بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

النظرية العامة للعقل

- الجزء الأول -

جميع الحقوق محفوظة©

جميع الحقوق محفوظة © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or Publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 00962 77 935 98 35

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيلا وفرات .كوم

النظرية لعامة للعقل

نحو إعادة مفهوم بناء العقل وقوانينه وبنيته

- الجزء الأول –

الدكتور : عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (5567 / 9/ 2026)

عنوان الكتاب: النظرية العامة للعقل: نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته ج4
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 476 صفحة
رقم التصنيف: 128.2
الواصفات: / العقل/ / الإنسان/ / الفهم/ / المدارس الفلسفية/ / الإنسان/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-314-6

المحتويات -الجزء الأول-

مقدمة النظرية العامة للعقل: نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته 7

القسم الأول: أسئلة المنهج قبل أسئلة العقل 13

الفصل الأول: شرعية السؤال 15

الفصل الثاني: شرعية المنهج 35

الفصل الثالث: شرعية المفهوم 53

الفصل الرابع: شرعية الفرضية 69

الفصل الرابع: شرعية الفرضية 85

الفصل الخامس: شرعية الدليل والبرهان 101

الفصل السادس: شرعية الاستدلال والانتقال بين المستويات 125

الفصل السابع: شرعية اللغة وحدودها في بناء المعرفة 149

الفصل الثامن: شرعية المعيار 167

الفصل التاسع: شرعية بناء النظرية 191

الفصل العاشر: الميثاق المنهجي ومحكمة الشرعية 219

الفصل العاشر: الباب الثاني: نظرية الخطأ المعرفي 251

مقدمة النظرية العامة للعقل
نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته

لم يكن العقل، في تاريخ الفكر الإنساني، موضوعًا من موضوعات الفلسفة فحسب، بل كان الأفق الذي تشكّلت داخله الفلسفة نفسها، والأداة التي حاول الإنسان من خلالها أن يفهم وجوده، ويقرأ العالم، ويمنح أفعاله معنىٰ، ويقيم الفواصل بين الحقيقة والوهم، وبين الصواب والخطأ، وبين العدل والظلم، وبين الممكن والمستحيل. ومع ذلك، فإن كثافة حضور العقل في تاريخ الفكر لم تؤدِّ بالضرورة إلىٰ اكتمال مفهومه، بل ربما أسهمت، في بعض الأحيان، في زيادة التباسه؛ إذ استُخدم اللفظ للدلالة علىٰ قوىٰ ووظائف ومستويات متباينة، من الإدراك والتفكير والاستدلال، إلىٰ الوعي واللغة والحكم والإرادة والقيمة والشرعية، من غير أن تُجمع هذه المستويات داخل نظرية عامة تكشف وحدتها وتمايزها في آن واحد.

لقد تحدّثت الفلسفات القديمة عن العقل بوصفه جوهرًا، أو قوةً، أو مبدأً كونيًا، أو قدرةً علىٰ إدراك الكليات. وربطته الفلسفات الدينية بالهداية والتكليف والمسؤولية والتمييز. وجعلته الفلسفة الحديثة أساسًا للذات واليقين والمعرفة، ثم أعادت الفلسفات النقدية والتاريخية واللغوية تفكيك ادعاءاته، وكشفت أثر التجربة واللغة والثقافة والتاريخ في تكوينه. أما العلوم المعاصرة، فقد درست آلياته العصبية والمعرفية والإدراكية، وربطته بالدماغ والوعي والذاكرة والانتباه وصناعة القرار. غير أن هذه المقاربات، علىٰ اختلافها وثرائها، ظلّت في الغالب تعالج العقل من زوايا جزئية: العقل بوصفه مصدرًا للمعرفة، أو أداةً للاستدلال، أو بنيةً لغوية، أو وظيفةً عصبية، أو قدرةً علىٰ حل المشكلات، أو موضوعًا للتأويل التاريخي والاجتماعي.

من هنا تنطلق هذه الدراسة من فرضية أساسية مؤداها أن العقل لا يمكن اختزاله في واحدة من وظائفه، ولا تعريفه من خلال أحد تجلياته، ولا فهمه بالاقتصار علىٰ علاقته بالدماغ أو اللغة أو المعرفة أو السلوك. فالعقل أوسع من التفكير، وأعمق من الإدراك، وأكثر تركيبًا من أن يكون مجرد أداة حسابية أو قدرة استدلالية. إنه البنية التي يتحول فيها الواقع إلىٰ معنىٰ، والمعنىٰ إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ اختيار، والاختيار إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ نظام، والنظام إلىٰ شرعية قابلة للتثبيت والمراجعة.

إن الإنسان لا يعيش داخل عالم الوقائع وحده، بل يعيش داخل عالم من الدلالات والتصنيفات والأحكام والأولويات والقواعد والقيم. وهو لا يواجه الأشياء كما هي فحسب، بل كما يفهمها ويؤولها ويقوّمها ويرتبها داخل صورة كلية للوجود والحياة. ولذلك فإن العقل ليس مجرد مرآة تنعكس عليها الوقائع، بل هو فاعلية بنائية تنتج أنماط الفهم، وتؤسس العلاقات بين الأشياء، وتصوغ المعايير التي يُقاس بها الفعل، وتبني الأنساق التي تنتظم داخلها الحياة الفردية والجماعية.

ولا يعني ذلك أن العقل يخلق الواقع من العدم، أو أنه مستقل عن الجسد والعالم والتاريخ، بل يعني أن علاقته بالواقع ليست علاقة استقبال سلبي. فالعقل يتكوّن في العالم، لكنه يعيد بناء العالم في صور مفهومية ومعيارية؛ ويتأثر باللغة، لكنه لا ينحل فيها؛ ويتشكل بالتاريخ، لكنه يمتلك القدرة علىٰ نقد التاريخ؛ ويعمل من خلال الدماغ، لكنه لا يُختزل في الوصف العصبي لوظائفه؛ وينتمي إلىٰ الثقافة، لكنه يستطيع مراجعة مسلّماتها وتجاوز حدودها.

وتأسيسًا علىٰ ذلك، لا تنظر هذه النظرية إلىٰ العقل باعتباره جوهرًا ميتافيزيقيًا مغلقًا، ولا بوصفه مجموعةً مبعثرة من الملكات، بل باعتباره بنيةً كليةً متعددة الوظائف والمستويات. ووحدة العقل في هذه الدراسة لا تعني تماثل وظائفه، كما أن تعدد وظائفه لا يعني انقسامه إلىٰ عقول مستقلة. فالعقل واحد من حيث بنيته الكلية، متعدد من حيث مجالات اشتغاله

وتجلياته. إنه يدرك ويفهم ويتذكر ويتخيل ويجرد ويصنف ويحكم ويرجح ويشرعن ويراجع. وهذه الوظائف لا تعمل منفصلةً بعضها عن بعض، بل تدخل في شبكة من العلاقات ينتج عنها الفهم الإنساني للعالم، وينبني من خلالها النظام المعرفي والأخلاقي والقانوني والاجتماعي.

ويقتضي هذا التصور التمييز بين مستويات ثلاثة مترابطة: العقل الكلي، والعقل المعياري، والعقل الميتا معياري. فالعقل الكلي هو المجال الأوسع الذي يشتغل علىٰ الوجود والواقع والمعرفة واللغة والتاريخ، ويضم مجمل العمليات التي يتكوّن بها الفهم الإنساني. أما العقل المعياري فهو الوظيفة التي ينتقل فيها العقل من إدراك ما هو كائن إلىٰ الحكم علىٰ ما ينبغي أن يكون، ومن وصف الوقائع إلىٰ تقويمها، ومن فهم العلاقات إلىٰ ترتيبها في صورة قيم وقواعد وأولويات ومشروعات شرعية. وأما العقل الميتا معياري فهو اللحظة الانعكاسية التي يعود فيها العقل إلىٰ منظومته المعيارية ليفحص مصادرها، واتساقها، وحدودها، ودرجات إلزامها، وقابليتها للمراجعة.

ولا تمثل هذه المستويات طبقات زمنية متعاقبة، ولا جواهر منفصلة، بل مجالات وظيفية داخل بنية عقلية واحدة. فقد يدرك العقل الواقع ويحكم عليه في اللحظة نفسها، وقد ينتج معيارًا ويبدأ فورًا في مراجعة مشروعيته. ومن ثم فإن الميتا معيارية لا تأتي دائمًا بعد اكتمال المعيار، كما أن المعيارية لا تبدأ بعد انتهاء الإدراك، بل تتداخل هذه المستويات داخل حركة عقلية مركبة لا يمكن تفكيكها إلا لأغراض التحليل.

وتنبع مركزية العقل المعياري في هذه النظرية من أن الإنسان لا يكتفي بمعرفة العالم، بل يسعىٰ إلىٰ تنظيمه. فالمعرفة وحدها لا تنتج الواجب، والوصف وحده لا يبني العدالة، وإدراك الوقائع لا يكفي لتأسيس القانون أو الدولة أو الأخلاق أو المسؤولية. وحين يقرر الإنسان أن فعلًا ما مشروع أو غير مشروع، وأن نظامًا ما عادل أو جائر، وأن قيمةً ما أعلىٰ من غيرها، فإنه لا يمارس مجرد نشاط معرفي، بل يشتغل داخل بنية معيارية تنتج الحكم والترتيب والإلزام.

ولهذا فإن العقل المعياري لا يُفهم هنا بوصفه متلقيًا سلبيًا لقيم جاهزة، بل بوصفه فاعلًا في إنتاج المعايير وتفسيرها وترتيبها وتطبيقها ومراجعتها. وهو لا ينشئ المعيار من فراغ، بل يبنيه من خلال التفاعل بين الواقع والقيمة، وبين النص والتأويل، وبين التجربة والغاية، وبين الفرد والجماعة، وبين الثابت والمتغير. والمعيار، بهذا المعنىٰ، ليس قانونًا صامتًا مفروضًا علىٰ العقل من خارجه، بل هو حصيلة عملية معقدة من الفهم والترجيح والتسويغ وبناء الشرعية.

غير أن الاعتراف بمركزية المعيارية لا يعني تحويل العقل كله إلىٰ آلة لإصدار الأحكام. فهناك مساحات لا يهيمن فيها الحكم المعياري بصورة مباشرة، مثل الخيال، واللعب، والتجريب، والدهشة، والانفعال، والاحتمال، والإبداع، والحالات الحدّية التي تتوقف فيها المعايير المستقرة عن أداء وظائفها المعتادة. وتسمح هذه المساحات للعقل بأن يتحرر مؤقتًا من ضغط النظام، وأن يستكشف الممكن، وأن يعيد تكوين علاقته بالعالم. ومن هنا لا يكون اللامعياري نقيضًا مطلقًا للمعياري، بل مجالًا قد يمدّه بالابتكار، ويكشف حدوده، ويفتح إمكانات مراجعته.

وتسعىٰ هذه الدراسة، في ضوء ذلك كله، إلىٰ الانتقال من تاريخ مفهوم العقل إلىٰ بناء نظرية فيه، ومن جمع الآراء إلىٰ اكتشاف البنية، ومن تحليل الوظائف المنفصلة إلىٰ الكشف عن النظام الذي يربطها. وهي لا تتعامل مع تاريخ الفلسفة بوصفه مخزنًا للأقوال، بل بوصفه مجالًا لاختبار الفرضيات، والكشف عن مواطن القوة والقصور في التصورات السابقة، وتحديد الأسئلة التي بقيت مفتوحة.

كما لا تنطلق الدراسة من قطيعة مع التراث الفلسفي والديني والمعرفي، ولا من خضوع له، بل من علاقة نقدية بنائية. فهي تستفيد من التصورات اليونانية والإسلامية والحديثة والمعاصرة، لكنها لا تكتفي باستعارتها أو التوفيق بينها. إن غايتها هي إعادة ترتيب المادة

الفكرية داخل بناء جديد يسمح بفهم العقل بوصفه وحدةً ديناميةً تنتج المعرفة والمعيار والنظام، وتخضع منتجاتها للمراجعة.

وتقوم النظرية العامة للعقل على عدد من المبادئ المؤسسة. أولها أن وحدة العقل لا تنفي تمايز وظائفه. وثانيها أن العقل ليس متلقيًا للواقع فقط، بل منتجًا للمعنى والنظام. وثالثها أن المعرفة والمعيار متمايزان من حيث الوظيفة، لكنهما متداخلان في الممارسة. ورابعها أن الشرعية ليست خاصيةً خارجية تضاف إلى الحكم، بل بناء عقلي واجتماعي وتاريخي يحتاج إلى التسويغ. وخامسها أن العقل لا يعمل داخل الثبات المطلق، بل يتحرك باستمرار بين الاستقرار والمراجعة، وبين النظام وإعادة بناء النظام. وسادسها أن قدرة العقل على نقد معاييره جزء من بنيته، وليست نشاطًا طارئًا عليها.

ومن هذه المبادئ تتولد قوانين اشتغال العقل: قانون الإدراك، وقانون التجريد، وقانون التصنيف، وقانون الحكم، وقانون الترجيح، وقانون بناء الشرعية، وقانون إنتاج النظام، وقانون مراجعة النظام، وقانون الانتقال بين المستويات، وقانون إعادة إنتاج المعايير. ولا تُطرح هذه القوانين بوصفها قوانين ميكانيكية صارمة، بل بوصفها انتظامات بنيوية تكشف الطريقة التي يتحرك بها العقل من الواقع إلى المعنى، ومن المعنى إلى الحكم، ومن الحكم إلى النظام، ومن النظام إلى المراجعة.

إن الحاجة إلى نظرية عامة للعقل لا تنبع من فراغ نظري فقط، بل من أزمات عملية كبرى. فلا يمكن فهم أزمة الدولة من دون فهم العقل الذي يبني الشرعية. ولا يمكن فهم اضطراب القانون من دون فهم العقل الذي ينتج القاعدة ويفسرها ويوازن بين عمومها والواقع. ولا يمكن فهم الصراع الأخلاقي من دون فهم كيفية ترتيب القيم والأولويات. ولا يمكن فهم التحولات التي يفرضها الذكاء الاصطناعي من دون تحديد ما إذا كان إنتاج القرار أو اللغة أو التنبؤ يكفي لنسبة العقل، أم أن العقل يتطلب الوعي والمعيار والقدرة على التسويغ والمراجعة.

وهنا تكتسب النظرية العامة للعقل بعدها الحضاري؛ لأنها لا تبحث في العقل منعزلًا عن مصير الإنسان، بل في العقل بوصفه القوة التي يبني الإنسان من خلالها عالمه المشترك. فالدول والقوانين والمؤسسات والعلوم والأديان والثقافات ليست وقائع خارجية فقط، بل تجسيدات تاريخية لأنماط من العقل. وعندما تختل بنية العقل، لا يبقىٰ الاختلال داخل الفكر، بل ينتقل إلىٰ المؤسسات والمعايير وصور الشرعية وأنماط الحياة.

وعليه، فإن هذه الدراسة لا تدّعي تقديم جواب نهائي يغلق سؤال العقل، بل تسعىٰ إلىٰ تأسيس إطار نظري يسمح بإعادة طرحه بصورة أشمل وأكثر دقة. إنها محاولة لتجاوز التعريفات الجزئية، وربط ما تفرق بين فلسفة العقل ونظرية المعرفة والأخلاق والقانون والسياسة واللغة والعلوم المعرفية، من غير إلغاء خصوصية أي مجال منها.

إن النظرية العامة للعقل هي، في جوهرها، محاولة لفهم كيف يصبح الوجود مفهومًا، وكيف يتحول المفهوم إلىٰ حكم، وكيف يصير الحكم معيارًا، وكيف ينتظم المعيار في نظام، وكيف يكتسب النظام شرعيته، وكيف يعود العقل إلىٰ ما أنتجه ليفحصه ويصححه ويعيد بناءه. وفي هذه الحركة المتصلة تكمن حقيقة العقل: ليس بوصفه شيئًا مكتملًا، بل بوصفه بنيةً حيةً تتكوّن وتنتج وتراجع ذاتها داخل التاريخ.

القسم الأول

أسئلة المنهج قبل أسئلة العقل

الفصل الأول

شرعية السؤال

ليس السـؤال فراغًا لغويًا ينتظر جوابًا يملؤه، ولا حركةً بريئةً تبدأ عندها المعرفة من غير أن تحمل في باطنها أثرًا سـابقًا لما سـتنتهي إليه، بل هو بناءٌ أولي للعالم الذي يريد الفكر أن يعرفه. فقبل أن يشـرع العقل في تقديم الإجابة يكون قد اختار موضـع النظر، ورسـم حدود الموضـوع، وحدد ما يراه مشكلة، واستبعد من مجال الرؤية ما لم تسمح به صياغة السؤال. ولهذا لا تبدأ المعرفة بالجواب، كما لا تبدأ بالسـؤال في صـورته الجاهزة، وإنما تبدأ بامتحان الكيفية التي تكوّن بها السؤال، والمقدمات التي أضفت عليه مشروعيته، واللغة التي صاغته، والواقع أو الفكر الذي استدعاه، والغاية التي ينتظر أن يقود إليها.

لقد جرىٰ التعامل مع السـؤال، في كثير من تقاليد البحث، بوصـفه البداية الطبيعية التي لا تحتاج هي نفسـها إلىٰ تبرير. فالباحث يحدد سـؤالًا، ثم يختار له منهجًا، ويجمع مادته، ويقيم حججه، وكأن السؤال يقف خارج دائرة الامتحان التي يُخضع لها سائر عناصر المعرفة. غير أن هذا الترتيب يخفي خطرًا عميقًا؛ لأن السـؤال قد يكون قد حسـم بعض النتائج قبل بدء البحث، أو افترض وجود موضوعٍ لا يملك البرهان علىٰ وجوده، أو أقام ثنائيةً زائفة لا تعكس طبيعة الظاهرة، أو نقل مشكلةً من مجالٍ إلىٰ مجال آخر من غير أن يختبر صلاحية هذا النقل. وقد تكون الإجابة صـحيحةً بالقياس إلىٰ السـؤال، في حين يكون السـؤال نفسـه غير مشـروع، فتتحول الدقة في الإجابة إلىٰ دقةٍ داخل وهمٍ لم يُكشف أصلًا.

من هنا تبرز شرعية السؤال بوصفها قضيةً تسبق شرعية الجواب. وليس المراد بالشرعية هنا الإذن الأخلاقي أو السياسي بطرح السؤال، ولا مطابقة السؤال لمسلّمات ثقافةٍ أو سلطةٍ أو مدرسة، وإنما مدىٰ استحقاقه أن يكون مدخلًا منتجًا للمعرفة. فالسؤال المشروع هو الذي

يقوم علىٰ مشكلة قابلة للتحرير، ويكشف عن افتراضاته، ولا يفرض علىٰ موضوعه صورةً سابقة عليه، ويظل مفتوحًا علىٰ نتائج قد تخالف توقعات السائل. أما السؤال غير المشروع فهو الذي يضع النتيجة في مقدمته، أو يستبدل البرهان بالإيحاء، أو يجعل اللغة مصدرًا لوجود ما تسميه، أو يحول الانطباع إلىٰ حقيقة ثم يسأل عن تفسيرها.

إن أول امتحان لشرعية السؤال يتمثل في تحرير منشئه: من أين وُلد؟ هل هو استجابةٌ لتحدٍّ في الواقع، أم لتناقضٍ داخل الفكر، أم لانقطاعٍ بين الفكر والواقع؟ هذا السؤال ليس بحثًا في التاريخ النفسي للسائل، بل في البنية التي جعلت السؤال ممكنًا وضروريًا. فالأسئلة لا تنشأ جميعها من منبعٍ واحد؛ بعضها يفرضه واقعٌ يعجز النظام المعرفي القائم عن تفسيره، وبعضها يتولد من داخل نسقٍ فكري يكتشف تناقضًا بين مقدماته ونتائجه، وبعضها يظهر حين تتغير الأدوات فتجعل ما كان خفيًا قابلًا للرؤية، وبعضها تصنعه تحولات اللغة أو السلطة أو الحاجة الاجتماعية. وقد ينشأ السؤال كذلك من دهشةٍ لا يسبقها عجزٌ عملي، أو من خيالٍ يرىٰ إمكانًا لم يوجد بعد، أو من نقدٍ يرفض أن يتعامل مع الموجود بوصفه نهائيًا.

ولهذا لا يصح رد السؤال دائمًا إلىٰ الواقع وحده؛ لأن الفكر قد ينتج أسئلةً لا يفرضها حدثٌ خارجي مباشر. المسألة الرياضية قد تنشأ من تناقضٍ أو نقصٍ في بناءٍ تجريدي، والإ شكالية الفلسفية قد تتولد من تعارض مفهومين داخل النسق نفسه، كما قد يولد السؤال من إعادة ترتيب المعرفة السابقة من غير ظهور واقعة جديدة. وفي المقابل لا يجوز تصور الفكر مولدًا مستقلًا لكل أسئلته؛ لأن كثيرًا مما يبدو صراعًا نظريًا خالصًا يحمل في أعماقه أثر تغيرٍ تاريخي أو اجتماعي أو تقني لم يُعترف به بعد.

والأدق أن السؤال يتولد في كثير من الأحيان من اختلال العلاقة بين الفكر والواقع. فالواقع يقدم ظاهرةً لا تستوعبها المفاهيم القائمة، أو يستمر الفكر في إنتاج تفسيرٍ لم يعد قادرًا علىٰ حمل الوقائع، أو يسبق الخيال الواقع فيكشف إمكانًا ثم يطالب الفكر ببناء طريقٍ إليه. عند هذه الحدود، حيث لا يعود الواقع صامتًا ولا الفكر مكتفيًا بذاته، يظهر السؤال بوصفه

علامةً علىٰ أن العلاقة القديمة بينهما لم تعد كافية. وهكذا لا يكون السؤال مجرد استجابةٍ لما هو موجود، بل قد يصبح قوةً تعيد تعريف الموجود نفسه، وتكشف أن ما جرىٰ اعتباره طبيعيًا أو بديهيًا لم يكن إلا صورةً تاريخية قابلة للمراجعة.

إلا أن القول بأن السؤال ينشأ من اختلال العلاقة بين الفكر والواقع لا ينبغي أن يتحول بدوره إلىٰ قانونٍ مغلق. فقد توجد أسئلة تنشأ من حاجةٍ وجودية لا يمكن ردها مباشرةً إلىٰ خلل معرفي، وأسئلة يولدها اللعب الحر بالعلاقات، وأسئلة تتشكل تحت ضغط السلطة أو الخوف أو الرغبة، وأسئلة تصنعها المصادفة. لذلك لا نبحث عن أصلٍ واحد لكل سؤال، بل عن خريطةٍ لمصادر التولد. والمهم ليس أن ننسب كل سؤال إلىٰ مصدرٍ وحيد، وإنما أن نكشف القوىٰ التي اشتركت في إنتاجه، وأن نميز بين السبب الذي استدعاه والغاية التي توجهه واللغة التي أعطته صورته.

إن السؤال بهذا المعنىٰ قد يكون فعلًا وانفعالًا في آنٍ واحد. هو انفعالٌ حين يستجيب لتحدٍّ يفرض نفسه علىٰ الفكر، وفعلٌ حين يعيد من خلال صياغته تشكيل الموضوع الذي يستجيب له. فالمرض يسبق السؤال الطبي، لكن تعريفه بوصفه خللًا عضويًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا لا يأتي من الواقعة وحدها، بل من الإطار الذي اختار السؤال أن يقرأها من خلاله. والظلم قد يسبق السؤال القانوني، لكن التساؤل عما إذا كان الخلل في النص أو المؤسسة أو توزيع القوة يفتح عوالم مختلفة من الإجابات. ومن هنا فإن السؤال لا يكتشف المشكلة فقط، بل يشارك في صناعتها بوصفها مشكلة من نوعٍ معين.

وهذه المشاركة في صناعة الموضوع لا تعني أن السؤال يخلق الواقع من العدم، بل تعني أنه ينتقي من الواقع علاقاتٍ محددة، ويمنحها مركزيةً دون غيرها، ويجمع عناصر كانت مبعثرةً في صورةٍ واحدة. ولذلك قد توجد الظاهرة زمنًا طويلًا قبل أن تولد المسألة النظرية المتعلقة بها؛ لأن الوقائع لا تتحول تلقائيًا إلىٰ أسئلة. إنها تحتاج إلىٰ عقلٍ يراها من زاويةٍ لم تكن متاحة، أو إلىٰ لغةٍ تتيح جمعها، أو إلىٰ تحولٍ في القيم يجعل استمرارها غير مقبول.

فالفقر، مثلًا، قد يُرىٰ قدرًا طبيعيًا، أو ابتلاءً فرديًا، أو خللًا في التوزيع، أو نتيجةً لبنيةٍ اقتصادية؛ وكل صياغة تخلق حقلًا مختلفًا من المسؤولية والحلول.

لهذا فإن السؤال ليس مرآةً محايدة. إنه أداةُ إضاءة، لكنه في الوقت نفسه أداةُ إظلام؛ فما يضعه في المركز يخرجه إلىٰ الرؤية، وما يستبعده قد يبقىٰ غير مرئي مهما كانت الإجابة دقيقة. وحين نسأل: هل العقل معياري أم معرفي؟ قد نكون قد افترضنا أن المعيارية والمعرفة مجالان منفصلان. وحين نسأل: أيهما يسبق، العقل الكلي أم العقل المعياري؟ قد نكون قد افترضنا أن العلاقة بينهما خطية، بينما ربما تكون جدليةً أو توليدية. وحين نسأل: هل العقل مُكوِّن أم مُكوَّن؟ قد نكون قد جعلنا لحظتين في عمليةٍ واحدة حقيقتين منفصلتين. وهكذا تكشف الصياغة عن أن السؤال يستطيع أن يحمل ميتافيزيقاه الخاصة قبل أن تظهر الإجابة.

ومن هنا لا تتمثل شرعية السؤال في وضوح عبارته وحده. فقد يكون السؤال واضحًا من جهة اللغة ومضللًا من جهة البنية. الوضوح اللغوي يعني أن الكلمات مفهومة وأن العلاقة النحوية بينها مستقرة، أما الشرعية المعرفية فتتطلب فحص ما إذا كانت المفاهيم التي يقوم عليها السؤال قابلةً للجمع أصلًا، وما إذا كانت الثنائية التي يقترحها حقيقية، وما إذا كان موضوعه موجودًا بالصورة التي يفترضها. إن السؤال: «ما لون العدالة؟» واضح لغويًا، لكنه يحمّل مفهومًا معياريًا خاصيةً حسية لا تنتمي إلىٰ مجاله. وقد تكون الأسئلة الفلسفية أكثر تعقيدًا من هذا المثال، إلا أنها قد ترتكب الخطأ نفسه بصورةٍ أقل ظهورًا.

ويكشف ذلك أن بعض الأسئلة لا تكون زائفةً لأنها بلا جواب، بل لأنها تخلط مستوياتٍ مختلفة من الوجود أو المعرفة. فالسؤال قد يطلب من اللغة أن تحسم قضيةً أنطولوجية، أو من التاريخ أن يبرهن علىٰ ضرورةٍ فلسفية، أو من الإحصاء أن يحدد قيمةً أخلاقية، أو من المنطق أن يختار غايةً إنسانية. ولا يعني هذا الفصل التام بين الحقول، بل يعني أن الانتقال من حقلٍ إلىٰ آخر يحتاج إلىٰ برهانٍ مستقل. فلا تتحول كثرة الاستعمال إلىٰ حقيقة، ولا تتحول الأسبقية التاريخية إلىٰ أولويةٍ منطقية، ولا تتحول القدرة التقنية إلىٰ شرعيةٍ معيارية.

إن السؤال المشروع لا يكتفي بتعيين موضوعه، بل يكشف كذلك مستوىٰ البحث الذي يتحرك فيه. هل هو سؤال عن الوجود، أم عن المعرفة، أم عن القيمة، أم عن اللغة، أم عن التاريخ، أم عن العلاقة بين هذه المستويات؟ وقد ينشأ كثير من الالتباس من الانتقال غير المعلن بينها. فعندما نسأل: هل العقل واحد أم متعدد؟ ينبغي أن نحدد هل المقصود وحدة القدرة الإنسانية من جهة الوجود، أم وحدة الوظيفة، أم وحدة البنية، أم مجرد وحدة الاسم. وربما يكون الجواب مختلفًا في كل مستوىٰ، فيبدو الخلاف قائمًا بينما الأطراف تجيب عن أسئلة متباينة تحت صيغة واحدة.

ومن شروط شرعية السؤال كذلك أن يكشف مفهومه للزمن. فالسؤال عن «أول معيارية» قد يقصد الأولية التاريخية، أو البنيوية، أو المنطقية، أو التطورية، ولا يجوز الانتقال بين هذه الدلالات كأنها واحدة. قد يكون المنطق أول معياريةٍ منظمة من جهة تاريخ التدوين، لكنه ليس بالضرورة أول فعلٍ معياري في تطور الإنسان. وقد تكون الحاجة إلىٰ التمييز بين النافع والضار أسبق زمنيًا، في حين يكون مبدأ عدم التناقض أسبق من جهة البناء المنطقي لأي حكم. ومن دون تحرير نوع الأولية، يتحول السؤال إلىٰ مجمعٍ لنتائج متعارضة لا تناقض بينها في الحقيقة.

ولا يكفي أن يكون السؤال ممكنًا منطقيًا حتىٰ يكون مشروعًا معرفيًا. فقد توجد أسئلة لا تتناقض عباراتها، لكنها لا تملك شروطًا تجعل الإجابة عنها قابلةً للبرهان أو حتىٰ للتقويم. إن إمكان الصياغة ليس دليلًا علىٰ إمكان المعرفة. لذلك يجب التمييز بين السؤال القابل للبحث، والسؤال الذي لا نملك بعد أدوات بحثه، والسؤال الذي يستحيل مبدئيًا إخضاعه لأي معيار. غير أن هذا التمييز نفسه يحتاج إلىٰ حذر؛ لأن ما يبدو غير قابل للبحث في عصرٍ ما قد يصبح ممكنًا مع تغير الأدوات، وما يبدو مستحيلًا قد يكون مقيدًا بصورةٍ تاريخية من صور المعرفة لا بطبيعة السؤال ذاته.

ومن هنا لا ينبغي إعدام السؤال لمجرد أن أدواتنا الحالية عاجزة عنه. قد تكون شرعيته أوسع من قدرتنا الآنية علىٰ الإجابة. لكن ينبغي كذلك ألا نحول العجز إلىٰ فضيلة، فنمنح كل سؤال قيمةً لمجرد جرأته. بين الإغلاق المتعجل والانفتاح غير المنضبط تقوم شرعية السؤال علىٰ إمكان تحريره، وتحديد ما يحتاج إليه من أدوات، وبيان ما يمكن أن يثبت أو ينفىٰ من خلاله، والاعتراف بالحدود التي يبقىٰ داخلها معلقًا.

إن السؤال الحقيقي لا يُقاس فقط بوجود جوابٍ محتمل، بل بقدرته علىٰ إنتاج معرفةٍ حتىٰ لو انتهىٰ إلىٰ تعديل نفسه أو اكتشاف خطئه. فقد تكون أعظم نتيجة لسؤالٍ ما أن يكشف أنه صيغ بطريقةٍ غير صحيحة. وفي هذه الحالة لا يكون البحث قد فشل، لأن امتحان السؤال نفسه أضاف معرفةً بالبنية التي منعت الإجابة. أما السؤال العقيم فهو الذي لا يسمح إلا بتكرار مقدماته، أو يجعل كل جوابٍ محتمل دليلًا عليه، أو يغلق سلفًا طريق نقضه.

وهنا تظهر العلاقة بين السؤال والفرضية. فالسؤال لا يقف دائمًا خاليًا من التوقع، بل قد يحمل في بنيته فرضيةً أولية. عندما نسأل: «كيف يُنتج العقل الكلي العقل المعياري؟» نكون قد افترضنا أن الأول ينتج الثاني. أما حين نسأل: «ما طبيعة العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري؟» فإننا نفتح المجال للسببية والتأثير المتبادل والجدل والتولد أو حتىٰ نفي التمايز. ولا يعني ذلك أن السؤال المفتوح أفضل دائمًا؛ فقد يكون البحث بلغ درجةً تسمح بسؤالٍ أكثر تحديدًا. لكن الشرعية تقتضي أن يكون مقدار التحديد متناسبًا مع ما ثبت، لا مع ما نرغب في إثباته.

ومن ثم يجب التمييز بين السؤال الكاشف والسؤال الموجِّه. السؤال الكاشف يفتح الحقل ويبحث عن طبيعة الظاهرة، أما السؤال الموجه فيختار مسارًا محددًا بعد توافر أسبابٍ كافية لذلك. ويقع الخلل حين يُستعمل السؤال الموجه في مرحلةٍ لم تُحرر فيها البدائل بعد، فيتحول التوجيه إلىٰ مصادرة. وليس المطلوب أن تبقىٰ الأسئلة عامةً إلىٰ الأبد، بل أن يمر الانتقال من الانفتاح إلىٰ التحديد عبر مبرراتٍ معلنة.

والسـؤال قد يحمل كذلك افتراضًـا بشـأن الفاعل. فعندما نسـأل: «لماذا أخفق العقل؟» نفترض وحدةً للعقل وقدرةً علىٰ نسبة الإخفاق إليه، بينما قد يكون الإخفاق في المؤسـسـة أو اللغة أو الأداة أو المعيار. وعندما نســأل: «كيف يصــنع القانون العدالة؟» قد نمنح القانون فاعليةً لا يملكها خارج القضـاء والتنفيذ والثقافة. ولذلك يجب تفكيك الأفعال المنسـوبة إلىٰ المفاهيم الكبرىٰ: هل العقل يفعل فعلًا، أم الأشــخاص والمؤسـســات التي تعمل من خلال أنماط عقلية؟ هل التاريخ يحكم، أم أن الفاعلين يبررون قراراتهم باســمه؟ وهل الخوارزمية تقرر، أم تنفذ غايةً صاغها مصممها داخل بنيةٍ مؤسسية؟

ولا ينفصـل ذلك عن سـلطة اللغة. فاللغة لا تنقل السـؤال فقط، بل تمنحه شـكلًا وتحدد إمكاناته. كل لفظ يأتي بتاريخٍ من الاستعمالات والدلالات، وقد يحمل إلىٰ السؤال افتراضات لا يقصـدها الباحث. كلمة «العقل» مثلًا قد تشـير إلىٰ ملكة، أو عملية، أو نمطٍ من التنظيم، أو قدرةٍ علىٰ المعرفة، أو ضـبطٍ للسـلوك. وإذا لم يُحدد المعنىٰ المسـتخدم، أمكن للسـؤال أن ينتقل أثناء المناقشــة من دلالةٍ إلىٰ أخرىٰ، فيبدو كأنه يتقدم بينما هو يغير موضــوعه. وهذه إحدىٰ صور مراوغة اللغة: لا تكذب الكلمات، لكنها تسمح للمعنىٰ بأن ينتقل من غير إعلان.

غير أن الحذر من اللغة لا يبرر الانفصــال عنها. لا توجد نظرية خارج التعبير، ولا يمكن للفكر أن يحفظ مفـاهيمـه من كـل أثرٍ لغوي. المطلوب ليس التحرر المطلق من اللغـة، بـل تحويلها من سـلطةٍ خفية إلىٰ أداةٍ ممتحنة. ولذلك لا يُؤخذ الأصـل المعجمي بوصـفه تعريفًا فلسفيًا، ولا يُهمل كذلك بوصفه بلا قيمة. المعجم يكشف تاريخ الاستعمال، لكنه لا يحسم حقيقة المفهوم. والاشــتقاق يضــيء علاقةً ممكنة، لكنه لا يثبت أن هذه العلاقة هي جوهر الشـيء. ومن شـرعية السـؤال أن يميز بين ما تقوله اللغة عن استعمال اللفظ وما يريده البحث من بناء المفهوم.

وقد تكون صـياغة السـؤال أحيانًا سـجينة اللغة الثنائية: معرفة أو أخلاق، فكر أو واقع، كلي أو معياري، مُكوِّن أو مُكوَّن. والثنائية تســهّل التفكير، لكنها قد تختصــر ما هو شــبكي

وتفاعلي في طرفين متقابلين. لذلك ينبغي أن يُمتحن كل سؤال ثنائي: هل الطرفان متنافيان؟ هل يستنفدان الاحتمالات؟ هل العلاقة بينهما خارجية أم أن كل واحد يدخل في تكوين الآخر؟ وقد تكون الإجابة الصحيحة ليست اختيار طرف، بل اكتشاف مستوىً ثالث، أو بناء علاقةٍ توليدية تفسر كيف يظهر كل طرف من داخل الآخر.

ويظهر هنا الفرق بين السؤال الذي يطلب التصنيف والسؤال الذي يطلب التكوين. فالسؤال التصنيفي يسأل: إلىٰ أي نوع ينتمي الشيء؟ أما سؤال التكوين فيسأل: كيف صار الشيء قادرًا علىٰ الظهور بهذه الصورة؟ الأول مفيد حين تكون الأنواع مستقرة، والثاني ضروري حين يكون موضوع البحث في حالة تشكل. ومشروعٌ يبحث في العقل والمعيار لا يستطيع أن يكتفي بلغة التصنيف؛ لأن العقل قد لا يكون مجموعة أنواعٍ متجاورة، بل قدرةً واحدة تتجلىٰ بحسب الموضوع والأداة والغاية والسياق، أو عمليةً يعاد تكوينها أثناء الفعل.

ومن هنا تصبح شرعية السؤال مرتبطةً بقدرته علىٰ احتمال الحركة. السؤال الذي يجمّد موضوعًا متحولًا قد يزيفه، والسؤال الذي يسيّل كل شيء قد يمنع المعرفة. والمطلوب هو صياغة تسمح بإدراك الثبات والتحول معًا. فإذا قلنا إن العقل مُكوَّن ثقافيًا فقط، فقد نعجز عن تفسير قدرته علىٰ نقد الثقافة. وإذا قلنا إنه مُكوِّن مستقل، فقد نعجز عن تفسير اختلاف تجلياته التاريخية. أما السؤال المشروع فينبغي أن يبقي الاحتمال مفتوحًا بأن العقل يكوِّن ويُكوَّن في حركةٍ واحدة، ثم يمتحن هذه الفرضية بدل أن يفترضها.

إن شرعية السؤال لا تقتصر علىٰ البنية المعرفية، بل تشمل غايته كذلك. فالأسئلة قد تُطرح لفهم الحقيقة، وقد تُطرح لتبرير سلطة، أو تثبيت هوية، أو إسقاط خصم، أو صناعة شكٍّ لا ينتهي. ولا يعني وجود غايةٍ غير معرفية أن السؤال باطل بالضرورة؛ فالحاجة الأخلاقية والسياسية قد تولد أسئلةً مشروعة. لكن الشرعية تقتضي كشف الغاية وعدم تقديمها في صورةٍ معرفية محايدة. فالسؤال الذي يطلب الحقيقة يختلف عن السؤال الذي يطلب الحشد، حتىٰ لو تشابهت عباراتهما.

ويمكن للسؤال أن يكون مشروعًا في غايته فاسدًا في بنيته، أو منضبطًا في بنيته منحرفًا في توظيفه. لذلك لا تكفي النية الحسنة، كما لا يكفي الاتساق الشكلي. ينبغي أن يجمع السؤال بين موضوعٍ حقيقي، وصياغةٍ منضبطة، وافتراضاتٍ قابلة للكشف، وأداةٍ مناسبة، وانفتاحٍ على النتائج، وغايةٍ لا تجعل البحث مجرد وسيلةٍ لتثبيت حكمٍ سابق.

والسؤال المشروع لا يطلب من الواقع أكثر مما يستطيع أن يعطيه، ولا من المنطق أكثر مما يستطيع أن يثبته، ولا من التاريخ أكثر مما يستطيع أن يشهد عليه. فإذا كان السؤال أخلاقيًا، فلا تكفي البيانات لوضع المعيار، وإن كانت ضرورية لفهم أثره. وإذا كان تجريبيًا، فلا تكفي الرغبة الفلسفية لإثبات الظاهرة. وإذا كان السؤال عن شرعية المعيار، فلا يكفي وجوده التاريخي أو انتشاره الاجتماعي. ومن هنا فإن شرعية السؤال مرتبطة بملاءمة الدليل الذي يتوقعه لنوع الدعوى التي يصوغها.

ويتطلب هذا بناء مراتب للأسئلة. فهناك السؤال المؤسس الذي يعيد تعريف الحقل، والسؤال البنيوي الذي يبحث في العلاقات الداخلية، والسؤال التفسيري الذي يطلب الأسباب، والسؤال المعياري الذي يطلب المشروعية، والسؤال الإجرائي الذي يبحث عن الوسائل، والسؤال النقدي الذي يمتحن المقدمات، والسؤال التطبيقي الذي ينقل النتائج إلى واقعة محددة. ولا تعني هذه المراتب تفاضلًا مطلقًا؛ فالسؤال التطبيقي قد يكون أشد أثرًا من السؤال الفلسفي، لكن الخلط بينها يفسد الترتيب. فلا يُطرح سؤال التطبيق قبل تحرير المعيار، ولا يُطلب من السؤال التفسيري أن يمنح الشرعية، ولا يُبنى سؤالٌ جزئي على مفهومٍ كلي لم يُحرر.

كما ينبغي التمييز بين السؤال السابق للنظرية والسؤال الناتج منها. السؤال السابق يفتح الحقل ويحدد المشكلة الأولى، أما السؤال الناتج فيظهر بعد أن تكشف النظرية علاقاتٍ لم تكن مرئية. وليس من الصرامة أن يُطلب من السؤال الأول أن يحمل جميع التفاصيل التي لن تُعرف إلا لاحقًا، لكن ينبغي ألا يكون مغلقًا بحيث يمنع ظهورها. النظرية الحية لا تجيب عن

الأسئلة فقط، بل تنتج أسئلةً جديدة تعيد اختبارها. وإذا توقفت عن إنتاج الأسئلة تحولت إلىٰ نظامٍ مغلق يحمي نفسه بدل أن يبحث.

إن وجود الأسئلة الجديدة لا يعني أن النظرية فشلت، بل قد يكون دليلًا علىٰ أنها كشفت طبقاتٍ أعمق. لكن التوسع غير المنضبط خطرٌ مقابل؛ لأن كل سؤالٍ جديد قد يشتت المشروع ويجعله يطارد إمكانات لا نهاية لها. ولذلك ينبغي التمييز بين السؤال البنيوي الذي لا تكتمل النظرية بدونه، والسؤال المجاور الذي يمكن تأجيله، والسؤال الهامشي الذي لا يؤثر في البناء. وتحديد هذه المراتب جزءٌ من شرعية السؤال، لأن السؤال قد يكون مشروعًا في ذاته لكنه غير مشروع في موضعه وزمنه داخل البحث.

وللموضع أثرٌ لا يقل عن المضمون. فقد يكون السؤال صحيحًا لكنه سابقًا لأوانه؛ إذ يحتاج إلىٰ مفاهيم لم تُحرر بعد. والسؤال عن علاقة العقل الكلي بالقانون لا يُحسم قبل تحديد معنىٰ العقل الكلي والقانون والكلية. والسؤال عن موقع الخوارزمية من المعيارية يحتاج إلىٰ تحرير الفرق بين القدرة علىٰ الحساب والقدرة علىٰ تبرير الغاية. ومن هنا لا تكون شرعية السؤال مطلقةً، بل تتصل كذلك بترتيبه داخل شبكة الاعتماد المنطقي.

ويقتضي ذلك أن يكون لكل سؤالٍ سجلٌّ معرفي: ما المفاهيم التي يعتمد عليها؟ وما النتائج التي يمكن أن تنشأ عنه؟ وما الذي يتعذر بحثه قبله؟ وما الأسئلة التي قد يسقطها أو يعيد صياغتها؟ هذه الهندسة تحول المخطط من ترتيبٍ موضوعي إلىٰ بناءٍ برهاني، فلا يصبح الفصل مكانًا لتجميع الأفكار، بل موضعًا ضروريًا في تطور النظرية.

إن أخطر الأسئلة هي التي تبدو بديهية. فالسؤال البديهي لا يستثير دفاعات العقل النقدية، ويمر إلىٰ البناء من غير امتحان. من ذلك السؤال: «ما العقل؟»؛ فهو يفترض أن العقل شيء يمكن تعريفه بوصفه موضوعًا ثابتًا. وربما يكون الأنسب أن نسأل: كيف يعمل ما نسميه عقلًا؟ أو ما الشروط التي تجعله يتجلىٰ بأنماط مختلفة؟ لكن حتىٰ هذه الصياغات لا تُعتمد

قبل الامتحان؛ فقد تحمل هي الأخرىٰ افتراض أن العمل أو التجلي أسبق من الجوهر. ولهذا لا توجد صياغة معصومة، بل توجد درجات من الوعي بافتراضات السؤال.

ومع ذلك لا ينبغي أن يؤدي هذا النقد إلىٰ شللٍ لا نستطيع معه طرح أي سؤال. فالوعي بأن كل سؤال يحمل افتراضات لا يعني استحالة السؤال المحايد فقط، بل يفرض بناء سؤالٍ مسؤول. المسؤولية هنا لا تعني خلوه من كل افتراض، فهذا مستحيل، وإنما تعني أن تكون افتراضاته معلنة، وقابلة للنقد، وغير محصنة ضد النتائج. السؤال المسؤول لا يدعي البراءة، بل يعترف بموقعه، ويجعل نفسه جزءًا من البحث.

وتسمح هذه الرؤية بإعادة تعريف الموضوعية. فالموضوعية ليست غياب السائل ولا انفصال السؤال عن التاريخ واللغة، بل قدرة البحث علىٰ كشف شروطه، وتمكين غيره من مراجعتها، وقبول النتائج التي قد تنقضها. السؤال الموضوعي ليس الذي لا ينتمي إلىٰ سياق، بل الذي لا يحوّل انتماءه إلىٰ حقيقةٍ مطلقة. وهو لا يهرب من غايته، بل يعلنها ويمنعها من تزوير البرهان.

إن سؤال شرعية السؤال يرتبط مباشرةً بشرعية المعيار. فلكي نحكم بأن سؤالًا مشروع، نحتاج إلىٰ معيار؛ لكن هذا المعيار نفسه يحتاج إلىٰ شرعية. وقد يبدو أننا دخلنا دائرةً لا مخرج منها: نحتاج إلىٰ معيارٍ لامتحان السؤال، ونحتاج إلىٰ سؤالٍ لامتحان المعيار. غير أن هذه الدائرة قد لا تكون خللًا، بل تكشف الطبيعة التوليدية للمعرفة. فالمعيار الأولي يسمح بامتحان السؤال، والسؤال يكشف حدود المعيار، فيُعاد بناء المعيار، ثم يُعاد فحص السؤال. ليست البداية نقطةً مطلقة، بل حركة مراجعةٍ متبادلة.

وهذا ينبه إلىٰ أن الشرعية ليست شهادةً تُمنح مرةً واحدة. قد يكون السؤال مشروعًا في مرحلة ثم تظهر معارف تجعله بحاجةٍ إلىٰ إعادة الصياغة. وقد تكشف الإجابات أن موضوعه أوسع أو أضيق مما ظُن. شرعية السؤال إذن ديناميكية؛ تثبت بقدر ما يظل قادرًا علىٰ استقبال النقد وتصحيح حدوده، لا بقدر ما يحافظ علىٰ صورته الأولىٰ.

لكن الديناميكية لا تعني النسبية المطلقة. فهناك أسئلة تفقد شرعيتها حين تقوم علىٰ تناقضٍ أو تزييفٍ للواقع أو إغلاقٍ علىٰ النتيجة. وهناك معايير يمكن الدفاع عنها: الاتساق، وضوح المفاهيم، ملاءمة الدليل، قابلية النقد، التمييز بين المستويات، عدم المصادرة، والانفتاح علىٰ الإبطال. ليست هذه المعايير نهائيةً أو كافية بذاتها، لكنها تمثل الحد الأدنىٰ الذي لا يقوم البحث بدونه.

ويمكن بناء امتحانٍ أولي لشرعية السؤال من خلال مجموعة مترابطة من المعايير. يبدأ الامتحان بتحديد الموضوع: هل للشيء المسؤول عنه وجودٌ أو معنىٰ قابل للتحرير؟ ثم فحص الافتراضات: ما الذي سلّم به السؤال قبل البحث؟ ثم فحص المستوىٰ: هل هو وجودي أم معرفي أم معياري أم تاريخي؟ ثم اختبار البدائل: هل صيغ السؤال بطريقة تستبعد احتمالات مشروعة؟ ثم فحص اللغة: هل الألفاظ مستقرة أم تنتقل بين دلالات؟ ثم اختبار الأدلة: ما نوع البرهان الذي يمكن أن يجيب؟ ثم الغاية: ما الذي يريد السؤال تحقيقه؟ ثم قابلية التصحيح: هل يستطيع السؤال أن يتغير إذا كشفت النتائج قصوره؟

ولا ينبغي تحويل هذه المعايير إلىٰ قائمةٍ آلية تُطبق علىٰ جميع الأسئلة بالصورة نفسها؛ لأن ذلك يعيدنا إلىٰ وهم الحد الجامع المانع. شرعية السؤال ليست حاصل جمعٍ حسابي لشروط منفصلة، بل اتساق شبكةٍ من العلاقات. قد يكون الغموض مشروعًا في سؤالٍ استكشافي، بينما يكون عيبًا في سؤالٍ اختباري. وقد يكون تضييق البدائل ضرورةً بعد مرحلةٍ طويلة من البحث، بينما يكون مصادرةً في البداية. ولهذا تُستخدم المعايير بحسب مقام السؤال ومرحلته.

ومن الضروري كذلك التمييز بين السؤال الزائف والسؤال غير الناضج. السؤال الزائف يقوم علىٰ خللٍ لا يمكن إصلاحه من دون إسقاط بنيته الأساسية، أما السؤال غير الناضج فيحمل مشكلةً حقيقية لكنه يحتاج إلىٰ تحرير مفاهيمه أو توسيع بدائله. والخلط بينهما يؤدي إما إلىٰ إهدار أسئلة واعدة، أو إلىٰ استنزاف الفكر في مسائل لا موضوع لها. مهمة النقد ليست القتل، بل التشخيص: هل يحتاج السؤال إلىٰ جواب، أم إلىٰ إعادة صياغة، أم إلىٰ تأجيل، أم إلىٰ استبعاد؟

إن السؤال قد يكون أحيانًا أشجع من المنهج المتاح له. وهذه ليست فضيلةً مطلقة ولا عيبًا مطلقًا. فقد يدفع السؤال الأدوات إلىٰ التطور، لكن قد يتحول كذلك إلىٰ تخمينٍ لا ضابط له. لذلك ينبغي الحفاظ علىٰ توترٍ منتج بين جرأة السؤال وصرامة الامتحان. الجرأة تفتح ما أغلقته التصنيفات، والصرامة تمنع الخيال من أن يتنكر في صورة البرهان. ولا تقوم نظرية جديدة بأحدهما دون الآخر.

وفي قلب شرعية السؤال تقع علاقة السائل بما يسأل عنه. هل يقف خارجه بوصفه مراقبًا، أم يدخل في تكوين الظاهرة؟ في أسئلة العقل، لا يستطيع الباحث أن يضع العقل أمامه كجسمٍ محايد، لأن الأداة التي تفحص العقل هي العقل نفسه. وفي أسئلة المعيارية، لا يمكن امتحان كل معيار من خارج المعيارية بالكامل. وهذا لا يبطل البحث، لكنه يفرض درجةً أعلىٰ من الانعكاسية؛ أي أن يدرك العقل أنه يختبر أدواته بأدوات هي نفسها موضوع الاختبار.

وتكشف هذه الانعكاسية أن سؤال شرعية السؤال ليس افتتاحًا شكليًا، بل نموذجٌ مصغر للمشروع كله. فالعقل سيسأل عن نفسه، والمعيار سيمتحن شرعيته، والمنهج سيختبر أدواته، واللغة ستُستخدم في نقد سلطتها. لا توجد نقطة خارجية نقف عندها ونحاكم كل شيء من غير أن نكون جزءًا منه. لذلك لا تقوم الصرامة علىٰ ادعاء موقعٍ مطلق، بل علىٰ بناء حلقاتٍ متكررة من النقد والتصحيح، يكون كل مستوىٰ فيها قادرًا علىٰ مراجعة المستوىٰ الذي سبقه.

ولا تعني هذه الحركة أن المعرفة تدور في مكانها. فالدائرة التوليدية تختلف عن الدور المنطقي الفاسد. الدور الفاسد يجعل النتيجة دليلًا علىٰ مقدمتها دون إضافة، أما التولد المتبادل فيغير الطرفين خلال الحركة. السؤال يمتحن المعيار، فينكشف المعيار بصورةٍ أكثر دقة، ثم يعود المعيار الجديد ليمتحن السؤال، فتتغير صياغته. وهكذا يحدث التقدم لا بالخروج من الدائرة، بل بتحولها إلىٰ مسارٍ صاعدٍ من المراجعات.

إن شرعية السؤال لا تُستمد إذن من أصلٍ واحد. لا يمنحها الواقع وحده؛ لأن الواقع لا يتكلم من غير مفاهيم. ولا يمنحها الفكر وحده؛ لأنه قد ينتج أوهامًا منسقة. ولا تمنحها اللغة؛

لأنها تسجل الاستعمال ولا تحسم الحقيقة. ولا يمنحها المنطق وحده؛ لأن الاتساق لا يضمن صدق المقدمات ولا عدالة الغايات. ولا تمنحها الحاجة وحدها؛ فقد تكون الحاجة إلىٰ الوهم قوية. إن الشرعية تنشأ من اتساق العلاقة بين واقعية المشكلة، وسلامة المفاهيم، وملاءمة المنهج، وقابلية الفرضيات للنقد، ووضوح الغاية، وقدرة السؤال علىٰ استقبال ما لم يتوقعه.

وهذا الاتساق ليس ثابتًا خارج الزمن. فالسؤال الذي كان مشروعًا في سياقٍ معرفي قد يفقد مركزيته بعد تغير الواقع، والسؤال الذي كان مستبعدًا قد يصبح ضروريًا. لكن التغير التاريخي لا يصنع الشرعية من ذاته، بل يكشف أن الشرعية كانت مرتبطة بشروطٍ تحتاج إلىٰ مراجعة. ولا ينبغي أن نخلط بين تاريخية السؤال ونسبية الحقيقة؛ فكون السؤال مولودًا في زمنٍ محدد لا يعني أن ما يكشفه محصورٌ في ذلك الزمن، كما أن ادعاء الكونية لا يعفيه من كشف سياق ولادته.

وفي هذا الإطار يمكن فهم السؤال المؤسس بوصفه السؤال الذي لا يضيف موضوعًا إلىٰ حقل قائم فقط، بل يعيد ترتيب الحقل ويكشف الافتراض الذي كان ينظمه. والسؤال المؤسس لا يُقاس بضخامته اللفظية، بل بقدرته علىٰ تغيير العلاقات بين المفاهيم. وقد يكون بسيطًا في عبارته: ما الذي يمنح المعيار شرعيته؟ إلا أن أثره يمتد إلىٰ القانون والأخلاق والمؤسسات والخوارزميات. وقوته لا تأتي من أنه بلا سابقة، بل من أنه يجمع ما كان متناثرًا في بنيةٍ جديدة قابلة للامتحان.

أما السؤال التابع فيعمل داخل إطارٍ لم يمتحنه. ولا يعني هذا أنه قليل القيمة؛ فكثير من المعرفة الدقيقة تنتج من أسئلةٍ تابعة. لكن المشروع التأسيسي يحتاج إلىٰ معرفة موضعه: متىٰ يعمل داخل إطار، ومتىٰ يمتحن الإطار نفسه؟ وخلط المستويين يجعل الباحث يتصور أنه يؤسس بينما هو يعيد توزيع مسائل قديمة داخل المفاهيم ذاتها.

ومن شرعية السؤال أن يُعلن درجة طموحه. فالسؤال الذي يدعي بناء نظرية عامة يُطالب بما لا يُطالب به سؤالٌ جزئي. عليه أن يفسر التنوع، ويحدد حدوده، ويواجه الحالات

المعارضة، ويبيّن إمكان تطبيقه عبر الحقول من غير أن يذيب اختلافها. وإذا كان مشروع العقل المعياري يريد الحوار مع فلسفة القانون والحوكمة والنظرية المؤسسية والأنظمة المعقدة، فلا يكفي أن يكتشف تشابهات لفظية بينها، بل يجب أن يبرهن علىٰ وجود بنية مشتركة وعلىٰ حدود هذا الاشتراك.

ومن هنا فإن صياغة السؤال العام ينبغي ألا تتقدم علىٰ اختبار الحالات. قد يكون مفهوم «العقل المعياري» قادرًا علىٰ تفسير بعض الحقول وفاشلًا في غيرها، أو قد يكون ما نسميه عقلًا معياريًا مجرد مجموعة عمليات مختلفة جمعتها اللغة. لذلك لا تُمنح الكلية للسؤال بسبب اتساع طموحه، بل بسبب نجاحه في تفسير الاختلاف من غير إلغائه. السؤال الكلي المشروع هو الذي يعرف أن الكلية ليست تعميمًا سريعًا، بل قدرةً علىٰ احتواء الفروق والعلاقات والاستثناءات.

إن الفصل بين السؤال والجواب يظل فصلًا تحليليًا لا وجوديًا. فالسؤال يتشكل غالبًا في ضوء إجابات سابقة، والجواب يعيد بناء السؤال. وقد يظن الباحث أنه يبدأ من السؤال، بينما يكون في الحقيقة قد ورث منظومةً من الأجوبة أنتجت له ما يعتبره مشكلة. ولهذا فإن امتحان شرعية السؤال يقتضي تتبع تاريخه المفهومي: ما الإجابات التي جعلته ممكنًا؟ وما الذي تم استبعاده حتىٰ اتخذ صورته؟ ليس الهدف رد السؤال إلىٰ تاريخه وإلغاء استقلاله، بل كشف الطبقات التي يحملها.

ويجب التمييز هنا بين جينالوجيا السؤال وحجيته. معرفة أن السؤال نشأ في سياق سلطةٍ أو أزمة لا تكفي لإبطاله، كما أن نشأته في تجربةٍ علمية لا تكفي لإثباته. الأصل لا يحدد القيمة النهائية. وقد كشف النقد الحديث كثيرًا من الجذور النفسية والسياسية للمعايير، لكنه يقع في مغالطة إذا ظن أن كشف المنشأ ينقض الصدق بالضرورة. فالقول إن الاعتقاد نشأ من مصلحة لا يثبت أنه باطل، كما أن نقاء الدافع لا يثبت صحته. ومن شرعية السؤال أن يفصل بين تفسير نشأته وتقويم مضمونه.

إن هذا الفصل بالغ الأهمية؛ لأن المشروع يبحث في المعايير والعقول التي تنتجها. وقد يكون كشف الجذور الغريزية أو السلطوية ضروريًا لفهم المعيار، لكنه لا يغني عن امتحان حجته. كما أن الادعاء بأن العقل يملك معايير داخلية لا يكفي ما لم يُبيَّن كيف تستمد هذه المعايير إلزامها. السؤال المشروع لا يستبدل الحجة بالجينالوجيا، ولا يتجاهل الجينالوجيا باسم التجريد، بل يضع كل مستوىٰ في موضعه.

وعليه، فإن سؤال «هل السؤال استجابةٌ لتحدٍّ في الفكر أم الواقع؟» يكتسب شرعيته لا لأنه يقدم ثنائيةً نهائية، بل لأنه يفتح التحقيق في مصادر التولد. غير أن صيغته الأكثر نضجًا تصبح: ما القوىٰ الفكرية والواقعية واللغوية والقيمية التي تشترك في ولادة السؤال، وكيف يعيد السؤال بعد ولادته تشكيل العلاقة بينها؟ بهذه الصياغة لا يكون الفكر والواقع صندوقين منفصلين، بل طرفين في علاقةٍ قد تنتج السؤال ثم تتغير به.

وقد ينشأ السؤال من الواقع بو صفه ألمًا قبل أن يصبح مفهومًا. الإنسان يختبر الظلم أو العجز أو الخوف، لكن تحو يل هذه التجر بة إلىٰ سؤالٍ عن العدا لة أو الحر ية يتطلب بناءً مفهوميًا. وقد ينشأ من الفكر بوصفه تناقضًا قبل أن يصبح أزمةً واقعية، ثم يغير الواقع حين يتحول إلىٰ نظريةٍ أو تقنية. وفي الحالين لا يكون السؤال نقطةً بين عالمين، بل لحظة عبور يعاد فيها تعريف كليهما.

ومن هنا يمكن القول إن السؤال هو أول مؤ سسةٍ صغيرة يقيمها العقل داخل الفو ضىٰ. إنه يفصل بين ما يُسأل عنه وما يُترك مؤقتًا، ويحدد علاقةً بين معلومٍ ومجهول، ويضع توقعًا لنوع الجواب. لكنه ليس مؤسسةً محايدة؛ فقد تكون عادلةً مع موضوعها أو مستبدةً به. والسؤال العادل هو الذي يسمح للموضوع أن يقاوم الصياغة، وأن يكشف ما لم يُدرج فيه. أما السؤال المستبد فيجعل الواقع مادةً لإثبات تصوره السابق.

والعدل في السؤال لا يعني المساواة بين جميع الاحتمالات؛ فقد تكون الأدلة قد رجحت بعض المسارات. لكنه يعني أن الاستبعاد يحتاج إلىٰ مبرر، وأن البديل لا يُلغىٰ لمجرد مخالفته

للرغبة. وهذا المبدأ سيصبح ضروريًا في امتحان فرضيات المشروع: وحدة العقل أو تعدده، جدلية الكلي والمعياري أو تولدهما المتبادل، وجود اللامعيارية أو كونها معياريةً غير مكتشفة. كل فرضية يجب أن يُبنىٰ إلىٰ جوارها أقوىٰ اعتراضٍ عليها، لا نسخة ضعيفة يسهل تجاوزها.

إن السؤال المشروع يحمل خصمه في داخله. لا بمعنىٰ التردد، بل بمعنىٰ أن صياغته تتيح إمكان النفي كما تتيح الإثبات. فإذا كان كل ما يحدث يستطيع تأكيد الفرضية، فهي ليست سؤالًا منتجًا بل منظومةً مغلقة. ولهذا ينبغي أن نعرف مسبقًا: ما الذي لو ظهر سيجعلنا نعدل السؤال أو نرفضه؟ قابلية الإبطال ليست شرطًا موحدًا لجميع الفلسفة، لكنها تعبر عن قاعدة أعم: يجب أن يوجد للبحث معنىٰ حقيقي للاعتراض.

والاعتراض لا يأتي فقط من الوقائع، بل من المفاهيم البديلة، ومن التفسير الأبسط، ومن حالات الحدود، ومن الآثار غير المقصودة. قد تنجح فرضية العقل الواحد في تفسير التشابه، لكنها تفشل في تفسير الاختلاف البنيوي. وقد تفسر فرضية العقول المتعددة الاختلاف، لكنها تضخم الوصف إلىٰ كياناتٍ مستقلة بلا ضرورة. والسؤال المشروع هو الذي يضع كلفة كل تفسير أمامه، ولا يختار الأكثر إثارةً بل الأكثر قدرةً وأقلها افتراضًا ما لم يثبت أن الواقع يحتاج إلىٰ تركيبٍ أعقد.

ولا يجوز أن تتحول البساطة إلىٰ معيارٍ مطلق. فالواقع قد يكون معقدًا، والتفسير الأبسط قد يكون اختزالًا. لكن التعقيد لا يُقبل لذاته كذلك. الشرعية تقتضي تناسب تعقيد السؤال مع تعقيد الموضوع. وهذا المبدأ مهم عند التعامل مع الأنظمة المعقدة؛ إذ لا يمكن فهمها بخطيةٍ زائفة، لكن لا ينبغي أيضًا استخدام التعقيد ذريعةً لامتناع التفسير.

إن السؤال المشروع يعرف حدوده. لا يدعي تفسير ما لم يختبره، ولا يعمم من حالةٍ واحدة، ولا يحوّل نجاحه في حقلٍ إلىٰ سيادةٍ علىٰ جميع الحقول. فإذا ثبت أن العقل الرياضي يتمتع بدرجةٍ عالية من الاتساق، لا ينتج عن ذلك تلقائيًا أنه أكثر صدقيةً في الأخلاق أو التاريخ. الاتساق معيار داخل مجال، ونقل المعيار يحتاج إلىٰ برهان. ومن هنا فإن المقارنة

بين العقول أو أنماط العقل يجب أن تحدد: هل تقارن موضوعاتها، أم أدواتها، أم غاياتها، أم خصائصها، أم شروط نجاحها؟

ويكشف ذلك أن السؤال المقارن من أكثر الأسئلة عرضةً لفقدان الشرعية؛ لأنه قد يفترض وحدة معيار القياس بين مجالات مختلفة. لا معنىٰ للقول إن عقلًا أفضل من آخر من غير تحديد وظيفة التفاضل. العقل الرياضي قد يكون أدق في البرهان الصوري، والعقل التاريخي أقدر علىٰ فهم التفرد والسياق، والعقل القانوني أقدر علىٰ تنظيم الإلزام، والعقل الأخلاقي أقدر علىٰ تقويم الغايات. وقد يكون المطلوب ليس ترتيبها هرميًا بل معرفة كيف تتكامل أو تتعارض داخل العقل الإنساني.

إن شرعية السؤال المقارن تقوم إذن علىٰ التناسب بين المختلفات، وعلىٰ الاعتراف بأن وحدة الاسم لا تضمن وحدة الوظيفة. وهذا يقود إلىٰ مبدأٍ أوسع: لا ينبغي أن نبحث عن الوحدة بطريقة تلغي الاختلاف، ولا عن الاختلاف بطريقة تمنع إمكان الوحدة. السؤال المشروع يحافظ علىٰ التوتر بينهما حتىٰ يكشف ما إذا كان التنوع تنوع كيانات، أو وظائف، أو تجليات، أو عمليات تكوين.

وفي نهاية هذا الامتحان، لا تظهر شرعية السؤال بوصفها خاصيةً جاهزة يحملها أو يفتقدها، بل بوصفها استحقاقًا مركبًا يتكون من منشئه وصياغته ومفاهيمه وافتراضاته وأدلته وغايته وموقعه داخل البناء. والسؤال المشروع ليس السؤال الذي يضمن جوابًا صحيحًا، بل الذي يجعل الخطأ قابلًا للكشف، والتصحيح ممكنًا، والنتيجة غير محتجزة داخل مقدمته.

إنه السؤال الذي لا يخشىٰ أن يُعاد تشكيله، ولا يطلب من المنهج أن يخدمه، ولا من اللغة أن تخفي افتراضاته، ولا من الواقع أن يطابق صورته. وهو السؤال الذي يفتح إمكان المعرفة من غير أن يدعي امتلاكها، ويحدد المشكلة من غير أن يسجنها، ويقود البحث من غير أن يقرر نهايته.

و بهذا المعنىٰ، لا تبدأ النظرية من السـؤال وحده، بل من امتحان حق السـؤال في أن يقودها. وحين ينجح في الامتحان لا يكتسـب حصـانة، بل يدخل البناء بوصـفه أداةً قابلة للمراجعة. فالشرعية ليست خروجًا من النقد، وإنما هي القدرة علىٰ البقاء داخله دون أن يفقد السؤال بنيته أو يتحول إلىٰ قناعةٍ مغلقة.

الفصل الثاني
شرعية المنهج

لا يكتسب المنهج شرعيته لمجرد أنه معروف، ولا لأنه ارتبط با سم فيلسوفٍ كبير، ولا لأنه نجح في حقلٍ معرفي ثم انتقل إلىٰ حقلٍ آخر، ولا لأنه استقر في المؤسسات الأكاديمية حتىٰ أصبح استعماله جزءًا من طقوس البحث. فالمنهج ليس طريقًا محايدًا يصلح لكل موضوع، ولا أداةً خارجية يستخدمها الباحث بعد أن يحدد سؤاله، بل هو اختيارٌ سابق لطبيعة ما يمكن أن يظهر من الموضوع، ولنوع الحقيقة التي يمكن الوصول إليها، وللأدلة التي يُسمح لها بالكلام، وللوقائع التي تُعد ذات صلة، وللنتائج التي يمكن قبولها. ومن ثم فإن المنهج لا ينظم حركة البحث فحسب، بل يشارك في تكوين موضوعه، ويحدد مجال رؤيته، ويضبط العلاقة بين السؤال والدليل والنتيجة.

إن القول بأن المنهج طريقٌ إلىٰ المعرفة يبدو في ظاهره قولًا بديهيًا، لكنه يخفي سؤالًا أسبق: بأي حق اختير هذا الطريق دون غيره؟ وما الذي يضمن أن الطريق لا يصنع النتيجة التي يدعي الوصول إليها؟ وهل يكشف المنهج الموضوع كما هو، أم يكشف منه ما تسمح به بنيته الخاصة؟ وإذا كانت المناهج متعددة، فهل يعكس تعددها تعدد الموضوعات، أم اختلاف تصوراتنا للحقيقة، أم محدودية كل منهج، أم أن المعرفة نفسها لا تُنتج إلا من خلال تعدد زوايا النظر؟

لا يمكن امتحان شرعية المنهج قبل تحرير الفرق بين المنهج والطريقة والأداة والإجراء. فالمنهج ليس مجرد سلسلة خطواتٍ تقنية، وإن احتاج إلىٰ الخطوات، وليس أداةً جزئية، وإن استعان بالأدوات، وليس طريقة عرضٍ أو ترتيب، وإن ظهر في صورة تنظيمٍ للبحث. المنهج في معناه الأعمق هو البنية التي تحدد كيف يصبح الشيء قابلًا للمعرفة، وكيف ينتقل الفكر من

السؤال إلىٰ الدليل، ومن الدليل إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ المراجعة. إنه تصورٌ ضمني للعلاقة بين العقل والواقع، وبين اللغة والحقيقة، وبين الجزئي والكلي، وبين الوصف والتفسير والتقويم.

ولهذا يحمل كل منهجٍ في داخله فلسفةً، حتىٰ حين يعلن أنه محايد عن الفلسفة. فالمنهج التجريبي يفترض أن الظاهرة قابلة للرصد أو القياس أو الاختبار، والمنهج التاريخي يفترض أن فهم الشيء يقتضي رده إلىٰ صيرورته، والمنهج البنيوي يفترض أن العنصر لا يُفهم خارج نسق العلاقات، والمنهج التأويلي يفترض أن المعنىٰ لا يُستنفد في الظاهر، والمنهج التحليلي يفترض إمكان تفكيك المركب إلىٰ عناصره، والمنهج الجدلي يفترض أن التناقض أو التوتر يدخل في حركة التكوين. هذه الافتراضات لا تكون باطلةً لمجرد أنها افتراضات، لكنها لا تصبح مشروعةً إلا إذا كُشفت، واختُبرت ملاءمتها للموضوع، وأمكن بيان حدودها.

إن أخطر المناهج هو المنهج الذي يخفي فلسفته تحت مظهر الإجراء. فعندما تتحول الأداة إلىٰ عادةٍ مؤسسية، قد يظن الباحث أنه يصف الواقع بينما هو يعيد إنتاج النموذج الذي صممت الأداة لرؤيته. والاستبانة، مثلًا، لا تجمع الإجابات فقط، بل تحول الخبرة الإنسانية إلىٰ خياراتٍ سابقة البناء. والمؤشر لا يقيس الظاهرة كلها، بل يقيس ما استطاع تعريفه وتحويله إلىٰ مقدار. والتحليل الإحصائي قد يكشف الارتباط، لكنه لا يمنح بذاته تفسيرًا للسبب أو حكمًا علىٰ القيمة. ولا تكمن المشكلة في استعمال هذه الأدوات، بل في انتقال نتائجها من حدود ما تقيسه إلىٰ ادعاء معرفة ما لم تُصمم لبلوغه.

من هنا لا تُستمد شرعية المنهج من دقته الداخلية وحدها. قد يكون المنهج شديد الانضباط في إجراءاته، لكنه غير ملائم للسؤال. وقد تكون البيانات صحيحة، والحسابات دقيقة، والنتيجة غير مشروعة؛ لأن الموضوع الذي طُبّق عليه المنهج لا يقبل الاختزال الذي فرضه. كما قد يكون المنهج صالحًا للكشف عن جانبٍ من الظاهرة، لكنه يتحول إلىٰ أيديولوجيا حين يدعي أنه الطريق الوحيد إلىٰ حقيقتها.

إن الاتساق الداخلي شرطٌ ضروري، لكنه ليس شرطًا كافيًا. فالنسق الوهمي قد يكون متسقًا، والنظرية المغلقة قد تفسر كل شيء لأنها تعيد تأويل كل اعتراضٍ بما يحميها. لذلك ينبغي التمييز بين صحة استعمال المنهج وشرعية اختيار المنهج. الأولىٰ تسأل: هل طُبقت القواعد تطبيقًا سليمًا؟ والثانية تسأل: هل كانت هذه القواعد مناسبةً أصلًا للسؤال والموضوع؟ وقد ينجح الباحث في الأولىٰ ويفشل في الثانية، فيكون عمله متقنًا داخل طريقٍ لا يقود إلىٰ ما يدعيه.

وإذا كانت شرعية السؤال تقتضي فحص ما يحمله من افتراضات، فإن شرعية المنهج تقتضي فحص الصورة التي يحملها عن موضوعه. فالمنهج لا يدخل إلىٰ الظاهرة بلا تصورٍ سابق؛ إنه يتوقع أن يكون فيها شيءٌ قابلٌ لأن يُعرف بالطريقة التي يعتمدها. وحين يدرس العقل بوصفه قدرةً حسابية، فإنه يفتح طريقًا إلىٰ النمذجة، لكنه قد يحجب الخبرة والقيمة والغاية. وحين يدرسه بوصفه نتاجًا تاريخيًا، فإنه يكشف أثر السياق، لكنه قد يعجز عن تفسير قدرة العقل علىٰ نقد السياق الذي كوّنه. وحين يدرسه بوصفه بنيةً كونية، فإنه يحفظ إمكان المشترك الإنساني، لكنه قد يختزل اختلاف التجليات الحضارية.

لا يترتب علىٰ ذلك أن نختار موقفًا وسطًا يجمع المناهج جمعًا شكليًا. فالتعدد المنهجي ليس شرعيًا لمجرد أنه متعدد، كما أن الأحادية ليست باطلةً لمجرد أنها أحادية. قد يكون السؤال المحدد محتاجًا إلىٰ منهجٍ واحد، وقد تكون الظاهرة المركبة محتاجةً إلىٰ مستويات من البحث لا يستوعبها منهج واحد. والمطلوب هو التناسب بين تركيب الموضوع وتركيب المنهج، لا الإكثار من المناهج بوصفه علامةً علىٰ العمق.

إن جمع المناهج من دون بيان العلاقات بينها قد ينتج تناقضًا صامتًا. فقد يستعمل الباحث المنهج التاريخي ليثبت نسبية المفهوم، ثم يستعمل التحليل العقلي ليقرر له ماهيةً ثابتة، من غير أن يوضح كيف انتقل من التاريخي إلىٰ الكلي. وقد يجمع نتائج تجريبية بأحكامٍ معيارية دون إقامة الجسر الذي يبرر الانتقال من «ما هو كائن» إلىٰ «ما ينبغي أن يكون». وقد

يستعمل المعجم لتقرير معنىً فلسفي، ثم يستعمل الفلسفة لإعادة تفسير المعجم بما يوافق النتيجة. ليست المشكلة في تنوع الأدلة، بل في غياب نظريةٍ تضبط انتقالاتها.

ومن هنا تقتضي شرعية المنهج تمييز مستويات الدعوىٰ. فالدعوىٰ التاريخية تحتاج إلىٰ أدلةٍ تاريخية، والدعوىٰ المفهومية تحتاج إلىٰ تحليلٍ للمفهوم، والدعوىٰ التجريبية تحتاج إلىٰ اختبار، والدعوىٰ المعيارية تحتاج إلىٰ تبريرٍ للإلزام، والدعوىٰ الأنطولوجية تحتاج إلىٰ بيانٍ لما تفترضه عن الوجود. ولا يمنع هذا أن تسهم المستويات بعضها في بعض، لكن الإسهام ليس حلولًا. التاريخ قد يفسر كيف ظهر المعيار، لكنه لا يحسم شرعيته. والتحليل النفسي قد يكشف دوافع القناعة، لكنه لا يثبت صدقها أو بطلانها. والنجاح العملي قد يشهد للكفاءة، لكنه لا يمنح الغاية عدالتها.

إن المنهج المشروع هو الذي يعرف نوع السؤال الذي يستطيع الإجابة عنه، كما يعرف نوع السؤال الذي يتجاوز قدرته. وهذه المعرفة بالحدود ليست نقصًا، بل من شروط الشرعية. فالمنهج الذي يدعي تفسير كل شيء لا يتيح مجالًا حقيقيًا لاختباره؛ إذ يحول كل واقعة إلىٰ شاهدٍ عليه. وكلما اتسع ادعاء المنهج وجب أن تزداد قدرته علىٰ تحديد ما لا يفسره، وعلىٰ تقديم معنىً واضح لفشله.

ويكشف ذلك أن حدود المنهج ليست جدرانًا ثابتة، بل مواضع انتقالٍ تحتاج إلىٰ تبرير. فقد يتطور المنهج وتتسع أدواته، وقد تتغير طبيعة الأسئلة، لكن هذا التوسع لا يحدث تلقائيًا. عندما تنتقل النمذجة الرياضية من وصف الظواهر الطبيعية إلىٰ السلوك الإنساني، ينبغي أن يُبحث في أثر الوعي والحرية والمعنىٰ والمؤسسة علىٰ صلاحية النموذج. وعندما تنتقل خوارزميات التنبؤ إلىٰ مجال القرار القانوني، لا يكفي إثبات قدرتها علىٰ توقع النتائج؛ لأن القرار القانوني لا يصف المستقبل فقط، بل يوزع الحقوق والمسؤوليات ويحتاج إلىٰ تعليلٍ يمكن مساءلته.

إن المنهج الإجرائي يكتسب جاذبيته من قدرته علىٰ إنتاج نتائجٍ قابلة للتكرار والقياس، لكنه قد يحول العقل إلىٰ عمليةٍ تنفيذية منفصلة عن السؤال المعياري. وحين يصبح النجاح هو تحسين النتيجة وفق هدفٍ محدد، يبقىٰ السؤال: من حدّد الهدف؟ وبأي معيار اختير؟ ومن يتحمل أثره؟ الخوارزمية قد تحسن الكفاءة، لكنها لا تستمد من كفاءتها شرعية الغاية. ومن ثم فإن منهجًا قادرًا علىٰ الحساب قد يكون عاجزًا عن التبرير، ولا يجوز نقل نجاحه في الأول إلىٰ الثاني.

وفي المقابل، قد يمتلك المنهج الفلسفي قدرةً علىٰ مساءلة الغايات، لكنه يصبح هشًّا إذا تجاهل الوقائع أو استعاض عن الاختبار بالبلاغة المفهومية. فعمق السؤال لا يضمن صحة الجواب، واتساع الأفق لا يعفي من تحديد الدليل. والمنهج الفلسفي المشروع لا يدعي الاستغناء عن العلوم، كما لا يسمح للعلوم بأن تحسم وحدها مسائل القيمة والمعنىٰ. وظيفته ليست أن ينافسها في أدواتها، بل أن يمتحن مقدماتها وحدود انتقالاتها، وأن يكشف الأسئلة التي لا تظهر داخل تخصصاتها.

ومن هنا تنشأ العلاقة الدقيقة بين المنهج والفلسفة. المنهج بلا فلسفة قد يتحول إلىٰ تقنيةٍ عمياء، والفلسفة بلا منهج قد تتحول إلىٰ حدسٍ لا يمكن فحصه. غير أن اتحادهما لا يعني إخضاع أحدهما للآخر؛ فالفلسفة تمتحن شروط المنهج، والمنهج يفرض علىٰ الفلسفة أن تجعل انتقالاتها قابلةً للتتبع والنقد. وبينهما علاقةٌ توليدية: السؤال الفلسفي قد يخلق منهجًا جديدًا، والمنهج الجديد قد يكشف ظواهر تعيد صياغة السؤال الفلسفي.

وهذه العلاقة تمنع تصور المنهج بوصفه بناءً يسبق البحث ويبقىٰ ثابتًا خلاله. فالمنهج قد يبدأ بصيغةٍ أولية ثم يتغير حين يقاوم الموضوع أدواته. ولا يعني هذا تفصيل المنهج علىٰ النتيجة، بل الاستجابة المنضبطة لما يكشفه البحث. فالجمود علىٰ أداةٍ ثبت قصورها ليس صرامة، كما أن تغيير الأداة كلما خالفت التوقع ليس مرونة. الشرعية تكمن في وجود معايير معلنة لتعديل المنهج، وفي تسجيل ما تغير ولماذا، وفي إعادة فحص النتائج السابقة في ضوء التعديل.

إن الموضوع لا يكون مادةً سلبية أمام المنهج؛ إنه يقاومه، ويكشف عجزه، ويفرض عليه التواضع. وقد تكون مقاومة الموضوع إحدىٰ أهم أدوات امتحان المنهج. فإذا لم يستطع الباحث أن يرىٰ إلا ما توقعه، أو إذا تحولت كل حالةٍ مخالفة إلىٰ استثناء بلا أثر، فقد أصبح المنهج جهازًا لحماية القناعة. أما حين تُعامل الحالات المعارضة بوصفها إمكانًا لإعادة بناء الأداة، يصبح المنهج قادرًا علىٰ التعلم.

ولا يعني التعلم المنهجي أن الحقيقة تتغير بحسب رغبة الباحث، بل أن العلاقة بين الأداة والموضوع تحتاج إلىٰ تصحيحٍ مستمر. المجهر لا يصنع الخلية، لكنه يتيح رؤيةً مشروطة بقدرته. والنموذج لا يصنع النظام، لكنه ينتقي علاقاتٍ منه. وكل معرفةٍ وسيطة بأداة تحتاج إلىٰ وعي بما تضيفه الأداة وما تستبعده. فالوساطة لا تبطل الحقيقة، لكنها تمنع ادعاء الوصول غير المشروط إليها.

ومن هنا لا يمكن امتحان شرعية المنهج من داخل المنهج وحده. فالمنهج يستطيع أن يتحقق من صحة إجراءاته، لكنه لا يستطيع دائمًا أن يبرر وحده سبب اختياره أو مدىٰ ملاءمته للموضوع. يحتاج إلىٰ مستوىٰ انعكاسي ينظر إليه بوصفه موضوعًا. غير أن هذا المستوىٰ يستخدم هو الآخر منهجًا، فتظهر دائرة شبيهة بالدائرة بين السؤال والمعيار. ولا تُحل هذه الدائرة بالبحث عن منهجٍ مطلق خارج جميع المناهج، بل ببناء تعددٍ رقابي تتولىٰ فيه المناهج كشف حدود بعضها، من دون مساواتها أو خلط وظائفها.

فالمنهج التاريخي يستطيع أن يكشف تاريخ نشأة ادعاءٍ كوني، والمنهج المفهومي يستطيع أن يبين أن الأصل التاريخي لا ينقض الحجة، والمنهج التجريبي يستطيع أن يختبر الأثر، والمنهج المعياري يستطيع أن يسأل عن شرعية الغاية. ولا يملك أي منها السلطة المطلقة، لكن لكل واحدٍ مجال اختصاص، وتزداد الشرعية حين تتضح العلاقات الوظيفية بينها.

وهنا يظهر الفرق بين التكامل المنهجي والتوفيق المنهجي. التوفيق يجمع نتائج المناهج بحثًا عن صورةٍ منسجمة، وقد يخفي تناقضاتها. أما التكامل فيحدد ما يفعله كل منهج، وما لا

يستطيع فعله، وكيف ينتقل البحث من نتيجته إلىٰ مستوىٰ آخر. التكامل لا يذيب الفروق، بل ينظمها. وقد ينتهي إلىٰ خلافٍ حقيقي لا يمكن حسمه في المرحلة الراهنة، فيُسجل الخلاف بدل أن يُغطىٰ بلغةٍ جامعة.

إن شرعية المنهج لا تنفصل عن شرعية المفهوم الذي يستخدمه. فالأداة لا تعمل علىٰ واقعٍ خام، بل علىٰ واقعٍ جرىٰ تقطيعه بالمفاهيم. وإذا كان المفهوم مضطربًا، لم تنقذ دقة المنهج النتيجة. قبل قياس العقلانية، يجب تحديد ما الذي نعده عقلانيًا. وقبل دراسة المعيارية، يجب تحرير معنىٰ المعيار. وقبل مقارنة العقل الكلي بالعقل المعياري، يجب تحديد ما إذا كانت هذه التسميات تدل علىٰ كيانات، أم وظائف، أم تجليات، أم لحظاتٍ داخل عملية واحدة.

ولذلك لا يصح فصل بناء المفهوم عن اختيار المنهج. قد يفرض التعريف الأولي للموضوع أداةً بعينها، ثم يُستعمل نجاح الأداة دليلًا علىٰ صحة التعريف، فتتشكل دائرةٌ مغلقة. فإذا عُرِّف العقل بأنه حساب، أصبح المنهج الحسابي ملائمًا، ثم استُدل بإمكان نمذجة بعض العمليات علىٰ أن العقل حساب. وقد تكون الدائرة قد استبعدت منذ البداية ما لا يقبل النمذجة. شرعية المنهج تتطلب إذن مقارنة التعريفات الممكنة، والنظر في الكلفة المعرفية لكل تعريف، وعدم منح تعريفٍ واحد سلطةً بسبب سهولة قياسه.

وما لا يمكن قياسه ليس بالضرورة غير موجود، كما أن ما يمكن قياسه ليس بالضرورة جوهر الظاهرة. القابلية للقياس خاصيةٌ تتعلق بعلاقة الموضوع بالأداة، لا حكمٌ نهائي علىٰ وجوده أو أهميته. المعنىٰ، والنية، والكرامة، والعدل، والشرعية، مفاهيم يصعب اختزالها في مقادير، لكنها تؤثر في العالم والمؤسسات. والمنهج المشروع لا يرفض القياس، بل يمنعه من تجاوز حدوده.

كما أن ما لا يمكن التعبير عنه بلغةٍ مفهومية دقيقة لا ينبغي قبوله لمجرد عمقه الشعوري. هناك خطرٌ مقابل للاختزال الكمي، يتمثل في تحويل الغموض إلىٰ علامةٍ علىٰ العمق. وقد

يكون العرفان أو الحدس أو الإبداع حاملًا لنظامٍ خاص، لكن وصفه بأنه يتجاوز العقل لا يعفي من السؤال عن كيفية تمييز الكشف من الوهم. والمنهج الذي يدرس المجالات التي توصف عادةً باللامعيارية يحتاج إلىٰ أدواتٍ لا تفرض عليها معيارًا غريبًا، ولا تتخلىٰ في الوقت نفسه عن إمكان النقد.

ومن هنا تصبح «المساحة اللامعيارية» امتحانًا حاسمًا لشرعية المنهج. فإذا دخلها المنهج المعياري بافتراض أن كل فعلٍ يجب أن ينتظم وفق معيارٍ سابق، فقد يخلق النظام الذي يبحث عنه. وإذا دخلها بمنهجٍ يرفض كل معيار، فقد يعجز عن تفسير انتظامات الإبداع والخيال والأسطورة. المطلوب منهجٌ قادر علىٰ التمييز بين غياب المعيار، وخفاء المعيار، واختلاف نوعه، وصراع المعايير، وتعطلها. وهذه الفروق لا تُحسم بتسمية المجال، بل بتحليل كيفية إنتاجه للمعنىٰ والحكم والاستمرار.

ويمكن هنا التمييز بين المعيار المعلن والمعيار العامل. قد يعلن المجال أنه حرٌ من القواعد، بينما تكشف ممارساته عن شروطٍ ضمنية للقبول والرفض. وقد يدعي الخطاب الخرافي امتلاك معيارٍ للتحقق، لكنه يجعل معياره محصنًا من التكذيب. وقد لا يصرح الإبداع بقواعده، لكنه ينتج تمييزًا بين العمل الناجح والفاشل. والمنهج المشروع لا يكتفي بما يقوله المجال عن نفسه، ولا يفرض عليه وصفًا خارجيًا؛ بل يقارن بين خطابه وممارسته ونتائجه.

وتكشف هذه المساحة أن امتحان المنهج لا يدور فقط حول قدرته علىٰ إنتاج المعرفة، بل حول قدرته علىٰ معرفة نوع المعرفة التي ينتجها. فالمنهج قد يكشف انتظامًا دون أن يثبت معياريته، وقد يصف معيارًا دون أن يبرر شرعيته، وقد يتتبع أثرًا دون أن يثبت سببيته. وكلما عرف مستوىٰ نتيجته، ازدادت شرعيته.

ومن شروط الشرعية كذلك إمكان إعادة بناء مسار الاستدلال. لا يكفي أن يصل الباحث إلىٰ نتيجةٍ يراها صحيحة، بل يجب أن يكون قادرًا علىٰ بيان كيف انتقل إليها، وأين تدخل الحكم التقديري، وأين تغير المفهوم، وأين استعان بفرضيةٍ غير مثبتة. ويزداد هذا الشرط

أهميةً في المناهج المركبة والخوارزمية؛ إذ قد تكون النتيجة دقيقةً إحصائيًا لكن مسارها غير قابل للتفسير. وعدم القابلية للتفسير لا يبطل كل استخدام، لكنه يضع حدًا لما يمكن أن يترتب على النتيجة من إلزام، ولا سيما حين تمس الحقوق.

إن الشفافية المنهجية ليست كشفًا تقنيًا لجميع التفاصيل فقط، بل توضيحٌ لمواضع السلطة في البحث. من اختار البيانات؟ وما الذي استُبعد؟ ومن حدد الفئات؟ وما الافتراضات التي صُممم النموذج على أساسها؟ فالأداة لا تنشأ خارج المؤسسات، والمناهج لا تعمل في فضاءٍ بريء من المصالح. وقد يكون تحيز المنهج في ما لا يسأل عنه أكثر من تحيزه في الجواب.

غير أن كشف ارتباط المنهج بالمؤسسة أو السلطة لا يكفي لنقضه. كما أن جينالوجيا السؤال لا تحسم شرعيته، فإن جينالوجيا المنهج لا تحسم صدقه. قد تنشأ أداةٌ لخدمة غرضٍ سلطوي ثم تُستخدم في كشف السلطة، وقد ينشأ منهجٌ في سياقٍ ضيق ثم يبرهن على صلاحيةٍ أوسع. المطلوب الفصل بين منشأ المنهج وبنيته وأثره، ثم دراسة العلاقات بينها.

ويظهر هنا أثر نيتشه والتحليل النفسي والنقد الإيديولوجي والتأويلية؛ فقد كشفت هذه الاتجاهات أن العقل والمنهج ليسا خارج التاريخ والرغبة واللغة والسلطة. غير أن هذا الكشف يصبح ناقصًا إذا تحول إلى معيارٍ شامل يهدم كل ادعاء بالصدق ثم يستثني نفسه. فإذا كانت كل المناهج تعبيرًا عن قوةٍ أو سياق، فما الذي يمنح منهج الكشف هذه القدرة؟ وإذا كان كل تفسير مشروطًا باللغة، فهل هذا الحكم نفسه مشروط إلى حد يمنع كونيته؟ شرعية النقد تتطلب أن يخضع نفسه للمبدأ الذي يطبقه على غيره.

ولا يعني ذلك العودة إلى عقلٍ متعالٍ لا يتأثر بالتاريخ، بل بناء تصورٍ أكثر تركيبًا: العقل مشروط، لكنه قادرٌ بدرجاتٍ على إدراك شروطه ونقدها؛ والمنهج تاريخي، لكنه لا يُختزل في تاريخه؛ واللغة تؤطر الفكر، لكنها تتيح كذلك ابتكار مفاهيم تتجاوز استعمالاتها السابقة. ليست الحرية انفصالًا عن الشروط، بل قدرةً على تحويل بعضها إلى موضوعٍ للوعي والمراجعة.

ومن هنا لا تكون شرعية المنهج مطلقةً ولا نسبيةً بالمعنىٰ البسيط. إنها شرعيةٌ مشروطة، لكن شـروطها قابلة للتعميم والنقد. اتسـاق الحجة، وصـدق تمثيل الأدلة، وملاءمة الأداة، وإمكان الاعتراض، وكشـف الافتراضـات، وعدم الخلط بين المسـتويات، معايير لا تضـمن الحقيقة النهائية، لكنها تمنع كثيرًا من صـور الوهم. وقد تختلف كيفية تحققها بحسـب الحقول، دون أن تفقد معناها المشترك.

إن اختلاف المناهج بين الرياضـيات والفيزياء والتاريخ والقانون لا يعني غياب بنيةٍ معيارية مشـتركة، كما لا يعني وحدة المعايير التفصـيلية. ففي الرياضـيات يحتل البرهان الصـوري مركزًا، وفي الفيزياء يضـاف الارتباط بالتجربة، وفي التاريخ تتقدم وثوقية المصـادر وفهم السياق، وفي القانون تدخل العلنية والاتساق والشرعية المؤسسية، وفي الأخلاق يظهر تبرير الإلزام. هذا الاختلاف قد يكون اختلافًا في الموضـوع والأداة والغاية معًا، لكن جميع الحقول تحتاج إلىٰ تمييزٍ ما بين المقبول وغير المقبول، وإلىٰ إمكان تبرير هذا التمييز.

ومن هنا ينبغي ألا نضـع المناهج في هرمٍ واحد قبل تحديد معيار التفاضـل. فالمنهج الرياضـي ليس «أكثر صـدقًا» بإطلاق؛ إنه أكثر يقينًا داخل نظامٍ صـوري إذا صـحت مقدماته وقواعده، لكنه لا يقرر وحده وصف الواقع أو عدالة الغايات. والمنهج التاريخي لا يكون أقل عقلانيةً لأنه لا ينتج يقينًا رياضيًا؛ فموضوعه يتكون من أفعالٍ فريدة وسياقاتٍ لا تقبل التكرار الكامل. فرض معيار مجالٍ علىٰ آخر ليس توحيدًا للعقل، بل إلغاءٌ لاختلاف موضوعاته.

والمنهج المشـروع لا يقيس نفسـه بأقصـىٰ يقينٍ ممكن في مجالٍ آخر، بل بأقصـىٰ انضـباطٍ ممكن في مجاله. غير أن هذا لا يمنع استفادة الحقول بعضـها من بعض. قد تمنح الرياضـيات دقةً في العلاقات، وتمنح الأنظمة المعقدة فهمًا للترابط واللاخطية، ويمنح التاريخ حساسـيةً للسـياق، وتمنح الفلسفة قدرةً علىٰ تحرير المفاهيم، ويمنح القانون خبرةً في تحويل المعايير إلىٰ مؤسسات. والتكامل بين هذه المناهج لا يقوم علىٰ استعارة ألفاظها، بل علىٰ نقلٍ مبرر لوظائفها.

إن المنهج الذي نحتاج إليه لدراسة العقل المعياري لا يمكن أن يكون منهجًا واحدًا مغلقًا؛ لأن موضوعه يمتد من المفهوم إلىٰ التاريخ، ومن الفعل الفردي إلىٰ المؤسسة، ومن القاعدة الصورية إلىٰ القيمة، ومن اللغة إلىٰ الخوارزمية. لكنه لا يمكن كذلك أن يكون خليطًا حرًا من الأدوات. لا بد من بنيةٍ حاكمة تحدد متىٰ نستخدم كل منهج، وما نوع النتيجة التي يسمح بها، وكيف تمتحن المناهج نتائج بعضها.

وهذه البنية الحاكمة لا ينبغي أن تتحول إلىٰ «منهج أعلىٰ» يدعي الحياد المطلق، بل إلىٰ نظامٍ من القواعد الانعكاسية. من أهمها: ألا يُنقل حكمٌ من مستوىٰ إلىٰ آخر بلا تبرير؛ وألا يُعمم منهجٌ خارج مجاله لمجرد نجاحه؛ وألا يُختزل الموضوع إلىٰ ما تستطيع الأداة قياسه؛ وألا تُرفض المعرفة غير القابلة للقياس لمجرد أنها غير كمية؛ وألا يُقبل الغموض بوصفه عمقًا؛ وأن تُبنىٰ أقوىٰ الاعتراضات علىٰ كل فرضية؛ وأن تُراجع الأدوات حين يكشف الموضوع حدودها.

إن شرعية المنهج ترتبط كذلك بترتيبه داخل البحث. قد يكون المنهج مشروعًا لكنه يُستخدم قبل أوانه. فالتحليل المقارن لا يبدأ قبل تحرير وحدات المقارنة، والاختبار التطبيقي لا يبدأ قبل تحديد الفرضية، والتفسير التاريخي لا يغني عن تحرير المفهوم الذي نتتبع تاريخه. ومن ثم فإن هندسة المشروع نفسها جزءٌ من المنهج؛ فترتيب الأقسام والفصول ليس شأنًا تحريريًا، بل ترتيبٌ للاعتماد المنطقي.

ولهذا يبدأ المشروع بامتحان الشرعية قبل بناء نظرية العقل. ولا يُسمح لمفهوم العقل المعياري أن يدخل بوصفه حقيقة، ولا للعقل الكلي أن يُفترض كيانًا، ولا لثنائية المُكوِّن والمُكوَّن أن تتحول إلىٰ مسلمة. كل ذلك يظل موضوعًا ينتظر أدواتٍ ثبتت شرعيتها نسبيًا. والمنهج الذي يقرر نتائجه قبل الوصول إليها يفقد شرعيته، مهما كانت النتائج جذابة.

إن وصف الشرعية بأنها نسبيةٌ هنا لا يعني أنها اعتباطية، بل يعني أنها لا تُمنح خارج السؤال والموضوع والمرحلة. المنهج قد يكون مشروعًا لهذا الغرض وغير مشروعٍ لغرضٍ

آخر. لكن توجد مبادئ مشـتركة تمنع النسـبية من التحول إلىٰ فوضـىٰ: الصـدق في عرض المادة، واتساق الانتقال، وقابلية المراجعة، والتناسب بين الأداة والدعوىٰ، وكشف الحدود، وعدم تحصين الفرضية من الاعتراض.

ومن أخطر ما يهدد شرعية المنهج أن يتحول إلىٰ هوية. حين يعرف الباحث نفسه بوصفه تاريخيًا أو تجريبيًا أو تأويليًا قبل أن ينظر في طبيعة السؤال، يصبح المنهج ولاءً لا أداة. وعندئذ يبحث عن موضوعاتٍ تؤكد صلاحيته، ويعيد تفسير ما يقاومه. المنهج المشروع لا يطلب من الموضوع أن ينتسب إليه، بل يبرر أمام الموضوع سبب حضوره.

والمناهج، مثل المؤسسات، قد تتصلب مع النجاح. ما يبدأ أداةً للكشف يتحول إلىٰ معيارٍ لقبول البحوث، ثم إلىٰ جهازٍ يستبعد الأسئلة التي لا تتوافق معه. وقد يكون هذا التنظيم ضروريًا لحماية الجودة، لكنه يصبح خطرًا حين يساوي بين المألوف والمشروع. التجديد المنهجي لا يعني رفض التقاليد، بل إعادة فتح السؤال عن سبب استمرارها، وعن قدرتها علىٰ التعامل مع موضوعاتٍ لم تكن موجودة عند نشأتها.

وتظهر هذه المشكلة بوضوح في دراسة الخوارزميات والأنظمة المعقدة. فإذا استُخدمت مناهج السببية الخطية وحدها، قد تفشل في تفسير النتائج الناشئة من التفاعل، وحلقات التغذية الراجعة، والتكيف، والآثار غير المتوقعة. لكن تبني لغة التعقيد لا يبرر التخلي عن التفسير؛ فقد تتحول «الخاصية الناشئة» إلىٰ تسميةٍ لجهلنا بالآلية. والمنهج المشروع في الأنظمة المعقدة يحافظ علىٰ التوتر بين الاعتراف باللاخطية والسعي إلىٰ تفسيرٍ قابل للاختبار.

وكذلك الحوكمة والنظرية المؤسسية لا يمكن دراستهما بمنهجٍ قانوني نصي وحده، لأن القاعدة المكتوبة لا تكشف طريقة عمل المؤسسة. ولا بمنهجٍ سلوكي وحده، لأن المؤسسة ليست مجموع أفعال أعضائها فقط. ولا بمنهجٍ معياري وحده، لأن القيم لا تتحول تلقائيًا إلىٰ هياكل. المطلوب تحليلٌ للعلاقات بين القاعدة والحافز والثقافة والسلطة والمعلومات

والنتائج. وهذا يبين أن المنهج في المشـروع ليس إطارًا خارجيًا، بل جزءٌ من النظرية التي تبحث في كيفية إنتاج النظام.

إن المؤسسة نفسها قد تكون منهجًا مجسدًا؛ فهي تحدد ما يُرىٰ، ومن يملك الكلام، وما الأدلة المقبولة، وكيف يُتخذ القرار. والقانون منهجٌ اجتماعي لتنظيم الوقائع وتصنيفها وربطها بآثار. والحوكمة منهجٌ لتوزيع السلطة والمساءلة. والخوارزمية منهجٌ إجرائي لتحويل المدخلات إلىٰ مخرجات. ومن ثم فإن امتحان المنهج لا يقتصر علىٰ مناهج الباحث، بل يمتد إلىٰ المناهج المتجسدة في الأنظمة التي يدرسها.

وهذا يفتح فرقًا بين المنهج المعرفي والمنهج العملي. الأول يهدف إلىٰ فهم الظاهرة، والثاني إلىٰ التدخل فيها أو تنظيمها. وقد تكون العلاقة بينهما وثيقة، لكن لا ينبغي الخلط. النموذج الاقتصادي قد يصف السلوك، والسياسة المبنية عليه تعيد تشكيل السلوك حتىٰ يقترب من النموذج. عندئذ يصبح المنهج العملي قوةً تكوينية، لا مجرد تطبيقٍ لمعرفة. وتزداد مسؤوليته المعيارية لأن أثره يدخل في تكوين الواقع الذي سيُقاس عليه نجاحه.

ومن هنا لا تكفي كفاءة المنهج العملي لمنحه الشرعية. قد تحقق السياسة هدفها بكلفةٍ إنسانية غير مقبولة، وقد تنجح الخوارزمية في تقليل المخاطر عبر إقصاء فئةٍ كاملة. الشرعية تحتاج إلىٰ تبرير الهدف والوسيلة والتوزيع والمآل. وهذا يعيد ربط المنهج بالعقل المعياري والعقل الكلي: المنهج الأداتي يختار الطريق الأكفأ، والعقل المعياري يمتحن الغاية والحقوق، والعقل الكلي يدرس أثر الطريق في شبكة النظام. وقد تكون هذه الوظائف لحظاتٍ متمايزة داخل عقلٍ واحد، لا عقولًا مستقلة، لكن التمييز بينها ضروري قبل امتحان العلاقة.

إن المنهج لا يكتسب شرعيته من العقل وحده، لأن العقل نفسه موضوعٌ للامتحان، ولا من الواقع وحده، لأن الواقع يحتاج إلىٰ مفاهيم، ولا من النتائج وحدها، لأن النجاح قد يكون نجاحًا في غايةٍ غير مشروعة. تتولد شرعيته من علاقةٍ مركبة بين السؤال والموضوع والأداة والمعيار والغاية والمراجعة. وهذه العلاقة لا تنتهي عند اختيار المنهج، بل تستمر طوال البحث.

ولهذا ينبغي أن يحتوي كل فصلٍ علىٰ سجلٍ منهجي لا يقتصر علىٰ ذكر اسم المنهج، بل يبين سبب اختياره، وحدوده، والبدائل التي رُفضت، والنتائج التي يسمح بها، والنقاط التي يحتاج فيها إلىٰ منهجٍ آخر. ولا يتحول هذا السجل إلىٰ حاشيةٍ شكلية؛ فهو جزءٌ من البرهان، لأن القارئ لا يستطيع تقويم النتيجة من دون معرفة الطريق وشروطه.

إن إعلان المنهج لا يضمن تطبيقه. قد يذكر الباحث أنه يستخدم منهجًا تحليليًا ثم يقدم سردًا تاريخيًا، أو يدعي المقارنة من دون معيارٍ مشترك، أو يعلن النقد ثم يكتفي بإعادة الوصف. لذلك لا تُقاس شرعية المنهج باسمه، بل بحضوره الفعلي في حركة البحث. وقد يكون البحث منهجيًا من غير أن يرفع لافتةً، كما قد يكون مضطربًا رغم كثرة المصطلحات المنهجية.

ومن هنا يجب الحذر من سحر الأسماء. «التفكيك»، و«الجينالوجيا»، و«الأنظمة المعقدة»، و«التحليل المؤسسي»، ليست ضماناتٍ للعمق. لكل مصطلح تاريخٌ وأدواتٌ ومشكلات، واستعماله خارج شروطه قد يحول المنهج إلىٰ استعارة. ولا يُمنع الابتكار في توسيع المناهج، لكنه يحتاج إلىٰ بيان ما الذي نُقل منها، وما الذي عُدّل، وما الذي لم يعد صالحًا.

كما يجب الحذر من الاعتقاد بأن المنهج الجديد أصدق لمجرد حداثته. فالحداثة الزمنية لا تمنح الشرعية، كما أن القِدم لا يسلبها. قد تظل قاعدةٌ منطقية قديمة ضرورةً لكل استدلال، وقد يحتاج منهجٌ معاصر إلىٰ مراجعة افتراضاته. امتحان المناهج لا يقوم علىٰ الانتماء الزمني، بل علىٰ قدرتها التفسيرية وتناسبها مع الموضوع ووضوح حدودها.

ومن الضروري كذلك التمييز بين المنهج بوصفه ممارسةً والمنهج بوصفه خطابًا عن الممارسة. كثير من العلماء يحققون اكتشافاتهم بعملياتٍ أكثر تعقيدًا من الوصف الذي يقدمونه لاحقًا، وقد يتدخل الحدس والمصادفة والخيال ثم يُعاد بناء المسار في صورةٍ منطقية. لا يعني ذلك أن المنهج وهم، بل أن منهج الاكتشاف قد يختلف عن منهج التبرير.

وهذه الثنائية تحتاج بدورها إلىٰ امتحان؛ إذ قد لا يكون الفصل بينهما كاملًا، لكن إدراكه يمنعنا من اختزال ولادة المعرفة في الخطوات التي تُعرض بها بعد اكتمالها.

فالخيال قد يولد الفرضية، لكن البرهان يمنحها شرعيةً لا يمنحها الخيال وحده. والحدس قد يكشف علاقةً، لكنه لا يعفي من اختبارها. ومن هنا تستعيد المجالات التي توصف عادةً باللامعيارية موقعها داخل المنهج: ليست بديلًا عن التبرير، لكنها قد تكون جزءًا من الاكتشاف. المنهج المشروع لا يقمعها ولا يمنحها السيادة، بل يحدد وظيفتها داخل العملية المعرفية.

ويكشف ذلك أن المنهج ليس خطًا مستقيمًا من السؤال إلىٰ الجواب. إنه حركةٌ من الاكتشاف والتبرير والنقد وإعادة الصياغة. وقد يولد السؤال من حدس، وتُبنىٰ الفرضية بالخيال، ويأتي الاختبار ليكشف قصورها، ثم تعود النتيجة فتغير السؤال. المنهج الذي يعترف بهذه الحركة أكثر صدقًا من الصورة المدرسية التي تجعل البحث تنفيذًا لخطةٍ لم تتغير.

لكن الاعتراف بالحركة لا ينبغي أن يتحول إلىٰ سردٍ ذاتي يجعل تجربة الباحث معيارًا للحقيقة. لحظة التجلي مهمةٌ في تاريخ الفكرة، لكنها لا تمنحها الشرعية. الفرق بين الإلهام والبرهان هو أن الأول خاصٌ بصاحبه، والثاني قابلٌ للمشاركة والنقد. ومن الأمانة حفظ لحظة الولادة دون تحويلها إلىٰ حجة.

إن شرعية المنهج تتطلب كذلك التمييز بين الصرامة والتصلب. الصرامة وفاءٌ للمعايير المعلنة، واستعدادٌ لتعديل الأداة إذا ثبت قصورها. أما التصلب فهو وفاءٌ للأداة علىٰ حساب الحقيقة. وقد يبدو المنهج المرن أقل يقينًا، لكنه أكثر قدرةً علىٰ التعلم. غير أن المرونة تحتاج إلىٰ قواعد، وإلا تحولت إلىٰ تغييرٍ انتقائي يخدم النتيجة.

ومن هنا يمكن صياغة امتحانٍ أولي لشرعية المنهج، لا بوصفه حدًا جامعًا مانعًا، بل شبكةً من الأسئلة: ما طبيعة الدعوىٰ؟ ما صورة الموضوع التي يفترضها المنهج؟ ما الذي يستطيع كشفه وما الذي يحجبه؟ ما الأدلة التي يعترف بها؟ ما نوع النتيجة التي يسمح بها؟ ما

شـروط فشـله؟ كيف يتعامل مع الحالات المعارضـة؟ ما الذي يبرر نقله إلىٰ حقلٍ آخر؟ وما أثره في الموضوع إذا تحول من أداة معرفة إلىٰ أداة تدخل؟

هذه الأسئلة لا تنتج حكمًا آليًا، لكنها تمنع المنهج من الدخول إلىٰ النظرية بوصفه سلطةً سـابقة. وكل منهجٍ يظل شـرعيًا بقدر ما يجيب عنها، وبقدر ما يسـمح بإعادة طرحها أثناء العمل. فالشرعية المنهجية ليست رتبةً ثابتة، بل قدرةٌ مستمرة علىٰ التبرير والمراجعة.

وإذا كان المشـروع قد قرر امتحان جميع قناعاته، فإن المنهج الذي سـيمارس هذا الامتحان لا يجوز استثناؤه. لا يمكن بناء محكمةٍ تقف أدواتها فوق المحاكمة. لكن إخضـاع المنهج لنفسه يثير خطر الدور: بأي منهج نمتحن المنهج؟ لا يُحل هذا الخطر بإعلان منهجٍ أعلىٰ، بل بفتح بنيةٍ نقدية متعددة المسـتويات، تسـتخدم المقارنة، والتحليل المفهومي، والاختبار التطبيقي، والنقد الداخلي والخارجي، مع الاعتراف بأن النتيجة ستظل قابلةً للمراجعة.

النقد الداخلي يسـأل: هل يفي المنهج بقواعده؟ والنقد الخارجي يسـأل: هل قواعده ملائمة للموضوع؟ والمقارنة تسأل: هل يفسر ما تعجز عنه البدائل؟ والاختبار الحدّي يسأل: مـاذا يحـدث في الحـالات التي تقع عنـد أطراف مجالـه؟ والنقـد الانعكاسـي يسـأل: مـا الافتراضات التي لا يستطيع المنهج رؤيتها لأنه يقوم عليها؟ اجتماع هذه المستويات لا يمنح يقينًا مطلقًا، لكنه يبني شرعيةً أقوىٰ من الاكتفاء بأي واحد منها.

ومن هنا يصـبح المنهج في المشـروع ليس مجموعة خطوات، بل أخلاقًا للبحث أيضًـا. الصدق في عرض الاعتراض، وعدم إخفاء الحالة المخالفة، والفصل بين ما ثبت وما يُحتمل، والاعتراف بالجهل، وعدم تضـخيم النتيجة، كلها شـروط معرفية وأخلاقية معًا. فالبحث لا يُفسد فقط بخطأ الاستدلال، بل بإرادة الانتصار التي تجعل العقل ينتقي ما يخدمه.

ولا تعني أخلاق المنهج إحلال النية محل البرهان. قد يكون الباحث مخلصًـا ويخطئ، وقد يكون الدافع ملتبسًا وتصح الحجة. لكنها تمنع التلاعب المقصود وتخلق الشروط التي تسمح للنقد بالعمل. ومن دونها تتحول الأدوات إلىٰ وسائل لحماية السلطة الفكرية.

إن المنهج المشـروع لا يعدُ بإزالة الخطأ، بل يجعل الخطأ قابلًا للكشـف والتصـحيح. وهذه خاصيته الأهم. فقد تختلف المناهج في موضوعاتها وأدواتها، لكنها تفقد شرعيتها حين تحصن نفسها من المراجعة. والمنهج الذي يعترف بحدوده لا يضعف، بل يحدد موضع ثقته.

وعليه، لا تكون شـرعية المنهج في امتلاكه الحقيقة، بل في اسـتحقاقه أن يقود البحث نحوها. وهذا الاسـتحقاق يقوم علىٰ ملاءمته للسـؤال، وصـدقه مع موضـوعه، ووضـوح افتراضاته، وانضباط انتقالاته، وقدرته علىٰ استقبال الاعتراض، واستعداده للتغير من غير أن يفقد معاييره.

الفصل الثالث

شرعية المفهوم

لا تبدأ النظرية بالمفاهيم الجاهزة، لأن المفهوم الجاهز قد يكون هو أول ما ينبغي مساءلته. فكل نظرية تدخل إلىٰ موضوعها من خلال مجموعة من المفاهيم التي تحدد ما الذي يمكن أن يُرىٰ، وما الذي يمكن أن يُسمىٰ، وما الذي يمكن أن يدخل في شبكة التحليل، وما الذي يُستبعد منها قبل أن يبدأ البرهان. وإذا كان السؤال يفتح مجال البحث، والمنهج يرسم طريق الحركة داخله، فإن المفهوم هو الوحدة التي يبني بها العقل صورة موضوعه. ومن ثم لا يمكن أن تكون شرعية المفهوم مسألة لغوية فرعية، ولا خطوة تمهيدية تنتهي بمجرد وضع تعريف، بل هي امتحانٌ لأحقية المفهوم في أن يقوم بوظيفة معرفية وتفسيرية ومعيارية داخل النظرية.

إن المفهوم لا يساوي اللفظ الذي يدل عليه، وإن كان لا يظهر في المعرفة الإنسانية إلا من خلال اللغة أو الرمز. فاللفظ واقعة لغوية لها تاريخ استعمال، أما المفهوم فهو بناء ذهني يسعىٰ إلىٰ التقاط بنية أو علاقة أو خاصية أو نمط من الوجود. وقد يحمل اللفظ الواحد مفاهيم متعددة، كما قد تُعبّر ألفاظ مختلفة عن مفهوم متقارب، وقد يبقىٰ المفهوم في طور التكوين قبل أن يجد اللفظ القادر علىٰ حمله. ولهذا فإن البدء من المعجم لا يضمن الوصول إلىٰ المفهوم، كما أن تجاوز المعجم لا يمنح الفكر حرية مطلقة في إنتاج المعاني. بين الاستعمال اللغوي والبناء النظري علاقة تفاعل، لكنها ليست علاقة تطابق ولا سيادة من طرف واحد.

ويظهر هذا بوضوح في مفهوم العقل. فلفظ العقل في الاستعمالات العربية قد يتصل بالضبط والمنع والرشد والسلوك والتقدير، وقد انتقل في مراحل لاحقة إلىٰ معانٍ معرفية

وفلسفية متأثرة بحقول متعددة. وفي اللغات الفلسفية الأخرىٰ ارتبطت ألفاظ العقل والنسبة والسبب والبرهان والملكة بمسارات تاريخية لا تتطابق تمامًا. لكن هذه الفروق، مهما كانت مهمة، لا تكفي لتقرير حقيقة العقل أو وظيفته الأصلية. إنها تقدم مادةً لفهم تاريخ التصور، لا برهانًا علىٰ ماهية الموضوع. وقد يكون الخطأ الأكبر أن يُحوّل الاشتقاق إلىٰ حكمٍ أنطولوجي، فيُقال إن العقل في حقيقته كذا لأن اللفظ اشتُق من معنىٰ كذا، وكأن تاريخ اللغة يملك سلطةً نهائية علىٰ بنية الوجود.

إن شرعية المفهوم تقتضي أولًا تحريره من استبداد الأصل اللغوي، من غير قطعه عن اللغة. فالأصل يكشف ما أمكن للثقافة أن تراه وتعبّر عنه في لحظة تاريخية، لكنه لا يستنفد إمكانات الظاهرة ولا يمنع تطور المفهوم. ولو بقيت المفاهيم سجينة دلالاتها الأولىٰ لما أمكن للعلوم والفلسفات أن تبني حقولًا جديدة. إن مفهوم الدولة المعاصر لا يستنفد في دلالة التداول والتعاقب، ومفهوم القانون لا يستنفد في الخط والميزان أو القاعدة، ومفهوم النظام لا يستنفد في التأليف والترتيب. تطور المعرفة يعيد بناء المفاهيم، لكنه لا يفعل ذلك اعتباطًا؛ بل يستجيب لتحولات الواقع والأسئلة والأدوات والعلاقات.

ومن هنا يجب التمييز بين أصل المفهوم، وتاريخ استعماله، وبنيته النظرية، ووظيفته داخل مشروع محدد. قد ينشأ المفهوم في سياقٍ معين، ثم يتجاوز سياقه الأول، وقد تتغير دلالته مع بقاء بعض نواته، وقد يستعمله مشروع جديد بوظيفة مغايرة. ولا تُحسم شرعيته بأحد هذه المستويات منفردًا. فقدم المفهوم لا يمنحه الحصانة، وحداثته لا تمنحه الجدة الحقيقية، وشيوعه لا يثبت دقته، وقدرته علىٰ الإثارة لا تثبت قدرته علىٰ التفسير.

إن المفهوم المشروع هو الذي يستحق أن يوجد داخل النظرية لأنه يكشف فرقًا حقيقيًا، أو يربط ظواهر كانت تبدو منفصلة، أو يفسر علاقة لا تستطيع المفاهيم القائمة تفسيرها، أو يمنع خلطًا كان يفسد الفهم. أما المفهوم الذي لا يضيف إلا اسمًا جديدًا لما هو معروف، أو يعيد تسمية الغموض من غير تحليله، أو يضاعف الكيانات من غير ضرورة، فإنه يثقل النظرية

بدل أن يبنيها. ولذا فإن أول امتحان لشرعية المفهوم هو امتحان الضرورة: هل توجد مشكلة لا يمكن بيانها بالدقة الكافية من دونه؟ وما الذي سيضيع من التفسير إذا حذفناه؟

هذه الضرورة لا تعني استحالة الاستغناء اللفظي عنه؛ إذ يمكن أحيانًا شرح المفهوم بعبارة طويلة. المقصود أن المفهوم يوفر وحدةً تحليلية تضبط شبكة من العلاقات وتمنع تشتتها. مفهوم «العقل المعياري»، مثلًا، لن يكون مشروعًا لمجرد أنه يجمع لفظي العقل والمعيار، بل إذا أثبت أن هناك نمطًا من النشاط العقلي لا يُفهم بوصفه معرفةً أو حسابًا أو أداةً فقط، بل بو صفه فعلًا يتحقق من خلال تقويم الأشياء في ضوء معيار، ويمتحن المعيار نفسه، ويطلب تبرير شرعيته. فإذا لم يحقق هذا الفرق، أصبح تركيبًا لفظيًا لا ضرورة نظرية له.

وكذلك مفهوم «العقل الكلي» لا يكتسب شرعيته لأنه أوسع من العقل الجزئي، بل إذا استطاع أن يصف أو يفسر حركةً عقلية تتجه إلىٰ بناء الصورة العامة، وربط العناصر والوظائف والمآلات داخل نسقٍ أو شبكة. ومع ذلك ينبغي ألا يُفترض أنه عقل مستقل أو جوهر قائم بذاته. قد يكون وظيفةً، أو نمط اشتغال، أو مستوىً من مستويات الإدراك، أو تجليًا لملكة واحدة. المفهوم المشروع لا يتجاوز ما أثبته؛ فإذا كان الدليل يثبت وجود وظيفة تركيبية، فلا يجوز رفعها مباشرة إلىٰ «عقل» مستقل إلا ببرهان إضافي.

وتكشف هذه المسألة خطرًا متكررًا في بناء المفاهيم: الانتقال من الوصف إلىٰ الأنطولوجيا. فعندما نلاحظ أن العقل يعمل أحيانًا بصورة معيارية وأحيانًا بصورة أداتية أو تركيبية، قد ننتقل دون انتباه من القول بوجود أنماط عمل إلىٰ القول بوجود عقول متعددة. وتتحول الصفات إلىٰ كيانات، والوظائف إلىٰ جواهر، والتجليات إلىٰ ماهيات. إن اللغة تساعد علىٰ هذا الانتقال لأنها تسمح بإضافة الصفة إلىٰ الاسم: العقل الأداتي، العقل الواقعي، العقل الرومانسي، العقل الرياضي. لكن التركيب النحوي لا يثبت الانقسام الوجودي. وقد تكون هذه الأسماء مفيدة وصفيا، لكنها لا تصبح مفاهيم تأسيسية إلا بعد تحديد مستوىٰ دلالتها.

ولهذا ينبغي أن يُسأل عن كل مفهوم: هل يدل علىٰ كيان، أم وظيفة، أم علاقة، أم حالة، أم عملية، أم أفق، أم نموذج تحليلي؟ والخلط بين هذه المستويات من أكثر مصادر الاضطراب في النظرية. فالمعيار قد يكون قاعدةً صريحة، أو نمطًا ضمنيًا للاختيار، أو غاية، أو حدًا للتقويم. والشرعية قد تكون خاصية قانونية، أو قبولًا اجتماعيًا، أو استحقاقًا معرفيًا، أو تبريرًا أخلاقيًا. وإذا انتقل البحث بين هذه المعاني من غير إعلان، بدا كأنه يناقش مفهومًا واحدًا بينما هو ينتقل بين موضوعات مختلفة.

لا يكفي لذلك وضع تعريفٍ اصطلاحي في أول الفصل ثم افتراض استقراره. فالتعريف قد يكون قرارًا لغويًا لا يملك تبريرًا معرفيًا، وقد يخفي في صيغته النظرية التي يُفترض أنه يمهد لها. فإذا عرّفنا العقل المعياري بأنه العقل القادر علىٰ تبرير معاييره، نكون قد استبعدنا منذ البداية المعايير العاملة التي لا يملك أصحابها تبريرًا صريحًا لها، وقد نكون قد جعلنا الانعكاسية شرطًا في أصل المعيارية قبل أن نختبر ذلك. وإذا عرّفناه بأنه كل عقل يستخدم معيارًا، فقد نساوي بين البرهان والخرافة، وبين المعيار المفتوح للنقد والمعيار المغلق. التعريف لا يحل المشكلة؛ إنه يحدد موضعها ويحتاج إلىٰ امتحان.

إن التعريف المشروع ليس الحد الذي يغلق المفهوم، بل الصيغة المؤقتة التي تعلن ما نعرفه عنه في مرحلة معينة، وتكشف ما لم يُحسم. وقد يكون التعريف الطبقي أكثر صدقًا من التعريف الجامد: نواةٌ أولية، وخصائص مرجحة، وحدود مفتوحة، وحالات إشكالية. فبعض المفاهيم، ولا سيما المفاهيم الفلسفية المركبة، لا تُبنىٰ دفعةً واحدة، بل تتبلور عبر التفاعل بين الأمثلة والاعتراضات والحدود. الصرامة لا تعني ادعاء اكتمال ما لم يكتمل، بل تعني بيان درجة الاستقرار التي بلغها المفهوم.

ومن هنا يظهر الفرق بين التعريف التشغيلي والتعريف الماهوي. التعريف التشغيلي يحدد كيف سيُستخدم المفهوم داخل البحث، وما العلامات التي تسمح بتعيينه أو قياسه أو تمييزه. أما التعريف الماهوي فيدعي بيان حقيقة الشيء. قد يكون الأول ضروريًا للتطبيق،

لكنه لا يحسم الثاني. ويمكن تعريف سلوكٍ ما تشغيليًا علىٰ أنه عقلاني وفق مجموعة من المؤشرات، من غير أن يثبت أن هذه المؤشرات تستنفد ماهية العقل. والخطأ يقع حين يتحول ما سهل قياسه إلىٰ تعريفٍ للظاهرة كلها.

إن المفاهيم التي تدخل في العلوم الإنسانية والاجتماعية والقانونية تتعرض لهذا الخطر بصورة خاصة. فمفهوم الحوكمة قد يُختزل في مؤشرات الشفافية والكفاءة والمساءلة، مع أن هذه المؤشرات لا تحسم الغايات التي تُحكم المؤسسة من أجلها ولا توزيع السلطة الفعلي داخلها. ومفهوم الشرعية قد يُقاس بالقبول العام، مع أن القبول قد ينتج عن خوف أو تضليل أو اعتياد. ومفهوم العدالة قد يتحول إلىٰ مساواةٍ كمية، مع أن العدالة قد تتطلب مراعاة الفروق والحاجات والاستحقاقات. المؤشر أداة، لا مفهومًا كاملًا.

وفي المقابل، قد تصبح المفاهيم شديدة التجريد بحيث لا يبقىٰ لها أثر في الواقع. المفهوم الذي لا يمكن بيان ما الذي يختلف في التحليل عند استعماله يوشك أن يكون استعارةً لا أداةً. ليس المطلوب إخضاع كل مفهوم للقياس الكمي، بل إظهار قدرته علىٰ التمييز والتفسير. فإذا قلنا إن العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري توليدية، فينبغي أن نحدد ما الفرق بين التولد والتأثير والتفاعل والجدل، وما الذي يمكن أن يظهر في حالة التولد ولا يظهر في غيرها. وإلا تحولت «التوليدية» إلىٰ لفظٍ جذاب يغطي عدم وضوح العلاقة.

ومن هنا تقتضي شرعية المفهوم بناء شبكة من الفروق الدقيقة. فالمفهوم لا يُعرف فقط بما يتضمنه، بل بما يمنع الخلط بينه وبين المفاهيم المجاورة. ينبغي تمييز العقل المعياري من العقل الأخلاقي، لأن المعيارية أوسع من الأخلاق وقد تشمل الصدق والمنهج والقانون والكفاءة. وينبغي تمييز العقل الكلي من العقل التركيبي؛ فقد يكون التركيب آليةً داخل الكلية، بينما الكلية تتضمن كذلك ترتيب المستويات والمآلات والغايات. وينبغي تمييز العقل الأداتي من الحساب الإجرائي، لأن الأداتية تتعلق بعلاقة الوسيلة بالغاية، لا بمجرد القدرة علىٰ الحساب.

غير أن التمييز لا ينبغي أن يتحول إلىٰ تفكيكٍ لا نهاية له. الإفراط في صناعة الفروق قد ينتج قاموسًا ضخمًا بلا نظرية، ويجعل كل حالة مفهومًا مستقلًا. المفهوم الجيد يجمع بقدر ما يميز؛ يكشف وحدةً حقيقية من غير أن يلغي الفروق. والاختبار هنا هو قدرته علىٰ ضغط المعرفة من غير تشويهها: أن ينظم حالات متعددة تحت بنية واحدة، مع الاحتفاظ بما يؤثر في تفسير اختلافها.

وهذا يقود إلىٰ علاقة المفهوم بالكلية. كل مفهوم يحمل درجةً من التجريد؛ ينتزع من الحالات خصائص معينة ويترك غيرها. فإذا كان التجريد واسعًا جدًا أصبح فارغًا، وإذا كان ضيقًا جدًا فقد القدرة علىٰ الانتقال بين الحالات. شرعية المفهوم تقوم علىٰ التناسب بين مستوىٰ تجريده والوظيفة التي يؤديها. مفهوم العقل المعياري، إن كان عامًا، يجب أن يكون قادرًا علىٰ الحوار مع القانون والفقه والأخلاق والمؤسسات، لكنه لا ينبغي أن يمحو اختلاف معيار البرهان عن معيار العدالة أو معيار الكفاءة. الكلية الحقيقية لا تلغي الفروق، بل تفسر لماذا تختلف المعايير مع بقائها معايير.

ويقتضي ذلك أن يُمتحن المفهوم في حالات التوافق وحالات المقاومة. المفهوم الضعيف ينجح فقط في الأمثلة التي صيغ منها، أما المفهوم القوي فيواجه الحالات الحدية والمعارضة. فإذا قيل إن كل نشاطٍ إنساني معياري لأنه يعتمد علىٰ معيارٍ ما، ظهرت الخرافة والعرفان والحدس واللعب والهذيان بوصفها امتحانات. هل تعمل فيها معايير؟ وهل هي صريحة أم ضمنية؟ وهل وجود معيارٍ داخلي يكفي لمنحها الشرعية؟ هذه الحالات لا تُضاف لتزيين البحث، بل لاختبار مدىٰ المفهوم وحدوده.

وتظهر هنا المساحة التي توصف عادةً باللامعيارية. إن تسميتها بهذا الاسم قبل البحث قد تكون حكمًا مفهوميًا سابقًا. فقد يكون ما نعده غيابًا للمعيار اختلافًا في طبيعته، أو صراعًا بين معايير، أو معيارًا غير واعٍ، أو تعطيلًا لمعيار كان يعمل. مفهوم اللامعيارية ذاته يحتاج إلىٰ شرعية؛ فلا يُقبل بوصفه نقيضًا طبيعيًا للمعيارية. وقد تكشف الدراسة أن اللامعيارية ليست

مجالًا مستقلًا، بل حدًا أو أزمةً أو تحوّلًا داخل العملية المعيارية. وقد تثبت العكس. المهم ألا تصبح الثنائية تعريفًا قبل أن تكون نتيجة.

ومن شروط شرعية المفهوم كذلك قدرته على الإفصاح عن علاقته بالقيمة. بعض المفاهيم وصفية في ظاهرها لكنها تحمل حكمًا معياريًا. وصف عقلٍ بأنه «بدائي» أو «غير عقلاني» قد يبدو تصنيفًا، لكنه يرتب العقول في هرمٍ ويمنح نموذجًا معينًا سلطة القياس. ومفهوم «الرشادة» في الحوكمة قد يحمل تصورًا لما ينبغي أن تكون عليه المؤسسة تحت ستار الوصف الفني. لا يعني ذلك استحالة المفهوم المحايد، بل ضرورة كشف ما إذا كان يصف أو يقوّم أو يجمع بينهما.

ويجب كذلك التمييز بين المفهوم المعياري ومفهوم المعيارية. فمفهوم العدالة معياري لأنه يحدد ما ينبغي، أما مفهوم المعيارية فهو مفهوم تحليلي يدرس كيفية عمل المعايير وشرعيتها. لكنه قد يصبح هو الآخر معياريًا حين يقرر أن المعيار المشروع يجب أن يكون قابلًا للنقد أو التبرير. ومن هنا لا توجد منطقةٌ آمنة تمامًا من السؤال عن القيمة، لكن ينبغي تحديد لحظة دخولها ونوع حجتها.

إن المفهوم لا ينشأ في فراغٍ اجتماعي. قد تتبناه مؤسسة، وتمنحه سلطة، وتعيد إنتاجه في التعليم والقانون والإدارة. وحين يستقر يصبح جزءًا من الواقع الذي كان يصفه. فتصنيف الناس أو المؤسسات لا يكتفي برصدهم، بل قد يغير سلوكهم ويحدد الفرص المتاحة لهم. والمفهوم القانوني للجريمة أو الأهلية أو المسؤولية ينتج آثارًا مادية. ومفهوم الكفاءة يعيد ترتيب المؤسسات حول ما يستطيع قياسه. ولذلك تكون للمفاهيم قوةٌ تكوينية، لا وظيفةٌ وصفية فقط.

وهذه القوة تزيد مسؤولية امتحانها. فالمفهوم الذي يدخل إلى مؤسسة لا يبقى أداةً في كتاب، بل يصبح معيارًا للقرار. وإذا كان مشوهًا أو ضيقًا، اتسع أثر خطئه. وقد تنفذ الخوارزمية مفهومًا للجدارة أو المخاطرة أو الاحتمال دون أن يظهر في واجهة النظام، فيتحول

المفهوم إلىٰ بنيةٍ إجرائية خفية. ومن ثم فإن شـرعية المفهوم في عصـر الخوارزميات لا تتعلق بالدقة النظرية فقط، بل بقابليته للتفسير والمراجعة ومعرفة أثره التوزيعي.

إن ترجمة المفهوم إلىٰ متغيرٍ أو قاعدةٍ إجرائية ليست خطوةً محايدة. فهي تختار ما الذي يمكن إدخاله وما الذي يُهمل، وتحول الصـفات المسـتمرة إلىٰ فئات، وتحدد العتبات التي يترتب عليها القرار. وقد يكون النموذج دقيقًا في تنفيذ مفهومٍ غير مشروع. فالمشكلة لا تكون في الخوارزمية فقط، بل في المفهوم الذي جرىٰ ترميزه. ولذلك ينبغي أن يسـبق التدقيق المفهومي التدقيق التقني.

كما ينبغي الحذر من الخلط بين قابلية البرمجة ووضـوح المفهوم. قد يُبرمج مفهومٌ مضـطرب من خلال مجموعة قواعد، لكن إمكان التنفيذ لا يثبت سـلامة البناء. والعكس صـحيح؛ قد يكون المفهوم ذا معنىٰ فلسـفي عميق لكنه لا يقبل التحويل الكامل إلىٰ إجراء. ليست كل حقيقة قابلةً للبرمجة، وليست كل برمجة تعبيرًا عن حقيقة.

ويكشـف هذا أن المفهوم يقع بين العقل واللغة والواقع والمؤسـسة. العقل يبنيه، واللغة تحمله، والواقع يقاومه أو يؤيده، والمؤسـسـة تجسـده وتعيد إنتاجه. لا يملك أحد هذه الأطراف السيادة المطلقة. وقد تُظهر مقاومة الواقع أن المفهوم ضيق، وقد تكشـف اللغة عن فروق أغفلها الفكر، وقد تُظهر المؤسسة آثارًا لم تكن مقصودة، وقد يعيد العقل بناء المفهوم بعد النقد. شرعيته إذن ديناميكية وتوليدية، لا قرارًا أوليًا مغلقًا.

ولعل من أهم المفاهيم التي تحتاج إلىٰ هذا النوع من الامتحان ثنائية العقل المُكوِّن والعقل المُكوَّن. ففي ظاهرها تميز بين القدرة التي تنتج الصـور والمعايير، وبين العقل الذي شـكّلته اللغة والثقافة والتاريخ. لكن هل نحن أمام عقلين؟ أم مسـتويين؟ أم لحظتين داخل عمليةٍ واحدة؟ وإذا كان المُكوَّن يعيد تشـكيل المُكوِّن، فهل يبقىٰ الفرق صـالحًا؟ وقد تكون الثنائية مفيدة تحليليًا مع كون العلاقة الواقعية جدلية أو توليدية. شرعية المفهوم هنا لا تتطلب إلغاء التمييز، بل منع تحوله إلىٰ انفصالٍ لا دليل عليه.

وهذا مثال علىٰ أن المفهوم قد يكون صـادقًا بوصـفه أداة تحليل، لكنه خاطئ إذا فُهم بوصـفه تقسـيمًا وجوديًا. كثير من المفاهيم تعمل بهذه الطريقة: الفرد والمجتمع، العقل واللغة، البنية والفعل، القانون والواقع. التمييز بينها ضروري للفهم، لكن الواقع قد يقوم علىٰ التداخل. ينبغي إذن أن يحمل المفهوم معه بيان مسـتوىٰ اسـتعماله، حتىٰ لا يتحول التحليل إلىٰ تجزئة للوجود.

إن علاقة المفهوم بالواقع لا تُفهم علىٰ أنها مطابقةٌ فوتوغرافية. المفهوم لا ينسـخ الظاهرة، بل ينتقي بنيتها الدالة ويضـعها داخل علاقات. وقد تكون قوته في إظهار ما لا يُرىٰ مبا شرةً. مفاهيم مثل السلطة والبنية والمؤ سسة والنظام المعقد لا تشير إلىٰ جسمٍ منفرد، بل إلىٰ أنماط علاقات. ولذلك فإن الاعتراض علىٰ المفهوم بأنه غير محسوس لا يكفي لنقضه. السـؤال هو: هل يفسـر انتظامًا حقيقيًا؟ وهل تنتج عنه توقعات أو فروق قابلة للفحص؟ وهل يوجد تفسير أقل افتراضًا يؤدي الوظيفة نفسها؟

ولا يعني نجاح المفهوم التفسيري أنه حقيقةٌ نهائية. قد يكون نموذجًا صالحًا ضمن نطاق، ثم تظهر ظواهر تحتاج إلىٰ توسيعه أو استبداله. ومن هنا ينبغي التمييز بين صدق المفهوم ونفعه. قد يكون نافعًا في التنظيم من غير أن يستنفد الحقيقة، وقد يكون دقيقًا في التفسير لكنه غير مناسب للتطبيق المؤسسي بسبب كلفته أو تعقيده. الشرعية لا تُختزل في النفع، لكنها لا تتجاهله كذلك. المفهوم الذي لا يغير شيئًا في الفهم أو الاختبار يظل موضع شك.

ويجب التفريق أيضًا بين المفهوم والاستعارة. الاستعارة قد تكون لحظةً خلاقة في ولادة النظرية؛ نقول إن العقل « شبكة» أو «محكمة» أو «نظام». لكنها لا تصبح مفهومًا بمجرد قوتها التعبيرية. ينبغي تحليل وجوه الشـبه ومواضـع الانقطاع. فالقول إن القسـم الأول «محكمة الشـرعية» يضـيء وظيفته في الامتحان، لكنه لا يعني وجود قاضٍ نهائي أو قانونٍ سابق كامل. إذا نُسيت حدود الاستعارة، تحولت إلىٰ بنيةٍ خفية تفرض نفسها علىٰ النظرية.

وكذلك مصطلح «التجلي» قد يتيح فهم وحدة العقل وتنوع صوره، لكنه يحمل تاريخًا فلسفيًا وعرفانيًا قد ينقل إلىٰ المشروع دلالات لا يقصدها. هل التجلي ظهورٌ لجوهر ثابت، أم تحققٌ وظيفي، أم تكوّنٌ جديد؟ استعماله دون تحرير قد يحسم سؤال وحدة العقل قبل بحثه. ولهذا ينبغي تسجيل المصطلحات المؤقتة بو صفها مؤقتة، وعدم السماح لجمالها بأن يمنحها شرعية مبكرة.

إن المفهوم الذي يولد في لحظة تأمل يحتاج إلىٰ حمايةٍ مزدوجة: ألا يُقتل بالتحفظ قبل امتحانه، وألا يُقدس بسبب لحظة ولادته. كثير من الابتكارات تبدأ بحدسٍ لغوي أو علاقة مفاجئة، لكن الانتقال من الحدس إلىٰ المفهوم يقتضي تعريف الوظيفة، وبناء الفروق، واختبار الحالات، ومواجهة البدائل. لحظة التجلي جزءٌ من تاريخ الاكتشاف، وليست جزءًا كافيًا من التبرير.

ومن هنا يمكن بناء سجلٍ لكل مفهوم مركزي يتضمن: منشأه، ووظيفته، ومستواه، وتعريفه المؤقت، والمفاهيم المجاورة، والبدائل، والحالات التي يفسرها، والحالات التي تقاومه، وما الذي يثبت بوجوده، وما الذي لا يجوز استنتاجه منه. هذا السجل ليس عملًا إداريًا، بل يمنع الانزلاق الدلالي أثناء الكتابة، ويحفظ للنظرية اتساقها من غير أن يغلق تطورها.

ويحتاج المشروع خصوصًا إلىٰ قاموسٍ داخلي حي، لا قاموسٍ نهائي. يُثبت فيه كل مفهوم مع درجة استقراره: مفهومٌ أولي، مفهومٌ قيد الاختبار، مفهومٌ معتمد، مفهومٌ أعيد فتحه، مفهومٌ مستبعد. وهذا ينسجم مع بروتوكول الفصول المكتملة؛ فاكتمال الفصل لا يعني قداسة المفاهيم، لكنه يعني أن مستواها الحالي أصبح واضحًا ويمكن البناء عليه، مع إمكان إعادة فتحه إذا ظهر اعتراض بنيوي.

إن شرعية المفهوم ترتبط كذلك بترجمته بين الحقول. المشروع يريد مزاوجة العقل المعياري مع فلسفة القانون والنظرية المؤسسية والحوكمة والأنظمة المعقدة. لكن اللفظ

نفسه قد يؤدي وظائف مختلفة في كل حقل. «النظام» في القانون ليس مطابقًا للنظام في نظرية التعقيد، و«المعيار» في الفلسفة الأخلاقية ليس مطابقًا للمعيار التقني، و«الشرعية» في العلوم السياسية تختلف عن الاستحقاق المعرفي. ولا يجوز اعتبار التشابه اللفظي دليلًا علىٰ الوحدة المفهومية.

والترجمة المفهومية تحتاج إلىٰ أكثر من نقل المصطلح. يجب تحديد النواة المشتركة والفروق الوظيفية، وإلا أصبحت المزاوجة تجاورًا لغويًا. وقد يكون نجاح المشروع في بناء «مفاهيم جسرية» تستطيع وصل الحقول من دون اختزالها. لكن كل مفهوم جسري يواجه خطر التعميم المفرط، ولذلك يحتاج إلىٰ طبقات: معنىٰ عام يسمح بالحوار، ومعانٍ تخصصية تحفظ دقة كل حقل.

ومن المفاهيم الجسرية المحتملة: المعيار، الشرعية، النظام، المؤسسة، الغاية، التكيف، المآل، التغذية الراجعة، المسؤولية. لكن لا يُعتمد أي منها بصفته جسرًا قبل امتحان قدرته علىٰ العبور في الاتجاهين. فإذا نقل المفهوم من القانون إلىٰ الأنظمة المعقدة، ينبغي أن يعود بما يثري القانون لا أن يذوبه في وصفٍ تقني. وإذا استفاد العقل المعياري من فكرة التغذية الراجعة، فلا ينبغي أن تختزل المراجعة الأخلاقية في استجابةٍ آلية للنتائج.

ويكشف هذا أن شرعية المفهوم تشمل كذلك قدرته علىٰ حفظ الفرق بين الكفاءة والحق، وبين السببية والإلزام، وبين النجاح والصدق. الأنظمة المعقدة تفسر كيفية ظهور النتائج من التفاعلات، لكنها لا تقرر وحدها إن كانت النتائج عادلة. الحوكمة تنظم اتخاذ القرار، لكنها لا تبرر بالضرورة الغاية. القانون ينتج الإلزام المؤسسي، لكنه قد يحتاج إلىٰ معيارٍ أعلىٰ لتقويم عدالته. والمفهوم الجيد هو الذي يسمح بالحوار بين هذه المستويات دون أن يجعل أحدها بديلًا عن الآخر.

إن مفهوم الشرعية نفسه سيكون من أكثر مفاهيم المشروع حساسية. فإذا استُعمل في معنىٰ الاستحقاق المعرفي، ينبغي ألا يختلط بالشرعية القانونية أو القبول الاجتماعي. وقد

تكون بين هذه المعاني علاقات، لكنها لا تتطابق. قد تكون نظريةٌ مشروعة معرفيًا وغير مقبولة اجتماعيًا، وقد يكون نظامٌ قانوني نافذًا لكنه فاقدًا للشـرعية الأخلاقية، وقد يتمتع قرارٌ بقبول واسـع من غير حجة كافية. لذلك يجب أن نحدد في كل موضـع: أي شـرعية نمتحن؟ وما مصدرها؟ وما نوع الإلزام الذي تنتجه؟

ولا يكفي تكثير الصـفات لحل المشـكلة؛ فإضـافة «معرفية» أو «أخلاقية» قد تخفي بدل أن تفسـر. المطلوب بيان بنية الاسـتحقاق: ما الذي يجعل الدعوىٰ جديرة بالتصـديق؟ وما الذي يجعل المعيار جديرًا بالاتباع؟ وما الذي يجعل المؤ سسة جديرة بالطاعة؟ هذه الأ سئلة تتقاطع، لكنها ليست واحدة. وقد يكون أحد أهداف النظرية اكتشاف العلاقات بينها من دون افتراض وحدة سابقة.

ومن هنا تظهر خطورة جعل المفهوم حدًا جامعًا مانعًا. الحد التقليدي يسـعىٰ إلىٰ إدخال جميع الأفراد وإخراج غيرها، لكنه قد لا يناسـب مفاهيم شـبكية وديناميكية تتغير خصـائصـها بحسـب العلاقـات. قـد تحتـاج بعض المفـاهيم إلىٰ تعريفٍ بـالنواة والحواف، أو بـالبنيـة والوظائف، أو بالعلاقات لا بالصـفات. وهذا لا يعني التخلي عن الدقة، بل الانتقال من دقة الحدود الصلبة إلىٰ دقة الخرائط.

إن مفهوم العقل نفسـه قد يكون من هذا النوع. قد لا يكون جوهرًا بسـيطًا له تعريفٌ واحد، بل بنيةً من قدراتٍ وعمليات وعلاقات تتغير في مراكزها من مجال إلىٰ آخر. لكن هذه فرضـية لا تُعتمد بعد. ما يهم هنا أن طريقة تعريف المفهوم يجب أن تتناسـب مع طبيعة مو ضوعه. فإذا كان المو ضوع ديناميكيًا، كان التعريف الساكن تشويهًا. وإذا كان شبكيًا، كان اختزاله في خاصيةٍ واحدة فقدانًا لبنيته.

ولهذا فإن السؤال عن «الدلالة الأصيلة للعقل» قد يكون مضللًا إذا افترض وجود معنىٰ واحد سـابق علىٰ جميع الاسـتعمالات. قد توجد نواةٌ دلالية، أو عائلة معانٍ، أو تحولات تاريخية. البحث المعجمي مهم لكشـفها، لكنه لا يمنح أحدها تلقائيًا سـلطة تأسـيس المفهوم

النظري. وربما لا تكون المعرفة هي الدلالة المركزية في بعض الاستعمالات العربية، كما أن الأخلاق ليست غائبة عن الفلسفات اليونانية والأوروبية. المسألة ليست اختيار دلالةٍ وإقصاء الأخرىٰ، بل فحص مراكز الجاذبية الوظيفية وكيف تغيرت.

وهذا يمنع التعميم الحضاري السريع. مفهوم «العقل العربي» أو «العقل اليوناني» قد يكون أداةً لتحليل اتجاهٍ غالب، لكنه يصبح خطرًا حين يعامل ثقافةً واسعة بوصفها عقلًا واحدًا. ينبغي أن نميز بين بنية الخطاب السائد، وتعدد المدارس، والممارسة الاجتماعية، والتغير التاريخي. وقد يكون ما يسمىٰ عقلًا حضاريًا نموذجًا تحليليًا لا كيانًا يمتلك استقلالًا. شرعية المفهوم تتوقف علىٰ إعلان هذا المستوىٰ.

كما ينبغي ألا يُستخدم المفهوم الحضاري لتثبيت جوهرٍ أبدي. الثقافات تتبادل المفاهيم وتعيد إنتاجها، ولا توجد حدود نقية بين اليوناني والعربي والأوروبي الحديث. التأثير لا يلغي الخصوصية، لكنه يمنع تصورها بوصفها كتلة مغلقة. وإذا استُخدمت المقارنة، ينبغي أن تُبنىٰ علىٰ نصوص وممارسات ومؤسسات محددة، لا علىٰ صورٍ كلية غير ممتحنة.

إن المفهوم المشروع لا يحجب تاريخه، لكنه لا يُختزل فيه. ولا يحجب مصلحته، لكنه لا يُفسر بها وحدها. ولا ينكر اللغة، لكنه لا يخضع لها. ولا ينفصل عن الواقع، لكنه لا يذوب في الوقائع. إنه نقطة تنظيمٍ مؤقتة بين هذه المستويات، تزداد قوته كلما استطاع حمل التوتر بينها دون أن يخفيه.

ومن هنا يمكن القول إن المفهوم ليس اسمًا لشيء مكتمل، بل فرضيةٌ مضغوطة عن بنية الشيء. كل مفهوم يحمل دعوىٰ: أن هذه العناصر تنتمي معًا، وأن هذا الفرق مهم، وأن هذه العلاقة تفسر ما نراه. ولذلك يخضع المفهوم للامتحان كما تخضع الفرضية. وقد يُعدّل، أو تتسع نواته، أو تنقسم وظائفه، أو يُستبعد إذا ظهر أن كلفته أعلىٰ من فائدته.

ويتطلب امتحان شرعية المفهوم خمسة مستويات مترابطة. المستوىٰ الأول لغوي: كيف استُعمل اللفظ، وما الدلالات التي يحملها؟ والثاني تاريخي: كيف تحول، وما السياقات التي

أعادت بناءه؟ والثالث تحليلي: ما بنيته وفروقه وعلاقاته؟ والرابع اختباري: ما الحالات التي يفسرها وما الذي يقاومه؟ والخامس معياري ومؤسسي: ما الآثار التي تترتب علىٰ اعتماده؟ ولا يجوز أن يحل مستوىٰ محل الآخر.

فقد يثبت التاريخ أن مفهومًا حديث، لكن ذلك لا يبطله. وقد يثبت التحليل اتساقه، لكن الواقع يكشف محدوديته. وقد ينجح في التفسير، لكن استعماله المؤسسي ينتج ظلمًا بسبب طريقة ترجمته. الشرعية الكاملة ليست مجرد صحة نظرية، بل وعيٌ بمستويات المفهوم وآثاره، ولا سيما حين ينتقل من البحث إلىٰ القرار.

ولا تعني مراعاة الأثر أن الحقيقة تخضع للنتيجة المرغوبة. قد يكون المفهوم صحيحًا ومؤلمًا، أو يكشف واقعًا لا نحبّه. لكن هناك فرقًا بين صدق الوصف وطريقة استخدامه. ينبغي ألا نرفض المفهوم لأن بعضهم أساء توظيفه، كما لا نعفيه من نقد بنيته إذا كان الاستعمال الضار نابعًا منها. هذا التفريق ضروري في مفاهيم التصنيف والهوية والخطر والجدارة.

إن المشروع الذي يمتحن الشرعية لا يستطيع أن يتعامل مع مفاهيمه بوصفها أدواتٍ شفافة. كل مفهوم يدخل إلىٰ النظرية يحمل تاريخًا، وحدودًا، وقوةً علىٰ التشكيل، ودرجةً من عدم اليقين. ولذلك يجب أن يكون استعماله مصحوبًا بوعيٍ انعكاسي: ماذا سمح لنا أن نرىٰ؟ ماذا حجب؟ ما الذي افترضه؟ وما الذي تغير في الموضوع حين سميناه به؟

ولا ينبغي أن يؤدي هذا الوعي إلىٰ الشك المطلق في كل مفهوم. فالمعرفة لا تقوم بلا تجريد وتسميات. القضية ليست التخلص من المفاهيم، بل الانتقال من استخدامها غير الواعي إلىٰ بنائها المسؤول. المفهوم المسؤول يعلن أنه أداةٌ بشرية تسعىٰ إلىٰ الحقيقة ولا تتطابق معها، ويظل قابلًا للتصحيح من غير أن يفقد كل معنىٰ.

وفي ضوء ذلك، يمكن صياغة معايير أولية لشرعية المفهوم، من غير تحويلها إلىٰ حدٍ مغلق. أن يستجيب لمشكلةٍ حقيقية؛ وأن يضيف فرقًا تفسيريًا؛ وأن يحدد مستوىٰ دلالته؛ وأن

يكشــف علاقته بالمفاهيم المجاورة؛ وأن يواجه الحالات المعارضــة؛ وأن يعلن حدود تعميمه؛ وأن يكون انتقاله بين الحقول مبررًا؛ وأن تُعرف آثاره حين يتحول إلىٰ أداة مؤسـسية؛ وأن يظل قابلًا للمراجعة.

ولا يعمل أي معيار منها منفردًا. قد يكون المفهوم جديدًا ومفيدًا لكنه غامض، فيحتاج إلىٰ مزيد من التحرير لا إلىٰ الرفض. وقد يكون دقيقًا لكنه غير ضـروري، فيبقىٰ اصـطلاحًا لا مفهومًا مؤسـسًـا. وقد يكون واسـع القدرة التفسـيرية لكنه يختزل الفروق، فيحتاج إلىٰ بناء طبقات. الامتحان لا يهدف إلىٰ فرز ثنائي بين مشـروع وغير مشـروع، بل إلىٰ تحديد درجة الشرعية وشروط تطويرها.

ومن هنا يمكن التمييز بين المفهوم المشـروع، والمفهوم الواعد، والمفهوم المضـطرب، والمفهوم الزائف. المشروع أدىٰ وظيفته وصمد أمام الاعتراضات الأساسية. والواعد كشف فرقًا مهمًا لكنه لم يكتمل. والمضطرب يحمل مشكلةً حقيقية بصياغة غير مستقرة. والزائف لا يضـيف سـوىٰ اسـمٍ أو يقوم علىٰ موضـوعٍ لا وجود له. وهذه الدرجات تمنع التعجل في القبول والرفض.

وينبغي أن يبقىٰ مفهوم العقل المعياري في هذه المرحلة ضـمن المفاهيم الواعدة، لا المكتملة. فقد كشف مساحةً لم تكن الوظيفة المعرفية أو الأداتية وحدها قادرةً علىٰ تفسيرها، وربط العقل بالمعيار والشرعية، لكنه ما يزال يواجه أسئلة الوحدة والتعدد، والفرق بين وجود المعيار وشـرعيته، وعلاقته بالعقل الكلي، وحدود المسـاحة اللامعيارية. الاعتراف بهذا الوضع لا يضعف المشروع؛ بل يحميه من التأسيس علىٰ مفهومٍ لم يُمتحن بعد.

وكذلك العقل الكلي، والعقل المُكوِّن والمُكوَّن، والتولد المتبادل، والعقل المؤسـس، كلها مفاهيم أو فرضـيات مفهومية تنتظر مراحلها. لا ينبغي اسـتبعادها بسـبب عدم اكتمالها، ولا اعتمادها بسبب خصوبتها. تُحفظ في بنك المفاهيم والفرضيات، ويحدد لكل منها السؤال الذي ولدها والاختبار الذي تحتاج إليه.

ومن الضروري أن يُفصل بين اكتمال فصل «شرعية المفهوم» واكتمال مفاهيم المشروع. اكتمال هذا الفصل يعني اكتمال قواعد امتحانها، لا صدور حكمٍ نهائي عليها. وهنا تظهر قيمة ترتيب البناء: نؤسس المحكمة قبل أن ندخل المتهمين، ونحدد معايير الامتحان قبل أن نقرر ما ينجح فيه. لكن المحكمة نفسها ليست فوق المراجعة؛ فالمفاهيم التي ستظهر لاحقًا قد تكشف أن قواعدنا تحتاج إلىٰ توسيع.

الفصل الرابع
شرعية الفرضية

لا تبدأ الفرضية من فراغ، ولا تظهر بوصفها احتمالًا بريئًا يقف على مسافة واحدة من جميع النتائج، بل تنشأ عند الحد الذي يعجز فيه السؤال وحده عن مواصلة الطريق، ويحتاج العقل إلى اقتراح علاقةٍ ممكنة بين عناصر المشكلة حتى تصبح قابلةً للفحص. فإذا كان السؤال يفتح المجال، والمنهج ينظم الحركة فيه، والمفهوم يمنح عناصره صورةً قابلة للتفكير، فإن الفرضية تمثل أول بناءٍ تفسيري يقيمه العقل داخل ذلك المجال. وهي بهذا المعنى ليست جوابًا مكتملًا، ولا تخمينًا حرًا، ولا رأيًا شخصيًا ينتظر التأييد، بل تركيبٌ احتمالي يغامر بتفسير ما لم يُحسم، ويقبل منذ لحظة ولادته أن يُعدَّل أو يُرفض إذا لم يصمد أمام الامتحان.

غير أن الفرضية، بسبب موقعها بين السؤال والنتيجة، أكثر عناصر البحث تعرضًا للانزلاق. فقد تبدأ احتمالًا وتنتهي مصادرة، وقد تُعرض بوصفها أداةً مؤقتة بينما تتحكم منذ البداية في اختيار الأدلة والمفاهيم والمناهج، وقد تستمد قوتها من جمال الصياغة أو انسجامها مع قناعة الباحث لا من قدرتها على تفسير الموضوع. ولهذا فإن شرعية الفرضية لا تُقاس بجرأتها، ولا بجِدّتها، ولا بمدى قدرتها على إثارة الإعجاب، بل باستحقاقها أن تدخل إلى البحث بوصفها احتمالًا حقيقيًا يمكن البرهنة عليه أو نقضه، وبقدرتها على تعريض نفسها لخطر الفشل بدل أن تتحول إلى جهازٍ لحماية ذاتها.

إن أول ما ينبغي تحريره هو الفرق بين الفرضية والافتراض والمصادرة والتخمين والنظرية. فالافتراض قد يكون إجراءً مؤقتًا نحتاج إليه لتنظيم البحث، من غير أن ندعي صدقه. نقول مثلًا: لنفترض أن العقل واحد، ثم نبحث فيما يترتب على هذا الافتراض، من

غير أن نكون قد حكمنا بوحدته. أما الفرضية فتتجاوز الاستخدام الإجرائي إلىٰ تقديم تفسيرٍ محتمل للظاهرة، وتدعي أن هذا التفسير يستحق الامتحان. والمصادرة هي قضية تُقبل داخل البناء من غير برهان مستقل، وقد تكون ضرورية في بعض الأنساق، لكنها تصبح خطرة حين تُخفىٰ داخل سؤال أو تعريف ثم تُعامل بوصفها نتيجة. أما التخمين فهو احتمال قد يفتقر إلىٰ التأسيس الكافي، بينما النظرية بناء أوسع ينتظم عددًا من الفرضيات والمفاهيم والعلاقات، ويدعي قدرةً تفسيرية تتجاوز الواقعة الجزئية.

ولا يعني هذا الفصل أن الحدود بين هذه المستويات جامدة. فقد يبدأ التخمين ومضةً أولىٰ، ثم يتحول بعد التحرير إلىٰ فرضية، وقد تصمد الفرضية وتدخل في بناء النظرية، وقد تصبح بعض نتائج النظرية مقدماتٍ لأبحاث لاحقة. غير أن الحركة بين هذه المراتب لا تحدث بقوة اللغة، ولا لمجرد تكرار الفكرة، بل تحتاج في كل انتقالٍ إلىٰ مبرر جديد. الفكرة التي بدت خصبة في لحظة التأمل لا تصبح فرضية مشروعة حتىٰ يتحدد موضوعها، وتُكشف مقدماتها، ويُبيَّن ما الذي تفسره، وما الذي يمكن أن ينقضها.

وتنشأ الفرضية غالبًا من فجوة بين ما نعرفه وما نراه. قد تكشف الوقائع عن انتظام لا يفسره التصور القائم، أو يظهر تناقض بين مفاهيم النظرية، أو ينجح تفسير في حالات ويفشل في أخرىٰ، أو يولد سؤال لا تستطيع الأدوات المتاحة أن تجيب عنه. عندئذ يقترح العقل علاقةً جديدة: ربما كان ما نعده عقولًا متعددة تجلياتٍ لعقل واحد، أو ربما كانت العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري علاقة تولد متبادل، أو ربما لم تكن المساحة التي نصفها باللامعيارية خاليةً من المعايير، بل تعمل وفق معايير مختلفة أو غير ممتحنة. هذه الاقتراحات لا تكتسب شرعيتها من قدرتها علىٰ ملء الفراغ وحده، لأن الوهم يستطيع كذلك أن يملأ كل فجوة. الشرعية تبدأ حين يكون الاقتراح متصلًا بالمشكلة، ومميزًا عن البدائل، وقابلًا لاستخراج آثار يمكن فحصها.

إن الفرضية المشروعة لا تكرر السؤال بصيغة تقريرية. فإذا كان السؤال: ما طبيعة العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري؟ لم تكن العبارة: «بينهما علاقة ما» فرضية، لأنها لا تضيف فرقًا يمكن اختباره. أما القول إن كل واحد منهما يشارك في إنشاء الآخر، فيمثل فرضية؛ لأنه يقترح نمطًا محددًا من العلاقة يختلف عن الأسبقية الخطية أو التأثير الخارجي أو التوازي المستقل. غير أن هذه الفرضية لا تصبح واضحةً بمجرد تسميتها «توليدية». ينبغي بيان ما المقصود بالتوليد، وما الذي ينشئه كل طرف في الآخر، وهل التوليد زمني أم بنيوي أم وظيفي، وما الفرق بينه وبين الجدل والتفاعل والتكوين المتبادل.

ومن هنا ترتبط شرعية الفرضية بشرعية المفهوم. فالفرضية لا تعمل إلا من خلال مفاهيمها، وإذا كانت المفاهيم مضطربة، أصبح الاختبار نفسه ملتبسًا. لا يمكن امتحان فرضية «العقل واحد وله تجليات متعددة» قبل تحديد المقصود بالعقل والوحدة والتجلي والتعدد. قد تثبت الأدلة وحدة القدرة البيولوجية، بينما يكون الاختلاف الوظيفي عميقًا إلىٰ حد يسمح بالحديث عن أنماط عقلية؛ وقد تكون «الوحدة» وحدة الاسم فقط. الفرضية التي لا تحدد مستوىٰ دعواها تستطيع أن تنجو من كل اعتراض بالانتقال بين المعاني، لكنها تفقد بذلك شرعيتها.

ولهذا لا يكفي أن تكون الفرضية قابلةً للفهم في اللغة العامة، بل يجب أن تكون محددة من حيث نوع الدعوىٰ التي تقدمها. هل هي فرضية أنطولوجية عن حقيقة العقل؟ أم تاريخية عن تطوره؟ أم وظيفية عن طريقة عمله؟ أم تفسيرية عن العلاقة بين قدراته؟ أم معيارية عن الشروط التي تمنح نشاطًا ما شرعيته؟ وقد يجتمع أكثر من مستوىٰ، لكن الاجتماع يحتاج إلىٰ بيان العلاقات بينها. فإذا قيل إن العقل المُكوَّن تاريخيًا يعيد تشكيل العقل المُكوِّن، فهل المقصود أن البنية المكتسبة تغير القدرات العصبية؟ أم أنها تغير طرائق استعمال القدرة؟ أم أن الثنائية كلها تحليلية ولا تشير إلىٰ بنيتين منفصلتين؟ كل معنىٰ يحتاج إلىٰ أدلة مختلفة.

إن شرعية الفرضية لا تنفصل كذلك عن مصدرها، لكن مصدرها لا يحسم قيمتها. قد تولد من واقعة، أو حدس، أو استعارة، أو مقارنة، أو تجربة شخصية، أو حلم، أو مصادفة. تاريخ العلم والفلسفة مليء بفرضيات بدأت من ملاحظة عابرة أو خيال جريء. غير أن أصل الفرضية لا يمنحها صدقها ولا يسلبها إياه. قد تكون ولادتها غير منهجية ثم يصبح امتحانها منهجيًا، وقد تولد من تحليلٍ صارم ثم تسقط أمام الوقائع. ومن الخطأ الخلط بين منطق الاكتشاف ومنطق التبرير؛ فالأول يشرح كيف ظهرت الفكرة، والثاني يحدد لماذا تستحق القبول.

ومع ذلك، فإن دراسة منشأ الفرضية ليست بلا قيمة. فقد تكشف أن الفرضية ولدت استجابةً لرغبة في حماية تصور سابق، أو أنها نقلت نموذجًا من مجال إلىٰ آخر من غير مبرر، أو أنها تشكلت تحت تأثير لغةٍ تحمل حكمًا خفيًا. جينالوجيا الفرضية لا تنقضها، لكنها تكشف مواضع الانحياز التي ينبغي تشديد الامتحان عندها. وكلما كانت الفكرة قريبةً من رغبة الباحث وهويته ومشروعه، احتاجت إلىٰ خصمٍ داخلي أشد صرامة، لأن الانحياز لا يظهر دائمًا في الحجة المباشرة، بل في اختيار ما يُبحث وما يُهمل.

إن أخطر الفرضيات هي التي تبدو مطابقةً للحدس العام؛ لأنها تدخل إلىٰ النظرية من غير أن تُعامل بوصفها فرضيات. من ذلك القول إن العقل قدرة إنسانية واحدة، أو أن المعرفة وظيفته الأصلية، أو أن المنطق أول صور المعيارية، أو أن لكل نشاط إنساني معيارًا، أو أن العقل الكلي يقوم علىٰ التركيب والعقل المعياري علىٰ تحقق المعيار. قد تكون هذه الأقوال صحيحة أو جزئيًا صحيحة، لكنها لا تصبح مقدماتٍ مشروعة لأنها تبدو بديهية. البديهة نفسها تحتاج إلىٰ كشف تاريخها وشروطها، ولا سيما حين تدخل في نظرية تزعم إعادة بناء مفهوم العقل.

وقد تكون الفرضية مستترةً داخل العنوان. عندما نقول «العقل المعياري» نفترض، ولو مؤقتًا، أن هناك وحدةً يمكن نسبتها إلىٰ العقل وأن المعيارية خاصيةٌ أو وظيفةٌ ذات تمايز كاف. وعندما نقول «المساحة اللامعيارية» نفترض وجود مجالٍ يمكن وصفه بغياب المعيار. وعندما نقول «العقل المُكوِّن والعقل المُكوَّن» نفترض صلاحية التمييز بين الفاعل والمنفعل.

لا ينبغي إلغاء هذه المصطلحات قبل البحث، لكن ينبغي تسجيل ما تحمله من فروض، حتىٰ لا تتحول وظيفة التسمية إلىٰ حكمٍ سابق.

وتحتاج شرعية الفرضية إلىٰ التمييز بين الفرضية الكاشفة والفرضية الحارسة. الفرضية الكاشفة تدخل إلىٰ البحث لكي تتعرض للاختبار، وتقبل أن تكشف الأدلة حدودها. أما الحارسة فوظيفتها حماية قناعةٍ سابقة، وتعيد تفسير كل اعتراض بما يبقيها. فإذا نجحت الوقائع قيل إنها تأييد، وإذا خالفت قيل إن المخالفة دليل علىٰ عمق الفرضية أو خفاء أثرها. الفرضية التي لا نعرف ما الذي يمكن أن يضعفها ليست بالضرورة بلا معنىٰ، لكنها تحتاج إلىٰ بيان طبيعة اختبارها وإلا تحولت إلىٰ عقيدةٍ مغلقة.

ولا تُختزل قابلية الامتحان في الاختبار التجريبي وحده. ففي العلوم الطبيعية قد تتخذ صورة التنبؤ والملاحظة والتكرار، وفي الرياضيات تتخذ صورة البرهان والاتساق واستخراج النتائج، وفي التاريخ تُفحص بقدرتها علىٰ تفسير الشواهد والمصادر والسياقات، وفي الفلسفة تُختبر بالاتساق المفهومي، وقوة التفسير، ومواجهة الاعتراضات، وقدرتها علىٰ حل المشكلة من غير خلق مشكلات أكبر. أما الفرضية المعيارية فتحتاج إلىٰ تبرير المصدر والإلزام والنتائج والمبادئ المنافسة. اختلاف الاختبار لا يعني غياب الامتحان.

ومن هنا ينبغي رفض معيارٍ واحد يفرض نفسه علىٰ جميع الفرضيات. لا يُطلب من فرضية فلسفية أن تتنبأ رقميًا بالطريقة نفسها التي تفعلها فرضية فيزيائية، لكن لا يُسمح لها كذلك بأن تختبئ وراء التجريد. عليها أن تبين الفروق التي تنتج عن قبولها، والمشكلات التي تحلها، والحالات التي تفسرها بصورة أفضل من البدائل، والنتائج التي لا تترتب إذا رُفضت. والفرضية التي لا يتغير شيء في فهمنا بقبولها أو إسقاطها زائدة علىٰ البناء.

إن الفرضية المشروعة ينبغي أن تمتلك محتوىً تمييزيًا. فإذا قلنا إن العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري «علاقة عميقة»، لم نحدد شيئًا. أما إذا قلنا إن العقل الكلي يبني شبكة العلاقات التي تجعل تقويم المعيار ممكنًا، وإن العقل المعياري يعيد ترتيب تلك الشبكة

بحسب ما يثبت من شرعية المعايير، فإننا نكون قد اقترحنا آليةً أولية يمكن فحصها. وقد يتبين أن العلاقة ليست توليدًا كاملًا، بل اعتمادًا متبادلًا أو تكاملًا وظيفيًا. لكن صياغة الآلية تجعل التعديل ممكنًا.

وترتبط الشرعية أيضًا بقدرة الفرضية على إنتاج أسئلة جديدة منضبطة. الفرضية الخصبة لا تملأ فراغًا واحدًا فقط، بل تكشف علاقات لم تكن مرئية. غير أن الخصوبة وحدها لا تكفي؛ فقد تكون الأسطورة خصبةً في إنتاج المعاني. ينبغي أن تكون الأسئلة الناتجة قابلةً للاندراج في برنامج بحثي يميز بين ما يثبت وما يُحتمل، ولا يحول كل شيء إلى امتدادٍ للفرضية. خصوبةٌ بلا ضابط قد تكون اتساعًا للوهم لا للمعرفة.

ومن شروط شرعية الفرضية أن تواجه تفسيرًا بديلًا لا نسخةً ضعيفة منه. لا يكفي أن نقول إن فرضية التولد المتبادل أفضل من القول بانفصال العقل الكلي والعقل المعياري إذا كان الانفصال لم يُعرض بأقوى صورة ممكنة. قد يرى البديل أن التمايز وظيفي داخل عقلٍ واحد من غير توليد، أو أن العقل المعياري يستخدم مخرجات العقل الكلي ولا ينشئه، أو أن كليهما نتاج بنية أسبق. ينبغي بناء أقوى البدائل، ثم مقارنة قدرتها التفسيرية وكلفتها الافتراضية.

وهنا يظهر مبدأ الاقتصاد في الفرضيات. لا ينبغي تكثير الكيانات أو العلاقات فوق ما يحتاج إليه التفسير. فإذا أمكن تفسير الاختلاف بين العقل الرياضي والتاريخي والقانوني باختلاف الموضوع والأداة والغاية والسياق، فقد لا نحتاج إلى افتراض عقول مستقلة. لكن الاقتصاد ليس اختزالًا مطلقًا؛ فقد تكون الظاهرة مركبةً فعلًا، ويصبح التفسير الأبسط تشويهًا. القاعدة ليست اختيار الأقل دائمًا، بل عدم إضافة تعقيد لا يؤدي وظيفةً تفسيرية.

وتحتاج كل فرضية إلى تحديد كلفتها. ما الذي نلتزم به إذا قبلناها؟ فرضية وحدة العقل تلزمنا بتفسير التنوع العميق من داخل الوحدة. وفرضية تعدد العقول تلزمنا بتحديد معيار الفصل بينها وتفسير وحدة الذات. وفرضية التولد المتبادل تلزمنا بشرح كيف تبدأ الحركة من

غير أصلٍ ثابت، وكيف نتجنب الدور الفاسد. وفرضية وجود مساحة لامعيارية تلزمنا بتحديد ما يعنيه غياب المعيار، وكيف نميز اللامعياري من المعيار الخفي أو المتصارع.

إن كشف الكلفة يحمي الفكر من انجذابٍ أحادي إلىٰ فوائد الفرضية. فقد تحل إشكالية وتخلق ثلاثًا أخرىٰ. ولا يعني ذلك رفضها فورًا، لأن النظرية الكبرىٰ قد تحتاج إلىٰ إعادة بناء واسعة، لكن ينبغي مقارنة مجموع قدرتها التفسيرية بمجموع المشكلات التي تفتحها. الفرضية المشروعة لا تكون بلا مشكلات، بل تكون مشكلاتها معلنة وقابلة للبحث، ولا تُخفىٰ خلف قوة الفكرة الأولىٰ.

ومن الضروري التمييز بين الفرضية العامة والفرضية المطلقة. الفرضية العامة تحاول تفسير عددٍ واسع من الحالات، لكنها تحدد نطاقها وشروطها. أما المطلقة فتدعي التفسير في جميع السياقات من غير استثناء. كلما اتسع مجال الفرضية، زادت حاجتها إلىٰ اختبار التنوع والحالات الحدية. والفرضية التي تزعم أن العقل المعياري بنية كونية لا يمكن أن تعتمد علىٰ مثال القانون أو الفقه وحده؛ بل يجب أن تواجه الرياضيات والفيزياء والتاريخ والأخلاق والعرفان والخرافة والخوارزمية.

وقد يظهر أن المشترَك بين هذه المجالات أضعف أو أعم مما ظُن. عندئذ قد تُعدَّل الفرضية من «وجود عقل معياري واحد» إلىٰ «وجود بنية عامة للتقويم تتجسد بمعايير مختلفة»، أو قد تتبين ضرورة التمييز بين المعيارية بوصفها وظيفةً عامة وشرعية المعايير بوصفها قضيةً خاصة. التعديل ليس هزيمة، بل دليل علىٰ أن الفرضية تعمل بوصفها أداةً معرفية لا شعارًا.

غير أن التعديل المستمر قد يتحول إلىٰ وسيلة لحماية الفرضية من السقوط. لذلك ينبغي تحديد الفرق بين التطوير المشروع والتحصين. التطوير يحتفظ بنواةٍ تفسيرية ويعدل حدودها استجابةً لأدلة أو اعتراضات محددة. أما التحصين فيضيف استثناءاتٍ كلما ظهرت حالة مخالفة، حتىٰ تصبح الفرضية غير قابلة للفشل. ومن هنا يجب تسجيل تاريخ التعديلات: ماذا

تغير، ولماذا، وما الذي بقي، وهل لا تزال الفرضية هي نفسها أم أصبحت فرضية أخرىٰ تحمل الاسم القديم؟

وتكتسب هذه القاعدة أهمية خاصة في المشروعات طويلة المدىٰ. فقد تتغير الفكرة تدريجيًا، ويستمر الباحث في التعامل معها بوصفها الأصل نفسه. مفهوم العقل المعياري، مثلًا، بدأ بوصفه العقل الذي يعمل بالمعايير، ثم اقترب من العقل القادر علىٰ امتحان شرعية معاييره. هذان التعريفان ليسا متطابقين؛ الأول أوسع من حيث الوجود، والثاني أشد من حيث الشرعية والانعكاسية. ينبغي ألا يُخفىٰ هذا التحول، بل يسجل بوصفه تطورًا في الفرضية.

إن الفرضية قد تكون مركبةً من طبقات. يمكن مثلًا تفكيك فرضية التولد المتبادل إلىٰ فروض أصغر: أن العقل الكلي يحتاج إلىٰ معيارٍ لترتيب علاقاته؛ وأن العقل المعياري يحتاج إلىٰ صورةٍ كلية لفهم آثار تطبيق المعيار؛ وأن كل استخدامٍ لأحدهما يعيد تشكيل الآخر؛ وأن هذه الإعادة ليست مجرد تأثير بل تدخل في تكوين الوظيفة نفسها. تفكيك الفرضية لا يعني تمزيقها، بل يسمح باختبار كل علاقة علىٰ حدة، وقد يثبت بعضها ويسقط بعضها.

وهذه الطبقية تمنع منطق القبول أو الرفض الكلي. قد تكون الفرضية صحيحة في مستوىٰ وظيفي وغير مثبتة في مستوىٰ أنطولوجي. قد نثبت أن عمليتي التركيب والتقويم تتفاعلان، من غير أن نثبت وجود عقلين أو تولدٍ وجودي. وقد نثبت أن الثقافة تعيد تشكيل استعمال العقل، من غير أن نعرف مدىٰ أثرها في بنيته الأساسية. الاعتراف بدرجات الإثبات جزءٌ من الشرعية.

ومن هنا يجب تمييز قوة الدليل من قوة العبارة. اللغة الفلسفية قد تمنح الفرضية مظهرًا من الاكتمال لا يتناسب مع الأدلة. كلمات مثل «الجوهري»، و«الحتمي»، و«الكوني»، و«الأصيل»، و«التوليدي»، تحمل شحنةً تجعل القارئ يشعر بأن العلاقة قد حُسمت. ينبغي ألا يُستعمل الوصف الأقوىٰ إلا بقدر ما يسمح به البرهان. وإذا كانت النتيجة احتمالية، وجب أن تبقىٰ اللغة احتمالية من غير أن تتحول إلىٰ تردٍد مائع.

ولا يعني التواضع اللغوي ضعف الأطروحة. قد تكون عبارة «تشير المعطيات إلىٰ» أكثر علمية من عبارة «يثبت قطعًا»، لأن الأولىٰ تحفظ المسافة بين الدليل والنتيجة. لكن الإفراط في التحفظ قد يفرغ الفرضية من محتواها، فتتحول إلىٰ احتمال لا يمكن مساءلته. الصرامة هي تناسب درجة الجزم مع درجة الإثبات.

إن فرضيات المشروع لا تنشأ جميعها علىٰ مستوىٰ واحد. بعضُها فرضيات مؤسسة تتعلق بطبيعة العقل والمعيار والشرعية، وبعضها فرضيات رابطة تتعلق بالعلاقات بين الحقول، وبعضها فرضيات تطبيقية تختبر النظرية في القانون والحوكمة والمؤسسات والأنظمة المعقدة. ولا ينبغي أن تُبنىٰ الفرضية التطبيقية قبل استقرار الحد الأدنىٰ من المؤسسة، كما لا يجوز تأجيل كل تطبيق حتىٰ اكتمال النظرية؛ لأن التطبيق نفسه يمتحن المفاهيم.

وهنا تظهر العلاقة الدائرية المنتجة بين النظرية والتطبيق. الفرضية العامة توجه اختيار الحالات، والحالات تكشف حدود الفرضية، فتُعاد صياغتها. ليست هذه الحركة دورًا فاسدًا إذا تغيرت الفرضية في ضوء مقاومة حقيقية من الموضوع. أما إذا اختيرت الحالات المؤيدة فقط، تحولت الدائرة إلىٰ جهاز تأكيد.

ولذلك تحتاج شرعية الفرضية إلىٰ سياسةٍ واعية لاختيار الأمثلة. لا يكفي جمع الشواهد المتوافقة؛ ينبغي البحث عن الحالات التي يُحتمل أن تكشف الفشل. فإذا كانت الفرضية تزعم أن كل نشاطٍ إنساني يعمل بمعيار، فإن الخرافة والهذيان واللعب والإبداع والحدس ليست موضوعاتٍ هامشية، بل حالات اختبارٍ رئيسة. وإذا كانت تزعم أن العقل الرياضي أكثر صدقية، فينبغي تحديد معنىٰ الصدقية، ثم اختبار انتقالها إلىٰ المجالات التي لا تقوم علىٰ البرهان الصوري.

وقد تكون الحالة السلبية أكثر قيمة من عشر حالات مؤيدة؛ لأنها تكشف شرطًا كان غائبًا. غير أن حالةً واحدة لا تنقض بالضرورة فرضية عامة إذا كان نطاقها محددًا بطريقة تستبعدها

لأسباب مشروعة. لذلك ينبغي أن يكون نطاق التطبيق معلومًا قبل ظهور النتائج، لا أن يُضيق بعد كل اعتراض. والفرق بين تحديد النطاق والتحصين يكمن في توقيت المبرر وطبيعته.

إن الفرضية المعيارية تواجه تعقيدًا إضافيًا؛ لأنها لا تصف فقط ما يحدث، بل تقترح ما ينبغي أن يُقبل أو يُرفض. لا يكفي أن يثبت أن البشر يستخدمون معيارًا ما، بل ينبغي البحث في شرعيته. وقد تكون الفرضية الوصفية صحيحة: المجتمعات تمنح السلطة شرعيتها من القبول، لكن لا ينتج عن ذلك أن كل مقبولٍ مشروع أخلاقيًا. الفرضية المعيارية تحتاج إلىٰ تبريرٍ لا توفره الوقائع وحدها.

وفي مشروع العقل المعياري قد تقع مغالطة خاصة: أن نستخدم مفهوم الشرعية لامتحان الفرضيات، ثم نبني تعريف الشرعية من الفرضيات ذاتها. هذا التداخل لا يمكن إلغاؤه تمامًا، لكنه يحتاج إلىٰ وعيٍ انعكاسي. نبدأ بمعايير أولية للاتساق والوضوح وقابلية النقد وملاءمة الدليل، ثم نمتحن هذه المعايير أثناء العمل. المعيار يختبر الفرضية، والفرضيات تكشف حدود المعيار. هذه الحركة لا تمنح نقطةً مطلقة، لكنها تسمح بتراكمٍ نقدي.

وقد توصف هذه العلاقة بأنها جدلية أو توليدية، لكن المصطلحين نفسيهما فرضيتان. لا يجوز استعمال «الجدلية» بوصفها كلمةً تفسر كل تأثير متبادل، ولا «التوليدية» بوصفها بديلًا أكثر جدة. ينبغي بيان شكل الحركة: هل ينتج الطرفان مستوىً جديدًا لا يختزل فيهما؟ هل يعيد كل طرف تحديد الآخر؟ هل العلاقة مستمرة أم تحدث في لحظات معينة؟ هل يمكن فصل الطرفين تحليليًا؟ من دون هذه التفاصيل تصبح تسمية العلاقة بدلًا من تفسيرها.

ومن هنا ينبغي أن تمر الفرضيات العلاقية بامتحانٍ خاص. أولًا: هل الطرفان متمايزان بما يكفي للحديث عن علاقة؟ ثانيًا: هل العلاقة سببية، أم وظيفية، أم بنيوية، أم زمنية، أم معيارية؟ ثالثًا: هل اتجاهها واحد أم متبادل؟ رابعًا: هل التبادل تأثيرٌ خارجي أم تكوينٌ داخلي؟ خامسًا: ما الآلية التي تنتقل بها الآثار؟ وسادسًا: ما الذي يمكن أن ينقض النمط المقترح؟

وتكشف ثنائية العقل المُكوِّن والمُكوَّن أهمية هذا الامتحان. قد نفترض أن الأول فاعل والثاني ناتج، ثم يتبين أن المُكوَّن التاريخي والثقافي يحدد طرائق فعل المُكوِّن. عندئذ لا تكفي علاقة السببية الخطية. لكن القول بالتولد المتبادل قد يخفي سؤال البداية: كيف بدأت العملية؟ وربما لا تكون البداية مطلوبة إذا كان التفريق تحليليًا داخل عمليةٍ واحدة، لكن هذا نفسه يحتاج إلىٰ فرضية أخرىٰ. كل حل يفتح التزامًا جديدًا، ولا ينبغي أن يختفي هذا التسلسل خلف العنوان.

ولا تعني كثرة الفروض ضرورة تكثير الفصول. يمكن أن تنتظم الفرضيات في شجرة اعتماد: فرضيات أصلية، وفروض مشتقة، وفروض اختبارية. ومعرفة الشجرة تمنع استخدام فرضٍ مشتق لإثبات أصله. فإذا كان وجود العقل المعياري نفسه غير محسوم، فلا يجوز استخدام علاقته بالعقل الكلي دليلًا علىٰ وجوده قبل تحرير مستوىٰ المفهوم. وقد نستعمل المصطلح إجرائيًا، لكن ينبغي إعلان ذلك.

إن بنك الفرضيات الذي يحفظه المشروع يجب ألا يكون قائمة أفكار، بل سجلًا منضبطًا. لكل فرضية صياغة محددة، وتاريخ ظهور، والمشكلة التي تستجيب لها، والمفاهيم التي تعتمد عليها، والبدائل المنافسة، ونوع الأدلة المطلوبة، والحالات المعارضة، ودرجة الاستقرار، والنتائج التي تترتب عليها، وما لا يجوز استنتاجه منها. ويمكن أن تكون حالتها: ومضة أولية، فرضية قيد التحرير، فرضية قابلة للاختبار، فرضية مدعومة، فرضية معدلة، فرضية مستبعدة.

وهذا التنظيم لا يقتل الإبداع، بل يحميه من التبخر والاختلاط. لحظة الخلق تحتاج إلىٰ حرية، لكن النظرية تحتاج بعد ذلك إلىٰ هندسة. وفي غياب السجل قد تعود الفكرة المستبعدة بصيغة جديدة من غير أن ننتبه، أو يُبنىٰ فصل علىٰ فرضية لم تُعتمد، أو تختلط النسخ المختلفة للمفهوم. الصرامة هنا ذاكرةٌ للنظرية بقدر ما هي محكمة لها.

إن الفرضية قد تُرفض لأسباب مختلفة، وينبغي معرفة سبب الرفض. قد تكون باطلة لأن الأدلة تناقضها، أو زائدة لأن تفسيرًا أبسط يؤدي وظيفتها، أو غامضة لأنها لا تنتج فرقًا، أو سابقةً لأوانها لأن مفاهيمها لم تُحرر، أو خارج نطاق المشروع رغم مشروعيتها في ذاتها. ولا ينبغي مساواة هذه الحالات. الفرضية المؤجلة ليست مرفوضة، والمستبعدة من المشروع ليست باطلة بالضرورة.

وكذلك القبول له درجات. قد تُقبل الفرضية بوصفها أداةً إجرائية، أو تفسيرًا مرجحًا، أو مبدأً مؤسسًا، أو نتيجةً محدودة النطاق. ومن الخطأ أن تنتقل من درجة إلىٰ أخرىٰ من غير تصريح. القول بأن التمييز بين العقل المعياري والكلي مفيد تحليليًا لا يثبت وجودهما بوصفهما بنيتين مستقلتين. والقول بأن كلًا منهما يحتاج إلىٰ الآخر لا يثبت أن كلًا منهما ينشئ الآخر. بين كل درجةٍ وأخرىٰ عبء برهان جديد.

إن عبء البرهان نفسه جزء من شرعية الفرضية. الفرضية التي تضيف كيانًا جديدًا، أو تدعي كونيةً واسعة، أو تخالف تفسيرًا مستقرًا، تحتاج إلىٰ دليل يتناسب مع قوة دعواها. ولا يعني ذلك حماية السائد من النقد؛ فقد تكون الفكرة الجديدة صحيحة. لكنه يعني ألا يُعامل الإبداع بوصفه بديلًا عن الإثبات. وكلما كانت الفرضية أكثر انقلابًا علىٰ المسلمات، كان واجب صاحبها أن يبين أين فشل السائد وكيف تفسر البديل بصورةٍ أفضل.

وفي المقابل لا ينبغي أن يُطلب من الفرضية الجديدة منذ لحظة ولادتها أن تقدم نظريةً مكتملة. قد تكون قيمتها في فتح مسار يستحق البحث. لكن ينبغي التمييز بين حقها في الامتحان وحقها في القبول. الشرعية الأولية تمنحها مكانًا في البحث، لا مكانًا في النتائج. وهذه المسافة تحمي الأفكار الجريئة من الإعدام المبكر، وتحمي النظرية من التبني المبكر.

ومن شروط شرعية الفرضية أن تكون قابلةً للترجمة إلىٰ برنامج عمل. ليس بالضرورة إلىٰ تجربة مخبرية، بل إلىٰ سلسلة من الخطوات التي تسمح بتقويمها: تحرير المفاهيم، تحليل الحالات، مقارنة البدائل، بناء الاعتراضات، فحص الآثار. الفرضية التي لا نعرف

كيف نقترب من اختبارها تبقىٰ سؤالًا أو حدسًا فلسفيًا، وقد تكون مهمة، لكن لا ينبغي منحها رتبةً أعلىٰ مما تسمح به أدواتنا.

وقد نصل إلىٰ فرضيات لا يمكن حسمها نهائيًا. هذا لا يبطلها إذا أمكن تقويم قوتها التفسيرية وحدودها. كثير من القضايا الفلسفية تظل مفتوحة، لكن ليس جميع المواقف فيها متساوية. يمكن ترجيح فرضية لأنها أكثر اتساقًا، وأقل مصادرة، وأوسع تفسيرًا، وأقدر علىٰ استيعاب الاعتراضات. الترجيح ليس يقينًا، لكنه حكمٌ معرفي مشروع إذا كُشفت معاييره.

إن اعتراف المشروع بعدم الحسم يجب ألا يتحول إلىٰ ملاذٍ من المسؤولية. هناك فرق بين سؤالٍ مفتوح لأن الأدلة لا تكفي، وسؤال يُترك مفتوحًا لأن الباحث لا يريد مواجهة النتيجة. التواضع العلمي يحدد ما ثبت وما لم يثبت، ولا يساوي بين جميع الاحتمالات. وقد تكون إحدىٰ الفرضيات راجحة بوضوح، مع بقاء إمكان المراجعة.

وتتصل شرعية الفرضية كذلك بالمآلات المعرفية والمؤسسية لاعتمادها. الفرضية في البحث النظري قد تتحول لاحقًا إلىٰ نموذج قانوني أو خوارزمي أو سياسة حوكمة. فإذا افترضنا أن العقل حسابٌ قابل للنمذجة، قد يُبنىٰ علىٰ ذلك نقل القرار إلىٰ الخوارزمية. وإذا افترضنا أن القبول الاجتماعي مصدر الشرعية، قد تُهمَّش معايير العدالة. لا يعني الأثر المحتمل رفض الفرضية، لكنه يفرض دراسة ما يحدث حين تنتقل من التفسير إلىٰ التنظيم.

فالفرضية قد تكون وصفية ثم تصبح معيارية في التطبيق. نموذج المخاطر يصف احتمالًا، لكن المؤسسة تستخدمه لتحديد من يُمنح فرصة أو يُحرم منها. وعند هذه النقطة تتغير طبيعة عبء البرهان؛ لأن الخطأ لم يعد معرفيًا فقط، بل توزيعيًا وأخلاقيًا. وكلما ازداد أثر الفرضية في حياة الناس، احتاجت إلىٰ شفافيةٍ ومراجعة ومساءلة أكبر.

وهذا يربط شرعية الفرضية بالنظرية المؤسسية والحوكمة. فالمؤسسة لا تتبنىٰ الأفكار بوصفها أفكارًا فقط، بل تحولها إلىٰ إجراءات ومعايير وحوافز. وقد تستمر الفرضية في العمل بعد أن يتغير الدليل الذي قامت عليه، لأن المؤسسة اكتسبت مصالح وهياكل مرتبطة بها.

لذلك ينبغي ألا يُترك امتحان الفرضيات للفلسفة الأكاديمية وحدها، بل يحتاج إلىٰ آليات مؤسسية تسمح بإعادة فتح ما استقر.

وفي عصر الخوارزميات تصبح الفرضية أحيانًا جزءًا من الكود. يفترض النموذج أن الماضي يصلح لتوقع المستقبل، أو أن البيانات المتاحة تمثل الظاهرة، أو أن المتغيرات المختارة تعبر عن الجدارة أو الخطر. هذه ليست قرارات تقنية محضة، بل فرضيات عن الإنسان والمجتمع. وقد تختفي خلف الأداء الحسابي، فتبدو النتيجة موضوعية لأن العملية معقدة. امتحان الشرعية يقتضي إخراج هذه الفرضيات من الكود إلىٰ مجال التبرير.

وتكشف الخوارزمية فرقًا مهمًا بين نجاح الفرضية في التنبؤ وصدقها في التفسير. قد يتنبأ النموذج بدقة من غير أن يكشف العلاقة السببية، وقد يعمل بسبب ارتباطات تاريخية غير عادلة. النجاح الإجرائي لا يساوي الشرعية المعرفية، كما لا يساوي الشرعية الأخلاقية. ومن هنا لا يجوز أن يصبح الأداء بديلًا عن فهم الفرضية التي يستند إليها.

إن مشروع العقل المعياري نفسه معرض لخطر الأداء النظري؛ فقد تنتظم مفاهيمه بصورة جميلة وتنتج شبكةً تفسيرية جذابة، من غير أن تكون علاقاتها حقيقية. الاتساق والجمال والخصوبة علاماتٌ مهمة، لكنها ليست دليلًا كافيًا. وقد تكون إحدىٰ مهمات الفصل اللاحق في شرعية البرهان تحديد ما الذي يحول الفرضية من بناءٍ ممكن إلىٰ دعوىٰ تستحق الترجيح.

ومع ذلك لا ينبغي الفصل الصارم بين الفرضية والبرهان كأن الأولىٰ تسبق والثاني يتبع فقط. نوع الفرضية يحدد نوع البرهان الممكن، والبرهان يكشف الحاجة إلىٰ إعادة صياغتها. العلاقة بينهما متبادلة، لكن لا يجوز أن تتحول إلىٰ صناعة معيارٍ خاص بكل فرضية يضمن نجاحها. ينبغي أن يبقىٰ للامتحان استقلالٌ نسبي يسمح له بأن يقول: لا.

إن القدرة علىٰ الرفض شرطٌ في عقلانية البحث. المشروع الذي لا يستطيع إسقاط فرضية مركزية يتحول إلىٰ دفاعٍ عنها. وقد تكون أصعب لحظة هي رفض فكرةٍ ولدت في تجلٍّ أولي

وشكلت هوية المشروع. لكن الوفاء للحقيقة يقتضي أن تكون النظرية أهم من أي مفهوم، وأن يكون السؤال أهم من الإجابة المرغوبة، وأن يكون المنهج قادرًا علىٰ هدم بعض ما أنشأه.

ولا يعني ذلك تمجيد الهدم. قد يقع الباحث في انحيازٍ معاكس، فيظن أن القسوة المنهجية تقتضي رفض كل فكرة جريئة. الامتحان ليس عداءً للفرضية، بل منحها فرصةً عادلة: بناء أقوىٰ صياغة لها، وتقديم أقوىٰ الأدلة المؤيدة، ثم مواجهتها بأقوىٰ الاعترا ضات. الفرضية الضعيفة لا تستحق خصمًا ضعيفًا، والفرضية القوية لا تخشىٰ خصمًا قويًا.

ومن هنا ينبغي أن يُفصل بين نقد الفرضية ونقد صاحبها. الفكرة قد تكون خاطئة من غير أن يكون مولدها ساذجًا، وقد تكون صحيحة رغم دوافع ملتبسة. تحويل الخلاف النظري إلىٰ حكمٍ علىٰ الأشخاص يفسد البحث، كما أن تعلق الباحث الشخصي بفرضية يجعل نقدها اعتداءً علىٰ هويته. شرعية الامتحان تحتاج إلىٰ تجريدٍ أخلاقي يسمح للفكرة أن تقف مستقلةً نسبيًا عن صاحبها.

إن الفرضية المشروعة تعرف ما لا تدعيه. فإذا اقترحنا أن العقل المعياري في بعض الاستعمالات العربية يرتبط بالسلوك والضبط أكثر من ارتباطه بالمعرفة، لا يجوز أن يتحول ذلك إلىٰ حكمٍ علىٰ «العقل العربي» كله، أو نفيٍ للمعرفة من المجال العربي، أو نفي الأخلاق من الفكر اليوناني. الفرضية المحدودة قد تكون قوية، لكن توسيعها بلا دليل يضعفها. والتعميم الحضاري من أكثر المواضع التي تحتاج إلىٰ صرامة، لأن الاستثناءات والتبادلات والتغيرات التاريخية كثيرة.

وينبغي كذلك التمييز بين الفرضية الوصفية عن مركز الجاذبية الحضاري، والفرضية الجوهرانية عن طبيعة عقلٍ حضاري ثابت. الأولىٰ تقول إن بعض الخطابات منحت وظيفةً ما مركزية، والثانية تحول هذا الاتجاه إلىٰ ماهية. وقد تكون الأولىٰ قابلةً للاختبار بالنصوص والمؤسسات والممارسات، بينما الثانية تحتاج إلىٰ برهانٍ يكاد يتعذر توفيره. شرعية الفرضية تقتضي اختيار الدرجة التي يسمح بها الدليل.

إن فرضـــية «المنطق أول معيارية اعتمدها العقل» تحتاج كذلك إلىٰ تفكيكٍ دقيق. ما المقصـــود بالمنطق؟ هل هو القواعد الصـــورية المدونة، أم القدرة العامة علىٰ التمييز وعدم التناقض؟ وما المقصـــود بالأولية؟ هل هي تاريخية أم بنيوية أم تطورية؟ وهل المعيارية المقصودة معرفية أم عملية؟ قد يتبين أن المنطق أول صورة واعية ومنظمة لمعيارية الصدق، بينما تسبقه معايير حياتية وسلوكية. عندئذ لا تسقط الفرضية، بل تتحدد.

وهذا المثال يكشـــف أن كثيرًا من الخلافات لا تُحل بإثبات أحد الطرفين، بل بإعادة تحديد الدعوىٰ. قد تكون الفرضـــية واســـعة أكثر من اللازم، فتضـــيق إلىٰ صـــورةٍ أكثر دقة. والقدرة علىٰ تحديد مجال الصـــدق من أهم نتائج الامتحان. فالقول الجزئي الصـــادق أعمق من دعوىٰ كلية جذابة لا تستطيع الصمود.

ويصـــبح اكتمال الفصـــل في شـــرعية الفرضـــية اكتمالًا لقواعد الامتحان، لا حكمًا علىٰ فرضـــيات المشـــروع. لا تزال فرضـــيات وحدة العقل وتعدده، والتولد المتبادل، وشـــرعية المعيار، وحدود اللامعيارية، والعقل المُكوِّن والمُكوَّن، قيد البحث. لكن أصبح لها طريقٌ لا بد أن تســـلكه: التحرير، والتحديد، وبناء البدائل، واختبار الحالات، وقياس الكلفة، وتحديد درجة الإثبات.

الفصل الرابع
شرعية الفرضية

لا تبدأ الفرضية من فراغ، ولا تظهر بوصفها احتمالًا بريئًا يقف على مسافة واحدة من جميع النتائج، بل تنشأ عند الحد الذي يعجز فيه السؤال وحده عن مواصلة الطريق، ويحتاج العقل إلى اقتراح علاقةٍ ممكنة بين عناصر المشكلة حتى تصبح قابلةً للفحص. فإذا كان السؤال يفتح المجال، والمنهج ينظم الحركة فيه، والمفهوم يمنح عناصره صورةً قابلة للتفكير، فإن الفرضية تمثل أول بناءٍ تفسيري يقيمه العقل داخل ذلك المجال. وهي بهذا المعنى ليست جوابًا مكتملًا، ولا تخمينًا حرًا، ولا رأيًا شخصيًا ينتظر التأييد، بل تركيبٌ احتمالي يغامر بتفسير ما لم يُحسم، ويقبل منذ لحظة ولادته أن يُعدَّل أو يُرفض إذا لم يصمد أمام الامتحان.

غير أن الفرضية، بسبب موقعها بين السؤال والنتيجة، أكثر عناصر البحث تعرضًا للانزلاق. فقد تبدأ احتمالًا وتنتهي مصادرة، وقد تُعرض بوصفها أداةً مؤقتة بينما تتحكم منذ البداية في اختيار الأدلة والمفاهيم والمناهج، وقد تستمد قوتها من جمال الصياغة أو انسجامها مع قناعة الباحث لا من قدرتها على تفسير الموضوع. ولهذا فإن شرعية الفرضية لا تُقاس بجرأتها، ولا بجِدّتها، ولا بمدى قدرتها على إثارة الإعجاب، بل باستحقاقها أن تدخل إلى البحث بوصفها احتمالًا حقيقيًا يمكن البرهنة عليه أو نقضه، وبقدرتها على تعريض نفسها لخطر الفشل بدل أن تتحول إلى جهازٍ لحماية ذاتها.

إن أول ما ينبغي تحريره هو الفرق بين الفرضية والافتراض والمصادرة والتخمين والنظرية. فالافتراض قد يكون إجراءً مؤقتًا نحتاج إليه لتنظيم البحث، من غير أن ندعي صدقه. نقول مثلًا: لنفترض أن العقل واحد، ثم نبحث فيما يترتب على هذا الافتراض، من

غير أن نكون قد حكمنا بوحدته. أما الفرضية فتتجاوز الاستخدام الإجرائي إلىٰ تقديم تفسيرٍ محتمل للظاهرة، وتدعي أن هذا التفسير يستحق الامتحان. والمصادرة هي قضية تُقبل داخل البناء من غير برهان مستقل، وقد تكون ضرورية في بعض الأنساق، لكنها تصبح خطرة حين تُخفىٰ داخل سؤال أو تعريف ثم تُعامل بوصفها نتيجة. أما التخمين فهو احتمال قد يفتقر إلىٰ التأسيس الكافي، بينما النظرية بناء أوسع ينتظم عددًا من الفرضيات والمفاهيم والعلاقات، ويدعي قدرةً تفسيرية تتجاوز الواقعة الجزئية.

ولا يعني هذا الفصل أن الحدود بين هذه المستويات جامدة. فقد يبدأ التخمين ومضةً أولىٰ، ثم يتحول بعد التحرير إلىٰ فرضية، وقد تصمد الفرضية وتدخل في بناء النظرية، وقد تصبح بعض نتائج النظرية مقدماتٍ لأبحاث لاحقة. غير أن الحركة بين هذه المراتب لا تحدث بقوة اللغة، ولا لمجرد تكرار الفكرة، بل تحتاج في كل انتقالٍ إلىٰ مبرر جديد. الفكرة التي بدت خصبة في لحظة التأمل لا تصبح فرضية مشروعة حتىٰ يتحدد موضوعها، وتُكشف مقدماتها، ويُبيَّن ما الذي تفسره، وما الذي يمكن أن ينقضها.

وتنشأ الفرضية غالبًا من فجوة بين ما نعرفه وما نراه. قد تكشف الوقائع عن انتظام لا يفسره التصور القائم، أو يظهر تناقض بين مفاهيم النظرية، أو ينجح تفسير في حالات ويفشل في أخرىٰ، أو يولد سؤال لا تستطيع الأدوات المتاحة أن تجيب عنه. عندئذ يقترح العقل علاقةً جديدة: ربما كان ما نعده عقولًا متعددة تجلياتٍ لعقل واحد، أو ربما كانت العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري علاقة تولد متبادل، أو ربما لم تكن المساحة التي نصفها باللامعيارية خاليةً من المعايير، بل تعمل وفق معايير مختلفة أو غير ممتحنة. هذه الاقتراحات لا تكتسب شرعيتها من قدرتها علىٰ ملء الفراغ وحده، لأن الوهم يستطيع كذلك أن يملأ كل فجوة. الشرعية تبدأ حين يكون الاقتراح متصلًا بالمشكلة، ومميزًا عن البدائل، وقابلًا لاستخراج آثار يمكن فحصها.

إن الفرضية المشروعة لا تكرر السؤال بصيغة تقريرية. فإذا كان السؤال: ما طبيعة العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري؟ لم تكن العبارة: «بينهما علاقة ما» فرضية، لأنها لا تضيف فرقًا يمكن اختباره. أما القول إن كل واحد منهما يشارك في إنشاء الآخر، فيمثل فرضية؛ لأنه يقترح نمطًا محددًا من العلاقة يختلف عن الأسبقية الخطية أو التأثير الخارجي أو التوازي المستقل. غير أن هذه الفرضية لا تصبح واضحةً بمجرد تسميتها «توليدية». ينبغي بيان ما المقصود بالتوليد، وما الذي ينشئه كل طرف في الآخر، وهل التوليد زمني أم بنيوي أم وظيفي، وما الفرق بينه وبين الجدل والتفاعل والتكوين المتبادل.

ومن هنا ترتبط شرعية الفرضية بشرعية المفهوم. فالفرضية لا تعمل إلا من خلال مفاهيمها، وإذا كانت المفاهيم مضطربة، أصبح الاختبار نفسه ملتبسًا. لا يمكن امتحان فرضية «العقل واحد وله تجليات متعددة» قبل تحديد المقصود بالعقل والوحدة والتجلي والتعدد. قد تثبت الأدلة وحدة القدرة البيولوجية، بينما يكون الاختلاف الوظيفي عميقًا إلىٰ حد يسمح بالحديث عن أنماط عقلية؛ وقد تكون «الوحدة» وحدة الاسم فقط. الفرضية التي لا تحدد مستوىٰ دعواها تستطيع أن تنجو من كل اعتراض بالانتقال بين المعاني، لكنها تفقد بذلك شرعيتها.

ولهذا لا يكفي أن تكون الفرضية قابلةً للفهم في اللغة العامة، بل يجب أن تكون محددة من حيث نوع الدعوىٰ التي تقدمها. هل هي فرضية أنطولوجية عن حقيقة العقل؟ أم تاريخية عن تطوره؟ أم وظيفية عن طريقة عمله؟ أم تفسيرية عن العلاقة بين قدراته؟ أم معيارية عن الشروط التي تمنح نشاطًا ما شرعيته؟ وقد يجتمع أكثر من مستوىٰ، لكن الاجتماع يحتاج إلىٰ بيان العلاقات بينها. فإذا قيل إن العقل المُكوَّن تاريخيًا يعيد تشكيل العقل المُكوِّن، فهل المقصود أن البنية المكتسبة تغير القدرات العصبية؟ أم أنها تغير طرائق استعمال القدرة؟ أم أن الثنائية كلها تحليلية ولا تشير إلىٰ بنيتين منفصلتين؟ كل معنىٰ يحتاج إلىٰ أدلة مختلفة.

إن شرعية الفرضية لا تنفصل كذلك عن مصدرها، لكن مصدرها لا يحسم قيمتها. قد تولد من واقعة، أو حدس، أو استعارة، أو مقارنة، أو تجربة شخصية، أو حلم، أو مصادفة. تاريخ العلم والفلسفة مليء بفرضيات بدأت من ملاحظة عابرة أو خيال جريء. غير أن أصل الفرضية لا يمنحها صدقها ولا يسلبها إياه. قد تكون ولادتها غير منهجية ثم يصبح امتحانها منهجيًا، وقد تولد من تحليلٍ صارم ثم تسقط أمام الوقائع. ومن الخطأ الخلط بين منطق الاكتشاف ومنطق التبرير؛ فالأول يشرح كيف ظهرت الفكرة، والثاني يحدد لماذا تستحق القبول.

ومع ذلك، فإن دراسة منشأ الفرضية ليست بلا قيمة. فقد تكشف أن الفرضية ولدت استجابةً لرغبة في حماية تصور سابق، أو أنها نقلت نموذجًا من مجال إلىٰ آخر من غير مبرر، أو أنها تشكلت تحت تأثير لغةٍ تحمل حكمًا خفيًا. جينالوجيا الفرضية لا تنقضها، لكنها تكشف مواضع الانحياز التي ينبغي تشديد الامتحان عندها. وكلما كانت الفكرة قريبةً من رغبة الباحث وهويته ومشروعه، احتاجت إلىٰ خصمٍ داخلي أشد صرامة، لأن الانحياز لا يظهر دائمًا في الحجة المباشرة، بل في اختيار ما يُبحث وما يُهمل.

إن أخطر الفرضيات هي التي تبدو مطابقةً للحدس العام؛ لأنها تدخل إلىٰ النظرية من غير أن تُعامل بوصفها فرضيات. من ذلك القول إن العقل قدرة إنسانية واحدة، أو أن المعرفة وظيفته الأصلية، أو أن المنطق أول صور المعيارية، أو أن لكل نشاط إنساني معيارًا، أو أن العقل الكلي يقوم علىٰ التركيب والعقل المعياري علىٰ تحقق المعيار. قد تكون هذه الأقوال صحيحة أو جزئيًا صحيحة، لكنها لا تصبح مقدماتٍ مشروعة لأنها تبدو بديهية. البديهة نفسها تحتاج إلىٰ كشف تاريخها وشروطها، ولا سيما حين تدخل في نظرية تزعم إعادة بناء مفهوم العقل.

وقد تكون الفرضية مستترةً داخل العنوان. عندما نقول «العقل المعياري» نفترض، ولو مؤقتًا، أن هناك وحدةً يمكن نسبتها إلىٰ العقل وأن المعيارية خاصيةٌ أو وظيفةٌ ذات تمايز كاف. وعندما نقول «المساحة اللامعيارية» نفترض وجود مجالٍ يمكن وصفه بغياب المعيار. وعندما نقول «العقل المُكوِّن والعقل المُكوَّن» نفترض صلاحية التمييز بين الفاعل والمنفعل.

لا ينبغي إلغاء هذه المصطلحات قبل البحث، لكن ينبغي تسجيل ما تحمله من فروض، حتىٰ لا تتحول وظيفة التسمية إلىٰ حكمٍ سابق.

وتحتاج شرعية الفرضية إلىٰ التمييز بين الفرضية الكاشفة والفرضية الحارسة. الفرضية الكاشفة تدخل إلىٰ البحث لكي تتعرض للاختبار، وتقبل أن تكشف الأدلة حدودها. أما الحارسة فوظيفتها حماية قناعةٍ سابقة، وتعيد تفسير كل اعتراض بما يبقيها. فإذا نجحت الوقائع قيل إنها تأييد، وإذا خالفت قيل إن المخالفة دليل علىٰ عمق الفرضية أو خفاء أثرها. الفرضية التي لا نعرف ما الذي يمكن أن يضعفها ليست بالضرورة بلا معنىٰ، لكنها تحتاج إلىٰ بيان طبيعة اختبارها وإلا تحولت إلىٰ عقيدةٍ مغلقة.

ولا تُختزل قابلية الامتحان في الاختبار التجريبي وحده. ففي العلوم الطبيعية قد تتخذ صورة التنبؤ والملاحظة والتكرار، وفي الرياضيات تتخذ صورة البرهان والاتساق واستخراج النتائج، وفي التاريخ تُفحص بقدرتها علىٰ تفسير الشواهد والمصادر والسياقات، وفي الفلسفة تُختبر بالاتساق المفهومي، وقوة التفسير، ومواجهة الاعتراضات، وقدرتها علىٰ حل المشكلة من غير خلق مشكلات أكبر. أما الفرضية المعيارية فتحتاج إلىٰ تبرير المصدر والإلزام والنتائج والمبادئ المنافسة. اختلاف الاختبار لا يعني غياب الامتحان.

ومن هنا ينبغي رفض معيارٍ واحد يفرض نفسه علىٰ جميع الفرضيات. لا يُطلب من فرضية فلسفية أن تتنبأ رقميًا بالطريقة نفسها التي تفعلها فرضية فيزيائية، لكن لا يُسمح لها كذلك بأن تختبئ وراء التجريد. عليها أن تبين الفروق التي تنتج عن قبولها، والمشكلات التي تحلها، والحالات التي تفسرها بصورة أفضل من البدائل، والنتائج التي لا تترتب إذا رُفضت. والفرضية التي لا يتغير شيء في فهمنا بقبولها أو إسقاطها زائدة علىٰ البناء.

إن الفرضية المشروعة ينبغي أن تمتلك محتوىً تمييزيًا. فإذا قلنا إن العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري «علاقة عميقة»، لم نحدد شيئًا. أما إذا قلنا إن العقل الكلي يبني شبكة العلاقات التي تجعل تقويم المعيار ممكنًا، وإن العقل المعياري يعيد ترتيب تلك الشبكة

بحسب ما يثبت من شرعية المعايير، فإننا نكون قد اقترحنا آليةً أولية يمكن فحصها. وقد يتبين أن العلاقة ليست توليدًا كاملًا، بل اعتمادًا متبادلًا أو تكاملًا وظيفيًا. لكن صياغة الآلية تجعل التعديل ممكنًا.

وترتبط الشرعية أيضًا بقدرة الفرضية على إنتاج أسئلة جديدة منضبطة. الفرضية الخصبة لا تملأ فراغًا واحدًا فقط، بل تكشف علاقات لم تكن مرئية. غير أن الخصوبة وحدها لا تكفي؛ فقد تكون الأسطورة خصبةً في إنتاج المعاني. ينبغي أن تكون الأسئلة الناتجة قابلةً للاندراج في برنامج بحثي يميز بين ما يثبت وما يُحتمل، ولا يحول كل شيء إلى امتدادٍ للفرضية. خصوبةٌ بلا ضابط قد تكون اتساعًا للوهم لا للمعرفة.

ومن شروط شرعية الفرضية أن تواجه تفسيرًا بديلًا لا نسخةً ضعيفة منه. لا يكفي أن نقول إن فرضية التولد المتبادل أفضل من القول بانفصال العقل الكلي والعقل المعياري إذا كان الانفصال لم يُعرض بأقوى صورة ممكنة. قد يرى البديل أن التمايز وظيفي داخل عقلٍ واحد من غير توليد، أو أن العقل المعياري يستخدم مخرجات العقل الكلي ولا ينشئه، أو أن كليهما نتاج بنية أسبق. ينبغي بناء أقوى البدائل، ثم مقارنة قدرتها التفسيرية وكلفتها الافتراضية.

وهنا يظهر مبدأ الاقتصاد في الفرضيات. لا ينبغي تكثير الكيانات أو العلاقات فوق ما يحتاج إليه التفسير. فإذا أمكن تفسير الاختلاف بين العقل الرياضي والتاريخي والقانوني باختلاف الموضوع والأداة والغاية والسياق، فقد لا نحتاج إلى افتراض عقول مستقلة. لكن الاقتصاد ليس اختزالًا مطلقًا؛ فقد تكون الظاهرة مركبةً فعلًا، ويصبح التفسير الأبسط تشويهًا. القاعدة ليست اختيار الأقل دائمًا، بل عدم إضافة تعقيد لا يؤدي وظيفةً تفسيرية.

وتحتاج كل فرضية إلى تحديد كلفتها. ما الذي نلتزم به إذا قبلناها؟ فرضية وحدة العقل تلزمنا بتفسير التنوع العميق من داخل الوحدة. وفرضية تعدد العقول تلزمنا بتحديد معيار الفصل بينها وتفسير وحدة الذات. وفرضية التولد المتبادل تلزمنا بشرح كيف تبدأ الحركة من

غير أصلٍ ثابت، وكيف نتجنب الدور الفاسد. وفرضية وجود مساحة لامعيارية تلزمنا بتحديد ما يعنيه غياب المعيار، وكيف نميز اللامعياري من المعيار الخفي أو المتصارع.

إن كشف الكلفة يحمي الفكر من انجذابٍ أحادي إلىٰ فوائد الفرضية. فقد تحل إشكالية وتخلق ثلاثًا أخرىٰ. ولا يعني ذلك رفضها فورًا، لأن النظرية الكبرىٰ قد تحتاج إلىٰ إعادة بناء واسعة، لكن ينبغي مقارنة مجموع قدرتها التفسيرية بمجموع المشكلات التي تفتحها. الفرضية المشروعة لا تكون بلا مشكلات، بل تكون مشكلاتها معلنة وقابلة للبحث، ولا تُخفىٰ خلف قوة الفكرة الأولىٰ.

ومن الضروري التمييز بين الفرضية العامة والفرضية المطلقة. الفرضية العامة تحاول تفسير عددٍ واسع من الحالات، لكنها تحدد نطاقها وشروطها. أما المطلقة فتدعي التفسير في جميع السياقات من غير استثناء. كلما اتسع مجال الفرضية، زادت حاجتها إلىٰ اختبار التنوع والحالات الحدية. والفرضية التي تزعم أن العقل المعياري بنية كونية لا يمكن أن تعتمد علىٰ مثال القانون أو الفقه وحده؛ بل يجب أن تواجه الرياضيات والفيزياء والتاريخ والأخلاق والعرفان والخرافة والخوارزمية.

وقد يظهر أن المشترَك بين هذه المجالات أضعف أو أعم مما ظُن. عندئذ قد تُعدَّل الفرضية من «وجود عقل معياري واحد» إلىٰ «وجود بنية عامة للتقويم تتجسد بمعايير مختلفة»، أو قد تتبين ضرورة التمييز بين المعيارية بوصفها وظيفةً عامة وشرعية المعايير بوصفها قضيةً خاصة. التعديل ليس هزيمة، بل دليل علىٰ أن الفرضية تعمل بوصفها أداةً معرفية لا شعارًا.

غير أن التعديل المستمر قد يتحول إلىٰ وسيلة لحماية الفرضية من السقوط. لذلك ينبغي تحديد الفرق بين التطوير المشروع والتحصين. التطوير يحتفظ بنواةٍ تفسيرية ويعدل حدودها استجابةً لأدلة أو اعتراضات محددة. أما التحصين فيضيف استثناءاتٍ كلما ظهرت حالة مخالفة، حتىٰ تصبح الفرضية غير قابلة للفشل. ومن هنا يجب تسجيل تاريخ التعديلات: ماذا

تغير، ولماذا، وما الذي بقي، وهل لا تزال الفرضية هي نفسها أم أصبحت فرضية أخرىٰ تحمل الاسم القديم؟

وتكتسب هذه القاعدة أهمية خاصة في المشروعات طويلة المدىٰ. فقد تتغير الفكرة تدريجيًا، ويستمر الباحث في التعامل معها بوصفها الأصل نفسه. مفهوم العقل المعياري، مثلًا، بدأ بوصفه العقل الذي يعمل بالمعايير، ثم اقترب من العقل القادر علىٰ امتحان شرعية معاييره. هذان التعريفان ليسا متطابقين؛ الأول أوسع من حيث الوجود، والثاني أشد من حيث الشرعية والانعكاسية. ينبغي ألا يُخفىٰ هذا التحول، بل يسجل بوصفه تطورًا في الفرضية.

إن الفرضية قد تكون مركبةً من طبقات. يمكن مثلًا تفكيك فرضية التولد المتبادل إلىٰ فروض أصغر: أن العقل الكلي يحتاج إلىٰ معيارٍ لترتيب علاقاته؛ وأن العقل المعياري يحتاج إلىٰ صورةٍ كلية لفهم آثار تطبيق المعيار؛ وأن كل استخدامٍ لأحدهما يعيد تشكيل الآخر؛ وأن هذه الإعادة ليست مجرد تأثير بل تدخل في تكوين الوظيفة نفسها. تفكيك الفرضية لا يعني تمزيقها، بل يسمح باختبار كل علاقة علىٰ حدة، وقد يثبت بعضها ويسقط بعضها.

وهذه الطبقية تمنع منطق القبول أو الرفض الكلي. قد تكون الفرضية صحيحة في مستوىٰ وظيفي وغير مثبتة في مستوىٰ أنطولوجي. قد نثبت أن عمليتي التركيب والتقويم تتفاعلان، من غير أن نثبت وجود عقلين أو تولدٍ وجودي. وقد نثبت أن الثقافة تعيد تشكيل استعمال العقل، من غير أن نعرف مدىٰ أثرها في بنيته الأساسية. الاعتراف بدرجات الإثبات جزءٌ من الشرعية.

ومن هنا يجب تمييز قوة الدليل من قوة العبارة. اللغة الفلسفية قد تمنح الفرضية مظهرًا من الاكتمال لا يتناسب مع الأدلة. كلمات مثل «الجوهري»، و«الحتمي»، و«الكوني»، و«الأصيل»، و«التوليدي»، تحمل شحنةً تجعل القارئ يشعر بأن العلاقة قد حُسمت. ينبغي ألا يُستعمل الوصف الأقوىٰ إلا بقدر ما يسمح به البرهان. وإذا كانت النتيجة احتمالية، وجب أن تبقىٰ اللغة احتمالية من غير أن تتحول إلىٰ تردٍ مائع.

ولا يعني التواضع اللغوي ضعف الأطروحة. قد تكون عبارة «تشير المعطيات إلىٰ» أكثر علمية من عبارة «يثبت قطعًا»، لأن الأولىٰ تحفظ المسافة بين الدليل والنتيجة. لكن الإفراط في التحفظ قد يفرغ الفرضية من محتواها، فتتحول إلىٰ احتمال لا يمكن مساءلته. الصرامة هي تناسب درجة الجزم مع درجة الإثبات.

إن فرضيات المشروع لا تنشأ جميعها علىٰ مستوىٰ واحد. بعضُها فرضيات مؤسسة تتعلق بطبيعة العقل والمعيار والشرعية، وبعضها فرضيات رابطة تتعلق بالعلاقات بين الحقول، وبعضها فرضيات تطبيقية تختبر النظرية في القانون والحوكمة والمؤسسات والأنظمة المعقدة. ولا ينبغي أن تُبنىٰ الفرضية التطبيقية قبل استقرار الحد الأدنىٰ من المؤسسة، كما لا يجوز تأجيل كل تطبيق حتىٰ اكتمال النظرية؛ لأن التطبيق نفسه يمتحن المفاهيم.

وهنا تظهر العلاقة الدائرية المنتجة بين النظرية والتطبيق. الفرضية العامة توجه اختيار الحالات، والحالات تكشف حدود الفرضية، فتُعاد صياغتها. ليست هذه الحركة دورًا فاسدًا إذا تغيرت الفرضية في ضوء مقاومة حقيقية من الموضوع. أما إذا اختيرت الحالات المؤيدة فقط، تحولت الدائرة إلىٰ جهاز تأكيد.

ولذلك تحتاج شرعية الفرضية إلىٰ سياسةٍ واعية لاختيار الأمثلة. لا يكفي جمع الشواهد المتوافقة؛ ينبغي البحث عن الحالات التي يُحتمل أن تكشف الفشل. فإذا كانت الفرضية تزعم أن كل نشاطٍ إنساني يعمل بمعيار، فإن الخرافة والهذيان واللعب والإبداع والحدس ليست موضوعاتٍ هامشية، بل حالات اختبارٍ رئيسة. وإذا كانت تزعم أن العقل الرياضي أكثر صدقية، فينبغي تحديد معنىٰ الصدقية، ثم اختبار انتقالها إلىٰ المجالات التي لا تقوم علىٰ البرهان الصوري.

وقد تكون الحالة السلبية أكثر قيمة من عشر حالات مؤيدة؛ لأنها تكشف شرطًا كان غائبًا. غير أن حالةً واحدة لا تنقض بالضرورة فرضية عامة إذا كان نطاقها محددًا بطريقة تستبعدها

لأسباب مشروعة. لذلك ينبغي أن يكون نطاق التطبيق معلومًا قبل ظهور النتائج، لا أن يُضيق بعد كل اعتراض. والفرق بين تحديد النطاق والتحصين يكمن في توقيت المبرر وطبيعته.

إن الفرضية المعيارية تواجه تعقيدًا إضافيًا؛ لأنها لا تصف فقط ما يحدث، بل تقترح ما ينبغي أن يُقبل أو يُرفض. لا يكفي أن يثبت أن البشر يستخدمون معيارًا ما، بل ينبغي البحث في شرعيته. وقد تكون الفرضية الوصفية صحيحة: المجتمعات تمنح السلطة شرعيتها من القبول، لكن لا ينتج عن ذلك أن كل مقبولٍ مشروع أخلاقيًا. الفرضية المعيارية تحتاج إلىٰ تبريرٍ لا توفره الوقائع وحدها.

وفي مشروع العقل المعياري قد تقع مغالطة خاصة: أن نستخدم مفهوم الشرعية لامتحان الفرضيات، ثم نبني تعريف الشرعية من الفرضيات ذاتها. هذا التداخل لا يمكن إلغاؤه تمامًا، لكنه يحتاج إلىٰ وعيٍ انعكاسي. نبدأ بمعايير أولية للاتساق والوضوح وقابلية النقد وملاءمة الدليل، ثم نمتحن هذه المعايير أثناء العمل. المعيار يختبر الفرضية، والفرضيات تكشف حدود المعيار. هذه الحركة لا تمنح نقطةً مطلقة، لكنها تسمح بتراكمٍ نقدي.

وقد توصف هذه العلاقة بأنها جدلية أو توليدية، لكن المصطلحين نفسيهما فرضيتان. لا يجوز استعمال «الجدلية» بوصفها كلمةً تفسر كل تأثير متبادل، ولا «التوليدية» بوصفها بديلًا أكثر جدة. ينبغي بيان شكل الحركة: هل ينتج الطرفان مستوىً جديدًا لا يختزل فيهما؟ هل يعيد كل طرف تحديد الآخر؟ هل العلاقة مستمرة أم تحدث في لحظات معينة؟ هل يمكن فصل الطرفين تحليليًا؟ من دون هذه التفاصيل تصبح تسمية العلاقة بدلًا من تفسيرها.

ومن هنا ينبغي أن تمر الفرضيات العلاقية بامتحانٍ خاص. أولًا: هل الطرفان متمايزان بما يكفي للحديث عن علاقة؟ ثانيًا: هل العلاقة سببية، أم وظيفية، أم بنيوية، أم زمنية، أم معيارية؟ ثالثًا: هل اتجاهها واحد أم متبادل؟ رابعًا: هل التبادل تأثيرٌ خارجي أم تكوينٌ داخلي؟ خامسًا: ما الآلية التي تنتقل بها الآثار؟ وسادسًا: ما الذي يمكن أن ينقض النمط المقترح؟

وتكشف ثنائية العقل المُكوِّن والمُكوَّن أهمية هذا الامتحان. قد نفترض أن الأول فاعل والثاني ناتج، ثم يتبين أن المُكوَّن التاريخي والثقافي يحدد طرائق فعل المُكوِّن. عندئذ لا تكفي علاقة السببية الخطية. لكن القول بالتولد المتبادل قد يخفي سؤال البداية: كيف بدأت العملية؟ وربما لا تكون البداية مطلوبة إذا كان التفريق تحليليًا داخل عمليةٍ واحدة، لكن هذا نفسه يحتاج إلىٰ فرضية أخرىٰ. كل حل يفتح التزامًا جديدًا، ولا ينبغي أن يختفي هذا التسلسل خلف العنوان.

ولا تعني كثرة الفروض ضرورة تكثير الفصول. يمكن أن تنتظم الفرضيات في شجرة اعتماد: فرضيات أصلية، وفروض مشتقة، وفروض اختبارية. ومعرفة الشجرة تمنع استخدام فرضٍ مشتق لإثبات أصله. فإذا كان وجود العقل المعياري نفسه غير محسوم، فلا يجوز استخدام علاقته بالعقل الكلي دليلًا علىٰ وجوده قبل تحرير مستوىٰ المفهوم. وقد نستعمل المصطلح إجرائيًا، لكن ينبغي إعلان ذلك.

إن بنك الفرضيات الذي يحفظه المشروع يجب ألا يكون قائمة أفكار، بل سجلًا منضبطًا. لكل فرضية صياغة محددة، وتاريخ ظهور، والمشكلة التي تستجيب لها، والمفاهيم التي تعتمد عليها، والبدائل المنافسة، ونوع الأدلة المطلوبة، والحالات المعارضة، ودرجة الاستقرار، والنتائج التي تترتب عليها، وما لا يجوز استنتاجه منها. ويمكن أن تكون حالتها: ومضة أولية، فرضية قيد التحرير، فرضية قابلة للاختبار، فرضية مدعومة، فرضية معدلة، فرضية مستبعدة.

وهذا التنظيم لا يقتل الإبداع، بل يحميه من التبخر والاختلاط. لحظة الخلق تحتاج إلىٰ حرية، لكن النظرية تحتاج بعد ذلك إلىٰ هندسة. وفي غياب السجل قد تعود الفكرة المستبعدة بصيغة جديدة من غير أن ننتبه، أو يُبنىٰ فصل علىٰ فرضية لم تُعتمد، أو تختلط النسخ المختلفة للمفهوم. الصرامة هنا ذاكرةٌ للنظرية بقدر ما هي محكمة لها.

إن الفرضية قد تُرفض لأسباب مختلفة، وينبغي معرفة سبب الرفض. قد تكون باطلة لأن الأدلة تناقضها، أو زائدة لأن تفسيرًا أبسط يؤدي وظيفتها، أو غامضة لأنها لا تنتج فرقًا، أو سابقةً لأوانها لأن مفاهيمها لم تُحرر، أو خارج نطاق المشروع رغم مشروعيتها في ذاتها. ولا ينبغي مساواة هذه الحالات. الفرضية المؤجلة ليست مرفوضة، والمستبعدة من المشروع ليست باطلة بالضرورة.

وكذلك القبول له درجات. قد تُقبل الفرضية بوصفها أداةً إجرائية، أو تفسيرًا مرجحًا، أو مبدأً مؤسسًا، أو نتيجةً محدودة النطاق. ومن الخطأ أن تنتقل من درجة إلىٰ أخرىٰ من غير تصريح. القول بأن التمييز بين العقل المعياري والكلي مفيد تحليليًا لا يثبت وجودهما بوصفهما بنيتين مستقلتين. والقول بأن كلًا منهما يحتاج إلىٰ الآخر لا يثبت أن كلًا منهما ينشئ الآخر. بين كل درجةٍ وأخرىٰ عبء برهان جديد.

إن عبء البرهان نفسه جزء من شرعية الفرضية. الفرضية التي تضيف كيانًا جديدًا، أو تدعي كونيةً واسعة، أو تخالف تفسيرًا مستقرًا، تحتاج إلىٰ دليل يتناسب مع قوة دعواها. ولا يعني ذلك حماية السائد من النقد؛ فقد تكون الفكرة الجديدة صحيحة. لكنه يعني ألا يُعامل الإبداع بوصفه بديلًا عن الإثبات. وكلما كانت الفرضية أكثر انقلابًا علىٰ المسلمات، كان واجب صاحبها أن يبين أين فشل السائد وكيف تفسر البديل بصورةٍ أفضل.

وفي المقابل لا ينبغي أن يُطلب من الفرضية الجديدة منذ لحظة ولادتها أن تقدم نظريةً مكتملة. قد تكون قيمتها في فتح مسار يستحق البحث. لكن ينبغي التمييز بين حقها في الامتحان وحقها في القبول. الشرعية الأولية تمنحها مكانًا في البحث، لا مكانًا في النتائج. وهذه المسافة تحمي الأفكار الجريئة من الإعدام المبكر، وتحمي النظرية من التبني المبكر.

ومن شروط شرعية الفرضية أن تكون قابلةً للترجمة إلىٰ برنامج عمل. ليس بالضرورة إلىٰ تجربة مخبرية، بل إلىٰ سلسلة من الخطوات التي تسمح بتقويمها: تحرير المفاهيم، تحليل الحالات، مقارنة البدائل، بناء الاعتراضات، فحص الآثار. الفرضية التي لا نعرف

كيف نقترب من اختبارها تبقىٰ سؤالًا أو حدسًا فلسفيًا، وقد تكون مهمة، لكن لا ينبغي منحها رتبةً أعلىٰ مما تسمح به أدواتنا.

وقد نصل إلىٰ فرضيات لا يمكن حسمها نهائيًا. هذا لا يبطلها إذا أمكن تقويم قوتها التفسيرية وحدودها. كثير من القضايا الفلسفية تظل مفتوحة، لكن ليس جميع المواقف فيها متساوية. يمكن ترجيح فرضية لأنها أكثر اتساقًا، وأقل مصادرة، وأوسع تفسيرًا، وأقدر علىٰ استيعاب الاعتراضات. الترجيح ليس يقينًا، لكنه حكمٌ معرفي مشروع إذا كُشفت معاييره.

إن اعتراف المشروع بعدم الحسم يجب ألا يتحول إلىٰ ملاذٍ من المسؤولية. هناك فرق بين سؤالٍ مفتوح لأن الأدلة لا تكفي، وسؤال يُترك مفتوحًا لأن الباحث لا يريد مواجهة النتيجة. التواضع العلمي يحدد ما ثبت وما لم يثبت، ولا يساوي بين جميع الاحتمالات. وقد تكون إحدىٰ الفرضيات راجحة بوضوح، مع بقاء إمكان المراجعة.

وتتصل شرعية الفرضية كذلك بالمآلات المعرفية والمؤسسية لاعتمادها. الفرضية في البحث النظري قد تتحول لاحقًا إلىٰ نموذج قانوني أو خوارزمي أو سياسة حوكمة. فإذا افترضنا أن العقل حسابٌ قابل للنمذجة، قد يُبنىٰ علىٰ ذلك نقل القرار إلىٰ الخوارزمية. وإذا افترضنا أن القبول الاجتماعي مصدر الشرعية، قد تُهمَّش معايير العدالة. لا يعني الأثر المحتمل رفض الفرضية، لكنه يفرض دراسة ما يحدث حين تنتقل من التفسير إلىٰ التنظيم.

فالفرضية قد تكون وصفية ثم تصبح معيارية في التطبيق. نموذج المخاطر يصف احتمالًا، لكن المؤسسة تستخدمه لتحديد من يُمنح فرصة أو يُحرم منها. وعند هذه النقطة تتغير طبيعة عبء البرهان؛ لأن الخطأ لم يعد معرفيًا فقط، بل توزيعيًا وأخلاقيًا. وكلما ازداد أثر الفرضية في حياة الناس، احتاجت إلىٰ شفافيةٍ ومراجعة ومساءلة أكبر.

وهذا يربط شرعية الفرضية بالنظرية المؤسسية والحوكمة. فالمؤسسة لا تتبنىٰ الأفكار بوصفها أفكارًا فقط، بل تحولها إلىٰ إجراءات ومعايير وحوافز. وقد تستمر الفرضية في العمل بعد أن يتغير الدليل الذي قامت عليه، لأن المؤسسة اكتسبت مصالح وهياكل مرتبطة بها.

لذلك ينبغي ألا يُترك امتحان الفرضيات للفلسفة الأكاديمية وحدها، بل يحتاج إلىٰ آليات مؤسسية تسمح بإعادة فتح ما استقر.

وفي عصر الخوارزميات تصبح الفرضية أحيانًا جزءًا من الكود. يفترض النموذج أن الماضي يصلح لتوقع المستقبل، أو أن البيانات المتاحة تمثل الظاهرة، أو أن المتغيرات المختارة تعبر عن الجدارة أو الخطر. هذه ليست قرارات تقنية محضة، بل فرضيات عن الإنسان والمجتمع. وقد تختفي خلف الأداء الحسابي، فتبدو النتيجة موضوعية لأن العملية معقدة. امتحان الشرعية يقتضي إخراج هذه الفرضيات من الكود إلىٰ مجال التبرير.

وتكشف الخوارزمية فرقًا مهمًا بين نجاح الفرضية في التنبؤ وصدقها في التفسير. قد يتنبأ النموذج بدقة من غير أن يكشف العلاقة السببية، وقد يعمل بسبب ارتباطات تاريخية غير عادلة. النجاح الإجرائي لا يساوي الشرعية المعرفية، كما لا يساوي الشرعية الأخلاقية. ومن هنا لا يجوز أن يصبح الأداء بديلًا عن فهم الفرضية التي يستند إليها.

إن مشروع العقل المعياري نفسه معرض لخطر الأداء النظري؛ فقد تنتظم مفاهيمه بصورة جميلة وتنتج شبكةً تفسيرية جذابة، من غير أن تكون علاقاتها حقيقية. الاتساق والجمال والخصوبة علاماتٌ مهمة، لكنها ليست دليلًا كافيًا. وقد تكون إحدىٰ مهمات الفصل اللاحق في شرعية البرهان تحديد ما الذي يحول الفرضية من بناءٍ ممكن إلىٰ دعوىٰ تستحق الترجيح.

ومع ذلك لا ينبغي الفصل الصارم بين الفرضية والبرهان كأن الأولىٰ تسبق والثاني يتبع فقط. نوع الفرضية يحدد نوع البرهان الممكن، والبرهان يكشف الحاجة إلىٰ إعادة صياغتها. العلاقة بينهما متبادلة، لكن لا يجوز أن تتحول إلىٰ صناعة معيارٍ خاص بكل فرضية يضمن نجاحها. ينبغي أن يبقىٰ للامتحان استقلالٌ نسبي يسمح له بأن يقول: لا.

إن القدرة علىٰ الرفض شرطٌ في عقلانية البحث. المشروع الذي لا يستطيع إسقاط فرضية مركزية يتحول إلىٰ دفاعٍ عنها. وقد تكون أصعب لحظة هي رفض فكرةٍ ولدت في تجلٍّ أولي

وشكلت هوية المشروع. لكن الوفاء للحقيقة يقتضي أن تكون النظرية أهم من أي مفهوم، وأن يكون السؤال أهم من الإجابة المرغوبة، وأن يكون المنهج قادرًا على هدم بعض ما أنشأه.

ولا يعني ذلك تمجيد الهدم. قد يقع الباحث في انحيازٍ معاكس، فيظن أن القسوة المنهجية تقتضي رفض كل فكرة جريئة. الامتحان ليس عداءً للفرضية، بل منحها فرصةً عادلة: بناء أقوى صياغة لها، وتقديم أقوى الأدلة المؤيدة، ثم مواجهتها بأقوى الاعترا ضات. الفرضية الضعيفة لا تستحق خصمًا ضعيفًا، والفرضية القوية لا تخشى خصمًا قويًا.

ومن هنا ينبغي أن يُفصل بين نقد الفرضية ونقد صاحبها. الفكرة قد تكون خاطئة من غير أن يكون مولدها ساذجًا، وقد تكون صحيحة رغم دوافع ملتبسة. تحويل الخلاف النظري إلى حكمٍ على الأشخاص يفسد البحث، كما أن تعلق الباحث الشخصي بفرضية يجعل نقدها اعتداءً على هويته. شرعية الامتحان تحتاج إلى تجريدٍ أخلاقي يسمح للفكرة أن تقف مستقلةً نسبيًا عن صاحبها.

إن الفرضية المشروعة تعرف ما لا تدعيه. فإذا اقترحنا أن العقل المعياري في بعض الاستعمالات العربية يرتبط بالسلوك والضبط أكثر من ارتباطه بالمعرفة، لا يجوز أن يتحول ذلك إلى حكمٍ على «العقل العربي» كله، أو نفيٍ للمعرفة من المجال العربي، أو نفي الأخلاق من الفكر اليوناني. الفرضية المحدودة قد تكون قوية، لكن توسيعها بلا دليل يضعفها. والتعميم الحضاري من أكثر المواضع التي تحتاج إلى صرامة، لأن الاستثناءات والتبادلات والتغيرات التاريخية كثيرة.

وينبغي كذلك التمييز بين الفرضية الوصفية عن مركز الجاذبية الحضاري، والفرضية الجوهرانية عن طبيعة عقلٍ حضاري ثابت. الأولى تقول إن بعض الخطابات منحت وظيفةً ما مركزية، والثانية تحول هذا الاتجاه إلى ماهية. وقد تكون الأولى قابلةً للاختبار بالنصوص والمؤسسات والممارسات، بينما الثانية تحتاج إلى برهانٍ يكاد يتعذر توفيره. شرعية الفرضية تقتضي اختيار الدرجة التي يسمح بها الدليل.

إن فرضـــية «المنطق أول معيارية اعتمدها العقل» تحتاج كذلك إلىٰ تفكيكٍ دقيق. ما المقصـــود بالمنطق؟ هل هو القواعد الصـــورية المدونة، أم القدرة العامة علىٰ التمييز وعدم التناقض؟ وما المقصـــود بالأولية؟ هل هي تاريخية أم بنيوية أم تطورية؟ وهل المعيارية المقصودة معرفية أم عملية؟ قد يتبين أن المنطق أول صورة واعية ومنظمة لمعيارية الصدق، بينما تسبقه معايير حياتية وسلوكية. عندئذ لا تسقط الفرضية، بل تتحدد.

وهذا المثال يكشـــف أن كثيرًا من الخلافات لا تُحل بإثبات أحد الطرفين، بل بإعادة تحديد الدعوىٰ. قد تكون الفرضـــية واســـعة أكثر من اللازم، فتضـــيق إلىٰ صـــورةٍ أكثر دقة. والقدرة علىٰ تحديد مجال الصـــدق من أهم نتائج الامتحان. فالقول الجزئي الصـــادق أعمق من دعوىٰ كلية جذابة لا تستطيع الصمود.

ويصـــبح اكتمال الفصـــل في شـــرعية الفرضـــية اكتمالًا لقواعد الامتحان، لا حكمًا علىٰ فرضـــيات المشـــروع. لا تزال فرضـــيات وحدة العقل وتعدده، والتولد المتبادل، وشـــرعية المعيار، وحدود اللامعيارية، والعقل المُكوِّن والمُكوَّن، قيد البحث. لكن أصبح لها طريقٌ لا بد أن تســـلكه: التحرير، والتحديد، وبناء البدائل، واختبار الحالات، وقياس الكلفة، وتحديد درجة الإثبات.

الفصل الخامس

شرعية الدليل والبرهان

لا يكفي أن يكون السؤال مشروعًا، والمنهج ملائمًا، والمفهوم محررًا، والفرضية قابلةً للامتحان، ما لم يمتلك البحث ما يبرر انتقاله من الاحتمال إلىٰ الترجيح، ومن الدعوىٰ إلىٰ القبول، ومن التصور الممكن إلىٰ المعرفة التي تستحق أن يُبنىٰ عليها. عند هذه النقطة يظهر الدليل والبرهان لا بوصفهما ملحقين تقنيين بعملية التفكير، بل بوصفهما موضعًا مركزيًا لامتحان الشرعية؛ لأن الفكر لا يكتسب حقه في تقرير شيء لمجرد أنه ا ستطاع صياغته، ولا لأن الفكرة انسجمت مع منظومته، ولا لأن الشاهد وافق رغبته، وإنما بقدر ما يستطيع أن يبين لماذا ينبغي قبول دعواه، وما الذي يمنحها قوةً تتجاوز مجرد الاقتناع الشخصي.

غير أن لفظي الدليل والبرهان كثيرًا ما يُستعملان كما لو كان معناهما واضحًا ومشتركًا بين جميع الحقول، وكأن ما يُعد برهانًا في الرياضيات يمكن أن يؤدي الوظيفة نفسها في التاريخ، وما يُعد دليلًا تجريبيًا في الفيزياء يصلح بذاته لحسم قضيةٍ أخلاقية أو قانونية، وما يثبت وجود واقعة يبرر تلقائيًا الحكم علىٰ مشروعيتها. وهذا الخلط لا يقع عند ضعف البحث فقط، بل قد يقع في أكثر البنىٰ العلمية انضباطًا حين يُنقل نظام الإثبات من مجالٍ إلىٰ آخر من غير امتحان للفرق بين موضوعاتهما وأنواع دعاواهما وحدود اليقين الممكن فيهما.

لذلك يبدأ امتحان شرعية الدليل والبرهان بتحرير المصطلحات المتجاورة: الدليل، والبرهان، والحجة، والشاهد، والقرينة، والبيّنة، والأمارة، والتفسير، والتعليل، والتبرير. ليست هذه ألفاظًا مترادفةً تمامًا، وإن اشتركت في وظيفة دعم الدعوىٰ. فالشاهد قد يكشف وجود حالة أو استعمال أو واقعة، لكنه لا يثبت دائمًا القانون العام الذي يُستدل عليه منه. والقرينة ترفع احتمالًا وتخفض آخر، من غير أن تبلغ درجة القطع. والحجة بناءٌ من مقدمات

ونتيجة، قد تكون صحيحة الصورة مع بطلان بعض مقدماتها. والبرهان يدل في بعض الاستعمالات على أعلى درجات الإلزام العقلي، بينما يُستعمل في مواضع أخرى بمعنى واسع يشمل كل تبرير منظم. أما الدليل فهو اللفظ الأوسع الذي يشير إلى ما ينقل العقل من حالةٍ معرفية إلى أخرى، لكنه لا يحدد وحده درجة هذا الانتقال ولا طبيعته.

ومن هنا لا تُكتسب شرعية الدليل باسمه، بل بنوع الدعوى التي يُطلب منه حملها، والعلاقة الحقيقية بينه وبينها. قد يكون الشيء دليلًا على وجود ظاهرة، لا على سببها؛ ودليلًا على الارتباط، لا على الضرورة؛ ودليلًا على إمكان التفسير، لا على تفرده؛ ودليلًا على القبول الاجتماعي، لا على العدالة؛ ودليلًا على الفاعلية، لا على الشرعية. والخلط بين هذه المستويات يسمح للدليل بأن يتجاوز طاقته، فيبدو أن النتيجة بُرهنت بينما لم يُثبت إلا جزءٌ سابق عليها.

إن أول شروط شرعية الدليل هو التناسب بين قوته وقوة الدعوى. فالدعوى الجزئية المحدودة لا تحتاج إلى العبء نفسه الذي تحتاج إليه دعوى كلية أو كونية. والقول إن نمطًا معينًا من التفكير ظهر في نصوصٍ محددة يختلف عن القول إنه يمثل «العقل» في حضارةٍ كاملة. وإثبات أن خوارزميةً تنجح في التنبؤ ضمن بيانات معينة يختلف عن القول إن العقل كله قابل للنمذجة الحسابية. وإظهار أن بعض المعايير تتأثر بالسلطة أو الغريزة لا يثبت أن كل معيار ليس إلا أثرًا للسلطة أو الغريزة. كلما اتسعت الدعوى، وجب أن يتسع الدليل ويتنوع، وأن تزداد قدرته على مواجهة الحالات المعارضة.

ولا يعني التناسب أن الدليل يجب أن يساوي الدعوى في الاتساع العددي فقط، بل أن يكون من نوعٍ قادر على دعمها. آلاف الوقائع الجزئية لا تنتج بذاتها حكمًا معياريًا، كما أن حجةً أخلاقية قوية لا تثبت واقعةً تاريخية. فالعدد لا يعوض اختلاف المستوى، وكثرة الشواهد لا تحول الشاهد إلى برهانٍ من نوع آخر. إن قوة الدليل ليست كميةً فقط، بل بنيوية؛ تتعلق بمدى اتصال مقدماته بالنتيجة، وغياب البدائل الأقوى، وقدرته على تفسير المقاومة والاختلاف.

ويقتضي ذلك التمييز بين البرهان الصوري والبرهان الواقعي. البرهان الصوري يثبت النتيجة داخل نسقٍ انطلاقًا من مقدمات وقواعد استدلال. فإذا صحت المقدمات والتزم الانتقال بالقواعد، لزمت النتيجة. غير أن صحة الصورة لا تضمن صدق المقدمات في الواقع. يمكن بناء استدلال صحيح علىٰ تصورٍ غير صحيح للإنسان أو المجتمع، فتكون النتيجة لازمةً من المقدمات لكنها لا تصف العالم. ومن هنا لا يُختزل البرهان في الاتساق، كما لا يمكن الاستغناء عن الاتساق؛ فالاستدلال المتناقض يفقد قدرته علىٰ الإلزام، لكن الاستدلال المنسجم قد يبقىٰ نظامًا متماسكًا داخل افتراضات غير ممتحنة.

أما البرهان الواقعي فلا يقوم فقط علىٰ اللزوم الصوري، بل علىٰ صلاحية الربط بين المفاهيم والوقائع، وعلىٰ كفاية المادة التي تمثل الظاهرة، وعلىٰ استبعاد التفسيرات البديلة بقدرٍ معقول. وهو لا يبلغ دائمًا يقين الرياضيات، لأن الواقع مركب، والظواهر التاريخية والاجتماعية غير قابلة لإعادة الإنتاج الكامل، والمتغيرات لا تنعزل دائمًا. غير أن غياب اليقين الصوري لا يعني غياب المعرفة؛ إذ توجد درجات من الترجيح والتفسير والثقة، وتكون الشرعية في تناسب الحكم مع هذه الدرجات.

إن تحويل اليقين الرياضي إلىٰ معيارٍ وحيد للصدق يظلم مجالاتٍ لا تتكون موضوعاتها بالطريقة نفسها. فالرياضيات تعمل داخل أنظمةٍ صورية، وتنتج ضرورةً مشروطة بالمقدمات والقواعد، بينما يعمل التاريخ علىٰ وقائع مضت ولا يمكن استعادتها مخبريًا، ويعمل القانون علىٰ نزاعات ومعايير ومؤسسات، وتعمل الأخلاق علىٰ تبرير ما ينبغي. لا يصبح التاريخ أقل شرعية لأنه لا يبرهن كما تبرهن الهندسة، ولا تصبح الأخلاق مجرد رأي لأنها لا تُقاس بالطريقة نفسها التي تُقاس بها الظواهر الفيزيائية. إنما يُطلب من كل مجال أقصىٰ انضباط يسمح به موضوعه، مع عدم تحويل خصوصيته إلىٰ حصانة من النقد.

وقد يكون العقل الرياضي أكثر صرامةً في الاتساق، لكنه لا يكتسب من ذلك سيادةً معيارية علىٰ جميع الحقول. فالرياضيات تجيب عن علاقاتٍ داخل نظامٍ محدد، لكنها لا

تختار بذاتها أي غايةٍ إنسانية ينبغي اعتمادها، ولا تقرر ما إذا كانت الخسارة موزعةً بعدل، ولا تمنح القرار المؤسسي مشروعيته. يمكنها حساب الطريق الأكثر كفاءةً إلىٰ غاية، لكنها لا تبرهن من داخل الحساب علىٰ أن الغاية عادلة. ومن هنا يظهر الفرق بين صدق العلاقة، وصواب الاختيار، وشرعية الإلزام.

إن الدليل التجريبي يمتلك قوةً كبيرة لأنه يربط الدعوىٰ بما يمكن رصده واختباره، لكنه لا يكون محايدًا عن المفهوم والأداة. فالواقعة لا تدخل إلىٰ البحث كما هي؛ تُحدد المتغيرات، وتختار العينة، وتُبنىٰ أدوات القياس، وتُفسر النتائج ضمن نموذج. وقد يكون الخطأ في تصميم ما يُقاس لا في دقة القياس. فإذا اختُزلت الكفاءة المؤسسية في سرعة الإنجاز، أمكن إثبات أن نظامًا ما أكثر كفاءة، مع تجاهل العدالة والجودة والمساءلة. وإذا اختُزل الذكاء في أداء مهام محددة، أمكن إثبات أن الآلة «أذكىٰ» في تلك المهام، من غير أن يثبت ذلك تطابقها مع العقل الإنساني في المعنىٰ والغاية والوعي.

ولا يقلل هذا من قيمة التجربة، بل يكشف شروط شرعيتها. الدليل التجريبي مشروعٌ بقدر ما تكون المفاهيم التشغيلية معلنة، وأدوات القياس مناسبة، والعينة ممثلة، والنتائج قابلةً للتكرار أو المراجعة، وحدود التعميم واضحة. أما حين تتحول الأرقام إلىٰ ستارٍ يخفي القرارات المفهومية، فإن الدقة الكمية تمنح الوهم سلطةً إضافية.

ويقتضي امتحان الدليل التجريبي الفصل بين الملاحظة والتفسير. الملاحظة قد تكون مشتركةً بين تفسيرات متعددة، فلا يُعد توافقها مع فرضية دليلًا علىٰ تفرد تلك الفرضية. فقد تتنبأ نماذج مختلفة بالنتيجة نفسها لأسبابٍ مختلفة، وقد يكون الارتباط ناتجًا عن متغيرٍ ثالث، وقد تكون البيانات نفسها أثرًا للبنية التي نريد تفسيرها. لا يكفي أن تنجح الفرضية؛ ينبغي السؤال عما إذا كان النجاح يميزها من بدائلها.

ومن هنا تتقدم أهمية التفسير الأفضل، لكن لفظ «الأفضل» يحتاج إلىٰ معيار. قد يكون التفسير أفضل لأنه أبسط، أو أوسع قدرة، أو أكثر اتساقًا مع الأدلة، أو أقل افتراضًا، أو أكثر

إنتاجًا لاختبارات جديدة. غير أن هذه المعايير قد تتعارض. التفسير الأبسط قد يختزل التعقيد، والأوسع قد يضحي بالدقة، والأكثر قدرة علىٰ التنبؤ قد يكون أقل تفسيرًا للسبب. لذلك لا تُعتمد الأفضلية بوصفها انطباعًا، بل تُفكك إلىٰ وجوهٍ معلنة، ويبيّن الباحث لماذا رجح بعضها في موضوعه.

إن التنبؤ والتفسير ليسا شيئًا واحدًا. قد ينجح النموذج في توقع السلوك من غير أن يكشف آليته، وقد يفسر نموذجٌ بنية الظاهرة من غير أن يسمح بتنبؤٍ دقيق بسبب التعقيد أو الحساسية للشروط الأولية. الخوارزميات المعاصرة أبرزت هذه الفجوة؛ إذ يمكن لنظامٍ أن يحقق أداءً مرتفعًا وهو عاجز عن تقديم تعليلٍ مفهوم لقراره. هذا النجاح يمنحه شرعيةً أداتية محدودة، لكنه لا يمنحه تلقائيًا شرعيةً معرفية كاملة، ولا يبرر استعماله في مواضع يكون فيها حق الفرد في معرفة سبب القرار جزءًا من العدالة.

وفي القانون، لا يكفي أن يكون القرار متوقعًا أو متوافقًا مع أنماط الأحكام السابقة، بل يحتاج إلىٰ تعليلٍ يربط الواقعة بالقاعدة ويتيح المراجعة. الخوارزمية قد تتنبأ بما سيفعله القاضي، لكنها لا تثبت أن الحكم المتوقع هو ما ينبغي أن يصدر. الفرق بين التنبؤ بالحكم وتبريره هو الفرق بين وصف نظام القرار والمشاركة المشروعة فيه.

وهنا يظهر أن البرهان في المجال القانوني مركب. فهو يعتمد علىٰ إثبات الوقائع، وتفسير النصوص، وتحديد القاعدة، وربطها بالواقعة، ومراعاة المبادئ والاختصاص والإجراءات. وقد يكون الدليل الواقعي قويًا بينما يكون التكييف القانوني موضع خلاف، أو تكون القاعدة واضحةً لكن الواقعة غير ثابتة، أو يكون الحكم منسجمًا مع النص ويصطدم بمبدأ أعلىٰ. لا توجد لحظةٌ واحدة تسمىٰ البرهان القانوني؛ بل شبكة من الإثبات والتفسير والتبرير، وتختلف درجة الشرعية في كل مستوىٰ.

والأمر نفسه في الفقه؛ فثبوت النص لا يساوي ثبوت الدلالة، وثبوت الدلالة لا يساوي تحقق المناط، وتحقق المناط لا يساوي اكتمال تنزيل الحكم في واقعة مركبة، ولا يغني ذلك

عن النظر في المقصد والمآل. قد يكون الدليل النصي ثابتًا، لكن الانتقال منه إلىٰ الحكم المعين يحتاج إلىٰ طبقات أخرىٰ من الاستدلال. وإذا عومل النص بوصفه جوابًا مباشرًا عن كل واقعة، اختُزلت بنية الدليل واختفىٰ دور الواقع والمؤسسة والمعرفة التخصصية.

إن الشاهد التاريخي كذلك لا يتكلم وحده. الوثيقة تحمل سياقًا وغرضًا وصاحبًا وجمهورًا، وقد تكون صامتةً عن أمورٍ تعدها بديهية. وتعدد المصادر لا يضمن الحقيقة إذا كانت كلها تعتمد أصلًا واحدًا، كما أن اختلافها لا يعني استحالة الترجيح. شرعية الدليل التاريخي تقوم علىٰ نقد المصدر، ومقارنة الروايات، وفهم السياق، والتمييز بين ما يشهد له النص وما يستنتجه الباحث، وعدم تحويل الغياب إلىٰ دليلٍ إلا بشروط دقيقة.

فالقول إن مفهومًا لم يظهر في المصادر قبل زمنٍ معين لا يثبت بالضرورة غياب الظاهرة، كما أن ظهور اللفظ لا يثبت اكتمال المفهوم. قد تكون الممارسة سابقةً علىٰ المصطلح، وقد يكون المصطلح موجودًا بمعنىٰ مختلف. ومن هنا لا يُنقل تاريخ اللفظ مباشرةً إلىٰ تاريخ البنية الفكرية، ولا يُستعمل المعجم برهانًا علىٰ ماهية العقل أو القانون أو الشرعية.

إن الأصل المعجمي شاهدٌ علىٰ الاستعمال، لا برهانٌ نهائي علىٰ المفهوم. وقد يكشف اتجاهًا دلاليًا مهمًا، مثل اتصال لفظ العقل في استعمالات عربية بالضبط والسلوك، لكنه لا يكفي وحده لإثبات أن البنية الأصلية للعقل العربي أخلاقية لا معرفية. يحتاج الأمر إلىٰ تحليل النصوص والممارسات والمؤسسات، وإلىٰ التمييز بين الدلالة اللغوية والوظيفة الحضارية والبناء الفلسفي. كما يحتاج إلىٰ اختبار الاستثناءات والتداخلات، حتىٰ لا يتحول المعجم إلىٰ مرآةٍ تعكس ما وضعه الباحث أمامها.

ومن أخطر أنواع الأدلة في الدراسات الحضارية المثال الانتقائي. قد يجمع الباحث نصوصًا تؤيد وصفًا معينًا ويغفل تقاليد مغايرة داخل الثقافة نفسها. وكل حضارة واسعة تحتوي توترات ومدارس وتحولات؛ فلا يكفي أن نجد مركزية السبب في فلسفةٍ يونانية لنصف العقل اليوناني كله بالمعرفي، ولا أن نجد مركزية الحلم وضبط السلوك في نصوص

عربية لنختزل العقل العربي في الأخلاق. الدليل الحضاري يحتاج إلىٰ تمثيلٍ واعٍ للتنوع، وإلىٰ صياغة الدعوىٰ بقدر ما تسمح به المادة: اتجاه غالب، أو تقليد محدد، أو مركز جاذبية في مرحلة معينة، لا ماهية أبدية.

ويظهر هنا الفرق بين الدليل التأسيسي والدليل التوضيحي. المثال قد يوضح مفهومًا لكنه لا يثبت كليته. والاستعارة قد تفتح تصورًا لكنها لا تبرهن عليه. والحالة النموذجية قد تساعد في بناء الفرضية، لكنها لا تكفي وحدها للحكم علىٰ جميع الحالات. من شرعية البحث أن يعلن وظيفة كل مادة: هل هي دليل، أم شاهد، أم مثال، أم اعتراض، أم حالة اختبار؟

إن تحويل المثال إلىٰ دليل شامل من المغالطات التي يغذيها الأسلوب البلاغي. المثال الحي أكثر تأثيرًا في القارئ من البيانات المجردة، وقد يمنح الفكرة قوةً شعورية لا تساوي قوتها البرهانية. ولا يعني ذلك إقصاء البلاغة؛ فالفكر يحتاج إلىٰ اللغة القادرة علىٰ الكشف. لكن ينبغي ألا تحل القدرة علىٰ الإقناع محل القدرة علىٰ الإثبات. قد يكون الخطاب مؤثرًا وهو ضعيف الحجة، وقد تكون الحجة صحيحةً وعرضها ضعيفًا. شرعية البرهان لا تُقاس بدرجة التأثر، وإن كانت جودة العرض تساعد علىٰ فهمه.

وهذا يقتضي الفصل بين الاقتناع والصدق. قد يقتنع الإنسان بسبب السلطة، أو الانتماء، أو التكرار، أو الخوف، أو جمال الفكرة. والاقتناع واقعة نفسية لا يساوي الاستحقاق المعرفي. وفي المقابل قد تكون الحجة قوية ولا يقتنع بها المخاطب بسبب مصالحه أو مقدماته. ومن هنا لا تُقاس شرعية الدليل بمقدار ما يقنع الجمهور، وإن كانت قابلية التواصل والمراجعة جزءًا من الشرعية.

ولا يعني ذلك أن البرهان يعيش خارج الجماعة. فمعايير القبول تتطور داخل تقاليد ومؤسسات علمية، والمراجعة الجماعية تكشف أخطاء الفرد. لكن الإجماع لا يخلق الحقيقة من ذاته. قد يستقر مجتمعٌ معرفي علىٰ نموذج ثم يتغير، وقد تُستبعد فكرة صحيحة بسبب

السـلطة أو العادة. الإجماع قرينة قوية حين يقوم علىٰ انفتاح الأدلة والنقد، لكنه يفقد وزنه حين يمنع الاعتراض أو يحتكر أدوات الوصول إلىٰ المعرفة.

إن سلطة الخبير جزء من هذه المسألة. لا يستطيع الفرد إعادة فحص كل دليل في جميع التخصصات، فيعتمد علىٰ الثقة المؤسسية والخبرة. وهذه الثقة ليست عيبًا، بل ضرورة في مجتمع المعرفة، لكنها تحتاج إلىٰ شرعية: كفاءة، وشفافية، واستقلال نسبي، وقابلية للمساءلة، وتعدد في المراجعة. لا يتحول قول الخبير إلىٰ برهانٍ لمجرد موقعه، لكنه قد يكون دليلًا غير مباشر مشروعًا حين تتوافر شروط الثقة.

وتزداد المسألة تعقيدًا عندما يختلف الخبراء. لا يكفي عندئذ عدّ الأصوات، بل ينبغي النظر في نوع الاختصاص، وقوة الأدلة، وتعارض المصالح، ودرجة عدم اليقين. والخلاف لا يعني أن الحقيقة وسطٌ بين المواقف، ولا أن كل رأي متساوٍ. قد يكون أحد الطرفين مدعومًا بأدلة أوسع، لكن الاعتراف بالخلاف جزء من الصدق المنهجي، ولا يجوز تقديم الترجيح بوصفه يقينًا إن لم يكن كذلك.

إن اليقين نفسه مفهوم يحتاج إلىٰ درجات. هناك يقينٌ منطقي داخل نظام، ويقينٌ حسي مباشر مع إمكان الخطأ، وثقةٌ تجريبية عالية، وترجيحٌ تاريخي، واقتناعٌ تفسيري، وتبريرٌ معياري. الخلط بينها يؤدي إلىٰ تضخيم بعض النتائج أو تبخيسها. وقد لا يكون الهدف في كثير من الأبحاث الوصول إلىٰ اليقين، بل تحديد الدرجة المعقولة من الثقة والعمل في ظلها.

ومن هنا يرتبط البرهان بمشكلة عدم اليقين. العقل لا ينتظر دائمًا اكتمال الدليل؛ فالقانون والسياسة والطب والمؤسسات تتخذ قرارات في ظروف ناقصة. لكن نقص الدليل لا يبرر الاعتباط، بل يفرض قواعد أخرىٰ: الاحتياط، والتناسب، وقابلية التراجع، وتوزيع عبء الخطأ، والتحديث مع ظهور معلومات جديدة. شرعية القرار تحت عدم اليقين ليست هي شرعية الدعوىٰ القطعية، ولا ينبغي أن تُخفىٰ الأولىٰ في لغة الثانية.

وقد تكون الآثار مختلفة بحسب نوع الخطأ. إذا كان الخطأ المحتمل يؤدي إلىٰ ضررٍ جسيم لا يمكن إصلاحه، ارتفع عبء الدليل. وفي القانون الجنائي مثلًا تختلف درجة الإثبات المطلوبة عن بعض المسائل المدنية لأن كلفة الإدانة الخاطئة أعلىٰ. وفي السياسات العامة قد يُقبل تدخلٌ تجريبي محدود قابل للتراجع بدليل أقل مما يُطلب لتغييرٍ شامل دائم. ومن هنا لا تنفصل شرعية الدليل عن المآلات ومسؤولية القرار.

لكن رفع عبء الإثبات قد يستخدم كذلك لحماية الواقع القائم. إذ يُطلب من البديل الجديد دليلٌ كامل، بينما تُعامل الممارسة القائمة كأنها لا تحتاج إلىٰ تبرير. الصرامة العادلة تفرض عبء الامتحان علىٰ الموجود والمقترح معًا. فالاستمرار قرارٌ له آثاره، وليس غيابًا للقرار. وإذا كانت الأدلة ناقصة في الطرفين، ينبغي مقارنة المخاطر والكلف لا افتراض شرعية الوضع القائم.

إن عبء البرهان ليس ثابتًا، بل يتوزع بحسب نوع الدعوىٰ والموقع. من يدعي وجود كيانٍ أو علاقة جديدة يتحمل عبئًا أوليًا، ومن ينفيها نفيًا مطلقًا يتحمل عبئًا كذلك. ومن يدعي أن مفهومًا كوني أو أن مجالًا بأكمله لامعياري يحتاج إلىٰ دليل يتناسب مع عموم الدعوىٰ. ولا يجوز أن يتحول الشك إلىٰ امتيازٍ يسمح بالنفي بلا حجة؛ فالقول «لم يثبت» يختلف عن القول «ثبت العدم.«

ويكشف ذلك أهمية التمييز بين غياب الدليل ودليل الغياب. قد لا نجد دليلًا لأن الظاهرة لم توجد، أو لأن مصادرها ضاعت، أو لأن أدواتنا لا تراها، أو لأن السؤال صيغ بطريقة خاطئة. ولا يتحول الصمت إلىٰ برهان إلا إذا كان ظهور الأثر متوقعًا بقوة لو كانت الظاهرة موجودة. هذه القاعدة مهمة في دراسة المساحة اللامعيارية؛ فقد لا نجد معيارًا معلنًا في الإبداع أو العرفان، لكن ذلك لا يثبت غياب كل معيار عامل.

ومن هنا تحتاج فرضية اللامعيارية إلىٰ أدلة لا تقتصر علىٰ عدم اكتشاف القاعدة. ينبغي تحليل أنماط الاختيار والقبول والرفض، والاستقرار والتكرار، والقدرة علىٰ التمييز بين

النجاح والفشل داخل المجال. قد يتبين أن هناك معيارًا ضمنيًا، أو أن المعايير متعددة ومتنازعة، أو أن النشاط يتعمد تعليقها مؤقتًا. وقد تظهر حالات من التفكك الحقيقي. الدليل المطلوب يجب أن يميز هذه الصور بدل أن يجمعها تحت نفي واحد.

إن الدليل السلبي من أصعب الأدلة. نفي وجود عقلٍ مستقل يسمىٰ العقل المعياري، مثلًا، لا يتحقق بمجرد إمكان تفسير بعض وظائفه بعمليات أخرىٰ، كما أن إثبات الوظائف المعيارية لا يثبت وجود عقل مستقل. ينبغي تحديد مستوىٰ الدعوىٰ: هل ننفي الكيان أم التمايز الوظيفي؟ وهل التفسير البديل يغطي جميع الظواهر؟ إن كثيرًا من الخلافات تنشأ من اختلاف ما يُثبت وما يُنفىٰ.

ويقتضي امتحان البرهان أن نكشف المقدمات الخفية. الحجة قد تبدو قصيرة لأن جزءًا من بنيتها مستتر في المسلمات الثقافية أو المهنية. حين يُقال إن النظام الأكثر كفاءة أفضل، توجد مقدمة غير معلنة مفادها أن الكفاءة هي معيار الأفضلية الحاكم. وحين يُقال إن الخوارزمية أدق، إذن ينبغي أن تتخذ القرار، توجد مقدمة تربط الدقة بالسلطة الشرعية. وحين يُقال إن مفهومًا قديم، إذن هو أصيل، توجد مقدمة تجعل الأسبقية التاريخية مصدرًا للحجية. إخراج هذه المقدمات إلىٰ العلن يحول الإيحاء إلىٰ حجة قابلة للامتحان.

ولا يكفي أن تكون المقدمات صحيحة منفردة؛ يجب أن تكون كافيةً للنتيجة. قد يجمع الاستدلال مقدمات صحيحة ولا تلزم عنها الدعوىٰ. وهذا يظهر كثيرًا في الانتقال من الدراسات الجزئية إلىٰ الأحكام الكلية. قد يكون كل شاهد صحيحًا، لكن لا يكفي لإثبات أن الاتجاه يمثل البنية كلها. الفجوة بين المقدمات والنتيجة هي الموضع الذي تدخل منه القناعات غير المعلنة.

إن البرهان المشروع لا يخفي هذه الفجوات بالانتقال البلاغي. كلمات مثل «ومن ثم» و«وبالضرورة» و«لا ريب» لا تخلق اللزوم. ينبغي أن يكون الانتقال قابلًا لإعادة البناء، بحيث

يســتطيع القارئ معرفة القاعدة التي ربطت المقدمة بالنتيجة. وهذا لا يعني تحويل النص الفلسفي كله إلىٰ رموز منطقية، بل أن يكون البناء واضحًا في مستوياته.

ويجب التمييز بين البرهان الاســتنباطي والاســتقرائي والاســتدلال إلىٰ أفضــل تفسـير. الا ستنباط يمنح النتيجة لزومًا إذا صحت المقدمات، لكنه لا ينتج معلوماتٍ واقعية تتجاوزها إلا بقدر ما كانت مضـمنةً فيها. والاستقراء ينتقل من الحالات إلىٰ العموم، لكنه يظل معرضًـا للمراجعة. والاســتدلال إلىٰ أفضــل تفسـير يرجح فرضـيةً لأنها تفسـر الأدلة بصـورةٍ أقدر من البدائل، لكنه يعتمد علىٰ معايير الأفضــلية. لا يملك أحد هذه الأنماط الســيادة المطلقة؛ لكل واحد مجاله ومخاطره.

وقد يحتاج البحث الفلسفي المركب إلىٰ الجمع بينها. يبدأ با ستقراء أنماطٍ من الحقول، ثم يبني فرضــيةً تفسـيرية، ثم يســتخرج منها نتائج، ويعود لاختبارها. لكن الجمع يحتاج إلىٰ ضــبط؛ فلا تُقدم نتيجة اســتقرائية بوصــفها ضــرورة، ولا يُعامل اتســاق الفرضــية كأنه إثبات واقعي. ينبغي أن يحتفظ كل انتقال بدرجته المعرفية.

إن القياس والتمثيل من الأدوات المهمة في توليد الفهم، لكنهما من أكثر مصــادر الخطأ. تشابه العقل بالخوارزمية في بعض الأداء لا يثبت تطابقهما في البنية، وتشابه المؤ سسة بالنظام الحي لا يعني أن لها إرادةً عضــوية، وتشــابه العقل بمحكمة لا يثبت وجود قاضٍ داخلي. القياس مشــروع بقدر ما تكون وجوه الشــبه ذات صــلة بالنتيجة، وبقدر ما تُكشــف وجوه الاختلاف. أما حين يُنتقىٰ التشابه ويُهمل الفرق الحاسم، تتحول الاستعارة إلىٰ دليل زائف.

والأمر نفسه في المقارنة بين الفقه والقانون والحوكمة والنظرية المؤسسية. وجود قواعد ومعايير في الجميع لا يثبت أنها تجليات لبنيةٍ واحدة قبل تحليل مصدر الإلزام ووظيفة المعيار وآليات التنفيذ والمراجعة. قد يكون التشــابه ســطحيًا أو وظيفيًا جزئيًا. الدليل علىٰ البنية المشتركة يحتاج إلىٰ إظهار علاقاتٍ متكررة لا مجرد ألفاظ متقاربة.

إن البرهـان علىٰ الكليـة من أصـعـب أنواع البرهـان؛ لأن الكليـة لا تتكون من جمع الجزئيات فقط. قد نرصد حالات كثيرة ولا نكشف العلاقة التي تجعلها نظامًا. العقل الكلي، إن كان مفهومًا مشروعًا، لا يُثبت بمجرد أن العقل يجمع المعلومات، بل بإظهار حركةٍ تركيبية تنظم المسـتويات والغايات والمآلات، وتنتج صـورةً لا تختزل في مجموع الأجزاء. والدليل عليه يحتاج إلىٰ تحليل الآلية، لا إلىٰ تكرار صفة «الكلي.«

وكذلك البرهان علىٰ المعيارية لا يتحقق بمجرد وجود الاختيار. النظام قد يختار وفق قاعدة دون أن يبررها، والحيوان قد يميز النافع من الضـار، والخوارزمية قد تحقق هدفًا. هل يكفي ذلك للمعيارية؟ أم تحتاج إلىٰ إمكان الحكم والتبرير والمراجعة؟ الدليل يجب أن يميز بين الاسـتجابة المنتظمة، والقاعدة العاملة، والمعيار الواعي، والشـرعية الانعكاسـية. وإلا اتسع المفهوم حتىٰ فقد قدرته التفسيرية.

ومن هنا يظهر أن الدليل ليس مادةً خارجية تُلصـق بالدعوىٰ، بل علاقة. الواقعة لا تكون دليلًا بذاتها، بل تصـبح دليلًا بالنسـبة إلىٰ سـؤال وفرضـية وقاعدة اسـتدلال. المطر دليل علىٰ السـحب في سـياق، وقد يكون أثرًا لعملية تلقيح في سـياقٍ آخر، ولا يكون دليلًا علىٰ عدالة سياسة. شرعية الدليل تنشأ من سلامة هذه العلاقة، لا من قوة الواقعة وحدها.

وهذه العلاقة قد تتغير مع تغير المعرفة. واقعةٌ كانت تؤيد فرضـية قد تفقد قيمتها حين يظهر تفسـير بديل، أو يتبين أن الأداة منحازة. لذلك لا يملك الدليل معنىً ثابتًا خارج الشـبكة النظرية، لكن هذا لا يعني أن النظرية تصـنعه بحرية. الواقع يقاوم التأويل، وبعض التفسـيرات تفشل. العلاقة تفاعلية: النظرية تجعل الواقعة قابلةً لأن تكون دليلًا، والواقعة تمتحن النظرية.

إن الاعتراف بهذه التفاعلية لا ينبغي أن يقود إلىٰ القول بأن كل دليل نسـبي داخل نظامه، فلا إمكان للمقارنة. يمكن مقارنة النظريات بقدرتها علىٰ تفسـير المادة نفسـها، وبمقدار ما تحتاجه من اسـتثناءات، وبقدرتها علىٰ التنبؤ أو كشـف علاقات جديدة. لا يوجد منظور بلا شروط، لكن بعض المنظورات أقدر من غيرها علىٰ الكشف وأقل منها تشويهًا.

ويقتضي هذا بناء مبدأ المقاومة. الدليل الأقوىٰ ليس الذي ينسجم بسهولة مع الفرضية، بل الذي كان يمكن أن يناقضها ثم جاء مؤيدًا لها، أو الذي نجت أمامه من اختبارٍ صعب. البحث الذي يجمع ما يوافق النظرية فقط لا يبرهن، بل يوثق قناعته. لذلك ينبغي أن يُبحث عن الدليل المقاوم: الحالة التي تبدو خارج المفهوم، والمعطىٰ الذي يؤيد البديل، والنتيجة التي لا نتمنىٰ ظهورها.

وقد تكون أقوىٰ طريقة لامتحان البرهان هي بناء حجة الخصم في صورتها الأفضل. فلا يكفي الرد علىٰ اعتراضٍ سطحي. ينبغي أن نسأل: ما أقوىٰ تفسيرٍ منافس؟ وما الأدلة التي تدعمه؟ وأيّ الفرضيتين تفسر ما لدىٰ الأخرىٰ؟ هذه العدالة البرهانية جزءٌ من الأخلاق المعرفية؛ لأن إضعاف الخصم لا يقوي الحقيقة.

إن غياب الاعتراض في النص لا يعني غيابه في الواقع. وقد ينجح الباحث في إقناع القارئ غير المتخصص لأنه لم يعرض البدائل. لكن النظرية التي تريد الصمود تحتاج إلىٰ استدعاء ما يمكن أن يهدمها. ولهذا يجب أن يضم كل بناءٍ برهاني سجلًا للاعتراضات: ما الذي أُجيب عنه، وما الذي بقي مفتوحًا، وما الذي أدىٰ إلىٰ تعديل الدعوىٰ.

ولا ينبغي أن تتحول كثرة الاعترا ضات إلىٰ تفكيكٍ يمنع أي نتيجة. الغاية ليست صناعة شكٍ أبدي، بل الوصول إلىٰ ترجيحٍ مسؤول. بعد عرض الأدلة والبدائل، يجب أن يقال ما الذي يرجح ولماذا، وما درجة الثقة، وما الحدود. التواضع لا يعني الامتناع عن الحكم، بل منع الحكم من تجاوز دليله.

إن البرهان المعياري يضيف سؤال الإلزام: لماذا ينبغي أن نتبع هذا المعيار؟ قد تُبنىٰ الحجة علىٰ العقل، أو المصلحة، أو الكرامة، أو التعاقد، أو الطبيعة، أو المؤسسة، أو الغاية. ولكل مصدر مشكلاته. فإذا قيل إن المعيار عقلي، وجب بيان ما الذي يجعل العقل ملزمًا وكيف نواجه اختلاف العقول. وإذا قيل إنه طبيعي، وجب تحديد معنىٰ الطبيعة وكيف ننتقل

من الكائن إلىٰ الواجب. وإذا قيل إنه مقبول اجتماعيًا، وجب تفسير إمكان نقد المجتمع. وإذا قيل إنه يحقق المصلحة، وجب تعريف المصلحة وتوزيعها وزمنها.

وهنا لا يكفي البرهان علىٰ أن المعيار ينتج نتائج جيدة، لأن تقييم النتائج يفترض معايير. ولا يكفي القول إنه متسق، فقد يكون نظام الظلم متسقًا داخليًا. ولا يكفي قدمه أو شيوعه. شرعية المعيار تحتاج إلىٰ شبكة من التبريرات قد تشمل الغاية والحق والتناسب والمساواة والمآلات وقابلية التعميم والمراجعة. وسيكون تحرير هذه الشبكة موضوعًا مستقلًا، لكن فصل الدليل يحدد منذ الآن أن وجود المعيار ليس دليلًا علىٰ شرعيته.

إن الدليل الأخلاقي والقانوني لا يمكن اختزاله في الوقائع، لكنه لا يعمل خارجها. الحكم علىٰ سياسةٍ بوصفها عادلة يحتاج إلىٰ معرفة آثارها الحقيقية، لا إلىٰ اتساق المبدأ فقط. وقد يكون المعيار سليمًا في التجريد ويؤدي تطبيقه المؤسسي إلىٰ نتائج تناقض غايته. لذلك تدخل المآلات في البرهان المعياري، من غير أن تصبح النتيجة وحدها معيار الصواب. العلاقة بين المبدأ والأثر علاقة مراجعة متبادلة.

ويظهر ذلك في الأنظمة المعقدة؛ فالقرار قد ينتج آثارًا غير خطية وبعيدة المدىٰ. البرهان علىٰ صلاحية التدخل لا يكتمل بتحقيق أثرٍ مباشر، بل يحتاج إلىٰ تحليل حلقات التغذية الراجعة، وتوزيع المخاطر، وقابلية التكيف. وهذا لا يمنحنا يقينًا بالمستقبل، لكنه يوسع مفهوم الدليل من العلاقة الآنية إلىٰ المآل النظامي.

إن البرهان في الحوكمة لا يتعلق فقط بصحة القرار، بل بشرعية الطريقة التي اتُّخذ بها: توزيع المعلومات، وتعارض المصالح، والمساءلة، والتمثيل، وإمكان الاعتراض. قد يكون القرار صائبًا بالمصادفة وصدر من عمليةٍ غير مشروعة، كما قد تكون العملية عادلة ويظهر لاحقًا خطأ القرار. ينبغي الفصل بين شرعية الإجراء وصواب النتيجة، مع دراسة العلاقة بينهما. لا تُغني إحداهما عن الأخرىٰ.

وكذلك المؤسسة قد تُنتج الدليل وتحدد ما يُعترف به. المحكمة تقرر قواعد الإثبات، والجامعة تقرر معايير النشر، والهيئة التنظيمية تقرر البيانات المقبولة. هذه الوظيفة ضرورية، لكنها تمنح المؤسسة سلطةً علىٰ تشكيل الحقيقة العامة. شرعيتها تحتاج إلىٰ شفافية وتعدد ومراجعة، حتىٰ لا تتحول قواعد الإثبات إلىٰ وسائل لاستبعاد ما يهددها.

وفي عصر الوفرة المعلوماتية لا تكمن المشكلة في ندرة الشواهد فقط، بل في القدرة علىٰ انتقاء ما يخدم الدعوىٰ. يمكن لأي قناعة تقريبًا أن تجد مادةً تؤيدها إذا انفصلت الشواهد عن سياقها. لذلك تصبح طريقة الجمع والاستبعاد جزءًا من البرهان. ينبغي ألا نكتفي بالسؤال: ما الأدلة الموجودة؟ بل: كيف اختيرت؟ وما الأدلة المخالفة؟ وهل تمثل المادة الحقل أم زاويةً منه؟

وتتفاقم المشكلة مع الأنظمة التوليدية التي تستطيع إنتاج نصوص مقنعة. الطلاقة ليست دليلًا، والترابط اللغوي لا يضمن صحة الوقائع أو الحجج. وقد يعيد النظام تركيب أنماطٍ شائعة فيبدو كأنه يقدم برهانًا، بينما لا توجد إحالة قابلة للمراجعة. هذا يفرض تمييزًا جديدًا بين إنتاج صورة الحجة وامتلاك سندها. العقل الحسابي يستطيع محاكاة شكل البرهان، لكن شرعية البرهان تتطلب صلةً حقيقية بالمقدمات والمصادر وإمكان المساءلة.

وهنا يعود السؤال عن مصير المعيارية في عصر الخوارزمية. إذا أصبح تقييم الدليل نفسه جزئيًا آليًا، فمن يحدد قواعد القبول؟ قد ترتب الخوارزمية المصادر بحسب أنماط سابقة تعكس سلطةً معرفية قائمة، فتزيدها رسوخًا. وقد تكشف أنماطًا يعجز الإنسان عن رؤيتها. لا ينبغي رفضها أو منحها السيادة، بل امتحان شرعية دورها: ما الذي تحسبه؟ ما الذي تستبعده؟ وهل يمكن تفسير ترجيحها؟ ومن يتحمل الخطأ؟

إن الدليل الحسابي يكتسب قوته من المقدار والنمط، لكنه يعتمد علىٰ جودة البيانات والمفاهيم المرمزة. فإذا كانت البيانات ناتجةً من تاريخٍ غير عادل، قد يعيد النموذج إنتاجه

بوصفه انتظامًا. التنبؤ بما سيحدث لا يبرر ما ينبغي أن يحدث. ومن ثم فإن النجاح الخوارزمي شاهد علىٰ القدرة الإجرائية، لا برهان علىٰ الشرعية المعيارية.

ولكي يصبح الدليل مشروعًا، يجب أن يكون قابلًا للتتبع بدرجة تناسب أثره. لا يعني ذلك أن كل إنسان يجب أن يفهم جميع التفاصيل التقنية، لكن يجب أن توجد سلسلة مساءلة: مصدر البيانات، وطريقة المعالجة، والفرضيات، ومعايير النجاح، وحدود الاستخدام. الغموض قد يكون تقنيًا لا متعمدًا، لكنه يصبح مشكلةً معيارية حين يُستخدم النظام لإصدار قرارات ملزمة لا يمكن الطعن في أسبابها.

إن قابلية التكرار قيمة مهمة في العلوم، لكنها لا تصلح معيارًا مطلقًا. التجربة التاريخية لا تتكرر، والواقعة القانونية فريدة في تفاصيلها، والخبرة الإنسانية قد لا تُعاد بالطريقة نفسها. يمكن بدلًا من ذلك طلب قابلية التتبع، أو إعادة التحليل، أو مقارنة المصادر، أو فحص الاتساق. المبدأ الأعم ليس التكرار ذاته، بل إمكان المراجعة المستقلة بحسب طبيعة المجال.

ومن هنا تصبح العلنية جزءًا من شرعية البرهان، لا بمعنىٰ كشف كل شيء بلا حدود، بل إتاحة ما يكفي لتقويم الدعوىٰ. الدليل السري قد يكون ضروريًا في بعض السياقات، لكنه يضعف إمكان المساءلة ويحتاج إلىٰ ضمانات بديلة. والمعرفة التي لا يستطيع أحد سوىٰ صاحبها فحصها تبقىٰ محدودة الشرعية العامة، مهما كانت تجربته صادقة بالنسبة إليه.

و هذا مهم في مجال العر فان والتجر بة الباطنية. التجر بة قد تكون حقيقيةً لصاحبها وتحمل معنىً عميقًا، لكنها لا تتحول بذاتها إلىٰ برهان ملزم للآخرين. ينبغي التمييز بين صدق الخبرة الشخصي، ودلالتها التفسيرية، وحجيتها العامة. وقد تكون مصدرًا لفر ضية أو معنىٰ، لكنها تحتاج إلىٰ جسرٍ مستقل إذا أُريد لها أن تنتج حكمًا مشتركًا.

ولا يعني ذلك استبعاد كل معرفة لا تقبل النقل الكامل. الإنسان يعتمد علىٰ الذاكرة والثقة والشهادة والخبرة. لكن درجة الحجية تتغير بحسب قابلية الفحص ونوع الدعوىٰ.

التجربة الشخصية دليلٌ قوي علىٰ أن صاحبها اختبر شيئًا، وأضعف علىٰ تفسير مصدره، وأضعف من ذلك علىٰ تعميمه. هذه الدرجات تمنع الإلغاء والتضخيم معًا.

إن البرهان لا يكون شرعيًا إذا أُكرهت المادة علىٰ التوافق معه. التفسير الذي يحتاج إلىٰ إعادة تأويل كل اعتراض قد يكون شديد المرونة إلىٰ حد فقدان المعنىٰ. ومن هنا تأتي قيمة الحدود: ماذا لا تفسر النظرية؟ وأين تتوقف الحجة؟ القدرة علىٰ إعلان الحدود من أقوىٰ دلائل الثقة العلمية، لأنها تجعل الفشل ممكنًا ومفهومًا.

ولا تعني الحدود أن البحث مجزأ بالضرورة. يمكن للنظرية الكلية أن تكون واسعة، لكنها لا تدعي الإحاطة المطلقة. الكلية ليست شمول كل شيء، بل تنظيم العلاقات الرئيسة مع معرفة ما يبقىٰ خارجها. والبرهان علىٰ نظرية كلية لا يقوم علىٰ إثبات جميع الحالات، بل علىٰ صلابة البنية وقدرتها علىٰ تفسير التنوع والانتقال بين المستويات من غير خلط.

ويجب الحذر من البرهان الدائري. فإذا عُرّف العقل المعياري بأنه العقل الذي يستخدم معيارًا مشروعًا، ثم عُرّف المعيار المشروع بأنه ما يقرره العقل المعياري، لم نتقدم. لكن بعض الحركات التبادلية ليست دورًا فاسدًا؛ فقد يبدأ كل طرف بمعنىٰ أولي ثم يعيد الآخر بناءه. الفرق أن الدائرة الفاسدة تعيد النتيجة نفسها، بينما الحركة التوليدية تضيف تصحيحًا. يجب أن يُظهر البرهان ما الجديد الذي نشأ في كل دورة، وإلا كانت التوليدية اسمًا للدور.

ومن هنا يحتاج البرهان علىٰ العلاقات الجدلية أو التوليدية إلىٰ صرامة خاصة. لا يكفي إثبات التأثير المتبادل. فالجدل قد يتضمن توترًا وتحولًا، والتولد يعني أن كل طرف يدخل في تكوين الآخر. ينبغي تحديد الآلية والمرحلة والمستوىٰ. قد يكون العقل الكلي شرطًا لوعي آثار المعيار، ويكون المعيار شرطًا لترتيب الكلية؛ لكن هل هذا يثبت أن كلًا منهما ينشئ الآخر، أم مجرد أنهما يتكاملان؟ لا تُحسم المسألة بالمجاز، بل بتحليل ما يستحيل وجوده في أحدهما دون الآخر.

إن الدليل المقارن يمكن أن يساعد، لكنه لا يكفي وحده. دراسة عقولٍ أو مجالات مختلفة قد تكشف أن التركيب والتقويم يظهران معًا، لكن هذا التلازم لا يثبت التوليد. نحتاج إلىٰ إظهار أن تغير أحدهما يعيد تشكيل الآخر بطريقة لا تفسرها المصادفة أو عامل ثالث. وهذا مثال علىٰ الفرق بين الارتباط والآلية.

وقد يكون العامل الثالث هو العقل المؤسس أو البنية الأسبق التي تنتج الكلي والمعياري معًا. هذه فرضية منافسة يجب أن تبقىٰ حاضرة. البرهان القوي لا يختار بين بديلين إذا كانت هناك إمكانات أخرىٰ. ومن هنا ينبغي أن تتسع خريطة البدائل قبل الترجيح، من غير أن تتحول إلىٰ تكثيرٍ لا نهاية له.

إن البرهان الفلسفي يكتسب قوته حين يربط بين التحليل المفهومي، والضرورة المنطقية، والقدرة التفسيرية، والشواهد الواقعية. لا يكفي أحدها منفردًا. التحليل قد يكشف أن مفهومًا متناقض، لكنه لا يثبت وجود البديل. والشواهد قد تؤيد العلاقة، لكنها تحتاج إلىٰ مفهوم ينظمها. والضرورة قد تكون مشروطةً بمقدمات تحتاج إلىٰ إثبات. البناء المتماسك يجمع هذه المستويات ويعلن وظيفة كل منها.

ولا ينبغي أن يتحول الجمع إلىٰ مزج. حين تُستخدم واقعة تاريخية لتوضيح فكرة فلسفية، يجب ألا تُقدم بوصفها إثباتًا كليًا. وحين يُستخدم تحليل منطقي، ينبغي ألا يُنسب إلىٰ الواقع أكثر مما تسمح به مقدماته. وظيفة البرهان أن يحفظ حدود الأدلة داخل الوحدة، لا أن يذيبها.

ومن شرعية البرهان أن يكون قابلًا للتجزئة وإعادة التركيب. ينبغي أن يستطيع القارئ تحديد موضع الخلاف: هل هو في الواقعة، أم المفهوم، أم القاعدة، أم الانتقال؟ الحجة التي لا يمكن تفكيكها إلىٰ أجزاء قابلة للنقد تتحول إلىٰ انطباعٍ كلي. والأسلوب الرفيع لا ينبغي أن يحجب الهيكل، بل يجعل ترابطه أكثر وضوحًا.

وهذا يفرض علىٰ الكتابة الفلسفية مسؤولية خاصة. العمق لا يعني الغموض، والتعقيد لا يبرر الالتواء. قد يكون الموضوع معقدًا فعلًا، لكن التعبير ينبغي أن يميز بين تعقيد الظاهرة وغموض العبارة. البرهان المشروع يتيح للقارئ أن يعارضه بوضوح. وإذا لم يعرف القارئ ما الذي يمكنه الاعتراض عليه، فقد تكون اللغة قد حمت الفكرة بدل أن تشرحها.

ولا يعني الوضوح التبسيط المخل. بعض العلاقات تحتاج إلىٰ لغةٍ مركبة، لكن ينبغي أن تكون المفاهيم مستقرة والانتقالات معلنة. والكتابة الفلسفية الخلاقة ليست زخرفةً للحجة، بل قدرةً علىٰ إنتاج اللغة التي تحمل فرقًا جديدًا من غير أن تخفيه. الجمال مشروع حين يخدم الكشف، ويفقد شرعيته حين يعوض عن الدليل.

إن التواضع أمام الدليل لا يعني عبادة الوقائع. الوقائع نفسها تحتاج إلىٰ تفسير، وقد تكون الأدلة المتاحة محكومةً بما قررت المؤسسات جمعه. ما لا يُقاس قد يختفي من المجال العام، وما لا يُوثق قد يبدو غير موجود. ولذلك ينبغي أن يسأل البرهان عن شروط إنتاج مادته: من جمعها؟ ولماذا؟ وما الذي غاب؟ هذه الأسئلة لا تهدم الدليل، بل تحدد وزنه.

وفي الدراسات المؤسسية، قد تكون البيانات الرسمية انعكاسًا لتصنيف المؤسسة لنفسها، لا لعملها الفعلي. النص القانوني يصف الصلاحيات، لكن الممارسة تكشف مراكز القوة. والمؤشر يعلن تحقيق معيار، بينما تستمر بنية مختلفة في الواقع. الدليل المشروع يجمع بين الرسمي والفعلي، وبين النص والسلوك والنتيجة، ويكشف التفاوت بينها.

إن تعدد الأدلة يزيد القوة إذا كانت مستقلة نسبيًا وتتلاقىٰ علىٰ النتيجة. أما إذا كانت كلها مشتقة من المصدر نفسه، فالكثرة ظاهرية. وهذه قاعدة مهمة في الدراسات التاريخية والخوارزمية؛ فقد تظهر آلاف السجلات، لكنها نتاج سياسة تسجيل واحدة منحازة. الحجم لا يساوي التنوع، ولا يعوض مشكلة المصدر.

ومن هنا ينبغي تمييز تراكم الأدلة من تكرارها. التراكم يضيف زوايا مستقلة، أما التكرار فيعيد الشاهد نفسه بأشكال متعددة. البرهان الأقوىٰ هو الذي ينجح عبر أدوات مختلفة، لا الذي يكثر نسخ المادة ذاتها. لكن اختلاف الأدوات قد ينتج تعارضًا يحتاج إلىٰ تفسير، وليس المطلوب دائمًا إجبارها علىٰ الاتفاق.

إن تعارض الأدلة لا يعني انهيار المعرفة. قد تشير الأدلة إلىٰ مستويات مختلفة أو تكشف تعقيد الظاهرة. ينبغي أولًا فحص الجودة والمجال والزمن، ثم النظر هل التعارض حقيقي أم ظاهري. وقد يكون الاعتراف بالتعارض نتيجةً مهمة تمنع التعميم. أما اختيار الدليل الموافق وإهمال غيره فيفقد البرهان شرعيته.

ويجب أن تُحفظ الأدلة المعارضة حتىٰ بعد الترجيح. فالنظرية قد تفسرها بوصفها استثناءات مشروعة، أو تحدد نطاقها علىٰ ضوئها، أو تبقىٰ علامةً علىٰ مشكلة مفتوحة. حذفها من الذاكرة يجعل النظرية تتصلب. لذلك يحتاج المشروع إلىٰ بنكٍ للاعتراضات والأدلة المقاومة، كما يحتاج إلىٰ بنك الفرضيات.

إن اكتمال البرهان لا يعني انتهاء النقد. قد يكون الدليل كافيًا في مرحلة معرفية ثم يظهر ما يغيره. الشرعية ليست يقينًا أبديًا، بل استحقاقًا حاليًا قائمًا علىٰ أفضل ما لدينا، مع قابلية المراجعة. ولا يجعل ذلك الحقيقة نسبيةً اعتباطية؛ فالمراجعة نفسها محكومة بالأدلة الأقوىٰ، لا بالأهواء.

وتقوم عقلانية البحث علىٰ القدرة علىٰ تحديث الاعتقاد بقدر الدليل. لا يتمسك الباحث بالنتيجة نفسها بعد تغير المادة، ولا يقلب موقفه لكل شاهدٍ منفرد. التوازن بين الثبات والانفتاح يحتاج إلىٰ معايير تتعلق بقوة الدليل واستقلاله واتساقه مع الشبكة المعرفية. وكلما كانت الفرضية مؤسسةً لنتائج كثيرة، كان تعديلها أكبر أثرًا، لكنه لا ينبغي أن يصبح مستحيلًا بسبب كلفة المراجعة.

ومن هنا فإن البرهان لا يثبت الدعوىٰ فقط، بل يحدد درجة الثقة ونطاق الاستخدام. قد تكون النتيجة كافيةً للبحث النظري وغير كافية لقرارٍ يمس الحقوق، أو كافية لتجربة محدودة لا لتعميم شامل. هذه الفروق بين المعرفة والعمل جزءٌ من شرعية الدليل. ليس كل ما يرجح نظريًا يبرر التدخل، ولا كل ما يوجب الاحتياط يثبت الحقيقة.

وتكتسب هذه المسألة أهمية في الحوكمة؛ إذ تحتاج المؤسسة أحيانًا إلىٰ القرار قبل اكتمال المعرفة. ينبغي عندئذ ألا تتظاهر باليقين، بل تبني آليات للتعلم والمراجعة والتعويض. القرار الشرعي تحت عدم اليقين هو القرار الذي يعلن فرضياته، يراقب أثره، ويستطيع التراجع، ويوزع المخاطر بعدل. فالبرهان هنا ليس لحظةً تسبق القرار فقط، بل عملية تمتد خلال التنفيذ.

ويظهر أن الدليل قد يكون لاحقًا للفعل في الأنظمة التكيفية؛ إذ يُتخذ قرارٌ تجريبي ثم تُجمع النتائج. لكن هذا لا يبرر التجريب غير المنضبط علىٰ الناس. يجب أن توجد حدود، وموافقة حيث تلزم، وحماية للفئات المتضررة، ومعيار واضح للنجاح والفشل. المنهج التجريبي نفسه يحتاج إلىٰ شرعية أخلاقية.

إن البرهان لا يعيش خارج السلطة. من يملك تعريف الدليل يستطيع التأثير في القرار. وقد تستخدم السلطة معايير إثبات مستحيلة لإسكات المتضررين، أو تقبل أدلة ضعيفة حين توافق مصلحتها. لذلك فإن عدالة قواعد الإثبات جزء من العدالة المؤسسية. لا يكفي أن تكون القاعدة عامةً في اللفظ؛ ينبغي النظر في قدرة الأطراف المختلفة علىٰ الوصول إلىٰ الأدلة وتقديمها.

وفي المقابل لا يجوز خفض معايير الإثبات حتىٰ تصبح الاتهامات أو الادعاءات بلا ضابط. حماية الضعيف لا تتحقق بإلغاء البرهان، بل ببناء إجراءاتٍ تعالج عدم تكافؤ الوصول إلىٰ الدليل، وتوزع العبء بصورة عادلة، وتقبل أنواعًا مناسبة من الشواهد من غير التضحية بحقوق الطرف الآخر. هذه الموازنة تكشف أن شرعية الدليل ليست مسألة منطقية فقط، بل مؤسسية وأخلاقية.

إن الدليل الذي لا يمكن الوصول إليه أو مناقشته لا يستطيع أن يؤسس إلزامًا عامًا إلا في نطاقٍ ضيق وبضمانات. وقد تحتاج الدولة إلىٰ السرية، لكن كل سرية توسع فجوة الثقة وتحتاج إلىٰ رقابة مستقلة. وكذلك المعرفة المتخصصة قد تكون معقدة، لكن المؤسسة ملزمة بترجمة أسباب القرار إلىٰ مستوىٰ يمكن لصاحب الحق فهمه والطعن فيه. التفسير ليس ترفًا، بل جزء من الشرعية.

ومن هنا يمكن صياغة شبكة أولية لامتحان الدليل والبرهان. تبدأ بالسؤال عن نوع الدعوىٰ ومستواها، ثم عن نوع المادة التي يمكن أن تدعمها، ثم عن مصدر الدليل واستقلاله وتمثيله، ثم عن العلاقة المنطقية والتفسيرية بينه وبين النتيجة، ثم عن البدائل والأدلة المعارضة، ثم عن درجة الثقة ونطاق التعميم، ثم عن أثر الاعتماد عليه في القرار، ثم عن إمكان المراجعة والتصحيح. لا تعمل هذه الأسئلة كقائمة آلية، بل كشبكة تمنع الانتقال غير المشروع.

وينبغي التمييز في نتيجة الامتحان بين دليلٍ حاسم، ودليلٍ قوي، وقرينةٍ مرجحة، وشاهدٍ توضيحي، ومادةٍ مولدة للفرضية. ولا يُستعمل أي منها بلغة الآخر. هذه الدقة قد تبدو لغوية، لكنها تحفظ هيكل المعرفة. كثير من الادعاءات تتضخم لأن الشاهد يُسمىٰ برهانًا، والاحتمال يُسمىٰ حقيقة، والنجاح الجزئي يُسمىٰ قانونًا.

وفي مشروعنا ينبغي أن يحمل كل فصل خريطةً ضمنية للأدلة: ما الذي ثبت تحليليًا، وما الذي استند إلىٰ التاريخ، وما الذي بقي فرضية، وما الذي استخدم مثالًا. ولا ينبغي أن يختلط اكتمال الفصل باكتمال البرهان علىٰ جميع موضوعاته. اكتمال فصل شرعية الدليل يعني اكتمال القواعد التي سنمتحن بها الأدلة اللاحقة، لا حسم الأسئلة الكبرىٰ حول العقل والمعيار.

إن المعيار الذي سنستخدمه لتقويم البرهان يحتاج بدوره إلىٰ شرعية، وهذه الدائرة ستعود في الفصل الخاص بشرعية المعيار. لكن يمكننا في هذه المرحلة اعتماد نواة أولية لا

يقوم البحث من دونها: عدم التناقض، وصدق تمثيل المادة، وملاءمة الدليل للدعوىٰ، ووضوح الانتقال، وقابلية الاعتراض، والتناسب بين الجزم والدليل، وعدم إخفاء البدائل. هذه النواة ليست نظريةً نهائية في الحقيقة، بل شروطًا دنيا للحوار المعرفي.

وقد يُعترض بأن هذه الشروط نفسها نتاج تقليدٍ عقلي معين. هذا الاعتراض مشروع، وينبغي فحص تاريخها وتنوع صورها، لكن من ينقدها يستخدم في نقده قدرًا من الاتساق والتمييز والحجة. لا يثبت ذلك كفايتها أو تعاليها الكامل، لكنه يدل علىٰ أن بعض صورها شروط لأداء الاعتراض نفسه. وقد تكون كونيةً من حيث الوظيفة ومتنوعةً من حيث التجسد.

وهنا تظهر إمكانات العلاقة بين العقل المعياري والعقل الكلي. الدليل لا يُقوَّم فقط من جهة صحة الانتقال الجزئي، بل من جهة موقعه داخل شبكة المعارف والمآلات. وقد تكون الحجة صحيحةً محليًا وتنتج عند تعميمها تناقضًا أو ضررًا لا تراه. العقل الكلي يختبر انسجام الدليل مع النظام، والعقل المعياري يمتحن شرعية المعيار الذي يُقاس به. لكن هذا التوصيف يظل فرضيةً تحتاج إلىٰ ما هو أكثر من الجاذبية المفهومية.

إن البرهان علىٰ هذه العلاقة يجب أن يأتي لاحقًا بعد تحرير العقلين واختبار تجلياتهما، ولا يجوز أن نستعملها الآن كأنها نتيجة. ما نستطيع قوله هو أن امتحان الدليل يحتاج إلىٰ وظيفتين علىٰ الأقل: فحص صحة العلاقة بين المقدمات والنتيجة، وفحص استحقاق القاعدة والغاية التي يعمل داخلها. هل هاتان وظيفتان لعقلين، أم لحظتان في عقل واحد، أم نتاج بنية أسبق؟ يبقىٰ السؤال مفتوحًا.

وتقوم القاعدة الخامسة في مشروع امتحان الشرعية علىٰ هذا الأصل :**لا يكتسب الدليل قوته من كثرة الشواهد أو سلطة قائله أو دقة أداته وحدها، بل من تناسبه مع نوع الدعوىٰ، وسلامة علاقته بها، وقدرته علىٰ مواجهة البدائل والأدلة المقاومة، ووضوح حدود ما يثبته وما لا يثبته.**

أما البرهان فلا يُفهم بو صفه آلةً تصنع اليقين في جميع المجالات، بل بو صفه بناءً منظمًا يمنح الدعوىٰ من الإلزام بقدر ما تسمح به مقدماتها وموضوعها. وقد يكون يقينيًا، أو ترجيحيًا، أو تفسيريًا، أو معياريًا؛ وتبقىٰ شرعيته في أن يعلن درجته، ويتيح مراجعة مساره، ولا يحول النجاح الإجرائي إلىٰ صدق، ولا الصدق الجزئي إلىٰ شرعية شاملة، ولا قوة الإقناع إلىٰ قوة البرهان.

وبذلك يصبح الدليل والبرهان جزءًا من أخلاق النظرية، لا مجرد أدواتها. فالأمانة في تحديد درجة الإثبات، والعدل مع الاعتراض، والشجاعة في عرض ما يضعف الفرضية، والقدرة علىٰ قول «لا نعلم»، ليست فضائل خارج المعرفة، بل شروطٌ لشرعيتها. والنظرية التي تنتقي أدلتها قد تكون متماسكة، لكنها لا تستحق الثقة؛ أما النظرية التي تفتح بنيتها لأقوىٰ ما يمكن أن يقاومها، ثم تبقىٰ أو تتغير، فهي التي تكتسب حقها المؤقت في أن تقود التفكير إلىٰ المرحلة التالية.

الفصل السادس

شرعية الاستدلال والانتقال بين المستويات

لا تكتمل شرعية المعرفة بمجرد امتلاك سؤالٍ مشروع، ومنهجٍ ملائم، ومفهومٍ محرر، وفرضيةٍ قابلة للامتحان، ودليلٍ قوي؛ لأن الخلل قد لا يقع في أي عنصر من هذه العناصر منفردًا، بل في الحركة التي تنقل العقل من أحدها إلىٰ الآخر. فقد تكون المقدمات صحيحة، والدليل ثابتًا، والمفاهيم واضحة، ثم تكون النتيجة غير مشروعة لأن الاستدلال تجاوز ما تسمح به مقدماته، أو نقل حكمًا من مستوىٰ إلىٰ آخر من غير إقامة الجسر الذي يبرر الانتقال. ومن هنا لا تكون شرعية الا ستدلال بحثًا في صحة القواعد المنطقية وحدها، بل في مشروعية الحركة كلها: من السؤال إلىٰ الفرضية، ومن الوقائع إلىٰ المفاهيم، ومن الوصف إلىٰ التفسير، ومن التفسير إلىٰ التقويم، ومن الجزئي إلىٰ الكلي، ومن الحساب إلىٰ القرار، ومن الكفاءة إلىٰ الشرعية، ومن وجود المعيار إلىٰ استحقاقه للإلزام.

إن العقل لا يفكر في عناصر ساكنة، بل ينتقل بينها باستمرار. وهو في كل انتقال يضيف شيئًا لا يكون حا ضرًا في الطرف الأول بالصورة نفسها. فالواقعة حين تدخل في مفهوم لم تعد مجرد واقعة، والمفهوم حين يتحول إلىٰ حكم لم يعد مجرد أداة و صف، والدليل حين يصبح نتيجة لا يبقىٰ مادةً خامًا، بل يدخل في بنية استدلالية تحدد معناه ووزنه. ولهذا فإن أخطر مواضع المعرفة ليست دائمًا المقدمات أو النتائج، بل المسافات الصامتة بينهما؛ تلك المواضع التي تُختصر فيها الحركة بكلمات مثل: «إذن»، و«ومن ثم»، و«وبناءً علىٰ ذلك»، و«بالضرورة»، بينما لم يُفحص ما إذا كان ما يلي هذه الألفاظ لازمًا فعلًا عما سبقها.

إن شرعية الا ستدلال تبدأ من الاعتراف بأن صحة المقدمة لا تضمن صحة النتيجة، كما أن صحة النتيجة لا تبرر الطريق الذي أُوصل إليها. قد تكون النتيجة صادقةً عرضًا، ويكون

الاستدلال إليها فاسدًا. وقد يستعمل الباحث دليلًا صحيحًا في غير موضعه، أو يحمل شاهدًا جزئيًا ما لا يستطيع حمله من دعوىٰ كلية. إن إصابة الحقيقة بطريقٍ غير مشروع لا تجعل الطريق مشروعًا، لأن القيمة المعرفية لا تتعلق بالوصول فقط، بل بإمكان إعادة بناء المسار ومراجعته وتطبيقه علىٰ حالات أخرىٰ من غير أن يتحول الصواب إلىٰ مصادفة.

ويقتضي ذلك التمييز بين صدق القضية وصحة الاستدلال وشرعية الانتقال. صدق القضية يتعلق بمطابقتها لما تدعيه أو بصحتها داخل نسقها، و صحة الاستدلال تتعلق بعلاقة المقدمات بالنتيجة وفق قواعد معينة، أما شرعية الانتقال فتتعلق بما إذا كانت القاعدة نفسها مناسبة لنوع الدعوىٰ والمستوىٰ الذي يجري الانتقال إليه. فقد يكون الانتقال صحيحًا منطقيًا داخل مقدماتٍ تحمل افتراضًا معياريًا مستترًا، فتكون النتيجة لازمةً عنها، لكن الشرعية تتوقف علىٰ امتحان ذلك الافتراض. وإذا قيل: «هذا النظام أكثر كفاءة، وكل ما هو أكثر كفاءة أفضل، إذن هذا النظام أفضل»، كان الاستدلال صحيح الصورة، لكن المقدمة التي تجعل الكفاءة معيار الأفضلية الشامل تحتاج إلىٰ تبرير مستقل.

ومن هنا تظهر أهمية المقدمات الخفية. فكل استدلال معلن قد يقوم علىٰ شبكة من الأحكام غير المعلنة التي يظن المتكلم أنها بديهية، أو يخشىٰ أن يؤدي التصريح بها إلىٰ كشف ضعفها. وقد تكون هذه المقدمات لغوية، أو ثقافية، أو أخلاقية، أو سياسية، أو مستمدة من نموذجٍ معرفي مسيطر. والانتقال غير المشروع كثيرًا ما لا يكون قفزةً ظاهرة، بل نتيجةً لافتراض صامت يربط بين مستويين. فالقول إن الخوارزمية أدق في التنبؤ، إذن ينبغي أن تتخذ القرار، لا ينتقل من الدقة إلىٰ القرار إلا عبر مقدمةٍ خفية تجعل القدرة علىٰ التنبؤ مصدرًا للسلطة. والقول إن مفهومًا قديم، إذن هو أصيل وحاكم، يفترض أن الأسبقية التاريخية تمنح الحجية. والقول إن معيارًا مقبول اجتماعيًا، إذن هو مشروع، يفترض تطابق القبول والاستحقاق.

إن كشف المقدمات الخفية لا يعني أن كل استدلال يجب أن يصرح بجميع مسلماته حتىٰ آخرها، فهذا يقود إلىٰ تسلسل لا ينتهي. وإنما المطلوب تحديد المقدمات التي يتوقف عليها الانتقال المختلف عليه، ولا سيما تلك التي تنقل الدعوىٰ من مستوىٰ إلىٰ آخر. فما يبقىٰ مستترًا داخل مستوىٍ واحد قد يكون أقل خطرًا من مقدمةٍ تنقلنا من الوجود إلىٰ الوجوب، أو من الوصف إلىٰ الشرعية، أو من النجاح إلىٰ الحق.

وأول الانتقالات التي تحتاج إلىٰ الامتحان هو الانتقال من الواقع إلىٰ المفهوم. لا يدخل الواقع إلىٰ العقل بلا وساطة، ولا تتحول الظواهر تلقائيًا إلىٰ مفاهيم. فالعقل ينتقي، ويجرد، ويصنف، ويربط، ويقرر أي الفروق جوهري وأيها عرضي. وهذه الحركة ضرورية لكل معرفة، لكنها تحمل خطر أن يفرض المفهوم علىٰ الواقع صورةً لم تنشأ منه. وقد يجمع الباحث حالاتٍ مختلفة تحت اسمٍ واحد، ثم يستدل بوحدة الاسم علىٰ وحدة البنية، أو يجزئ ظاهرةً مترابطة لأن اللغة توفر لها أسماء منفصلة.

إن الانتقال المشروع من الواقع إلىٰ المفهوم لا يقوم علىٰ المطابقة التامة، لأن المفهوم ليس نسخةً من الواقع، بل علىٰ قدرة المفهوم علىٰ حفظ الفروق المؤثرة، وتفسير العلاقات المتكررة، واستقبال الحالات المقاومة. فإذا صيغ مفهوم العقل المعياري انطلاقًا من أمثلة القانون والأخلاق وحدها، فقد يبدو مستقرًا، لكنه يتعرض للاختبار حين يدخل الرياضيات والتاريخ والعرفان والخرافة والخوارزميات. وقد يكشف هذا الاختبار أن المفهوم يحتاج إلىٰ طبقات، أو أن ما جُمع تحته ليس من طبيعة واحدة، أو أن النواة المشتركة أضيق مما ظُن.

وفي الاتجاه المقابل، ينتقل العقل من المفهوم إلىٰ الواقع حين يستعمل المفهوم في القراءة والتصنيف والتدخل. وهذا الانتقال ليس مجرد تطبيق محايد، لأن المفهوم يغير ما نراه وما نعده ذا صلة. فإذا عُرّف العقل بأنه قدرة حسابية، أصبح ما يقبل الحساب مركزًا، وقد تُهمش الغاية والمعنىٰ والضمير. وإذا عُرّفت الحوكمة بالكفاءة والشفافية فقط، أمكن تجاهل العدالة التوزيعية أو طبيعة الغايات التي تخدمها المؤسسة. ومن ثم فإن شرعية التطبيق تتوقف

علىٰ بيان ما يسمح المفهوم برؤيته وما يحجبه، وعلىٰ رفض تحويل التعريف التشغيلي إلىٰ حقيقة كاملة عن الموضوع.

ويأتي بعد ذلك الانتقال من الوصف إلىٰ التفسير. الوصف يحدد ما يحدث أو كيف يظهر، أما التفسير فيقترح لماذا يحدث وما العلاقات التي تنتجه. وقد يظن الباحث أنه يفسر حين يعيد وصف الظاهرة بلغةٍ أكثر تجريدًا. فإذا قيل إن الأشخاص يلتزمون قاعدةً لأن لديهم «عقلًا معياريًا»، لم يكن ذلك تفسيرًا ما لم يُبيَّن كيف يعمل هذا العقل، وما الذي يميز أثره من العادة أو الخوف أو المصلحة. والتفسير لا يكتسب شرعيته بإضافة اسمٍ للقوة المجهولة، بل بكشف آلية أو علاقة تجعل حدوث الظاهرة مفهومًا.

كما لا ينتج التفسير السببي من مجرد التتابع أو الارتباط. قد يتغير عاملان معًا بسبب عامل ثالث، وقد يكون أحدهما أثرًا لا سببًا، وقد تكون العلاقة متبادلة. وهذا بالغ الأهمية في دراسة العقل والثقافة. ملاحظة أن أنماط التفكير تختلف بين الثقافات لا تثبت أن الثقافة وحدها تكوّن العقل، كما أن وجود قدرات مشتركة لا يثبت استقلال العقل عن الثقافة. الانتقال من التلازم إلىٰ السببية يحتاج إلىٰ تحليل الآليات، وإلىٰ استبعاد بدائل، وإلىٰ تحديد المستوىٰ الذي يقع فيه التأثير.

أما الانتقال من التفسير إلىٰ التقويم فهو أكثر خطورة؛ لأن معرفة سبب الظاهرة لا تحدد بذاتها قيمتها. قد يفسر التحليل النفسي أو الجينالوجي نشأة معيارٍ من رغبة أو سلطة أو خوف، لكن هذا لا يثبت صحته أو بطلانه. وقد يكشف التاريخ أن قيمةً ما حديثة، لكن حداثتها لا تنقض استحقاقها. وقد يتبين أن اعتقادًا خدم مصلحةً معينة، لكن وظيفته لا تحسم صدقه. إن اختزال التقويم في تفسير المنشأ هو مغالطة جينالوجية؛ لأن الأصل لا يساوي الحجية.

وفي المقابل، لا ينبغي أن يُفهم هذا الفصل كدعوة إلىٰ تجاهل المنشأ. فالجينالوجيا تستطيع كشف أن ادعاء الحياد يخفي مصلحة، أو أن المعيار صُمم لاستبعاد فئة، أو أن ما يقدم بوصفه طبيعيًا نتاج تاريخٍ قابل للتغيير. لكن النتيجة المشروعة هي أن المعيار يحتاج إلىٰ

إعادة امتحان، لا أنه باطل بالضرورة. منشؤه يغير عبء البرهان ويكشف مواضع الشك، لكنه لا يقوم مقام الحجة علىٰ المضمون.

ومن أكثر الانتقالات شـهرةً الانتقال من «ما هو كائن» إلىٰ «ما ينبغي أن يكون». الوقائع تصف العالم، أما الأحكام المعيارية فتتضمن إلزامًا أو تفضيلًا. لا يمكن استنباط «ينبغي» من «هو» ما لم تدخل مقدمة معيارية، معلنة أو مسـتترة. فالقول إن غالبية الناس يقبلون نظامًا لا يثبت أنه عادل، وإن سلوكًا شائع لا يثبت أنه صائب، وإن الطبيعة تعمل بطريقة معينة لا يثبت أن الإنسان ملزم بتقليدها. وإذا كان المجتمع تنافسيًا، لا ينتج عن ذلك أن التنافس هو المعيار الأخلاقي الأعلىٰ.

غير أن الفصـل بين الكائن والواجب لا يعني انقطاعهما. الحكم المعياري الذي يتجاهل الواقع قد يصـبح مسـتحيل التطبيق أو ينتج نتائج تناقض غايته. والواقع لا يمنح المعيار شرعيته، لكنه يحدد شروط تحققه وآثاره. من هنا لا تكون العلاقة استنباطًا مباشرًا، بل حركة مركبة: يضع المعيار غاية، ويكشف الواقع إمكاناتها وموانعها ومآلاتها، فتُراجع الوسائل وربما تُعاد صياغة بعض تفاصيل المعيار من غير أن تذوب قيمته في الوقائع.

إن الانتقال من الوقائع إلىٰ القيم يحتاج إلىٰ جسرٍ معياري صريح. فإذا قيل إن سياسةً ما تقلل الفقر، إذن هي أفضل، فالمقدمة المستترة هي أن تقليل الفقر قيمة مرجحة. وقد تكون هذه المقدمة قويةً، لكنها تحتاج إلىٰ بيان علاقتها بقيم أخرىٰ كالحرية والاستدامة والعدالة في توزيع الكلفة. ولا يكفي نجاح السياسة في مؤشر واحد إذا كان أثرها الكلي يهدم مقاصد أخرىٰ.

وهنا يتصل الانتقال المعياري بالعقل الكلي. فالقرار قد يحقق معيارًا جزئيًا ويضر شبكة المعايير، وقد يبدو صـائبًا محليًا ويكون فاسـدًا نظاميًا. غير أن الاسـتعانة بالعقل الكلي في هذا الموضـع تظل وصـفًا وظيفيًا لا حكمًا نهائيًا بوجود عقل مسـتقل. ما نسـتطيع إثباته هو أن التقويم الشـرعي للقرار يحتاج إلىٰ النظر في العلاقات والمآلات وتعارض المعايير، لا إلىٰ تحقق معيارٍ منفرد. أما تسمية هذه الوظيفة «عقلًا كليًا» فتظل فرضيةً لاحقة.

ويظهر انتقال آخر بالغ الأثر من المعرفة إلىٰ السلطة. امتلاك معرفةٍ أفضل لا يساوي تلقائيًا امتلاك الحق في الحكم علىٰ الآخرين. الخبير قد يعرف أكثر في مجال، لكنه لا يملك وحده تحديد القيم والغايات العامة. والطبيب يمتلك سلطةً معرفية في التشخيص، لكن قرار العلاج قد يحتاج إلىٰ إرادة المريض وقيمه. والخوارزمية قد تكون أدق في التنبؤ، لكن إعطاءها سلطة القرار يحتاج إلىٰ تبرير مؤسسي وأخلاقي. والباحث قد يفسر المجتمع، لكن لا ينتج عن ذلك تفويضه في تنظيمه.

إن الانتقال من المعرفة إلىٰ السلطة يحتاج إلىٰ مقدمات تتعلق بالاختصاص والمساءلة والتمثيل والحق. وقد يكون بعض التفويض مشروعًا بسبب الحاجة إلىٰ الخبرة، لكنه لا يكون مطلقًا. شرعية السلطة ليست حاصل جمع المعرفة فقط، بل شبكةٌ من الكفاءة والحدود والرقابة وإمكان الاعتراض. وكلما أخفت المؤسسة هذا الانتقال تحت لغة التقنية، زاد خطر تحول المعرفة إلىٰ سيادة غير ممتحنة.

ومن الانتقالات المركزية كذلك الانتقال من القدرة إلىٰ الحق. أن يكون الفرد أو المؤسسة قادرًا علىٰ الفعل لا يعني أنه مخول به. والقدرة التقنية علىٰ جمع البيانات لا تمنح حق جمعها، والقدرة علىٰ تعديل السلوك لا تبرر استعمالها، والقدرة علىٰ إنتاج قرار سريع لا تمنحه العدالة. إن «يمكن» لا تنتج «يجوز»، كما أن الإمكان لا يمنح الشرعية. وهذا الفرق يصبح حاسمًا في عصر التكنولوجيا، حيث تتقدم القدرة أسرع من بناء المعايير التي تحكمها.

ويشبه ذلك الانتقال من الكفاءة إلىٰ الشرعية. الكفاءة تقيس العلاقة بين الموارد والنتائج وفق غايةٍ محددة، لكنها لا تبرر الغاية ولا طريقة توزيع المنافع والأضرار. قد يكون النظام أكثر كفاءةً لأنه يقصي الحالات المعقدة، أو يخفض كلفة المؤسسة علىٰ حساب أصحاب الحقوق. وحين تصبح الكفاءة المعيار الأعلىٰ، تتحول الغايات الإنسانية إلىٰ متغيراتٍ تابعة. الانتقال المشروع يقتضي أن تُوضع الكفاءة داخل إطارٍ معياري أوسع؛ فهي قيمة مهمة، لكنها ليست القيمة الوحيدة ولا الحاكمة دائمًا.

وكذلك النجاح لا يساوي الصدق. قد تنجح نظريةٌ في التنبؤ لأسباب لا تطابق تفسيرها، وقد تنجح مؤسسةٌ في الاستمرار لأنها تحتكر القوة لا لأنها شرعية، وقد تنتشر خرافة لأنها تلبي حاجة نفسية لا لأنها صحيحة. الفاعلية دليل علىٰ قدرةٍ ما، لكنها لا تحدد طبيعتها ولا استحقاقها. ومن ثم يجب ألا يُستعمل البقاء أو الانتشار أو الأداء بوصفه برهانًا شاملًا.

إن الانتقال من القبول إلىٰ الشرعية من أكثر صور الخلط في الاجتماع والسياسة. القبول قد يعكس رضا، أو خوفًا، أو اعتيادًا، أو غياب بديل. وهو مهم لفهم استقرار النظام، لكنه لا يكفي لتبرير استحقاقه للطاعة. وفي المقابل قد يتمتع معيارٌ بشرعيةٍ أخلاقية أو معرفية ولا يحظىٰ بقبولٍ واسع. الشرعية الاجتماعية والقانونية والأخلاقية والمعرفية متمايزة، وإن تداخلت. الانتقال بينها يحتاج إلىٰ برهان يحدد نوع الشرعية المقصودة.

ويقتضي ذلك ألا تُستخدم كلمة واحدة لتغطية مستويات مختلفة. فإذا قيل إن نظريةً «مشروعة»، ينبغي بيان هل المقصود أنها مستحقة للقبول معرفيًا، أم مسموح بها قانونيًا، أم مقبولة اجتماعيًا. وإذا قيل إن مؤسسةً شرعية، فقد يكون المقصود صحة تأسيسها القانوني أو عدالتها أو قبولها. الانزلاق الدلالي بين هذه المستويات يسمح بإثبات أحدها ثم الادعاء بالآخر.

ومن الانتقالات التي تصنع النظريات الانتقال من الجزئي إلىٰ الكلي. الاستقراء ضروري، لكنه لا يمنح الكلية تلقائيًا. قد تتكرر صفة في حالات عديدة من غير أن تكون جوهرًا عامًا، وقد تكون العينة منحازة، أو يكون المشترك ناتجًا من سياق واحد. وكل دعوىٰ كلية تحتاج إلىٰ بيان كيفية تمثيل الحالات، وإلىٰ فحص الاستثناءات، وإلىٰ تحديد هل الكلية قانونٌ عام أم اتجاهٌ غالب أم نموذجٌ تحليلي.

إن تعميم وصف «العقل العربي» أو «العقل الغربي» مثالٌ واضح. قد تكشف نصوص مختارة عن مركزيةٍ معينة، لكن الانتقال منها إلىٰ حضارة كاملة يحتاج إلىٰ تمثيلٍ واسع للتنوع والمدارس والتحولات. وقد يكون الأصح الحديث عن اتجاهاتٍ أو مراكز جاذبية داخل

تقاليد محددة. التعميم يصبح مشروعًا حين يُصاغ بدرجة تتناسب مع الأدلة، لا حين يختزل التنوع تحت عنوانٍ جذاب.

ولا يكون الانتقال من الجزئي إلىٰ الكلي عدديًا فقط، بل بنيويًا. قد نعرف جميع الأجزاء ولا نعرف النظام؛ لأن الكل يتضمن علاقات وآثارًا ناشئة. وهذا من أهم ما تعلمه الأنظمة المعقدة: خصائص الكل لا تُستخرج دائمًا بجمع خصائص العناصر. لكن الانتقال إلىٰ القول بالخاصية الناشئة يحتاج إلىٰ آلية، وإلا تحولت «النشوء» إلىٰ اسمٍ لجهلنا. ينبغي إظهار كيف تنتج التفاعلات نمطًا لا يوجد في العنصر منفردًا، وما شروط استمراره وتغيره.

وفي الاتجاه المقابل، الانتقال من الكلي إلىٰ الجزئي ليس تنزيلًا آليًا. القاعدة العامة لا تحدد وحدها حكم الحالة إذا كانت الواقعة مركبة، والمبدأ لا يُطبق بلا معرفة المناط والسياق والمآل. وقد تكون الكلية صحيحةً لكن تنزيلها المباشر ينتج ظلمًا بسبب اختلاف الشروط. شرعية الانتقال تقتضي وسائط: تفسير، وتخصيص، وموازنة، ومعرفة تخصصية، وأحيانًا قرارًا مؤسسيًا.

ويظهر هذا في القانون والفقه بوضوح. النص العام يحتاج إلىٰ تكييف الواقعة، والمبدأ يحتاج إلىٰ موازنة مع غيره، والحكم التجريدي يحتاج إلىٰ معرفةٍ بآثاره. لا يعني ذلك تعطيل القاعدة، بل تحقيقها من خلال واقعٍ لا يشبه التجريد بالكامل. إن الانتقال من النص إلىٰ النظام، أو من الحكم إلىٰ السياسة العامة، يحتاج إلىٰ عقلٍ يربط بين مستويات متعددة، ولا يكفي فيه القياس الجزئي وحده.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الاستنباط والتنزيل. الاستنباط يبحث في ما تدل عليه المقدمات أو النصوص، أما التنزيل فيبحث في تحقق شروط الحكم في الواقع. وقد يكون الاستنباط صحيحًا والتنزيل خاطئًا بسبب سوء تصور الواقعة، أو يكون التصور صحيحًا والتكييف غير مناسب. والخلط بينهما يجعل الاعتراض علىٰ التطبيق اعتراضًا علىٰ الأصل، أو يجعل صحة الأصل حجةً علىٰ صحة كل تطبيق.

كما ينبغي التمييز بين الحكم الفردي والقرار النظامي. قد يكون فعلٌ ما جائزًا أو نافعًا للفرد، لكن تعميمه سياسةً عامة ينتج آثارًا مختلفة بسبب التفاعل والحوافز والتوزيع. وما يصلح في واقعة معزولة لا يصلح بالضرورة قاعدةً مؤسسية. الانتقال من الجزئي الفردي إلىٰ الكلي النظامي يحتاج إلىٰ تحليل المآلات وحلقات التغذية الراجعة وسلوك الفاعلين عند تغير القاعدة.

ومن أكثر الانتقالات إغراءً الانتقال من التشابه إلىٰ الهوية. قد تتشابه عمليتان في بعض المخرجات، فيُقال إنهما من طبيعة واحدة. الخوارزمية تنتج نصًا أو حلًا، فيُستدل علىٰ أنها تعقل بالمعنىٰ الإنساني؛ والعقل يشبه الحاسوب في معالجة المعلومات، فيُختزل فيه. لكن التشابه في الأداء لا يثبت التطابق في البنية أو الخبرة أو الغاية. القياس المشروع يحدد وجه الشبه المتصل بالنتيجة، ووجوه الاختلاف التي قد تمنع التعميم.

وكذلك وجود المعايير في الفقه والقانون والحوكمة والمؤسسات لا يثبت وحده وجود عقل معياري واحد يعمل فيها جميعًا. قد يكون المشترك هو التقويم، لكن مصادر الإلزام وآليات التنفيذ ودرجات الانعكاسية مختلفة. الانتقال من التشابه الوظيفي إلىٰ الوحدة البنيوية يحتاج إلىٰ دليل إضافي. وقد تكون النظرية في النهاية قادرةً علىٰ بناء مستوىٰ مشترك، لكن هذا يجب أن يكون نتيجةً لا مصادرة.

ومن الانتقالات الدقيقة الانتقال من التمايز التحليلي إلىٰ الانفصال الوجودي. نحن نميز بين العقل الكلي والمعياري، والمُكوِّن والمُكوَّن، والسؤال والمنهج، من أجل الفهم. لكن هذا لا يعني أنها كيانات مستقلة في الواقع. قد تكون لحظاتٍ في عملية واحدة. والتفريق التحليلي مشروع حين يوضح الوظائف، لكنه يفقد شرعيته حين يتحول إلىٰ كثرة وجودية بلا دليل.

وفي المقابل، لا يجوز أن تتحول الوحدة الوجودية إلىٰ ذريعة لإلغاء التمايزات الوظيفية. قد يكون العقل واحدًا، لكن طريقة عمله في الرياضيات تختلف عن التاريخ والقانون. الوحدة لا تعني التشابه التام، والتعدد الوظيفي لا يعني تعدد الجواهر. الانتقال المشروع يحفظ

المستويين: وحدةٌ محتملة في القدرة، وتنوعٌ محتمل في التجليات أو الأدوات أو الغايات. وأي حكمٍ نهائي يحتاج إلىٰ امتحان كل مستوىٰ علىٰ حدة.

ويبرز هنا سؤال الاختلاف: هل يرجع إلىٰ الموضوع، أم الأداة، أم الغاية، أم السياق، أم خصائص تتشكل في العقل أثناء الممارسة؟ لا يجوز اختيار أحدها لأن التفسير قد يكون مركبًا. فالرياضيات تُعيد تشكيل من يمارسها، كما أن موضوعها يفرض أدوات، والغاية تحدد معيار النجاح. العلاقة بين العقل ومجاله ليست خارجيةً تمامًا؛ فالممارسة قد تكوّن عاداتٍ ومساراتٍ معرفية. لكن القول بإعادة تشكيل العقل يحتاج إلىٰ تحديد ما الذي يتغير: المهارة، أم البنية الوظيفية، أم القدرة الأساسية.

إن الانتقال من التأثير إلىٰ التكوين يحتاج إلىٰ برهان خاص. ليس كل ما يؤثر في شيء يدخل في ماهيته. الثقافة تؤثر في العقل، لكن هل تكوّن بنيته أم طرائق استعماله؟ العقل يؤثر في الثقافة، لكن هل ينشئها أم يشارك في إنتاجها؟ استعمال لفظ التكوين من غير بيان المستوىٰ قد يضخم العلاقة. وكذلك القول بالتولد المتبادل أوسع من القول بالتأثير؛ فهو يعني أن كل طرف لا يكون ما هو عليه إلا من خلال الآخر. هذه دعوىٰ قوية تحتاج إلىٰ ما يثبت الضرورة الداخلية، لا مجرد التلازم.

ويجب الحذر من الانتقال من الحاجة إلىٰ الأصل. قد يحتاج العقل المعياري إلىٰ رؤيةٍ كلية حتىٰ يقدّر المآلات، لكن هذا لا يثبت أن العقل الكلي أصل وجوده. وقد يحتاج العقل الكلي إلىٰ معيارٍ لترتيب عناصره، لكن ذلك لا يثبت أسبقية المعيار. الاعتماد الوظيفي لا يساوي الأسبقية الزمنية أو الأنطولوجية. ومن هنا كان الانتقال من سؤال الأسبقية إلىٰ سؤال العلاقة التوليدية مهمًا، لكنه لا يعفينا من إثبات نوع العلاقة.

ومن الانتقالات التي تحتاج إلىٰ ضبط الانتقال من اللغة إلىٰ الحقيقة. المعجم يكشف دلالةً واستعمالًا، لكنه لا يقرر ماهية الشيء. والاشتقاق قد يضيء أصلًا ثقافيًا، لكنه لا يحسم الوظيفة الفلسفية. وإذا ارتبط لفظ العقل في بعض الاستعمالات العربية بالضبط والسلوك،

فهذا دليلٌ علىٰ حقل دلالي، لا برهانٌ كافٍ علىٰ أن العقل في الثقافة العربية أخلاقي في جوهره. يحتاج الانتقال إلىٰ نصوصٍ ومؤسسات وممارسات، وإلىٰ مقارنة لا تختزل الاستثناءات.

وفي الاتجاه المقابل، لا يجوز تجاهل اللغة بوصفها مجرد وعاء. فاختيار الألفاظ يوجه السؤال، والتقسيمات النحوية قد تنتج ثنائيات، والاستعارات قد تبني النظرية. شرعية الانتقال تقتضي أن نعامل اللغة شاهدًا وشريكًا، لا قاضيًا نهائيًا ولا أداةً شفافة. فاللغة تكشف وتخفي، وتساعد علىٰ بناء المفهوم وتقاومه.

ويظهر انتقال آخر بين السياق والصدق. كون الفكرة مشروطةً بالتاريخ أو اللغة لا يثبت أنها نسبية في صدقها. كل معرفة بشرية تنشأ في سياق، لكن بعض الحجج تتجاوز شروط منشئها. وفي المقابل لا يبرر ادعاء الكونية تجاهل السياق. الانتقال المشروع يميز بين شروط الاكتشاف وشروط الحجية. قد يولد المبدأ داخل تجربة محددة ثم يثبت قدرةً أوسع، وقد يدعي العموم وهو تعبيرٌ عن موقع خاص.

ومن هنا فإن النقد الإيديولوجي والتحليل النفسي والتأويلية تكشف شروط الفكرة، لكنها لا تحسم صدقها وحدها. فإذا كان كل ادعاء عقلاني نتاج قوةٍ أو لغة، فإن دعوىٰ النقد نفسها تحتاج إلىٰ تفسير كيف تكتسب صلاحيةً تتجاوز موقعها. الشرعية لا تعود عبر إنكار السياق، بل عبر بناء قدرةٍ علىٰ الوعي به ومراجعته ومقارنة الحجج من داخله وخارجه نسبيًا.

إن الانتقال من المشروطية إلىٰ الحتمية من أكثر الأخطاء شيوعًا. كون العقل متأثرًا باللاوعي أو السلطة لا يعني أنه عاجز تمامًا عن النقد، وكون المؤسسة تشكل السلوك لا يعني زوال الفاعلية، وكون اللغة تؤطر الفكر لا يعني استحالة ابتكار معنىٰ جديد. التأثير يقيد، لكنه لا يساوي الإغلاق. والحكم بالحتمية يحتاج إلىٰ دليل أقوىٰ من إثبات الأثر.

وفي المقابل، لا ينبغي الانتقال من إمكان النقد إلىٰ الاستقلال الكامل. قدرة العقل علىٰ مراجعة بعض شروطه لا تجعله خارج التاريخ واللغة. الحرية قد تكون قدرةً داخل الشروط

لا انفصالًا عنها. وهذا التصور الوسيط لا يُقبل لمجرد اعتداله، بل لأنه قد يفسر معًا التأثر والإبداع، والتكوين والنقد، والاستمرار والتحول.

ومن الانتقالات الأساسية الانتقال من الفرد إلىٰ المؤسسة. ما يستطيع الفرد معرفته أو اختياره لا يساوي ما تستطيع المؤسسة فعله. المؤسسة تمتلك ذاكرةً وقواعد وتوزيعًا للأدوار ومصالح، وقد تنتج نتائج لا يقصدها أفرادها. كما أن معيارًا يؤمن به الأفراد قد يفشل مؤسسيًا إذا لم يُترجم إلىٰ إجراءات وحوافز. الانتقال من عقل الفرد إلىٰ «عقل المؤسسة» يحتاج إلىٰ حذر؛ فالمؤسسة لا تعقل بالطريقة نفسها، لكن لها عمليات جمع معلومات واتخاذ قرار ومراجعة يمكن تحليلها وظيفيًا.

والتعبير عن المؤسسة بوصفها عقلًا قد يكون استعارةً نافعة أو مفهومًا وظيفيًا، لكنه لا يثبت الوعي أو القصد. ينبغي تحديد مستوىٰ الإسناد: هل نتحدث عن توزيع الوظائف العقلية بين الأعضاء والأنظمة، أم عن كيانٍ مستقل؟ وينطبق الأمر علىٰ «عقل الأمة» أو «عقل الحضارة»؛ فقد يدل التعبير علىٰ بنيةٍ معرفية مشتركة، لكنه يصبح مضللًا إذا نُسب إليه وعيٌ موحد أو إرادةٌ واحدة.

ويتصل بذلك الانتقال من التوزع إلىٰ الوحدة. الأنظمة المعقدة قد تنتج قرارًا من تفاعلات كثيرة بلا مركزٍ واحد. فهل يجوز وصفها بالعقلانية؟ ربما توجد عقلانية موزعة من حيث معالجة المعلومات، لكن الانتقال إلىٰ المعيارية يحتاج إلىٰ سؤال المسؤولية والغاية والمساءلة. النظام قد يحقق هدفًا لم يحدده أي عنصر منفرد، لكن من يمنح الهدف شرعيته؟ ومن يتحمل النتيجة؟

وتزداد صعوبة الانتقال حين تتداخل الخوارزمية والمؤسسة والإنسان. القرار قد لا يكون من صنع طرف واحد، بل من تصميم النموذج والبيانات والسياسة وطريقة استخدام الموظف. إسناد القرار إلىٰ «الذكاء الاصطناعي» يخفي الشبكة البشرية والمؤسسية. شرعية

الاستدلال تقتضي تفكيك سلسلة الفاعلية، حتىٰ لا تتحول التقنية إلىٰ فاعلٍ غامض يعفي الآخرين من المسؤولية.

ومن الانتقالات المهمة الانتقال من الحساب إلىٰ الحكم. الحساب يحدد علاقةً كمية وفق مدخلات وقاعدة، أما الحكم فيضع النتيجة داخل معيار وغاية وسياق. قد تكون الخوارزمية قادرةً علىٰ ترتيب الاحتمالات، لكن القرار يتضمن اختيار العتبة وتوزيع مخاطر الخطأ وتحديد الحقوق. لا يتحول الحساب إلىٰ حكم إلا عبر مقدمات معيارية ومؤسسية، ويجب أن تكون هذه المقدمات معلنة وقابلة للمساءلة.

وكذلك الانتقال من التنبؤ إلىٰ المعاملة. إذا تنبأ النموذج بأن شخصًا أكثر عرضةً لسلوكٍ معين، لا ينتج عن ذلك تلقائيًا أنه يجوز معاملته كما لو أنه قام به. الاحتمال وصفٌ للمخاطر، أما العقوبة أو الحرمان فقرارٌ يمس المسؤولية والعدالة. الخلط بينهما يحول الاحتمال إلىٰ قدرٍ مؤسسي، ويجعل الفرد أسير فئة إحصائية.

ومن هنا يتبين أن شرعية الانتقال ترتبط بالمآلات. قد يكون الاستدلال صحيحًا في لحظته، لكن استعماله المتكرر يغير الواقع الذي قام عليه. إذا صنفت الخوارزمية فئةً علىٰ أنها عالية المخاطر، ثم حُرمت من الفرص، فقد تنتج الظروف التي تعزز البيانات السابقة. يصبح التنبؤ ذاتي التحقيق. عندئذ لا يعود الدليل مستقلًا عن القرار، وتحتاج المؤسسة إلىٰ عقلٍ يراقب حلقات التغذية الراجعة.

وهذه الحركة تعيد طرح العلاقة بين الوصف والتكوين. بعض النظريات تصف الواقع ثم تصبح جزءًا من آلياته. النموذج الاقتصادي يغير السلوك حين تعتمد عليه السياسات، والمفهوم القانوني يعيد تشكيل الفئات، والتصنيف النفسي يؤثر في هوية الأفراد. الانتقال من المعرفة إلىٰ التطبيق قد يغير موضوع المعرفة، ولذلك يجب ألا تُعامل النتائج اللاحقة بوصفها تأكيدًا مستقلًا للنظرية من غير فحص أثر تدخلها.

ومن الانتقالات الدقيقة الانتقال من المعيار الداخلي إلىٰ الشـرعية العامة. قد يملك مجالٌ ما قواعد داخلية تميز النجاح من الفشـل، لكن هذا لا يجعل قواعده ملزمةً خارجه. الخرافة قد تمتلك نظامًا لتفسير الأحداث، والعرفان قد يملك معايير للصدق داخل التجربة، والفن معايير للجودة، لكن الانتقال من النظام الداخلي إلىٰ الحجية العامة يحتاج إلىٰ قابلية التبرير أمام من لا يشارك مقدماته. وجود معيار لا يساوي شرعية المعيار.

وفي الاتجاه المقابل، لا يعني عدم القابلية للتعميم أن المجال بلا قيمة. قد تكون هناك معرفة شـخصـية أو خبرة جمالية لا تنتج إلزامًا عامًا، لكنها تظل ذات معنىٰ. الشـرعية متعددة المستويات: شـرعية الخبرة لصاحبها، وشـرعية التفسير، وشـرعية الحكم المشـترك. الخلط بينها يؤدي إما إلىٰ إلغاء الخبرة أو إلىٰ تضخيمها لتصبح برهانًا علىٰ الجميع.

ويتصل ذلك بالانتقال من الخاص إلىٰ العام. التجربة الشخصية تستطيع توليد سؤال أو فرضية، لكنها لا تثبت قانونًا. والشهادة قد تكون صادقة، لكنها تحتاج إلىٰ شروط إذا تحولت إلىٰ حكمٍ عام. لا تُلغىٰ الذاتية، بل تُحدد وظيفتها. وقد يكون ما لا يقبل المشـاركة الكاملة محدود الحجية لا معدوم المعنىٰ.

ومن الانتقالات الخطرة الانتقال من الإمكان إلىٰ الوجود. إمكان تصور عقلٍ مؤسس لا يثبت وجوده، وإمكان وجود مساحة لامعيارية لا يثبت تحققها، وإمكان تفسير بديل لا ينقض تلقائيًا التفسـير القائم. الفكر ينتج إمكانات كثيرة، لكن الواقع والبرهان يحددان أيها يسـتحق الترجيح. القدرة علىٰ تسمية الشيء لا تمنحه الوجود.

وكذلك الانتقال من عدم التناقض إلىٰ الإمكان الواقعي غير مضمون. قد يكون تصورٌ ما منسـجمًا منطقيًا لكنه غير ممكن في شـروط العالم أو الإنسـان. وفي المقابل قد يبدو الواقع متناقضًـا لأن مفاهيمنا غير كافية. لذلك لا يُكتفىٰ بالتحليل الصـوري، ولا يُحتقر؛ إنه يحدد إمكانًا أوليًا، ثم يأتي امتحان الواقع.

ويجب التمييز بين الضرورة المنطقية والضرورة الطبيعية والتاريخية والمعيارية. ما يلزم عن تعريفٍ أو مقدمات لا يلزم أن يوجد في العالم، وما يقع بانتظام في الطبيعة لا ينتج وجوبًا أخلاقيًا، وما حدث تاريخيًا لا يعني أنه كان الطريق الوحيد. كلمة «الضرورة» من أكثر الكلمات التي تسمح بالانتقال غير المشروع بين المستويات، ولذلك ينبغي دائمًا تحديد نوعها.

ومن الانتقالات المرتبطة بذلك الانتقال من الترتيب الزمني إلىٰ الأسبقية البنيوية. أن يظهر المنطق المدون بعد ممارسات معيارية لا يثبت أنه متأخر بنيويًا، كما أن سبق معيارٍ حياتي لا يثبت أنه أصل كل معيارية. الأولية التاريخية غير الأولية المنطقية أو التطورية أو الوظيفية. وإذا قيل إن المنطق «أول معيارية»، يجب تحديد أي أولية مقصودة.

كما يجب التمييز بين الأصل والشرط. قد لا يكون شيءٌ أول زمنيًا لكنه شرطٌ ضروري في كل صورة ناضجة من الظاهرة. وقد يكون عاملٌ سببًا تاريخيًا من غير أن يبقىٰ جزءًا من بنيتها. البحث في نشأة العقل المعياري يجب ألا يخلط بين ما سبقه تاريخيًا وما لا يمكنه العمل بدونه الآن.

ومن الانتقالات التي تحتاج إلىٰ أعلىٰ درجات الانضباط الانتقال من نقد نظرية إلىٰ إثبات بديلها. سقوط القول بأن العقل معرفي في جوهره لا يثبت أنه أخلاقي أو معياري في جوهره. ونقد وحدة العقل لا يثبت تعدده، كما أن نقد التعدد لا يثبت الوحدة. الفراغ الذي يخلقه النقد لا يُملأ تلقائيًا بالنقيض. كل بديل يحتاج إلىٰ برهانه المستقل.

وهذه قاعدة مركزية في بناء المشروع؛ لأننا قد نكتشف قصور الدراسات السابقة، لكن ذلك لا يمنح نظريتنا الشرعية. كشف الثغرة يمنح حق السؤال، لا حق الجواب. وكلما كان نقدنا للسائد قويًا، زاد خطر أن نعامل البديل بوصفه منتصرًا بمجرد سقوط خصمه. ينبغي بناء أقوىٰ الفرضيات المنافسة، لا ثنائية بين السائد وما نرغب فيه.

كما لا يجوز الانتقال من اختلافٍ جزئي إلىٰ قطيعةٍ شاملة. قد يخالف المشروع بعض التعريفات المعرفية للعقل، لكنه قد يبقي علىٰ عناصر مهمة منها. التجديد لا يحتاج دائمًا إلىٰ هدم

كل ما سبق. وقد يكون البناء الجديد إعادة ترتيب للمراكز والوظائف أكثر من كونه رفضًا كاملًا. الشرعية لا تُقاس بدرجة القطيعة، بل بالقدرة علىٰ تفسير ما نجح فيه السابق وما عجز عنه.

وفي المقابل لا ينبغي أن يتحول احترام السابق إلىٰ توفيقٍ يخفي التناقضات. إذا كانت هناك مقدمات لا يمكن الجمع بينها، يجب إعلان ذلك. التكامل المشروع يحفظ الفروق ويبين مستوىٰ الجمع، أما التلفيق فيضع المصطلحات جنبًا إلىٰ جنب من غير جسر.

وهذا مهم في مزاوجة فلسفة القانون والنظرية المؤسسية والحوكمة والأنظمة المعقدة. لا يكفي أن نجد مفاهيم مشتركة كالنظام والقاعدة والشرعية. ينبغي تحديد وظيفة كل مفهوم في حقله، ثم بيان ما الذي ينتقل وما الذي يبقىٰ خاصًا. الانتقال بين الحقول يحتاج إلىٰ «ترجمة مفهومية» لا إلىٰ استعارة لفظية.

وتقوم الترجمة المشروعة علىٰ ثلاثة شروط: وجود نواةٍ مشتركة حقيقية، وحفظ الفروق التي تغير المعنىٰ، وإنتاج قيمةٍ تفسيرية جديدة. فإذا نقلت فكرة التغذية الراجعة من الأنظمة المعقدة إلىٰ القانون، ينبغي بيان كيف تؤثر القواعد في السلوك الذي يعيد تشكيل الحاجة إلىٰ القواعد. لكن لا يجوز اختزال الشرعية القانونية في توازنٍ ديناميكي؛ لأن الاستقرار لا يساوي العدالة. وإذا نُقل مفهوم المؤسسية إلىٰ العقل، يجب تحديد هل نتحدث عن قواعد داخلية أم بنىٰ اجتماعية.

ومن الانتقالات الأساسية الانتقال من الوصف التخصصي إلىٰ النظرية العامة. نجاح مفهوم في حقل لا يثبت قابليته للتعميم. العقل المعياري قد يكون واضحًا في القانون، لكنه يحتاج إلىٰ إعادة بناء في الرياضيات أو التاريخ. ومن هنا لا تُبنىٰ النظرية العامة بجمع التطبيقات، بل بكشف البنية التي تفسر اشتراكها واختلافها. والاشتراك الذي لا يفسر الاختلاف يكون عامًا إلىٰ حد الفراغ.

إن الكلية الحقيقية لا تنشأ بإزالة الحدود، بل بتنظيمها. وإذا كان المشروع يريد نظريةً عامة في العقل المنتج للمعيار والنظام، فعليه أن يميز ما هو كوني في الوظيفة وما هو تخصصي

في المعيار والأداة والغاية. الانتقال إلىٰ الكلية يتطلب برهانًا علىٰ أن المشترك ليس نتيجة تجريدٍ فارغ، وأن الفروق لا تهدم النواة.

ومن الانتقالات المهمة الانتقال من النظرية إلىٰ المؤسسة. قد تكون النظرية منسجمة، لكن تحويلها إلىٰ بنية قرار يحتاج إلىٰ قواعد مختلفة. المفهوم الفلسفي قد لا يكون قابلاً للتنفيذ مباشرة، والقاعدة العامة تحتاج إلىٰ إجراءات وضمانات. المؤسسة لا تجسد النظرية فقط، بل تعدلها عبر مصالحها وتوزيع سلطتها. ولذلك لا يجوز الحكم علىٰ النظرية من تطبيقٍ مشوه، ولا إعفاؤها من مسؤولية الآثار المتوقعة لترجمتها.

ويظهر هنا الفرق بين شرعية الفكرة وشرعية الإجراء وشرعية النتيجة. قد تكون الفكرة عادلة، والإجراء فاسدًا، والنتيجة مرضيةً مؤقتًا؛ أو يكون الإجراء منصفًا وتظهر نتيجةٌ خاطئة بسبب نقص المعلومات. ينبغي عدم اختزال المستويات في بعضها. الحوكمة الرشيدة لا تضمن صواب كل قرار، لكنها تزيد إمكان التصحيح. والنتيجة الجيدة لا تبرر دائمًا إجراءً غير عادل.

ومن الانتقالات التي يجب الحذر منها الانتقال من الاستثناء إلىٰ نفي القاعدة، ومن القاعدة إلىٰ إلغاء الاستثناء. الحالة المخالفة قد تكشف شرطًا أو حدًا، لكنها لا تنقض دائمًا الاتجاه العام. وفي المقابل لا يجوز تحصين القاعدة بتسمية كل مخالف استثناءً بلا تفسير. شرعية الانتقال تتطلب تحديد وظيفة الحالة: هل هي خطأ في البيانات، أم اختلاف نطاق، أم اعتراض بنيوي؟

إن اختبار الحدود من أقوىٰ أدوات الاستدلال. المفهوم يكشف حقيقته حين يواجه حالةً تقع بين الداخل والخارج. هل الخيال معياري؟ هل الهذيان لامعياري؟ هل الخوارزمية تعقل؟ هذه الأسئلة الحدية لا تُجاب بنعم أو لا قبل تحديد ما الذي يجعلها حالات اختبار. وقد يتبين أن الثنائيات تحتاج إلىٰ طيفٍ أو طبقات. لكن الانتقال إلىٰ الطيف لا يُعتمد لأنه أكثر مرونة، بل إذا كان يفسر الحالات أفضل.

ومن هنا لا ينبغي أن يتحول رفض الحدود الجامدة إلىٰ سيولةٍ تمنع التمييز. النظرية تحتاج إلىٰ فروق، لكنها قد تكون فروقًا وظيفية أو درجية لا ماهوية. الشرعية في أن تتناسب بنية التصنيف مع بنية الظاهرة، لا أن تلتزم مسبقًا بالثنائية أو الطيف.

ويقتضي امتحان الاستدلال بناء خريطة للانتقالات الرئيسة في كل فصل. لا يكفي معرفة المقدمات والنتائج؛ ينبغي تسمية نوع الحركة بينهما: استنباط، استقراء، قياس، تفسير سببي، تعميم، تطبيق، تقويم، ترجمة بين الحقول. لكل نوع شروطه ومخاطره. وقد يجمع الاستدلال أكثر من نوع، لكن يجب ألا تختفي التحولات.

وتحتاج هذه الخريطة إلىٰ تحديد «عبء الانتقال». كلما ابتعد المستوىٰ الجديد عن المقدمات، ارتفع العبء. الانتقال من واقعة إلىٰ وصف قريب أقل عبئًا من الانتقال منها إلىٰ قانون كلي، وهذا أقل من الانتقال إلىٰ حكم أخلاقي، ثم إلىٰ قرار ملزم. ولا يعني ذلك استحالة الانتقال، بل ضرورة إضافة مقدمات وأدلة تناسب المسافة.

ويمكن تصور المعرفة بوصفها جسورًا لا قفزات. كل جسر يحتاج إلىٰ أعمدة: مفاهيم مستقرة، وأدلة ملائمة، وقاعدة انتقال، وحدود معلنة. وإذا غاب أحدها بقيت فجوة يخفيها الأسلوب. وهذا التشبيه نفسه لا ينبغي أن يتحول إلىٰ نظرية، لكنه يوضح أن المسافة بين المستويات ليست فراغًا يمكن تجاوزه بالبلاغة.

إن شرعية الاستدلال لا تنفصل عن اللغة؛ فالصياغة قد توحي باللزوم قبل إثباته. استعمال المبني للمجهول قد يخفي الفاعل، وتحويل الفعل إلىٰ اسم قد يجعل العملية كيانًا. نقول «تطور العقل» فنفترض وحدةً تتحرك عبر الزمن، أو «إرادة المؤسسة» فنمنحها قصدًا، أو «حكم التاريخ» فنشخص المجرد. اللغة لا تمنع هذه الاستخدامات، لكنها تحتاج إلىٰ وعي بوظيفتها.

والاستعارة قد تكون جسرًا إلىٰ الفهم، لكنها لا تصبح برهانًا .وصف العقل بالمحكمة يوضح وظائف الحكم والمراجعة، لكنه لا يثبت وجود قانونٍ داخلي أو قاضٍ أعلىٰ. ووصف العقل بالنظام

المعقد يفتح أسئلة التفاعل والنشوء، لكنه لا يعني أن جميع خصائص الأنظمة المعقدة تنطبق عليه. الانتقال من الاستعارة إلىٰ المفهوم يحتاج إلىٰ تحليل أوجه الشبه والاختلاف.

كما أن الألفاظ المشحونة قيميًا قد تنقل التقويم داخل الوصف. وصف مجال بأنه «خرافي» أو «لامعياري» قد يحسم قيمته قبل البحث، ووصف الحوكمة بأنها «رشيدة» يفترض معيار الرشد. ينبغي أحيانًا استعمال تسميات محايدة مؤقتة حتىٰ يُمتحن المضمون، أو إعلان الحكم الذي يحمله المصطلح.

ومن شرعية الاستدلال أن يحتفظ بتاريخ تعديلاته. إذا تغير تعريفٌ أو انتقلت فرضية من مستوىٰ إلىٰ آخر، يجب إعادة فحص النتائج المبنية عليها. ولا يكفي أن يبقىٰ النص منسجمًا ظاهريًا بينما تحمل فصوله نسخًا مختلفة للمفهوم. لذلك يصبح سجل المفاهيم والفرضيات والانتقالات ضرورةً هندسية للنظرية.

والفصل «المكتمل» لا يعني أن كل انتقال فيه نهائي، بل أن حركته الداخلية بلغت درجةً تسمح بالبناء عليها. فإذا ظهر اعتراضٌ يطال جسرًا بنيويًا، يُعاد فتح الفصل. أما كل ملاحظة جزئية فلا ينبغي أن تهدم الانضباط. الصرامة تحتاج إلىٰ معيارٍ لإعادة الفتح، حتىٰ لا يصبح المشروع دائم السيولة.

ويمكن تحديد الاعتراض البنيوي بأنه الاعتراض الذي يغير تعريف مفهوم مركزي، أو يبطل قاعدة انتقال، أو يكشف أن نتيجةً تأسيسية لا تلزم، أو يفرض إعادة ترتيب الفصول. أما الاعتراض التحسيني فيضيف مثالًا أو يوضح عبارةً من غير تغيير الهيكل. هذا التمييز يحمي النظرية من الجمود والفوضىٰ معًا.

إن شرعية الاستدلال تقتضي أيضًا التمييز بين ترتيب الاكتشاف وترتيب العرض. قد تولد الفكرة من نهاية الطريق ثم يُعاد بناء حجتها من المقدمات. هذا مشروع إذا لم يُخفَ ما هو تبرير لاحق، وإذا كانت الحجة مستقلةً عن لحظة التجلي. المخطط النظري يرتب الاعتماد المنطقي، لا الذكريات الزمنية فقط. لكن حفظ تاريخ السؤال مهم لفهم الفرضيات والتحيزات.

ومن هنا يمكن أن يبدأ الكتاب بالقسم المنهجي مع أن المقدمة تُكتب في النهاية. المقدمة تصف الرحلة بعد اكتمالها، أما التأسيس المنطقي فيبدأ بامتحان الأدوات. ترتيب الكتاب ليس ترتيب ولادة الأفكار، بل ترتيب استحقاق البناء. وهذه صورة مشروعة من الانتقال إذا أُعلن الفرق بين التاريخ والمنطق.

إن الاستدلال المشروع لا يطلب نقطةً مطلقة خارجة عن كل افتراض، لأن ذلك قد يكون مستحيلًا. يبدأ من نواةٍ أولية قابلة للمراجعة، ثم يبني حلقات نقدٍ متبادل. السؤال يمتحن المنهج، والمنهج يعيد صياغة السؤال؛ المفهوم يبني الفرضية، والفرضية تكشف قصور المفهوم؛ الدليل يرجح النتيجة، والنتيجة تعيد ترتيب قيمة الأدلة. هذه الحركة لا تكون دورًا فاسدًا ما دام كل رجوع ينتج فرقًا قابلًا للتحديد.

والفرق بين الدائرة التوليدية والدور الفاسد هو أن الأول يراكم تصحيحًا، والثاني يعيد دعواه. فإذا استُعمل المعيار لإثبات العقل المعياري، ثم استُعمل العقل المعياري لتبرير المعيار، من غير إضافة، كان الدور فاسدًا. أما إذا بدأنا بمعايير أولية، واختبرنا قدرتها، ثم أعاد تحليل العقل بناءها، فالحركة قد تكون توليدية. لكن التولد نفسه يحتاج إلىٰ توثيق التغير، لا مجرد تسميته.

ومن هنا يظهر أن شرعية الانتقال قد تكون هي الموضع الذي تتكشف فيه العلاقة بين العقل الكلي والمعياري. التقويم الجزئي يحتاج إلىٰ رؤيةٍ للعلاقات، والرؤية الكلية تحتاج إلىٰ معيارٍ يمنعها من أن تكون تجميعًا محايدًا. وقد يعيد كل منهما تشكيل الآخر أثناء الاستدلال. إلا أن هذه الملاحظة تبقىٰ فرضيةً لم تُحسم، ولا يجوز جعلها قاعدةً قبل الفصل المخصص لبناء مفهومي العقلين واختبارهما.

ما يثبت في هذه المرحلة هو أن الاستدلال الكامل يحتاج إلىٰ أكثر من صحةٍ صورية: يحتاج إلىٰ وعي بنوع الدعوىٰ، ومستوىٰ النتيجة، وشرعية المقدمات، ومناسبة الدليل،

ومآلات التطبيق. وقد تكون هذه الوظائف موزعةً في العقل، أو في مؤسسة، أو بين البشر والأدوات. تسمية البنية تأتي بعد تحليلها، لا قبله.

ومن أجل ذلك يمكن بناء شبكةٍ أولية لامتحان الاستدلال. يُسأل أولًا: ما المقدمات المعلنة والخفية؟ ثم: ما نوع الانتقال؟ وهل ينقل الدعوىٰ بين مستويات مختلفة؟ ثم: ما القاعدة التي تبرره؟ وهل هي مستقلة عن النتيجة؟ ثم: ما البدائل التي يمكن أن تفسر العلاقة؟ ثم: ما مقدار الجزم الذي تسمح به الحركة؟ ثم: ما الذي يتغير إذا انتقل الحكم إلىٰ مجال أو مؤسسة أو قرار؟

ويُسأل كذلك: هل نُقلت خاصية الجزء إلىٰ الكل، أو الكل إلىٰ الجزء؟ وهل تحول التشابه إلىٰ هوية؟ وهل عومل التلازم سببًا؟ وهل جرىٰ تحويل الأصل التاريخي إلىٰ حجية؟ وهل انتقل النجاح إلىٰ الشرعية؟ وهل خُلِط الإمكان بالوجود، أو القدرة بالحق، أو القبول بالصواب؟ هذه ليست قائمة مغالطات مدرسية فقط، بل نقاط انهيارٍ محتملة في النظرية.

ولا تكفي معرفة أسماء المغالطات، لأن الاستدلال غير المشروع قد يكون مركبًا ولا يطابق نموذجًا جاهزًا. المطلوب امتلاك حساسية تجاه المسافة بين ما ثبت وما قيل. وكلما ظهرت نتيجة أوسع من مقدماتها، وجب البحث عن الجسر. وقد يكون الجسر موجودًا لكنه غير معلن، أو غير مشروع، أو يحتاج إلىٰ فصل مستقل.

إن شرعية الاستدلال تحمل كذلك بعدًا أخلاقيًا. الباحث مسؤول عن عدم تضخيم نتائجه، وعن الفصل بين ما يعلم وما يرجح وما يتخيل، وعن عدم استعمال قوة لغته لإخفاء ضعف انتقاله. والانتصار في الجدل لا يساوي نجاح الاستدلال. وقد يستطيع الكاتب إحراج خصمه من دون أن يثبت بديله. النزاهة تقتضي عرض أقوىٰ صورة للموقف المخالف، وعدم نسب ما لم يقله إليه.

وتزداد هذه المسؤولية حين يتحول الاستدلال إلىٰ قرار. الخطأ النظري قد يبقىٰ في الكتاب، أما الخطأ القانوني أو المؤسسي فيصيب الأشخاص. لذلك يرتفع عبء الانتقال من

البحث إلىٰ التطبيق. ينبغي تحديد نطاق النتيجة، واختبارها تدريجيًا، وبناء آليات للمراجعة والتعويض. لا يجوز أن تتحول النظرية العامة إلىٰ سياسة شاملة قبل امتحان ترجمتها.

وفي الأنظمة المعقدة قد يكون من المستحيل توقع جميع المآلات، لكن هذا لا يلغي المسؤولية. يفرض بدلًا من ذلك تواضعًا تصميميًا: قرارات قابلة للتراجع، مراقبة مستمرة، تنوعًا في مصادر المعلومات، وعدم الاعتماد علىٰ معيار واحد. شرعية الاستدلال هنا لا تكون في ادعاء السيطرة علىٰ النظام، بل في بناء قدرة علىٰ التعلم منه.

ويظهر من ذلك أن بعض الانتقالات لا تُحسم ببرهانٍ مرة واحدة، بل تحتاج إلىٰ عملية مؤسسية. الانتقال من معيارٍ عام إلىٰ سياسة، مثلًا، يحتاج إلىٰ تجريب وتقييم ومراجعة. الاستدلال يصبح موزعًا عبر الزمن، وتكون الشرعية في جودة الدورة لا في قرار البداية وحده. وهذا لا يبرر التجربة غير المنضبطة، بل يدمج المآلات في بنية الحكم.

إن الانتقال بين المستويات لا ينبغي أن يكون دائمًا صاعدًا من الجزئي إلىٰ الكلي أو نازلًا من الكلي إلىٰ الجزئي. قد تكون المعرفة شبكةً تتحرك في اتجاهات متعددة. الحالة تصحح المفهوم، والمفهوم يعيد قراءة الحالة؛ المؤسسة تجسد المعيار، ونتائجها تعيد امتحانه. هذه الحركة الشبكية أقرب إلىٰ طبيعة كثير من الموضوعات، لكنها لا تعني التخلي عن ترتيب الاعتماد. يجب تحديد أي الحركات استكشافية وأيها برهانية.

ويصبح التمييز بين منطق الاكتشاف ومنطق التبرير ضروريًا هنا. يمكن للباحث أن ينتقل بحرية في مرحلة الاكتشاف، ويستخدم القياس والخيال والاستعارة. أما حين يقدم النتيجة بوصفها معرفة، فعليه إعادة بناء الطريق المشروع. لا يُطلب من الخلق أن يكون خطيًا، لكن يُطلب من البرهان أن يكون قابلًا للتتبع.

وهذا يحفظ للمشروع روحه الخلاقة من غير التضحية بالصرامة. لحظة التجلي قد تقفز بين المستويات، وترىٰ علاقةً قبل معرفة أسبابها. لا ينبغي قمعها، لكنها لا تدخل إلىٰ النظرية إلا بعد أن تبني جسورها. الشجاعة تولد الفرضية، والامتحان يمنحها حق البقاء.

ومن هنا يمكن فهم عبارة أن الباحث قد يكون «أكثر شجاعة من اللغة» بمعناها المنهجي الصحيح: ألا يسمح للألفاظ الموروثة بحبس الفكرة، مع بقائه مسؤولًا عن بناء لغةٍ قابلة للفهم والنقد. تجاوز اللغة لا يعني تجاوز التبرير، بل ابتكار مصطلحاتٍ يعلن حدودها ولا يستمد صدقها من جدتها.

إن شرعية الاستدلال لا تنتهي عند النتيجة؛ فهي تشمل طريقة حملها إلىٰ القارئ وإلىٰ الحقول الأخرىٰ. النظرية التي تتحدث بلغةٍ مغلقة قد تكون منضبطة داخليًا لكنها عاجزة عن الحوار. والترجمة لا تعني التبسيط، بل إظهار ما يبقىٰ ثابتًا وما يتغير. كل انتقال في اللغة قد يغير المفهوم، ولذلك تحتاج المصطلحات الجسرية إلىٰ عناية خاصة.

وفي النهاية لا تكون شرعية الاستدلال خاصيةً لقاعدة واحدة، بل اتساق حركة كاملة. المقدمات قد تكون قوية، لكن الانتقال ضعيف؛ أو تكون القاعدة صحيحة والمستوىٰ غير مناسب؛ أو تكون النتيجة مرجحة ثم تُعرض بوصفها يقينًا. الشرعية تتكون حين تكون كل خطوة معلنة بقدر الحاجة، وكل توسع مبررًا، وكل درجة جزم متناسبةً مع الدليل، وكل انتقال بين الحقول والمستويات واعيًا بكلفته.

الفصل السابع
شرعية اللغة وحدودها في بناء المعرفة

ليست اللغة وعاءً شفافًا يحمل الفكر من غير أن يمس بنيته، كما أنها ليست قوةً مستقلة تصنع العقل من خارج إرادته وتفرض عليه جميع مساراته الممكنة، بل هي مجالٌ يتشكل فيه الفكر ويُفصح عن نفسه ويعيد ترتيب عناصره، في الوقت الذي يعيد فيه العقل بناء اللغة وتوسيع دلالاتها وتعديل حدودها. ولهذا لا يمكن النظر إلىٰ العلاقة بينهما بوصفها علاقة أداةٍ بمستخدم، ولا بوصفها تبعيةً أحاديةً يكون فيها أحد الطرفين أصلًا والآخر أثرًا، وإنما بوصفها علاقةً تكوينيةً متبادلة، تتولد فيها المعاني داخل التفاعل المستمر بين القدرة العقلية، والخبرة الإنسانية، والنظام اللغوي، والواقع الذي يقاومهما معًا ويمنعهما من التحول إلىٰ بناءٍ مغلق لا مرجع له إلا ذاته.

إن كل معرفةٍ بشرية تحتاج إلىٰ صورةٍ ما من صور التعبير حتىٰ تصبح قابلةً للوعي والمشاركة والمراجعة. وقد تسبق اللغةَ حدوسٌ ومشاعر وصورٌ ذهنية غير مكتملة، غير أن انتقالها من الحضور الغامض إلىٰ البناء القابل للفهم يفرض عليها أن تدخل في شبكةٍ من التمييز والترتيب والنسبة والنفي والإثبات. وفي هذه اللحظة لا تكتفي اللغة بنقل ما سبقها، بل تشارك في تكوينه؛ لأنها تجبر الفكر علىٰ أن يختار بين وجوه المعنىٰ، وأن يفصل ما كان متداخلًا، وأن يجمع ما كان متناثرًا، وأن يحدد ما إذا كان يتحدث عن شيءٍ أو علاقةٍ أو وظيفةٍ أو قيمة. كثيرًا ما يبدأ الإنسان بحدسٍ يشعر أنه يعرفه، لكنه لا يعرف مقدار ما فيه من اختلاف أو تناقض إلا حين يحاول صياغته. فالعبارة لا تكشف الفكرة فقط، بل تمتحنها، وقد تغيرها أثناء الكشف.

غير أن هذا الدور التكويني لا يعني أن الفكر لا يوجد إلا بوصفه لغة. فالإنسان يدرك أحيانًا ما يعجز عن قوله، ويختبر معنىً لا يجد له لفظًا، ويكتشف قصور اللغة عن حمل بعض

صور الخبرة. كما أن الابتكار نفسه يشهد علىٰ أن العقل لا يظل محصورًا في الجهاز الدلالي الموروث؛ إذ يستطيع إعادة استعمال الألفاظ، وبناء المصطلحات، وتوسيع المجاز، واختراع رموزٍ جديدة. ولو كانت اللغة تحدد بصورة حتمية كل ما يمكن التفكير فيه، لاستحال أن تتغير اللغات من داخلها، أو أن تظهر نظرية تتجاوز المعجم الذي وُلدت فيه. إن تأثير اللغة في العقل حقيقي، لكنه ليس إغلاقًا كاملًا، وقدرة العقل علىٰ تجاوزها حقيقية، لكنها لا تتحقق إلا من خلالها أو من خلال أنظمة رمزية تؤدي بعض وظائفها.

ومن هنا لا تكون اللغة سجنًا ولا مرآة، بل وسيطًا منتجًا. إنها لا تنشئ الواقع من العدم، ولا تستقبله في براءةٍ تامة، وإنما تنتقي منه علاقات، وتجمعها في مفاهيم، وتمنح بعضها مركزًا، وتترك بعضها الآخر خارج مجال الرؤية. وكل لفظٍ يضيء جانبًا بقدر ما يضع جوانب أخرىٰ في الظل. ولا يعد هذا الإخفاء خطأً دائمًا؛ لأن المعرفة لا تستطيع استحضار كل شيء في وقتٍ واحد. لكن الخطر يبدأ عندما ينسىٰ الفكر أن اللغة اختارت ونظمت، فيتعامل مع ما ظهر في العبارة كما لو كان هو الواقع كله، ومع ما استُبعد كما لو كان غير موجود أصلًا.

ولهذا فإن شرعية اللغة لا تتعلق بصحة قواعدها النحوية أو رسوخ ألفاظها في المعجم، بل بمدىٰ استحقاقها أن تقوم بوظيفتها المعرفية دون أن تستبدل الواقع ببنيتها، أو تحول التصنيف المؤقت إلىٰ انقسامٍ وجودي، أو تستخدم وحدة اللفظ دليلًا علىٰ وحدة المفهوم. اللغة المشروعة في بناء النظرية هي اللغة التي تساعد علىٰ الكشف، وتعلن حدودها، وتسمح للموضوع بأن يقاومها، وتظل قابلةً لإعادة الصياغة حين يظهر أن ألفاظها لم تعد تحمل ما تريده منها بدقة. أما اللغة غير المشروعة فهي التي تمنح أسماءها حصانةً، وتخفي فروضها تحت الألفة، وتستعمل قوة البيان لتعويض ضعف البرهان.

ويجب هنا التمييز بين اللغة في ذاتها واستعمال اللغة. ليست المراوغة طبيعةً لازمة لكل لغة، ولا صفةً أخلاقية للألفاظ، بل إمكانٌ ينشأ من تعدد الدلالات، وسعة المجاز، والاقتصاد في التعبير، ومن قدرة المتكلم علىٰ الانتقال بين المعاني من غير إعلان. فاللغة حمالة أوجه،

وهذه السعة هي أحد مصادر غناها وإبداعها، لكنها في الوقت نفسه تتيح استعمالها علىٰ نحوٍ مراوغ، سواء أكان ذلك بقصدٍ واعٍ أم نتيجةً لعدم وعي المتكلم بما تحمله عبارته. ولذلك ينبغي ألا توصف اللغة بأنها مخاتلة بذاتها، بل بأنها تملك بنيةً تسمح بالكشف كما تسمح بالإخفاء، وأن المراوغة تنشأ في العلاقة بين إمكاناتها واختيارات العقل ومصالحه وعاداته.

وتتخذ المراوغة اللغوية صورًا متعددة. أبسطها الاشتراك اللفظي، حين يُستعمل اللفظ الواحد لمعانٍ مختلفة داخل السياق ذاته، ثم تُنقل نتيجةٌ ثبتت في أحدها إلىٰ الآخر. فكلمة «العقل» قد تدل علىٰ القدرة المعرفية، أو الحكم العملي، أو ضبط السلوك، أو النظام المنطقي، أو جملة التصورات التي تسود جماعةً تاريخية. فإذا قيل إن العقل كوني، فقد يكون المقصود اشتراك البشر في قدرةٍ ما؛ ثم ينتقل الخطاب من غير إعلان إلىٰ القول بكونية معايير تاريخية مخصوصة. وإذا قيل إن العقل العربي يتصل بالسلوك، فقد يكون الاستدلال قائمًا علىٰ دلالةٍ معجمية أو استعمالات أخلاقية؛ ثم يتحول ذلك إلىٰ حكمٍ علىٰ البنية الحضارية كلها. لا يكون الخلل في اللفظ وحده، بل في الانزلاق بين مستوياته.

وتوجد مراوغة أخرىٰ تنشأ من ثبات اللفظ وتغير المفهوم. تستمر الكلمة عبر القرون، فيتوهم الفكر استمرار معناها، بينما تكون البنية التي تدل عليها قد تغيرت جذريًا. لفظ «الدولة» في استعمالٍ تاريخي لا يطابق مفهوم الدولة المؤسسية الحديثة، ولفظ «العقل» في الاستعمال الأخلاقي أو الكلامي لا يطابق مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة أو علوم الحوسبة، ولفظ «القانون» لا يؤدي الوظيفة نفسها في القانون الطبيعي والقانون الوضعي وقوانين الطبيعة. إن استمرارية الاسم قد تخفي انقطاعًا في المفهوم، كما قد تخفي تحولاتٍ تدريجية لا تظهر إلا إذا فُحصت وظائف اللفظ داخل الأنساق المختلفة.

ولا يكفي لذلك الرجوع إلىٰ المعجم. المعجم يوثق الاستعمالات ويكشف الروابط الدلالية، لكنه لا يقرر أيها يعبر عن الحقيقة الفلسفية للموضوع، ولا يثبت أن الدلالة الأقدم هي الدلالة الأصلح للنظرية. إن الأسبقية اللغوية واقعة تاريخية، لا حجيةً فلسفية. وقد تكون الدلالة

الأولىٰ وثيقة الصلة بتجربة الجماعة، لكنها لا تمنع المفهوم من التوسع أو التحول، كما لا تبرر رد جميع الاستخدامات اللاحقة إليها. الأصل اللغوي شاهدٌ ينبغي احترامه، لكنه لا يملك سلطةً علىٰ الحقيقة، ولا يجوز أن يتحول إلىٰ قيدٍ يمنع بناء مفهومٍ أكثر قدرةً علىٰ التفسير.

وفي المقابل لا يصح أن يتحرر المشروع من المعجم بطريقةٍ اعتباطية، فيضع للألفاظ ما يشاء من المعاني من غير مراعاة لتاريخها وقدرتها علىٰ التواصل. اللغة المشتركة هي الشرط الذي يجعل النظرية قابلةً للفهم والنقد، وإذا انفصل المصطلح عن كل حقل دلالي سابق أصبح علامةً خاصة لا تحمل معناها إلا داخل إرادة واضعها. ومن ثم فإن بناء المصطلح يحتاج إلىٰ توازن: الاستفادة من النواة الدلالية حين تكون نافعة، وإعلان التعديل أو التوسيع، وبيان سبب الحاجة إليه، وعدم استخدام اللفظ الموروث لإيهام القارئ بأن المعنىٰ الجديد يمتلك شرعية القديم.

ومن صور المراوغة أن تتحول الصفات والعمليات إلىٰ كيانات. فاللغة الاسمية تثبت ما هو متحرك، وتمنح العلاقة صورة الشيء. نقول: العقل المعياري، والعقل الكلي، والعقل الأداتي، فيوحي التركيب بوجود عقولٍ مستقلة، مع أن ما ثبت ربما لا يتجاوز وجود وظائف أو أنماط اشتغال. ونقول: التاريخ يحكم، والمؤسسة تريد، والقانون يقرر، والسوق يعاقب، والعلم يقول؛ فتُسند أفعال البشر والشبكات إلىٰ كيانات مجردة، وقد يختفي بذلك الفاعل والمسؤولية والسلطة التي تقف خلف القرار. هذه التعبيرات قد تكون اختصاراتٍ مشروعة، لكنها تصبح مراوغةً حين تُعامل استعاراتها بوصفها حقائق وجودية.

ولا ينبغي إلغاء اللغة الاسمية أو منع التشخيص المجازي، لأن الفكر لا يستطيع العمل بلا قدرٍ من التثبيت والتجريد. المطلوب أن يُذكر مستوىٰ الإسناد: هل الحديث عن كيان حقيقي، أم وظيفة موزعة، أم نتيجة ناشئة، أم مجرد اختصار؟ فعندما يُقال إن المؤسسة تتعلم، قد يكون المقصود أنها تملك آلياتٍ لحفظ المعلومات وتعديل القواعد، لا أنها تمتلك وعيًا. وعندما يُقال إن الخوارزمية تقرر، قد يكون المقصود أنها تنتج مخرجًا داخل سلسلةٍ من الاختيارات البشرية والمؤسسية. وضوح المستوىٰ يمنع المجاز من التحول إلىٰ حجابٍ للمسؤولية.

وتتصل بذلك مراوغة الأفعال العامة. يستعمل الفعل الواحد لعلاقاتٍ مختلفة فيوحي بوحدتها. نقول إن العقل «ينتج» المعرفة، والمؤسسة «تنتج» النظام، والخوارزمية «تنتج» القرار، والثقافة «تنتج» العقل. لكن الإنتاج قد يعني السبب، أو الإسهام، أو التكوين، أو الإظهار، أو التنفيذ، أو النتيجة الناشئة. وكذلك لفظ «التأثير» قد يغطي علاقةً سطحية أو إعادة تشكيلٍ بنيوية، ولفظ «التولد» قد يدل علىٰ ظهور شيء جديد أو علىٰ اعتمادٍ متبادل. كل فعلٍ نظري واسع يحتاج إلىٰ تفكيك آليته، وإلا كان اللفظ بديلًا عن التفسير.

ومن أشد الألفاظ مراوغةً ألفاظ الضرورة والأصل والجوهر والكونية. فالضرورة قد تكون منطقيةً أو طبيعيةً أو تاريخيةً أو عمليةً أو معيارية، ولا تنتقل إحداها إلىٰ الأخرىٰ بذاتها. والأصل قد يعني البداية الزمنية أو المصدر السببي أو المبدأ البنيوي أو المرجعية المعيارية. والجوهر قد يدل علىٰ خاصيةٍ لا يقوم الشيء بدونها أو علىٰ مركزٍ غالب أو علىٰ مجرد اتجاهٍ متكرر. والكونية قد تعني انتشارًا واسعًا أو ضرورةً عقلية أو صلاحيةً معيارية لجميع البشر. إذا لم تُحدد الدلالة، اتسعت العبارة بقدرٍ يجعلها قادرةً علىٰ النجاة من كل اعتراض.

ومن هنا تتطلب شرعية اللغة انضباطًا في درجة الألفاظ. لا يُقال «بالضرورة» حين يكون الأمر مرجحًا، ولا «جوهري» حين يكون الوصف غالبًا، ولا «كوني» حين تكون الأدلة محدودةً بثقافة أو حقل. اللغة لا تصف درجة المعرفة فقط، بل تصنع شعور القارئ بها. وقد يكون تضخيم العبارة نوعًا من الاستدلال الخفي؛ إذ تنقل النتيجة من احتمالٍ إلىٰ حقيقةٍ من خلال النبرة لا البرهان. الأمانة اللغوية هي تناسب قوة اللفظ مع قوة الدليل.

وتوجد كذلك مراوغة الثنائية. تمنح اللغة طرفين متقابلين فتدفع العقل إلىٰ الاختيار بينهما، مع أن العلاقة قد تكون تداخلًا أو تدرجًا أو تولدًا. المعرفة أم الأخلاق، العقل أم اللغة، المُكوِّن أم المُكوَّن، المعياري أم اللامعياري، الوحدة أم التعدد. الثنائية مفيدة لأنها تكشف فرقًا، لكنها قد تصبح سجنًا حين توهم بأن الطرفين يستنفدان الممكن. وكل سؤالٍ

ثنائي يحتاج إلىٰ امتحان: هل الطرفان مستقلان؟ هل هما متنافيان؟ هل توجد مستويات أخرىٰ؟ وهل يمكن أن يكون كل طرف شرطًا في تكوين الآخر؟

ولا يكون البديل الدائم هو القول بالوسط أو الجدلية؛ فالوسط قد يكون تلفيقًا، والجدلية قد تصبح كلمةً عامةً تستر غياب التحليل. المطلوب أن تصف اللغة نمط العلاقة بدقة: تفاعل، اعتماد، تأثير، تكامل، تناقض، تولد متبادل، أو تمايز تحليلي داخل عملية واحدة. ولا يُختار اللفظ لأنه أكثر جاذبية، بل لأنه يلتقط الفرق الحقيقي ويتيح استخراج آثارٍ قابلة للفحص.

إن اللغة تستطيع أن تُدخل الحكم القيمي داخل الوصف. ألفاظ مثل «العقلاني»، و«البدائي»، و«الرشيد»، و«المتخلف»، و«الطبيعي»، و«المنحرف»، لا تصف فقط، بل ترتب الظواهر داخل هرمٍ معياري. وقد تكون بعض الأحكام مبررة، لكن ينبغي ألا تختبئ خلف ظاهر الحياد. حين توصف الحوكمة بأنها رشيدة، يجب تحديد معيار الرشد؛ وحين يوصف مجال بأنه خرافي، يجب بيان ما إذا كان الحكم متعلقًا بمصدر المعرفة أو قابلية الاختبار أو محتوىٰ الاعتقاد. التسمية قد تكون نتيجة، فلا يجوز أن تُستعمل مقدمة.

ويظهر هذا بصورةٍ خاصة في وصف المساحات التي اعتادت الدراسات تسميتها لامعيارية. إن اللفظ يفترض غياب المعيار قبل تحليل المجال. وربما يكون النشاط محكومًا بمعايير ضمنية، أو بمعايير مختلفة، أو بصراع معايير، أو بتعليقٍ مؤقت لبعضها. وقد توجد حالاتٌ من التفكك، لكن لا يجوز أن يجمعها الاسم مع الإبداع والحدس والعرفان والخيال. اللغة المنهجية ينبغي أن تستخدم في البداية وصفًا أقل حكمًا، مثل المجالات ذات المعيارية غير المحررة، ثم تسمح للبحث بأن يقرر طبيعتها.

ولا يعني ذلك الامتناع الدائم عن إطلاق الأحكام أو استبدال الوضوح بلغةٍ محايدة خاوية. بعد اكتمال الامتحان ينبغي تسمية الأشياء بما ثبت منها. غير أن الترتيب مهم: لا يسبق

الاسم التأسيسي الدليل، ولا تُستعمل النتيجة داخل صياغة السؤال. فاللغة المؤقتة أداة لحماية البحث من أحكامه المبكرة، وليست تهربًا من التقرير.

وتستطيع اللغة أن تراوغ كذلك من خلال حذف الفاعل. المبني للمجهول والتجريد قد يخفيان من اختار ومن قرر ومن استفاد. يقال إن البيانات جُمعت، والسياسة اعتمدت، والمعيار فُرض، والخطأ وقع، من غير بيان الفاعلين والمؤسسات. وقد يكون الحذف لغويًا بريئًا، لكنه في الدراسات القانونية والمؤسسية قد يلغي المسؤولية. ولذلك تتطلب شرعية اللغة إعادة الفاعل إلىٰ موضعه، أو بيان أن النتيجة ناشئة من شبكةٍ لا تختزل في فرد، مع تحديد الأدوار قدر الإمكان.

وفي المقابل قد تقع المراوغة بإسناد الفعل إلىٰ فردٍ واحد وإخفاء النظام. يُنسب النجاح أو الفشل إلىٰ المدير أو القاضي أو الموظف، مع أن القرار نتاج قواعد وحوافز ومعلومات موزعة. اللغة المشروعة لا تشخص النظام ولا تذيب الفاعلين فيه، بل تصف طبقات المسؤولية والعلاقات. وهذا مهم في عصر الخوارزميات؛ إذ يُقال إن «النظام» أخطأ، فيضيع مصمم النموذج، ومزود البيانات، والجهة التي اختارت الهدف، والموظف الذي اعتمد النتيجة.

إن المراوغة قد تكون مقصودةً حين تستخدم اللغة للتضليل أو تجميل السلطة أو إخفاء الكلفة، وقد تكون غير مقصودة حين يتبنىٰ المتكلم ألفاظًا مألوفة تحمل افتراضات لا يعيها. النوع الأول مسألة أخلاقية وسياسية، والثاني مسألة معرفية ومنهجية. غير أن أثرهما قد يتشابه؛ فالكلمة الموروثة تستطيع أن تخدع صاحبها قبل أن يخدع بها غيره. وقد يكون العقل أكثر قدرةً علىٰ رؤية تضليل الآخرين من رؤية اللغة التي يبرر بها قناعاته.

ومن هنا يبرز السؤال: هل اللغة تخدع العقل، أم يستخدم العقل اللغة ليخدع نفسه؟ لا ينبغي تحويله إلىٰ ثنائية. فاللغة توفر الإمكان، والعقل يفعله داخل سياقٍ من الرغبات والمصالح والعادات. أحيانًا تقود بنية اللفظ إلىٰ الانزلاق من غير قصد، وأحيانًا يختار العقل

معنىً حين يخدمه ثم ينتقل إلىٰ غيره حين يتعرض للنقد. المراوغة إذن علاقة توليدية بين السعة الدلالية، والحاجة النفسية، والسلطة الاجتماعية، وضعف الانعكاسية.

وقد يكون الخداع الذاتي أعمق من الكذب المقصود، لأن المتكلم يصدق عبارته. يستخدم لفظًا مثل «المصلحة العامة» ويخفي داخله مصلحة فئة، أو «الضرورة» لتغطية خيارٍ سياسي، أو «الحياد التقني» لإخفاء معيارٍ مبرمج. لا يُكشف هذا الخداع بالتحليل المعجمي وحده، بل بمقارنة الخطاب بالممارسة، والمفهوم بآثاره، والغاية المعلنة بتوزيع النتائج.

وتتجلىٰ قوة اللغة في القانون بصورةٍ خاصة؛ لأن اللفظ القانوني لا يصف الواقع فحسب، بل ينتج آثارًا ملزمة. تسمية الفعل عقدًا أو جريمة، والإنسان قاصرًا أو أهلًا، والمال خاصًا أو عامًا، تغير شبكة الحقوق والمسؤوليات. ولهذا يحتاج المصطلح القانوني إلىٰ دقةٍ أشد من اللغة اليومية، لكنه لا يهرب من التفسير. وقد تكون الألفاظ عامةً عمدًا لتسمح بالتطبيق علىٰ وقائع متنوعة، غير أن هذه المرونة تمنح المفسر سلطةً تحتاج إلىٰ ضوابط.

والنص القانوني قد يحقق وضوحًا ظاهريًا ويظل مراوغًا في مرجعياته. كلمة «المعقول» أو «المصلحة» أو «النظام العام» تفتح مجالًا واسعًا للتقدير، ولا تكون باطلةً لذلك؛ فالحياة لا تقبل دائمًا التفصيل المسبق. لكن الشرعية تقتضي بناء معايير للتفسير، وعلنية الأسباب، وإمكان المراجعة. الغموض القانوني قد يكون ضرورةً تنظيمية، لكنه يصبح أداةً للسلطة حين لا تُعرف حدود استعماله.

وفي الحوكمة تؤدي اللغة دورًا في صناعة الشرعية. عبارات الإصلاح والكفاءة والشفافية والمرونة قد تستخدم لتمرير سياساتٍ تختلف آثارها عما توحي به. وليس الحل رفض هذه الألفاظ، بل تحويلها إلىٰ مفاهيم قابلة للقياس والتقويم مع عدم اختزالها في المؤشرات. الشفافية ليست كثرة البيانات فقط، والكفاءة ليست السرعة فقط، والمساءلة ليست كتابة تقرير. اللغة المؤسسية قد تنشئ صورةً عن المؤسسة تخالف واقعها، ولذلك ينبغي اختبار الكلمات بالعمليات والنتائج.

وتعمل الخوارزمية هي الأخرىٰ بلغة، وإن كانت رمزية. المتغيرات والفئات والأهداف ليســت معطياتٍ طبيعية، بل ترجمات مفهومية للواقع. عندما يُرمز إلىٰ «الجدارة» بدرجة، أو «الخطر» باحتمال، يكون النظام قد تبنىٰ تعريفًا، حتىٰ لو بدا تقنيًا. الكود لا يلغي اللغة، بل يضــغطها في صــورةٍ إجرائية قد تكون أشــد أثرًا وأقل ظهورًا. ومن هنا فإن تدقيق الأنظمة الخوارزمية يحتاج إلىٰ تدقيق لغتها المفهومية: ماذا تعني الفئات؟ من وضــع الحدود؟ وما الذي ضاع في التحويل؟

إن قابلية البرمجة لا تمنح المصــطلح شــرعيته. قد يُنفذ تعريفٌ ضــيق بكفاءة عالية، فيتحول الخطأ المفهومي إلىٰ خطأ واسع النطاق. كما أن عدم قابلية مفهومٍ ما للبرمجة الكاملة لا يثبت أنه غير عقلاني؛ فالكرامة والعدل والمعنىٰ لا تُختزل بسهولة في متغيرات، لكنها ليست لذلك أوهامًا. اللغة الرمزية تكشف بعض البنىٰ وتستبعد غيرها، ويجب ألا يُعامل ما لا يدخل النموذج كما لو كان غير موجود.

وفي الأنظمة المعقدة تظهر مشــكلةٌ لغوية أخرىٰ، هي ميل العقل إلىٰ اســتعمال الســببية الخطية في وصف نتائج ناشئة من تفاعلات متبادلة. نقول إن عاملًا واحدًا سبب الأزمة، أو إن القرار أنتج النتيجة، بينما تكون الظاهرة نتاج حلقاتٍ من التغذية الراجعة. وقد تســتعمل لغة التعقيد بدورها بصــورة مراوغة، فيُقال إن النتيجة «ناشــئة» بدل تفسير آلية ظهورها. لا يكفي الانتقال من لغة السبب الواحد إلىٰ لغة الشبكة؛ ينبغي أن تظل العلاقات قابلةً للتحليل بقدر ما يسمح الموضوع.

وتحتاج النظرية إلىٰ لغةٍ تستطيع وصــف الحركة من غير أن تجعلها غموضًــا، ووصــف الكلية من غير أن تجعلها شــمولًا فارغًا، ووصــف التولد المتبادل من غير أن تخفي الدور. وهذه مهمة صعبة؛ لأن اللغة التقليدية تميل إلىٰ الفاعل والمفعول، والأصل والفرع، والسبب والنتيجة. أما الظواهر الشبكية فتحتاج إلىٰ ألفاظٍ للعلاقات المتزامنة والعمليات الدائرية. وقد يكون ابتكار هذه اللغة جزءًا من الإبداع النظري، لكنه يجب أن يبقىٰ خاضعًا للبرهان.

إن المصطلح الجديد لا يكون مشروعًا لمجرد أن اللغة القديمة قاصرة. عليه أن يحل مشكلةً حقيقية، وأن يميز علاقةً لم تكن مرئية، وأن يكون قابلًا للتعريف والتطبيق والنقد. وقد يكون المصطلح الجديد أكثر مراوغةً من القديم إذا استمد قوته من الغرابة. فالجدة اللغوية تستطيع أن تمنح الفكرة هيبةً، كما تفعل الألفة مع المصطلحات القديمة. لا القديم حجة، ولا الجديد حجة؛ الوظيفة التفسيرية هي موضع الامتحان.

ومن هنا ينبغي التمييز بين لغة الاكتشاف ولغة التبرير. في لحظة الخلق قد يحتاج العقل إلىٰ الاستعارة والصورة واللفظ المؤقت. نقول إن فكرةً وُلدت، أو إن العقل يعيد تكوين نفسه، أو إن اللغة تدافع عن تاريخها. هذه الصور قد تكشف حدسًا عميقًا، لكنها لا تصبح جزءًا نهائيًا من النظرية قبل تحليل معناها. لغة الاكتشاف واسعة ومغامرة، أما لغة التبرير فتحتاج إلىٰ تحديدٍ أكبر. ولا ينبغي أن تُقتل الأولىٰ باسم الصرامة، ولا أن تحل محل الثانية باسم الإبداع.

إن الاستعارة من أقدم أدوات المعرفة. كثير من النظريات بدأت بصورة: العالم آلة، والعقل مرآة، والمجتمع جسد، والمؤسسة شبكة. تكمن قوتها في نقل بنيةٍ من مجال إلىٰ آخر، فتتيح رؤية علاقات جديدة. لكن الاستعارة تنتقي التشابه وتخفي الاختلاف. فإذا نُسيت حدودها تحولت إلىٰ ميتافيزيقا. وصف العقل بالحاسوب يوضح بعض المعالجة، لكنه قد يخفي الوعي والقيمة؛ ووصفه بالمحكمة يوضح الحكم، لكنه قد يفترض قانونًا وقاضيًا داخليين. شرعية الاستعارة تتطلب بيان ما الذي نأخذه منها وما الذي نرفضه.

ومن صور المراوغة كذلك اللغة الكلية التي تبدو عميقة لأنها لا تقبل الاختبار. عبارات مثل «كل شيء مترابط»، أو «العقل يصنع العالم»، أو «اللغة تشكل الواقع»، تحمل قدرًا من الصدق، لكنها إذا لم تحدد النوع والدرجة والآلية أصبحت غير قابلة للنقض. اللغة الفلسفية المشروعة لا تخشىٰ التحديد؛ فهي تقبل أن تفقد بعض اتساعها مقابل أن تكسب محتوىً يمكن نقده.

ولا ينبغي أن يُفهم التحديد بوصفه سعيًا دائمًا إلىٰ الحد الجامع المانع. بعض المفاهيم شبكية أو تاريخية أو ذات حواف مفتوحة، ولا يناسبها التعريف الصلب. لكن البديل ليس الغموض، بل دقةٌ من نوع آخر: تحديد النواة، والوظائف، والعلاقات، والحالات الحدية، ودرجة الاستقرار. يمكن للغة أن تكون مرنةً ومنضبطة في آن، إذا أعلنت مواضع الحسم وما بقي مفتوحًا.

ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ قاموسٍ حي للمشروع. لا يكون القاموس قائمة تعريفات نهائية، بل سجلًا لتطور المفاهيم واستعمالاتها. يبين لكل مصطلح: معناه الحالي، والمستوىٰ الذي يدل عليه، والمفاهيم المجاورة، والاستعمالات المستبعدة، ودرجة اعتماده، والتعديلات التي طرأت عليه. بهذه الطريقة لا تنتقل الكلمة من فصل إلىٰ آخر بمعنىٰ مختلف من غير أن يُلاحظ، ولا تستخدم النسخة الجديدة لإثبات نتيجة بُنيت علىٰ النسخة القديمة.

ويجب أن يحمل كل مصطلح مركزي بيانًا لما لا يعنيه، لا ما يعنيه فقط. العقل المعياري لا يعني بالضرورة عقلًا مستقلًا، والعقل الكلي لا يعني الإحاطة بكل شيء، واللامعيارية لا تعني الفوضىٰ، والتولد المتبادل لا يعني مجرد التأثير، والشرعية لا تساوي القبول. الحدود السلبية تمنع الألفاظ من التوسع أثناء الجدال بحسب الحاجة.

ولا يعمل القاموس بوصفه سلطةً فوق البحث، بل بوصفه ذاكرةً منضبطة. إذا كشف الفصل اللاحق أن المفهوم يحتاج إلىٰ تعديل، يُعاد فتحه ويسجل التغيير وتُراجع النتائج المعتمدة عليه. هذا يجعل اللغة قابلةً للتطور دون أن تصبح سيولةً. اكتمال الفصل لا يعني تجميد معجمه إلىٰ الأبد، بل الوصول إلىٰ درجةٍ من الاستقرار تسمح بالبناء المسؤول.

وتحتاج اللغة المشتركة بين الحقول إلىٰ عناية مضاعفة. المشروع يتعامل مع العقل والقانون والحوكمة والمؤسسات والأنظمة المعقدة، وكل حقل يستخدم ألفاظًا قد تبدو متقاربة. «النظام» في القانون ليس هو النظام الديناميكي، و«المعيار» في الأخلاق ليس هو

معيار الأداء، و«الشرعية» السياسية ليست هي الحجية المعرفية. لا يكفي التشابه اللفظي لبناء المزاوجة؛ يجب تحديد النواة المشتركة والفروق التي لا يجوز إلغاؤها.

وقد يحتاج المشروع إلىٰ مفاهيم جسرية ذات طبقات. يكون لها معنىٰ عام يسمح بالحوار، ثم معنىٰ تخصصي في كل حقل. مفهوم «المعيار» مثلًا قد يدل عمومًا علىٰ قاعدةٍ أو مرجع للتمييز، لكنه يتخذ في الرياضيات صورة شروط البرهان، وفي القانون صورة قاعدة ملزمة، وفي الأخلاق صورة ما ينبغي، وفي المؤسسات صورة مؤشرات القرار. النظرية العامة لا تنجح إذا ذابت هذه الفروق، ولا إذا بقيت الحقول معزولة. اللغة الجسرية المشروعة توحد مستوىً وتحتفظ بالمستويات الأخرىٰ.

وتظهر مشكلة الترجمة بين اللغات والحضارات. لا توجد مطابقة تامة بين ألفاظٍ نشأت في تواريخ مختلفة، ونقل المصطلح قد يحمل معه فلسفةً لم تكن في المجال المستقبل. ترجمة reason بالعقل، أو law بالقانون، أو norm بالمعيار، قد تكون ضرورية، لكنها لا تلغي الفروق. ينبغي أن تكون الترجمة حدثًا مفهوميًا يُفحص، لا استبدال كلمة بأخرىٰ. ما الذي انتقل؟ وما الذي ضاع؟ وما المعنىٰ الجديد الذي نشأ في الاستعمال؟

ولا تعني صعوبة الترجمة استحالة الحوار الحضاري. البشر يستطيعون بناء مقارناتٍ وتعلم مفاهيم جديدة، لكن الحوار يحتاج إلىٰ تواضعٍ يرفض جعل لغةٍ واحدة معيارًا لجميع التجارب. كما يرفض في الوقت نفسه إغلاق كل ثقافة داخل معجمها. الكونية لا تتحقق بفرض الألفاظ، بل ببناء مفاهيم يمكن تبريرها عبر الاختلافات مع الاعتراف بتاريخها.

ومن هنا ينبغي الحذر من تحويل الدلالة المعجمية إلىٰ هوية حضارية. القول إن لفظ العقل في العربية يتصل بالعقال والمنع قد يكشف نواةً سلوكية أو تنظيمية، لكنه لا يثبت أن الثقافة العربية لم تعرف العقل المعرفي، كما لا يجعل الفلسفة اليونانية معرفةً خالصة من الأخلاق. قد توجد مراكز جاذبية مختلفة، لكنها تحتاج إلىٰ دراسة النصوص والمؤسسات والممارسات، لا إلىٰ اشتقاقٍ واحد. اللغة شاهدٌ علىٰ الثقافة، لكنها ليست صورتها الكاملة.

إن شرعية اللغة تتصل كذلك بقدرتها على تمثيل من لا يملك السلطة على التسمية. قد تفرض المؤسسات أسماءً على جماعاتٍ أو خبرات، فتدخل في بناء هويتها وحقوقها. ومن يملك المصطلح يملك جانبًا من تعريف المشكلة. ولذلك ليست اللغة في القانون والسياسة شأنًا نظريًا محضًا؛ فهي توزع الاعتراف والوصم والمكانة. وقد تكون إعادة التسمية جزءًا من العدالة، لكنها قد تصبح تجميلًا شكليًا إذا لم تتغير البنية.

ولا يعني ذلك أن كل اعتراضٍ على لفظ يفرض تغييره؛ فالمصطلح يجب أن يظل قادرًا على التواصل والاستقرار. المطلوب موازنة خبرة من يُسمى، والدقة العلمية، والأثر المؤسسي، وإمكان التلاعب. الشرعية اللغوية هنا نتاج حوارٍ ومراجعة، لا قرارٍ فردي أو قاعدةٍ ثابتة.

إن اللغة لا تحمل الأفكار فقط، بل تحمل عواطف ومواقف. وقد يكون هذا ضروريًا؛ فالتجربة الإنسانية لا تختزل في التقرير البارد. لكن الخطاب النظري يحتاج إلى التمييز بين القوة الوجدانية والقوة البرهانية. العبارة المؤثرة قد تساعد القارئ على رؤية ما أهمله، لكنها لا تثبت الدعوى. والمبالغة قد توقظ الوعي، لكنها تصبح مراوغة إذا حلت محل الدليل.

وفي المقابل لا يُطلب من الفلسفة أن تتخلى عن الجمال. اللغة الجافة قد تكون دقيقةً ظاهريًا وتخفي افتراضاتها مثل اللغة البلاغية. الجمال المشروع هو الذي يكثف المعنى من غير أن يخلطه، ويجعل العلاقة مرئية، ولا يستعمل الموسيقى اللفظية ستارًا. الإبداع في الصياغة جزء من بناء النظرية حين ينتج فرقًا مفهوميًا، لا حين يضيف زخرفةً إلى غموض.

ومن الأخطار الكبرى أن تتحول لغة المشروع إلى هوية مغلقة. يبتكر مصطلحاته، ثم يبدأ أتباعه باستخدامها بوصفها علامات انتماء لا أدوات فهم. عندئذ تصبح اللغة وسيلةً لحماية النظرية من النقد، لأن المعترض يُتهم بأنه لم يفهم المصطلح، وكل نقد يعاد تفسيره داخل الجهاز نفسه. اللغة المشروعة يجب أن تسمح بإعادة صياغة مفاهيمها بلغة أخرى، وأن يكون جوهر الحجة مستقلًا نسبيًا عن ألفاظها الخاصة.

وإذا تعذر شرح المفهوم إلا بتكرار المصطلح نفسه، فقد يكون البناء دائريًا. ينبغي أن يستطيع الباحث تفكيك اللفظ إلىٰ وظائف وعلاقات وأمثلة، حتىٰ لو فقد بعض إيجازه. وهذا اختبار مهم للمصطلحات الجديدة: هل تعين علىٰ الفهم أم تستبدل الغموض باسم؟ المصطلح الحقيقي يضغط تفسيرًا سبق تحليله، لا يغطي فراغًا لم يُفسر.

ولا ينبغي أن تكون اللغة محايدةً تجاه الخطأ. بعض الصياغات تسهل المراجعة، وبعضها تحصن الفكرة. العبارة المحددة يمكن الاعتراض عليها، أما العبارة المرنة بلا حدود فتستوعب كل شيء. ومن شروط شرعية اللغة أن تمنح الخصم موضعًا واضحًا للنقد، وأن تبين درجة الادعاء والنطاق والاستثناءات. الوضوح ليس خدمةً للقارئ فقط، بل تعريضٌ للنظرية لخطر الامتحان.

إن الاعتراف بمراوغة اللغة قد يقود إلىٰ شكٍ مفرط: إذا كان كل لفظ متعددًا ومشحونًا، فكيف يمكن الكلام؟ غير أن الحل ليس الصمت ولا إنشاء لغةٍ كاملة، بل بناء ممارساتٍ للتصحيح. إعادة التعريف، واستخدام الأمثلة المضادة، وكشف الانتقالات، والمقارنة بين الصياغات، وفحص الأثر، كلها تقلل المراوغة من غير أن تلغيها. اللغة مثل المنهج تكتسب شرعيتها بالمراجعة، لا بالعصمة.

وقد تكون المراوغة أحيانًا منتجة في مرحلة الاكتشاف؛ إذ يسمح الغموض المؤقت ببقاء احتمالات متعددة قبل الحسم. لكن ما يكون خصوبةً في البداية يصبح عيبًا في البرهان إذا لم يُحرر. ينبغي تسجيل حالة المصطلح: استكشافي، مؤقت، أو معتمد. وبهذا لا تُقتل الفكرة قبل نضجها، ولا يُمنح الغموض مقام النتيجة.

إن اللغة ترتبط بالسؤال والمنهج والمفهوم والفرضية والدليل والاستدلال في آنٍ واحد. السؤال صيغ بها، والمنهج يصف إجراءاته من خلالها، والمفهوم يتجسد في ألفاظها، والفرضية تحدد علاقاتها، والدليل يُروىٰ ويُصنف بها، والاستدلال يظهر في وصل عباراتها.

لذلك فإن خلل اللغة يمكن أن يتسـلل إلىٰ جميع الأدوات. وامتحانها ليس فصـلًا جانبيًا، بل مراجعةٌ للوسط الذي تعمل فيه محكمة الشرعية كلها.

ومع ذلك لا يجوز أن تتحول شـرعية اللغة إلىٰ مرجعيةٍ أعلىٰ تذيب بقية الأدوات. التحليل اللغوي لا يحسـم الحقيقة الواقعية، ولا يكفي لتقويم المعيار، ولا يغني عن البرهان. قد يكون السـؤال واضـحًا لغويًا وغير مشـروع واقعيًا، وقد يكون المصـطلح دقيقًا والحجة ضعيفة. اللغة شرطٌ للمعرفة، لا بديلًا عنها. مهمتها أن تجعل الدعوىٰ قابلةً للفهم والامتحان، لا أن تمنحها صدقها وحدها.

ومن هنا يمكن صياغة شبكةٍ أولية لامتحان اللغة. يُسأل عن كل لفظ مركزي: ما معانيه الممكنة؟ وما المعنىٰ المستعمل؟ وهل ظل ثابتًا؟ وما الافتراضـات التي يحملها؟ وهل يدل علىٰ كيان أم وظيفة أم علاقة؟ وهل يتضـمن حكمًا قيميًا؟ وهل نُقل من حقلٍ أو لغةٍ أخرىٰ؟ وما الذي كشـفه وما الذي حجبه؟ وهل يمكن إعادة صـياغته من غير فقدان الحجة؟ وما أثره إذا تحول إلىٰ إجراءٍ مؤسسي أو رمزٍ خوارزمي؟

ويُسـأل عن كل عبارة: من الفاعل؟ وما نوع الفعل؟ وما درجة الضـرورة؟ وهل جمعت مسـتوياتٍ مختلفة؟ وهل تحولت الاسـتعارة إلىٰ دليل؟ وهل اسـتُعملت الثنائية بوصـفها حصرًا؟ وهل القوة البلاغية متناسبة مع القوة البرهانية؟ هذه الأسئلة لا تجعل الكتابة آلية، بل تمنح الكاتب وعيًا بالمخاطر التي لا تكشفها قواعد النحو.

ويمكن التمييز بين أربع حالات للغة داخل النظرية. لغةٌ كاشـفة تنظم المعنىٰ وتجعله قابلًا للفحص. ولغةٌ قاصرة تعترف بأنها لم تجد بعد الصيغة الكافية. ولغةٌ ملتبسة تحمل أكثر من معنىٰ من غير حسـم. ولغةٌ مراوغة تستخدم هذا الالتباس لإخفاء ضـعفٍ أو تمرير انتقال. لا تكون الحالة الثانية والثالثة دائمًا مذمومة؛ فقد تكونان مرحلةً من البحث. أما الرابعة فتفقد الشرعية لأنها توظف السعة الدلالية ضد إمكان النقد.

ولا يُعرف الفرق بين الالتباس والمراوغة بالنية وحدها. قد لا يقصد الباحث التضليل، لكن عبارته تعمل بصورةٍ مراوغة. المعيار هو أثر اللغة في بنية الحجة: هل تسمح بتحديد الدعوىٰ والاعتراض عليها، أم تنتقل بين المعاني لحماية النتيجة؟ وهكذا تصبح الشرعية موضوعًا بنيويًا وأخلاقيًا معًا.

إن اللغة المشروعة لا تدعي التخلص الكامل من التاريخ أو السلطة أو المجاز. إنها لغةٌ واعية بشروطها، تعلن ما تستعيره، وتفصل بين الدلالة والشاهد والحجة، ولا تخجل من تعديل مصطلحها. الشجاعة الفكرية ليست في تحدي اللغة بعباراتٍ غريبة، بل في عدم السماح لها بأن تقرر ما لم يثبته العقل، وفي القدرة علىٰ إعادة بنائها حين تقصر.

ولا يكون التحرر من اللغة خروجًا منها، بل خروجًا من الاستعمال غير الممتحن إلىٰ الاستعمال المسؤول. العقل لا يقف فوقها، لكنها لا تقف فوقه. هو يصوغها، وهي تصوغه؛ يكشف بها العالم، وتكشف له حدود تصوراته؛ يخدع نفسه من خلالها، ويستطيع من خلالها أيضًا أن يعترف بالخداع. هذه العلاقة ليست خطية، وقد تكون أحد ميادين التولد المتبادل الذي سيحتاج إلىٰ امتحانٍ أعمق في مراحل لاحقة.

ولا يجوز أن نعلن الآن أن العقل واللغة ينشئ كل منهما الآخر بوصفها نتيجةً نهائية. ما يثبت هو أن التفكير المتبلور يتأثر باللغة، وأن اللغة تتغير بفعل التفكير والخبرة، وأن العلاقة تتجاوز النقل الخارجي. أما وصفها بالتوليد والحدود الدقيقة لكل طرف فيحتاج إلىٰ دراسةٍ لأنماط الوعي السابق علىٰ التعبير، واكتساب اللغة، والاختلاف الثقافي، والابتكار المفهومي. يبقىٰ المصطلح فرضيةً واعدةً لا مسلمة.

إن هذا التحفظ نفسه ممارسةٌ للشرعية اللغوية؛ فهو يمنع اللفظ الذي ولد في لحظةٍ خلاقة من أن يسبق برهانه. ولا يقلل من قيمة الفرضية، بل يحدد مقامها. النظرية الصادقة لا تستحي من قول «نحتمل»، و«نستخدم مؤقتًا»، و«لم يُحسم بعد». هذه الألفاظ لا تضعفها، بل تحمي الحدود بين المعرفة والرجاء.

وتقوم القاعدة السابعة في مشروع امتحان الشرعية على هذا الأصل :**لا تُعامل اللغة بوصفها وعاءً محايدًا ولا سلطةً نهائية، ولا يُمنح اللفظ شرعيته من المعجم أو الألفة أو قوة البيان، بل من قدرته على حمل المفهوم بوضوح، وكشف افتراضاته، وحفظ الفروق بين المستويات، والبقاء قابلًا لإعادة الصياغة والنقد.**

وتتفرع عن ذلك قاعدةٌ ثانية لا تقل أهمية :**المراوغة ليست طبيعةً لازمة للغة، بل إمكانٌ ينشأ من تعدد وجوهها ومن استعمال العقل لهذا التعدد، ولذلك لا يُكتفى بنقد الألفاظ، بل يُمتحن التفاعل بين اللغة والقناعة والمصلحة والسلطة** .فالكلمة لا تخدع وحدها، والعقل لا يخدع خارج أدواته؛ والمهمة المنهجية هي كشف الموضع الذي تتحول فيه السعة الدلالية من شرطٍ للإبداع إلى وسيلةٍ لإخفاء الانتقال غير المشروع.

وبذلك تدخل اللغة إلى محكمة الشرعية لا بوصفها متهمةً يجب إدانتها، ولا قاضيًا يحسم حقيقة المفاهيم، بل شريكًا خطيرًا ولا غنى عنه في بناء المعرفة. إنها تمنح الفكر القدرة على الظهور والمشاركة والتراكم، لكنها تمنحه كذلك إمكان أن يختبئ عن نفسه. ومن لا يمتحن لغته قد يظن أنه تجاوز النظريات السابقة، بينما أعاد إنتاج فروضها داخل كلماتها. أما النظرية التي تراجع معجمها، وتفصل بين الاسم والوجود، وبين المجاز والبرهان، وبين الدلالة والشرعية، فإنها تفتح للعقل طريقًا إلى معرفةٍ لا تدعي التحرر من اللغة، بل تحقق قدرًا أعلى من الحرية داخلها.

وهذه الحرية ليست انفلاتًا من القواعد، وإنما قدرةٌ على معرفة ما تفعله الكلمات حين نفكر بها، وعلى رفض أن تصبح الألفة بديلًا عن الوضوح، أو الغموض بديلًا عن العمق، أو الجمال بديلًا عن الحجة. عندئذ تصبح اللغة أداةً للكشف لأنها قَبِلت أن تُكشف هي نفسها، وتصبح جديرةً بالدخول في بناء النظرية لأنها لم تعد تخفي شروط عملها خلف بداهة الاستعمال.

الفصل الثامن
شرعية المعيار

إن جميع النظريات المعيارية، مهما اختلفت منطلقاتها الفلسفية، ومهما تباينت تصوراتها للعقل والإنسان والواقع، تشترك في افتراضٍ خفي ظل حاضرًا في بنائها أكثر مما كان حاضرًا في وعيها، وهو افتراض أن المعيار، بعد أن يظهر إلىٰ الوجود، يمتلك تلقائيًا الحق في أن يكون معيارًا. ولذلك انشغل الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل بتفسير المعايير، وتصنيفها، والمفاضلة بينها، والكشف عن وظائفها، بينما بقي السؤال الأسبق، وهو السؤال الذي يجعل جميع هذه الأسئلة ممكنة، قليل الحضور في البحث الفلسفي، مع أنه السؤال المؤسس لكل بناء معياري. فقبل أن نسأل عن صحة المعيار أو فساده، وعن عدالته أو ظلمه، وعن ملاءمته أو قصوره، لا بد أن نسأل: بأي حق أصبح هذا الشيء معيارًا أصلًا؟ وما الذي نقله من مرتبة الرأي أو العادة أو التجربة أو الاقتراح إلىٰ مرتبة المرجع الذي يحتكم إليه العقل، ويطالب الإنسان بالخضوع له، وتبني نتائجه، وترتيب سلوكه علىٰ أساسه؟ إن هذا السؤال لا يبحث في مضمون المعيار، وإنما يبحث في شرعية المعيارية نفسها، وهو لذلك يقع في مرتبة من التفكير تسبق جميع مراتب التقويم الأخرىٰ.

ولعل من أهم أسباب غياب هذا السؤال أن العقل البشري يعتاد، بعد مرور الزمن، علىٰ التعامل مع معاييره كما يتعامل مع الوقائع الطبيعية، فينسىٰ أنها مرت في يوم من الأيام بمرحلة لم تكن فيها سوىٰ احتمالات متنافسة، ولم تكن تمتلك أي امتياز ذاتي يجعلها أولىٰ بالاتباع من غيرها. فكل معيار، مهما بلغت قوته اليوم، كان في لحظة من لحظات التاريخ مجرد تصور قابل للقبول أو الرفض، وكان يحتاج إلىٰ أن يعبر مسافة طويلة حتىٰ يتحول إلىٰ مرجع عام. وهذه المسافة هي التي ينبغي أن تكون موضوع البحث، لأن الشرعية لا تتولد عند نهاية

الطريق، وإنما تتشـكل في أثناء هذا العبور، وتتكون من خلال العلاقات التي تجعل المجتمع أو العقل أو المؤسـسـة أو المعرفة يعترف بأن هذه القاعدة لم تعد مجرد قاعدة، بل أصـبحت ميزانًا يقاس به غيرها.

ومن هنا فإن أول خطوة في تحرير مفهوم المعيار هي الفصـل بين وجود القاعدة وشـرعية القاعدة. فليس كل ما يوجد يستحق أن يكون معيارًا، وليس كل ما يتكرر يصبح مرجعًا، وليس كل ما يستقر يتحول إلىٰ حق. إن التاريخ مليء بقواعد استمرت قرونًا ثم اكتشف الإنسان أنها كانت قائمة علىٰ الظلم، ومليء بعادات راسـخة لم يمنحها الزمن أي قيمة أخلاقية إضـافية، ومليء بقوانين نافذة لم يكن نفاذها دليلًا علىٰ عدالتها. ولذلك فإن الاسـتمرار لا ينتج الشـرعية، والانتشـار لا ينتج الحجية، والقدرة علىٰ الإلزام لا تنتج الاسـتحقاق، لأن هذه كلها أوصاف تتعلق بفاعلية القاعدة، لا بسبب أحقيتها.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين القاعدة والمعيار. فالقاعدة تنظم السـلوك أو التفكير أو الإجراء، أما المعيار فلا يكتفي بذلك، بل يطالب بحق الحكم علىٰ غيره، ويدعي امتلاك المرجعية التي تقاس بها القواعد الأخرىٰ. وهذه النقلة ليسـت نقلة كمية، وإنما نقلة نوعية؛ لأن الشـيء ينتقل فيها من كونه جزءًا من النظام إلىٰ أن يصبح جزءًا من الجهاز الذي يحكم النظام نفسه. ومن ثم فإن السـؤال الحقيقي لا يكون: كيف تعمل القاعدة؟ وإنما: من الذي منحها حق أن تعمل بوصـفها مرجعًا؟ وما طبيعة السلطة التي نقلتها من دائرة المحكوم إلىٰ دائرة الحاكم؟

غير أن لفظ السلطة هنا يحتاج إلىٰ تحرير دقيق، لأنه إذا بقي علىٰ دلالته السياسية الضيقة فسـوف يضـلل البحث منذ بدايته. فالسـلطة المقصـودة ليسـت بالضـرورة سـلطة الدولة، ولا المؤسـسـة، ولا الجماعة، ولا الفرد، وإنما هي كل قوة تمتلك القدرة علىٰ إضـفاء الصـفة المعيارية علىٰ شيء من الأشياء. فقد تكون سلطة العقل، أو سلطة المنطق، أو سلطة البرهان، أو سلطة الخبرة، أو سلطة التاريخ، أو سلطة الواقع، أو سلطة النجاح، أو سلطة الإجماع، أو سـلطة التقاليد، أو سـلطة المؤسـسـة، أو غير ذلك من السـلطات التي تتوزع داخل التجربة

الإنسانية. وليس المهم في هذه المرحلة أن نحدد أيها أحق، وإنما أن ندرك أن جميعها تدعي، بدرجات مختلفة، امتلاك حق منح الشرعية.

وهنا يبرز أول كشف منهجي مهم، وهو أن جميع هذه السلطات، علىٰ اختلافها، تشترك في ظاهرة واحدة، وهي أنها تطلب من غيرها أن يقدم مبرراته، بينما لا تقدم هي في الغالب تفسيرًا كافيًا لمصدر شرعيتها. فالعقل يطلب من الجميع البرهان، لكنه قليلًا ما يفسر لماذا كان هو المرجع الأعلىٰ للبرهان. والمنطق يحاكم جميع الاستدلالات، لكنه لا يبين دائمًا كيف اكتسب هو نفسه سلطة الحكم علىٰ الاستدلال. والتاريخ يطالب الحاضر بأن يتعلم منه، لكنه لا يفسر لماذا تكون الخبرة الماضية أحق من الإمكانات الجديدة. والمؤسسة تلزم الناس بإجراءاتها، لكنها قد تعجز عن تبرير أصل اختصاصها. وهكذا يتحول كل مصدر من مصادر المعيارية، بمجرد أن يرسخ، إلىٰ سلطة تعفي نفسها من الامتحان الذي تفرضه علىٰ غيرها.

وهذه الظاهرة ليست مجرد خطأ عرضي، بل تكشف ميلًا بنيويًا في العقل الإنساني إلىٰ حماية الأساس الذي يقوم عليه تفكيره. فكل نسق معرفي يحتاج إلىٰ نقطة ارتكاز، ومع مرور الزمن تتحول هذه النقطة من فرضية إلىٰ مسلمة، ثم من مسلمة إلىٰ سلطة، ثم من سلطة إلىٰ شيء لا يخطر ببال أحد أن يسأل عن شرعيته. وعند هذه اللحظة يفقد العقل قدرته علىٰ نقد نفسه، لأن الأداة التي يمارس بها النقد قد أصبحت فوق النقد ذاته. ولذلك فإن أول شرط في بناء نظرية للعقل المعياري هو رفض وجود أي سلطة تتمتع بحصانة منهجية مطلقة، لأن السلطة التي لا تقبل الامتحان لا تستطيع أن تمنح غيرها شرعية الامتحان.

ومن هنا يمكن تقرير قاعدة أولىٰ، وهي أن كل منتج للمعيار يجب أن يكون هو نفسه موضوعًا للمعيار. فلا يوجد عقل خارج دائرة النقد، ولا منطق خارج دائرة البرهان، ولا مؤسسة خارج دائرة الشرعية، ولا لغة خارج دائرة الفحص، ولا تاريخ خارج دائرة المراجعة. وإذا استثني واحد من هذه العناصر من الامتحان، فقد فقدت النظرية وحدتها الداخلية، لأنها تكون قد أقامت داخلها سلطة فوق معيارية، مع أن القضية كلها تدور حول امتحان مصادر المعيارية ذاتها.

غير أن هذا المبدأ يثير اعتراضًا يبدو شديد القوة، وهو أن الامتحان نفسه يحتاج إلىٰ معيار، فإذا كان كل معيار قابلًا للامتحان، فبأي معيار سنمتحن المعيار الذي يمتحن غيره؟ وهل يؤدي ذلك إلىٰ تسلسل لا ينتهي، بحيث يحتاج كل معيار إلىٰ معيار أعلىٰ منه، ثم يحتاج هذا المعيار إلىٰ معيار آخر، إلىٰ غير نهاية؟ لقد مثل هذا السؤال أحد أكثر الأسئلة إرباكًا في تاريخ الفلسفة، لأنه يمس إمكان قيام المعيارية من أساسها. فإذا لم يوجد معيار أول، بدا أن الشرعية مستحيلة، وإذا وجد معيار أول لا يحتاج إلىٰ تبرير، بدا أن الشرعية تقوم علىٰ مصادرة غير مبرهنة.

ولهذا سعت الفلسفات المختلفة إلىٰ البحث عن نقطة توقف. فجعل بعضهم العقل هو الأصل الذي لا يحتاج إلىٰ أصل، وجعل آخرون الطبيعة هي المرجع الذي لا يعلوه مرجع، وجعل فريق ثالث الإرادة الحرة، أو الضمير، أو التاريخ، أو المنفعة، أو الإجماع، أو التجربة، أو غيرها من المبادئ، نقطة البداية التي تتوقف عندها سلسلة التبرير. غير أن هذه المحاولات جميعًا، علىٰ اختلافها، ظلت تشترك في افتراض واحد، وهو أن الشرعية لا يمكن أن تقوم إلا إذا وجدت سلطة أولىٰ تحتكر حق التأسيس.

لكن هذا الافتراض نفسه يحتاج إلىٰ الامتحان، لأنه قد يكون هو الذي قاد الفكر طويلًا إلىٰ البحث عن «الأب الأول» للمعيار، بدل البحث عن الشروط التي تجعل المعيار مستحقًا لأن يكون معيارًا. وربما كان السؤال قد صيغ بطريقة جعلت الجواب مستحيلًا. فحين نسأل: من منح الشرعية؟ فإننا نفترض منذ البداية أن هناك مانحًا واحدًا. أما إذا تحول السؤال إلىٰ: كيف تتكون الشرعية؟ فإن أفق البحث يتغير من البحث عن مصدر مفرد إلىٰ البحث عن بنية مركبة، ومن البحث عن سلطة إلىٰ البحث عن شبكة علاقات، ومن البحث عن فاعل إلىٰ البحث عن شروط التكوين.

وهنا تظهر فرضية تستحق أن تكون موضوعًا لامتحان دقيق، وهي أن الشرعية ليست شيئًا تمنحه جهة واحدة، وإنما خا صية تنشأ من تفاعل عنا صر متعددة، بحيث لا يستطيع أي

عنصـــر منفرد أن يدعي احتكار إنتاجها. فالبرهان ضـــروري، لكنه لا يكفي وحده. والواقع ضروري، لكنه لا يكفي وحده. والعقل ضروري، لكنه لا يكفي وحده. والمؤسسة ضرورية، لكنها لا تكفي وحدها. والقبول الاجتماعي مهم، لكنه لا يكفي وحده. وكل محاولة لاختزال الشـرعية في عنصـر واحد تؤدي إلىٰ تضـخم هذا العنصـر حتىٰ يتحول إلىٰ سـلطة مطلقة، بينما يختفي أثر بقية العناصر، مع أنها تشارك جميعًا في تكوين الحكم المعياري.

إلا أن القول بأن الشـرعية خاصـية ناشـئة لا يجوز أن يتحول إلىٰ عبارة إنشـائية أو اسـتعارة فلسفية، لأن الخصائص الناشئة في الأنظمة المعقدة ليست مجرد أسماء جديدة، وإنما هي ظواهر لها شروط دقيقة. فالحياة ليست موجودة في الذرة ولا في الجزيء منفردًا، لكنها تظهر عندما تنتظم العلاقات بينها بطريقة معينة. والوعي لا يوجد في خلية عصبية واحدة، لكنه يظهر من انتظام الشبكة العصبية. والمؤسسة ليست مجرد مجموع موظفيها، وإنما هي بنية ناشئة من طبيعة العلاقات التي تربط بينهم. فإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال يصبح: هل يمكن أن تكون الشرعية أيضًا خاصية ناشـئة من انتظام العلاقة بين العقل، والمنطق، والواقع، والخبرة، واللغة، والمؤسـسـة، والمآلات، بحيث لا توجد كاملة في أي واحد منها، وإنما تتولد من صورة ارتباطها؟

إن هذا الاحتمال لا يقدم جوابًا نهائيًا، لكنه يفتح أفقًا جديدًا للبحث، لأنه يحرر النظرية من وهم السلطة الواحدة، دون أن يسقطها في فوضىٰ النسبية. فهو لا يقول إن جميع المصادر متسـاوية، ولا يقول إن أحدها يسـتغني عن الآخر، بل يفترض أن الشـرعية تزداد أو تضـعف بحسب سلامة البنية التي تنتظم فيها هذه العناصر، وبحسب قدرتها علىٰ تصحيح نفسها كلما ظهر خلل في أحد مكوناتها. وهكذا لا تكون الشرعية صفة ثابتة تمنح مرة واحدة، وإنما عملية مستمرة من إعادة التحقق، وإعادة التبرير، وإعادة الامتحان.

وهذا التحول في زاوية النظر يغير معنىٰ العقل المعياري نفسـه. فالعقل المعياري لا يعود عقلًا يحتفظ داخل ذاكرته بقائمة من المعايير الجاهزة، ولا عقلًا يفرض معاييره علىٰ العالم من خارج التجربة، وإنما يصبح قدرة علىٰ إنتاج الشرعية، وإعادة إنتاجها، ومراجعة شروطها،

والكشف عن المواضع التي تتحول فيها السلطة إلىٰ معيار بغير حق، أو يتحول فيها المعيار إلىٰ سلطة معصومة من النقد. وبهذا المعنىٰ لا يكون العقل المعياري حافظًا للمعايير، بل حارسًا لشرعيتها، ولا تكون وظيفته إنتاج الأحكام فقط، وإنما إنتاج الأسباب التي تجعل الأحكام جديرة بالاتباع، ثم إخضاع هذه الأسباب نفسها لامتحان لا ينتهي.

غير أن وصف العقل المعياري بأنه حارسٌ لشرعية المعايير لا يحل الإشكالية ما لم نُخضع هذه الحراسة نفسها للامتحان؛ لأن الحارس قد يتحول إلىٰ سلطة جديدة، ويطالب بالثقة لأنه يقوم بوظيفة الحماية، مع أن وظيفة الحماية لا تمنحه العصمة. فإذا كان العقل المعياري هو الذي يميز بين المعيار المشروع وغير المشروع، فمن أين يستمد معايير هذا التمييز؟ وهل يمتلك داخل بنيته مقياسًا سابقًا علىٰ جميع المقاييس، أم أنه يبني حكمه من خلال تفاعلٍ بين العقل والمنطق والواقع والقيم والخبرة؟ وإذا كان يبني حكمه من هذه العناصر، فكيف يمنع أحدها من السيطرة علىٰ البقية، وكيف يحدد الوزن الذي تستحقه كل واحدة منها؟ إن الانتقال من المعيار إلىٰ العقل المعياري لا ينهي سؤال الشرعية، بل ينقله إلىٰ مستوىٰ أكثر تعقيدًا، لأننا لم نعد نسأل عن قاعدةٍ واحدة، بل عن القدرة التي تمنح القواعد درجاتها ومواقعها داخل نظامٍ من التفضيل والإلزام.

ولا يمكن حل هذه المعضلة بافتراض وجود معيارٍ فطري كامل مودع في العقل، لأن هذا الافتراض، فضلًا عن حاجته إلىٰ البرهان، يعجز عن تفسير الاختلاف التاريخي العميق بين المعايير، كما يعجز عن تفسير تطور الوعي الأخلاقي والقانوني والعلمي. ولو كانت المعايير مكتملةً في العقل منذ البداية، لما احتاج الإنسان إلىٰ التجربة والنقد والمؤسسات، ولما استطاع أن يكتشف أن كثيرًا مما اعتبره طبيعيًا أو ضروريًا كان محكومًا بسياقٍ تاريخي أو توزيعٍ مخصوص للقوة. غير أن نفي المعيار الفطري الكامل لا يستلزم نفي كل استعدادٍ أولي للتمييز؛ فقد يمتلك الإنسان قدرات تسمح له بإدراك التناقض والضرر والتناسب والتماثل

والاختلاف، لكن هذه القدرات لا تنتج بذاتها نظامًا معياريًا نهائيًا، بل تدخل في عملية طويلة من التكوين والتصحيح.

وهنا ينبغي التمييز بين الاستعداد المعياري والمعيار المتعين. فالاستعداد هو القدرة علىٰ المقارنة والحكم والشعور بالاختلال أو التناسب، أما المعيار المتعين فهو الصيغة التي تتخذها هذه القدرة داخل ثقافةٍ أو علمٍ أو مؤسسة. وقد يكون الاستعداد مشتركًا بدرجات بين البشر، بينما تختلف المعايير التي يبنونها بسبب اختلاف الموضوعات والمصالح والخبرات. وهذا التمييز يحفظ إمكان وجود أساس إنساني مشترك من غير أن يحول المعايير التاريخية إلىٰ حقائق أزلية، كما يحفظ تاريخية التجسيد من غير أن يجعل كل حكمٍ اعتباطيًا.

إن القدرة علىٰ التمييز لا تكفي وحدها لإنتاج معيار؛ لأن التمييز قد يقوم علىٰ خاصية لا صلة لها بموضوع الحكم. يستطيع العقل أن يميز بين الناس بحسب اللون أو الأصل، لكن وجود الفرق لا يمنح هذا الفرق شرعيةً لتوزيع الحقوق. ولذلك فإن المعيارية لا تبدأ بمجرد اكتشاف الاختلاف، بل بالسؤال عن صلة الاختلاف بالغاية التي يجري الحكم من أجلها. فإذا كان المقصود تحديد الكفاءة في عملٍ معين، وجب أن تكون الخصائص المعتمدة ذات علاقة حقيقية بالوظيفة، وألا تتحول الفروق غير ذات الصلة إلىٰ أسباب للإقصاء. ومن هنا يظهر أن عدم التعسف ليس مجرد قاعدة أخلاقية خارجية، بل شرط بنيوي في شرعية كل معيار: يجب أن يكون الفرق الذي يرتب عليه الحكم مرتبطًا بالمقصود من الحكم ارتباطًا يمكن تبريره.

لكن حتىٰ صلة الخاصية بالغاية لا تكفي؛ لأن الغاية نفسها تحتاج إلىٰ شرعية. فقد يكون التصنيف فعالًا في خدمة غايةٍ ظالمة، ويكون المعيار دقيقًا في إقصاء من أرادت السلطة إقصاءهم. إن جودة الأداة لا تبرر مقصد استخدامها. ولذلك تتكون شرعية المعيار من مستويين علىٰ الأقل: شرعية الغاية، وشرعية العلاقة بين القاعدة والغاية. فإذا ثبتت عدالة الغاية، بقي السؤال عن ملاءمة الوسيلة؛ وإذا ثبتت كفاءة الوسيلة، بقي السؤال عن استحقاق الغاية. ولا يجوز للنجاح في أحد المستويين أن يغطي الفراغ في الآخر.

وهذا يعيدنا إلىٰ المنطق، لأن المنطق يستطيع اختبار العلاقة بين المقدمات والنتيجة، لكنه لا يختار بالضرورة الغاية التي تشكل المقدمة المعيارية الأولىٰ. فإذا وُضعت غاية تعظيم الإنتاج مثلًا، أمكن بناء نظام منطقي شديد الاتساق لتحقيقها، لكن السؤال عن قيمة الإنتاج وعلاقته بالعدالة والكرامة والاستدامة يبقىٰ خارج اللزوم الصوري ما لم تُدخل مقدمات أخرىٰ. وعندئذ يتبين أن المنطق يعمل داخل فضاء معياري أو سع منه، حتىٰ لو كان شرطًا لتنظيم هذا الفضاء. إنه يحمي الاتساق، لكنه لا يخلق وحده القيمة التي يستحق الاتساق أن يخدمها.

غير أن هذا الحكم لا ينبغي أن يُفهم بوصفه تقليلًا من الوظيفة التأسيسية للمنطق؛ لأن القدرة علىٰ تقديم أسبابٍ متماسكة، والتمييز بين التناقض والتعارض، ومنع الانتقال الاعتباطي، شروط لا غنىٰ عنها لأي ادعاءٍ بالشرعية. فإذا كان المعيار متناقضًا في ذاته، أو يقرر مبدأ ثم يهدمه في التطبيق من غير مبرر، فقد كشف المنطق خللًا بنيويًا فيه. وإذا كان واضع القاعدة يطالب غيره بما يستثني نفسه منه في الظروف المتشابهة، يظهر تناقض بين ادعاء العمومية وممارسة الامتياز. لكن المنطق هنا يعمل بوصفه كاشفًا عن فشل المعيار في الوفاء بادعائه، لا بوصفه منشئًا لجميع المضامين التي ينبغي اعتمادها.

ومن هنا يمكن القول إن سلطة المنطق سلطة سلبية وإيجابية في آنٍ واحد، لكنها ليست مطلقة. هي سلبية لأنها تمنع بعض صور الاستدلال والحكم من ادعاء الشرعية، وإيجابية لأنها تساعد علىٰ بناء حججٍ قابلة للفحص والتعميم. غير أنها لا تستطيع بمفردها أن تنتقل من مجرد الإمكان إلىٰ اختيار غايةٍ أخلاقية أو قانونية، إلا إذا أدخلت مواد معيارية لم تنتجها صورتها الخالصة. ولذلك لا ينبغي وصف المنطق بأنه عديم الصلة بالقيم، ولا بأنه أصل القيم جميعًا؛ بل بوصفه أحد الشروط التي تجعل القيم قابلةً للتبرير، من غير أن يكون المصدر الوحيد لمادتها.

ويظهر هذا الفرق بصورة أكثر وضوحًا في المعايير الرياضية والعلمية. في الرياضيات تكون القواعد محددة داخل نظامٍ من التعريفات والمقدمات، ويكتسب الحكم قوته من

البرهان. لكن اختيار النظام أو البحث في علاقته بالواقع يفتح مستوىً آخر. قد يكون البرهان صحيحًا داخل النموذج، بينما يكون تطبيق النموذج علىٰ الظاهرة غير مشروع بسبب بساطة الافتراضات أو نقص البيانات. وهكذا لا يكون المعيار الرياضي معيارًا شاملًا للحقيقة، بل معيارًا للزوم داخل بنية محددة، ثم يحتاج الانتقال إلىٰ الواقع إلىٰ شرعيةٍ إضافية.

وفي العلوم الطبيعية يكتسب المعيار سلطته من التفاعل بين الاتساق والتجربة وإمكان التكرار والتنبؤ، لكن هذه العناصر لا تعمل بصورة آلية. فالتجربة تُصمم داخل نظرية، والبيانات تُقرأ من خلال مفاهيم، والنموذج يختار بعض العلاقات ويهمل غيرها. ومع ذلك يمتلك الواقع قدرةً علىٰ المقاومة تمنع النظرية من أن تصنع نتائجها بحرية. إن شرعية المعيار العلمي لا تأتي من العقل وحده ولا من الواقع وحده، بل من علاقةٍ تسمح للعقل باقتراح الفرضيات، وللواقع بأن يرفض بعضها، وللمجتمع العلمي بأن يراجع الأدوات والاستدلالات.

وقد يبدو أن هذا النموذج يقدم صورةً يمكن تعميمها علىٰ جميع المعايير: اقتراح، واختبار، ومراجعة. غير أن المعايير الأخلاقية والقانونية لا تُختبر بالطريقة نفسها، لأن تطبيقها يغير الواقع ويؤثر في حقوق الأشخاص، ولا يمكن تحويل الإنسان إلىٰ مادة تجربة بلا قيود. كما أن النتائج لا تحدد وحدها الصواب؛ فالسياسة القمعية قد تحقق استقرارًا، لكن نجاحها في غايةٍ جزئية لا يبرر انتهاكها. لذلك لا يجوز نقل نموذج الشرعية العلمية إلىٰ الأخلاق والقانون كما هو، وإن أمكن الاستفادة من مبادئ الانفتاح علىٰ الاختبار وتصحيح الخطأ.

إن لكل حقلٍ موضوعه ونوع الحكم الذي ينتجه، لكن الاعتراف بهذا الاختلاف لا يعني أن شرعية المعيار محلية بالكامل. توجد أسئلة مشتركة: هل المعيار واضح؟ هل يحقق ما يدعيه؟ هل يمكن نقده؟ هل تتناسب سلطته مع نطاقه؟ هل يخفي غايةً غير معلنة؟ غير أن كيفية الإجابة تختلف. فالوضوح في الرياضيات قد يتحقق بالتعريف الصوري، بينما يحتاج القانون إلىٰ الجمع بين الدقة والمرونة، وتحتاج الأخلاق إلىٰ لغةٍ قادرة علىٰ حمل التعقيد الإنساني.

ومن هنا ينبغي التمييز بين وحدة البنية المعيارية ووحدة المعايير. قد تكون هناك بنية عامة تتمثل في وجود مرجعٍ للتمييز، وادعاءٍ بالحجية، وعلاقةٍ بالمخاطَب، وإمكانٍ للخطأ والتصحيح. لكن المرجع ومصدر الحجية ونوع الخطأ تختلف بحسب المجال. وإذا صح ذلك، فإن العقل المعياري لا ينتج معيارًا موحدًا لجميع الحقول، بل يمتلك قدرةً عامة علىٰ فهم شروط المعيارية، ثم يكيف أدواته بحسب الموضوع. والكلية هنا لا تعني فرض معيارٍ واحد، بل بناء نظرية تفسر كيف تتنوع المعايير من غير أن تفقد إمكانية التقويم المشترك.

غير أن تنوع المعايير يثير خطر النسبية؛ فإذا كان لكل مجال منطقه ومعاييره، فكيف يمكن نقد المجال من خارجه؟ قد يبني نظامٌ مغلق قواعده ويعلن أن كل اعتراض خارجي غير ذي صلة. والجماعة قد تبرر ممارساتها بخصوصيتها. ولمنع هذا التحصين ينبغي التمييز بين المعايير الداخلية التي تحدد نجاح الفعل داخل المجال، والمعايير الأوسع التي تقوّم أثر المجال وشرعية وجوده. قد يكون العمل الفني ناجحًا وفق معاييره الجمالية، لكنه يستخدم أشخاصًا بطريقة تنتهك حقوقهم. وقد تكون المؤسسة كفؤةً وفق معيارها الداخلي، لكنها تؤدي وظيفةً ظالمة.

وهذا يعني أن استقلال الحقول نسبي لا مطلق. لكل مجال حق في تطوير معايير ملائمة لموضوعه، لكنه لا يملك حق تحصين آثاره عن المراجعة الأخلاقية والقانونية والاجتماعية. والمعيار الداخلي لا يتحول تلقائيًا إلىٰ معيارٍ أعلىٰ لجميع العلاقات. إن استقلال العلم في تقويم صحة الفرضية لا يمنح العلماء وحدهم حق تقرير كيفية استخدام اكتشافاتها، كما أن استقلال الفن لا يلغي المسؤولية حين يتحول الفعل الفني إلىٰ اعتداء.

ومن هنا تتضح ضرورة العقل الكلي في بنية الشرعية، لا بوصفه سلطةً منفصلة ثبت وجودها، بل بوصفه وظيفةً لا غنىٰ عنها: وضع المعيار الجزئي داخل شبكة العلاقات الأوسع. فالمعيار التقني قد يكون صحيحًا داخل وظيفته، لكن العقل الكلي يسأل عن آثاره في المجتمع والحقوق والمستقبل. غير أن هذه الوظيفة الكلية تحتاج بدورها إلىٰ معيارٍ لترتيب

العلاقات، وإلا تحولت إلىٰ تجميعٍ محايد. وهنا يعود الاعتماد المتبادل بين التركيب والتقويم: لا يكتمل الحكم المعياري من دون رؤية كلية، ولا تكتمل الرؤية الكلية من دون معيارٍ يحدد ما هو مهم وكيف تُرتب الآثار.

لكن العلاقة بين الوظيفتين لا ينبغي أن تُحسم بلفظ التولد المتبادل قبل أن نحدد معناها. قد يكون كل منهما شرطًا لاستعمال الآخر استعمالًا ناضجًا، من غير أن يكون منتجًا لوجوده الأول. فالطفل قد يمارس تمييزًا أوليًا من غير صورة كلية، ثم تتوسع قدرته علىٰ رؤية النتائج. وقد يجمع العقل معلومات كثيرة من غير أن يمتلك معيارًا أخلاقيًا واضحًا. التداخل الكامل يظهر في المستويات الناضجة، لكن البداية قد تكون أكثر تدرجًا.

وهذا يفتح إمكان الحديث عن مراتبٍ للمعيارية. في المرتبة الأولىٰ يوجد انتظامٌ أو قاعدة استجابة. وفي الثانية يوجد تمييز بين نجاحٍ وفشل وفق غاية. وفي الثالثة يظهر وعي بالقاعدة وإمكان تطبيقها علىٰ حالات جديدة. وفي الرابعة تصبح القاعدة موضوعًا للتبرير والنقد. وفي الخامسة تدخل داخل شبكة من المعايير والمآلات والمؤسسات. هذه المراتب لا تعني تطورًا زمنيًا واحدًا في جميع الحالات، لكنها تساعد علىٰ منع الخلط بين تطبيق قاعدة وامتلاك عقلٍ معياري انعكاسي.

فالخوارزمية قد تبلغ مستوىً عاليًا في تعديل أدائها وفق هدف، لكنها لا تملك بالضرورة القدرة علىٰ السؤال عن استحقاق الهدف. وقد يطبق الإنسان قاعدةً موروثة من غير وعي بمصدرها، فيكون سلوكه معياريًا بمعنىٰ، وغير انعكاسي بمعنىٰ آخر. والمؤسسة قد تمتلك إجراءات مراجعة تتجاوز وعي الأفراد، فتظهر فيها معيارية موزعة. ولذلك لا يجوز جعل الوعي الفردي الشرط الوحيد لكل معيارية، كما لا يجوز مساواة كل نظامٍ منظم بالعقل المعياري.

إن الفارق الحاسم قد يكمن في القدرة علىٰ تحويل المرجع نفسه إلىٰ موضوعٍ للسؤال. النظام الذي يعدل وسيلته لتحقيق الهدف لا يمتحن الهدف بالضرورة، أما العقل المعياري الناضج فيسأل عن الهدف والسلطة التي عينته. لكنه عندما يسأل يحتاج إلىٰ مرجعٍ آخر،

فتعود مشكلة التسلسل. وقد يكون الانتقال من معيار إلىٰ معيار أعلىٰ عمليةً لا تنتهي نهائيًا، لكن ذلك لا يجعلها بلا تقدم؛ إذ يمكن لكل مستوىٰ أن يكشف قصور المستوىٰ السابق ويزيد الشفافية والشمول.

إن عدم وجود نهاية مطلقة لا يعني أن جميع المواقف متساوية. المعيار الذي مر عبر نقدٍ واسع، واستجاب للوقائع، واحترم الحقوق، وكشف سلطته وحدودها، أقوىٰ شرعية من معيارٍ مفروض لا يقدم سببًا. الشرعية هنا درجات من الاستحقاق، لا ثنائية بين يقينٍ مطلق وفوضىٰ. وقد تكون هذه الدرجات أكثر صدقًا من ادعاء تأسيس نهائي لا يستطيع البرهنة علىٰ بدايته.

لكن القول بالدرجات يحتاج إلىٰ الحذر؛ لأن بعض الانتهاكات لا ينبغي تحويلها إلىٰ فروق كمية بسيطة. المعيار الذي ينفي إنسانية فئة أو يحصن العنف قد يفقد نواة الشرعية، لا جزءًا منها فقط. ومن ثم قد توجد شروط حدية يؤدي غيابها إلىٰ سقوط المعيار، إلىٰ جانب شروط تزيده نضجًا. ويبقىٰ السؤال عن هذه النواة: هل تتضمن الاعتراف بالإنسان، وعدم التعسف، وقابلية التبرير، ومنع التناقض، أم أن صياغتها نفسها تحتاج إلىٰ سياق؟

ربما يمكن الدفاع عن الاعتراف بالمخاطَب بوصفه أصلًا لا لأن لفظ الإنسان مقدس لغويًا، بل لأن فعل الإلزام نفسه يفترض طرفًا تُطلب منه الاستجابة. فإذا عومل الطرف أداةً محضة، لم يعد هناك تبرير بل استخدام للقوة. والقاعدة التي لا ترىٰ حاجة إلىٰ تقديم سبب للمخاطَب تكشف أن علاقتها به علاقة سيطرة لا علاقة معيارية مكتملة. ولذلك قد تكون قابلية تقديم الأسباب نواةً في الشرعية، حتىٰ إن لم يكن المخاطَب قادرًا فعلًا علىٰ المشاركة في كل حالة.

غير أن تقديم الأسباب قد يكون شكليًا، ويستخدم لغةً معقدة تحجب القرار أو مقدمات لا يستطيع الطرف مراجعتها. الشرعية لا تتطلب مجرد وجود خطاب تبريري، بل صدقه وإمكان الوصول إليه وتناسبه مع أثر القرار. والمؤسسة التي تقدم أسبابًا مصطنعة بعد اتخاذ

القرار لا تحقق التبرير، بل تنتج غطاءً لغويًا. لذلك يدخل الفصل السابق في شرعية اللغة مباشرةً في هذا الموضع: لا يمكن تقويم المعيار من غير امتحان اللغة التي يبرر بها نفسه.

وقد تكون المراوغة المعيارية أخطر من المراوغة اللغوية المجردة؛ لأنها تستخدم ألفاظًا مثل الضرورة والمصلحة والأمن والعلم لإخفاء اختيارٍ قيمي. يقال إن القرار «تقني» مع أنه يوزع المنافع، أو «ضروري» مع وجود بدائل، أو «طبيعي» مع أنه نتاج مؤسسة. اللغة تمنح السلطة مظهر الحياد، فيختفي المعيار تحت وصف الواقع. ومن هنا ينبغي أن يكشف العقل المعياري كل موضع يُقدم فيه الاختيار بوصفه حقيقة لا بديل لها.

إن ادعاء عدم وجود بديل من أقوىٰ أدوات السلطة؛ لأنه يلغي الحاجة إلىٰ التبرير. فإذا كان القرار ضرورةً طبيعية، فلا معنىٰ للاعتراض. لكن كثيرًا مما يسمىٰ ضرورة هو ترجيح بين كلفٍ ومصالح. لا يعني ذلك أن الضرورات غير موجودة، بل أن إثباتها يحتاج إلىٰ بيان القيود والبدائل ولماذا استُبعدت. والضرورة التي لا تكشف شروطها قد تكون اسمًا للإرادة الأقوىٰ.

وتظهر هذه المشكلة في الحوكمة، حيث تتحول المؤشرات والمعايير التقنية إلىٰ أدواتٍ للحكم. تختار المؤسسة مؤشرًا للكفاءة، ثم تعيد تنظيم عملها حوله، فيصبح ما لا يقيسه المؤشر غير مرئي. ومع الزمن يكتسب المؤشر سلطةً ذاتية؛ لا يعود وسيلة لقياس الغاية، بل تصبح الغاية تحسين المؤشر. هنا ينقلب المعيار من خادمٍ للوظيفة إلىٰ منتجٍ للواقع، وقد يدفع الفاعلين إلىٰ تعديل سلوكهم بما يحقق القياس دون تحقيق المقصد.

ومن ثم ينبغي أن يشمل امتحان المعيار سؤالًا عن أثره الارتدادي. المعيار لا يصف الأداء فقط، بل يغيره؛ والتصنيف لا يرصد الأشخاص فقط، بل يؤثر في فرصهم وهوياتهم. وإذا تجاهل واضع المعيار هذا الأثر، فقد ينتج واقعًا يؤكد حكمه السابق. تصنيف منطقةٍ بأنها عالية المخاطر قد يقلل الاستثمار فيها، فتزداد المخاطر، ويظهر التصنيف كأنه كان صحيحًا. الشرعية تحتاج إلىٰ فهم حلقات التغذية الراجعة حتىٰ لا يتحول المعيار إلىٰ نبوءةٍ تحقق نفسها.

ويكشف ذلك أن المعيار ليس خارج النظام الذي يقوّمه. دخوله في الممارسة يغير موضوعه، والنتائج الجديدة تعود لتؤثر في المعيار. وهذه العلاقة تجعل المراجعة المستمرة شرطًا بنيويًا، لا ترفًا إداريًا. المعيار الذي كان ملائمًا قبل أثره قد يحتاج إلىٰ تعديل بعد أن غير الواقع. لكن المراجعة يجب ألا تكون انتهازية، بل مرتبطةً بمؤشرات معلنة للنجاح والضرر.

إن المعيار الذي لا يحدد شروط فشله يتحول إلىٰ سلطة محصنة. يجب أن نعرف ما الذي لو ظهر سيجعلنا نعيد النظر فيه. وقد يكون الفشل في تحقيق الغاية، أو ظهور ظلم غير متوقع، أو اكتشاف أن الفروق التي اعتمدها غير ذات صلة. لكن بعض المعايير قد تظل صحيحةً رغم الفشل التطبيقي إذا كان الخلل في المؤسسة أو الوسيلة. ولذلك ينبغي فصل المعيار عن آلية تطبيقه، مع عدم إعفائه من مسؤولية اختيار آليات قابلة للتحقق.

ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ تحليل مسؤولية المعيار عن مآلاته. ليست كل نتيجة غير مقصودة خطأً في المعيار، لكن المآلات المتوقعة أو المتكررة تدخل في تقويمه. وإذا استمر المعيار في إنتاج أثرٍ يناقض غايته، لم يعد كافيًا القول إن التطبيق سيئ. قد تكون بنية القاعدة نفسها تحفز السلوك المؤدي إلىٰ النتيجة. العقل الكلي يربط بين النص والإجراء والحافز والمآل، والعقل المعياري يحكم علىٰ شرعية هذا الربط.

إن العلاقة بين المبدأ والمآل لا تُختزل في تقديم النتيجة دائمًا علىٰ الأصل. قد يمنع الحق فعلًا نافعًا في المجموع، لأن المنفعة لا تبرر تحويل الفرد إلىٰ أداة. لكن الحق نفسه قد يحتاج إلىٰ تفسيرٍ يراعي تعارض الحقوق والظروف الطارئة. لا توجد قاعدة تنهي الاجتهاد بالكامل. والمعيار الناضج لا يلغي الحكم العملي، بل يضبطه ويطلب منه تقديم أسبابه.

وهنا تبرز المؤسسة بوصفها محلًا ضروريًا للمعيارية الناضجة. فالمسائل المركبة تتجاوز قدرة الفرد، وتحتاج إلىٰ خبرات متعددة وذاكرة وآليات مراجعة. لكن المؤسسة قد تتحول إلىٰ منتج لمعايير تخدم استمرارها. لذلك لا يكفي أن يكون الاجتهاد مؤسسيًا، بل يجب أن تكون المؤسسة نفسها خاضعةً لمعايير المشاركة والشفافية وتعارض المصالح.

المعيارية المؤسسية لا تمنح الشرعية تلقائيًا، لكنها قد تزيد القدرة علىٰ جمع المعرفة وتقليل تحيز الفرد.

ومن أخطر أخطاء المؤسسة الخلط بين الاختصاص والحجية الكاملة. الخبير يملك معرفةً متخصصة، لكن القرار العام يتضمن قيمًا وتوزيعًا للمخاطر لا يحسمها التخصص وحده. والطبيب يفسر الأثر الصحي، لكنه لا يقرر منفردًا ما إذا كان المجتمع مستعدًا لتحمل كلفة معينة. والمهندس يحدد إمكان البناء، لكنه لا يحدد عدالة الموقع. ينبغي أن تُوزع سلطة القرار بحسب نوع السؤال، وأن لا يتحول التفوق المعرفي إلىٰ سيادةٍ معيارية شاملة.

وفي المقابل لا يجوز مساواة الرأي المتخصص بالرأي غير المؤسس باسم المشاركة. الاعتراف بالمخاطَبين لا يلغي اختلاف الخبرة. الشرعية تحتاج إلىٰ تركيب يضع المعرفة في موضعها والقيم في موضعها، ويمنع كليهما من ادعاء الكفاية. ويمكن للمؤسسة أن تبني طبقات للقرار: الخبرة تحدد الإمكانات والآثار، والمشاركة تكشف القيم والمصالح، والقانون يحمي الحقوق، والجهة المختصة تتحمل المسؤولية عن الاختيار.

لكن هذه الهندسة نفسها معيارية: لماذا يُمنح هذا الطرف هذا الدور؟ لا يوجد تصميم مؤسسي محايد. توزيع الاختصاص يعكس تصورًا للإنسان والمعرفة والسلطة. ولذلك يجب أن يُعلن المعيار الذي بُنيت عليه المؤسسة، وأن تُختبر نتائجه. الحوكمة ليست مجرد إدارة للقرار، بل تنظيم لسلطة تعيين المعايير وتطبيقها ومراجعتها.

ويكتسب السؤال عن من يملك مراجعة المعيار أهميةً مساويةً لمن يضعه. قد تسمح المؤسسة بالاعتراض نظريًا، لكن تجعل إجراءه مكلفًا أو معقدًا. حق المراجعة الذي لا يمكن ممارسته يصبح زخرفًا شرعيًا. لذلك تُقاس الشرعية كذلك بإمكان الوصول إلىٰ آليات الطعن، واستقلال الجهة المراجعة، وقدرتها علىٰ تعديل القرار وتعويض الضرر.

إن التعويض عن الخطأ جزء من المعيارية، لأنه يعترف بأن المؤسسة غير معصومة وأن المخاطَب ليس مجرد ضحيةٍ مقبولة لكلفة النظام. النظام الذي يطلب من الناس تحمل

أخطائه دون إصلاح يحول كفاءته العامة إلىٰ ذريعة. وكلما اعتمد القرار علىٰ نماذج احتمالية، ازدادت الحاجة إلىٰ آليات تعالج الخطأ الفردي الذي قد لا يظهر في المتوسط.

وهنا تكشف الإحصاءات إحدىٰ صور المراوغة المعيارية. قد يكون النموذج دقيقًا بنسبة عالية، لكن النسبة لا تقول من يتحمل الأخطاء. وقد تكون الأخطاء موزعةً بصورة غير عادلة علىٰ فئة محددة. معيار الدقة الإجمالية لا يكفي، بل يحتاج إلىٰ معيارٍ للتوزيع. وهذا مثال علىٰ أن المعيار التقني نفسه يحتاج إلىٰ معيارٍ أعلىٰ يحدد أي أخطاء أكثر خطورة ومن ينبغي حمايته.

لكن معيار التوزيع يعيد سؤال السلطة. من يقرر أن الخطأ في حرمان المستحق أسوأ من منح غير المستحق، أو العكس؟ الإجابة تعتمد علىٰ طبيعة الحق والكلفة والسياق. لا يوجد حساب خالص يختار ذلك؛ يدخل الحكم القيمي. ومن هنا فإن كل نظام تقني يحمل سياسة أخلاقية، سواء أعلنها أم أخفاها.

إن إخراج هذه السياسة من الخفاء جزءٌ من شرعية المعيار. لا ينبغي أن تختبئ القرارات القيمية في تصميمٍ تقني لا يراه إلا المتخصصون. فالشفافية لا تعني نشر الكود وحده، بل شرح الغاية والافتراضات وأنواع الخطأ والمفاضلات. وقد تكون بعض التفاصيل معقدة، لكن التعقيد لا يعفي من تقديم معنىٰ يمكن للمخاطَبين الاعتراض عليه.

وهكذا يتبين أن شرعية المعيار لا تنشأ من مصدرٍ واحد، ولا من اجتماعٍ شكلي لمصادر عدة، بل من بناء علاقةٍ منضبطة بينها. العقل يحرر الدعوىٰ، والمنطق يمتحن اتساقها، والواقع يكشف مقاومتها، والخبرة تقيس نتائجها، واللغة تحمل تبريرها وقد تخفيه، والمؤسسة تحولها إلىٰ ممارسة، والمخاطَب يمنح أو يحجب الاعتراف، والمآلات تعيد فتح الحكم. ولا يملك أي عنصرٍ منها حق السيادة المطلقة، لكن بعضها قد يكون أكثر مركزية بحسب المجال.

غير أن القول بتوزيع السلطة لا ينبغي أن يذيب المسؤولية. إذا كان المعيار نتاج شبكة، فقد يميل كل طرف إلىٰ إلقاء الخطأ علىٰ غيره. المصمم يقول إن المؤسسة اختارت الهدف،

والمؤسسة تقول إن النموذج علمي، والموظف يقول إنه اتبع النظام. الشرعية تحتاج إلىٰ خريطةٍ للمسؤولية تحدد من اتخذ كل قرار ومن كان قادرًا علىٰ منعه. التوزع لا يعني التبخر.

ويصبح هذا جزءًا من تعريف السلطة المعيارية: ليست فقط من يعلن القاعدة، بل من يختار المتغيرات، ويحدد الغاية، ويملك التفسير، وينفذ النتيجة، ويقرر المراجعة. قد تكون السلطة موزعةً بين فاعلين، ويحتاج امتحانها إلىٰ تتبع السلسلة كلها. التركيز علىٰ المشرّع وحده قد يخفي أن الإدارة أو التقنية تعيد صياغة المعيار أثناء التطبيق.

إن المعيار يدخل الواقع عبر التفسير، والتفسير ليس عمليةً محايدة. النص العام لا يطبق نفسه، والقاعدة تحتاج إلىٰ فهم الواقعة، وقد تختلف النتائج باختلاف التصنيف. ومن يملك سلطة التفسير يملك جانبًا من سلطة المعيار. لذلك لا تكتمل شرعية القاعدة بعدالة نصها، بل تحتاج إلىٰ عدالة التفسير والإجراء. وقد تكون مرونة النص ضرورية، لكنها تزيد الحاجة إلىٰ تعليل القرار ومقارنة الحالات المتشابهة.

ويظهر المنطق هنا بوصفه ضابطًا للمساواة والاتساق، لكنه لا يستطيع إزالة التقدير. يمكنه أن يكشف اختلاف المعاملة بلا سبب، لكنه لا يحدد دائمًا أي الفروق ذات صلة. هذه تحتاج إلىٰ فهمٍ للموضوع والغاية. وهكذا يعود المنطق إلىٰ موقعه الحقيقي: شريكٌ أساسي في الشرعية، لا مالكها الوحيد.

إن ادعاء المنطق إنتاج المعيار قد يكون ناتجًا من الخلط بين إنتاج الصورة وإنتاج المادة، لكن حتىٰ هذا التمييز ليس نهائيًا. فاختيار صورة الاستدلال قد يؤثر في ما يمكن أن يظهر من المادة. المنطق الذي يعمل بالثنائيات قد يدفع إلىٰ تصنيفٍ مختلف عن منطقٍ احتمالي، والمنطق الخطي قد يحجب التغذية الراجعة. لذلك لا تكون الصورة محايدةً بالكامل، لكنها لا تختار جميع القيم أيضًا.

ومن هنا يحتاج المشروع إلىٰ امتحان الأنظمة المنطقية بوصفها أدواتٍ ذات مجالات، لا بوصفها تعبيرات متساوية أو متنافسة علىٰ السيادة المطلقة. بعض المسائل تحتاج إلىٰ

برهان صوري، وبعضها إلىٰ ترجيح احتمالي، وبعضها إلىٰ فهمٍ للعلاقات المركبة. الشرعية في اختيار المنطق الملائم، لا في تطبيق منطق واحد علىٰ كل موضوع. لكن معيار الملاءمة يحتاج إلىٰ معرفةٍ بالموضوع وغاية البحث، فيدخل مرة أخرىٰ في شبكة الشرعية.

إن هذا التداخل لا ينبغي أن يبعث علىٰ اليأس من التأسيس. ربما كان طلب أساسٍ لا يعتمد علىٰ شيء آخر هو المشكلة، لا غيابه. المعرفة الإنسانية تبدأ من شبكةٍ أولية من قدرات وممارسات، ثم تزيد وعيها بذاتها. الشرعية لا تظهر مكتملة، بل تُبنىٰ بالتدريج. وليس المطلوب العثور علىٰ حجرٍ أول لا يمسه النقد، بل بناء نظامٍ يستطيع أن يكشف أخطاءه ويصححها من غير أن ينهار كل مرة.

لكن قابلية التصحيح لا تكفي إذا كان النظام يعيد إنتاج الظلم قبل اكتشافه. لذلك تحتاج الشرعية إلىٰ احتياطٍ يتناسب مع كلفة الخطأ، وإلىٰ حمايةٍ أولية لبعض الحقوق. وقد يبدو أن هذا يعيد تأسيسًا غير مبرر، لكن حماية الإنسان من الضرر الجسيم قد تُفهم بوصفها شرطًا لإمكان مشاركته في أي عملية مراجعة. من يفقد حياته أو حريته بلا حق لا يستطيع الاستفادة من التصحيح اللاحق.

وهكذا قد تتولد بعض المعايير الأولية من شروط إمكان المعيارية المشتركة نفسها: وجود مخاطَبين، وقدرتهم علىٰ السؤال والاعتراض، وعدم إبادتهم أو تحويلهم إلىٰ أدوات. هذه ليست بديهيات معصومة، لكنها تتمتع بحجية قوية لأنها إذا نُفيت انهار فضاء التبرير الذي يمكن فيه للمعيار أن يدعي الشرعية. ومع ذلك تحتاج تطبيقاتها وحدودها إلىٰ اجتهاد.

إن معيارًا يمنع الناس من الكلام قد يستخدم المنطق لتبرير نفسه، لكنه يهدم الشرط الذي يسمح بمراجعة منطقه. ومعيارًا يحصر المعلومة في السلطة يمنع المخاطَبين من تقويمه. ومن هنا تتصل الشرعية بالحرية المعرفية، لا بوصفها قيمةً خارجية فقط، بل شرطًا لمنع المعيار من التحصن. لا يمكن لعملية الشرعنة أن تكون حقيقية إذا كان الاعتراض مستحيلًا.

لكن فتح الاعتراض بلا أي قواعد قد يؤدي إلىٰ شـلل القرار. لذلك تحتاج الحرية إلىٰ تنظيم يميز النقد من التعطيل، من غير أن تمنح السلطة حق تعريف كل اعتراض تهديدًا. وهذه من أصعب وظائف الحوكمة المعيارية: الحفاظ علىٰ قدرة النظام علىٰ الفعل مع إبقاء سلطته قابلةً للمساءلة. المعيار الذي لا يُنفذ يفقد وظيفته، والمعيار الذي لا يُراجع يفقد شرعيته.

إن التوازن بين الحسم والمراجعة لا يتحقق بقاعدة ثابتة لكل المجالات. القرار في الطوارئ قد يحتاج إلىٰ سرعة، لكنه يحتاج لاحقًا إلىٰ رقابة أشد، وإلىٰ تحديد زمني للسلطات الاستثنائية. والقرار العلمي قد يحتمل التأجيل، بينما القرار الطبي لا يحتمل. الشرعية تتعلق كذلك بالزمن: متىٰ اتُّخذ القرار؟ وكم يستمر؟ ومتىٰ يُعاد فتحه؟

ومن هنا ينبغي إدخال البعد الزمني في مفهوم المعيار. القاعدة التي كانت ملائمة في ظرف قد تصبح غير عادلة بعد تغيره. والاستقرار مهم، لأن التغيير الدائم يهدم التوقع والثقة، لكن الاستقرار لا يمنح الجمود حقًا. الشرعية تحتاج إلىٰ إيقاعٍ للمراجعة يتناسب مع سرعة تغير الموضوع وخطورة الأثر. والمعايير الخوارزمية مثلًا قد تحتاج إلىٰ مراقبة مستمرة لأن البيانات والسلوك يتغيران بسرعة.

إن الزمن يكشف أيضًا أن بعض المعايير لا تُفهم إلا من خلال مآلاتها البعيدة. سياسة تبدو ناجحةً في البداية قد تنتج اعتمادًا أو تفاوتًا. والجيل الحاضر قد يستفيد علىٰ حساب المستقبل. لذلك لا تكتمل سلطة التعيين المعياري بتمثيل الموجودين فقط؛ تحتاج إلىٰ عقلٍ يستحضر الغائب والمستقبل. وهذه الكلية الزمنية ليست تنبؤًا معصومًا، بل مسؤولية في مواجهة عدم اليقين.

وقد تكون المرونة والقابلية للتراجع من شروط الشرعية في البيئات غير اليقينية. المعيار الذي يطبق بصورةٍ تجريبية محدودة ويخضع للقياس أقل خطرًا من تطبيقٍ شامل لا رجعة فيه. لكن بعض الحقوق لا يجوز جعلها مادة تجربة. لذلك يجب تحديد مجال التجريب وحدود الضرر المقبول. مرةً أخرىٰ لا يوجد معيار منفرد يحسم، بل شبكة من حماية الحقوق والتعلم والمصلحة.

إن هذا كله يدفع إلىٰ إعادة تعريف سلطة المعيار. ليست سلطته في أنه يوقف التفكير، بل في أنه ينظم الفعل علىٰ أساس أسبابٍ قابلة للمراجعة. وكلما ادعىٰ المعيار أنه نهائي لمجرد أنه معيار، فقد شرعيته الانعكاسية. المعيار الناضج لا يخشىٰ السؤال عن سلطته، لأن استمراره لا يعتمد علىٰ إخفاء مصدره، بل علىٰ قدرته علىٰ تجديد حجته.

ومن هنا لا تكون الطاعة أعلىٰ صور نجاح المعيار. قد يطيع الناس خوفًا أو عادة. النجاح الأعمق هو أن يستطيع المعيار تنظيم المجال مع بقاء إمكانية فهمه ونقده وتعديله. وهذا يميز النظام المعياري عن النظام القسري؛ كلاهما قد ينتج انتظامًا، لكن الأول يطلب الاستحقاق والثاني يكتفي بالامتثال.

إن الفرق بين الامتثال والالتزام مهم. الامتثال فعلٌ خارجي يوافق القاعدة، أما الالتزام فيتضمن اعترافًا بدرجةٍ ما بحجيتها. لكن الاعتراف قد يكون جزئيًا؛ يلتزم الفرد بالقانون احترامًا للنظام مع اعتراضه علىٰ بعض أحكامه. ولذلك لا تحتاج الشرعية إلىٰ موافقةٍ كاملة علىٰ كل قاعدة، بل إلىٰ قبولٍ معقول بإجراءات إنتاجها ومراجعتها، مع حفظ حق النقد.

ومع ذلك لا تكفي الإجراءات إذا أنتجت ظلمًا بنيويًا. الشرعية الإجرائية ضرورية، لكنها لا تستنفد الشرعية الموضوعية. الانتخابات قد تنتج قرارًا ينتهك حقًا، والمحاكمة قد تلتزم الشكل مع غياب تكافؤ الدفاع. ينبغي أن تتفاعل الإجراءات والمضمون؛ الإجراء يحمي من التعسف، والمبادئ تضع حدودًا لما يمكن للأغلبية أن تقرره.

وهنا تعود مشكلة معيار المعيار بأشد صورها: المبادئ تحد الإجراءات، لكن من يفسر المبادئ؟ القضاء أو الهيئة العليا، فتظهر سلطة جديدة. لا يوجد تصميم يلغي السلطة، بل المطلوب توزيعها وتقييدها وجعلها قابلةً للمراجعة. الشرعية ليست عالمًا بلا قوة، بل بنية تمنع القوة من أن تصبح سببًا كافيًا لنفسها.

إن هذا التصور البنيوي للشرعية يقود إلىٰ نتيجة مؤقتة: صفة المعيار لا تنشأ من إعلان جهة، ولا من خاصية داخلية منفردة، بل من قدرة القاعدة علىٰ الدخول في شبكةٍ من الحجية

والملاءمة والاعتراف والفاعلية والمراجعة، مع احترام حدودٍ تمنع التعسف وتحمي إمكان الاعتراض. لكن هذه النتيجة تظل قيد الامتحان، ولا يجوز تحويلها إلىٰ تعريفٍ نهائي؛ فقد تظهر مجالات لا تنطبق عليها بعض العناصر بالصورة نفسها.

المهم أن البحث انتقل من سؤال المانح إلىٰ سؤال البنية من غير أن يلغي سؤال السلطة. فالسلطة لا تختفي، لكنها تصبح أحد العناصر التي يجب تحديد موقعها واختصاصها. لا تمنح الشرعية بمفردها، لكنها قد تحمي المعيار أو تفسده. والعقل لا ينشئ القيمة وحده، لكنه يحرر حجتها. والمنطق لا ينتج جميع المضامين، لكنه يمنعها من الاحتماء بالتناقض. والواقع لا يحدد الواجب، لكنه يكشف كلفة الوهم. والمؤسسة لا تخلق الحق، لكنها تمنحه صورةً قابلة للعمل.

وفي التفاعل بين هذه العناصر قد تتكون شرعيةٌ أكثر من مجموعها، بشرط أن تظل العلاقات بينها معلنة وغير محتكرة. هذه الخاصية الناشئة لا تعني الغموض، بل أن قيمة النظام لا يمكن ردها إلىٰ عنصرٍ واحد. غير أن إثباتها يحتاج إلىٰ تحليل حالاتٍ يبين كيف يؤدي حذف أحد العناصر أو سيطرته إلىٰ خلل. وهذا سيكون من مهام المراحل التطبيقية في القانون والحوكمة والمؤسسات.

أما في هذا المستوىٰ التأسيسي، فيثبت أن كل ادعاءٍ بسلطةٍ معيارية مطلقة يواجه عجزًا عن تبرير نفسه من غير استعمال عناصر أخرىٰ. المنطق يحتاج إلىٰ مقدمات، والعقل يحتاج إلىٰ واقع ولغة، والمؤسسة تحتاج إلىٰ حجة، والتجربة تحتاج إلىٰ غاية، والقبول يحتاج إلىٰ حرية، والقوة تحتاج إلىٰ حق. هذا الاعتماد المتبادل هو أول دليل علىٰ أن الشرعية لا تسكن عنصرًا مفردًا.

غير أن الاعتماد لا يعني المساواة. قد تكون بعض العناصر شروطًا لازمة، وبعضها مكملًا بحسب المجال. الاتساق مثلًا شرطٌ عام للحجة، بينما الاعتراف الاجتماعي أقل صلةً بصدق برهانٍ رياضي. لكن حين يتحول البرهان إلىٰ قرارٍ مؤسسي، يدخل الاعتراف والعدالة. ولذلك تتغير بنية الشرعية بحسب ما إذا كان المعيار يصف أو يفسر أو يلزم أو يعاقب.

ومن هنا ينبغي أن يحمل كل معيار بطاقةً توضح نوعه ومجاله ومصدره ومخاطَبيه وأثره. إن استعمال كلمة معيار بلا هذه التحديدات أحد أسباب الفوضىٰ؛ إذ يُنقل معيار النجاح التقني إلىٰ الأخلاق، أو معيار الأغلبية إلىٰ الحقيقة، أو معيار الاتساق إلىٰ العدالة. لا توجد سلطة معيارية عامة لمجرد حمل الاسم. كل انتقال يحتاج إلىٰ برهان.

ويكشف هذا أن امتحان شرعية المعيار هو في ذاته امتحان للانتقالات بين المستويات. المعيار العلمي يصبح سياسة، والمعيار الأخلاقي يصبح قانونًا، والمعيار القانوني يصبح خوارزمية تنفيذ. في كل انتقال يُعاد تشكيل المعنىٰ، وقد يفقد جزءًا من شرعيته أو يكتسب شروطًا جديدة. المبدأ الذي يصلح للنصح الفردي قد لا يصلح للعقوبة القانونية؛ لأن القانون يستخدم قوة الدولة ويحتاج إلىٰ وضوح وإثبات.

ومن ثم لا يكون نجاح المعيار في مجال حجةً علىٰ سيادته في غيره. الرياضيات لا تحكم الأخلاق لأنها أدق، والأخلاق لا تحدد الوقائع لأنها أسمىٰ، والقانون لا يصنع الحقيقة لأنه نافذ. النظرية الكلية تنظّم الحوار بين المعايير، لا تذيبها في هرمٍ واحد قبل الامتحان.

وهنا تظهر وظيفة العقل المعياري في صورتها الأعمق: ليس أن يختار دائمًا معيارًا أعلىٰ، بل أن يحدد نوع النزاع، ويمنع كل معيار من تجاوز مجاله، ويبني جسورًا مشروعة عند الانتقال. وقد يكون أحيانًا حكمه أن المسألة لا تُحسم بمعيار واحد، وأن القرار يحتاج إلىٰ موازنة معلنة. هذه ليست علامة ضعف، بل اعتراف بتركيب الواقع.

لكن الموازنة نفسها قد تصبح لفظًا مراوغًا يبرر أي نتيجة. لذلك يجب أن تكشف القيم والأوزان والأسباب، وأن تبين لماذا قُدّم أحدها. لا يكفي القول إن «المصلحة اقتضت»؛ من عرّف المصلحة؟ وعلىٰ حساب من؟ وما البدائل؟ العقل المعياري لا يكتفي باسم الموازنة، بل يعيد بناء مسارها بحيث يمكن الاعتراض عليه.

وهكذا يبدأ الفرق بين الحكم المعياري المشروع والحكم السلطوي في الظهور. كلاهما يختار، لكن المشروع يعرض أساسه ويقبل تحديد سلطته، أما السلطوي فيحول اختياره إلىٰ

ضرورة. المشروع يعترف بكلفة قراره ويتيح تصحيحه، والسلطوي يخفي الكلفة أو ينسبها إلىٰ الطبيعة. المشروع يخاطب الإنسان، والسلطوي يديره بوصفه موضوعًا.

إن شرعية المعيار، في آخر الأمر، لا تعني ضمان أنه لن يخطئ، بل بناء الشروط التي تجعل الخطأ قابلًا للكشف والإصلاح، وتمنع تحوله إلىٰ قدرٍ دائم. المعيار المعصوم فكرة قد تغري العقل بالراحة، لكنها تفتح باب السلطة المطلقة. أما المعيار المسؤول فيعرف أنه قوي بقدر حجته، وأن سلطته محدودة بنطاقه، وأن بقاءه مرهون باستحقاقه المستمر لا باسمه أو تاريخه.

الفصل التاسع
شرعية بناء النظرية

لا تتحول المعرفة إلىٰ نظرية بمجرد أن تتراكم فيها المفاهيم، ولا بمجرد أن تتعدد فرضياتها، ولا لأن عناصرها تبدو متناسقةً عند النظر إليها منفردة؛ إذ قد تكون الأسئلة مشروعة، والمناهج ملائمة، والمفاهيم محررة، والفرضيات خصبة، والأدلة قوية، والاستدلالات منضبطة، واللغة واضحة، والمعايير ممتحنة، ثم يفشل البناء الذي يجمع هذه العناصر في أن يكون نظريةً مشروعة. فالخلل قد لا يسكن الجزء، بل العلاقة التي وُضع الجزء داخلها؛ وقد لا يظهر في المقدمة أو النتيجة، بل في الهندسة التي تجعل نتيجةً جزئية أساسًا لدعوىٰ كلية، أو تجعل تشابهًا بين حقلين دليلًا علىٰ وحدة بنيتهما، أو تجمع مفاهيم تنتمي إلىٰ مستويات مختلفة تحت اسمٍ واحد، أو تمنح فرضيةً مركزية وظيفةً لا تسمح بها درجة إثباتها. ومن هنا لا تكون شرعية بناء النظرية حاصل جمع شرعيات عناصرها، بل هي شرعية جديدة تنشأ من طريقة انتظام تلك العناصر، ومن نوع العلاقات التي تربطها، ومن قدرتها علىٰ إنتاج وحدة تفسيرية لا تختزل في الأجزاء ولا تنفصل عنها.

إن النظرية ليست مستودعًا للأفكار، ولا خريطةً موضوعيةً تجمع ما يتصل بموضوعٍ واحد، ولا سردًا واسعًا لتاريخ المسألة، بل بناءٌ تفسيري منظم يقترح صورةً للعلاقات التي تجعل الظاهرة علىٰ ما هي عليه، ويحدد المفاهيم التي تلتقط بنيتها، والفرضيات التي تفسر حركتها، والأدلة التي ترجحها، والحدود التي يقف عندها صدقها، والوقائع التي يمكن أن تكشف قصورها. فالنظرية لا تكتفي بأن تقول إن عناصر معينة موجودة، وإنما تقول كيف تتصل، ولماذا يتخذ اتصالها هذه الصورة، وما الذي يتغير إذا تغير أحدها، وما الذي تعجز

التفسيرات المنافسة عن بيانه. وهي بهذا المعنىٰ لا تنشأ من كثرة المعلومات، بل من اكتشاف بنية تجعل المعلومات قابلةً لأن تُفهم بوصفها أجزاءً في نظامٍ من العلاقات.

ولهذا ينبغي التمييز منذ البداية بين النظرية والنموذج والنسق والتفسير. فهذه الألفاظ كثيرًا ما تُستخدم بالتبادل، مع أنها تؤدي وظائف مختلفة، وإن أمكن أن تتداخل داخل البناء الواحد. التفسير يجيب عن سؤالٍ يتعلق بسبب ظاهرة أو معناها أو آلية حدوثها، وقد يكون جزئيًا لا يتجاوز واقعةً أو علاقةً محددة. والنموذج تمثيلٌ انتقائي يختزل بعض خصائص الظاهرة كي يجعلها قابلةً للتحليل أو المحاكاة أو المقارنة، ولا يدعي بالضرورة أنه يستنفد حقيقتها. والنسق بناءٌ تنتظم عناصره وفق مبادئ وعلاقات داخلية، وقد يكون شديد الاتساق من غير أن يمتلك قدرةً كافية علىٰ تفسير الواقع. أما النظرية فهي بناءٌ يجمع التفسير والتنظيم والتمثيل في صورةٍ أوسع، ويقدم دعاوىٰ عن البنية أو الحركة أو الأسباب، قابلةً للامتحان والتعديل.

وقد يكون النموذج جزءًا من النظرية، حين يجسد بعض علاقاتها في صورة مبسطة، لكنه لا يساويها. نموذج العقل بوصفه شبكةً قد يساعد علىٰ تمثيل التفاعل بين الوظائف، إلا أنه لا يصبح نظريةً في العقل ما لم يحدد طبيعة العقد والعلاقات، وحدود القياس، وما الذي يفسره وما الذي يخفيه. والنموذج الذي ينجح في التنبؤ لا يثبت تلقائيًا صحة جميع الافتراضات التي بُني عليها، فقد ينتج مخرجات دقيقةً داخل مجالٍ ضيق من غير أن يكشف الآلية الحقيقية. ولذلك ينبغي ألا تنتقل شرعية النموذج الإجرائية إلىٰ شرعية نظرية شاملة من غير برهان إضافي.

والنسق يختلف عن النظرية من جهة أن الاتساق الداخلي قد يكون غايته الأساسية، بينما تتطلب النظرية علاقةً بالعالم أو بالموضوع الذي تدعي تفسيره. يمكن بناء نسقٍ فلسفي شديد الإحكام تكون مفاهيمه مترابطة، لكنه يعيد تفسير كل واقعةٍ بما يحفظه من النقد، فلا يبقىٰ للموضوع قدرةٌ علىٰ مقاومته. عندئذ يتحول الاتساق إلىٰ حصانة، ويصبح النسق قادرًا علىٰ استيعاب كل شيء لأنه لا يسمح لشيء بأن يغيره. أما النظرية المشروعة فتحتاج إلىٰ اتساق، لكنها تحتاج كذلك إلىٰ مواضع يمكن للواقع أو الاعتراض أن يضغط فيها عليها ويكشف فشلها.

ولا يعني ذلك أن النظرية يجب أن تكون تجريبيةً بالمفهوم الضيق أو أن تنتج تنبؤات رقمية في جميع المجالات. طبيعة الامتحان تختلف باختلاف الموضوع؛ فالنظرية الفلسفية تُختبر بقدرتها علىٰ تحرير الإشكالية، وتفسير العلاقات، وحل التناقضات، ومواجهة البدائل والحالات الحدية، بينما تُختبر النظرية العلمية كذلك بالملاحظة والتجربة والتنبؤ. لكن كل نظرية، مهما كان مجالها، يجب أن تبين معنىً حقيقيًا لاحتمال خطئها؛ أي ما الذي لو ثبت سيجعلها تعيد تعريف مفهومٍ أو تعدل علاقةً أو تضيق مجالًا أو تتخلىٰ عن فرضية.

أما التفسير فقد يكون لبنةً نظرية من غير أن يتحول وحده إلىٰ نظرية. تفسير اختلاف الأحكام باختلاف السياقات لا يساوي نظريةً في العقل التاريخي، كما أن تفسير عمل معيارٍ ما بالعادة أو القوة لا يساوي نظريةً عامةً في المعيارية. النظرية تحتاج إلىٰ أن تبين ما يجمع التفسيرات الجزئية، وكيف تتغير العلاقة من حالةٍ إلىٰ أخرىٰ، وما الذي يجعلها تنتمي إلىٰ بنية واحدة. وكلما توسعت من التفسير الجزئي إلىٰ البناء العام ارتفع عبء البرهان، لأن الانتقال إلىٰ النظرية لا يكون مجرد إضافة أمثلة، بل ادعاءً بوجود علاقاتٍ أعمق من الحالات التي ظهرت فيها.

ومن هنا يظهر السؤال: متىٰ تتحول الفرضيات إلىٰ نظرية؟ لا يحدث ذلك بمجرد تعددها، ولا حين تدعمها شواهد منفصلة، ولا حين تُرتب في فصولٍ متتابعة. فالفرضيات قد تكون متجاورة من غير أن تكون مترابطة، وقد تنجح كل واحدةٍ في تفسير جانب من الظاهرة بينما تتعارض مقدماتها في العمق. تتحول الفرضيات إلىٰ نظرية عندما تنتظم داخل بنية اعتماد واضحة، فتُعرف الفرضيات المؤسسة التي يقوم عليها البناء، والفرضيات المشتقة التي تنشأ منها، والفرضيات الرابطة التي تفسر الانتقال بين المستويات، والفرضيات التطبيقية التي تمتحن قدرة البناء في الوقائع والحقول.

إن النظرية لا تجمع فرضياتها علىٰ مستوىٰ واحد. بعضها يتعلق بوجود الموضوع: هل يوجد تمايز حقيقي يمكن وصفه بالعقل المعياري؟ وبعضها يتعلق بطبيعة العلاقة: هل

المعياري والكلي وظيفتان متكاملتان أم بنيتان متولدتان إحداهما من الأخرىٰ؟ وبعضها يتعلق بالتاريخ: كيف تشكلت صور المعيارية؟ وبعضها يتعلق بالمؤسسة: كيف تتحول المعايير إلىٰ قواعد وإجراءات؟ فإذا لم تُميز هذه الطبقات، استُخدمت فرضية تاريخية لإثبات دعوىٰ أنطولوجية، أو استُعمل نجاح تطبيقي دليلًا علىٰ حقيقةٍ كلية، أو استُعمل التعريف بوصفه برهانًا علىٰ الوجود.

ولا يكفي ترتيب الفرضيات؛ إذ يجب أن تكون العلاقات بينها مبررة. قد تُبنىٰ فرضيةٌ مشتقة علىٰ أخرىٰ لم تتجاوز بعد مرحلة الاحتمال، ثم تُستعمل كثرة النتائج المشتقة لإضفاء القوة علىٰ الأصل. لكن النتائج لا تقوي المقدمة إذا كانت صحتها جميعًا متوقفةً عليها ولم تحصل علىٰ أدلة مستقلة. وقد يبدو البناء واسعًا ومتماسكًا، بينما هو مضاعفةٌ لفرضية واحدة لم تُختبر. ولهذا ينبغي أن يكون لكل علاقةٍ في النظرية بيانٌ لاتجاه الاعتماد: ما الذي يتوقف علىٰ ماذا؟ وما الذي يملك سندًا مستقلًا؟ وما الذي يسقط إذا سقطت فرضية مركزية؟

وتنشأ النظرية الناضجة عندما تستطيع فرضياتها أن تؤيد بعضها من غير أن تقع في الدور المغلق. وليس كل تأييدٍ متبادل دورًا؛ فقد تتلاقىٰ أدلة مستقلة علىٰ بناءٍ واحد. إذا كشف التحليل المفهومي حاجةً إلىٰ تمييز وظيفة معيارية، وأظهرت الدراسات التاريخية تحول أشكالها، وكشفت المؤسسات تطبيقها، فقد تتضافر المستويات. أما إذا عُرِّف العقل المعياري بما تنتجه النظرية، ثم استُعمل وجود النظرية دليلًا علىٰ وجود العقل المعياري، وقع البناء في الدور.

إن الفرق بين البنية التوليدية والدائرة التحصينية من أخطر الفروق في بناء النظرية. في البنية التوليدية يؤدي التفاعل بين المفاهيم والفرضيات والأدلة إلىٰ ظهور معرفةٍ لم تكن موجودةً في أي عنصر منفرد، ويغير الأطراف الداخلة فيه. أما الدائرة التحصينية فتعيد النتيجة إلىٰ مقدماتها من غير إضافة، وتستخدم كل اعتراضٍ دليلًا علىٰ عمق النظرية. النظرية المشروعة تستطيع أن تسجل ما تغيّر فيها خلال التفاعل، وأن تعترف بأن بعض عناصرها خرجت بصورةٍ مختلفة عن صيغتها الأولىٰ.

ولا تتحول الفرضـية إلىٰ نظرية إلا حين تنتقل من تفسـير احتمالٍ واحد إلىٰ مواجهة خريطة البدائل. فالنظرية لا تثبت لأنها ممكنة، بل لأنها أقدر من منافسـاتها علىٰ تفسـير الموضـوع بأقل مقدارٍ من الافتراضـات غير الضـرورية، من غير أن تختزل تعقيده. يجب أن تواجه القول بوحدة العقل وتعدده، والقول بأن الاختلاف في الموضـوع أو الأداة أو الغاية أو التكوين، والقول بالأسـبقية أو التكامل أو التولد المتبادل. وليس المطلوب أن تلغي جميع البدائل، بل أن تبين أين تنجح وأين تقصر، وما الذي تضيفه هي.

إن بناء الخصم النظري في أقوىٰ صورة جزء من شرعية النظرية. النظرية التي تنجح فقط أمام نسخةٍ ضعيفة من منافسيها لا تكون قد برهنت علىٰ تفوقها، بل اختارت ساحةً مضمونة. ولذلك ينبغي ألا تكتفي بإعلان أن الدراسـات السـابقة أغفلت مسـألةً ما، بل تحدد ما الذي اسـتطاعت تلك الدراسـات تفسـيره، وما الحدود البنيوية التي منعتها من التقدم، ثم تبين كيف يحتفظ البناء الجديد بمكاسـبها ويتجاوز قصـورها. التجديد الحقيقي لا يثبت بقطيعةٍ لغوية، بل بزيادة القدرة التفسيرية.

ويظهر من ذلك أن النظرية ليسـت موقفًا مضـادًا لما سـبق، بل نظامًا جديدًا لإعادة ترتيب الأسئلة والمفاهيم والعلاقات. قد تكون أصالتها في اكتشاف موضوع لم يُدرس، وقد تكون في بناء علاقةٍ جديدة بين موضـوعات معروفة، أو في نقل مركز الثقل من سـؤالٍ إلىٰ آخر. الانتقال من «ما المعيار؟» إلىٰ «من منح المعيار سلطته؟» ثم إلىٰ «كيف تتكون شرعية المعيار؟» مثال علىٰ أن الخلق النظري قد يحدث في صـياغة المشـكلة قبل أن يحدث في الجواب. لكن جدة السؤال لا تعفي من إثبات أن إعادة الصياغة تكشف ما كان محجوبًا، ولا تخلق مشكلةً لغوية بلا موضوع.

إن النظرية تبدأ إذن من وحدة المشـكلة، لا من وحدة الموضـوع الاسـمية. قد تحمل فصـول متعددة لفظ العقل، لكنها لا تنتمي إلىٰ نظرية واحدة إذا كانت تجيب عن مشـكلات غير مترابطة. وقد تجمع النظرية بين العقل والقانون والحوكمة والمؤسـسـات والأنظمة

المعقدة إذا كان بينها سؤال بنيوي واحد يتعلق بإنتاج المعايير وتعيينها وتجسيدها ومراجعتها. فالجامع الحقيقي ليس الا شتراك اللفظي ولا القرب المو ضوعي، بل وجود إشكالية تستطيع أن تفسر لماذا ينبغي أن تتحاور هذه الحقول.

ومن هنا تأتي أهمية بناء العلاقات بين المفاهيم. المفهوم المفرد لا يصـنع نظرية، لأن قيمته تظهر من موقعه داخل شبكةٍ من الفروق والاعتماد والتأثير. العقل المعياري لا يُفهم من تعريفٍ منعزل، بل من علاقته بالمعيار والشـرعية والعقل الكلي والعقل المُكوِّن والمُكوَّن والمنطق واللغة والمؤ سسة. وكل علاقة تحتاج إلىٰ تحديد نوعها: هل هي علاقة تضمين، أم شـرط، أم سـبب، أم اعتماد وظيفي، أم تفاعل، أم تولد؟ إن اسـتعمال أفعال عامة مثل «ينتج» و«يؤثر» و«يتفاعل» لا يكفي؛ لأنها قد تخفي اختلافاتٍ تغير بنية النظرية.

ويجب التمييز بين العلاقات التعريفية والتفسـيرية والتكوينية والمعيارية. حين نقول إن القابلية للتقويم تدخل في تعريف المعيارية، فهذه علاقة مفهومية. وحين نقول إن المؤ سسات تعيد تشكيل المعايير، فهذه دعوىٰ تفسيرية أو تكوينية تحتاج إلىٰ دليل. وحين نقول إن المعيار يجب أن يكون قابلًا للمراجعة، فهذه دعوىٰ معيارية تحتاج إلىٰ تبرير. والخلط بينها قد يجعل التعريف ينتج واقعًا، أو يجعل الوصف يفرض واجبًا.

كما ينبغي التمييز بين العلاقة الضـرورية والعلاقة الغالبة والممكنة. قد يكون الاتسـاق شرطًا لازمًا للحجة، بينما يكون الاعتراف الاجتماعي شرطًا غالبًا لفاعلية المعيار القانوني، لا لصـدق البرهان الرياضـي. وقد يكون الاجتهاد المؤسـسـي ضـرورةً في القضـايا المركبة، لكنه ليس ضـرورةً في كل حكم جزئي. النظرية التي تسـتعمل لغة الضـرورة حيث لا يوجد إلا رجحان تتضخم، والنظرية التي تتجنب كل ضرورة تفقد قدرتها علىٰ التأسيس.

ولا تُبنىٰ العلاقات بين المفاهيم علىٰ التشـابه وحده. وجود قواعد في القانون والمنطق والمؤسـسـات لا يثبت وحدة المعيارية فيها، بل يفتح سـؤالًا عن نوع الاشـتراك. قد يكون المشـترك بنيةً عامة للتمييز والتقويم، بينما تختلف مادة المرجع ونوع الإلزام. وإذا جُرد

المشـــترك إلىٰ حدٍ بعيد، فقد يصـــبح فارغًا: كل نظام يســـتخدم فروقًا، إذن كل نظام معياري. وعندئذ يختفي الفرق بين قانونٍ أخلاقي وانتظامٍ طبيعي. النظرية المشـروعة تبني التجريد عند المستوىٰ الذي يجمع من غير أن يفرغ.

إن المفهوم النظري الجيد يعمل بوصفه عقدةً من العلاقات، لا صندوقًا يجمع صفات. مفهوم الشـرعية، مثلًا، يرتبط بالحجية والسـلطة والاعتراف والإجراء والمآل. ولا يعني ذلك أن الشـرعية هي مجموع هذه العناصـر حسـابيًا، بل إن وجودها يتوقف علىٰ انتظامها بطريقةٍ تختلف بحسب المجال. مهمة النظرية أن تحدد ما هو ثابتٌ وظيفيًا وما يتغير في التجسد، وأن تمنع تحول المرونة إلىٰ غموضٍ لا يمكن امتحانه.

ويقتضـي بناء الشـبكة المفهومية بيان مسـتوياتها. يوجد مسـتوىٰ يتعلق بالفعل العقلي الفردي، ومستوىٰ بالمعايير الاجتماعية، ومستوىٰ بالمؤسسات، ومستوىٰ بالأنظمة المعقدة. لا يجوز أن تنتقل خاصيةٌ من الفرد إلىٰ المؤسسة لمجرد استخدام لفظ العقل في الحالتين، ولا أن تُنسـب للمؤسـسـة إرادة فردية. قد تكون هناك وظائف موزعة تشـبه وظائف العقل، لكن التشبيه يحتاج إلىٰ حدود. النظرية العامة لا تقفز بين المستويات، بل تبني جسورًا تشرح كيف ينتج التنظيم المؤسسي خصائص لا توجد في الفرد منفردًا، وكيف يعود فيؤثر فيه.

ومن هنا تصـبح الأنظمة المعقدة حقلًا مهمًا لا لأنها تمنح النظرية لغةً جديدة فقط، بل لأنها تختبر قدرتها علىٰ وصـف النشـوء والتفاعل واللاخطية. غير أن نقل مفاهيم التعقيد قد يتحول إلىٰ تلفيق إذا استُخدمت كلمات مثل الشبكة والتغذية الراجعة والخاصية الناشئة من غير بيان آلياتها. لا يكون كل ترابط نظامًا معقدًا، ولا كل نتيجة غير مقصودة خاصيةً ناشئة، ولا كل تأثيرٍ متبادل تولدًا. المصطلح المستعار يجب أن يؤدي وظيفةً تحليلية يمكن تتبعها.

وهنا يبرز السـؤال عن الكلية. النظرية لا تصـبح كليةً لأنها تتناول موضـوعات كثيرة، ولا لأنها تسـتعمل ألفاظًا عامة، ولا لأنها تدعي تفسـير الإنسـان والتاريخ والمؤسـسـة معًا. الكلية ليست اتساع المساحة، بل القدرة علىٰ اكتشاف العلاقات التي تجعل الأجزاء مفهومةً داخل

بنية، مع الاحتفاظ باستقلالها النسبي. النظرية الكلية لا تلغي الجزئي، وإنما تفسر موضعه، ولا تحول الاختلاف إلىٰ استثناءٍ مزعج، بل تكشف لماذا يظهر داخل الوحدة.

وتتميز الكلية عن الشمول. الشمول يسعىٰ إلىٰ إدخال كل شيء، وقد ينتهي إلىٰ لغةٍ واسعة لا تقول شيئًا محددًا. أما الكلية فتحدد العلاقات الحاكمة وتعرف ما يبقىٰ خارج مجالها. لا تحتاج نظرية العقل المعياري إلىٰ تفسير كل نشاط عقلي، بل إلىٰ بيان موضع الوظيفة المعيارية وعلاقتها بسائر الوظائف، وحدود صلاحية هذا التمييز. وكلما عرفت النظرية ما لا تدعيه ازدادت كليتها انضباطًا، لأن الحدود جزء من البنية لا اعترافٌ عرضي بالنقص.

إن شرط الكلية الأول هو وحدة الإشكالية. فإذا كانت الحقول مجتمعةً حول سؤال شرعية إنتاج المعايير، أمكن أن يكون بينها بناء كلي. أما إذا جُمعت لأنها تبدو مهمة أو معاصرة، كان الجمع موسوعيًا لا نظريًا. وشرطها الثاني هو تعدد المستويات مع وجود قواعد للانتقال بينها. وشرطها الثالث هو تفسير الاختلاف، فلا يُفرض علىٰ التاريخ معيار الفيزياء، ولا علىٰ القانون معيار الرياضيات، ولا علىٰ الأخلاق معيار الكفاءة التقنية. وشرطها الرابع هو القدرة علىٰ العودة من الكلي إلىٰ الجزئي من غير إلغاء خصوصيته.

والكلية لا تتكون من أعلىٰ فقط. لا يضع العقل مفهومًا عامًا ثم يُنزل الواقع تحته، بل تتشكل في حركةٍ بين الحالات والمفاهيم. الحالات تكشف الفروق، والمفهوم ينظمها، ثم تظهر حالة مقاومة فتُعاد صياغته. الكلية الناضجة هي نتيجة تكرار هذه الحركة حتىٰ يثبت وجود نواةٍ تصمد عبر الاختلافات. وإذا صيغ العام قبل امتحان الحالات، تحول إلىٰ قالبٍ ينتقي ما يوافقه.

ولا يعني ذلك أن النظرية تنشأ من الاستقراء وحده؛ فالخيال النظري يقترح العلاقات التي لا تظهر بمجرد جمع الوقائع. لكن الاقتراح يحتاج إلىٰ مقاومة الواقع. النظرية الكلية مزيجٌ من الجرأة في بناء الوحدة والتواضع أمام الفروق. وإذا غابت الجرأة بقيت المعرفة مجزأة، وإذا غاب التواضع أصبحت الوحدة استبدادًا مفهوميًا.

ومن شـــروط الكلية كذلك إدخال الزمن. الظاهرة لا توجد في لحظة ثابتة، والمفاهيم والمعايير والمؤســـسات تتغير. النظرية التي تفسـر البنية الحالية من غير تاريخ قد تتعامل مع النتيجة بوصفها أصلًا، والنظرية التي تذيب كل شيء في التاريخ قد تعجز عن تحديد ما يستمر. الكلية تحتاج إلىٰ الجمع بين البنية والصـيرورة: ما العلاقات التي تحفظ هوية النظام؟ وما الذي يتغير؟ وكيف يعيد التاريخ تكوين وظائف العقل والمعيار؟

غير أن الجمع بين البنية والتاريخ لا يُنجز بإضافة فصلٍ تاريخي إلىٰ بناءٍ تجريدي. ينبغي أن يدخل الزمن في المفهوم نفســه؛ فالعقل المُكوَّن لا يفهم خارج تراكم اللغة والمؤســسـة، والعقل المُكوِّن لا يعمل خارج ما تشـكل به. وقد تكون العلاقة بينهما دورية أو توليدية، لكن هذه الدعوىٰ تحتاج إلىٰ بيان المراحل والآليات. الكلية الزمنية لا تعني سـرد النشـأة فقط، بل تفسير كيف يبقىٰ الماضي عاملًا في الحاضر وكيف يعاد تأويله.

وتحتاج النظرية الكلية أيضًـا إلىٰ إدخال المآلات. العلاقة لا تُفهم فقط من أسـبابها، بل من النتائج التي تعود فتغيرها. المعيار المطبق يعيد تشـكيل السـلوك، والسـلوك الجديد يعيد بناء الحاجة إلىٰ المعيار. المؤسـسـة تنتج بيانات تستخدمها لإثبات نجاحها، وقد تقع في دائرة ذاتية. النظرية التي لا ترىٰ التغذية الراجعة تفسر نصف الحركة. لكن إدخال المآلات لا يعني القدرة علىٰ التنبؤ الكامل، بل الاعتراف بأن الحكم علىٰ العلاقة يحتاج إلىٰ أفقٍ يتجاوز لحظة صدورها.

ومن هنا يمكن للعقل الكلي أن يظهر بوصفه فرضيةً عن وظيفة ربط المستويات والأزمنة والمآلات، لا بوصفه عقلًا يحيط بكل شيء. الكلية ليست معرفةً كلية مطلقة، بل نمط اشتغال يمنع الحكم الجزئي من الانغلاق علىٰ ذاته. لكن هذه الفرضية لا تصبح محورًا نهائيًا للنظرية قبل أن يُثبت أن الوظيفة متمايزة بما يكفي، وأن تسميتها عقلًا لا تضاعف الكيانات بلا حاجة.

ويجب أن تتجنب النظرية التوسع الاصطلاحي. كلما واجهت وظيفةً جديدة لا ينبغي أن تنشـئ عقلًا جديدًا باسـمها. قد يكون العقل الأداتي والتركيبي والمعياري والواقعي أوصـافًا

لأنماط عملٍ داخل قدرة واحدة. والتعدد المفهومي مفيد للتحليل، لكنه يتحول إلىٰ تضخم أنطولوجي إذا نُسب لكل نمط وجودٌ مستقل. النظرية الكلية مطالبة بتفسير التنوع بأقل عددٍ من الفروض التي تحفظ الفروق الحقيقية.

ولا يعني الاقتصاد اختيار التفسير الأبسط دائمًا؛ فقد يكون الواقع معقدًا. وإنما يعني أن يكون لكل مفهوم وفرضية ضرورةٌ تفسيرية. إذا أمكن حذف مفهومٍ من النظرية من غير أن يتغير تفسيرها، كان زائدًا أو غير ناضج. وإذا كان مفهومٌ واحد يؤدي وظائف متعارضة، ربما احتاج إلىٰ تقسيم. الشرعية في التناسب بين تعقيد البناء وتعقيد الموضوع.

ويظهر عند مزاوجة الحقول خطر التلفيق. فالتلفيق ليس مجرد الجمع بين أفكارٍ مختلفة، بل الجمع من غير بيان شروط الانتقال، أو استعمال المصطلحات بسبب جاذبيتها لا قدرتها التفسيرية، أو إخفاء التناقضات تحت لغةٍ توافقية. قد توضع فلسفة القانون والنظرية المؤسسية والحوكمة والأنظمة المعقدة جنبًا إلىٰ جنب، لكن التجاور لا ينتج نظرية. التكامل يحتاج إلىٰ سؤال مشترك، ومفاهيم جسرية، وتحديد لما يقدمه كل حقل وما لا يستطيع تقديمه.

والفرق بين التكامل والتلفيق يظهر أولًا في احترام استقلال الحقول. التكامل لا يختزل القانون في نظامٍ معقد، ولا يحول الحوكمة إلىٰ مسألة كفاءة، ولا يجعل النظرية المؤسسية بديلًا عن الأخلاق. إنه يأخذ من كل حقل أداته في موضعها: فلسفة القانون تفحص الإلزام والحق والتفسير؛ النظرية المؤسسية تكشف القواعد والحوافز والأدوار؛ الحوكمة تدرس توزيع السلطة والمساءلة؛ الأنظمة المعقدة تكشف اللاخطية والنشوء والتغذية الراجعة. ثم يسأل كيف تتفاعل هذه المستويات داخل إنتاج المعيار وشرعيته.

أما التلفيق فيستخدم مفهومًا من حقلٍ لتغطية فجوةٍ في آخر من غير ترجمة. يقول إن الشرعية خاصية ناشئة، فيظن أن استعارة مفهوم النشوء قد حلت سؤال الحجية، مع أن الأنظمة المعقدة تفسر كيف تظهر الخاصية لا لماذا تكون عادلة. أو يستعمل مفهوم الحوكمة

الرشيدة من غير تحديد معيار الرشد. التكامل الحقيقي يكشف أن الحقول تكمل بعضها لأنها تجيب عن أسئلة مختلفة، ولا يجعل أحدها يمنح الآخر ما لا يملكه.

ويتطلب التكامل بناء «قواعد ترجمة» بين الحقول. فما معنىٰ نقل التغذية الراجعة إلىٰ القانون؟ يعني دراسة كيف يؤثر تطبيق القاعدة في السلوك الذي يعيد تشكيل نتائجها، لا تحويل القانون إلىٰ معادلة ديناميكية. وما معنىٰ نقل الشرعية إلىٰ الخوارزميات؟ يعني فحص سلطة تحديد الهدف والبيانات والمساءلة، لا الادعاء بأن الكود يمتلك ضميرًا. الترجمة المشروعة تنقل وظيفةً أو علاقةً محددة، وتعلن ما لا ينتقل.

كما يتطلب التكامل تماثلًا كافيًا واختلافًا محفوظًا. إذا لم يوجد مشترك لم تكن المزاوجة ممكنة، وإذا أُلغي الاختلاف فقدت قيمتها. مفهوم المعيار قد يكون جسرًا؛ لأن كل حقل يملك مراجع للتمييز، لكن نوع المعيار مختلف. النظرية الكلية تبحث في البنية العامة ثم تعيد الفرق إلىٰ موضعه. أما التلفيق فيستدل بوحدة اللفظ علىٰ وحدة البنية.

ومن علامات التكامل أن الحوار بين الحقول يغيرها أو يغير المفهوم المركزي. فإذا دخلت الأنظمة المعقدة ولم تضف إلا ألفاظًا، لم يحدث تكامل. أما إذا كشفت أن المعيار لا يقتصر علىٰ القاعدة، بل تشمل شرعيته أثره الارتدادي وقابليته للتكيف، فقد أنتج الحوار فرقًا نظريًا. وإذا أجبرت فلسفة القانون نظرية التعقيد علىٰ التمييز بين النتيجة الناشئة والنتيجة المشروعة، كان التأثير متبادلًا.

ومن علامات التلفيق أن تبقىٰ التناقضات غير معلنة. قد تقوم فلسفةٌ علىٰ الفاعل الواعي، بينما تقوم نظريةٌ مؤسسية علىٰ النتائج غير المقصودة، فيُجمعان دون بيان العلاقة. التكامل لا يلغي التناقض سلفًا؛ قد يكشف أن كل مستوىٰ صحيح في مجاله، أو أن أحد الافتراضين يحتاج إلىٰ تعديل. النظرية التي تسعىٰ إلىٰ الانسجام بأي ثمن قد تخفي خلافًا حقيقيًا، وتفقد بذلك قدرتها علىٰ التطور.

ويجب ألا تُبنىٰ النظرية العامة علىٰ هيمنة حقلٍ واحد يتنكر في صـورة التكامل. قد تفرض الرياضـيات نموذجها علىٰ جميع المعارف، أو يفرض القانون لغته علىٰ المؤسـسـة، أو تذيب الأنظمة المعقدة القيمة في الو صف. التكامل المشروع لا يعني المساواة الكاملة، فقد يكون حقلٌ أكثر مركزية بحسب السؤال، لكنه يعلن هذه المركزية ويبررها، ولا يمنحها سيادةً مطلقة.

ومن هنا ينبغي تحديد مركز النظرية. هل مركزها العقل؟ أم المعيار؟ أم الشـرعية؟ أم العلاقة التوليدية بينها؟ المركز ليس عنوانًا فقط، بل العنصر الذي يعيد ترتيب سائر المفاهيم. وقد كشـفت الفصـول التأسـيسـية أن «شـرعية المعيار» قد تكون أعمق من مجرد وجود عقل يستخدم المعايير. لكن لا ينبغي أن تُنقل النظرية فورًا من العقل المعياري إلىٰ نظرية الشـرعية من غير تحديد ما الذي يظل العقل يفسـره. ربما يكون المشـروع نظريةً في العقل القادر علىٰ إنتاج الشرعية ومراجعتها، فتكون الشرعية المشكلة المركزية والعقل موضوع القدرة.

إن تحديد المركز يمنع التشـتت، لكنه لا ينبغي أن يتحول إلىٰ مركزيةٍ تختزل كل شـيء. النظرية قد تكتشـف أثناء العمل أن مفهومها المركزي يحتاج إلىٰ إعادة بناء أو أن العلاقة أهم من الأطراف. ينبغي أن يكون المركز ثابتًا بما يكفي لتنظيم البحث، ومفتوحًا بما يكفي للتغير إذا كشفت النتائج ذلك. هذه ليست مفارقة، بل شرطٌ في نظريةٍ لم تُكتب نتيجتها مسبقًا.

وتتصـل شـرعية بناء النظرية بتحديد مجال صـدقها. لا توجد نظرية مشـروعة بلا حدود؛ لأن كل مفهوم يعمل ضـمن شـروط، وكل دليل يأتي من مجال، وكل تعميم يحتاج إلىٰ نطاق. النظرية التي لا تحدد أين تعمل لا يمكن أن تُختبر، إذ تستطيع أن تعيد تفسير كل فشل بو صفه سوء تطبيق أو استثناء. حدود النظرية ليست نقاط ضعفٍ تُخفىٰ، بل جزء من مضمونها.

ومجال الصـدق لا يسـاوي موضـوع النظرية فقط. قد تكون النظرية في العقل المعياري، لكنها لا تدعي تفسـير جميع العمليات العقلية، بل جوانب تتصـل بإنتاج المرجع والتقويم والتبرير. وقد تصـدق في المؤسـسـات الحديثة بدرجةٍ تختلف عن الجماعات التقليدية، أو

تحتاج إلىٰ تعديل عند تطبيقها علىٰ الخوارزميات. ينبغي تحديد المتغيرات التي إذا تغيّرت خرجت الحالة من النطاق أو فرضت تعديلًا.

ويمكن أن تكون حدود النظرية مفهومية أو تاريخية أو ثقافية أو تطبيقية. الحدود المفهومية تتعلق بما يعنيه المصطلح؛ والتاريخية بمرحلة نشأة الظاهرة؛ والثقافية بمدىٰ تمثيل الحالات؛ والتطبيقية بما يمكن تحويله إلىٰ مؤسسة أو سياسة. ولا يجوز أن يُستخدم نجاح النظرية في مستوىٰ لإلغاء حدودها في آخر. قد تكون الفرضية فلسفيًا قوية، لكنها تحتاج إلىٰ بيانات قبل تطبيقها علىٰ نظامٍ قانوني.

كما ينبغي التمييز بين حدود المعرفة وحدود الموضوع. قد نعجز حاليًا عن إثبات علاقةٍ بسبب نقص الأدوات، ولا يعني ذلك أنها غير موجودة. وقد يكون الموضوع ذاته غير قابل لتحديدٍ كامل بسبب طبيعته المتغيرة. النظرية الصادقة تعلن نوع الحد؛ فلا تحول العجز المؤقت إلىٰ استحالة، ولا تعد بامتلاك ما لا يسمح به الموضوع.

إن تحديد الحدود يحتاج إلىٰ حالاتٍ حدية. أين ينتهي العقل المعياري ويبدأ السلوك القاعدي غير الانعكاسي؟ هل الخوارزمية التي تعدل أهدافها تقترب من المعيارية أم تبقىٰ أداتية؟ هل العرفان مجال معياري داخلي بلا حجية عامة؟ هذه الحالات لا تُضاف بعد اكتمال النظرية، بل تدخل في بنائها؛ لأنها تكشف معنىٰ المفهوم عند الحافة. وكلما استطاعت النظرية تفسير سبب التردد في الحالة الحدية ازدادت دقتها.

ولا ينبغي أن تُحل الحالات الحدية بإضافة استثناءاتٍ لا تنتهي. قد تكشف الحاجة إلىٰ مفهومٍ طبقي أو تدرجي بدل الثنائية. لكن الانتقال إلىٰ التدرج يحتاج إلىٰ دليل؛ فبعض الفروق نوعية لا كمية. النظرية لا تختار الطيف لأنه أكثر مرونة، بل إذا كانت الظاهرة تتغير تدريجيًا فعلًا. وقد تتعايش الحدود النوعية مع درجات داخل كل مستوىٰ.

ومن شروط تحديد مجال الصدق معرفة ما لا يُعد نقضًا للنظرية. إذا كانت النظرية تتحدث عن المعيارية الانعكاسية، فإن وجود قاعدةٍ ضمنية لا ينقضها، بل يقع في مستوىٰ

آخر. لكن ينبغي ألا يُضيّق المجال بعد ظهور الاعتراض. حدود النطاق تُبنىٰ قبل الاختبار قدر الإمكان، وتُعدل بأسباب معلنة. وإلا تحولت المرونة إلىٰ تحصين.

إن النظرية القابلة للنقد ليست التي تسمح بتعليقاتٍ جزئية فحسب، بل التي تجعل بنيتها مرئية: مقدماتها، ومفاهيمها المركزية، وعلاقات الاعتماد، ونطاقها، ودرجات ثقتها. يجب أن يعرف الناقد أين يضغط؛ هل ينكر وجود الظاهرة، أم تعريفها، أم العلاقة، أم الدليل، أم التعميم؟ النظرية الغامضة قد تبدو عصيةً علىٰ النقد لأنها لا تقدم دعوىٰ محددة، لكن هذه العصمة علامة ضعف لا قوة.

وتقتضي القابلية للنقد فصل النواة عن العناصر المساعدة. ما الذي إذا سقط سقطت النظرية أو تغيرت هويتها؟ وما الذي يمكن تعديله من غير أن تنهار؟ قد تكون فرضية التولد المتبادل مركزيةً، أو قد تتبين لاحقًا فرضيةً تفسيرية يمكن استبدالها بالتكامل الوظيفي مع بقاء المشروع. ينبغي ألا تُعلن النواة قبل أن تتضح، لكن ينبغي أن يتطور سجلٌّ يبين درجات مركزية الفرضيات.

والنظرية القابلة للتطوير ليست التي تضيف مفاهيم بلا حدود، بل التي تملك آليةً لاستيعاب المعرفة الجديدة مع حفظ اتساقها. التطوير قد يكون توسيع المجال، أو تعميق الآلية، أو تعديل العلاقة، أو استبعاد فرضية. أما إضافة استثناءات لحماية البناء فليست تطويرًا. ويُعرف الفرق بكون التعديل يزيد القدرة التفسيرية ويقلل المصادرات، لا أنه يؤجل الفشل.

ويجب أن تحتفظ النظرية بتاريخ تعديلاتها. النسخة الأولىٰ من مفهوم العقل المعياري قد تختلف عن النسخة الناضجة. إذا اختفت التحولات، بدا البناء كأنه كان كاملًا منذ البداية، وضاعت المعرفة التي أنتجها الخطأ. سجل التعديلات يمنع استعمال أدلة بُنيت علىٰ تعريفٍ قديم لتأييد تعريفٍ جديد، ويجعل التطوير قابلًا للمراجعة.

ولا يعني ذلك إدخال تاريخ الكتابة في المتن النهائي، بل بناء ذاكرة داخلية للمشروع. النظرية نفسها تحتاج إلىٰ «حوكمة معرفية»: من يقرر اعتماد المفهوم؟ ومتىٰ يعاد فتح فصل؟

وما الذي يعد اعتراضًا بنيويًا؟ هذه الإجراءات لا تمنح الحقيقة، لكنها تمنع القرارات النظرية من أن تعتمد علىٰ الانطباع أو الحماس.

ومن هنا يتصل بناء النظرية بالمؤسسة حتىٰ قبل أن تتحول إلىٰ مؤسسة اجتماعية. المشروع الفردي يحمل إجراءاتٍ ضمنية للاختيار والا ستبعاد، وقد يستفيد من تحويلها إلىٰ قواعد معلنة. لكن القواعد لا ينبغي أن تخنق الخلق؛ فمرحلة الاكتشاف تحتاج إلىٰ حرية، ومرحلة التبرير تحتاج إلىٰ انضباط. شرعية النظرية في قدرتها علىٰ الانتقال بينهما من غير أن تعرض حدوسها بوصفها براهين، ولا تمنع الحدس بسبب غياب البرهان في لحظة الولادة.

إن الخيال النظري عنصر لا غنىٰ عنه. الوقائع لا ترتب نفسها، والمفاهيم الجديدة لا تُستخرج آليًا. لكن الإبداع لا يمنح الفكرة استحقاق البقاء. توجد مسافة بين خلق العلاقة وإثباتها، وبين جمال البناء وصدق دعواه. والنظرية الأكثر إغراءً قد تكون أكثر حاجة إلىٰ النقد، لأن جمالها يزيد خطر تعلق الباحث بها.

ولهذا فإن أخلاق بناء النظرية جزء من شرعيتها. الأمانة في عرض درجة الإثبات، والعدل مع الدراسات السابقة، وعدم إخفاء الحالة المقاومة، والاستعداد للتخلي عن فكرةٍ محببة، ليست فضائل شخصية فقط، بل شروط تمنع النظرية من التحول إلىٰ هوية. حين يرتبط الباحث ببنائه ارتباطًا وجوديًا، يصبح كل نقد تهديدًا، وتتحول اللغة إلىٰ دفاع. النظرية المشروعة تظل أهم من أي فرضية، والحقيقة أهم من النظرية.

ولا يعني ذلك ادعاء حيادٍ نفسي كامل، فهو غير ممكن. الباحث يختار موضوعه لأنه يعنيه، وقد يكون لحظة التجلي مصدر المشروع. لكن الوعي بالدافع يسمح بتشديد الامتحان عند المواضع القريبة من القناعة. الموضوعية لا تعني غياب الموقع، بل كشفه ومنعُه من التحول إلىٰ حجة.

كما تحتاج النظرية إلىٰ التمييز بين قدرتها التفسيرية وقدرتها التنظيمية. قد تفسر كيف تعمل المعايير، لكن لا ينتج عن ذلك أنها قادرة فورًا علىٰ تصميم مؤسسة. الانتقال من

الوصف إلىٰ التطبيق يضيف غايات وحقوقًا ومخاطر. والنظرية التي تتحول إلىٰ سياسة تحتاج إلىٰ امتحانٍ جديد، لأن نجاحها في الفهم لا يضمن شرعية تدخلها.

ويجب أن تعرف النظرية مستوىٰ إلزامها. النظرية العلمية تطلب التصديق بقدر الدليل، والنظرية المعيارية قد تقترح ما ينبغي، والنظرية المؤسسية قد توصي بإجراءات. كل انتقال يرفع عبء التبرير. ولا يجوز أن تتخفىٰ التوصية داخل وصفٍ محايد، أو أن تُقدم إمكانية فلسفية بوصفها ضرورةً سياسية.

ومن شروط شرعية بناء النظرية قدرتها علىٰ تفسير حالات نجاحها وفشلها. إذا نجح تطبيقها، هل يرجع النجاح إلىٰ آليتها أم إلىٰ عوامل أخرىٰ؟ وإذا فشل، هل الخطأ في النظرية أم الترجمة أم السياق؟ يجب ألا تُنسب كل النجاحات إلىٰ النظرية وكل الإخفاقات إلىٰ التطبيق. هذا التوزيع الانتقائي يحصنها. ينبغي وضع معايير مسبقة تسمح بتحميلها نصيبها من الفشل.

وتزداد هذه الحاجة في الأنظمة المعقدة، حيث يصعب عزل الأسباب. النظرية قد تقدم آليات احتمالية لا قوانين حتمية. عندئذ لا يُقاس نجاحها بتوقع كل حدث، بل بقدرتها علىٰ تحديد الأنماط والشروط ونطاقات الاحتمال، وعلىٰ تفسير المفاجآت بعد وقوعها من غير أن تجعل كل نتيجة متوقعةً بأثر رجعي. التفسير اللاحق الذي لا ينتج فرقًا قبليًا قد يكون سردًا لا نظرية.

والنظرية في المجالات الإنسانية لا تحتاج إلىٰ التنبؤ الصارم كي تكون مشروعة، لكنها تحتاج إلىٰ توقعاتٍ نوعية: إذا احتكرت المؤسسة سلطة تحديد معيارها ومراجعته، يُتوقع ارتفاع خطر التحصين؛ وإذا فُصلت الكفاءة عن الشرعية، يمكن لنظام فعال أن ينتج ظلمًا؛ وإذا حُوِّل معيار إحصائي إلىٰ قرار فردي، تظهر مخاطر معينة. هذه النتائج تجعل النظرية قابلةً للامتحان في الحالات.

ومن المهم أن تميز النظرية بين التفسير والتنبؤ والتوجيه. قد تنجح في أحدها وتفشل في الآخر. النموذج الخوارزمي قد يتنبأ دون تفسير، والنظرية التاريخية قد تفسر دون تنبؤ دقيق،

والنظرية الأخلاقية قد توجه دون وصفٍ كامل للأسباب. شرعية البناء تقتضي ألا ينتقل النجاح من وظيفة إلىٰ أخرىٰ بلا دليل.

وتحتاج النظرية إلىٰ توازن بين الاقتصاد والخصوبة. الاقتصاد يمنع تضخم الفروض، والخصوبة تجعلها تنتج أسئلةً ونتائج جديدة. النظرية البسيطة جدًا قد تعجز عن تفسير الاختلاف، والمعقدة جدًا قد تلائم كل حالة بعد تعديلها. لا يوجد معيار حسابي للتوازن، لكن يمكن مقارنة مقدار التفسير بمقدار الافتراضات. كل مفهوم جديد يجب أن يحمل عبئًا تفسيريًا واضحًا.

ومن علامات خصوبة النظرية أن تكشف مشكلات لم تكن ظاهرة، مثل سلطة تعيين المعيار، أو الفرق بين المعيار العامل والمشروع، أو العلاقة بين وظيفة التقويم والرؤية الكلية. لكنها لا تُقاس بعدد الأسئلة وحده؛ إذ يمكن للفكرة الغامضة أن تولد أسئلة بلا نهاية. الخصوبة المشروعة تنتج برنامجًا يمكن ترتيب مسائله واختبارها.

والنظرية الناضجة لا تحاول الإجابة عن كل سؤال فتحته. بعض المسائل تُسجل للبحث اللاحق، وبعضها خارج المجال. القدرة علىٰ التأجيل جزء من الانضباط. التوسع المستمر قد يبدد المركز، ويجعل المشروع موسوعةً. لكن التأجيل لا يكون إهمالًا إذا عُرف أثر المسألة في البناء. السؤال الذي يمس النواة لا يمكن تأجيله، أما التطبيق الجزئي فيمكن.

ومن هنا تحتاج النظرية إلىٰ خريطة اعتمادٍ لا خريطة موضوعات فقط. يُرتب البحث وفق ما يجب إثباته قبل غيره، لا وفق شهرة الموضوع أو جماله. وقد كان البدء بشرعية السؤال والمنهج والمفهوم والفرضية والدليل والاستدلال واللغة والمعيار ضروريًا قبل ادعاء بناء النظرية. لكن اكتمال هذه الفصول لا يعني أن أدواتها معصومة؛ الفصل الحالي يعيد اختبار علاقتها بوصفها بناءً.

إن ترتيب الاعتماد نفسه فرضية قابلة للنقد. قد يتبين أن المفهوم لا يسبق الفرضية دائمًا، أو أن المنهج يتغير مع السؤال. الترتيب المنطقي لا يعني السببية الخطية. يمكن للعناصر أن

تتفاعل، لكن البناء يحتاج إلىٰ تحديد أيها يعتمد علىٰ الآخر في مقام التبرير. قد يولد المفهوم والفرضية معًا في الاكتشاف، ثم يُفصلان في البرهان.

ويكشف هذا الفرق بين ترتيب الاكتشاف وترتيب النظرية. لحظة الخلق قد تبدأ من فرضيةٍ كبرىٰ أو صورةٍ كلية، بينما العرض المنهجي يبدأ من شروط شرعيتها. لا يوجد تناقض؛ الأول تاريخ ظهور الفكرة، والثاني هندسة تبريرها. النظرية المشروعة لا تزور تاريخها، لكنها لا تجعل الترتيب النفسي حجةً.

وتحتاج شرعية البناء إلىٰ لغةٍ متناسبة مع درجات الاستقرار. المفهوم المرشح لا يُعرض كأنه معتمد، والفرضية المركزية لا تسمىٰ نتيجةً قبل امتحانها. وقد يكون من الضروري استخدام ألفاظٍ مثل «يُحتمل» و«نقترح» و«تشير»، من غير أن يتحول النص إلىٰ تردد. اللغة الدقيقة لا تقلل من الخلق، بل تمنح كل دعوىٰ مقامها.

والنبرة القطعية في النظرية غير المكتملة قد تقود إلىٰ التصلب. وفي المقابل، اللغة الاحتمالية في مواضع البرهان الواضح تضعف المسؤولية. الشرعية اللغوية في تناسب الجزم مع الدليل. وهذه القاعدة تصبح أكثر أهمية في النظرية العامة لأن عباراتها واسعة الأثر.

إن النظرية الكلية تحتاج إلىٰ بناء «مستويات ثقة». بعض نتائجها تأسيسية قوية، وبعضها مرجح، وبعضها استكشافي. لا ينبغي أن تتساوىٰ في اللغة أو الوظيفة. وإذا بُني تطبيق علىٰ فرضيةٍ ضعيفة، يجب أن يكون محدودًا وقابلًا للتراجع. وبذلك تدخل درجة المعرفة في درجة المخاطرة المؤسسية.

ومن شروط القابلية للتطوير أن تستطيع النظرية استقبال النقد من داخلها وخارجها. النقد الداخلي يفحص اتساقها وفق مبادئها، والخارجي يعترض علىٰ المبادئ أو المجال. قد تنجح أمام الأول وتفشل أمام الثاني. النظرية المغلقة تعترف بالنقد الداخلي فقط، فتسمح بتعديل التفاصيل وتحمي النواة. أما النظرية المفتوحة فتحدد طريقةً لإعادة النظر في النواة إذا ظهر اعتراض بنيوي.

لكن فتح النواة لكل اعتراض يهدد الهوية، ولذلك ينبغي تحديد معنىٰ الاعتراض البنيوي: أن يكشف تناقضًا في المفهوم المركزي، أو فشلًا في تفسير ظاهرةٍ تقع داخل المجال، أو اعتمادًا دائريًا، أو أن يقدم بديلًا أوسع قدرةً بأقل مصادرة. مجرد الاختلاف لا يكفي. النظرية تحتاج إلىٰ صلابةٍ أمام الاعتراضات الضعيفة ومرونةٍ أمام القوية.

ولا يكون تطوير النظرية دائمًا توسعًا؛ قد يكون حذفًا. التخلي عن مفهوم زائد أو تضييق دعوىٰ كلية قد يزيد القوة. النظرية التي ترىٰ التراجع هزيمة تميل إلىٰ التحصين. أما النظرية العلمية فلسفيًا فتعرف أن تحديد مجال الصدق إنجازٌ، وأن القول الأقل اتساعًا قد يكون أكثر حقيقة.

ويجب ألا يتحول وصف الفصل أو النظرية بالمكتمل إلىٰ ادعاء نهايتها. الاكتمال يعني اكتمال وظيفة محددة في مرحلة البناء: وضوح السؤال، واستقرار المفاهيم بدرجة تسمح بالانتقال، وإجابة الاعتراضات المركزية. ولا يعني انغلاقه عن مراجعة لاحقة. لكن استعمال لفظ المكتمل يحتاج إلىٰ معيار حتىٰ لا يصبح مجرد قرارٍ تحريري؛ ينبغي أن يُعرف ما الذي كان مطلوبًا وما الذي تحقق.

وفي النظرية ذاتها يمكن التمييز بين اكتمال بنيوي واكتمال تاريخي مستحيل. البنيوي يعني أن العلاقات الأساسية صيغت ويمكن اختبارها، أما التاريخي فالمعرفة لا تنتهي. النظرية لا تنتظر الإحاطة بكل شيء، لكنها لا تعلن اكتمالها قبل أن تحدد نواتها وحدودها وبدائلها.

إن شرعية بناء النظرية تتطلب كذلك بيان علاقتها بالواقع. النظرية ليست نسخةً منه، لكنها يجب أن تظل قادرةً علىٰ العودة إليه. المفاهيم التجريدية التي لا تنتج فروقًا في فهم الحالات قد تتحول إلىٰ لغةٍ ذاتية. ينبغي لكل علاقة مركزية أن تظهر آثارها: ما الذي يتغير في تحليل القانون إذا اعتبرنا الشرعية بنيةً ناشئة لا منحة سلطة؟ ما الذي يتغير في تصميم المؤسسة؟ ما الذي يتغير في فهم الخوارزمية؟ إذا لم يتغير شيء، ربما كان الفرق لفظيًا.

وفي المقابل لا تُختزل النظرية في نفعها التطبيقي. قد تكشف حقيقةً لا تتحول مباشرة إلىٰ سياسة. النفع شاهد علىٰ الخصوبة، لا معيار وحيد للصدق. لكن النظرية التي تدعي بناءً للمؤسسات والحوكمة تحتاج إلىٰ إظهار إمكان الترجمة. الترجمة نفسها لا تكون آليةً؛ فهي مجال امتحان جديد.

ومن هنا ينبغي أن يتضمن البناء جسورًا بين النظرية والتطبيق، لا قفزات. يبدأ بتحليل حالاتٍ نموذجية، ثم حالاتٍ مقاومة، ثم يقارن. وقد يكشف التطبيق أن مفهومًا يبدو واضحًا في التجريد يلتبس عند الإجراء. عندئذ يعود التصحيح إلىٰ النظرية. هذه الحركة ليست نقصًا، بل وسيلة لصيانة الصلة بالواقع.

ويمكن القول إن النظرية المشروعة تتكون من ثلاث حركات متلازمة: حركة صاعدة من الحالات إلىٰ البنية، وحركة نازلة من البنية إلىٰ التفسير والتطبيق، وحركة ارتدادية تعيد فيها النتائج تعديل المفاهيم. إذا غابت الأولىٰ صارت النظرية فرضًا تجريديًا، وإذا غابت الثانية صارت تأملًا بلا أثر، وإذا غابت الثالثة تصلبت.

و هذه الحر كات قد تكون أ حد المواضع التي تتجلىٰ فيها العلا قة بين العقل الكلي والمعياري. الحركة الصاعدة تحتاج إلىٰ تركيب الفروق، والنازلة تحتاج إلىٰ معيار لتوجيه التطبيق، والار تدادية تحتاج إلىٰ تقويم النتائج وإعادة بناء الكل. لكن لا ينبغي جعل هذا التفسير دليلًا علىٰ وجود عقلين؛ إنه يثبت وجود وظائف. لاحقًا يُبحث هل التمايز الوظيفي يستحق التسمية.

إن النظرية ذاتها قد تكون مؤسسةً معرفية صغيرة، لها مركز وأطراف وقواعد قبول وا ستبعاد. ولهذا تخضع لمشكلات الحوكمة: هل يحتكر مفهومٌ واحد تفسير كل شيء؟ هل تسمح للأدلة المعارضة بالدخول؟ هل توجد آلية للمراجعة؟ استعارة المؤسسة مفيدة هنا إذا حُفظت حدودها؛ فالنظرية ليست شخصًا ولا منظمة، لكن بنيتها توزع السلطة بين مفاهيم وفرضيات.

وقد يكون من المفيد الحديث عن «سلطة المفهوم المركزي». المفهوم الذي تُعاد إليه جميع الظواهر قد يتحول إلىٰ تفسيرٍ دائري. إذا كان كل فعلٍ تقويمي دليلًا علىٰ العقل المعياري، وكل اعتراضٍ عليه فعلًا معياريًا أيضًا، أصبح المفهوم غير قابل للنقض. ينبغي أن تكون سلطته محدودةً بتعريفٍ ينتج حالات خارجة، لا أن يبتلع كل تفكير.

وتظهر سلطة أخرىٰ في معيار اختيار الأدلة. النظرية قد ترىٰ ما يسمح مفهومها برؤيته. لذلك يجب أن تبحث عمدًا عما لا ينسجم معها، وتستعين بمناهج مختلفة. التعدد المنهجي هنا ليس زخرفة، بل آلية لتقليل عمىٰ كل أداة. ومع ذلك يحتاج التعدد إلىٰ بنية حاكمة حتىٰ لا ينتج نتائج متناقضة بلا تفسير.

إن النظرية العامة لا ينبغي أن تدعي حيادًا فوق الحقول، فهي نفسها موقفٌ فلسفي. لكنها تستطيع أن تكون انعكاسية، فتعلن تصورها للعقل والواقع والقيمة. وكلما أخفت ميتافيزيقاها زادت سلطة مقدماتها. هل تفترض أن الواقع شبكة؟ أن الإنسان قادر علىٰ التبرير؟ أن الشرعية تتولد؟ هذه فرضيات يجب تسجيلها لا تمريرها بوصفها لغةً طبيعية.

ومن هنا لا توجد نظرية بلا افتراضات أولية، لكن الفرق بين المشروع وغير المشروع هو كشفها وإمكان مراجعتها. طلب نظرية بلا افتراض مستحيل، أما طلب ألا تتحول الافتراضات إلىٰ نتائج متخفية فضروري. النظرية تبدأ من أرضٍ مؤقتة وتختبر قدرتها علىٰ حمل البناء.

ويعيد هذا السؤال عن الشرعية إلىٰ النظرية نفسها: ما السلطة التي تمنح بناءً ما وصف النظرية؟ لا يكفي أن يسمي صاحبه عمله نظرية. صفتها تُكتسب من وحدة المشكلة، وتنظيم المفاهيم، وترابط الفرضيات، وقوة الأدلة، والقدرة التفسيرية، وتحديد المجال، والانفتاح علىٰ النقد. كما أن المعيار لا يصبح معيارًا بالتسمية، لا يصبح البناء نظريةً بالعنوان.

وتوجد «نظرية عاملة» و«نظرية مشروعة» كما وجد معيار عامل ومشروع. قد تنتشر نظرية وتوجه البحث والمؤسسات، لكن نفوذها لا يثبت صدقها. وقد تكون نظرية قوية قليلة

الانتشار. القبول المؤسسي قرينة، لا حجية نهائية. وتاريخ المعرفة يبين أن السلطة الأكاديمية قد تحمي نماذج حتىٰ تظهر بدائل.

ولا يعني ذلك أن الحكم علىٰ النظرية فردي؛ تحتاج إلىٰ مجتمع نقدي. لكن المجتمع لا يصنع الحقيقة بالتصويت، بل يوفر تعدد الخبرات والمراجعة. شرعيته نفسها تتوقف علىٰ الانفتاح وتعارض المصالح وإمكان دخول الأصوات المختلفة. النظرية التي تُختبر داخل جماعة مغلقة قد تتفق علىٰ مقدمات لا تراها.

ومن هنا فإن قابلية الترجمة إلىٰ لغاتٍ ومجالات مختلفة اختبارٌ مهم. إذا لم يفهم النظرية إلا أصحاب قاموسها الخاص، فقد تكون لغتها تحصينية. لا يعني ذلك تبسيطها، بل إمكان إعادة بناء حجتها بألفاظ أخرىٰ. المفهوم الأصيل لا يعتمد علىٰ سحر اسمه، بل علىٰ العلاقات التي يكشفها.

ويجب أن تتحمل النظرية «اختبار نزع المصطلح»: هل يبقىٰ الفرق إذا أزلنا الاسم؟ هل يمكن شرح العقل المعياري بوظائف محددة؟ إذا اختفىٰ المعنىٰ، كان المصطلح يغطي فراغًا. وإذا بقيت الوظائف والعلاقات، كان الاسم اختصارًا مشروعًا. وهذا الاختبار يحمي من إنشاء كيانات لغوية.

كما تحتاج إلىٰ اختبار الحالات المضادة. ما الحالة التي تبدو معياريةً من غير عقل؟ وما الحالة التي يظهر فيها تركيب كلي بلا تقويم؟ وما المعيار الفعال غير المشروع؟ وما النظرية المتسقة غير الصادقة؟ الحالات المضادة تحدد نطاق المفاهيم وتمنعها من التوسع.

وتحتاج إلىٰ اختبار التكرار عبر الحقول. هل تظهر البنية نفسها في القانون والمؤسسة والخوارزمية، أم أن التشابه سطحي؟ لا يُطلب تطابق، بل تكرار العلاقات الحاكمة مع اختلاف التجسد. وإذا تغيرت العلاقات جذريًا، ربما نحتاج إلىٰ نظريات محلية تحت إطارٍ أعم، لا نظرية واحدة.

ومن هنا يمكن أن تكون النظرية العامة «عائلة نظريات» منظمةً بمبادئ مشتركة، لا نسقًا واحدًا يفرض تفاصيله. لكن هذا الاحتمال يحتاج إلىٰ تحديد ما يجعلها عائلة، وما إذا كان الإطار العام يمتلك محتوىً أم مجرد تسمية. الكلية قد تكون متعددة المراكز، لكن يجب ألا تتحول إلىٰ تجاور.

إن بناء النظرية يتطلب كذلك معرفة معيار النجاح. هل نجاحها في حل الإشكالية الأولىٰ، أم تفسير حالات أكثر، أم إنتاج تطبيقات، أم فتح برنامج بحث؟ ربما تجتمع، لكن ينبغي ترتيبها. النظرية الفلسفية قد تنجح أولًا في إعادة صياغة المشكلة. غير أن إعادة الصياغة تحتاج إلىٰ نتائج تثبت أنها ليست مجرد تغيير لغة.

وقد يكون من أهم معايير النجاح قدرتها علىٰ الكشف الذاتي؛ أي أن تطبق علىٰ نفسها. نظرية شرعية المعيار يجب أن تكشف المعايير التي منحتها وصف النظرية، ونظرية العقل المعياري يجب أن تمتحن عقلها ومنهجها. هذه الانعكاسية لا تمنح العصمة، لكنها تمنع الاستثناء. إذا كانت النظرية تعجز عن تفسير ممارستها، توجد فجوة تستحق البحث.

غير أن الانعكاسية قد تقود إلىٰ دوائر. النظرية تستخدم مفهوم الشرعية لتبرير نفسها، فكيف نتجنب الدور؟ بأن لا تستمد شرعيتها من تعريفها، بل من المرور عبر اختبارات مستقلة نسبيًا: الاتساق، والقدرة التفسيرية، والحالات المقاومة، والمقارنة بالبدائل. تطبيق المفهوم علىٰ نفسه ليس الدليل الوحيد، بل اختبار إضافي.

وتنبثق عن ذلك قاعدةٌ مفادها أن النظرية لا تكون قاضيًا وحيدًا علىٰ نجاحها. يجب أن تسمح بمعايير خارجية أو بمواد لا تتحكم فيها. في الفلسفة تكون البدائل والوقائع والتقاليد النقدية مصادر مقاومة. وإذا أعادت تفسيرها كلها بلغتها الخاصة، أصبحت مغلقة. الانفتاح يعني الاعتراف بأن الموضوع يستطيع أن يقول للنظرية «لا.«

وفي الوقت نفسه لا يوجد موضوع يتكلم بلا مفاهيم. المقاومة ليست خامًا تمامًا. ولذلك تحتاج النظرية إلىٰ تعددٍ في القراءة ومقارنة. لا تحل هذه الوسائط المشكلة نهائيًا،

لكنها تمنع الاحتكار. الموضـــوع والنظرية يتشـــكلان في علاقة، لكن هذا لا يعني أن كل بناءٍ متساوٍ؛ بعضه يفسر أكثر ويصادر أقل.

إن شرعية بناء النظرية، في نهاية الأمر، شرعيةٌ مركبة كالشرعية المعيارية ذاتها. لا يمنحها الاتســـاق وحده، ولا الدليل وحده، ولا الجدة، ولا النفع، ولا الاعتراف. تتكون من تفاعل وحدة المشكلة، وضرورة المفاهيم، وتنظيم الفرضيات، وملاءمة الأدلة، وسلامة الانتقالات، ووضـــوح اللغة، وتحديد المجال، والقدرة علىٰ النقد والتطوير. وهذه العناصـــر لا تُجمع حسابيًا، بل تنتظم في بناءٍ قد يفشل إذا سيطر أحدها.

قد تكون النظرية متســـقةً لكنها فارغة، واســـعة الأدلة لكنها بلا مفهوم، خلاقةً لكنها غير ممتحنة، نافعةً لكنها زائفة، مقبولةً لكنها سلطوية. وكل بعدٍ يكشف نوعًا من الشرعية لا يستنفدها. ومن هنا لا تُمنح النظرية صفتها في قرارٍ واحد، بل تكتسبها تدريجيًا بقدر ما تجتاز الامتحان.

ويمكن تمييز مراحل البناء: حدسٌ نظري، ثم فرضـــية مركزية، ثم إطار مفهومي، ثم برنامج بحث، ثم نظرية أولية، ثم نظرية ناضـــجة. الحدس يرىٰ علاقة، والفرضـــية تصـــوغها، والإطار ينظم المفاهيم، والبرنامج يحدد الاختبارات، والنظرية الأولية تجمع نتائج، والنضـــج يأتي من مواجهة البدائل والتطبيقات. لا ينبغي القفز من اللحظة الخلاقة إلىٰ النظرية المكتملة.

ولا تقلل هذه المراحل من قيمة لحظة الولادة. قد تكون الفكرة العميقة حاضـــرةً منذ البداية، لكن المعرفة تحتاج إلىٰ تحويلها من تجربة ذاتية إلىٰ بناء مشـــترك. ما يعرفه الباحث ولا يعرفه في لحظة التجلي يصبح قابلًا للمعرفة حين يمر عبر اللغة والمفهوم والدليل. النظرية هي الشكل العمومي المنضبط لحدسٍ لم يعد ملكًا لصاحبه.

وحين تبلغ النظرية نضـــجًا، لا تنتهي. تتحول إلىٰ قدرة علىٰ إنتاج أســـئلة واختبارات جديدة. النظرية التي تجيب عن كل شـــيء تغلق البحث، أما التي تحدد ما لا تعرفه فتفتح

برنامجًا. لكن الأسئلة الجديدة يجب أن تنشأ من بنيتها، لا من التوسع العشوائي. الخصوبة في أن تكشف الطبقة التالية من المشكلة.

وتقوم القاعدة التاسعة في مشروع امتحان الشرعية علىٰ هذا الأصل :**لا تتحول الفرضيات إلىٰ نظرية بكثرتها أو بانسجامها الظاهري، وإنما حين تنتظم داخل بنية اعتماد مبررة، وتنتج وحدةً تفسيرية، وتواجه البدائل والحالات المقاومة، وتحدد مجال صدقها ومعنىٰ فشلها.**

وتتفرع عنها قاعدة ثانية :**ليست الكلية شمولًا ولا تعميمًا، بل قدرةً علىٰ تنظيم العلاقات بين المستويات والحقول والأزمنة من غير إلغاء خصوصيتها، وعلىٰ تفسير الاختلاف بوصفه جزءًا من البنية لا خروجًا عليها.**

وتنبثق قاعدة ثالثة :**يكون الجمع بين الحقول تكاملًا حين يحدد السؤال المشترك، ووظيفة كل حقل، وقواعد الترجمة، والحدود التي لا يجوز تجاوزها؛ ويكون تلفيقًا حين تُستعار المصطلحات لتغطية الفجوات، أو تُخفىٰ التناقضات تحت لغةٍ جامعة، أو يهيمن حقلٌ واحد علىٰ بقية الحقول من غير تبرير.**

وتقوم قاعدة رابعة علىٰ أن **حدود النظرية جزءٌ من مضمونها، وليست اعترافًا خارجيًا بالنقص؛ فلا تستحق النظرية صفتها إذا لم تحدد ما تفسره، وما لا تفسره، والشروط التي تعمل فيها، والوقائع التي يمكن أن تفرض تعديلها أو رفضها.**

أما القاعدة الخامسة فتقرر أن **النظرية القابلة للنقد ليست النظرية التي تسمح بالاعتراض اللفظي، بل التي تكشف مفاهيمها المركزية، ومقدماتها، وعلاقات الاعتماد، ودرجات الثقة، وتحدد ما الذي يعد اعتراضًا بنيويًا، وتحتفظ بآلية لإعادة فتح نواتها عند ظهور دليلٍ أقوىٰ.**

وعلىٰ هذا الأساس لا تكون النظرية تاجًا يوضع علىٰ مجموعة الفصول، بل مسؤوليةً جديدة تنشأ حين يدعي البناء أكثر مما تدعي أجزاؤه. ففي اللحظة التي ينتقل فيها البحث من امتحان السؤال والمفهوم والفرضية إلىٰ بناء نظرية عامة، يرتفع عبء الشرعية؛ لأنه لم يعد يقرر حكمًا جزئيًا، بل يقترح طريقةً لرؤية حقلٍ كامل، وقد تتحول مفاهيمه إلىٰ معايير ومؤسسات.

ومن ثم ينبغي للنظرية أن تقاوم إغراءين متقابلين: إغراء الاكتمال المبكر، وإغراء التأجيل الأبدي. الأول يجعلها تعلن الوحدة قبل امتحان الفروق، والثاني يمنعها من تقديم أي بناء خوفًا من الخطأ. الشجاعة النظرية هي أن تقدم صياغةً قابلةً للنقض، والصرامة أن تحدد درجتها وحدودها. لا خلق من دون مخاطرة، ولا شرعية من دون امتحان.

إن النظرية المشروعة لا تدعي أنها الكلمة الأخيرة، لكنها لا تكتفي بأن تكون رأيًا بين آراء. تقدم حجتها، وتبين ما تضيفه، وتقبل كلفة دعواها. وهي لا تتواضع بإخفاء موقفها، بل بتمييز ما ثبت مما بقي مفتوحًا. ولا تكون واسعة الأفق بكثرة الموضوعات، بل بقدرتها على رؤية العلاقات التي يعجز التخصص المنعزل عن رؤيتها، من غير أن تستبدل المعرفة الدقيقة ببلاغة الكل.

وعندما تستطيع النظرية أن ترىٰ نفسها بوصفها نظامًا من المعايير والسلطات والعلاقات، فإنها تبلغ درجةً من الانعكاسية تمنعها من تحويل مفاهيمها إلىٰ أصنام. تعرف أن العقل المعياري مفهومٌ قيد البناء، وأن العقل الكلي فرضيةٌ تحتاج إلىٰ امتحان، وأن التولد المتبادل احتمالٌ لا نتيجة، وأن الشرعية البنيوية اتجاهٌ تفسيري ينتظر التطبيقات. هذا الوعي لا يضعف البناء، بل يمنعُه من أن يعيش علىٰ قوة أسمائه.

إن شرعية بناء النظرية هي، في جوهرها، قدرة البناء علىٰ أن يجمع من غير أن يخلط، ويفرق من غير أن يفتت، ويجرد من غير أن يفرغ، ويتصل بالواقع من غير أن يذوب فيه، ويبتكر لغةً من غير أن يتحصن بها، ويقيم معيارًا من غير أن يعفيه من الامتحان. وحين تجتمع هذه القدرات في علاقةٍ قابلة للمراجعة، تنتقل الفكرة من حدسٍ خاص إلىٰ نظريةٍ تستحق أن تدخل المجال العام للمعرفة.

ولا تُمنح هذه الشرعية من صاحب النظرية، ولا من عنوانها، ولا من المؤسسة التي تتبناها، بل تتشكل في المسافة بين دعواها وما تستطيع البرهنة عليه، وبين كليتها وما تحفظه من الفروق، وبين ثباتها واستعدادها للتغير. النظرية التي تتطابق دعواها مع قدرتها تملك بداية الشرعية، والنظرية التي تعترف بالفجوة وتعمل علىٰ تقليصها أكثر صدقًا من بناءٍ يملأها باللغة.

وبهذا يصبح بناء النظرية نفسه امتحانًا للعقل المعياري: هل يستطيع أن يضع معايير لنظريته من غير أن يحصنها؟ وهل يستطيع العقل الكلي أن يجمع الحقول من غير أن يذيبها؟ وهل يمكن أن تُبنىٰ علاقة بينهما لا تقوم علىٰ أسبقية مفترضة ولا علىٰ توافقٍ لفظي؟ هذه الأسئلة لم تعد خارج البناء، بل جزءًا من شرعيته.

فالنظرية لا تبدأ حين ننتهي من الفصول، وإنما حين تصبح العلاقات التي ولدت داخلها قادرةً علىٰ مواجهة ما لم يُكتب لها، وعلىٰ الانتقال إلىٰ حالات لم تُصغ منها، وعلىٰ العودة من كل تطبيقٍ وقد تعلمت شيئًا عن ذاتها. وعندئذ لا تكون النظرية بناءً ساكنًا، بل نظامًا معرفيًا حيًا، يحتفظ بنواته بقدر ما يبررها، ويغير حدوده بقدر ما يكشف الواقع، ولا يرىٰ في المراجعة ضعفًا، بل الشرط الذي يمنع قوته من أن تتحول إلىٰ سلطة بلا شرعية.

الفصل العاشر

الميثاق المنهجي ومحكمة الشرعية

الباب الأول: الميثاق المنهجي

لم يكن هذا المشروع، منذ لحظته الأولىٰ، مشروعًا يبحث عن جوابٍ جديد لسؤالٍ قديم بقدر ما كان محاولةً لإعادة النظر في الكيفية التي تُنتج بها الأجوبة نفسها. فالأسئلة الكبرىٰ التي شغلت الفكر الإنساني لم تكن تعاني دائمًا من نقصٍ في الإجابات، وإنما كانت تعاني، في كثير من الأحيان، من غياب الامتحان الذي يسبق الإجابة، ومن غياب النظام الذي يحكم العلاقة بين السؤال والجواب، وبين الفرضية والبرهان، وبين المفهوم والواقع، وبين العقل والمعيار. ومن هنا لم يكن الطريق الذي سلكه هذا الكتاب طريقًا يبدأ بالنظرية لينتهي بالدفاع عنها، وإنما كان طريقًا يبدأ بامتحان الشرعية قبل أن يسمح لأي نظرية بأن تعلن حقها في الوجود. ولم يكن المقصود بشرعية السؤال أن تصبح الأسئلة غايةً في ذاتها، ولا بشرعية المنهج أن يتحول المنهج إلىٰ سلطة مستقلة، ولا بشرعية المفهوم أن يصبح التعريف بديلًا عن الحقيقة، وإنما كان المقصود أن يُعاد بناء النظام الذي تنتقل داخله المعرفة من الإمكان إلىٰ الوجود انتقالًا مشروعًا، لا انتقالًا تفرضه العادة، أو السلطة، أو الشهرة، أو الهيمنة التاريخية.

لقد كان واضحًا منذ البداية أن الأزمة التي يعيشها الفكر الإنساني ليست أزمة معلومات، ولا أزمة أدوات، ولا أزمة ذكاء، وإنما هي، في جوهرها، أزمة في بنية الشرعية ذاتها. فكم من فكرةٍ صحيحة ولدت من طريقٍ غير مشروع، فلم تستطع أن تؤسس معرفةً قابلةً للاستمرار، وكم من فكرةٍ ضعيفة اكتسبت سلطةً هائلة لأن الطريق الذي حملها لم يكن طريق البرهان، وإنما طريق المؤسسة أو التقليد أو النفوذ أو التكرار. ومن هنا أصبح من الضروري أن يُعاد بناء مفهوم الشرعية علىٰ نحوٍ يتجاوز الثنائية التقليدية بين الصواب والخطأ، ليصبح السؤال

الأول: كيف وصلت هذه الفكرة إلىٰ موضعها؟ وما الطريق الذي منحها حق الادعاء؟ وهل استوفت جميع الامتحانات التي تؤهلها لأن تصبح جزءًا من البناء المعرفي؟

إن الشرعية، في هذا المشروع، ليست وصفًا يُلحق بالنتائج بعد اكتمالها، وإنما هي البنية التي تجعل النتيجة قابلةً للثقة قبل أن تُعلن. ولذلك لم يكن من الممكن أن يبدأ هذا الكتاب بالنظرية؛ لأن النظرية نفسها كانت تحتاج إلىٰ إذنٍ معرفي يسمح لها بالولادة. ولم يكن ذلك الإذن قرارًا يصدره الباحث، ولا موافقة تمنحها مؤسسة، ولا إجماعًا يفرضه التاريخ، وإنما كان نتيجة سلسلةٍ طويلة من الامتحانات المتتابعة التي لا يملك أحدٌ حق تجاوزها. ولهذا كان القسم الأول كله، منذ شرعية السؤال وحتىٰ شرعية بناء النظرية، رحلةً لإثبات أن المعرفة لا تُولد من القوة، وإنما تُولد من الشرعية، وأن السلطة الحقيقية ليست سلطة الإجابة، وإنما سلطة الطريق الذي أوصل إلىٰ الإجابة.

غير أن كل بناءٍ معرفي، مهما بلغت دقته، يظل معرضًا لخطرٍ لا يقل عن خطر الخطأ نفسه، وهو أن يتحول إلىٰ سلطة مغلقة تدافع عن وجودها أكثر مما تدافع عن الحقيقة. ولعل هذا هو الدرس الأكبر الذي يكشفه تاريخ الفكر؛ إذ لم تسقط المشاريع الكبرىٰ لأنها كانت خاليةً من العبقرية، بل لأنها نجحت إلىٰ الحد الذي جعلها تتوهم أنها بلغت النهاية. وعندما يختلط النجاح بالكمال تبدأ المعرفة في بناء الأسوار حول نفسها، ويصبح الدفاع عن النسق أهم من الدفاع عن الحقيقة، ويغدو كل سؤالٍ جديد تهديدًا يجب احتواؤه بدل أن يكون فرصةً لإعادة البناء. ومن هنا فإن اكتمال القسم الأول لا يمكن أن يتحقق بمجرد الانتهاء من امتحان عناصر المعرفة، بل لا بد من إقامة ميثاقٍ أعلىٰ يمنع المعرفة من أن تنقلب علىٰ الأسس التي أنشأتها.

إن كلمة "الميثاق" لم تُختر هنا بوصفها تعبيرًا بلاغيًا، وإنما بوصفها مصطلحًا فلسفيًا مقصودًا. فالميثاق يختلف عن القانون، لأن القانون ينظم السلوك بعد وجود السلطة، أما الميثاق فيسبق السلطة نفسها، ويحدد شروط مشروعيتها. ويختلف عن اللائحة، لأن اللائحة

تُعنىٰ بالإجراءات، أما الميثاق فيُعنىٰ بالمبادئ المؤسسة للإجراءات. ويختلف عن النظرية، لأن النظرية تفسر ظاهرةً بعينها، أما الميثاق فيحدد الشروط التي تجعل أي نظرية جديرةً بأن تُقبل أو تُراجع أو تُرفض. ولذلك فإن الميثاق المنهجي ليس فصلًا إضافيًا في هذا الكتاب، بل هو المستوىٰ الأعلىٰ الذي تتجمع عنده جميع نتائج الفصول السابقة، ليُعاد تنظيمها في صورة دستورٍ معرفي يحكمها جميعًا.

إن كل حضارةٍ لا بد أن تمتلك ميثاقًا ضمنيًا للمعرفة، حتىٰ لو لم تصغه كتابةً. فهناك دائمًا مجموعةٌ من المبادئ التي تحدد ما الذي يُعد دليلًا، وما الذي يُعد تفسيرًا، وما الذي يُعد علمًا، وما الذي يُعد خطأً. لكن المشكلة أن هذه المواثيق غالبًا ما تنشأ تاريخيًا بصورةٍ غير واعية، فتتراكم عناصرها عبر العادة، أو المؤسسة، أو التقليد، حتىٰ تتحول إلىٰ مسلمات لا يسأل أحد عن مصدر شرعيتها. وعندما تصل المعرفة إلىٰ هذه المرحلة تصبح أسيرةً لميثاقٍ لم تختره، وتخضع لقواعد لم تمتحنها، وتستعمل معايير لم تعرف كيف وُلدت. ومن هنا فإن أول وظيفةٍ للميثاق المنهجي الذي نقترحه ليست إنتاج قواعد جديدة، وإنما تحرير المعرفة من المواثيق الخفية التي تحكمها دون أن تعلن عن نفسها.

ولهذا فإن الميثاق الذي نسعىٰ إلىٰ بنائه لا يبدأ بإصدار الأوامر، بل يبدأ بتحرير المبادئ من تاريخها، حتىٰ تستطيع أن تستعيد معناها بوصفها مبادئ، لا بوصفها عاداتٍ فكرية اكتسبت سلطتها من طول الا ستعمال. إن طول البقاء ليس دليلًا علىٰ الشرعية، كما أن حداثة الفكرة ليست دليلًا علىٰ بطلانها أو صحتها، وإنما الشرعية تُكتسب من القدرة المستمرة علىٰ اجتياز الامتحان، لا من عدد السنوات التي مرت علىٰ الفكرة، ولا من عدد الأتباع الذين تبنوها، ولا من عدد المؤسسات التي كررتها.

ومن هنا يقرر هذا الميثاق أن **الشرعية لا تُورث، ولا تُمنح، ولا تُفترض، وإنما تُبنىٰ**. وهذه الجملة ليست مجرد شعار، بل هي قاعدة تأسيسية ستترتب عليها جميع أبواب هذا الفصل. فكل عنصرٍ في المعرفة، مهما كان موقعه، يبدأ من نقطة الصفر، ولا يكتسب حقه إلا

بقدر ما يستطيع أن يبرر وجوده داخل البناء الكلي. فلا العقل معفىٰ من الامتحان لأنه عقل، ولا اللغة لأنها لغة، ولا المنهج لأنه منهج، ولا المؤسسة لأنها مؤسسة، ولا النظرية لأنها ناجحة، ولا هذا الكتاب لأنه وضع لنفسه ميثاقًا. إن الجميع يقفون أمام الشرعية علىٰ قدم المساواة، ولا يرتفع أحدٌ فوقها إلا بمقدار ما ينجح في امتحانها، ثم يعود إليها كلما تغير الواقع أو تبدلت المعرفة أو ظهرت أسئلة جديدة.

وهنا تتجلىٰ الوظيفة الحقيقية للميثاق المنهجي؛ فهو لا يُقام لكي يحرس الماضي، وإنما لكي يحرس المستقبل. إنه لا يهدف إلىٰ تثبيت ما وصلنا إليه، بل إلىٰ ضمان أن يكون ما سنصل إليه لاحقًا أكثر قدرةً علىٰ مقاومة الخطأ، وأكثر استعدادًا للمراجعة، وأكثر التزامًا بالشرعية من كل ما سبقه. ولذلك فإن الميثاق لا يمثل نهاية البحث، بل يمثل ولادة صورةٍ جديدة من البحث، يكون فيها الامتحان جزءًا من بنية المعرفة نفسها، لا مرحلةً تسبقها ثم تنتهي.

وهكذا يصبح الميثاق المنهجي إعلانًا عن انتقال الفكر من مرحلة الدفاع عن الأفكار إلىٰ مرحلة بناء الشروط التي تجعل الدفاع عنها مشروعًا. إنه لا يمنح النظرية حصانة، بل يمنحها مسؤولية. ولا يمنح الباحث سلطة، بل يمنحه واجبًا. ولا يمنح العقل امتيازًا، بل يمنحه تكليفًا دائمًا بأن يبدأ كل مرةٍ من جديد، وكأن الحقيقة لم تُكتشف بعد، لأن المعرفة التي تتوقف عن البدء تتوقف عن النمو، والشرعية التي تكتفي بما حققته تتحول، من حيث لا تشعر، إلىٰ أول عقبةٍ في طريق الحقيقة.

إن الميثاق المنهجي، إذا أريد له أن يكون ميثاقًا حقيقيًا لا مجرد مقدمة بلاغية، فلا يجوز أن يبدأ بوضع القواعد قبل أن يحدد طبيعة السلطة التي تمنحه حق وضعها. فليست المشكلة الكبرىٰ في تاريخ المعرفة أن الإنسان عجز عن إنتاج القواعد، وإنما أن القواعد كثيرًا ما مارست سلطتها من غير أن تكشف مصدر شرعيتها. ولهذا فإن أول ما يفرضه هذا الميثاق علىٰ نفسه هو أن يرفض أن يكون سلطةً تتكلم من خارج الامتحان، أو أن يدعي لنفسه مقامًا لا يسمح لغيره أن يبلغه. إن الميثاق الذي يفرض علىٰ الآخرين ما لا يفرضه علىٰ نفسه لا

يكون ميثاقًا، وإنما يكون صورةً جديدة من صور الهيمنة المعرفية، مهما بلغت لغته من الدقة، ومهما حمل من الشعارات الأخلاقية.

ومن هنا فإن الميثاق المنهجي لا يبدأ من موقع القاضي، وإنما يبدأ من موقع الخاضع للمحاكمة. إنه لا يعلن أنه يمتلك الحقيقة، بل يعلن أنه يخضع للشروط نفسها التي يطالب بها غيره. وهذه ليست فضيلةً أخلاقية، وإنما ضرورةٌ بنيوية، لأن البناء الذي يستثني أساسه من قواعده يهدم نفسه قبل أن يكتمل. ولهذا فإن أول شرعية يختبرها هذا الفصل ليست شرعية العقل، ولا شرعية المنهج، ولا شرعية النظرية، وإنما شرعية الميثاق نفسه. فما الذي يمنحه حق أن يصبح مرجعًا؟ وما الذي يجعله صالحًا لأن يحكم غيره؟ وهل يستمد سلطته من مؤلفه، أم من منطقه، أم من اتساقه، أم من نجاحه في تفسير المعرفة؟ إن هذه الأسئلة لا يجوز تأجيلها إلىٰ نهاية الفصل، بل يجب أن تكون حاضرةً منذ بدايته، لأن الميثاق الذي لا يستطيع أن يبرر وجوده لا يستطيع أن يبرر وجود شيءٍ آخر.

ولهذا فإن الميثاق المنهجي لا يعرف الامتيازات المسبقة، ولا يعترف بوجود عناصر تتمتع بحصانة معرفية. فالحصانة، في منطق هذا المشروع، ليست علامةً علىٰ القوة، وإنما هي أول علامات الضعف؛ لأن العنصر الذي لا يسمح بامتحانه يكون قد أعلن، ضمنًا، عجزه عن الدفاع عن نفسه بالحجة. أما المعرفة الواثقة من بنيتها فإنها لا تخشىٰ السؤال، لأنها تعلم أن الشرعية لا تُستنزف بالنقد، وإنما تتجدد به. ومن هنا فإن الميثاق لا ينظر إلىٰ الاعتراض بوصفه خصومة، وإنما بوصفه جزءًا من دورة الحياة الطبيعية للمعرفة، كما لا ينظر إلىٰ المراجعة بوصفها تراجعًا، وإنما بوصفها الدليل الأوضح علىٰ أن العقل ما زال حيًا.

وهنا ينبغي أن نميز بين نوعين من الاستقرار، لأن الخلط بينهما كان سببًا في كثير من الأوهام الفكرية. فهناك استقرار ينتج عن رسوخ البنية، وهناك استقرار ينتج عن توقف الحركة. الأول علامة صحة، والثاني علامة شيخوخة. فالنهر يبدو مستقرًا لأنه يجري، أما المستنقع فيبدو مستقرًا لأنه توقف. وكذلك المعرفة؛ فإنها تبدو متماسكة حين تمتلك القدرة

علىٰ تجديد نفسها دون أن تفقد وحدتها، لكنها تتحول إلىٰ كتلة جامدة عندما يصبح بقاؤها مرهونًا بمنع الأسئلة الجديدة. ولهذا فإن الميثاق لا يجعل من الثبات قيمةً في ذاته، وإنما يجعل القيمة في القدرة علىٰ المحافظة علىٰ الهوية أثناء التطور، لا في المحافظة علىٰ الألفاظ أثناء الجمود.

ومن أعظم الأخطاء التي وقعت فيها المشاريع الفكرية أنها خلطت بين **هوية النظرية وصورتها التاريخية** .فظنت أن تغيير الصياغة يعني تغيير الحقيقة، وأن مراجعة المفهوم تعني هدم المشروع، وأن إعادة تنظيم البناء تعني الاعتراف بالفشل. غير أن هذا الخلط ينشأ من تصورٍ جامد للهوية، وكأنها شيء ثابت لا يتحرك. أما هذا الميثاق فينطلق من أن الهوية ليست تجمدًا، وإنما انتظام في الحركة. فالشجرة تبقىٰ هي الشجرة مع أنها لا تحتفظ بورقة واحدة من أوراقها الأولىٰ، والإنسان يبقىٰ هو الإنسان مع أن خلاياه تتجدد، والحضارة تبقىٰ حضارةً مع أنها تعيد بناء مؤسساتها ولغتها وأدواتها. فالثبات الحقيقي ليس في بقاء الأجزاء، وإنما في بقاء النظام الذي يمنح الأجزاء وحدتها.

ولهذا فإن الميثاق يرفض أن تتحول الألفاظ إلىٰ مقدسات، أو أن تصبح الصيغ التاريخية جزءًا من جوهر الفكرة. إن كثيرًا من الصراعات الفكرية لم تكن في حقيقتها صراعًا حول المعاني، وإنما كانت صراعًا حول الألفاظ التي حملت تلك المعاني في مرحلة معينة من التاريخ. وعندما تتقدس الألفاظ ينكمش المعنىٰ، وعندما ينكمش المعنىٰ تبدأ المعرفة في الدفاع عن قوالبها بدل أن تدافع عن حقيقتها. ولذلك فإن أول واجبات الميثاق أن يحرر الفكرة من صورتها اللفظية، وأن يحرر المبدأ من شكله التاريخي، وأن يحرر الحقيقة من اللغة التي كانت أول من عبر عنها، حتىٰ تبقىٰ قابلةً لأن تتجدد كلما تجددت أدوات الإنسان في الفهم والتعبير.

ولا يعني ذلك أن اللغة أمر ثانوي، فقد أثبت هذا المشروع، في موضع سابق، أن اللغة عنصر تأسيسي في بناء المعرفة، لكنها ليست سجنًا للمعرفة. فاللغة تخدم الحقيقة حين تظل

وسيلةً إليها، لكنها تتحول إلىٰ عائق عندما تصبح غايةً في ذاتها. ومن هنا فإن الميثاق لا يقدس المصطلحات، وإنما يقدس وضوح العلاقات التي تشير إليها المصطلحات. وقد يتغير الاسم ويبقىٰ البناء، وقد يبقىٰ الاسم بينما ينهار البناء كله. ولذلك فإن الشرعية لا تُمنح للألفاظ، وإنما للمعاني التي تستطيع الألفاظ أن تحملها دون تشويه.

ومن هنا أيضًا يقرر الميثاق أن معيار البقاء ليس هو مقاومة التغيير، وإنما القدرة علىٰ استيعابه. فالمشروع الذي ينهار أمام كل تعديل لم يكن متماسكًا في الأصل، والمشروع الذي يرفض كل تعديل لم يعد مشروعًا للمعرفة، بل أصبح مشروعًا لحراسة ذاته. أما المشروع الحي فهو الذي يملك من القوة ما يسمح له بأن يعيد ترتيب مفاهيمه، وأن يصحح فروضه، وأن يعيد بناء بعض أجزائه، من غير أن يفقد وحدته الداخلية. وهذه القدرة ليست أمرًا عارضًا، وإنما هي جزء من تعريف الشرعية نفسها، لأن الشرعية التي لا تستطيع أن تتكيف مع المعرفة الجديدة تتحول، مع مرور الزمن، إلىٰ مصدرٍ من مصادر اللامشروعية.

ولهذا فإن الميثاق لا يعد اكتمال البناء نهايةً للمشروع، بل يعده بدايةً لمرحلة أشد صعوبة، وهي مرحلة المحافظة علىٰ شرعية البناء أثناء حركته المستمرة. فليس من الصعب نسبيًا أن تؤسس نظرية، وإنما الصعب أن تجعلها قادرةً علىٰ الحياة دون أن تفقد شخصيتها، وعلىٰ التطور دون أن تذوب، وعلىٰ الانفتاح دون أن تتفكك. وهنا يصبح الميثاق أشبه بالبنية العميقة التي تحفظ للنظرية وحدتها وهي تتغير، كما يحفظ الهيكل للكائن الحي صورته العامة مع أن جميع أجزائه في حالة تبدل دائم.

وعند هذه النقطة يتجاوز الميثاق كونه مجموعةً من القواعد إلىٰ كونه فلسفةً في فهم المعرفة نفسها. فهو لا يرىٰ المعرفة مخزنًا للحقائق، وإنما يراها كائنًا حيًا يولد، وينمو، ويصحح أخطاءه، ويعيد بناء ذاته، ويكتشف باستمرار أن ما كان يظنه نهايةً لم يكن إلا بدايةً لطريقٍ أطول. ومن هنا فإن أعظم ما يقدمه هذا الميثاق ليس مجموعةً من الأحكام، وإنما إعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والحقيقة؛ إذ تتحول الحقيقة من شيءٍ يُمتلك إلىٰ أفقٍ

يُقترب منه، وتتحول الشـرعية من ختمٍ يوضـع علىٰ الأفكار إلىٰ حركةٍ دائمة تمتحنها وتعيد بناءها، ويتحول المنهج من طريقٍ يؤدي إلىٰ نتيجة إلىٰ أسلوبٍ في الحياة العقلية كلها.

إن هذه هي الروح التي ينبغي أن تُقرأ بها جميع الأبواب اللاحقة من هذا الفصـل؛ لأنها تمثل القاعدة التي سـيقوم عليها الحديث عن الخطأ المعرفي، والمراجعة، والمؤسـسـة، ومحكمة الشرعية. فهذه الأبواب ليست موضوعات مستقلة، وإنما هي نتائج طبيعية لفكرة واحدة كبرىٰ، هي أن **المعرفة لا تكتسب مشروعيتها لأنها وصلت إلىٰ الحقيقة، وإنما لأنها لم تتوقف عن امتحان الطريق المؤدي إليها**.

ويترتب علىٰ هذا الفهم نتيجةٌ منهجية بالغة الأهمية، وهي أن الميثاق المنهجي لا يمكن أن يكون مجرد وثيقةٍ تنظم البحث، وإنما يجب أن يكون نظريةً في طبيعة المسـؤولية المعرفية نفسها. فالإنسان لا يصبح مسؤولًا عن نتائجه فقط، وإنما يصبح مسؤولًا عن الطريق الذي سـلكه، وعن الأدوات التي اسـتعملها، وعن المعايير التي احتكم إليها، وعن الأسـباب التي جعلته يختار فرضـيةً دون أخرىٰ، أو يفضـل تفسـيرًا علىٰ غيره، أو يمنح مفهومًا معينًا مركزيةً داخل البناء النظري. ولهذا فإن المسـؤولية المعرفية لا تبدأ بعد انتهاء البحث، بل تبدأ منذ اللحظة التي يقرر فيها العقل أن يسأل. فالسؤال نفسه ليس فعلًا بريئًا؛ لأنه يختار زاويةً للنظر، ويسـتبعد زوايا أخرىٰ، ويحدد منذ البداية جزءًا من المجال الذي سـتتحرك فيه المعرفة. ومن هنا كانت شـرعية السؤال هي المدخل الطبيعي إلىٰ شـرعية المشـروع كله، لأن السـؤال الذي يولد من افتراضٍ خفي قد يقود إلىٰ نتائج صـحيحة في ظاهرها، لكنها تظل أسـيرةً لذلك الافتراض الذي لم يخضع يومًا للامتحان.

ولهـذا فـإن الميثـاق المنهجي يقرر أن كـل خطوةٍ معرفيـة تحمـل في داخلهـا طبقتين متداخلتين؛ طبقةً ظاهرة تتمثل فيما يعلنه الباحث من مفاهيم وأدلة واسـتدلالات، وطبقةً أعمق تتمثـل في الافتراضـات الصـامتـة التي تتحكم في اختيـار تلـك المفـاهيم والأدلـة والاسـتدلالات. والطبقة الثانية هي الأخطر؛ لأنها كثيرًا ما تعمل من غير أن يلتفت إليها

صـــاحبها، فتوجه البحث، وتحدد أولوياته، وترســـم حدوده، ثم توهمه في النهاية أن النتائج كانت نتيجةً خالصـــة للبرهان، مع أنها كانت منذ البداية تتحرك داخل إطارٍ لم يختره اختيارًا واعيًا. ولهذا فإن أول وظائف الميثاق أن يجعل اللاواعي المعرفي موضـــوعًا للوعي، وأن يحول الافتراضـات الضـمنية إلىٰ قضـايا معلنة تقبل النقاش والمراجعة. فالشـرعية لا تكتمل بمجرد صحة البرهان، وإنما تقتضي أيضًا كشف الأرضية التي سمحت لهذا البرهان بأن يولد.

ومن هنا أيضًـا يصـبح الصـدق مع الذات العلمية شـرطًا بنيويًا لا فضـيلةً أخلاقية. فكثير من الباحثين قد يكونون صادقين في عرض نتائجهم، لكنهم لم يمتحنوا الدوافع التي وجهت اختيارهم للموضـوع، أو اللغة التي صـاغوا بها السـؤال، أو المعايير التي اسـتبعدوا بها بعض الفروض دون غيرها. إن الميثاق لا يتهم النوايا، لكنه يرفض أن تظل النوايا خارج مجال التحليل. فالمعرفة لا تُبنىٰ بالنوايا الحســنة، وإنما تُبنىٰ بقدرة العقل علىٰ أن يراجع حتىٰ الأســباب التي دفعته إلىٰ أن يســلك طريقًا معينًا دون ســواه. وعندما يبلغ العقل هذه الدرجة من الانعكاس علىٰ ذاته، فإنه لا يزداد شكًا، وإنما يزداد وضوحًا؛ لأن الشفافية المنهجية ليست عدوةً لليقين، بل هي الشرط الذي يجعل اليقين الممكن أكثر نقاءً وأقل خضوعًا للأوهام الخفية.

وهنا يبرز مبدأ آخر لا يقل أهميةً عن سابقيه، وهو أن **الميثاق لا يحاكم الأشخاص، وإنما يحاكم البنىٰ** . فالمعرفة لا تتقدم بإدانة الأفراد، وإنما بتحليل الآليات التي جعلت الخطأ ممكنًا. فقد يخطئ باحثٌ كبير لأن البنية المنهجية التي يعمل داخلها كانت قاصـــرة، وقد يصـيب باحثٌ مغمور لأنه تحرر من قيدٍ بنيوي لم يكن ظاهرًا لمن سـبقه. ولذلك فإن الميثاق لا يقيس قيمة الفكرة بمكانة صاحبها، ولا يفسر الخطأ بضعف الذكاء، وإنما يبحث دائمًا عن النظام الذي أنتج النتيجة، لأن إصـــلاح النظام أعمق أثرًا من تصـــحيح خطأٍ فردي. إن التاريخ يعلمنا أن الأشخاص يتغيرون، أما البنىٰ فإنها إذا بقيت علىٰ حالها أعادت إنتاج الأخطاء نفسها بأسماء جديدة ووجوه مختلفة.

ومن هنا فإن الميثاق لا يسمح بتحويل العبقرية إلىٰ معيار، لأن العبقرية قد تنتج اكتشافًا عظيمًا، لكنها لا تستطيع وحدها أن تمنح الاكتشاف شرعيته. كما أنه لا يسمح بتحويل الإجماع إلىٰ معيار، لأن اجتماع الناس علىٰ رأي لا يغني عن امتحان الطريق الذي أوصلهم إليه. ولا يسمح كذلك بتحويل النجاح العملي إلىٰ معيار نهائي، لأن الفكرة قد تنجح في ظرفٍ معين لأسباب لا تتعلق بصحتها، كما قد تفشل فكرة صحيحة لأنها وُلدت في بيئة لم تكن مهيأة لاستقبالها. ولهذا فإن الميثاق يفصل دائمًا بين القيمة العملية والقيمة المعرفية، ويجعل لكل منهما مجالًا مستقلًا، مع الاعتراف بأن العلاقة بينهما علاقة تأثيرٍ متبادل، لا علاقة تطابقٍ كامل.

وعلىٰ هذا الأساس لا يعود الهدف من الميثاق أن يمنع الخطأ، لأن منع الخطأ منعًا مطلقًا خارج عن قدرة الإنسان، وإنما يصبح هدفه أن يمنع **استقرار الخطأ** وتحوله إلىٰ جزءٍ من بنية المعرفة. فالخطأ العابر ليس هو الخطر الحقيقي؛ إذ إن كل معرفة بشرية معرضة للزلل. أما الخطر فيبدأ عندما يجد الخطأ لنفسه مكانًا داخل النظام، ثم تبدأ المؤسسات في حمايته، والمناهج في تبريره، واللغة في تغطيته، والتقاليد في إعادة إنتاجه، حتىٰ يصبح الاعتراض عليه خروجًا علىٰ المألوف بدل أن يكون ممارسةً طبيعية للعقل. وهنا تتحول المعرفة من وسيلةٍ لاكتشاف الحقيقة إلىٰ آليةٍ للمحافظة علىٰ أخطائها، ويصبح الإصلاح أكثر صعوبة كلما طال الزمن.

ولهذا فإن الميثاق المنهجي لا يقاس بقدرته علىٰ إنتاج أحكامٍ صحيحة فحسب، وإنما يقاس أيضًا بقدرته علىٰ اكتشاف الخطأ قبل أن يتحول إلىٰ نظام، وعلىٰ كشف الانحراف قبل أن يصبح تقليدًا، وعلىٰ إعادة فتح المسائل التي أغلقها الاعتياد لا البرهان. إن أخطر ما يصيب العقل ليس أن يخطئ، وإنما أن يعتاد الخطأ حتىٰ يكف عن الشعور بأنه خطأ. ومن هنا فإن اليقظة المنهجية ليست حالةً مؤقتة يعيشها الباحث أثناء الكتابة، وإنما هي أسلوبٌ دائم في ممارسة المعرفة، يبقي العقل في حالة مراجعة مستمرة، لا لأن الحقيقة بعيدة، بل لأن الإنسان

محدود، ولأن محدوديته تفرض عليه أن يجعل من النقد شريكًا دائمًا للبرهان، ومن المراجعة رفيقًا دائمًا لليقين الممكن.

وهكذا يتبين أن الميثاق المنهجي ليس محاولةً لإضافة قواعد جديدة إلىٰ ما هو معروف، وإنما هو محاولة لإعادة تعريف العلاقة بين المعرفة ومسؤوليتها. فالمعرفة ليست حقًا يطالب به العقل، وإنما أمانةٌ يلتزم بها، والشرعية ليست وسامًا يعلقه الباحث علىٰ صدر مشروعه، وإنما عهدٌ يتجدد مع كل سؤال، ومع كل مفهوم، ومع كل فرضية، ومع كل دليل، حتىٰ يصبح المنهج نفسه صورةً من صور الأمانة العقلية التي لا تنتهي بانتهاء الكتاب، بل تبدأ عند اكتماله؛ لأن اكتمال البناء هو اللحظة التي يبدأ فيها الامتحان الحقيقي، حيث يخرج المشروع من سلطة مؤلفه إلىٰ سلطة البرهان، ومن حماية صاحبه إلىٰ امتحان التاريخ، ومن دائرة القناعة الذاتية إلىٰ الساحة المفتوحة التي لا يبقىٰ فيها إلا ما استطاع أن يثبت شرعيته مرةً بعد مرة، وجيلًا بعد جيل.

غير أن الميثاق المنهجي، إذا أراد أن يبلغ مرتبة الدستور الأعلىٰ للمعرفة، فلا يكفيه أن يحدد مسؤوليات الباحث، أو أن يبين شروط سلامة المنهج، أو أن يضع الضوابط التي تمنع الانحراف، بل لا بد أن يحدد كذلك طبيعة العلاقة بين المعرفة والزمان. وهذه القضية تبدو لأول وهلة قضيةً تاريخية، لكنها في حقيقتها قضيةٌ منهجية من الدرجة الأولىٰ؛ لأن كثيرًا من الانحرافات المعرفية لم تنشأ من ضعف البرهان، وإنما نشأت من إساءة فهم الزمن، ومن الخلط بين ما هو تاريخي وما هو كلي، وبين ما هو ظرفي وما هو دائم، وبين ما هو استجابةٌ لواقع معين وما هو مبدأٌ صالح لكل واقع.

فالزمن لا يمنح الشرعية، كما أنه لا يسلبها. إن مرور القرون علىٰ فكرة لا يجعلها أكثر صدقًا، كما أن حداثة الفكرة لا تجعلها أكثر قربًا من الحقيقة. فالشرعية ليست أثرًا للعمر، وإنما أثرٌ للقدرة الدائمة علىٰ اجتياز الامتحان. ولهذا فإن الأفكار العظيمة لا تبقىٰ لأنها قديمة، وإنما لأنها استطاعت، عبر الأزمنة المختلفة، أن تعيد إثبات مشروعيتها أمام أسئلة جديدة، ووقائع جديدة، وعقول جديدة.

أما الأفكار التي تعيش علىٰ تاريخها وحده، فإنها قد تبقىٰ في الذاكرة، لكنها تفقد قدرتها علىٰ توجيه المعرفة الحية، لأنها تستبدل سلطان البرهان بسلطان الماضي.

ومن هنا يرفض الميثاق المنهجي ما يمكن أن يسمىٰ **بالاحتجاج الزمني**، وهو الوهم الذي يجعل الزمن نفسه حجةً معرفية. فهذا الوهم يتخذ صورتين متقابلتين، ولكنهما تنبعان من الجذر نفسه؛ فهناك من يقدس القديم لأنه قديم، وكأن الزمن أضاف إليه من الصدق ما لم يكن فيه، وهناك من يقدس الجديد لأنه جديد، وكأن الحداثة وحدها كافية لإثبات الأصالة. وكلا الاتجاهين يهرب من الامتحان الحقيقي، لأنهما يستبدلان السؤال عن قوة البرهان بالسؤال عن تاريخ الفكرة. أما الميثاق فلا يسأل: متىٰ قيلت الفكرة؟ بل يسأل: هل ما زالت قادرةً علىٰ تبرير نفسها؟ وهل تستطيع أن تواجه المعرفة الجديدة دون أن تنهار؟ وهل تملك من البنية ما يجعلها قابلةً للتجدد دون أن تفقد هويتها؟

ولهذا فإن التاريخ، في نظر هذا الميثاق، ليس محكمةً للحقيقة، وإنما هو مختبرٌ لها. فالزمن لا يصدر الأحكام، بل يكشف قدرة الأفكار علىٰ الحياة. وقد تسقط فكرة بعد سنوات قليلة لأنها كانت تعيش علىٰ بريقها الأول دون أن تمتلك جذورًا عميقة، وقد تعود فكرةٌ قديمة إلىٰ الحياة لأنها كانت تحمل في داخلها إمكاناتٍ لم يدركها عصرها الأول. ومن ثم فإن القيمة المنهجية للتاريخ لا تكمن في كونه مصدرًا للشرعية، وإنما في كونه ميدانًا متكررًا لامتحانها.

وهنا يظهر فرقٌ دقيق بين **الا ستمرار** و**الا ستمرارية** .فالاستمرار قد يكون مجرد بقاء، أما الاستمرارية فهي قدرة البنية علىٰ إنتاج نفسها في ظروف متغيرة. فقد تستمر مؤسسةٌ مئات السنين لأنها تمتلك القوة التي تحميها، لكن ذلك لا يعني أنها ما زالت تمتلك الشرعية التي أنشأتها أول مرة. وقد تتغير الأشكال التنظيمية لمشروعٍ فكري مراتٍ عديدة، ومع ذلك يبقىٰ المشروع نفسه لأنه حافظ علىٰ منطقه الداخلي، وعلىٰ ميثاقه المؤسس، وعلىٰ المبادئ التي تمنحه وحدته. ومن هنا فإن الميثاق لا يجعل معيار البقاء هو عدد السنوات، وإنما يجعل المعيار هو القدرة علىٰ إعادة إنتاج الشرعية مع كل تحول تاريخي.

ويترتب علىٰ ذلك أن المعرفة لا ينبغي أن تُفهم بوصفها تراكمًا كميًا فحسب، وإنما بوصفها إعادة بناء مستمرة. فليس كل إضافة تقدمًا، وليس كل تراكم نموًا. فقد يزداد البناء ارتفاعًا بينما يزداد أساسه ضعفًا، وقد تتكاثر المعلومات بينما تتناقص القدرة علىٰ تنظيمها داخل نسق واحد. ولهذا فإن الميثاق يميز بين **تراكم المعرفة** و**نمو المعرفة**؛ فالتراكم يعني زيادة المحتوىٰ، أما النمو فيعني ازدياد القدرة علىٰ تفسير الواقع، وعلىٰ اكتشاف العلاقات الخفية، وعلىٰ تصحيح الذات كلما ظهرت معطيات جديدة. وهذا التمييز ضروري، لأن كثيرًا من الحضارات بلغت درجةً هائلة من التراكم، لكنها لم تبلغ الدرجة نفسها من النمو، فبقيت تمتلك مكتباتٍ ضخمة، لكنها فقدت القدرة علىٰ إنتاج رؤية جديدة للعالم.

ومن هنا فإن الميثاق لا يحتفي بكثرة الإنتاج العلمي احتفاءً مجردًا، بل يسأل عن بنيته الداخلية. فكم من آلاف الدراسات لم تضف إلىٰ المعرفة إلا تفاصيل متفرقة، لأنها لم تكن جزءًا من مشروع كلي، وكم من عملٍ واحد أعاد تشكيل حقلٍ معرفي كامل لأنه أعاد تعريف الأسئلة قبل أن يقدم الإجابات. إن القيمة الحقيقية لا تُقاس بعدد الصفحات، ولا بعدد الكتب، ولا بعدد المقالات، وإنما بمقدار ما تضيفه إلىٰ قدرة العقل علىٰ الفهم، وعلىٰ إعادة تنظيم الواقع في صورة أكثر اتساقًا واتساعًا.

ولهذا أيضًا يرفض الميثاق تحويل الإنتاج العلمي إلىٰ سباقٍ إحصائي، لأن المعرفة ليست صناعةً كمية، وإنما بناءٌ كيفي. فقد تنتج مؤسسةٌ آلاف الأبحاث دون أن تنتج فكرةً واحدة تغير مسار العلم، وقد يكتب باحثٌ واحد عملًا يفتح أفقًا جديدًا لعقود طويلة. وليس المقصود بذلك التقليل من أهمية الجهد التراكمي، وإنما التنبيه إلىٰ أن التراكم لا يصبح معرفةً إلا إذا وجد ميثاقٌ ينظم علاقاته، ويكشف أولوياته، ويمنع تحوله إلىٰ فوضىٰ معلوماتية تتزايد فيها التفاصيل بينما يضيع المعنىٰ الكلي.

ومن هنا يتبين أن الميثاق المنهجي لا يدعو إلىٰ اقتصاد المعرفة، بل إلىٰ **اقتصاد المعنىٰ**؛ أي إلىٰ حسن تنظيم العلاقة بين الجزئيات والكليات، وبين الوقائع والنظريات، وبين البيانات

والرؤية، حتىٰ لا تتحول الوفرة إلىٰ عبء، ولا تتحول المعلومات إلىٰ حجاب يحول دون إدراك البنية العميقة للواقع. فالعقل لا يعجز اليوم عن الوصول إلىٰ المعلومات، وإنما يعجز، في كثير من الأحيان، عن اكتشاف النظام الذي يمنح تلك المعلومات معناها. ولذلك فإن وظيفة الميثاق ليست زيادة المعرفة، وإنما زيادة قدرتها علىٰ أن تصبح معرفةً ذات معنىٰ.

وعندما يبلغ الميثاق هذه المرحلة، فإنه لا يعود مجرد مجموعة من المبادئ المنهجية، بل يتحول إلىٰ فلسفةٍ في عمران العقل؛ لأنه لا يسأل فقط: كيف نعرف؟ بل يسأل أيضًا: كيف نحافظ علىٰ قدرة المعرفة علىٰ النمو دون أن تضيع في فوضىٰ التفاصيل؟ وكيف نبني نسقًا يستطيع أن يتسع باستمرار دون أن يفقد وحدته؟ وكيف نجعل كل إضافة جديدة تزيد البناء قوةً بدل أن تزيده تشعبًا واضطرابًا؟ وهذه الأسئلة هي التي ستقودنا، بصورة طبيعية، إلىٰ الباب التالي، حيث لن يكون الحديث عن الخطأ المعرفي حديثًا عن زلاتٍ فردية، بل عن الكيفية التي يتولد بها الخطأ من داخل البنىٰ نفسها عندما تفقد صلتها بالميثاق الذي أنشأها، وعندما تستبدل الامتحان الدائم بالاكتفاء بما حققته من نجاح.

غير أن الميثاق المنهجي، إذا اقتصر علىٰ تنظيم العلاقة بين الباحث والمعرفة، فإنه يبقىٰ ميثاقًا ناقصًا؛ لأن المعرفة لا تتحرك في فراغ، ولا تنشأ في عزلةٍ عن العالم، وإنما تتكون داخل شبكةٍ معقدة من الوقائع، والمؤسسات، واللغات، والثقافات، والمصالح، والسلطات، والتجارب الإنسانية. ومن هنا فإن أحد أهم المبادئ التي يقوم عليها هذا الميثاق هو أن المعرفة ليست حدثًا فرديًا، وإنما هي ظاهرة حضارية، وأن شرعيتها لا تُختبر فقط في داخل النسق المنطقي، وإنما تُختبر كذلك في قدرتها علىٰ التعامل مع تعقيد الواقع دون أن تفقد نقاءها المنهجي.

ولعل من أكثر الأوهام انتشارًا في تاريخ الفكر الاعتقاد بأن الموضوعية تعني الانفصال عن الواقع، وكأن العقل لا يصبح موضوعيًا إلا إذا تحرر من كل أثرٍ للعالم الذي يعيش فيه. غير أن هذا التصور لا يميز بين أمرين مختلفين تمامًا؛ بين التحرر من الانحياز، والتحرر من

الواقع. فالانحياز عيبٌ منهجي ينبغي مقاومته، أما الواقع فهو مادة المعرفة نفسها، ولا يمكن للعقل أن ينتج معرفةً ذات قيمة إذا تعامل مع الواقع باعتباره عنصرًا مزعجًا ينبغي التخلص منه. ولهذا فإن الموضوعية الحقيقية لا تعني إلغاء أثر الواقع، وإنما تعني القدرة علىٰ فهم الواقع دون أن يتحول إلىٰ سيدٍ للعقل، أو إلىٰ سجنٍ يمنعه من رؤية ما وراء الظواهر.

ومن هنا يقرر الميثاق أن العلاقة بين العقل والواقع ليست علاقة تبعية، كما أنها ليست علاقة قطيعة، وإنما هي علاقة جدلية مستمرة، يتغير فيها كل طرفٍ بتأثير الآخر. فالواقع يمد العقل بالأسئلة، والعقل يعيد تنظيم الواقع بالمفاهيم، ثم يكشف الواقع حدود تلك المفاهيم، فيعيد العقل بناءها من جديد. وهذه الحركة المستمرة ليست علامة اضطراب، بل هي علامة حياة؛ لأن المعرفة التي لا تتغير أمام الواقع ليست معرفة، والواقع الذي لا يستطيع أن يوقظ أسئلةً جديدة في العقل ليس واقعًا قد فُهم علىٰ حقيقته.

ولهذا فإن الميثاق يرفض النزعتين المتقابلتين اللتين حكمتا كثيرًا من تاريخ المعرفة؛ النزعة التي تجعل الواقع المصدر الوحيد للحقيقة، فتذيب العقل في الوقائع حتىٰ يفقد قدرته علىٰ التجاوز، والنزعة التي تجعل العقل سيدًا مطلقًا، فيعيد تشكيل العالم وفق تصورات مسبقة، ثم يتعامل مع كل ما يخالفها بوصفه استثناءً أو خطأً في الواقع نفسه. وكلتا النزعتين تنتهيان إلىٰ النتيجة ذاتها، وهي تعطيل الحوار بين الفكر والعالم. أما الميثاق فيقيم هذا الحوار علىٰ أساسٍ مختلف، يجعل الواقع شريكًا في بناء المعرفة، لا خصمًا للعقل، ويجعل العقل شريكًا في كشف الواقع، لا حاكمًا متعاليًا عليه.

ومن هنا أيضًا تنشأ ضرورة التمييز بين **الواقع** و**الواقعية** .فالواقع هو ما يوجد، أما الواقعية فهي طريقة في تفسير ما يوجد. وكثيرًا ما يختلط الاثنان حتىٰ يصبح تفسير الواقع مساويًا للواقع نفسه. وعندما يحدث هذا الخلط تتحول المدارس الفكرية إلىٰ سجونٍ معرفية، لأنها لا تكتفي بتقديم تفسير، بل تدعي أن تفسيرها هو الواقع ذاته. وهنا يغيب الفرق بين الشيء وصورته الذهنية، وبين الظاهرة وتأويلها، وبين الوجود وفهم الوجود. ولهذا فإن الميثاق لا

يمنح أي تفسير حصانةً لمجرد نجاحه في تفسير جانبٍ من الواقع، لأن كل تفسير يظل تفسيرًا، مهما بلغت قوته، ويبقىٰ الواقع أوسع من كل محاولةٍ للإحاطة به.

وهذه القضية تقود إلىٰ مبدأٍ آخر بالغ الأهمية، وهو أن المعرفة ليست بناءً مغلقًا، وإنما هي نظامٌ مفتوح علىٰ إمكاناتٍ لا تنتهي. وليس معنىٰ ذلك أن الحقيقة نسبية أو أن كل تفسير صحيح، بل معناه أن الواقع أغنىٰ دائمًا من أدوات الإنسان في إدراكه، وأن كل تقدمٍ معرفي يكشف، في الوقت نفسه، حدود التقدم الذي سبقه. ولهذا فإن الميثاق يجعل من التواضع المعرفي جزءًا من بنية العقل، لا لأنه يطلب من الباحث أن يقلل من قيمة ما ينجزه، بل لأنه يدرك أن كل إنجازٍ حقيقي يفتح أبوابًا جديدة للأسئلة، وأن اتساع المعرفة يزيد الإنسان إدراكًا لما لم يعرفه بعد.

ومن أخطر ما يصيب المشاريع الفكرية أنها تخلط بين **اكتمال البناء** و**اكتمال الحقيقة** . فقد يبلغ المشروع درجةً عالية من الاتساق الداخلي، حتىٰ يبدو وكأنه لا يترك موضعًا للثغرات، فيتوهم أصحابه أن الاتساق دليل الكمال. غير أن الاتساق، علىٰ أهميته، لا يكفي وحده؛ لأن النسق قد يكون شديد الاتساق، ومع ذلك يكون قد أغفل جزءًا من الواقع، أو استبعد معطياتٍ لم يستطع تفسيرها، أو بنىٰ مقدماته علىٰ افتراضاتٍ لم تمتحن بما يكفي. ومن هنا فإن الميثاق يجعل من الانفتاح علىٰ ما لا يفسره النسق علامةً علىٰ قوته، لا علىٰ ضعفه؛ إذ إن النظرية التي تستطيع أن تشير بنفسها إلىٰ حدودها أقرب إلىٰ الشرعية من نظريةٍ تدعي أنها أحاطت بكل شيء.

ولهذا فإن الميثاق يقرر أن اكتمال البناء لا يعني إغلاقه، وإنما يعني بلوغه درجةً من النضج تسمح له بالحوار مع ما هو خارج عنه. فالنسق الذي لا يحاور إلا نفسه يتحول تدريجيًا إلىٰ دائرةٍ مغلقة، أما النسق الذي يحتفظ بقدرته علىٰ استقبال الأسئلة الجديدة، وإعادة النظر في بعض مسلماته، وتوسيع مجاله كلما تطلب الواقع ذلك، فإنه يبقىٰ نسقًا حيًا، لأن حياته ليست في ثبات أجزائه، وإنما في استمرار قدرته علىٰ التفاعل مع العالم.

ومن هنا يصبح الميثاق المنهجي، في جوهره، دعوةً إلىٰ بناء عقلٍ لا يخشىٰ الاتساع. فالعقول الضعيفة تبحث دائمًا عن اليقين الذي يغلق الأسئلة، أما العقول القوية فتبحث عن الشرعية التي تسمح للأسئلة بأن تستمر دون أن تتحول إلىٰ فوضىٰ. والفرق بينهما هو الفرق بين من يريد أن يمتلك الحقيقة، ومن يريد أن يبقىٰ جديرًا بالبحث عنها. فامتلاك الحقيقة، بمعناه المطلق، ادعاءٌ يتجاوز حدود الإنسان، أما الجدارة المستمرة بطلبها فهي أعلىٰ ما يستطيع العقل البشري أن يحققه.

وهكذا يقترب الباب الأول من غايته الكبرىٰ؛ فقد بدأ بتحرير الشرعية من سلطة الأشخاص، ثم حررها من سلطة الزمن، ثم من سلطة الألفاظ، ثم من سلطة الاكتمال الوهمي، وهو الآن يحررها من وهم الانفصال عن الواقع أو الذوبان فيه. وبذلك تتشكل تدريجيًا الصورة الكاملة للميثاق المنهجي بوصفه دستورًا أعلىٰ للعقل، لا يحدد فقط كيف نبحث، وإنما يحدد كذلك كيف نحمي البحث من أن يتحول إلىٰ يقينٍ مغلق، أو إلىٰ شكٍ بلا نهاية، أو إلىٰ سلطةٍ تستمد مشروعيتها من نفسها. وعند اكتمال هذا البناء سيكون الانتقال إلىٰ **نظرية الخطأ المعرفي** انتقالًا طبيعيًا؛ لأن الخطأ، في ضوء هذا الميثاق، لن يظهر بوصفه حادثةً طارئة، وإنما بوصفه نتيجةً مباشرة لكل خروجٍ علىٰ المبادئ التي أرساها هذا الباب، ولكل محاولةٍ تمنح عنصرًا من عناصر المعرفة حصانةً تعفيه من الامتحان الدائم الذي هو أصل الشرعية وأساس بقائها.

ولكي يكتمل بناء الميثاق المنهجي، لا بد من تحرير مبدأٍ آخر ظل حاضرًا في تاريخ المعرفة أكثر مما كان حاضرًا في فلسفتها، وهو العلاقة بين **الوسيلة والغاية** .فكثيرًا ما تنشأ الانحرافات الكبرىٰ لا لأن الغايات كانت فاسدة، بل لأن الوسائل تحولت، مع الزمن، إلىٰ غايات مستقلة. فالمنهج الذي وُجد لخدمة الحقيقة قد يصبح هو الحقيقة، واللغة التي خُلقت للتعبير عن المعنىٰ قد تصبح أهم من المعنىٰ، والمؤسسة التي أنشئت لحماية العلم قد تصبح هي المعيار الذي يحدد ماهية العلم، والاختبار الذي وُضع لقياس المعرفة قد يتحول إلىٰ غاية

التعليم كلها. وعندما يحدث هذا التحول الهادئ، الذي لا يكاد يُدرك في بداياته، تبدأ المعرفة في الانفصال عن مقصدها الأول، مع أنها تظن أنها ما تزال تسير في الطريق نفسه.

وهذا التحول لا يقع دفعةً واحدة، وإنما يبدأ بانزياحات صغيرة، ثم تتراكم حتىٰ تتحول إلىٰ بنية كاملة. ففي البداية تُنشأ الوسيلة لتحقيق غاية، ثم ينجح استعمالها نجاحًا كبيرًا، فيزداد الاعتماد عليها، ثم تتسع سلطتها، ثم تُنسىٰ الغاية الأولىٰ شيئًا فشيئًا، حتىٰ يصبح الدفاع عن الوسيلة دفاعًا عن الحقيقة نفسها. وهنا يبدأ العقل في حماية أدواته بدل أن يحمي مقاصده، ويصبح إصلاح الوسيلة في نظره اعتداءً علىٰ المعرفة، مع أن المعرفة لم تُخلق إلا لتظل قادرة علىٰ مراجعة وسائلها كلما اقتضىٰ الأمر.

ولهذا فإن الميثاق المنهجي يقرر أن **لا وسيلة تملك شرعيةً مستقلة عن الغاية التي وجدت من أجلها** .فلا المنطق غاية، ولا المنهج غاية، ولا النموذج، ولا البرهان، ولا التصنيف، ولا القياس، ولا حتىٰ النظرية نفسها. إن جميع هذه العناصر تستمد قيمتها من مقدار ما تقرب العقل من الفهم الصحيح، فإذا تحولت إلىٰ حواجز تمنع هذا الفهم فقدت، في اللحظة نفسها، جزءًا من مشروعيتها، مهما بلغت دقتها، ومهما حظيت من احترام في تاريخ الفكر.

ومن هنا تظهر ضرورة إعادة تعريف النجاح المعرفي. فالنجاح ليس أن تنتج المعرفة بناءً بالغ الاتساق، وإنما أن يبقىٰ ذلك البناء قادرًا علىٰ خدمة الغاية التي أنشئ من أجلها. فقد تبلغ النظرية درجةً عالية من الإحكام الداخلي، لكنها تصبح عاجزة عن تفسير الوقائع الجديدة، أو عن استقبال الأسئلة المستجدة، أو عن استيعاب التحولات الكبرىٰ في الواقع. وعندئذٍ لا يكون المطلوب الدفاع عنها لأنها متماسكة، بل مراجعتها لأنها أصبحت تقف بين العقل والحقيقة، بعد أن كانت جسرًا يصل بينهما.

وهذه القضية تكشف عن مفارقة دقيقة في تاريخ الفكر؛ فكل مشروع معرفي عظيم يحمل في داخله، منذ لحظة نجاحه، إمكانية تحوله إلىٰ عائق أمام النجاح اللاحق. وليس السبب في ذلك أن النجاح خطأ، بل لأن النجاح يغري أصحابه بالاعتقاد أن الوسائل التي أوصلتهم إليه

صالحة لكل زمان، ولكل قضية، ولكل تحول. ومن هنا يبدأ الجمود من داخل القوة نفسها، لا من داخل الضعف. ولهذا فإن الميثاق لا يخشىٰ النجاح، لكنه يخشىٰ أن يتحول النجاح إلىٰ حصانة تمنع الامتحان، لأن اللحظة التي يتوقف فيها المنهج عن مراجعة نفسه هي اللحظة التي يبدأ فيها فقدان شرعيته، مهما بدا في الظاهر قويًا ومتماسكًا.

ومن هنا أيضًا يتعين التمييز بين **وفاء العقل للمبدأ ووفائه للأداة** . فالوفاء للمبدأ يزيد المعرفة قوة؛ لأنه يحافظ علىٰ مقصدها الأعلىٰ، أما الوفاء للأداة فقد يتحول إلىٰ نوعٍ من العبودية المنهجية، عندما تصبح الأداة غير قابلة للمراجعة. إن العقل الحر ليس هو الذي يرفض الأدوات، بل هو الذي يملك الشجاعة لتغييرها عندما تعجز عن أداء وظيفتها. أما العقل الذي يقيس صدقه بمدىٰ تمسكه بالوسائل القديمة، فإنه قد يحافظ علىٰ صورته التاريخية، لكنه يخسر قدرته علىٰ إنتاج معرفة جديدة.

ومن هنا فإن الميثاق لا يطالب الباحث بالولاء للمناهج، وإنما بالولاء للحقيقة التي من أجلها وُجدت المناهج. وهذا فرق بالغ العمق؛ لأن المناهج تتعدد، وتتطور، وتتغير، وقد تختلف باختلاف الحقول المعرفية، أما المبدأ الذي يجمعها جميعًا فهو أن تكون وسيلةً مشروعة لفهم الواقع، لا أن تتحول إلىٰ واقعٍ بديل. ولهذا فإن أعظم المناهج ليست تلك التي تفرض نفسها علىٰ جميع المشكلات، وإنما تلك التي تعرف حدودها، وتدرك المجال الذي تعمل فيه، وتعترف بالحاجة إلىٰ غيرها عندما تتجاوز القضية نطاق قدرتها.

ولذلك فإن الميثاق يرفض كل نزعةٍ اختزالية تدعي أن أداةً واحدة تكفي لفهم العالم كله. فلا المنطق وحده يكفي، ولا التجربة وحدها، ولا التاريخ وحده، ولا اللغة وحدها، ولا الإحصاء وحده، ولا التأويل وحده. فكل أداة تكشف جانبًا، وتحجب جوانب أخرىٰ، وليس في هذا نقصٌ فيها، وإنما هو تعبير عن محدودية كل وسيلة بشرية. والخطر لا يبدأ من محدودية الوسيلة، بل يبدأ عندما تنكر هذه المحدودية، وتدعي أنها قادرة علىٰ احتواء الوجود كله داخل منطقها الخاص.

ومن هنا يصبح أحد أهم بنود الميثاق أن **كل أداة يجب أن تخضع لمعرفة حدودها قبل أن تمارس وظيفتها** .فليس من حق أي منهج أن يتجاوز مجاله دون أن يبرر هذا التجاوز، وليس من حق أي تفسير أن يتحول إلىٰ تفسير كلي لمجرد نجاحه في مجال جزئي. إن الشرعية لا تتعلق بما تستطيع الأداة أن تفعله فقط، بل تتعلق أيضًا بما تعترف بأنها لا تستطيع فعله. والاعتراف بالحدود ليس اعترافًا بالعجز، بل هو أول علامات النضج المنهجي؛ لأن الذي يعرف حدود قدرته أقدر علىٰ استعمالها استعمالًا صحيحًا من الذي يتوهم أنه قادر علىٰ كل شيء.

وعندما يبلغ الميثاق هذه الدرجة من الوضوح، فإنه لا يعود ينظم العلاقة بين عناصر المعرفة فحسب، بل يبدأ في إعادة تشكيل أخلاق العقل نفسه. فالعقل الذي يتربىٰ علىٰ هذا الميثاق لا يقيس قوته بعدد ما يملكه من الأجوبة، وإنما بعدد الأدوات التي يستطيع مراجعتها، ولا يفتخر بأنه وجد الطريق النهائي، وإنما بأنه لم يغلق طريقًا يمكن أن يقود إلىٰ حقيقة أعمق. وهنا تتحول الشرعية من شرطٍ للمعرفة إلىٰ ثقافةٍ للعقل، ومن قاعدةٍ في البحث إلىٰ أسلوبٍ في الوجود الفكري نفسه.

ولئن كان الميثاق المنهجي قد انتهىٰ إلىٰ تقرير أن جميع أدوات المعرفة وسائل لا غايات، وأن شرعيتها لا تنفصل عن الوظيفة التي تؤديها، فإن ذلك يقود إلىٰ مبدأ أكثر عمقًا، ربما يمثل الحجر الأساس في هذا البناء كله، وهو أن **المعرفة ليست تراكمًا للأدوات، وإنما تراكمٌ في القدرة علىٰ الحكم** .فليست قيمة العقل في كثرة ما يمتلكه من مناهج، ولا في وفرة ما يحفظه من معلومات، ولا في تنوع ما يستعمله من مصطلحات، وإنما في قدرته علىٰ إصدار حكمٍ مشروع علىٰ الأشياء بعد أن يمنح كل عنصر مكانه الطبيعي داخل النسق العام. ولهذا فإن العقل لا يبلغ نضجه حين يكثر من وسائل النظر، وإنما حين يصبح قادرًا علىٰ التمييز بين مواضع استعمالها، وحدود صلاحيتها، والعلاقة التي تربط بعضها ببعض.

وهنا ينبغي أن نفرق بين امتلاك المعرفة وامتلاك القدرة علىٰ إدارتها. فكم من العقول امتلأت بالمعلومات حتىٰ أثقلتها، لأنها لم تمتلك النظام الذي ينظمها، وكم من المشاريع

تضـــخمت مراجعها حتىٰ غابت عنها الرؤية التي تمنح تلك المراجع معناها. إن المعلومات، مهما كثرت، لا تنتج المعرفة من تلقاء نفسها، كما أن المعرفة، مهما اتسعت، لا تنتج الحكمة من تلقاء نفســها. فهناك مســتوىٰ أعلىٰ من الجميع، هو مســتوىٰ **الحكم المنهجي**؛ أي القدرة علىٰ وضع كل شيء في موضعه الصحيح، ومنح كل عنصر وزنه الحقيقي، دون إفراطٍ يرفعه فوق منزلته، أو تفريطٍ يسقط عنه قيمته.

ولهذا فإن الميثاق لا ينظر إلىٰ العقل بوصـــفه مخزنًا للحقائق، بل بوصـــفه قوةً منظمة للعلاقات. فالحقائق في ذاتها لا تتكلم، وإنما الذي يمنحها معناها هو موقعها من غيرها، والعلاقة التي تربطها بســائر الحقائق، والبنية التي تنتظم فيها. وقد يظل الإنســان يحفظ آلاف الوقائع، ثم يعجز عن إدراك الحقيقة التي تجمعها، كما قد يدرك باحثٌ واحد النظام الكامن خلف عشرات الوقائع، فيضيف إلىٰ المعرفة أكثر مما أضافه أصحاب الموسوعات الكبرىٰ. ولهذا فإن المعرفة ليست في كثرة الأجزاء، وإنما في حسن تنظيمها داخل الكل.

ومن هنا فإن أحد البنود الأساسية في هذا الميثاق هو أن **الجزء لا يكتسب معناه الكامل إلا داخل البناء الذي ينتمي إليه** .وهذه قاعدة لا تقتصر علىٰ العلوم، بل تمتد إلىٰ جميع صور الفهم الإنساني. فالكلمة لا تفهم خارج الجملة، والجملة لا تفهم خارج السياق، والواقعة لا تفهم خارج التاريخ، والحكم لا يفهم خارج المقصـد، والنظرية لا تفهم خارج النســق الذي تنتظم فيه. وكل محاولةٍ لاقتطاع جزءٍ من موضعه الطبيعي تؤدي، في الغالب، إلىٰ إنتاج معرفة تبدو صحيحة في ظاهرها، لكنها مضللة في بنيتها؛ لأنها نزعت العنصر من شبكة العلاقات التي تمنحه دلالته الحقيقية.

ومن أخطر ما يقع فيه العقل أن يتوهم أن وضــوح الجزئيات يغنيه عن إدراك الكليات. وهذا الوهم هو الذي جعل كثيرًا من المشــاريع تغرق في التفاصــيل حتىٰ فقدت القدرة علىٰ رؤية الصــورة الكبرىٰ. فكل جزئية كانت مدروســة بعناية، وكل دليل كان مضــبوطًا، وكل اســتدلال كان منظمًا، لكن البناء كله كان يفتقد الفكرة التي تمنح تلك الأجزاء وحدتها. ولهذا

فإن الميثاق يقرر أن **الكليات ليست ترفًا فلسفيًا، وإنما شرطٌ لفهم الجزئيات نفسها**؛ لأن الجزء لا يعرف وظيفته إلا عندما يعرف موقعه من الكل، كما أن الكل لا يصبح حقيقةً إلا إذا استطاع أن يفسر وظائف أجزائه دون تعسف أو اختزال.

ولهذا أيضًا لا يجوز أن يُفهم هذا الميثاق على أنه دعوة إلى سيادة الكليات على الجزئيات، أو سيادة الجزئيات على الكليات، بل هو دعوة إلى إقامة علاقةٍ متوازنة بينهما. فالكليات التي لا تنبع من الوقائع تتحول إلى تجريدات فارغة، والجزئيات التي لا ترتبط برؤية كلية تتحول إلى شتاتٍ معرفي لا نهاية له. ومن هنا فإن الشرعية المنهجية لا تتحقق إلا عندما يظل الانتقال بين الكلي والجزئي انتقالًا متبادلًا، يصحح أحدهما الآخر، ويمنع أحدهما الآخر من الوقوع في الاستبداد المعرفي.

وهذا يقود إلى قضية شديدة الأهمية، وهي أن الميثاق لا يحكم على النتائج بمعزل عن **بنية الانتقال** التي أنتجتها. فقد تكون المقدمات صحيحة، والنتائج صحيحة، لكن الطريق بينهما معيب. وهذه من أكثر الأخطاء خفاءً في تاريخ التفكير؛ إذ ينشغل الناس غالبًا بصحة البداية وصحة النهاية، بينما يغفلون عن فحص الحركة التي انتقل بها العقل من إحداهما إلى الأخرى. مع أن الشرعية الحقيقية لا تكمن في طرفي العملية، بل في سلامة الجسر الذي يربط بينهما. ولذلك فإن الميثاق لا يكتفي بامتحان العناصر، بل يمتحن العلاقات، ولا يكتفي بامتحان المكونات، بل يمتحن آلية تركيبها.

ومن هنا يصبح الانتقال نفسه موضوعًا للشرعية. فالانتقال من الواقع إلى المفهوم يحتاج إلى شرعية، والانتقال من المفهوم إلى الفرضية يحتاج إلى شرعية، والانتقال من الفرضية إلى البرهان يحتاج إلى شرعية، والانتقال من البرهان إلى النظرية يحتاج إلى شرعية، ثم يأتي الانتقال من النظرية إلى التطبيق ليحتاج هو الآخر إلى شرعية مستقلة. وبذلك لا تبقى الشرعية وصفًا للعناصر، وإنما تصبح قانونًا يحكم الحركة بين العناصر. وهذه، في تقديري، إحدى أهم النتائج التي ينتهي إليها هذا المشروع؛ لأن معظم الانحرافات الكبرى لم تنشأ من فساد العناصر نفسها، وإنما من فساد العلاقات التي ربطت بينها.

وهنا يتجاوز الميثاق الصورة التقليدية للمنهج، التي كانت ترىٰ أن المنهج سلسلة من الخطوات المتتابعة، ليقدم تصورًا آخر يرىٰ أن المنهج **شبكة من العلاقات الشرعية**، لا يكتسب أي عنصر فيها معناه إلا من خلال موقعه داخل هذه الشبكة. فالمنهج ليس طريقًا مستقيمًا يبدأ من السؤال وينتهي بالنتيجة، وإنما هو بنية معقدة من التغذية الراجعة، والمراجعة المستمرة، وإعادة الفحص، وتصحيح المسارات، بحيث يصبح كل عنصر قادرًا علىٰ مراجعة العنصر الذي سبقه، وعلىٰ أن يخضع في الوقت نفسه لمراجعة العنصر الذي يليه. وهنا تتحول المعرفة إلىٰ منظومة حية، لا إلىٰ خط إنتاج ميكانيكي.

ولعل أعمق ما ينتهي إليه هذا الباب هو أن الشرعية ليست خاصيةً تلحق بالمعرفة بعد اكتمالها، وإنما هي البنية التي تجعل الاكتمال نفسه ممكنًا. ومن هنا فإن الميثاق المنهجي لا يكتفي بوصف الطريق الصحيح، بل يسعىٰ إلىٰ إعادة تعريف معنىٰ "الصحة" في المجال المعرفي. فالصحة ليست هي الوصول إلىٰ نتيجة توافق الواقع في لحظة معينة فحسب، وإنما هي أن تكون النتيجة قد وُلدت من مسارٍ يستطيع، إذا تغير الواقع أو ظهرت معطيات جديدة، أن يعيد النظر في نفسه دون أن يفقد منطقه الداخلي. فالنتيجة التي لا تستطيع أن تتحمل مراجعة أسبابها ليست نتيجة مستقرة، مهما بدت صحيحة في ظاهرها، لأن الشرعية ليست صفةً للنتيجة وحدها، بل صفةٌ للطريق الذي يستطيع أن يعيد إنتاج النتيجة أو أن يصححها إذا اقتضىٰ الأمر.

ومن هنا يرفض هذا الميثاق أن يُختزل المنهج في كونه تقنيةً للإنتاج المعرفي، لأن التقنية تُعنىٰ بكيفية الإنجاز، أما الميثاق فيُعنىٰ بمشروعية الإنجاز. وقد تنجح التقنية في إنتاج نتائج دقيقة، لكنها تعجز عن الإجابة عن السؤال الذي يسبق كل تقنية: لماذا اختيرت هذه التقنية دون غيرها؟ وما حدود صلاحيتها؟ ومتىٰ ينبغي التخلي عنها؟ فالمنهج الذي لا يجيب عن هذه الأسئلة يتحول إلىٰ عادة عقلية، والعادة مهما بلغت من النجاح لا تستطيع أن تؤسس شرعية، لأنها تكرر نفسها أكثر مما تبرر نفسها.

ولهذا فإن الفرق بين المنهج والميثاق هو الفرق بين **الإجراء والمرجعية** . فالمنهج يبين كيف نتحرك، أما الميثاق فيبين لماذا تكون هذه الحركة مشروعة. والمنهج قد يختلف باختلاف العلوم، بينما يبقىٰ الميثاق حاكمًا علىٰ الجميع؛ لأن الفيزيائي، والمؤرخ، والفقيه، والفيلسوف، وعالم الاجتماع، وعالم الأحياء، علىٰ اختلاف أدواتهم، يشتركون جميعًا في أنهم مطالبون بتبرير الطريق الذي يسلكونه قبل أن يطالبوا الآخرين بقبول نتائجه.

ومن هنا فإن الميثاق لا ينتمي إلىٰ علمٍ بعينه، بل ينتمي إلىٰ **ما قبل العلوم جميعًا**، لأنه يبحث في الشروط التي تجعل أي علمٍ علمًا، وأي برهانٍ برهانًا، وأي نظريةٍ جديرة بأن تدخل في المجال المعرفي الإنساني. ولذلك فهو لا ينافس المناهج الخاصة، بل يمنحها الأرضية المشتركة التي تجعل الحوار بينها ممكنًا. فكل علمٍ يمتلك لغته، وأدواته، ومفاهيمه، لكنه لا يستطيع أن يستغني عن المبادئ التي تضمن شرعية استعمال تلك الأدوات، وإلا أصبح علمًا مغلقًا علىٰ نفسه، لا يستطيع التواصل مع غيره إلا بالقوة أو بالسلطة أو بالعادة.

وهنا تتكشف وظيفة جديدة للميثاق، وهي أنه لا يحمي المعرفة من الخطأ فقط، بل يحمي العلوم من الانعزال بعضها عن بعض. فالانعزال العلمي لا يبدأ حين تختلف المناهج، وإنما يبدأ حين تتوهم كل منهجية أنها تمتلك وحدها تعريف المعرفة. وعندئذٍ لا يعود الحوار ممكنًا، لأن كل طرف يحتكم إلىٰ ميثاقٍ خفي يختلف عن ميثاق الطرف الآخر. أما إذا أصبح الميثاق معلنًا، وخاضعًا للامتحان، ومشتركًا في مبادئه الأساسية، فإن اختلاف المناهج يتحول من سببٍ للصراع إلىٰ مصدرٍ للإثراء؛ إذ يصبح كل علمٍ قادرًا علىٰ أن يكمل غيره دون أن يلغيه.

ولهذا فإن الميثاق لا يدعو إلىٰ توحيد المناهج، وإنما يدعو إلىٰ **توحيد معايير شرعيتها** . فالتعدد ليس مشكلة، بل قد يكون شرطًا من شروط الاقتراب من الحقيقة، لأن الواقع نفسه متعدد الطبقات، ولا يمكن لمنهجٍ واحد أن يستوعب جميع أبعاده. لكن هذا التعدد لا يكون مثمرًا إلا إذا خضع لمبادئ عليا تمنع تحوله إلىٰ فوضىٰ، وتحفظ لكل منهج حدوده، وتمنعه من ادعاء السيادة المطلقة علىٰ بقية المناهج.

ومن هنا أيضًا يظهر أن الميثاق لا يقتصر على تنظيم العلاقة بين المعرفة والحقيقة، بل ينظم العلاقة بين **المعارف نفسها** .فليست القضية أن تكون كل معرفة صحيحة داخل مجالها فقط، وإنما أن تكون قابلةً للاندماج في صورةٍ أوسع للواقع، بحيث لا تتحول التخصصات إلى جزرٍ منفصلة، ولا تتحول الموسوعية إلى جمعٍ ميكانيكي لعلومٍ لا يجمعها نظام. إن المعرفة الإنسانية، مهما تنوعت فروعها، لا بد أن تمتلك مستوىً أعلى تتقاطع عنده، وإلا أصبح الإنسان أكثر علمًا بالأجزاء، وأقل فهمًا للكل.

وهذا يقود إلى قضية ربما تكون من أكثر قضايا هذا الميثاق أصالة، وهي أن **وحدة المعرفة لا تعني وحدة المناهج، وإنما وحدة الشرعية** .فالعلوم لن تستعمل الأدوات نفسها، ولن تصل إلى النتائج نفسها، ولن تفسر الواقع بالطريقة نفسها، لكن الذي ينبغي أن يوحدها هو أنها جميعًا تخضع للمساءلة ذاتها، وتقبل الامتحان ذاته، وتعترف بأنه لا توجد معرفة تعلو على المراجعة. وهذه الوحدة هي التي تمنع التخصص من أن يتحول إلى عزلة، وتمنع الموسوعية من أن تتحول إلى فوضى، وتمنع السلطة العلمية من أن تتحول إلى سلطة معرفية مغلقة.

وعند هذه النقطة يكتمل أحد أهم المقاصد التي سعى إليها الباب الأول، وهو الانتقال من تصور المنهج بوصفه مجموعة خطوات إلى تصوره بوصفه **عقدًا معرفيًا** بين العقل والحقيقة. فالعقل يتعهد فيه ألا يمنح شيئًا شرعيته قبل امتحانه، والحقيقة لا تُختزل في صورةٍ واحدة، بل تظل أفقًا مفتوحًا يدعو العقل إلى مزيدٍ من الفحص والتصحيح. وهذا العقد ليس اتفاقًا بين طرفين منفصلين، بل هو الصيغة التي تحفظ للمعرفة إنسانيتها؛ لأنها تمنعها من أن تتحول إلى يقينٍ متجمد، كما تمنعها من أن تنزلق إلى شكٍ عدمي لا يعترف بإمكان الوصول إلى أي معرفة ذات قيمة.

وهكذا لا يعود الميثاق المنهجي خاتمةً لما سبق، وإنما يصبح الأصل الذي ستنبثق منه جميع الأبواب التالية. فكل ما سيأتي في **نظرية الخطأ المعرفي** ليس إلا بيانًا لما يحدث عندما يُنقض هذا الميثاق، وكل ما سيأتي في **نظرية المراجعة والتصحيح** سيكون بيانًا للطريق الذي

تعود به المعرفة إلىٰ ميثاقها، وكل ما سيأتي في **شرعية المؤسسة المنتجة للمعرفة** سيكون اختبارًا لمدىٰ التزام المؤسسات بهذا الدستور، ثم ستنتهي الرحلة في **محكمة الشرعية العليا**، حيث لن تكون المحكمة سلطةً فوق المعرفة، بل ستكون التعبير الأخير عن وفاء المعرفة لميثاقها الأول.

ولئن انتهىٰ هذا الباب إلىٰ تقرير أن الشرعية بنيةٌ ملازمة للمعرفة وليست مرحلةً عابرة في تكوينها، فإن ذلك يقتضي تحرير مبدأ أخير، لعلّه أكثر المبادئ قدرةً علىٰ جمع ما تفرق في الفصول السابقة، وهو أن المعرفة ليست بناءً للأجوبة بقدر ما هي بناءٌ **لقواعد إنتاج الأجوبة** . وهذه القضية تبدو في ظاهرها مسألةً لغوية، لكنها في حقيقتها تمثل تحولًا جذريًا في فهم وظيفة العقل؛ لأن العقل الذي ينشغل بإنتاج الجواب قد ينجح مرةً ويفشل أخرىٰ، أما العقل الذي ينشغل ببناء القواعد التي تجعل إنتاج الجواب مشروعًا فإنه لا يؤسس جوابًا بعينه، وإنما يؤسس القدرة المستمرة علىٰ إنتاج المعرفة.

وهنا يظهر الفرق بين المشروع الذي يصنع مدرسةً فكرية، والمشروع الذي يصنع منهجًا حضاريًا. فالمدرسة قد تقدم مجموعةً من الآراء، وقد تدافع عن رؤية معينة للعالم، وقد تحقق نجاحًا كبيرًا في تفسير جانب من الواقع، لكنها تبقىٰ، في النهاية، مرتبطةً بجملةٍ من النتائج التي يمكن أن تتجاوزها نتائج أخرىٰ. أما المنهج الحضاري فلا يرتبط بنتيجة، وإنما يرتبط بطريقة إنتاج النتائج، ولذلك فإنه يبقىٰ قادرًا علىٰ الحياة حتىٰ عندما تتغير بعض استنتاجاته؛ لأن قوته ليست فيما قاله، وإنما في الكيفية التي علّم بها الإنسان أن يفكر.

ومن هنا فإن الميثاق المنهجي لا يريد أن يضيف نظريةً جديدة إلىٰ النظريات، بل يريد أن يضيف مستوىً جديدًا من الوعي فوق جميع النظريات. إنه يريد أن ينتقل بالعقل من مرحلة السؤال: "ما الحقيقة؟" إلىٰ مرحلة أكثر عمقًا: "ما الذي يجعل ادعاء الحقيقة مشروعًا؟" وهذا الانتقال هو الذي يميز بين المعرفة بوصفها مجموعة معلومات، والمعرفة بوصفها مسؤولية حضارية. فالأمم لا تنهض لأنها تمتلك معلومات أكثر، وإنما تنهض لأنها تمتلك قواعد أفضل في

التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة، وبين البرهان الحقيقي والبرهان الموهوم، وبين السلطة التي تستحق الطاعة، والسلطة التي تستمد وجودها من تكرار نفسها.

ولذلك فإن أخطر ما يمكن أن يصيب العقل ليس الجهل، لأن الجهل يمكن علاجه بالتعلم، وإنما أخطر ما يصيبه هو **فساد آليات التمييز** .فإذا فسدت القدرة علىٰ التمييز، أصبح الصحيح والخاطئ يقفان علىٰ مستوىٰ واحد، وأصبح البرهان والدعاية يؤديان الوظيفة نفسها، وأصبحت الشهرة بديلًا عن الدليل، وأصبحت الكثرة بديلًا عن الحقيقة، وأصبحت المؤسسة بديلًا عن الشرعية. وعند هذه اللحظة لا تعود الأزمة أزمة نقص في المعرفة، وإنما تصبح أزمة انهيار في النظام الذي يميز المعرفة من غيرها.

ولهذا فإن الميثاق المنهجي يجعل أولىٰ وظائفه حماية **ملكة التمييز** داخل العقل. وهذه الملكة لا تعني سرعة الحكم، بل تعني تأجيل الحكم حتىٰ تستكمل شروطه، ولا تعني كثرة الاعتراض، بل تعني معرفة موضع الاعتراض، ولا تعني الشك الدائم، بل تعني أن يكون اليقين نفسه نتيجةً لامتحانٍ مكتمل، لا نتيجةً لا ستعجال أو رغبة أو هيمنة. فالعقل المعياري، كما تبين في الفصول السابقة، ليس عقلًا يشك في كل شيء، وإنما عقلٌ يرفض أن يمنح أي شيء شرعيته قبل أن يستوفي أسبابها.

ومن هنا أيضًا يتحدد الفرق بين **العقل الناقد** و**العقل الهادم** .فكثيرًا ما اختلط النقد بالهدم حتىٰ أصبح كل اعتراضٍ يعد تقدمًا، وكل تشكيكٍ يعد تحررًا. غير أن الميثاق يرفض هذا الخلط؛ لأن النقد ليس نفيًا، وإنما امتحان، وليس غايته إسقاط البناء، وإنما التحقق من سلامة أساسه. ولذلك فإن العقل الذي لا يعرف إلا الهدم لا يقل خطرًا عن العقل الذي لا يعرف إلا التقديس؛ فكلاهما يعطل وظيفة الشرعية، لأن أحدهما يمنحها بلا امتحان، والآخر يرفضها قبل الامتحان.

ولهذا فإن الميثاق لا يبني عقلًا مرتابًا، وإنما يبني عقلًا **منصفًا** .والإنصاف هنا ليس خلقًا فرديًا فحسب، بل هو قاعدة معرفية؛ إذ يعني أن يمنح كل فكرة حقها الكامل في الامتحان، فلا

يدينها قبل سماع حجتها، ولا يقبلها قبل اختبارها. ومن دون هذا الإنصاف يتحول العقل إلىٰ ساحةٍ للصراع بين الميول والأهواء، حتىٰ وإن ارتدىٰ ثوب المنهج والعلم.

ومن المبادئ التي يرسخها هذا الباب أيضًا أن **الشرعية لا تكتمل إلا بالقدرة علىٰ تبرير الذات أمام الآخر**. فالمعرفة التي لا تستطيع أن تشرح أسبابها، ولا أن تكشف خطواتها، ولا أن تعرض حدودها، لا تكون معرفةً ناضجة، مهما بلغت نتائجها من الدقة. إن البرهان الحقيقي ليس هو الذي يقنع صاحبه، وإنما الذي يستطيع أن يقدم نفسه للفحص العام دون خوفٍ من أن تنهار بنيته عند أول سؤال جاد. ولهذا فإن الشفافية المنهجية ليست ترفًا أكاديميًا، بل هي أحد أعمدة الشرعية ذاتها.

وعندما يصل الميثاق إلىٰ هذه المرحلة، فإنه يكون قد تجاوز حدود الفرد ليصبح ميثاقًا للحياة العقلية في المجتمع كله. فالمجتمع الذي يتبنىٰ هذا الميثاق لن يقيس الأفكار بمكانة أصحابها، ولن يمنح السلطة حصانةً ضد النقد، ولن يجعل المؤسسات فوق المساءلة، ولن يحول التاريخ إلىٰ قيدٍ علىٰ المستقبل، بل سيجعل الجميع، أفرادًا ومؤسساتٍ ونظريات، خاضعين للمبدأ نفسه: **لا شرعية بغير امتحان، ولا امتحان بغير معيار، ولا معيار بغير استعداد دائم لمراجعة المعيار نفسه إذا ظهرت أسباب مشروعة لذلك.**

وهنا يبلغ الباب الأول ذروته الفلسفية؛ لأنه لم يعد يتحدث عن المنهج باعتباره تقنيةً للبحث، ولا عن الشرعية باعتبارها حكمًا علىٰ النتائج، وإنما أعاد تعريف العقل ذاته بوصفه كائنًا معياريًا، يعيش بالامتحان، وينمو بالمراجعة، ويحافظ علىٰ وحدته بالقدرة المستمرة علىٰ تصحيح نفسه. ومن هذه النقطة بالذات يصبح الانتقال إلىٰ الباب الثاني انتقالًا لا مفر منه؛ لأن السؤال الطبيعي بعد بناء هذا الميثاق هو: **إذا كانت هذه هي القواعد التي تحمي المعرفة، فمن أين يتسلل الخطأ؟ وكيف يستطيع أن ينشأ أحيانًا داخل أكثر البنىٰ المنهجية إحكامًا؟**

وهذا السؤال لن يكون مقدمةً عابرة، بل سيكون نقطة الانطلاق لبناء **نظرية الخطأ المعرفي**، التي ستبدأ بالكشف عن أن الخطأ ليس حادثةً منفصلة عن المنهج، وإنما ظاهرةٌ

بنيوية لها قوانينها، وآلياتها، ومراحل تطورها، وأن فهم هذه القوانين لا يقل أهميةً عن فهم قوانين إنتاج المعرفة نفسها؛ لأن الحضارات لا تسقط فقط حين تعجز عن اكتشاف الحقيقة، وإنما تسقط أيضًا حين تعجز عن اكتشاف الكيفية التي يولد بها الخطأ داخل عقولها وهي تظن أنها بلغت أعلىٰ درجات اليقين.

غير أن الانتقال إلىٰ نظرية الخطأ المعرفي لا يجوز أن يكون انتقالًا مفاجئًا، لأن الخطأ، في التصور الذي يؤسسه هذا الكتاب، ليس عنصرًا طارئًا يُضاف إلىٰ المعرفة من خارجها، بل هو احتمالٌ كامن في كل فعلٍ معرفي منذ لحظة ميلاده. ولذلك فإن الميثاق المنهجي لا يكتمل بمجرد وضع قواعدٍ تمنع الانحراف، وإنما يكتمل عندما يعترف بأن كل معرفة بشرية، مهما بلغت من الإحكام، تحمل في داخلها إمكانية الخطأ، وأن هذه الإمكانية ليست نقصًا ينبغي إنكاره، وإنما حقيقة وجودية ينبغي تنظيمها. فالعقل الذي يرفض الاعتراف بإمكان خطئه لا يحمي نفسه من الخطأ، بل يحرمه من الوسيلة الوحيدة لاكتشافه.

وهنا تظهر مفارقة عميقة تكاد تكون قانونًا من قوانين المعرفة الإنسانية، وهي أن **كلما ازداد البناء إحكامًا ازداد خطر الخطأ المستتر فيه** .فالبناء الضعيف تنكشف عيوبه سريعًا، أما البناء المحكم فإن الخطأ إذا تسلل إلىٰ أساسه بقي مختفيًا؛ لأن قوة البناء نفسه تمنحه قدرةً علىٰ حماية ذلك الخطأ من الاكتشاف. ولهذا فإن أخطر الأخطاء ليست تلك التي تظهر منذ البداية، وإنما تلك التي تعيش داخل النسق سنواتٍ طويلة لأنها محمولة بقوة النسق نفسه. ومن هنا فإن نجاح النظرية قد يتحول، إذا غاب الميثاق، إلىٰ الوسيلة التي يختبئ بها الخطأ، ويصبح الاتساق الداخلي، الذي كان في الأصل علامةً علىٰ القوة، ستارًا يحجب العيوب العميقة التي لم يمتحنها أحد.

ومن هنا يقرر الميثاق أن **الاتساق لا يكفي لإثبات الشرعية** .وهذه قضية في غاية الأهمية؛ لأن كثيرًا من المدارس الفكرية أقامت سلطانها علىٰ اتساقها الداخلي، حتىٰ ظنت أن عدم وجود التناقض دليلٌ كافٍ علىٰ الصواب. غير أن الاتساق لا يثبت إلا أن الأجزاء لا تتناقض

مع بعضها، أما السؤال الأهم فهو: هل تتوافق هذه الأجزاء مع الواقع؟ وهل قامت العلاقات بينها علىٰ انتقالاتٍ مشروعة؟ وهل بدأت من مفاهيم صحيحة؟ فقد يكون البناء كله منسجمًا، لكنه منسجم حول فرضية خاطئة، كما يمكن أن يكون شديد الإحكام، لكنه مبني علىٰ تعريفٍ ناقص، أو علىٰ افتراضٍ لم يخضع يومًا للامتحان.

ولهذا فإن الميثاق يميز تمييزًا صارمًا بين **تماسك النسق** و **شرعية النسق** .فالأول يتعلق بالعلاقات الداخلية، أما الثاني فيتعلق بمشروعية تلك العلاقات نفسها، وبسلامة الطريق الذي أوجدها. وليس قليلًا في تاريخ المعرفة أن نجد أنساقًا فكرية بلغت من الانضباط ما جعلها تبدو وكأنها لا تترك موضعًا للثغرات، ثم اكتشف التاريخ بعد ذلك أن المشكلة لم تكن في انتظامها، بل في نقطة البداية التي انطلقت منها. ومن هنا فإن الشرعية تبدأ دائمًا من الأصل، لا من الصورة النهائية، لأن البناء مهما ارتفع لا يستطيع أن يعوض خلل الأساس.

وعند هذه النقطة يفرض الميثاق علىٰ العقل واجبًا جديدًا، وهو أن يمارس ما يمكن أن نسميه **الرجوع المنهجي إلىٰ الأصول** .وليس المقصود بالأصول هنا النصوص الأولىٰ، أو المراجع الأولىٰ، وإنما الأصول المنطقية التي يقوم عليها كل حكم معرفي. فكلما اتسع البناء، وكلما كثرت طبقاته، ازداد احتياج العقل إلىٰ العودة بين الحين والآخر إلىٰ الأسئلة الأولىٰ: لماذا اخترنا هذا المفهوم؟ ولماذا قبلنا هذه الفرضية؟ ولماذا اعتبرنا هذا الدليل كافيًا؟ إن هذه العودة ليست رجوعًا إلىٰ الوراء، وإنما هي إعادة فحص للأساس الذي يحمل جميع الطوابق اللاحقة.

ولذلك فإن الميثاق لا ينظر إلىٰ مراجعة الأصول بوصفها علامة اضطراب، بل يعدها أعلىٰ درجات الاستقرار؛ لأن الذي يثق ببنائه لا يخشىٰ أن يكشف أساسه مرةً بعد أخرىٰ. أما البناء الذي يمنع الاقتراب من جذوره فإنه يعلن، من حيث لا يشعر، أن قوته قائمة علىٰ الخوف من الامتحان لا علىٰ القدرة علىٰ اجتيازه. ولهذا فإن كل مشروع معرفي يصل إلىٰ مرحلةٍ يعتبر فيها مبادئه الأولىٰ خارج النقاش يكون قد بدأ، في الحقيقة، أولىٰ خطوات الجمود، حتىٰ لو استمر في إنتاج آلاف الدراسات والتطبيقات.

ومن هنا أيضًا يرفض الميثاق الوهم الذي يجعل **البداية معصومة لأن النهاية ناجحة** . فكثيرًا ما تُحاكم المقدمات بنتائجها، مع أن المنهج الصحيح يقتضي أن تُحاكم المقدمات بذاتها، وأن تُحاكم النتائج بذاتها، ثم تُحاكم العلاقة بينهما. أما أن تُكتسب المقدمات شرعيتها من نجاح النتائج، فذلك يجعل المعرفة تدور في حلقة مغلقة، لأن النتيجة تصبح دليلًا علىٰ البداية، والبداية تصبح دليلًا علىٰ النتيجة، فلا يبقىٰ مجال لامتحان أي منهما امتحانًا مستقلًا.

ومن هنا يرسخ الميثاق أحد أهم مبادئه، وهو أن **كل طبقة من طبقات البناء المعرفي يجب أن تمتلك شرعيتها الذاتية قبل أن تستمد قوتها من الطبقات الأخرىٰ** .فالمفهوم لا يصح لأنه أنتج نظرية ناجحة، والفرضية لا تصح لأنها أدت إلىٰ تطبيقات نافعة، والمنهج لا يصح لأنه مشهور، بل لكل مستوىٰ امتحانه الخاص الذي لا يغنيه نجاح المستويات الأخرىٰ. وهذا هو الذي يمنع انتقال الخطأ من طبقة إلىٰ أخرىٰ حتىٰ يصبح، مع مرور الزمن، جزءًا من بنية المعرفة كلها.

وهكذا نصل إلىٰ العتبة الأخيرة من الباب الأول، حيث يصبح واضحًا أن الميثاق المنهجي لم يكن غايته وضع تعليماتٍ للباحث، وإنما بناء **مناعة معرفية** تجعل العقل قادرًا علىٰ اكتشاف الخلل قبل أن يتحول إلىٰ نسق، وعلىٰ مراجعة الأصول قبل أن تتقدس، وعلىٰ إعادة تنظيم العلاقات قبل أن تستقر في صورة تقاليد لا يعرف أحد كيف بدأت. وعند هذه اللحظة يكتمل المعنىٰ الحقيقي للميثاق؛ فهو ليس دستورًا يضمن أن الإنسان لن يخطئ، بل دستورٌ يضمن أن الخطأ، إذا وقع، لن يجد بيئةً تسمح له بأن يتحول إلىٰ حقيقةٍ مقدسة أو إلىٰ مؤسسةٍ مغلقة أو إلىٰ يقينٍ لا يقبل المراجعة.

ومن هذه النقطة تحديدًا ينتهي الباب الأول، لا لأنه استنفد الحديث عن المنهج، بل لأنه أنجز وظيفته الأساسية؛ إذ أسس الأرضية التي سيبدأ فوقها الباب الثاني. فبعد أن عرفنا كيف ينبغي أن تُبنىٰ المعرفة، يصبح السؤال التالي سؤالًا حتميًا لا يمكن تأجيله :**إذا كانت هذه هي شروط الشرعية، فما القوانين التي تحكم نشأة الخطأ؟ وهل يولد الخطأ من الجهل وحده، أم**

قد يولد أيضًا من داخل المعرفة نفسها؟ وهنا تبدأ الرحلة الجديدة، حيث لن يكون موضوعنا حماية المعرفة فقط، بل فهم البنية الداخلية للخطأ بوصفه ظاهرةً معرفية لها منطقها الخاص، وقوانينها الخاصة، ومسارها الخاص، وهو ما سيشكل الأساس الذي ستقوم عليه **نظرية الخطأ المعرفي** في الباب الثاني.

الفصل العاشر

الباب الثاني: نظرية الخطأ المعرفي

إذا كان الميثاق المنهجي قد وضع الدستور الذي ينبغي أن يحكم بناء المعرفة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه الآن ليس: كيف نبني المعرفة؟ بل :**كيف ينهار هذا البناء؟** وليس المقصود بالانهيار هنا سقوط النظريات بعد قرون من نشأتها، وإنما المقصود تلك اللحظة الأولىٰ التي يبدأ فيها الخطأ بالتكون، وهو ما يزال صغيرًا إلىٰ الحد الذي لا يراه أحد. فالمعرفة لا تنهار فجأة، كما أن الحضارات لا تسقط في يوم واحد، وإنما يبدأ كل ذلك من انحرافات دقيقة تكاد تكون غير مرئية، ثم تتراكم حتىٰ تصبح بنيةً كاملة، ثم تتحول البنية إلىٰ تقليد، ثم يتحول التقليد إلىٰ سلطة، ثم تصبح السلطة هي الحارس الأول لذلك الخطأ الذي بدأ في الأصل مجرد احتمال عابر.

ومن هنا فإن هذا الباب لا يبحث في أخطاء العلماء، ولا في أخطاء المناهج، ولا في أخطاء المؤسسات بوصفها وقائع منفصلة، وإنما يبحث في **القانون العام الذي يولد منه الخطأ** .فكما أن للمعرفة قوانين في البناء، فإن للخطأ أيضًا قوانين في التكوين. والخطأ ليس حالةً عشوائية، ولا حدثًا استثنائيًا، بل هو ظاهرة لها منطقها الداخلي، ومراحلها، وأسبابها، وآليات انتشارها، تمامًا كما أن للحقيقة بنيتها التي تسمح لها بالظهور.

وهنا ينبغي أن نتحرر من أحد أكثر التصورات رسوخًا في تاريخ الفكر، وهو الاعتقاد بأن الخطأ مرادفٌ للجهل. فهذا التصور، علىٰ الرغم من شيوعه، لا يفسر إلا جزءًا محدودًا من الظاهرة. فالجاهل قد يخطئ لأنه لا يعلم، وهذا أمر مفهوم، لكن التاريخ يعلمنا أن أخطر الأخطاء لم يصنعها الجهل، وإنما صنعتها **المعارف الكبرىٰ**، وصاغتها **العقول الكبرىٰ**، ودافعت عنها **المؤسسات الكبرىٰ** .ولو كان الخطأ نتيجةً للجهل وحده، لانتهت أزمة الإنسان

كلما ازداد علمه. غير أن التجربة الإنسانية تقول العكس؛ إذ كلما ازدادت المعرفة تعقيدًا، ازدادت صور الخطأ تعقيدًا أيضًا.

ومن هنا فإن أول مبدأ تؤسس عليه هذه النظرية هو أن **الخطأ ليس نقيض المعرفة، وإنما أحد احتمالاتها البنيوية** .وهذه العبارة تحتاج إلىٰ تأمل عميق؛ لأنها تنقل الخطأ من كونه نقيضًا خارجيًا للمعرفة إلىٰ كونه احتمالًا داخليًا يرافقها منذ ولادتها. فالعقل الذي يفكر يستطيع أن يصيب، لكنه يستطيع أيضًا أن يخطئ، لا لأنه عاجز عن التفكير، بل لأنه يفكر. ولو كان الإنسان لا يبني المفاهيم، ولا يصوغ الفرضيات، ولا يركب العلاقات، لما أخطأ في شيء، لكنه أيضًا لما عرف شيئًا. فالخطأ إذن هو الثمن الوجودي الذي تدفعه المعرفة لأنها اختارت أن تبحث، لا لأنها اختارت أن تجهل.

غير أن هذه الحقيقة لا ينبغي أن تقود إلىٰ التسامح مع الخطأ، بل إلىٰ فهمه. فهناك فرقٌ عميق بين أن نبرر الخطأ، وبين أن نفسر آلية نشأته. فالميثاق المنهجي لا يمنح الخطأ شرعية، لكنه يمنحه قابلية الفهم، لأن الشيء الذي لا نفهم قوانينه لا نستطيع أن نبني وسائل حقيقية لمقاومته. ومن هنا فإن أول واجبات هذه النظرية هو أن تخرج الخطأ من دائرة الاتهام الأخلاقي إلىٰ دائرة التحليل البنيوي. فالخطأ ليس دائمًا نتيجة سوء نية، ولا نتيجة ضعف عقل، ولا نتيجة نقص معلومات، وإنما قد يكون نتيجة طبيعية لبنية معرفية اختلت فيها علاقة واحدة من العلاقات التي سبق للميثاق أن أقامها.

ولهذا فإن السؤال المركزي لا يكون :**من أخطأ؟** وإنما :**كيف أصبح الخطأ ممكنًا؟** وهذا التحول في صياغة السؤال ليس تحولًا لغويًا، بل هو تحول في فلسفة المعرفة كلها. فالبحث عن المخطئ ينتهي غالبًا بإدانة شخص، أما البحث عن شروط إمكان الخطأ فينتهي بإصلاح نظام. والأشخاص يرحلون، أما الأنظمة فإنها إذا بقيت علىٰ حالها أعادت إنتاج الأخطاء نفسها في كل جيل.

ومن هنا فإن هذه النظرية لا تبدأ من الإنسان، وإنما تبدأ من **البنية** .لأن الإنسان قد يكون أمينًا، وصـادقًا، وذكيًا، ومع ذلك يقع في الخطأ إذا كانت البنية التي يعمل داخلها تفرض عليه انتقالات غير مشروعة، أو تمنحه مسلمات لم تُختبر، أو تجعله يخلط بين السلطة والشرعية، أو بين الشـهرة والحقيقة، أو بين كثرة الأدلة وقوة البرهان. فالخطأ البنيوي أخطر من الخطأ الفردي، لأنه لا يحتاج إلىٰ أفراد سـيئين حتىٰ يسـتمر، وإنما يحتاج فقط إلىٰ بنية جيدة التنظيم لكنها خاطئة الأساس.

ومن هنا أيضًـا ينبغي التمييز بين **الخطأ العرضي** و**الخطأ البنيوي** .فالخطأ العرضـي يشبه زلة العابر؛ يقع مرة ويصـحح مرة، ولا يترك أثرًا عميقًا في النظام. أما الخطأ البنيوي فهو الذي يعيد تشـكيل النظام نفسـه، حتىٰ تصـبح جميع النتائج اللاحقة، مهما بلغت من الدقة، متأثرةً بذلك الخلل الأول. وهذا النوع هو الذي يعنينا هنا، لأنه لا يصـيب معلومةً بعينها، بل يصـيب طريقة إنتاج المعلومات، ولا يفسد نتيجةً واحدة، بل يفسد منطق الوصول إلىٰ النتائج.

ومن هنا فإن أخطر لحظة في حياة الخطأ ليسـت لحظة ولادته، وإنما لحظة **اكتسـابه الشـرعية** .ففي البداية يكون الخطأ مجرد احتمال، ثم يصـبح تفسـيرًا، ثم يتحول إلىٰ رأي، ثم يتكرر حتىٰ يصبح مألوفًا، ثم يدخل المؤسـسـة، ثم يدخل التعليم، ثم يدخل الوعي الجمعي، وعندئذٍ لا يعود الناس يدافعون عنه لأنه صحيح، بل لأنه أصبح جزءًا من النظام الذي يعيشون داخله. وهنا يبلغ الخطأ أعلىٰ درجات قوته؛ لأنه لم يعد بحاجة إلىٰ البرهان، بل أصـبح هو الذي يحدد ما يُعد برهانًا.

ولهذا فإن النظرية الجديدة للخطأ لا تعتبر أن أخطر ما يفعله الخطأ هو إنتاج النتائج الخاطئة، وإنما تعتبر أن أخطر ما يفعله هو **إعادة تعريف معايير الصحة** .فإذا استطاع الخطأ أن يعيد تشـكيل المعيار، فإن كل امتحان لاحق سـيجري داخل قواعد وضـعها الخطأ نفسـه، وبذلك يصبح اكتشافه أكثر صعوبة مع مرور الزمن، لأن العقل لم يعد يقيس الأشياء بالمقياس الصحيح، بل بالمقياس الذي صنعه الانحراف ذاته.

وهنا ندرك لماذا كان بناء الميثاق المنهجي سابقًا علىٰ بناء نظرية الخطأ. فلو بدأنا بالخطأ قبل أن نعرف المعيار، لما استطعنا أن نميز بين الخطأ والصواب. أما الآن فقد أصبح لدينا دستور معرفي نستطيع أن نقيس عليه الانحرافات، وأن نكشف من خلاله اللحظة التي خرج فيها العقل عن الطريق المشروع، ولو كان ذلك الخروج صغيرًا إلىٰ الحد الذي لم يشعر به أحد في بدايته.

ومن هنا يبدأ هذا الباب رحلته، لا في تعداد الأخطاء، بل في الكشف عن **القوانين الكلية التي تحكم ميلادها** .فليس المهم أن نعرف أين أخطأ هذا الفيلسوف، أو ذاك الفقيه، أو تلك المدرسة، بل المهم أن نعرف لماذا تتكرر الأخطاء في كل العصور، ولماذا تتشابه أنماطها رغم اختلاف الثقافات، ولماذا يستطيع الخطأ أن يلبس في كل زمن ثوب الحقيقة حتىٰ يظنه الناس يقينًا. إن هذه الأسئلة هي التي ستقودنا إلىٰ بناء نظرية عامة في الخطأ المعرفي، لا بوصفها فصلًا في نقد المعرفة، بل بوصفها الوجه الآخر لنظرية الشرعية نفسها؛ إذ لا يمكن فهم الطريق الصحيح فهمًا كاملًا حتىٰ نفهم، بالعمق نفسه، الكيفية التي ينحرف بها الطريق وهو ما يزال يبدو مستقيمًا.

ولكي تصبح نظرية الخطأ المعرفي نظريةً عامة، لا يكفي أن تصف صور الخطأ كما تبدو في الواقع، وإنما ينبغي أن تكشف عن **البنية العميقة التي تجعل الخطأ ممكنًا قبل أن يظهر في صورة حكمٍ أو فكرةٍ أو نظرية** .فكما أن المرض لا يبدأ عند ظهور الأعراض، وإنما يبدأ قبل ذلك باختلالٍ في النظام الحيوي، كذلك الخطأ لا يبدأ عند النتيجة الخاطئة، وإنما يبدأ في مرحلة أسبق بكثير، حين يختل نظام إنتاج المعرفة نفسه. ومن هنا فإن أول قضية ينبغي أن تحررها هذه النظرية هي أن **النتيجة الخاطئة ليست الخطأ، وإنما هي الأثر الأخير لسلسلة من الانحرافات السابقة عليها**.

وهذه القضية تغير طريقة النظر إلىٰ المعرفة تغييرًا جذريًا. فالمشروعات الفكرية التقليدية اعتادت أن تحاكم النتائج، فإذا كانت النتيجة صحيحة مدحت المنهج، وإذا كانت خاطئة

أدانته. أما هذا المشروع فيرىٰ أن الحكم علىٰ النتيجة وحدها لا يكفي؛ لأن النتيجة قد تصيب مصادفة، كما قد تخطئ رغم سلامة أكثر مراحل البناء. ولذلك فإن السؤال الحقيقي لا يكون: هل كانت النتيجة صحيحة؟ وإنما: **ما المسار الذي أنتج هذه النتيجة؟** وهل كان ذلك المسار يمتلك من الشرعية ما يجعله قادرًا علىٰ إعادة إنتاج الصواب في كل مرة، أم أن الإصابة لم تكن إلا توفيقًا عارضًا لا يكشف عن سلامة البنية؟

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين **الصواب** و**سلامة الإنتاج**. فقد يصل باحثان إلىٰ النتيجة نفسها، لكن أحدهما يصل إليها بمنهجٍ مشروع، والآخر يصل إليها بالمصادفة أو بالانتقاء أو بالحدس غير الممتحن. وفي هذه الحالة تكون النتيجة واحدة، لكن القيمة المعرفية مختلفة تمامًا؛ لأن المعرفة لا تُقاس بما وصلت إليه فحسب، بل بما تستطيع أن تعيد إنتاجه إذا تكرر الامتحان. ومن هنا فإن الشرعية لا تتعلق بالحكم وحده، وإنما تتعلق بقابلية الحكم لأن يولد مرةً بعد مرة من الطريق المشروع نفسه.

ولهذا فإن أول قانون في نظرية الخطأ المعرفي يمكن صياغته علىٰ النحو الآتي: **كل خطأ ظاهر يسبقه خطأ خفي، وكل خطأ خفي يسبقه اضطراب في البنية، وكل اضطراب في البنية يسبقه خروج غير محسوس عن الميثاق المنهجي**. وهذه السلسلة ليست مجرد ترتيب زمني، وإنما هي قانون سببي. فالخطأ لا يقفز مباشرة إلىٰ النتيجة، وإنما يسير في طبقات متتابعة، تبدأ غالبًا بخروج صغير يكاد يكون غير مرئي، ثم يتسع هذا الخروج كلما انتقل من طبقة إلىٰ أخرىٰ، حتىٰ يبلغ في النهاية مرحلة يصبح فيها الخطأ نتيجةً طبيعية، بل ومتوقعة، لما سبقه من انحرافات.

ومن هنا فإن أخطر مرحلة في حياة الخطأ ليست المرحلة التي يصبح فيها واضحًا، بل المرحلة التي يكون فيها **معقولًا**. فكل خطأ كبير يبدأ بفكرة تبدو مقبولة، أو بانتقال يبدو منطقيًا، أو باستثناء يبدو مبررًا. ومن هنا فإن الخطأ لا يدخل إلىٰ العقل غالبًا في صورة تناقض صارخ، وإنما يدخل في صورة استثناء صغير، أو تساهل محدود، أو افتراض لم يُختبر بما

يكفي. ثم يتكرر هذا الاستثناء حتىٰ يتحول إلىٰ قاعدة، وتتحول القاعدة إلىٰ منهج، ثم يصبح المنهج هو الذي يحاكم غيره، دون أن ينتبه أحد إلىٰ أن نقطة البداية نفسها لم تكن سليمة.

ولهذا فإن النظرية ترفض التفسير الأخلاقي للخطأ بوصفه تفسيرًا كافيًا. فالإنسان قد يكون أمينًا إلىٰ أبعد الحدود، ومع ذلك يقع في خطأ بنيوي؛ لأن الأمانة لا تعوض الخلل المنهجي، كما أن الذكاء لا يعوض فساد العلاقات بين عناصر المعرفة. والتاريخ مليء بعقول عظيمة انتهت إلىٰ نتائج لم تصمد أمام الامتحان اللاحق، لا لأنها كانت أقل إخلاصًا أو أقل قدرة، بل لأنها تحركت داخل منظومة من المسلمات التي لم يخطر ببالها أن تمتحنها.

ومن هنا فإن الخطأ لا ينبغي أن يُختزل في نقص المعلومات، لأن المعلومات نفسها قد تكون جزءًا من المشكلة إذا دخلت في نسق مختل. فالمعلومة لا تملك قيمة مستقلة عن البنية التي تستعملها. وقد تتحول الحقيقة الجزئية إلىٰ وسيلة لإنتاج خطأ كلي إذا وُضعت في غير موضعها، أو أُعطيت وزنًا لا تستحقه، أو فُصلت عن بقية العلاقات التي تمنحها معناها. ولهذا فإن النظرية لا ترىٰ أن الخطأ هو نقيض الحقيقة دائمًا، بل قد يكون **سوء ترتيب الحقائق**، أو **سوء تقدير أوزانها**، أو **سوء بناء العلاقات بينها**.

وهذه النقطة في غاية الخطورة؛ لأنها تعني أن المعرفة قد تحتوي علىٰ عدد كبير من القضايا الصحيحة، ومع ذلك تنتج رؤيةً خاطئة للعالم. وليس السبب في ذلك أن القضايا كاذبة، وإنما لأن النسق الذي جمعها لم يكن صحيحًا. فكما أن المهندس قد يبني بيتًا من مواد ممتازة ثم ينهار البناء بسبب خلل في التصميم، كذلك قد يبني العقل نظرية من مقدمات صحيحة، لكنها تنتهي إلىٰ نتائج مضللة لأن العلاقات التي ربطت بين تلك المقدمات كانت معيبة. ومن هنا فإن النظرية تجعل **العلاقة** أهم من **العنصر**، وتجعل **البنية** أهم من **المادة**، لا لأن العناصر لا قيمة لها، بل لأن العناصر لا تؤدي وظيفتها إلا داخل نظام يمنحها معناها.

ولذلك فإن أول ما ينبغي أن يراقبه العقل ليس النتائج، ولا حتىٰ الأدلة، وإنما **كيفية انتظام الأدلة داخل البناء**. فالدليل لا يثبت شيئًا بمجرد وجوده، وإنما يثبت بقدر ما يحتله من

موقع مناسب داخل شبكة الاستدلال. وقد يصبح أقوىٰ الأدلة سببًا في الخطأ إذا استعمل خارج مجاله، كما قد يصبح الدليل المتوسط كافيًا إذا وضع في مكانه الصحيح داخل النسق. وهنا يتبين أن الخطأ ليس في الأشياء ذاتها، وإنما في النظام الذي يوزع وظائفها.

ومن هنا أيضًا ينبغي أن نميز بين **الخطأ المنتج** و**الخطأ المعطل** . فالخطأ المعطل هو الذي يُكتشف سريعًا فيتوقف أثره، أما الخطأ المنتج فهو الذي يستمر في إنتاج أخطاء جديدة، لأنه أصبح جزءًا من آلية التفكير نفسها. وهذا النوع الأخير هو الذي يشكل الخطر الحقيقي؛ لأنه لا يكتفي بأن يضلل العقل مرة واحدة، بل يعلمه كيف يعيد إنتاج الضلال بطريقة تبدو في كل مرة أكثر إقناعًا من سابقتها.

ولهذا فإن مهمة هذه النظرية ليست أن تحصي الأخطاء، وإنما أن تكشف **الآلة التي تنتجها** .فإذا عرفنا الآلة، أمكننا أن نفهم جميع صور الخطأ المختلفة بوصفها تطبيقات متعددة لقانون واحد، كما نفهم الأمراض المختلفة بوصفها مظاهر متعددة لاختلالات محددة في وظائف الجسد. وعندئذٍ لا يعود نقد المعرفة سلسلةً من الردود الجزئية، وإنما يتحول إلىٰ علمٍ مستقل يدرس بنية الخطأ نفسها، ويكشف قوانينها، ويحدد نقاط دخولها إلىٰ العقل قبل أن تتحول إلىٰ يقين، أو إلىٰ مذهب، أو إلىٰ مؤسسة، أو إلىٰ حضارة بأكملها.

غير أن الوصول إلىٰ الآلة التي تنتج الخطأ يقتضي تحرير قضيةٍ غابت عن معظم نظريات المعرفة، وهي أن الخطأ لا يولد عادةً من **غياب العقل**، وإنما يولد من **سوء عمل العقل** .وهذه قضية دقيقة؛ لأن الإنسان يتصور في الغالب أن الخطأ نتيجة قلة التفكير، بينما تكشف التجربة التاريخية أن كثيرًا من الأخطاء الكبرىٰ كانت ثمرة تفكير طويل، واستدلال معقد، وبناء منطقي شديد الإحكام. وهذا يعني أن المشكلة لم تكن في وجود التفكير، وإنما في الكيفية التي كان يعمل بها التفكير نفسه.

ومن هنا فإن هذه النظرية ترفض الثنائية التقليدية التي تقسم المعرفة إلىٰ عقل ولا عقل، أو علم وجهل، لأن هذه الثنائية لا تفسر إلا الحالات الأولية من الخطأ، أما الحالات المركبة

فلا يمكن فهمها إلا إذا ميزنا بين **العقل المنتج للشرعية** و**العقل المنتج للخطأ** .فكلاهما يفكر، وكلاهما يستدل، وكلاهما يرتب الأدلة، لكن الفرق بينهما لا يكمن في مقدار النشاط العقلي، وإنما في النظام الذي يحكم ذلك النشاط.

وهنا ينبغي أن نقرر مبدأً سيكون من المبادئ المؤسسة لهذه النظرية، وهو أن **العقل لا يخطئ عندما يفكر، وإنما يخطئ عندما يفقد نظامه المعياري وهو يظن أنه ما زال يفكر تفكيرًا صحيحًا** .وهذه الجملة تمثل، في الحقيقة، انتقالًا من نقد النتائج إلىٰ نقد آليات التفكير نفسها. فالخطأ الحقيقي لا يبدأ عندما تكون النتيجة خاطئة، بل يبدأ عندما يفقد العقل القدرة علىٰ اكتشاف أن آلياته الداخلية بدأت تنحرف عن الميثاق الذي يحكمها.

ولهذا فإن الخطأ لا يدخل إلىٰ العقل باعتباره خصمًا معلنًا، وإنما يدخل باعتباره **صورةً أخرىٰ من صور الصواب** .وهذه هي أخطر خصائصه. فالإنسان لا يتبنىٰ الخطأ لأنه يعلم أنه خطأ، بل لأنه يراه، في تلك اللحظة، أقرب إلىٰ الحقيقة من غيره. ولو ظهر الخطأ في صورته الحقيقية لما احتاج العقل إلىٰ نظرية في كشفه. إن قوة الخطأ لا تكمن في ذاته، وإنما في قدرته علىٰ استعارة لغة الحقيقة، واستعمال أدواتها، وارتداء ثيابها، حتىٰ يصبح التفريق بينهما أكثر صعوبة كلما ازداد البناء الفكري تعقيدًا.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ قانونًا جديدًا، وهو أن **الخطأ لا ينافس الحقيقة من خارجها، بل ينافسها من داخلها** .فهو لا يرفض البرهان، بل يقدم برهانًا آخر، ولا يرفض المنهج، بل يدعي أنه أكثر التزامًا بالمنهج، ولا يرفض العقل، بل يزعم أنه التعبير الأكمل عن العقل. ولهذا فإن مقاومته لا تكون بالشعارات، ولا بمجرد إعلان الصواب، وإنما بفحص البنية التي أنتجت ذلك البرهان، وذلك المنهج، وذلك الاستدلال.

وهذا يقود إلىٰ نتيجة شديدة العمق، وهي أن **كل خطأ كبير يبدأ بخطأ صغير في ترتيب الأولويات** .فالانحرافات الكبرىٰ نادرًا ما تبدأ بقضية مركزية، وإنما تبدأ غالبًا بإعطاء عنصرٍ جزئي وزنًا أكبر من وزنه، أو بتأخير عنصرٍ أساسي عن موقعه الطبيعي، أو بتقديم وسيلة علىٰ

غاية، أو بجعل الاستثناء أصلًا، أو الأصل استثناءً. ومن هنا فإن الخطأ لا يكون دائمًا في العنصر نفسه، بل في موقعه داخل البناء.

ولعل هذا هو السبب في أن كثيرًا من المدارس الفكرية كانت تمتلك معظم عناصر الحقيقة، لكنها لم تمتلك ترتيبها الصحيح. فالوقائع كانت صحيحة، والنصوص كانت صحيحة، والمفاهيم في كثير من الأحيان كانت صحيحة، لكن النظام الذي وزع هذه العناصر داخل النسق لم يكن صحيحًا. ولذلك فإن الخطأ لم يكن كذبًا علىٰ الحقيقة، وإنما كان **سوء هندسة للحقيقة**.

وهنا تظهر أهمية الانتقال من التفكير الخطي إلىٰ التفكير البنيوي. فالتفكير الخطي يسأل: أي قضية صحيحة وأي قضية خاطئة؟ أما التفكير البنيوي فيسأل: ما العلاقة بين القضايا؟ وما وزن كل قضية؟ وما وظيفتها؟ وهل احتلت موقعها الطبيعي داخل النسق؟ لأن القضية قد تكون صحيحة إذا بقيت في موضعها، لكنها تصبح مصدرًا للخطأ إذا نُقلت إلىٰ موضعٍ آخر لم تُخلق له. وهكذا فإن المشكلة لا تكون في صدق العنصر، بل في صدق **بنيته الوظيفية**.

ولهذا فإن هذه النظرية ترىٰ أن أول أشكال الخطأ ليس الكذب، بل **الاختلال البنيوي** . فالإنسان قد لا يقول كلمةً واحدة غير صحيحة، لكنه مع ذلك يبني رؤيةً كاملة غير صحيحة، لأنه أعاد توزيع العناصر توزيعًا مختلًا. وهذا النوع من الخطأ أخطر بكثير من الخطأ المباشر؛ لأن اكتشافه يحتاج إلىٰ إعادة قراءة البناء كله، لا إلىٰ تصحيح قضية واحدة.

ومن هنا أيضًا ينبغي أن نفرق بين **الخطأ الجزئي** و**الخطأ المنظم** .فالخطأ الجزئي ينتهي عند القضية التي وقع فيها، أما الخطأ المنظم فإنه يعيد إنتاج نفسه في كل قضية جديدة؛ لأنه أصبح جزءًا من النظام الذي يصنع الأحكام. ومن هنا نفهم لماذا تستطيع بعض الأخطاء أن تستمر قرونًا، لا لأنها كانت أقوىٰ من الحقيقة، بل لأنها نجحت في احتلال موقع داخل آلة

إنتاج المعرفة نفسها، فأصبحت هي التي تحدد للعقل كيف يرىٰ، وكيف يرتب، وكيف يستدل، وكيف يوازن بين الأدلة.

وعند هذه النقطة يتبين أن المعركة الحقيقية ليست بين الحقيقة والخطأ، وإنما بين **الميثاق والانحراف عن الميثاق** .فالحقيقة لا تضيع لأن الإنسان فقد القدرة علىٰ التفكير، وإنما تضيع لأن التفكير نفسه بدأ يعمل وفق قواعد لم تعد خاضعة للشرعية التي أسسها الميثاق المنهجي. ولهذا فإن وظيفة نظرية الخطأ ليست مطاردة الأخطاء بعد ظهورها، وإنما الكشف عن اللحظة الأولىٰ التي يبدأ فيها العقل في تبديل قواعده دون أن يشعر، لأن تلك اللحظة، علىٰ صغرها، هي التي تحمل في داخلها جميع الانحرافات اللاحقة، كما تحمل البذرة الصغيرة صورة الشجرة كلها قبل أن تنمو.

ومن هنا فإن الخطأ، في هذه النظرية، ليس حادثةً معرفية، بل **مسارًا معرفيًا** .إنه يبدأ بانزياحٍ صغير، ثم يتحول إلىٰ عادة، ثم يصبح منهجًا، ثم يتحول إلىٰ مؤسسة، ثم ينتهي إلىٰ حضارةٍ كاملة تعيد إنتاج ذلك الانزياح جيلاً بعد جيل وهي تظن أنها تحافظ علىٰ الحقيقة. ولذلك فإن فهم الخطأ لا يكون بفهم نهاياته، وإنما بفهم بداياته؛ لأن البداية هي المكان الوحيد الذي ما يزال الإصلاح فيه ممكنًا قبل أن يتحول الانحراف إلىٰ قدرٍ تاريخي يصعب الفكاك منه.

ولكي نفهم البدايات الحقيقية للخطأ، ينبغي أن نتحرر من وهمٍ آخر لازم الفكر الإنساني طويلًا، وهو الاعتقاد بأن الخطأ يبدأ عندما يتبنىٰ العقل فكرةً خاطئة. والواقع أن الفكرة الخاطئة ليست إلا المرحلة الأخيرة من عملية أكثر تعقيدًا؛ لأن العقل لا ينتقل مباشرةً من الصواب إلىٰ الخطأ، وإنما يمر بسلسلة من التحولات الدقيقة التي لا يشعر بها صاحبها في أغلب الأحيان. ولهذا فإن أخطر ما في الخطأ ليس أنه يغير النتائج، وإنما أنه **يعيد تشكيل طريقة الرؤية ذاتها** .وعندما تتغير طريقة الرؤية، فإن العالم نفسه يبدو مختلفًا، لا لأن الواقع قد تغير، بل لأن البنية التي تستقبل الواقع قد أعادت ترتيب نفسها.

ومن هنا فإن الخطأ لا يصيب المعرفة في مستواها الظاهر فقط، وإنما يصيب ما يمكن أن نسميه **البنية الإدراكية للعقل** .وهذه البنية ليست هي المعلومات، ولا المفاهيم، ولا القواعد المنطقية، وإنما هي النظام الذي يحدد للعقل ما الذي يراه أولًا، وما الذي يهمله، وما الذي يعده مركزيًا، وما الذي يعتبره هامشيًا. ولذلك فإن الإنسان قد ينظر إلىٰ الواقع نفسه الذي ينظر إليه غيره، ومع ذلك يخرج بصورة مختلفة تمامًا، لأن المشكلة لم تكن في المعطيات، وإنما في نظام استقبال المعطيات.

وهنا تتجلىٰ إحدىٰ أخطر خصائص الخطأ البنيوي، وهي أنه لا يبدأ بإنتاج معلومات كاذبة، بل يبدأ **بإعادة توزيع الانتباه** .فالعقل لا يستطيع أن يحيط بكل عناصر الواقع في اللحظة نفسها، ولذلك فهو يختار، شعوريًا أو لا شعوريًا، ما الذي يستحق التركيز، وما الذي يمكن تجاوزه. فإذا اختل هذا الاختيار، بدأ الخطأ قبل أن يبدأ الاستدلال. ومن هنا فإن كثيرًا من الأخطاء ليست نتيجة سوء الاستدلال، وإنما نتيجة سوء اختيار نقطة البداية.

ولهذا فإن النظرية ترىٰ أن أول انحراف معرفي قد لا يكون في الحكم، بل في **الانتباه** نفسه. فالذي لا ينتبه إلىٰ العنصر الحاسم لن يستطيع أن يعوض غيابه بكثرة التفكير في العناصر الثانوية. وقد يبذل من الجهد العقلي أضعاف ما يبذله غيره، لكنه يظل يدور حول ما ليس هو مركز المشكلة. وهكذا يتحول النشاط العقلي الكبير إلىٰ وسيلة لإنتاج مزيد من الابتعاد عن الحقيقة، لا لأنه فقد القدرة علىٰ التحليل، وإنما لأنه بدأ التحليل من موضع غير صحيح.

ومن هنا يمكن القول إن الخطأ يمر بثلاث مراحل كبرىٰ، لا بمعنىٰ التقسيم التعليمي، وإنما بوصفها قانونًا في تكوينه. فهو يبدأ **بانحراف الإدراك**، ثم ينتقل إلىٰ **انحراف البناء**، ثم ينتهي إلىٰ **انحراف الحكم** .وفي المرحلة الأولىٰ يختل ما يراه العقل، وفي الثانية يختل ما يربطه العقل، وفي الثالثة يختل ما يحكم به العقل. ولذلك فإن الحكم ليس إلا الحلقة الأخيرة في سلسلة طويلة من العمليات السابقة عليه، ومن يقتصر علىٰ تصحيح الحكم دون أن يعود إلىٰ الإدراك والبناء، يشبه طبيبًا يعالج الأعراض ويترك المرض في جذوره.

وهذا يقودنا إلىٰ إعادة تعريف الإدراك نفسه. فالإدراك ليس استقبالًا سلبيًا للواقع، وإنما هو فعل انتقائي منظم، يقوم فيه العقل بترتيب العالم قبل أن يبدأ في تفسيره. وهذه الحقيقة تجعل الإدراك نفسه موضوعًا للشرعية، لأن السؤال لا يعود: ماذا رأيت؟ بل يصبح :**كيف رأيت؟ ولماذا رأيت هذا ولم تر غيره؟** وهنا تنتقل نظرية المعرفة من الاهتمام بالمحتوىٰ إلىٰ الاهتمام بالبنية التي أنتجت ذلك المحتوىٰ.

ومن هنا أيضًا فإن الخطأ لا يبدأ عندما يرفض الإنسان الحقيقة، بل قد يبدأ عندما **يكتفي بجزء منها** . فالجزئية إذا خرجت من سياقها لا تبقىٰ حقيقة كاملة، بل تتحول إلىٰ مصدر لانحراف جديد. ولهذا فإن كثيرًا من النظريات لم تسقط لأنها اعتمدت علىٰ الباطل، وإنما لأنها حولت جزءًا من الحق إلىٰ كل، أو جعلت أحد الأبعاد معيارًا وحيدًا لتفسير الواقع، فألغت بقية الأبعاد دون أن تشعر.

ولعل هذه من أخطر صور الاختلال التي عرفها تاريخ الفكر؛ إذ يتحول الصحيح الجزئي إلىٰ خطأ كلي، لا بسبب فساده الداخلي، وإنما بسبب تضخم وظيفته. فالجزء يصبح مركزًا، والهامش يتحول إلىٰ أصل، والوسيلة تكتسب مكانة الغاية، فينشأ عن ذلك كله بناء يبدو متماسكًا، لكنه فقد توازنه الداخلي. ولهذا فإن الخطأ لا ينشأ دائمًا من إضافة الباطل إلىٰ الحق، بل قد ينشأ من **إخلال النسبة بين عناصر الحق نفسها**.

ومن هنا تبرز أهمية مفهوم **التوازن البنيوي** الذي سيغدو أحد المفاهيم المركزية في هذه النظرية. فالحقيقة ليست مجرد اجتماع عنا صر صحيحة، وإنما هي انتظام تلك العنا صر وفق نسبها الطبيعية ووظائفها الحقيقية. فإذا اختلت النسب، اختل البناء، حتىٰ وإن بقيت العناصر جميعها صحيحة في ذاتها. وكما أن الجسد لا يحيا بوجود الأعضاء وحدها، بل بالتوازن الدقيق بين وظائفها، كذلك المعرفة لا تستقيم بكثرة الحقائق، وإنما بالهندسة التي تنتظم بها تلك الحقائق داخل النسق.

ولهذا فإن نظرية الخطأ المعرفي لا تجعل موضـوعها الأول "القضـية الخاطئة"، وإنما تجعل موضوعها الأول **اختلال البنية المنتجة للقضايا** .فالقضية ليست إلا المظهر النهائي، أما الحقيقة العميقة فتوجد في الطبقة التي سـبقتها، حيث تتشـكل العلاقات، وتتحدد الأولويات، وتوزع الوظائف، ويُمنح كل عنصر وزنه الحقيقي أو يُنتزع منه. وهناك، في تلك الطبقة الصامتة التي لا يلتفت إليها معظم الباحثين، يبدأ الخطأ الحقيقي في التكوين.

ومن هنا يصـبح واضـحًا أن مقاومة الخطأ لا تبدأ بالرد علىٰ النتائج، بل تبدأ ببناء عقل قادر علىٰ مراقبة نفسـه وهو يفكر، وعلىٰ مراجعة طريقته في الرؤية قبل أن يراجع أحكامه، وعلىٰ مسـاءلة ترتيب أولوياته قبل أن يسـائل اسـتنتاجاته. فالعقل الذي لا يراقب آليات عمله الداخلية يظل معرضًـا لإعادة إنتاج الأخطاء نفسـها، مهما تغيرت موضـوعات بحثه، لأن المشكلة لم تكن في الموضوع، وإنما في الآلة التي أنتجت النظر إليه.

وهكذا تقترب هذه النظرية من إحدىٰ نتائجها التأسيسية، وهي أن **كل انحراف في الحكم يسـبقه انحراف في البنية، وكل انحراف في البنية يسـبقه انحراف في الإدراك، وكل انحراف في الإدراك يسبقه اضطراب في المعيار الذي يوجه الانتباه والعلاقة بين العناصر** .وبهذا تعود نظرية الخطأ، من جديد، إلىٰ النقطة التي بدأ منها هذا الكتاب كله: نقطة **الشـرعية** .فليسـت الشـرعية مجرد شرط لصحة المعرفة، بل هي أيضًا الحصانة الأولىٰ التي تمنع العقل من أن ينزلق، من حيث لا يشـعر، إلىٰ طريق يبدو مسـتقيمًا، بينما هو، في حقيقته، بداية انحراف طويل قد ينتهي إلىٰ بناء حضاري كامل يقوم علىٰ خطأ لم ينتبه أحد إلىٰ لحظة ميلاده الأولىٰ

غير أن الوصـول إلىٰ هذه النتيجة يفرض علينا أن نعيد النظر في مفهومٍ ظل حاضـرًا في معظم نظريات المعرفة دون أن يُمنح ما يسـتحقه من التحليل، وهو مفهوم **البداهة** .فالبداهة ليسـت دائمًا بدايةً للحقيقة، كما أنها ليسـت دائمًا بدايةً للخطأ، وإنما هي المنطقة التي يتوقف عندها العقل عن السؤال. ومن هنا فإن البداهة ليسـت وصـفًا للواقع، بل وصـفٌ لحالة العقل

تجاه الواقع. فما يعده جيلٌ من الناس بديهيًا قد يصبح مو ضع مساءلة عند جيل آخر، وما تراه مدرسةٌ أصلًا لا يقبل النقاش قد تراه مدرسةٌ أخرىٰ مجرد فرضية تحتاج إلىٰ البرهان.

ولهذا فإن أخطر ما يفعله الخطأ ليس أن يقنع العقل بقضيةٍ باطلة، وإنما أن **يحوّل الفرضية إلىٰ بداهة** .فعندما تصبح الفرضية بديهية، يتوقف العقل عن امتحانها، وعندما يتوقف عن امتحانها، تبدأ تلك الفرضية بإعادة تشكيل جميع الأحكام التي تُبنىٰ فوقها. وهنا يتحقق للخطأ أعظم انتصاراته؛ لأنه لم يعد محتاجًا إلىٰ الدفاع عن نفسه، بل أصبح هو النقطة التي يبدأ منها الدفاع عن غيره.

ومن هنا فإن هذه النظرية تقرر أن **كل بداهة بشرية يجب أن تبقىٰ قابلة للمراجعة**، لا بمعنىٰ الشك فيها علىٰ الدوام، وإنما بمعنىٰ بقاء الطريق إليها مفتوحًا إذا ظهرت أسباب معرفية تستدعي إعادة النظر فيها. فالبداهة التي تمنع السؤال لا تختلف، من حيث الأثر البنيوي، عن السلطة التي تمنع النقد؛ لأن كليهما يغلق باب الامتحان، ويجعل الشرعية تستمد وجودها من الامتناع عن المراجعة لا من القدرة علىٰ اجتيازها.

وهذا يقود إلىٰ مبدأ أكثر عمقًا، وهو أن **الخطأ يبدأ عندما يتحول الاطمئنان إلىٰ إعفاءٍ من الفحص** . فالاطمئنان في ذا ته ليس عيبًا، بل هو ضرورة لاستقرار المعر فة، غير أن هذا الاطمئنان يفقد شرعيته عندما يصبح بديلًا عن الامتحان. فالعقل يحتاج إلىٰ اليقين لكي يعمل، لكنه يحتاج إلىٰ قابلية مراجعة ذلك اليقين لكي يبقىٰ حيًا. ولذلك فإن الفرق بين اليقين المشروع واليقين الزائف لا يكمن في مقدار الثقة، وإنما في استعداد كل منهما للعودة إلىٰ المعيار إذا استدعت الضرورة ذلك.

ومن هنا يظهر أن الخطأ لا ينشأ فقط من المعلومات، ولا من المفاهيم، ولا من طرائق الا ستدلال، وإنما قد ينشأ أيضًا من **العلاقة النفسية التي يقيمها العقل مع معرفته** .فالإنسان قد يتعلق بفكرة لا لقوة برهانها، وإنما لأنها أصبحت جزءًا من صورته عن نفسه، أو عن جماعته، أو عن تاريخه، أو عن موقعه الاجتماعي. وعندئذٍ لا يعود يدافع عن الفكرة لأنها صحيحة، بل

لأنه يشعر أن التخلي عنها يشكل تهديدًا لهويته. وهنا ينتقل الخطأ من كونه قضية معرفية إلىٰ كونه جزءًا من البنية الوجودية للإنسان.

ولهذا فإن هذه النظرية لا تستطيع أن تفصل بين المعرفة والذات؛ لأن الذات ليست مجرد مستقبِل محايد للحقائق، وإنما هي طرف فاعل في تشكيلها، وترتيبها، ومنحها الأهمية أو تهميشها. وكلما اندمجت الفكرة في هوية صاحبها، ازدادت صعوبة إخضاعها للامتحان؛ لأن الامتحان لم يعد يُفهم بو صفه اختبارًا للفكرة، بل بو صفه اعتداءً علىٰ الذات نفسها. ومن هنا فإن كثيرًا من الصراعات الفكرية لم تكن، في حقيقتها، صراعًا بين الأدلة، وإنما كانت صراعًا بين الهويات التي احتمت بالأدلة.

وهنا ينبغي أن نضيف طبقة جديدة إلىٰ نظرية الخطأ، وهي أن الانحراف لا يقع في **العقل المفكر** وحده، بل قد يقع في **العقل الحارس** أيضًا. والمقصود بالعقل الحارس ذلك الجزء من البنية العقلية الذي يتولىٰ حماية النسق من التناقض والانهيار. فإذا أصابه الخلل، لم يعد يحرس الحقيقة، وإنما بدأ يحرس الخطأ نفسه، ويمنع كل سؤال يمكن أن يهدد استقراره. وعند هذه اللحظة يتحول النظام المعرفي إلىٰ بنية مغلقة، لا لأنها تمتلك جميع الأجوبة، بل لأنها فقدت القدرة علىٰ استقبال الأسئلة الجديدة.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ قانونًا آخر من قوانين هذه النظرية، وهو أن **الخطأ يبلغ ذروة قوته عندما ينجح في تجنيد آليات الدفاع عن الحقيقة للدفاع عنه هو** .وهذه لحظة شديدة الخطورة؛ لأن أدوات النقد، والبرهان، والمنهج، والمؤسسة، والتعليم، والإجماع، قد تتحول كلها إلىٰ وسائل لحماية الانحراف إذا أصبح هو المرجعية الضمنية التي تعمل داخلها تلك الأدوات. ولذلك فإن التاريخ لا يعرف أخطاءً عظيمةً استمرت قرونًا إلا لأنها استطاعت أن تحول أجهزة التصحيح إلىٰ أجهزة لإعادة إنتاج نفسها.

ولهذا فإن مقاومة الخطأ لا تكون بإنتاج معرفة جديدة فقط، وإنما بإبقاء **أجهزة التصحيح** مستقلة عن النتائج التي تنتجها. فالمعيار لا يجوز أن يخضع للنظرية، والمنهج لا يجوز أن

يخضع للمؤسسة، وآلية النقد لا يجوز أن تخضع للسلطة التي يُفترض أن تراقبها. فإذا اختلطت هذه المستويات، فقد العقل قدرته علىٰ تصحيح ذاته، وأصبح يدور داخل دائرة مغلقة يفسر فيها كل شيء انطلاقًا من مقدماته الخاصة، دون أن يسمح لأي معيار خارجي أو أعلىٰ بأن يمتحن تلك المقدمات.

ومن هنا تتبين حقيقة في غاية الأهمية، وهي أن **الأخطاء لا تموت لأنها كُشف زيفها، بل تموت عندما تفقد قدرتها علىٰ إعادة إنتاج نفسها** .فقد يُكتشف الخطأ، ويُكتب في نقده آلاف الصفحات، ومع ذلك يبقىٰ حيًا إذا بقيت الآلة التي ولدته تعمل كما كانت. أما إذا تغيرت البنية المنتجة له، فإن الخطأ يفقد بيئته الطبيعية، ويصبح مجرد أثر تاريخي لا يستطيع أن يستعيد سلطته مرة أخرىٰ.

ولهذا فإن الهدف النهائي لنظرية الخطأ المعرفي ليس إنشاء سجلٍ تاريخي للأوهام والانحرافات، وإنما بناء **علمٍ لتحرير العقل من شروط إنتاج الخطأ** .وهذا هو الفارق بين النقد الجزئي والنقد البنيوي؛ فالأول يصحح الأحكام، أما الثاني فيعيد بناء الآلة التي تنتج الأحكام. والأول يداوي النتائج، أما الثاني فيعالج أسبابها العميقة. والأول قد ينجح في إزالة خطأ معين، أما الثاني فيمنع آلاف الأخطاء قبل أن تولد.

وعند هذه النقطة تبدأ النظرية في الاقتراب من سؤالها الأكبر، وهو: إذا كان لكل خطأ بنية، ولكل بنية قانون، فهل يمكن تصنيف الأخطاء بحسب القوانين التي تنتجها؟ وهل توجد عائلات كبرىٰ للخطأ المعرفي تتكرر في جميع الحضارات والعلوم، مهما اختلفت موضوعاتها وأزمنتها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ستكون الخطوة التالية، لأنها ستنقل النظرية من مرحلة الكشف عن الطبيعة العامة للخطأ إلىٰ مرحلة بناء **التصنيف البنيوي للأخطاء المعرفية**، حيث يصبح من الممكن لأول مرة رسم خريطة كلية للطرق التي ينحرف بها العقل، لا بحسب موضوعات المعرفة، بل بحسب القوانين العميقة التي تحكم انحرافه.

ولكي يصبح هذا التصنيف البنيوي ممكنًا، ينبغي أولًا أن نتجاوز الطريقة التقليدية في تصنيف الأخطاء. فقد اعتادت الكتب أن تتحدث عن أخطاء الحس، وأخطاء الذاكرة، وأخطاء الاستدلال، وأخطاء اللغة، وأخطاء المنطق، وكأن هذه الأنواع مستقلة بعضها عن بعض. غير أن هذا التصنيف، على أهميته العملية، يبقى تصنيفًا وصفيًا أكثر منه بنيويًا؛ لأنه يصنف الخطأ بحسب **الموضع الذي ظهر فيه**، لا بحسب **القانون الذي أنشأه** .أما النظرية التي نسعى إلى بنائها هنا فلا يهمها أين ظهر الخطأ أول مرة، وإنما يهمها أن تكشف الآلية التي جعلت ظهوره ممكنًا، لأن الآلية الواحدة قد تنتج مئات الصور المختلفة، بينما قد تبدو الصور متباعدة وهي في حقيقتها تعود إلى أصل واحد.

ولهذا فإن أول خطوة في بناء التصنيف البنيوي هي التمييز بين **الخطأ الأولي** و**الخطأ الثانوي** .فالخطأ الأولي هو الذي يصيب البنية المؤسسة، أما الخطأ الثانوي فهو الذي يتولد عن ذلك الخطأ الأول. والفرق بينهما يشبه الفرق بين الخطأ في تصميم الخريطة، والخطأ في قراءة الطريق. فإذا كانت الخريطة نفسها معيبة، فإن جميع القراءات اللاحقة، مهما بلغت من الدقة، ستظل أسيرة ذلك العيب الأول. أما إذا كانت الخريطة سليمة، فإن أخطاء القراءة تبقى محدودة، ويمكن تصحيحها بسهولة دون الحاجة إلى إعادة بناء النظام كله.

ومن هنا فإن النظرية ترى أن معظم الجهود الفكرية انشغلت بالخطأ الثانوي، لأنها كانت تواجه الأحكام بعد اكتمالها، بينما بقي الخطأ الأولي بعيدًا عن النظر؛ لأنه يعمل في المنطقة التي تتكون فيها المفاهيم، وتتحدد الأولويات، وتُختار المناهج، قبل أن تتحول إلى قضايا وأحكام. ولذلك فإن إصلاح الخطأ الثانوي يشبه إصلاح الأغصان اليابسة في شجرة جذورها مريضة؛ إذ قد يبدو المشهد أفضل لبعض الوقت، لكن المرض يبقى يعمل في العمق حتى يعيد إنتاج الصورة نفسها.

ومن هنا نستطيع أن نقرر أن **كل نظام معرفي يمتلك نقطةً حرجة**، ليست هي أكثر أجزائه تعقيدًا، بل أكثرها تأسيسًا. فإذا أصابت هذه النقطة آفة، انتقل أثرها إلى جميع المستويات

اللاحقة. ولهذا فإن النظرية لا تبدأ من النتائج، ولا حتىٰ من المناهج، وإنما تبدأ من تلك الطبقة التي يمكن تسميتها **الطبقة التأسيسية للمعنىٰ**؛ حيث تتحدد معايير التصنيف، وأوزان المفاهيم، والعلاقات الأولىٰ بين الأشياء. ففي هذه الطبقة يولد الاتجاه العام للعقل، ومنها تتفرع جميع المسارات الأخرىٰ.

وهنا يظهر نوع جديد من الخطأ يمكن أن نسميه **الخطأ التأسيسي** .وليس المقصود به الخطأ في المعلومات الأولىٰ، وإنما الخطأ في القاعدة التي ستحدد قيمة جميع المعلومات اللاحقة. فقد يخطئ العقل في تعريف مفهوم مركزي، أو في تحديد العلاقة بين أصل وفرع، أو في ترتيب الغايات والوسائل، فينشأ عن ذلك انحراف لا يظهر أثره مباشرة، بل يبدأ بالتسلل إلىٰ جميع الأحكام التالية حتىٰ يغدو جزءًا من طبيعة النسق نفسه. وهذا هو السبب في أن بعض الأخطاء لا تُكتشف إلا بعد قرون، لأنها لم تكن خطأً في قضية واحدة، بل كانت خطأً في المعيار الذي حكم جميع القضايا.

ومن هنا فإن هذه النظرية تميز بين **الخطأ الظاهر** و**الخطأ الصامت** .فالخطأ الظاهر هو الذي يمكن الإشارة إليه في نص أو قضية أو برهان. أما الخطأ الصامت فهو الذي لا يظهر في أي موضع منفرد، لأنه موزع في البنية كلها. إنه يشبه الميل الخفيف في أساس البناء؛ لا يلفت الانتباه في البداية، لكنه يجعل جميع الجدران تميل بالنسبة نفسها. ولذلك فإن البحث عن الخطأ الصامت يحتاج إلىٰ قراءة العلاقات الكلية، لا إلىٰ مراجعة الجزئيات وحدها.

وهذا يقود إلىٰ نتيجة منهجية بالغة الأهمية، وهي أن **ازدياد عدد القضايا الصحيحة لا يضمن سلامة النسق** .فقد يحتوي النظام علىٰ مئات الأحكام الصحيحة، ومع ذلك يكون منحرفًا في اتجاهه العام، لأن المشكلة ليست في صحة اللبنات، وإنما في المعمار الذي جمعها. ولهذا فإن كثرة النجاحات الجزئية قد تخفي الفشل البنيوي، بل قد تمنحه قوة إضافية؛ إذ توهم العقل بأن البناء كله سليم ما دام قادرًا علىٰ إنتاج نتائج صحيحة في بعض المواضع.

ومن هنا أيضًا ينبغي أن نميز بين **قابلية التصحيح** و**قابلية الاستمرار** .فقد يستمر نظام معرفي قرونًا، لكن استمراره لا يدل علىٰ صحته، بل قد يدل علىٰ قوة مؤسساته، أو علىٰ رسوخ عاداته، أو علىٰ ضعف أدوات مراجعته. كما أن النظام الذي يراجع نفسه باستمرار قد يبدو أقل استقرارًا، لكنه في الحقيقة أكثر قدرة علىٰ البقاء؛ لأنه يزيل الانحرافات الصغيرة قبل أن تتحول إلىٰ اختلالات كبرىٰ. ومن ثم فإن معيار القوة ليس طول العمر، بل **القدرة الدائمة علىٰ تصحيح الذات**.

ولهذا فإن النظرية لا تعتبر أن أخطر الأخطاء هو الخطأ الذي يقع، وإنما **الخطأ الذي يمنع اكتشاف الخطأ** .فهذا هو الانحراف الذي يضرب الجهاز المناعي للمعرفة. فإذا تعطلت آليات المراجعة، أو أصبحت خاضعة للبنية التي يُفترض أن تمتحنها، فإن النظام يفقد قدرته علىٰ التمييز بين التصحيح والهدم، وبين النقد والعداء، وبين إعادة البناء والانقلاب. وعندئذٍ يدخل في مرحلة من الجمود تبدو من الخارج استقرارًا، لكنها في الحقيقة بداية الانهيار البطيء.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ قانونًا آخر من قوانين هذه النظرية، وهو أن **كل نظام معرفي يقترب من أزمته بقدر ما تقل فيه المسافة بين المنتج والناقد** .فإذا أصبح المنتج هو الذي يحتكر معايير النقد، أو أصبحت المؤسسة هي الخصم والحكم في آن واحد، فإن الخطأ يكتسب حصانة داخلية، لأن النظام لم يعد يسمح بوجود نقطة مراقبة مستقلة تستطيع أن تكشف الانحراف. ولذلك فإن استقلال المعيار ليس قضية تنظيمية فحسب، بل هو شرط وجودي لبقاء المعرفة نفسها.

وعند هذه المرحلة يبدأ التصنيف البنيوي للأخطاء في التبلور بوصفه تصنيفًا يقوم علىٰ **مواضع الانحراف داخل البنية** لا علىٰ مظاهره الخارجية. ومن هنا ستنتقل النظرية، في الصفحات التالية، إلىٰ تحليل العائلات الكبرىٰ للأخطاء المعرفية، لا باعتبارها أخطاءً في علوم بعينها، بل باعتبارها أنماطًا كونية تتكرر في الفلسفة، والفقه، والعلوم الطبيعية، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، لأنها جميعًا تصدر عن القوانين البنيوية نفسها، وإن

اختلفت موضوعاتها وأدواتها. وبهذا الانتقال تبدأ النظرية في التحول من وصفٍ فلسفي للخطأ إلىٰ **علمٍ عام لبنيته الداخلية**، يهدف إلىٰ اكتشـاف قوانين الانحراف قبل أن تتحول إلىٰ تاريخ، أو إلىٰ مذهب، أو إلىٰ حضارة كاملة.

غير أن الحديث عن العائلات الكبرىٰ للأخطاء لا يمكن أن يبدأ من تعدادها، لأن التعداد يصـف الظاهرة ولا يفسـرها. والمنهج الذي يسـير عليه هذا الكتاب لا يريد أن ينتقل من مثال إلىٰ مثال، وإنما يريد أن ينتقل من القانون إلىٰ المثال، ومن البنية إلىٰ التجلي، ومن الأصل إلىٰ الفروع. ولذلك فإن السـؤال الذي ينبغي أن يسـبق كل تصـنيف هو :**ما الذي يجعل أخطاءً متباعدة في الزمان والمكان والموضـوع تتشـابه في بنيتها العميقة؟** ولماذا نجد الفيلسـوف، والفقيه، والعالم الطبيعي، ورجل السياسة، ورجل الاقتصاد، يقعون – رغم اختلاف أدواتهم – في أنماط متقاربة من الانحراف؟

إن الجواب عن هذا السـؤال يكشـف أن الخطأ لا ينتمي إلىٰ العلم الذي يظهر فيه، وإنما ينتمي إلىٰ **البنية العقلية التي أنتجته** . فالاختلاف بين العلوم هو اختلاف في الموضـوعات والأدوات، أما قوانين العقل فهي، في جوهرها، واحدة. ولهذا فإن الخطأ الذي يقع في بناء نظرية في الفيزياء قد يصـدر عن القانون البنيوي نفسـه الذي يصـدر عنه الخطأ في بناء نظرية في الفقه أو السـياسـة أو الاجتماع، وإن اختلفت الألفاظ والوقائع. إن الذي يتغير هو المادة، أما الذي يبقىٰ فهو طريقة انتظام المادة داخل النسق.

ومن هنا فإن أول عائلة كبرىٰ من عائلات الخطأ يمكن أن نسميها **أخطاء التأسيس** .وهي الأخطاء التي لا تنشـأ من خلل في التطبيق، وإنما من خلل في اختيار النقطة التي يبدأ منها البناء كله. وهذا النوع هو أخطر أنواع الخطأ؛ لأن جميع المراحل اللاحقة تظل وفية للأصـل الذي انطلقت منه، حتىٰ وإن كانت منضبطة في ذاتها. فالنظام قد يكون شديد الاتساق، لكنه يتسق مع مقدمة غير ممتحنة، أو مع مفهوم غير محرر، أو مع معيار لم يخضع يومًا لاختبار الشرعية.

وهنا ينبغي أن نفرق بين **المقدمة والمنطلق** .فالمقدمة قضية من القضايا، أما المنطلق فهو الإطار الذي يحدد أي القضايا تستحق أن تكون مقدمات أصلًا. ولذلك فإن إصلاح المقدمات لا يكفي إذا بقي المنطلق نفسه خارج الامتحان؛ لأن العقل سيعيد إنتاج المقدمات وفق المنطلق القديم، ولو غير ألفاظها أو أعاد ترتيبها. ولهذا فإن كثيرًا من الثورات الفكرية لم تكن، في الحقيقة، سوىٰ إعادة صياغة لنسق قديم، لأنها لم تمس الطبقة التي تحدد طريقة اختيار المبادئ الأولىٰ.

ومن هنا فإن النظرية تقرر أن **الخطأ التأسيسي يسبق الخطأ الاستدلالي** .فالاستدلال لا يعمل في الفراغ، وإنما يعمل داخل إطار يحدد له نقطة البداية، ويحدد له كذلك ما الذي يعد دليلًا، وما الذي يعد خارجًا عن مجال الاحتجاج. فإذا اختل هذا الإطار، أصبح الاستدلال نفسه وسيلة لإحكام الخطأ لا لاكتشافه. ولذلك فإن العقل قد يزداد براعة في الاستنتاج، بينما يزداد ابتعادًا عن الحقيقة، لأن جميع استنتاجاته تتحرك داخل فضاء صاغه خطأ سابق لم يخضع للمراجعة.

ومن هنا أيضًا نستطيع أن نفهم لماذا تبدو بعض الأخطاء عصية علىٰ التصحيح. فهي لا تعيش في النتائج، حتىٰ نصحح النتائج، ولا في الأدلة، حتىٰ نستبدل الأدلة، وإنما تعيش في **النقطة التي يختار منها العقل بداية رحلته** .وما دام موضع البداية ثابتًا، فإن المسارات المختلفة ستظل، مهما تنوعت، تعود إلىٰ الاتجاه نفسه، كما أن جميع الطرق الخارجة من نقطة منحرفة ستبتعد عن المقصد بالقدر نفسه، مهما اختلفت تفاصيلها.

غير أن أخطاء التأسيس لا تنشأ دائمًا من اختيار خاطئ، بل قد تنشأ أيضًا من **اختيار صحيح أُعطي أكثر مما يحتمل** .فالفكرة الصحيحة إذا تحولت إلىٰ أصل يفسر كل شيء، خرجت من حدودها الطبيعية، وأصبحت هي نفسها مصدرًا للانحراف. وهذا يعني أن الخطأ لا ينتج فقط عن الباطل، بل قد ينتج عن **التوسع غير المشروع في الحق** .وهنا تتجلىٰ مرة أخرىٰ الطبيعة البنيوية للخطأ؛ إذ ليست المشكلة في العنصر، وإنما في موقعه ووظيفته وحدود امتداده.

ولهذا فإن النظرية تجعل من **ضبط الحدود** أحد أهم شروط الشرعية. فكل مفهوم له مجال يعمل فيه، وكل دليل له دائرة يحتج فيها، وكل معيار له نطاق يفسر داخله. فإذا تجاوز العقل هذه الحدود، لم يعد الخطأ في العنصر نفسه، بل في نقله إلىٰ وظيفة لم يُخلق لها. ومن هنا فإن كثيرًا من الانحرافات الفكرية لم تكن ثمرة فساد المفاهيم، بل ثمرة **تضخم المفاهيم** حتىٰ أصبحت تفسر ما لا تملك أدوات تفسيره.

وهذا يقود إلىٰ قانون جديد، وهو أن **كل عنصر معرفي إذا تجاوز مجاله الطبيعي بدأ في إنتاج الخطأ، ولو كان صحيحًا في أصله** .فالقيمة لا تتحول إلىٰ قانون علمي، والقانون العلمي لا يتحول إلىٰ مبدأ أخلاقي، والملاحظة التجريبية لا تتحول بذاتها إلىٰ فلسفة شاملة، كما أن النص الجزئي لا يتحول وحده إلىٰ نظرية كلية دون شبكة من العلاقات والمعايير التي تضبط انتقاله من الجزئي إلىٰ الكلي. إن تجاوز الحدود هو أحد أكثر منابع الخطأ خفاءً، لأنه يستعمل عناصر صحيحة، لكنه يعيد توزيع وظائفها علىٰ نحو يفسد البناء كله.

ومن هنا فإن أخطاء التأسيس ليست مجرد بداية تاريخية، بل هي **بداية منطقية** تلازم النسق في كل مرحلة من مراحله. فكلما أنتج النظام حكمًا جديدًا عاد، من حيث يشعر أو لا يشعر، إلىٰ تلك الطبقة الأولىٰ التي تحدد له كيف يفهم، وكيف يوازن، وكيف يرتب. ولهذا فإن إصلاح النسق لا يبدأ من نهاياته، بل من إعادة امتحان تلك الطبقة التي ظلت تعمل بصمت، وهي تمنح الشرعية لبعض المسارات وتحجبها عن غيرها.

وعندما تكتمل دراسة هذا النوع من الأخطاء، سيكون واضحًا أن الخطأ لا يبدأ من الحكم، ولا من البرهان، ولا حتىٰ من المفهوم، وإنما يبدأ من **البنية التي تمنح كل واحد من هذه العناصر موقعه داخل النسق** .وعندئذ يصبح الانتقال إلىٰ العائلة الثانية من عائلات الخطأ انتقالًا طبيعيًا؛ لأننا بعد أن كشفنا أخطاء التأسيس، سننتقل إلىٰ تحليل **أخطاء العلاقات البنيوية**، أي الأخطاء التي لا تقع في العناصر نفسها، بل في الكيفية التي ترتبط بها العناصر

بعضـــها ببعض، وهي أخطاء لا تقل خطرًا عن أخطاء التأســيس، بل كثيرًا ما تكون الامتداد الطبيعي لها، والوسيلة التي تنتقل بها من الأصل إلىٰ جميع الفروع.

العائلة الثانية: أخطاء العلاقات البنيوية

إذا كانت أخطاء التأســيس تنشــأ من الخلل في النقطة التي يبدأ منها البناء المعرفي، فإن العائلة الثانية من الأخطاء لا تتعلق بالبداية، وإنما تتعلق **بالعلاقات التي تنتظم داخلها عناصــر البناء بعد قيامه** .فليس كل نسقٍ ينهار لأن أصوله كانت خاطئة، بل قد تنهار أنساق قامت علىٰ مقدمات ســليمة، ثم أصــابها الخلل حين بدأت عناصــرها تتفاعل فيما بينها علىٰ نحوٍ غير مشروع. ومن هنا فإن هذه العائلة تكشف أن الحقيقة ليست ملكًا للعنا صر منفردة، وإنما هي ثمرة انتظامها وفق شبكة من العلاقات التي تمنح كل عنصر موقعه وحدوده ووظيفته.

وهذه القضـية تكشـف عن تحولٍ جوهري في فلسـفة المعرفة؛ لأن العقل البشـري اعتاد، عبر قرون طويلة، أن يمنح اهتمامه الأكبر للعناصــر المفردة. فيســأل عن صــحة المفهوم، وصــحة الدليل، وصــحة القضـية، وصــحة النص، وصــحة الملاحظة، بينما ظل السـؤال عن **صــحة العلاقة** أقل حضــورًا بكثير. مع أن العلاقة قد تكون، في كثير من الأحيان، أخطر من العنصـر نفسـه. فالعناصـر الصـحيحة قد تنتج نسـقًا باطلًا إذا أسـيء ربطها، كما أن العناصـر الناقصة قد تقترب من الحقيقة إذا وُضعت في شبكة علاقات تسمح بتصحيح نقصها.

ولهذا فإن النظرية تقرر أن **العلاقة ليســت جســرًا بين عنصــرين، وإنما هي عنصــر معرفي قائم بذاته** .فهي ليست مجرد وسيلة انتقال، بل هي التي تحدد طبيعة ذلك الانتقال، ومقداره، واتجاهه، وشـرعيته. ولذلك فإن فسـاد العلاقة لا يقل خطرًا عن فسـاد العنصـر، بل قد يكون أشـد خطرًا؛ لأن فسـاد العنصـر يبقىٰ محدودًا بحدوده، أما فسـاد العلاقة فإنه ينتقل إلىٰ جميع العناصر التي ترتبط بها، فيحوّل الخطأ الجزئي إلىٰ اختلالٍ شامل.

ومن هنا فإن أول قانون في أخطاء العلاقات البنيوية هو أن **كل انتقال غير مشــروع ينتج معرفةً غير مشروعة، ولو كانت جميع عنا صره صحيحة** .فالانتقال من الجزئي إلىٰ الكلي، أو

من الوصف إلىٰ الحكم، أو من الواقع إلىٰ القيمة، أو من الإمكان إلىٰ الوجوب، أو من الا ستثناء إلىٰ الأ صل، لا يكتسب شرعيته من صحة الطرفين، وإنما من سلامة الطريق الذي يصل بينهما. وإذا اختلت شرعية هذا الطريق، أصبح العقل ينتقل بين الحقائق انتقالًا غير مشروع، فتتحول الحقيقة نفسها إلىٰ أداة لإنتاج الخطأ.

ومن هنا نفهم أن كثيرًا من الانحرافات الفكرية لم تكن قائمة علىٰ مقدمات باطلة، بل علىٰ **انتقالات غير ممتحنة** .فقد تكون المقدمات صحيحة، وقد تكون النتائج في ظاهرها معقولة، لكن الحلقة التي تربط بينهما لم تخضع يومًا لاختبار الشرعية. ولهذا فإن النظرية لا تكتفي بامتحان البداية والنهاية، بل تجعل الامتحان الحقيقي في المسافة الفاصلة بينهما؛ لأن هذه المسافة هي المكان الذي يولد فيه أكثر الخطأ وهو متخفٍ في صورة الاستدلال.

وهنا يظهر نوعٌ آخر من الأخطاء يمكن أن نسميه **خطأ القفزة المعرفية** .وهو أن ينتقل العقل من مستوىٰ إلىٰ مستوىٰ آخر دون أن يبني الجسور اللازمة لذلك الانتقال. فيقفز من الملاحظة إلىٰ القانون، أو من الواقعة إلىٰ النظرية، أو من النص إلىٰ النظام، أو من المثال إلىٰ القاعدة، دون أن يمر بالمراحل الوسيطة التي تمنح الانتقال شرعيته. وهذا النوع من الخطأ شديد الخطورة؛ لأنه يختصر الطريق، ويمنح العقل شعورًا زائفًا بالوضوح، بينما يكون قد تجاوز أهم مراحل البناء.

ولهذا فإن هذه النظرية ترىٰ أن **المعرفة ليست فقط ما نصل إليه، وإنما عدد المراحل المشروعة التي مررنا بها للو صول إليه** .فكل مرحلة تُحذف من غير مبرر، وكل حلقة تُختصر بلا امتحان، تترك في البناء فراغًا قد لا يظهر في البداية، لكنه يصبح مع الزمن مصدرًا دائمًا للاضطراب. ولذلك فإن الاختصار ليس فضيلةً منهجية علىٰ إطلاقه، كما أن الإطالة ليست عيبًا في ذاتها، وإنما العبرة بسلامة التدرج الذي يحفظ لكل انتقال شرعيته.

ومن هنا أيضًا ينشأ **خطأ المساواة البنيوية**، وهو من أكثر الأخطاء شيوعًا في الفكر الإنساني. ويتمثل في التعامل مع عنا صر مختلفة كما لو كانت تقع في المرتبة نفسها، أو في منح

عناصـــر متســـاوية معاملةً متفاوتة دون مبرر. فالخلل لا يكون هنا في العنصـــر، وإنما في ميزان العلاقات الذي يحدد موقع كل عنصـــر بالنســـبة إلىٰ غيره. فإذا اختل هذا الميزان، فقد النســـق توازنه، لأن العلاقة بين المركز والهامش، وبين الأصل والفرع، وبين الكلي والجزئي، لم تعد قائمة علىٰ معيار موضوعي، وإنما علىٰ ترتيب مختل.

ولهذا فإن البنية المعرفية ليســـت مجرد مجموعة من العلاقات، بل هي **نظام هرمي للعلاقات**. وكل علاقة داخل هذا الهرم تؤدي وظيفة لا يســـتطيع غيرها أن يؤديها. فإذا تبدلت المواقع، أو اختلطت المستويات، أو فقد الهرم منطقه الداخلي، بدأت المعرفة في إنتاج أحكام تبدو صحيحة في ظاهرها، لكنها صادرة عن شبكة علاقات فقدت انسجامها البنيوي.

ومن هنا يبرز خطأ آخر لا يقل أهمية، وهو **خطأ العزل البنيوي**. ويقع عندما يُنتزع عنصـــر من الشبكة التي تمنحه معناه، ثم يُتعامل معه بوصفه وحدة مستقلة مكتفية بذاتها. وهذا الخطأ لا يقتصـــر علىٰ النصـــوص، ولا علىٰ المفاهيم، ولا علىٰ الوقائع، بل يشـــمل جميع عناصـــر المعرفة. فما من عنصـــر يملك معناه الكامل خارج النســـق الذي ينتمي إليه. ولذلك فإن عزله عن سياقه لا يؤدي فقط إلىٰ نقصان معناه، بل قد يؤدي إلىٰ انقلاب معناه رأسًا علىٰ عقب.

ولهذا فإن النظرية تجعل من **السياق البنيوي** أحد معايير الشرعية الأساسية. فالسؤال لا يكون: هل هذه القضـــية صـــحيحة؟ وإنما: ما موقعها؟ وما علاقتها؟ وما الوظيفة التي تؤديها داخل النسق؟ لأن القضية قد تكون صحيحة في سياق، وخاطئة في سياق آخر، لا بسبب تغير مضمونها، بل بسبب تغير العلاقات التي تحيط بها.

وعند هذه المرحلة يتبين أن أخطاء العلاقات البنيوية ليست أخطاءً ثانوية، بل هي القلب النابض لمعظم الانحرافات الفكرية. فهي التي تنقل الخطأ من عنصـــر إلىٰ آخر، وهي التي تمنحه القدرة علىٰ الانتشار، وهي التي تجعل البناء، علىٰ الرغم من امتلائه بعناصر صحيحة، عاجزًا عن إنتاج رؤية صـــحيحة للعالم. ولذلك فإن إصـــلاح العلاقات ليس عملًا تكميليًا، بل هو إعادة تأسيس للنسق بأسره.

ومن هنا نصل إلىٰ نتيجة تأسيسية جديدة، وهي أن **شرعية المعرفة لا تُقاس فقط بصحة مكوناتها، وإنما بصحة شبكة العلاقات التي تمنح تلك المكونات وحدتها الداخلية**. فالوحدة ليست اجتماعًا، وإنما انتظام، والانتظام ليس تراكمًا، وإنما هندسة. وكل خلل في هذه الهندسة هو بداية لخطأ قد يظل صامتًا زمنًا طويلًا، حتىٰ يتحول إلىٰ قانون يحكم النسق كله، بينما يظن أصحابه أنهم ما زالوا يتحركون داخل حدود الحقيقة.

وبذلك تكتمل معالم العائلة الثانية من الأخطاء، ويتضح أن المعرفة لا تُفسدها المقدمات وحدها، بل قد تُفسدها أيضًا العلاقات التي تصل بين المقدمات والنتائج. ومن هذه النقطة يصبح الانتقال إلىٰ العائلة الثالثة انتقالًا طبيعيًا، لأنها ستتناول نوعًا آخر من الانحراف، لا يقع في التأسيس، ولا في العلاقات، وإنما في **اختلال التراتب المعياري**؛ أي في انقلاب مواقع الغايات والوسائل، والأصول والفروع، والكليات والجزئيات، وهو الانقلاب الذي كان، عبر التاريخ، من أكثر الأسباب إنتاجًا للأزمات الفكرية والحضارية.

العائلة الثالثة: أخطاء التراتب المعياري

بعد أن تبين أن الخطأ قد ينشأ من فساد التأسيس، أو من اختلال العلاقات بين عناصر البناء، نصل الآن إلىٰ طبقة أخرىٰ أشد خفاءً، وأعظم أثرًا في تشكيل الوعي الإنساني، وهي **طبقة التراتب المعياري**. ذلك أن كل معرفة، مهما بدت موضوعية، لا تقوم علىٰ عناصر متساوية، وإنما تقوم علىٰ نظام دقيق من الأولويات، تتقدم فيه بعض المبادئ، وتتأخر أخرىٰ، وتكون بعض العناصر غايات، وبعضها وسائل، وبعضها أصولًا، وبعضها فروعًا. ومن هنا فإن السؤال الحقيقي لا يكون فقط: ما العناصر التي يتكون منها النسق؟ بل يكون قبل ذلك: **كيف رتّب النسق عناصره؟**

وهذا السؤال يبدو لأول وهلة سؤالًا تنظيميًا، لكنه في حقيقته أحد أعمدة الشرعية المعرفية. فالترتيب ليس عملية شكلية، وإنما هو الذي يمنح كل عنصر وزنه الحقيقي، ويحدد

مقدار تأثيره في بقية العناصر. ولهذا فإن الخطأ قد لا يكون في العنصر، ولا في العلاقة، بل في **المكان الذي يحتله العنصر داخل الهرم المعياري** .فقد يكون الأصل صحيحًا، والفرع صحيحًا، لكن الخطأ يبدأ عندما يجلس الفرع في مكان الأصل، أو عندما تُدفع الغاية إلىٰ موقع الوسيلة، أو تُرفع الوسيلة إلىٰ مقام الغاية.

ومن هنا فإن هذه النظرية ترىٰ أن كثيرًا من الأزمات الفكرية الكبرىٰ لم تكن نتيجة إنكار الحقائق، وإنما نتيجة **إعادة ترتيبها** .فالحقائق بقيت كما هي، لكن النسق أعاد توزيع مراكزها، حتىٰ أصبحت العناصر الثانوية هي التي تقود البناء، بينما تراجعت العناصر المؤسسة إلىٰ الهامش. وهنا لا يختفي الحق، وإنما يفقد سلطته داخل النسق، فيظل حاضرًا في الألفاظ، غائبًا في الوظيفة.

ولهذا فإن أول قانون في أخطاء التراتب المعياري هو أن **كل انقلاب في سلم الأولويات يؤدي، بالضرورة، إلىٰ انقلاب في النتائج، ولو بقيت جميع العناصر صحيحة في ذاتها** .فالنتائج ليست إلا الامتداد الطبيعي للنظام الذي وزع القيم والأوزان داخل البناء. فإذا اختل هذا النظام، أصبح العقل ينتج أحكامًا منطقية بالنسبة إلىٰ ترتيبه الداخلي، لكنها غير مشروعة بالنسبة إلىٰ الترتيب الصحيح للمعايير.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين **صحة العنصر** و**أولوية العنصر** .فقد يكون العنصر صحيحًا، لكنه لا يحتل المرتبة الأولىٰ، وقد يكون ضروريًا، لكنه ليس المبدأ الحاكم. ولذلك فإن إعطاء العنصر الصحيح منزلةً لا يستحقها لا يقل خطرًا عن إدخال عنصر خاطئ إلىٰ النسق. لأن الزيادة في المنزلة، كما أن النقص منها، كلاهما يفسد التوازن البنيوي.

ولعل هذه القضية تفسر جانبًا كبيرًا من تاريخ الفكر الإنساني؛ إذ لم يكن الانحراف دائمًا في رفض المبادئ الكبرىٰ، بل كثيرًا ما كان في تقديم بعض المبادئ الجزئية عليها، حتىٰ أصبحت المبادئ الكبرىٰ تُفسَّر في ضوء الجزئيات، بدل أن تُفهم الجزئيات في ضوء الكليات. وعند هذه اللحظة يبدأ البناء بالانقلاب من داخله، لا لأنه فقد عناصره، بل لأنه فقد **تراتبها الطبيعي**.

ومن هنا فإن التراتب المعياري ليس مجرد ترتيب منطقي، بل هو **ترتيب وجودي** أيضًا. لأن الواقع نفسه لا يقوم علىٰ عناصر متساوية، وإنما علىٰ مستويات متداخلة، لكل مستوىٰ منها وظيفته وحدوده. فإذا ألغىٰ العقل هذه المستويات، أو ساوىٰ بينها، أو نقل عنصرًا من مستواه إلىٰ مستوىٰ آخر، فإنه لا يخطئ في التفكير فقط، بل يخطئ في تمثيل الواقع ذاته.

ولهذا فإن النظرية تجعل من **اختلاط المستويات** أحد أهم منابع الخطأ. فكم من قضية نشأت لأن العقل خلط بين المستوىٰ الوصفي والمستوىٰ المعياري، أو بين الإمكان والوجوب، أو بين الواقع والمثال، أو بين القانون والغاية، أو بين الآلية والقيمة. وليس الخطأ هنا في أي واحد من هذه المستويات، وإنما في سقوط الحدود الفاصلة بينها، حتىٰ أصبحت تؤدي وظائف ليست لها.

ومن هنا أيضًا يظهر نوع جديد من الانحراف يمكن أن نسميه **خطأ تضخم الوسيلة**. ويقع عندما تنجح الوسيلة إلىٰ الحد الذي يجعل العقل ينسىٰ أنها وسيلة، فيمنحها مكانة الغاية نفسها. وهذه من أكثر صور الخطأ انتشارًا في تاريخ الحضارات. فاللغة تتحول من أداة للمعنىٰ إلىٰ غاية في ذاتها، والمنهج يتحول من طريق إلىٰ الحقيقة إلىٰ حقيقة مستقلة، والمؤسسة تتحول من أداة لخدمة الرسالة إلىٰ رسالة قائمة بذاتها، والإجراء يتحول من وسيلة لتحقيق العدالة إلىٰ معيار للعدالة نفسها.

وهنا يكشف الخطأ عن وجهه الأكثر خفاءً؛ لأنه لا يدمر الغاية مباشرة، وإنما **يزاحمها بوسيلتها**. فلا يشعر العقل أنه فقد مقصده، لأنه ما يزال يرىٰ الوسائل قائمة، لكنه يغفل أن الوسائل فقدت علاقتها بالغاية التي من أجلها وُجدت. وعند هذه اللحظة يبدأ النسق بالعمل بكفاءة متزايدة، بينما تتراجع قدرته علىٰ تحقيق مقاصده الأصلية. وهذه من أعقد صور الانحراف؛ إذ يجتمع فيها النجاح التنفيذي مع الفشل المعياري.

ومن هنا يمكن صياغة قانون آخر من قوانين هذه النظرية، وهو أن **كل وسيلة تستقل عن غايتها تبدأ في إنتاج خطأ بنيوي، مهما بلغت درجة إتقانها**. لأن قيمة الوسيلة ليست في ذاتها،

وإنما في مقدار اتصالها بالغاية التي تخدمها. فإذا انقطع هذا الاتصال، أصبحت الوسيلة تعمل وفق منطقها الداخلي، لا وفق المنطق الذي أنشأها.

ولهذا فإن الشرعية ليست مجرد فحص لصحة الوسائل، وإنما هي فحص دائم للعلاقة بين **الوسيلة والغاية**، وبين **الأصل والفرع**، وبين **الكلي والجزئي**، وبين **المبدأ والتطبيق**. فكلما اختلت هذه العلاقات الهرمية، بدأ العقل في إنتاج نسق يبدو من الخارج متماسكًا، لكنه من الداخل يعاني انقلابًا تدريجيًا في بنيته المعيارية.

وهكذا يتبين أن أخطاء التراتب المعياري ليست أخطاءً جزئية، وإنما هي أخطاء تصيب **نظام الأهمية** داخل العقل. فهي لا تغير الحقائق، بل تغير مقدار السلطة التي يمنحها العقل لكل حقيقة، ولا تنفي القيم، بل تعيد توزيع مواقعها، حتىٰ يصبح ما كان تابعًا قائدًا، وما كان قائدًا تابعًا. ومن هنا كانت هذه الأخطاء من أكثر الأخطاء قدرةً علىٰ إعادة تشكيل الحضارات؛ لأنها لا تبدأ بالصدام مع البنية، وإنما تبدأ بإعادة ترتيبها من الداخل، حتىٰ يصبح الانقلاب يبدو، مع مرور الزمن، وكأنه التطور الطبيعي للنسق نفسه.

ومن هذه النقطة ستنتقل النظرية إلىٰ العائلة الرابعة من الأخطاء، وهي **أخطاء الانفصال عن الواقع**، حيث لا يكون الخلل في التأسيس، ولا في العلاقات، ولا في التراتب، وإنما في انقطاع النسق المعرفي عن الواقع الذي وُجد من أجل تفسيره وتقويمه، فيتحول الفكر من أداة لفهم العالم إلىٰ عالم مغلق يفسر ذاته بذاته، ويستمد شرعيته من اتساقه الداخلي لا من قدرته علىٰ ملامسة الحقيقة الحية.

العائلة الرابعة: أخطاء الانفصال عن الواقع

إذا كانت العائلات السابقة قد كشفت أن الخطأ قد يبدأ من فساد التأسيس، أو من اضطراب العلاقات، أو من انقلاب التراتب المعياري، فإننا نصل الآن إلىٰ واحدة من أكثر العائلات تعقيدًا، لأنها لا تنشأ من خللٍ داخل النسق وحده، وإنما من **اختلال العلاقة بين**

النسق والواقع .فالنسق قد يكون محكم البناء، منسجم العلاقات، واضح التراتب، لكنه مع ذلك يصبح عاجزًا عن أداء وظيفته الأساسية، وهي تفسير الواقع وفهمه وإعادة تنظيمه. وعند هذه اللحظة لا يعود الفكر مرآةً للعالم، وإنما يتحول إلىٰ مرآةٍ لذاته.

وهنا ينبغي أن نعيد تعريف الواقع نفسه؛ لأن كثيرًا من الأخطاء بدأت من سوء فهم هذه الكلمة. فالواقع ليس مجرد الوقائع الجزئية التي تقع أمام الحواس، كما أنه ليس مجرد المادة الخارجية التي يلاحظها الإنسان، بل هو **البنية الكلية التي تتفاعل فيها الوقائع، والقيم، والتاريخ، والزمن، والإنسان، والمؤسسات، واللغة، والطبيعة، والإمكانات المستقبلية** .ومن ثم فإن الانفصال عن الواقع لا يعني فقط تجاهل الوقائع، بل يعني أيضًا تجاهل العلاقات التي تمنح الوقائع معناها.

ولهذا فإن النظرية ترفض التصور الساذج الذي يقسم الفكر إلىٰ واقعي وغير واقعي علىٰ أساس قربه من الأحداث اليومية. فقد يكون الفكر شديد الالتصاق بالأحداث، لكنه منفصل عن الواقع؛ لأنه لا يرىٰ إلا سطح الظواهر. وقد يكون بعيدًا عن الوقائع الجزئية، لكنه أكثر اتصالًا بالواقع؛ لأنه يكشف القوانين العميقة التي تحكمها. ومن هنا فإن معيار الواقعية ليس كثرة الحديث عن الواقع، وإنما **القدرة علىٰ تمثيل بنيته الحقيقية**.

ومن هنا يظهر أول قانون في هذه العائلة، وهو أن **النسق لا ينفصل عن الواقع دفعةً واحدة، وإنما يبدأ أولًا باستبدال الواقع بصورته الذهنية عن الواقع** .وهذه هي اللحظة التي يبدأ فيها الانحراف الحقيقي. فالإنسان لا يتعامل مباشرة مع العالم، وإنما مع النموذج الذي كونه عنه. فإذا أصبح النموذج مقدسًا، ولم يعد يسمح للواقع بتعديله، انعكست العلاقة؛ إذ بدلًا من أن يصحح الواقع النسق، أصبح النسق هو الذي يحاكم الواقع، ويرفض كل ما لا ينسجم مع صورته المسبقة.

وهنا يتحول العقل من باحثٍ عن الحقيقة إلىٰ **حارسٍ للنموذج** .وهذه النقلة هي أخطر ما يمكن أن يصيب أي مشروع معرفي؛ لأن العقل لم يعد يسأل: ماذا يقول الواقع؟ بل أصبح

يسأل: كيف أجعل الواقع يبدو منسجمًا مع ما أؤمن به؟ وعندما يصل النسق إلىٰ هذه المرحلة، يفقد قدرته علىٰ التعلم، لأن كل معلومة جديدة لا تدخل إليه إلا بعد أن تُعاد صياغتها بما يوافق بنيته السابقة.

ولهذا فإن النظرية ترىٰ أن **الانفصال عن الواقع يبدأ قبل إنكار الواقع** .إنه يبدأ عندما يفقد العقل استعداده لأن يُفاجأ. فالعقل الحي هو الذي يظل يحتفظ بإمكان أن يكشف الواقع له ما لم يكن يتوقعه. أما العقل المغلق، فإنه لا يسمح للواقع إلا بأن يؤكد ما يعرفه سلفًا. وهكذا تتحول المعرفة إلىٰ عملية تكرار، لا إلىٰ عملية اكتشاف.

ومن هنا يمكن القول إن أحد أخطر أشكال الخطأ هو **تكلس النموذج التفسيري** .فكل نموذج يُبنىٰ لكي يفسر الواقع، لكنه إذا نجح نجاحًا كبيرًا، نشأت داخله رغبة خفية في أن يفسر كل شيء. وعندئذٍ يبدأ النموذج في تجاوز حدوده الطبيعية، فلا يعود يفسر الواقع، بل يعيد تشكيل الواقع وفق منطقه الداخلي. وهذه هي اللحظة التي يتحول فيها النجاح العلمي أو الفكري إلىٰ مصدر للانغلاق.

ولذلك فإن هذه النظرية تقرر أن **كل نموذج ناجح يحمل في داخله إمكانية التحول إلىٰ سجن معرفي** إذا فقد القدرة علىٰ مراجعة نفسه. وليس السبب في ذلك أن النموذج خاطئ، بل لأن نجاحه يولد شعورًا بالاكتفاء، والاكتفاء يولد مقاومة للمراجعة، والمراجعة وحدها هي التي تمنع النموذج من أن يتحول إلىٰ عقيدة مغلقة.

ومن هنا أيضًا يظهر **خطأ الاكتفاء بالتفسير الداخلي** .ويقع عندما يصبح النسق قادرًا علىٰ تفسير كل اعتراض من داخل منطقه الخاص، دون أن يسمح بوجود معيار خارجي يختبر صحة ذلك المنطق. ففي البداية يبدو هذا دليلًا علىٰ القوة، لكنه في الحقيقة دليل علىٰ الانغلاق؛ لأن النسق الذي يستطيع أن يبرر كل شيء، ويؤوّل كل تناقض، ويمتص كل اعتراض، قد يكون قد فقد آخر نافذة تربطه بالعالم الحقيقي.

ولهذا فإن الشرعية لا تُقاس فقط بدرجة الاتساق، بل بدرجة **القابلية للاختبار الواقعي** . فالفكرة التي لا يمكن أن يمتحنها الواقع، أو التي تعيد تفسير كل نتيجة مخالفة بحيث تصبح دائمًا علىٰ صواب، لم تعد نظرية بالمعنىٰ المعرفي، بل أصبحت بنية مغلقة تحمي نفسها من كل مراجعة.

ومن هنا تبرز قضية في غاية الأهمية، وهي أن **الواقع ليس خصمًا للنظرية، بل هو شريكها في البناء** .فالنظرية التي لا تتغير أمام الواقع لا تدل علىٰ قوتها، بل قد تدل علىٰ موتها. والحقيقة ليست هي التي لا تتبدل ألفاظها، وإنما التي تمتلك من الحيوية ما يجعلها قادرة علىٰ استيعاب ما يكشفه الواقع من معطيات جديدة، دون أن تفقد هويتها المنهجية.

وهنا يظهر نوع آخر من الانفصال، وهو **الانفصال الزمني عن الواقع** .فكثير من الأنساق لا تنفصل عن الواقع المكاني، لكنها تنفصل عن حركة الزمن. فهي تظل تستعمل الأدوات نفسها، والتفسيرات نفسها، والتقسيمات نفسها، مع أن الواقع الذي وُلدت فيه قد تغير تغيرًا جذريًا. وعندئذٍ لا يعود الخلل في المبادئ، وإنما في عجز النسق عن إدراك أن الواقع ليس كتلة جامدة، بل بنية متحركة تتغير فيها العلاقات والوظائف والأولويات باستمرار.

ولهذا فإن الزمن، في هذه النظرية، ليس مجرد إطار تمر فيه الأحداث، بل هو **عنصر معرفي** يدخل في شرعية الفهم نفسه. فالفكرة التي كانت كافية لتفسير واقع معين قد لا تعود كافية بعد تغير شروط ذلك الواقع، لا لأنها أصبحت باطلة، بل لأن المجال الذي كانت تعمل فيه قد تبدل. ومن هنا فإن إغفال الزمن ليس مجرد نقص في المعلومات، بل هو خلل في بنية المعرفة ذاتها.

وعند هذه النقطة تتبين لنا حقيقة بالغة العمق، وهي أن أخطاء الانفصال عن الواقع ليست في حقيقتها انفصالًا عن العالم الخارجي فقط، وإنما هي **انفصال عن حركة الوجود نفسها** .فالواقع ليس شيئًا ثابتًا ينتظر من يصفه، بل عملية مستمرة من التشكل، والتفاعل،

والتحول. وكل نسق يفقد القدرة علىٰ مرافقة هذه الحركة، يبدأ تدريجيًا في تفسير عالم لم يعد موجودًا، بينما يعجز عن فهم العالم الذي يتكون أمامه.

ولهذا فإن الشرعية الحقيقية لا تتحقق بمجرد صحة المبادئ، ولا بمجرد سلامة العلاقات، ولا بمجرد حسن التراتب، بل تتحقق أيضًا بقدرة النسق علىٰ أن يبقىٰ في **حوار دائم مع الواقع**؛ حوار لا يفقد فيه هويته، ولا يذوب في الوقائع، لكنه كذلك لا يتحول إلىٰ عالم مغلق لا يسمع إلا صدىٰ صوته.

ومن هنا نصل إلىٰ نتيجة تأسيسية جديدة، وهي أن **كل نسق معرفي يبدأ في فقدان شرعيته منذ اللحظة التي يصبح فيها الواقع مطالبًا بأن يتغير ليتوافق مع النسق، بدل أن يكون النسق مستعدًا لإعادة فحص نفسه في ضوء الواقع** .ففي تلك اللحظة لا يعود الفكر أداة لفهم العالم، بل يصبح سلطةً علىٰ العالم، ويبدأ الخطأ رحلته الطويلة وهو يرتدي ثوب الاتساق واليقين.

ومن هذه النقطة سيكون الانتقال طبيعيًا إلىٰ العائلة الخامسة من عائلات الخطأ، وهي **أخطاء الانغلاق المؤسسي للمعرفة**؛ حيث لا يعود الخطأ ناتجًا عن الفرد أو عن النسق وحده، بل عن المؤسسات التي تتولىٰ إنتاج المعرفة، وحراستها، وتداولها، والتي قد تتحول، من حيث لا تشعر، من مؤسساتٍ لتصحيح المعرفة إلىٰ مؤسساتٍ لإعادة إنتاج الخطأ عبر الأجيال.

العائلة الخامسة: أخطاء الانغلاق المؤسسي للمعرفة

إذا كانت العائلات السابقة قد كشفت أن الخطأ قد ينشأ من التأسيس، أو من العلاقات، أو من التراتب، أو من الانفصال عن الواقع، فإننا نصل الآن إلىٰ مرحلة أكثر تعقيدًا، لأن الخطأ فيها لا يعود مجرد إنتاجٍ لعقل فرد، ولا مجرد نتيجةٍ لنسقٍ فكري، وإنما يصبح **خاصيةً لمؤسسةٍ كاملة** . وعند هذه المرحلة يتحول الخطأ من رأي يمكن مراجعته إلىٰ نظامٍ قادر علىٰ إعادة إنتاج نفسه، حتىٰ وإن غاب أصحابه الأولون، وحتىٰ وإن تغيرت الأجيال التي تحمل أفكاره.

وهذه هي اللحظة التي ينتقل فيها الخطأ من المستوىٰ المعرفي إلىٰ المستوىٰ الحضاري؛ لأن الحضارات لا تقوم علىٰ أفراد، وإنما تقوم علىٰ مؤسسات. والمؤسسة ليست مجرد مكان يجتمع فيه الباحثون أو العلماء، بل هي **البنية التي تحدد ما الذي يُنتج، وما الذي يُعلَّم، وما الذي يُعترف به، وما الذي يُستبعد من دائرة المعرفة** .ولذلك فإن المؤسسة ليست ناقلًا محايدًا للعلم، وإنما هي شريكٌ في تشكيله، وفي رسم حدوده، وفي تحديد معايير شرعيته.

ومن هنا فإن النظرية تقرر أن **المعرفة لا تدخل التاريخ إلا بعد أن تمر بالمؤسسة** .فقد تولد الفكرة في عقل فرد، لكنها لا تتحول إلىٰ قوة تاريخية إلا عندما تتبناها مؤسسة، أو ترفضها مؤسسة، أو تعيد صياغتها مؤسسة. ولذلك فإن دراسة الخطأ لا تكتمل ما لم ننتقل من تحليل العقل الفردي إلىٰ تحليل العقل المؤسسي، لأن كثيرًا من الانحرافات لم تصبح مؤثرة إلا بعد أن اكتسبت غطاءً مؤسسيًا منحها القدرة علىٰ الاستمرار.

وهنا ينبغي أن نميز بين **المؤسسة المنتجة للمعرفة** و**المؤسسة الحارسة للمعرفة** .فالأولىٰ وظيفتها الابتكار والاكتشاف، أما الثانية فوظيفتها الحفظ، والتعليم، والتنظيم، ونقل الخبرة. وفي الحالة الطبيعية تتكامل الوظيفتان؛ إذ تنتج الأولىٰ الجديد، وتضمن الثانية انتقاله بصورة منضبطة. غير أن الخلل يبدأ عندما تتحول المؤسسة الحارسة إلىٰ مؤسسةٍ مانعة، فتتبدل وظيفتها من حماية المعرفة إلىٰ حماية ما تعتقد أنه المعرفة، ولو كان في الحقيقة مجرد مرحلة من مراحلها التاريخية.

ومن هنا يظهر أول قانون في هذه العائلة، وهو أن **كل مؤسسة تبدأ في إنتاج الخطأ منذ اللحظة التي تخلط فيها بين حماية المعرفة وحماية صورتها التاريخية عن المعرفة** .فالفرق بين الأمرين عظيم. فحماية المعرفة تعني حماية قدرتها علىٰ النمو، أما حماية صورتها التاريخية فتعني تجميدها عند لحظة معينة، ومنعها من مواصلة تطورها الطبيعي. وعندئذٍ لا يصبح التاريخ سجلًا للتجربة، بل يتحول إلىٰ قيدٍ يمنع التجربة الجديدة.

ولهذا فإن أخطر ما يصيب المؤسسات ليس الفساد الإداري، ولا ضعف الإمكانات، وإنما **فقدان القدرة علىٰ مراجعة ذاتها** .فالمؤسسة التي تراجع نفسها تبقىٰ حيّة، حتىٰ وإن أخطأت كثيرًا، أما المؤسسة التي تعتبر وجودها دليلًا علىٰ صوابها، فإنها تبدأ تدريجيًا في تحويل الخطأ إلىٰ جزء من نظامها الداخلي، لأن آليات التصحيح لم تعد تعمل خارج إرادتها، بل أصبحت خاضعة لها.

ومن هنا يمكن القول إن المؤسسة تمر بأربع مراحل. تبدأ **بإنتاج المعرفة**، ثم تنتقل إلىٰ **تنظيم المعرفة**، ثم إلىٰ **حماية المعرفة**، ثم قد تنزلق، من حيث لا تشعر، إلىٰ **احتكار المعرفة** . وفي هذه المرحلة الأخيرة يبدأ الانغلاق الحقيقي؛ لأن المؤسسة لم تعد ترىٰ نفسها وسيطًا بين الإنسان والحقيقة، بل أصبحت ترىٰ نفسها المصدر الذي يمنح الحقيقة شرعيتها.

وهنا يحدث انقلابٌ بالغ الخطورة؛ إذ تنتقل الشرعية من **المعيار** إلىٰ **الكيان** .فلا يعود السؤال: هل هذا الرأي مشروع؟ بل يصبح: هل صدر عن المؤسسة؟ فإذا صدر عنها اكتسب الشرعية، وإذا صدر من خارجها فقدها، بغض النظر عن قوته البرهانية. وعند هذه اللحظة لا يعود الامتحان موجّهًا إلىٰ الفكرة، وإنما إلىٰ صاحبها، ولا إلىٰ البرهان، وإنما إلىٰ موقعه داخل النظام المؤسسي.

ولهذا فإن النظرية تجعل من **استقلال المعيار عن المؤسسة** شرطًا من شروط بقاء المعرفة حيّة. فالمؤسسة ضرورة، لكنها ليست مصدر الشرعية. إنها وسيلة لتنظيم المعرفة، لا سلطة تمنحها الوجود. فإذا أصبحت المؤسسة هي المعيار، فقدت المعرفة مرجعها الأعلىٰ، وأصبح البقاء داخل المؤسسة أهم من البقاء داخل الحقيقة.

ومن هنا يظهر نوع جديد من الخطأ يمكن أن نسميه **خطأ الاكتفاء المؤسسي** .ويقع عندما تعتقد المؤسسة أن اكتمال هياكلها التنظيمية دليل علىٰ اكتمال مشروعها المعرفي. فتزداد اللوائح، والإجراءات، والتقسيمات، والاختصاصات، بينما يتراجع السؤال الأساسي

الذي قامت المؤسسة من أجله. وهكذا تتحول البنية التنظيمية إلىٰ غاية، ويصبح الحفاظ عليها أهم من تجديد الرسالة التي أنشئت لخدمتها.

ولذلك فإن هذه النظرية ترىٰ أن **المؤسسات تموت معرفيًا قبل أن تموت تنظيميًا** .فقد تبدو من الخارج أكثر قوة من أي وقت مضىٰ، وأكثر انتظامًا، وأكثر قدرة علىٰ إدارة شؤونها، لكنها تكون قد فقدت قدرتها علىٰ إنتاج المعرفة الجديدة، واكتفت بإعادة تدوير ما أنتجته في الماضي. وعندئذٍ يصبح النظام أكثر كفاءة في إدارة الذاكرة، لكنه أقل قدرة علىٰ صناعة المستقبل.

ومن هنا أيضًا ينشأ **خطأ الإجماع المؤسسي** .وليس المقصود به الإجماع العلمي المشروع، وإنما ذلك النوع من الاتفاق الذي ينشأ لأن المؤسسة فقدت تنوعها الداخلي، وأصبحت تكافئ التماثل أكثر مما تكافئ الاجتهاد. ففي البداية يبدو هذا الاتفاق علامةً علىٰ القوة، لكنه قد يكون، في الحقيقة، أول أعراض فقدان الحيوية؛ لأن المعرفة الحية لا تنتج من تكرار الأصوات، وإنما من انتظام الاختلاف داخل إطارٍ مشترك من الشرعية.

ولهذا فإن المؤسسة التي تخاف من السؤال أكثر مما تخاف من الخطأ، تكون قد بدأت، من حيث لا تدري، في بناء البيئة المثالية لإعادة إنتاج الانحراف. فالخطأ لا يعيش طويلًا في بيئةٍ تسمح بالنقد، لكنه يكتسب عمرًا تاريخيًا في البيئات التي تعتبر السؤال تهديدًا، والمراجعة خروجًا، والاجتهاد اضطرابًا، والتجديد خطرًا علىٰ الاستقرار.

ومن هنا يمكن صياغة قانون آخر من قوانين هذه النظرية، وهو أن **كل مؤسسة تُضعف استقلال آليات المراجعة تقترب من تحويل المعرفة إلىٰ أيديولوجيا، مهما كانت موضوعاتها علمية أو دينية أو فلسفية** .لأن الفارق بين المعرفة والأيديولوجيا لا يكمن في المادة، وإنما في القدرة المستمرة علىٰ امتحان الذات وفق معيارٍ أعلىٰ من الذات نفسها.

وهكذا نصل إلىٰ نتيجةٍ تأسيسية، وهي أن المؤسسة لا تصبح خطرًا لأنها مؤسسة، بل لأنها قد تنسىٰ أن وظيفتها الأصلية هي **خدمة الحقيقة لا احتكارها، وحراسة المنهج لا**

تجميده، وتنظيم المعرفة لا امتلاكها .فإذا حافظت علىٰ هذا الوعي بقيت إحدىٰ أعظم أدوات الحضارة، أما إذا فقدته، فإنها تتحول، من حيث لا تقصد، إلىٰ أقوىٰ جهاز لإدامة الخطأ؛ لأن الخطأ الفردي يموت بموت صاحبه، أما الخطأ المؤسسي فإنه يورث نفسه جيلًا بعد جيل، حتىٰ يغدو جزءًا من الوعي العام، ويصعب علىٰ الناس التمييز بينه وبين الحقيقة التي كان يفترض بالمؤسسة أن تحرسها.

غير أن أخطاء المؤسسة، علىٰ خطورتها، ليست المرحلة الأخيرة في تطور الخطأ المعرفي؛ لأن المؤسسة نفسها لا تعمل في فراغ، وإنما تتحرك داخل فضاءٍ أوسع، هو فضاء **الثقافة الحضارية** .فقد تكون المؤسسة سليمة في بنيتها الداخلية، لكنها تعمل داخل ثقافةٍ تكافئ التقليد أكثر من الإبداع، أو تمنح الامتثال منزلةً أعلىٰ من الاكتشاف، أو تجعل اليقين الاجتماعي أكثر قيمة من البرهان العقلي. وعندئذٍ لا يعود الخطأ ناتجًا عن المؤسسة وحدها، بل عن البيئة الحضارية التي تعيد تشكيل المؤسسة نفسها.

ومن هنا فإن النظرية تقرر أن **الخطأ لا يعيش بالمؤسسات وحدها، وإنما يعيش بالثقافة التي تمنح تلك المؤسسات شرعيتها** .فالمؤسسة ليست إلا تجسيدًا منظّمًا لعقلٍ جمعي، وإذا كان ذلك العقل قد فقد حساسيته تجاه السؤال، فإن المؤسسة، مهما حاولت، ستجد نفسها مدفوعةً نحو إعادة إنتاج ما يريده الوعي العام، لا ما تقتضيه الحقيقة. ولذلك فإن إصلاح المؤسسة دون إصلاح الثقافة يشبه إصلاح آلةٍ تعمل بوقودٍ فاسد؛ إذ سرعان ما يعود الخلل إلىٰ الظهور، مهما بلغت جودة الصيانة.

ولهذا ينبغي أن نضيف إلىٰ نظرية الخطأ مفهومًا جديدًا، هو **الحاضنة المعرفية** . والمقصود بها ذلك الوسط الحضاري الذي يحدد، من حيث لا يشعر أفراده، ما الذي يُعد سؤالًا مشروعًا، وما الذي يُعد سؤالًا مقلقًا، وما الذي يُكافأ عليه الباحث، وما الذي يُعاقب عليه، وما الذي يُستقبل بالإنصات، وما الذي يُقابل بالصمت أو التجاهل. فقبل أن تُولد

النظرية في عقل الباحث، تكون الحاضنة الثقافية قد رسمت، بدرجات متفاوتة، الحدود التي يتحرك داخلها ذلك العقل.

ومن هنا فإن أخطر صور الانغلاق ليست تلك التي تمنع السؤال بالقوة، وإنما تلك التي **تلغي الحاجة إلىٰ السؤال** .ففي هذه المرحلة لا يشعر الباحث أنه ممنوع من التفكير، بل يشعر أن كل ما يستحق التفكير قد فُكر فيه من قبل، وأن ما بقي ليس إلا تفصيلات جزئية لا تمس الأصول. وهنا يبلغ الخطأ درجةً من النضج تجعله غير محتاج إلىٰ الرقابة؛ لأنه أصبح جزءًا من تكوين العقل نفسه.

ولهذا فإن النظرية تميز بين **الرقابة الخارجية** و**الرقابة الداخلية** . فالرقابة الخارجية تفرضها السلطة أو المؤسسة، أما الرقابة الداخلية فهي أخطر؛ لأنها تنشأ عندما يبدأ العقل في استبعاد بعض الأسئلة قبل أن يطرحها، لا خوفًا من أحد، وإنما لأنه لم يعد يراها أسئلةً ممكنة أصلًا. وعند هذه اللحظة يكون الانغلاق قد بلغ أقصىٰ درجاته؛ لأنه لم يعد يمنع التفكير، بل أعاد تعريف ما يُسمىٰ تفكيرًا.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ قانونًا جديدًا، وهو أن **أخطر الأخطاء ليست تلك التي تمنع الجواب، وإنما تلك التي تمنع ولادة السؤال** .لأن السؤال هو البداية الحقيقية لكل مراجعة، فإذا أُغلقت منابعه، بقيت المعرفة تتحرك داخل دائرة مغلقة، تتوسع في التفاصيل، لكنها لا تقترب من مراجعة الأسس التي تقوم عليها.

وهذا يقود إلىٰ نتيجة في غاية العمق، وهي أن الحضارات لا تدخل مرحلة الجمود عندما تتوقف عن إنتاج الكتب، ولا عندما يقل عدد علمائها، وإنما تدخلها عندما **تتوقف عن إنتاج الأسئلة المؤسسة** .فقد تزداد المؤلفات، وتتضاعف البحوث، وتتسع الجامعات، وتكثر المؤتمرات، لكن ذلك كله قد يكون مجرد حركة داخل النسق نفسه، لا حركة تتجاوزه إلىٰ آفاق جديدة. وهنا يصبح النمو الكمي غطاءً يخفي التراجع الكيفي، ويصبح التوسع المؤسسي وسيلةً لإخفاء الانكماش المعرفي.

ولهذا فإن معيار الحيوية الحضـــارية لا يقاس بحجم ما تنتجه الأمة من معلومات، وإنما **بنوعية الأســئلة التي تجرؤ علىٰ طرحها** .فالأمم الحية ليســت هي التي تمتلك أجوبة أكثر، بل هي التي تمتلك شــجاعةً أكبر في مراجعة أجوبتها. أما الأمم التي تجعل الإجابة نهايةً للتفكير، فإنها تحوّل المعرفة إلىٰ أرشيف، لا إلىٰ قوة متجددة قادرة علىٰ اكتشاف آفاق جديدة.

ومن هنا أيضًا يظهر نوع آخر من الخطأ، يمكن أن نسميه **خطأ الاكتفاء الحضاري** .ويقع عندما تقتنع الحضارة بأنها بلغت من النضج ما يجعلها غير محتاجة إلىٰ إعادة النظر في أدواتها الكبرىٰ. وهـذا الاكتفـاء لا يؤدي إلىٰ التوقف الفوري، بـل يؤدي إلىٰ تبـاطؤٍ خفي، ثم إلىٰ جمود، ثم إلىٰ عجزٍ متزايد عن فهم التحولات الجديدة. وعندئذٍ لا يصـبح الماضـي مصـدرًا للخبرة، بل يتحول إلىٰ بديل عن المستقبل.

ولهذا فإن الشرعية، كما يقدمها هذا الكتاب، ليست صفةً تُمنح مرةً واحدة، بل هي **عملية مستمرة من تجديد العلاقة بين العقل، والواقع، والمعيار، والزمن** .وكل مشروع معرفي يتوقف عن هذا التجديد يبدأ، ولو ببطء، في فقدان شـرعيته، حتىٰ وإن ظل محافظًا علىٰ جميع مظاهره الخارجية من القوة والاتساق والانتشار.

ومن هنا نصل إلىٰ نتيجة تأسيسية جديدة، وهي أن **الخطأ يبلغ أعلىٰ درجاته حين يتحول من قضــية معرفية إلىٰ ثقافة معرفية** .ففي هذه المرحلة لا يعود الخطأ محتاجًا إلىٰ الدفاع عن نفسه، لأنه يصبح هو البيئة التي تتكون داخلها العقول، وهو اللغة التي تُصاغ بها الأسئلة، وهو الإطار الذي تُقاس به الإجابات. وعندئذٍ لا يكون الإصــلاح ممكنًا بمجرد تصــحيح بعض الأحكام، وإنما يحتاج إلىٰ إعادة بناء المناخ المعرفي كله، وإحياء القدرة علىٰ الســؤال، واستعادة استقلال المعيار عن ضغط العادة، والسلطة، والتاريخ.

وهنا تقترب نظرية الخطأ المعرفي من اكتمال مرحلتها الأولىٰ؛ إذ لم تعد تفسـر الخطأ بوصـفه حادثةً فردية، ولا بوصـفه خللًا منطقيًا، ولا حتىٰ بوصـفه انحرافًا مؤسـسـيًا، بل كشــفته باعتباره **نســقًا متعدد الطبقات**، يبدأ من البنية التأســيســية، ويمر بالعلاقات، ثم

بالتراتب، ثم بعلاقة الفكر بالواقع، ثم بالمؤسسة، ثم بالثقافة الحضارية التي تمنح كل ذلك قدرةً علىٰ الاستمرار.

ومن هذه النقطة يصبح الانتقال طبيعيًا إلىٰ المرحلة التالية من هذا الباب، حيث لن يكون السؤال :**من أين يأتي الخطأ؟** فقد أصبح ذلك واضحًا، وإنما سيكون السؤال الأعمق :**كيف ينتشر الخطأ؟ وكيف يتحول من انحراف محدود إلىٰ نظام شامل يعيد إنتاج نفسه عبر الزمن؟** وهنا سننتقل إلىٰ دراسة **ديناميكيات انتشار الخطأ المعرفي**، بوصفها الحلقة التي تربط بين ميلاد الخطأ وبين تحوله إلىٰ قوة تاريخية قادرة علىٰ تشكيل العقول، والمؤسسات، والحضارات بأسرها.

ديناميكيات انتشار الخطأ المعرفي

إذا كان ما تقدم قد كشف عن البنية التي يُولد فيها الخطأ، فإن ذلك لا يفسر وحده ظاهرةً أكثر تعقيدًا، وهي أن الخطأ لا يبقىٰ، في أغلب الأحيان، حبيس اللحظة التي نشأ فيها، ولا حبيس العقل الذي أنتجه، بل يمتلك قدرةً عجيبة علىٰ **الانتقال والتكاثر والتجذر** حتىٰ يصبح، مع مرور الزمن، جزءًا من النظام العام للمعرفة. ومن هنا فإن السؤال لم يعد: كيف يولد الخطأ؟ وإنما أصبح :**كيف ينجح الخطأ في الاستمرار؟**

وهذا السؤال ينقلنا من دراسة **بنية الخطأ** إلىٰ دراسة **حركته** .فهناك فرق عميق بين الشيء الساكن والشيء المتحرك. فالخطأ بوصفه فكرة يمكن نقده، أما الخطأ بوصفه حركة تاريخية فإنه يحتاج إلىٰ فهم قوانين انتشاره، لأن الفكرة لا تصبح قوةً إلا عندما تتحول إلىٰ مسار، ولا يصبح المسار تاريخًا إلا عندما ينجح في إعادة إنتاج نفسه عبر الأزمنة المختلفة.

ولهذا فإن أول قانون في ديناميكيات الخطأ هو أن **الخطأ لا ينتشر لأنه خطأ، وإنما ينتشر لأنه يمتلك قدرةً علىٰ الظهور في صورة الصواب** .فلو ظهر الخطأ علىٰ حقيقته لما تجاوز صاحبه الأول، لكنه يكتسب قوته لأنه يقدم نفسه دائمًا باعتباره أكثر تفسيرًا، أو أكثر تبسيطًا،

أو أكثر انسجامًا، أو أكثر قدرةً علىٰ حل المشكلات. ومن هنا فإن الخطأ لا يفرض نفسه بالقوة في البداية، وإنما بالإقناع، أو بما يشبه الإقناع، حتىٰ إذا استقر في الوعي الجمعي، أصبحت القوة تحرس ما سبق أن أقنع به العقل.

ومن هنا ينبغي أن نقرر أن **كل انتشار معرفي يمر بمرحلتين مختلفتين** .المرحلة الأولىٰ هي مرحلة **البرهان**، حيث تكون الفكرة مضطرةً إلىٰ الدفاع عن نفسها، وتقديم أدلتها، وإثبات قدرتها علىٰ المنافسة. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة **الاعتياد**، حيث تكف الفكرة عن الدفاع عن نفسها، لأن المجتمع أصبح يتعامل معها بوصفها أمرًا مألوفًا لا يحتاج إلىٰ تبرير. وفي هذه اللحظة تحديدًا ينتقل الخطأ من كونه رأيًا إلىٰ كونه جزءًا من البنية الثقافية.

وهنا يكشف الخطأ عن خاصية شديدة الخطورة، وهي أنه **كلما ازداد انتشاره، قلَّ احتياجه إلىٰ البرهان** .ففي البداية يعيش بالدليل، ثم يعيش بالشهرة، ثم يعيش بالعادة، ثم يعيش بالذاكرة الجمعية، حتىٰ يصل إلىٰ مرحلة يصبح فيها مجرد السؤال عنه أمرًا مستغربًا. وعند هذه النقطة لا يكون البرهان قد انتصر، وإنما تكون الذاكرة الاجتماعية قد حلت محل البرهان.

ولهذا فإن النظرية ترىٰ أن **العادة المعرفية** من أقوىٰ وسائل انتشار الخطأ. فالإنسان لا يكرر دائمًا ما اقتنع به، بل يكرر كثيرًا ما اعتاده. ومع التكرار يختفي السؤال عن الأصل، وتذوب المسافة بين الاقتناع والتكرار، حتىٰ يصبح ما اعتاده العقل جزءًا من طبيعته، لا نتيجةً لاختيارٍ واعٍ. وهكذا يتحول التاريخ إلىٰ مصنعٍ لإنتاج البداهات، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة.

ومن هنا يظهر قانون آخر، وهو أن **الخطأ يزداد قوة كلما قلَّ وعي الناس بتاريخ نشأته** . لأن الإنسان إذا عرف أن فكرةً ما كانت، في يوم من الأيام، مجرد اجتهاد، بقي قادرًا علىٰ معاملتها بوصفها اجتهادًا. أما إذا نسي تاريخها، فإنها تتحول في وعيه إلىٰ حقيقةٍ أزلية، وكأنها لم تمر يومًا بمراحل التكوين، والنقاش، والاختلاف، والاحتمال.

ولهذا فإن النسيان التاريخي ليس مجرد فقدان للمعلومات، بل قد يكون **آليةً لإنتاج الشرعية الزائفة** .فالنسق لا يكتسب قداسةً لأنه صحيح، بل لأنه نجح في محو الظروف التي ولد فيها، حتىٰ يبدو وكأنه وُجد مع وجود العقل نفسه. وعندما يحدث ذلك، يصبح التاريخ وسيلةً لإخفاء التاريخ، لأن الماضي لا يُستحضر بوصفه تجربةً قابلةً للفهم، وإنما بوصفه سلطةً لا يجوز مساءلتها.

ومن هنا أيضًا فإن الخطأ لا ينتشر بالبرهان وحده، بل ينتشر بما يمكن تسميته **الاقتصاد المعرفي** .فالعقل يميل بطبيعته إلىٰ التفسير الأقل كلفة، وإلىٰ النموذج الأكثر بساطة، وإلىٰ الطريق الذي يوفر عليه الجهد. فإذا قدم الخطأ تفسيرًا سريعًا، أو قاعدةً سهلة، أو صورةً مكتملة، فإنه قد يجذب العقول أكثر من الحقيقة التي تتطلب جهدًا، وتمييزًا، وصبرًا علىٰ التعقيد. وليس السبب في ذلك أن العقل يفضل الباطل، بل لأنه يفضل الاقتصاد في الطاقة المعرفية.

وهنا ينبغي أن نقرر أن **البساطة ليست معيارًا للحقيقة، كما أن التعقيد ليس دليلًا علىٰ العمق** .وإنما الشرعية تتحدد بمقدار مطابقة البناء لطبيعة الواقع. فقد يكون الواقع بسيطًا، فيكون تبسيطه صوابًا، وقد يكون معقدًا، فيصبح التبسيط نفسه مصدرًا للخطأ. ولذلك فإن كل محاولة لاختزال الواقع إلىٰ ما هو أيسر للفهم قد تكون بداية لانحراف طويل، إذا كان الواقع بطبيعته يرفض ذلك الاختزال.

ومن هنا يظهر نوع جديد من الانتشار، وهو **الانتشار بالتكرار** .فالفكرة التي تُكرر آلاف المرات لا تصبح صحيحة بسبب تكرارها، لكنها تصبح مألوفة، والمألوف يكتسب في الوعي البشري نوعًا من المصداقية النفسية، حتىٰ إذا جاء البرهان المخالف، وجد نفسه لا يناقش فكرةً فقط، بل يناقش شعورًا متراكمًا بالألفة والاستقرار. ولهذا فإن مقاومة الخطأ لا تبدأ دائمًا بإنتاج دليل أقوىٰ، بل قد تبدأ بتحرير العقل من سلطان الألفة.

ومن هنا فإن هذه النظرية تميز بين **قوة البرهان** و**قوة الانتشار** .فقد تكون الفكرة ضعيفة البرهان، لكنها عظيمة الانتشار، وقد تكون الفكرة قوية البرهان، لكنها محدودة التداول. والخطأ يقع عندما يُستبدل أحدهما بالآخر، فيصبح الانتشار دليلًا علىٰ الصحة، أو تصبح الكثرة برهانًا علىٰ الشرعية. وعند هذه اللحظة يتحول المجتمع، من حيث لا يشعر، إلىٰ شريك في إنتاج الخطأ، لا لأنه أراده، بل لأنه خلط بين قانون الاجتماع وقانون الحقيقة.

ولهذا فإن الشرعية لا تُقاس بعدد المؤمنين بالفكرة، ولا بطول عمرها، ولا باتساع انتشارها، وإنما تُقاس بقدرتها علىٰ **اجتياز الامتحان في كل مرة** .فالحقيقة لا تستمد وجودها من التصويت، ولا من التكرار، ولا من الذاكرة، وإنما من استمرار قدرتها علىٰ الصمود أمام المراجعة. أما الخطأ، فإنه كلما احتاج إلىٰ التاريخ أكثر من حاجته إلىٰ البرهان، كان ذلك علامةً علىٰ أنه بدأ يفقد مصادر شرعيته الحقيقية.

ومن هنا نصل إلىٰ نتيجة تأسيسية جديدة، وهي أن **انتشار الخطأ ليس ظاهرةً اجتماعية فحسب، بل هو ظاهرة معرفية تحكمها قوانين مستقلة** .فهو ينتقل عبر الاعتياد، ويتجذر عبر المؤسسة، ويتقوىٰ عبر الثقافة، ويتحصن عبر النسيان، ويتسع عبر التكرار، ويكتسب سلطةً عبر الخلط بين الانتشار والشرعية. وهذه القوانين لا تخص عصرًا بعينه، ولا علمًا بعينه، بل تمثل البنية العامة التي تفسر كيف يستطيع الانحراف المحدود أن يتحول، مع الزمن، إلىٰ نظام فكري واسع، يظنه الناس حقيقةً مستقرة، بينما هو في جوهره مجرد خطأ نجح في أن يعبر التاريخ دون أن يُمتحن من جديد.

غير أن هذه القوانين، علىٰ أهميتها، لا تفسر وحدها السبب الذي يجعل بعض الأخطاء تنتشر انتشارًا كاسحًا، بينما تبقىٰ أخطاء أخرىٰ محدودة الأثر ثم تموت سريعًا. فلو كان الانتشار نتيجةً للتكرار وحده، لانتشرت جميع الأخطاء بالدرجة نفسها، ولو كان نتيجةً للمؤسسة وحدها، لاستطاعت كل مؤسسة أن تجعل أي فكرة حقيقةً مستقرة. غير أن التاريخ لا يؤيد ذلك؛ إذ نرىٰ أفكارًا دعمتها مؤسسات قوية ثم اندثرت، ونرىٰ أفكارًا بدأت هامشية ثم

أصبحت، مع الزمن، مكونات أساسية في الوعي الإنساني. وهذا يعني أن للخطأ قانونًا آخر يتجاوز مجرد وسائل الانتشار، وهو **قانون القابلية للاستقبال**.

فالخطأ لا ينتشر لأنه يتحرك فقط، وإنما لأنه يجد **بنيةً عقلية مستعدة لا ستقباله** .ومن هنا فإن الخطأ ليس علاقةً بين فكرة ومتلقٍ، بل هو علاقة بين بنيةٍ منتجة وبنيةٍ مستقبلة. فإذا كانت البنية المستقبلة تمتلك مناعةً معيارية قوية، فإن الخطأ، مهما بلغت قوة أدواته، يجد صعوبة في الاستقرار. أما إذا كانت تلك البنية تعاني ضعفًا في أدوات التمييز، فإن أبسط الانحرافات تستطيع أن تتحول إلىٰ يقين راسخ.

ولهذا فإن النظرية تقرر أن **كل انتشار ناجح للخطأ يكشف عن خللٍ مزدوج**؛ خلل في المنتج، وخلل في المستقبل. فالمنتج قد يصوغ الخطأ، لكنه لا يستطيع فرضه وحده، وإنما يحتاج إلىٰ عقلٍ فقد بعض أدوات مقاومته. ومن هنا فإن مسؤولية الخطأ ليست مسؤولية المرسل وحده، كما أنها ليست مسؤولية المتلقي وحده، وإنما هي نتيجة تفاعلٍ بين الطرفين داخل بيئة معرفية تسمح لذلك التفاعل بأن يتحول إلىٰ ظاهرة عامة.

ومن هنا يظهر مفهوم بالغ الأهمية، هو **الهشاشة المعيارية** .والمقصود بها الحالة التي يبقىٰ فيها العقل محتفظًا بقدرته علىٰ التفكير، لكنه يفقد تدريجيًا قدرته علىٰ **التمييز بين درجات الحجج، ومستويات الأدلة، وأوزان المعايير** .وعندئذٍ لا يصبح مستعدًا لتصديق أي شيء، بل يصبح مستعدًا لتصديق ما يبدو أكثر انسجامًا مع عاداته السابقة، أو أكثر موافقةً لتوقعاته، أو أكثر راحةً لبنيته النفسية. وهنا يبدأ الخطأ في الانتقال لا لأنه أقوىٰ من الحقيقة، بل لأنه وجد مقاومة أقل.

ولهذا فإن الشرعية لا تتعلق فقط بإنتاج البرهان، وإنما تتعلق أيضًا **بتكوين العقل الذي يستطيع استقبال البرهان** .فكم من حجة صحيحة ضاعت لأنها وُضعت أمام عقلٍ لم يعد يمتلك أدوات قراءتها، وكم من حجة ضعيفة انتصرت لأنها وجدت عقلًا مستعدًا لقبولها قبل

أن يفحصـــها. ومن هنا فإن التربية المعرفية ليســـت تعليمًا للمعلومات، بل بناءٌ للمناعة التي تجعل العقل قادرًا علىٰ مقاومة الانحراف قبل وقوعه.

ومن هنا أيضًـــا ينبغي أن نميز بين **الإقناع** و**الاســـتعداد للاقتناع** .فالإقناع فعلٌ يقوم به المتكلم، أما الاســتعداد للاقتناع فهو حالة قائمة في الســامع قبل أن يســمع شــيئًا. ولذلك فإن نجاح الخطاب لا يفســره الخطاب وحده، وإنما يفســره كذلك البناء الداخلي للمتلقي. وكل نظرية في المعرفة تهمل هذا الجانب تبقىٰ عاجزة عن تفسير كيف اسـتطاعت الأفكار الكبرىٰ، صوابًا كانت أو خطأً، أن تتحول إلىٰ قوىٰ تاريخية مؤثرة.

وهذا يقود إلىٰ قانون جديد، وهو أن **الخطأ ينتشـــر في لحظات الاضـــطراب أكثر مما ينتشـــر في لحظات الاســـتقرار** .وليس السـبب في ذلك أن الإنسـان يفقد عقله في الأزمات، وإنما لأنه يبحث فيها عن معنىٰ يعيد ترتيب عالمه بأســرع وقت ممكن. وكلما ازداد الاضطراب، ازدادت قيمة التفسير السريع، ولو كان أقل دقة، لأن النفس البشرية تميل إلىٰ النظام أكثر من ميلها إلىٰ الفراغ. وهنا يسـتطيع الخطأ أن يقدم نفسـه بوصـفه خلاصًـا من الحيرة، لا بوصفه انحرافًا عن الحقيقة.

ولهذا فإن الأزمات التاريخية لا تنتج الخطأ بالضـرورة، لكنها **تضـاعف قابلية المجتمع لاســـتقباله** .ففي لحظات التحول الكبرىٰ، تصـبح الحاجة إلىٰ اليقين أشـد من الحاجة إلىٰ الفحص، ويصـبح الوضـوح النفسـي أكثر جاذبية من التعقيد المعرفي، وهنا يجد الخطأ بيئةً خصـبة للنمو. ولذلك فإن الحضـارات التي تمر بأزمات عميقة تحتاج، أكثر من غيرها، إلىٰ رفع مستوىٰ المعايير، لا إلىٰ تخفيفها؛ لأن ضعف المعيار في زمن الاضطراب يفتح الباب أمام موجات متتالية من الانحراف يصعب احتواؤها لاحقًا.

ومن هنا تظهر مفارقة عميقة، وهي أن **الخطأ لا ينتصـــر غالبًا علىٰ العقل القوي، وإنما ينتصر علىٰ العقل المرهق** .فالإرهاق المعرفي، وكثرة المعلومات، وتسارع الأحداث، وتراكم التفاصـيل، كلها قد تدفع الإنسـان إلىٰ البحث عن أقصـر الطرق في الفهم، حتىٰ لو كانت تلك

الطرق أقل شـرعية. ومن هنا فإن كثرة المعرفة، إذا لم يصـاحبها بناء معياري متين، قد تتحول إلىٰ عامل يزيد من هشاشة العقل بدل أن يزيد من قوته.

ولهذا فإن النظرية تضيف إلىٰ شـروط الشـرعية شـرطًا جديدًا، هو **القدرة علىٰ الصـمود أمام ضـغط السـرعة** .فالمعرفة التي لا تستطيع أن تقاوم إغراء الأحكام العاجلة، ولا أن تؤجل الحكم حتىٰ يكتمل الامتحان، تكون أكثر عرضـة لإعادة إنتاج الخطأ، مهما بلغت دقة أدواتها في الظروف العادية. إن كثيرًا من الانحرافات لا يولد لأن العقل لا يعرف، بل لأنه **لم يمنح نفسه الزمن الكافي لكي يعرف**.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ قانونًا عامًا لديناميكيات الانتشار، وهو أن **الخطأ لا يتحرك في الفراغ، وإنما يتحرك حيث يضـعف المعيار، أو يرهق العقل، أو تتسـارع الأحداث، أو يختل التوازن بين الحاجة إلىٰ اليقين والحاجة إلىٰ البرهان** .وكلما اجتمعت هذه العوامل، ازدادت قدرة الخطأ علىٰ التحول من رأي فردي إلىٰ ظاهرة اجتماعية، ثم إلىٰ بنية ثقافية، ثم إلىٰ إطار حضاري يعيد تشكيل العقول جيلاً بعد جيل.

وعند هذه المرحلة تكتمل الصـورة الأولىٰ لديناميكيات انتشـار الخطأ. فلم يعد الخطأ مجرد خلل في الاسـتدلال، ولا مجرد انحراف في النسـق، بل أصـبح **كائنًا معرفيًا متحركًا**، له شـروط ميلاده، وقوانين انتشـاره، وبيئات ازدهاره، وآليات بقائه. ومن هذه النقطة سـتبدأ النظرية في معالجة السـؤال المقابل، وهو :**هل يمكن بناء قوانين مضـادة تمنح الحقيقة القدرة علىٰ الانتشـار كما يمتلك الخطأ قوانين لانتشـاره؟** لأن فهم آليات الانحراف، مهما بلغ من العمق، لا يكتمل إلا إذا أعقبه بناء نظرية في **ديناميكيات تصـحيح المعرفة**، وهي الحلقة التي سـتصـل بين نظرية الخطأ وبين الباب التالي من هذا الفصـل، حيث ينتقل المشـروع من تشخيص الانحراف إلىٰ تأسيس منهج دائم لتجاوزه.

ديناميكيات تصحيح المعرفة

إذا كانت المعرفة قد كشفت، عبر الصفحات السابقة، أن للخطأ قوانين دقيقة تحكم نشأته وانتشاره واستقراره، فإن ذلك يقودنا إلىٰ سؤال لا يقل أهمية عن جميع الأسئلة السابقة، بل ربما كان هو السؤال الذي من أجله كُتبت هذه النظرية كلها، وهو :**إذا كان للخطأ نظام، فهل للحقيقة نظام؟ وإذا كان للانحراف قوانين، فهل للتصحيح قوانين أيضًا؟**

إن الإجابة التي تتبناها هذه النظرية ليست مجرد جواب إيجابي، وإنما هي تأسيس لمبدأ منهجي جديد، وهو أن **تصحيح المعرفة ليس فعلًا طارئًا، بل هو بنية مستقلة لها قوانينها الخاصة** . فالذين تعاملوا مع التصحيح بوصفه مجرد إزالة للأخطاء وقعوا في وهمٍ كبير؛ لأن إزالة الخطأ لا تعني بالضرورة بناء الحقيقة، كما أن هدم البناء المنحرف لا يؤدي وحده إلىٰ قيام البناء الصحيح. فالهدم عمل سلبي، أما البناء فعمل إيجابي يحتاج إلىٰ قوانين مختلفة تمامًا.

ولهذا فإن أول ما ينبغي تحريره هو أن التصحيح ليس مرادفًا للنقد. فالنقد يكشف الخلل، أما التصحيح فيعيد تنظيم النسق بعد اكتشاف الخلل. وقد يكون الإنسان ناقدًا بارعًا، قادرًا علىٰ اكتشاف التناقضات، لكنه يعجز عن إنتاج بديل أكثر شرعية. ولذلك فإن الحضارات قد تكثر فيها مدارس النقد، بينما تبقىٰ عاجزة عن إنتاج مشروع معرفي جديد، لأنها امتلكت أدوات الهدم ولم تمتلك أدوات البناء.

ومن هنا فإن النظرية تميز بين **العقل الناقد** و**العقل المصحح** .فالأول يبحث عن مواضع الضعف، أما الثاني فيبحث عن كيفية إعادة بناء القوة. والأول قد يكتفي بإثبات فساد النسق، أما الثاني فلا يكتمل عمله إلا عندما يقدم نسقًا أكثر قدرة علىٰ تفسير الواقع، وأكثر انسجامًا مع المعيار، وأكثر استعدادًا لمراجعة نفسه.

وهنا يظهر أول قانون من قوانين التصحيح، وهو أن **كل تصحيح يبدأ بإعادة ترتيب الأسئلة قبل إعادة ترتيب الأجوبة** .لأن الجواب ليس إلا ثمرةً للسؤال الذي سبقه، فإذا بقي السؤال منحرفًا، فإن جميع الأجوبة اللاحقة، مهما بلغت دقتها، ستظل تدور داخل الإطار

نفسه الذي أنتج الخطأ أول مرة. ولهذا فإن أعظم عمليات التصحيح في تاريخ المعرفة لم تبدأ بتعديل النتائج، وإنما بدأت بإعادة تعريف السؤال المؤسس.

إن السؤال الصحيح لا يضمن دائمًا الوصول إلىٰ الحقيقة، لكنه يمنع العقل من الدوران الأبدي حول المشكلة الخطأ. أما السؤال الفاسد، فإنه قد يقود إلىٰ آلاف الإجابات المتقنة، لكنها جميعًا تتحرك داخل فضاء لا يقود إلىٰ الحقيقة. ومن هنا فإن شرعية السؤال ليست مرحلة تمهيدية في هذا الكتاب، وإنما هي الشرط الذي يظل حاضرًا في جميع مراحل المعرفة، حتىٰ في لحظة التصحيح نفسها.

ولهذا فإن التصحيح الحقيقي لا يبدأ من الأطراف، وإنما من **مراكز الإنتاج المعرفي** .فهو يسأل أولًا عن الفرضيات، ثم عن المعايير، ثم عن العلاقات، ثم عن ترتيب الأولويات، ثم عن مدىٰ اتصال النسق بالواقع، ثم عن قدرة المؤسسة علىٰ مراجعة نفسها. أما الاقتصار علىٰ تعديل الفروع مع بقاء الأصول علىٰ حالها، فإنه لا يؤدي إلا إلىٰ تأجيل الأزمة، لا إلىٰ حلها.

ومن هنا يتبين أن التصحيح لا يعمل بطريقة عشوائية، بل يتحرك وفق **مبدأ الأولوية البنيوية** .وهذا المبدأ يعني أن كل خلل ينبغي أن يُعالج من المستوىٰ الذي وُلد فيه، لا من المستوىٰ الذي ظهرت فيه آثاره. فالخلل الذي نشأ من فساد المعيار لا يعالج بكثرة المعلومات، والخلل الذي نشأ من اضطراب العلاقات لا يعالج بتصحيح المفاهيم وحدها، والخلل الذي نشأ من الانفصال عن الواقع لا يعالج بزيادة الاتساق الداخلي. إن كل مستوىٰ من مستويات الخطأ يقتضي مستوىً مماثلًا من التصحيح.

ومن هنا فإن النظرية ترفض التصحيح التجزيئي عندما يكون الخلل بنيويًا. فالنسق الذي أصابه الانحراف في مركزه لا يكفي أن تُصلح أطرافه؛ لأن الأطراف ستعود، مع الزمن، إلىٰ إعادة إنتاج الانحراف نفسه. ولهذا فإن التصحيح ليس عملية ترميم، وإنما هو، في كثير من الأحيان، **إعادة تأسيس**.

غير أن إعادة التأسيس لا تعني القطيعة مع الماضي، كما أنها لا تعني هدم جميع ما سبق. فالنظرية ترفض منطقين متقابلين: منطق التقديس المطلق للموروث، ومنطق القطيعة المطلقة معه. وكلاهما، في الحقيقة، صورة من صور الانغلاق؛ لأن الأول يمنع المراجعة، والثاني يمنع الاستفادة. أما الشرعية، فإنها تنظر إلىٰ الماضي بوصفه تجربةً تاريخية قابلةً للامتحان، لا بوصفه سلطةً معصومة، ولا بوصفه عبئًا ينبغي التخلص منه.

ولهذا فإن التصحيح الشرعي لا يبدأ بالسؤال: ماذا نهدم؟ بل يبدأ بالسؤال :**ما الذي ينبغي الحفاظ عليه؟ وما الذي ينبغي مراجعته؟ وما الذي ينبغي تجاوزه؟** وهذه الأسئلة الثلاثة تمثل البنية الداخلية لأي عملية إصلاح حقيقية؛ لأن المعرفة لا تنمو بالاستمرار المطلق، ولا بالانقطاع المطلق، وإنما تنمو بالتمييز بين ما يجب أن يبقىٰ، وما يجب أن يتغير.

ومن هنا يظهر قانون آخر، وهو أن **التصحيح لا ينجح إلا إذا كان أشمل من الخطأ** . فالخطأ الذي انتشر عبر التعليم، والثقافة، والمؤسسة، واللغة، لا يمكن علاجه بكتاب، أو بمحاضرة، أو بقرار إداري. وإنما يحتاج إلىٰ مشروع معرفي يمتلك القدرة علىٰ الوصول إلىٰ المستويات نفسها التي انتشر فيها الخطأ. ولهذا فإن مقاومة الانحراف لا تكون بحجم الفكرة وحدها، وإنما بحجم البنية التي تحملها.

إن الخطأ حين يتحول إلىٰ ثقافة، يصبح إصلاحه مشروعًا حضاريًا، لا مجرد اجتهاد فردي. ولذلك فإن أعظم المصلحين في التاريخ لم يكتفوا بنقد الأفكار، وإنما سعوا إلىٰ **إعادة تشكيل البيئة التي تنتج الأفكار** .لأنهم أدركوا أن إصلاح الثمرة لا يكفي إذا بقيت التربة نفسها تنتج الخلل ذاته مرة بعد أخرىٰ.

ومن هنا يمكن أن نصوغ مبدأً جامعًا لهذه المرحلة، وهو أن **التصحيح الحقيقي لا يستهدف إزالة الخطأ فقط، وإنما يستهدف بناء منظومة تمنع الخطأ من أن يعيد إنتاج نفسه** . فنجاح الإصلاح لا يقاس بعدد الأخطاء التي صُححت، بل بمقدار المناعة التي أصبحت تمتلكها المعرفة بعد ذلك التصحيح.

وهذا هو الفارق الجوهري بين الإصلاح المؤقت والإصلاح البنيوي. فالأول يعالج الأزمة، أما الثاني فيمنع تكرارها. والأول يداوي الأعراض، أما الثاني فيعيد تنظيم الجهاز الذي أنتج الأعراض. والأول ينتهي بانتهاء المشكلة، أما الثاني فيظل حاضرًا بوصفه آليةً دائمة للمراجعة والتجديد.

وعند هذه النقطة نصل إلىٰ نتيجة تأسيسية تمثل أحد الأعمدة الكبرىٰ لهذه النظرية، وهي أن **المعرفة التي لا تمتلك داخلها نظامًا دائمًا لتصحيح نفسها، محكومة، مهما بلغت قوتها، بأن تتحول مع الزمن إلىٰ نظام لإعادة إنتاج أخطائها** .فالحقيقة لا تحيا لأنها معصومة من الخطأ، وإنما لأنها تمتلك شجاعة الاعتراف بإمكان الخطأ، وآليات اكتشافه، وقوانين تصحيحه قبل أن يتحول إلىٰ قدرٍ معرفي دائم.

ومن هذه النتيجة سيكون الانتقال طبيعيًا إلىٰ القضية الأكثر عمقًا في هذا الباب، وهي **نظرية المناعة المعرفية**؛ حيث لن يكون الحديث عن تصحيح الخطأ بعد وقوعه، وإنما عن بناء العقل، والنسق، والمؤسسة، والثقافة، بطريقة تجعل احتمال وقوع الخطأ نفسه أقل، وتجعل قدرة المعرفة علىٰ مقاومته أكبر منذ اللحظة الأولىٰ لنشأته. فهناك فرق عظيم بين حضارةٍ تجيد علاج أزماتها، وحضارةٍ تبني من البداية مناعةً تمنع معظم تلك الأزمات من أن تولد أصلًا.

نظرية المناعة المعرفية

إذا كانت نظرية الخطأ قد كشفت أن الانحراف ليس حادثةً عارضة، بل احتمالٌ دائم يسكن كل مشروع معرفي، وإذا كانت ديناميكيات التصحيح قد أثبتت أن مراجعة المعرفة ليست فعلًا استثنائيًا، وإنما ضرورة بنيوية، فإن ذلك يقودنا إلىٰ مرحلة أكثر تقدمًا في البناء المنهجي، وهي الانتقال من **منطق العلاج** إلىٰ **منطق الوقاية** .فالعلوم التي تبلغ درجةً عالية من النضج لا تكتفي بإصلاح الأخطاء بعد وقوعها، وإنما تعمل علىٰ بناء منظومات تقلل من احتمالية وقوعها ابتداءً. ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ ما يمكن أن نسميه **المناعة المعرفية**.

والمناعة المعرفية ليست كثرة المعلومات، كما أنها ليست سرعة الاستدلال، ولا قوة الذاكرة، ولا وفرة المصادر، لأن هذه جميعًا قد تجتمع في عقلٍ شديد القابلية للانحراف. وإنما المناعة هي **قدرة النسق المعرفي علىٰ مقاومة إنتاج الخطأ، ومقاومة استقبال الخطأ، ومقاومة إعادة إنتاج الخطأ في آنٍ واحد** .فهي ليست خاصيةً لمعلومة، وإنما خاصيةٌ للبنية كلها.

ولهذا فإن المناعة تختلف اختلافًا جذريًا عن اليقين. فاليقين حالة تتعلق بنتيجة معينة، أما المناعة فتتعلق بالطريقة التي يصل بها العقل إلىٰ نتائجه. وقد يكون العقل واثقًا من أحكامه، لكنه يفتقر إلىٰ المناعة، لأنه لا يمتلك آليات مراجعة تلك الأحكام إذا ظهرت أدلة جديدة. وعلىٰ العكس من ذلك، قد يكون العقل أكثر تواضعًا في يقينه، لكنه أكثر مناعة، لأنه يحتفظ دائمًا بإمكان إعادة الامتحان.

ومن هنا فإن أول مبدأ في هذه النظرية هو أن **المناعة لا تُبنىٰ بتقليل الشك، وإنما بتنظيمه** . فالشك المطلق يهدم المعرفة، كما أن اليقين المطلق يجمدها، أما الشرعية فإنها تؤسس لنوعٍ ثالث، هو الشك المنهجي الذي لا يستهدف إبطال المعرفة، وإنما امتحانها. إنه شك يعمل داخل الميثاق المنهجي، لا خارجه، ويقيس الفكرة بمعيارها، لا بأهواء صاحبها.

ولهذا فإن المناعة لا تعني أن العقل يشك في كل شيء دائمًا، وإنما تعني أنه لا يمنح أي نتيجة حصانةً دائمة ضد المراجعة. فكل حكم يبقىٰ مفتوحًا أمام امتحان جديد إذا تغيرت المعطيات، أو ظهرت أدلة أقوىٰ، أو اكتُشفت فرضيات كانت غائبة عن النظر. ومن هنا فإن المعرفة الحية لا تخاف من المراجعة، لأنها لا ترىٰ فيها تهديدًا لوجودها، بل شرطًا لاستمرار شرعيتها.

وهذا يقود إلىٰ قانون بالغ الأهمية، وهو أن **كل نسق يمنع مراجعة أصوله يفقد مناعته قبل أن يفقد صحته** .فقد تبقىٰ نتائجه صحيحة سنوات طويلة، لكن فقدان المناعة يعني أنه لم يعد قادرًا علىٰ اكتشاف اللحظة التي تبدأ فيها تلك النتائج بفقدان صلاحيتها. ولذلك فإن الأزمة لا تبدأ عندما يصبح النسق خاطئًا، وإنما عندما يصبح عاجزًا عن معرفة أنه أخطأ.

ومن هنا ينبغي أن نميز بين **قوة النسق ومرونة النسق** .فكثير من الناس يظنون أن القوة تعني الصلابة، بينما تكشف التجربة الحضارية أن الصلابة المطلقة كثيرًا ما تكون مقدمةً للانكسار. أما النسق الذي يمتلك مرونةً منهجية، فإنه يستطيع أن يستوعب التغيرات دون أن يفقد هويته، لأنه يميز بين المبادئ التي تمنحه شخصيته، وبين التطبيقات التي تتغير بتغير الواقع.

ولهذا فإن المناعة لا تقوم علىٰ مقاومة التغيير، وإنما تقوم علىٰ **التمييز بين ما يجب أن يبقىٰ وما يجوز أن يتغير** .وهذا التمييز هو من أصعب الأعمال المعرفية؛ لأنه يحتاج إلىٰ إدراك عميق لطبقات النسق المختلفة. فمن لا يميز بين الأصل والفرع، وبين الثابت والمتغير، وبين الغاية والوسيلة، سيقاوم كل تغيير خوفًا علىٰ الثوابت، أو سيغير كل شيء باسم التطور. وكلا الاتجاهين يفتقد المناعة؛ لأن الأول يجمد الحياة، والثاني يذيب الهوية.

ومن هنا فإن المناعة الحقيقية ليست دفاعًا عن القديم، ولا انبهارًا بالجديد، وإنما **قدرة علىٰ امتحان القديم والجديد بالمعيار نفسه** .فالزمن لا يمنح الفكرة شرعية، كما أن الحداثة لا تمنحها شرعية. وإنما الشرعية تستمد من قدرتها المستمرة علىٰ اجتياز الامتحان المعرفي، مهما كان عمرها، ومهما كان مصدرها.

ولهذا فإن النظرية تضيف عنصرًا جديدًا إلىٰ مفهوم المناعة، هو **التوازن بين الثقة والمراجعة** .فالعقل الذي لا يثق بنفسه يعجز عن البناء، والعقل الذي لا يراجع نفسه يعجز عن البقاء. ومن ثم فإن النضج المعرفي لا يتحقق عندما تنتصر إحدىٰ القوتين علىٰ الأخرىٰ، وإنما عندما تدخلان في علاقة جدلية تجعل الثقة دافعًا للإنتاج، وتجعل المراجعة ضامنًا للشرعية.

ومن هنا يظهر أن المناعة ليست خاصيةً للأفراد وحدهم، وإنما هي أيضًا خاصية للمؤسسات، وللثقافات، وللحضارات. فالمؤسسة التي تمتلك آليات مستقلة للنقد الداخلي أكثر مناعة من المؤسسة التي تنتظر النقد من خارجها. والثقافة التي تشجع السؤال المشروع أكثر مناعة من الثقافة التي تجعل الاستقرار غايةً تعلو علىٰ الحقيقة. والحضارة التي تبني أنظمةً دائمة لإعادة الامتحان أقل عرضةً للدخول في أزمات معرفية ممتدة.

ولهذا يمكن أن نصوغ قانونًا عامًا، وهو أن **مستوىٰ المناعة في أي حضارة يقاس بسرعة اكتشافها لأخطائها، لا بعدد الأخطاء التي تقع فيها** .لأن الوقوع في الخطأ جزء من الطبيعة الإنسانية، أما الإقامة فيه فهي نتيجة ضعف المناعة. والحضارات العظيمة ليست تلك التي لم تخطئ، بل تلك التي لم تسمح للخطأ بأن يتحول إلىٰ قدر تاريخي دائم.

ومن هنا أيضًا تتبين قيمة **التعدد المنهجي المنضبط** .فالمعرفة التي تسمح بوجود زوايا نظر متعددة، تعمل داخل ميثاق واحد للشرعية، تمتلك قدرة أعلىٰ علىٰ اكتشاف مناطق العمىٰ التي قد لا يراها اتجاه واحد. أما التعدد الفوضوي الذي يهدم المعيار، فهو ليس مناعة، بل تفكيك للمعرفة نفسها. ولذلك فإن المناعة لا تنشأ من كثرة الأصوات، وإنما من وجود أصوات متعددة **تحتكم إلىٰ معيار واحد في الامتحان**.

وهنا نصل إلىٰ نتيجة تأسيسية، وهي أن **المناعة المعرفية ليست نتيجة اكتمال المعرفة، وإنما نتيجة اكتمال آليات مراجعتها** .فالمعرفة البشرية لن تبلغ الكمال، لكن يمكنها أن تبلغ درجةً عالية من النضج إذا امتلكت القدرة علىٰ اكتشاف انحرافاتها قبل أن تتحول إلىٰ أنساق مغلقة، وعلىٰ تصحيح مسارها قبل أن يصبح التصحيح ثورةً علىٰ تاريخ طويل من الأخطاء.

وعند هذه النقطة يكتمل الانتقال من نظرية الخطأ إلىٰ نظرية الوقاية. فلم تعد المعرفة تُفهم بوصفها تراكمًا للنتائج فقط، ولا بوصفها سلسلةً من التصحيحات المتأخرة، وإنما أصبحت تُفهم بوصفها **منظومة ذاتية التنظيم**، قادرة علىٰ إنتاج المعرفة، وامتحانها، وتصحيحها، وبناء مناعة تمنع معظم الانحرافات قبل أن تستقر في بنيتها.

ومن هذه النتيجة سيكون الانتقال الطبيعي إلىٰ المرحلة الأخيرة من هذا الباب، وهي **صياغة المبادئ الدستورية العليا للعقل الشرعي**؛ حيث تتحول جميع القوانين التي كُشفت في هذا الباب إلىٰ مواد تأسيسية، لا تصف كيفية عمل المعرفة فحسب، بل تحدد الشروط العليا التي ينبغي أن يلتزم بها كل مشروع يريد أن يكتسب شرعية البقاء والاستمرار، وأن يدخل إلىٰ محكمة الشرعية وهو يمتلك من المقومات ما يؤهله لاجتياز امتحانها.

المبادئ الدستورية العليا للعقل الشرعي

بعد أن اكتمل بناء شرعية السؤال، وشرعية المنهج، وشرعية المفهوم، وشرعية الفرضية، وشرعية الدليل، وشرعية الاستدلال، وشرعية اللغة، وشرعية المعيار، وشرعية بناء النظرية، وبعد أن اكتشفنا في هذا الباب كيف يولد الخطأ، وكيف ينتشر، وكيف يعاد إنتاجه، وكيف يمكن تصحيحه، وكيف تُبنىٰ المناعة التي تمنع تحوله إلىٰ قدر معرفي، فإن المشروع يصل الآن إلىٰ لحظة فارقة لا تتعلق بمناقشة قضية جزئية، وإنما بتأسيس **الدستور الأعلىٰ للعقل الشرعي**.

وليس المقصود بالدستور هنا مجموعة من الوصايا الأخلاقية، ولا جملةً من الإرشادات العامة، وإنما **الطبقة العليا من المبادئ التي تخضع لها جميع عمليات التفكير دون استثناء**. فكما أن الدولة لا تستقيم بقوانين جزئية ما لم تستند إلىٰ دستور أعلىٰ يحكمها جميعًا، فإن المعرفة كذلك لا يمكن أن تستقر علىٰ شرعية دائمة إذا بقيت تتحرك بلا مبادئ تأسيسية تضبط حركتها، وتحدد حدودها، وتحرسها من الانحراف.

إن أخطر ما أصاب تاريخ المعرفة الإنسانية أن كثيرًا من العلوم امتلكت مناهج دقيقة، لكنها لم تمتلك **دستورًا يحاكم تلك المناهج نفسها**. ولهذا استطاعت أن تنتج معرفة عظيمة، لكنها استطاعت كذلك أن تنتج أخطاء عظيمة؛ لأن المنهج، مهما بلغ من الدقة، يبقىٰ أداة، والأداة نفسها تحتاج إلىٰ معيار أعلىٰ يحدد متىٰ تكون قد أدت وظيفتها، ومتىٰ تكون قد بدأت تتجاوز حدودها.

ومن هنا فإن هذه النظرية لا تكتفي بتقديم منهج جديد، وإنما تؤسس لما هو أسبق من المنهج، وهو **الميثاق الدستوري للعقل**. فالمنهج يحدد كيف نفكر، أما الدستور فيحدد **كيف نحاكم طريقة تفكيرنا نفسها**. وهذه هي النقلة التي تجعل المشروع ينتقل من مجرد نظرية في المعرفة إلىٰ نظرية في **حوكمة المعرفة**.

ولهذا فإن أول المبادئ الدستورية هو أن **لا سلطة تعلو علىٰ سلطة الشرعية المعرفية**.

وهذا المبدأ ليس شعارًا، وإنما قاعدة تأسيسية تهدم جميع صور الاستبداد المعرفي، لأن الشرعية لا تستمد من الأشخاص، ولا من المؤسسات، ولا من التاريخ، ولا من الشهرة، ولا من السلطة، وإنما تستمد من اجتياز الفكرة لامتحانها المنهجي. فكل سلطة، مهما علت، تصبح خاضعة لهذا الامتحان، ولا يملك أحد حق الإعفاء منه.

ومن هنا فإن العقل الشرعي لا يعرف الامتيازات المعرفية الدائمة، لأن الامتياز الدائم يناقض فكرة الامتحان نفسها. فما دام الامتحان قائمًا، بقي الجميع داخله، وبقيت الحقيقة وحدها هي الغاية التي يتجه إليها الجميع دون أن يحتكرها أحد.

ويأتي بعد ذلك المبدأ الثاني، وهو أن **كل معرفة مؤقتة في شرعيتها حتىٰ تجتاز الامتحان من جديد كلما تغيرت شروط الامتحان**.

وهذا من أعظم المبادئ التي تؤسس لها هذه النظرية؛ لأنه ينقل الشرعية من كونها حالة ثابتة إلىٰ كونها **عملية مستمرة** .فالفكرة لا تعيش لأنها كانت صحيحة في الماضي، وإنما لأنها ما زالت قادرة علىٰ إثبات صحتها في الحاضر. والنسق لا يبقىٰ مشروعًا لأنه نجح يوم تأسيسه، وإنما لأنه لم يفقد قدرته علىٰ النجاح في كل امتحان جديد.

إن الشرعية ليست شهادة تخرج تُعلّق علىٰ الجدار، وإنما هي **امتحان دوري لا ينتهي**.

ومن هنا يظهر المبدأ الثالث، وهو أن **كل معيار يخضع لمعيار أعلىٰ، حتىٰ لا تتحول المعايير نفسها إلىٰ مصدر جديد للانغلاق**.

وهذا من أكثر المبادئ دقة؛ لأن كثيرًا من المشاريع الفكرية نجحت في نقد النتائج، لكنها لم تنجح في نقد المعايير التي أنتجت تلك النتائج. ومع مرور الزمن أصبحت المعايير نفسها فوق السؤال، فتحولت من أدوات للفهم إلىٰ موضوعات للتقديس. أما هذه النظرية فإنها ترفض أن يوجد داخل المعرفة أي عنصر يتمتع بحصانة مطلقة ضد المراجعة المنهجية، لأن الحصانة المطلقة هي البداية الطبيعية لكل انغلاق.

ولهذا فإن الدستور الأعلىٰ للعقل لا يمنح العصمة إلا **لمنهج الامتحان نفسه**، لا لنتائج الامتحان.

ومن هنا يتولد المبدأ الرابع، وهو أن **الحقيقة لا تُقاس بدرجة انتشارها، وإنما بدرجة قدرتها علىٰ الصمود أمام الامتحان.**

إن هذا المبدأ يعيد تحرير العقل من أحد أخطر أوهامه التاريخية، وهو الخلط بين الكثرة والشرعية. فكم من فكرةٍ سادت قرونًا ثم اكتشف العقل أنها كانت وهمًا، وكم من فكرة بقيت معزولة زمنًا طويلًا قبل أن تتحول إلىٰ حقيقة راسخة. ولهذا فإن التاريخ لا يمنح الحقيقة وجودها، كما أن الجماهير لا تمنحها مشروعيتها. إنهما قد يكشفان عنها، لكنهما لا يصنعانها.

ويأتي بعد ذلك المبدأ الخامس، وهو أن **كل مشروع معرفي يجب أن يمتلك داخله آلية مستقلة لمراجعة نفسه.**

وهذا المبدأ ليس ترفًا تنظيميًا، وإنما شرط وجود. فالمعرفة التي تنتظر من الخارج أن يصححها، تكون قد اعترفت ضمنًا بأنها عاجزة عن اكتشاف أخطائها بنفسها. أما المشروع الناضج، فإنه يبني داخل بنيته مؤسسات، وآليات، وإجراءات، تجعل المراجعة جزءًا من دورة حياته الطبيعية، لا حدثًا استثنائيًا يفرضه ضغط الأزمات.

ومن هنا فإن المراجعة ليست اعترافًا بالضعف، وإنما **أعلىٰ درجات القوة**؛ لأن القوة الحقيقية ليست في الادعاء بأن الخطأ مستحيل، وإنما في القدرة علىٰ اكتشافه قبل أن يستفحل.

ثم يظهر المبدأ السادس، وهو أن **العقل الشرعي لا يطلب اليقين حيث يستحيل اليقين، ولا يقبل الظن حيث يجب البرهان.**

وهذا المبدأ يحرر المعرفة من نزعتين متقابلتين؛ نزعة تطلب القطع في كل شيء حتىٰ فيما لا يقبل إلا الترجيح، ونزعة تكتفي بالاحتمال حتىٰ فيما تقتضي طبيعته الدليل القاطع. والشرعية لا تقبل أيًّا من هذين التطرفين، وإنما تجعل **درجة البرهان متناسبة مع طبيعة القضية نفسها.**

فليس كل سؤال يستحق الدرجة نفسها من اليقين، كما أن ليس كل جواب يقبل الدرجة نفسها من الاحتمال.

ومن هنا ينبثق المبدأ السابع، وهو أن **الغاية العليا للعقل ليست الانتصار للرأي، وإنما الاقتراب المستمر من الحقيقة.**

وهذا هو المبدأ الذي يعيد تعريف وظيفة العقل كلها. فالعقل الذي يسعىٰ إلىٰ الانتصار يتحول إلىٰ خصم، أما العقل الذي يسعىٰ إلىٰ الحقيقة فإنه يتحول إلىٰ باحث. والفرق بينهما ليس فرقًا في النتائج فقط، بل في البنية النفسية والمنهجية التي تحكم عملية التفكير كلها.

ولهذا فإن المشروع الذي يربط كرامته الفكرية بعدم الاعتراف بالخطأ، قد حكم علىٰ نفسه بالتوقف عن النمو؛ لأن الاعتراف بالخطأ ليس هزيمة للعقل، وإنما دليل علىٰ أنه ما زال يعمل وفق الدستور الذي أُنشئ من أجله.

وعند هذه النقطة نصل إلىٰ حقيقة تمثل خلاصة هذا الباب كله، وهي أن **العقل الشرعي ليس العقل الذي لا يخطئ، وإنما العقل الذي جعل من اكتشاف الخطأ، ومراجعته، وتصحيحه، وبناء المناعة ضده، جزءًا من طبيعته الداخلية** .فالعصمة ليست من خصائص المعرفة البشرية، أما الشرعية فهي أن تبقىٰ المعرفة قابلةً دائمًا لأن تعيد امتحان نفسها، وأن تمتلك الشجاعة لتغيير ما يجب تغييره، والثبات علىٰ ما يثبت امتحانه مرة بعد أخرىٰ.

وبهذه المبادئ يكتمل البناء الدستوري للعقل الشرعي، ويصبح المشروع مهيأً للانتقال إلىٰ المرحلة التالية، حيث لن يكون الحديث عن الخطأ أو التصحيح أو المناعة، وإنما عن **كيفية تحويل هذه المبادئ الدستورية إلىٰ مؤسسة معرفية حية، تمتلك صلاحية الحكم علىٰ جميع المشاريع الفكرية، قديمها وحديثها، بحيث لا تبقىٰ الشرعية مفهومًا نظريًا، بل تصبح نظامًا عمليًا قادرًا علىٰ ممارسة الامتحان بصورة دائمة، ومنهجية، وعادلة.**

إن تحويل المبادئ الدستورية إلىٰ واقعٍ حي لا يتحقق بمجرد إعلانها، ولا بمجرد الإيمان بها، لأن التاريخ يعلمنا أن كثيرًا من المبادئ العظيمة ماتت في اللحظة التي بقيت فيها

نصـوصًـا معلقة فوق الجدران، ولم تتحول إلىٰ أنظمةٍ تحكم حركة المعرفة نفسـها. ومن هنا فإن الشـرعية لا تكتمل بصـياغة الدسـتور، وإنما تبدأ مرحلة جديدة، هي **مرحلة تفعيل الدسـتور** .فهناك فرق جوهري بين أن تمتلك الأمة دسـتورًا للمعرفة، وبين أن تمتلك **نظامًا يجعل ذلك الدسـتور حاضـرًا في كل عملية تفكير، وفي كل عملية بحث، وفي كل عملية حكم، وفي كل عملية مراجعة.**

ولهذا فإن أول قضـية ينبغي تأسـيسـها هي أن **الدسـتور المعرفي لا يؤدي وظيفته بمجرد وجوده، وإنما يؤديها بوجود سلطة معيارية أعلىٰ من جميع السلطات المعرفية الجزئية** .وليس المقصود بالسلطة هنا سلطة الأشخاص، ولا سلطة المؤسسات، وإنما سلطة المعيار نفسه. فالدستور لا يحكم لأنه أقوىٰ، وإنما يحكم لأنه المرجع الذي يعود إليه الجميع عندما تختلف الاجتهادات، وتتعارض المناهج، وتتعدد النتائج.

ومن هنا فإن هذه النظرية تقدم لأول مرة مفهوم **السـيادة المعيارية** .والسـيادة المعيارية تعني أن المرجعية العليا في أي مشـروع معرفي لا تكون للنصـوص الجزئية، ولا للمناهج الجزئية، ولا للمدارس الجزئية، وإنما للمبادئ الكلية التي تكشـف شـرعية جميع تلك العناصـر. فكما أن الدسـتور في الدولة يقف فوق القوانين العادية، فإن الميثاق المعياري يقف فوق المناهج والإجراءات والتطبيقات. وكل منهج لا يسـتطيع أن يبرر نفسـه أمام هذا الميثاق يفقد، مهما بلغت دقته التقنية، شرعية الاستمرار.

وهذا يقود إلىٰ نتيجة في غاية الأهمية، وهي أن **العقل الشرعي لا يكتفي بأن ينتج المعرفة، وإنما ينتج كذلك قواعد مراقبة إنتاج المعرفة** .وهنا يتحقق الفرق بين المعرفة السـاذجة والمعرفة الناضجة. فالمعرفة الساذجة تنشغل بالإجابة عن الأسئلة، أما المعرفة الناضجة فإنها تنشـغل أيضًـا بمراقبة الطريقة التي أنتجت تلك الإجابات. ولذلك فإنها لا تراقب النتائج فقط، وإنما تراقب وسائل الوصول إلىٰ النتائج، وتراقب كذلك القواعد التي تحكم تلك الوسائل.

ومن هنا فإن المشروع ينتقل من مستوىٰ **الإبستمولوجيا** إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ يمكن أن نسميه **إبستمولوجيا الإبستمولوجيا**؛ أي دراسة الشروط التي تمنح نظرية المعرفة نفسها شرعيتها. فليس السؤال: كيف نعرف؟ وإنما أصبح السؤال :**كيف نمتحن الطريقة التي نعرف بها؟** وهذه النقلة تمثل، في الحقيقة، أحد أهم التحولات التي يقوم عليها هذا الكتاب؛ لأنها تجعل العقل قادرًا علىٰ أن يكون موضوعًا لرقابته كما كان أداةً للرقابة علىٰ غيره.

ولهذا فإن كل مشروع معرفي ينبغي أن يمتلك **طبقة رقابية عليا**، لا تنتمي إلىٰ تخصص بعينه، ولا إلىٰ مدرسة بعينها، وإنما تنتمي إلىٰ الشرعية نفسها. وهذه الطبقة ليست جهة تنفيذية، بل جهة معيارية، مهمتها أن تراقب سلامة السؤال قبل الجواب، وسلامة الفرضية قبل البرهان، وسلامة المنهج قبل التطبيق، وسلامة المعيار قبل إصدار الأحكام. فإذا فسدت هذه الطبقة العليا، أصبح من الممكن أن تنتج جميع التخصصات نتائج دقيقة داخلها، لكنها جميعًا تدور حول مركز منحرف.

ومن هنا يظهر مبدأ جديد، وهو أن **الرقابة المعرفية يجب أن تكون أسبق من الرقابة العلمية** .فالرقابة العلمية تتحقق داخل كل تخصص، أما الرقابة المعرفية فإنها تراقب الشروط التي تجعل ذلك التخصص نفسه مشروعًا. ولهذا فإنها لا تنافس العلوم، بل تحرسها من الانحرافات التي لا تستطيع العلوم الجزئية أن تكتشفها؛ لأن كل علم، بحكم تخصصه، يرىٰ جزءًا من الصورة، بينما الشرعية تنظر إلىٰ الصورة الكلية.

وهذا يقود إلىٰ مفهوم بالغ العمق، هو **الاختصاص المعياري** .فقد اعتاد العقل الحديث أن يتحدث عن الاختصاص العلمي، وهو أمر لا غنىٰ عنه، لكنه أغفل نوعًا آخر من الاختصاص، هو القدرة علىٰ اكتشاف الخلل في البنية الكلية للمعرفة. فقد يكون الباحث من أعظم المتخصصين في مجاله، لكنه لا يمتلك الأدوات التي تمكنه من رؤية الانحرافات البنيوية التي تقع خارج حدود تخصصه. ومن هنا فإن الشرعية لا تلغي الاختصاص، بل

تكمله باختصاص أعلىٰ، وظيفته الربط بين التخصصات، ومراقبة انسجامها مع الميثاق الدستوري الأعلىٰ.

ولهذا فإن المشروع يرفض أن تتحول التخصصات إلىٰ جزرٍ معرفية مغلقة، لأن الانغلاق التخصصي يؤدي، مع الزمن، إلىٰ فقدان الرؤية الكلية. وكل علم يبدأ في الاعتقاد أنه مكتفٍ بذاته، يبدأ في فقدان القدرة علىٰ رؤية الحدود التي تقف عندها أدواته. أما العقل الشرعي، فإنه يحافظ دائمًا علىٰ التوازن بين عمق التخصص، واتساع الرؤية الكلية، لأن العمق بلا أفق يتحول إلىٰ ضيق، كما أن الأفق بلا عمق يتحول إلىٰ عمومية لا تنتج معرفة.

ومن هنا يمكن أن نصوغ قانونًا جديدًا، وهو أن **كل معرفة لا تمتلك جهازًا مستقلًا لمراقبة مشروعيتها، ستتحول، مهما بلغت دقتها، إلىٰ معرفة معرضة للانغلاق الذاتي** .وليس السبب في ذلك أن نتائجها خاطئة، وإنما لأنها فقدت القدرة علىٰ اكتشاف اللحظة التي تبدأ فيها حدودها بالتحول إلىٰ قيود، وأدواتها بالتحول إلىٰ غايات، ومناهجها بالتحول إلىٰ عقائد.

ولهذا فإن الدستور الأعلىٰ للعقل لا يكتمل إلا عندما تصبح **المراجعة المؤسسية، والمراجعة المنهجية، والمراجعة المعيارية، والمراجعة الحضارية** عمليات متزامنة، لا ينتظر بعضها بعضًا، ولا يلغي بعضها بعضًا. فعندئذٍ فقط تصبح المعرفة كائنًا حيًا، يتنفس بالمراجعة كما يتنفس بالإنتاج، وينمو بالنقد كما ينمو بالاكتشاف.

وعند هذه المرحلة يبلغ البناء ذروة نضجه؛ لأن الشرعية لم تعد مجرد معيار للحكم علىٰ الأفكار، بل أصبحت **نظامًا فوقيًا يحكم حركة المعرفة الإنسانية كلها** .فهي لا تسأل فقط: هل هذه النتيجة صحيحة؟ بل تسأل أيضًا: هل الطريق الذي أوصل إليها مشروع؟ وهل المعيار الذي حكم عليها مشروع؟ وهل المؤسسة التي أنتجتها تمتلك مناعة ضد الانغلاق؟ وهل الحضارة التي تحتضنها ما زالت قادرة علىٰ مراجعة نفسها؟

وهنا تنكشف الغاية الكبرىٰ لهذا الباب كله، وهي أن الشرعية ليست محكمةً تُنعقد بعد انتهاء التفكير، وإنما هي **حضور دائم يرافق التفكير منذ لحظة ميلاد السؤال وحتىٰ لحظة**

استقرار النظرية .ولذلك فإن المعرفة لا تدخل محكمة الشرعية في النهاية، بل تعيش داخلها منذ البداية. وكل خطوة تخطوها تكون، في الوقت نفسه، خطوة في البحث، وخطوة في الامتحان، وخطوة في المراجعة، وخطوة في تجديد مشروعيتها.

وبهذه النتيجة يقترب **الباب الثاني: نظرية الخطأ المعرفي** من اكتماله الداخلي؛ إذ لم يعد الخطأ حادثة، ولا أصبحت المراجعة استثناءً، ولا غدت الشرعية حكمًا متأخرًا، بل تحولت جميعها إلىٰ بنية واحدة متكاملة، تؤسس لعقلٍ لا يخاف الامتحان، لأنه بُني منذ البداية ليجعل من الامتحان طريقه الوحيد إلىٰ الحقيقة.

غير أن اكتمال البناء الداخلي لنظرية الخطأ لا يعني أن المشروع قد استنفد مهمته، لأن أعظم النظريات ليست تلك التي تفسر الماضي فقط، وإنما تلك التي تمتلك القدرة علىٰ **الحكم علىٰ المستقبل** .فالنظرية التي لا تستطيع أن تواجه ما لم يوجد بعد، تبقىٰ نظرية تفسيرية، مهما بلغت من العمق. أما النظرية التي تستطيع أن تمتحن كل معرفة جديدة قبل أن تدخل إلىٰ المجال المعرفي، فإنها تتحول من نظرية في الفهم إلىٰ **نظرية في الحوكمة الحضارية للمعرفة**.

ولهذا فإننا نصل الآن إلىٰ القضية التي تمثل الذروة العملية لنظرية الخطأ، وهي **التمييز بين التصحيح والإصلاح وإعادة التأسيس** .وقد جرىٰ الخلط بين هذه المفاهيم طويلًا، حتىٰ أصبحت تستعمل بوصفها مترادفات، مع أنها تمثل ثلاث درجات مختلفة تمامًا في التعامل مع المعرفة.

فالتصحيح يقع عندما تكون البنية العامة سليمة، ويكون الخلل واقعًا في بعض النتائج، أو في بعض التطبيقات، أو في بعض العلاقات الجزئية. وعندئذٍ يكفي تعديل موضع الخلل، لأن النسق في ذاته ما يزال قادرًا علىٰ إنتاج المعرفة بصورة شرعية.

أما الإصلاح، فإنه أعمق من التصحيح؛ لأنه يفترض أن الخلل لم يعد جزئيًا، بل أصبح يمس جزءًا من بنية النسق نفسها. فالعلاقات بدأت تضطرب، والأولويات بدأت تختل، وآليات المراجعة بدأت تضعف. وهنا لا يكفي تصحيح بعض النتائج، وإنما ينبغي إعادة تنظيم أجزاء من النسق حتىٰ تستعيد قدرتها علىٰ أداء وظائفها.

أما **إعادة التأسيس**، فهي أخطر المراحل جميعًا، لأنها لا تبدأ بالسؤال عن النتائج، ولا عن العلاقات، وإنما تبدأ بالسؤال عن **الافتراضات الأولىٰ التي قام عليها النسق كله** .فإذا ثبت أن تلك الافتراضات لم تعد قادرة علىٰ حمل البناء، أو أنها كانت منحرفة منذ البداية، فإن الشرعية لا تملك إلا أن تعود إلىٰ نقطة الانطلاق، لا لكي تهدم كل شيء، وإنما لكي تعيد بناء الأساس الذي يقوم عليه كل شيء.

ومن هنا فإن هذه النظرية تقرر أن **ليس كل إصلاح إعادة تأسيس، وليس كل تصحيح إصلاحًا** .فالخلط بين هذه المستويات الثلاثة من أكثر الأخطاء شيوعًا في تاريخ الفكر الإنساني. فكثير من المشاريع تعاملت مع أزمة تأسيسية بوصفها مجرد خطأ تطبيقي، فاكتفت بالترميم، بينما كان البناء كله يحتاج إلىٰ مراجعة جذوره. وفي المقابل، قامت مشاريع أخرىٰ بهدم أنساق كاملة كانت تحتاج إلىٰ إصلاح جزئي فقط، فخسرت من المعرفة أكثر مما ربحت.

ولهذا فإن أول سؤال يجب أن يسبق كل مشروع إصلاحي ليس :**كيف نغير؟** وإنما :**في أي مستوىٰ يقع الخلل؟**

إن هذا السؤال هو الذي يحدد طبيعة العلاج. فالمعرفة التي لا تميز بين مستويات الخلل، تشبه الطبيب الذي يعالج جميع الأمراض بالدواء نفسه، بغض النظر عن اختلاف أسبابها. وقد ينجح مرة بالمصادفة، لكنه لن يبني علمًا للعلاج.

ومن هنا يظهر مبدأ جديد، وهو أن **تشخيص مستوىٰ الخلل أسبق من اقتراح مستوىٰ الإصلاح** .فلا يجوز الانتقال إلىٰ الحل قبل تحديد الطبقة التي ولد فيها الانحراف. هل هو خلل في اللغة؟ أم في المفهوم؟ أم في المعيار؟ أم في المنهج؟ أم في الفرضية؟ أم في العلاقة بين النظرية والواقع؟ أم في المؤسسة؟ أم في الثقافة؟ أم في الميثاق الدستوري نفسه؟

فكل طبقة من هذه الطبقات تمتلك قوانينها الخاصة، ولا يجوز أن تُعالج بأدوات طبقة أخرىٰ.

ولهذا فإن النظرية تضيف إلىٰ جميع أدواتها السابقة أداةً جديدة يمكن أن نسميها **التشخيص البنيوي متعدد الطبقات**.

وهذا التشخيص لا يبحث عن الخطأ الظاهر فقط، وإنما يتتبعه حتىٰ يصل إلىٰ أول نقطة بدأ فيها الانحراف. لأنه كثيرًا ما تكون النتيجة الصحيحة قد خرجت من منهج غير مشروع، كما قد تكون النتيجة الخاطئة قد خرجت من منهج صحيح، بسبب فساد بعض المعطيات. ومن هنا فإن الحكم علىٰ النتائج وحدها لا يكفي، لأن النتيجة ليست إلا الحلقة الأخيرة في سلسلة طويلة من العمليات المعرفية.

ولهذا فإن الشرعية لا تحاكم المنتج النهائي فقط، وإنما **تحاكم رحلة إنتاجه بأكملها**.

إنها تسأل:

هل كان السؤال مشروعًا؟

وهل كان المفهوم محررًا؟

وهل كانت الفرضية منضبطة؟

وهل كان الدليل كافيًا؟

وهل كان الاستدلال صحيحًا؟

وهل كانت اللغة قادرة علىٰ حمل المعنىٰ؟

وهل كان المعيار سليمًا؟

وهل كانت النظرية متماسكة؟

وهل بقي النسق متصلًا بالواقع؟

وهل امتلك آليات مراجعة نفسه؟

فإذا اجتاز المشروع هذه السلسلة من الامتحانات، أمكن الحديث عن شرعيته. أما إذا تعثر في مرحلة منها، فإن موضع التعثر هو الذي يحدد طبيعة الإصلاح المطلوب.

ومن هنا تتبين إحدىٰ أهم النتائج التي يصل إليها هذا الكتاب، وهي أن **الشرعية ليست حكمًا واحدًا، وإنما سلسلة متصلة من الأحكام** .فقد يكون المشروع مشروعًا من جهة السؤال، لكنه غير مشروع من جهة المنهج، أو يكون مشروعًا من جهة المنهج، لكنه غير مشروع من جهة المعيار، أو يكون مشروعًا في جميع ذلك، لكنه فقد شرعيته لأنه انفصل عن الواقع، أو لأنه عجز عن مراجعة نفسه.

ولهذا فإن الشرعية ليست حالة ثنائية تقول: صحيح أو باطل، وإنما هي **طيف معياري متعدد المستويات**، يقترب فيه المشروع من الاكتمال كلما اجتاز عددًا أكبر من الامتحانات، ويبتعد عنه كلما تراكمت فيه مواضع الخلل.

وهنا تبلغ نظرية الخطأ إحدىٰ نتائجها الكبرىٰ، وهي أن **الخطأ ليس نقيض الحقيقة، وإنما هو انحراف عن مسارها** .وهذه النتيجة تغير طبيعة التفكير كلها؛ لأن الانحراف يمكن أن يكون بدرجات، كما أن العودة إلىٰ المسار يمكن أن تكون بدرجات أيضًا. ومن ثم فإن مهمة العقل ليست تصنيف الناس والأفكار إلىٰ ناجحين وفاشلين، وإنما تحديد موضع الانحراف، وقياس درجته، وتحديد الطريق الأقصر للعودة إلىٰ المسار الشرعي.

وهذا الفهم يجعل المعرفة أقل ميلًا إلىٰ الإقصاء، وأكثر ميلًا إلىٰ الإصلاح؛ لأنها لم تعد ترىٰ الخطأ نهاية الطريق، وإنما أصبحت تراه **إشارة منهجية تدل علىٰ الموضع الذي يحتاج إلىٰ إعادة الامتحان**.

ومن هنا فإن هذه النظرية لا تؤسس فقط لمحكمةٍ تحاكم المعرفة، وإنما تؤسس أيضًا **لعيادةٍ تعالج المعرفة** .فالقاضي يعلن الحكم، أما الطبيب فيبحث عن إمكان الشفاء. والعقل الشرعي، في أعلىٰ درجات نضجه، يجمع بين الوظيفتين؛ فهو لا يتساهل مع الانحراف، لكنه لا يجعل الإدانة غايته النهائية، بل يجعل غايته إعادة المعرفة إلىٰ مسارها المشروع، ما دام ذلك ممكنًا وفق قواعد الشرعية نفسها.

وبذلك يكتمل الانتقال من **نظرية الخطأ** إلىٰ **نظرية العلاج**، ومن نظرية العلاج إلىٰ **نظرية الوقاية**، ومن نظرية الوقاية إلىٰ **نظرية الحوكمة المعرفية**، ليصبح الباب الثاني بناءً متكاملًا لا يفسر كيف يخطئ العقل فقط، وإنما يكشف كذلك كيف يستطيع العقل أن يجعل من مراجعة نفسه شرطًا دائمًا لبقائه، ومن الشرعية معيارًا أعلىٰ يحكم كل إنتاج معرفي، في كل زمان، وفي كل حضارة، وفي كل مشروع يسعىٰ إلىٰ الحقيقة.

غير أن الوصول إلىٰ الحوكمة المعرفية لا يمثل نهاية المشروع، بل يمثل بداية أخطر مراحله؛ لأن كل ما سبق كان يجيب عن سؤال :**كيف نحمي المعرفة؟** أما المرحلة التالية فإنها ستجيب عن سؤال أكثر عمقًا، وهو :**كيف نحكم بين المعارف؟**

إن الفارق بين السؤالين بالغ الأهمية. فحماية المعرفة تعني المحافظة علىٰ سلامة البناء الداخلي لكل مشروع، أما الحكم بين المعارف فيعني امتلاك معيار أعلىٰ يستطيع أن يفصل بين المشاريع المختلفة، وأن يحدد درجات مشروعيتها، وأن يفسر مواضع قوتها ومواضع ضعفها، دون أن يقع في الانحياز لمدرسة، أو لحضارة، أو لسلطة، أو لمرحلة تاريخية.

ومن هنا فإن هذه النظرية تنتقل من **نظرية الحوكمة** إلىٰ **نظرية القضاء المعرفي**.

وليس المقصود بالقضاء هنا إصدار الأحكام الاعتباطية، وإنما إقامة **محكمة معرفية عليا** يكون اختصاصها الوحيد هو امتحان شرعية المشاريع الفكرية، لا الانتصار لها ولا الخصومة معها. فهي ليست طرفًا في النزاع، وإنما هي الإطار الذي يجعل النزاع نفسه ممكنًا علىٰ أسس عادلة.

وهذه هي النقلة التي لم تنتبه إليها معظم نظريات المعرفة؛ إذ انشغلت بوضع قواعد التفكير، لكنها لم تبنِ المؤسسة التي تحاكم الالتزام بتلك القواعد. ومن هنا بقيت المناهج تتجاور، والمدارس تتكاثر، والاتجاهات تتصارع، دون أن يوجد مرجع أعلىٰ يستطيع أن يقول: إن هذا الخلاف مشروع، وذاك غير مشروع، وهذا الاختلاف ناتج عن تعدد زوايا النظر، أما ذاك فهو نتيجة فساد في الميثاق المنهجي نفسه.

ولهذا فإن أول ما تؤسس له محكمة الشرعية هو أن **موضوعها ليس الحقيقة، وإنما شرعية الطريق إلىٰ الحقيقة.**

إنها لا تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، لأن الحقيقة أوسع من أن يحتكرها عقل، وأغنىٰ من أن تحيط بها مدرسة، ولكنها تستطيع أن تحكم علىٰ **مشروعية الوسائل** التي سلكها الباحث للوصول إليها.

ومن هنا فإن المحكمة لا تسأل أولًا: هل هذه النتيجة صحيحة؟

بل تسأل:

هل سلكت هذه النتيجة طريقًا مشروعًا؟

فقد تكون النتيجة صحيحة بالمصادفة، لكنها خرجت من منهج فاسد، فلا تكتسب الشرعية، كما قد تكون النتيجة غير مكتملة، لكنها خرجت من منهج صحيح، فتظل قابلة للنمو والتطوير.

إن الشرعية هنا تتعلق **بسلامة المسار أكثر من تعلقها بسلامة المصادفة.**

ولهذا فإن المحكمة لا تعاقب الخطأ، وإنما تعاقب **الانحراف المنهجي.**

فالخطأ الذي يقع رغم سلامة المنهج يبقىٰ جزءًا من الطبيعة الإنسانية، ويمكن تصحيحه بالمراجعة، أما الانحراف المنهجي فإنه ينتج أخطاءً متسلسلة، لأن الخلل أصبح داخل آلة الإنتاج نفسها، لا في أحد منتجاتها.

ومن هنا فإن وظيفة المحكمة ليست تصنيف الناس إلىٰ مصيبين ومخطئين، وإنما تصنيف **أنماط الإنتاج المعرفي.**

إنها تبحث عن السؤال قبل صاحبه، وعن المنهج قبل المدرسة، وعن المعيار قبل النتيجة.

وهذا هو السبب الذي يجعلها أعلىٰ من جميع الانتماءات الفكرية؛ لأنها لا تحاكم الأشخاص، بل تحاكم البنىٰ التي ينتجون بها المعرفة.

ومن هنا يظهر أحد أهم المبادئ القضائية في هذا المشروع، وهو أن **كل مشروع فكري يجب أن يمثل أمام المحكمة مجردًا من سلطاته الخارجية**.

فلا قيمة للشهرة.

ولا للقدم.

ولا للكثرة.

ولا للمكانة الاجتماعية.

ولا للنفوذ السياسي.

ولا للهيبة الأكاديمية.

ولا للقداسة الثقافية.

كل ذلك يُترك خارج المحكمة.

ولا يدخل معها إلا شيء واحد، هو **البرهان**.

وهذا يشكل، في الحقيقة، أعظم ثورة معرفية يمكن أن يقدمها هذا المشروع؛ لأنه ينقل مركز الثقل من الأشخاص إلىٰ الحجج، ومن التاريخ إلىٰ الامتحان، ومن السلطة إلىٰ المعيار.

ولهذا فإن المحكمة لا تعرف سوىٰ لغة واحدة، هي **لغة البرهان المنضبط بالميثاق المنهجي**.

ومن هنا فإنها لا تسأل الباحث عن اسمه، وإنما عن منطقه.

ولا عن انتمائه، وإنما عن معاييره.

ولا عن عدد أتباعه، وإنما عن سلامة استدلاله.

ولا عن مكانته، وإنما عن قدرة مشروعه علىٰ اجتياز الامتحان.

وعند هذه النقطة يظهر مفهوم جديد، يمكن أن نسميه **المساواة المعرفية**.

والمقصود بها أن جميع المشاريع الفكرية، مهما اختلفت مصادرها، تخضع للامتحان نفسه.

فلا توجد مدرسة معفاة.

ولا حضارة فوق الامتحان.

ولا نظرية تمتلك حصانة مسبقة.

إن الجميع يقفون أمام المحكمة بالدرجة نفسها، لأن الشرعية لا تعرف الامتيازات.

ولهذا فإن العدالة المعرفية لا تعني مساواة النتائج، وإنما تعني **مساواة شروط الامتحان**.

فإذا كانت شـــروط الامتحان واحدة، أمكن بعد ذلك أن تختلف النتائج، وأن تتفاوت درجاتها، دون أن يكون في ذلك ظلم أو انحياز.

ومن هنا فإن المحكمة لا تنتج المعرفة، وإنما **تحرس شروط إنتاجها**.

وهذا فارق بالغ العمق.

فالجامعات تنتج معرفة.

ومراكز البحث تنتج معرفة.

والباحثون ينتجون معرفة.

أما المحكمة فلا تنتج شيئًا من ذلك.

إنها تحرس فقط شرعية الطريق الذي سلكته تلك المعرفة.

ولهذا فإنها تشـــبه، في النظام الدســـتوري، المحكمة الدســـتورية العليا، التي لا تشـــرع القوانين، لكنها تحكم في مدىٰ اتفاقها مع الدستور.

وبالمعنىٰ نفسه، فإن محكمة الشرعية لا تنتج النظريات، لكنها تحكم في مدىٰ اتفاقها مع **الدستور الأعلىٰ للعقل**.

ومن هنا تبلغ النظرية إحدىٰ نتائجها المركزية، وهي أن **المعرفة لا تحتاج فقط إلىٰ علماء، بل تحتاج أيضًا إلىٰ قضاة معرفيين**.

وليس المقصود قضاة بالمعنىٰ الوظيفي، وإنما عقول بلغت من النضج المعياري درجةً تجعلها قادرة علىٰ الفصـــل بين المناهج دون أن تنتمي إليها، وعلىٰ حماية الميثاق دون أن تتحول هي نفسها إلىٰ سلطة فوق الميثاق.

فالقاضي الحقيقي في هذه المحكمة ليس سيدًا علىٰ الدستور، وإنما **أول الخاضعين له**.

وهذه هي الضمانة الكبرىٰ ضد تحول المحكمة نفسها إلىٰ مصدر جديد للاستبداد المعرفي.

فلو امتلكت المحكمة سلطةً أعلىٰ من الميثاق، لأصبحت جزءًا من المشكلة التي جاءت لمعالجتها.

أما إذا بقي الميثاق فوقها، بقيت هي أيضًا قابلةً للمراجعة، وبقيت الشرعية محفوظةً من أن تتحول إلىٰ سلطة مغلقة.

ومن هنا نصل إلىٰ واحدة من أعمق نتائج هذا المشروع كله، وهي أن **أعلىٰ درجات الشرعية ليست أن تمتلك سلطة الحكم، وإنما أن تبقىٰ أنت نفسك خاضعًا للحكم الذي تصدره**.

ففي اللحظة التي يُعفىٰ فيها الحاكم من المعيار الذي يحكم به الآخرين، تنتهي الشرعية، ويبدأ الاستبداد، سواء كان استبدادًا سياسيًا، أو دينيًا، أو فلسفيًا، أو علميًا، أو معرفيًا.

وهذا هو المبدأ الذي سيقودنا في الباب التالي إلىٰ بناء **نظرية المؤسسة الشرعية المنتجة للمعرفة**؛ حيث لن يكون السؤال بعد اليوم كيف نحاكم المعرفة فقط، بل كيف نبني مؤسسات يكون الامتحان فيها جزءًا من بنيتها اليومية، بحيث تتحول الشرعية من محكمةٍ تُعقد عند الاختلاف، إلىٰ ثقافةٍ دائمة تحكم كل عملية إنتاج معرفي منذ لحظة ميلادها الأولىٰ.

إن الانتقال من محكمة الشرعية إلىٰ المؤسسة الشرعية المنتجة للمعرفة ليس انتقالًا من النظرية إلىٰ التطبيق فحسب، بل هو انتقال من مرحلة الامتحان إلىٰ مرحلة البناء الحضاري. فالمحكمة، مهما بلغت عدالتها، تبقىٰ مؤسسةً تُستدعىٰ عند النزاع، أما المؤسسة المنتجة للمعرفة فإنها تعمل قبل النزاع، وأثناءه، وبعده، لأنها ليست جهازًا لإصدار الأحكام، وإنما هي البيئة التي تتكون داخلها الأحكام منذ اللحظة الأولىٰ. ومن هنا فإن الحضارات لا تتمايز بعدد محاكمها المعرفية، وإنما تتمايز بقدرتها علىٰ بناء مؤسسات تجعل الحاجة إلىٰ تلك

المحاكم أقل مع مرور الزمن، لأن الشرعية تكون قد أصبحت جزءًا من تكوين العقل نفسه، لا إجراءً خارجيًا يفرض عليه عند وقوع الخطأ.

ولهذا فإن أول ما يجب تقريره هو أن المؤسسة الشرعية ليست جامعةً بالمعنىٰ التقليدي، ولا مركزًا للبحث العلمي بالمعنىٰ الإداري، ولا هيئةً لإنتاج الفتاوىٰ أو النظريات أو الدراسات، وإنما هي **نظام حضاري لإدارة دورة المعرفة كاملة** .فهي تبدأ قبل السؤال، لأنها تُنشئ العقل الذي سيطرح السؤال، وترافق السؤال أثناء تشكله، ثم تمتحن الفرضيات، ثم تراقب المناهج، ثم تراجع النتائج، ثم تتابع أثرها في الواقع، ثم تعود مرةً أخرىٰ لتعيد امتحانها في ضوء ما كشفه الواقع من معطيات جديدة. وبهذا تصبح المعرفة دائرةً حية لا تنتهي عند نشر الكتاب، ولا عند اعتماد النظرية، ولا عند قبول المجتمع لها، لأن القبول الاجتماعي ليس نهاية الامتحان، وإنما بداية امتحان جديد أكثر صعوبة.

ومن هنا فإن المؤسسة الشرعية لا تؤمن بفكرة «النسخة النهائية» للمعرفة، لأن هذه الفكرة تناقض الطبيعة الإنسانية ذاتها. فالإنسان لا ينتج معرفةً نهائية، وإنما ينتج أفضل معرفة أمكنه الوصول إليها في لحظة تاريخية معينة، وفق الأدوات التي كانت متاحة له آنذاك. ولذلك فإن المؤسسة لا تمنح أي إنتاج صفة الكمال، وإنما تمنحه صفة **الاجتياز المؤقت لامتحان الشرعية**، وهو اجتياز يبقىٰ قائمًا ما دامت شروطه قائمة، فإذا تغيرت المعطيات، أو تطورت المناهج، أو ظهرت وقائع جديدة، عاد المشروع إلىٰ الامتحان مرةً أخرىٰ، لا لأن قيمته سقطت، وإنما لأن الشرعية بطبيعتها عملية متجددة لا تعرف الجمود.

ولهذا فإن المؤسسة الشرعية لا تنظر إلىٰ الزمن بوصفه عدوًا للمعرفة، وإنما تنظر إليه بوصفه أحد ممتحنيها الكبار. فالزمن يكشف ما لم يكن ظاهرًا، ويظهر آثار الفكرة بعد أن كانت مجرد فرضية، ويختبر قدرة النسق علىٰ تفسير الوقائع الجديدة، ويبين إن كانت المبادئ التي قام عليها المشروع قادرةً علىٰ الاستمرار، أم أنها كانت مرتبطة بظرف تاريخي محدود.

ومن هنا فإن مرور الزمن ليس مجرد تعاقب للأيام، بل هو أحد أدوات الشـرعية الكبرىٰ، لأن كثيرًا من الأفكار لا يظهر ضعفها إلا بعد أن تدخل في حوار طويل مع الواقع.

ومن هنا أيضًا فإن المؤسسة الشرعية لا تكتفي بإنتاج المعرفة، وإنما تنتج **ذاكرة المعرفة** . وليس المقصـود بالذاكرة أرشـيف الكتب والمخطوطات، وإنما التاريخ الكامل الذي مرت به الفكرة؛ كيف وُلدت، وكيف تطورت، وما الاعتراضـات التي وُجهت إليها، وما الذي صـمد منها، وما الذي تغير، وما الذي أُعيد تأسـيسـه. لأن الفكرة التي تفقد ذاكرتها التاريخية تصـبح أكثر عرضـةً لأن تتحول إلىٰ عقيدة مغلقة، بينما الفكرة التي تحتفظ بتاريخها تبقىٰ مدركةً أنها ثمرة رحلة طويلة من المراجعة، لا معطىً هبط كاملًا منذ البداية.

ولهذا فإن المؤسـسـة لا تحفظ النتائج فقط، بل تحفظ **تاريخ الامتحان** .فهي تعتبر أن تاريخ الاعتراضات، وتاريخ التصحيحات، وتاريخ المراجعات، لا يقل قيمةً عن تاريخ الإنجازات؛ لأن المعرفة التي تخفي أخطاءها الماضـية تهيئ نفسـها لتكرارها في المسـتقبل، أما المعرفة التي تجعل من أخطائها جزءًا من ذاكرتها، فإنها تحول الخطأ نفسه إلىٰ مصدرٍ لبناء المناعة. وهنا يبلغ المشروع إحدىٰ غاياته الكبرىٰ؛ إذ لا يعود الخطأ عارًا ينبغي إخفاؤه، وإنما يصبح وثيقةً ينبغي حفظها، لأنها تكشف حدود العقل، وتبين كيف استطاع أن يتجاوز تلك الحدود.

ومن هنا تظهر وظيفة جديدة للمؤسـسـة، وهي **إدارة الذاكرة النقدية** .فالذاكرة النقدية ليسـت ذاكرة الهدم، وإنما ذاكرة التعلم. إنها تحفظ لحظات الانحراف كما تحفظ لحظات الإبداع، لأنها تعلم أن الطريق إلىٰ الحقيقة لم يكن خطًا مستقيمًا، وإنما كان سلسلةً طويلة من الامتحانات، والتراجعات، والاكتشـافات، وإعادة البناء. ولذلك فإن الأمة التي تمحو تاريخ أخطائها لا تحرر نفسـها منها، بل تحكم عليها بأن تعيشـها مرةً أخرىٰ، بينما الأمة التي تحفظ ذلك التاريخ تحفظ معه المناعة التي تمنع تكراره.

ومن هنا أيضًا فإن المؤسسة الشرعية لا تُقاس بعدد ما تنشره من بحوث، ولا بعدد خريجيها، ولا بحجم ميزانيتها، وإنما تُقاس بمقدار ما تمتلكه من **قدرة ذاتية علىٰ تجديد مشروعيتها** .فالنجاح

الحقيقي ليس أن تنتج معرفةً كثيرة، بل أن تبقىٰ قادرةً علىٰ امتحان تلك المعرفة حتىٰ وهي في ذروة نجاحها. إن المؤسسات العظيمة لا تسقط عادةً بسبب فشلها، وإنما تسقط بسبب نجاحها عندما يتحول النجاح إلىٰ يقينٍ يمنعها من مراجعة نفسها، وعندما تصبح الإنجازات الماضية حجابًا يحول بينها وبين رؤية الأسئلة الجديدة التي يفرضها الواقع.

ولهذا فإن المؤسسة الشرعية تجعل من المراجعة وظيفةً يومية، لا حدثًا استثنائيًا. فهي لا تنتظر الأزمة حتىٰ تعيد التفكير، ولا تنتظر الانهيار حتىٰ تعيد التأسيس، لأن الانتظار في عالم المعرفة ليس حيادًا، بل هو تراكم بطيء للانحراف. ومن هنا فإن كل إنتاج جديد يدخل منذ لحظة ولادته في دورة مراجعة مستمرة، وكل منهج يُعاد امتحانه، وكل معيار يُقاس بمعيار أعلىٰ، حتىٰ يبقىٰ العقل في حالة يقظة دائمة، لا تسمح له بأن يتحول إلىٰ أسير لما أنتجه هو نفسه.

وعند هذه النقطة تتكشف الحقيقة المركزية التي يقوم عليها هذا المشروع، وهي أن المؤسسة الشرعية ليست مؤسسةً لإنتاج الإجابات، وإنما هي **مؤسسة لإدامة الامتحان** .إنها لا ترىٰ المعرفة غايةً مكتملة، بل تراها حركةً لا تتوقف، ومسؤوليةً لا تنتهي، وميثاقًا دائمًا بين العقل والحقيقة. ولذلك فإن أعظم إنجاز تحققه ليس كتابًا، ولا نظريةً، ولا مدرسةً، وإنما بناء عقلٍ يعتبر أن أشرف ما فيه ليس ما يعرفه، بل **قدرته الدائمة علىٰ إعادة امتحان ما يعرفه** .ومن هنا تبدأ الحضارة الحقيقية؛ لا يوم تكثر فيها الكتب، ولا يوم تتضاعف فيها المؤسسات، وإنما يوم يصبح الامتحان جزءًا من ضميرها المعرفي، ويصبح الخضوع للشرعية شرفًا أعلىٰ من الانتصار للرأي، وتصبح الحقيقة غايةً تتقدم علىٰ كل غاية سواها.

إن أخطر ما يمكن أن يصيب أي حضارة ليس أن يقل فيها العلماء، ولا أن تضعف فيها الموارد، ولا أن تتراجع فيها المؤسسات، وإنما أن **يتوقف الامتحان** .فالتاريخ يعلمنا أن الأمم لا تنهار عندما ينخفض مستوىٰ إنتاجها المعرفي فحسب، وإنما تنهار عندما تفقد القدرة علىٰ مساءلة ذلك الإنتاج، وعندما يصبح السؤال خروجًا، والمراجعة اضطرابًا، والنقد تهديدًا،

والاعتراف بالخطأ هزيمة. وعند هذه اللحظة يتحول العقل من أداةٍ لاكتشاف الحقيقة إلىٰ أداةٍ لحراسة ما يظنه حقيقة، ويصبح همه الأول الدفاع عن ماضيه بدل الاستعداد لمستقبله.

ولهذا فإن المؤسسة الشرعية لا تجعل الامتحان وظيفةً إدارية، وإنما تجعله **بنيةً أنطولوجية للعقل نفسه** .فالعقل لا يكون شرعيًا لأنه يحسن التفكير فقط، وإنما لأنه يحسن كذلك امتحان طريقة تفكيره. إن أعظم ما يميز الإنسان ليس أنه يمتلك الوعي، بل أنه يمتلك **وعيًا بوعيه**، وليس أنه يعرف، بل أنه يستطيع أن يجعل معرفته موضوعًا لمعرفةٍ أخرىٰ، فيراقبها، ويختبرها، ويعيد بناءها. وهنا تبدأ الطبقة العليا من العقل، حيث لا يعود الفكر مجرد منتج للمعرفة، وإنما يصبح منتجًا لشروط إنتاج المعرفة.

ومن هنا فإن المشروع يقرر أن الحضارة لا تقاس بعدد ما تمتلكه من علوم، وإنما بعدد **الطبقات الرقابية** التي بنتها داخل تلك العلوم. فالعلم الذي لا يراقب نفسه يظل معرضًا لأن يتحول إلىٰ سلطة مغلقة، أما العلم الذي يمتلك أجهزةً داخلية لمراجعة مقدماته، وأدواته، وحدوده، ونتائجه، فإنه يبقىٰ قادرًا علىٰ تجديد نفسه مهما تغيرت الأزمنة. ولذلك فإن النضج الحضاري لا يظهر عندما تزداد التخصصات، وإنما عندما يزداد عدد المستويات التي تستطيع أن تمتحن تلك التخصصات دون أن تلغيها.

ولهذا فإن المؤسسة الشرعية لا تبني باحثًا متخصصًا فقط، وإنما تبني **عقلًا متعدد الطبقات** .فالطبقة الأولىٰ تنتج المعرفة، والطبقة الثانية تراجعها، والطبقة الثالثة تراقب معايير المراجعة نفسها، والطبقة الرابعة تعود لتسأل عن الشرعية التي منحت تلك المعايير حق الحكم. وكلما ازدادت هذه الطبقات عمقًا واتساقًا، ازدادت مناعة المشروع ضد الانغلاق. أما إذا توقفت المعرفة عند طبقتها الأولىٰ، فإنها تبقىٰ، مهما بلغت دقتها، معرضة لأن تتحول إلىٰ يقين مغلق، لأن أحدًا لم يبنِ داخلها المستوىٰ الذي يراقبها من الداخل.

ومن هنا يمكن أن نصوغ أحد القوانين الكبرىٰ لهذا المشروع، وهو أن **كل طبقة معرفية لا تنشئ فوقها طبقةً رقابية أعلىٰ، تكون قد بدأت بالفعل في صناعة حدودها الخاصة** .فالحدود

لا تنشـــأ عندما يتوقف العقل عن التفكير، وإنما عندما يتوقف عن التفكير في طريقة تفكيره. وهذه هي اللحظة التي تبدأ فيها المعرفة بالتحول من مشـــروع مفتوح إلىٰ نســـق مكتفٍ بذاته، يكرر أدواته، ويعيد إنتاج منطقه، ويظن أن اســـتمراره دليل علىٰ صـــحته، مع أن الاســـتمرار قد يكون، في أحيان كثيرة، مجرد استمرارٍ للعادات المعرفية لا للحقيقة نفسها.

ولهذا فإن المؤسسة الشرعية لا تخاف من تعقيد البناء، لأنها تعلم أن الواقع نفسه معقد، وأن العقـل الـذي يريـد أن يختزل هـذا التعقيـد إلىٰ آليـة واحـدة، أو إلىٰ منهج واحـد، أو إلىٰ مدرســـة واحدة، إنما يختزل العالم لا لأنه فهمه، بل لأنه عجز عن اســـتيعابه. ومن هنا فإن الوحدة التي تنشـدها هذه النظرية ليسـت وحدة الإلغاء، وإنما **وحدة التكامل**؛ أي الوحدة التي تســـمح بتعدد الأدوات، وتنوع المناهج، واختلاف زوايا النظر، ما دامت جميعها خاضـــعةً للدستور الأعلىٰ للشرعية.

ولهذا فإن المشروع يميز بين **الوحدة المعيارية** و**الوحدة المنهجية** .فالوحدة المنهجية قد تتحول إلىٰ استبداد إذا فُرض منهج واحد علىٰ جميع موضوعات المعرفة، لأن الموضوعات تختلف، والوقـائع تتبـاين، والأدوات تتنوع. أمـا الوحـدة المعيـاريـة فهي التي تجعـل جميع المناهج المختلفة خاضـــعةً للمبادئ العليا نفســـها؛ فتختلف طرائق البحث، لكن لا تختلف شروط الشرعية. وهنا يتحقق التوازن بين الحرية والانضباط، فلا تتحول الحرية إلىٰ فوضىٰ، ولا يتحول الانضباط إلىٰ جمود.

ومن هنا يظهر أن المؤسـسـة الشـرعية لا تدير المعرفة بوصـفها مجموعةً من التخصـصـات المنفصلة، وإنما بوصفها **نظامًا حيًا تتبادل أجزاؤه الرقابة والتصحيح والتكامل** .فالفيلسوف يحتاج إلىٰ العالم، والعالم يحتاج إلىٰ المؤرخ، والمؤرخ يحتاج إلىٰ اللغوي، واللغوي يحتاج إلىٰ عالم الاجتماع، وكل هؤلاء يحتاجون إلىٰ المعيار الذي يحرســـهم جميعًا من أن يتحول كل تخصـــص إلىٰ عالم مغلق لا يرىٰ إلا نفسـه. ولذلك فإن التكامل في هذه النظرية ليس ترفًا أكاديميًا، بل شـرطًا من شروط الشرعية؛ لأن الحقيقة الواحدة لا تكشفها زاوية واحدة مهما بلغت دقتها.

وهذا يقود إلىٰ إعادة تعريف مفهوم بالغ الأهمية، هو **الخبرة** .فالخبرة ليست عدد السنوات، ولا كثرة المؤلفات، ولا وفرة التجارب، وإنما هي **اتساع القدرة علىٰ إعادة الامتحان** .فقد يعيش الإنسان عمرًا طويلًا داخل المجال نفسه، لكنه لا يضيف إلىٰ خبرته إلا التكرار، بينما قد يمتلك آخر خبرةً أعمق لأنه ظل، طوال رحلته، يراجع أدواته، ويعيد ترتيب أولوياته، ويختبر مساراته باستمرار. ومن هنا فإن الزمن لا يصنع الخبرة وحده، وإنما تصنعها **نوعية العلاقة التي يقيمها العقل مع الزمن.**

ولهذا فإن المؤسسة الشرعية لا تربي الباحث علىٰ الدفاع عن أفكاره، بل تربيه علىٰ الدفاع عن **مشروعية أفكاره** .والفرق بين الأمرين عظيم؛ لأن الدفاع عن الفكرة قد يقود إلىٰ التعصب، أما الدفاع عن مشروعيتها فيقتضي استعدادًا دائمًا لتعديلها إذا ظهر أن الشرعية لم تعد تؤيدها. وبهذا يتحول الانتماء من الانتماء للنتائج إلىٰ الانتماء للمنهج، ومن الانتماء للمواقف إلىٰ الانتماء للميثاق، ومن الانتصار للرأي إلىٰ الانتصار لحق الحقيقة في أن تُكتشف حتىٰ لو خالفت ما اعتاده العقل.

وعند هذه النقطة يصبح واضحًا أن المشروع كله كان يسير نحو غاية واحدة، هي **تحرير المعرفة من كل سلطة إلا سلطة الشرعية** .فلا سلطة للماضي إلا بمقدار ما يجتاز الامتحان، ولا سلطة للحاضر إلا بمقدار ما يحترم الميثاق، ولا سلطة للمستقبل إلا بمقدار ما يبقىٰ مفتوحًا علىٰ إعادة المراجعة. وهكذا تتحرر المعرفة من استبداد الزمن، كما تتحرر من استبداد الأشخاص، ومن استبداد المؤسسات، ومن استبداد المدارس، لتدخل في علاقة مباشرة مع المعيار الأعلىٰ الذي لا يحكمه إلا البرهان، ولا يوجهه إلا البحث الصادق عن الحقيقة.

وهنا تقترب هذه المرحلة من نهايتها؛ إذ لم يعد الحديث يدور حول كيفية إنتاج معرفة صحيحة فحسب، وإنما حول **كيفية تأسيس حضارة يكون الامتحان فيها جزءًا من بنية الوعي، وتكون الشرعية فيها نظامًا أعلىٰ يحكم حركة العقل، ويضمن أن يبقىٰ البحث عن

الحقيقة عمليةً لا تنتهي، لأن الحقيقة، في أفقها الإنساني، ليست محطةً يصل إليها العقل ثم يستريح، وإنما أفقٌ يتقدم كلما تقدم العقل نحوه، فيبقىٰ الامتحان هو القانون الأعلىٰ الذي يمنح المعرفة حياتها، ويمنح الحضارة قدرتها الدائمة علىٰ التجدد، ويمنح الإنسان شرف أن يظل طالبًا للحقيقة أكثر من كونه مالكًا لها.

إن المشروع، بعد أن بلغ هذه المرحلة، لم يعد يهدف إلىٰ إنتاج نظرية جديدة في المعرفة فحسب، بل أصبح يسعىٰ إلىٰ إعادة تعريف **وظيفة العقل الإنساني** نفسها. فقد اعتاد الإنسان، عبر تاريخه الطويل، أن ينظر إلىٰ العقل بوصفه أداةً للإدراك، أو وسيلةً للاستدلال، أو جهازًا لإنتاج المفاهيم، غير أن جميع هذه التعريفات، علىٰ أهميتها، بقيت تدور داخل الوظائف الجزئية للعقل، ولم تقترب من وظيفته العليا. أما هذه النظرية فإنها تقترح أن الوظيفة العليا للعقل ليست الإدراك، ولا الاستدلال، ولا حتىٰ إنتاج المعرفة، وإنما **حراسة الشرعية التي تُنتج بها المعرفة** .فالعقل يبلغ ذروة نضجه لا عندما يكثر من الإجابات، وإنما عندما يصبح قادرًا علىٰ أن يجعل من نفسه موضوعًا دائمًا للامتحان، وأن يمنع أدواته من أن تتحول إلىٰ مصادر لاستبداد جديد.

ولهذا فإننا نستطيع الآن أن نعيد قراءة التاريخ المعرفي كله من زاوية مختلفة. فما بدا في ظاهره صراعًا بين الأفكار، أو بين الفلسفات، أو بين المدارس، لم يكن في كثير من الأحيان إلا صراعًا بين **أنماط مختلفة من إدارة الشرعية** .فليست المشكلة الكبرىٰ أن الناس اختلفوا، لأن الاختلاف من طبيعة العقل الحي، وإنما المشكلة أنهم اختلفوا وهم يفتقدون المحكمة العليا التي تحتكم إليها اختلافاتهم. ولذلك ظل كل نسق يبني معاييره الخاصة، ثم يحاكم الآخرين بها، حتىٰ تحولت المعرفة إلىٰ مجموعة من الجزر المعيارية التي لا يجمعها ميثاق واحد، ولا يوحدها دستور أعلىٰ.

ومن هنا فإن أعظم إضافة يقدمها هذا المشروع ليست أنه يقترح رأيًا جديدًا داخل سوق الآراء، وإنما أنه يحاول بناء **السوق نفسها**؛ أي الإطار الذي يجعل الآراء المختلفة قابلةً

للتعايش، وللتنافس، وللامتحان، دون أن يتحول اختلافها إلىٰ فوضىٰ، أو إلىٰ صراع سلطوي، أو إلىٰ حربٍ من أجل الهيمنة. فالمشكلة في تاريخ الفكر لم تكن دائمًا في كثرة النظريات، وإنما في غياب النظام الذي يحكم العلاقة بينها.

ولهذا فإن الشرعية، كما تتأسس في هذا الكتاب، لا تنتمي إلىٰ مدرسة معرفية بعينها، ولا إلىٰ حضارة دون أخرىٰ، ولا إلىٰ دين دون آخر، ولا إلىٰ فلسفة دون سواها، لأنها لا تبدأ من النتائج، وإنما تبدأ من **الشروط التي تجعل أي نتيجة جديرةً بأن تدخل دائرة الامتحان** .فهي لا تسأل: ماذا تؤمن؟ بل تسأل: كيف وصلت إلىٰ ما تؤمن به؟ وهل كان الطريق الذي سلكته طريقًا يسمح للعقل الآخر أن يراجعه، وأن يناقشه، وأن يعيد امتحانه؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، دخل المشروع دائرة الشرعية، بصرف النظر عن الاتفاق معه أو الاختلاف حوله.

ومن هنا فإن المشروع يحرر العقل من أحد أخطر الأوهام التي رافقته طويلًا، وهو وهم أن الشرعية تُمنح مرةً واحدة. فالشرعية، في حقيقتها، لا تُمنح، وإنما **تُمارس** .إنها فعل مستمر، وليست شهادة دائمة. وهي علاقة حية بين المشروع وبين الميثاق الذي يحكمه، لا صك اعتماد يبقىٰ صالحًا إلىٰ الأبد. ولذلك فإن كل مشروع يتوقف عن ممارسة شرعيته يبدأ، في اللحظة نفسها، بفقدانها، حتىٰ لو ظل الناس ينظرون إليه بوصفه مشروعًا عظيمًا.

وهذا يقود إلىٰ إعادة تعريف النجاح المعرفي نفسه. فالنجاح ليس أن ينتصر المشروع علىٰ منافسيه، ولا أن يحقق انتشارًا واسعًا، ولا أن يفرض نفسه داخل المؤسسات، وإنما أن **يبقىٰ قادرًا علىٰ اجتياز الامتحان كلما أعيد الامتحان** .إن المشروع الذي يخشىٰ إعادة الاختبار لم يعد واثقًا من شرعيته، مهما بلغت ثقته بنفسه. أما المشروع الذي يرحب بإعادة الامتحان، فإنه يعلن، بصورة ضمنية، أن انتماءه الأول ليس إلىٰ نتائجه، وإنما إلىٰ الحقيقة التي يسعىٰ إليها.

ولهذا فإن العقل الشرعي لا يبني علاقته بالخطأ علىٰ أساس الخوف، وإنما علىٰ أساس الفهم. فهو لا يرىٰ في الخطأ عدواً ينبغي إعدامه، بل يراه علامةً تدل علىٰ أن المعرفة ما زالت تتحرك، وأن الإنسان ما زال يعيش داخل حدود بشريته. والخطر الحقيقي لا يبدأ مع وقوع

الخطأ، وإنما يبدأ عندما يتوقف العقل عن الاعتراف بإمكان وقوعه. لأن الاعتراف بالإمكان هو الذي يبقي أبواب المراجعة مفتوحة، أما إنكار الإمكان فإنه يغلق تلك الأبواب، ويحوّل المعرفة إلىٰ يقين مغلق، حتىٰ لو كانت جميع مقدماته بشريةً قابلةً للمراجعة.

ومن هنا فإن المشروع يعيد ترتيب العلاقة بين **الثقة والتواضع** .فالثقة ليست ادعاء امتلاك الحقيقة، وإنما الثقة بالمنهج الذي يقود إليها، والتواضع ليس الشك في كل شيء، وإنما الاعتراف بأن الطريق إلىٰ الحقيقة أطول من أن يقطعه عقل واحد، أو جيل واحد، أو حضارة واحدة. ولذلك فإن أعظم صور التواضع ليست الاعتذار عن التفكير، وإنما الإصرار علىٰ مواصلة التفكير مع الإقرار بأن كل نتيجة تبقىٰ مفتوحة علىٰ امتحان جديد.

ولهذا فإن الحضارة التي تتبنىٰ هذا الميثاق لا تخاف من ظهور النظريات الجديدة، لأنها لا ترىٰ في الجديد تهديدًا، كما أنها لا تقدس القديم لأنه قديم. إنها تمتلك معيارًا واحدًا يحكم الجميع، فيدخل القديم والجديد معًا إلىٰ المحكمة نفسها، ويخضعان للامتحان نفسه، ويستفيدان من الحقوق نفسها، ويتحملان الالتزامات نفسها. وهنا يتحقق لأول مرة نوع من **المواطنة المعرفية**؛ حيث لا يكون الانتماء إلىٰ مدرسة أو اتجاه أو عصر هو الذي يحدد قيمة الفكرة، وإنما قدرتها علىٰ الوفاء بشروط الشرعية التي التزم بها الجميع.

ومن هنا أيضًا تتغير وظيفة التعليم تغييرًا جذريًا. فلا يعود التعليم نقلًا للمعلومات، ولا تدريبًا علىٰ المهارات، ولا حفظًا للنظريات، وإنما يصبح **تكوينًا للمواطن المعرفي**؛ أي الإنسان الذي يعرف أن أعظم مسؤولياته ليست الدفاع عن أفكاره، بل الدفاع عن حق جميع الأفكار في أن تُمتحن بالمعيار نفسه. وهذا التحول، إذا تحقق، ينقل التعليم من صناعة الحافظين إلىٰ صناعة الممتحنين، ومن إنتاج المقلدين إلىٰ إنتاج العقول التي تستطيع أن تضيف إلىٰ التاريخ، لا أن تكرر ما قاله التاريخ.

وعند هذه المرحلة يكتمل أحد أكبر التحولات التي أرادها هذا المشروع؛ إذ لم تعد الشرعية مجرد أداة لتحليل المعرفة، بل أصبحت **نظرية في العمران المعرفي** .فكما أن العمران

المادي لا يقوم إلا علىٰ قوانين تحفظ توازنه، فإن عمران العقل لا يقوم إلا علىٰ دستور يحفظ شـرعيته، ويمنع الانحراف من أن يتحول إلىٰ نظام دائم، ويجعل المراجعة قانونًا للحياة الفكرية لا استثناءً تفرضه الأزمات. ومن هنا فإن مستقبل الحضارات لن يتحدد، في منظور هذه النظرية، بكمية ما تنتجه من معلومات، وإنما بنوعية الدستور الذي يحكم إنتاج تلك المعلومات، وبقدرتها علىٰ أن تجعل من الامتحان قيمةً ثقافيةً عليا، لا مجرد إجراء أكاديمي عابر. فإذا تحقق ذلك، لم تعد الشرعية فصلًا في كتاب، ولا منهجًا في البحث، وإنما أصبحت البنية العميقة التي ينتظم بها العقل، ويهتدي بها الإنسان في رحلته التي لا تنتهي نحو الحقيقة.

إن هذا التحول يقود إلىٰ نتيجة ربما تكون من أكثر النتائج عمقًا في هذا المشروع، وهي أن المعرفة ليست مجرد علاقة بين الإنسان والواقع، وإنما هي، قبل ذلك، **علاقة بين الإنسان ومسؤوليته أمام الحقيقة**. فالواقع قد يفرض نفسه علىٰ الجميع، لكن الحقيقة لا تكشف نفسها إلا لمن يمتلك الاستعداد لأن يدفع ثمن الوصول إليها. وهذا الثمن ليس الجهد العقلي وحده، وإنما الشجاعة المنهجية التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ مراجعة ما أحبه، ونقد ما اعتاده، وإعادة امتحان ما بناه بيديه. ولهذا فإن الشرعية ليست فضيلةً معرفية فقط، وإنما هي فضيلة أخلاقية أيضًا، لأن العقل الذي يرفض مراجعة نفسه لا يعاني من نقص في الذكاء، بقدر ما يعاني من نقص في الأمانة تجاه الحقيقة.

ومن هنا فإن المشروع يعيد بناء العلاقة بين **المعرفة والأخلاق** علىٰ أساس جديد. فالأخلاق ليست مجرد موضوع من موضوعات المعرفة، كما أن المعرفة ليست مجرد وسيلة لخدمة الأخلاق، وإنما كلاهما يلتقيان في نقطة واحدة هي **الالتزام بالشرعية**. فالصدق العلمي ليس خلقًا منفصلًا عن المنهج، بل هو أحد شروطه. والنزاهة ليست قيمة شخصية فحسب، بل هي أداة معرفية تمنع العقل من أن يزوّر نتائج الامتحان. والتواضع ليس خُلُقًا اجتماعيًا فقط، بل هو شرط يجعل الباحث مستعدًا للاعتراف بأن الحقيقة أكبر من اجتهاده، وأن البرهان قد يقوده إلىٰ غير ما كان يرجو.

ولهذا فإن العقل الذي يفصل بين الأخلاق والمعرفة يضعف في المجالين معًا. فهو يفقد أخلاقه عندما تصبح الحقيقة خادمةً لمصالحه، ويفقد معرفته عندما تصبح مصالحه حاكمةً للحقيقة. أما العقل الشرعي فإنه يوحد بين المجالين، لأن النزاهة فيه ليست إضافةً خارجية، وإنما جزء من البنية الداخلية لعملية التفكير نفسها. ومن هنا فإن فساد الضمير ليس خطرًا أخلاقيًا فقط، بل هو أيضًا خطر معرفي؛ لأن الضمير المنحرف يعيد ترتيب الأدلة، ويختار من الوقائع ما يوافقه، ويستبعد ما يزعجه، حتىٰ وإن ظل يستخدم اللغة العلمية والمنهجية الدقيقة.

ولهذا فإن المشروع يرىٰ أن كل انحراف معرفي كبير يسبقه، في الغالب، **انحراف في الإرادة** .فالعقل لا يبدأ عادةً بتزوير البرهان، وإنما يبدأ بالرغبة في نتيجة معينة، ثم يبحث بعد ذلك عن البرهان الذي يخدمها. وهنا تنقلب الوظائف؛ إذ يصبح البرهان تابعًا للإرادة، بدل أن تكون الإرادة تابعةً للبرهان. وهذه هي اللحظة التي تبدأ فيها الشرعية بالتآكل من الداخل، لأن المنهج لم يعد قائدًا للعقل، وإنما أصبح أداةً يوجهها العقل حيث يشاء.

ومن هنا فإن الإرادة تدخل، لأول مرة، في قلب نظرية المعرفة. وليس المقصود الإرادة بمعناها النفسي، وإنما **الإرادة المعيارية**؛ أي استعداد الإنسان لأن يخضع لما يكشفه الامتحان، ولو خالف رغباته، أو مصالحه، أو انتماءاته، أو تاريخه الفكري. ولذلك فإن الباحث الحقيقي ليس من يعرف أكثر، وإنما من يستطيع أن يغيّر رأيه عندما يتغير البرهان، دون أن يشعر أن كرامته قد انتقصت. لأن كرامة العقل لا تقوم علىٰ الثبات علىٰ الخطأ، وإنما علىٰ الوفاء للحق حيثما قاده.

ولهذا فإن هذه النظرية تضيف إلىٰ جميع شروط الشرعية شرطًا جديدًا، يمكن أن نسميه **شرعية الإرادة** .فلا يكفي أن تكون الأدوات صحيحة إذا كانت الإرادة منحازة، كما لا يكفي أن يكون المنهج دقيقًا إذا كان الهدف منه إثبات نتيجة مقررة سلفًا. إن المنهج لا يعمل في فراغ، وإنما يعمل داخل عقلٍ تحركه إرادة، فإذا فسدت الإرادة استطاعت، مع الزمن، أن تفسد المنهج نفسه دون أن يشعر صاحبه.

ومن هنا تتبين أهمية الفصل بين **الإخلاص للفكرة** و**الإخلاص للحقيقة** . فالإخلاص للفكرة قد يتحول إلىٰ تعصب إذا أصبحت الفكرة غايةً في ذاتها، أما الإخلاص للحقيقة فإنه يجعل الفكرة مجرد وسيلة قابلةً للتعديل والتجاوز متىٰ ظهر ما هو أقرب إلىٰ الصواب. ولذلك فإن الشرعية لا تطلب من الإنسان أن يكون وفيًا لما قاله بالأمس، وإنما أن يكون وفيًا لما يكشفه البرهان اليوم. وهذه النقلة هي التي تجعل المعرفة حركةً مستمرة، لا نصبًا تذكاريًا للمواقف القديمة.

ولهذا فإن المشروع لا يرىٰ أن أعظم العلماء هم الذين لم يغيروا آراءهم، بل قد يرىٰ، في كثير من الأحيان، أن أعظمهم هم الذين امتلكوا الشجاعة لتغييرها عندما اكتشفوا أن الامتحان قادهم إلىٰ نتائج جديدة. لأن الثبات علىٰ الحقيقة فضيلة، أما الثبات علىٰ الرأي لمجرد أنه رأي صاحبه، فليس إلا صورةً راقية من صور عبادة الذات. ومن هنا فإن مراجعة النفس ليست ضعفًا في البناء، وإنما دليل علىٰ أن البناء ما زال حيًا، وأنه لم يتحول بعد إلىٰ هيكل مغلق يخشىٰ أن تمسه يد الامتحان.

ومن هنا أيضًا فإن المشروع يعيد تعريف **الوفاء للتراث** . فالوفاء لا يعني أن نحفظ النصوص كما هي، ولا أن نكرر الاجتهادات كما وصلت إلينا، وإنما أن نحافظ علىٰ الروح التي أنتجت تلك الاجتهادات؛ روح البحث، وروح المراجعة، وروح الجرأة علىٰ السؤال، وروح الإخلاص للحقيقة. فالتراث لا يكون حيًا لأنه يُكرر، وإنما لأنه يواصل إنتاج القدرة علىٰ التفكير. وإذا تحول إلىٰ مجرد محفوظات، فقد بقيت ألفاظه، وغابت روحه.

ولهذا فإن الوفاء الحقيقي للسابقين لا يكون بحماية نتائجهم من الامتحان، وإنما بحماية **حقهم في أن يُمتحنوا بالمعيار نفسه الذي كانوا يمتحنون به من سبقهم** . فذلك هو العدل المعرفي، وهو وحده الذي يحفظ للتراث كرامته؛ لأن كرامة الفكر ليست في أن يُعفىٰ من النقد، وإنما في أن يبقىٰ قادرًا علىٰ الصمود أمامه.

وعند هذه النقطة يبلغ المشـروع درجةً جديدة من التكامل؛ إذ لم تعد الشـرعية نظامًا يحكم العلاقة بين الفكر والواقع فقط، ولا بين المنهج والنتيجة فقط، وإنما أصـبحت نظامًا يحكم العلاقة بين **العقل، والإرادة، والضـمير، والحقيقة** .وبهذا تتجاوز نظرية الشـرعية حدود الإبستمولوجيا التقليدية، لتصبح نظريةً في الإنسان العارف نفسه؛ الإنسان الذي لا يكتفي بأن يمتلك عقلًا منتجًا، بل يسـعىٰ إلىٰ امتلاك ضـميرٍ معرفي يجعل الحقيقة أعلىٰ من المصـلحة، والبرهان أعلىٰ من الرغبة، والميثاق أعلىٰ من الذات، والامتحان أعلىٰ من كل يقين لم يختبر نفسه من جديد.

ومن هنا تتكشـف حقيقة أخرىٰ لا تقل عمقًا عما سـبق، وهي أن الشـرعية ليسـت نظامًا لتقويم المعرفة بعد إنتاجها فحسـب، وإنما هي **هندسـة مسـبقة للعقل قبل أن يبدأ التفكير** . فالخطأ لا يولد غالبًا عند نهاية الاسـتدلال، بل يولد في اللحظة التي يتكون فيها الوعي الأول بالمسألة، وفي الطريقة التي يصنف بها العقل عناصر الواقع، ويرتب بها أولوياته، ويحدد بها ما يراه جديرًا بالبحث وما يراه خارج دائرة الاهتمام. ولذلك فإن كثيرًا من الانحرافات الكبرىٰ لا تبدأ بخطأ منطقي، وإنما تبدأ باختيارٍ غير شرعي لموضع النظر نفسه.

ولهـذا فـإن المشـروع يميز بين **انحراف التفكير** و**انحراف مجـال التفكير** .فقـد يكون الإنسـان شـديد الدقة في الاسـتدلال، منضـبطًا في البرهنة، ملتزمًا بقواعد المنطق، لكنه يتحرك كله داخل مجال اختير ابتداءً علىٰ نحو غير مشروع، فينتهي إلىٰ نتائج دقيقة داخل إطار ناقص. وهنا لا يكون الخلل في العقل بوصفه آلةً للاستدلال، وإنما في العقل بوصفه سلطةً لتحديد ما يستحق أن يكون موضوعًا للاستدلال.

ومن هنا فإن الشـرعية لا تراقب كيفية الإجابة فقط، وإنما تراقب كذلك **كيفية اختيار السؤال** .فليس كل سؤال مشروعًا بالدرجة نفسها، كما أن ترتيب الأسئلة ليس شأنًا محايدًا، لأن السـؤال الذي يحتل مركز الاهتمام يعيد ترتيب بقية الأسـئلة من حوله، ويمنح بعضـها الأولوية، ويؤخر بعضـها الآخر، وربما يلغيها تمامًا. ولهذا فإن تاريخ المعرفة ليس تاريخ

الأجوبة وحدها، بل هو أيضًا تاريخ الأسئلة التي قررت الحضارات أن تطرحها، والأسئلة التي امتنعت عن طرحها، والأسئلة التي لم يخطر ببالها أصلًا أن وجودها ممكن.

ولهذا فإن المشروع يرىٰ أن لكل حضارة **خريطة أسئلة** كما أن لها خريطة مفاهيم. وهذه الخريطة هي التي تحدد أفقها الحقيقي أكثر مما تحدده إجاباتها؛ لأن الحضارة التي لا تسأل عن قضية معينة لن تنتج معرفةً حولها مهما بلغت قدرتها علىٰ التفكير. أما إذا تغيرت خريطة الأسئلة، فإن المعرفة كلها تبدأ بإعادة ترتيب نفسها وفقًا لذلك التحول.

ومن هنا يصبح بناء السؤال نفسه فعلًا معياريًا يخضع للامتحان. فالسؤال لا يقاس بقدرته علىٰ إثارة الدهشة فقط، وإنما يقاس كذلك بقدرته علىٰ فتح آفاق جديدة للفهم، وبمقدار ما يكشفه من مناطق كانت محجوبة عن الوعي. ولذلك فإن السؤال العظيم ليس الذي يربك العقل، وإنما الذي يعيد تنظيمه، ويكشف له أن ما كان يعده بديهيًا لم يكن سوىٰ فرضية لم تُختبر بعد.

ولهذا فإن المؤسسة الشرعية لا تعلم الباحث كيف يجيب فحسب، وإنما تعلمه كيف **يصنع السؤال المشروع** .لأن السؤال هو أول قرار معرفي، وإذا كان هذا القرار منحرفًا، فإن ما يأتي بعده يكون، في كثير من الأحيان، مجرد تفصيل لذلك الانحراف الأول. ومن هنا فإن جودة البحث تبدأ قبل جمع الأدلة، وقبل اختيار المناهج، وقبل بناء الفرضيات؛ إنها تبدأ من جودة السؤال الذي أطلق رحلة البحث كلها.

ومن هنا أيضًا يعاد تعريف الإبداع المعرفي. فالإبداع لا يعني دائمًا اكتشاف أجوبة لم يعرفها السابقون، بل قد يعني اكتشاف **أسئلة لم يجرؤ السابقون علىٰ طرحها** .فكثير من الثورات الفكرية الكبرىٰ لم تبدأ لأن إنسانًا وجد جوابًا جديدًا، وإنما لأنها بدأت حين اكتشف أن السؤال القديم لم يعد كافيًا لتفسير الواقع، وأن علىٰ العقل أن يعيد صياغة المشكلة ذاتها قبل أن يعيد صياغة الحلول.

ولهذا فإن المشـروع لا يقيس قيمة الباحث بعدد ما يحفظه من أجوبة، وإنما بعدد ما يسـتطيع أن ينتج من أسـئلة شـرعية تفتح آفاقًا جديدة للمعرفة. لأن الجواب يغلق مسـألة، أما السـؤال الحقيقي فإنه يفتح تاريخًا جديدًا من البحث. ولهذا كانت الحضـارات الحية أكثر الحضارات قدرةً علىٰ إنتاج الأسئلة، لا أكثرها قدرةً علىٰ تكديس الإجابات.

ومن هنا يظهر أن الشرعية لا تحرس الماضي فقط، ولا تنظم الحاضر فقط، وإنما **تصنع المستقبل** .فهي التي تحدد نوع الأسئلة التي ستنشأ غدًا، ونوع المناهج التي ستتكون، ونوع المؤسسات التي ستبنىٰ، ونوع الإنسان الذي ستخرجه تلك المؤسسات. ولذلك فإن الشرعية ليست نظامًا دفاعيًا يحمي المعرفة من الخطأ فحسب، بل هي أيضًا نظام إنشائي يوجه المعرفة نحو المجالات التي تستحق أن تُكتشف.

ولهذا فإن المشروع يبلغ هنا مستوىً آخر من العمق؛ إذ تصبح الشرعية قادرةً علىٰ الجمع بين ثلاثة أبعاد متلازمة: فهي تحفظ الذاكرة حتىٰ لا تضـيع الخبرة، وتمتحن الحاضـر حتىٰ لا يستقر الانحراف، وتفتح المستقبل حتىٰ لا يتحول العقل إلىٰ سجين لما أنجزه بالأمس. وبهذا التوازن وحده تسـتطيع الحضـارة أن تسـتمر؛ لأن الحضـارة التي تعيش في الماضـي تفقد المستقبل، والتي تعيش في المستقبل دون ذاكرة تفقد هويتها، أما الحضارة التي تجعل الشرعية ميزانًا دائمًا بين الذاكرة والواقع والإمكان، فإنها تبني تاريخها وهي قادرة في الوقت نفسـه علىٰ تجاوز حدود ذلك التاريخ.

وعند هذه المرحلة يقترب البناء النظري من اكتماله، لأن الشـرعية لم تعد تحكم الأدلة، ولا المناهج، ولا النتائج، ولا المؤسسـات، ولا الإرادة، ولا الضـمير، ولا الأسـئلة فحسـب، وإنما أصبحت الإطار الكلي الذي تنتظم داخله حركة العقل الإنساني كلها، بحيث لا يبقىٰ أي عنصـر من عناصـر الإنتاج المعرفي خارج دائرة الامتحان، ولا يبقىٰ أي مستوىً من مستويات التفكير معفيًا من المراجعة. وعندئذ يتحقق المقصد الأعلىٰ لهذا المشروع، وهو تأسيس عقلٍ لا يخاف من الحقيقة، لأنه لا يخاف من امتحان نفسـه، ولا يخشـىٰ المراجعة، لأنه يعلم أن

الشرعية ليست قيدًا علىٰ الحرية، وإنما هي الشرط الذي يجعل الحرية نفسها قادرةً علىٰ أن تتحول إلىٰ معرفة، ويجعل المعرفة قادرةً علىٰ أن تتحول إلىٰ عمران، ويجعل العمران قادرًا علىٰ أن يحفظ الإنسان من أن يعود مرةً أخرىٰ أسيرًا لأوهامه وهو يظن أنه بلغ نهاية الحقيقة.

ومن هنا يصبح من الممكن أن نعيد تعريف العقل نفسه تعريفًا جديدًا. فالعقل، في ضوء هذه النظرية، ليس ملكةً للتفكير فحسب، ولا قدرةً علىٰ التحليل والاستنتاج، وإنما هو **نظامٌ معياريٌّ ذاتيُّ التصحيح** .وكل تعريفٍ للعقل لا يجعل من المراجعة عنصرًا بنيويًا في تكوينه، يبقىٰ تعريفًا ناقصًا مهما بلغ من الدقة؛ لأن العقل الذي لا يستطيع مراجعة نفسه لا يختلف، في نهاية المطاف، عن أي منظومة مغلقة تعيد إنتاج ما فيها دون أن تمتلك وسيلةً للخروج من حدودها.

ولهذا فإن الفرق الحقيقي بين الذكاء والعقل ليس في كمية المعلومات، ولا في سرعة التحليل، ولا في القدرة علىٰ الاستنباط، وإنما في **قدرة كل منهما علىٰ مراجعة الأسس التي يعمل بها** .فالذكاء يستطيع أن يحل المشكلات داخل النظام الذي يعمل فيه، أما العقل الشرعي فيستطيع، عند الضرورة، أن يجعل النظام نفسه موضوعًا للفحص، وأن يسأل عن شرعية قواعده، وحدود صلاحيتها، وإمكان تجاوزها. وهنا يتجاوز العقل وظيفة الأداء إلىٰ وظيفة التأسيس، ويتجاوز التأسيس إلىٰ وظيفة التقويم، ويتجاوز التقويم إلىٰ وظيفة إعادة البناء.

ومن هنا أيضًا فإن هذه النظرية تميز بين **النظام المغلق** و**النظام المفتوح** في إنتاج المعرفة. فالنظام المغلق لا يعني غياب الحركة، بل قد يكون شديد النشاط، كثير الإنتاج، واسع الانتشار، لكنه يتحرك دائمًا داخل الدائرة نفسها، ويعيد إنتاج افتراضاته الأولىٰ بأشكال مختلفة، دون أن يسمح بامتحان تلك الافتراضات. أما النظام المفتوح فهو الذي يجعل افتراضاته نفسها قابلةً للمراجعة، ويعتبر أن كل أصل، مهما بلغت مركزيته، لا يكتسب شرعيته إلا بقدر قدرته علىٰ الصمود أمام الامتحان المستمر.

ولهذا فإن الانفتاح الذي تدعو إليه هذه النظرية ليس انفتاحًا بلا ضوابط، وليس قبولًا غير مشروط بكل جديد، وإنما هو **انفتاحٌ منضبطٌ بالشرعية** .فليس كل تغيير تقدمًا، كما أن المحافظة ليست دائمًا جمودًا. وإنما يكون التغيير مشروعًا إذا استطاع أن يجتاز امتحان الميثاق، وتكون المحافظة مشروعة إذا بقيت قادرةً علىٰ تبرير نفسها أمام الامتحان ذاته. وبهذا تزول الثنائية الوهمية بين المحافظة والتجديد، لأن كليهما يصبح خاضعًا للميزان نفسه، فلا قداسة للتجديد لأنه جديد، ولا قداسة للقديم لأنه قديم، وإنما القداسة الوحيدة هي لقدرة الفكرة علىٰ إثبات مشروعيتها.

ومن هنا يتبين أن الشرعية لا تنتمي إلىٰ زمن دون زمن، لأنها ليست ابنة مرحلة تاريخية، وإنما هي البنية التي تجعل التاريخ نفسه قابلًا للفهم. فالتاريخ، في هذه الرؤية، ليس سلسلةً من الأحداث المتعاقبة، وإنما سلسلةٌ من الامتحانات التي خضعت لها العقول، والمؤسسات، والمناهج، والقيم، والأنظمة. وما نسميه تقدمًا ليس إلا نجاحًا في اجتياز بعض تلك الامتحانات، وما نسميه انحطاطًا ليس إلا تراكمًا لانحرافات لم تُكتشف في وقتها، أو اكتُشفت ولم توجد المؤسسة القادرة علىٰ تصحيحها.

ولهذا فإن الحضارات لا تموت عندما تخسر معركةً، ولا عندما تمر بأزمة اقتصادية أو سياسية، وإنما تموت عندما **تفقد القدرة علىٰ تصحيح ذاتها** .فكل أزمة يمكن تجاوزها إذا بقيت آليات المراجعة تعمل، أما إذا تعطلت تلك الآليات، فإن كل نجاح يتحول إلىٰ مقدمة لفشل أكبر، لأن الأخطاء تصبح جزءًا من البنية، لا مجرد حوادث عابرة. ومن هنا فإن المناعة الحقيقية للحضارات ليست في قوتها العسكرية، ولا في ثروتها الاقتصادية، ولا في تفوقها العلمي وحده، وإنما في امتلاكها جهازًا معياريًا قادرًا علىٰ اكتشاف الانحراف قبل أن يتحول إلىٰ قدر تاريخي.

ولهذا فإن المشروع لا يقترح إصلاحًا معرفيًا جزئيًا، بل يقترح **إعادة هندسة الدورة الحضارية للمعرفة** بأكملها. فهو يبدأ بتكوين السؤال، ثم يضبط بناء المفهوم، ثم يمتحن

الفرضـية، ثم يراقب المنهج، ثم يختبر البرهان، ثم يقوّم النتيجة، ثم يتابع أثرها في الواقع، ثم يعيد إدخال ذلك الأثر في دورة معرفية جديدة، بحيث تصبح المعرفة حركةً لولبيةً صاعدة، لا دائرةً مغلقة تعيد إنتاج نفسها، ولا خطًا مستقيمًا يظن أنه بلغ النهاية.

ومن هنا تظهر إحدىٰ أهم الخصائص البنيوية لهذا المشروع، وهي أن **الشرعية لا تعرف الاكتفاء الذاتي** .فكل مرحلة فيها تفتح بابًا لمرحلة أخرىٰ، وكل نتيجة تتحول إلىٰ مقدمة لامتحان جديد، وكل يقين يظل محتفظًا باستعداده لأن يُعاد النظر فيه إذا تغيرت شروط المعرفة أو اتسعت أدواتها أو ظهرت وقائع لم تكن معلومة من قبل. ولذلك فإن هذه النظرية لا تؤسس لعقلٍ قلق، وإنما تؤسس لعقلٍ يقظ؛ والفرق بينهما أن القلق يفقد الإنسان ثقته بكل شيء، أما اليقظة فتجعله واثقًا بالميثاق أكثر من ثقته بأي نتيجة جزئية.

ولهذا فإن الغاية النهائية ليست إنتاج عقلٍ يشك في كل شيء، وإنما إنتاج عقلٍ **يحسن توزيع درجات اليقين** .فهو لا يساوي بين الفرضية والبرهان، ولا بين الاحتمال والقطع، ولا بين الظن والعلم، لكنه كذلك لا يسمح لأي مرتبة من مراتب المعرفة أن تتحول إلىٰ حصانة تمنع إعادة الامتحان عند تغير موجباته. وهنا يتحقق التوازن الذي افتقدته كثير من المشاريع الفكرية؛ فلا يقع العقل في جمود اليقين المغلق، ولا في سيولة الشك غير المنضبط، وإنما يسير في طريقٍ تتقدم فيه درجات المعرفة بقدر ما تتقدم درجات الشرعية.

وعند هذه النقطة يتضح أن المشروع كله لم يكن بحثًا في المعرفة وحدها، ولا في المنهج وحده، ولا في الشرعية وحدها، بل كان محاولةً لبناء **دستورٍ أعلىٰ للعقل الإنساني**؛ دستورٍ يجعل الامتحان قانونًا دائمًا، والمراجعة حقًا أصيلًا، والبرهان مصدرًا وحيدًا للشرعية، ويجعل الإنسان، مهما بلغ من العلم، خاضعًا للميثاق الذي يحتكم إليه قبل غيره. وبهذا لا تبقىٰ الشرعية مجرد مفهومٍ نظري، ولا مجرد أداةٍ نقدية، وإنما تتحول إلىٰ النظام العميق الذي تنتظم به حياة العقل، وتتحدد به قيمة المعرفة، ويُصان به مستقبل الحضارة، لأن الحضارة التي تجعل الشرعية دستورًا لعقلها، تجعل من التجدد قانونًا

لوجودها، ومن الحقيقة أفقًا لا ينتهي، ومن الإنسان كائنًا يزداد عظمةً كلما ازداد استعدادًا لأن يمتحن نفسه قبل أن يمتحن العالم.

إن الدستور الأعلىٰ للعقل، كما انتهىٰ إليه هذا المشروع، ليس مجموعةً من الوصايا الأخلاقية، ولا قائمةً من الإجراءات التقنية، وإنما هو **البنية التي تجعل العقل قادرًا علىٰ أن يحكم نفسه قبل أن يحكم العالم** .فالسلطة التي لا تخضع لسلطة أعلىٰ منها تتحول، مع الزمن، إلىٰ استبداد، وهذه قاعدة لا تخص السياسة وحدها، وإنما تمتد إلىٰ المعرفة أيضًا. ولذلك فإن العقل الذي لا يمتلك دستورًا أعلىٰ يحكم حركته الداخلية سرعان ما يتحول إلىٰ سلطة مغلقة علىٰ نفسه، فيصبح أسيرًا لأدواته، ومفتونًا بنتائجه، وعاجزًا عن إدراك أن أكبر الأخطاء قد تنشأ من أعظم النجاحات.

ولهذا فإن المشروع لا يجعل الدستور الأعلىٰ وثيقةً مكتوبة، وإنما يجعله **نسقًا حيًا من المبادئ المترابطة** التي لا تستمد شرعيتها من إرادة واضعها، بل من قدرتها علىٰ حفظ شروط البحث عن الحقيقة. فالدساتير السياسية تنظم العلاقة بين السلطات، أما الدستور المعرفي فإنه ينظم العلاقة بين العقل، والمنهج، والبرهان، والواقع، والقيمة، والزمن، بحيث لا يستطيع أي عنصر من هذه العناصر أن يستبد بالبقية أو أن يدعي السيادة عليها.

ومن هنا فإن أول مبدأ من مبادئ هذا الدستور هو أن **لا عنصر يملك السيادة المطلقة داخل المعرفة** .فلا النص وحده، ولا الواقع وحده، ولا العقل وحده، ولا التجربة وحدها، ولا التاريخ وحده، ولا المنفعة وحدها، ولا الحدس وحده، يستطيع أن يتحول إلىٰ مركز مغلق تدور حوله بقية عناصر المعرفة. وإنما الشرعية تنشأ من انتظام العلاقة بين هذه العناصر وفق الميثاق الذي يحكمها، لا من استبداد أحدها بالبقية.

ولهذا فإن العقل الشرعي ليس عقلًا أحادي المركز، وإنما هو عقل متعدد العلاقات، يدرك أن الحقيقة لا تتكشف من زاوية واحدة، وأن كل عنصر، مهما بلغت أهميته، يصبح مصدرًا للانحراف إذا انفصل عن بقية عناصر النسق. ومن هنا فإن المشروع يرفض منطق

الاختزال، لأن الاختزال ليس تبسيطًا للحقيقة، وإنما إلغاءً لجزء من بنيتها. وكل اختزال يحقق للعقل راحةً مؤقتة، لكنه يحمّله، في المقابل، ثمنًا معرفيًا باهظًا يظهر لاحقًا عندما يعجز عن تفسير الوقائع التي استبعدها منذ البداية.

ولهذا فإن الدستور الأعلىٰ لا يمنع العقل من التخصص، ولكنه يمنعه من **الانعزال** . فالتخصص ضرورة، أما الانغلاق داخل التخصص فخطر؛ لأن كل تخصص يرىٰ العالم من نافذته الخاصة، وقد يظن، مع الزمن، أن نافذته هي العالم كله. وهنا تظهر الحاجة إلىٰ البنية الدستورية التي تعيد وصل النوافذ بعضها ببعض، حتىٰ لا تتحول المعرفة إلىٰ مجموعة من الجزر المنفصلة التي لا تتبادل إلا أقل قدر ممكن من الفهم.

ومن هنا فإن المشروع يعيد تعريف الكلية العلمية نفسها. فالكلية ليست جمعًا ميكانيكيًا للعلوم، وليست مجرد تعاون بين التخصصات، وإنما هي **إعادة بناء الوحدة البنيوية للمعرفة** . فكل علم يحمل جزءًا من الحقيقة، لكنه لا يحمل الحقيقة كلها، وكل منهج يكشف بعدًا من الواقع، لكنه لا يستوعب الواقع بأسره. ولذلك فإن التكامل ليس عملًا تكميليًا يأتي بعد اكتمال العلوم، بل هو جزء من شرعية تلك العلوم منذ نشأتها الأولىٰ.

ولهذا فإن الشرعية لا تمتحن صحة النتائج فقط، وإنما تمتحن أيضًا **درجة التكامل البنيوي** الذي أنتج تلك النتائج. فقد تكون النتيجة صحيحة في مجالها الضيق، لكنها تخلق تناقضات كبيرة عندما توضع داخل الصورة الكلية. وهنا لا يكون الخطأ في الجزئي، وإنما في العلاقة بين الجزئي والكلي، بين التخصص والبنية، بين التفا صيل والنظام العام الذي يمنحها معناها الحقيقي.

ومن هنا يظهر أن المعرفة ليست تراكمًا للمعلومات، وإنما **تنظيم للعلاقات** .فالحقائق المنعزلة لا تصنع علمًا، كما أن المفاهيم المتجاورة لا تصنع نظرية، وإنما ينشأ العلم حين تنتظم العلاقات، وتنشأ النظرية حين يصبح لكل عنصر موقعه ووظيفته وحدوده داخل البناء

العام. ولذلك فإن أعظم ما يهدد المعرفة ليس نقص المعلومات، وإنما فساد العلاقات التي تربط تلك المعلومات بعضها ببعض.

ولهذا فإن المشروع يجعل من **سلامة العلاقات** معيارًا أعلىٰ من كثرة التفاصيل. فكم من مشروع امتلأ بالحقائق الجزئية، لكنه فشل لأنه لم يستطع أن ينظمها داخل نسق متماسك، وكم من نظرية كانت معلوماتها أقل، لكنها بقيت أكثر قدرة علىٰ البقاء لأنها أحسنت بناء العلاقات بين عناصرها. ومن هنا فإن الشرعية لا تكافئ الوفرة، وإنما تكافئ الاتساق؛ لأن الحقيقة لا تُقاس بعدد عناصرها، بل بقدرتها علىٰ أن تشكل نظامًا يفسر الواقع دون تناقض داخلي.

ولهذا فإن الدستور الأعلىٰ للعقل يجعل **الاتساق البنيوي** أحد أركانه الأساسية. وليس المقصود الاتساق الشكلي الذي يخفي التناقضات خلف لغة منضبطة، وإنما الاتساق العميق الذي يجعل المبادئ، والمناهج، والأدلة، والنتائج، والآثار الواقعية، تتحرك جميعها في اتجاه واحد، بحيث لا يهدم جزء من المشروع ما يبنيه الجزء الآخر.

ومن هنا أيضًا فإن المشروع يضيف مبدأً بالغ الأهمية، وهو أن **كل اتساق لا ينجح في تفسير الواقع يبقىٰ اتساقًا ناقصًا** .فقد يبني الإنسان نسقًا منطقيًا بالغ الإحكام، لكنه إذا عجز عن تفسير العالم الذي يدّعي تفسيره، فإن إحكامه الشكلي يتحول إلىٰ دليل علىٰ اكتمال البناء الداخلي، لا علىٰ صدقه الخارجي. ولذلك فإن الشرعية لا تكتفي باتساق العقل مع نفسه، وإنما تطلب كذلك اتساقه مع الواقع الذي يتحرك فيه، ومع النتائج التي يفضي إليها، ومع الآثار التي يتركها في الإنسان والمجتمع والتاريخ.

وهكذا تتكامل أركان الدستور الأعلىٰ للعقل؛ فلا يكفي صدق النية، ولا سلامة المنهج، ولا قوة البرهان، ولا انسجام النظرية، ولا نجاح التطبيق، إذا انفصل أحدها عن الآخر. إن الشرعية، في صورتها النهائية، ليست مجموع هذه العناصر، بل هي **النظام الذي يجعلها جميعًا تعمل كوحدة عضوية واحدة**، بحيث يراقب كل عنصر غيره، ويصححه، ويمنع انفراده، فلا

تتحول المعرفة إلىٰ استبداد العقل، ولا إلىٰ استبداد الواقع، ولا إلىٰ استبداد النص، ولا إلىٰ استبداد المنفعة، بل تبقىٰ وفيةً لذلك الميثاق الأعلىٰ الذي يجعل الحقيقة أكبر من جميع أدوات الوصول إليها، ويجعل العقل أكثر تواضعًا كلما ازداد قدرةً علىٰ الفهم، وأكثر قوةً كلما ازداد استعدادًا للخضوع لامتحان الشرعية الذي لا ينتهي.

إن اكتمال الدستور الأعلىٰ للعقل لا يعني اكتمال المعرفة، بل يعني اكتمال **شروط إمكانها** .وهذه التفرقة من أخطر التفرقات التي يقوم عليها هذا المشروع؛ لأن كثيرًا من النظريات ظنت أن بناء المنهج يعني امتلاك الحقيقة، مع أن المنهج، مهما بلغ من الإحكام، لا يمنح صاحبه إلا حق الدخول المشروع إلىٰ ميدان البحث، أما الحقيقة نفسها فإنها تبقىٰ أوسع من كل منهج، وأغنىٰ من كل نظرية، وأبعد من أن تُختزل في جهاز معرفي واحد مهما بلغت دقته.

ولهذا فإن الشرعية لا تعد الإنسان بالحقيقة، وإنما تعده بأن **تجعله أكثر استحقاقًا للاقتراب منها** .فليس في الإمكان البشري امتلاك الحقيقة امتلاكًا نهائيًا، وإنما في الإمكان أن تُبنىٰ العلاقة معها علىٰ نحو يقلل الانحراف، ويزيد من قدرة العقل علىٰ تصحيح نفسه كلما اتسعت خبرته بالواقع، وكلما تطورت أدواته، وكلما تراكمت تجاربه.

ومن هنا فإن هذا المشروع لا يقدم نفسه بو صفه نظريةً في اليقين، وإنما بو صفه **نظريةً في استحقاق اليقين** .فاليقين لا يُولد من شدة الثقة، ولا من كثرة الأدلة وحدها، ولا من سلطة المؤسسة، ولا من إجماع الجماعة، وإنما ينشأ من اجتماع جميع شروط الشرعية داخل عملية معرفية واحدة. فإذا اختل شرط منها، لم يسقط اليقين بالضرورة، ولكنه يصبح يقينًا يحتاج إلىٰ إعادة امتحان، لا إلىٰ إعادة ترديد.

ولهذا فإن المشروع يفرق بين **اليقين المغلق** و**اليقين الشرعي** .فاليقين المغلق هو الذي يكتفي بنفسه، ويرفض أن يعرض نفسه علىٰ امتحان جديد، لأنه يظن أن اكتماله قد تحقق. أما اليقين الشرعي فهو يقين مطمئن إلىٰ أسسه، لكنه لا يخشىٰ مراجعتها إذا ظهرت موجبات

المراجعة. فهو يقين قوي، لكنه ليس يقينًا متجمدًا؛ ثابت في أصوله، متحرك في آليات امتحانه، ولذلك يستطيع أن يجمع بين الرسوخ والحيوية في آنٍ واحد.

ومن هنا يتبين أن الشرعية لا تنتج عقلًا مترددًا، كما قد يتوهم البعض، بل تنتج عقلًا **مطمئنًا إلىٰ منهجه أكثر من اطمئنانه إلىٰ نتائجه الجزئية** .لأنه يعلم أن النتيجة قد تتغير، أما الميثاق الذي يحكم طريقة الوصول إليها فهو الذي يمنحه القدرة علىٰ إعادة البناء كلما اقتضت الحاجة. ولذلك فإن خسارة نتيجة جزئية لا تعني انهيار المشروع كله، لأن المشروع لم يُبنَ علىٰ نتيجة واحدة، وإنما بُني علىٰ نظام كامل قادر علىٰ إنتاج نتائج جديدة كلما تغيرت الوقائع.

ولهذا فإن المشروع يعيد توزيع مركز الثقل داخل المعرفة. فلم يعد الثقل قائمًا علىٰ كثرة ما نعرف، وإنما علىٰ **كيفية استمرارنا في المعرفة** .فالفرق بين الحضارات لا يقاس بما وصلت إليه في لحظة معينة، وإنما يقاس بقدرتها علىٰ مواصلة السير دون أن تفقد بوصلتها المعيارية. وقد تبلغ حضارة ذروةً علمية هائلة، لكنها إذا فقدت معيارها الأعلىٰ، أصبحت تلك الذروة نفسها بداية انحدارها، لأنها لم تعد تمتلك الجهاز الذي يصحح مسارها.

ومن هنا فإن أعظم استثمار حضاري ليس في بناء المختبرات وحدها، ولا في إنشاء الجامعات وحدها، ولا في زيادة عدد الباحثين وحدهم، وإنما في **بناء البنية المعيارية التي تحكم الجميع** . فالمختبر قد ينتج معرفة، والجامعة قد تخرج علماء، والباحث قد يقدم اكتشافًا، لكن النظام الذي يضمن أن تبقىٰ هذه العناصر جميعًا خاضعة للشرعية هو الذي يصنع الفارق الحقيقي بين حضارة تتجدد من داخلها، وحضارة تتراكم فيها الإنجازات حتىٰ تتحول إلىٰ عبء يمنعها من مراجعة نفسها.

ولهذا فإن المشروع يقرر أن الحضارة التي تملك دستورًا معرفيًا أعلىٰ تمتلك، في الوقت نفسه، **آليةً ذاتية لإعادة الميلاد** .فهي لا تحتاج، عند كل أزمة، إلىٰ أن تبدأ من الصفر، لأن داخلها جهازًا يعيد اكتشاف الخلل، ويفصل بين ما يجب الحفاظ عليه وما يجب تجاوزه،

وبين ما هو أصــلٌ يجب تثبيته وما هو اجتهادٌ يجب مراجعته. وهكذا يصــبح التجدد نتيجةً طبيعية لبنية النظام، لا استجابةً اضطرارية لانهيار مفاجئ.

ومن هنا أيضًا تتغير دلالة الإصلاح. فالإصلاح، في ضوء هذا المشروع، لا يعني ترميم ما انهار فقط، وإنما يعني **الحفاظ علىٰ قابلية البناء لأن يصــحح نفســه قبل الانهيار** .فالأنظمة العظيمة ليســت تلك التي لا تخطئ، وإنما تلك التي لا تســمح للخطأ أن يتحول إلىٰ جزء من بنيتها الدائمة. ولذلك فإن قيمة الإصلاح لا تقاس بحجم التغيير الذي أحدثه، وإنما بمقدار ما أعاد إلىٰ النظام قدرته علىٰ ممارسة الامتحان الذاتي بصورة مستمرة.

ولهذا فإن الشــرعية لا تقف عند حدود المعرفة النظرية، بل تمتد إلىٰ كل إنتاج إنســاني؛ لأن كل فعل منظم يقوم علىٰ تصــور، وكل تصــور يقوم علىٰ معيار، وكل معيار يحتاج إلىٰ امتحان. ومن هنا فإن هذه النظرية لا تؤســس لإبســتمولوجيا جديدة فحســب، وإنما تؤســس **لفلســفة عامة في التنظيم الإنســاني**، يصــبح فيها الامتحان قانونًا للحكم، وللعلم، وللتربية، وللإدارة، وللمؤسسات، وللمشروعات الحضارية جميعًا، بحيث لا يبقىٰ أي نظام بمنأىٰ عن المراجعة، ولا تتحول أي سلطة إلىٰ مرجعية نهائية فوق الميثاق.

وعند هذه النقطة يكتســب مفهوم الشــرعية بعدًا جديدًا؛ إذ لا يعود مجرد أداة لتقويم الفكر، وإنما يصبح **مبدأً كونيًا في انتظام الأنظمة** .فكل نظام يفقد القدرة علىٰ مراجعة ذاته يبدأ، منذ تلك اللحظة، في اســتهلاك رصــيده التاريخي، مهما بدا قويًا في ظاهره. وكل نظام يحافظ علىٰ آليات الامتحان الداخلي يبقىٰ قادرًا علىٰ تجاوز أزماته، لأن أســباب بقائه لا تكمن في خلوه من الخطأ، بل في عدم سماحه للخطأ بأن يستقر دون مساءلة.

ومن هنا فإن العقل الذي سعت هذه النظرية إلىٰ بنائه ليس عقلًا يطمح إلىٰ أن يكون آخر العقول، ولا إلىٰ أن يقدم آخر النظريات، ولا إلىٰ أن يغلق باب الاجتهاد الإنساني في أي مجال، وإنما هو عقل يؤمن أن أعظم ما يمكن أن يورثه للأجيال القادمة ليس مجموعةً من النتائج، وإنما **ميثاقًا أعلىٰ يجعل كل جيل قادرًا علىٰ أن يمتحن ما ورثه، وأن يضــيف إليه، وأن**

يصححه، وأن يتجاوزه عند الحاجة، دون أن يفقد احترامه لما سبقه أو مسؤوليته تجاه ما سيأتي بعده .وهنا تبلغ الشرعية صورتها الحضارية الكاملة؛ إذ تتحول من معيارٍ يحكم فكرةً بعينها إلىٰ روحٍ تحكم التاريخ المعرفي كله، وتجعل من الإنسان كائنًا لا تكتمل إنسانيته بكثرة ما يعلم، وإنما بقدرته الدائمة علىٰ أن يجعل علمه خاضعًا لامتحانٍ لا يتوقف، وميثاقٍ لا يستثني أحدًا، وحقيقةٍ تبقىٰ دائمًا أكبر من جميع ما يبلغه العقل في رحلته المتصلة نحو الفهم.

إن الميثاق الأعلىٰ الذي انتهىٰ إليه هذا المشروع لا يكتمل إلا إذا أدركنا أن الشرعية ليست مجرد نظامٍ لضبط المعرفة، وإنما هي **نظرية في حدود الإنسان نفسه** .فالإنسان لا يخطئ لأنه قليل الذكاء، ولا لأنه يفتقد أدوات التفكير دائمًا، وإنما لأنه كائن محدود، وكل محدود معرض لأن يحول حدوده إلىٰ مطلق إذا لم يمتلك معيارًا يذكره باستمرار أن كل ما ينتجه يبقىٰ داخل الأفق الإنساني، مهما اقترب من الحقيقة، ومهما بلغت دقته، ومهما اتسع تأثيره.

ولهذا فإن أعظم وظيفة يؤديها الميثاق ليست منع الخطأ، لأن منع الخطأ الكامل ليس من طبيعة الإنسان، وإنما **منع تحول الخطأ إلىٰ يقين مؤسس** .فالفرق بين الخطأ العابر والخطأ الحضاري ليس في مقدار الانحراف، وإنما في قدرة المجتمع المعرفي علىٰ اكتشافه قبل أن يتحول إلىٰ قاعدة، أو إلىٰ مدرسة، أو إلىٰ مؤسسة، أو إلىٰ ثقافة عامة. ولذلك فإن الحضارات لا تتأذىٰ كثيرًا من أخطائها الجزئية، لكنها قد تدفع أثمانًا باهظة عندما تتحول تلك الأخطاء إلىٰ مبادئ غير قابلة للمراجعة.

ومن هنا فإن المشروع يعيد تعريف مفهوم **الأصل** نفسه. فالأصل ليس ما كان أقدم زمنيًا، ولا ما حظي بأكبر قدر من القبول، وإنما هو ما أثبت، عبر الامتحانات المتكررة، قدرته علىٰ حفظ الاتساق بين العقل والواقع والقيمة. ولذلك فإن الأصول ليست معطيات جامدة، وإنما نتائج تاريخ طويل من الاختبار، ولهذا تستمد قوتها من استمرار قدرتها علىٰ اجتياز الامتحان، لا من مجرد سبقها التاريخي.

ولهذا فإن العلاقة بين الأصل والفرع ليست علاقةً بين الثابت والمتغير علىٰ نحوٍ ساذج، وإنما هي علاقة بين **المعيار وتطبيقاته** .فالمعيار يبقىٰ لأنه يحفظ انتظام البناء، أما التطبيقات فإنها تتحرك لأنها تواجه وقائع لا تكف عن التغير. وكل محاولة لتحويل التطبيقات إلىٰ أصول تؤدي إلىٰ تجميد الحركة، كما أن كل محاولة لإلغاء الأصول باسم التغير تؤدي إلىٰ انهيار النظام كله. ومن هنا فإن الشرعية تحفظ التوازن بين الثبات والحركة، فلا تسمح للثبات أن يتحول إلىٰ جمود، ولا للحركة أن تتحول إلىٰ فوضىٰ.

ولهذا فإن المشروع يقرر أن **الاستمرار الحقيقي لا يتحقق بالمقاومة المستمرة للتغيير، وإنما بالقدرة المستمرة علىٰ تنظيم التغيير** .فالذي يبقىٰ في التاريخ ليس ما رفض التحول، وإنما ما امتلك من البنية الداخلية ما يجعله قادرًا علىٰ استيعاب التحولات دون أن يفقد هويته. وهذه هي السمة الكبرىٰ لكل نظام حي؛ إذ يحتفظ بذاته لا لأنه يكرر نفسه، بل لأنه يجدد نفسه مع احتفاظه بمركزه المعياري.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا انهارت أنظمة فكرية كانت تبدو شديدة التماسك، ولماذا بقيت أنظمة أخرىٰ رغم تعرضها لأزمات عميقة. فالفرق لم يكن دائمًا في قوة الأفكار، وإنما في **قدرة النسق علىٰ مراجعة نفسه** .فالنسق الذي يجعل من المراجعة جزءًا من بنيته يستطيع أن يمتص الصدمات، وأن يحول الأزمات إلىٰ مصادر للتعلم، أما النسق الذي يجعل من ذاته معيارًا نهائيًا، فإنه يبدأ في التشقق منذ اللحظة التي يرفض فيها أول مراجعة حقيقية.

ولهذا فإن المشروع لا يعتبر الاعتراف بالخطأ نهايةً للمشروع، وإنما يعتبره **أعلىٰ درجات وفائه لنفسه** .لأن المشروع الذي لا يستطيع الاعتراف بانحرافاته قد فقد ثقته في الميثاق الذي يدعي الانتماء إليه، أما المشروع الذي يعترف بها، ويعيد بناء نفسه في ضوئها، فإنه يعلن أن ولاءه الأول للشرعية لا لصورته التاريخية.

ومن هنا يظهر أن الشرعية ليست خصمًا للهوية، كما قد يتوهم بعض الناس، بل هي **الحارس الحقيقي للهوية** .فالهوية التي تُحمىٰ بمنع السؤال سرعان ما تتحول إلىٰ ذكرىٰ، أما

الهوية التي تُحمىٰ بقدرتها علىٰ الإجابة عن الأسئلة الجديدة فإنها تبقىٰ حية، لأنها لا تدافع عن وجودها بالانغلاق، وإنما بقدرتها علىٰ إثبات مشروعيتها في كل مرحلة جديدة من التاريخ.

ولهذا فإن المشروع يميز بين **هوية الذاكرة** و**هوية الفاعلية**. فالأولىٰ تكتفي بحفظ الماضي، أما الثانية فتجعل الماضي مصدرًا لبناء المستقبل. وهوية الذاكرة وحدها قد تنتج مجتمعًا يحسن الاستذكار، لكنه يعجز عن الإبداع، بينما هوية الفاعلية تجعل التاريخ قوةً دافعة، لا عبئًا يثقل الحركة. ومن هنا فإن الشرعية لا تطلب من الإنسان أن يتحرر من تاريخه، وإنما أن يتحرر من خضوعه غير الممتحن لذلك التاريخ.

ولهذا فإن العلاقة الصحيحة مع التراث، ومع الحداثة، ومع المستقبل، ليست علاقة اصطفاف، وإنما علاقة امتحان. فلا يُقبل شيء لأنه موروث، ولا يُرفض شيء لأنه جديد، ولا يُعتمد شيء لأنه شائع، ولا يُهمل شيء لأنه نادر. إن جميعها تدخل إلىٰ الميدان نفسه، وتخضع للميزان نفسه، وتخرج بالحكم نفسه الذي يقتضيه الميثاق الأعلىٰ.

وعند هذه النقطة يبلغ المشروع درجةً جديدة من النضج؛ إذ تصبح الشرعية **فلسفةً في العدالة المعرفية**. فالعدالة هنا ليست عدالة توزيع السلطة، ولا عدالة توزيع الثروة، وإنما عدالة توزيع الحق في الامتحان. فلا فكرة تُدان قبل أن تُفهم، ولا نظرية تُقبل قبل أن تُختبر، ولا مدرسة تُستثنىٰ من المراجعة، ولا سلطة تُمنح حصانةً ضد السؤال. إن المساواة الحقيقية بين الأفكار لا تعني مساواتها في القيمة، وإنما مساواتها في حقها في أن تُعرض علىٰ المعيار نفسه.

وهذا هو المعنىٰ العميق للحرية في هذا المشروع؛ فهي ليست حرية إنتاج الأفكار كيفما اتفق، وإنما حرية **إخضاع جميع الأفكار للقانون نفسه**. فالحرية التي تعفي بعض الأفكار من الامتحان ليست حرية، وإنما امتياز، والامتياز هو أول الطريق إلىٰ انهيار العدالة المعرفية. أما حين يصبح الامتحان شاملًا، ويصبح الميثاق أعلىٰ من الجميع، فإن الحرية تتحول من شعار إلىٰ نظام، ومن رغبة إلىٰ مسؤولية، ومن حق فردي إلىٰ بنية حضارية تحفظ للإنسان حقه في

التفكير، وتحفظ للحقيقة حقها في أن تُطلب بوسائل مشروعة، وتحفظ للعقل كرامته لأنه لم يجعل نفسه، في أي مرحلة من مراحله، فوق الشرعية التي بها اكتسب شرعيته أصلاً.

إن العدالة المعرفية، كما تتأسس في هذا المشروع، لا تكتمل بمجرد إخضاع الجميع للمعيار نفسه، بل تكتمل عندما يصبح **المعيار نفسه خاضعًا لشرعية بنائه** .فليس في هذا المشروع شيء يمتلك حصانة مطلقة، حتىٰ المبادئ التي تحكم الامتحان لا تُترك خارج دائرة التأمل، وإنما تُراجع دائمًا في ضوء الغاية التي وُضعت من أجلها، وهي صيانة الطريق إلىٰ الحقيقة. فإذا تحولت القواعد إلىٰ غايات مستقلة، أو أصبحت المعيارية نفسها أداةً لإغلاق باب المعرفة، فإنها تكون قد خرجت عن وظيفتها الأصلية، وفقدت الشرعية التي كانت تحرسها.

ولهذا فإن الفرق بين **المعيار الحي** و**المعيار الجامد** هو أن الأول يحفظ النظام، أما الثاني فيتحول إلىٰ جزء من المشكلة التي جاء لحلها. فالقانون الذي لا يستطيع أن يفسر الوقائع الجديدة، ولا أن يستوعب التحولات التي يكشفها التاريخ، لا يحافظ علىٰ النظام، وإنما يحافظ علىٰ صورة قديمة للنظام، بينما تكون الحياة قد تجاوزتها. ومن هنا فإن الشرعية ليست وفاءً للحرف، وإنما وفاءٌ للمقصد الذي من أجله وُضع الحرف، ووفاءٌ للبنية التي تمنح الحرف معناه، لا لشكله المجرد.

ولهذا فإن المشروع يرفض أن تتحول المعيارية إلىٰ سلطة شكلية. فالالتزام الشكلي بالقواعد قد يخفي وراءه انحرافًا عميقًا عن روحها، كما أن تجاوز بعض صورها الجزئية قد يكون، في ظروف معينة، أكثر وفاءً لمقصدها الكلي. ولذلك فإن الشرعية لا تكتفي بامتحان مطابقة الأفعال للنصوص، وإنما تمتحن كذلك مطابقة تلك المطابقة نفسها للمقاصد التي أنشأت النصوص، وللبنية التي تنتظم بها، وللغاية التي تتجه إليها.

ومن هنا يظهر أن الشرعية ليست بناءً خطيًا، وإنما **بناء هرمي متعدد المستويات** .ففي المستوىٰ الأول يوجد الفعل، وفي المستوىٰ الثاني يوجد المعيار الذي يقوّم الفعل، وفي

المستوىٰ الثالث توجد المبادئ التي تمنح المعيار شرعيته، وفي المستوىٰ الرابع توجد الغايات الكبرىٰ التي تحفظ انتظام تلك المبادئ، ثم يظل العقل صاعدًا في هذا السلم حتىٰ يبلغ النقطة التي يصبح فيها السؤال ليس: هل وافق الفعل القاعدة؟ وإنما: هل بقيت القاعدة وفيةً للغاية التي شُرعت من أجلها؟

وهذا البناء الهرمي يمنع المعرفة من السقوط في أحد طرفين متقابلين؛ طرف الفوضىٰ الذي يجعل كل شيء قابلًا لإعادة التعريف بلا ضابط، وطرف الجمود الذي يمنع كل مراجعة باسم الحفاظ علىٰ الثبات. فالشرعية الحقيقية لا تنتمي إلىٰ أي من هذين الطرفين، لأنها تجعل الحركة محكومةً بالغاية، وتجعل الثبات محكومًا بالمقصد، فلا تنفصل الوسائل عن أهدافها، ولا تتحول الأهداف إلىٰ شعارات مجردة منفصلة عن الواقع.

ولهذا فإن المشروع يعيد تعريف **الثبات** نفسه. فالثبات ليس بقاء الصورة، وإنما بقاء الوظيفة. فقد تتغير الأدوات، وتتطور المناهج، وتتبدل المؤسسات، بينما يبقىٰ النظام ثابتًا لأنه حافظ علىٰ وظيفته الأساسية. وفي المقابل قد تبقىٰ الأشكال كما هي، لكن النظام يكون قد فقد ثباته الحقيقي لأنه فقد الوظيفة التي كانت تمنحه المعنىٰ. ومن هنا فإن الشرعية لا تقيس البقاء ببقاء الألفاظ، وإنما ببقاء القدرة علىٰ أداء الرسالة التي من أجلها نشأ البناء كله.

ولهذا فإن التاريخ لا يصبح، في هذه النظرية، سجلًا للأحداث، وإنما **مختبرًا دائمًا لامتحان الوظائف** .فكل تجربة تاريخية تكشف مقدار نجاح نظام ما في المحافظة علىٰ وظيفته، لا مقدار محافظته علىٰ شكله. وقد نجد مؤسسات تغيرت أسماؤها ووسائلها مرات كثيرة، لكنها بقيت وفيةً لرسالتها، كما نجد مؤسسات احتفظت بكل رموزها القديمة، لكنها فقدت مضمونها منذ زمن بعيد. ولذلك فإن الامتحان الحقيقي لا يوجه إلىٰ الأسماء، وإنما إلىٰ الوظائف، ولا إلىٰ الشعارات، وإنما إلىٰ النتائج البنيوية التي أنتجتها تلك الشعارات.

ومن هنا أيضًا يعاد بناء مفهوم **الاستمرارية** .فالاستمرارية ليست امتدادًا زمنيًا مجردًا، وإنما قدرة النظام علىٰ نقل رسالته عبر الأزمنة دون أن يفقد معناها. وهذه القدرة لا تتحقق

بالمحافظة السلبية، وإنما بالمراجعة المستمرة التي تمنع الرسالة من أن تُختزل في أدوات تاريخية مؤقتة. ولذلك فإن كل نظام يخلط بين الرسالة وأدواتها يبدأ، من حيث لا يشعر، في التضحية بالرسالة نفسها دفاعًا عن أدواتها.

ولهذا فإن الشرعية تفرض علىٰ العقل أن يميز دائمًا بين **الثابت الوظيفي** و**المتغير الإجرائي**. فالثابت هو ما يحفظ هوية النظام، أما المتغير فهو ما يحفظ قدرته علىٰ الاستمرار. وإذا انعكس الأمر، فتحول الإجراء إلىٰ أصل، أو جرىٰ التعامل مع الأصل بوصفه مجرد إجراء، اختل البناء كله، لأن الهرم المعياري يكون قد فقد ترتيب طبقاته، وأصبحت الفروع تقود الأصول، بدل أن تستمد مشروعيتها منها.

ومن هنا تبلغ هذه النظرية إحدىٰ نتائجها الأكثر عمقًا، وهي أن كل أزمة حضارية كبرىٰ يمكن ردها، في جوهرها، إلىٰ **اختلال في ترتيب الطبقات المعيارية**. فقد تتقدم الوسائل علىٰ الغايات، أو تتغلب الإجراءات علىٰ المبادئ، أو تستبد الجزئيات بالكليات، أو تتحول المصالح الآنية إلىٰ حاكم للمقاصد البعيدة. وعندئذ لا يكون الخلل في عنصر واحد، وإنما في النظام الذي ينظم العلاقات بين جميع العناصر.

ولهذا فإن العلاج لا يبدأ بإصلاح الجزئيات وحدها، وإنما يبدأ بإعادة **الترتيب البنيوي**. أي إعادة كل عنصر إلىٰ موقعه الطبيعي داخل الهرم المعياري، بحيث تستعيد الغايات موقعها الحاكم، وتستعيد المبادئ وظيفتها المنظمة، وتستعيد المعايير دورها الضابط، وتستعيد الإجراءات مكانها بوصفها أدوات لا غايات. وهنا فقط يعود النظام إلىٰ الاتزان، لأن الخلل لم يكن في وجود العناصر، وإنما في اضطراب العلاقة بينها.

وعند هذه المرحلة يقترب المشروع من بلوغ صورته الكاملة؛ إذ تصبح الشرعية نظريةً لا تفسر المعرفة وحدها، ولا تحكم المناهج وحدها، ولا تنظم المؤسسات وحدها، وإنما تكشف **القانون البنيوي الذي يحكم بقاء الأنظمة الإنسانية جميعًا**. فكل نظام يبقىٰ ما دامت غاياته حاكمةً لوسائله، وما دامت مبادئه أعلىٰ من إجراءاته، وما دام الميثاق الذي يؤسسه

قادرًا علىٰ مراجعة نفسه دون أن يفقد هويته. فإذا اختلت هذه العلاقات، بدأ الانهيار قبل أن تظهر آثاره الخارجية بزمن طويل، لأن الانهيار الحقيقي يبدأ دائمًا من الداخل، من اللحظة التي يفقد فيها النظام القدرة علىٰ التمييز بين ما يجب أن يبقىٰ ثابتًا، وما يجب أن يبقىٰ قابلًا للمراجعة، وما يجب أن يبقىٰ خاضعًا لامتحان الشرعية الذي لا ينتهي.

ومن هنا يبرز مبدأ يمكن اعتباره من أكثر المبادئ تأسيسًا في هذا المشروع، وهو أن **كل نظام يفقد القدرة علىٰ التمييز بين مستوياته البنيوية، يفقد بالتدريج القدرة علىٰ التمييز بين أخطائه وإنجازاته** .فالخلط بين الطبقات لا يؤدي إلىٰ اضطراب في البناء فحسب، بل يؤدي كذلك إلىٰ اضطراب في الوعي الذي يقرأ ذلك البناء. وعندئذ تصبح النجاحات الظاهرية دليلًا علىٰ الصحة، ولو كانت البنية الداخلية قد بدأت بالفعل في التفكك، كما قد تُعد بعض الأزمات الظاهرة علامات فشل، مع أنها ليست سوىٰ مخاضٍ ضروري لإعادة ترتيب النسق واستعادة توازنه.

ولهذا فإن الشرعية لا تحاكم الظواهر بمعزل عن بنيتها، ولا تقيس الأنظمة بنتائجها الآنية فقط، وإنما تنظر إلىٰ **قدرتها علىٰ إنتاج الا ستمرار المشروع** .فالنجاح الحقيقي ليس هو الذي يحقق مكا سب سريعة، وإنما الذي يبني في الوقت نفسه الشروط التي تجعل تلك المكا سب قابلة للا ستمرار دون أن تستهلك الأ سس التي قامت عليها. ولذلك فإن المشروع يميز تمييزًا حاسمًا بين **النجاح التشغيلي** و**النجاح البنيوي** .فقد ينجح النظام تشغيليًا في تحقيق أهدافه المباشرة، لكنه يفشل بنيويًا لأنه يستهلك مع كل نجاح جزءًا من قدرته المستقبلية علىٰ التجدد، بينما قد يمر نظام آخر بصعوبات مؤقتة، لكنه يبني أثناء ذلك مناعةً داخلية تجعله أكثر قدرة علىٰ البقاء.

ومن هنا فإن الشرعية لا تجعل معيارها الأول هو الإنجاز، وإنما **قابلية الإنجاز للاستمرار دون أن يتحول إلىٰ سبب للانهيار** .وهذه القضية من أخطر القضايا التي غابت عن كثير من النظريات؛ لأن معظمها انشغل بقياس النتائج، ولم ينشغل بقياس الثمن البنيوي الذي دفعه

النظام لإنتاج تلك النتائج. فقد يحقق النظام ازدهارًا اقتصاديًا علىٰ حساب عدالته، أو تقدمًا علميًا علىٰ حساب استقلاله المعياري، أو توسعًا سياسيًا علىٰ حساب تماسكه الداخلي، فيبدو ناجحًا في الحاضر، بينما يكون قد وضع في داخله بذور أزمته المقبلة.

ولهذا فإن المشروع يقرر أن **كل نجاح يجب أن يخضع بعد تحققه لامتحان مستقل عن الامتحان الذي سبق تحققه** . فالاختبار الأول يجيب عن سؤال: هل تحقق الهدف؟ أما الاختبار الثاني فيجيب عن سؤال أشد عمقًا: ماذا أحدث تحقيق الهدف في بنية النظام نفسه؟ وهل بقي النظام بعد نجاحه أكثر قدرة علىٰ الاستمرار، أم أصبح أقل مناعةً وأكثر اعتمادًا علىٰ ظروف استثنائية قد لا تتكرر؟

ومن هنا تظهر ضرورة ما يمكن تسميته **بالمحاسبة البنيوية للنجاح** .فالأنظمة الراشدة لا تراجع أسباب فشلها فقط، وإنما تراجع كذلك أسباب نجاحها؛ لأن النجاح قد يخفي في داخله عناصر اختلال لا تظهر إلا بعد سنوات طويلة. ولهذا فإن الشرعية لا تسمح للنظام بأن يحتفل بإنجازاته قبل أن يمتحن آثار تلك الإنجازات في بنيته العميقة. فكم من انتصار كان بداية هزيمة، وكم من توسع كان بداية تآكل، وكم من تفوق كان بداية الغفلة عن شروط التفوق نفسها.

ولهذا فإن المشروع يضيف إلىٰ نظريته في الخطأ، ونظريته في التصحيح، ونظريته في الحوكمة، **نظريةً في مخاطر النجاح** .فكما أن الفشل قد يولد اليأس، فإن النجاح قد يولد الوهم، والوهم البنيوي أخطر من الفشل الظاهر؛ لأن الفشل يدفع إلىٰ المراجعة، أما الوهم فيمنعها. ولذلك فإن أكثر اللحظات احتياجًا إلىٰ الامتحان ليست لحظات الانكسار، وإنما لحظات الانتصار، لأن النفس البشرية تميل، بطبيعتها، إلىٰ أن تجعل النجاح دليلًا علىٰ صحة جميع مقدماته، مع أن النجاح قد يكون نتاج عوامل مؤقتة، أو ظروف استثنائية، أو توازنات لن تستمر طويلًا.

ومن هنا فإن العقل الشرعي لا يزداد تواضعًا عند الفشل فقط، بل يزداد تواضعًا كذلك عند النجاح. فهو يعلم أن النجاح لا يعفيه من الامتحان، بل يزيد مسؤوليته تجاهه، لأن كل

إنجاز جديد يمنحه قدرة أكبر علىٰ التأثير، ويضـاعف، في الوقت نفسـه، آثار أي انحراف قد يتسـلل إلىٰ بنائه. ولذلك فإن ازدياد القوة يجب أن يقابله ازدياد في الرقابة، وازدياد في المراجعة، وازدياد في صـرامة الامتحان، حتىٰ يبقىٰ التوازن قائمًا بين اتسـاع السـلطة واتسـاع المساءلة.

ومن هنا أيضًا يعاد تعريف **النضج الحضاري**. فالحضارة الناضجة ليست تلك التي تقل فيها الأخطاء، لأن ذلك غير ممكن في التاريخ الإنسـاني، وإنما هي الحضـارة التي **تزداد فيها حساسـية النظام تجاه الخطأ كلما ازداد نجاحه**. فهي لا تنتظر الأزمة حتىٰ تبدأ بالمراجعة، بل تجعل المراجعة جزءًا من كل تقدم تحققه، حتىٰ لا يتحول التقدم نفسه إلىٰ بداية التراجع.

ولهذا فإن الشـرعية تبلغ هنا مسـتوىً جديدًا من العمق؛ إذ لم تعد تقتصـر علىٰ ضـبط العلاقة بين المعرفة والحقيقة، أو بين المنهج والبرهان، أو بين المؤسـسـة والباحث، وإنما أصـبحت تضـبط أيضًـا **العلاقة بين الإنجاز والمراجعة**. فلا إنجاز يملك حق إعفاء نفسـه من الامتحان، ولا نجاح يكتسـب حصـانةً ضـد النقد، ولا تاريخ مجيد يمنح صـاحبه حق التوقف عن إعادة النظر في أسسه. بل إن قيمة الإنجاز، في هذه النظرية، تزداد كلما ازداد استعداده لأن يدخل امتحانًا جديدًا دون خوف، لأنه يعلم أن الشـرعية لا تنقص بالمراجعة، وإنما تزداد بها رسوخًا، وأن البناء الذي يخشىٰ الامتحان ليس بناءً قويًا، مهما بدا متماسكًا في ظاهره.

وهكذا تتكشـف إحدىٰ القوانين الكبرىٰ التي تحكم هذا المشـروع كله، وهي أن **البقاء ليس مكافأةً للنجاح، وإنما مكافأةٌ للقدرة علىٰ مراجعة النجاح**. فالحضـارات، والمؤسـسـات، والنظريات، والعقول، لا تسـتمر لأنها بلغت الكمال، وإنما لأنها رفضـت أن تتوهم أنها بلغته، وجعلت من الامتحان المسـتمر عهدًا لا ينقضـي، ومن الشـرعية ميزانًا لا يختل، ومن الحقيقة أفقًا يتقدم كلما ظن الإنسـان أنه اقترب من نهايته. بهذه الروح وحدها يبقىٰ العقل حيًا، وتبقىٰ المعرفة متجددة، ويبقىٰ التاريخ مفتوحًا علىٰ إمكانات لا تحدها حدود الإنجاز، بل يفتحها دائمًا استعداد الإنسان لأن يمتحن نفسه من جديد، كلما ظن أنه أصبح في مأمن من الامتحان.

إن هذه النتيجة تقودنا إلىٰ قانونٍ أشـمل، يمكن اعتباره القانون الحاكم لجميع ما سـبق، وهو أن **كل نظامٍ يربط شـرعيته بإنجازاته أكثر من ربطها بقدرته علىٰ مراجعة تلك الإنجازات، يكون قد بدأ، من حيث لا يشعر، في تأسيس شـروط انحداره** .فالإنجاز، مهما بلغ، يظل حدثًا تاريخيًا محدودًا، أما القدرة علىٰ المراجعة فهي خاصـية بنيوية تحدد مسـتقبل النظام كله. ولذلك فإن الشـرعية لا تُقاس بما تحقق، وإنما بما يبقىٰ النظام قادرًا علىٰ تحقيقه بعد أن يعيد النظر فيما تحقق.

ولهذا فإن المشروع يعيد النظر في مفهومٍ ظل حاضرًا في الفكر الإنساني قرونًا طويلة، وهو مفهوم **التراكم المعرفي** .فقد اعتاد الناس أن ينظروا إلىٰ المعرفة بوصـفها تراكمًا للمعلومات، أو ازديادًا في حجم الاكتشـافات، أو توسـعًا في دائرة التخصـصـات، غير أن هذا التصـور، علىٰ أهميته، لا يكشـف إلا جانبًا واحدًا من الظاهرة. أما الجانب الأعمق فهو أن المعرفة لا تتقدم بكثرة ما تضيفه إلىٰ ذاكرتها، وإنما بكثرة ما تضيفه إلىٰ **قدرتها علىٰ مراجعة ذاكرتها**.

فقد تمتلك أمة مكتباتٍ لا تنتهي، وآلاف الجامعات، وعشـرات الآلاف من الباحثين، لكنها إذا كانت عاجزةً عن مراجعة المسـلمات التي تنتجها، فإن كل هذا التراكم يتحول، مع الزمن، إلىٰ كتلة ضـخمة من المعرفة السـاكنة، لا إلىٰ معرفةٍ حية. بينما قد تمتلك أمة أخرىٰ إنتاجًا أقل، لكنها تبني داخل كل جيل آلياتٍ جديدة للمراجعة، فتظل معرفتها أكثر قدرةً علىٰ التجدد، لأنها لا تضـيف معلوماتٍ إلىٰ الماضـي فقط، وإنما تضـيف كذلك وسـائل جديدة لقراءة ذلك الماضي.

ومن هنا فإن المشـروع يقترح التمييز بين **التراكم الكمي** و**التراكم البنيوي** .فالتراكم الكمي يعني ازدياد المادة العلمية، أما التراكم البنيوي فيعني ازدياد قدرة العقل علىٰ إدارة تلك المادة، وإعادة تنظيمها، وإعادة تقييمها، وإعادة ترتيبها كلما ظهرت معطيات جديدة. ولذلك فإن التراكم الحقيقي ليس زيادة المحتوىٰ، وإنما زيادة القدرة علىٰ إدارة المحتوىٰ.

ولهذا فإن الحضارات الكبرىٰ ليست تلك التي أنتجت أكبر عدد من الكتب، وإنما تلك التي استطاعت أن تطور، مع كل مرحلة تاريخية، **منهجًا أعلىٰ من المنهج الذي سبقها** .فهي لا تكتفي بإضافة نتائج جديدة، بل تضيف أيضًا أدوات جديدة لإنتاج النتائج، ثم تضيف بعد ذلك أدواتٍ لمراجعة تلك الأدوات نفسها. وهنا يصبح التاريخ سلسلةً من الارتقاءات البنيوية، لا مجرد سلسلة من الزيادات الرقمية في المعلومات.

ومن هنا أيضًا يمكن أن نفهم لماذا تتعثر بعض الحضارات رغم وفرة معارفها. فهي قد تستمر في إنتاج التفاصيل، لكنها تتوقف عن إنتاج المناهج، ثم تتوقف عن إنتاج معايير مراجعة المناهج، ثم تتوقف، في النهاية، عن إدراك أنها قد توقفت أصلًا. وهذه هي أخطر لحظات الجمود؛ لأن النظام لا يشعر فيها بأنه جامد، بل يتوهم أنه في ذروة الحركة، بينما هو لا يفعل أكثر من إعادة إنتاج ذاته بأشكال مختلفة.

ولهذا فإن المشروع يجعل من **إنتاج المنهج** مرحلةً أعلىٰ من إنتاج المعرفة، ويجعل من **إنتاج معايير مراجعة المنهج** مرحلةً أعلىٰ من إنتاج المنهج نفسه. لأن المعرفة قد تصحح خطأً جزئيًا، والمنهج قد يصحح طريقة إنتاج المعرفة، أما مراجعة المنهج فإنها تصحح طريقة تصحيح المعرفة ذاتها. وكلما ارتفع العقل في هذه الطبقات، ازدادت حريته من أسر أدواته، وازدادت قدرته علىٰ اكتشاف المناطق التي لم يكن يراها من قبل.

ومن هنا تبلغ الشرعية إحدىٰ ذرىٰ نضجها؛ إذ تتحول إلىٰ **علمٍ في تطور أدوات التطور نفسها** .فهي لا تكتفي بتفسير كيف تتقدم المعرفة، وإنما تفسر كيف تتقدم الوسائل التي تجعل المعرفة قادرةً علىٰ التقدم. وهذا انتقال بالغ الأهمية؛ لأن الحضارات لا تختلف فقط فيما تعرفه، وإنما تختلف، بدرجة أكبر، في نوعية الأدوات التي تعرف بها، وفي قدرتها علىٰ تطوير تلك الأدوات باستمرار.

ولهذا فإن المشروع لا يرىٰ أن نهاية التاريخ المعرفي هي الوصول إلىٰ نظرية شاملة، وإنما يرىٰ أن غايته هي الوصول إلىٰ **نظامٍ يستطيع أن ينتج، في كل مرحلة، النظرية التي تحتاجها**

تلك المرحلة، دون أن يفقد اتصاله بالميثاق الأعلىٰ .فالثبات هنا ليس ثبات النتائج، وإنما ثبات القدرة علىٰ إنتاج النتائج المشروعة، مهما تبدلت الظروف، وتغيرت البيئات، وتعقدت الوقائع.

ومن هنا فإن الميثاق الأعلىٰ لا يتحول إلىٰ قيدٍ علىٰ الإبداع، بل يصبح الشرط الذي يجعل الإبداع نفسه مشروعًا. فالإبداع الذي لا يخضع للشرعية قد يتحول إلىٰ مغامرة غير منضبطة، كما أن الشرعية التي تخشىٰ الإبداع تتحول إلىٰ جهازٍ لحراسة الماضي لا إلىٰ نظامٍ لصناعة المستقبل. ولذلك فإن العلاقة بينهما ليست علاقة تعارض، وإنما علاقة تلازم؛ إذ تمنح الشرعية للإبداع اتجاهه، ويمنح الإبداع للشرعية قدرتها علىٰ مواصلة الحياة.

ولهذا فإن المشروع ينتهي، في هذا المستوىٰ من بنائه، إلىٰ نتيجةٍ يمكن عدّها من أهم نتائجه الكلية، وهي أن **أعظم إنجاز تحققه الحضارة ليس أن تكتشف حقيقةً جديدة، وإنما أن تبني عقلًا يستطيع أن يظل مكتشفًا للحقيقة عبر الأجيال** . فالحقائق الجزئية قد تتغير، والنظريات قد تتبدل، والمناهج قد تتطور، أما العقل الذي يتربىٰ علىٰ الامتحان، ويتشرب الميثاق، ويجعل الشرعية جزءًا من بنيته الداخلية، فإنه يبقىٰ قادرًا علىٰ العبور من مرحلة إلىٰ أخرىٰ، ومن عصر إلىٰ آخر، دون أن يفقد بوصلته، ودون أن يتحول نجاحه إلىٰ عائق أمام مستقبله، أو يتحول تاريخه إلىٰ سجن يمنعه من رؤية الأفق الذي لم يولد بعد. وبذلك تبلغ الشرعية معناها الحضاري الأعمق؛ فهي ليست نظامًا لإدارة المعرفة فحسب، وإنما هي النظام الذي يضمن أن تبقىٰ المعرفة، مهما اتسعت، قادرةً علىٰ تجاوز نفسها، وأن يبقىٰ العقل، مهما بلغ، مستعدًا لأن يبدأ رحلة الامتحان من جديد، لأن البداية الجديدة ليست نقيض الإنجاز، بل هي أعلىٰ صوره، وأصدق دليلٍ علىٰ أن الإنسان ما زال وفيًا للحقيقة أكثر من وفائه لأي بناءٍ صنعه بيديه.

ومن هنا نصل إلىٰ نتيجةٍ تتجاوز حدود المعرفة بمعناها التقليدي، وهي أن الشرعية ليست مجرد نظامٍ لإنتاج العقل، وإنما هي **نظامٌ لإنتاج المستقبل** .فالمستقبل لا يُبنىٰ عند

لحظة وقوعه، وإنما يُبنىٰ في الطريقة التي نفكر بها اليوم، وفي نوعية الأسئلة التي نختارها، وفي شكل المؤسسات التي نؤسسها، وفي الميثاق الذي نُلزم به عقولنا قبل أن نُلزم به أفعالنا. ولذلك فإن الأمم لا ترث مستقبلها من الزمن، وإنما تصنعه بالبنية التي تنظم بها حاضرها.

ولهذا فإن المشروع لا ينظر إلىٰ المستقبل بوصفه امتدادًا آليًا للحاضر، وإنما بوصفه **نتيجةً بنيوية لطريقة إدارة المعرفة** .فكل نظام معرفي يحمل في داخله صورةً معينة للمستقبل، حتىٰ وإن لم يصرح بها. فالمنهج الذي يقدس الجمود ينتج مستقبلًا مغلقًا، والمنهج الذي يلغي المعيار ينتج مستقبلًا مضطربًا، أما المنهج الذي يجعل الشرعية قانونًا دائمًا للمراجعة، فإنه ينتج مستقبلًا مفتوحًا علىٰ التطور، لكنه محفوظٌ من الانفلات، ومتجددٌ دون أن يفقد هويته.

ومن هنا فإن الشرعية لا تتعامل مع الزمن بوصفه وعاءً تتحرك داخله المعرفة، وإنما بوصفه **عنصرًا فاعلًا في امتحانها** .فالزمن ليس مجرد شاهدٍ علىٰ الأفكار، بل هو أحد أعظم ممتحنيها؛ لأنه يكشف ما لا تكشفه لحظة الميلاد، ويظهر من آثار الفكرة ما لم يكن ظاهرًا في مقدماتها، ويفضح من مواطن الضعف ما كان مستترًا خلف نجاحاتها الأولىٰ. ولذلك فإن النظرية التي لا تستطيع أن تعيش حوارًا طويلًا مع الزمن، لا تستطيع أن تدعي أنها بلغت مرتبة النضج البنيوي، مهما بلغت من الاتساق الداخلي.

ولهذا فإن المشروع يضيف إلىٰ جميع الامتحانات السابقة **امتحان الزمن** .وهذا الامتحان لا يختبر صحة النتائج فحسب، وإنما يختبر كذلك قدرة النظام علىٰ الاستمرار دون أن يفقد روحه، وقدرته علىٰ استقبال الأسئلة الجديدة دون أن يتخلىٰ عن ميثاقه، وقدرته علىٰ إعادة ترتيب أولوياته دون أن يهدم أسسه. فالاستمرار ليس بقاء الصورة، وإنما بقاء القدرة علىٰ إنتاج الصورة المناسبة لكل مرحلة، مع الحفاظ علىٰ وحدة البناء العميق.

ومن هنا أيضًا يتغير معنىٰ **التاريخ** .فالتاريخ، في هذه الرؤية، ليس سجلًا للأحداث، ولا أرشيفًا للوقائع، ولا متحفًا للذكريات، وإنما هو **السجل الأكبر لامتحانات الشرعية** .ففي

داخله تتكشف نتائج المناهج، وتظهر آثار المؤسسات، وتنضج النظريات أو تتهاوىٰ، ويثبت ما كان قادرًا علىٰ مراجعة نفسه، ويضمحل ما اكتفىٰ بحراسة ماضيه. ولذلك فإن قراءة التاريخ لا ينبغي أن تكون بحثًا عن الوقائع وحدها، وإنما بحثًا عن القوانين البنيوية التي جعلت بعض الأنظمة قادرةً علىٰ البقاء، وجعلت غيرها ينهار رغم ما امتلكه من قوةٍ ظاهرة.

ولهذا فإن المشروع يميز بين **الانتصار التاريخي** و**الاستحقاق التاريخي**. فقد ينتصر نظامٌ في مرحلة معينة، لكنه لا يستحق الاستمرار لأنه بنىٰ انتصاره علىٰ اختلالاتٍ داخلية سوف تظهر آثارها لاحقًا. وقد يتعثر نظامٌ آخر زمنًا طويلًا، لكنه يبني أثناء ذلك شروط استحقاقه التاريخي لأنه يؤسس داخل ذاته آلياتٍ للتصحيح والتجدد. ومن هنا فإن التاريخ لا يحكم دائمًا بسرعة، لكنه يحكم، في النهاية، وفقًا للبنية لا وفقًا للمظاهر.

ولهذا فإن الشرعية لا تستعجل أحكامها؛ لأنها تعلم أن بعض الأفكار تحتاج إلىٰ عقود كي يظهر أثرها الحقيقي، وأن بعض النجاحات تحتاج إلىٰ أجيال كي يُعرف ثمنها البنيوي، وأن بعض الإخفاقات قد تكون في حقيقتها بداياتٍ لولادة نسقٍ أكثر قدرةً علىٰ الاستمرار. ولذلك فإن العقل الشرعي لا يغتر بانتصارٍ سريع، كما لا ييأس من تعثرٍ مؤقت، لأنه ينظر دائمًا إلىٰ الحركة الكلية للنظام، لا إلىٰ لحظة واحدة من لحظات سيره.

ومن هنا تتأسس علاقة جديدة بين **الحقيقة والزمن**. فالحقيقة لا تتغير بتغير الزمن، ولكن **درجة انكشافها للعقل** تتغير. ولهذا فإن الزمن لا يغير الحقيقة، وإنما يغير الإنسان، ويغير أدواته، ويغير قدرته علىٰ رؤية ما كان خافيًا عنه. ومن ثم فإن المراجعة ليست اتهامًا للحقيقة بالنقص، وإنما اعترافٌ بحدود الإدراك الإنساني الذي يقترب منها علىٰ مراحل، ويصحح نفسه كلما اتسعت رؤيته.

ولهذا فإن المشروع لا يدعو إلىٰ عبادة الجديد، كما لا يدعو إلىٰ عبادة القديم، وإنما يدعو إلىٰ **عبادة الميثاق**؛ أي إلىٰ الوفاء للقانون الذي يجعل الجديد والقديم معًا خاضعين

للامتحان نفسه. فالجديد قد يكون أكثر خطأً من القديم، والقديم قد يكون أكثر حياةً من الجديد، ولا يمكن الفصل بينهما إلا بالشرعية، لا بالزمن الذي ينتمي إليه كل واحد منهما.

ومن هنا يبلغ المشروع مرحلةً يصبح فيها الامتحان **قانونًا للتاريخ**، لا قانونًا للمعرفة فقط. فكما أن العقل لا ينضج إلا بالمراجعة، فإن الحضارات لا تنضج إلا بالامتحان، والمؤسسات لا تستمر إلا بالتصحيح، والثقافات لا تبقىٰ إلا إذا امتلكت الشجاعة الكافية لإعادة النظر في نفسها كلما تغير العالم من حولها. وهكذا تتحد المعرفة، والتاريخ، والزمن، والحضارة، داخل مبدأ واحد، هو أن **البقاء ليس لمن يرفض التغيير، ولا لمن يطلب التغيير لذاته، وإنما لمن يمتلك الميثاق الذي يميز بين ما يجب أن يتغير، وما يجب أن يبقىٰ، وما يجب أن يعاد تأسيسه من جديد.**

وعند هذه النقطة تقترب هذه النظرية من بلوغ ذروتها الفلسفية؛ إذ لم تعد الشرعية مجرد أداةٍ لفحص القضايا، ولا مجرد منهجٍ لتنظيم البحث، ولا مجرد معيارٍ للحكم بين الآراء، وإنما أصبحت **قانونًا عامًا في صيرورة الوجود الإنساني** .فالإنسان لا يحيا بالمعرفة وحدها، وإنما يحيا بالطريقة التي يراجع بها معرفته، ولا يبني الحضارة بما يكتشفه فقط، وإنما بالطريقة التي يمنع بها اكتشافاته من أن تتحول إلىٰ أصنامٍ فكرية جديدة. ولذلك فإن أعظم انتصار يحققه العقل ليس أن يصل إلىٰ محطةٍ يعلن عندها نهاية البحث، وإنما أن يؤسس لنفسه نظامًا يجعل كل محطة بدايةً لرحلةٍ أعمق، وكل يقينٍ دعوةً إلىٰ امتحانٍ أوسع، وكل إنجازٍ مسؤوليةً أكبر، حتىٰ يبقىٰ الوفاء للحقيقة أعلىٰ من الوفاء لأي نظرية، وأعلىٰ من الوفاء لأي مؤسسة، وأعلىٰ من الوفاء للعقل نفسه، لأنه يعلم أن العقل لا يكتسب شرعيته إلا بقدر ما يبقىٰ مستعدًا لأن يحاكم نفسه قبل أن يحاكم العالم.

ومن هنا ينفتح أمامنا سؤالٌ يبدو، للوهلة الأولىٰ، سؤالًا فلسفيًا مجردًا، لكنه في الحقيقة يمثل العقدة المركزية التي تتفرع منها جميع قضايا الشرعية، وهو :**هل تستطيع المعرفة أن تحاكم نفسها من داخلها، أم أنها تحتاج دائمًا إلىٰ معيارٍ يتجاوزها؟** إن الإجابة عن هذا السؤال

هي التي تحدد طبيعة المشـروع كله، لأنها تحدد موقع الشـرعية من المعرفة، وموقع المعرفة من العقل، وموقع العقل من الحقيقة.

ولو كانت المعرفة قادرةً علىٰ الاكتفاء بذاتها، لما احتاجت إلىٰ المراجعة، ولما كان هناك معنىٰ للميثاق، ولما أصـبح الامتحان ضـرورةً بنيوية. ولكن التجربة الإنسـانية، منذ بداياتها الأولىٰ، تكشـف أن كل نسـق معرفي يميل، بعد فترة من الاسـتقرار، إلىٰ إنتاج منطقه الداخلي، ثم إلىٰ الدفاع عن ذلك المنطق، ثم إلىٰ اعتبار بقائه دليلًا علىٰ صـحته، ثم إلىٰ تحويل أدواته إلىٰ حدودٍ لا يجوز تجاوزها. وهنا تبدأ المعرفة، دون أن تشعر، بالتحول من وسيلةٍ لاكتشاف الحقيقة إلىٰ وسيلةٍ لحماية ذاتها.

ولهذا فإن الشـرعية لا تأتي من داخل المعرفة وحدها، ولا تأتي من خارجها وحده، وإنما تنشـأ من **العلاقة النقدية الدائمة بين المعرفة وبين الميثاق الذي يحكم إنتاجها** .فهي ليسـت سـلطةً مفروضـة علىٰ العقل، كما أنها ليسـت نتيجةً يقررها العقل منفردًا، وإنما هي المجال الذي يلتقي فيه العقل مع مسـؤوليته، والمنهج مع غايته، والبرهان مع حدوده، والإنسـان مع حقيقة كونه كائنًا لا يسـتطيع أن يبلغ الكمال، لكنه يسـتطيع أن يبني نظامًا يمنعه من تحويل نقصه إلىٰ قانون.

ومن هنا فإن المشـروع يرفض وهم **الاكتمال المعرفي**، لا لأنه يقلل من قيمة العقل، بل لأنه يمنحه قيمته الحقيقية. فالعقل الذي يظن أنه اكتمل قد انتهىٰ، أما العقل الذي يعلم أن اكتماله مسـتحيل، فإنه يبقىٰ قادرًا علىٰ النمو. ولذلك فإن أعظم مظاهر القوة ليسـت إعلان الوصـول، وإنما المحافظة علىٰ القدرة علىٰ السـير. فالطريق إلىٰ الحقيقة ليس طريقًا له نهاية زمنية، بل هو بنيةٌ وجودية ترافق الإنسـان ما دام يفكر، وما دام يسـأل، وما دام يراجع، وما دام يمتلك الشجاعة ليعترف بأن كل ما وصل إليه ليس إلا مرحلةً جديدة في تاريخ الاقتراب.

ولهذا فإن المشـروع يعيد تعريف **الكمال** نفسـه. فالكمال، في الرؤية التقليدية، هو بلوغ النهاية، أما في هذه النظرية فإن الكمال هو **اكتمال القدرة علىٰ المراجعة** .أي أن يبلغ النظام من

النضـج ما يجعله لا يخاف من إعادة فحص نفسـه، ولا يخشـىٰ أن يعيد ترتيب أولوياته، ولا يرىٰ في النقد تهديدًا، وإنما يراه الوسيلة الوحيدة التي تحفظ له استمراره. وبهذا يصبح الكمال حركةً لا سكونًا، ونظامًا لا حالة، وميثاقًا لا لحظةً تاريخية.

ومن هنا أيضًـا يتغير معنىٰ **الاسـتقرار** .فالاسـتقرار ليس غياب الحركة، وإنما انتظامها. وليس توقف الأسئلة، وإنما انتظام العلاقة بينها. وليس انتهاء الخلاف، وإنما امتلاك الوسائل التي تجعل الخلاف مشروعًا ومنتجًا. ولذلك فإن المجتمعات التي تبدو ساكنة قد تكون أكثر المجتمعات اضـطرابًا، لأنها أخفت أسـئلتها ولم تحلها، بينما قد تبدو المجتمعات التي يكثر فيها الجدل أكثر استقرارًا، لأنها تمتلك مؤسسات تجعل الجدل جزءًا من بنية النظام، لا مقدمةً لانهياره.

ولهذا فإن الشـرعية لا تسـعىٰ إلىٰ إنهاء الاختلاف، لأن إنهاء الاختلاف يعني، في كثير من الأحيان، إنهاء الحياة العقلية نفسـها، وإنما تسـعىٰ إلىٰ **تحويل الاختلاف من مصـدر للفوضـىٰ إلىٰ مصدر للإنتاج** .فالاختلاف الذي يخضع للميثاق يصبح وسيلةً لاكتشاف جوانب جديدة من الحقيقة، أما الاختلاف الذي يتحرر من الميثاق فإنه يتحول إلىٰ صـراع إرادات، لا إلىٰ حوار براهين.

ومن هنـا فـإن المشـروع لا يبحـث عن **وحـدة الآراء**، وإنمـا يبحـث عن **وحـدة قواعد الاختلاف** .لأن الحضـارات لا تنهار بسـبب كثرة المدارس، وإنما تنهار عندما تفقد تلك المدارس اللغة المشـتركة التي تجعل الحوار بينها ممكنًا. فإذا ضـاعت تلك اللغة، أصـبح كل نسق يعيش داخل عالمه الخاص، ولم يعد هناك ميزان يستطيع أن يحكم بين المتعارضات إلا ميزان القوة أو السـلطة أو العدد، وعندئذ تكون الشـرعية قد غابت، حتىٰ وإن بقيت ألفاظها حاضرة.

ولهذا فإن الميثاق الأعلىٰ ليس دستورًا للاتفاق، وإنما هو **دستور للاختلاف المشروع** . إنه لا يطلب من الجميع أن يصـلوا إلىٰ النتيجة نفسـها، وإنما يطلب منهم أن يسـلكوا الطريق

الذي يجعل نتائجهم قابلةً للفحص، وقابلةً للنقد، وقابلةً للتصحيح. فالحضارة التي تمتلك هذا النوع من الاتفاق لا تخشىٰ التعدد، لأنها تعلم أن التعدد، في ظل الميثاق، يزيد الحقيقة ثراءً، ولا يمزق وحدتها.

ومن هنا تتكشف إحدىٰ أعمق وظائف الشرعية، وهي أنها لا تنتج **إجماعًا قسريًا**، وإنما تنتج **ثقةً منهجية**. أي أن المختلفين، رغم اختلاف نتائجهم، يثقون بأن الجميع خاضعون للقواعد نفسها، وأن البرهان هو الحكم، لا المكانة، وأن المعيار أعلىٰ من الجميع، لا تابعٌ لأحد. وهذه الثقة المنهجية هي الرأسمال الحقيقي لأي حضارة معرفية؛ لأنها تجعل الاختلاف قوةً دافعةً نحو الاكتشاف، لا بدايةً للانقسام.

ولهذا فإن المشروع ينتهي، في هذا المستوىٰ من بنائه، إلىٰ أن أعظم ما يمكن أن تتركه حضارة للأجيال اللاحقة ليس عددًا من الكتب، ولا مجموعةً من النظريات، ولا حتىٰ مدرسةً فكريةً كبرىٰ، وإنما **ميثاقًا يجعل إنتاج المعرفة عمليةً عادلةً، ومفتوحةً، وقابلةً للتجدد إلىٰ ما لا نهاية**. فالنظريات قد تشيخ، والمناهج قد تتطور، والمؤسسات قد تتغير، أما الميثاق الذي يجعل كل ذلك خاضعًا للشرعية، فإنه يبقىٰ هو الضامن لاستمرار الرحلة الإنسانية نحو الحقيقة. وهنا تبلغ الشرعية معناها النهائي؛ فهي ليست خاتمةً للبحث، وإنما الضمانة التي تمنع البحث من أن تكون له خاتمة، لأنها تجعل كل جواب بدايةً لسؤال أعمق، وكل اكتشاف دعوةً إلىٰ اكتشافٍ آخر، وكل يقين مسؤوليةً جديدةً أمام امتحانٍ جديد، حتىٰ يبقىٰ العقل الإنساني حيًا بقدر ما يبقىٰ وفيًا للميثاق الذي يجعل الحقيقة دائمًا أكبر من كل ما يبلغه الإنسان في طريقه إليها.

إن هذه النتيجة تقود إلىٰ آخر القضايا التأسيسية في هذا الباب، وهي القضية التي يمكن أن نسميها **جدلية الشرعية والحقيقة**. ذلك أن كثيرًا من المشاريع الفكرية خلطت بين المفهومين، حتىٰ أصبحا في الوعي المعرفي وكأنهما شيء واحد، مع أن بينهما فرقًا دقيقًا، بل فرقًا هو الذي يمنح هذا المشروع خصوصيته كلها.

فالحقيقة هي الغاية.

أما الشرعية فهي الطريق.

والغاية، مهما بلغت قداستها، لا تعطي الطريق مشروعيته إذا كان فاسدًا، كما أن الطريق المشروع لا يضمن أن يبلغ الإنسان الحقيقة كاملة، لكنه يضمن أن يكون سيره إليها سيرًا أمينًا، وأن يكون خطؤه، إذا وقع، خطأً قابلًا للتصحيح، لا انحرافًا بنيويًا يقود إلىٰ مزيد من الانحراف.

ولهذا فإن المشروع يقرر أن **الشرعية تسبق الحقيقة من الناحية المنهجية، وإن كانت الحقيقة تتقدم عليها من الناحية الغائية** .فالإنسان لا يبدأ بالحقيقة، لأنه لا يمتلكها ابتداءً، وإنما يبدأ ببناء الطريق الذي يمكن أن يقوده إليها. فإذا فسد الطريق، أصبحت الحقيقة، حتىٰ لو ذُكرت باللسان، مجرد شعار لا يستطيع العقل أن يتحقق من صدقه.

ومن هنا فإن الشرعية لا تدعي أنها بديل عن الحقيقة، بل تحمي الحقيقة من أن تتحول إلىٰ دعوىٰ مجردة. فما أكثر ما رفعت الأمم راية الحقيقة، وهي تسير إليها بوسائل تهدمها من الداخل، وما أكثر ما ظنت المدارس أنها تدافع عن الحق، بينما كانت، في واقع الأمر، تدافع عن بنيتها الخاصة أكثر مما تدافع عن الحقيقة ذاتها.

ولهذا فإن أخطر أشكال الانحراف ليس الكذب الصريح، لأن الكذب يسهل اكتشافه في كثير من الأحيان، وإنما **الصدق الذي يسلك طريقًا غير مشروع** .فقد يصل الإنسان إلىٰ نتيجة صحيحة بمحض المصادفة، أو بسبب ظرف استثنائي، أو نتيجة حدس أصاب موضعه، لكن الشرعية لا تمنح ذلك النمط من الوصول قيمةً تأسيسية، لأنه لا يستطيع أن يتحول إلىٰ منهج عام، ولا أن يؤسس معرفةً يمكن للآخرين أن يعيدوا إنتاجها بالطريقة نفسها.

ومن هنا فإن المشروع يميز بين **صدق النتيجة** و**شرعية إنتاج النتيجة** .فليس كل نتيجة صادقة دليلًا علىٰ صحة المنهج، كما أن وقوع الخطأ في نتيجة معينة ليس دليلًا علىٰ فساد

المنهج كله. وإنما الامتحان الحقيقي يقع عند مستوىٰ أعمق، وهو مستوىٰ البنية المنتجة للمعرفة، لأنها هي التي تحدد، علىٰ المدىٰ الطويل، نوعية النتائج التي سيولدها النظام كله.

ولهذا فإن العقل الشرعي لا يُفتن بالنجاح الجزئي، ولا تنهار ثقته بسبب الخطأ الجزئي، لأنه يعلم أن قيمة النظام لا تُقاس بحادثة واحدة، وإنما تُقاس بقدرته المستمرة علىٰ تصحيح مساره كلما ظهر له أنه ابتعد عن مقتضيات الميثاق.

ومن هنا فإن الحقيقة نفسها تصبح، في هذه النظرية، **حركة اقتراب لا حالة امتلاك**. فالعقل لا يحتكر الحقيقة، وإنما يقترب منها بدرجات، وكل درجة يحققها تفتح له درجةً أعلىٰ، وكل أفق يبلغه يكشف له أفقًا أبعد. ولذلك فإن أعظم خطر يهدد المعرفة هو أن يتحول الاقتراب إلىٰ ادعاء امتلاك، لأن ادعاء الامتلاك يغلق الباب الذي كان الاقتراب قد فتحه.

ولهذا فإن المشروع لا يجعل العلاقة بين العقل والحقيقة علاقة تملك، وإنما علاقة **ائتمان**. فالعقل مؤتمن علىٰ البحث عن الحقيقة، لا مالك لها. وهو مؤتمن علىٰ البرهان، لا علىٰ فرض نتائجه. وهو مؤتمن علىٰ الميثاق، لا علىٰ احتكار تفسيره. ومن هنا فإن الأمانة المعرفية تصبح جزءًا من البنية الفلسفية للمشروع، لا مجرد فضيلة أخلاقية تضاف إليه من الخارج.

ومن هنا أيضًا يعاد تعريف **السلطة المعرفية**. فالسلطة ليست لمن يملك أكبر قدر من المعلومات، ولا لمن كتب أكثر، ولا لمن تبعه عدد أكبر من الناس، وإنما لمن كان أكثر التزامًا بالميثاق، وأكثر استعدادًا لإخضاع نفسه للامتحان، وأكثر قدرةً علىٰ الفصل بين ما يعتقده وما يستطيع البرهان أن يثبته. وكلما اتسعت هذه المسافة بين الاعتقاد الشخصي وبين الحكم المعياري، ازداد العقل نضجًا، واقترب من الشرعية التي يسعىٰ إليها.

ولهذا فإن المشروع يرفض أن تتحول المعرفة إلىٰ وسيلة للهيمنة، لأن المعرفة التي تُستخدم لإغلاق باب المراجعة لم تعد معرفةً شرعية، مهما بلغت دقتها. فالهيمنة تبدأ دائمًا

عندما يتوقف البرهان عن كونه حاكمًا، ويصبح مجرد شاهد يُستدعىٰ لتأييد ما تقرر سلفًا. وعندئذ لا يعود العقل منتجًا للمعرفة، وإنما يصبح موظفًا في خدمة إرادة سابقة عليه.

ومن هنا فإن الشرعية تحرر البرهان نفسه من أن يكون تابعًا للسلطة، وتجعل السلطة، أيًّا كان نوعها، تابعةً للبرهان. وهذه هي النقلة الكبرىٰ التي يسعىٰ إليها المشروع؛ إذ ينقل مركز السيادة من الأشخاص، ومن المؤسسات، ومن المدارس، ومن التقاليد، إلىٰ **الميثاق المنهجي** الذي لا يكتسب أحد شرعيته إلا بقدر خضوعه له.

ولهذا فإن أعظم ما يمكن أن يبلغه العقل ليس أن يصبح مرجعًا لا يُراجع، وإنما أن يصبح **أكثر العقول استعدادًا للمراجعة** .لأن المرجعية التي تخشىٰ الامتحان ليست مرجعية، وإنما سلطة تخشىٰ أن تكتشف حدودها. أما المرجعية الشرعية فإنها تزداد قوة كلما ازدادت شفافيةً أمام النقد، لأنها تعلم أن قوتها لا تنبع من غياب الأسئلة، وإنما من قدرتها علىٰ استقبالها دون خوف، والإجابة عنها دون تعصب، وتصحيح نفسها دون أن ترىٰ في التصحيح انتقاصًا من قيمتها.

وهكذا يكتمل في هذا الباب أحد أهم المبادئ المؤسسة للنظرية كلها، وهو أن الشرعية ليست بديلًا عن الحقيقة، ولا الحقيقة بديلًا عن الشرعية، وإنما هما قطبان لحركة واحدة؛ فالشرعية تمنع الطريق من الانحراف، والحقيقة تمنع الطريق من أن يصبح غايةً في ذاته، وبينهما يتحرك العقل الإنساني في رحلة لا تنتهي، لا لأنه عاجز عن الوصول، بل لأنه كلما ازداد اقترابًا من الحقيقة، ازداد إدراكًا لاتساعها، وكلما ازداد إدراكًا لاتساعها، ازداد وفاءً لذلك الميثاق الذي جعله يفضل البحث علىٰ الادعاء، والبرهان علىٰ السلطة، والشرعية علىٰ الغلبة، والحقيقة علىٰ كل ما سواها.

إن هذا الترابط بين الشرعية والحقيقة يفتح الباب أمام قضيةٍ أعمق، وهي قضية **المسؤولية المعرفية** .ذلك أن الإنسان لا يُسأل عن كل حقيقة لم يبلغها، لأن حدود العقل الإنساني تمنع الإحاطة بكل شيء، ولكنه يُسأل عن مدىٰ وفائه للطريق الذي كان يمكن أن يقوده إليها. ومن هنا

فإن المسؤولية في هذا المشروع لا تتعلق بنتيجة المعرفة وحدها، وإنما تتعلق قبل ذلك بسلامة العملية التي أُنتجت بها تلك المعرفة. فالإنسان قد يخطئ بعد أن استنفد جميع وسائل البحث المشروعة، ويبقىٰ مع ذلك وفيًا للشرعية، بينما قد يصيب في موضعٍ ما بعد أن أهمل مقتضيات الميثاق، فلا يصبح ذلك الصواب أساسًا صالحًا لبناء معرفةٍ عامة.

ولهذا فإن المشروع يميز بين **المسؤولية عن الخطأ** و**المسؤولية عن منهج الخطأ** . فالأولىٰ مسؤولية جزئية، لأن الخطأ قد يكون ثمرة نقصٍ في المعلومات، أو قصورٍ في الأدوات، أو حدودٍ فرضها الواقع، أما الثانية فهي مسؤولية بنيوية، لأنها تتعلق بالطريقة التي اختار العقل أن يفكر بها، وبالأسس التي أقام عليها نظامه المعرفي. ولذلك فإن أخطر ما يمكن أن يصيب العقل ليس أن يخطئ، وإنما أن يبني آليةً تجعل الخطأ يتكرر بوصفه نتيجةً طبيعية لبنية التفكير نفسها.

ومن هنا فإن الشرعية لا تنشغل بإدانة الأخطاء الفردية بقدر انشغالها بتفكيك **الأنظمة المنتجة للأخطاء** . فالخطأ الفردي قد ينتهي بانتهاء صاحبه، أما النظام المنتج للخطأ فإنه يمتلك قدرةً علىٰ إعادة إنتاج الانحراف جيلاً بعد جيل، حتىٰ يصبح ما كان في الأصل اجتهادًا بشريًا محدودًا جزءًا من البنية الثقافية العامة، ثم يتحول، مع مرور الزمن، إلىٰ مسلمةٍ لا تخضع للمراجعة، مع أن أصلها لم يكن أكثر من محاولة إنسانية قابلة للصواب والخطأ.

ولهذا فإن المشروع يعيد تعريف **الإصلاح المعرفي** .فالإصلاح لا يبدأ من تصحيح النتائج، ولا حتىٰ من تعديل المناهج، وإنما يبدأ من اكتشاف الآليات التي جعلت الخطأ قادرًا علىٰ أن يعيد إنتاج نفسه. فإذا بقيت تلك الآليات سليمة، فإن أي تصحيح جزئي لن يكون إلا هدنةً مؤقتة، لأن البنية نفسها ستولد، عاجلًا أو آجلًا، أخطاءً جديدة تحمل الخصائص ذاتها، وإن اختلفت صورها وأسماؤها.

ومن هنا يصبح الإصلاح الحقيقي هو **إصلاح القدرة علىٰ الإصلاح** .وهذه مرتبة أعلىٰ من كل إصلاح جزئي، لأنها لا تعالج حادثةً بعينها، وإنما تعالج الجهاز الذي يتولىٰ معالجة

الحوادث كلها. ولذلك فإن الحضارة التي تبني مؤسساتٍ قادرة علىٰ مراجعة نفسها تكون قد أنجزت إصلاحًا أعمق بكثير من الحضارة التي تكثر فيها عمليات التصحيح دون أن تمتلك نظامًا يمنع الحاجة إلىٰ تكرارها بالصورة نفسها.

ولهذا فإن المشروع يجعل من **التعلم المؤسسي** أحد الشروط العليا للشرعية. وليس المقصود به مجرد تراكم الخبرات، وإنما قدرة المؤسسة علىٰ تحويل أخطائها إلىٰ قواعد تمنع تكرارها، وتحويل نجاحاتها إلىٰ خبرةٍ قابلة للنقد، لا إلىٰ مبررٍ للتوقف عن المراجعة. فالمؤسسة التي تتعلم هي المؤسسة التي لا تكتفي بتسجيل ما حدث، وإنما تسأل دائمًا: لماذا حدث؟ وكيف حدث؟ وما الذي سمح بحدوثه؟ وما الذي ينبغي تغييره حتىٰ لا يتكرر؟ وبذلك تتحول الخبرة من ذاكرةٍ للماضي إلىٰ أداةٍ لبناء المستقبل.

ومن هنا أيضًا يعاد تعريف **الحكمة** .فالحكمة ليست كثرة التجارب، وإنما القدرة علىٰ استخراج القوانين البنيوية التي تربط بين تلك التجارب. فليس الحكيم هو من عاش أحداثًا كثيرة، بل من استطاع أن يرىٰ، خلف اختلاف الوقائع، النظام الذي يحكمها، والعلاقات التي تنتظمها، والسنن التي تتكرر فيها. ولذلك فإن الحكمة، في هذا المشروع، ليست نقيض العلم، وإنما هي الدرجة التي ينتقل فيها العلم من جمع الوقائع إلىٰ فهم البنية التي تنتج الوقائع.

ولهذا فإن الشرعية لا تطلب من العقل أن يحفظ الماضي، وإنما أن **يفهم منطقه البنيوي** . لأن حفظ الوقائع لا يمنع تكرار الأخطاء، أما فهم القوانين التي أنتجت تلك الوقائع فإنه يمنح العقل قدرةً علىٰ اكتشاف الانحراف قبل أن يتحول إلىٰ تاريخ جديد. وهنا يصبح التاريخ مدرسةً للشرعية، لا مجرد سجلٍ للأحداث، ويصبح الماضي مصدرًا للمعيار، لا مجرد موضوعٍ للحنين أو للإدانة.

ومن هنا تبلغ المسؤولية المعرفية معناها الأعمق؛ إذ لا يعود الإنسان مسؤولًا عن إنتاج المعرفة فحسب، وإنما يصبح مسؤولًا عن **المحافظة علىٰ شروط إمكان المعرفة للأجيال التي تأتي بعده** .فهو لا يورثهم نتائج بحثه فقط، بل يورثهم كذلك نوعية العقل الذي بنىٰ تلك

النتائج، وطبيعة الميثاق الذي حكمها، ودرجة الأمانة التي التزم بها أثناء رحلته. ولذلك فإن أعظم خيانة معرفية ليست أن يخطئ الإنسان، وإنما أن يورث الأجيال القادمة نظامًا يجعل الخطأ أكثر احتمالًا من الصواب.

ولهذا فإن المشروع لا ينظر إلىٰ المعرفة بوصفها ملكيةً خاصة بجيلٍ معين، وإنما بوصفها **عهدًا حضاريًا متصلًا** .فكل جيل يستلم الميثاق ممن سبقه، ثم يضيف إليه من خبرته، ويصحح ما استطاع من انحرافاته، ثم يسلمه إلىٰ من بعده أكثر قدرةً علىٰ الامتحان، وأكثر مناعةً ضد الوهم، وأكثر وفاءً للحقيقة. فإذا انقطعت هذه السلسلة، أو تحول الميثاق إلىٰ مجرد محفوظات، فقدت الحضارة قدرتها علىٰ التجدد، لأن انتقال المعرفة لم يعد انتقالًا للبنية، وإنما انتقالٌ للمعلومات وحدها.

وعند هذه المرحلة يكتمل أحد المحاور الكبرىٰ في هذا الباب؛ إذ تصبح الشرعية نظريةً متكاملة في المسؤولية، لا المسؤولية الفردية وحدها، ولا المؤسسية وحدها، ولا الحضارية وحدها، وإنما المسؤولية بوصفها **التزامًا دائمًا بصيانة الطريق الذي تسير فيه المعرفة عبر التاريخ** .فالأمانة الحقيقية لا تكمن في المحافظة علىٰ النتائج كما هي، وإنما في المحافظة علىٰ قدرة العقل علىٰ إعادة امتحانها كلما دعت الحاجة، حتىٰ يبقىٰ الإنسان، في كل عصر، قادرًا علىٰ أن يبدأ رحلته نحو الحقيقة من موقعٍ أكثر رسوخًا، لا لأن من سبقه أعفاه من السؤال، بل لأن من سبقه أورثه ميثاقًا يجعل السؤال أكثر شرعية، والبرهان أكثر قوة، والبحث أكثر أمانة، والحقيقة أكثر حضورًا في ضمير العقل الإنساني.

ومن هنا تبرز القضية التي تمثل، في الحقيقة، نقطة الانتقال من فلسفة المعرفة إلىٰ فلسفة الحضارة، وهي أن **الشرعية لا تُنتج المعرفة فحسب، وإنما تُنتج قابلية المجتمع لأن يكون مجتمعًا معرفيًا** .فالفرق بين المجتمع الذي يمتلك علماء، والمجتمع الذي يمتلك حضارةً معرفية، ليس فرقًا في عدد العلماء، ولا في حجم الإنتاج العلمي، وإنما في طبيعة البنية التي تجعل إنتاج المعرفة جزءًا من النظام العام للحياة، لا نشاطًا معزولًا يقوم به أفراد استثنائيون.

ولهذا فإن المشـــروع يقرر أن المعرفة لا تتحول إلىٰ قوة حضـــارية إلا عندما تنتقل من مستوىٰ **الفعل الفردي** إلىٰ مستوىٰ **النسـق المؤسـسـي**، ثم إلىٰ مستوىٰ **الثقافة العامة**، ثم إلىٰ مســتوىٰ **الضـــمير الحضـــاري** .فإذا بقيت حبيســة الأفراد ماتت بموتهم، وإذا بقيت حبيســة المؤسسات ضعفت بتغيرها، أما إذا تحولت إلىٰ ضمير حضاري، فإنها تصبح قادرة علىٰ إعادة إنتاج نفسها حتىٰ في أشد لحظات الاضطراب التاريخي.

ومن هنا فإن الشرعية لا تُقاس بوجود العلماء فقط، وإنما بوجود **البيئة التي تجعل العالم ممكنًا** .فقد يظهر عالم عظيم في بيئة مضـــطربة، ولكن وجوده يكون اســـتثناءً لا قاعدة، أما الحضـــارة الشـــرعية فهي التي تجعل إنتاج العلماء نتيجةً طبيعية لبنيتها، كما تجعل احترام البرهان جزءًا من وجدانها الجمعي، وتجعل الســـؤال المشـــروع قيمةً اجتماعية، لا مصـــدرًا للريبة أو الاتهام.

ولهذا فإن المشـــروع يعيد النظر في مفهوم **الثقافة** ذاته. فالثقافة ليســـت مجموع ما يعرفه الناس، وإنما هي مجموع القواعد غير المرئية التي تحدد كيف يعرف الناس، وكيف يختلفون، وكيف يقبلون البرهان، وكيف يراجعون أنفســـهم. ولذلك فإن الثقافة ليســـت مخزونًا من المعلومات، بل هي نظام تشـــغيل للعقل الجمعي. وإذا فســـد هذا النظام، لم يعد ازدياد المعلومات قادرًا علىٰ إصلاحه، لأن الخلل أصبح في طريقة تشغيل المعرفة، لا في مقدارها.

ومن هنا فإن أخطر أشكال الانهيار الحضاري لا يبدأ عند نقص المعرفة، وإنما عند **فساد الثقافة المنتجة للمعرفة** .فحين يصـــبح التقليد أعلىٰ منزلةً من البرهان، والانتماء أقوىٰ من الحقيقة، والسلطة أسبق من المعيار، تكون الحضارة قد بدأت تفقد قدرتها علىٰ تجديد نفسها، حتىٰ وإن بقيت جامعاتها قائمة، ومكتباتها عامرة، وخطاباتها مليئة بألفاظ العلم والعقل والمعرفة.

ولهذا فإن الشـرعية لا تحرس النتائج، بل تحرس **المناخ الحضـاري** الذي يسـمح للنتائج بأن تولد ولادةً صحيحة. فهي تدرك أن الحقيقة لا تنمو في بيئةٍ يخاف فيها السؤال، ولا يزدهر

البرهان في مجتمعٍ يجرّم المراجعة، ولا يستقيم العقل في ثقافةٍ تجعل الاعتراف بالخطأ علامة ضعف، بدل أن تجعله علامة نضج.

ومن هنا فإن المشروع يميز بين **حضارة المعرفة** و**حضارة المعلومات**. فحضارة المعلومات تستطيع أن تجمع البيانات، وأن تخزنها، وأن تنقلها بسرعة مذهلة، لكنها قد تعجز عن تحويلها إلىٰ حكمة، لأنها لا تمتلك الميثاق الذي ينظم العلاقة بين المعلومة والمعيار. أما حضارة المعرفة فإنها قد تنتج معلومات أقل، لكنها تنتج معها قدرةً أعلىٰ علىٰ التمييز، وأدق علىٰ الترجيح، وأعمق علىٰ فهم العلاقات بين الأشياء.

ولهذا فإن قيمة المعرفة لا تقاس بحجم ما تضيفه إلىٰ الذاكرة، وإنما بحجم ما تضيفه إلىٰ **البصيرة**. فالذاكرة قد تحفظ آلاف الوقائع، لكن البصيرة هي التي تكشف النظام الذي يجمعها. والذاكرة قد تنقل التراث، لكن البصيرة هي التي تعرف كيف تمتحنه، وكيف تستبقي منه ما يزال حيًا، وكيف تميز بين ما هو أصلٌ باقٍ، وما هو اجتهاد تاريخي أدىٰ وظيفته في زمانه.

ومن هنا يصبح **التمييز** هو الوظيفة العليا للعقل الشرعي. فالشرعية ليست آلةً لإصدار الأحكام السريعة، وإنما قدرةٌ راقية علىٰ التفريق بين المتشابهات، والربط بين المتباعدات، والكشف عن العلاقات الخفية التي لا تراها النظرة السطحية. ولهذا فإن العقل لا يبلغ نضجه عندما يكثر من الإجابات، وإنما عندما تصبح أسئلته أكثر دقة، وتصبح فروقه المفهومية أكثر إحكامًا، ويصبح أقل ميلًا إلىٰ التعميم، وأكثر قدرةً علىٰ وضع كل قضية في طبقتها الصحيحة من البناء المعرفي.

ولهذا فإن المشروع لا يرىٰ أن أزمة الإنسان المعاصر تكمن في قلة المعرفة، بل في **اضطراب معايير التمييز**. فالعالم اليوم يمتلك من المعلومات ما لم تمتلكه البشرية كلها عبر تاريخها، لكنه يعاني، في الوقت نفسه، من تضخم غير مسبوق في الضجيج المعرفي، حتىٰ أصبح الوصول إلىٰ الحقيقة أصعب، لا بسبب ندرة المعلومات، وإنما بسبب اختلاطها،

وفقدان الهرمية بينها، وغياب المعايير التي تميز بين المركزي والهامشي، وبين الدائم والعابر، وبين البرهان والرأي، وبين الحقيقة والانطباع.

ومن هنا تكتسب الشرعية وظيفةً جديدة، لم تكن مطروحة بهذا الوضوح في العصور السابقة، وهي أن تصبح **نظريةً في إدارة الوفرة المعرفية**، لا نظريةً في معالجة الندرة وحدها. فالمشكلة لم تعد أن الإنسان لا يجد المعرفة، وإنما أنه يجد من المعارف ما يتجاوز قدرته علىٰ التمييز بينها. ولذلك فإن مستقبل الحضارة لن يتحدد بمن ينتج المعلومات أكثر، بل بمن يمتلك المعيار الذي يستطيع أن يرتبها، ويزنها، ويعيد بناءها داخل نسقٍ متماسك، يحفظ للعقل وحدته وسط هذا الاتساع الهائل.

وهنا تنتقل الشرعية إلىٰ أفقٍ جديد؛ فهي لم تعد حارسًا للمعرفة في زمن الندرة، وإنما أصبحت **بوصلة العقل في زمن الفيض المعرفي** .وكلما ازداد العالم امتلاءً بالمعلومات، ازدادت حاجة الإنسان إلىٰ ميثاقٍ أعلىٰ يحميه من الغرق فيها، لا بمنعها، بل بمنحه القدرة علىٰ أن يجعلها تخدم الحقيقة، بدل أن تتحول إلىٰ حجابٍ يحول بينه وبينها. وهكذا يصبح الامتحان، مرةً أخرىٰ، ليس امتحانًا لما نعرفه فحسب، وإنما امتحانًا للطريقة التي نختار بها ما يستحق أن يُعرف، وما يستحق أن يبقىٰ، وما يجب أن يُعاد النظر فيه، حتىٰ تبقىٰ الشرعية، في نهاية المطاف، القانون الأعلىٰ الذي يصون العقل من أن يضيع وسط كثرة ما يملك من معرفة، وقلة ما يملك من معايير.

الباب الخامس: محكمة الشرعية العليا

إذا كانت المباحث السابقة قد أسست الميثاق، وحررت المنهج، وكشفت بنية الخطأ، وحددت قواعد التصحيح، ورسمت صورة المؤسسة المنتجة للمعرفة، فإن المشروع يبلغ في هذا الباب مرحلةً جديدة؛ إذ ينتقل من بناء قواعد التفكير إلىٰ بناء **السلطة المعيارية العليا** التي تُحال إليها جميع البنىٰ المعرفية دون استثناء. وهنا لا يعود السؤال: كيف نفكر؟ ولا: كيف نصحح أخطاءنا؟ وإنما يصبح السؤال :**من الذي يملك، في نهاية المطاف، حق امتحان البناء المعرفي نفسه؟**

إن أكثر الأزمات التي عرفها التاريخ الإنساني لم تكن ناشئة عن غياب العقول، ولا عن ندرة المناهج، ولا عن ضعف المؤسسات، وإنما عن غياب المرجعية التي تستطيع أن تقف فوق الجميع دون أن تكون جزءًا من أحدهم. فكل مدرسة جعلت نفسها المرجع الأعلىٰ، وكل مؤسسة اعتبرت تاريخها دليلًا علىٰ عصمتها، وكل سلطة رأت في استمرارها برهانًا علىٰ شرعيتها، حتىٰ انتهىٰ الأمر إلىٰ أن أصبح كل نظام قاضيًا في قضيته، وشاهدًا علىٰ نفسه، وحكمًا في نزاعاته، وهي الصورة التي لا يمكن أن تنتج عدلًا معرفيًا مهما بلغت نوايا أصحابها.

ولهذا فإن المشروع يقرر أن **أول شرط للشرعية هو ألا يكون أحدٌ فوق الامتحان** .فكما لا يجوز أن يكون الإنسان خصمًا وحكمًا في الوقت نفسه، كذلك لا يجوز أن تكون النظرية ممتحنةً لنفسها وحدها، ولا المنهج هو المرجع النهائي في تقييم ذاته، ولا المؤسسة هي التي تمنح نفسها شهادة السلامة، لأن الامتحان الذي يصدر عن الشيء لنفسه يتحول، مع الزمن، إلىٰ تبرير أكثر منه اختبارًا، وإلىٰ دفاع أكثر منه كشفًا للحقيقة.

ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ ما يسميه هذا المشروع **محكمة الشرعية العليا** .وليست المحكمة هنا بناءً إداريًا، ولا هيئةً تنظيمية، ولا سلطةً سياسية، ولا مؤسسةً أكاديمية بالمعنىٰ المتعارف عليه، وإنما هي **مستوىٰ معياري أعلىٰ** تُعرض عليه جميع البنىٰ المعرفية، أيًا كانت

مصـادرها، وأيـًا كانت مكانتها، وأيـًا كان تاريخها، فلا يُسـتثنىٰ منها تراثٌ لعراقته، ولا نظريةٌ لانتشارها، ولا مؤسسةٌ لعظمتها، ولا شخصيةٌ لمكانتها، لأن الشرعية لا تعرف الامتيازات السابقة علىٰ البرهان.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية لا تسـأل النظرية أولًا: ماذا تقول؟ وإنما تسـألها :**كيف وُلدت؟** ثم تسـألها: ما طبيعة الفروض التي قامت عليها؟ وما نوع الأدلة التي بنت نفسـها بها؟ وما الحدود التي اعترفت بها؟ وما مواضـع الصـمت التي تركتها؟ وما مقدار قدرتها علىٰ مراجعة نفسـها إذا ظهر ما يناقضـها؟ فالحكم هنا لا يقع علىٰ النتائج قبل أن يقع علىٰ طريقة إنتاج النتائج؛ لأن فساد النتيجة قد يكون عارضًا، أما فساد آلية الإنتاج فإنه فسادٌ يتكرر كلما أعيد تشغيل النظام.

ومن هنا فإن المحكمة لا تحاكم الأشخاص، بل تحاكم **البنىٰ** .ولا تنظر إلىٰ الأسماء، بل إلىٰ العلاقات. ولا تهتم بمن قال، بقدر اهتمامها بكيف قال، ولماذا قال، وما الذي سمح لهذا القول أن يكتسب صفة الشرعية. ولذلك فإنها محكمة تتحاكم إليها المناهج قبل أن تتحاكم إليها الآراء، لأن فساد المنهج أخطر من فساد الرأي، ولأن إصلاح المنهج يصحح آلاف الآراء، بينما تصحيح رأي واحد لا يغير شيئًا إذا بقي الجهاز المنتج له علىٰ حاله.

ولهذا فإن أول قاعدة في هذه المحكمة هي أن **لا حصانة لأي بنية معرفية** .فلا يوجد في عالم المعرفة نصٌ تفسيري، ولا نظرية بشرية، ولا مؤسسة، ولا مدرسة، ولا تقليد، ولا إجماع تاريخي، يملك حق الامتناع عن الامتحان. وكلما ازداد الشيء تأثيرًا في تشكيل الوعي، ازدادت حاجته إلىٰ أن يدخل هذه المحكمة، لأن اتساع الأثر يعني اتساع المسؤولية، واتساع المسؤولية يقتضي اتساع الامتحان.

ومن هنا فإن المحكمة لا تبدأ من الأطراف، بل تبدأ من المراكز. فهي لا تجعل اهتمامها الأول بالأفكار الهامشية، وإنما بالأفكار التي صنعت الحضارات، وشكلت العقول، وأنتجت المؤسسات، وأعادت تعريف الإنسان والعالم. فكلما كان المفهوم أكثر مركزية، كان أولىٰ

بأن يخضع لأشد أنواع الاختبار؛ لأن الخطأ في المركز لا يبقىٰ في المركز، بل ينتشر في جميع الأطراف، حتىٰ تصبح التفاصيل، علىٰ كثرتها، مجرد انعكاسات لذلك الخلل الأول.

ولهذا فإن محكمة الشرعية لا تعمل بمنطق الإدانة، وإنما بمنطق **التحقق** .فهي لا تدخل إلىٰ النظرية باحثةً عن موضع سقوطها، وإنما باحثةً عن مقدار صلابتها. فإن ثبتت، ازدادت شرعيتها، وإن ظهر ضعفها، لم يكن المقصود إسقاطها، وإنما إعادة بنائها علىٰ أسسٍ أصلب. فالغاية ليست تحطيم الأبنية، بل تحريرها من عناصر الضعف الكامنة فيها، حتىٰ تصبح أكثر قدرة علىٰ خدمة الحقيقة.

ومن هنا تختلف هذه المحكمة عن جميع صور المحاكم التي عرفها الإنسان؛ فهي لا تصدر أحكامًا نهائية علىٰ الفكر، لأن الفكر بطبيعته قابل للنمو، وإنما تصدر **أحكامًا مرحلية قابلة للمراجعة** كلما ظهرت أدلة جديدة أو مناهج أعمق أو معايير أكثر إحكامًا. فهي محكمة تعترف، منذ لحظة تأسيسها، بأنها هي نفسها خاضعة للميثاق الذي تحاكم الآخرين إليه، وأن شرعيتها لا تنبع من ادعاء العصمة، وإنما من استعدادها لأن تُعاد محاكمة أدواتها كلما تطور العقل الإنساني، واتسعت آفاق المعرفة.

وهنا تبلغ النظرية إحدىٰ أكثر لحظاتها تماسكًا؛ إذ يصبح الامتحان شاملًا للجميع، ويصبح الميثاق أعلىٰ من كل مؤسسة، ويصبح البرهان سيدًا علىٰ كل سلطة، وتصبح الحقيقة الغاية التي تتحرك المحكمة نحوها دون أن تدعي احتكارها. وعندئذ لا تبقىٰ محكمة الشرعية هيئةً للفصل بين الخصوم، وإنما تتحول إلىٰ **الضمير المعياري الأعلىٰ للحضارة**؛ الضمير الذي لا يسمح لأي قوة أن تتحول إلىٰ مرجع فوق الميثاق، ولا لأي تاريخ أن يتحول إلىٰ حصانة ضد الامتحان، ولا لأي نجاح أن يصبح مبررًا لتعليق السؤال، لأن السؤال، في هذه المحكمة، ليس خصمًا للحقيقة، بل هو الحارس الأخير الذي يمنعها من أن تضيع تحت ثقل اليقين الزائف.

وتبعًا لذلك، فإن محكمة الشرعية العليا لا تنظر إلىٰ الفكر بوصفه مجموعةً من القضايا المنفصلة، وإنما بوصفه **نسقًا حيًا**، لكل جزءٍ فيه أثرٌ في بقية الأجزاء. فالحكم علىٰ قضيةٍ واحدةٍ بمعزلٍ عن السياق الذي أنتجها قد يقود إلىٰ نتائج مضللة، لأن الخطأ قد لا يكون في القضية نفسها، وإنما في موقعها داخل البناء، كما أن الصواب قد لا يكون صوابًا لذاته، بل لانسجامه مع شبكةٍ كاملة من العلاقات التي تمنحه معناه الحقيقي. ولهذا فإن المحكمة لا تفصل بين العناصر قبل أن تعيد تركيبها، ولا تصدر حكمًا علىٰ الجزء قبل أن ترىٰ أثره في الكل، لأن العدالة المعرفية لا تتحقق إلا إذا أُخذ البناء بو صفه وحدةً عضوية، لا مجموعةً من اللبنات المتجاورة.

ومن هنا فإن المحكمة تعتمد مبدأً بالغ الأهمية، وهو **مبدأ المحاكمة البنيوية** .فلا تُعرض عليها النتائج وحدها، ولا المقدمات وحدها، وإنما تُعرض عليها سلسلة الإنتاج بأكملها؛ من الفرضية الأولىٰ، إلىٰ بناء المفهوم، إلىٰ اختيار المنهج، إلىٰ نوع الأدلة، إلىٰ آلية الاستدلال، إلىٰ طريقة الترجيح، إلىٰ طبيعة اللغة، إلىٰ أثر السلطة، إلىٰ أثر الثقافة، إلىٰ أثر المؤسسة، ثم إلىٰ النتيجة النهائية وما أحدثته من آثار في الواقع. وبذلك لا يبقىٰ الحكم مجرد تقييمٍ للحصيلة، وإنما يصبح كشفًا للطريق كله، لأن الطريق هو الذي يعاد إنتاجه في كل تجربة جديدة.

ولهذا فإن المحكمة لا تكتفي بالسؤال: هل هذه النظرية صحيحة؟ بل تضيف إليه أسئلةً أكثر عمقًا: هل هذه النظرية قابلةٌ للاختبار؟ وهل تمتلك القدرة علىٰ تفسير ما تدعي تفسيره؟ وهل تعترف بحدودها؟ وهل تستطيع أن تستوعب الوقائع الجديدة دون أن تهدم بنيتها؟ وهل تملك آلياتٍ داخلية لتصحيح نفسها؟ فإن كانت عاجزةً عن ذلك، فإنها لا تُدان لأنها أخطأت، وإنما لأنها أغلقت علىٰ نفسها أبواب التصحيح، فتحولت من نظريةٍ إلىٰ عقيدةٍ مغلقة، ومن بناءٍ معرفي إلىٰ بناءٍ دفاعي.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة لا تقيس قوة النظرية بعدد أتباعها، ولا بطول عمرها، ولا بسطوة مؤسساتها، لأن هذه كلها شواهد تاريخية، وليست براهين معرفية. فقد تعيش فكرةٌ قرونًا وهي عاجزةٌ عن اجتياز الامتحان البنيوي، وقد تبقىٰ مؤسسةٌ مئات السنين لأنها تمتلك وسائل البقاء، لا لأنها تمتلك وسائل الحقيقة. ولذلك فإن المحكمة تُسقط من حسابها كل صور السلطة الخارجية، ولا تُبقي إلا سلطةً واحدة، هي **سلطة البرهان المنضبط بالميثاق**.

ولهذا فإن المشروع يقرر أن التاريخ نفسه لا يملك حق منح الشرعية، كما لا يملك الحاضر حق سلبها. فالشرعية لا تُورث، ولا تُكتسب بالشهرة، ولا تُستمد من الأكثرية، ولا من القوة، ولا من الإجماع إذا خلا من الامتحان. إنها تُكتسب في كل مرةٍ من جديد، لأن كل جيلٍ يعيد عرض ما ورثه علىٰ المحكمة، لا ليهدمه، وإنما ليتحقق من استمرار أهليته، ومن بقاء علله، ومن صلاحية بنيته في ضوء ما استجد من معارف ووقائع وأسئلة.

ومن هنا تتحول محكمة الشرعية إلىٰ **ذاكرةٍ نقدية للحضارة**. فهي لا تحفظ ما قيل، وإنما تحفظ كيف امْتُحن ما قيل، وكيف صُحح، وكيف تطور، وكيف نجا من الاختبار أو تعثر فيه. وبذلك تصبح الذاكرة الحضارية ذاكرةً للامتحانات، لا ذاكرةً للنصوص وحدها، لأن النصوص، مهما بلغت عظمتها، لا تكتسب حياتها إلا بالطريقة التي خضعت بها للمراجعة، وبالقدرة التي أظهرتها علىٰ الصمود أمام النقد، لا بالحصانة التي منحتها إياها السلطة أو العادة.

ولهذا فإن المحكمة لا تكتفي بإصدار الأحكام، بل تنتج **سوابق معرفية**. غير أن هذه السوابق لا تتحول إلىٰ قيودٍ جامدة، وإنما إلىٰ خبراتٍ معيارية تساعد في بناء الامتحانات اللاحقة. فهي لا تعمل بمنطق: "لقد حُكم في هذه القضية، فلا يجوز إعادة النظر فيها"، وإنما تعمل بمنطق: "لقد أصبح لدينا معيارٌ أكثر نضجًا يمكن أن نستعين به، مع بقاء حق إعادة الامتحان إذا تغيرت المعطيات أو تطورت أدوات الفهم". وهكذا تبقىٰ السوابق وسائل للإرشاد، لا سلاسل تُقيد المستقبل.

ومن هنا يظهر الفرق الجوهري بين هذه المحكمة وبين كل أشكال الوصاية الفكرية. فالوصاية تغلق الباب بعد الحكم، أما محكمة الشرعية فتفتح بعد كل حكم بابًا جديدًا للمراجعة. والوصاية تخشىٰ السؤال لأنه يهدد سلطتها، أما المحكمة فتزداد قوةً بكل سؤالٍ جديد، لأنها لا تستمد وجودها من صمت العقول، وإنما من استمرار يقظتها. ولذلك فإنها لا تخاف من النقد، بل تعتبر النقد المشروع جزءًا من وظيفتها، لأن المحكمة التي لا تُراجع أحكامها محكومةٌ، في الحقيقة، بالجمود الذي جاءت لتقاومه.

ولهذا فإن العدالة المعرفية، كما يتصورها هذا المشروع، ليست عدالةً تصدر مرةً واحدة، وإنما **عدالةٌ متجددة**، تتجدد بتجدد الوقائع، وبتجدد المناهج، وبتجدد أدوات الإنسان في النظر إلىٰ العالم. غير أن هذا التجدد لا يعني السيولة المطلقة، لأن المحكمة لا تتحرك في فراغ، بل داخل الميثاق الأعلىٰ الذي يحفظ هويتها، ويمنعها من أن تتحول إلىٰ أداةٍ لتقنين الأهواء أو مسايرة التحولات العابرة. فهي تجمع بين الثبات في الأصول، والحركة في التطبيقات، وبين رسوخ المعيار، ومرونة التنزيل، حتىٰ لا يصبح الثبات جمودًا، ولا تصبح المرونة فوضىٰ.

وعند هذه المرحلة يتضح أن محكمة الشرعية العليا ليست مؤسسةً تُضاف إلىٰ المشروع، وإنما هي الصورة التي تتجسد فيها جميع مبادئه السابقة. ففيها يلتقي الميثاق، والمنهج، والبرهان، والمراجعة، والمؤسسة، والمسؤولية، والثقافة، والتاريخ، والزمن، والحقيقة، في نسقٍ واحد، لتصبح المحكمة التعبير الأعلىٰ عن الفكرة المركزية التي قام عليها هذا الكتاب منذ صفحاته الأولىٰ، وهي أن **الشرعية ليست امتيازًا يُمنح، بل امتحانٌ دائم لا ينتهي، وأن أعظم سلطةٍ يمكن أن يبلغها العقل هي السلطة التي تقبل، في كل لحظة، أن تُعرض هي نفسها علىٰ ميزان الشرعية الذي لا يستثني أحدًا، ولا يعترف إلا ببرهانٍ صادق، وميثاقٍ أمين، وعقلٍ لا يكف عن مراجعة نفسه ما دام طالبًا للحقيقة.**

غير أن محكمة الشـرعية العليا لا تكتمل بمجرد امتلاكها معايير الامتحان، لأن المعيار، مهما بلغ من الإحكام، يبقىٰ معرضًـا لخطر التحول إلىٰ أداةٍ شـكلية إذا لم يمتلك القدرة علىٰ **تمييز مسـتويات الخطأ** .فليس كل انحرافٍ سـواء، وليس كل خللٍ يؤدي إلىٰ النتائج نفسـها، كما أن ليس كل صـوابٍ يمتلك القيمة البنيوية ذاتها. ولذلك فإن أول ما تقوم به المحكمة هو إعادة ترتيب الأخطاء بحسـب موقعها في البناء، لا بحسـب حجم الضـجيج الذي تثيره في الواقع.

فالخطأ الذي يقع في تعريف المفهوم ليس كالخطأ الذي يقع في تطبيقه، والخطأ الذي يصيب المنهج ليس كالخطأ الذي يصيب إحدىٰ نتائجه، والخطأ الذي ينشأ في الميثاق نفسه لا يمكن أن يُقاس بالخطأ الذي يقع أثناء تنفيذ مقتضـياته. ومن هنا فإن المحكمة لا تبدأ من الظاهر، وإنما تنفذ مباشـرةً إلىٰ **النقطة التي وُلد فيها الانحراف لأول مرة**؛ لأن علاج الأعراض لا يوقف المرض إذا بقيت علته الأولىٰ تعمل في الخفاء.

ولهذا فإن المحكمة تعتمد قانونًا يمكن اعتباره من أهم قوانينها، وهو أن **قيمة الخطأ تُقاس بقدرته علىٰ إعادة إنتاج نفسه** .فقد يكون الخطأ صغيرًا في صورته، لكنه يؤسس قاعدةً تنتج آلاف الأخطاء بعده، وقد يكون الخطأ كبيرًا في أثره المباشـر، لكنه ينتهي بانتهاء ظرفه التاريخي، فلا يترك وراءه نظامًا يعيد إنتاجه. ولذلك فإن المحكمة لا تنشـغل بحجم الأثر العاجل، وإنما بحجم الطاقة الكامنة في الخطأ، وقدرته علىٰ التحول إلىٰ قاعدةٍ معرفية مستقرة.

ومن هنا فإنها تميز بين **الخطأ العارض** و**الخطأ المؤسـس** .فالخطأ العارض يقع داخل نظامٍ سليم، ولذلك يستطيع النظام نفسه أن يكتشفه وأن يصححه دون أن تتأثر بنيته الكلية، أما الخطأ المؤسـس فإنه يقع في المبادئ التي يقوم عليها النظام، ولذلك تصـبح جميع عمليات التصـحيح الجزئي عاجزةً عن معالجته؛ لأنها تعالج الفروع، بينما يبقىٰ الأصـل الذي ينتجها

علىٰ حاله. وهنا تكون وظيفة المحكمة أن تعيد النقاش إلىٰ مستوىٰ الأصول، لا أن تستغرق في إصلاح النتائج التي ستعود إلىٰ الظهور ما دام أصلها قائمًا.

ولهذا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ الانحراف بوصفه حادثةً، وإنما بوصفه **مسارًا** .فهي تسأل: كيف انتقل هذا الخطأ من فرضيةٍ أولىٰ إلىٰ أن أصبح ثقافةً عامة؟ وكيف تحول الاجتهاد إلىٰ مسلمة؟ وكيف أصبحت الأداة غاية؟ وكيف تحولت الو سيلة إلىٰ مبدأ؟ وكيف انتقل الاستثناء إلىٰ قاعدة؟ فهذه التحولات هي التي تكشف التاريخ الحقيقي للانحراف، لأن الأخطاء الكبرىٰ لا تولد فجأة، وإنما تنمو ببطء، حتىٰ يصبح وجودها مألوفًا، ويغدو الاعتراض عليها خروجًا علىٰ ما اعتاده الناس.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **تحليل التحولات** جزءًا من بنيتها القضائية. فهي لا تحاكم الأفكار في لحظةٍ ساكنة، وإنما تتابع سيرتها التاريخية، لأن الفكرة التي كانت صحيحةً في سياقٍ معين قد تتحول إلىٰ مصدر اختلال إذا تغير السياق وبقيت تؤدي الوظيفة نفسها. والعكس صحيح؛ فقد تُهمَل فكرةٌ في زمنها لأنها سبقت عصرها، ثم يتبين بعد عقود أنها كانت تمتلك قدرةً تفسيرية لم يدركها معاصروها. ولهذا فإن المحكمة لا تؤله الماضي، ولا تؤله الحاضر، وإنما تجعل الزمن نفسه عنصرًا من عناصر الامتحان، دون أن تسمح له بأن يكون المصدر الوحيد للحكم.

ولهذا فإن العدالة التي تمارسها المحكمة ليست عدالةً قانونية بالمعنىٰ التقليدي، وإنما **عدالة معرفية تركيبية**؛ فهي لا تبحث عن مذنبٍ لتدينه، بل تبحث عن مو ضع الخلل لتصلحه. ولذلك فإنها لا تعتبر الاعتراف بالخطأ نهاية القضية، بل تعتبره بداية التحقيق الحقيقي، لأن الاعتراف لا يكشف وحده أسباب الانحراف، ولا يضمن عدم تكراره، ما لم يتحول إلىٰ مراجعةٍ للبنية التي سمحت بوقوعه.

ومن هنا فإن المحكمة لا تصدر أحكامًا بالإدانة فقط، بل تصدر أيضًا **أحكامًا بالإصلاح** . فهي قد تقرر أن نظريةً ما تحتاج إلىٰ إعادة تعريف مفاهيمها، أو أن منهجًا معينًا يحتاج إلىٰ

تصـحيح أدواته، أو أن مؤسـسـةً ما تحتاج إلىٰ إعادة بناء علاقتها بالميثاق، أو أن ثقافةً كاملة تحتاج إلىٰ إعادة ترتيب هرمها المعياري. وبهذا تصـبح أحكام المحكمة أحكامًا إنشـائية، لا تقريرية فقط؛ فهي لا تكتفي بوصف الواقع، وإنما تفتح أمامه طريقًا جديدًا لاستعادة شرعيته.

ولهذا فإن المحكمة لا تعرف مفهوم **الإعدام المعرفي** للنظريات، لأن المعرفة لا تُعدم، وإنما تُراجع، وتُصـحح، ويُعاد تركيبها متىٰ أمكن ذلك. وحتىٰ حين تنتهي المحكمة إلىٰ أن بناءً فكريًا قد فقد أهليته التفسـيرية، فإنها لا تمحو أثره من التاريخ، بل تحفظه بوصـفه شـاهدًا علىٰ مرحلةٍ من تطور العقل، ودليلًا علىٰ الكيفية التي ينتقل بها الإنسـان من نسـقٍ إلىٰ نسـق، ومن أفقٍ إلىٰ أفق. فالفشـل نفسـه يصـبح، في هذه الرؤية، جزءًا من الذاكرة المنتجة للنجاح، لا صفحةً ينبغي محوها.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية أعلىٰ درجات نضجها؛ إذ تتحول من هيئةٍ تقيس الصواب والخطأ إلىٰ **عقلٍ حضاري يراقب حركة الوعي الإنساني عبر الزمن**، فير صد لحظات النشوء، ولحظات الازدهار، ولحظات الجمود، ولحظات التجدد، ويكشـف القوانين التي تحكم انتقال الأفكار بين هذه المراحل. وعندئذ لا يعود الامتحان مجرد أداةٍ للتقييم، بل يصـبح الوسـيلة التي تحتفظ بها الحضـارة بقدرتها علىٰ تصـحيح مسـارها كلما اقتربت من أن تجعل أحد اجتهاداتها البشـرية حقيقةً نهائية، أو تجعل إحدىٰ أدواتها المؤقتة قانونًا أبديًا. فهناك، عند هذه النقطة تحديدًا، تبدأ الشـرعية في أداء وظيفتها الكبرىٰ: حماية الحقيقة، لا من خصـومها، بل من أولئك الذين يظنون أنهم امتلكوها امتلاكًا لا يقبل الامتحان.

ولأن محكمة الشرعية العليا قد أُسست لتكون الضمير المعياري الأعلىٰ، فإنها لا تكتفي بالنظر في البناء المعرفي بعد اكتماله، بل تمتد ولايتها إلىٰ **مراقبة عملية التكوين نفسـها** .فهي لا تنتظر حتىٰ تتحول الفكرة إلىٰ مدرسـة، أو يتحول المنهج إلىٰ تقليد، أو تتحول المؤسـسـة إلىٰ سلطة، وإنما تبدأ الامتحان منذ اللحظة التي تولد فيها الفرضية الأولىٰ. ذلك أن الانحراف، في أغلب الأحيان، لا يبدأ عند النهاية، وإنما يبدأ عند تلك اللحظة الصـغيرة التي يُتسـامح فيها مع

خللٍ بدا يسيرًا، ثم يُعاد إنتاجه مرةً بعد أخرىٰ، حتىٰ يغدو جزءًا من طبيعة النسق، ويصبح تصحيحه أشد صعوبةً من اكتشافه.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **الوقاية المعيارية** مبدأً سابقًا علىٰ العلاج المعياري. فالحضارات الكبرىٰ لا تبلغ عظمتها لأنها تمتلك قدرةً استثنائية علىٰ إصلاح الكوارث، وإنما لأنها تبني داخل مؤسساتها آلياتٍ تمنع تحول الأخطاء الصغيرة إلىٰ أزماتٍ بنيوية. ومن هنا فإن الامتحان الحقيقي ليس امتحان النظريات بعد اكتمالها، وإنما امتحان شروط ولادتها، لأن سلامة البدايات تختصر علىٰ التاريخ كثيرًا من آلام النهايات.

ومن أجل ذلك تعتمد المحكمة ما يمكن تسميته **بمبدأ المراقبة المستمرة للفرضيات** . فالفرضية ليست مجرد خطوة أولىٰ في البحث، بل هي البذرة التي يحمل كل جزءٍ منها صورة الشجرة التي ستنمو منها. فإذا كانت البذرة مشوهةً، فإن جميع عمليات التقليم اللاحقة لن تستطيع أن تمنحها ما لم يكن موجودًا فيها منذ البداية. ولهذا فإن المحكمة لا تتعامل مع الفرضيات بوصفها مقدماتٍ عابرة، وإنما بوصفها مواضع السيادة الحقيقية في البناء المعرفي، لأنها هي التي تحدد اتجاه البرهان، وتختار نوع الأسئلة، وترسم حدود ما سيُعد ممكنًا أو مستحيلًا داخل ذلك النسق.

ومن هنا فإن أول ما تفتش عنه المحكمة ليس قوة الأدلة، وإنما **شرعية الفرضيات التي استدعت تلك الأدلة** .فقد تكون الأدلة كلها صحيحة، لكنها وُضعت في خدمة فرضيةٍ غير ممتحنة، فيتحول البرهان نفسه إلىٰ أداةٍ لتكريس انحرافٍ سابق عليه. وهنا يظهر أحد أخطر أشكال الخداع المعرفي؛ إذ يبدو البناء متماسكًا في ظاهره، بينما تكمن هشاشته في النقطة التي لم تُسأل أصلًا، لأنها اعتُبرت بديهيةً قبل أن تدخل دائرة الامتحان.

ولهذا فإن المحكمة ترفض تقديس البديهيات البشرية، لأن ما يُسمىٰ بديهياتٍ ليس، في كثيرٍ من الأحيان، إلا نتائج تراكماتٍ ثقافية أو تاريخية أو نفسية استقرت حتىٰ فقد الناس الإحساس بأنها كانت، في يومٍ من الأيام، فرضيات قابلةً للمراجعة. ومن هنا فإن الشرعية لا

تعترف ببداهةٍ لم تُختبر، ولا بمسلمةٍ لم تُعرض علىٰ البرهان، لأن التاريخ يعلمنا أن أكثر الانقلابات المعرفية عمقًا لم تبدأ بإضافة معلومةٍ جديدة، وإنما بدأت بالسؤال عن أمرٍ كان الجميع يظن أنه لا يحتاج إلىٰ سؤال.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **حق مساءلة البديهيات** أحد الحقوق العليا للعقل. وليس المقصود بذلك تحويل المعرفة إلىٰ شكٍ دائم، لأن الشك إذا أصبح غايةً فقد شرعيته، وإنما المقصود منع أي تصورٍ بشري من أن يكتسب حصانةً تمنع امتحانه. فالمحكمة لا تهدم الثوابت، وإنما تميز بين الثابت الذي ثبت بالبرهان، والثابت الذي ثبت بالعادة، وبين المبدأ الذي يفرضه الميثاق، والرأي الذي فرضه التكرار.

ومن هنا أيضًا يتبين أن محكمة الشرعية ليست محكمةً للمعرفة وحدها، وإنما هي محكمةٌ **للوعي** .فهي لا تراقب ما يقوله الإنسان فقط، بل تراقب كيف تشكل وعيه قبل أن يقول، وكيف صيغت أدوات إدراكه، وكيف رتبت أولوياته، وكيف تشكلت علاقته بالسلطة، وبالتراث، وباللغة، وبالواقع، لأن الوعي هو البيئة التي تنمو فيها جميع الأحكام، وإذا فسدت البيئة، لم يكن غريبًا أن تفسد ثمارها.

ولهذا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ العقل بوصفه آلةً منطقية مجردة، وإنما بوصفه كائنًا يعيش داخل شبكةٍ معقدة من المؤثرات التاريخية والاجتماعية والنفسية واللغوية والمؤسسية. غير أنها، في الوقت نفسه، ترفض أن تجعل تلك المؤثرات أعذارًا تلغي المسؤولية، بل تجعلها موضوعًا للامتحان ذاته. فكلما ازداد تأثير البيئة في تشكيل الوعي، ازدادت حاجة العقل إلىٰ ميثاقٍ أعلىٰ يعيد إليه استقلاله، ويمنحه القدرة علىٰ النظر إلىٰ تلك المؤثرات من خارجها، لا من داخل أسرها.

ولهذا فإن المحكمة تعتمد مبدأً آخر لا يقل أهمية، وهو **الفصل بين تفسير الخطأ وتبرير الخطأ** .فهي قد تفسر لماذا وقع الانحراف، و ما الظروف التي أنتجته، و ما العوا مل التي ساعدت علىٰ انتشاره، لكنها لا تحول هذا التفسير إلىٰ إعفاءٍ من المسؤولية. لأن فهم أسباب

الخلل ضرورةٌ للإصلاح، أما تحويل الأسباب إلىٰ مبررات فهو بداية انهيار المعيار. ومن هنا يبقىٰ التفسير خادمًا للعدالة، لا بديلًا عنها، ويبقىٰ الفهم طريقًا إلىٰ التصحيح، لا وسيلةً لإبطال الامتحان.

وعند هذه النقطة تتكشف الوظيفة الحضارية الكبرىٰ لمحكمة الشرعية العليا؛ فهي لا تعمل بوصفها قاضيًا يصدر الأحكام بعد وقوع الوقائع، وإنما بوصفها **العقل الوقائي للحضارة**، الذي يكتشف الانحراف وهو ما يزال فكرة، ويرىٰ الأزمة وهي ما تزال فرضية، ويقرأ مستقبل النسق من خلال البنية التي يتشكل بها في بداياته. وبذلك تصبح المحكمة أداةً لحماية المستقبل قبل أن تصبح أداةً للحكم علىٰ الماضي، ويصبح الامتحان فعلًا استباقيًا يحفظ للعقل إنسانيته، وللمعرفة أمانتها، وللحضارة قدرتها الدائمة علىٰ أن تبدأ من جديد، دون أن تضطر، في كل مرة، إلىٰ أن تدفع الثمن الكامل لأخطاء كان يمكن اكتشافها لو أن الميثاق ظل يقظًا منذ اللحظة الأولىٰ.

ولا تكتمل وظيفة محكمة الشرعية العليا إلا إذا امتلكت القدرة علىٰ التمييز بين **الخطأ المشروع** و**الخطأ غير المشروع** .وهذه من أدق القضايا التي أغفلتها كثير من النظريات المعرفية؛ لأنها تعاملت مع الخطأ بوصفه ظاهرةً واحدة، مع أن الخطأ، من منظور الشرعية، ليس رتبةً واحدة، ولا يصدر عن سببٍ واحد، ولا يستحق الحكم نفسه.

فالخطأ المشروع هو الخطأ الذي يولد داخل ميثاقٍ سليم، وبعد استنفاد أدوات البحث، واحترام قواعد البرهان، والإقرار بحدود المعرفة، ثم ينكشف بعد ذلك بسبب ظهور دليلٍ جديد، أو تطورٍ في أدوات الفهم، أو تغيرٍ في معطيات الواقع. وهذا النوع من الخطأ ليس خصمًا للشرعية، بل هو أحد تجلياتها؛ لأنه يكشف أن العقل كان يتحرك داخل المجال الصحيح، وأن ما منعه من بلوغ النتيجة الأدق لم يكن فساد المنهج، وإنما حدود الإمكانات المتاحة في لحظةٍ معينة.

أما الخطأ غير المشروع فهو الذي يولد من إهمال الميثاق، أو من تعطيل البرهان، أو من إخضاع المعرفة لسلطةٍ خارجية، أو من تحويل الهوىٰ إلىٰ معيار، أو من إغلاق باب المراجعة قبل اكتمال الامتحان. فهذا ليس مجرد خطأ في النتيجة، وإنما انحراف في نظام إنتاج النتائج، ولذلك فإن خطره لا يكمن فيما انتهىٰ إليه، بل فيما سيعيد إنتاجه مستقبلًا من أخطاءٍ تحمل البنية نفسها، وإن اختلفت صورها.

ولهذا فإن المحكمة لا تُساوي بين عقلٍ اجتهد فأخطأ بعد أن استوفىٰ شروط الاجتهاد، وعقلٍ أهمل شروط النظر ثم أصاب مصادفةً. لأن الشرعية لا تمنح حكمها علىٰ أساس المصادفات، وإنما علىٰ أساس القواعد التي تجعل المعرفة قابلةً لإعادة الإنتاج. فالحقيقة التي تُولد من المصادفة تموت بالمصادفة، أما الحقيقة التي تُولد من ميثاقٍ سليم فإنها تبقىٰ قابلةً لأن يعيد غير صاحبها الوصول إليها بالطريق نفسه.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل **قابلية إعادة إنتاج البرهان** أحد أهم معاييرها. فالمعرفة التي لا يستطيع العقل الآخر أن يعيد بناء طريقها ليست معرفةً مكتملة الشرعية، حتىٰ لو كانت نتيجتها صحيحة. لأن الشرعية لا تهتم بأن يصل فردٌ واحد إلىٰ الحقيقة، وإنما تهتم بأن يصبح الوصول إليها ممكنًا لكل عقلٍ يلتزم بالشروط نفسها. وهنا تتحول المعرفة من تجربةٍ شخصية إلىٰ ملكيةٍ حضارية، ومن اكتشافٍ فردي إلىٰ بناءٍ إنساني قابلٍ للاستمرار.

ولهذا فإن المحكمة لا تحتفي بالعبقرية إذا كانت العبقرية تعجز عن تحويل نفسها إلىٰ منهج. فالعبقري قد يرىٰ ما لا يراه غيره، لكن الحضارة لا تُبنىٰ بالرؤىٰ الفردية وحدها، وإنما تُبنىٰ عندما يستطيع ذلك الفرد أن يكشف الطريق الذي سار فيه، وأن يميز بين ما هو حدسٌ خاص، وما هو برهانٌ عام، وأن يفصل بين ما لا يملكه إلا هو، وما يمكن أن يصبح ميراثًا للعقل الإنساني كله.

ومن هنا فإن المحكمة تحاكم **قابلية المعرفة للتوريث** .وليس المقصود توريث النتائج، وإنما توريث القدرة علىٰ إنتاج النتائج. فكم من حضارةٍ ورثت آلاف الكتب، لكنها لم ترث

المنهج الذي أنتجها، فبقيت تحفظ النصـوص بينما فقدت القدرة علىٰ أن تضـيف إليها. وكم من أمةٍ احتفظت بأسـماء كبار علمائها، لكنها فقدت الروح التي جعلت أولئك العلماء قادرين علىٰ تجاوز عصرهم. ولذلك فإن الشرعية لا تقيس قيمة التراث بعدد صفحاته، وإنما بمقدار ما يورثه من أدواتٍ قادرة علىٰ إنتاج معرفةٍ جديدة.

ولهذا فإن المحكمة لا تعتبر أن الوفاء للتراث هو إعادة تكراره، بل تعتبر الوفاء الحقيقي هو **المحافظة علىٰ القدرة التي أنتجته أول مرة** .فالتراث العظيم لم يصـبح عظيمًا لأنه كرر ما سـبقه، وإنما لأنه امتلك شـجاعة السـؤال، ودقة المنهج، وأمانة البرهان. ومن ثم فإن خيانة التراث لا تكون بمراجعته، وإنما تكون بتحويله إلىٰ منطقةٍ محرمة علىٰ المراجعة، لأن ذلك يسلبه الصفة التي جعلته، في الأصل، جزءًا من تاريخ المعرفة الإنسانية.

ومن هنا أيضًا تميز المحكمة بين **احترام المرجعية** و**تقديس المرجعية** .فاحترام المرجعية يقتضـي الإفادة منها، وفهم سـياقها، والاعتراف بفضـلها، أما تقديسـها فيعني إعفاءها من الامتحان، وتحويلها من مصـدرٍ للإلهام إلىٰ نهايةٍ للتفكير. والفرق بين الأمرين هو الفرق بين الحضارة التي تستثمر تاريخها، والحضارة التي تتحول إلىٰ أسيرةٍ له.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية لا تنقض المرجعيات الكبرىٰ، بل تحررها من الاسـتخدام الذي يجعلها عائقًا أمام الوظيفة التي قامت من أجلها. فهي تعيد كل مرجعية إلىٰ مكانها الصـحيح داخل الهرم المعرفي؛ فلا تجعلها أكبر من البرهان، ولا أصـغر من قيمتها التاريخية، وإنما تمنحها موقعها الذي تستحقه وفقًا للميثاق، لا وفقًا للعاطفة أو الشهرة أو السلطة.

وعند هذه المرحلة تصـبح المحكمة قادرةً علىٰ أداء إحدىٰ أعظم وظائفها، وهي **إعادة توزيع الشـرعية داخل النظام المعرفي** .فهي ترفع ما اسـتحق الرفع بالبرهان، وتخفض ما بقي مرتفعًا بقوة العادة، وتعيد ترتيب الأولويات كلما تغيرت المعارف واتسعت الخبرات. وبذلك لا تبقىٰ الشـرعية أسـيرةً لتوازنات التاريخ، وإنما تصـبح قوةً دائمة لإعادة بناء التوازن بين الحقيقة والعقل والواقع.

وهنا يظهر أن محكمة الشرعية العليا ليست نهاية المشروع، وإنما تمثل ذروة عمله؛ لأنها تجمع جميع المبادئ السابقة في فعلٍ واحد هو **الامتحان الكلي للبنية** .فهي لا تكتفي بأن تسأل: هل هذه الفكرة صحيحة؟ بل تسأل أيضًا: هل وُلدت ولادةً شرعية؟ وهل نمت نموًا شرعيًا؟ وهل انتشرت بوسائل مشروعة؟ وهل بقيت قابلةً للمراجعة؟ وهل تستطيع أن تُسلم للأجيال القادمة عقلًا أقدر علىٰ الامتحان مما استلمته؟ فإذا اجتمعت هذه الشروط، لم تعد المحكمة قد أصدرت حكمًا علىٰ فكرةٍ بعينها، وإنما تكون قد أسهمت في بناء حضارةٍ لا تجعل الحقيقة ميراثًا جامدًا، بل تجعلها رحلةً متصلة، يحرسها الميثاق، ويقودها البرهان، ويجددها العقل، ويصونها الامتحان الذي لا ينتهي.

ومن مقتضيات هذه المحكمة أيضًا أنها لا تكتفي بإعادة توزيع الشرعية بين الأفكار، وإنما تعيد توزيعها بين **طبقات المعرفة نفسها** .ذلك أن من أعظم أسباب الاضطراب الحضاري أن تختلط المراتب، فيُرفع الجزئي إلىٰ منزلة الكلي، ويُنزَّل الكلي إلىٰ مرتبة الجزئي، وتُعامل الوسائل معاملة الغايات، وتُعامل التطبيقات معاملة المبادئ، حتىٰ يفقد البناء كله توازنه الداخلي. وعندئذ لا يعود الخلل في المعلومات، وإنما في الهرم الذي تنتظم داخله تلك المعلومات.

ولهذا فإن أول وظيفة تقوم بها محكمة الشرعية العليا هي **إعادة الهرمية إلىٰ المعرفة** .فهي لا تبدأ بالحكم علىٰ صدق القضية أو بطلانها، وإنما تبدأ بالسؤال عن موقعها في النسق؛ لأن القضية الواحدة قد تكون صحيحة إذا بقيت في موضعها الطبيعي، ثم تصبح مصدرًا للانحراف إذا نُقلت إلىٰ طبقةٍ ليست لها. فما يصلح قاعدةً إجرائية قد لا يصلح أصلًا ميثاقيًا، وما يكون اجتهادًا مرحليًا قد لا يجوز أن يتحول إلىٰ قانونٍ كلي، وما يكون تفسيرًا لواقعةٍ خاصة قد لا يجوز أن يصبح تفسيرًا للتاريخ كله.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **التمييز بين الطبقات** أصلًا من أصول العدالة المعرفية. فهي تميز بين المبادئ المؤسسة، والقواعد الكلية، والنظريات، والمناهج، والأدوات،

والإجراءات، والتطبيقات، ثم تزن كل عنصرٍ داخل مرتبته، لا خارجها. لأن أكثر صور الظلم المعرفي لا تنشأ من إنكار الحقيقة، وإنما من وضعها في غير موضعها، أو تحميلها وظيفةً لم تُخلق لها، أو منحها سلطةً تتجاوز حدودها الطبيعية.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن كثيرًا من الصراعات الفكرية لم تكن، في حقيقتها، صراعًا بين الصواب والخطأ، وإنما كانت صراعًا بين **مستويات مختلفة من المعرفة** .فقد كان أحد الطرفين يتحدث عن المبدأ، بينما يتحدث الآخر عن التطبيق، أو كان أحدهما يناقش الغاية، بينما يناقش الآخر الوسيلة، أو كان أحدهما يتحرك داخل مستوىٰ الميثاق، بينما يتحرك الآخر داخل مستوىٰ الإجراءات. ومن ثم بدا الخلاف مطلقًا، مع أنه لم يكن سوىٰ نتيجةٍ لاضطراب الطبقات، لا لتناقض الحقائق.

ولهذا فإن محكمة الشرعية لا تبدأ بالفصل بين المتخاصمين، بل تبدأ بإعادة كل قضيةٍ إلىٰ مستواها الصحيح. فإذا عادت القضايا إلىٰ مواضعها، انكشف أن كثيرًا من الخصومات لم تكن ناشئةً عن اختلافٍ حقيقي، وإنما عن انتقال غير مشروع للأفكار من طبقةٍ إلىٰ أخرىٰ. وهنا تتحول المحكمة من سلطةٍ للفصل إلىٰ **سلطةٍ لإعادة التنظيم**؛ فهي لا تبحث أولًا عن المنتصر، وإنما تبحث عن البنية التي تسمح لكل عنصرٍ بأن يؤدي وظيفته دون أن يطغىٰ علىٰ غيره.

ومن هنا أيضًا ترفض المحكمة أن تمنح الأدوات سلطة المبادئ. فاللغة، مثلًا، أداة، وليست مصدرًا للحقيقة. والمنهج وسيلة، وليس غاية. والمؤسسة إطارٌ منظم، وليست المعيار نفسه. والسلطة التنفيذية للمعرفة ليست هي السلطة التأسيسية للمعيار. فإذا اختلطت هذه المستويات، بدأت الوسائل تحكم الغايات، وأصبحت الأدوات تقرر ما ينبغي أن تقرره المبادئ، وانقلب الهرم المعرفي رأسًا علىٰ عقب.

ولهذا فإن المحكمة تعتبر أن **الطغيان المعرفي** لا يبدأ عندما تُفرض فكرةٌ خاطئة، بل يبدأ عندما تتجاوز أي طبقةٍ من طبقات المعرفة حدودها الطبيعية. فالمنهج يطغىٰ إذا ادعىٰ أنه مصدر الحقيقة، واللغة تطغىٰ إذا ادعت أنها تحدد حدود الواقع، والمؤسسة تطغىٰ إذا جعلت

بقاءها غايةً أعلىٰ من الميثاق الذي أنشـأها، والنظرية تطغىٰ إذا أنكرت إمكان تجاوزها. ومن هنا فإن الطغيان ليس وصفًا سياسيًا فقط، وإنما هو وصفٌ بنيوي لكل عنصرٍ يخرج عن موقعه الوظيفي.

ولهذا فإن المحكمة لا تحرس الحقيقة وحدها، بل تحرس **التوازن بين الوظائف** .فهي تمنع الوسيلة من أن تتحول إلىٰ غاية، كما تمنع الغاية من أن تلغي الوسيلة، وتمنع التطبيق من أن يبتلع المبدأ، كما تمنع المبدأ من أن ينفصـل عن الواقع الذي جاء لتنظيمه. وبهذا يتحقق التوازن الذي لا يقوم عليه البناء الحضاري إلا به، لأن الحضارة ليست تراكمًا للعناصر، وإنما انتظامٌ للعلاقات التي تربط بينها.

ومن هنا فإن المحكمة تكتشـف نوعًا آخر من الانحراف لم يُلتفت إليه كثيرًا، وهو **التضخم الوظيفي** .فقد لا يكون العنصر خاطئًا في ذاته، لكنه يتمدد حتىٰ يحتل مساحةً ليست له، فيبدأ بإقصـاء العناصـر الأخرىٰ، ويختل النسـق كله دون أن يكون أي جزءٍ منه قد فقد شرعيته الأصلية. فالخطر لا يأتي دائمًا من وجود الباطل، بل قد يأتي من توسع الحق الجزئي حتىٰ يزاحم الحق الكلي، أو من تعظيم قيمةٍ صحيحة حتىٰ تتحول إلىٰ مركزٍ يحتكر البناء كله.

ولهذا فإن العدالة التي تمارسها المحكمة ليست عدالةً بين الأفكار فحسب، وإنما هي **عدالة بين الوظائف** .فهي تعطي لكل مبدأٍ مداه، ولكل أداةٍ مجالها، ولكل نظريةٍ حدودها، ولكل مؤسسـةٍ اختصاصها، حتىٰ لا تتحول المعرفة إلىٰ مجالٍ تتصارع فيه العناصر علىٰ السلطة، بل إلىٰ نسقٍ تتكامل فيه الوظائف من أجل غايةٍ واحدة هي خدمة الحقيقة.

وعند هذه المرحلة تبلغ محكمة الشرعية مستوىً جديدًا من النضج؛ إذ لا تعود مهمتها كشف الخطأ فقط، ولا إعادة بناء البرهان فقط، بل تصبح مهمتها الكبرىٰ **حراسة الهندسة الداخلية للعقل الإنساني** .فهي تحرس ترتيب المفاهيم، وتناسق المبادئ، وحدود المناهج، ووظائف المؤسسات، وهرمية القيم، حتىٰ يبقىٰ البناء المعرفي محتفظًا بتوازنه مهما اتسعت معارفه، ومهما تعقدت أسئلته، ومهما تنوعت مدارسه. فليست قوة الحضارة في كثرة ما تنتجه

من أفكار، وإنما في قدرتها علىٰ أن تحفظ لكل فكرةٍ مكانها الصحيح داخل البناء الكلي، لأن النظام لا ينهار دائمًا بسبب غياب الحقيقة، بل كثيرًا ما ينهار بسبب اضطراب مواقع الحقائق نفسها، وهو الاضطراب الذي وُجدت محكمة الشرعية العليا لتمنع وقوعه قبل أن يتحول إلىٰ قدرٍ تاريخي يصعب تداركه.

ومن هنا فإن محكمة الشرعية العليا لا تكتفي بإعادة ترتيب الطبقات، بل تنتقل إلىٰ وظيفةٍ أعمق، وهي **ضبط العلاقات بين الطبقات** .ذلك أن البناء المعرفي لا يقوم علىٰ وجود عناصر صحيحة فحسب، وإنما يقوم علىٰ صحة الروابط التي تصل هذه العناصر بعضها ببعض. فقد تكون المبادئ سليمة، والمناهج سليمة، والأدلة سليمة، والنتائج في ظاهرها سليمة، ومع ذلك يبقىٰ النسق مختلًا، لأن العلاقات التي تربط بين هذه المستويات ليست علاقاتٍ منضبطة، وإنما علاقاتٌ اعتباطية أو ناقصة أو متناقضة.

ولهذا فإن المحكمة لا تسأل فقط عن صدق كل عنصر، وإنما تسأل عن **شرعية انتقال المعنىٰ** من عنصرٍ إلىٰ آخر. فهي تسأل: كيف انتقلت الفرضية إلىٰ مفهوم؟ وكيف تحول المفهوم إلىٰ منهج؟ وكيف أصبح المنهج دليلًا؟ وكيف تحول الدليل إلىٰ نتيجة؟ وكيف انتقلت النتيجة إلىٰ مؤسسة؟ وكيف أصبحت المؤسسة ثقافة؟ لأن الانحراف لا ينشأ دائمًا من فساد إحدىٰ الحلقات، وإنما قد ينشأ من فساد العلاقة التي تصل الحلقات بعضها ببعض.

ومن هنا يظهر أن أخطر أنواع الأخطاء ليست أخطاء المضمون، وإنما **أخطاء البنية العلائقية** .فالإنسان قد يمتلك عناصر المعرفة كلها، لكنه يعجز عن ترتيبها، أو عن تحديد أولوياتها، أو عن اكتشاف طبيعة التأثير المتبادل بينها. وعندئذ يصبح العقل أشبه بمكتبةٍ عظيمة فقدت نظام الفهرسة؛ فيها كل شيء، لكنها لا تستطيع أن توصل الباحث إلىٰ شيء.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **علم العلاقات المعيارية** أحد أعمدة وظيفتها الكبرىٰ. فهي لا تدرس العناصر بوصفها وحداتٍ مستقلة، وإنما بوصفها عقدًا داخل شبكةٍ واحدة، تتغير قيمة كل عقدة فيها بحسب موقعها، وبحسب طبيعة اتصالها ببقية العقد. ومن هنا فإن

القضية الواحدة قد تكتسب معنىً مختلفًا إذا تغير موقعها داخل الشبكة، مع أن ألفاظها بقيت هي نفسها. وهذا ما يفسر كيف تتحول الفكرة الواحدة إلىٰ مصدرٍ للإصلاح في سياق، وإلىٰ مصدرٍ للاضطراب في سياقٍ آخر، لا لأن الفكرة تغيرت، بل لأن علاقتها ببقية البناء قد تغيرت.

ولهذا فإن المحكمة لا تحاكم النصوص المجردة، وإنما تحاكم **النصوص داخل أنساقها**، ولا تحاكم المناهج في عزلة، وإنما تحاكمها داخل شبكة الفروض التي أنتجتها، ولا تحاكم المؤسسات بمعزلٍ عن الثقافة التي صنعتها، ولا تحاكم الثقافة منفصلةً عن الوعي الذي يحملها. فكل عنصرٍ يُقرأ في ضوء موضعه، وكل حكمٍ يُصدر بعد استكمال صورة النسق كله، لأن العدالة المعرفية لا تتحقق بالنظر إلىٰ الأجزاء منفصلة، وإنما بالنظر إلىٰ انتظامها الكلي.

ومن هنا أيضًا ترفض المحكمة ما يمكن تسميته **بالتجزئة القضائية للمعرفة** .فالنسق لا يُحاكم قطعةً قطعة كما تُحاكم الأشياء المادية، لأن الجزء قد يكون صحيحًا إذا نُظر إليه وحده، لكنه يصبح أداةً للخلل إذا وُضع داخل علاقةٍ فاسدة. ولذلك فإن المحكمة لا تُصدر حكمها النهائي إلا بعد أن تكتمل أمامها الخريطة البنيوية للعلاقات، لأن الخلل قد يكون في المسافة بين عنصرين أكثر مما هو في العنصرين نفسيهما.

ولهذا فإن المشروع يضيف إلىٰ جميع معاييره السابقة معيارًا جديدًا، هو **معيار الاتساق العلائقي** .فلا يكفي أن تكون الفروض منسجمةً مع نفسها، بل يجب أن تكون منسجمةً مع المفاهيم التي تولدت عنها، وأن تكون المفاهيم منسجمةً مع المناهج، وأن تكون المناهج منسجمةً مع الأدلة، وأن تكون الأدلة منسجمةً مع النتائج، وأن تكون النتائج منسجمةً مع المقاصد العليا للميثاق. فإذا انقطع هذا الخيط في أي موضع، بدأ النسق يفقد وحدته الداخلية، ولو بقيت عناصره الجزئية محتفظةً بقدرٍ كبير من الصحة.

ومن هنا فإن المحكمة تكتشف أن كثيرًا من الأزمات الفكرية الكبرىٰ لم تكن ناشئةً عن نقص البرهان، وإنما عن **انقطاع السلسلة البنيوية للبرهان** .فقد يكون كل انتقالٍ يبدو مقبولًا إذا نظر إليه منفردًا، لكن مجموع الانتقالات ينتج قفزةً لا يبررها شيء، أو ينتج

نتيجةً لا تخرج منطقيًا من مقدماتها. وهنا لا يكون الخلل في الحلقة الأخيرة، بل في تراكم الانزياحات الصغيرة التي لم ينتبه إليها أحد حتىٰ أصبحت مسافةُ الانحراف كبيرةً بما يكفي لتغيير وجهة النسق كله.

ولهذا فإن المحكمة تعتمد مبدأ **الاستمرارية المعيارية**؛ أي أن كل انتقالٍ داخل البناء يجب أن يكون انتقالًا يمكن للعقل أن يتعقبه خطوةً خطوة، دون فجواتٍ خفية، أو قفزاتٍ غير مبررة، أو افتراضاتٍ مستترة لم تدخل دائرة الامتحان. فكل موضعٍ يعجز فيه العقل عن تفسير كيفية الانتقال من مستوىٰ إلىٰ آخر، هو موضعٌ يستوجب إعادة الفحص، لأن الشرعية لا تسمح بوجود منطقةٍ معفاة من البرهان داخل النسق.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية العليا مستوىً آخر من الشمول؛ فهي لا تصبح محكمةً للأفكار، ولا للمناهج، ولا للمؤسسات وحدها، وإنما تصبح **محكمةً للهندسة الكلية للعقل** . فهي لا تراقب صحة اللبنات فحسب، بل تراقب قوانين تركيبها، ولا تحرس صدق القضايا فقط، بل تحرس انتظام العلاقات التي تمنح تلك القضايا معناها ووظيفتها وموقعها داخل البنية العامة. وهكذا يصبح الامتحان، في أعلىٰ مراتبه، امتحانًا للنسق بأسره؛ لأن الحضارات لا تنهار غالبًا بسبب فقدان عناصرها، وإنما بسبب فقدان النظام الذي يجعل تلك العناصر تعمل بوصفها كيانًا واحدًا. وعندما تضيع هندسة العلاقات، يصبح كل جزءٍ صحيحًا في ذاته، لكنه يسهم، من حيث لا يشعر، في إنتاج بناءٍ عاجز عن حمل نفسه، وهنا تحديدًا تبدأ محكمة الشرعية العليا أداء وظيفتها الكبرىٰ؛ إذ تعيد إلىٰ العقل وحدته الداخلية، وتعيد إلىٰ المعرفة نظامها، وتعيد إلىٰ الحقيقة الطريق الذي يصل إليها دون انقطاع.

غير أن بلوغ محكمة الشرعية العليا مرتبة الحارس للهندسة الكلية للعقل يفرض عليها مسؤوليةً أخرىٰ لا تقل عمقًا عن جميع ما سبق، وهي **حراسة حدود الانتقال بين المعرفة والسلطة** .فالتاريخ الإنساني يعلمنا أن المعرفة لا تنحرف غالبًا وهي في طور الاكتشاف، وإنما يبدأ انحرافها عندما تتحول إلىٰ قوة، ثم تتحول القوة إلىٰ سلطة، ثم تتحول السلطة إلىٰ

مصـــلحة، ثم تتحول المصـــلحة إلىٰ نظامٍ يدافع عن بقائه أكثر مما يدافع عن الحقيقة التي أنشأته. وهنا تبدأ المعرفة في فقدان استقلالها دون أن تشعر، لأن ما كان وسيلةً لخدمة الحقيقة يصبح وسيلةً لحماية البناء الذي أنتج تلك الحقيقة.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تراقب صدق المعرفة فقط، وإنما تراقب أيضًا **مسار تحولها الاجتماعي والمؤسسي** .فهي تسأل: في أي لحظة خرجت الفكرة من كونها برهانًا إلىٰ كونها سـلطة؟ وفي أي مرحلة بدأت المؤسـسـة تدافع عن نفسـها أكثر مما تدافع عن الميثاق؟ ومتىٰ أصـــبح بقاء النظام هدفًا أعلىٰ من بقاء الحقيقة؟ لأن هذه اللحظات لا تظهر فجأة، بل تنمو في صمت، حتىٰ يصبح من العسير علىٰ أصحاب النسق أنفسهم أن يميزوا بين الدفاع عن الحقيقة والدفاع عن ذواتهم.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **الفصـــل بين الحقيقة ومصـــالح حامليها** أحد أعظم مبادئها. فالإنســان، مهما بلغ من النزاهة، يبقىٰ معرضًــا لأن يخلط، دون قصــد، بين ما يخدم الحقيقة وما يحفظ مكانته، وبين ما يقتضـــيه البرهان وما يقتضـــيه النظام الذي يعيش داخله. ولذلك فإن الشرعية لا تعتمد علىٰ سلامة النيات، لأنها تعلم أن النيات نفسها قد تصبح جزءًا من الوهم، وإنما تعتمد علىٰ نظامٍ يجعل حتىٰ النية الصادقة خاضعةً للامتحان.

ولهذا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ السـلطة بوصـفها شـرًا في ذاتها، كما لا تنظر إلىٰ المعرفة بوصـفها خيرًا مطلقًا، وإنما تنظر إلىٰ **العلاقة بينهما** .فالسـلطة ضـرورة لتنظيم الواقع، كما أن المعرفة ضـــرورة لتوجيه الســـلطة، غير أن الخطر يبدأ عندما يفقد كل واحدٍ منهما حدوده الطبيعية؛ فتطلب المعرفة أن تحكم بدل أن تهدي، أو تطلب السـلطة أن تُعرِّف الحقيقة بدل أن تخضـع لها. وعند هذه النقطة يختل النسـق كله، لأن كل عنصـرٍ خرج عن وظيفته، وأصـبح يمارس وظيفةً لم يُخلق لها.

ومن هنا فإن المحكمة تؤسـس مبدأً يمكن أن يسـمىٰ **مبدأ الاسـتقلال الوظيفي للمعرفة** . فلا يحق لأي قوة، سياسيةً كانت أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، أن تمنح المعرفة شرعيتها

أو أن تنزعها عنها، لأن الشـرعية لا تُسـتمد إلا من الميثاق والبرهان. كما لا يحق للمعرفة أن تطلب لنفسـها سـلطةً تعفيها من الامتحان بحجة أنها تمثل الحقيقة. فكلما ازدادت المعرفة اقترابًا من الحقيقة، ازدادت خضـوعًا للشـرعية، لأن الحقيقة لا تحتاج إلىٰ حصـانة، وإنما تحتاج إلىٰ مزيدٍ من الانكشاف.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن **فساد العلاقة بين المعرفة والسلطة** أخطر من فساد أي واحدةٍ منهما منفردةً. فقد تكون السلطة منضبطةً إذا وُجهت بمعرفةٍ شرعية، وقد تكون المعرفة منتجةً إذا بقيت مسـتقلة، أما إذا اندمج الاثنان في كيانٍ واحد لا يميز بين وظيفة الهداية ووظيفة التنفيذ، فإن النظام يبدأ بإنتاج نوعٍ جديد من الانحراف، لا يستطيع أصحابه رؤيته، لأن أدوات النقد نفسها أصبحت جزءًا من السلطة التي يُفترض أن تراقبها.

ومن هنا فإن المحكمة لا تسـمح بقيام **سـلطة معرفية مغلقة**، كما لا تسـمح بقيام **معرفة سـلطوية** .فالأولىٰ تجعل نفسـها المرجع النهائي الذي لا يُسـأل، والثانية تجعل الحقيقة أداةً لإدامة النفوذ. وفي الحالتين تضيع الشـرعية؛ لأنها لا تعود تحكم العلاقة بين البرهان والواقع، وإنما تحكم العلاقة بين القوة والبقاء.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **حق الاعتراض المشروع** أحد مكونات النسق المعياري، لا اسـتثناءً عليه. فالاعتراض، حين يصـدر وفق الميثاق، ليس تهديدًا للنظام، بل هو دليل علىٰ حيويته. والنظام الذي يخشـىٰ الاعتراض ليس نظامًا قويًا، وإنما نظام فقد الثقة في بنيته الداخلية. أما النظام الذي يفتح باب الاعتراض المنضبط، فإنه يمتلك مناعةً ذاتية، لأنه يسمح للخلل بأن يظهر في بداياته، قبل أن يتحول إلىٰ أزمةٍ تاريخية يصعب احتواؤها.

ومن هنا أيضًـا فإن المحكمة تفرق بين **المعارضـة البنيوية** و**المعارضـة الهدمية** . فالمعارضة البنيوية لا تستهدف إسقاط النسق، وإنما اختبار صلابته، وكشف مواضع ضعفه، وإعادة بنائه علىٰ أسسٍ أصلب. أما المعارضة الهدمية فلا يعنيها البرهان، وإنما يعنيها الإلغاء.

ولهذا فإن الأولىٰ جزءٌ من الشرعية، لأنها تمتحنها وتزيدها رسوخًا، أما الثانية فهي خروجٌ عن الميثاق، لأنها تستبدل الامتحان بالصراع، والبرهان بالإرادة، والحقيقة بالغلبة.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا لا تحمي النظام من النقد، وإنما تحمي **النقد من أن يتحول إلىٰ فوضىٰ، وتحمي النظام من أن يتحول إلىٰ حصانة** .فهي تقف في الموضع الفاصل بين الانغلاق والانفلات، فلا تسمح للسلطة أن تصادر السؤال، ولا تسمح للسؤال أن يهدم شـروط إمكان المعرفة نفسـها. إنها تحفظ التوازن الذي يجعل العقل قادرًا علىٰ أن ينتقد دون أن يدمر، وأن يبني دون أن يستبد، وأن يصحح دون أن يفقد ميثاقه.

وعند هذه المرحلة تتجلىٰ الوظيفة العليا لمحكمة الشـرعية بوصـفها **الميزان الذي يمنع جميع عناصر الحضارة من تجاوز حدودها الوظيفية** .فهي ليست سلطةً فوق السلطات، وإنما ميثاقٌ فوق جميع السـلطات. وليسـت عقلًا يحتكر الحقيقة، وإنما قانونٌ يمنع أي عقل من احتكارها. وليست مؤسسةً تنافس المؤسسات، وإنما معيارٌ يجعل المؤسسات جميعًا قادرةً علىٰ مراجعة نفسها، واستعادة توازنها، والعودة، كلما انحرفت، إلىٰ الأصل الذي قامت عليه: أن الحقيقة لا يحرسـها الأقوياء، ولا الأكثرية، ولا التاريخ، وإنما يحرسـها العقل الذي قبل، منذ البداية، أن يبقىٰ خاضعًا لامتحان الشرعية ما بقي طالبًا للحقيقة.

غير أن محكمة الشـرعية العليا، وهي تؤدي هذه الوظيفة الكلية، لا يمكن أن تظل محصـورة في دائرة الحكم علىٰ الأفكار أو مراقبة المؤسـسـات، لأن ذلك لا يمثل إلا الجانب الظاهر من رسـالتها. أما رسـالتها الأعمق فهي **حراسـة الوعي الحضـاري قبل أن يتحول إلىٰ تاريخ** .فالأفكار لا تبدأ كتبًا، ولا تبدأ نظريات، ولا تبدأ مؤسـسـات، وإنما تبدأ أنماطًا في الرؤية، وطرائق في ترتيب العالم، وأشكالًا في إدراك العلاقة بين الإنسان والوجود. فإذا اختل هذا المسـتوىٰ الأول، أصـبح كل ما يُبنىٰ عليه معرضًـا لأن يحمل آثار ذلك الاختلال، مهما بلغت دقته المنهجية، ومهما بلغت صرامته الإجرائية.

ولهذا فإن المحكمة لا تراقب الأقوال وحدها، بل تراقب **البنية التي تجعل بعض الأقوال ممكنة، وتجعل بعض الأسئلة مستحيلة** .فهناك في كل حضارة منطقة خفية لا يلتفت إليها الناس؛ لأنها تمثل الخلفية التي ينطلق منها التفكير كله. وفي تلك المنطقة تتكون البداهات، وتتحدد أولويات العقل، وتتوزع درجات الاهتمام، ويُرسم، دون وعي، ما يستحق أن يُسأل، وما لا يستحق، وما يجوز التفكير فيه، وما ينبغي أن يبقىٰ خارج دائرة التفكير. ومن هنا تبدأ السلطة الحقيقية علىٰ المعرفة؛ لأنها لا تمنع الجواب، وإنما تمنع السؤال قبل أن يولد.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا تعتبر أن **أخطر أشكال الانحراف هو الانحراف السابق علىٰ السؤال** .فحين يفقد العقل القدرة علىٰ تصور سؤالٍ معين، لا يعود في حاجة إلىٰ من يمنعه من الجواب، لأنه أصبح سجينًا داخل حدود لم يعد يشعر بوجودها أصلًا. وهنا تبلغ الهيمنة ذروتها؛ إذ تتحول من سلطة تمارس القهر من الخارج إلىٰ بنية تمارس التوجيه من الداخل، حتىٰ يغدو الإنسان مدافعًا عن القيود التي تحكمه، ومقتنعًا بأنها جزء من طبيعة الأشياء.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **تحرير مجال السؤال** أحد أعظم واجباتها. فهي لا تفرض علىٰ العقل نوعًا معينًا من الأسئلة، وإنما تمنع أي قوة من أن تحتكر حق تحديد ما يجوز للعقل أن يسأل عنه. لأن الشرعية لا تبدأ من الجواب، وإنما تبدأ من مشروعية السؤال. وكل حضارة تفقد شجاعة السؤال، تفقد، قبل ذلك، القدرة علىٰ إنتاج الجواب، مهما كثرت عندها الأجوبة الموروثة.

ولهذا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ السؤال بوصفه أداةً للشك، وإنما بوصفه **أداةً لاكتشاف حدود الوعي** .فالسؤال الحقيقي لا يكشف ما نجهله فقط، بل يكشف أيضًا ما نظن أننا نعرفه دون أن نكون قد امتحناه. ولهذا فإن الأسئلة الكبرىٰ ليست تلك التي تبحث عن معلومات جديدة، وإنما تلك التي تعيد فحص الإطار الذي تنتج فيه المعلومات كلها. وعندئذ يصبح

السؤال نفسه فعلًا بنيويًا، لا مجرد وسيلة معرفية، لأنه يعيد تشكيل المجال الذي يتحرك فيه العقل، قبل أن يضيف إليه نتيجةً جديدة.

ومن هنا أيضًا تراقب المحكمة **اقتصاد الانتباه الحضاري** .فليس المهم فقط ما تعرفه الأمم، بل ما الذي تختار أن توجه إليه عقولها، وطاقاتها، ومؤسساتها. فقد تمتلك الأمة من القدرة ما يكفي لصناعة أعظم الإنجازات، لكنها تبدد تلك القدرة في قضايا هامشية، لأنها فقدت المعيار الذي يميز بين المركزي والثانوي، وبين العاجل والآجل، وبين ما يبني الحضارة وما يستهلكها. ومن هنا فإن اختلال سلم الأولويات ليس مجرد خطأ إداري، بل هو انحراف في الشرعية نفسها، لأنه يعكس اضطرابًا في رؤية الغايات.

ولهذا فإن المحكمة لا تمتحن صدق الأهداف وحدها، بل تمتحن **ترتيب الأهداف** .فقد تكون جميع الغايات مشروعة، لكن تقديم بعضها علىٰ بعض في غير موضعه يفضي إلىٰ نتائج تناقض المقصد الذي جاءت من أجله. فالعدالة قد تفسد إذا قُدمت علىٰ الحقيقة بمعزل عنها، والحرية قد تنقلب إلىٰ فوضىٰ إذا انفصلت عن المسؤولية، والكفاءة قد تتحول إلىٰ استبداد إذا أُبعدت عن المعيار الأخلاقي، كما أن المحافظة علىٰ التراث قد تصبح عائقًا أمام الحياة إذا خرجت من وظيفتها وصارت غايةً مستقلة عن حركة التاريخ.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **علم ترتيب المقاصد** جزءًا من اختصاصها الأعلىٰ. فهي لا تكتفي بإثبات مشروعية كل مقصد، وإنما تنظر في موضعه داخل الهرم الكلي، لأن الحضارات لا تنهار غالبًا بسبب فقدان القيم، وإنما بسبب انقلاب ترتيبها. وعندما يختل هذا الترتيب، تبدأ القيم نفسها في الصدام، لا لأنها متناقضة، بل لأنها أُخرجت من مواضعها الطبيعية، فصار كل واحد منها يطالب بالموقع الذي لم يُخلق له.

ولهذا فإن المحكمة لا تحاكم الوقائع فقط، بل تحاكم أيضًا **البنية التي تنتج سلم الأولويات** .فهي تسأل دائمًا: لماذا أصبح هذا الأمر أهم من غيره؟ وما المعيار الذي منح هذه القضية مركزيتها؟ وهل جاء هذا التقديم من مقتضيات الميثاق، أم من ضغط الواقع، أم من

نفوذ السلطة، أم من هيمنة الثقافة، أم من تكرار العادة؟ لأن كثيرًا من الانحرافات الكبرىٰ لا تبدأ بخطأ في الحكم، وإنما تبدأ بخطأ في ترتيب ما ينبغي أن يُحكم فيه أولًا.

وعند هذه المرحلة يتضح أن محكمة الشرعية العليا لا تحرس المعرفة وحدها، ولا المنهج وحده، ولا المؤسسة وحدها، وإنما تحرس **بنية الوعي الحضاري بأكملها**. فهي تمنع أن يُصادر السؤال، وتمنع أن تضيع الأولويات، وتمنع أن تنقلب الوسائل إلىٰ غايات، وتمنع أن تتحول الثقافة إلىٰ قيدٍ علىٰ العقل، أو يتحول العقل إلىٰ أداةٍ لتبرير الثقافة. وبهذا تصبح المحكمة الحارس الأعلىٰ للتوازن الحضاري؛ التوازن الذي لا يقوم علىٰ كثرة المعارف، ولا علىٰ قوة المؤسسات، ولا علىٰ اتساع النفوذ، وإنما يقوم علىٰ بقاء الوعي قادرًا، في كل عصر، علىٰ أن يعيد النظر في نفسه، وأن يمتحن مسلماته، وأن يرتب أولوياته، وأن يعود، كلما تشعبت الطرق، إلىٰ الميثاق الأول الذي يجعل الحقيقة أعلىٰ من كل بناء، والشرعية أوسع من كل سلطة، والامتحان المستمر شرطًا لبقاء العقل حيًا عبر التاريخ.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية العليا مرتبةً أخرىٰ لم تبلغها النظم المعرفية التقليدية، لأنها لا تحاكم ما وقع فقط، وإنما تحاكم أيضًا **ما لم يقع وكان ينبغي أن يقع**. فالتاريخ لا يُبنىٰ بالأفعال وحدها، بل يُبنىٰ كذلك بالفرص الضائعة، والأسئلة التي لم تُطرح، والبدائل التي لم تُختبر، والإمكانات التي أُهملت حتىٰ ماتت قبل أن تولد. ولذلك فإن الاقتصار علىٰ محاكمة الوقائع يجعل العقل أسيرًا لما حدث، بينما الشرعية الحقيقية لا تكتمل إلا إذا استطاعت أن تكشف كذلك ما حال بين التاريخ وبين أن يكون أفضل مما كان.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **فقه الإمكانات المهدرة** أحد مجالات اختصاصها الكبرىٰ. فهي لا تسأل الحضارات: ماذا أنجزتم؟ فحسب، وإنما تسألها أيضًا: ماذا كان يمكن أن تنجزوا لو أن الميثاق ظل يقظًا؟ وما الذي منع العقل من أن يرىٰ طريقًا آخر؟ وما القوىٰ التي أغلقت أفقًا كان يمكن أن يغير مجرىٰ التاريخ؟ لأن الخسارة الحضارية لا تقاس بما ضاع من الإنجازات وحدها، وإنما بما ضاع من الإمكانات التي لم تتح لها فرصة الظهور.

ومن هنا فإن المحكمة لا تقرأ التاريخ قراءةً خطية، بل تقرؤه قراءةً **احتمالية بنيوية** .فهي ترىٰ أن كل لحظة تاريخية كانت تحمل أكثر من مستقبل، وأن ما تحقق لم يكن هو الإمكان الوحيد، وإنما كان أحد الإمكانات التي رجحتها بنية الوعي، ونظام السلطة، وطبيعة الثقافة، وترتيب الأولويات، ومستوىٰ الشرعية السائد آنذاك. ومن ثم فإن فهم التاريخ لا يقتصر علىٰ تفسير ما وقع، بل يمتد إلىٰ تفسير لماذا لم تقع الاحتمالات الأخرىٰ، ولماذا بقيت كامنة حتىٰ اندثرت.

ولهذا فإن المحكمة تميز بين **الضرورة التاريخية** و**الضرورة المصطنعة** .فكثيرًا ما يصور الناس ما انتهىٰ إليه التاريخ وكأنه كان النتيجة الوحيدة الممكنة، مع أن ذلك ليس إلا وهمًا يصنعه المنتصرون بعد انتهاء الأحداث. أما الشرعية فترفض هذا الوهم، لأنها تعلم أن كثيرًا من المسارات التي بدت حتمية لم تكن سوىٰ نتائج لاختيارات بشرية كان يمكن أن تكون مختلفة لو تغيرت بنية القرار أو منهج التفكير أو ترتيب المقاصد.

ومن هنا فإن المحكمة لا تسمح للتاريخ أن يتحول إلىٰ ذريعة، كما لا تسمح للواقع أن يتحول إلىٰ قدر. فهي لا تقبل أن يقال: "لقد حدث الأمر، إذن كان لا بد أن يحدث"، لأن هذا المنطق يلغي مسؤولية العقل، ويحول الشرعية إلىٰ مجرد وصف لما وقع، بينما الشرعية، في جوهرها، معيارٌ للحكم علىٰ ما وقع، وعلىٰ ما كان يمكن أن يقع، وعلىٰ ما ينبغي أن يقع في المستقبل.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **البديل المشروع** جزءًا من عملية الامتحان. فلا يكفي أن يُثبت الباحث ضعف نظريةٍ أو قصور مؤسسةٍ أو اضطراب منهج، بل عليه أن يكشف كذلك الإمكان البديل الذي كان يمكن أن يحقق المقصد بدرجة أعلىٰ من الشرعية. فالنقد الذي لا يفتح أفقًا جديدًا يبقىٰ ناقصًا، لأنه يهدم أكثر مما يبني، ويكشف أكثر مما يهدي. أما النقد الشرعي فإنه لا يكتفي بإظهار الخلل، وإنما يعمل علىٰ توسيع مجال الإمكان الحضاري، حتىٰ يصبح التصحيح بدايةً لمسار جديد، لا مجرد إدانةٍ لمسار قديم.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ الإبداع بوصفه ترفًا فكريًا، وإنما بوصفه **واجبًا شرعيًا** كلما عجزت الأدوات القديمة عن الوفاء بمقاصد الميثاق. فالإبداع ليس خروجًا علىٰ الشرعية، بل قد يكون، في لحظات التحول الكبرىٰ، أعلىٰ صور الوفاء لها. لأن الميثاق لا يطالب العقل بأن يكرر الوسائل، وإنما يطالبه بأن يحفظ الغايات. فإذا تغير الواقع، وبقيت الغايات، أصبح البحث عن وسائل جديدة جزءًا من الأمانة، لا خروجًا عليها.

ولهذا فإن المحكمة لا تخشىٰ التجديد، وإنما تخشىٰ **التجديد الذي ينقطع عن الميثاق**، كما تخشىٰ المحافظة التي تنقطع عن الحياة. فهي تقف بين جمودٍ يجعل الماضي نهاية التاريخ، وسيولةٍ تجعل الحاضر بداية التاريخ، لتقرر أن التاريخ الحقيقي هو ذلك الامتداد الذي يحتفظ بأصوله وهو يجدد أدواته، ويحافظ علىٰ هويته وهو يعيد تشكيل وسائله، ويظل وفيًا لمقاصده وهو يبدع في تنزيلها علىٰ الوقائع المتغيرة.

ومن هنا تبلغ المحكمة ذروةً جديدة في فهمها للشرعية؛ إذ تصبح الشرعية ليست معيارًا للحكم علىٰ الموجود فقط، وإنما **معيارًا لاستدعاء الممكن** .فهي لا تحرس الواقع من الانهيار فحسب، بل تحرس المستقبل من الضياع، لأنها تدرك أن الحضارات لا تموت عندما تعجز عن تفسير ماضيها، وإنما تموت عندما تعجز عن تخيل مستقبلٍ أصدق من حاضرها، وأكثر وفاءً لميثاقها، وأوسع أفقًا من عاداتها الراسخة.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **الخيال المعياري** وظيفةً من وظائف العقل الشرعي. وليس المقصود به الخيال المنفلت من البرهان، وإنما القدرة علىٰ رؤية إمكاناتٍ لم تتحقق بعد، لكنها منسجمة مع الميثاق، وقابلة لأن تتحول، عبر العمل والاجتهاد والمؤسسة، إلىٰ واقعٍ جديد. فالحضارة لا تتقدم لأنها تحفظ ما عندها فقط، وإنما لأنها تمتلك شجاعة الانتقال إلىٰ ما ينبغي أن يكون، دون أن تفقد اتصالها بما يجب أن يبقىٰ.

وعند هذه المرحلة تتجلىٰ محكمة الشرعية العليا بوصفها **المؤسسة التي تحرس الإمكان الحضاري للإنسان** .فهي لا تسمح للواقع أن يستعبد المستقبل، ولا للتاريخ أن يغلق باب

الاجتهاد، ولا للنجاح أن يقتل الإبداع، ولا للمألوف أن يصـادر الممكن. إنها تحفظ للعقل حقه في أن يتجاوز نفسه، وللحضارة حقها في أن تتجدد، وللحقيقة حقها في أن تظل أوسع من كل ما بلغه الإنسان. وبهذا لا تصبح المحكمة مجرد هيئةٍ للفصل بين الصواب والخطأ، وإنما تتحول إلىٰ الحارس الأعلىٰ لقدرة الإنسـان علىٰ أن يظل، في كل عصـر، كائنًا مفتوحًا علىٰ ما لم يكتمل بعد، مسترشدًا بميثاقٍ لا يتغير، ومنطلقًا نحو آفاقٍ لا تنتهي، لأن الشرعية، في أعمق معانيها، ليست حفظًا للماضي وحده، ولا إدارةً للحاضر وحده، وإنما هي فنُّ إبقاء المستقبل مفتوحًا أمام العقل ما بقي العقل وفيًا للحقيقة.

ومن مقتضـيات هذه الرؤية كذلك أن محكمة الشـرعية العليا لا تنظر إلىٰ المسـتقبل بوصـفه مجرد امتدادٍ زمني للحاضـر، وإنما بوصـفه **المجال الذي تُختبر فيه سـلامة البنية التي نبنيها اليوم** .فالمسـتقبل ليس زمانًا لم يأتِ بعد، بل هو الامتحان الذي لم يبدأ بعد. وكل فكرةٍ تنتجها الحضارة، وكل مؤسسةٍ تؤسسها، وكل منهجٍ تعتمده، إنما ترسل إلىٰ المستقبل شهادةً عن طبيعة العقل الذي أنشـأها. فإذا كانت تلك الشـهادة قد كُتبت بمداد الميثاق، بقيت قادرةً علىٰ اجتياز الامتحانات المتعاقبة، أما إذا كُتبت بمداد المصـلحة أو الهيمنة أو الضـرورة المؤقتة، فإن الزمن نفسه سيتحول إلىٰ شاهدٍ عليها، لا شاهدٍ لها.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا لا تمنح أحكامها صـفة الإطلاق التاريخي، لأنها تدرك أن التاريخ ليس سـاكنًا، وأن الواقع لا يكف عن إنتاج صـورٍ جديدة لم تكن داخلةً في أفق السـابقين. غير أن هذا الإدراك لا يقودها إلىٰ السـيولة، بل يقودها إلىٰ تأسـيس ما يمكن أن يسـمىٰ **بمبدأ الاسـتمرارية المعيارية**؛ أي بقاء الميثاق ثابتًا، مع بقاء القدرة علىٰ إعادة بناء التطبيقات، وإعادة تنظيم المناهج، وإعادة تفسـير الوقائع، كلما اسـتدعت الحركة التاريخية ذلك. فالشـرعية لا تتغير لأنها تابعةٌ للزمن، وإنما تتجدد لأن الواقع الذي تنزل عليه لا يكف عن التغير.

ومن هنا فإن المحكمة تحاكم كذلك **قدرة النسـق علىٰ اسـتقبال المسـتقبل** .فهناك أنظمةٌ معرفية تستطيع أن تفسر الماضي تفسيرًا بارعًا، لكنها تعجز عن التعامل مع الأسئلة الجديدة،

لأنها بُنيت علىٰ صورةٍ مغلقة للعالم. وهناك أنظمةٌ أخرىٰ تندفع نحو المستقبل، لكنها تفقد اتصالها بأصولها حتىٰ تصبح حركتها انفصالًا لا تطورًا. أما النسق الشرعي فإنه يقاس بقدرته علىٰ الجمع بين الوفاء والابتكار، وبين الثبات والتجدد، وبين الهوية والانفتاح، بحيث لا يتحول الماضي إلىٰ سجن، ولا يتحول المستقبل إلىٰ قطيعة.

ولهذا فإن المحكمة لا تعتبر **القدرة علىٰ البقاء** أعلىٰ درجات النجاح، وإنما تعتبر **القدرة علىٰ التجدد دون فقدان الهوية** هي المعيار الأعلىٰ. لأن البقاء قد يتحقق بالجمود، وقد يتحقق بالقوة، وقد يتحقق بالعزلة، لكن هذه الصور جميعًا ليست بقاءً حضاريًا، وإنما تأجيلٌ للانهيار. أما البقاء الذي يولد من التجدد المستمر، فهو وحده الذي يدل علىٰ أن البنية ما تزال قادرةً علىٰ إعادة إنتاج نفسها وفق مقتضيات الميثاق، لا وفق إكراهات الضرورة وحدها.

ومن هنا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **التراث** .فالتراث ليس ما خلفه السابقون، وإنما ما بقي قادرًا علىٰ الدخول في حوارٍ حي مع اللاحقين. ولذلك فإن النصوص، والنظريات، والمؤسسات، لا تصبح تراثًا لأنها قديمة، وإنما لأنها ما تزال تمتلك قدرةً علىٰ إنتاج أسئلةٍ جديدة، وعلىٰ إضاءة وقائع جديدة، وعلىٰ المساهمة في بناء أفقٍ لم يكن مطروحًا في زمنها. فإذا فقدت هذه القدرة، بقيت جزءًا من التاريخ، لكنها لم تعد جزءًا من التراث الحي.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تحرس الماضي، وإنما تحرس **الحوار بين الماضي والمستقبل** .فهي تمنع الماضي من أن يستبد بالحاضر، كما تمنع الحاضر من أن يقطع جذوره بالماضي. وهي لا تسمح لأي جيل أن يحتكر تفسير الميثاق، لأن كل جيلٍ يضيف إلىٰ فهمه من خلال ما يواجهه من وقائع لم تكن معروفةً لمن سبقه. ومن ثم فإن الشرعية لا تتحقق بتكرار الفهم، وإنما باستمرار الامتحان.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **التعاقب الحضاري** جزءًا من بنيتها النظرية. فالأجيال، في هذه الرؤية، ليست وحداتٍ منفصلة، وإنما حلقاتٌ في سلسلةٍ واحدة، يتسلم كل جيلٍ فيها الميثاق لا ليحفظه كما هو، بل ليزيده انكشافًا، ويعمق أدواته، ويقربه من الواقع الذي يعيش

فيه. ولهذا فإن خيانة الأجيال ليست في تعديل الوسائل، وإنما في تعطيل حركة الميثاق، وتحويله من قانونٍ للحياة إلىٰ أثرٍ من آثار الذاكرة.

ولهذا فإن المحكمة لا تمتحن الحاضر وحده، بل تمتحن أيضًا **الأثر الذي سيتركه الحا ضر في العقول التي لم تولد بعد** .فهي تسأل عن نوع العقل الذي نبنيه، لا عن نوع الإجابة التي نقدمها. لأن الإجابات، مهما بلغت من الصحة، سوف تصبح يومًا جزءًا من الماضي، أما العقل الذي نُنشئه اليوم فسوف يكون هو الذي يجيب عن أسئلة المستقبل. ومن هنا فإن القيمة العليا ليست في توريث الحلول، وإنما في توريث القدرة علىٰ إنتاج الحلول.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا ترىٰ أن أعظم مسؤوليةٍ حضارية لا تتمثل في بناء نظريةٍ كاملة، بل في **بناء عقلٍ لا يتوقف عن تجاوز نظرياته كلما اقتضت الحقيقة ذلك** .فالنظرية، مهما بلغت من الإحكام، تبقىٰ عملًا إنسانيًا محدودًا، أما الميثاق فهو الذي يمنح العقل القدرة علىٰ مراجعة تلك النظرية، وتجاوزها، وإعادة بنائها، دون أن يفقد هويته أو أمانته أو صلته بالحقيقة.

وعند هذه الذروة تقترب محكمة الشرعية العليا من اكتمال صورتها الفلسفية؛ إذ لم تعد محكمةً للفكر وحده، ولا للمناهج وحدها، ولا للمؤسسات وحدها، وإنما أصبحت **المؤسسة المعيارية التي تحرس استمرارية العقل الإنساني نفسه** .فهي تحرس قدرته علىٰ السؤال قبل الجواب، وعلىٰ المراجعة قبل الإقرار، وعلىٰ البناء قبل الدفاع، وعلىٰ التجدد قبل الجمود، وعلىٰ الوفاء للميثاق قبل الوفاء لأي اجتهادٍ بشري. وهنا تبلغ الشرعية معناها الأكمل؛ إذ تتحول من معيارٍ للحكم علىٰ المعرفة إلىٰ قانونٍ لحفظ إنسانية المعرفة، ومن ميزانٍ لتقييم الأفكار إلىٰ ضمانةٍ لبقاء العقل قادرًا، جيلاً بعد جيل، علىٰ أن يظل أمينًا للحقيقة، دون أن يدعي يومًا أنه استنفدها أو أحاط بها إحاطةً لا تقبل الامتحان.

ومن هنا تنشأ الوظيفة الأخيرة، وربما الأعمق، لمحكمة الشرعية العليا، وهي أنها لا تحرس المعرفة من الخطأ فحسب، وإنما تحرس **العقل من الاكتفاء بنفسه** .فليس في التاريخ

المعرفي خطرٌ أعظم من اللحظة التي يقتنع فيها العقل بأنه بلغ النهاية، وأنه لم يعد في حاجة إلىٰ مراجعة، أو أن بنيته قد أصبحت مكتملة بحيث لا تضيف إليها التجربة شيئًا، ولا يكشف لها الواقع جديدًا، ولا يفتح لها المستقبل أفقًا آخر. ففي تلك اللحظة لا يموت التفكير بسبب الجهل، وإنما يموت بسبب وهم الكمال.

ولهذا فإن المحكمة لا تجعل الامتحان مرحلةً من مراحل البناء، وإنما تجعله **البنية الدائمة للبناء نفسه** .فالعقل لا يدخل الامتحان ليخرج منه، وإنما يدخل إليه ليبقىٰ فيه. وليس معنىٰ ذلك أن المعرفة تبقىٰ معلقةً بلا يقين، وإنما معناه أن اليقين نفسه يظل يقظًا، مدركًا أن امتلاكه للبرهان لا يعفيه من مسؤولية إعادة اختبار شروط ذلك البرهان كلما تغيرت الوقائع أو تبدلت العلاقات أو اتسعت آفاق الفهم.

ومن هنا فإن الشرعية لا تقيس نضج العقل بكمية ما يعرف، وإنما تقيسه **بقدرته علىٰ اكتشاف حدود معرفته** .لأن العقل المحدود هو الذي يظن أن حدوده هي حدود العالم، أما العقل الشرعي فإنه كلما اتسعت معارفه، ازداد إدراكًا لما بقي خارجها، وكلما ازداد اقترابًا من الحقيقة، ازداد تواضعًا أمام اتساعها. ولذلك فإن التواضع هنا ليس خلقًا أخلاقيًا فحسب، بل هو ضرورةٌ معرفية، لأن الحقيقة أوسع من كل نسق، وأغنىٰ من كل نظرية، وأبقىٰ من كل تفسير.

ولهذا فإن المحكمة تعتبر **الغرور المعرفي** من أخطر صور الانحراف البنيوي. فهو لا يظهر في صورة خطأٍ علمي يمكن تصحيحه، وإنما يظهر في صورة يقينٍ مغلق يمنع ظهور الخطأ أصلًا. وعندئذ يصبح العقل عاجزًا عن استقبال البرهان المخالف، لا لأنه ضعيف، بل لأنه اكتفىٰ بنفسه، وتحولت إنجازاته السابقة إلىٰ جدارٍ يحجب عنه إمكانات التقدم اللاحقة. وهكذا يتحول النجاح نفسه إلىٰ سببٍ للجمود، ويصبح التفوق بدايةً للانحدار، لأن العقل فقد أهم خصائصه، وهي قابليته الدائمة للتجاوز.

ومن هنا أيضًا لا تسمح المحكمة بأن تتحول **المنجزات الحضارية** إلىٰ حصونٍ ضد المستقبل. فالإنجاز الحقيقي لا يطالب الأجيال اللاحقة بتكراره، وإنما يدعوها إلىٰ تجاوزه.

والعالِم العظيم لا يقاس بعدد الأتباع الذين يحفظون أقواله، وإنما بعدد العقول التي ألهمها لتنتج ما لم يكن هو نفسه قادرًا علىٰ إنتاجه. وكذلك النظرية الكبرىٰ لا تثبت عظمتها بقدرتها علىٰ احتكار التفسير، وإنما بقدرتها علىٰ توليد نظرياتٍ أخرىٰ أكثر اتساعًا، وأكثر قدرةً علىٰ استيعاب الواقع.

ولهذا فإن المحكمة تعيد تعريف **الوفاء العلمي** . فالوفاء لا يكون بتجميد اجتهادات السابقين، وإنما بإكمال مشروعهم. وليس الخروج علىٰ اجتهاد العالم خيانةً له إذا كان يتم وفق الميثاق، بل قد يكون أعظم صور الوفاء له؛ لأنه يعامل مشروعه بو صفه بدايةً لمسار، لا نهايةً له. وهكذا يصبح التقليد الأعمىٰ نوعًا من القطيعة مع روح العلماء، وإن بدا في ظاهره دفاعًا عنهم، بينما يصبح الاجتهاد المنضبط استمرارًا حقيقيًا لميراثهم.

ومن هنا فإن المحكمة تحاكم كذلك **الثقة المفرطة بالمفاهيم** .فالمفهوم، مهما بلغ من الدقة، ليس الحقيقة ذاتها، بل هو أداةٌ للاقتراب منها. فإذا نسي العقل هذه الحقيقة، بدأ يدافع عن المفاهيم أكثر مما يدافع عن الواقع الذي جاءت لتفسيره، وتحولت اللغة إلىٰ غاية، والمصطلحات إلىٰ هويات مغلقة، والمدارس إلىٰ عوالم مكتفية بذاتها. وعند هذه النقطة ينفصل الفكر عن الحياة، ويصبح همُّه حماية ألفاظه أكثر من فهم العالم.

ولهذا فإن المحكمة لا تسأل فقط: هل المفهوم صحيح؟ وإنما تسأل أيضًا :**هل ما زال المفهوم قادرًا علىٰ تفسير الواقع الذي وُضع من أجله؟** فإن عجز عن ذلك، لم تتردد في إعادة بنائه أو إعادة تحديد حدوده أو حتىٰ استبداله، لأن قداسة الحقيقة لا تنتقل إلىٰ أدوات التعبير عنها. فالشرعية لا تقدس الوسائط، وإنما تقدس الأمانة في استعمالها.

ومن هنا أيضًا يظهر أن أخطر ما يواجه الحضارات ليس نقص المعلومات، وإنما **تحجر الأطر التفسيرية** .فقد تتدفق المعلومات من كل اتجاه، لكن العقل يعجز عن الإفادة منها لأنه يصر علىٰ تفسيرها من خلال قوالب لم تعد قادرة علىٰ استيعابها. وعندئذ تتحول وفرة المعرفة

إلىٰ عبء، لأن المشكلة لم تعد في المادة العلمية، بل في الجهاز المفاهيمي الذي يستقبلها. ولهذا فإن تجديد الأطر قد يكون في كثير من الأحيان أكثر أهميةً من إضافة معلومات جديدة.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا تجعل من **المرونة المعيارية** خاصيةً لازمةً لكل بناءٍ يريد أن يبقىٰ حيًا. وليست المرونة هنا سيولةً تذيب الثوابت، وإنما قدرة النسق علىٰ إعادة تنظيم نفسه دون أن يفقد مركزه. فالكائن الحي لا يعيش لأنه لا يتغير، بل لأنه يعرف كيف يتغير مع احتفاظه بهويته. وكذلك الحضارة، فإنها لا تحفظ ذاتها بالجمود، وإنما بامتلاكها بنيةً قادرةً علىٰ إعادة التوازن كلما اختلت إحدىٰ وظائفها، وإعادة توزيع الأدوار كلما استجدت تحديات لم تكن معروفةً من قبل.

وعند هذه النقطة يتضح أن محكمة الشرعية العليا ليست خاتمةً للمشروع فحسب، وإنما هي **صورته المنهجية المكثفة** .ففيها يلتقي السؤال بالمنهج، والمفهوم بالفرضية، والبرهان بالاستدلال، واللغة بالمعيار، والنظرية بالمؤسسة، والتاريخ بالمستقبل، والواقع بالإمكان، والإنسان بالحقيقة. إنها النقطة التي تتقاطع فيها جميع خطوط المشروع، لأن كل فصلٍ سابق لم يكن في جوهره إلا إعدادًا لهذه اللحظة التي يصبح فيها الامتحان قانونًا دائمًا للعقل، ويصبح العقل أمينًا علىٰ نفسه قبل أن يكون أمينًا علىٰ العالم، وتصبح الشرعية الاسم الذي يطلقه الإنسان علىٰ وفائه المستمر للحقيقة، لا علىٰ امتلاكه لها.

غير أن أعظم ما تنتهي إليه محكمة الشرعية العليا ليس إصدار الأحكام، ولا بناء المعايير، ولا تنظيم العلاقة بين العقل والواقع، وإنما **إعادة تعريف المسؤولية الإنسانية نفسها** .ذلك أن الإنسان، منذ اللحظة التي امتلك فيها القدرة علىٰ المعرفة، أصبح مسؤولًا عن الكيفية التي يعرف بها قبل أن يكون مسؤولًا عن النتائج التي يصل إليها. فالمعرفة ليست امتيازًا يمنحه الوجود للإنسان، وإنما عهدٌ يضعه الوجود في عنقه. وكلما اتسعت قدرة الإنسان علىٰ الفهم، اتسعت معها دائرة مسؤوليته، لأن كل معرفةٍ جديدة تفتح إمكانًا جديدًا للخير، كما تفتح، في الوقت نفسه، إمكانًا جديدًا للخطأ.

ولهذا فإن المحكمة لا تجعل المسؤولية مرتبطةً بالفعل وحده، وإنما تربطها كذلك **بكيفية إنتاج الفعل** .فقد يكون القرار صحيحًا في نتيجته، لكنه وُلد من منهجٍ فاسد، أو من دليلٍ ناقص، أو من مصلحةٍ خفية، أو من انتقاءٍ انتقائي للمعطيات، وعندئذ لا تمنحه المحكمة شرعيةً كاملة، لأن الشرعية لا تكتفي بسلامة النهاية، بل تبدأ من سلامة الطريق. فالغاية لا تمنح الوسيلة شرعيتها، كما أن نجاح التجربة لا يمحو فساد المنهج الذي أنتجها.

ومن هنا فإن المشروع يرفض واحدةً من أكثر المغالطات رسوخًا في التاريخ، وهي الاعتقاد بأن **صحة النتائج تكفي لإثبات صحة المناهج** .فقد تصدق النتيجة مصادفةً، وقد ينجح القرار تحت تأثير ظروفٍ استثنائية، وقد تصيب الفرضية مرةً واحدة، لكن الشرعية لا تُبنىٰ علىٰ المصادفات، وإنما تُبنىٰ علىٰ القواعد القادرة علىٰ إعادة إنتاج الصواب في الظروف المختلفة. ولهذا فإن المحكمة لا تمنح الثقة للنتيجة المنفردة، وإنما تمنحها للبنية التي تجعل تلك النتيجة قابلةً للتكرار وفق شروطٍ معلومة، ويمكن مراجعتها كلما استدعىٰ الأمر ذلك.

ولهذا فإنها تجعل من **قابلية المراجعة** معيارًا لا يقل أهميةً عن قابلية البرهان. فكل معرفةٍ تعجز عن تفسير كيفية مراجعتها، إنما تحمل في داخلها بذور انغلاقها. وليس المطلوب أن تكون جميع النتائج قابلةً للنقض، وإنما المطلوب أن تكون جميع طرق الوصول إليها قابلةً للامتحان. لأن الذي يُغلق باب المراجعة لا يمنع وقوع الخطأ، بل يمنع اكتشافه، وهنا يبدأ الانهيار الحقيقي، إذ يتحول الخطأ من حادثةٍ عابرة إلىٰ بنيةٍ مستقرة.

ومن هنا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **الثقة** .فالثقة، في المنظور الشرعي، لا تعني غياب الرقابة، وإنما تعني القدرة علىٰ احتمال الرقابة. والعقل الواثق من نفسه ليس هو الذي يرفض الامتحان، وإنما هو الذي يطلبه، لأنه يعلم أن الحقيقة لا تخسر شيئًا حين تُختبر، بل تزداد وضوحًا. أما الذي يخشىٰ الامتحان، فإنه، من حيث يشعر أو لا يشعر، يعترف بأن بناءه لا يستند إلىٰ يقين البرهان، وإنما إلىٰ حماية الهيبة، أو إلىٰ سلطان العادة، أو إلىٰ رهبة الجماعة.

ولهذا فإن المحكمة تميز بين **الهيبة المعرفية** و**السلطة المعرفية** .فالهيبة تنشأ من قوة البرهان، وتزداد كلما ازداد الانفتاح علىٰ النقد، أما السلطة فتنشأ من القدرة علىٰ منع النقد، وتضعف كلما احتاجت إلىٰ وسائلٍ خارج البرهان لتحافظ علىٰ بقائها. ومن هنا فإن الشرعية لا تطلب من المعرفة أن تكون مهابةً، وإنما تطلب منها أن تكون قابلةً للامتحان. فإذا اجتمع الامتحان مع البرهان، جاءت الهيبة من تلقاء نفسها، دون حاجةٍ إلىٰ فرضها.

ومن هنا أيضًا ترفض المحكمة أن يتحول **الإجماع** إلىٰ بديلٍ عن البرهان. فالإجماع قد يكون شاهدًا علىٰ قوة البرهان، لكنه لا يصنع البرهان بذاته. ولقد عرف التاريخ لحظاتٍ أجمع فيها الناس علىٰ تصوراتٍ تبين لاحقًا أنها كانت أبعد ما تكون عن الحقيقة، كما عرف لحظاتٍ وقف فيها فردٌ واحد أمام جماعةٍ كاملة، ثم أثبت الزمن أن منطقه كان أقرب إلىٰ الصواب. ولذلك فإن المحكمة تحترم الإجماع بوصفه معطًىٰ حضاريًا مهمًا، لكنها لا تمنحه صفة المرجعية النهائية، لأن المرجعية النهائية لا تكون إلا للميثاق وللبرهان الذي ينسجم معه.

ولهذا فإنها تجعل من **الاستقلال المعياري للعقل** شرطًا لكل نهضةٍ حقيقية. وليس المقصود استقلاله عن الحقيقة، وإنما استقلاله عن الضغوط التي تمنعه من البحث عنها. فالعقل الذي يخضع للخوف، أو للطمع، أو للهوية المغلقة، أو للولاء غير الممتحن، لا يستطيع أن يؤدي وظيفته كاملة، لأنه يبدأ في تكييف نتائجه وفق ما يرضي محيطه، لا وفق ما يقتضيه البرهان. وعند هذه النقطة يفقد العقل حريته الداخلية، حتىٰ لو بدا من الخارج حرًا في التعبير.

ومن هنا فإن المحكمة تعتبر أن **الحرية المعرفية** ليست حقًا سياسيًا فحسب، وإنما ضرورةٌ منهجية. لأن البرهان لا يعمل في بيئةٍ يُعاقب فيها السؤال، ولا ينمو في فضاءٍ يُمنع فيه الاختلاف المنضبط، ولا يكتمل في ثقافةٍ تجعل الموافقة فضيلةً في ذاتها. فالاختلاف، حين يخضع للميثاق، ليس انقسامًا، وإنما هو الوسيلة التي تكشف للعقل زواياه التي لم يكن يراها، وتمكنه من اختبار متانة بنائه قبل أن يختبره الواقع.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تبحث عن **وحدة الأصوات**، وإنما تبحث عن **وحدة المعيار** .فقد تختلف النتائج، وتتعدد الاجتهادات، وتتباين المناهج الجزئية، ومع ذلك يبقىٰ النسق واحدًا، ما دام الجميع يحتكم إلىٰ الميثاق نفسه، ويقبلون بالامتحان نفسه، ويخضعون للبرهان نفسه. أما إذا توحدت الأصوات بينما ضاع المعيار، فإن ذلك ليس وحدةً، وإنما صورةٌ أخرىٰ من صور الصمت الجماعي الذي يسبق الانهيار.

وعند هذه المرتبة تبلغ المحكمة ذروةً أخرىٰ من ذرىٰ مشروع **امتحان الشرعية**؛ إذ يتبين أن غايتها النهائية ليست إنتاج مدرسةٍ فكريةٍ جديدة تنافس المدارس الأخرىٰ، ولا تأسيس مذهبٍ معرفي يضاف إلىٰ المذاهب، وإنما تأسيس **حضارة الامتحان**؛ الحضارة التي لا تجعل قداسةً إلا للحقيقة، ولا تمنح حصانةً إلا للميثاق، ولا ترىٰ في كل إنجازٍ إلا بدايةً لامتحانٍ جديد، ولا تعتبر أن اكتمال المعرفة يكمن في كثرة ما نملكه من أجوبة، بل في قدرتنا الدائمة علىٰ إبقاء العقل حيًا، يقظًا، متواضعًا، شجاعًا، مستعدًا لأن يراجع نفسه كلما ظهر برهانٌ أقوىٰ، وأن يعيد بناء أدواته كلما اتسعت آفاق الحقيقة، لأن الشرعية، في معناها الأخير، ليست قانونًا يحكم المعرفة وحدها، بل هي القانون الذي يمنع العقل من أن يتوقف عن النمو ما دام الإنسان حيًا، و ما دام الوجود يفتح أ ما مه في كل عصر آ فا قًا جد يدة للبحث، والفهم، والاكتشاف.

بل إن محكمة الشرعية العليا، بعد أن أعادت بناء مفهوم المسؤولية، تنتقل إلىٰ سؤالٍ يكاد يكون غائبًا عن معظم النظم المعرفية، وهو :**من الذي يحاكم المحاكمة نفسها؟** فإذا كانت جميع المؤسسات قابلةً للامتحان، وجميع المناهج قابلةً للمراجعة، وجميع النظريات قابلةً لإعادة البناء، فهل تبقىٰ المحكمة وحدها خارج هذا القانون؟ إن الإجابة التي يقدمها هذا المشروع حاسمة؛ إذ إن اللحظة التي تضع فيها المحكمة نفسها فوق الامتحان هي اللحظة التي تفقد فيها شرعيتها، لأن الميثاق الذي أنشأها لا يمنح أحدًا امتيازًا بالنجاة من الامتحان، بل يجعل الامتحان قانونًا يشمل الجميع، بما في ذلك الأداة التي تتولىٰ تطبيقه.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تؤسس لنفسها حصانةً مؤسسية، ولا قداسةً معرفية، ولا عصمةً منهجية، وإنما تؤسس لنفسها **قابليةً دائمةً للمساءلة الميثاقية** .فهي تعلم أن الخطر الذي واجه جميع المؤسسات الكبرىٰ في التاريخ لم يكن في ضعفها، بل في نجاحها. فالنجاح الطويل يولد شعورًا خفيًا بالاكتفاء، والاكتفاء يولد مقاومةً للمراجعة، والمراجعة المؤجلة تتحول شيئًا فشيئًا إلىٰ مراجعةٍ مستحيلة، لأن المؤسسة تبدأ، من حيث لا تشعر، بالدفاع عن صورتها بدل الدفاع عن رسالتها.

ومن هنا فإن المحكمة لا تطلب الثقة، وإنما تطلب **حق الآخرين في امتحانها** .فهي لا تعتبر النقد تهديدًا لوجودها، بل تعتبره الشرط الذي يحفظ وجودها من الانحراف. ولذلك فإنها لا تبحث عن وسائل تمنع مساءلتها، وإنما تبحث عن وسائل تجعل مساءلتها أكثر دقة، وأكثر عمقًا، وأكثر انضباطًا. فالسلطة التي تمنع الرقابة تخشىٰ الحقيقة، أما السلطة التي تبني آليات الرقابة علىٰ نفسها فإنها تثق بأن قوتها لا تأتي من موقعها، وإنما من قدرتها علىٰ احتمال الامتحان.

ولهذا فإن المحكمة تفرق بين **المرجعية** و**المرجعية المغلقة** .فالمرجعية ضرورة، لأن العقل لا يستطيع أن يعمل في الفراغ، لكنه حين يحول المرجعية إلىٰ نهايةٍ لا يجوز تجاوزها، فإنه يحولها إلىٰ عائقٍ أمام الوظيفة التي أنشئت من أجلها. فالمرجعية الحية هي التي تقود إلىٰ مزيدٍ من الفحص، أما المرجعية الجامدة فهي التي تضع نهايةً للفحص. وبين هذين النموذجين يتحدد الفارق بين مؤسسةٍ تحفظ الميثاق، ومؤسسةٍ تحتكر تفسيره.

ومن هنا فإن المشروع يضيف إلىٰ جميع المبادئ السابقة مبدأً بالغ الأهمية، هو **مبدأ التماثل المعياري** .ومعناه أن القاعدة التي يطالب بها العقل غيره، يجب أن يقبلها علىٰ نفسه بالدرجة نفسها. فلا يجوز لمن يدعو إلىٰ البرهان أن يرفض البرهان إذا خالفه، ولا لمن يطالب بالشفافية أن يستثني مؤسسته منها، ولا لمن يجعل المراجعة واجبًا علىٰ الآخرين أن يعفي اجتهاده من المراجعة. لأن الشرعية لا تتحقق بتطبيق المعيار علىٰ الخصوم، وإنما تتحقق

عندما يصبح المعيار سابقًا علىٰ الجميع، ومهيمنًا علىٰ الجميع، وغير قابلٍ للتخصيص وفق المواقع أو المصالح.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **الاتساق الأخلاقي للمنهج** جزءًا من الاتساق المعرفي له. فالمنهج الذي يقرر قواعد لا يلتزم بها، أو يضع شروطًا لا يخضع لها، يحمل في داخله تناقضًا يهدم مصداقيته قبل أن يهدم نتائجه. ولذلك فإن النزاهة هنا ليست فضيلةً شخصية فحسب، وإنما شرطٌ بنيوي لصحة البناء المعرفي. فالعقل الذي يميز بين ما يطبقه علىٰ نفسه وما يطبقه علىٰ غيره، لا يلبث أن يفقد قدرته علىٰ التمييز بين الحق والمصلحة.

ومن هنا أيضًا تظهر أهمية **الشفافية المنهجية** .فليست قيمة النظرية في أنها تقنع الآخرين فحسب، وإنما في أنها تكشف لهم الطريق الذي سلكته حتىٰ و صلوا معها إلىٰ النتيجة. وكلما ازداد الطريق وضوحًا، ازدادت إمكانية التحقق، وازدادت إمكانية التصحيح، وازدادت إمكانية الإضافة. أما إذا بقيت النتائج منفصلةً عن مسار إنتاجها، فإن المعرفة تتحول إلىٰ سلعةٍ جاهزة للاستهلاك، لا إلىٰ عمليةٍ عقلية يمكن إعادة بنائها وتطويرها.

ولهذا فإن المحكمة لا تكتفي بإعلان الأحكام، وإنما تطالب دائمًا **بإعلان أسباب الأحكام** .لأن الحكم الذي لا يستطيع أن يشرح نفسه لا يستطيع أن يصمد طويلًا أمام الامتحان. والبرهان الذي لا يكشف خطواته لا يورث عقلًا، وإنما يورث تقليدًا. ولذلك فإن القيمة الحقيقية ليست في الو صول إلىٰ النتيجة، وإنما في تعليم العقل كيف يصل إليها، وكيف يعيد اختبارها، وكيف يصححها إذا ظهر ما يوجب ذلك.

ومن هنا فإن المحكمة تؤسس لما يمكن تسميته **بأخلاق البرهان** .وهذه الأخلاق لا تتعلق بحسن النية وحده، بل تتعلق بالأمانة في عرض المعطيات، والصدق في تمثيل الرأي المخالف، والامتناع عن الانتقاء الذي يخدم النتيجة مسبقًا، والتمييز بين ما هو معلوم وما هو مظنون، وبين ما ثبت وما يزال في دائرة الاحتمال. لأن البرهان لا يفسده الخطأ وحده، بل يفسده أيضًا كل ميلٍ خفي يجعل العقل ينتقي من الواقع ما يؤيد موقفه، ويغفل ما يراجعه أو يصححه.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا ترىٰ أن **العدل المعرفي** سابقٌ علىٰ الانتصار المعرفي. فالغاية ليست أن ينتصر رأيٌ علىٰ رأي، وإنما أن ينتصر الميثاق علىٰ الجميع. ولذلك فإنها لا تقيس نجاح الباحث بعدد ما أسقط من آراء الآخرين، وإنما بقدر ما أنصفها قبل نقدها، وبقدر ما عرضها في أقوىٰ صورها، ثم ناقشها وفق البرهان، لا وفق التشويه أو الاختزال. لأن الحقيقة لا تحتاج إلىٰ ظلم خصومها لكي تثبت نفسها، بل تزداد قوةً كلما واجهت أقوىٰ ما لديهم.

وعند هذه المرحلة يكتمل أحد أهم المبادئ المؤسسة للمشروع كله، وهو أن **الشرعية ليست سلطةً علىٰ العقل، وإنما هي عدالة العقل مع نفسه** .إنها الحالة التي يمتنع فيها العقل عن محاباة ذاته، كما يمتنع عن محاباة غيره، ويقبل أن يكون أول من يخضع للقواعد التي يضعها، وأول من يراجع النتائج التي يصل إليها، وأول من يعترف بإمكان الخطأ في اجتهاده. وعندما يبلغ العقل هذه المرتبة، فإنه لا يصبح معصومًا من الخطأ، لكنه يصبح معصومًا من الإصرار عليه، ولا يصبح مالكًا للحقيقة، لكنه يصبح أهلًا للسير إليها دون أن ينحرف عنها بسبب هوىٰ، أو سلطة، أو غرور، أو مصلحة. وهنا تبلغ محكمة الشرعية العليا ذروة رسالتها؛ إذ لا تعود مجرد محكمةٍ للمعرفة، بل تصبح الضمير المعياري الذي يجعل العقل الإنساني قادرًا علىٰ محاكمة نفسه قبل أن يحاكم العالم، وعلىٰ إصلاح ذاته قبل أن يدعي إصلاح غيره، وعلىٰ البقاء وفيًا للميثاق، لا لأنه أُجبر علىٰ ذلك، بل لأنه أدرك أن الوفاء للميثاق هو الشرط الأول للوفاء للحقيقة نفسها.

غير أن الضمير المعياري، حتىٰ يؤدي وظيفته كاملة، لا يكفي أن يكون قادرًا علىٰ محاكمة الذات، بل ينبغي أن يكون قادرًا علىٰ **التمييز بين الخطأ الذي يكشف حدود الإنسان، والخطأ الذي يكشف فساد الإرادة** .فليس كل انحرافٍ سواء، وليس كل خطأٍ من طبيعةٍ واحدة، لأن العقل قد يضل وهو يبحث بإخلاص، وقد يصيب وهو يسير في طريقٍ فاسد، كما قد ينحرف لأنه لم يمتلك أدوات الفهم، أو لأنه امتلكها ثم أخضعها لهوىٰ سابق. ومن هنا فإن العدالة المعيارية لا تتحقق إلا إذا استطاعت أن تفرق بين حدود الطبيعة البشرية وحدود

الانحراف الأخلاقي، وبين قصور المعرفة وفساد المنهج، وبين العجز عن الوصول إلىٰ الحقيقة، ورفض السير إليها أصلًا.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تتعامل مع الإنسان بوصفه آلةً تنتج نتائج صحيحة أو خاطئة، وإنما تتعامل معه بوصفه كائنًا يعيش داخل شبكةٍ معقدة من الدوافع، والخبرات، والضغوط، والانتماءات، والمخاوف، والآمال، والطموحات، وكلها تتدخل، بدرجاتٍ متفاوتة، في صناعة المعرفة. ولهذا فإن المحكمة لا تكتفي بتحليل البرهان المجرد، وإنما تحاول أن تكشف كذلك **البيئة التي وُلد فيها البرهان**، لأن الأفكار، كما تنمو في العقول، تنمو أيضًا في البيئات، والمؤسسات، والثقافات، والظروف التاريخية.

ومن هنا فإنها تؤسس لما يمكن تسميته **بفقه السياق المعياري** .وليس المقصود بالسياق أن يصبح مبررًا لتعليق الميثاق، وإنما أن يصبح أداةً لفهم كيفية تشكل المعرفة، وكيفية انتقالها، وكيفية تغيرها. فالشرعية لا تنفي أثر التاريخ، لكنها ترفض أن تجعل التاريخ حاكمًا علىٰ الحقيقة. كما أنها لا تنكر أثر الثقافة، لكنها ترفض أن تتحول الثقافة إلىٰ معيارٍ نهائي للحق والباطل. فالسياق يفسر، لكنه لا يشرعن، ويكشف، لكنه لا يمنح الشرعية.

ولهذا فإن المحكمة تنظر إلىٰ كل إنتاجٍ معرفي من خلال ثلاث دوائر متداخلة: دائرة **الصدق الداخلي**، حيث يُفحص الاتساق المنطقي والبرهاني؛ ودائرة **الصدق الواقعي**، حيث يُختبر مدىٰ انطباق المعرفة علىٰ الواقع الذي تدعي تفسيره؛ ثم دائرة **الصدق الميثاقي**، حيث يُنظر في مدىٰ وفائها للمبادئ المؤسسة التي تمنحها مشروعيتها. فإذا اجتمعت هذه الدوائر الثلاث، أمكن للمعرفة أن تقترب من الاكتمال النسبي، وإذا اختلت إحداها، بقي البناء معرضًا للانهيار، ولو بدا في ظاهره متماسكًا.

ومن هنا أيضًا ترفض المحكمة الفصل التقليدي بين **الحقيقة** و**المسؤولية** .فكثيرًا ما جرىٰ التعامل مع الحقيقة بوصفها شأنًا معرفيًا خالصًا، ومع المسؤولية بوصفها شأنًا أخلاقيًا مستقلًا. أما هذا المشروع، فإنه يرىٰ أن الحقيقة التي لا تنتج مسؤوليةً لم تُفهم بعد علىٰ

وجهها الصحيح، كما أن المسؤولية التي لا تقوم علىٰ حقيقةٍ ممتحنة ليست سوىٰ التزامٍ أعمىٰ قد يقود إلىٰ نتائج تناقض غاياته.

ولهذا فإن المعرفة، في هذا التصور، لا تنتهي عند لحظة الإدراك، وإنما تبدأ منها. فأن تعرف يعني أن تتحمل تبعات ما عرفت، وأن تدرك أن كل حقيقةٍ تكتشفها تضيف إلىٰ أعبائك أكثر مما تضيف إلىٰ امتيازاتك. ولهذا كانت الشرعية تزداد صعوبةً كلما ازداد العقل اتساعًا، لأن اتساع الرؤية لا يوسع دائرة الإمكانات وحدها، بل يوسع كذلك دائرة المسؤوليات.

ومن هنا تعيد المحكمة تعريف **الحكمة** نفسها. فالحكمة ليست كثرة المعلومات، ولا سرعة الاستنتاج، ولا براعة الجدل، وإنما هي القدرة علىٰ وضع كل معرفةٍ في موضعها الصحيح، وكل قوةٍ في حدودها الصحيحة، وكل قيمةٍ في مرتبتها الصحيحة، بحيث لا يطغىٰ جزءٌ علىٰ الكل، ولا وسيلةٌ علىٰ الغاية، ولا مصلحةٌ علىٰ الميثاق. ولهذا فإن الحكيم، في المنظور الشرعي، ليس أكثر الناس علمًا بالضرورة، وإنما أكثرهم قدرةً علىٰ حفظ التوازن بين عناصر المعرفة المختلفة.

ولهذا فإن المحكمة لا تبحث عن **العقل العبقري** بقدر ما تبحث عن **العقل المنضبط** . فالعبقرية قد تنتج اكتشافًا عظيمًا، لكنها إذا انفصلت عن الميثاق قد تنتج، في الوقت نفسه، أعظم صور الانحراف. أما العقل المنضبط فإنه قد يتأخر في الوصول، لكنه حين يصل، يكون قد بنىٰ طريقًا يستطيع الآخرون أن يسيروا فيه، وأن يراجعوه، وأن يطوروه، دون أن يفقدوا بوصلتهم.

ومن هنا أيضًا يظهر أن الشرعية ليست مشروعًا للنخبة وحدها، بل هي مشروعٌ لبناء **الثقافة العامة للعقل** .فإذا بقي الامتحان حكرًا علىٰ المتخصصين، وظلت المراجعة حبيسة المؤسسات الأكاديمية، فإن المجتمع كله يبقىٰ معرضًا لأن تحكمه مسلماتٌ لم تُختبر، وشعاراتٌ لم تُفحص، ومقولاتٌ اكتسبت سلطتها من التكرار لا من البرهان. ولذلك فإن

محكمة الشـرعية العليا لا تهدف إلىٰ إنتاج طبقةٍ جديدة من الحراس، وإنما تهدف إلىٰ إنتاج حضارةٍ يصبح فيها الامتحان عادةً ثقافية، لا إجراءً استثنائيًا.

وعندئذ يتحول الميثاق من وثيقةٍ نظرية إلىٰ **أسـلوب وجود**؛ فلا يعود الإنسـان يمارس الامتحان لأنه ملزمٌ به من الخارج، وإنما لأنه أصـبح جزءًا من تكوينه الداخلي. إنه يشـك في نفسـه قبل أن يشـك في غيره، ويختبر مقدماته قبل أن يختبر نتائج الآخرين، ويبدأ بإصـلاح أدواته قبل أن يطالب العالم بإصلاح أدواته. وهنا يتحقق أعمق انتصارٍ للشرعية، لأنها لم تعد نظامًا يُفرض علىٰ العقل، بل أصبحت طبيعةً ثانيةً للعقل نفسه.

وعند هذه الذروة تتجاوز محكمة الشـرعية العليا حدود المؤسـسـة، وحدود النظرية، وحدود المنهج، لتصـبح **صـيغةً جديدةً لوجود الإنسـان في العالم** .فالإنسـان، في نهاية هذا المشـروع، ليس الكائن الذي امتلك الحقيقة، ولا الكائن الذي أحاط بالوجود، ولا الكائن الذي بلغ نهاية المعرفة، وإنما هو الكائن الذي أدرك أن شـرفه الحقيقي لا يكمن في ادعاء الاكتمال، بل في امتلاك الشـجاعة الأخلاقية والمعرفية التي تجعله يخضـع نفسـه، في كل مرحلة، لامتحانٍ جديد، ويبدأ، كلما ظن أنه وصـل، رحلةً جديدة نحو حقيقةٍ أوسـع، وبرهانٍ أدق، وميثاقٍ أكثر حضـورًا في الوعي والسـلوك والتاريخ. ومن هنا لا يعود **امتحان الشـرعية** مجرد عنوانٍ لكتاب، ولا مجرد نظريةٍ في المعرفة، وإنما يصـبح مبدأً كليًا يعيد تعريف معنىٰ العقل، ومعنىٰ الحضـارة، ومعنىٰ الإنسـان ذاته؛ لأن الإنسـان لا يرتقي بما يملكه من يقين، وإنما بما يملكه من أمانةٍ في امتحان ذلك اليقين كلما دعته الحقيقة إلىٰ ذلك.

غير أن هذا المعنىٰ لا يكتمل إلا إذا أدركنا أن الامتحان، في جوهره، ليس فعلًا معرفيًا فحسب، وإنما هو **طريقة الوجود التي تمنع العقل من السقوط في عبادة ذاته** .فكل حضارةٍ تبدأ لحظة تعتقد أن أدواتها النهائية، وأن مناهجها الأخيرة، وأن مفاهيمها بلغت الحد الذي لا يحتاج إلىٰ مراجعة، تكون قد بدأت، من حيث لا تدري، أولىٰ خطوات أفولها. وليس لأن

تلك الأدوات أصبحت خاطئة بالضرورة، وإنما لأنها فقدت أهم خصائصها، وهي قابليتها الدائمة لأن تُعاد قراءتها في ضوء الحقيقة، لا في ضوء سلطان العادة.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تنظر إلىٰ الجمود بوصفه توقفًا عن الحركة، وإنما تنظر إليه بوصفه **توقفًا عن الامتحان** .فقد تتحرك الحضارة اقتصاديًا، وتتوسع سياسيًا، وتتقدم تقنيًا، وتحقق إنجازاتٍ علميةً هائلة، لكنها مع ذلك تكون قد دخلت مرحلة الجمود إذا أصبحت عاجزةً عن مراجعة الأسس التي يقوم عليها كل ذلك التقدم. فالحركة التي لا تصحبها مراجعة ليست تطورًا، وإنما تسارعٌ داخل الاتجاه نفسه، سواء كان ذلك الاتجاه يقود إلىٰ البناء أو إلىٰ الانهيار.

ومن هنا فإن المحكمة تميز بين **النمو** و**التضخم** . فالنمو هو ازدياد القدرة مع ازدياد الاتزان، أما التضخم فهو ازدياد القوة مع تناقص القدرة علىٰ ضبطها. ولهذا قد تكبر الحضارات دون أن تنمو، وقد تتراكم معارفها دون أن يزداد وعيها، وقد تتكاثر مؤسساتها بينما تتضاءل قدرتها علىٰ إدراك الخلل الكامن فيها. وعندئذ يصبح الاتساع نفسه عاملًا لإخفاء الأزمة، لأن كثرة النجاحات الجزئية تحجب ضعف البنية الكلية.

ولهذا فإن المحكمة لا تقيس عظمة الحضارات بما راكمته من منجزات، وإنما بما احتفظت به من **قدرةٍ علىٰ نقد منجزاتها** .فالإنجاز الذي لا يقبل المراجعة يتحول سريعًا إلىٰ عقبةٍ أمام الإنجاز التالي، لأن العقل يبدأ في الدفاع عن الماضي أكثر مما يعمل علىٰ اكتشاف المستقبل. أما الحضارة التي تجعل أعظم إنجازاتها أول موضوعات الامتحان، فإنها تضمن لنفسها استمرار القدرة علىٰ التجدد، لأنها لا تسمح لأي نجاحٍ أن يتحول إلىٰ نهايةٍ للتاريخ.

ومن هنا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **الاستقرار الحضاري** .فالاستقرار ليس غياب الصراع، ولا ثبات المؤسسات، ولا استمرار النظم، وإنما هو قدرة النسق علىٰ تصحيح نفسه دون أن يحتاج إلىٰ الانهيار حتىٰ يتعلم. فالأنظمة الضعيفة لا تتغير إلا بعد الكوارث، أما الأنظمة القوية فإنها تمتلك من الوعي الداخلي ما يجعلها تكتشف الانحراف وهو ما يزال في

بدايته، فتصلحه قبل أن يتحول إلىٰ أزمةٍ عامة. ولذلك فإن أعلىٰ درجات القوة ليست مقاومة التغيير، وإنما القدرة علىٰ إنتاج التغيير من داخل النسق نفسه.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا تجعل من **التصحيح الذاتي** أرقىٰ من الإصلاح المفروض. فالإصلاح الذي تفرضه الهزائم أو الأزمات أو الضغوط الخارجية يظل إصلاحًا اضطراريًا، بينما الإصلاح الذي ينبع من يقظة الميثاق هو إصلاحٌ نابع من نضج العقل. والفرق بينهما هو الفرق بين الجسد الذي يعالج المرض بعد ظهوره، والجسد الذي يمتلك مناعته الخاصة التي تمنع المرض من التمكن أصلًا.

ومن هنا فإن المشروع لا يقدم محكمة الشرعية بوصفها جهازًا لمعالجة الأخطاء بعد وقوعها، وإنما بوصفها **جهاز المناعة الحضارية** .فهي لا تنتظر حتىٰ تتراكم الانحرافات، ولا حتىٰ تتحول الاختلالات الصغيرة إلىٰ أزماتٍ كبرىٰ، وإنما تعمل علىٰ اكتشاف البذور الأولىٰ للخلل، وهي ما تزال في مستوىٰ الفرضيات، أو في ترتيب المفاهيم، أو في طريقة الاستدلال، أو في بناء المؤسسات، أو في سلم الأولويات. لأنها تدرك أن معالجة البدايات أقل كلفةً من معالجة النهايات، وأن الحضارات، كما الأجساد، تموت أحيانًا من أمراضٍ صغيرة تُركت حتىٰ استفحلت.

ولهذا فإن المحكمة تنظر إلىٰ **الخطأ الصغير** بعينٍ تختلف عن نظرة العقول التقليدية. فهي لا تقيسه بحجمه الراهن، وإنما بإمكاناته المستقبلية. فقد تكون عبارةٌ واحدة، أو فرضيةٌ غير ممتحنة، أو مفهومٌ أُسيء تعريفه، سببًا في سلسلةٍ طويلة من التحولات التي تعيد تشكيل عقل أمةٍ كاملة. ولذلك فإن الشرعية لا تستهين بالبدايات، لأن كل تاريخٍ عظيم كان، في يومٍ من الأيام، مجرد فكرة، كما أن كل أزمةٍ كبرىٰ كانت، في بدايتها، مجرد انحرافٍ صغير لم يجد من يمتحنه.

ومن هنا أيضًا يصبح **الزمن** عنصرًا أساسيًا في عمل المحكمة. فهي لا تنظر إلىٰ الأفكار في لحظة إنتاجها فقط، وإنما تتابع مسارها عبر الزمن، وتراقب كيف تتغير وظائفها، وكيف

تنتقل من سـياقٍ إلىٰ آخر، وكيف قد تتحول الوسـيلة إلىٰ غاية، أو الاسـتثناء إلىٰ قاعدة، أو الاجتهاد إلىٰ عقيدةٍ مغلقة. فالشـرعية لا تكتفي بفحص الولادة، بل تراقب كذلك مراحل النمو، لأن كثيرًا من الأفكار لا تنحرف عند نشـأتها، وإنما تنحرف أثناء تداولها، حين تنفصـل عن شروطها الأولىٰ، أو تُستعمل في غير المجال الذي وُضعت له.

ولهذا فإن المحكمة لا تعتبر أن الامتحان ينتهي بإصـدار الحكم، بل ترىٰ أن **كل حكمٍ هو بدايةُ امتحانٍ جديد** .لأن الحكم نفسه سيدخل التاريخ، و سيتحول إلىٰ مرجعية، وقد يتعرض، مع مرور الزمن، لما تعرضـت له المرجعيات السـابقة من إسـاءة الفهم، أو التوسـع غير المشـروع، أو الجمود، أو التقديس. ومن هنا فإن المحكمة لا تكتفي بامتحان المعرفة، وإنما تمتحن أيضًـا آثار امتحانها، حتىٰ لا تتحول وسائل الإصلاح نفسها إلىٰ مصادر لاختلالٍ جديد.

وعند هذه النقطة يكتمل البناء الداخلي لفكرة **الشـرعية بوصـفها دورةً لا تنتهي** .فهي ليسـت نقطة بدايةٍ يعقبها اسـتقرار، ولا نقطة نهايةٍ يتوقف عندها الاجتهاد، وإنما حركةٌ دائرية متصـاعدة، يعود فيها العقل باستمرار إلىٰ أصوله، لا ليكررها، بل ليعيد اكتشافها في ضوء خبرةٍ أوسع، وواقعٍ أكثر تعقيدًا، وإنسـانٍ أكثر إدراكًا لحدوده وإمكاناته معًا. وهكذا يصـبح الامتحان ليس اسـتثناءً في حياة العقل، بل إيقاعه الطبيعي، ويصـبح التصـحيح ليس اعترافًا بالضـعف، بل دليلًا علىٰ الحياة، ويصبح التراجع عن الخطأ ليس هزيمةً للفكر، بل أعظم انتصاراته؛ لأن العقل الذي لا يستطيع أن يصحح نفسه، لا يستطيع أن يقود التاريخ، مهما امتلك من القوة، ومهما راكم من المعرفة، ومهما أحاط نفسـه بهالات المجد واليقين. ففي النهاية، ليسـت الحضـارة العظيمة هي التي لا تخطئ، وإنما الحضـارة التي لا تسـمح لخطئها أن يتحول إلىٰ قدر، ولا لنجاحها أن يتحول إلىٰ صنم، ولا لعقلها أن يتوقف عن امتحان نفسه ما دام يبحث عن الحقيقة.

ومن هنا تنكشـف الحقيقة الأخيرة التي تقوم عليها محكمة الشـرعية العليا، وهي أن الشـرعية ليسـت مجرد نظامٍ لضـبط المعرفة، وإنما هي **نظامٌ لضـبط الزمن المعرفي نفسـه** . فالمشكلة الكبرىٰ التي واجهت الحضـارات لم تكن دائمًا في عجزها عن إنتاج الأفكار، وإنما

في عجزها عن تحديد اللحظة التي ينبغي فيها الانتقال من فكرةٍ إلىٰ أخرىٰ، ومن منهجٍ إلىٰ آخر، ومن تفسيرٍ إلىٰ تفسير، ومن مؤسسةٍ إلىٰ مؤسسة. وكثيرًا ما بقيت الأمم أسيرة أدواتٍ تجاوزها الواقع، لا لأنها لم تمتلك بدائل، وإنما لأنها لم تمتلك معيارًا يحدد متىٰ يصبح الاستمرار وفاءً، ومتىٰ يصبح جمودًا، ومتىٰ يكون التجاوز خيانةً، ومتىٰ يكون ضرورةً يفرضها الميثاق نفسه.

ولهذا فإن المحكمة لا تراقب صحة البناء فقط، وإنما تراقب **إيقاع تطور البناء** .فهي تعلم أن لكل فكرةٍ عمرًا وظيفيًا، ولكل منهجٍ مجالًا تاريخيًا، ولكل مؤسسةٍ قدرةً معينة علىٰ حمل الرسالة التي أنشئت من أجلها. فإذا تجاوزت تلك العناصر حدودها الطبيعية، ولم تعد قادرةً علىٰ أداء وظائفها، فإن الإبقاء عليها باسم الوفاء لا يكون وفاءً في الحقيقة، وإنما يكون تعطيلًا للمقاصد التي جاءت لحمايتها.

ومن هنا فإن الشرعية لا تقيس العمر بالسنوات، وإنما **بالفاعلية الميثاقية** .فقد تبقىٰ فكرةٌ آلاف السنين وهي أكثر حيويةً من أفكارٍ وُلدت بالأمس، وقد تموت نظريةٌ بعد سنواتٍ قليلة لأنها استنفدت قدرتها علىٰ تفسير الواقع. ولذلك فإن المحكمة لا تحاكم القديم لأنه قديم، ولا الجديد لأنه جديد، وإنما تحاكم كليهما بالسؤال نفسه: هل ما يزال هذا البناء يؤدي الوظيفة التي أُنشئ من أجلها؟ وهل ما يزال منسجمًا مع الميثاق؟ وهل ما يزال قادرًا علىٰ تفسير الواقع دون أن يضطر إلىٰ ليِّ الوقائع حتىٰ توافقه؟

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **شيخوخة الأفكار** موضوعًا للامتحان. وليس المقصود أن الأفكار تشيخ لأنها تتقدم في الزمن، وإنما لأنها تفقد تدريجيًا قدرتها علىٰ إنتاج المعنىٰ، وتبدأ بالاعتماد علىٰ سلطان التاريخ أكثر من اعتمادها علىٰ قوة البرهان. وعند هذه النقطة لا يكون الخطر في الفكرة نفسها، بل في الطريقة التي يستمر الناس بها في حملها، حتىٰ بعد أن تكون قد فقدت وظيفتها الأولىٰ.

ومن هنا أيضًا تميز المحكمة بين **الاستمرار المشروع** و**الاستمرار المرضي** .فالاستمرار المشروع هو الذي ينشأ من استمرار الفاعلية، أما الاستمرار المرضي فهو الذي ينشأ من الخوف من التغيير، أو من قداسة العادة، أو من المصالح التي ترتبط ببقاء الأوضاع كما هي. ولهذا فإن طول البقاء ليس دليلًا علىٰ الشرعية، كما أن سرعة الزوال ليست دليلًا علىٰ الفساد، لأن معيار الحكم لا يوجد في الزمن، وإنما في الميثاق.

ولهذا فإن المحكمة تعيد تعريف **التاريخ المعرفي** كله. فهو ليس سجلًا لتراكم الأفكار، وإنما سجلٌ لتراكم الامتحانات التي اجتازتها تلك الأفكار. والفكرة التي بقيت حية ليست تلك التي نجت من النقد، وإنما تلك التي خرجت من النقد أكثر قدرةً علىٰ تفسير العالم، وأكثر استعدادًا لاستقبال أسئلةٍ جديدة. ولذلك فإن النقد، في هذا المشروع، ليس خصمًا للمعرفة، وإنما هو الوسط الذي تتنفس فيه المعرفة حتىٰ تبقىٰ حية.

ومن هنا فإن محكمة الشرعية العليا لا تخاف من **الأزمات الفكرية** إذا كانت أزماتٍ ميثاقية منضبطة. بل إنها ترىٰ أن بعض الأزمات تمثل علاماتٍ علىٰ حيوية الحضارة، لأنها تعني أن العقل ما يزال يمتلك الشجاعة الكافية لمراجعة نفسه. أما الحضارة التي لا تعرف أزماتٍ فكرية، فقد لا تكون قد بلغت الكمال، وإنما قد تكون فقدت القدرة علىٰ إدراك أزماتها أصلًا. فالسكون الدائم ليس دائمًا علامة صحة، بل قد يكون علامة فقدان الإحساس.

ولهذا فإن المحكمة تراقب كذلك **درجة حساسية العقل تجاه الخطأ** .فالعقول الحية تكتشف الانحراف في بداياته، أما العقول المرهقة فلا تشعر به إلا بعد أن يتحول إلىٰ انهيار. ومن هنا فإن الشرعية لا تزيد قيمة العقل بكثرة معلوماته فقط، وإنما بسرعة استجابته لكل ما يكشف عن احتمال وجود خلل في بنيته أو في أدواته أو في نتائجه.

ولهذا أيضًا فإن المحكمة تؤسس لما يمكن تسميته **بقانون الإنذار المعرفي المبكر** .فكل تغيرٍ صغير في تعريف مفهوم، أو في ترتيب قيمة، أو في منهج الاستدلال، أو في علاقة الوسائل بالغايات، يجب أن يخضع للمراجعة قبل أن يتحول إلىٰ مسارٍ عام. لأن الانحرافات الكبرىٰ

لا تولد فجأة، وإنما تبدأ بإزاحاتٍ صغيرة يكاد العقل لا يشعر بها، ثم تتراكم حتىٰ تعيد تشكيل النسق كله دون إعلان.

ومن هنا تبلغ المحكمة مستوىً جديدًا من العمق؛ إذ تصبح مسؤولةً عن **الحفاظ علىٰ حساسية الضمير المعرفي** .فهي لا تنتظر حتىٰ يصرخ الواقع من آثار الخطأ، وإنما تحاول أن تجعل العقل يسمع الهمسات الأولىٰ للاختلال قبل أن تتحول إلىٰ صرخات. وهذا هو الفارق بين العقل الذي يقود التاريخ، والعقل الذي يطارده؛ فالأول يكتشف التحول قبل وقوعه، والثاني لا يدركه إلا بعد أن يصبح أمرًا واقعًا.

وعند هذه المرحلة يتبين أن الشرعية، في معناها الأكمل، ليست مجرد ميزانٍ للحكم، ولا مجرد قانونٍ للمراجعة، ولا مجرد ميثاقٍ للمعرفة، وإنما هي **وعيٌ زمني بالحقيقة**؛ وعيٌ يدرك أن الحقيقة واحدة في أصولها، لكنها تتطلب عقلًا يتجدد في وسائلها، وأن الميثاق ثابتٌ في مقاصده، لكنه لا يكف عن استدعاء صورٍ جديدة لتنزيله، وأن الإنسان لا يظل أمينًا للحقيقة لأنه يحفظ ما ورثه، وإنما لأنه يمتلك الشجاعة التي تمكنه، في كل عصر، من إعادة امتحان ذلك الموروث في ضوء الميثاق، لا في ضوء الهوىٰ، وفي ضوء البرهان، لا في ضوء الشهرة، وفي ضوء المستقبل الذي ينبغي أن يُبنىٰ، لا الماضي الذي ينبغي أن يُكرر. وهكذا تغدو محكمة الشرعية العليا ليست خاتمةً لمسار التفكير، وإنما الضمانة التي تمنع أي خاتمةٍ بشرية من أن تدّعي أنها الكلمة الأخيرة في تاريخ العقل، لأن الكلمة الأخيرة لا يملكها إلا الحق، أما الإنسان فلا يملك إلا شرف السعي الدائم إليها، والوفاء المستمر لميثاق امتحانها.

ومن هنا تبرز آخر الوظائف الكلية لمحكمة الشرعية العليا، وهي أنها لا تحرس المعرفة من الخطأ فقط، ولا تحرس الحضارة من الجمود فقط، وإنما تحرس **المعنىٰ نفسه من التآكل** .ذلك أن الأمم لا تنهار دائمًا عندما تفقد علومها أو مؤسساتها أو ثرواتها، بل قد تبدأ رحلة الانهيار قبل ذلك بكثير، حين تفقد الكلمات معانيها، والمفاهيم حدودها، والقيم مراكزها، حتىٰ تصبح اللغة قادرةً علىٰ حمل كل شيء، لأنها لم تعد تدل علىٰ شيءٍ محدد.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **صيانة المعنىٰ** وظيفةً لا تقل أهميةً عن صيانة البرهان. فالبرهان لا يعمل في فراغ، وإنما يعمل من خلال لغة، واللغة لا تؤدي وظيفتها إلا إذا بقيت العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ علاقةً أمينة، غير خاضعةٍ للعبث أو التوسع غير المنضبط أو الاستخدام النفعي. فإذا بدأت الألفاظ تفقد حدودها، فقد العقل أدواته الأولىٰ في التمييز، لأن كل معرفةٍ تبدأ بتحديد المفاهيم قبل أن تبدأ ببناء الأحكام.

ومن هنا فإن المحكمة لا تحاكم استعمال المفاهيم من حيث الصحة اللغوية وحدها، وإنما من حيث **أمانتها البنيوية** .فهي تسأل دائمًا: هل بقي هذا المفهوم يؤدي الوظيفة التي وُضع من أجلها؟ أم أنه تحول إلىٰ وعاءٍ فضفاض يحمل معاني متناقضة؟ وهل ما يزال يميز بين الظواهر، أم أصبح يذيب الفروق بينها؟ لأن المفهوم الذي يتسع لكل شيء، لا يعود قادرًا علىٰ تفسير أي شيء.

ولهذا فإن المشروع يرىٰ أن كثيرًا من الأزمات الفكرية الكبرىٰ لم تبدأ بخطأٍ في البرهان، وإنما بدأت **بانزلاقٍ في المعنىٰ** .فقد يتغير مدلول كلمةٍ واحدة عبر الزمن، ثم تُبنىٰ علىٰ ذلك التغير عشرات النظريات، ومئات الأحكام، وآلاف التطبيقات، دون أن ينتبه العقل إلىٰ أن نقطة البداية نفسها قد تغيرت. وعندئذ يصبح الجهد كله صحيحًا في منطقه الداخلي، لكنه يقوم علىٰ مفهومٍ لم يعد هو المفهوم الذي ظن أصحابه أنهم ينطلقون منه.

ومن هنا فإن المحكمة لا تسمح بما يمكن تسميته **بالتضخم الدلالي** .فكل مفهومٍ يظل يتمدد حتىٰ يستوعب ما ليس منه، إنما يفقد تدريجيًا قدرته علىٰ التفسير. كما أنها لا تسمح **بالانكماش الدلالي** الذي يحصر المفهوم في صورةٍ واحدة، رغم أن بنيته تسمح باتساعٍ مشروع. فهي تحرس المفاهيم من الإفراط والتفريط معًا، لأن المعنىٰ، كما يمكن أن يضيع بالتوسع، يمكن أن يضيع كذلك بالاختزال.

ولهذا فإن المحكمة تعيد بناء العلاقة بين **اللغة والواقع** .فهي ترفض أن تصبح اللغة سجنًا للواقع، كما ترفض أن يصبح الواقع سببًا في تدمير اللغة. فاللغة خُلقت لتكشف العالم،

لا لتحل محله، والواقع يُفهم من خلالها، لكنه لا يُختزل فيها. فإذا انفصلت اللغة عن الواقع، تحولت المعرفة إلىٰ ألعابٍ لفظية، وإذا انفصل الواقع عن اللغة، فقد العقل القدرة علىٰ تنظيم خبرته الإنسانية.

ومن هنا أيضًا تراقب المحكمة **الهجرة الصامتة للمفاهيم** بين الحقول المعرفية. فكثيرًا ما تنتقل فكرةٌ من مجالٍ إلىٰ آخر دون أن ينتبه العقل إلىٰ أن شروطها الأصلية لم تعد موجودة. فتُستعار مفاهيم السياسة في تفسير الدين، أو تُستعار مفاهيم الاقتصاد في تفسير الأخلاق، أو تُستعار مفاهيم البيولوجيا في تفسير التاريخ، أو تُستعار مفاهيم التقنية في تفسير الإنسان، ثم يبدأ العقل في بناء نتائجٍ كبرىٰ علىٰ انتقالٍ لم يُمتحن أصلًا.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **شرعية النقل المفاهيمي** جزءًا من عملها. فهي لا تمنع انتقال المفاهيم بين العلوم، لأن الحضارة تتقدم بالحوار بين المعارف، لكنها تشترط أن يخضع هذا الانتقال لامتحانٍ يكشف حدود المفهوم، وشروط صلاحيته، وما إذا كانت البيئة الجديدة قادرةً علىٰ حمله دون أن تفقده معناه أو تشوه وظيفته.

ومن هنا فإن المحكمة ترىٰ أن كثيرًا من الأزمات الحديثة ليست أزمات معلومات، بل هي **أزمات ترجمة مفاهيمية** .فقد تنتقل المصطلحات بين الحضارات أسرع من انتقال التجارب التي أنشأتها، فيتبنىٰ الناس الألفاظ قبل أن يدركوا البنية التي ولدت منها، فتدخل الكلمات إلىٰ الثقافة، بينما تبقىٰ معانيها الأصلية خارجها، وينشأ عن ذلك قدرٌ هائل من الالتباس الذي يتوهم الناس معه أنهم يتحدثون عن الشيء نفسه، بينما هم في الحقيقة يعيشون داخل عوالم مفهومية مختلفة.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تنظر إلىٰ الترجمة بوصفها نقلًا للألفاظ، وإنما بوصفها **نقلًا للبنىٰ** .فالمفهوم ليس كلمةً، وإنما شبكةٌ من العلاقات، وتاريخٌ من الاستعمالات، وموقعٌ داخل نسقٍ كامل. ومن ينقل اللفظ دون أن ينقل بنيته، لا يكون قد ترجم المعرفة، وإنما يكون قد نقل قشرتها فقط، وترك العقل يملأ الفراغ بما يشاء.

ومن هنا أيضًا تصبح **الذاكرة المفهومية** جزءًا من الأمن الحضاري. فالحضارات التي تنسىٰ كيف تشكلت مفاهيمها، ولماذا اختارت تعريفاتها، ومع أي مشكلاتٍ وُلدت، تصبح أكثر عرضةً لأن تعيد إنتاج أخطاء الماضي تحت أسماءٍ جديدة. أما الحضارة التي تحفظ تاريخ مفاهيمها، فإنها تمتلك قدرةً أعلىٰ علىٰ التمييز بين التطور الحقيقي وبين مجرد تبديل الألفاظ.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **تاريخ المفهوم** شاهدًا من شهود الامتحان، لا ليقيد الحاضر بالماضي، وإنما ليكشف للحاضر الطريق الذي سلكه المعنىٰ حتىٰ وصل إلىٰ صورته الراهنة. لأن المفهوم الذي لا يعرف تاريخه، لا يستطيع أن يعرف مستقبله، ولأن اللغة التي تنسىٰ أصولها، تصبح أكثر قابليةً لأن تُستعمل في غير ما أُنشئت له.

وعند هذه المرحلة يتضح أن محكمة الشرعية العليا لا تحرس البرهان وحده، ولا المنهج وحده، ولا العقل وحده، وإنما تحرس **نسيج المعنىٰ الذي تقوم عليه الحضارة كلها** . فهي تعلم أن انهيار الحضارات يبدأ غالبًا حين تتوقف الكلمات عن أداء وظائفها، وحين تصبح الشعارات بديلًا عن المفاهيم، والخطابة بديلًا عن التحليل، والتكرار بديلًا عن البرهان. ولذلك فإنها تبقىٰ يقظةً علىٰ الحدود الدقيقة التي تفصل بين المعنىٰ واللفظ، وبين الحقيقة وصورتها اللغوية، وبين المفهوم واستعماله، حتىٰ يظل العقل قادرًا، في كل عصر، علىٰ أن يتكلم بلغةٍ لا تخون الحقيقة، وأن يفكر بمفاهيم لا تخون الميثاق، وأن يبني حضارته علىٰ معانٍ حية لا علىٰ ألفاظٍ فقدت أرواحها.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية العليا مستوىً آخر من مستوياتها الكلية، إذ تنتقل من حراسة المعنىٰ إلىٰ حراسة **نظام إنتاج المعنىٰ** .فالخطر الحقيقي لا يكمن في أن يخطئ الإنسان في تفسير قضيةٍ بعينها، وإنما في أن يختل النظام الذي تنتج به الحضارة تفسيراتها جميعًا. لأن الخطأ الجزئي يمكن تصحيحه، أما فساد آلة الإنتاج المعرفي فإنه يعيد إنتاج الخطأ في كل مرة، حتىٰ لو تغيرت الموضوعات وتبدلت القضايا.

ولهذا فإن المحكمة لا تنشـغل بالأفكار منفردةً بقدر انشـغالها **بالمصـنع الذي ينتج الأفكار** .فهي تسأل دائمًا: ما البنية التي جعلت هذا اللون من التفكير ممكنًا؟ وما النظام الذي جعل العقل يفضل هذا المسار علىٰ غيره؟ وما الفرضيات الصامتة التي تحكم عملية الإنتاج قبل أن تظهر النتائج إلىٰ العلن؟ لأن النتائج، مهما كثرت، ليست سوىٰ الثمرة الأخيرة لشجرةٍ تمتد جذورها عميقًا في تربة الوعي.

ومن هنا فإن المحكمة لا تكتفي بإصـلاح الثمار الفاسـدة، وإنما تنزل إلىٰ الجذور، لأن الجذر الذي لم يُمتحن سـيبقىٰ ينتج الثمرة نفسـها، مهما تغيرت الفروع. ولهذا فإن الإصـلاح الحقيقي لا يبدأ عند الحكم، ولا عند النظرية، ولا حتىٰ عند المنهج، وإنما يبدأ عند **البنية المنتجة للمنهج نفسـه** .فهناك مسـتوىٰ أسـبق من المناهج، وهو المسـتوىٰ الذي يحدد لماذا اختير هذا المنهج أصـلًا، ولماذا اسـتُبعد غيره، وما التصـور الكامن عن الإنسـان والعالم والمعرفة الذي جعل ذلك الاختيار يبدو طبيعيًا.

ولهذا فإن المحكمة تؤسـس لما يمكن تسـميته **بعلم ما قبل المنهج** .وهو العلم الذي لا يبحث في كيفية تطبيق المنهج، وإنما في الكيفية التي وُلد بها المنهج نفسـه، وفي الافتراضـات الوجودية والمعرفية والقيمية التي سبقته، وشكلت بنيته الداخلية، وحددت إمكاناته وحدوده. لأن كل منهج، مهما ادعىٰ الحياد، يحمل في أعماقه تصـورًا معينًا عن طبيعة الحقيقة، وعن حدود العقل، وعن العلاقة بين الإنسـان والواقع. وهذه التصـورات هي التي يجب أن تدخل دائرة الامتحان قبل أن يبدأ المنهج في إنتاج نتائجه.

ومن هنا أيضًـا فإن المحكمة ترىٰ أن كثيرًا من الصـراعات الفكرية لم تكن في حقيقتها صـراعاتٍ بين نتائج مختلفة، وإنما كانت صـراعاتٍ بين **بنىٰ إنتاج مختلفة** .فكل طرفٍ كان يتحرك داخل مصـنعٍ معرفي مختلف، يسـتخدم أدواتٍ مختلفة، وينطلق من مقدماتٍ مختلفة، ثم يتعجب بعد ذلك من اختلاف النتائج. ولو أنهم عادوا إلىٰ مستوىٰ البنية المنتجة، لاكتشفوا أن الخلاف الحقيقي لم يكن في آخر الطريق، وإنما في أول خطوةٍ منه.

ولهذا فإن المحكمة لا تبدأ المقارنة بين النظريات من نتائجها، بل تبدأها من **شروط إمكانها** . فهي تسأل: ما الذي جعل هذه النظرية ممكنةً في هذا السياق؟ وما الذي كانت ستقوله لو تغيرت مقدماتها الأولىٰ؟ وهل يمكن نقلها إلىٰ سياقٍ آخر دون أن يتغير معناها؟ لأن النظرية ليست معادلةً مجردة، وإنما استجابةٌ لبنيةٍ معرفية كاملة، ولا يمكن فهمها خارج تلك البنية.

ومن هنا فإن الشرعية لا تكتفي بحراسة البرهان، وإنما تحرس كذلك **الطريق الذي أوصل إلىٰ البرهان**، بل وتحرس الطريق الذي أوصل إلىٰ اختيار ذلك الطريق. وهنا تتسع دائرة الامتحان حتىٰ تشمل الطبقات الخفية التي ظل العقل، عبر قرونٍ طويلة، يتعامل معها بوصفها مسلماتٍ لا تحتاج إلىٰ مساءلة. غير أن المشروع يرىٰ أن أعظم الانحرافات لم تنشأ من القضايا التي ناقشها الناس، وإنما من القضايا التي لم يناقشوها أصلًا، لأنها كانت مختبئةً تحت مستوىٰ الوعي، تؤدي دورها بصمت، وتوجه حركة الفكر دون أن يشعر بها أحد.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **المسلمات الصامتة** أحد أهم موضوعات الامتحان. فهي لا تسأل فقط: ما الذي تؤمن به؟ وإنما تسأل: ما الذي لم يخطر ببالك أن تمتحنه أصلًا؟ لأن أخطر المسلمات ليست تلك التي ندافع عنها، وإنما تلك التي لا نراها بسبب شدة ألفتنا بها. فالعادة المعرفية قد تصبح، مع الزمن، أقوىٰ من البرهان نفسه، لأنها تتحول إلىٰ جزءٍ من تكوين العقل، فلا يشعر بوجودها إلا عندما يبدأ امتحانها.

ومن هنا أيضًا يظهر أن الامتحان الحقيقي لا يقتصر علىٰ كشف الأخطاء، وإنما يكشف كذلك **اللامرئي في العقل** .فهو يُخرج إلىٰ السطح تلك الطبقات التي تعمل في الخفاء، وتحدد اتجاه التفكير، وترسم حدوده، وتوزع أولوياته، قبل أن يبدأ العقل في صياغة أفكاره. ولهذا فإن الامتحان لا يزيد الإنسان معرفةً بالعالم فقط، بل يزيده معرفةً بنفسه، وبالآليات التي يفكر بها، وبالحدود التي فرضها علىٰ عقله دون أن يدري.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تسعىٰ إلىٰ إنتاج عقلٍ لا يخطئ، لأن ذلك خارج الطبيعة الإنسانية، وإنما تسعىٰ إلىٰ إنتاج **عقلٍ يرىٰ نفسه وهو يفكر** .عقلٍ لا يراقب نتائجه

فقط، بل يراقب الطريقة التي أنتج بها تلك النتائج، ويراقب الدوافع التي وجهت اختياراته، ويراقب المسلمات التي تحكم رؤيته، ويراقب اللغة التي يصوغ بها أحكامه، ويراقب حتىٰ أدوات المراقبة ذاتها، حتىٰ لا تتحول هي الأخرىٰ إلىٰ سلطةٍ جديدة لا تُراجع.

وعند هذه الدرجة يبلغ المشروع إحدىٰ أعلىٰ مراتبه الفلسفية؛ إذ تتحول الشرعية من مجرد معيارٍ لتقييم المعرفة إلىٰ **وعيٍ انعكاسي شامل**، يصبح فيه العقل قادرًا علىٰ أن يجعل نفسه موضوعًا لمعرفةٍ جديدة، وأن يطبق علىٰ ذاته القوانين التي يطبقها علىٰ العالم، وأن يخضع بنيته الداخلية للامتحان كما يخضع الوقائع الخارجية. وهنا لا يعود الامتحان مجرد وسيلةٍ لاكتشاف الحقيقة، بل يصبح الحقيقة العملية الأولىٰ للعقل؛ لأن العقل الذي لا يستطيع أن يمتحن نفسه، لن يستطيع، مهما بلغ من الذكاء، أن يمتحن العالم بعدلٍ وإنصاف، أما العقل الذي جعل من نفسه أول ميادين الامتحان، فإنه يكون قد وضع الأساس الذي تُبنىٰ عليه كل شرعيةٍ لاحقة، وكل معرفةٍ صادقة، وكل حضارةٍ قادرة علىٰ أن تبقىٰ حية، لا لأنها امتلكت الحقيقة كاملة، بل لأنها لم تتوقف يومًا عن امتحان الطريق المؤدي إليها.

ومن هنا تنكشف طبقةٌ أخرىٰ من طبقات المشروع، وهي أن محكمة الشرعية العليا لا تعيد بناء العقل بوصفه أداةً للإدراك فقط، وإنما تعيد بناءه بوصفه **نسقًا ذاتيَّ التنظيم**. فالأنساق الكبرىٰ لا تبلغ نضجها عندما تكثر قوانينها، وإنما عندما تصبح قادرةً علىٰ تصحيح نفسها من داخلها دون حاجةٍ إلىٰ قوةٍ خارجية تفرض عليها الإصلاح. ولذلك فإن أعظم إنجازٍ يمكن أن تحققه أي حضارة ليس أن تمتلك سلطةً قوية، ولا أن تؤسس مؤسساتٍ ضخمة، ولا أن تراكم معارف واسعة، وإنما أن تنجح في بناء عقلٍ يستطيع أن يكتشف انحرافه بنفسه، وأن يباشر عملية التصحيح قبل أن يتحول الانحراف إلىٰ أزمةٍ تاريخية.

ولهذا فإن المحكمة لا تجعل الإصلاح حدثًا استثنائيًا، بل تجعله **وظيفةً بنيوية مستمرة**. فالإصلاح الذي يأتي بعد الانهيار ليس دليلًا علىٰ القوة، وإنما هو محاولةٌ لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. أما الإصلاح الذي يعمل قبل ظهور الانهيار، فهو وحده الذي يدل علىٰ أن النسق قد

بلغ درجةً من النضـج جعلته يمتلك قدرةً علىٰ اسـتشـعار الخلل في لحظة تكوّنه، لا في لحظة انفجاره. ومن هنا فإن الشـرعية لا تقاس بقدرة المجتمع علىٰ علاج أزماته، وإنما بقدرته علىٰ منع كثيرٍ من تلك الأزمات من أن تولد أصلًا.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا تؤسـس لما يمكن أن يسـمىٰ **بمبدأ الاكتفاء الذاتي المعياري** .وليس المقصـود به أن تنغلق الحضـارة علىٰ نفسـها، وإنما أن تمتلك في داخلها الأدوات الكافية لإعادة إنتاج التوازن كلما اختل، وإعادة بناء الثقة كلما اهتزت، وإعادة ترتيب الأولويات كلما اضـطربت. فالنسـق الذي لا يملك آليات إصـلاحه الداخلية يظل معلقًا علىٰ الأحداث الخارجية، فلا يتغير إلا إذا أُجبر علىٰ التغير، ولا يتعلم إلا إذا هُزم، ولا يراجع نفسه إلا إذا فقد قدرته علىٰ الاستمرار.

ومن هنا أيضًـا تفرق المحكمة بين **الإصـلاح التفاعلي** و**الإصـلاح التأسـيسـي** .فالأول يسـتجيب للوقائع بعد وقوعها، أما الثاني فإنه يعيد تشـكيل القواعد التي تنتج الوقائع. ولذلك فإن المشروع لا يكتفي بمعالجة الأخطاء التي تظهر في التطبيقات، بل يعود باستمرار إلىٰ البنية التي جعلت تلك التطبيقات ممكنة. لأن إصـلاح النتائج دون إصـلاح آلية إنتاجها لا يلبث أن يعيد الأزمة في صورةٍ أخرىٰ، وربما بلغةٍ جديدة، لكن بالمنطق نفسه.

ولهذا فإن المحكمة لا تراقب أداء المؤسـسـات فقط، وإنما تراقب كذلك **قدرتها علىٰ مراجعة معايير تقييم أدائها** .لأن المؤ سسة قد تطور أدواتها، لكنها تبقىٰ سجينة مقاييس قديمة لا تعكس الواقع الجديد. وعندئذ يصبح التطوير الظاهري و سيلةً لإخفاء الجمود العميق. أما المؤسـسـة التي تمتلك الشـجاعة لإعادة امتحان معاييرها قبل امتحان نتائجها، فإنها تكون قد دخلت مرحلة النضـج الحقيقي، لأنها لم تعد تعتبر أدوات القياس حقائق نهائية، وإنما وسـائل قابلةً للمراجعة شأنها شأن غيرها.

ومن هنا فإن المشـروع يقرر أن كل معيارٍ، مهما بلغت دقته، يجب أن يبقىٰ خاضـعًا لما يمكن تسـميته **بامتحان صـلاحية المعيار** .فالخطر لا يكمن فقط في سـوء اسـتعمال المعيار،

وإنما في استمرار استعمال معيارٍ فقد قدرته علىٰ التمييز. وقد يحدث ذلك دون أن يشعر الناس، لأنهم ينشغلون بتطبيقه أكثر من انشغالهم بامتحان مدىٰ بقائه صالحًا. وهنا تبدأ الأزمة؛ إذ يتحول المعيار من أداةٍ لاكتشاف الحقيقة إلىٰ حجابٍ يمنع رؤيتها.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **مراجعة المراجعة**، ومن **تقويم التقويم**، ومن **امتحان الامتحان**، حلقاتٍ طبيعية في البناء المعرفي. وليس ذلك نوعًا من الدور المنطقي، وإنما هو تعبيرٌ عن الطبيعة المتدرجة للعقل؛ فكل مستوىٰ من مستويات الضبط يحتاج إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ يختبر سلامة عمله، حتىٰ لا تتحول أدوات التصحيح نفسها إلىٰ مصادر جديدة للخطأ. وبهذا لا تتوقف حركة النقد عند حد، لأن كل مستوىٰ يفتح الباب لمستوىٰ أعمق، دون أن يقع المشروع في التسلسل العبثي؛ إذ إن الميثاق يظل هو المرجعية العليا التي تنتظم في ضوئها جميع هذه الحركات، وتمنحها وحدتها واتجاهها.

ومن هنا أيضًا تتجلىٰ إحدىٰ أهم خصائص الشرعية، وهي أنها **لا تستهلك نفسها في الدفاع عن الماضي، بل تستثمر نفسها في صناعة المستقبل**. فالنسق الذي ينفق معظم طاقته في تبرير ما أنجزه، يفقد بالتدريج قدرته علىٰ إنجاز الجديد. أما النسق الذي يجعل أعظم إنجازاته مادةً للامتحان، فإنه يحول النجاح نفسه إلىٰ مصدرٍ لطاقةٍ معرفية جديدة. وهكذا يصبح كل إنجازٍ بدايةً لإنجازٍ آخر، وكل اكتشافٍ مقدمةً لاكتشافٍ أعمق، وكل مراجعةٍ أساسًا لمراجعةٍ أكثر نضجًا.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا ترىٰ في **اكتمال البناء** غايتها النهائية، لأن البناء الإنساني لا يكتمل ما دام الإنسان يتحرك داخل تاريخٍ مفتوح، وواقعٍ متغير، وأسئلةٍ لا تنتهي. وإنما ترىٰ غايتها في أن تجعل البناء قادرًا علىٰ أن يواصل إعادة تشكيل نفسه دون أن يفقد مركزه الميثاقي. فالثبات الحقيقي ليس ثبات الصورة، وإنما ثبات البوصلة. والصورة قد تتبدل، والأدوات قد تتغير، والمناهج قد تتطور، لكن الاتجاه يبقىٰ واحدًا، لأن الميثاق هو الذي يحفظ وحدة المسار وسط كثرة التحولات.

ومن هنا يمكن القول إن محكمة الشـرعية العليا لا تؤسـس في النهاية **نظريةً في المعرفة** فحسب، ولا **نظريةً في المنهج** فحسب، ولا **نظريةً في الحضارة** فحسب، وإنما تؤسس **نظريةً في الاسـتمرار الحضـاري** .فهي تبحث عن الشـروط التي تجعل العقل قادرًا علىٰ البقاء حيًا عبر القرون، لا بالجمود علىٰ منجزاته، بل بالقدرة الدائمة علىٰ إعادة ولادة نفسـه. ولهذا فإن الشرعية، في أعمق معانيها، ليست حمايةً للحقيقة من الإنسان فقط، وإنما حمايةٌ للإنسان من أن يتحول نجاحه إلىٰ قيدٍ يمنعه من الاقتراب من الحقيقة مرةً أخرىٰ. إنها القانون الذي يحول دون أن تصـبح المعرفة عبئًا علىٰ المعرفة، أو يصـبح التاريخ سـجنًا للتاريخ، أو تتحول أعظم إنجازات العقل إلىٰ الحاجز الذي يفصـل العقل عن مسـتقبله. وعندما تبلغ الحضـارة هذه المرتبة، فإنها لا تكون قد ضـمنت لنفسـها الخلود، لأن الخلود ليس من شـأن البشـر، لكنها تكون قد ضـمنت لنفسـها أعظم ما يسـتطيع الإنسـان أن يبلغه: أن تبقىٰ قادرةً، جيلاً بعد جيل، علىٰ أن تبدأ من جديد، دون أن تبدأ من الصـفر، وأن تتجدد دون أن تنقطع، وأن تتغير دون أن تضيع، وأن تمتحن نفسها دون أن تفقد ثقتها بالميثاق الذي جعل من الامتحان نفسه أصلًا من أصول بقائها.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية العليا مرتبةً ربما تكون هي الأعمق في المشروع كله، إذ لا تعود معنيةً بإنتاج المعرفة وحدها، ولا بحراسـة المعرفة وحدها، وإنما تصـبح معنيةً **بحراسـة إمكانية المعرفة** نفسها. فقبل أن يسأل العقل: ماذا أعرف؟ وقبل أن يسأل: كيف أعرف؟ وقبل أن يسـأل: هل ما أعرفه صـحيح؟ هناك سـؤالٌ أكثر تأسـيسًـا، وهو: كيف أبقي باب المعرفة مفتوحًا بحيث لا يغلقه نجاحٌ سابق، ولا هيمنةٌ قائمة، ولا يقينٌ موروث، ولا سلطةٌ مؤقتة؟

إن الحضـارات لا تفقد قدرتها علىٰ المعرفة عندما ينقصـها العلماء، وإنما تفقدها عندما تُغلق الشـروط التي تسـمح بولادة العلماء. ولا تعجز عن إنتاج الأفكار عندما تنضب العقول، وإنما عندما تفسد البيئة التي تسمح للعقل بأن يفكر بحريةٍ منضبطة، ومسؤوليةٍ ممتحنة، ووفاءٍ

دائم للميثاق. ولهذا فإن المحكمة لا ترىٰ أن أعظم ما تحرسه هو النتائج، وإنما ترىٰ أن أعظم ما تحرسه هو **الشروط التي تجعل النتائج الصادقة ممكنةً أصلًا**.

ومن هنا فإنها تؤسس لما يمكن تسميته **بفقه الإمكان المعرفي** .وليس المقصود بالإمكان هنا مجرد القدرة الذهنية علىٰ التفكير، وإنما مجموع الشروط البنيوية التي تجعل المعرفة قادرةً علىٰ أن تولد، وأن تنمو، وأن تتطور، وأن تصحح نفسها. فالمعرفة ليست حادثةً منفردة، وإنما منظومةٌ كاملة تبدأ من حرية السؤال، وتمر بسلامة المنهج، وتتقوىٰ بالبرهان، وتستمر بالمراجعة، وتحيا بالتواضع، وتموت عندما ينهار أحد هذه الأركان.

ولهذا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ كل خطأٍ باعتباره تهديدًا مبا شرًا للحقيقة، وإنما تنظر إليه من زاويةٍ أعمق، فتسأل: هل يهدد هذا الخطأ **القدرة المستقبلية علىٰ الوصول إلىٰ الحقيقة؟** لأن هناك أخطاءً جزئية يمكن تجاوزها بسهولة، بينما توجد أخطاءٌ أخرىٰ تصيب البيئة المنتجة للمعرفة نفسها، فتجعل الأجيال اللاحقة أقل قدرةً علىٰ التفكير، وأكثر ميلًا إلىٰ التقليد، وأشد خوفًا من الامتحان. وهذه الأخطاء الأخيرة هي التي تعتبرها المحكمة الأخطر، لأنها لا تفسد جوابًا واحدًا، بل تفسد إمكانية إنتاج الأجوبة كلها.

ومن هنا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **الجهل** .فالجهل ليس مجرد غياب المعلومات، لأن المعلومات يمكن تحصيلها بالتعلم، وإنما الجهل الحقيقي هو فقدان القدرة علىٰ إنتاج المعرفة، أو فقدان الشجاعة التي تجعل العقل يعترف بحاجته إليها. ولهذا قد يعيش الإنسان وسط مكتباتٍ عظيمة، وقواعد بياناتٍ لا تنتهي، وأجهزةٍ فائقة الذكاء، ومع ذلك يبقىٰ غارقًا في الجهل، لأنه فقد المنهج الذي يحول المعلومات إلىٰ معرفة، والمعرفة إلىٰ حكمة، والحكمة إلىٰ بناءٍ حضاري.

ولهذا فإن المشروع يميز بين **فقر المعرفة** و**فقر العقل** .فالأول يمكن علاجه بالتعليم، أما الثاني فلا يعالج إلا بإعادة بناء البنية التي يفكر بها الإنسان. ولذلك فإن محكمة الشرعية العليا لا تنشغل أولًا بزيادة المعلومات، وإنما بإصلاح النسق الذي يستقبل المعلومات، ويرتبها،

ويقيمها، ويحولها إلىٰ رؤيةٍ للعالم. لأن العقل المختل يستطيع أن يفسد أعظم المعارف، كما أن العقل المنضبط يستطيع أن يستخرج من المعارف المحدودة آفاقًا لا تنتهي.

ومن هنا فإن المحكمة ترىٰ أن الحضارة التي تستثمر في **بناء العقول** أعظم من الحضارة التي تستثمر في **تكديس المعارف** .لأن المعارف، مهما كثرت، تظل محدودةً بزمانها، أما العقل المنهجي فإنه يمتلك القدرة علىٰ تجاوز ما ورثه، وإنتاج ما لم يكن موجودًا. ولهذا فإن الثروة الحقيقية للأمم لا تكمن فيما تعرفه، وإنما في الطريقة التي تتعلم بها، وفي الكيفية التي تمتحن بها ما تعلمته.

ولهذا أيضًا لا تجعل المحكمة التعليم وظيفةً لنقل المعلومات، وإنما وظيفةً **لإعادة تشكيل العقل** .فالمتعلم الحقيقي ليس من يحفظ الإجابات، وإنما من يكتسب القدرة علىٰ إنتاج السؤال الصحيح، وعلىٰ اكتشاف مواضع الخلل، وعلىٰ التمييز بين البرهان والدعاية، وبين المفهوم والشعار، وبين الحقيقة والانطباع. وعندما يبلغ التعليم هذه المرتبة، يتحول من عملية نقلٍ للمعرفة إلىٰ عملية إنتاجٍ مستمر للعقل القادر علىٰ المعرفة.

ومن هنا فإن المحكمة لا ترىٰ أن أزمة الحضارات تبدأ في الجامعات، ولا في المدارس، ولا في مراكز البحث، وإنما تبدأ قبل ذلك كله، عندما يتغير **التصور الكلي للعقل** .فإذا أصبح العقل أداةً للتبرير بدل الاكتشاف، أو أداةً للتكرار بدل الإبداع، أو أداةً للدفاع عن الهوية بدل امتحانها، فإن جميع المؤسسات التعليمية، مهما بلغت من التنظيم، سوف تعيد إنتاج الأزمة نفسها، لأنها تعمل داخل النسق ذاته الذي لم يُمتحن.

ولهذا فإن المشروع يجعل من **إعادة تعريف العقل** المهمة الكبرىٰ لمحكمة الشرعية العليا. فالعقل ليس مستودعًا للمعلومات، ولا آلةً للاستنتاج المجرد، ولا مجرد ملكةٍ منطقية، وإنما هو كائنٌ معياري، لا تكتمل وظيفته إلا إذا استطاع أن يوازن بين الحقيقة والعدل، وبين البرهان والمسؤولية، وبين الحرية والانضباط، وبين الجرأة والتواضع. وعندما ينفصل أحد

هذه العناصـــر عن الآخر، لا يعود العقل عقلًا شـــرعيًا، مهما بلغ من الذكاء، لأنه فقد التوازن الذي يمنحه إنسانيته.

ومن هنا أيضًـا يتبين أن المشـروع كله لم يكن يسـعىٰ إلىٰ بناء **نظريةٍ في الشـرعية** بقدر ما كان يسـعىٰ إلىٰ بناء **إنسـان الشـرعية** .فالإنسـان هو الذي يحمل الميثاق، وهو الذي يمتحن، وهو الذي يراجع، وهو الذي يخطئ، وهو الذي يصحح، وهو الذي يعيد بناء الحضارة في كل جيل. فإذا فسد الإنسان، لم تنفعه أعظم النظريات، وإذا صلح، استطاع أن يعيد بناء النظريات نفسها كلما احتاج الأمر.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا تنتهي، في أفقها الأخير، إلىٰ الإنسـان، لا لأنه مركز الكون، وإنما لأنه **المسـؤول الأول عن حمل الميثاق داخل التاريخ** .فهو الحلقة التي تلتقي عندها الحقيقة بالفعل، والبرهان بالقرار، والمعرفة بالمسـؤولية، والحرية بالأمانة. ومن هنا يصـبح الامتحان، في صورته النهائية، امتحانًا للإنسان قبل أن يكون امتحانًا للأفكار، لأن الأفكار لا تصنع الحضارات وحدها، وإنما يصـنعها الإنســان الذي يمتلك الشــجاعة الأخلاقية والمعرفية ليجعل نفســه أول موضــوعات الامتحان، وآخرها. وعندئذ تبلغ الشــرعية معناها الأكمل؛ إذ تتحول من قانونٍ ينظم المعرفة إلىٰ ميثاقٍ يعيد تشـكيل الإنسـان نفسـه، حتىٰ يصـبح وجوده كله فعلًا مسـتمرًا من أفعال الأمانة، والمراجعة، والعدل، والبحث الذي لا ينتهي عن الحقيقة.

ومن هنا يصل المشروع إلىٰ عتبته الأخيرة في بناء محكمة الشرعية العليا، حيث يتبين أن الغاية النهائية ليست حماية الإنسان من الخطأ فحسب، وإنما **حماية الإنسان من التحول إلىٰ مصـدرٍ دائم للخطأ دون أن يشـعر** .فالخطر الأكبر في التاريخ لم يكن دائمًا في فسـاد الإرادة، بل في لحظةٍ أكثر تعقيدًا، وهي اللحظة التي يمتزج فيها الإخلاص بالوهم، فيصبح الإنسان صادقًا في قصده، لكنه مخطئٌ في بنائه، ومخلصًا في دفاعه، لكنه يدافع عن تصورٍ فقد شرعيته، ومؤمنًا بالحقيقة، لكنه لا يعود قادرًا علىٰ التمييز بين الحقيقة وبين الصورة التي رسمها لها عقله.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا لا تعالج الانحراف بوصـفه حادثةً أخلاقية فقط، ولا بوصـفه خطأً معرفيًا فقط، وإنما بوصـفه **انفصـالًا تدريجيًا بين الوعي والواقع** .فكلما ابتعد العقل عن الامتحان، بدأ يعيش داخل الصـورة التي صـنعها عن العالم، لا داخل العالم نفسـه. وعندئذ لا يعود الإنسان يقرأ الواقع، وإنما يقرأ تفسيره القديم للواقع، ولا يعود يرىٰ الحقيقة، وإنما يرىٰ اللغة التي كان قد وصـف بها الحقيقة في زمنٍ سـابق. وهنا يبدأ الوعي في الدوران حول ذاته، ويبدأ العقل في إعادة إنتاج نفسه بدل إعادة اكتشاف العالم.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **العودة المستمرة إلىٰ الواقع** أصلًا من أصول الشرعية. وليس المقصـود بالواقع الوقائع الجزئية وحدها، وإنما الواقع بكل مسـتوياته؛ واقع الإنسـان، وواقع المجتمع، وواقع التاريخ، وواقع الطبيعة، وواقع التحولات الكبرىٰ التي لا تكف عن إعادة تشـكيل شـروط الحياة. لأن الميثاق لا يُختبر في الفراغ، وإنما يُختبر في قدرته علىٰ أن يبقىٰ حاضرًا داخل الحركة الدائمة للعالم.

ولهذا فإن الشـرعية لا تسـمح بأن يتحول **النسـق** إلىٰ بديلٍ عن الواقع، كما لا تسـمح بأن يتحول الواقع إلىٰ ناسـخٍ للنسـق. فالنسـق خُلق ليهدي قراءة الواقع، لا ليحل محله، والواقع خُلق ليكون ميدانًا لتنزيل الميثاق، لا ليصـبح مصـدرًا لإلغائه. وبين هذين الحدين تتحرك المحكمة باسـتمرار، فلا تسـمح للنظرية أن تسـتبد بالتجربة، ولا تسـمح للتجربة أن تهدم النظرية، وإنما تعيد وصـل كل واحدةٍ منهما بالأخرىٰ، حتىٰ يبقىٰ العقل حيًا في جدليته، لا أسيرًا لأحد طرفيها.

ومن هنا أيضًـا تعيد المحكمة تعريف **النجاح الحضـاري** .فالنجاح ليس أن تنتصـر فكرةٌ علىٰ فكرة، ولا أن يغلب مذهبٌ مذهبًا، ولا أن تتوسـع دولةٌ أو تتراكم ثروة، وإنما النجاح الحقيقي هو أن تزداد قدرة الحضـارة علىٰ **إنتاج الإنصـاف** .لأن الحضـارة التي تتقدم في القوة وتضعف في الإنصاف، إنما تؤسس، من حيث لا تشعر، لأسباب سقوطها القادم. أما الحضارة

التي يزداد فيها الإنصـاف كلما ازدادت قوة، فإنها تكون قد نجحت في إخضـاع القوة للميثاق، لا في إخضاع الميثاق للقوة.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا لا تجعل معيارها الأعلىٰ كثرة المعرفة، ولا كثرة المؤسـسـات، ولا كثرة الإنجازات، وإنما تجعل معيارها الأعلىٰ **اتسـاع مسـاحة العدل داخل العقل نفسه** .فالعدل لا يبدأ في المحاكم، ولا في القوانين، ولا في النظم السياسية، وإنما يبدأ في اللحظة التي ينصـف فيها العقل الدليل الذي يخالفه كما ينصـف الدليل الذي يؤيده، وفي اللحظة التي يعترف فيها الإنسان بأن الحقيقة لا تصبح ملكًا له بمجرد أنه اكتشف جانبًا منها.

ومن هنا فإن المشـروع يعيد تعريف **الإنصـاف** تعريفًا جديدًا. فالإنصـاف ليس مجرد فضـيلةٍ أخلاقية، وإنما هو بنيةٌ معرفية، لأنه يعني أن يمنح العقل كل دليلٍ وزنه الحقيقي، وكل مفهومٍ حدوده الحقيقية، وكل اعتراضٍ حقه في أن يُسـمع قبل أن يُرفض، وكل احتمالٍ حقه في الامتحان قبل أن يُسـتبعد. وعندما يغيب هذا الإنصـاف، يبدأ العقل في توزيع الشـرعية وفق الانتماء لا وفق البرهان، ووفق الألفة لا وفق الحقيقة، ووفق السلطة لا وفق الميثاق.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن **التحيز** ليس مجرد ميلٍ نفسـي، وإنما خللٌ في هندسـة الشـرعية. لأنه يعيد توزيع الأوزان داخل العقل، فيجعل الضـعيف قويًا لأنه يؤيدنا، ويجعل القوي ضـعيفًا لأنه يخالفنا، ويمنح بعض الأسـئلة حق الوجود، ويحرم غيرها من مجرد أن تُطرح. ومن هنا فإن أول عملٍ تقوم به المحكمة ليس الإجابة عن الأسئلة، وإنما إعادة العدالة إلىٰ الأسئلة نفسها.

ولهذا أيضًا فإنها تعتبر أن أعظم انتصارٍ للعقل ليس أن يُثبت صحة رأيه، وإنما أن ينجح في **تحرير ميزانه الداخلي** من كل ما يدفعه إلىٰ الانحياز قبل أن يبدأ التفكير. لأن العقل إذا دخل الامتحان وقد حُسمت النتيجة في داخله، فلن يكون الامتحان إلا مسرحيةً شكلية، ولن يكون البرهان إلا وسيلةً لتزيين قرارٍ اتُّخذ سلفًا.

ومن هنا تبلغ المحكمة غايةً أبعد من كل ما سبق؛ فهي لا تريد أن تُعلِّم الإنسان كيف يفكر فقط، بل تريد أن تُعلِّمه **كيف يعدل وهو يفكر** .لأن التفكير بلا عدل قد ينتج معرفةً عظيمة، لكنه قد ينتج معها ظلمًا أعظم، بينما العدل هو الذي يجعل المعرفة قوةً للبناء لا وسيلةً للهيمنة، وأداةً للتحرير لا أداةً للإخضاع، وجسرًا بين الإنسان والحقيقة لا جدارًا يفصل أحدهما عن الآخر.

وعند هذه الذروة يتبين أن **امتحان الشرعية** لم يكن، منذ بدايته، مشروعًا في نقد المناهج وحدها، ولا في إعادة بناء البرهان وحده، ولا في تأسيس نظريةٍ جديدة للمعرفة وحدها، وإنما كان مشروعًا لإعادة تأسيس **العدالة المعيارية** بوصفها القانون الأعلىٰ الذي تنتظم تحته جميع عمليات العقل. فالعدل هنا ليس حكمًا قضائيًا، ولا فضيلةً أخلاقيةً مجردة، بل هو الهندسة الداخلية التي تجعل كل شيءٍ في موضعه، وكل قيمةٍ في مرتبتها، وكل دليلٍ في وزنه، وكل سؤالٍ في حقه، وكل إنسانٍ في مسؤوليته. وعندما تبلغ الحضارة هذه المرتبة، فإنها لا تكون قد ألغت الخطأ، لأن ذلك خارج القدرة الإنسانية، لكنها تكون قد بنت العقل الذي لا يسمح للخطأ أن يتحول إلىٰ مذهب، ولا للوهم أن يتحول إلىٰ يقين، ولا للسلطة أن تتحول إلىٰ حقيقة، ولا للحقيقة أن تتحول إلىٰ سلطة. وهنا تتحقق الرسالة الكبرىٰ لمحكمة الشرعية العليا؛ إذ تصبح الحارس الأخير للإنسان، لا من العالم، بل من نفسه، وتحفظ له القدرة علىٰ أن يبقىٰ، في كل عصر، وفي كل تحول، وفي كل إنجاز، أهلًا للأمانة التي حملها، وجديرًا بالميثاق الذي ارتضاه، وسائرًا نحو الحقيقة بعقلٍ لا يتوقف عن امتحان ذاته، لأن هذا الامتحان هو الشرط الأول لبقاء الإنسان إنسانًا، وبقاء الحضارة حضارة، وبقاء الشرعية شرعية.

ومن هنا تنكشف آخر طبقةٍ في البناء المعياري لمحكمة الشرعية العليا، وهي أنها لا تكتفي بحراسة العدل داخل العقل، وإنما تعمل علىٰ **تحويل العدل إلىٰ البنية الداخلية للعقل نفسه** .فثمة فرقٌ عميق بين عقلٍ يمارس العدل أحيانًا، وعقلٍ أصبح العدل فيه قانونًا يحكم جميع حركاته. الأول قد يعدل عندما لا تتعارض العدالة مع مصالحه، أما الثاني فإنه لا يستطيع

أن يفكر أصلًا إلا من خلال ميزانٍ لا يسمح له بأن يظلم، حتىٰ لو كان الظلم في صالحه، ولا بأن ينحاز، حتىٰ لو كان الانحياز يحقق له انتصارًا سريعًا.

ولهذا فإن المحكمة لا تكتفي بتعليم الإنسان قواعد التفكير الصحيح، وإنما تسعىٰ إلىٰ إعادة تشكيل **البنية الأخلاقية للفعل المعرفي** .لأن المعرفة ليست عمليةً عقليةً مجردة، بل هي فعلٌ أخلاقي أيضًا. فالذي يحذف دليلًا لأنه يخالف رأيه لا يرتكب خطأً منطقيًا فقط، وإنما يرتكب إخلالًا بالأمانة. والذي يقتطع النصوص من سياقاتها، أو يجزئ الوقائع حتىٰ تخدم فرضيته، أو يوسع المفاهيم أو يضيقها بحسب حاجته، لا يفسد البرهان وحده، بل يفسد الضمير الذي ينتج البرهان.

ومن هنا فإن المشروع يرفض الفصل التقليدي بين **النزاهة العلمية** و**النزاهة الأخلاقية** . فالاثنتان، في هذا التصور، ليستا مجالين منفصلين، وإنما وجهان لبنيةٍ واحدة. لأن العقل الذي يقبل الخيانة الصغيرة في أخلاقه، لا يلبث أن يقبلها في استدلاله، والعقل الذي يتساهل في أمانة البرهان، لا يلبث أن يتساهل في أمانة المسؤولية. ولهذا فإن الشرعية لا تحرس الفكر وحده، وإنما تحرس الإنسان الذي يفكر.

ومن هنا أيضًا يصبح **الصدق** أكثر من مجرد مطابقة القول للواقع. فالصدق الحقيقي هو أن يطابق الإنسان منهجه كما يطابق نتائجه، وأن يطابق ميزانه كما يطابق أحكامه، وأن يطابق طريقته في النظر كما يطابق ما انتهىٰ إليه من نتائج. لأن الكذب المعرفي لا يبدأ دائمًا بتزييف الوقائع، وإنما يبدأ حين يتظاهر العقل بأنه سلك طريقًا لم يسلكه، أو يدعي أنه احتكم إلىٰ معيارٍ لم يحتكم إليه، أو يوهم الآخرين بأنه منح جميع الأدلة الوزن نفسه، بينما كان قد حسم أمره قبل أن يبدأ النظر.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **الشفافية الوجودية للعقل** أحد أعلىٰ معايير الشرعية. والمقصود بها أن يكون العقل قادرًا علىٰ أن يكشف نفسه كما يكشف العالم، وأن يبين افتراضاته كما يبين نتائجه، وأن يعترف بحدوده كما يعرض إنجازاته. فالعقل الذي يخفي

مقدماته لا يستطيع أن يطالب الآخرين بالثقة في مخرجاته، لأن البرهان لا يكتمل إلا إذا كانت جميع مراحله مرئيةً وقابلةً للمراجعة.

ومن هنا فإن المحكمة لا تمتحن الأقوال فقط، وإنما تمتحن أيضًا **الصمت** .فهي تسأل: ما الذي لم يُذكر؟ وما الذي جرىٰ تجاوزه؟ وما الذي غاب عن التحليل؟ لأن ما يُحذف من المعرفة قد يكون، في كثيرٍ من الأحيان، أخطر مما يُذكر فيها. فالحقيقة لا تُشوَّه دائمًا بالإضافة، بل قد تُشوَّه بالحذف، كما لا تُضلل دائمًا بالكذب، بل قد تُضلل بالصمت الانتقائي الذي يخفي ما يغيّر الصورة الكلية.

ولهذا فإن المحكمة تؤسس لما يمكن أن يسمىٰ **فقه الغائب** .فلا يكفي أن يكون ما قيل صحيحًا، بل يجب أن يُنظر أيضًا فيما لم يُقل، وفي الأسباب التي جعلته غائبًا، وفي الأثر الذي تركه هذا الغياب في تشكيل النتيجة النهائية. لأن العقل قد يبني استدلالًا متماسكًا علىٰ معطياتٍ صحيحة، لكنه يكون مع ذلك استدلالًا ناقصًا، لأن معطياتٍ أخرىٰ لم تدخل أصلًا في دائرة النظر.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة تعيد تعريف **الكمال المعرفي** .فهو ليس الإحاطة بجميع الحقائق، لأن ذلك ممتنعٌ علىٰ الإنسان، وإنما هو بذل الوسع في ألا يُستبعد من دائرة النظر شيءٌ له أثرٌ معتبر في النتيجة. فالكمال هنا ليس كمال الامتلاك، بل كمال الأمانة. وليس كمال الوصول، بل كمال السعي. وليس كمال المعرفة، بل كمال العدالة في طلب المعرفة.

ولهذا فإن الشرعية لا تطالب العقل بما لا يطيق، لكنها تطالبه بأقصىٰ ما يستطيع من **الإنصاف المنهجي** .فهي لا تعاقبه لأنه لم يعلم كل شيء، وإنما لأنها قد تعاتبه إذا أغلق الباب أمام ما كان يستطيع أن يعلمه، أو تجاهل ما كان قادرًا علىٰ امتحانه، أو استبعد ما كان يجب أن يدخل في دائرة البرهان.

ومن هنا تبلغ المحكمة مرتبةً جديدة، إذ تصبح **حارسةً لإمكان الإنصاف قبل أن تكون حارسةً لإمكان المعرفة** .لأن المعرفة قد تُنتجها العبقرية، أما الإنصاف فلا تنتجه العبقرية

وحدها، بل ينتجه الضمير الذي يقبل أن يخسر انتصارًا فكريًا في سبيل أن يحافظ علىٰ أمانة الحقيقة. ولهذا فإن التاريخ قد عرف عباقرةً كثيرين، لكنه لم يعرف إلا قلةً استطاعت أن تجعل من عبقريتها خادمةً للعدل، لا وسيلةً للغلبة.

ومن هنا أيضًا يتبين أن الميثاق الذي يحكم هذا المشروع لا يريد أن يبني **عقلًا قويًا** فحسب، وإنما يريد أن يبني **عقلًا عادلًا** .لأن القوة، إذا انفصلت عن العدل، تصبح أكثر قدرةً علىٰ صناعة الخطأ، بينما العدل، إذا صاحَب القوة، يحولها إلىٰ أداةٍ للاقتراب من الحقيقة. ولهذا فإن أعلىٰ مراتب العقل ليست الذكاء، ولا سرعة الاستنباط، ولا كثرة الحفظ، ولا براعة الجدل، وإنما القدرة علىٰ أن يمنح كل شيءٍ حقه، وكل دليلٍ وزنه، وكل احتمالٍ فرصته، وكل مخالفٍ نصيبه من الإنصاف.

وعند هذه النقطة يقترب مشروع **امتحان الشرعية** من اكتمال رؤيته الكبرىٰ؛ إذ يتبين أن الشرعية ليست في حقيقتها قانونًا للمعرفة فحسب، وإنما **دستورٌ للضمير الإنساني** .فهي التي تمنع العقل من أن يظلم وهو يطلب الحقيقة، وتمنعه من أن يستبد وهو يدافع عنها، وتمنعه من أن يتحول إلىٰ خصمٍ لما جاء يبحث عنه. وبذلك تصبح محكمة الشرعية العليا ليست محكمةً تحاكم الأفكار فقط، بل المدرسة العليا التي يتعلم فيها العقل كيف يكون عادلًا قبل أن يكون عالمًا، وكيف يكون أمينًا قبل أن يكون بارعًا، وكيف يكون خاضعًا للميثاق قبل أن يكون قادرًا علىٰ إنتاج الميثاق. وعندما يبلغ الإنسان هذه المرتبة، لا يكون قد وصل إلىٰ نهاية المعرفة، بل يكون قد أصبح أهلًا لأن يواصل رحلته فيها دون أن يخونها، ودون أن يخون نفسه، ودون أن يخون الأمانة التي جعلت من الشرعية، منذ البداية، الاسم الآخر للعدل حين يدخل عالم العقل، والاسم الآخر للحقيقة حين تدخل عالم الإنسان.

ومن هنا تنكشف الحقيقة التي ربما تمثل الخاتمة المنهجية لمحكمة الشرعية العليا، وهي أن الشرعية، في صورتها النهائية، لا تعمل علىٰ **تنظيم العقل** فقط، وإنما تعمل علىٰ **تحرير العقل من كل ما يمنعه من أن يكون عقلًا** . فالإنسان لا يفقد عقله عندما يفقد قدرته علىٰ

التفكير، وإنما قد يفقده وهو يمارس التفكير كل يوم، إذا أصبح تفكيره مجرد تكرارٍ لما ورث، أو دفاعٍ عما ألف، أو تبريرٍ لما يريد، أو إعادة إنتاجٍ لما أنتجه غيره. وعندئذ يبقىٰ النشـــاط العقلي قائمًا، لكن العقل بوصفه قوةً حرةً للبحث والاكتشاف يكون قد دخل مرحلة الخمول، لأنه لم يعد يتحرك بدافع الحقيقة، وإنما بدافع المحافظة علىٰ الصورة التي كوّنها عن الحقيقة.

ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا لا تعتبر أن أكبر أعداء العقل هو الجهل، وإنما تعتبر أن أكبر أعدائه هو **الاطمئنان المعرفي** .فالجاهل قد يبحث، لأنه يشـعر بنقصـه، أما الذي يظن أنه بلغ النهاية، فإنه يغلق باب البحث علىٰ نفسه، ويحول كل معرفةٍ جديدة إلىٰ تهديد، وكل سؤالٍ جديد إلىٰ خصـومة، وكل مراجعةٍ إلىٰ تشـكيك، وكل تطويرٍ إلىٰ خروجٍ علىٰ الثوابت. وهنا يتحول العقل من أداةٍ لاكتشاف العالم إلىٰ أداةٍ لحماية ذاته من العالم.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **القلق المعياري** فضيلةً حضارية، لا لأنه يزرع الشك في كل شـيء، وإنما لأنه يمنع اليقين الإنسـاني من أن يتحول إلىٰ يقينٍ مغلق. فالقلق هنا ليس اضطرابًا نفسيًا، وإنما يقظةٌ منهجية، تجعل العقل يسأل نفسه دائمًا: هل ما زلت أرىٰ الحقيقة، أم أنني بدأت أرىٰ صـورتي عنها؟ وهل ما زال الميثاق يقودني، أم أن العادة بدأت تحل محله؟ وهل ما زال البرهان يوجهني، أم أن الانتماء أصبح يسبق البرهان؟

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن أخطر ما يمكن أن يصـيب الحضـارات ليس الخطأ، وإنما **فقدان الحسـاسـية تجاه الخطأ** .فالخطأ جزءٌ من الطبيعة الإنسـانية، أما فقدان القدرة علىٰ الشعور به، فهو بداية التحلل الداخلي للعقل. ولهذا كانت الأمم العظيمة هي التي كانت تقلق من انحرافاتها الصـغيرة أكثر مما تقلق من انتصـاراتها الكبرىٰ، لأنها كانت تعلم أن الانهيارات الكبرىٰ لا تبدأ بالهزائم، وإنما تبدأ حين يتوقف العقل عن ملاحظة الانحرافات الدقيقة التي تتسلل إلىٰ داخله.

ومن هنا أيضًـا تعيد المحكمة تعريف **الثقة بالنفس** .فالثقة ليسـت أن يطمئن العقل إلىٰ نتائجه، وإنما أن يطمئن إلىٰ قدرته علىٰ مراجعة تلك النتائج دون خوف. فالذي يخاف من

المراجعة لا يثق بالحقيقة، وإنما يثق بالصـورة التي بناها عنها. أما الذي يثق بالميثاق، فإنه يعلم أن كل مراجعةٍ صادقة لا يمكن إلا أن تزيد الحقيقة ظهورًا، حتىٰ لو كشفت خطأً كان قد عاش معه سنواتٍ طويلة.

ولهذا فإن المشـروع يميز بين **الثبات** و**التحجر** .فالثبات هو الوفاء للمبادئ مع مرونة الوسـائل، أما التحجر فهو تجميد الوسـائل حتىٰ تصـبح هي المبادئ نفسـها. وعندئذ تنقلب العلاقة بين الأصـل والفرع، ويصـبح الدفاع عن الأدوات دفاعًا عن الحقيقة، مع أن الحقيقة كانت قد تجاوزت تلك الأدوات منذ زمن. ولهذا فإن محكمة الشـرعية العليا لا تحمي الوسـائل، وإنما تحمي قدرتها علىٰ خدمة المقاصـد، فإذا عجزت عن ذلك، لم تتردد في إعادة بنائها من جديد.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **التجرد** أعلىٰ فضـائل العقل. وليس التجرد هو ادعاء الحياد المطلق، لأن الإنسـان لا يسـتطيع أن يتحرر من كل شـروطه، وإنما هو أن يمتلك الشجاعة الكافية ليضع تلك الشروط نفسها داخل دائرة الامتحان. فالعقل المتجرد ليس عقلًا بلا انتماء، بل عقلٌ لا يسـمح لانتمائه أن يعفيه من البرهان، ولا لعاطفته أن تمنحه حقًا لا يملكه الدليل، ولا لتاريخه أن يحتكر المستقبل.

ولهذا فإن الشرعية لا تطلب من الإنسان أن يخرج من إنسانيته، وإنما تطلب منه أن يمنع إنسانيته من أن تتحول إلىٰ حجابٍ بينه وبين الحقيقة. فهي تعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر خارج تاريخه، ولا خارج لغته، ولا خارج ثقافته، لكنها تطالبه بأن يبقىٰ واعيًا بهذه الحدود، حتىٰ لا تتحول إلىٰ سـجونٍ غير مرئية، يظن معها أنه يتحرك بحرية، بينما هو يدور داخل الدائرة نفسها.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة تجعل من **الوعي بالحدود** أحد شروط الحرية الحقيقية. لأن الإنسـان لا يتحرر عندما ينكر حدوده، وإنما يتحرر عندما يعرفها، فيتعامل معها بوصـفها نقطة

انطلاق، لا بوصفها نهاية الطريق. فكل حدٍّ يُعرف يمكن تجاوزه جزئيًا، وكل حدٍّ يُجهل يتحول إلىٰ قيدٍ دائم، لأن العقل لا يقاوم ما لا يدرك وجوده.

ولهذا فإن المشروع كله ينتهي إلىٰ إعادة تعريف **الحرية العقلية** .فهي ليست حرية القول فقط، ولا حرية الاختيار فقط، وإنما هي حرية الامتحان. الحرية التي تجعل العقل قادرًا علىٰ مراجعة نفسه، كما يراجع غيره، وعلىٰ مساءلة مسلّماته، كما يسائل مسلّمات الآخرين، وعلىٰ قبول البرهان، ولو جاء من خارج بيئته، وعلىٰ ردّ الوهم، ولو خرج من داخله. وهذه هي الحرية الوحيدة التي لا تتحول إلىٰ فوضىٰ، لأنها ليست انفلاتًا من الميثاق، وإنما وفاءٌ أعمق له.

وعند هذه الذروة تتجلىٰ محكمة الشرعية العليا بوصفها **العقل الذي يحرس العقل**، لا ليصادره، بل ليمنعه من مصادرة نفسه، ولا ليضع له نهايةً، بل ليمنع كل نهايةٍ زائفة من أن تدّعي أنها خاتمة المعرفة. فهي ليست المؤسسة التي تعلن امتلاك الحقيقة، وإنما المؤسسة التي تحرس الطريق إليها. وليست السلطة التي تصدر الأحكام النهائية، وإنما الضمير الذي يذكّر كل حكمٍ بأنه سيأتي يومٌ يدخل فيه هو نفسه دائرة الامتحان. وليست النظام الذي يغلق الأسئلة، وإنما النظام الذي يضمن أن يبقىٰ السؤال الشريف حيًا، والبرهان الأمين حاضرًا، والميثاق قائدًا، والإنسان قادرًا، في كل عصر، علىٰ أن يبدأ رحلة الحقيقة من جديد، دون أن ينقطع عن أصولها، ودون أن يستسلم لوهم أنه بلغ آخر مدارجها. وهنا تبلغ **محكمة الشرعية العليا** اكتمالها الفلسفي؛ إذ تصبح التعبير الأسمىٰ عن حضارةٍ لا تجعل الامتحان مرحلةً من مراحل المعرفة، بل تجعل المعرفة كلها صورةً دائمةً من صور الامتحان، وتجعل الشرعية ليست خاتمة التفكير، وإنما الروح التي تمنح التفكير حياته واستمراره وصدقه عبر الزمن.

ومن هنا يظهر أن محكمة الشرعية العليا لا تنتمي إلىٰ زمنٍ بعينه، لأنها ليست استجابةً لأزمةٍ تاريخية محددة، وإنما هي **بنية فوق تاريخية** تستطيع أن تدخل كل عصر دون أن تفقد هويتها، وأن تواجه كل تحول دون أن تتخلىٰ عن ميثاقها. فهي لا ترتبط بأشكال الحضارات، بل بالقوانين التي تحكم ولادة الحضارات ونموها وشيخوختها وتجددها. ولهذا فإنها لا

تسأل: ماذا قال هذا العصر؟ وإنما تسأل: كيف أنتج هذا العصر ما قاله؟ ولا تسأل: أي الأفكار انتصرت؟ وإنما تسأل: هل كانت شروط الانتصار شرعية؟ وهل كانت آليات الاختيار أمينة؟ وهل كان العقل الذي أنتج تلك الغلبة عقلًا ممتحنًا، أم عقلًا استسلم لمنطق القوة والاعتياد؟

ولهذا فإن المحكمة ترفض أن تُختزل في كونها جهازًا للتقويم، لأنها في حقيقتها **نظرية في استدامة العقل الحضاري** .فالأنظمة السياسية قد تتغير، والمذاهب الفكرية قد تتبدل، والمدارس العلمية قد تتطور، واللغات قد تتحول، لكن القانون الذي يحفظ صدق العقل وسط هذه التحولات يبقىٰ واحدًا، لأنه لا يتعلق بالمضمون، وإنما يتعلق بشرعية الطريق المؤدي إلىٰ المضمون. ولذلك فإن الشرعية ليست تابعةً للتاريخ، بل هي التي تمنح التاريخ معناه عندما تحاكم مساراته، وتكشف قوانين صعوده وهبوطه.

ومن هنا أيضًا تميز المحكمة بين **الزمن البيولوجي للحضارات** و**الزمن المعياري للحضارات** .فالزمن البيولوجي يقيس العمر بالسنوات والقرون، أما الزمن المعياري فيقيسه بقدرة الحضارة علىٰ المحافظة علىٰ يقظة عقلها. فقد تعيش أمةٌ قرونًا طويلة وهي في حالة جمودٍ معرفي، فتكون، من حيث العمر المعياري، قد توقفت منذ زمن بعيد، و قد تمر أمةٌ بأعوام قليلة لكنها تعيد فيها بناء أدواتها ومناهجها وميثاقها، فتعيش في تلك السنوات القصيرة من الحيوية أكثر مما عاشته غيرها في قرون.

ولهذا فإن المحكمة لا تجعل معيار الحياة الحضارية هو البقاء، لأن البقاء قد يكون مجرد استمرارٍ في الوجود، وإنما تجعل معيارها **استمرار القدرة علىٰ الامتحان** .فالحضارة الحية ليست التي لا تخطئ، بل التي لا تفقد قدرتها علىٰ اكتشاف أخطائها، وليست التي لا تمر بالأزمات، بل التي تجعل من كل أزمة فرصةً لإعادة بناء عقلها، وليست التي تحتفظ بماضيها كله، بل التي تعرف ما الذي يجب أن يبقىٰ، وما الذي يجب أن يتحول، وما الذي يجب أن يغادر موقعه حتىٰ لا يمنع المستقبل من أن يولد.

ومن هنا تعيد المحكمة تعريف **التراث** مرةً أخرىٰ. فالتراث ليس مخزنًا مغلقًا للمعارف، ولا متحفًا للأفكار، ولا ذاكرةً جامدةً للماضي، وإنما هو **تاريخ الامتحانات الكبرىٰ التي خاضها العقل الإنساني**. وكل نصٍ بقي حيًا عبر العصور لم يبق لأنه قديم، وإنما لأنه استطاع أن يجتاز امتحاناتٍ متجددة، وأن يقدم في كل زمن قدرةً جديدة علىٰ الإضاءة والفهم. أما النص الذي يعيش فقط لأنه محاطٌ بالرهبة، فإنه لا يعيش بقوة ذاته، بل بقوة الحماية التي تحيط به، وما إن تزول تلك الحماية حتىٰ ينكشف ضعفه.

ولهذا فإن المحكمة تفرق بين **قداسة المصدر** و**حصانة الفهم**. فقد يكون المصدر في أعلىٰ درجات اليقين، بينما يبقىٰ فهم الإنسان لذلك المصدر خاضعًا للامتحان، لأن الإنسان لا يكتسب العصمة بمجرد اقترابه من النص، كما لا تصبح قراءته نهائيةً لمجرد صدق نيته. ومن هنا فإن أعظم صور الوفاء للمصدر ليست في تجميد الفهم، وإنما في إبقاء الفهم داخل دائرة الامتحان، حتىٰ يظل المصدر قادرًا علىٰ إنارة الواقع المتجدد، لا أن يتحول الفهم القديم إلىٰ حجابٍ يحول بين المصدر وبين الحياة.

ولهذا أيضًا ترىٰ المحكمة أن **الاختلاف** ليس عيبًا في العقل، وإنما قد يكون دليلًا علىٰ حيويته، بشرط أن يبقىٰ اختلافًا منضبطًا بالميثاق. فالخطر ليس في تعدد القراءات، وإنما في سقوطها جميعًا خارج قواعد الامتحان. ولذلك فإن وحدة الشرعية لا تعني وحدة النتائج، كما أن تعدد النتائج لا يعني بالضرورة فساد الشرعية. فقد يختلف العقلاء لأن الواقع متعدد، ولأن زوايا النظر متنوعة، ولأن الإنسان محدود، لكنهم يظلون داخل النسق نفسه ما داموا يحتكمون إلىٰ الميثاق الواحد، ويخضعون للبرهان نفسه، ويقبلون المراجعة ذاتها.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل **أدب الاختلاف** جزءًا من الشرعية، لا مجرد خلقٍ اجتماعي. لأن الاختلاف الذي لا تحكمه قواعد الميثاق يتحول سريعًا إلىٰ صراع إرادات، بينما الاختلاف الذي تحكمه الشرعية يصبح وسيلةً لتوسيع دائرة الحقيقة. فالمخالف لا يعود

خصمًا يجب إسقاطه، بل يصبح شريكًا في امتحان البرهان، لأن وجوده يتيح للعقل أن يرىٰ ما لم يكن ليراه لو بقي أسير صوته الواحد.

ولهذا فإن المحكمة لا تخاف من كثرة الأسئلة، وإنما تخاف من **تجانس الأسئلة**. فالحضارة التي لا تسمح إلا بنمطٍ واحد من التساؤل تكون قد بدأت بالفعل في إفقار عقلها، حتىٰ لو كثرت فيها المؤلفات والبحوث. أما الحضارة التي تتعدد فيها مسالك السؤال، مع وحدة الميثاق، فإنها تظل قادرةً علىٰ اكتشاف مساحاتٍ جديدة من الحقيقة، لأن الحقيقة، في كثيرٍ من الأحيان، لا تظهر بسبب قوة الجواب، بل بسبب جودة السؤال.

ومن هنا فإن المشروع يقرر أن **السؤال نفسه يحمل شرعيةً ينبغي امتحانها**. فليس كل سؤالٍ منتجًا، كما ليس كل سؤالٍ مشروعًا من حيث البناء المعرفي. فهناك أسئلةٌ تولد من إرادة الفهم، وهناك أسئلةٌ تولد من إرادة التشويش، وهناك أسئلةٌ تنبع من قصورٍ في المفهوم، وأخرىٰ من خطأٍ في المعيار، وثالثة من سوء ترتيب الأولويات. ولذلك فإن المحكمة لا تمتحن الأجوبة وحدها، بل تمتحن الأسئلة التي أفرزت تلك الأجوبة، لأن السؤال المنحرف قد يقود إلىٰ جوابٍ متماسكٍ في ذاته، لكنه يبقىٰ جوابًا عن مشكلةٍ لم تكن موجودة أصلًا.

وهكذا تبلغ محكمة الشرعية العليا مرحلةً يصبح فيها كل عنصرٍ من عناصر العملية المعرفية موضوعًا للامتحان: السؤال، والمفهوم، والمنهج، والفرضية، والدليل، والاستدلال، واللغة، والمعيار، والنظرية، والناقد، والناقد الذي يراجع الناقد، والمؤسسة، والزمن، والذاكرة، والواقع، والإنسان نفسه. وعندئذ لا يبقىٰ في النسق موضعٌ يدعي الحصانة، لأن الحصانة الوحيدة التي يعترف بها المشروع هي **حصانة الميثاق**، لا حصانة البشر، ولا حصانة الأفكار، ولا حصانة المؤسسات. وبهذا يتحقق الاتساق الكامل الذي بدأ منه هذا الكتاب؛ إذ يصبح الامتحان قانونًا شاملًا ينتظم جميع طبقات المعرفة، وتصبح الشرعية هي النظام الذي يحفظ للعقل تواضعه، وللحقيقة سموها، وللإنسان أهليته الدائمة لحمل الأمانة،

جيلاً بعد جيل، دون أن ينقطع خيط المراجعة، أو ينطفئ نور الامتحان، أو يستسلم العقل لوهم الاكتمال الذي كان، وسيبقىٰ، أخطر الأوهام التي عرفها تاريخ الفكر الإنساني.

ومن هنا تنكشف وظيفةٌ أخرىٰ لم تُستوفَ حقها بعد، وهي أن محكمة الشرعية العليا ليست محكمةً للحقيقة وحدها، وإنما هي أيضًا **محكمةٌ للزمن**. وليس المقصود أنها تحاكم الماضي أو الحاضر أو المستقبل بوصفها أزمنةً منفصلة، وإنما تحاكم العلاقة التي يقيمها العقل مع الزمن نفسه. لأن كثيرًا من الانحرافات الكبرىٰ لم تنشأ من فساد المفاهيم، بل من سوء إدراك الموقع الزمني للمفاهيم. فكم من فكرةٍ كانت صحيحةً في سياقها، ثم تحولت إلىٰ خطأ عندما نُقلت إلىٰ سياقٍ آخر دون إعادة امتحان. وكم من منهجٍ كان قادرًا علىٰ تفسير مرحلةٍ معينة، ثم أصبح عاجزًا عندما تغيرت بنية الواقع، بينما ظل أصحابه يتعاملون معه بوصفه قانونًا أبديًا لا يعتريه التبدل.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **الوعي التاريخي المعياري** أحد شروط الشرعية، فلا يكفي أن يكون البرهان صحيحًا في ذاته، بل ينبغي أن يكون واعيًا بزمانه، وبالشروط التي أنتجته، وبالحدود التي يعمل داخلها. لأن البرهان الذي يجهل زمنه قد يتحول إلىٰ أداةٍ لتضليل الزمن اللاحق، فيفرض علىٰ الواقع الجديد أسئلةً لم تعد أسئلته، ويقدم له أجوبةً لم تعد تجيب عن مشكلاته.

ومن هنا فإن المشروع يميز بين **دوام المبدأ** و**تغير الصياغة**. فالميثاق يبقىٰ ثابتًا لأنه ينتمي إلىٰ مستوىٰ الكليات، أما الصياغات البشرية فإنها تتحرك لأنها تنتمي إلىٰ مستوىٰ الاجتهاد. وكلما خلط العقل بين هذين المستويين، بدأ يمنح الصياغات البشرية صفة الدوام التي لا تليق إلا بالمبادئ، أو يسلب المبادئ ثباتها بحجة تغير الصياغات. وهكذا ينشأ اضطرابٌ مزدوج؛ جمودٌ فيما ينبغي أن يتحرك، وسيولةٌ فيما ينبغي أن يبقىٰ ثابتًا.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تكتفي بامتحان صحة الفكرة، بل تمتحن كذلك **رتبتها الوجودية** داخل البناء المعرفي. فهي تسأل: هل نحن أمام أصلٍ يؤسس غيره؟ أم أمام

فرعٍ تأسس علىٰ غيره؟ هل نحن أمام مقصدٍ كلي؟ أم أمام وسيلةٍ لتحقيق ذلك المقصد؟ هل نحن أمام قاعدةٍ حاكمة؟ أم أمام تطبيقٍ جزئي؟ لأن أكثر صور الاضطراب المعرفي لا تأتي من إنكار المبادئ، وإنما من اختلال مراتبها. فقد يُرفع الجزئي إلىٰ مقام الكلي، أو تُعامل الوسيلة معاملة الغاية، أو يُجعل الاستثناء أصلًا، أو يُختزل الأصل في أحد تطبيقاته، فتضطرب المنظومة كلها، مع أن عناصرها ما تزال حاضرة.

ومن هنا تؤسس المحكمة لما يمكن أن يسمىٰ **فقه الرتب المعيارية** .وهو الفقه الذي لا يدرس الأشياء منفردة، بل يدرس مواقعها داخل النظام الكلي، والعلاقات التي تربط بعضها ببعض، والوظائف التي تؤديها في إنتاج التوازن العام. لأن الشيء قد يكون صحيحًا في ذاته، لكنه يصبح مصدرًا للخلل إذا وُضع في غير موضعه، كما أن الفكرة قد تكون نافعةً في مستواها، لكنها تتحول إلىٰ أداةٍ للفساد إذا تجاوزت حدودها الطبيعية.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن **الخلل في الترتيب** قد يكون أخطر من الخلل في المضمون. فالنسق قد يحتوي جميع العناصر الصحيحة، لكنه يعجز عن إنتاج المعرفة الصحيحة لأن تلك العناصر فقدت مواقعها الطبيعية. وعندئذ لا يكون العلاج بإضافة عناصر جديدة، وإنما بإعادة ترتيب العناصر الموجودة وفق هندستها الأصلية. وهذا هو الفارق بين العقل الذي يجمع المعلومات، والعقل الذي يبني الأنظمة؛ فالأول يراكم، والثاني يرتب، والترتيب في كثيرٍ من الأحيان أعظم أثرًا من التراكم.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة تحاكم **السرعة المعرفية** كما تحاكم البطء المعرفي. فالاستعجال في إصدار الأحكام قد يفسد الحقيقة كما يفسدها التردد المفرط. فهناك زمنٌ طبيعي لنضج المفاهيم، كما أن هناك زمنًا طبيعيًا لاختبار الفرضيات، وزمنًا آخر لرسوخ النظريات. وإذا اختلطت هذه الأزمنة، أصبح العقل يعلن اكتمال ما لم يكتمل، أو يؤخر ما كان ينبغي أن يتحرك، فيقع في نوعٍ آخر من الظلم، هو ظلم الزمن نفسه.

ولهذا فإن الشـرعية لا تعني فقط أن يكون الحكم صـحيحًا، وإنما أن **يصـدر في لحظته المناسـبة** .لأن الحقيقة التي تأتي قبل أوانها قد تُرفض، والحقيقة التي تأتي بعد أوانها قد تفقد قدرتها علىٰ التأثير. ومن هنا فإن المحكمة تجعل من إدراك الإيقاع الزمني للمعرفة جزءًا من فقهها، فلا تفصـل بين صـحة الفكرة وبين توقيت ظهورها، ولا بين قيمة البرهان وبين البيئة التي يستطيع أن يعمل فيها.

ومن هنا يبلغ المشروع مستوىً جديدًا، إذ لا يعود الزمن مجرد إطارٍ خارجي تتحرك فيه المعرفة، بل يصبح عنصرًا داخليًا من عناصر الشرعية نفسها. فكما أن البرهان يحتاج إلىٰ منطق، يحتاج أيضًـا إلىٰ زمنه، وكما أن المفهوم يحتاج إلىٰ تعريف، يحتاج كذلك إلىٰ لحظته التاريخية، وكما أن النظرية تحتاج إلىٰ الاتساق الداخلي، تحتاج أيضًا إلىٰ القدرة علىٰ العيش داخل تحولات الواقع دون أن تفقد هويتها.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تبحث عن **الحقيقة الساكنة**، وإنما عن **الحقيقة الوفية لذاتها عبر الحركة** .فهي تدرك أن الثبات الحقيقي ليس في تجميد الفكر، بل في المحافظة علىٰ مركزه المعياري وهو يعبر الأزمنة المختلفة. ومن ثم فإنها لا تدعو إلىٰ عقلٍ يقاوم التغير، ولا إلىٰ عقلٍ يذوب فيه، وإنما إلىٰ عقلٍ يمتلك من الرسوخ ما يجعله قادرًا علىٰ استقبال كل جديد دون أن يفقد أصـوله، وقادرًا علىٰ مراجعة كل قديم دون أن ينكر فضـله، وقادرًا علىٰ الجمع بين الوفاء والتجديد في معادلةٍ واحدة.

وعند هذه المرتبة تصـبح محكمة الشـرعية العليا ليسـت فقط الضـمير الذي يحرس المعرفة، ولا العقل الذي يراقب العقل، ولا الميثاق الذي يمتحن المناهج، بل تصـبح **الزمن المعياري للعقل الإنسـاني**؛ ذلك الزمن الذي لا يقاس بالسـاعات والسـنين، وإنما بمقدار ما يقترب الإنسان، في كل مراجعة، من عدالةٍ أعمق، وبصيرةٍ أنقىٰ، وأمانةٍ أعلىٰ، وقدرةٍ أكبر علىٰ أن يحمل الحقيقة دون أن يستعبدها، وأن يخدم الميثاق دون أن يحتكره، وأن يسير في التاريخ

دون أن يسمح للتاريخ بأن يحجب عنه الأفق الذي من أجله بدأ الإنسان، منذ أول سؤال، رحلته التي لا تنتهي نحو الشرعية.

ومن هنا تنكشف طبقةٌ أخرىٰ من طبقات الشرعية لم تكن لتظهر إلا بعد اكتمال هذا البناء الطويل، وهي أن محكمة الشرعية العليا ليست مسؤولةً عن حماية **ما يفكر فيه العقل** فحسب، وإنما عن حماية **الطريقة التي يتكون بها العقل قبل أن يبدأ التفكير** .فالفكر لا يولد لحظة الاستدلال، وإنما يولد قبل ذلك بكثير، حين تتشكل أنماط الإدراك، وتتكون العادات الذهنية، وتتراكم المسلمات الصامتة، وتترسخ طرق ترتيب العالم داخل الوعي. ولهذا فإن المحكمة تعلم أن كثيرًا من نتائج التفكير لا تبدأ في المنطق، بل تبدأ في البنية العميقة التي يباشر منها العقل رؤيته للأشياء.

ومن هنا فإنها تؤسس لما يمكن تسميته **بفقه التكوين المعرفي** .وهو الفقه الذي لا يدرس الأفكار بعد اكتمالها، بل يدرس مراحل تكونها الأولىٰ، والظروف التي أحاطت بولادتها، والاختيارات التي سبقت ظهورها، والأسئلة التي لم تُطرح، والبدائل التي أُقصيت، والاحتمالات التي استُبعدت قبل أن تبدأ عملية البرهان أصلًا. لأن العقل لا يختار بين الأدلة وحدها، بل يختار ـــ في مستوىً أسبق ـــ ما الذي يستحق أن يكون دليلًا، وما الذي لا يدخل أصلًا في دائرة النظر.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن **الاختيار الأول** أخطر من الاختيار الأخير. فالقرار الذي يتخذه العقل في بداية الطريق، حين يحدد مجال الرؤية، ويرسم حدود السؤال، ويختار زاوية النظر، قد يكون أكثر أثرًا من جميع الاستدلالات اللاحقة. فإذا وقع الانحراف في هذه المرحلة المبكرة، فإن سلامة البرهان بعد ذلك قد لا تنقذ النتيجة، لأن البرهان سيكون قد تحرك داخل أفقٍ ناقص منذ البداية.

ومن هنا فإن المشروع لا يكتفي بنقد النتائج، ولا حتىٰ بنقد المناهج، وإنما يتجه إلىٰ **نقد شروط الرؤية** نفسها. فهو يسأل: كيف يرىٰ العقل؟ ولماذا يرىٰ بعض الأشياء أوضح من

غيرها؟ ولماذا تبدو بعض الفرضيات بديهية، بينما تبدو فرضيات أخرىٰ مستحيلة قبل أن تُختبر؟ وكيف تتكون مناطق الضوء ومناطق الظل داخل الوعي؟ لأن هذه الأسئلة هي التي تحدد في النهاية ما إذا كان العقل قد دخل الامتحان بحريةٍ حقيقية، أم دخل إليه وهو يحمل في داخله خرائط غير مرئية تحدد له مسبقًا اتجاه الحركة.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا تعتبر أن **التحيز الإدراكي** يسبق في كثيرٍ من الأحيان التحيز الفكري. فالإنسان قد يكون نزيهًا في استدلاله، لكنه لم ينتبه إلىٰ أن إدراكه الأولي للعالم كان قد تشكل داخل منظومةٍ معينة جعلت بعض الوقائع أكثر حضورًا من غيرها، وبعض الأسئلة أكثر أهمية من غيرها، وبعض الاحتمالات أكثر قابليةً للتصديق من غيرها. ومن هنا فإن العدالة المعيارية لا تبدأ عند إصدار الحكم، وإنما تبدأ عند تكوين الصورة الأولىٰ عن الواقع.

ولهذا أيضًا لا تكتفي المحكمة بأن تطلب من العقل أن يكون منصفًا في نتائجه، بل تطلب منه أن يكون منصفًا في **انتباهه** .لأن الانتباه نفسه موردٌ معرفي محدود، وما يمنحه الإنسان من اهتمام، وما يحجبه عن اهتمامه، هو الذي يرسم تدريجيًا صورة العالم في داخله. فإذا استولىٰ الانتباه علىٰ موضوعاتٍ بعينها، وأهمل موضوعاتٍ أخرىٰ، نشأ مع الزمن اختلالٌ في البناء كله، دون أن يشعر العقل بأنه ارتكب خطأً منطقيًا واحدًا.

ومن هنا تؤسس المحكمة لما يمكن أن يسمىٰ **بعدالة الانتباه** .وهي العدالة التي توزع الطاقة الإدراكية توزيعًا متوازنًا، فلا تسمح للضجيج أن يحتكر الوعي، ولا للشهرة أن تحتكر الحقيقة، ولا للعاطفة أن تستنزف القدرة علىٰ التقدير الموضوعي. فكم من قضيةٍ عظيمةٍ همشت لأنها لم تكن صاخبة، وكم من فكرةٍ هشةٍ تضخمت لأنها امتلكت قدرةً أكبر علىٰ جذب الانتباه. وهكذا لا يصبح الانحراف نتيجةً لفساد البرهان، وإنما نتيجةً لسوء توزيع الانتباه قبل البرهان.

ولهذا فإن المحكمة تعيد تعريف **الأولوية المعرفية** .فهي لا تعني أن بعض الموضوعات أهم بطبيعتها، وإنما تعني أن ترتيب الاهتمام يجب أن يخضع لمقتضيات الميثاق، لا لضغوط اللحظة، ولا لإغراءات السلطة، ولا لموجات الرأي العام، ولا لميل العقل إلىٰ الأسهل والأقرب. لأن الشرعية لا تسمح بأن يُدار الوعي وفق قوانين الإثارة، وإنما وفق قوانين الحقيقة.

ومن هنا أيضًا يصبح من واجب المحكمة أن تراقب **اقتصاد الجهد العقلي** .فالإنسان يمتلك قدرةً محدودة علىٰ التحليل، وإذا استنزفها في معارك هامشية، أو في جدالات لا تضيف إلىٰ الحقيقة شيئًا، فقد حرم القضايا الكبرىٰ من الطاقة التي تستحقها. ولذلك فإن ضياع الجهد ليس خسارةً فردية، بل هو خسارةٌ حضارية، لأنه يبدد المورد الأثمن الذي تملكه الأمة، وهو قدرتها علىٰ التفكير العميق.

ولهذا فإن المشروع يرىٰ أن الانهيارات الفكرية لا تبدأ دائمًا بالأخطاء الكبرىٰ، بل تبدأ أحيانًا **بسوء توزيع الجهد** .إذ تنشغل العقول بما لا يبني، وتترك ما ينبغي أن يُبنىٰ، وتكثر المعارك حول الجزئيات بينما تبقىٰ الأسس الكبرىٰ خارج دائرة الامتحان. وعندئذ لا يكون الخلل في نقص العقول، بل في سوء توجيهها، ولا في قلة المعرفة، بل في اضطراب سلم الأولويات الذي يحكم إنتاجها.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية العليا أفقًا جديدًا؛ فهي لا تحرس البرهان وحده، ولا المنهج وحده، ولا المفهوم وحده، بل تحرس **الاقتصاد الكلي للعقل**؛ الاقتصاد الذي يحدد ين تُصرف طاقة التفكير، وأين يُستثمر زمن التأمل، وأين تتجه أعظم موارد الوعي. لأن الحضارات لا تسقط فقط عندما تخطئ، وإنما قد تسقط عندما تنفق أعظم عقولها في أصغر قضاياها، وتستهلك أثمن طاقاتها في معارك لا تغير شيئًا من مصيرها.

وعند هذه المرتبة يتبين أن الشرعية ليست مجرد قانونٍ للصدق، ولا مجرد نظامٍ للعدل، بل هي أيضًا **علمٌ لإدارة الطاقة الحضارية للعقل** .فهي التي تمنع أن يتبدد الوعي في التفاصيل حتىٰ

ينسىٰ الكليات، أو أن يغرق في الكليات حتىٰ يعجز عن إصلاح التفاصيل، وهي التي تحفظ التوازن بين العمق والامتداد، وبين التأمل والعمل، وبين النقد والبناء، حتىٰ يبقىٰ العقل الإنساني قادرًا علىٰ أن يوجه كل ما يملك من طاقةٍ نحو ما يستحقها حقًا، لا نحو ما يفرضه الضجيج، أو تفرضه العادة، أو تفرضه الهيمنة المؤقتة. وعندما تبلغ الحضارة هذه المرتبة، فإنها لا تكون قد أتقنت فن التفكير فحسب، بل تكون قد أتقنت قبل ذلك **فن توجيه التفكير**، وهو الفن الذي تتوقف عليه، في النهاية، قيمة كل معرفة، ومصير كل حضارة، ومستقبل كل ميثاق.

ومن هنا ينكشف بعدٌ آخر لم يكن ظاهرًا في المراحل الأولىٰ من المشروع، وهو أن محكمة الشرعية العليا ليست معنيةً فقط بإدارة العقل في لحظات التفكير، وإنما معنيةٌ كذلك بإدارة **الصمت الذي يسبق التفكير** .فليس كل ما يصنع المعرفة يولد أثناء البرهان، بل إن جزءًا عظيمًا منه يتشكل في تلك المنطقة الصامتة التي تسبق ولادة السؤال، حيث تتفاعل الخبرة، والذاكرة، والحدس، والملاحظة، والوعي التراكمي، قبل أن تتحول إلىٰ مفاهيم وأحكام. ولهذا فإن المحكمة لا تغفل تلك المنطقة الخفية، لأنها تعلم أن كثيرًا من الانحرافات لا تبدأ في القول، وإنما تبدأ في الصمت الذي لم يُفحص.

ومن هنا تؤسس لما يمكن أن يسمىٰ **بفقه ما قبل الوعي** .وليس المقصود به اللاوعي بمعناه النفسي، وإنما ذلك المخزون البنيوي الذي تتجمع فيه الخبرات حتىٰ تصبح قادرةً علىٰ توجيه النظر دون أن يشعر الإنسان بذلك. فالإنسان لا يدخل كل قضيةٍ بعقلٍ فارغ، وإنما يدخلها بتاريخٍ كامل من التجارب، والانطباعات، والانتصارات، والهزائم، والنجاحات، والإخفاقات، وكل ذلك يشارك، بدرجاتٍ متفاوتة، في صناعة الرؤية قبل أن يبدأ العقل في ممارسة الاستدلال.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن من أعظم صور الأمانة المعرفية أن يمتلك الإنسان القدرة علىٰ **امتحان ذاكرته** كما يمتحن منطقه. فالذاكرة ليست مجرد مستودعٍ للماضي، وإنما هي قوةٌ فاعلةٌ في تشكيل الحاضر، وقد تتحول، إذا لم تُراجع، إلىٰ سلطةٍ خفية تفرض علىٰ العقل

أن يرىٰ ما اعتاد أن يراه، وأن يغفل عما لم يعتد النظر إليه. ومن هنا فإن الشرعية لا تطلب من الإنسان أن ينسىٰ تاريخه، وإنما تطلب منه ألا يسمح لتاريخه بأن يصبح بديلًا عن الحقيقة.

ولهذا أيضًا فإن المحكمة تعيد تعريف **الخبرة** .فالخبرة ليست عدد السنوات، ولا كثرة الوقائع التي مر بها الإنسان، وإنما مقدار ما استطاع أن يتعلمه من تلك الوقائع. فقد يعيش الإنسان عمرًا طويلًا دون أن تتغير بنيته المعرفية، وقد يمر بتجربةٍ واحدة تغير طريقته في النظر إلىٰ العالم كله. ومن هنا فإن الزمن وحده لا ينتج الحكمة، بل الذي ينتجها هو الامتحان المستمر لما ينتجه الزمن.

ولهذا فإن المشروع يميز بين **تراكم الخبرة** و**تراكم العادة** .فالخبرة تضيف إلىٰ العقل قدرةً جديدة علىٰ الفهم، أما العادة فتجعل العقل يعيد استعمال الأدوات نفسها حتىٰ عندما يتغير الواقع. والخطر أن العادة كثيرًا ما تتنكر في صورة الخبرة، فيظن الإنسان أنه أصبح أكثر حكمة، بينما هو في الحقيقة أصبح أكثر اعتيادًا، وأكثر ميلًا إلىٰ استنساخ ما فعله في الماضي، ولو كان الماضي قد تغيرت شروطه بالكامل.

ومن هنا فإن المحكمة لا تمنح الامتياز للخبرة إلا بعد أن تجتاز **امتحان الحيوية** .فهي تسأل: هل ما تزال هذه الخبرة تنتج فهمًا جديدًا؟ أم أنها أصبحت تكرر فهمًا قديمًا؟ هل ما تزال تفتح آفاقًا لم تكن مرئية؟ أم أنها أصبحت تغلقها باسم التجربة؟ لأن الخبرة التي تتوقف عن التعلم تفقد شرعيتها تدريجيًا، مهما بلغ رصيدها التاريخي.

ولهذا فإن المحكمة تحاكم أيضًا **النجاح**، لأن النجاح قد يصبح أحد أخطر مصادر الانحراف المعرفي. فالإنسان الذي ينجح كثيرًا قد يبدأ، من حيث لا يشعر، في الثقة بالطريقة أكثر من ثقته بالميثاق، ويثق بالنتائج أكثر من ثقته بالبرهان، ويمنح الوسائل التي قادته إلىٰ النجاح صفة الإطلاق، مع أنها كانت استجاباتٍ ناجحةً لظروفٍ معينة، لا قوانين خالدة لكل الظروف.

ومن هنا فإن المشروع يجعل من **امتحان النجاح** ضرورةً لا تقل عن امتحان الفشل. فالفشل يدفع الإنسان إلىٰ المراجعة بطبيعته، أما النجاح فإنه كثيرًا ما يغريه بالتوقف عن

المراجعة، ومن هنا كانت الحضارات لا تسقط غالبًا في لحظات ضعفها، وإنما تسقط عندما تتحول نجاحاتها إلىٰ يقينٍ يمنعها من رؤية التحولات التي بدأت تتشكل خارج أفقها.

ولهذا فإن المحكمة تعتبر أن أعظم امتحانٍ للعقل ليس حين يكون مضطرًا إلىٰ التغيير، بل حين يكون قادرًا علىٰ البقاء كما هو، ثم يختار مع ذلك أن يعيد امتحان نفسه. لأن المراجعة في أوقات القوة أكثر صدقًا من المراجعة في أوقات الهزيمة؛ الأولىٰ تنبع من الوفاء للحقيقة، والثانية قد تنبع من الضرورة وحدها.

ومن هنا أيضًا تتجاوز المحكمة مفهوم **النقد** إلىٰ مفهومٍ أعمق هو **الاستبصار** .فالنقد قد يكتفي بكشف الخطأ، أما الا ستبصار فيسعىٰ إلىٰ كشف الإمكانات التي لم تولد بعد، وإلىٰ رؤية المسارات التي لم تُجرَّب، وإلىٰ اكتشاف الأسئلة التي لم يخطر ببال العقل أن يطرحها. ولهذا فإن المحكمة لا تكتفي بأن تمنع الانحراف، وإنما تعمل علىٰ توسيع أفق الإمكان الحضاري، حتىٰ لا يصبح العقل أسيرًا لما عرفه، بل يبقىٰ دائمًا قادرًا علىٰ استقبال ما لم يعرفه بعد.

ولهذا فإنها تجعل من **الإمكان غير المحقق** جزءًا من موضوع الامتحان. فليس الذي وقع وحده هو الذي يستحق الدراسة، بل كذلك ما كان يمكن أن يقع ولم يقع، وما كان يمكن للعقل أن يراه ولم يره، وما كان يمكن للحضارة أن تبنيه ولم تبنه. لأن التاريخ لا يتكون فقط من الوقائع المنجزة، بل يتكون أيضًا من الإمكانات التي ضاعت، والفرص التي أُهدرت، والبدائل التي لم تُمنح حقها في الظهور.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية العليا ذروةً جديدة؛ فهي لا تحاكم الواقع وحده، بل تحاكم كذلك **الواقع الممكن**، ولا تدرس التاريخ كما حدث فقط، بل كما كان يمكن أن يحدث لو أن العقل أدىٰ أمانته علىٰ نحوٍ أكمل. وبهذا تنتقل الشرعية من مجرد ميزانٍ لتقويم الموجود إلىٰ ميزانٍ لاكتشاف المفقود، ومن مجرد حماية الحقيقة القائمة إلىٰ حماية الحقائق التي لم تولد بعد. وهنا تتجلىٰ رسالتها الكبرىٰ بوصفها الحارس الذي لا يكتفي بصيانة ما أنجزه العقل، وإنما يحرس كذلك المستقبل الذي لم ينجزه بعد، حتىٰ يبقىٰ الإنسان، في كل

مرحلة من مراحل تاريخه، مفتوحًا علىٰ أفقٍ أوسع من إنجازاته، وأغنىٰ من عاداته، وأعمق من انتصاراته، وأوفىٰ للميثاق الذي يجعل من كل وصولٍ بدايةً جديدة، ومن كل يقينٍ دعوةً إلىٰ امتحانٍ أعمق، ومن كل نهايةٍ معلنةٍ بدايةً أخرىٰ لرحلة العقل التي لا تعرف الاكتمال.

ومن هنا تنكشف للمحكمة وظيفةٌ ربما تكون من أدق وظائفها، وهي أنها لا تحرس **ما أنتجه العقل** فحسب، بل تحرس أيضًا **القدرة الحضارية علىٰ إنتاج العقل نفسه** .فالأمم لا تُقاس بما تمتلكه من كتب، ولا بما راكمته من نظريات، ولا بما خلفته من تراث، وإنما تُقاس بقدرتها علىٰ أن تنجب، في كل جيل، عقولًا تستطيع أن تبدأ من حيث انتهىٰ السابقون، لا أن تعيد الدوران حول ما أنجزوه. فالتراث الذي لا يلد عقلًا جديدًا يتحول، مهما بلغت عظمته، إلىٰ ذاكرةٍ بلا مستقبل، وإلىٰ حضورٍ للماضي داخل الحاضر دون قدرةٍ علىٰ صناعة الغد.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تجعل سؤالها الرئيس: ماذا ورثنا؟ وإنما تجعل سؤالها :**كيف نورث؟** لأن انتقال المعرفة ليس انتقالًا للنصوص، بل انتقالٌ للطريقة التي أنتجت النصوص، وانتقالٌ للقدرة التي صنعت البرهان، وانتقالٌ للضمير الذي كان يراجع نفسه قبل أن يراجع غيره. ولهذا فإن الحضارة لا تستمر عندما تحفظ أجوبتها، وإنما عندما تنجح في توريث منهج إنتاج الأجوبة.

ومن هنا فإن المشروع يفرق بين **توريث المعرفة** و**توريث العقل المنتج للمعرفة** .فالأول يمكن أن يتحقق بالحفظ والنقل والتعليم، أما الثاني فلا يتحقق إلا إذا انتقلت إلىٰ الأجيال الجديدة القدرة علىٰ الامتحان، والاستقلال في النظر، والشجاعة في المراجعة، والانضباط أمام البرهان. ولهذا فإن الحضارات قد تنجح في حفظ تراثها آلاف السنين، لكنها مع ذلك تفشل في حفظ عقلها، لأن الذي انتقل هو النص، لا المنهج، والنتيجة، لا الطريق، والجواب، لا السؤال الذي أنجبه.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن أخطر صور الانقطاع الحضاري ليست ضياع الكتب، وإنما **ضياع طريقة التفكير التي أنجبت الكتب** .فالكتاب يمكن أن يُستعاد، والمخطوط يمكن أن يُحقق،

والمعلومة يمكن أن تُجمع، أما إذا ضـاعت الآلية التي كانت تنتج تلك المعارف، فإن الأمة قد تمتلك مكتبتها كاملة، لكنها تفقد قدرتها علىٰ إضافة صفحةٍ واحدة إليها تستحق أن تبقىٰ.

ومن هنا تؤسـس المحكمة لما يمكن أن يسـمىٰ **فقه التوارث المعياري** .وهو الفقه الذي يبحث في الكيفية التي تنتقل بها القيم المنهجية عبر الأجيال، وكيف تتحول من مجرد تعليمٍ إلىٰ ثقافة، ومن ثقافةٍ إلىٰ طبع، ومن طبعٍ إلىٰ بنيةٍ داخلية يصـبح معها الامتحان فعلًا تلقائيًا يمارسه العقل دون تكلف، كما يمارس الصدق، أو يرفض الظلم.

ولهذا فإن الشـرعية لا تكتمل بمجرد وجود مؤسـساتٍ علمية، بل تكتمل عندما تصـبح تلك المؤسـسـات قادرةً علىٰ **إنتاج من يتجاوزها** .لأن المؤسـسـة التي لا تلد من يسـتطيع مراجعتها، إنما تؤسس لانغلاقها التدريجي، بينما المؤسسة التي تربي من يملك القدرة علىٰ امتحانها، تكون قد ضـمنت اسـتمرارها الحقيقي، لا لأنها بقيت كما هي، بل لأنها بقيت قادرةً علىٰ إعادة بناء نفسها.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة تعيد تعريف **الوفاء** .فالوفاء ليس أن يبقىٰ اللاحق مكررًا للسابق، وإنما أن يبقىٰ أمينًا للمقصد الذي جعل السابق نفسه قادرًا علىٰ الإبداع. فالخيانة الحقيقية للتراث لا تقع عندما يُراجع، بل قد تقع عندما يُجمد، لأن التجميد ينزع عنه القوة التي جعلته، في زمنه، فعلًا حيًا في مواجهة الواقع، ويحوله إلىٰ أثرٍ يُزار بدل أن يكون عقلًا يُمارس.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **القدرة علىٰ تجاوز الذات** أحد أعلىٰ معايير النضـج الحضـاري. فالفرد الناضـج هو الذي يقبل أن يتجاوزه تلميذه إذا كان البرهان معه، والعالم الناضج هو الذي يفرح بأن يُصحح إذا ظهر خطؤه، والحضارة الناضجة هي التي لا تخشىٰ أن يكون مستقبلها أعظم من ماضيها. أما الحضارة التي تخاف من تفوق أبنائها عليها، فإنها تبدأ، منذ تلك اللحظة، في بناء حدودها بنفسها.

ومن هنا فإن المشروع يرىٰ أن الشرعية تبلغ أوجها عندما يصبح **التجاوز نفسه صورةً من صور الوفاء** .فالجيل الجديد لا يكون وفيًا لأنه يعيد ألفاظ الجيل السـابق، وإنما لأنه يحمل الميثاق الذي

حمله السابقون، ثم يطبقه علىٰ واقعٍ لم يعيشوه، وأسئلةٍ لم يعرفوها، وتحولاتٍ لم يشهدوها. وعندئذ لا ينقطع التاريخ، بل يستمر، لأن الميثاق بقي حيًا، وإن تغيرت صوره وتجلياته.

ولهذا فإن المحكمة لا تحرس الماضي ضد المستقبل، ولا المستقبل ضد الماضي، وإنما تحرس **الجسر الذي يصل أحدهما بالآخر** .فهي تمنع الماضي من أن يتحول إلىٰ سلطةٍ تمنع الولادة، كما تمنع المستقبل من أن يتحول إلىٰ قطيعةٍ تمحو الذاكرة. إنها تجعل من كل جيلٍ وارثًا ومؤسسًا في آنٍ واحد؛ وارثًا للميثاق، ومؤسسًا لتطبيقاته الجديدة، وحاملًا للأمانة، ومضيفًا إليها من خبرة عصره دون أن ينقض أصلها.

ومن هنا أيضًا يصبح واضحًا أن محكمة الشرعية العليا لا تؤسس لاستمرارية المعرفة فحسب، بل تؤسس لاستمرارية **المسؤولية** .فكل جيلٍ لا يرث النتائج فقط، بل يرث كذلك واجب الامتحان، وحق المراجعة، والتزام التصحيح. فلا يملك أحدٌ أن يقول: لقد انتهىٰ البناء، لأن انتهاء البناء يعني انتهاء الأمانة، والأمانة لا تنتهي ما دام الإنسان يتحرك في تاريخٍ لا يتوقف عن طرح أسئلةٍ جديدة.

وعند هذه المرتبة يصبح المشروع كله دائرةً واحدةً متماسكة؛ فالميثاق يولد المنهج، والمنهج يولد البرهان، والبرهان يولد المعرفة، والمعرفة تولد المسؤولية، والمسؤولية تولد الامتحان، والامتحان يعيد دائمًا العقل إلىٰ الميثاق من جديد. وبهذا لا تكون الشرعية خطًا مستقيمًا يبدأ من نقطةٍ وينتهي عند أخرىٰ، وإنما تكون **دورةً حضاريةً كبرىٰ** يتجدد فيها العقل كلما عاد إلىٰ أصوله، ويتقدم كلما امتلك الشجاعة لمراجعة نفسه، ويزداد رسوخًا كلما ازداد تواضعًا أمام الحقيقة. وهنا لا تعود محكمة الشرعية العليا مجرد خاتمةٍ لهذا الفصل، بل تصبح الصورة المكثفة للمشروع كله؛ المشروع الذي لم يرد أن يمنح الإنسان أجوبةً نهائية، بل أراد أن يمنحه القدرة الدائمة علىٰ أن يبقىٰ جديرًا بالبحث عن الجواب، وأمينًا في طلبه، وعادلًا في استعماله، ومسؤولًا عن آثاره، حتىٰ يظل العقل، في كل عصر، وفي كل حضارة، وفي

كل ولادةٍ جديدة للمعرفة، وفيًا لذلك الميثاق الذي جعل من الشـرعية قانونًا للحقيقة، ومن الحقيقة مسؤوليةً لا تنتهي.

ومن هنا تبلغ محكمة الشرعية العليا مرتبةً جديدة في البناء، إذ يتبين أن وظيفتها لا تقتصر علىٰ حماية دورة المعرفة، وإنما تمتد إلىٰ حماية **اتجاه الحضارة** نفسه. فالحضارات لا تضيع دائمًا لأنها فقدت قدرتها علىٰ الحركة، وإنما قد تضيع لأنها تحركت في الاتجاه الخطأ. والفرق بين الحركة والاتجاه هو الفرق بين القوة والبصيرة؛ فقد تمتلك الأمة طاقةً هائلة علىٰ الإنجاز، لكنها إذا فقدت بو صلتها المعيارية، تحولت تلك الطاقة نفسها إلىٰ و سيلةٍ لتسريع الانحراف بدل تصحيحه.

ولهذا فإن المحكمة لا تنشـغل بقياس سـرعة التقدم، بقدر ما تنشـغل بقياس **شـرعية مسـاره** .لأن التقدم ليس قيمةً في ذاته، بل يصـبح قيمةً عندما يكون تقدمًا نحو المقاصـد، لا مجرد انتقالٍ من حالةٍ إلىٰ حالة. فليس كل تغيرٍ إصـلاحًا، كما ليس كل ثباتٍ جمودًا. وإنما الإصـلاح هو الحركة التي تزيد النظام اقترابًا من ميثاقه، والجمود هو كل ما يمنع هذا الاقتراب، سواء لبس ثوب المحافظة أو ثوب التجديد.

ومن هنا فإن المحكمة تعيد تعريف **النهضـة** .فالنهضـة ليسـت كثرة المشـروعات، ولا سـرعة الإنجازات، ولا تضـخم المؤسـسـات، وإنما هي ازدياد قدرة المجتمع علىٰ تصـحيح نفسـه دون أن يفقد توازنه. فالمجتمع الذي يحتاج في كل مرة إلىٰ انهيارٍ شـامل حتىٰ يراجع أخطاءه، لم يبلغ بعد مرحلة النضج الحضاري، أما المجتمع الذي يكتشف الانحرافات وهي ما تزال في بداياتها، ويعالجها قبل أن تتحول إلىٰ أزمات، فقد بدأ يمتلك العقل الذي يجعل النهضة حالةً مستمرة، لا لحظةً عابرة.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تجعل أعظم إنجازاتها إ صدار الأحكام، وإنما **تقليل الحاجة إلىٰ إصـدار الأحكام** .فكلما نضـج العقل، أصـبحت المراجعة جزءًا من طبيعته، لا إجراءً اسـتثنائيًا يفرض عليه من الخارج. وعندئذ تنتقل الشـرعية من كونها سـلطةً رقابية إلىٰ

كونها ثقافةً داخلية، ومن كونها مؤسسةً تمارس الامتحان إلىٰ عقلٍ يمارس الامتحان تلقائيًا في كل حركةٍ من حركاته.

ومن هنا أيضًا يظهر أن المشروع لا يريد بناء **مجتمع المراقبة**، وإنما يريد بناء **مجتمع المراجعة** .فالفرق بينهما عظيم؛ لأن المراقبة تعتمد علىٰ الخوف من السلطة، أما المراجعة فتعتمد علىٰ احترام الحقيقة. والمراقبة تزداد كلما ضعفت الثقة، أما المراجعة فتزداد كلما نضج الضمير. ولهذا فإن الحضارة التي تعيش علىٰ كثرة الرقابة الخارجية تعترف، من حيث لا تشعر، بعجزها عن بناء الرقابة الداخلية.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **الضمير المنهجي** أحد أعظم منجزات الشرعية. والضمير المنهجي ليس صوتًا أخلاقيًا مجردًا، وإنما هو ذلك الشعور العميق الذي يمنع العقل من الرضا باستدلالٍ ناقص، أو دليلٍ مبتور، أو نتيجةٍ لم تستوف شروطها، حتىٰ لو لم يكن هناك من يراقبه أو يحاسبه. فهو الرقابة التي يمارسها البرهان علىٰ صاحبه قبل أن يمارسها غيره عليه.

ومن هنا فإن المشروع يميز بين **الالتزام بالقانون** و**الالتزام بالميثاق** . فالقانون يمنع الإنسان من تجاوز الحدود الظاهرة، أما الميثاق فيمنعه من خيانة المعنىٰ قبل أن يخون النص. والقانون يستطيع أن يضبط السلوك، لكنه لا يستطيع وحده أن يبني العقل، بينما الميثاق يعيد تشكيل الإنسان من الداخل، حتىٰ تصبح الأمانة جزءًا من بنيته، لا مجرد استجابةٍ لعقوبة أو انتظارٍ لمكافأة.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن أعظم ضمانةٍ لبقاء الشرعية ليست في قوة المؤسسات، وإنما في **تحول الميثاق إلىٰ وجدانٍ حضاري** .لأن المؤسسة قد تضعف، والنظام قد يتغير، والسلطة قد تتبدل، لكن إذا بقي الميثاق حيًا في ضمير المجتمع، استطاع أن يعيد بناء مؤسساته من جديد. أما إذا مات الميثاق، فلن تنقذ المؤسسات نفسها، مهما بلغت من القوة والتنظيم، لأنها ستكون قد فقدت الروح التي كانت تمنحها معناها.

ومن هنا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **الأزمة الحضارية**. فالأزمة ليست أولًا انهيار الاقتصاد، ولا اضطراب السياسة، ولا ضعف الإنتاج العلمي، وإنما هي اللحظة التي يفقد فيها المجتمع قدرته على **تمييز الخطأ من الصواب بمعاييره الذاتية**. فعندما يختل الميزان، تصبح جميع الإنجازات اللاحقة معرضةً لأن تُستخدم في غير مواضعها، لأن الذي يوجهها لم يعد قادرًا على الحكم عليها حكمًا صحيحًا.

ولهذا فإن أول ما تسعى إليه المحكمة عند مواجهة الأزمات ليس علاج آثارها، وإنما **إعادة معايرة الميزان**. لأنها تعلم أن الميزان إذا استقام، استطاع المجتمع أن يعيد ترتيب كثيرٍ من شؤونه بنفسه، أما إذا بقي مختلًا، فإن كل إصلاحٍ سيكون إصلاحًا مؤقتًا، لأن مصدر الخلل ما يزال قائمًا في مركز النظام لا في أطرافه.

ومن هنا تبلغ الشرعية مستوىً جديدًا، إذ تصبح **نظريةً في معايرة الحضارات**. فهي لا تزن الأفعال منفردة، بل تزن الميزان الذي يزن الأفعال. ولا تقوّم الأحكام وحدها، بل تقوّم المرجعية التي أصدرت الأحكام. ولا تمتحن المؤسسات فقط، بل تمتحن المعايير التي تمنح المؤسسات شرعيتها. وهكذا تنتقل باستمرار من المستوى الظاهر إلى المستوى الأعمق، ومن النتائج إلى أسبابها، ومن الأسباب إلى شروط إمكانها، حتى تصل إلى النقطة التي يتولد منها البناء كله.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تبحث عن الكمال التاريخي، لأنها تعلم أن التاريخ الإنساني لا يعرف الكمال، وإنما تبحث عن **الكمال المنهجي**؛ أي عن أن يبقى العقل، مهما بلغ، مستعدًا للاعتراف بنقصه، وقادرًا على تصحيح نفسه، ومؤهلًا لاستقبال ما يكشفه المستقبل من حقائق جديدة. فالكمال هنا ليس نهاية الحركة، بل استقامة الاتجاه، وليس امتلاك الحقيقة كلها، بل الوفاء الدائم لقانون البحث عنها.

وعند هذه المرتبة تصبح الشرعية، في معناها الأعمق، **فنَّ المحافظة على الاتجاه الصحيح وسط عالمٍ دائم التغير**. فهي ليست مقاومةً للتاريخ، ولا استسلامًا له، وليست عبادةً

للماضـــي، ولا افتتانًا بالمســـتقبل، وإنما هي القدرة علىٰ أن يبقىٰ الميثاق ثابتًا بينما تتحرك الحياة، وأن يبقىٰ العدل حاضـــرًا بينما تتبدل الصـــور، وأن يبقىٰ العقل أمينًا بينما تتكاثر المغريات والضغوط. وهكذا تتحول محكمة الشرعية العليا إلىٰ البو صلة الكبرىٰ للحضارة؛ ليســـت لأنها تمنعها من الحركة، بل لأنها تمنعها من أن تضـــل الطريق وهي تتحرك، وتمنحها القدرة علىٰ أن تتقدم بلا اغتراب، وأن تتجدد بلا قطيعة، وأن تبني المســـتقبل وهي أكثر وفاءً لأصولها، لا أقل وفاءً لها.

ومن هنا تنكشـــف للمحكمة وظيفةٌ أعمق من جميع الو ظائف الســـابقة، وهي أنها لا تحرس ســـلامة المعرفة وحدها، وإنما تحرس **وحدة العقل الحضـــاري** .وليس المقصـــود بالو حدة إلغاء التعدد، ولا مصـــادرة الاختلاف، ولا فرض صـــورةٍ واحدة للتفكير، وإنما المقصـــود المحافظة علىٰ ذلك النســـيج العميق الذي يجعل جميع عمليات المعرفة، علىٰ اختلاف ميادينها، تتحرك داخل ميثاقٍ واحد، وتنتظم وفق معيارٍ واحد، وتخضـــع لضـــميرٍ واحد، مهما اختلفت أدواتها ونتائجها.

فإن من أخطر ما يصيب الحضارات ليس كثرة الاختلافات، وإنما **تفكك العقل إلىٰ جزرٍ مســـتقلة**، بحيث يعمل كل علمٍ داخل منطقه الخاص، وكل مؤســـســـةٍ داخل معيارها الخاص، وكل نخبةٍ داخل لغتها الخاصـــة، حتىٰ تفقد الحضـــارة قدرتها علىٰ إنتاج رؤيةٍ كلية تجمع أجزاءها. وعندئذ لا ينهار العلم، ولا تنهار الســـياســـة، ولا ينهار الاقتصـــاد، وإنما ينهار الرابط الذي كان يجعلها جميعًا أجزاءً من مشروعٍ حضاري واحد.

ولهذا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ العلوم بو صفها وحداتٍ منفصلة، وإنما بو صفها أعضاءً في جســـدٍ معرفي واحد. فالفقيه لا يعمل خارج المؤرخ، والمؤرخ لا يعمل خارج الفيلســـوف، والفيلســـوف لا يعمل خارج عالم الاجتماع، كما أن جميعهم لا يعملون خارج الإنســـان الذي هو غاية المعرفة كلها. فإذا انقطعت هذه العلاقات، لم يعد التخصـــص مصـــدرًا للعمق، بل أصبح سببًا للتشظي، ولم تعد الدقة طريقًا إلىٰ الحقيقة، بل طريقًا إلىٰ ضياع الصورة الكلية.

ومن هنا تؤسس المحكمة لما يمكن أن يسمىٰ **فقه التكامل المعرفي** .وهو الفقه الذي لا يبحث عن جمع العلوم في كتابٍ واحد، ولا عن إزالة الحدود بينها، وإنما يبحث عن القوانين التي تجعل كل علمٍ يدرك حدوده، ويعرف حاجته إلىٰ غيره، ويعترف بأن الحقيقة أكبر من أن يحتكرها تخصصٌ واحد، أو منهجٌ واحد، أو مدرسةٌ واحدة.

ولهذا فإن الشرعية لا تعني فقط صحة العلم في ذاته، وإنما تعني أيضًا **صحة موقعه داخل النسق الحضاري العام** .فقد يبلغ علمٌ من العلوم أعلىٰ درجات الدقة، لكنه يتحول إلىٰ مصدرٍ للاضطراب إذا ادعىٰ لنفسه ما ليس من مجاله، أو حاول أن يفسر الوجود كله بأدواته الجزئية، أو استبعد بقية العلوم من دائرة الشرعية. وهكذا لا ينشأ الطغيان من السلطة السياسية وحدها، بل قد ينشأ أيضًا من سلطة التخصص حين ينسىٰ حدوده الطبيعية.

ولهذا فإن المحكمة ترىٰ أن **التواضع التخصصي** ليس خلقًا علميًا فحسب، وإنما هو شرطٌ من شروط الشرعية. لأن كل علمٍ يعرف أكثر من غيره في مجاله، لكنه يعرف أقل من غيره خارج مجاله. وإذا نسي هذه الحقيقة، تحول تخصصه من مصدرٍ للإضاءة إلىٰ مصدرٍ للحجب، ومن وسيلةٍ لفهم الواقع إلىٰ وسيلةٍ لاختزاله.

ومن هنا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **الحكمة** .فالحكمة ليست كثرة العلوم، وإنما حسن ترتيبها، وليست جمع المعلومات، وإنما معرفة موضع كل معرفة داخل البناء الكلي. ولهذا كان الإنسان الحكيم ليس هو الذي يجيب عن كل سؤال، بل الذي يعرف إلىٰ أي علمٍ يجب أن يُحال السؤال، وإلىٰ أي منهجٍ ينبغي أن يُعرض، وإلىٰ أي مستوىً من مستويات النظر ينتمي.

ولهذا فإن المشروع يرفض أن تتحول العلوم إلىٰ **إقطاعيات معرفية**، لكل واحدةٍ منها قوانينها المطلقة، ومصطلحاتها المغلقة، ومعاييرها التي لا تقبل الحوار. لأن ذلك يعني أن الحضارة لم تعد تمتلك عقلًا واحدًا، وإنما تمتلك عقولًا متجاورة لا تتخاطب، وأن المعرفة لم تعد شبكةً متصلة، وإنما أصبحت أرخبيلًا من الجزر المنعزلة، لكل جزيرةٍ لغتها، ومنطقها، وشرعيتها الخاصة.

ومن هنا تصبح محكمة الشرعية العليا هي **المترجم المعياري** بين العلوم. فهي لا تذيب الفوارق بينها، بل تحفظها، لكنها تمنع تلك الفوارق من أن تتحول إلىٰ قطيعة. وهي لا توحد المناهج، لكنها توحد الميثاق الذي يحكم استعمالها. وهي لا تطلب من جميع العلوم أن تتكلم اللغة نفسها، لكنها تطلب منها أن تكون جميعًا قادرةً علىٰ اللقاء داخل أفقٍ واحد هو أفق الحقيقة.

ولهذا فإن المحكمة لا تخاف من التخصص، بل تخاف من **انعزال التخصص** .فكلما ازداد العلم دقةً، ازدادت حاجته إلىٰ جسرٍ يربطه بغيره، لأن الدقة التي لا تجد موقعها داخل الكل تتحول تدريجيًا إلىٰ نوعٍ من العمىٰ الجزئي، يرىٰ الجزء بوضوحٍ بالغ، لكنه يعجز عن رؤية موقع ذلك الجزء في الصورة الكبرىٰ.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة تجعل من **الوحدة البنيوية للمعرفة** مقياسًا من مقاييس النضج الحضاري. فالأمة الناضجة ليست التي تكثر فيها الجامعات، ولا التي يتضاعف فيها عدد الباحثين، وإنما التي تستطيع أن تجعل جميع جهودها المعرفية تتجه نحو غايةٍ واحدة، دون أن تفقد تنوعها، ودون أن تصادر استقلال تخصصاتها. إنها تحقق الوحدة دون تطابق، والتنوع دون تفكك، والتكامل دون ذوبان.

ولهذا فإن الشرعية لا تقف عند حدود تصحيح الأخطاء، بل تتقدم إلىٰ **إنتاج الانسجام**؛ الانسجام بين العلوم، وبين المناهج، وبين المؤسسات، وبين الإنسان والواقع، وبين الماضي والمستقبل، وبين الحرية والانضباط، وبين الإبداع والميثاق. لأن الحقيقة لا تظهر كاملةً في علمٍ واحد، كما لا يكتمل العدل بمعيارٍ واحد، وإنما يتشكلان معًا من خلال هذا الحوار الدائم بين أجزاء العقل الحضاري.

وعند هذه المرتبة يصبح واضحًا أن محكمة الشرعية العليا ليست محكمةً للفكر وحده، ولا للعلم وحده، ولا للمنهج وحده، بل هي **محكمة لوحدة الوعي الإنساني** .فهي تحرس الخيط الخفي الذي يمنع المعرفة من أن تتحول إلىٰ شظايا، ويمنع العقل من أن ينقسم علىٰ

نفسه، ويمنع الحضارة من أن تتقدم في أجزائها بينما تتراجع في كليتها. وبهذا تبلغ الشرعية إحدىٰ أعلىٰ غاياتها؛ إذ لا تعود مجرد قانونٍ يمنع الخطأ، بل تصبح النظام الذي يحفظ للعقل وحدته الداخلية، ويجعل من اختلاف علومه مصدرًا للغنىٰ لا للتناقض، ومن تنوع مناهجه مصدرًا للقوة لا للتفكك، ومن تعدد أصواته سيمفونيةً حضاريةً واحدة، يكون فيها الميثاق هو النغمة المركزية التي تمنح جميع الأصوات معناها، واتساقها، وقدرتها علىٰ أن تبني، معًا، عقلًا إنسانيًا لا ينقسم علىٰ ذاته، ولا يفقد، في خضم اتساعه، وحدته العميقة.

ومن هنا تنكشف الوظيفة الأخيرة التي تجعل محكمة الشرعية العليا ليست مجرد مؤسسةٍ تنظّم المعرفة، وإنما **المركز الذي يحفظ الهوية المعيارية للحضارة**. فالحضارات لا تفقد هويتها حين تتغير لغاتها، ولا حين تتبدل مؤسساتها، ولا حتىٰ حين تنتقل من طورٍ اقتصادي إلىٰ طورٍ آخر، وإنما تفقدها عندما تفقد المعيار الذي يحدد لها معنىٰ الصواب والخطأ، والعدل والظلم، والبناء والهدم، والغاية والوسيلة. فالهويات الحقيقية لا تحفظها الشعارات، وإنما تحفظها المقاييس التي يرجع إليها العقل كلما اختلف، ويحتكم إليها الإنسان كلما اشتبهت عليه الطرق.

ولهذا فإن المحكمة لا تحرس التراث لأنه تراث، ولا تحرس الحداثة لأنها حداثة، وإنما تحرس **القدرة علىٰ التمييز** بين ما ينبغي أن يبقىٰ، وما ينبغي أن يتغير، وما ينبغي أن يولد، وما ينبغي أن يترك مكانه لما هو أصلح منه. فالهوية التي تخاف من التغيير هويةٌ ضعيفة، والهوية التي تذوب في كل تغيير هويةٌ فاقدة لمركزها، أما الهوية المعيارية فإنها تعرف كيف تستوعب الجديد دون أن تفقد نفسها، وكيف تحافظ علىٰ نفسها دون أن تمنع الجديد.

ومن هنا فإن المشروع يعيد تعريف **الأصالة**. فالأصالة ليست أن يكرر الإنسان ما قاله السابقون، وإنما أن يمتلك القدرة التي امتلكوها علىٰ إنتاج المعرفة في زمنهم. فالسابقون لم يكونوا أصيلين لأنهم حافظوا علىٰ ما قبلهم، وإنما لأنهم استطاعوا أن يحولوا الموروث إلىٰ فعلٍ حي، وأن يجعلوا من الميثاق قوةً قادرةً علىٰ تفسير واقعهم، لا مجرد سجلٍ لتاريخٍ

مضىٰ. ومن هنا فإن تقليدهم في صورهم قد يكون ابتعادًا عن أصالتهم، بينما الاقتداء بمنهجهم في الاجتهاد قد يكون أوفىٰ أشكال الوفاء لهم.

ولهذا فإن المحكمة تميز بين **وفاء الصورة** و**وفاء الروح** .فوفاء الصورة يحافظ علىٰ الألفاظ والأشكال والطرائق، حتىٰ وإن فقدت قدرتها علىٰ أداء وظيفتها، أما وفاء الروح فإنه يحافظ علىٰ المقصد الذي أنشأ تلك الصور، ولو استلزم ذلك إعادة تشكيلها بما يحقق وظيفتها في واقعٍ جديد. ومن هنا فإن الشرعية لا تقيس الوفاء بمقدار التشابه مع الماضي، وإنما بمقدار الإخلاص للمقاصد التي جعلت الماضي نفسه عظيمًا.

ولهذا أيضًا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ التجديد بوصفه قيمةً مستقلة، لأن الجديد قد يكون أضعف من القديم، كما أن القديم قد يكون أعمق من الجديد. وإنما تنظر إلىٰ **الجدارة المعيارية**، فتسأل: هل هذا الجديد أقدر علىٰ تحقيق الميثاق؟ وهل هذا القديم ما يزال قادرًا علىٰ أداء وظيفته؟ فإذا كان الجواب نعم، بقي القديم حيًا. وإذا كان الجواب لا، أصبح الإبقاء عليه نوعًا من الإضرار بالميثاق نفسه.

ومن هنا فإن المشروع يحرر العقل من الثنائية الساذجة التي طالما حكمت كثيرًا من الصراعات الفكرية؛ ثنائية القديم والجديد، والمحافظة والتجديد، والأصالة والمعاصرة. لأن هذه الثنائيات لا تحل المشكلة، بل تنقلها إلىٰ مستوىٍ آخر. أما المحكمة فإنها تعيد صياغة السؤال كله، فلا تسأل: هل هذا قديم أم جديد؟ وإنما تسأل :**هل هو شرعي في بنائه؟ وهل هو أمين في منهجه؟ وهل هو عادل في نتائجه؟ وهل هو قادر علىٰ خدمة المقاصد التي من أجلها وُجد؟**

ولهذا فإنها لا تمنح الشرعية لعمر الفكرة، كما لا تمنحها لحداثتها، بل تمنحها لقدرتها علىٰ اجتياز الامتحان. فالأفكار لا تشيخ لأنها قديمة، ولا تكتسب الحياة لأنها جديدة، وإنما تشيخ عندما تتوقف عن تفسير الواقع، وتحيا عندما تبقىٰ قادرةً علىٰ إنارة الطريق، مهما اختلفت الأزمنة.

ومن هنا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **الاستمرارية الحضارية** .فهي لا تعني بقاء المؤسسات، ولا استمرار الأسماء، ولا دوام المصطلحات، وإنما تعني استمرار **القابلية علىٰ إنتاج المعنىٰ** .لأن الحضارة التي تتوقف عن إنتاج المعنىٰ تبدأ، وإن بقيت مؤسساتها قائمة، في التحول إلىٰ جسدٍ يحتفظ بأعضائه، لكنه فقد الروح التي كانت تنظم حركتها.

ولهذا فإن المحكمة تجعل من **إنتاج المعنىٰ** الوظيفة العليا للعقل الحضاري. وليس المقصود بالمعنىٰ مجرد التفسير، وإنما القدرة علىٰ ربط الجزئي بالكلي، والواقعة بالمبدأ، والإنسان بالمقصد، والزمن بالميثاق. فالمعنىٰ هو الذي يحول الوقائع المتناثرة إلىٰ تاريخ، والمعارف المتفرقة إلىٰ علم، والأفعال المتعددة إلىٰ مشروع حضاري متماسك.

ومن هنا فإن الشرعية لا تحرس الحقيقة بو صفها معلومة، وإنما تحر سها بو صفها **نسقًا للمعنىٰ** .فالمعلومة قد تكون صحيحة، لكنها إذا انفصلت عن معناها الكلي، أصبحت قابلةً لأن تُستخدم في غير مقصدها، وأن تتحول من أداة بناء إلىٰ أداة هدم. ولذلك فإن المحكمة لا تكتفي بأن تسأل: هل هذه المعلومة صحيحة؟ وإنما تسأل أيضًا: داخل أي بنيةٍ من المعاني توضع؟ وما الأثر الذي ستنتجه إذا تحركت داخل هذا النسق أو ذاك؟

ولهذا تبلغ المحكمة مرحلةً يصبح فيها **المعنىٰ نفسه موضوعًا للشرعية** .فلا يكفي أن تكون الألفاظ صحيحة، ولا أن تكون الأدلة سليمة، ولا أن تكون النتائج متماسكة، إذا كان النسق الكلي الذي يمنحها معناها قد أصابه الاختلال. لأن انهيار المعنىٰ يسبق، في كثيرٍ من الأحيان، انهيار الأحكام، كما أن فساد الرؤية الكلية يسبق فساد التطبيقات الجزئية.

ومن هنا يتبين أن محكمة الشرعية العليا لا تؤسس فقط لعلمٍ في الامتحان، ولا لنظريةٍ في المعرفة، ولا لفلسفةٍ في المنهج، وإنما تؤسس لما يمكن تسميته **بالحضارة المعيارية**؛ الحضارة التي لا تُبنىٰ علىٰ تراكم القوة، ولا علىٰ تضخم الثروة، ولا علىٰ اتساع النفوذ، وإنما تُبنىٰ علىٰ سلامة الميزان الذي يزن هذه كلها، وعلىٰ بقاء الميثاق حاضرًا في كل قرار، وفي كل نظرية، وفي كل مؤسسة، وفي كل انتقالٍ من جيلٍ إلىٰ جيل.

وعند هذه المرتبة يغدو واضحًا أن محكمة الشرعية العليا ليست خاتمةً لفصلٍ من فصول هذا الكتاب فحسب، بل هي الخلاصة المركزة لجميع مفاهيمه؛ فهي الموضع الذي تلتقي فيه شرعية السؤال، وشرعية المنهج، وشرعية المفهوم، وشرعية الفرضية، وشرعية البرهان، وشرعية الاستدلال، وشرعية اللغة، وشرعية المعيار، وشرعية بناء النظرية، في نسقٍ واحد لا يترك عنصرًا من عناصر المعرفة خارج دائرة الامتحان. وبهذا تصبح المحكمة التعبير الأكمل عن الفكرة المؤسسة التي قام عليها هذا المشروع منذ صفحاته الأولىٰ: أن العقل لا يبلغ كرامته لأنه يمتلك القدرة علىٰ التفكير، وإنما لأنه يمتلك الشجاعة الدائمة لأن يجعل تفكيره نفسه موضوعًا للتفكير، وأن يجعل أدواته موضوعًا للمراجعة، وأن يجعل نجاحه سببًا لمزيدٍ من التواضع، وأن يجعل كل وصولٍ بدايةً لسؤالٍ جديد، حتىٰ تبقىٰ الشرعية فعلًا لا ينتهي، ويبقىٰ الميثاق حيًا، ويبقىٰ الإنسان، ما دام يحمل أمانة العقل، جديرًا بأن يحمل معها أمانة الحقيقة.

ومن هنا تنكشف الوظيفة التي يمكن عدّها أرفع وظائف محكمة الشرعية العليا جميعًا، وهي أنها لا تحرس الحقيقة بوصفها غايةً معرفية فحسب، وإنما تحرس **إمكان الثقة الإنسانية بالحقيقة**. فليست المشكلة الكبرىٰ أن يخطئ الإنسان، لأن الخطأ جزءٌ من تكوينه، وإنما أن يفقد الإنسان ثقته بإمكان الوصول إلىٰ الحقيقة أصلًا. وحين تبلغ الحضارة هذه المرحلة، لا يعود الانهيار معرفيًا فقط، بل يتحول إلىٰ انهيارٍ وجودي، لأن الإنسان يفقد آنذاك المعنىٰ الذي من أجله يفكر، والغاية التي من أجلها يبحث، والأمل الذي من أجله يراجع نفسه.

ولهذا فإن المحكمة لا تنظر إلىٰ الشك بوصفه خصمًا للحقيقة، وإنما تفرق بين **الشك المنهجي** و**الشك العدمي**. فالشك المنهجي يفتح الطريق أمام البرهان، لأنه يطلب يقينًا أصدق، أما الشك العدمي فإنه يغلق الطريق إلىٰ البرهان، لأنه لا يريد الوصول، بل يريد إسقاط إمكان الوصول نفسه. ومن هنا فإن الشرعية لا تحارب السؤال، بل تحارب السؤال الذي ينكر علىٰ نفسه إمكان الجواب، كما لا تحارب النقد، بل تحارب النقد الذي يجعل الهدم غايته الأخيرة.

ولهذا فإن المشروع يعيد بناء العلاقة بين **اليقين** و**الامتحان** .فالناس كثيرًا ما يتصورون أن الامتحان نقيض اليقين، مع أن الحقيقة علىٰ خلاف ذلك تمامًا؛ إذ إن اليقين الذي لا يحتمل الامتحان ليس يقينًا، وإنما اطمئنانٌ نفسي، أو ألفةٌ ذهنية، أو اعتيادٌ تاريخي. أما اليقين الذي يخرج من الامتحان في كل مرةٍ أكثر صفاءً، وأكثر قدرةً علىٰ تفسير الواقع، وأكثر استعدادًا لاستقبال الاعتراض، فهو وحده الذي يستحق أن يسمىٰ يقينًا.

ومن هنا فإن المحكمة ترىٰ أن **اليقين الحقيقي يولد من الشجاعة لا من الخوف** .فهو لا يخشىٰ البرهان المخالف، ولا يضيق بالاعتراض الصادق، ولا يستنفر قواه كلها لمجرد أن يظهر سؤالٌ جديد. لأنه يعلم أن الحقيقة لا تُصان بمنع الامتحان، وإنما تُصان بقدرتها علىٰ اجتيازه. ولهذا فإن كل حقيقةٍ تحتاج إلىٰ الحراسة بالقوة أكثر مما تحتاج إلىٰ الحراسة بالبرهان، إنما تعلن، من حيث لا تريد، ضعفها الداخلي.

ولهذا أيضًا تعيد المحكمة تعريف **الاطمئنان** .فالاطمئنان ليس غياب الأسئلة، وإنما حضور الميثاق. وليس معناه أن الإنسان عرف كل شيء، وإنما أنه عرف الطريق الذي يسير فيه، والميزان الذي يحتكم إليه، والمنهج الذي يعود إليه كلما اضطربت به السبل. فالاطمئنان لا يولد من كثرة الإجابات، بل من سلامة الطريقة التي تُنتج بها الإجابات.

ومن هنا فإن المحكمة تجعل من **الثقة المنهجية** أصلًا أعلىٰ من الثقة بالنتائج. لأن النتائج قد تتغير، والفرضيات قد تتبدل، والنظريات قد تتوسع أو تُراجع، أما المنهج الأمين، فإنه يبقىٰ قادرًا علىٰ تصحيح جميع هذه التحولات. ولذلك فإن الحضارات التي تبني ثقتها علىٰ نتائجها وحدها تهتز كلما سقطت نتيجة، بينما الحضارات التي تبني ثقتها علىٰ ميثاقها ومنهجها، تستطيع أن تعترف بخطأ أعظم نظرياتها دون أن تفقد ثقتها بنفسها، لأنها لم تجعل إيمانها معلقًا بالنتيجة، وإنما علقته بأمانة الطريق.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تحرس **الإجابات** بقدر ما تحرس **القابلية الدائمة لإنتاج الإجابات** .فهي لا تريد أن تغلق باب المعرفة بإعلان اكتمالها، وإنما تريد أن تضمن أن

يبقىٰ باب المعرفة مفتوحًا دون أن يتحول إلىٰ فوضىٰ، وأن يبقىٰ باب المراجعة مفتوحًا دون أن يتحول إلىٰ عبث، وأن يبقىٰ باب الإبداع مفتوحًا دون أن يتحول إلىٰ قطيعة مع الميثاق.

ومن هنا تبلغ المحكمة مستوىً جديدًا، إذ تصبح مسؤولةً عن **التوازن بين الثبات والانفتاح** .فالثبات بلا انفتاح يتحول إلىٰ تحجر، والانفتاح بلا ثبات يتحول إلىٰ سيولة. أما الشرعية فإنها لا تسمح لأيٍّ منهما أن يبتلع الآخر، بل تجعل من كل واحدٍ شرطًا لسلامة الثاني. فالميثاق يمنح الانفتاح اتجاهه، والانفتاح يمنح الميثاق حيويته، وبهذا يبقىٰ العقل وفيًا لأصوله، دون أن يتحول إلىٰ أسيرٍ لها، ويبقىٰ منفتحًا علىٰ المستقبل، دون أن يفقد جذوره.

ولهذا فإن المحكمة تعيد تعريف **الاستقرار الحضاري** .فهو ليس غياب التغير، وإنما بقاء الميزان قادرًا علىٰ استيعاب التغير دون أن ينكسر. فكما أن الجسد الحي لا يعيش لأنه لا يتغير، بل لأنه يتغير مع احتفاظه بوحدته، كذلك الحضارة لا تستمر لأنها تمنع التحول، وإنما لأنها تمتلك من القوة المعيارية ما يجعلها تحول كل تغيرٍ إلىٰ عنصرٍ جديد في بنائها، لا إلىٰ سببٍ لتفككه.

ومن هنا أيضًا فإن المحكمة لا ترىٰ أن أعظم إنجازاتها هو اكتشاف الحقيقة، وإنما **المحافظة علىٰ شروط إمكان اكتشاف الحقيقة عبر الأجيال** .لأن الحقيقة الواحدة قد تنفع جيلًا واحدًا، أما بناء العقل الذي يستطيع أن يكتشف الحقائق في كل عصر، فهو الذي يصنع الحضارات الممتدة. ولذلك فإن المشروع، في جوهره العميق، لا يورث الناس معارف بعينها، وإنما يورثهم القدرة علىٰ ألا يتوقفوا عن إنتاج المعرفة، ولا عن امتحانها، ولا عن تصحيحها.

ولهذا فإن محكمة الشرعية العليا لا تؤسس في نهاية المطاف لمذهبٍ فكري، ولا لمدرسةٍ فلسفية، ولا لنظامٍ معرفي مغلق، وإنما تؤسس **لقانونٍ حضاري دائم**؛ قانونٍ يجعل العقل مسؤولًا عن نفسه قبل أن يكون مسؤولًا عن غيره، ويجعل الحقيقة أكبر من جميع

العقول، ويجعل الميثاق أعلىٰ من جميع المناهج، ويجعل الامتحان مستمرًا ما دام الإنسان مستمرًا في حمل أمانة التفكير.

وعند هذه الذروة يتضح أن الشرعية ليست نهاية المشروع، بل هي **آلية بقائه**. فكل مشروعٍ لا يمتلك في داخله قوةً تعيد امتحانه محكومٌ عليه، عاجلًا أو آجلًا، بأن يتحول إلىٰ جزءٍ من المشكلة التي جاء ليعالجها. أما المشروع الذي يضع نفسه داخل دائرة الامتحان، ويجعل من مراجعة أصوله شرطًا لاستمرارها، فإنه يكون قد بلغ أعلىٰ درجات الوفاء للحقيقة، لأن الحقيقة لا تحتاج إلىٰ من يعلن اكتمالها، وإنما تحتاج دائمًا إلىٰ من يحرس الطريق المؤدي إليها، ويحرس الإنسان من أن يظن، في أي مرحلةٍ من مراحل رحلته الطويلة، أنه بلغ النهاية بينما ما يزال الأفق مفتوحًا، وما يزال الامتحان قائمًا، وما يزال الميثاق يدعوه، في كل جيل، إلىٰ بدايةٍ جديدة من بدايات العقل التي لا تنتهي.

الخاتمة الكبرى للفصل العاشر: الميثاق المنهجي ومحكمة الشرعية

ليس هذا الفصل خاتمةً لمسارٍ جزئي داخل هذا الكتاب، بل هو خاتمةٌ للمرحلة التأسيسية كلها، لأن كل ما سبقه كان يعمل، بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة، علىٰ الإجابة عن سؤالٍ واحد ظل حاضرًا منذ الصفحة الأولىٰ، وهو: كيف يمكن للعقل أن يبقىٰ أمينًا للحقيقة وهو يمارس حريته الكاملة؟ وكيف يمكن للإنسان أن يجتهد دون أن يتحول اجتهاده إلىٰ سلطة، وأن يبدع دون أن ينقلب إبداعه إلىٰ فوضىٰ، وأن يراجع دون أن يتحول النقد إلىٰ هدم، وأن يبلغ اليقين دون أن يقع في عبادة يقينه؟

لقد كان هذا السؤال هو الخيط الخفي الذي انتظمت حوله جميع فصول الكتاب، غير أن الفصل العاشر لم يعد يكتفي بطرح السؤال، بل انتقل إلىٰ بناء النظام الذي يجعل الإجابة عنه ممكنة. ومن هنا لم يعد الحديث عن المنهج مجرد حديثٍ عن أدوات التفكير، ولا عن الخطأ مجرد حديثٍ عن العوارض الإنسانية، ولا عن المراجعة مجرد دعوةٍ أخلاقية، ولا عن المؤسسة مجرد تنظيمٍ إداري، ولا عن المحكمة مجرد صورةٍ رمزية، وإنما أصبحت هذه العناصر جميعًا أجزاءً من بنيةٍ واحدة، إذا انفصل أحدها عن الآخر اختل النظام كله، وإذا تكاملت تحولت إلىٰ دستورٍ داخلي للعقل الإنساني.

فالمنهج، كما انتهىٰ إليه هذا الفصل، ليس تقنيةً للاستدلال، وإنما هو الميثاق الذي يحدد علاقة الإنسان بالحقيقة قبل أن يحدد علاقة الأدلة بعضها ببعض. والخطأ لم يعد نقيضًا للمعرفة، بل أصبح عنصرًا من عناصر نموها، شريطة أن يبقىٰ داخل نظامٍ يعترف به ويكشفه ويمنع تحوله إلىٰ أصلٍ مستقر. أما المراجعة فلم تعد فعلًا استثنائيًا يُمارس عند الأزمات، وإنما أصبحت قانونًا دائمًا لحركة العقل، لا يكتمل التفكير إلا به، ولا تستمر الشرعية إلا من خلاله.

ثم جاءت المؤسسة المنتجة للمعرفة لتعلن أن العقل الفردي، مهما بلغت عبقريته، لا يستطيع وحده أن يحمل أمانة الحضارة، وأن المعرفة التي تريد أن تعيش قرونًا لا يجوز أن

تبقىٰ معلقةً بأعمار الأفراد، بل ينبغي أن تتحول إلىٰ بناءٍ مؤسسي قادرٍ علىٰ أن يصحح نفسه، وأن يورث منهجه، وأن يحفظ ذاكرته، وأن يضمن استمرارية الامتحان عبر الأجيال. ولم يكن ذلك انتقاصًا من قيمة الفرد، بل كان تحريرًا له من الوهم الذي يجعل الحضارات رهينة العبقريات المنعزلة.

ثم بلغت الرحلة ذروتها في محكمة الشرعية العليا، التي لم تُبنَ بوصفها سلطةً فوق العقل، وإنما بوصفها الضمير الذي يمنع العقل من أن يتحول إلىٰ سلطةٍ علىٰ نفسه. فهي لم تأتِ لتغلق باب الاجتهاد، بل لتمنع الاجتهاد من أن يغلق علىٰ نفسه. ولم تأتِ لتصادر الحرية، بل لتجعل الحرية قادرةً علىٰ حماية نفسها من الانفلات. ولم تأتِ لتنتج يقينًا جديدًا، بل لتمنع كل يقينٍ بشري من أن يدعي لنفسه الكمال.

وهكذا انتهىٰ الفصل إلىٰ حقيقةٍ ربما تكون هي أهم نتائجه جميعًا، وهي أن الشرعية ليست صفةً تلحق بالنتائج بعد اكتمالها، وإنما هي نظامٌ يرافق المعرفة منذ ولادة السؤال الأول، مرورًا بتكوين المفهوم، وصياغة الفرضية، وبناء البرهان، وممارسة النقد، وإعادة المراجعة، وانتهاءً بامتحان المؤسسة التي أنتجت ذلك كله. فالشرعية ليست خاتمة الطريق، بل هي الطريق نفسه.

ومن هنا أيضًا تغير معنىٰ المسؤولية. فلم تعد المسؤولية مسؤولية الإنسان عما يقول فقط، بل أصبحت مسؤوليته عن الطريقة التي وصل بها إلىٰ ما يقول، وعن المعيار الذي احتكم إليه، وعن البدائل التي استبعدها، وعن الأسئلة التي لم يطرحها، وعن الآثار التي سيولدها فكره بعد أن يغادره. وبذلك خرجت المسؤولية من حدود الأخلاق الفردية إلىٰ فضاء المسؤولية الحضارية، حيث يصبح كل اجتهاد لبنةً في بناء الوعي الجمعي، أو معولًا في هدمه.

لقد حاول هذا الفصل، في جوهره، أن ينقل العقل من مرحلة الدفاع عن نتائجه إلىٰ مرحلة أرقىٰ، هي الدفاع عن نزاهة الطريق الذي أوصله إلىٰ تلك النتائج. لأن الحضارات لا

تنهار غالبًا عندما تخطئ، وإنما تنهار عندما تفقد قدرتها على الاعتراف بأن طريقها إلى الحقيقة أصبح يحتاج إلى مراجعة. أما إذا بقي الطريق نفسه خاضعًا للامتحان، فإن الخطأ يتحول إلى وسيلةٍ للنمو، وتتحول الأزمات إلى مناسباتٍ لإعادة البناء، ويصبح التاريخ نفسه شريكًا في نضج العقل لا شاهدًا على سقوطه.

ولهذا فإن الغاية الكبرى لهذا الفصل لم تكن إنتاج نظريةٍ جديدة في المنهج فحسب، وإنما إنتاج **ثقافة الامتحان** بوصفها الثقافة الوحيدة القادرة على حماية الإنسان من أخطر خصومه، وهو وهم الاكتمال. فما دام العقل يعتقد أنه بلغ النهاية، فقد بدأ بالفعل في الابتعاد عن الحقيقة، لأن الحقيقة لا تسكن في نهاية الطريق، بل تسكن في الأمانة التي يمشي بها الإنسان في الطريق.

ومن هنا فإن الميثاق الذي انتهى إليه هذا الفصل ليس عقدًا بين الإنسان وغيره، وإنما هو عهدٌ يعقده العقل مع نفسه؛ عهدٌ ألا يمنح أحدًا حصانةً من الامتحان، وألا يستثني نفسه من المراجعة، وألا يجعل نجاحه سببًا للتوقف، ولا إخفاقه سببًا لليأس، بل يجعل من كل معرفةٍ مسؤولية، ومن كل مسؤوليةٍ امتحانًا، ومن كل امتحانٍ بدايةً لمعرفةٍ أعمق.

وعند هذه النقطة يكتمل البناء الداخلي للفصل العاشر، ويصبح واضحًا أن أبوابه الخمسة لم تكن متجاورةً، بل كانت تتولد بعضها من بعض، حتى انتهت جميعًا إلى قانونٍ واحد، هو أن العقل لا يظل عقلًا إلا إذا بقي قابلًا لأن يُراجع، وأن المعرفة لا تظل معرفةً إلا إذا بقيت قابلةً لأن تُمتحن، وأن الشرعية لا تبقى شرعيةً إلا إذا بقيت هي نفسها خاضعةً لذلك الميثاق الذي لا يعترف بحصانةٍ إلا للحقيقة، ولا بسيادةٍ إلا للبرهان، ولا بسلطةٍ إلا للأمانة.

وهكذا ينتهي هذا الفصل، لا بإغلاق باب التفكير، بل بفتح الباب الذي يجعل جميع الفصول اللاحقة ممكنة. فما بُني هنا ليس خاتمةً لمسيرة الكتاب، وإنما هو الأرض التي سيقف عليها كل بناءٍ تالٍ، لأن أي حديثٍ عن الإنسان، أو المجتمع، أو الدولة، أو الحضارة، أو المعرفة، أو التاريخ، لا يمكن أن يكون شرعيًا ما لم يخضع أولًا لذلك الميثاق الذي تأسس

في هذا الفصل. وبذلك يصبح **الميثاق المنهجي ومحكمة الشرعية** ليس مجرد فصلٍ من فصول هذا الكتاب، بل القلب النابض الذي يمد جميع أجزائه بمعيارها، ويمنحها وحدتها، ويحفظ لها قدرتها علىٰ أن تبقىٰ، في كل مرحلة، وفي كل مراجعة، وفي كل تطور، وفيةً للرسالة التي قام عليها هذا المشروع منذ بدايته: أن كرامة العقل لا تكمن في أنه يفكر، وإنما في أنه لا يتوقف أبدًا عن امتحان الطريقة التي يفكر بها.

ليس هذا الفصل خاتمةً لمسارٍ جزئي داخل هذا الكتاب، بل هو خاتمةٌ للمرحلة التأسيسية كلها، لأن كل ما سبقه كان يعمل، بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة، علىٰ الإجابة عن سؤالٍ واحد ظل حاضرًا منذ الصفحة الأولىٰ، وهو: كيف يمكن للعقل أن يبقىٰ أمينًا للحقيقة وهو يمارس حريته الكاملة؟ وكيف يمكن للإنسان أن يجتهد دون أن يتحول اجتهاده إلىٰ سلطة، وأن يبدع دون أن ينقلب إبداعه إلىٰ فوضىٰ، وأن يراجع دون أن يتحول النقد إلىٰ هدم، وأن يبلغ اليقين دون أن يقع في عبادة يقينه؟

لقد كان هذا السؤال هو الخيط الخفي الذي انتظمت حوله جميع فصول الكتاب، غير أن الفصل العاشر لم يعد يكتفي بطرح السؤال، بل انتقل إلىٰ بناء النظام الذي يجعل الإجابة عنه ممكنة. ومن هنا لم يعد الحديث عن المنهج مجرد حديثٍ عن أدوات التفكير، ولا عن الخطأ مجرد حديثٍ عن العوارض الإنسانية، ولا عن المراجعة مجرد دعوةٍ أخلاقية، ولا عن المؤسسة مجرد تنظيمٍ إداري، ولا عن المحكمة مجرد صورةٍ رمزية، وإنما أصبحت هذه العناصر جميعًا أجزاءً من بنيةٍ واحدة، إذا انفصل أحدها عن الآخر اختل النظام كله، وإذا تكاملت تحولت إلىٰ دستورٍ داخلي للعقل الإنساني.

فالمنهج، كما انتهىٰ إليه هذا الفصل، ليس تقنيةً للاستدلال، وإنما هو الميثاق الذي يحدد علاقة الإنسان بالحقيقة قبل أن يحدد علاقة الأدلة بعضها ببعض. والخطأ لم يعد نقيضًا للمعرفة، بل أصبح عنصرًا من عناصر نموها، شريطة أن يبقىٰ داخل نظامٍ يعترف به ويكشفه ويمنع تحوله إلىٰ أصلٍ مستقر. أما المراجعة فلم تعد فعلًا استثنائيًا يُمارس عند الأزمات،

وإنما أصبحت قانونًا دائمًا لحركة العقل، لا يكتمل التفكير إلا به، ولا تستمر الشرعية إلا من خلاله.

ثم جاءت المؤسسة المنتجة للمعرفة لتعلن أن العقل الفردي، مهما بلغت عبقريته، لا يستطيع وحده أن يحمل أمانة الحضارة، وأن المعرفة التي تريد أن تعيش قرونًا لا يجوز أن تبقىٰ معلقةً بأعمار الأفراد، بل ينبغي أن تتحول إلىٰ بناءٍ مؤسسي قادرٍ علىٰ أن يصحح نفسه، وأن يورث منهجه، وأن يحفظ ذاكرته، وأن يضمن استمرارية الامتحان عبر الأجيال. ولم يكن ذلك انتقاصًا من قيمة الفرد، بل كان تحريرًا له من الوهم الذي يجعل الحضارات رهينة العبقريات المنعزلة.

ثم بلغت الرحلة ذروتها في محكمة الشرعية العليا، التي لم تُبنَ بوصفها سلطةً فوق العقل، وإنما بوصفها الضمير الذي يمنع العقل من أن يتحول إلىٰ سلطةٍ علىٰ نفسه. فهي لم تأتِ لتغلق باب الاجتهاد، بل لتمنع الاجتهاد من أن يغلق علىٰ نفسه. ولم تأتِ لتصادر الحرية، بل لتجعل الحرية قادرةً علىٰ حماية نفسها من الانفلات. ولم تأتِ لتنتج يقينًا جديدًا، بل لتمنع كل يقينٍ بشري من أن يدعي لنفسه الكمال.

وهكذا انتهىٰ الفصل إلىٰ حقيقةٍ ربما تكون هي أهم نتائجه جميعًا، وهي أن الشرعية ليست صفةً تلحق بالنتائج بعد اكتمالها، وإنما هي نظامٌ يرافق المعرفة منذ ولادة السؤال الأول، مرورًا بتكوين المفهوم، وصياغة الفرضية، وبناء البرهان، وممارسة النقد، وإعادة المراجعة، وانتهاءً بامتحان المؤسسة التي أنتجت ذلك كله. فالشرعية ليست خاتمة الطريق، بل هي الطريق نفسه.

ومن هنا أيضًا تغير معنىٰ المسؤولية. فلم تعد المسؤولية مسؤولية الإنسان عما يقول فقط، بل أصبحت مسؤوليته عن الطريقة التي وصل بها إلىٰ ما يقول، وعن المعيار الذي احتكم إليه، وعن البدائل التي استبعدها، وعن الأسئلة التي لم يطرحها، وعن الآثار التي سيولدها فكره بعد أن يغادره. وبذلك خرجت المسؤولية من حدود الأخلاق الفردية إلىٰ

فضاء المسؤولية الحضارية، حيث يصبح كل اجتهاد لبنةً في بناء الوعي الجمعي، أو معولًا في هدمه.

لقد حاول هذا الفصل، في جوهره، أن ينقل العقل من مرحلة الدفاع عن نتائجه إلىٰ مرحلة أرقىٰ، هي الدفاع عن نزاهة الطريق الذي أوصله إلىٰ تلك النتائج. لأن الحضارات لا تنهار غالبًا عندما تخطئ، وإنما تنهار عندما تفقد قدرتها علىٰ الاعتراف بأن طريقها إلىٰ الحقيقة أصبح يحتاج إلىٰ مراجعة. أما إذا بقي الطريق نفسه خاضعًا للامتحان، فإن الخطأ يتحول إلىٰ وسيلةٍ للنمو، وتتحول الأزمات إلىٰ مناسباتٍ لإعادة البناء، ويصبح التاريخ نفسه شريكًا في نضج العقل لا شاهدًا علىٰ سقوطه.

ولهذا فإن الغاية الكبرىٰ لهذا الفصل لم تكن إنتاج نظريةٍ جديدة في المنهج فحسب، وإنما إنتاج **ثقافة الامتحان** بوصفها الثقافة الوحيدة القادرة علىٰ حماية الإنسان من أخطر خصومه، وهو وهم الاكتمال. فما دام العقل يعتقد أنه بلغ النهاية، فقد بدأ بالفعل في الابتعاد عن الحقيقة، لأن الحقيقة لا تسكن في نهاية الطريق، بل تسكن في الأمانة التي يمشي بها الإنسان في الطريق.

ومن هنا فإن الميثاق الذي انتهىٰ إليه هذا الفصل ليس عقدًا بين الإنسان وغيره، وإنما هو عهدٌ يعقده العقل مع نفسه؛ عهدٌ ألا يمنح أحدًا حصانةً من الامتحان، وألا يستثني نفسه من المراجعة، وألا يجعل نجاحه سببًا للتوقف، ولا إخفاقه سببًا لليأس، بل يجعل من كل معرفةٍ مسؤولية، ومن كل مسؤوليةٍ امتحانًا، ومن كل امتحانٍ بدايةً لمعرفةٍ أعمق.

وعند هذه النقطة يكتمل البناء الداخلي للفصل العاشر، ويصبح واضحًا أن أبوابه الخمسة لم تكن متجاورةً، بل كانت تتولد بعضها من بعض، حتىٰ انتهت جميعًا إلىٰ قانونٍ واحد، هو أن العقل لا يظل عقلًا إلا إذا بقي قابلًا لأن يُراجع، وأن المعرفة لا تظل معرفةً إلا إذا بقيت قابلةً لأن تُمتحن، وأن الشرعية لا تبقىٰ شرعيةً إلا إذا بقيت هي نفسها خاضعةً لذلك الميثاق الذي لا يعترف بحصانةٍ إلا للحقيقة، ولا بسيادةٍ إلا للبرهان، ولا بسلطةٍ إلا للأمانة.

وهكذا ينتهي هذا الفصـــل، لا بإغلاق باب التفكير، بل بفتح الباب الذي يجعل جميع الفصـــول اللاحقة ممكنة. فما بُني هنا ليس خاتمةً لمســـيرة الكتاب، وإنما هو الأرض التي سيقف عليها كل بناءٍ تالٍ، لأن أي حديثٍ عن الإنسان، أو المجتمع، أو الدولة، أو الحضارة، أو المعرفة، أو التاريخ، لا يمكن أن يكون شرعيًا ما لم يخضع أولًا لذلك الميثاق الذي تأسس في هذا الفصـــل. وبذلك يصـــبح **الميثاق المنهجي ومحكمة الشـــرعية** ليس مجرد فصـــلٍ من فصـــول هذا الكتاب، بل القلب النابض الذي يمد جميع أجزائه بمعيارها، ويمنحها وحدتها، ويحفظ لها قدرتها علىٰ أن تبقىٰ، في كل مرحلة، وفي كل مراجعة، وفي كل تطور، وفيةً للرســـالة التي قام عليها هذا المشـــروع منذ بدايته: أن كرامة العقل لا تكمن في أنه يفكر، وإنما في أنه لا يتوقف أبدًا عن امتحان الطريقة التي يفكر بها.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

النظرية العامة للعقل

- الجزء الثاني -

جميع الحقوق محفوظة ©

جميع الحقوق محفوظة © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or Publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 35 98 935 77 00962

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيل وفرات .com

النظرية لعامة للعقل

نحو إعادة مفهوم بناء العقل وقوانينه وبنيته

- الجزء الثاني –

الدكتور : عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (5567 / 9/ 2026)

عنوان الكتاب: النظرية العامة للعقل: نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته ج4
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 684 صفحة
رقم التصنيف: 128.2
الواصفات: / العقل/ / الإنسان/ / الفهم/ / المدارس الفلسفية/ / الإنسان/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-314-6

المحتويات – الجزء الثاني –

القسم الثاني: ولادة مفهوم العقل لا تاريخ العقل 7

المقدمة الكبرى: لماذا ندرس مفهوم العقل لا تاريخه؟ 9

الفصل الأول: هل العقل موجود قبل أن نفكر فيه؟ 47

الفصل الثاني: كيف يولد المفهوم؟ 79

الفصل الثالث: ما الذي نسميه عقلًا؟ 109

الفصل الرابع: هل العقل واحد أم متعدد؟ 137

الفصل الخامس: الجوهر والتجليات 217

الفصل السادس: العقل واللغة 273

الفصل السابع: العقل والثقافة 309

الفصل الثامن: العقل والبيولوجيا 345

الفصل التاسع: العقل والتاريخ 379

الفصل العاشر: العقل والتطور 415

الفصل الحادي عشر: حدود العقل 439

الفصل الثاني عشر: هل يوجد عقل إنساني واحد؟ 471

الفصل الثالث عشر: نحو نظرية عامة في العقل 503

الفصل الرابع عشر: العقل والهوية 543

الفصل الخامس عشر: العقل والواقع 579

الفصل السادس عشر: نظرية العقل المعياري 615

القسم الثاني
ولادة مفهوم العقل لا تاريخ العقل

المقدمة الكبرى

لماذا ندرس مفهوم العقل لا تاريخه؟

ليس العقل من الموضوعات التي يستطيع الإنسان أن يقف خارجها ليعاينها كما يعاين جسمًا ماديًا أو واقعةً تاريخية؛ لأن الأداة التي يحاول بها فهم العقل هي العقل نفسه، ولأن السؤال عنه لا يصدر من موقعٍ محايد مستقل عنه، بل ينشأ في داخله، ويتحرك بأدواته، ويعود في النهاية ليصدر حكمًا عليه. وهذا الوضع الاستثنائي يجعل دراسة العقل واحدةً من أكثر عمليات المعرفة تعقيدًا؛ إذ لا يكون العقل فيها موضوعًا للفحص فحسب، بل يكون في الوقت نفسه الفاحص وأداة الفحص واللغة التي يصاغ بها السؤال والمعيار الذي تُقاس به الإجابة. ومن ثم فإن كل محاولة لتعريف العقل تحمل، في بنيتها الخفية، صورةً سابقة عن العقل نفسه، حتىٰ حين تدّعي أنها تبدأ من غير افتراض. فالذي يعرّف العقل بأنه قدرة علىٰ الاستدلال يكون قد منح الاستدلال موقع المركز في بنيته، والذي يراه وعيًا يكون قد جعل الحضور الداخلي أساسه، والذي يرده إلىٰ الدماغ يكون قد اختار منذ البداية إطارًا ماديًا لتفسيره، والذي يجعله ملكةً معيارية يكون قد ربط ماهيته بالتمييز والحكم والتقويم. ولا تبدأ المشكلة، لذلك، عند الاختلاف في الأجوبة، بل تبدأ قبل ذلك، عند اختلاف الموقع الذي يقف منه كل جواب، واختلاف المستوىٰ الذي يحاول الإمساك به، واختلاف المعنىٰ الذي يمنحه للسؤال ذاته.

إن دراسة تاريخ العقل تنطلق غالبًا من تتبع التصورات التي ظهرت عنه، وترتيبها بحسب الأزمنة والمدارس والتحولات الحضارية؛ فتسأل كيف فهمه اليونان، وكيف أعاد الفلاسفة المسلمون بناءه، وكيف تحوّل مع الفلسفة الحديثة، وما الذي أضافته علوم النفس واللغة والأعصاب. أما دراسة ولادة مفهوم العقل فتتقدم إلىٰ طبقة أسبق وأعمق، لأنها لا تجعل

التصورات المتعاقبة غايتها النهائية، بل تتخذها شواهد علىٰ سؤال أكثر تأسيسًا: كيف أصبح العقل موضوعًا للعقل؟ وكيف انتقل الإنسان من ممارسة الإدراك والتذكر والمقارنة والتخيل والاستدلال إلىٰ جمع هذه الأفعال المتنوعة تحت مفهوم واحد؟ وكيف نشأت الفكرة التي تقول إن وراء هذه الوظائف أو داخلها شيئًا يمكن تسميته عقلًا؟ وهل كان هذا الانتقال مجرد اكتشاف لوجودٍ قائم، أم كان عملية تركيب مفهومي جمعت عناصر متباعدة في وحدةٍ نظرية لم تكن معطاة في الخبرة المباشرة؟

فالإنسان يرىٰ بعينه، ويسمع بأذنه، ويتذكر، ويتوقع، ويخاف، ويرغب، ويوازن، ويستنتج، لكنه لا يرىٰ العقل بالطريقة نفسها التي يرىٰ بها الأشياء. إنه يختبر آثاره وأفعاله، لكنه لا يواجهه بوصفه شيئًا ظاهرًا مستقلًا عن تلك الأفعال. وما يسميه عقلًا لا يصل إليه بوصفه معطًىٰ حسيًا مباشرًا، وإنما يصل إليه من خلال ردّ مجموعةٍ من الظواهر المتنوعة إلىٰ مبدأ جامع، أو من خلال افتراض وحدةٍ خلف الاختلاف، أو من خلال بناء اسمٍ كلي يستطيع أن يستوعب أنماطًا متباينة من النشاط الإنساني. ولهذا كان وجود التفكير أسبق من تكوّن مفهوم العقل، كما كان استعمال القدرة أسبق من الوعي النظري بطبيعتها. لقد مارس الإنسان ما نسميه اليوم عمليات عقلية قبل أن يجعلها موضوعًا للتحليل، كما تكلم قبل أن تنشأ علوم اللغة، وعاش في جماعات قبل أن يتكون مفهوم المجتمع، وأقام علاقاتٍ من السلطة قبل أن تظهر النظرية السياسية. غير أن الأسبقية الزمنية للممارسة لا تحسم طبيعة المفهوم الذي سيُبنىٰ حولها، لأن المفهوم ليس مجرد اسمٍ متأخر لشيء كان حاضرًا مكتملًا، بل قد يكون إعادة تنظيمٍ لما كان يُعاش متفرقًا، وصياغةً لوحدةٍ لم تكن مرئية، ونقلًا للخبرة من مستوىٰ الحدوث إلىٰ مستوىٰ الفهم.

ومن هنا يظهر الفرق بين العقل والحديث عن العقل. فالعقل، بحسب الحد الأدنىٰ الذي يمكن البدء منه، يشير إلىٰ قدرة الإنسان علىٰ إقامة علاقات بين المعطيات، والتمييز بين الأشياء، وتكوين الصور والمعاني، وتوقع النتائج، ومراجعة الأحكام، وتعديل السلوك في

ضوء الخبرة أو الغاية. أما الحديث عن العقل فهو نشاطٌ من درجة ثانية؛ إذ لا يكتفي بممارسة هذه الأفعال، بل يعيدها إلىٰ موضوعٍ للتأمل، ويختار من بينها ما يعدّه أصليًا وما يعدّه تابعًا، ويضع الحدود بين العقلي وغير العقلي، ثم يبني من ذلك تعريفًا أو نظرية. والعقل في ممارسته قد يكون أوسع من الحديث الذي يصاغ عنه، لأن النظرية لا تستوعب دائمًا جميع الوظائف التي يمارسها، وقد يكون الحديث عنه أوسع من بعض أفعاله المباشرة، لأنه يضم إليه افتراضاتٍ عن الجوهر والهوية والاستمرار والوحدة لا تظهر في الفعل الجزئي نفسه. وبين العقل بوصفه ممارسةً والحديث عنه بوصفه بناءً نظريًا تنشأ مسافة لا يجوز إلغاؤها، لأن كثيرًا من الخلافات لا تقع في حقيقة العقل وحدها، بل في اللغة التي يصف بها الإنسان تلك الحقيقة، وفي التصنيفات التي يفرضها عليها، وفي الحقول التي يستدعيها لشرحها.

ولذلك لا يمكن مساواة الاختلاف في تعريف العقل بالاختلاف في وجوده. إن كون الناس قد اختلفوا في مفهومه لا يعني أن ما يشيرون إليه وهمٌ صرف، مثلما أن اختلافهم في تفسير الحياة لا ينفي وجود الكائنات الحية. لكنه لا يعني كذلك أن وراء جميع التعريفات جوهرًا بسيطًا حاضرًا بالدرجة نفسها، ينتظر فقط أن يُكتشف. فقد يكون ثمة واقعٌ معين تتجه إليه النظريات، إلا أن هذا الواقع مركب، متعدد المستويات، لا يُعطىٰ من زاوية واحدة، ولا يظهر بالطريقة نفسها حين يُدرس بوصفه نشاطًا عصبيًا، أو خبرةً واعية، أو قدرةً لغوية، أو ممارسةً اجتماعية، أو ملكةً للحكم، أو نظامًا لإنتاج المعنىٰ. إن وحدة الموضوع لا تستلزم بساطة بنيته، كما أن تعدد المقاربات لا يستلزم تعدد موضوعاتها تعددًا مطلقًا. وربما كان مأزق كثير من النظريات ناشئًا من أنها أخذت أحد مستويات العقل، ثم جعلته تعريفًا للعقل كله؛ فحوّلت شرطًا من شروطه إلىٰ ماهيته، أو مظهرًا من مظاهره إلىٰ جوهره، أو أداةً من أدواته إلىٰ أصله الوحيد.

إن الفرق بين وجود العقل ووجود مفهوم العقل يشبه الفرق بين الواقع وبين الخريطة التي يرسمها الإنسان له، مع ضرورة الحذر من التبسيط الذي قد توحي به هذه المقارنة.

فالخريطة لا تخلق الأرض، لكنها لا تكررها أيضًا؛ إنها تنتقي منها، وتختصرها، وتبرز علاقاتٍ بعينها، وتحذف غيرها، وتعيد ترتيبها بحسب الغرض الذي صممت من أجله. كذلك مفهوم العقل: لا يلزم أن يكون اختراعًا حرًا لا مرجع له في الواقع، لكنه ليس نسخةً محايدة من واقعٍ جاهز. إنه بناء ينتقي من أفعال الإنسان بعض الخصائص، ويقيم بينها علاقات، ويمنحها اسمًا جامعًا، ويحدد ما يدخل فيها وما يخرج منها. فإذا جعلت ثقافةٌ ما الحكمة العملية والقدرة علىٰ ضبط الرغبة من صميم العقل، بينما جعلت ثقافة أخرىٰ البرهنة المجردة مركزه، فإن الاختلاف لا ينحصر في الألفاظ، بل يدل علىٰ اختلافٍ في الخريطة التي نُظّمت بها الخبرة الإنسانية، وفي الوظائف التي مُنحت منزلةً أعلىٰ من غيرها، وفي الغاية التي طُلب من العقل أن يحققها.

ولهذا كان مفهوم العقل أكثر تعقيدًا من العقل نفسه، لا بمعنىٰ أن العقل في واقعه بسيط، بل بمعنىٰ أن المفهوم يضيف إلىٰ تعقيد الظاهرة تعقيد الوعي بها. فالعقل حين يعمل قد يربط بين وسيلة وغاية، أو يكتشف نمطًا، أو يصحح خطأ، دون أن يضطر في كل مرة إلىٰ تعريف نفسه. أما عندما يحاول الإنسان بناء مفهوم للعقل، فإنه لا يواجه أفعاله الذهنية وحدها، بل يواجه أيضًا اللغة التي ورثها، والتقسيمات التي استقرت في ثقافته، والموقع الذي يحتله الإنسان داخل رؤيته للعالم، والعلاقة التي يتصورها بين الجسد والنفس، وبين الفرد والجماعة، وبين المعرفة والقيمة، وبين الطبيعة والتاريخ. ويصبح مفهوم العقل نقطة التقاءٍ لأسئلة الأنطولوجيا والمعرفة والأخلاق واللغة والسياسة والدين والبيولوجيا؛ لأن تحديده لا يقرر فقط كيف يفكر الإنسان، بل يقرر ضمنًا ما الإنسان، وما الذي يميزه، وما حدود مسؤوليته، وما الذي يمنحه أهلية الحكم والفعل، وما العلاقة بين حريته وشروط وجوده.

فإذا قيل إن العقل جوهر مستقل، ترتبت علىٰ ذلك صورةٌ للإنسان تختلف جذريًا عن الصورة التي تنتج عن القول إنه وظيفة بيولوجية ناشئة من تنظيم الدماغ. وإذا قيل إنه ملكة كونية واحدة، نشأت أسئلة المساواة ووحدة الطبيعة الإنسانية وإمكان المعرفة المشتركة. وإذا

قيل إن العقل يُبنىٰ داخل اللغة والثقافة، برز سؤال النسبية وحدود التواصل بين العوالم الحضارية. وإذا عُرّف بأنه قدرة حسابية أو معالجة للمعلومات، أمكن توسيع المفهوم ليشمل الأنظمة الاصطناعية، لكن ذلك يثير سؤالًا عن موقع الوعي والمعنىٰ والقصد والمسؤولية. وإذا رُبط العقل بالحكمة أو الحكم الأخلاقي، لم يعد الذكاء التقني كافيًا لإثبات حضوره الكامل. وهكذا يتضح أن تعريف العقل ليس وصفًا بريئًا لقدرةٍ إنسانية، بل هو قرار نظري يعيد توزيع الحدود بين الإنسان والآلة، وبين الإنسان والحيوان، وبين الطبيعي والمكتسب، وبين الفردي والجماعي، وبين ما يخضع للحساب وما يتجاوز الحساب.

وقد أدركت تقاليد فلسفية متعددة بعض هذه الصعوبة، وإن اختلفت في موضع التركيز. فالتقسيمات القديمة بين الحس والخيال والعقل لم تكن مجرد تصنيفاتٍ نفسية، بل كانت محاولات لتعيين المرتبة التي يبدأ عندها الكلي، ويُدرك بها ما لا تمنحه الحواس منفردة. والتمييز الأرسطي بين مراتب النفس وقواها وضع التفكير داخل بناءٍ حي متدرج، فلم يعزله ابتداءً عن وظائف الكائن، وإن منح العقل موقعًا خاصًا أثار بعد ذلك خلافاتٍ واسعة في تفسير وحدته واستقلاله وعلاقته بالفرد. وعندما أعاد الفارابي وابن سينا وابن رشد الاشتغال علىٰ هذه المسألة، لم يكونوا يكررون سؤالًا واحدًا بألفاظ مختلفة، بل كانوا يعيدون بناء العلاقة بين العقل بالقوة والعقل بالفعل، وبين المعرفة الفردية والنظام الكلي للمعقول، وبين التجريد الإنساني وما اعتُبر مبدأً مفارقًا أو عقلًا فعالًا. وعندما جعل ديكارت الفكر أساسًا لليقين الذاتي، أعاد تمركز مفهوم العقل حول الوعي الذي يدرك نفسه، بينما نقل كانط السؤال من ماهية العقل بوصفه جوهرًا إلىٰ شروط إمكان المعرفة وحدود استعمال الملكات. ثم زادت الفلسفات اللاحقة التعقيد حين ربطت العقل بالتاريخ أو اللغة أو الحياة أو الممارسة أو البنية الاجتماعية، ولم يعد ممكنًا النظر إليه كموضوعٍ منعزل عن العالم الذي يتشكل داخله.

ولا ينبغي أن يتحول استحضار هذه التصورات إلىٰ سردٍ تاريخي يعيد ترتيب الأسماء، لأن قيمتها تكمن في كشف الطبقات المختلفة التي تراكمت داخل مفهوم العقل. فبعض

النظريات أجابت عن سؤال: ما أصل المعرفة؟ وبعضها أجاب عن سؤال: ما الذي يميز الإنسان؟ وبعضها حاول بيان شروط الحكم الصحيح، وبعضها بحث في آليات الإدراك، وبعضها اشتغل علىٰ معنىٰ الوعي أو القصد أو الحرية. ومع ذلك جُمعت هذه الأجوبة كثيرًا تحت عنوانٍ واحد، كأنها تعريفات متنافسة للشيء نفسه وفي المستوىٰ نفسه. والتمييز بين الأسئلة شرطٌ أولي لمنع هذا الخلط؛ لأن الإجابة التي تصح في تفسير آليةٍ من آليات العقل قد لا تكفي لتحديد ماهيته، والوصف الذي يبين شرطه البيولوجي لا يفسر بالضرورة معناه، والتحليل الذي يكشف أثر الثقافة في تشكيله لا ينفي وجود استعداداتٍ سابقة علىٰ الثقافة، والنظرية التي توضح وحدته المنطقية لا تبطل تنوع تجلياته التاريخية.

إن العقل الذي نتحدث عنه ليس شيئًا واحدًا بالمعنىٰ الذي تكون فيه الصخرة شيئًا واحدًا، ولا هو مجرد اسمٍ لجمعٍ اعتباطي من الوظائف. إنه مشكلة وحدةٍ داخل تعدد: وحدة الإنسان الذي ينسب إلىٰ نفسه أفعالًا مختلفة ويقول «أنا أفكر»، وتعدد العمليات التي تدخل في هذا التفكير، من إحساسٍ وتذكرٍ وتخيلٍ وربطٍ واستدلالٍ وتقويمٍ وتوقعٍ واتخاذ قرار. والمفهوم الذي يسعىٰ إلىٰ احتواء هذه العمليات يواجه منذ البداية سؤالًا صعبًا: هل الوحدة موجودة في الشيء ذاته، أم يصنعها الوعي عندما يجمع الوظائف تحت اسمٍ واحد؟ وهل العقل مبدأٌ ينظم تلك الأفعال، أم هو الاسم الذي نطلقه علىٰ انتظامها؟ وهل استمرار العقل عبر الزمن استمرارٌ لكيان، أم استمرارٌ لنمط من العلاقات والقدرات؟ وهل تتغير ماهيته بتغير مضمونه، أم يبقىٰ واحدًا فيما تتغير صوره؟

ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة قبل التمييز بين مستويات التحليل. فثمة مستوىٰ بيولوجي يتعلق بالبنية العصبية و شروط عملها، ومستوىٰ وظيفي يتعلق بما تقوم به العمليات الذهنية، ومستوىٰ ظاهراتي يتعلق بكيفية حضور الخبرة لصاحبها، ومستوىٰ لغوي يتعلق بتكوّن المفاهيم والرموز، ومستوىٰ اجتماعي يتعلق بالتعلم والاعتراف والمؤسسات، ومستوىٰ تاريخي يتعلق بتحول أنماط المعرفة ومعاييرها، ومستوىٰ معياري يتعلق بقدرة

الإنسان على الحكم على أفكاره وأفعاله بالصواب والخطأ والحق والباطل والعدل والظلم. ولا يلزم من تعدد هذه المستويات أن يكون العقل عقولًا منفصلة، كما لا يلزم من إمكان ردّ بعضها إلى بعض أن تزول الفروق بينها. إن المشكلة الدقيقة ليست في اختيار مستوى واحد وإقصاء غيره، بل في تحديد نوع العلاقة بينها: هل هي علاقة تأسيس، أم نشوء، أم تمكين، أم تعبير، أم تفاعل، أم ترجمة بين أنظمة وصف مختلفة؟

لقد مالت النزعات الاختزالية إلى اعتبار المستوى الأدنى تفسيرًا كافيًا للمستويات الأعلى، كما لو أن معرفة الشروط العصبية للإدراك تجعل المعنى الذي يدركه الإنسان زائدًا لا قيمة تفسيرية له. ومقابل ذلك مالت نزعات أخرى إلى عزل العقل عن الجسد والتاريخ واللغة، حتى بدا كيانًا مكتفيًا بذاته، يعمل في فراغٍ لا تؤثر فيه شروط الحياة. وفي الحالتين يُفقد العقل أحد وجهيه: ففي الاختزال يُفقد المعنى لصالح الآلية، وفي العزل تُفقد الشروط الواقعية لصالح التجريد. أما البناء الأكثر اتساعًا فيقتضي الاعتراف بأن العقل لا يوجد خارج شروطه، من غير أن يُستنفد بها؛ فالدماغ شرطٌ لازم لممارسة العقل الإنساني، لكن وصف نشاطه لا يعادل بالضرورة تفسير الحقيقة والكذب، أو الدلالة، أو الواجب، أو الحجة. واللغة وسيطٌ حاسم في بناء المفاهيم، لكنها لا تبدأ من عدمٍ خالص، بل تعتمد على قدراتٍ في التمييز والتذكر والتوقع والتعلم. والثقافة تمنح العقل أشكالًا وموضوعات ومعايير، لكنها لا تستطيع أن تخلق قابلية التشكّل الثقافي من غير بنيةٍ تستقبل وتتعلم وتعدل.

ومن هنا تصبح العلاقة بين العقل ومفهوم العقل علاقةً انعكاسية. فالعقل لا يبني مفهومًا عن نفسه ثم يبقى كما كان؛ إذ إن المفهوم الذي يتكون عنه يعود ليؤثر في ممارسته. عندما يُعرّف المجتمع العقل بأنه قدرة على الطاعة لنظامٍ من القواعد، فإنه يربي أنماطًا من التفكير تختلف عن تلك التي تنشأ حين يُعرّف العقل بأنه قدرة على الاعتراض والابتكار. وعندما يُختزل النجاح العقلي في السرعة والحساب، تُبنى مؤسسات التعليم والتقييم على هذا الأساس، فتنتج أفرادًا يجسدون التعريف الذي تبنته. وحين يرتبط العقل بالحكمة وضبط

الشهوة والنظر في العواقب، تصبح التربية الأخلاقية جزءًا من تكوينه، لا أمرًا خارجيًا يضاف إليه. وبذلك لا يكون مفهوم العقل مرآةً تعكس واقعًا ثابتًا فحسب، بل يصبح قوةً تاريخية تشارك في تشكيل ما تصفه.

هذه الطبيعة الانعكاسية تفسر جانبًا من تعقيد المفهوم؛ لأن النظريات لا تقف خارج موضوعها، بل تسهم في إعادة إنتاجه اجتماعيًا وتربويًا وسياسيًا. فالتعريفات التي تُمنح للعقل تحدد من يُعد عاقلًا كامل الأهلية، ومن يُستبعد من دائرة القرار، وما القدرات التي تُكافأ، وما الأنشطة التي تُهمّش، وما أنماط المعرفة التي تُمنح الشرعية. وقد حمل تاريخ المفهوم استعمالاتٍ معيارية وسياسية لم تكن أقل أثرًا من استعمالاته الفلسفية؛ إذ استُخدمت بعض الصور السائدة للعقل لتبرير التفاضل بين البشر، أو لإقصاء جماعاتٍ بوصفها أقل عقلانية، أو لمنح نموذجٍ ثقافي معين صفة الكونية. ومن ثم فإن السؤال عن العقل لا ينفصل عن سؤال السلطة التي تملك تعريفه، ولا عن المعايير التي تُقاس بها درجات حضوره، ولا عن الآثار التي تترتب علىٰ تحويل تعريفٍ محلي إلىٰ مقياسٍ عام للإنسانية.

وإذا كان العقل حقيقةً مستقلة تمامًا عن البناء المفهومي، فكيف يمكن تفسير هذه التحولات العميقة في حدوده ووظائفه؟ وإذا كان بناءً مفهوميًا خالصًا، فكيف يمكن تفسير وجود قدراتٍ مشتركة تسمح للبشر بالتعلم والتواصل وتصحيح الخطأ رغم اختلاف الثقافات؟ لا يبدو الاختيار بين الحقيقة والبناء اختيارًا صحيحًا بصيغته الثنائية. فالعقل حقيقة من حيث وجود قدراتٍ وأنشطة وشروط واقعية لا تنشئها الألفاظ بمجرد تسميتها، وهو بناءٌ مفهومي من حيث إن جمع هذه القدرات، وترتيبها، وتحديد مركزها وحدودها، وإعطاءها معنىً موحدًا، كلها عمليات تتم داخل اللغة والثقافة والنظرية. ليست الحقيقة نقيض البناء دائمًا؛ إذ قد يكون البناء هو الطريقة الوحيدة التي تصبح بها الحقيقة قابلةً للفهم، من غير أن يعني ذلك أن كل بناءٍ مساوٍ لغيره أو منفصل عن الواقع.

إن القول بأن العقل بناءٌ مفهومي لا يساوي القول بأنه اختراع اعتباطي، كما أن القول بحقيقته لا يساوي القول بأن تعريفه جاهز في الطبيعة. فمفهوم المرض، مثلًا، يتغير بتغير المعرفة الطبية والثقافة والمعايير، مع أن المعاناة والاختلال ليسا محض اختراعٍ لغوي. ومفهوم الحياة أعيد بناؤه مراتٍ كثيرة مع تطور البيولوجيا، من غير أن تصبح الكائنات الحية وليدة التعريف. وبالطريقة نفسها يمكن أن يكون العقل واقعًا متعدد الأبعاد، بينما تكون مفاهيمه محاولاتٍ تاريخية متفاوتة في القدرة على الكشف عنه. ويصبح المعيار عندئذ ليس مطابقة المفهوم لجوهرٍ بسيط مكشوف كاملًا، وإنما قدرته على تفسير أوسع طيف من الظواهر، وتمييز المستويات، وتجنب التناقض، واستيعاب الأدلة، وبيان ما يستطيع تفسيره وما يعجز عنه.

إن بعض التعريفات لا تكون خاطئة لأنها لا تقول شيئًا صحيحًا عن العقل، بل لأنها تقول حقيقةً جزئية ثم توسعها حتى تصبح دعوى كلية. العقل استدلال، لكنه ليس الاستدلال وحده؛ وهو نشاطٌ عصبي، لكنه لا يساوي الوصف العصبي وحده؛ وهو متشكل باللغة، لكنه لا يبدأ مع اللفظ ابتداءً مطلقًا؛ وهو تاريخي من حيث مضامينه وصوره، لكنه لا يكون بلا استعداداتٍ مشتركة؛ وهو اجتماعي في نموه، لكنه يُعاش كذلك في وعيٍ فردي لا يمكن للجماعة أن تحل محله بالكامل. ولا تُحل هذه التوترات بضم التعريفات بعضها إلى بعض ضمًا تجميعيًا، بل بتكوين بنيةٍ تميز بين الشرط والوظيفة والمظهر والجوهر والمنتج، وتحدد ما إذا كانت الوحدة التي ننسبها إلى العقل وحدة أصلٍ، أو وحدة تنظيم، أو وحدة غاية، أو وحدة اسم.

وتتضاعف الصعوبة عندما ينتقل مفهوم العقل بين اللغات. فالألفاظ التي تُترجم عادةً إلى «العقل» لا تحمل بالضرورة الحقول الدلالية نفسها. بعض المصطلحات يحيل إلى الفكر، وبعضها إلى النفس، وبعضها إلى الفهم، وبعضها إلى الروح، وبعضها إلى ملكة التمييز أو الربط أو المنع. ولا تكون الترجمة هنا نقلًا محايدًا بين لفظين، بل قد تكون نقلًا بين

تصـورين مختلفين للإنسـان والمعرفة. وحين تُترجم كلمةٌ ذات جذورٍ فلسـفية خاصـة إلىٰ «عقل»، قد يُدمج معناها في تراثٍ دلالي آخر، فينشأ وهمٌ بأن الحضارات كانت تسأل السؤال نفسـه وتجيب عنه بالمفاهيم نفسـها. والواقع أن وحدة اللفظ المترجم قد تخفي اختلافًا في البنية، كما أن اختلاف الألفاظ قد يخفي تقاربًا في الوظيفة.

يحمل لفظ العقل في العربية دلالة الربط والمنع والضـبط، وهي دلالة لا تنفصـل عن الوظيفة العملية والمعيارية؛ فالعقل ليس فقط ما يعرف، بل ما يمنع من الانفلات، ويربط النتائج بمقدماتها، والسـلوك بعواقبه، والرغبة بحدودها. وهذه الخلفية الدلالية تختلف في مركزها عن تصـوراتٍ ركزت علىٰ الرؤية الذهنية، أو الحسـاب، أو الوعي الداخلي، أو النطق المنطقي. ولا يعني ذلك أن اللغة تحكم الفكر حتمًا أو تسجنه داخل اشتقاقاتها، لكنه يعني أن الألفاظ تفتح مسـاراتٍ للفهم، وتمنح بعض العلاقات حضـورًا أوليًا، وتجعل غيرها أقل ظهورًا. ولذلك فإن مفهوم العقل لا يولد خارج اللغة، وإن كان لا يُختزل فيها؛ إذ تبدأ اللغة بتسمية الوظائف، ثم تتحول الأسماء إلىٰ تصنيفات، ثم تصبح التصنيفات أسسًا لنظريات، ثم تعود النظريات فتعدل معنىٰ الأسماء.

إن الحديث عن ولادة مفهوم العقل يسـتلزم، لذلك، تمييزًا حاسـمًا بين لحظتين لا تتطابقان: لحظة حضـور القدرة، ولحظة إدراكها بوصـفها قدرةً موحدة. الأولىٰ تمتد في حياة الإنسـان العملية منذ أن بدأ يتكيف مع محيطه ويسـتعمل الأدوات ويتوقع الخطر وينظم علاقاته. والثانية تحتاج إلىٰ درجة من الانعكاس يستطيع فيها الإنسان أن يفصل بين فعله وبين ذاته، وأن يقول ليس فقط «أرىٰ» أو «أعرف» أو «أتذكر»، بل إن في الإنسان مبدأً أو قدرةً تجعل الرؤية والمعرفة والتذكر ممكنة. وهذه القفزة من الفعل إلىٰ القدرة، ومن الظاهرة إلىٰ المبدأ، ومن التعدد إلىٰ الوحدة، هي لحظةٌ مفهومية وليست مجرد امتدادٍ زمني للخبرة.

غير أن هذه اللحظة لا تقع مرةً واحدة وتنتهي؛ فمفهوم العقل يولد كلما أعيد تحديده في ضـوء مجالٍ جديد. لقد وُلد بصـورةٍ حين فُصـل عن الحس، وصـورةٍ حين رُبط بالجوهر،

وصورةٍ حين اتخذ الوعي الذاتي مركزًا له، وصورةٍ حين أصبح شرطًا لإمكان التجربة، وصورةٍ حين فُهم تاريخيًا، وصورةٍ حين أعادت علوم الأعصاب ربطه بالجسد، وصورةٍ حين طرحت الحوسبة إمكان محاكاة بعض وظائفه. وهذه الولادات لا تعني أن العقل ذاته يُخلق في كل مرحلة، بل أن حدوده المفهومية يعاد رسمها، وأن جانبًا كان هامشيًا يصبح مركزيًا، أو أن ما عُدّ جوهرًا يُعاد تصنيفه بوصفه وظيفةً أو أثرًا.

والتمييز بين تاريخ العقل وولادة مفهومه لا يلغي التاريخ، بل يغير وظيفته. فالتاريخ لا يعود سلسلةً من الآراء المتعاقبة، وإنما يصبح مختبرًا يكشف كيف تتشكل المفاهيم، وما الافتراضات التي توجهها، وما المسائل التي تجعل تعريفًا معينًا ممكنًا أو ضروريًا. ولا تُقرأ الحضارات عندئذ بوصفها مراحل علىٰ خطٍ واحد ينتهي إلىٰ التعريف المعاصر، بل بوصفها محاولاتٍ مختلفة لتوزيع العلاقات بين الإنسان والعالم والمعرفة والقيمة. وقد لا يكون اللاحق دائمًا أعمق من السابق؛ لأن التقدم في تفسير آليةٍ معينة قد يصاحبه فقرٌ في فهم معنىٰ آخر، كما أن الاتساع التقني قد يضيق المجال المعياري، أو يتقدم الوصف الخارجي علىٰ حساب الخبرة الداخلية.

إن السؤال الحقيقي لا يكون: أي حضارة عرفت العقل معرفةً صحيحة وأيها أخطأت؟ بل: أي وجهٍ من وجوهه جعلته كل حضارة مركزًا، ولماذا؟ وما الذي استطاعت رؤيته بسبب ذلك، وما الذي حجبته عنها زاوية رؤيتها؟ فعندما تتأسس الرؤية الكونية علىٰ انسجام الكون وتراتبه، يُفهم العقل غالبًا بوصفه قدرةً علىٰ إدراك النظام الكلي أو الانسجام معه. وحين تصبح الذات مركز اليقين، يتحول العقل إلىٰ وعيٍ داخلي يثبت نفسه بنفسه. وحين تتقدم العلوم التجريبية، يزداد التركيز علىٰ القياس والتفسير السببي. وحين تصبح اللغة موضوعًا مركزيًا، يُعاد النظر في إمكان وجود فكرٍ منفصل عن الرموز. وحين تتقدم البيولوجيا التطورية، يظهر العقل بوصفه نتاجًا لمسار تكيفي. وكل تحولٍ من هذه التحولات يكشف جانبًا حقيقيًا، لكنه قد يحوّل شرط عصره إلىٰ تعريفٍ أبدي للعقل.

ولذلك فإن اختلاف الحضارات في تعريف العقل لا يمكن تفسيره بالجهل وحده، ولا بالنسبية المطلقة، بل ينبغي رده إلىٰ اختلاف الأسئلة المؤسسة التي واجهتها، والأنظمة اللغوية التي صاغت بها خبرتها، والبنىٰ الاجتماعية التي نظمت المعرفة، والصور الكونية التي حددت موقع الإنسان. فالحضارة التي يكون سؤالها المركزي هو النجاة الأخلاقية ستعطي العقل وظيفةً تختلف عن حضارةٍ يكون سؤالها السيطرة التقنية علىٰ الطبيعة، والحضارة التي ترىٰ الإنسان جزءًا من نظامٍ كوني ستعرّفه علىٰ نحوٍ مختلف عن حضارةٍ تجعله ذاتًا مستقلة في مواجهة العالم. ولا يعني ذلك أن كل تعريف حبيسٌ في حضارته، بل إن الاختلاف نفسه قد يكشف عناصر كونية؛ لأن إمكان المقارنة والنقد والترجمة يدل علىٰ وجود قدر من الاشتراك، حتىٰ لو لم يكن اشتراكًا كاملًا أو بسيطًا.

إن ولادة مفهوم العقل تقع، إذن، عند تقاطع أربع حركات: حركة الإنسان من ممارسة الفعل إلىٰ الوعي به، وحركته من تعدد الوظائف إلىٰ افتراض الوحدة، وحركته من الخبرة الفردية إلىٰ الصياغة اللغوية المشتركة، وحركته من الوصف إلىٰ المعيار. فالإنسان لا يكتفي بأن يقول إن بعض الأفعال تحدث، بل يصنفها إلىٰ معقولة وغير معقولة، سليمة وفاسدة، ناضجة وقاصرة. وبهذا لا يكون العقل اسمًا لما يقع فقط، بل يصبح معيارًا لما ينبغي أن يقع. ومنذ اللحظة التي يتحول فيها إلىٰ معيار، يتجاوز الوصف النفسي إلىٰ المجال الأخلاقي والاجتماعي والسياسي؛ إذ يصبح وصف شخصٍ بأنه عاقل حكمًا علىٰ أهليته، لا مجرد تقريرٍ عن نشاط دماغه.

وهنا تظهر إحدىٰ أعقد خصائص المفهوم: فهو وصفي ومعياري في آنٍ واحد. يصف قدراتٍ موجودة، لكنه يقيس كذلك جودة استعمالها. وقد يكون الإنسان قادرًا علىٰ الحساب والتخطيط، لكنه يستخدم قدرته في غاية مدمرة، فهل يوصف فعله بالعقلانية؟ وإذا نجح في بلوغ غايته بأكفأ وسيلة، لكنه اختار غايةً ظالمة أو عبثية، فهل اكتمل فيه العقل أم ظهر نوعٌ ناقص منه؟ لقد فصلت اتجاهاتٌ حديثة بين العقل الأداتي الذي يحسن اختيار الوسائل،

والعقل الذي يفحص الغايات والقيم، وكشف هذا الفصل أن الكفاءة ليست مرادفةً للحكمة، وأن النجاح التقني لا يضمن سلامة الحكم. ومن ثم فإن مفهوم العقل لا يستقر ما لم يحدد علاقته بالقيمة: هل العقل محايد تجاه الخير والشر، أم أن القدرة على تقويم الغاية جزءٌ من بنيته؟ وهل العقلانية صفة للاتساق الداخلي فقط، أم تتطلب أيضًا استجابةً للواقع وللآخر وللعواقب؟

ولا يمكن حل هذا الإشكال بإدخال الأخلاق في تعريف العقل من غير تمييز، كما لا يمكن إخراجها منه إخراجًا كاملًا. فإذا عُرّف العقل تعريفًا أخلاقيًا خالصًا، أصبح كل انحرافٍ أخلاقي دليلًا على غياب العقل، مع أن كثيرًا من الشرور تُرتكب بتخطيطٍ محكم ومعرفةٍ دقيقة. وإذا عُرّف تعريفًا أداتيًا محضًا، أمكن وصف أكثر المشاريع تدميرًا بأنها عقلانية ما دامت وسائلها منسجمة مع غاياتها. والأقرب أن للعقل مستوياتٍ من الأداء، وأن الكفاءة في الربط والحساب لا تستنفد قدرته على المراجعة والتقويم، وأن العقل الذي لا يستطيع مساءلة غايته يمارس وظيفةً عقلية، لكنه لا يجسد اكتمال الإمكان العقلي.

بهذا المعنى يصبح مفهوم العقل ساحةً تتقاطع فيها الحقيقة والحرية والمسؤولية. فلو كان العقل مجرد سلسلةٍ حتمية من الأحداث العصبية، كيف تُفهم المراجعة والمسؤولية؟ ولو كان حريةً مطلقة منفصلة عن الأسباب، كيف يُفسر تأثير الجسد والتربية والتاريخ؟ ولو كان نتاجًا كاملًا للثقافة، فمن أي موقعٍ يستطيع نقد ثقافته؟ ولو كان كونيًا خالصًا، كيف نفسر الاختلاف الواسع في أنماط التفكير؟ إن كل تعريفٍ يحل جانبًا من المسألة يفتح جانبًا آخر، ولذلك لا يمكن بناء مفهومٍ شامل بالبحث عن عبارةٍ قصيرة تختصر العقل، بل بتكوين شبكةٍ من التمييزات توضّح وحدته وتعدده، وثباته وتحوله، وطبيعته وتاريخه، وفرديته واجتماعيته، وشرطه البيولوجي وأفقه المعياري.

ولا يكون هذا الاتساع هروبًا من التعريف، بل هو الشرط الذي يمنع التعريف من أن يصبح اختزالًا. فالمفهوم الجيد لا يساوي العبارة الأقصر، وإنما البناء الأقدر على حفظ

الفروق وإقامة العلاقات بينها. وقد يكون تعريف العقل في صورة جملة واحدة مفيدًا بوصفه مدخلًا، لكنه يعجز عن احتواء الظاهرة ما لم يُدعَم بنظريةٍ تبيّن طبقاته. فقولنا إن العقل قدرة علىٰ إدراك العلاقات يحتاج إلىٰ بيان أنواع العلاقات، والكيفية التي تُدرك بها، ودور اللغة والذاكرة والجسد والتجربة. وقولنا إنه قدرة علىٰ الحكم يحتاج إلىٰ تحديد معنىٰ الحكم ومصدر معاييره. وقولنا إنه نظامٌ لمعالجة المعلومات لا يجيب وحده عن الفرق بين المعلومة والمعنىٰ، ولا بين المعالجة والفهم، ولا بين إنتاج النتيجة والوعي بها.

إن الانتقال من العقل إلىٰ مفهوم العقل يضعنا أمام حقيقةٍ منهجية أساسية: لا يمكن تعريف العقل قبل تحديد نوع السؤال الذي نوجهه إليه. فإذا كان السؤال سببيًا طلبنا الآليات التي تنتجه، وإذا كان وظيفيًا سألنا عما يفعله، وإذا كان ظاهراتيًا درسنا كيف تُعاش خبرته، وإذا كان معرفيًا بحثنا في شروط الصدق، وإذا كان أنطولوجيًا سألنا عن نمط وجوده، وإذا كان معياريًا بحثنا في شروط الحكم الصحيح. وقد تكون جميع هذه الأسئلة مشروعة، لكن إجابة أحدها لا يجوز أن تُنقل بلا برهان لتصبح جوابًا عن جميعها. إن معرفة ما يفعله العقل لا تكفي دائمًا لمعرفة ما هو، ومعرفة ممَّ يتكون لا تستنفد معنىٰ ما ينتجه، ووصف كيفية حدوث الاعتقاد لا يحدد صدقه.

وعلىٰ هذا الأساس لا يعود الخلاف بين القول بأن العقل حقيقة والقول بأنه بناءٌ مفهومي خلافًا بين موقفين متنافيين، بل خلافًا ينشأ من عدم التمييز بين مستوىٰ الوجود ومستوىٰ التمثيل. العقل حقيقة من حيث إن الإنسان يمتلك قدراتٍ وعملياتٍ لا يخلقها التعريف بمجرد التلفظ بها، وهو بناء من حيث إن مفهومه يختار ويجمع ويرتب ويفسر. وقد تكون بعض البنىٰ المفهومية أصدق من غيرها، لا لأنها تنسخ الواقع نسخًا آليًا، بل لأنها تكشف علاقاته بقدرٍ أكبر من الاتساع والاتساق، وتقاوم الاختبار، وتفسر اختلاف الحالات من غير أن تمحو وحدتها.

ويترتب علىٰ ذلك أن البحث في ولادة مفهوم العقل ليس بحثًا في بدايةٍ زمنية يمكن تحديدها بتاريخ أو نص بعينه، بل في الشروط التي تجعل هذا المفهوم ممكنًا: ظهور القدرة

علىٰ التجريد، وتكوّن اللغة القادرة علىٰ تحويل الأفعال إلىٰ أسماء، ونشوء الوعي الانعكاسي، ووجود حاجةٍ اجتماعية للتمييز بين درجات المسؤولية والأهلية، وتكوّن أسئلةٍ عن المعرفة والحقيقة والإنسان. وكلما اجتمعت هذه الشروط بدرجاتٍ مختلفة، ظهرت صورةٌ من صور مفهوم العقل. وقد تسبق التصورات الضمنية الصياغات الفلسفية الصريحة؛ فالأمثال والأحكام والقوانين والأساطير والنصوص الدينية قد تحمل تصوراتٍ عن العقل قبل أن يتحول إلىٰ موضوعٍ نظري مستقل.

ليس مفهوم العقل، إذن، ثمرة الفلسفة وحدها، وإن كانت الفلسفة قد منحته أعلىٰ درجات التجريد. لقد شاركت اللغة، والدين، والقانون، والتربية، والطب، والسياسة، والممارسة اليومية في تشكيله. فالقانون احتاج إلىٰ تحديد الأهلية والمسؤولية، والتربية احتاجت إلىٰ تصورٍ للنضج والتعلم، والطب حاول تمييز حالات الاضطراب، والدين ربط التكليف بالقدرة والتمييز، والسياسة حددت من يملك حق المشاركة والحكم، واللغة حفظت في استعمالاتها اليومية صورًا عن الرشد والحمق والحكمة. وكل حقل من هذه الحقول لم يصف العقل فقط، بل أضاف إلىٰ مفهومه معيارًا أو حدًا أو وظيفة.

ومن هنا لا تكفي العودة إلىٰ كتب الفلا سفة وحدها لفهم ولادة المفهوم، لأن النصوص النظرية تمثل لحظة التكثيف الواعي لما كان موزعًا في أنساقٍ أوسع. كما لا تكفي علوم الأعصاب المعاصرة، مع أهميتها، لأنها تدرس شرطًا محددًا من شروط العقل بأدواتٍ صممت لقياس النشاط المادي، ولا تستطيع بأدواتها وحدها حسم جميع الأسئلة المتعلقة بالمعنىٰ والصدق والقيمة. ولا تكفي اللسانيات لأنها تكشف وسائط الفكر دون أن تستنفد الوعي، ولا يكفي علم الاجتماع لأنه يبين شروط التشكل الجماعي من غير أن يلغي البعد الفردي. المطلوب ليس جمع العلوم جمعًا موسوعيًا، بل تحديد مساهمة كل حقل وحدودها، ومنع أي حقل من تحويل نجاحه الجزئي إلىٰ سيادةٍ تفسيرية مطلقة.

لقد أصبح مفهوم العقل معقدًا لأنه يحمل في داخله طبقاتٍ من الأسئلة والإجابات لم تُفصل دائمًا بعضها عن بعض. فحين يُقال إن العقل كوني، قد يكون المقصود اشتراك البشر في بنيةٍ أساسية، أو إمكان التواصل، أو وحدة قوانين المنطق، أو صلاحية المعايير للجميع. وحين يُقال إنه متعدد، قد يكون المقصود تعدد القدرات، أو أنماط التفكير، أو اللغات، أو الثقافات، أو الوظائف العصبية. وإذا لم تُحدد دلالة الوحدة والتعدد، بدا الخلاف أعمق مما هو عليه، أو أمكن إثبات النقيضين معًا من غير تناقض حقيقي. فقد يكون العقل واحدًا من جهة الأصل الإنساني العام، متعددًا من جهة الوظائف والتجليات، ثابتًا في بعض شروطه، متحولًا في مضامينه وأدواته، فرديًا من جهة الخبرة، اجتماعيًا من جهة التكوين.

غير أن هذا الاحتمال نفسه لا ينبغي أن يُقبل بوصفه حلًا توفيقيًا مريحًا؛ إذ يحتاج إلىٰ فحص معنىٰ الجوهر والتجلي، وإلىٰ إثبات أن وراء الصور المتنوعة وحدةً حقيقية لا مجرد اسم. فما الذي يبقىٰ إذا تغيرت اللغة والثقافة والمعرفة والتقنيات وأنماط التربية؟ وهل هذا الباقي هو العقل ذاته، أم مجرد استعدادٍ بيولوجي عام؟ وهل يمكن فصل الجوهر عن تجلياته أصلًا، أم أن العقل لا يوجد إلا متجليًا في صورةٍ تاريخية ولغوية معينة؟ هذه الأسئلة لا تسمح بتعريفٍ سريع، لكنها تكشف الطريق الذي ينبغي أن يسلكه البحث: الانتقال من الافتراضات الموروثة إلىٰ فحص طبقات المفهوم، ومن ثنائية الحقيقة والبناء إلىٰ العلاقة المركبة بينهما، ومن سرد الأقوال إلىٰ تحليل الشروط التي جعلت كل قول ممكنًا.

إن العقل، قبل أن يصبح جوابًا، هو سؤال الإنسان عن القدرة التي يسأل بها. وفي هذه الدائرة لا يكون الخروج ممكنًا بالبحث عن نقطةٍ تقع خارج العقل، وإنما بجعل العقل واعيًا بتوسطاته وحدوده، قادرًا علىٰ التمييز بين ما يكتشفه وما يبنيه، وبين ما يراه في نفسه وما تنسبه إليه ثقافته، وبين شرطه الطبيعي وصورته التاريخية، وبين فعله المباشر وحديثه عن ذلك الفعل. عندئذ لا يعود مفهوم العقل قفصًا يحصر الظاهرة، بل يصبح بناءً مفتوحًا يزداد دقةً كلما استطاع أن يعترف بما لم يستوعبه بعد.

لا ينشأ اختلاف الحضارات في تعريف العقل من تفاوتٍ بسيط في الألفاظ، ولا من سوء ترجمةٍ عابر بين اللغات، وإنما يصدر في طبقاته العميقة عن اختلاف الصورة التي ترسمها كل حضـارة للوجود، ولموقع الإنسـان فيه، ولنوع العلاقة التي تربطه بالعالم وبذاته وبالآخرين. فالعقل لا يُعرَّف في الفراغ، ولا يتكوّن مفهومه خارج شـبكةٍ من المعتقدات والغايات والقيم والضرورات التاريخية؛ لأن السؤال: «ما العقل؟» لا ينفصل في الحقيقة عن أسئلةٍ أخرىٰ أكثر شمولًا: ما العالم؟ وما الإنسان؟ وما الحقيقة؟ وما الخير؟ وما الذي يمنح المعرفة شرعيتها؟ وما الغاية التي ينبغي أن تتجه إليها القدرة الإنسـانية علىٰ الفهم والحكم؟ ولهذا لا يكون تعريف العقل وصفًا لملكةٍ منعزلة، بل يكون تكثيفًا لرؤية حضارية كاملة، حتىٰ حين يظهر في صورة تعريفٍ نفسي أو منطقي محدود.

فالحضـارة التي ترىٰ الكون نظامًا معقولًا ذا مراتب وغايات سـوف تميل إلىٰ تعريف العقل بوصـفه القدرة التي تدرك ذلك النظام، أو ترتقي من الجزئي المتغير إلىٰ الكلي الثابت، أو تحقق للإنسان قدرًا من الانسجام مع بنية الوجود. أما الحضارة التي تجعل الذات الواعية منطلقًا لليقين، فإنها تعيد بناء العقل حول الحضـور الذاتي، والقدرة علىٰ تمثيل العالم، والتأكد من الأفكار داخل الوعي. وحين تتقدم صـورة الطبيعة بوصـفها مجالًا للقوانين القابلة للقياس والسيطرة، يتحول العقل تدريجيًا إلىٰ أداةٍ للكشف والحساب والتنبؤ والتحكم. وحين تحتل اللغة مركزًا في تفسـير الإنسـان، يصـبح العقل مرتبطًا بالبنىٰ الرمزية التي تتيح إنتاج المعنىٰ. وحين تهيمن الرؤية التاريخية، لا يعود العقل ملكةً ثابتة فحسـب، بل يغدو صـيرورةً تتشـكل عبر الزمن والمؤسسات والصراعات. ولا تعني هذه التحولات أن الحضارات كانت تتحدث عن أشـياء منفصـلة تمامًا، بل تعني أن كل واحدةٍ منها أعادت ترتيب أبعاد الظاهرة، فوضـعت أحدها في المركز، ودفعت بأبعادٍ أخرىٰ إلىٰ الهامش.

ولهذا ينبغي الحذر من افتراض أن جميع الحضـارات امتلكت مفهومًا واحدًا للعقل ثم اختلفت في تفسـيره. فقد يكون المشـترك بينها هو مجموعة من الخبرات الإنسـانية الأولية:

التمييز، والتذكر، والحساب، والتوقع، وضبط السلوك، وإدراك العواقب، وفهم الكلام، وتكوين الحكم. أما جمع هذه الخبرات تحت مبدأٍ واحد، وتحديد علاقته بالنفس والجسد والروح واللغة والمجتمع، فهو عملٌ نظري لا يتخذ بالضرورة الصورة نفسها في كل سياق. وربما كانت بعض الحضارات أقل ميلًا إلىٰ عزل العقل بوصفه جوهرًا مستقلًا، وأكثر ميلًا إلىٰ رؤيته ضمن وحدة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية؛ بينما فصلت حضاراتٌ أخرىٰ بين الملكات والوظائف، ثم جعلت العقل موضوعًا متميزًا يمكن تحليله في ذاته. ومن هنا فإن غياب المصطلح المساوي تمامًا لمفهومٍ فلسفي لاحق لا يدل علىٰ غياب القدرة أو انعدام التأمل فيها، كما أن وجود لفظٍ واحد لا يثبت وحدة التصور الكامن وراءه.

لقد كشف البحث اللغوي والفلسفي المقارن أن الكلمات التي تُنقل إلىٰ العربية بلفظ «العقل»، أو تُنقل من العربية إلىٰ اللغات الأخرىٰ بألفاظٍ تدل علىٰ الذهن أو الفكر أو السبب أو الفهم، لا تتطابق في مجالاتها الدلالية. فـ«النوس» في بعض الاستعمالات اليونانية لا يساوي تمامًا «اللوغوس»، وكلاهما لا ينطبق بلا بقية علىٰ الحقول التي يحملها لفظ العقل في العربية. ولفظا «mind» و «reason»في الإنجليزية لا يؤديان الوظيفة نفسها، كما أن «Vernunft» و «Verstand»في الفلسفة الألمانية يحيلان، ولا سيما بعد كانط، إلىٰ تمييزٍ لا تنقله كلمةٌ واحدة من غير شرح. ولا تكون هذه الفروق مجرد دقائق لغوية، بل تكشف أن الفكر الفلسفي صنع عبر اللغة خرائط مختلفة للقدرات الإنسانية، ففصل أحيانًا بين الفهم والعقل، أو بين الذهن والوعي، أو بين العقل النظري والعملي، أو بين الإدراك والحكم.

والترجمة، حين تتعامل مع هذه الألفاظ كأنها مترادفات تامة، قد تصنع تاريخًا وهميًا للمفهوم؛ إذ تجعل السؤال الذي طرحه فيلسوفٌ داخل نظامه اللغوي مطابقًا للسؤال الذي طرحه آخر في نظامٍ مغاير، ثم تقيس الاختلاف بينهما كما لو أنه اختلاف في الإجابة فقط. أما التحليل الدقيق فيسأل قبل المقارنة: ما الوظيفة التي يؤديها المصطلح داخل شبكة مفاهيمه؟ ما الأضداد التي يتحدد بها؟ هل يقابل الحس، أم الرغبة، أم الجنون، أم النقل، أم الإيمان، أم

الخيال، أم الجسـد؟ وما الذي يترتب علىٰ إدخال ظاهرةٍ معينة في نطاقه أو إخراجها منه؟ فقد يبدو لفظان متقاربين في المعجم، بينما يؤديان وظيفتين نظريتين مختلفتين، وقد يبدو لفظان متباعدين مع أن بينهما تقاربًا وظيفيًا عميقًا.

ولهذا لا يجوز استخراج مفهوم العقل من أصل اللفظ وحده، مع أن الاشتقاق يضيء بعض طبقاته. فدلالة الربط والمنع والضبط في العربية تمنح العقل أفقًا يتجاوز التمثيل الذهني الخالص؛ إذ يظهر العقل قوةً تجمع بين إدراك العلاقة والسيطرة علىٰ الاندفاع، وبين المعرفة وحسن التدبير. غير أن المفهوم الذي تطور في الفكر العربي والإسلامي لم يبقَ حبيس الاشتقاق، بل دخل في حوارٍ واسع مع النص الديني والمنطق اليوناني والجدل الكلامي والبحث الفلسفي والفقه والتصوف والطب. ولذلك اتسعت دلالاته، وتداخل فيه العقل بوصفه أداة فهم، ومناط تكليف، وقوة تمييز، ومرتبةً من مراتب النفس، وقدرةً علىٰ إدراك الكليات، وأساسًا للنظر والاستدلال. ولا يمكن رد هذا التعقيد إلىٰ معنىٰ لغوي أول، مثلما لا يمكن تجاهل ذلك المعنىٰ؛ لأن المفهوم ينمو بالحوار بين أصل الكلمة وتاريخ استعمالها والوظائف الجديدة التي تُحمّل بها.

والأمر نفسه يصدق علىٰ الثقافات الأخرىٰ. فالمصطلحات لا تحتفظ بهويةٍ ساكنة أثناء انتقالها بين الفلسفة والدين والعلم والسياسة. وقد بدأت بعض الألفاظ بمعنىٰ قريب من الحساب أو القول أو النظام، ثم اتسعت لتدل علىٰ مبدأٍ كوني أو قدرة إنسانية أو قانونٍ منطقي. وبعضها بدأ في سياقٍ لاهوتي ثم انتقل إلىٰ الفلسفة، أو نشأ في الفلسفة ثم أعيد تفسيره في علم النفس والعلوم الإدراكية. وهذا يعني أن مفهوم العقل ليس كتلةً صلبة تعبر التاريخ من غير تغير، وإنما هو موضعٌ تتقاطع فيه تحولات المعرفة واللغة والسلطة وصورة الإنسان.

وقد مثّل الفلاسفة اليونان إحدىٰ اللحظات الكبرىٰ في تحويل الخبرة العقلية إلىٰ موضوعٍ نظري، لكن ذلك التحويل لم يكن اكتشافًا نهائيًا لماهية العقل، بل كان بناءً داخل تصورٍ معين للكون والحقيقة. فعند أفلاطون ارتبط الارتقاء العقلي بالخروج من عالم الظن والتغير إلىٰ

إدراك الثابت والمعقول، ولم يكن العقل مجرد قدرة حسابية، بل حركةً للنفس نحو الحقيقة والخير. وعند أرسطو اندمج البحث في العقل داخل نظرية النفس والحياة والمعرفة، وظهر التمييز بين ما بالقوة وما بالفعل، وبين استقبال الصور وإدراك المعقولات. وقد تركت عباراته عن العقل الفعال والمنفعل مجالًا واسعًا لتفسيراتٍ متباينة، حتىٰ غدت مسألة العقل واحدة من أعقد نقاط التفاعل بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي واللاتيني.

وفي الفلسفة الإسلامية لم يكن استقبال هذه المسألة نقلًا محايدًا، بل إعادة بناءٍ فرضتها أسئلة جديدة تتعلق بالنبوة والوحي والتكليف والخلود والعلاقة بين الحكمة والشريعة. فقد ربط الكندي العقل بإمكان إدراك الكليات والانتقال بين مراتبه، وأعاد الفارابي تنظيم مراتبه ضمن رؤيته للمعرفة والفيض والمدينة الفاضلة، ومنح ابن سينا النفس الناطقة استقلالًا ووحدةً خاصتين، واشتغل علىٰ انتقال العقل من القوة إلىٰ الفعل، بينما قدّم ابن رشد تفسيرًا أثار إشكالات عميقة حول علاقة العقل الكلي بالأفراد ووحدة المعرفة الإنسانية. أما علم الكلام فقد تناول العقل بوصفه أداةً للنظر ومبدأً لإثبات المسؤولية ومعرفة الواجبات أو بعض مراتبها، واختلفت مدارسه في حدود ما يستطيع العقل إدراكه استقلالًا، ولا سيما في مسائل الحسن والقبح والتكليف. واحتفظ الفقه بمفهومٍ عملي للعقل من خلال علاقته بالأهلية والقصد والتكليف، بينما نظر التصوف إلىٰ المعرفة العقلية بوصفها مرتبةً مهمة لكنها غير مستنفدة لجميع إمكانات الإدراك.

تكشف هذه التعددية أن الحديث عن «مفهوم العقل في الحضارة الإسلامية» بصيغة المفرد قد يكون مضللًا إذا أُريد به تصورٌ واحد متجانس. فثمة عائلة من المفاهيم تتقاطع في أصول وتختلف في الوظائف والمراتب. ومع ذلك لا يعني التعدد غياب الوحدة تمامًا؛ إذ يجمع كثيرًا من هذه التصورات النظر إلىٰ العقل بوصفه قدرةً علىٰ التمييز والربط والتجاوز عن المعطىٰ الحسي المباشر، مع حضورٍ متفاوت لبعده الأخلاقي والتكليفي. وتظهر هنا

أهمية التمييز بين وحدة المجال وتجانس النظرية: قد توجد أرضيةٌ دلالية مشتركة من غير أن توجد نظرية واحدة، وقد تختلف النظريات مع بقائها داخل أفقٍ حضاري يطرح أسئلةً متقاربة.

وقد أحدثت الفلسفة الحديثة تحولًا عميقًا في مركز مفهوم العقل حين نقلته من موقعه داخل نظامٍ كوني واسع إلىٰ موقعه داخل الذات. فمع ديكارت أصبح الفكر علامة الوجود الأكثر يقينًا، واتخذ العقل صورة الذات التي تمثل العالم وتبحث عن أساسٍ لا يمكن الشك فيه. ولم يكن هذا التحول مجرد تعديلٍ في تعريفٍ سابق، بل إعادة ترتيبٍ للعلاقة بين الإنسان والعالم؛ إذ لم يعد العقل أولًا مشاركةً في نظام المعقول، وإنما صار مركزًا للتمثيل واليقين. وقد و سّعت العقلانية الحديثة سلطة المبادئ الفطرية والا ستدلال، بينما أعادت التجريبية رد الأفكار إلىٰ الخبرة، لكنها بقيت تشترك في جعل معرفة الذات بعملياتها محورًا أساسيًا.

ثم جاء كانط ليحوّل السؤال من البحث في العقل بوصفه جوهرًا إلىٰ البحث في شروط إمكان المعرفة. ولم يعد العقل عنده مرآةً تستقبل العالم كما هو، بل أصبح ذا دورٍ بنائي في تنظيم التجربة، من خلال صور الحس ومقولات الفهم ومبادئ العقل. وقد كان هذا التحول حاسمًا لأنه كشف أن موضوع المعرفة لا يُعطىٰ مستقلًا تمامًا عن الشروط التي يتلقاه بها الإنسان. غير أن هذا البناء لم يفضِ إلىٰ نسبيةٍ مطلقة، بل سعىٰ إلىٰ تأسيس كونية الشروط القبلية التي تجعل التجربة المشتركة ممكنة. كما ميّز كانط بين الفهم الذي يوحّد الظواهر وفق المقولات، والعقل الذي يطلب الكليات غير المشروطة، ثم كشف أن هذا الطلب نفسه قد يقود إلىٰ أوهامٍ حين يتجاوز حدود الخبرة.

وقد عمّق هيغل الطابع التاريخي للعقل، فلم يعد العقل بنيةً ثابتة داخل الفرد وحده، بل حركةً تتكشف في التاريخ والمؤ سسات والوعي. ومع هذا التحول اكتسب مفهوم العقل بعدًا جمعيًا وحضاريًا؛ إذ أصبحت أشكال الفكر مرتبطةً بمراحل تشكل الروح والمعرفة والحرية. ثم دفعت اتجاهاتٌ لاحقة هذا المسار إلىٰ آفاق متباينة؛ فربط ماركس أنماط الوعي بالبنىٰ المادية والاجتماعية، وركز نيتشه علىٰ الأصول الغريزية والقيمية الكامنة خلف ادعاءات

العقل، وأعاد فرويد تقسيم المجال النفسي بحيث لم يعد الوعي سيدًا كاملًا في بيته، بينما نقل هوسرل الاهتمام إلىٰ قصدية الوعي وبنية الخبرة، ووسّع هيدغر السؤال من العقل بوصفه ملكةً إلىٰ نمط وجود الإنسان وانفتاحه علىٰ العالم.

لا تُستدعىٰ هذه التحولات لإقامة تسلسلٍ تاريخي، بل لأنها تكشف أن مفهوم العقل كان يتغير كلما تغير السؤال المؤسس. فعندما كان السؤال هو إدراك الحقيقة الثابتة، ظهر العقل بوصفه صعودًا إلىٰ الكلي. وعندما كان السؤال هو أساس اليقين، ظهر بوصفه ذاتًا واعية. وعندما أصبح السؤال شروط المعرفة، ظهر بوصفه بنيةً تنظيمية. وعندما برز التاريخ، صار حركةً تتشكل اجتماعيًا. وعندما ظهر اللاوعي، انكسرت وحدة الذات الشفافة. وعندما تقدمت اللسانيات والأنثروبولوجيا، لم يعد ممكنًا تجاهل الو سائط الرمزية والثقافية. وعندما تطورت علوم الأعصاب، أصبح الشرط الجسدي للعقل أكثر حضورًا من أي وقتٍ مضىٰ.

وقد أسهمت الدراسات النفسية والإدراكية في تفكيك الصورة الفلسفية القديمة للعقل بوصفه ملكةً موحدة شفافة. فالبحث في الذاكرة والانتباه والإدراك واتخاذ القرار أظهر أن ما يُسمىٰ «العقل» يضم عملياتٍ متعددة تعمل وفق آليات متفاوتة، وأن الوعي لا يحيط بجميع ما يجري داخله. وقد بيّنت دراسات دانيال كانيمان وآموس تفيرسكي، علىٰ سبيل المثال، أن الأحكام الإنسانية تتأثر بأنماطٍ من الاختصار والاستدلال الحدسي والانحياز، وأن القدرة علىٰ الحساب المنطقي لا تعمل دائمًا بوصفها النظام الوحيد الذي يوجه القرار. غير أن التمييز بين أنماطٍ سريعة وبطيئة في المعالجة لا يثبت وجود عقلين منفصلين، بل يكشف تعدد المسارات والوظائف داخل النظام العقلي.

كما أدت أبحاث جان بياجيه في النمو المعرفي إلىٰ النظر في تشكل البنىٰ العقلية عبر مراحل التفاعل بين الطفل والعالم، بينما أبرز ليف فيغوتسكي الدور الحاسم للغة والتفاعل الاجتماعي في نمو الوظائف العقلية العليا. وقد فتحت هذه الأعمال سؤالًا مركزيًا: هل البنىٰ العقلية تنمو من داخل استعدادات الفرد، أم تتكون عبر الوسائط الاجتماعية والثقافية؟ ولم

يعد الجواب الممكن هو الاختيار المطلق بين الداخل والخارج؛ لأن الطفل لا يستقبل الثقافة من غير قدراتٍ سابقة، كما أن تلك القدرات لا تبلغ صورها الإنسانية المعقدة من غير تفاعلٍ ولغة وتعليم. والعقل، وفق هذا التصور، لا يكون منتجًا للبيولوجيا وحدها ولا نسخةً من الثقافة، بل يتكون في منطقة التفاعل بين الاستعداد والتجربة.

وقد ذهبت أعمال في العلوم الإدراكية إلىٰ تصور العقل بوصفه نظامًا لمعالجة المعلومات، مستفيدةً من تطور الحوسبة والمنطق الرياضي. ومكّن هذا المنظور الباحثين من بناء نماذج دقيقة للتمثيل وحل المشكلات والتعلم، لكنه حمل معه خطر تحويل الاستعارة الحاسوبية إلىٰ تعريفٍ كامل للعقل. فالحاسوب يعالج الرموز وفق قواعد، لكن السؤال يبقىٰ: هل معالجة الرمز تساوي فهمه؟ وهل إنتاج جوابٍ صحيح يساوي امتلاك معنىٰ الجواب؟ وقد مثّل الجدل الذي أثاره جون سيرل في حجة الغرفة الصينية مثالًا علىٰ الاعتراض بأن التلاعب التركيبي بالرموز لا يكفي وحده لإنتاج الدلالة. وفي الجهة المقابلة رأىٰ دانيال دينيت واتجاهات وظيفية متعددة أن البحث عن جوهرٍ باطني خاص قد يكون استمرارًا لوهمٍ ميتافيزيقي، وأن العقل يمكن فهمه من خلال تنظيم وظائفه وقدراته وسلوكه.

ولم تحسم هذه المناقشات مسألة حقيقة العقل أو بنائه المفهومي، لكنها أظهرت أن تعريفه يتأثر بالنماذج التقنية المتاحة لكل عصر. فقد شبّهت عصورٌ سابقة الذاكرة باللوح أو المخزن، وشبّه العصر الصناعي بعض وظائف الإنسان بالآلة، ثم أصبحت الحوسبة النموذج المسيطر لفهم معالجة المعلومات. ولا تعني فاعلية التشبيه مطابقته للواقع؛ إذ تتيح الاستعارة رؤية بعض العلاقات وتحجب غيرها. فالنموذج الحاسوبي يبرز التمثيل والترميز والقواعد، لكنه قد يضعف حضور الجسد والانفعال والسياق والقيمة. ولهذا ظهرت اتجاهات الإدراك المتجسد التي أكدت أن التفكير لا يحدث في دماغٍ معزول، بل يتشكل من خلال الجسد وحركته وتفاعله مع البيئة.

وقد أسهمت أعمال أنطونيو داماسيو في إعادة الاعتبار لدور الانفعال في اتخاذ القرار، مبيّنةً أن الفصل الحاد بين العقل والعاطفة لا يطابق البنية الفعلية للسلوك الإنساني. فالإنسان

الذي يحتفظ بقدراته المنطقية المجردة، لكنه يفقد بعض الروابط الانفعالية، قد يعجز عن اتخاذ قراراتٍ عملية رشيدة. وهذا يدل علىٰ أن الانفعال ليس خصمًا خارجيًا للعقل في جميع الأحوال، بل قد يكون عنصرًا في تنظيم الأولويات وتقدير المخاطر وتوجيه الانتباه. ولا يعني ذلك مساواة كل انفعال بالحكم الصحيح، بل يعني أن الصورة التي تجعل العقل نقاءً منطقيًا منفصلًا عن الجسد تحتاج إلىٰ مراجعة.

ويظهر الأمر نفسه في علاقة العقل بالذاكرة. فالذاكرة ليست مخزنًا محايدًا تحفظ فيه الوقائع كما وقعت، بل عملية إعادة بناء تتأثر بالسياق والتوقع والانفعال. وإذا كانت المعرفة الذاتية تعتمد علىٰ الذاكرة، فإن مفهوم العقل بوصفه وعيًا شفافًا يواجه حدوده؛ لأن الذات لا تصل إلىٰ تاريخها الداخلي وصولًا كاملًا، وقد تعيد تركيب دوافعها وماضيها. لكن قابلية الذاكرة للخطأ لا تلغي العقل، بل تجعل المراجعة والمقارنة والبرهان الخارجي ضروراتٍ لتصحيح المعرفة. وهنا تظهر الطبيعة المعيارية للعقل مرةً أخرىٰ: فالعقل لا يتمثل في امتلاك معلوماتٍ فقط، بل في القدرة علىٰ الشك في تمثيلاته وتصحيحها.

أما علوم الأعصاب فقد قدمت معرفةً متزايدة بالبنىٰ والدوائر التي ترتبط بالإدراك واللغة والانفعال والقرار، وبيّنت أن الوظائف العقلية ليست منفصلة عن النشاط الجسدي. غير أن الانتقال من بيان الارتباط العصبي إلىٰ تعريف العقل يظل انتقالًا يحتاج إلىٰ حججٍ إضافية. فمعرفة المناطق التي تنشط أثناء تجربةٍ ما لا تجيب وحدها عن معنىٰ تلك التجربة، كما أن وصف الآلية التي يتكون بها الاعتقاد لا يحدد صدقه. هناك فرق بين سؤال: كيف أنتج الدماغ هذا الحكم؟ وسؤال: هل الحكم صحيح؟ وبين وصف التعاطف عصبيًا وتحديد قيمته الأخلاقية. وقد وقع بعض الخطاب المعاصر في «الإفراط العصبي» حين افترض أن تصوير الدماغ يحسم مسائل كانت في أصلها مفهومية أو معيارية، مع أن البيانات العصبية تظل محتاجة إلىٰ تفسيرٍ يستند إلىٰ مفاهيم العقل والسلوك والخبرة.

ولا يقتضي رفض الاختزال العصبي العودة إلىٰ ثنائيةٍ جامدة تفصل العقل عن الجسد. فالتفسير المتكامل ينبغي أن يعترف بأن كل ممارسةٍ عقلية إنسانية تحتاج إلىٰ بنيةٍ حية، وأن إصابة الدماغ قد تغير الذاكرة والشخصية واللغة والحكم، من غير أن يجعل ذلك جميع مستويات العقل قابلةً للاستبدال بلغة الخلايا والإشارات. فقولنا إن النص الأدبي يتطلب حبرًا أو شاشةً لا يعني أن دلالته يمكن تفسيرها بخصائص مادته وحدها. وكذلك العقل: له تجسدٌ مادي لا ينفصل عنه في الإنسان، لكن ما يظهر علىٰ مستوىٰ المعنىٰ والحجة والقيمة يمتلك علاقاتٍ وقوانين لا تُلتقط كاملةً بالوصف الفيزيائي المباشر.

وتكشف العلاقة بين العقل والثقافة وجهًا آخر من المسألة. فقد أظهرت الأنثروبولوجيا أن أنظمة التصنيف والزمان والمكان والهوية لا تتخذ الصورة نفسها في جميع المجتمعات، وأن ما يبدو بديهيًا داخل ثقافةٍ معينة قد لا يكون كذلك خارجها. وبيّنت أعمال كلود ليفي شتراوس أن الفكر المصنف والمنظم لا يقتصر علىٰ المجتمعات الصناعية، وأن التقابل بين «العقل البدائي» و«العقل المتحضر» كان يحمل تحيزاتٍ أكثر مما يحمل معرفة. كما أبرز كليفورد غيرتز دور الرموز الثقافية في تشكيل الخبرة، بينما كشف بيير بورديو كيف تستقر البنىٰ الاجتماعية في عادات الإدراك والتصرف من خلال مفهوم الهابيتوس. وتمنع هذه الدراسات تحويل نموذجٍ ثقافي خاص من العقلانية إلىٰ معيارٍ مطلق لجميع البشر.

لكن الإقرار بتأثير الثقافة لا يوجب القول إن لكل حضارة عقلًا مغلقًا يستحيل التواصل معه. فلو كانت العقول الحضارية منفصلةً انفصالًا تامًا، لاستحال التعلم والترجمة والنقد المتبادل، ولما أمكن انتقال الرياضيات والطب والفلسفة والتقنيات بين المجتمعات. إن التاريخ نفسه يشهد أن المفاهيم تعبر الحدود، وإن كانت تتغير أثناء عبورها. وهذا يعني أن ثمة بنىٰ أو قدرات مشتركة تتيح الفهم، وأن الاختلاف الثقافي يعمل داخل أفقٍ إنساني أوسع، لا خارج كل إمكانٍ للاشتراك. والمشكلة ليست في الاختيار بين عقلٍ كوني لا يتأثر بشيء وعقولٍ

محلية لا تتواصل، بل في بيان كيفية تشكل الكوني داخل صورٍ تاريخية، وكيف يمكن للصورة التاريخية أن تكشف عن المشترك أو تحجبه.

وقد أسهمت اللسانيات الحديثة في تعميق هذا السؤال. فقد جعل دي سوسير اللغة نظامًا من العلاقات لا مجرد قائمةٍ من الأسماء، وأبرز أن الدلالة تنشأ من الفروق داخل النسق. ثم جاءت فرضيات النسبية اللغوية المرتبطة ببحوث سابير وورف لتطرح سؤال تأثير بنية اللغة في طرائق الإدراك والتصنيف. وفي مقابل صورٍ قوية من الحتمية اللغوية، دافع نعوم تشومسكي عن وجود استعداداتٍ بنيوية مشتركة تجعل اكتساب اللغة ممكنًا، بينما ربطت اللسانيات الإدراكية، لدىٰ جورج لايكوف وآخرين، تكوّن المفاهيم بالاستعارة والجسد والخبرة الحسية. ويكشف هذا الجدل أن اللغة ليست وعاءً خارجيًا يلبس الفكر بعد اكتماله، ولا هي خالقًا مطلقًا له، بل وسيطٌ يوسّع قدرته علىٰ التجريد والتنظيم والذاكرة المشتركة.

إن الإنسان يستطيع قبل اللغة الكاملة أن يميز ويتوقع ويتعلم، كما تدل خبرة الطفولة والبحث في الإدراك الحيواني، لكنه لا يستطيع من غير الرموز اللغوية أن يبني بالدرجة نفسها نظمًا معقدة من المفاهيم المجردة، أو أن يورثها بصورةٍ تراكمية، أو أن يجعل أفكاره موضوعًا للتحليل العام. فاللغة لا تنشئ أصل القدرة علىٰ التمييز، لكنها تعيد تشكيلها، وتمنح العقل إمكانًا جديدًا لأن يعود علىٰ نفسه. وبالكلمات يستطيع الإنسان أن يسمّي الفكرة، ويثبتها، ويقارنها، وينفيها، ويفصل بينها وبين صاحبها، ويعرضها علىٰ الآخرين. ولذلك فإن ولادة مفهوم العقل ذاتها لم تكن ممكنةً من غير لغة قادرة علىٰ تحويل الفعل إلىٰ اسم، والحدث إلىٰ خاصية، والوظائف المتعددة إلىٰ كليٍّ جامع.

ومع ذلك لا ينبغي أن يُفهم القول بمركزية اللغة علىٰ أن جميع أشكال التفكير لفظية. فالموسيقي قد يدرك بنيةً لحنية قبل أن يصفها، والمهندس قد يعالج علاقةً مكانية في صورةٍ بصرية، والرياضي قد يستبصر نمطًا قبل صياغته البرهانية، والإنسان قد يختبر موقفًا انفعاليًا معقدًا يعجز أول الأمر عن تسميته. وهذه الحالات لا تلغي اللغة، لكنها تكشف أن العقل

يشـتغل عبر أنظمة تمثيل متعددة، وأن اللفظ أحد أعظم وسـائطه لا الوسـيط الوحيد. أما المفهوم الفلسفي للعقل، بما هو بناءٌ قابل للمناقشة والتوريث، فإنه يحتاج حتمًا إلىٰ لغة، حتىٰ حين يكون موضوعه خبراتٍ غير لفظية.

ويضـاف إلىٰ اللغة والثقافة أثر التاريخ والمؤسـسـة. فالعقل لا يتكون فقط في الأسـرة أو المحادثة اليومية، بل داخل مدارس وجامعات ومحاكم ومختبرات وأجهزة دولة وأسـواق ووسـائط إعلام. وهذه المؤسـسـات لا تنقل المعارف فحسـب، بل تحدد ما يُعد دليلًا، ومن يملك حق الكلام، وما الأسـئلة المشـروعة، وما القدرات التي تقاس وتُكافأ. وعندما تجعل مؤسـسـة التعليم الحفظَ معيارًا للتفوق، فإنها تنتج صـورةً عملية للعقل تختلف عن مؤسـسـةٍ تجعل النقد والابتكار في المركز. وعندما يُقاس الذكاء باختباراتٍ محددة، تتحول أداة القياس إلىٰ قوةٍ تعيد تعريف القدرة التي تدّعي قياسها.

وقد أثارت نظريات الذكاء المتعدد، ولا سيما لدىٰ هوارد غاردنر، اعترا ضًا علىٰ اختزال الذكاء في قدراتٍ لغوية ومنطقية محددة. ومع أن مفهوم «الذكاءات المتعددة» تعرض لنقدٍ علمي حول استقلال تلك القدرات وطبيعتها، فإنه أدىٰ وظيفةً مهمة في كشف التحيز الذي قد تحمله أدوات القياس. غير أن الانتقال من تعدد القدرات إلىٰ القول بتعدد العقول يحتاج إلىٰ ضبطٍ مفهومي؛ فوجود قدراتٍ موسيقية ومكانية واجتماعية متفاوتة لا يثبت بالضرورة وجود جواهر عقلية منفصلة، بل قد يدل علىٰ تخصصاتٍ وظيفية داخل نظامٍ إنساني واحد. ويصبح الفرق بين «العقل» و«الـذكـاء» ضـروريًا؛ فـالـذكـاء قـد يـدل علىٰ الكفـاءة في التعلم وحـل المشـكلات، بينما يشـمل مفهوم العقل الوعي والقصـد والمعنىٰ والحكم المعياري والقدرة علىٰ مراجعة الغايات.

إن الحضـارات لا تختلف في تعريف العقل بسـبب اللغة والصـورة الكونية وحدهما، بل بسـبب حاجاتها التاريخية أيضًـا. فالمجتمع الذي يواجه خطر الفوضـىٰ قد يركز علىٰ العقل بوصفه ضبطًا واتزانًا، والمجتمع الذي يخوض تحولًا علميًا قد يجعله قوةً للتحرر من السلطة

الموروثة، والمجتمع الصناعي قد يربطه بالكفاءة والتنظيم، والمجتمع الرقمي قد يختزله في سرعة المعالجة والتوقع. وهكذا تصبح الحاجات العملية قوةً خفية تنتقي من العقل ما يخدمها، ثم تمنح هذا الجزء صفة الكل. وربما كان أحد أخطر أشكال الهيمنة أن تُعرض الحاجة التاريخية المؤقتة بوصفها تعريفًا أبديًا للطبيعة الإنسانية.

فالعقل الأداتي الذي حلله ماكس فيبر ثم انتقدت تضخمه مدرسة فرانكفورت لم يكن وهمًا كاملًا؛ فالقدرة علىٰ اختيار الوسائل الفعالة وظيفةٌ أصيلة في العقل. لكن المشكلة تبدأ حين تتحول هذه الوظيفة إلىٰ مقياسٍ وحيد، فلا يبقىٰ للعقل حق مساءلة الغايات التي يخدمها. وعندئذ يمكن أن يتقدم التنظيم بينما تتراجع الحكمة، وأن تزداد القدرة علىٰ الفعل بينما يضعف السؤال عن مشروعيته. وقد نبّه هوركهايمر وأدورنو إلىٰ أن مشروع التنوير الذي أراد تحرير الإنسان من الخوف قد ينقلب إلىٰ هيمنة حين تُختزل العقلانية في السيطرة والحساب. ولا يلزم قبول جميع نتائج هذا النقد لإدراك السؤال الذي يطرحه: هل العقل هو مجرد القدرة علىٰ النجاح، أم يتضمن القدرة علىٰ الحكم في معنىٰ النجاح نفسه؟

وتظهر المسألة بوضوح أكبر في العصر الرقمي، حيث أصبحت الأنظمة الحسابية قادرةً علىٰ إنجاز مهام كان يُظن أنها حكرٌ علىٰ العقل البشري: التعرف علىٰ الأنماط، والترجمة، والتنبؤ، وإنتاج النصوص، وحل مسائل معقدة. وهذا التطور لا يثبت ببساطة أن الآلة أصبحت تمتلك عقلًا بالمعنىٰ الإنساني، ولا يبرر نفي كل صفة عقلية عنها من غير تحليل. بل يعيد فتح السؤال عن المعايير التي علىٰ أساسها ننسب العقل: هل يكفي الأداء؟ هل يلزم الفهم؟ هل الوعي شرط؟ هل القصدية ضرورية؟ هل القدرة علىٰ الحكم الأخلاقي عنصرٌ جوهري؟ إن ظهور الأنظمة الاصطناعية لا يضيف موضوعًا جديدًا فحسب، بل يكشف هشاشة التعريفات القديمة؛ لأن كل تعريف للعقل يمكن تحويله إلىٰ اختبارٍ لمعرفة ما إذا كانت الآلة تحقق شروطه.

وقد صاغ آلان تورنغ سؤاله الشهير في صورةٍ عملية تتجنب النزاع الميتافيزيقي المباشر حول التفكير، فاقترح النظر إلىٰ قدرة الآلة علىٰ أداءٍ لغوي لا يمكن تمييزه من أداء الإنسان.

وقد كان لهذا التحول قيمة منهجية كبرىٰ؛ لأنه نقل السؤال من الجوهر الخفي إلىٰ السلوك القابل للفحص. غير أن نجاح آلةٍ في المحاكاة لا يحسم جميع أبعاد المسألة، لأن التشابه في المخرج لا يثبت بالضرورة التشابه في نمط الوجود أو الخبرة. ويعيد هذا الجدل التمييز بين العقل بوصفه وظيفةً، والعقل بوصفه وعيًا، والعقل بوصفه قدرةً معيارية. فقد تنجح منظومة في وظيفةٍ محددة من غير أن تكون ذاتًا تختبر معنىٰ نجاحها أو تتحمل مسؤوليته.

إن هذا كله يكشف لماذا كان مفهوم العقل أكثر تعقيدًا من العقل نفسه. فالعقل في حضوره الفعلي يعمل داخل الإنسان بوصفه شبكةً من القدرات والعمليات المتداخلة، أما المفهوم فيحمل، فوق ذلك، تاريخ الصراعات حول الإنسان، وميراث اللغات، وحدود العلوم، ومصالح المؤسسات، وآمال الحضارات ومخاوفها. ولهذا قد لا يكون أشد ما يعوق فهم العقل هو غموض عملياته، بل كثافة التصورات التي تراكمت حوله، حتىٰ أصبح من الصعب التمييز بين ما تكشفه الظاهرة وما أضافه التاريخ إليها.

ولا يعني ذلك إمكان العودة إلىٰ عقلٍ نقي سابق علىٰ جميع المفاهيم؛ إذ إن الباحث نفسه لا يستطيع الخروج من اللغة والتاريخ والثقافة ليعاين العقل بلا وسائط. لكن تعذر الخروج الكامل لا يعني استحالة النقد. فالوعي بالوسائط يمنع تحويلها إلىٰ مطلقات، والمقارنة بين الثقافات تكشف ما ظُن طبيعيًا وهو تاريخي، والبحث البيولوجي يكشف ما ظُن مكتسبًا وهو متصل ببنية الإنسان، والتحليل المنطقي يميز بين صحة الحجة وأسباب اعتناقها، والبحث الظاهراتي يحفظ الخبرة من الذوبان في الوصف الخارجي. ومن خلال هذا التعدد يمكن تصحيح المقاربات بعضها ببعض، لا بإلغاء زاوية النظر، بل بمنعها من ادعاء الشمول.

إن السؤال: هل العقل حقيقة أم بناءٌ مفهومي؟ يحتاج، لذلك، إلىٰ تجاوز الثنائية التي يفرضها حرف العطف «أم». فالحقيقة والبناء ليسا بالضرورة حدين متنافيين. هناك واقعٌ إنساني سابق علىٰ بعض صوره النظرية: كائن حي يتعلم ويتذكر ويستدل ويخطط ويتواصل

ويصـــحح. لكن تحويل هذه الأنشـــطة إلىٰ مفهومٍ موحد للعقل هو بناءٌ تاريخي ولغوي. وقد يكون البناء أقرب إلىٰ الواقع أو أبعد عنه، أو سع تفسيرًا أو أشد اختزالًا، أكثر وعيًا بحدوده أو أكثر ادعاءً. ولا تكون موضـــوعية المفهوم في خلوه من البناء، فهذا غير ممكن، بل في خضـــوع بنائه للامتحان، وقدرته علىٰ الاستجابة للظاهرة من غير أن يقسرها علىٰ قالبٍ واحد.

ومن هنا لا يجوز القول إن جميع مفاهيم العقل متســاوية لأنها مبنية تاريخيًا. فالاختلاف في البناء لا يلغي إمكان النقد، كما أن تعدد الخرائط لا يجعلها جميعًا بالقدر نفســـه من الدقة. يمكن تقييم التصـــورات بحســـب قـدرتهـا علىٰ تفســـير ظواهر العقـل المختلفـة، وتمييز المســـتويات، وعدم التناقض، والانفتاح علىٰ الأدلة، والقدرة علىٰ بيان حدودها. فالمفهوم الذي يفسر الحساب ويعجز عن تفسير المعنىٰ أضيق من ظاهرة العقل، والمفهوم الذي يفسر الوعي ويتجاهل الجسد ناقص، والذي يفسر الثقافة وينكر أي أساس مشترك يعجز عن تفسير الترجمة والتعلم، والذي يثبت الكونية ويتجاهل التحولات التاريخية يعجز عن تفسير التنوع.

إن المعيار الأول لسلامة مفهوم العقل هو ألا يخلط بين شرط الشيء وحقيقته. فالدماغ شـــرطٌ للعقل الإنســـاني، لكن الشـــرط ليس بالضـــرورة تعريفًا كاملًا. واللغة شـــرطٌ لتكوين المفاهيم العليا، لكنها لا تستنفد جميع أنماط الإدراك. والثقافة شـرطٌ لتشـكيل المضـمون، لكنها لا تخلق كل اســـتعداد من عدم. والمجتمع شـــرطٌ لتعلم المعايير، لكنه لا يلغي الخبرة الفردية. ويقود الخلط بين الشـــرط والماهية إلىٰ اختزالاتٍ متقابلة: مادية، أو لغوية، أو اجتماعية، أو روحانية.

والمعيار الثاني هو التمييز بين الوظيفة والتجلي والمنتج. فالاســـتدلال وظيفة عقلية، والنص الفلسـفي منتج عقلي، والأسـلوب العلمي تجلٍّ تاريخي من تجليات التنظيم العقلي. ولا يدل اختلاف المنتجات علىٰ تعدد الجواهر بالضـــرورة، كما لا يدل اشـــتراك الوظائف الأســـاســـية علىٰ تطابق جميع صـــور العقل. فالعقل الذي يظهر في برهانٍ رياضـــي لا يختلف جوهريًا بالضرورة عن العقل الذي يظهر في تدبيرٍ سياسي أو تأويلٍ لغوي، لكن العلاقات التي

يركز عليها، والأدوات التي يستعملها، والمعايير التي يخضع لها، تختلف باختلاف المجال. ومن هنا لا يكون تعبير «العقل العلمي» دليلًا تلقائيًا علىٰ وجود عقل مستقل، بل قد يكون تسميةً لنمطٍ من تشغيل القدرات العقلية داخل ميثاقٍ معرفي خاص.

والمعيار الثالث هو عدم مساواة الوحدة بالبساطة. فقد يكون العقل واحدًا بوصفه نظامًا ينسب الإنسان إليه أفعاله ويجمعها في هويةٍ مستمرة، لكنه مركبٌ من عملياتٍ ووظائف متعددة. إن وحدة الكائن الحي لا تعني أن أعضاءه متشابهة، ووحدة اللغة لا تعني أن كلماتها تؤدي الوظيفة نفسها. وبالمثل قد تكون وحدة العقل وحدة تنظيم وتكامل، لا وحدة مادةٍ بسيطة أو فعلٍ واحد. ويتيح هذا الفهم تجاوز الصراع السطحي بين «العقل الواحد» و«العقول المتعددة»، إذ قد يكون التعدد داخل الوحدة، وتكون الوحدة شرطًا لتنسيق التعدد.

والمعيار الرابع هو التمييز بين الكوني والتاريخي. فالقدرة علىٰ التعلم وتكوين العلاقات والتوقع قد تكون مشتركةً بين البشر، بينما تتشكل طرائق استعمالها ومضامينها داخل الثقافة. والقواعد المنطقية قد تدعي صلاحيةً عامة، لكن الأسئلة التي تُستخدم فيها والحجج التي تحظىٰ بالأولوية تتأثر بالسياق. لا يثبت التاريخي بطلان الكوني، كما لا يثبت الكوني غياب التاريخ. والمشكلة الحقيقية هي تفسير كيفية تفاعل بنيةٍ إنسانية مشتركة مع بيئاتٍ لغوية وثقافية متعددة، بحيث تنتج صورًا مختلفة من دون أن تفقد إمكان التفاهم.

والمعيار الخامس هو حفظ الفرق بين وصف العقل وتقويمه. فالعلم يدرس كيف يتخذ الإنسان قراراته فعلًا، بينما المنطق يبحث في شروط صحة الاستدلال، والأخلاق تسأل عما ينبغي اختياره، والفلسفة تجمع بين هذه المستويات من غير أن تذيبها. وقد يبين علم النفس أن الإنسان يقع في انحيازٍ معين، لكن وصف الانحياز لا يجعله صحيحًا. وقد يبين علم الأعصاب أن حكمًا أخلاقيًا يرتبط بنشاط منطقةٍ محددة، لكن ذلك لا يحسم مشروعية الحكم. إن الانتقال من «ما يحدث» إلىٰ «ما ينبغي» يحتاج إلىٰ معيار لا تنتجه الوقائع وحدها.

والمعيار السادس هو قابلية المفهوم للمراجعة. فكل تعريفٍ يدعي أنه استنفد العقل يفقد، بمقدار هذا الادعاء، الصفة التي ينسبها إلىٰ موضوعه؛ لأن العقل يظهر في أرفع صوره بوصفه قدرةً علىٰ مراجعة نفسه. ولا يعني انفتاح المفهوم أن يبقىٰ غامضًا، بل أن يكون محددًا مع الاعتراف بحدوده، وأن يقبل التعديل حين تكشف الخبرة عن جوانب لم يستوعبها. والمفهوم الذي لا يستطيع استيعاب اكتشافٍ جديد إلا بإنكاره يتحول من أداة فهم إلىٰ عائقٍ أمام الفهم.

والمعيار السابع هو الانتباه إلىٰ الأثر العملي للتعريف. فمفهوم العقل لا يبقىٰ في الكتب، بل يتحول إلىٰ نظامٍ للتعليم والقانون والسياسة والطب والتقنية. وتعريف الإنسان العاقل يحدد الأهلية والمسؤولية، وتعريف الذكاء يؤثر في فرص التعليم والعمل، وتعريف العقلانية يحدد شكل المؤسسة والقرار. ولذلك ينبغي تقويم المفهوم لا بحسب اتساقه النظري فقط، بل بحسب قدرته علىٰ حفظ الكرامة الإنسانية ومنع التحيز غير المبرر، من غير التضحية بالدقة العلمية.

إن اختلاف الحضارات في تعريف العقل لا يدل في ذاته علىٰ أن العقل نسبي بالكامل، بل يدل علىٰ أن الظاهرة أوسع من أن تحتويها زاوية واحدة. وقد تكون الحضارات أشبه بمراصد تقف في مواقع مختلفة، فيرىٰ كل منها جانبًا لا يظهر بالوضوح نفسه لغيره. غير أن هذه الصورة لا ينبغي أن تقود إلىٰ تجميعٍ انتقائي ساذج يفترض أن الحقيقة هي مجموع ما قيل؛ لأن بعض التصورات قد يتناقض، وبعضها قد يكون ثمرة تحيز أو سلطة أو نقص في المعرفة. المطلوب ليس التوفيق بين الأقوال، بل امتحانها داخل بنيةٍ تميز بين مستويات السؤال.

وقد تكون إحدىٰ أهم نتائج هذا الامتحان أن العقل لا يُفهم بوصفه جوهرًا منعزلًا ولا بوصفه اسمًا اعتباطيًا. إنه واقعٌ علائقي لا يظهر إلا في أفعاله وعلاقاته: علاقة الذات بالعالم، والحاضر بالماضي، والجزئي بالكلي، والوسيلة بالغاية، والفكرة بدليلها، والفعل بعاقبته، والإنسان بالآخر. وما يميز العقل ليس امتلاك عناصر منفصلة، بل القدرة علىٰ إقامة العلاقات

بينها وتعديلها وتقويمها. ومن هنا يمكن فهم دلالة «العقل» بوصفه ربطًا، لا بالمعنىٰ اللغوي وحده، بل بوصفه بنيةً فلسفية: العقل هو الذي يمنع الخبرة من التبدد، ويمنع الرغبة من الانفصال عن العاقبة، ويمنع الحكم من الانفصال عن الدليل.

غير أن هذا التعريف العلائقي لا يحسم وحده سؤال الجوهر. فقد يُقال إن العقل ليس شيئًا خلف العلاقات، بل هو نظام العلاقات نفسه. وقد يُقال إن وجود العلاقات يفترض ذاتًا أو قدرةً تقيمها. ولا يمكن حل المسألة بتسميةٍ جديدة، بل ينبغي فحص ما إذا كان الجوهر يعني مادةً بسيطة قائمة بذاتها، أم مبدأً للوحدة والاستمرار، أم بنيةً من الاستعدادات. وإذا أُعيد تعريف الجوهر بوصفه ما يحفظ هوية النظام عبر تغير تجلياته، أمكن الانتقال من التصور الجامد إلىٰ تصورٍ ديناميكي للعقل: جوهره ليس عزلةً عن التغير، بل القدرة المنظمة التي تجعل التغير نموًا لا تشتتًا.

والفرق بين الجوهر والتجلي يكتسب هنا أهميته القصوىٰ. فالتجلي ليس قناعًا خارجيًا يمكن نزعه للوصول إلىٰ عقلٍ خالص، لأن العقل لا يوجد إنسانيًا من دون لغةٍ وثقافة وجسد وتاريخ. لكنه ليس مساويًا للجوهر كذلك؛ لأن اختلاف لغات البشر لا يعني اختلافًا مطلقًا في قدرتهم علىٰ التعلم والاستدلال. التجلي هو الصورة التي تتحقق فيها القدرة داخل سياق، والجوهر هو ما يجعل تعدد الصور صورًا لإمكانٍ واحد لا ظواهر لا رابط بينها. ولا يمكن إثبات الجوهر بإقصاء التجليات، بل بكشف البنية التي تستمر عبرها، كما لا يمكن فهم التجليات من دون الاعتراف بخصوصيتها وعدم اختزالها في أصلٍ مجرد.

إن العقل لا يولد مرةً واحدة في الفرد أو في الحضارة. يولد بيولوجيًا باستعداداتٍ أولية، ويتشكل نفسيًا عبر التعلم، ويتوسع لغويًا بالرموز، ويتكون اجتماعيًا بالحوار، وينضج تاريخيًا من خلال تراكم الخبرة، ويصبح معياريًا حين يستطيع أن يحاكم أحكامه ويصححها. وهذه الولادات ليست عقولًا منفصلة، بل مستويات تشكلٍ لنظام واحد. وقد يتعطل مستوىٰ من غير

أن تزول المستويات كلها، وقد تتقدم وظيفة وتتأخر أخرىٰ، ولهذا يكون الحكم علىٰ «عقلانية» الإنسان حكمًا يحتاج إلىٰ تحديد المجال والمستوىٰ.

ومن هنا يغدو سؤال ولادة مفهوم العقل أسبق من سؤال تاريخه؛ لأن التاريخ يخبرنا بما قيل، أما تحليل الولادة فيكشف كيف أصبح القول ممكنًا، وما الذي جُمع تحت الاسم، وما الذي استُبعد، وما الافتراضات التي تحكم التعريف. ولا يُستغنىٰ عن التاريخ في هذا التحليل، لكنه يتحول من غايةٍ إلىٰ أداة، ومن سردٍ للتعاقب إلىٰ مختبرٍ للمفاهيم. فتاريخ الفلسفة لا يُقرأ من أجل معرفة من سبق من، بل من أجل اكتشاف التحولات التي نقلت العقل من كونه مشاركةً في نظام الكون إلىٰ كونه ذاتًا، ومن ذاتٍ إلىٰ بنيةٍ قبلية، ومن بنيةٍ إلىٰ صيرورةٍ تاريخية، ومن صيرورةٍ إلىٰ شبكةٍ عصبية أو نظام معلومات أو ممارسةٍ مجسدة.

ولا تكون الغاية اختيار مرحلةٍ واحدة وإعلانها الحقيقة، بل معرفة ما الذي كشفته كل مرحلة وما الذي حجبته. فقد كشفت الرؤية الكونية علاقة العقل بالنظام، لكنها قد تقلل من استقلال الذات. وكشفت الذاتية الحديثة حضور الوعي، لكنها بالغت أحيانًا في فصله عن العالم. وكشفت التاريخية أثر المجتمع، لكنها قد تذيب الفرد في الصيرورة. وكشفت علوم الأعصاب التجسد، لكنها قد تختزل المعنىٰ في الآلية. وكشفت الحوسبة إمكان النمذجة، لكنها قد تساوي الفهم بالمعالجة. وتبدأ النظرية العامة حين تستطيع حفظ هذه الاكتشافات داخل بنيةٍ واحدة من غير أن ترث اختزالاتها.

إن دراسة مفهوم العقل لا تكتفي، لذلك، بالسؤال عما إذا كان العقل موجودًا، بل تسأل عن نوع وجوده. هل يوجد كعضو؟ لا، وإن كان مرتبطًا بالعضو. هل يوجد كجوهر مستقل؟ ذلك موضع نزاع. هل يوجد كنظام وظائف؟ جزئيًا، لكن الوظيفة لا تستنفد الخبرة. هل يوجد كعلاقةٍ بين الإنسان والعالم؟ نعم، لكن العلاقة تحتاج إلىٰ حاملٍ وشروط. هل يوجد كبناءٍ لغوي؟ يظهر في اللغة، لكنه لا يبدأ منها كاملًا. والأقرب أن نمط وجود العقل مركب، وأن محاولات حبسه في فئةٍ أنطولوجية واحدة تعجز عن تفسير جميع أبعاده.

كما لا يكفي السؤال: هل العقل واحد أم متعدد؟ قبل بيان ما الذي نعدّه واحدًا أو متعددًا. فإن كان المقصود بالبنية البيولوجية العامة، فثمة اشتراك إنساني واسع مع فروقٍ فردية. وإن كان المقصود بالوظائف، فهي متعددة. وإن كان المقصود بالذات التي تنسب إليها الخبرات، فهي تعيش نفسها بوصفها وحدةً، مع أن علم النفس يكشف تعدد العمليات غير الواعية. وإن كان المقصود بالصور الحضارية، فهي متنوعة. وإن كان المقصود بالمعايير المنطقية، فهي تدعي الكونية، لكن تطبيقها يتأثر باللغة والسياق. ولذلك لا يكون الجواب الصحيح «واحد» أو «متعدد» بإطلاق، بل بناء نموذجٍ يحدد جهات الوحدة وجهات التعدد والعلاقة بينهما.

إن مفهوم العقل يتكون، في صورته الأشد نضجًا، عندما يكف الإنسان عن التعامل مع هذه الثنائيات بوصفها بدائل مطلقة: حقيقة أو بناء، واحد أو متعدد، فطري أو مكتسب، بيولوجي أو ثقافي، فردي أو جمعي، ثابت أو متطور، عقلاني أو انفعالي. فكل ثنائيةٍ منها تمسك بتوترٍ حقيقي، لكنها تتحول إلىٰ عائق حين تفرض اختيار أحد الطرفين وإعدام الآخر. العقل حقيقةٌ تُفهم عبر بناء، وواحدٌ يتجلىٰ في تعدد، وذو استعداداتٍ تتشكل بالتعلم، ومتجسدٌ يتجاوز الوصف الجسدي إلىٰ المعنىٰ، وفرديٌ يتكون اجتماعيًا، وثابت في بعض شروطه متطور في أدواته ومضامينه، ومميز عن الانفعال لكنه يعمل من خلال تفاعلٍ معه.

ولا يكون هذا التركيب حلًا توفيقيًا يجمع الأضداد كيفما اتفق، بل يحتاج إلىٰ هندسةٍ دقيقة للمستويات. فالجوهر لا يوضع في المستوىٰ نفسه مع التجلي، والشرط لا يساوىٰ بالمنتج، والوصف لا يساوىٰ بالمعيار، والقدرة لا تساوىٰ بالأداء، والأداء لا يساوىٰ بالقيمة. وحين تُفصل هذه المستويات يمكن فهم كثير من الخلافات بو صفها نزاعًا بين أجوبةٍ تتحدث عن مو ضوعات مختلفة تحت الاسم نفسه. فقد يثبت عالم الأعصاب أن العقل مشروط بالدماغ، ويثبت عالم الاجتماع أنه متشكل بالمؤسسة، ويثبت الفيلسوف أن صحة الحكم لا تُرد إلىٰ أسبابه؛ ولا يلزم أن يكون أحدهم قد أبطل الآخرين، ما دام كل منهم يحدد مستوىٰ دعواه.

أما حين يتجاوز الحقل حدوده، فينشأ الاختزال. فالبيولوجيا تتحول إلىٰ بيولوجوية حين تجعل التفسير العصبي بديلًا من تحليل المعنىٰ. والثقافة تتحول إلىٰ ثقافوية حين تنكر كل أساسٍ مشترك. واللغة تتحول إلىٰ لغويةٍ مغلقة حين تجعل الواقع تابعًا للعلامة بالكامل. والمنطق يتحول إلىٰ صوريةٍ ضيقة حين يختزل العقل في الاتساق ويتجاهل الصدق والغاية. والفلسفة تتحول إلىٰ تجريدٍ عقيم حين تنفصل عن نتائج العلوم والخبرة. ولا تحمي النظرية العامة نفسها إلا بالانفتاح المنضبط علىٰ هذه الحقول، بحيث تستفيد من كشوفها من غير أن تسلم لأيٍّ منها بالسيادة المطلقة.

إن مفهوم العقل ليس انعكاسًا محايدًا لقدرةٍ داخلية، بل هو أحد المواضع التي تعرّف فيها الإنسانية نفسها. ففي كل تعريفٍ للعقل تصورٌ ضمني للإنسان الجدير بالحرية والمسؤولية، وللمعرفة الجديرة بالثقة، وللحياة التي تستحق أن تُعاش. ولهذا لا يمكن فصل البحث فيه عن السؤال الأخلاقي، حتىٰ إن لم يُختزل فيه. فالعقل الذي يعرف ولا يراجع، ويحسب ولا يقوّم، ويقدر ولا يسأل عن مشروعية قدرته، يحقق جزءًا من الإمكان العقلي ويهدم جزءًا آخر. ولا تكمن عظمة العقل في قدرته علىٰ السيطرة وحدها، بل في قدرته علىٰ وضع حدودٍ لسيطرته، وعلىٰ تحويل القوة إلىٰ مسؤولية، والمعرفة إلىٰ حكمة، والحرية إلىٰ التزام.

وعلىٰ هذا الأساس لا يكون مفهوم العقل اسمًا لشيءٍ اكتمل، بل صياغةً مفتوحة لإمكانٍ إنساني يتكشف عبر ممارسته. فالعقل لا يوجد فقط فيما وصل إليه الإنسان، بل فيما يستطيع أن يراجعه ويتجاوزه. إنه القدرة التي لا تحقق ذاتها بمجرد الإنتاج، بل بالعودة علىٰ إنتاجها وفحصه. ومن هنا تكون الانعكاسية إحدىٰ علاماته الجوهرية: العقل لا يفكر في الأشياء فقط، بل يستطيع أن يفكر في تفكيره، وأن يحاكم أدواته، وأن يميز بين ما يعرفه وما يظنه، وأن يعترف بأن بعض ما عدّه عقلًا لم يكن إلا صورةً تاريخية محدودة.

وتكشف هذه الانعكاسية عن معيارٍ حاسم للتمييز بين العقل ومفهومه. فالعقل هو القدرة التي تنتج المفاهيم وتراجعها، أما مفهوم العقل فهو أحد منتجات هذه القدرة، ولذلك

لا يجوز أن يتحول المنتج إلىٰ سـجنٍ للمنتج. كل تعريفٍ للعقل ينبغي أن يظل أدنىٰ من واقع العقل في إمكانه المفتوح، وألا يدعي احتواءه النهائي. وليس معنىٰ ذلك استحالة التعريف، بل ضـرورة أن يكون التعريف بنيويًا لا إغلاقيـًا، قادرًا علىٰ حفظ الو حدة والتعدد، والجوهر والتجلي، والطبيعة والتاريخ، والواقع والبناء.

إن ولادة مفهوم العقل تبدأ حين يدرك الإنسـان أن ما يمارسـه من فهمٍ وحكم ليس حدثًا عابرًا، بل قدرةٌ يمكن تسـميتها وتحليلها. لكنها تبلغ نضـجها حين يدرك أن الاسـم نفسـه لا يكشـف جميع ما يسـميه، وأن كل تعريفٍ يحمل شـروط عصـره، وأن الحقيقة لا تُنال بإلغاء الوسـائط بل بوعيها. وفي هذه المرتبة لا يعود العقل مجرد موضـوعٍ للدراسـة، بل يصـبح مرآةً تختبر فيها الحضارة صدق صورتها عن الإنسان؛ لأن الطريقة التي تعرّف بها العقل تكشف، في النهاية، ما الذي تنتظره من الإنسـان، وما الذي تخشـاه منه، وما الذي تريد أن تجعله ممكنًا في مستقبله.

الفصل الأول

هل العقل موجود قبل أن نفكر فيه؟

من أكثر الأسئلة رسوخًا في تاريخ الفكر الإنساني، وأكثرها تعرضًا في الوقت نفسه لسوء الفهم، السؤال الذي يبدو لأول وهلة بسيطًا: هل كان العقل موجودًا قبل أن يفكر الإنسان فيه؟ غير أن هذه البساطة الظاهرية تخفي خلفها شبكةً معقدة من الإشكالات الأنطولوجية والمعرفية واللغوية، لأن السؤال لا يستفسر عن زمنٍ معين بقدر ما يستفسر عن طبيعة الوجود ذاته. إنه لا يسأل متىٰ ظهر العقل في التاريخ، وإنما يسأل: هل وجود الشيء متوقف علىٰ وعي الإنسان به؟ وهل تتحول الظاهرة إلىٰ حقيقة فقط عندما تمتلك اسمًا وتعريفًا ونظرية؟ أم أن الوعي لا يخلق الموجود، وإنما يكشف عنه ويعيد تنظيم حضوره داخل المعرفة؟

وهنا يظهر أحد أكثر الأخطاء المنهجية انتشارًا في الفكر الإنساني، وهو الخلط بين وجود الظاهرة ووجود مفهومها. فالإنسان كثيرًا ما يتعامل مع المفهوم بوصفه بداية الوجود، بينما لا يكون المفهوم في كثير من الأحيان إلا بداية الوعي المنظم بذلك الوجود. وهذه القضية لا تخص العقل وحده، بل تمتد إلىٰ معظم المفاهيم الكبرىٰ التي أنتجها الإنسان؛ فلم تبدأ الجاذبية يوم اكتشفها نيوتن، ولم يبدأ الوعي حين ظهر علم النفس، ولم يبدأ المجتمع حين نشأت السوسيولوجيا، ولم تبدأ اللغة حين ظهرت اللسانيات، ولم يبدأ الزمن حين ظهر علم الفيزياء. لقد كانت هذه الظواهر تمارس آثارها قبل أن تتحول إلىٰ موضوعات للبحث، وكان الإنسان يعيش داخلها قبل أن يصبح قادرًا علىٰ النظر إليها بوصفها كيانات مستقلة قابلة للتحليل.

غير أن العقل يختلف عن جميع هذه الأمثلة في نقطة دقيقة تمنحه خصوصيته الفريدة؛ فهو ليس مجرد ظاهرة يدرسها الإنسان، وإنما هو الوسيلة التي يدرس بها جميع الظواهر الأخرىٰ. ولذلك يصبح السؤال عن العقل سؤالًا انعكاسيًا لا يشبه أي سؤال آخر؛ إذ يتحول

العقل فيه إلىٰ موضوع لنفس الأداة التي تحاول فهمه. وهنا ينشأ التعقيد الحقيقي، لأن العلاقة بين الذات والموضوع تكاد تنهار؛ فالذي يسأل هو العقل، والذي يجيب هو العقل، والذي يقوّم الإجابة هو العقل أيضًا. ومن ثم لا يستطيع العقل أن يخرج من ذاته ليقف خارجها كما يقف العالم خارج التجربة التي يجريها في المختبر، بل يبقىٰ محكومًا بحدود الأداة التي يستخدمها في الفحص.

وقد أدرك عدد من كبار الفلاسفة هذه المفارقة بدرجات متفاوتة. فديكارت جعل العقل نقطة البداية التي لا يمكن تجاوزها، لأن كل شك يفترض وجود ذاتٍ تفكر. أما كانط فقد تجاوز سؤال وجود العقل إلىٰ سؤال شروط إمكان المعرفة، فاعتبر أن العقل لا يواجه العالم مواجهةً سلبية، بل يشارك في تنظيم التجربة ذاتها. ثم جاء هوسرل ليجعل الوعي نفسه موضوعًا للوصف الظاهراتي، بينما رأىٰ هايدغر أن الانشغال بالعقل بوصفه موضوعًا مستقلًا قد يحجب سؤال الوجود الأعمق. وعلىٰ الرغم من الاختلافات الواسعة بين هذه الاتجاهات، فإنها تشترك جميعًا في الاعتراف بأن العقل ليس موضوعًا عاديًا، وأن التعامل معه يقتضي مراجعة طبيعة السؤال قبل البحث عن الجواب.

غير أن هذه المعالجة، علىٰ أهميتها، بقيت في كثير من الأحيان أسيرة ثنائيةٍ لم تُفحص بما يكفي، هي ثنائية العقل بوصفه حقيقة والعقل بوصفه مفهومًا. وقد أدىٰ عدم الفصل بين هذين المستويين إلىٰ التباسٍ امتد عبر قرون طويلة من التفكير الفلسفي، حتىٰ أصبح كثير من الخلافات يدور حول مستويين مختلفين من دون أن يدرك أطرافها أنهم لا يتحدثون عن الشيء نفسه.

إن العقل بوصفه حقيقة لا يعني التعريفات التي وضعتها الفلسفات المختلفة له، ولا الصور التي رسمتها الحضارات عنه، وإنما يشير إلىٰ وجود قدرةٍ إنسانية تجعل الإنسان قادرًا علىٰ إدراك العلاقات، وربط الأسباب بالنتائج، والتعلم من الخبرة، وتوقع المستقبل، ومراجعة أخطائه، والتمييز بين البدائل. هذه القدرة كانت موجودة قبل أن توجد كلمة "عقل"،

وقبل أن توجد الفلسفة، بل وقبل أن توجد الكتابة نفسها. فالإنسان الأول الذي اختار حجرًا أصلب من غيره ليصنع أداة، والذي تعلم من النار كيف يحتمي من البرد، والذي أدرك أن بعض النباتات نافعة وبعضها سام، كان يمارس فعلًا عقليًا كاملًا، مع أنه لم يكن يمتلك نظرية في العقل، ولم يكن يعرف أنه يمارس ما سيسمىٰ لاحقًا بالعقل.

وهنا ينبغي التوقف طويلًا أمام الفرق بين الممارسة والوعي بالممارسة. فالإنسان مارس اللغة آلاف السنين قبل أن تظهر اللسانيات، ومارس الحساب قبل أن تظهر الرياضيات بصورتها النظرية، ومارس التربية قبل أن يظهر علم التربية، ومارس السياسة قبل أن تظهر الفلسفة السياسية. إن الفعل يسبق دائمًا الوعي المنظم بالفعل، والوجود يسبق في كثير من الأحيان المفهوم الذي يصفه. وليس ذلك لأن الإنسان عاجز عن التفكير، بل لأن التفكير نفسه يبدأ بالممارسة قبل أن يتحول إلىٰ موضوع للتأمل.

وهذا يقود إلىٰ قضية أكثر عمقًا، وهي أن المفاهيم لا تولد مع الأ شياء، وإنما تولد عندما تبلغ المعرفة درجةً من التجريد تسمح لها بفصل الوظيفة عن صاحبها، والظاهرة عن ممارستها، ثم إعادة تركيبها في صورة بنية مستقلة. فالإنسان لا يولد وفي ذهنه مفهوم "اللغة"، وإنما يتكلم. ثم تأتي مرحلة يصبح فيها الكلام نفسه موضوعًا للتفكير، فينشأ مفهوم اللغة. ولا يولد الإنسان وهو يحمل مفهوم "الزمن"، بل يعيش تعاقب الليل والنهار والفصول، ثم يتحول هذا التعاقب إلىٰ مفهوم مجرد. وكذلك العقل؛ فالفعل العقلي أقدم من مفهوم العقل، لأن المفهوم ليس شرطًا لوجود الظاهرة، وإنما هو نتيجة لنضج الوعي بها.

غير أن هذه الأسبقية لا تعني أن المفهوم مجرد انعكاسٍ سلبي للحقيقة. فالمفهوم لا يعمل كمرآةٍ صامتة تنقل الموجود كما هو، بل يعيد بناءه داخل شبكة من العلاقات الجديدة. فعندما يتحول شيء إلىٰ مفهوم، فإنه يدخل عالمًا آخر، عالم التجريد، حيث لا يعود مجرد واقعة منفردة، بل يصبح عنصرًا في بنية معرفية أوسع، يخضع للتعريف، والتقسيم، والمقارنة،

والاستدلال، والنقد، وإعادة الصياغة. ولهذا فإن مفهوم العقل ليس هو العقل نفسه، بل هو الطريقة التي ينظم بها العقل معرفته بذاته.

وهنا يظهر سؤال بالغ الأهمية: متىٰ يتحول الشيء إلىٰ مفهوم؟

قد يبدو الجواب بسيطًا، فيقال: عندما يعطىٰ اسمًا. غير أن الاسم وحده لا يصنع مفهومًا. فكثير من الكلمات ظلت قرونًا طويلة مجرد ألفاظ تشير إلىٰ خبرات يومية دون أن تتحول إلىٰ مفاهيم علمية أو فلسفية. إن المفهوم يبدأ عندما يتجاوز اللفظ وظيفته الإشارية، ليصبح أداة تفسير، ومبدأ تنظيم، ووحدة تحليل، ومعيارًا للتفكير. فالاسم يدل، أما المفهوم فيفسر. والاسم يشير، أما المفهوم فيبني شبكةً من العلاقات. والاسم قد يكتفي بالتسمية، أما المفهوم فيولد داخل سؤال، ويستمر بالحوار، ويتطور بالنقد.

ولهذا فإن كلمة "العقل" في حد ذاتها ليست هي مفهوم العقل. فقد استعملت الكلمة في سياقات دينية، وأخلاقية، وفقهية، ولغوية، و شعبية، قبل أن تصبح مو ضوعًا فلسفيًا مستقلًا. بل إن الكلمة نفسها حملت معاني متعددة؛ فهي في أصلها العربي ترتبط بالعقل بمعنىٰ الربط والمنع، ثم اتسعت لتشير إلىٰ الحكمة، ثم إلىٰ التمييز، ثم إلىٰ التفكير، ثم إلىٰ المعرفة، ثم إلىٰ مجموع الملكات الإدراكية. وهذا التطور لا يعني أن العقل تغير، وإنما يعني أن مفهومه أخذ يكتسب طبقات جديدة كلما تطورت أسئلة الإنسان.

وهنا تبرز إحدىٰ القضايا التي كثيرًا ما أ سيء فهمها في تاريخ الفلسفة، وهي الاعتقاد بأن المفهوم يكتشف الحقيقة النهائية للشيء. والحقيقة أن المفهوم ليس نهاية المعرفة، بل هو مرحلة متقدمة منها. إنه أفضل تنظيم مؤقت للخبرة في لحظة معينة، وليس النسخة الأخيرة من الواقع. و لذ لك فإن المفاهيم الكبرىٰ لا تتوقف عن التغير، لأ نها تتفا عل مع تغير المعر فة نفسها. فالذرة، والطاقة، والحياة، واللغة، والزمان، والمجتمع، كلها مفاهيم أعيد بناؤ ها مرات عديدة، دون أن يعني ذلك أن الظواهر التي تشير إليها كانت تتغير بالدرجة نفسها.

ومن هنا يصبح من الضروري التمييز بين ثبات الحقيقة وتحول المفهوم. فقد تكون الحقيقة واحدة بينما تتعدد صور إدراكها، وقد يكون الواقع ثابتًا بينما تتغير الأدوات التي نصفه بها. وليس هذا خاصًا بالعقل، بل هو قانون عام في المعرفة الإنسانية. إن الإنسان لا يرىٰ العالم مباشرة، وإنما يراه من خلال مفاهيمه، وكلما تطورت المفاهيم تغيرت صورة العالم، مع أن العالم نفسه لا يتغير بالسرعة نفسها التي تتغير بها النظريات.

ولعل هذا ما يفسر سببًا رئيسًا من أسباب اختلاف الحضارات في تعريف العقل. فلم تكن الحضارات تتعامل مع العقل بوصفه موضوعًا مستقلًا، بل كانت تنظر إليه من خلا المشكلات التي كانت تواجهها. فحين كان الهم الأكبر هو تفسير النظام الكوني، أصبح العقل وسيلة لإدراك ذلك النظام. وحين أصبح السؤال عن اليقين، تحول العقل إلىٰ مصدر للمعرفة. وحين أصبحت الدولة والمؤسسة في مركز الاهتمام، غدا العقل أداة للتنظيم والتدبير. وحين ظهرت العلوم الطبيعية، أصبح العقل قدرة علىٰ التفسير والتجريب. وحين تطورت علوم الأعصاب، أُعيد ربط العقل بالبنية البيولوجية. وفي كل مرحلة كان المفهوم يعكس زاوية معينة من الحقيقة، لا الحقيقة كلها.

وهذا يكشف عن مبدأ بالغ الأهمية: إن المفهوم لا يتكون في الفراغ، وإنما يتكون داخل شبكة من الأسئلة. فالسؤال هو الذي يحدد شكل المفهوم، لا العكس. فإذا تغير السؤال، تغير المفهوم معه. ولهذا فإن تاريخ مفهوم العقل ليس مجرد تراكمٍ للتعريفات، بل هو تاريخ لتحول الأسئلة التي وجهت إلىٰ العقل نفسه.

ومن هنا أيضًا يمكن فهم الفرق العميق بين الوظيفة والمفهوم. فالوظيفة هي ما يفعله الشيء، أما المفهوم فهو ما نفهمه عن ذلك الفعل. والوظيفة تسبق المفهوم وجودًا، بينما يتأخر المفهوم ليعيد تفسير الوظيفة. فالطفل يستدل قبل أن يعرف معنىٰ الاستدلال، ويتعلم قبل أن يعرف معنىٰ التعلم، ويقارن قبل أن يعرف معنىٰ المقارنة. إن الوظائف تعمل، ثم يأتي المفهوم ليكتشف انتظامها، ويعيد جمعها تحت اسم واحد.

لكن هذا الجمع ليس عملية لغوية فقط، بل هو عملية فلسفية من الدرجة الأولىٰ؛ لأنه يقتضي تحديد ما يدخل في المفهوم وما يخرج منه، وما يعد جوهريًا وما يعد عرضيًا، وما يمثل الأصل وما يمثل الفرع. ومن هنا تبدأ جميع الاختلافات الكبرىٰ بين الفلاسفة؛ إذ لا يختلفون غالبًا في وجود الظواهر، بل في طريقة تنظيمها داخل المفهوم.

ولهذا فإن السؤال: "هل كان الإنسان يمتلك العقل قبل أن يمتلك كلمة عقل؟" ليس سؤالًا لغويًا، بل سؤال أنطولوجي ومعرفي في آن واحد. إنه يسأل عن العلاقة بين الوجود والوعي، وبين الحقيقة واللغة، وبين الممارسة والتجريد. والإجابة التي تخلط بين هذه المستويات ستقود حتمًا إلىٰ نتائج مضللة؛ لأن امتلاك الإنسان لقدرة معينة لا يستلزم امتلاكه مفهومًا عنها، كما أن امتلاكه مفهومًا عنها لا يعني أنه استنفد حقيقتها أو أحاط بها إحاطة كاملة.

إن الوعي المفهومي يمثل قفزة نوعية في تاريخ الإنسان، لكنه ليس بداية العقل، بل بداية معرفة العقل بنفسه. وهذه المعرفة ليست نهاية الطريق، بل بداية رحلة أخرىٰ أكثر تعقيدًا؛ لأن العقل عندما يجعل نفسه موضوعًا للفحص، لا يضيف إلىٰ العالم موضوعًا جديدًا فحسب، بل يغيّر طبيعة المعرفة ذاتها، إذ تصبح المعرفة قادرة علىٰ مراجعة أدواتها، ونقد مفاهيمها، وإعادة بناء نفسها باستمرار. وفي هذه اللحظة لا يعود العقل مجرد قدرة علىٰ التفكير، بل يصبح قدرة علىٰ التفكير في التفكير، وعلىٰ تحويل ذاته إلىٰ موضوعٍ للنقد دون أن يفقد وظيفة الأصلية في الفهم والحكم.

لا يكفي لإثبات وجود العقل قبل تكوّن مفهومه أن نشير إلىٰ بعض الأفعال التي تبدو لنا اليوم عقلية، لأن وصف فعلٍ قديم بأنه عقلي يستند هو نفسه إلىٰ مفهومٍ متأخر نعيد به قراءة الماضي. فالإنسان المعاصر، حين يرىٰ أثر أداة حجرية أو نمطًا من أنماط الصيد المنظم أو توزيعًا مقصودًا للمساكن، لا يعثر علىٰ العقل ذاته بوصفه شيئًا محفوظًا في الأثر، بل يستدل عليه من انتظام الفعل ومن ملاءمة الوسيلة للغاية ومن وجود اختيارٍ بين بدائل ممكنة. وهذا يعني أن إثبات العقل السابق علىٰ المفهوم لا يتم بالمشاهدة المباشرة، وإنما بالاستدلال من

الأثر إلىٰ القدرة، ومن الفعل المنظم إلىٰ البنية التي جعلته ممكنًا. غير أن هذا الاستدلال لا يفقد مشروعيته لمجرد أنه يصدر عن مفهومٍ لاحق؛ فالمعرفة الإنسانية كلها تعيد بناء ما لا يمكن حضوره مباشرةً من خلال آثاره وقوانينه. نحن لا نرىٰ الجاذبية، بل نرىٰ حركة الأجسام، ولا نرىٰ الذاكرة مستقلةً عن التذكر، ولا نرىٰ اللغة خارج أفعال الكلام، ومع ذلك لا نعدّ هذه الحقائق أوهامًا لمجرد أنها لا تعطىٰ بوصفها أجسامًا منفصلة.

إن السؤال عن وجود العقل قبل التفكير فيه ينقل البحث من تاريخ الألفاظ إلىٰ أنطولوجيا القدرة. فالذي كان موجودًا قبل كلمة العقل لم يكن تعريفًا ولا نظرية ولا تصورًا فلسفيًا، وإنما إمكانًا منظمًا للفهم والفعل؛ إمكانًا يتجلىٰ في الربط والتوقع والتعلم والمقارنة وتصحيح السلوك. ولم يكن هذا الإمكان حاضرًا في صورةٍ مكتملة ثابتة منذ البداية، بل كان ينمو ويتعقد مع تفاعل الإنسان مع بيئته، ومع اتساع خبرته، ومع تحوّل أدواته، ومع نشوء اللغة والجماعة والمؤسسة. ولذلك فإن القول بأسبقية العقل علىٰ مفهومه لا ينبغي أن يفهم بوصفه إثباتًا لعقلٍ كامل سابق علىٰ التاريخ، بل إثباتًا لقدراتٍ عقلية سابقة علىٰ الوعي النظري بها، تدرجت في التكوين قبل أن تجمعها اللغة في مفهوم كلي.

ومن هنا لا يكون العقل السابق علىٰ المفهوم جوهرًا صافيًا مختبئًا خلف التاريخ، ولا بنيةً ميتافيزيقية مكتملة تنتظر أن يعثر عليها الإنسان، وإنما حقيقةً متحققة في الوظائف قبل أن تصبح محددةً في النظرية. وهذه الحقيقة لم تكن خالية من الصورة، لأن كل قدرة لا توجد إلا في فعلٍ معين، وكل فعلٍ يقع داخل بيئة ولغة وعلاقات. غير أنها كانت خاليةً من التمثيل المفهومي الشامل الذي يجعل العقل اسمًا لمبدأٍ جامع. كان الإنسان يدرك ويميز ويتوقع، لكنه لم يكن مضطرًا إلىٰ افتراض كيانٍ موحد يسمىٰ العقل حتىٰ يمارس تلك الأفعال. ولم يكن غياب هذا الافتراض نقصًا في قدرته علىٰ العيش، بقدر ما كان دالًا علىٰ أن الوظيفة يمكن أن تعمل قبل أن تصبح موضوعًا لتجريدٍ انعكاسي.

تضـع هذه الحقيقة حدًا أوليًا بين الوجود والتمثيل. فالوجود يشـير إلىٰ تحقق القدرة أو الفعل، أما التمثيل فيشير إلىٰ الصورة التي يصوغها الوعي عن ذلك التحقق. وليست العلاقة بينهما علاقة تطابقٍ آلي؛ إذ قد يوجد الشـيء من غير أن يمثَّل، وقد يُمثَّل علىٰ نحوٍ ناقص أو مشوه، وقد يبني الإنسان تمثيلًا لشيءٍ لا وجود له إلا في الخيال. ومن ثم لا يُستدل من وجود المفهوم علىٰ وجود مطابقه اسـتدلالًا مباشـرًا، كما لا يُسـتدل من غياب المفهوم علىٰ غياب الحقيقة. ولأن العقل هو منتج التمثيلات، فإن تمثيله لنفسـه أكثر تعرضًـا للتداخل بين الفاعل وما يصنعه، وبين القدرة والصورة التي تضعها القدرة عن ذاتها.

إن المفهوم لا يثبت حقيقة العقل بمجرد تسـميته، لكنه يكشـف أن العقل بلغ درجةً يسـتطيع عندها فصـل بعض أفعاله عن مباشـرتها، والنظر إليها من موقعٍ تأملي. وهذه القدرة الانعكاسية ليست إضافةً لفظية فحسب، بل تحوّلٌ في نمط الحضور العقلي نفسه. فالإنسان الذي يفكر لا يطابق تمامًا الإنسـان الذي يعرف أنه يفكر؛ لأن الوعي بالفعل يفتح إمكان مراجعته، وتصنيفه، ومقارنته بغيره، ووضع معيارٍ لجودته. قد يقع الاستدلال بصورة عفوية، لكن معرفة الاسـتدلال بوصـفه اسـتدلالًا تسـمح بتمييز الصـحيح من الفاسـد، وبكشـف المقدمات، وبنقل الطريقة إلىٰ الآخرين. وحين تتحول الوظيفة إلىٰ مفهوم، تدخل في مجال التعليم والنقد والتراكم، فلا تبقىٰ خبرةً تنتهي بانتهاء صاحبها.

ولهذا يمكن القول إن الإنسـان كان يمتلك العقل قبل أن يمتلك مفهومه، لكنه لم يكن يمتلك العقل بالطريقة نفسـها التي امتلكه بها بعد أن صـار قادرًا علىٰ التفكير فيه. ليس لأن ماهية القدرة تبدلت دفعةً واحدة، بل لأن ظهور الوعي الانعكاسي أضاف إلىٰ الممارسة بُعدًا جديدًا. فالعقل قبل المفهوم يربط بين الأشـياء، وبعد المفهوم يسـتطيع أن يسـأل عن قواعد الربط؛ وقبل المفهوم يصحح بعض أخطائه بالتجربة، وبعده يستطيع أن يبني نظريةً في الخطأ؛ وقبل المفهوم يتعلم، وبعده يضع مناهج للتعلم؛ وقبل المفهوم يستعمل اللغة، وبعده يستطيع

تحليل اللغة ومساءلة حدودها. ومن ثم فالمفهوم لا يخلق أصل العقل، لكنه يغيّر مجال فعله، ويمنحه إمكانًا جديدًا للعودة علىٰ نفسه.

وهذا التحول يكشف أن المفهوم ليس مجرد صورة ذهنية فردية، بل مؤسسة معرفية قابلة للمشاركة. فحين يفكر الفرد في قدرته تفكيرًا عابرًا لا يكون قد بنىٰ بالضرورة مفهومًا مكتملًا؛ لأن المفهوم يحتاج إلىٰ قدر من الاستقرار الدلالي، وإلىٰ إمكان استعماله في سياقات متعددة، وإلىٰ دخوله في شبكةٍ من العلاقات مع مفاهيم أخرىٰ. لا يصبح العقل مفهومًا نا ضجًا بمجرد أن يشعر الإنسان بأنه يعرف، بل حين يستطيع أن يميز العقل من الحس والخيال والرغبة والانفعال، وأن يحدد علاقته بالحقيقة والخطأ والحرية والتكليف، وأن يناقش ما إذا كان واحدًا أو متعددًا، مكتسبًا أو فطريًا، فرديًا أو مشتركًا. المفهوم، بهذا المعنىٰ، ليس اسمًا لصورة داخلية، بل بنيةً تداولية ونظرية تتجاوز وعي الفرد إلىٰ فضاءٍ مشترك من الأسئلة والمعايير.

وهنا تتبدىٰ المسافة بين الكلمة والمفهوم مرةً أخرىٰ. فقد تُستعمل كلمة العقل قبل أن تكتسب حدودًا نظرية دقيقة، وقد توجد تصورات عنه قبل ظهور اللفظ الذي يجمعها. فاللغة اليومية تحمل غالبًا فهمًا ضمنيًا للقدرات قبل أن يعاد تنظيمه فلسفيًا. حين يقال عن شخص إنه عاقل، قد يُراد بذلك أنه متزن، أو يحسن تقدير العواقب، أو يضبط رغباته، أو لا يندفع خلف الوهم. و هذه الاستعمالات لا تقدم نظر يةً في العقل، لكنها تحفظ خبرةً اجتماعية متراكمة حول وظائف معينة تُعد جديرة بالاعتبار. ثم تأتي الفلسفة فتجرد هذه الخبرة، وتعيد ترتيب دلالاتها، وتسأل عن الأصل الذي يجمعها.

ومن الخطأ الاعتقاد أن التجريد يلغي الواقع العملي الذي انطلق منه. فكل مفهومٍ حي يحتفظ، في أعمق طبقاته، بأثر الخبرات التي ولّدته، حتىٰ حين يتوسع بعيدًا عنها. العقل الذي ارتبط في العربية بالمنع والربط ظل يحمل بُعدًا عمليًا وأخلاقيًا، والعقل الذي صيغ في سياق البحث عن إدراك الكليات حمل أثر التمييز بين المتغير والثابت، والعقل الذي أعيد بناؤه داخل سؤال اليقين حمل طابع الذات التي تريد أساسًا لا يتزعزع. وهذه الجذور لا تحكم

المصير النهائي للمفهوم، لكنها تفسر بعض اتجاهاته وتحيزاته. فالمفهوم لا يبدأ من الصفر، بل ينشأ داخل تراثٍ دلالي يعرض بعض وجوه الظاهرة ويخفي غيرها.

غير أن السؤال الأعمق يبقىٰ قائمًا: إذا لم يكن مفهوم العقل هو العقل ذاته، فما الذي يجعل التعريفات المتباينة جميعًا تتجه إلىٰ حقيقةٍ واحدة؟ وكيف نعرف أن لفظ العقل لا يجمع ظواهر لا رابطة حقيقية بينها؟ إن مجرد شيوع الاسم لا يكفي لإثبات الوحدة؛ فقد تجمع اللغة أشياء مختلفة تحت لفظٍ واحد لأسباب تاريخية أو عملية. ولا يمكن إثبات وحدة العقل بالعودة إلىٰ الشعور الذاتي وحده، لأن الوعي قد يمنحنا إحساسًا بالوحدة بينما تكشف الأبحاث النفسية والعصبية تعدد العمليات التي تقع خارج مجال حضوره. كما لا يمكن رد الوحدة إلىٰ الدماغ بوصفه عضوًا واحدًا، لأن الوحدة التشريحية لا تساوي وحدة الوظيفة أو المعنىٰ.

قد يكون المدخل الأمتن هو البحث عن نمط العلاقة الذي يجمع الوظائف، لا عن مادةٍ بسيطة تقف خلفها. فالذاكرة والانتباه والتخيل والاستدلال واتخاذ القرار ليست أفعالًا متجاورة فحسب، بل تتداخل داخل مسارٍ واحد يتجه من استقبال المعطيات إلىٰ تفسيرها، ومن تفسيرها إلىٰ اختيار موقف، ومن الموقف إلىٰ الفعل، ثم من نتيجة الفعل إلىٰ تعديل المعرفة. العقل، وفق هذا النظر، ليس إضافةً غامضة فوق الوظائف، بل مبدأ تكاملها وقدرتها علىٰ العمل داخل وحدةٍ زمنية وقصدية. إنه ليس مجرد مجموع الأجزاء، لأن المجموع لا يفسر انتظامها، وليس جوهرًا منفصلًا عنها، لأننا لا نصل إليه إلا من خلالها.

وهذا يقتضي إعادة النظر في معنىٰ الجوهر. فقد ارتبط الجوهر في كثير من الموروثات الفلسفية بما يقوم بذاته ويحمل الصفات والتغيرات، حتىٰ بدا أن إثبات حقيقة العقل يتطلب إثبات كيانٍ مستقل عن وظائفه. لكن من الممكن فهم الجوهر بمعنىٰ بنيوي أكثر مرونة: ما يحفظ وحدة الشيء وهويته عبر تعدد أفعاله وتحول حالاته. لا يكون جوهر العقل عندئذ مادةً نفية، بل قدرةً منظمة علىٰ إنتاج العلاقات وحفظها ومراجعتها. وهو لا يوجد خلف الأفعا كما يوجد جسم وراء الستار، بل يتحقق فيها من غير أن يساوي أي فعلٍ منفرد.

إن هذا الفهم يمنع اختزال العقل في وظيفةٍ واحدة. فالفيلسوف الذي يجعل التجريد جوهر العقل يكشف وجهًا مهمًا، لكنه يهمش التعلم العملي والانفعال والذاكرة. والذي يجعله قدرةً علىٰ الاستدلال المنطقي يضيء بنية الحجة، لكنه قد يغفل الإبداع والتأويل والحكمة. والذي يعرّفه بمعالجة المعلومات يتيح بناء نماذج قابلة للاختبار، لكنه يخاطر بإفقار المعنىٰ والقصد. والذي يرده إلىٰ الوعي الذاتي يحفظ الخبرة الداخلية، لكنه لا يفسر العمليات اللاواعية التي تسندها. ولا يعني هذا أن جميع التعريفات خاطئة، بل إن كلًا منها قد يلتقط وظيفةً أو مستوىً ثم يرفعه إلىٰ رتبة الكل.

وقد ظهرت هذه المشكلة منذ الفلسفة اليونانية حين جرىٰ التمييز بين الحس والخيال والعقل. كان هذا التمييز إنجازًا نظريًا لأنه كشف أن إدراك الكلي لا يطابق استقبال الجزئي، وأن المعرفة لا تختزل في الانفعال الحسي. غير أن رفع العقل إلىٰ مرتبةٍ منفصلة فتح سؤالًا عن علاقته بالنفس والجسد والفرد. ففي التصور الأفلاطوني ارتبط العقل بأعلىٰ مراتب النفس وبقدرتها علىٰ التوجه إلىٰ الحقيقة الثابتة، بينما صاغ أرسطو العقل داخل نظريته في النفس بوصفها صورة الجسد الحي، ثم ميّز بين عقلٍ بالقوة وعقلٍ بالفعل، وترك حديثه عن العقل الفعال مجالًا لتفسيراتٍ متباينة. ولم يكن الخلاف اللاحق مجرد نزاعٍ في شرح ألفاظ، بل كان نزاعًا في تحديد ما إذا كانت وحدة العقل كامنةً في الفرد أم متصلةً بمبدأٍ يتجاوزه.

وعندما أعاد الفلاسفة المسلمون بناء هذه المسألة، ظهرت بوضوح العلاقة بين الحقيقة والمفهوم. لم ينقلوا مفهومًا ثابتًا، بل أعادوا صياغته في ضوء أسئلة النبوة والوحي والخلود والتكليف والمعرفة. ففي مراتب العقل عند الفارابي وابن سينا محاولة لشرح انتقال القدرة الإنسانية من الاستعداد إلىٰ تحصيل المعقولات، وربط نمو المعرفة ببنيةٍ أوسع من الفرد المباشر. أما ابن رشد فقد دفع السؤال نحو معنىٰ وحدة العقل وعلاقته بالأشخاص، بما أثار إشكالًا حادًا: إذا كان العقل المفارق واحدًا، فما الذي يجعل معرفة كل إنسان معرفته هو؟ وكيف تُفهم المسؤولية والهوية إذا لم تكن القوة العاقلة فرديةً علىٰ نحوٍ كامل؟

ويكشــف هذا الجدل أن مفهوم العقل لم يكن مجرد وصــفٍ لقدرة موجودة، بل كان وسيلةً لمعالجة مشكلات أنطولوجية ودينية وأخلاقية. فاختيار تصورٍ معين للعقل كان يترتب عليه تصـورٌ للنفس والموت والمعرفة والتكليف. ولا يصـح، لذلك، فصـل تعريف العقل عن النظام الذي يعمل داخله؛ لأن المصطلح قد يؤدي وظيفةً في بناءٍ فلسفي لا يؤديها في بناءٍ آخر. العقل الفعال، مثلًا، ليس مجرد اسـم لذكاءٍ أعلىٰ، بل حلٌّ نظري لمشـكلة انتقال الإنسـان من الإدراك الجزئي إلىٰ المعرفة الكلية. وقبول هذا الحل أو رفضــه يحتاج إلىٰ فحص المشــكلة التي أراد تفسيرها، لا إلىٰ عزل العبارة عن سياقها.

وقد ســلك علم الكلام مســارًا مختلفًا حين جعل العقل متصــلًا بالنظر والاســتدلال والتكليف. لم يكن السـؤال فيه دائمًا: ما جوهر العقل؟ بل: ما الذي يسـتطيع الإنسـان معرفته به؟ وما حدود استقلاله؟ وهل يدرك الحسن والقبح؟ وهل تقوم الحجة به قبل ورود الشرع؟ وتكشـف هذه الأسـئلة أن العقل قد يتحول من مفهوم أنطولوجي إلىٰ مفهوم وظيفي معياري. قيمته لا تُقاس فقط بما هو عليه، بل بما يترتب علىٰ وجوده من أهلية ومسـؤولية. وإذا كان المجنون أو الصبي غير مكلفين، فالعقل هنا ليس مجرد نشاطٍ ذهني، بل شرط دخول الإنسان في دائرة الخطاب الملزم.

وفي الفقه ظهر العقل من خلال آثاره العملية أكثر من ظهوره في تعريفاتٍ ميتافيزيقية. إنه مناطٌ للأهلية، وشرطٌ للقصد، وأساسٌ لنسبة الفعل إلىٰ فاعله. وهذا الاستعمال يكشف أمرًا جوهريًا: أن المجتمعات تحتاج إلىٰ مفهومٍ للعقل قبل أن تحتاج إلىٰ نظريةٍ فلســفية مكتملة عنه. فتنظيم المســؤولية والعقد والعقوبة والولاية يتطلب التمييز بين من يعي فعله ومن لا يعيه، وبين من يملك تقدير النتائج ومن يفقد هذه القدرة. وهكذا يتكوّن مفهوم عملي للعقل من داخل حاجات المؤسسة، وقد يختلف في حدوده عن المفهوم الفلسفي أو الطبي.

أما التصــوف فقد لفت النظر إلىٰ حدود العقل من غير أن ينفي ضــرورته. ففي كثير من الخطابات الصــوفية لا يُرفض العقل بوصــفه قدرةً علىٰ التمييز، وإنما يُنقد ادعاؤه الإحاطة بما

يتجاوز أدواته. وهذا الفرق بالغ الأهمية؛ لأن القول بحدود العقل لا يساوي القول بغيابه، كما أن إثبات المعرفة الذوقية أو الكشفية لا يحسم صحتها من غير معيار. وقد كشفت التجربة الصوفية عن بُعدٍ آخر من إشكال المفهوم: هل كل ما لا يقع داخل الاستدلال لا عقلاني، أم أن العقل نفسه يملك وعيًا بحدوده يفتح مجالًا لأنماطٍ أخرىٰ من الخبرة؟ وإذا اعترف العقل بما لا يستطيع البرهنة عليه، فهل يكون قد تنازل عن ذاته، أم مارس أعلىٰ درجات الوعي النقدي؟

وفي الفلسفة الحديثة اتخذ السؤال شكلًا جديدًا. حين جعل ديكارت الفكر يقينًا أوليًا، بدا أن وجود العقل لا يحتاج إلىٰ استدلالٍ من آثاره، لأن الذات تدرك نفسها مباشرةً وهي تفكر. غير أن عبارة «أنا أفكر» لا تثبت وحدها طبيعة ذلك «الأنا»، ولا تثبت أن الفكر جوهرٌ مستقل عن الجسد. لقد أثبتت حضور الفعل للذات، ثم انتقلت من حضور الفعل إلىٰ إثبات جوهرٍ مفكر. وهذا الانتقال هو موضع الامتحان: هل الوعي بالفعل يكشف عن كيانٍ قائم بذاته، أم أنه يكشف فقط أن ثمة عمليةً واعية تقع الآن؟ إن الفرق بين الفعل والفاعل، وبين الحدث والجوهر، لا يحسم بمجرد حضور التجربة.

وقد قلب هيوم هذا البناء حين بحث عن الذات في الخبرة فلم يجد إلا تعاقب الإدراكات والانطباعات، فأنكر إمكان العثور علىٰ جوهرٍ ثابت خلفها. لكن إنكار الجوهر البسيط لم يفسر بالكامل وحدة التعاقب ولا إمكان نسبة الخبرات إلىٰ سيرةٍ واحدة. فإذا كانت الذات حزمةً من الإدراكات فقط، فما الذي يجعل الحزمة حزمةً واحدة؟ وكيف يتحقق التذكر والوعد والمسؤولية؟ لم يكن نقد هيوم هدمًا للعقل، بل كشفًا لصعوبة الانتقال من وحدة الشعور إلىٰ إثبات جوهرٍ ثابت، غير أنه ترك سؤال الوحدة مفتوحًا.

وجاء كانط ليرد الوحدة إلىٰ الشروط التي تجعل التجربة ممكنة. فـ«وحدة الوعي» ليست شيئًا نعثر عليه داخل الخبرة، بل هي الشرط الذي يجب أن يصاحب التمثيلات حتىٰ تنسب إلىٰ ذاتٍ واحدة. وبهذا لم يعد العقل جوهرًا يمكن وصفه كما توصف الأشياء، بل وظيفةً تركيبية توحد المعطيات. لقد مثّل هذا التحول خطوةً حاسمة من أنطولوجيا الشيء إلىٰ بنية

الفعل؛ لأن الوحدة لم تعد قائمةً في مادةٍ مفارقة، بل في قدرةٍ علىٰ الجمع. ومع ذلك بقي السؤال: هل الشروط التي حددها كانط نهائية وكونية، أم أنها نفسها متأثرة بصورة العقل التي أتاحها عصره؟

وقد دفع هيغل مفهوم العقل إلىٰ التاريخ، فلم يعد العقل مجرد بنية فردية قبلية، بل أصبح حركةً تتكشف في الوعي والمؤسسة والثقافة. غير أن جعل التاريخ مسارًا للعقل يحمل خطرًا مزدوجًا: فهو يكشف أن الصور العقلية ليست ثابتة، لكنه قد يحول ما وقع تاريخيًا إلىٰ ضرورةٍ عقلية، أو يخلط بين انتصار شكلٍ من أشكال السلطة وبين تحقق العقل. وهنا يصبح مفهوم العقل قادرًا علىٰ نقد التاريخ، لكنه قد يتحول كذلك إلىٰ تبريرٍ له إذا عدّ كل واقعٍ مرحلةً ضرورية في صيرورة الكل.

وقد جاء نقد ماركس ليكشف أن الأفكار لا تتولد في فراغ، وأن صور الوعي مرتبطةً بالبنية الاجتماعية والمادية. غير أن رد العقل إلىٰ شروطه الطبقية أو الاقتصادية لا يكفي لتفسير صدق فكرةٍ أو بطلانها. فوجود مصلحةٍ خلف الاعتقاد قد يفسر انتشاره، لكنه لا يحسم قيمته المعرفية. وهذا التمييز بين سبب الفكرة وحجتها ضروري؛ لأن الخلط بينهما يحول علم الاجتماع إلىٰ بديلٍ من المنطق. قد تكون الفكرة نتاج سياق، لكنها تستطيع أن تتجاوز سياقها إذا امتلكت أسبابًا قابلةً للمشاركة والنقد.

ومع نيتشه وفرويد تعرضت صورة العقل الشفاف لضربةٍ أخرىٰ. فقد أظهر نيتشه أن وراء بعض الادعاءات العقلية إراداتٍ وقيمًا وصراعات قوة، وكشف فرويد أن جزءًا واسعًا من الحياة النفسية لا يحضر للوعي مباشرةً. ولم يعد ممكنًا، بعد ذلك، مساواة العقل بما تعرفه الذات عن نفسها. فالإنسان قد يقدم أسبابًا لأفعاله بينما تحركه دوافع لا يعيها، وقد يظن حكمه محايدًا بينما يحمل أثر موقعه ورغبته. غير أن اكتشاف اللاوعي لا يبطل العقل؛ بل يجعله أكثر تعقيدًا، لأن القدرة علىٰ معرفة الذات تصبح مشروعًا يحتاج إلىٰ تفسير وتأويل ونقد، لا معطًىٰ فوريًا مكتملًا.

وقد استعاد هوسرل ضرورة وصف الخبرة من داخلها، مؤكدًا أن الوعي دائمًا وعيٌ بشيء، وأن القصدية بنية أساسية لا يمكن اختزالها في تعاقب حالاتٍ داخلية. أسهم هذا التحليل في إعادة ربط العقل بالعالم؛ فالوعي ليس صندوقًا مغلقًا يحتوي صورًا، بل اتجاهٌ نحو موضوع. غير أن تعليق الحكم علىٰ العالم الخارجي لفحص بنية التجربة لا يجيب وحده عن الشروط الجسدية والاجتماعية التي تجعل تلك التجربة ممكنة. وجاءت الفلسفات الوجودية والظاهراتية اللاحقة لتؤكد أن الإنسان ليس عقلًا معلقًا خارج العالم، بل كائنٌ متجسد، تاريخي، ملقىً في علاقاتٍ وضرورات تسبق تأمله.

وتكشف هذه التحولات أن البحث عن العقل كحقيقة لم يتوقف، لكنه غيّر السؤال من الجوهر إلىٰ الوظيفة، ومن الوظيفة إلىٰ الشرط، ومن الشرط إلىٰ التاريخ، ومن التاريخ إلىٰ الجسد واللغة. ولم يكن أي تحولٍ منها كافيًا وحده؛ لأن كل انتقال صحح اختزالًا وفتح اختزالًا آخر. الفصل عن الجسد حفظ ا ستقلال المعنىٰ لكنه هدد وحدة الإنسان، ورد العقل إلىٰ الجسد حفظ واقعيته لكنه هدد بتحويل المعنىٰ إلىٰ آلية. التأكيد علىٰ الفرد حفظ الخبرة، لكنه همّش المجتمع، والتأكيد علىٰ المجتمع كشف التشكّل لكنه هدد بإذابة الذات. وهكذا لا يظهر العقل في أحد الطرفين، بل في العلاقة التي تجعل الطرفين متمايزين ومتفاعلين.

وقد أعادت علوم الإدراك المعاصرة طرح السؤال بصيغةٍ تجريبية أكثر دقة. لم يعد العقل يدرس بوصفه ملكةً واحدة، بل بوصفه مجموعةً من العمليات: انتباه، وذاكرة، وإدراك، وتعلم، وتخطيط، واستدلال، واتخاذ قرار. وتكشف التجارب أن هذه العمليات لا تعمل دائمًا تحت إشراف الوعي، وأن الإنسان قد يستجيب لمثيراتٍ لم يدركها إدراكًا واعيًا، وأ يستخدم اختصاراتٍ معرفية تؤدي أحيانًا إلىٰ الخطأ. فهل يعني ذلك أن العقل ليس واحدًا، وأن وحدته مجرد وهمٍ صنعه الوعي؟

لا يلزم هذا الاستنتاج؛ لأن تعدد العمليات لا ينفي إمكان تكاملها. الجهاز الحي الواحد يضم أنظمةً متعددة لا تعمل جميعها في المستوىٰ نفسه، ومع ذلك تشارك في حفظ كيانٍ واحد.

قد تكون وحدة العقل وحدةً وظيفية ناشـئة، لا مركزًا منفردًا يدير كل تفصـيل. وقد اقترحت بعض النظريات أن الوعي يعمل كساحةٍ تتجمع فيها معلومات من نظم متخصصة، أو كعمليةٍ لترجيح بعض التمثيلات ومنحها إمكان الوصـول إلىٰ الـذاكرة والقرار واللغـة. وهـذه التصورات لا تثبت نهائيًا ماهية العقل، لكنها تسمح بفهم الوحدة بو صفها تنسيقًا ديناميكيًا لا جوهرًا بسيطًا.

وقد كشفت دراسات الدماغ المنقسم، المرتبطة بأعمال روجر سبيري ومايكل غازانيغا، أن فصـل الاتصـال بين نصـفي الدماغ قد يؤدي إلىٰ أنماطٍ من الأداء توحي بوجود مسـاراتٍ معرفية شـبه مسـتقلة. وقد اسـتخدمت هذه النتائج أحيانًا للطعن في وحدة الذات. غير أن تفسـيرها يحتاج إلىٰ حذر؛ لأن ظهور تخصـصـاتٍ أو انفصـالاتٍ جزئية لا يثبت أن الإنسـان الطبيعي يحمل ذاتين كاملتين. إنه يكشـف أن الوحدة التي نعيشـها تعتمد علىٰ بنىٰ للاتصـال والتكامل، وأنها ليسـت معطًىٰ بسـيطًا لا يتأثر بالجسـد. وهذا يعزز التصـور الذي يرىٰ العقل امًا من العلاقات المنظمة، لا نقطةً غامضة منفصلةً عن بنيته المادية.

كما بينت أعمال أنطونيو داماسيو في حالات الإصابات العصبية أن سلامة الاستدلال المجرد لا تكفي لاتخاذ القرار العملي حين تتضـرر الروابط الانفعالية. وقد بدا لبعض التصورات القديمة أن العاطفة عنصرٌ يجب إقصاؤه حتىٰ يعمل العقل خالصًا، بينما تشير هذه النتائج إلىٰ أن الانفعال يشارك في تقدير الأهمية وترتيب البدائل. إن الإنسان لا يستطيع فحص جميع الاحتمالات بلا نهاية، ويحتاج إلىٰ إشـاراتٍ انفعالية توجه انتباهه وترجح بعض المسـارات. ولا يعني ذلك أن الانفعال معصـوم أو أنه يحل محل البرهان، بل أن الوظيفة العقلية الفعلية تنشأ من تكاملٍ بين أنظمة كان الفكر يميل إلىٰ وضعها في تعارضٍ مطلق.

وهذا يوسع معنىٰ الوظيفة العقلية. فهي ليست مجرد تطبيق قواعد منطقية، بل قدرة علىٰ التعامل مع عالمٍ ناقص المعلومات، وعلىٰ الاختيار تحت الشـك، وعلىٰ تعديل السـلوك في ضـوء النتائج. والمنطق الصـوري يضـع معايير الاتسـاق، لكنه لا يحدد وحده ما المقدمات

الملائمة، ولا ما الغايات الجديرة بالطلب، ولا مقدار المخاطرة المقبول. ولذلك فإن العقل العملي لا يكون صورةً ناقصة من العقل النظري، بل مجالًا تظهر فيه القدرة علىٰ الجمع بين الواقع والقيمة والزمن والعاقبة.

ومن هنا يصبح الفرق بين الوظيفة والمفهوم أكثر دقة. فالوظيفة لا تعني مجرد آلية محايدة، بل أداءً يحقق غايةً داخل نظام. والقلب يضخ الدم من غير أن يعرف وظيفته، أما العقل فيستطيع أن يعرف بعض وظائفه ويعيد توجيهها. وهذه القدرة علىٰ تعديل الوظيفة في ضوء مفهومها تجعل العقل مختلفًا عن كثير من أنظمة الجسد. فالإنسان حين يكتشف انحيازًا في حكمه يستطيع أن يبني تدريبًا يقلل أثره، وحين يعرف حدود ذاكرته يستعين بالكتابة والمؤسسة، وحين يدرك ضيق خبرته الفردية ينشئ إجراءاتٍ للتشاور والتحقق. المفهوم، إذن، لا يصف الوظيفة فقط، بل يمكن أن يدخل في بنائها ويغيّر طريقة أدائها.

تظهر هذه العلاقة بوضوح في تاريخ المنطق. فالناس استدلوا قبل أرسطو، لكن صياغة قواعد القياس جعلت بعض صور الاستدلال قابلةً للتعليم والفحص المستقل عن مضمونها. لم يخلق المنطق القدرة علىٰ الاستنتاج، لكنه حوّلها من ممارسةٍ ضمنية إلىٰ بنيةٍ واعية، ثم عاد هذا الوعي ليصقل الممارسة. وبالمثل لم تخلق علوم اللغة الكلام، لكنها غيّرت تعليم اللغات وفهمها، ولم تخلق مناهج البحث الفضول، لكنها نظمت طرق تحويل السؤال إلىٰ معرفة. إن المعرفة بالوظيفة ترتد علىٰ الوظيفة وتعيد تشكيلها؛ وهذه الدائرة الانعكاسية إحدىٰ الخصائص المركزية للعقل الإنساني.

وقد تنشأ من هذا الارتداد مفارقة: كلما ازداد مفهوم العقل تطورًا، ازداد العقل قدرةً علىٰ أداء وظائف لم يكن يؤديها من قبل، فيبدو المفهوم عندئذ كأنه أسهم في خلق الحقيقة التي يصفها. فالإنسان قبل المنطق الصوري كان عاقلًا، لكنه لم يكن قادرًا علىٰ بناء الأنظمة البرهانية بالدرجة نفسها؛ وقبل الكتابة كان يتذكر، لكنه لم يكن يمتلك ذاكرةً حضارية ممتدة عبر القرون؛ وقبل الإحصاء كان يقدّر الاحتمالات، لكنه لم يكن قادرًا علىٰ تحليلها بأدواتٍ

قيقة. ولا ينبغي فهم ذلك علىٰ أنه خلقٌ للعقل من العدم، بل توسيعٌ لقدراته بواسطة منتجاته. العقل يصنع أداة، ثم تعود الأداة فتفتح أمامه وظيفةً جديدة، فيدخل في مسارٍ من البناء الذاتي.

تتجلىٰ هذه الظاهرة في ما يعرف بالعقل الممتد؛ فبعض الفلاسفة المعاصرين، مثل آندي كلارك وديفيد تشالمرز، جادلوا بأن الأدوات الخارجية قد تصبح أجزاءً من النظام المعرفي حين تؤدي دورًا ثابتًا شبيهًا بدور الذاكرة الداخلية. فالدفتر أو الهاتف أو الخريطة لا تكون مجرد أشياء خارجية إذا اعتمد عليها الإنسان اعتمادًا منتظمًا في التذكر والاختيار. وتثير هذه الفكرة سؤالًا عن حدود العقل: هل ينتهي عند الجلد والجمجمة، أم يمتد إلىٰ الأدوات والرموز والمؤسسات التي يندمج معها؟

لا يلزم قبول أقوىٰ صور العقل الممتد للاعتراف بأن الوظيفة العقلية الإنسانية تتوسع ارجيًا. فالكتابة ليست عقلًا مستقلًا، لكنها تغير الذاكرة والتجريد، والمؤسسة العلمية ليست ذاتًا واعية، لكنها تنظم عمليات النقد والتراكم بطريقة تتجاوز قدرة الفرد. وقد يصبح بعض ما ننسبه إلىٰ «العقل الإنساني» نتاجًا لتفاعل الأفراد مع أدواتهم ومؤسساتهم، لا ملكةً داخلية معزولة. وهذا لا يلغي وجود العقل الفردي، بل يكشف أن تحققه الكامل يعتمد علىٰ بيئةٍ رمزية واجتماعية.

وفي هذا السياق، يكتسب السؤال: هل كان الإنسان يمتلك العقل قبل أن يمتلك كلمة عقل؟ جوابًا أكثر تركيبًا. نعم، امتلك القدرات الأولية التي جعلت التسمية ممكنة، لكنه لم يمتلك جميع الصور التي ستنشأ بعد التسمية. كانت الوظيفة سابقةً علىٰ المفهوم، لكن المفهوم دخل لاحقًا في تطوير الوظيفة. فالأسبقية ليست انفصالًا؛ إذ لا تبقىٰ الحقيقة كما كانت بعد أن تصبح موضوعًا للوعي. إن معرفة الإنسان بأنه عاقل أعادت تشكيل توقعاته من نفسه، ورسخت معايير للمسؤولية، وميزت بين درجات النضج، وأنشأت علومًا ومؤسساتٍ هدفها تنمية العقل أو تقويمه.

ومع ذلك لا يجوز تحويل هذه القدرة علىٰ البناء الذاتي إلىٰ ادعاء أن الإنسان يخلق حقيقة العقل بمجرد تعريفه. فالمفهوم يواجه مقاومةً من الواقع. يمكن لثقافةٍ أن تعرف العقل بطريقةٍ ضيقة، لكن حالات الفشل والاستثناء والاكتشاف تدفعها إلىٰ تعديل تعريفها. وقد تعتقد أن الانفعال نقيض التفكير، ثم تكشف الخبرة أن غيابه يفسد القرار. وقد تساوي العقل بالوعي، ثم تظهر عملياتٌ لاواعية تنجز مهام معقدة. وقد تحصره في الإنسان، ثم تكشف دراسة الحيوان قدراتٍ علىٰ التخطيط والتعلم وحل المشكلات. الواقع لا يمنح المفهوم جاهزًا، لكنه يضع حدودًا لما يستطيع المفهوم أن يدعيه.

وتثير القدرات المعرفية لدىٰ الحيوان سؤالًا إضافيًا عن العلاقة بين العقل والاسم. فبعض الحيوانات تتعلم من الخبرة، وتستخدم الأدوات، وتتوقع أفعال غيرها، وتظهر درجاتٍ من حل المشكلات. وإذا كان العقل يعني هذه الوظائف وحدها، وجب توسيع نسبته خ الإنسان. أما إذا كان يتطلب الوعي الانعكاسي واللغة المعيارية والقدرة علىٰ بناء المفاهيم الكلية، فقد يكون العقل الإنساني متميزًا بدرجةٍ أو نوع. لكن التمييز لا ينبغي أن يبنىٰ علىٰ إنكار كل اشتراك، لأن التطور البيولوجي يرجح وجود استمرارية في بعض القدرات. وقد يكون الفارق الإنساني في تكامل الوظائف وفي قدرتها علىٰ التراكم الرمزي، لا في ظهور كل عنصرٍ من عدم.

إن هذا الاحتمال يمنع تعريف العقل من خلال خاصيةٍ مفردة. فاستعمال الأداة ليس حكرًا علىٰ الإنسان، والتعلم موجود في أنواعٍ كثيرة، والتواصل واسع في الحيوان. لكن اجتماع اللغة التركيبية، والذاكرة الثقافية، والوعي بالمعيار، والقدرة علىٰ تعديل المؤسسة، وإنتاج مفاهيم عن الذات والعالم، يكوّن صورةً أشد تعقيدًا. ولا تكمن خصوصية الإنسان في امتلاك وظيفة لا أثر لها في غيره، بل في التنظيم الذي يسمح للوظائف بأن تتفاعل، وأن تنتج تاريخًا معرفيًا متراكمًا.

والأمر نفسه يصدق علىٰ الذكاء الاصطناعي. فقد أصبحت الأنظمة الحاسوبية قادرةً علىٰ إنجاز وظائف كانت تعد علاماتٍ علىٰ العقل: تحليل اللغة، والتعرف علىٰ الأنماط،

والتخطيط في مجالات محددة، وإنتاج استجاباتٍ معقدة. وإذا سوِّي العقل بالأداء الوظيفي وحده، اتسع المفهوم ليشمل هذه الأنظمة بدرجات. أما إذا كان العقل يتطلب خبرةً ذاتية أو قصدًا أصيلًا أو مسؤوليةً معيارية، بقي السؤال مفتوحًا. لكن ظهور الآلة لا يهدد حقيقة العقل بقدر ما يمتحن مفهومه؛ إذ يجبرنا علىٰ بيان ما الذي كنا نعده جوهريًا وما كان مجرد وظيفة قابلة للمحاكاة.

وقد بيّن اختبار تورنغ أهمية الانتقال من الادعاء الداخلي إلىٰ الأداء الظاهر، لكنه لم يثبت أن النجاح السلوكي يستنفد العقل. فالمحاكاة قد تكون كاملةً في مستوىٰ الوظيفة من غير أن تتطابق في مستوىٰ الخبرة. وحجة الغرفة الصينية لدىٰ جون سيرل أرادت إظهار أن اتباع قواعد تركيبية لا يساوي فهم المعنىٰ، لكن الاعتراضات عليها بيّنت صعوبة تحديد موضع الفهم داخل النظام. هل ينبغي أن يفهم كل جزءٍ منفرد، أم يكفي أن يظهر الفهم في النظام الكلي؟ إن هذا النزاع يكرر، في صورةٍ تقنية، السؤال القديم عن علاقة الجزء بالكل، والوظيفة بالجوهر، والمظهر بالحقيقة.

ولا يمكن حسمه بالرجوع إلىٰ حدسٍ لغوي حول ما نشعر أنه عاقل؛ لأن الحدس نفسه تشكل في سياقٍ لم يعرف هذه الأنظمة. المطلوب وضع معايير متعددة تميز بين الأداء، والتعلم، والاستقلال، والقصد، والوعي، والمساءلة. وقد تحقق الآلة بعض هذه المعايير دون بعضها، فلا يكون السؤال ثنائيًا بين عقلٍ كامل وانعدام العقل، بل سؤال درجات ومستويات. غير أن التدرج لا يلغي احتمال وجود عتباتٍ نوعية، مثل ظهور الخبرة الذاتية أو القدرة علىٰ تبني غاياتٍ ومراجعتها.

وهنا تعود الطبيعة المعيارية للعقل. فالوظائف الحسابية تستطيع تحسين الوسائل، لكن العقل الإنساني لا يقتصر علىٰ تحديد ما يمكن فعله، بل يسأل عما ينبغي فعله. وهذه القدرة علىٰ محاكمة الغاية لا تبدو وظيفةً زائدة يمكن حذفها من دون أن يتغير معنىٰ العقل. فقد يكون النظام شديد الذكاء في تحقيق هدفٍ مبرمج، لكنه لا يسأل عن مشروعية الهدف. وإذا

كان الإنسان نفسه قد ينفذ غاياتٍ من غير مراجعة، فإن وصف سلوكه بالعقلانية يظل ناقصًا. الكفاءة أحد أبعاد العقل، لكنها لا تستنفد الحكمة والمسؤولية.

ولا يعني إدخال المعيار في مفهوم العقل أن الحقيقة العقلية متطابقة مع الفضيلة الأخلاقية. فالإنسان الشرير قد يكون قادرًا علىٰ التخطيط والاستدلال، ولا يجوز إنكار قدرته لمجرد سوء غايته. لكن يمكن القول إنه يمارس بعض وظائف العقل ويعطل وظيفته النقدية تجاه الغاية. فالعقل ليس كتلةً إما أن توجد كاملة أو تغيب كاملة، بل بنيةٌ يمكن أن تنمو بعض أجزائها علىٰ حساب غيرها. وقد تتضخم القدرة الأداتية بينما يضمر الوعي المعياري، فتنتج عقلانيةً جزئية بالغة الفعالية وشديدة الخطر.

إن هذه الصورة المركبة تسمح بالتمييز بين العقل كحقيقة والعقل كمثال. العقل كحقيقة هو ما يمارسه الإنسان فعلاً من قدرات متفاوتة، بما فيها من نجاحٍ وخطأ وانحياز. أما العقل كمثال فهو الصورة المعيارية لما ينبغي أن تبلغه هذه القدرات من اتساقٍ وصدق ومراجعة وعدل. وحين يقال إن فعلًا غير معقول، قد لا يقصد أن صاحبه يفتقر إلىٰ كل قدرة ذهنية، بل فق في تحقيق المعيار الذي ينتظر من تلك القدرة. ولهذا يحمل لفظ العقل توترًا دائمًا بين الوصف والتقويم.

ومن دون هذا التمييز يقع تناقض ظاهري. فعلم النفس يكشف أن الإنسان لا يتصرف دائمًا وفق قواعد العقلانية، بينما لا يمكنه اكتشاف هذا الانحراف إلا باستعمال معيارٍ عقلي. فإذا كانت الانحيازات جزءًا من عمل الذهن الفعلي، فهل هي جزء من العقل؟ من جهة الوصف نعم، لأنها تصدر عن آليات معرفية؛ ومن جهة المعيار لا، لأنها تمثل قصورًا في الحكم. ولا يحل التوتر بإخراج الخطأ من العقل كله، لأن القدرة علىٰ الخطأ جزء من بنية المحدودة، ولا بإلغاء المعيار، لأن وصف الخطأ يفقد معناه من دونه.

وهذا يقود إلىٰ تعريفٍ أولي للعقل بوصفه قدرةً علىٰ تكوين العلاقات والتمثيلات، واستعمالها في الفهم والتوقع والفعل، مع إمكان مراجعة تلك العلاقات والتمثيلات في ضوء

الدليل والنتيجة والغاية. تكمن أهمية عنصر المراجعة في أنه يميز بين معالجةٍ مغلقة تكرر نمطها، وقدرةٍ تستطيع إعادة النظر في قواعدها. وليس معنىٰ ذلك أن كل مراجعة واعية أو ناجحة، بل أن إمكانها جزءٌ من البنية. العقل لا يظهر فقط في إنتاج الجواب، بل في القدرة علىٰ الشك في الجواب، وعلىٰ مساءلة الطريق الذي أنتجه.

غير أن التعريف الأولي لا يحسم نمط وجود هذه القدرة. هل هي خاصية ناشئة من تعقيد الدماغ؟ أم مظهر لجوهرٍ نفسي؟ أم علاقة بين الكائن وبيئته؟ قد لا يكون من الضروري حسم جميع الأسئلة الأنطولوجية دفعةً واحدة لإثبات الحقيقة الوظيفية للعقل. فنحن نستطيع الإقرار بوجوده من خلال انتظام آثاره، مع إبقاء البحث مفتوحًا في التفسير النهائي لذلك الوجود. كما نعترف بالحياة قبل الاتفاق علىٰ تعريفٍ يستوعب جميع حدودها، ونعترف بالوعي مع استمرار الخلاف في طبيعته.

إن اشتراط تعريفٍ نهائي قبل الاعتراف بالحقيقة خطأٌ معرفي؛ لأن المعرفة تبدأ غالبًا بتمييز الظاهرة قبل الإحاطة بماهيتها. كان البشر يميزون الأحياء من الجمادات قبل نشوء البيولوجيا، ويستخدمون المعادن قبل معرفة تركيبها الذري. وبالمثل كان العقل حاضرًا في الفعل، ثم صار موضوعًا للتعريف، وما زال مفهومه مفتوحًا. عدم اكتمال التعريف لا يعني عدم وجود الموضوع، لكنه يمنع تحويل أحد أوصافه إلىٰ حقيقة نهائية.

وفي المقابل، لا يجوز استخدام غموض الحقيقة لتبرير أي تعريف. فالمفهوم يحتاج إلىٰ شروطٍ للتماسك والاتساع. ينبغي أن يفسر لماذا تعد بعض الأفعال عقلية، وكيف ترتبط الوظائف المتعددة، وما الفرق بين العقل والذكاء والوعي واللغة، وكيف يجمع بين الشرط البيولوجي والبناء الثقافي، وكيف يسمح بالخطأ والتصحيح. وكل مفهوم يعجز عن هذه التمييزات يظل جزئيًا مهما بلغ نفوذه.

إن إحدىٰ الصعوبات الكبرىٰ تكمن في أن العقل لا يظهر مستقلًا عن منتجاته. نعرفه من اللغة والأداة والحجة والمؤسسة، لكن المنتج لا يساوي القدرة التي أنتجته. قد يبقىٰ كتابٌ

بعد وفاة مؤلفه، وتستمر حجةٌ في التأثير بعد غياب العقل الذي صاغها. وهذا يدل علىٰ أن العقل يستطيع أن يخرج بعض بنيته إلىٰ العالم، وأن يمنح أفكاره وجودًا موضوعيًا نسبيًا. وقد سمّىٰ كارل بوبر مجال النظريات والمشكلات والحجج «العالم الثالث»، مميزًا إياه من العالم المادي ومن الخبرة الذاتية. و سواء قُبل هذا التصنيف بحدوده أم لا، فإنه يكشف أن منتجات العقل تكتسب علاقاتٍ يمكن فحصها مستقلًا نسبيًا عن نيات أصحابها.

فالنظرية قد تتضمن نتائج لم يدركها واضعها، والحجة قد تكون صحيحةً رغم فساد دافع قائلها، والنص قد يفتح إمكاناتٍ تأويلية تتجاوز قصده الأول. وهذا يعني أن العقل لا يختزل في الحالة النفسية الفردية، لأن منتجاته تدخل فضاءً مشتركًا من النقد. لكنه لا يساوي هذا الفضاء أيضًا، لأنه يحتاج إلىٰ ذواتٍ تفهم وتراجع. العلاقة بين العقل الفردي والمعرفة الموضوعية علاقة إنتاجٍ وارتداد: ينتج الفرد مفهومًا، ثم يعود المفهوم الموضوعي ليعلم أفرادًا آخرين ويعيد تشكيل قدراتهم.

وهكذا لا يعود السؤال: هل العقل موجود قبل أن نفكر فيه؟ مجرد استفسارٍ عن ماضٍ سحيق، بل يصبح سؤالًا دائمًا عن الفرق بين القدرة وصورتها. فحتىٰ في الحاضر، يعمل العقل في مستوياتٍ لا نفكر فيها، وتسبق كثير من أحكامنا معرفتنا بقواعدها. وكلما كشف البحث آليةً أو انحيازًا أو بنيةً، انتقل جانبٌ من العقل من الممارسة الضمنية إلىٰ المفهوم الصريح. ومن ثم فإن وجود العقل قبل التفكير فيه ليس واقعةً منقضية، بل بنية مستمرة: هناك دائمًا عقلٌ يعمل قبل أن يعرف تمامًا كيف يعمل.

وفي هذه المسافة بين الفعل والوعي تنشأ إمكانات الإبداع والخطأ معًا. قد يصل العقل إلىٰ حدسٍ صائب قبل أن يستطيع البرهنة عليه، وقد ينتج حكمًا منحازًا ثم يخترع له تبريرًا لاحقًا. ليست الأسبقية الضمنية ضمانةً للحقيقة؛ ولذلك يحتاج العقل إلىٰ الانتقال من الفعل إلىٰ الفحص. المفهوم هنا أداة تحرير، لأنه يجعل ما كان يعمل في الخفاء قابلًا للنقد، لكنه قد يصبح أداة حجب إذا ظن أنه أحاط بكل ما سمّاه.

فالمفهوم الذي يظن نفسه مطابقًا للعقل يغلق إمكان الاكتشاف. إنه يحوّل التصنيف المؤقت إلىٰ طبيعة، ويجعل الحدود التي رسمها الإنسان حدودًا للوجود. أما المفهوم الذي يعرف نفسه بوصفه بناءً خاضعًا للواقع فيظل قادرًا علىٰ الاتساع. وهذه ليست دعوةً إلىٰ الغموض أو النسبية، بل إلىٰ دقةٍ أعلىٰ تفرق بين قوة التحديد ووهم الإحاطة. يمكن للمفهوم أن يكون واضحًا في دلالته، معترفًا في الوقت نفسه بأنه لا يستنفد الموضوع.

إن القول بأن العقل موجود قبل التفكير فيه يرفض النزعة التي تجعل اللغة خالقًا وحيدًا للوجود، لكنه لا ينكر أن اللغة تغيّر نمط وجوده الإنساني. والقول بأن العقل مفهومٌ مبني يرفض الاعتقاد بأن تعريفاته تنزل جاهزةً من الطبيعة، لكنه لا يحوله إلىٰ اختراع بلا مرجع. الحقيقة والمفهوم يدخلان في علاقةٍ جدلية: الحقيقة تتيح المفهوم وتقاومه، والمفهوم يكشف الحقيقة ويعيد تشكيل إمكاناتها العملية. لا توجد حقيقة عقلية إنسانية متحققة خارج كل تاريخ ولغة، ولا يملك التاريخ واللغة حرية صنع أي عقل يشاءان.

ومن هنا ينبغي التمييز بين أسبقية الإمكان وأسبقية الصورة. الإمكان العقلي سابقٌ علىٰ الكلمة، لأنه شرط تكوينها، أما صورته المكتملة فلاحقة للتفاعل بين القدرة واللغة والثقافة. وهذه العلاقة الدائرية لا تنطوي علىٰ تناقض؛ فالقدرة الأولية تنتج الرموز، ثم تعود الرموز فتوسع القدرة. الطفل يملك استعدادًا للغة قبل أن يتكلم، لكنه لا يمتلك اللغة التي ستعيد تنظيم ذاكرته وفكره. والإنسان الأول امتلك قدرةً علىٰ التمييز والتخطيط قبل مفهوم العقل، لكنه لم يمتلك البنية النظرية والمؤسسية التي ستجعل هذه القدرة قادرةً علىٰ تحليل ذاتها.

ويظهر هنا معنىٰ الولادة المفهومية: ليست لحظةً واحدة أعطي فيها الشيء اسمًا، بل سيرورة ينتقل فيها الوجود من الحضور العملي إلىٰ التمثيل، ومن التمثيل إلىٰ التعريف، ومن التعريف إلىٰ النظرية، ومن النظرية إلىٰ المراجعة. وكل مرحلة تضيف إلىٰ الحقيقة مستوىً جديدًا من الحضور، من غير أن تلغي ما سبقها. كان العقل موجودًا في الفعل، ثم صار حاضرًا

في الاسـم، ثم في التصـنيف، ثم في السـؤال الفلسـفي، ثم في القياس العلمي، ثم في النقد الذي يراجع جميع هذه الصور.

ولا يكتمل المفهوم عند وصوله إلىٰ تعريفٍ نهائي، لأن العقل نفسه قدرةٌ تاريخية تتوسع أدواتها. فظهور الكتابة والحسـاب والمنطق والتجربة العلمية والحوسـبة لم يضـف معلوماتٍ فقط، بل غيّر ما يسـتطيع العقل فعله. وإذا كانت قدرته تتشـكل عبر منتجاته، فإن مفهومه لا يمكن أن يكون سـاكنًا. إنه يحتاج إلىٰ الاحتفاظ بنواةٍ تميزه، مع الانفتاح علىٰ تحول صـوره. والنواة الأقرب ليست مضمونًا ثقافيًا معينًا، ولا أداةً تاريخية مخصوصة، بل القدرة علىٰ إقامة العلاقات، وصياغة التمثيلات، وتوجيه الفعل، ومراجعة الحكم.

لكن المراجعة لا تحدث في فراغ، بل تحتاج إلىٰ معيار. وهنا ينتقل العقل من مجرد القدرة إلىٰ العقلانية. قد يمتلك الإنسـان القدرة علىٰ الربط، لكنه يربط بين أشـياء بلا دليل، وقد يصـوغ تمثيلًا لكنه يكون وهميًا، وقد يختار وسـيلةً فعالة لغايةٍ فاسـدة. لذلك لا يكفي إثبات وجود العقل من خلال حدوث الوظائف، بل ينبغي التمييز بين العقل بوصـفه قدرة والعقلانية بوصـفها جودة اسـتعمال تلك القدرة. وهذه الجودة ليسـت واحدة في جميع المجالات؛ فسلامة البرهان غير حكمة القرار السياسي، ودقة التجربة غير عدالة الحكم، وإن كانت تشترك جميعًا في ضرورة الاستجابة للواقع وتجنب التناقض والنظر في النتائج.

وقد يكون أكثر ما يكشـف حقيقة العقل ليس نجاحه فقط، بل إمكان اعترافه بالفشـل. النظام المغلق يستطيع إنتاج نتائج منتظمة، لكن العقل الذي يكتشف خطأ قاعدته ويعيد بناءها يظهر مسـتوىً أعلىٰ من الفاعلية. ومن هنا لا يكون الخطأ نقيض العقل بالكامل، بل أحد شـروط تطوره؛ لأن القدرة المحدودة لا تتعلم من غير أن تخطئ، والعقل الذي لا يحتمل إمكان الخطأ لا يسـتطيع المراجعة. غير أن تحويل الخطأ إلىٰ تعلم يتطلب ذاكرةً ومقارنةً ومعيارًا واعترافًا بعدم الاكتمال.

إن الوعي بالحدود ليس نقصًا خارجيًا، بل جزءٌ من نضج العقل. فالعقل الذي يعرف مجال صلاحية أدواته أقدر من عقلٍ يمدها إلىٰ كل شيء. وقد كان كثير من تاريخ المفهوم تاريخًا لمحاولات التوسع المفرط: مرةً عُدّ العقل قادرًا علىٰ بناء الوجود من مبادئ خالصة، ومرةً عُدّ العلم التجريبي قادرًا علىٰ حسم جميع قضايا المعنىٰ، ومرةً عُدت اللغة منشئةً لكل واقع. وفي كل مرة كان نجاحٌ حقيقي في مجالٍ معين يتحول إلىٰ ادعاءٍ كلي. والمفهوم الأدق هو الذي يحفظ الإنجاز ويمنع التوسع غير المشروع.

وعلىٰ هذا الأساس يمكن فهم العقل كحقيقة ذات مستويات مترابطة. في المستوىٰ الأول توجد البنية الحية التي تتيح الإدراك والتعلم. وفي المستوىٰ الثاني توجد الوظائف النفسية والإدراكية التي تنظّم المعطيات. وفي المستوىٰ الثالث تنشأ اللغة والرموز التي تسمح بالتجريد والتراكم. وفي المستوىٰ الرابع يظهر الوعي الانعكاسي الذي يجعل التفكير موضوعًا للتفكير. وفي المستوىٰ الخامس تتكون المعايير والمؤسسات التي تنظم النقد والمعرفة المشتركة. لا يكفي مستوىٰ واحد لتعريف العقل الإنساني، ولا يلزم أن يكون أحدها مستقلًا عن جميع ما دونه؛ فكل مستوىٰ يتأسس علىٰ سابقه من غير أن يُختزل فيه.

إن العلاقة بين هذه المستويات ليست تراكمًا ميكانيكيًا. فاللغة لا تُضاف إلىٰ الإدراك كما تضاف قطعة إلىٰ آلة، بل تعيد تنظيمه، والمؤسسة لا تجمع الأفراد فقط، بل تنتج شروطًا جديدة للمعرفة. ولهذا فإن ظهور المفهوم يغيّر الحقيقة التي انطلق منها، لا في أصل وجودها، بل في مجال تحققها. يصبح العقل بعد أن يعرف نفسه قادرًا علىٰ بناء ذاكرةٍ خارجية، وعلىٰ وضع قواعدٍ للحجة، وعلىٰ تنظيم تعاونٍ بين عقول لا يجمعها زمان أو مكان. وهذه التحولات تمنح العقل الإنساني طابعًا تاريخيًا من غير أن تجعله مجرد صناعة تاريخية.

وإذا كان العقل سابقًا علىٰ مفهومه من جهة الإمكان، فإن مفهوم العقل سابقٌ علىٰ بعض صوره المتقدمة من جهة التكوين. لا تظهر علوم المنطق والنفس والأعصاب قبل أن يجري عزل المجال العقلي وتسميته وتحديد بعض حدوده. وهكذا يكون المفهوم نتيجةً وشرطًا في

آنٍ واحد: نتيجةً لوظائف سابقة، وشرطًا لتطور وظائف لاحقة. وهذه البنية الدائرية من أهم ما يميز المفاهيم المؤسسة؛ فهي تنشأ من الواقع ثم تعود لتعيد تنظيمه.

لا ينبغي فهم هذه الدائرة على أنها تجعل الحقيقة سجينةً للمفهوم. فالعقل يظل أوسع من تمثيله؛ لأنه هو القدرة التي تستطيع نقد التمثيل. وكلما تحوّل مفهومٌ إلى عقيدة مغلقة، ظهر العقل في الاعتراض عليه وفي كشف ما استبعده. ولذلك فإن تاريخ مراجعة مفهوم العقل ليس دليلًا على فشله، بل دليلٌ على حضور الحقيقة التي لا تنحصر في صورة واحدة. فلو كان العقل مجرد ما تقوله النظرية عنه، لما أمكنه تجاوزها.

إن حقيقة العقل تتجلى، إذن، في هذه المفارقة: إنه يوجد قبل أن يعرف نفسه، لكنه لا يبلغ بعض إمكاناته إلا حين يعرفها؛ يصنع مفهومه، ثم يكتشف أن مفهومه لا يحتويه؛ يتعين في اللغة، ثم يستطيع نقد اللغة؛ يتشكل بالتاريخ، ثم يحاكم التاريخ؛ يتأسس في الجسد، ثم ينتج معاني لا تفسرها لغة الجسد وحدها؛ ينمو في المجتمع، ثم يستطيع الاعتراض على المجتمع. ليست هذه التحولات أدلةً على وجود قوى منفصلة، بل على أن العقل بنيةٌ قادرة على تجاوز صوره من داخل شروطها، لا من خ ا.

وهذا التجاوز لا يعني التحرر الكامل من الطبيعة والثقافة، بل القدرة على إقامة مسافة نقدية داخلهما. الإنسان لا يختار لغته الأولى، لكنه يستطيع تعلم لغاتٍ أخرى ومقارنة مفاهيمها؛ ولا يختار جميع شروط مجتمعه، لكنه يستطيع كشف بعضها وتغييرها؛ ولا يختار بنية دماغه، لكنه يستطيع استخدام أدواتٍ تعوض حدودها. العقل لا يلغي الضرورة، بل يحول بعض شروطها إلى موضوعٍ للفهم والفعل.

ومن هنا يمكن التمييز بين ثلاث درجات من وجود العقل: وجوده بوصفه قدرةً كامنة، ووجوده بوصفه فعلًا متحققًا، ووجوده بوصفه وعيًا بالفعل. القدرة تتيح التفكير، والفعل يحققها في موقفٍ معين، والوعي يجعلها قابلةً للتقويم. وقد توجد القدرة من غير أن تستعمل،

ويقع الفعل من غير وعي كامل بقواعده، ويظهر الوعي من غير أن ينجح في التصحيح. ولا يجوز اختزال العقل في أي درجةٍ منفردة؛ لأن حقيقته الإنسانية تظهر في العلاقة بينها.

فالطفل يمتلك قدراتٍ نامية قبل أن يستطيع وصفها، والخبير قد يصدر حكمًا صحيحًا بسرعةٍ من غير أن يشرح جميع خطواته، والفيلسوف قد يحلل التفكير من غير أن يكون أكثر حكمةً في كل قرار. هذه الحالات تكشف أن امتلاك المفهوم لا يساوي إتقان الوظيفة، وأن إتقان الوظيفة لا يساوي امتلاك المفهوم. قد يعرف الإنسان قواعد المنطق ويخالفها تحت ضغط الرغبة، وقد يحسن الاستدلال في مجالٍ من غير معرفةٍ صريحة بقواعده. ولذلك ينبغي الفصل بين المعرفة التصريحية والمعرفة الإجرائية، وبين أن نعرف «أن» الشيء كذلك وأن نعرف «كيف» نفعله.

وقد اهتم غيلبرت رايل بهذا التمييز في نقده لتصوير العقل كـ«شبح في الآلة»، فرأىٰ أن كثيرًا من القدرات العقلية تظهر في كيفية الأداء لا في امتلاك أحداثٍ باطنية منفصلة. ومع أن اختزال العقل في الاستعدادات السلوكية يواجه صعوباتٍ تتعلق بالخبرة الداخلية، فإن نقده لخطأ تصنيف العقل بوصفه شيئًا موازيًا للجسد يظل مهمًا. فحين نسأل أين يوجد العقل كما نسأل أين يوجد عضو، قد نكون قد وضعنا السؤال في فئةٍ غير ملائمة. العقل ليس عضوًا إضافيًا داخل الإنسان، بل نمط تنظيمٍ لقدراته وأفعاله.

وفي مقابل النزعات السلوكية، أكد جون سيرل وغيره أن الحالات العقلية تمتلك قصديةً وكيفيةً ذاتية للحضور لا يختزلها السلوك الظاهر. فالألم ليس مجرد استعدادٍ للصراخ، والاعتقاد ليس مجرد ميلٍ إلىٰ التصرف، لأن هناك ما يعنيه أن يعيش الإنسان الحالة من الداخل. ويكشف هذا الاعتراض أن العقل لا يساوي وظيفته الخارجية وحدها، لكن إثبات الخبرة الذاتية لا يعيدنا بالضرورة إلىٰ جوهرٍ مفارق. يمكن أن تكون الخبرة خاصيةً ناشئة من تنظيمٍ مادي معقد، مع بقائها غير قابلة للوصف الكامل من منظور الطرف الثالث.

وهنا يظهر الفرق بين الحقيقة الأنطولوجية والحقيقة المعرفية. قد تكون الخبرة الذاتية حقيقيةً في نمط وجودها، حتىٰ لو لم تكن قابلةً للمشاهدة الخارجية المباشرة. لكن معرفتنا

بعقول الآخرين تعتمد علىٰ السلوك واللغة والتشابه البنيوي، لا علىٰ دخولنا في خبرتهم. نحن لا نرىٰ عقل الآخر، بل نعترف به من خلال أفعاله واستجاباته، وهذا الاعتراف ليس استنتا ً علميًا باردًا فقط، بل أساس العلاقة الأخلاقية. إن نسبة العقل إلىٰ الآخر تعني الاعتراف بأن صاحب منظور وغاية ومسؤولية، لا مجرد جسمٍ يتحرك.

ولذلك لم يكن مفهوم العقل محايدًا في التاريخ الاجتماعي. لقد حدد من يعترف بأهليته ومن يُستبعد منها، ومن يحق له الكلام والاختيار، ومن يعامل بوصفه تابعًا. وحين احتكرت فئاتٌ معينة صورة العقل الكامل، استخدم المفهوم لتبرير الهيمنة. وهذا يكشف أن الخطأ في تعريف العقل لا يبقىٰ خطأً نظريًا، بل يتحول إلىٰ نظامٍ للحقوق والحرمان. إن البحث في حقيقة العقل يحمل، لذلك، مسؤوليةً أخلاقية: ينبغي ألا يوسع المفهوم بلا دليل حتىٰ يفقد دقته، ولا يضيقه بتعسف حتىٰ يسلب البشر أهليتهم.

ومع ذلك لا يجوز أن تحسم الحقيقة العلمية بدافعٍ أخلاقي وحده. الرغبة في المساواة لا تجعل جميع القدرات متطابقة، كما أن وجود الفروق لا يبرر تحويلها إلىٰ مراتب في القيمة الإنسانية. ينبغي التمييز بين وصف القدرات وتحديد الكرامة؛ فكرامة الإنسان لا تتوقف علىٰ مستوىٰ ذكائه أو سلامة وظائفه العقلية. وإذا ربطت الكرامة بالعقل بوصفه أداءً قابلًا للقياس، عرض الأطفال والمرضىٰ وذوو الإعاقات لخطر الاستبعاد. وهذا يبين أن العقل، مهما بلغت مركزيته، لا يجوز أن يكون الأساس الوحيد للقيمة الإنسانية.

إن المفهوم حين يتجاوز حدوده يتحول من أداةٍ للكشف إلىٰ أداةٍ للسلطة. فقد استُخدمت اختبارات الذكاء في بعض السياقات لتثبيت فروقٍ اجتماعية أو عرقية، مع أن الاختبار يقيس قدراتٍ محددة داخل سياقٍ ثقافي وتعليمي. ولا يعني نقد التحيز إلغاء القياس، بل وعي ما يقيسه وما لا يقيسه. والفرق بين العقل والذكاء هنا ضروري؛ فالذكاء قد يشير إلىٰ سرعة التعلم وحل المشكلات، بينما العقل أوسع، لأنه يتضمن الوعي

والمعنىٰ والحكم والمسؤولية. وقد يكون الإنسان مرتفع الأداء في اختبارٍ محدد، ضعيفً في الحكمة أو المراجعة الأخلاقية.

و هذا يعيد نا إلىٰ أصل السؤال: هل العقل حقيقة أم مفهوم؟ إنه حقيقة لا يخلقها الاختبار، ومفهومٌ يحدد ما نختاره للقياس. وكل أداةٍ للقياس تفترض تعريفًا ضمنيًا، فإذا لم يفحص التعريف بدا الرقم وكأنه يكشف الحقيقة كاملةً. والحال أن القياس يلتقط ما صمم لالتقاطه؛ وقد يكون دقيقًا في مجاله، لكنه لا يستنفد الظاهرة.

إن الاعتراف بأسبقية العقل علىٰ مفهومه يحمينا من الاعتقاد أن أدواتنا تخلق موضوعها، والاعتراف بتأثير المفهوم يحمينا من الاعتقاد أن أدواتنا محايدة. وبين هذين الحدين ينشأ موقفٌ واقعي نقدي: هناك حقيقة مستقلة نسبيًا عن تمثيلاتنا، لكن الوصول إليها يتم من خلا مفاهيم قابلة للمراجعة. ليست الموضوعية غياب الوسيط، بل القدرة علىٰ نقد الوسيط ومقارنة نتائجه بأدلةٍ متعددة.

وعندئذ يصبح السؤال عن العقل امتحانًا لنظرية المعرفة كلها. فإذا كان العقل لا يستطيع الوصول إلىٰ نفسه إلا من خلال تمثيلاتٍ يصنعها، فكيف يضمن ألا يدور داخلها؟ لا يوجد ضمانٌ مطلق يخرج العقل من محدوديته، لكن توجد آليات للتصحيح: المقارنة بين المنظورات، والتجربة، والمنطق، والحوار، والنقد التاريخي، وفحص اللغة، ومراجعة النتائج. لا تمنح هذه الآليات يقينًا نهائيًا، لكنها تقلل سلطان الوهم الفردي والثقافي.

إن العقل لا يصحح نفسه لأنه معصوم، بل لأنه قابلٌ للخطأ. وهذه القابلية ليست عيبًا عارضًا، بل نتيجة محدودية المنظور والذاكرة واللغة. غير أن القدرة علىٰ بناء أدواتٍ تتجاوز بعض هذه الحدود هي ما يجعل العقل أكثر من استجابةٍ تكيفية مباشرة. بالكتابة يتجاوز ضعف الذاكرة، وبالمنهج يتجاوز الانطباع، وبالمؤسسة يتجاوز الفرد، وبالترجمة يتجاوز اللغة الواحدة، وبالنقد يتجاوز بعض مسلمات التاريخ. إنه لا يخرج من كل شرط، لكنه يحول الشروط إلىٰ موضوعاتٍ للعمل.

وبذلك لا يكون وجود العقل قبل التفكير فيه دعوىٰ عن ماضٍ مجهول فحسب، بل أساسًا لفهم طبيعته الحاضرة. فالعقل دائمًا أوسع من وعيه بنفسه، ودائمًا يعمل في طبقاتٍ لم تتحول بعد إلىٰ مفاهيم. وكل اكتشافٍ جديد في علم النفس أو الأعصاب أو اللغة لا يخلق تلك الطبقات، بل يجعلها مرئيةً ويعيد ترتيب علاقتها بما نعرفه. وقد تستمر هذه العملية ما دام العقل قادرًا علىٰ إنتاج أسئلةٍ تتجاوز أجوبته.

إن المفهوم الناضج لا يسعىٰ إلىٰ إنهاء هذه الحركة، بل إلىٰ تنظيمها. لا يقول إن العقل هو جوهرٌ منفصل فيغلق البحث في الجسد، ولا إنه دماغٌ فقط فيلغي المعنىٰ، ولا إنه لغةٌ فقط فينكر الإدراك السابق عليها، ولا إنه ثقافةٌ فقط فيعجز عن تفسير المشترك، ولا إنه منطقٌ فقط فيقصي الخيال والانفعال، ولا إنه أداءٌ فقط فيتجاهل الخبرة. إنه يبني وحدةً طبقية تحفظ استقلال المستويات النسبي وترابطها.

العقل حقيقة من حيث وجود قدرةٍ منظمة لا ينشئها الاسم، ومفهوم من حيث إن الإنسان لا يدرك هذه القدرة إلا من خلال بناءٍ لغوي ونظري. والوظيفة أسبق من المفهوم لأنها تعمل قبل أن تُسمىٰ، لكن المفهوم أرفع من مجرد الاسم لأنه يجعل الوظيفة قابلةً للوعي والمراجعة والتوسيع. والإنسان كان عاقلًا قبل أن يقول «العقل»، لكنه لم يكن قادرًا قبل اللغة والتجريد علىٰ أن يجعل قدرته مشروعًا معرفيًا مشتركًا. وحين فعل ذلك، لم يكتشف شيئًا جاهزًا فقط، بل دخل في عمليةٍ أعاد بها تكوين علاقته بذاته وبالعالم.

إن العقل، في أعمق دلالاته، لا يوجد قبل التفكير فيه بالمعنىٰ الزمني وحده، بل يوجد دائمًا قبل صورته؛ إذ تظل الحقيقة سابقةً علىٰ ما يحيط بها من تمثيل، وتظل القدرة أوسع من كل تعريف. لكنه يوجد كذلك بعد التفكير فيه بصورةٍ لم تكن ممكنة قبله؛ لأن الوعي يعيد تنظيم القدرة ويمنحها تاريخًا. وبين هذه الأسبقية وهذا الارتداد يتشكل العقل الإنساني: حقيقةٌ تبني مفهومها، ومفهومٌ يعود فيبني بعض وجوه الحقيقة، من غير أن يملك أيٌّ منهما أن يستغني عن الآخر أو أن يبتلع الآخر.

الفصل الثاني

كيف يولد المفهوم؟

لا يولد المفهوم في الذهن كما تولد الصورة الحسية في لحظة التقاء العين بالشيء، ولا يظهر مكتمل البنية بمجرد أن يقع الإنسان علىٰ اسمٍ يطلقه علىٰ ظاهرة. فالمفهوم ليس انطباعًا، ولا صورةً، ولا لفظًا، ولا تعريفًا معجميًا، وإنما هو ثمرة مسارٍ طويل تنتقل فيه الخبرة من المباشرة إلىٰ التمثيل، ومن التمثيل إلىٰ المقارنة، ومن المقارنة إلىٰ التجريد، ومن التجريد إلىٰ بناء وحدةٍ عقلية تستطيع أن تضم أفرادًا متباينين، وأن تحفظ في داخلها ما يشتركون فيه، وأن تميزهم عما لا يدخل في مجالها. وكلما كان المفهوم أكثر تأسيسًا واتصالًا بصورة الإنسان والعالم، كان ميلاده أشد تعقيدًا، لأن الذهن لا يكتفي عندئذ بتجميع صفاتٍ متناثرة، بل يعيد تنظيم شبكةٍ واسعة من الخبرات والوظائف والعلاقات والمعايير في بنيةٍ واحدة.

إن السؤال عن كيفية ولادة المفهوم أعمق من السؤال عن زمن ظهور الكلمة التي تدل عليه. فقد يوجد اللفظ قبل أن يتماسك المفهوم، وقد يوجد التصور الضمني قبل أن تستقر له تسمية، وقد تستعمل جماعةٌ كلمةً واحدة في سياقات عديدة من غير أن تكون قد بنت نظريةً تحدد وحدتها الدلالية. كما قد يظهر مفهومٌ جديد تحت لفظٍ قديم، حين تتغير العلاقات التي ينتظم داخلها اللفظ، أو تنقل الكلمة من مجالها اليومي إلىٰ مجالٍ نظري، فتكتسب وظيفة لم تكن تؤديها من قبل. ولهذا لا يمكن تحديد ولادة المفهوم بالعثور علىٰ أقدم استعمالٍ لاسمه لأن الاسم قد يكون أثرًا متأخرًا لمسارٍ أسبق، أو وعاءً قديمًا لمعنىٰ لم يتبلور إلا لاحقًا.

إن أول ما يواجه الإنسان ليس المفهوم، بل العالم في حضوره المتعدد: أشياء تقع أمامه، وأصوات ترد عليه، وأجسام تتحرك، وحالات تتبدل، وآثار تتركها الأفعال. ولا تعني هذه المباشرة أن الإدراك نسخةٌ خام من الواقع؛ فالإدراك نفسه نشاطٌ انتقائي ومنظم، لا يستقبل

جميع المعطيات بالدرجة نفسها، ولا يحفظها كما تقع، بل ينتقي وفق الانتباه والحاجة والخبرة السابقة. ترىٰ العين ألوانًا وحدودًا وحركات، لكن الذهن لا يواجهها بوصفها ذراتٍ منفصلة، بل ينظمها منذ البداية في صورٍ لها قدر من الوحدة. يسمع الإنسان أصواتًا متتابعة، غير أنه قد يدركها كلمةً أو لحنًا أو إنذارًا، لا مجرد ذبذبات. ومن ثم فإن الانتقال من الإدراك إلىٰ التصور لا يبدأ من فوضىٰ حسية مطلقة، بل من خبرةٍ سبق أن دخلها قدرٌ أولي من التنظيم.

غير أن الإدراك، مهما بلغ من التنظيم، يبقىٰ مشدودًا إلىٰ الحضور. فهو يرتبط بشيءٍ معين في زمانٍ معين ومكانٍ معين: هذه الشجرة، وهذا الصوت، وهذا الوجه، وهذه الحركة. أما التصور فيبدأ حين يستطيع الذهن أن يحتفظ بصورة الشيء في غيابه، وأن يستعيده أو يعيد تركيبه أو يتوقعه. ولا يعني التصور مجرد نسخة باهتة من الإدراك، لأن الغائب لا يعود كما كان حاضرًا، بل يدخل في عمل الذاكرة والخيال والانتقاء. بعض ملامحه يبرز، وبعضها يضعف، وقد تندمج فيه آثار خبراتٍ متكررة. ومن خلال هذا التحول يتحرر الذهن جزئيًا من سلطان اللحظة، فيستطيع أن يعالج ما ليس أمامه، وأن يربط الحاضر بالماضي والممكن بالواقع.

إن القدرة علىٰ التصور تمثل قفزةً أساسية، لأنها تجعل الشيء قابلًا للتداول داخل الذهن من غير استمرار حضوره الخارجي. فالإنسان يستطيع أن يتصور طريقًا قبل أن يسلكه، ونتيجةً قبل أن تقع، ووجهًا غائبًا، وأداةً لم تُصنع بعد. ومن هنا يتصل التصور بالتخطيط والذاكرة والخيال، لكنه لا يساوي أيًّا منها تمامًا. الذاكرة تستعيد، والخيال يعيد التركيب، والتوقع يقدم صورةً لما يمكن أن يحدث، أما التصور فهو الحضور الذهني الذي يسمح لهذه العمليات بأن تتعامل مع موضوعٍ غير حاضر مباشرةً.

ومع ذلك لا يكون كل تصور مفهومًا. فقد يتصور الإنسان حصانًا بعينه، أو يتخيل حصانًا ذا جناحين، من غير أن يكون قد استخرج بعد مفهوم «الحصان» بوصفه وحدةً عامة تشمل أفرادًا كثيرين. التصور قد يكون جزئيًا، مرتبطًا بصورةٍ مخصوصة، محملًا بتفاصيل حسية لا

تدخل في ماهية الشيء. أما المفهوم فيتطلب انتقالًا آخر: أن يتمكن الذهن من عبور الصورة المفردة، ومن تمييز ما يتكرر عبر الصور المختلفة، ومن إهمال ما لا يغير الهوية المقصودة.

وهنا يبدأ التجريد. غير أن التجريد كثيرًا ما يُفهم فهمًا ناقصًا، كأنه مجرد حذفٍ للتفاصيل. والحذف جزء من العملية، لكنه ليس كل حقيقتها. فلو كان التجريد حذفًا فقط، لانتهىٰ الذهن إلىٰ فراغٍ كلما أزال الصفات. إن التجريد هو في جوهره عزل علاقةٍ أو خاصيةٍ أو بنية، ورفعها من ارتباطها بحالةٍ منفردة إلىٰ مستوىٰ يمكن عنده التعرف إليها في حالاتٍ متعددة. إنه ليس إفقارًا للخبرة فحسب، بل إعادة تنظيم لها؛ لأن الذهن لا يحذف اللون والحجم والمكان عبثًا، بل لكي يمسك بما يجعل الفرد داخل نوع، أو ما يجعل الوقائع المتعددة حالاتٍ لنمطٍ واحد.

حين يرىٰ الطفل كلبًا أول مرة قد يرتبط تصوره بذلك الحيوان المعين: لونه، حجمه، صوته، وطريقة حركته. ومع تكرار اللقاء بكلابٍ مختلفة، تبدأ عملية المقارنة الضمنية. يلاحظ الذهن، ولو من غير وعيٍ صريح، أن بعض الصفات تتغير بينما يبقىٰ إمكان التعرف قائمًا. ليس اللون شرطًا، ولا الحجم وحده، ولا شكل الأذن في تفصيله. ومع تراكم الحالات تتكون بنيةٌ أكثر مرونة تستطيع أن تشمل أفرادًا متباينين. هنا لا يكون المفهوم صورةً متوسطة حسابيًا بين الكلاب، بل نظامًا من السمات والعلاقات يسمح بالتصنيف والتوقع.

ومن ثم فإن التكرار شرط مهم في ولادة كثير من المفاهيم، لكنه ليس كافيًا. فقد تتكرر الظاهرة من غير أن تُفهم، وقد يرىٰ الإنسان حالاتٍ كثيرة ولا يكتشف الوحدة بينها. إن التكرار يقدم المادة، أما المقارنة فتجعل الاختلاف والتشابه ظاهرين، والانتباه ينتقي ما يستحق أن يُحفظ، والحاجة أو السؤال يوجهان عملية التجريد. ولهذا لا يولد المفهوم من تكدس الخبرات وحده، بل من عمل العقل في ترتيبها، والبحث عما ينتظم فيها، ووضع حدود بين ما ينتمي وما لا ينتمي.

إن المفاهيم البسيطة نسبيًا، كمفاهيم بعض الأشياء المحسوسة، قد توهم بأن هذه العملية مباشرة ويسيرة. لكن حتىٰ هنا تظهر صعوبات كبيرة. فما الذي يجعل الكرسي كرسيًا؟

هل له شكلٌ ثابت؟ وهل كل ما يجلس عليه كرسي؟ وهل المقعد الحجري كرسي، أو جذع الشجرة، أو الكرسي المرسوم، أو الكرسي المصغر في لعبة؟ تكشف هذه الأسئلة أن المفهوم لا يعتمد دائمًا علىٰ مجموعة صفاتٍ لازمة وكافية يمكن حصرها بسهولة. وقد أشار فتغنشتاين إلىٰ أن كثيرًا من المفاهيم تعمل من خلال «تشابهات عائلية»، حيث لا توجد صفة واحدة تجمع جميع الحالات، بل شبكة من أوجه الشبه المتداخلة. وهذه الملاحظة تهدم الصورة التي تجعل كل مفهوم تعريفًا جوهريًا صارمًا، لكنها لا تعني أن المفاهيم بلا حدود إذ تظل هناك استعمالات وأنماط وعلاقات تضبط الانتماء بدرجات مختلفة.

ومن هنا يتضح أن ولادة المفهوم ليست لحظة اكتشاف خاصيةٍ واحدة، بل بناء مجالٍ للانتماء. المفهوم يرسم حدودًا، لكن هذه الحدود قد تكون حادة في بعض المجالات ومرنة في غيرها. مفاهيم الرياضيات أكثر قابلية للتحديد الصارم، لأن موضوعاتها تبنىٰ داخل أنظمة صورية، بينما مفاهيم الحياة اليومية والأخلاق والسياسة والعقل أكثر انفتاحًا علىٰ الحالات الحدية. ومع ذلك لا يعني الاختلاف في درجة الانضباط أن المفاهيم الأخيرة أقل حقيقة، بل أن موضوعاتها أكثر تعقيدًا وتشابكًا مع السياق.

إن الانتقال من الإدراك إلىٰ التصور لا يقع في ذهنٍ معزول. فاللغة تدخل مبكرًا في توجيه الانتباه وتصنيف الخبرة. حين يتعلم الطفل أسماء الأشياء، لا يكتسب ملصقاتٍ تلصق علىٰ واقعٍ مكتمل التصنيف، بل يتعلم أين تقطع جماعته مجرىٰ الخبرة، وما الفروق التي تعدها مهمة، وما الأشياء التي تجمعها تحت اسمٍ واحد. فاللغة لا تسمي الفئات فقط، بل تشارك في تثبيتها. ومع ذلك لا تعمل اللغة من غير استعدادٍ سابق إلىٰ التمييز والتعرف والتعميم؛ لأن الطفل لا يستطيع تعلم الكلمة ما لم يكن قادرًا علىٰ ربط استعمالاتها المتعددة بنمطٍ من الخبرة.

وهذه العلاقة بين الإدراك واللغة من أكثر القضايا دقة. فلو قيل إن الإدراك مستقل تمامًا عن اللغة، أُهمل أثر الكلمات في توجيه الملاحظة والذاكرة والتصنيف. ولو قيل إن اللغة تخلق جميع الفروق، عجزنا عن تفسير إدراك الأطفال والحيوانات لأنماطٍ قبل امتلاك اللغة

الإنسانية. الأقرب أن الإدراك يقدم تمايزاتٍ أولية، ثم تأتي اللغة فتثبت بعضها وتوسع بعضها وتخلق إمكاناتٍ جديدة للتركيب. إنها لا تبدأ من صفحةٍ بيضاء، ولا تكتفي بنقل جاهز، بل تدخل في عمليةٍ تبادلية تعيد تشكيل ما تستند إليه.

وعندما يتعلم الإنسان كلمةً مثل «شجرة»، فإنه لا يخزن صورةً واحدة تحت الاسم، بل يتعلم قدرةً علىٰ التعرف والاستعمال. يستطيع أن يطبق الكلمة علىٰ أشجار لم يرها من قبل، وأن يميزها من الشجيرات أو الأعشاب في حالاتٍ عادية، وأن يفهم جملًا تتحدث عن شجرةٍ غائبة أو خيالية. هذا يعني أن المفهوم يتجلىٰ في قابلية التعميم والانتقال، لا في وجود صورة ثابتة فقط. وقد لا يستطيع الشخص تقديم تعريفٍ علمي للشجرة، لكنه يمتلك مفهومًا عمليًا يسمح له بالاستعمال الصحيح في معظم السياقات.

هنا يظهر الفرق بين امتلاك المفهوم والقدرة علىٰ تعريفه. فالإنسان يستعمل آلاف المفاهيم بكفاءة من غير أن يصوغ حدودها في عباراتٍ دقيقة. وقد يفشل في تعريف «لعبة» أو «عدالة» أو «حياة» مع أنه يميز كثيرًا من حالات استعمالها. وهذا يكشف أن المفهوم ليس مساويًا للتعريف اللفظي، وأن جانبًا منه متضمنٌ في الممارسة والمعرفة الضمنية. أما التعريف فهو محاولةٌ لرفع هذه المعرفة إلىٰ مستوىٰ التصريح، وقد ينجح في بعض الجوانب ويفشل في أخرىٰ.

إن الفلسفة تبدأ غالبًا عندما تربك الحالات الحدية هذا الاستعمال الضمني. فالمفهوم اليومي يعمل ما دامت الأمثلة المألوفة واضحة، لكن ظهور حالةٍ ملتبسة يدفع إلىٰ السؤال عن المعيار. هل الفيروس حي؟ هل الذكاء الاصطناعي يفكر؟ هل الصمت لغة؟ هل الفعل الموافق للقانون عادل بالضرورة؟ في هذه اللحظة يتعرض المفهوم للضغط، ويضطر العقل إلىٰ مراجعة حدوده. ومن ثم فإن ولادة المفهوم لا تنتهي عند أول استعمال مستقر، بل تتجدد كلما واجه ظواهر لا يستوعبها بسهولة.

وتظهر هذه الحقيقة بوضوح في المفاهيم العلمية. فالحرارة كانت تفهم أولًا من الإحساس، ثم صيغت في تصوراتٍ عن مادة حرارية، ثم أعيد بناؤها في ضوء الحركة الجزيئية

والطاقة. لم تتغير الخبرة الأساسية بالدفء والبرد، لكن المفهوم العلمي للحرارة تغير جذريًا. وهذا يعني أن الانتقال من التصور إلىٰ المفهوم لا يكون مرة واحدة، بل قد تتوالىٰ فيه طبقات: مفهومٌ عملي أولي، ثم مفهومٌ تفسيري، ثم مفهومٌ نظري يرتبط بأدوات قياس وعلاقات رياضية.

ولا يولد المفهوم دفعةً واحدة لأن الظاهرة لا تظهر جميع أبعادها دفعةً واحدة، ولأن الأدوات التي يملكها العقل في لحظةٍ معينة تحدد ما يستطيع أن يراه فيها. فقبل المجهر لم يكن مفهوم الكائن الحي قادرًا علىٰ استيعاب العالم المجهري كما نفهمه الآن، وقبل علوم الأعصاب لم يكن مفهوم الذاكرة يملك وصفًا لبنيتها الجسدية، وقبل ظهور مؤسساتٍ سياسية معينة لم تتحدد مفاهيم الدولة والسيادة والمواطنة بصورها الحديثة. ليست المعرفة مرآةً كاملة ثم تصقل تدريجيًا، بل بناءٌ يتسع كلما ظهرت علاقات ووقائع وأسئلة جديدة.

كما لا يولد المفهوم دفعةً واحدة لأن اللغة نفسها تحمل تاريخًا من الاستعمالات المتراكمة. الكلمة تدخل في الأمثال والأحكام والقوانين والطقوس والعلوم، وتحمل من كل مجال أثرًا. وعندما تنقل إلىٰ مجالٍ فلسفي لا تمحىٰ طبقاتها السابقة، بل تبقىٰ أحيانًا في الخلفية، فتمنح المفهوم توترًا أو غموضًا. ولهذا يصعب بناء المفاهيم الكبرىٰ؛ لأنها لا تبدأ من مادةٍ محايدة، بل من ألفاظ مشبعة بالتاريخ والقيمة.

ولعل مفهوم العقل من أوضح الأمثلة علىٰ ذلك. فقد ارتبط في العربية بالمنع والربط، ثم استُعمل في التمييز والرشد والتكليف والنظر والاستدلال، ودخل في الفقه والكلام والفلسفة والتصوف واللغة اليومية. وكل مجالٍ حمّله وظيفةً خاصة. وحين يسعىٰ الباحث إلىٰ بناء مفهومٍ عام للعقل، لا يستطيع أن يختار أحد هذه الاستعمالات ويجعله الأصل الوحيد من غير أن يفقد بقية الأبعاد. إنه يحتاج إلىٰ عملٍ تحليلي يميز بين المعنىٰ اللغوي والوظيفة القانونية والتصور الفلسفي والوصف النفسي، ثم يبحث عن العلاقات الممكنة بينها.

إن ولادة المفهوم تبدأ أحيانًا من حاجةٍ عملية لا من فضولٍ نظري. فالجماعة تحتاج إلىٰ التمييز بين البالغ وغير البالغ، وبين المسؤول وغير المسؤول، وبين السليم والمضطرب،

فتتكون تصنيفاتٌ عملية تسبق التعريف الفلسفي. ثم تأتي النظرية لتحاول تفسير ما كانت المؤسسة قد نظمته. وهذا يعني أن بعض المفاهيم تولد أولًا في القانون أو الطب أو التربية، قبل أن تصبح موضوعًا أنطولوجيًا. وقد تبقىٰ آثار تلك الوظيفة العملية في تعريفها، حتىٰ حين تنتقل إلىٰ مجالٍ آخر.

فمفهوم الجنون، مثلًا، لم يكن مجرد وصفٍ طبي، بل ارتبط بالمسؤولية والاستبعاد والخوف والنظام الاجتماعي. ومفهوم العقل، في الجهة المقابلة، حمل دلالات الأهلية والضبط والاتزان. ومن ثم فإن بناء المفهوم ليس عملًا معرفيًا بريئًا بالكامل، لأنه يحدد مواقع الناس وحقوقهم. عندما يقرر المجتمع ما هو العقل، فإنه يقرر كذلك من يُسمح له بالكلام والاختيار والتملك والمشاركة. ولذلك ينبغي أن يخضع تاريخ المفاهيم لنقد السلطة، لا لكي يُرد كل معنىٰ إلىٰ المصلحة، بل لكي يُكشف ما دخل في البناء من افتراضات غير معلنة.

وقد بين ميشيل فوكو، في تحليلاته للجنون والعيادة والمؤسسة، أن التصنيفات لا تصف الواقع فقط، بل تشارك في تنظيمه. غير أن المبالغة في هذا الاتجاه قد تقود إلىٰ الاعتقاد أن المرض أو الاضطراب مجرد أثرٍ للخطاب، وهو ما يهمل المعاناة الواقعية والبنية الجسدية. والأدق أن المفهوم يتكون في تقاطع بين ظاهرةٍ تقاوم التسمية ومؤسسةٍ تختار كيفية فهمها. فالخطاب لا يخلق الألم من عدم، لكنه يحدد كيف يُفسر ومن يملك سلطة تشخيصه وما النتائج المترتبة عليه.

وهذه الصيغة تساعد علىٰ فهم السؤال: هل المفهوم اكتشاف أم اختراع؟ إذا قيل إنه اكتشاف محض، بدا كأن المفاهيم موجودة في العالم جاهزةً بحدودها، وأن العقل لا يفعل سوىٰ رفع الغطاء عنها. وإذا قيل إنه اختراع محض، أصبح الواقع عاجزًا عن فرض أي قيد، وصارت جميع التصنيفات متساوية. كلا الموقفين يغفل نصف العملية. المفهوم يكتشف انتظامًا أو فرقًا أو علاقةً في الواقع، لكنه يخترع الطريقة التي يعزل بها ذلك الانتظام ويمنحه اسمًا ويضع له حدودًا ويحدد وظيفته داخل شبكة المعرفة.

فمفهوم «الجبل» يبدو قريبًا من الاكتشـــاف، لأن هناك تكويناتٍ أرضـــية بارزة تفرض حضـورها، لكن أين يبدأ الجبل وينتهي؟ وما الحد الفاصـل بينه وبين التل؟ هذه الحدود تبنىٰ وفق معايير قد تختلف. ومفهوم «الكوكب» يرتبط بأجسام موجودة، لكن تعريفه تغير تاريخيًا، وأدىٰ تغير المعايير إلىٰ إخراج بلوتو من الفئة الكوكبية. لم يتغير الجسـم نفسـه، لكن المفهوم أعيد بناؤه. وهذا المثال يكشف أن الواقع يقدّم المرشحين، بينما تقوم النظرية بتنظيم الانتماء.

أما المفاهيم المجردة، كالعدالة والحرية والعقل، فالعلاقة فيها أشـــد تركيبًا. لا نجد «العدالة» جسمًا مستقلًا، بل نواجه أفعالًا ومؤسساتٍ وعلاقاتٍ نحكم عليها في ضوء معيار. المفهوم هنا لا يجمع صـفاتٍ حسـية متكررة فقط، بل يصـوغ قيمةً ويحدد ما ينبغي أن يكون. ومع ذلك لا يكون اختراعًا تعسـفيًا، لأن البشـر يواجهون خبراتٍ واقعية من الظلم والحرمان والتفاوت، ويجدون أنفسـهم مضـطرين إلىٰ بناء معيار للحكم. المفهوم ينبثق من الواقع لكنه يتجاوزه إلىٰ إمكانٍ معياري.

ويصـــدق الأمر علىٰ العقل. هناك وظائف وقدرات وأفعال واقعية: إدراك، وذاكرة، واســـتدلال، وتخطيط، ومراجعة. لكن جمعها تحت مفهومٍ واحد، وتحديد ما هو جوهري فيها، وإدخال بعضـــها وإخراج بعض، عملٌ بنائي. العقل حقيقة من جهة هذه القدرات، ومفهوم من جهة الوحدة التي نمنحها لها. وقد تكون الوحدة مكتشـــفةً جزئيًا لأن الوظائف تتكامل في الكائن، ومخترعةً جزئيًا لأن طريقة وصف هذا التكامل تتغير باختلاف النظريات.

إن مفهومي الاكتشـــاف والاختراع نفســـهما يحتاجان إلىٰ تحرير. فالاكتشـــاف لا يعني ســـلبية العقل، لأن اكتشـــاف النمط يحتاج إلىٰ ســـؤالٍ وأداةٍ وقدرة علىٰ التمييز. والاختراع لا يعني الخلق من العدم، لأن الاختراع الناجح يستجيب لشـروط المواد والغايات. العالم الذي يكتشـــف قانونًا لا يتلقاه كما يتلقىٰ جســـمًا، بل يصـــوغ علاقةً رياضـــية تختبرها الظواهر. والمهندس الذي يخترع جسرًا لا يستطيع تجاهل الجاذبية وخواص المواد. وعلىٰ هذا النحو يكون المفهوم اختراعًا مقيدًا واكتشافًا مبنيًا.

وقد عبّر كانط عن جانبٍ من هذه الحقيقة حين رفض أن تكون المعرفة استقبالًا سلبيًا خالصًا أو خلقًا اعتباطيًا. فالعقل، في تصوره، يشارك بصوره ومقولاته في تنظيم الخبرة، لكن المادة تأتيه من الحس. غير أن جعل هذه البنىٰ قبلية وثابتة أثار سؤالًا عن التاريخ والثقافة: هل جميع صور التنظيم العقلي واحدة في كل زمان؟ وقد دفعت الفلسفات التاريخية واللغوية إلىٰ القول إن بعض المقولات نفسها تتشكل. إلا أن القول بالتشكل الكامل يواجه مشكلةً معاكسة: كيف يمكن تفسير إمكان التجربة المشتركة والتعلم إذا لم توجد بنىٰ أولية ما؟

إن ولادة المفهوم تقع في المسافة بين الفطري والمكتسب. فالإنسان يولد باستعداداتٍ للتعرف علىٰ الأنماط والتمييز والتعميم، لكنه لا يولد حاملًا جميع المفاهيم بصورها الثقافية. وقد أظهرت دراسات النمو أن الأطفال يبدون حساسيةً مبكرة لبعض الفروق العددية والمكانية والسببية، لكن هذه الاستعدادات لا تساوي المفاهيم الرياضية والعلمية اللاحقة. إنها مواد أولية أو توجهات إدراكية، تحتاج إلىٰ اللغة والتعليم والممارسة حتىٰ تتحول إلىٰ ظمةٍ مفهومية دقيقة.

وقد رأىٰ جون لوك أن الذهن يبدأ من الخبرة، وأن الأفكار البسيطة تأتي من الإحسا والتأمل، ثم يركبها العقل في أفكارٍ معقدة. أسهم هذا التصور في إبراز دور الخبرة، لكنه واج صعوبةً في تفسير الكيفية التي تنشأ بها الوحدة والقواعد من مجرد تراكم الانطباعات. أما العقلانيون فشددوا علىٰ مبادئ أو أفكار لا تشتق ببساطة من الحس، لكنهم خاطروا بتحويل البنية المفهومية إلىٰ معطىٰ جاهز. ومن هنا بقي الصراع بين التجريبية والعقلانية يدور حول سؤال لم يحسم بالاختيار بين الطرفين: ما الذي تمنحه الخبرة، وما الذي يضيفه التنظيم العقلي؟

وقد قدّم بياجيه تصورًا بنائيًا يرىٰ أن الطفل لا يتلقىٰ العالم ولا يفرض عليه أشكالًا مكتملة، بل يبني مخططاتٍ معرفية من خلال الاستيعاب والمواءمة. يستوعب الخبرة داخل بنيته القائمة، ثم يعدل البنية حين تعجز عن احتوائها. وهذه الحركة توضح لماذا لا يولد

المفهوم دفعةً واحدة: كل تصـور جديد يدخل أولًا في إطارٍ سـابق، فإذا أحدث توترًا أجبر الذهن علىٰ إعادة التنظيم. المفهوم ينمو عبر أزماتٍ صغيرة بين المتوقع والواقع.

أما فيغوتسـكي فأبرز أن البناء لا يحدث في الفرد وحده، بل في التفاعل الاجتماعي. فالطفل يتعلم المفاهيم داخل حوارٍ وممارسـة مشـتركة، وتنتقل الأدوات الرمزية من المجال الاجتماعي إلىٰ المجال الداخلي. وهذا يعني أن المفهوم ليس ملكيةً خاصـة منذ بدايته، بل شـكلٌ من أشـكال المشـاركة يتشـربه الفرد ثم يعيد إنتاجه. غير أن التفاعل لا ينجح إلا لأن الطفل يملك قدرةً علىٰ الانتباه والتقليد وفهم المقاصد؛ ولذلك لا يصح جعل المجتمع بديلًا من البنية النفسية، بل شرطًا لتفعيلها وتوجيهها.

ويصـبح الفرق بين المفهوم اليومي والمفهوم العلمي أسـاسـيًا. فالمفهوم اليومي ينشـأ داخل الممارسة المباشرة، متصلًا بالسياق والمثال، ويظل غنيًا بالخبرة لكنه قد يكون غامض الحدود. أما المفهوم العلمي فيبنىٰ داخل نظامٍ صريح من العلاقات والتعريفات، ويستطيع أن ينتقل بعيدًا عن الحالة المحسـوسـة. الطفل يعرف «القوة» في معنىٰ الدفع والسـيطرة قبل أن يتعلم مفهومها الفيزيائي، ويعرف «العمل» بوصـفه جهدًا يوميًا قبل أن يواجه تعريفه العلمي. ولا يلغي المفهوم العلمي المعنىٰ اليومي، لكنه يعيد تنظيم اللفظ داخل شبكة جديدة.

إن انتقال الكلمة نفسها بين هذه الشبكات قد يولد التباسًا. حين يستعمل الفيلسوف أو العالم لفظًا مألوفًا بمعنىٰ اصطلاحي، قد يظن القارئ أنه يفهمه لأنه يعرف استعماله اليومي، بينما يكون المفهوم النظري مختلفًا. وهذا شـائع في ألفاظ مثل القوة، والطاقة، والذات، والوعي، والعقل. ولذلك يحتاج بناء المفهوم إلىٰ بيان موقعه داخل نظامه، لا إلىٰ تقديم مرادفٍ لغوي فقط.

المفهوم لا يتحدد بذاته منفردًا، بل بعلاقاته مع مفاهيم أخرىٰ. لا يمكن فهم «العلّة» من غير المعلول، ولا «الحرية» من غير الضـرورة أو القيد، ولا «الخاص» من غير العام، ولا «العقل» من غير الحس والخيال والانفعال واللغة. أحيانًا يولد المفهوم من التمييز أكثر مما

يولد من التشـابه؛ أي من رسـم حدٍ بين مجالين كانا مختلطين. حين ميز الفلاسـفة بين الرأي والمعرفة، وبين الحس والعقل، لم يضيفوا أسماء فقط، بل أعادوا تنظيم مراتب الإدراك.

غير أن كل تمييز ينطوي علىٰ خطر تحويل الفرق النسبي إلىٰ انفصال مطلق. فالتمييز بين العقل والعاطفة قد يسـاعد علىٰ تحليل وظائف مختلفة، لكنه يتحول إلىٰ خطأ حين يفهم أن العقـل يعمـل من غير انفعـال. والتمييز بين الحس والعقـل يكشـف انتقـالًا من الجزئي إلىٰ الكلي، لكنه يصـبح اختزالًا إذا أنكر اعتماد التجريد علىٰ المادة الحسـية. ومن ثم فإن ولادة المفهوم تحتاج إلىٰ الحدود، لكن نضـجه يحتاج إلىٰ معرفة طبيعة هذه الحدود: هل هي فواصل جوهرية أم فروق وظيفية أم درجات داخل استمرارية؟

إن التصنيف أحد الأفعال الأساسية في ولادة المفهوم. فالعقل لا يستطيع التعامل مع كل فردٍ بوصفه عالمًا مستقلًا بالكامل؛ إنه يجمع ويفصل، وينشئ أنواعًا وفئات. لولا التصنيف لاضطر الإنسان إلىٰ تعلم كل موقف من الصفر. فحين يعرف أن هذا نبات، أو حيوان، أو أداة، يستطيع نقل خبرةٍ سابقة إلىٰ حالةٍ جديدة. المفهوم، بهذا المعنىٰ، اقتصادٌ معرفي يسمح بتقليل التعقيد. لكنه يحمل خطرًا مقابلًا: أن يفرض التشـابه علىٰ ما هو مختلف، وأن يحول الفئة إلىٰ قالبٍ يحجب الفرد.

وهذا التوتر بين الاقتصـاد والدقة ملازم لكل مفهوم. لو احتفظ المفهوم بجميع تفاصـيل الأفراد لما عاد عامًا، ولو حذف جميع الفروق لفقد قدرته التفسـيرية. ولذلك يتطلب التجريد انتقاءً منضـبطًا: ما التفاصـيل التي يمكن إهمالها من غير أن تضـيع الهوية؟ وما السـمات التي ينبغي حفظها؟ وليس الجواب ثابتًا في جميع الأغراض. فقد يصـنف الطبيب المرض بطريقة، وعالم الأحياء بطريقة، والمريض بطريقة ثالثة؛ لأن كلًا منهم يبحث عن علاقات مختلفة. لا يعني ذلك أن التصنيفات اعتباطية، بل أن الغرض يدخل في تحديد ما يعد ذا صلة.

ويظهر هذا في مفهوم العقل ذاته. فإذا كان الغرض قانونيًا، يركز التعريف علىٰ الأهلية والتمييز والقصـد. وإذا كان الغرض نفسـيًا، يركز علىٰ الوظائف الإدراكية. وإذا كان فلسـفيًا

يبحث في المعرفة والوعي والجوهر. وإذا كان تربويًا، يهتم بالنمو والتعلم. هذه المفاهيم ليست بالضرورة متناقضة، لكنها ليست متطابقة. والخطأ يبدأ حين يُنقل تعريفٌ صالح لغرضٍ معين ليصبح ماهيةً عامة.

ومن هنا فإن بناء مفهومٍ جامع لا يكون بجمع التعريفات المختلفة في قائمة، بل بتحديد مستوياتها وعلاقاتها. قد يكون بعض التعريفات وصفًا للشرط، وبعضها للوظيفة، وبعضها للأثر، وبعضها للمعيار. والمفهوم العام يحتاج إلىٰ هندسة تضع كل عنصر في موقعه. العقل بوصفه نشاطًا دماغيًا يصف شرطًا وتجسدًا، والعقل بوصفه استدلالًا يصف وظيفة، والعقل بوصفه مناطًا للمسؤولية يصف أثرًا معياريًا ومؤسسيًا. لا ينبغي مساواة هذه العبارات أو جعل إحداها تلغي البقية.

إن المفهوم ينضج حين يصبح قادرًا علىٰ كشف طبقاته الخاصة. في مرحلته الأولية يخلط بين الشيء وأثره واسمه، ثم تبدأ الفروق بالظهور. قد يظن الطفل أن الاسم خاصية في الشيء، وأن تغيير الاسم يغير الهوية. ومع النضج يدرك أن اللفظ اتفاقٌ يمكن أن يتبدل، بينما يبقىٰ المرجع. لكن المفاهيم الكبرىٰ تكشف أن الفصل ليس كاملًا؛ فالاسم قد يؤثر في كيفية رؤية الشيء، والتصنيف قد يعيد تنظيمه اجتماعيًا. ومن ثم لا يكون النضج انتقالًا من التداخل إلىٰ الفصل المطلق، بل إلىٰ وعيٍ بالعلاقة.

ولادة المفهوم ليست عقليةً فردية خالصة، بل حدثٌ حضاري. قد يلمح فردٌ علاقةً جديدة، لكن المفهوم لا يكتسب حياةً واسعة إلا حين يدخل اللغة المشتركة، ويخضع للنقد، ويُستعمل في تفسير ظواهر متعددة. بعض المفاهيم يولد في نصٍ أو تجربةٍ أو جدل، ثم يحتاج إلىٰ أجيال حتىٰ تستقر دلالته. وقد يتغير أثناء الانتقال، لأن المتلقين يعيدون بناءه داخل مشكلاتهم. لذلك لا يملك صاحب المفهوم السيطرة النهائية علىٰ معناه، وإن كان قصده نقطة بداية مهمة.

وهذا يفسر لماذا لا يولد المفهوم دفعةً واحدة حتىٰ حين ينسب إلىٰ مفكرٍ معين. فقولنا إن فيلسوفًا صاغ مفهومًا لا يعني أنه خلقه من عدم، بل إنه التقط توتراتٍ وخبراتٍ سابقة،

ومنحها بناءً أو اسمًا أو وظيفةً جديدة. ثم يأتي اللاحقون فينقدون ويعدلون. مفهوم «اللاوعي» لم يظهر من فراغ مع فرويد، فقد سبقته تصورات عن الدوافع الخفية، لكن فرويد أعاد تنظيمها في جهازٍ نظري. ومفهوم «البنية» كان له استعمالات سابقة، ثم اكتسب وظائف خاصة في اللسانيات والأنثروبولوجيا والفلسفة.

إن نسب المفهوم إلىٰ لحظةٍ واحدة يخدم أحيانًا أغراض التأريخ، لكنه يخفي سيرورة التكوين. فالمفاهيم مثل الأنهار: قد يشار إلىٰ منبعٍ ظاهر، لكن مياهها تتجمع من روافد كثيرة، وتتحول أثناء جريانها. ومن هنا يكون السؤال الأهم ليس: من أول من قال الكلمة؟ بل: ما الخبرات والأسئلة والتمييزات التي جعلت هذا القول ممكنًا، وما الذي تغير في المعرفة حين صيغ؟

وفي حالة مفهوم العقل، لا تكفي العودة إلىٰ أول نص استعمل لفظًا يقاربه. ينبغي البحث في التحولات التي سمحت للإنسان بأن يفصل بين رؤيته والشيء المرئي، وبين الرغبة والحكم، وبين الذاكرة والإدراك، وبين الفعل والقاعدة. حين بدأت هذه الفروق تتماسك، صار ممكنًا أن يفترض مبدأٌ جامع. لكن هذا المبدأ لم يكن واحدًا منذ البداية؛ فقد فهم مرةً بوصفه ضابطًا، ومرةً بوصفه إدراكًا للكليات، ومرةً بوصفه وعيًا، ومرةً بوصفه بنيةً للمعرفة.

إن تعدد البدايات لا يثبت أن مفهوم العقل وهم، بل يدل علىٰ أن الظاهرة متعددة الأبعاد. وقد يكون المفهوم الأكثر نضجًا هو الذي لا يبحث عن أصلٍ واحد يلغي البقية، بل يعيد تركيبها في بنيةٍ توضح ما هو شرط وما هو وظيفة وما هو معيار. غير أن إعادة التركيب لا تعني المصالحة اللفظية بين جميع التصورات، لأن بعضها قد يحمل افتراضات متناقضة. إنها تحتاج إلىٰ امتحانٍ يميز ما يمكن دمجه وما ينبغي تجاوزه.

ويؤدي التجريد دورًا حاسمًا في هذا الامتحان. فمن دون التجريد يبقىٰ العقل أسير أمثلةٍ معينة: الحكيم، أو القاضي، أو الفيلسوف، أو العالم. لكنه حين يجرد الوظائف من أصحابها يستطيع أن يسأل عما يجمعها. غير أن التجريد المفرط قد ينتج عقلًا بلا جسد ولا تاريخ ولا

انفعال. وهنا تظهر ضـرورة العودة من المجرد إلىٰ المتعين؛ فالمفهوم لا يكتمل بالصـعود وحده، بل يحتاج إلىٰ اختبار نفسه في الحالات الواقعية.

هـذه الحركـة بين التجريـد والتعين هي التي تمنع المفهوم من التحول إلىٰ لفظٍ فـارغ. التجريـد يحرره من المثـال الواحـد، والتعين يرده إلىٰ الخبرة. إذا بقي في الجزئي عجز عن التعميم، وإذا اسـتقر في الكلي بلا رجوع فقد الاتصـال بالواقع. والعقل نفسـه يعمل في هذه الحركة: ينتقل من الوقائع إلىٰ القاعدة، ثم يعود بالقاعدة إلىٰ الوقائع ليختبرها.

وقد أظهر هيغل أن الكلي الحقيقي ليس ما ينتزع من الجزئيات ثم يبقىٰ فوقها، بل ما يتحقق فيها ويسـتطيع تفسـير اختلافها. وعلىٰ الرغم من التعقيد الخاص ببنيته الفلسـفية، فإن هذه الفكرة تحمل قيمةً منهجية: المفهوم الجيد لا يمحو التعدد، بل يبيّن كيف ينتظم. فإذا كان مفهوم العقل لا يستطيع تفسير العقل العملي واللغوي والانفعالي والاجتماعي، فهو كليٌّ فقير صنع وحدته بإقصاء الظواهر.

ومن جهة أخرىٰ، لا ينبغي أن يتحول طلب الشـمول إلىٰ توسـعٍ يجعل كل نشـاط عقلًا. فالمفهوم الذي يشـمل كل شـيء لا يميز شـيئًا. ولذلك يحتاج إلىٰ حدٍ أدنىٰ من الخصـائص المكونة. قد تكون هذه الخصـائص في حالة العقل: القدرة علىٰ بناء التمثيلات والعلاقات، والتعلم من الخبرة، وتوجيه الفعل في ضوء توقع، ومراجعة الحكم بدرجات. لا يلزم أن تظهر جميعها في كل حالةٍ بالقوة نفسها، لكن غيابها الكامل يجعل نسبة العقل بلا أساس.

وهنا تظهر مسـألة النماذج الأولية في تكوين المفاهيم. تشـير بعض أبحاث علم النفس المعرفي، ولا سيما أعمال إليانور روش، إلىٰ أن الفئات لا تبنىٰ دائمًا حول شروطٍ صارمة، بل حول نماذج نموذجية أكثر تمثيلًا. فالعصـفور قد يكون مثالًا أقرب للطائر من البطريق في الوعي اليومي، رغم أن كليهما ينتمي علميًا إلىٰ الفئة. وهذا يدل علىٰ أن المفهوم العملي قد يكون ذا مركزٍ وأطراف، لا ذا حدود متساوية.

ويفيد هذا في فهم مفهوم العقل. فقد تشكلت صورته النموذجية حول الإنسان البالغ الواعي القادر على الكلام والاستدلال. ثم ظهرت حالات الأطراف: الطفل، والحيوان، والمصاب باضطرابٍ عصبي، والنظام الاصطناعي. هذه الحالات تضغط على النموذج، وتجبرنا على تحديد ما إذا كان العقل درجةً أو حدًا نوعيًا. وقد يكون بعض الخلاف ناتجًا من تحويل النموذج المركزي إلى تعريفٍ لازم، ثم إنكار العقل عما لا يشبهه.

إن المفهوم العلمي يسعى غالبًا إلى تجاوز الاعتماد على النموذج الأولي، لكنه لا ينجو منه بالكامل. حتى الباحث يختار أمثلةً مميزة ويبني تجاربه حولها. ومن ثم فإن الوعي بالنموذج مهم لكي لا يخلط بين الأكثر مألوفية والأكثر جوهرية. قد يكون الكلام علامةً قوية على العقل، لكنه ليس بالضرورة شرطه الوحيد؛ وقد يكون الحساب مثالًا على الذكاء، لكنه لا يساوي العقل كله.

ولا تتكون المفاهيم من التشابه وحده، بل من التباين كذلك. نعرف الضوء من الظلمة، والحركة من السكون، والعقل من الجنون أو الجهل أو الانفعال. لكن الأضداد التي تختار لتحديد المفهوم توجه معناه. فإذا جعل الجنون نقيض العقل، تمركز المفهوم حول الاتزان. وإذا جُعل الحس نقيضه، تمركز حول التجريد. وإذا جعل النقل نقيضه، تمركز حول الاستقلال في النظر. وإذا جعل الإيمان نقيضه، نشأت ثنائية قد لا تكون ضرورية أصلًا.

ولهذا فإن تحليل ولادة المفهوم يحتاج إلى فحص نقيضه. كثير من المفاهيم تحمل آثار خصومها أكثر مما تحمل ماهيتها الخاصة. قد يبنى «العقل» في سياقٍ دفاعي ضد الخرافة، فيصبح جوهره النقد، أو ضد الفوضى، فيصبح الضبط، أو ضد السلطة، فيصبح الاستقلال. هذه الأبعاد حقيقية، لكنها جزئية. وحين يزول الخصم التاريخي يبقى التعريف، وقد يتحول من أداة تحرير إلى قيد.

إن المفهوم يختزن تاريخ الصراع الذي ولد فيه. وهذا لا يعني أن قيمته تنتهي بانتهاء ذلك الصراع، لكن فهمه يتطلب التمييز بين ما كان استجابةً ظرفية وما يدعي الكونية. فمفهوم

العقل في عصر التنوير حمل وظيفة تحرير الإنسان من السلطة التقليدية، ولذلك ركز على الاستقلال والنقد. غير أن تحويل الاستقلال إلى فردانيةٍ مغلقة همّش أحيانًا التكوين الاجتماعي للعقل. لقد كشف بعدًا وأخفى آخر.

ومن هنا فإن كل ولادة مفهومية تتضمن اختيارًا. العقل لا يستطيع أن يحفظ جميع تفاصيل الخبرة، فينتقي ما يجعلها قابلة للتنظيم. وهذا الاختيار قد يكون واعيًا أو ضمنيًا، بريئًا أو متحيزًا، منتجًا أو مشوهًا. ولذلك لا يكون نقد المفهوم هدمًا له، بل كشفًا لاختياراته. نسأل: ما الذي جعله مركزيًا؟ وما الذي استبعده؟ وما الغاية التي خدمها؟ وما الوقائع التي اومت حدوده؟

وتظهر قوة المفهوم حين يستطيع تفسير مقاومة الواقع بدل إخفائها. إذا واجه حالةً شاذة، يمكن أن يعدل حدوده أو يميز مستوياتٍ داخله. أما المفهوم المغلق فيطرد الحالات المخالفة أو يعيد وصفها قسرًا. ومن هنا تنشأ العلاقة بين المفهوم والنظرية: المفهوم الفردي لا يعيش وحده، بل داخل نظامٍ يسمح له بالتعديل. عندما يتغير مفهومٌ أساسي، قد يعاد ترتيب مفاهيم كثيرة حوله.

إن تغيير مفهوم الزمن في الفيزياء، مثلًا، لم يمس كلمةً واحدة فقط، بل أثر في مفاهيم المكان والحركة والسببية. وتغيير مفهوم الحياة مع نظرية التطور أعاد بناء النوع والوراثة والتكيف. وبالمثل فإن إعادة تعريف العقل تؤثر في الإنسان والمسؤولية واللغة والتعليم والآلة. لذلك تكون المفاهيم المؤسسة بطيئة الولادة، لأن تعديلها يهز شبكةً كاملة.

ولا يولد المفهوم دفعةً واحدة لأن المعرفة لا تستطيع أن تراجع جميع افتراضاتها في لحظة واحدة. غالبًا يعدل جانبٌ ويظل الباقي محفوظًا، ثم تظهر تناقضات جديدة. قد يربط العقل بالجسد مع بقاء تصورٍ قديم عن الوعي، أو تكتشف اجتماعيته مع استمرار قياسه بأدوات فردية. هذه التفاوتات تجعل المفهوم مجالًا لصراعات داخلية، لا وحدةً مكتملة.

ومع تراكم النقد، قد يمر المفهوم بمرحلة أزمة. لا يعود التعريف القديم كافيًا، لكن الجديد لم يتماسك بعد. في هذه المرحلة تتكاثر الاستعمالات والتخصصات، ويبدو اللفظ غامضًا. غير أن الغموض قد يكون علامة تحول، لا مجرد فوضىٰ. إنه يكشف أن الظاهرة تجاوزت الإطار السابق، وأن العقل يبحث عن بنية أوسع.

ويظهر هذا اليوم في مفهوم العقل مع تداخل الفلسفة وعلوم الأعصاب والذكاء الاصطناعي واللسانيات وعلم النفس والاجتماع. كل حقل يستخدم المصطلح بطريقة مختلفة، وقد يبدو أن الوحدة ضاعت. لكن التحدي ليس اختيار حقلٍ وإعطاؤه السيادة، بل بناء لغةٍ تميز بين مستويات الوصف. فالخلايا العصبية لا «تفكر» بالمعنىٰ نفسه الذي يفكر به الشخص، والمؤسسة قد تكون «عقلانية» من غير أن تكون واعية، والخوارزمية قد تحل مسألةً من غير أن تعيش معنىٰ الحل.

إن ضبط المجاز جزءٌ من ضبط المفهوم. حين ننسب العقل أو الذاكرة أو القرار إلىٰ أنظمة مختلفة، ينبغي أن نحدد هل النسبة حرفية أم وظيفية أم تشبيهية. وإلا تمدد المفهوم حتىٰ فقد حدوده. وقد تستخدم العلوم المجاز في البداية ثم يتحول إلىٰ نموذجٍ تفسيري، كما حدث في تشبيه العقل بالحاسوب. والمجاز مفيد لأنه يفتح مجالًا للرؤية، لكنه خطر حين ينسىٰ أنه اختيارٌ جزئي.

إن العقل بوصفه «حاسوبًا» يكشف المعالجة والترميز والخوارزمية، لكنه قد يحجب التجسد والمعنىٰ والانفعال. والعقل بوصفه «مرآة» يكشف التمثيل، لكنه يوحي بالسلبية. والعقل بوصفه «نورًا» يكشف الإظهار والتمييز، لكنه قد يخفي العمل المادي والاجتماعي. ولذلك فإن تحليل الاستعارات ليس ترفًا لغويًا، بل جزء من نقد المفاهيم؛ لأن الاستعارة غالبًا تحمل نظريةً ضمنية.

المفهوم يولد حين تتكثف الخبرة في بناءٍ يمكن نقله، لكنه ينضج حين يعي استعاراته وحدوده وتاريخه. لا يعود اللفظ عندئذ حقيقةً مقدسة، بل أداةً قابلة للتقويم. وهذا الوعي لا

يضــعف المفهوم، بل يحميه من الاســتبداد؛ لأن الأداة التي تعرف مجالها أكثر دقةً من أداةٍ تدعي الصلاحية المطلقة.

إن الانتقال من الإدراك إلىٰ التصور لا يلغي الحضور الحسي، والانتقال من التصور إلىٰ التجريد لا يلغي الصــورة، والانتقال من التجريد إلىٰ المفهوم لا يلغي الخبرة. كل مرحلة تحمل ما قبلها في صــورةٍ معاد تنظيمها. المفهوم الذي يفقد صــلته بالإدراك يتحول إلىٰ لفظ، والتجريد الذي لا يعود إلىٰ التصــور يصــير فراغًا، والتصــور الذي لا يرتفع إلىٰ التجريد يبقىٰ جزئيًا. ولادة المفهوم ليست قطيعةً بين المراحل، بل تحولًا في مستوىٰ التنظيم.

الإدراك يمنح الكثرة، والتصــور يمنح الحضــور في الغياب، والتجريد يكشــف المشــترك أو العلاقة، والمفهوم يمنح الوحدة القابلة للاســتعمال داخل شــبكة المعرفة. لكن هذه الصــيغة لا ينبغي أن تُفهم كخطٍ ميكانيكي ثابت؛ فقد يؤثر المفهوم الســابق في الإدراك، وقد تقود اللغة عملية التصور، وقد يسبق الحدس التجريدَ الصريح. العلاقة دائرية، وكل مستوىٰ يعيد تشكيل غيره.

العالم المدرّب يرىٰ في الظاهرة ما لا يراه غيره، لأن مفاهيمه توجه إدراكه. الطبيب لا يرىٰ صــورة الأشــعة كما يراها العامي، والموســيقي يســمع بنيةً لا يســمعها المســتمع غير المتدرب. هذا لا يعني أن المفهوم يخلق الظاهرة، بل أنه يجعل بعض العلاقات مرئية. ومن ثم فإن المفهوم أداة للرؤية لا مجرد نتيجةٍ لها.

لكن الأداة قد تحجب كذلك. من يملك مفهومًا جامدًا قد لا يرىٰ إلا ما يؤكده. وهنا تنشأ ضرورة المرونة المفهومية: القدرة علىٰ ا ستعمال المفهوم من غير أن يختزل الواقع فيه. النضــج العقلي لا يكمن في كثرة المفاهيم فقط، بل في معرفة متىٰ تســتعمل ومتىٰ تحتاج إلىٰ تعديل أو تعليق.

إن المفهوم، بهذا المعنىٰ، فعلٌ من أفعال الحرية المنضــبطة. إنه يحرر الإنســان من أســر اللحظة والفرد، ويمنحه قدرةً علىٰ التفكير في الغائب والممكن والكلي. لكنه لا يصــبح معرفةً

إلا إذا انضبط بالواقع والمنطق والحوار. الحرية التي يتيحها التجريد ليست انفصالًا عن العالم، بل قدرةً علىٰ العودة إليه بوعيٍ أوسع.

وفي هذه النقطة يلتقي سؤال ولادة المفهوم بسؤال العقل نفسه. فالعقل لا يكشف فقط بواسطة المفاهيم، بل يتشكل في قدرته علىٰ إنتاجها. كل مفهومٍ هو أثرٌ من آثار انتقاله من المباشر إلىٰ المنظم، ومن الجزئي إلىٰ الكلي، ومن الحضور إلىٰ الإمكان. ومع ذلك لا يساوي العقل مجموع مفاهيمه، لأنه يظل قادرًا علىٰ نقدها وإعادة بنائها.

إن أعظم دلالةٍ لميلاد المفهوم لا تكمن في أن الإنسان أصبح يملك أسماءً أكثر، بل في أنه أصبح قادرًا علىٰ العيش داخل عالمٍ من المعاني لا يطابق الحاضر الحسي. يستطيع أن يفكر في العدالة التي لم تتحقق، وفي المستقبل الذي لم يقع، وفي الكائن الممكن، وفي القانون العام، وفي ذاته بوصفها موضوعًا. المفهوم يفتح أفق الإمكان، ويجعل العقل قادرًا علىٰ تجاوز ما هو كائن إلىٰ ما يمكن أن يكون وما ينبغي أن يكون.

لكن هذا الاتساع يحمل خطرًا دائمًا: أن يبتعد المفهوم عن الواقع حتىٰ يبني عالمًا مغلقًا من الألفاظ. ولذلك يكون الامتحان الحقيقي للمفهوم في قدرته علىٰ إنتاج فهمٍ أعمق لا مجرد خطابٍ أكثر تعقيدًا. المفهوم الصادق لا يضيف ستارًا علىٰ الظاهرة، بل يكشف علاقاتها، ويفسر اختلاف صورها، ويسمح بالتنبؤ أو الحكم أو المراجعة.

ولا يتحدد نجاحه بعدد الحالات التي يضمها فقط، بل بقدرته علىٰ التمييز. المفهوم الذي يفسر كل شيء بالطريقة نفسها لا يفسر شيئًا. فإذا سمّي كل تنظيمٍ «عقلًا»، ضاع الفرق بين الخلية والكائن والشخص والمؤسسة. وإذا حصر العقل في البرهان الصوري، ضاعت الخبرة العملية. الدقة تقع بين التوسع والاختزال.

إن المفهوم يولد عندما ينجح العقل في إقامة هذا التوازن المؤقت: أن يبني وحدةً لا تمحو التعدد، وأن يرسم حدًا لا ينكر الحالات الحدية، وأن يجرد من غير أن يقطع الصلة

بالتجربة، وأن يكتشف من غير أن يتوهم الحياد، وأن يخترع من غير أن ينفصل عن الواقع. وكلما تعقد الموضوع، احتاج هذا التوازن إلىٰ مراجعةٍ أعمق.

ومن هنا لا يكون ميلاد المفهوم حدثًا ماضيًا، بل عمليةً مستمرة. كل استعمالٍ جديد، وكل اكتشافٍ علمي، وكل اعتراضٍ فلسفي، وكل تحولٍ اجتماعي قد يعيد فتحه. وقد يبقىٰ الا سم بينما يولد مفهومٌ جديد داخله، أو تتغير الكلمة بينما تستمر البنية. الولادة الحقيقية تقع في تحول العلاقات التي تجعل اللفظ قادرًا علىٰ تفسير ما لم يكن يفسره.

إن المفهوم لا يولد دفعةً واحدة لأن العقل نفسه لا يرىٰ جميع شروطه دفعةً واحدة. يبدأ من الحاجة، ثم يكتشف النمط، ثم يسميه، ثم يظن أنه أحاط به، ثم تصدمه الاستثناءات، فيعيد بناءه. وهذه الحركة ليست فشلًا عر ضيًا، بل صورة من صور نمو المعرفة. المفهوم الذي لم يمر بالاختبار يبقىٰ حدسًا منظمًا، والمفهوم الذي لا يقبل المراجعة يتحول إلىٰ عقيدة.

ولذلك فإن السؤال: هل المفهوم اكتشاف أم اختراع؟ لا يحتاج إلىٰ تسويةٍ لفظية بين الطرفين، بل إلىٰ بيان البنية التي تجمعهما. هو اكتشاف لأن الواقع يفرض فروقًا وانتظاماتٍ لا يستطيع العقل إلغاءها كيف شاء، واختراع لأن العقل يختار زاوية النظر والاسم والحدود والعلاقات. إنه اكتشافٌ بوساطة الاختراع، واختراعٌ يخضع لامتحان الاكتشاف.

ولعل أفضل صورةٍ لهذه العلاقة أن المفهوم يشبه الخريطة. الأرض موجودة قبلها، لكن الخريطة لا تنسخ كل شيء؛ تختار مقياسًا وغرضًا ورموزًا، وتبرز طرقًا أو تضاريس أو حدودًا. قد تكون خرائط متعددة صحيحة لأغراض مختلفة، لكن ليست كل خريطة صحيحة. بعضها أدق، وبعضها مشوه، وبعضها صالح للملاحة وغير صالح للجيولوجيا. والمفهوم كذلك: لا يخلق موضوعه، ولا يكرره، بل يعيد تمثيله وفق غاية، ويختبر بقدرته علىٰ الإرشاد.

غير أن مفهوم العقل أكثر من خريطة، لأن الذي يرسم الخريطة هو الموضوع نفسه. العقل يبني مفهومه عن ذاته، ثم يستخدمه لتوجيه ذاته. وهذه الانعكاسية تجعل ولادته أشد

تعقيدًا من مفاهيم الأشـياء الخارجية. الخطأ في مفهوم الحجر لا يغير الحجر، أما الخطأ في مفهوم العقل فقد يغير التربية والقانون والبحث والسلوك، فيعيد تشكيل الظاهرة التي يصفها.

فإذا عرّف العقل بأنه حفظٌ، بني التعليم علىٰ التلقين؛ وإذا عرّف بأنه حساب، رفعت قيمة السرعة والدقة؛ وإذا عرّف بأنه نقد، صار السؤال والاعتراض مركزيين؛ وإذا عرّف بأنه حكمة، دخلت الغاية والعاقبة في صـلبه. كل تعريف ينتج بيئةً تنمي بعض الوظائف وتهمش غيرها. وهكذا يصبح مفهوم العقل عاملًا في ولادة صور جديدة من العقل.

ولا يعني ذلك أن الإنسـان يسـتطيع أن يصـنع أي عقل يشـاء. هناك حدود بيولوجية ومعرفية، لكن داخلها مجال واسع للتشكيل. الثقافة لا تخلق الذاكرة، لكنها تعلم ماذا يحفظ؛ ولا تخلق الانتباه، لكنها تحدد ما يسـتحقه؛ ولا تخلق القدرة علىٰ الاسـتدلال، لكنها تمنحها قواعد ومجالات. مفهوم العقل يشارك في هذا التوجيه، ولذلك يكون بناؤه مسؤوليةً حضارية.

إن دراسـة كيف يولد المفهوم ليسـت تمرينًا تجريديًا، بل كشـفٌ للطريقة التي يبني بها الإنسان عالمه. فالعالم الإنساني ليس مجموعة أشياء فقط، بل شبكة معانٍ وفئات وتوقعات. والمفاهيم هي العقد التي تنتظم فيها هذه الشـبكة. من خلالها نعرف ما الذي نراه، وما الذي نعده مهمًا، وما الذي ننتظره، وما الذي نحكم عليه.

لكن الإنسـان لا يسـكن مفاهيمه بوعيٍ كامل. كثير منها يورث مع اللغة والعادة، فيبدو طبيعيًا وهو تاريخي. ولذلك يبدأ التفكير الفلسفي حين تتحول المفاهيم الموروثة نفسها إلىٰ مو ضوع. لا يسأل فقط عما إذا كانت القضية صحيحة، بل عن المفهوم الذي جعل صياغته ممكنة. هل السـؤال مبني علىٰ تمييزٍ صـحيح؟ هل يحمل اللفظ افتراضًـا خفيًا؟ هل الحدود التي نستخدمها ضرورية أم موروثة؟

وهنا تظهر المهمة النقدية للعقل: ليس أن يهدم جميع المفاهيم، فهذا مسـتحيل، بل أن يجعلها شفافةً بدرجةٍ تسمح برؤية بنائها. لا يمكن التفكير من غير مفاهيم، لكن يمكن التفكير في المفاهيم. وهذه القدرة هي ما يمنع الإنسان من أن يصبح أسير تصنيفاته.

إن المفهوم الذي يعرف تاريخ ولادته لا يفقد حقيقته، بل يصبح أكثر تواضعًا ودقة. يعرف أنه لم ينزل مكتملًا، وأنه استجابةٌ لخبرة وسؤال، وأنه قد يحتاج إلىٰ إعادة بناء. وهذا الوعي لا يقود إلىٰ النسبية، لأن المفهوم يظل قابلًا للامتحان. بل إن النقد التاريخي يزيد الموضوعية، إذ يكشف العناصر التي دخلت من غير برهان.

إن مفهوم العقل لا يمكن أن يبنىٰ من نقطةٍ واحدة؛ لأنه يتطلب إدراكًا لعمل الإدراك والتصور والتجريد واللغة والتصنيف والمعيار. وكل واحدٍ من هذه العناصر يضيء جزءًا. العقل الذي ينتج المفهوم هو في الوقت نفسه موضوعه، ولذلك تتداخل الدائرة: نحتاج إلىٰ مفهومٍ للعقل لكي نفسر إنتاج المفاهيم، ونحتاج إلىٰ فهم إنتاج المفاهيم لكي نعيد تعريف العقل. ولا تُحل هذه الدائرة بالخروج منها، بل بتنظيمها في مستوياتٍ تمنع المصادرة.

يمكن البدء بالحد الأدنىٰ: هناك قدرة علىٰ التمييز والتعميم والتمثيل. ومن خلال عملها تتكون مفاهيم أولية. ثم تستخدم هذه المفاهيم لتحليل القدرة نفسها، فتنشأ تصوراتٌ أكثر تعقيدًا للعقل. كل مرحلة تصحح سابقتها من داخل أدواتٍ ورثتها عنها. وهذا يشبه بناء سلّمٍ يعدل أثناء الصعود؛ لا يبدأ العقل بلا أدوات، ولا يحتفظ بالأدوات الأولىٰ بلا تغيير.

إن ولادة المفهوم هي، في جوهرها، ولادة مسافة بين الإنسان وخبرته. قبل المفهوم يعيش الظاهرة، ومع المفهوم يستطيع أن يضعها أمامه ويقول: هذه حالة من نوعٍ ما. هذه المسافة تمنح الحرية والنقد، لكنها قد تمنح الوهم كذلك؛ لأن الإنسان قد يظن أن الاسم هو الشيء. ولذلك يحتاج العقل دائمًا إلىٰ العودة من المفهوم إلىٰ الخبرة، ومن الخريطة إلىٰ الأرض، ومن التصنيف إلىٰ الحالة.

فالمفهوم لا ينبغي أن يحل محل الواقع، بل أن يفتح طريقًا إليه. وحين ينسىٰ هذه الوظيفة يصبح العالم مطابقًا للغة في نظر صاحبه، فلا يرىٰ ما لا يملك له اسمًا. أما المفهوم المفتوح فيجعل الاسم بدايةً للسؤال، لا نهايته، ويحتفظ بإمكان أن تكون الظاهرة أوسع من حدوده.

إن الانتقال من الإدراك إلىٰ التصور يمنح العقل حضور الغائب، والانتقال من التصور إلىٰ التجريد يمنحه رؤية المشترك، والانتقال من التجريد إلىٰ المفهوم يمنحه القدرة علىٰ بناء نظامٍ للمعنىٰ. غير أن هذه المراحل لا تكتمل إلا حين يستطيع المفهوم أن يعود علىٰ نفسه، فيفحص أصل اختياره وحدوده ووظيفته. عندئذ لا يكون مجرد أداةٍ للتصنيف، بل يصبح أداةً للنقد والمعرفة.

وفي هذه العودة تظهر أعمق خصائص العقل: أنه لا يكتفي بصنع المفهوم، بل يستطيع أن يسأل كيف صنعه، وما الذي أدخله فيه، وما الذي استبعده، وهل يصف الحقيقة أم يفرض عليها صورةً موروثة. هذه القدرة لا تضمن الصواب، لكنها تجعل التصحيح ممكنًا. ومن دونها تبقىٰ المفاهيم أنظمةً مغلقة، مهما بدت دقيقة.

إن المفهوم لا يولد دفعةً واحدة لأن العقل لا يولد معرفيًا دفعةً واحدة. إنه يتكون عبر التفاعل بين الجسد والعالم، والفرد والجماعة، واللفظ والخبرة، والخاص والعام، والحقيقة والغاية. وكل مفهومٍ كبير يحمل أثر هذه التفاعلات. وما يبدو في نهايته وحدةً بسيطة هو في الأصل كثافةٌ من العمليات والاختيارات.

ولهذا لا ينبغي أن ننخدع بوضوح الكلمة. قد تكون الكلمة مألوفة إلىٰ درجة تجعل مفهومه أكثر غموضًا؛ لأن كثرة الاستعمال تخفي تعدد المعاني. العقل، والوعي، والحرية، والحقيقة، والعدالة، كلها ألفاظ تبدو مفهومة، لكن أول سؤالٍ دقيق يكشف اختلاف دلالاتها. وليس الغموض في الظاهرة وحدها، بل في أن اللغة جمعت طبقاتٍ تاريخية تحت صوتٍ واحد.

إن تحليل ولادة المفهوم يفكك هذا التراكم، لا ليتركه حطامًا، بل ليعيد بناءه. يميز بين الإدراك الأولي والصورة الذهنية، وبين الصورة والتجريد، وبين التجريد والاسم، وبين الاسم والبنية النظرية، وبين البنية والواقع. ومن خلال هذه التمييزات يمكن أن يظهر المفهوم في حقيقته: ليس شيئًا داخل الرأس، ولا كلمةً في القاموس، بل علاقة منظمة بين العقل والواقع واللغة والجماعة.

إنه علاقة لأن الواقع يقدم المادة والمقاومة، والعقل ينتقي ويعمم، واللغة تثبت وتنقل، والجماعة تختبر وتعدل. لا يملك طرفٌ منفرد ولادة المفهوم كاملة. وهذا يفسر لماذا تتغير المفاهيم حين تتغير الأدوات أو المؤسسات أو الخبرات، ولماذا تبقىٰ في الوقت نفسه مرتبطةً بشيءٍ يتجاوز هذه التحولات.

وإذا كان المفهوم اكتشافًا واختراعًا معًا، فإن نضجه يقاس بقدرته علىٰ حفظ هذا التوتر. المفهوم الذي يظن نفسه اكتشافًا محضًا ينسىٰ بنيته التاريخية، والذي يظن نفسه اختراعًا محضًا ينسىٰ مقاومة الواقع. أما المفهوم الناضج فيعرف أنه يبني الطريق إلىٰ ما يريد كشفه وأن الطريق ليس الأرض، لكنه ليس بلا علاقة بها.

إذا كان الإدراك يضع الإنسان في مواجهة العالم، وكان التصور يمنحه القدرة علىٰ استحضار العالم في غيابه، وكان التجريد يحرره من أسر الجزئيات، فإن المفهوم يمثل اللحظة التي تتحول فيها الخبرة المتفرقة إلىٰ بنية معرفية تمتلك القدرة علىٰ التفسير، وإنتاج المعنىٰ، وتوليد المعرفة الجديدة. ولذلك فإن المفهوم ليس نهاية سلسلةٍ خطية تبدأ بالإحساس وتنتهي بالتعريف، بل هو نقطة تحول يصبح عندها العقل قادرًا علىٰ أن يجعل من خبرته أداةً لفهم خبراتٍ أخرىٰ، ومن معارفه السابقة أساسًا لمعرفةٍ لاحقة، ومن الجزئي قانونًا، ومن الواقعة نسقًا، ومن المثال قاعدةً، ومن التجربة المحدودة أفقًا مفتوحًا.

إن الفرق الحقيقي بين التجريد والمفهوم يكمن في أن التجريد يستطيع أن يعزل خاصيةً مشتركة، بينما يستطيع المفهوم أن يبني حول هذه الخاصية نظامًا من العلاقات. فحين ينتزع العقل من أفرادٍ متعددين معنىٰ «الاستقامة» أو «الحركة» أو «العدد» فإنه يكون قد مارس التجريد، لكنه لا يكون قد أنشأ مفهومًا كاملًا إلا عندما تصبح هذه المعاني قادرة علىٰ الدخول في شبكةٍ تفسيرية تربطها بمفاهيم أخرىٰ، وتحدد شروط استعمالها، وتميز حدودها، وتكشف آثارها. ولهذا فإن التجريد هو المادة الأولية للمفهوم، أما المفهوم فهو التجريد بعد أن يدخل في بنيةٍ عقلية متماسكة.

ويكشــف هذا الفرق عن حقيقةٍ بالغة الأهمية، وهي أن المفاهيم لا تعيش فرادىٰ، وإنما تعيش داخل منظومات. فلا يوجد مفهوم للسببية من غير تصورٍ للزمان، ولا مفهوم للزمان من غير تصـورٍ للتغير، ولا مفهوم للتغير من غير تصـورٍ للهوية، ولا مفهوم للهوية من غير تصـورٍ للاختلاف. إن المفاهيم الكبرىٰ تشـبه العقد في شـبكة؛ قوة كل عقدة لا تأتي من ذاتها وحدها، بل من عدد العلاقات التي تنشـئها مع غيرها. ولذلك فإن ميلاد أي مفهومٍ كبير لا يضـيف عنصـرًا جديدًا إلىٰ المعرفة فحسـب، بل يعيد ترتيب شـبكة المفاهيم كلها، لأن دخول عنصـرٍ جديد في النسق يغير العلاقات القديمة ويكشف إمكاناتٍ لم تكن مرئية من قبل.

ومن هنا يمكن فهم السـبب الذي يجعل المفاهيم المؤسـسـة أكثر المفاهيم بطئًا في الولادة. فالمفاهيم الثانوية قد تبنىٰ داخل منظومة قائمة، أما المفاهيم المؤسسة فإنها تعيد بناء المنظومة نفسـها. ولهذا احتاج مفهوم «الطاقة» في الفيزياء إلىٰ إعادة تفسـير المادة والحركة والعمـل، واحتـاج مفهوم «التطور» إلىٰ إعـادة فهم الحيـاة والأنواع والزمن، واحتـاج مفهوم «اللاوعي» إلىٰ إعادة النظر في الإرادة والوعي والمسـؤولية. وكذلك مفهوم العقل؛ فإنه ليس مفهومًا يضـاف إلىٰ قائمة المفاهيم، بل هو مفهوم يعيد تعريف كثير من المفاهيم التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية كلها.

ولهذا السـبب أيضًـا لا يكون المفهوم مجرد أداة لوصـف الواقع، بل يصـبح أداة لإنتاج واقعٍ معرفي جديد. فالإنسـان قبل امتلاك مفهوم «الجرثومة» كان يرىٰ المرض، لكنه لم يكن يرىٰ النظام الذي ينتجه. وبعد بناء المفهوم لم يكتف بتفسير الأمراض القديمة، بل استطاع أن يتنبأ بأمراضٍ أخرىٰ، وأن يبني وسائل علاج لم تكن ممكنة سابقًا. وكذلك الأمر في كل مفهومٍ ناجح؛ فهو لا يشـرح الماضـي فقط، وإنما يفتح إمكاناتٍ جديدة للمستقبل. ولو كان المفهوم مجرد تسمية لما استطاع أن ينتج معرفةً لم تكن موجودة قبل ظهوره.

ومن هنا يتبين أن المفهوم يمتلك وظيفةً اسـتشـرافية لا تقل أهمية عن وظيفته الوصـفية. إنه لا ينظر إلىٰ ما وقع فقط، بل يسـمح للعقل بأن يرىٰ ما يمكن أن يقع. فالفيزيائي لا ينتظر

جميع الظواهر حتىٰ يبني مفهومًا، بل يبني المفهوم ليقود التجربة نحو ظواهر لم تلاحظ بعد. والطبيب لا ينتظر جميع الأمراض حتىٰ يفهم مفهوم العدوىٰ، بل يستعمل المفهوم لاكتشاف حالات جديدة. وهكذا فإن المفهوم لا يسير خلف الواقع دائمًا، بل يتقدم عليه أحيانًا، لا لأنه يخلق الواقع، وإنما لأنه يكشف انتظاماتٍ كامنة فيه لم تكن مرئية.

وهذا يكشف عن بعدٍ آخر في ولادة المفهوم، وهو أن المفهوم ليس مجرد استجابة للخبرة، بل استجابة للسؤال. فالخبرة وحدها لا تنتج المفهوم إذا لم تتحول إلىٰ مشكلة. آلاف الوقائع قد تمر أمام الإنسان من غير أن تثير فيه حاجةً إلىٰ التجريد، لكن ظهور التنا أو العجز عن التفسير، أو تعارض الخبرات، يحول الإدراك إلىٰ سؤال، والسؤال إلىٰ بحث، والبحث إلىٰ مفهوم. ولهذا كانت الأزمات المعرفية عبر التاريخ من أعظم مولدات المفاهيم؛ لأنها كشفت قصور الأطر القديمة، وأجبرت العقل علىٰ إعادة تنظيم خبرته.

إن السؤال، بهذا المعنىٰ، ليس مجرد طلبٍ للجواب، بل قوة بنائية تعيد تشكيل المعرفة. إنه يحدد ما الذي ينبغي عزله من الخبرة، وما الذي يجب ربطه، وما الذي يعد مهمًا، وما الذي يمكن إهماله. فإذا تغير السؤال تغير المفهوم، حتىٰ لو بقي الواقع نفسه. ولهذا لا يمكن فهم اختلاف الحضارات في مفاهيمها الكبرىٰ بمجرد اختلاف الأجوبة، بل ينبغي البحث في اختلاف الأسئلة المؤسسة التي انطلقت منها. فالحضارة التي جعلت سؤال الخلاص في مركز اهتمامها بنت مفاهيم تختلف عن الحضارة التي جعلت سؤال الطبيعة أو السلطة أو الحرية أو التقنية محورًا لها.

ومن هنا فإن المفاهيم لا تتكون في فراغ معرفي، بل في أفقٍ من المشكلات. وكل مفهوم يحمل في أعماقه أثر السؤال الذي ولد منه، حتىٰ إذا انتقل إلىٰ عصرٍ آخر بقي هذا الأثر يعمل فيه أحيانًا دون أن يشعر مستعملوه. ولذلك فإن النقد الفلسفي للمفاهيم يبدأ دائمًا بالسؤال: أي مشكلة كان هذا المفهوم يحاول حلها؟ وهل ما زالت هذه المشكلة هي نفسها التي نواجهها اليوم؟ وهل يؤدي المفهوم الوظيفة نفسها إذا تغير السياق؟

ويبرز هنا الدور الحاسم للتعريف. فكثيرًا ما يظن أن التعريف هو المفهوم، بينما الحقيقة أن التعريف ليس إلا محاولة لضبط المفهوم داخل حدودٍ لغوية. والمفهوم أوسع من تعريف دائمًا، لأن التعريف يصف، أما المفهوم فيعمل. وقد يتغير التعريف ويبقىٰ المفهوم محتفظً بوظيفته الأساسية، كما قد يبقىٰ التعريف نفسه بينما تتغير البنية المفهومية التي يستند إليها. ولهذا فإن الاقتصار علىٰ تحليل التعريفات لا يكشف حقيقة المفهوم، لأن المفهوم لا يعيش في القواميس، بل في الاستعمالات، وفي النظريات، وفي طرائق الاستدلال.

ولعل هذا هو السبب في أن كثيرًا من النزاعات الفلسفية لم تكن نزاعات حول الألفاظ بقدر ما كانت نزاعات حول البنية التي يفترضها كل تعريف. فعندما يعرف أحدهم العقل بأنه «ملكة إدراك الكليات»، ويعرفه آخر بأنه «قدرة علىٰ حل المشكلات»، ويعرفه ثالث بأنه «معالجة للمعلومات»، فإن الخلاف لا يكمن في اختلاف الكلمات، بل في اختلاف الصورة الكلية للإنسان والعالم التي يفترضها كل تعريف. فكل تعريف يسلط الضوء علىٰ بعد، لكنه يحمل معه تصورًا ضمنيًا عن طبيعة المعرفة، وعن علاقة الإنسان بالواقع، وعن موقع الوعي والجسد واللغة.

ولهذا فإن المفهوم لا ينضج عندما يصبح تعريفه أكثر دقة فحسب، بل عندما يصبح قادرًا علىٰ تفسير أسباب اختلاف تعريفاته. فالمفهوم الناضج لا يكتفي باختيار تعريفٍ وإلغاء غيره، بل يسأل: لماذا ركزت مدرسة معينة علىٰ هذا البعد؟ وما الذي جعل مدرسة أخرىٰ تهمله؟ وما الوظيفة التي كان يؤديها هذا التعريف داخل نسقه الفلسفي؟ ومن خلال هذا التحليل يصبح اختلاف التعريفات نفسه جزءًا من بناء المفهوم، لا مجرد عقبةٍ في طريقه.

ومن القضايا التي تكشف عمق ولادة المفهوم، أن المفهوم لا يتحدد بما يثبته فقط، بل بما ينفيه أيضًا. فالحدود التي يرسمها المفهوم ليست حدودًا داخلية فحسب، وإنما هي أيضًا حدودٌ فاصلة بينه وبين غيره. ولهذا فإن كل مفهومٍ كبير يحمل في داخله لحظةً سلبية، أي لحظة تمييز واستبعاد. فهو يقول ضمنًا: هذا يدخل، وهذا لا يدخل. غير أن

هذه السلبية ليست فعلًا عدائيًا، بل شرطًا لإمكان المعرفة؛ لأن العقل لا يستطيع أن يعرف شيئًا إذا لم يتمكن من عزله عن غيره.

لكن هذه الحدود ليست أبدية، لأنها ترتبط بدرجة المعرفة. فما كان خارج المفهوم في مرحلةٍ معينة قد يدخل فيه لاحقًا، والعكس صحيح. ولذلك فإن المفاهيم الحية لا تبقىٰ مغلقة، بل تمتلك قابلية لإعادة رسم حدودها كلما ظهرت وقائع جديدة أو أسئلة جديدة. وهذا ما يجعلها مختلفة عن القوالب الجامدة؛ فالقالب يقاوم الواقع ليحافظ علىٰ نفسه، أما المفهوم الحي فيعيد بناء نفسه ليستجيب للواقع.

وهنا يظهر المعنىٰ الحقيقي لكون المفهوم اكتشافًا واختراعًا في آنٍ واحد. فهو اكتشاف لأنه يستجيب لبنيةٍ موضوعية لا يستطيع تجاهلها، وهو اختراع لأنه يبني صورةً لهذه البنية وفق أدوات العقل واللغة والثقافة. ومن ثم فإن نجاح المفهوم لا يقاس بمدىٰ مطابقته الحرفية للواقع، لأن المطابقة المطلقة مستحيلة، بل بقدرته علىٰ تنظيم الخبرة، وتفسير الظواهر، والتنبؤ، والتمييز، وإنتاج معرفةٍ قابلة للتصحيح.

إن المفهوم الذي يعجز عن التنبؤ يظل وصفًا متأخرًا، والمفهوم الذي يعجز عن التفسير يظل تصنيفًا شكليًا، والمفهوم الذي يعجز عن التمييز يتحول إلىٰ لفظٍ فضفاض، والمفهوم الذي يعجز عن قبول التصحيح يتحول إلىٰ عقيدة. ولهذا فإن المفهوم لا يعيش إلا داخل حركةٍ دائمة بين الثبات والمراجعة؛ فهو يحتاج إلىٰ قدرٍ من الاستقرار يسمح باستعماله، وإلىٰ قدرٍ من المرونة يسمح بتطويره.

ومن هذه الزاوية يمكن فهم المفاهيم بوصفها كائناتٍ معرفية تتطور. فهي لا تتغير اعتباطًا، ولا تبقىٰ ثابتة إلىٰ الأبد، بل تنمو كلما ازداد اتصالها بالواقع، وكلما تعرضت لاختباراتٍ جديدة، وكلما استطاعت أن تستوعب اعتراضاتٍ كانت تبدو في البداية مدمرة لها. والمفهوم العظيم ليس هو الذي لا ينقد، بل الذي يزداد وضوحًا بعد النقد، لأن النقد يكشف طبقاته الخفية ويجبره علىٰ تحديد نفسه بصورة أدق.

ولهذا فإن العقل، وهو يبني المفاهيم، لا ينتج أدواتٍ لفهم العالم فقط، بل ينتج أدواتٍ لفهم نفسه. فكل تحليلٍ لكيفية ولادة المفهوم هو في الوقت نفسه تحليلٌ لكيفية عمل العقل. ولهذا السبب كان السؤال عن المفهوم مقدمةً ضروريةً للسؤال عن العقل؛ لأن العقل لا يظهر في فراغ، وإنما يظهر في الطريقة التي ينتقل بها من الخبرة المباشرة إلىٰ البنية النظرية.

ومن هنا فإن دراسة ولادة المفهوم تكشف أن المعرفة الإنسانية ليست تراكمًا آليًا للمعلومات، بل إعادة تنظيم مستمرة للعلاقات بينها. فليس المهم عدد الوقائع التي يعرفها الإنسان، وإنما البنية التي ينتظم بها هذا العدد داخل مفاهيم قادرة علىٰ إنتاج معنىٰ جديد. وقد يمتلك إنسانٌ آلاف المعلومات من غير أن يمتلك مفهومًا واحدًا يربط بينها، بينما يستطيع آخر أن يبني من عددٍ أقل من الخبرات مفهومًا يفتح أفقًا جديدًا للمعرفة.

إن المفهوم، في نهاية الأمر، ليس وعاءً توضع فيه الخبرات، بل آلةٌ لإعادة إنتاج الخبرة. إنه لا يحفظ الواقع كما هو، بل يعيد بناءه داخل نظامٍ من العلاقات، ثم يعيد هذا النظام إلىٰ الواقع في صورة تفسير، أو حكم، أو نظرية، أو مشروع. ولهذا لا يكون المفهوم خاتمة التفكير، بل بدايته الحقيقية؛ لأنه يمنح العقل القدرة علىٰ أن ينتقل من ملاحظة الوقائع إلىٰ بناء القوانين، ومن وصف الأحداث إلىٰ فهم البنىٰ، ومن التعامل مع الحاضر إلىٰ استشراف المستقبل.

ومن هنا تتضح الطبيعة الجدلية للمفهوم؛ فهو يولد من الواقع، لكنه يعيد تشكيل طريقة رؤية الواقع. وينشأ من الخبرة، لكنه يعيد تنظيم الخبرة. ويبدأ من الإدراك، لكنه ينتهي إلىٰ بناء أفقٍ جديد للإدراك نفسه. وهذه الحركة المستمرة هي التي تجعل المفهوم أحد أعظم الإنجازات العقلية في تاريخ الإنسان، لأنها تمثل اللحظة التي يتحول فيها العقل من كونه مستجيبًا للعالم إلىٰ كونه شريكًا في بناء معناه.

الفصل الثالث

ما الذي نسميه عقلًا؟

ليس السؤال: ما العقل؟ سؤالًا عن شيءٍ واضح المعالم ينتظر تعريفًا واحدًا يطابقه، بل هو سؤال عن ظاهرة تتوزع علىٰ مستويات متعددة، ويختلف معناها باختلاف الزاوية التي ننظر منها إليها. فحين نقول إن العقل قدرة، فإننا نشير إلىٰ ما يستطيع الإنسان أن يفعله؛ وحين نقول إنه وظيفة، فإننا نشير إلىٰ الدور الذي يؤديه في تنظيم الإدراك والحكم والفعل؛ وحين نقول إنه نظام، فإننا ننظر إلىٰ تكامل عملياته وتفاعلها؛ وحين نصفه بأنه بنية، فإننا نبحث عن العلاقات الثابتة أو النسبية التي تجعل هذا النظام ممكنًا؛ وحين نراه علاقة، فإننا ننقله من داخل الذات إلىٰ المجال الذي يربطها بالعالم وبالآخر وبذاتها؛ وحين نساويه بالوعي، فإننا نجعل الحضور الذاتي والخبرة الداخلية مركز تعريفه. وليس من اليسير أن تجمع هذه الدلالات في عبارة واحدة من غير أن تضيع الفروق بينها، كما ليس من الدقة أن تعامل بوصف أسماء مترادفة لشيء واحد لمجرد أنها تجتمع تحت لفظ العقل.

إن أول ما ينبغي تحريره هو أن التعريف لا يساوي الوصف، وأن الوصف لا يساوي التفسير، وأن التفسير لا يساوي بيان الشرط، وأن بيان الشرط لا يساوي الكشف عن الماهية. قد نصف العقل بأنه يفكر ويستدل ويتذكر، لكن هذا لا يجيب عن طبيعة الوحدة التي تجمع هذه الأفعال. وقد نفسر بعض عملياته بالدماغ، لكن الشرط العصبي لا يستنفد معنىٰ الحكم أو صدق الفكرة. وقد نقول إن العقل نظام، لكن النظام قد يكون اسمًا عامًا يعيد صياغة المشكلة من غير أن يحلها. ولذلك تتطلب الدقة أن يسأل في كل قول: هل هذا تعريف للعقل، أم تحديد لوظيفة من وظائفه، أم وصف لمستوىً من مستويات ظهوره، أم بيان لشرط من شروط وجوده؟

إن كثيرًا من الخلافات الكبرىٰ في الفكر نشأ من نقل جوابٍ صالح في مستوىٰ معين إلىٰ مستوىٰ آخر، ثم منحه صفة التعريف النهائي. فحين يُقال إن العقل دماغ، يُختزل نمط الوجود في شرطه الجسدي؛ وحين يُقال إنه وعي، تُختزل عملياته غير الواعية في ما يظهر للذات؛ وحين يُقال إنه منطق، تُختزل المعرفة والحكمة والخيال في صورة واحدة من صور التنظيم؛ وحين يُقال إنه لغة، تُختزل الخبرة السابقة علىٰ التسمية في نظام الرموز؛ وحين يُقال إنه قدرة علىٰ التكيف، يُختزل الصدق في النجاح العملي. وليس الخطأ في أن كل تعريف يلتقط جانبًا، بل في أنه يحول هذا الجانب إلىٰ كل، ويجعل ما عداه هامشًا أو وهمًا.

العقل كقدرة هو أكثر التعريفات قربًا من الخبرة المباشرة. فنحن ننسب العقل إلىٰ الإنسان حين نراه قادرًا علىٰ الفهم، والتمييز، والمقارنة، والتذكر، والتوقع، والتخطيط، وضبط الاستجابة، والتعلم من الخطأ. ويبدو مفهوم القدرة هنا مناسبًا لأنه يشير إلىٰ إمكان قد يتحقق أو لا يتحقق، وإلىٰ ا ستعداد لا يساوي دائمًا الأداء الفعلي. فقد يمتلك الإنسان القدرة علىٰ الاستدلال، لكنه يخطئ في استدلال معين، ويملك القدرة علىٰ ضبط نفسه، لكنه يستسلم في لحظة لانفعال طاغٍ. ومن ثم فإن العقل لا يُقاس فقط بما وقع من أفعال، بل بما يملكه الكائن من إمكانات منظمة يمكن أن تظهر في شروط ملائمة.

غير أن مفهوم القدرة يثير سؤالًا دقيقًا: هل العقل قدرة واحدة أم مجموعة قدرات؟ فإذا قيل إنه قدرة واحدة، وجب بيان ما الذي يوحّد التذكر والخيال والحساب والحكم الأخلاقي والتخطيط. وإذا قيل إنه قدرات متعددة، ظهرت الحاجة إلىٰ تفسير سبب جمعها تحت اسم واحد. وقد يكون ما نسميه عقلًا ليس قدرة مفردة، بل عائلة من القدرات المترابطة، تتفاوت في استقلالها وفي اعتماد بعضها علىٰ بعض. فالذاكرة ليست الاستدلال، والانتباه ليس الخيال، لكن الاستدلال يحتاج إلىٰ ذاكرة، والخيال يحتاج إلىٰ انتباه، واتخاذ القرار يحتاج إلىٰ تمثيل للبدائل وإلىٰ تقديرٍ للعواقب.

إن جمع هذه القدرات تحت اسم العقل لا يكون مشروعًا إلا إذا وُجد بينها نوع من التكامل يجعلها أجزاء في أداءٍ أوسع. فالعقل ليس مخزنًا يحتوي ملكاتٍ متجاورة، بل قدرة علىٰ تنسيقها داخل موقفٍ معين. قد يملك الإنسان ذاكرة قوية ولا يحسن الحكم، أو يملك سرعة حساب ولا يحسن تقدير الغاية، أو يملك خيالًا خصبًا من غير انضباط. وهذا يكشف أن الامتياز في قدرة جزئية لا يساوي نضج العقل كله، وأن العقل ليس حاصل جمع كمي لدرجات الوظائف، بل نوع العلاقة بينها.

وقد يقال إن القدرة ليست شيئًا موجودًا بالفعل، بل وصفٌ افتراضي نستدل به علىٰ انتظام السلوك. حين نقول إن إنسانًا قادر علىٰ السباحة، فإننا لا نشير إلىٰ جسم خفي يسمىٰ القدرة، بل إلىٰ استعداد يظهر إذا دخل الماء. وكذلك العقل؛ لا نراه مستقلًا عن أفعاله، بل نستدل عليه من أنماط متكررة من الفهم والتكيف والتصحيح. غير أن هذا لا يجعله وهمًا لغويًا، لأن الاستعدادات لها أساس حقيقي في بنية الكائن وتاريخه التعلمي، وتفسر لماذا يستطيع فعلًا ما في ظروف ولماذا يعجز عنه في أخرىٰ.

العقل بوصفه قدرة يظل، مع ذلك، مفهومًا ناقصًا إذا لم يُسأل عن اتجاه هذه القدرة. فقد تكون القدرة محايدة من حيث الخير والشر، كما يمكن للذكاء أن يخدم البناء أو التدمير، لكن العقل في الا ستعمال الإنساني كثيرًا ما يتجاوز مجرد الإمكان إلىٰ تقدير صلاحية الا ستعمال. حين نصف فعلًا بأنه غير عاقل، لا نقصد دائمًا أن فاعله يفتقر إلىٰ القدرة الذهنية، بل أنه ا ستعمل قدراته بطريقة لم تراعِ الدليل أو النتيجة أو التنا سب. وهذا يدل علىٰ أن مفهوم العقل يحمل، إلىٰ جانب القدرة، بعدًا معياريًا لا يظهر في تعريف القدرة وحده.

ومن هنا يبرز العقل كوظيفة. فالوظيفة لا تسأل فقط عما يستطيع العقل فعله، بل عما يؤديه داخل الكائن وفي علاقته بالعالم. يمكن القول إن وظيفة العقل تنظيم الخبرة، أو توجيه السلوك، أو حل المشكلات، أو تحقيق التكيف، أو بناء المعنىٰ، أو فحص الأدلة، أو مراجعة الغايات. وكل واحد من هذه التحديدات يسلط الضوء علىٰ مستوىٰ مختلف. فإذا قيل إن وظيفته هي التكيف،

أصبح العقل جزءًا من آلية بقاء الكائن. وإذا قيل إن وظيفته إدراك الحقيقة، انتقل من النجاح الحيوي إلىٰ الصدق المعرفي. وإذا قيل إن وظيفته توجيه الفعل، دخل في المجال العملي والأخلاقي. وإذا قيل إن وظيفته بناء المعنىٰ، اتصل باللغة والثقافة والوعي.

ولا يمكن رد جميع هذه الوظائف إلىٰ وظيفة واحدة من غير خسارة. فالتكيف لا يضمن الحقيقة؛ قد ينجح اعتقاد وهمي في تهدئة الخوف، لكنه لا يصبح صحيحًا. وحل المشكلة لا يحدد ما إذا كانت المشكلة ذاتها قد صيغت بطريقة سليمة. وتحقيق الغاية لا يحدد قيمة الغاية. وبناء المعنىٰ قد ينتج أسطورةً متماسكة لا تطابق الواقع. ولذلك ينبغي التمييز بين وظائف العقل المختلفة وبين المعايير التي تحكم كل وظيفة.

العقل النظري يتجه إلىٰ الفهم والصدق، والعقل العملي يتجه إلىٰ الاختيار والفعل، والعقل التأويلي يتجه إلىٰ المعنىٰ، والعقل الأداتي يتجه إلىٰ الكفاءة، والعقل النقدي يتجه إلىٰ فحص الافتراضات والحدود. وليس من الضروري أن تكون هذه عقولًا منفصلة، بل يمكن أن تكون أنماطًا وظيفية لنظام واحد. غير أن غلبة وظيفة علىٰ غيرها قد تغير صورة العقل في حضارة بأكملها. فإذا سيطرت الوظيفة الأداتية، أصبح العقل مرادفًا للحساب والسيطرة؛ وإذا سيطرت الوظيفة الأخلاقية، أصبح مرادفًا للرشد والحكمة؛ وإذا سيطرت الوظيفة النظرية، أصبح القدرة علىٰ إدراك الكليات أو بناء البرهان.

إن تحديد وظيفة العقل يتأثر بالسؤال الذي تطرحه الحضارة علىٰ الإنسان. المجتمع الذي يواجه بيئة قاسية قد يقدر القدرة علىٰ التوقع والتدبير، والمجتمع الذي يعيش صراعًا سياسيًا قد يرفع شأن النقد والاستقلال، والمجتمع الذي يمر بتحول علمي قد يجعل البرهان والتجريب جوهر العقل، والمجتمع الذي يخشىٰ التفكك قد يربط العقل بالاتزان وضبط الرغبة. هذه الوظائف ليست اختراعاتٍ بلا أصل، لكنها انتقاءات من إمكانات أوسع. وحين تتحول الوظيفة المختارة إلىٰ تعريف شامل، تهمش بقية الأبعاد.

إن العقل كوظيفة يكشف كذلك أن الشيء يعرف أحيانًا بما يفعله لا بما يتكون منه. فنحن قد لا نعرف الماهية النهائية للعقل، لكننا نميز عددًا من أدواره. هذا المنهج الوظيفي مهم لأنه يتجنب تحويل العقل إلىٰ جوهر غامض، ويسمح بالمقارنة بين الإنسان والحيوان والآلة. فإذا استطاع نظام أن يتعلم ويخطط ويصحح، يمكن القول إنه يؤدي وظائف عقلية بدرجة ما. غير أن الوظيفة وحدها لا تحسم ما إذا كان النظام يفهم ما يفعل أو يعيه أو يتحمل مسؤوليته.

وهنا تظهر حدود الوظيفية. فقد يؤدي نظامان النتيجة نفسها بآليتين مختلفتين، لكن التشابه في المخرج لا يثبت تطابق الخبرة أو المعنىٰ. الآلة قد تحسب، والإنسان يحسب، لكن الإنسان قد يعرف ما الذي يعنيه العدد داخل سياق، وقد يربط الحساب بهدف أو قيمة. لذلك يظل السؤال قائمًا: هل العقل هو نجاح الوظيفة، أم الطريقة التي تتحقق بها، أم الخبرة المصاحبة لها، أم النظام كله بما فيه من قصد ومعنىٰ؟

إن العقل كنظام يقدّم محاولة لتجاوز تجزئة القدرات والوظائف. فالنظام ليس مجموعة عناصر فحسب، بل شبكة من العلاقات تجعل الكل قادرًا علىٰ أداء ما لا يستطيع أي جزء أن يؤديه منفردًا. الذاكرة والانتباه والإدراك واللغة والانفعال والتوقع لا تعمل في عزلة، بل تتبا التأثير. حين يتخذ الإنسان قرارًا، فإنه لا يستعمل منطقًا مجردًا فقط، بل يستحضر خبراته، وينتبه إلىٰ جوانب دون أخرىٰ، ويتخيل النتائج، ويتأثر بالقيم والانفعالات، ثم يوازن ويختار.

ومن ثم فإن العقل لا يمكن فهمه من خلال تفكيك أجزائه فقط. قد نعرف وظيفة كل نظام فرعي، لكن معرفة الأجزاء لا تساوي معرفة الكيفية التي ينتج بها تفاعلها وحدةً ذاتية قادرة علىٰ الفهم. النظام العقلي يحمل خصائص ناشئة تظهر في مستوىٰ الكل، مثل وحدة الخبرة، واستمرار الهوية، والقدرة علىٰ مراجعة الخطط. هذه الخصائص لا توجد في خلية عصبية منفردة، كما لا توجد الحياة في جزيء واحد، لكنها لا توجد من دون العناصر التي تحملها.

ومفهوم النظام يحرر البحث من ثنائية الجوهر والعدم؛ فلا يضطر إلىٰ افتراض شيء منفصل عن العمليات، ولا إلىٰ اعتبار العقل مجرد اسم لا حقيقة له. العقل يكون حقيقيًا بوصفه تنظيمًا فعليًا للعلاقات. غير أن هذا التصور يواجه تحديين: الأول هو تحديد حدود النظام؛ هل ينتهي عند الدماغ، أم يشمل الجسد، أم يمتد إلىٰ اللغة والأدوات والمؤسسات؟ والثاني هو تفسير الوحدة؛ كيف تتحول عمليات متفرقة إلىٰ منظور واحد ينسب الإنسان إليه أفعاله وأفكاره؟

إن الجسد ليس مجرد حامل للعقل، بل يدخل في كثير من عملياته. الإدراك مرتبط بالحركة، والانفعال مرتبط بالحالة الجسدية، والمكان يفهم من خلال اتجاهات الجسد وخبراته. ولهذا فإن النظام العقلي لا ينحصر في الدماغ من دون بقية الكائن، وإن كان الدماغ مركزًا حاسمًا في تنظيمه. وقد أظهرت اتجاهات الإدراك المتجسد أن كثيرًا من المفاهيم المجردة تستند إلىٰ خبرات حسية وحركية، وأن التفكير لا يحدث في فراغ رمزي خالص.

كما أن البيئة تدخل في أداء النظام. الإنسان يستعين بالورقة في الحساب، وبالكتابة في الذاكرة، وبالخريطة في التوجيه، وبالمؤسسة في التحقق. قد لا تكون هذه الأدوات عقلًا بذاتها، لكنها تصبح أجزاء وظيفية في عملية عقلية أوسع. حين يعتمد الفرد اعتمادًا ثابتًا علىٰ سجلٍ مارجي لتذكر مواعيده، فإن النظام الفعلي للتذكر لا يقتصر علىٰ النشاط العصبي، بل يشمل الأداة والعادة والعلاقة بينهما.

ومع ذلك ينبغي التمييز بين توسع الوظيفة وتوسع الذات. قد يمتد الأداء العقلي إلىٰ أداة، لكن هذا لا يعني أن الأداة تمتلك وعيًا أو مسؤولية. فالنظام يمكن أن يشمل عناصر غير واعية، كما يشتمل الجسد علىٰ أعضاء لا تعي دورها. وإذا قيل إن العقل نظام ممتد، وجب ألا يفهم ذلك علىٰ أن كل ما يدخل في النظام يصبح عقلًا بالمعنىٰ نفسه، بل إن العقل يتجسد في شبكة يختلف موقع عناصرها ووظيفتها.

العقل كنظام يطرح كذلك سـؤال الاختلال. إذا تعطلت وظيفة جزئية، هل يتغير العقل كله؟ قد يفقد الإنسـان نوعًا من الذاكرة ويبقىٰ قادرًا علىٰ الاسـتدلال، وقد يفقد القدرة علىٰ التعرف إلىٰ الوجوه مع سلامة البصر، وقد تتضرر قدرته علىٰ ضبط الانفعال مع بقاء الحساب والمنطق. هذه الحالات تكشـف أن النظام ذو تخصـصـات، وأن وحدته لا تعني تجانس أجزائه. وهي تكشـف أيضًا أن الهوية العقلية يمكن أن تستمر رغم فقدان بعض الوظائف، ما يدفع إلىٰ السؤال عن الحد الأدنىٰ الذي إذا زال لم يعد الحديث عن عقل بالمعنىٰ المعتاد ممكنًا.

إن مفهوم النظام، رغم قوته، قد يظل عامًا إذا لم يدعّم بمفهوم البنية. فالنظام يشـير إلىٰ الكل المتفاعل، أما البنية فتشـير إلىٰ نمط العلاقات الذي يمنح هذا الكل صـورته. يمكن لنظامين أن يضما العناصر نفسها، لكن يختلفا في ترتيبها، فتختلف خصائصهما. البنية هي ما يحدد أي العناصر مركزي، وكيف تنتقل المعلومات، وما القواعد التي تضبط التحول، وكيف يحافظ النظام علىٰ استمراره.

حين نصـف العقل بأنه بنية، لا نعني بالضـرورة أنه تركيب ثابت لا يتغير. قد تكون البنية دينامية، تحفظ هويتها من خلال تغير مستمر. فاللغة بنية من العلاقات، لكنها تتطور، والجسد بنية حية، لكنه يجدد خلاياه، والمؤسسة بنية، لكنها تغير أفرادها. كذلك العقل: يحمل أنماطًا تنظيمية تسمح له بالتعلم، والتعلم نفسه يعيد تشكيل تلك الأنماط.

ويفتح مفهوم البنية المجال للتمييز بين ما هو فطري وما هو مكتسب. قد توجد بنىٰ أولية تتيح الإدراك واللغة والتعلم، ثم تأتي الخبرة فتملأها أو تعدلها أو تعيد تنظيمها. وإذا قيل إن كل شيء مكتسب، بقي السؤال عن القدرة التي تجعل الاكتساب ممكنًا؛ وإذا قيل إن كل شيء فطري، عجزنا عن تفسـير الاختلاف والنمو. العقل كبنية يتشـكل في التفاعل بين اسـتعدادات سابقة وخبرة لاحقة، بحيث لا تكون البنية قالبًا جاهزًا ولا مادةً بلا صورة.

إن بعض البنىٰ قد يكون عصبيًا، وبعضها نفسيًا، وبعضها لغويًا، وبعضها اجتماعيًا. ولا ينبغي أن تُختزل جميعها في مسـتوىٰ واحد. البنية العصـبية تتيح معالجة المعلومات، والبنية

النفسية تنظم الانتباه والذاكرة، والبنية اللغوية تمنح الرموز علاقاتها، والبنية الاجتماعية تحدد معايير الاستعمال. وهذه المستويات لا تعيش منفصلة؛ فاللغة تؤثر في الانتباه، والمجتمع يؤثر في اللغة، والتعلم يغير الدماغ، والجسد يحدد إمكانات التفاعل.

ومن هنا يمكن وصف العقل بأنه بنية طبقية. ليست الطبقات أجسامًا منفصلة، بل مستويات من التنظيم، لكل منها خصائصه ومفاهيمه. ما يصح في وصف الخلايا لا يكفي في وصف الحجة، وما يصح في وصف الحجة لا يكفي في وصف المؤسسة التي تقرر قبولها. العقل يظهر في جميع هذه المستويات، لكن ظهوره ليس واحدًا فيها.

ويمنع هذا التصور خطأين متقابلين: اختزال الأعلىٰ في الأدنىٰ، وفصل الأعلىٰ عن الأدنىٰ. فالمعنىٰ لا يفسر كاملًا بالنشاط العصبي، لكنه لا يوجد في الإنسان من دون نشاط عصبي. والحجة لا تساوي حالة نفسية، لكنها تحتاج إلىٰ ذهن يفهمها. والعقل الجمعي لا يساوي مجموع الأدمغة، لكنه لا يوجد بلا أفراد وممارسات ولغة. البنية الطبقية تحفظ الاعتماد من غير اختزال، والاستقلال النسبي من غير انفصال.

غير أن وصف العقل بالبنية قد يتحول إلىٰ تجريد جامد إذا أهملت صيرورته. فالعقل لا يستقبل العالم من خلال بنية ثابتة فقط، بل يعدل بنيته باستمرار. الطفل لا يفكر كما يفكر البالغ، والمتعلم لا يرىٰ المجال كما يراه المبتدئ، والثقافات تطور أنماطًا مختلفة من التصنيف. هذا لا يعني أن كل شيء سيال بلا ثبات، بل أن الثبات نفسه يتحقق عبر القدرة علىٰ التغير.

العقل كبنية هو، إذن، استعداد للتنظيم وإعادة التنظيم. وهذه الصفة تميزه من البنية الميكانيكية المغلقة. إنه لا يكتفي بالعمل وفق قواعد، بل يستطيع في بعض مستوياته أن يعيد فحص القواعد. وقد تكون هذه القدرة علىٰ إعادة البناء من أعمق سماته؛ لأنها تجعل التعلم أكثر من إضافة معلومات، وتجعل النقد أكثر من رفض نتيجة، بل مراجعةً للطريقة التي أنتجت بها النتيجة.

أما العقل كعلاقة فيعيد صياغة السؤال من أساسه. فإذا كانت القدرة والوظيفة والنظام والبنية كلها قد توحي بأن العقل شيء داخل الإنسان، فإن مفهوم العلاقة يقول إن العقل لا

يظهر إلا في اتصـــالٍ بشـــيء: إدراك عالم، وفهم معنىٰ، وتذكر حدث، وتوقع نتيجة، ومخاطبة آخر. لا يوجد تفكير بلا موضـــوع، ولا حكم بلا قضـــية، ولا رغبة بلا مطلوب، ولا وعي بلا مضمون. العقل ليس صندوقًا مغلقًا ثم تخرج منه أفكار، بل انفتاح منظم علىٰ العالم.

والعلاقة هنا ليســـت اتصـــالًا خارجيًا بين ذات مكتملة وموضـــوع مكتمل، لأن الذات تتشـــكل من خلال علاقتها بالعالم. الطفل لا يملك عقلًا مكتملًا ثم يســـتعمله، بل ينمو عقله عبر اللمس والكلام والتقليد والتفاعل. والعالم الإنســـاني نفســـه ليس معطىً محايدًا، بل يبنىٰ رمزيًا من خلال اللغة والثقافة. ومن ثم فإن العقل لا يوجد قبل كل علاقة بوصـــفه جوهرًا ماهزًا، بل يتحقق في شبكة من العلاقات التي تكشف إمكاناته.

إن العقل كعلاقة يفســـر لماذا لا يكون المعنىٰ خاصـــية داخلية خالصـــة. الكلمة تعني داخل نظام استعمال، والفعل يفهم داخل سياق، والحكم يكتسب قيمته من صلته بالدليل والواقع. ولو عزل العقل عن العالم، تحولت تمثيلاته إلىٰ صور لا معيار لصدقها. فالصدق نفسه علاقة بين قول وواقع، أو بين اعتقاد وما يبرره. ولهذا لا يمكن تعريف العقل من داخل الذات وحدها.

كما أن العقل علاقة بالآخر. اللغة لا تنشـــأ في عزلة، والمعايير لا تكون فردية تمامًا، والحجة لا تكتسب قوتها من اقتناع صاحبها فقط، بل من قابليتها للعرض والنقد. إن الإنسان يتعلم أن يفكر من خلال الحوار، ويكتشـــف حدود نظره حين يصـــطدم بمنظور آخر. وحتىٰ التفكير الصامت يحمل آثار اللغة المشتركة، ويستبطن إمكان الاعتراض والجواب.

وهذا يجعل العقلاني ليس من يملك أفكارًا كثيرة، بل من يستطيع الدخول في علاقةٍ نقدية معها ومع غيره. العقل لا يظهر فقط في تأكيد الذات، بل في قدرتها علىٰ تقديم أســـباب، والاســـتماع إلىٰ أســـباب مضـــادة، وتعديل موقفها. ومن هنا تكون العلائقية عنصـــرًا في مفهوم العقل المعياري: الفكرة لا تصبح عقلانية لأنها صادرة عن ذاتٍ واعية، بل لأنها تقبل الدخول في فضاءٍ مشترك من التبرير.

لكن العلاقة لا تلغي الذات. فإذا ذابت الذات بالكامل في اللغة أو المجتمع، أصبح العقل مجرد أثرٍ لبنىٰ خارجية، وفقدت المسؤولية معناها. الإنسان يتشكل بالآخر، لكنه لا يساويه؛ يستقبل المفاهيم، لكنه يستطيع نقدها؛ يتعلم اللغة، لكنه يستطيع أن يقول بها ما لم تقله جماعته من قبل. العلاقة تنتج الذات ولا تبتلعها.

والعقل علاقة بالذات كذلك. فهو لا يدرك العالم فقط، بل يستطيع أن يعود علىٰ إدراكه، وأن يجعل فكرته موضوعًا لفكرة أخرىٰ. هذه العلاقة الانعكاسية تمنحه إمكان المراجعة والاعتراف بالخطأ. غير أن الذات لا ترىٰ نفسها رؤيةً كاملة؛ قد تخطئ في دوافعها، وقد تعيد تفسير ماضيها، وقد تبرر ما لم يكن سببه واعيًا. ومن ثم فإن علاقة العقل بذاته ليست شفافيةً مطلقة، بل سعيًا مستمرًا إلىٰ كشف ما يعمل فيه.

إن وصف العقل بأنه علاقة يمنع تحويله إلىٰ شيء، لكنه قد يواجه اعتراضًا: هل العلاقة يمكن أن توجد من دون طرفين؟ لا بد من كائن يملك الاستعداد للعلاقة، ومن عالم أو موضوع يرتبط به. ولذلك لا يكفي القول إن العقل علاقة إذا أريد به نفي كل بنية داخلية. العلاقة تحتاج إلىٰ قدرة ونظام، كما أن القدرة لا تظهر إلا في علاقة. وهنا يتبين أن التعريفات الستة ليست بدائل متعارضة بالضرورة، بل زوايا متداخلة.

العقل كوعي هو أكثر هذه الزوايا قربًا من الخبرة الداخلية، وأكثرها إثارة للنزاع. فنحن لا نعرف العقل فقط من السلوك والوظيفة، بل نعي بعض أفكارنا ومشاعرنا وقراراتنا. هناك كيفية خاصة لأن يكون الإنسان في حالة ألم، أو حيرة، أو فهم، أو تذكر. وهذه الكيفية لا تختزل بسهولة في وصف خارجي. قد يعرف الباحث جميع التغيرات العصبية المصاحبة للألم، لكنه لا يملك من ذلك وحده تجربة الألم كما يعيشها صاحبه.

ومن هنا رأىٰ كثيرون أن الوعي هو جوهر العقل، وأن النظام الذي لا يملك خبرةً ذاتية لا يكون عاقلًا بالمعنىٰ الكامل. فالآلة قد تعالج معلومات، لكنها لا نعرف أنها تعي ما تفعل؛ والحيوان قد يؤدي سلوكًا معقدًا، لكن درجة وعيه موضع بحث؛ والإنسان نفسه يؤدي

عمليات كثيرة من غير وعي. فإذا كان العقل مساويًا للوعي، وجب إخراج جميع العمليات اللاواعية من مجاله، وهو ما يبدو متعارضًا مع دورها في الإدراك والتعلم والقرار.

الحل ليس في إلغاء الوعي، ولا في جعله كل العقل. الوعي قد يكون مستوىً من مستويات النظام العقلي، لا النظام كله. بعض المعلومات يصل إلىٰ المجال الواعي فيصبح قابلًا للتقرير والمراجعة والدمج الواسع، بينما تعمل عمليات أخرىٰ في الخلفية. الوعي يمنح العقل وحدةً ظاهرة، لكنه يعتمد علىٰ نشاطات لا يحضرها مباشرة.

وقد يكون الوعي نفسه متعدد الدرجات والأنواع. هناك وعي إدراكي بالعالم، ووعي بالذات، ووعي انعكاسي بأننا نعي، ووعي أخلاقي بالمسؤولية. الطفل أو الحيوان قد يملك بعض هذه الدرجات دون بعضها. والشخص في حالة شرود يعي الطريق بدرجة، لكنه لا يراقب كل حركة. ومن ثم لا يصح التعامل مع الوعي بوصفه مفتاحًا يعمل أو ينطفئ بالكامل.

العقل كوعي يفتح كذلك سؤال الزمن. الوعي لا يعيش نقاطًا منفصلة، بل يمتد عبر حاضرٍ يحتفظ بأثر الماضي ويتوقع الآتي. من دون هذه الاستمرارية لا تتكون تجربة موحدة ولا خطة ولا هوية. الذاكرة ليست مخزنًا إضافيًا، بل عنصرٌ في بناء الذات الواعية. والوعي الذي لا يستطيع ربط حالاته لا يملك تاريخًا داخليًا يسمح له بمراجعة نفسه.

ومع ذلك لا تساوي وحدة الوعي وحدة الجوهر البسيط. قد تكون الوحدة نتيجةً لتنظيم متوا صل، لا دليلًا علىٰ كيان ثابت خارج التغير. الإنسان يشعر بأنه هو نفسه عبر الزمن، رغم تغير جسده وأفكاره وذكرياته. هذا الاستمرار قد يقوم علىٰ ترابط السيرة والذاكرة والمشروع، لا علىٰ مادةٍ نفسية لا تتبدل. والعقل، من هذه الزاوية، ليس شيئًا يحتفظ بالهوية، بل فعل تنظيم يجعل التغير منسوبًا إلىٰ ذات واحدة.

إن مساواة العقل بالوعي تحمل كذلك خطر إهمال الاجتماعي واللغوي. فالوعي الفردي لا يصنع مفاهيمه من الصفر، ولا يستطيع التعبير عن نفسه خارج رموز مشتركة. كما

أن بعض ما يظنه خبرةً خالصة مشكلٌ بتوقعات الثقافة. ومع ذلك لا يمكن رد الوعي إلىٰ الخطاب وحده، لأن هناك خبراتٍ حسية وانفعالية تسبق صياغتها أو تقاومها.

من هنا يظهر أن العقل كقدرة يجيب عن سؤال الإمكان، والعقل كوظيفة يجيب عن سؤال الدور، والعقل كنظام يجيب عن سؤال التكامل، والعقل كبنية يجيب عن سؤال التنظيم، والعقل كعلاقة يجيب عن سؤال الانفتاح، والعقل كوعي يجيب عن سؤال الحضور الذاتي. كل قول منها يمسك بجهة حقيقية، لكنه لا يستنفد الجهات الأخرىٰ.

إذا اعتبرت جميعها تعريفات متنافسة، صار المطلوب اختيار واحد وإقصاء البقية. لكن هذا الاختيار يفقّر الظاهرة، لأن العقل الذي لا قدرة له لا يعمل، والذي لا وظيفة له لا يظهر، والذي لا نظام له يتشتت، والذي لا بنية له لا ينتظم، والذي لا علاقة له لا يعرف شيئًا، والذي لا وعي له يفتقد البعد الذاتي الذي يجعل خبرته خبرته. وليس معنىٰ ذلك أن جميع الأبعاد متساوية في كل كائن أو حالة، بل أن مفهوم العقل الإنساني الكامل يحتاج إلىٰ بيان علاقتها.

وقد تكون هذه الأقوال أقرب إلىٰ تحديدات مستوىٰ منها إلىٰ تعريفات ماهية. فالقدرة تصف العقل من جهة الاستعداد، والوظيفة من جهة الفعل، والنظام من جهة الكل، والبنية من جهة العلاقات الداخلية، والعلاقة من جهة الاتصال بالخارج، والوعي من جهة التجربة. إنها لا تجيب جميعًا عن السؤال نفسه، ولذلك لا ينبغي وضعها في مستوىٰ منطقي واحد.

إن الخلط بينها يشبه سؤالنا عن المدينة: هل هي سكان، أم وظائف، أم شبكة طرق، أم مؤسسات، أم علاقات، أم تجربة معيشة؟ كل جواب يكشف مستوىٰ، ولا يكون واحد منها المدينة كاملة. لكن المدينة ليست شيئًا سابعًا منفصلًا عن جميع هذه المستويات، بل وحدة تتحقق فيها. وكذلك العقل قد لا يكون جوهرًا خلف القدرات والوظائف، بل الوحدة المتحققة من تنظيمها وعلاقاتها ووعيها.

غير أن تشبيه العقل بالمدينة لا يحسم سؤال الذاتية. فالمدينة لا تعي نفسها بوصفها مدينة، بينما الإنسان يستطيع أن يعرف بعض ما يفعل. وهذه الانعكاسية قد تكون الخاصية

التي تمنح بقية المستويات وحدتها الإنسانية الخاصة. العقل لا يعمل فقط، بل يستطيع أن يعرف أنه يعمل؛ ولا يبني علاقة بالعالم فقط، بل يستطيع أن يسأل عن صدقها؛ ولا يمتلك بنية فقط، بل يستطيع أن يغير بعض بنيته قصدًا.

ومع ذلك لا ينبغي تحويل الانعكاسية إلىٰ تعريف مطلق، لأن الطفل والعاقل في النوم وبعض حالات الاضطراب لا يمارسونها دائمًا، ولا نفقد عنهم كل نسبة للعقل. قد تكون الانعكاسية ذروة العقل لا شرط بدايته، أو قدرة كامنة تظهر بدرجات. وهذا يفتح التمييز بين أصل العقل وكماله، وبين الحد الأدنىٰ الذي يسمح بنسبة بعض الوظائف العقلية، والصورة الناضجة التي تجمع الوعي والنقد والمسؤولية.

إن السؤال «ما الذي نسميه عقلًا؟» لا يطلب فقط العثور علىٰ خاصية مشتركة، بل يطلب بيان قواعد النسبة. متىٰ نقول عن فعل إنه عقلي؟ متىٰ نقول عن كائن إنه يملك عقلًا؟ متىٰ نقول عن مؤسسة إنها عقلانية؟ وهل لفظ العقل يستعمل بالمعنىٰ نفسه في جميع هذه الحالات؟ قد تكون النسبة أصلية للإنسان، ووظيفية للآلة، ومجازية للمؤسسة، أو قد تكون هناك درجات من الأصالة بحسب ما يتحقق من الشروط.

حين نقول إن السوق «يعقل» أو إن المؤسسة «تتعلم»، فإننا نستعمل لغةً مأخوذة من الفرد لتصف نظامًا جمعيًا. قد يكون الاستعمال مفيدًا إذا كشف آليات التكيف وتراكم المعلومات، لكنه يصبح مضللًا إذا أوحىٰ بوجود ذات واعية مسؤولة علىٰ النحو نفسه. والمجاز هنا قادر علىٰ توسيع الفهم، لكنه يحتاج إلىٰ ضبط حتىٰ لا يمحو الفروق.

وينطبق الأمر نفسه علىٰ الدماغ. قولنا إن الدماغ «يقرر» قد يكون اختصارًا علميًا للإشارة إلىٰ عمليات عصبية تسبق الفعل، لكنه لا يساوي قولنا إن الشخص قرر. القرار، في المستوىٰ الإنساني، يرتبط بالأسباب والنية والمسؤولية، بينما النشاط العصبي يصف شرطًا وآلية. إذا نقلت مفردات الشخص إلىٰ العضو بلا تمييز، وقع خطأ في المستوىٰ.

ومن ثم فإن مفهوم العقل يحتاج إلىٰ نحوٍ داخلي يحدد كيفية استعماله. ليس كل إسنادٍ للعقل إسنادًا واحدًا. قد نتحدث عن عقل الإنسان، وعقلانية الحجة، وعقلانية المؤسسة، والعقل الاصطناعي، والعقل الجمعي. وهذه الاستعمالات تتقاطع، لكنها لا تتطابق. والنظرية الدقيقة لا تمنع التوسع، بل تميز أنواعه.

إن أحد المعايير الممكنة هو التمييز بين حامل العقل ومنتجه ووسيطه وأثره. الإنسان حامل للعقل بمعنىٰ أنه ذات تتجسد فيها القدرات والوعي؛ النص منتج عقلي يحمل معنىٰ؛ اللغة وسيطٌ لتنظيم الفكر؛ المؤسسة أثرٌ وتنظيم جمعي لقدرات الأفراد. الخلط بين هذه المواقع يجعل كل ما له صلة بالعقل عقلًا، فيتلاشىٰ المفهوم.

ومع ذلك قد لا يكون الإنسان الفرد حامل العقل الوحيد في كل معنىٰ. فالمعرفة العلمية لا توجد في فرد واحد، والمؤسسات قادرة علىٰ جمع معلومات وتصحيح أخطاء تتجاوز قدرة أعضائها منفردين. يمكن الحديث عن عقل مؤسسي إذا قصد نظام للتعلم والقرار، لكن لا ينبغي مساواته بعقل واعٍ. إنه عقل من جهة الوظيفة والنظام، لا من جهة الخبرة الذاتية.

وهذا يؤكد أن الأبعاد الستة قابلة للانفصال النسبي. قد يوجد نظام يؤدي وظائف عقلية بلا وعي معروف، وقد يوجد وعي مضطرب القدرة علىٰ التنظيم، وقد توجد بنية قابلة للتعلم من غير علاقة معيارية بالدليل، وقد توجد علاقة استجابة بالبيئة من غير تجريد. نسبة العقل عندئذ لا تكون حكمًا ثنائيًا، بل تحديدًا للأبعاد المتحققة.

لكن جعل العقل مجموعة أبعاد يثير خطر فقدان الوحدة. إذا كان كل بعد مستقلًا، فما الذي يمنع أن يصبح لفظ العقل مجرد اسمٍ تجميعي؟ الجواب لا يكمن في صفة واحدة بالضرورة، بل في نمط ترابط. العقل الإنساني هو الوحدة الدينامية التي تجعل القدرة تؤدي وظيفة داخل نظام منظم ببنية، منفتح بعلاقة، حاضر لنفسه بدرجة من الوعي. الوحدة هنا تركيبية، لا بسيطة.

ولا يعني التركيب أن كل مستوىٰ يضاف إلىٰ غيره من الخارج. العلاقة بالعالم تشكل البنية، والبنية تحدد الوظائف، والوظائف تنمي القدرات، والوعي يغير النظام، والنظام يوسع

مجال العلاقة. إنها دائرة من التأثيرات المتبادلة. ولذلك لا يمكن فهم العقل بترتيب خطي يجعل أحد الأبعاد أصلًا والبقية نتائج فقط.

قد يكون الشرط البيولوجي أسبق زمنيًا، لكن اللغة تعيد تشكيله؛ وقد تكون القدرة أساس الوظيفة، لكن ممارسة الوظيفة تطور القدرة؛ وقد يكون النظام حامل الوعي، لكن الوعي يستطيع تعديل النظام. هذا التفاعل يمنع التفسير الأحادي، ويدفع إلىٰ تصور العقل بوصفه صيرورةً منظمة لا شيئًا جامدًا.

إن العقل، في هذا المعنىٰ، لا يكون «موجودًا» بالطريقة التي يوجد بها حجر أو عضو، بل يوجد بوصفه نمطًا من التنظيم والفعل والحضور. وهذا لا يجعله أقل حقيقة؛ فالقانون والنظام والحياة واللغة حقائق، مع أنها لا توجد كأجسام مستقلة. الخطأ هو حصر الحقيقة في ما يمكن الإشارة إليه مكانيًا، ثم اعتبار ما عداه مجرد أسماء.

ومع ذلك ينبغي تجنب الاتجاه المقابل الذي يجعل العقل لفظًا محضًا. فالقدرات والاختلالات والاختلافات العصبية تفرض مقاومة واقعية، ولا يستطيع الخطاب أن يقرر اعتباطًا أن كل كائن يمتلك الوظائف نفسها. العقل مفهوم مبني، لكن موضوعه ليس مصنوعًا بالكامل بالمفهوم. نحن نبني طريقة جمع الظواهر، لكن الظواهر نفسها تقيد البناء.

وتظهر هذه المقاومة في المرض والإصابة والنمو. فقدان جزء من الدماغ قد يغير اللغة أو الذاكرة أو الشخصية، ما يدل علىٰ أن العقل ليس روحًا مستقلة تمامًا عن الجسد. لكن أثر الإصابة لا يثبت أن الإنسان يساوي دماغه وحده، لأن معنىٰ التغير يظهر داخل سيرة وعلاقات وقيم. المريض لا يكون مجرد حالة عصبية، بل ذاتًا تعيش فقدانًا وتعيد بناء عالمها.

إن العقل كحقيقة لا ينفصل عن الإنسان، لكنه لا يساوي فرديته البيولوجية فقط. إنه يتكون في جسد، ويظهر في وعي، ويعمل بلغة، وينمو في مجتمع، ويمتد بأدوات، ويخضع لمعايير. كل تعريف يحذف أحد هذه الأبعاد ينبغي أن يبرر الحذف، وإلا كان اختزاله نتيجةً لا دليلًا.

ويمكن القول إن مفهوم العقل يحتاج إلىٰ تمييز بين الدائرة الداخلية والدائرة الخارجية والدائرة الانعكاسية. الدائرة الداخلية تشمل القدرات والعمليات والبنية؛ والدائرة الخارجية تشمل العلاقة بالعالم والآخر والمؤسسة؛ والدائرة الانعكاسية تشمل الوعي بالممارسة ونقدها. العقل الإنساني يتكون من تفاعل الدوائر الثلاث، ولا يستنفد في أي واحدة منها.

فإذا انغلقت الدائرة الداخلية علىٰ نفسها، أصبح العقل آلة معالجة بلا عالم. وإذا ذابت في الخارج، أصبحت الذات أثرًا بلا فاعلية. وإذا انفصلت الانعكاسية عن بقية الدوائر، أصبحت وعيًا مجردًا لا جسد له ولا مادة. التوازن لا يعني السكون، بل اعتراف كل مستوىٰ بحدوده واعتماده علىٰ غيره.

إن مفهوم القدرة يبيّن أن العقل إمكان، ومفهوم الوظيفة يبين أنه فعل، ومفهوم النظام يبين أنه تكامل، ومفهوم البنية يبين أنه تنظيم، ومفهوم العلاقة يبين أنه انفتاح، ومفهوم الوعي يبين أنه حضور. وقد يكون العقل هو الصيغة التي تتحول بها هذه الجهات من عناصر منفصلة إلىٰ وحدة قادرة علىٰ التعلم والتوجيه والمراجعة.

لكن كلمة «الوحدة» نفسها تحتاج إلىٰ الحذر. ليست وحدة العقل تجانسًا، ولا تعني وجود مركز يتحكم في كل شيء. قد تكون وحدةً موزعة تنتج من التنسيق بين عمليات متعددة. وقد يكون الشعور بالذات بناءً مستمرًا أكثر منه نقطة ثابتة. هذا لا ينفي المسؤولية، لكنه يجعلها ثمرة تنظيم وتاريخ، لا خاصيةً سحرية.

وحين ننظر إلىٰ العقل بوصفه وحدةً دينامية، يصبح الخطأ والانقسام جزءًا من فهمه. العقل قد يتعارض مع نفسه: يعرف ما هو أصلح ويفعل غيره، يؤمن بقيمتين متناقضتين، يبرر ما رفضه سابقًا. هذه التناقضات لا تعني غياب العقل، بل تكشف تعدد دوافعه ومستوياته. والنضج لا يزيل التعدد، بل يرفع قدرة النظام علىٰ التعرف إليه وتنظيمه.

إن تعريف العقل بوصفه انسجامًا كاملًا سيخرج معظم الخبرة الإنسانية من مجاله. العقل الواقعي محدود، متأثر، قابل للخطأ. لكن قابليته للمراجعة تمنحه اتجاهًا معياريًا. ليس العقل هو الكمال، بل القدرة علىٰ الاقتراب من حكمٍ أفضل عبر التعلم والنقد.

ومن هنا لا يكون السؤال عن العقل سؤالًا وصفيًا فقط. حين نختار ما نسميه عقلًا، نحدد ما نعده إنجازًا وما نعده قصورًا. إذا جعلنا السرعة معيارًا، تغير التعليم؛ وإذا جعلنا الحفظ، تغير التقييم؛ وإذا جعلنا النقد، تغيرت السلطة؛ وإذا جعلنا الحكمة، دخلت العاقبة في الحكم. مفهوم العقل يبني مؤسسات بقدر ما تصفه المؤسسات.

ولذلك ينبغي أن يتضمن التعريف وعيًا بأثره. لا يكفي أن يكون متماسكًا فلسفيًا، بل يجب أن يكون دقيقًا في تطبيقاته، وألا يحول اختلاف القدرات إلىٰ نفي للكرامة، وألا يساوي بين الأداء والقيمة الإنسانية. العقل يفسر جانبًا مهمًا من الأهلية، لكنه ليس أساس قيمة الإنسان كلها.

إن الطفل يملك عقلًا ناميًا، والمريض قد يفقد بعض الوظائف مع بقاء شخصيته وحقوقه، والإنسان في النوم لا يعي لكنه لا يفقد نسبته إلىٰ العقل. هذه الحالات تدل علىٰ أن العقل قد يُنسب بوصفه ملكة مستمرة حتىٰ حين لا يكون كل فعل حاضرًا. مفهوم القدرة هنا يحمي الوحدة عبر تغير الحالات، لكن مفهوم النظام يفسر درجات الأداء، ومفهوم الوعي يحدد ما يظهر وما يغيب.

أما الكائنات غير البشرية، فإنها تضغط علىٰ الحدود التقليدية. إذا ظهرت لدىٰ الحيوان قدرة علىٰ التخطيط أو استعمال الأداة أو التعلم الاجتماعي، فهل نصفها بالعقل؟ قد يكون الرفض ناتجًا من تعريفٍ جعل اللغة الإنسانية شرطًا مطلقًا، وقد يكون القبول المطلق ناتجًا من مساواة كل تكيف بالعقل. الأدق هو تحديد الوظائف والأبعاد دون إسقاط الفروق النوعية.

والذكاء الاصطناعي يفرض سؤالًا مشابهًا. النظام قد يؤدي بعض وظائف العقل، ويظهر تنظيمًا معقدًا، ويدخل في علاقةٍ لغوية مع المستخدم، لكن وجود الوعي والقصدية يبقىٰ غير محسوم. لذلك يمكن وصفه بأنه يحقق أبعادًا وظيفية ونظامية من غير الجزم بتحقق البعد الذاتي. وهذه الصيغة أكثر دقة من نفي العقل عنه بإطلاق أو منحه إياه كاملًا بسبب الأداء.

إن اختبار التعريفات علىٰ الحالات الحدية يكشف قوتها. التعريف الذي صيغ انطلاقًا من الإنسان البالغ السليم قد يفشل أمام الطفل والحيوان والآلة والمرض. لا يعني ذلك أن الحالات كلها متساوية، بل أن المفهوم يحتاج إلىٰ بنية تسمح بالدرجات والأنواع من غير أن تفقد معيارها.

وقد يكون من المفيد التمييز بين العقل بالمعنىٰ الأدنىٰ والعقل بالمعنىٰ المكتمل. المعنىٰ الأدنىٰ يشمل القدرة علىٰ بناء تمثيلات، والتعلم، وتوجيه الفعل وفق علاقات؛ والمعنىٰ المكتمل يضيف الوعي الانعكاسي، واللغة الرمزية، والمراجعة المعيارية، والمسؤولية. هذا التمييز يسمح باستمرارٍ تطوري ووظيفي، مع حفظ خصوصية الصورة الإنسانية الناضجة.

غير أن المعنىٰ المكتمل ليس متحققًا دائمًا في كل إنسان وفي كل فعل. الإنسان قد يتصرف وفق المستوىٰ الأدنىٰ في حالات كثيرة، ثم يرتفع إلىٰ النقد والوعي في حالات أخرىٰ. العقل ليس صفةً ثابتة تملك مرةً واحدة، بل ممارسة تتفاوت. والانتساب البيولوجي إلىٰ الإنسان لا يضمن عقلانية كل حكم، كما أن ضعف وظيفة لا يسلب الشخص كرامته.

إن قولنا «ما الذي نسميه عقلًا؟» يحمل، لذلك، سؤالين مختلفين: ما الظاهرة التي يشير إليها الاسم؟ وما المعيار الذي ينبغي أن يحكم استعماله؟ الأول وصفي، والثاني مفهومي ومعياري. وقد تتسع الظاهرة أكثر مما يسمح به الاستعمال الموروث، أو يكون الاستعمال أوسع من الأدلة. النقد يعيد التوازن بينهما.

العقل ليس قدرةً فقط، لأن القدرة بلا تنظيم لا تفسر الوحدة؛ وليس وظيفةً فقط، لأن الوظيفة بلا خبرة لا تفسر الوعي؛ وليس نظامًا فقط، لأن النظام بلا معيار لا يفسر الصدق؛ وليس بنيةً فقط، لأن البنية بلا علاقة لا تفسر الانفتاح؛ وليس علاقةً فقط، لأن العلاقة بلا حامل لا تفسر الفاعلية؛ وليس وعيًا فقط، لأن الوعي يعتمد علىٰ عملياتٍ لا يحيط بها.

إن هذه الحدود لا تهدم التعريفات، بل تضـــع كلًا منها في مكانه. وقد يكون الخطأ الأكبر هو البحث عن جملة قصيرة تستنفد العقل، لأن الظاهرة متعددة الطبقات. التعريف الدقيق لا يلزم أن يكون بســيطًا، بل يجب أن يكون منظمًا. البســاطة قد تكون نتيجة اختزال، بينما التركيب المنضبط أقرب إلىٰ الحقيقة.

ولا يعني التركيب جمع الكلمات: قدرة، وظيفة، نظام، بنية، علاقة، وعي. الجمع اللفظي لا يصـــنع نظرية. المطلوب بيان ترتيبها: القدرة هي إمكان الأداء؛ الوظيفة هي تحقق الإمكان في غاية؛ النظام هو تكامل الوظائف؛ البنية هي نمط العلاقات الذي ينظم النظام؛ العلاقة هي انفتاح النظام علىٰ ما ليس هو؛ الوعي هو حضور بعض هذا الانفتاح للنظام نفسه. بهذا الترتيب تتضح الفروق من غير أن تنقطع الروابط.

ومع ذلك يبقىٰ السؤال: هل الوعي قمة النظام أم شرط وحدته؟ وهل العلاقة نتيجة البنية أم عنصر في تكوينها؟ وهل الوظيفة تحدد القدرة أم القدرة تسبقها؟ قد لا تكون الإجابة خطية، لأن العقل يتكون في دوائر متبادلة. القدرة تظهر في الوظيفة، والوظيفة تنمي القدرة؛ البنية تتيح العلاقة، والعلاقة تغير البنية؛ النظام ينتج الوعي، والوعي يعيد تنظيم النظام.

وهذه الدائرية ليست خللًا منطقيًا، بل خاصية للأنظمة الحية والتاريخية. الكائن يتشكل من نشـاطه، واللغة تتغير باسـتعمالها، والعقل يبني الأدوات التي تعيد بناءه. البحث عن بداية مطلقة قد يكون أقل فائدة من تحليل آليات التفاعل والاستمرار.

إن العقل، بهذه الصورة، لا يكون جوهرًا ساكنًا، بل بنية قدرة تتجسد في وظائف، وتنتظم في نظام، وتتشكل بعلاقات، وتحضر لنفسها في الوعي. وهو ليس مجموع هذه العناصر، بل طريقة انتظامها وتحولها. قد تتغير بعض الوظائف وتبقىٰ الهوية، وقد يضيق الوعي وتستمر القدرة، وقد تتبدل البنية بالتعلم. الوحدة تكمن في استمرارية التنظيم لا في ثبات كل جزء.

وهذا التصـــور يتيح حفظ الحقيقة والمفهوم معًا. هناك واقع عقلي مســتقل نســبيًا عن تعريفاتنا، يتجلىٰ في القدرات والاختلالات والنجاحات. لكن وحدته التي نصـــوغها مفهومٌ

تحليلي قابل للمراجعة. لا نخلق العقل من عدم، ولا نعثر عليه كشـيءٍ جاهز. نحن نكشـف مستوياته ونبني طريقةً لربطها.

فهل القدرة والوظيفة والنظام والبنية والعلاقة والوعي تعريفات للعقل؟ إنها تعريفات إذا ادعىٰ كل منها تحديد حقيقته من جهة بعينها، لكنها ليست متساوية في النوع. بعضها يصف، وبعضها يفسر، وبعضها يحدد مستوىٰ، وبعضها يكشف شرطًا. وعندما تُفصل عن بعضها تبدو متنافسة، وعندما تُرتب تظهر بوصفها تجليات مترابطة لحقيقة مركبة.

والتجلي لا يعني مظهرًا زائفًا يخفي جوهرًا كاملًا خلفه. التجليات هي الطرق التي يتحقق بها العقل. لا يوجد عقل إنساني خارج قدرةٍ ووظيفة ونظام وبنية وعلاقة ووعي، كما لا يمكن مساواته بأي واحد منها. الحقيقة ليست وراء التجليات بوصفها شيئًا آخر، بل في نمط وحدتها.

إن هذا يقتضي الانتقال من تعريف الماهية بالصفة الواحدة إلىٰ تعريفها بالبنية العلائقية. العقل ليس ما يملك خاصـيةً معزولة، بل ما تنتظم فيه مجموعة من الخصـائص بطريقة تتيح الفهم والفعل والمراجعة. التعريف البنيوي لا يهرب من الماهية، بل يعيد فهمها بوصـفها قانون التنظيم الذي يحفظ الهوية عبر التغير.

ومن هنا يمكن تصـور العقل كقدرةٍ علائقية منظمة علىٰ تكوين التمثيلات، وربطها بالواقع وببعضها، واستعمالها في توجيه الفعل، ومراجعتها في ضوء الدليل والنتيجة والمعيار، مع إمكان حضـور هذه العمليات للذات بدرجات متفاوتة. هذا التصـور لا يدعي الإحاطة، لكنه يجمع مستويات كانت تُفصل عادةً: القدرة، والتنظيم، والعلاقة، والوعي، والمراجعة.

وتظل المراجعة عنصـرًا حاسـمًا، لأنها تميز النظام الذي يكرر قواعده من النظام الذي يسـتطيع تعديلها. قد تتعلم خوارزمية من البيانات، لكن السـؤال يبقىٰ عما إذا كانت تسـتطيع فحص غاياتها أو معنىٰ قواعدها. وقد يتكيف الحيوان مع البيئة، لكن الإنسان يبني مفهومًا عن تكيفه ويقرر تغيير البيئة. هذه الفروق لا تُختزل في القدرة الحسابية.

ولا يعني ذلك جعل الإنسان مركز الوجود أو نفي كل عقلٍ خارج صورته. بل يعني أن استعمال لفظ العقل يحتاج إلىٰ تحديد البعد المقصود. يمكن الحديث عن درجات من الوظيفة والنظام والعلاقة، مع بقاء الوعي والمراجعة المعيارية علاماتٍ تحتاج إلىٰ دليل مستقل. الدقة لا تستلزم إنكار الاستمرارية، كما أن الاستمرارية لا تلغي الفروق النوعية.

إن ما نسميه عقلًا ليس شيئًا واحدًا بسيطًا، لكنه ليس جمعًا اعتباطيًا كذلك. هو وحدة متعددة المستويات، تتحدد من الداخل بتنظيمها، ومن الخارج بعلاقتها، ومن الأعلىٰ بقدرتها علىٰ مراجعة ذاتها. وحين يختزل في جانب، يتحول المفهوم من كشف إلىٰ حجب؛ وحين يترك بلا حدود، يفقد القدرة علىٰ التمييز.

ولا تكتمل الدقة إلا بتمييز العقل من مفاهيم قريبة: الذكاء، والوعي، والتفكير، والمعرفة، والحكمة، والمنطق. الذكاء قد يكون كفاءة في التعلم والحل؛ والوعي حضورًا ذاتيًا؛ والتفكير نشاطًا؛ والمعرفة مضمونًا صادقًا أو مبررًا؛ والحكمة حسن تقدير الغاية والعاقبة؛ والمنطق معيارًا لصحة الانتقال. العقل يتصل بها جميعًا، لكنه لا يساوي أيًا منها.

قد يكون الإنسان ذكيًا من غير حكمة، وواعيًا من غير معرفة، ومفكرًا من غير منطق، وعالمًا في مجال من غير رشد في حياته. العقل في معناه الواسع هو المجال الذي تتفاعل فيه هذه القدرات، لكن كل واحدة تحتاج إلىٰ تحليل مستقل. وإهمال الفروق يؤدي إلىٰ أحكام مضللة: فقد تقاس الحكمة باختبار ذكاء، أو تستنتج المسؤولية من مجرد الوعي، أو يساوىٰ التفكير بالصواب.

إن العقل لا يضمن الحقيقة، لكنه يجعل طلبها ممكنًا؛ ولا يضمن الخير، لكنه يسمح بمساءلة الغاية؛ ولا يضمن الحرية، لكنه يفتح مسافةً بين الدافع والفعل؛ ولا يضمن الوحدة، لكنه ينظم التعدد. قوته ليست في العصمة، بل في إمكان التصحيح.

وهذا الإمكان يربط جميع التجليات. القدرة تتيح التصحيح، والوظيفة توجهه، والنظام ينفذه، والبنية تحفظ نتائجه، والعلاقة تقدم له مقاومة الواقع والآخر، والوعي يجعل الخطأ حاضرًا للذات. إذا غاب أحد هذه العناصر، ضاقت المراجعة أو تعطلت.

إن العقل، في صورته الناضجة، ليس مجرد ما يفكر، بل ما يستطيع أن يفكر في شروط تفكيره؛ وليس فقط ما يعرف، بل ما يميز حدود معرفته؛ وليس فقط ما يعمل، بل ما يسأل عن غاية عمله. هذه الانعكاسية لا تنفصل عن الجسد والعالم، بل تقوم من خلالهما. إنها ليست روحًا فوق النظام، بل أعلىٰ صور تنظيمه.

ولذلك فإن تعدد التعريفات ليس دليلًا علىٰ غياب الموضوع، بل علىٰ أن الموضوع أوسع من زاوية واحدة. غير أن التعدد لا يعفي من البناء النظري؛ يجب تمييز ما هو تجلٍّ وما هو شرط وما هو وظيفة وما هو معيار. من دون هذا الترتيب يبقىٰ لفظ العقل ملتقىً غامضًا لاستعمالات لا تنسجم.

إن التجليات الستة ليست أقنعةً لحقيقة خفية، بل لحظات في تحققها: القدرة هي العقل قبل الفعل، والوظيفة هي العقل في الفعل، والنظام هو العقل في تكامل أفعاله، والبنية هي العقل في قانون انتظامه، والعلاقة هي العقل في انفتاحه، والوعي هو العقل في حضوره لذاته. والحقيقة العقلية هي الوحدة الدينامية التي تجعل هذه اللحظات قابلةً للتفاعل والاستمرار والتحول.

إذا كان العقل قد ظهر بوصفه قدرة، ووظيفة، ونظامًا، وبنية، وعلاقة، ووعيًا، فإن السؤال الذي يفرض نفسه بعد ذلك ليس أي هذه التصورات أصح، بل: هل يجوز أصلًا أن نعاملها بوصفها تعريفات متنافسة؟ أم أن الخطأ يبدأ من افتراض أنها جميعًا تجيب عن السؤال نفسه؟ إن أحد أكثر أسباب الاضطراب في فلسفة العقل أن الباحثين كثيرًا ما يضعون أجوبة تنتمي إلىٰ مستويات مختلفة في ميدان واحد، ثم يطلبون منها أن تتصارع حتىٰ يبقىٰ تعريف واحد. والحال أن الصراع قد يكون مصطنعًا منذ البداية؛ لأن كل تصور منها قد يتناول بعدًا لا يتناوله الآخر، ويجيب عن سؤال لم يكن مطروحًا عنده.

فالقول إن العقل قدرة يجيب عن سؤال الإمكان، والقول إنه وظيفة يجيب عن سؤال الأداء، والقول إنه نظام يجيب عن سؤال التكامل، والقول إنه بنية يجيب عن سؤال التنظيم

الداخلي، والقول إنه علاقة يجيب عن سؤال الانفتاح علىٰ العالم، والقول إنه وعي يجيب عن سؤال الخبرة الذاتية. وما دام كل تصور يتجه إلىٰ مستوىٰ مغاير، فإن تحويلها إلىٰ تعريفات متنافسة يشبه تحويل أوصاف الماء بأنه سائل، ومركب كيميائي، ووسط للحياة، وناقل للحرارة، إلىٰ تعريفات متناقضة، مع أنها تصف مستويات مختلفة من الظاهرة نفسها.

إن هذا التمييز المنهجي يفتح بابًا أكثر عمقًا، وهو أن المفاهيم الكبرىٰ لا تُعرَّف دائمًا بواسطة خاصية واحدة، بل بواسطة نظام من العلاقات بين مستويات متعددة. فالحياة، علىٰ سبيل المثال، لا تُختزل في الأيض، ولا في التكاثر، ولا في التكيف، ولا في التنظيم الذاتي، بل تُفهم من خلال الطريقة التي تنتظم بها هذه الخصائص داخل وحدة واحدة. وكذلك اللغة لا تُختزل في الأصوات، ولا في الدلالة، ولا في النحو، ولا في التواصل، وإنما في البنية التي تجعل هذه العناصر تؤدي وظيفة واحدة. وإذا صح هذا في الحياة واللغة، فإنه يكون أولىٰ بالعقل، لأنه أكثر الظواهر تركيبًا، ولأن الأداة التي تدرسه هي الأداة نفسها التي تُكوّنه.

ولهذا فإن محاولة العثور علىٰ تعريف أحادي للعقل قد تكون تعبيرًا عن رغبة عقلية في الاختزال أكثر من كونها تعبيرًا عن طبيعة العقل نفسه. إن الذهن يميل إلىٰ الاقتصاد المعرفي، ويبحث عن المبدأ الواحد الذي يفسر الكثرة، لكن الواقع لا يستجيب دائمًا لهذه الرغبة. فهناك ظواهر يكون وحدتها في تعددها، وليس في اختزالها إلىٰ عنصر واحد. والعقل، في الأغلب، من هذا النوع؛ إذ لا يمكن فهمه بإرجاعه إلىٰ الوعي وحده، ولا إلىٰ المنطق وحده، ولا إلىٰ الدماغ وحده، ولا إلىٰ اللغة وحدها، ولا إلىٰ الوظيفة وحدها، لأن كل اختزال يكشف وجهًا ويخفي وجوهًا أخرىٰ.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الوحدة البسيطة والوحدة المركبة. الوحدة البسيطة هي التي يكون فيها العنصر الواحد كافيًا لتفسير الظاهرة، أما الوحدة المركبة فهي التي لا تتحقق إلا من خلال انتظام عناصر متعددة داخل قانون واحد. إن الجسم الحي ليس مجرد مجموع أعضائه، لكنه ليس أيضًا شيئًا زائدًا منفصلًا عنها. إنه طريقة انتظام تلك الأعضاء وعلاقاتها ووظائفها.

والعقل كذلك لا يساوي مجموع عملياته، لكنه لا يوجد خارجها بوصفه جوهرًا منفصلًا وإنما يتحقق في الطريقة التي تتفاعل بها تلك العمليات حتىٰ تنتج الفهم، والمعنىٰ، والقرار، والنقد، والوعي.

ويقتضي هذا الانتقال من التفكير الجوهري إلىٰ التفكير البنيوي. فالجوهر في صيغته التقليدية كان يبحث عن الخاصية التي إذا غابت غاب الشيء، أما التفكير البنيوي فيبحث عن نمط التنظيم الذي إذا اختل فقدت الظاهرة هويتها، وإن بقيت عناصرها موجودة. فقد تبقىٰ جميع الكلمات في الجملة، لكن تغيير ترتيبها يغيّر معناها. وتبقىٰ جميع أعضاء الكائن الحي، لكن انهيار العلاقة بينها يؤدي إلىٰ الموت. وكذلك قد تبقىٰ الذاكرة والانتباه واللغة والإدراك، لكن فقدان طريقة انتظامها يحول دون ظهور العقل بوصفه وحدة قادرة علىٰ الفهم.

ومن هذه الزاوية يمكن إعادة النظر في كثير من الأسئلة التي بدت مستعصية في تاريخ الفلسفة. فالسؤال: هل العقل جوهر أم وظيفة؟ يفترض أن الجواب لا بد أن يكون أحد الطرفين. أما إذا كان العقل بنية تنظيمية، فإن الوظيفة تصبح صورة تحقق الجوهر، ويصبح الجوهر قانون انتظام الوظيفة، لا شيئًا قائمًا وراءها. وهكذا لا يعود التعارض بين الجوهر والوظيفة ضروريًا، لأن كليهما يصف مستوىٰ مختلفًا من الظاهرة.

وهذا يقود إلىٰ ضرورة تحرير مفهوم «الجوهر» نفسه من صورته الميتافيزيقية القديمة. فالجوهر ليس بالضرورة مادة خفية أو كيانًا مستقلًا، بل قد يكون المبدأ الذي يحفظ هوية الشيء عبر تغير حالاته. فالإنسان يتغير جسده، وتتبدل أفكاره، وتتجدد خلاياه، ومع ذلك يبقىٰ شخصًا واحدًا، لأن هناك انتظامًا يحفظ استمراريته. والعقل كذلك لا يحافظ علىٰ هويته لأنه ثابت، بل لأنه يمتلك قدرة علىٰ إعادة تنظيم نفسه مع الاحتفاظ بخيط من الوحدة. إن الثبات الحقيقي للعقل ليس ثبات المادة، بل ثبات القانون الذي ينتظم به التغير.

ومن هنا يظهر أن العقل لا يعيش في حالة سكون، وإنما في حالة صيرورة مستمرة. إنه لا يتلقىٰ العالم ثم ينتهي عمله، بل يعيد تفسيره باستمرار، ويعدل مفاهيمه، ويصحح أخطاءه،

ويغير بنيته في ضوء الخبرة. ولو كان العقل بنية مغلقة لانتهت المعرفة عند أول صورة للعالم، ولما كان التعلم ممكنًا. إن قابلية العقل لإعادة بناء ذاته ليست عرضًا طارئًا، بل هي إحدىٰ خصائصه التكوينية. ولذلك فإن العقل الذي لا يراجع نفسه ليس عقلًا ناقص المعلومات فقط، بل عقل فقد إحدىٰ أهم وظائفه البنيوية.

وهنا تتضح العلاقة بين العقل والنقد. فكثيرًا ما يُظن أن النقد وظيفة لاحقة للعقل، بينما الحقيقة أن النقد هو إحدىٰ صور وعي العقل ببنيته. إن النظام الذي لا يستطيع أن يكشف أخطاءه محكوم بالتكرار، أما العقل فيمتاز بأنه يستطيع أن يجعل قواعده نفسها موضوعًا للمراجعة. وهذه القدرة هي التي تجعل تاريخ المعرفة الإنسانية تاريخًا لتصحيح المفاهيم، لا مجرد تراكم للحقائق. فالعقل لا يتقدم لأنه يضيف معلومات فقط، بل لأنه يعيد النظر في الطريقة التي ينظم بها تلك المعلومات.

ولهذا فإن مفهوم العقل ينبغي ألا يُبنىٰ علىٰ الإنجاز وحده، بل علىٰ قابلية الإنجاز للتصحيح. قد تنجح الآلة في حل مسألة حسابية، لكن النجاح وحده لا يكفي لإثبات العقل بالمعنىٰ الإنساني الكامل. فالإنسان لا يكتفي بالحل، بل يسأل: لماذا كان هذا الحل صحيحًا؟ وهل توجد طريقة أفضل؟ وهل كانت المشكلة نفسها قد صيغت علىٰ نحو سليم؟ إن هذه العودة إلىٰ الشروط التي أنتجت الفعل هي ما يجعل العقل يتجاوز الأداء إلىٰ النقد.

ومن هنا أيضًا ينبغي التمييز بين الذكاء والعقل، لأن الخلط بينهما من أكثر أسباب التشويش في الفكر المعاصر. فالذكاء يدل غالبًا علىٰ كفاءة في التعلم، أو سرعة في معالجة المعلومات، أو قدرة علىٰ حل المشكلات، لكنه لا يحدد بالضرورة طبيعة الغاية، ولا يفسر العلاقة بين المعرفة والقيمة، ولا يكشف عن درجة وعي الفاعل بما يفعل. وقد يكون الإنسان شديد الذكاء في مجال محدود، لكنه ضعيف القدرة علىٰ الحكم الكلي، أو عاجزًا عن مراجعة افتراضاته الأساسية.

أما العقل فيتجاوز الذكاء لأنه لا يكتفي بإنتاج الحل، بل يراجع إطار الحل، ولا يكتفي بحساب الوسائل، بل يسأل عن الغايات، ولا يكتفي بفهم الوقائع، بل يحاول أن يربطها داخل نسق من المعنىٰ. ولهذا فإن الذكاء يمكن أن يعمل داخل أي منظومة قيم، أما العقل فيسأل عن صلاحية تلك المنظومة نفسها. وهذه النقلة من معالجة الوسائل إلىٰ مساءلة المبادئ هي التي تمنح العقل بعده الفلسفي والحضاري.

وكذلك لا يجوز مساواة العقل بالتفكير. فالتفكير نشاط، أما العقل فهو البنية التي تجعل هذا النشاط ممكنًا ومنظمًا وقابلًا للتصحيح. الإنسان قد يفكر في الوهم كما يفكر في الحقيقة، وقد يفكر بطريقة متناقضة أو متحيزة، لكن العقل يظهر في قدرته علىٰ اكتشاف التناقض، وعلىٰ مراجعة التحيز، وعلىٰ التمييز بين ما يقتضيه البرهان وما تمليه الرغبة. فليس كل تفكير عقلًا، وإن كان كل عقل يفكر.

ومن جهة أخرىٰ، لا يساوي العقل المعرفة. فالمعرفة هي ما يُعرف، أما العقل فهو ما يجعل المعرفة ممكنة، ويعيد تنظيمها، ويختبر صدقها، ويكشف حدودها. وقد يمتلك الإنسان معلومات غزيرة، لكنه يعجز عن تحويلها إلىٰ فهم، أو عن الربط بينها، أو عن استخدامها في بناء حكم متوازن. والعقل هنا ليس كمية المعلومات، بل طريقة انتظامها.

ويظهر الأمر نفسه في العلاقة بين العقل والمنطق. فالمنطق معيار لصحة الانتقال من مقدمات إلىٰ نتائج، لكنه لا يحدد صدق المقدمات، ولا يكشف وحده عن معنىٰ الغايات، ولا يجيب عن الأسئلة الأخلاقية أو الجمالية. والمنطق أداة من أدوات العقل، لا العقل كله. وقد يكون الاستدلال صحيحًا منطقيًا لكنه قائم علىٰ مقدمات باطلة، أو موجَّهًا إلىٰ غاية غير مشروعة. ولهذا لا يستطيع المنطق أن يحل محل العقل، كما لا تستطيع قواعد اللغة أن تحل محل المعنىٰ.

أما الحكمة، فهي أقرب المفاهيم إلىٰ العقل من جهة، وأبعدها عنه من جهة أخرىٰ. فهي تشترك معه في النظر الكلي، وفي تقدير العواقب، وفي تجاوز الجزئيات، لكنها تضيف إليه بعدًا

معياريًا يتعلق بحسن الاختيار، وتناسب الفعل مع السياق، والتوازن بين القيم. ولهذا يمكن أن يكون الإنسان عاقلًا من حيث قدرته علىٰ التحليل، لكنه غير حكيم في استعمال تلك القدرة. والحكمة ليست عنصرًا خارج العقل، لكنها صورة من صوره العليا حين تتكامل المعرفة مع التجربة والقيمة.

وهذا كله يقود إلىٰ نتيجة منهجية بالغة الأهمية، وهي أن العقل لا ينبغي تعريفه من خ وظيفة منفردة، ولا من خلال ملكة منفردة، ولا من خلال مستوىٰ واحد من مستويات وجوده، وإنما بوصفه بنيةً علائقية دينامية تتجلىٰ في صور متعددة، تختلف بحسب المجال الذي تعمل فيه، لكنها تحتفظ بقانون داخلي واحد هو القدرة علىٰ بناء التمثيلات، وتنظيمها، ونقدها، واستعمالها في فهم العالم وتوجيه الفعل ومراجعة الذات.

إن هذا القانون لا يلغي التعدد، بل يمنحه وحدة. فالعقل في العلم ليس هو العقل في الفن، وليس هو العقل في الأخلاق، وليس هو العقل في السياسة، لكن جميع هذه الصور تشترك في أنها تنتج علاقات، وتبني أنماطًا من الفهم، وتخضع بدرجات مختلفة لإمكان المراجعة والتصحيح. وإذا فقدت هذه القدرة، بقي النشاط الذهني، لكنه فقد العقلانية التي تمنحه قيمته.

وهكذا يصبح العقل أقرب إلىٰ «مبدأ تنظيم» منه إلىٰ «شيء» يمكن الإشارة إليه. إنه ليس عضوًا، ولا فكرة، ولا ملكة واحدة، بل الطريقة التي تتحول بها الإمكانات الإنسانية إلىٰ معرفة، والمعرفة إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ فعل، والفعل إلىٰ خبرة، والخبرة إلىٰ مراجعة جديدة. وفي هذه الحركة المستمرة يكمن سر وحدته، كما يكمن سر تعدده.

الفصل الرابع
هل العقل واحد أم متعدد؟

ليس السؤال: هل العقل واحد أم متعدد؟ سؤالًا عدديًا بسيطًا يمكن حسمه بإثبات الوحدة أو تقرير الكثرة، كما لو أننا نبحث في عدد الأشياء الموجودة في العالم، بل هو سؤال يتصل بطبيعة العقل نفسه، وبالمستوىٰ الذي ننظر إليه منه، وبالمعيار الذي نستخدمه في التمييز بين الوحدة والتعدد. فقد يكون العقل واحدًا من حيث الأصل، متعددًا من حيث الوظائف، ثابتًا من حيث الجوهر، متغيرًا من حيث الصور، مشتركًا من حيث القدرة، مختلفًا من حيث التكوين، كونيًا من حيث الإمكان، تاريخيًا من حيث التجلي. وحين لا تفصل هذه المستويات بعضها عن بعض، يتحول السؤال من أداة للكشف إلىٰ مصدر للالتباس؛ لأن ما يبدو تعددًا في مستوىٰ قد يكون وحدة في مستوىٰ آخر، وما يوصف بأنه عقل مستقل قد لا يكون إلا نمطًا من أنماط اشتغال العقل الواحد، أو صورة من صور ظهوره داخل مجال مخصوص من مجالات الحياة.

إن أول ما ينبغي التنبه إليه هو أن مفهوم الوحدة لا يعني البساطة، كما أن مفهوم التعدد لا يعني بالضرورة الانفصال. فقد يكون الشيء واحدًا من غير أن يكون بسيطًا، وقد يكون متعدد الأبعاد من غير أن ينقسم إلىٰ أشياء مستقلة. فالإنسان واحد، مع أن وجوده يتألف من أبعاد جسدية ونفسية وعقلية واجتماعية وتاريخية؛ واللغة نظام واحد، مع أنها تتجلىٰ في أصوات ودلالات وتراكيب وأساليب ولهجات لا حصر لها؛ والحياة حقيقة واحدة من حيث المبدأ، مع أنها تظهر في أشكال وكائنات ووظائف وبيئات شديدة الاختلاف. ومن ثم، فإن تعدد الصور لا يكفي وحده لإثبات تعدد الجواهر، كما أن وحدة الاسم لا تكفي لإثبات وحدة الحقيقة.

وعلىٰ هذا الأساس، لا يجوز أن يبدأ البحث عن وحدة العقل أو تعدده من تعداد الأسماء التي أطلقت عليه، ولا من رصد المجالات التي يعمل فيها، ولا من اختلاف المنتجات التي

يصنعها. فوجود عقل فلسفي، وعقل علمي، وعقل فقهي، وعقل سيا سي، وعقل اقتصادي، بحسب الاستعمال الشائع، لا يثبت ابتداءً أن هناك عقولًا متعددة، بل يثبت فقط أن العقل يشتغل في ميادين متعددة، وأن كل ميدان يفرض عليه أسئلة وأدوات ومناهج ومقاييس مخصوصة. وقد يكون وصف العقل بهذه الصفات وصفًا للمجال لا للجوهر، وللنشاط لا للذات، ولطريقة الاشتغال لا لحقيقة القدرة العاقلة نفسها.

حين نقول: العقل العلمي، فقد لا نكون بصدد عقل من نوع خاص، بل بصدد العقل حين يلتزم بالملاحظة والفرضية والتجربة والقياس وقابلية الاختبار. وحين نقول: العقل الفقهي، فقد نقصد العقل حين يشتغل علىٰ النص والحكم والدلالة والمقصد والواقع والتنزيل. وحين نقول: العقل السياسي، فقد نقصد العقل حين يتعامل مع القوة والمصلحة والشرعية والتوازن والمآل. وحين نقول: العقل الاقتصادي، فقد نشير إلىٰ العقل وهو يحلل الندرة والإنتاج والتوزيع والتبادل والقيمة. إن اختلاف الموضوعات يفرض اختلافًا في أدوات المعالجة، لكن اختلاف الأدوات لا يقتضي بالضرورة اختلاف الفاعل الذي يستخدمها.

ومع ذلك، فإن القول بوحدة العقل لا ينبغي أن يتحول إلىٰ تبسيط يلغي الفروق الحقيقية بين أنماط التفكير. فليست جميع طرائق التعقل متشابهة، وليست كل المناهج قابلة للاختزال في صيغة واحدة، كما أن العقل لا يعمل في المختبر بالطريقة نفسها التي يعمل بها في التأويل الديني، ولا في الفن بالطريقة نفسها التي يعمل بها في الحساب، ولا في القضاء بالطريقة نفسها التي يعمل بها في الإبداع الشعري. فالتعدد هنا حقيقي، لكنه يحتاج إلىٰ تحديد موضعه: هل يقع في العقل ذاته، أم في وظائفه، أم في مناهجه، أم في موضوعاته، أم في المنتجات التي يصنعها؟

هذه التفرقة هي المدخل الحاسم إلىٰ السؤال كله. فربما كان جانب كبير من الخلاف حول وحدة العقل وتعدده ناشئًا عن أن المفكرين لم يكونوا يتحدثون عن المستوىٰ نفسه. بعضهم نظر إلىٰ القدرة المشتركة التي تمكّن الإنسان من الإدراك والربط والحكم والاستدلال، فقرر أن العقل واحد. وبعضهم نظر إلىٰ اختلاف الثقافات والمناهج والأنظمة

الرمزية، فقرر أن العقول متعددة. وبعضهم نظر إلىٰ تفاوت القدرات الفردية، فتحدث عن أنواع من الذكاء. وبعضهم نظر إلىٰ تشكل الوعي داخل الجماعة، فقال بالعقل الجمعي. وبعضهم نظر إلىٰ المؤسسات وما تنتجه من قرارات لا يملكها فرد واحد، فتحدث عن العقل المؤسسي. وبعضهم نظر إلىٰ الأنظمة الاصطناعية القادرة علىٰ معالجة المعلومات، فسأل عن العقل الاصطناعي. ولا يمكن اختبار هذه الأقوال جميعًا ما لم نعرف أولًا: هل تصف حقيقة واحدة من زوايا مختلفة، أم تشير إلىٰ حقائق مختلفة حقًا؟

إن السؤال عن وحدة العقل ينطوي، في عمقه، علىٰ بحث عن العنصر الذي يبقىٰ حاضرًا في جميع صور التفكير. فما الذي يجمع بين الاستدلال الرياضي والتأمل الفلسفي والحكم الأخلاقي والتخيل الفني والتأويل الديني والتخطيط السياسي؟ وهل يوجد خلف هذا التنوع مبدأ واحد يجعل هذه الأنشطة جميعًا عقلية؟ أم أن إطلاق لفظ العقل عليها ليس إلا توسعًا لغويًا يجمع أشياء متباعدة تحت اسم واحد؟

لا يكفي أن نقول إن هذه الأنشطة جميعًا تصدر عن الإنسان؛ لأن صدورها عن فاعل واحد لا يعني بالضرورة أنها صادرة عن قدرة واحدة. الإنسان يرىٰ ويسمع ويتذكر ويتخيل ويرغب ويخاف، لكننا لا نعد البصر والسمع والذاكرة والرغبة قدرة واحدة لمجرد اجتماعها في ذات واحدة. ولهذا فإن وحدة الذات الإنسانية لا تحسم وحدها وحدة العقل. لا بد من البحث عن الرابط الداخلي الذي يجعل العمليات العقلية، علىٰ اختلافها، تنتمي إلىٰ جنس واحد.

يمكن أن يقال إن هذا الرابط هو القدرة علىٰ إنتاج المعنىٰ؛ فالعقل لا يكتفي باستقبال المؤثرات، بل يحولها إلىٰ دلالات، ويربط بينها، ويضعها داخل صور وعلاقات وأنظمة. ويمكن أن يقال إن الرابط هو القدرة علىٰ الحكم؛ لأن العقل لا يدرك الأشياء فقط، بل يثبت وينفي، ويرجح ويوازن، ويميز بين الصواب والخطأ، والممكن والمستحيل، والنافع والضار، والعادل والجائر. ويمكن أن يقال إن الرابط هو القدرة علىٰ التجريد، إذ ينتقل العقل من الجزئي إلىٰ الكلي، ومن المحسوس إلىٰ المفهوم، ومن الواقعة إلىٰ القانون. ويمكن أن يقال

إن الرابط هو القدرة علىٰ تنظيم العلاقة بين الإنسان والعالم، بحيث لا يبقىٰ الوجود كتلة مبهمة من الوقائع، بل يتحول إلىٰ واقع قابل للفهم والتفسير والتقويم والتغيير.

غير أن كل تعريف من هذه التعريفات يلتقط جانبًا من العقل، ولا يحيط به كله. فإذ المعنىٰ لا يستنفد الحكم، والحكم لا يستنفد التخيل، والتجريد لا يفسر دائمًا الحدس، والتنظيم لا يفسر الإبداع الذي يتجاوز النظام القائم. وهذا يدل علىٰ أن العقل، حتىٰ لو كان واحدًا، ليس وظيفة مفردة، بل بنية مركبة تتآزر داخلها قدرات متعددة. ومن هنا ينبغي ألا نفهم وحدة العقل بوصفها وحدة العملية، بل بوصفها وحدة البنية القادرة علىٰ إنتاج عمليات مختلفة ومتكاملة.

إن اليد الواحدة تستطيع أن تكتب وترسم وتحمل وتشير وتصنع، ولا تتحول بتعدد أفعالها إلىٰ أيدٍ متعددة. لكن هذا المثال، علىٰ بساطته، لا يطابق العقل تمامًا؛ لأن وظائف العقل لا تتمايز فقط من حيث الأفعال، بل قد تتمايز أيضًا من حيث القواعد الداخلية التي تنظمها. فالبرهان الرياضي لا يتحرك بالقواعد نفسها التي تتحرك بها القصيدة، والقرار الأخلاقي لا يقوم علىٰ الشروط نفسها التي يقوم عليها التفسير السببي، والحكم السياسي لا يمكن أن يُبنىٰ دائمًا بالطريقة نفسها التي تبنىٰ بها النتيجة المنطقية. وهنا يظهر السؤال الأعمق: هل العقل هو القواعد الثابتة التي تشترك فيها هذه الأنشطة، أم هو القدرة التي تستطيع الانتقال بين قواعد متعددة بحسب المجال؟

إذا عرّف العقل بأنه مجموعة قواعد محددة، بدا متعددًا؛ لأن لكل مجال قواعده. أما إذا عرّف بأنه قدرة علىٰ بناء القواعد واستخدامها ونقدها والانتقال بينها، أمكن القول بوحدته. إن الفرق بين التعريفين بالغ الأهمية؛ لأن الأول يحصر العقل في منتجاته المستقرة، في حين يبحث الثاني عنه في الفاعلية التي تنتج هذه المنتجات. وحين ينظر إلىٰ العقل من خلال ما أنجزه فقط، تظهر الحضارات والمناهج والعلوم وكأنها عقول مستقلة. أما حين ينظر إليه من

القدرة التي أنشـأت هذه الإنجازات، فإن تنوعها قد يصـبح دليلًا علىٰ غنىٰ العقل الواحد، لا علىٰ انقسامه.

وهذا يعني أن البحث عن وحدة العقل لا ينبغي أن ينطلق من التشابه بين منتجاته، بل من إمكان الانتقال بينها. فالإنسـان نفسـه يسـتطيع أن يسـتخدم البرهان في موضـع، والتأويل في موضع، والحدس في موضع، والخيال في موضع، والحساب في موضع، والموازنة الأخلاقية في موضـع آخر. وقد يجمع في موقف واحد بين أكثر من نمط من أنماط التفكير. والطبيب، علىٰ سبيل المثال، لا يستخدم المعرفة العلمية وحدها، بل يحتاج إلىٰ الاستدلال الاحتمالي، والخبرة العملية، والفهم الإنسـاني، والحكم الأخلاقي. والقاضـي لا يسـتخدم النص القانوني وحده، بل يسـتدعي اللغة والوقائع والقرائن والقيم والمقاصـد والمآلات. وصـانع القرار لا يتحرك ضـمن حساب رياضـي خالص، بل يوازن بين المعرفة والمصلحة والاحتمال والزمن والنتائج غير المقصودة.

تكشـف هذه الأمثلة أن العقل لا يظهر في الحياة الواقعية مقسـمًا إلىٰ غرف مغلقة، بل يعمل في صـورة شـبكة متداخلة من الوظائف. والتصـنيفات التي تفصـل بين العقل العلمي والفلسفي والأخلاقي والسياسي قد تكون نافعة من جهة التحليل، لكنها تصبح مضللة حين تتحول من أدوات للتمييز إلىٰ أحكام في الوجود. فما نفصـله في الفكر قد لا يكون منفصـلًا في الواقع، وما نمنحه اسمًا مستقلًا قد لا يملك وجودًا مستقلًا.

إن اللغة نفسـها تسـهم في صـنع وهم التعدد. فعندما نضـيف صـفة إلىٰ لفظ العقل، يبدو كأننا أنشأنا نوعًا جديدًا من العقول. غير أن الإضافة قد تؤدي معاني مختلفة. فقد تكون إضافة ملكية، كما نقول: عقل الإنسـان؛ أو إضـافة مجال، كما نقول: العقل الاقتصـادي؛ أو إضـافة منهج، كما نقول: العقل النقدي؛ أو إضـافة ثقافة، كما نقول: العقل العربي؛ أو إضـافة مرحلة تاريخية، كما نقول: العقل الحديث؛ أو إضـافة وظيفة، كما نقول: العقل العملي؛ أو إضـافة قيمة، كما نقول: العقل المعياري. ولا يجوز التعامل مع جميع هذه الإضـافات كما لو كانت

من نوع واحد؛ لأن بعضها يصف صاحب العقل، وبعضها يصف موضوعه، وبعضها يصف بيئته، وبعضها يصف منهجه، وبعضها يصف غايته.

ومن هنا فإن عبارة «تعدد العقول» قد تخفي وراءها أنواعًا مختلفة من التعدد. هناك تعدد بين الأفراد، وتعدد بين الوظائف، وتعدد بين المناهج، وتعدد بين الثقافات، وتعدد بين المراحل التاريخية، وتعدد بين درجات الوعي، وتعدد بين صور الإنتاج العقلي. وقد يكون بعضها تعددًا حقيقيًا، وبعضها تعددًا اعتباريًا، وبعضها مجرد اختلاف في زاوية النظر. ولا يمكن جمعها في حكم واحد.

إن عقول الأفراد متعددة بمعنىٰ أن كل إنسان يمتلك تجربة وذاكرة وبنية نفسية ومعرفية مخصوصة، لكن هذا لا يثبت أن حقيقة العقل تختلف من فرد إلىٰ آخر. فاختلاف المضمون لا يعني اختلاف القدرة، كما أن اختلاف الكتب لا يعني اختلاف ماهية اللغة التي كُتبت بها. ومع ذلك، فإن هذا القياس لا ينبغي أن يُفهم علىٰ نحو آلي؛ لأن التجربة لا تملأ العقل من الخارج فقط، بل تسهم في تشكيل طرائق إدراكه واهتمامه واستجابته. فالإنسان لا يمتلك عقلًا فارغًا ثم يضع فيه الثقافة، بل يتكون عقله الشخصي في تفاعل مستمر مع اللغة والمجتمع والتاريخ والجسد والذاكرة.

لهذا يمكن القول إن العقل الإنساني واحد من حيث الإمكان التأسيسي، متعدد من حيث التحقق الفعلي. الوحدة تتصل بما يجعل الإنسان قادرًا علىٰ التعقل، والتعدد يتصل بالطريقة التي تتجسد بها هذه القدرة في أفراد وبيئات وتجارب مختلفة. إن كل إنسان يدخل العالم حاملًا إمكانًا عقليًا عامًا، لكنه لا يحوله إلىٰ بنية فعلية إلا من خلال لغة يتعلمها، وثقافة ينشأ فيها، وعلاقات يعيشها، وأسئلة يواجهها، ومؤسسات تصوغ سلوكه، وتجارب توسع أفقه أو تضيق به. وهكذا لا تكون الثقافة خالقة للعقل من العدم، ولا يكون العقل سابقًا عليها في صورته المكتملة، بل تقوم بينهما علاقة تأسيس متبادل: العقل يجعل الثقافة ممكنة، والثقافة تجعل العقل المتحقق ممكنًا.

وهذه العلاقة هي التي تفسر كيف يمكن الدفاع عن العقل الكوني والعقل الثقافي في آن واحد، من غير تناقض. العقل الكوني ليس عقلًا قائمًا خارج التاريخ، مكتملًا قبل اللغة والتجربة، بل هو مجموعة الإمكانات والشروط العامة التي تجعل الفهم والتعلم والحكم والتواصل ممكنة. أما العقل الثقافي فهو صورة تحقق هذه الإمكانات داخل نظام رمزي وتاريخي مخصوص. الكونية هنا لا تلغي الاختلاف، والاختلاف لا يهدم الكونية. بل إن الاختلاف نفسه لا يمكن فهمه إلا علىٰ أساس وجود قدر مشترك يجعل المقارنة والترجمة والنقد والتعلم المتبادل ممكنة.

لو كانت العقول الحضارية منفصلة انفصالًا جوهريًا، لاستحال علىٰ حضارة أن تفهم أخرىٰ، أو تترجم نصوصها، أو تتعلم علومها، أو تنقد مفاهيمها، أو تعيد بناء مناهجها. غير أن التاريخ يكشف انتقال الأفكار والعلوم والرموز بين الحضارات، وتحولها داخل البيئات الجديدة، وإمكان الحوار والاقتباس والرفض والتركيب. وهذا لا يعني أن الفهم كامل أو خالٍ من سوء التأويل، لكنه يدل علىٰ وجود أرضية عقلية مشتركة تسمح بحركة المعنىٰ عبر الحدود.

وفي المقابل، لو كان العقل الكوني يعمل بالطريقة نفسها في كل زمان ومكان، لما ظهرت اختلافات عميقة في تصور الحقيقة والإنسان والزمان والطبيعة والقانون والمعرفة. إن وجود المشترك لا يمنع التاريخ من إعادة ترتيب الأولويات العقلية، وتحديد ما يُعد سؤالًا مشروعًا، وما يُقبل دليلًا، وما يُرىٰ بديهيًا، وما يُستبعد بو صفه مستحيلًا أو غير معقول. فالحضارات لا تخلق القدرة العاقلة، لكنها تشكل أفق استخدامها، وتنتقي موضوعاتها، وتمنح بعض وظائفها منزلة أعلىٰ من وظائف أخرىٰ.

قد تجعل حضارة من التأمل الميتافيزيقي ذروة العقل، وتجعل أخرىٰ من البر هان الرياضي نموذجه الأعلىٰ، وتجعل ثالثة من الحكمة العملية والتوازن الأخلاقي معيار النضج، وتجعل رابعة من السيطرة التقنية علىٰ الطبيعة دليل العقلانية. لا يعني هذا أن لكل حضارة

عقلًا مختلف الجوهر، بل يعني أن كل حضارة تبني صورة معيارية للعقل، تحدد بها ما ينبغي للعقل أن يكونه، وما الوظائف التي يجب أن تتقدم فيه، وما الغايات التي ينبغي أن يخدمها.

وهنا يظهر بعد بالغ الأهمية: العقل ليس فقط قدرة علىٰ التفكير، بل هو أيضًا مفهوم معياري يُستخدم للحكم علىٰ التفكير. فنحن لا نصف كل ما يجري في الذهن بأنه عقلي بالمعنىٰ نفسه. قد نفكر بصورة متناقضة أو متحيزة أو مضللة، ثم نقول إن هذا التفكير لم يكن عقلانيًا. وهذا يعني أن مفهوم العقل يتجاوز مجرد وقوع النشاط الذهني إلىٰ تقويمه. فالعقل، في أحد أبعاده، هو ما يتيح التفكير؛ وفي بعد آخر، هو المعيار الذي نقيس به جودة التفكير.

وحين تختلف الحضارات في هذا المعيار، يبدو العقل متعددًا. غير أن الذي يتعدد هنا قد لا يكون جوهر العقل، بل مفهوم العقل المعياري: أي الصورة التي تحدد ما يعد استعمالًا صحيحًا أو كاملًا أو راشدًا للقدرة العاقلة. فالعقل في بعض التقاليد هو الانسجام مع نظام الكون، وفي بعضها القدرة علىٰ البرهان، وفي بعضها التمييز الأخلاقي، وفي بعضها التحرر من الوهم، وفي بعضها السيطرة علىٰ الطبيعة، وفي بعضها الجمع بين المعرفة والهداية والمسؤولية. هذه الصور ليست مجرد تعريفات محايدة، بل تحمل تصورات عن الإنسان والعالم والغاية.

ومن هنا فإن سؤال «هل العقل واحد أم متعدد؟» لا يمكن فصله عن سؤال آخر: هل نتحدث عن العقل بوصفه حقيقة، أم عن مفهوم العقل بوصفه بناءً حضاريًا؟ قد تكون الحقيقة واحدة بينما تكون المفاهيم متعددة. وقد يكون اختلاف المفاهيم محاولة للإحاطة بجوانب متباينة من الحقيقة نفسها. وقد تكون بعض المفاهيم أوسع من غيرها، أو أكثر توازنًا، أو أشد اختزالًا، أو أكثر اتصالًا بسياق تاريخي محدد.

إن الخلط بين العقل ومفهوم العقل يجعلنا ننسب إلىٰ الحقيقة ما ينتمي إلىٰ تفسيرها. فحين تقول ثقافة إن العقل هو البرهان، لا يعني ذلك أن العقل في ذاته قد صار برهانًا، بل يعني أن هذه الثقافة جعلت البرهان مركز تصورها للعقل. وحين تقول ثقافة أخرىٰ إن العقل هو الحكمة، فإنها

لا تخلق عقلًا آخر، بل تعيد ترتيب علاقته بالمعرفة والعمل والغاية. وكما أن تعدد نظريات الوجود لا يعني تعدد الوجود ذاته، فإن تعدد نظريات العقل لا يثبت وحده تعدد العقل.

لكن هذه النتيجة لا ينبغي أن تقود إلىٰ افتراض جوهر ثابت مغلق، مستقل عن كل ظهور. فالجوهر الذي لا يظهر في شيء، ولا يمكن التعرف إليه إلا خارج جميع تجلياته، يتحول إلىٰ افتراض ميتافيزيقي فارغ. نحن لا نصل إلىٰ العقل إلا من خلال أفعاله: الإدراك، والتمييز، والذاكرة، والتجريد، والاستدلال، والتخيل، والتقويم، والاختيار، وبناء المعنىٰ. ولذلك فإن البحث عن الوحدة لا يكون بالقفز وراء التجليات، بل بالكشف عن النظام الذي يجعلها مترابطة وقابلة للانتقال والتكامل.

الوحدة، بهذا المعنىٰ، ليست شيئًا خفيًا منفصلًا عن التعدد، بل هي المبدأ المنظم له. العقل الواحد ليس كتلة ساكنة تقف خلف وظائفها، وإنما هو وحدة دينامية تتحقق من خلال هذه الوظائف. إنه واحد لا لأنه يفعل شيئًا واحدًا، بل لأنه يستطيع أن يجمع أفعالًا متعددة داخل بنية من الوعي والمعنىٰ والحكم. ووحدته لا تظهر في تطابق نتائجه، بل في قدرته علىٰ مراجعتها وربطها ونقدها وإعادة تركيبها.

إن العقل الذي ينتج فكرة ثم يعود فيفحصها، ويقارنها بغيرها، ويكتشف تناقضها، ويعدلها في ضوء دليل جديد، يكشف عن وحدة تتجاوز كل فعل جزئي. فالعملية العقلية لا تنتهي عند إنتاج المحتوىٰ، بل تشمل الوعي به ووضعه في علاقة مع محتويات أخرىٰ. وهذا البعد الانعكاسي، أي قدرة العقل علىٰ أن يجعل نشاطه نفسه موضوعًا للتفكير، يمثل أحد أقوىٰ الأدلة علىٰ وحدته البنيوية. فالذاكرة والتخيل والاستدلال والحكم لا تبقىٰ جزرًا منفصلة، بل تدخل في مجال وعي واحد يستطيع أن ينظر إليها ويقارن بينها ويوجهها نحو غاية.

ومع ذلك، فإن وحدة الوعي ليست دائمًا كاملة. قد ينقسم الإنسان علىٰ نفسه، ويعتقد شيئًا ويفعل نقيضه، أو يحمل منظومات قيمية متعارضة، أو يستخدم معايير مختلفة من غير أن يدرك تناقضها. وقد تكشف الأمراض والاضطرابات النفسية والعصبية

عن تفككات عميقة في الذاكرة أو الهوية أو الإدراك. لكن هذه الحالات لا تثبت تلقائيًا تعدد الجواهر العقلية، بل قد تكشف أن وحدة العقل إنجاز يحتاج إلىٰ التكامل، وليست معطىٰ بسيطًا مكتملًا في كل لحظة.

فالعقل قد يكون واحدًا في بنيته الأساسية، لكنه يحتاج إلىٰ أن يوحّد خبراته ووظائفه ومضامينه. ومن هنا يمكن التمييز بين وحدة العقل ووحدة الشخص. العقل بوصفه قدرة قد يكون واحدًا، بينما تكون الشخصية منقسمة، والذاكرة مضطربة، والقيم متعارضة، والوعي عاجزًا عن تركيب أجزائه. إن الوحدة ليست نفيًا للتوتر، بل قدرة علىٰ احتوائه داخل أفق مشترك.

وهذا يقود إلىٰ التمييز بين العقل بوصفه وجودًا، والعقل بوصفه انتظامًا. من حيث الوجود، يمكن القول إن لدىٰ الإنسان قدرة عقلية واحدة. أما من حيث الانتظام، فقد تكون هذه القدرة أكثر أو أقل تكاملًا، بحسب درجة الانسجام بين الإدراك والذاكرة واللغة والقيم والإرادة. ومن ثم، فإن العقلانية لا تعني امتلاك العقل، بل حسن تنظيم وظائفه واستخدامها. كل إنسان يمتلك أصل القدرة، لكن طرائق تفعيلها ليست متساوية، ولا تظل ثابتة، ولا تعمل دائمًا في اتجاه واحد.

وهنا ينبغي الحذر من تحويل الوحدة إلىٰ دعوىٰ للمساواة المطلقة بين جميع أشكال التفكير. فاشتراك البشر في أصل القدرة لا يعني تساويهم في المعرفة والخبرة والتدريب والقدرة علىٰ النقد. كما أن تعدد صور التعقل لا يعني أن جميعها صحيحة بالدرجة نفسها. الاعتراف بالاختلاف لا يلغي التقويم، والقول بالتجليات لا يمنع المفاضلة بينها. يمكن أن يكون العقل واحدًا، ومع ذلك تكون بعض تجلياته أكثر اتساقًا أو شمولًا أو عدلًا أو قدرة علىٰ تفسير الواقع من غيرها.

ولعل من أبرز أسباب ظهور القول بتعدد العقول أن الإنسان كثيرًا ما يعرّف العقل من خلال النمط الذي اعتاده. من يتربىٰ داخل التقليد البرهاني قد يرىٰ أن كل ما لا يخضع للبرهان ليس عقلًا، ومن يتكون داخل التقليد التأويلي قد يرىٰ أن اختزال المعرفة في القياس التجريبي

تضييق للعقل، ومن يعيش داخل منظومة تقنية قد يقيس العقل بمقدار الفاعلية والإنجاز، ومن ينطلق من رؤية أخلاقية قد يعد المعرفة التي لا تهدي العمل صورة ناقصة من التعقل.

في هذه الحالات لا يكون الخلاف حول وجود القدرة العاقلة، بل حول مركز العقل: أي وظيفة ينبغي أن تعد الوظيفة العليا التي تنتظم حولها بقية الوظائف. هل مركز العقل هو الحقيقة؟ أم المنفعة؟ أم الخير؟ أم الاتساق؟ أم البقاء؟ أم الحرية؟ أم المعنىٰ؟ إن اختلاف الإجابة عن هذا السؤال ينتج صورًا متعددة للعقل، لكنه لا يحسم بعد ما إذا كان العقل في ذاته متعددًا.

والأقرب إلىٰ البناء النظري السليم أن العقل لا يختزل في مركز واحد من هذه المراكز، لأن الحقيقة والمنفعة والخير والمعنىٰ والاتساق ليست مجالات منفصلة تمامًا. قد يعرف الإنسان حقيقة لكنه يسيء استخدامها، وقد يحقق منفعة عاجلة تدمر شروط بقائه البعيد، وقد يبني نظامًا متسقًا يقوم علىٰ مقدمات باطلة، وقد يتبنىٰ قيمة نبيلة من غير أن يمتلك الوسائل الواقعية لتحقيقها. والعقل الأوسع هو القادر علىٰ تنظيم العلاقة بين هذه المستويات، لا العقل الذي يختزلها في واحد منها.

إن هذا التنظيم هو الذي يكشف البعد المعياري في العقل. فالعقل ليس مجرد آلة لحساب الوسائل بعد أن تحدد الرغبات غاياتها، ولا مجرد مرآة تنقل الواقع كما هو، ولا مجرد مخزن للمعلومات، بل قدرة علىٰ مساءلة الغايات والوسائل والنتائج والمعايير التي تحكمها. وحين يعجز عن تقويم الغاية، يتحول إلىٰ ذكاء أداتي؛ وحين يعجز عن اختبار الواقع، يتحول إلىٰ بناء تجريدي مغلق؛ وحين يعجز عن إدراك المآلات، يصبح أسير اللحظة؛ وحين ينفصل عن القيم، قد يضاعف القدرة من غير أن يضمن الرشد.

ومن هنا فإن نظرية وحدة العقل لا يمكن أن تقوم علىٰ وحدة المنطق وحده، بل تحتاج إلىٰ تصور أوسع يضم الإدراك والتجريد والحكم والتقويم والتخيل والذاكرة واللغة والقدرة علىٰ مراجعة الذات. فالمنطق أحد تجليات العقل، وليس العقل كله. وكذلك العلم،

والأخلاق، والفن، والدين، والسياسة. كل واحد من هذه الميادين يستدعي بعض وظائف العقل، ويعيد ترتيبها وفق موضوعه وغايته، لكنه لا يستنفد البنية العاقلة.

وعندما يختزل العقل في أحد تجلياته، تتحول بقية التجليات إلىٰ أنشطة هامشية أو غير عقلية. فإذا اختزل في المنطق، بدا الإبداع خروجًا عن العقل. وإذا اختزل في التجربة، بدت الميتافيزيقا لغوًا. وإذا اختزل في المنفعة، بدت الأخلاق مجرد عاطفة. وإذا اختزل في اللغة، أصبح التفكير غير اللفظي مستحيلًا. وإذا اختزل في الدماغ، تحولت الدلالة والقيمة والمعنىٰ إلىٰ ظواهر عصبية لا استقلال لها. وكل اختزال من هذه الاختزالات لا يكتفي بتعريف العقل، بل يعيد رسم حدود الإنسان والعالم والمعرفة.

لذلك فإن السؤال عن الوحدة والتعدد ليس سؤالًا نظريًا معزولًا، بل تترتب عليه نتائج عميقة. فإذا قيل إن العقول الحضارية مختلفة جوهريًا، قد يصبح التفاهم بين البشر محدودًا أو مستحيلًا. وإذا قيل إن العقل العلمي هو العقل الوحيد، تستبعد مجالات واسعة من الخبرة الإنسانية. وإذا قيل إن كل فرد يمتلك عقلًا خاصًا لا معيار مشتركًا له، تنهار إمكانات الحوار والنقد. وإذا قيل بوحدة عقلية صلبة لا تتأثر بالتاريخ والثقافة، يمحىٰ التنوع الإنساني وتفرض صورة واحدة للعقل بوصفها الحقيقة الكونية.

المطلوب، إذن، ليس اختيار الوحدة ضد التعدد أو التعدد ضد الوحدة، بل إعادة بناء العلاقة بينهما. الوحدة التي لا تستوعب التعدد تتحول إلىٰ تجريد قسري، والتعدد الذي لا يحتفظ بأي وحدة يتحول إلىٰ تفكك يمنع المعرفة المشتركة. العقل واحد بقدر ما توجد بنية عامة تجعل الإدراك والتعلم والتجريد والحكم ممكنة، ومتعدد بقدر ما تتحقق هذه البنية في أفراد وثقافات ومناهج ووظائف وتجارب مختلفة. غير أن هذا التعدد لا يقع كله في المستوىٰ نفسه، ولا يحمل الدلالة الوجودية نفسها.

ينبغي، بناءً علىٰ ذلك، التمييز الأولي بين ستة معانٍ للتعدد. أولها تعدد الذوات العاقلة، فكل فرد مركز مستقل للوعي والتجربة. وثانيها تعدد القدرات العقلية، كالإدراك والذاكرة والتخيل

والاستدلال. وثالثها تعدد الوظائف، كالتفسير والحكم والتقويم والتخطيط. ورابعها تعدد المناهج، كالبرهان والتجربة والتأويل والمقارنة. وخامسها تعدد المجالات، كالعلم والفلسفة والفقه والسياسة والفن. وسادسها تعدد المنتجات، كالمفاهيم والنظريات والقوانين والمؤسسات والرموز. وليس واحد من هذه المعاني، منفردًا، دليلًا كافيًا علىٰ تعدد جوهر العقل.

كما ينبغي التمييز بين التعدد داخل العقل والتعدد بين العقول. تعدد القدرات والوظائف يقع داخل البنية العقلية نفسها، أما تعدد الذوات فيقع بين الأشخاص. وقد يكون هناك مستوىٰ ثالث هو التعدد فوق الفردي، كما في العقل الجمعي أو المؤسسي، حيث تظهر نتائج لا يمكن ردها ببساطة إلىٰ وعي شخص منفرد. لكن حتىٰ في هذا المستوىٰ ينبغي السؤال: هل نحن أمام عقل جديد، أم أمام تنظيم جديد لتفاعل عقول الأفراد؟

إن الجماعة لا تملك دماغًا واحدًا، لكنها تستطيع أن تنتج معرفة وقرارات وذاكرة تتجاوز ما يملكه كل فرد فيها. والمؤسسة قد تحتفظ بالمعلومات بعد رحيل أعضائها، وتطور قواعد وإجراءات تجعل سلوكها مستمرًا عبر الزمن. غير أن وصف ذلك بالعقل لا ينبغي أن يُقبل بلا فحص. فقد يكون المقصود بنية لمعالجة المعلومات واتخاذ القرار، لا ذاتًا واعية. وهنا يعود الخلط بين الوظيفة والوجود: قد يؤدي النظام وظيفة عقلية من غير أن يمتلك عقلًا بالمعنىٰ الذي نطلقه علىٰ الإنسان.

وهذا التمييز سيكون بالغ الأهمية حين نصل إلىٰ العقل الاصطناعي. فنجاح منظومة ما في أداء مهام تحتاج عند الإنسان إلىٰ الذكاء لا يثبت تلقائيًا أنها تملك عقلًا بالمعنىٰ الكامل. قد تحاكي وظيفة من وظائف العقل، أو تتفوق فيها، من غير أن تمتلك وعيًا أو هوية أو قصدًا أو تجربة داخلية أو قدرة معيارية مستقلة. إن تشابه الأداء لا يحسم تشابه الحقيقة، كما أن إنتاج النتيجة نفسها لا يعني أن الطريق إليها واحد.

يظهر من ذلك أن السؤال عن الوحدة والتعدد يجب أن يبدأ بتحديد ما يُراد بالعقل. فإذا كان العقل هو القدرة علىٰ معالجة المعلومات، أمكن توسيع مفهومه ليشمل أنظمة كثيرة.

وإذا كان هو الوعي بالذات والعالم، ضاقت دائرته. وإذا كان هو القدرة علىٰ إصدار الأحكام المعيارية ومراجعتها، أصبح شرطه أكثر تعقيدًا. وإذا كان بنية تجمع الإدراك والمعنىٰ والوعي والقيمة والقدرة علىٰ تصحيح الذات، صار إطلاقه علىٰ الأنظمة غير الإنسانية محتاجًا إلىٰ برهان أعمق من مجرد الكفاءة الوظيفية.

لكن تعريف العقل لا ينبغي أن يحسم قبل استكمال البحث؛ لأن أحد أهداف هذا القسم هو الوصول إلىٰ تعريف مركب لا يستبق النتائج. وما يمكن تقريره في هذه المرحلة أن مفهوم العقل لا يُفهم من خلال خاصية واحدة، وأن وحدة العقل لا تعني إنكار التعدد، وأن تعدد التجليات لا يثبت تعدد الجوهر. وبذلك يتحول السؤال من صيغة: «هل العقل واحد أم متعدد؟» إلىٰ صيغة أكثر دقة: «في أي مستوىٰ يكون العقل واحدًا، وفي أي مستوىٰ يكون متعددًا؟».

هذه الصيغة لا تتهرب من السؤال، بل تحرره من الغموض. فالسؤال الأول يفترض أن الوحدة والتعدد نقيضان لا يجتمعان، أما السؤال الثاني فيفترض أن الشيء يمكن أن يكون واحدًا من جهة ومتعددًا من جهة أخرىٰ. وهذه ليست مصالحة لفظية، بل قاعدة تحليلية ضرورية لفهم البنىٰ المركبة. العقل، شأنه شأن الحياة واللغة والشخصية والثقافة، لا يفهم بمنطق الهوية العددية وحدها، بل بمنطق المستويات والعلاقات.

إن العقل لا يكون واحدًا لأنه يتطابق في جميع البشر، بل لأنه يحتفظ بمبدأ مشترك عبر الاختلاف. ولا يكون متعددًا لأن الناس يختلفون، بل لأن هذا المبدأ لا يتحقق إلا في صور جزئية وتاريخية وفردية. إن الوحدة ليست وراء التعدد فحسب، بل تظهر من خلاله؛ والتعدد ليس نفيًا للوحدة، بل هو المجال الذي تتحقق فيه. ومن دون الوحدة يصبح الاختلاف غير ابل للفهم، ومن دون التعدد تصبح الوحدة مفهومًا فارغًا لا يتجسد في شيء.

وعلىٰ هذا الأساس يمكن صياغة فرضية أولية ستخضع للاختبار في بقية الفصل: العقل واحد من حيث الجوهر التأسيسي الذي يجعل إنتاج المعنىٰ والحكم والمراجعة ممكنًا

متعدد من حيث البنية المتحققة والوظائف والمناهج والمجالات والتجليات والمنتجات. غير أن هذه الفرضية لا تزال تحتاج إلىٰ تحرير مفهوم الجوهر نفسه؛ لأن القول بجوهر العقل قد يوحي بوجود شيء ثابت منعزل عن التاريخ والجسد واللغة، بينما قد يكون الجوهر هنا مبدأ تنظيم وعلاقة وقدرة، لا مادة مستقلة ولا كيانًا مغلقًا.

ومن ثم، لا يكفي أن نقول: العقل واحد وتجلياته متعددة، ما لم نحدد ما الذي نعنيه بالجوهر، وما الذي يجعل التجلي تجليًا لذلك الجوهر لا حقيقة مستقلة عنه، وما الحد الفاصل بين اختلاف الصورة وتغير الماهية. فهل يبقىٰ العقل هو العقل مهما تبدلت وظائفه؟ وهل يمكن أن توجد وظيفة عقلية من غير وعي؟ وهل يشترط في العقل أن يعرف أنه يعقل؟ وهل القدرة علىٰ الحساب تكفي، أم أن العقل يتطلب فهمًا للمعنىٰ؟ وهل المعيارية جزء من جوهره، أم ثمرة لاحقة من ثمراته؟

هذه الأسئلة تكشف أن الوحدة ليست نتيجة جاهزة، بل مشروع بحث. ولكي لا تتحول إلىٰ افتراض دوغمائي، يجب أن تُختبر أمام أقوىٰ حجج التعدد: اختلاف الثقافات، وتفاوت الأفراد، وتنوع الذكاءات، وتمايز الوظائف، وانقسام الوعي، وظهور الأنظمة المؤسسية والاصطناعية. وفي المقابل، ينبغي اختبار التعدد أمام وقائع التواصل والترجمة والتعلم المشترك وإمكان النقد المتبادل ووحدة الشروط الأساسية للإدراك والمعنىٰ.

إن الفصل بين الجوهر والصور لا يراد به أن نجعل الجوهر متعاليًا علىٰ الواقع، بل أن نمنع الصور الجزئية من احتكار تعريف العقل. فالعقل العلمي لا يملك وحده حق تمثيل العقل، كما لا يملكه العقل الفلسفي أو الديني أو السياسي. وكل صورة تدعي أنها العقل كله تتحول من تجلٍّ إلىٰ أيديولوجيا؛ لأنها ترفع شروط مجال مخصوص إلىٰ مرتبة القانون المطلق للتعقل. والبحث في العقل الواحد هو، من هذه الجهة، بحث في إمكان بناء أفق يجمع التجليات من غير أن يلغي خصوصيتها، ويقوّمها من غير أن يختزلها.

بهذا المعنىٰ، لا يكون العقل الواحد صيغة مغلقة، بل بنية مفتوحة تستطيع أن تتعلم وتعيد تشكيل أدواتها وتوسع مفاهيمها وتنقد منتجاتها. ولو كان العقل مجموعة ثابتة من المعارف، لكان تغير المعرفة تغيرًا في العقل نفسه. أما إذا كان قدرة علىٰ إنتاج المعرفة ومراجعتها، فإن تحولات العلوم والفلسفات لا تعني ولادة عقول جديدة، بل انتقال العقل الواحد إلىٰ درجات وصور أكثر تعقيدًا من الوعي بذاته وبالعالم.

إن تاريخ الفكر، علىٰ هذا الأساس، ليس تاريخ عقول متعاقبة بالضرورة، بل تاريخ تحولات في وعي العقل بوظائفه وحدوده ومعاييره. وما يسمىٰ بالعقل القديم أو الوسيط أو الحديث قد لا يكون جواهر متباينة، بل نماذج تاريخية مختلفة في تعريف العقل وترتيب وظائفه وتحديد علاقته بالوجود. إن التاريخ لا يستبدل عقلًا بعقل، لكنه يعيد تشكيل صورة العقل عن نفسه، ويكشف له إمكانات لم تكن واضحة، ويحجب عنه أحيانًا أبعادًا كانت حاضرة في مراحل أخرىٰ.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا لا يدرس هذا القسم تاريخ العقل، بل ولادة مفهومه. فالتاريخ يتتبع ما قيل عن العقل عبر الأزمنة، أما البحث المفهومي فيسأل: ما الذي كان يتغير حقًا في هذه الأقوال؟ هل تغير العقل، أم تغير الوعي به؟ هل ظهرت قدرات جديدة، أم ظهرت أسماء ونظريات جديدة لقدرات قديمة؟ وهل الاختلاف بين التصورات اختلاف في الحقيقة، أم في المستوىٰ الذي التقطه كل تصور؟

قد يصف مفكر العقل بأنه قوة علىٰ التجريد، ويصفه آخر بأنه ملكة للحكم، ويراه ثالث نظامًا رمزيًا، ويراه رابعًا وظيفة بيولوجية، ويراه خامسًا بنية تاريخية. وليس ضروريًا أن يكون أحدهم صادقًا والباقون مخطئين علىٰ نحو مطلق؛ فقد يكون كل منهم قد أمسك بطبقة من طبقات الظاهرة، ثم عممها علىٰ الكل. والمهمة النظرية ليست جمع هذه التعريفات جمعًا تلفيقيًا، بل وضع كل واحد منها في مستواه الصحيح، والكشف عن العلاقات التي تربط المستويات بعضها ببعض.

وهذا هو الطريق الذي يقود لاحقًا إلىٰ النظرية العامة القائمة علىٰ التمييز بين الجوهر العقلي، والبنية العقلية، والوظيفة العقلية، والتجليات العقلية، والمنتجات العقلية. فحين يوصف العقل بأنه قدرة، قد يكون الحديث عن جوهره أو شرطه التأسيسي. وحين يوصف بأنه نظام، قد يكون الحديث عن بنيته. وحين يوصف بأنه استدلال أو إدراك، قد يكون الحديث عن وظائفه. وحين يو صف بأنه علمي أو فقهي أو سيا سي، قد يكون الحديث عن تجلياته. وحين يو صف من خلال النظريات والقوانين والمؤسسات، قد يكون الحديث عن منتجاته.

إن كثيرًا من الخلافات تنشأ حين ينتقل وصف صحيح في مستوىٰ إلىٰ ادعاء شامل في جميع المستويات. فالقول إن العقل وظيفة عصبية قد يكون صحيحًا من جهة شروطه البيولوجية، لكنه لا يكفي لتفسير المعنىٰ والقيمة. والقول إن العقل بناء ثقافي قد يكون صحيحًا من جهة صورته المتحققة، لكنه لا يفسر وحده إمكان الثقافة ذاتها. والقول إن العقل قدرة علىٰ المنطق صحيح من جهة إحدىٰ وظائفه، لكنه لا يستوعب الإبداع والحدس والتخيل. والقول إن العقل كوني صحيح من جهة الإمكان المشترك، لكنه يصبح ناقصًا إن تجاهل اختلاف اللغات والتواريخ.

لذلك لا يطلب البحث تعريفًا يلغي التعريفات السابقة، بل بنية نظرية تستوعب ما فيها من صدق، وتحدد مواضع قصورها. وهذه البنية تبدأ من الاعتراف بأن العقل ظاهرة متعددة المستويات، وأن السؤال عن وحدته لا يُحسم إلا بعد فصل هذه المستويات. فالوحدة المطلقة التي لا تعرف اختلافًا ليست عقلًا إنسانيًا، والتعدد المطلق الذي لا يعرف رابطًا ليس عقلًا كذلك. العقل الإنساني وحدة قادرة علىٰ الاختلاف، واختلاف قادر علىٰ الاحتفاظ بالوحدة.

إن هذه الصيغة تمثل المدخل إلىٰ تجاوز ثنائية طالما حكمت التفكير: إما عقل كوني مجرد، وإما عقول ثقافية مغلقة؛ إما جوهر ثابت، وإما تاريخ بلا ثوابت؛ إما بيولوجيا حاكمة، وإما بناء اجتماعي كامل؛ إما ذات مستقلة، وإما بنية تذيب الفرد. غير أن العقل لا يوجد في أحد هذه الأقطاب منفردًا، بل في العلاقة المركبة بينها. إنه لا يوجد بلا دماغ، لكنه لا يُختزل في

الدماغ؛ ولا يوجد بلا لغة، لكنه لا يساوي اللغة؛ ولا يتكون خارج الثقافة، لكنه ليس مجرد أثر سلبي لها؛ ولا يتحقق خارج التاريخ، لكنه يستطيع نقد التاريخ وتجاوزه.

وهذه القدرة علىٰ تجاوز الشروط من داخلها هي أحد أسرار العقل. فهو ابن البيئة، لكنه يستطيع أن يسائلها؛ يتكلم باللغة، لكنه يستطيع أن يعيد بناء مفاهيمها؛ يحمل ذاكرة التاريخ، لكنه يستطيع أن يحاكمه؛ يقوم علىٰ بنية بيولوجية، لكنه ينتج أنظمة رمزية لا تستنفد في وصف الخلايا العصبية؛ يتلقىٰ المعايير من المجتمع، لكنه يستطيع أن ينقدها باسم معايير أوسع. ولو كان العقل مجرد انعكاس لشروطه، لما أمكنه أن يعرفها بوصفها شروطًا، ولا أن يقارن بينها ولا أن يتصور إمكانًا يتجاوزها.

ومن هنا فإن العقل ليس حرًا حرية مطلقة من شروطه، ولا محكومًا بها حكمًا مطلقًا. وحدته ليست استقلالًا عن العالم، بل قدرة علىٰ تنظيم علاقته بالعالم. وتعدده ليس ذوبانًا في المؤثرات، بل تعدد في صور هذا التنظيم. وكلما ازدادت قدرة العقل علىٰ الوعي بشروط اتسعت وحدته؛ لأن الأجزاء والخبرات والمناهج التي كانت تعمل منفصلة تدخل في مجال رؤية أرحب. فالنضج العقلي ليس إضافة معلومات فقط، بل توسيع القدرة علىٰ تركيب المستويات المختلفة داخل حكم أكثر شمولًا.

بهذا يصبح سؤال الوحدة والتعدد سؤالًا عن النضج أيضًا. العقل غير الناضج قد يحبس نفسه في تجلٍّ واحد، فيظن أن طريقته هي العقل كله. أما العقل الأكثر نضجًا فيدرك أن أدواته مرتبطة بموضوعاتها، وأن الحقيقة قد تحتاج إلىٰ مناهج متكاملة، وأن حدود المجال لا ينبغي أن تتحول إلىٰ حدود للوجود. إنه لا يساوي بين جميع المناهج، لكنه يعرف أن نقدها يقتضي فهم وظائفها ومجالات صلاحيتها.

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن العقل واحد لا بمعنىٰ امتلاكه جوابًا واحدًا، بل بمعنىٰ قدرته علىٰ إقامة فضاء مشترك للأسئلة والأدلة والمراجعة. ومتعدد لا بمعنىٰ انقسام حقيقته إلىٰ جواهر متباعدة، بل بمعنىٰ أن هذا الفضاء يتشكل في صور وتجارب وأنظمة

مختلفة. وإذا كان الاختلاف يؤدي إلىٰ استحالة الحوار، لم نعد أمام تعدد داخل العقل، بل أمام انقطاع بين عوالم لا يجمعها معيار. غير أن إمكان الحوار، حتىٰ مع صعوبته، يدل علىٰ أن الوحدة أعمق من التباين.

وهكذا تنتهي هذه الدفعة إلىٰ أن السؤال: «هل العقل واحد أم متعدد؟» لا يمكن الإجابة عنه بنعم أو لا قبل تفكيك معاني الوحدة والتعدد. فالعقل ليس واحدًا علىٰ نحو يلغي اختلاف البشر والثقافات والمناهج، وليس متعددًا علىٰ نحو يحول كل اختلاف إلىٰ ماهية مستقلة. إنه واحد في الأصل العاقل، متعدد في التكوين، واحد في إمكان إنتاج المعنىٰ، متعدد في أنظمة المعنىٰ، واحد في القدرة علىٰ الحكم، متعدد في المعايير التي توجه الحكم، واحد في بنيته التأسيسية، متعدد في وظائفه وتجلياته ومنتجاته.

غير أن هذا التقرير يظل أوليًا ما لم نحدد بدقة ما الذي يبقىٰ ثابتًا خلف اختلاف الصور، وما إذا كان من المشروع تسمية هذا الثابت جوهرًا. ولذلك فإن الخطوة التالية ستنتقل من تحليل السؤال إلىٰ البحث في جوهر العقل نفسه: هل يوجد للعقل عنصر تأسيسي واحد؟ وهل الجوهر مادة أو ملكة أو علاقة أو مبدأ تنظيم؟ وكيف يمكن إثباته من غير فصله عن اللغة والجسد والثقافة والتاريخ؟ عند هذه النقطة يبدأ الاختبار الحقيقي لوحدة العقل.

إذا كان السؤال عن وحدة العقل وتعدده لا يحسم بمجرد تعداد وظائفه وصوره، فإن الخطوة التالية تقتضي الانتقال إلىٰ المنطقة الأعمق في هذا السؤال: هل يوجد وراء هذه الوظائف والتجليات شيء يمكن أن نسمّيه جوهر العقل؟ وهل هذا الجوهر حقيقة قائمة بذاتها، أم أنه اسم نطلقه علىٰ انتظام مجموعة من العمليات؟ وهل نحن أمام ذات عاقلة تنتج الأفعال العقلية، أم أمام أفعال عقلية لا تحتاج إلىٰ ذات مستقلة خلفها؟ ثم ما الذي يبقىٰ من العقل إذا جرّدناه من الإدراك واللغة والذاكرة والتخيل والاستدلال والحكم؟ وهل يكون البحث عن جوهره بحثًا عن حقيقة كامنة وراء هذه الأفعال، أم بحثًا عن المبدأ الذي يجعلها مترابطة، وقابلة للاندماج داخل وحدة واحدة؟

إن مفهوم الجوهر من أكثر المفاهيم قدرة علىٰ الإضـــاءة، ومن أكثرها قابلية في الوقت نفسـه لإنتاج الوهم. فهو يَعِدُنا بالوصـول إلىٰ ما هو ثابت خلف التغير، وإلىٰ ما يجعل الشـيء هو هو رغم تبدل أحواله، لكنه قد يدفعنا أيضًا إلىٰ افتراض كيان خفي لا نصل إليه في التجربة، ولا نعرفه إلا من خلال آثاره، ثم نستخدمه لتفسير الآثار التي استدللنا به منها. وحين يُنقل هذا المفهوم إلىٰ العقل، تصبح المشكلة أشد تعقيدًا؛ لأن العقل هو الأداة التي تبحث في جوهرها، والفاعل الذي يحاول أن يجعل نفسه مو ضوعًا لنفسه. وهو لذلك لا يقف أمام ذاته كما يقف أمام حجر أو نبات أو جسم خارجي، بل ينظر إلىٰ نفسه من داخل نشاطه، ويستخدم قدراته في فحص القدرة التي بها يفحص.

لهـذا لا يمكن أن يكون البحـث عن جوهر العقـل مجرد بحـث عن عضـــو أو مـادة أو موضـــع. فالدماغ شـــرط بيولوجي لازم لظهور العمليات العقلية في الإنســـان، لكنه ليس بالضـــرورة تعريفًا كافيًا للعقل. كما أن اللغة شـــرط مركزي في تشـــكل كثير من صـــور التفكير، لكنها لا تســـتنفد كل ما يجري في الوعي. والذاكرة تمنح الهوية العقلية اســـتمراريتها، لكنها ليســـت وحدها العقل. والمنطق ينظم بعض صـــور الاســـتدلال، لكنه لا يفســـر التخيل والإبداع والحكم الأخلاقي والحدس. ومن هنا فإن كل محاولة لاختزال العقل في عنصـــر واحد من عناصر ظهوره تصطدم بأن هذا العنصر لا يفسر بقية الظاهرة، وأن ما تقدمه بوصفه الجوهر قد يكون وظيفة أو شرطًا أو أداة أو تجليًا.

ينبغي، قبل المقارنة مع التصـــورات الســـابقة، تحرير معنىٰ الجوهر الذي نســـتخدمه. فالجوهر قد يُفهم بمعنىٰ الشـــيء القائم بذاته، الذي لا يحتاج في وجوده إلىٰ غيره. وقد يُفهم بمعنىٰ الخاصية الأساسية التي إذا زالت زال الشيء أو تغيرت هويته. وقد يُفهم بمعنىٰ المبدأ المنظم الذي يربط الأجزاء داخل كل واحد. وقد يُفهم بمعنىٰ الإمكان التأسيسي السابق علىٰ صـــوره المتحققة. وهذه المعاني ليســـت مترادفة. فإذا قيل إن العقل جوهر قائم بذاته، كنا أمام دعوىٰ ميتافيزيقية قوية تفصـــل العقل عن الجســـد والعالم. وإذا قيل إن له جوهرًا، بمعنىٰ

امتلاكه خصائص تأسيسية تميزه، لم يلزم من ذلك أن يكون كيانًا منفصلًا. وإذا قيل إن جوهره هو مبدأ التنظيم، أصبح الجوهر علاقة دينامية لا مادة ساكنة.

وقد سلكت الدراسات والتصورات السابقة طرقًا متباينة في الإجابة عن هذه المسألة. بعضها جعل العقل جوهرًا مفارقًا أو متميزًا عن المادة، وبعضها رآه قوة من قوىٰ النفس، وبعضها عرفه من خلال وظائفه، وبعضها رده إلىٰ بنية معرفية سابقة علىٰ التجربة، وبعضها جعله نتاجًا تاريخيًا أو لغويًا أو اجتماعيًا، وبعضها حاول تفسيره بالعمليات العصبية والحسابية. وليس المقصود هنا استعراض تاريخ هذه التصورات، لأن موضوع القسم ليس تاريخ العقل، بل اختبار المستويات التي التقطتها تلك التصورات، والكشف عما إذا كانت تتعارض حقًا، أم أن كثيرًا من تعارضها ناشئ من أن كل تصور منها كان يتحدث عن طبقة مختلفة من الظاهرة العقلية.

في التصور الأفلاطوني، ارتبط العقل بالحقيقة التي تتجاوز المحسوس، وبقدرة النفس علىٰ الارتقاء من الظن إلىٰ المعرفة، ومن الصور المتغيرة إلىٰ المعاني الثابتة. العقل في هذا الأفق ليس مجرد أداة لمعالجة المعطيات، بل هو القوة التي تتيح للنفس أن تتجه نحو ما هو كلي ودائم، وأن تتحرر من أسر الجزئي والمتبدل. وتبدو وحدة العقل هنا متصلة بوحدة الحقيقة التي يطلبها؛ فبقدر ما تكون الحقيقة واحدة، يكون العقل في جوهره قدرة علىٰ الاتصال بها أو التوجه نحوها.

تكمن قوة هذا التصور في أنه رفض اختزال العقل في الحس، وأدرك أن التفكير لا يكتفي بتسجيل الوقائع، بل يطلب الكلي والمعنىٰ والنظام. لكنه، في المقابل، جعل جوهر العقل شديد الارتباط بالتجريد والتعالي علىٰ المحسوس، بما قد يؤدي إلىٰ تقليل قيمة الوظائف التي تتصل بالجسد والتجربة والتاريخ. فالعقل، وفق هذا البناء، يظهر في أنقىٰ صوره حين يبتعد عن التغير، بينما تكشف الخبرة الإنسانية أن قدرته لا تتكون خارج التغير، بل من خلال مواجهته وتنظيمه. إن إدراك الكلي وظيفة عقلية جوهرية، لكنه لا يكفي وحده لتعريف العقل؛

لأن العقل لا يهرب من الواقع فقط إلىٰ المفهوم، بل يعود من المفهوم إلىٰ الواقع، ويحكم في الجزئي، ويعدل الكلي في ضوء الخبرة.

أما التصور الأرسطي، فقد نقل البحث من المفارقة الصارمة إلىٰ تحليل النفس وقواها ووظائفها. لم يعد العقل مجرد انشداد إلىٰ عالم مستقل من المعاني، بل أصبح قدرة تتصل بانتزاع الصور والمعقولات من المحسوسات، والانتقال من الإمكان إلىٰ الفعل. وقد سمح هذا التصور بتقريب العلاقة بين العقل والتجربة، وبالتمييز بين مستويات الإدراك والتخيل والتذكر والتعقل. كما منح التحليل الوظيفي مكانة مركزية، إذ لم يعد السؤال فقط: ما العقل؟ بل: ماذا يفعل؟ وكيف ينتقل من القابلية إلىٰ التحقق؟

إن أهمية هذا التحول تكمن في أنه جعل العقل بنية قدرة لا مجرد مخزن للحقائق. غير أن التمييزات الأرسطية بين مراتب العقل، ولا سيما ما اتصل منها بالعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعال، فتحت بابًا واسعًا للتأويل: هل نحن أمام قوىٰ داخل النفس الواحدة، أم أمام مراتب وجودية مختلفة؟ وهل العقل الفعال مبدأ داخلي أم حقيقة مفارقة؟ وقد أثرت هذه الأسئلة في التراث الفلسفي اللاحق، وخصوصًا في الفلسفة الإسلامية، حيث تحولت نظرية العقل إلىٰ واحدة من أكثر المساحات تعقيدًا في العلاقة بين النفس والمعرفة والوجود.

في الفلسفة الإسلامية، لم يبحث العقل غالبًا بوصفه مفهومًا معزولًا، بل داخل شبكة واسعة تضم النفس والوحي والمعرفة والأخلاق والتكليف والوجود. عند الفارابي وابن سينا، مثلًا، ظهرت مراتب للعقل: عقل بالقوة، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، في ارتباط بنظرية أشمل في صدور المعرفة واتصال النفس بالمبادئ المعقولة. ويمكن أن يبدو هذا البناء للوهلة الأولىٰ قولًا بتعدد العقول، لكنه، عند التحليل، لا يصف بالضرورة جواهر مستقلة داخل الإنسان، بل درجات في تحقق القدرة العاقلة وانتقالها من الإمكان إلىٰ الفعل.

وهنا تظهر ضرورة التمييز بين تعدد العقل وتعدد أحواله. فالعقل بالقوة ليس عقلًا آخر غير العقل بالفعل، بل هو القدرة نفسها قبل اكتمال تحققها. والعقل المستفاد لا يعني ولادة

جوهر جديد، بل بلوغ القدرة درجة من حضـور المعقولات واسـتقرارها. إن لغة المراتب قد توحي بالتعدد العددي، بينما هي في حقيقتها تحاول وصـف الصـيرورة الداخلية للعقل. وهذا من المواضع التي تكشف أن الخلافات قد تنشأ من التعامل مع أسماء المراحل كما لو كانت أسماء لذوات مستقلة.

ومع ذلك، فإن ربط المعرفة بالعقل الفعال في بعض هذه التصـورات يعيد طرح السـؤال عن مصـدر وحدة العقل: هل تسـتمد النفس وحدتها من ذاتها، أم من اتصـالها بمبدأ كلي خارجها؟ وهل العقل الإنساني مكتفٍ في إنتاج المعقول، أم أنه يحتاج إلىٰ فاعلية تتجاوزه؟ إن هذه الأسئلة لا تخص نظرية المعرفة وحدها، بل تمس معنىٰ الجوهر نفسه. فإذا كان العقل لا يكتمل إلا باتصـال بما هو مفارق، فقد لا يكون جوهره مغلقًا داخل الفرد، بل يكون جوهرًا علاقيًا، أي قدرة لا تتحقق إلا بعلاقة تتجاوز ذاتها.

وفي جانب آخر من التراث الإسـلامي، ارتبط العقل بالتمييز والاعتبار وضـبط الفعل وتحمل المسـؤولية. لم يكن العقل هنا قوة نظرية فقط، بل شـرطًا للتكليف، وأداة لفهم الخطاب، وضابطًا للسلوك، وقدرة علىٰ النظر في العواقب. وهذا التصور يكشف بعدًا أهملته بعض الفلسـفات النظرية، هو أن العقل لا يُعرّف فقط بما يعرفه، بل أيضًـا بما يضـبطه ويوجهه ويمنعه. إن الصلة اللغوية بين العقل والمنع والربط ليست مجرد اشتقاق، بل تكشف أن العقل في الوعي العربي والإسـلامي المبكر حمل معنىٰ تنظيميًا ومعياريًا: إنه ما يربط الفعل بالنتيجة، والرغبة بالحد، والجزئي بالكلي، والاختيار بالمسؤولية.

تكمن أهمية هذا التصور في أنه يخرج العقل من حيز المعرفة الخالصة إلىٰ مجال الحكم والعمل. غير أن الاقتصـار عليه قد يجعل العقل أقرب إلىٰ الرشـد الأخلاقي منه إلىٰ القدرة المعرفية الشاملة. ولذلك فإن ما نحتاجه ليس استبدال التعريف النظري بالتعريف العملي، بل إدراك أن العقل بنية تجمع بين المعرفة والتقويم والتوجيه. العقل الذي يعرف ولا يسـتطيع

تقويم ما يعرفه يظل ناقصًـــا، والعقل الذي يقوّم من غير معرفة كافية قد يتحول إلىٰ وعظ منفصل عن الواقع.

ثم جاءت الثنائية الديكارتية لتمنح العقل صـــورة جديدة شـــديدة التأثير: العقل جوهر مفكر، والجسد جوهر ممتد. وتكمن قوة هذا التصور في أنه جعل التفكير أساسًا لليقين، وربط وحدة الذات بوحدة الوعي المفكر. فالإنسان يستطيع أن يشك في العالم، لكنه لا يستطيع أن يشـك في أنه يفكر ما دام يشـك. وهكذا صـار العقل أقرب ما يكون إلىٰ الذات التي تعي ذاتها مباشرة، ولا تحتاج في إثبات وجودها إلىٰ المرور بالعالم الخارجي.

لقد أسـس هذا البناء لفكرة قوية عن اسـتقلال العقل ووحدته، لكنه دفع ثمنًا باهظًا حين فصـل الوعي عن الجسـد والتاريخ. فإذا كان العقل جوهرًا مكتمل الهوية قبل علاقته بالجسـد والعالم، تصـبح اللغة والتجربة والثقافة إضـافات خارجية إلىٰ ذات قائمة بذاتها. غير أن ما تكشفه دراسة العقل هو أن الوعي لا يتشكل في فراغ، وأن الذات لا تعرف نفسها خارج شبكة الذاكرة والجسـد واللغة والآخرين. كما أن الفصـل الحاد بين الفكر والامتداد أنشـأ مشـكلة العلاقة بينهما: كيف يؤثر جوهر غير مادي في جسـم مادي؟ وكيف تتحول الحالات الجسـدية إلىٰ خبرات واعية؟

إن المأزق الديكارتي لا يلغي حقيقة الوعي، لكنه يكشـف أن تعريف العقل بوصـفه جوهرًا مستقلًا أضيق من أن يفسر وجوده الفعلي. فالوعي ليس وهمًا يمكن رده ببساطة إلىٰ المادة، لكنه أيضًـا ليس جزيرة منفصـلة عنها. ومن هنا ينبغي تجاوز الثنائية من غير الوقوع في الاختزال المادي؛ أي الإقرار بأن العقل لا يوجد إنسـانيًا بلا جسـد، من غير أن يعني ذلك أن وصف الجسد يكفي لتفسير المعنىٰ والوعي والقيمة.

أما التصـور التجريبي، فقد قاوم فكرة العقل المزوّد بمضـامين سـابقة، وركز علىٰ الخبرة بوصـفها مصـدر المعرفة. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ تقليص معنىٰ الجوهر، وإلىٰ النظر في العقل من خلال الأفكار والانطباعات والعادات والروابط التي تتكون بالتجربة. وعند بعض الاتجاهات

المتطرفة في هذا المسار، لم تعد الذات العقلية جوهرًا ثابتًا، بل حزمة من الإدراكات المتعاقبة، لا يعثر خلفها على «أنا» مستقلة.

تكمن قوة هذا النقد في أنه منع العقل من التحول إلى صندوق ميتافيزيقي نضع فيه ما نعجز عن تفسيره. كما كشف أن كثيرًا مما نظنه ضروريًا أو فطريًا قد يكون ثمرة للتعود والتجربة. لكنه يواجه صعوبة في تفسير وحدة الخبرة نفسها. فإذا كانت الذات مجرد تدفق من الانطباعات، فمن الذي يربط بينها؟ وكيف تنسب الذاكرة الخبرات إلى شخص واحد؟ وكيف نميز بين تعاقب الوقائع ووحدة الوعي بها؟ إن إنكار الجوهر لا يحل مشكلة الوحدة، بل ينقلها إلى مستوى آخر: من هو الفاعل الذي يدرك الحزمة بوصفها حزمة؟

هنا جاء التصور الكانطي ليعيد بناء السؤال. لم يعد العقل جوهرًا نصل إليه بالتأمل الميتافيزيقي، ولا صفحة سلبية تمتلئ من الخارج، بل أصبح مجموعة من الشروط التي تجعل التجربة والمعرفة ممكنتين. إن الذهن لا يستقبل العالم استقبالًا محايدًا، بل ينظم المعطيات داخل صور ومقولات. ووحدة الوعي ليست محتوى بين المحتويات، بل شرط لانتساب التمثلات المختلفة إلى ذات واحدة. وبذلك انتقل البحث من سؤال: ما مادة العقل؟ إلى سؤال: ما الشروط التي لا تقوم خبرة عقلية من دونها؟

يمنحنا هذا التحول أداة حاسمة؛ لأنه يسمح بفهم الجوهر لا كشيء خفي، بل كبنية تأسيسية. فجوهر العقل، وفق هذا الأفق، لا يكون كتلة أو جوهرًا مفارقًا، بل قدرة على التوحيد والتركيب والتنظيم. ومع ذلك، يظل هذا التصور معرضًا لخطر جعل البنية القبلية ثابتة أكثر مما ينبغي، وفصلها عن التطور التاريخي واللغوي والاجتماعي. فإذا كانت مقولات العقل واحدة ونهائية، فكيف نفسر تحول أنماط المعرفة؟ وهل تتغير شروط الفهم نفسها، أم تتغير فقط المضامين التي تعمل فيها؟

لقد دفعت الفلسفات التاريخية، ولا سيما الهيغلية، باتجاه تجاوز صورة العقل الفردي المغلق. العقل هنا لا يتكشف فقط داخل الذات، بل عبر التاريخ والمؤسسات والثقافة

والصـــراع. وهو لا يعرف ذاته دفعة واحدة، بل يمر بمراحل من الوعي، ويعيد بناء نفســه من خلال تناقضـاته. وهذه الرؤية تمنح التعدد التاريخي معنىٰ أعمق؛ فاختلاف صـور العقل ليس مجرد عرض خارجي، بل جزء من صيرورته نحو وعي أوسع بذاته.

تكمن قوة هذا التصـور في إدراك أن العقل لا يعيش خارج التاريخ، وأن الأفكار لا تنشـأ مستقلة عن المؤسسـات والعمل والعلاقات الاجتماعية. لكنه قد يبالغ في تحويل التاريخ إلىٰ مسـار عقلي كلي، حتىٰ يبدو كل ما يحدث مرحلة ضـرورية في تطور العقل. كما أن الحديث عن عقل كلي يتجلىٰ في الشعوب والدول قد يهدد استقلال الفرد، ويجعل الأشخاص أدوات لصيرورة أوسع منهم. وهنا يجب التمييز بين أن التاريخ يشكل صور العقل، وبين أن التاريخ نفسه ذات عاقلة.

إن القول بأن العقل يتجلىٰ تاريخيًا لا يعني أن للتاريخ عقلًا بالمعنىٰ نفسه الذي للإنسان. التاريخ لا يفكر خارج أفعال البشـر ومؤسـساتهم ولغاتهم، وإن كانت نتائجه تتجاوز نيات الأفراد. ومن ثم فإن «العقل التاريخي» قد يكون وصـفًا لبنية التراكم والتحول، لا إثباتًا لذات فوق فردية واعية. وهذه الملاحظة سـتصـبح ضـرورية حين نناقش لاحقًا العقل الجمعي والمؤسسي والحضاري.

أما الفلسفات المادية والاجتماعية، فقد ربطت أنماط التفكير بشروط الإنتاج والعلاقات الاجتماعية والموقع الطبقي. وبهذا لم يعد العقل محايدًا أو قائمًا خارج المصـالح والبنىٰ، بل صـار وعيًا يتشـكل داخل واقع مادي وتاريخي. وقد قدم هذا الاتجاه نقدًا عميقًا لوهم العقل الخالص، وكشف أن الأفكار قد تحمل آثار الشروط التي أنتجتها، وأن ما يبدو حكمًا كونيًا قد يعبر عن موقع اجتماعي مخصوص.

غير أن تفسير الفكر بشـروطه قد يتحول إلىٰ اختزال إذا عدّت الأفكار مجرد انعكاس مباشر للبنية المادية. فالعقل لا يستقبل شروطه استقبالًا سلبيًا، بل يعيد تفسيرها، ويكوّن مفاهيم تتجاوز اللحظة التي ولد فيها، وقد ينقد المصـالح التي ينتمي أصـحابها إليها. ولو

كان العقل انعكاسًا مغلقًا لموقعه، لا ستحال الوعي الزائف؛ لأن كل وعي سيكون مطابقًا لموقعه، كما يستحيل النقد؛ لأن الناقد نفسه سيكون محكومًا بالبنية التي ينقدها من غير إمكان لتجاوزها.

إن قيمة المقاربة الاجتماعية لا تكمن في أنها تلغي الجوهر العقلي، بل في أنها تمنع تصوره خارج شروط التحقق. العقل لا يولد اجتماعيًا من العدم، لكنه لا يكتمل خار المجتمع. ولعل الأنسب هو القول إن البنية الاجتماعية لا تصنع القدرة العاقلة، وإنما تشكل مسارات ظهورها، وتوزع فرص نموها، وتحدد كثيرًا من موضوعاتها ومفرداتها وحدودها العملية. وهنا يعود التمييز بين الجوهر والتكوين: الجوهر هو الإمكان المنظم، والتكوين هو الصورة التاريخية التي يكتسبها هذا الإمكان.

و قد دفعت الفلسفات اللغو ية في اتجاه آخر، حين جعلت اللغة ليست مجرد أداة يستخدمها العقل بعد اكتماله، بل وسطًا يتكون فيه التفكير نفسه. فالمفاهيم لا تظهر مستقلة عن أنظمة التعبير، ومعنىٰ الفكرة يتصل بطريقة ا ستعمالها داخل لغة وحياة مشتركة. ومن ثم، فإن البحث عن عقل خالص سابق علىٰ اللغة قد يكون بحثًا عن شيء لا يظهر في أي تجربة إنسانية مكتملة.

تكمن أهمية هذا التحول في أنه كشف أن العقل ليس مونولوجًا داخليًا مكتفيًا بذاته، وأن المعنىٰ يقوم داخل فضاء من القواعد والممارسات المشتركة. لكنه قد يتحول بدوره إلىٰ اختزال إذا قيل إن حدود اللغة هي حدود العقل علىٰ نحو مطلق. فهناك خبرات سابقة علىٰ الصياغة اللفظية، وتمثيلات بصرية وموسيقية وحركية ورياضية، وقدرات علىٰ التمييز والتوقع تظهر قبل اكتمال اللغة. كما أن الإنسان يستطيع أن يشعر بعجز اللغة عن ا ستيعاب ما يدركه، وهذا العجز نفسه يدل علىٰ أن العلاقة بين العقل واللغة ليست تطابقًا كاملًا.

إن اللغة لا تخلق كل نشاط عقلي، لكنها تنقل العقل إلىٰ مستوىٰ جديد من الانعكاس والتجريد والتراكم. بها يصبح الفكر قابلًا للحفظ والنقد والنقل بين الأجيال، وتتحول الخبرة

الفردية إلىٰ مفاهيم عامة. ولذلك فإن اللغة ليست جوهر العقل، لكنها من أعظم البنىٰ التي يتحقق فيها جوهره الإنساني. إنها لا تصنع القدرة علىٰ المعنىٰ من الصفر، لكنها توسعها، وتنظمها، وتمنحها ذاكرة مشتركة.

ثم جاءت المقاربات الظاهراتية لتعيد الاعتبار إلىٰ الوعي المقصدي: العقل ليس صندوقًا يحوي تمثلات، بل توجه نحو العالم. نحن لا نجد في الوعي أفكارًا مغلقة أولًا ثم نبحث عن صلتها بالأشياء، بل نجد الوعي منذ البداية وعيًا بشيء. وهذه الرؤية تنقل الجوهر من «الشيء المفكر» إلىٰ العلاقة بين الذات والعالم. فالعقل لا يكون عقلًا في عزلة، بل في فعل إدراك وقصد وفهم.

إن هذا التحول مهم للغاية؛ لأنه يقربنا من تصور الجوهر بوصفه علاقة. غير أنه لا يكفي وحده؛ فقولنا إن الوعي قصد لا يفسر جميع مستويات العقل، ولا يبين كيف تتكون المعايير والمفاهيم والمؤسسات. كما أن التركيز علىٰ الخبرة المباشرة قد يهمش البنىٰ غير الواعية والآليات العصبية والسياقات الاجتماعية. لكنه يضع يدنا علىٰ حقيقة أساسية: العقل لا يوجد كجوهر مغلق، بل كقدرة علىٰ الانفتاح علىٰ ما ليس هو، وإدخاله في أفق من الدلالة.

وفي مقابل ذلك، حاولت الاتجاهات السلوكية إزاحة الحديث عن الحالات العقلية الباطنة، والتركيز علىٰ السلوك القابل للملاحظة. وقد كان لهذا الاتجاه فضل في مقاومة التفسيرات الغامضة، وفي الدعوة إلىٰ معايير قابلة للاختبار. لكنه حين اختزل العقل في أنماط الاستجابة فقد القدرة علىٰ تفسير المعنىٰ الداخلي والقصد والتخيل والتخطيط. فالسلوك المتشابه قد يصدر عن أسباب عقلية مختلفة، والسلوك المختلف قد يصدر عن الغاية نفسها. ولا يمكن فهم الفعل الإنساني من الخارج وحده؛ لأن ما يجعله فعلًا ذا معنىٰ هو علاقته بالنية والتفسير والسياق.

ومع الثورة المعرفية، عاد العقل بوصفه نظامًا لمعالجة المعلومات والتمثيلات. وأصبح من الممكن تحليل الذاكرة والانتباه والإدراك وحل المشكلات ضمن نماذج وظيفية

وحسابية. وقد قدم هذا الاتجاه أدوات دقيقة لفهم بعض العمليات، وأظهر أن العقل ليس قوة غامضة، بل يمكن تفكيك وظائفه ودراسة آلياتها.

غير أن النموذج الحسابي يواجه السؤال نفسه: هل معالجة المعلومات هي جوهر العقل، أم إحدىٰ وظائفه؟ الحاسوب يعالج رموزًا وفق قواعد، لكن هل يفهم معناها؟ وهل يمكن رد الوعي والقيمة والقصد إلىٰ الحساب؟ إن الكفاءة في التحويل بين المدخلات والمخرجات لا تكفي وحدها لإثبات وجود تجربة داخلية أو حكم معياري. وإذا جُعل العقل مساويًا للحساب، أمكن توسيع المفهوم ليشمل كل نظام يؤدي تحويلات منظمة، لكن الثمن سيكون إفراغ العقل من أبعاده الإنسانية الأعمق.

أما علوم الأعصاب المعاصرة، فقد كشفت بدرجة غير مسبوقة ارتباط الوظائف العقلية بالبنىٰ الدماغية، وأظهرت أثر الإصابات والنشاط العصبي والمواد الكيميائية في الإدراك والذاكرة والقرار والوعي. ولم يعد ممكنًا بناء نظرية للعقل تتجاهل الدماغ أو تتعامل معه بوصفه مجرد حامل خارجي. ومع ذلك، فإن الانتقال من بيان الارتباط العصبي إلىٰ القول بالهوية التامة بين العقل والدماغ ليس انتقالًا ضروريًا.

فالخريطة العصبية لخبرة ما لا تساوي الخبرة كما تُعاش. معرفة مواضع النشاط المصاحب للألم لا تستنفد معنىٰ الألم عند من يشعر به، ولا علاقته بالخوف والذاكرة واللغة والقيمة. ووصف الآلية السببية لا يجيب وحده عن سؤال الدلالة. هنا يظهر الفرق بين التفسير من منظور الخارج والتجربة من منظور الداخل. وليس المطلوب الفصل بينهما، بل بناء مستوىٰ نظري يربطهما من غير أن يختزل أحدهما في الآخر.

إن المقارنة بين هذه التصورات تكشف أنها لم تكن جميعًا تجيب عن سؤال واحد. أفلاطون كان يبحث في علاقة العقل بالحقيقة والكلي. وأرسطو كان يحلل قوىٰ النفس وانتقال العقل من القوة إلىٰ الفعل. والفلاسفة المسلمون كانوا يدرسون مراتب التعقل وعلاقته بالنفس والوحي والوجود والتكليف. وديكارت كان يبحث عن أساس اليقين ووحدة

الذات. والتجريبيون كانوا يفحصون مصادر الأفكار. وكانط كان يدرس شروط إمكان المعرفة. وهيغل كان يتتبع تشكل العقل في التاريخ. والماديون بحثوا أثر الشروط الاجتماعية. والفلسفات اللغوية درست وسيط المعنىٰ. والظاهراتية حللت القصدية. والسلوكية ركزت علىٰ الملاحظة الخارجية. والعلوم المعرفية درست الوظائف والتمثيل، فيما بحثت علوم الأعصاب في الشروط البيولوجية.

ومن الخطأ جمع هذه التصورات في صف واحد ثم السؤال أيها أصاب تعريف العقل الصحيح؛ لأن كل واحد منها أمسك بمستوىٰ مختلف. بعضها وصف الجوهر، وبعضه و صف البنية، وبعضها و صف الشرط، وبعضها و صف الوظيفة، وبعضها و صف التكوين، وبعضها وصف التجلي، وبعضها وصف أدوات الدراسة. لقد بدا الخلاف أحيانًا أشد مما هو عليه لأن كل اتجاه عمّم المستوىٰ الذي درسه، فحوّل الجزء إلىٰ كل، والشرط إلىٰ ماهية، والوظيفة إلىٰ جوهر، والتجلي إلىٰ عقل مستقل.

إذا أخذنا من التصور الأفلاطوني قدرة العقل علىٰ تجاوز الجزئي إلىٰ الكلي، ومن الأرسطي تحليل الانتقال من الإمكان إلىٰ الفعل، ومن التراث الإسلامي البعد المعياري والعملي، ومن ديكارت مركزية الوعي بالذات، ومن التجريبية أثر الخبرة، ومن كانط وظيفة التركيب، ومن التاريخية صيرورة الوعي، ومن المادية أثر الواقع الاجتماعي، ومن اللغوية وساطة الرمز، ومن الظاهراتية القصدية، ومن العلوم المعرفية التعدد الوظيفي، ومن علوم الأعصاب الشرط البيولوجي، لم نكن أمام جمع تلفيقي إذا وضعنا كل عنصر في مستواه الصحيح. أما إذا حاولنا مزجها بلا نظام، فلن ننتج نظرية، بل كومة من الأوصاف.

ومن هنا يمكن اقتراح أن جوهر العقل لا ينبغي أن يعرف بمادة معينة، ولا بوظيفة مفردة، ولا بمضمون ثابت، بل بفاعلية مركبة يمكن تسميتها «القدرة المعيارية التنظيمية علىٰ إنتاج المعنىٰ والحكم ومراجعة العلاقة بين الذات والعالم». هذه الصياغة الأولية تحتاج إلىٰ تفكيك؛ لأنها تجمع أربعة أبعاد: القدرة، والتنظيم، والمعيارية، والعلاقة.

العقل قدرة لأنه إمكان لا يساوي منتجاته. النظرية العلمية ليست العقل، بل منتج من منتجاته. والقصيدة ليست العقل، بل أثر لعمله في مجال التخيل واللغة. والحكم الأخلاقي ليس العقل ذاته، بل تجلٍّ لقدرته علىٰ التقويم. ولو ساوينا العقل بمنتجاته، لكان كل تغير في المعرفة تغيرًا في جوهره، ولما أمكنه نقد ما أنتجه؛ لأن الناقد سيكون هو المنتج نفسه بلا مسافة.

وهو قدرة تنظيمية لأنه لا يضيف محتوىٰ إلىٰ محتوىٰ فقط، بل يربط الإدراكات بالذاكرة، والمقدمات بالنتائج، والوقائع بالمفاهيم، والأفعال بالمآلات، والوسائل بالغايات. إن العقل لا يظهر في وجود العناصر منفردة، بل في نوع العلاقة التي يقيمها بينها. قد يملك الإنسان معلومات كثيرة من غير أن يكون قادرًا علىٰ تركيبها، وقد يحفظ قواعد المنطق من غير أن يستخدمها في مراجعة تحيزاته. ليست كثرة المحتويات عقلًا، بل طريقة انتظامها وتحولها إلىٰ فهم وحكم.

وهو قدرة معيارية لأن نشاطه لا يقتصر علىٰ وصف ما هو كائن، بل يميز بين الأصح والأضعف، والأعدل والأجور، والأنسب والأقل ملاءمة، والمتسق والمتناقض. وحتىٰ حين يدعي العقل أنه وصفي خالص، فإنه يستخدم معايير في قبول الأدلة وترجيح التفسيرات. المعيارية ليست إضافة أخلاقية متأخرة إلىٰ العقل، بل حاضرة في أصل الحكم؛ لأن كل حكم يفترض معيارًا، ولو كان معيار التطابق أو الاتساق أو الكفاية التفسيرية.

وهو قدرة علىٰ إنتاج المعنىٰ لأن العالم لا يدخل الوعي بوصفه مجموعة من الإشارات الفيزيائية فحسب، بل يتحول إلىٰ أشياء وأحداث وعلاقات ودلالات. اللون ليس مجرد طول موجي في الخبرة الإنسانية، والكلمة ليست صوتًا، والقانون ليس حبرًا علىٰ ورق، والمؤسسة ليست جدرانًا وأشخاصًا. العقل ينقل الموجود من مجرد الحضور إلىٰ الدلالة، لكنه لا يخلق الدلالة من العدم؛ إذ يتفاعل مع واقع له مقاومته وبنيته وحدوده.

وهو قدرة علىٰ مراجعة العلاقة بين الذات والعالم؛ لأن العقل لا يكتفي ببناء التمثلات، بل يستطيع أن يسأل عن صدقها، وأن يكتشف خطأها، وأن يعدلها. هذه القدرة علىٰ تصحيح الذات من أهم ما يميز الجوهر العقلي. فالنظام المغلق الذي يكرر قواعده من غير إمكان لفحصها قد يكون منظمًا، لكنه لا يبلغ مرتبة العقل الكامل. العقل ليس فقط اتباع القاعدة، بل إمكان تحويل القاعدة نفسها إلىٰ موضوع للنقد.

بهذا المعنىٰ، لا يكون الجوهر العقلي شيئًا وراء الوظائف، بل ما يجعل الوظائف عقلية، ويجمعها داخل نظام قابل للتوجيه والمراجعة. إنه لا يوجد منفصلًا عن التجليات، لكنه لا يساوي أي تجلٍّ منها. يشبه ذلك الحياة التي لا توجد خارج الكائنات الحية، لكنها لا تختزل في عضو واحد أو فعل واحد. نحن لا نعثر علىٰ الحياة في موضع منفصل داخل الكائن، بل في التنظيم الكلي الذي يجعل الأجزاء تعمل ضمن وحدة تحفظ ذاتها وتتفاعل مع محيطها. وبالمثل، لا نعثر علىٰ العقل في فعل منفرد، بل في انتظام أفعال الإدراك والذاكرة والتجريد والحكم والتقويم داخل ذات تستطيع أن تعي العالم ونشاطها فيه.

غير أن هذا القياس يجب ألا يقود إلىٰ مساواة العقل بالحياة؛ فالكائن الحي قد يتكيف من غير وعي، وقد ينظم نفسه من غير أن ينتج مفاهيم أو معايير صريحة. ما يضيفه العقل هو القدرة علىٰ تمثيل العلاقة، لا مجرد العيش داخلها؛ وعلىٰ مساءلة النظام، لا مجرد الاستجابة له؛ وعلىٰ تصور الممكن، لا الاكتفاء بالتعامل مع الواقع القائم. إن العقل يفتح مسافة بين الإنسان وما يحدث له، وفي هذه المسافة يولد الاختيار والنقد والإبداع والمسؤولية.

وهذه المسافة لا تعني انفصال العقل عن الواقع، بل قدرته علىٰ عدم الذوبان الكامل فيه. الحيوان يواجه الخطر، أما الإنسان فيستطيع أن يفكر في معنىٰ الخطر، وأن يتوقع خطرًا لم يقع، وأن يضع قواعد جماعية لمواجهته، وأن يسأل عن عدالة توزيع المخاطر. هنا ينتقل الإدراك إلىٰ مفهوم، والمفهوم إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ مؤسسة. وهذه الحركة تكشف أن

العقل ليس وظيفة داخل الرأس فقط، بل قدرة تبدأ في الوعي الفردي وتمتد إلىٰ اللغة والثقافة والقانون والنظام الاجتماعي.

لكن امتداد منتجات العقل خارج الفرد لا يعني انتقال جوهره إلىٰ الأشياء. فالكتاب يحمل معرفة، لكنه لا يعرف ما يحمل. والمؤسسة تحفظ قرارًا، لكنها لا تعيه بالضرورة. والنظام القانوني يجسد معايير، لكنه لا يشعر بالعدالة أو الظلم. ولهذا يجب التمييز بين العقل وتجسداته الموضوعية. المنتجات العقلية قد تصبح مستقلة نسبيًا عن منتجيها، وتؤثر في الأجيال اللاحقة، لكنها لا تتحول تلقائيًا إلىٰ ذوات عاقلة.

ومع ذلك، فإن هذه المنتجات تعود فتشارك في تشكيل العقول التي أنتجتها. فاللغة من صنع البشر، لكنها تصوغ طرق تفكيرهم. والقانون منتج عقلي، لكنه يعيد تشكيل السلوك والتوقع والوعي بالحق. والمؤسسة ثمرة للتنظيم، لكنها تفرض علىٰ الأفراد أدوارًا وقواعد ومسارات قرار. وهكذا يدخل العقل في علاقة دائرية مع منتجاته: ينتجها، ثم تعمل هي علىٰ إعادة تكوينه. وهذا ما يجعل الجوهر لا يظهر في صورة نقية خارج التاريخ، بل يظل واحدًا في قدرته، متغيرًا في بنيته المتحققة.

ينبغي هنا التمييز بين ثبات الجوهر وجمود الجوهر. الثبات يعني بقاء الخصائص التأسيسية التي تجعل العقل عقلًا، أما الجمود فيعني استحالة تطوره أو إعادة تنظيمه. وقد يكون الجوهر ثابتًا من حيث القدرة علىٰ المعنىٰ والحكم والمراجعة، بينما تتطور درجة هذه القدرة وأدواتها ومجالاتها. إن الطفل والبالغ يشتركان في أصل القدرة العاقلة، لكن بنيتهما المعرفية ليست واحدة. والإنسان القديم والحديث يشتركان في القدرة، لكن أدوات القياس والتدوين والتجريد تختلف. ومن ثم، فإن القول بالجوهر لا يمنع التطور، ما دام التطور يقع في التحقق والبنية والأداة والتجلي.

لكن هل يمكن أن يتطور الجوهر نفسه؟ يتوقف الجواب علىٰ معنىٰ الجوهر. إذا كان الجوهر هو مادة ثابتة، فلا يتطور من غير أن يصبح شيئًا آخر. أما إذا كان هو نمط فاعلية

مفتوحًا، فقد يكون التطور جزءًا من حقيقته. إن جوهر العقل قد لا يكون مجموعة صفات منجزة، بل قدرة على تجاوز حاله الراهنة. وفي هذه الحالة لا يكون التغير عرضًا خارجيًا، بل يكون الاستعداد للتغير إحدى خصائصه الأساسية.

وهذا يقود إلى تصور أكثر عمقًا: العقل واحد لا لأنه يملك شكلًا نهائيًا، بل لأنه يحتفظ عبر تحولاته بمبدأ الانفتاح المنظم على المعنى. إنه لا يتطابق مع مرحلة من مراحله، ولا مع حضارة من حضاراته، ولا مع منهج من مناهجه. وما يبقى واحدًا ليس المحتوى ولا الصورة، بل القدرة على التعلم والتركيب والتقويم والمراجعة. وإذا فقد النظام هذه القدرة وصار مغلقًا على استجاباته، أمكن أن يوصف بالذكاء الوظيفي، لكن وصفه بالعقل الكامل يصبح موضع إشكال.

إن الدراسات السابقة، على اختلافها، قدمت لنا عناصر ضرورية لفهم هذه الوحدة، لكنها وقعت غالبًا في واحد من ثلاثة اختزالات. الأول اختزال العقل في الأعلى: في الكلي أو الجوهر أو الذات المفارقة، بحيث تهمش التجربة والجسد والتاريخ. والثاني اختزاله في الأسفل: في الحس أو السلوك أو العصب أو الحساب، بحيث يضيع المعنى والوعي والمعيار. والثالث اختزاله في الوسط: في اللغة أو الثقافة أو التاريخ أو المؤسسة، بحيث تتلاشى القدرة التأسيسية المشتركة التي تجعل هذه البنى ممكنة وقابلة للنقد.

ولا يمكن تجاوز هذه الاختزالات باختيار مستوى رابع ينافسها، بل ببناء نظرية للمستويات. فالدماغ شرط بيولوجي، والوعي مجال خبرة، واللغة بنية رمزية، والثقافة أفق معنى، والتاريخ مجال تشكل، والمؤسسة تجسد موضوعي، والمعيار مبدأ للتقويم، والعقل هو الفاعلية التي تعمل عبر هذه المستويات من غير أن تساوي واحدًا منها. ليس معنى ذلك أن العقل كيان فوقها، بل أنه نمط تنظيم لا يظهر إلا من خلالها، ولا يُختزل في أي منها.

وهنا نصل إلى تمييز بالغ الأهمية بين «جوهر العقل» و«حامل العقل». الدماغ حامل بيولوجي للعقل الإنساني، لكنه ليس الجوهر بالمعنى المفهومي. والذات الفردية حامل

لتجربة الوعي، لكنها لا تنشـــئ كل مضـــامينها وحدها. واللغة تحمل المعنىٰ، لكنها لا تعي المعنىٰ. والمؤسسة تحمل الذاكرة والقواعد، لكنها لا تكون بالضرورة ذاتًا واعية. إن الخلط بين الجوهر والحامل يؤدي إما إلىٰ المادية الاختزالية، وإما إلىٰ الروحانية المنفصلة، وإما إلىٰ إضفاء العقل علىٰ كل بنية منظمة.

كما ينبغي التمييز بين «جوهر العقل» و«محتوىٰ العقل». قد يتغير المحتوىٰ تغيرًا جذريًا، وقد يحمل الإنســـان معتقدات خاطئة، لكنه لا يفقد بذلك أصـــل القدرة العاقلة. غير أن هذه القدرة لا تكون محايدة تمامًا عن محتواها؛ لأن المحتويات المتراكمة تعيد تشـــكيل طريقة استخدامها. الجهل ليس غياب المعلومات فقط، بل قد يصنع بنية من الأحكام المسبقة تمنع العقل من اســـتقبال الدليل. ومن ثم فالعلاقة بين الجوهر والمحتوىٰ تفاعلية: الجوهر يجعل اكتساب المحتوىٰ ممكنًا، والمحتوىٰ يوسع الجوهر المتحقق أو يقيده.

ثم هناك الفرق بين «جوهر العقل» و«صـــورة العقل عن نفســـه». فقد يعيش العقل وفق تصـــور يختزله. حين يعتقد أن المعرفة لا تكون إلا حســـية، يســـتبعد أســـئلة المعنىٰ من مجال العقل. وحين يظن أن العقل لا يخطئ، يعجز عن مراجعة ذاته. وحين يتصـــور نفســـه أداة للمصلحة، يصبح أسير الغاية التي يحددها غيره. إن مفهوم العقل ليس مرآة محايدة للجوهر، بل قوة تشارك في توجيه استعماله. ولهذا كان ميلاد مفهوم العقل جزءًا من تطور العقل نفسه؛ لأن العقل حين يعرّف ذاته يحدد حدود أفعاله وحقوقها وواجباتها.

إن النظرية التي نقترب منها لا تقول إن جميع التصورات السابقة صحيحة بالتساوي، ولا إنها مجرد زوايا لا يمكن المفاضلة بينها. بعضها أوسع من بعض، وبعضها يفسر ظواهر يعجز غيره عن تفسـيرها، وبعضـها يقع في تناقضـات داخلية. لكن المفاضـلة لا تبدأ بإعلان تعريف نهائي، بل بتحديد معيار الكفاية: التعريف الأقوىٰ هو الذي يســـتطيع تفســـير أكبر عدد من الظواهر العقلية من غير اختزال، ويربط بين الجسد والوعي واللغة والثقافة والتاريخ والمعيار، ويحتفظ في الوقت نفسه بإمكان النقد والحرية والمسؤولية.

وفق هذا المعيار، لا يكفي التعريف المادي الخالص؛ لأنه يفسر الشرط ولا يستنفد المعنىٰ. ولا يكفي التعريف الروحي الخالص؛ لأنه يثبت الوعي ولا يفسر تجسده. ولا يكفي التعريف الوظيفي؛ لأنه يصف الأداء ولا يحسم التجربة. ولا يكفي التعريف الثقافي؛ لأنه يفسر الاختلاف ولا يفسر إمكان المشترك. ولا يكفي التعريف المنطقي؛ لأنه يفسر الاتساق ولا يستوعب القيمة والإبداع. والنظرية العامة لا بد أن تكون تركيبية، لا بمعنىٰ جمع المتناقضات، بل بمعنىٰ تحديد موضع كل مستوىٰ وحدود سلطته التفسيرية.

يمكن، في ضوء ذلك، صياغة مفهوم أولي لجوهر العقل علىٰ النحو الآتي: جوهر العقل ليس مادة مستقلة، ولا وظيفة منفردة، ولا محتوىٰ ثابتًا، بل قدرة موحدة ومفتوحة علىٰ تمثيل الواقع، وإنتاج المعنىٰ، وربط العناصر، وإصدار الأحكام، وتقويم المعايير، ومراجعة الذات، وتحويل الإمكان إلىٰ فعل داخل شروط بيولوجية ولغوية وثقافية وتاريخية.

هذه الصياغة تقر بالوحدة من غير أن تفصلها عن الشروط، وتقر بالتعدد من غير أن تحوله إلىٰ جواهر مستقلة. فالقدرة واحدة في مبدئها، لكنها لا تعمل إلا عبر وظائف متعددة. والذات واحدة في مجال وعيها، لكنها تحمل محتويات وتوترات مختلفة. والعقل إنساني في أصله، لكنه يتشكل ثقافيًا. وهو جسدي في تحققه، لكنه لا يختزل في وصف الجسد. وهو تاريخي في تطوره، لكنه يستطيع نقد التاريخ. وهو لغوي في جانب واسع من تعقله، لكنه لا ينحصر في اللفظ. وهو معياري لأنه لا يصف فقط، بل يحكم ويراجع ويختار.

إن وصف الجوهر بأنه «قدرة موحدة» لا يعني أن جميع الوظائف تصدر من مركز بسيط يمكن الإشارة إليه. فقد تكون البنية العقلية موزعة بين أنظمة متعددة في الدماغ، وتتعاون فيها الذاكرة والانتباه والعاطفة والإدراك. الوحدة هنا ليست وحدة الموضع، بل وحدة الانتساب والتكامل. فالأوركسترا لا تصدر صوتًا من آلة واحدة، لكنها تنتج عملاً واحدًا حين تنتظم أجزاؤها. غير أن العقل أعمق من هذا المثال؛ لأنه ليس مجرد تنسيق بين أجزاء، بل وعي بالتنسيق وقدرة علىٰ تعديل قواعده.

وقد يقال إن العاطفة ليست جزءًا من العقل، وإن إدخالها فيه يفسد تعريفه. غير أن الفصل المطلق بين العقل والعاطفة واحد من أكثر الثنائيات تضليلًا. فالعاطفة قد تشوش الحكم، لكنها أيضًا تكشف القيمة وتوجه الانتباه وتحفز الفعل. الإنسان الذي لا يشعر بالخطر لا يحسن تقديره، والذي لا يدرك الألم الإنساني قد يبني حسابًا متسقًا لكنه ظالم. ليست المشكلة في وجود العاطفة، بل في علاقتها ببقية البنية. والعقل لا يكتمل بإقصائها، بل بتنظيمها وفهم إشاراتها ومنعها من احتكار الحكم.

وهذا يؤكد أن الجوهر العقلي ليس «العقلانية الباردة»، بل القدرة علىٰ بناء توازن بين المعرفة والقيمة والدافع والمآل. وإذا جُرد العقل من كل ما هو وجداني، فقد يتحول إلىٰ آلة للوسائل بلا غايات. وإذا تُرك الوجدان بلا تنظيم، فقد يتحول إلىٰ اندفاع بلا تقدير. وحدة العقل تظهر في قدرته علىٰ إدخال هذه المستويات في حكم مركب، لا في إلغاء بعضها.

كما أن الإرادة ليست خارج العقل تمامًا. فالعقل الذي يعرف الصواب ولا يستطيع توجيه الفعل يظل منقسمًا. صحيح أن المعرفة لا تضمن الإرادة، لكن القدرة علىٰ وضع الغايات ومراجعتها واختيار الوسائل جزء من البنية العاقلة. ولذلك فإن الجوهر العقلي لا ينبغي أن يُفهم بوصفه معرفة محضة، بل بوصفه قدرة علىٰ تحويل المعرفة إلىٰ موقف وفعل، وعلىٰ مراجعة الفعل في ضوء النتيجة.

ومن هنا يمكن التمييز بين «العقل الموجود» و«العقل المتحقق». كل إنسان سليم البنية يملك أصل القدرة، لكن تحققها يتفاوت بحسب التعليم والخبرة والحرية والمؤسسات واللغة والصحة والظروف الاجتماعية. وقد يمتلك الفرد ذكاءً عاليًا في مجال، ويظل أسيرًا لتحيزات عميقة في مجال آخر. هذا لا يعني وجود عقلين فيه، بل يعني أن وحدته لم تتحقق بالتساوي عبر الوظائف والمجالات.

إن وحدة العقل ليست واقعة بيولوجية مكتملة وحدها، بل مهمة تربوية وأخلاقية وحضارية. فالإنسان يولد بإمكان التعقل، لكنه يحتاج إلىٰ تعلم كيف يراجع نفسه، ويميز

الدليل، ويضبط الانفعال، ويدرك المآل، ويخرج من أسر منظوره الخاص. والمؤسسة قد توسع هذه القدرة حين توزع المعرفة وتفتح النقد، وقد تشوهها حين تكافئ الطاعة وتمنع السؤال. والثقافة قد تغني العقل بالرموز والمفاهيم، وقد تحاصره بالمقدسات غير المفحوصة. وبذلك يصبح بناء وحدة العقل مشروعًا اجتماعيًا، لا شأنًا فرديًا فقط.

هذا البعد يميز النظرية المقترحة عن كثير من الدراسات السابقة التي انشغلت بالسؤال الأنطولوجي: ما العقل؟ أو بالسؤال المعرفي: كيف يعرف؟ من غير أن تمنح السؤال المعياري والمؤسسي ما يستحقه: كيف يبنىٰ العقل القادر علىٰ الحكم الرشيد؟ وما الشروط التي تسمح لوظائفه بالتكامل؟ وكيف تتحول المعرفة الفردية إلىٰ عقل مؤسسي من غير أن تذوب المسؤولية؟ وكيف يمكن للمجتمع أن يوسع أفق التعقل بدل أن يعيد إنتاج تحيزاته؟

إن جوهر العقل، بهذا المعنىٰ، لا يعرف فقط في لحظة التأمل الفردي، بل في قدرته علىٰ بناء فضاء مشترك للمعنىٰ والحجة والمراجعة. العقل الذي لا يستطيع التواصل يظل خبرة ذاتية مغلقة، والعقل الذي لا يستطيع الاعتراف بالدليل الخارج عنه يتحول إلىٰ نظام دفاعي. ولهذا فإن الانفتاح علىٰ الآخر ليس قيمة أخلاقية مضافة فحسب، بل شرط معرفي لكشف حدود الذات. إن العقل لا يكتشف قصوره دائمًا من داخله، بل يحتاج إلىٰ مقاومة الواقع، واعتراض الآخر، واختلاف التجربة.

ومن هنا يظهر أن العلاقة جزء من الجوهر، لا مجرد ظرف خارجي. العقل يتكون في علاقة بالموضوع، وباللغة، وبالآخر، وبالتاريخ، وبذاته. لكنه لا يذوب في هذه العلاقات؛ لأن له قدرة علىٰ إعادة تنظيمها. الجوهر إذن ليس استقلالًا مطلقًا ولا تبعية مطلقة، بل استقلال علائقي: قدرة تتشكل بالعلاقة وتستطيع في الوقت نفسه أن تحاكمها.

هذه الصيغة تحل جانبًا من التعارض بين الجوهرانية والبنائية. الجوهرانية تقول إن للعقل طبيعة سابقة علىٰ التكوين، والبنائية تقول إن ما نعده عقلًا يتشكل عبر اللغة والثقافة والمؤسسات. ويمكن تجاوز التعارض بالتمييز بين الإمكان والتعين. هناك إمكان عقلي

تأسيسي لا تصنعه الثقافة من عدم، لكن هذا الإمكان لا يظهر في صورة إنسانية مكتملة إلا داخل البناء الثقافي. الثقافة لا تخلق القدرة على اللغة من الصفر، لكنها تحدد اللغة التي يتكلمها الإنسان والمفاهيم التي يبدأ بها. والتاريخ لا يخلق الاستعداد للحكم، لكنه يحدد الوقائع والمعايير التي يتدرب عليها الحكم.

وهذا يعني أن الجوهر ليس هوية مكتملة قبل العالم، بل قابلية منظمة للدخول في العالم. إنه ليس نصًا سابقًا مكتوبًا في الداخل، بل قدرة على التعلم والتجريد والتقويم. ولذلك لا يكون الإنسان نسخة متطابقة من جوهر ثابت، ولا منتجًا خالصًا للثقافة، بل كائنًا تتفاعل فيه بنية عامة مع تكوين خاص. وفي هذا التفاعل تولد الفردية، ويصبح كل عقل تجسدًا فريدًا للإمكان الإنساني المشترك.

وعند هذه النقطة يمكن إعادة قراءة تعدد العقول الذي تحدثت عنه الدراسات النفسية والمعرفية. حين يقال إن هناك ذكاءً لغويًا ورياضيًا ومكانيًا وموسيقيًا واجتماعيًا، فإن هذه الأقسام قد تصف مجالات للقدرة أو صورًا لتفاوت الكفاءة، لا جواهر عقلية مستقلة. الفرد قد يتفوق في الموسيقى ويضعف في الحساب، لكن ذلك لا يعني أن بداخله عقلًا موسيقيًا منفصلًا عن عقل رياضي. إن العمليات تتداخل، والذاكرة والانتباه والتجريد والتوقع تعمل عبر المجالات وإن اختلفت نسبها.

التعدد، إذن، يوجد في توزيع القدرات وفي طرائق تآزرها، أما الوحدة فتوجد في الذات التي تنتسب إليها الخبرات، وفي البنية التي تسمح بانتقال التعلم من مجال إلى آخر، وفي القدرة على تنسيق الوظائف نحو غاية. وإذا تعذر الانتقال تمامًا، أو انفصلت الخبرات انفصالًا كاملًا، أصبح السؤال متعلقًا بوحدة الوعي أو الشخصية، لا بمجرد تنوع الذكاء.

ومن هنا فإن القول بجوهر واحد لا يلزم منه أن يعمل العقل وفق هندسة واحدة في كل شخص. قد تكون الوحدة مبدأً مرنًا يتحقق في تشكيلات متعددة. كما أن اللغة الإنسانية واحدة من حيث قدرتها على إنتاج المعنى، لكنها تظهر في لغات مختلفة، ولكل لغة نظامها

وصــوتها وتاريخها. لا توجد لغة إنســانية خارج اللغات، ولا تختزل القدرة اللغوية في لغة واحدة. وبالمثل، لا يوجد العقل الإنساني في صورة مجردة خارج العقول، ولا تختزل حقيقته في عقل فرد أو حضارة أو منهج.

إن هذا القياس يســاعدنا علىٰ فهم العلاقة بين الجوهر والتجليات. التجلي ليس قناعًا خارجيًا يمكن نزعه للوصول إلىٰ الجوهر النقي، بل هو طريقة وجود الجوهر في الواقع. العقل لا يوجد أولًا ثم يختار لاحقًا أن يظهر في اللغة والعلم والفن والدين؛ بل لا نعرف وجوده الإنساني إلا من خلال هذه الميادين. ومع ذلك، لا يستنفده أي منها. التجلي يكشف الجوهر ويحجبه في الوقت نفسه: يكشف قدرة من قدراته، ويحجب بقية الإمكانات حين يقدم نفسه بوصفه الصورة الكاملة.

ومن ثم، فإن مهمة النظرية ليست الوصول إلىٰ عقل بلا تجليات، بل تنظيم العلاقة بين التجليات، ومنع أحدها من ادعاء الكلية. العلم يكشف قدرة العقل علىٰ التفسير والاختبار، والفلسفة تكشف قدرته علىٰ مساءلة الأسس، والفقه يكشف قدرته علىٰ الربط بين النص والواقع والحكم، والسياسة تكشف تعامله مع القوة والمصلحة والمآل، والاقتصاد يكشف تنظيمه للموارد والقيمة، والفن يكشف قدرته علىٰ إعادة تشكيل الممكن والمحسوس، والدين يكشف علاقته بالمعنىٰ الكلي والتكليف والمصير. هذه ليست عقولًا مستقلة، بل ميادين يختبر فيها العقل إمكاناته وحدوده.

إن المقارنة مع الدراسات السابقة تقود إلىٰ نتيجة منهجية أساسية: لم يكن الخلاف حول العقل دائمًا خلافًا في الحقيقة نفسها، بل كثيرًا ما كان خلافًا في سؤال البداية. من بدأ بالحقيقة الكلية انتهىٰ إلىٰ عقل متعالٍ، ومن بدأ بالخبرة انتهىٰ إلىٰ عقل مكتسب، ومن بدأ بالوعي انتهىٰ إلىٰ ذات مفكرة، ومن بدأ باللغة انتهىٰ إلىٰ عقل رمزي، ومن بدأ بالدماغ انتهىٰ إلىٰ عقل عصبي، ومن بدأ بالمجتمع انتهىٰ إلىٰ عقل تاريخي أو ثقافي، ومن بدأ بالحساب انتهىٰ إلىٰ عقل معلوماتي. وكل بداية كانت تكشف شيئًا وتحجب أشياء.

أما النظرية العامة، فعليها ألا تبدأ من مستوىٰ واحد، بل من سؤال العلاقة بين المستويات. ليس السؤال: أي مستوىٰ هو العقل حقًا؟ بل: كيف تتكون الظاهرة العقلية من تفاعل شروطها وعملياتها وتجلياتها؟ وما الذي يمنح هذا التفاعل وحدته؟ والجواب الأولي هو أن الوحدة لا تأتي من عنصر منفرد، بل من القدرة علىٰ إحالة الوظائف المتعددة إلىٰ مجال واحد من المعنىٰ والحكم والمراجعة.

وبذلك لا يكون الجوهر خلف البنية، بل حاضرًا في طريقة عملها. ولا يكون خارج التاريخ، بل يظهر في قدرة العقل علىٰ التعامل مع التاريخ. ولا يكون سابقًا علىٰ اللغة بوصفه خطابًا مكتملًا، بل سابقًا عليها بوصفه قابلية للرمز، ثم يتسع بها. ولا يكون منفصلًا عن الدماغ، بل متحققًا فيه من غير أن يُختزل في الوصف العصبي. ولا يكون عدوًا للثقافة، بل شرطًا لإنتاجها ونقدها.

إن أهم ما نخرج به من هذه الدفعة أن جوهر العقل ليس «شيئًا» بل «مبدأ فاعلية»، وليس وحدة ساكنة بل وحدة قادرة علىٰ التعدد، وليس استقلالًا عن الشروط بل قدرة علىٰ العمل من خلالها وتجاوز حدودها الجزئية. وهو لا يُعرف بما يحتفظ به فقط، بل بما يستطيع أن يغيره في نفسه؛ ولا بما ينتجه فقط، بل بقدرته علىٰ مراجعة إنتاجه؛ ولا بما يفهمه فقط، بل بقدرته علىٰ السؤال عن شروط فهمه.

وعلىٰ هذا الأساس، يصبح العقل واحدًا من حيث الفاعلية التأسيسية التي تجمع إنتاج المعنىٰ والحكم والتنظيم والمراجعة، ومتعددًا من حيث البنىٰ والوظائف والمناهج والمجالات والصور التاريخية. أما القول بعقول مستقلة، كالعقل الفلسفي والعلمي والفقهي والسياسي، فلا يكون دقيقًا إلا إذا أُريد به أنماط تنظيم مخصوصة داخل العقل الواحد، لا جواهر منفصلة لكل منها طبيعتها الخاصة.

غير أن هذه النتيجة ما تزال في حاجة إلىٰ اختبار أدق؛ لأن التمييز بين الجوهر والتجلي قد يبقىٰ لفظيًا ما لم نحدد العلامات التي تسمح لنا بالقول إن هذه الصورة تجلٍّ للعقل، وتلك

ليست كذلك. هل يكفي إنتاج نتيجة صحيحة؟ هل يشترط الوعي؟ هل يشترط القصد؟ هل تشترط القدرة علىٰ مراجعة القواعد؟ وهل كل نظام يعالج المعلومات يملك نصيبًا من العقل، أم أن العقل الإنساني يتميز بإدراك المعنىٰ والقيمة والمسؤولية؟

هذه الأسئلة ستنقل البحث من تعريف الجوهر إلىٰ تحليل العلاقة بين **العقل الواحد وصوره ومستوياته ووظائفه وأنماطه وتجلياته** .وهناك سيظهر الفرق بين التعدد البنيوي والتعدد الوظيفي والتعدد الحضاري، وسيتبين ما إذا كانت أوصاف مثل العقل الفلسفي والعقل العلمي والعقل الفقهي تشير إلىٰ عقول مختلفة، أم إلىٰ طرائق متباينة في تنظيم فاعلية عقلية واحدة.

إذا انتهىٰ البحث في الدفعة السابقة إلىٰ أن جوهر العقل لا ينبغي أن يفهم بوصفه مادةً مستقلةً، ولا بوصفه وظيفةً مفردةً، وإنما بوصفه فاعليةً تنظيميةً معياريةً قادرةً علىٰ إذ المعنىٰ، وإصدار الحكم، ومراجعة العلاقة بين الذات والعالم، فإن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: كيف تظهر هذه الفاعلية الواحدة في هذا العدد الهائل من الصور والأفعال والمناهج والمنتجات؟ وكيف يمكن تفسير التعدد من غير أن يتحول إلىٰ انقسام في حقيقة العقل، وتفسير الوحدة من غير أن تتحول إلىٰ اختزال يلغي الفروق الفعلية بين أنماط التعقل؟

إن الصعوبة الكبرىٰ لا تنشأ من وجود التعدد، بل من غياب التمييز بين مستوياته. فكلمة «العقل» تُستخدم في الخطاب الفلسفي والعلمي والثقافي استخدامات متباينة، ويضاف إليها من النعوت ما يجعلها تبدو مرةً ملكةً فردية، ومرةً نظامًا تاريخيًا، ومرةً منهجًا في التفكير، ومرةً ثقافةً كاملة، ومرةً وظيفةً عصبية، ومرةً بنيةً مؤسسية، ومرةً نموذجًا حضاريًا. وحين تجمع هذه الاستعمالات من غير ضبط، يبدو العقل كأنه أشياء كثيرة لا رابط بينها، أو كأن كل وصف جديد له يكشف عن عقل جديد.

لهذا لا يكفي أن نقرر أن العقل واحد وتجلياته متعددة، لأن هذه العبارة، علىٰ أهميتها، تظل عامة ما لم نحرر معنىٰ الصورة والمستوىٰ والوظيفة والنمط والتجلي، ونحدد موقع كل

واحد منها داخل البنية الكلية. فالصورة ليست هي المستوىٰ، والوظيفة ليست هي النمط، والنمط ليس هو التجلي، والتجلي ليس هو المنتج. وقد تبدو هذه المفاهيم متقاربة في الاستعمال العادي، لكنها إذا لم تُفصل نظريًا تحولت إلىٰ مصادر للخلط، وانبنىٰ عليها القول بتعدد العقول من غير برهان كافٍ.

إن أول تمييز ينبغي وضعه هو التمييز بين «العقل الواحد» و«صور العقل». فالعقل الواحد لا يعني عقلًا كليًا منفصلًا عن الأفراد، ولا جوهرًا غامضًا قائمًا خارج البشر، وإنما يعني وحدة المبدأ التأسيسي الذي يجعل التعقل ممكنًا، أي القدرة علىٰ الإدراك والربط والتجريد والحكم والتقويم والمراجعة. أما صور العقل فهي الكيفيات التي تتشكل بها هذه القدرة حين تدخل في علاقة بموضوع مخصوص، أو بمنهج معين، أو بثقافة محددة، أو بغاية عملية.

الصورة، بهذا المعنىٰ، ليست وجودًا ثانيًا إلىٰ جانب العقل، بل الهيئة التي يظهر بها العقل في موقف معين. فحين يواجه العقل مسألةً رياضيةً، تتقدم فيه وظائف التجريد والبرهنة والاتساق. وحين يواجه موقفًا أخلاقيًا، تتقدم فيه وظائف التقويم والموازنة وتحمل المسؤولية. وحين يدخل مجال الفن، تتقدم قدرته علىٰ التخيل وإعادة تركيب المحسوس وخلق إمكانات لم تكن حاضرة في الواقع. ولا يعني تغير الصورة أن العقل قد تبدل جوهريًا، بل يعني أن بعض وظائفه قد أصبحت مركزيةً وفق مقتضىٰ المجال.

يشبه ذلك الضوء الذي يبقىٰ واحدًا من حيث طبيعته، لكنه يظهر في ألوان متعددة بحسب الوسط الذي يمر فيه وشروط الانكسار. غير أن هذا التشبيه لا ينبغي أن يُؤخذ علىٰ نحو جامد؛ لأن العقل لا يمر في المجالات مرورًا سلبيًا، بل يعيد تشكيل نفسه من خلال ما يواجهه. فالعقل الذي يتدرب طويلًا علىٰ البرهان الرياضي لا يظل هو نفسه تمامًا من حيث عاداته وطرائق انتباهه، والعقل الذي يتشكل داخل ممارسة قانونية أو فقهية يكتسب حساسية

خاصــة تجاه النص والدلالة والقاعدة والاســتثناء. الصــورة لا تغير الجوهر إلىٰ جوهر آخر، لكنها قد تعيد بناء البنية التي يتحقق بها الجوهر.

ومن هنا ننتقل إلىٰ التمييز الثاني، وهو الفرق بين «صــور العقل» و«مســتويات العقل». فالصــورة تتصــل بهيئة الظهور داخل مجال معين، أما المســتوىٰ فيتصــل بطبقة من طبقات الفاعلية العقلية. يمكن أن نتحدث، مثلًا، عن مستوىٰ الإدراك، ومستوىٰ التصور، ومستوىٰ التجريد، ومستوىٰ الحكم، ومستوىٰ المراجعة، ومستوىٰ الوعي بالذات. وهذه المستويات ليست عقولًا متجاورة، بل درجات متراكبة في بناء الفعل العقلي.

قد يدرك الكائن أثرًا حســيًا من غير أن يحوله إلىٰ مفهوم، وقد يتصــور شــيئًا من غير أن يجرده في قاعدة عامة، وقد يملك مفهومًا من غير أن يستطيع استخدامه في حكم مركب، وقد يصدر حكمًا من غير أن يراجعه أو يسأل عن معيار صحته. ومن ثم فإن المستويات لا تتمايز فقط بحسب درجة التعقيد، بل بحسب نوع العلاقة التي يقيمها العقل مع محتواه.

في مســتوىٰ الإدراك يكون العالم حاضــرًا بوصــفه معطًىٰ يفرض نفســه علىٰ الوعي. وفي مستوىٰ التصور يصبح المعطىٰ صورةً قابلةً للاستحضار حتىٰ في غياب الشيء. وفي مستوىٰ التجريد ينتقل العقل من الفردي إلىٰ العام، ومن الواقعة إلىٰ البنية، ومن الظاهرة إلىٰ القانون. وفي مستوىٰ الحكم يربط بين المفاهيم، ويثبت وينفي، ويرجح ويقارن. وفي مستوىٰ المراجعة يجعل أحكامه نفسها مو ضوعًا للفحص. أما في مستوىٰ الوعي بالذات، فإنه لا يكتفي بمعرفة الأشياء، بل يدرك موقعه وحدوده وشروطه داخل فعل المعرفة.

إن هذه المستويات لا تعمل دائمًا في خط مستقيم، ولا يكون الأعلىٰ منفصلًا عن الأدنىٰ. فالتجريد يعود فيؤثر في الإدراك، إذ لا يرىٰ الإنســان العالم بعين الحواس وحدها، بل يراه من خلال المفاهيم التي تعلمها. والحكم يعيد ترتيب التصــورات، والمراجعة تغير القواعد التي صــدر عنها الحكم. ولهذا فالعقل ليس سُــلَّمًا يصــعده مرةً واحدةً، بل حركة دائرية تعود فيها المستويات العليا إلىٰ تنظيم المستويات السابقة.

وقد أدركت بعض الدراسات السابقة هذا التدرج، وإن صاغته بلغات مختلفة. ففي التصورات الأرسطية وما انبنىٰ عليها في الفلسفة الإسلامية، ظهر التمييز بين الحس المشترك والخيال والوهم والعقل، وبين العقل بالقوة والعقل بالفعل. وفي الدراسات النفسية الحديثة ظهر التمييز بين الإدراك والانتباه والذاكرة العاملة والاستدلال واتخاذ القرار. وفي بعض الاتجاهات المعرفية المعاصرة ظهر الفصل بين العمليات السريعة التلقائية والعمليات البطيئة التأملية.

غير أن هذه الدراسات، علىٰ أهميتها، كثيرًا ما اختلفت في معيار تقسيم المستويات. بعضها جعل المعيار وجوديًا، فرتب القوىٰ بحسب قربها من المادة أو تجردها عنها. وبعضها جعله وظيفيًا، فصنف العمليات بحسب المهمة التي تؤديها. وبعضها جعله زمنيًا، فميز بين التفكير السريع والتفكير البطيء. وبعضها جعله نمائيًا، فتتبع انتقال الطفل من المحسوس إلىٰ المجرد. وليس من الدقة دمج هذه التصنيفات في طبقة واحدة؛ لأن الحديث عن مرتبة وجودية ليس هو الحديث عن سرعة المعالجة، والحديث عن مرحلة نمو ليس هو الحديث عن وظيفة مستقرة.

إن النظرية المقترحة هنا تحتاج إلىٰ معيار أوسع: المستوىٰ العقلي هو درجة من درجات تنظيم العلاقة بين المعطىٰ والمعنىٰ والحكم والوعي. ووفق هذا المعيار لا تكون المستويات جزاءً مادية، ولا مراحل تاريخية فقط، بل أنماطًا متراكبة من الفاعلية. الإدراك مستوىٰ لأنه يفتح الاتصال الأولي بالعالم، والتجريد مستوىٰ لأنه يعيد بناء المعطىٰ في صورة كلية، والمراجعة مستوىٰ لأنها تنقل العقل من استخدام القواعد إلىٰ نقد القواعد نفسها.

وإذا كان المستوىٰ يجيب عن سؤال: في أي طبقة من طبقات الفاعلية يعمل العقل؟ فإن الوظيفة تجيب عن سؤال آخر: ما الذي يفعله العقل في هذه الطبقة؟ وهنا نصل إلىٰ التمييز الثالث بين «مستويات العقل» و«وظائف العقل.«

وظائف العقل كثيرة: الانتباه، والتمييز، والتذكر، والتوقع، والتخيل، والتجريد، والاستدلال، والمقارنة، والتصنيف، والتفسير، والتقويم، والتخطيط، واتخاذ القرار،

ومراجعة الخطأ. وقد تتوزع الوظيفة الواحدة على أكثر من مستوى؛ فالذاكرة تدخل في الإدراك والتصور والحكم، والتخيل قد يبدأ من الصور المحسوسة ثم يرتقي إلى بناء النماذج النظرية، والتقويم قد يكون تلقائيًا أوليًا أو تأمليًا مركبًا.

إن الوظيفة ليست جزءًا ثابتًا من العقل، بل فعل يؤديه ضمن شبكة من الأفعال. ولا تعمل الوظائف مستقلة بعضها عن بعض. الانتباه ينتقي ما سيدخل الوعي، والذاكرة توفر السياق، والتجريد يبني المفهوم، والاستدلال يربط بين المقدمات، والعاطفة تمنح بعض الوقائع وزنًا خاصًا، والإرادة توجه الفعل نحو غاية. وما نسميه قرارًا عقليًا ليس نتاج وظيفة واحدة، بل نتيجة تفاعل منظومة من الوظائف.

لقد أسهمت الدراسات المعرفية والعصبية إسهامًا كبيرًا في تفكيك هذه الوظائف، وربطت كثيرًا منها ببنى ودوائر دماغية. وقد كان هذا التفكيك ضروريًا لتجاوز التصور القديم للعقل بوصفه قوةً واحدةً غامضةً تقوم بكل شيء بالطريقة نفسها. لكن نجاح التحليل الوظيفي قد يقود إلى وهم معاكس، هو الاعتقاد بأن العقل ليس إلا مجموع وظائفه، وأنه لا حاجة بعد ذلك إلى الحديث عن وحدة تجمعها.

غير أن مجموع الوظائف لا ينتج وحده عقلًا ما لم تدخل هذه الوظائف في مجال انتساب مشترك، وتتجه نحو غاية، وتكون قابلة للتنسيق والمراجعة. يمكن أن تعمل أنظمة كثيرة على استقبال المعلومات وتصنيفها وإنتاج استجابات، لكن السؤال يبقى: هل توجد وحدة خبرة تعي هذه العمليات؟ وهل يستطيع النظام أن يحول قواعده إلى موضوع للنقد؟ وهل يفهم معنى ما يعالجه، أم أنه ينفذ تحويلات محددة؟

إن الدراسات الوظيفية تشرح كيف تتم بعض العمليات، لكنها لا تحسم وحدها من هو صاحبها، ولا كيف تتكون وحدتها، ولا كيف يظهر المعنى فيها. ولهذا فإن الوظيفة مستوى ضروري في التفسير، لكنها ليست تعريفًا كاملًا للعقل. إنها تجيب عن سؤال الأداء، ولا تجيب بالضرورة عن سؤال الوجود أو الوعي أو المعيارية.

وهنا ينبغي التمييز بين الوظيفة والقدرة. القدرة إمكان أوسع من الفعل المتحقق، أما الوظيفة فهي صورة تشغيل لهذا الإمكان في موقف محدد. قد يمتلك الإنسان القدرة علىٰ الاستدلال، لكنه لا يستخدمها في كل لحظة، وقد يستخدمها بصورة ضعيفة أو منحازة. والقدرة نفسها يمكن أن تؤدي وظائف مختلفة بحسب السياق؛ فالخيال قد يستخدم في الفن، أو في بناء الفرضية العلمية، أو في التخطيط السياسي، أو في توقع المخاطر.

وهذا التداخل يقودنا إلىٰ مفهوم «نمط العقل». النمط ليس وظيفة مفردة، ولا مستوىً من مستويات الوعي، بل طريقة مستقرة نسبيًا في ترتيب الوظائف واستخدامها. حين نقول: نمط تحليلي، أو تركيبي، أو نقدي، أو حدسي، أو أداتي، أو معياري، فإننا لا نصف وظيفة واحدة، بل نصف كيفية تنظيم مجموعة من الوظائف، والوزن الذي يمنحه العقل لبعضها علىٰ حساب بعض.

العقل التحليلي يميل إلىٰ تفكيك الظاهرة إلىٰ عناصرها، وتتبع العلاقات السببية والحدود الفاصلة بينها. والعقل التركيبي يعيد جمع العناصر داخل كل أوسع، ويركز علىٰ الروابط والتفاعلات. والعقل النقدي يجعل المسلمات والافتراضات موضوعًا للفحص، بينما يركز العقل الأداتي علىٰ اختيار أكثر الوسائل كفاءةً لتحقيق غاية محددة. أما العقل المعياري فلا يكتفي بتحديد الوسائل، بل يسأل عن شرعية الغاية وعدالتها وآثارها.

هذه الأنماط لا توجد عادةً في صورة نقية. فقد يجمع العقل الواحد بين التحليل والتركيب، ويستخدم الحدس في توليد الفكرة، ثم يستخدم النقد في اختبارها، ويستعين بالحساب في تقدير نتائجها، ثم يخضعها للحكم الأخلاقي. والنضج العقلي لا يكمن في احتكار نمط واحد، بل في القدرة علىٰ الانتقال بين الأنماط، ومعرفة موضع صلاحية كل منها وحدوده.

غير أن كثيرًا من الدراسات السابقة تعاملت مع الأنماط كما لو كانت ذواتًا عقلية مختلفة. فقد وُضع العقل النظري في مقابل العقل العملي، والعقل الأداتي في مقابل العقل

النقدي، والعقل الأسطوري في مقابل العقل المنطقي، والعقل التقليدي في مقابل العقل الحديث. وقد تكون هذه المقابلات كاشفةً إذا استخدمت لتحليل أنظمة التفكير، لكنها تصبح مضللة حين تفهم بوصفها حدودًا جوهرية تمنع التداخل والتحول.

فالعقل النظري لا يعيش خارج الممارسة؛ لأن اختياره لموضوعاته ومناهجه يرتبط بغايات وقيم. والعقل العملي لا يعمل بلا تصورات نظرية عن الإنسان والواقع والنتيجة. والعقل الأسطوري ليس خلوًا كاملًا من التنظيم، بل يستخدم بنيةً رمزيةً تختلف عن البرهان التجريدي. والعقل الحديث لم يلغِ الرمز والخيال، بل أعاد توظيفهما في العلم والسياسة والإعلام. إن الأنماط تتصارع وتتداخل، ولا يلغي أحدها الآخر بصورة تامة.

والخطأ الأعمق يقع حين تتحول الأنماط من أوصاف تحليلية إلىٰ أحكام في التفوق الجوهري بين الشعوب والحضارات. فقد استخدم التمييز بين العقل البدائي والعقل المتحضر، أو بين العقل الشرقي والعقل الغربي، لتثبيت تصنيفات هرمية تجعل بعض الجماعات أقرب إلىٰ العقل وبعضها أقرب إلىٰ العاطفة أو الأسطورة. وهذه التصنيفات لم تكن دائمًا دراسات محايدة، بل حملت آثار علاقات القوة والاستعمار ومركزية الذات الأوروبية.

إن المقارنة النقدية مع هذه الدراسات تكشف أن الاختلاف الحضاري لا ينبغي أن يقرأ مباشرةً بوصفه اختلافًا في جوهر العقل. فما يختلف هو أنظمة المعنىٰ، ومراتب الأدلة، وترتيب القيم، وطبيعة المؤسسات، ودرجة انتشار التعليم، وعلاقة المعرفة بالسلطة. وقد تنتج هذه العناصر أنماطًا متميزةً في التفكير، لكنها لا تخلق نوعًا بيولوجيًا أو وجوديًا جديدًا من العقل.

إن الإنسان الذي يعيش في ثقافة شفوية يستخدم الذاكرة والسرد والرمز بطريقة تختلف عن الإنسان الذي يعيش داخل ثقافة كتابية، ومن يعيش في عصر رقمي يعتمد علىٰ أدوات ارجية للحفظ والاسترجاع والتحليل. لكن اختلاف الوسيط لا يثبت اختلاف الجوهر؛ بل يكشف أن العقل يمد بنيته خارج ذاته، ويعيد تنظيم وظائفه بحسب الأدوات التي يصنعها.

فالكتابة لم تخلق عقلًا آخر، لكنها غيرت علاقة العقل بالذاكرة والزمن والتجريد. والحوسبة لم تخلق جوهرًا إنسانيًا جديدًا، لكنها غيرت سرعة المعالجة وشروط الوصول إلىٰ المعلومات وصور الانتباه.

ومن هنا ينبغي إدخال مفهوم «الامتداد العقلي» من غير الخلط بينه وبين «تعدد العقل». حين يستخدم الإنسان دفترًا أو آلةً حاسبةً أو نظامًا معلوماتيًا، فإنه يوزع بعض وظائفه خارج الدماغ. وعندما تحفظ المؤسسة قواعدها ووثائقها، يصبح القرار نتاجًا لشبكة تتجاوز ذاكرة الفرد. وقد دفعت بعض الدراسات المعاصرة إلىٰ القول إن العقل لا ينحصر داخل الجمجمة، بل يمتد إلىٰ الأدوات والبيئة والآخرين.

تكشف هذه المقاربة جانبًا مهمًا من حقيقة العقل، وهو أنه لا يعمل في عزلة عن العالم المادي والاجتماعي. غير أن التوسع في مفهوم الامتداد قد يؤدي إلىٰ إلغاء الحد الفاصل بين العقل وأدواته. فالدفتر يحفظ المعلومة، لكنه لا يتذكرها بالمعنىٰ الذي يتذكر به الإنسان؛ والآلة تحسب، لكنها لا تعرف ضرورةً معنىٰ الحساب؛ والمؤسسة تنتج قرارًا، لكنها قد لا تمتلك وعيًا موحدًا بمقدماته ونتائجه.

الأدق أن نقول إن العقل يمد وظائفه في البيئة، لا أن كل بيئة وظيفية تصبح عقلًا. وما يمتد هو القدرة علىٰ الحفظ والمعالجة والتنظيم، أما الوعي والقصد والمسؤولية فتبقىٰ مسائل تحتاج إلىٰ شروط إضافية. وبهذا نحتفظ بقيمة الدراسات التي كشفت عن الطابع الموزع للتفكير، من غير أن نمحو الفرق بين الفاعل وأداته، وبين الذاكرة الحية والمخزن، وبين الحكم وتنفيذ الإجراء.

وبعد الصورة والمستوىٰ والوظيفة والنمط، نصل إلىٰ مفهوم «التجلي»، وهو أوسع هذه المفاهيم وأشدها قابلية لسوء الفهم. التجلي هو ظهور العقل داخل مجال من مجالات الوجود الإنساني في صورة نظام من الأسئلة والمناهج والمعايير والمنتجات. فحين نقول

العقل الفلسفي أو العلمي أو الفقهي أو السياسي، لا نصف وظيفة واحدة ولا نمطًا فرديًا فقط، بل نصف مجالًا تتجمع فيه وظائف وأنماط وقواعد وغايات داخل بنية مخصوصة.

العقل الفلسفي، مثلًا، ليس ملكةً منفصلةً في الإنسان، بل تجلٍّ للعقل حين يجعل المفاهيم والأسس والوجود والمعرفة موضوعًا للسؤال الجذري. إنه يستخدم التحليل والتجريد والنقد والتركيب، لكنه لا يحتكر هذه الوظائف. والعقل العلمي تجلٍّ للعقل حين ينظم معرفته حول الملاحظة والفرضية والقياس والتجربة وقابلية الاختبار. والعقل الفقهي تجلٍّ للعقل حين يعمل داخل العلاقة بين النص والدلالة والحكم والواقع والمقصد والتنزيل. والعقل السياسي تجلٍّ للعقل حين يعالج القوة والمصلحة والشرعية والصراع وإدارة الممكن والمآلات. أما العقل الاقتصادي فيظهر حين تتجه الفاعلية العقلية إلىٰ تنظيم الموارد والقيمة والإنتاج والتوزيع والتبادل.

هذه التجليات لا يمكن ردها إلىٰ وظائف مفردة؛ لأن كل واحد منها يجمع وظائف كثيرة. كما لا يمكن اعتبارها عقولًا مستقلةً تمامًا؛ لأنها تتبادل الأدوات والمفاهيم، وتتداخل في المسائل المركبة. القضية الاقتصادية قد تكون سياسيةً وأخلاقيةً وقانونيةً في الوقت نفسه، والحكم الفقهي في الشأن العام قد يحتاج إلىٰ معرفة اقتصادية وطبية واجتماعية. والفلسفة قد تنقد أسس العلم، بينما يقدم العلم معطيات تعيد تشكيل الأسئلة الفلسفية.

إن الفصل الصارم بين التجليات قد يكون ضروريًا لتنظيم التخصص، لكنه يصبح خطرًا حين يتحول إلىٰ عزلة معرفية. فالعقل العلمي قد يملك معرفة دقيقة بالوسائل من غير أن يحدد عدالة الغايات. والعقل السياسي قد ينجح في إدارة التوازنات من غير أن يختبر مشروعيتها الأخلاقية. والعقل الفقهي قد يستخرج حكمًا جزئيًا صحيحًا من حيث الدلالة، لكنه يعجز عن إدراك المآلات المركبة إن انفصل عن المعرفة المؤسسية والواقعية. والعقل الاقتصادي قد يحسن حساب الكفاءة، لكنه يفشل في تقدير العدالة والتوزيع والاستقرار الاجتماعي.

ومن هنا فإن وحدة العقل لا تظهر فقط في أصل القدرة، بل في ضرورة التكامل بين التجليات. إن المسألة المركبة لا تسلم قيادها لتجلٍّ واحد من غير خسارة. قضايا الدولة والعدالة والتنمية والبيئة والطب والتقنية لا يمكن أن يعالجها عقل تخصصي مغلق، لأن موضوعاتها تتقاطع فيها الحقيقة والقيمة والمصلحة والحق والمآل. وكل تجلٍّ يقدم معرفة جزئية، لكن العقل الكلي هو الذي يضع هذه المعارف في مصفوفة مشتركة، ويمنع إحداها من أن تتحول إلىٰ سلطة مطلقة.

وفي هذا الموضع تختلف النظرية المقترحة عن اتجاهات سابقة تحدثت عن تعدد العقلانيات. فقد ذهبت بعض الدراسات الاجتماعية والفلسفية إلىٰ أن لكل مجال من مجالات الحياة منطقه الخاص: للسوق عقلانيته، وللدولة عقلانيتها، وللقانون عقلانيته، وللعلم عقلانيته. وقد كشفت هذه المقاربات بالفعل أن المعايير التي تحكم النجاح داخل كل مجال ليست واحدة. فالربح معيار مركزي في السوق، والشرعية معيار في النظام السياسي، والصحة الإجرائية معيار في القانون، والصدق التجريبي معيار في العلم.

لكن المشكلة تبدأ حين تتحول استقلالية المجال إلىٰ استقلالية مطلقة في المعيار. فإذا قيل إن الاقتصاد لا يسأل إلا عن الكفاءة، والسياسة لا تسأل إلا عن القوة والاستقرار، والعلم لا يسأل إلا عن الإمكان التقني، فقد انفصلت التجليات عن العقل المعياري الذي يربطه بالإنسان والغاية. وقد يصبح الفعل عقلانيًا داخل نظامه الجزئي، لكنه غير عقلاني من منظور الوجود الكلي؛ فقد يكون القرار الاقتصادي مربحًا ومدمرًا للمجتمع، والقرار السياسي فعالًا وفاقدًا للعدالة، والتقنية ناجحةً وقادرةً علىٰ انتهاك الحرية والكرامة.

وهذا يكشف الفرق بين «العقلانية القطاعية» و«العقل الكلي». العقلانية القطاعية تقيس الفعل بمعيار المجال، أما العقل الكلي فيسأل عن علاقة معايير المجالات بعضها ببعض، وعن ترتيبها حين تتعارض. لا يلغي العقل الكلي تخصص المجالات، لكنه يمنعها من

الانغلاق. وهو لا يقدم معرفةً تقنيةً بديلةً عن أهل الاختصاص، بل يبني مستوىً أعلىٰ من التنسيق والتقويم والمساءلة.

إن النظرية المعيارية للعقل تنشأ بالضبط عند هذه النقطة. فالعقل لا يكون معياريًا لمجرد أنه يصدر أحكامًا أخلاقية، بل لأنه يستطيع أن يختبر المعايير الجزئية نفسها، وأن يسأل: متىٰ تكون الكفاءة مشروعة؟ ومتىٰ تتحول المنفعة إلىٰ ظلم؟ ومتىٰ تصبح الشرعية الإجرائية غطاءً لنتيجة غير عادلة؟ ومتىٰ يكون التقدم العلمي تقدمًا إنسانيًا، ومتىٰ يتحول إلىٰ زيادة في القدرة من دون زيادة في الرشد؟

وهذا البعد لا يظهر بوضوح في الدراسات التي اختزلت العقل في الوظيفة الإدراكية أو المعالجة المعلوماتية. فالذكاء، في كثير من هذه الدراسات، يقاس بالقدرة علىٰ حل المسألة والوصول إلىٰ النتيجة. أما السؤال عن قيمة المسألة، وعن الغاية التي تخدمها النتيجة، وعن آثار استخدامها، فيوضع خارج العقل ويحال إلىٰ الأخلاق أو السياسة. لكن هذا الفصل نفسه يحتاج إلىٰ مراجعة؛ لأن اختيار المشكلة وتحديد الأولويات وتوزيع الموارد البحثية أفعال تحمل معايير، حتىٰ قبل الوصول إلىٰ النتيجة.

ولذلك فإن العقل المعياري لا يقف خارج العقل العلمي أو السياسي أو الاقتصادي بوصفه واعظًا خارجيًا، بل يسكنها بوصفه قدرةً علىٰ مراجعة قواعد عملها وربطها بغايات أوسع. فعندما يسأل العلم عن حدود التجربة علىٰ الإنسان، فهو يمارس عقلًا معياريًا. وعندما يسأل الاقتصاد عن عدالة التوزيع لا عن حجم الإنتاج فقط، فهو ينتقل من الحساب القطاعي إلىٰ الحكم المعياري. وعندما يوازن الفقه بين دلالة النص ومآلات التطبيق وواقع الجماعة، فإنه يفعّل البعد المعياري الكلي بدل الوقوف عند الاستنباط الجزئي.

ومن هنا يمكن اقتراح أن التجليات تختلف بحسب أربعة عناصر: الموضوع الذي يتجه إليه العقل، والمنهج الذي يستخدمه، والمعيار الذي يقوّم به النتيجة، والغاية التي يريد بلوغها. العقل العلمي يتجه إلىٰ الظاهرة القابلة للدراسة، ويستخدم الملاحظة والاختبار،

ويقوّم نتائجه بالدقة والقابلية للتحقق، ويطلب التفسير أو التنبؤ. والعقل الفلسفي يتجه إلىٰ الأسس والكليات، ويستخدم التحليل والنقد والتركيب، ويقوّم نتائجه بالاتساق والعمق والقدرة التفسيرية، ويطلب الفهم الكلي. والعقل الفقهي يتجه إلىٰ الحكم الشرعي في علاقته بالنص والواقع، ويستخدم أدوات الدلالة والاجتهاد وتحقيق المناط، ويقوّم النتيجة بالانضباط النصي والمقصدي والواقعي، ويطلب تنظيم الفعل وفق المعيار الشرعي.

غير أن هذه العناصر لا تعمل في عزلة. العلم يحتاج إلىٰ افتراضات فلسفية في تفسير السببية والموضوعية. والفلسفة تستفيد من الوقائع العلمية كي لا تتحول إلىٰ تأمل منفصل. والفقه يحتاج إلىٰ العلم لفهم الواقع، وإلىٰ الفلسفة لتحرير مفاهيم الحكم والمقصد والعلية. والسياسة تحتاج إلىٰ الاقتصاد والقانون والأخلاق، والاقتصاد يحتاج إلىٰ تصور عن الإنسان والمجتمع والقيمة. وهذا التداخل ليس ضعفًا في التخصص، بل دليل علىٰ أن التجليات فروع داخل وحدة أوسع.

أما «المنتجات العقلية» فهي ما ينتجه العقل بعد عمله داخل هذه المستويات والوظائف والأنماط والتجليات: المفهوم، والنظرية، والحكم، والقانون، والمؤسسة، والخطة، والقصيدة، والنظام الرمزي. والمنتج ليس العقل، لكنه يحمل أثر بنيته. وقد يستمر المنتج بعد غياب صاحبه، ويصبح جزءًا من البيئة التي تشكل عقول الآخرين.

إن الخلط بين العقل ومنتجاته هو أحد أهم أسباب القول بتعدد العقول الحضارية. فحين تختلف فلسفات حضارتين أو قوانينهما أو أنظمتهما المعرفية، يُقال إن لكل منهما عقلًا خاصًا. غير أن هذه المنتجات قد تكون نتائج مختلفة لاستخدام القدرة العقلية داخل شروط وأسئلة ومعايير متباينة. وهي تعكس العقل، لكنها لا تساويه. والمنتج قد يحجب القدرة التي أنتجته؛ لأن تحوله إلىٰ تقليد ثابت قد يجعل الأجيال اللاحقة تتلقاه بدل أن تعيد ممارسة الفاعلية التي ولد منها.

وهنا يمكن تفسير الفرق بين «العقل الحي» و«العقل الموروث». العقل الحي هو الفاعلية القادرة علىٰ إنتاج المفهوم ومراجعته، أما العقل الموروث فهو شبكة المنتجات

والقواعد التي انتقلت عبر التاريخ. ولا يعني ذلك أن الموروث بلا عقل، بل يعني أنه أثر لعقل سابق لا يتحول إلىٰ فعل عقلي حاضر إلا إذا أعيد فهمه واختباره. حفظ النظرية ليس ممارسةً للفلسفة، وحفظ الحكم ليس اجتهادًا، وحفظ القانون ليس وعيًا بالعدالة.

إن الحضـــارة قد تمتلك تراثًا عقليًا عظيمًا، لكنها تعيش حالةً من التعطل إذا تحولت منتجات العقل عندها إلىٰ بدائل عن الفاعلية العقلية. كما قد تمتلك تقنيات ومعارف واسـعةً، لكنها تظل ناقصـةً معياريًا إذا عجزت عن مسـاءلة الغايات التي تسـتخدم فيها هذه المعارف. ولهذا فقياس العقل الحضـاري لا يكون بحجم المنتجات وحده، بل بقدرة المجتمع علىٰ إعادة فتحها للنقد والتطوير، وربطها بواقع متغير، وإنتاج معايير جديدة لمواجهة ما لم يكن موجودًا من قبل.

لقد ركزت دراسـات سـابقة في العقل الحضـاري علىٰ البنية المعرفية الكامنة خلف ثقافة ما، وعلىٰ الأنظمة التي تحدد ما يمكن قوله والتفكير فيه. وقد قدمت هذه الدراسـات إسـهامًا مهمًا في كشـف أن الأفكار لا تنشـأ فرديةً خالصـةً، وأن لكل عصـر منظومةً من المسـلمات والحدود. لكنها قد تميل إلىٰ تحويل هذه البنية إلىٰ سـجن مغلق، حتىٰ يبدو الفرد غير علىٰ التفكير إلا داخلها.

غير أن التاريخ يكشـف أن العقول تسـتطيع نقد البنىٰ التي نشـأت فيها، وأن التحولات الكبرىٰ تبدأ حين يكتشف بعض الأفراد تناقضات النظام المفهومي السائد. صحيح أن النقد يستخدم لغة الثقافة وأدواتها، لكنه يستطيع إعادة ترتيبها وتوليد معانٍ جديدة منها. وهذا يعني أن العقل الثقافي ليس قدرًا مغلقًا، بل بيئة تشكل العقل وتمنحه المواد التي يستطيع بها أيضًا أن يتجاوز بعض حدودها.

وإذا كان للعقل قدرة علىٰ نقد ثقافته، فإن هذه القدرة تشير إلىٰ مستوىٰ أعمق من الانتماء الثقافي. ليس بالضـرورة جوهرًا مفارقًا، لكنه مبدأ مفتوح علىٰ الاتسـاق والدليل والعدالة والمعنىٰ، يسـتطيع أن يكشـف التناقض بين ما تعلنه الثقافة وما تمارسـه. فالإنسـان قد يحتج

علىٰ عرف مجتمعه باسم قيمة تعلم أصلها من المجتمع نفسه، لكنه يعيد توسيعها حتىٰ تتجاوز تطبيقها المحدود. وهنا يعمل العقل من داخل الثقافة وضد انغلاقها في الوقت نفسه.

وبهذا يمكن التمييز بين «العقل الثقافي» و«الثقافة العقلية». العقل الثقافي هو صورة تحقق القدرة العاقلة داخل لغة وقيم وتاريخ، أما الثقافة العقلية فهي مقدار ما تسمح به الثقافة من نقد وحوار ودليل ومراجعة. قد تكون كل العقول متشكلةً ثقافيًا، لكن ليست كل الثقافات متساويةً في فتح مجال التعقل. بعضها يبني مؤسسات تسمح بتداول الحجج وتصحيح الأخطاء، وبعضها يجعل السلطة أو التقليد حاجزًا أمام السؤال.

هذا التمييز ضروري؛ لأنه يمنع النسبية من إلغاء التقويم. القول بأن العقل يتشكل ثقافيًا لا يعني أن كل شكل ثقافي صحيح لمجرد وجوده. يمكن نقد الثقافة من خلال مدىٰ قدرتها علىٰ استيعاب الإنسان والواقع والتعدد والمراجعة. والمعيار ليس مفروضًا من خارج العقل، بل مستمد من خصائص فاعليته نفسها: الاتساق، والانفتاح علىٰ الدليل، وقابلية التصحيح، والاعتراف بالآخر، والقدرة علىٰ إدراك المآل.

وعند هذه النقطة يظهر أن التعدد قد يكون مصدر قوة أو مصدر تفكك. يكون قوة حين تتكامل الوظائف والأنماط والتجليات داخل بنية قادرة علىٰ التنسيق. ويصبح تفككًا حين تستقل الأجزاء بمعاييرها وتفقد القدرة علىٰ التوا صل. فالتخصص العلمي قوة ما دام يحتفظ بعلاقة مع الكل، لكنه يصبح عجزًا حين لا يرىٰ إلا موضوعه. والتنوع الثقافي غنىٰ ما دام يسمح بالترجمة والحوار، لكنه يتحول إلىٰ انغلاق حين يُقال باستحالة أي معيار مشترك.

إن وحدة العقل ليست إلغاءً للتعدد، بل هي القدرة علىٰ تنظيمه. وكلما ازدادت التجليات اتساعًا، ازدادت الحاجة إلىٰ مبدأ أعلىٰ يربطها. فالمجتمع الحديث لا يعاني نقصًا في المعارف، بل يعاني في كثير من الأحيان انفصال المعارف عن بعضها، وانفصال القدرة عن القيمة، وانفصال القرار عن المسؤولية. إن كثرة العقول التخصصية قد تنتج نظامًا أقل عقلانيةً علىٰ المستوىٰ الكلي، لأن كل جزء يحسن أداء وظيفته بينما تتراكم النتائج غير المقصودة في الكل.

قد تتصرف المؤسسة الاقتصادية وفق منطق الربح، والمؤسسة السياسية وفق منطق البقاء، والمؤسسة التقنية وفق منطق الإمكان، والمؤسسة الإعلامية وفق منطق الجذب، فتكون كل واحدة عقلانيةً داخل معيارها، بينما يصبح المجتمع في مجموعه أقل عدلًا وحريةً واستقرارًا. وهذا يكشف أن العقلانية الجزئية لا تساوي العقلانية الكلية، وأن وحدة العقل ليست مسألةً ميتافيزيقيةً فقط، بل ضرورة في بناء المؤسسات والحكم.

ومن هنا تتضح أهمية مفهوم «العقل المؤسسي». المؤسسة لا تكون عاقلةً لمجرد امتلاكها لوائح وبيانات وخبراء، بل بقدرتها علىٰ جمع المعرفة الموزعة، واختبار القرارات، وتصحيح الخطأ، وربط المسؤولية بالسلطة، وإدخال المآلات والقيم في الحساب. المؤسسة التي تكرر إجراءاتها من غير مراجعة قد تكون منظمةً، لكنها ليست عاقلةً بالمعنىٰ الكامل. والعقل المؤسسي ليس عقلًا جديدًا مستقلًا عن الأفراد، بل بنية تنسيق تجعل مجموع المعرفة والقدرة أعلىٰ من جمعهما الفردي.

وقد يكون العكس صحيحًا؛ إذ تستطيع المؤسسة أن تجعل مجموع العقول أقل عقلانيةً من أفرادها، حين توزع المسؤولية بحيث لا يشعر أحد بأنه مسؤول عن النتيجة، أو حين تمنع تدفق المعلومات المخالفة، أو تحول الإجراء إلىٰ غاية. وهذا يكشف أن العقل الجمعي أو المؤسسي ليس معطًىٰ مضمونًا، بل إمكانًا قد يتحقق أو يفشل.

إن وصف الجماعة بالعقل يحتاج، إذن، إلىٰ شروط: وجود ذاكرة مشتركة، وآليات لمعالجة المعلومات، وقدرة علىٰ التعلم، وقواعد للمراجعة، ونظام يربط القرار بالنتيجة. ومع ذلك يبقىٰ السؤال عن الوعي والمسؤولية؛ فالمؤسسة قد «تعرف» بمعنىٰ أن المعلومات موجودة في سجلاتها، بينما لا يعرفها أي صانع قرار في اللحظة المناسبة. وقد «تقرر» من خلال سلسلة إجراءات، بينما لا يملك أحد تصورًا كاملًا عن الحكم النهائي.

لهذا فإن العقل المؤسسي تجلٍّ تنظيمي للعقل الإنساني، لا ذات مستقلة بالضرورة. وهو يكشف أن وحدة العقل يمكن أن تتحقق فوق المستوىٰ الفردي من خلال تنسيق الوظائف،

لكنه لا يلغي العقول الفردية التي تبقىٰ موضع الوعي والمسؤولية الأخلاقية. إن المؤسسة توسع القدرة، لكنها قد تخفي المسؤولية؛ ومن ثم تحتاج إلىٰ معيار يضمن ألا يتحول التوزيع الوظيفي إلىٰ ضياع للفاعل.

وتقودنا هذه الملاحظة إلىٰ الفرق بين التعدد والتوزيع. التعدد يعني وجود صور أو وظائف أو ذوات مختلفة، أما التوزيع فيعني أن العملية الواحدة تتوزع علىٰ عناصر متعددة. قد يكون القرار المؤسسي واحدًا، لكن بناءه موزع بين خبراء وإدارات وقواعد وبيانات. وقد يكون التفكير الفردي نفسه موزعًا بين الذاكرة الداخلية والأدوات الخارجية والتفاعل مع الآخرين. ولا يثبت التوزيع تعدد الجوهر، بل قد يكون طريقة تحقق الوحدة في نظام مركب.

إن أهم ما تضيفه هذه المقارنة إلىٰ الدراسات السابقة هو الانتقال من التصنيف إلىٰ بناء العلاقات. فكثير من الدراسات نجحت في اكتشاف الأنواع والمراحل والوظائف، لكنها لم تضع دائمًا معيارًا يبين كيف تنتظم هذه العناصر داخل نظرية واحدة. أما التمييز الذي نقترحه فيقوم علىٰ ترتيب واضح: العقل الواحد هو الفاعلية التأسيسية؛ والمستويات هي طبقات عملها؛ والوظائف هي الأفعال التي تؤديها؛ والأنماط هي طرائق تنظيم الوظائف؛ والصور هي هيئات الظهور في المواقف؛ والتجليات هي مجالات العمل الحضاري والمعرفي؛ والمنتجات هي ما يستقر خارج الفعل في صورة مفاهيم ونظم ومؤسسات.

هذا الترتيب لا يدعي أن الحدود بين المفاهيم قاطعة دائمًا، لكنه يمنع الخلط بين ما ينتمي إلىٰ القدرة وما ينتمي إلىٰ تحققها، وبين ما يحدث داخل الذات وما يتجسد خارجها. كما يسمح بإعادة قراءة الخلافات التاريخية: حين قيل إن العقل نظري وعملي، كان الحديث عن اتجاهين وظيفيين؛ وحين قيل إن هناك عقلًا علميًا وآخر دينيًا، كان الحديث عن تجليات؛ وحين قيل إن هناك ذكاءات متعددة، كان الحديث عن توزيع الكفاءات؛ وحين قيل إن هناك عقلًا جمعيًا، كان الحديث عن مستوىٰ من التنظيم فوق الفردي.

ومن ثم، فإن السؤال «هل العقل واحد أم متعدد؟» ينقسم إلىٰ أسئلة أدق. هل الذوات العاقلة متعددة؟ نعم، من حيث استقلال التجربة والوعي الفردي. هل القدرات والوظائف متعددة؟ نعم، من حيث الأداء. هل المناهج والتجليات متعددة؟ نعم، من حيث المجال وطريقة التنظيم. هل الجوهر العقلي الإنساني متعدد؟ لا يثبت ذلك بمجرد هذه التعددات، لأن جميعها قد تكون صورًا لتحقق فاعلية تأسيسية مشتركة.

لكن القول بالجوهر المشترك لا يعني أن جميع العقول الفردية نسخ متطابقة. فالجوهر لا يقدم محتوىٰ نهائيًا، بل إمكانًا مفتوحًا يتشكل بصورة فريدة في كل ذات. والتفرد لا يناقض الوحدة، بل هو أحد أشكالها. كل عقل إنساني يحقق القدرة المشتركة عبر ذاكرة وتجربة وجسد وعلاقات لا تتكرر تمامًا. ومن هنا تنشأ الهوية العقلية الفردية من تفاعل المشترك الإنساني مع المسار الشخصي.

وبذلك يمكن تجاوز تصورين متطرفين: تصور يرىٰ كل إنسان حاملًا لجوهر مكتمل لا تتدخل الثقافة إلا في ملئه بالمعلومات، وتصور يرىٰ الإنسان صفحةً تصنعها الثقافة بالكامل. العقل ليس جوهرًا مكتملًا قبل التجربة، ولا منتجًا خالصًا لها؛ إنه بنية استعداد تتعين عبر التفاعل. وما يبقىٰ مشتركًا هو القدرة علىٰ بناء المعنىٰ والمراجعة، وما يختلف هو شكل هذه القدرة ومادتها ودرجة تحققها.

إن هذه النتيجة تمهد لإعادة النظر في التعبيرات الشائعة: العقل الفلسفي، والعقل العلمي، والعقل الفقهي، والعقل السياسي، والعقل الاقتصادي. فهل هذه نعوت بريئة لمجالات العمل، أم أنها تخفي افتراضًا بأن كل مجال ينتج عقلًا مستقلًا؟ وما الحد الذي تتحول فيه خصوصية المنهج إلىٰ انغلاق؟ وهل يمكن للعقل الفقهي أن يعمل بلا عقل واقعي أو مقاصدي؟ وهل يمكن للعقل العلمي أن يظل علميًا إذا انفصل عن الأسئلة الفلسفية والأخلاقية؟ وهل يمكن للعقل السياسي أن يكون عاقلًا إذا جعل القوة معيارًا وحيدًا؟

ستكشف الإجابة عن هذه الأسئلة أن التجلي لا يصبح عقلًا مستقلًا إلا في اللغة، أما في الواقع فهو بناء جزئي داخل وحدة أوسع. وحين ينسىٰ التجلي جزئيته، يتحول إلىٰ اختزال: العلموية اختزال العقل في العلم، والنفعية اختزاله في المنفعة، والقانونية اختزاله في الإجراء، والنصية الجامدة اختزاله في الدلالة المعزولة عن الواقع والمقصد، والسياسوية اختزاله في القوة. وكل اختزال يعلن نفسه عقلًا كاملًا، بينما هو في الحقيقة تضخم لتجلٍّ واحد علىٰ حساب البنية الكلية.

إن وحدة العقل، إذن، لا تعني تذويب التخصصات، بل وضعها داخل نظرية للحدود والتكامل. لكل تجلٍّ مجاله الذي لا يجوز لغيره أن يلغيه، لكن لا تجلّي يملك وحده حق تعريف الإنسان والحقيقة والخير. والعقل الكلي ليس خبيرًا في كل شيء، بل هو القدرة علىٰ معرفة متىٰ يحتاج إلىٰ الخبرة، وكيف يجمع الخبرات، وبأي معيار يرجح بينها، وكيف يتحمل مسؤولية النتيجة.

وعلىٰ هذا الأساس، يمكن تقرير أن التعدد الحقيقي في العقل ليس تعدد الجواهر، بل تعدد الأبعاد التي لا يتحقق العقل الكامل من دونها. إن الإدراك بلا معنىٰ استقبال أعمىٰ، والمعنىٰ بلا واقع بناء مغلق، والمنطق بلا قيمة أداة محايدة، والقيمة بلا معرفة اندفاع حسن النية، والمعرفة بلا مراجعة تتحول إلىٰ يقين جامد، والمراجعة بلا قرار قد تنتهي إلىٰ عجز دائم. العقل هو القدرة علىٰ تنظيم هذه الأبعاد في كل متحرك.

ومن هنا يكون العقل واحدًا لا لأنه يلغي الاختلاف، بل لأنه يجعل الاختلاف قابلًا للربط والمقارنة والتقويم. ويكون متعددًا لا لأن حقيقته انقسمت، بل لأن وحدته لا تظهر إلا في شبكة من المستويات والوظائف والأنماط والتجليات. إن العقل ليس نقطةً بسيطةً وراء أفعاله، بل وحدة مركبة تُبنىٰ باستمرار، وقد تنجح في جمع أجزائها أو تفشل.

وبهذا نصل إلىٰ خلاصة هذه الدفعة: العقل الواحد هو المبدأ الفاعل الذي يفتح مجال المعنىٰ والحكم والمراجعة. ومستويات العقل هي درجات هذا الانفتاح. ووظائفه هي

الأفعال التي يمارسها. وأنماطه هي طرائق تنظيم هذه الأفعال. وصوره هي هيئات ظهوره في الحالات المختلفة. وتجلياته هي ميادين حضوره المعرفي والثقافي والمؤسسي. ومنتجاته هي الآثار التي يودعها في العالم. وليس من المشروع تحويل أي واحد من هذه المستويات إلىٰ عقل مستقل إلا علىٰ سبيل المجاز التحليلي، ما لم يثبت امتلاكه وحدة وعي وقصد ومراجعة ذاتية خاصة به.

وإذا كان كثير من الخلافات السابقة قد نشأ من نقل الأوصاف بين المستويات، فإن الخطوة التالية تقتضي اختبار أشهر الأوصاف التي منحت للعقل استقلالًا اسميًا: العقل الفلسفي، والعقل العلمي، والعقل الفقهي، والعقل السياسي، والعقل الاقتصادي. هناك سيظهر ما إذا كانت هذه العقول تختلف في الجوهر، أم في الموضوع والمنهج والمعيار والغاية، وما إذا كان اختلافها يثبت التعدد، أم يكشف عن قدرة العقل الواحد علىٰ إعادة تنظيم نفسه بحسب المجال.

حين يضاف إلىٰ العقل وصفٌ مخصوص، فيقال: العقل الفلسفي، أو العقل العلمي، أو العقل الفقهي، أو العقل السياسي، أو العقل الاقتصادي، يبدو الأمر في ظاهره مجرد تخصيص لغوي يحدد المجال الذي يعمل فيه العقل. غير أن هذه الإضافات لم تبقَ، في كثير من الدراسات السابقة، عند حدود الوصف المنهجي، بل تحولت إلىٰ تصورات واسعة توحي بأن كل مجال من هذه المجالات ينتج عقلًا خاصًا به، له قواعده المستقلة، ومعاييره الداخلية، وطريقته المتميزة في رؤية العالم. وهنا يصبح السؤال أكثر تعقيدًا: هل نحن حقًا أمام عقول متعددة، أم أمام عقل واحد يعيد ترتيب وظائفه وأدواته بحسب الموضوع الذي يشتغل عليه والغاية التي يسعىٰ إليها؟

إن القول بوجود عقل فلسفي يختلف عن القول بوجود ممارسة فلسفية، كما أن القول بوجود عقل علمي يختلف عن القول بوجود منهج علمي. الممارسة والمنهج يصفان طريقة الاشتغال، أما العقل فيحيل إلىٰ القدرة التي تشتغل. وحين لا نميز بينهما، قد ننتقل من حقيقة

صحيحة، هي اختلاف المناهج، إلىٰ نتيجة غير لازمة، هي تعدد الجواهر العقلية. فالمنهج الفلسفي لا يخلق عقلًا جديدًا، كما أن المنهج التجريبي لا يستبدل بالقدرة الإنسانية قدرة أخرىٰ، وإنما يعيدان تنظيم عمليات الإدراك والتجريد والاستدلال والنقد داخل نظام مخصوص.

غير أن هذا التقرير الأولي لا يكفي؛ لأن التخصص لا يقتصر علىٰ تغيير الأداة، بل قد يعيد تشكيل الحساسية العقلية نفسها. فالفيلسوف الذي يقضي عمره في تحليل المفاهيم لا يرىٰ السؤال كما يراه العالم التجريبي، والفقيه لا يتعامل مع الواقعة كما يتعامل معها السياسي، والاقتصادي يلتقط من الواقع ما قد يغيب عن الأخلاقي أو القانوني. إن التكوين الطويل داخل مجال ما لا يضيف معلومات فقط، بل يبني عادةً عقلية، ويحدد ما يرىٰ مهمًا وما يُقبل دليلًا، وما يعد مشكلةً أصلًا.

ومن هنا فإن وصف هذه الممارسات بأنها «عقول» ليس خاليًا تمامًا من المعنىٰ؛ إذ يشير إلىٰ استقرار أنماط مخصوصة من الإدراك والحكم. لكنه يصبح مضللًا إذا فهم بوصفه إثباتًا لعقول مستقلة. الأدق أن هذه الأوصاف تشير إلىٰ تجليات منهجية ومجالية للعقل الواحد، تتكون فيها هياكل من الأسئلة والأدلة والمعايير والغايات، وقد تكتسب مع الزمن درجةً من الاستقلال تجعلها تبدو كأنها عقول قائمة بذاتها.

أول هذه التجليات هو العقل الفلسفي. لا يعرَّف العقل الفلسفي بمجرد امتلاك معلومات عن تاريخ الفلسفة، ولا بحفظ مذاهب الفلاسفة، بل بقدرته علىٰ تحويل ما يبدو بديهيًا إلىٰ سؤال، ونقل الفكر من مستوىٰ استخدام المفهوم إلىٰ مستوىٰ مساءلة شروط وحدوده. إنه لا يسأل فقط: ماذا نعرف؟ بل: ما المعرفة؟ ولا يسأل فقط: ما الموجود؟ بل: ما معنىٰ الوجود؟ ولا يكتفي بالحكم علىٰ الفعل بأنه صواب أو خطأ، بل يسأل عن معيار الصواب، وعن إمكان تأسيسه، وعن علاقته بالحرية والمسؤولية.

إن العقل الفلسفي، بهذا المعنىٰ، يمارس وظيفةً انعكاسيةً عليا؛ فهو يعيد التفكير في الأدوات التي يستخدمها العقل في المجالات الأخرىٰ. العلم يستخدم مفهوم السببية، أما

الفلسفة فتسأل عن معنىٰ السببية وحدودها. القانون يستخدم مفهوم العدالة، أما الفلسفة فتفحص ماهية العدالة وعلاقتها بالمساواة والحرية. السياسة تستخدم مفهوم الشرعية، أما الفلسفة فتسأل عن أساسها ومصدر إلزامها. وهكذا لا يكتفي العقل الفلسفي بالعمل داخل المفاهيم، بل يجعل المفاهيم نفسها موضوعًا للفحص.

وقد جعلت دراسات فلسفية كثيرة من هذه القدرة النقدية والتجريدية خاصيةً مميزةً للعقل الفلسفي. ففي التصورات اليونانية القديمة ظهر الفيلسوف بوصفه من ينتقل من الرأي إلىٰ المعرفة، ومن الجزئي إلىٰ الكلي، ومن الظاهر إلىٰ الحقيقة. وفي الفلسفات الحديثة أصبح العقل الفلسفي عقلًا يؤسس المعرفة أو ينقد حدودها. أما في الفلسفات المعاصرة، فقد تحول أحيانًا إلىٰ تحليل للغة، أو نقد للسلطة، أو تفكيك للمسلمات، أو مساءلة لأنظمة إنتاج الحقيقة.

تكشف هذه التحولات أن ما يسمىٰ العقل الفلسفي ليس نمطًا واحدًا ثابتًا. فالعقل الميتافيزيقي لا يعمل بالطريقة نفسها التي يعمل بها العقل النقدي، والعقل التحليلي لا يطابق العقل التأويلي، والعقل الوجودي لا يطابق العقل البنيوي. وإذا كان العقل الفلسفي نفسه متعددًا إلىٰ هذا الحد، فإن وصفه بوصفه جوهرًا مستقلًا يصبح أكثر صعوبة. إنه بالأحرىٰ مجال تتقدم فيه وظائف التساؤل الجذري والتجريد والتحليل والنقد والتركيب، لكنها لا تنفرد به وحده.

فالعالم يحتاج إلىٰ السؤال الفلسفي حين يعيد النظر في افتراضات نموذجه، والفقيه يحتاج إليه حين يحرر مفهوم النص والحكم والمقصد، والسياسي يحتاج إليه حين يفحص معنىٰ السلطة والشرعية، والاقتصادي يحتاج إليه حين يسأل عن مفهوم القيمة والإنسان والعدالة. ولذلك فالفلسفة ليست عقلًا منفصلًا عن بقية العقول، بل هي أحد المواضع التي يبلغ فيها العقل درجة عالية من الوعي بأدواته ومقدماته.

غير أن العقل الفلسفي قد يتحول إلىٰ انغلاق خاص به. فحين يعتقد أن التحليل المفهومي يغنيه عن الواقع، قد يبني أنساقًا شديدة الاتساق ضعيفة الصلة بالتجربة. وحين

يجعل الشك غايةً لا أداةً، قد ينتهي إلىٰ تعطيل الحكم. وحين يظن أن قدرته علىٰ مساءلة كل شيء تمنحه سلطةً فوق جميع التخصصات، قد يقع في ادعاء معرفة لا يملك أدواتها. وهكذا يتحول النقد الفلسفي من حارس لحدود العقل إلىٰ تضخم لتجلٍّ من تجلياته.

إن قيمة العقل الفلسفي لا تكمن في أنه يحتكر الحقيقة، بل في أنه يمنع المجالات الأخرىٰ من تحويل مسلماتها إلىٰ حقائق نهائية. لكنه يحتاج بدوره إلىٰ الوقائع والعلوم والتاريخ كي لا يتحول إلىٰ لغة تراقب نفسها. والفلسفة التي تنفصل عن الواقع لا تصبح أكثر عقلًا، بل أقل قدرة علىٰ اختبار مفاهيمها.

أما العقل العلمي، فقد احتل في الحداثة مكانةً جعلته عند بعض الاتجاهات النموذج الأعلىٰ، بل النموذج الوحيد للعقلانية. واستند هذا التصور إلىٰ ما حققه العلم من قدرة علىٰ تفسير الظواهر والتنبؤ بها والتحكم في شروطها. فالتجربة، والقياس، والفرضية، والتكرار، والاختبار، كلها أسست لصورة من التعقل تتميز بالدقة والانضباط وقابلية المراجعة.

وقد رأت الوضعية، في صيغها المختلفة، أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تستند إلىٰ الملاحظة والقانون التجريبي، وأن ما لا يخضع للاختبار يخرج من مجال العلم، وقد يخرج، في بعض التصورات، من مجال المعنىٰ المعرفي أصلًا. وهكذا لم يعد العقل العلمي مجرد تجلٍّ للعقل، بل أصبح معيارًا يحاكم به سائر التجليات.

تكمن القوة الكبرىٰ في العقل العلمي في قدرته علىٰ إخضاع الادعاء للاختبار، وفصل الرغبة عن النتيجة، وإبقاء الحقيقة مفتوحةً للمراجعة. إنه لا يطلب من الواقع أن يوافق النظرية، بل يعدل النظرية حين تقاومها الوقائع. وفي هذا المعنىٰ يمثل العلم ممارسةً عاليةً من ممارسات العقل النقدي؛ لأن المعرفة العلمية لا تقوم علىٰ عصمة العالم، بل علىٰ بناء إجراءات تجعل الخطأ قابلًا للكشف.

غير أن العقل العلمي ليس عقلًا محايدًا تمامًا عن الفلسفة والقيمة. اختيار الظاهرة التي تُدرس، وصياغة الفرضية، وتحديد ما يعد تفسيرًا كافيًا، كلها تقوم علىٰ افتراضات لا تنتجها

التجربة وحدها. كما أن العلم يجيب غالبًا عن سؤال: كيف يحدث الشيء؟ ولا يجيب بالضرورة عن سؤال: لماذا ينبغي أن نفعله؟ يستطيع أن يبين إمكان تعديل الجينات، لكنه لا يحسم مشروعية كل تعديل. ويستطيع أن يطور تقنيات المراقبة، لكنه لا يقرر وحده حدود استخدامها.

ومن هنا يظهر الفرق بين العقل العلمي والعلموية. العقل العلمي يدرك حدود منه أما العلموية فتحول هذه الحدود إلىٰ حدود للمعرفة كلها. العقل العلمي يقول إن بعض الأسئلة لا يمكن اختبارها بالأدوات المتاحة، أما العلموية فتقول إن ما لا يخضع لهذه الأدوات لا معنىٰ له. وفي هذه النقطة يتحول تجلٍّ جزئي ناجح إلىٰ تصور كلي يختزل العقل في وظيفة واحدة من وظائفه.

وقد نبهت دراسات فلسفة العلم إلىٰ أن العلم لا يتطور دائمًا عبر تراكم خطي بسيط، بل من خلال تحولات في النماذج والمفاهيم والأطر التفسيرية. وهذا يعني أن الوقائع لا تتكلم وحدها، بل تُقرأ داخل منظومات من الأسئلة والافتراضات. غير أن هذه الملاحظة لا تلغي موضوعية العلم، كما ذهبت بعض القراءات النسبية، بل تكشف أن الموضوعية ليست غياب الإطار، وإنما قدرة الإطار علىٰ الانفتاح علىٰ النقد والمقارنة والتعديل.

إن العقل العلمي ليس عقلًا خالصًا خارج التاريخ، لكنه أيضًا ليس مجرد تعبير ثقافي قابل للمساواة بأي خطاب آخر. ما يميزه هو بناء إجراءات عامة تسمح للآخرين بفحص النتيجة وإعادة إنتاجها. ولذلك فإن اختلاف النماذج لا يعني انعدام الحقيقة، بل يعني أن الوصول إليها عملية تاريخية تتقدم عبر التصحيح.

وإذا انتقلنا إلىٰ العقل الفقهي، وجدنا أنفسنا أمام تجلٍّ شديد الخصوصية؛ لأنه يعمل في مساحة تتداخل فيها مرجعية النص مع تغير الواقع، والحكم مع المسؤولية، والدلالة مع المقصد، والفرد مع الجماعة، والثابت مع المتحول. العقل الفقهي ليس مجرد عقل نصي، كما أنه ليس عقلًا عمليًا صرفًا، بل هو قدرة علىٰ بناء الحكم من خلال شبكة من المصادر والقواعد والمناطات والمآلات.

وقد درست الأعمال الأصولية التقليدية آليات الاستنباط، ودلالات الألفاظ، والقياس، والإجماع، والاجتهاد، والتعارض والترجيح. وفي هذا الإطار تشكل عقل فقهي بالغ الدقة في التعامل مع النصوص والوقائع الفردية. غير أن بعض الدراسات الحديثة، وهي تحلل هذا العقل، قدمته أحيانًا بوصفه بنيةً مغلقةً تحكمها آليات نصية محددة، أو بوصفه عقلًا بيانيًا في مقابل العقل البرهاني أو العرفاني.

تكمن أهمية هذه التصنيفات في أنها كشفت اختلاف طرائق بناء المعرفة داخل التراث، لكنها قد تتحول إلىٰ اختزال حين تجعل كل نمط نسقًا مغلقًا لا يتداخل مع غيره. فالعقل الفقهي لم يكن بيانيًا محضًا؛ لأنه استخدم القياس، والنظر في العلة، والعرف، والمصلحة، والاستصحاب، وتحقيق المناط. كما أن الممارسة الفقهية التاريخية لم تكن واحدة، بل تعددت فيها المدارس والمناهج ودرجات الانفتاح علىٰ الواقع والمقصد.

إن العقل الفقهي، في جوهر ممارسته، لا يبدأ من الواقع وحده ولا من النص وحده، بل من العلاقة بينهما. النص يضع المرجعية، والواقع يقدم موضوع الحكم، والعقل يبني الصلة بينهما. وإذا انكسر أحد هذه الأضلاع، اختل الفعل الفقهي. فالقراءة التي تعزل النص عن الواقع تنتج حكمًا قد يكون منضبطًا لفظيًا وعاجزًا عن إصابة مناطه. والقراءة التي تنفصل عن النص تفقد مرجعيتها. والقراءة التي تستحضر النص والواقع من غير مقصد قد تصيب الجزئي وتخل بالكلي.

ومن هنا فإن العقل الفقهي ليس عقلًا مختلف الجوهر، بل تجلٍّ معياري تأويلي للعقل الواحد. يتقدم فيه فهم اللغة، وتحليل الدلالة، واكتشاف العلة، وربط الحكم بالواقع، وتقدير المآل. غير أن هذه الوظائف ليست حكرًا عليه؛ فالقاضي الوضعي يمارس بعضها، والمفسر يمارس بعضها، وصانع السياسة العامة يحتاج إلىٰ تحقيق المناط وتقدير النتائج.

الخصوصية الفقهية تكمن في طبيعة المرجعية والغاية، لا في وجود جهاز عقلي مختلف. مرجعيته نصية شرعية، وغايته تنزيل الحكم في إطار التكليف والمقصد. ولذلك فإن اختلافه

عن العقل الفلسفي أو العلمي لا يقع في أصل القدرة علىٰ التجريد والاستدلال، بل في نوع السؤال، ومصدر الإلزام، وطبيعة الدليل، ومعيار صحة النتيجة.

ومع ذلك، فقد يقع العقل الفقهي في انغلاقه الخاص. يحدث ذلك حين يختزل العقل الفقهي في استخراج الحكم من الدلالة من غير بناء صورة مركبة للواقع. ويحدث حين تتحول القواعد التي وُضعت لتنظيم الاجتهاد إلىٰ بديل عن الاجتهاد. ويحدث حين يستمر العقل في معالجة الوقائع المؤسسية الحديثة بمنطق المناط الفردي البسيط، مع أن الواقع أصبح شبكيًا تتداخل فيه الاقتصاد والتقنية والدولة والقانون والعلاقات الدولية.

هنا يظهر الفرق بين الفقه بوصفه تجلّيًا حيًا للعقل، والفقه بوصفه منتجًا تاريخيًا موروثًا. الأول يعيد بناء العلاقة بين النص والواقع، والثاني يحفظ نتائج علاقة سابقة. وليس كل استدعاء لقول فقهي ممارسةً للعقل الفقهي؛ فقد يكون مجرد نقل. العقل الفقهي لا يتجلىٰ في الحفظ وحده، بل في استعادة العملية التي أنتجت الحكم، ثم اختبار صلاحيتها في واقع جديد.

وقد ركزت دراسات سابقة علىٰ تجديد أصول الفقه، وعلىٰ توسيع المقاصد، وعلىٰ اعتبار المصلحة وفقه الواقع. غير أن جانبًا من هذه الدراسات ظل يتحرك داخل عقل فردي، حيث يُطلب من المجتهد الواحد أن يقدر نصوصًا ووقائع شديدة التعقيد. وهنا تظهر الحاجة إلىٰ إعادة بناء العقل الفقهي بوصفه عقلًا مؤسسيًا، تتكامل فيه الخبرة الشرعية مع المعرفة الاقتصادية والاجتماعية والطبية والتقنية.

هذه النقلة لا تعني أن المؤسسة تملك عقلًا شرعيًا مستقلًا، بل تعني أن تعقيد الواقع تجاوز قدرة الفرد علىٰ الإحاطة. فالحكم في مسألة مالية كبرىٰ، أو تقنية طبية، أو سياسة عامة، لا يحتاج إلىٰ فقيه يعرف الحكم فقط، بل إلىٰ شبكة معرفة تحدد الواقع والمآل والبدائل. والاجتهاد المؤسسي، بهذا المعنىٰ، ليس تنازلًا عن العقل الفقهي، بل توسيع لقدراته.

أما العقل السياسي، فهو من أكثر التجليات تعرضًا للالتباس؛ لأن السياسة تعمل في مجال القوة والضرورة والمصلحة والتوقيت، وهي عناصر تجعل الحكم فيها مختلفًا عن

الحكم في المجالات النظرية. السياسي لا يتعامل مع عالم مكتمل المعلومات، بل مع احتمالات متغيرة، وخصوم، وموارد محدودة، ونتائج غير مقصودة. ولذلك فإن العقل السياسي يميل إلىٰ تقدير الممكن، والموازنة بين المصالح، وإدارة المخاطر.

وقد رأت بعض الدراسات، منذ التصورات الكلاسيكية للسياسة، أن العقل السياسي هو عقل الحكمة العملية، أي القدرة علىٰ اختيار الفعل المناسب في ظرف لا تسمح طبيعته بقاعدة جامدة. فالسياسة ليست هندسةً محضةً، لأن الإنسان ليس مادةً قابلةً للضبط الكامل، ولأن الأحداث لا تتكرر بالصورة نفسها. ولذلك يحتاج السياسي إلىٰ خبرة وتقدير وحس بالسياق.

لكن اتجاهات أخرىٰ، خصوصًا الواقعية السياسية، جعلت القوة والمصلحة أساس الفهم السياسي. وقدمت الدولة بوصفها فاعلًا يسعىٰ إلىٰ البقاء وزيادة قدرته، وحكمت علىٰ القرارات بحسب فاعليتها لا بحسب نواياها الأخلاقية. وقد أسهم هذا الاتجاه في تحرير السياسة من المثالية الساذجة، وكشف أن تجاهل القوة لا يلغيها، بل يجعل من يتجاهلها ضحيةً لها.

غير أن تحويل القوة إلىٰ معيار وحيد يختزل العقل السياسي في عقل أداتي. فالسياسة لا تتعامل فقط مع سؤال: كيف ننتصر؟ بل مع سؤال: ما الذي يجعل الانتصار مشروعًا؟ ولا تسأل فقط: كيف نحافظ علىٰ الدولة؟ بل: أي دولة تستحق أن تحفظ؟ وإذا انفصلت الفاعلية عن الشرعية، تحولت السياسة إلىٰ إدارة ناجحة للهيمنة.

إن العقل السياسي الحقيقي لا يطابق المكر ولا المناورة، كما لا يطابق الوعظ الأخلاقي المجرد. إنه عقل مركب يجمع إدراك القوة بمعيار العدالة، وفهم المصلحة بتقدير المآل، وحفظ الممكن بالقدرة علىٰ توسيعه. السياسة التي تتجاهل الواقع تفشل، والسياسة التي تعترف بالواقع بوصفه قدرًا نهائيًا تعيد إنتاجه. ولذلك فالعقل السياسي لا يقيس نفسه فقط بقدرته علىٰ التعامل مع الممكن، بل بقدرته علىٰ نقل الممكن من حال إلىٰ حال من غير تدمير شروط الجماعة.

ومن هنا يمكن نقد الفصل الحاد بين الأخلاق والسياسة. صحيح أن القرار السياسي يتحمل أحيانًا تعقيدات لا يواجهها الحكم الفردي، وأن المسؤول عن الجماعة لا يملك دائمًا رفاهية النقاء الكامل، لكن هذا لا يعني أن السياسة تعمل خارج المعيار. بل إن اتساع أثر القرار السياسي يجعل حاجته إلىٰ المعيار أشد. الفارق ليس في وجود الأخلاق أو غيابها، بل في أن الأخلاق السياسية يجب أن تحسب النتائج العامة والتعارض بين المصالح، لا أن تكتفي بسلامة القصد.

وهنا تظهر قيمة مفهوم المآل بوصفه نقطة التقاء بين العقل السياسي والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي. الحكم علىٰ القرار لا يكون بلحظته وحدها، بل بما يفتحه من مسارات، وبما ينشئه من مؤسسات وسوابق. قد يحقق القرار مصلحةً عاجلةً ويهدم قواعد الشرعية علىٰ المدىٰ البعيد. وقد يمنع اضطرابًا مؤقتًا ويؤسس استبدادًا مستمرًا. العقل السياسي الناضج لا يفصل الحاضر عن المستقبل، ولا الحدث عن البنية التي يولدها.

أما العقل الاقتصادي، فقد ظهر بوصفه تجلّيًا يهتم بالموارد والحاجات والتبادل والإنتاج والقيمة. وفي بعض الدراسات الاقتصادية الحديثة، اختزل الفاعل الإنساني في كائن يحسب المنفعة ويختار البديل الأكثر تحقيقًا لمصلحته. وأصبح مفهوم العقلانية الاقتصادية مرادفًا للاتساق في التفضيلات والقدرة علىٰ تعظيم المنفعة تحت قيود الندرة.

لقد قدم هذا النموذج قوةً تحليليةً كبيرة؛ لأنه سمح ببناء تصورات قابلة للحساب والتوقع. لكنه اختزل الإنسان في بعد واحد، وافترض أن ما يريده الفرد معطىٰ لا يحتاج إلىٰ تقويم، وأن وظيفة العقل تنحصر في اختيار الوسائل الأكثر كفاءةً. وهكذا تحولت الغاية إلىٰ منطقة خارج العقل، بينما حصر العقل في الحساب.

إن هذا التصور يجسد أوضح صور العقل الأداتي: الرغبة تحدد الهدف، والعقل يحسب الطريق. ولا يسأل العقل: هل الرغبة مشروعة؟ وهل تحققها يضر بالآخرين؟ وهل يؤدي

تراكم الاختيارات الفردية إلىٰ نظام عادل أو مستقر؟ ولذلك استطاعت النظرية الاقتصادية أن تصف كثيرًا من السلوك، لكنها عجزت حين تعاملت مع الإنسان بوصفه آلة منفعة.

وقد كشفت دراسات الاقتصاد السلوكي أن الإنسان لا يتصرف دائمًا وفق الحساب المثالي؛ فهو يخضع للتحيز والانفعال والتأطير والخوف من الخسارة. لكن بعض هذه الدراسات ظلت تقيس السلوك بمثال العقلانية الاقتصادية نفسه، ثم تصف الانحراف عنه بوصفه نقصًا. أما السؤال الأعمق فهو: هل النموذج الأصلي للعقلانية كامل أصلًا؟

قد يكون التضامن أو التضحية أو رفض الربح غير العادل سلوكًا غير مثالي من منظور تعظيم المنفعة الفردية، لكنه أكثر عقلانية من منظور الجماعة أو القيمة. وقد يختار الفرد حماية البيئة علىٰ حساب ربح عاجل، فيبدو غير رشيد داخل الحساب الضيق، بينما يكون فعله أكثر عقلانية في الأفق البعيد. ومن ثم فإن العقلانية الاقتصادية القطاعية لا تستطيع وحدها تعريف الرشد الإنساني.

كما أن مفهوم الندرة نفسه لا يعمل خارج الثقافة والسياسة. ما يعد حاجةً، وكيف تتوزع الموارد، ومن يتحمل الكلفة، ليست مسائل تقنيةً محضة. الإنتاج لا ينفصل عن الملكية، والملكية لا تنفصل عن القانون، والقانون لا ينفصل عن تصور العدالة. ولذلك فإن الاقتصاد ليس نظامًا طبيعيًا مستقلًا، بل بناء مؤسسي ومعياري.

العقل الاقتصادي، بوصفه تجلّيًا مشروعًا، ضروري لفهم الكلفة والحوافز والموارد والبدائل. لكنه يصبح اختزاليًا حين يجعل السعر مقياس القيمة الوحيد، أو يحول الكفاءة إلىٰ غاية نهائية. فهناك أشياء لها قيمة ولا ينبغي أن تكون سلعة، وهناك مصالح عامة لا تظهر في حساب الفرد، وهناك نتائج بعيدة لا يلتقطها السوق في لحظة التبادل.

وبذلك يتبين أن العقول الخمسة، الفلسفي والعلمي والفقهي والسياسي والاقتصادي، لا تختلف في الجوهر، لكنها تختلف في أربعة أبعاد رئيسة: الموضوع، والمنهج، والمعيار، والغاية. العقل الفلسفي يتجه إلىٰ الأسس والكليات، ويستخدم التحليل والنقد، ويقيس نتائجه بالاتساق

والعمق، ويطلب الفهم. والعقل العلمي يتجه إلىٰ الظواهر، ويستخدم الملاحظة والاختبار، ويقيس نتائجه بالدقة والتفسير، ويطلب معرفة القوانين. والعقل الفقهي يتجه إلىٰ الحكم في ضوء المرجعية الشرعية، ويستخدم الدلالة والاجتهاد وتحقيق المناط، ويقيس النتيجة بالانضباط النصي والمقصدي والواقعي، ويطلب تنظيم الفعل وفق التكليف. والعقل السياسي يتجه إلىٰ إدارة الجماعة والقوة والمصلحة، ويستخدم التقدير والموازنة، ويقيس النتيجة بالشرعية والفاعلية والاستقرار والعدل، ويطلب حفظ المجال العام وتوجيهه. والعقل الاقتصادي يتجه إلىٰ الموارد والقيمة والتوزيع، ويستخدم الحساب والتحليل المؤسسي، ويقيس النتيجة بالكفاءة والكفاية والاستدامة والعدالة، ويطلب تنظيم الحاجات والإمكانات.

غير أن هذه الأبعاد لا تنفصل في الواقع. فالسياسة تحتاج إلىٰ العلم لفهم الوقائع، وإلىٰ الفلسفة لتحديد الشرعية، وإلىٰ الفقه أو القانون لبناء الإلزام، وإلىٰ الاقتصاد لإدارة الموارد. والفقه يحتاج إلىٰ العلم لتحديد الواقع، وإلىٰ الاقتصاد لفهم المعاملات، وإلىٰ السياسة لفهم أثر الدولة، وإلىٰ الفلسفة لتحرير مفاهيمه. والعلم يحتاج إلىٰ السياسة في تنظيم مؤسساته، وإلىٰ الاقتصاد في تمويله، وإلىٰ الأخلاق والفقه والقانون في تحديد حدوده.

وهنا يظهر أن وصفها بالعقول المستقلة يضلل أكثر مما يوضح؛ لأنها لا تستطيع العمل مكتفيةً بذاتها. وإذا أُجبرت علىٰ الانغلاق، أنتج كل واحد منها صورةً مشوهةً للواقع. الفلسفة بلا علم قد تتحول إلىٰ تجريد، والعلم بلا فلسفة إلىٰ تقنية بلا وعي، والفقه بلا واقع إلىٰ نصية، والسياسة بلا معيار إلىٰ قوة، والاقتصاد بلا عدالة إلىٰ حساب للربح علىٰ حساب الإنسان.

إن الدراسات السابقة التي تحدثت عن تعدد العقلانيات قد أصابت حين كشفت أن لكل مجال معاييره الداخلية، لكنها أخطأت حين تُرك هذا التعدد بلا مبدأ يربط المجالات. فلو كانت لكل عقلانية سيادتها المطلقة، لاستحال الحكم علىٰ نتائجها من خارجها. يصبح الربح مبررًا لكل ممارسة اقتصادية، والقوة مبررًا لكل سياسة، والإمكان التقني مبررًا لكل اختراع، والإجراء القانوني مبررًا لكل حكم.

لكن الإنسان لا يعيش في مجالات منفصلة؛ فالقرار الاقتصادي يقع علىٰ جسد إنساني، والسياسة تغير شروط الحرية، والتقنية تمس الخصوصية، والحكم القانوني يؤثر في العدالة. ولذلك فالمعيار الداخلي لا يكفي. لا بد من مستوىٰ كلي يختبر أثر كل مجال في بقية المجالات وفي الوجود الإنساني كله.

وهذا المستوىٰ لا ينبغي أن يُفهم بوصفه تخصصًا جديدًا يعلو علىٰ التخصصات، بل بوصفه وظيفةً تكامليةً للعقل. إنه العقل حين يرفض أن يتحول العالم إلىٰ جزر معرفية، وحين يدرك أن صحة الجزء لا تضمن صحة الكل. قد يكون القرار صحيحًا داخل معادلة اقتصادية، لكنه غير صحيح اجتماعيًا. وقد يكون الإجراء قانونيًا، لكنه يهدم الثقة التي يقوم عليها القانون. وقد تكون التقنية فعالة، لكنها تنشئ تبعيةً أو رقابةً تقوض الحرية.

ومن هنا فإن العقل الواحد لا يظهر في توحيد المناهج، بل في قدرته علىٰ تنظيم اختلافها. ليس المطلوب تحويل العلم إلىٰ فلسفة، ولا الفقه إلىٰ اقتصاد، ولا السياسة إلىٰ أخلاق مجردة، بل بناء علاقة تسمح لكل مجال بأن يقدم معرفته، ثم تُوضع هذه المعرفة داخل تركيب أوسع يوازن بين الحقيقة والقيمة والمصلحة والمآل.

إن هذا التركيب هو الذي يمكن تسميته بالعقل الكلي أو العقل المعياري المركب. وهو لا يدعي الإحاطة بكل التفاصيل، لكنه يعرف أن القرار في المسائل الكبرىٰ لا يُبنىٰ علىٰ معيار واحد. فالقضية الصحية ليست مسألة طبية فقط؛ لأنها تتصل بتوزيع الموارد والعدالة والحرية. والسياسة الاقتصادية ليست اقتصادية فقط؛ لأنها تحدد شكل المجتمع. والاجتهاد في الشأن العام ليس فقهيًا فقط؛ لأنه يحتاج إلىٰ علم بالواقع والمؤسسات والمآلات.

وهنا تبرز أزمة العقل التخصصي الحديث. لقد أدىٰ التخصص إلىٰ توسع هائل في المعرفة، لكنه أدىٰ في الوقت نفسه إلىٰ ضيق في زاوية النظر. يعرف الخبير أكثر فأكثر عن مجال أضيق فأضيق، وقد يعجز عن رؤية النتائج الكلية لمعرفته. ولا تكمن المشكلة في التخصص نفسه، بل في تحوله إلىٰ استقلال معرفي ومعياري. التخصص ضرورة، أما الانغلاق فاختلال.

وقد عالجت بعض الدراسات المعاصرة هذا الإشكال من خلال الدعوة إلىٰ البينية والتكامل بين العلوم. غير أن جمع الخبراء في غرفة واحدة لا ينتج بالضرورة عقلًا كليًا. فقد يبقىٰ كل خبير أسير لغته ومعياره، ويعرض معلوماته من غير أن تتكون بنية مشتركة للحكم. التكامل الحقيقي يحتاج إلىٰ منهج يحدد كيف تلتقي المعارف، وكيف تحل تعارضاتها، ومن يقرر ترتيب المعايير.

ومن هنا لا يكفي التكامل المعرفي ما لم يصحبه تكامل معياري. قد يتفق الخبراء علىٰ أفضل وسيلة تقنية، لكن يختلفون في مشروعية الغاية. وقد تتوافر البيانات، لكن يبقىٰ السؤال: أي مصلحة تُقدَّم؟ ومن يتحمل الكلفة؟ وما الحد الذي لا يجوز تجاوزه؟ هذه ليست أسئلة يمكن تركها لمجال واحد؛ لأنها تمس الإنسان بوصفه كلًا.

إن الانتقال من العقول المتخصصة إلىٰ العقل الكلي لا يعني محو الفروق، بل الاعتراف بأن كل تجلٍّ يملك معرفةً ولا يملك السيادة المطلقة. المعرفة العلمية تمنحنا تفسيرًا، لكنها لا تمنح وحدها غاية. المعرفة الاقتصادية تمنحنا حسابًا، لكنها لا تحدد وحدها العدالة. المعرفة السياسية تمنحنا تقديرًا للممكن، لكنها لا تحدد وحدها المشروع. المعرفة الفقهية تمنحنا مرجعيةً للحكم، لكنها تحتاج إلىٰ معرفة الواقع. والفلسفة تمنحنا نقدًا للمفاهيم، لكنها تحتاج إلىٰ الوقائع كي تختبر نفسها.

وهكذا يصبح العقل الواحد مجالًا للتبادل بين هذه التجليات. وهو لا يوجد فوقها في فراغ، بل يتحقق في الحركة بينها. كلما استطاع العقل أن ينتقل من الجزئي إلىٰ الكلي، ومن التخصص إلىٰ العلاقة، ومن الوسيلة إلىٰ الغاية، ومن الحاضر إلىٰ المآل، اقترب من وحدته. وكلما انحبس داخل منطق مجال واحد، تضخمت إحدىٰ وظائفه علىٰ حساب بقية البنية.

إن هذا التضخم هو ما يمكن تسميته بالعقلانية الاختزالية. وهي لا تعني غياب العقل، بل الإفراط في استخدام شكل جزئي منه. العلموية ليست لا عقلانية؛ إنها عقل علمي تجاوز حدوده. والاقتصادوية ليست جهلًا بالاقتصاد؛ إنها تحويل الاقتصادي إلىٰ تفسير كلي

للإنسان. والسياسوية ليست غيابًا للفهم السياسي؛ إنها اختزال كل العلاقات في القوة. والنصية الجامدة ليست غيابًا للدلالة؛ إنها جعل الدلالة اللفظية كافيةً من غير الواقع والمقصد. والفلسفية المغلقة ليست غيابًا للتجريد؛ إنها وهم أن التجريد يغني عن الاختبار.

وهذا يكشف أن أخطر صور اللاعقل لا تكون دائمًا نقيض العقل، بل قد تكون ناتجةً عن جزء منه حين ينفصل عن الكل. الذكاء الأداتي قد ينتج وسائل شديدة الفاعلية لغايات مدمرة. والمنطق قد يبني استدلالًا صحيح الصورة من مقدمات فاسدة. والخبرة السياسية قد تبرر الاستبداد باسم الاستقرار. والدقة الفقهية قد تنتج حكمًا منفصلًا عن المآل. والكفاءة الاقتصادية قد تخلق تفاوتًا يهدد المجتمع نفسه.

ومن هنا فإن وحدة العقل ليست فكرةً أنطولوجيةً مجردةً، بل شرطٌ للرشد. الرشد لا يعني أن تعمل كل وظيفة بكفاءة، بل أن تعمل الوظائف داخل ترتيب يحفظ الإنسان والمعنىٰ. قد يكون الفرد ذكيًا وغير رشيد، وقد تكون المؤسسة فعالةً وغير عاقلة في المآل، وقد تكون الحضارة متقدمةً تقنيًا وعاجزةً عن ضبط نتائج تقدمها.

إن الفرق بين الذكاء والعقل والرشد ينبغي أن يكون حاضرًا في تحليل العقول المتخصصة. الذكاء قدرة علىٰ حل المشكلات وتحقيق النتائج. والعقل قدرة علىٰ إنتاج المعنىٰ والحكم والمراجعة. أما الرشد فهو قدرة العقل علىٰ توجيه المعرفة والقدرة نحو غايات يمكن الدفاع عنها في ضوء الإنسان والعدل والمآل. وقد يمتلك مجال ما ذكاءً عاليًا، لكنه يظل بحاجة إلىٰ عقل معياري يضبط غايته.

العقل الاقتصادي، مثلًا، قد يحسن زيادة الإنتاج، لكن الرشد يسأل عن التوزيع والاستدامة. والعقل السياسي قد يحسن الحفاظ علىٰ السلطة، لكن الرشد يسأل عن الشرعية. والعقل العلمي قد يحسن بناء تقنية، لكن الرشد يسأل عن استخدامها. والعقل الفقهي قد يحسن استخراج الحكم، لكن الرشد يسأل عن إصابة المناط وتحقيق المقصد. والفلسفة قد تحسن تفكيك كل معيار، لكن الرشد يسأل عما إذا كان التفكيك يفتح إمكانًا للبناء أو ينتهي إلىٰ فراغ.

و بهذا تتجاوز النظرية المقترحة الدراسات التي تكتفي بتصنيف العقول بحسب المجالات. فالمهم ليس فقط بيان خصائص كل عقل، بل تحديد موقعه داخل بنية العقل الواحد، وبيان نوع المعرفة التي يقدمها، وحدوده، ومخاطر تضخمه، و صلته بالمعيار الكلي. التصنيف وحده يصف الاختلاف، أما النظرية فتفسر العلاقة.

ويمكن، في ضوء ذلك، بناء مصفوفة تحليلية لكل تجلٍّ عقلي تقوم علىٰ سبعة أسئلة: ما موضوعه؟ وما أدواته؟ وما نوع أدلته؟ وما معيار صحة أحكامه؟ وما غايته؟ وما حدوده؟ وما العلاقة التي تربطه بسائر التجليات؟ هذه الأسئلة تحول الحديث عن العقول من استعارات ثقافية إلىٰ تحليل بنيوي.

فإذا طبقناها علىٰ العقل العلمي، كان موضوعه الظاهرة، وأداته الملاحظة والتجربة والنموذج، ودليله القابلية للاختبار، ومعياره الدقة والقدرة التفسيرية، وغايته المعرفة والتنبؤ، وحده أنه لا يحسم القيمة، وعلاقته بسائر التجليات أنه يمدها بالواقع ولا يستقل بتوجيهه.

وإذا طبقناها علىٰ العقل الفقهي، كان موضوعه الفعل في ضوء الحكم الشرعي، وأداته النص والدلالة والاجتهاد وتحقيق المناط، ودليله المرجعية والانضباط الاستدلالي، ومعياره صحة النسبة إلىٰ الشرع وتحقيق المقصد، وغايته تنظيم التكليف، وحده أنه لا يستقل بتوصيف الوقائع المركبة، وعلاقته بالعلوم أنه يحتاج إليها في بناء المناط والمآل.

وإذا طبقناها علىٰ العقل السياسي، كان موضوعه السلطة والجماعة والقرار، وأداته الموازنة والتقدير والمؤسسة، ودليله المعرفة بالواقع والقوة، ومعياره الشرعية والفاعلية والعدالة، وغايته حفظ المجال العام، وحده أنه قد ينزلق إلىٰ تبرير القوة، وعلاقته بسائر التجليات أنه يجسد قراراتها في النظام العام.

وإذا طبقناها علىٰ العقل الاقتصادي، كان موضوعه الموارد والحاجات والقيمة، وأداته الحساب والنمذجة وتحليل الحوافز، ودليله البيانات والنتائج، ومعياره الكفاءة والكفاية

والاستدامة، وغايته تنظيم الموارد، وحده أنه قد يختزل الإنسان في المنفعة، وعلاقته بسائر التجليات أنه يحتاج إلىٰ القانون والسياسة والأخلاق لتحديد قواعد السوق وغاياته.

أما العقل الفلسفي، فموضوعه الأسس والكليات، وأداته التحليل والنقد والتركيب، ودليله الحجة والاتساق والقدرة التفسيرية، ومعياره العمق والشمول، وغايته تحرير المعنىٰ، وحده أنه قد ينفصل عن الوقائع، وعلاقته بسائر التجليات أنه يكشف مقدماتها ويمنعها من ادعاء الاكتمال.

إن هذه المصفوفة تبين أن كل عقل متخصص ليس عقلًا بالمعنىٰ الجوهري، بل نظام تشغيل لعدد من الوظائف داخل مجال. وهو يكتسب هويته من ترتيب العناصر، لا من امتلاك قدرة إنسانية أخرىٰ. الفيلسوف والعالم والفقيه والسياسي والاقتصادي يستخدمون جميعًا الإدراك واللغة والذاكرة والتجريد والاستدلال والتقويم، لكنهم يعيدون ترتيبها وفق موضوعاتهم ومعاييرهم.

ومن ثم فإن ما يسمىٰ تكوين العقل العلمي أو الفقهي لا يعني إنشاء جوهر جديد، بل تدريب القدرة العامة علىٰ نمط مخصوص. ويشبه ذلك تعلم اللغة؛ فالإنسان لا يخلق جهازًا لغويًا جديدًا مع كل لغة، لكنه يعيد تنظيم قدرته بحسب نظام صوتي ودلالي ونحوي مختلف. وقد يصل هذا التنظيم إلىٰ عمق يجعل رؤيته للعالم تتغير، من غير أن يعني ذلك أنه أصبح حاملًا لجوهر عقلي آخر.

إن هذه النتيجة تسمح بتفسير إمكان الانتقال بين المجالات. العالم قد يصبح فيلسوفًا للعلم، والفقيه قد يتعلم الاقتصاد، والسياسي قد يكتسب حسًا قانونيًا، والاقتصادي قد يعيد بناء نموذجه في ضوء الأخلاق. لو كانت هذه العقول جواهر مستقلة، لكان الانتقال بينها مستحيلًا أو شبيهًا بتبدل الهوية. أما إمكان التعلم المتبادل فيدل علىٰ وجود بنية مشتركة.

لكن الانتقال ليس سهلًا؛ لأن كل مجال يبني لغته وعاداته ومعاييره. ولذلك قد ينشأ سوء فهم عميق بين التخصصات. العالم قد يرىٰ سؤال الفيلسوف فضفاضًا، والفيلسوف قد

يرىٰ نموذج العالم ضيقًا، والفقيه قد يرىٰ الحساب الاقتصادي فاقدًا للمعيار، والاقتصادي قد يرىٰ الحكم الفقهي غير مدرك للحوافز. هذه الخلافات لا تثبت اختلاف الجواهر، بل تكشف اختلاف زوايا الرؤية.

وتكمن مهمة العقل الكلي في تحويل هذه الاختلافات إلىٰ حوار، لا في فرض لغة واحدة. فالتكامل لا يعني أن يتنازل كل مجال عن منهجه، بل أن يترجم نتائجه إلىٰ فضاء مشترك، وأن يعترف بما لا يستطيع حسمه. إن أول علامة علىٰ نضج العقل المتخصص هي معرفته بحدوده.

العالم الناضج يعرف أن العلم لا ينتج وحده فلسفةً للحياة. والفيلسوف الناضج يعرف أن الحجة لا تستبدل بالبيانات. والفقيه الناضج يعرف أن صحة الدلالة لا تغني عن صحة المناط. والسياسي الناضج يعرف أن الفاعلية لا تمنح الشرعية. والاقتصادي الناضج يعرف أن الكفاءة لا تساوي العدالة. وفي هذا الوعي بالحد تظهر وحدة العقل؛ لأنه ينتقل من ثقة الجزء بنفسه إلىٰ إدراك علاقته بالكل.

وهكذا تكشف المقارنة مع الدراسات السابقة أن الحديث عن العقول المتخصصة مفيد ما دام استعماله مجازيًا تحليليًا، ومضلل إذا تحول إلىٰ دعوىٰ وجودية. نحن لا نملك عقولًا فلسفيةً وعلميةً وفقهيةً وسياسيةً واقتصاديةً متجاورة، بل نملك عقلًا إنسانيًا واحدًا قادرًا علىٰ بناء نظم مختلفة من العمل بحسب المجال. وهذه النظم قد تتمايز إلىٰ حد بعيد، لكنها تحتفظ بالقدرات الأساسية نفسها.

غير أن هذا العقل الواحد ليس وحدةً منجزةً تلقائيًا؛ إذ قد ينقسم عمليًا بين تجليات لا تتواصل. وقد تعمل المؤسسة العلمية من غير اتصال بالمجال الأخلاقي، أو يعمل الاقتصاد من غير صلة بالعدالة، أو يعمل الفقه من غير معرفة مؤسسية. وعندها يصبح العقل واحدًا من حيث الإمكان، متعددًا متفككًا من حيث التحقق.

ومن هنا فإن القضية لا تقتصر علىٰ إثبات الوحدة النظرية، بل تمتد إلىٰ بناء شروط التكامل الفعلي. كيف يمكن أن تتعاون العقول المتخصصة من غير أن يهيمن أحدها؟ وكيف

تُرتب المعايير حين تتعارض الكفاءة مع العدالة، أو النص الجزئي مع المآل الكلي، أو الضرورة السيا سية مع الحق، أو التقدم العلمي مع الكرامة؟ هذه ليست مسائل تقنية، بل هي قلب نظرية العقل المعياري.

إن العقل المعياري لا يلغي التخصص، بل يؤسس مجلسًا داخليًا بين تجلياته. إنه يجعل الحقيقة العلمية حاضرةً، لكن لا يمنحها وحدها سلطة القرار. ويجعل الحكم الشرعي حاضرًا، لكنه يطالب بتحقيق مناطه. ويجعل المصلحة السياسية حاضرةً، لكنه يخضعها للشرعية. ويجعل الحساب الاقتصادي حاضرًا، لكنه يربطه بالكفاية والعدالة. ويجعل النقد الفلسفي حاضرًا، لكنه يطالبه بالانتقال من التفكيك إلىٰ البناء.

وفي هذا المستوىٰ لا يعود العقل مجرد ملكة فردية، بل يصبح بنيةً للحكم الحضاري والمؤسسي. فالدولة العاقلة ليست التي تملك خبراء كثيرين فقط، بل التي تستطيع تركيب معارفهم داخل قرار مشروع. والمؤسسة العاقلة ليست التي تجمع البيانات، بل التي تعرف كيف توزن البيانات بالقيم والمآلات. والمجتمع العاقل ليس الذي ينتج معرفةً فقط، بل الذي يبني آليات لتصحيح نفسه حين تستخدم المعرفة في غير غاياتها.

بهذا المعنىٰ تصبح وحدة العقل مشروعًا مؤسسيًا أيضًا. فالانقسام بين التخصصات ليس مسألةً أكاديميةً فحسب، بل ينعكس في بنية القرار. حين تُعزل السياسة عن الفقه أو القانون والأخلاق، تظهر سلطة بلا معيار. وحين يُعزل الاقتصاد عن السياسة، يصبح السوق كأنه طبيعة مستقلة. وحين يُعزل العلم عن المجال العام، تتحول التقنية إلىٰ قوة بلا مساءلة. وحين يُعزل الفقه عن العلوم، يصبح الحكم منفصلًا عن موضوعه.

إن إعادة و صل هذه المجالات لا تتم بإلغاء المؤ سسات المتخصصة، بل ببناء مستوىٰ مؤسسي أعلىٰ للتنسيق. وقد يتمثل ذلك في مجالس اجتهاد متعددة الاختصاصات، أو مؤسسات تقويم أخلاقي للتقنية، أو نظم قرار تجمع الأثر الاقتصادي والاجتماعي والقانوني. لكن الشكل المؤسسي وحده لا يكفي إذا غاب المنهج الذي يحكم العلاقة.

والمنهج المطلوب يقوم علىٰ ثلاثة مبادئ: أولها ألا يستقل تجلٍّ بتعريف القضية المركبة. وثانيها ألا تتحول معرفة الخبير إلىٰ سلطة معيارية مطلقة. وثالثها أن يكون القرار النهائي قابلًا للتفسير والمراجعة من منظور الحقيقة والقيمة والمصلحة والمآل معًا.

هذه المبادئ هي التي تحول التعدد من تفكك إلىٰ تكامل. فالعقل المتعدد في وظائفه يصبح واحدًا حين تعمل الوظائف داخل بنية مراجعة مشتركة. أما حين ترفض كل وظيفة الاعتراف بغيرها، ينقسم العقل إلىٰ عقلانيات متنازعة، وقد يفقد المجتمع القدرة علىٰ الحكم الكلي.

وفي ضوء ذلك يمكن تقرير أن العقول المتخصصة ليست عقولًا بالمعنىٰ الوجودي، بل هي أنظمة جزئية للعقلانية. ولكل نظام منطقه، لكنه لا يملك وحده مفهوم الرشد. الرشد ينشأ من العلاقة بين الأنظمة، ومن القدرة علىٰ ترتيبها وفق غاية إنسانية كلية.

إن القول بالعقل الواحد لا يعني أن هناك جوابًا واحدًا تنتجه جميع المجالات، بل يعني أن اختلاف الأجوبة يمكن أن يعرض داخل فضاء من الحوار والترجيح. وقد لا ينتهي هذا الفضاء إلىٰ يقين كامل، لكنه يمنع أن يتحول كل مجال إلىٰ سيادة مغلقة. وحدة العقل هنا ليست وحدة النتيجة، بل وحدة المسؤولية عن النتيجة.

وهذه المسؤولية تكشف الفرق بين العقل المتخصص والعقل الكلي. المتخصص مسؤول عن صحة معرفته في مجاله، أما العقل الكلي فمسؤول عن موقع هذه المعرفة في الفعل. الطبيب يقرر الأثر الطبي، والاقتصادي يقدر الكلفة، والفقيه أو القانوني يحدد الإطار المعياري، والسياسي يقرر في المجال العام؛ لكن القرار لا يصبح عقلانيًا إلا حين تجمع هذه الأبعاد تحت مسؤولية واضحة.

ومن هنا فإن أخطر ما في التعدد المؤسسي هو توزيع المسؤولية حتىٰ تضيع. قد يقدم كل خبير تقريرًا صحيحًا في حدوده، ثم تنتج المؤسسة قرارًا كارثيًا لا يشعر أحد بأنه صاحبه. وهنا

يظهر أن العقل الجمعي لا يتحقق بجمع الوظائف فقط، بل بوحدة الحكم والمسؤولية. من دون هذه الوحدة يكون لدينا نظام معلومات، لا عقل مؤسسي كامل.

وبهذا تنتهي هذه الدفعة إلىٰ أن العقل الفلسفي والعلمي والفقهي والسياسي والاقتصادي ليست جواهر متعددة، بل تجليات مختلفة للعقل الواحد، تتمايز في موضوعاتها وأدواتها ومعاييرها وغاياتها. وقد قدّمت الدراسات السابقة تحليلات عميقة لكل واحد منها، لكنها كثيرًا ما بالغت في استقلالها، أو جعلت أحدها نموذجًا نهائيًا للعقلانية.

أما النظرية التي تتكون هنا، فترفض الهيمنة المتبادلة بين التجليات، وتؤسس لوحدة لا تلغي التخصص، ولتعدد لا يهدم الكل. العقل واحد في قدرته علىٰ المعنىٰ والحكم والمراجعة، متعدد في مجالات عمله، كلي في مسؤوليته، جزئي في معرفة كل تجلٍّ من تجلياته. ولا يكتمل إلا حين يعرف كل جزء حدوده، وحين تدخل الأجزاء في تركيب قادر علىٰ توجيه المعرفة والقوة نحو غاية يمكن الدفاع عنها.

غير أن هذه النتيجة تفتح سؤالًا أشد دقةً: هل التعدد في العقل ناتج فقط من اختلاف المجالات والمناهج، أم أن هناك داخل البنية العقلية نفسها قوىٰ وملكات متمايزة قد تتعارض وتتخذ مسارات مستقلة؟ وهل ما يسمىٰ تعدد الذكاءات أو انقسام الوعي أو تعدد نظم المعالجة يثبت وجود أكثر من عقل داخل الإنسان؟ وهل وحدة الذات حقيقة أولية، أم بناء هش يتحقق بالتنسيق بين أنظمة متعددة؟

هذه الأسئلة تنقل البحث من تعدد التجليات الخارجية إلىٰ التعدد الداخلي في بنية العقل ذاته، ومن تحليل العقول المتخصصة إلىٰ اختبار النظريات النفسية والمعرفية والعصبية التي تحدثت عن تعدد الذكاءات والأنظمة والذوات. وهناك سيتبين ما إذا كان العقل الواحد يقف خلف وظائفه بوصفه مركزًا موحدًا، أم أن وحدته نتيجةٌ ناشئةٌ من تفاعل منظومات لا يملك أي منها السيادة منفردًا.

الفصل الخامس

الجوهر والتجليات

لا يطرح السؤال عن حقيقة العقل علىٰ نحوٍ صحيح حين يسأل عنه بو صفه شيئًا معلوم الحدود، ثم يطلب فقط تحديد الصنف الذي ينتمي إليه؛ لأن العقل ليس موضوعًا خارجيًا مكتملًا يقف أمام الإنسان كما تقف الأشياء الطبيعية، وإنما هو القوة التي بها تدرَك الأشياء، وتصاغ المفاهيم، وتبنىٰ الأحكام، ويعاد النظر في شروط المعرفة ذاتها. ولذلك فإن السؤال: هل العقل جوهر، أم عَرَض، أم بنية؟ ليس مجرد سؤال في التصنيف الفلسفي، بل هو سؤال في طبيعة الوجود العقلي، وفي العلاقة بين العقل وصاحبه، وبين القدرة وأفعالها، وبين ما يثبت وما يتغير، وبين ما يكون قائمًا في ذاته وما لا يظهر إلا في شيء آخر.

يفهم الجوهر، في المعنىٰ الفلسفي الكلاسيكي، بوصفه ما يقوم بذاته ولا يحتاج في أصل وجوده إلىٰ أن يقوم في غيره، بينما يفهم العَرَض بوصفه ما لا يقوم بنفسه، بل يوجد في موضوع يحمله، كالحركة واللون والحرارة والحالة. أما البنية فهي مفهوم يختلف عن كليهما؛ لأنها لا تشير بالضرورة إلىٰ مادة قائمة بذاتها ولا إلىٰ صفة عابرة، بل إلىٰ نظام من العلاقات التي تتحدد العناصر من خلال مواقعها ووظائفها داخل كلٍّ منظم. وحين ينقل هذا التمييز إلىٰ العقل، تنشأ ثلاثة اتجاهات كبرىٰ: اتجاه يرىٰ العقل حقيقةً قائمةً لها وحدة مستقلة، واتجاه يراه صفةً أو نشاطًا يعرض للكائن الإنساني، واتجاه يراه بناءً مركبًا لا يوجد إلا في شبكة من الوظائف والعلاقات.

القول بأن العقل جوهر يمنحه وحدةً وقوامًا واستمرارًا. فالعقل، وفق هذا التصور، ليس مجرد تتابع من الأفكار والانفعالات، ولا مجرد اسم عام لأفعال متفرقة، بل هو الأصل الذي تصدر عنه هذه الأفعال، والذات التي تنتسب إليها الخبرات، والمركز الذي يمنح الإدراك

والذاكرة والحكم وحدةً واحدة. فالفكرة تزول وتأتي فكرة غيرها، والإحساس يتغير، والمزاج يتبدل، والذاكرة تضعف أو تقوىٰ، ومع ذلك يبقىٰ الإنسان قادرًا علىٰ أن يقول: أنا الذي فكرت، وأنا الذي تذكرت، وأنا الذي راجعت حكمي. يبدو هذا الاستمرار وكأنه يشير إلىٰ شيء يتجاوز الحالات العابرة، ويمنحها وحدة الانتساب.

لو لم يكن وراء الأحوال العقلية مبدأ يجمعها، لبدت الحياة الداخلية سلسلةً من الحوادث المنفصلة، ولما كان من الممكن تفسير الهوية الشخصية أو المسؤولية أو تماسك الخبرة. فالندم، مثلًا، يفترض أن الذات التي تحاكم فعلًا سابقًا هي الذات نفسها التي صدر عنها الفعل، وإن تغيّر موقفها منه. والتعلم يفترض أن العقل يحتفظ بأثر الخبرة ويعيد إدخالها في حكم لاحق. والوعد يفترض استمرار الفاعل عبر الزمن. وكل هذه الظواهر توحي بأن العقل ليس مجرد لحظة، بل يمتلك صورةً من صور الثبات التي تتجاوز تدفق أحواله.

غير أن القول بجوهرية العقل يواجه صعوبةً أساسية: كيف نعرف هذا الجوهر؟ نحن لا نلتقي العقل في ذاته مجردًا من أفعاله، بل نعرفه من خلال الإدراك والتذكر والتخيل والحكم والاستدلال. وإذا جُرّد العقل من جميع هذه الأفعال، فما الذي يتبقىٰ منه؟ هل يبقىٰ شيئًا يمكن وصفه، أم يتحول إلىٰ اسم فارغ نضعه خلف العمليات التي نعرفها؟ إن افتراض حامل للأفعال لا يثبت بالضرورة أن هذا الحامل جوهر مستقل؛ فقد تكون وحدة الأفعال ناتجةً من انتظامها وعلاقاتها، لا من وجود شيء منفصل خلفها.

ثم إن وصف العقل بالجوهر قد يؤدي إلىٰ عزله عن الجسد واللغة والتاريخ. فإذا كان قائمًا بذاته، فقد يُفهم كما لو أنه يملك هويته مكتملةً قبل علاقته بالعالم، وكأن الجسد مجرد وعاء، واللغة مجرد أداة لاحقة، والثقافة مجرد محتوىٰ خارجي. غير أن العقل الإنساني لا يظهر في صورة مكتملة خارج هذه الشروط. الإدراك مرتبط بالجسد، والذاكرة مرتبطة بالبنية العصبية، والتجريد يتوسع باللغة، والمعايير تتشكل داخل المجتمع، والهوية تنمو عبر العلاقة بالآخر. فما قيمة جوهر عقلي لا يمكن العثور عليه إلا متجسدًا في هذه الشبكة؟

إن هذا الاعتراض لا يهدم بالضرورة فكرة الجوهر، لكنه يجبرها علىٰ إعادة تعريف نفسها. فقد لا يكون الجوهر العقلي شيئًا منفصلًا عن الوظائف، بل المبدأ الذي يمنحها وحدتها. وقد لا يكون قائمًا بذاته بمعنىٰ الاستقلال عن الجسد والعالم، بل قائمًا بوصفه وحدة فاعلة لا تُختزل في أي وظيفة مفردة. وقد يكون جوهر العقل هو قدرته علىٰ تنظيم التجربة، لا مادةً خفيةً وراءها. وهنا يقترب مفهوم الجوهر من مفهوم البنية، من غير أن يتطابق معه.

أما القول بأن العقل عَرَض، فينطلق من أن العقل لا يوجد مستقلًا عن الكائن الحي، بل يظهر بوصفه صفةً أو فعلًا أو حالةً من حالاته. الإنسان يعقل كما يرىٰ ويسمع ويتحرك، والعقل بهذا المعنىٰ ليس جوهرًا ثانيًا إلىٰ جانب الإنسان، بل قدرة من قدراته. فلا وجود لعقل بلا عاقل، كما لا وجود لرؤية بلا راءٍ. وما نسميه عقلًا قد يكون اسمًا جامعًا لمجموعة من الأنشطة التي يعرض بها الفهم والاستدلال والتقدير.

يمتلك هذا التصور قوةً واضحة؛ لأنه يحمي الفكر من افتراض كيانات ميتافيزيقية لا حاجة إليها. فإذا أمكن تفسير العمليات العقلية من خلال الإنسان بوصفه كائنًا حيًا مركبًا، فلماذا نفترض جوهرًا مستقلًا اسمه العقل؟ إن ما نراه هو أن الإنسان يدرك ويتذكر ويحكم، لا أن في داخله كيانًا منفصلًا يقوم بهذه الأفعال. كما أن حالات العقل تتبدل بتبدل الجسد: النوم والإصابة والدواء والمرض والتقدم في العمر كلها تؤثر في الوعي والذاكرة والحكم. وهذا الارتباط الوثيق يجعل العقل أقرب إلىٰ صفة متحققة في بنية الكائن منه إلىٰ جوهر مستقل عنه.

لكن وصف العقل بالعَرَض يواجه بدوره مشكلةً لا تقل عمقًا. فالعَرَض في معناه الكلاسيكي قد يكون حالةً طارئةً يمكن للموضوع أن يبقىٰ من دونها. أما العقل فليس صفةً عابرةً بالمعنىٰ نفسه؛ لأن الإنسان، من حيث هويته الأخلاقية والقانونية والمعرفية، يتحدد بقدرته علىٰ التعقل. وقد يظل الجسد حيًا مع غياب بعض الوظائف العقلية، لكن مفهوم الشخص لا يبقىٰ كما هو. فالعقل ليس كاحمرار الوجه أو تغير الحرارة، بل هو عنصر تأسيسي في معنىٰ الإنسان بما هو ذات ومسؤول ومخاطب وصاحب غاية.

كما أن وصف العقل بالعَرَض قد يذيب وحدته في كثرة الأحوال. فإذا كانت كل فكرة وحكم وذكرىٰ عَرَضًا منفصلًا، فما الذي يربطها؟ قد يقال إن الإنسان هو الذي يحملها، لكن الإنسان نفسه لا يعرَّف خارج وحدته العقلية. الجسد وحده لا يفسر هوية الشخص، لأن الجسد يتغير باستمرار، ومع ذلك تحفظ وحدة الذات. وهكذا يعيد القول بالعَرَض السؤال الذي أراد تجاوزه: ما المبدأ الذي يجعل الأعراض العقلية أحوالًا لذات واحدة؟

إن المشكلة لا تكمن في أن العقل لا يمكن أن يكون صفةً للإنسان، بل في أن لفظ العَرَض أضعف من أن يستوعب دوره التأسيسي. العقل صفة، نعم، لكنه صفة تجعل صاحبها قادرًا علىٰ أن يكون ذاتًا واعيةً، لا مجرد جسم يحمل حالات. هو ليس قائمًا بذاته خارج الإنسان، لكنه ليس أيضًا مجرد حالة ثانوية فيه. إنه صفة تكوينية أو قدرة تأسيسية تدخل في تعريف الموجود الذي تقوم به.

ومن هنا يظهر أن الثنائية بين الجوهر والعَرَض قد تكون أضيق من الظاهرة التي تحاول تفسيرها. فهي تفترض أن الحقيقة إما شيء قائم بذاته، وإما صفة قائمة في غيرها، بينما العقل قد يكون نمطًا من الوجود لا يفهم بهذه البساطة. قد يكون العقل فعلًا متصلًا، أو قدرةً منظمة، أو علاقةً بين الذات والعالم، أو بنيةً نا شئةً من تفاعل مستويات متعددة. وهذه الاحتمالات لا تنكر السؤال الأنطولوجي، لكنها تعيد صياغته.

مفهوم البنية يقدم مدخلًا ثالثًا. العقل، وفق هذا المدخل، ليس شيئًا بسيطًا خلف وظائفه ولا مجموع أعراض متفرقة، بل نظام من العلاقات بين الإدراك والذاكرة واللغة والانفعال والتخيل والاستدلال والحكم. ولا تتحدد أي وظيفة من هذه الوظائف مستقلةً عن البقية. فالذاكرة لا تخزن الماضي فقط، بل تشكل الإدراك الحاضر، واللغة لا تنقل الفكر فقط، بل تعيد بناء المفاهيم، والعاطفة لا تعارض العقل دائمًا، بل تمنح الأشياء وزنها، والاستدلال لا يعمل بلا انتباه وانتقاء للمقدمات.

البنية ليست مجموع العناصر، بل طريقة انتظامها. قد توجد العناصر نفسها في حالتين مختلفتين، لكن اختلاف العلاقة بينها ينتج عقلًا مختلفًا من حيث الأداء. شخصان قد يمتلكان معلومات متشابهة، لكن أحدهما يربطها داخل رؤية متماسكة، بينما تبقىٰ عند الآخر أجزاءً منفصلة. وقد يمتلك الإنسان قدرةً عاليةً علىٰ التحليل، لكنه يعجز عن إدراك المآل بسبب ضعف التكامل بين المعرفة والقيمة. ما يحدد جودة العقل ليس مقدار الوظائف فقط، بل هندسة العلاقة بينها.

يحمل مفهوم البنية ميزةً أساسية؛ إذ يسمح بتفسير الوحدة من غير افتراض جوهر منعزل، والتعدد من غير تفكيك العقل إلىٰ أعراض مستقلة. وحدة العقل هي وحدة النظام، وتعدده هو تعدد الوظائف والمستويات داخل هذا النظام. العقل واحد لأن عملياته تنتسب إلىٰ كل متكامل، ومتعدد لأن هذا الكل لا يعمل إلا من خلال قوىٰ مختلفة. ولا تكون الوحدة سابقةً علىٰ العناصر في صورة شيء خفي، بل متحققةً في انتظامها.

غير أن مفهوم البنية يواجه خطرًا معاكسًا: أن يتحول العقل إلىٰ نظام بلا ذات. فإذا قيل إن العقل ليس إلا علاقات بين وظائف، فمن الذي يختبر هذه العلاقات؟ وهل يمكن أن توجد بنية عقلية كاملة من غير وعي؟ قد يكون النظام قادرًا علىٰ معالجة المعلومات والتكيف واتخاذ القرار، لكن هل تكفي هذه القدرات لوجود عقل، أم إن العقل يتطلب أن يكون هناك ما يشبه الحضور الداخلي، أي أن تكون الخبرة معيشةً لا منفذةً فقط؟

البنية تفسر التنظيم، لكنها لا تفسر وحدها الذاتية. وقد تصف كيفية انتقال المعلومات، لكنها لا تجيب تلقائيًا عن سؤال المعنىٰ كما يعاش. إن الألم ليس مجرد إشارة عصبية تنتقل داخل نظام؛ إنه تجربة لشخص يتألم. والذكرىٰ ليست مجرد استرجاع لمعلومة، بل عودة الماضي إلىٰ وعي يراه جزءًا من تاريخه. والحكم الأخلاقي ليس فقط مقارنةً بين بدائل، بل شعور بالمسؤولية تجاه اختيار ما.

إذا ألغيت الذات لمصلحة البنية، ظهر العقل كأنه آلة شديدة التعقيد. وإذا عزلت الذات عن البنية، ظهر العقل كأنه جوهر غامض. المطلوب تصور يجمع وحدة الذات ببنية الوظائف، ويعترف بأن العقل لا يوجد خارج الجسد واللغة والتاريخ، من غير أن يذوبه فيها. وقد يكون المدخل الأنسب هو اعتبار العقل «بنيةً ذاتيةً فاعلة»، أي نظامًا من العلاقات لا يكتفي بمعالجة المعطيات، بل يعود علىٰ نفسه بالوعي والمراجعة.

إن الذاتية هنا لا تعني وجود جوهر مفارق، بل وجود مركز للانتساب. الخبرات لا تقع فقط، بل تقع لشخص. والأفكار لا تتعاقب فقط، بل تنسب إلىٰ ذات تستطيع أن تقول: هذا رأيي، وقد غيرته. والعقل لا يعالج العالم فقط، بل يعرف أنه يعالجه، ولو بدرجات متفاوتة. هذه القدرة علىٰ جعل الفعل العقلي موضوعًا لفعل عقلي آخر هي التي تمنح البنية عمقها الخاص.

يمكن، في ضوء ذلك، إعادة النظر في السؤال الأول: هل العقل جوهر؟ إذا كان المقصود بالجوهر كيانًا مستقلًا عن الجسد واللغة والعالم، فإن هذا التصور يواجه صعوبات شديدة في تفسير العقل الإنساني المتجسد. أما إذا كان المقصود مبدأ الوحدة والاستمرار والفاعلية، فإن للعقل جوهرًا بمعنىٰ لا يمكن إنكاره؛ إذ لا يمكن ردّه إلىٰ حالات عابرة من غير فقدان معنىٰ الذات والمسؤولية والمراجعة.

وهل العقل عَرَض؟ إذا كان المقصود أنه لا يوجد إلا متحققًا في كائن، وأنه صفة وقدرة لا ذات منفصلة، فالقول يحمل قدرًا من الحقيقة. أما إذا كان المقصود أنه حالة ثانوية يمكن أن تفهم مستقلًا عن هوية الإنسان، فهو قول قاصر. العقل ليس شيئًا خارج الإنسان، لكنه ليس عَرَضًا هامشيًا فيه؛ بل هو من الصفات التأسيسية التي يعاد بها تعريف الموجود الذي تقوم به.

و هل العقل بنية؟ نعم، من حيث إنه لا يعمل بوظيفة مفردة، ولا يظهر خارج انتظام مستويات متعددة. لكنه ليس بنيةً صامتةً أو آليةً محضة، بل بنية ذات وعي وقصد وقدرة علىٰ التقويم. البنية تشرح كيف تتصل الوظائف، لكن الجوهر يفسر وحدة الفاعل، والقدرة تفسر

إمكان الانتقال من صورة إلىٰ أخرىٰ، والمعيارية تفسر لماذا لا يكتفي العقل بالعمل، بل يسأل عن صحة عمله.

لهذا لا ينبغي أن تكون الخيارات الثلاثة متنافيةً تمامًا. قد يكون العقل جوهريًا من حيث وحدته التأسيسية، وعَرَضيًا من حيث عدم استقلاله عن الإنسان المتجسد، وبنيويًا من حيث طريقة تحققه. إن التنافي يظهر فقط حين تستخدم المفاهيم بمعانيها القصوىٰ: الجوهر بوصفه استقلالًا مطلقًا، والعَرَض بوصفه حالةً عابرة، والبنية بوصفها نظامًا بلا ذات. أما إذا حررت المعاني، أمكن بناء تصور مركب.

العقل، في هذا التصور، ليس جوهرًا وراء البنية، بل جوهره في نوع البنية التي يكونها. وليس عَرَضًا يضاف إلىٰ الإنسان بعد اكتماله، بل قدرة يتحدد بها معنىٰ إنسانيته. وليس بنيةً منفصلةً عن الفاعل، بل بنيةً تنتسب إلىٰ ذات وتتجسد في عالم. جوهر العقل هو وحدته الفاعلة، وعَرَضيته هي تحققه في أحوال وصور متغيرة، وبنيته هي النظام الذي يجعل هذه الأحوال قابلةً للترابط والمراجعة.

إن الانتقال من السؤال عن ماهية العقل إلىٰ السؤال عن جوهره يقتضي التمييز بين «جوهر العقل» و«ماهية العقل». الماهية تجيب عن سؤال: ما العقل؟ أما الجوهر فيجيب عن سؤال: ما الذي يجعل العقل عقلًا ويحفظ وحدته عبر تغيراته؟ وقد تكون الماهية مركبةً من وظائف كثيرة، بينما يكون الجوهر مبدأً ينظمها. وقد لا يكون الجوهر عنصرًا يمكن عزله، بل علاقةً تحفظ هوية الكل.

لو عزلت الذاكرة عن العقل، لظل هناك قدر من التعقل مع ضعف الاستمرار. ولو عزل التخيل، لظل الاستدلال ممكنًا لكن القدرة علىٰ ابتكار الفرضيات تضعف. ولو عزلت اللغة، لبقيت صور أولية من الإدراك والتمييز، لكن الفكر المجرد والمعرفة المشتركة يتقلصان. ولو عزلت القدرة علىٰ المراجعة، قد يبقىٰ الحساب والتصنيف، لكن العقل يفقد إحدىٰ أخص

خصـائصـه. وهذا يدل علىٰ أن جوهر العقل لا يسـاوي أي وظيفة منفردة، بل يتعلق بالطريقة التي تدخل بها الوظائف في وحدة قابلة للوعي والتصحيح.

يمكن وصـف هذا الجوهر بأنه «الفاعلية الجامعة». فالعقل لا يجمع الأشـياء بمعنىٰ ضمها فقط، بل يضعها في علاقات: يربط السبب بالنتيجة، والجزئي بالكلي، واللفظ بالمعنىٰ، والفعل بالقيمة، والحاضـر بالمسـتقبل، والذات بالآخر. وحين يختل هذا الربط لا يختفي العقل تمامًا، لكنه يفقد درجةً من رشده. وقد تكون المعلومات صحيحةً منفردةً، لكن الحكم فاسد لأن العلاقات بينها بنيت علىٰ نحو خاطئ.

الفاعلية الجامعة ليسـت محايدة؛ لأنها تعمل داخل أفق من المعايير. العقل يميز بين العلاقة اللازمة والعلاقة العرضـية، وبين الدليل والوهم، وبين التفسـير الأقوىٰ والأضـعف. وحتىٰ أكثر أشـكال التفكير وصـفيةً تقوم علىٰ معايير ضـمنية. اختيار الوقائع المهمة، وبناء النموذج، واسـتبعاد التناقض، كلها أفعال معيارية. ولذلك فإن المعيارية ليسـت تجليًا لاحقًا فحسب، بل تدخل في جوهر الفعل العقلي نفسه.

لكن هـذا لا يعني أن كـل معيـار أخلاقي جزء مبـاشـر من جوهر العقـل. ثمـة فرق بين المعيارية المعرفية، كالصـواب والاتسـاق والدليل، والمعيارية الأخلاقية، كالخير والعدل والمسـؤولية. العقل يحتاج إلىٰ الأولىٰ كي يكون عقلًا منظمًا، لكنه قد يسـتخدمها في خدمة غاية فاسدة. يستطيع الإنسان أن يبني خطةً متماسكةً لإيذاء غيره، ويستخدم الاستدلال بدقة، ومع ذلك يوصف فعله بأنه غير رشيد في المعنىٰ الأوسع.

يظهر هنا أن جوهر العقل لا يساوي الرشد الكامل. العقل قدرة علىٰ الفهم والحكم، أما الرشـد فهو توجيه هذه القدرة داخل منظومة تحفظ الحقيقة والقيمة والمآل. وقد يكون العقل حاضرًا والرشاد غائبًا. لكن إمكان نقد الغاية الفاسدة يدل علىٰ أن العقل لا يختزل في الأداتية؛ إذ يسـتطيع أن ينتقل من سـؤال الوسـيلة إلىٰ سـؤال القيمة. هذه القدرة علىٰ تجاوز وظيفة الجزئية جزء من جوهره المفتوح.

وصــف الجوهر بأنه مفتوح يعني أن العقل لا يملك صــورةً نهائيةً مكتملة. إنه قا علىٰ تعلم ما لم يكن يعرفه، وتعديل مفاهيمه، وتوسيع معاييره، ومراجعة تصوره عن ذاته. ولو كان جوهره مجموعةً مغلقةً من القواعد، لكان كل تغير عميق تهديدًا لهويته. لكن العقل يحتفظ بذاته عبر التغير لأنه لا يقوم علىٰ محتوىٰ ثابت، بل علىٰ قدرة مســتمرة في بناء المحتوىٰ وإعادة بنائه.

هذه القدرة تفســر كيف يظل العقل واحدًا عبر مراحل العمر، مع أن محتوياته وأدواته تتبدل. الطفل لا يفكر كما يفكر البالغ، والخبير لا يرىٰ الموضــوع كما يراه المبتدئ، لكن التغير لا يخلق جوهرًا عقليًا جديدًا في كل مرحلة. ما يتطور هو البنية المتحققة، ودرجة التكامل، واتساع المفاهيم، وقدرة المراجعة. الجوهر ليس ما يمنع التغير، بل ما يجعل التغير ممكنًا من غير ضياع وحدة الفاعل.

غير أن الوحدة نفسها ليست معطًىٰ كاملًا. قد تتعارض دوافع الإنسان وقيمه، وقد يعرف شيئًا ويعمل بخلافه، وقد يستخدم معيارين متناقضين في مجالين مختلفين. العقل الواحد قد يعيش في صــورة مجزأة، وتحتاج وحدته إلىٰ بناء. وهذا يكشــف أن جوهر العقل ليس وحدةً ساكنةً مضمونة، بل قدرة علىٰ التوحيد. الفرق كبير بين أن نقول إن العقل وحدة، وأن نقول إنه يمتلك مبدأ توحيد؛ فالأولىٰ توحي بالاكتمال، والثانية تعترف بالصــراع والانقســام وإمكان المعالجة.

العقل يوحد الخبرة حين ينســب الماضــي والحاضــر إلىٰ ذات واحدة، ويوحد المعرفة حين يربط الوقائع داخل تفسير، ويوحد الفعل حين يصل الغاية بالوسيلة، ويوحد القيمة حين يرتب المعايير. وكلما فشــل في هذا التوحيد ظهر التناقض أو الاغتراب أو التفكك. ومن ثم فإن جوهره لا يظهر فقط في إنتاج الأفكار، بل في سعيه إلىٰ بناء وحدة معقولة بينها.

إن هذا التصــور يســمح بتحديد الفرق بين جوهر العقل وتجليات العقل. الجوهر هو المبدأ الذي يجعل الفاعلية العقلية ممكنةً ويمنحها وحدةً واســتمرارًا وقابليةً للمراجعة. أما

التجليات فهي الصور التي تتخذها هذه الفاعلية حين تعمل داخل مجال أو علاقة أو موضوع أو غاية. الجوهر لا يظهر منفصلًا عن التجليات، والتجليات لا تستنفده. لا يمكن رؤية القدرة علىٰ التفكير خارج فعل من أفعال التفكير، لكن كل فعل لا يساوي القدرة كلها.

التجلي ليس مجرد أثر خارجي، بل تحقق جزئي للجوهر. حين يستدل العقل منطقيًا، تتجلىٰ فيه قدرته علىٰ بناء العلاقات الضرورية. وحين يصدر حكمًا أخلاقيًا، تتجلىٰ قدرته علىٰ التقويم وربط الفعل بالمسؤولية. وحين يبدع، تتجلىٰ قدرته علىٰ تجاوز الواقع القائم وبناء الممكن. وحين يستخدم اللغة، تتجلىٰ قدرته علىٰ تحويل المعنىٰ إلىٰ نظام رمزي مشترك. وحين يتدين، تتجلىٰ علاقته بالمعنىٰ الكلي والمرجعية والغاية والمصير.

لكن القول بأن هذه المجالات تجليات لا يعني أنها مجرد أشكال سطحية يمكن ردها إلىٰ جوهر بسيط. التجليات تعود فتؤثر في الجوهر المتحقق؛ فالإنسان الذي يتدرب علىٰ المنطق يعيد تنظيم عاداته العقلية، والذي يتربىٰ علىٰ الحس الأخلاقي يتغير انتباهه إلىٰ الآخر، والذي يمارس الإبداع تتسع قدرته علىٰ تصور الممكن، والذي يعيش داخل لغة غنية تتسع مفاهيمه، والذي ينتظم في رؤية دينية يتشكل فهمه للوجود والغاية.

العلاقة بين الجوهر والتجلي ليست علاقة أصل ثابت بصورة عابرة، بل علاقة إمكان بتحقق. الإمكان يتيح التجليات، والتجليات تطور الإمكان. والجوهر لا يُستهلك في صورة واحدة؛ لأنه قادر علىٰ الانتقال بينها، لكنه لا يبقىٰ محايدًا بعد هذا الانتقال. التجربة تعود إلىٰ البنية فتغيرها، والمعرفة الجديدة تعيد ترتيب الإدراك، والممارسة الأخلاقية تصنع العادة، واللغة لا تعبر عن الفكر فقط بل تعيد تشكيله.

ومن هنا فإن جوهر العقل لا يوجد في نقاء سابق علىٰ التاريخ، بل في القدرة التي تتجسد تاريخيًا من غير أن تنغلق في تجسد واحد. هو كوني من حيث الإمكان العام، وتاريخي من حيث التحقق. مشترك من حيث القدرة علىٰ المعنىٰ، ومختلف من حيث أنظمة المعنىٰ. واحد

من حيث قابلية الحكم، ومتعدد من حيث المعايير التي تتشـكل في الثقافات. وهذه العلاقة لا تسمح بإلغاء الكوني باسم التاريخ، ولا بإلغاء التاريخ باسم الجوهر.

إذا قيل إن العقل لا يتجاوز تجلياته التاريخية، أصـبح كل نظام فكري مغلقًا داخل زمنه، وتعذر النقد العابر للثقافات. وإذا قيل إن جوهر العقل مكتمل خارج التاريخ، صارت التجربة مجرد غطاء لا قيمة تأسـيسـية له. أما القول بأن الجوهر قدرة مفتوحة علىٰ التجلي، فيسـمح بإثبات المشـترك من غير إنكار الاختلاف، وبنقد التاريخ من داخله من غير ادعاء الوقوف خارجه تمامًا.

إن العقل لا يسـتقبل العالم كما تسـتقبل المرآة الصـورة، بل يعيد بناءه في مفاهيم. لكن المفاهيم نفسـها ليسـت مجرد اختراعات حرة؛ فهي تُختبر بمقاومة الواقع. وهذا التفاعل بين البناء والمقاومة جزء من جوهر العقل. لو كان العقل انعكاسًا سلبيًا، لما احتاج إلىٰ المراجعة. ولو كان خالقًا حرًا للمعنىٰ من غير واقع، لما أمكن التمييز بين الحقيقة والوهم. العقل يوجد في المسافة بين ما يُعطىٰ وما يُبنىٰ.

هذه المسـافة هي التي تجعل التجلي ممكنًا. المنطق تجلٍّ لأن العقل يبني فيه صـورةً مجردةً للعلاقات الصحيحة. والأخلاق تجلٍّ لأن العقل يخرج من وصف الفعل إلىٰ تقويمه. والإبداع تجلٍّ لأن العقل لا يكتفي بالموجود، بل ينشـئ صـورًا للممكن. واللغة تجلٍّ لأنها تحول الخبرة إلىٰ رموز قابلة للمشـاركة. والدين تجلٍّ لأنه يضـع العقل في علاقة بالمعنىٰ المتجاوز والمرجعية والغاية النهائية. غير أن كل واحد من هذه التجليات يثير سـؤالًا مختلفًا عن علاقته بالجوهر.

فالمنطق قد يبدو أقرب التجليات إلىٰ تعريف العقل، حتىٰ ذهب بعض التصـورات إلىٰ مسـاواة العقل بالقدرة المنطقية. لكن المنطق ليس العقل كله؛ لأنه ينظم صـورة الاسـتدلال ولا يحدد دائمًا صـدق المقدمات أو قيمة الغايات. يمكن بناء حجة صـحيحة الصورة من مقدمات باطلة، ويمكن استخدام المنطق لخدمة مشروع غير أخلاقي. كما أن

اكتشاف الفرضية لا يكون منطقيًا دائمًا، بل قد يبدأ بحدس أو خيال. المنطق تجلٍّ مركزي للقدرة التنظيمية، لكنه لا يستنفدها.

والأخلاق قد تبدو مجالًا مستقلًا عن العقل، خصوصًا حين تربط بالعاطفة والضمير والتقاليد. غير أن الحكم الأخلاقي يحتاج إلىٰ عقل يدرك العلاقة بين الذات والآخر، ويقارن المصالح، ويعمم القاعدة، ويتوقع الأثر، ويميز بين القصد والنتيجة. صحيح أن العاطفة تدخل فيه، لكن العاطفة وحدها لا تنتج معيارًا عامًا. الأخلاق تجلٍّ للعقل حين يصبح الفعل موضوعًا للتقويم لا مجرد وسيلة للإشباع.

والإبداع قد يُقدَّم بوصفه نقيض المنطق والعقل، كأنه انفجار حر من الخيال. غير أن الإبداع لا يقوم بلا تنظيم. الفنان يعيد تركيب العناصر، والعالم يتخيل نموذجًا، والمشرع يبتكر صيغةً، والمفكر يخلق مفهومًا جديدًا. ما يميز الإبداع أنه لا يكتفي بتطبيق القاعدة، بل يولد إمكانيةً لم تكن متاحةً داخل الترتيب السابق. إنه تجلٍّ للعقل في قدرته علىٰ تجاوز منتجاته، لا خروج منه.

واللغة لا يمكن اختزالها في كونها غلافًا للفكر. بها ينتقل العقل من الخبرة الفردية إلىٰ المجال المشترك، ويصنع المفهوم، ويحفظ الذاكرة، ويبني التقاليد والمؤسسات. لكنها ليست جوهر العقل؛ لأن بعض صور الإدراك والتمييز والتخيل تسبق الصياغة اللغوية. اللغة تجلٍّ بنيوي بالغ العمق، حتىٰ إن العقل الإنساني في صورته الناضجة لا يمكن فهمه من دونها لكنها لا تساوي كل القدرة العقلية.

أما الدين، فيثير الإشكال الأشد حساسيةً؛ لأنه قد يقدَّم أحيانًا بوصفه تسليمًا يتجاوز العقل، وقد يُقدَّم في اتجاه آخر بوصفه أعلىٰ تجليات العقل في طلب المعنىٰ الكلي. إن العلاقة بين العقل والدين لا تفهم إذا اختزل الدين في مجموعة قضايا نظرية، ولا إذا اختزل العقل في البرهان التجريبي. الدين يشتمل علىٰ تصور للوجود والإنسان والغاية والتكليف والمصير،

ويضــع العقل أمام مرجعية لا يصــنعها من ذاته وحدها. وهو بذلك يختبر قدرة العقل علىٰ الفهم والتأويل والتلقي والتمييز والتنزيل.

لكن الدين لا يكون تجلّيًا للعقل بمعنىٰ أنه منتج عقلي خالص؛ فهذا يســاوي بين الوحي والتفكير البشــري. الأدق أن التجلي يقع في «العقل الديني»، أي في الطريقة التي يتلقىٰ بها الإنســان الخطاب الديني ويفهمه ويحوّله إلىٰ معرفة وحكم وممارســة. الوحي، في التصــور الديني، مصــدر متجاوز، لكن فهمه وتجسـيده يمران عبر العقل واللغة والتاريخ. ولذلك فإن التعدد في التدين لا يثبت تعدد المصدر، بل يكشف تعدد صور التلقي والتأويل.

إن الفرق بين الجوهر والتجليات يحمي العقل من اختزالين متقابلين. الأول أن يختزل في المنطق، فيستبعد الإبداع والقيمة والدين بوصفها مجالات غير عقلية. والثاني أن يذاب في التجليات، فيقال إن العقل لا حقيقة له خارج الثقافة واللغة والدين والفن. العقل أوســع من كل تجلٍّ، لكنه لا يظهر إلا فيها. والجوهر ليس بديلًا عن التجليات، بل مبدأ رابط بينها.

يمكن للعقل أن ينتقل من المنطق إلىٰ الأخلاق، ومن الأخلاق إلىٰ الإبداع، ومن الإبداع إلىٰ اللغة، ومن اللغة إلىٰ الدين، لأن هذه المجالات ليست جزرًا منفصلة. المنطق حاضر في الأخلاق حين تختبر عمومية القاعدة، والأخلاق حاضــرة في اللغة حين تتحول الكلمة إلىٰ مسؤولية، والإبداع حاضر في الدين حين تصاغ الرموز والصور، واللغة حاضرة في المنطق بوصــفها حاملةً للمفاهيم، والدين حاضــر في الأخلاق حين يمنح القيمة مرجعيةً وغاية. هذا التداخل دليل علىٰ وحدة القدرة العاقلة، لا علىٰ فوضىٰ المجالات.

ومع ذلك، لا يجوز تحويل وحدة العقل إلىٰ ســيطرة تجلٍّ علىٰ غيره. المنطق لا يملك وحده حق تعريف الدين، والأخلاق لا تستنفد الفن، واللغة لا تختزل الحقيقة في الا ستعمال، والإبداع لا يعفي من معيار الاتســاق، والدين لا يلغي القواعد العقلية التي بها يفهم الخطاب ويميز التأويل. لكل تجلٍّ مجاله وخصوصيته، لكن لا واحد منها يستغني عن البنية الكلية.

إن العقل الذي يعمل في المنطق يطلب الضرورة، وفي الأخلاق يطلب الواجب، وفي الإبداع يطلب الممكن، وفي اللغة يطلب المعنىٰ المشترك، وفي الدين يطلب الغاية والمرجعية. هذه الطلبات مختلفة، لكنها ليست متعارضةً في أصلها. الضرورة لا تكفي من غير قيمة، والواجب لا يتحقق من غير تصور للممكن، والمعنىٰ المشترك لا يستقر من غير لغة، والغاية لا تفهم من غير عقل. وحدة العقل تظهر في قدرته علىٰ حمل هذه الأبعاد داخل أفق واحد.

وقد يحدث أن ينقسم العقل حين يطلق لكل تجلٍّ منطقه من غير اتصال بالبقية. قد يكون الإنسان شديد المنطق في عمله، لكنه لا يستخدم المعيار نفسه في أحكامه الأخلاقية. وقد يكون مبدعًا، لكنه عاجزًا عن تحمل مسؤولية أثر إبداعه. وقد يكون متدينًا، لكنه يفصل الفهم الديني عن مقتضيات العدل. وقد يكون لغويًا بارعًا، لكنه يستخدم اللغة لإخفاء الحقيقة. هذه الحالات لا تثبت تعدد الجواهر، بل تكشف خللًا في تكامل التجليات.

وحدة العقل ليست ضمانًا آليًا للانسجام، بل إمكان ومطلب. العقل قد ينتج صورًا متعارضة، لكنه يمتلك القدرة علىٰ كشف التعارض وإعادة بناء العلاقة بينها. هذه المراجعة هي ما يمنع التجلي من الانغلاق. المنطق يراجع صور الاستدلال، والأخلاق تراجع الغايات، والإبداع يراجع حدود الممكن، واللغة تراجع دقة التعبير، والدين يراجع علاقة الإنسان بالمعنىٰ والمرجعية. والعقل الكلي يراجع علاقة هذه المراجعات بعضها ببعض.

إن جوهر العقل، وفق هذا التصور، لا يعرَّف بوظيفة واحدة، بل بثلاث خصائص مترابطة: القدرة علىٰ بناء المعنىٰ، والقدرة علىٰ إصدار الحكم، والقدرة علىٰ مراجعة الحكم. بناء المعنىٰ يحول المعطىٰ إلىٰ عالم مفهوم. الحكم يربط المعنىٰ بالحقيقة أو القيمة أو الفعل. والمراجعة تمنع الحكم من التحول إلىٰ انغلاق. كل تجلٍّ من التجليات الكبرىٰ يعيد ترتيب هذه الخصائص بنسب مختلفة.

في المنطق تتقدم المراجعة الصورية للعلاقات. وفي الأخلاق يتقدم الحكم القيمي. وفي الإبداع تتقدم صناعة المعنىٰ الممكن. وفي اللغة يتقدم تحويل المعنىٰ إلىٰ بنية مشتركة. وفي

الدين تتقدم علاقة المعنىٰ بالمرجعية الكلية والغاية. لكن أيا منها لا يعمل بواحدة فقط؛ فالمنطق يحتاج إلىٰ لغة، والأخلاق تحتاج إلىٰ تصور، والإبداع يحتاج إلىٰ حكم، والدين يحتاج إلىٰ تأويل.

لهذا فإن الجوهر لا يقف وراء التجليات كسبب أول منفصل، بل يسري فيها بوصفه مبدأً مشتركًا. ويمكن تشبيهه بالنحو العميق الذي يسمح بتركيب جمل لا نهاية لها، من غير أن يكون هو جملةً بعينها. غير أن العقل أوسع من هذا التشبيه، لأنه لا ينتج صورًا وفق قواعد ثابتة فقط، بل يستطيع تعديل قواعده. جوهره ليس مجرد انتظام، بل انتظام قابل للوعي بذاته.

إن قابلية الوعي بالذات تميز البنية العقلية عن كثير من البنىٰ المنظمة. النظام الطبيعي قد يحفظ توازنه، والنظام الحاسوبي قد يصحح بعض أخطائه، لكن العقل يستطيع أن يسأل عن معنىٰ التوازن، وعن القيمة التي يخدمها التصحيح، وعن القاعدة التي تحدد الخطأ. وهذه القدرة لا تعني أن كل إنسان يمارسها دائمًا، بل إنها إمكان تأسيسي يتفاوت في تحققه.

ومن هنا فإن التجليات ليست متساويةً في درجة انعكاس العقل علىٰ ذاته. المنطق يجعل صور الاستدلال موضوعًا صريحًا، والفلسفة تجعل المفاهيم موضوعًا، والأخلاق تجعل الفعل موضوعًا، والإبداع قد يكشف ما لا يستطيع العقل قوله مباشرة، واللغة تمنحه مرآةً لأفكاره، والدين يضعه أمام حدوده ومصدره وغايته. كل تجلٍّ يفتح نافذةً علىٰ العقل، لكنه لا يقدم صورةً نهائيةً عنه.

إذا قيل إن الجوهر هو ما يبقىٰ بعد حذف التجليات، فلن يبقىٰ شيء يمكن معرفته. أما إذا قيل إن الجوهر هو ما يتكرر فيها بوصفه مبدأ فاعلية، أمكن تحديده. إنه لا يوجد خ لكنه لا يساويها. وكما لا توجد الحياة خارج الكائن الحي، مع أنها لا تساوي عضوًا واحدًا، لا يوجد العقل خارج أفعاله، مع أنه لا يساوي فعلًا واحدًا.

لكن الفرق بين الحياة والعقل أن العقل يستطيع أن ينتج صورةً عن ذاته. وهذه الصورة تصبح بدورها جزءًا من بنيته. حين يعتقد الإنسان أن العقل هو المنطق فقط، يعيد تنظيم

تعليمه وثقافته وفق ذلك. وحين يراه قدرةً أخلاقيةً، يقدم بناء الضمير. وحين يراه أداةً للإنتاج، يقيسه بالكفاءة. مفهوم العقل ليس وصفًا محايدًا، بل قوة تاريخية تشكل التجليات.

ولهذا فإن الصراع حول جوهر العقل ليس نزاعًا اصطلاحيًا. من يعرّفه بوصفه حسابًا سيبني مؤسسةً تختلف عن مؤسسة من يعرّفه بوصفه حكمًا معياريًا. ومن يرىٰ اللغة جوهره سيقرأ المعرفة بطريقة تختلف عمن يرىٰ التجربة أساسه. ومن يعد الدين خارج العقل سيبني علاقةً بين المجالين تختلف عمن يرىٰ في العقل شرطًا لفهم الوحي. كل تعريف يفتح إمكانات ويغلق أخرىٰ.

التصور المركب لا يهدف إلىٰ جمع الأقوال من غير تمييز، بل إلىٰ منع المستوىٰ الواحد من ادعاء الكلية. العقل جوهر من حيث وحدة الفاعلية، وعَرَض من حيث تحققه في أحوال الإنسان وعدم استقلاله عن وجوده، وبنية من حيث انتظام وظائفه. وجوهره ليس مادةً ولا صورةً ثابتة، بل القدرة علىٰ توحيد الخبرة وإنتاج المعنىٰ والحكم ومراجعة الذات.

هذا الجوهر يتجلىٰ، لكنه لا يتشظىٰ. تعدد التجليات لا يعني أن العقل ينقسم إلىٰ جواهر، بل يعني أن قدرته أوسع من أن تستنفدها وظيفة واحدة. وكلما اتسعت التجليات، ازدادت الحاجة إلىٰ وحدة معيارية تحفظ علاقاتها. المنطق بلا أخلاق قد يخدم التدمير، والأخلاق بلا فهم للواقع قد تتحول إلىٰ عجز، والإبداع بلا مسؤولية قد يصبح افتتانًا بالقوة، واللغة بلا حقيقة قد تصبح تضليلًا، والدين بلا عقل قد يتحول إلىٰ انغلاق في الفهم البشري باسم المرجعية المتجاوزة.

إن وحدة الجوهر لا تلغي استقلال المجالات، لكنها تجعل استقلالها نسبيًا. المنطق يملك قواعده، لكنه لا يملك الغاية. الأخلاق تملك معيارها، لكنها تحتاج إلىٰ معرفة الواقع. الإبداع يملك حرية التوليد، لكنه لا يوجد خارج اللغة والثقافة. اللغة تملك نظامها، لكنها تشير إلىٰ ما يتجاوزها. الدين يملك مرجعيته، لكن فهمه الإنساني يحتاج إلىٰ عقل يميز بين النص وتأويله، وبين المقدس وتاريخ تلقيه.

الجوهر العقلي هو الذي يسمح بهذا التمييز؛ لأنه يمنع الإنسان من مساواة ما يفهمه بالحقيقة كلها، وما ينتجه بالمصدر كله، وما يعتاده بالممكن كله. القدرة علىٰ وضع مسافة بين الشيء وصورته، وبين النص وتأويله، وبين الواقع ومفهومه، وبين الذات وحكمها علىٰ ذاتها، هي من أخص خصائص العقل.

هذه المسافة ليست شكًا دائمًا يهدم اليقين، بل شرطًا لليقين المسؤول. العقل لا يثبت ذاته بامتلاك أجوبة نهائية، بل بقدرته علىٰ معرفة نوع الجواب وحدوده. المنطق يقدم يقينًا صوريًا، والعلم يقدم ترجيحًا قابلًا للاختبار، والأخلاق تقدم إلزامًا يحتاج إلىٰ تأسيس، والدين يقدم مرجعيةً يُطلب فهمها، والإبداع يقدم كشفًا لا يُختزل في البرهان. العقل الكلي لا يساوي بينها، لكنه يعرف كيف يميز طبيعة كل دعوىٰ.

وهنا يظهر أن جوهر العقل ليس وحدة المعرفة، بل وحدة التمييز بين أنواعها. العقل لا يجعل جميع الحقائق من صنف واحد، بل يدرك الفروق بين الحقيقة التجريبية والحكم الأخلاقي والمعنىٰ الرمزي والاعتقاد الديني. الفشل في هذا التمييز يؤدي إما إلىٰ إخضاع الجميع لمعيار واحد، وإما إلىٰ نسبية تفصل المجالات فصلًا يمنع الحوار.

إن بنية العقل الناضج لا تقوم علىٰ إزالة الحدود، بل علىٰ جعلها قابلةً للعبور المنهجي. حين ينتقل من العلم إلىٰ الأخلاق لا يحمل معه التجربة بوصفها حكمًا أخلاقيًا، بل يحمل الوقائع التي يحتاج إليها الحكم. وحين ينتقل من الدين إلىٰ السياسة لا يحول كل اجتهاد بشري إلىٰ مقدس، بل يميز بين المرجعية والتنزيل. وحين ينتقل من الإبداع إلىٰ المعرفة لا يساوي الخيال بالدليل، لكنه يستفيد منه في توليد الفرضية.

هذه القدرة علىٰ العبور مع حفظ الفروق هي ما يجعل العقل بنيةً لا فوضىٰ، وجوهرًا لا مجموعة أعراض، وتجليًا لا انقسامًا. وهي التي تفسر كيف يستطيع العقل الواحد أن يكون منطقيًا وأخلاقيًا ومبدعًا ولغويًا ودينيًا، من غير أن يتحول إلىٰ خمسة عقول. الاختلاف يقع في وجهة الفاعلية وطريقة تنظيمها، لا في أصل القدرة.

ولا يعني ذلك أن هذه التجليات لا تتعارض تاريخيًا. قد تصطدم صيغة من التدين بصيغة من العلم، أو يتعارض منطق المصلحة مع الحكم الأخلاقي، أو تتمرد اللغة الشعرية على الضبط المنطقي. لكن التعارض لا يثبت استحالة الوحدة، بل يكشف الحاجة إلى مستوى أعمق يفصل بين الحقيقة والتأويل، وبين المجال وحدوده، وبين التعارض الحقيقي وسوء نقل معيار من مجال إلى آخر.

قد يكون النزاع بين الدين والعلم، في بعض صوره، نزاعًا بين تأويل ديني ونظرية علمية، لا بين الدين والعقل. وقد يكون النزاع بين الأخلاق والسياسة نزاعًا بين المعيار والمصلحة العاجلة، لا بين العقل والواقع. وقد يكون النزاع بين الإبداع والمنطق نزاعًا بين مرحلة التوليد ومرحلة الاختبار. هذه التمييزات لا تحل كل الخلافات، لكنها تمنع تحويلها إلى حروب بين جواهر مستقلة.

العقل، بهذا المعنى، ليس سلطةً تقمع التجليات، بل مجالًا ينظمها. والجوهر ليس ملكًا لتجلٍّ مخصوص، بل شرطًا مشتركًا بينها. حين يدعي المنطق أنه العقل كله، ينكر الخيال والقيمة. وحين تدعي الأخلاق أنها مستقلة عن المعرفة، تفقد القدرة على إصابة الواقع. وحين يدعي الإبداع أنه فوق المسؤولية، يتحول إلى إرادة ذاتية. وحين تدعي اللغة أنها لا تشير إلا إلى استعمالاتها، قد تغلق الطريق إلى الحقيقة. وحين يدعي الفهم الديني العصمة لنفسه، يساوي بين الوحي وتلقيه البشري.

إن حماية الجوهر من هذه الادعاءات لا تعني بناء مفهوم فارغ فوقها، بل إبقاء العقل قادرًا على الحركة بينها. فالجوهر الذي لا يملك إلا الوحدة ولا ينتج اختلافًا يكون فقيرًا، والتجليات التي لا تحتفظ بوحدة مشتركة تصبح غير قابلة للتواصل. غنى العقل في أنه واحد قادر على الكثرة، وكثير قادر على العودة إلى الوحدة.

وإذا كان العقل بنيةً ذاتيةً معيارية، فإن جوهره لا يكتمل داخل الفرد وحده. فاللغة والمعرفة والأخلاق والدين تتكون داخل علاقات اجتماعية وتاريخية. الفرد يعقل، لكنه لا

يصـنع مفاهيمه كلها وحده. ومع ذلك، لا يذوب في الجماعة؛ لأنه يسـتطيع مراجعة ما تلقاه. جوهر العقل يظهر في هذه العلاقة المزدوجة: قابلية التكوين وقابلية النقد.

الثقافة تمنح العقل رموزه ومعاييره الأولىٰ، لكنها لا تحدد نهايته. والتاريخ يورثه أسـئلةً وأجوبةً، لكنه لا يمنع إعادة فتحها. والدين يقدم له مرجعيةً، لكنه لا يلغي مسؤوليته في الفهم. واللغة تحدد أفق التعبير، لكنها تسـمح بابتكار تعبير جديد. العقل ليس خارج شـروطه، لكنه ليس مجموعها.

هذا الاسـتقلال النسـبي هو ما يمنح التجليات حيويتها. المنطق ليس تكرارًا لقواعد محفوظة، بل قدرة علىٰ كشـف علاقة جديدة. الأخلاق ليسـت امتثالًا للعرف فقط، بل إمكان نقده. الإبداع ليس إعادة إنتاج للرموز، بل تحويل لها. اللغة ليسـت قاموسًـا مغلقًا، بل توليد مستمر. والتدين ليس مجرد وراثة، بل فهم واختيار ومسؤولية. كل تجلٍّ يصبح عقليًا بقدر ما يحتفظ بإمكان المراجعة.

إن غياب المراجعة يحول التجلي إلىٰ نظام مغلق. المنطق يتحول إلىٰ صـورية خاوية، والأخلاق إلىٰ تقليد، والإبداع إلىٰ تكرار، واللغة إلىٰ شـعارات، والدين إلىٰ هوية دفاعية. ما يميز التجلي الحي عن المنتج الجامد هو اسـتمرار الفاعلية التي أنشـأته. العقل لا يعيش في النتائج وحدها، بل في القدرة علىٰ إعادة اختبارها.

ولهذا فإن جوهر العقل أقرب إلىٰ فعل دائم من أن يكون ملكية ثابتة. الإنسـان لا يكون عاقلًا فقط لأنه يمتلك قدرةً عقليةً من حيث النوع، بل بقدر ما يمارس الربط والحكم والمراجعة. وقد يحمل معرفةً واسـعةً لكنه يعطل عقله حين يرفض الدليل المخالف. وقد يكون محدود المعرفة لكنه يمارس التعقل حين يدرك حدود ما يعرفه. العقل جوهر من حيث الإمكان، وفعل من حيث التحقق.

هذا التمييز يمنع تحويل الجوهر إلىٰ امتياز موروث أو صفة مضمونة. القدرة العقلية قد تتعرض للتشـويه بالتعليم والسـلطة والخوف والمصـلحة. وقد تسـتخدم الثقافة اللغة

لفتح المعنىٰ أو لإغلاقه. وقد تستخدم المؤسسة المنطق لتبرير قرار محدد سلفًا. وهكذا لا يكفي وجود أدوات العقل لإثبات حضوره الكامل؛ فقد تعمل الأدوات داخل بنية غير عاقلة في مجموعها.

الرشد يقتضي أن تكون التجليات متصلةً بمبدأ المراجعة الكلية. لا يكفي أن يكون الاستدلال صحيحًا صوريًا إذا كانت المقدمات مختارةً بتحيز، ولا أن يكون الحكم الأخلاقي حسن النية إذا تجاهل النتائج، ولا أن يكون الإبداع جديدًا إذا كان يهدم الإنسان، ولا أن تكون العبارة بليغةً إذا حجبت الحقيقة، ولا أن يكون الفهم الديني مخلصًا إذا أغلق باب التمييز بين المقدس والبشري.

إن جوهر العقل لا يظهر في الكفاءة وحدها، بل في القدرة علىٰ رؤية ما وراء الكفاءة. الآلة قد تحسب بسرعة، والمؤسسة قد تنفذ بكفاءة، لكن العقل يسأل عن معنىٰ الحساب ووجهة التنفيذ. هذه المسافة بين الإمكان والاستعمال هي موضع المعيارية. ومن دونها يتحول العقل إلىٰ ذكاء أداتي، وتتحول التجليات إلىٰ قدرات لا ضابط لاتجاهها.

يمكن، بناءً علىٰ ذلك، صياغة تصور مركب: العقل بنية ذاتية واعية نسبيًا، جوهرها القدرة علىٰ إنتاج المعنىٰ والحكم والمراجعة، وتتجلىٰ في أنظمة متعددة من الفهم والفعل. هو ليس جوهرًا منفصلًا، لكنه يملك جوهريةً بوصفه مبدأ وحدة. وليس عَرَضًا عابرًا، لكنه يتحقق في أحوال متغيرة. وليس بنيةً آليةً، لكنه لا يوجد خارج تنظيم الوظائف.

جوهر العقل هو ما يجعل المنطق والأخلاق والإبداع واللغة والدين قابلةً لأن تكون أفعالًا لعقل واحد. وتجليات العقل هي ما يكشف ثراء هذا الجوهر وحدوده. لا يمكن فهم الجوهر من غير التجليات، ولا يمكن تفسير وحدة التجليات من غير الجوهر. العلاقة بينهما ليست علاقة أصل بنسخ، بل علاقة قدرة بصور تحققها.

الجوهر لا يسبق التجليات زمنيًا في صورة عقل مكتمل ينتظر أن يعمل؛ فالطفل لا يملك جميع وظائف العقل في صورتها الناضجة. لكنه يملك قابليةً منظمةً للنمو. التجليات تنشأ

بالتدريج، ومع نشوئها يتعين الجوهر. ولذلك فإن الجوهر ليس مكتملًا قبل التاريخ الشخصي، لكنه ليس من خلق هذا التاريخ وحده. إنه إمكانيةٌ تحمل شروط نموها، ولا تحققها إلا البيئة والتجربة.

هذه الرؤية تفسر لماذا تتفاوت العقول من غير أن تختلف في النوع الجوهري. الاختلاف يقع في درجة التكامل، وفي ثراء اللغة، وفي التدريب المنطقي، وفي الحس الأخلاقي، وفي حرية الإبداع، وفي طبيعة التكوين الديني. وقد يبرز تجلٍّ ويضعف آخر، لكن القدرة علىٰ الانتقال والتعلم تظل دليلاً علىٰ وحدة البنية.

العقل الذي لا يعرف المنطق يستطيع أن يتعلمه، والذي لم يتدرب علىٰ التفكير الأخلاقي يستطيع أن يوسع حسه، والذي لم يمارس الإبداع يمكن أن ينمي خياله، والذي يعيش في لغة محدودة يمكن أن يثري مفاهيمه، والذي يتلقىٰ الدين علىٰ صورة جامدة يستطيع أن يعيد بناء فهمه. هذه القابلية للتغير جزء من الجوهر، لا عارض خارجي عليه.

ومن هنا لا يكون الجوهر ما لا يتغير، بل ما يحفظ الهوية خلال التغير. العقل يظل عقلًا لأنه يستطيع أن يجعل التغير نفسه موضوعًا للوعي. يتعلم، ثم يعرف أنه تعلم؛ يخطئ، ثم يدرك خطأه؛ يتبنىٰ معيارًا، ثم يسأل عن صلاحيته. هذه الانعكاسية هي الرابط الأعمق بين التجليات.

في المنطق تظهر الانعكاسية حين تُفحص قواعد الاستدلال. وفي الأخلاق حين تُراجع دوافع الفعل ومبادئه. وفي الإبداع حين يتحول الشكل الموروث إلىٰ موضوع للتجاوز. وفي اللغة حين تُختبر دقة المفهوم وحدوده. وفي الدين حين يميز العقل بين حقيقة المرجعية وحدود الفهم البشري. كل تجلٍّ يبلغ نضجه حين يعود علىٰ نفسه.

أما التجلي الذي يعجز عن نقد ذاته، فيتحول إلىٰ سلطة جزئية. والمنطق الذي لا يفحص مقدماته يصبح أداةً للتبرير. والأخلاق التي لا تفحص تاريخها قد تقدس العرف. والإبداع

الذي لا يراجع أثره قد يبرر العبث. واللغة التي لا تنتبه إلىٰ قدرتها علىٰ التضـليل تتحول إلىٰ أداة هيمنة. والتدين الذي لا يراجع مناهج الفهم قد يضفي القداسة علىٰ التاريخ.

العقل الواحد لا يلغي هذه المخاطر، لكنه يوفر إمكان كشـفها. وهو لا يضـمن الحقيقة، بل يفتح طريق التصـحيح. قد يفشـل العقل في اسـتخدام إمكانه، وقد يخضـع للمصـلحة أو الخوف، لكن إمكان المراجعة يبقىٰ المعيار الذي يميز تعطله من غيابه. حين نقول إن الإنسان تصـرف بغير عقل، لا نعني أنه فقد قدرته البيولوجية، بل أنه عطل وظيفة الربط أو التقويم أو إدراك المآل.

وهكذا لا تكون جوهرية العقل وصـفًا ميتافيزيقيًا فقط، بل معيارًا نقديًا. العقل جوهري في الإنسـان لأنه يمكّنه من ألا يذوب في اللحظة، ومن ألا يسـاوي رغباته بالحقيقة، ومن ألا يجعل الواقع القائم حدًا للممكن، ومن ألا يجعل الموروث نهايةً للفهم. إنه القوة التي تفتح مسافةً بين الإنسان وما هو عليه وما يمكن أن يكونه.

هذه المسـافة هي مجال الحرية. لا حرية بلا قدرة علىٰ تصـور البديل، ولا مسـؤولية بلا إمكان للمراجعة، ولا أخلاق بلا خروج من الاندفاع المباشر، ولا إبداع بلا تجاوز للموجود، ولا دين واعٍ بلا فهم وتمييز، ولا لغة حية بلا توليد. جميع هذه التجليات تعود إلىٰ القدرة نفسها علىٰ عدم الانغلاق في المعطىٰ.

لكن الحرية ليست انفصالًا عن الشروط، بل وعي بها وإعادة تنظيمها. العقل لا يبدأ من فراغ؛ يبدأ من جسـد ولغة وثقافة وتاريخ. غير أنه يسـتطيع أن يحول هذه المعطيات إلىٰ موضـوعات. حين يعرف أثر الخوف في حكمه، يتسـع هامش حريته. وحين يدرك تحيز لغته، يسـتطيع البحث عن مفهوم أدق. وحين يكتشـف تاريخ معيار أخلاقي، يسـتطيع اختبار صلاحيته. الجوهر يظهر في القدرة علىٰ تحويل الشرط إلىٰ معرفة.

وهذا يجعل العقل بنيةً متحركةً بين التعيّن والتجاوز. يتعين في لغة، لكنه يتجاوز بعض حدودها. يتعين في ثقافة، لكنه ينقدها. يتعين في جسـد، لكنه يبني عوالم رمزية تتجاوز اللحظة

الحسية. يتعين في تاريخ، لكنه يتصور مستقبلًا مختلفًا. يتعين في دين أو فلسفة أو علم، لكنه يستطيع أن يراجع فهمه داخلها. لا يوجد عقل بلا تعيّن، ولا عقل ناضج بلا تجاوز.

الجوهر، إذن، ليس نقطةً ثابتةً خلف الحركة، بل مبدأ استمرار داخلها. والتجليات ليست أغطيةً تخفيه، بل مسارات تحققه. العقل لا يكون أقل جوهريةً لأنه تاريخي، ولا أكثر جوهريةً إذا جُرد من التاريخ. جوهريته تكمن في أن تاريخه لا يستنفده، وأن كل تحقق يظل مفتوحًا على إمكان آخر.

إن هذه الرؤية تمنع تقديس صورة تاريخية من صور العقل. العقل اليوناني، والعقل الوسيط، والعقل الحديث، والعقل العلمي، والعقل الفقهي، ليست ذواتًا نهائية، بل تجليات ضمن شروط مخصوصة. قد يكتشف أحدها بعدًا ويهمل آخر. ولا يحق لأي صورة أن تقدم نفسها بوصفها التجسد الكامل للجوهر. العقل أوسع من تاريخه، وإن كان لا يظهر خارجه.

كما تمنع الرؤية نفسها النسبية المطلقة؛ لأن تعدد التجليات لا يعني تساويها. يمكن تقويم التجلي بقدرته على حفظ خصائص العقل: الاتساق، والانفتاح على الدليل، وإنتاج المعنى، والمراجعة، وإدراك الآخر، وتقدير المآل. التجلي الذي يغلق باب التصحيح أقل عقلانيةً من تجلٍّ يفتحه، مهما كان راسخًا تاريخيًا.

ويمكن تقويم المنطق بمدى صلته بالحقيقة لا بصحته الصورية فقط، والأخلاق بقدرتها على الجمع بين المبدأ والواقع، والإبداع بقدرته على الكشف لا بمجرد الجدة، واللغة بقدرتها على الإبانة لا بالمراوغة، والتدين بقدرته على وصل المرجعية بالعدل والرحمة والمسؤولية. هذه المعايير لا تأتي كلها من خارج التجليات، بل تستخرج من دعاواها الداخلية حين تقرأ في أفق عقل كلي.

العقل الكلي لا يعني معرفةً شاملةً بكل شيء، بل وعيًا بالعلاقات بين المعارف. قد يكون الفرد متخصصًا في مجال واحد، لكنه يمارس عقلًا كليًا حين يدرك أن حكمه جزئي،

وأن قراره يحتاج إلىٰ معارف أخرىٰ، وأن معيار مجاله ليس المعيار الوحيد. الكلية ليست امتلاك التفاصيل، بل عدم اختزال الكل في الجزء.

وهذا ما يكشفه التمييز بين الجوهر والتجليات بأوضح صورة. الجوهر هو إمكان الكلية؛ لأنه يمنح العقل القدرة علىٰ الانتقال بين صوره. والتجلي هو ضرورة الجزئية؛ لأن العقل لا يعمل إلا في موضوع محدد وبأدوات محددة. لا كلي بلا جزئيات، ولا جزئي عاقل بلا وعي بموقعه في الكل.

حين يفقد التجلي وعيه بجزئيته، يتحول إلىٰ أيديولوجيا. المنطق يصبح منطقوية، والعلم علموية، والأخلاق وعظية مغلقة، والإبداع عبادةً للجدة، واللغة سفسطةً، والدين انغلاقًا تأويليًا. الأيديولوجيا ليست غياب العقل بالضرورة، بل ادعاء الجزء أنه الكل. ومقاومتها لا تكون بإلغاء التجلي، بل بإعادته إلىٰ موضعه.

إن العقل لا يحتاج إلىٰ التخلي عن المنطق كي يعترف بالإبداع، ولا إلىٰ إضعاف الدين كي يعترف باللغة والتاريخ، ولا إلىٰ إنكار الأخلاق كي يفهم السياسة، بل يحتاج إلىٰ ضبط الحدود. كل مجال يملك حقيقةً جزئيةً ووظيفةً لا غنىٰ عنها، لكن حقيقته تصبح خطرةً حين تنتزع من شبكة العلاقات.

ومن هنا يمكن القول إن الجوهر هو وحدة العلاقة، لا وحدة المحتوىٰ. ما يوحد العقل ليس أن جميع تجلياته تقول الشيء نفسه، بل أنها قابلة للعرض داخل مجال مشترك من المعنىٰ والمساءلة. يستطيع العقل أن يسأل المنطق عن صدقه، والأخلاق عن إمكان تطبيقها، والإبداع عن أثره، واللغة عن دقتها، والدين عن مناهج فهمه. هذه القابلية للمساءلة هي علامة الانتماء إلىٰ البنية العقلية الواحدة.

التجلي الذي يرفض أي مساءلة يخرج من الفاعلية العقلية الحية إلىٰ سلطة مغلقة، حتىٰ لو احتفظ بلغة العقل. قد يستخدم المنطق لرفض نقد مقدماته، أو يستخدم المقدس لمنع فحص التأويل، أو يستخدم الحرية الإبداعية لإسقاط المسؤولية، أو يستخدم

خصـوصـية اللغة لنفي إمكان الحقيقة المشـتركة. هنا لا يغيب العقل من الأدوات، لكنه يغيب من العلاقة الكلية.

إن جوهر العقل لا يُقاس بما ينتجه فقط، بل بنوع علاقته بمنتجاته. العقل الجامد يتماهىٰ مع ما أنتجه، والعقل الحي يحتفظ بمسـافة نقدية. النظرية العلمية منتج، والحكم الأخلاقي منتج، والنص الإبداعي منتج، والتأويل الديني منتج بشري في علاقته بالمصدر، واللغة نظام موروث. وكل منتج يمكن أن يتحول إلىٰ سـلطة علىٰ العقل إذا نُسـي أنه ثمرة فعل قابل للمراجعة.

وهكذا يكون العقل منتجًا ومنتقدًا لمنتجاته في الوقت نفسـه. هذه الازدواجية ليسـت تناقضًـا، بل قلب الفاعلية العقلية. لو كان العقل منتجًا فقط، لتحول إلىٰ آلة. ولو كان ناقدًا فقط، لعجز عن البناء. إنه يبني ثم يراجع، ويثبت ثم يفتح، ويصـوغ ثم يعيد الصـياغة. الجوهر يكمن في هذه الحركة المتصلة.

وكلما اتسعت قدرة العقل علىٰ ربط تجلياته، اقترب من الرشد. ليس الرشد غلبة المنطق علىٰ الإبداع، ولا غلبة الأخلاق علىٰ الواقع، ولا غلبة الدين علىٰ المعرفة، بل ترتيب العلاقة بحيث لا يـدمر تجلٍّ شـروط غيره. المنطق يحرس الاتسـاق، والأخلاق تحرس القيمة، والإبداع يحرس الممكن، واللغة تحرس قابلية المشـاركة، والدين يحرس المعنىٰ الكلي والمرجعية. ولا يكتمل العقل بفقدان أي واحد من هذه الأبعاد.

لكن الحراسـة لا تعني العصـمة. المنطق قد يضـيق، والأخلاق قد تتصـلب، والإبداع قد ينفلت، واللغة قد تخون المعنىٰ، والتدين قد يختلط بالتاريخ والمصـلحة. ولذلك تحتاج التجليات إلىٰ بعضـها في المراجعة. الإبداع يكشـف جمود المنطق، والمنطق يكشـف تناقض الإبداع، والأخلاق تكشـف انحراف القوة، واللغة تكشـف حدود التعبير، والدين يكشـف فقر الرؤية التي تحصر الإنسان في المنفعة، والعقل النقدي يكشف الخلط بين المرجعية وفهمها.

إن هذا التفاعل لا يلغي الاختلاف، بل يجعله منتجًا. العقل الواحد لا يتكلم بصوت واحد دائمًا، لكنه يملك مجالًا يجمع الأصوات. وقد يكون الصراع بين التجليات شرطًا للنضج، إذا جرىٰ داخل بنية تسمح بالحوار والترجيح. أما إذا تحول إلىٰ استبعاد متبادل، انقسم العقل إلىٰ أنظمة مغلقة.

الإنسان الحديث يواجه خطر هذا الانقسام بصورة شديدة. قد يعيش بمنطق علمي في المختبر، ومنطق نفعي في السوق، ومنطق هوياتي في الدين، ومنطق عاطفي في السياسة، من غير أن يشعر بالحاجة إلىٰ توحيد هذه المعايير. هذا التعدد العملي لا يعني امتلاكه عقولًا متعددة، بل يعني غياب عقل كلي ينظمها. وقد تكون المعرفة متقدمةً في كل مجال، بينما الشخصية نفسها مفككة.

وحدة العقل ليست إذن مسألة نظرية فقط، بل مشروع تكوين. التربية التي تقدم المواد منفصلةً من غير بناء علاقاتها تنتج معرفةً مجزأة. والمؤسسة التي تفصل الخبرة عن المسؤولية تنتج كفاءةً بلا حكم. والثقافة التي تفصل الدين عن الأخلاق، أو العلم عن القيمة، أو الإبداع عن المسؤولية، تعيد إنتاج الانقسام.

إن بناء العقل يتطلب تعليمه كيف يميز بين أنواع الأدلة، وكيف ينتقل من وصف الواقع إلىٰ تقويمه، وكيف يستخدم الخيال من غير أن يساوي الممكن بالحقيقي، وكيف يفهم اللغة من غير أن يُسجن فيها، وكيف يتعامل مع الدين من غير أن يلغي عقله أو يجعل عقله مصدرًا وحيدًا للمرجعية. هذه القدرة علىٰ ضبط الانتقالات هي جوهر النضج.

ومن ثم، فإن السؤال: هل العقل جوهر أم عَرَض أم بنية؟ لا ينتهي إلىٰ اختيار لفظ واحد، بل إلىٰ إعادة بناء العلاقة بينها. العقل ليس جوهرًا مستقلًا، لكنه ذو جوهر؛ وليس عَرَضًا عابرًا، لكنه لا يوجد خارج تحققه؛ وهو بنية، لكنها بنية ذاتية معيارية قادرة علىٰ تجاوز بعض شروطها. جوهره هو الفاعلية الجامعة، وتجلياته هي صور هذه الفاعلية في مجالات المعنىٰ والحكم والإبداع والتواصل والمرجعية.

إن الفصل بين الجوهر والتجليات لا يعني إقامة حدٍّ صلب بينهما. الجوهر يتعين في التجليات، والتجليات تكشفه وتعيد تشكيل صورته. لكن التمييز ضروري كي لا تختزل حقيقة العقل في صورة تاريخية أو وظيفة واحدة. فلا المنطق هو العقل كله، ولا الأخلاق، ولا الإبداع، ولا اللغة، ولا التدين البشري. وكل واحد منها يفتح جانبًا من العقل ويحجبه بقدر ما يدعي الاكتمال.

العقل أوسع من المنطق لأنه ينتج المقدمات والغايات، وأوسع من الأخلاق لأنه يعرف الواقع ويبني الوسائل، وأوسع من الإبداع لأنه يختبر الممكن، وأوسع من اللغة لأنه يعيش خبرات لا تستنفدها العبارة، وأوسع من الدين بوصفه فهمًا بشريًا لأنه يميز بين المصدر والتأويل. لكنه لا يستغني عن واحد منها في صورته الإنسانية الكاملة.

هذه السعة ليست غموضًا، بل تعدد منظم. العقل لا يعرَّف بحدٍّ بسيط لأنه ظاهرة مركبة، لكن تعقيده لا يمنع تحديد خصائصه. إنه قدرة علىٰ الحضور في العالم من خلال المعنىٰ، وعلىٰ تجاوز الانفعال المباشر بالحكم، وعلىٰ تجاوز الحكم بالمراجعة، وعلىٰ تجاوز الواقع بتصور الممكن، وعلىٰ تجاوز الذات بالاعتراف بالآخر، وعلىٰ تجاوز اللحظة بالغاية.

بهذه الخصائص يكون العقل جوهرًا للإنسان لا جوهرًا منفصلًا عنه؛ ويكون بنيةً لا آلة؛ ويكون متجليًا لا متشظيًا. وما يظهر في المنطق والأخلاق والإبداع واللغة والدين ليس عقولًا مختلفة، بل مستويات من انفتاح القدرة نفسها علىٰ الحقيقة والقيمة والممكن والمعنىٰ والغاية.

لا تتحدد حقيقة العقل بما يكونه في ذاته وحدها، بل بما يستطيع أن يصير إليه حين يدخل في علاقات متعددة بالحقيقة والقيمة والممكن والرمز والغاية. فالجوهر العقلي، إذا فهم بوصفه قدرةً علىٰ إنتاج المعنىٰ والحكم والمراجعة، لا يظهر في صورة واحدة مكتملة، وإنما ينكشف عبر تجليات تتقدم في كل واحد منها خاصية من خصائصه، من غير أن تنفصل عن بقية الخصائص أو تستنفد الفاعلية العقلية كلها. وفي المنطق يتجلىٰ العقل بوصفه قدرةً علىٰ ضبط العلاقات والتمييز بين اللازم والممتنع والممكن؛ وفي الأخلاق يتجلىٰ بوصفه قدرةً

علىٰ الانتقال من وصف الفعل إلىٰ تقويمه وربطه بالمسؤولية؛ وفي الإبداع يتجلىٰ بوصفه قوةً علىٰ تجاوز المعطىٰ وتوليد الممكن؛ وفي اللغة يتجلىٰ بوصفه قدرةً علىٰ تحويل الخبرة إلىٰ معنىٰ رمزي مشترك؛ وفي الدين يتجلىٰ بوصفه عقلًا يقف أمام سؤال المصدر والمرجعية والغاية والمصير.

ليس التجلي قناعًا خارجيًا يرتديه الجوهر، ولا مرحلةً عرضيةً يمكن حذفها للوصول إلىٰ عقل خالص، بل هو طريقة وجود العقل في العالم. فالعقل الذي لا يتجلىٰ لا يكون عقلًا متحققًا، وإنما يظل افتراضًا مجردًا لا يمكن معرفته. ومع ذلك، فإن التجلي لا يساوي الجوهر؛ لأن كل تجلٍّ يكشف بعض إمكانات العقل ويترك إمكانات أخرىٰ خارج مركزه المباشر. فالمنطق يكشف القدرة علىٰ الاتساق، لكنه لا يكشف وحده معنىٰ الخير؛ والأخلاق تكشف القدرة علىٰ الحكم القيمي، لكنها لا تستنفد القدرة علىٰ الاكتشاف؛ والإبداع يكشف قوة التوليد، لكنه لا يضمن الصواب؛ واللغة تكشف قابلية المعنىٰ للمشاركة، لكنها لا تستنفد التجربة؛ والدين يكشف طلب المرجعية والغاية، لكنه لا يلغي مسؤولية الفهم البشري.

إن دراسة التجليات لا تهدف إلىٰ تصنيف وظائف متناثرة، بل إلىٰ اكتشاف الطريقة التي يتحول بها الجوهر العقلي من إمكان كامن إلىٰ نظام فعلي من المعاني والأحكام والممارسات. وما يميز التجلي عن الوظيفة أن الوظيفة فعل جزئي، كالتذكر أو المقارنة أو الاستنتاج، أما التجلي فهو مجال تنتظم داخله وظائف كثيرة تحت غاية ومعيار مخصوصين. المنطق ليس مجرد استنتاج، بل نظام يحدد شروط صحة الاستنتاج. والأخلاق ليست مجرد انفعال بالخير والشر، بل بناء للمعيار والمسؤولية. والإبداع ليس مجرد تخيل، بل إعادة تشكيل للممكن. واللغة ليست مجرد نطق، بل عالم من الرموز والعلاقات. والدين ليس مجرد اعتقاد، بل أفق شامل لفهم الوجود والتكليف والمصير.

يعد المنطق أقرب التجليات إلىٰ الصورة التي عرِّف بها العقل في كثير من الدراسات الفلسفية القديمة والحديثة. فمنذ أن ارتبط العقل باللوغوس في الفلسفة اليونانية، أصبح

التفكير العقلي متصلًا بالقول المنظم والنسبة الصحيحة بين المقدمات والنتائج. وقد أسس أرسطو تصورًا جعل المنطق أداةً للعلم، وصاغ أنماط القياس التي تميز الاستدلال المنتج من الاستدلال الفاسد. ثم اتسع هذا التصور في الفلسفة الإسلامية، حيث لم يُنظر إلىٰ المنطق بوصفه علمًا مستقلًا فقط، بل بوصفه ميزانًا للنظر وآلةً تعصم الذهن من الخطأ في الفكر، وإن ظلت مكانته موضع اختلاف بين من رآه ضرورةً منهجيةً ومن خشي أن تتحول صوره الاصطلاحية إلىٰ سلطة علىٰ مجالات لا تطابقها.

لقد أسهم المنطق الأرسطي في تحرير العقل من الاندفاع الحدسي غير المنضبط، ونقل الحكم من مجرد الاقتناع الشخصي إلىٰ قابلية البرهنة. فصحة النتيجة لا تتوقف علىٰ قوة القائل أو مكانته، بل علىٰ لزومها عن مقدماتها. وهذه النقلة ذات دلالة فلسفية عميقة؛ لأنها تجعل العقل قابلًا للمشاركة، وتجعل الحجة مستقلةً نسبيًا عن صاحبها، وتؤسس فضاءً يمكن فيه للذوات المختلفة أن تلتقي حول علاقة لا تتغير بتغير الرغبات.

غير أن المنطق، في صورته القياسية التقليدية، ركز علىٰ صورة الاستدلال أكثر من تركيزه علىٰ منشأ المقدمات وطبيعة الواقع الذي تشير إليه. فإذا كانت المقدمات باطلةً، أمكن أن تكون النتيجة لازمةً عنها من حيث الصورة وفاسدةً من حيث الحقيقة. وهنا يظهر أن المنطق يضمن اتساق الحركة داخل النظام، لكنه لا يضمن دائمًا صحة نقطة البداية. وهو يبين ما يلزم إذا سلمنا بالمقدمات، لكنه لا يحسم وحده سبب التسليم بها.

وقد حاولت الدراسات المنطقية الحديثة تجاوز بعض حدود القياس التقليدي من خلال منطق القضايا والعلاقات والرموز، ثم ظهرت أنظمة متعددة للمنطق الاحتمالي والزمني والموجّه ومنطق الواجب والإمكان. وكشف هذا التطور أن المنطق نفسه ليس صورةً واحدةً ثابتةً، بل عائلة من الأنظمة التي تختلف بحسب طبيعة الموضوع والعلاقة المراد ضبطها. فالمنطق الرياضي الصارم لا يطابق منطق القرار في ظروف الاحتمال، والمنطق الذي يدرس

الصـدق لا يطابق المنطق الذي يدرس الواجب، والمنطق الثنائي لا يسـتوعب دائمًا الظواهر المتدرجة أو الغامضة.

هذا التعدد داخل المنطق يكشف أنه تجلٍّ تاريخي ومنهجي للعقل، لا جوهره الخالص. فلو كان المنطق هو العقل ذاته، لكان تعدد المنطقيات تعددًا في العقل نفسـه، أو لوجب اعتبار أحدها وحده صـورة العقل الصـحيحة. لكن الأصـح أن العقل يبتكر أنظمة منطقية متعددة بحسـب نوع العلاقات التي يريد تنظيمها، وأن هذه الأنظمة أدوات تكشـف جانبًا من قدرته علىٰ الترتيب واللزوم.

إن المنطق لا يخلق المعنىٰ من فراغ، بل يعمل علىٰ مادة دلالية سـابقة أو مصـاحبة له. والمفهوم لا يدخل في الاسـتدلال إلا بعد أن يكون قد اكتسـب حدًا ودلالة، والحد نفسـه قد يحمل غموضًـا أو تاريخًا أو قيمة. ولذلك فإن المنطق الصـوري لا يسـتطيع وحده حل النزاعات التي تنشأ من اختلاف المفاهيم أو من التباس الواقع. قد يتفق المتحاورون في قواعد الاستدلال ويختلفون في معنىٰ العدالة أو الحرية أو المصلحة، وعندها يكون الخلاف سابقًا علىٰ صورة الحجة.

كما أن المنطق لا يفسـر وحده كيف تولد الفكرة الجديدة. فالاكتشـاف العلمي لا يبدأ دائمًا من قياس منظم، بل قد يبدأ من حدس أو مفارقة أو صـورة خيالية. ثم يأتي المنطق ليفحص البناء ويختبر اتساقه. وهذا يعني أن العقل يمر بمرحلتين متداخلتين: مرحلة توليد لا تخضـع دائمًا لقواعد مكتملة، ومرحلة تبرير تحتاج إلىٰ الضـبط. اختزال العقل في الثانية يلغي قدرته الخلاقة، واختزاله في الأولىٰ يلغي إمكان التحقق.

ولهذا فإن المنطق تجلٍّ أسـاسـي للعقل، لكنه ليس سـلطته المطلقة. هو يحرس العلاقة بين المقدمات والنتائج، ويكشـف التناقض، ويمنع الانتقال غير المشـروع، لكنه يحتاج إلىٰ الفلسـفة لتحرير المفاهيم، وإلىٰ العلم لاختبار الوقائع، وإلىٰ الأخلاق لتقويم الغايات، وإلىٰ

اللغة لضبط التعبير، وإلىٰ الإبداع لتوليد الإمكانات. وإذا ادعىٰ الاكتفاء، تحول إلىٰ صورية مغلقة تملك صحة البنية وتفقد حقيقة الحياة.

الأخلاق بدورها تجلٍّ مختلف؛ لأنها تنقل العقل من سؤال ما هو كائن إلىٰ سؤال ما ينبغي أن يكون. وهذا الانتقال ليس مجرد إضافة حكم عاطفي إلىٰ وصف محايد، بل تحول في مستوىٰ الفاعلية العقلية. حين يصف العقل فعلًا بأنه نافع أو ضار، فهو يقدر أثره. وحين يصفه بأنه عادل أو ظالم، فهو يدخله في أفق أوسع من المنفعة المباشرة. وحين يحمّل الفاعل مسؤوليةً عنه، فهو يفترض الحرية والقصد والقدرة علىٰ الاختيار.

لقد اختلفت الدراسات السابقة في مصدر الأخلاق وعلاقتها بالعقل. رأىٰ سقراط أن معرفة الخير ترتبط بالفعل به، وأن الخطأ الأخلاقي ناشئ من الجهل. وجعل أفلاطون العدالة انسجامًا في النفس والمدينة، وربط الفضيلة بترتيب القوىٰ تحت قيادة العقل. أما أرسطو فميز بين المعرفة النظرية والحكمة العملية، ورأىٰ أن الفضيلة لا تقوم علىٰ المعرفة وحدها، بل علىٰ تكوين العادة والقدرة علىٰ اختيار الوسط الملائم في الظروف المتغيرة.

كشفت هذه التصورات المبكرة أن الأخلاق لا تختزل في قاعدة منطقية، لأن معرفة المبدأ لا تضمن القدرة علىٰ تطبيقه. فقد يعرف الإنسان الصواب وينحرف عنه بفعل الشهوة أو الخوف أو المصلحة. كما أن القرار الأخلاقي لا يقع دائمًا بين خير واضح وشر واضح، بل قد يقع بين قيم متعارضة، بحيث يصبح المطلوب ترجيحًا لا تطبيقًا آليًا. ومن هنا اكتسبت الحكمة العملية مكانتها بوصفها قدرةً علىٰ إدراك ما يلائم الحالة من غير تفريط في المبدأ.

في الفلسفة الحديثة، حاول كانط تأسيس الأخلاق علىٰ العقل العملي، وجعل الواجب مرتبطًا بإمكان تعميم القاعدة واحترام الإنسان بوصفه غايةً لا وسيلةً. وقد منح هذا التصور للعقل الأخلاقي استقلالًا عن الميول والنتائج المتغيرة، وحمىٰ القيمة من أن تصبح أسيرةً للمصلحة. غير أن صرامة الواجب الكانطي أثارت سؤالًا عن مدىٰ قدرته علىٰ استيعاب تعقيد الواقع وتعارض الالتزامات وتفاوت الآثار.

وفي المقابل، ربطت الاتجاهات النفعية الأخلاق بنتائج الفعل، وجعلت زيادة السعادة أو المنفعة معيارًا للحكم. وقدمت هذه المقاربة حساسيةً عالية تجاه المآلات، لكنها عرضت الفرد لخطر الذوبان في الحساب الجمعي؛ إذ قد يُضحىٰ بحقوق أقلية إذا أدىٰ ذلك إلىٰ منفعة أوسع. وهكذا ظهر التوتر بين المبدأ والنتيجة، وبين حرمة الشخص ومصلحة الجماعة، بوصفه أحد أعمق التوترات داخل العقل الأخلاقي.

أما الاتجاهات العاطفية فقد رأت أن الأحكام الأخلاقية لا تقوم علىٰ العقل وحده، بل علىٰ التعاطف والنفور والشعور. وكشفت الدراسات النفسية الحديثة أن كثيرًا من الأحكام الأخلاقية يصدر بسرعة قبل أن يبدأ التبرير الواعي، وأن الإنسان قد يكوّن موقفه أولًا ثم يبحث عن حجج تؤيده. لكن هذا الاكتشاف لا يلغي دور العقل، بل يكشف أن الأخلاق تتكون من تفاعل الحدس والعاطفة والمراجعة.

إن العاطفة تمنح القيمة حضورها الحي؛ فالإنسان لا يدرك ظلم الآخر فقط، بل يتألم له أو يغضب منه. لكن العاطفة قد تكون انتقائيةً ومتحيزةً لمن هو قريب أو مشابه. والعقل هو الذي يستطيع أن يوسع دائرة الاعتبار، وأن يسأل: لماذا يكون الألم مذمومًا عند من أحب ومقبولًا عند من أخالف؟ وبذلك لا يكون العقل بديلًا عن الحس الأخلاقي، بل قوةً لتعميمه وتصحيح انحيازاته.

الأخلاق تجلٍّ للعقل لأنها تتطلب تجاوز الذات المباشرة. فالإنسان الأخلاقي لا يسأل فقط: ماذا أريد؟ بل: ماذا يحق لي أن أريد؟ ولا يسأل فقط: ما الذي أستطيع فعله؟ بل: ما الذي ينبغي ألا أفعله ولو استطعت؟ هذه المسافة بين القدرة والمشروعية هي من أعمق علامات العقل المعياري.

لكن الأخلاق لا تكون عقليةً لمجرد صياغتها في قواعد عامة. فقد تتحول القاعدة إلىٰ قسوة إذا عُزلت عن السياق، وقد يتحول حساب المآل إلىٰ تبرير إذا فقد حدودًا مبدئية. ولذلك فإن العقل الأخلاقي الناضج لا يختار بين المبدأ والنتيجة اختيارًا مطلقًا،

بل يبني علاقةً بينهما. المبدأ يحمي الإنسان من الذوبان في الحساب، والمآل يحمي المبدأ من العمىٰ عن الواقع.

إن السؤال الأخلاقي لا يتعلق فقط بالفعل الفردي، بل بالمؤسسة والبنية. قد يكون كل فرد داخل نظام اقتصادي أو سيا سي ملتزمًا بإجراءاته، بينما ينتج النظام ظلمًا وا سعًا. وهنا لا يكفي الحكم علىٰ النوايا؛ لأن الظلم قد يكون موزعًا بحيث لا يقصده أحد بصورة مباشرة. العقل الأخلاقي المؤسسي يسأل عن القواعد والهياكل والحوافز، لا عن الضمير الفردي وحده.

هذا التوسع في مجال الأخلاق يكشف أن التجلي الأخلاقي للعقل ليس وعظًا، بل تحليلًا للبنية التي تنتج الأثر. فالعدالة لا تتحقق بفضيلة الأفراد فقط إذا كانت المؤسسات نفسها تعيد إنتاج التفاوت. كما أن النزاهة الشخصية لا تكفي إذا كانت آليات القرار تمنع الشفافية أو تلغي المسؤولية. وهكذا يلتقي العقل الأخلاقي بالعقل السياسي والاقتصادي والقانوني.

ولا يقتصر الفرق بين جوهر العقل وتجليه الأخلاقي علىٰ أن الأخلاق جزء من العقل؛ فالأخلاق نفسها تكشف بعدًا أصيلًا في الجوهر، هو قدرة العقل علىٰ أن يضع نفسه تحت حكم معيار لا يساوي رغبته. حين يلتزم الإنسان بما يراه حقًا مع مخالفته لمصلحته، يظهر أن العقل ليس خادمًا للرغبة فقط. وهو بذلك يتجاوز الصورة الأداتية التي تحصره في اختيار أفضل الوسائل.

غير أن الأخلاق لا تستنفد العقل، لأنها لا تقدم وحدها معرفةً بالواقع أو قدرةً علىٰ ابتكار البدائل. النية الحسنة لا تكفي لبناء سياسة عادلة إذا غابت المعرفة الاقتصادية، والقاعدة الأخلاقية لا تتحقق إذا لم تُترجم إلىٰ مؤسسة. ولذلك فإن التجلي الأخلاقي يحتاج إلىٰ العلم والإبداع والسياسة والقانون كي يتحول من إلزام مجرد إلىٰ فعل ممكن.

أما الإبداع، فقد عومل طويلًا بوصــفه منطقةً تقع خارج العقل أو علىٰ حدوده. ارتبط في بعض التصــورات بالإلهام والعبقرية والجنون والحدس، وكأن العمل المبدع يحدث حين تتراجع الرقابة العقلية. وساهم التصور الرومانسي في تعميق هذا الفصل، إذ جعل المبدع ذاتًا استثنائيةً تنفجر منها الصور والمعاني من غير خضوع للقواعد.

تكشــف التجربة الإبداعية بالفعل أن الجديد لا يولد دائمًا من اســتدلال خطي. قد تظهر الفكرة فجأةً بعد فترة من التوقف، وقد تأتي الصــورة قبل المفهوم، وقد يقود خطأ عارض إلىٰ اكتشــاف. لكن هذا لا يعني أن الإبداع نقيض العقل. فالعمل المبدع لا يقوم علىٰ الفوضــىٰ وحدها، بل علىٰ قدرة علىٰ إعادة ترتيب العناصر، ورؤية علاقة لم تكن مرئية، وتجاوز النظام القائم من داخله.

لقد رأىٰ كانط في العبقرية موهبةً تمنح الفن قواعده من خلال العمل نفســه، لا من خلا اتباع قواعد ســابقة. وهذه الفكرة تكشــف أن الإبداع لا يرفض القاعدة من حيث المبدأ، بل يولد قاعدةً جديدةً لا يمكن استنتاجها آليًا من الماضي. وفي الدراسات النفسية الحديثة، جرىٰ تحليل الإبداع بوصــفه تفاعلًا بين التفكير التباعدي الذي يولد بدائل كثيرة، والتفكير التقاربي الذي ينتقي منها ما يمكن تطويره. وبذلك ظهر أن الإبداع يحتاج إلىٰ الانفتاح والضبط معًا.

إن الخيال لا يعمل في فراغ. الفنان يســتخدم لغةً وأشــكالًا موروثةً، والعالم يتحرك داخل معرفة سابقة، والمبتكر يعمل بمواد وتقنيات محددة. الجديد لا ينشأ من غياب البنية، بل من إعادة تركيبها. ولهذا فإن الإبداع لا يعني الانفصــال عن التراث، بل إقامة علاقة جديدة معه؛ فقد يكون المبدع أكثر اتصالًا بالموروث من المقلد، لأنه يفهم منطق الموروث ويعيد فتح إمكاناته.

الإبداع تجلٍّ للعقل في قدرته علىٰ إدراك الممكن لا الموجود فقط. الحيوان يتكيف غالبًا مع بيئته ضــمن حدود ســلوكية، أما الإنســان فيعيد تصــميم البيئة، ويبني مؤســســات وقوانين وفنونًا وعوالم رمزية. وهذه القدرة ليســت مجرد مهارة تقنية، بل تحول في علاقة العقل بالواقع؛ إذ يصبح الواقع مادةً قابلةً لإعادة التشكيل.

لكن الممكن ليس خيرًا لمجرد أنه ممكن. فقد يبدع العقل تقنيةً للشـفاء أو أداةً للتدمير، وقد يبتكر نظامًا لتحرير الإنسـان أو لإحكام السـيطرة عليه. ولذلك فإن الإبداع يحتاج إلىٰ الأخلاق، كما تحتاج الأخلاق إلىٰ الإبداع. الأولىٰ تمنع الممكن من الانفلات، والثانية تمنع القيمة من البقاء عاجزةً داخل الواقع القائم. لا يكفي أن نعرف ما ينبغي أن يكون، بل يجب أن تصور كيف يمكن أن يكون.

وتكشـف هذه العلاقة أن العقل الأخلاقي والإبداعي ليسـا قوتين متعارضـتين، بل متكاملتين. الأخلاق بلا إبداع قد تتحول إلىٰ تكرار لقواعد قديمة في واقع جديد، والإبداع بلا أخلاق قد يتحول إلىٰ عبادة للجدة والقوة. والرشد ينشأ حين يصبح الابتكار مسؤولًا، وحين تصبح القيمة قادرةً علىٰ إنتاج مؤسسات وصور حياة جديدة.

لقد اهتمت الدراسات المعاصرة بالإبداع داخل العلوم والأعمال والتقنية، لكنها كثيرًا ما ربطته بالقدرة علىٰ المنافسـة والإنتاج. وبهذا اختزل الممكن في ما يدر ربحًا أو يحقق تفوقًا. غير أن الإبداع الإنسـاني أوسـع من ذلك؛ فهو يشـمل إعادة تصـور العدالة والتعليم والعمران والعلاقة بالطبيعة. وقد تكون أعظم الابتكارات هي التي تغير معيار النجاح نفسـه، لا التي تحسن أداء النظام القائم.

الإبداع ليس وظيفة نخبويةً محصورةً في الفنان والعالم، بل بعد من أبعاد العقل الإنساني. كل فعل يخرج من التطبيق الآلي إلىٰ فهم الحالة وتوليد اسـتجابة مناسـبة يحمل قدرًا من الإبداع. القاضـي الذي يكتشـف طريقةً عادلةً لتطبيق قاعدة عامة، والمربي الذي يبتكر وسـيلةً لفهم طفل، والمجتمع الذي يعيد بناء مؤسسة، يمارسون جميعًا تجليًا إبداعيًا للعقل.

غير أن الإبداع قد يتحول إلىٰ أيديولوجيا إذا جعلت الجدة قيمةً مطلقة. ليس كل جديد أفضل، وليس كل خروج تحررًا. الجديد يحتاج إلىٰ اختبار يبين ما إذا كان يفتح إمكانًا إنسانيًا أوسـع أو يهدم ما تحقق من عدل ومعنىٰ. العقل المبدع لا يكتفي بكسـر القاعدة، بل يفهم سبب وجودها، ويعرف متىٰ يكون تجاوزها بناءً ومتىٰ يكون عبثًا.

اللغة أكثر التجليات التصاقًا بالعقل، حتىٰ إن بعض الاتجاهات جعلت الفكر نفسه غير ممكن خارجها. فاللغة لا تنقل المعنىٰ فحسب، بل تمنحه صورةً قابلةً للتمييز والحفظ والتداول. وبها ينتقل العقل من الخبرة الفردية العابرة إلىٰ العالم المشترك، وتصبح الأفكا ابلةً للتراكم، وتُبنىٰ الذاكرة التاريخية، وتنشأ القوانين والمؤسسات.

لقد نظر أفلاطون إلىٰ اللغة أحيانًا بوصفها أداةً قد تقرب الفكر من الحقيقة أو تبعده عنها، بينما جعل أرسطو الألفاظ دالةً علىٰ المعاني القائمة في النفس. وفي الفلسفات الوسيطة تطورت مباحث الدلالة والحدود والعبارة، وأصبحت العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ والحقيقة مجالًا مركزيًا. أما الفلسفة الحديثة والمعاصرة فقد نقلت اللغة من موقع الأداة إلىٰ موقع الشرط؛ فالفكر لا يعبَّر عنه باللغة فقط، بل يتشكل بها.

أظهرت الدراسات اللسانية الحديثة أن اللغة نظام من العلاقات، وأن قيمة العنصر لا تتحدد من ذاته بل من موقعه داخل النسق. وأثرت هذه الرؤية في الفلسفة والعلوم الإنسانية، حتىٰ أصبح العقل نفسه يفهم أحيانًا بوصفه بنيةً لغويةً. ثم جاءت الفلسفة التحليلية لتجعل كثيرًا من المشكلات الفلسفية ناتجًا من سوء استخدام اللغة أو غموضها، بينما ركزت الاتجاهات التأويلية علىٰ أن الفهم يحدث داخل أفق لغوي وتاريخي لا يستطيع الإنسان الخروج منه بالكامل.

تكشف هذه الدراسات حقيقةً أساسية: العقل الإنساني لا يواجه العالم من دون وسائط. الكلمات لا تلصق علىٰ أشياء جاهزة فقط، بل تميز ما يستحق أن يرىٰ مفهومًا مستقلًا. حين تملك اللغة فروقًا دقيقةً بين أنواع الشعور أو الفعل، يصبح العقل أقدر علىٰ إدراكها. وحين تفتقر إلىٰ المفهوم، قد تظل التجربة موجودةً من غير أن تكون قابلةً للفهم المشترك.

ومع ذلك، فإن جعل اللغة جوهر العقل كله يؤدي إلىٰ اختزال آخر. فالطفل يدرك وجوهًا وعلاقات قبل اكتمال اللغة، والإنسان يستطيع أحيانًا أن يعرف أنه يقصد معنىً لا يجد له لف ً

والفنان والموسيقي يعبران عن خبرات لا تختزل في القول. كما أن بعض عمليات التفكير المكاني والحركي لا تعمل في صورة جمل داخلية واضحة.

الأدق أن اللغة تجلٍّ تأسيسي للعقل الإنساني الناضج، لا شرطًا وحيدًا لكل صورة من صور الإدراك. هي توسع العقل وتمنحه القدرة علىٰ التجريد والتراكم والمشاركة، لكنه تتفاعل مع الجسد والصورة والعاطفة والخيال. والعقل لا يسكن اللغة وحدها، بل يستخدمه ويتشكل بها ويقاوم حدودها في الوقت نفسه.

إن العلاقة بين اللغة والعقل ليست علاقة سيد بأداة. العقل لا يملك معاني مكتملةً ثم يصبها في الألفاظ، لأن اختيار اللفظ يغير المعنىٰ أحيانًا، والصياغة تكشف ما لم يكن واضحًا قبلها. وفي الكتابة خصوصًا، قد لا يعرف الإنسان فكرته كاملةً إلا حين يحاول التعبير عنها. اللغة هنا ليست وعاءً، بل فضاء لاختبار المعنىٰ.

لكن اللغة تستطيع أن تخفي كما تستطيع أن تكشف. فقد تستخدم المصطلحات لتجميل العنف، أو لتحويل الظلم إلىٰ إجراء تقني، أو لإخفاء المسؤولية خلف المبني للمجهول. وقد تبني السلطة قاموسًا يجعل بعض الأسئلة غير قابلة للطرح. ولذلك فإن نقد اللغة جزء من نقد العقل؛ لأن الانحراف الدلالي قد يسبق الانحراف في الحكم.

حين يسمىٰ العدوان دفاعًا دائمًا، أو الاستبعاد تنظيمًا، أو الاحتكار حريةً، لا يكون الخلل لغويًا فحسب، بل معياريًا وسياسيًا. اللغة تعيد توزيع القيمة، وتحدد من يظهر فاعلًا ومن يظهر موضوعًا. ولهذا فإن العقل اللغوي الناضج لا يكتفي بصحة النحو، بل يختبر العلاقة بين اللفظ والواقع، وبين العبارة والسلطة، وبين التسمية والمسؤولية.

وفي المقابل، لا يجوز الوقوع في القول إن الحقيقة ليست إلا أثرًا لغويًا. صحيح أن الوصول إلىٰ الحقيقة يمر عبر اللغة، لكن الواقع يقاوم التعبير الخاطئ. المرض لا يزول بتغيير اسمه، والظلم لا يصبح عدلًا بمجرد إعادة وصفه. اللغة تستطيع تأخير الاعتراف أو توجيه الإدراك، لكنها لا تنشئ العالم المادي والأخلاقي من عدم.

هذه المقاومة هي التي تحفظ إمكان النقد. لو كانت الحقيقة من خلق اللغة بالكامل، لما أمكن اتهام خطاب بالكذب؛ لأن كل خطاب سيخلق حقيقته الخاصة. لكننا نستطيع نقد اللغة لأنها لا تطابق الواقع أو لأنها تحجب أثرًا إنسانيًا. وهذا يعني أن العقل اللغوي يعمل في المسافة بين البناء والمرجع، لا في أحدهما وحده.

اللغة أيضًا شرط للذاكرة الحضارية. من خلالها تحفظ الجماعة خبراتها وقوانينها ونصوصها المقدسة. لكنها حين تحفظ، قد تحول المنتج الحي إلىٰ صيغة جامدة. والكلمة التي نشأت في سياق قد تنتقل إلىٰ سياق آخر مع بقاء اللفظ وتغير الواقع. هنا يحتاج العقل إلىٰ التأويل، أي إلىٰ إعادة وصل العبارة بشروط معناها ومجال تطبيقها.

والتأويل ليس حريةً بلا حدود، كما أنه ليس تكرارًا للمعنىٰ الموروث. هو حركة بين النص والسياق، وبين قصد الخطاب وأفق المتلقي، وبين ثبات اللفظ وتغير العالم. وفي هذه الحركة يظهر العقل بوصفه قدرةً علىٰ حفظ المعنىٰ من الذوبان وحفظ الواقع من الاستعباد لنص منفصل عن شروطه.

هذا البعد التأويلي يبلغ أقصىٰ حساسيته في الدين، لأن الدين يجمع بين خطاب يُنسب إلىٰ مصدر متجاوز وفهم بشري يقع داخل اللغة والتاريخ. وهنا لا يكفي أن يقال إن الدين تجلٍّ للعقل من غير تمييز؛ فالوحي، في التصور الإيماني، ليس نتاجًا للعقل، بينما الفهم الديني لا يحدث من دونه. التجلي العقلي لا يقع في مصدر الوحي، بل في تلقيه وفهمه وتحويله إلىٰ معرفة وحكم ونظام حياة.

لقد اختلفت الدراسات السابقة في تحديد العلاقة بين العقل والدين. رأت اتجاهات عقلانية أن الحقيقة الدينية ينبغي أن تُعرض علىٰ العقل، وأن التناقض الصريح بين النقل الصحيح والعقل الصحيح ممتنع. وذهبت اتجاهات أخرىٰ إلىٰ تأكيد حدود العقل أمام الغيب والوحي، خشية أن يتحول العقل البشري إلىٰ مرجعية تعلو علىٰ المصدر المتجاوز. وبين الموقفين نشأت محاولات متعددة للتوفيق أو الترتيب أو الفصل بين مجالات المعرفة.

في الفكر الإسلامي، لم تكن العلاقة بين العقل والنقل علاقةً واحدة. المتكلمون استخدموا العقل لإثبات أصول العقيدة والدفاع عنها، وإن اختلفوا في مدىٰ استقلاله بإدراك الحسن والقبح والواجب. والفلاسفة سعوا إلىٰ بناء انسجام بين الحكمة والشريعة، وجعل بعضهم الحقيقة واحدةً وإن اختلفت طرق التعبير عنها. والأصوليون طوروا جهازًا واسعًا لفهم النص والدلالة والعلل والمقاصد، بما يؤكد أن التلقي الديني نفسه فعل عقلي منظم.

وفي الفلسفة المسيحية الوسيطة ظهرت محاولات للجمع بين الإيمان والعقل، مع التمييز بين حقائق يمكن للعقل بلوغها وحقائق لا تُعرف إلا بالوحي. أما في الحداثة، فقد تعرض الدين لنقد من اتجاهات رأت فيه مرحلةً سابقةً علىٰ العقل العلمي، أو إسقاطًا نفسيًا، أو تعبيرًا عن البنية الاجتماعية. وفي المقابل، دافعت فلسفات دينية ووجودية عن أن السؤال الديني لا يُختزل في تفسير الظواهر، لأنه يتعلق بالمعنىٰ والذنب والرجاء والموت.

تكشف هذه المقارنات أن الخلاف لا يدور فقط حول صحة المعتقدات، بل حول تعريف العقل نفسه. فإذا عُرّف العقل بوصفه ما يقبل القياس التجريبي وحده، خرج الدين من مجاله بالضرورة. وإذا عُرّف بوصفه قدرةً علىٰ فهم الوجود والغاية والقيمة، دخل السؤال الديني في صميمه. ولذلك فإن الحكم علىٰ علاقة الدين بالعقل يعتمد علىٰ التصور المسبق لماهية العقل.

إن الدين يخاطب في الإنسان أكثر من وظيفة واحدة. فهو يقدم سرديةً عن الأصل والمصير، ومعايير للفعل، وممارسات للعبادة، ونظامًا للانتماء، ورموزًا تعيد تشكيل الوعي. ولهذا لا يمكن اختزاله في مجموعة قضايا قابلة للبرهان النظري، كما لا يجوز إعفاؤه من الفحص العقلي بذريعة أنه مجال إيماني خالص. ما دام الدين يتحول إلىٰ فهم وحكم ومؤسسة، فإنه يدخل مجال المسؤولية البشرية.

العقل الديني هو العقل حين يعمل في أفق مرجعية متجاوزة. لكنه لا يفقد جوهره النقدي؛ بل تتضاعف مسؤوليته، لأن الخطأ في الفهم قد يُنسب إلىٰ المقدس. ومن هنا تأتي

ضـرورة التمييز بين الوحي وتأويله، وبين الدين والتدين، وبين المصـدر وتاريخ التلقي. هذا التمييز لا يضعف المرجعية، بل يحميها من أن تختزل في فهم بشري جزئي.

إن إلغاء هذا التمييز يؤدي إلىٰ أحد انحرافين. الأول أن يقدَّس التأويل البشـري حتىٰ يصـبح نقده نقدًا للدين نفسـه. والثاني أن يختزل الدين في الخبرة الفردية حتىٰ يفقد محتواه المعياري والجماعي. العقل الديني الناضـج يحفظ مرجعية النص من الذوبان، ويحفظ مسؤولية الفهم من التقديس.

كما أن الدين لا يكون تجلّيًا للعقل بمعنىٰ أنه مجرد فلسفة رمزية. ففي التصور الإيماني، يحمل الوحي دعوىٰ حقيقة وإلزام، لا مجرد إنتاج للمعنىٰ. لكن هذه الدعوىٰ تحتاج إلىٰ عقل يميز صـحة النسـبة، ويفهم الدلالة، ويحدد مجال الحكم، ويربط الجزئي بالكلي، ويقدر المآل. ومن ثم فإن العقل ليس خصمًا للوحي، بل شرطًا لتحول الخطاب إلىٰ تكليف مفهوم.

ويظهر البعد العقلي في الدين أيضًـا في رفض التناقض بين مقتضيات المرجعية. فإذا أدىٰ فهم جزئي إلىٰ ظلم بيّن أو عبث أو نفي لمقصد كلي، نشأ سؤال عن صحة الفهم والمناط، لا عن قدسـية المصـدر. العقل هنا لا يفرض قيمةً من خارج الدين، بل يفحص الاتسـاق بين الجزئي والكلي، وبين الحكم والغاية، وبين النص وتنزيله.

الدين بدوره يوسـع أفق العقل، لأنه يضـعه أمام أسـئلة لا تنحصـر في المنفعة والنجاح. يسأل الإنسان عن معنىٰ وجوده، وحدود قدرته، ومصدر القيمة، وعلاقته بالموت، ومسؤوليته أمام ما يتجاوز المجتمع والدولة. وهذه الأسـئلة لا تلغىٰ لأنها لا تقبل القياس المخبري؛ فهي تدخل في تكوين الإنسان وتوجيه أفعاله.

لكن الدين قد يتحول، في ممارسـاته التاريخية، إلىٰ أداة للهوية أو السـلطة أو الإقصـاء. وهنا يصبح النقد العقلي ضرورةً دينيةً أيضًا، لأن استخدام المقدس في خدمة المصلحة يهدد صدق التدين. والعقل لا يواجه الدين من الخارج، بل يميز داخل المجال الديني بين ما ينتمي إلىٰ المرجعية وما انضاف إليها من تاريخ وسياسة وعادة.

إن التجلي الديني للعقل يبلغ نضـــجه حين يجمع بين التســـليم للمرجعية والمســـؤولية في الفهم. التسليم بلا عقل قد يتحول إلىٰ تبعية لتأويل بشري، والعقل بلا تواضع قد يتحول إلىٰ ادعاء اكتفاء عن المصـــدر. العلاقة المتوازنة لا تقوم علىٰ إلغاء أحد الطرفين، بل علىٰ معرفة حد كل منهما: الوحي يحدد المرجعية، والعقل يفهم ويوازن وينزل ويتحمل مسؤولية التطبيق.

وتظهر وحدة العقل بوضـــوح حين تُقرأ التجليات الخمســـة في علاقتها المتبادلة. المنطق يمنح الأخلاق اتساقًا، لكنه يحتاج إلىٰ الأخلاق لتحديد غاية استخدامه. والإبداع يولد بدائل للقرار الأخلاقي، لكنه يحتاج إلىٰ المنطق كي لا يتحول إلىٰ فوضـــىٰ. واللغة تمنح الجميع مجالًا مشـــتركًا، لكنها تحتاج إلىٰ المنطق لضـــبط دلالتها، وإلىٰ الأخلاق لمنع توظيفها في الخداع. والدين يقدم أفقًا للمعنىٰ والغاية، لكنه يحتاج إلىٰ اللغة لفهم خطابه، والمنطق لتحرير استدلاله، والأخلاق لاختبار أثره، والإبداع لتجديد تنزيله في الواقع.

لا يعني هذا أن كل تجلٍّ يذوب في الآخر. فالمنطق لا يتحول إلىٰ أخلاق، والأخلاق لا تتحول إلىٰ لغة، والدين لا يســاوي الإبداع. لكن اســتقلالها اســتقلال وظيفي نســبي، لا اســتقلال وجودي مطلق. كل واحد منها يملك ســؤالًا مركزيًا ومعيارًا خاصًـا، لكنه يدخل في بنية عقلية أوسع.

الســؤال المركزي للمنطق هو: ما الذي يلزم عن ماذا؟ والســؤال المركزي للأخلاق هو: ما الذي ينبغي فعله؟ والســـؤال المركزي للإبداع هو: ما الذي يمكن أن يكون علىٰ نحو لم يكن؟ والســؤال المركزي للغة هو: كيف يصــير المعنىٰ قابلًا للتعيين والمشــاركة؟ والســؤال المركزي للدين هو: ما مصـدر المعنىٰ والواجب والغاية النهائية؟ هذه الأسـئلة مختلفة، لكنها تتقاطع في الإنسان الواحد.

إن تحويـل أحـدهـا إلىٰ تعريف كـامـل للعقـل ينتج اختزالًا. فـإذا عُرّف العقـل بـالمنطق وحده، خرجت القيمة والخيال والغاية من مجاله. وإذا عُرّف بالأخلاق وحدها، ضـــعفت وظيفته الوصـــفية والتفســـيرية. وإذا عُرّف بالإبداع وحده، تلاشـــىٰ معيار الحقيقة. وإذا عُرّف

باللغة وحدها، ذاب الواقع في الخطاب. وإذا عُرّف بالدين وحده من غير تمييز بين الوحي والفهم، أُضفيت القداسة علىٰ كل ممارسة بشرية.

الجوهر العقلي لا يساوي مجموع هذه التجليات جمعًا حسابيًا، بل هو القدرة التي تجعل انتقال العقل بينها ممكنًا. يستطيع الإنسان أن ينتقل من سؤال صدق العبارة إلىٰ سؤال أثرها الأخلاقي، ومن معنىٰ النص إلىٰ إمكان تطبيقه، ومن الواقع القائم إلىٰ بديل مبدع. هذه الحركة هي علامة وحدة العقل.

ولو كانت التجليات عقولًا مستقلةً، لتعذر هذا الانتقال أو أصبح خضوع أحدها للآخر. لكن الإنسان يستخدم المنطق في الأخلاق، والأخلاق في تقويم الإبداع، واللغة في فهم الدين، والدين في بناء رؤية للمعنىٰ، ثم يعود فينقد اللغة والتأويل. هذا التداول الداخلي يكشف أن التجليات دوائر متداخلة داخل بنية واحدة.

ومع ذلك، فإن الوحدة لا تمنع الصراع. فقد يتعارض حكم أخلاقي مع مصلحة عملية، أو يتعارض تأويل ديني مع نظرية علمية، أو يصطدم إبداع فني بمعيار اجتماعي. لكن الصراع نفسه يفترض فضاءً مشتركًا يمكن فيه عرض الحجج وترتيب القيم. ولو كانت المجالات مغلقةً تمامًا، لما كان هناك تعارض بل مجرد انفصال.

العقل الكلي لا يلغي الصراع بإجابة جاهزة، بل يحول النزاع إلىٰ مسألة قابلة للتحليل. يسأل أولًا: هل التعارض حقيقي أم ناتج من خطأ في نقل المفهوم؟ ثم يميز بين نوع الأدلة، ويحدد مجال كل دعوىٰ، ويفحص المآلات. هذا المنهج يمنع استخدام معيار واحد في غير مجاله، كما يمنع تحويل خصوصية المجال إلىٰ حصانة ضد النقد.

قد يكون الخلاف بين الدين والعلم ناشئًا من قراءة دينية تتجاوز مجال النص إلىٰ تفسير ظاهرة تجريبية، أو من خطاب علموي يحول المنهج التجريبي إلىٰ فلسفة للوجود. وقد يكون الخلاف بين الأخلاق والإبداع ناشئًا من تصور يجعل الحرية الفنية إعفاءً من المسؤولية، أو من تصور أخلاقي يخنق كل تجريب باسم العرف. والعقل الكلي يكشف تضخم الادعاء من الجانبين.

إن الدراسات السابقة، علىٰ غناها، كثيرًا ما تناولت كل تجلٍّ داخل تخصص مستقل. ففلسفة المنطق درست الاستدلال، وفلسفة الأخلاق درست القيمة، وعلم النفس درس الإبداع، واللسانيات درست اللغة، وفلسفة الدين درست الإيمان والوحي. وقد أنتج هذا التخصص معرفةً دقيقة، لكنه جعل العلاقات بينها أقل وضوحًا. والنتيجة أن كل مجال طور لغته الخاصة، وأصبح الحوار بينها صعبًا.

الحاجة ليست إلىٰ إلغاء التخصص، بل إلىٰ نظرية تبين موقع كل تجلٍّ داخل بنية العقل. فالمعرفة الدقيقة بالجزء لا تكفي لفهم أثره في الكل. المنطق قد يكون صحيحًا في داخله، لكنه يستخدم داخل خطاب مضلل. واللغة قد تكون بليغةً، لكنها تحمل حكمًا أخلاقيًا فاسدًا. والتدين قد يكون صادق النية، لكنه يقوم علىٰ تأويل ضيق. والإبداع قد يكون مدهشًا، لكنه يعيد إنتاج بنية هيمنة.

لا يمكن تقويم هذه الحالات بمعيار واحد. صحة المنطق لا تكفي للحكم الأخلاقي، وجمال الإبداع لا يساوي صدق المعرفة، وصدق الإيمان لا يضمن صواب الاجتهاد. العقل الناضج يميز مستويات الحكم ولا يخلط بينها، لكنه يجمعها في مسؤولية واحدة.

هذا الجمع هو ما يجعل الجوهر العقلي ذا طبيعة معيارية. فالعقل لا يكتفي بإنتاج أنظمة مختلفة، بل يستطيع أن يسأل عن علاقتها. وقد يدرك أن حجةً ما صحيحة منطقيًا وغير عادلة خلاقيًا، أو أن فعلًا حسن القصد سيئ المآل، أو أن عبارةً صحيحةً في أصلها مضللة في سياقها. هذه القدرة علىٰ الحكم المركب تتجاوز كل تجلٍّ منفرد.

وتتجلىٰ المعيارية أيضًا في قدرة العقل علىٰ ترتيب القيم. ليست كل الاعتبارات متساويةً في كل ظرف، وقد تتعارض الحرية مع الأمان، أو الصدق مع حفظ سر مشروع، أو المصلحة العاجلة مع العدالة البعيدة. العقل لا يحل هذه الصراعات بقاعدة واحدة دائمًا، بل يحتاج إلىٰ موازنة تحفظ الكليات وتدرك الخصوصيات.

هنا يلتقي المنطق بالأخلاق والإبداع واللغة والدين في مستوىٰ أعلىٰ. المنطق يمنع التناقض، والأخلاق تحدد ما لا يجوز التضحية به، والإبداع يفتح بدائل خارج الثنائية، واللغة تصوغ القرار في صورة قابلة للتواصل، والدين يمنحه أفقًا من المسؤولية يتجاوز اللحظة. القرار الرشيد ليس نتاج تجلٍّ واحد، بل تركيب بينها.

إن هذا التركيب لا يحدث تلقائيًا. فقد يعيش الإنسان انقسامًا بين عقله المنطقي وقيمه، أو بين تدينه وممارسته، أو بين لغته وواقعه. وقد يبني لكل مجال معيارًا منفصلًا، فيكون دقيقًا في عمله ومتحيزًا في السياسة، متدينًا في الشعائر وغير عادل في المعاملة. هذه الحالات تكشف أن وحدة الجوهر لا تضمن وحدة التحقق.

العقل واحد من حيث الإمكان، لكنه قد يكون مفككًا من حيث الممارسة. والتربية والثقافة والمؤسسة هي التي تساعد علىٰ بناء التكامل أو تمنعه. تعليم المنطق من غير أخلاق قد ينتج مهارةً في التبرير، وتعليم الدين من غير نقد قد ينتج امتثالًا، وتعليم الإبداع من غير مسؤولية قد ينتج انبهارًا بالذات، وتعليم اللغة من غير حقيقة قد ينتج بلاغةً مضللة.

إن بناء العقل لا يعني حشو كل تجلٍّ بمحتوىٰ، بل تدريب الانتقال بينها. ينبغي للإنسان أن يعرف متىٰ يكون السؤال منطقيًا، ومتىٰ يكون أخلاقيًا، ومتىٰ يحتاج إلىٰ الخيال، ومتىٰ يكون الخلاف لغويًا، ومتىٰ يتعلق بالمرجعية. كثير من النزاعات تستمر لأن أطرافها تجيب عن أسئلة مختلفة من غير أن تدرك ذلك.

قد يقدم طرف دليلًا تجريبيًا علىٰ أثر فعل، بينما يناقش الطرف الآخر مشروعيته. وقد يقدم أحدهم تأويلًا لغويًا، بينما يتمسك الآخر بقيمة أخلاقية. من دون تمييز مستوىٰ السؤال، تتراكم الحجج من غير لقاء. العقل الكلي يبدأ بتحرير محل النزاع، ثم يحدد نوع الدليل المناسب.

وقدمت بعض الدراسات المعاصرة مفهوم «العقل المتجسد» لتجاوز الفصل بين التفكير والجسد، وأظهرت أن اللغة والأخلاق والإبداع ليست أنشطةً ذهنيةً خالصة، بل تتشكل في

الخبرة الحسية والعاطفية. هذا الاتجاه يصحح التصور الذي يجعل العقل جوهرًا مفارقًا، لكنه لا ينبغي أن يؤدي إلىٰ اختزال المعنىٰ في الآليات الجسدية. الجسد شرط للتجلي، لكنه لا يفسر وحده المعيار والرمز والغاية.

كما قدمت دراسات «العقل الممتد» تصورًا يجعل الأدوات والبيئة جزءًا من العملية العقلية. واللغة أوضح هذه الأدوات؛ فهي ذاكرة خارجية ونظام مشترك للتفكير. والمؤسسة الدينية أو الأخلاقية تحفظ معايير تتجاوز ذاكرة الفرد. غير أن امتداد الوظيفة لا يعني ذوبان الذات؛ إذ تبقىٰ المسؤولية مرتبطةً بمن يفهم ويختار، لا بالأداة وحدها.

ويكشف هذا البعد أن التجليات ليست فرديةً خالصة. المنطق يتطور داخل جماعة علمية، والأخلاق داخل ثقافة ومؤسسة، والإبداع داخل تراث فني، واللغة بطبيعتها اجتماعية، والدين داخل جماعة تأويل وممارسة. العقل الفردي يدخل في شبكات من المعنىٰ لا يصنعها وحده.

لكن الجماعة لا تلغي الفرد؛ لأن التقليد نفسه يحتاج إلىٰ ذوات تحمله وتراجعه. وقد تحتفظ المؤسسة بمنطق لا يفهمه أفرادها، أو تكرر قاعدةً فقدت علتها. هنا يصبح العقل الجمعي نظامًا من الذاكرة والإجراء من غير أن يكون بالضرورة حكيمًا. ويحتاج إلىٰ أفراد ومؤسسات مراجعة تعيد وصل المنتج بجوهره.

إن المنطق الموروث قد يتحول إلىٰ قواعد محفوظة، والأخلاق إلىٰ أعراف، والإبداع إلىٰ مدارس مكررة، واللغة إلىٰ قوالب، والدين إلىٰ طقوس. ويحدث الجمود حين يُستبدل التجلي الحي بمنتجه التاريخي. فالقاعدة التي كانت ثمرة عقل تصبح بديلًا عن العقل، ويُطلب من الحاضر أن يكرر نتيجةً بدل أن يعيد ممارسة الفاعلية التي أنتجتها.

جوهر العقل يظهر في القدرة علىٰ إعادة فتح المنتج. لا يعني ذلك رفض التراث، بل استعادة منطقه الحي. فاحترام المنطق لا يكون بحفظ القياس وحده، بل بإدراك متىٰ يصدق. واحترام الأخلاق لا يكون بتكرار الموعظة، بل ببناء العدل في الوقائع الجديدة. واحترام الإبداع لا يكون بتقليد الأشكال القديمة، بل بفهم روحها. واحترام اللغة لا يكون بتجميدها،

بل بحفظ قدرتها على البيان. واحترام الدين لا يكون بتقديس كل تاريخ، بل بالعودة إلى المرجعية مع وعي بتحولات الواقع.

هذا التمييز بين الحي والموروث ضروري؛ لأن التجليات قد تستمر بعد أن تفقد صلتها بالجوهر. يمكن لنظام منطقي أن يعمل شكليًا من غير حس بالحقيقة، ولخطاب أخلاقي أن ينتشر من غير عدالة، وللغة دينية أن تستخدم من غير خشوع أو مسؤولية. حينئذ تبقى الصورة ويغيب الفعل العقلي الذي كان يمنحها معناها.

والجوهر العقلي ليس قوةً محايدةً تجاه هذا الجمود؛ فهو يتضمن قابليةً للمراجعة. لكن القابلية قد تعطّل بالخوف والسلطة والمصلحة. لذلك فإن حرية السؤال شرط من شروط التجلي الحي. لا يمكن للمنطق أن يكشف التناقض إذا منع من فحص المقدمات، ولا للأخلاق أن تواجه الظلم إذا جعلت الطاعة قيمةً مطلقة، ولا للإبداع أن يولد إذا عوقب الاختلاف، ولا للغة أن تصدق إذا احتكرتها السلطة، ولا للدين أن يتجدد فهمه إذا صودر الاجتهاد.

إن حرية العقل لا تعني غياب المرجعية، بل إمكان ممارسة الفهم داخلها. والمرجعية لا تكون حقيقيةً إذا احتاجت إلى تعطيل العقل؛ لأن التعطيل يسلّم الفهم إلى من يدعي تمثيلها. العقل الحر ليس عقلًا بلا حدود، بل عقل يعرف سبب الحدود ويميز بين ما هو أصل وما هو تأويل.

وتبلغ هذه القضية ذروتها في الدين، حيث يمكن أن يتحول احترام المقدس إلى تحريم للسؤال. لكن السؤال لا يكون اعتداءً إذا كان غايته الفهم وتمييز الحق من الباطل. بل قد يكون واجبًا حين ينسب إلى الدين ما يناقض مقاصده. ومن هنا فإن العقل الديني الناضج لا يخاف من المراجعة، لأنه يميز بين ثبات المصدر وقابلية الفهم البشري للتصحيح.

كما أن العقل الأخلاقي لا يخاف من الواقع، لأن المبدأ الذي يعجز عن النزول إلى الواقع يحتاج إلى إعادة فهم شروط التطبيق لا إلى التخلي عن القيمة. والعقل المبدع لا

يخاف من القاعدة، لأن فهمها يتيح تجاوزها بوعي. والعقل اللغوي لا يخاف من الحقيقة، لأن اللغة تنضج حين تختبر حدودها. والمنطق لا يخاف من الخيال، لأن الخيال يوسع مادة الاستدلال.

إن التفاعل بين التجليات الخمسة يمكن أن يفهم بوصفه حركةً دائرية: اللغة تمنح المفهوم، والمنطق ينظم العلاقة، والأخلاق تقوّم الغاية، والإبداع يولد البديل، والدين يضع الجميع في أفق المعنىٰ الكلي. ثم تعود هذه المجالات فتغير اللغة والمفاهيم. ليست الدائرة مغلقةً، بل متسعةً؛ لأن كل تجربة جديدة تعيد تشكيل العلاقات.

في هذه الحركة يظهر العقل لا كجوهر ساكن، بل كعملية مستمرة في التكوين. ومع ذلك، لا يفقد هويته؛ لأن ما يبقىٰ هو القدرة علىٰ الربط والحكم والمراجعة. التجليات تتبدل، لكن مبدأ الانتقال بينها يستمر. والإنسان الذي يغير لغته أو معتقده أو نظريته لا يفقد عقله، بل يمارس إحدىٰ أعمق خصائصه: إعادة بناء ذاته.

غير أن إعادة البناء لا تكون دائمًا تقدمًا. قد ينتقل العقل من تجلٍّ غني إلىٰ صورة أضيق، أو يستخدم النقد لهدم المعايير من غير بديل. لذلك لا يكفي التغير، بل يجب تقويم اتجاهه. وهنا يعود السؤال المعياري: هل يزيد التجلي قدرة الإنسان علىٰ الحقيقة والعدل والمعنىٰ، أم يزيد قدرته علىٰ التبرير والسيطرة؟

يمكن للمنطق أن يخدم الحقيقة أو الدعاية، وللأخلاق أن تحرر أو تستخدم للوصاية، وللإبداع أن يفتح المستقبل أو يصنع أدوات الهيمنة، وللغة أن تكشف أو تخدع، وللدين أن يحرر الإنسان من عبودية القوة أو يستخدم لتكريسها. التجلي لا يضمن صلاح اتجاهه ولذلك يحتاج إلىٰ مبدأ تقويم يتجاوز نجاحه الداخلي.

هذا المبدأ لا يأتي من خارج العقل تمامًا، بل من قدرته علىٰ رؤية الإنسان بوصفه غايةً لا مادةً للاستعمال، وعلىٰ إدراك المآل، وعلىٰ الاعتراف بحدود الذات. كل تجلٍّ يزداد عقلانيةً بقدر ما ينفتح علىٰ هذه المعايير. والمنطق الذي يخفي مقدماته أقل عقلانيةً، والأخلاق التي

تنكر الآخر أقل أخلاقيةً، والإبداع الذي يهدم شـروط الحياة أقل إبداعًا في المعنىٰ الإنسـاني، واللغة التي تغطي الواقع أقل بيانًا، والتدين الذي يلغي العدل أقل وفاءً لادعائه.

إن هذه المعايير تكشـف أن العقل المعياري لا يضـاف إلىٰ التجليات بعد اكتمالها، بل يسـري فيها. المنطق يحمل معيار الاتسـاق، واللغة تحمل معيار الدلالة، والأخلاق تحمل معيار الواجب، والإبداع يحمل معيار الأصـالة والملاءمة، والدين يحمل معيار الصـدق مع المرجعية. غير أن العقل الكلي يختبر علاقة هذه المعايير بعضها ببعض.

قد يكون العمل أصـيلًا فنيًا ومؤذيًا أخلاقيًا، أو يكون الحكم منضـبطًا لغويًا وضـعيفًا في مآله، أو يكون الخطاب الديني صـحيح العبارة منحرف الوظيفة. وهنا لا يكفي معيار المجـ الداخلي. لا بد من حكم مركب يرفض أن تتحول الكفاءة الجزئية إلىٰ حصانة.

وتكشف المقارنة بالدراسات السابقة أن مشكلة كثير من النظريات لم تكن في اكتشافها نبًا من العقل، بل في تحويل ذلك الجانب إلىٰ تعريف كلي. المنطقية اختزلت العقل في الاتساق، والأخلاق العقلانية اختزلته في الواجب، والرومانسية رفعت الإبداع فوق الضبط، واللسـانيات البنيوية جعلت اللغة أفقًا يكاد يغلق ما وراءه، وبعض فلسـفات الدين جعلت الإيمان قطيعةً مع العقل، بينما جعلت اتجاهات وضعية الدين بقايا من مرحلة ما قبل العقل.

أما التصـور المركب فيرىٰ أن كل اتجاه التقط حقيقةً جزئية. العقل منطقي، لكنه ليس منطقًا فقط؛ أخلاقي، لكنه لا يسـاوي الضـمير؛ مبدع، لكنه ليس خيالًا منفلتًا؛ لغوي، لكنه لا يختزل في النسـق؛ قادر علىٰ التدين، لكنه لا يخلق الوحي من ذاته. هذه الحقائق لا تتنافس علىٰ ملكية العقل، بل تصف أبعاد حضوره.

ومن هنا يمكن تعريف التجلي بأنه «تنظيم مخصـوص للفاعلية العقلية حول موضـوع ومعيار وغاية». فالمنطق ينظمها حول العلاقات الصحيحة، والأخلاق حول الفعل الواجب، والإبداع حول الممكن الجديد، واللغة حول المعنىٰ المشـترك، والدين حول المرجعية الكلية. وكل تجلٍّ يستخدم القدرات نفسها بنسب وترتيبات مختلفة.

ويظل الجوهر أوسع؛ لأنه لا يتحدد بموضوع واحد. هو القدرة علىٰ الانتقال من علاقة إلىٰ قيمة، ومن قيمة إلىٰ إمكان، ومن إمكان إلىٰ رمز، ومن رمز إلىٰ غاية، ثم العودة إلىٰ نقد هذه الحركة. وهذا الانتقال هو ما يمنع العقل من الانغلاق في وظيفة.

إن الإنسان لا يكون عاقلًا تمامًا حين يستدل فقط، بل حين يعرف متىٰ يكفي الا ستدلال ومتىٰ يحتاج إلىٰ حكم آخر. ولا يكون أخلاقيًا تمامًا حين يعلن المبدأ، بل حين يفهم الواقع ويبتكر وسيلةً تحقق القيمة. ولا يكون مبدعًا حين يرفض كل قيد، بل حين يحول القيد إلىٰ إمكان. ولا يكون لغويًا حين يكثر القول، بل حين يطابق العبارة بالمعنىٰ. ولا يكون متدينًا حين يكرر النص فقط، بل حين يفهم مسؤوليته أمامه.

الرشد هو التكامل الذي يحفظ خصوصية كل تجلٍّ ويمنعه من ادعاء السيادة المطلقة. وهو ليس حالةً نهائيةً، بل ممارسة مستمرة؛ لأن الواقع يخلق أسئلةً جديدةً لا تكفي لها الأجوبة القديمة. التقنية الحديثة، علىٰ سبيل المثال، تضع العقل أمام مسائل تتقاطع فيها المنطق والأخلاق والإبداع واللغة والدين: هل كل ما يمكن تصميمه ينبغي تصميمه؟ وكيف تُعرّف المسؤولية حين يصدر القرار عن نظام آلي؟ وهل تغير اللغة الرقمية معنىٰ الإنسان والخصوصية؟ وما حدود تدخل التقنية في الخلق والجسد؟

لا يملك تجلٍّ واحد جوابًا كاملًا. العلم يبين الإمكان، والمنطق يفحص الاتساق، والأخلاق تقوّم الأثر، والإبداع يتصور البدائل، واللغة تحدد المفاهيم، والدين يسأل عن حدود الإنسان وكرامته وغايته. هذا المثال يكشف أن وحدة العقل ليست ترفًا نظريًا، بل ضرورةً أمام الواقع المركب.

وكلما ازدادت الحياة تعقيدًا، أصبحت العقلانيات الجزئية أكثر خطرًا إذا انفصلت. قد تنجح التقنية في أداء وظيفتها وتفشل الحضارة في ضبطها. وقد يحقق النظام الاقتصادي الكفاءة ويفقد المجتمع العدالة. وقد يحفظ الخطاب الديني الهوية ويفقد القدرة علىٰ إنتاج المعنىٰ. لذلك فإن اختبار التجليات يجب أن يتجاوز نجاحها الداخلي إلىٰ أثرها في الكل.

إن جوهر العقل يتجلىٰ في هذه القدرة علىٰ الارتفاع من نجاح الجزء إلىٰ سؤال الكل. وهو لا يملك معرفةً كاملةً بكل شيء، لكنه يعرف أن صحة الجزء لا تضمن سلامة النظام. وقد تكون أعظم وظيفة للعقل هي إدراك ما لا يستطيع أي تخصص منفرد أن يراه.

المنطق يرىٰ العلاقة، والأخلاق ترىٰ القيمة، والإبداع يرىٰ الممكن، واللغة ترىٰ قابلية المعنىٰ للتشكيل، والدين يرىٰ الإنسان في أفق الأصل والمصير. أما العقل الكلي فيرىٰ أن الإنسان لا يعيش واحدًا من هذه الأبعاد منفصلًا، بل يعيشها مجتمعةً في فعل واحد. الكلمة قد تكون صحيحةً منطقيًا، مؤذيةً أخلاقيًا، مبدعةً بلاغيًا، مشحونةً دينيًا، ومؤثرةً سياسيًا في اللحظة نفسها.

هذه الكثافة هي التي تجعل الحكم الإنساني صعبًا. ولا تُحل الصعوبة بتبسيط الإنسان إلىٰ وظيفة واحدة، بل بقبول تركيب العقل. الجوهر ليس بساطةً بدائية، بل قدرة علىٰ حفظ الوحدة داخل التعقيد. والتجليات ليست تشظيًا، بل طرائق متعددة لحضور هذه الوحدة.

وحين تُفهم العلاقة علىٰ هذا النحو، يتغير معنىٰ العقل نفسه. لا يعود العقل ملكةً باردةً تقف في مقابل العاطفة والدين والفن، بل يصبح الفاعلية التي تنظم علاقتها جميعًا. هو لا يلغي الانفعال، بل يفهمه؛ ولا يلغي الإيمان، بل يميز مصدره وفهمه؛ ولا يلغي الإبداع، بل يختبر اتجاهه؛ ولا يلغي اللغة، بل يكشف قدرتها وحدودها.

هذه الرؤية تعيد إلىٰ العقل سعته الإنسانية بعد أن اختُزل طويلًا في الحساب أو الاستدلال. فالإنسان لا يعقل العالم حين يقيسه فقط، بل حين يمنحه معنىٰ، ويقوّم علاقته به، ويتصور إمكان تغييره، ويعبر عنه، ويربطه بسؤال الغاية. وكل نقص في أحد هذه الأبعاد يترك فجوةً في صورته العقلية.

المنطق من دون الأخلاق قد ينتج عقلًا دقيقًا بلا ضمير. والأخلاق من دون الإبداع قد تنتج مبادئ عاجزةً عن تغيير الواقع. والإبداع من دون المنطق قد ينتج اندفاعًا لا يثبت. واللغة من دون الحقيقة قد تنتج عالمًا من الخطابات المنفصلة عن الأشياء. والدين من دون عقل قد

ينتج طاعةً للتأويل بدل عبودية لله، والعقل من دون دين، في الأفق الإيماني، قد يضيق بالوجود في حدود المنفعة والمشاهدة.

غير أن التكامل لا يعني فرض ترتيب واحد في كل موقف. قد يتقدم المنطق في البرهان، وتتقدم الأخلاق في القرار، ويتقدم الإبداع في الأزمة، وتتقدم اللغة في التأويل، ويتقدم الدين في سؤال الغاية. العقل الناضج يعرف مركز كل تجلٍّ من غير أن يمنحه احتكارًا.

وتكمن وحدة الجوهر في أن الانتقال بين هذه المراكز لا يمزق الذات، بل يوسعها. حين يفحص العالم أثر اكتشافه الأخلاقي، لا يتوقف عن كونه عالمًا، بل يكتمل وعيه. وحين يستخدم الفقيه معرفةً علميةً في تحقيق المناط، لا يغادر مرجعيته، بل يحسن تنزيلها. وحين يراجع الفنان أثر صورته، لا يخون الإبداع، بل يدخله في المسؤولية.

إن التجلي المنغلق يعتقد أن الاعتراف بغيره نقصان، أما التجلي الناضج فيعرف أن حدوده هي شرط حقيقته. المنطق الذي يعترف بأنه لا يحدد الغاية لا يضعف، بل يتحدد. والأخلاق التي تعترف بحاجتها إلىٰ الواقع لا تفقد إلزامها، بل تصبح قابلةً للتحقق. والدين الذي يميز الوحي من الفهم لا يفقد قداسته، بل يحميها.

جوهر العقل لا يفرض التجانس، بل يؤسس إمكان الحوار بين المختلف. والحوار ليس تبادل أقوال فقط، بل استعداد لتعديل الموقف في ضوء حجة أو قيمة أو واقع. التجلي الذي لا يقبل المراجعة لا يدخل في الحوار، حتىٰ لو استخدم لغةً عقلية. ولذلك فإن قابلية التصحيح هي العلامة المشتركة الأوضح بين التجليات الحية.

المنطق يصحح الا ستدلال، والأخلاق تصحح الغاية، والإبداع يصحح ضيق الممكن، واللغة تصحح العبارة، والدين يصحح علاقة الإنسان بذاته والعالم والمرجعية. وكل تصحيح جزئي يحتاج إلىٰ آخر؛ فقد يصحح المنطق الحجة ويبقىٰ الظلم، وقد تصحح الأخلاق القصد ويبقىٰ الجهل، وقد تصحح اللغة التعبير ويبقىٰ الفهم ناقصًا.

العقل المعياري المركب هو القدرة علىٰ جعل التصحيح شاملًا للعلاقة لا لعنصر واحد. إنه لا يسأل فقط: هل هذه العبارة صحيحة؟ بل: ماذا تفعل؟ ولا يسأل فقط: هل الغاية حسنة؟ بل: هل الوسيلة مناسبة؟ ولا يسأل فقط: هل الفهم الديني مخلص؟ بل: هل أصاب دلالة النص وواقع التنزيل ومقصده؟

وهذا المستوىٰ من الحكم هو ما يميز العقل عن مجموع أدواته. فقد تتوافر اللغة والمنطق والمعرفة، لكن تغيب الحكمة. والحكمة ليست معرفةً إضافيةً إلىٰ جانبها، بل حسن ترتيبها داخل الفعل. إنها صورة الرشد حين يصبح العقل قادرًا علىٰ رؤية الجزئي في الكلي، والحاضر في المآل، والقدرة في المسؤولية.

يمكن القول، في ضوء ذلك، إن المنطق والأخلاق والإبداع واللغة والدين ليست مجرد تجليات متجاورة، بل أبعاد متفاعلة في تكوين الحكمة. المنطق يحرس عدم التناقض، والأخلاق تحرس عدم الاستباحة، والإبداع يحرس عدم الاستسلام للموجود، واللغة تحرس قابلية الفهم، والدين يحرس اتصال الفعل بالمعنىٰ والغاية المتجاوزة.

وحين يغيب أحدها، قد يظل العقل عاملًا، لكنه يصبح أقل كمالًا. وقد يعوض تجلٍّ جزئيًا غياب آخر، لكنه لا يستطيع أن يحل محله تمامًا. فاللغة قد توحي بالمعنىٰ الأخلاقي، لكنها لا تغني عن الحكم؛ والدين قد يحفز الإبداع، لكنه لا يستبدل بالممارسة الفنية؛ والمنطق قد ينظم التأويل، لكنه لا يخلق الإيمان.

هذه الحدود تحفظ التعدد داخل الوحدة. فكل تجلٍّ يظل متميزًا، لكن تميزه لا يتحول إلىٰ انفصال. العقل ليس خليطًا بلا نظام، بل بناءً تتوزع فيه الوظائف من غير أن تضيع وحدة الفاعل. الجوهر هو هذه الوحدة الدينامية، والتجليات هي طرائق انكشافها.

والدين، من بين هذه التجليات، يكشف حد العقل كما يكشف سعته. فالعقل يستطيع أن يسأل عن الغاية، لكنه قد لا ينتج من ذاته جوابًا نهائيًا عن المصدر والمصير. والوحي، في

التصـــور الإيمـاني، لا يلغي الســؤال، بـل يقـدّم خطـابًا يحتـاج إلىٰ الفهم. هنـا يلتقي الحـد والانفتاح: العقل يعترف بأنه ليس مصدر كل حقيقة، لكنه لا يتخلىٰ عن وظيفته في التمييز.

هذا الاعتراف ليس نقصًـا في العقل، بل جزء من رشـده. العقل الذي يظن أنه قادر علىٰ الإحاطة بكل شـيء يفقد وعيه بحدوده، والعقل الذي يتنازل عن مسـؤوليته يفقد جوهره. والرشد يقع بين ادعاء الاكتفاء وعجز التسليم الأعمىٰ.

ينطبق الأمر نفســه علىٰ اللغة. العقل يدرك أن اللغة شــرط لفهمه، لكنه يعرف أنها لا تســتنفد الحقيقة. وعلىٰ الأخلاق؛ إذ يعرف أن المبدأ ضــروري، لكنه لا يغني عن الحكمة. وعلىٰ الإبداع؛ إذ يعرف أن الممكن مفتوح، لكنه ليس بلا معيار. وعلىٰ المنطق؛ إذ يعرف أن الاتساق شرط، لكنه لا يساوي الحقيقة الكاملة.

إن هذا الوعي بالحدود هو الصيغة الأعمق لوحدة العقل. الوحدة لا تعني امتلاك السلطة علىٰ كل مجال، بل معرفة العلاقة التي تربطه بما يتجاوزه. العقل يكون عقلًا حين يعرف أين ينتهي البرهان، وأين يبدأ التأويل، وأين يحتاج الحكم إلىٰ قيمة، وأين يحتاج المبدأ إلىٰ واقع، وأين تحتاج الحرية إلىٰ مسؤولية.

بهذا المعنىٰ، لا تكون التجليات إضــافات علىٰ جوهر مكتمل، بل هي المجال الذي يكتشف فيه العقل ذاته وحدوده. من خلال المنطق يكتشف حاجته إلىٰ الاتساق، ومن خلال الأخلاق يكتشـف مسـؤوليته، ومن خلال الإبداع يكتشـف حريته، ومن خلال اللغة يكتشـف اجتماعيته، ومن خلال الدين يكتشف محدوديته وتعلقه بالغاية.

إن جوهر العقل لا يُفهم إذن خارج هذه العلاقات. هو ليس نقطةً صــامتةً وراءها، بل القدرة التي تنتظم فيها وتعود عليها بالنقد. وكلما ازداد العقل وعيًا بعلاقاته، أصـبح أكثر قدرةً علىٰ عدم اختزال نفسه في صورة واحدة.

وقد كانت هذه مشـكلة تاريخية متكررة: كل عصـر يكتشـف قوةً من قوىٰ العقل ثم يميل إلىٰ تحويلها إلىٰ تعريف نهائي. عصر البرهان رفع المنطق، وعصر العلم رفع التجربة، وعصر

الرومانسية رفع الإبداع، وعصر اللغة رفع الخطاب، والعصور الدينية رفعت المرجعية. لكن العقل أوسع من كل اكتشاف تاريخي لذاته.

لا يعني ذلك أن جميع العصور متساوية، بل إن كل واحد منها كشف بعدًا وأخفىٰ آخر. والنقد لا يكون برفض منجزه، بل بإعادته إلىٰ موقعه داخل الكل. المنطق يبقىٰ من أعظم منجزات العقل، لكنه لا يملك الإنسان كله. والدين يبقىٰ أفقًا للمرجعية والمعنىٰ، لكن فهمه البشري لا يُعفىٰ من المراجعة. واللغة تبقىٰ شرطًا للفكر، لكنها لا تخلق الواقع من عدم.

إن النظر إلىٰ التجليات من منظور الجوهر يحمي العقل من التمزق، والنظر إلىٰ الجوهر من منظور التجليات يحميه من التجريد. فلا وحدة بلا اختلاف، ولا اختلاف مفهوم بلا وحدة. العقل يظهر في المنطق والأخلاق والإبداع واللغة والدين، لكنه لا يساوي أيًّا منها منفردًا ولا مجموعها في حالة سكون؛ إنه الحركة التي تربطها وتعيد ترتيبها في مواجهة العالم.

وهذه الحركة هي التي تجعل العقل قادرًا علىٰ التاريخ من غير أن يكون تاريخًا فقط، وعلىٰ الثقافة من غير أن يكون ثقافةً فقط، وعلىٰ اللغة من غير أن يكون لغةً فقط، وعلىٰ الدين من غير أن يكون تأويلًا واحدًا، وعلىٰ المنطق من غير أن ينغلق في الصورية. جوهره في قدرته علىٰ التحقق والتجاوز معًا.

العقل يتحقق حين يصوغ حكمًا، ويتجاوز حين يراجعه؛ يتحقق حين يدخل لغةً، ويتجاوز حين يجددها؛ يتحقق حين ينتمي إلىٰ دين، ويتجاوز حين يميز المرجعية من التاريخ؛ يتحقق حين يتبع منطقًا، ويتجاوز حين يكتشف حدود نظامه؛ يتحقق حين يبدع، ويتجاوز حين يقوّم أثر إبداعه.

وبذلك لا يكون الجوهر شيئًا ثابتًا في مقابل التجليات المتغيرة، بل هو مبدأ الاستمرار في قلب التغير. ولا تكون التجليات أعراضًا سطحيةً، بل صورًا ضروريةً لاكتشاف هذا المبدأ. العلاقة بينهما علاقة جدلية: الجوهر يتيح التجلي، والتجلي يكشف الجوهر، والجوهر يراجع التجلي، والتجلي يوسع الجوهر المتحقق.

إن العقل، في أعمق تعريفاته، ليس ما يعرف فقط، بل ما يســتطيع أن يعرف كيف عرف، وأن يسأل عما ينبغي أن يفعل بما عرف، وأن يتصور ما لم يوجد، وأن يمنح تجربته اسمًا، وأن يضــع وجوده في أفق غاية. هذه القدرات هي التي تجعل المنطق والأخلاق والإبداع واللغة والدين تجلياتٍ لجوهر واحد، لا عوالم عقليةً منفصلة.

الفصل السادس

العقل واللغة

تبدو العلاقة بين العقل واللغة، للوهلة الأولىٰ، علاقةً بين قدرةٍ داخلية وأداةٍ خارجية، بين فكرٍ يتكوّن في باطن الإنسان وألفاظٍ تتولىٰ نقله إلىٰ الآخرين. غير أن هذا التصور البسيط سرعان ما يفقد كفايته حين يتبين أن اللغة لا تنقل الفكر فقط، بل تسهم في تشكيله، وأن العقل لا يستخدم الكلمات كما يستخدم آلةً محايدة، بل يعيد بناء ذاته من خلالها، ويكتسب بو ساطتها إمكانات لم تكن متاحةً له في صورته السابقة علىٰ التعبير. ومن هنا لا يعود السؤال: هل اللغة تصنع العقل أم العقل يصنع اللغة؟ سؤالًا عن علاقة سببية خطية يكون أحد طرفيها علةً كاملةً للآخر، بل يصبح سؤالًا عن صيرورة مزدوجة، ينشئ فيها العقل اللغة بقدر ما تعيد اللغة إنشاء العقل، ويكون كل طرف فيها شرطًا لتطور الآخر من غير أن يكون مصدره المطلق.

إن القول بأن العقل يصنع اللغة يبدو، من زاوية أولىٰ، أقرب إلىٰ البداهة؛ إذ لا يمكن أن تنشأ اللغة ما لم توجد قدرة سابقة علىٰ التمييز والربط والقصد والإشارة. فاللفظ لا يصبح لفظًا لمجرد صدور صوت من الجسد، بل حين يقصد به معنىٰ، وحين يدرك المرسل والمتلقي أن هذا الصوت يحيل إلىٰ شيء أو فعل أو حالة. وما لم توجد هذه القدرة علىٰ الإحالة، تبقىٰ الأصوات أحداثًا فيزيائيةً لا علامات. وبذلك يبدو أن الحد الأدنىٰ من العقل سابق علىٰ الحد الأدنىٰ من اللغة، لأن تكوين الرمز يفترض عقلًا قادرًا علىٰ الانتقال من الشيء إلىٰ ما يدل عليه، ومن الحضور المباشر إلىٰ التمثيل.

لكن هذه الأسبقية لا تعني أن العقل مكتمل قبل اللغة، ولا أن اللغة تأتي لاحقًا لتكسوه ثوبًا لفظيًا. فالعقل الذي يسبق اللغة ليس هو العقل المفهومي المركب الذي يعرف الإنسان من خلاله ذاته والعالم، بل هو عقل أولي أو قدرة إدراكية سابقة علىٰ الصياغة، تمتلك الاستعداد للتمييز

والانتباه والتذكر والتوقع، من غير أن تكون قد بلغت بعد مستوىٰ المفهوم المجرد والحكم الصريح والتأمل الذاتي. وإذا قيل إن العقل أسبق من اللغة، فلا بد من التمييز بين أسبقية الاستعداد وأسبقية التحقق؛ فاستعداد العقل للرمز سابق، أما العقل الإنساني المتحقق في صورته التاريخية والثقافية فلا ينفصل عن اللغة التي توسع بنيته وتعيد تنظيم وظائفه.

وبالمقابل، فإن القول بأن اللغة تصنع العقل يحمل جانبًا عميقًا من الحقيقة؛ لأن الإنسان لا يكتسب فقط أسماءً للأشياء، بل يتعلم من خلال الأسماء كيف يقسم الواقع، وكيف يميز داخله، وكيف يضم الجزئيات تحت مفاهيم عامة. فالطفل لا يتعلم كلمة «شجرة» ليضع صوتًا علىٰ صورة جاهزة فحسب، بل يتعلم أن يجمع تحت هذا اللفظ أشجارًا تختلف في الحجم واللون والنوع، وأن يعزل فيها بنيةً مشتركةً تتجاوز كل مثال حسي منفرد. الكلمة هنا لا تنقل مفهومًا اكتمل قبلها، وإنما تشارك في تكوينه؛ لأنها تمنح الخبرات المتعددة وحدةً دلالية، وتتيح للعقل أن يحتفظ بها بوصفها فئةً قابلةً للاستدعاء والمقارنة.

ومن ثم فإن العقل واللغة لا يلتقيان بعد اكتمالهما، بل ينشآن في علاقة متبادلة. العقل ينتج العلامة الأولىٰ لأنه يملك قدرةً علىٰ التمثيل، واللغة تعيد بناء هذه القدرة حين تحولها من إشارة مرتبطة بالموقف إلىٰ نظام رمزي يمكنه أن يمثل الغائب والممكن والمجرد. ففي الإشارة الأولية يكون المعنىٰ مقيدًا بالشيء الحاضر أو بالحاجة المباشرة، أما في اللغة فيصبح الإنسان قادرًا علىٰ الحديث عما لا يراه، وعن الماضي الذي انقضىٰ، والمستقبل الذي لم يقع، والعدل الذي لا يلمس، والموت الذي لا يختبر إلا في غياب الآخر، واللانهاية التي لا يمكن تمثيلها في تجربة حسية مكتملة.

هذا الانتقال من الحضور إلىٰ الغياب هو أحد أعمق التحولات في ولادة العقل المفهومي. فاللغة لا تمنح الإنسان أسماء الأشياء الحاضرة فقط، بل تحرره نسبيًا من سلطان الحضور. يستطيع الإنسان أن يستعيد مكانًا غادره، وأن يتصور شخصًا لم يره، وأن يبني خطةً لمستقبل بعيد، وأن يناقش احتمالًا قد لا يتحقق. وكلما اتسعت القدرة علىٰ تمثيل الغائب،

اتسع مجال العقل، لأن العقل لا يعود محكومًا بما هو واقع أمام الحواس، بل يصبح قادرًا علىٰ بناء عوالم من الفرض والتوقع والنفي والشرط.

ومع ذلك، فإن هذا الاتساع لا يثبت أن كل تفكير لغوي في أصله أو صورته. فهناك فرق بين أن تكون اللغة شرطًا للعقل الإنساني المركب، وأن تكون المادة الوحيدة لكل عملية عقلية. الإدراك الحسي، مثلًا، يسبق التسمية في كثير من الحالات؛ فالطفل يميز وجه الأم قبل أن يملك لفظًا يدل عليها، ويستجيب لنبرة الصوت قبل أن يفهم كلماتها، ويتوقع عودة الشيء المختفي قبل أن يكون قادرًا علىٰ صياغة مفهوم البقاء. وهذا يدل علىٰ وجود تنظيم عقلي سابق علىٰ اللغة، وإن كان هذا التنظيم لا يزال محدودًا بحدود الإدراك والموقف.

كما أن الحيوان يستطيع في درجات متفاوتة أن يتعلم، ويتوقع، ويحل بعض المشكلات، ويميز الأفراد والأماكن، من غير أن يملك لغةً بشريةً تركيبية. ولا يعني ذلك أن عقل الحيوان مماثل للعقل الإنساني قبل اللغة، لكنه يكشف أن بعض صور الذكاء لا تتوقف علىٰ الجملة والاسم. فالربط بين السبب والنتيجة، وتذكر الطريق، وتقدير المسافة، واختيار الوسيلة، يمكن أن يحدث في أنظمة إدراكية غير لغوية. غير أن الفارق يظهر حين يتعلق الأمر ببناء مفهوم عام، أو بتبرير الفعل، أو باستحضار قاعدة مستقلة عن الحالة، أو بمراجعة الاعتقاد بوصفه اعتقادًا؛ فهذه المستويات تتصل اتصالًا وثيقًا بالرمز واللغة.

إن التفكير بلا لغة ممكن، إذا أريد بالتفكير كل نشاط يتجاوز الاستجابة الآلية ويشمل التمييز والتوقع والتخيل وحل المشكلات. لكنه يصبح أكثر إشكالًا إذا أريد به التفكير التأملي المجرد القادر علىٰ بناء الحجج وصياغة الكليات ومراجعة الذات. فهناك تفكير صامت يسبق العبارة، لكن الصمت لا يعني غياب كل بنية رمزية. وقد تتكون الفكرة في صورة أو إحساس بالاتجاه أو شبكة من العلاقات، ثم تبحث لاحقًا عن ألفاظها. وكثيرًا ما يعرف الإنسان أنه أدرك معنىً ما قبل أن يستطيع التعبير عنه، لكنه لا يعرف دائمًا ما إذا كان المعنىٰ قد اكتمل أو مجرد إحساس غامض باكتمال لم يتحقق بعد.

وهنا تبرز ضـرورة التمييز بين «الإحسـاس بالفكرة» و«الفكرة المتعينة». فقد يشـعر الإنسـان بأن لديه حلًا لمسـألة أو موقفًا من قضـية، ثم يتبين عند محاولة التعبير أنه لم يكن يملك إلا اتجاهًا عامًا. اللغة لا تكشـف الفكرة للآخرين فقط، بل تكشـفها لصـاحبها؛ لأنها تلزمه بتحديد العلاقات، وترتيب الأسـباب، وتمييز ما كان مختلطًا في الوجدان. والعبارة قد تفضح وهم الوضوح، إذ يبدو المعنىٰ كاملًا في الداخل ما دام لم يُختبر في الكلمات، ثم يظهر نقصه حين يطلب منه أن يأخذ صورةً محددةً قابلةً للفهم.

من هذه الزاوية، لا تكون اللغة وعاءً للفكر، بل محكمةً أولىٰ له. الفكرة غير المصـاغة تتمتع بحرية الغموض، أما الفكرة المصاغة فتدخل في نظام من الحدود والالتزامات؛ فإذا قال الإنسـان إن شـيئًا ما «عادل»، فقد ألزم نفسـه ضـمنًا بتمييزه من الظلم، وببيان معيار العدالة، وبإمكان تطبيق الوصف علىٰ حالات مشابهة. والكلمة لا تختصر المعنىٰ فقط، بل تفتح شبكةً من العلاقات التي تجعل الحكم قابلًا للسؤال والنقد.

وقد أسـهمت الفلسـفة اليونانية في تثبيت هذا التلازم بين الفكر والقول من خلال مفهوم اللوغوس، الذي جمع دلالات العقل والكلام والنظام والحجة. لم يكن القول هنا صوتًا محايدًا، بل ظهورًا للعقل في صورة يمكن فحصها. ولهذا ارتبطت الفلسفة بالحوار والبرهان، لأن الفكر الذي يبقىٰ حبيسًا في الذات لا يدخل بعد في المجال المشـترك للحقيقة. غير أن هذا الارتباط لم يمنع الاعتراف بأن النفس قد تفكر في صـمت؛ فقد وصـف أفلاطون التفكير بأنه حوار النفس مع ذاتها، بما يوحي بأن البنية الحوارية للغة تستمر حتىٰ حين يغيب الصوت الخارجي.

هذا التصور يفتح سؤال اللغة الداخلية: هل يفكر الإنسان فعلًا بصوت باطني؟ وهل ما يسـمىٰ الحديث الداخلي هو اللغة ذاتها بعد أن انتقلت من المجال الاجتماعي إلىٰ المجال النفسـي؟ أم أن اللغة الداخلية ليسـت إلا أحد أنماط التفكير إلىٰ جانب الصـور والأحاسـيس والبنىٰ غير اللفظية؟

تُظهر التجربة المباشرة أن الإنسان كثيرًا ما يخاطب نفسه، ويعيد صياغة موقف، ويستبق حوارًا، ويصدر أوامر داخلية، ويسترجع عبارات سمعها من قبل. هذا الصوت الداخلي ليس مجازًا محضًا، بل شكل فعلي من تنظيم الانتباه والذاكرة والقرار. وحين يقول الإنسان لنفسه: «ينبغي أن أتوقف»، فإنه لا يصف فقط قرارًا اتخذه، بل قد يسهم القول نفسه في تكوين القرار وتعزيز القدرة علىٰ مقاومة الدافع.

في الدراسات النفسية التي اهتمت بنشأة الكلام الداخلي، ظهر تصور يرىٰ أن الطفل يبدأ بالكلام الموجه إلىٰ الآخرين، ثم يستخدمه أثناء الفعل لتنظيم سلوكه، ثم يتحول هذا الكلام الخارجي تدريجيًا إلىٰ كلام داخلي مختصر. ووفق هذا التصور، لا تكون اللغة الداخلية أصلًا فرديًا خالصًا، بل أثرًا لعملية اجتماعية انتقلت إلىٰ باطن الذات. الإنسان يتعلم أولًا أن يُخاطَب، ثم يتعلم أن يخاطب نفسه بالطريقة التي تعلم بها تنظيم أفعاله في المجال المشترك.

يحمل هذا التصور دلالة فلسفية عميقة؛ لأنه يعني أن الذات ليست مغلقةً قبل المجتمع، وأن صوتها الداخلي يحمل آثار أصوات الآخرين. حين يراجع الإنسان نفسه، قد يستخدم معايير لغوية وقيمية اكتسبها من الأسرة والتعليم والثقافة. ولذلك فإن الضمير، في بعض جوانبه، ليس صوتًا خارج التاريخ، بل لغة اجتماعية أصبحت جزءًا من البنية الداخلية للذات. لكن هذا لا يعني أن الإنسان مجرد تكرار لأصوات الجماعة؛ فالعقل يستطيع أن يجعل اللغة المكتسبة موضوعًا للنقد، وأن يعيد ترتيبها، وأن يرفض بعض أحكامها.

اللغة الداخلية لا تكون عادةً نسخةً كاملةً من الكلام الخارجي. فهي أكثر اختصارًا وكثافةً، وقد تسقط منها الروابط والأفعال لأن السياق حاضر في الوعي. قد تكفي كلمة واحدة لا ستدعاء موقف كامل، أو صورة مختصرة لتفعيل سلسلة من المعاني. وهذا يدل علىٰ أن التفكير الداخلي يتحرك في منطقة وسطىٰ بين اللغة الصريحة والبنية غير اللفظية؛ فهو يستخدم الكلمات، لكنه لا يلتزم دائمًا بنحو الجملة الكاملة، ويعتمد علىٰ معرفة ضمنية لا تحتاج إلىٰ إعادة البيان.

كما أن الأفراد يختلفون في مقدار اعتمادهم علىٰ اللغة الداخلية. بعضهم يصف تفكيره بوصفه تيارًا من العبارات، وبعضهم يعتمد أكثر علىٰ الصور أو الإحساس المكاني أو النماذج الحركية. ولا يدل هذا الاختلاف علىٰ وجود عقول متباينة في الجوهر، بل علىٰ تنوع الوسائط التي تتجلىٰ فيها الفاعلية العقلية. وقد يتغير النمط داخل الشخص نفسه بحسب المهمة؛ فالمسألة الأخلاقية قد تستدعي حوارًا داخليًا، والمسألة الهندسية صورةً مكانية، واللحن بنيةً سمعية، والحركة الرياضية إحساسًا جسديًا.

إن اختزال التفكير في اللغة الداخلية يؤدي إلىٰ تجاهل مساحات واسعة من الخبرة العقلية. فالمهندس قد يتصور البناء في أبعاده قبل أن يصفه، والموسيقي قد يسمع لحنًا داخليًا لا يمكن اختزاله في كلمات، والرسام قد يرىٰ توزيع الضوء والظل، والرياضي قد يدرك تناظرًا أو علاقةً قبل صياغتها بالرموز. وفي هذه الحالات توجد بنية ومعيار وتوقع وتصحيح، أي توجد فاعلية عقلية واضحة، من غير أن تكون اللغة اللفظية وسيطها المباشر.

لكن القول بوجود تفكير غير لغوي لا يقتضي أن هذا التفكير مستقل تمامًا عن اللغة في الشخص الذي اكتسبها. فاللغة، بعد أن تدخل بنية العقل، قد تؤثر حتىٰ في العمليات التي لا تظهر في صورة كلمات. طريقة تصنيف اللون أو المكان أو الزمن قد تتأثر بالمفاهيم اللغوية المتاحة، ولو جرىٰ الفعل نفسه عبر صورة أو إحساس. فاللغة لا تعمل فقط حين تسمع في الداخل، بل تعيد تنظيم شبكة الانتباه والتمييز التي يتحرك فيها الإدراك.

ومن هنا ينبغي التمييز بين التفكير غير اللفظي والتفكير السابق علىٰ كل تشكل لغوي. الأول ممكن وشائع داخل العقل المتعلم، لكنه ليس بريئًا بالضرورة من أثر اللغة. أما الثاني فيظهر في الطفولة المبكرة وفي بعض المستويات الإدراكية الأولية، حيث توجد قدرة علىٰ التمييز من غير امتلاك منظومة دلالية مكتملة. والخلط بينهما يؤدي إما إلىٰ المبالغة في سلطان اللغة، وإما إلىٰ التقليل من عمق أثرها.

السؤال عن أسبقية المفهوم أو الكلمة يتصل مباشرةً بهذه المشكلة. إذا كان المفهوم هو المعنىٰ العام الذي يجمع أفرادًا أو حالات تحت وحدة ذهنية، فهل يتكون أولًا ثم يبحث عن اسم، أم أن الاسم هو الذي يتيح له أن يتكون بوصفه مفهومًا؟

في بعض الحالات يبدو المفهوم سابقًا علىٰ الكلمة. يستطيع الطفل أن يميز فئةً من الأشياء قبل أن ينطق باسمها، وأن يتوقع وظيفة الأداة من غير امتلاك لفظ يدل عليها. وقد يكتشف الإنسان علاقةً جديدةً ثم يبتكر لها مصطلحًا. ويشير ذلك إلىٰ أن العقل قادر علىٰ تكوين نمط من التمثيل المفهومي قبل التسمية الصريحة.

لكن هذا المفهوم السابق علىٰ الكلمة يختلف عن المفهوم بعد دخوله اللغة. قبل الاسم قد يكون التمثيل مرنًا وغائم الحدود، مرتبطًا بالأمثلة الحسية، أما بعد الاسم فيصبح أكثر ثباتًا وقابليةً للنقل والمقارنة. الكلمة تعمل كعقدة تجمع الخبرات وتحفظها من التشتت. ولهذا لا يكون السؤال: أيهما وجد أولًا في كل حالة؟ بل: أي نوع من المفهوم يوجد قبل الكلمة، وأي نوع منها لا يكتمل إلا بها؟

قد يولد الإدراك التصنيفي قبل الكلمة، لكن المفهوم التأملي لا يكتمل غالبًا من دون نظام رمزي. يمكن للطفل أن يميز الأفعال العادلة من غير أن يملك مفهوم العدالة بوصفه قاعدةً عامة، لكنه لا يستطيع مناقشة العدالة أو مقارنة صورها أو مساءلة معيارها من دون لغة. التجربة القيمية قد تسبق المصطلح، أما النظرية الأخلاقية فلا تقوم بدونه.

وينطبق الأمر نفسه علىٰ مفاهيم الزمن والذات والسبب والاحتمال. يعيش الإنسان التتابع قبل أن يمتلك لفظ «الزمن»، ويختبر الفاعلية قبل أن يبني مفهوم «الذات»، ويرىٰ الاقتران قبل أن يحرر مفهوم «السببية». غير أن اللغة تنقل هذه الخبرات من مستوىٰ الممارسة الضمنية إلىٰ مستوىٰ المعرفة القابلة للفحص. وما كان يعاش من الداخل يصبح موضوعًا يمكن التفكير فيه.

هذا الانتقال من المعرفة الضمنية إلىٰ المعرفة الصريحة من أعظم آثار اللغة في العقل. يعرف الإنسان كيف يمشي قبل أن يستطيع تفسير المشي، ويعرف كيف يستخدم لغته قبل أن

يعرف قواعد النحو، ويميز الوجوه من غير أن يستطيع وصف عملية التمييز. اللغة لا تنشئ كل معرفة، لكنها تجعل بعض المعرفة قابلةً لأن تعرف نفسها، أي تنشئ مستوىً ثانيًا من الوعي يلتفت فيه العقل إلىٰ عملياته.

وهنا يظهر الفرق بين العقل الذي يؤدي والعقل الذي يمثل أداءه. الأول يستطيع الفعل، والثاني يستطيع وصفه وتحليله وتعديله وفق قاعدة واعية. واللغة هي الوسيط الأهم في هذا الانتقال، لأنها تمنح الفعل اسمًا، والاسم يسمح بإخراجه من تدفق الخبرة وإيقافه أمام النظر. حين يسمّىٰ التحيز تحيزًا، يصبح من الممكن اكتشافه في مواضع مختلفة، وحين يسمّىٰ التناقض تناقضًا، يمكن تعقب صورته وراء تنوع العبارات.

لكن الاسم قد يخدع العقل أيضًا. فقد يوهمه أن ما لا اسم له غير موجود، أو أن ما يحمل الاسم نفسه يمتلك حقيقةً واحدةً ثابتة. والكلمات تقسم الواقع وفق تاريخ الثقافة وحاجاتها، لا وفق حدود طبيعية في كل الأحوال. ولذلك فإن المفهوم لا ينبغي أن يختزل في اللفظ، لأن اللفظ قد يجمع أشياء مختلفةً أو يفصل أشياء متصلة.

لقد نبهت الفلسفات التي اهتمت باللغة إلىٰ أن كثيرًا من النزاعات الفكرية ينشأ من أسر العقل داخل الكلمات. قد تتحول الألفاظ إلىٰ كيانات موهومة، فيظن الإنسان أن وجود اسم يدل بالضرورة علىٰ وجود شيء مستقل. وقد يقع العكس، فيعجز عن رؤية ظاهرة لأنها لم تحصل بعد علىٰ اسم يثبت حضورها في الخطاب العام. فاللغة توسع العقل وتقيّده في الوقت نفسه، تمنحه أدوات الرؤية، لكنها ترسم أيضًا حدود ما يتوقع رؤيته.

هذا التوتر يظهر في العلاقة بين الكلمة والتجربة الفردية. فالكلمة عامة بطبيعتها، بينما التجربة متفردة. حين يقول الإنسان «ألم»، فهو يدخل خبرته في مفهوم يشترك فيه الآخرون، لكنه لا ينقل تمامًا كيفية الألم في جسده ووعيه. اللغة تتيح التواصل لأنها تتجاوز خصوصية التجربة، لكنها تفقد في هذا التجاوز جزءًا من كثافتها. وكل تعبير هو مكسب في المشاركة وخسارة في التفرد.

ومن هنا تنشأ فكرة العقل الصامت، لا بوصفه عقلًا محرومًا من اللغة، بل بوصف المجال الذي تبقىٰ فيه أبعاد من الخبرة خارج الاستيعاب اللفظي الكامل. الصمت ليس فراغًا من المعنىٰ؛ فقد يكون امتلاءً لا تحتمله العبارة، أو غموضًا لم يجد بعد شكله، أو إدراكًا يعمل في مستوىٰ سابق علىٰ التقسيم. والعقل الصامت ليس نقيض العقل اللغوي، بل حدّه الداخلي، والمساحة التي يستمد منها اللغة مادتها ثم تعجز عن استنفادها.

يمكن تمييز صور متعددة للعقل الصامت. هناك صمت الإدراك، حين يرىٰ الإنسان مشهدًا ويستوعب علاقاته من غير أن يصفها. وهناك صمت المهارة، حين ينفذ فعلًا معقدًا من غير تعليمات داخلية واعية. وهناك صمت الوجدان، حين يشعر بما لا يجد له اسمًا. وهناك صمت الحدس، حين يظهر اتجاه للحل قبل البرهان. وهناك صمت التأمل، حين لا يعود العقل بحاجة إلىٰ الجمل، بل يقيم مع موضوعه في انتباه مركز.

ولا ينبغي تمجيد هذا الصمت علىٰ نحو يجعل الغموض أعمق من البيان دائمًا. فعدم القدرة علىٰ التعبير قد يكون علامةً علىٰ نقص الفهم، لا علىٰ علوه. والحدس قد يكون صائبًا أو مضللًا، والشعور بالكثافة لا يضمن وجود معنىٰ متماسك. لذلك يحتاج العقل الصامت إلىٰ اللغة بقدر ما تحتاج اللغة إليه؛ يحتاج إليها لاختبار ما إذا كان يحمل معرفةً أم مجرد انفعال، وتحتاج إليه كي لا تنغلق في ما استطاعت تسميته.

العقل الصامت هو مخزون الإمكان السابق علىٰ التعيين، والعقل اللغوي هو لحظة التحديد والمشاركة. إذا استقل الأول تحول إلىٰ ذاتية غير قابلة للنقد، وإذا استقل الثاني تحول إلىٰ نظام ألفاظ منفصل عن الخبرة. والتفكير الحي ينتقل بينهما :يصمت ليدرك، ويتكلم ليمتحن، ثم يعود إلىٰ الصمت ليرىٰ ما عجز الكلام عن احتوائه.

هذه الحركة تكشف أن اللغة لا تبدأ بالصوت، بل بالرمز. فالرمز أوسع من الكلمة؛ قد يكون صورةً أو إشارةً أو عددًا أو لحنًا أو طقسًا. والعقل الرمزي هو العقل حين يستطيع أن

يجعل شـيئًا يقوم مقام شـيء آخر من غير أن يسـاويه. الخط المرسـوم قد يدل علىٰ طريق، والراية علىٰ جماعة، والعدد علىٰ كمية، والطقس علىٰ معنىٰ يتجاوز أفعاله المادية.

الرمز لا يكرر الشيء، بل يعيد بناء حضوره. صورة الشجرة ليست شجرةً مصغرة، وكلمة «شـجرة» لا تشـبه موضـوعها، والعدد خمسـة لا يحمل في شـكله خمس وحدات حسـية بالضـرورة. العلاقة الرمزية تقوم علىٰ اتفاق أو نظام أو قدرة علىٰ التجريد. ومن خلاله يسـتطيع العقل أن يتعامل مع الأشـياء في غيابها، وأن يركب بينها علاقات لا يسـتطيع تنفيذها ماديًا في كل مرة.

بهذا المعنىٰ، يشـكل العقل الرمزي منعطفًا حاسـمًا في ولادة المفهوم. فالمفهوم ليس صـورةً حسـيةً باهتةً عن الشـيء، بل بنية تسـمح بتوحيد أمثلة مختلفة وإجراء عمليات عليها. وحين يدخل المفهوم في رمز، يصبح قابلًا للتخزين والنقل والتركيب. يستطيع العقل أن يضم «الإنسان» إلىٰ «الفناء» في قضية، وأن يبني استنتاجًا، من غير حاجة إلىٰ استحضار كل إنسان أو مشاهدة كل موت.

اللغة هي أكثر الأنظمة الرمزية اتساعًا، لكنها ليست النظام الوحيد. وقوتها تأتي من قدرتها علىٰ توليد عدد غير محدود من المعاني عبر عدد محدود من العناصـر والقواعد. الكلمات يمكن أن تركب في جمل لم تقل من قبل، والجمل يمكن أن تصف حالات لم توجد قط. هذه الإنتاجية تجعل اللغة أداةً لتوسيع الممكن، لا مجرد سجل للموجود.

لكن اللغة ليسـت محايدةً في تنظيم هذا الممكن. بنيتها النحوية توجه الانتباه إلىٰ الفاعل والفعل والزمن والعلاقة. بعض اللغات تلزم المتكلم بتحديد معلومات قد تتركها لغات أخرىٰ ضـمنية، كنوع المصـدر أو درجة اليقين أو موقع الحدث الزمني. ولا يعني ذلك أن متكلمي اللغات الأخرىٰ عاجزون عن تصـور هذه المعاني، بل إن بعض الفروق تصـبح أكثر حضورًا واعتيادًا حين تفرضها البنية اللغوية باستمرار.

لقد أدىٰ هذا الأمر إلىٰ ظهور اتجاهات ترىٰ أن اللغة تحدد رؤية العالم، وأن الإنسان لا يرىٰ الواقع مبا شرةً بل من خلال شبكة لغته. في صورتها القوية، تجعل هذه الرؤية كل جماعة سجينةً لنظامها الدلالي، بحيث تتعذر ترجمة العالم من لغة إلىٰ أخرىٰ. غير أن إمكان تعلم اللغات والترجمة وابتكار المصطلحات يدل علىٰ أن التأثير اللغوي ليس قدرًا مغلقًا. اللغة توجه التفكير، لكنها لا تسجنه بصورة مطلقة؛ لأن العقل قادر علىٰ الوعي بالفرق بين اللغات، وعلىٰ بناء مفاهيم جديدة لتجاوز حدودها.

الأدق أن اللغة تمنح العقل عادات في الانتباه لا حدودًا نهائيةً للوجود. فهي تجعل بعض العلاقات أسرع حضورًا، وبعض التصنيفات أكثر بداهة، لكنها لا تمنع المراجعة. ويمكن للعلم والفلسفة والشعر أن يعيدوا تشكيل اللغة ذاتها حين تصبح قوالبها عاجزة. وكل مصطلح جديد هو شاهد علىٰ قدرة العقل علىٰ توسيع نظامه الرمزي.

هذه القدرة علىٰ ابتكار الرمز تدل علىٰ أن العقل لا يتلقىٰ اللغة من المجتمع استقبالًا سلبيًا. الطفل لا يحفظ الجمل كلها ثم يكررها، بل يستخرج من الكلام أنماطًا ويكوّن عبارات لم يسمعها حرفيًا. وقد يطبق القاعدة تطبيقًا زائدًا فيخطئ، لكن خطأه يكشف أنه بنىٰ نظامًا داخليًا ولم يكتف بالتقليد. اللغة تعطىٰ له اجتماعيًا، غير أن اكتسابها يتطلب نشاطًا عقليًا يستنبط البنية من الأمثلة.

وبذلك يظهر مرةً أخرىٰ أن السؤال عن الصانع والمصنوع لا يقبل إجابةً أحادية. العقل يصنع اللغة من حيث إنه يكتشف النمط ويولد العبارة ويربط الرمز بالمعنىٰ، واللغة تصنع العقل من حيث إنها تمنحه نظامًا سابقًا عليه تاريخيًا، وتدخله في عالم من المفاهيم لا يستطيع اختراعها فرديًا من البداية. الفرد يولد في لغة لم يصنعها، لكنه لا يملكها إلا بإعادة بنائها في عقله، ثم يستطيع أن يغيرها بإبداعه.

ينبغي هنا التمييز بين الأسبقية البيولوجية والأسبقية التاريخية والأسبقية المنطقية. بيولوجيًا، توجد استعدادات إدراكية وعصبية تسبق اكتساب اللغة. تاريخيًا، يجد الفرد اللغة

قائمةً قبله، حاملةً تراث الجماعة. منطقيًا، تفترض العلامة قصدًا وتمييزًا، لكن الفكر المفهومي المتقدم يفترض بدوره نظامًا من العلامات. وحين تختلط هذه المستويات يبدو السؤال متناقضًا، بينما يصبح أكثر دقةً عند فصلها.

العقل أسبق بيولوجيًا بوصفه استعدادًا، واللغة أسبق تاريخيًا بالنسبة إلىٰ الفرد، وهما متلازمان منطقيًا في تكوين الوعي المفهومي. فلا لغة بلا قدرة عقلية، ولا عقل إنساني مكتمل خارج عالم رمزي. وهذه الصيغة لا تهرب من السؤال، بل تحرره من افتراض أن الأسبقية لا بد أن تكون واحدةً مطلقةً في كل مستوىٰ.

كما ينبغي التمييز بين اللغة بوصفها ملكةً واللغة بوصفها نظامًا معينًا. الملكة اللغوية قدرة إنسانية علىٰ اكتساب الرموز والتركيب، أما العربية أو الإنجليزية أو غيرهما فهي أنظمة تاريخية. العقل يسهم في إنتاج الملكة من حيث بنيته البشرية، لكنه يكتسب النظام من الجماعة. ثم يتفاعل الاثنان: البنية العقلية تضع حدودًا عامةً لما يمكن أن يكون لغةً بشرية، والتاريخ والثقافة يحددان الصورة الخاصة التي تتخذها.

يؤدي هذا التمييز إلىٰ فهم أعمق للعقل الصامت قبل اكتساب اللغة. فهو ليس صفحةً فارغةً، بل بنيةً من الاستعدادات: الانتباه إلىٰ الوجه، والتمييز بين الأصوات، وتتبع القصد، والتعرف إلىٰ النمط، وتوقع الاستجابة. لكن هذه الاستعدادات لا تحمل في ذاتها عالمًا مفهوميًا مكتملًا؛ إنها إمكان ينتظر التفاعل الاجتماعي كي يتحول إلىٰ نظام دلالي.

فلا تنشأ اللغة في عقل معزول. الكلمة تتطلب مخاطبًا ومستمعًا، والرمز يتطلب إمكان المشاركة. حتىٰ اللغة الداخلية التي تبدو أشد خصوصيةً تنشأ من أصل علائقي. ومن هنا فإن ولادة اللغة هي في الوقت نفسه ولادة شكل جديد من الاجتماع؛ إذ يصبح الإنسان قادرًا علىٰ أن يضع خبرته أمام الآخر، وأن يتلقىٰ خبرةً لم يعشها، وأن يبني معه ذاكرةً تتجاوز الأعمار الفردية.

هذا التراكم هو الذي يجعل العقل الإنساني تاريخيًا. الفرد لا يبدأ في كل جيل من اكتشاف النار والعدد والقاعدة، بل يدخل عالمًا رمزيًا حفظت فيه الجماعة نتائج عقول

سـابقة. اللغة هي ذاكرة العقل عبر الزمن، لا لأنها تخزن المعلومات فقط، بل لأنها تحفظ طرق التصـنيف والاسـتدلال والتقويم. وكل مفهوم يرثه الإنسـان يحمل تاريخًا من التجارب والصراعات والتأويلات.

لكن هذا الإرث قد يكون قوةً وقيدًا. يمنح العقل نقطة بداية مرتفعة، لكنه يحمّله مفاهيم قد تكون متصـلبةً أو منحازة. ولهذا فإن النضـج العقلي لا يتحقق بمجرد إتقان اللغة، بل بالقدرة علىٰ نقد مفاهيمها. الإنسـان لا يصـبح حرًا حين يتكلم فقط، بل حين يسـأل: من أين جاءت هذه الكلمات؟ وما الذي تكشـفه؟ وما الذي تحجبه؟ وهل ما تزال حدودها مناسبةً للواقع؟

إن نقد اللغة ليس خروجًا من اللغة، لأنه لا توجد نقطة خارجية نقية يمكن الوقوف فيها. النقد يستخدم ألفاظًا لمراجعة ألفاظ، ويفتح داخل النظام إمكانًا لتغييره. وهذه الدائرية ليست عيبًا، بل تعبير عن طبيعة العقل الذي لا يسـتطيع أن يخلع كل أدواته دفعةً واحدة، وإنما يصححها من الداخل. كما تصلح السفينة أثناء الإبحار، يصلح العقل لغته وهو يفكر بها.

وتظهر هذه القدرة في الاستعارة، التي تعد من أكثر مظاهر العقل الرمزي عمقًا. الاستعارة لا تنقل اسـمًا من شـيء إلىٰ آخر للتزيين فقط، بل تفتح مجالًا جديدًا للفهم. حين يوصـف الزمن بأنه نهر، لا يصـبح الزمن ماءً، لكن العلاقة تكشـف الاسـتمرار وعدم الرجوع. والعقل يستخدم بنيةً مألوفةً لفهم مجال أكثر تجريدًا. وبذلك تكون الاستعارة أداةً معرفيةً تسبق أحياً المفهوم النظري الدقيق.

كثير من المفاهيم الفلسفية والعلمية تبدأ في صورة استعارات: البنية، والجذر، والحقل، والقوة، والشبكة، والطبقات. ثم تضبط دلالتها تدريجيًا حتىٰ تبدو مصطلحات محايدة. وهذا يكشف أن العقل لا ينتقل من الحس إلىٰ التجريد بقفزة، بل يعبر عبر الرموز والصور، ويحمل معه آثار التجربة الجسدية إلىٰ المجالات الذهنية.

غير أن الاستعارة قد تتحول إلىٰ قيد حين تنسىٰ استعاريتها. فإذا قيل إن العقل «آلة»، فقد يكشف الوصف جانبًا من المعالجة والتنظيم، لكنه قد يحجب المعنىٰ والقصد. وإذا قيل إن الذاكرة «مخزن»، فقد يساعد علىٰ فهم الحفظ، لكنه يوهم أن الاستدعاء مجرد إخراج لمادة ثابتة. العقل النقدي لا يرفض الاستعارة، بل يميز بين ما تضيئه وما تخفيه.

اللغة، إذن، لا تعطي العقل مفاهيم جاهزةً فقط، بل تمنحه طرقًا في الربط. النحو نفسه ليس ترتيبًا خارجيًا للكلمات، بل تنظيم للعلاقات: فاعل وفعل، شرط ونتيجة، إثبات ونفي، إمكان ووجوب. وحين يتعلم الإنسان هذه البنىٰ، يكتسب إمكانات في التفكير تتجاوز الجملة المسموعة. إنه يتعلم كيف يربط حدثًا بفاعل، وكيف يضع احتمالًا، وكيف يعارض قولًا بآخر، وكيف يميز بين ما وقع وما قد يقع.

ومع ذلك، لا ينبغي أن يستنتج أن كل لغة تنتج منطقًا مختلفًا بالكامل. فاللغات، علىٰ تنوعها، تستجيب لضرورات مشتركة في التواصل والتمثيل، وإن اختلفت طرق توزيعها. والتفكير يستطيع أن يترجم العلاقات الأساسية عبر أنظمة لغوية متعددة، وإلا استحال التفاهم بين البشر. التنوع اللغوي يكشف مرونة العقل، والمشترك يكشف وحدته.

تتجلىٰ هذه الوحدة في إمكان تعلم لغة جديدة؛ إذ لا يضيف المتعلم كلمات فحسب، بل يكتشف طريقةً أخرىٰ في تقسيم الخبرة. وقد يشعر أن بعض المعاني تصبح متاحةً له بنبرة مختلفة، أو أن علاقته بالزمن والاحترام والانتماء تتلون بصورة جديدة. لكن قدرته علىٰ الانتقال بين النظامين تدل علىٰ أن العقل أوسع من كل لغة بعينها، وإن كان لا يعمل خارج كل نظام رمزي.

إن العقل ليس عربيًا أو إنجليزيًا أو صينيًا في جوهره، لكنه يتجلىٰ تاريخيًا من خلال لغة محددة. وهذه اللغة تترك أثرًا في حساسيته ومفاهيمه وإيقاعه، من غير أن تحول الاختلاف الثقافي إلىٰ اختلاف في ماهية العقل. الوحدة هنا لا تلغي الخصوصية، والخصوصية لا تهدم إمكان الكلي.

العقل الصامت يمثل في هذا السياق القدرة السابقة على التعيين، والعقل الرمزي يمثل الانتقال من الخبرة إلى نظام الدلالة. لكن هذا الانتقال لا ينتهي عند الكلمة؛ إذ تتفرع الفاعلية الرمزية إلى صور أخرى، لكل منها منطقها ومجالها. فالعدد ليس كلمةً عادية، واللحن ليس جملةً لفظية، والصورة لا تعمل بالطريقة نفسها التي يعمل بها التعريف.

ومن الخطأ النظر إلى هذه الأنظمة بوصفها ترجمات ناقصةً للغة اللفظية. فالعقل الرياضي يدرك علاقات لا تستطيع العبارة اليومية حمل دقتها، والعقل الموسيقي ينظم الزمن والتوتر والحل في بنية سمعية، والعقل التصويري يدرك الكل المكاني دفعةً واحدةً حيث تحتاج اللغة إلى تتابع. وكل واحد منها يكشف أن الفكر أوسع من الكلام، وأن اللغة نفسها تنتمي إلى عائلة كبرى من أشكال التمثيل.

لكن هذه الأشكال لا تعيش منعزلةً. الرياضي يستخدم اللغة لشرح البرهان، والموسيقي يستخدم الرموز لتدوين اللحن، والفنان يحتاج إلى المفاهيم في نقد عمله. والعقل اللفظي يستعير من المكان والموسيقى والعدد ليغني تعبيره. التفاعل بينها هو الذي يمنح العقل مرونته، ويمنع نظامًا واحدًا من احتكار المعنى.

إن السؤال: هل التفكير بلا لغة ممكن؟ يقتضي، في ضوء ذلك، إجابةً مركبة. نعم، إذا كانت اللغة تعني الكلمات والجمل، لأن الصور والألحان والعلاقات والحركات تحمل تفكيرًا. ولا، إذا كانت اللغة تعني كل نظام رمزي قابل للتمثيل والتنظيم؛ إذ يصعب أن يبلغ العقل مستوىً عاليًا من التجريد من غير أي وسيط رمزي. فالاختلاف ليس بين فكر ولغة فقط، بل بين أنماط متعددة من اللغة بالمعنى الواسع.

وقد يكون الأدق أن نسأل: ما الذي يبقى من التفكير إذا نزعت منه الكلمات؟ يبقى الإدراك، والتخيل، والتوقع، والتمييز، والإحساس بالعلاقة، والمهارة، والحدس. لكن ما الذي يفقده؟ يفقد قدرًا كبيرًا من القدرة على التثبيت والتعميم والتبرير والتراكم والمراجعة الصريحة. اللغة لا تنشئ كل عقل، لكنها تنشئ العقل القادر على أن يجعل فكره موضوعًا لفكره.

وهذا الالتفات إلىٰ الذات هو من أخص خصائص العقل اللغوي. حين يقول الإنسان «أنا أعتقد»، فهو لا يقرر مضمونًا فقط، بل يميز بين ذاته واعتقادها، ويفتح إمكان أن يكون الاعتقاد خاطئًا. والكلمة تمنحه مسافةً من فكره؛ إذ لم يعد الفكر هو الذات كلها، بل أصبح شيئًا يمكن نسبته إليها ومراجعته.

العقل الصامت قد يكون مندمجًا في خبرته، أما العقل اللغوي فيستطيع أن يبتعد عنها رمزيًا. هذه المسافة هي أساس النقد والمسؤولية، لكنها قد تكون أيضًا مصدرًا للاغتراب؛ فالإنسان يستطيع أن يحول ذاته إلىٰ موضوع، وأن يعيش في الأسماء بدل الخبرة. اللغة تحرره من المباشر، لكنها قد تفصله عنه. ولذلك يحتاج العقل إلىٰ العودة المستمرة بين المفهوم والتجربة.

حين ينفصل المفهوم عن الواقع، تتحول اللغة إلىٰ عالم مغلق. قد يكرر الإنسان كلمة الحرية من غير أن يرىٰ شروطها المادية، أو يتحدث عن العدالة من غير أن يسمع ألم المظلوم. هنا تصبح الكلمة بديلًا عن الشيء الذي كان ينبغي أن تكشفه. والعقل الناضج لا يكتفي بسلامة المفهوم، بل يعيده إلىٰ الخبرة التي يمنحها معنىٰ.

وفي الاتجاه المقابل، تبقىٰ الخبرة من غير مفهوم عاجزةً عن التراكم والتعميم. قد يشعر أفراد متفرقون بظلم متشابه، لكنهم لا يدركون بنيته حتىٰ يملكوا اسمًا يجمع الحالات. التسمية قد تكون لحظةً في ولادة الوعي الاجتماعي؛ لأنها تحول المعاناة من واقعة فردية إلىٰ ظاهرة قابلة للتحليل والعمل.

بهذا المعنىٰ، تصنع اللغة واقعًا جديدًا لا لأنها تخلق الوقائع، بل لأنها تخلق إمكان رؤية مجتمعةً. الكلمة لا تنشئ الظلم، لكنها قد تنشئ الوعي بأنه ظلم. ولا تنشئ الهوية، لكنه تمنح الجماعة قدرةً علىٰ تصور ذاتها. ومن هنا كانت السيطرة علىٰ اللغة شكلًا من أشكا السيطرة علىٰ الوعي، وكان تحرير المفهوم جزءًا من تحرير العقل.

لكن العقل لا يبقىٰ خاضعًا للكلمات التي ورثها. يستطيع أن يعيد تعريفها، وأن يفرق بين دلالاتها، وأن يكشف توظيفها الأيديولوجي. وهذه القدرة تؤكد أنه ليس مخلوق اللغة

بصـورة كاملة. لو كانت اللغة تصـنع العقل صـنعًا حتميًا، لما اسـتطاع نقدها. ولو كان العقل مسـتقلًا عنها تمامًا، لما كان لنقدها هذه الأهمية. الحقيقة تكمن في التوتر: العقل يتكون باللغة ويكوّن موقفًا منها.

إن العلاقة بينهما ليست دائرةً مغلقةً تمنع تحديد الأصل، بل صيرورةً ذات مراحل. تبدأ بقدرات إدراكية وتواصـلية قبل لغوية، ثم تنشـأ العلامة في التفاعل، ثم تتحول العلامات إلىٰ نظام، ثم يعيد النظام تنظيم الإدراك والذاكرة والذات، ثم يبلغ العقل مسـتوىً يسـتطيع فيه نقد النظام وتوسيعه. وفي كل مرحلة يتغير معنىٰ العقل ومعنىٰ اللغة معًا.

الأسبقية الأولىٰ للعقل ليست أسبقية عقل فلسفي مكتمل، بل أسبقية الإمكان؛ والأسبقية اللاحقة للغة ليست أسبقية مصدر مطلق، بل أسبقية الوسط التاريخي الذي تتكون فيه الذات. ومن هنا فإن العبارة الأدق ليسـت: العقل يصـنع اللغة أو اللغة تصـنع العقل، بل: العقل يولد اللغة بوصفها إمكانًا، واللغة تولد العقل بوصفه وعيًا تاريخيًا مفهوميًا.

يصـبح العقل إنسـانيًا بالمعنىٰ الكامل حين لا يكتفي بإدراك العالم، بل يسـتطيع أن يقول العالم، وأن ينفي ما قاله، وأن يتخيل غيره، وأن يسـأل عن صـحة قوله. والكلمة ليسـت إضـافةً إلىٰ هذا التحول، بل أحد شروطه الأساسية. غير أن الإنسان يبقىٰ أكبر من كلماته؛ لأن في عقله صمتًا وصورًا وإيقاعات وعلاقات لا تنفد في العبارة.

إن العقل واللغة لا يتطابقان، لأن العقل يسـتطيع أن يعيش لحظات من الفهم لا كلام فيه ولأن اللغة قد تسـتمر آليًا من غير فهم. قد يردد الإنسـان جملةً لا يدرك معناها، وقد ينتج نظام آلي عبارات صـحيحة البنية من غير أن تكون له خبرة ذاتية بالمرجع. وهذا يكشـف أن اللغة في ذاتها لا تكفي لوجود العقل، كما أن العقل في صورته العليا لا يتحقق من غير نظام دلالي.

مـا يجعـل اللغـة عقليـةً ليس وجود الرمز فقط، بـل حضـور القصـد والفهم وإمكـان المراجعة. والفرق بين الصوت والكلمة أن الكلمة مقصودة في شبكة من الدلالة، والفرق بين

التكرار والتفكير أن التفكير يستطيع أن يتوقف عند قوله ويسأل عما يعنيه. العقل لا يتكلم فقط، بل يفهم أنه يتكلم، ويستطيع أن يجعل اللغة موضوعًا للغة.

هذه القدرة الانعكاسية هي التي ترفع اللغة من التواصل إلىٰ الوعي. كثير من الكائنات تتبادل إشارات، لكن الإنسان يستطيع أن يناقش معنىٰ الإشارة، وأن يضع قواعد لاستخدامها، وأن يكتب معجمًا، وأن يبتكر شعرًا يقوم علىٰ كسر التوقع اللغوي. اللغة البشرية لا تدل علىٰ الأشياء فقط، بل تدل علىٰ دلالتها، وتستطيع أن تعود علىٰ نفسها.

وعند هذه النقطة يتبين أن أعمق أثر للغة ليس أنها تمنح العقل كلمات، بل أنها تمنحه قابليةً لأن ينقسم داخل نفسه من غير أن يفقد وحدته: متكلمًا ومستمعًا، قائلًا وناقدًا، حاملًا لفكرة ومراجعًا لها. اللغة الداخلية هي المسرح الذي تتشكل فيه هذه الازدواجية، والعقل الصامت هو العمق الذي يمدها بما لم يصبح قولًا بعد، والعقل الرمزي هو القدرة التي تربط الاثنين في نظام من المعنىٰ.

فالعقل لا يبدأ بالكلمة، لكنه لا يبقىٰ ما كانه قبلها. واللغة لا تبدأ من فراغ، لكنها لا تظل مجرد أثر لما سبقها. كلاهما يغيّر الآخر: العقل يحول الصوت إلىٰ علامة، واللغة تحول الإدراك إلىٰ مفهوم؛ العقل يولد الرمز، والرمز يولد ذاكرةً جديدة؛ العقل يتكلم، ثم يسمع نفسه في كلامه، فيصبح قادرًا علىٰ أن يعرف ما يقول وأن يراجع ما يعرف.

لا يتجلىٰ العقل في الكلمة وحدها، ولا تنحصر قدرته علىٰ التمثيل في الجملة المنطوقة أو المكتوبة، لأن التجربة العقلية أوسع من أن تستوعبها قناة رمزية واحدة. فالإنسان لا يفكر فقط حين يصوغ قضيةً أو يبني حجةً لفظية، بل يفكر أيضًا حين يدرك نسبةً عددية، أو يتتبع شكلًا هندسيًا، أو يسمع لحنًا في داخله، أو يتصور فضاءً لم يوجد بعد، أو يعيد ترتيب صورة في الذاكرة، أو يلتقط علاقةً بين عناصر لا يملك لها في اللحظة نفسها اسمًا محددًا. وهذا التعدد لا يعني أن للعقل جواهر مختلفة، بل يعني أن الفاعلية

العقلية الواحدة تستطيع أن تتخذ وسائط متباينة، وأن كل وسيط يكشف قدرةً مخصوصةً ويضع حدودًا مخصوصةً لما يمكن إدراكه والتعبير عنه.

إن اللغة اللفظية تعمل بالتتابع؛ فالكلمات تأتي واحدةً بعد أخرىٰ، والجملة لا تُعطىٰ دفعةً واحدةً إلا بعد أن تمر أجزاؤها في الزمن. أما الصورة فقد تمنح العقل علاقات متعددةً في لحظة واحدة؛ إذ يرىٰ الشكل والموقع والنسبة والتجاور من غير أن يمر بالضرورة علىٰ كل عنصر في ترتيب منفصل. واللحن بدوره لا يعمل كما تعمل الصورة، لأنه لا يعرض العلاقات في امتداد مكاني ساكن، بل يبنيها في الزمن، ويجعل المعنىٰ السمعي ناشئًا من التوقع والتوتر والتكرار والتحول. أما الرمز الرياضي فيتجاوز كثيرًا من خصائص الكلمة والصورة واللحن معًا، لأنه يختزل بنيةً كاملةً في صيغة شديدة الاقتصاد، ويتيح للعقل أن يجري عمليات علىٰ علاقات لا يمكن تمثيلها حسيًا بصورة مباشرة.

ولذلك لا يكون السؤال الدقيق: هل يستطيع العقل التفكير من دون لغة؟ بل: عن أي لغة يجري الحديث، وعن أي تفكير؟ فإذا كانت اللغة هي الكلام الطبيعي المؤلف من الألفاظ والنحو، فإن جانبًا واسعًا من النشاط العقلي يمكن أن يحدث خارجها. أما إذا أُخذت اللغة بمعناها الأوسع، بوصفها كل نظام من الرموز والقواعد يسمح بالتمثيل والتحويل والاستدلال، فإن التفكير المتقدم يكاد يكون غير منفصل عن شكل من أشكال الترميز. فالعدد لغة، والخريطة لغة، والنوتة الموسيقية لغة، والرسم الهندسي لغة، وإن لم تكن أي واحدة منها لغةً لفظيةً بالمعنىٰ المألوف.

لكن توسيع مفهوم اللغة علىٰ هذا النحو يجب ألا يؤدي إلىٰ إفراغه من حدوده. فليس كل إدراك لغة، وليس كل انتظام رمزيًا. حين يشعر الإنسان بألم مفاجئ، لا يحتاج الألم في لحظته الأولىٰ إلىٰ رمز لكي يوجد. وحين يلتقط البصر حركةً سريعة، قد تحدث الاستجابة قبل أن تدخل الخبرة في نظام دلالي. اللغة تبدأ حين يصبح الحضور قابلًا لأن يقوم مقامه شيء

آخر، أو حين تدخل الخبرة في علاقة يمكن حفظها ونقلها وإعادة تشـغيلها. الرمز لا يسـاوي الإحساس، بل يحول الإحساس إلىٰ عنصر في بنية.

العقل الرياضـي يقدم أوضـح مثال علىٰ هذا التحول؛ لأن الرياضـيات لا تتعامل مع الأشـياء من حيث مادتها، بل من حيث العلاقات التي يمكن تجريدها منها. فالعدد «ثلاثة» لا ينتمي إلىٰ التفاحات ولا إلىٰ الحجارة ولا إلىٰ الأصـوات، مع أنه يمكن أن يصـدق عليها جميعًا. وما يدركه العقل في العدد ليس خاصـية حسـية مشـتركة، بل بنية قابلةً للانطباق علىٰ موضـوعات مختلفة. وحين ينتقل من ثلاث تفاحات إلىٰ العدد ثلاثة، يكون قد فصـل العلاقة عن حاملها، وجعلها كيانًا رمزيًا يمكن أن يدخل في عمليات جديدة.

هذه القدرة علىٰ التجريد أثارت، منذ الفلسـفة اليونانية، سـؤالًا عن طبيعة الموجودات الرياضـية: هل يكتشـفها العقل أم يصـنعها؟ هل الأعداد والعلاقات قائمة في بنية الواقع قبل أن يرمز إليها الإنسان، أم أنها أنظمة ابتكرها لتيسير الوصف والحساب؟ وقد انقسمت الدراسات الفلسـفية بين اتجاهات واقعية رأت في الكيانات الرياضـية حقائق مسـتقلةً عن الوعي، واتجاهات صـورية جعلتها نتائج لقواعد وأنظمة رمزية، واتجاهات بنائية ربطتها بالعمليات التي يستطيع العقل تنفيذها.

لا يقتصـر هذا الخلاف علىٰ ميتافيزيقا العدد، بل يمتد إلىٰ فهم العقل ذاته. فإذا كانت الرياضـيات اكتشـافًا، كان العقل قادرًا علىٰ النفاذ إلىٰ بنىٰ لا يصـنعها. وإذا كانت بناءً، كان العقل خالقًا لأنظمة من العلاقات تتجاوز الخبرة المباشـرة. وربما كانت الحقيقة أكثر تركيبًا؛ فالإنسـان لا يخلق من العدم إمكان أن تكون الأشـياء قابلةً للعد أو القياس، لكنه يبتكر الرموز والأنظمة التي تعزل هذه القابلية وتوسعها إلىٰ مجالات لم تعد مرتبطةً بالأشياء المحسوسة.

إن الطفل يميز بين القليل والكثير قبل تعلم الأعداد، وقد يدرك أن مجموعةً أضيف إليها شيء أصبحت أكبر. لكن هذا الحس الكمي الأولي لا يساوي العقل الريا ضي. فالريا ضيات

تبدأ حين ينفصل العدد عن الحالة، وحين يصبح بالإمكان العمل عليه وفق قواعد ثابتة. الفرق بين إدراك الكثرة وإجراء البرهان هو الفرق بين استعداد معرفي أولي ونظام رمزي متطور.

ويمثل الرمز الرياضي نموذجًا بالغ الكثافة؛ فالعلامة الواحدة قد تحمل علاقة لا تستطيع عبارة طويلة أن تؤديها بالوضوح نفسه. والمعادلة لا تصف الأعداد فقط، بل تعرض بنية التحويل الممكن بينها. هي ليست جملةً مختصرة فحسب، بل أداة للعمل؛ إذ يستطيع العقل أن يعوض ويعكس ويشتق، وأن يرىٰ من خلال البنية نتائج لم تكن ظاهرةً في البداية.

ومن هنا لا يكون التفكير الرياضي ترجمةً صامتةً للكلام الطبيعي. الرياضي الخبير لا يقرأ كل رمز في داخله بكلمات، بل يتعامل مع الصيغة بوصفها شكلًا منظمًا. قد يرىٰ تناظرًا أو يلتقط اختزالًا أو يشعر بأن مسارًا برهانيًا غير ممكن قبل أن يصوغه لفظيًا. وهذا الإدراك ليس غامضًا تمامًا، لأنه محكوم بقواعد دقيقة، لكنه غير لفظي في لحظته الأولىٰ.

لقد وصفت دراسات كثيرة في فلسفة الرياضيات وعلم النفس المعرفي لحظة الاكتشاف الرياضي بأنها لا تسير دائمًا في تتابع منطقي صريح. قد يعمل العقل طويلًا علىٰ مسألة، ثم تظهر العلاقة فجأةً في صورة بنية كلية. غير أن هذا الظهور لا يعني أن البرهان زائد؛ فالحدس الرياضي يفتح الإمكان، والبرهان يحدد مشروعيته. وكما أن الفكرة اللغوية تحتاج إلىٰ الصياغة كي تختبر، تحتاج الرؤية الرياضية إلىٰ البرهان كي تنتقل من الإحساس بالضرورة إلىٰ الضرورة القابلة للمشاركة.

هنا يظهر تشابه عميق بين اللغة الطبيعية واللغة الرياضية، مع اختلاف طبيعتهما. كلتاهما تحول الحدس إلىٰ صورة مشتركة، وتلزم صاحبها بقواعد تتجاوز اقتناعه الشخصي. لكن اللغة الطبيعية تتسع للغموض والسياق والتعدد الدلالي، بينما تسعىٰ الرياضيات إلىٰ تضييق الدلالة بحيث تكون العلاقات محددةً قدر الإمكان. واللفظ قد يكتسب معنىً جديدًا من الاستعارة، أما الرمز الرياضي فيفقد وظيفته إذا أصبح معناه متغيرًا من غير ضابط.

ومع ذلك، لا تخلو الرياضيات من التاريخ والسياق. فالرموز التي تبدو اليوم محايدةً مرت بمراحل من الابتكار والتعديل، والمفاهيم الرياضية نفسها اتسعت حين واجه العقل مشكلات لم تستوعبها بنيته السابقة. الأعداد السالبة، والصفر، والأعداد المركبة، واللانهاية، لم تدخل التفكير بسهولة، لأنها اصطدمت بحدود التصور المألوف. وكل توسع من هذا النوع يبين أن العقل الرياضي ليس تطبيقًا آليًا لقواعد ثابتة، بل قدرةً علىٰ إعادة تعريف المجال نفسه.

لقد رفضت بعض العقول في مراحل تاريخية أن تكون «أقل من لا شيء» كميةً ذات معنىٰ، لأن الخبرة الحسية لا تقدم شيئًا يشبه العدد السالب. لكن النظام الرياضي كشف أن العلاقة يمكن أن تكون ذات معنىٰ حتىٰ إن لم يكن لها مثال مادي مباشر. وهنا تجاوز العقل التصوير الحسي من دون أن يفقد الانضباط. إنه لم يتخلَّ عن المعنىٰ، بل أنشأ مستوىً جديدًا منه.

وهذا التجاوز هو ما يجعل العقل الرياضي شاهدًا علىٰ أن المفهوم قد يولد داخل الرمز لا قبله فقط. فبعض المفاهيم لا تكون موجودةً بصورة مكتملة ثم يوضع لها رمز، بل يتكون معناها من خلال العمليات التي يسمح بها النظام الرمزي. الرمز هنا لا يعبّر عن فكرة سابقة فحسب، بل يفتح إمكان الفكرة. وحين يتعلم العقل التعامل مع البنية، يكتسب قدرةً لم تكن متاحةً له قبلها.

غير أن هذا لا يجعل الرياضيات مكتفيةً بذاتها في كل مجال. فالرمز الرياضي شديد القوة في تمثيل الكم والعلاقة، لكنه لا يستطيع وحده أن يحدد معنىٰ الشيء الذي يقيسه أو قيمته. يمكن أن تصف المعادلات توزيع الثروة، لكنها لا تحكم علىٰ عدالته. ويمكن أن تحسب احتمالات القرار، لكنها لا تحدد ما إذا كان اتخاذه مشروعًا. الدقة الكمية لا تتحول تلقائيًا إلىٰ حكمة.

ويظهر الخطر حين تعمم صورة العقل الرياضي علىٰ العقل كله. فنجاح الرياضيات في العلوم الطبيعية دفع اتجاهات حديثةً إلىٰ تصور أن كل عقلانية حقيقية لا بد أن تكون قابلةً للقياس والصياغة الكمية. لكن ما لا يقاس لا يكون بالضرورة غير عقلاني؛ فالكرامة والمعنىٰ

والمسؤولية لا تفقد حقيقتها لأنها لا تتحول إلىٰ أعداد كاملة. وقد يكون القياس أداةً ضروريةً لفهم أثرها، لكنه لا يستنفد ماهيتها.

إن العقل الرياضي يكشف قدرة العقل علىٰ التجريد الصارم، لكنه قد يحجب فرادة الحالات إذا استخدم خارج مجاله بلا حذر. فالعدد يعامل الوحدات من حيث تساويها، بينما الإنسان لا يكون وحدةً قابلةً للاستبدال في كل اعتبار. وحين يتحول المجتمع إلىٰ بيانات فقط، قد تختفي التجربة خلف المتوسط، ويصبح ما لا يظهر في الجدول كأنه غير موجود.

ولهذا فإن العقل الرياضي يحتاج إلىٰ العقل اللغوي لتفسير ما يقيس، وإلىٰ العقل الأخلاقي لتقويم استخدامه، وإلىٰ العقل التصويري لتمثل بنيته، وإلىٰ العقل الموسيقي والحسي لتذكيره بأن النظام لا يساوي الحياة كلها. التكامل لا ينقص من صرامة الرياضيات، بل يحفظها من التمدد الأيديولوجي.

أما العقل الموسيقي، فيكشف بعدًا آخر من الفاعلية العقلية، لأن الموسيقىٰ تبني معنىً من دون أن تحيله بالضرورة إلىٰ مفهوم لفظي محدد. اللحن لا يقول قضيةً يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، لكنه ليس مجرد صوت عشوائي. إنه ينظم الزمن والنسبة والتوقع، ويجعل المستمع يدرك حركةً لا تحتاج إلىٰ تسمية لكي تؤثر في وعيه.

الموسيقىٰ زمن مؤلف. الصوت المفرد قد يكون حدثًا، أما اللحن فهو علاقة بين ما سمع وما يُسمع وما يتوقع أن يسمع. ولذلك فإن الذاكرة ليست عنصرًا مساعدًا في الإدراك الموسيقي، بل جزء من بنيته؛ فالنغمة الحاضرة تكتسب معناها من موقعها بالنسبة إلىٰ ما سبق، ومن الوعد الذي تفتحه لما سيأتي. والعقل الموسيقي لا يستقبل الأصوات منفصلةً، بل يحفظها في كل دينامي تتغير دلالته مع كل تحول.

هذا الإدراك الزمني يختلف عن المعنىٰ اللغوي. الجملة أيضًا تمر في الزمن، لكن الكلمات تحيل إلىٰ مفاهيم يمكن فصلها نسبيًا عن نبرتها وترتيبها. أما اللحن فإن هويته مرتبطة ببنيته الزمنية؛ وإذا تغير ترتيب النغمات أو نسبها تغير العمل نفسه. لا يمكن

اختصـــار الموســـيقىٰ في قاموس، لأن معناها ليس مجموعة إحالات خارجية، بل حركة داخلية في العلاقات.

وقد حاولت بعض الدراســات تفسـير الموسـيقىٰ بوصـفها لغةً للمشـاعر، لكنها لا تطابق العاطفة بصــورة مباشــرة. اللحن الحزين لا يســاوي حزنًا شــخصــيًا محددًا، وقد يستمتع الإنسان بموسيقىٰ حزينة من غير أن يرغب في المعاناة. الموسيقىٰ لا تنقل شعورًا جاهزًا، بل تبني شكلًا يمكن للوجدان أن يسكنه. إنها تمنح العاطفة تنظيمًا، وتحررها من الارتباط بحادثة واحدة.

ومن هنا يكون العقل الموسيقي عقلًا للكيفية لا للكم وحده. إنه يدرك التوتر والانفراج، والتوازن والاختلال، والتكرار والاختلاف، من غير أن يحولها بالضــرورة إلىٰ أحكام لفظية. وهذه العلاقات ليست فوضوية؛ إذ يمكن للموسيقي أن يميز نغمةً شاذة، أو توقيتًا مضطربًا، أو بنيةً ناقصة، وفق معايير داخلية يتعلمها بالممارسة.

لكن هذه المعايير تختلف عن قواعد المنطق. التناقض في البرهان يفسده، أما المفارقة أو عدم الاستقرار في الموسيقىٰ فقد يكون مصدر قوتها. والعقل الموسيقي لا يطلب إزالة التوتر فورًا، بل قد يطيله ليخلق معنىً أعمق. إنه يكشــف أن العقل لا يعمل دائمًا علىٰ إلغاء التناقضات الشعورية، بل يستطيع أن يحملها في بنية من غير أن يحولها إلىٰ حكم واحد.

وهذا ما يجعل الموسيقىٰ قريبةً من مناطق يعجز الكلام عن استيعابها. التجربة الوجدانية ليســت دائمًا قابلةً لأن تُختزل في اســم واحد؛ فقد يجتمع الحزن والرجاء والحنين في حالة لا يؤديها لفظ منفرد. الموســيقىٰ لا تحل هذا التركيب، بل تحفظه. إنها تمنح العقل قدرةً علىٰ إدراك الوحدة من غير إزالة التعدد.

في هذا المعنىٰ، يقدم العقل الموســيقي اعتراضًــا ضــمنيًا علىٰ التصــورات التي تجعل الوضــوح الكامل شــرطًا لكل معرفة. فثمة أنماط من الفهم لا تتجســد في تعريف، بل في تمييز وإحساس بالبنية. الموسيقي يعرف أحيانًا أن المقطع يحتاج إلىٰ تحول، لكنه لا يستطيع شرح

هذا الاحتياج فورًا بلغة نظرية. ومع ذلك، فمعرفته ليست عدمًا؛ لأنها تقود إلىٰ تصحيح دقيق يمكن اختباره داخل العمل.

هذه المعرفة الضمنية تشبه معرفة الحرفي بجودة مادته، أو الرياضي بحركة جسده، أو المتكلم بنحو لغته قبل أن يدرس القواعد. العقل لا يبدأ دائمًا من النظرية، بل قد يكتسب معيارًا من التمرين حتىٰ يصبح الجسد والسمع جزءًا من الحكم. وفي الموسيقىٰ يظهر التداخل بين العقل والجسد بوضوح؛ فالإيقاع لا يُفهم بالأذن وحدها، بل يستجيب له الجسد، ويشعر بالنبض والزمن.

وقد قارنت بعض الاتجاهات بين النحو اللغوي والبنية الموسيقية، ورأت أن كليهما يعتمد قواعد تسمح بتوليد تراكيب متعددة. لكن التشابه لا يلغي الفرق؛ فاللغة تحيل عادةً إلىٰ عالم من الأشياء والأفعال والقضايا، بينما تستطيع الموسيقىٰ أن تعمل من غير مرجع خارجي محدد. وهي لا تفتقر إلىٰ المعنىٰ بسبب ذلك، بل تنتج معنىً غير إحالي في جوهره، معنىً يقوم في التجربة المنظمة ذاتها.

وهنا ينكشف قصور الرؤية التي تجعل المعنىٰ مرادفًا للمفهوم. فالمعنىٰ قد يكون علاقةً مُعاشةً، أو تحولًا في الوعي، أو انكشافًا لإيقاع داخلي. لا يمكن سؤال المقطوعة الموسيقية دائمًا: ماذا تقول؟ كما يُسأل النص، لأن السؤال يفترض مسبقًا أن كل معنىٰ قول. والأدق أن يُسأل: ماذا تفعل في الزمن والوجدان والانتباه؟ وما نوع النظام الذي تجعل العقل يختبره؟

العقل الموسيقي لا يعيش من دون ذاكرة، لكنه يستخدم ذاكرةً مختلفة عن استرجاع الكلمات. قد يتذكر الإنسان اللحن ويعجز عن وصفه، وقد يتعرف إليه من نغماته الأولىٰ. الذاكرة هنا بنيوية؛ فهي تحفظ النسبة والحركة، لا قائمةً من العناصر المستقلة. وهذا يؤكد أن الذاكرة العقلية ليست مخزنًا واحدًا، بل أنماط متعددة تتوافق مع طبيعة ما تحفظه.

كما أن الموسيقىٰ تكشف قدرة العقل علىٰ توقع المستقبل القريب. المستمع لا يسمع النغمة الحاضرة فقط، بل يبني توقعًا لما يليها، وقد يشعر بالدهشة حين يُخالف التوقع. هذه

الدهشــة ليســت ناتجةً من الجهل المحض، بل من وجود نظام ضــمني تعلمه العقل. فلو لم يكن هناك توقع، لما كان للمخالفة أثر.

وهذا النظام قد يكون ثقافيًا بقدر ما هو إدراكي. فالأذن تتعلم أنماطًا موســيقيةً داخل تقاليد معينة، وما يبدو مســتقرًا في ثقافة قد يبدو غريبًا في أخرىٰ. لكن القدرة العامة علىٰ اكتشاف النمط والتكرار والتباين تتجاوز هذه الخصوصيات. وهنا يتكرر التوتر بين بنية عقلية مشتركة وصور تاريخية متعددة.

لا يصــنع العقل الموســيقىٰ من ذاته وحدها، كما لا تصــنعه الموســيقىٰ صــنعًا كاملًا. الإنسان يبتكر النظام النغمي، ثم يعيد هذا النظام تدريب أذنه وتوقعه. ومع الزمن يصبح قادرًا علىٰ سماع فروق لم تكن حاضرةً له من قبل. الثقافة الموسيقية لا تضيف معلومات إلىٰ العقل فحسب، بل تعيد تشكيل حساسيته.

أما العقل التصويري، فيكشف قدرةً أخرىٰ؛ فهو يدرك المكان والشكل واللون والعلاقة البصــرية علىٰ نحو لا يطابق ترتيب اللغة. الصــورة لا تقول عناصــرها واحدًا بعد آخر، بل تعرضــها في مجال مشــترك. والعين لا تمر بالضــرورة علىٰ كل جزء وفق تسـلسـل ثابت، بل تتحرك بين المراكز والحدود، وتبني الكل من خلال تنظيم الإدراك.

غير أن الصــورة ليســت نســخةً بســيطةً من الواقع. ما تراه العين لا ينتقل إلىٰ العقل كما تنتقل صورة فوتوغرافية إلىٰ سطح، بل يخضع للانتقاء والتنظيم والتأويل. العقل يميز الشكل من الخلفية، ويكمل الناقص، ويثبت الشــيء رغم تغير زاوية النظر، ويقرأ العمق من ســطح ثنائي الأبعاد. الإدراك البصري فعل بناء، لا استقبال سلبي.

وهذا البناء يظهر منذ المســتويات الأولىٰ للوعي. الطفل يتعرف إلىٰ الوجه رغم تغير الإضــاءة والزاوية، ما يعني أنه لا يحفظ صــورةً واحدةً، بل يبني نمطًا. والعقل التصــويري لا يتعامل مع التفاصيل المتفرقة فقط، بل يستخرج بنيةً تسمح بالتعرف. ومن هنا تكون الصورة العقلية أعمق من الانطباع البصري؛ إنها تنظيم لعلاقات يمكن استعادتها وتعديلها.

حين يتصور المهندس مبنىً، لا يستعيد بالضرورة صورةً كاملةً جاهزة، بل يحرك عناصر في فضاء ذهني، ويختبر العلاقات بينها. وحين يحل شخص مسألةً مكانية، قد يدير الشكل في ذهنه من غير كلام. هذا النشاط يحمل معنىً واستدلالًا، لكنه لا يسير في جمل.

وقد اهتمت الدراسات المعرفية بالسؤال عما إذا كانت الصور العقلية تشبه الإدراك البصري فعلًا أم أنها مجرد أوصاف رمزية داخلية. رأىٰ اتجاه أن العقل يخزن المعلومات في صورة قضايا مجردة، وأن الشعور بالصورة مجرد مظهر ذاتي. ورأىٰ اتجاه آخر أن التمثيل البصري يحتفظ بخصائص مكانية حقيقية، بحيث تتطلب عملية المسح أو التدوير الذهني زمنًا يتناسب مع المسافة أو الزاوية.

لا يحتاج فهم العقل التصويري إلىٰ اختيار حاد بين صورة حرفية ووصف رمزي محض. فالعقل قد يستخدم تمثيلات متعددة بحسب المهمة، وقد تنتقل المعلومة بين الشكل والعبارة. المهم أن بعض العلاقات تصبح أكثر وضوحًا حين تمثّل بصريًا؛ فالرسم البياني قد يكشف نمطًا لا يظهر بسهولة في قائمة أرقام، والخريطة تعرض علاقات مكانية تحتاج إلىٰ صفحات لو وصفت بالكلمات.

لكن الصورة ليست أصدق من اللغة دائمًا. فهي قادرة علىٰ الإيهام والانتقاء، وقد توحي بالكلية مع أنها تعرض زاويةً واحدة. الصورة تبدو مباشرةً لأنها تشبه ما تمثله، لكن هذا الشبه قد يخفي عملية الاختيار والتأطير. وما يقع خارج الإطار لا يظهر، مع أنه قد يكون ضروريًا لفهم المعنىٰ.

كما أن الصورة لا تحمل تفسيرها في ذاتها. قد يرىٰ أشخاص المشهد نفسه ويختلفون في قراءته، لأن الإدراك البصري يتفاعل مع الذاكرة والمفهوم والقيمة. ولذلك لا تكفي الصورة وحدها لبناء معرفة كاملة؛ فهي تحتاج إلىٰ سياق يحدد ما تمثله، وإلىٰ لغة تميز بين ما يظهر وما يستنتج.

ومع ذلك، تكشف الصورة ما تعجز اللغة عن حمله بسهولة. العلاقات المكانية، وتوزيع القوىٰ، والبنية الكلية، قد تدرك في لحظة بصرية. ولذلك يستخدم العلم الرسوم والنماذج، لا

بو صفها زينةً، بل أدوات للتفكير. وقد يقود رسم بسيط إلىٰ اكتشاف علاقة لم تكن ظاهرةً في المعادلات أو الكلمات.

وهنا يلتقي العقل التصويري بالعقل الرياضي. الهندسة مثلًا لا تقوم علىٰ الصورة وحدها، لأن البرهان لا يصدق لمجرد أن الشكل يبدو كذلك، لكنها تستخدم الصورة لتوليد الحدس. الرسم يفتح الرؤية، والبرهان يحررها من خداع المثال. فإذا اكتفىٰ العقل بالشكل، قد يعمم من حالة خاصة، وإذا رفض الصورة تمامًا، فقد يفقد طريقًا قويًا إلىٰ الاكتشاف.

العقل التصويري أيضًا أساس في الفن، لكنه لا يقتصر عليه. الفن لا يعيد تصوير الواقع فقط، بل يعيد تنظيم الرؤية. الرسام يختار ما يبرز وما يختفي، ويخلق علاقةً بين اللون والفراغ والكتلة. والمشاهد لا يتلقىٰ صورةً جاهزةً، بل يعيد بناءها في وعيه. العمل البصري يحدث في المسافة بين الأثر والعين والتاريخ.

وقد رأت بعض الدراسات الجمالية أن الصورة تمنح حضورًا لما لا يستطيع المفهوم أن يستنفده. فالوجه في اللوحة لا يساوي وصفًا لملامحه، والمنظر لا يساوي قائمةً بأجزائه. الصورة تحفظ التزامن والكثافة، وتجعل الجزئي حاضرًا في كليته. ولهذا كان العقل التصويري قريبًا من التجربة المتفردة، بينما تميل اللغة المفهومية إلىٰ التعميم.

لكن هذه الخصوصية لا تعني أن الصورة خارج العقل. فالفن البصري يقوم علىٰ الاختيار والتنظيم والتوازن والتوتر، وكلها عمليات ذات معيار. والخيال التصويري يستطيع أن يجمع ما لم يجتمع في الواقع، وأن يبني مشهدًا مستحيلًا، وأن يحول المجرد إلىٰ هيئة. إذ ليس مرآةً للواقع، بل مختبرًا للممكن.

ومن هنا يظهر أن العقل التصويري يسهم في الإبداع السياسي والعلمي والأخلاقي أيضًا. الإنسان لا يغير نظامًا ما لم يستطع أن يتصور بديلًا، ولا يبني مؤسسةً من غير نموذج ذهني لعلاقاتها، ولا يتخذ قرارًا مركبًا من غير أن يرىٰ، بصورة ما، مآلاته المحتملة. والتصور هنا ليس ترفًا، بل مرحلة في الفعل.

إن المقارنة بين العقل اللفظي والرياضي والموسيقي والتصويري تكشف أن كل واحد منه ينظم العالم وفق محور مختلف. اللغة اللفظية تنظم العلاقات في شبكة من المفاهيم والقضايا؛ والرياضيات تنظمها في صيغ كمية وبنيوية؛ والموسيقىٰ تنظمها في حركة زمنية ووجدانية؛ والصورة تنظمها في مجال مكاني وتزامني. ولا يمكن رد أحدها بالكامل إلىٰ الآخر.

يمكن وصف اللحن بالكلمات، لكن الوصف لا يساوي سماعه. ويمكن شرح الصورة، لكن الشرح لا ينقل حضورها كله. ويمكن قراءة المعادلة لفظيًا، لكن النطق لا يؤدي بنيتها. وفي المقابل، لا تستطيع الصورة وحدها أن تصوغ حجةً قانونيةً دقيقة، ولا الموسيقىٰ أن تحدد مفهوم المسؤولية، ولا المعادلة أن تعبر عن معنىٰ الغفران.

هذه الحدود لا تدل علىٰ نقص الوسائط، بل علىٰ تخصصها. كل نظام يربح قدرةً لأنه يستبعد قدرات أخرىٰ. اللغة الطبيعية تملك المرونة والغنىٰ السياقي لأنها تقبل التعدد، بينما تملك الرياضيات الدقة لأنها تقيد الدلالة. الصورة تملك التزامن لأنها لا ترتب عناصرها بالضرورة في خط واحد، بينما تملك اللغة القدرة علىٰ بناء تسلسل حجاجي واضح. الموسيقىٰ تملك كثافةً زمنيةً لأنها لا ترتبط بمرجع مفهومي ثابت.

ولا يكون العقل كاملًا في أي واحد منها منفردًا. الإنسان الذي يعتمد علىٰ الكلمات وحدها قد يفقد رؤية الكل، ومن يعتمد علىٰ الصورة وحدها قد يقع في سحر الانطباع، ومن يعتمد علىٰ العدد وحده قد يختزل الكيف في الكم، ومن يعتمد علىٰ الإيقاع وحده قد يفتقر إلىٰ التحديد. الحكمة العقلية ليست اختيار وسيط واحد، بل معرفة أي وسيط يلائم السؤال، وكيف تُترجم نتائجه إلىٰ غيره من دون ادعاء تطابق كامل.

إن الترجمة بين الوسائط ممكنة وضرورية، لكنها لا تكون بريئةً من الفقد. حين يتحول الرسم إلىٰ وصف، يكسب ترتيبًا مفهوميًا ويخسر بعض التزامنه. وحين يتحول الشعور الموسيقي إلىٰ عبارة، يكتسب اسمًا ويخسر كثافته. وحين تتحول المسألة الأخلاقية إلىٰ نام، يكتسب القرار وضوحًا في بعض آثاره، لكنه قد يفقد ما لا يقبل القياس.

ومع ذلك، فالترجمة لا تعني الخيانة بالضرورة. قد تكشف اللغة في الموسيقىٰ بنيةً لم يكن المستمع واعيًا بها، وقد يكشف الرسم في الفكرة علاقةً لم تظهر في الكلام، وقد يمنح العدد للحدس اختبارًا يمنعه من الوهم. الفقد يقابله كسب، والعقل ينتقل بين الوسائط لكي يرىٰ الشيء من زوايا متعددة.

هذا الانتقال هو إحدىٰ العلامات الأساسية لوحدة العقل. لو كانت هذه الأنماط عقولًا مستقلةً، لما أمكن تحويل المسألة من صورة إلىٰ معادلة، أو من لحن إلىٰ تدوين، أو من مفهوم إلىٰ رسم. لكن التحويل ممكن لأن ثمة فاعلًا واحدًا يلتقط العلاقة في صور مختلفة. ومع ذلك، لا يملك هذا الفاعل لغةً محايدةً تقف فوق الوسائط كلها؛ فهو يفكر دائمًا من داخل شكل ما من التمثيل.

ومن هنا لا يكون «العقل الصامت» عقلًا بلا وسائط، بل عقلًا لم يدخل بعد في تعيين لفظي كامل. قد يكون صمته بصريًا أو موسيقيًا أو حركيًا أو وجدانيًا. والصمت لا يعني غياب البنية، بل غياب الجملة. وقد يكون أكثر امتلاءً بالعلاقات من القول، لكنه أقل قدرةً علىٰ المشاركة والمراجعة الصريحة.

إن الفن والعلم يشتركان في المرور بهذه المنطقة الصامتة. العالم قد يرىٰ نمطًا قبل أن يضع له قانونًا، والفنان قد يحمل صورةً قبل أن يمنحها شكلًا، والمفكر قد يشعر بتعارض قبل أن يصوغ السؤال. وهذه المنطقة ليست مرحلةً ينبغي التخلص منها، بل مصدر من مصادر التجديد؛ لأن الفكرة الجديدة لا تأتي دائمًا من تركيب الكلمات الموروثة، بل من اصطدام العقل بما لا تكفيه لغته الحالية.

لكن التجديد لا يكتمل في الصمت. الفكرة التي لا تدخل في رمز تبقىٰ خاصةً بصاحبها، وقد لا يعرف هو نفسه إن كانت متماسكة. ولذلك يحتاج العقل إلىٰ إخراجها، لا لمجرد التواصل، بل لكي تصبح شيئًا يمكن أن يقاومه. الرمز يمنح الفكرة استقلالًا نسبيًا عن منشئه

فالمعادلة يمكن أن يختبرها غيره، واللحن يمكن أن يؤدىٰ بطرائق متعددة، والصورة يمكن أن تُقرأ خارج قصد الفنان، والنص يمكن أن يكشف تناقضًا لم يرده كاتبه.

هذا الاستقلال هو أحد أسرار الثقافة. حين يخرج المعنىٰ من الوعي الفردي إلىٰ رمز، يدخل التاريخ. وقد يكتسب دلالات جديدةً لا يملكها صاحبه. اللغة هنا لا تحفظ العقل فقط، بل تسمح له بأن يتجاوز الفرد الذي أنتجها. والعقل الجمعي لا يكون عقلًا غامضًا قائمًا بذاته، بل شبكةً من الرموز والمؤسسات والذاكرات التي تحمل نتائج التفكير وتعرضها لإعادة الفهم.

الرياضيات أوضح مثال علىٰ هذا التراكم؛ فكل جيل لا يعيد اكتشاف كل برهان، بل يبدأ من نظام رمزي يحفظ ما سبقه. والموسيقىٰ تحفظ أشكالًا وإيقاعات تتعلمها الأذن الجديدة. والصورة تحمل تقاليد في المنظور واللون. واللغة الطبيعية تختزن مفاهيم وتجارب. غير أن التراكم لا يضمن التقدم؛ فقد تحفظ الرموز أخطاءً أو تحيزات، وقد تتحول القاعدة إلىٰ قيد.

ولهذا يحتاج العقل إلىٰ القدرة علىٰ مراجعة أنظمته الرمزية. الرمز الذي خدم مرحلةً قد يصبح عاجزًا، والمفهوم الذي كشف واقعًا قد يحجبه حين يتغير. وفي الرياضيات يظهر ذلك في ابتكار أنظمة جديدة، وفي الموسيقىٰ في كسر البنية المألوفة، وفي الفن في تغيير المنظور، وفي اللغة في توليد المصطلحات وإعادة التعريف.

لكن التجاوز لا يبدأ من فراغ. من يريد كسر القاعدة يجب أن يعرفها، لأن الخروج غير الواعي ليس إبداعًا بل عجز عن الانضباط. والعقل الرمزي الناضج يجمع بين التملك والنقد: يتعلم النظام حتىٰ يصبح قادرًا علىٰ العمل داخله، ثم يرىٰ حدوده، ويبتكر ما يتجاوزها من غير أن يفقد المعنىٰ.

وهذا يفسر لماذا لا تكون العبقرية نقيضًا للتعلم. المبدع الكبير لا يتحرر من اللغة أو الموسيقىٰ أو الرياضيات، بل يتوغل فيها حتىٰ يرىٰ إمكانًا لم يكن ظاهرًا في استعمالها العادي. الحرية العقلية لا تقوم خارج النظام، بل في القدرة علىٰ إعادة تشكيله.

إن دراسات العقل السابقة توزعت غالبًا بين اتجاهات جعلت اللغة أساس الفكر، وأخرىٰ دافعت عن تمثيلات عقلية مستقلة عنها. الاتجاهات اللسانية والتأويلية أبرزت أن الإنسان يفهم العالم داخل أفق لغوي، وأن المفاهيم لا تنشأ في ذات معزولة. أما الاتجاهات المعرفية التي درست الصورة والعدد والإدراك، فقد أظهرت أن كثيرًا من العمليات لا تتخذ صورةً لفظيةً مباشرة.

ليس من الضروري حسم الخلاف بانتصار أحد الطرفين، لأنهما يصفان مستويين مختلفين. التفكير الأولي، والتصور المكاني، والإدراك الموسيقي، والحس الكمي، يمكن أن تعمل خارج الجملة. لكن التفكير التأملي، والتبرير، وبناء المفاهيم المركبة، والتراكم التاريخي، تعتمد اعتمادًا عميقًا علىٰ أنظمة رمزية مشتركة، وفي مقدمتها اللغة الطبيعية.

اللغة لا تخلق القدرة علىٰ الإدراك من عدم، لكنها تعيد تنظيمها. والعقل لا يخترع اللغة وحده، لكنه يعيد بناءها في كل متكلم. المفهوم قد يسبق الكلمة في صورة غائمة أو عملية، لكنه لا يبلغ الوضوح والتداول نفسه إلا حين يجد رمزًا. والعقل الصامت قادر علىٰ الالتقاط، لكنه يحتاج إلىٰ العقل الرمزي لكي يتحول الالتقاط إلىٰ معرفة قابلة للثبات.

ومن ثم فإن أسبقية العقل أو اللغة لا يمكن تقريرها بصيغة واحدة. العقل أسبق بوصفه قدرةً علىٰ التمييز والقصد والتمثيل، واللغة أسبق بوصفها الوسط التاريخي الذي يجد الفرد نفسه داخله، وهما متلازمان في ولادة الفكر المفهومي. الكلمة لا تنشأ بلا عقل، والعقل الإنساني التاريخي لا يكتمل بلا كلمة أو رمز.

لكن الرمز لا يساوي العقل، لأن الرمز قد يعمل آليًا. يمكن لنظام أن يعالج علامات وفق قواعد من غير أن يفهم معناها، ويمكن للإنسان نفسه أن يكرر ألفاظًا أو صيغًا من غير وعي بمقاصدها. الفهم يتطلب أن يرتبط الرمز بعالم من الخبرة والقصد وإمكان الخطأ والتصحيح.

وهنا يظهر الحد الفاصل بين الأداء الرمزي والوعي. ليس كل من ينتج عبارةً يملك بالضرورة المعنىٰ الذي تحمله، وليس كل من يحسب يدرك مدلول الحساب. العقل لا

يستخدم الرمز فقط، بل يعرف أنه يمكن أن يخطئ في استخدامه، ويستطيع أن يراجع العلاقة بين العلامة والمرجع.

هذه القدرة علىٰ المراجعة لا تنشأ من الرمز وحده، لكنها لا تعمل من دونه في المستويات العليا. فالعقل يحتاج إلىٰ أن يثبت فكرته خارج تدفقها كي يعود إليها. الكتابة، والمعادلة، والرسم، والتدوين الموسيقي، كلها أشكال من إخراج العقل إلىٰ العالم لكي يستطيع أن ينظر إلىٰ نفسه.

ولهذا كانت الأدوات الخارجية امتدادًا للعقل من غير أن تكون بديلًا عنه. الورقة تحمل الذاكرة، والخريطة تحمل المكان، والحاسوب يجري العمليات، لكن الفاعل هو الذي يحدد السؤال ويقرأ النتيجة ويقوّم معناها. وقد يتغير هذا التوازن كلما ازدادت الأدوات قدرةً، إلا أن المسألة الأساسية تبقىٰ: هل التعامل مع الرمز يتضمن فهمًا للمرجع والغاية، أم مجرد تحويل صوري؟

إن العقل الرياضي يعلّم الدقة، لكنه لا يمنح وحده الغاية. والعقل الموسيقي يعلّم الإصغاء إلىٰ الزمن والتوتر، لكنه لا يصوغ وحده الحكم. والعقل التصويري يعلّم رؤية الكل والعلاقات، لكنه قد ينخدع بالمشهد. والعقل اللفظي يتيح التبرير والتاريخ، لكنه قد يغرق في التجريد. وكل واحد منها يحتاج إلىٰ الآخر لكي يتجنب تضخمه.

وهذا التكامل يكشف أن العقل ليس ملكةً واحدةً تعمل بطريقة واحدة، بل وحدة مرنة قادرة علىٰ تغيير وسيطها بحسب الموضوع. حين يعجز الكلام، قد تتقدم الصورة؛ وحين يخدع الانطباع، يتدخل العدد؛ وحين تتصلب الصيغة، يفتح الإيقاع إمكانًا جديدًا؛ وحين يبقىٰ الحدس غامضًا، تأتي اللغة لتحدده.

ولا ينبغي فهم هذا الانتقال بوصفه ترتيبًا هرميًا يكون فيه اللفظ أعلىٰ دائمًا من الصورة أو العدد أعلىٰ من الموسيقىٰ. لكل نمط علوه داخل مجاله. البرهان الرياضي أرقىٰ من الصورة في إثبات ضرورة علاقة كمية، لكن الصورة أرقىٰ في تمثيل هيئة مكانية، والموسيقىٰ قدر علىٰ حمل التوتر الوجداني، واللغة أقدر علىٰ بناء حجة أخلاقية.

العقل الكلي ليس الذي يفرض معيارًا واحدًا، بل الذي يعرف اختلاف المعايير. فالوضوح في الرياضيات ليس هو الوضوح في الشعر، والدقة في الصورة ليست هي الدقة في القانون، والاتساق في الموسيقىٰ ليس هو الاتساق في القياس. الخطأ يبدأ حين ينقل معيار من مجال إلىٰ آخر من غير تعديل.

وقد قادت هيمنة العقل الحسابي في العصر الحديث إلىٰ الاعتقاد بأن ما لا يمكن ترميزه رقميًا أقل حقيقةً. لكن الإنسان لا يعيش في الكم وحده؛ فالمقدار يجيب عن «كم؟»، ولا يجيب بالضرورة عن «لماذا؟» أو «هل ينبغي؟». والصورة تجيب عن «كيف يبدو؟»، لكنها لا تحسم «ما معناه؟». والموسيقىٰ تكشف «كيف يعاش الزمن؟»، لكنها لا تقدم وحدها قاعدةً للفعل.

هذه الأسئلة لا تتنافس، بل تتكامل. العقل الواسع هو الذي يقاوم إغراء الإجابة الواحدة. قد تكون المشكلة قابلةً للحساب من جانب، لكنها تحتاج إلىٰ سرد من جانب آخر، وإلىٰ صورة لفهم توزيعها، وإلىٰ حس زمني لإدراك تحولها، وإلىٰ معيار أخلاقي لتحديد ما يجب فعله.

وفي هذا السياق يصبح العقل الرمزي قدرةً حضاريةً بقدر ما هو قدرة فردية. الحضارات لا تختلف فقط في المعلومات التي تملكها، بل في الأنظمة الرمزية التي تنظم بها تجربتها. طريقة كتابة العدد، ورسم المكان، وتدوين الموسيقىٰ، وصياغة القانون، كلها تؤثر في ما يمكن للعقل أن يفعله.

لكن هذه الأنظمة لا تحكم العقل حكمًا نهائيًا؛ فالإنسان يستطيع الانتقال بينها وتعلم غيرها. وهذه القدرة علىٰ الترجمة هي دليل علىٰ أن الجوهر العقلي أوسع من تجلياته. ومع ذلك، لا توجد ترجمة كاملة؛ فكل انتقال يغير ما ينقله. ولذلك فإن العقل لا يملك الحقيقة من زاوية واحدة، بل يقترب منها عبر تعدد الصيغ.

هذا التعدد لا يؤدي إلىٰ نسبية مطلقة، لأن الأنظمة الرمزية يمكن أن تقارن من حيث قدرتها علىٰ تمثيل موضوع معين. المعادلة أدق في الحساب من القصيدة، والقصيدة أقدر علىٰ حمل تجربة وجدانية، والخريطة أنسب للمكان من السرد، والسرد أنسب للتاريخ من

الجدول. الاختلاف في الكفاءة لا يعني أن الحقيقة تتبدل بلا قيد، بل أن الوصول إليها يحتـ إلىٰ وسيط ملائم.

إن العقل الصامت والعقل الرمزي ليسا مرحلتين تنتهي إحداهما حين تبدأ الأخرىٰ، بل مستويان متعايشان. يبقىٰ في الإنسان دائمًا ما لا يقال، وتبقىٰ اللغة محاولةً مستمرةً لتقريبه. وقد يكون هذا الباقي مصدرًا للغموض، لكنه أيضًا مصدر للتجدد؛ لأن العقل لو تطابق تمامًا مع رموزه، لما استطاع ابتكار رمز جديد.

الرمز يحفظ المعنىٰ، لكنه يجمده جزئيًا؛ والصمت يفتح الإمكان، لكنه لا يثبته. والحياة العقلية تتحرك بين التثبيت والانفتاح. تحتاج إلىٰ الاسم كي لا يضيع الشيء، وإلىٰ الشك في الاسم كي لا يتحول إلىٰ سجن.

المفهوم يولد أحيانًا قبل الكلمة، حين يكون إدراكًا أو اتجاهًا أو تمييزًا، لكنه يولد مرةً ثانيةً داخل الكلمة حين يصبح قابلًا للتعميم والمراجعة. والصورة قد تسبق المفهوم، لكن المفهوم يعيد تنظيم رؤيتها. واللحن قد يسبق وصفه، لكن النظرية الموسيقية تكشف بنيته. والحدس الرياضي قد يسبق البرهان، لكن البرهان يمنحه وجودًا مشتركًا.

ولذلك لا توجد ولادة واحدة للفكر، بل ولادات متعددة: ولادة في الإدراك، وولادة في الرمز، وولادة في المراجعة، وولادة في التداول. ما يبدأ صامتًا قد يصبح صورة، وما يبدأ صورةً قد يصبح معادلة، وما يصبح معادلةً قد يعود إلىٰ لغة تشرحه، وما يشرح قد يفتح حدسًا جديدًا.

هذا الدوران هو شكل من أشكال حيوية العقل. إنه لا يستقر في وسيط واحد، ولا يكتفي بترجمة العالم إلىٰ قالب نهائي. كل رمز يفتح رؤيةً ويغلق أخرىٰ، والعقل يعوض هذا الانغلاق بالانتقال. لذلك فإن قوته لا تكمن فقط في امتلاك اللغة، بل في القدرة علىٰ استخدام لغات متعددة للمعنىٰ.

العقل الرياضي يكشف قابلية العالم للعلاقة، والعقل الموسيقي يكشف قابلية الزمن للتشكيل، والعقل التصويري يكشف قابلية الحضور للتنظيم، والعقل اللفظي يكشف قابلية

الخبرة للمفهوم والحكم. والعقل الصامت يحفظ ما لم يجد بعد صورته، بينما العقل الرمزي يمنحه إمكان البقاء والمشاركة.

لا يصنع العقل اللغة مرةً واحدة، ولا تصنعه اللغة مرةً واحدة. العلاقة بينهما تاريخ مستمر من التشكيل المتبادل. كل مفهوم جديد يوسع اللغة، وكل توسع لغوي يفتح للعقل موضوعًا جديدًا. وكل رمز يغير طريقة النظر، وكل مراجعة للعقل تعيد بناء الرمز.

ومن هنا لا يكون العقل سابقًا علىٰ اللغة سبق الجوهر الكامل لأداته، ولا تكون اللغة سابقةً عليه سبق العلة لمعلولها. العقل إمكان للرمز، واللغة تاريخ لهذا الإمكان حين يدخل الاجتماع. والعقل الإنساني هو هذه العلاقة الحية بين قدرةٍ لا تبدأ من الصفر ونظامٍ لا يعمل من دون من يعيد فهمه.

إن التفكير بلا كلمات ممكن، لكنه لا يظل الفكر نفسه حين تدخل الكلمات. واللغة الداخلية موجودة، لكنها ليست الصوت الوحيد للعقل. والمفهوم قد يسبق الكلمة، لكنه لا يكتمل دائمًا قبلها. والعقل الصامت يحمل إمكان المعنىٰ، والعقل الرمزي يحوله إلىٰ عالم. والرياضيات والموسيقىٰ والصورة تكشف أن العقل أوسع من الكلام، بينما تكشف اللغة أن الفهم لا يبلغ أقصىٰ قدرته الإنسانية من دون المشاركة والتحديد.

وهكذا لا يكون السؤال الحقيقي: من صنع من؟ بل: كيف ولدت بينهما دائرة جعلت العقل قادرًا علىٰ تجاوز الحاضر، وجعلت اللغة أكثر من صوت، وجعلت الإنسان كائنًا يستطيع أن يفكر في فكره، وأن يرىٰ ما لا يوجد، وأن يسمع ما لم يعزف، وأن يحسب ما لا يحس، وأن يقول ما كان قبل الكلمة صامتًا.

الفصل السابع
العقل والثقافة

لا يولد الإنسان في فراغٍ معرفي، ولا يستقبل العالم بعقلٍ منفصل عن اللغة والرمز والعادة والذاكرة الجماعية. إنه يولد داخل شبكةٍ من المعاني سبقته، وفي عالمٍ جرىٰ ترتيبه قبل حضوره، وفي ثقافةٍ حددت أسماء الأشياء، ومراتب القيم، وصور المقدس، وحدود المباح والممنوع، وما يستحق أن يرىٰ وما يمكن أن يبقىٰ خارج مجال الانتباه. غير أن هذه الأسبقية التاريخية للثقافة لا تعني أنها تخلق العقل من عدم، كما لا تعني أن الإنسان ليس سوىٰ نتيجة سلبية للبيئة التي نشأ فيها؛ لأن الثقافة نفسها لم تنشأ من غير عقل، ولم تستمر من غير إعادة إنتاج واعية أو شبه واعية، ولم تتغير من غير قدرةٍ علىٰ المراجعة والاختيار والابتكار.

ومن هنا تنشأ العلاقة بين العقل والثقافة بوصفها علاقةً جدلية لا تقبل الاختزال في سببية أحادية. فالعقل يصنع الثقافة حين يحول الخبرة إلىٰ رمز، والعادة إلىٰ قاعدة، والذاكرة إلىٰ سرد، والقيمة إلىٰ مؤسسة. والثقافة تصنع العقل حين تمنحه الأطر التي يدرك من خلالها العالم، وتعلمه كيف يصنف الأشياء، وكيف يرتب الأولويات، وكيف يفسر ذاته والآخر. العقل ينتج أنظمة المعنىٰ، ثم تعود هذه الأنظمة فتعمل في تكوين العقول اللاحقة. وهو يدخل إلىٰ الثقافة بوصفه فاعلًا، لكنه يدخل إليها أيضًا بوصفه وارثًا.

لا يكون السؤال: هل الثقافة تصنع العقل أم العقل يصنع الثقافة؟ سؤالًا عن طرفين مستقلين يلتقيان بعد اكتمالهما، بل عن صيرورةٍ لا يكتمل فيها أي منهما خارج الآخر. العقل الفردي لا يصنع ثقافةً من الصفر، والثقافة لا توجد من غير عقول تحملها وتستعملها وتعيد تأويلها. لكل ثقافة تاريخ من الفاعليات العقلية تراكم حتىٰ اكتسب صورةً تتجاوز الأفراد ولكل عقل فردي تاريخ من الاستقبال والمقاومة وإعادة الصياغة داخل ثقافة لم يختر بدايتها.

إن أسبقية الثقافة بالنسبة إلىٰ الفرد واضحة من حيث الوجود التاريخي؛ فاللغة موجودة قبله، والأعراف قائمة، والرموز مشحونة بدلالات، والمؤسسات تعمل وفق قواعد لم يضعها بنفسه. لكنه حين يكتسب هذه العناصر لا ينسخها بصورةٍ آلية، بل يعيد بناءها في تجربته. الكلمة التي يتعلمها لا تدخل ذهنه كما تدخل المادة في وعاء، بل تتصل بإدراكه وذاكرته وانفعاله، وقد تحمل لديه كثافةً تختلف عن كثافتها لدىٰ غيره. والثقافة المشتركة لا تلغي الاختلاف الفردي، بل توفر المجال الذي يظهر داخله هذا الاختلاف.

ومن الخطأ أن تُفهم الثقافة بوصفها مجموعةً خارجية من المظاهر، كالثياب والعادات والفنون والطقوس، لأن الثقافة في معناها الأعمق هي نظام لتشكيل المعنىٰ. إنها تحدد كيف يفهم الزمن، وكيف تبنىٰ العلاقة بين الفرد والجماعة، وكيف ينظر إلىٰ السلطة والطبيعة والجسد والموت والعمل والحرية. وهي لا تقدم أجوبةً صريحةً دائمًا، بل تعمل في مستوىٰ أعمق، حيث تصبح بعض التصورات بديهيةً إلىٰ حد أن أفرادها لا يشعرون بأنها تصورات قابلة للنقاش.

الثقافة الأكثر رسوخًا ليست التي يكثر الحديث عنها، بل التي تعمل من وراء الوعي بوصفها شكلًا طبيعيًا للعالم. حين يرىٰ الإنسان أن نوعًا معينًا من السلطة أمر بديهي، أو أن ترتيبًا اجتماعيًا محددًا هو النظام الوحيد الممكن، أو أن معنىٰ النجاح لا يحتاج إلىٰ تعريف، تكون الثقافة قد انتقلت من مستوىٰ المعلومة إلىٰ مستوىٰ البنية. وهي في هذه الحالة لا تقول للعقل ماذا يفكر فقط، بل تحدد له ما الذي يستحق أن يكون موضوعًا للتفكير.

لكن هذه القوة التكوينية لا تجعل الثقافة قدرًا مغلقًا. فلو كانت الثقافة تصنع العقل صنعًا كاملًا، لما استطاع الإنسان أن ينتقد ثقافته، ولما ظهرت داخل المجتمع الواحد تيارات متعارضة، ولما أمكن الانتقال من منظومةٍ إلىٰ أخرىٰ. إمكان النقد يدل علىٰ أن العقل لا يذوب في الشروط التي كونته، وأنه يستطيع أن يجعلها موضوعًا للتأمل. غير أن هذا النقد نفسه

يستخدم أدواتٍ لغوية ومفاهيمية ورثها من الثقافة، فلا يخرج منها خروجًا مطلقًا، بل يعيد ترتيب عناصرها من الداخل، أو يقارنها بعناصر اكتسبها من ثقافات أخرىٰ.

إن العقل الثقافي ليس عقلًا ناقصًا في مقابل عقل خالص، لأن العقل لا يتحقق إنسانيًا إلا داخل تاريخ ورمز وجماعة. لكن الثقافة قد تضيق أفقه حين تحوّل خصوصيتها إلىٰ معيار مطلق للإنسانية، وقد توسعه حين تدربه علىٰ الاعتراف بالاختلاف وعلىٰ التمييز بين الكلي والتاريخي. الثقافة ليست قيدًا فقط ولا إمكانًا فقط؛ إنها شكل من أشكال القوة التي تفتح مجالات وتغلق غيرها، تمنح المعنىٰ وتفرض حدودًا عليه.

لقد انقسمت الدراسات السابقة في فهم العلاقة بين العقل والثقافة إلىٰ اتجاهات متعددة. بعض الاتجاهات العقلانية الكلاسيكية افترضت أن العقل واحد في جوهره، وأن الاختلافات الثقافية تتعلق بالمضامين والعادات لا ببنية التفكير نفسها. وفي هذا الأفق، يكون الإنسان قادرًا من حيث المبدأ علىٰ الوصول إلىٰ مبادئ كلية تتجاوز البيئات، لأن العقل يمتلك قوانين مشتركة لا تتبدل بتبدل المجتمعات.

في المقابل، ذهبت اتجاهات تاريخية وأنثروبولوجية وتأويلية إلىٰ أن ما يسمىٰ عقلًا لا يعمل خارج الأطر الثقافية، وأن مفاهيم الحقيقة والإنسان والطبيعة والزمان والذات تتكون داخل تقاليد مخصوصة. وبدل الحديث عن عقل إنساني مجرد، جرىٰ التركيز علىٰ أنماط تاريخية من العقلنة، وعلىٰ أن كل جماعة تنتج صورةً للعالم تتصل بلغتها ومؤسساتها وخبرتها.

وقد كشفت هذه الاتجاهات جانبًا مهمًا أغفلته العقلانية المجردة؛ فالإنسان لا يستخدم القواعد العقلية في فراغ، بل يطبقها علىٰ عالم جرىٰ تصنيفه ثقافيًا. وقد تتفق جماعات مختلفة علىٰ مبدأ الاتساق، لكنها تختلف في معنىٰ العدالة أو في حدود الفرد أو في مصدر الشرعية. القاعدة المنطقية قد تكون مشتركة، أما المقدمات التي تدخل فيها فمحمولة بتاريخ طويل من التكوين.

غير أن المبالغة في تاريخية العقل قد تقود إلىٰ نتيجة يصعب الدفاع عنها، وهي أن كل ثقافة تمتلك عقلًا خاصًا لا يمكن ترجمته أو مقارنته بغيره. فإذا كانت العقول مغلقةً داخل ثقافاتها، فكيف يمكن تفسير التفاهم عبر اللغات؟ وكيف يمكن لعلم أو فكرة أو حجة أن تنتقل من مجتمع إلىٰ آخر؟ وكيف يستطيع الإنسان أن يكتشف في ثقافة بعيدة معنىً يمس تجربته الخاصة؟

إن إمكان الترجمة، ولو كانت ناقصةً، يدل علىٰ وجود أرضية مشتركة. لا تعني هذه الأرضية أن جميع المفاهيم متطابقة، بل أن العقل الإنساني قادر علىٰ تعلم أنظمة جديدة، وعلىٰ إدراك الاختلاف بوصفه اختلافًا، وعلىٰ بناء مقارنات بين رؤىٰ العالم. ولو لم يوجد شيء مشترك، لما أمكن حتىٰ القول إن الثقافتين مختلفتان؛ لأن الاختلاف لا يُدرك إلا داخل أفق يسمح بالمقارنة.

تظهر المشكلة بوضوح في السؤال عن وجود عقول شرقية وعقول غربية. هذا السؤال يحمل في ظاهره محاولةً لتفسير الفروق التاريخية والحضارية، لكنه قد يتحول بسهولة إلىٰ جوهرانية تجعل الشرق والغرب طبيعتين عقليتين ثابتتين. وحين يُقال إن «العقل الشرقي» حدسي أو روحي أو جمعي، وإن «العقل الغربي» تحليلي أو مادي أو فردي، يبدو الوصف كأنه يرد تاريخًا شديد التعقيد إلىٰ صفاتٍ نفسية دائمة.

هذه التقسيمات تلتقط أحيانًا اتجاهات ثقافية حقيقية، لكنها تخطئ حين تحول الاتجاه إلىٰ ماهية. فقد عرفت المجتمعات الشرقية تقاليد عقلية ومنطقية وعلمية صارمة، كما عرفت المجتمعات الغربية التصوف والأسطورة والروحانية والجماعية. ولا يوجد شرق واحد ولا غرب واحد، بل تواريخ ومدارس وصراعات داخل كل فضاء. وما يسمىٰ عقلًا شرقيًا قد يكون في حقيقته نمطًا من الثقافة السياسية أو الدينية أو الاجتماعية في مرحلة معينة، لا خاصيةً جوهريةً للعقل.

إن مفهوم «العقل الشرقي» يصبح مضللًا حين يستخدم لتفسير كل ظاهرة من داخل صفة ثابتة. فإذا ظهر استبداد قيل إنه ثمرة عقل شرقي طائع، وإذا ظهر تصوف قيل إنه دليل علىٰ

طبيعة روحية، وإذا ظهر علم استثنائي عُدَّ خروجًا علىٰ النمط. بهذه الطريقة يصبح المفهوم محصنًا ضد التكذيب، لأن كل واقعة تُعاد صياغتها بما يوافقه. والتفسير الذي يستطيع تفسير الشيء ونقيضه من غير تعديل لا يكون تفسيرًا، بل قالبًا سابقًا علىٰ الواقع.

ينطبق الأمر نفسه علىٰ مفهوم «العقل الغربي». فالغرب لم يتحرك دائمًا وفق عقلانية واحدة، ولم تكن الحداثة نتيجةً طبيعيةً لجوهر ثقافي ثابت. لقد عرف الغرب صراعات بين الدين والعلم، وبين العقلانية والرومانسية، وبين الفردية والجماعية، وبين الحرية والاستعمار. وإذا قيل إن العقل الغربي عقل نقدي بالضرورة، أغفل القول تواريخ طويلة من الامتثال والعنف والأسطورة. وإذا قيل إنه عقل مادي محض، أُهملت التقاليد الدينية والأخلاقية والميتافيزيقية التي شاركت في تكوينه.

الأدق أن يقال إن هناك ثقافات مختلفة للعقل الواحد، أي طرائق متعددة في ترتيب وظائف العقل وإعطاء الأولوية لبعض أسئلته. قد تميل ثقافة إلىٰ تقدير الجماعة أكثر من الفرد، أو إلىٰ إعطاء الذاكرة مكانةً أعلىٰ من الابتكار، أو إلىٰ فهم الزمن في صورة دورية بدل الخطية. لكن هذه الميول لا تغير جوهر القدرة علىٰ الحكم والاستدلال والتعلم، بل توجهها داخل بنية قيمية وتاريخية مخصوصة.

إن القول بوحدة العقل لا يعني إنكار الفروق الثقافية، كما أن الاعتراف بالفروق لا يقتضي تعدد ماهيات العقل. يمكن التمييز بين «القدرة العقلية» و«النمط العقلي». القدرة هي ما يجعل الإنسان قادرًا علىٰ الفهم والربط والرمز والمراجعة، أما النمط فهو الصورة التي تنتظم بها هذه القدرات تحت تأثير الثقافة. العقل واحد من حيث القابلية العامة، ومتعدد من حيث طرائق التشكيل.

وقد يساعد التمييز بين «العقل الكوني» و«العقل الثقافي» علىٰ ضبط هذه العلاقة. العقل الكوني ليس عقلًا مفارقًا للتاريخ، ولا مجموعةً جاهزةً من الأفكار المتطابقة لدىٰ البشر، بل

هو البنية المشـــتركة التي تجعل التعلم والترجمة والاســـتدلال والتواصـــل ممكنًا. أما العقل الثقافي فهو هذه البنية حين تتجسد في لغةٍ وقيمٍ ومؤسساتٍ وذاكرةٍ معينة.

العقل الكوني لا يوجد عاريًا في الواقع، كما لا يوجد الإنسـان المجرد خارج كل مجتمع. إنه يُستدل عليه من خلال المشترك الذي يظهر وراء الاختلاف: قدرة البشر علىٰ تعلم اللغات، وفهم العلاقة السببية، والتمييز بين التناقض والاتساق، وبناء التوقع، وتكوين الرموز، وتعديل الســـلوك في ضـــوء الخبرة. أما أشـــكال التعبير عن هذه القدرات وحدود اســـتخدامها فتتغير باختلاف الثقافات.

إن الكونية ليســـت تطابقًا، بل قابلية للاشـــتراك. فالعقل الكوني لا يفرض أن يفكر جميع الناس في الموضـــوعات نفســـها أو بالقيم نفســـها، وإنما يعني أن بينهم إمكانًا للتفاهم والنقد المتبـادل. ولو كـانـت الكونيـة تطـابقًـا كـاملًا، لكـان الاختلاف علامـةً علىٰ الخطـأ وحـده، ولتحولت ثقافة واحدة إلىٰ نموذج نهائي. أما إذا فهمت بوصفها بنيةً للتواصل، فإن الاختلاف يصبح مادةً لتوسيع العقل لا نفيًا لوحدته.

العقل الثقافي بدوره ليس سـجنًا، بل هو الشـرط الذي يخرج من خلاله العقل الكوني إلىٰ الوجود الفعلي. فلا أحد يتعلم «اللغة الإنسـانية» في ذاتها، بل يتعلم لغةً بعينها، ولا أحد يدخل «الثقافة» مجردةً، بل يدخل عاداتٍ ومؤسساتٍ وتقاليد محددة. الكلي لا يظهر إلا في الجزئي، لكن الجزئي لا يستنفده.

تكتسب هذه العلاقة أهميةً خاصة حين تتحول ثقافةٌ ما إلىٰ معيار تقاس به الثقافات الأخرىٰ. فقد قدمت الحداثة الأوروبية بعض مفاهيمها بوصـفها تجسـيدًا للعقل الكوني، وربطت ما عداها بالتقليد أو الأســطورة أو التأخر. وكان في هذا الادعاء جانب من الحقيقة، لأن بعض منجزاتها، كالمنهج العلمي والحقوق والقانون الدســتوري، حمل قابليةً واســعةً للتعميم. لكنه اقترن أيضًــا بعلاقة قوة جعلت الخصوصية التاريخية تظهر في صورة الكلي المجرد.

إن نقد المركزية الغربية لا يقتضي رفض الكونية، لأن رفضها بالكامل قد يحول كل ثقافة إلىٰ عالم مغلق، ويمنع مساءلة الظلم باسم الخصوصية. فإذا قيل إن حقوق الإنسان مجرد مفهوم غربي لا يصلح خارج سياقه، أمكن للسلطات أن تستخدم الثقافة لإعفاء نفسها من النقد. وفي المقابل، إذا فرض نموذج تاريخي واحد باسم العقل الكوني، ألغيت خبرات الشعوب وطرقها المختلفة في بناء المعنىٰ.

المطلوب ليس الاختيار بين كونية تمحو الفروق ونسبية تمنع الحكم، بل بناء كونية نقدية تعترف بأن المبادئ العامة لا تكتشف خارج التاريخ، وأن صياغتها الأولىٰ قد تحمل آثار البيئة التي أنتجتها، لكنها تظل قابلةً لإعادة التفسير والتوسيع من خلال الحوار بين الثقافات. الكونية هنا ليست ملكًا لأمة، بل أفقًا يتكون كلما خرج مبدأ من خصوصيته الأولىٰ ودخل اختبارًا إنسانيًا أوسع.

قد تنشأ فكرة العدالة في سياق معين، لكنها لا تبقىٰ ملكًا لذلك السياق إذا استطاع الآخرون إعادة فهمها بلغاتهم وتجاربهم. وقد تحمل ثقافة ما مفهومًا للكرامة أو الجماعة أو التوازن مع الطبيعة يكشف قصورًا في ثقافة أخرىٰ. لا تتحقق الكونية بأن تتكلم ثقافة واحدة باسم البشر، بل بأن تدخل الثقافات في علاقة نقد متبادل، بحيث يصبح المشترك نتيجةً مفتوحةً لا فرضًا سابقًا.

العقل الثقافي هو الذي يمنح الكوني مادته، والعقل الكوني هو الذي يمنع الثقافي من إغلاق نفسه. الأول يحفظ ثراء التجربة، والثاني يفتحها للمراجعة. وإذا استقل العقل الثقافي، تحول إلىٰ خصوصية محصنة قد تبرر كل موروث. وإذا استقل العقل الكوني في صورة مجردة، تحول إلىٰ سلطة تمحو الاختلاف باسم معيار تدعي امتلاكه.

إن الثقافة لا تقدم للعقل مضامين فقط، بل تعطيه أنماطًا في ترتيب الأدلة. فقد تعطي الشهادة المتوارثة وزنًا أكبر، أو تمنح التجربة الفردية مركزًا أعلىٰ، أو تجعل النص المقدس

مصـدرًا أوليًا للمعنىٰ، أو ترفع الحسـاب الكمي إلىٰ مقام الحكم. وفي كل حالة لا يتغير قانون العقل من حيث القدرة علىٰ الربط، بل تتغير مراتب المصادر التي يدخل منها إلىٰ الحكم.

وهنا يظهر أن كثيرًا من الخلافات بين الثقافات لا يتعلق بوجود العقل أو غيابه، بل بتحديد ما يُعد دليلًا، وما يعد موضـوعًا مشـروعًا للسـؤال، وما الحدود بين المعرفة والإيمان والعـادة. ثقـافـة قـد ترىٰ أن العـالـم الطبيعي مجـال مفتوح للتجربـة، بينمـا ترىٰ أخرىٰ بعض الظواهر داخل سردية دينية أو رمزية. وليس معنىٰ ذلك أن الأولىٰ عقلية والثانية غير عقلية، بل أن كل واحدة تعمل داخل نظام مرجعي مختلف. لكن هذا الاختلاف لا يعفي أي نظام من فحص قدرته علىٰ تفسير الواقع أو من مراجعة آثاره.

إن التمييز بين العقل والخلفية المرجعية ضروري. العقل يستطيع أن يستدل بصورة صـحيحة انطلاقًا من مقدمات ثقافية مختلفة، وقد ينتج نتائج متعارضـة بسـبب اختلاف المقدمات لا بسـبب اختلاف القدرة علىٰ التفكير. فإذا أراد الحوار أن يبلغ العمق، فلا يكفي أن يفحص صـحة الاسـتنتاج، بل يجب أن يعود إلىٰ الأطر التي جعلت بعض المقدمات بديهية.

الثقافة تصـنع البديهيات الاجتماعية؛ فما يبدو طبيعيًا في مجتمع قد يبدو غريبًا في آخر. لكنها لا تستطيع أن تمنع الواقع من مقاومة تصوراتها. فإذا كانت ثقافة ما تحمل مفهومًا خاطئًا عن الطبيعة أو الصـحة، فإن نتائج الممارسـة قد تكشـف الخطأ. وهنا يدخل العقل التجريبي بوصفه قدرةً علىٰ التعلم من مقاومة الواقع للتمثيل.

غير أن الواقع لا يتكلم بلا تفسير. التجربة نفسها تحتاج إلىٰ مفاهيم تحدد ما يلاحظ وما يعد دليلًا. ولذلك لا يوجد عقل تجريبي خارج الثقافة، كما لا توجد ثقافة تستطيع الاستمرار طويلًا إذا تجاهلت كليًا أثر الواقع. العلاقة بينهما ليسـت أن الثقافة تصـنع الحقيقة، بل أنها تصنع طرق الوصول إليها، بينما يظل الواقع قادرًا علىٰ تصحيح بعض الأوهام.

هذا التصحيح قد يتأخر حين تملك الثقافة مؤسسات تحمي معتقداتها من الاختبار. فقد تعيد تفسير الفشل بما يحفظ النظام، أو تمنع الأسئلة التي تهدد السلطة. وهنا لا تعود الثقافة مجرد مخزون للمعنىٰ، بل بنيةً للقوة. إنها تحدد من يحق له الكلام، وما الذي يمكن نشره، وأي معرفة تُعترف بها، وأي تجربة تُهمش.

ومن ثم لا يمكن دراسة العقل الثقافي من غير دراسة المؤسسة. فالعقل لا يتكون في اللغة وحدها، بل في المدرسة والأسرة والدولة والاقتصاد والدين والإعلام. هذه المؤسسات لا تنقل الثقافة بصورة محايدة، بل تنتقي منها وتعيد ترتيبها. وقد تنتج عقلًا مطيعًا أو نقديًا، فرديًا أو جماعيًا، واثقًا أو خائفًا، لا بسبب اختلاف جوهر العقل، بل بسبب اختلاف شروط ممارسته.

إن الثقافة السلطوية لا تخلق عقلًا آخر في ماهيته، لكنها تدرب العقل علىٰ تجنب السؤال، وعلىٰ قراءة الإشارة قبل التصريح، وعلىٰ الفصل بين ما يقال في العلن وما يُعتقد في الداخل. وفي المقابل، فإن الثقافة التي تحمي النقد لا تخلق عقلًا من مادة مختلفة، بل توسع مجال ظهوره. الحرية ليست إضافةً خارجيةً للعقل، بل شرط من شروط انتقال قدرته من الإمكان إلىٰ الفعل.

وقد تنجح العقول داخل الثقافة السلطوية في مجالات تقنية دقيقة، بينما تبقىٰ عاجزةً عن النقد في المجال السياسي أو الأخلاقي. وهذا يدل علىٰ أن العقل لا يعمل بوحدة متجانسة دائمًا؛ فقد تسمح الثقافة ببعض وظائفه وتمنع غيرها. يمكن أن تشجع الحساب وتمنع التساؤل عن الغاية، أو تمجد البلاغة وتضعف البرهان، أو تحمي الذاكرة وتخشىٰ الابتكار.

ومن هنا فإن وصف ثقافة بأنها «عقلانية» أو «غير عقلانية» بإطلاق وصف مضلل. فالثقافات توزع العقلانية علىٰ مجالات مختلفة. قد تكون صارمةً في التجارة، رمزيةً في الدين، تقليديةً في السياسة، وتجريبيةً في الطب. ولا توجد ثقافة تعمل وفق مبدأ واحد في جميع مستوياتها. كما أن الفرد نفسه قد يستخدم أنماطًا مختلفة من التفكير بحسب الموضوع.

إن مفهوم العقل الثقافي يساعد على فهم هذا التفاوت؛ فهو لا يشير إلى عقل جوهري خاص بالجماعة، بل إلى نمط سائد في استخدام القدرات العقلية. وهذا النمط يُنتج تاريخيًا، ويمكن أن يتغير. حين تتغير المؤسسات والتعليم والتقنية وعلاقات السلطة، تتغير طرائق الانتباه والحكم، من غير أن يحتاج الأمر إلى افتراض تحول في طبيعة الإنسان.

التقنية مثال واضح على قدرة الثقافة على إعادة تشكيل الممارسة العقلية. فالمجتمع الشفهي يعتمد ذاكرةً وحضورًا وعلاقةً مباشرةً تختلف عن المجتمع الكتابي، والكتابة تسمح بتثبيت المعنى ومراجعته وتراكمه. والطباعة توسع الانتشار، والوسائط الرقمية تعيد تنظيم الانتباه والزمن والذاكرة. هذه التحولات لا تغير جوهر العقل، لكنها تغير بيئته وأدواته وإيقاعه.

الثقافة الرقمية مثلًا لا تضيف جهازًا إلى العقل فقط، بل تعيد تشكيل العلاقة بالمعلومة. الذاكرة تتحول من حفظ المحتوى إلى معرفة مكان الوصول إليه، والانتباه يتوزع بين تيارات متزامنة، والسرعة تصبح قيمةً قد تنافس العمق. ولا يعني ذلك أن العقل الرقمي ماهية جديدة، بل أن الثقافة التقنية تعيد ترتيب وظائف العقل وتوقعاته.

وكما تصنع الثقافة أنماط الانتباه، تصنع أنماط النسيان. فكل ثقافة تحفظ أشياء وتهمش أخرى. الذاكرة الجماعية ليست سجلًا كاملًا للماضي، بل اختيارًا لما يُروى وكيف يُروى. والعقل الذي يتكون داخلها يرث صورًا عن الذات والآخر، وقد يشعر أن هذه الصور جزء من الواقع لا بناء تاريخيًا.

حين تصبح الذاكرة هويةً مغلقة، قد يتحول العقل إلى حارس للسرد بدل أن يكون باحثًا عن الحقيقة. لكنه يستطيع أن يعود إلى التاريخ، وأن يقارن الروايات، وأن يكتشف ما حُذف. وهذا العمل لا يلغي الانتماء، بل يجعله أكثر وعيًا. الانتماء الذي يخاف من الحقيقة يتحول إلى دفاع، أما الانتماء الذي يقبل المراجعة فيصبح علاقةً حرةً بالموروث.

إن الثقافة تمنح الإنسان هوية، لكنها قد تختزله فيها. تقول له من هو، لكنها قد تمنعه من أن يسأل من يمكن أن يكون. والعقل الثقافي الناضج لا يرفض الهوية، بل يميز بينها وبين القدر. الهوية مورد للمعنىٰ، لا حكم نهائي علىٰ الإمكان.

يظهر هذا في التفاعل بين الثقافات. الإنسان الذي يلتقي ثقافةً أخرىٰ قد يشعر أولًا بالتهديد، لأن الاختلاف يكشف أن ما اعتبره طبيعيًا ليس الشكل الوحيد الممكن. لكن هذا الانكشاف قد يكون بدايةً لتحرر العقل من بداهاته. الآخر ليس مجرد موضوع للمعرفة، بل مرآة تكشف للذات تاريخيتها.

غير أن اللقاء الثقافي لا يجري في فضاء متساوٍ دائمًا؛ فقد تكون إحدىٰ الثقافات مرتبطةً بقوة سياسية أو اقتصادية تجعل انتشارها يبدو دليلًا علىٰ تفوقها العقلي. وهنا يختلط النجاح بالقيمة، والهيمنة بالحقيقة. الثقافة الأقوىٰ تستطيع أن تقدم معاييرها بوصفها محايدة، وأن تصف غيرها بالانحراف عنها.

لكن نقد علاقة القوة لا يعني أن كل ما تنتجه الثقافة المهيمنة باطل. يجب التمييز بين أصل الفكرة وسلطتها البرهانية، وبين السياق الذي انتشرت فيه وقيمتها. قد تنتقل فكرة صحيحة عبر استعمار، كما قد تستخدم حقيقة علمية في مشروع هيمنة. العقل النقدي لا يرفض الفكرة بسبب مصدرها ولا يقبلها بسبب قوة حاملها، بل يفحصها في ذاتها وفي آثا استخدامها.

هذا الموقف يقتضي تحرير العقل من ثنائية التقليد والتبعية. فرفض كل ما يأتي من الخارج باسم الأصالة يجعل الثقافة سجينةً لماضيها، وقبول كل ما يأتي من المركز الأقوىٰ باسم التقدم يجعلها تفقد قدرتها علىٰ الاختيار. العقل الثقافي الحر لا يتلقىٰ ولا يرفض بصورة كلية، بل يترجم ويقارن ويعيد البناء.

الترجمة هنا ليست نقل كلمات، بل نقل مفاهيم بين عوالم من الخبرة. وقد لا يجد المفهوم في الثقافة الجديدة مقابله الجاهز، فيحتاج إلىٰ شرح أو تعديل. وفي عملية الترجمة

يتغير الطرفان؛ الثقافة المستقبلة لا تبقىٰ كما كانت، والمفهوم المنقول لا يبقىٰ مطابقًا لسيا الأول. وهذا التحول ليس فسادًا بالضرورة، بل قد يكون ولادةً جديدة للمعنىٰ.

إن قدرة الثقافة علىٰ الترجمة معيار من معايير حيويتها. الثقافة المغلقة ترىٰ كل مفهوم جنبي تهديدًا، والثقافة التابعة تتلقاه بلا فحص، أما الثقافة الحية فتستطيع أن تدخله في حوار مع منظومتها. وهي لا تذوب في الآخر ولا تجمد ذاتها، بل تنمو عبر التفاعل.

العقل الكوني يظهر في هذه القدرة علىٰ العبور، والعقل الثقافي يظهر في شكل العبور وحدوده. الكوني لا يعمل خارج لغة، لكنه يمنح الإنسان القدرة علىٰ تعلم لغة أخرىٰ. والثقافي يمنحه موقعًا، لكنه لا يمنعه من رؤية الموقع بوصفه موقعًا. حين يعي العقل أنه ثقافي، لا يتخلىٰ عن الكونية، بل يقترب منها؛ لأن الوعي بالحد شرط لتجاوزه.

إن أكثر أشكال المركزية خفاءً هو أن يظن العقل أن ثقافته هي العقل ذاته. كل ثقافة تميل إلىٰ جعل بداهاتها طبيعيةً، لكن النقد يكشف أنها إحدىٰ الصور الممكنة. وهذا الكشف لا يجعل كل الصور متساوية، بل يفتح المجال لتقويمها وفق قدرتها علىٰ إنتاج الحقيقة والعدل والمعنىٰ.

فليست الثقافة جديرةً بالبقاء لمجرد أنها موروثة، ولا يكون التجديد صوابًا لمجرد أنه جديد. المعيار لا يأتي من الزمن وحده، بل من أثر الثقافة في الإنسان وقدرتها علىٰ مواجهة الواقع. الثقافة التي تحمي الكرامة وتوسع المعرفة وتتيح النقد أكثر عقلانيةً من ثقافة تستخدم الموروث لإغلاق السؤال، مهما كان عمرها.

ومع ذلك، لا يجوز اختزال القيمة في نموذج فردي حديث وحده؛ فقد تحمل بعض الثقافات الجماعية معاني للتضامن والمسؤولية المشتركة افتقدتها ثقافات الفردانية. وقد تحمل تقاليد قديمة خبرةً في التوازن مع الطبيعة لا تستوعبها العقلانية التقنية. الحوار الثقافي الحقيقي لا يبدأ من افتراض أن طرفًا واحدًا يملك الكلي، بل من استعداد كل طرف لاكتشاف نقصه.

العقل الكوني لا يتكون فوق الثقافات، بل بينها. إنه ليس نقطةً محايدةً سابقةً علىٰ الحوار، وإنما أفق يتسع كلما دخلت التجارب المختلفة في علاقةٍ من النقد والاعتراف. وما يبدو كونيًا في مرحلة قد يحتاج إلىٰ مراجعة حين تظهر خبرات لم تدخل في صياغته.

لكن هذا لا يجعل الكونية مؤجلةً بلا نهاية أو خاليةً من أي مضـــمون. ثمة مبادئ لا يمكن للحوار نفسه أن يقوم من دونها: الاعتراف بالآخر بو صفه قادرًا علىٰ الفهم، ورفض إلغاء صـــوته بالقوة، وقبول إمكان الخطأ، والالتزام بدرجة من الاتســـاق، والاســـتعداد لتقديم الأسباب. هذه ليست ثقافةً مكتملة، بل شروط أولية لكي يصبح الاختلاف حوارًا لا صراعًا محضًا.

ومن خلال هذه الشـــروط يظهر أن العقل الكوني ليس مجموعة أفكار، بل بنية أخلاقية ومعرفيـة. إنـه يفترض أن الحقيقـة لا يحتكرهـا فرد أو جمـاعـة، وأن الحجـة يمكن أن تعبر الحدود، وأن الإنسـان قادر علىٰ مراجعة موروثه. أما العقل الثقافي فيمنح هذه البنية مضـمونها الحي، ويكشف حدود تجريدها.

إن العلاقة بينهما تشـبه العلاقة بين القاعدة والتطبيق من غير أن تكون مطابقةً لها. الكوني يمنح إمكان الحكم، والثقافي يمنح الحالة التي يظهر فيها الحكم. لكن التطبيق قد يكشـــف نقص القاعدة، كما أن الثقافة قد تضـــيف إلىٰ الكوني بعدًا لم يكن منظورًا. التفاعل ليس نزولًا من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، بل حركة تصحيح متبادل.

وفي ضـوء ذلك، لا تكون العقول الشـرقية والغربية ماهيات، بل صـيغًا تاريخيةً من العقل الثقافي. وقد تحمل كل صـيغة نزعات سـائدة، لكن لا يجوز تحويلها إلىٰ طبيعة ثابتة. الإنسـان الشـــرقي قادر علىٰ التحليل كما هو قادر علىٰ الحدس، والإنســـان الغربي قادر علىٰ الروحانية كما هو قادر علىٰ الحساب. الفرق لا يقع في المادة العقلية، بل في التربية والمؤ سسة والذاكرة ونظام القيم.

وقد تسهم الأوصاف الجوهرانية في إنتاج ما تزعم وصفه. حين يقال لجماعة إنها عاطفية بطبيعتها، قد تتحول العبارة إلىٰ تبرير لإهمال المنهج. وحين يقال إن جماعة أخرىٰ عقلانية بطبيعتها، قد تخفي العبارة تحيزاتها وأوهامها. التصـــنيف الثقافي ليس بريئًا؛ فهو قد يعمل بوصفه أداةً للهيمنة أو الدفاع.

العقل النقدي لا يكتفي برفض الصور النمطية، بل يسأل عن الظروف التي جعلتها ممكنة. قد تنشأ بعض السمات من نظام التعليم، أو من علاقة السلطة بالمجتمع، أو من تاريخ طويل من الخوف أو الاستعمار أو الانغلاق. وما نشأ تاريخيًا يمكن تغييره تاريخيًا، أما ما نُسب إلىٰ الجوهر فيبدو كأنه غير قابل للإصلاح.

إن تحرير الثقافة من الجوهرانية شرط لتحرير العقل من اليأس. فإذا كان ضعف النقد صفةً ثابتةً في عقل جماعة، فلا معنىٰ للإصلاح. أما إذا كان نتيجةً لمؤسسات وممارسات، فيمكن إعادة البناء. الفرق بين التفسير الثقافي والتفسير الجوهري هو الفرق بين تاريخ مفتوح وطبيعة مغلقة.

لكن إعادة البناء لا تتم بإصدار أوامر للعقل أن يكون نقديًا، لأن العقل يتشكل بالممارسة. المدرسة التي تطلب الحفظ وتكافئ الطاعة لا تنتج عقلًا نقديًا بخطاب عن النقد. والمؤسسة التي تعاقب الخطأ لا تنتج ابتكارًا بمجرد الدعوة إليه. الثقافة تصنع العادة العقلية من خلال الحوافز والسلطات والطقوس اليومية أكثر مما تصنعها بالشعارات.

العقل الثقافي هو في جانب منه عقل متجسد في المؤسسة. وما يبدو صفةً نفسيةً للفرد قد يكون استجابةً عقلانيةً لبيئة غير آمنة. الصمت قد لا يكون عجزًا عن التفكير، بل تقديرًا لخطر الكلام، والامتثال قد لا يكون اقتناعًا، بل استراتيجية بقاء. ولذلك فإن تحليل العقل الثقافي يجب أن يميز بين البنية الداخلية والسلوك الذي فرضته الظروف.

هذا التمييز يحمي من إدانة الجماعات أخلاقيًا بسبب أنماط صنعتها علاقات القوة. لكنه لا يلغي المسؤولية الفردية؛ فالعقل يظل قادرًا بدرجات متفاوتة علىٰ المقاومة. غير أن المقاومة ليست متاحةً بالتساوي، ولا يمكن مطالبة الجميع بالثمن نفسه. الثقافة تحدد مساحة الإمكان، والعقل يتحرك داخلها وقد يوسعها.

إن التغير الثقافي يبدأ أحيانًا من أفراد يعيدون تسمية الواقع، أو يكشفون تناقضًا، أو يقدمون نموذجًا جديدًا. لكن الفكرة لا تتحول إلىٰ ثقافة إلا حين تدخل مؤسسةً أو ممارسةً أو

ذاكرةً مشتركة. العقل الفردي يستطيع أن يفتح الشق، أما الثقافة فتتغير حين يصبح الاستثناء قابلًا للتكرار.

وهذا يبين أن العقل يصنع الثقافة عبر الوسائط الاجتماعية، لا بمجرد إنتاج الفكرة. فقد تبقىٰ أعظم الأفكار خارج الأثر إذا لم تجد لغةً وجماعةً ومؤسسةً تحملها. والثقافة لا تحفظ الأكثر صدقًا دائمًا، بل ما تملكه قوىٰ قادرة علىٰ التكرار والتثبيت. ومن هنا يتصل تاريخ العقل بتاريخ السلطة، لا لأن الحقيقة مجرد قوة، بل لأن وصولها إلىٰ المجال العام يحتاج إلىٰ شروط.

غير أن القوة لا تستطيع أن تجعل الباطل حقيقةً، لكنها تستطيع أن تجعله ثقافةً سائدةً مدةً طويلة. وقد يحتاج العقل إلىٰ أجيال حتىٰ يفكك ما ر سخته المؤ سسة. الثقافة أبطأ من الفكرة في التغير، لأنها موزعة في العادات واللغة والمصالح. ولهذا قد تتغير النصوص والقوانين بينما يبقىٰ العقل الثقافي علىٰ حاله.

إن التحول الحقيقي لا يقاس بما تعلنه الثقافة عن ذاتها، بل بما يصبح ممكنًا داخلها. قد تعلن تقدير العلم، لكنها تعاقب السؤال. وقد تمجد الحرية، لكنها تربي علىٰ الخوف. وقد تتحدث عن الكرامة، بينما تنظم مؤسساتها الإذلال. العقل الثقافي يُقرأ في الممارسة، لا في الشعارات وحدها.

وفي المقابل، قد تحمل ثقافةٌ ما قيمًا لم تصغها في مفاهيم نظرية دقيقة. قد تمارس التضامن أو حفظ الكرامة من خلال أعراف لم تدخل الفلسفة المكتوبة. وهذا يدل علىٰ أن الثقافة أوسع من وعيها النظري بذاتها. لكنها تحتاج إلىٰ المفهوم لكي تستطيع حماية القيمة من التغير العشوائي، ولكي تميز بين جوهرها وعادات تاريخية التصقت بها.

العقل الثقافي الناضج هو الذي يجعل الثقافة واعيةً ببنيتها. حين تستطيع الجماعة أن تسأل عن أصول مفاهيمها ومؤسساتها، تنتقل من مجرد حمل الثقافة إلىٰ التفكير فيها. وهذا الوعي لا يضعها خارج تاريخها، لكنه يمنحها مسافةً تسمح بالاختيار.

العقل الكوني يظهر في هذه المسافة بوصفه قدرةً علىٰ النظر إلىٰ الخاص من منظور أوسع. لكنه لا يأتي من فوق، بل من المقارنة والتجربة والنقد. الإنسان لا يعرف أن بعض بداهاته ثقافية إلا حين يواجه بداهةً أخرىٰ أو حين يصطدم الواقع بها. الكونية ليست إنكارًا للموقع، بل وعيًا بأن الموقع ليس العالم كله.

إن الثقافة تصنع العقل بقدر ما تمنحه أول عالم، والعقل يصنع الثقافة بقدر ما يمنع هذا العالم من أن يكون أخيرًا. الثقافة تقول للإنسان: هكذا فهم الوجود، والعقل يسأل: هل يمكن أن يفهم علىٰ نحو آخر؟ الثقافة تمنحه ذاكرةً، والعقل يميز بين ما يستحق الحفظ وما يحـ إلىٰ المراجعة. الثقافة تمنحه هويةً، والعقل يحولها من قدر إلىٰ اختيار واعٍ.

لا تكون الحرية العقلية في الانفصال التام عن الثقافة، لأن الانفصال التام وهم؛ بل تكون في القدرة علىٰ الدخول في علاقة نقدية معها. الإنسان الحر ثقافي بقدر ما هو ناقد للثقافة، وكوني بقدر ما يعرف أن كونيته لا تظهر إلا من خلال خصوصيته. إنه لا يتخلص من موقعه، بل يوسع أفقه حتىٰ يستطيع رؤية الموقع وحدوده.

ومن ثم فإن العقل الواحد لا يتكرر في الثقافات بصورةٍ متطابقة، بل يتشكل في صيغ متعددة. وهذه الصيغ ليست أقنعةً سطحية، بل أنماط عميقة في الإدراك والقيمة والسلوك. لكنها تظل قابلةً للتعلم والتغيير والتبادل، وهو ما يمنعها من التحول إلىٰ جواهر منفصلة.

العقل الكوني ليس ضد الثقافة، بل ضد تحويل الثقافة إلىٰ قدر مغلق. والعقل الثقافي ليس ضد الكونية، بل ضد اختزالها في تجربة واحدة. وبينهما تتكون إنسانية العقل: قدرة علىٰ الانتماء من غير انغلاق، وعلىٰ الاختلاف من غير انقطاع، وعلىٰ بناء المشترك من غير محو الخصوصيات.

لا يستقيم النظر في العلاقة بين العقل والثقافة ما لم يحرَّر مفهوم الكونية من وهم التجرد الكامل، ويُحرَّر مفهوم الثقافة من وهم الانغلاق الكامل. فالعقل الكوني ليس عقلًا معلقًا فوق التاريخ، منزوع اللغة والذاكرة والانتماء، كما أن العقل الثقافي ليس جزيرةً مغلقةً علىٰ ذاتها،

عاجزةً عن التفاهم مع سواها أو العبور إلىٰ أفق إنساني مشترك. كلا التصورين، حين يؤخذ علىٰ إطلاقه، يؤدي إلىٰ اختزال الإنسان: الأول يختزله في بنية صورية مجردة، والثاني يختزله في هوية تاريخية محكمة الإغلاق. أما الإنسان الفعلي، فإنه كائن يجمع بين قابلية عامة للفهم وبين صورة مخصوصة يتحقق فيها هذا الفهم؛ فهو كوني من حيث قدرته علىٰ إنتاج المعنىٰ، وثقافي من حيث اللغة والرموز والمؤسسات التي يتجسد فيها هذا المعنىٰ.

إن العقل الكوني لا يوجد في الواقع بوصفه عقلًا بلا ثقافة، بل يستدل عليه من قدرة العقول المنتمية إلىٰ ثقافات مختلفة علىٰ التعلم المتبادل، وعلىٰ ترجمة المفاهيم، وعلىٰ إدراك الحجة، وعلىٰ اكتشاف الخطأ، وعلىٰ تعديل الحكم في ضوء الدليل. ولو كان كل عقل محبوسًا داخل ثقافته حبسًا مطلقًا، لما أمكن انتقال العلوم، ولا ترجمة الآداب، ولا انتشار الأديان، ولا تعلم اللغات، ولا قيام النقد المقارن. إن إمكان العبور بين الثقافات ليس واقعةً هامشية، بل دليل فلسفي علىٰ أن الخصوصية لا تستنفد العقل، وأن وراء اختلاف الصيغ قدرةً مشتركةً علىٰ إعادة بناء المعنىٰ.

لكن هذه القدرة المشتركة لا تعمل بصورة متطابقة في كل زمان ومكان. فالثقافة لا تغير المادة البيولوجية للعقل في كل مجتمع، لكنها تغير خرائط انتباهه، وترتيب أولوياته، وأنماط تصنيفه، ومصادر شرعيته المعرفية. قد يتفق البشر في القدرة علىٰ الاستدلال، ثم يختلفون في المقدمات التي يعدونها بديهية، وفي الوقائع التي يمنحونها وزنًا، وفي معنىٰ البرهان المقبول، وفي الحدود الفاصلة بين المقدس والطبيعي، وبين الفرد والجماعة، وبين الحرية والواجب. ومن ثم لا يكون الاختلاف الثقافي اختلافًا بين عقل وعقل من حيث الجوهر، بل بين أنماط تاريخية في تشغيل العقل وتوزيع وظائفه.

وقد عانت الدراسات السابقة من نزعتين متقابلتين: نزعة جعلت العقل مبدأً خالصًا سابقًا علىٰ كل ثقافة، ونزعة جعلت الثقافة خالقةً للعقل خلقًا كاملًا. الاتجاه الأول، الممتد من العقلانيات الكلاسيكية إلىٰ بعض صور الفلسفة التنويرية، انطلق من افتراض أن العقل

الإنساني واحد في قوانينه الأساسية، وأن الاختلافات بين الشعوب تعود إلىٰ تفاوت المعرفة أو إلىٰ أثر العادة والخرافة. وقد منح هذا الاتجاه الفكر الحديث ثقةً عميقةً بإمكان بناء علم كوني وأخلاق عامة وقانون يتجاوز الخصوصيات. غير أنه مال في بعض صوره إلىٰ مساواة الكوني بالتجربة الأوروبية الحديثة، حتىٰ غدا تاريخ ثقافة بعينها وكأنه الطريق الطبيعي الوحيد الذي يجب أن تسلكه الإنسانية بأسرها.

أما الاتجاه الثاني، الذي تعزز في الأنثروبولوجيا والتاريخانية واللسانيات التأويلية، فقد كشف أن الإنسان لا يلتقي العالم من غير وسائط، وأن ما يبدو عقلًا خالصًا قد يحمل في داخله آثار اللغة والتربية والسلطة والتاريخ. وقد كان هذا الكشف ضروريًا لتفكيك ادعاءات المركزية الحضارية، ولإظهار أن كثيرًا مما قدِّم بوصفه حكمًا عقليًا محضًا لم يكن سوىٰ تعميم لتجربة محلية. إلا أن بعض صور هذا الاتجاه بالغت في رد العقل إلىٰ الثقافة، حتىٰ بدا أن كل مجتمع يعيش داخل عالم معرفي لا يمكن اختباره إلا بمعاييره الداخلية، وأن المقارنة بين الثقافات تكاد تكون ضربًا من العنف المفهومي.

تكشف المقارنة بين الاتجاهين أن الخلل لم يكن في إثبات الوحدة أو إثبات الاختلاف، بل في تحويل أي منهما إلىٰ حقيقة مطلقة. العقل واحد من حيث إمكاناته الأساسية، متعدد من حيث صوره التاريخية؛ والثقافة عميقة الأثر في تشكيل الممارسة العقلية، لكنها لا تستنفد القدرة علىٰ تجاوزها. إن الإنسان لا يستطيع أن يخرج من كل ثقافة، لكنه يستطيع أن يخرج من بعض بداهات ثقافته إلىٰ وعيٍ أوسع، وأن ينظر إلىٰ ما ورثه بوصفه احتمالًا تاريخيًا لا ضرورةً طبيعية. هذه القدرة علىٰ اتخاذ مسافة من الموروث هي نفسها إحدىٰ علامات العقل الكوني.

وقد ظهرت مشكلة العقل والثقافة بوضوح في الدراسات الأنثروبولوجية المبكرة التي حاولت تصنيف المجتمعات وفق درجات من التطور العقلي. فقد انطلقت بعض النظريات من تصور خطي للتاريخ، ورأت أن المجتمعات تسير من السحر إلىٰ الدين ثم إلىٰ العلم، أو

من الفكر البدائي إلىٰ الفكر العقلاني. وكان هذا التصنيف يضع العقل الحديث الغربي في قمة السلم، ويقرأ الثقافات الأخرىٰ بوصفها مراحل متأخرة عن النموذج النهائي. وقد أسهمت هذه الرؤية في تحويل الاختلاف الحضاري إلىٰ نقص، وفي اعتبار التعدد تفاوتًا في جوهر العقل لا اختلافًا في نظم الرموز والخبرة.

ومن أبرز الأمثلة علىٰ ذلك التصورات التي تحدثت عن «العقلية البدائية» بوصفها عقليةً تفتقر إلىٰ قانون عدم التناقض، وتعيش داخل مشاركة وجدانية بين الإنسان والطبيعة. كانت هذه التصورات تسعىٰ إلىٰ فهم نظم أسطورية وطقسية مختلفة، لكنها انتهت في كثير من الأحيان إلىٰ إقامة فصل جوهري بين عقل حديث منطقي وعقل قديم ما قبل منطقي. غير أن الدراسات الميدانية اللاحقة بيّنت أن المجتمعات التي تستخدم الأسطورة والطقس تستطيع في الوقت نفسه أن تمارس حسابًا دقيقًا، وأن تدير علاقات معقدة، وأن تستدل استدلالًا منظمًا داخل مجالات حياتها. لم يكن غياب العقل هو الذي يفسر اختلافها، بل اختلاف النظام الذي يمنح الأشياء معانيها.

لقد كشف النقد الأنثروبولوجي لهذه التصنيفات أن الإنسان لا يعيش وفق منطق واحد في جميع المجالات. فالمجتمع الحديث الذي يفاخر بعقلانيته العلمية قد يمارس في السياسة والاقتصاد والهوية أنماطًا أسطوريةً ورمزيةً لا تقل كثافةً عن المجتمعات التقليدية. والأسطورة لا تختفي بظهور العلم، بل قد تعود في صورة أيديولوجيا قومية، أو إيمان مطلق بالسوق، أو تقديس للتقنية، أو تصور للتاريخ بوصفه تقدمًا حتميًا. ومن ثم فإن الفصل بين عقل أسطوري شرقي وعقل علمي غربي ليس فصلًا معرفيًا دقيقًا، بل تبسيط يغطي علىٰ تعدد أنماط التفكير داخل الثقافة الواحدة.

لقد كان للأنثروبولوجيا الثقافية دور حاسم في الانتقال من ترتيب الثقافات هرميا إلىٰ فهم كل ثقافة بوصفها نسقًا له منطقه الداخلي. فقد نبهت إلىٰ أن العادات والمعتقدات لا تُفهم إذا اقتُطعت من السياق الذي يمنحها معناها، وأن السلوك الذي يبدو غير عقلاني من الخارج

قد يكون منسجمًا مع منظومة قيمية وتاريخية مخصوصة. غير أن احترام السياق لا يعني تحصين الثقافة من النقد، لأن الاتساق الداخلي لا يكفي وحده لإثبات الحقيقة أو العدالة. قد يكون نظام ما منسجمًا في تصوراته، لكنه ينتج ظلمًا أو وهمًا أو عجزًا عن التعامل مع الواقع.

وهنا يظهر الفرق بين الفهم والتبرير. فهم الثقافة يقتضي تعليق الأحكام المتسرعة والدخول في منطقها الداخلي، أما تبريرها فيعني قبول كل ما فيها لمجرد أنه متوارث أو متسق مع ذاته. العقل النقدي يحتاج إلىٰ الخطوتين معًا: أن يفهم قبل أن يحكم، وأن يحكم بعد أن يفهم. الفهم من غير نقد يتحول إلىٰ نسبية سلبية، والنقد من غير فهم يتحول إلىٰ استعمار مفهومي يفرض معيارًا خارجيًا من غير معرفة حقيقية بالموضوع.

إن النسبية الثقافية أدت وظيفةً تحريريةً حين واجهت ادعاء ثقافة واحدة احتكار العقل، لكنها تصبح خطرةً حين تنفي وجود أي معيار يتجاوز الخصوصية. فإذا كانت كل قيمة صحيحةً فقط داخل ثقافتها، فليس هناك أساس لنقد العبودية أو الإبادة أو إذلال المرأة أو سحق الفرد، ما دامت هذه الممارسات منسجمةً مع موروث محلي. وعندئذ تتحول الثقافة من مجال للمعنىٰ إلىٰ حصانة للسلطة، ويُستخدم احترام الاختلاف لمنع ضحايا الثقافة من الاحتجاج علىٰ ما يقع عليهم باسمها.

إن الكونية النقدية لا تبدأ بفرض قائمة مغلقة من المبادئ علىٰ جميع الشعوب، لكنها تبدأ من الاعتراف بأن الإنسان، أيًا كانت ثقافته، ليس مجرد حامل سلبي للموروث، بل ذات قادرة علىٰ الألم والاختيار والاعتراض. ومن هذا الاعتراف تنشأ حدود لا يجوز للخصوصية أن تتجاوزها بلا مساءلة. فالثقافة لا تملك الإنسان ملكًا كاملًا، ولا يحق للجماعة أن تلغي فرديته باسم الهوية، كما لا يحق للفرد أن ينكر كل التزام جماعي باسم الحرية المجردة.

العقل الكوني في هذا المعنىٰ ليس عقلًا يفرض جوابًا واحدًا، بل عقل يضع شروطًا لكي تكون الأجوبة قابلةً للنقاش. إنه يفترض أن الإنسان قادر علىٰ تقديم الأسباب، وأن الادعاء يمكن أن يُفحص، وأن السلطة لا تصبح حقيقةً لمجرد امتلاكها القوة، وأن العادة لا تتحول

إلىٰ صواب لمجرد قِدمها. هذه الشروط لا تحدد مضمون كل ثقافة، لكنها تمنع الثقافة من إغلاق المجال أمام السؤال.

وقد حاولت الفلسفة النقدية الحديثة بناء هذا المستوىٰ الكوني من داخل شروط التواصل لا من خارج التاريخ. فبدل البحث عن عقل جوهري قائم بذاته، جرىٰ النظر إلىٰ الكونية بوصفها متضمنةً في فعل الحوار نفسه. حين يقدم الإنسان حجةً، فإنه يفترض ضمنًا إمكان أن يفهمها الآخر، وإمكان أن تكون صحيحةً أو خاطئة، وإمكان مراجعتها. وبذلك لا تكون الكونية مذهبًا ثقافيًا خاصًا، بل شرطًا مصاحبًا لكل ادعاء يريد أن يتجاوز القوة المحضة.

غير أن هذه الكونية التواصلية تواجه سؤالًا مهمًا: هل كل الثقافات تمنح أفرادها فرصةً متساويةً للكلام؟ وهل يمكن أن يكون الحوار حرًا في ظل تفاوتات القوة؟ إن من يملك التعليم والمنبر واللغة المهيمنة يستطيع أن يفرض تعريفه للمشكلة قبل بدء النقاش. ولذلك لا يكفي أن تُفتح مساحة للحوار شكليًا، بل يجب فحص الشروط التي تحدد من يسمع ومن يهمش، وما إذا كانت المفاهيم المستخدمة تمنح جميع الأطراف قدرةً عادلةً علىٰ التعبير عن خبرتهم.

هنا يلتقي تحليل الثقافة بتحليل السلطة. فالعقل الثقافي لا يتكون فقط من معانٍ مشتركة، بل من علاقات تحدد إنتاج هذه المعاني وتوزيعها. الثقافة ليست كتابًا يقرأه الجميع بالطريقة نفسها، بل مجالًا تتصارع داخله تأويلات ومصالح ومؤسسات. وقد تنجح سلطةٌ ما في تقديم تفسيرها الخاص بوصفه التعبير الطبيعي عن الثقافة، مع أن هذا التفسير لا يمثل إلا موقعًا مهيمنًا داخلها.

إن الحديث عن «الثقافة الشرقية» أو «الثقافة الغربية» بصيغة المفرد يطمس هذه الصراعات الداخلية. فالشرق ليس ذاتًا واحدةً، والغرب ليس عقلًا واحدًا. داخل كل منهما توترات بين الدين والعلم، والمدينة والريف، والسلطة والمعارضة، والطبقات الاجتماعية،

والذكورة والأنوثة، والتقليد والتجديد. والثقافة التي تبدو متجانسةً من الخارج تنكشف من الداخل بوصفها شبكةً من الأصوات المتنافسة.

لهذا فإن وصف عقل جماعة بصفة ثابتة يتجاهل سؤالًا حاسمًا: عقل من؟ هل هو عقل السلطة أم عقل المهمشين؟ عقل العلماء أم العامة؟ عقل المؤسسة الدينية أم التجارب الروحية الخارجة عليها؟ عقل المركز الحضري أم الأطراف؟ إن ما يقدم بوصفه «عقل أمة» قد يكون في الحقيقة خطاب النخبة التي امتلكت وسائل التدوين والتعليم، بينما ظلت خبرات واسعة خارج السجل الرسمي.

وقد أسهم الفكر ما بعد الاستعماري في كشف الطريقة التي صنعت بها صورة «العقل الشرقي» داخل خطاب الهيمنة. لم يكن الشرق يوصف فقط بوصفه مختلفًا، بل بوصفه عاطفيًا، ساكنًا، غامضًا، عاجزًا عن الحكم الذاتي، في مقابل غرب عقلاني متحرك ومنظم. هذه الثنائية لم تكن وصفًا بريئًا، بل كانت تمنح السيطرة السياسية مبررًا معرفيًا؛ فالذي يصوَّر على عاجز عن العقلنة يمكن أن يحكم باسم تعليمه أو تحديثه.

غير أن نقد هذه الصورة لا يقتضي إنشاء صورة مضادة تمجد الشرق بوصفه روحانيًا نقيًا في مقابل غرب مادي منحط. فالقلب البسيط للثنائية يبقي بنيتها ذاتها، ولا يحرر الفكر منها. العقل لا ينتصر حين يستبدل جوهرانيةً بأخرى، بل حين يرفض تحويل الثقافات إلى طبائع مغلقة، ويبحث في الشروط التاريخية التي أنتجت نزعاتها المختلفة.

لقد عرفت الحضارات الشرقية منطقًا وفلسفةً وطبًا ورياضيات وإدارةً دقيقة، كما عرفت الحضارات الغربية أسطورةً ولاهوتًا وتصوفًا ولاعقلانيةً سياسية. ولم يكن العلم حكرًا على جغرافيا، ولا الروحانية طبيعةً بيولوجيةً لجماعة. إن تواريخ الأفكار تكشف حركةً مستمرةً للترجمة والاقتباس وإعادة البناء، بحيث يصعب رسم خط صافٍ يفصل عقلًا شرقيًا عن عقل غربي.

لقد انتقلت المعارف اليونانية إلى العربية، وأعيدت صياغتها داخل أفق إسلامي، ثم عادت إلى أوروبا مترجمةً ومشروحة، ودخلت في بناء فلسفتها ومدارسها. كما انتقلت الأرقام

والنظم الحسابية، وتداخلت تقاليد الطب والفلك والجغرافيا. هذه الحركة لا تدل على أن الثقافات متطابقة، بل على أن العقل الإنساني يتطور من خلال العبور، وأن كل حضارة كبرى كانت، في جانب منها، نتيجةً لاستقبال ما أنتجه الآخرون.

إن نقاء الثقافة وهم، لأن الثقافة الحية تركيب. اللغة نفسها تحمل طبقات من الاقتراض والتفاعل، والمفاهيم تنتقل وتتغير، والمؤسسات تستفيد من تجارب سابقة. والخوف من التأثر بالآخر يصدر غالبًا عن تصور جامد للهوية، كأن الهوية لا تبقى إلا إذا امتنعت عن التعلم. لكن الهوية التي لا تستطيع التفاعل تكون أضعف من أن تحمي ذاتها، لأنها تحول الثبات إلى عجز.

العقل الثقافي القادر على الحياة لا يسأل فقط: هل هذه الفكرة منا أو من غيرنا؟ بل يسأل: ما قيمتها؟ وما الذي تكشفه؟ وكيف يمكن أن تدخل في منظومتنا من غير أن تستنسخ استنساخًا أعمى؟ الأصالة ليست رفض الوافد، بل القدرة على تحويله إلى جزء من تجربة واعية، كما أن الحداثة ليست تكرار تاريخ الآخرين، بل امتلاك القدرة على إنتاج الحاضر.

إن الثقافة تصنع العقل حين تحدد له علاقته بالزمن. فبعض الثقافات تجعل الماضي مصدر الشرعية الأعلى، وترى الحاضر انحرافًا ينبغي رده إلى الأصل. وأخرى تجعل المستقبل معيار القيمة، وتنظر إلى الماضي بوصفه مرحلةً ينبغي تجاوزها. وبين هذين النمطين تتشكل صورة مختلفة للعقل: عقل يطلب الحقيقة في الاستعادة، وعقل يطلبها في الابتكار.

لكن لا الاستعادة خالية من الإبداع، ولا الابتكار منفصل عن الذاكرة. فكل قراءة للماضي تجري من الحاضر، وكل مشروع للمستقبل يستعمل مفاهيم موروثة. الثقافة الناضجة لا تقدس الماضي ولا تقطعه، بل تحوله إلى مورد نقدي. إنها تميز بين الحفظ والاستنساخ، وبين الوفاء والجمود، وبين التجديد والاقتلاع.

وقد ربطت بعض الدراسات الاجتماعية نشأة أنماط معينة من العقلنة بالبنية الدينية والاقتصادية والمؤسسية. فقد جرى تحليل الكيفية التي أسهمت بها تصورات العمل

والانضباط والزمن في تشكيل العقل الاقتصادي الحديث، وكيف أدت البيروقراطية والقانون الصوري إلىٰ نشوء عقل أداتي يفضل الحساب والكفاءة وقابلية التنبؤ. كشفت هذه الدراسات أن العقلانية الحديثة ليست مجرد انتصار للمنطق، بل نمط تاريخي ارتبط بمؤسسات جعلت الحساب قيمةً مركزية.

غير أن العقل الأداتي، حين يتضخم، يحول كل شيء إلىٰ وسيلة، ويقيس النجاح بالقدرة علىٰ السيطرة والإنجاز. في هذا النمط لا يُسأل عن غاية الفعل بقدر ما يُسأل عن فعاليته، ولا عن عدالة المؤسسة بقدر ما يُسأل عن كفاءتها. وقد يكون النظام شديد العقلانية في وسائله، عميق اللاعقلانية في غاياته. فالعقل الذي ينظم القمع بكفاءة ليس عقلًا كاملًا، وإن كان دقيق الحساب.

هذا التمييز بين عقلانية الوسيلة وعقلانية الغاية ضروري لفهم الثقافة الحديثة. فالتقدم التقني لا يضمن تقدمًا أخلاقيًا، واتساع القدرة لا يعني وضوح المقصد. الثقافة التي تعظم الحساب قد تنتج وسائل هائلة، لكنها قد تضعف السؤال عن المعنىٰ. وهنا يحتاج العقل الكوني إلىٰ بعد معياري يمنع اختزاله في النجاح العملي.

في المقابل، قد تحتفظ بعض الثقافات التقليدية بحس قوي بالغاية والمعنىٰ، لكنها تفتقر إلىٰ أدوات مؤسسية وعلمية تحقق هذه الغايات في الواقع. وقد تمجد العدالة من غير أن تبني نظمًا عادلة، أو تحتفي بالحكمة من غير أن تطور معرفةً قابلةً للاختبار. وعندئذ يصبح المعنىٰ منفصلًا عن الفاعلية، كما يصبح العقل الأداتي منفصلًا عن القيمة في النموذج المقابل.

ليس التحدي في الاختيار بين روحانية عاجزة وتقنية عمياء، بل في بناء عقل يجمع الغاية بالوسيلة، والمعنىٰ بالفاعلية، والقيمة بالمعرفة. وهذا الجمع لا تتحقق فيه ثقافة واحدة بوصفها النموذج الكامل؛ بل يمكن لكل تجربة حضارية أن تكشف نقصًا في الأخرىٰ، بشرط ألا تحول خصوصيتها إلىٰ عصمة.

إن الدين من أعمق القوىٰ التي تشكل العقل الثقافي، لأنه لا يقدم مجموعةً من المعتقدات فحسب، بل يعيد ترتيب الوجود كله: أصل العالم، معنىٰ الإنسان، حدود العقل، طبيعة الزمن،

مفهوم الخير، ومصير الفعل. ويعمل الدين في بعض الثقافات بوصفه مصدرًا للمعيار والهوية والذاكرة، وقد يصبح إطارًا يندمج فيه المعرفي والأخلاقي والاجتماعي.

لكن أثر الدين في العقل لا يسير في اتجاه واحد. فقد يكون حافزًا علىٰ النظر في الكون، وباعثًا علىٰ بناء الأخلاق، ومصدرًا لتحرير الإنسان من سلطة الإنسان. وقد يتحول، حين تحتكره مؤسسة مغلقة، إلىٰ أداة تمنع السؤال وتخلط بين المقدس وتأويله التاريخي. الفرق هنا ليس بين الدين والعقل بوصفهما جوهرين متعارضين، بل بين صور مختلفة في بناء العلاقة بين الوحي والتأويل والسلطة.

الثقافة الدينية التي تميز بين النص وفهمه تفتح مجال الاجتهاد، أما التي تساوي بينهما فتحول التأويل البشري إلىٰ حقيقة معصومة. والعقل الديني لا يفقد دينيته حين يمارس النقد، بل قد يصون المقدس من استيلاء التاريخ عليه. فالنقد لا يتوجه بالضرورة إلىٰ المصدر، بل إلىٰ الوسائط التي ادعت احتكاره.

كما أن الثقافة العلمانية ليست خارج الإيمان بمعناه الواسع؛ فقد تصنع مقدسات جديدةً من الأمة أو السوق أو الدولة أو العلم. العقل لا يتحرر من الأسطورة بمجرد تغيير موضوعها. وقد تتحول مفاهيم التقدم والتاريخ والحضارة إلىٰ سرديات مغلقة لا تقل إطلاقًا عن العقائد التي نقدتها. ولذلك يجب أن يظل العقل النقدي قادرًا علىٰ مساءلة بداهاته، سواء لبست ثوبًا دينيًا أم علمانيًا.

وتؤدي اللغة دورًا محوريًا في تشكيل العقل الثقافي، لأنها لا تقدم أسماءً للأشياء فقط، بل تحمل داخلها تصنيفات وقيمًا وتاريخًا. الكلمة لا تكون وعاءً محايدًا، بل قد تفتح مجالًا من الدلالات وتغلق آخر. والمجتمع الذي يمتلك مفردات دقيقةً لتجربة ما يكون أقدر علىٰ تمييز درجاتها، بينما تظل الخبرة غائمةً إذا لم تجد لغةً تفصل عناصرها.

وقد ذهبت بعض الدراسات اللسانية إلىٰ أن بنية اللغة تؤثر في تصور العالم، بل إن بعض الصيغ المتشددة جعلت اللغة تحدد الفكر تحديدًا شبه كامل. ونشأ من ذلك القول بأن

المتكلمين بلغات مختلفة يعيشون في عوالم إدراكية مختلفة. وقد كشفت هذه الأطروحات أثر اللغة في الانتباه والتصنيف، لكنها بالغت حين جعلت الإنسان أسير نحوه ومفرداته؛ فالمتكلم يستطيع تعلم لغة أخرىٰ، وابتكار مفهوم جديد، واستعمال الاستعارة لتجاوز الحدود القائمة.

الأدق أن اللغة توجه الفكر من غير أن تغلقه، وأنها تجعل بعض الطرق أسهل وأسرع من غيرها. فهي تمنح العقل عاداتٍ في التصنيف، لكنها لا تمنعه من مراجعتها. ولو كانت اللغة قدرًا كاملًا، لما أمكن ترجمة المفاهيم ولا تطوير المصطلحات ولا ظهور الفلسفة داخلها. كل فلسفة كبرىٰ هي، في جانب منها، مقاومة لخمول اللغة، ومحاولة لإجبار الألفاظ الموروثة علىٰ حمل تمييزات جديدة.

إن اللغة الثقافية لا تشمل القاموس وحده، بل تشمل الأساليب المفضلة في الحجاج. بعض الثقافات تميل إلىٰ المجاز والسرد، وأخرىٰ إلىٰ التعريف والتقسيم، وبعضها يمنح الشاهد الموروث سلطةً عالية، بينما يعطي غيرها التجربة أو الرقم الأولوية. وهذه الفروق لا تعني أن إحداها عقلية والأخرىٰ لا، بل تكشف أن العقل يستطيع أن يبني الإقناع بأشكال متنوعة. لكن كل شكل يحتاج إلىٰ نقد يميز بين قوته البلاغية وقيمته البرهانية.

فالبلاغة قادرة علىٰ حمل الحقيقة، لكنها قادرة أيضًا علىٰ ستر الفراغ. والعدد قادر علىٰ كشف الواقع، لكنه قادر علىٰ إخفاء ما لم يدخل في القياس. والسرد يمنح الخبرة معناها الزمني، لكنه قد ينتقي الأحداث بما يخدم هويةً معينة. ولا يوجد وسيط معرفي معصوم من التحيز؛ لذلك لا يكتمل العقل الثقافي إلا بتعدد أدوات المراجعة.

أما التعليم، فهو المؤسسة التي تتحول من خلالها الثقافة إلىٰ عادة عقلية. فما يتعلمه الطالب لا يقتصر علىٰ المعلومات، بل يشمل صورة المعرفة نفسها: هل هي شيء يحفظ أم سؤال يبنىٰ؟ هل الخطأ عار أم مرحلة في التعلم؟ هل المعلم مصدر نهائي أم شريك في البحث؟ هل النص موضوع للتقديس أم للفهم؟ هذه الافتراضات الصامتة أكثر تأثيرًا من المناهج المعلنة.

التعليم القائم على التلقين لا ينتج ضعفًا في الذاكرة، بل قد ينتج ذاكرةً قويةً وعقلًا محدود المبادرة. إنه يدرب المتعلم على استعادة الجواب لا على بناء السؤال، وعلى البحث عن رضا السلطة لا عن مقاومة الفكرة للاختبار. وفي المقابل، فإن التعليم الذي يمجد الحرية من غير انضباط معرفي قد ينتج آراءً كثيرةً وحججًا ضعيفة. العقل النقدي لا يقوم على الاعتراض وحده، بل على القدرة على تقديم البديل والدليل.

إن الثقافة التعليمية الناضجة تجمع بين التلقي والاكتشاف. فالإنسان لا يستطيع أن يبدأ من الصفر، ويحتاج إلى تراث من المعرفة يتعلمه، لكنه لا ينبغي أن يُعامل بوصفه نهاية السؤال. المعرفة الموروثة هي نقطة بدء، لا سقفًا نهائيًا. وحين يصبح المتعلم قادرًا على إعادة بناء ما تلقاه، يكون العقل قد انتقل من الحفظ إلى الفهم.

وتعمل السلطة السياسية بعمق في تشكيل العقل الثقافي. فالخوف لا يمنع الكلام فحسب، بل يغير طريقة التفكير نفسها. العقل الذي يتعلم أن بعض الأسئلة خطرة يطور رقابةً داخلية، وقد يتوقف عن رؤية التناقض كي يحمي ذاته. ومع الزمن لا يعود المنع خارجيًا فقط، بل يتحول إلى عادة معرفية تجعل الممكن أضيق مما هو عليه.

الثقافة السلطوية تفضل الإجماع الظاهري، وتتعامل مع الاختلاف بوصفه تهديدًا، فتنتج لغةً مزدوجة: خطابًا عامًا يمتثل، وخطابًا خاصًا يشك. وهذه الازدواجية لا تفسد الأخلاق فقط، بل تفسد المعرفة؛ إذ يصبح النجاح في قراءة رغبة السلطة أهم من وصف الواقع. والمؤسسة التي تعاقب الخبر السيئ تدفع الناس إلى تجميل المعلومات، ثم تتخذ قراراتها بناءً على عالم اخترعته لنفسها.

العقل النقدي يحتاج إلى أمان مؤسسي، لا إلى شجاعة فردية فقط. فالثقافة التي تعتمد على البطولة الاستثنائية للاعتراض لم تبنِ بعد شروط العقل العام. الحرية العقلية تصبح ثقافةً حين لا يكون السؤال مغامرةً وجودية، وحين تستطيع المؤسسة أن تستفيد من النقد بدل أن ترى فيه إهانةً للهيبة.

لكن الحرية وحدها لا تكفي إذا استولت السوق أو وسائل الإعلام علىٰ الانتباه. فقد تنتقل الثقافة من رقابة السلطة إلىٰ تشتيت الاستهلاك، فلا يُمنع الإنسان من التفكير، لكنه يُغرق في ما يمنعه من التركيز. والعقل الرقمي المعاصر يواجه نمطًا جديدًا من التشكيل الثقافي: سرعة متصلة، ومعلومات متدفقة، وصور تنافس المفهوم، وخوارزميات تحدد ما يراه الفرد قبل أن يختار.

لا تصنع التقنية عقلًا جديدًا في جوهره، لكنها تغير البيئة التي يعمل فيها العقل. فالذاكرة الخارجية تتسع، بينما قد تضعف الحاجة إلىٰ الحفظ الداخلي؛ وإمكان الوصول إلىٰ المعلومة يزداد، بينما يصبح التحقق منها أكثر صعوبة؛ والتواصل يتسارع، بينما قد يضيق زمن التأمل. إن كثرة المعلومات لا تعني اتساع المعرفة، كما أن سرعة الاستجابة لا تعني نضج الحكم.

الثقافة الرقمية تميل إلىٰ مكافأة المثير والقابل للاختصار، فتدفع الأفكار إلىٰ صيغ قصيرة، وتعيد بناء المجال العام وفق منطق الانتباه. وقد يبدو العقل أكثر حضورًا لأنه يتكلم باستمرار، بينما تتراجع قدرته علىٰ الصمت والتركيب. فالوعي الذي ينتقل كل لحظة بين موضوعات متباعدة يستهلك طاقته في الاستجابة، ولا يملك دائمًا الوقت لبناء المعنىٰ.

ومع ذلك، تفتح التقنية مجالات غير مسبوقة للتعلم والعبور الثقافي. يستطيع الفرد أن يطّلع علىٰ لغات وتجارب لم تكن متاحةً له، وأن يدخل في حوار يتجاوز الجغرافيا. التقنية ليست عدوًا للعقل ولا خلاصه، بل بيئة تحتاج إلىٰ ثقافة تضبط استخدامها. وإذا لم يضع العقل معاييره، وضعتها الخوارزمية وفق مصالح السوق والسلطة.

إن العقل الثقافي لا يتشكل فقط بما تقوله الثقافة، بل بما تكرر فعله. العادات اليومية، وإيقاع العمل، وبنية المدينة، والعلاقة بالجسد والطبيعة، كلها تدخل في تكوين الإدراك. الثقافة التي تجعل الزمن موردًا اقتصاديًا ستنتج علاقةً بالوقت تختلف عن ثقافة تراه مجالًا للذكر أو الاجتماع أو التأمل. والإنسان لا يحمل مفهوم الزمن في ذهنه فقط، بل يعيشه في جسده ومؤسساته.

لهذا لا يمكن رد العقل الثقافي إلىٰ الأفكار المعلنة. قد تؤمن ثقافة نظريًا بقيمة الجماعة، بينما تنتج مؤسساتها عزلةً وتنافسًا؛ وقد تمجد العلم، بينما تكافئ الامتثال؛ وقد تعلن تقدير العمل، بينما تجعل النجاح مرتبطًا بالقرب من السلطة. العقل الثقافي الحقيقي يقرأ في الفجوة بين القول والممارسة.

إن المقارنة بين الثقافات لا ينبغي أن تتوقف عند ما تقوله كل ثقافة عن ذاتها، بل يجب أن تفحص ما تنتجه فعليًا من أنماط للإنسان. فقد تملك ثقافة لغةً عاليةً في الكرامة، لكن مؤسساتها تنتج الإذلال، أو تملك خطابًا عن العقل بينما تبني تعليمًا علىٰ الحفظ. والمقياس الأعمق هو قدرة الثقافة علىٰ تحويل قيمها إلىٰ شروط حياة.

وفي هذا المستوىٰ تلتقي الثقافة بالأخلاق. ليست الثقافة كل ما أنتجه مجتمع، بل المجال الذي تتنافس داخله صور الإنسان الممكنة. بعض الأنماط توسع قدرة الإنسان علىٰ التفكير والاختيار، وبعضها تختزله في وظيفة أو هوية أو طاعة. ومن ثم لا يكون تقويم الثقافة اعتداءً علىٰ خصوصيتها، بل سؤالًا عن نوع الإنسان الذي تصنعه.

العقل الكوني لا يقدم صورةً واحدةً للإنسان الصالح، لكنه يرفض الصور التي تلغي الإنسان من حيث هو ذات قادرة علىٰ الفهم والاختيار. وهو لا ينفي الجماعة، بل يمنعها من التحول إلىٰ كيان يبتلع أفرادها. كما لا يقدس الفرد، بل يذكره بأن استقلاله نفسه نتاج شبكة من العلاقات والمسؤوليات.

إن الثنائية بين الفردانية الغربية والجماعية الشرقية تحتاج إلىٰ تفكيك مماثل. فالغرب لم يكن فردانيًا دائمًا، والشرق لم يكن جماعيًا بالدرجة نفسها في كل مراحله. كما أن الفردانية والجماعية ليستا خيرًا وشرًا في ذاتهما. الفردانية قد تحمي الحرية والضمير، لكنها قد تتحول إلىٰ أنانية وتفكك؛ والجماعية قد تنتج تضامنًا ومسؤولية، لكنها قد تتحول إلىٰ سحق للاختلاف.

العقل الثقافي الناضج لا يختار أحد القطبين بصورة مطلقة، بل يبني علاقةً مركبة بين الذات والجماعة. الإنسان لا يكون حرًا خارج كل رابطة، ولا يكون كريمًا داخل رابطة تلغي

صــوته. الكونية الأخلاقية لا تقوم علىٰ فرد منزوع العلاقات، بل علىٰ شــخص تتكون هويته اجتماعيًا من غير أن تفقد حريتها الداخلية.

وقد أظهرت الدراســات النفســية المقارنة فروقًا في أنماط الانتباه بين بيئات تميل إلىٰ التركيز علىٰ الشــيء المفرد وخصــائصــه، وأخرىٰ تميل إلىٰ رؤية العلاقات والســياق. واســتُخدمت هذه النتائج أحيانًا لدعم التمييز بين عقل تحليلي غربي وعقل كلي شــرقي. غير أن هذه الفروق، حتىٰ حيث تثبت تجريبيًا، لا تدل علىٰ اختلاف جوهر العقل، بل علىٰ تدريب ثقافي طويل يجعل بعض المسارات الإدراكية أكثر حضورًا.

فالإنسان الذي يتعلم في بيئة تعظم الفرد والتمييز والتصنيف قد يميل إلىٰ عزل الموضوع عن سـياقه، بينما من يتعلم في بيئة تركز علىٰ العلاقات قد يرىٰ المجال الكلي بصـورة أسـرع. لكن كلاهما قادر علىٰ تعلم النمط الآخر، وتختلف النتائج داخل المجتمع الواحد باختلاف التعليم والخبرة. القابلية للتغير هي الدليل الأوضــح علىٰ أن الحديث يدور عن عادات عقلية لا عن عقول نوعية مغلقة.

بل إن كل نمط يحمل قوةً وضــعفًا. التحليل يســمح بالدقة وتحديد العناصــر، لكنه قد يفصل الشيء عن شبكة علاقاته؛ والنظر الكلي يكشف السياق، لكنه قد يضعف التمييز بين الأجزاء. العقل المركب يحتاج إلىٰ القدرة علىٰ الانتقال بينهما، لا إلىٰ تحويل أحدهما إلىٰ هوية حضارية مقدسة.

إن الثقافة القوية ليست التي تكرس نمطها الخاص بوصفه أكمل الأنماط، بل التي تدرك مواضــع قوته وحدوده، وتتعلم ما يفتقر إليه. فالثقافة التحليلية تحتاج إلىٰ وعي بالعلاقات والمآلات، والثقافة الكلية تحتاج إلىٰ أدوات في التفكيك والتحديد. والتعلم المتبادل لا يعني أن تصير الثقافات نسخًا من بعضها، بل أن توسع كل واحدة إمكاناتها.

العقل الكوني يظهر هنا بوصــفه قدرةً علىٰ تعدد المنظورات. إنه لا يتحدد في أســلوب واحد للتفكير، بل في إمكان أن يفكر الإنسان في أسلوب تفكيره نفسه، وأن ينتقل من النظر إلىٰ

الجزء إلىٰ النظر إلىٰ الكل، ومن التجريد إلىٰ السياق، ومن القانون العام إلىٰ الحالة المتفردة. وما يجعل العقل كونيًا ليس امتلاكه جوابًا واحدًا، بل قابليته لتغيير الأداة حين يتغير الموضوع.

أما العقل الثقافي، فهو الذي يمنح بعض الأدوات حضورًا أكبر، وقد يحولها إلىٰ عادات لا واعية. ومن ثم فإن تحرير العقل لا يعني تحريره من الثقافة، بل تحريره من أحادية ثقافته. حين يعرف أن طريقته في الرؤية ليست الوحيدة، يكتسب مرونةً لا تلغي انتماءه، بل تمنعه من الخلط بين المألوف والحقيقي.

هذا الوعي لا يُكتسب بالمعرفة النظرية وحدها، بل بالاحتكاك الفعلي بالآخر. فقراءة ثقافة أخرىٰ من داخل تصنيفات الذات قد تؤكد الصور السابقة بدل أن تغيرها. أما التعلم الحقيقي فيقتضي السماح للآخر بأن يعيد ترتيب السؤال، لا أن يقدم جوابًا داخل سؤال صيغ مسبقًا. إن الحوار العميق لا يضيف معلومات فقط، بل يغير إطار الفهم.

ومع ذلك، لا ينبغي تمجيد الاختلاف لذاته. فقد يكون الاختلاف مصدر إغناء، وقد يكون مصدر ظلم أو وهم. الثقافة الأخرىٰ لا تكون حكيمةً لمجرد أنها أخرىٰ، كما لا تكون الثقافة الذاتية مخطئةً لمجرد أنها مألوفة. العقل النقدي يتجنب فتنة الغرابة كما يتجنب فتنة العادة.

إن بناء الكوني من داخل التعدد يتطلب معيارًا مزدوجًا: الانفتاح علىٰ إمكان أن يكشف الآخر جانبًا غائبًا، والاحتفاظ بحق مساءلة كل ادعاء. الاعتراف لا يعني الموافقة، والتسامح لا يعني تعطيل الحكم، والنقد لا يعني الإلغاء. هذه التوازنات هي التي تجعل الكونية أفقًا أخلاقيًا لا أداة هيمنة.

ولا تكتمل الكونية بمجرد جمع عناصر من ثقافات متعددة في خليط سطحي؛ فالتعدد الحقيقي لا يقوم علىٰ عرض الفروق، بل علىٰ دخولها في تركيب جديد. قد تتجاور الثقافات من غير أن تتحاور، كما تتجاور الجماعات في مدينة واحدة من غير أن تنتج عقلًا مشتركًا. العقل الكوني يحتاج إلىٰ مؤسسات تسمح بالترجمة والنقد والمشاركة، لا إلىٰ احتفال شكلي بالتنوع.

إن المؤسسة الكونية ليست التي تمحو الخصوصيات، بل التي تمنع إحداها من احتكار المجال العام. القانون العادل، مثلًا، لا يطلب من الإنسان أن يتخلىٰ عن ثقافته، لكنه يضمن ألا تتحول ثقافة الأغلبية إلىٰ أداة لإلغاء غيرها. والجامعة لا ينبغي أن تكرر معرفة مركز واحد، بل أن تتيح للتقاليد المختلفة أن تدخل في اختبار مشترك.

العقل الكوني إذن مشروع مؤسسي أيضًا. فلا يكفي أن يؤمن الأفراد بالمساواة إذا كانت المؤسسات تعيد إنتاج التمييز، ولا يكفي تمجيد الحوار إذا كانت المعرفة محكومةً بلغة واحدة ومركز واحد. الكونية تحتاج إلىٰ توزيع عادل لحق الكلام وإنتاج المفهوم، وإلا بقيت اسمًا أخلاقيًا لهيمنة ثقافية.

إن من أخطر صور الهيمنة أن يُسمح للثقافات الأخرىٰ بالكلام فقط بلغات المركز ومفاهيمه. عندئذ تبدو المشاركة متاحةً، لكنها مشروطة بأن يعيد الآخر وصف خبرته بطريقة قد تفقدها معناها. ولهذا تكون الترجمة الفلسفية عملًا سياسيًا ومعرفيًا؛ إذ تمنح الخبرات المختلفة إمكان أن تدخل المجال المشترك من غير أن تُختزل.

لكن الحفاظ علىٰ خصوصية المعنىٰ لا يعني الامتناع عن صياغته بصورة يفهمها الآخر. الثقافة التي ترفض الترجمة بحجة فرادتها تضع نفسها خارج الحوار، وقد تحول الغموض إلىٰ حصانة. المطلوب ترجمة واعية بالفقد، لا صمتًا ولا ادعاء تطابق. فالمعنىٰ يستطيع العبور، لكنه لا يعبر من غير تحول.

هذا التحول نفسه جزء من نمو العقل. فحين ينتقل مفهوم من ثقافة إلىٰ أخرىٰ، قد يكشف إمكانات لم تكن ظاهرةً في موطنه الأول. الكلمات الكبرىٰ، كالحرية والعدالة والعقل والدولة، لم تحتفظ بمعنىٰ واحد عبر التاريخ، بل أعادت المجتمعات تعريفها في ضوء تجاربها. الكونية لا تثبت المفهوم، بل توسع دائرة الذين يشاركون في بنائه.

ومن هنا فإن العقل الكوني لا يكتمل في مركز، بل يتشكل في مسار لا ينتهي من التصحيح. كلما دخل صوت جديد في الحوار، ظهر أن الصيغة السابقة كانت تحمل غيابًا لم تدركه.

وهذه القابلية للمراجعة ليست ضعفًا في الكونية، بل مصدر صدقها؛ لأن الكلي الذي يرفض التوسع يكشف أنه كان خصوصيةً متنكرة.

لكن الانفتاح المستمر لا يعني غياب الثوابت. ثمة فرق بين المبدأ وصياغته التاريخية. يمكن أن يبقىٰ مبدأ كرامة الإنسان ثابتًا، بينما تتسع دلالته لتشمل فئات كانت مستبعدة. ويمكن أن يبقىٰ مبدأ العدالة، بينما تتغير المؤسسات التي تحققه. الثبات هنا ليس جمود النص، بل استمرار الاتجاه المعياري عبر تحولات الفهم.

والعقل الثقافي بدوره لا يفقد هويته حين يراجع نفسه، لأن الهوية ليست مجموعة أجوبة متحجرة، بل استمرارية في إعادة التأويل. الثقافة التي لا تتغير تموت أو تتحول إلىٰ متحف، والثقافة التي تتغير بلا ذاكرة تتبدد. الحيوية في الجمع بين الاستمرار والتحول.

إن العقل يصنع الثقافة حين يعيد تفسير الموروث في ضوء الحاضر، والثقافة تصنع العقل حين تمنحه مادة هذا التفسير. لا يستطيع الإنسان أن يبتكر كل معانيه، لكنه لا يتلقىٰ المعنىٰ من غير مشاركة. حتىٰ الامتثال يتضمن فعلًا من أفعال الفهم، وإن كان ضيقًا؛ وحتىٰ التمرد يستعمل مفردات ورثها، وإن أعاد ترتيبها.

العقل والثقافة ليسا طرفين يلتقيان، بل مستويين في صيرورة واحدة. العقل هو الثقافة حين تستيقظ إلىٰ إمكان النقد، والثقافة هي العقل حين يستقر في رمز ومؤسسة وذاكرة. وإذا انفصل العقل عن كل ثقافة صار تجريدًا بلا حياة، وإذا انفصلت الثقافة عن العقل صارت تكرارًا بلا وعي.

إن الثقافة تصنع أول صورة للعالم، لكنها لا تملك أن تكون صورته الأخيرة. والعقل يصنع ثقافات جديدة، لكنه لا يبدأ إلا من عالم ورثه. هذه الدائرة لا ينبغي فهمها بوصفها حبسًا، بل بوصفها شرطًا للإبداع. فالإبداع لا ينشأ من فراغ، بل من توتر بين الممكن والموروث، وبين ما تقوله اللغة وما يعجز عنها، وبين ما تسمح به المؤسسة وما يطلبه الواقع.

العقل الكوني هو القدرة علىٰ إبقاء هذه الدائرة مفتوحة، والعقل الثقافي هو الشكل الذي تتخذه في كل تجربة. الأول يمنع الانغلاق، والثاني يمنع التجرد. الأول يذكّر الإنسان بأنه ينتمي إلىٰ أفق أوسع من جماعته، والثاني يذكره بأن الإنسانية لا تُعاش خارج لغة ومكان وذاكرة.

لا توجد عقول شرقية وعقول غربية إذا كان المقصود جواهر عقلية متعارضة لا سبيل بينها إلىٰ التفاهم. وتوجد، في المقابل، تقاليد شرقية وغربية وغيرها، أنتجت أنماطًا مختلفة من السؤال والاستدلال والسلطة والرمز. وهذه الأنماط عميقة الأثر، لكنها ليست أقدارًا بيولوجيةً ولا حدودًا نهائية.

ليس العقل الشرقي محكومًا بالحدس، ولا العقل الغربي محكومًا بالتحليل؛ بل هناك ثقافات تعطي الحدس مقامًا، وأخرىٰ تدرب علىٰ التحليل، ويمكن لكل منهما أن تتعلم ما لم تركز عليه. وليس الشرق روحًا خالصةً ولا الغرب مادةً خالصة، بل كلاهما تاريخ من الصراعات بين الروح والمادة، والحرية والسلطة، والعقل والأسطورة.

العقل الواحد يتعدد من غير أن يتفتت، والثقافات تختلف من غير أن تنقطع. وحدة العقل لا تعني تماثل البشر، واختلاف الثقافات لا يعني استحالة الحقيقة المشتركة. وبين الوحدة والاختلاف يقوم المجال الذي يصبح فيه الإنسان قادرًا علىٰ أن يكون ابن ثقافته من غير أن يكون أسيرها، وشريكًا في الإنسانية من غير أن يفقد صوته الخاص.

إن العقل الكوني لا يتكلم لغةً واحدة، بل يظهر في قدرة اللغات علىٰ أن تدخل في حوار. ولا يحمل ثقافةً واحدة، بل يظهر في قدرة الثقافات علىٰ مراجعة ذاتها أمام الأخرىٰ. ولا يمتلكه شعب أو عصر، بل يتجدد كلما استطاع الإنسان أن يميز بين ما ورثه وما اختاره، وبين ما اعتاده وما برهن عليه، وبين ما يخدم الهوية وما يخدم الحقيقة.

أما العقل الثقافي، فليس مرتبةً أدنىٰ ينبغي تجاوزها، بل هو المجال الضروري الذي يكتسب فيه الكوني هيئةً وصوتًا. لا يستطيع الإنسان أن يحب الإنسانية المجردة من غير

أن يتعلم الحب داخل علاقة مخصوصة، ولا أن يفهم العدالة من غير خبرة تاريخية بالظلم، ولا أن يدرك الحرية من غير حدود واجهها. الكلي ينمو من جراح الجزئي وأسئلته، لا من إنكارها.

ومن ثم فإن بناء عقل إنساني واسع لا يكون بمحو الثقافات، بل بتحريرها من ادعاء الاكتمال، ولا يكون بإلغاء الخصوصية، بل بمنعها من التحول إلىٰ عصمة. كل ثقافة تحمل معرفةً وجهلًا، قدرةً وحدًا، ذاكرةً ونسيانًا. وكل عقل ينتمي إليها يحتاج إلىٰ وفاء نقدي: وفاء يحفظ ما يمنح الحياة معنىٰ، ونقد يزيل ما يحول المعنىٰ إلىٰ قيد.

إن أعظم ما تصنعه الثقافة في العقل ليس جوابًا محددًا، بل طريقةً في مواجهة السؤال. وقد تصنع فيه الخوف من السؤال، أو الشجاعة علىٰ احتماله، أو التسرع في إغلاقه، أو الصبر علىٰ تعقيده. والثقافة التي تربي العقل علىٰ أن الحقيقة أكبر من امتلاكه، وعلىٰ أن الآخر يمكن أن يكشف نقصه، تكون قد اقتربت من الكونية من داخل خصوصيتها.

وأعظم ما يصنعه العقل في الثقافة هو أن يمنعها من التحول إلىٰ طبيعة صامتة. إنه يكشف أنها مصنوعة، وأن ما صُنع يمكن أن يُعاد صنعه، وأن الموروث ليس قوةً غيبيةً فوق الإنسان، بل تجربة أجيال يمكن فهمها وتقويمها. حين تدرك الثقافة تاريخيتها، لا تفقد قدسيتها بالضرورة، لكنها تفقد قدرتها علىٰ الاختباء خلف البداهة.

العقل الكوني والعقل الثقافي ليسا خصمين، بل قطبان في بنية العقل الإنساني. إذا غاب الكوني، تحولت الثقافة إلىٰ سجن للهوية؛ وإذا غاب الثقافي، تحول العقل إلىٰ صيغة فارغة لا تعرف الإنسان الذي تتحدث عنه. الكونية تمنح العقل أفق التجاوز، والثقافة تمنحه أرض الوقوف؛ ومن لا أرض له لا يستطيع أن يتحرك، ومن لا أفق له لا يعرف أن الأرض ليست العالم كله.

الفصل الثامن

العقل والبيولوجيا

يبدأ السؤال عن العلاقة بين العقل والبيولوجيا من مفارقة تأسيسية يصعب تجاوزها: كل ما نعرفه عن التفكير والإدراك والذاكرة والانفعال والوعي يرتبط، في الخبرة الإنسانية المعروفة، بجسد حي ودماغ يعمل ضمن منظومة عصبية معقدة؛ ومع ذلك فإن وصف الدماغ، مهما بلغ من الدقة، لا يبدو مساويًا لوصف العقل، كما أن تحليل الخلايا العصبية والإشارات الكهربائية والتفاعلات الكيميائية لا يمنحنا، بمجرده، صورة كاملة عما يعنيه أن يفكر الإنسان، أو أن يشعر، أو أن يدرك معنىً، أو أن يختبر ذاته بوصفها ذاتًا حاضرة في العالم. ليست المعضلة في إثبات وجود صلة بين الدماغ والعقل؛ فهذه الصلة من أوضح ما كشفت عنه التجربة الطبية والعلمية، وإنما المعضلة في تحديد طبيعتها وحدودها: هل الدماغ هو العقل؟ أم أن العقل وظيفة من وظائف الدماغ؟ أم أن العقل مستوىً من مستويات التنظيم لا يمكن اختزاله في مكوناته العصبية؟ وهل يكفي أن نعرف كيف تحدث العملية في الجهاز العصبي لكي نعرف ما هي في حقيقتها؟ وهل تفسير الشرط البيولوجي يساوي تفسير الظاهرة العقلية نفسها؟

إن العقل لا يظهر في العالم من غير دماغ، بحسب ما نعرفه عن الكائن الإنساني، ولكن عدم ظهور العقل من غير الدماغ لا يثبت أن العقل هو الدماغ بالمعنىٰ المباشر. فالتلازم بين ظاهرتين لا يحسم الهوية بينهما، كما أن اعتماد مستوىً من الوجود علىٰ مستوىً آخر لا يعني ذوبانه فيه. إن النغمة الموسيقية لا تظهر من غير اهتزاز مادي، لكنها ليست هي الاهتزاز بوصفه حركةً فيزيائيةً فحسب؛ والمعنىٰ المكتوب لا يوجد من غير علامات مادية، لكنه لا يساوي الحبر أو الورق؛ والحياة لا تقوم من غير التفاعلات

الكيميائية، لكنها ليست مجرد مجموع معادلاتها منفصلة عن التنظيم الحي الذي يمنحها وحدةً ووظيفة. كذلك العقل، فقد يكون معتمدًا اعتمادًا كاملًا علىٰ الدماغ، من غير أن يكون قابلًا للاختزال الكامل إلىٰ أوصافه العصبية.

يقتضي التمييز بين العقل والدماغ ضبط مستوىٰ السؤال. الدماغ عضو بيولوجي له بنية مادية، ويتكون من خلايا عصبية ودبقية وشبكات واتصالات ومسارات كهربائية وكيميائية. أما العقل فهو اسم نطلقه علىٰ منظومة من القدرات والعمليات والحالات: الإدراك، والذاكرة، والانتباه، والتخيل، والاستدلال، والنية، والوعي، والإحساس بالذات، وفهم المعنىٰ، واتخاذ القرار. الدماغ يدرَس من الخارج بوصفه موضوعًا يمكن تصويره وقياس نشاطه وتحليل مكوناته، بينما العقل يعرف من الخارج عبر السلوك واللغة، ويعرف من الداخل عبر الخبرة المباشرة. وهذا الاختلاف لا يعني وجود جوهرين منفصلين بالضرورة، لكنه يكشف أن الظاهرة العقلية تمتلك أبعادًا لا تظهر كاملةً في الوصف العصبي وحده.

حين يرىٰ الإنسان لونًا، يمكن للعلم أن يصف الأطوال الموجية للضوء، وطريقة استجابة الشبكية، وانتقال الإشارة العصبية، وتنشيط مناطق محددة في الدماغ، والتكامل بين المسارات البصرية. غير أن هذا الوصف، علىٰ دقته، لا يساوي الخبرة التي يعيشها الإنسان حين يرىٰ اللون. ثمة فرق بين معرفة الآلية التي تتيح الرؤية وبين معرفة الكيفية التي يظهر بها المرئي للوعي. والفرق لا يقوم علىٰ نقص تقني مؤقت فحسب، بل علىٰ اختلاف زاوية الاقتراب: العلم العصبي يصف الحدث من منظور الشخص الثالث، بينما التجربة الواعية تعاش من منظور الشخص الأول. إن الانتقال من أحد المنظورين إلىٰ الآخر ليس استنتاجًا بسيطًا، لأن الوصف الخارجي للحركة العصبية لا يتضمن، في لغة ذاتها، الكيفية الداخلية للخبرة.

هذه الفجوة هي التي جعلت العلاقة بين العقل والجسد من أقدم المسائل الفلسفية وأكثرها استعصاءً. لقد ظهر الميل إلىٰ الفصل بينهما في صور متعددة، انطلاقًا من أن الفكر

يبدو غير قابل للامتداد المكاني، بينما الجسد ممتد، وأن الوعي يمتلك حضورًا داخليًا لا يتوافر للأشياء المادية. وكان التصور الثنائي يرىٰ أن العقل حقيقة متميزة عن البدن، وأن الإنسان يجمع بين جوهر مفكر وجوهر مادي. وقد منح هذا التصور الوعي مكانةً يصعب اختزالها، لكنه واجه مشكلة شديدة العمق: إذا كان العقل غير مادي والجسد ماديًا، فكيف يتفاعلان؟ وكيف تؤثر إرادة غير مادية في حركة جسدية، أو تؤثر إصابة مادية في الذاكرة والشخصية؟

أظهرت التجربة الطبية أن التغير في الدماغ يمكن أن يغير الفكر والسلوك والهوية العملية. إصابة موضع محدد قد تضعف اللغة، أو تمنع التعرف إلىٰ الوجوه، أو تمحو القدرة علىٰ تكوين ذكريات جديدة، أو تغير التحكم في الانفعال، أو تعطل الوعي. والعقاقير التي تؤثر في الناقلات العصبية تستطيع أن تبدل المزاج والانتباه والإدراك. والنوم والتخدير والأمراض العصبية كلها تكشف أن الوعي ليس منفصلًا عن الحالة الفيزيولوجية للدماغ. هذه الوقائع تضعف أي تصور يجعل العقل جوهرًا مستقلًا يعمل من غير اعتماد جوهري علىٰ البنية العصبية.

لكن رفض الثنائية لا يستلزم قبول الاختزال المادي البسيط. فالقول إن العقل يتوقف علىٰ الدماغ لا يجيب وحده عن سؤال كيفية نشوء العقل من الدماغ، ولا يبين ما إذا كانت المفاهيم العقلية قابلةً للترجمة الكاملة إلىٰ مفاهيم عصبية. إن الاعتماد السببي ليس هو الهوية المفهومية. وقد يتغير العقل بتغير الدماغ، كما تتغير وظيفة النظام بتغير مكوناته، من غير أن يكون وصف المكونات كافيًا لتعريف الوظيفة في مستواها الخاص.

التفسير المادي الاختزالي ينطلق من أن كل حقيقة عقلية هي، في النهاية، حقيقة عصبية، وأن ما نسميه شعورًا أو اعتقادًا أو قصدًا ليس سوىٰ نشاط مادي يمكن، من حيث المبدأ، وصفه كاملًا بلغة الدماغ. ويكتسب هذا التصور قوته من نجاح العلوم الطبيعية في رد ظواهر معقدة إلىٰ عمليات أبسط، ومن ازدياد القدرة علىٰ ربط حالات نفسية بأنماط من النشاط

العصبي. غير أن نجاح الربط لا يعني اكتمال الرد. فأن نعرف أن حالةً عقليةً تقترن بنمط عصبي لا يثبت أن معناها ووظيفتها وخبرتها الذاتية قد استنفدت في ذلك النمط.

حين يعتقد الإنسان أن العدالة واجبة، فإن اعتقاده يتجسد في نشاط دماغي، لكن الاعتقاد لا يتحدد فقط بما يحدث في الخلايا العصبية، بل بما يتجه إليه من معنىٰ، وبعلاقته بحجج وأسباب ومفاهيم. الحالة العصبية بوصفها حالةً فيزيائيةً لا تكون صادقةً أو كاذبة، ولا عادلةً أو ظالمة؛ أما الاعتقاد فيقوَّم من حيث صدقه ومعقوليته واتساقه. إن الانتقال من السببية العصبية إلىٰ التبرير العقلي يفتح مستوىً جديدًا لا يبدو قابلاً للرد إلىٰ الفيزياء وحدها. فالدماغ يفسر كيف تحدث العملية، بينما العقل يفسر لماذا اعتمد هذا الحكم، وما الحجج التي تبرره، وكيف يرتبط بمنظومة من المعاني.

يمكن لحركة في الدماغ أن تكون سببًا في قول جملة، لكن فهم الجملة يتطلب أكثر من وصف الحركة. يتطلب معرفة اللغة والسياق والقصد والمعنىٰ. وإذا كتب إنسان برهانًا رياضيًا، فإن كل خطوة من خطوات الكتابة لها أساس عصبي، لكن صحة البرهان لا تعتمد علىٰ نوع الخلايا التي نشطت، بل علىٰ العلاقات المنطقية بين المقدمات والنتائج. قد تختلف البنية العصبية الدقيقة بين شخصين يفهمان البرهان نفسه، ويبقىٰ المحتوىٰ المنطقي واحدًا. وهذا يكشف أن العقل يعمل في مستوىٰ معياري ودلالي لا يختفي لمجرد اكتشاف أساسه البيولوجي.

إن ما يميز الحالة العقلية ليس فقط وقوعها، بل اتجاهها إلىٰ شيء. الإدراك إدراك لشيء، والتفكير تفكير في موضوع، والخوف خوف من خطر، والرغبة رغبة في غاية، والاعتقاد اعتقاد بقضية. هذه القصدية تمنح العقل طبيعته التوجيهية. أما الخلية العصبية، بوصفها وحدةً فيزيائيةً، فلا تشير بذاتها إلىٰ عالم خارجي، بل تؤدي نشاطًا داخل شبكة. لا تصبح الإشارة العصبية دالةً علىٰ وجه أو صوت أو فكرة إلا داخل نظام حي له تاريخ من التعلم والتفاعل مع البيئة. المعنىٰ لا يوجد في الخلية المنفردة، بل يظهر من التنظيم والعلاقة والسياق.

من هنا نشأت تصورات ترىٰ العقل خاصيةً ناشئةً من التعقيد العصبي. فالخاصية الناشئة لا تكون موجودةً في الجزء منفردًا، لكنها تظهر حين تنتظم الأجزاء في بنية معينة. السيولة ليست خاصية لجزيء ماء منفرد، والحياة ليست خاصية لمادة كيميائية واحدة، والاقتصاد ليس خاصية لفرد منعزل. كذلك الوعي والتفكير قد لا يوجدان في عصبون واحد، بل في نشاط متكامل لشبكات هائلة تتفاعل مع الجسد والبيئة والتاريخ.

غير أن مفهوم النشوء، علىٰ أهميته، قد يتحول إلىٰ تسمية للمشكلة أكثر مما يكون حلًا لها إذا لم يوضح كيف تظهر الخاصية الجديدة ولماذا. القول إن الوعي ينشأ من الدماغ يقرر ارتباطًا، لكنه لا يفسر بالضرورة كيف تتحول العمليات غير الواعية إلىٰ خبرة واعية. فما الذي يجعل نشاطًا عصبيًا معينًا مصحوبًا بالإحساس، بينما لا يكون نشاط آخر مصحوبًا به؟ ولماذا لا تعمل المنظومة كلها في صمت آلي من غير أن يكون هناك عالم داخلي يعاش؟

الوعي ليس مجرد استقبال للمعلومات أو معالجة لها. كثير من العمليات العصبية تعالج المعلومات من غير حضور واعٍ. ينظم الدماغ التوازن، ويضبط التنفس، ويحلل جوانب من المشهد البصري، ويهيئ الاستجابات الحركية، من غير أن تصبح هذه العمليات كلها موضوعًا للتجربة. لذلك فإن تعريف الوعي بوصفه معالجة معلومات لا يكفي، لأن المعالجة يمكن أن تحدث من غير شعور. السؤال الأصعب هو ما الذي يجعل بعض المعلومات حاضرةً للذات، وما الذي يحول الإشارة إلىٰ خبرة.

قد يقال إن الوعي وظيفة عصبية، بمعنىٰ أنه نتيجة لنشاط شبكات دماغية تقوم بالتكامل بين المعلومات وإتاحتها لمجالات متعددة من الذاكرة واللغة والقرار. وهذا التصور يفسر جانبًا مهمًا من الوعي الوظيفي: القدرة علىٰ الإبلاغ، وعلىٰ توجيه السلوك، وعلىٰ استخدام المعلومة في التخطيط. لكنه لا يزيل السؤال عن الخبرة الذاتية. قد نعرف لماذا تصبح المعلومة متاحةً للنظام كله، ولكن يبقىٰ السؤال: لماذا يصاحب هذه الإتاحة شعور أصلًا؟

تتجلىٰ الصعوبة حين نتخيل كائنًا يقوم بكل الوظائف الإدراكية والسلوكية نفسها من غير تجربة داخلية. إذا كان قادرًا علىٰ التمييز والاستجابة والكلام والتخطيط، فهل يكفي ذلك للقول إنه واعٍ؟ في الحياة العملية نربط الوعي بالسلوك، لكن الربط لا يحل المشكلة الفلسفية. فالخبرة لا تُرىٰ مباشرةً من الخارج، بل يستدل عليها. ومن هنا تظهر خصوصية الوعي: إنه أكثر الأمور يقينًا لصاحبه، وأصعبها قياسًا من الخ ج.

إن الوعي لا يضيف معلومةً فقط إلىٰ الدماغ، بل يخلق مجالًا تظهر فيه الأشياء بوصفها أشياءً لذات. حين يتألم الإنسان، لا توجد مجرد إشارة عصبية ذات وظيفة تحذيرية، بل يوجد ألم يعاش. وحين يسمع موسيقىٰ، لا توجد فقط معالجة لترددات، بل تجربة لها نبرة ومعنىٰ وامتداد زمني. هذه الكيفية الذاتية هي ما يجعل الوعي مختلفًا عن الوصف الوظيفي المحض.

وليس المقصود بذلك إعادة العقل إلىٰ جوهر غامض مستقل عن الطبيعة، بل الاعتراف بأن الطبيعة، حين تبلغ مستوىٰ الحياة الواعية، تنتج نمطًا من الوجود لا يختزل بسهولة إلىٰ لغة المكونات. قد يكون الوعي طبيعيًا بالكامل، من غير أن يكون تفسيره سهلًا أو منجزًا. فطبيعية الظاهرة لا تعني أن أدوات العلم الحالية كافية لا ستيعابها، كما أن صعوبة التفسير لا تثبت أنها جة عن الطبيعة.

إن السؤال عن كون الوعي وظيفةً عصبيةً يتطلب التمييز بين ثلاثة معانٍ للوظيفة. قد تعني أن الوعي يعتمد سببيًا علىٰ ا لد ماغ، و هذا ثا بت بقوة. و قد تعني أ نه يؤدي دورًا تطورًيا وسلوكيًا، كتحسين التخطيط والتعلم والمرونة، وهذا معقول وإن كان يحتاج إلىٰ تفصيل. وقد تعني أن حقيقة الوعي كلها ليست سوىٰ هذا الدور الوظيفي، وهنا يبدأ الخلاف. فقد يكون للوعي وظيفة، من غير أن تساوي ماهيته وظيفته.

الألم مثال واضح. له وظيفة تحذيرية تحمي الجسد، لكن وصف الوظيفة لا يساوي وصف الألم بوصفه تجربة. يمكن تفسير لماذا يحتاج الكائن إلىٰ إشارة خطر، لكن لماذا

يجب أن تكون الإشارة مؤلمة؟ قد تكون الإجابة أن الألم هو الطريقة التي تنظم بها المنظومة ذاتها، إلا أن هذا لا يزال لا يبين لماذا تكون لهذه الطريقة كيفية شعورية مخصوصة.

كما أن الوعي لا يُفهم بوصفه نقطةً منفصلةً داخل الدماغ. لم تكشف المعرفة العصبية عن موضع واحد يجلس فيه الوعي ويتلقىٰ التقارير. الدماغ يعمل بوصفه شبكةً موزعة، وتشارك مناطق ومسارات متعددة في بناء التجربة. الإحساس بوحدة الوعي لا يعني وجود مركز تشريحي بسيط، بل قد ينتج من تنسيق ديناميكي بين عمليات متفرقة.

هذه الوحدة نفسها لغز. الدماغ يعالج اللون والشكل والحركة والصوت والذاكرة في مسارات مختلفة، لكن التجربة تظهر موحدةً: نرىٰ شخصًا يتحرك ويتكلم في مشهد واحد، لا مجموعةً من البيانات المنفصلة. كيف تربط العناصر؟ وكيف تنسب إلىٰ ذات واحدة؟ إن تفسير التكامل العصبي خطوة ضرورية، لكنه لا يساوي تفسير الوحدة الظاهراتية التي يعيشها الإنسان.

ويزداد الأمر تعقيدًا حين ندرك أن الدماغ لا يستقبل العالم استقبالًا سلبيًا، بل يبني نموذجًا له. الإدراك ليس نسخةً فوتوغرافيةً لما في الخارج، وإنما عملية انتقائية وتفسيرية. الحواس تقدم إشارات ناقصةً ومتغيرة، والدماغ يكملها في ضوء التوقع والذاكرة والسياق. ما نراه هو نتيجة تفاعل بين ما يأتي من العالم وما يتوقعه النظام العصبي.

هذا لا يعني أن الإدراك وهم، بل يعني أن علاقته بالواقع ليست علاقة نسخ مباشر. الكائن الحي يحتاج إلىٰ تمثيل عملي للعالم يسمح له بالفعل، وليس إلىٰ تصوير كامل لكل خصائصه. الإدراك يتشكل وفق ما يفيد البقاء والتكيف. اللون، مثلًا، ليس مجرد خاصية مستقلة في الأشياء كما تعاش في الوعي، بل نتيجة لتفاعل الضوء والجهاز البصري والدماغ. العالم يفرض شروطًا موضوعية، والجهاز العصبي يصوغها في هيئة قابلة للتعامل.

من هنا يمكن القول إن الإدراك بيولوجي من حيث اعتماده علىٰ الحواس والدماغ وبنيته التطورية، لكنه ليس بيولوجيًا فقط. فالإدراك الإنساني يتأثر باللغة والثقافة والتعلم والتوقع. الإنسان لا يرىٰ الشيء بوصفه شكلًا ولونًا فحسب، بل يراه بوصفه أداةً أو رمزًا أو خطرًا أو

قيمةً. الحجر نفسه يمكن أن يظهر مادةً طبيعيةً، أو أثرًا تاريخيًا، أو رمزًا مقدسًا، أو أداة بناء. الجهاز البصري واحد، لكن العالم المدرك يتسع بالمعنىٰ.

البيولوجيا تتيح الرؤية، والثقافة تعلم الإنسان ماذا يرىٰ في ما يراه. لا تغير الثقافة قوانين الضوء أو بنية الشبكية، لكنها تغير الانتباه والتصنيف والتفسير. وقد لا يلحظ الإنسان عنصرًا حاضرًا أمامه إذا لم يكن داخل أفق اهتمامه. الإدراك ليس دخول العالم إلىٰ العقل، بل لقاء بين بنية حسية وتاريخ من الخبرة.

إن الجنين والطفل يولدان بقدرات بيولوجية واستعدادات عصبية، لكن هذه الاستعدادات تحتاج إلىٰ بيئة حتىٰ تتشكل. الدماغ نفسه يتغير بالتعلم، وتعيد الخبرة تنظيم اتصالاته. لذلك لا يمكن وضع البيولوجيا والثقافة علىٰ طرفين منفصلين، كأن الأولىٰ ثابتة والثانية تضاف إليها من الخارج. الثقافة تدخل في تشكيل البيولوجيا الوظيفية للدماغ من خلال اللدونة العصبية، والبيولوجيا تحدد مجال ما يمكن للثقافة أن تبنيه.

العقل الإنساني ليس دماغًا ناضجًا يولد كامل البنية ثم يتلقىٰ محتوىً ثقافيًا، بل منظومة تنمو داخل العلاقة. اللغة لا تسكن عقلًا مكتملًا، بل تشارك في إعادة تنظيم قدراته. والتفاعل الاجتماعي ليس مجرد مصدر معلومات، بل شرط في تطور الانتباه المشترك وفهم النوايا وبناء مفهوم الذات. الدماغ الإنساني بيولوجي في تكوينه، لكنه اجتماعي في نضجه.

هذا التداخل يمنع اختزال الإدراك في الاستجابة العصبية المنعزلة. فالجهاز العصبي نفسه يتكون من خلال بيئة غنية بالمعنىٰ. والطفل لا يتعلم فقط أن يربط لفظًا بشيء، بل يتعلم أن يرىٰ العالم من خلال شبكة من الأهمية: ما يستحق الانتباه، وما يجوز فعله، وما يخيف، وما يطمئن. الإدراك منذ بداياته مشبع بالعاطفة والعلاقة.

كما أن الجسد كله يشارك في الإدراك، لا الدماغ وحده. وضعية الجسد وحركته وحواسه الداخلية وحالته الانفعالية تؤثر في ما يظهر للوعي. الخوف يغير المجال الإدراكي، والتعب

يغير تقدير المسافة والجهد، والألم يعيد ترتيب الانتباه. العقل لا يسكن داخل الجمجمة كما يسكن شخص في غرفة، بل يعمل من خلال جسد يتفاعل مع عالم.

إن تصـــور العقل بوصـــفه برنامجًا يعمل علىٰ جهاز عصـــبي قد أســـهم في فهم كثير من العمليات، لكنه قد يغفل كون الإنسـان كائنًا متجسـدًا. البرنامج يمكن نظريًا أن ينفذ علىٰ مواد مختلفة، أما العقل الإنســاني فقد تشــكل عبر حاجات الجســد وحركته وانفعالاته. مفاهيم القرب والبعد، والثقل والخفة، والتوازن والســقوط، لها جذور في الخبرة الجســدية. وحتىٰ التفكير المجرد يستعير كثيرًا من بنيته من الحركة والمكان والإحساس.

الجسد ليس وعاءً يحمل العقل، بل أحد شروط بنائه. الإنسان يفكر بو صفه كائنًا يمكن أن يقترب ويبتعد، ويخاف ويرغب، ويشــعر بالجوع والأمان، ويعيش الزمن في الشــيخوخة والنمو. وإذا أمكن بناء نظام يحاكي بعض وظائف التفكير من غير جســد بشــري، فإن ذلك لا يثبت أن العقل الإنســاني نفســه منفصــل عن التجســد، بل يكشــف إمكان أشــكال أخرىٰ من معالجة المعلومات.

الســؤال عن كون التفكير بيولوجيًا يحتاج إلىٰ التمييز بين القدرة علىٰ التفكير ومحتوىٰ التفكير ومعاييره. القدرة تعتمد علىٰ دماغ حي، وعلىٰ ذاكرة وانتباه ولغة ووظائف تنفيذية. لكن محتوىٰ الفكر يكتســب من العالم والتاريخ والثقافة، ومعايير صــحته لا تســتمد من البيولوجيا وحدها. إن كون الإنسان يبرهن بدماغه لا يعني أن صحة البرهان حقيقة بيولوجية.

الخلية العصبية لا تعرف قانون عدم التناقض، لكنها تشارك في نظام يستطيع فهمه. وهذا الفهم لا يُقاس فقط بالنشاط العصبي، بل بالقدرة علىٰ استخدام القانون في الاستدلال. يمكن دراسة الدماغ أثناء حل مسألة رياضية، لكن نتيجة المسألة لا تحسم بصورة الدماغ. قد يكون النشاط العصبي سليمًا ويكون الاستدلال خاطئًا، أو يختلف النشاط بين أشخاص ويصلون إلىٰ النتيجة الصحيحة نفسها.

العقل ينتمي إلىٰ نظام الأسباب، والدماغ ينتمي إلىٰ نظام العلل، وبين النظامين تداخل من غير تطابق. حين نسأل لماذا اعتقد إنسان قضيةً ما، يمكن أن نجيب بسبب عصبي: لأن شبكةً محددةً نشطت. ويمكن أن نجيب بسبب عقلي: لأنه اقتنع بالدليل. الجوابان لا يتنافسان مباشرة، لأنهما يعملان في مستويين مختلفين. النشاط العصبي يفسر تحقق الاقتناع ماديًا والدليل يفسر مضمونه المعرفي.

إذا اختزلت الأسباب العقلية إلىٰ علل عصبية، ضاع الفرق بين الاقتناع والإجبار. الإنسان قد يعتقد نتيجةً لأن حجةً أقنعته، أو لأن مرضًا عصبيًا ولد لديه وهمًا. في الحالتين توجد أسباب دماغية، لكن القيمة المعرفية مختلفة. العلم العصبي يستطيع أن يصف التغير، لكنه لا يحدد بمفرده أي الاعتقادين مبرر.

هذا لا يعني أن العقل مستقل عن السببية، بل يعني أن السببية حين تعمل داخل كائن لغوي واجتماعي تكتسب مستويات جديدة. إن الحجة نفسها تؤثر في الدماغ؛ فالمعنىٰ ليس شبحًا خارج المادة، بل نمط من التنظيم ينتقل عبر اللغة ويغير النشاط العصبي. حين يقرأ الإنسان فكرةً، تدخل علامات مادية إلىٰ الحواس، لكنها تؤثر بفضل معناها، لا بفضل شكلها الفيزيائي وحده.

المعنىٰ إذن فعال سببيًا من خلال تجسده المادي. الجملة نفسها في لغة لا يفهمها القارئ لا تنتج الأثر العقلي ذاته، مع أن خصائصها البصرية حاضرة. ما يحدث في الدماغ يعتمد علىٰ معرفة القارئ وسياقه. وهذا يكشف أن التفسير العصبي الكامل يحتاج إلىٰ مفاهيم نفسية ولغوية، لأن وصف المدخل المادي لا يكفي لمعرفة ما يعنيه للنظام.

إن العقلانية البيولوجية لا تعني أن الدماغ صمم للوصول إلىٰ الحقيقة المجردة وحدها. الدماغ نتاج تطور خدم البقاء والتكيف، وقد تشكل ليعمل بسرعة في بيئات محددة. لذلك يستخدم اختصارات واستدلالات تقريبية، وقد يقع في تحيزات منهجية. ما يفيد البقاء ليس دائمًا ما يضمن الحقيقة، والاستجابة السريعة قد تكون أكثر نفعًا من التحليل الدقيق في موقف خطر.

هذا يفسر لماذا لا يكون العقل البشري آلةً منطقيةً خالصة. الانفعال والتحيز والعادة ليست إضافات طارئة إلىٰ عقل محض، بل أجزاء من تاريخ تكوينه. الخوف يسرع الانتباه إلىٰ التهديد، والانتماء يحمي الجماعة، والذاكرة تنتقي ما ينسجم مع السردية الذاتية. غير أن هذه الوظائف، التي قد تكون نافعةً في سياق، يمكن أن تنتج خطأً في سياق آخر.

الثقافة والعلم والمنطق مؤسسات لتصحيح محدودية العقل البيولوجي. فالبرهان لا يعتمد علىٰ الحدس الفردي وحده، والتجربة العلمية تعيد الفحص، والنقد العام يواجه التحيز. العقل الكوني لا يظهر فقط في الدماغ الفردي، بل في النظم التي بناها البشر لتجاوز أخطائهم. إن المعرفة ليست نتاج جهاز عصبي معزول، بل نتاج جماعات ومناهج وأدوات وذاكرات مكتوبة.

من هنا يبدو العقل أوسع من الدماغ الفردي من غير أن يكون منفصلًا عن البيولوجيا. فالإنسان يفكر بالكتب والرموز والأجهزة والمؤسسات، ويخزن خارج جسده ما لا تستطيع ذاكرته حفظه. الحساب المعقد يعتمد علىٰ الورق أو الحاسوب، والفكر العلمي يعتمد علىٰ تراكم جماعي. العقل الإنساني يمتد وظيفيًا في البيئة، وإن ظل الدماغ مركزًا حيويًا في التنسيق والوعي.

إذا كان العقل يُعرَّف بما ينجزه الكائن من تنظيم للمعنىٰ والفعل، فإن الحدود بين الداخلي والخارجي تصبح أقل حدة. الملاحظات التي يكتبها الإنسان قد تكون جزءًا من عملية التفكير، لا مجرد تسجيل لاحق. واللغة التي يتبادلها الناس تعيد تشكيل أفكارهم. بهذا المعنىٰ لا يكون العقل محصورًا في الجمجمة، لكنه لا يصبح كيانًا بلا جسد؛ بل هو علاقة منظمة بين دماغ وجسد وبيئة ثقافية.

هذا التصور يتجاوز الثنائية بين عقل داخلي خالص ودماغ مادي مغلق. العقل ليس شيئًا إضافيًا يُوضع فوق الدماغ، ولا اسمًا زائدًا يمكن حذفه بلا خسارة. إنه مستوىٰ من التنظيم

يظهر حين تعمل البنية العصبية داخل جسد متفاعل مع عالم ذي معنىٰ. وكل عنصر من هذه العناصر ضروري لفهم الظاهرة كاملةً.

الدماغ وحده، معزولًا عن الجسد والبيئة، ليس العقل الإنساني الذي نعرفه. والجسد من غير دماغ لا ينتج الوعي. والبيئة من غير كائن قادر علىٰ تمثلها لا تتحول إلىٰ معنىٰ. العقل إذن ليس مو ضعًا، بل عملية تكامل. والسؤال «أين يوجد العقل؟» قد يكون مضللًا إذا افترض أن له موقعًا واحدًا كما للأعضاء. الأصح أن نسأل: كيف يتحقق العقل؟ وفي أي شبكة من العلاقات؟

ومع ذلك، لا يجوز أن يؤدي اتساع المفهوم إلىٰ إنكار الدور المركزي للدماغ. فالإصابات العصبية تكشف أن وظائف محددة تعتمد علىٰ بنيات محددة بدرجات متفاوتة. والقول بالامتداد أو التجسد لا يلغي التخصص الوظيفي. لكنه يمنع تحويل الخريطة الدماغية إلىٰ تفسير نهائي. معرفة المنطقة التي تنشط لا تساوي معرفة كيفية إنتاجها للوظيفة ولا معنىٰ تلك الوظيفة في حياة الإنسان.

التصوير العصبي يقدم ارتباطات بين النشاط والمهام، لكنه لا يقرأ الأفكار مباشرةً كما تُقرأ الكلمات. إن ظهور إشارة في منطقة لا يعني أن هذه المنطقة وحدها تنتج الحالة العقلية، فقد تكون جزءًا من شبكة أو استجابةً ثانوية. كما أن المنطقة الواحدة قد تشارك في وظائف متعددة. الدماغ لا يعمل في وحدات مغلقة لكل منها معنىٰ ثابت، بل في أنظمة مرنة تعتمد علىٰ السياق.

خطر التفسير العصبي يظهر حين تتحول صورة الدماغ إلىٰ ختم للحقيقة. قد يبدو الادعاء أكثر علميةً إذا ارتبط بمنطقة مضيئة في تصوير عصبي، حتىٰ لو كان الا ستنتاج يتجاوز ما تسمح به البيانات. إن الانتقال من النشاط الدماغي إلىٰ مفاهيم مثل الحب أو الإيمان أو القرار الأخلاقي يحتاج إلىٰ حذر شديد، لأن هذه الظواهر مركبة ولا تختزل في تنشيط موضع واحد.

الحب، مثلًا، يتضمن انفعالًا وذاكرةً وتعلقًا وقيمةً وتاريخًا مشتركًا والتزامًا. يمكن دراسة مكوناته العصبية والهرمونية، لكن ذلك لا يساوي تفسير الحب بوصفه علاقةً

ومعنىٰ. والقرار الأخلاقي يعتمد علىٰ عمليات انفعالية وتنفيذية، لكنه يُفهم أيضًا في ضوء القاعدة والمسؤولية والسياق. وصف الأساس الحيوي يثري الفهم، لكنه لا يلغي المستويات الأخرىٰ.

إن أحد أوجه القصور في الاختزال العصبي أنه يميل إلىٰ معاملة الظاهرة كما لو كانت موجودةً كاملةً داخل الفرد. غير أن كثيرًا من الحالات العقلية اجتماعية في بنيتها. الثقة لا توجد من غير علاقة، والالتزام لا يوجد من غير قاعدة مشتركة، والهوية تتكون عبر اعتراف الآخرين. قد يكون لكل ذلك أساس دماغي، لكن معناه لا يستخرج من الدماغ وحده.

لا يمكن العثور علىٰ الوطن أو القانون أو الدين أو المال داخل خلية عصبية، مع أن الإنسان يفكر بها ويستجيب لها. هذه حقائق اجتماعية رمزية تصبح فعالةً لأن جماعات تؤمن بها وتنظم سلوكها وفقها. الدماغ يحمل تمثيلات لها، لكنه لا يخلقها منفردًا. العقل الفردي يدخل عالمًا من المعاني سبق وجوده، ثم يعيد إنتاجه وتغييره.

وهذا يكشف أن تفسير العقل يحتاج إلىٰ مستويات متراكبة: عصبية، وجسدية، ونفسية، ولغوية، واجتماعية، وتاريخية. لا يلغي مستوىٰ منها الآخر. قد يكون السلوك نفسه قابلًا للتفسير بأكثر من لغة: لماذا يهرب الإنسان؟ لأن جهازه العصبي فعّل استجابة الخوف، ولأنه رأىٰ خطرًا، ولأنه تذكر تجربةً سابقة، ولأن ثقافته علمته معنىٰ التهديد. كل تفسير يضيء جانبًا.

التفسير الكامل ليس ذلك الذي يرد الجميع إلىٰ أدنىٰ مستوىٰ، بل الذي يبين العلاقات بين المستويات من غير خلط. البيولوجيا تضع الشروط والإمكانات والقيود، والخبرة تنظم التعلم، والثقافة تمنح المعاني، والذات تحولها إلىٰ مشروع. العقل ليس طبقةً مستقلةً عن الطبيعة، لكنه ليس مجرد اسم آخر للآلية.

إن القول بأن الدماغ يفسر العقل يمكن أن يكون صحيحًا إذا عُني به أن فهم العقل يستحيل من غير دراسة الدماغ. لكنه يصبح خطأً إذا عُني به أن دراسة الدماغ وحدها تكفي.

الدماغ يفسر شرط التحقق، وأنماط الخلل، وجانبًا من الآليات. أما المعنىٰ والقيمة والقصد والخبرة الذاتية فتتطلب مفاهيم أخرىٰ.

وقد يعترض بأن هذه المفاهيم سترد مستقبلًا إلىٰ العلم العصبي حين يتقدم. غير أن هذا الوعد يفترض مسبقًا أن كل مستوىٰ أعلىٰ قابل للترجمة بلا فقد إلىٰ مستوىٰ أدنىٰ. وليس في نجاح العلم ما يضمن ذلك. قد تتقدم المعرفة العصبية تقدمًا هائلًا وتبقىٰ الحاجة إلىٰ لغة العقل، كما بقيت البيولوجيا تحتاج إلىٰ مفهوم الوظيفة رغم معرفتها بالكيمياء.

إن التفسير لا يكتمل بجمع التفاصيل. يمكن معرفة كل ذرة في آلة من غير فهم الغاية التي صنعت لها، كما يمكن وصف كل حرف في كتاب من غير فهم حجته. المستوىٰ الأعلىٰ لا يناقض الأدنىٰ، لكنه يجيب عن سؤال آخر. العقل يحتاج إلىٰ تفسير تركيبي يربط الآلية بالخبرة، والسبب بالمعنىٰ، والبنية بالوظيفة.

وفي هذا السياق تظهر حدود السؤال «هل العقل هو الدماغ؟». الهوية قد تكون صحيحةً من منظور أن كل حالة عقلية متحققة في حالة دماغية، لكنها مضللة إذا أوحت بأن المفهومين مترادفان. نحن لا نستطيع استبدال كل جملة عن الاعتقاد أو النية بجملة عصبية من غير فقد المعنىٰ العملي. الطبيب قد يصف دماغ المريض، لكن القاضي يسأل عن القصد، والمربي يسأل عن الفهم، والصديق يسأل عن الشعور. هذه ليست أوهامًا لغوية، بل مستويات حقيقية في الحياة الإنسانية.

إذا قيل إن الغضب نشاط عصبي، فذلك لا يبين ممَّ غضب الإنسان، وهل غضبه مبرر، وكيف يعبر عنه، وما أثره في العلاقة. وإذا قيل إن الذاكرة تغير في الوصلات العصبية، فذلك لا يبين معنىٰ الماضي في هوية الشخص. الدماغ يحمل الخبرة، لكن الخبرة تتجاوز وصف حاملها.

إن التفسير العصبي يصبح أكثر نضجًا حين يعترف بحدوده. العلم لا يضعف حين يحدد ما يستطيع قوله، بل يزداد دقةً. والخطر لا يأتي من دراسة الدماغ، بل من تحويل نجاحها إلىٰ

فلسـفة شـاملة تدعي أن ما لا يظهر في القياس غير موجود أو غير مهم. إن المنهج العلمي أداة للكشف، لا ميتافيزيقا نهائية.

والفلسـفة لا ينبغي أن تتخذ من فجوات العلم ملجأً لإثبات كيانات غامضـة. فكلما ظهر نقص في التفسـير العصـبي لا يلزم أن يملأ بجوهر مفارق. المطلوب بناء مفهوم للعقل يحترم المعطىٰ البيولوجي من غير أن يختزله، ويحترم الخبرة الذاتية من غير أن يعزلها عن الطبيعة. هذا التوازن هو أصعب ما يواجه الفكر في هذه المسألة.

العقل الإنسـاني حادثة بيولوجية من حيث ظهوره في كائن حي، لكنه حادثة تتجاوز البيولوجيا حين تنتج لغةً وقانونًا وعلمًا وأخلاقًا. التجاوز هنا ليس خروجًا من الطبيعة، بل قدرة الطبيعة علىٰ بناء مستويات لا تفهم بمفردات المستوىٰ الأدنىٰ وحده. الدماغ ينتج إمكان المعنىٰ، لكن المعنىٰ، حين يظهر، يعيد تشكيل الدماغ عبر التعلم والخبرة.

بهذا المعنىٰ لا تكون العلاقة في اتجاه واحد. الدماغ يؤسـس العقل، والعقل يعيد تنظيم الدماغ. القراءة تغير الاتصـالات العصـبية، والممارسـة تغير التمثيل الحركي، والصـدمة تترك أثرًا في المنظومات الانفعالية، والتأمل والتعلم يعيدان تشـكيل أنماط الانتباه. الثقافة، عبر العقل، تصبح قوةً بيولوجيةً من غير أن تتحول إلىٰ جين.

لا يعود السـؤال إذن: البيولوجيا أم الثقافة؟ بل كيف تتداخلان في بناء كائن قادر علىٰ تجاوز دوافعه الجزئية وتعديل عاداته. الإنسـان يحمل ميولًا واسـتعدادات، لكنه يسـتطيع أن يراقبها ويقاومها وينظمها بمعايير. هذه القدرة نفسـها لها أسـاس عصـبي، لكنها لا تفهم إلا في إطار مفهوم المسؤولية.

وهنا يبرز سـؤال الحرية. إذا كان كل قرار مرتبطًا بعمليات عصـبية، فهل يبقىٰ الإنسـان حرًا؟ إن الربط بين القرار والدماغ لا ينفي الحرية، لأن القرار الذي لا يحدث في الدماغ لن يكون قرارًا إنسانيًا. الحرية لا تتطلب غياب السببية، بل قد تعني قدرة الكائن علىٰ الفعل وفق أسباب يفهمها، وعلىٰ مراجعة دوافعه، وعلىٰ تصور بدائل.

لكن التفسير العصبي يمكن أن يهدد مفهوم المسؤولية إذا صُوِّر الإنسان بوصفه مسرحًا لعمليات لا يملك منها شيئًا. هذا التصوير يغفل أن الذات ليست كيانًا منفصلًا عن الدماغ؛ فالعمليات العصبية التي تزن البدائل وتضبط الاندفاع هي جزء من الشخص، لا قوة غريبة عنه. إن قولنا «دماغه قرر قبل أن يقرر» ينشأ من فصل مصطنع بين الشخص ودماغه.

مع ذلك، توجد حالات يضعف فيها التحكم بسبب مرض أو إصابة، وهنا تساعد البيولوجيا على فهم درجات المسؤولية. لا يكون أثر العلم إلغاء المسؤولية، بل جعلها أكثر دقةً وأقل تبسيطًا. الإنسان ليس حرًا حريةً مطلقة، ولا آلةً مغلقة؛ بل كائن يملك قدرةً متدرجةً على الوعي والضبط، تتأثر بالبنية والتربية والظرف.

إن العقل البيولوجي محدود، لكنه قادر على معرفة بعض حدوده. وهذه القدرة على تحويل القيد إلى موضوع للتأمل هي إحدى أكثر خصائصه فرادة. الدماغ الذي تشكل بالبقاء يستطيع أن يسأل عن الحقيقة، والكائن الذي تحكمه الدوافع يستطيع أن يبني أخلاقًا لتنظيمها، والوعي الذي ينشأ من الطبيعة يستطيع أن يجعل الطبيعة موضوعًا للعلم.

هذه القدرة لا تعني أن العقل يقف خارج البيولوجيا، بل تعني أن البيولوجيا الإنسانية بلغت مستوىً من التعقيد يسمح بالتغذية الراجعة على الذات. الإنسان لا يملك عقلًا فوق دماغه، بل يملك دماغًا قادرًا على تمثيل حالاته ومراجعتها. وما يسمى بالوعي الذاتي قد يكون أعلى صور هذا التنظيم: النظام لا يعالج العالم فقط، بل يعالج تمثيله لنفسه في العالم.

غير أن تمثيل الذات لا يساوي الذات كلها. الإنسان لا يعرف كل ما يحدث في دماغه، ولا يملك وصولًا مباشرًا إلى أسباب كثير من أحكامه. الوعي نافذة محدودة، وقد يصوغ تفسيرات لاحقة لأفعال بدأت من عمليات غير واعية. هذا يكشف أن العقل أوسع من الوعي، وأن الذات التي تتكلم عن نفسها ليست سيدةً مطلقة على جميع عملياتها.

اللاوعي هنا لا يعني بالضرورة مخزنًا غامضًا للرغبات، بل يشمل كل معالجة تحدث خارج المجال الواعي. الإدراك نفسه يعتمد على استنتاجات لا نشعر بها، واللغة تُنتج عبر

قواعد لا نستحضرها، والمهارات تعمل تلقائيًا بعد التعلم. الوعي يستفيد من عمليات لا يراقبها، ويظهر بوصفه قمةً لنظام أوسع.

إذا كان العقل أوسع من الوعي، فإن القول بأن الوعي وظيفة عصبية لا يستنفد سؤال العقل. فالذاكرة واللغة واتخاذ القرار تتضمن مستويات واعية وغير واعية. العقل ليس ضوءًا داخليًا ثابتًا، بل منظومة يتغير فيها ما يدخل إلىٰ الحضور وما يبقىٰ في الخلفية. والانتباه يعمل كبوابة محدودة داخل تدفق هائل من المعلومات.

هذه المحدودية شرط للفعالية، لأن الوعي لا يستطيع معالجة كل شيء في اللحظة نفسها. لكنه ينتج وهمًا بأن ما لا نعيه غير مؤثر. كثير من الأحكام تتشكل قبل أن نجد لها كلمات، وكثير من الانفعالات تعيد ترتيب الفكر من الخلف. لذلك لا يمكن فهم العقل من خلال التقرير الذاتي وحده، كما لا يمكن فهمه من خلال الدماغ وحده.

التفسير المتكامل يحتاج إلىٰ مقارنة بين الخبرة والسلوك والنشاط العصبي. كل مصدر يصحح الآخر. الإنسان قد يخطئ في وصف دوافعه، لكن القياس العصبي لا يقرأ المعنىٰ بذاته. السلوك قد يكشف قدرةً لا يستطيع الشخص التعبير عنها، والخبرة قد تكشف جانبًا لا يظهر في الأداء. لا يوجد منظور واحد يحتكر الظاهرة.

إن خطورة مسألة العقل والبيولوجيا تنبع من أنها تمس صورة الإنسان. إذا اختُزل العقل إلىٰ الدماغ، خيف أن تتحول القيم والحرية والهوية إلىٰ أوهام عصبية. وإذا فُصل العقل عن البيولوجيا، خيف أن تصبح المعرفة غافلةً عن شروطها الجسدية والطبيعية. والمخرج لا يكون بالمساومة اللفظية، بل بإعادة بناء مفهوم الإنسان بوصفه وحدةً متعددة المستويات.

الإنسان كائن بيولوجي، لكن بيولوجيته ليست صامتة؛ إنها تنتج معنىً و تاريخًا ومؤسسات. وهو كائن ثقافي، لكن ثقافته لا تعيش بلا أجساد وأدمغة. والعقل هو نقطة الالتقاء التي تتحول فيها المادة الحية إلىٰ خبرة، والخبرة إلىٰ لغة، واللغة إلىٰ عالم مشترك. لا يمكن فهم أحد هذه المستويات بعزل البقية.

الدماغ لا يحمل الأفكار كما يحمل الوعاء الأشـياء، بل يتغير في أثناء التفكير. والعقل لا يسـتخدم الدماغ من الخارج، بل هو نمط من أنماط عمل الكائن كله. لذلك فإن السـؤال عن الهوية بين العقل والدماغ يجب أن يستبدل بسؤال أكثر خصوبة: ما العلاقة بين البنية العصبية والخبرة والمعنىٰ؟ وكيف تظهر مسـتويات جديدة من التنظيم من المادة الحية؟ وما الذي يمكن أن تفسره الآلية، وما الذي يحتاج إلىٰ وصف من نوع آخر؟

حين يصـاغ السـؤال بهذه الصـورة، يزول جزء من الصـراع الزائف بين العلم والفلسـفة. العلم يبحث في الآليات والارتباطات والشـروط، والفلسـفة تحلل المفاهيم وحدود الانتقال بين المسـتويات. ليس دور الفلسـفة أن تنافس المختبر في اكتشـاف الدماغ، ولا دور العلم أن يقرر وحده معنىٰ الوعي والذات. المعرفة تتقدم حين يعرف كل مجال سـؤاله ويشـارك في بناء صورة مركبة.

إن الدماغ يفسر العقل بقدر ما يكشف إمكانه المادي وآلياته وحدوده، ولا يفسره بقدر ما يعجز الوصف العصبي وحده عن استيعاب المعنىٰ والخبرة والقيمة. والعقل هو الدماغ بقدر ما لا يوجد في الإنسـان من غير نشـاطه، وليس هو الدماغ بقدر ما أن مفهومه يتضـمن علاقات ووظائف ومعايير لا تختزل في تشريح.

هذا التوتر ليس نقصًـا ينبغي محوه، بل حقيقةً ينبغي التفكير فيها. العقل هو الطبيعة حين تصـبح قادرةً علىٰ إدراك ذاتها، لكنه لا يفهم إذا أعيد إلىٰ الطبيعة قبل ظهور هذا الإدراك. والوعي وظيفة عصـبية، لكنه ليس مجرد وظيفة بمعنىٰ الإجراء الصـامت؛ إنه ظهور العالم للكائن وظهور الكائن لنفسـه. والإدراك بيولوجي، لكنه يتشـكل بالخبرة والثقافة. والتفكير يعتمد علىٰ الدماغ، لكنه يتحرك داخل فضاء الأسباب والمعاني.

حدود التفسير العصبي تبدأ حيث يتحول الارتباط إلىٰ ادعاء بالاستنفاد، وحيث يظن أن تحديد الموقع يساوي فهم الظاهرة، وأن اكتشاف السبب يساوي إدراك المعنىٰ، وأن وصف الشرط يساوي تعريف الحقيقة. أما التفسير العصبي المنضبط، فإنه لا يدعي إلغاء العقل، بل

يكشـف جسـديته؛ ولا ينكر الوعي، بل يبحث في شـروطه؛ ولا يحول الإنسـان إلىٰ آلة، بل يوضح كيف أمكن لآلة حية بالغة التعقيد أن تصبح ذاتًا تسأل عن نفسها.

لا يعود السؤال عن الوعي سؤالًا فرعيًا داخل البحث في العقل، لأن الوعي هو الموضع الذي تصبح فيه العمليات العصبية خبرةً، وتتحول فيه الاستجابة إلىٰ حضور، ويظهر العالم لا بوصفه مجموعةً من المؤثرات الفيزيائية، بل بوصفه عالمًا يعاش. قد يؤدي الجهاز العصبي عددًا هائلًا من الوظائف من غير أن تدخل جميعها في مجال الشعور، وقد يستقبل الجسد إشارات ويعالجها ويستجيب لها قبل أن تصبح موضوعًا للوعي، غير أن هناك لحظةً مخصوصةً لا يكفي فيها وصف الحركة العصبية، لأن ما يحدث لا يعود مجرد انتقال للمعلومة، بل يصبح إحساسًا ومعنىً وظهورًا داخليًا. وفي هذه النقطة تحديدًا تنكشف صعوبة اختزال العقل إلىٰ الدماغ، لا لأن الوعي يقع خارج الطبيعة، بل لأن الطبيعة حين تصبح واعيةً لا تبدو قابلةً للوصف بلغة السببية الفيزيائية وحدها.

لقد تعاملت الدراسات السابقة مع هذه المعضلة من خلال اتجاهات متعددة، اختلفت في تعريف الوعي وفي تحديد موقعه داخل النظام العصبي. رأت بعض الاتجاهات المادية الكلاسيكية أن الوعي ليس سوىٰ حالة دماغية، وأن الألم مثلًا لا يزيد علىٰ تنشيط نمط عصبي بعينه، وأن ما نعده تجربةً داخليةً يمكن، من حيث المبدأ، رده إلىٰ وصف فيزيولوجي كامل. وقد وفرت هذه الرؤية قدرًا كبيرًا من الانسجام مع المنهج الطبيعي، لأنها رفضت افتراض جوهر غير مادي، وأكدت وحدة الإنسان وعدم انقسامه إلىٰ كيانين مستقلين. لكنها واجهت مشكلةً لم تستطع إزالتها بمجرد إعلان الهوية بين العقلي والعصبي: كيف يكون الوصفان متطابقين إذا كان أحدهما يصف نشاطًا كهربائيًا وكيميائيًا، بينما يصف الآخر ألمًا محسوسًا أو لونًا مرئيًا أو خوفًا معيشًا؟ وهل تكفي الهوية الوجودية لإلغاء الاختلاف في طبيعة الوصف؟

إن القول إن الألم حالة دماغية قد يكون صحيحًا من حيث أن الألم لا يتحقق من غير حالة عصبية، لكنه لا يفسر لماذا تكون هذه الحالة مؤلمة. فالألم ليس مجرد إشارة تحذير، بل

كيفية شعورية ذات طابع مخصوص. وإذا عُرفت جميع المسارات العصبية المرتبطة به، بقي سؤال الخبرة قائمًا: لماذا يوجد شيء يشبه أن يتألم الكائن؟ ولماذا لا تعمل المنظومة بوصفها جهازًا يرصد الضرر ويعدل السلوك من غير أن يظهر الألم في مجال الوعي؟ هذه الفجوة لا تثبت انفصال الوعي عن الدماغ، لكنها تكشف أن الهوية المادية، ما لم تُشرح، تبقىٰ اسمًا للمشكلة لا حلًا لها.

ظهرت الوظيفية بوصفها محاولةً لتجاوز هذا القصور، فلم تعد الحالة العقلية تُعرَّف بالمادة التي تتكون منها، بل بالدور الذي تؤديه داخل النظام. الألم، في هذا التصور، هو الحالة التي تنتج عادةً عن الضرر، وتؤدي إلىٰ تجنب الخطر، وتدفع إلىٰ سلوك الحماية، وتتصل بذكريات وانفعالات وتوقعات معينة. وقد سمح هذا الاتجاه بتصور إمكان تحقق العقل في بنىٰ مادية مختلفة، ما دام النظام يؤدي الوظائف نفسها. وهو ما فتح المجال لتشبيه العقل بالبرنامج الذي يمكن أن يعمل علىٰ أكثر من جهاز.

غير أن هذا التصور، علىٰ قوته التفسيرية، واجه بدوره سؤال الخبرة. فالنظام قد يؤدي الوظائف المطلوبة، ويعالج المعلومات، وينتج السلوك المناسب، من غير أن يتضح ما إذا كان مصحوبًا بوعي. إن تعريف الوعي بما يفعله لا يجيب بالضرورة عن ماهية ما يُعاش. قد يستطيع نظام ما أن يصف اللون، ويميزه، ويتحدث عنه، ويستخدمه في القرار، لكن هل يرىٰ اللون كما يراه الإنسان؟ وهل يوجد في داخله حضور شعوري أم مجرد تنظيم وظيفي؟

لقد نقلت الوظيفية البحث من سؤال المادة إلىٰ سؤال التنظيم، لكنها أبقت الفجوة بين الأداء والخبرة. وهذا هو السبب في أن كثيرًا من الدراسات اللاحقة اتجهت إلىٰ التمييز بين الوعي الوظيفي والوعي الظاهراتي. الأول يتعلق بإتاحة المعلومات للنظام، والقدرة علىٰ استخدامها في التقرير والتخطيط وضبط السلوك، أما الثاني فيتعلق بما تبدو عليه الخبرة من الداخل. ويمكن للتفسير العصبي أن يتقدم كثيرًا في الأول، لكنه يظل أمام الثاني في مواجهة أصعب.

وقد حاولت بعض النظريات المعاصرة تفسير الوعي بوصفه نتيجةً لتكامل المعلومات داخل النظام العصبي. فالحالة تصبح واعيةً حين لا تبقىٰ محصورةً في مسار متخصص، بل تُتاح لشبكات متعددة وتدخل في الذاكرة واللغة والقرار. ووفق هذا التصور لا يكون الوعي مادةً إضافيةً، بل نمطًا من الإتاحة الشاملة. كما حاولت نظريات أخرىٰ قياس الوعي بدرجة التكامل بين أجزاء النظام، بحيث يكون الوعي أعمق كلما كان النظام قادرًا علىٰ إنتاج حالات غنية لا يمكن اختزالها إلىٰ مجموع أجزائه.

تقدم هذه النظريات تفسيرًا مهمًا لارتباط الوعي بالتنظيم، وتنسجم مع ما تكشفه حالات التخدير والنوم والإصابات من أن الوعي يضعف حين يتعطل التكامل أو الاتصال بين الشبكات. لكنها لا تحسم السؤال عما إذا كان التكامل نفسه هو الوعي، أو أنه شرط له فقط. فأن تصبح المعلومة متاحةً علىٰ نطاق واسع لا يفسر وحده لماذا تكون مصحوبةً بالإحساس، كما أن قياس التعقيد لا يبين لماذا يأخذ التعقيد شكل تجربة داخلية.

إن الفرق بين الشرط والماهية بالغ الأهمية. قد نكتشف أن الوعي لا يظهر إلا عند تحقق نمط معين من الاتصال العصبي، لكن هذا لا يعني أن الاتصال هو كل ما في الوعي. كما أن الحياة لا تظهر إلا في تنظيم كيميائي مخصوص، من غير أن يساوي مفهوم الحياة وصف التفاعل الكيميائي وحده. الشروط تفسر إمكان الظاهرة، لكنها لا تستنفد بالضرورة حقيقة الظاهرة في مستواها الأعلىٰ.

وقد اتجهت بعض الدراسات إلىٰ القول إن الصعوبة لا تكمن في الوعي ذاته، بل في اللغة التي نصوغ بها المشكلة. فربما لا توجد فجوة حقيقية بين العصبي والشعوري، وإنما ننظر إلىٰ الحدث الواحد من منظورين مختلفين. من الخارج نراه نشاطًا دماغيًا، ومن الداخل نعيشه تجربة. ولا يلزم من اختلاف المنظور اختلاف الحقيقة. كما أن الظاهرة الواحدة قد تُوصف في الفيزياء وصفًا، وفي الخبرة اليومية وصفًا آخر، من غير أن تكون هناك حقيقتان.

يحمل هذا الاتجاه قدرًا من الوجاهة، لكنه لا يزيل تمامًا السؤال عن سبب وجود المنظور الداخلي أصلًا. فالقول إن الخبرة هي الجانب الداخلي للنشاط العصبي يقرر العلاقة ولا يفسر نشأتها. لماذا تكون لبعض العمليات جهة داخلية؟ ولماذا يوجد حضور ذاتي بدل أن تكون الطبيعة كلها خارجيةً وصامتة؟ هنا يظهر الوعي بوصفه الحد الذي تصل عنده اللغة العلمية إلىٰ وصف العلاقات، لكنها تعجز عن استخراج الكيفية من العلاقة نفسها.

ولا ينبغي أن يُفهم هذا العجز بوصفه هزيمةً للعلم، لأن كل منهج يعمل داخل نوع من الأسئلة. العلم العصبي يبرع في الربط بين المتغيرات، وفي الكشف عن البنىٰ والآليات، وفي التنبؤ بالوظائف والاضطرابات. أما السؤال عن طبيعة الحضور الداخلي فقد يحتاج إلىٰ تركيب بين علوم الأعصاب والتحليل الظاهراتي والفلسفة. إن الظاهرة التي تعاش من الداخل وتقاس من الخارج لا يمكن اختزالها إلىٰ أحد المنظورين من غير فقد.

لقد حاولت الظاهراتية أن تبدأ من الخبرة كما تعطىٰ، لا من تفسيرها العصبي. وهي لا تنكر الدماغ، لكنها ترىٰ أن العالم يظهر أولًا داخل أفق من المعنىٰ، وأن الوعي ليس صندوقًا داخليًا يحتوي صورًا، بل انفتاح علىٰ الأشياء. الإدراك، في هذا المنظور، ليس تمثيلًا داخليًا منفصلًا عن العالم، بل علاقة حية به. الإنسان لا يختبر صورًا داخل رأسه ثم يستنتج وجود الأشياء، بل يجد نفسه منذ البداية في عالم يمسك به ويتحرك داخله.

هذا التحليل أضاف بعدًا مهمًا أهملته الدراسات الاختزالية، لأنه أعاد ربط الوعي بالجسد والعالم. فالوعي لا يعاش بوصفه نشاطًا دماغيًا، بل بوصفه رؤيةً وسماعًا وخوفًا ورغبةً وتذكرًا. والجسد ليس موضوعًا خارجيًا فقط، بل هو الطريقة التي يوجد بها الإنسان في المكان، والوسيط الذي ينفتح به علىٰ العالم. حين يمتد الإنسان بيده إلىٰ شيء، لا يحسب في العادة الزوايا والقوىٰ، بل يتحرك من خلال معرفة جسدية سابقة علىٰ التحليل.

تلتقي هذه الرؤية مع ما كشفت عنه الدراسات العصبية الحديثة حول الترابط بين الإدراك والحركة، وحول كون الدماغ لا يبني تمثيلًا محايدًا للعالم، بل يهيئ إمكانات الفعل. ما يدركه

الكائن يتشكل وفق ما يستطيع أن يفعله. الكرسي لا يظهر بوصفه مجموعة خصائص هندسية فقط، بل بوصفه شيئًا يمكن الجلوس عليه. والطريق يظهر بوصفه قابلًا للعبور أو خطيرًا أو مغلقًا، بحسب حالة الجسد وخبرته.

إن الإدراك بهذا المعنىٰ ليس بيولوجيًا من جهة، وثقافيًا من جهة أخرىٰ، بل هو نقطة التقاء البيولوجيا والثقافة. الجهاز العصبي يمنح إمكان التمييز والانتباه، والجسد يمنح زاوية الحضور، والخبرة السابقة تمنح التوقع، والثقافة تمنح الشيء موقعه داخل شبكة المعنىٰ. ولذلك لا يمكن تفسير الإدراك من خلال الإشارة الحسية وحدها.

لقد بينت الدراسات السابقة في علم النفس الإدراكي أن الدماغ يعمل بدرجة كبيرة علىٰ التوقع، وأنه لا ينتظر المعلومات كاملةً، بل يبني فرضيات مستمرةً حول العالم، ثم يعدلها في ضوء الخطأ. وهذا يجعل الإدراك أقرب إلىٰ استدلال غير واعٍ منه إلىٰ استقبال سلبي. نحن لا نرىٰ ما يصل إلىٰ الحواس فقط، بل نرىٰ ما يتوقع الدماغ أن يكون موجودًا، ضمن حدود ما يسمح به الواقع.

يفسر هذا الوهم البصري، وسرعة التعرف، وقدرة الإنسان علىٰ إكمال الأشكال الناقصة، لكنه يكشف أيضًا هشاشة الإدراك. فما نعده حضورًا مباشرًا للعالم هو بناء منظم، قد يخطئ حين تكون التوقعات أقوىٰ من الإشارات. ومن هنا يصبح الإدراك مجالًا للتفاوض بين الواقع والبنية العصبية، لا مرآةً صافيةً ولا اختراعًا ذاتيًا خالصًا.

لكن التوقع نفسه يتعلم. فالخبرة تغير ما يتوقعه الدماغ، والثقافة تغير ما يعده ممكنًا ومهمًا. قد ينظر شخصان إلىٰ المشهد نفسه، فيلتقط أحدهما مؤشرات لا يلاحظها الآخر. والاختلاف لا يرجع إلىٰ العين وحدها، بل إلىٰ تاريخ من التعلم. الإدراك البيولوجي يظل مفتوحًا علىٰ إعادة التشكيل، وهذه المرونة هي التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ اكتساب مهارات وتصورات جديدة.

يصبح السؤال عن كون التفكير بيولوجيًا أكثر تعقيدًا حين ننتقل من الإدراك إلىٰ المفهوم. التفكير لا يعمل فقط علىٰ معطيات الحواس، بل يستطيع أن يتعامل مع ما ليس حاضرًا، وأن يبني فرضيات، وأن يتصور الممكن، وأن ينفي الواقع، وأن يقارن بين البدائل. هذه القدرة تعتمد علىٰ الدماغ، لكنها لا تفهم فقط من خلال الوظائف التنفيذية. فالتفكير يتحرك داخل عالم من الرموز والمعايير والتقاليد.

حين يحل الإنسان مسألةً منطقيةً، تعمل ذاكرته وانتباهه وشبكاته العصبية، لكن ما يجعل الاستدلال صحيحًا ليس مجرد نجاح الدماغ في إنتاج نتيجة، بل توافق النتيجة مع قواعد يمكن للآخرين فحصها. إن التفكير يجمع بين السببية والمعيارية. يقع بوصفه حدثًا عصبيًا، لكنه يقوَّم بوصفه حجةً. وهذا المستوىٰ المعياري هو ما لا يستطيع التفسير العصبي وحده أن يمنحه.

قد يشرح علم الأعصاب لماذا مال الإنسان إلىٰ إجابة معينة، أو كيف أثرت العاطفة في القرار، لكنه لا يقرر وحده ما إذا كانت الإجابة صائبةً أو عادلةً. إن وصف منشأ الاعتقاد لا يساوي الحكم علىٰ صدقه. وقد يكون للاعتقاد أصل تطوري أو نفسي واضح، لكنه يظل محتاجًا إلىٰ دليل. فالصدق لا يستخرج من الآلية التي أنتجت الفكرة، بل من علاقتها بالواقع والحجة.

هذه النقطة مركزية في نقد النزعة التي تحاول تفسير كل فكرة بردها إلىٰ الدماغ. إذا قيل إن الإيمان أو الإلحاد أو الأخلاق أو الفن نتاج دوائر عصبية، فإن هذا لا يحسم قيمة أي منها. كل اعتقاد إنساني له أساس عصبي، لكن القول بذلك لا يميز بين الصحيح والخاطئ. إن استخدام التفسير العصبي لنفي فكرة لأنه كشف آليتها خطأ منهجي؛ لأن كشف الآلية لا يبطل المضمون.

لو قيل إن الميل إلىٰ الحقيقة مرتبط بمكافآت عصبية، لما أصبحت الحقيقة وهمًا، كما أن تفسير الجوع بيولوجيًا لا يجعل الطعام غير موجود. إن للظاهرة سببًا لا يعني أن موضوعها مختلق. وقد يقع الإنسان في خطأ حين يظن أن رد الخبرة إلىٰ أساسها البيولوجي يلغي معناها.

فالبيولوجيا تفسر لماذا يستطيع أن يحب، لكنها لا تنفي وجود المحبوب؛ وتفسر كيف يشعر بالجمال، لكنها لا تحسم قيمة العمل الفني.

إن أخطر أشكال الاختزال هي تلك التي تحول التفسير إلىٰ إلغاء. فحين يقال إن الأخلاق ليست إلا استراتيجيات تطورية، أو إن الدين مجرد وظيفة عصبية، أو إن الحب إفراز كيميائي، يبدو كأن الحقيقة قد كشفت بالكامل. لكن هذه العبارات لا تفعل أكثر من تحديد جانب من الشروط. الحب لا يوجد من غير كيمياء، لكنه ليس مادةً كيميائيةً فحسب؛ والأخلاق قد تستند إلىٰ تطور اجتماعي، لكنها تناقش في فضاء الواجب والعدالة؛ والدين يعاش عبر الدماغ، لكنه يتضمن معنىً ومعتقدًا وتجربةً وجماعةً وتاريخًا.

قد تسهم البيولوجيا في تفسير منشأ بعض الميول الأخلاقية، مثل التعاطف والتعاون والنفور من الظلم، غير أن الانتقال من أصل الميل إلىٰ صحة المبدأ يحتاج إلىٰ خطوة فلسفية. ما نشأ تطوريًا ليس بالضرورة واجبًا، وما يخدم البقاء ليس بالضرورة عادلًا. قد يخدم التحيز للجماعة البقاء، لكنه لا يصبح قيمةً أخلاقيةً لهذا السبب. البيولوجيا تصف ما تكوّن، والأخلاق تسأل عما ينبغي أن يكون.

وهنا يظهر حد فاصل بين الطبيعي والمعياري. لا يمكن اشتقاق الواجب مباشرةً من الواقعة، ولا الحكم علىٰ القيمة من خلال انتشارها البيولوجي. وقد يكون الإنسان مهيأً للعدوان كما هو مهيأ للتعاون، وللانتماء كما هو قادر علىٰ الإقصاء. الثقافة والعقل المعياري لا يكتفيان بتلقي الميول، بل يعيدان ترتيبها وفق تصور للخير.

إن التفكير الأخلاقي نفسه يعتمد علىٰ العاطفة. وقد بينت دراسات الحالات العصبية أن ضعف بعض الدوائر الانفعالية قد يترك القدرة المنطقية المجردة سليمةً، لكنه يعطل القرار العملي. لا يستطيع الإنسان أن يزن البدائل بالحساب وحده، لأن القيمة تحتاج إلىٰ إحساس بالأهمية. وقد كشف هذا أن الثنائية القديمة بين العقل والعاطفة كانت مضللةً؛ فالعاطفة ليست دائمًا خصمًا للتفكير، بل قد تكون شرطًا لتوجيهه.

غير أن دمج العاطفة في العقل لا يعني أن كل انفعال صادق أو مبرر. الخوف قد يكشف خطرًا، وقد يصنع وهمًا؛ والغضب قد يكون استجابةً للظلم، وقد يتحول إلىٰ عدوان. لذلك يحتاج الانفعال إلىٰ تفسير وتقويم، كما يحتاج العقل المجرد إلىٰ اتصال بالحياة. العقل الكامل ليس خلوًا من العاطفة، بل قدرةً علىٰ إدماجها من غير استسلام لها.

وقد أسهمت الدراسات العصبية في تقويض صورة العقل بوصفه مركزًا واحدًا متجانسًا. فالقرار ينتج من تفاعل منظومات متعددة: الذاكرة، والانفعال، والتوقع، والمكافأة، والضبط التنفيذي. والذات التي تقول «أنا قررت» قد تكون تعبيرًا موحدًا عن عمليات معقدة بدأت قبل أن تدخل الوعي. هذا لا يعني أن الذات وهم كامل، لكنه يمنع تصورها بوصفها حاكمًا منفصلًا يصدر الأوامر من نقطة عليا.

إن الذات ليست شيئًا إضافيًا داخل الدماغ، بل تنظيم مستمر للخبرة والذاكرة والجسد والعلاقة بالآخرين. الإنسان لا يجد ذاته كما يجد عضوًا، وإنما يبنيها عبر الزمن. والهوية الشخصية ليست مجرد استمرار مادي للدماغ، ولا مجرد ذاكرة واعية، بل تداخل بين الاستمرارية الجسدية والسرد الذي يروي به الإنسان حياته والاعتراف الاجتماعي الذي يمنحه اسمًا وموقعًا.

تظهر أهمية الدماغ في الهوية حين تؤدي إصابة أو مرض إلىٰ تغير الشخصية أو الذاكرة. إذا فقد الإنسان ذكرياته، ما الذي يبقىٰ من ذاته؟ وإذا تغيرت ميوله وانفعالاته جذريًا، هل يكون الشخص نفسه؟ لقد دفعت هذه الحالات الدراسات الفلسفية إلىٰ مراجعة تصور الهوية بوصفها جوهرًا ثابتًا. يبدو أن الذات أكثر هشاشةً مما يفترض الوعي اليومي، وأنها تعتمد علىٰ نظم عصبية تحفظ الاستمرارية.

لكن الذاكرة لا تكفي وحدها لتعريف الهوية، لأنها انتقائية ومتغيرة. الإنسان يعيد بناء الماضي من الحاضر، وقد يتذكر بصورة غير دقيقة، ومع ذلك يظل مرتبطًا بذاته. كما أن بعض

جوانب الشخصية تستمر رغم فقدان ذكريات صريحة. الهوية ليست ملفًا محفوظًا، بل نمطًا من الاستمرارية المتعددة.

إن السرد يؤدي دورًا أساسيًا في هذا البناء. الإنسان لا يعيش أحداثًا متفرقةً فقط، بل يربطها في قصة تمنحها معنىٰ. وهذه القصة ليست خيالًا محضًا، لكنها ليست تسجيلًا محايدًا أيضًا. إنها تأويل للذات، يتغير مع الزمن. والدماغ يتيح هذا الربط عبر الذاكرة واللغة، لكن معنىٰ السرد يتشكل داخل الثقافة والعلاقات.

الذات البيولوجية تبدأ من الجسد: الإحساس بالحدود، والاستقرار، والملكية الجسدية، والمنظور الأول. قبل أن يقول الإنسان «أنا»، توجد منظومة تنظم الداخل والخارج، وتحافظ علىٰ التوازن، وتربط الإحساس بالحركة. لكن الذات الإنسانية لا تبقىٰ في هذا المستوىٰ؛ إنها تدخل اللغة، وتتلقىٰ اسمًا، وتتعلم أن ترىٰ نفسها كما يراها الآخرون، وتبني مسؤوليةً ومشروعًا.

هذا يكشف أن الذات ليست داخل الدماغ وحده، وإن كانت تعتمد عليه. فهي تتكون عند تقاطع البيولوجيا واللغة والذاكرة والاعتراف. ولذلك لا يكفي تصوير النشاط العصبي لفهم من يكون الشخص. يمكن للعلم أن يبين كيف يتعرف الإنسان إلىٰ وجهه، لكنه لا يفسر وحده ماذا يعني له اسمه أو تاريخه أو انتماؤه.

وقد بالغت بعض الدراسات في استخدام الحالات العصبية لتأكيد أن الذات وهم. فإذا أمكن التأثير في الشعور بالملكية الجسدية أو الإرادة أو القرار، قيل إن «الأنا» مجرد بناء دماغي. لكن كون الذات بناءً لا يعني أنها غير حقيقية. المؤسسات واللغات والهويات كلها مبنية، لكنها فعالة. الوهم هو ما يتعارض مع الواقع، أما البناء فهو نمط من التنظيم.

الذات حقيقية بوصفها مستوىً من الاستمرارية والمسؤولية، حتىٰ لو لم تكن جوهرًا بسيطًا. إنها ليست نقطةً ثابتةً خلف الخبرة، بل عملية توحيد. وإذا كانت قابلةً للخلل، فهذا لا ينفيها، بل يبين شروطها. كما أن انهيار الذاكرة لا يثبت أن الذاكرة وهم، بل يكشف بنيتها.

يتصل سؤال الذات مباشرةً بسؤال الحرية. فقد أثارت بعض التجارب العصبية جدلًا واسعًا حين أظهرت أن نشاطًا دماغيًا يمكن رصده قبل أن يعلن الشخص وعيه بالقرار. واستُنتج من ذلك أحيانًا أن الدماغ يقرر قبل الوعي، وأن الإرادة الحرة ليست إلا إحساسًا لاحقًا. غير أن هذا الاستنتاج يتجاوز المعطىٰ التجريبي، لأنه يفترض أن القرار لحظة منفردة تبدأ عند الوعي، وأن الشخص منفصل عن النشاط العصبي السابق.

القرار في كثير من الأحيان عملية تمتد في الزمن، تتشكل فيها الميول والتوقعات قبل أن تصل إلىٰ التعبير الواعي. وجود نشاط سابق لا يعني أن «شيئًا آخر» قرر بدل الشخص؛ لأن هذا النشاط جزء من الشخص نفسه. كما أن المهام البسيطة المستخدمة في بعض التجارب، مثل تحريك إصبع في وقت اختياري، لا تمثل القرارات الأخلاقية أو المصيرية المعقدة.

الحرية لا تُفهم بوصفها انقطاعًا سحريًا عن السببية. لو كان القرار بلا أسباب لكان عشوائيًا، لا حرًا. الحرية الإنسانية أقرب إلىٰ القدرة علىٰ الفعل انطلاقًا من أسباب يتبناها الشخص، وعلىٰ مراجعة دوافعه، وعلىٰ تأجيل الاستجابة، وعلىٰ التعلم من الخطأ. وهذه القدرات لها أساس عصبي، لكنها لا تفقد معناها لأنها بيولوجية.

إن الشخص يكون أقل حريةً حين تسيطر عليه نوبة قهرية أو مرض عصبي يمنعه من الضبط، وأكثر حريةً حين يستطيع أن يفهم دوافعه ويختار بينها. الحرية إذن متدرجة، وليست خاصيةً مطلقةً موجودةً أو غائبة. وعلم الأعصاب لا يلغيها، بل يساعد علىٰ فهم شروطها وحدودها.

لكن هذا الفهم يقتضي إعادة بناء المسؤولية. فالمسؤولية لا تقوم علىٰ افتراض أن الإنسان مستقل تمامًا عن تاريخه ودماغه، بل علىٰ قدرته الواقعية علىٰ الفهم والتحكم والاستجابة للأسباب. وقد تؤثر الإصابات أو الاضطرابات في هذه القدرة، ما يستدعي تقديرًا أكثر دقةً. غير أن تفسير السلوك لا يساوي إعفاءً تلقائيًا؛ كل فعل قابل للتفسير، وإلا لما كان جزءًا من العالم.

إن القول «لقد فعل ذلك لأن دماغه دفعه» لا يضيف كثيرًا، لأن كل فعل يتم عبر الدماغ. السؤال الحقيقي هو: هل كان يملك قدرةً كافيةً علىٰ فهم الفعل وضبطه؟ وهل كانت

منظومات التحكم معطلةً؟ وما أثر البيئة والتربية والضغط؟ المسؤولية مفهوم معياري يحـ إلىٰ العلم، لكنه لا يستبدل به.

قد يكشف التفسير العصبي أسبابًا تجعل الحكم الأخلاقي أكثر رحمةً وأقل انتقامًا، لكنه لا يلغي الحاجة إلىٰ حماية المجتمع والاعتراف بالضحية. العلم يوسع فهمنا للفاعل، لكنه لا يقرر وحده غاية القانون. هذه الغاية تتعلق بالعدالة والردع والإصلاح والكرامة، وهي مفاهيم تتجاوز الوصف البيولوجي.

من هنا تظهر خطورة استخدام علم الأعصاب بوصفه سلطةً نهائيةً في السياسة والقانون. فقد تتحول المعرفة إلىٰ أداة لتصنيف الأفراد وفق أدمغتهم، أو للتنبؤ بسلوكهم، أو لافتراض خطورتهم قبل الفعل. وهذا يهدد مفهوم الشخص إذا عومل الاحتمال العصبي كقدر. الدماغ يحدد ميولًا وإمكانات، لكنه لا يقدم دائمًا حكمًا يقينيًا علىٰ المستقبل.

الإنسان ليس مجموع مؤشراته. واللدونة العصبية نفسها تدل علىٰ إمكان التغير، كما تدل البيئة والتعلم علىٰ أن الميول لا تعمل في فراغ. إن تحويل الاحتمال إلىٰ هوية ثابتة خطأ علمي وأخلاقي. وقد كانت التصنيفات البيولوجية عبر التاريخ قابلةً للاستخدام في التمييز والإقصاء حين انفصلت عن النقد المعياري.

إن حدود التفسير العصبي لا تظهر فقط عند الوعي والحرية، بل أيضًا عند المرض. فالحالة النفسية قد تكون مرتبطةً بتغيرات عصبية، لكن وصفها بوصفها «خللًا في الدماغ» قد يخفي تاريخ الشخص وعلاقاته وظروفه. الاكتئاب مثلًا له أبعاد بيولوجية، لكنه قد يرتبط بفقد أو ظلم أو عزلة أو معنىٰ مهدد. لا يكون أحد المستويات بديلًا من الآخر.

الاختزال الطبي قد يريح الإنسان من اللوم، لكنه قد يحوله أيضًا إلىٰ جهاز معطل. والمقاربة المتكاملة تحتاج إلىٰ الجمع بين العلاج البيولوجي والفهم النفسي والاجتماعي. العقل لا يمرض في الفراغ، والجسد لا ينفصل عن العالم الذي يعيش فيه.

وقد أظهرت المقارنات بين الدراسات السابقة أن كل مدرسة تميل إلىٰ تضخيم المستوىٰ الذي تتقنه. علم الأعصاب يركز علىٰ الشبكات، وعلم النفس علىٰ الوظائف، والظاهراتية علىٰ الخبرة، والتحليل الاجتماعي علىٰ السياق، والفلسفة علىٰ المفاهيم. لا تكمن المشكلة في تعدد اللغات، بل في ادعاء إحداها أنها اللغة الوحيدة المشروعة.

إن العقل ظاهرة متعددة الطبقات. في المستوىٰ الأدنىٰ توجد خلايا وإشارات، وفي المستوىٰ الوظيفي توجد ذاكرة وانتباه، وفي المستوىٰ الظاهراتي توجد خبرة، وفي المستوىٰ الدلالي يوجد معنىٰ، وفي المستوىٰ الاجتماعي توجد لغة ومؤسسة، وفي المستوىٰ المعياري توجد حقيقة وعدالة ومسؤولية. لا يمكن رد هذه المستويات إلىٰ بعضها ببساطة، ولا يمكن فصلها تمامًا.

التفسير الجيد هو الذي يوضح كيف يعتمد الأعلىٰ علىٰ الأدنىٰ من غير أن يذوب فيه. فاللغة تعتمد علىٰ الدماغ، لكنها لا تفسر بقواعد التشريح؛ والقانون يعتمد علىٰ عقول الأفراد لكنه ليس موجودًا داخل خلية؛ والبرهان يتحقق عبر عمليات عصبية، لكن صحته لا تتحدد بنوع هذه العمليات. هذا ليس غموضًا، بل تعدد في مستويات الوجود والوصف.

يمكن للعلم العصبي أن يفسر لماذا يعجز شخص عن الكلام بعد إصابة، لكنه لا يفسر معنىٰ القصيدة التي كان سيقولها. ويمكنه أن يبين كيف تخزن الذكريات، لكنه لا يحدد قيمة الماضي في حياة الإنسان. ويمكنه أن يرصد الخوف، لكنه لا يحسم ما إذا كان الخطر حقيقيًا أو متخيلًا. وكلما ارتفعنا من الآلية إلىٰ المعنىٰ، احتجنا إلىٰ مفاهيم إضافية.

إن معنىٰ «التفسير» نفسه يحتاج إلىٰ ضبط. قد يعني التفسير الكشف عن السبب، أو بيان الآلية، أو إدراج الظاهرة تحت قانون، أو فهم القصد، أو تبرير الحكم. التفسير العصبي قوي في السبب والآلية، لكنه ليس بديلًا من التفسير الدلالي أو المعياري. وحين تخلط هذه المعاني، يبدو أن اكتشافًا في الدماغ قد أجاب عن سؤال لم يكن من نوعه أصلًا.

إذا عرفنا أن منطقةً معينة تنشــط أثناء الحكم الأخلاقي، لم نعرف بعد ما العدالة. وإذا عرفنا أن تجربةً روحيةً ترتبط بنشــاط عصــبي، لم نعرف بعد صــدق معتقدها أو بطلانه. وإذا عرفنا أن الجمال يفعّل دوائر المكافأة، لم نفســر العمل الفني كله. العلم يبين كيف يختبر الإنسان هذه المعاني، لكنه لا يختزل موضوعها إلىٰ طريقة الاختبار.

إن التفسـير العصـبي ضـروري، لكنه جزئي. وهو يصـبح خطرًا حين يتخفىٰ في صـورة شاملة، وحين يحول السؤال من «كيف يحدث؟» إلىٰ «لا يوجد إلا ما يحدث في الدماغ». هذه القفزة ليســت نتيجة علمية، بل موقف فلســفي. وقد تقع فيها النزعة الطبيعية حين تخلط بين نجاح المنهج وبين اكتمال الوجود في موضوعاته القابلة للقياس.

لكن نقد الاختزال لا يبرر الرجوع إلىٰ ثنائية صــارمة. فالوعي لا يحتاج إلىٰ أن يكون جوهرًا مفارقًا لكي يقاوم الرد البسيط. يمكن القول إنه خاصية طبيعية ناشئة، أو مستوىٰ من التنظيم، أو وجه داخلي للحياة العصــبية، من غير ادعاء أنه مســتقل عن الدماغ. المهم هو الاعتراف بأن الاعتماد لا يساوي الإلغاء.

تزداد هذه الرؤية قوةً حين ننظر إلىٰ العلاقة التبادلية بين العقل والدماغ. الفكر لا ينتج من الدماغ فقط، بل يعيد تشـكيله. التعلم والممارسـة والعلاج والخبرة تغير الشـبكات. والمعنىٰ نفســه يمكن أن يكون قوةً ســببيةً حين يؤثر في الســلوك والجســد. كلمة قد تهدئ أو تجرح، واعتقاد قد يغير استجابةً فيزيولوجية، وقرار قد يعيد تنظيم عادة.

لا يعمل المعنىٰ خارج المادة، لكنه لا يفهم من المادة وحدها. إن الجملة المؤثرة تتكون من أصوات، لكن أثرها يعتمد علىٰ دلالتها. إذا قيلت الكلمات نفسها بلغة لا يفهمها السامع، تغير الأثر رغم بقاء البنية الصوتية قريبةً. وهذا يكشف أن السببية الإنسانية تمر عبر التفسير.

العقل لا يستقبل الأسباب الفيزيائية فقط، بل يستجيب لأسباب مفهومة. الإنسان يغير فعله لأنه أدرك حجةً أو وعدًا أو تهديدًا. وهذه الأشياء ليست قوىٰ مادية مستقلة، لكنها فعالة

عبر البنية العصبية. العلاقة بين المعنىٰ والدماغ ليست تنافسًا بين سببين، بل تداخل بين مستويين لوصف الحدث نفسه.

وقد اقترحت بعض الدراسات أن العقل يمكن فهمه بوصفه نظامًا ممتدًا يتجاوز حدود الجمجمة، لأن الأدوات الخارجية قد تدخل في عملية التفكير. المذكرة والحاسوب والخريطة واللغة ليست إضافات لاحقةً، بل قد تكون أجزاء وظيفية في إنجاز المهمة. هذا التصور يوسع مفهوم العقل، لكنه يحتاج إلىٰ حذر حتىٰ لا يصبح كل ما يتصل بالإنسان جزءًا منه.

القيمة الأساسية لهذا الاتجاه أنه يكشف اعتماد التفكير علىٰ البيئة. الإنسان لا يحل المسائل داخل رأسه فقط، بل يعيد ترتيب العالم كي يفكر: يكتب، يرسم، يقيس، يتحدث. والثقافة تبني له مخازن خارجية للذاكرة. بهذا المعنىٰ يكون العقل الفردي جزءًا من عقل مؤسسي أوسع، من غير أن تفقد الخبرة مركزها الجسدي.

العلم نفسه مثال علىٰ العقل الممتد. لا يستطيع فرد أن يحمل تاريخ المعرفة كله، لكن المؤسسات والكتب والمختبرات تحفظه. والحقيقة العلمية لا تنتج من دماغ واحد، بل من شبكة من الفحص والتكرار والنقد. العقل البيولوجي الفردي محدود، والعقل الثقافي يعوض هذا الحد عبر التراكم.

هذا يكشف أن العقل لا ينمو فقط بزيادة قدرة الدماغ، بل ببناء بيئة معرفية تسمح بالتصحيح. وقد يكون المجتمع، في مستوىً معين، أكثر عقلانيةً من أفراده إذا امتلك مؤسسات تقاوم التحيز، أو أقل عقلانيةً منهم إذا كافأ الخوف والامتثال. العقل هنا يصبح ناصيةً للنظام الاجتماعي، لا مجرد مجموع الأدمغة.

مع ذلك، يبقىٰ الوعي فرديًا في ظهوره المباشر. المؤسسة لا تشعر كما يشعر الفرد، وإن كانت تنتج معرفة. هذا يفرض تمييزًا بين العقل بوصفه قدرةً وظيفيةً موزعة، والوعي بوصفه خبرةً ذاتية. يمكن للعقل أن يمتد في الأدوات، لكن الألم لا ينتقل إلىٰ الدفتر، والذاكرة الخارجية لا تعيش الماضي. هذا الحد يمنع التوسع غير المنضبط في مفهوم العقل.

إن المقارنة بين الدراسات العصبية والظاهراتية والوظيفية تكشف أن كل اتجاه يمسك بجانب. العصبي يكشف الشرط المادي، والوظيفي يكشف التنظيم، والظاهراتي يكشف الخبرة، والاجتماعي يكشف المعنىٰ المشترك. ولا يمكن بناء تصور ناضج للعقل بإلغاء أحدها.

الدماغ ليس آلةً بسيطةً تنتج الوعي كما تنتج الغدة إفرازًا. إنه بنية حية تتطور بالتفاعل، ويعمل داخل جسد، ويتشكل داخل ثقافة. والوعي ليس ضوءًا يضاف من الخارج، بل يبدو أنه يظهر من هذا التنظيم المعقد، من غير أن يكون تفسير ظهوره مكتملًا. والفلسفة الصادقة لا تغطي الفجوة بمصطلح، كما لا تحولها إلىٰ برهان علىٰ المفارقة.

يمكن القول إن الوعي وظيفة عصبية إذا أُريد أنه يعتمد علىٰ عمل الدماغ ويؤدي أدوارًا في التنظيم والتخطيط. لكن هذا القول يبقىٰ ناقصًا إذا أُريد به أن الخبرة لا تزيد علىٰ الوظيفة. ويمكن القول إن الإدراك بيولوجي إذا أُريد أن الحواس والدماغ تبنيانه، لكنه ناقص إذا أهمل اللغة والخبرة. ويمكن القول إن التفكير بيولوجي من حيث القدرة، لكنه ليس بيولوجيًا من حيث معاييره ومحتواه وحدهما.

أما سؤال «هل الدماغ يفسر العقل؟» فالإجابة الدقيقة عنه لا تكون بالإيجاب المطلق ولا بالنفي المطلق. يفسر الدماغ إمكان العقل و شروطه وآلياته وحدوده، لكنه لا يفسر وحده كل ما يظهر في العقل من معنىٰ وقصد ووعي وقيمة. وكل تفسير يدعي الاكتفاء بمستوىٰ واحد يختزل الظاهرة.

العقل هو البيولوجيا حين تبلغ القدرة علىٰ تمثيل العالم والذات، لكنه ليس مجرد اسم آخر للبيولوجيا. إنه شكل من أشكال التنظيم الحي الذي يفتح مجال الأسباب والمعاني. والدماغ عضو، بينما العقل علاقة؛ الدماغ بنية، والعقل فعالية؛ الدماغ شرط، والعقل مستوىٰ من الوجود لا يتضح إلا حين يدخل الكائن في عالم مشترك.

إن أعقد ما في العقل أنه طبيعي من غير أن يكون بسيطًا، ومادي من غير أن يستنفد في الوصف المادي، وفردي في الوعي من غير أن يكون معزولًا عن الثقافة. وهذه التعقيدات لا ينبغي أن تُحل بإزالة أحد أطرافها، بل بفهم العلاقة بينها.

الوعي هو النقطة التي تتوقف عندها لغة الخارج أمام حضـور الداخل، لكنه ليس حائطًا يمنع المعرفة، بل تحدٍ يفرض تعدد المناهج. والذات ليسـت جوهرًا منفصـلًا، لكنها ليسـت وهمًا؛ هي استمرارية مبنية علىٰ الجسد والذاكرة والسرد. والحرية ليست انقطاعًا عن الدماغ، بل قدرةٌ تتجسد فيه علىٰ المراجعة والضبط والاستجابة للأسباب.

حدود التفسير العصبي ليست حدودًا للعلم من حيث المبدأ فقط، بل حدود لنوع السؤال الذي يجيب عنه. حين يُسـأل عن الآلية، يكون العلم العصـبي في مركز الجواب. وحين يُسـأل عن المعنىٰ، يحتـاج إلىٰ اللغـة والتـاريخ. وحين يُسـأل عن القيمـة، يحتـاج إلىٰ الفلسـفـة والأخلاق. وحين يُسأل عن الخبرة، يحتاج إلىٰ صوت الذات.

إن اكتمال فهم العقل لا يتحقق برد الظاهرة إلىٰ أدنىٰ مكوناتها، بل بربط مسـتوياتها. ولا يكون العقل أقل طبيعيةً لأنه يتطلب أكثر من علم، كما لا تكون الحياة أقل ماديةً لأنها تحتاج إلىٰ البيولوجيا لا إلىٰ الكيمياء وحدها. إن ظهور مسـتوىٰ جديد لا يلغي المادة، بل يكشـف قدرتها علىٰ التنظيم.

العقل ليس خصـم الدماغ، والدماغ ليس قبر العقل. الأول هو ما تفعله الحياة العصـبية حين تصـبح قادرةً علىٰ المعنىٰ، والثاني هو البنية التي تجعل هذا الفعل ممكنًا. وبينهما لا توجد هوة تمنع الصلة، ولا تطابق يلغي الفرق، بل علاقة اعتماد ونشوء وتبادل.

إن الإنسان لا يملك عقلًا إلىٰ جانب جسده، بل يوجد بوصفه جسدًا واعيًا قادرًا علىٰ أن يجعل ذاته موضـوعًا للفكر. وما يبدو في الخبرة فصـلًا بين الداخل والخارج هو، في عمقه، شكل من أشكال التنظيم الذي يجعل الكائن حاضرًا لنفسه. وحين يسأل العقل عن دماغه، تكون الطبيعة قد بلغت درجةً ترىٰ فيها بعض شروطها.

هذه الرؤية تمنع الغرور الميتافيزيقي الذي يفصـل الإنسـان عن الطبيعة، كما تمنع الاختزال الذي يذيب إنسـانيته في الآلية. فالإنسـان ليس روحًا عابرةً للجسـد، وليس جهازًا عصـبيًا صـامتًا؛ إنه حياة أصـبحت قادرةً علىٰ الوعي واللغة والمسؤولية. وكل محاولة لفهمه تحتاج إلىٰ أن تحفظ هذه الوحدة المركبة.

الفصل التاسع
العقل والتاريخ

لا يظهر العقل الإنساني خارج الزمن، ولا يمارس فاعليته في فراغ خالٍ من التراكم والتحول. إنه يتكون داخل سياق من الخبرات، ويرث لغةً لم يصنع بداياتها، ويتلقىٰ رموزًا ومعايير وطرائق في النظر سبقت وجوده الفردي، ثم يعيد ترتيب هذا الموروث ويضيف إليه ويقاومه ويتجاوزه. ومن هنا تنشأ العلاقة المعقدة بين العقل والتاريخ؛ فالعقل لا يقف قبالة التاريخ بوصفه ذاتًا مكتملةً تنظر إلىٰ موضوع خارجي، كما أن التاريخ لا يعمل في الإنسان بوصفه قوةً صماء تلغي حريته. كلاهما يدخل في الآخر: التاريخ يهب العقل مادته الأولىٰ وأفقه وحدوده، والعقل يمنح التاريخ معناه واتجاهه وإمكان تحوله.

السؤال: هل التاريخ يصنع العقل أم العقل يصنع التاريخ؟ يفترض، في ظاهره، وجود طرفين منفصلين يمكن تحديد أولوية أحدهما علىٰ الآخر، غير أن الفحص الأعمق يكشف أن العلاقة ليست علاقة تعاقب بسيط، بل علاقة تأسيس متبادل. لا يوجد تاريخ إنساني من غير عقل يختار ويتذكر ويفسر ويقصد، ولا يوجد عقل تاريخي من غير عالم سابق من الوقائع والرموز والمؤسسات. العقل يصنع التاريخ حين يحول الحدث إلىٰ فعل مقصود، والخبرة إلىٰ قرار، والواقع إلىٰ مشروع؛ والتاريخ يصنع العقل حين يحدد اللغة التي يفكر بها، والمشكلات التي يواجهها، والبداهات التي ينطلق منها، والممكنات التي يستطيع تصورها.

ليست الوقائع المتعاقبة هي التاريخ وحدها. فتعاقب الليل والنهار، وتغير الفصول، وولادة الكائنات وموتها، كلها تجري في الزمن، لكنها لا تصبح تاريخًا إلا حين تدخل في عالم المعنىٰ. التاريخ ليس مجرد ما وقع، بل ما حفظ وفسِّر ونسب إلىٰ فاعلين، وما دخل في شبكة من الأسباب والنتائج والقيم. الحدث الذي لا يتذكر ولا يروىٰ ولا يؤثر في بناء الجماعة قد

يكون قد وقع في الزمن، لكنه لا يكتسب بالضرورة وجودًا تاريخيًا كاملًا. من هنا يكون العقل شرطًا في تحويل الزمن إلىٰ تاريخ، لأنه هو الذي يميز، وينتقي، ويربط، ويمنح الاستمرار.

لكن العقل الذي يصنع التاريخ ليس عقلًا خالصًا بلا ماضٍ. إنه عقل تشكّل مسبقًا داخل تاريخ لم يختر بداياته. يولد الإنسان في عالم ممتلئ بالأسماء، والتقسيمات، والتقاليد، وصور البطولة والخطيئة، ونماذج السلطة، ومفاهيم الحق والواجب. قبل أن يبدأ في الحكم، يكون قد تعلم ما الذي يستحق الحكم عليه؛ وقبل أن يسأل، تكون ثقافته قد حددت له ما يُعد سؤالًا مشروعًا وما يُعد خروجًا علىٰ البداهة. وهكذا يسبق التاريخ الوعي الفردي لا بوصفه قيدًا مطلقًا، بل بوصفه المجال الذي يصبح فيه الوعي ممكنًا.

إن العقل قبل الحضارة لا يعني عقلًا خارج الاجتماع، ولا عقلًا بلا ذاكرة أو لغة أو عادة، بل يشير إلىٰ المستوىٰ الأولي الذي سبق تشكل البنىٰ الحضارية الكبرىٰ والمؤسسات المركبة. كان الإنسان قادرًا علىٰ الإدراك والتمييز والتوقع والتعلم قبل ظهور الدولة والكتابة والمدن، لكنه لم يكن عقلًا مجردًا منفصلًا عن شروط البقاء. كانت علاقته بالزمن مرتبطةً بالدورة الطبيعية، وبالحركة الموسمية، وبالليل والنهار، وبالخصب والجفاف، وبالحياة والموت. وكان التاريخ في هذه المرحلة أقرب إلىٰ ذاكرة الجماعة، وإلىٰ السرد الشفهي، وإلىٰ حفظ الأنساب والوقائع والطقوس.

لم يكن العقل قبل الحضارة ناقصًا من حيث الجوهر، لكنه كان يعمل داخل مجال أضيق من التراكم الخارجي. فالكتابة لم تكن قد انفصلت بعد عن الذاكرة، والمعرفة لم تكن قد استقلت في مؤسسات، والقانون لم يكن قد صار نصًا، والزمن لم يكن قد تحول إلىٰ سجل متصل للأجيال. كان الإنسان يعتمد علىٰ الجسد والقول والرمز والطقس في حفظ الخبرة. وهذا جعله أكثر التصاقًا بالحضور المباشر، لكنه جعله في الوقت نفسه أكثر عرضةً لفقدان الذاكرة مع موت الحاملين.

إن المقارنة بين الدراسات السابقة حول العقل الأولي تكشف اتجاهين متعارضين. رأىٰ اتجاه قديم أن الإنسان قبل الحضارة يعيش داخل عقلية أسطورية غير قادرة علىٰ الفصل بين الطبيعي والرمزي، وأن العقل الحقيقي لم يظهر إلا مع المنطق والكتابة والتنظيم الحضري. وقد جعل هذا الاتجاه الحضارة بدايةً للعقل لا مرحلةً من مراحل توسعه. وفي المقابل، أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية واللغوية اللاحقة أن المجتمعات الشفوية تمتلك نظم تصنيف دقيقة، وذاكرات قوية، وقدرات معقدة علىٰ الاستدلال العملي، وأن استخدام الأسطورة لا يعني غياب العقل، بل اختلاف شكل تنظيم الخبرة.

لم تكن الأسطورة نقيضًا مبا شرًا للعقل، بل كانت إحدىٰ وسائل العقل المبكر في تنظيم الكون والزمن والموت والنسب والسلطة. إنها تحوّل الأحداث المتفرقة إلىٰ قصة، وتمنح الجماعة أصلًا ومصيرًا، وتربط الحاضر بالماضي. لكنها تفعل ذلك من خلال صور رمزية يصعب فصل التاريخ فيها عن المقدس والطبيعة عن الإرادة الإلهية، والواقعة عن معناها الكوني. ومع نشوء أشكال أكثر تمايزًا من المعرفة، لم تختفِ الوظيفة التي تؤديها الأسطورة، بل انتقلت إلىٰ صور أخرىٰ من السرد السياسي والقومي والحضاري.

العقل قبل الحضارة كان عقلًا داخل الزمن، لكنه لم يكن قد طور بعد مفهوم التاريخ بوصفه حركةً إنسانيةً قابلةً للتغيير الواعي. حين تُفهم الوقائع بوصفها تكرارًا لنموذج أول، أو عودةً أبديةً لدورة ثابتة، يصبح الحاضر امتدادًا للماضي لا مجالًا لابتكار مستقبل جديد. لا يعني ذلك انعدام التغيير، بل يعني أن التغيير لا يُفهم بالضرورة بوصفه تقدمًا أو انقطاعًا أو مشروعًا، وإنما بوصفه تجددًا داخل نظام كوني أقدم من الإنسان.

لقد ارتبط ظهور الوعي التاريخي بتحول عميق في تصور الزمن. فالزمن الدوري يعيد الأشياء إلىٰ أصلها، بينما الزمن الخطي يجعل الحدث غير قابل للتكرار التام. في الزمن الدوري، تكون القيمة في المحافظة علىٰ النظام واستعادة المثال، أما في الزمن الخطي فتظهر

المسؤولية عن المستقبل، لأن ما يحدث يضيف شيئًا لا يعود كما كان. ومع هذا التحول لا يعود الماضي مجرد أصل مقدس، بل يصبح سلسلةً من الأفعال والنتائج يمكن التعلم منها.

لا يجوز مع ذلك اختزال المجتمعات القديمة في الزمن الدوري، ولا المجتمعات الحديثة في الزمن الخطي. فكل ثقافة تجمع بدرجات مختلفة بين التكرار والانقطاع. الطقوس تعيد الزمن، والسياسة تفتح المستقبل، والذاكرة تحفظ الماضي، والحياة اليومية تبني الإيقاع. العقل نفسه يحتاج إلىٰ الدورة كي يستقر، وإلىٰ الخط كي يتغير. العادة تمنحه القدرة علىٰ الاستمرار، والابتكار يمنحه القدرة علىٰ الخروج من التكرار.

العقل داخل الحضارة يختلف لا في جوهره البيولوجي، بل في مقدار ما صار متاحًا له من ذاكرة خارجية ومؤسسات وأدوات. الكتابة كانت من أخطر التحولات في العلاقة بين العقل والتاريخ، لأنها فصلت المعرفة نسبيًا عن الذاكرة الجسدية، ومنحت القول قدرةً علىٰ البقاء بعد غياب قائله. لم يعد الماضي معتمدًا بالكامل علىٰ من يحفظه، بل صار قابلًا للعودة والمراجعة والمقارنة. وبهذا تحول التاريخ من ذاكرة حية متغيرة إلىٰ أثر يمكن تثبيته، وإن ظل التأويل قادرًا علىٰ إعادة بنائه.

لكن الكتابة لم تحفظ التاريخ فقط؛ لقد غيرت العقل الذي يصنع التاريخ. فالإنسان الذي يقرأ نصًا يعود إلىٰ قرون سابقة يعيش نوعًا من الحضور المزدوج: يقيم في زمنه، ويستضيف في وعيه زمنًا آخر. والكتابة توسع مدىٰ الذاكرة، وتسمح بتراكم لا تستطيع الذاكرة الفردية حمله، وتتيح للعقل أن يقارن بين أزمنة متعددة. ومن هنا نشأت إمكانات جديدة للنقد، لأن النص الثابت يسمح بكشف التناقض، وإعادة القراءة، ومراجعة الأقوال.

في الثقافة الشفوية يكون القول مرتبطًا بالمقام والحضور والنبرة، وقد يتغير مع كل إعادة. أما في الثقافة الكتابية، فيكتسب النص استقلالًا نسبيًا عن صاحبه وسياقه الأول. وهذا الاستقلال يوسع العقل، لكنه يخلق أيضًا مشكلة التأويل؛ فالمعنىٰ لا ينتقل كاملًا مع

الحروف، والسياق يبتعد، واللغة تتغير. وهكذا يصبح التاريخ ليس مجرد ما يُحفظ، بل ما يحتاج إلىٰ أن يُفهم من مسافة.

العقل داخل الحضارة لا يعيش فقط في دماغ الفرد، بل في أرشيف ومكتبة ومدرسة ومحكمة وديوان ومعبد وسوق. المؤسسات تحفظ أنماطًا من التفكير وتعيد إنتاجها، وقد تجعل العقل أكثر قدرةً علىٰ التراكم، لكنها قد تحوله أيضًا إلىٰ وظيفة داخل نظام. فالحضارة تمنح العقل أدوات، لكنها تمنحه معها حدودًا؛ تفتح له إمكانًا للمعرفة، وتضعه داخل تقسيمات للسلطة والاختصاص.

إن الدولة، مثلًا، لا تحفظ الوقائع بوصفها ذاكرةً محايدةً، بل تنتج سجلها الخاص، وتحدد ما يُعد حدثًا عامًا، ومن يُذكر، ومن يُمحىٰ. والمؤسسة الدينية تحفظ الذاكرة المقدسة وتعيد ترتيب الزمن حول نموذج تأسيسي. والاقتصاد يقيس الزمن بالإنتاج والعمل والتبادل. والتعليم يختار من الماضي ما يستحق أن يتحول إلىٰ وعي الأجيال. وبذلك لا يكون التاريخ مجرد تراكم للوقائع، بل نتيجةً لصراع علىٰ الذاكرة.

من يملك القدرة علىٰ تسمية الماضي يملك جزءًا من القدرة علىٰ تشكيل المستقبل. فالجماعات لا تتحرك بناءً علىٰ الوقائع كما وقعت فقط، بل بناءً علىٰ الصورة التي تحملها عنها. قد يتحول حدث واحد إلىٰ رمز للانتصار أو الهزيمة، وإلىٰ أصل للشرعية أو سبب للثأر، بحسب طريقة إدخاله في الذاكرة. التاريخ هنا لا يعمل كقوة مادية مباشرة، بل كمعنىٰ متراكم يحرك الحاضر.

إن الذاكرة ليست مستودعًا ساكنًا، بل فعل مستمر من الانتقاء وإعادة البناء. الفرد لا يسترجع الماضي كما يُخرج وثيقةً محفوظةً، بل يعيد تشكيله من موقعه الحاضر. وما يصدق علىٰ الفرد يصدق بدرجة أعمق علىٰ الجماعة؛ فهي لا تحفظ كل شيء، بل تنتقي ما يؤسس هويتها. ولذلك تكون الذاكرة التاريخية دائمًا مزيجًا من الحفظ والنسيان.

النسيان ليس عيبًا عرضيًا في الذاكرة، بل أحد شروطها. لو احتفظ العقل بكل تفاصيل الخبرة بالدرجة نفسها، لتعذر عليه التمييز بين المهم والعابر. الذاكرة تعمل لأنها تحذف وتكثف وتربط. لكن النسيان قد يكون أيضًا فعل سلطة حين يُمحىٰ من السجل ما يهدد الرواية المهيمنة. وهنا ينقسم النسيان إلىٰ نسيان وظيفي يسمح باستمرار الحياة، ونسيان سياسي يمنع الحقيقة من الظهور.

العقل التاريخي هو العقل القادر علىٰ الوعي بهذا الانتقاء، وعلىٰ التمييز بين الماضي كما وقع والماضي كما رُوي. ولا يعني ذلك إمكان الوصول إلىٰ واقعة خالصة بلا تفسير، لأن كل معرفة تاريخية تستخدم مفاهيم وتختار مصادر وتربط أسبابًا. لكنه يعني إمكان النقد، ومقارنة الروايات، واختبار الشهادات، وكشف ما حُذف أو ضُخم.

لقد انتقلت الدراسات السابقة في فلسفة التاريخ بين ثلاثة تصورات كبرىٰ: تصور يجعل العقل قوةً تقود التاريخ نحو غاية، وتصور يجعل التاريخ هو الذي يشكل العقل ويقيد إمكاناته، وتصور ثالث يرفض وجود اتجاه عام ويرىٰ التاريخ مفتوحًا علىٰ المصادفة والصراع. الاتجاه الأول منح التاريخ معنىً كليًا، لكنه خطر حين حول الوقائع إلىٰ مراحل ضرورية في مسار مسبق. والاتجاه الثاني كشف أثر البنىٰ والظروف، لكنه قد يذيب الفرد داخل قوىٰ لا يملك تجاهها شيئًا. أما الاتجاه الثالث فحفظ الانفتاح، لكنه قد ينتهي إلىٰ فقدان المعنىٰ.

حين يُفهم التاريخ بوصفه تجليًا للعقل، تبدو الحروب والثورات والمؤسسات وكأنها لحظات في تحقق وعي كوني. يكتسب التاريخ عندئذ وحدةً واتجاهًا، لكن معاناة الأفراد قد تتحول إلىٰ وسائل في خدمة الغاية. ويظهر خطر تبرير الواقع لمجرد أنه وقع، كأن النجاح التاريخي دليل علىٰ المعقولية، وكأن المنتصر يمثل مرحلةً أعلىٰ بالضرورة. إن العقل الذي يقرأ التاريخ بهذه الطريقة قد يتحول من أداة نقد إلىٰ مبرر للقوة.

وفي المقابل، حين يُفهم العقل بوصفه مجرد نتاج للتاريخ، يصبح كل مفهوم أسير عصره، وتضيع القدرة علىٰ الحكم علىٰ الماضي أو تجاوزه. إذا كانت الحقيقة والعدالة

والعقلانية كلها منتجات تاريخيةً خالصة، فما الأساس الذي يسمح بنقد عصر من داخل عصر آخر؟ وهل يمكن أن يكون التاريخ قد أنتج في الإنسان قدرةً علىٰ تجاوز شروط إنتاجه، أم أن كل ادعاء بالتجاوز وهم جديد؟

إن القول بتاريخية العقل لا يعني أن كل ما يفكر فيه نسبي بالدرجة نفسها. فالقدرة علىٰ الاستدلال، والتمييز بين التناقض والاتساق، والتعلم من التجربة، تبدو إمكانات بشريةً عامة، لكن طرائق استخدامها تتغير. التاريخ لا يخلق العقل من العدم، بل يشكل صوره ومفاهيمه ومجالات عمله. وهو لا يلغي الكوني، بل يمنحه صورًا متعاقبةً لا تستنفده.

العقل الكوني لا يوجد خارج التاريخ، لكنه يظهر في قدرة العقول التاريخية علىٰ فهم عصور أخرىٰ، وعلىٰ ترجمة مفاهيمها، وعلىٰ نقد ذاتها. ولو كان كل عقل مغلقًا داخل زمنه لما أمكن للمؤرخ أن يعيد بناء عالم سابق، ولا للفيلسوف أن يراجع تراثه، ولا لجماعة أن تعترف بخطأ تاريخي. إمكان المسافة من العصر دليل علىٰ أن التاريخية ليست سجنًا كاملًا.

لكن هذه المسافة لا تكون مطلقة. الإنسان لا يقف في نقطة خارج الزمن، بل ينقد ماضيه من داخل حاضر له بداهاته ومصالحه. وقد يتحول نقد عصر سابق إلىٰ غرور تاريخي يرىٰ الحاضر ذروة التطور. لذلك يحتاج العقل التاريخي إلىٰ وعي مزدوج: أن الماضي لم يكن قدرًا أبديًا، وأن الحاضر ليس نهاية التاريخ.

من أخطر الأوهام أن يتصور كل عصر أنه بلغ الصورة النهائية للعقل. الحضارات القديمة رأت نظامها متصلًا بالكون، والإمبراطوريات رأت سيطرتها تجسيدًا للنظام، والحداثة رأت في ذاتها اكتمال العقل والتقدم. لكن التاريخ يكشف أن ما يبدو نهائيًا في لحظته يتحول لاحقًا إلىٰ مرحلة قابلة للنقد. ليست هذه النسبية دليلًا علىٰ انعدام الحقيقة، بل علىٰ أن امتلاكها البشري يظل جزئيًا.

العقل داخل الحضارة يكتسب قدرةً علىٰ التراكم، لكنه يكتسب أيضًا قدرةً علىٰ تحويل ذاته إلىٰ معيار. كل حضارة تميل إلىٰ تعميم صورتها الخاصة للعقل، فتجعل لغتها معيار

الفصـاحة، وقانونها معيار النظام، ومعرفتها معيار الحقيقة. وعندئذ تتحول المركزية التاريخية إلىٰ مركزية عقلية: ما وصل إليه المركز يُقدَّم بوصفه ما كان يجب أن تصل إليه الإنسانية كلها.

لقد كشـفت الدراسـات المقارنة أن الحضـارات لا تتقدم في جميع المجالات بالإيقاع نفسه. قد تتطور الريا ضيات من غير أن تتطور الحرية السيا سية، وقد تتقدم الإدارة من غير أن تتقدم الأخلاق، وقد تتوسـع المعرفة بالطبيعة مع ازدياد القدرة علىٰ التدمير. لذلك لا يوجد سـلم واحد يمكن أن تُرتب عليه الحضـارات ترتيبًا بسـيطًا. العقل التاريخي متعدد الأبعاد، وتقدمه في مجال لا يضمن نضجه في غيره.

إن مفهوم الحضـارة نفسـه يحتاج إلىٰ الحذر، لأنه قد يخفي التفاوت داخل المجتمع. ما يُسمىٰ عقل حضارة قد يكون عقل نخبتها المكتوبة، بينما تعيش جماعات واسعة داخل أنماط أخرىٰ من الوعي. وقد تجمع المدينة الواحدة بين عقل علمي في المختبر، وعقل أسـطوري في السـياسـة، وعقل تقليدي في الأسـرة، وعقل حسـابي في السـوق. لا تتحرك الحضـارة كوحدة متجانسة، بل كنسيج من الأزمنة المتداخلة.

قد يعيش الإنسـان جسـديًا في الحاضـر، ومعرفيًا في زمن حديث، وأخلاقيًا في موروث قديم، وسـياسـيًا في بنية سـلطوية، ورمزيًا في أسـطورة تأسـيسـية. لذلك يكون العقل التاريخي مركبًا من طبقات، ولا ينتقل المجتمع كله من مرحلة إلىٰ أخرىٰ دفعةً واحدة. بعض الأزمنة تبقىٰ حيةً داخل الحاضر، وبعض المستقبلات تبدأ قبل أن تختفي البنىٰ القديمة.

العقل بعد الحضـارة لا يعني عقلًا ينشـأ بعد نهاية كل حضـارة علىٰ نحو مطلق، بل العقل الذي يبقىٰ أو يعاد تشكيله بعد انهيار نظام حضاري كان يمنحه اللغة والمؤسسة واليقين. حين تسـقط دولة، أو تنهار مدينة، أو تتفكك منظومة قيم، لا يختفي العقل، لكنه يفقد العالم الذي كان يجعل أفكاره بديهيةً. عندئذ تظهر تجربة الانقطاع التاريخي: ما كان طبيعيًا يصـبح غريبًا، وما كان ثابتًا يتحول إلىٰ أثر.

العقل بعد الحضارة يعيش بين الذاكرة والخراب. يحمل مفاهيم وطقوسًا ولغات أنتجها عالم لم يعد قائمًا، ويحاول استخدامها في واقع جديد. وقد يتجه إلىٰ استعادة الماضي، أو إلىٰ تقليد حضارة أخرىٰ، أو إلىٰ بناء تركيب جديد. كل اختيار من هذه الاختيارات يعبر عن طريقة في فهم الزمن: هل الخلاص في العودة، أم في القطيعة، أم في إعادة التأويل؟

إن سقوط الحضارة لا يعني انتهاء كل ما أنتجته. قد تستمر لغتها في غيرها، وتنتقل علومها ومؤسساتها، وتُعاد صياغة رموزها. التاريخ لا يحفظ الحضارات بوصفها أجسادًا كاملة، لكنه يعيد توزيع عناصرها. وقد تكون الحضارة اللاحقة مدينةً لما سبقها من غير أن تعترف بذلك، لأن الذاكرة الجماعية تميل إلىٰ صناعة أصل نقي.

ليس هناك عقل يبدأ من الصفر بعد الانهيار. حتىٰ الثورات التي تعلن قطع الماضي تستعمل لغته وتقسيماته، وقد تعيد إنتاج بعض بنياته تحت أسماء جديدة. فالقطيعة الكاملة وهم، كما أن الاستمرار الكامل وهم. التاريخ يعمل من خلال بقايا تتحول، وعادات تستمر، ومفاهيم تغير وظائفها.

العقل بعد الحضارة يواجه خطرين: أن يتحول إلىٰ حارس للآثار، أو أن ينكر ماضيه طلبًا للاندماج في زمن جديد. في الحالة الأولىٰ تصبح الذاكرة بديلًا من الفعل، ويُقاس الحاضر بقدر اقترابه من نموذج مفقود. وفي الثانية يتحول النسيان إلىٰ اقتلاع، وتفقد الجماعة قدرتها علىٰ فهم ذاتها. النضج التاريخي لا يقوم علىٰ التقديس ولا علىٰ المحو، بل علىٰ تحويل الماضي إلىٰ معرفة.

إن الماضي حين يُقدَّس يفقد تاريخه؛ لأنه يتحول من تجربة بشرية إلىٰ مثال خارج الزمن. وحين يُحتقر يفقد قدرته علىٰ التعليم. العقل التاريخي يحتاج إلىٰ إنزال الماضي من مقام العصمة من غير إنزاله إلىٰ مقام العدم. ينظر إليه بوصفه إنجازًا وحدًا، وضرورةً في سياقه لا قدرًا لكل سياق.

أما العقل والزمن، فالعلاقة بينهما أعمق من مجرد وقوع التفكير في تعاقب اللحظات. العقل نفسه يبني الزمن كما يختبره. اللحظة الفيزيائية قد تكون متساويةً في القياس، لكنها لا تعاش بالكيفية نفسها. دقيقة الانتظار أطول من دقيقة الفرح، والماضي القريب قد يبدو أبعد من حدث قديم ظل حاضرًا في الذاكرة. الزمن الإنساني ليس عددًا فقط، بل معنىٰ.

العقل يعيش الحاضر من خلال احتفاظ بالماضي وتوقع للمستقبل. لا توجد لحظة واعية خالصة من غير أثر لما سبق ومن غير اتجاه إلىٰ ما سيأتي. حين يسمع الإنسان جملةً، يحتفظ بالكلمات السابقة لكي يفهم اللاحقة، ويتوقع اكتمال المعنىٰ. وحين يفعل، يستند إلىٰ ذاكرة ويقصد نتيجةً. الوعي نفسه بنية زمنية قبل أن يكون موضوعًا يتأمل الزمن.

الحاضر ليس نقطةً رياضيةً بين ماضٍ انتهىٰ ومستقبل لم يبدأ، بل مجال كثيف تتداخل فيه الأزمنة. الماضي حاضر في العادة واللغة والجسد، والمستقبل حاضر في الخوف والرجاء والخطة. الإنسان لا يحمل الزمن أمامه، بل يتكون به. هويته هي شكل من أشكال استمرار الماضي داخل إمكان المستقبل.

الذاكرة هي الأداة التي تمنع الذات من التبعثر في لحظات منفصلة. من غير ذاكرة لا يستطيع الإنسان أن ينسب الفعل إلىٰ نفسه، ولا أن يتعلم، ولا أن يفي بوعد، ولا أن يبني مشروعًا. الذاكرة ليست إضافةً إلىٰ العقل، بل شرط في وحدته. إنها ما يجعل الفكر قادرًا علىٰ أن يعود إلىٰ نفسه وأن يقارن وأن يصحح.

لكن الذاكرة لا تحفظ فقط، بل تفسر. كل استعادة للماضي تجري من حاجة حاضرة. وقد يتغير معنىٰ الحدث من غير أن يتغير وقوعه؛ تجربة كانت تبدو فشلًا قد تقرأ لاحقًا بوصفها بدايةً، وجرح قد يتحول إلىٰ هوية، وانتصار قد يظهر بعد زمن بوصفه أصل أزمة. التاريخ لا يغير الماضي، لكنه يغير معناه.

وهذا يجعل الذاكرة مجالًا للحرية والخطر معًا. يستطيع الإنسان أن يعيد فهم ماضيه فلا يبقىٰ أسيره، لكنه يستطيع أيضًا أن يزوره ليحمي صورة ذاته. والجماعة تستطيع أن تحول

الذاكرة إلىٰ اعتراف ومصالحة، أو إلىٰ وقود دائم للصراع. الذاكرة لا تضمن الحكمة؛ فقد تحفظ الجرح من غير أن تفهمه.

العقل الذي لا يملك ذاكرة يُكرر لأنه لا يعرف أنه كرر، والعقل الذي لا يملك نسيانًا يعجز عن الحركة لأنه يحمل كل شيء بالحضور نفسه. التوازن بين الحفظ والتجاوز من أدق وظائف العقل التاريخي. ليس المطلوب أن ينسىٰ الإنسان الألم، بل أن يمنعه من احتكار المستقبل؛ ولا أن يمحو الخطأ، بل أن يحوله إلىٰ معرفة.

لقد ربطت بعض الدراسات بين الذاكرة والهوية ربطًا يكاد يجعلهما شيئًا واحدًا. فالإنسان هو ما يتذكره عن نفسه، والجماعة هي الرواية التي تحفظها عن أصلها ومسارها. غير أن الهوية أوسع من الذاكرة الواعية؛ فهي تشمل الجسد والعادة واللغة والعلاقات، وتشمل أيضًا ما نُسي لكنه بقي مؤثرًا. قد تُمحىٰ الواقعة من السرد، وتبقىٰ آثارها في الخوف أو السلوك أو المؤسسة.

هناك ذاكرة صريحة تروي، وذاكرة ضمنية تعمل من غير كلام. الفرد قد لا يتذكر سبب عادة، والجماعة قد تنسىٰ أصل مؤسسة، لكن الأثر يستمر. ومن هنا يكون التاريخ حاضرًا حتىٰ حين لا يُعرف. ما لم يُفهم من الماضي قد يعود في صورة تكرار، لأن النسيان لا يساوي الزوال.

العقل التاريخي لا يكتفي بحفظ الرواية، بل يبحث في طبقات الأثر. يسأل لماذا تستمر بعض الأنماط رغم تغير الشعارات، ولماذا تعود أشكال السلطة في مؤسسات جديدة، ولماذا تبقىٰ المخاوف القديمة داخل لغة حديثة. التاريخ يعمل أحيانًا في البنية أكثر مما يعمل في الوعي.

إن الحضارة تصنع العقل حين تحول الزمن إلىٰ نظام. التقويم يحدد الأعياد والعمل والضرائب، والساعة تنظم الإنتاج، والأرشيف ينظم الذاكرة، والمدرسة تنظم انتقال المعرفة. ومع كل تنظيم يتغير إدراك الإنسان للزمن. المجتمع الزراعي يعيش إيقاعًا يختلف عن المجتمع الصناعي، والمجتمع الرقمي يعيش تسارعًا يضغط الحاضر باستمرار.

في الزمن الصناعي أصبح الوقت موردًا يُقاس ويباع، وصارت الدقة والانضباط جزءًا من العقل العملي. وفي الزمن الرقمي صار الحاضر متصلًا بلا انقطاع، وتراجعت المسافة بين الحدث والخبر، وبين الفعل ورد الفعل. هذا التسارع يوسع المعرفة، لكنه قد يضعف التاريخية؛ لأن تدفق الجديد المستمر يجعل الماضي قريبًا في الوصول بعيدًا في الفهم.

قد يمتلك الإنسان أرشيفًا غير مسبوق، لكنه يعيش بذاكرة أضعف. كل شيء محفوظ خارجيًا، وقليل منه يتحول إلىٰ خبرة داخلية. كثرة الوثائق لا تعني عمق الوعي التاريخي. الوعي يحتاج إلىٰ الربط والتأمل، لا إلىٰ التكديس. وإذا تحول الماضي إلىٰ صور سريعة، فقد حضوره بوصفه سؤالًا.

العقل والزمن يرتبطان أيضًا بمفهوم الإمكان. الحيوان يتعلم ويتوقع، لكن الإنسان يبني مستقبلًا رمزيًا بعيدًا، ويضحي بالحاضر من أجله، ويضع قوانين لأجيال لم تولد. هذه القدرة تجعل التاريخ مشروعًا لا مجرد أثر. العقل يصنع التاريخ لأنه يستطيع أن يفعل انطلاقًا من شيء لم يوجد بعد.

المستقبل لا يؤثر في الحاضر بوصفه واقعةً، بل بوصفه تصورًا. الأمل والخوف والوعد والخطة كلها أشكال لحضور المستقبل في العقل. وقد تتحرك المجتمعات بقوة صورة عن غدٍ موعود، سواء كانت هذه الصورة دينيةً أو سياسيةً أو علمية. التاريخ لا يدفع من الخلف فقط، بل يجذب من الأمام عبر الغايات.

لكن الغايات قد تتحول إلىٰ سجون حين يُضحىٰ بالإنسان الحاضر من أجل مستقبل مطلق. كل مشروع تاريخي يدعي معرفة النهاية يحمل خطر تبرير الوسائل. إذا كان العقل يظن أنه يعرف الاتجاه الضروري للتاريخ، فقد يعتبر المعارض بقايا من الماضي ينبغي تجاوزها. وهنا تتحول فلسفة التاريخ إلىٰ سلطة.

العقل التاريخي الناضج لا يتخلىٰ عن المستقبل، لكنه يرفض امتلاكه كاملًا. يعمل من أجل غاية، ويظل واعيًا بإمكان الخطأ. إنه يجمع بين المشروع والتواضع، وبين الذاكرة والانفتاح. لا يجعل الماضي قدرًا، ولا المستقبل يقينًا، ولا الحاضر مجرد ممر.

هل التاريخ يصنع العقل؟ نعم، لأنه يمنحه اللغة والذاكرة والأفق والمؤسسة. وهل العقل يصنع التاريخ؟ نعم، لأنه يحول الوقائع إلىٰ معنىٰ، والممكن إلىٰ فعل، والماضي إلىٰ درس، والمستقبل إلىٰ مشروع. لكن كل إجابة منفردة تبقىٰ ناقصة؛ فالتاريخ من غير العقل تعاقب أعمىٰ، والعقل من غير التاريخ تجريد لا يعرف كيف صار ما هو عليه.

العقل قبل الحضارة هو قدرة التمييز والتعلم والرمز داخل ذاكرة محدودة وأفق قريب من الطبيعة. والعقل داخل الحضارة هو القدرة نفسها وقد اتسعت بالكتابة والمؤسسات والتراكم، ثم تعرضت في الوقت ذاته للتنظيم والسلطة والانقسام. والعقل بعد الحضارة هو ما يبقىٰ حين تنكسر الأطر، وما يعيد تركيب الذاكرة داخل عالم جديد.

ليس هناك عقل خارج الزمن، لكن هناك عقل قادر علىٰ جعل الزمن موضوعًا له. وهذه القدرة هي التي تمنحه إمكان التحرر النسبي من تاريخه. لا يستطيع إلغاء ما صنعه، لكنه يستطيع أن يعرفه؛ ولا يستطيع أن يبدأ من غير موروث، لكنه يستطيع أن يعيد تأويله؛ ولا يستطيع أن يضمن المستقبل، لكنه يستطيع أن يشارك في تشكيله.

الوعي التاريخي ليس كثرة المعرفة بالماضي، بل القدرة علىٰ إدراك أن الحاضر نفسه تاريخي. من يظن أن عاداته طبيعية لا يرىٰ التاريخ، ومن يدرك أنها تشكلت في ظروف مخصوصة يفتح باب التغيير. التاريخية لا تعني أن كل شيء زائل فقط، بل أن ما صنع يمكن أن يعاد صنعه.

العقل الذي يعرف تاريخه لا يصبح عبدًا له، بل يكتسب مسافةً منه. غير أن هذه المسافة ليست خروجًا من الزمن، وإنما انتقال من التاريخ غير الواعي إلىٰ التاريخ المفهوم. حين يفهم الموروث يتحول من قوة غامضة إلىٰ موضوع للاختيار، وحين تفهم الذاكرة تتحول من جرح مطلق إلىٰ معرفة، وحين يفهم الزمن يتحول المستقبل من انتظار إلىٰ مسؤولية.

لا يكون العقل تاريخيًا لمجرد أنه يوجد في زمن، بل لأنه يحمل داخله آثار ما مضىٰ، ويتشكل في شبكة من الوقائع والمؤسسات والرموز، ثم يعود إلىٰ هذه الشبكة بالنقد والتفسير

وإعادة البناء. التاريخية ليست ظرفًا خارجيًا يحيط بالعقل، وإنما بعدٌ في تكوينه؛ إذ لا يفكر الإنسان إلا من داخل لغة موروثة، ولا يسأل إلا انطلاقًا من خبرة متراكمة، ولا يتصور المستقبل إلا بواسطة صور أخذت مادتها الأولىٰ من الماضي. ومع ذلك لا يذوب العقل في التاريخ؛ لأنه يملك قدرةً علىٰ المسافة والمراجعة والاعتراض، وبذلك يصبح التاريخ، في الإنسان، شيئًا يحدث له وشيئًا يصنعه في آن واحد.

إن القول بأن التاريخ يصنع العقل لا يساوي القول بأن العقل نتيجة آلية لماضيه. فالتاريخ لا يعمل كما تعمل القوة الفيزيائية في جسم ساكن، بل يمر عبر الوعي والتأويل والذاكرة والمؤسسة. الحدث الواحد لا ينتج عقلًا واحدًا بالضرورة؛ لأن البشر لا يستقبلون الوقائع بالطريقة نفسها، ولا يمنحونها المعنىٰ نفسه. قد تُنتج الهزيمة في جماعة وعيًا نقديًا، وتُنتج في أخرىٰ حنينًا إلىٰ الماضي، وتُنتج في ثالثة نزعةً انتقاميةً أو انكفاءً أو إعادة تعريف للذات. التاريخ يقدم الحدث، أما العقل فيعيد تشكيل أثره.

ولهذا يصعب قبول الحتمية التاريخية في صورتها الصارمة. فالحتمية تفترض أن الوقائع تتعاقب وفق منطق لا يمكن خرقه، وأن الأفراد والجماعات ليسوا إلا مواقع تعبر من خلالها الضرورة. وقد ظهرت هذه الرؤية في صيغ متعددة: مرةً بوصف التاريخ تحققًا تدريجيًا للعقل، ومرةً بوصفه نتيجةً لصراع اقتصادي واجتماعي، ومرةً بوصفه مسارًا تطوريًا تنتقل فيه المجتمعات من البساطة إلىٰ التعقيد، ومرةً بوصفه تنافسًا بين قوىٰ حضارية كبرىٰ. وفي كل صيغة منها محاولة للكشف عن النظام الكامن خلف الفوضىٰ الظاهرة، غير أن كل محاولة تحمل خطر تحويل النمط التفسيري إلىٰ قدر.

لا شك في أن التاريخ يكشف عن انتظامات. المجتمعات التي تتراكم فيها الاختلالات قد تدخل أزمات، والسلطات التي تفقد شرعيتها تزداد حاجتها إلىٰ القسر، والاقتصادات التي تتركز فيها الثروة بصورة مفرطة تنتج توترات، والمؤسسات التي تعجز عن التكيف قد تنهار. لكن الانتظام ليس حتميةً كاملة؛ لأنه لا يحدد وحده لحظة الانفجار، ولا شكل الاستجابة،

ولا الأشخاص الذين سيحملون التحول، ولا نوع النظام الذي سيولد بعده. التاريخ يمكن أن يكون مفهومًا من غير أن يكون مغلقًا.

تمنح الحتمية العقل راحةً وهمية؛ لأنها تريحه من عبء المسؤولية. فإذا كان كل شيء نتيجةً ضرورية لقوانين التاريخ، لم يعد الفعل الأخلاقي أو السياسي أكثر من تعبير عن موقع موضوعي. غير أن التاريخ لا يعرف ذاته من غير فاعلين، ولا ينتقل من إمكان إلىٰ واقع من غير قرارات. قد توجد الشروط، لكنها لا تعمل وحدها؛ وقد تنضج الأزمة، لكن اتجاهها يبقىٰ مفتوحًا. إن الضرورة التاريخية، حين توجد، لا تلغي الفعل، بل تحدد مجاله وتكلفته.

الحرية التاريخية لا تعني قدرة الإنسان علىٰ أن يفعل ما يشاء بمعزل عن الشروط. لا تختار الجماعات جغرافيتها، ولا الماضي الذي ورثته، ولا دائمًا القوىٰ التي تحيط بها، لكنها تختار، بدرجات متفاوتة، كيف تستجيب. الحرية ليست غياب القيد، بل القدرة علىٰ تحويل القيد إلىٰ موضوع للفهم والفعل. وقد تكون الحرية في بعض اللحظات محدودةً إلىٰ الاختيار بين خسارتين، لكنها تظل حاضرةً ما دام هناك تقدير ومفاضلة ومسؤولية.

إن الفعل التاريخي لا يولد من الإرادة وحدها. كم من إرادة قوية عجزت لأنها لم تفهم شروطها، وكم من فكرة عادلة فشلت لأنها لم تبنِ مؤسسةً تحملها، وكم من ثورة غيّرت السلطة ولم تغير البنية التي تعيد إنتاجها. العقل الذي يصنع التاريخ ليس عقل النية، بل عقل الواقع والمآل والتوقيت والتوازن. إنه لا يكتفي بأن يريد، بل يعرف أين يقف، وما القوىٰ التي تعمل، وما الحدود التي لا يمكن تجاهلها، وما الإمكان الذي يمكن فتحه.

ومن هنا يتحدد الفرق بين العقل التاريخي والعقل المجرد. العقل المجرد يختبر الأفكار من حيث اتساقها الداخلي، أما العقل التاريخي فيختبر أيضًا قابليتها للتجسد وآثارها في الزمن. قد تكون الفكرة عادلةً في ذاتها، لكن تطبيقها في شروط معينة قد يولد نقيضها إذا لم تُبنَ لها الوسائط. وقد يكون القرار صحيحًا في المبدأ، لكنه مدمرًا في توقيته. لا يعني ذلك التضحية بالمبدأ، بل إدراك أن المبدأ لا يدخل التاريخ بلا ترجمة.

العقل التاريخي لا يساوي البراغماتية التي تجعل النجاح معيارًا وحيدًا. فالتاريخ عرف نجاحات أسست للظلم، وانتصارات أنتجت خرابًا بعيد المدىٰ، وهزائم حفظت قيمًا كان بقاؤها أهم من المكسب العاجل. المآل ليس تبريرًا للمصلحة، بل توسيع للنظر الأخلاقي ليشمل الزمن. إن الحكم علىٰ الفعل لا يكتمل عند لحظة وقوعه؛ لأن التاريخ يكشف نتائج لم تكن مرئيةً في البداية.

لقد قارنت الدراسات السابقة بين التاريخ بوصفه مملكة الضرورة والتاريخ بوصفه مجال الحرية. الاتجاهات البنيوية والمادية شددت علىٰ أثر الاقتصاد والمؤسسة والطبقة والجغرافيا، بينما أبرزت الفلسفات الوجودية ودراسات الفعل دور القرار والالتزام والمسؤولية. غير أن الفصل بين المجالين يظل ناقصًا؛ فالفرد لا يخلق شروطه، لكنه ليس مجرد انعكاس لها، والبنية لا تعمل إلا من خلال البشر، لكنها لا تختزل إلىٰ مجموع إراداتهم. الفعل التاريخي يقع في المنطقة التي تتقاطع فيها البنية والقرار.

ليس الفرد بطل التاريخ المطلق، كما أنه ليس ذرةً بلا أثر. بعض الشخصيات تغير مسار الأحداث لأنها تظهر في لحظة حساسة، وتدرك إمكانًا لم يدركه الآخرون، وتملك القدرة علىٰ تنظيمه. لكن هذه الشخصيات لا تخلق اللحظة من العدم. لو ظهرت الفكرة نفسها في زمن مختلف قد لا يكون لها الأثر ذاته. العظمة التاريخية ليست خا صيةً نفسيةً فقط، بل توافق بين قدرة فردية وبنية مستعدة للتحول.

هذا ما يجعل السؤال عن دور العظماء في التاريخ ناقصًا إذا عزل عن الشروط، كما يجعل إنكار أثرهم ناقصًا إذا ذابوا في البنية. لا تكون الشخصية التاريخية سببًا وحيدًا، لكنها قد تكون عنصرًا حاسمًا في ترجيح أحد الممكنات. فالوقائع لا تتجه دائمًا إلىٰ نتيجة واحدة، وبعض القرارات تغير المسار بما لا يمكن رده كليًا إلىٰ الشروط السابقة.

المصادفة بدورها ليست نقيضًا للعقل، بل جزء من انفتاح التاريخ. مرض حاكم، أو وفاة مفاجئة، أو خطأ في التقدير، أو اكتشاف غير متوقع، قد يغير شبكة واسعة من الأحداث. غير

أن المصـادفة لا تعمل في فراغ؛ إن أثرها يتوقف علىٰ بنية تسـتقبلها. الحدث العرضـي قد يمر من غير أثر في نظام متماسك، وقد يتحول إلىٰ نقطة انهيار في نظام بلغ حافة التصدع.

إن العقل التاريخي لا يستطيع إلغاء المصادفة، لكنه يستطيع بناء قدرة علىٰ التعامل معها. المؤسسات المرنة لا تتنبأ بكل أزمة، لكنها تملك آليات للاستجابة. والمجتمعات التي تحفظ تنوعها المعرفي تكون أكثر قدرةً علىٰ إنتاج بدائل. لذلك لا تُقاس عقلانية النظام بقدرته علىٰ فرض السكون، بل بقدرته علىٰ امتصاص المفاجأة من غير أن ينهار.

الحضـارة التي تتصـور أنها أغلقت التاريخ تبدأ غالبًا في فقدان قدرتها علىٰ التعلم. فالنجاح الطويل ينتج ثقةً تتحول إلىٰ جمود، والمؤسسات التي نشأت لحل مشكلات سابقة قد تصبح عائقًا أمام مشـكلات جديدة. العقل داخل الحضـارة يحتاج إلىٰ ذاكرة تحفظ الإنجاز، وإلىٰ نقد يمنع الإنجاز من التحول إلىٰ وثن. ما يبقىٰ بلا مراجعة لا يبقىٰ كما هو، بل يتآكل تحت صورة الثبات.

التاريخ لا يعاقب الحضـارات أخلاقيًا بالمعنىٰ المباشـر، لكنه يكشـف حدودها. كل بنية تحمل تناقضـات بين ما تعلنه و ما تمارسـه، وبين مركز ها وأطرافها، وبين حاجتها إلىٰ الاسـتمرار وحاجتها إلىٰ التغير. العقل الحضـاري الناضـج لا ينكر التناقض، بل يحوله إلىٰ طاقة للإصـلاح. أما العقل الذي يحمي صـورته من الحقيقة فيجعل الأزمة أعمق؛ لأنه يؤجل الاعتراف إلىٰ لحظة يصبح فيها التغيير أكثر كلفة.

العقل بعد الحضـارة يختبر سـؤالًا مضـاعفًا: كيف يفهم الانهيار؟ وكيف يمنع الذاكرة من التحول إلىٰ سـجن؟ ليس الانهيار دائمًا نهايةً مادية، فقد تسـتمر المدن والمؤسـسـات بينما تنتهي الروح التي منحتها المعنىٰ. وقد تسـقط حضـارة حين تفقد ثقتها في قيمها، أو حين تعجز عن إنتاج جواب لمشكلاتها، أو حين يتحول ماضيها من مصدر للتجدد إلىٰ عبء يمنعها من رؤية الحاضر.

يمكن للعقل بعد الحضارة أن يسلك طريق الحنين. يستعيد صورةً مثاليةً عن الما ضي، ويختصـر أسـباب السـقوط في خيانة أو مؤامرة أو ابتعاد عن الأصـل. والحنين يمنح النفس تعويضًـا رمزيًا، لكنه قد يمنعها من مواجهة التعقيد. فالحضـارات لا تنهار غالبًا بسـبب عامل

واحد، ولا تعود بمجرد تكرار شعاراتها الأولىٰ. الماضي لا يُستعاد لأن شروطه لا تعود، وما يمكن استعادته هو معناه بعد إعادة تأويله.

وقد يسلك العقل طريق القطيعة، فيتعامل مع ماضيه بوصفه مصدر التخلف كله. فيحاول استيراد نموذج جاهز من حضارة أخرىٰ، ويظن أن التحديث يبدأ من إفراغ الذات من ذاكرتها. لكن القطيعة الكاملة لا تنتج عقلًا حرًا، بل عقلًا منقسمًا؛ لأن ما يُنفىٰ من الوعي يستمر في العادة واللغة والبنية. التحديث الذي لا يفهم الموروث يتحول إلىٰ طبقة سطحية فوق تاريخ لم يُحلَّل.

أما الطريق الأكثر تركيبًا فيقوم علىٰ النقد الخلاق: لا يعبد الماضي، ولا يمحوه، بل يميز بين طاقاته وحدوده، وبين ما كان جوابًا لسؤال انتهىٰ وما يمكن تحويله إلىٰ مبدأ حي. العقل هنا لا يسأل كيف نعود إلىٰ ما كنا، بل كيف نفهم ما كنا لكي نصير ما نستطيع أن نكون. الذاكرة تتحول من مخزن للهوية إلىٰ أداة لإنتاج المستقبل.

إن مفهوم «العقل بعد الحضارة» يكشف أن التاريخ ليس سلسلة صعود متصل. هناك أزمنة فقدان وانقطاع وتبعثر، وقد تكون هذه الأزمنة شديدة الخصوبة إذا أنتجت سؤالًا جديدًا. فالانهيار يحرر أحيانًا ما كان مكبوتًا تحت وحدة زائفة، ويجبر العقل علىٰ رؤية ما أخفاه النجاح. لكن هذا الإمكان ليس مضمونًا؛ إذ قد ينتج الانهيار كذلك خوفًا وانغلاقًا ونزاعًا علىٰ البقايا.

يتوقف الفرق علىٰ نوع الذاكرة التي تتكون بعد الانهيار. الذاكرة التي تبحث عن متهم واحد تعيد إنتاج الصراع، والذاكرة التي تحول الماضي إلىٰ أسطورة ترفض التعلم، أما الذاكرة التي تفهم تعدد الأسباب فتفتح إمكان المسؤولية. الاعتراف التاريخي لا يعني توزيع الذنب بالتساوي، بل رفض اختزال المأساة في سردية تبرئ الذات بالكامل.

لا توجد جماعة تاريخية بريئة براءةً مطلقة، كما لا توجد جماعة تختزل حقيقتها في أخطائها. العقل الأخلاقي يحتاج إلىٰ حفظ هذا التوازن: الاعتراف من غير تحطيم للذات،

والاعتزاز من غير إنكار، والحداد من غير عبادة للجرح. وحين تعجز الجماعة عن هذا التوازن، تصبح ذاكرتها إما أداةً للهيمنة وإما مصدرًا للاحتقار الذاتي.

الذاكرة الجماعية لا تنشأ تلقائيًا من مجموع ذكريات الأفراد. إنها تبنىٰ من خلال التعليم والطقوس والنصب والمتاحف والمناسبات واللغة السياسية. وما يدخل المناهج يختلف عما يبقىٰ في ذاكرة العائلات، وما تحتفي به الدولة قد يكون ما تخشاه جماعات أخرىٰ. ولذلك تكون الذاكرة مجالًا للتنافس علىٰ تعريف الهوية.

السلطة لا تكتب التاريخ فقط حين تزور الوثائق، بل حين تحدد ما يستحق أن يوثق. قد يكون الصمت أكثر أثرًا من الكذب؛ لأن ما لا يدخل الأرشيف يصعب إثباته لاحقًا. ومن هنا تأتي أهمية الذاكرة المضادة: شهادات المهمشين، وأدب السجون، والسير الشخصية، والآثار الصغيرة التي تحفظ ما لم تحفظه الرواية الرسمية.

لكن الذاكرة المضادة ليست معصومة لمجرد أنها تواجه السلطة. هي أيضًا تنتقي، وقد تحول الألم إلىٰ هوية مغلقة. النقد التاريخي يجب أن يطبق علىٰ جميع الروايات، لا أن ينتقل من تقديس المنتصر إلىٰ تقديس الضحية. العدالة في الذاكرة تقتضي الإصغاء إلىٰ من أسكت، مع إبقاء السؤال عن الدليل والسياق والتعقيد.

العقل التاريخي لا يساوي جمع الروايات، بل القدرة علىٰ بناء معرفة تتسع لتعددها من غير أن تتخلىٰ عن الحقيقة. ليس كل تأويل مساويًا لغيره، ولا كل ذاكرة وثيقة. توجد وقائع يمكن إثباتها بدرجات مختلفة، وتوجد حدود يفرضها الأثر. وإذا تحولت التاريخية إلىٰ نسبية مطلقة، ضاعت إمكانية المساءلة؛ لأن الجريمة تصبح روايةً، والإنكار روايةً مضادةً.

إن إنقاذ الحقيقة التاريخية لا يقتضي الادعاء بامتلاك صورة كاملة. المعرفة التاريخية احتمالية وتراكمية، لكنها ليست اعتباطية. يمكن مقارنة المصادر، وتمييز القرب من الحدث، وتحليل المصلحة، وفحص التناقضات، وربط الشهادة بالبنية. العقل التاريخي يعمل بين يقينين زائفين: يقين الرواية المغلقة، ويقين العجز عن معرفة أي شيء.

وقد بينت الدراسات السابقة في الهرمنيوطيقا أن فهم الماضي لا يتم من غير أفق الحاضر. القارئ يطرح أسئلته علىٰ النص القديم، ولذلك لا يعود المعنىٰ نسخةً مطابقةً لما قصده المؤلف. غير أن هذا لا يبيح إسقاط الحاضر بالكامل علىٰ الماضي. الفهم الحقيقي يحتاج إلىٰ مسافة تسمح للآخر التاريخي بأن يظهر في اختلافه، لا أن يتحول إلىٰ مرآة لأفكارنا.

من أخطاء العقل الحديث أن يحاكم كل الماضي بمفاهيم الحاضر من غير اعتبار لسيا ومن أخطاء العقل التقليدي أن يمنع الحكم علىٰ الماضي بحجة السياق. السياق يفسر الفعل، لكنه لا يبرره دائمًا. وقد تكون بعض الممارسات واسعة الانتشار في عصرها، لكنها تظل قابلةً للنقد من حيث ما أحدثته من ظلم. العقل التاريخي يجمع بين الفهم والحكم، من غير أن يختزل أحدهما في الآخر.

إن الحكم الأخلاقي علىٰ التاريخ يحتاج إلىٰ التمييز بين المسؤولية الفردية والبنيوية. الفرد قد يعمل داخل نظام يجعل بعض الأفعال طبيعيةً، لكن هذا لا يلغي قدرته كليًا علىٰ الاختيار. وفي المقابل لا يجوز أن تحمل الأفراد وحدهم نتائج بنية واسعة أنتجت السلوك. العدالة التاريخية تتطلب فهم درجات القدرة والمعرفة والبدائل المتاحة.

التاريخ لا يقدم محكمةً نهائيةً، لأن المنتصر قد يكتب الحكم، والمتأخرون قد يملكون معلومات لم يملكها الفاعلون. لذلك ينبغي الحذر من تحويل المسافة الزمنية إلىٰ تفوق أخلاقي تلقائي. نحن نرىٰ نتائج لم يكونوا يرونها، لكننا بدورنا نعيش داخل عمايات لن تكشفها إلا أزمنة لاحقة. الوعي بهذه المحدودية لا يمنع الحكم، بل يجعله أكثر تواضعًا ودقة.

العقل والزمن يلتقيان في مفهوم النضج. ليس النضج مجرد تقدم في العمر، بل القدرة علىٰ حمل الماضي من غير أن يكرر نفسه آليًا. الفرد الناضج يعيد تفسير تجربته، والجماعة الناضجة تعترف بتاريخها وتفصل بين الهوية والعصمة. وما لا يعالج في الذاكرة يعود في السلوك، سواء في النفس أو في المؤسسة.

يعمل الماضي في الحاضر عبر ثلاثة مستويات: مستوىٰ واعٍ ترويه الجماعة، ومستوىٰ ضمني تحفظه العادات، ومستوىٰ بنيوي تعيد المؤسسات إنتاجه. قد تتغير الرواية بينما تبقىٰ المؤسسة، وقد تتغير المؤسسة بينما تستمر العادة، وقد يعلن المجتمع قطيعةً لغويةً من غير أن تتغير علاقات السلطة. لذلك لا يكفي تغيير الخطاب لصناعة التاريخ.

إن العقل الذي يصنع التاريخ يحتاج إلىٰ العمل في هذه المستويات مجتمعةً. الفكرة تغير الوعي، والقانون يغير المؤسسة، والتربية تغير العادة، والذاكرة تمنح التحول استمراره. الإصلاح الذي يقتصر علىٰ مستوىٰ واحد يكون معرضًا للارتداد؛ لأن المستويات الأخرىٰ تعيد إنتاج القديم.

وهنا تظهر أهمية الزمن الطويل. بعض التغيرات السياسية تحدث بسرعة، لكن تغيير البنية العقلية يحتاج إلىٰ أجيال. لا لأن العقل جامد، بل لأن المعايير تنغرس في التربية واللغة والتوقعات. وقد تتغير القوانين قبل أن تتغير تصورات الناس عن الشرعية، أو تتغير الأدوات قبل أن تتغير طرق التفكير. الحضارة لا تنتقل بقرار واحد، بل بتراكم يعيد تشكيل الممكن.

غير أن الاحتجاج بالزمن الطويل قد يتحول إلىٰ ذريعة لتأجيل العدالة. هناك فرق بين فهم بطء التحول وتبرير الجمود. العقل التاريخي يعرف أن بعض النتائج تحتاج إلىٰ وقت، لكنه يبدأ بتغيير الشروط التي تجعلها ممكنة. المستقبل لا يأتي من الانتظار، بل من تراكم أفعال صغيرة داخل اتجاه واضح.

إن صناعة المستقبل ليست تنبؤًا به. التنبؤ يحاول معرفة ما سيقع، أما الصناعة فتحاول توسيع بعض الإمكانات وتقليل غيرها. لا يستطيع العقل التحكم في كل النتائج، لكنه يستطيع بناء مؤسسات تجعل الخطأ قابلًا للتصحيح، وتمنع القوة من أن تصبح مطلقةً، وتحفظ المعرفة من الانقطاع. عقلانية المستقبل تكمن في المرونة أكثر مما تكمن في اليقين.

المشروعات التاريخية المغلقة تتصور أنها تعرف صورة المجتمع النهائي، ولذلك تقيس الحاضر بمدىٰ اقترابه من نموذج واحد. أما العقل المفتوح فيحدد قيمًا واتجاهات، لكنه يترك

الأشكال قابلةً للمراجعة. الحرية والعدالة والكرامة ليست مخططات تقنيةً مكتملة، بل معايير ترشد بناءً لا ينتهي.

التاريخ لا يتقدم بالضرورة، لكنه يستطيع أن يتعلم. والتعلم التاريخي ليس تراكم المعلومات فقط، بل بناء آليات تمنع تكرار الخطأ. قد تعرف الجماعة مأساتها وتعيدها، إذا بقيت البنية التي أنتجتها. لذلك يكون الدرس التاريخي الحقيقي مؤسسيًا بقدر ما هو أخلاقي. الندم بلا إصلاح قد يصبح طقسًا يريح الضمير ويحفظ الأسباب.

لقد قارنت الدراسات السابقة بين مفهوم التقدم ومفهوم التكرار. رأىٰ فكر التنوير أن المعرفة والعقل يقودان البشرية نحو تحسن متصل، بينما أبرزت تجارب الحروب والأنظمة الشمولية أن التقدم العلمي لا يضمن تقدمًا أخلاقيًا. وفي المقابل، بالغت بعض الرؤىٰ التشاؤمية في تصور التاريخ بوصفه دورةً أبديةً من الصعود والسقوط. غير أن التاريخ لا يكرر نفسه بالمعنىٰ الحرفي؛ إنه يعيد أنماطًا داخل شروط جديدة.

قد تعود السلطوية، لكنها تستعمل تقنيات مختلفة؛ وقد تعود العصبية، لكنها تتكلم بلغة حديثة؛ وقد يعود الاستعمار في صورة اقتصادية أو معرفية لا تشبه الاحتلال القديم. الوعي التاريخي لا يبحث عن التطابق، بل عن البنية المتكررة تحت اختلاف المظهر. وهذا ما يمنح الذاكرة قيمتها النقدية.

العقل الذي لا يميز بين الشكل والبنية يخدع بسهولة. قد يرىٰ في تغير الأسماء تحولًا جوهريًا، أو يرفض كل جديد لأنه يشبه القديم في بعض الوجوه. التفكير التاريخي يحتاج إلىٰ معرفة ما الذي تغير فعلًا: هل تغير توزيع القوة؟ هل تغير معيار الشرعية؟ هل تغير موقع الإنسان؟ أم تغير الخطاب فقط؟

إن التاريخ يصنع العقل أيضًا عبر الجرح. الحروب والمجاعات والتهجير والاستبداد لا تنتهي بانتهاء الحدث، بل تدخل في تكوين الأجيال. قد يرث الأبناء خوفًا لم يعيشوا سببه، أو

صـمتًا لم يعرفوا أصـله، أو عداءً يتكرر بلا ذاكرة دقيقة. هذه الذاكرة المتوارثة تبين أن التاريخ لا ينتقل بالنص فقط، بل بالانفعال والعلاقة.

لكن الجرح التاريخي لا يملك معنىً واحدًا. قد يصبح مصدرًا للتضامن والعدالة، وقد يتحول إلىٰ تبرير لإيذاء الآخرين. الفرق لا يكمن في شـدة الألم وحدها، بل في الطريقة التي يفسر بها. العقل الأخلاقي لا يطلب من الضحية أن تنسىٰ، لكنه يمنع الألم من أن يتحول إلىٰ تفويض دائم بالعنف.

المصالحة التاريخية لا تعني المساواة بين الفاعل والمتضرر، ولا محو المسؤولية. إنها تبدأ من الحقيقة، ثم الاعتراف، ثم إصلاح ما يمكن إصلاحه، ثم بناء ضمانات تمنع التكرار. والذاكرة التي لا تقود إلىٰ عدالة تبقىٰ عرضةً لأن تصبح احتفالًا رمزيًا بلا أثر.

العقل بعد الحضـارة يحتاج إلىٰ هذا النوع من المصـالحة مع ماضيه. ليس المقصـود أن يغفر لكل شيء، بل أن يضع الماضي في مكانه: لا ينكره، ولا يسمح له بأن يبتلع المستقبل. الحضـارة التي لا تستطيع الحداد علىٰ خسائرها تبقىٰ معلقةً عند لحظة السقوط، والحضـارة التي لا تستطيع الاعتراف بأخطائها تعيد إنتاجها تحت أسماء جديدة.

العقل والزمن يرتبطان كذلك بمشـكلة الاسـتعجال. الحضـارات المتأخرة تاريخيًا قد تشـعر بأنها مطالبة بقطع مسـافة طويلة في وقت قصـير، فتتحول التنمية إلىٰ سـباق مع نموذج خارجي. ينشأ عندئذ توتر بين زمن المجتمع وزمن المؤسسة المستوردة، وبين سرعة التقنية وبطء الثقافة. وقد يؤدي هذا التفاوت إلىٰ انقسام العقل بين سطح حديث وبنية لم تتغير.

لا يعني ذلك أن كل مجتمع يحتاج إلىٰ تكرار مسـار غيره. التاريخ لا يسـير في طريق واحد، والاقتباس الواعي يستطيع اختصار خبرات. لكن النقل لا ينجح إذا أخذت النتائج من غير شروطها، أو المؤسسات من غير ثقافتها السياسية، أو التقنية من غير أخلاق استخدامها. العقل التاريخي يترجم ولا ينسخ.

الترجمة الحضارية ليست نقل كلمة بكلمة، بل إعادة بناء الوظيفة داخل سياق جديد. قد تحمل المؤسسة الاسم نفسه وتؤدي دورًا مختلفًا، أو يحتفظ المجتمع بمفهوم قديم ويمنحه مضمونًا جديدًا. بهذا المعنىٰ تكون الحضارات فاعلةً حين تستوعب الوافد في بنيتها، لا حين ترفضه كليةً ولا حين تذوب فيه.

العقل الذي يصنع التاريخ ليس عقلًا نقيًا من التأثيرات، بل عقل قادر علىٰ تحويل التأثير إلىٰ اختيار. الأصالة لا تعني غياب الأخذ، لأن كل حضارة نتاج تفاعل، وإنما تعني امتلاك معيار داخلي يعيد ترتيب ما يؤخذ. وما لا يعاد ترتيبه يبقىٰ غريبًا أو يتحول إلىٰ سلطة علىٰ الذات.

إن الذاكرة الحضارية ليست قائمةً بالمنجزات فقط. الاعتزاز الذي يحفظ الثقة ضروري، لكنه يصبح خطرًا إذا منع النقد. كما أن التركيز علىٰ الإخفاق وحده ينتج وعيًا مشلولًا. الذاكرة المتوازنة ترىٰ الإنجاز بوصفه دليل إمكان، وترىٰ الفشل بوصفه مادة تعلم، ولا تحول أيًا منهما إلىٰ قدر.

العقل قبل الحضارة كان يواجه الطبيعة مباشرةً، والعقل داخل الحضارة يواجه عالمًا صنعه البشر حتىٰ صار يبدو طبيعيًا. القوانين والأسواق والحدود والمؤسسات ليست ظواهر طبيعية، لكنها تكتسب مع الزمن قوةً تجعلها تبدو كذلك. الوعي التاريخي يعيد كشف أصلها الإنساني، وبذلك يفتح إمكان تعديلها.

هذه القدرة من أهم معاني الحرية التاريخية. ما صنعه البشر ليس سهل التغيير بالضرورة، لكنه ليس مقدسًا لمجرد أنه قديم. المؤسسة قد تصبح أقوىٰ من الأفراد الذين يديرونها، إلا أنها تظل ناتجةً عن تراكم أفعال وقواعد. حين يعرف العقل تاريخ المؤسسة، يعرف أنها لم تكن دائمًا كما هي، وأن بدائلها ليست مستحيلة.

غير أن قابلية التغيير لا تعني أن كل تفكيك تقدم. بعض المؤسسات تحمل ذاكرةً ضروريةً للاستقرار، وبعض الأعراف تحفظ ثقة لا يمكن بناؤها سريعًا. العقل الثوري قد يقع

في وهم أن إزالة القديم تكفي لولادة الجديد، لكنه يكتشف أن الفراغ لا يبقىٰ فارغًا؛ غالبًا ما تملؤه القوة الأسرع تنظيمًا، لا الفكرة الأكثر عدلًا.

لذلك يحتاج صنع التاريخ إلىٰ عقل تأسيسي، لا عقل هدم فقط. القدرة علىٰ كشف بطلان نظام لا تساوي القدرة علىٰ بناء بديله. والهدم سريع لأنه يحرر الطاقات المكبوتة، أما البناء فيحتاج إلىٰ قواعد وتوزيع صلاحيات وآليات تصحيح وثقافة قبول. كثير من التحولات فشلت لأنها امتلكت لحظة الرفض ولم تمتلك زمن المؤسسة.

الفعل التاريخي لا يكتمل في الحدث الكبير. الثورة، والاستقلال، وسقوط السلطة، كلها لحظات مرئية، لكن التاريخ الأعمق يحدث في ما يليها: في صياغة القانون، وبناء الإدارة، وتغيير التعليم، وتوزيع الموارد، وإنتاج الثقة. الحدث يفتح الباب، والمؤسسة تحدد ما إذا كان الباب سيقود إلىٰ عالم جديد أم إلىٰ إعادة ترتيب القديم.

العقل التاريخي يميز بين لحظة الشرعية ولحظة الكفاية. قد تنشأ السلطة من حدث يحظىٰ بتأييد واسع، لكنها لا تستمر بالرمز وحده. تحتاج إلىٰ أن تحول المعنىٰ إلىٰ أداء. وإذا بقيت الشرعية معلقةً بالماضي، صارت الذاكرة وسيلةً لتعويض العجز في الحاضر.

كل سلطة تميل إلىٰ استدعاء لحظتها المؤسسة، لأنها تمنحها معنىً يتجاوز الأداء اليومي. لكن الزمن يستهلك الرمز إذا لم يتجدد بالفعل. ما كان تحريرًا قد يتحول إلىٰ امتياز، وما كان ثورةً قد يتحول إلىٰ نظام يخشىٰ الثورة. التاريخ يصنع مفارقات حين تنفصل الذاكرة عن النقد.

العقل الذي يواجه هذه المفارقة يحتاج إلىٰ شجاعة الاعتراف بأن الشرعية التاريخية ليست ملكيةً أبدية. الماضي يمنح أصلًا، لكنه لا يعفي من المساءلة. والإنجاز المؤسس لا يحول الفاعل إلىٰ كائن فوق الزمن. كل سلطة تدخل التاريخ تصبح قابلةً للحكم بما فعلته، لا بما وعدت به فقط.

العقل والزمن يرتبطان أيضًا بالوعد. الوعد هو فعل يجعل المستقبل جزءًا من المسؤولية الحاضرة. حين يعد الإنسان، يقاوم تقلب الزمن بإرادة الاستمرار. والمؤسسات تقوم علىٰ

وعود جماعية: القانون يعد بالاستقرار، والدولة تعد بالحماية، والتعليم يعد بإمكان الترقي، والعقد يعد بالوفاء. حين تنهار الوعود ينهار الإحساس بالمستقبل.

المجتمع الذي لا يثق بأن الغد مرتبط بالفعل الحاضر يفقد دافعه إلىٰ الاستثمار والتعلم والصبر. تصبح الحياة عندئذ قصيرة الأفق، ويغلب الاستهلاك الفوري والنجاة الفردية. هكذا تؤثر صورة الزمن في العقل الاقتصادي والأخلاقي والسياسي. الثقة بالمستقبل ليست شعورًا نفسيًا فقط، بل نتيجةً لعمل المؤسسات.

ومن هنا يكون بناء المستقبل بناءً للزمن المشترك. لا تستطيع الجماعة أن تتحول إذا عاشت فئاتها في أزمنة متعارضة: نخبة تخطط لعقود، وفقراء لا يستطيعون التفكير beyond يومهم، ودولة تستدعي الماضي، وشباب لا يرون مكانًا لهم في الغد. العدالة الزمنية تعني توزيع القدرة علىٰ امتلاك المستقبل، لا توزيع الموارد المادية وحدها.

من يُحرم من التعليم والصحة والأمن لا يُحرم من منفعة حاضرة فقط، بل من زمن ممكن. الفقر يضغط المستقبل حتىٰ يصبح التفكير الطويل ترفًا، والاستبداد يغلق الأفق حتىٰ يبدو التاريخ دورانًا في المكان. لذلك تكون الحرية قدرةً علىٰ الفعل في الزمن، والعدالة قدرةً مشتركةً علىٰ بناء المستقبل.

إن العقل التاريخي يربط بين الذاكرة والمشروع. الذاكرة بلا مشروع تتحول إلىٰ متحف، والمشروع بلا ذاكرة يتحول إلىٰ اندفاع أعمىٰ. يحتاج المستقبل إلىٰ مادة من الماضي، كما يحتاج الماضي إلىٰ غاية تمنع تحوله إلىٰ عبء. العلاقة الصحية بينهما ليست التكرار ولا القطيعة، بل الاستمرار التحويلي.

الاستمرار التحويلي يعني أن الهوية لا تبقىٰ بحفظ كل أشكالها، بل بقدرتها علىٰ تغيير أشكالها من غير أن تفقد مركزها القيمي. الشجرة لا تحافظ علىٰ حياتها بتجميد أغصانها، بل بالنمو. وكذلك الحضارة: ما لا يتغير فيها قد يكون هو ما يقتلها، وما يتغير قد يكون وسيلة بقائها.

لكن التمييز بين الثابت والمتحول ليس سـهلًا. الجماعات تميل إلىٰ تقديس ما ألفته، وقد تخلط بين القيمة وصـورتها التاريخية. العقل النقدي يسـأل: ما الوظيفة الأصـلية لهذا الشـكل؟ وهل ما زال يؤديها؟ وهل يمكن للقيمة أن تتحقق في صـورة أخرىٰ؟ بهذا يتحول التراث من مجموعة أجوبة جاهزة إلىٰ مجال للأسئلة.

العقل التاريخي لا يكتفي بإعادة تفسـير الماضـي ليلائم الحاضـر كيفما اتفق؛ لأن ذلك يحول التأويل إلىٰ تلاعب. هو يبحث عن إمكانات كامنة في الموروث، ويختبرها بمعايير الحقيقة والعدالة والواقع. التأويل الخلاق لا ينسـب إلىٰ الماضـي ما لم يحتمل، لكنه لا يقيده أيضًا بقراءة واحدة.

وقد كشـفت الدراسـات السـابقة في تاريخ الأفكار أن المفاهيم تنتقل بين العصـور وهي تغير معانيها. الحرية، والدولة، والأمة، والعقل، والطبيعة، لم تكن تحمل دائمًا الدلالات نفسـها. لذلك لا يجوز قراءة النصـوص القديمة بالمفاهيم الحديثة من غير وعي بالفارق. الكلمة قد تستمر، بينما يتغير العالم الذي تشير إليه.

هذا التغير الدلالي يبين أن العقل يصـنع التاريخ بواسـطة المفهوم. حين يتغير معنىٰ «الإنسـان» تتغير الحدود الأخلاقية والقانونية، وحين يتغير معنىٰ «السـلطة» تتغير شـرعيتها، وحين يتغير معنىٰ «العقل» تتغير أنماط المعرفة المقبولة. المفهوم ليس وصفًا محايدًا، بل قوة تعيد ترتيب الواقع.

ومع ذلك لا تصنع المفاهيم التاريخ وحدها. تحتاج إلىٰ جماعات ومؤسسات ومصالح وأدوات. الفكرة التي لا تجد حاملًا تبقىٰ احتمالًا، والفكرة التي تجد سـلطةً قد تتحول إلىٰ نظام. لذلك ينبغي دراسة التاريخ عند تقاطع المعنىٰ والقوة، لا في أحدهما منفردًا.

القوة بلا معنىٰ تسـتطيع الإكراه، لكنها تحتاج إلىٰ رواية كي تسـتمر. والمعنىٰ بلا قوة يسـتطيع الإلهام، لكنه قد يعجز عن التجسـد. التاريخ السـياسـي هو في جانب منه صـراع علىٰ

الجمع بينهما: من يملك القدرة علىٰ الفعل، ومن يملك حق تعريف الفعل؟ وحين تنفصل القوة عن الشرعية يزداد العنف، وحين تنفصل الشرعية عن القدرة تتحول إلىٰ رمز عاجز.

العقل التاريخي لا يحتقر القوة، لكنه يرفض تأليهها. يعرف أن القيم تحتاج إلىٰ وسائل، وأن الوسائل تغير القيم إذا لم تضبط. كل مؤسسة تبني منطقًا خاصًا بها، وقد تعيد تشكيل الغاية التي أُنشئت من أجلها. لذلك لا يكفي صدق المقصد عند البداية؛ لا بد من آليات تمنع الوسيلة من ابتلاع الغاية.

إن علاقة العقل بالتاريخ تبلغ ذروتها في قدرته علىٰ مراجعة ذاته. العقل الذي صنع نظامًا يستطيع أن يكتشف أن النظام أصبح نقيض غايته. وهذه القدرة ليست ضعفًا، بل أرقىٰ صور العقلانية. الثبات علىٰ الخطأ باسم الاتساق أقل عقلًا من الاعتراف والتحول. التاريخ لا يحتاج إلىٰ عقول لا تخطئ، بل إلىٰ عقول تبني إمكان التصحيح.

المؤسسات العقلانية ليست التي تمنع الخطأ تمامًا، فهذا مستحيل، بل التي تكشفه قبل أن يصبح كارثة، وتوزع السلطة بحيث لا يحتكر أحد الحقيقة، وتحفظ الذاكرة بحيث لا يبدأ كل جيل من الصفر. عقلانية التاريخ مؤسسية بقدر ما هي فردية.

وقد يكون أعظم ما يصنعه العقل في التاريخ ليس حدثًا ولا نظريةً، بل قاعدة تمنع تكرار العنف. القانون، والفصل بين السلطات، وحرية النقد، وحفظ الوثائق، والتعليم العام، كلها أشكال لذاكرة متجسدة. إنها دروس تاريخية تحولت إلىٰ بنىٰ. وحين تضعف هذه البنىٰ، لا يفقد ترتيب إداري فقط، بل تهدر خبرة أجيال.

لكن المؤسسة نفسها قد تنسىٰ سبب وجودها. تتحول القاعدة إلىٰ إجراء، والإجراء إلىٰ روتين، والروتين إلىٰ سلطة. لذلك تحتاج الذاكرة المؤسسية إلىٰ تجديد المعنىٰ. معرفة الأصل لا تكون للاحتفال، بل لفحص ما إذا كانت المؤسسة ما تزال تحقق الغاية التي أنشئت من أجلها.

العقل بعد الحضارة قد يكون عقلًا يكتشف أن الآثار أصدق من الروايات. الخراب يبين ما فشلت الذاكرة الرسمية في الاعتراف به، والهامش يكشف ما أخفاه المركز. حين تنتهي

الهيمنة، تظهر أصوات كانت موجودةً من قبل لكنها لم تكن مسموعة. لذلك يكون سقوط النظام أحيانًا بدايةً لتعدد التاريخ، لا نهايةً له.

غير أن تعدد التاريخ لا يعني تفكك الحقيقة إلىٰ هويات مغلقة. إذا أصبح لكل جماعة تاريخ لا يمكن مشاركته، ضاع المجال المشترك. تحتاج الجماعات إلىٰ ذاكرات خاصة، لكنها تحتاج أيضًا إلىٰ سردية عامة تعترف بالتعدد من غير أن تلغيه. الدولة العادلة لا تفرض ذاكرةً واحدة، ولا تترك الذاكرات تتحول إلىٰ حروب دائمة.

الزمن المشترك يحتاج إلىٰ حد أدنىٰ من الاتفاق علىٰ الوقائع وعلىٰ قواعد الخلاف. من دون ذلك يصبح الماضي سلاحًا يوميًا، ويغدو كل حاضر إعادةً لمحاكمة لم تنته. العقل التاريخي لا يطلب إلغاء النزاع علىٰ التفسير، بل نقله من العنف إلىٰ الحوار المؤسسي، ومن الإنكار إلىٰ البحث، ومن الثأر إلىٰ العدالة.

إن التاريخ يصنع العقل حين يحمّله أسئلة لم يخترها، لكن العقل يصنع التاريخ حين يرفض أن تكون الإجابات موروثةً بالضرورة. هذه هي المسافة التي يولد فيها الجديد. لا يأتي الجديد من فراغ، بل من إعادة تركيب عناصر قديمة داخل أفق مختلف. وكل ابتكار يحمل ذاكرةً، حتىٰ حين يعلن القطيعة.

الزمن لا يمنح الحقيقة تلقائيًا للأحدث. قد يكون الجديد أكثر كفاءةً وأقل حكمة، وقد يكون القديم أكثر عدلًا في جانب وأقل قدرةً في جانب آخر. العقل التاريخي لا يساوي بين التقدم والزمن، بل يختبر ما تحقق. ليست الحداثة قيمةً بذاتها، ولا القدم حجةً بذاته.

المعيار هو ما يضيفه التحول إلىٰ قدرة الإنسان علىٰ المعرفة والحرية والعدالة والعمران. قد تتقدم الأدوات ويتراجع الإنسان، وقد تتوسع القوة وتضيق المسؤولية. لذلك لا بد من فصل تاريخ التقنية عن تاريخ القيمة، مع فهم التفاعل بينهما. التقنية توسع الإمكان، لكنها لا تحدد الغاية.

في العصر الرقمي دخل العقل مرحلةً جديدة من علاقته بالزمن والذاكرة. صار الماضي قابلًا للاستدعاء الفوري، والحاضر موثقًا باستمرار، والمستقبل موضوعًا للخوارزميات والتنبؤ. غير أن هذا الاتساع قد ينتج مفارقةً: كل شيء يُحفظ، لكن القدرة علىٰ التذكر تضعف؛ كل شيء حاضر، لكن المعنىٰ يتسطح؛ كل حدث يصل فورًا، لكن لا وقت لاستيعابه.

الذاكرة الرقمية لا تنسىٰ بسهولة، بينما يحتاج الإنسان إلىٰ النسيان كي يتغير. قد يبقىٰ الخطأ القديم حاضرًا في فضاء لا يعترف بنضج الشخص، وتتحول الهوية إلىٰ أرشيف من اللحظات المنفصلة عن سياقها. وهذا يطرح سؤالًا جديدًا عن العدالة الزمنية: هل يحق للإنسان أن يتجاوز ماضيه؟ وهل يمكن للذاكرة العامة أن تحفظ الحقيقة من غير أن تسجن الشخص فيها؟

كما أن الخوارزميات تعيد ترتيب التاريخ وفق قابلية المحتوىٰ للجذب، لا وفق أهميته. ما يثير الانفعال يتقدم، وما يحتاج إلىٰ تأمل يتراجع. وهكذا يمكن أن تتحول الذاكرة الجماعية إلىٰ سلسلة من الصدمات المتكررة، ينقطع فيها التسلسل السببي. العقل التاريخي يحتاج إلىٰ مقاومة هذا التفكك بإعادة بناء السياق.

التسارع الرقمي يضغط المستقبل كذلك. التوقعات تتغير بسرعة، والمؤسسات تُطالب باستجابة فورية، والسياسة تنجذب إلىٰ رد الفعل. لكن بعض القرارات لا تظهر آثارها إلا بعد عقود. حين يُختزل الزمن في اللحظة، تُهمل البيئة والتعليم والبنية التحتية وكل ما يحتاج إلىٰ صبر. العقل التاريخي هو القدرة علىٰ حماية الزمن الطويل من استبداد العاجل.

الحضارة لا تُقاس فقط بما تنتجه الآن، بل بما تتركه لمن يأتي. هذا البعد يجعل المسؤولية ممتدةً إلىٰ أجيال غير حاضرة. القرارات البيئية والاقتصادية والعلمية تصنع شروط حياة من لم يشاركوا في اتخاذها. وهنا يصبح المستقبل طرفًا أخلاقيًا، وإن لم يكن قادرًا علىٰ الكلام.

العقل الذي يصنع التاريخ لا يملك المستقبل، لكنه يحمل أمانته. وهذا يقتضي الانتقال من عقل المصلحة الآنية إلىٰ عقل المآل، ومن السيادة المطلقة للحاضر إلىٰ الشراكة بين الأزمنة. الماضي يمنحنا ما لم نصنعه، والمستقبل سيتلقىٰ ما نصنعه من غير أن يكون حاضرًا لمحاسبتنا.

إن علاقة العقل بالزمن تكشف أن الإنسان كائن واثق ومؤتمن في آن واحد. يرث لغةً وأرضًا ومؤسسات ومعارف، ثم يضيف إليها أو يبددها. لا يبدأ التاريخ معه، ولا ينتهي عنده. وهذه الحقيقة تحد من غرور الحاضر، وتمنح الفعل معنىً يتجاوز العمر الفردي.

العقل التاريخي هو العقل الذي يرىٰ نفسه حلقةً لا مركزًا مطلقًا. لكنه ليس حلقةً سلبية؛ لأنه يستطيع أن يغير اتجاه السلسلة. كل جيل يستقبل الماضي بوصفه واقعًا، ويسلمه إلىٰ من بعده بوصفه نتيجةً لخياراته. وما يبدو موروثًا ثابتًا هو في الحقيقة موروث جرىٰ تثبيته مرارًا بأفعال متعاقبة.

لهذا تكون المحافظة فعلًا تاريخيًا مثل التغيير. ما يستمر لا يستمر وحده؛ يحتاج إلىٰ مؤسسات وتربية وعادات وقرارات. والقول إن شيئًا «تقليدي» لا يعفي من السؤال عمن يحفظه ولماذا. الاستمرار اختيار متراكم، ولو بدا طبيعيًا.

وكذلك النسيان فعل تاريخي. حين تُهمل لغة، أو تُهدم ذاكرة مكان، أو تُلغىٰ خبرة جماعة من التعليم، لا يختفي الماضي فقط، بل تضيق إمكانات المستقبل. التنوع التاريخي ليس ترفًا، بل مخزونًا للبدائل. الحضارة التي تفقد ذاكرتها المتعددة تصبح أكثر هشاشةً؛ لأنها لا تملك إلا طريقًا واحدًا لتفسير نفسها.

غير أن كثرة الذاكرات تحتاج إلىٰ عقل كلي يربط بينها. ليس العقل الكلي روايةً تلغي الاختلاف، بل قدرة علىٰ وضع الجزئي في سياق أوسع. يرىٰ كل جماعة في خصوصيتها، ويرىٰ كذلك التفاعل الذي صنع الجميع. التاريخ المنعزل غالبًا وهم؛ فالحضارات تتبادل وتتنازع وتترجم، وما يبدو أصيلًا خالصًا يحمل آثار الآخرين.

إن الاعتراف بالتداخل لا ينقص الهوية، بل يحررها من وهم النقاء. الحضـــارة القوية ليست التي لم تتأثر، بل التي استطاعت تحويل التأثير إلىٰ إبداع. والعقل التاريخي لا يخشىٰ أن يجد الآخر في داخله، لأن ذلك يكشف أن الإنسانية لم تتشكل في جزر مغلقة.

هل يصنع العقل التاريخ إذن؟ يصنعه بقدر ما يستطيع تحويل الذاكرة إلىٰ نقد، والنقد إلىٰ مشـروع، والمشـروع إلىٰ مؤسـسـة، والمؤسـسـة إلىٰ مجال للتصـحيح. وهل يصـنع التاريخ العقل؟ يصـــنعه بقدر ما يمنحه المادة واللغة والجرح والحدود والممكنات. العلاقة ليســت تبادلًا متســاويًا في كل لحظة؛ فقد يطغىٰ التاريخ حتىٰ يكاد يخنق العقل، وقد ينهض العقل في لحظة نادرة فيفتح مسارًا لم يكن متوقعًا.

هذه اللحظات لا تلغي التراكم الســابق، لكنها تعيد تنظيمه. الفكرة الجديدة لا تمحو التاريخ، بل تكشــف فيه إمكانًا كان مبعثرًا. والقيادة التاريخية لا تخلق الشــعب، لكنها توحد قوىٰ لم تكن قد وجدت شكلها. والإصلاح لا يبدأ من لا شيء، بل من توتر بين واقع لم يعد محتملًا وقيمة لم تجد مؤسستها بعد.

العقل قبل الحضــارة كان يواجه الزمن بوصــفه دورةً وذاكرةً شــفويةً واســتجابةً للبقاء. والعقل داخل الحضــارة حول الزمن إلىٰ كتابة وتقويم ومؤسـســة ومشــروع. والعقل بعد الحضـارة يواجه ما يبقىٰ حين تتصـدع هذه البنىٰ، ويحاول إعادة وصـل الماضـي بالمسـتقبل. لكن هذه المراحل ليست حدودًا صلبة؛ إذ يبقىٰ شيء من العقل الأول داخل الحضارة، وتبقىٰ الحضـارة داخل من يأتي بعدها، ويسـتطيع العقل الحديث أن يعود إلىٰ أشـكال أسـطورية رغم تقدمه التقني.

العقل لا يتطور في خط مســتقيم، بل يراكم قدرات يمكن أن تســتخدم في اتجاهات متعارضــة. الكتابة تحفظ الحكمة والدعاية، والدولة تنظم العدالة والقمع، والتقنية توســع المعرفة والمراقبة، والذاكرة تحمي الحقيقة والثأر. لذلك لا يكفي نمو الأدوات للحكم علىٰ نضج العقل. النضج يظهر في معيار الاستخدام وفي القدرة علىٰ ضبط القوة.

التاريخ لا يصنع عقلًا واحدًا، بل يفتح صراعًا بين صور متعددة للعقل: عقل يبرر الواقع، وعقل ينقده؛ عقل يحفظ الذاكرة، وعقل يستعملها للهيمنة؛ عقل يخشىٰ المستقبل، وعقل يصنعه؛ عقل يرىٰ في الزمن قدرًا، وعقل يراه مسؤولية. الحضارة هي المجال الذي تتصارع فيه هذه الصور، لا النتيجة التي تحسم بينها نهائيًا.

إن أعمق ما يمنحه الوعي التاريخي للعقل هو التحرر من وهم الضرورة. حين يعرف الإنسان أن ما يراه ثابتًا قد تشكل، يكتشف إمكان التغيير. لكنه يتحرر في الوقت نفسه من وهم القدرة المطلقة؛ لأن التاريخ يبين أن النتائج تتجاوز النيات، وأن الأفعال تدخل في شبكات معقدة. بين العجز والغرور يولد الفعل المسؤول.

الفعل المسؤول لا ينتظر معرفةً كاملةً، فهي مستحيلة، ولا يتحرك بلا معرفة. يقدر الممكن، ويحسب المآل، ويقبل المراجعة. إنه يعرف أن التاريخ لن يمنحه برهانًا مسبقًا علىٰ صحة الاختيار، وأن بعض الحقيقة لا تظهر إلا بعد الفعل. لذلك تكون الشجاعة جزءًا من العقل التاريخي، لكن الشجاعة المنضبطة بالنقد لا الاندفاع.

كما تكون الرحمة جزءًا منه؛ لأن من يعرف ثقل الشروط لا يختزل الناس في أخطائهم، ومن يعرف إمكان الحرية لا يعفيهم تمامًا. العقل التاريخي يرفض القسوة التي تتجاهل السياق، كما يرفض التبرير الذي يمحو المسؤولية. إنه يفهم قبل أن يحكم، ويحكم من غير أن يدعي العصمة.

العقل والذاكرة يلتقيان في مسؤولية الشهادة. من يحمل ذكرىً لا يملكها لنفسه وحده إذا كانت تتعلق بحقوق الآخرين. الشهادة تحفظ ما يمكن أن يضيع، لكنها تحتاج إلىٰ أمانة في مواجهة رغبة الذات في ترتيب الماضي لمصلحتها. الحقيقة التاريخية تبدأ من مقاومة الإغراء بأن نجعل الذاكرة أكثر انسجامًا مما كانت عليه الحياة.

والعقل والزمن يلتقيان في مسؤولية الوعد. من يصنع مؤسسةً أو يسن قانونًا أو يربي جيلًا يمد فعله إلىٰ زمن لن يكون حاضرًا فيه. لذلك لا يكون العقل التاريخي محصورًا في تفسير ما وقع؛ إنه أخلاق لما سيقع. الذاكرة تحمله نحو الخلف، والمسؤولية تشده نحو الأمام.

ليس الماضي وراء الإنسان تمامًا، ولا المستقبل أمامه تمامًا. الماضي يعمل في جسده ولغته وعاداته، والمستقبل يعمل في توقعه وخوفه وقراره. والعقل هو الموضع الذي يلتقي فيه الأثر والإمكان. لهذا لا يكون الزمن مجرد وعاء للتفكير، بل مادةً من مواد العقل نفسه.

حين يصبح العقل واعيًا بهذه البنية، ينتقل من الوجود في التاريخ إلىٰ امتلاك وعي تاريخي. ولا يعني الامتلاك السيطرة، بل الفهم الذي يفتح إمكان الاختيار. التاريخ الذي لا يُفهم يعمل في الإنسان كقدر، والتاريخ الذي يُفهم يتحول إلىٰ سؤال. وليس كل سؤال قادرًا علىٰ التغيير، لكنه أول تحرير من التكرار الأعمىٰ.

العقل يصنع التاريخ حين يحول السؤال إلىٰ فعل منظم، وحين يحفظ الفعل في مؤسسة، وحين يترك للمؤسسة بابًا للنقد. أما حين يحول فكرته إلىٰ يقين مغلق، فإنه قد يصنع تاريخًا، لكنه يصنع معه شروط الجمود. العقلانية ليست في قوة التأسيس وحدها، بل في القدرة علىٰ ألا تجعل التأسيس نهايةً للعقل.

التاريخ لا يبلغ خاتمةً يتوقف عندها السؤال. كل جواب يخلق شروطًا جديدة، وكل نظام يحل مشكلات ويولد أخرىٰ، وكل تقدم يفتح مجالًا لمخاطر لم تكن ممكنةً من قبل. لذلك يكون العقل التاريخي دائمًا عقلًا يقظًا، لا لأن كل شيء متساوٍ، بل لأن كل إنجاز يحتاج إلىٰ حفظ ونقد معًا.

إن الحرية التي يملكها العقل ليست خروجًا من الزمن، بل دخولًا مسؤولًا فيه. والذاكرة التي تحفظه ليست إقامةً في الماضي، بل قوةً تمنع الحاضر من أن يفقد عمقه. والحضارة ليست نهاية العقل، بل تكثيف لقدرته علىٰ أن يبني عالمًا يمكنه أن يسكنه أو أن يُستعبد له. وما بعد الحضارة ليس فراغًا، بل امتحان لما إذا كان العقل قادرًا علىٰ تحويل الخراب إلىٰ معرفة.

في هذا الامتحان ينكشف الفرق بين جماعة تحمل تاريخًا وجماعة يحملها تاريخها. الأولىٰ تعرف ماضيها وتنتقي منه وتراجعه وتعيد صياغته، والثانية تكرر رموزه من غير فهم،

وتعيش ردود أفعاله كأنها اختيارات حرة. التحرر من سلطة التاريخ لا يتحقق بإنكاره، بل بزيادة الوعي به.

العقل التاريخي في أرقىٰ صوره ليس عقل المنتصر الذي يرىٰ الماضي سلمًا أوصله إلىٰ موقعه، ولا عقل المهزوم الذي يرىٰ الماضي مؤامرةً كاملةً عليه، بل عقل الإنسان الذي يدرك أن التاريخ مركب من قوة ومصادفة وقرار وبنية، ومن إنجاز وخطيئة، ومن ذاكرة ونسيان. هذا العقل لا يبحث عن قصة تريحه، بل عن حقيقة تمكنه من أن يكون أكثر عدلًا في الحاضر.

ولا تكون الحقيقة التاريخية غايةً معرفيةً منفصلةً عن الفعل. إن فهم كيف نشأ الظلم يحدد كيف يمكن تفكيكه، وفهم كيف انهارت المؤسسات يحدد كيف يمكن إصلاح وفهم كيف صنعت الكراهية يفتح إمكان وقف انتقالها. التاريخ حين يقرأ بعمق يتحول من سجل للماضي إلىٰ علم بشروط المستقبل.

المستقبل لا يُصنع بالإرادة وحدها، ولا يستقبل كقدر. إنه المجال الذي تدخل فيه الذاكرة بعد أن تنقد، والحرية بعد أن تعرف حدودها، والعقل بعد أن يتخلىٰ عن وهم اكتماله. وكل حضارة لا تستطيع أن تجمع هذه العناصر تبقىٰ معلقةً بين تكرار ماضيها وتقليد مستقبل غيرها.

العقل يصنع التاريخ حين يقدر علىٰ أن يمنح الزمن اتجاهًا من غير أن يحوله إلىٰ حتمية، وأن يحفظ الذاكرة من غير أن يجعلها عبادة، وأن يبني الحضارة من غير أن يؤلهها، وأن يواجه الانهيار من غير أن يفقد إمكان البدء. والتاريخ يصنع العقل حين يكشف له أن كل فكرة تحتاج إلىٰ زمن، وكل قيمة تحتاج إلىٰ مؤسسة، وكل فعل يحمل نتائج تتجاوز لحظته.

العلاقة بينهما ليست صراعًا علىٰ الأولوية، بل جدلية وجودية يتكون فيها الإنسان بوصفه كائنًا يرث ويختار. فهو ابن تاريخ لم يصنع بدايته، وفاعل في تاريخ لا يملك نهايته. وبين الإرث والمصير تقع مسؤوليته؛ لا في أن يتحرر من كل ما سبق، فهذا مستحيل، ولا في أن يستسلم له، فهذا إلغاء للعقل، بل في أن يحول ما ورثه إلىٰ مادة لخلق ما لم يوجد بعد.

الفصل العاشر

العقل والتطور

إن أكثر الأخطاء شـيوعًا في دراسـة العقل هو اختزال مفهوم التطور في معناه البيولوجي، وكأن العقل ليس إلا نتيجةً مباشـرةً لتغيرات الدماغ عبر التاريخ الطبيعي للكائن الحي. هذا الاختزال، علىٰ الرغم مما يقدمه من تفسـير جزئي مهم، يظل عاجزًا عن تفسـير المسـار الحقيقي للعقل بوصـفه ظاهرةً معرفيةً ومعياريةً وحضـاريةً تتجاوز حدود البنية العضـوية إلىٰ بناء المعنىٰ نفسه. فالدماغ قد يكون الشرط المادي للعقل، لكنه ليس العقل ذاته، كما أن تطور الجهاز العصبي لا يفسر وحده تطور المفاهيم، ولا يفسر نشأة الرياضيات، ولا ظهور المنطق، ولا بناء الفلسـفة، ولا إنتاج القانون، ولا تشـكل الأخلاق، ولا ولادة العلوم الحديثة. ولذلك فإن السـؤال عن تطور العقل لا يمكن أن يختزل في السـؤال عن تطور الدماغ، لأن بين الاثنين مستويات متعددة من الوجود لا يجوز دمجها في مستوىٰ واحد.

لقد انطلقت كثير من الدراسات السابقة، ولا سيما في علم الأحياء التطوري، من فرضية أن كل ما يطرأ علىٰ العقل ليس سـوىٰ امتداد للتكيف البيولوجي. ووفقًا لهذا التصـور فإن اللغة، والخيال، والاستدلال، والأخلاق، والدين، والفن، والقانون، ليست إلا استراتيجيات تطورت لخدمة البقاء والتكاثر. ولا شك أن هذا الاتجاه قدم إضافات علمية مهمة، خصوصًا في تفسير الأصول التطورية لبعض القدرات الإدراكية، إلا أنه بقي قاصرًا عن تفسير القفزة التي تجعل العقل ينتج عوالم من المعاني لا ترتبط مباشرةً بوظائف البقاء.

فلا يمكن تفسـير نظرية هندسـية مجردة بأنها وسـيلة مباشـرة للصـيد، ولا يمكن تفسـير الموسـيقىٰ بوصـفها مجرد آلية عصبية، ولا تفسير التضـحية الأخلاقية الكاملة باعتبارها دائمًا منفعةً بيولوجية. إن هذه الظواهر تشير إلىٰ أن العقل، بعد أن يستوفي شروطه البيولوجية، يبدأ

في إنتاج نظام جديد من الوجود لا يخضع بصورة كاملة للقوانين التي أنشأته. وهنا يظهر الفرق بين الأصل والوظيفة؛ فالأصل البيولوجي لا يحدد بالضرورة الوظيفة النهائية.

ومن هنا يصبح مفهوم التطور أكثر تعقيدًا. فالتطور ليس خطًا واحدًا، بل هو مستويات متراكبة، لكل مستوىٰ منطقه الخاص. هناك تطور عضوي، وتطور عصبي، وتطور لغوي، وتطور رمزي، وتطور اجتماعي، وتطور مؤسسي، وتطور معرفي، وتطور منهجي، وتطور قيمي. وكل مستوىٰ من هذه المستويات يعتمد جزئيًا علىٰ المستوىٰ الذي سبقه، لكنه لا يذوب فيه، بل يؤسس قوانينه الداخلية الخاصة.

ولهذا فإن العقل لا يولد دفعة واحدة، كما أنه لا يتطور بالطريقة نفسها في جميع أبعاده. فقد يبقىٰ الجهاز البيولوجي ثابتًا نسبيًا آلاف السنين، بينما تتغير بصورة هائلة أدوات التفكير، ومناهج المعرفة، وبنية الاستدلال، وأشكال البرهنة، وطرائق إنتاج الحقيقة. ولو كان العقل مجرد البنية العصبية لما أمكن تفسير هذا التسارع الحضاري الذي يفوق بمراحل سرعة التطور البيولوجي.

إن أول أشكال التطور العقلي هو تطور الإدراك. وليس المقصود بالإدراك مجرد استقبال المؤثرات الحسية، بل الطريقة التي ينظم بها العقل هذه المؤثرات ويحولها إلىٰ صورة للعالم. فالطفل لا يرىٰ العالم كما يراه العالم الفيزيائي، والإنسان البدائي لا يراه كما يراه الفيزيائي المعاصر، لا لأن أعينهم مختلفة، بل لأن الإدراك نفسه يتغير بتغير البنية المفهومية التي يفسر بها الإنسان ما يراه.

فاللون نفسه قد يكون مجرد إحساس بصري، لكنه يتحول داخل العقل إلىٰ رمز، ثم إلىٰ قيمة، ثم إلىٰ لغة، ثم إلىٰ هوية، ثم إلىٰ نظام كامل من المعاني. وكذلك الزمن، والمكان، والعدد، والحركة، والسببية؛ فكلها تبدأ خبرات حسية، لكنها لا تبقىٰ كذلك، بل تتحول بالتدريج إلىٰ مفاهيم مجردة.

وهذا يقود إلىٰ أحد أهم قوانين تطور العقل، وهو أن الإدراك لا ينمو بزيادة المعلومات وحدها، وإنما ينمو بإعادة تنظيم المعلومات. فالإنسان لا يصبح أكثر عقلًا لأنه يعرف وقائع أكثر، بل لأنه يمتلك بنية أكثر قدرة علىٰ تفسير هذه الوقائع وربطها في نظام واحد.

ولذلك فإن الانتقال من الإدراك الحسي إلىٰ الإدراك المفهومي يمثل أعظم الثورات في تاريخ العقل. ففي اللحظة التي استطاع فيها الإنسان أن يتجاوز الشيء المفرد إلىٰ الفئة، وأن ينتقل من الجزئي إلىٰ الكلي، ومن المشهد إلىٰ القانون، ومن المثال إلىٰ القاعدة، بدأ العقل يدخل مرحلة جديدة من وجوده.

فالإنسان لا يرىٰ شجرة واحدة فقط، بل يصبح قادرًا علىٰ تصور مفهوم "الشجرة"، ثم مفهوم "النبات"، ثم مفهوم "الحياة"، ثم مفهوم "الوجود العضوي". وكل انتقال من هذه الانتقالات لا يضيف معلومة جديدة فحسب، بل يعيد بناء العالم كله في صورة أكثر تجريدًا.

وهنا يظهر أن التجريد ليس هروبًا من الواقع، بل هو أعلىٰ درجات التعامل معه. فالواقع في صورته المباشرة مزدحم بالتفاصيل الجزئية، والعقل يعجز عن التعامل مع هذا الكم الهائل من الوقائع ما لم يقم بعملية اختزال معرفي، يحول الجزئيات إلىٰ مفاهيم عامة، ثم يحول المفاهيم إلىٰ قوانين، ثم يحول القوانين إلىٰ أنظمة تفسيرية.

ولهذا فإن التجريد ليس نقيضًا للواقع، وإنما هو الطريقة الوحيدة لفهم الواقع.

وقد اختلفت الدراسات السابقة في تفسير نشأة التجريد. فقد رأىٰ الاتجاه التجريبي أن المفاهيم العامة ليست إلا تراكمًا للخبرات الحسية، وأن العقل لا ينتج شيئًا جديدًا، وإنما يعمم ما رآه سابقًا. بينما ذهبت الاتجاهات العقلانية إلىٰ أن العقل يمتلك بنية سابقة تمكنه من إنتاج المفاهيم الكلية، وأن الخبرة لا تكفي وحدها لتفسير هذا الإنتاج.

أما الدراسات المعاصرة في العلوم الإدراكية فقد حاولت تجاوز هذا التعارض، فبينت أن التجريد عملية تفاعلية تنشأ من تداخل الخبرة مع البنية العقلية، فلا الخبرة وحدها تكفي، ولا

البنية وحدها تكفي، وإنما يولد المفهوم من الحوار المستمر بين العالم الخارجي وآليات العقل الداخلية.

غير أن هذه المقاربة، علىٰ أهميتها، ما زالت تحتاج إلىٰ خطوة إضافية، وهي التمييز بين إنتاج المفهوم وإنتاج المعيار. فالمفهوم يصف، أما المعيار فيحكم. والإنسان لا يكتفي بأن يعرف الأشياء، بل يقيمها، ويصنفها، ويرتبها، ويمنحها قيمة. وهذه النقلة من الوصف إلىٰ التقييم لا يمكن تفسيرها بمجرد تراكم الإدراك.

ومن هنا يظهر أن العقل لا يتطور في بعده المعرفي وحده، بل يتطور أيضًا في بعده المعياري. فهو ينتقل من معرفة الوقائع إلىٰ بناء الأحكام، ومن إدراك العلاقات إلىٰ تقييمها ومن تفسير العالم إلىٰ مساءلته.

وهذا يقود إلىٰ تطور آخر لا يقل أهمية، وهو تطور المفهوم نفسه.

فالمفاهيم ليست كيانات جامدة، وإنما هي كائنات معرفية حية، تتغير وظائفها ودلالاتها مع تغير البنية الحضارية التي تعمل داخلها. فمفهوم "العدالة" عند المجتمعات القبلية ليس هو نفسه عند الدولة الحديثة، ومفهوم "العقل" عند الفلسفة اليونانية ليس هو نفسه في الفلسفة النقدية، كما أن مفهوم "العلم" في العصور الوسطىٰ يختلف جذريًا عن مفهومه في العلم المعاصر.

إن المفهوم لا يتطور لأنه يبدل معناه اعتباطًا، بل لأنه يستجيب لتغير المشكلات التي يحاول تفسيرها.

فكل عصر يطرح أسئلة جديدة، وحين تتغير الأسئلة تضطر المفاهيم إلىٰ إعادة تشكيل نفسها.

ولهذا فإن تاريخ العقل ليس تاريخ الإجابات فقط، بل هو تاريخ تغير الأسئلة أيضًا.

وقد يكون تغير السؤال أهم من تغير الجواب، لأن السؤال الجديد يفتح أفقًا معرفيًا لم يكن موجودًا من قبل.

فالإنسان الذي يسأل: مم تتكون الأشياء؟ ليس هو الإنسان الذي يسأل: كيف تعمل الأشياء؟ وليس هو الإنسان الذي يسأل: لماذا توجد الأشياء أصلًا؟

كل سؤال منها يولد عقلًا مختلفًا.

ومن هنا يصبح تطور العقل أقرب إلىٰ تطور أفق الرؤية منه إلىٰ تراكم المعلومات.

فالإنسان المعاصر لا يختلف عن الإنسان القديم فقط لأنه يمتلك معلومات أكثر، بل لأنه يرىٰ العالم من خلال شبكة مفاهيم أكثر تركيبًا، وأكثر قدرة علىٰ الربط بين المستويات المختلفة للوجود.

وهذا يقود إلىٰ تطور آخر، هو تطور المناهج.

فالمنهج ليس مجرد أداة للبحث، بل هو صورة العقل وهو يعمل.

ولهذا فإن تغير المناهج يعكس تغيرًا في بنية العقل نفسها، أو علىٰ الأقل في طريقة ممارسته لوظيفته.

لقد بدأ الإنسان بالملاحظة المباشرة، ثم انتقل إلىٰ المقارنة، ثم إلىٰ القياس، ثم إلىٰ البرهان المنطقي، ثم إلىٰ التجريب، ثم إلىٰ النمذجة الرياضية، ثم إلىٰ المحاكاة الحاسوبية، ثم إلىٰ تحليل الأنظمة المعقدة.

ولم يكن كل انتقال من هذه الانتقالات مجرد إضافة تقنية، بل كان يعيد تشكيل طبيعة السؤال، ومعايير البرهان، وحدود المعرفة الممكنة.

وقد أبرزت فلسفة العلم الحديثة أن المنهج لا يكتشف الحقيقة فقط، بل يحدد أيضًا نوع الحقيقة التي يستطيع الوصول إليها.

فالمنهج التجريبي يكشف نوعًا من الحقائق، والمنهج الرياضي يكشف نوعًا آخر، والمنهج التأويلي يكشف نوعًا ثالثًا، والمنهج الظاهراتي يكشف مستوىٰ مختلفًا من الخبرة الإنسانية.

ومن هنا فإن تطور المناهج لا يعني أن المناهج القديمة كانت خاطئة بالضـرورة، وإنما يعني أن العقل صار أكثر قدرة علىٰ التمييز بين مستويات الواقع المختلفة، وأنه لم يعد يحاول تفسير جميع الظواهر بأداة واحدة.

وهذا من أهم مظاهر نضجه.

فالعقل البدائي يميل إلىٰ التفسـير الواحد، أما العقل الناضـج فيدرك تعدد مسـتويات التفسير، ويعلم أن الظاهرة الواحدة قد تحتاج إلىٰ أكثر من منهج حتىٰ تُفهم بصورة صحيحة.

إن التطور الحقيقي للعقل لا يتمثل في التخلص من الماضـي، بل في القدرة علىٰ استيعابه وإعادة توظيفه داخل منظومة أوسـع وأكثر تكاملًا. فكل مرحلة معرفية تضـيف طبقة جديدة إلىٰ البناء العقلي، ولا تلغي بالضرورة الطبقات السابقة، وإنما تعيد تحديد وظائفها وحدودها. ولهذا فإن العقل المتطور ليس هو الذي يرفض ما قبله، بل الذي يعرف لماذا كان ما قبله صحيحًا في سياقه، ولماذا أصبح غير كافٍ في سياق جديد.

إن السـؤال عما إذا كان العقل نفسـه يتطور، أم أن الذي يتطور هو أدواته وتجلياته، لا يمكن حسمه بصيغة ثنائية بسيطة؛ لأن لفظ العقل يُستخدم للدلالة علىٰ مستويات متباينة: فقد يراد به الاسـتعداد الأولي للإدراك والتمييز، وقد يراد به البنية المنطقية القادرة علىٰ الربط والاستنتاج، وقد يراد به مجموع الأدوات الرمزية والمناهج والمفاهيم التي تنتجها الحضارة، وقد يراد به الوعي النقدي الذي يراجع نفسـه ويعيد بناء معاييره. ومن دون التمييز بين هذه المستويات يختلط الجوهر بالتاريخ، والاستعداد بالممارسة، والقدرة بما تنتجه القدرة، فتبدو كل زيادة في المعرفة دليلًا علىٰ تطور العقل ذاته، أو يبدو كل ثبات في البنية البيولوجية دليلًا علىٰ أن العقل لم يتغير قط.

إن العقل، من حيث هو قابلية إنسـانية أصـلية للتمييز والربط والتجريد والحكم، لا يتطور بالطريقة التي تتطور بها المعلومات أو الأدوات. فالإنسـان القديم كان يمتلك القدرة علىٰ الاسـتدلال، وعلىٰ التعلم من الخبرة، وعلىٰ بناء الرموز، وعلىٰ توقع النتائج، وعلىٰ التمييز بين

النافع والضار، كما يمتلكها الإنسان المعاصر. ولو لم تكن هذه القابلية موجودة أصلًا لما أمكن أن تبدأ اللغة أو الصناعة أو التنظيم الاجتماعي أو الذاكرة الجمعية. غير أن امتلاك القابلية لا يعني تساوي درجات تفعيلها، ولا يعني أن صورها التاريخية واحدة. فالقدرة الواحدة يمكن أن تعمل داخل أنظمة معرفية شديدة الاختلاف، ويمكن أن تنتج أسطورةً أو قانونًا أو نظريةً علميةً أو منظومةً فلسفيةً بحسب الأدوات والمفاهيم والغايات التي تتوسط فعلها.

بهذا المعنىٰ يمكن القول إن العقل ثابت من حيث مبدئه، متطور من حيث بنيته المكتسبة، وثري من حيث تجلياته. غير أن هذا التمييز يحتاج إلىٰ مزيد من الدقة؛ لأن القول بثبات الجوهر قد يتحول إلىٰ تجريد لا يفسر شيئًا، كما أن القول بتطور التجليات وحدها قد يقلل من أثر التحولات العميقة التي تعيد تشكيل طريقة العقل في ممارسة وظائفه. فالكتابة مثلًا ليست مجرد أداة خارجية أضافها العقل إلىٰ نفسه، بل أعادت تشكيل الذاكرة والانتباه والاستدلال وإمكان المراجعة. والرياضيات ليست مجرد لغة محايدة، بل وسعت قدرة العقل علىٰ رؤية العلاقات التي لا تظهر للحس المباشر. والمنهج التجريبي لم يضف معلومات جديدة فحسب، بل غير معنىٰ البرهان، وحدد علاقة جديدة بين الفكرة والواقع. ومن هنا فإن الأداة حين تدخل في ممارسة العقل لا تبقىٰ خارجيةً تمامًا، بل تصبح جزءًا من بنيته الوظيفية.

لقد رأت اتجاهات فلسفية سابقة أن العقل جوهر ثابت، وأن ما يتغير هو مقدار ما ينكشف منه في التاريخ. في هذا التصور لا ينشأ العقل مع التجربة، بل تكون التجربة مجالًا لظهوره؛ ولا تخلق الحضارة مبادئه، بل تمنحه صورًا أكثر وضوحًا وتنظيمًا. وقد منح هذا الاتجاه العقل مكانةً مستقلةً عن الظروف، وحفظ للمعايير المنطقية والحقائق الكلية استقرارها، لكنه واجه صعوبةً في تفسير التنوع العميق بين أنماط التفكير، وفي بيان كيف يمكن لبنية ثابتة أن تظهر في صور متباعدة إلىٰ حد التناقض.

وفي المقابل، ذهبت اتجاهات تاريخية واجتماعية إلىٰ أن العقل لا يملك جوهرًا سابقًا علىٰ شروطه، وأن ما يسمىٰ عقلًا ليس إلا حصيلة اللغة والثقافة والعمل والمؤسسة والصراع

الاجتماعي. وقد كشفت هذه الاتجاهات بصورة عميقة أثر التاريخ في تشكيل التصورات، وأظهرت أن كثيرًا مما يبدو بديهيًا أو طبيعيًا هو في الحقيقة نتاج سياق مخصوص. غير أن دفع هذه الفكرة إلىٰ نهايتها يهدد بإلغاء إمكان الحكم بين السياقات؛ فإذا كان كل عقل ابن تاريخه بالكامل، فمن أين تأتي القدرة علىٰ نقد التاريخ، وعلىٰ اكتشاف التناقض الداخلي، وعلىٰ ترجمة خبرات العصور الأخرىٰ، وعلىٰ بناء معايير تتجاوز الجماعة والمصلحة؟

إن المقارنة بين الاتجاهين تكشف أن العقل لا يمكن فهمه باعتباره جوهرًا مكتملًا خارج التاريخ، ولا باعتباره نتيجةً خالصةً للتاريخ. هو استعداد يحمل إمكانات عامة، لكنه لا يصير عقلًا فعليًا إلا من خلال اللغة والخبرة والتربية والمؤسسة. واللغة لا تخلق القدرة علىٰ المعنىٰ من العدم، لكنها تمنحها شكلًا؛ والثقافة لا تنشئ التمييز العقلي ذاته، لكنها تحدد موضوعاته وتصنيفاته؛ والتاريخ لا يصنع العقل من لا شيء، لكنه يوسع أفقه أو يضيقه، ويعلمه بعض الأسئلة ويمنعه من رؤية أسئلة أخرىٰ.

إن السؤال: هل يتطور العقل؟ ينبغي أن يتحول إلىٰ سؤال أدق: ما الذي يتطور في العقل، وعلىٰ أي مستوىٰ، وبأي معنىٰ؟ فإذا قصد بالعقل البنية العصبية العامة، فإن التطور البيولوجي يعمل في أزمنة طويلة، ولا يفسر وحده التحولات السريعة في المعرفة. وإذا قصد به القدرة المنطقية الأساسية، فإنها تبدو ثابتةً من حيث مبادئها الكبرىٰ، وإن تفاوتت ممارستها. وإذا قصد به التنظيم الداخلي للخبرة، فإن العقل يتطور فعلًا؛ لأنه يتعلم أن يفصل بين مستويات كانت مندمجة، وأن يميز بين الرأي والدليل، وبين الرمز والواقعة، وبين السبب والاقتران، وبين الإمكان والضرورة، وبين الوصف والحكم.

هذا النوع من التطور ليس زيادةً كميةً فقط، بل هو إعادة تركيب. فالعقل قد يمتلك معلومات كثيرة من غير أن ينضج، وقد يمتلك أدوات متقدمةً ويستخدمها داخل تصور بدائي للعالم. النضج العقلي لا يقاس بحجم المخزون وحده، بل بقدرة العقل علىٰ ترتيب المعرفة، وعلىٰ معرفة حدودها، وعلىٰ مراجعة مقدماته، وعلىٰ الفصل بين ما يريده وما يثبته الدليل.

ومن هنا يظهر أن تطور العقل ليس مرادفًا للتقدم الحضاري. فقد تتقدم الحضارة تقنيًا بينما تتراجع قدرتها علىٰ الحكم الأخلاقي، وقد تتوسع وسائل الاتصال بينما يضيق أفق الفهم، وقد تتطور أنظمة القياس والمراقبة بينما تضعف الحرية. إن الأداة تكشف قدرة العقل، لكنها لا تضمن حكمته. ولذلك لا يجوز أن نعتبر كل زيادة في السيطرة علىٰ الطبيعة زيادةً موازيةً في نضج العقل.

لقد كانت بعض تصورات التقدم الحديثة تفترض أن نمو العلم سيقود بالضرورة إلىٰ نمو العقلانية في السياسة والأخلاق والمجتمع. غير أن التجربة التاريخية أظهرت أن المعرفة العلمية يمكن أن تعمل داخل أنظمة شديدة اللاعقلانية، وأن الدقة التقنية لا تمنع الانحراف القيمي. فالعقل الحسابي قد يحسن تنظيم وسائل التدمير، والعقل الإداري قد يجعل الظلم أكثر كفاءة، والعقل الاقتصادي قد يوسع الإنتاج ويعمق الحرمان في الوقت نفسه.

وهذا يفرض التمييز بين عقل الأدوات وعقل الغايات. عقل الأدوات يسأل: كيف نحقق الهدف بأعلىٰ كفاءة؟ أما عقل الغايات فيسأل: هل الهدف نفسه مشروع؟ وما أثره في الإنسان؟ وما المآل الذي يصنعه؟ وإذا تطورت الأدوات من غير أن يتطور الحكم علىٰ الغايات، صار العقل أكثر قوةً وأقل أمانًا.

تطور العقل، في معناه الأعمق، هو انتقاله من القدرة علىٰ الفعل إلىٰ القدرة علىٰ محاسبة الفعل. ليس العقل المتطور هو الذي يستطيع أن ينجز أكثر فحسب، بل الذي يستطيع أن يسأل عن قيمة ما ينجزه، وعن الثمن الذي يدفعه الآخرون، وعن النتائج البعيدة التي قد لا تظهر في لحظة النجاح. ولهذا فإن التطور المعياري لا يقل أهميةً عن التطور المعرفي.

لكن هل تتطور المعايير نفسها؟ قد يبدو أن العدالة والحرية والكرامة مفاهيم ثابتة من حيث الأصل، إلا أن فهمها يتسع ويتغير. لم تكن الجماعات البشرية دائمًا تشمل الجميع بالمعيار نفسه، ولم يكن الإنسان يفهم في كل العصور بو صفه صاحب قيمة مستقلة. التاريخ

الأخلاقي يكشــف أن العقل يوســع أحيانًا دائرة الاعتبار، فينتقل من الجماعة الضــيقة إلىٰ الإنسان، ومن الحاضر إلىٰ الأجيال المقبلة، ومن البشر إلىٰ البيئة والكائنات الأخرىٰ.

غير أن هذا الاتساع لا يسير في خط مستقيم، ولا يمنع الارتداد. فقد تحمل المجتمعات مفاهيم عالية للكرامة وتطبقها بصــورة انتقائية، وقد تتقدم في مجال وتتراجع في آخر. لذلك لا ينبغي تصــوير تطور العقل الأخلاقي بوصــفه قانونًا آليًا، بل بوصــفه إمكانًا يتحقق بالنقد والصراع والتربية والمؤسسة.

إن تطور المفهوم يمثل إحدىٰ أكثر صــور تطور العقل وضــوحًا. فالمفهوم ليس مجرد لفظ تتبدل تعريفاته، بل بنية تحدد ما الذي يســتطيع العقل رؤيته. حين يتغير مفهوم المرض يتغير العلاج، وحين يتغير مفهوم الســلطة تتغير شــرعيتها، وحين يتغير مفهوم الإنســان تتغير حقوقه، وحين يتغير مفهوم المعرفة تتغير المناهج المقبولة لإنتاجها.

المفهوم القديم قد لا يكون خطأً، لكنه قد يكون أضــيق من الظاهرة التي يريد تفســيرها. يتطور المفهوم حين يكتشف العقل أن الحدود السابقة تستبعد وقائع أ سا سية، أو حين تظهر تناقضــات لا يســتطيع الإطار القائم حلها. عندئذ لا يضــيف العقل تعريفًا جديدًا فقط، بل يعيد ترتيب المجال كله.

وقد بينت دراســات تاريخ العلوم أن التحول المعرفي الكبير لا يحدث دائمًا عبر تراكم هادئ للمعلومات، بل عبر تغير في النموذج الذي تفهم من خلاله المعلومات. فالوقائع نفسه قد تبقىٰ، لكن معنا ها يتغير حين تتغير العلا قات التي تربط بينها. و هذا يدل علىٰ أن تطور العقل ليس جمعًا متصلًا، بل قد يكون انتقالًا من بنية تفسيرية إلىٰ أخرىٰ.

غير أن نظرية التحولات النموذجية، علىٰ أهميتها، قد توحي بأن النماذج المتعاقبة مغلقة علىٰ نفسها، بحيث يصعب قياس أحدها بمعايير الآخر. والحقيقة أن الانقطاع لا يكون كاملًا؛ فالنموذج الجديد يحتفظ عادةً بجزء من منجز السابق، ويعيد تحديد مجاله، ويشرح لماذا كان

ً في شروط معينة وعاجزًا في شروط أخرىٰ. التطور النا ضج لا يمحو تاريخ المعرفة، بل يستوعبه في مستوىٰ أوسع.

ولهذا فإن التقدم المعرفي لا يعني أن كل ما كان في الماضـي باطل، بل أن العقل أصـبح أكثر وعيًا بحدود الصـلاحية. النظر ية القديمة قد تبقىٰ مفيدةً في نطاق معين، وإن فقدت ادعاءها بالكلية. وهذا من أهم مؤشرات تطور العقل: أن ينتقل من سؤال الصحة المطلقة إلىٰ سؤال المجال والشرط والحد.

العقل غير الناضـج يبحث عن تفسـير واحد لكل شـيء، بينما العقل المتطور يدرك أن الواقع متعدد المستويات. الظاهرة الإنسانية مثلًا يمكن أن تدرس بيولوجيًا ونفسيًا واجتماعيًا وتاريخيًا وأخلاقيًا، ولا يلغي مستوىٰ منها المستويات الأخرىٰ. الاختزال يحدث حين ينجح تفسير جزئي في مجاله، ثم يمد ادعاءه إلىٰ الكل.

ومن هنا يكون تطور المناهج انتقالًا من الهيمنة المنهجية إلىٰ التكامل المنهجي. لم يعد المنهج الواحد قادرًا علىٰ احتكار الحقيقة في جميع المجالات؛ لأن طبيعة الموضـوع تحدد أداة الاقتراب منه. التجريب ملائم لما يمكن ضبطه وتكراره، والتأويل ضروري لفهم المعنىٰ، والتحليل التاريخي ضروري لفهم التكوين، والمنهج المقارن يكشف الاختلاف والا شتراك، والنمذجة تساعد في فهم الأنظمة المعقدة.

لكن تعدد المناهج لا يعني غياب الضبط. فلكل منهج شروطه وحدوده ومعايير صدقه. التطور المنهجي لا يقوم علىٰ جمع الأدوات بصـورة اعتباطية، بل علىٰ معر فة أي سـؤال يقتضي أي أداة. وقد يكون الخطأ في استخدام منهج صحيح في غير مجاله، لا في المنهج ذاته.

إن المنهج يطور العقل لأنه يجبره علىٰ الانضـباط. فالعقل الطبيعي يميل إلىٰ تأكيد ما يعتقده، وإلىٰ اختيار الأدلة التي توافقه، وإلىٰ تفسـير الغموض لصـالح توقعاته. أما المنهج فيضع بين الرغبة والنتيجة سلسلةً من الإجراءات التي تسمح بالمراجعة والنقد. بهذا المعنىٰ يكون المنهج ذاكرةً مؤسسيةً لأخطاء العقل.

لقد تطورت المناهج العلمية لأن العقل اكتشف مرارًا أنه لا يستطيع أن يثق بحدسه وحده. الحواس تخطئ، والذاكرة تعيد بناء الماضي، والانطباع يتأثر بالتوقع، والسلطة الاجتماعية قد تمنح القول قوةً لا يستحقها. لذلك ظهرت أدوات القياس والتكرار والتوثيق والمراجعة، لا لأنها تلغي العقل، بل لأنها تساعده على مقاومة انحيازاته.

لكن المنهج قد يتحول بدوره إلى شكل من الجمود إذا فصل عن السؤال. فالالتزام بالإجراء لا يضمن دائمًا الوصول إلى الحقيقة، وقد تؤدي صرامة الشكل إلى إخفاء فقر الفرضية. العقل المتطور لا يعبد المنهج، بل يستخدمه وينقده ويطوره. يعرف أن المنهج وسيلة لحماية البحث، لا بديل عن الإبداع.

إن الإبداع نفسه يكشف بعدًا مهمًا من تطور العقل. فالعقل لا يتقدم فقط بتحسين الإجابات عن الأسئلة القائمة، بل بقدرته على صياغة أسئلة لم تكن مرئية. وكل تحول عميق يبدأ غالبًا بتغيير ما يعد مشكلةً أصلًا. ما كان يبدو طبيعيًا يتحول إلى موضوع للسؤال، وما كان خارج مجال المعرفة يدخل إليه.

هذه القدرة على تحويل البديهي إلى سؤال هي جوهر العقل النقدي. فالعقل قبل النقد يستخدم مفاهيمه من غير أن يراها، أما العقل بعد النقد فيجعل أدواته موضوعًا للفحص. لا يسأل فقط عن العالم، بل يسأل عن شروط معرفته بالعالم، وعن اللغة التي يصوغه بها، وعن المصالح التي تؤثر في اختياراته.

بهذا المعنى يتطور العقل حين ينعكس على نفسه. فالوعي الأول يتجه إلى الموضوع، أما الوعي النقدي فيراقب الطريقة التي يتجه بها إلى الموضوع. وهو لا يكتفي بأن يعرف، بل يعرف كيف عرف، وما الذي قد يكون قد حجبه عنه إطار معرفته. وهذه الانعكاسية تمثل نقلةً نوعيةً لا يمكن اختزالها في زيادة المعلومات.

وقد رأت بعض الدراسات أن هذا الوعي الانعكاسي يميز المراحل المتقدمة من العقل الفردي والحضاري. غير أن الانعكاسية ليست ضمانًا للحقيقة؛ فقد يتحول العقل إلى دوران

علىٰ ذاته، أو إلىٰ شك يعجزه عن الحكم. النضج لا يكمن في المراجعة وحدها، بل في الجمع بين النقد والقدرة علىٰ الفعل.

العقل المتطور لا يطلب يقينًا مطلقًا قبل أن يتحرك، ولا يتحرك من غير دليل. يقبل أن المعرفة درجات، وأن القرار قد يكون ضروريًا في ظل نقص المعلومات، لكنه يبقي قراره قابلًا للمراجعة. هذه القدرة علىٰ العمل تحت عدم اليقين من أهم صور النضج العقلي.

إن الأنظمة المعقدة كشفت حدود التصور القديم للعقل بوصفه قادرًا علىٰ الإحاطة التامة بالأسباب والنتائج. فكلما ازداد النظام تشابكًا، صار التنبؤ أصعب، وظهرت نتائج غير مقصودة، وتفاعلت العناصر بطرق لا يمكن ردها إلىٰ سبب منفرد. هذا لا يلغي العقل، لكنه يجبره علىٰ تغيير أسلوبه من السيطرة الكاملة إلىٰ إدارة الاحتمال.

العقل المتطور في عالم التعقيد لا يسأل فقط: ما القرار الصحيح؟ بل يسأل أيضًا: ما قدرة النظام علىٰ التصحيح إذا كان القرار خاطئًا؟ ولا يبحث فقط عن الخطة المثلىٰ، بل يبني مرونةً تسمح بالتكيف. إنه ينتقل من عقل اليقين إلىٰ عقل السيناريو، ومن الخط المستقيم إلىٰ الشبكة، ومن السبب الواحد إلىٰ التفاعل المتعدد.

وهنا يتبين أن تطور العقل ليس دائمًا انتقالًا من البساطة إلىٰ التعقيد بمعنىٰ المدح؛ فقد يحتاج العقل الناضج إلىٰ التبسيط، لكنه تبسيط واعٍ لا اختزال أعمىٰ. يميز بين ما يمكن إهماله وما لا يمكن، ويختار مستوىٰ التحليل المناسب، ويعرف أن الخريطة ليست الواقع.

إن الأدوات الرقمية والذكاء الاصطناعي والنماذج الحاسوبية وسعت قدرة العقل علىٰ معالجة البيانات، لكنها أعادت طرح السؤال عن موقع الإنسان في المعرفة. هل يصبح العقل أكثر تطورًا لأنه أوكل الحساب والذاكرة والبحث إلىٰ الآلة، أم أنه قد يفقد بعض قدراته حين يتوقف عن ممارستها؟

الأداة الخارجية يمكن أن توسع العقل أو تضعفه بحسب علاقتها به. الكتابة حررت الذاكرة من عبء الحفظ الكامل، لكنها خلقت إمكانًا أوسع للتحليل. والآلة الحاسبة حررت

الجهد من الحساب المتكرر، لكنها قد تضعف الحس العددي إذا ا ستخدمت قبل بناء الفهم. ومحركات البحث تو سع الو صول إلىٰ المعرفة، لكنها قد تستبدل التذكر بقدرة سطحية علىٰ الاسترجاع.

ليس معيار التطور إذن مقدار ما تقوم به الأداة بدلًا من العقل، بل نوع العمل العقلي الذي تتيحه له بعد ذلك. الأداة المتطورة ينبغي أن تنقل العقل من العمل الآلي إلىٰ العمل المفهومي، لا أن تنقله من الفهم إلىٰ الاعتماد. وكلما ازدادت قوة الأداة، ازدادت الحاجة إلىٰ عقل قادر علىٰ الحكم علىٰ نتائجها.

الذكاء الاصطناعي يثير هذا السؤال بصورة حادة؛ لأنه لا يؤدي وظيفةً يدويةً فقط، بل يدخل في مجالات اللغة والتصنيف والتنبؤ وصياغة النصوص. وهذا قد يوحي بأن العقل نفسه أصبح قابلًا للا ستبدال. غير أن التشابه في الأداء لا يحسم التطابق في الجوهر؛ فالآلة قد تنتج جوابًا منظمًا من غير تجربة داخلية، وقد تحاكي الحجاج من غير أن تتحمل مسؤولية موقف، وقد تربط الأنماط من غير أن تملك غايةً أخلاقية.

لكن التمسك بهذا الفرق لا ينبغي أن يتحول إلىٰ إنكار لما تكشفه الأدوات الجديدة عن العقل البشري نفسه. فقد يظهر أن كثيرًا من العمليات التي كان الإنسان يعدها ذروةً في التفرد يمكن نمذجتها بدرجات مختلفة. وهذا يدفع إلىٰ إعادة تعريف العقل لا بوصفه مجرد القدرة علىٰ الحساب أو اللغة، بل بوصفه وحدةً بين المعرفة والوعي والقصد والمسؤولية.

إن تطور الأدوات يجبر العقل علىٰ إعادة تحديد ذاته. حين تتولىٰ الآلة بعض الوظائف، يصبح السؤال: ما الذي يبقىٰ إنسانيًا؟ وقد يكون هذا التحول فرصةً لنقل مركز العقل من الأداء إلىٰ الحكمة، ومن سرعة الإجابة إلىٰ جودة السؤال، ومن امتلاك المعلومات إلىٰ تقدير المعنىٰ والمآل.

لكن هذا الإمكان ليس مضمونًا. فقد تؤدي الأدوات إلىٰ مزيد من الخضوع إذا احتكرها القليلون، أو إذا أصبحت قراراتها غير قابلة للفهم والمراجعة. حين يعتمد العقل علىٰ أنظمة لا

يعرف كيف تعمل، تتوسع قدرته الظاهرة بينما تتقلص سيادته الفعلية. لذلك يرتبط تطور العقل أيضًا بتطور الحوكمة والمعايير التي تضبط الأداة.

إن جوهر العقل، إذا أريد به القدرة علىٰ إدراك العلاقات وتكوين المعاني والحكم، لا يتطور كشيء مادي يزداد حجمًا، لكنه يتعمق من خلال الممارسة. والعمق هنا ليس تغيرًا في الجوهر من حيث النوع، بل انتقال من الإمكان إلىٰ الفعل، ومن الفعل المحدود إلىٰ الفعل المنظم، ومن التنظيم إلىٰ النقد الذاتي.

يمكن تشبيه ذلك باللغة: القدرة الإنسانية علىٰ اللغة ثابتة في أصلها العام، لكن اللغة الفردية تتطور بالمفردات والنحو والأسلوب والتجربة. لا يصبح الإنسان نوعًا آخر من الكائنات حين يتقن لغةً جديدة، لكنه يكتسب عالمًا جديدًا للرؤية. وكذلك العقل؛ جوهره لا يتحول إلىٰ جوهر آخر، لكن مجاله يتسع، وبنيته تزداد تركيبًا، وقدرته علىٰ إدراك ذاته وحدوده تتعمق.

غير أن تعبير "الجوهر" نفسه يحتاج إلىٰ الحذر. فإذا فُهم الجوهر بوصفه كيانًا مكتملًا منفصلًا عن كل علاقة، يصبح من الصعب تفسير التعلم والتكوين. أما إذا فهم بوصفه مجموعة الإمكانات الأساسية التي لا تظهر إلا في العلاقة، أمكن الجمع بين الثبات والتطور. الجوهر عندئذ ليس صورةً جاهزةً، بل قابليةً للتشكل من غير أن تفقد هويتها.

العقل يحمل إمكان التجريد، لكنه لا ينتج المفاهيم من غير عالم. ويحمل إمكان اللغة، لكنه لا يتكلم من غير جماعة. ويحمل إمكان الحكم، لكنه لا يبني معيارًا من غير تجربة وتربية وصراع. لذلك يكون جوهره علائقيًا؛ لا يتلاشىٰ في العلاقات، لكنه لا يوجد فعليًا إلا.

ومن هنا فإن التجليات ليست أغلفةً سطحيةً يمكن فصلها عن العقل الحقيقي. إنها الطريقة التي يصير بها العقل حاضرًا في العالم. القانون والفن والعلم والمؤسسة واللغة ليست

أشـياءً ينتجها العقل ثم تبقىٰ خارجه، بل تعود فتشـكل العقول الجديدة. العقل ينتج تجلياته وتجلياته تعيد إنتاجه.

هذه العلاقة الدائرية تجعل التطور عمليةً تراكميةً تتجاوز الفرد. الفرد يولد داخل عالم من الأدوات والمفاهيم لم يصـنعها، فيبدأ من نقطة وصـل إليها الآخرون، ثم يضـيف أو يغير. والحضارة بهذا المعنىٰ ذاكرة خارجية للعقل، تحفظ منجزاته وتجعله قادرًا علىٰ تجاوز حدود العمر الفردي.

لكن التراكم لا يضـــمن التطور؛ فقد تتراكم المعلومات من غير تنظيم، وقد تتضـــخم المؤسسات من غير غاية، وقد تتعدد النظريات من غير تقدم في الفهم. التطور يحتاج إلىٰ انتقاء وإعادة ترتيب، وإلىٰ قدرة علىٰ التخلي عن بعض ما تراكم حين يصبح عائقًا.

وهذا يبين أن النسـيان جزء من تطور العقل، كما أن الذاكرة جزء منه. فالعقل لا يسـتطيع أن يحمل جميع التفاصـيل بدرجة واحدة، ولا أن يعيد فحص كل شـيء في كل لحظة. إنه يبني عادات ومسلمات توفر الجهد، لكن هذه المسلمات قد تتحول إلىٰ قيود. لذلك يحتاج التطور إلىٰ لحظات استعادة للسؤال، يعاد فيها فحص ما أصبح بديهيًا.

كل منهج ناجح يحمل خطر تحوله إلىٰ عقيدة. حين يمنح العقل أداةً نتائج قوية، يميل إلىٰ تعميمها. وقد حدث ذلك مع المنطق، ومع الرياضـــيات، ومع التجريب، ومع التحليل اللغوي، ومع النماذج الحاسوبية. العقل الناضج لا يتخلىٰ عن الأدوات الناجحة، لكنه يمنعه من أن تدعي تفسير ما يقع خارج مجالها.

إن تطور العقل هو، في جانب منه، تطور وعيه بالحدود. العقل الأولي يرىٰ الجهل نقصًـا ينبغي إخفاؤه، أما العقل الناضـــج فيجعل الاعتراف بالجهل بدايةً للبحث. وليس الاعتراف بالحدود تواضعًا أخلاقيًا فقط، بل شرطًا معرفيًا يمنع الوهم.

وقد يكون أعظم تحول في تاريخ العقل انتقاله من الاعتقاد بأن الحقيقة ملكٌ لمن يعلنها إلىٰ بناء إجراءات تجعلها قابلةً للاختبار العام. في هذه النقلة لم تعد المعرفة مرتبطةً بمكانة

المتكلم وحدها، بل بالدليل والبرهان وإمكان المراجعة. وهذا لا يلغي الخبرة أو السلطة العلمية، لكنه يجعلها مسؤولةً أمام معيار يتجاوز الشخص.

إن هذا التطور مؤسسي بقدر ما هو فكري. فالعقل الفردي قد يكتشف، لكن المؤسسة تحفظ الاكتشاف وتختبره وتنقله. ولا يصبح المنهج جزءًا من الحضارة إلا حين يتحول إلىٰ تعليم وممارسة وقواعد. لذلك فإن تطور العقل لا يقاس بعدد العباقرة فقط، بل بقدرة المجتمع علىٰ جعل العقلانية سلوكًا عامًا.

قد تنتج حضارة مفكرين كبارًا، لكنها تبقىٰ عاجزةً عن بناء مؤسسات تحمي التفكير. وفي هذه الحالة تكون العبقرية استثناءً لا تحولًا بنيويًا. التطور الحقيقي يحدث حين ينتقل العقل من الفرد إلىٰ النظام، وحين تصبح المراجعة والبحث والتوثيق جزءًا من طريقة عمل المجتمع.

غير أن العقل المؤسسي قد يتحول إلىٰ بيروقراطية تفقد الروح النقدية. فالمؤسسة تحتاج إلىٰ قواعد، لكن القواعد قد تكافئ الامتثال أكثر من الإبداع. ومن هنا تظهر ضرورة التوازن بين الاستقرار والتجديد. العقل يتطور حين تحفظ المؤسسة التراكم من غير أن تمنع السؤال.

إن التربية هي المجال الأعمق الذي تتحدد فيه صورة التطور العقلي. فإذا كانت التربية تنقل الأجوبة فقط، صنعت ذاكرةً واسعةً وعقلًا محدودًا. وإذا علمت السؤال من غير أساس معرفي، صنعت شكًا بلا قدرة. التربية الناضجة تجمع بين المحتوىٰ والمنهج، وبين احترام الموروث والقدرة علىٰ نقده، وبين الدقة والخيال.

لا يتطور العقل بالتلقين، لأن التلقين يوسع المخزون ولا يغير البنية. يتطور حين يتعلم الإنسان أن يبني الحجة، وأن يميز بين المصدر والادعاء، وأن يرىٰ الاحتمال، وأن يتحمل تعقيد المسألة من غير أن يهرب إلىٰ جواب سريع. هذه القدرات لا تُضاف إلىٰ العقل من الخارج، بل تعيد تشكيل طريقة حضوره.

إن تطور الإدراك يرتبط أيضًا بتطور الانتباه. العالم لا يدخل الوعي كله، والعقل يختار ما يراه مهمًا. الثقافة تحدد موضوعات الانتباه، والاقتصاد يحاول الاستحواذ عليه، والتقنية تعيد توزيعه. لذلك فإن القدرة علىٰ حماية الانتباه أصبحت جزءًا من العقلانية المعاصرة.

العقل الذي يتعرض لتدفق مستمر من المثيرات قد يعرف أكثر ويستوعب أقل. التجريد يحتاج إلىٰ زمن، والمقارنة تحتاج إلىٰ ذاكرة مستقرة، والنقد يحتاج إلىٰ مسافة. حين يختزل الوعي في الاستجابة الفورية، يتراجع العقل من الحكم إلىٰ رد الفعل.

تطور الأدوات الرقمية كشف أن السرعة ليست دائمًا تقدمًا عقليًا. فقد يستطيع الإنسان الوصول إلىٰ الإجابة فورًا، لكنه يفقد الطريق الذي يجعله قادرًا علىٰ تقييمها. المعرفة ليست النتيجة وحدها، بل شبكة الأسباب التي تمنح النتيجة معناها. ومن دون هذه الشبكة يصبح العقل تابعًا للمعلومة بدل أن يكون مالكًا لها.

ولهذا فإن تطور العقل في العصر الحديث قد يتطلب استعادة بعض القدرات القديمة: الصبر، والقراءة المتأنية، والحفظ الانتقائي، والحوار الطويل، والتأمل. ليس كل قديم متخلفًا، كما أن ليس كل جديد متقدمًا. المعيار هو الوظيفة التي يؤديها العنصر داخل بناء العقل.

إن مفهوم التطور نفسه يحمل أحيانًا تحيزًا خفيًا يجعل اللاحق أعلىٰ من السابق لمجرد أنه لاحق. لكن التاريخ الفكري لا يسير دائمًا صعودًا. قد تضيع معارف، وقد تهمش أسئلة، وقد تتفوق مرحلة في التحليل وتفشل في التركيب. لذلك ينبغي فهم التطور بوصفه زيادةً في القدرة علىٰ الاستيعاب والنقد والتكامل، لا مجرد تعاقب زمني.

العقل المتطور لا يحتقر المراحل السابقة، بل يفهم ضرورتها وحدودها. الأسطورة مثلًا لم تكن علمًا ناقصًا فقط، بل طريقةً لربط الإنسان بالكون والمعنىٰ. والعلم الحديث نجح في تفسير الآليات، لكنه لا يستطيع وحده أن يجيب عن الغاية. التطور لا يقتضي تحويل كل نوع من المعرفة إلىٰ نوع واحد، بل تحديد موقع كل نوع.

وهنا تظهر أهمية التكامل بين التفسير والمعنىٰ. العقل حين يدرس الظاهرة يسأل كيف حدثت، لكنه بوصفه عقلًا إنسانيًا يسأل أيضًا ماذا تعني. وقد يؤدي الخلط إلىٰ إدخال الغاية في العلم الطبيعي أو إلىٰ اختزال المعنىٰ في الآلية. التطور الحقيقي هو القدرة علىٰ الفصل من غير القطيعة، والجمع من غير الخلط.

هل يتطور الجوهر أم التجليات؟ إذا كان الجوهر هو القابلية الأساسية للعقل، فإن التطور يقع أساسًا في التجليات والبنىٰ المكتسبة. لكن هذه التجليات تعود فتعمق القابلية وتوسع مجالها، حتىٰ يصبح الفصل الحاد بينهما غير ممكن. فالجوهر لا يتغير إلىٰ شيء آخر، لكنه يحقق إمكانات لم تكن ظاهرة، وتصبح بعض هذه الإمكانات جزءًا ثابتًا من الميراث الحضاري.

إن الطفل المعاصر لا يولد بدماغ يحمل نظريات العلم، لكنه يدخل عالمًا نظمته تلك النظريات. يتعلم الزمن من الساعة، والمكان من الخريطة، والعدد من النظام الرمزي، والسبب من التعليم. الأدوات التي أنتجها العقل الجمعي تصبح بيئةً تشكل الإدراك الفردي. وهكذا يتطور العقل البشري تاريخيًا من غير أن يحتاج كل تحول إلىٰ تغير وراثي.

يمكن تسمية هذا المسار بالتطور الرمزي أو الحضاري؛ وهو أسرع من التطور البيولوجي، وأكثر قابليةً للانتكاس. فالمعرفة الحضارية تحتاج إلىٰ النقل والحفظ، وإذا انهارت المؤسسات قد تضيع خلال أجيال. لذلك يكون العقل الجمعي هشًا رغم قوته؛ لأنه يعتمد علىٰ شبكة من الذاكرة والتعاون.

ولا يعني ذلك أن الفرد مجرد حامل لمنتجات الجماعة. العقل الفردي يستطيع أن يعيد تركيب الموروث بطريقة لم تقصدها المؤسسة، وأن يكتشف تناقضًا، وأن يفتح مسارًا. لكن الإبداع نفسه يحتاج إلىٰ لغة ومادة وأفق. حتىٰ العبقرية هي علاقة استثنائية بميراث مشترك، لا خلق من العدم.

إن التطور العقلي يظهر حين يصبح العقل قادرًا علىٰ إنتاج أدوات تنقد أدواته السابقة. المنطق ينقد الاستدلال، والمنهج ينقد الملاحظة، وفلسفة العلم تنقد المنهج، وأخلاقيات التقنية تنقد استخدام المعرفة. كل مستوىٰ جديد لا يضيف وظيفةً فقط، بل يبني مراقبةً علىٰ الوظيفة.

هذه البنية الانعكاسية تمنع العقل من أن يتحول إلىٰ قوة عمياء. لكنه لا يضمن النجاة؛ لأن النقد قد يبقىٰ منفصلًا عن القرار. ولذلك يحتاج تطور العقل إلىٰ انتقال المعرفة النقدية إلىٰ المؤسسة والسياسة والاقتصاد. حين يعرف المجتمع الأخطار ولا يغير بنيته، يكون قد تطور في الوعي وتأخر في الإرادة.

العقل لا يتطور في فراغ أخلاقي. فاختيار موضوعات البحث، وتوزيع الموارد، وتحديد من ينتفع بالمعرفة، كلها قرارات معيارية. قد تتقدم المعرفة في اتجاه يخدم القوة أكثر مما يخدم الإنسان. ومن هنا لا يكون السؤال عن تطور العقل كاملًا إلا إذا شمل الاتجاه الذي يتحرك نحوه.

قد يكون العقل أكثر قدرةً علىٰ التنبؤ وأقل قدرةً علىٰ التعاطف، أكثر قدرةً علىٰ الحساب وأقل قدرةً علىٰ رؤية الفرد، أكثر قدرةً علىٰ جمع البيانات وأقل قدرةً علىٰ حفظ الخصوصية. هذه المفارقات تكشف أن التطور متعدد الأبعاد، وأن التقدم في بعد قد يصنع تراجعًا في آخر.

العقل المتكامل لا يرفض التخصص، لكنه يقاوم انغلاقه. التخصص ضرورة لأن المعرفة اتسعت، لكنه قد يجعل الخبير يرىٰ جزءًا دقيقًا ويغفل الكل الذي يعمل داخله. ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ عقل تركيبي يعيد وصل الحقول، ويرىٰ أثر القرار التقني في المجتمع والأخلاق والبيئة.

إن تطور التجريد بلغ في العلوم الحديثة مستويات بعيدة، حتىٰ صار العقل يتعامل مع كيانات لا يمكن تمثيلها مباشرةً بالحس. غير أن قوة التجريد تحمل خطر الانفصال عن الواقع

الإنسـاني. الأرقام قد تخفي الأشـخاص، والمتوسـطات قد تخفي التفاوت، والنماذج قد تستبعد ما لا تستطيع قياسه.

العقل الناضـج يسـتخدم التجريد ثم يعود إلىٰ الواقع ليمتحنه. يعرف أن النموذج أداة، لا حقيقةً كاملة، وأن ما يسـتبعد من الحسـاب قد يكون أهم أخلاقيًا مما يدخل فيه. وهذا يميز التجريد المسؤول من التجريد الذي يحول الإنسان إلىٰ متغير.

إن تطور الإدراك لا يعني أن الإنسـان أصـبح يرىٰ الواقع كما هو علىٰ نحو كامل، بل أنه طور أدوات تكشـف له أن رؤيته محدودة. المجاهر والتلسـكوبات وأجهزة القياس وسـعت الحواس، لكن النظريات أعطت لهذه المعطيات معنىٰ. الأداة لا ترىٰ وحدها، والعقل لا يرىٰ من غير أداة؛ المعرفة ثمرة تفاعل بينهما.

كل أداة تكشـف وتحجب. المجهر يكشـف البنية الدقيقة ويعزلها عن السـياق، والإحصـاء يكشـف النمط ويخفي التجربة الفردية، والسـرد يكشـف المعنىٰ وقد يضـعف القياس. التطور المنهجي هو معرفة هذا الثمن، واستخدام أكثر من أداة حين تكون الظاهرة أغنىٰ من منظور واحد.

لقد انتقل العقل من طلب الحقيقة البسـيطة إلىٰ تحمل الحقيقة المركبة. وهذا الانتقال من أعظم صـور تطوره. الحقيقة المركبة لا تعني التردد الدائم، بل الاعتراف بأن الأسـباب متعددة، وأن النتائج قد تكون متعارضـة، وأن القرار قد يحقق قيمةً ويضـر بأخرىٰ. العقل الناضج لا يهرب من التوتر، بل يديره بمعيار واضح.

غير أن التعقيد قد يصبح ذريعةً للامتناع عن الحكم. قد يستخدمه العقل لتبرير العجز أو لإخفاء الموقف. لذلك يحتاج إلىٰ التمييز بين تعقيد حقيقي وغموض مصطنع. بعض القضايا معقدة، لكن هذا لا يعني أن جميع الآراء متساوية أو أن كل فعل قابل للتبرير.

إن تطور العقل لا ينتهي عند المعرفة، بل يبلغ ذروته في الحكمة. والحكمة ليسـت كميةً أعلىٰ من المعلومات، بل قدرة علىٰ وضـع المعرفة في موضـعها، وعلىٰ تقدير الزمن والمآل، وعلىٰ التمييز بين الممكن والمرغوب، وبين ما يمكن فعله وما ينبغي فعله.

قد يكون العالم أكثر معرفةً من الحكيم في مجال محدد، لكن الحكمة تسأل عن العلاقة بين المجالات، وعن أثر الجزء في الكل. وهي لا تعادي التخصص، بل تمنحه اتجاهًا. ومن دونها قد يصبح العقل شديد التطور في الوسائل وفقيرًا في المصير.

إن السؤال عن تطور العقل يكشف في نهايته أن العقل لا يتطور إلىٰ نهاية ثابتة. كل أداة جديدة تفتح إمكانًا ومشكلة، وكل مفهوم جديد يحل تناقضًا ويولد سؤالًا، وكل منهج يوسع المعرفة ويكشف حدوده. التطور ليس وصولًا إلىٰ عقل مكتمل، بل نمو القدرة علىٰ التعلم والتصحيح.

العقل المكتمل وهم؛ لأن العالم متغير، ولأن المعرفة محدودة، ولأن الإنسان نفسه يصنع وقائع جديدة تستدعي مفاهيم جديدة. إن أرقىٰ صورة للعقل ليست اليقين بأنه انتهىٰ، بل الوعي بأنه قادر علىٰ التجدد من غير أن يفقد معاييره الأساسية.

التجدد لا يعني السيولة المطلقة. لا يستطيع العقل أن يراجع كل شيء في الوقت نفسه، ولا أن يتخلىٰ عن مبادئ الاتساق والدليل والمسؤولية. هذه المبادئ تمنحه هويةً وسط التحول. فهي ليست نتائج تاريخيةً عابرة فقط، بل شروط تجعل النقد والتعلم ممكنين.

ومن هنا يمكن القول إن جوهر العقل يظهر في قدرته علىٰ التطور، لا في انغلاقه علىٰ صورة ثابتة. ثباته الحقيقي ليس ثبات المحتوىٰ، بل ثبات الوظيفة التي تعيد تنظيم المحتوىٰ، وتختبره، وتصححه. العقل هو الكائن المعرفي الذي يستطيع أن يصبح موضوعًا لنفسه، وأن يغير أدواته بناءً علىٰ وعيه بحدودها.

أما تجلياته فتتطور في اللغة والمفهوم والمنهج والمؤسسة والتقنية والفن والقانون. وكل تجلٍّ يفتح جانبًا من الإمكان العقلي، لكنه لا يستنفده. لا العلم وحده يمثل العقل، ولا الفلسفة وحدها، ولا الفن، ولا التنظيم السياسي. العقل يظهر في مجموع هذه الحقول وفي قدرته علىٰ إقامة علاقة نقدية بينها.

العقل الذي يختزل ذاته في أحد تجلياته يفقد كليته. فإذا اختزل نفسه في الحساب صار عاجزًا عن القيمة، وإذا اختزل نفسه في التأويل فقد الضبط، وإذا اختزل نفسه في المعيار تجاهل

الواقع، وإذا اختزل نفسه في الواقع فقد القدرة علىٰ نقده. التطور ليس انتصار بعد واحد، بل بناء توازن متحرك بين الأبعاد.

إن تاريخ العقل ليس سلسلةً من العقول المختلفة جوهريًا، ولا تكرارًا لعقل واحد في أزياء متغيرة. إنه تاريخ تحقق متدرج لإمكانات ثابتة نسبيًا داخل شروط متغيرة، وتاريخ تحولات تعيد تشكيل طريقة هذه الإمكانات في العمل. وفي هذا التفاعل لا يكون الجوهر منفصلًا عن التجليات، ولا التجليات بديلًا عن الجوهر.

العقل يتطور حين يتسع إدراكه، ويتعمق تجريده، وتتحدد مفاهيمه، وتتعدد مناهجه، ويزداد وعيه بحدوده، وتتقدم قدرته علىٰ مراجعة نفسه، ويتحول نقده إلىٰ مؤسسة، وتدخل قوته تحت حكم القيمة. أما حين تتطور أدواته من غير هذه التحولات، فإن الذي يتقدم هو القدرة، لا العقل بمعناه الكامل.

وقد تكون أخطر مراحل العقل تلك التي تتسع فيها قوته أسرع من حكمته. فكلما اتسع أثر الفعل، ازدادت الحاجة إلىٰ تقدير المآل. العقل البدائي كان محدود القدرة، ولذلك كانت أخطاؤه محدودة المجال نسبيًا؛ أما العقل التقني الحديث فيستطيع أن يجعل الخطأ كونيًا. ومن هنا يصبح التطور الأخلاقي ضرورةً للبقاء، لا ترفًا فلسفيًا.

إن العقل لا يتطور تلقائيًا مع الزمن. الزمن قد يضيف خبرةً، لكنه قد يرسخ الوهم أيضًا. التطور يحتاج إلىٰ شروط: حرية تسمح بالنقد، وتعليم يبني المنهج، وذاكرة تحفظ الخطأ، ومؤسسة تقبل التصحيح، وأخلاق تضبط القوة. من دون هذه الشروط قد تمتلك الجماعة أحدث الأدوات وتبقىٰ أسيرةً لأقدم أنماط التفكير.

ولا تتساوىٰ المجتمعات في مسار واحد يمكن قياسه بترتيب بسيط. قد تتفوق جماعة في التنظيم وتضعف في الحرية، وتتقدم أخرىٰ في الإنتاج وتفشل في العدالة، وتحفظ ثالثة معنىً إنسانيًا عميقًا مع محدودية أدواتها. لذلك لا ينبغي أن يتحول مفهوم التطور إلىٰ سلّم حضاري يلغي التعدد.

التطور العقلي الحقيقي لا يقاس بمقدار التشـــابه مع نموذج واحد، بل بقدرة المجتمع علىٰ فهم واقعه، وإنتاج مفاهيم مناسبة له، والاستفادة من خبرة الآخرين من غير تقليد أعمىٰ، وبناء مؤسـسـات تسـمح للمعرفة أن تعمل. العقل الحي يترجم ولا ينسـخ، ويسـتوعب ولا يذوب، وينقد ذاته من غير أن يحتقرها.

إن القول بأن التجليات تتطور أكثر من الجوهر لا يقلل من أهميتها؛ لأنها المجال الذي يظهر فيه العقل ويؤثر. جوهر لا يتجلىٰ يبقىٰ إمكانًا مجردًا، وتجليات بلا جوهر تتحول إلىٰ أدوات منفصلة عن المعنىٰ. العلاقة بينهما علاقة توليد متبادل: الجوهر يمنح القدرة، والتجلي يمنح الصورة، والصورة تعود فتوسع القدرة.

وهكذا يكون تطور العقل حركةً بين الداخل والخارج، بين الاستعداد والأداة، بين الفرد والحضـــارة، بين الذاكرة والابتكار، بين الثبات والتحول. لا يبدأ من الصـــفر، ولا يبلغ نهايةً مكتملة. إنه يراكم، ثم ينقد ما راكمه، ويبني، ثم يراجع ما بناه، ويبتكر أدوات، ثم يســأل عن أثرها فيه.

العقـل المتطور ليس العقـل الـذي لا يخطئ، بـل الـذي يعرف كيف يكشـف الخطـأ ويصـــحـحه. وليس الذي يملك جوابًا لكل ســؤال، بل الذي يميز بين ما يعرفه وما يجهله. وليس الذي يسيطر علىٰ العالم وحده، بل الذي يمنع سيطرته من أن تدمر العالم والإنسان.

إن أعمق معنىٰ لتطور العقل هو انتقاله من أن يكون أداةً للبقاء إلىٰ أن يكون مسـؤولًا عن معنىٰ البقاء؛ ومن أن يكون قوةً لفهم الواقع إلىٰ أن يكون معيارًا لتقويم الفعل داخله؛ ومن أن يستخدم الزمن لتراكم القدرة إلىٰ أن يدرك أن كل قدرة تخلق مسؤوليةً ممتدةً في الزمن.

في هذا المعنىٰ لا يتطور العقل حين يصبح أكثر تعقيدًا فقط، بل حين يصبح أكثر تكاملًا. فالتعقيد قد ينتج التشـــظي، أما التكامل فيجمع المعرفة بالمعنىٰ، والمنهج بالقيمة، والابتكار بالحكمة، والفرد بالمؤسسة، والحاضر بالمآل. وهذا التكامل لا يتحقق مرةً واحدة، بل يبقىٰ مشروعًا مفتوحًا يتجدد مع كل تحول في شروط الإنسان والعالم.

الفصل الحادي عشر

حدود العقل

يبدأ السؤال عن حدود العقل من مفارقةٍ تكاد تكون ملازمةً لكل فعل معرفي: فالعقل هو الأداة التي تسأل عن حدودها، وهو المجال الذي يحاول أن يحيط بنفسه، وهو القوة التي لا تستطيع أن تخرج خارج ذاتها خروجًا كاملًا لكي تنظر إلىٰ ذاتها من موضع محايد. وحين يسأل العقل: من أين أبدأ؟ وإلىٰ أين أستطيع أن أصل؟ فإنه لا يطرح سؤالًا تقنيًا عن مقدار ما يمكن معرفته فحسب، بل يفتح أعمق المسائل المتعلقة بطبيعة الإنسان، وببنية الوعي، وبالعلاقة بين ما يظهر وما يحجب، وبين ما يمكن البرهنة عليه وما يبقىٰ خارج البرهان، وبين العالم كما هو والعالم كما يستطيع الإنسان أن يدركه.

ليست حدود العقل جدارًا ثابتًا مرسومًا مرةً واحدة، وليست مساحةً مغلقةً يمكن قياسها كما تُقاس الأجسام؛ لأنها تتغير بحسب معنىٰ العقل نفسه، وبحسب نوع السؤال، وبحسب طبيعة الموضوع، وبحسب الأداة التي يستخدمها الإنسان في المعرفة. ما يكون مستحيلًا علىٰ الحس قد يصبح ممكنًا بالقياس، وما يكون غامضًا في اللغة اليومية قد يصير أدق في اللغة الرياضية، وما يعجز عنه المنطق الصوري قد يقترب منه التأويل، وما لا تدركه التجربة المباشرة قد يستدل عليه من آثاره. ولذلك فإن الحديث عن حدود العقل لا يعني إعلان عجزه، كما لا يعني إطلاق قدرته، بل يعني تحديد أنماط حضوره في الوجود، والتمييز بين ات المعرفة، وفهم المسافة بين الإمكان والادعاء.

إن السؤال: من أين يبدأ العقل؟ لا يقبل جوابًا واحدًا؛ لأن البداية يمكن أن تفهم بيولوجيًا أو نفسيًا أو معرفيًا أو منطقيًا أو وجوديًا. فإذا أخذ العقل من جهة تكوينه العضوي، أمكن القول إنه يبدأ من جهاز عصبي قادر علىٰ التمييز والاستجابة والتعلم. وإذا أخذ من جهة

الوعي، فإنه يبدأ حين لا يعود الكائن مستغرقًا في المؤثر، بل يدرك أنه يدرك. وإذا أخذ من جهة المفهوم، فإنه يبدأ حين ينتقل الإنسان من استقبال الجزئي إلىٰ بناء الكلي، ومن الإحساس بالشيء إلىٰ إدراك معناه وعلاقته بغيره. وإذا أخذ من جهة السؤال، فإن العقل يبدأ في اللحظة التي تنكسر فيها بداهة العالم، ويصبح ما هو مألوف موضوعًا للتأمل.

ليس العقل إذن لحظةً واحدةً في تاريخ الفرد، بل طبقات من الانكشاف. يبدأ بالإحساس، لكنه لا يساوي الإحساس. يبدأ بالإدراك، لكنه لا يتوقف عند الصورة. يبدأ بالذاكرة، لكنه لا يختزل في الاسترجاع. يبدأ باللغة، لكنه يسبق بعض صورها ويجاوزها. يبدأ من العالم، لكنه لا يبقىٰ تابعًا لما يعطىٰ له مباشرة. وفي كل بداية من هذه البدايات يعلن العقل قدرةً ويكشف حدًا في الوقت نفسه.

إن الطفل حين يمد يده إلىٰ الشيء لا يملك مفهومًا نظريًا عنه، لكنه يميز بين حضوره وغيابه، وبين القرب والبعد، وبين المتوقع والمفاجئ. هذه الفروق الأولية ليست عقلًا مكتملًا، لكنها البنية التي ينهض عليها. يبدأ العقل، في أحد معانيه، من التمييز؛ لأن المعرفة لا تتشكل إلا حين ينفصل شيء عن شيء، وحين يدرك الوعي أن هذا ليس ذاك. وكل مفهوم مهما بلغ من التجريد يرجع في عمقه إلىٰ قدرة علىٰ إقامة الحدود والفروق والعلاقات.

لكن التمييز وحده لا يكفي. فالآلة قد تميز بين أنماط، والكائن الحي قد يستجيب لفروق في البيئة، من غير أن يكون ذلك عقلًا بالمعنىٰ الإنساني الكامل. يبدأ العقل حين يتحول التمييز إلىٰ معنىٰ، وحين لا يكون الفرق مجرد استجابة بل يدخل في شبكة من الدلالات، وحين يستطيع الإنسان أن يعلل حكمه أو يراجعه أو يضعه في سياق أوسع. إن العقل لا يبدأ فقط من أن يرىٰ الفرق، بل من أن يعرف أن الفرق مهم، وأن يسأل عن سببه وأثره.

ومن هنا يمكن القول إن العقل يبدأ من الفجوة بين الشيء ومعناه. لو كان الإنسان مندمجًا تمامًا في العالم، بحيث لا توجد مسافة بين ما يحدث وبين استجابته له، لما نشأ السؤال. السؤال يولد حين يفشل الحضور المباشر في إشباع الوعي، وحين يدرك الإنسان أن

ما يراه لا يستنفد ما يمكن أن يكون. وفي هذه الفجوة يظهر الاحتمال، ويظهر الشك، ويظهر الخيال، ويظهر البحث.

غير أن العقل لا يبدأ من فراغ محايد. إنه يبدأ داخل جسد، وفي لغة، وضمن تاريخ، ووسط شبكة من التوقعات والمعايير. لا يستقبل الإنسان العالم كما لو كان صفحةً بيضاء، بل يستقبله من خلال بنية حسية وعصبية ولغوية واجتماعية. وهذه الشروط لا تلغي العقل، لكنها تحدد طريقة بدايته. فكل عقل يبدأ من موقع، لكنه لا يظل أسير موقعه بالضرورة.

لقد انقسمت الدراسات السابقة في فهم هذه البداية. رأت الاتجاهات التجريبية أن العقل يبدأ من الخبرة، وأن كل محتواه يعود إلىٰ ما تعطيه الحواس. وقد منح هذا التصور للتجربة مكانتها الأساسية، وحمىٰ المعرفة من الادعاءات التي لا تستند إلىٰ واقع، لكنه واجه صعوبةً في تفسير المبادئ الكلية والضرورية التي لا تبدو مستخرجةً من الجزئيات وحدها. أما الاتجاهات العقلانية فرأت أن العقل يحمل مبادئ أولية أو بنىٰ سابقة تنظّم الخبرة، وأن الحس يمده بالمادة، لكنه لا يمنحه الصورة كاملةً. وقد حفظ هذا الاتجاه للعقل فاعليته، لكنه خاطر أحيانًا بتحويل البنية العقلية إلىٰ عالم مغلق علىٰ ذاته.

إن تجاوز هذا التعارض يتطلب فهم العقل بوصفه علاقةً لا وعاءً. فهو لا يبدأ من الذات وحدها، ولا من الموضوع وحده، بل من التفاعل بينهما. العالم يفرض مقاومته، والعقل يفرض نظامه، والمعرفة تولد من هذا اللقاء. لا تستطيع الذات أن تصنع الواقع اعتباطًا، ولا يدخل الواقع إليها من غير تنظيم. الإدراك نفسه ليس تسجيلًا محايدًا، بل بناء مستمر لما يظهر.

ومن هنا تبدأ أولىٰ الحدود: حدود الإدراك.

الإدراك لا يمنحنا العالم كما هو في ذاته، بل يمنحنا العالم كما يظهر من خلال أجهزة حسية وبنىٰ عصبية ومفاهيم سابقة. نحن لا نرىٰ كل الأطوال الموجية، ولا نسمع كل الترددات، ولا نلتقط كل العلاقات الموجودة في البيئة. ما نسميه عالمًا محسوسًا هو جزء ضيق من مجال أوسع لا يصل إلينا مباشرة. الحواس لا تكذب دائمًا، لكنها تنتقي بالضرورة.

هذا الانتقاء ليس عيبًا عارضًا، بل شرط وجود. لو دخلت كل تفاصيل العالم إلىٰ الوعي دفعةً واحدة لما أمكن التنظيم أو الفعل. الإدراك يقوم علىٰ الحذف بقدر ما يقوم علىٰ الكشف. يبرز بعض العناصر، ويهمل أخرىٰ، ويجمع المتفرق، ويثبت المتغير، ويملأ الفراغات. وما نراه ليس نسخةً خامًا، بل نتيجة عمل تركيبي شديد التعقيد.

لقد كشفت الدراسات النفسية والإدراكية أن العقل يسبق أحيانًا المعطىٰ بتوقعاته، وأ يرىٰ وفق نماذج واحتمالات، لا وفق استقبال سلبي. نحن ندرك الشيء في ضوء ما نتوقعه، ونفسر الغموض في ضوء خبرتنا، ونميل إلىٰ تثبيت الصورة حتىٰ حين تتغير بعض عناصرها. وهذا يعني أن الإدراك ليس نافذةً شفافة، بل نشاط تأويلي أولي.

لكن القول بأن الإدراك بناء لا يعني أن الواقع اختراع. هناك فرق بين أن تكون المعرفة مشروطةً بأدواتنا وبين أن تكون اعتباطية. مقاومة الواقع هي التي تمنع الإدراك من أن يتحول إلىٰ خيال مطلق. حين نصطدم بشيء لم نتوقعه، أو تفشل توقعاتنا، نضطر إلىٰ تعديل النموذج. الحقيقة لا تُعطىٰ كاملةً، لكنها تفرض نفسها من خلال ما يرفض أن ينسجم مع الوهم.

حدود الإدراك تظهر كذلك في علاقة الحواس بعضها ببعض. فقد يخدع النظر، ويصححه اللمس، أو يعطي السمع دلالةً لا يملكها البصر. المعرفة الحسية ليست وحدةً بسيطةً، بل تركيب بين قنوات متعددة، وقد يحدث التوتر بينها. العقل يوحد هذه القنوات، لكنه يفعل ذلك بتأويل، لا بنقل مباشر.

كما تظهر الحدود في اختلاف مواقع المراقبة. الشيء الواحد يبدو مختلفًا من زوايا مختلفة، ولا يعني ذلك أن جميع الصور متناقضة. كل منظور يكشف جانبًا ويخفي آخر. ومن هنا تنشأ ضرورة الانتقال من الإدراك الفردي إلىٰ التحقق المشترك، ومن الانطباع إلىٰ القياس، ومن المشهد الواحد إلىٰ تعدد الملاحظات.

إن الإدراك البشري مرتبط بالمقياس الذي يعيش فيه الإنسان. نحن ندرك الأجسام المتوسطة، والأزمنة القابلة للخبرة، والحركات التي تناسب سرعة حواسنا. أما ما يقع في

المقياس الذري أو الكوني أو الجيولوجي فلا يظهر لنا إلا بواسطة أدوات ونظريات. وهذا يكشف أن كثيرًا من الواقع لا يصبح موضوعًا للعقل إلا بعد أن تتوسطه صناعة بشرية.

الأداة توسع الإدراك، لكنها لا تلغيه. المجهر لا يمنح العين رؤيةً طبيعيةً للعالم الدقيق، بل يحول معلومات إلىٰ صورة قابلة للتفسير. والتلسكوب لا يكشف السماء وحده، بل يحتـ إلىٰ نموذج يحدد معنىٰ ما يسجل. كل توسع حسي يضيف طبقةً جديدةً من الوساطة.

وهذا يعني أن حدود الإدراك متحركة. ما كان غير مرئي صار مرئيًا، وما كان مجرد فرضية صار قابلًا للرصد، لكن التوسع لا يزيل كل حد. كل أداة تعمل داخل مجال، ولها حساسية، ودقة، وضوضاء، وشروط استعمال. وما يظهر من خلالها لا ينفصل عن بنيتها.

إن الخطر لا يكمن في محدودية الإدراك ذاتها، بل في نسيانها. حين يظن الإنسان أن ما لا يراه غير موجود، يحول قيد الأداة إلىٰ قيد علىٰ الوجود. وحين يخلط بين الظاهر والكامل، يصبح الإدراك مصدرًا للوهم. أما العقل الناضج فيعرف أن الغياب عن الحس لا يساوي العدم، وأن الظهور لا يساوي الإحاطة.

هذا الوعي بالحد يقود إلىٰ الاستدلال. فالإنسان لا يكتفي بما يدركه مباشرة، بل ينتقل من الأثر إلىٰ السبب، ومن العلامة إلىٰ المدلول، ومن الجزء إلىٰ الكل. العقل يعوض قصور الحواس ببناء علاقات تتجاوز الحضور المباشر. لكنه حين يفعل ذلك يدخل في مجال جديد من المخاطر؛ لأن ما يستدل عليه قد يكون أدق من الحس، لكنه قد يكون أيضًا أكثر عرضةً للخطأ إذا كانت المقدمات فاسدة.

من هنا ترتبط حدود الإدراك بحدود اللغة.

فاللغة لا تأتي بعد المعرفة بوصفها مجرد وسيلة لنقلها، بل تشارك في تشكيل ما يمكن أن يفكر فيه. الاسم يثبت الشيء، والمفهوم يجمع الجزئيات، والنحو ينظم العلاقات، والاستعارة توسع المعنىٰ. حين يتعلم الإنسان كلمةً لا يضيف صوتًا إلىٰ ذاكرته فحسب، بل يكتسب طريقةً للتمييز.

إن كثيرًا مما لا نملك له اسـمًا يبقىٰ غامضًـا أو متداخلًا في الخبرة. وقد لا يكون انعدام الاسـم دليلًا علىٰ انعدام الظاهرة، لكنه يجعل الإمسـاك بها أصـعب. اللغة تحرر العقل من اللحظة؛ لأنها تسـمح باسـتحضـار الغائب، وبالحديث عن الممكن، وبناء الماضـي، وتصـور المستقبل. ومن دونها يظل الوعي أقرب إلىٰ تيار من الحضور المباشر.

لكن اللغة، وهي توسـع العقل، تحده أيضًـا. فكل لغة تقسـم العالم بطريقة ما، وتمنح بعض الفروق أهميةً أكبر من غيرها، وتورث المتكلم شبكات من التصنيف. لا يعني ذلك أن الإنسـان أسـير مطلق للغته، لكنه لا يفكر خارج كل لغة. حتىٰ حين ينتقد مفاهيمه يسـتخدم مفاهيم أخرىٰ، وحين يحاول تجاوز العبارة يستعمل عبارةً جديدة.

لقد بالغت بعض الدراسـات السـابقة في القول إن حدود اللغة هي حدود العالم، وكأن ما لا يمكن قوله لا يمكن التفكير فيه أو وجوده. وقد كشـف هذا الاتجاه أهمية البنية اللغوية في تشكيل الوعي، لكنه ضيق المسافة بين التجربة والعبارة. فالإنسان يشعر أحيانًا بما يعجز عن تسميته، ويدرك معنىً قبل أن يجد صيغته، ويختبر حضورًا لا يستنفده الوصف.

إن التجربة تسـبق اللغة أحيانًا، لكنها لا تصـبح معرفةً مسـتقرةً وقابلةً للمشـاركة إلا حين تدخل في التعبير. ما لا يقال قد يكون موجودًا، لكنه يبقىٰ عرضـةً للتبدد أو الالتباس. اللغة لا تخلق كل تجربة، لكنها تمنحها صورةً يمكن للعقل أن يعود إليها.

حدود اللغة تظهر في تعدد المعنىٰ. الكلمة لا تشـير دائمًا إلىٰ شـيء واحد، والسـياق يغير دلالتها، والاسـتعمال قد يحمل ما لا يحمله التعريف. وهذا التعدد يمنح اللغة ثراءها، لكنه يخلق إمكان الالتباس. العقل يحتاج إلىٰ الدقة، لكن الدقة المطلقة قد تقتل المرونة التي تسمح بالابتكار.

اللغة العلمية تحاول تقليل الغموض، فتحدد المصـطلحات وتضـبط العلاقات. وهي تنجح في مجالات واسـعة، لكن ليس كل واقع قابلًا للاختزال إلىٰ تعريف صـارم. الخبرة الإنسـانية، والألم، والحب، والهوية، والرهبة، كلها تحمل كثافةً قد تضيع إذا حصرت في لغة إجرائية.

ليس هذا دفاعًا عن الغموض، بل تمييز بين أنواع القول. العبارة الرياضية تطلب تحديدًا لا يحتاجه الشعر، والتشخيص الطبي يحتاج دقةً تختلف عن السرد الشخصي للمرض. الخطأ يحدث حين يفرض نمط لغوي واحد نفسه علىٰ جميع مستويات الوجود.

إن حدود اللغة لا تظهر فقط في عجزها عن التعبير، بل في قدرتها علىٰ إخفاء العجز. قد تمنح الكلمة شعورًا بالفهم حين لا يكون هناك فهم فعلي. المصطلح الكبير قد يغطي فراغًا، والتعريف قد يوهم بأن الظاهرة استنفدت. وحين يكرر العقل ألفاظًا من غير أن يختبر دلالاتها، تتحول اللغة من أداة كشف إلىٰ ستار.

كما أن اللغة تحمل قوةً معياريةً وسياسية. من يملك تسمية الظاهرة يملك جزءًا من تعريفها. حين يوصف فعل ما بأنه دفاع أو عدوان، إصلاح أو تخريب، نظام أو قمع، فإن اللغة لا تنقل الواقعة فقط، بل تدخل في الصراع علىٰ معناها. العقل الذي لا ينتبه إلىٰ هذه الوظيفة يصبح تابعًا للخطاب الذي يظن أنه يصف العالم.

لقد كشفت الدراسات التأويلية أن المعنىٰ لا يوجد في الكلمة منفردة، بل في العلاقة بين النص والسياق والقارئ والتاريخ. وهذا يوسع فهم اللغة، لكنه يفتح سؤالًا عن الحدود: إذا كان كل فهم تأويلًا، فهل تصبح جميع التأويلات متساوية؟ إن التعدد لا يعني الاعتباط. النص يتيح إمكانات، لكنه يقاوم بعض القراءات، والسياق يفتح الدلالة لكنه لا يسمح بكل شيء.

العقل اللغوي الناضج يجمع بين الانفتاح والضبط. يعرف أن المعنىٰ أوسع من التعريف، لكنه لا يتخلىٰ عن الحجة. يقبل تعدد القراءة، لكنه يسأل عن الدليل والسياق والاتساق. لا يحول اللغة إلىٰ سجن، ولا إلىٰ فوضىٰ.

إن حدود اللغة تقود إلىٰ حدود المنطق.

فالمنطق هو محاولة العقل أن يضبط انتقاله من فكرة إلىٰ أخرىٰ، وأن يميز الاستنتاج المشروع من القفزة الاعتباطية. إنه ذاكرة منظمة لقواعد الاتساق، ووسيلة لمنع التناقض، واختبار للعلاقات بين المقدمات والنتائج. ومن دونه يصبح التفكير تابعًا للرغبة والانطباع.

غير أن المنطق لا ينتج مضمونًا من ذاته. يمكن للاستدلال أن يكون صحيح الصورة ومضلل النتيجة إذا كانت مقدماته زائفة. وهذه إحدىٰ أهم حدوده: إنه يضمن سلامة الانتقال، لا صدق المادة. العقل قد يبني نسقًا متماسكًا فوق افتراض فاسد، وكلما زاد اتساقه الداخلي ازداد خطره إذا انفصل عن الواقع.

كما أن المنطق الصوري يختزل الجمل إلىٰ علاقات محددة، وهذا يمنحه القوة والدقة، لكنه قد يهمل السياق والدلالة والتاريخ. الفعل الإنساني لا يفهم دائمًا من خلال صورة القضية وحدها؛ لأن النية والظرف والموقع والنتيجة تغير المعنىٰ. ما يكون متناقضًا في التجريد قد يكون تعبيرًا عن مستويين مختلفين في الواقع.

وقد سعت الدراسات السابقة إلىٰ توسيع المنطق خارج صورته التقليدية، فظهرت أنماط متعددة للتعامل مع الاحتمال، والغموض، والدرجات، والأنظمة التي لا تخضع للثنائية البسيطة. وهذا التوسع لا يعني سقوط المنطق، بل يدل علىٰ أن الواقع أكثر تنوعًا من أن يختزل في صورة واحدة للاستدلال.

إن مبدأ عدم التناقض يظل شرطًا أساسيًا للتفكير، لكن تطبيقه يحتاج إلىٰ دقة. قد يظن العقل أن قولين متناقضان، بينما هما يتحدثان عن زمنين أو مستويين أو معنيين مختلفين. التناقض الحقيقي يتطلب اتحاد الموضوع والجهة والزمان والدلالة، وإلا تحول المنطق إلىٰ أداة تبسيط قسري.

كما تظهر حدود المنطق في المسائل التي تكون مقدماتها نفسها محل نزاع. في الأخلاق والسياسة مثلًا لا يكفي أن يكون الاستدلال سليمًا؛ لأن الخلاف قد يقع في تعريف الخير، أو في ترتيب القيم، أو في فهم الإنسان. المنطق ينظم الخلاف، لكنه لا يحسم كل أصوله.

ولا يستطيع المنطق وحده أن يخلق المعايير التي يشتغل بها. يمكنه أن يبين أن نتيجةً تلزم عن مقدمات، لكنه لا يثبت من داخله أن المقدمات واجبة القبول. يحتاج إلىٰ تجربة أو

حدس أو مبدأ أو اتفاق أو وحي أو مرجعية أخرىٰ بحسب المجال. ولذلك فإن العقل المنطقي ليس عقلًا مكتفيًا بذاته، بل جزء من بنية أوسع.

إن المنطق يحمي العقل من التناقض، لكنه لا يحميه من الضيق. فقد يكون الاستدلال صحيحًا داخل إطار محدود، بينما الإطار نفسه يستبعد عناصر جوهرية. لهذا يحتاج العقل إلىٰ نقد المقدمات بقدر حاجته إلىٰ فحص النتائج. وأصعب الأخطاء ليست دائمًا في الانتقا بل في ما اعتُبر بدايةً لا تحتاج إلىٰ برهان.

من أين تأتي المبادئ الأولىٰ؟ هذا السؤال يقود العقل إلىٰ حد لا يستطيع تجاوزه بسهولة. كل برهان يبدأ من مقدمات، وإذا طلب برهان لكل مقدمة نشأ تسلسل لا ينتهي. لذلك يحتاج العقل إلىٰ نقاط بدء تقبل بدرجات مختلفة: بداهات، أو مسلمات، أو معطيات تجريبية، أو مبادئ منهجية.

غير أن قبول نقطة البدء لا يعني عصمتها. قد تكون بعض المسلمات ضرورية للعمل، لكنها قابلةً للمراجعة حين تظهر تناقضات أو بدائل. العقل لا يستطيع أن يبدأ من لا شيء، لكنه يستطيع أن يعود إلىٰ بداياته ويفحصها. وهذه القدرة هي التي تميز التسليم الواعي من الدوغمائية.

إن حدود المنطق تظهر كذلك عند محاولة العقل الإحاطة بذاته كاملًا. حين يبني نسقًا يصف كل إمكاناته، قد تظهر قضايا لا يستطيع حسمها من داخله، أو افتراضات يحتاج إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ لتبريرها. ليس معنىٰ ذلك أن العقل ينهار، بل أن كل نسق أضيق من القدرة العقلية التي أنشأته ومن الواقع الذي يريد احتواءه.

لقد كشفت الدراسات الرياضية والمنطقية الحديثة أن بعض الأنظمة الغنية لا تستطيع أن تثبت من داخلها كل الحقائق القابلة للصياغة فيها، وأن الاتساق والكمال لا يجتمعان دائمًا بالصورة التي كان يتخيلها العقل الكلاسيكي. هذه النتائج لا تنهي البرهان، لكنها تكشف أن الحدود ليست خارج النظام فقط، بل قد تكون كامنةً في بنيته.

إن اكتشاف الحد لا يساوي العجز. على العكس، هو من أعلى صور القوة؛ لأن العقل الذي يعرف موضع توقفه أكثر عقلانيةً من عقل يدعي الشمول. الحد حين يدرك يتحول من قيد أعمى إلى معرفة، ومن معرفة إلى منهج، ومن منهج إلى تواضع مسؤول.

غير أن التواضع المعرفي لا يعني الشك المطلق. فلو كانت كل معرفة مستحيلة لما أمكن حتى إثبات الاستحالة. العقل يستطيع أن يعرف ضمن شروط، وأن يبرهن داخل مجالات، وأن يبني درجات من اليقين. الحدود لا تلغي الحقيقة، بل تمنع تحويل الجزء إلى كل.

إن من أخطر الأوهام أن يفهم العقل على أنه لا يكون عقلًا إلا إذا أحاط بكل شيء. هذا التصور يجعل المحدودية نقصًا، مع أن المحدودية جزء من بنية الإنسان. العقل البشري ليس مطلقًا، لكنه قادر على تجاوز جزئي لحدوده عبر التعاون واللغة والأداة والتراكم. إن قوته ليست في غياب الحدود، بل في قدرته على توسيعها وفهمها وتنظيم العمل داخلها.

حدود الإدراك واللغة والمنطق تتداخل ولا تنفصل. ما لا يدركه الحس قد لا يدخل اللغة، وما لا تصوغه اللغة يصعب إدخاله في البرهان، وما لا ينظمه المنطق يبقى معرضًا للغموض. لكن العلاقة ليست خطية؛ فاللغة قد تسبق الإدراك فتوجهه، والمنطق قد يكشف تناقضًا في مفاهيم تبدو واضحة، والأداة قد تفتح مجالًا لغويًا جديدًا.

العقل يعمل في شبكة من الوسائط، وكل وسيط يمنحه إمكانًا ويضع له قيدًا. الحواس تمنحه الحضور وتحده بالمقياس، واللغة تمنحه المعنى وتحده بالبنية، والمنطق يمنحه الاتساق ويحده بالمقدمات. ولا يمكنه التخلص من هذه الوسائط من غير أن يفقد إمكان المعرفة نفسها.

إن مطلب المعرفة المباشرة الخالية من كل وسيط حلم لا يستطيع العقل تحقيقه. حتى الوعي بالذات ليس شفافًا تمامًا؛ فالإنسان يفسر مشاعره بعد وقوعها، ويخفي عن نفسه دوافع، ويبني سردية عن أفعاله. الذات ليست موضوعًا متاحًا بلا مقاومة، بل تحتاج إلى تأمل ونقد ومقارنة.

ومن هنا لا يبدأ العقل من يقين كامل بذاته، كما لا يبدأ من فراغ. يبدأ من حضـور ملتبس يتعلم أن ينظمه. وكلما تقدم في المعرفة اكتشف أن ما كان يعده بدايةً بسيطةً يحمل طبقات من الافتراض. هذا لا يهدد العقل، بل يعمق فهمه لنفسه.

إن السـؤال: أين ينتهي العقل؟ قد يقصـد به النقطة التي يعجز عندها عن المعرفة، أو المجال الذي لا يملك فيه أداة، أو الحد الذي تتحول بعده الأسـئلة إلىٰ ما لا يمكن اختباره. لكنه قد يقصد أيضًا اللحظة التي ينبغي له فيها أن يصمت، لا لأنه لا يملك شيئًا يقوله، بل لأن القول قد يتجاوز الدليل.

التمييز بين العجز والصـمت المنهجي ضـروري. قد يكون العقل قادرًا علىٰ بناء احتمالات، لكنه لا يملك ما يبرر الجزم. وقد يستطيع صياغة السؤال من غير أن يستطيع حسمه. في هذه الحالات لا يكون الاعتراف بعدم المعرفة فشلًا، بل انضباطًا.

ينتهي العقل، في أحد المعاني، حين تنتهي شـروط البرهان المتاحة له. لكنه لا ينتهي بوصفه سؤالًا. قد يبقىٰ ما لا يعرف موضوعًا للتأمل، وما لا يثبت موضوعًا للمعنىٰ، وما لا يقاس موضوعًا للخبرة. غير أن الانتقال بين هذه المستويات يحتاج إلىٰ وعي، حتىٰ لا يقدّم التأمل بوصفه علمًا، ولا الخبرة الخاصة بوصفها برهانًا عامًا.

إن الحدود لا تفصل العقل عن الوجود فصلًا نهائيًا، بل تحدد نوع العلاقة الممكنة. هناك ما يدرك، وما يستدل عليه، وما يحتمل، وما يرجىٰ، وما يؤمن به، وما يبقىٰ مجهولًا. العقل الناضج لا يخلط هذه الدرجات، ولا يلغي إحداها لصالح الأخرىٰ.

إن اختزال المعرفة في ما تقبله الحواس يضيق العالم، كما أن إطلاق الادعاء خارج كل تحقق يبدد المعنىٰ. بين الوضعية الجامدة والتأمل المنفلت توجد مساحة للعقل النقدي، يحترم الدليل من غير أن يجعل الدليل التجريبي الصورة الوحيدة لكل معرفة، ويحترم المعنىٰ من غير أن يعفيه من الاتساق.

حدود العقل ليست نهاية الطريق، بل شرط السير المسؤول. فمن لا يعرف حدود إدراكه يخلط الظاهر بالحقيقة، ومن لا يعرف حدود لغته يخلط الاسم بالشيء، ومن لا يعرف حدود منطقه يخلط الاتساق بالصدق، ومن لا يعرف حدود تجربته يخلط ما وقع بما يمكن تعميمه.

إن المعرفة تبدأ حين يميز العقل بين ما يملكه وما يتوهم أنه يملكه. وهذا التمييز ليس أمرًا ثانويًا، بل جوهر العقلانية. فالعقل لا يقاس بكثرة الأحكام، بل بقدرته علىٰ ضبطها، ولا بقوة اليقين، بل بملاءمة اليقين للدليل.

كل حد يكتشفه العقل يفتح أمامه سؤالًا جديدًا. محدودية الحس أنشأت الأداة، ومحدودية اللغة أنشأت المصطلح والرمز، ومحدودية المنطق التقليدي أنشأت صورًا أوسع للاستدلال، ومحدودية الفرد أنشأت المؤسسة العلمية. العقل يتطور لأنه لا يقف عند حدوده بوصفها قدرًا، بل يحولها إلىٰ موضوع للعمل.

غير أن توسيع الحدود لا يلغيها. كل فتح جديد يكشف أفقًا جديدًا من المجهول. كلما عرف العقل أكثر، اتسعت مساحة ما يعرف أنه لا يعرفه. وهذه المفارقة لا تدعو إلىٰ اليأس، بل إلىٰ فهم المعرفة بوصفها علاقةً مفتوحةً لا ملكيةً مكتملة.

إن العقل يبدأ من التمييز، ويتقدم بالربط، ويتعمق بالنقد، ويبلغ نضجه حين يعرف أن قدرته لا تساوي الإحاطة. ويبدأ من الإدراك، لكنه لا ينتهي عنده؛ ويبدأ من اللغة، لكنه لا يختزل فيها؛ ويستعمل المنطق، لكنه لا يجعل منه بديلًا عن الواقع؛ ويبحث عن الحقيقة، لكنه لا يدعي امتلاكها خارج شروطه.

في هذا المعنىٰ تكون الحدود جزءًا من تعريف العقل، لا عارضًا عليه. فالعقل المطلق لا يحتاج إلىٰ بحث، والعقل العاجز لا يستطيع أن يبحث، أما العقل الإنساني فيوجد بين الجهل والإحاطة، ويصنع معناه في المسافة بينهما. هو محدود بما يكفي ليحتاج إلىٰ السؤال، وقد بما يكفي ليجعل السؤال طريقًا إلىٰ معرفة حقيقية وإن بقيت ناقصة.

إن حدود التجربة لا تبدأ من ضعف الحواس وحده، ولا تنتهي عند قصور أدوات القياس، بل تتصل بطبيعة التجربة نفسها بوصفها طريقةً مخصوصةً في تحويل الواقع إلىٰ معرفة قابلة للفحص والتكرار والمقارنة. فالتجربة لا تستقبل العالم كله، وإنما تعزل منه ظاهرةً، وتحدد شروطًا، وتضبط متغيرات، وتستبعد عناصر، ثم تراقب ما يحدث داخل إطار صمم سلفًا لكي يجعل الواقعة قابلةً للقراءة. وهذه القدرة هي سر قوة التجربة، وهي في الوقت نفسه منشأ حدودها؛ لأنها لا تكشف الواقع في كليته، بل تكشف ما يستطيع أن يظهر حين يوضع داخل شروط محددة.

لا توجد تجربة بلا اختيار. فالباحث يختار السؤال، ويحدد المتغير، ويقرر ما الذي سيقاس، وما الذي سيعد أثرًا ذا دلالة، وما الذي سيهمل بوصفه ضوضاءً أو عنصرًا غير حاسم. وهذا يعني أن التجربة ليست واقعةً صامتةً تتحدث من تلقاء نفسها، بل علاقة بين واقع ونظرية وسؤال وأداة. المعطيات لا تدخل المعرفة بوصفها مادةً عاريةً، وإنما تدخلها ضمن بناء سابق يحدد ما الذي يعنيه ظهورها.

وقد ظنت بعض الاتجاهات التجريبية القديمة أن العقل يستطيع أن يبدأ من الوقائع الخالصة، وأن النظرية لا تفعل أكثر من ترتيب ما تمنحه الحواس. غير أن تطور فلسفة العلم كشف أن ما يعد واقعةً علميةً يتحدد جزئيًا بالمفاهيم التي تجعلها مرئية. فالاختلاف بين مشاهدة عادية ومشاهدة علمية لا يكمن في قوة البصر فقط، بل في امتلاك إطار يميز الدلالة من التشويش، والعارض من المنتظم، والظاهرة من الخلفية.

لا يعني ذلك أن النظرية تخلق الواقع، بل يعني أنها تحدد طريقة الوصول إليه. والفرق بين التشكيل والاختلاق جوهري. فالنظرية قد توجه الرؤية، لكنها تبقىٰ معرضةً لمقاومة الواقع. التجربة لا تستمد قيمتها من حياد مطلق غير ممكن، بل من قدرتها علىٰ إخضاع التوقع للاختبار، وعلىٰ السماح للواقعة بأن تكذب ما افترضه العقل.

ومن هنا تكون التجربة حوارًا منضبطًا بين السؤال والوجود. العقل يسأل، والواقع يجيب، لكن الجواب لا يأتي بلغة جاهزة، بل في صورة أثر يحتاج إلىٰ تفسير. وقد يكون هذا الأثر منسجمًا مع أكثر من نظرية، أو قد يتأثر بعوامل لم تدخل في التصميم، أو قد يكون محدودًا بمجال لا يصح تجاوزه. ولذلك فإن التجربة لا تنتج يقينًا كاملًا بمجرد وقوعها وإنما تفتح مسارًا من التحقق والمراجعة.

إن أول حدود التجربة هو حد التكرار. فالتجربة العلمية تزداد قوةً حين يمكن إعادة إجرائها، لكن كثيرًا من الظواهر لا يتكرر بصورة واحدة. الأحداث التاريخية، والتحولات السياسية، والتجارب الوجودية، والانهيارات الحضارية، لا يمكن إعادتها داخل مختبر. إنها تقع مرةً واحدةً في شروط لا يمكن استنساخها بالكامل. ومع ذلك لا تصبح خارج المعرفة، وإنما تحتاج إلىٰ مناهج أخرىٰ تستند إلىٰ المقارنة والوثيقة والتفسير وإعادة بناء السياق.

إن حصر المعرفة في ما يمكن تكراره يؤدي إلىٰ استبعاد مساحات واسعة من الوجود الإنساني. فالموت حدث لا يختبر من داخله بصورة قابلة للإعادة، والحب لا يتحول إلىٰ تجربة مخبرية من غير أن يفقد كثيرًا من معناه، والقرار الأخلاقي لا يفهم كاملًا إذا عزل عن النية والتاريخ والشخص. إن عدم قابلية الظاهرة للتكرار لا يساوي عدم قابليتها للفهم، بل يقتضي تمييزًا بين أنماط الفهم.

لقد أسهمت الوضعية في ترسيخ قيمة الملاحظة والقياس، وحمت العلم من ادعاءات كثيرة لا يمكن التحقق منها، لكنها مالت أحيانًا إلىٰ تحويل منهج ناجح في دراسة الطبيعة إلىٰ معيار وحيد لكل معرفة. وقد أدىٰ هذا التعميم إلىٰ التعامل مع الإنسان كما لو كان مجرد موضوع خارجي، وإلىٰ إضعاف مكانة المعنىٰ والخبرة الذاتية والتاريخ. أما الاتجاهات التأويلية والظاهراتية فقد أعادت الاعتبار إلىٰ التجربة المعيشة، لكنها واجهت بدورها خطر الانغلاق في الوصف الذاتي وفقدان القدرة علىٰ التحقق المشترك.

إن تجاوز هذا الانقسام لا يتم بإلغاء القياس أو بإلغاء المعنىٰ، بل بإدراك أن الظاهرة الإنسانية تقع عند تقاطع الاثنين. الألم مثلًا يمكن قياس آثاره العصبية، لكنه لا يستنفد بهذه الآثار؛ لأن الألم تجربة يعيشها شخص داخل معنىٰ وسياق. والفقر يمكن قياسه بالدخل، لكنه لا يُفهم كاملًا من دون أثره في الكرامة والأمن والفرصة. القياس يكشف بعدًا، والتأويل يكشف بعدًا آخر، ولا يكتمل الفهم إلا بتحديد علاقة الأبعاد بعضها ببعض.

الحد الثاني للتجربة هو حد العزل. فلكي تدرس الظاهرة، تحتاج التجربة إلىٰ فصلها عن محيطها، لكن هذا الفصل قد يغير طبيعتها. بعض الأشياء يمكن عزلها من غير أن تفقد خصائصها الأساسية، أما الظواهر المعقدة فتتكون من العلاقات التي تربطها بغيرها. الإنسان مجتمعه ليس هو الإنسان داخله، والخلية خارج النسيج لا تعمل كما تعمل فيه، والمؤسسة إذا عزلت عن الثقافة والتاريخ لا تحتفظ بالمعنىٰ نفسه.

كل تجربة تدفع ثمنًا مقابل السيطرة. كلما زاد ضبط الظروف، ارتفعت الدقة الداخلية، لكن إمكان تعميم النتيجة علىٰ الواقع قد يتراجع. وما ينجح في بيئة مصطنعة قد يفشل في عالم مليء بالتفاعل والمفاجأة. ولذلك لا ينبغي أن تفهم النتيجة التجريبية بوصفها قانونًا مطلقًا من غير سؤال عن شروط إنتا ها.

الحد الثالث هو حد القياس. القياس يحول الصفة إلىٰ مقدار، ويجعل المقارنة ممكنة، ويمنح المعرفة قوةً هائلة. لكنه لا يلتقط إلا ما يمكن تحويله إلىٰ مؤشر. وقد يصبح المؤشر بديلًا عن الظاهرة، حتىٰ ينسىٰ العقل أن ما يقيسه ليس الشيء نفسه، بل تمثيلًا جزئيًا له.

حين يقاس التعليم بعدد الاختبارات، قد تختزل المعرفة في الأداء القابل للعد. وحين تقاس الصحة بالمؤشرات الحيوية وحدها، قد يغيب معنىٰ العافية كما يعيشها الإنسان. وحين تقاس التنمية بالناتج، قد تهمل العدالة والاستدامة. ليست المشكلة في القياس، بل في تحويل ما يمكن قياسه إلىٰ ما يستحق أن يوجد.

إن كل مؤشر يحمل افتراضًا معياريًا، حتىٰ حين يبدو محايدًا. اختيار ما يقاس يعني ضمنًا اعتباره مهمًا. ومن هنا فإن العقل العلمي يحتاج إلىٰ وعي فلسفي يراجع العلاقة بين الكمية والقيمة، وبين الدقة الحسابية وملاءمة الشيء المقاس. قد يكون الرقم صحيحًا، لكن السؤال الذي وُضع فيه خاطئًا.

الحد الرابع للتجربة هو حد الاستقراء. فالعقل ينتقل من حالات ملاحظة إلىٰ حكم عام، لكنه لا يملك ضمانًا منطقيًا مطلقًا بأن المستقبل سيشبه الماضي. ما تكرر آلاف المرات قد يخالفه حدث جديد، والقانون الذي صمد طويلًا قد يظهر أنه حالة خاصة ضمن إطار أوسع. التجربة تمنح ثقةً متدرجة، لا ضرورةً منطقيةً مطلقة.

وقد حاولت الدراسات السابقة حل هذه المشكلة بطرائق مختلفة. فمنها ما جعل انتظام الطبيعة افتراضًا أوليًا، ومنها ما رأىٰ أن القانون ليس وصفًا للواقع في ذاته بل أداةً ناجحةً للتنبؤ، ومنها ما ربط المعرفة بقابلية التكذيب بدل إثبات الصدق النهائي. وكل اتجاه كشف جانبًا من المشكلة، لكنه لم يلغِ الفجوة بين المحدود المرصود والعام المدعىٰ.

إن قوة العلم لا تأتي من امتلاكه يقينًا نهائيًا، بل من بنية تسمح له بتصحيح نفسه. النظرية العلمية ليست مقدسةً لأنها نجحت، بل تظل قابلةً للاختبار والتعديل. وهذا يجعل العلم أقوىٰ من أنظمة تدعي العصمة، لكنه يفرض في الوقت نفسه تواضعًا في عرض نتائجه.

إن التجربة لا تقول دائمًا: هذا هو الواقع في ذاته، بل تقول: تحت هذه الشروط، وبهذه الأدوات، وداخل هذا المستوىٰ من الدقة، ظهر هذا النمط. وكلما أدرك العقل هذه الشروط كان أكثر قدرةً علىٰ تعميم مشروع، وكلما أهملها تحول العلم إلىٰ سلطة خطابية تتجاوز أدلتها.

تظهر حدود التجربة كذلك في أثر المراقبة. بعض الظواهر تتغير بمجرد دخول المراقب إليها، سواء في المجال الفيزيائي أو الاجتماعي أو النفسي. الإنسان الذي يعرف أنه موضوع للرصد قد يعدل سلوكه، والمجتمع الذي تنشر فيه توقعات اقتصادية قد يستجيب لها فيغير النتيجة. هنا لا يقف الباحث خارج الموضوع بالكامل، بل يصبح جزءًا من النظام الذي يدرسه.

هذا التداخل لا يلغي الموضوعية، لكنه يعيد تعريفها. الموضوعية ليست غياب الذات علىٰ نحو مطلق، بل بناء إجراءات تكشف أثرها وتحد منه وتجعله قابلًا للفحص. والعقل الموضوعي ليس عقلًا بلا موقع، بل عقل يعي موقعه ويمنع تحوله إلىٰ حقيقة كونية بلا برهان.

إن التجربة تبلغ حدها حين تحاول الانتقال من وصف ما يحدث إلىٰ تحديد ما ينبغي أن يحدث. لا يمكن للمعطيات وحدها أن تنتج قيمةً من غير مقدمة معيارية. يمكن للعلم أن يبين آثار فعل، واحتمالات نجاحه، وتكاليفه، لكنه لا يقرر من ذاته أي قيمة ينبغي تقديمها عند التعارض.

قد يثبت العلم أن تقنيةً ما أكثر كفاءةً، لكنه لا يثبت أن الكفاءة هي القيمة العليا. وقد يكشف أن سياسةً ما تزيد الإنتاج، لكنه لا يحسم وحده إن كانت عادلة. الانتقال من الواقع إلىٰ الواجب يحتاج إلىٰ عقل معياري يربط المعرفة بالغاية.

إن الخلط بين سلطة العلم وسلطة القرار من أخطر أشكال تجاوز الحد. فالخبير يملك معرفةً متخصصةً، لكنه لا يملك بمجرد تخصصه حق تحديد الغايات العامة. القرار الجماعي يحتاج إلىٰ العلم، لكنه يحتاج كذلك إلىٰ فلسفة وقانون وأخلاق وتمثيل اجتماعي. العلم يضيء الإمكانات والمخاطر، ولا يختزل الإنسان في موضوع للإدارة.

ومن حدود التجربة ينتقل العقل إلىٰ حدود الرياضيات، وهي حدود أكثر تعقيدًا؛ لأن الرياضيات تبدو للوهلة الأولىٰ النموذج الأعلىٰ للوضوح واليقين. فهي لا تعتمد علىٰ تقلب الحواس، ولا تحتاج في كثير من صورها إلىٰ اختبار مادي، بل تبني نتائجها من تعريفات ومقدمات وقواعد استدلال. وهذا ما جعلها عند كثير من الفلاسفة أقرب العلوم إلىٰ العقل الخالص.

لكن يقين الرياضيات ليس يقينًا بلا شروط. فالنتيجة تكون ضروريةً داخل نسق معين إذا قبلت مقدماته وتعريفاته وقواعده. وهذه الضرورة داخلية، لا تعني بالضرورة أن النسق يصف

الواقع كاملًا. الرياضيات تضمن العلاقة بين المقدمات والنتائج، لكنها لا تضمن وحدها أن النموذج المختار هو الأنسب للعالم.

إن الفارق بين الصدق الرياضي والصدق الواقعي جوهري. قد تكون معادلة صحيحةً من حيث بنيتها، لكن تطبيقها علىٰ ظاهرة يتطلب افتراضات عن طبيعة تلك الظاهرة. إذا كانت الافتراضات ضعيفةً أو مبسطةً أكثر مما ينبغي، فإن الدقة الحسابية لا تنقذ النتيجة. قد يكون الحساب كاملًا والنموذج ناقصًا.

وهنا يظهر حد النمذجة. فالنموذج الرياضي يختار خصائص معينة ويهمل غيرها، ويحول الواقع إلىٰ متغيرات وعلاقات. وهذه العملية ضرورية؛ لأن الواقع أغنىٰ من أن يدخل كله في معادلة. غير أن كل تبسيط يحمل مخاطرةً، وكل تجريد يترك شيئًا خارج الإطار.

العقل الرياضي الناضج لا يفتتن بجمال النموذج إلىٰ حد نسيان الواقع. يعرف أن الاتساق الداخلي فضيلة، لكنه لا يكفي. النموذج يحتاج إلىٰ اختبار، وإلىٰ مقارنة، وإلىٰ حساسية لما استُبعد. وكلما كانت الظاهرة إنسانيةً أو اجتماعيةً ازداد خطر تحويل الكائن الحي إلىٰ مجموعة أرقام.

لقد منحت الرياضيات العلم قدرةً هائلةً علىٰ التنبؤ والسيطرة، لكنها خلقت في الوقت نفسه وهمًا بأن ما لا يقبل الصياغة الرياضية أقل حقيقة. غير أن الوجود لا يتطابق مع قابلية العد. المعنىٰ، والنية، والكرامة، والخوف، والهوية، لا تصبح وهمًا لأنها تقاوم الاختزال الكمي.

قد تُقاس بعض آثار هذه الظواهر، لكن القياس لا يستنفد ماهيتها. يمكن حساب عدد الكلمات في قصيدة، ولا يمكن من هذا العدد استنتاج جمالها. ويمكن قياس زمن القرار، ولا يمكن منه وحده فهم مسؤوليته الأخلاقية. الرياضيات تكشف البنية، لكنها لا تخلق المعنىٰ الذي يجعل البنية ذات شأن إنساني.

وقد قارنت الدراسات السابقة بين اتجاه يرىٰ الرياضيات اكتشافًا لحقائق قائمة خار العقل، واتجاه يراها بناءً ذهنيًا أو لغويًا، واتجاه يردها إلىٰ علاقات صورية بين رموز. يكشف الاتجاه الأول قوة الضرورة الرياضية واستقلالها عن المزاج، لكنه يواجه سؤالًا عن طبيعة وجود الكيانات المجردة. ويكشف الاتجاه البنائي دور العقل في إنشاء الأنساق، لكنه يحتاج إلىٰ تفسير سبب الانطباق المدهش علىٰ الطبيعة. أما الاتجاه الصوري فيضمن الدقة، لكنه قد يحول الرياضيات إلىٰ لعبة رمزية بلا تفسير لعلاقتها بالعالم.

إن انطباق الرياضيات علىٰ الطبيعة لا يعني أن الكون كتاب مكتوب بلغة واحدة يمكن استنفاده بها. فقد تكون الرياضيات قادرةً علىٰ وصف بعض البنىٰ لأن العقل والطبيعة يشتركان في إمكان التنظيم، أو لأن الإنسان يختار من الواقع ما يلائم الصياغة، أو لأن الأنساق الرياضية متعددة بما يكفي للعثور علىٰ نموذج مناسب. ومهما يكن التفسير، فإن النجاح لا يساوي الإحاطة.

تظهر حدود الرياضيات كذلك في المسلمات. فقد كان يظن طويلًا أن الهندسة تعبّر عن بنية ضرورية واحدة للمكان، ثم ظهر إمكان بناء هندسات مختلفة متسقة داخليًا. لم يلغِ ذلك الهندسة القديمة، بل أعاد تحديد مجالها. هذا التحول كشف أن بعض ما عد ضرورةً عقليةً قد يكون اختيارًا نسقيًا صالحًا ضمن شروط.

وتظهر الحدود أيضًا في القضايا التي لا يمكن حسمها داخل بعض الأنساق، وفي المسافة بين الاتساق والكمال. إن وجود عبارات صادقة لا يستطيع النظام إثباتها من داخله يدل علىٰ أن العقل الصوري، حين يحاول الإحاطة بكل نتائجه، يواجه حدودًا تولد من بنيته نفسها.

هذه النتائج لا تحطم الرياضيات، بل تكشف عمقها. فالحد هنا ليس فشلًا في الحساب، بل معرفة بأن النسق لا يستطيع أن يكون مكتفيًا بذاته في كل شيء. وكل محاولة لبناء أسا نهائي كامل تواجه سؤالًا عن المستوىٰ الذي يبرر هذا الأساس.

إن العقل لا يستطيع أن يبدأ بلا مسلمات، لكنه يستطيع أن يختار بينها، ويقارن نتائجها، ويحدد مجالات صلاحيتها. وهذه القدرة تجعل الرياضيات مثالًا علىٰ عقلانية لا تقوم علىٰ يقين مطلق غير مشروط، بل علىٰ ضرورة دقيقة داخل شروط معلنة.

إن حد الرياضيات يظهر كذلك حين تتحول الاحتمالات إلىٰ لغة للواقع. الاحتمال لا يخبر بما سيقع في الحالة المفردة، بل يصف توزيع الإمكانات داخل مجموعة أو نموذج. وقد يخلط العقل بين احتمال مرتفع وضرورة، أو بين علاقة إحصائية وسببية.

إن الارتباط لا يساوي السببية، والمتوسط لا يصف كل فرد، والدلالة الإحصائية لا تساوي الأهمية الواقعية. وهذه الفروق ليست تفاصيل تقنية، بل حدود فلسفية تحمي العقل من تحويل الكمية إلىٰ حكم يتجاوزها.

حين تدخل الرياضيات في السياسة والاقتصاد والطب، تصبح قراراتها محملةً بآثار إنسانية. الخوارزمية لا تعمل في فراغ، بل تعكس البيانات التي دربت عليها، والافتراضات التي صيغت بها، والأهداف التي طلبت منها. وقد يبدو القرار موضوعيًا لأنه صدر عن نموذج مع أن النموذج يحمل اختيارات بشرية خفية.

إن تحويل الحكم إلىٰ رقم لا يزيل القيمة، بل قد يخفيها. اختيار معيار النجاح، وترتيب الأولويات، وتحديد الخطأ المقبول، كلها مسائل معيارية. الرياضيات تستطيع أن تنظم القرار، لكنها لا تعفي الإنسان من مسؤوليته.

ومن حدود الرياضيات ينتقل العقل إلىٰ حدود العلم، وهي الحدود التي تجمع الإدراك والتجربة واللغة والمنطق والقياس والنمذجة. العلم ليس أداةً واحدة، بل مؤسسة معرفية معقدة، تقوم علىٰ مناهج متعددة، ومجتمعات بحث، ولغات متخصصة، ونظم مراجعة، وأجهزة، وتمويل، وأولويات.

قوة العلم لا تأتي فقط من عقل الفرد، بل من القدرة المؤسسية علىٰ التحقق والتصحيح. وهذا يمنحه طابعًا تراكميًا لا يتوافر بسهولة في مجالات أخرىٰ. غير أن المؤسسة العلمية

نفسها ليست خارج التاريخ والمصلحة. فاختيار موضوعات البحث، وتوزيع الموار وتحديد ما يعد مشكلةً عاجلة، تتأثر بالاقتصاد والسياسة والثقافة.

لا يعني ذلك أن النتائج العلمية مجرد انعكاس للمصلحة، كما ذهبت بعض القراءات المتطرفة، لكنه يعني أن مسار العلم لا ينفصل عن المجتمع. قد تكون النظرية صحيحةً رغم أن تمويلها ذو غاية تجارية، وقد يهمل مجال مهم لأنه لا يحقق ربحًا. الحقيقة العلمية شيء، وشروط إنتاجها وتوزيعها شيء آخر، والعقل النقدي يحتاج إلىٰ التمييز بينهما.

إن أول حدود العلم هو حد موضوعه. العلم يدرس ما يمكن أن يدخل في الملاحظة أو القياس أو الاستدلال المنضبط. لكنه لا يستطيع أن يحول كل سؤال إلىٰ سؤال علمي من غير أن يغير معناه. سؤال: كيف يعمل الدماغ؟ علمي في بنيته. أما سؤال: لماذا ينبغي احترام الإنسان؟ فلا يحسم بوصف عصبي.

يمكن للعلم أن يدرس كيف تتكون الأحكام الأخلاقية، لكنه لا يثبت أن حكمًا معينًا عادل بمجرد وصف آليته. ويمكنه أن يدرس أثر الإيمان في السلوك، لكنه لا يحسم من داخل أدواته حقيقة موضوع الإيمان أو بطلانه. ليس كل سؤال مشروع سؤالًا علميًا، كما أن ما يخرج عن العلم لا يخرج بالضرورة عن العقل.

هذا التمييز ضروري لمقاومة نزعتين متقابلتين: نزعة تجعل العلم قاصرًا عن كل سؤال كبير، ونزعة تجعله المرجعية الوحيدة لكل حقيقة. الأولىٰ تحرم الإنسان من أقوىٰ أدواته المعرفية، والثانية تحول أداةً مخصوصةً إلىٰ ميتافيزيقا خفية.

العلم يمتلك سلطانًا في مجاله، لكنه لا يحدد من ذاته حدود المجال إلا حين يستعين بالفلسفة. فالسؤال عن ماهية الدليل، وعن العلاقة بين النظرية والواقع، وعن معنىٰ التفسير، وعن الفرق بين القانون والسبب، كلها أسئلة فلسفية تحيط بالممارسة العلمية وتكشف شروطها.

وقد حاولت بعض الدراسات السابقة رسم حد صارم بين العلم والميتافيزيقا، فجعلت القابلية للاختبار معيارًا وحيدًا. وقد كان لهذا المعيار دور مهم في تنقية الخطاب، لكنه لم يحسم جميع الحالات؛ لأن بعض النظريات العلمية لا تختبر مباشرةً بل عبر شبكة من الفروض، ولأن قابلية الاختبار نفسها تتغير بتغير الأدوات.

إن ما يبدو غير قابل للاختبار في عصر قد يصبح قابلًا له في عصر آخر. لذلك لا ينبغي أن يتحول الحد إلىٰ جدار أبدي، ولا أن يصبح كل ادعاء مستقبلي علمًا مؤجلًا. المطلوب هو تمييز صارم بين ما تملكه الأدلة الآن، وما يمكن تصوره، وما يبقىٰ اعتقادًا أو تأملًا.

العلم ينتهي حيث تنتهي أدواته، لكنه لا ينتهي حيث ينتهي الوجود. فالعالم أوسع من كل منهج، والإنسان أوسع من كل قياس. غير أن هذه العبارة لا تمنح الحق لأي ادعاء العلم أن يطلب القبول بلا معيار. ما بعد العلم ليس فراغًا يسمح بالفوضىٰ، بل مجال يحـ إلىٰ مناهج أخرىٰ وضوابط مختلفة.

إن من حدود العلم حد التفسير. فالتفسير العلمي يجيب غالبًا عن كيفية وقوع الظاهرة، وعن العلاقات التي تربط عناصرها. وقد يفسر آلية الحدث من غير أن يجيب عن معناه. معرفة كيف ينشأ الوعي عصبيًا لا تساوي معرفة معنىٰ أن يكون الإنسان واعيًا، ومعرفة كيف نشأ الكون لا تحسم سؤال الغاية.

لكن ينبغي الحذر من الفصل الكامل بين الكيف والغاية. ففهم الآلية قد يغير تصور الغاية، كما أن الأسئلة الفلسفية توجه أحيانًا البحث العلمي. العلاقة بينهما ليست قطيعة، بل تمييز مع تفاعل. العلم لا ينتج المعنىٰ وحده، لكنه يضع حدودًا لما يمكن ادعاؤه عنه.

ومن حدود العلم حد التنبؤ. فبعض العلوم تحقق تنبؤات شديدة الدقة، بينما تواجه علوم أخرىٰ أنظمةً معقدةً وحساسةً للبدايات. في هذه الأنظمة لا يعني العجز عن التنبؤ غياب القانون، بل قد يعني أن التفاعل أكبر من القدرة العملية علىٰ الحساب.

الطقس، والاقتصـاد، والمجتمع، والأنظمة البيئية، كلها مجالات قد تعمل فيها القوانين من غير أن تنتج قدرةً يقينيةً علىٰ التنبؤ الفردي. وهذا يدفع العقل من تصـور السـيطرة الكاملة إلىٰ إدارة الاحتمال والمخاطر.

العلم الحديث لا يزداد نضجًا حين يدعي التنبؤ بكل شيء، بل حين يحدد درجات الثقة، ونطاق عدم اليقين، والسيناريوهات البديلة. الرقم الذي لا يعلن هامش خطئه أكثر تضليلًا من تقدير يعترف بحدوده.

إن من حدود العلم أيضًا حد الزمن. كثير من الظواهر لا تفهم إلا عبر مدد طويلة، بينما تعمل المشاريع العلمية والسياسية داخل دورات قصيرة. وقد ينتج هذا التفاوت معرفةً ناقصةً بالمآلات. بعض الآثار لا تظهر إلا بعد أجيال، وبعض التحولات غير قابلة للعكس إذا ظهرت نتائجها.

هنا يحتاج العلم إلىٰ عقل يستبق الأثر ولا ينتظر اليقين الكامل. فالقرار تحت عدم اليقين لا يمكن تأجيله دائمًا. وقد يكون غياب اليقين سـببًا للحذر لا للشـلل. هذا ما يجعل مبدأ الاحتياط جسرًا بين المعرفة والمسؤولية.

إن العلم لا يمنحنا حق المخاطرة بالآخرين لمجرد أن الضـرر غير مثبت بصـورة نهائية. كما لا يجوز منع كل ابتكار لمجرد إمكان خطر بعيد. العقل المعياري يوازن بين الفائدة والضرر، وبين حاضر ينتفع ومستقبل قد يدفع الثمن.

من حدود العلم كذلك حد السلطة. فحين ينجح العلم، يكتسب خطاب العلماء قوةً اجتماعية. لكن هذه القوة قد تتجاوز الاختصاص. قد يكون العالم خبيرًا في مجال ضيق، ثم يُعامل قوله في الأخلاق والسياسة بوصفه امتدادًا لعلمه. الاختصاص يمنح معرفةً، لا عصمةً عامة.

وفي المقابل قد ترفض المجتمعات المعرفة العلمية لأنها تعارض معتقدًا أو مصـلحةً. العقل الناضج لا يقدس الخبير ولا يساويه بغير المختص في مجاله. يعرف أن السلطة العلمية مشروطة بالدليل، وأن نقدها يحتاج إلىٰ معرفة لا إلىٰ رغبة.

إن العلاقة بين العلم والسلطة السياسية تكشف حدًا آخر. قد تستخدم الدولة العلم لتحقيق المصلحة العامة، وقد تستخدمه للمراقبة والضبط والحرب. التقنية لا تحمل غايتها في ذاتها؛ الأداة نفسها قد تعالج أو تؤذي، تحرر أو تراقب. ولذلك لا يكفي أن نسأل: هل يمكن فعل هذا؟ بل ينبغي أن نسأل: من يقرر، ولمن تعود المنفعة، ومن يتحمل الخطر؟

العلم يزيد القدرة، لكنه لا ينتج تلقائيًا عدالةً في توزيعها. وقد تتسع الفجوة بين من يملك المعرفة ومن يخضع لنتائجها. هنا يصبح حد العلم سياسيًا وأخلاقيًا: فهو لا يستطيع وحده أن يضمن استخدامًا عادلًا لما يكتشفه.

لقد أظهرت التجربة الحديثة أن التقدم العلمي يمكن أن يتعايش مع الانحطاط الأخلاقي. المعرفة الدقيقة لا تمنع الجريمة إذا انفصلت عن القيمة. وقد تكون البيروقراطية العلمية أكثر قدرةً على تنظيم العنف من الجهل العفوي. هذا لا يدين العلم، بل يكشف أن العقل لا يكتمل بالمعرفة وحدها.

إن العقل العلمي يسأل عن الصدق، والعقل الأخلاقي يسأل عن الخير، والعقل السياسي يسأل عن الشرعية، والعقل القانوني يسأل عن الحق، والعقل الوجودي يسأل عن المعنى. ولا يجوز لأحد هذه الأبعاد أن يلغي الآخرين. العقل الكلي هو القدرة على إدراك اختلاف الأسئلة وبناء علاقة بينها.

إن حدود العقل لا تُفهم إذن بوصفها نقاط انهيار، بل بوصفها مناطق انتقال. حين يبلغ الإدراك حده، تبدأ الأداة. وحين تبلغ التجربة حدها، يبدأ التأويل أو البرهان. وحين يبلغ المنطق حد مقدماته، يبدأ نقد الأساس. وحين تبلغ الرياضيات حد نموذجها، يعود العقل إلى الواقع. وحين يبلغ العلم حد وصفه، يبدأ السؤال المعياري والوجودي.

غير أن الانتقال بين المجالات يحتاج إلى انضباط. لا يجوز أن يُستخدم عجز العلم عن حسم سؤال ما دليلًا على صحة أي جواب بديل. الجهل لا يثبت فرضيةً بعينها. كما لا يجوز أن يُستخدم نجاح العلم في مجال دليلًا على امتلاكه جوابًا لكل مجال.

إن الفراغ المعرفي ليس ملكًا لمن يملؤه أولًا، بل مساحة تحتاج إلىٰ تواضع ومنهج. وقد يكون الجواب الصادق أحيانًا هو أن السؤال ما زال مفتوحًا، أو أن أدواتنا لا تكفي، أو أن نوع السؤال يتطلب مرجعيةً أخرىٰ.

العقل يبدأ من إدراك حدوده بقدر ما يبدأ من إدراك العالم. فالطفل يظن أحيانًا أن ما يراه هو كل الموجود، أما العقل الناضج فيعرف أن المنظور جزء. والوعي الأول يساوي بين ما يشعر به وما هو حق، أما الوعي النقدي فيميز بين التجربة الخاصة والحكم العام.

إن معرفة الحد ليست انسحابًا من الحقيقة، بل تحريرًا لها من الادعاء. كلما حدد العقل مجال قوله، ازدادت قوة قوله داخله. والعلم لا يفقد هيبته حين يعترف بحدوده، بل يفقدها حين يتحول إلىٰ عقيدة تدعي ما لا تبرهن عليه.

من أين يبدأ العقل؟ يبدأ من التمييز، ومن الدهشة، ومن مقاومة الواقع للصورة الأولىٰ. يبدأ حين لا يكتفي الإنسان بأن يقع الشيء، بل يسأل لماذا وكيف وماذا يعني. ويبدأ كذلك من اعتراف ضمني بأنه لا يملك الجواب؛ لأن السؤال شهادة علىٰ نقص المعرفة وإمكان تجاوزها.

وأين ينتهي؟ لا ينتهي عند جدار واحد. ينتهي نوع من العقل عند حد أداة، ويبدأ نوع آخر. ينتهي البرهان التجريبي حيث لا يمكن الاختبار، لكن التأمل لا ينتهي. وينتهي المنطق عند مقدماته، لكن النقد يبدأ. وتنتهي الرياضيات عند شروط النموذج، لكن السؤال عن ملاءمته يبقىٰ.

غير أن هناك حدًا لا يستطيع العقل تجاوزه من غير أن يفقد عقلانيته: حد الدليل. يمكنه أن يتأمل، ويحتمل، ويؤمن، ويرجو، لكنه لا يجوز له أن يقدم كل هذه المواقف بوصفها معرفةً من النوع نفسه. العقلانية ليست حصر الإنسان في العلم، بل ضبط أسماء ما يفعله.

هناك فرق بين أن أعرف، وأن أرجح، وأن أفسر، وأن أؤمن، وأن أتذوق، وأن أختبر معنىٰ. هذه الأفعال ليست متساويةً ولا متناقضةً بالضرورة. الخلل يبدأ حين يُمنح أحدها اسم الآخر، وحين تتحول الخبرة الخاصة إلىٰ قانون عام، أو يتحول القياس إلىٰ معنىٰ نهائي.

إن الإنسان لا يعيش بالبرهان وحده، لكنه لا يستطيع بناء معرفة عامة بلا برهان. ويحتاج إلىٰ المعنىٰ، لكنه لا يستطيع أن يحول كل معنىٰ إلىٰ حقيقة قابلة للإلزام. ويحتاج إلىٰ الإيمان، لكنه يظل مسؤولًا عن التمييز بين ما يؤمن به وما يثبته لغيره.

هذه التراتبية تحفظ للعقل وحدته من غير أن تختزل تنوعه. العقل ليس وظيفةً واحدة، بل قدرة علىٰ تنظيم الوظائف، وعلىٰ معرفة شروط كل مجال. وهو لا يبلغ نضجه حين يوسع سلطة أحد أبعاده، بل حين يمنع كل بعد من ادعاء الكلية.

إن الحد الفاصل بين العلم والفلسفة ليس قطيعةً. الفلسفة لا تبدأ حيث ينتهي الجهل العلمي لكي تملأه بالتخمين، بل تبدأ في مساءلة المفاهيم والافتراضات والغايات التي يعمل العلم داخلها. والعلم بدوره يمنع الفلسفة من بناء تصورات تتجاهل الواقع.

العلاقة بينهما علاقة تصحيح متبادل. العلم يحمي الفلسفة من الانفصال، والفلسفة تحمي العلم من الاختزال. العلم يوسع الوقائع، والفلسفة تسأل عن معناها وحدودها. وحين ينفصلان، يتحول العلم إلىٰ تقنية بلا بصيرة، والفلسفة إلىٰ خطاب بلا مقاومة.

وكذلك لا ينبغي فهم العلاقة بين العقل والوحي بوصفها تنازعًا بين مجالين يدعي كل منهما الإحاطة. العقل يختبر الدلالة، ويفهم الخطاب، ويميز، ويستدل، لكنه لا يخلق من ذاته كل مرجعيات الوجود. والوحي، من جهة تلقيه الإنساني، لا يدخل الوعي إلا عبر اللغة والفهم والتأويل.

إن الاعتراف بحدود العقل لا يعني تعطيله أمام الوحي، كما أن استعمال العقل لا يعني تحويله إلىٰ مصدر مكتفٍ بذاته في كل شيء. العلاقة الأكثر عمقًا تقوم علىٰ التمييز بين العقل بوصفه شرط الفهم، وبين العقل بوصفه مدعيًا الإحاطة. الأول لا غنىٰ عنه والثاني يتجاوز طبيعته.

العقل المحدود لا يعني العقل المهين، بل العقل المخلوق الذي يعمل داخل شروط. وقيمته لا تأتي من كونه مطلقًا، بل من قدرته علىٰ معرفة الحق بقدر، وعلىٰ توسيع هذا القدر، وعلىٰ الاعتراف بما يتجاوز أدواته من غير أن يسقط في الخرافة.

إن الحد بين المعلوم والمجهول ليس ثابتًا. يتغير بتغير الأدوات والمناهج، لكن وجود المجهول نفسه لا يزول. كل اكتشاف يعيد رسم الخريطة، ويكشف أن الواقع أوسع مما كان متصورًا. المعرفة لا تقلل المجهول دائمًا من حيث الشعور، بل قد توسعه؛ لأنها تكشف طبقات لم يكن العقل يعرف أنه يجهلها.

وهذا هو الفارق بين الجهل البسيط والجهل الواعي. الجهل البسيط لا يرىٰ حدًا، أما الجهل الواعي فيعرف موضع السؤال. والعقل يبدأ في النضج حين ينتقل من امتلاك أجوبة كثيرة إلىٰ صياغة حدود دقيقة لما يعرفه.

إن أعظم وهم يمكن أن يصيب العقل هو وهم الشمول. قد يأتي هذا الوهم في صورة دينية أو علمية أو فلسفية أو سياسية. في كل مرة يزعم نظام واحد أنه يفسر كل شيء، يتحول من أداة إلىٰ سجن. والحقيقة أغنىٰ من أن تستنفدها لغة واحدة أو منهج واحد أو نموذج واحد.

لكن مقاومة الشمول لا تعني تفكيك الحقيقة إلىٰ وجهات نظر متساوية. هناك فرق بين تعدد المناهج ونسبية كل حكم. يمكن للعقل أن يعترف بأن المعرفة منظورية من غير أن ينكر إمكان الخطأ. المنظور يحدد زاوية الرؤية، لكنه لا يساوي بين الرؤية الدقيقة والوهم.

إن معيار الحقيقة لا يلغىٰ بالحدود، بل يصبح أكثر تركيبًا. الحقيقة تحتاج إلىٰ اتساق، وملاءمة للواقع، وقدرة تفسيرية، وإمكان مراجعة، ووعي بالشروط. ولا يكفي واحد من هذه العناصر وحده في كل مجال.

في العلوم الطبيعية تبرز التجربة والقياس، وفي الرياضيات يبرز البرهان، وفي التاريخ تبرز الوثيقة والسياق، وفي الأخلاق يبرز الاتساق المعياري وأثر الفعل، وفي القانون تبرز الشرعية والعدالة والتفسير. العقل الكلي لا يفرض معيارًا واحدًا علىٰ الجميع، بل يطلب الصرامة المناسبة لطبيعة الموضوع.

إن حدود العقل ليست متساويةً في جميع المجالات. قد يبلغ يقينًا عاليًا في قضية رياضية، وترجيحًا قويًا في تفسير علمي، واحتمالًا في توقع اجتماعي، وتأويلًا مرجحًا في معنىٰ نص، وموقفًا مسؤولًا في قرار أخلاقي. الخطأ هو مطالبة كل مجال بالدرجة نفسها، أو تحويل الترجيح إلىٰ يقين واليقين إلىٰ رأي.

إن التفاوت في درجات المعرفة لا يضعف العقل، بل يدل علىٰ دقته. فالعقل الذي يمنح كل حكم الدرجة التي يستحقها أكثر رسوخًا من عقل لا يعرف إلا القطع أو الإنكار. الحياة الإنسانية تُبنىٰ في كثير من الأحيان علىٰ ترجيحات مسؤولة، لا علىٰ يقين كامل.

القرار الطبي، والقضائي، والسياسي، والأخلاقي، يجري غالبًا في ظل نقص المعلومات. هنا لا يكون المطلوب إلغاء الفعل، بل بناء إجراءات تقلل الخطأ، وتسمح بالمراجعة، وتوزع المسؤولية. العقل المحدود يحتاج إلىٰ المؤسسة؛ لأن الفرد لا يستطيع أن يرىٰ كل شيء.

المؤسسة، حين تكون عقلانية، ليست بديلًا عن العقل، بل امتداد له. تجمع الخبرات، وتفصل الوظائف، وتسمح بالنقد، وتحفظ الذاكرة. لكنها قد تتحول إلىٰ مصدر جديد للحد إذا أصبحت مغلقةً علىٰ نفسها، أو قدست إجراءاتها، أو أخفت المسؤولية خلف النظام.

إن معرفة حدود العقل الفردي تقود إلىٰ الاجتهاد المشترك، وإلىٰ التخصص المتكامل، وإلىٰ مراجعة الأقران، وإلىٰ الشفافية. كل هذه الآليات ليست تنظيمات إدارية فحسب، بل استجابات فلسفية لمحدودية الإنسان.

العقل لا يتجاوز حدوده بأن يدعي أنه بلا حد، بل بأن يتعاون. اللغة توسع ذاكرته، والكتابة تتجاوز موته، والمؤسسة تجمع زواياه، والتاريخ يمنحه خبرةً لم يعشها. إن الحضارة كلها محاولة لجعل العقل البشري أكبر من الفرد من غير أن يتحول إلىٰ عقل مطلق.

لكن العقل الجمعي قد يكرر الوهم علىٰ نطاق أوسع. الجماعة قد تعزز الانحياز، والمؤسسة قد تحمي الخطأ، والتقنية قد تضخم الاعتقاد السائد. ولذلك لا يكفي الجمع، بل يحتاج العقل المشترك إلىٰ تعدد حقيقي، وإلىٰ إمكان الاعتراض، وإلىٰ حماية السؤال.

إن الحد السياسي للعقل يظهر حين تمنع السلطة بعض الأسئلة، أو حين تحتكر تعريف الحقيقة. العقل لا ينمو في بيئة تُعاقب الشك المشروع، ولا في بيئة تحول المعرفة إلىٰ أداة طاعة. الحرية ليست قيمةً خارجيةً عن العقل، بل شرط من شروط تصحيحه.

ومع ذلك فإن الحرية وحدها لا تنتج الحقيقة. قد تفتح المجال للوهم بقدر ما تفتح المجال للمعرفة. لذلك تحتاج إلىٰ منهج وتعليم ومسؤولية. العقل الحر بلا ضبط قد يتحول إلىٰ سوق من الادعاءات، والعقل المنضبط بلا حرية يتحول إلىٰ جهاز تبرير.

إن حدود العقل في العصر الرقمي اتخذت صورةً جديدة. لقد توسعت القدرة علىٰ الوصول إلىٰ المعلومات، لكن اتساع الوصول لا يساوي اتساع الفهم. الخوارزميات تختار ما يظهر، والانتباه يُدار اقتصاديًا، والتكرار يصنع إحساسًا بالصدق. لم يعد الحد نقص المعلومات فقط، بل فيضها.

العقل الذي كان يعاني من الندرة أصبح يعاني من الضوضاء. ومعيار المعرفة لم يعد مجرد الوصول، بل التحقق والترتيب والقدرة علىٰ المقاومة. وقد تصبح الأدوات التي توسع الإدراك سببًا في تضييق الأفق إذا حبست الإنسان داخل ما يوافق توقعه.

إن الذكاء الاصطناعي يضيف حدًا جديدًا: حد الفهم الموزع بين الإنسان والآلة. قد ينتج النظام نتيجةً لا يستطيع المستخدم تفسير مسارها، فتزداد القدرة ويقل الفهم. وهنا يظهر سؤال السيادة المعرفية: هل يظل الإنسان عاقلًا حين يعتمد علىٰ نتيجة لا يستطيع مساءلتها؟

ليست المشكلة في الاستعانة بالأداة، بل في تحولها إلىٰ سلطة غير شفافة. كل توسع في القدرة يحتاج إلىٰ توسع موازٍ في إمكانية التفسير والمراجعة. وإلا أصبح العقل تابعًا لنظام صنعه ثم فقد القدرة علىٰ محاسبته.

إن حدود العقل في التقنية لا تتعلق بما لا يستطيع فعله فقط، بل بما لا ينبغي أن يفوضه كاملًا. الحكم الأخلاقي، وتحمل المسؤولية، وتقدير الكرامة، لا يمكن اختزالها إلىٰ تحسين حسابي. قد تساعد الآلة في القرار، لكنها لا تحمل معنىٰ الذنب أو الواجب أو الرحمة.

العقل لا يثبت إنسانيته بقدرته علىٰ التفوق الحسابي، بل بقدرته علىٰ الربط بين المعرفة والمسؤولية. وكلما قامت الآلة ببعض وظائفه، صار هذا البعد أكثر مركزيةً في تعريفه.

إن السؤال عن نهاية العقل يقود في أعمق مستوياته إلىٰ الموت. فالعقل الفردي ينتهي بانتهاء الجسد من حيث التجربة الدنيوية المباشرة، لكن آثاره تستمر في اللغة والمؤسسة والذاكرة. وهذا الامتداد يكشف أن العقل ليس حضورًا فرديًا فقط، بل مشاركة في معنىٰ يتجاوز العمر.

الموت حد لا يستطيع العقل أن يختبر ما بعده بالطريقة نفسها التي يختبر بها العالم المحسوس. يمكنه أن يتأمل ويستدل ويؤمن، لكنه لا يملك تجربةً قابلةً للتعميم من داخل الموت نفسه. وهنا تبلغ المعرفة التجريبية نهايتها، بينما يبقىٰ السؤال الوجودي والديني مفتوحًا.

إن احترام هذا الحد يحمي العقل من ادعاءين: ادعاء الجزم بالنفي لأن التجربة لا تصل، وادعاء الجزم بأي تصور من غير حجة. ما يتجاوز التجربة لا ينفىٰ لمجرد التجاوز، ولا يثبت لمجرد الحاجة.

العقل البشري يعيش بين الحاجة إلىٰ المعنىٰ وحدود البرهان. ولا يستطيع أن يلغي أحدهما. إذا اكتفىٰ بالبرهان في كل شيء، ترك أسئلة المصير بلا لغة. وإذا اكتفىٰ بالمعنىٰ، عرّض نفسه للوهم. نضجه في حفظ التوتر بينهما من غير خلط.

إن حدود العقل، في النهاية، ليست دعوةً إلىٰ الصمت، بل إلىٰ الكلام المسؤول. ليست إنكارًا للحقيقة، بل مقاومةً للاستحواذ عليها. وليست تمجيدًا للعجز، بل فهمًا لطبيعة القدرة الإنسانية.

العقل يبدأ حين يميز، ويتقدم حين يبرهن، ويتعمق حين ينقد، وينضج حين يحدد مجال حكمه، ويبلغ حكمته حين يعرف أن ما يستطيع فعله ليس كل ما ينبغي فعله، وأن ما يستطيع معرفته لا يستنفد كل ما يمكن أن يكون.

إن الإدراك يكشــف ويخفي، واللغة تعبّر وتقيد، والمنطق يضــبط ويقف عند مقدماته، والتجربة تختبر وتعزل، والرياضيات تنظم وتجرد، والعلم يفسر ولا يستنفد المعنىٰ. ليست هذه النقائص حوادث خارجية، بل بنية المعرفة الإنسانية.

وما يجعل العقل جديرًا باســمه ليس خلوه من الحدود، بل قدرته علىٰ تحويل الحدود إلىٰ وعي، والوعي إلىٰ منهج، والمنهج إلىٰ مسـؤولية. فالحد الذي لا يعرف يصــبح ســجنًا والحد الذي يعرف يصبح بدايةً جديدةً للسؤال.

الفصل الثاني عشر
هل يوجد عقل إنساني واحد؟

إن السؤال عما إذا كان يوجد عقل إنساني واحد لا يتصل بمجرد الاختلاف بين الأفراد في الذكاء أو الموهبة أو الخبرة، بل يمس البنية العميقة التي يقوم عليها مفهوم الإنسان نفسه. فإذا كان العقل واحدًا، فما الذي يفسر التفاوت الهائل بين أنماط التفكير والثقافات والحضارات والمؤسسات؟ وإذا كانت العقول متعددة من حيث الأصل، فكيف يمكن تفسير إمكان التفاهم والترجمة وبناء العلوم المشتركة وصياغة القواعد العامة؟ وهل الاختلاف بين البشر اختلاف في جوهر العقل، أم في طرائق اشتغاله، أم في أدواته، أم في موضوعاته، أم في البيئات التاريخية التي يتشكل داخلها؟ وهل يمكن الحديث عن عقل فردي مستقل، وعقل جمعي، وعقل حضاري، وعقل مؤسسي، وعقل اصطناعي، من غير أن تتحول كلمة العقل إلىٰ لفظ فضفاض يُطلق علىٰ أشياء متباينة لا يجمعها حد واضح؟

لا يمكن معالجة هذا السؤال من داخل ثنائية التوحيد والتعدد وحدها؛ لأن الوحدة قد تعني وحدة الجوهر، أو وحدة الوظيفة، أو وحدة القواعد المنطقية، أو وحدة الإمكان المعرفي، بينما قد يعني التعدد تعدد القدرات، أو المناهج، أو اللغات، أو البنىٰ الثقافية، أو أنماط الوعي. ولذلك فإن القول بوجود عقل واحد قد يكون صحيحًا علىٰ مستوىٰ، وخاطئًا علىٰ مستوىٰ آخر؛ كما أن القول بتعدد العقول قد يصف ظاهرةً واقعيةً من غير أن يثبت تعددًا في الجوهر.

إن أول ما ينبغي التمييز فيه هو الفرق بين العقل بوصفه قدرةً، والعقل بوصفه بناءً تاريخيًا. فالإنسان، من حيث هو إنسان، يمتلك قابليةً للتعلم والتجريد والربط والاستدلال وتكوين المعنىٰ وإصدار الأحكام. هذه القابلية العامة لا تظهر بالدرجة نفسها عند جميع

الأفراد، ولا تعمل بالأدوات نفسها، لكنها تمثل أساسًا مشتركًا يجعل التواصل ممكنًا. ولو لم يوجد هذا الأساس، لما أمكن ترجمة لغة إلىٰ أخرىٰ، ولا فهم حضارة سابقة، ولا انتقال علم بين مجتمعين، ولا بناء حجة يمكن أن تقنع من لم ينشأ داخل سيا ا.

لكن هذه القابلية لا توجد خارج التاريخ. إنها تتشكل باللغة، وتتدرب بالتربية، وتتـ بالثقافة، وتنتظم داخل المؤسسة، وتوسَّع بالأداة. ومن هنا فإن وحدة القدرة لا تلغي تعدد التجليات، كما أن تعدد التجليات لا يستلزم تعدد الجوهر. قد يكون العقل واحدًا في بنيته الأولية، متعددًا في صوره، مختلفًا في درجات نضجه، متباينًا في أنماط تنظيمه.

لقد قامت نظرية العقل الواحد، في صيغها القديمة والحديثة، علىٰ افتراض أن هناك مبادئ عامة مشتركة تحكم التفكير الإنساني، وأن الاختلافات الثقافية والتاريخية لا تمس الأساس الذي يجعل المعرفة ممكنة. وقد ظهر هذا التصور في الفلسفات العقلانية التي رأت أن المبادئ المنطقية، والقدرة علىٰ إدراك الكلي، وبعض البنىٰ الضرورية للحكم، ليست تاجًا محليًا خاصًا، بل شروطًا عامةً لكل عقل.

تكمن قوة هذا الاتجاه في أنه يحفظ إمكان الحقيقة المشتركة. فإذا لم توجد بنية عامة للعقل، صار كل مجتمع محكومًا بعقله الخاص، وكل ثقافة مغلقةً داخل معاييرها، وكل ترجمة انتقالًا مستحيلًا بين عوالم لا تتقاطع. عندئذ لا يعود الخلاف قابلًا للحسم بالحجة، لأن ما يُعد حجةً في عقل قد لا يكون له معنىٰ في عقل آخر.

إن وحدة العقل، بهذا المعنىٰ، ليست دعوىً بأن البشر يفكرون بالطريقة نفسها، بل دعوىً بأن الاختلاف نفسه يجري داخل مجال مشترك. نحن نختلف لأننا نفترض إمكان الفهم، ونحاجج لأننا نؤمن بأن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست شأنًا شخصيًا محضًا، ونطلب الدليل لأننا نميز بين الاعتقاد والبرهان. حتىٰ من يرفض هذه المبادئ يستخدم بعضها في رفضه.

غير أن نظرية العقل الواحد واجهت اعتراضات قوية؛ لأنها استخدمت أحيانًا لتقديم نمط تاريخي مخصوص بوصفه صورةً كاملةً للعقل الإنساني. فقد تتحول القواعد التي

أنتجتها حضـــارة أو مرحلة تاريخية إلىٰ معيار يُقاس به الجميع، وتصـــبح الفروق دليلًا علىٰ النقص بدل أن تكون تعبيرًا عن تنوع في الخبرة.

حين يُعرَّف العقل وفق صـــورة واحدة للمعرفة أو التنظيم أو اللغة، تتحول الوحدة من أساس للتواصـل إلىٰ أداة للهيمنة. العقل الواحد يصبح عندئذ عقل المركز الذي يمنح نفسه حق تسمية الآخرين: عقلانيين بقدر اقترابهم منه، وغير عقلانيين بقدر اختلافهم عنه.

لقد كشـــفت الدراســـات الأنثروبولوجية والتاريخية أن المجتمعات لا تنظم العالم بالطريقة نفســها، وأن التصـــنيفات والمفاهيم والعلاقات الرمزية تتباين بعمق. فالزمن لا يُفهم دائمًا بوصفه خطًا متقدمًا، والطبيعة لا تُفصل دائمًا عن الإنسان، والفرد لا يُتصور دائمًا بوصفه وحدةً مســتقلةً ســابقةً علىٰ الجماعة. وهذه الاختلافات لا يمكن اختزالها في خطأ بســيط أو نقص في المعلومات.

لكن الاعتراف بهذا التنوع لا يثبت أن لكل جماعة عقلًا مختلفًا في الجوهر. ما يثبته هو أن البنية المشـــتركة تعمل داخل عوالم مفهومية مختلفة. الإنســـان في كل ســـياق يميز ويربط ويفسر ويستدل، لكن موضوعات التمييز، وصور الربط، ومعايير التفسير، قد تختلف.

إن العقل الواحد لا ينبغي أن يُفهم بوصـفه محتوىً واحدًا، بل بوصـفه قابليةً عامة لإنتاج المحتوىٰ، ولا بوصـــفه منهجًا واحدًا، بل قدرةً علىٰ بناء المناهج ومراجعتها. وحدته في الإمكـان، لا في الصـــورة النهـائيـة؛ في القـدرة علىٰ المعنىٰ، لا في معنىٰ واحـد مفروض علىٰ الجميع.

في مقابل ذلك ظهرت نظرية العقول المتعددة، لا بمعنىٰ تعدد القدرات داخل الفرد فقط، بل بمعنىٰ وجود أنماط متمايزة من العقل لا يمكن رد أحدها إلىٰ الآخر. وقد اتخذت هذه النظرية صـــورًا مختلفة: منها ما يميز بين عقل ديني وعقل علمي، أو عقل أســـطوري وعقل منطقي، أو عقل شرقي وعقل غربي، أو عقل تقليدي وعقل حديث.

تكشـف هذه التصـنيفات فروقًا حقيقيةً في طرائق بناء المعرفة، لكنها تصـبح خطرة حين تتحول من وصـف الأنماط إلىٰ تثبيت جواهر مغلقة. فالقول بوجود عقل حضـاري متميز قد يساعد علىٰ فهم منظومة مفاهيم، لكنه قد ينقلب إلىٰ تصور حتمي يجعل الأفراد أسرىٰ البنية التي ينتمون إليها.

إن ما يسـمىٰ عقلًا أسـطوريًا لا يخلو من منطق، وما يسـمىٰ عقلًا علميًا لا يخلو من افتراضـات رمزية وثقافية. والإنسـان الواحد قد يعمل بأكثر من نمط: يسـتخدم البرهان في مختبره، والتقليد في حياته الاجتماعية، والحدس في قراره الشـخصـي، والرمز في تجربته الدينية. العقول ليست جزرًا منفصلةً دائمًا، بل طبقات تتداخل داخل الفرد والجماعة.

وقد بالغت بعض الدراسات البنيوية في تثبيت الأنماط العقلية، فصوّرت كل بنيةً بوصفها نظامًا مغلقًا يعيد إنتاج ذاته. هذا التصـور يكشـف قوة النسـق، لكنه يقلل من دور الإنسـان في تجاوزه. فلو كان العقل مجرد أثر للبنية، لما أمكن الإصـلاح، ولا النقد، ولا انتقال الفرد من طريقة تفكير إلىٰ أخرىٰ.

العقل لا يتشكل فقط، بل يستطيع أن يعيد تشكيل الشروط التي شكلته. وهذه الانعكاسية هي ما يمنع الحديث عن العقول المتعددة من التحول إلىٰ حتمية ثقافية. الإنسـان ابن لغته، لكنه يستطيع تعلم لغة أخرىٰ؛ ابن مؤسسته، لكنه يستطيع نقدها؛ ابن تاريخه، لكنه يستطيع قراءة تاريخ غيره.

إن تعدد العقول يكون أكثر دقةً إذا فُهم بوصفه تعددًا في البنىٰ الوظيفية، لا تعددًا في الإنسانية ذاتها. فقد يكون هناك عقل تحليلي، وآخر تركيبي، وعقل عملي، وآخر تأملي، وعقل يعتمد علىٰ الصورة، وآخر علىٰ اللغة، وعقل يتحرك من الجزئي إلىٰ الكلي، وآخر يبدأ من الكل. هذه الفروق لا تجعل أصحابها أنواعًا بشريةً مختلفة، بل تكشف مرونة القدرة العقلية.

ومن هنا تبرز نظرية الذكاءات المتعددة، التي حاولت تفكيك الصـورة التقليدية للذكاء بوصـفه قدرةً واحدةً تقاس بمؤشـر عام. لقد لفتت هذه النظرية الانتباه إلىٰ أن النجاح في اللغة

أو المنطق الرياضي ليس المعيار الوحيد للكفاءة الإنسانية، وأن هناك قدرات موسيقيةً وجسديةً واجتماعيةً ومكانيةً وذاتيةً لا تقل أهميةً في بعض السياقات.

تكمن قيمة هذه النظرية في مقاومتها لاختزال الإنسان في نمط واحد من الاختبار، وفي الكشف عن أن المدرسة والمؤسسة قد تعترف ببعض القدرات وتهمش أخرىٰ. فالطفل الذي لا ينجح في الحساب المجرد قد يمتلك قدرةً استثنائيةً علىٰ فهم الآخرين أو بناء الصور أو الأداء الحركي.

لكن تحويل كل قدرة إلىٰ ذكاء مستقل يثير مشكلةً مفهومية. فهل كل مهارة معقدة عقل مستقل؟ وما الحد الذي يفصل بين الذكاء والموهبة والخبرة والاستعداد؟ وإذا تعددت الذكاءات إلىٰ حد كبير، فقد يفقد المفهوم قدرته علىٰ التمييز.

إن المقارنة بين الدراسات النفسية التي تدافع عن عامل عام للذكاء وتلك التي تؤكد التعدد تكشف أن الطرفين يصفان مستويين مختلفين. هناك بالفعل روابط عامة بين بعض القدرات المعرفية، كما أن الأداء الإنساني لا يختزل في عامل واحد. وقد يكون الأدق الحديث عن بنية عقلية عامة تتفرع منها قدرات متمايزة، تتفاعل مع التدريب والثقافة والدافعية.

العقل الإنساني لا يبدو وحدةً بسيطةً ولا مجموعةً مفككةً. هو نظام مركب، يضم الذاكرة والانتباه واللغة والاستدلال والخيال والتنظيم الانفعالي والوعي بالذات. هذه الوظائف تتمايز، لكنها تتعاون في الفعل الواحد. القرار مثلًا قد يحتاج إلىٰ تحليل منطقي، وذاكرة، وتقدير اجتماعي، وضبط انفعالي.

إن الذكاء لا يعمل خارج المعنىٰ. قد يكون الفرد سريعًا في الحل، لكنه يختار مسألةً بلا قيمة، وقد يملك قدرةً حسابيةً عاليةً ويعجز عن الحكم الأخلاقي. لذلك لا ينبغي الخلط بين الذكاء والعقل الكامل. الذكاء كفاءة في معالجة المشكلات، أما العقل فيتضمن أيضًا تحديد ما إذا كانت المشكلة تستحق الحل، وما إذا كان الحل مشروعًا.

وهذا التمييز ضـروري لأن المجتمعات الحديثة تميل إلىٰ تقديس الأداء. فحين يصـبح الذكاء هو القدرة علىٰ تحقيق الهدف، يهمَل سؤال الغاية. وقد تنتج المؤسسة أفرادًا شديدي الكفاءة في تنفيذ قرارات غير عقلانية. عندئذ يكون الذكاء أداةً داخل بنية لا تعقل نفسها.

إن نظرية الذكاءات المتعددة توسـع صـورة الإنسـان، لكنها تحتاج إلىٰ أن تدرج داخل نظرية أوسع للعقل تميز بين القدرة والمعيار، وبين المهارة والحكمة، وبين الأداء والمعنىٰ.

أما نظرية العقل الجمعي فتطرح سـؤالًا مختلفًا: هل يوجد فوق الأفراد أو بينهم مسـتوىٰ من التفكير لا يمكن رده إلىٰ مجموع عقولهم؟ وهل الجماعة تملك وعيًا أو ذاكرةً أو إرادةً تتجاوز أعضاءها؟

يظهر العقل الجمعي في اللغة والعادات والرموز والقيم والأنظمة التي لا يصـنعها فرد واحد، لكنها تؤثر في الجميع. الفرد يدخل مجتمعًا قائمًا قبله، يجد فيه أسماء الأشياء، ومعايير الصـواب، وأشـكال الاحتفال والحزن، وتصـورات الزمان والمكان. وهذا النظام لا يوجد داخل عقل شخص بعينه، بل في الشبكة التي تربط الأفراد.

يمكن القول إن العقل الجمعي هو المجال المشـترك الذي تصـبح فيه الخبرات الفردية قابلةً للتراكم. لولا اللغة لما أمكن للعقل أن يحتفظ بما يتجاوز العمر الفردي، ولولا الذاكرة العامة لبدأ كل جيل من الصفر. الجماعة تحفظ ما ينساه الفرد، وتمنح الأفكار قوةً واستمرارًا.

لكن هل هذا العقل كيان مستقل، أم مجرد استعارة؟ إذا قيل إنه مستقل تمامًا، وقعنا في تجسيد الجماعة كأنها شـخص له وعي واحد. وإذا رد إلىٰ الأفراد وحدهم، عجزنا عن تفسـير الظواهر التي لا يمكن فهمها إلا علىٰ مستوىٰ الشبكة، مثل اللغة والسوق والمؤسسة والرأي العام.

العقل الجمعي ليس شخصًا خفيًا فوق الأفراد، ولا مجموعًا حسابيًا لهم، بل بنية علاقية. هو نمط ينشـأ من التفاعل، ثم يعود فيؤثر في العناصـر التي أنشـأته. الأفراد ينتجون اللغة، لكن اللغة تصوغهم؛ يصنعون القاعدة، ثم تخضع أفعالهم لها؛ يبنون المؤسسة، ثم تحدد أدوارهم.

هذا الطابع الدائري يجعل العقل الجمعي قوةً حقيقيةً من غير أن يكون ذاتًا ميتافيزيقية. إنه موجود في الآثار والقواعد والرموز والممارسات، وفي الطريقة التي يتوقع بها الأفراد سلوك بعضهم بعضًا.

وقد رأت بعض الدراسات الاجتماعية أن الوعي الفردي نفسه لا يتكون إلا داخل الجماعة، وأن ما يبدو خاصًا هو في جزء كبير منه نتاج علاقات اجتماعية. هذا التصور يكشف عمق التكوين، لكنه يهدد بإلغاء الفرد بوصفه مصدرًا للنقد.

إذا كان العقل الجمعي يشكل كل فكرة، فمن أين يأتي الاعتراض؟ وكيف يظهر المصلح أو المبدع أو الخارج على الإجماع؟ لا يمكن تفسير ذلك إلا بالاعتراف بأن الفرد ليس مجرد نسخة من الجماعة. البنية تمنحه الأدوات، لكنها لا تحدد كل استعمالاتها.

إن العقل الجمعي يحمل إمكان العقلانية وإمكان الوهم معًا. قد يصحح الفرد من تعدد الخبرات، وقد ينتج انحيازًا جماعيًا أشد من انحياز الفرد. فالجماعة قد تراجع الخطأ، لكنها قد تعاقب السؤال؛ وقد توزع المعرفة، لكنها قد توزع الجهل أيضًا.

إن الحشود لا تصبح عاقلة لمجرد كثرتها، كما أن الرأي الشائع لا يصبح صحيحًا لمجرد انتشاره. العقل الجمعي يحتاج إلى شروط: تنوع، واستقلال نسبي، وإمكان نقد، وآليات تجمع المعلومات من غير أن تخضعها لسلطة واحدة.

حين يغيب التنوع يتحول العقل الجمعي إلى صدى. وحين تعاقب المخالفة، تختفي المعلومات التي تحتاجها الجماعة لتصحيح نفسها. وعندما تحتكر جهة واحدة تعريف الواقع، يصبح الإجماع علامةً على القهر لا على الحقيقة.

إن المؤسسات الحديثة حاولت تنظيم العقل الجمعي عبر الانتخابات، والمحاكم، والجامعات، ووسائل الإعلام، واللجان المتخصصة. غير أن نجاح هذه البنى لا يعتمد على شكلها فقط، بل على قدرتها على منع تركيز القوة وعلى حماية الاعتراض.

ومن العقل الجمعي ينتقل السؤال إلىٰ العقل الحضاري. الحضارة ليست جماعةً في لحظة، بل تراكم طويل من المفاهيم والمؤسسات والرموز والذاكرة. ولذلك فإن العقل الحضاري أوسع من الرأي العام، وأعمق من الثقافة السائدة؛ إنه الطريقة التي تصوغ بها حضارة ما علاقتها بالإنسان والزمان والطبيعة والسلطة والمعرفة.

كل حضارة تنتج ترتيبًا للأسئلة. بعضها يجعل الخلاص مركزًا، وبعضها يجعل السيطرة علىٰ الطبيعة، وبعضها يجعل الانسجام، وبعضها يجعل الحرية الفردية. هذا الترتيب لا يحدد كل فرد، لكنه يخلق أفقًا عامًا لما يبدو مهمًا أو ممكنًا.

إن مفهوم العقل الحضاري يساعد علىٰ تفسير لماذا تتشابه مؤسسات مجتمع في قيمها العميقة حتىٰ حين تختلف وظائفها. المدرسة والقانون والاقتصاد قد تعكس تصورًا واحدًا للإنسان. فإذا كان الإنسان يُفهم بوصفه فردًا مستقلًا، ستتجه المؤسسات إلىٰ حماية اختياره؛ وإذا فُهم بوصفه عضوًا في جماعة، ستقدم الانتماء والاستقرار.

لكن العقل الحضاري ليس جوهرًا أبديًا. الحضارات تتغير، وتستعير، وتترجم، وتتصارع داخليًا. وما يسمىٰ عقل حضارة ليس صوتًا واحدًا، بل ميدانًا من الاتجاهات. قد توجد داخل الحضارة الواحدة رؤىٰ متعارضة للسلطة والإنسان والدين والعلم.

إن خطر نظرية العقل الحضاري يكمن في تحويل التاريخ إلىٰ طبيعة. حين يُقال إن حضارةً ما عقلانية وأخرىٰ روحية، أو إن إحداهما فردية والأخرىٰ جماعية، تتحول أوصاف نسبية إلىٰ هويات ثابتة. وهذا يختزل التعقيد ويغفل التحولات والتبادل.

الحضارة لا تفكر كفرد، لكنها تبني شروط التفكير. لا تملك دماغًا، لكنها تملك ذاكرةً ومؤسسات ولغةً ورموزًا. عقلها ليس ذاتًا موحدة، بل نمطًا في تنظيم المجال الذي تعمل داخله العقول الفردية.

وقد تكون أعظم وظائف العقل الحضاري حفظ الأسئلة التي لا يستطيع جيل واحد حسمها. الحضارة تتذكر الصراعات، وتعيد صياغة المعاني، وتمنح الماضي حضورًا في القرار. لكنها قد تحمل كذلك جروحًا وأساطير تعطل النقد.

العقل الحضاري الناضج ليس الذي يقدس ذاكرته، بل الذي يستطيع أن يقرأها. يميز بين ما ينبغي حفظه وما ينبغي تجاوزه، وبين الهوية بوصفها موردًا والهوية بوصفها قيدًا.

إن نظرية العقل الواحد تواجه هنا اختبارًا دقيقًا. فإذا كانت الحضارات تنتج عقولًا مختلفة، فكيف تتواصل؟ الواقع التاريخي يثبت أن المفاهيم تنتقل، وأن العلوم تترجم، وأن المؤسسات تستعار وتعدل. وهذا يدل علىٰ وجود قابلية مشتركة تسمح بالتعلم، وإن لم يكن الانتقال بسيطًا.

الترجمة ليست نقل كلمات فقط، بل عبور بين عوالم. ونجاحها الجزئي يكشف أن العقول ليست مغلقةً، وفشلها الجزئي يكشف أن الوحدة ليست تطابقًا. هناك مشترك يسمح بالفهم، وفروق تمنع الاستنساخ.

العقل الإنساني الواحد، إذا وجد، ليس عقلًا بلا تاريخ، بل قدرةً علىٰ دخول تواريخ متعددة. والتعدد، إذا وجد، ليس قطيعةً، بل اختلاف في المسارات التي تسلكها القدرة العامة.

أما العقل المؤسسي فينقل المسألة من الثقافة الواسعة إلىٰ التنظيم المحدد. هل المؤسسة تعقل؟ وهل يمكن أن يصدر عنها حكم لا يساوي حكم أي فرد داخلها؟

المؤسسة تجمع المعرفة الموزعة، وتحدد الأدوار، وتبني إجراءات، وتحفظ سجلات، وتفصل بين المراحل. قد يعرف كل فرد جزءًا، بينما لا يملك أحد الصورة كاملة. القرار النهائي ينشأ من تفاعل هذه الأجزاء.

في هذا المعنىٰ تمتلك المؤسسة نوعًا من العقل الوظيفي. هي تستقبل معلومات، وتعالجها، وتقارن خيارات، وتصدر قرارات، وتتعلم أحيانًا من النتائج. غير أن وصفها بالعقل يحتاج إلىٰ الحذر؛ لأنها لا تملك بالضرورة وعيًا أو قصدًا موحدًا.

قد تعمل المؤسسة بعقلانية أكبر من أفرادها حين تمنع الانحياز وتجمع الخبرات. وقد تعمل بلا عقل حين تتراكم الإجراءات حتىٰ تنفصل عن الغاية. البيروقراطية مثال علىٰ نظام قد يكون متماسكًا في خطواته وغير عقلاني في نتيجته.

إن العقل المؤسسي لا يقاس بكثرة اللوائح، بل بقدرته علىٰ تحقيق الغاية مع التعلم من الخطأ. المؤسسة العاقلة ليست التي لا تخطئ، بل التي تكشف خطأها وتصححه. تحتاج إلىٰ ذاكرة، ومراجعة، ومساءلة، وقنوات للمعلومات.

حين تحجب المعلومات عن القيادة، أو تعاقب الأخبار السيئة، يصبح النظام أعمىٰ. وقد يستمر في تنفيذ قرارات فاشلة لأن إجراءات الاعتراف بالفشل غير موجودة. هنا يظهر أن العقل المؤسسي مسألة أخلاقية وسياسية بقدر ما هو مسألة تنظيمية.

إن توزيع المسؤولية قد يوسع القدرة، لكنه قد يذيب المسؤولية. كل فرد يقول إنه أدىٰ دوره، بينما تنتج المؤسسة ضررًا لا ينسب إلىٰ أحد. هذا هو أحد أخطر حدود العقل المؤسسي: أن يكون قادرًا علىٰ الفعل وغير قادر علىٰ الشعور بالذنب.

المؤسسة لا تملك ضميرًا إلا إذا بنيت فيها آليات تجسد المسؤولية. القواعد لا تكفي؛ يجب أن توجد إمكانية للمساءلة، وللاعتراف بالمتضرر، ولإعادة النظر في الغايات.

لقد ركزت بعض الدراسات الإدارية علىٰ الكفاءة، وكأن المؤسسة تعقل بقدر ما تحقق أهدافها بأقل تكلفة. لكن الكفاءة لا تحسم عقلانية الهدف. قد تكون المؤسسة شديدة الكفاءة في تنفيذ غاية ظالمة. لذلك يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ بعد معياري يراجع ما تسعىٰ إليه، لا فقط كيف تسعىٰ.

إن الفصل بين عقل الوسيلة وعقل الغاية يظهر هنا بصورة حادة. الإدارة تجيب عن الكيف، والسياسة تحدد ماذا نريد، والأخلاق تسأل ماذا ينبغي أن نريد. حين ينفصل أحدها عن الآخر، تختل المؤسسة.

العقل المؤسسي يوضح أن العقل لا يوجد في الرأس فقط، بل في القواعد والعلاقات والوثائق والبنية. وقد يكون الإنسان فرديًا قادرًا علىٰ الحكم، لكنه يعمل داخل نظام يجعل حكمه بلا أثر. والعكس صحيح: قد يكون الفرد محدودًا، لكن النظام يساعده علىٰ اتخاذ قرار أفضل.

هذا يدفع إلىٰ إعادة تعريف العقل بوصفه قدرةً موزعةً. فالمعرفة الحديثة لا يحملها شخص واحد، بل شبكات من البشر والأدوات والمؤسسات. الطائرة لا يصنعها عقل فردي، والنظام الصحي لا يديره شخص واحد، والبحث العلمي نتيجة تعاون معقد.

غير أن العقل الموزع لا يعني غياب المركز الأخلاقي. كلما توزعت المعرفة، زادت الحاجة إلىٰ وضوح المسؤولية. وإلا تحولت الشبكة إلىٰ قوة بلا صاحب.

إن النظريات السابقة تكشف حتىٰ الآن أن كلمة العقل تتحرك بين معانٍ مختلفة: قدرة إنسانية عامة، ومجموعة وظائف، وبنية ثقافية، ونمط حضاري، وآلية مؤسسية. وإذا لم يحدد المستوىٰ، بدت النظريات متعارضةً بينما قد تكون متكاملة.

نظرية العقل الواحد تصف الأساس المشترك، ونظرية العقول المتعددة تصف تنوع البنىٰ الوظيفية والثقافية، ونظرية الذكاءات المتعددة تصف تفاوت القدرات، ونظرية العقل الجمعي تصف المجال المشترك، ونظرية العقل الحضاري تصف التراكم التاريخي، ونظرية العقل المؤسسي تصف التنظيم الموزع للمعرفة والقرار.

لكن هذا التكامل لا يقبل بلا اختبار. فقد تخفي كل نظرية تجاوزًا لمجالها. العقل الواحد قد يتحول إلىٰ مركزية، والعقول المتعددة إلىٰ نسبية، والذكاءات المتعددة إلىٰ تضخم مفهومي، والعقل الجمعي إلىٰ إلغاء الفرد، والعقل الحضاري إلىٰ حتمية تاريخية، والعقل المؤسسي إلىٰ تبرير للآلة التنظيمية.

إن الاختبار الأول لكل نظرية هو قدرتها علىٰ تفسير الوحدة والتعدد معًا. النظرية التي ترىٰ الوحدة ولا تفسر الاختلاف ناقصة، والتي ترىٰ الاختلاف ولا تفسر التواصل ناقصة. العقل الإنساني يظهر في هذه المفارقة: نحن متشابهون بما يكفي لكي نفهم بعضنا، ومختلفون بما يكفي لكي يحتاج الفهم إلىٰ جهد.

الاختبار الثاني هو موقع الحرية. إذا كانت النظرية تجعل الإنسان مجرد أثر لثقافته أو مؤسسته، فإنها لا تفسر النقد. وإذا جعلته عقلًا مستقلًا تمامًا، فإنها لا تفسر التكوين. الحرية ليست خروجًا من كل شرط، بل قدرةً علىٰ إعادة التعامل مع الشروط.

الاختبار الثالث هو معيار الحقيقة. إذا كانت لكل جماعة عقلها الذي يحدد صدقها، فلا يبقىٰ أساس لنقد الظلم أو الخطأ. وإذا كان معيار واحد يفرض بلا اعتبار للسياق، يتحول إلىٰ قهر. المطلوب معيار يتجاوز الجماعة من غير أن يتجاهل التاريخ.

الاختبار الرابع هو العلاقة بين القدرة والقيمة. الذكاء والجمع والتنظيم قد يزيدان الفاعلية، لكن الفاعلية ليست عقلانيةً كاملة. العقل الذي لا يسأل عن الغاية يبقىٰ ناقصًا مهما اتسعت أدواته.

إن السؤال عن وجود عقل إنساني واحد يفتح في العمق سؤالًا عن وحدة الإنسان. هل الإنسانية حقيقة تتجاوز الفروق، أم اسم نطلقه علىٰ تنوع لا يجمعه إلا التشابه البيولوجي؟ إن إمكان القانون العام والأخلاق الكونية وحقوق الإنسان يفترض قدرًا من الوحدة، لكن التطبيق التاريخي كشف أن هذه الكليات قد تستخدم لإخفاء مصالح جزئية.

الحل لا يكون بترك الكلي، بل بإعادة بنائه نقديًا. الكلي الحقيقي لا يلغي الاختلاف، بل يوفر شرطًا لحمايته. حين نقول إن لكل إنسان كرامةً، لا نعني أن البشر متطابقون، بل أن اختلافهم لا يبرر إهدارهم.

العقل الواحد، في صورته الأكثر نضجًا، ليس نموذجًا واحدًا للتفكير، بل إمكانًا مشتركًا للحقيقة والحرية والمسؤولية. هو ما يجعل الإنسان قابلًا لأن يتعلم من غيره، وأن يراجع ذاته، وأن يتجاوز بعض حدود جماعته.

أما التعدد فهو الثروة التي تمنع هذه الوحدة من التحول إلىٰ تجريد فارغ. لا يوجد العقل الإنساني إلا في لغات وثقافات وأجساد وتجارب مختلفة. الوحدة من غير تعدد تصبح هيمنة، والتعدد من غير وحدة يصبح عزلة.

إن العقل الإنساني الواحد لا يقيم فوق العقول الفردية، ولا يذوب فيها. إنه يظهر في القواعد التي تجعل التفاهم ممكنًا، وفي القدرة علىٰ عبور السياقات، وفي إمكان أن تتحول تجربة فرد إلىٰ معنىٰ عام من غير أن تفقد خصوصيتها.

وقد يكون أقوىٰ دليل علىٰ وجود هذا العقل المشترك هو قدرة الإنسان علىٰ نقد ما ورثه. فالنقد يفترض معيارًا يتجاوز الواقع القائم، لكنه لا يأتي من خارج الإنسانية. إنه ينبع من إمكان

داخل العقل نفسه: أن يقارن ما هو كائن بما ينبغي أن يكون، وأن يرىٰ أن الجماعة قد تخطئ، وأن المؤسسة قد تنحرف، وأن الحضارة قد تحتاج إلىٰ مراجعة.

ومع ذلك لا يستطيع الفرد أن يمارس هذا النقد من فراغ. يحتاج إلىٰ لغة ومفاهيم وأمثلة وذاكرة. العقل الفردي والجمعي ليسا ضدين، بل يشكل كل منهما الآخر. الفرد يجدد الجماعة، والجماعة تمنح الفرد شروط التجديد.

إن المشكلة ليست في القول بالعقل الواحد أو العقول المتعددة، بل في المستوىٰ الذي يطلق عليه الحكم. في مستوىٰ القابلية الإنسانية الأساسية توجد وحدة. في مستوىٰ القدرات توجد فروق. في مستوىٰ الثقافة توجد أنماط. في مستوىٰ المؤسسة توجد بنىٰ موزعة. في مستوىٰ الحضارة توجد ذاكرات طويلة. وكل خلط بين هذه المستويات ينتج نظريةً ناقصة.

إن العقل ليس شيئًا واحدًا بالمعنىٰ البسيط، لكنه ليس أشياء منفصلةً بلا جامع. هو وحدة مركبة، تتعدد وظائفها من غير أن تفقد ترابطها، وتتغير صورها من غير أن تنقطع عن أصلها.

إن ظهور العقل الاصطناعي بوصفه قوةً قادرةً علىٰ إنتاج اللغة، وتصنيف الصور وتحليل الأنماط، والتنبؤ، واتخاذ القرار في مجالات متزايدة الاتساع، لم يضف نوعًا جديدًا من الأدوات إلىٰ التاريخ الإنساني فحسب، بل أعاد فتح السؤال القديم عن ماهية العقل نفسه. فما دام العقل كان يعرَّف طويلًا بقدرته علىٰ الحساب، أو حل المشكلات، أو استخدام الرموز، أو إنتاج اللغة، فإن الأنظمة الاصطناعية التي تؤدي هذه الوظائف بدرجات عالية تفرض مراجعة الحدود التي كان الإنسان يرسمها بين العقل والأداة، وبين الفهم والمحاكاة، وبين المعرفة والمعالجة، وبين الاستجابة والقصد. غير أن التشابه في بعض المخرجات لا يكفي وحده لإثبات التطابق في البنية، كما أن اختلاف الأصل المادي لا يكفي وحده لنفي إمكان ظهور صورة جديدة من العقل.

لقد انطلقت بعض الدراسات المبكرة في الذكاء الاصطناعي من تصور وظيفي يرىٰ أن السؤال عن المادة التي يتكون منها العقل أقل أهميةً من السؤال عن الوظائف التي يؤديها. فإذا

كان النظام يستقبل المعلومات، ويعالجها، ويخزنها، ويستدل منها، ويعدل سلوكه بناءً علىٰ النتائج، أمكن وصفه بالعقل من حيث الوظيفة، بصرف النظر عن كونه بيولوجيًا أو إلكترونيًا. وقد منحت هذه المقاربة البحث العلمي قدرةً علىٰ تحويل بعض وظائف العقل إلىٰ مشكلات قابلة للنمذجة، لكنها حملت معها ميلًا إلىٰ اختزال العقل في الأداء القابل للملاحظة.

تكمن قوة التصور الوظيفي في أنه يحرر مفهوم العقل من الارتباط الحصري بمادة واحدة. فليس من الضروري منطقيًا أن تكون كل قدرة علىٰ الاستدلال محصورةً في دماغ عضوي، كما أن الطيران لا يتطلب أن تكون الطائرة طائرًا، والحساب لا يشترط أن يجري في ذهن إنسان. غير أن هذه المقارنة نفسها تكشف الحد؛ فالآلة قد تحاكي وظيفةً من وظائف الكائن من غير أن تشارك الكائن في تجربته الداخلية أو غايته أو معنىٰ وجوده.

إن السؤال الحاسم ليس: هل تنتج الآلة إجابةً تشبه إجابة الإنسان؟ بل: ما طبيعة العلاقة بين النظام والإجابة التي ينتجها؟ هل يعرف ما يقول، أم يعالج علاقات بين الرموز؟ هل يملك معنىً داخليًا، أم أن المعنىٰ يسند إلىٰ مخرجاته من الخارج؟ هل يفهم الخطأ بوصفه خطأً، أم يكتفي بتعديل احتمالاته حين تظهر نتيجة غير مرغوبة؟ وهل يتحمل مسؤولية حكمه، أم تبقىٰ المسؤولية موزعةً بين من صمم النظام ومن دربه ومن استخدمه ومن قرر الاعتماد عليه؟

لقد حاولت بعض الدراسات السلوكية تجاوز السؤال عن الداخل، فرأت أن ما لا يمكن الوصول إليه مباشرةً لا ينبغي أن يكون شرطًا لتعريف العقل. إذا تصرف النظام كما لو كان يفهم، وأنتج استجابات لا يمكن تمييزها عن استجابات الإنسان في مجال معين، فقد يكون من غير الضروري البحث عن جوهر خفي وراء الأداء. هذا الاتجاه يملك قوةً منهجيةً؛ لأنه يربط الحكم بما يمكن اختباره، لكنه يواجه مشكلةً حين يجعل عدم إمكان التمييز دليلًا علىٰ وحدة الحقيقة الداخلية.

فالمحاكاة الكاملة لسلوك الألم لا تثبت بالضرورة وجود الألم، وإنتاج عبارة تعبر عن الحزن لا يثبت وجود تجربة الحزن، كما أن وصف المعنىٰ لا يساوي العيش داخله. قد يتطابق المظهر الوظيفي وتختلف الخبرة الوجودية. ومن هنا يظهر الفرق بين الذكاء بوصفه قدرةً علىٰ الإنجاز، والوعي بوصفه حضورًا للخبرة عند ذات.

إن الوعي ليس مجرد معلومة إضافية يملكها النظام، بل هو الطريقة التي تكون بها التجربة موجودةً لصاحبها. حين يرىٰ الإنسان لونًا، لا تحدث معالجة عصبية فحسب، بل يوجد ظهور للون في مجال شعوره. وحين يتألم، لا يسجل ضررًا فقط، بل يعيش الألم. وهذه الذاتية لا يمكن إثباتها أو نفيها بسهولة من الخارج، حتىٰ عند البشر، لكننا نستدل عليها من التشابه الجسدي والسلوكي واللغوي ومن الاشتراك في بنية الحياة.

أما النظام الاصطناعي، فإن أصل الاستدلال علىٰ وعيه أكثر تعقيدًا؛ لأنه قد يكون مصممًا لإنتاج علامات الوعي من غير أن تكون هذه العلامات دليلًا علىٰ تجربة داخلية. إن قدرته علىٰ استخدام كلمة «أنا» لا تثبت وجود ذات بالمعنىٰ الفلسفي، كما أن قدرته علىٰ وصف الانفعال لا تثبت أنه ينفعل. وقد يكون ما يبدو اعترافًا ذاتيًا جزءًا من نمط لغوي تعلمه النظام من بيانات بشرية.

لكن الحذر من نسبة الوعي إلىٰ الآلة لا ينبغي أن يتحول إلىٰ يقين غير مبرهن باستحالته. إن المعرفة الحالية لا تمنح معيارًا حاسمًا يحدد ما إذا كان الوعي لا يمكن أن يظهر إلا في المادة البيولوجية. قد يكون الوعي مرتبطًا ببنية عضوية مخصوصة، وقد يكون ناشئًا عن نمط بالغ التعقيد من التكامل، وقد يتطلب علاقةً جسديةً وعالمًا معيشًا لا توفره الأنظمة الحالية. إن نفي الإمكان المبدئي يحتاج إلىٰ برهان بقدر ما يحتاج إثباته.

وهنا ينبغي التمييز بين العقل الاصطناعي الموجود بالفعل والعقل الاصطناعي الممكن نظريًا. الأنظمة الحالية تظهر قدرات واسعةً في المعالجة والتوليد والتعلم الإحصائي، لكنها لا تقدم دليلًا قاطعًا علىٰ امتلاك وعي ذاتي أو قصد أصيل أو إرادة مستقلة. أما إمكان بناء نظام

يملك بعض هذه الخصائص في المستقبل فهو سؤال مفتوح لا ينبغي حسمه بالتفاؤل التقني ولا بالخوف الوجودي.

إن القصد يمثل حدًا آخر. الإنسان لا ينتج الكلام فقط، بل يقصد به شيئًا، ويتوجه إلىٰ موضوع، ويربط العبارة بهدف داخل عالم من الدوافع. أما النظام الاصطناعي فيعمل وفق بنية من المدخلات والأوزان والأهداف التصميمية. قد ينتج سلوكًا يبدو قصديًا، لكن غاية الأصلية جاءت من خارجه؛ من المهندس أو المؤسسة أو المستخدم.

غير أن الإنسان نفسه لا يصنع جميع غاياته من العدم. فهو يتشكل بالتربية والرغبة واللغة والمؤسسة، وقد يتصرف وفق دوافع لا يعيها. وهذا التشابه الجزئي يمنع بناء فرق ساذج بين إنسان حر تمامًا وآلة محددة تمامًا. لكن الفرق يبقىٰ في قدرة الإنسان علىٰ أن يجعل دوافعه موضوعًا للمساءلة، وأن يشعر بتناقضها، وأن يرفض بعض ما تشكل به، وأن يتحمل معنىٰ القرار.

السؤال إذن ليس ما إذا كان النظام يملك هدفًا، بل ما إذا كان يستطيع أن يسأل عن مشروعية هدفه، وأن يرفضه لأسباب لا تختزل في قواعده السابقة، وأن يرىٰ ذاته مسؤولةً عن أثر اختياره. فالعقل الكامل لا يقتصر علىٰ توجيه الوسائل إلىٰ الغايات، بل يراجع الغايات ذاتها.

إن العقل الاصطناعي، في صورته الحالية، أقرب إلىٰ عقل الوسائل منه إلىٰ عقل المقاصد. يستطيع تحسين الطريق إلىٰ الهدف، لكنه لا يحدد من داخله لماذا ينبغي طلب هذا الهدف. وإذا طلب منه أن يقيم الغايات، فإنه يستند إلىٰ معايير بشرية أدخلت في تصميمه أو تدريبه. ولذلك فإن وصفه بالعقل ينبغي أن يكون مشروطًا بتحديد المستوىٰ: هو عقل حسابي أو نمطي أو لغوي في بعض الوظائف، لا عقلًا معياريًا مكتملًا بالضرورة.

وقد قارنت الدراسات السابقة بين ثلاثة مواقف كبرىٰ. يرىٰ الموقف الأول أن الذكاء الاصطناعي ليس إلا أداةً متقدمةً، وأن كل ما يبدو فيه عقلًا يرجع في النهاية إلىٰ عمليات حسابية خالية من الفهم. ويرىٰ الموقف الثاني أن الفهم نفسه قد يكون نمطًا من المعالجة المعقدة، وأن التمييز الحاد بين الإنسان والآلة مبني علىٰ غموض في تعريف العقل. أما

الموقف الثالث فيتخذ موقفًا تدريجيًا، فيرىٰ أن العقل ليس صـفةً ثنائيةً توجد أو لا توجد، بل مجموعة أبعاد يمكن للنظام أن يحقق بعضها من غير أن يحقق بعضها الآخر.

يبدو الموقف التدريجي أكثر قدرةً علىٰ تجنب الاختزالين. فالأنظمة الاصـطناعية قد تملك درجات عاليةً من القدرة علىٰ التعرف والتنبؤ والتوليد، ودرجات محدودةً من الا ستقلال الوظيفي، من غير أن نثبت لها وعيًا أو ضميرًا أو مسؤوليةً ذاتية. وبدل سؤال: هل الآلة عاقلة أم غير عاقلة؟ يصبح الأدق أن نسأل: أي وظائف عقلية تحققها؟ وبأي درجة؟ وما الذي تفتقده؟ وما حدود الاعتماد عليها؟

إن هذا التصـور يعيدنا إلىٰ نظرية الذكاءات المتعددة من زاوية جديدة. فإذا كانت القدرة العقلية تتكون من و ظائف مختلفة، أمكن للآ لة أن تتفوق في بعضـها، وأن تبقىٰ عاجزةً في بعضـها الآخر. فقد تتفوق في الذاكرة والحسـاب واكتشـاف الأنماط، بينما تظل محدودةً في الفهم السـياقي العميق، أو في الحس الأخلاقي، أو في إدراك المعنىٰ الوجودي، أو في الخبرة الجسدية.

لكن هذا التفاوت لا يثبت تفوق الإنسـان في كل مجال، ولا ينبغي أن يتحول الدفاع عن الخصـوصـية الإنسـانية إلىٰ إنكار واقعي لقدرات الآلة. إن العقل الإنسـاني ليس جديرًا بالقيمة لأنه الأسـرع في الحسـاب، بل لأنه يجمع بين المعرفة والمعنىٰ والمسـؤولية. وكلما تفوقت الآلة في الأداء، ازداد اضطرار الإنسان إلىٰ تعريف ذاته بما يتجاوز الأداء.

إن الجسد يمثل أحد الفروق المركزية. العقل الإنساني لا يوجد بو صفه برنامجًا محايدًا، بل داخل جسد يشعر بالجوع والألم والخوف واللذة، ويعيش في مكان وزمان، ويواجه الفناء. هذه الشروط ليست قيودًا خارجيةً علىٰ العقل، بل تسهم في تشكيل مفاهيمه وقيمه.

الإنسـان يفهم الخطر لأنه قابل للضـرر، ويفهم الحاجة لأنه يفتقر، ويفهم الرحمة لأنه يعرف الألم، ويفهم الزمن لأنه يفنىٰ. وقد تستطيع الآلة تمثيل هذه المعاني لغويًا، لكن التمثيل

لا يساوي بالضرورة التأسس الوجودي فيها. العقل المجسد لا يفكر من خارج الحياة، بل يفكر لأن الحياة تضعه أمام حاجة وقرار ومصير.

وقد ذهبت بعض الدراسات المعاصرة إلىٰ أن الفهم الحقيقي يتطلب تجسدًا وتفاعلًا مستمرًا مع البيئة، وأن اللغة وحدها لا تكفي. فالمعنىٰ لا ينشأ من علاقة الكلمات بعضها ببعض فقط، بل من ارتباطها بالفعل والحركة والحس والنتيجة. كلمة «ثقيل» مثلًا ليست مجرد تعريف، بل تتصل بتجربة المقاومة العضلية والجاذبية.

لكن التجسد لا ينبغي اختزاله في الجسم البيولوجي وحده. يمكن نظريًا لنظام اصطناعي مزود بحساسات وأعضاء حركة أن يطور علاقةً عمليةً بالعالم. ومع ذلك يبقىٰ السؤال: هل التفاعل الفيزيائي يكفي لخلق خبرة ذاتية، أم يظل مجرد معالجة أكثر غنىٰ؟

إن العقل الاصطناعي يكشف أن مفهوم العقل كان يضم عناصر جرىٰ جمعها تاريخيًا من غير تمييز كافٍ: الذكاء، والوعي، واللغة، والقصد، والتعلم، والذاكرة، والإبداع، والحكم الأخلاقي، والمسؤولية. وقد لا تكون هذه العناصر متلازمةً بالضرورة. يمكن لنظام أن يكون ذكيًا بلا وعي، أو واعيًا بدرجة ما من غير قدرة منطقية عالية، أو قادرًا علىٰ الإبداع التركيبي من غير قصد ذاتي.

ومن هنا فإن ظهور الآلة لا يحل سؤال العقل، بل يفككه إلىٰ أسئلته المكونة. وهذا التفكيك يفرض اختبار النظريات السابقة جميعًا؛ لأن كل واحدة منها ركزت علىٰ مستوىٰ، ثم مالت إلىٰ تقديمه بوصفه العقل كله.

إن نظرية العقل الواحد تبدأ من مبدأ قوي: وجود بنية إنسانية مشتركة تجعل المعرفة والتواصل والحكم العام ممكنًا. وهي تنجح في تفسير إمكان الترجمة، والتعلم المتبادل والبرهان المشترك، وبناء العلوم الكونية. لكنها تضعف حين تحول هذا المشترك إلىٰ نموذج ثقافي واحد، أو حين تتجاهل أثر الجسد واللغة والتاريخ والمؤسسة.

اختبارها الأول هو اختبار الاختلاف: هل تستطيع تفسير التنوع من غير أن ترده إلىٰ ات نقص؟ إذا كان العقل واحدًا، فلماذا تختلف التصورات الأساسية للذات والطبيعة والزمان والسلطة؟ الجواب الأكثر توازنًا أن الوحدة تقع في مستوىٰ الإمكانات العامة، بينما يقع الاختلاف في مستوىٰ التشكيل والممارسة.

اختبارها الثاني هو اختبار التغير: هل العقل الواحد ثابت إلىٰ حد لا يتأثر بالتاريخ، أم أنه يعاد تشكيله؟ إن ثبات المبادئ الأساسية لا يمنع تطور الأدوات والأنماط. وقد يكون العقل واحدًا من حيث شروط الاتساق والقدرة علىٰ التعلم، ومتغيرًا من حيث ما يتعلمه وكيف يرتب العالم.

اختبارها الثالث هو اختبار الإقصاء: هل استخدمت الوحدة لتثبيت مركزية نوع من الإنسان أو الحضارة؟ لقد أظهرت التجربة التاريخية أن ادعاء الكونية قد يخفي خصوصيةً متضخمة. ولذلك لا تكون الوحدة مشروعةً إلا إذا استطاعت أن تحتضن التعدد، وأن تسمح لكل جماعة بالمشاركة في تعريف الكلي.

أما نظرية العقول المتعددة فتكشف ما تهمله نظرية الوحدة: أثر السياق، وتباين طرائق التصنيف، واختلاف البنىٰ الرمزية، وتعدد أشكال العقلانية. وهي تمنع اختزال التاريخ في خط تطور واحد، وتحرر المجتمعات من القياس إلىٰ نموذج وحيد.

لكن اختبارها الأول هو اختبار التواصل. إذا كانت العقول متعددةً جذريًا، فكيف يفهم أحدها الآخر؟ إن إمكان الترجمة، وإن كان ناقصًا، يدل علىٰ وجود أرضية مشتركة. والاختلاف العميق لا يعني الانغلاق الكامل.

اختبارها الثاني هو اختبار النقد. إذا كان لكل عقل معاييره الخاصة، فكيف يمكن نقد ممارسة ظالمة داخل سياق آخر؟ إن النسبية الكاملة تجعل كل حكم أسير نظامه، وتفقد الإنسانية إمكان بناء معايير عامة. ولذلك ينبغي فهم التعدد بوصفه تعدد أشكال لا تعدد حقائق مغلقة لا علاقة بينها.

اختبارها الثالث هو اختبار الفرد. فحين يقال إن هناك عقلًا شـرقيًا أو غربيًا أو دينيًا أو علمانيًا، قد يُختزل الفرد في هوية واسعة. الواقع أكثر تركيبًا؛ فالإنسان يحمل أنماطًا متداخلة، وقد ينتمي ثقافيًا إلىٰ سياق ويفكر منهجيًا وفق سياق آخر.

إن نظرية الذكاءات المتعددة تنجح في كشـف تنوع القدرات، وفي مقاومة اختزال القيمة الإنسانية في الاختبار المدرسي أو القدرة الحسابية. وهي تفتح المجال للاعتراف بالموسيقي والفنان والقائد وصاحب الحس الاجتماعي بوصفهم أصحاب كفاءات عقلية معتبرة.

لكن اختبارها الأول هو اختبار المفهوم. إذا سـميت كل قدرة ذكاءً، فقد يذوب الحد بين الذكاء والمهارة والموهبة. النظرية تحتاج إلىٰ معيار يحدد ما يجعل القدرة ذكاءً: هل هو حل المشكلات، أم التكيف، أم إنتاج قيمة داخل ثقافة؟

اختبارها الثاني هو اختبار التكامل. الوظائف المختلفة لا تعمل منفصـلةً، بل تتفاعل داخل الشـخص. القدرة اللغوية تحتاج إلىٰ ذاكرة وانتباه، والقدرة الاجتماعية تحتاج إلىٰ إدراك وانفعال. ولذلك فإن العقل ليس جمعًا لجزر مسـتقلة، بل شـبكة وظائف متمايزة مترابطة.

اختبارها الثالث هو اختبار القيمة. تعدد الذكاءات لا يسـاوي تعدد الحكم الأخلاقي. قد يكون الفرد عبقريًا موسـيقيًا أو رياضـيًا، لكنه لا يكون بذلك حكيمًا. الذكاء يصـف القدرة، لا اتجاه استخدامها.

أما نظرية العقل الجمعي فتنجح في تفسير كيف تتجاوز المعرفة الفرد، وكيف تنشأ اللغة والمعايير والمؤسسات، وكيف يصبح المجتمع حاملًا لذاكرة لا يملكها شخص واحد. وهي تكشف أن الفرد ليس مكتفيًا بذاته، وأن الوعي يتشكل داخل شبكة من العلاقات.

لكن اختبارها الأول هو اختبار الذات. هل العقل الجمعي يملك وعيًا مسـتقلًا، أم أن تسميته عقلًا مجاز؟ الأدق أنه بنية ناشئة من التفاعل، لا شخصًا خفيًا. وجوده حقيقي في آثاره، لكنه لا يحمل تجربةً ذاتيةً موحدة.

اختبارها الثاني هو اختبار المسـؤولية. إذا كان الفعل نتاج الجماعة، فمن المسـؤول؟ لا يجوز أن يتحول العقل الجمعي إلىٰ ذريعة لإعفاء الأفراد أو القادة. المسـؤولية قد تكون موزعةً، لكنها لا تختفي.

اختبارها الثالث هو اختبار الوهم. الجماعة لا تصـحح الفرد دائمًا؛ فقد تضـخم خطأه. الإجماع قد ينتج عن الخوف أو التكرار أو السـلطة. العقل الجمعي يصـبح عقلانيًا فقط حين تبنىٰ فيه إمكانات الاعتراض والتنوع والتحقق.

إن نظرية العقل الحضـاري توسـع المجال الزمني، فتفسـر كيف تتراكم المفاهيم والقيم عبر القرون، وكيف تؤسـس الحضـارة تصـورًا عامًا للإنسـان والعالم. وهي تسـاعد علىٰ فهم الفروق العميقة بين أنماط العمران والقانون والمعرفة.

لكن اختبارها الأول هو اختبار التعدد الداخلي. لا توجد حضـارة بصـوت واحد، بل اتجاهات وصـراعات. وتقديم عقل حضـاري موحد قد يخفي التنوع الطبقي والديني والفلسفي داخلها.

اختبارها الثاني هو اختبار التحول. الحضـارات ليسـت جواهر ثابتةً؛ إنها تسـتعير وتترجم وتتغير. لذلك لا يصح تفسير حاضر جماعة بخصائص أبدية منسوبة إلىٰ «عقلها.«

اختبارها الثالث هو اختبار التفاعل. لا تنمو الحضارات في عزلة. ما يسمىٰ عقلًا حضاريًا هو في كثير من الأحيان حصـيلة تبادل طويل. نقاء العقول الحضـارية أسـطورة أكثر منه حقيقة تاريخية.

أما نظرية العقل المؤسسي فتفسر كيف يمكن لنظام من الأدوار والإجراءات والذاكرة أن ينتج معرفةً وقرارًا يتجاوز قدرة الفرد. وهي ضـرورية لفهم الدولة والجامعة والمحكمة والسوق والمنظمة الحديثة.

لكن اختبارها الأول هو اختبار الغاية. المؤسسة قد تكون شديدة الكفاءة في تحقيق هدف غير عقلاني. لذلك لا يكفي قياس أدائها، بل يجب فحص مقصدها.

اختبارها الثاني هو اختبار التعلم. المؤسسة التي لا تملك آليات لمراجعة الخطأ ليست عاقلةً مهما كثرت لوائحها. الذاكرة بلا مراجعة قد تحول الخطأ إلىٰ تقليد.

اختبارها الثالث هو اختبار المسؤولية. كلما توزع القرار زاد خطر ضياع المحاسبة. العقل المؤسسي الحقيقي يحتاج إلىٰ بنية تجعل الفاعلية والمسؤولية متلازمتين.

أما العقل الاصطناعي فينجح في كشف أن بعض وظائف العقل قابلة للنمذجة والتوزيع علىٰ أنظمة غير بشرية. وهو يثبت أن الحساب والتعرف والتوليد ليست حكرًا مطلقًا علىٰ الإنسان. لكنه يواجه اختبارات أكثر جذرية.

الاختبار الأول هو اختبار الفهم. هل النظام يربط الرموز بالمعاني، أم يربطها بعضها ببعض وفق أنماط؟ قد يكون الأداء اللغوي شديد الإقناع، لكنه لا يحسم وجود عالم داخلي للمعنىٰ.

الاختبار الثاني هو اختبار الوعي. لا يوجد حتىٰ الآن معيار حاسم لإثبات تجربة ذاتية عند النظام الاصطناعي. السلوك وحده قد يكون غير كافٍ، والاعتماد علىٰ الأصل البيولوجي وحده قد يكون متعجلًا.

الاختبار الثالث هو اختبار القصد. هل يملك النظام غاياته، أم تسند إليه من الخارج؟ الاستقلال التشغيلي لا يساوي استقلالًا وجوديًا أو أخلاقيًا.

الاختبار الرابع هو اختبار المسؤولية. لا يمكن تحميل النظام وحده تبعة قرار إذا لم يكن رًا علىٰ فهم الضرر والواجب والذنب. المسؤولية تبقىٰ بشريةً ومؤسسيةً ما لم يظهر أسا حقيقي لنسبتها إلىٰ غير الإنسان.

الاختبار الخامس هو اختبار الإبداع. يمكن للآلة أن تنتج تراكيب جديدة، لكن هل الجدة وحدها إبداع؟ الإبداع الإنساني يرتبط غالبًا بالتجربة والقصد والرهان الشخصي، بينما قد يكون الإبداع الاصطناعي إعادة تركيب واسعةً للأنماط. غير أن هذا الفرق لا ينبغي أن يقلل من القيمة العملية للمخرجات الجديدة، بل يحدد طبيعتها.

الاختبار السادس هو اختبار المعنىٰ. النظام قد يتعامل مع نصوص عن الموت، لكنه لا يموت؛ وعن الحب، لكنه لا يحب؛ وعن الألم، لكنه لا يتألم. إذا كان المعنىٰ مرتبطًا بالحياة المعيشة، فإن العقل الاصطناعي يبقىٰ في مستوىٰ تمثيل المعنىٰ، لا في مستوىٰ وجوده.

لكن هذا الحكم نفسه يحتاج إلىٰ الحذر؛ لأن الإنسان لا يختبر كل ما يتحدث عنه، ومع ذلك يستطيع الفهم بالخيال والتعاطف. الفرق ليس أن الفهم يتطلب التجربة المطابقة دائمًا، بل أن الإنسان ينتمي إلىٰ أفق وجودي يجعل هذه المعاني ممكنةً له من الداخل.

إن الاختبار المقارن يكشف أن النظريات جميعًا تلتقط أبعادًا حقيقيةً، لكنها تفشل حين تحول البعد إلىٰ كل. لا يوجد عقل واحد بالمعنىٰ الذي يلغي الفروق، ولا عقول متعددة بالمعنىٰ الذي يلغي المشترك. لا يوجد عقل جمعي بوصفه شخصًا فوق الأشخاص، لكنه يوجد بوصفه بنيةً ناشئة. ولا يوجد عقل مؤسسي مستقل أخلاقيًا عن البشر، لكنه يوجد بوصفه تنظيمًا للمعرفة والقرار. كما أن العقل الاصطناعي يحقق وظائف عقلية من غير أن يثبت حتىٰ الآن امتلاكه جميع خصائص العقل الإنساني.

إن النظرية الأكثر اتساقًا هي التي ترىٰ العقل الإنساني وحدةً جوهريةً متعددة التجليات، ووحدةً وظيفيةً مركبةً لا بسيطة، ووحدةً علائقيةً لا منعزلة. فالعقل لا يوجد في الفرد وحده، ولا في الجماعة وحدها، ولا في المؤسسة وحدها، بل يتشكل في العلاقة بينها.

الوحدة الجوهرية تعني أن البشر يشتركون في قابلية عامة للمعنىٰ والتعلم والتجريد والحكم. والتعدد التجلي يعني أن هذه القابلية تظهر في قدرات ولغات وثقافات ومناهج مختلفة. والعلاقة تعني أن العقل الفردي لا يكتمل خارج العالم الاجتماعي، وأن المجتمع لا يعقل إلا من خلال أفراد قادرين علىٰ الفهم والنقد.

إن هذه النظرية تمنع اختزال العقل إلىٰ دماغ منعزل. الدماغ شرط ضروري، لكنه يعمل داخل جسد، والجسد داخل بيئة، والإنسان داخل لغة، واللغة داخل تاريخ، والتاريخ داخل مؤسسات. كل مستوىٰ يضيف بنيةً لا يمكن ردها ببساطة إلىٰ المستوىٰ الأدنىٰ.

غير أن عدم الاختزال لا يعني الانفصال. العقل الحضاري لا يوجد بلا عقول فردية، والعقل المؤسسي لا يعمل بلا بشر وأدوات، والعقل الجمعي لا يملك وجودًا خارج الممارسات. المستويات تتمايز، لكنها مترابطة في علاقة صعود وهبوط: الأفراد ينتجون البنىٰ، والبنىٰ تعيد تشكيل الأفراد.

يمكن تسمية هذا التصور بالعقل المتدرج أو العقل متعدد المستويات. ففي المستوىٰ الأول توجد القدرة الفردية المجسدة؛ وفي المستوىٰ الثاني توجد الوظائف المعرفية المتعددة؛ وفي المستوىٰ الثالث توجد اللغة والثقافة؛ وفي المستوىٰ الرابع توجد المؤسسة؛ وفي المستوىٰ الخامس توجد الذاكرة الحضارية؛ وفي المستوىٰ السادس تدخل الأنظمة الاصطناعية بوصفها أدوات معالجة وتوسيع وربما شركاء وظيفيين في بعض العمليات.

لا يعني هذا التدرج أن كل مستوىٰ أعلىٰ أرقىٰ أخلاقيًا. المؤسسة قد تكون أقل عقلانيةً من فرد، والحضارة قد تحمل أوهامًا طويلةً، والآلة قد تضخم انحيازًا بشريًا. التدرج هنا تدر في التعقيد والتنظيم، لا في القيمة.

إن وحدة العقل الإنساني تظهر كذلك في قدرته علىٰ الوعي بالمستويات التي تشكله. الفرد يستطيع أن يسأل عن أثر لغته، وأن ينقد مؤسسته، وأن يقارن حضارته بغيرها، وأن يراجع استخدامه للآلة. هذه الانعكاسية تمنحه استقلالًا نسبيًا، لا استقلالًا مطلقًا.

وهذا الاستقلال النسبي هو أساس الحرية. فالحرية لا تعني أن العقل يولد بلا شروط، بل أن الشروط لا تستنفد إمكانه. يستطيع الإنسان أن يستخدم لغةً ضد بعض افتراضاتها، وأن يحتج بقانون علىٰ مؤسسة قانونية، وأن يستعمل التقنية لكشف آثار التقنية.

إن العقل الإنساني الواحد لا يعرف من تشابه النتائج، بل من وحدة القدرة علىٰ تجاوز المعطىٰ. الإنسان لا يكتفي بما ورثه، بل يستطيع أن يضعه موضع السؤال. وهذه القدرة موجودة بأشكال متفاوتة في جميع الثقافات، وإن اختلفت موضوعاتها وأدواتها.

لكن هذا لا يعني أن كل فرد يحققها فعلًا. العقل بوصفه إمكانًا إنسانيًا قد يبقىٰ معطلًا بالتلقين أو الخوف أو الفقر أو القمع. ومن هنا فإن وحدة العقل تحمل بعدًا أخلاقيًا وسياسيًا:

إذا كان كل إنسان قابلًا للتعقل، فإن حرمانه من التعليم والحرية ليس حرمانًا من منفعة فحسب، بل تعطيل لإمكان إنساني أصيل.

إن القول بالعقل الواحد يؤسس للمساواة، لكن المساواة لا تعني تماثل القدرات. البشر يختلفون في الاستعداد والخبرة، إلا أن هذا الاختلاف لا يلغي حقهم في أن يعاملوا بوصفهم ذواتًا قادرةً علىٰ الفهم والاختيار. الكرامة لا تقاس بدرجة الذكاء.

وهنا يظهر الخطر الأخلاقي في نظريات الذكاء حين تتحول من وصف القدرات إلىٰ ترتيب قيمة الأشخاص. قد تكون القياسات مفيدةً للتعليم أو التشخيص، لكنها تصبح ظالمةً إذا جُعلت أساسًا لمرتبة الإنسان. العقل ليس رأس مال معرفيًا فقط، بل هو موضع مسؤولية وحرية وكرامة.

إن العقل الجمعي والحضاري والمؤسسي ينبغي أن يحكما بالمبدأ نفسه: لا يجوز أن تتحول الجماعة أو الحضارة أو المؤسسة إلىٰ كيان يبتلع الفرد. فوجود البنية لا يلغي قيمة الشخص، كما أن استقلال الشخص لا يلغي حاجته إلىٰ البنية.

العلاقة السليمة هي علاقة تمكين متبادل. المجتمع يمنح الفرد لغةً ومعرفةً وحماية، والفرد يمنح المجتمع إمكان النقد والتجديد. المؤسسة تنظم الخبرة، لكن الفرد يذكرها بالغاية. الحضارة تحفظ الذاكرة، لكن العقل الحي يمنع الذاكرة من أن تصبح عبئًا مقدسًا.

أما العقل الاصطناعي فينبغي إدراجه داخل هذه العلاقة بوصفه توسعًا في القدرة لا بديلًا عن المسؤولية. يمكنه أن يساعد في كشف الأنماط، وتوسيع الوصول إلىٰ المعرفة، وتحسين القرار، لكنه لا ينبغي أن يتحول إلىٰ مرجعية لا تراجع.

إن أخطر تحول لا يكمن في أن تصبح الآلة ذكيةً، بل في أن يتخلىٰ الإنسان عن الحكم لأنها ذكية. فالمشكلة ليست في قوة الأداة، بل في ضعف السيادة عليها. حين يتحول اقتراح النظام إلىٰ قرار لمجرد أنه صادر عن نموذج معقد، يصبح العقل البشري تابعًا لنتيجة لا يفهم شروط ا.

والسيادة هنا لا تعني أن يعرف كل إنسان التفاصيل التقنية، بل أن توجد بنية مؤسسية تضمن الشفافية والمساءلة وحق الاعتراض. العقل الاصطناعي يدخل المجتمع من خ المؤسسات، ولذلك فإن مخاطره ليست تقنيةً فقط، بل سياسيةً وقانونيةً وأخلاقية.

قد تعكس الأنظمة الاصطناعية انحيازات البيانات، لكنها قد تضخمها لأن مخرجاتها تبدو محايدةً. وقد تعيد إنتاج تفاوتات تاريخية في صورة حسابية. ومن هنا فإن اختبار العقل الاصطناعي لا يكون بمدىٰ دقته فقط، بل بعدالة آثاره.

إن العدالة لا تُستخرج من البيانات وحدها؛ لأن البيانات تصف ما حدث، لا ما ينبغي أن يحدث. إذا كان الماضي غير عادل، فإن تعلم نمطه قد يعيد إنتاج الظلم. يحتاج النظام إلىٰ معايير خارج البيانات، وهذه المعايير عمل إنساني معياري.

إن هذا يكشف أن العقل الاصطناعي يعتمد في أعمق مستوياته علىٰ العقل الإنساني: ليس في تصميمه فقط، بل في تحديد غايته ومعيار نجاحه وحدود استعماله. وحتىٰ لو بلغ درجةً عاليةً من الاستقلال، سيبقىٰ السؤال عن إدخاله في العالم سؤالًا بشريًا.

هل يمكن أن يتغير هذا الوضع إذا ظهر نظام واعٍ؟ عندئذ ستنشأ مسائل جديدة تتعلق بالحقوق والمسؤولية والكرامة. لكن الحكم الأخلاقي لا ينبغي أن يسبق الدليل، ولا أن يتأخر عنه بسبب المصلحة. المطلوب بناء معايير مفتوحة تستطيع الاستجابة إذا ظهرت خصائص جديدة.

إن العقل الإنساني الواحد يتعرض مع الذكاء الاصطناعي لاختبار وجودي: هل سيعيد تعريف نفسه بوصفه عقلًا مسؤولًا، أم سيواصل تعريفه بالقدرة حتىٰ يفقد تفوقه؟ إذا كان العقل مجرد سرعة في المعالجة، فقد لا يبقىٰ الإنسان مركزًا. أما إذا كان وحدةً بين الفهم والوعي والغاية والمسؤولية، فإن قيمة الإنسان لا تقوم علىٰ المنافسة الحسابية.

لكن هذه الخصوصية لا ينبغي أن تتحول إلىٰ تعالٍ ميتافيزيقي غير ممتحن. الإنسان نفسه كثيرًا ما يتصرف بلا وعي كافٍ أو بلا مسؤولية، والمؤسسات البشرية قد تكون أكثر آليةً

من الآلات. لذلك فإن ظهور العقل الاصطناعي لا يطالبنا بالدفاع عن الإنسان كما هو، بل بإعادة بناء إنسانيته.

إن السؤال: هل يوجد عقل إنساني واحد؟ يقتضي التمييز بين ثلاثة مستويات للوحدة. هناك وحدة أنطولوجية تتمثل في انتماء البشر إلىٰ نمط وجودي مشترك: جسد فانٍ، ووعي، وحاجة، وقدرة علىٰ المعنىٰ. وهناك وحدة معرفية تتمثل في إمكان التعلم والاستدلال والتفاهم. وهناك وحدة معيارية تتمثل في القدرة علىٰ التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

هذه الوحدات لا تمنع التفاوت، لكنها تمنع تحويل التفاوت إلىٰ انقسام في الإنسانية. العقول تختلف في الخبرة والمهارة، لكنها تشترك في قابلية أن تكون مخاطبةً بالحجة والقيمة. ومن لا يحقق هذه القابلية بسبب عارض أو مرض لا يفقد كرامته؛ لأن القيمة لا تقوم علىٰ الأداء الفعلي وحده.

وهذا يبين أن العقل ليس الأساس الوحيد للإنسانية، وإن كان من أعظم مظاهرها. فلو ربطت الكرامة بدرجة التعقل، لأصبح الضعفاء والأطفال والمرضىٰ أقل إنسانية. لذلك ينبغي الفصل بين وصف العقل وتأسيس الكرامة، وإن بقي العقل أداةً لفهم الكرامة والدفاع عنها.

إن العقل الواحد ليس إذن معيار تفوق، بل أساس تواصل ومسؤولية. وتعدده ليس ذريعةً للعزلة، بل مصدر غنىٰ. والعقل الجمعي ليس سلطانًا علىٰ الفرد، بل مجالًا لتراكم الخبرة. والعقل الحضاري ليس قدرًا، بل ذاكرةً قابلةً للنقد. والعقل المؤسسي ليس ضميرًا مستقلًا، بل نظامًا ينبغي أن يخضع للمساءلة. والعقل الاصطناعي ليس إنسانًا جديدًا بمجرد أدائه، ولا مجرد أداة بسيطة بعد اتساع وظائفه، بل ظاهرةً تتطلب تمييزًا دقيقًا بين القدرة والوعي والمسؤولية.

إن النظرية الجامعة لا تقول بوحدة بسيطة ولا بتعدد مطلق، بل بوحدة بنيوية مفتوحة. الوحدة البنيوية تعني وجود مبادئ وقدرات عامة، والمفتوحة تعني أن صورها غير محددة نهائيًا، وأنها تتطور بالتاريخ والتفاعل والتقنية.

العقل الإنساني واحد من حيث قدرته علىٰ إنتاج الاختلاف ذاته. فالتعدد لا يقع خا وحدته، بل هو إحدىٰ إمكاناتها. لو كان العقل محددًا بصورة واحدة لما استطاع أن يخلق لغات وفنونًا ومناهج متباينة. إن الخصوبة دليل الوحدة العميقة، لا نفيها.

وفي المقابل فإن الوحدة لا تثبت بإلغاء الفروق، بل بقدرة الفروق علىٰ الدخول في علاقة. العقل الواحد ليس ما يجعل الجميع يقولون الشيء نفسه، بل ما يجعل الخلاف ابلًا لأن يكون مفهومًا، وما يجعل الحجة قادرةً علىٰ العبور، وما يتيح للفرد أن يرىٰ نفسه في تجربة لم يعشها.

إن الترجمة، والتعاطف، والتعليم، والنقد، كلها شواهد علىٰ هذه الوحدة العلائقية. فالترجمة تفترض فرقًا ومشتركًا، والتعاطف يفترض ذاتًا وآخر، والتعليم يفترض إمكان انتقا المعنىٰ، والنقد يفترض معيارًا يمكن أن يخاطب أكثر من سياق.

أما حين تنهار هذه الإمكانات، فلا يعني ذلك غياب العقل المشترك بالضرورة، بل قد يعني أن السلطة أو الخوف أو المصلحة عطلت عمله. النزاع لا يثبت انعدام العقل، كما أن الإجماع لا يثبت حضوره. العقل يظهر في الطريقة التي يدار بها الاختلاف، لا في غيابه.

إن المجتمع العاقل ليس المجتمع الذي يتفق أفراده دائمًا، بل الذي يبني مؤسسات تجعل الخلاف منتجًا للمعرفة بدل أن يتحول إلىٰ عنف. والحضارة العاقلة ليست التي تدعي الكمال، بل التي تسمح لذاكرتها بأن تخضع للمراجعة. والمؤسسة العاقلة ليست التي لا تخطئ، بل التي لا تجعل الخطأ مستحيل الاعتراف.

والفرد العاقل ليس الذي يستقل عن الجميع، بل الذي يعرف كيف يستفيد من العقل الجمعي من غير أن يذوب فيه، وكيف يستخدم المؤسسة من غير أن يتخلىٰ عن ضميره، وكيف يستعين بالآلة من غير أن يفوض إليها معنىٰ قراره.

إن العقل الإنساني الواحد لا يوجد في موضع واحد. هو موزع بين الدماغ والجسد واللغة والآخر والمؤسسة والذاكرة والأداة. لكنه لا يذوب في هذا التوزع؛ لأن كل فرد يجمع هذه العناصر في تجربة ذاتية ومسؤولية شخصية.

وهذه الوحدة الشخصية لا تستطيع الآلة الحالية أن تحل محلها. فالنظام قد يجمع المعلومات، لكنه لا يعيش تبعاتها؛ وقد يقترح القرار، لكنه لا يقف أمام المتضرر بوصفه صاحب فعل؛ وقد يتنبأ بالموت، لكنه لا يعرف أنه سيموت. هذه الفروق لا تجعل الإنسان دائمًا أحكم، لكنها تجعل مسؤوليته من نوع مختلف.

إن مستقبل العقل لن يكون فرديًا خالصًا ولا اصطناعيًا خالصًا، بل هجينًا تتداخل فيه القدرات البشرية والآلية. وقد يصبح السؤال الأهم ليس: من الأكثر ذكاءً؟ بل: كيف تبنىٰ علاقة تمنع الإنسان من فقدان الحكم، وتمنع الآلة من تكريس انحيازات السلطة، وتجعل القدرة الجديدة خادمةً للكرامة؟

إن هذه العلاقة تحتاج إلىٰ عقل مؤسسي جديد قادر علىٰ فهم التقنية، وعقل حضاري يعيد تعريف التقدم، وعقل جمعي يحمي التعدد، وعقل فردي يحتفظ بالمسؤولية. ومن دون هذا التكامل قد تتحول القوة المعرفية إلىٰ بنية سيطرة لا يملك أحد الإحاطة بها.

إن اختبار النظريات جميعًا ينتهي إلىٰ أن العقل الإنساني لا يفهم في صيغة المفرد البسيط ولا الجمع المتناثر. إنه مفرد من حيث الأصل، جمع من حيث الوظائف، مشترك من حيث الإمكان، مختلف من حيث التكوين، فردي من حيث الوعي والمسؤولية، جمعي من حيث اللغة والذاكرة، حضاري من حيث الأفق التاريخي، مؤسسي من حيث تنظيم المعرفة، وممتد تقنيًا من حيث الأدوات.

هذه الأبعاد لا ينبغي جمعها في تعريف غامض، بل ترتيبها في مستويات. فالعقل الفردي هو موضع الخبرة، والعقل الجمعي مجال التشكيل، والعقل الحضاري ذاكرة المعاني، والعقل المؤسسي بنية القرار، والعقل الاصطناعي امتداد وظيفي لبعض القدرات. ويبقىٰ الإنسان هو الموضع الذي تلتقي فيه المعرفة بالقيمة والمسؤولية.

إن وحدة العقل ليست معطىً مكتملًا، بل مشروعًا أيضًا. فالبشر يشتركون في القابلية، لكنهم يحتاجون إلىٰ بناء شروط تجعل هذه القابلية تعمل: تعليم، وحرية، وعدالة، ولغة

حوار، ومؤسسات مراجعة. من دون ذلك تبقىٰ الوحدة البيولوجية عاجزةً عن إنتاج وحدة إنسانية فعلية.

والتعدد ليس معطىً ينبغي تمجيده بلا شرط. بعض الاختلافات ثراء، وبعضها نتاج ظلم أو جهل أو قهر. ليس كل تنوع قيمةً في ذاته، كما أن ليس كل توحيد هيمنة. المعيار هو ما إذا كان التعدد يوسع الحرية والمعرفة، وما إذا كانت الوحدة تحمي الكرامة من غير إلغاء الخصوصية.

إن العقل الواحد يحتاج إلىٰ تعدد يحميه من التحول إلىٰ عقيدة، والعقول المتعددة تحتاج إلىٰ مشترك يحميها من التحول إلىٰ عزلات. وبينهما يقوم الإنسان بوصفه كائنًا يستطيع أن يكون ذاته من غير أن يكون مكتفيًا بها، وأن ينتمي من غير أن يفقد حقه في النقد.

ليس العقل الإنساني جوهرًا ساكنًا خلف التاريخ، ولا مجرد نتيجة متغيرة للتاريخ. إذ قدرة تتشكل من غير أن تستنفد بما يشكلها، ووحدة تظهر في التعدد من غير أن تذوب فيه وعلاقة تنتج الفرد والجماعة معًا.

إن ما يجعل العقل إنسانيًا ليس أنه يعمل في رأس إنسان فقط، بل أنه ينتمي إلىٰ تجربة يوجد فيها المعنىٰ والمصير والمسؤولية. وقد تستطيع الآلة أن تشارك في بعض وظائفه، لكن دخولها في عالم العقل الكامل يظل مرتبطًا بالسؤال عما إذا كانت تستطيع أن تكون صاحبة تجربة، وغاية، وموقف، وتبعة.

وحتىٰ يحسم ذلك، ينبغي ألا تنكر قدراتها باسم خصوصية الإنسان، ولا تمنح صفاته باسم التشابه في الأداء. الدقة تقتضي الاعتراف بما تفعله، والامتناع عن نسبة ما لم يثبت لها، وبناء نظم تحكم أثرها قبل أن يتجاوز الفهم والرقابة.

إن وجود عقل إنساني واحد لا يعني وجود جواب إنساني واحد لكل سؤال، بل وجود مجال مشترك يمكن داخله بناء الأجوبة واختبارها. ولا يعني أن الثقافات درجات في سلم واحد، بل أنها محاولات متعددة لتحقيق إمكان إنساني مشترك.

العقل الواحد هو إمكان السؤال، والعقول المتعددة هي تنوع طرائق صياغته. العقل الواحد هو القدرة علىٰ المعنىٰ، والعقول المتعددة هي عوالم المعاني. العقل الواحد هو شرط التواصل، والعقول المتعددة هي سبب ضرورته.

وفي هذه الجدلية لا تكون الوحدة ضد التعدد، بل شرطه العميق؛ ولا يكون التعدد نفيًا للوحدة، بل تجليها التاريخي. فالاختلاف لا يصبح إنسانيًا إلا حين يمكن الاعتراف به والاعتراف يحتاج إلىٰ عقل يرىٰ في الآخر ذاتًا لا مجرد موضوع.

إن أرقىٰ صور العقل ليست أن يثبت تفوقه علىٰ غيره، بل أن يبني مجالًا يستطيع فيه المختلف أن يظهر من غير أن يمحىٰ، وأن ينقد من غير أن يلغىٰ، وأن يشارك في بناء الكلي من غير أن يذوب فيه.

وهكذا لا يوجد عقل إنساني واحد بوصفه نسخةً موحدةً تتكرر في الجميع، بل يوجد أصل عقلي مشترك تتعدد صوره، وتتفاوت قدراته، وتتغير مناهجه، وتتشكل تجلياته داخل اللغة والمجتمع والحضارة والمؤسسة والتقنية. ولا توجد عقول متعددة بوصفها جواهر منفصلةً، بل توجد أنماط متمايزة داخل وحدة إنسانية قادرة علىٰ التعلم والترجمة والنقد.

إن وحدة العقل هي وحدة الإمكان، لا وحدة الإنجاز؛ ووحدة القابلية، لا وحدة المحتوىٰ؛ ووحدة المسؤولية، لا وحدة الاختيار. أما تعدده فهو تعدد المسارات التي يتحقق فيها هذا الإمكان، والبيئات التي تشكله، والأدوات التي توسعه، والغايات التي توجهه.

وعند هذه النقطة يظهر العقل بوصفه بنيةً مفتوحةً لا تفهم من داخل الفرد وحده، ولا ترد إلىٰ المجتمع، ولا تختزل في الحضارة، ولا تستبدل بالمؤسسة، ولا تساوىٰ بالآلة. إنه العلاقة الحية التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ أن يعرف، وأن يعرف أنه يعرف، وأن يراجع ما عرف، وأن يسأل عما ينبغي أن يصنع بمعرفته.

الفصل الثالث عشر

نحو نظرية عامة في العقل

لم يعد السؤال عن العقل قابلًا لأن يختزل في البحث عن تعريفٍ واحدٍ جامعٍ مانعٍ يقال فيه: إن العقل جوهر، أو ملكة، أو وظيفة، أو نشاط، أو بنية، أو منظومة من العمليات؛ لأن كل تعريف من هذه التعريفات، علىٰ الرغم مما يملكه من نصيب في الحقيقة، يتناول مستوىً مخصوصًا من مستويات العقل، ثم يرفعه، في كثير من الأحيان، إلىٰ مرتبة التفسير الكلي. ومن هنا نشأ قدر واسع من الاضطراب النظري؛ إذ تنازعت المدارس في تحديد ماهية العقل، بينما كان كثير منها يصف جوانب متغايرة منه، أو ينظر إليه من زوايا مختلفة، أو يجيب عن أسئلة ليست من جنسٍ واحد، ثم يتعامل مع اختلاف الأجوبة كما لو كان تناقضًا في موضوع واحد.

إن بناء نظرية عامة في العقل يقتضي قبل كل شيء تحرير موضوع البحث من هذا الاختلاط، والتمييز بين الأسئلة التي تتعلق بماهية العقل، والأسئلة التي تتعلق بكيفية تكوّنه، والأسئلة التي تتعلق بما يؤديه من وظائف، والأسئلة التي تتعلق بالصور التي يظهر فيها، والأسئلة التي تتعلق بما ينتجه من أفكار ومعارف ومؤسسات وأنظمة. فالسؤال: ما العقل؟ ليس هو السؤال: كيف يعمل العقل؟ وليس هو السؤال: كيف يتجلىٰ العقل؟ وليس هو السؤال: ماذا ينتج العقل؟ كما أن السؤال عن وحدة العقل لا يطابق السؤال عن وحدة صوره، والسؤال عن ثبات جوهره لا يطابق السؤال عن ثبات بنيته التاريخية.

تقوم النظرية العامة في العقل علىٰ خمسة مستويات مترابطة، متمايزة في الوقت نفسه: الجوهر العقلي، والبنية العقلية، والوظيفة العقلية، والتجليات العقلية، والمنتجات العقلية. ولا يعني هذا التمييز أن العقل مؤلف من خمسة أجزاء مستقلة يمكن فصل بعضها عن بعض فصلًا ماديًا، بل يعني أن له خمسة مستويات تحليلية لا يجوز اختزال أحدها في الآخر.

فالجوهر ليس هو البنية، والبنية ليست هي الوظيفة، والوظيفة ليست هي التجلي، والتجلي ليس هو المنتج، وإن كان كل مستوىٰ يتصل بما سواه ويؤثر فيه ويتأثر به.

إن الحاجة إلىٰ هذا التمييز لا تنبع من رغبة تصنيفية محضة، بل من ضرورة منهجية عميقة؛ لأن تاريخ التفكير في العقل ظل يتحرك بين نزعتين متقابلتين: نزعة توحيدية ترد العقل كله إلىٰ مبدأ واحد، ونزعة تفكيكية تذيب وحدته في تعدد الوظائف والبنىٰ واللغات والثقافات. الأولىٰ تحافظ علىٰ معنىٰ العقل، لكنها تخاطر بالتجريد؛ والثانية تفسر تنوعه، لكنها تخاطر بفقدان الجامع الذي يجعل هذا التنوع تجليات لعقل لا أشياء لا رابط بينها.

إن النظرية العامة لا تبدأ من إنكار ما قدمته الدراسات السابقة، بل من إعادة وضع كل إسهام في موضعه المناسب. فحين عرّفت الفلسفات العقلانية العقل بوصفه جوهرًا مفكرًا، كانت تشتغل أساسًا علىٰ مستوىٰ الجوهر العقلي. وحين درسته الفلسفات النقدية بوصفه بنيةً تنظّم الخبرة، كانت تنتقل إلىٰ مستوىٰ البنية العقلية. وحين جعلته الاتجاهات الوظيفية مجموعة عمليات لحل المشكلات والتكيف والاستدلال، كانت تصف الوظيفة العقلية. وحين ربطته الدراسات التاريخية والاجتماعية باللغة والثقافة والحضارة، كانت تنظر إلىٰ التجليات العقلية. وحين درست العلوم الأفكارَ والنظريات والمؤسسات والتقنيات بوصفها آثارًا للفعل العقلي، كانت تتعامل مع المنتجات العقلية.

لقد وقع الخلط حين رفعت نتيجة صحيحة في مستوىٰ معين إلىٰ حكم مطلق علىٰ جميع المستويات. فمن قال إن العقل ثابت، قد يكون مصيبًا إذا قصد الجوهر العقلي، لكنه يصبح موضع مراجعة إذا أراد البنية والتجليات والمنتجات. ومن قال إن العقل يتغير تاريخيًا، قد يكون مصيبًا إذا قصد البنىٰ والمناهج والصور، لكنه لا يكون قد أثبت أن أصل القدرة العقلية يتحول إلىٰ جوهر آخر. ومن قال إن العقول متعددة، قد يكون يصف اختلاف الوظائف أو التجليات، لا تعدد الجواهر الإنسانية. ومن قال إن العقل واحد، قد يقصد وحدة الأصل والقدرة، لا وحدة المضمون والصورة.

إن التمييز بين المستويات الخمسة يمنع تحويل الاختلاف في الجهة إلىٰ تناقض في الحقيقة. قد يكون العقل واحدًا من حيث الجوهر، متعددًا من حيث البنية، متنوعًا من حيث الوظائف، متباينًا من حيث التجليات، غير متناهٍ من حيث المنتجات. وليس في ذلك جمع اعتباطي بين المتناقضات؛ لأن الوحدة والتعدد لا يقعان علىٰ المحل نفسه ولا من الجهة نفسها.

أول هذه المستويات هو الجوهر العقلي. ولا يراد بالجوهر هنا بالضرورة المعنىٰ الميتافيزيقي المغلق الذي يجعل العقل مادةً مستقلةً قائمةً بذاتها، بل يراد به الأصل الذي يجعل الفعل العقلي ممكنًا، والخاصية الأساسية التي من دونها لا يعود الحديث عن العقل ذا معنىٰ. الجوهر العقلي هو قابلية الكائن لأن يدرك، ويميز، ويربط، ويكوّن المعنىٰ، ويعود علىٰ إدراكه بالمراجعة، ويتجاوز الاستجابة المباشرة إلىٰ الحكم.

إن الجوهر العقلي لا يساوي مضمونًا معرفيًا جاهزًا، ولا مجموعة أفكار فطرية مكتملة، ولا قواعد مفصلة توجد في الإنسان قبل كل تجربة. هو أسبق من المحتوىٰ من حيث الإمكان، لا من حيث الوجود الزمني المنفصل. إنه ما يجعل الخبرة قابلةً لأن تتحول إلىٰ معرفة، واللغة قابلةً لأن تصبح معنىٰ، والوقائع قابلةً لأن تدخل في نظام من العلاقات.

وحين يُقال إن العقل جوهر، ينبغي ألا يُفهم ذلك علىٰ أنه شيء ساكن خلف الأفعال، كأن هناك كتلةً عقليةً مستقلةً ثم تصدر عنها الوظائف. الجوهر العقلي لا يُدرك خارج أفعاله، لكنه لا يختزل فيها. نحن لا نرىٰ العقل كما نرىٰ جسمًا، بل نستدل عليه من القدرة علىٰ الفهم والربط والحكم. غير أن الاستدلال من الأفعال لا يعني أن العقل مجرد مجموعها؛ لأن وحدة الفعل، واستمرارية الذات، وقدرة المراجعة، تدل علىٰ أصل ينظم العمليات ويمنحها انتماءً إلىٰ ذات واحدة.

لقد مالت بعض الدراسات القديمة إلىٰ الفصل الحاد بين العقل والجسد، فرأت في العقل جوهرًا مستقلًا، وفي الجسد وعاءً أو أداة. وقد حفظ هذا التصور للعقل بعده غير القابل

للاختزال إلىٰ المادة، لكنه أدخل مشكلةً عميقةً في تفسير العلاقة بين الجوهرين. فإذا كان العقل مستقلًا تمامًا عن الجسد، فكيف يؤثر فيه ويتأثر به؟ وكيف تتغير الأحكام والانفعالات والذاكرة بتغير الدماغ والحالة العضوية؟

في المقابل، ردت بعض الدراسات المادية العقل إلىٰ العمليات العصبية، ورأت أن الحديث عن جوهر عقلي مستقل تكرار بلغة غامضة لما يجري في الدماغ. وقد منحت هذه المقاربة أساسًا قويًا للبحث العلمي، وكشفت الارتباط الوثيق بين النشاط العصبي والوظائف العقلية، لكنها واجهت صعوبةً في تفسير الذاتية، والمعنىٰ، والقصد، ووحدة الخبرة، والفرق بين وصف العملية العصبية وعيش التجربة.

إن النظرية العامة لا تحتاج إلىٰ استعادة ثنائية صارمة بين عقل وجسد، كما لا تحتاج إلىٰ اختزال العقل في المادة. الجوهر العقلي يمكن فهمه بوصفه مستوىٰ من الوجود يظهر في الكائن الحي حين تبلغ بنيته درجةً تسمح بالإدراك المنظم والوعي والمعنىٰ. فهو ليس جسمًا ثانيًا يسكن الجسم، ولا مجرد اسم آخر لحركة الخلايا، بل نمط وجود لا يفهم من دون الجسد ولا يُستنفد بوصف الجسد المادي.

هذا الفهم يتجنب سؤالًا زائفًا طالما استنزف التفكير: هل العقل شيء مادي أم غير مادي؟ فقد يكون السؤال نفسه مبنيًا علىٰ ثنائية لا تستوعب ظواهر الوجود المركبة. الحياة، مثلًا، لا توجد خارج المادة، لكنها لا تفهم بمجرد وصف العناصر الكيميائية منفصلةً عن التنظيم الحيوي. وكذلك العقل لا يوجد خارج البنية الجسدية في الخبرة الإنسانية، لكنه لا يختزل إلىٰ قائمة من المكونات العصبية.

الجوهر العقلي، بهذا المعنىٰ، هو نمط من الحضور القادر علىٰ تحويل الواقعة إلىٰ معنىٰ. الحجر يتأثر بالبيئة، والنبات يستجيب لها، والحيوان يدرك منها قدرًا، أما الإنسان فيستطيع أن يجعل استجابته نفسها موضوعًا للسؤال، وأن يميز بين ما شعر به وما ينبغي أن يفعله، وأن يتخيل ما لم يقع، وأن يصوغ قاعدةً تتجاوز الحالة.

هذه القدرة علىٰ الانعكاس هي من أكثر سمات الجوهر العقلي دلالة. فالعقل لا يعرف الأشياء فقط، بل يستطيع أن يعرف أنه يعرف، وأن يشك في معرفته، وأن يراجع أداة المعرفة ذاتها. إنه لا ينغلق في موضوعه، بل يعود إلىٰ نفسه، وهذا العود لا يعني انفصالًا عن العالم، بل إنشاء مسافةٍ داخل العلاقة به.

غير أن الجوهر العقلي لا ينبغي أن يعرّف بالوعي التأملي وحده؛ لأن كثيرًا من العمليات العقلية يجري من غير حضور واعٍ كامل. الإدراك، والتعرف، والتذكر، وبناء الجملة، واتخاذ بعض القرارات، قد تسبق الوعي التفسيري. ولذلك فإن الجوهر أوسع من الوعي المباشر، وإن كان الوعي بالذات إحدىٰ ذراه.

كما لا يجوز ربط الجوهر العقلي بالمنطق الصوري وحده. فالخيال، والحدس، والانفعال المنظم، والقدرة علىٰ التعاطف، كلها تدخل في بناء الحكم الإنساني. إن اختزال العقل في الاستدلال المجرد أنتج تصورًا مبتورًا؛ لأنه فصل المعرفة عن الدافعية، والحكم عن القيمة، والفكر عن الجسد.

الجوهر العقلي ليس عقلًا باردًا يقف خارج الحياة، بل قابلية مركبة تنشأ فيها المعرفة والرغبة والقيمة في علاقة متداخلة. الإنسان لا يدرك العالم من غير أن يتأثر به، ولا يحكم من غير أن يحمل ترتيبًا للأهمية، ولا يسأل من غير أن تكون له حاجة أو دهشة أو خوف أو رجاء.

ومع ذلك فإن العقل لا يساوي الانفعال؛ لأنه يستطيع أن يراجع الانفعال ويعيد ترتيبه. ولا يساوي الرغبة؛ لأنه يستطيع أن يحاكمها. ولا يساوي الذاكرة؛ لأنه يستطيع أن يشك في روايتها. ولا يساوي اللغة؛ لأنه يستطيع أن ينتقد ألفاظها. هذه القدرة علىٰ المسافة هي التي تحفظ للجوهر العقلي تميزه من مكوناته وشروطه.

إن القول بوحدة الجوهر العقلي بين البشر يعني أنهم يشتركون في الأصل الذي يجعلهم ذواتًا قابلةً للفهم والتعلم والتوجيه والمسؤولية، ولا يعني أنهم يملكون القدرات نفسها أو

التجارب نفسها. الوحدة هنا أنطولوجية وإمكانية، لا كمية وأدائية. فالتفاوت في سرعة الاستدلال أو سعة الذاكرة لا يخلق أنواعًا مختلفةً من الجوهر العقلي.

ومن هذه الجهة يمكن تفسير إمكان الخطاب الإنساني العام. فالإنسان يستطيع مخاطبة الآخر بوصفه ذاتًا قابلةً للحجة، حتىٰ حين يختلف عنه في اللغة والدين والثقافة. ولو لم توجد وحدة أصلية في قابلية المعنىٰ، لما أمكن أن يكون الاختلاف مفهومًا أصلًا.

غير أن وحدة الجوهر لا تمنحنا الحق في تجاهل من لا يستطيع ممارسة بعض الوظائف العقلية لأسباب صحية أو عمرية. فالطفل، والمريض، ومن تعطلت عنده بعض القدرات، لا يفقد منزلته الإنسانية. وهذا يدل علىٰ أن الجوهر العقلي لا يقاس بالأداء الآني وحده، بل يتعلق بالانتماء إلىٰ نمط من الوجود الإنساني له كرامته حتىٰ حين تتعطل بعض تجلياته.

إن الخلط بين الجوهر والوظيفة أدىٰ إلىٰ نتائج أخلاقية خطرة؛ لأن الإنسان صار يقاس بما ينتجه، أو بما يحل من مسائل، أو بما يحقق من كفاءة. بينما يقتضي التمييز أن تكون القدرة الوظيفية وصفًا لدرجة الأداء، لا معيارًا لقيمة الوجود.

المستوىٰ الثاني هو البنية العقلية. وإذا كان الجوهر يجيب عن السؤال: ما الأصل الذي يجعل التعقل ممكنًا؟ فإن البنية تجيب عن السؤال: كيف ينتظم هذا الإمكان داخل جهاز من العلاقات والقدرات والمفاهيم؟ البنية هي التنظيم الداخلي الذي تتوزع فيه الوظائف، وتتصل الذاكرة بالإدراك، واللغة بالمفهوم، والانفعال بالحكم، والخيال بالتوقع.

البنية العقلية ليست جوهرًا ثانيًا، بل الشكل الذي يتعين فيه الجوهر ويصبح قادرًا علىٰ العمل. يمكن تشبيه العلاقة، علىٰ سبيل التقريب، بالعلاقة بين القدرة علىٰ الحياة والتنظيم الحيوي؛ فالحياة لا توجد بوصفها فكرةً مجردةً، بل داخل بنية من الأعضاء والعلاقات. وكذلك العقل لا يوجد بوصفه إمكانيةً فارغةً، بل داخل بنية تتكون بيولوجيًا ونفسيًا ولغويًا واجتماعيًا.

تتضــمن البنية العقلية مســتويات فطريةً ومكتســبة، ثابتةً ومتغيرة، فرديةً وجمعية. فهناك ا ستعدادات عصبية عامة، وهناك أنماط إدراك تتشكل بالتجربة، وهناك مفاهيم تأتي من اللغة، وهناك معايير تتكون بالتربية، وهناك عادات استدلال تنشأ من التعليم والمؤسسة.

ومن هنا فإن البنية ليســت معطًىٰ نهائيًا عند الميلاد، وليســت صــفحةً بيضــاء كذلك. إنها استعداد منظم ينفتح علىٰ التكوين. وقد أخطأت النزعات التي جعلت العقل مكتمل البنية قبل الخبرة، كما أخطأت النزعات التي جعلته أثرًا ســلبيًا لكل ما يقع عليه. الإنســان يأتي بقابليات وحدود، لكنه يكتسب صور التنظيم التي تحدد كيف يستخدمها.

لقد قدمت الدراســات العقلانية تصــورًا قويًا عن وجود بنىٰ ســابقة علىٰ الخبرة تجعلها قابلةً للفهم. فالخبرة الخام لا تنظم ذاتها، والحس لا ينتج المفهوم من غير قدرة علىٰ الجمع والتمييز. غير أن هذه الدراســات مالت أحيانًا إلىٰ تصــوير البنىٰ وكأنها ثابتة ومكتملة لا تتغير بالتاريخ.

أما الاتجاهات التجريبية فقد أكدت دور الخبرة والتعلم، وكشــفت مرونة العقل، لكنها واجهت صــعوبةً في تفسير كيفية انتقال الجزئيات المتفرقة إلىٰ كليات وقواعد. فالتجربة تمنح المادة، لكنها لا تفسر وحدها مبدأ التنظيم.

وجاءت الدراسات البنيوية واللغوية والاجتماعية لتبين أن العقل لا يبني العالم من داخل الفرد وحده، بل يرث أنظمةً من التصنيف والدلالة. غير أن بعضها بالغ في قوة البنية حتىٰ جعل الذات مجرد موضع تمر فيه القواعد، وفقد القدرة علىٰ تفسير الإبداع والتحول.

إن البنية العقلية ينبغي فهمها بوصــفها نظامًا مفتوحًا، لا قالبًا مغلقًا. هي تمنح العقل شــكله، لكنها قابلة لإعادة التنظيم. التعلم ليس إضــافة معلومات فقط، بل قد يكون تعديلًا في طريقة الربط والتصنيف. والصدمة قد تعيد بناء العلاقة بالزمان والآخر. وتعلم لغة جديدة قد يفتح فروقًا لم تكن ظاهرة. والدخول في تخصــص علمي يعيد تشــكيل ما يلتقطه الإدراك من الواقع.

إن التغير في البنية لا يعني تغير الجوهر. فالشخص الذي يتعلم المنطق لا يصبح مالكًا لجوهر عقلي جديد، بل يعيد تنظيم بعض قدراته. والحضارة التي تنتقل من الشفاهية إلىٰ الكتابة لا تستبدل العقل الإنساني بعقل آخر، لكنها تعيد تشكيل الذاكرة والانتباه والتجريد.

و هذا التمييز يسمح بفهم التطور العقلي من غير الوقوع في القول إن الإنسانية تتغير جوهريًا كلما تغيرت أدواتها. الكتابة، والطباعة، والحاسوب، والذكاء الاصطناعي، كلها تعيد بناء البيئة التي يعمل فيها العقل، وقد تؤثر في بنيته الوظيفية، لكنها لا تثبت بذاتها نشوء جوهر إنساني مختلف.

البنية العقلية ليست فرديةً محضة. اللغة التي يفكر بها الإنسان بنية مشتركة، والمفاهيم التي يستخدمها موروث اجتماعي، والمعايير التي يحاكم بها أفعاله دخلت إليه من عالم سابق عليه. ومع ذلك فإن هذه العناصر لا توجد فيه بوصفها نسخًا جامدة، بل يعيد تركيبها داخل تجربته.

إن الفرد لا يملك عقلًا خارج التاريخ، لكنه لا يساوي تاريخَه. البنية تحمل أثر المجتمع، والذات تستطيع أن تعيد توجيه هذا الأثر. وهذه العلاقة بين التشكيل والاستقلال هي ما يجعل العقل بنيةً حيةً لا برنامجًا مغلقًا.

تتضمن البنية العقلية كذلك ترتيبًا داخليًا بين المستويات. فالإدراك يمد الوعي بصور، والذاكرة تمنحها استمرارًا، واللغة تمنحها أسماء، والمفهوم يربطها بكليات، والمنطق يضبط الانتقال بينها، والقيمة ترتب أهميتها، والإرادة توجه الفعل. لا يعمل عنصر منفرد، بل تقوم العقلانية من نوع العلاقة بينها.

قد يملك الإنسان معلومات كثيرةً، لكن بنيته لا تسمح بترتيبها. وقد يملك قدرةً تحليليةً، لكن انفعاله يفسد تقديره. وقد يملك خيالًا واسعًا، لكن ضعف التحقق يجعله أسير الأوهام. لذلك فإن قوة العقل لا تقاس بوفرة وظيفة واحدة، بل بتوازن البنية وتكاملها.

إن العقل المرضي أو المضطرب لا يعني غياب الجوهر، بل اختلالًا في البنية أو في بعض وظائفها. وقد يكون الاختلال موضعيًا، بينما تبقىٰ قدرات أخرىٰ سليمةً. وهذا ما تؤكده الدراسات العصبية والنفسية التي تكشف انفصال بعض الوظائف نسبيًا مع استمرار غيرها.

غير أن البنية لا تنقسم إلىٰ وحدات مستقلة تمامًا. تلف الذاكرة قد يؤثر في الهوية، واختلال الانفعال قد يغير القرار، واضطراب اللغة قد يعوق التفكير المفهومي. الترابط لا يلغي التخصص، والتخصص لا يلغي الوحدة.

إن مفهوم البنية العقلية يسمح أيضًا بتمييز العقل الفردي من العقل الجمعي. فالفرد يملك بنيةً متجسدةً في جهازه العصبي وخبرته، بينما الجماعة تملك بنيةً من العلاقات واللغة والقواعد. لا يجوز مساواة المستويين، لكنهما يتفاعلان. البنية الاجتماعية تدخل في تكوين الفرد، والفرد يشارك في إعادة إنتاجها أو نقدها.

المستوىٰ الثالث هو الوظيفة العقلية. الوظيفة هي ما يقوم به العقل حين يعمل: يدرك، ويتذكر، ويقارن، ويصنف، ويستدل، ويتخيل، ويخطط، ويقدر، ويختار، ويراجع. إنها الأفعال التي يظهر من خلالها الجوهر داخل البنية.

لقد مالت الدراسات الوظيفية إلىٰ تعريف العقل من خلال ما يفعله، وهي بذلك تجاوزت كثيرًا من المشكلات الميتافيزيقية التي أحاطت بالسؤال عن ماهيته. فبدل البحث عن مادة العقل، يمكن دراسة عمليات المعالجة والتعلم واتخاذ القرار. وقد أتاح هذا التحول نشوء علوم معرفية دقيقة ونماذج قابلة للاختبار.

لكن الوظيفة لا تستنفد الجوهر؛ لأن فعلًا واحدًا قد يتحقق في أنظمة مختلفة من غير أن تتطابق طبيعتها. الآلة تحسب والإنسان يحسب، لكن التشابه في الوظيفة لا يثبت وحدة التجربة أو القصد. كما أن الإنسان قد يؤدي وظيفةً آليًا من غير وعي، بينما يؤديها في موقف آخر بقصد كامل.

إن تعريف العقل بالوظيفة وحدها يواجه سؤال المعنىٰ. قد ينتج النظام نتيجةً صحيحةً من غير أن يفهمها، وقد يحل مسألةً من غير أن يعرف لماذا هي مهمة. الوظيفة تصف النجاح في الانتقال من مدخل إلىٰ مخرج، لكنها لا تفسر دائمًا حضور المعنىٰ عند الذات.

مع ذلك لا يجوز التقليل من شـأن الوظيفة؛ لأن الجوهر الذي لا يعمل لا يمكن معرفته، والبنية التي لا تنتج فعلًا تبقىٰ افتراضًـــا. الوظائف هي الميدان الذي تختبر فيه النظرية، ومن لالها تقاس درجات القدرة ويميز بين أنماط العقل.

يمكن تقســيم الوظائف العقلية إلىٰ وظائف إدراكية، وتمثيلية، واســتدلالية، وتخيلية، ومعيارية، وتنفيذية، وانعكاسـية. الوظائف الإدراكية تسـتقبل العالم وتنظمه. والتمثيلية تحفظ الغائب في صــورة أو رمز. والاســتدلالية تربط المقدمات بالنتائج. والتخيلية تبني الممكن. والمعيارية تميز بين الصــواب والخطأ والخير والشــر. والتنفيذية تحول الحكم إلىٰ قرار. والانعكاسية تجعل العقل موضوعًا لنفسه.

لا يعني هذا التقســيم وجود حدود صــلبة بينها؛ فالوظيفة الواحدة قد تســتدعي غيرها. التخطيط يحتـاج إلىٰ ذاكرة وخيـال وتقـدير، والحكم الأخلاقي يحتـاج إلىٰ إدراك الواقع والقدرة علىٰ تصور أثر الفعل، والاستدلال العلمي يحتاج إلىٰ خيال الفرضية بقدر حاجته إلىٰ منطق الاختبار.

إن بعض الدراســات الســابقة رفعت وظيفةً بعينها إلىٰ تعريف العقل كله. فالعقلانية الكلاســيكية ركزت علىٰ الاســتدلال، وعلم النفس المعرفي ركز علىٰ المعالجة، والنزعات البراغماتية ركزت علىٰ حل المشكلات، والفلسفات الأخلاقية ركزت علىٰ الحكم المعياري. كل منها كشف بعدًا، لكن العقل أوسع من أي وظيفة مفردة.

لو كان العقل اســتدلالًا فقط، لما أمكن تفســير الإبداع. ولو كان تكيفًا فقط، لما أمكن تفسير التضحية التي تعارض المصلحة المبا شرة. ولو كان معالجة معلومات فقط، لما أمكن تفسير معنىٰ الحقيقة. ولو كان حكمًا أخلاقيًا فقط، لما أمكن تفسير وظائف الإدراك والذاكرة.

الو ظائف العقلية تتفاوت في در جا تها بين الأفراد، و قد تقوىٰ بالتدر يب أو تضــعف بالإهمال أو المرض. هذا التفاوت هو الذي تدرسـه اختبارات الذكاء والذاكرة والانتباه، لكنه لا يثبت تعدد الجواهر. إنه تفاوت في الأداء الوظيفي داخل أصل مشترك.

ومن هنا يمكن إعادة قراءة نظرية الذكاءات المتعددة. ما تسميه هذه النظرية ذكاءات قد يكون، في كثير من الحالات، مجموعات وظيفية متخصصة داخل البنية العقلية. الذكاء اللغوي تنظيم متميز لوظائف اللغة والذاكرة والرمز، والذكاء المكاني تنظيم للتمثيل البصري والحركة، والذكاء الاجتماعي تنظيم للإدراك الانفعالي والتوقع والتواصل.

هذا الفهم يحفظ قيمة التعدد من غير أن يحول كل قدرة إلىٰ عقل مستقل. فالتعدد يقع في الوظائف ومسارات تكاملها، لا في وجود جواهر عقلية منفصلة داخل الشخص.

إن الوظيفة العقلية ترتبط بالغاية. الفعل لا يكون عقلانيًا لمجرد أنه منظم؛ فقد تكون الوسائل محكمةً والغاية فاسدة. لذلك ينبغي التمييز بين الوظيفة الأداتية، التي تبحث عن نسب الوسائل، والوظيفة المعيارية، التي تسأل عن مشروعية الغاية.

لقد تفوقت الحضارة الحديثة في توسيع العقل الأداتي، لكنها لم تحقق التقدم نفسه في بناء العقل المعياري. أصبحت القدرة علىٰ التنفيذ أكبر من القدرة علىٰ تقدير ما ينبغي تنفيذه، وصار الإنسان يستطيع أن يفعل أشياء لا يملك اتفاقًا علىٰ معناها أو مشروعيتها.

إن النظرية العامة في العقل لا تستطيع أن تعتبر الوظيفة الأداتية ذروة العقل؛ لأن العقل الذي يزيد القدرة من غير أن يراجع المقصد قد يصبح قوةً ضد الإنسان. العقلانية الكاملة تتطلب تكامل الحقيقة والقيمة، والمعرفة والمسؤولية، والحساب والحكمة.

المستوىٰ الرابع هو التجليات العقلية. التجلي هو الصورة التي يظهر فيها العقل داخل سياق تاريخي أو ثقافي أو فردي أو حضاري. العقل العلمي تجلٍّ، والعقل الديني تجلٍّ، والعقل الفلسفي تجلٍّ، والعقل الفني تجلٍّ، والعقل القانوني تجلٍّ، والعقل المؤسسي تجلٍّ. وهذه التجليات ليست عقولًا منفصلةً في الجوهر، بل طرائق مختلفة لتنظيم الوظائف وتوجيهها إلىٰ موضوعات وغايات.

إن مفهوم التجلي يحل مشكلةً طالما أربكت الدراسات السابقة. فعندما يقال إن هناك عقلًا يونانيًا، أو إسلاميًا، أو حديثًا، أو علميًا، أو أسطوريًا، لا يلزم أن يكون المقصود وجود

جوهر عقلي خاص بكل منها. الأكثر دقةً أن هذه تسميات لتجليات تاريخية تتكون من مفاهيم ومناهج وقيم وأدوات وموضوعات.

العقل الفلسفي يتجلىٰ في السؤال عن المبادئ والمعاني الكلية، والعقل العلمي يتجلىٰ في الاختبار والنمذجة والقياس، والعقل القانوني يتجلىٰ في بناء القواعد وربط الوقائع بالمعايير، والعقل الديني يتجلىٰ في فهم العلاقة بالمطلق والتكليف والمصير، والعقل الفني يتجلىٰ في تحويل الخبرة إلىٰ صورة ورمز.

هذه التجليات قد تتداخل داخل الفرد نفسه. العالم قد يكون مؤمنًا، والفقيه قد يستخدم المنطق، والفنان قد يبني عمله علىٰ معرفة تقنية، والقاضي قد يحتاج إلىٰ خيال أخلاقي. لذلك فإن الحديث عن تجليات عقلية لا يعني تقسيم الأشخاص إلىٰ أنواع نقية.

لقد أخطأت بعض النظريات حين جعلت العقل العلمي نقيضًا كاملًا للعقل الديني أو الأسطوري، وكأن الإنسان ينتقل من جوهر عقلي إلىٰ آخر. الواقع أن أنماط التنظيم والبرهنة تختلف، لكن وظائف كثيرة تبقىٰ مشتركة: التفسير، والربط، وبناء المعنىٰ، والاستدلال من الظاهر إلىٰ الخفي.

الاختلاف الحقيقي يقع في نوع الدليل، وطبيعة المرجعية، ودرجة القابلية للاختبار وموقع الغاية. وهذا اختلاف مهم، لكنه لا يثبت انعدام الجامع العقلي.

التجليات العقلية تتأثر بالبيئة التاريخية. العقل في مجتمع شفهي ليس كالعقل في مجتمع كتابي، والعقل في حضارة زراعية ليس كالعقل في حضارة رقمية، لا من حيث الجوهر، بل من حيث أشكال الذاكرة والانتباه والزمن والتنظيم.

الكتابة جعلت الفكر قابلًا للمراجعة خارج الذاكرة، والطباعة وسعت المجال العام، والحاسوب أعاد توزيع المعالجة، والذكاء الاصطناعي بدأ يحول بعض الوظائف إلىٰ أنظمة جية. هذه التحولات لا تخلق عقلًا إنسانيًا جديدًا بالضرورة، لكنها تغير تجليه وبنيته العملية.

ومن هنا فإن العقل الحضاري هو تجلٍّ طويل المدىٰ، لا جوهر مستقل. الحضارة تنظّم علاقتها بالزمن والطبيعة والسلطة والمعرفة، فتنتج أسلوبًا غالبًا في التفكير. غير أن هذا الأسلوب قابل للتحول، ويحتوي تناقضات داخلية، ويتأثر بالاقتباس والترجمة.

العقل الجمعي بدوره تجلٍّ علائقي، يظهر في اللغة والرأي العام والرموز والمؤسسات. لا يوجد كذات واعية فوق الأفراد، لكنه يوجد كنمط يوجه إدراكهم وتوقعاتهم. إنه تجلٍّ للعقل في الشبكة، لا جوهر جديد موازٍ للجوهر الإنساني.

أما العقل المؤسسي فهو تجلٍّ تنظيمي، يتكون حين تتوزع الوظائف علىٰ أدوار وإجراءات وذاكرة مشتركة. المؤسسة قد تنتج قرارًا لا يملكه أي فرد منفرد، لكنها لا تصبح بذلك ذاتًا أخلاقيةً مكتملةً من تلقاء نفسها. التجلي المؤسسي يوسع القدرة، لكنه يحتاج إلىٰ أفراد يتحملون المسؤولية.

العقل الاصطناعي كذلك يمكن النظر إليه، في صورته الحالية، بوصفه تجليًا تقنيًا لبعض الوظائف العقلية، لا إثباتًا تلقائيًا لجوهر عقلي مستقل. النظام يحاكي أو ينجز التنبؤ والتصنيف والتوليد، لكنه لا يثبت بمجرد ذلك امتلاك وعي أو قصد أو مسؤولية.

إن تسمية هذه الظواهر بالعقل ليست خطأً إذا استعملت علىٰ مستوىٰ التجلي أو الوظيفة، لكنها تصبح مضللةً إذا نقلت مباشرةً إلىٰ مستوىٰ الجوهر. فالآلة تؤدي وظيفةً عقلية، والمؤسسة تنتج حكمًا مركبًا، والجماعة تحمل ذاكرةً، لكن ذلك لا يعني أن كل منها يملك جوهرًا واعيًا من النوع نفسه.

المستوىٰ الخامس هو المنتجات العقلية. المنتجات هي ما يخرجه العقل من ذاته إلىٰ العالم: المفاهيم، والنظريات، واللغات، والقوانين، والفنون، والمؤسسات، والتقنيات، والرموز، والنظم السياسية، والمناهج العلمية. إنها الآثار التي تكتسب استقلالًا نسبيًا عن أصحابها، ثم تعود فتؤثر في العقول اللاحقة.

المنتج العقلي ليس العقل نفسه، وإن كان يحمل أثره. النظرية منتج، لا جوهر. الكتاب منتج، لا بنية. القانون منتج، لا وظيفة. المؤسسة منتج تاريخي يتحول لاحقًا إلىٰ بيئة تشكل البنية والوظائف.

لقد أدىٰ الخلط بين العقل ومنتجاته إلىٰ أخطاء واسعة. حين وصفت حضارة بأنها تملك عقلًا متفوقًا لأن منتجاتها العلمية أكثر تطورًا، جرىٰ الانتقال من مستوىٰ الإنجاز التاريخي إلىٰ حكم علىٰ الجوهر الإنساني. وحين وصفت جماعة بأنها أقل عقلانيةً بسبب ضعف مؤسساتها جرىٰ تجاهل أثر السياسة والتاريخ والموارد.

المنتج يدل علىٰ شروط وإمكانات، لكنه لا يكشف الجوهر وحده. فقد تنتج بيئة قاهرة منتجات ضعيفةً رغم وجود قدرات فردية عالية، وقد تنتج مؤ سسة قوية إنجازًا يفوق مجموع أفرادها. لذلك لا يجوز قياس العقل الإنساني مباشرةً بمنتجاته من غير تحليل البنية التي سمحت بها أو أعا ا.

إن المنتجات العقلية تتميز بأنها تصبح موضوعًا لعقول أخرىٰ. المفهوم الذي يصوغه فرد يدخل اللغة العامة، والنظرية التي تنتجها جماعة تصبح أساسًا لبحث جديد، والقانون الذي يُسن يصبح بنيةً توجه السلوك. وهكذا ينتقل المنتج من كونه أثرًا إلىٰ كونه شرطًا.

هذا الدور الدائري بالغ الأهمية؛ لأن العقل لا ينتج العالم الرمزي فقط، بل يعاد تشكيله به. الكتابة منتج عقلي، لكنها تعيد تنظيم الذاكرة. المؤسسة منتج، لكنها تعيد توزيع الوظائف. التقنية منتج، لكنها تغير الانتباه والتواصل. القانون منتج، لكنه يشكل تصور الأفراد للحق.

إن المنتجات تملك استقلالًا نسبيًا؛ فقد يستمر النص بعد موت صاحبه، وقد يفسر علىٰ نحو لم يقصده، وقد تتحول المؤسسة عن غايتها الأصلية. هذا الاستقلال لا يعني أنها أصبحت عقلًا، بل أنها دخلت في شبكة السببية الثقافية والتاريخية.

و قد ركزت بعض ا لدراسات الاجتماعية علىٰ هذا الاستقلال حتىٰ بدت الأفكار والأنظمة كأنها قوىٰ قائمة بذاتها تحرك البشر. وفي المقابل ردت دراسات فردية المنتجات

كلها إلىٰ نيات أصحابها. كلا الموقفين ناقص؛ فالمنتج ينشأ من فعل بشري، لكنه قد يكتسب منطقًا لا يسيطر عليه الفرد كاملًا.

إن الاقتصاد، والقانون، واللغة، والجامعة، والدولة، ليست مجرد مجموع نيات فردية، كما أنها ليست ذواتًا مستقلة. هي منتجات متراكمة أصبحت بنىً وسيطةً بين العقول، وتحتاج إلىٰ تحليل خاص لا يردها إلىٰ الجوهر ولا يفصلها عنه.

إن المستويات الخمسة تنتظم في علاقة دائرية لا خطية. الجوهر يتعين في بنية، والبنية تؤدي وظائف، والوظائف تظهر في تجليات، والتجليات تنتج منتجات، والمنتجات تعود فتؤثر في البنية والوظائف والتجليات. غير أن عودة التأثير لا تلغي الفروق؛ فالمنتج قد يغير البنية، لكنه لا يصنع الجوهر من عدم.

اللغة مثلًا منتج تاريخي وتجلي جمعي وبنية ذهنية وأداة وظيفية في الوقت نفسه، لكن كل وصف منها يقع علىٰ مستوىٰ مختلف. الخلط يبدأ حين يقال إن العقل هو اللغة بإطلاق؛ لأن اللغة تشكل البنية وتخدم الوظيفة وتظهر التجلي، لكنها لا تستنفد الجوهر.

وكذلك الدماغ شرط بنيوي للوظائف العقلية في الإنسان، لكنه ليس المنتج ولا التجلي. والمؤسسة منتج وتجلي تنظيمي، لكنها لا تملك الجوهر نفسه الذي يملكه الفرد. والذكاء الاصطناعي منتج تقني يؤدي وظائف، وقد يصبح جزءًا من البنية الممتدة، من غير أن يثبت له الجوهر الواعي.

إن هذه النظرية تسمح بإعادة بناء السؤال: هل يوجد عقل إنساني واحد؟ الجواب يتوقف علىٰ المستوىٰ. في الجوهر، يمكن القول بوحدة الأصل العقلي الإنساني. وفي البنية، توجد وحدة عامة مع اختلافات فردية وثقافية وتاريخية. وفي الوظائف، يوجد تعدد وتفاوت وتخصص. وفي التجليات، توجد صور واسعة التنوع. وفي المنتجات، توجد كثرة لا تكاد تنحصر.

ومن ثم فإن كثيرًا من الخلافات لم تكن خلافًا في الجواب بقدر ما كانت خلافًا في السؤال غير المحرر. من أثبت الوحدة كان ينظر إلىٰ الجوهر، ومن أثبت التعدد كان ينظر إلىٰ التجليات، ومن ربط العقل بالتاريخ كان يصف البنية، ومن ربطه بحل المشكلات كان يصف الوظيفة، ومن تحدث عن العقل الحضاري كان يحلل المنتجات والتجليات المتراكمة.

إن الخطأ لا يقع في التركيز علىٰ مستوىٰ، بل في إنكار غيره. فالجوهرية التي تتجاهل البنية تصبح تجريدًا، والبنيوية التي تنكر الجوهر تصبح حتميةً، والوظيفية التي تنكر المعنىٰ تصبح آليةً، والتاريخية التي تذيب الوحدة تصبح نسبيةً، ودراسة المنتجات من دون أصلها تتحول إلىٰ وصف خارجي.

إن النظرية العامة لا تلغي هذه الاتجاهات، بل توزعها داخل خريطة أوسع. تمنح لكل منها موقعًا، وتحدد مجال صدقه، وتمنع انتقاله غير المشروع إلىٰ مستويات لا يفسرها.

الجوهر يفسر وحدة العقل، والبنية تفسر طريقة تنظيمه، والوظيفة تفسر نشاطه، والتجلي يفسر اختلاف صوره، والمنتج يفسر أثره في العالم. وهذه المستويات لا تتنافس علىٰ تعريف واحد، بل تتكامل في بناء مفهوم مركب.

إن العقل، في ضوء هذا البناء، ليس شيئًا بسيطًا يختبئ خلف الفكر، ولا اسمًا عامًا لمجموعة عمليات، ولا مرآةً سلبيةً للثقافة، ولا آلةً لحل المشكلات. إنه قابلية جوهرية تتعين في بنية، وتعمل بوظائف، وتظهر في تجليات، وتترك منتجات تعيد تشكيل شروطها.

هذه الصياغة تحفظ للعقل وحدته من غير أن تنكر تاريخه، وتحفظ له تاريخه من غير أن تذيبه في الظروف. وتسمح بفهم كيف يكون الإنسان واحدًا في أصله العقلي، مختلفًا في أساليب التفكير، وكيف تتغير الحضارات من غير أن تصبح أنواعًا بشريةً مختلفة، وكيف تؤدي الآلة وظائف عقلية من غير أن يحسم أنها ذات عاقلة.

إنها كذلك تحرر البحث من الثنائية بين الثبات والتغير. فالجوهر قد يكون ثابتًا من حيث الأصل، والبنية متغيرةً من حيث التنظيم، والوظيفة قابلةً للتدريب والتوسع، والتجلي متحولًا

تاريخيًا، والمنتج متراكمًا ومفتوحًا. لا يعود السؤال: هل العقل ثابت أم متغير؟ بل: أي مستوىٰ منه ثابت، وأي مستوىٰ يتغير، وما نوع التغير؟

وتحرر البحث من الثنائية بين الفرد والمجتمع. الجوهر يتعين في الفرد، لكن البنية تتشكل اجتماعيًا، والوظائف تمارس فرديًا وجمعيًا، والتجليات تظهر في الثقافة، والمنتجات تنتقل بين الأجيال. الفرد ليس عقلًا مغلقًا، والمجتمع ليس عقلًا مستقلًا؛ العلاقة بينهما تمر عبر المستويات الخمسة.

كما تحرر البحث من الثنائية بين الإنسان والآلة. فالآلة قد تدخل مستوىٰ الوظيفة والمنتج والتجلي، وربما تؤثر في البنية الإنسانية، لكن الحكم علىٰ امتلاكها جوهرًا عقليًا يحتاج إلىٰ أدلة من نوع آخر. التشابه في وظيفة لا يساوي التطابق في جميع المستويات.

إن هذه النظرية تضع كذلك أساسًا للتمييز بين العقل والذكاء. الذكاء يتعلق بكفاءة بعض الوظائف، أما العقل فيشمل الجوهر والبنية والتجليات والمنتجات. قد يكون النظام ذكيًا وظيفيًا، لكنه لا يملك تجليًا أخلاقيًا أو وعيًا بالمعنىٰ. وقد يكون الإنسان متوسط الذكاء الحسابي، لكنه يملك حكمةً معياريةً وقدرةً علىٰ تحمل المسؤولية.

وتضع أساسًا للتمييز بين العقل والوعي. الوعي أحد الوظائف أو التجليات العليا للجوهر العقلي، لكنه لا يساوي العقل كله. هناك عمليات عقلية غير واعية، وهناك درجات من الوعي، وهناك وعي بالموضوع ووعي بالذات. اختزال العقل في الوعي يغفل البنية الخفية، واختزاله في المعالجة يغفل الخبرة الحاضرة.

وتضع أساسًا للتمييز بين العقل والمعرفة. المعرفة منتج أو حالة ناتجة عن وظائف العقل، لكنها ليست العقل ذاته. قد يملك الإنسان معرفةً كثيرةً وبنيةً ضعيفة في النقد، وقد يكون قليل المعلومات وقادرًا علىٰ تعلمها. العقل قابلية ومنهج بقدر ما هو محتوىٰ.

كما تميز بين العقل والحضارة. الحضارة منتج وتجلي تراكمي للعقل، لكنها ليست جوهرًا فوق إنساني. يمكنها أن تحمل أنماطًا من العقلانية واللاعقلانية معًا، وأن تنضج في مجال وتتخلف في آخر. لا يجوز أن تقدس بوصفها عقلًا كليًا، ولا أن تختزل في أخطاء مرحلة.

إن النظرية العامة في العقل تعيد ترتيب المجال كله: بدل البحث عن تعريف يستبعد ما سواه، يصبح المطلوب بناء نسق يو ضح علاقات المستويات. وبدل السؤال عن أي مدر سة امتلكت الحقيقة كاملةً، يصبح السؤال عن المستوىٰ الذي وصفته، وما الذي أنجزته، وأين تجاوزت مجالها.

إن العقل واحد حين ينظر إلىٰ الأصل الذي يجعل الإنسان قادرًا علىٰ المعنىٰ، ومتعدد حين ينظر إلىٰ البنىٰ والوظائف والتجليات. وهذه ليست تسويةً لغويةً، بل نتيجة منهجية تزيل تناقضًا نشأ من سوء وضع السؤال.

فالقول إن العقل الإنساني واحد لا يعني أن جميع البشر يتصورون العالم بالطريقة نفسها، بل إن اختلافهم يجري داخل قابلية مشتركة. والقول إن صور العقل متعددة لا يعني أن البشر ينتمون إلىٰ جواهر منفصلة، بل إن الجوهر الواحد يستطيع أن يتعين في أبنية تاريخية متباينة.

إن تعدد الصور دليل علىٰ خصوبة العقل، لا علىٰ انقسام جوهره. ولو كان الجوهر محددًا بصورة واحدة لما كان قادرًا علىٰ إنتاج العلم والفن والدين والقانون والفلسفة. إن الوحدة الحقيقية لا تعني الفقر، بل القدرة علىٰ التنوع من غير فقدان الأصل.

وفي المقابل لا ينبغي أن تتحول وحدة الجوهر إلىٰ ستار لتجاهل الفروق. فالبنىٰ التاريخية قد تعيق بعض الوظائف، والمؤسسات قد تعطل النقد، والمنتجات قد تفرض أوهامًا طويلة الأمد. لذلك فإن إصلاح العقل لا يعني تغيير الجوهر، بل إعادة بناء البنية، وتصحيح الوظائف، ونقد التجليات، ومراجعة المنتجات.

هذا التمييز يحمل أثرًا عميقًا في التربية. فالتربية لا تخلق الجوهر العقلي، لكنها تبني بنيته، وتدرب وظائفه، وتوسع تجلياته، وتمنحه قدرةً علىٰ إنتاج معرفة جديدة. وإذا اختزلت التربية في تكديس المنتجات المعرفية، حرم العقل من النمو الحقيقي.

ويحمل أثرًا في السياسة؛ لأن السلطة لا تستطيع أن تخلق عقلًا، لكنها تستطيع أن تعيق وظائفه، وتغلق تجلياته، وتتحكم في منتجاته. حرية العقل لا تعني فقط حرية الرأي، بل سلامة البنية التي تسمح بالنقد، ووجود مؤسسات لا تعاقب المعرفة.

ويحمل أثرًا في القانون؛ لأن المسؤولية ترتبط بقدرة العقل ووظائفه، بينما الكرامة ترتبط بالجوهر الإنساني ولا تسقط بضعف الأداء. ويمنع هذا التمييز من تحويل القدرة العقلية إلىٰ مقياس لقيمة الشخص.

ويحمل أثرًا في العلم؛ لأن البحث العصبي يدرس البنية والوظائف، ولا يملك وحده أن يحسم كل أسئلة الجوهر والمعنىٰ. نجاحه في تفسير الارتباطات لا يعني أنه استنفد الخبرة، كما أن بقاء بعض الأسئلة مفتوحًا لا يبرر تجاهل نتائجه.

ويحمل أثرًا في الذكاء الاصطناعي؛ لأن الحكم علىٰ النظام ينبغي أن يحدد المستوىٰ: هل نتحدث عن وظيفة، أم بنية، أم تجلٍّ، أم منتج، أم جوهر؟ كثير من المبالغات تنشأ من الانتقال من نجاح وظيفي إلىٰ استنتاج جوهري بلا برهان.

إن النظام الذي يولد نصًا يملك وظيفةً لغويةً أو يحاكيها، لكنه لا يثبت بذلك أنه يعيش معنىٰ النص. والمؤسسة التي تصدر حكمًا تملك بنيةً قراريةً، لكنها لا تشعر بالمسؤولية إلا من خلال البشر. والحضارة التي تراكم العلوم تملك منتجات عقليةً عظيمة، لكنها قد تفشل خلاقيًا.

إن النظرية العامة تمنع تقديس أي مستوىٰ. الجوهر من دون بنية يبقىٰ إمكانًا، والبنية من دون وظيفة سكونًا، والوظيفة من دون غاية أداةً، والتجلي من دون نقد انغلاقًا، والمنتج من دون مسؤولية قوةً عمياء.

العقل الكامل ليس في أحد المستويات منفردًا، بل في انسجامها. أن يكون الجوهر حاضرًا في بنية سليمة، والوظائف متوازنةً، والتجليات منفتحةً، والمنتجات خادمةً للمعنىٰ. وكل اختلال في العلاقة بينها ينتج صورةً من صور اللاعقلانية.

قد تكون البنية قويةً والغاية فاسدة، فتنتج عقلانيةً أداتيةً خطرة. وقد تكون التجليات غنيةً والوظائف النقدية ضعيفةً، فتنتج ثقافةً رمزيةً غير قادرة علىٰ المراجعة. وقد تكون المنتجات متقدمةً بينما الجوهر الإنساني مهان، فتنتج حضارةً تقنيةً بلا كرامة.

إن العقلانية لا تُقاس بكمية المنتجات وحدها، بل بنوعية العلاقة بين المستويات. المجتمع الذي ينتج تقنيةً متقدمةً ويستخدمها في السيطرة لا يحقق عقلًا كاملًا، بل يحقق وظيفةً عاليةً داخل تجلٍّ ناقص معياريًا. والفرد الذي يملك معلومات واسعةً ولا يراجع انحيازه يملك منتجات في الذاكرة، لكنه لا يملك بنية نقديةً ناضجة.

إن هذا الفهم ينقل مفهوم العقل من كونه صفةً جامدةً إلىٰ كونه نظامًا حيًا، ومن كونه ملكيةً فرديةً إلىٰ كونه علاقةً بين الإمكان والتكوين والفعل والتاريخ والأثر. العقل لا يوجد مرةً واحدةً، بل يتحقق باستمرار في انتقاله بين هذه المستويات.

وحدة العقل إذن لا تعني وحدانية صوره، وتعدد العقول لا يعني تعدد الجواهر. الأدق أن هناك وحدةً في الجوهر، وتنوعًا في البنية، وتعددًا في الوظائف، واختلافًا في التجليات، وكثرةً في المنتجات. وهذا الترتيب لا يحسم كل الأسئلة، لكنه يضعها في مواضعها الصحيحة، ويمنع التناقضات الزائفة من أن تتحول إلىٰ مذاهب مغلقة.

إن المستويات الخمسة للعقل لا تقوم في صورة طبقاتٍ جامدةٍ تتراكم بعضها فوق بعض، ولا تنتظم في خطٍّ سببيٍّ بسيط يبدأ من الجوهر وينتهي عند المنتج، بل تتشابك في علاقةٍ دائريةٍ مركبة، يتقدم فيها التأثير من الداخل إلىٰ الخارج، ثم يعود من الخارج إلىٰ الداخل، من غير أن تزول الفروق بين مستوىٰ وآخر. فالجوهر العقلي يمنح الإمكان الأول، والبنية تمنح هذا الإمكان هيئةً وتنظيمًا، والوظائف تحوله إلىٰ فعل، والتجليات تكشف صور حضوره في التاريخ والثقافة والمؤسسة، والمنتجات تمنحه بقاءً خارج الذات؛ غير أن المنتجات، بعد أن تستقل نسبيًا، تعود فتدخل في تكوين البنىٰ، وتعيد ترتيب الوظائف، وتوجه التجليات، وتوسع مجال الإمكان ذاته.

هذه الدائرية تمنع تصور العقل بوصفه منبعًا منعزلًا يصدر عنه كل شيء من غير أن يتأثر بشـيء. العقل لا يخلق لغته من فراغ، ولا يبدأ تفكيره من نقطةٍ عاريةٍ من التاريخ، ولا يما وظائفه خارج جسدٍ وثقافةٍ وعالمٍ من الرموز. إنه ينتج شروطه جزئيًا، لكنه يرثها جزئيًا أيضًا؛ وهو يتجاوز ما ورثه، لكنه لا يتجاوزه إلا بأدواتٍ أخذها منه. لذلك لا يكون العقل حرًا بمعنىٰ انفصاله عن الشروط، بل بمعنىٰ قدرته علىٰ إعادة تشكيلها، ولا يكون تاريخيًا بمعنىٰ ذوبانه في التاريخ، بل بمعنىٰ أن التاريخ يدخل في بنائه من غير أن يستنفد إمكانه.

إن الجوهر العقلي لا يعمل مباشـرةً في العالم، بل يتعين داخل بنية. وهذه البنية ليسـت غلافًا خارجيًا، وإنما وسـيط ضـروري يجعل الإمكان قابلًا للفعل. فالقدرة علىٰ التمييز لا تصـبح حكمًا إلا إذا وجدت ذاكرةً تحفظ الفروق، ولغةً تمنحها أسـماء، ومفاهيم تربطها، وانتباهًا ينتقيها، وقيمًا تحدد أهميتها. ومن ثم فإن العلاقة بين الجوهر والبنية ليسـت علاقة مادة بصورة فحسب، بل علاقة إمكانية بشرط تحققها.

غير أن البنية لا تسـتنفد الجوهر؛ لأن كل بناء يظل قابلًا لإعادة التنظيم. ولو كانت البنية مساويةً للجوهر، لما أمكن للعقل أن ينقد طريقته في التفكير، أو أن يتعلم منهجًا جديدًا، أو أن يعيد تعريف مفاهيمه الأساسية. إن قابلية البنية للمراجعة تكشف أن الأصل العقلي أوسع من كل تعين تاريخي له. فالعقل يستطيع أن يكتشف أن اللغة التي منحته أدوات الفهم قد حجبت عنه بعض المعاني، وأن التصـنيفات التي نظم بها العالم لم تكن محايدة، وأن المؤسـسـة التي دربته علىٰ الاستدلال قد حصرت شرعية التفكير في مسار واحد.

في هذه القدرة علىٰ جعل البنية موضـوعًا للنقد يظهر الفرق بين الكائن الذي يعمل داخل نظام مغلق، والكائن الذي يستطيع أن يعيد بناء نظامه. فالآلة، في صـورتها الوظيفية المحضـة، تنفذ عمليات داخل بنية صـممت لها، وقد تعدل بعض أوزانها اسـتجابةً للبيانات، لكنها لا تثبت بذلك أنها تملك موقفًا من البنية التي تشـكلها. أما العقل الإنسـاني فيسـتطيع، من حيث الإمكان، أن يسأل عن عدالة بنيته، وعن صدق مفاهيمها، وعن الغايات التي تخدمها.

وهذا لا يعني أن الإنسان يمارس هذه القدرة دائمًا؛ فكثير من البنىٰ العقلية تعمل في صورة عاداتٍ عميقة لا تدخل مجال الوعي. وقد يعيش الفرد داخل منظومة من التصنيفات والانحيازات من غير أن يدركها. غير أن إمكان انكشافها ومراجعتها جزء من الجوهر العقلي نفسه، لا مجرد إضافة ثقافية طارئة. فالثقافة قد تمنح أدوات النقد، لكنها لا تخلق من العدم قابلية العقل لأن يعود إلىٰ شروطه.

ومن البنية تنبثق الوظائف، لكنها لا تنبثق جميعًا بالقوة نفسها أو بالترتيب نفسه. قد تتقدم وظيفة علىٰ أخرىٰ تبعًا للتربية أو الحاجة أو البيئة. فقد تنمو الذاكرة في ثقافة شفوية، ويتقدم التجريد في ثقافة كتابية، وتتسع الوظائف الحسابية في بيئة تقنية، وتتطور الوظائف التأويلية في حضارة تجعل النص محورًا للمعرفة. هذه الفروق لا تعني وجود جواهر مختلفة، بل اختلافًا في توزيع الطاقة العقلية وتنظيمها.

إن الوظائف ليست محايدةً تمامًا؛ لأن ترتيبها يعكس تصورًا ضمنيًا لما يعد مهمًا. المجتمع الذي يقيس العقل بالقدرة الحسابية يمنح الوظائف الرياضية منزلةً عليا، والمجتمع الذي يقدس الحفظ قد يجعل الذاكرة معيارًا للفهم، والمجتمع الذي يركز علىٰ الامتثال قد يضعف الوظيفة النقدية وإن طور وظائف أخرىٰ. لذلك فإن بنية الوظائف نفسها تحمل بعدًا معياريًا وحضاريًا.

وقد أظهرت الدراسات السابقة في علم النفس المعرفي أن العمليات العقلية يمكن تحليلها إلىٰ الانتباه والذاكرة والإدراك واللغة واتخاذ القرار، غير أن هذا التحليل، مع دقته، قد يوهم بأن الوظائف وحدات مستقلة يمكن قياس كل منها في عزلة. والحقيقة أن العقل يعمل عبر تكاملها؛ فالقرار لا ينتج من الحساب وحده، ولا من الانفعال وحده، ولا من الذاكرة وحدها، بل من علاقة بينها قد تكون متوازنةً أو مختلة.

إن العقلانية لا تتحقق بوجود الوظائف، بل بطريقة انتظامها. فقد تكون الذاكرة قويةً لكنها أسيرة الماضي، وقد يكون الخيال واسعًا لكنه مفصول عن التحقق، وقد يكون المنطق

دقيقًا لكنه يعمل علىٰ مقدمات فاسـدة، وقد تكون الإرادة نافذةً لكنها بلا معيار. ومن هنا فإن سلامة العقل ليست جمعًا كميًا للقدرات، بل انسجامًا بنيويًا بينها.

وهذا يفسـر لماذا لا يسـاوي الذكاء الحكمة. فالذكاء قد يكون تفوقًا في وظيفةٍ أو مجموعة وظائف، أما الحكمة فهي قدرة علىٰ ترتيب الوظائف داخل غاية صـحيحة، وعلىٰ موازنة المعرفة بالأثر، والسرعة بالتروي، والإمكان بالمشروع. قد يكون العقل شديد الكفاءة في اختيار الوسيلة، لكنه فقيرًا في اختيار الغاية، وعندئذ تتحول وظيفته إلىٰ قوةٍ غير مضمونة الاتجاه.

إن الوظائف تنتقل إلىٰ مستوىٰ التجليات حين تتجمع داخل صورة تاريخية أو معرفية أو حضارية مخصوصة. فالعقل العلمي ليس وظيفةً واحدة، بل تركيب من الملاحظة والفرضية والقياس والمنطق والشـك المنهجي. والعقل القانوني ليس مجرد اسـتدلال، بل بنية تجمع القاعدة والواقعة والتفسير والعدالة والسلطة. والعقل الديني ليس انفعالًا إيمانيًا فحسب، بل تنظيم للعلاقة بين النص والمعنىٰ والتكليف والمصير.

التجلي إذن هو صـورة التكامل بين الوظائف داخل أفق من المعايير والغايات. ومن هنا تختلف التجليات لا لأن كل واحد منها يسـتند إلىٰ جوهر مختلف، بل لأن ترتيب الوظائف، وطبيعة المرجعية، ونوع الدليل، ومفهوم الحقيقة، تتباين من مجال إلىٰ آخر.

وقد وقع جانب كبير من النزاع بين الدين والعلم والفلسـفة والقانون لأن كل تجلٍّ ادعىٰ أحيانًا أنه يمثل العقل كله. العلم، حين ينجح في تفسـير الظاهرة المادية، قد يتوسـع فيجعل منهجه معيارًا وحيدًا لكل سـؤال. والدين، حين يمنح الوجود معنىً وغاية، قد يتحول عند بعض القراءات إلىٰ بديل عن الفحص التجريبي. والفلسـفة، حين تحلل المفاهيم، قد تتوهم أنها تستطيع الاستغناء عن الوقائع. والقانون، حين ينظم السلوك، قد يخلط بين المشروعية الشكلية والعدالة.

إن النظرية العامة لا توحد هذه التجليات في منهج واحد، ولا تفصـلها في جزر مغلقة، بل تحدد اختصـاص كل منها وتبني إمكان التكامل بينها. فالعلم يجيب عن كيفية وقوع الظاهرة

و شروطها، والفلسفة تسأل عن مفاهيمها وحدود تفسيرها، والأخلاق تسأل عما ينبغي فعله بها، والقانون ينظم آثارها في المجال العام، والدين يعالج علاقتها بالمعنىٰ الأعلىٰ والتكليف والمصير. ولا يلغي أحد هذه الأسئلة غيره؛ لأن اختلاف السؤال يمنع تحويل الإجابة في مجال إلىٰ جواب كلي.

إن التجليات العقلية لا تظل داخل الوعي، بل تنتج آثارًا موضوعية تدخل العالم: نظريات، وقوانين، ومؤسسات، وتقنيات، ومناهج، وفنون، وأنظمة رمزية. وهنا ينتقل العقل من الحضور الداخلي إلىٰ البناء الخارجي. فالمنتج العقلي هو تجسد للفعل العقلي في مادة أو نظام أو نص يمكن أن يبقىٰ بعد صاحبه، وأن ينتقل إلىٰ آخرين، وأن يدخل في عمليات جديدة لم يقصدها منشئه.

وتكمن أهمية المنتجات في أنها تمنح العقل ذاكرةً خارجية. الكتاب يحفظ الفكرة، والمؤسسة تحفظ الإجراء، والقانون يحفظ المعيار، والتقنية تحفظ مهارةً في أداة، واللغة تحفظ تاريخًا من التصنيف. لولا هذه الذاكرة الخارجية لبقي العقل الفردي محدودًا بعمره وقدرته البيولوجية علىٰ التذكر.

لكن المنتج لا يحتفظ بالمعنىٰ كما أودعه صاحبه بالضرورة. فالنص يدخل في أفق قراء جدد، والمؤسسة تتغير وظائفها، والقانون يعاد تفسيره، والتقنية تستخدم في غير غايتها الأولىٰ. وهذا الاستقلال النسبي يجعل المنتجات قادرةً علىٰ التأثير في التاريخ من غير أن تكون ذواتًا واعية.

إن المنتج العقلي قد يتحول إلىٰ بنية تعاد داخلها صياغة العقل. فاللغة التي كانت نتاجً لتفاعل أجيال تصبح شرطًا لتفكير الجيل الجديد، والمؤسسة التي أنشئت لتنظيم وظيفة تصبح بيئةً تشكل الأفراد، والتقنية التي صنعت لتوسيع القدرة تعيد تشكيل الانتباه والذاكرة. وهكذا تنغلق الدائرة من المنتج إلىٰ البنية.

هذه العودة لا تعني أن المنتج يخلق الجوهر العقلي؛ فالكتاب لا يمنح الإنسان أصل ابليته للفهم، لكنه يعيد توجيه هذه القابلية، والآلة لا تخلق فيه القدرة علىٰ التفكير، لكنه توسع بعض وظائفه وتضعف بعضها الآخر. ومن هنا يلزم التمييز بين تأثير المنتج في البنية، وتأثيره في الجوهر.

إن عدم التمييز بينهما قاد بعض الدراسات التاريخية إلىٰ القول إن اختراع الكتابة أو الطباعة أو التقنية الرقمية أنشأ عقلًا إنسانيًا جديدًا بالمعنىٰ الجوهري. الأدق أن هذه التحولات أنشأت أنماطًا جديدةً في تنظيم الذاكرة والانتباه والتواصل والتجريد، أي إنها أعادت تشكيل البنية والتجليات والمنتجات، لا أنها أثبتت ولادة جوهر إنساني آخر.

فالإنسان قبل الكتابة وبعدها يظل قادرًا علىٰ المعنىٰ والتعلم والربط، لكن الكتابة توسع المجال الذي تعمل فيه هذه القدرة. إنها تحرر الذاكرة من بعض الأعباء، وتسمح بالمراجعة المقارنة، وتفصل النص عن حضوره الشفهي، وتفتح إمكانًا جديدًا للتجريد. التغير هنا عميق، لكنه يقع في مستوىٰ البنية والوظيفة والتجلي.

وكذلك الذكاء الاصطناعي لا ينبغي أن يفهم بمجرد المقارنة بين مخرجاته ومخرجات الإنسان، بل من خلال تحديد موقعه في المستويات الخمسة. هو أولًا منتج عقلي؛ لأنه ثمرة تراكم من الرياضيات والمنطق والهندسة واللغة والمؤسسة. وهو ثانيًا بنية خارجية تؤدي وظائف في التصنيف والتوليد والتنبؤ. وهو ثالثًا يدخل في تجلٍّ حضاري جديد يعيد تنظيم علاقة الإنسان بالمعرفة والعمل والقرار.

أما وصفه بامتلاك جوهر عقلي مستقل فيتطلب معايير أخرىٰ تتعلق بالوعي والقصد والذاتية والمسؤولية. فالنجاح الوظيفي لا يكفي للانتقال إلىٰ الحكم الجوهري. وقد كان من أوجه الخلط في بعض الدراسات المعاصرة الانتقال من القول إن النظام يؤدي وظيفة عقلية إلىٰ القول إنه عقل بالمعنىٰ الكامل، من غير التمييز بين الوظيفة والجوهر.

وفي الاتجاه المقابل وقع خلط آخر حين أنكر علىٰ الآلة أي صلة بالعقل لأنها لا تملك جوهرًا إنسانيًا. هذا الإنكار يتجاهل أن الوظائف العقلية يمكن أن توزع جزئيًا علىٰ أدوات وأنظمة، وأن المنتج قد يشارك في عملية الاستدلال من غير أن يصبح ذاتًا واعية. فالآلة ليست إنسانًا، لكنها ليست مطرقةً بسيطةً أيضًا؛ إنها بنية وظيفية تدخل في نظام العقل الممتد.

إن مفهوم العقل الممتد يكتسب هنا دلالةً خاصة. فالإنسان يستعمل الكتاب والرقم والخريطة والحاسوب بوصفها مكونات خارجية لعمليته المعرفية. وحين يعتمد علىٰ سجل مارجي لحفظ ما لا يستطيع تذكره، تصبح الذاكرة موزعةً بين الدماغ والمنتج. وحين يستخدم نموذجًا حسابيًا لاتخاذ قرار، تتوزع عملية الاستدلال بينه وبين الأداة.

لكن التوزع الوظيفي لا يلغي مركز المسؤولية. فالمنتج لا يتحمل من تلقاء نفسه معنىٰ القرار، ما لم يثبت له وعي وقدرة علىٰ فهم الواجب. لذلك تبقىٰ المسؤولية البشرية قائمةً حتىٰ حين تتوزع المعرفة. وهذا التمييز بالغ الأهمية في المؤسسات التي قد تستخدم النظام الاصطناعي لتبرير قرارات تمس الحقوق، ثم تحيل المسؤولية إلىٰ الخوارزمية.

إن القول بأن القرار «اتخذته الآلة» لا يرفع المسؤولية، بل يخفي السلسلة التي صممت الهدف واختارت البيانات وحددت معيار النجاح وقررت الاعتماد علىٰ النتيجة. العقل المؤسسي العاقل لا يستخدم التعقيد لإخفاء الفاعل، بل يبني مسارًا يمكن فيه تعقب المسؤولية.

ومن خلال العلاقة بين المستويات الخمسة يمكن اختبار مسألة الوحدة والتعدد اختبارًا أدق. إن وحدة العقل لا تكون متساويةً في جميع المستويات. ففي الجوهر تظهر الوحدة في القابلية العامة للمعنىٰ والتمييز والانعكاس، وفي البنية تظهر وحدة أولية مع اختلافات واسعة في التنظيم، وفي الوظيفة يظهر التعدد بوضوح، وفي التجليات يتسع الاختلاف تاريخيًا وثقافيًا وفي المنتجات يبلغ التعدد مدىً لا يكاد يحصر.

هذا التدرج يبين أن السؤال: «هل العقل واحد أم متعدد؟» سؤال ناقص ما لم يحدد الجهة. إن العقل واحد في مستوىٰ، ومتعدد في مستوىٰ آخر، وليس في ذلك تناقض. التناقض لا يقع إلا إذا قيل إنه واحد ومتعدد من الجهة نفسها وفي الوقت نفسه.

وقد نشأ كثير من الخلافات الفلسفية لأن أحد المفكرين وصف وحدة الجوهر، ورد عليه آخر بتعدد التجليات، فبدا الخلاف وكأنه حول حقيقة واحدة. ومن وصف ثبات المبادئ العامة واجهه من وصف تغير المناهج واللغات. والحقيقة أن الأول يتحدث عن أصل الإمكان، والثاني عن شروط التحقق.

إن نظرية العقل الواحد تكون صحيحةً إذا قصدت وحدة الأصل الإنساني، وخاطئةً إذا قصدت تطابق البنىٰ والصور. ونظرية العقول المتعددة تكون صحيحةً إذا قصدت تعدد الأنماط والوظائف والتجليات، وخاطئةً إذا حولت هذا التعدد إلىٰ جواهر بشرية مغلقة لا يمكن أن تتفاهم.

وهذا التمييز يحمي الكونية من المركزية، ويحمي الخصوصية من الانغلاق. فالكونية الحقيقية تنطلق من وحدة الجوهر والكرامة والإمكان، لا من فرض منتج حضاري واحد بوصفه الصورة الوحيدة للعقل. والخصوصية الحقيقية تعترف بتعدد التجليات من غير أن تنكر قابلية الترجمة والنقد المشترك.

إن الإنسان لا يصبح إنسانًا كاملًا حين يطابق نموذجًا ثقافيًا معينًا، بل حين تتحقق فيه قابلية الفهم والحرية والمسؤولية. ولذلك لا يجوز قياس الجوهر العقلي بمنتجات حضارة بعينها. تفوق مجتمع في التقنية لا يثبت تفوقًا في الجوهر، كما أن ضعف مؤسسة لا يثبت نقصًا في عقل أفرادها.

إن المنتجات التاريخية تتأثر بعوامل السلطة والثروة والاستقرار والتراكم، ولا تكون مرآةً نقيةً للقدرة الإنسانية. قد تملك جماعة طاقات عقلية عاليةً وتحرمها بنيتها السياسية من

الإنتاج، وقد تملك مؤسسة موارد كبيرة فتضاعف إنجاز أفراد متوسطين. ومن هنا فإن الانتقال من المنتج إلىٰ الحكم علىٰ الجوهر خطأ منهجي وأخلاقي.

ويظهر الاختبار نفسه في التمييز بين الثبات والتغير. العقل ثابت من جهة الجوهر المتعلق بإمكان المعنىٰ، ومتغير من جهة البنية التي يعاد تنظيمها، ومتطور من جهة الو ظائف التي تدرّب، ومتحول من جهة التجليات، ومتراكم من جهة المنتجات. لا يجوز أن يطلب من نظرية واحدة أن تصف هذه المستويات بحكم موحد.

الثبات الكامل يجعل التاريخ بلا معنىٰ، والتغير الكامل يجعل الهوية مستحيلة. النظرية العامة تحفظ الاثنين: هناك ما يستمر بحيث يبقىٰ المتغير هو العقل نفسه، وهناك ما يتغير بحيث لا يصبح الاستمرار جمودًا. فلو تغير الجوهر في كل لحظة لما أمكن القول إن ذاتًا واحدة تعلمت، ولو لم تتغير البنية لما كان التعلم ممكنًا.

إن الهوية العقلية ذاتها تقوم علىٰ هذا التوازن. الإنسان يبقىٰ هو، مع أن معارفه ومفاهيمه تتغير. استمراره لا يعني بقاء محتواه كما هو، بل وجود وحدة تجمع التحولات وتنسبها إلىٰ ذات. هذه الوحدة ليست جامدةً، بل سردية وانعكاسية؛ فالذات تعيد فهم ماضيها من ضوء حاضرها، وتبني من التغير معنىً للاستمرار.

وعلىٰ مستوىٰ الحضارة، تبقىٰ هوية ثقافية ما مع تغير لغتها ومؤسساتها ومنتجاتها؛ لأن الا ستمرار لا يعني المطابقة، بل ا ستمرار شبكة من الرموز والذاكرة والأسئلة. غير أن تحويل هذه الشبكة إلىٰ جوهر ثابت يقتل حيويتها. الحضارة الحية هي التي تستطيع تغيير بنيتها من غير فقدان قدرتها علىٰ التعرف إلىٰ نفسها.

إن التمييز بين الفرد والمجتمع يتضح بدوره من خلال المستويات الخمسة. فالجوهر العقلي يتعين في الذات الفردية بوصفها موضع الخبرة والوعي والمسؤولية، لكن البنية الفردية تتكون دا خل اللغة والمجتمع. والو ظائف تمارس في الفرد، لكنها قد توزع علىٰ جماعة أو مؤسسة. والتجليات تتشكل تاريخيًا، والمنتجات تصبح مشتركةً.

ومن ثم لا يمكن رد العقل إلىٰ الفرد وحده ولا إلىٰ الجماعة وحدها. الفرد من غير مجتمع لا يطور لغةً ولا ذاكرةً حضارية، والمجتمع من غير أفراد لا يعي ولا يختار. العقل الجمعي ليس جوهرًا فوق الأفراد، لكنه ليس وهمًا؛ إنه بنية من العلاقات والرموز والمنتجات التي تجعل فعل الفرد ممكنًا وتوجهه.

إن الاختلاف بين العقل الفردي والعقل الجمعي يقع في موضع الوعي والمسؤولية. الفرد يعيش تجربةً ذاتيةً، أما الجماعة فلا تملك، بالمعنىٰ الصارم، مجال شعور واحدًا. قد تنتج رأيًا أو قرارًا أو ذاكرةً، لكنها لا تشعر من مركز واحد. لذلك ينبغي استعمال مفهوم العقل الجمعي بحذر، بوصفه وصفًا لبنيةٍ ناشئةٍ لا إثباتًا لشخصٍ جماعي ميتافيزيقي.

والأمر نفسه ينطبق علىٰ العقل الحضاري. الحضارة لا تفكر كما يفكر الفرد، لكنها تنظم شروط التفكير، وتحفظ منتجات، وتحدد مراتب الأسئلة. عقلها عقل في مستوىٰ التجليات والمنتجات والبنىٰ، لا في مستوىٰ الذات الواعية الموحدة.

أما العقل المؤسسي فهو أوضح الأمثلة علىٰ توزيع الوظيفة. فالمؤسسة تستقبل معلومات، وتوزعها، وتقارن بدائل، وتتخذ قرارًا، وتتعلم أحيانًا. لكن هذا الأداء لا يمنحها تلقائيًا ضميرًا. قد تكون عقلانيةً في تنظيم الوسائل، غير عقلانية في غاياتها، وقد تحقق كفاءةً عاليةً في إنتاج ضرر.

إن الفصل بين الوظيفة والجوهر يمنع المؤسسة من الاختباء خلف شخصيتها الاعتبارية. فالقانون قد يعترف لها بذمة ومسؤولية، لكن هذا الاعتراف تنظيم لمحاسبة الأفعال، لا إثباتًا لوعي مستقل. البشر الذين يصممون القواعد وينفذونها ويستفيدون منها يظلون جزءًا من مركز المسؤولية.

إن العلاقة بين المستويات تكشف كذلك أن العقل لا يكون مكتملًا بمجرد امتلاك المعرفة. المعرفة منتج لوظائف عقلية، وقد تتحول إلىٰ عنصر في البنية، لكنها لا تضمن سلامة

الحكم. قد يعرف الإنسان الحقائق ويفشل في ترتيبها، أو يعرف الخير ويعجز عن اختياره، أو يمتلك القانون ويستخدمه للالتفاف علىٰ العدالة.

العقلانية الكاملة تحتاج إلىٰ تفاعل الوظيفة المعرفية والوظيفة المعيارية والوظيفة التنفيذية. فمعرفة الواقع من غير تقدير للقيمة تنتج تقنيةً عمياء، ومعرفة القيمة من غير فهم الواقع تنتج نيةً عاجزة، والقرار من غير مراجعة ينتج استبدادًا. العقل ليس امتلاكًا للحقيقة فقط، بل قدرةً علىٰ وصل الحقيقة بالفعل المسؤول.

ومن هنا يظهر أن الجوهر العقلي يتضمن إمكانًا معياريًا، لا مجرد إمكان حسابي. الإنسان لا يميز بين الأشياء فقط، بل يستطيع أن يميز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. هذه المسافة بين الواقع والواجب هي التي تسمح بالمسؤولية والنقد والإصلاح.

إن بعض الدراسات الوضعية حاولت حصر العقل فيما يمكن قياسه أو وصفه تجريبيًا، فبدت القيمة كأنها إضافة ذاتية لا تدخل في العقل. وفي المقابل جعلت بعض الفلسفات الأخلاقية العقل معيارًا محضًا منفصلًا عن الخبرة. النظرية العامة ترفض الفصلين؛ لأن العقل المعياري يحتاج إلىٰ معرفة الواقع، والعقل التجريبي يحتاج إلىٰ غاية تحدد استعماله.

إن الفعل العاقل لا يقوم علىٰ صدق المعلومة وحده، بل علىٰ ملاءمة القرار للإنسان والغاية والمآل. قد تكون البيانات صحيحةً، والحساب دقيقًا، لكن القرار غير عاقل لأنه تجاهل الكرامة أو العدالة أو الزمن الطويل. وهنا يظهر أن المنتجات العقلية لا تختبر فقط من جهة الكفاءة، بل من جهة الأثر المعياري.

التقنية منتج عقلي، لكنها قد تعيد تشكيل الإنسان بطريقة تقلص بعض وظائفه. فإذا فوض الذاكرة كاملةً إلىٰ الأجهزة، قد تضعف قدرته علىٰ الاستحضار؛ وإذا فوض الاختيار إلىٰ الخوارزميات، قد تتراجع وظيفة الحكم؛ وإذا خضع انتباهه لمنطق المنصات، تغيرت بنيته الزمنية والإدراكية. المنتج هنا لا يبقىٰ محايدًا، بل يعيد بناء صانعه.

وهذه العلاقة تقتضي مفهومًا جديدًا للمسؤولية العقلية. ليس الإنسان مسؤولًا فقط عن صحة ما ينتجه، بل عن نوع العقل الذي تصنعه منتجاته. فالمدرسة لا تنقل معرفةً فحسب، بل تبني بنية عقلية؛ والإعلام لا يقدم محتوىٰ فقط، بل يعيد ترتيب الانتباه؛ والقانون لا ينظم الفعل فقط، بل يشكل تصور الحق؛ والمنصة الرقمية لا توصل الأشخاص فقط، بل تعيد صياغة الذات والعلاقة بالآخر.

إن كل منتج عقلي يحمل صورةً ضمنيةً للعقل الذي يفترضه. النظام التعليمي الذي يقوم علىٰ التلقين يفترض عقلًا مستودعًا، والمؤسسة التي تقوم علىٰ الطاعة تفترض عقلًا منفذًا، والسوق الذي يعامل الإنسان بوصفه مستهلكًا يفترض عقلًا تحركه الرغبة، والديمقراطية تفترض عقلًا قادرًا علىٰ الاختيار والنقاش، وإن كانت الممارسة قد تناقض الفرض.

ومن هنا فإن نقد المنتجات هو في حقيقته نقد لنظرية ضمنية في العقل. كل مؤسسة تصوغ الإنسان الذي تحتاج إليه، وكل تقنية تدربه علىٰ نمط من الاستجابة، وكل قانون يحدد له مجال الفعل. لذلك لا يكفي أن نسأل ما الذي ينتجه العقل، بل ينبغي أن نسأل: أي عقل تعيد المنتجات إنتاجه؟

إن هذا السؤال ينقل النظرية من الوصف إلىٰ النقد. فالمستويات الخمسة ليست خريطة محايدة فقط، بل أداة لاختبار سلامة العلاقة بينها. وقد يكون الاختلال في أن المنتج يهيمن علىٰ البنية حتىٰ يختزل الإنسان في دوره، أو في أن التجلي الحضاري يحتكر تفسير الجوهر، أو في أن وظيفة واحدة تستبد ببقية الوظائف.

من صور الاختلال اختزال العقل في العقل الأداتي. هنا تصبح الوظيفة الحسابية الموجهة إلىٰ الكفاءة هي المعيار الأعلىٰ، وتقاس الأشياء بقدرتها علىٰ تحقيق الهدف، من غير مساءلة الهدف نفسه. في هذه الصورة قد تتطور المنتجات التقنية والمؤسساتية، بينما تنكمش الوظيفة المعيارية.

ومن صور الاختلال اختزال العقل في الهوية الحضارية. عندئذ تتحول التجليات التاريخية إلىٰ جوهر ثابت، ويصبح ما أنتجته جماعة في مرحلة ما تعريفًا أبديًا لعقلها. وهذا يمنع النقد الداخلي، ويحول الاختلاف إلىٰ قدر، ويغلق إمكان التعلم المتبادل.

ومن صـور الاختلال اختزال العقل في الوظائف العصـبية. هنا يصـبح وصـف النشـاط الدماغي بديلًا عن تفسـير المعنىٰ، ويظن أن معرفة الموضـع أو الآلية تسـتنفد التجربة. مع أن الارتباط العصبي شرط مهم للفهم، لكنه لا يجيب وحده عن دلالة الفكرة أو قيمة القرار.

ومن صـور الاختلال اختزال العقل في المنتجات. فحين يقاس الإنسـان بدرجته العلمية أو إنتاجه الاقتصـادي أو قدرته التقنية، تتحول القيمة الإنسـانية إلىٰ أداء. ويصـبح من لا ينتج أقل شأنًا، مع أن الكرامة لا تشتق من الوظيفة.

ومن صـور الاختلال اختزال العقل في الجوهر المجرد. فهذا الاختزال يحفظ وحدة الإنسـان، لكنه قد يهمل أثر البنية والتاريخ والسـلطة. وحين يقال إن جميع البشـر عقلاء بالطريقة نفسها من غير فحص شروط التعليم والحرية والمؤسسة، تتحول المساواة النظرية إلىٰ ستار فوق تفاوت فعلي.

إن النظرية العامة لا تتبنىٰ مستوىً ضد آخر، بل تجعل صحة العقل في انتظامها. الجوهر يضـمن الكرامة والإمكان، والبنية تضـمن التنظيم، والوظيفة تضـمن الفعل، والتجلي يضـمن التحقق التاريخي، والمنتج يضمن التراكم. وكل مستوىٰ يحتاج إلىٰ الآخر، ويحتاج في الوقت نفسه إلىٰ ألا يتجاوزه فيدعي مقامه.

إن الجوهر من دون بنية لا يظهر، والبنية من دون وظيفة لا تعمل، والوظيفة من دون تجلٍّ لا تدخل التاريخ، والتجلي من دون منتج لا يراكم أثرًا، والمنتج من دون عودة نقدية قد يتحول إلىٰ قوةٍ تستعبد العقل الذي أنشأه.

ولهذا فإن العقل الكامل ليس حقيقةً ناجزةً تمتلك مرةً واحدة، بل حركة دائمة من الفعل والمراجعة. إنه ينتج ثم يعود إلىٰ منتجه، ويبني مؤسسـةً ثم ينقدها، ويصـوغ مفهومًا ثم يختبر حدوده، ويبتكر أداةً ثم يسـأل عما فعلته به. هذه الانعكاسـية الدائمة هي التي تمنع المنتجات من التحول إلىٰ قدر.

إن مراجعة المنتج لا تعني رفض التراكم، بل تحريره من الجمود. فالعقل لا يبدأ من الصفر، لكنه لا يتلقىٰ الماضي بوصفه سلطةً مغلقة. يتعامل معه بوصفه موردًا ومنتجًا تاريخيًا، يحتفظ بما يصمد، ويعيد تفسير ما يمكن تطويره، ويتجاوز ما أصبح عائقًا.

وهنا تبرز وظيفة العقل النقدي بوصفها حلقة وصل بين المستويات. فهو ينطلق من الجوهر القادر علىٰ الانعكاس، ويعمل داخل بنية مفهومية، ويمارس وظيفة المراجعة، ويظهر في تجلٍّ فلسفي أو علمي أو أخلاقي، وينتج مفاهيم ومناهج جديدة. النقد ليس وظيفةً هامشية، بل آلية تحفظ حركة المستويات كلها.

غير أن النقد نفسه قد يتحول إلىٰ منتج مغلق، أو إلىٰ منهج يكرر نفسه من غير مراجعة. لذلك يحتاج العقل إلىٰ نقد النقد، أي إلىٰ القدرة علىٰ مساءلة شروط الاعتراض ومعاييره. وهذه القدرة لا تقود إلىٰ شك لا ينتهي، بل إلىٰ تواضع منهجي يمنع أي مستوىٰ من ادعاء العصمة.

إن النظرية العامة في العقل تُختبر كذلك بقدرتها علىٰ تفسير الخطأ. فإذا كان العقل جوهرًا للمعرفة، فكيف يخطئ؟ الخطأ لا ينفي الجوهر، بل يكشف أن عمله يمر عبر بنية محدودة ووظائف معرضة للانحياز وتجليات تاريخية ومنتجات قد تكون مضللة.

قد يخطئ الإدراك لأن زاوية الرؤية محدودة، وتخطئ الذاكرة لأنها تعيد البناء، ويخطئ الاستدلال لأن مقدماته ناقصة، ويخطئ التجلي الحضاري لأنه يحول مصلحةً إلىٰ حقيقة، ويخطئ المنتج لأنه يثبت فرضًا لم يعد صالحًا. الخطأ إذن ليس دليلًا علىٰ غياب العقل، بل علىٰ محدودية شروطه.

إن إمكان الخطأ يرتبط بإمكان التصحيح. الكائن الذي لا يستطيع مراجعة حكمه لا يمارس عقلًا نقديًا كاملًا، حتىٰ لو نجح في التكيف. ومن هنا فإن قابلية التصحيح من السمات الأساسية التي تربط الجوهر بالوظيفة. العقل ليس فقط قدرةً علىٰ إنتاج حكم، بل قدرةً علىٰ تغييره لسبب.

وهذا «السبب» هو ما يميز التصحيح العقلي من مجرد التعديل الآلي. فقد يغير النظام سلوكه استجابةً للنتيجة، لكن العقل الإنساني يستطيع أن يفهم لماذا كان الحكم خاطئًا، وأن يبني قاعدةً عامةً من الخطأ، وأن يربط التصحيح بالمسؤولية. غير أن هذا الفرق ليس مطلقًا في كل حالة، ولذلك ينبغي دراسته بوصفه فرقًا في الدرجة والنوع لا شعارًا لحماية التفوق الإنساني.

إن العقل الاصطناعي يضع النظرية أمام اختبارٍ حاسم: هل المستويات الخمسة خاصة بالإنسان، أم يمكن أن تظهر في كائنات أو أنظمة أخرىٰ؟ يمكن بالفعل إثبات وجود بنية وظيفية، ووظائف متعددة، وتجليات تقنية، ومنتجات، في الأنظمة الاصطناعية. أما الجوهر العقلي، بمعنىٰ الذاتية والقصد والوعي بالقيمة، فيبقىٰ موضع سؤال.

هذا يعني أن النظرية لا تغلق الإمكان، لكنها تمنع القفز. فإذا ظهر نظام يثبت امتلاكه خبرةً ذاتيةً وقدرةً علىٰ مراجعة غاياته وتحمل معنىٰ المسؤولية، فقد يتطلب الأمر توسيع مفهوم الجوهر العقلي. أما في غياب ذلك، فلا يجوز مساواة الأداء بالوعي، ولا اللغة بالقصد، ولا التعلم الإحصائي بالفهم الكامل.

إن مرونة النظرية شرط لقوتها؛ لأنها لا ينبغي أن تتحول إلىٰ دفاع مسبق عن مركزية الإنسان، ولا إلىٰ اندفاع نحو إلغاء الفروق. مركزية الإنسان لا تحفظ بإنكار قدرات غيره، بل بفهم ما يميز تجربته فعلًا. فإذا كانت الخصوصية الإنسانية تقوم علىٰ وحدة الوعي والمعنىٰ والمسؤولية، وجب البرهنة علىٰ هذه الوحدة وتحليلها، لا الاكتفاء بإعلانها.

وفي الوقت نفسه، لا ينبغي أن يفهم الجوهر العقلي علىٰ أنه ملكية تفوق تمنح صاحبها حق السيطرة علىٰ غيره. العقل، إذا كان مصدرًا للقدرة، فهو كذلك مصدر للمسؤولية. كلما ازدادت المعرفة اتسع واجب النظر في الأثر، وكلما اتسعت القدرة ازدادت الحاجة إلىٰ ضبطها.

إن النظرية العامة تحمل نتائج معرفية واسعة. فهي تميز بين صدق المعرفة وسلامة البنية التي أنتجتها، وبين قوة الحجة ومكانتها التاريخية، وبين صحة المنتج وقيمة استعماله. وقد تكون النظرية العلمية صحيحةً في مجالها، لكن تحويلها إلىٰ فلسفة شاملة تجاوز لمستوىٰ المنتج إلىٰ الجوهر. وقد يكون النص عظيمًا في معناه، لكن المؤسسة التي تحتكره تشوه تجليه.

كما تسمح بإعادة تعريف الموضوعية. فالموضوعية ليست خروج العقل من كل بنية، وهو أمر مستحيل، بل قدرة البنية علىٰ كشف انحيازها، وإخضاع وظائفها للمراجعة، وفتح منتجاتها للفحص المشترك. العقل الموضوعي ليس عقلًا بلا تاريخ، بل عقل يعرف تاريخيته ولا يحولها إلىٰ قدر.

وتعيد تعريف العقلانية بوصفها تناسبًا بين المستويات. الحكم العقلاني هو الذي يصدر عن بنية سليمة، ويستخدم الوظيفة المناسبة، ويحدد مجال تجليه، ويعي أثر منتجه، ولا يدعي الانتقال إلىٰ مستوىٰ آخر بلا دليل. فالدقة في مستوىٰ الوظيفة لا تمنح سلطةً علىٰ الجوهر، والنجاح في المنتج لا يثبت كمال التجلي.

وتعيد تعريف المعرفة بوصفها علاقةً لا مخزونًا. فالمعرفة ليست مجرد منتجات محفوظة، بل تفاعل بين جوهر قادر، وبنية منظمة، ووظائف فاعلة، وتجليات منهجية، ومنتجات قابلة للمراجعة. ومن ثم يمكن لمجتمع أن يملك مكتبات ومعلومات واسعةً من غير أن يملك عقلًا معرفيًا ناضجًا إذا تعطلت فيه وظائف النقد.

وتعيد تعريف الجهل. الجهل ليس غياب المنتج المعرفي فقط، بل قد يكون اختلالًا في البنية يمنع رؤية الدليل، أو هيمنة تجلٍّ واحد يحجب غيره، أو وظيفةً دفاعية ترفض المراجعة. وقد يكون الإنسان حاملًا لمعلومات كثيرة، لكنه جاهل بحدودها وشروطها.

إن الجهل الأخطر ليس نقص المعلومة، بل خلط المستويات. حين يظن صاحب المنتج أنه يملك الجوهر، أو يظن صاحب الوظيفة أنه يملك الحقيقة كلها، أو يظن المجتمع أن تجليه التاريخي هو العقل نفسه، يتحول جزء المعرفة إلىٰ حجاب.

وللنظرية نتائج أخلاقية؛ إذ تميز بين قيمة الإنسان وقدرته الوظيفية. الجوهر الإنساني أساس الكرامة، والوظيفة أساس بعض صور المسؤولية، والمنتج أساس التقييم العملي. لا يجوز إسقاط الكرامة بسبب ضعف الوظيفة، ولا إعفاء القادر من المسؤولية بحجة وحدة الجوهر.

كما تمنع تقديس الذكاء. فالذكاء قوة وظيفية، وقد يستخدم في الخير والشر. القيمة الأخلاقية لا تشتق من سرعة التحليل، بل من اتجاه الإرادة وسلامة المقصد. ولذلك قد يكون الإنسان شديد الذكاء قليل العقلانية إذا كانت وظائفه تعمل داخل بنيةٍ منحازة وغايةٍ فاسدة.

وتمنح المسؤولية بعدًا مؤسسيًا. فالخطأ لا يصدر دائمًا عن فرد منفرد، بل قد ينتج من بنية توزع المعرفة على نحو يمنع أحدًا من رؤية الصورة كاملة. في هذه الحالة لا يكفي البحث عن نية سيئة، بل يجب تحليل المؤسسة بوصفها منتجًا عقليًا أعاد تشكيل الوظائف.

إن العدالة المؤسسية تقتضي أن تبنى الأنظمة بطريقة تسمح بوصول المعلومات، ومراجعة القرار، وتحديد المسؤولية، وحماية الاعتراض. فالمؤسسة العاقلة ليست التي تحسن التنفيذ فقط، بل التي تملك قدرةً على معرفة أنها أخطأت.

وللنظرية نتائج سياسية؛ لأن السلطة تعمل أساسًا على مستوى البنية والتجليات والمنتجات. هي لا تستطيع أن تلغي الجوهر العقلي، لكنها تستطيع أن تمنع تعينه الحر، وأن تحاصر الوظيفة النقدية، وأن تحتكر اللغة، وأن تتحكم في المؤسسات. ولذلك فإن تحرير العقل ليس خطابًا نفسيًا، بل مشروعًا في بناء المجال العام.

إن حرية التعبير لا تكفي وحدها إذا كانت البنية التعليمية تضعف القدرة على التفكير، ولا تكفي كثرة المعلومات إذا كانت الخوارزميات تحاصر الانتباه، ولا تكفي الانتخابات إذا كانت المؤسسة تمنع تكوين حكم مستقل. العقل السياسي يحتاج إلى شروط مادية وثقافية ومؤسسية.

وللنظرية نتائج تربوية؛ لأن التعليم ينبغي أن يعالج المستويات جميعًا. فلا يكفي نقل المنتجات المعرفية، بل يجب بناء البنية النقدية، وتدريب الوظائف، وتوسيع التجليات، وتعليم الطالب كيف ينتج معرفةً لا كيف يكررها فقط.

إن التعليم الذي يكدس المعلومات قد يقوي الذاكرة ويضعف الحكم، والتعليم الذي يقدس الإجابة قد يقتل السؤال، والتعليم الذي يقيس الجميع بوظيفة واحدة قد يهدر تعدد القدرات. التربية العقلية الحقيقية تعني بناء الانسجام بين الفهم والخيال والبرهان والقيمة والمسؤولية.

وللنظرية نتائج حضارية؛ لأنها تجعل تقدم الحضارة أكثر تركيبًا من كثرة منتجاتها. فقد تتقدم حضارة في التقنية وتتراجع في العدل، أو تتسع فيها المعرفة وتضيق الحرية، أو تقوىٰ المؤسسة ويضعف الفرد. التقدم العقلي لا يقاس بأعلىٰ منتج، بل بعلاقة المنتجات بالجوهر الإنساني.

الحضارة العاقلة هي التي تجعل منتجاتها توسع كرامة الإنسان وقدرته علىٰ الحكم، لا التي تستبدل الإنسان بوظيفته. وهي التي تبني مؤسسات قوية من غير أن تذيب المسؤولية، وتحفظ الذاكرة من غير أن تقدسها، وتستخدم التقنية من غير أن تفقد السيادة عليها.

وتكشف النظرية أن أزمة الحضارات ليست دائمًا أزمة نقص في العقل، بل قد تكون أزمة اختلال بين المستويات. قد يوجد جوهر قادر، ووظائف فردية متقدمة، لكن البنية المؤسسية تمنع تكاملها. وقد توجد منتجات عظيمة، لكن التجلي الحضاري يعجز عن تحويلها إلىٰ عدالة.

ومن هنا يصبح الإصلاح العقلي متعدد المستويات. لا يكفي تصحيح الأفكار إذا بقيت المؤسسة تعيد إنتاج الخطأ، ولا يكفي إصلاح المؤسسة إذا بقيت البنية العقلية قائمةً علىٰ الطاعة، ولا يكفي تطوير الوظائف إذا كانت الغايات فاسدة. الإصلاح الحقيقي يراجع العلاقة كلها.

إن النظرية العامة لا تدعي أنها تزيل كل غموض في العقل؛ لأن الجوهر العقلي نفسه يظل من أعقد مسائل المعرفة. لكنها تقدم إطارًا يمنع بعض الأخطاء المنهجية، ويعيد ترتيب الأسئلة، ويحدد موضع كل خلاف.

حدها الأول أنها نظرية تحليلية لا وصفًا تشريحيًا. المستويات الخمسة ليست أعضاء يمكن فصلها، بل أدوات لفهم الظاهرة. وقد تتداخل بعض الظواهر في أكثر من مستوىٰ، كما في اللغة والمؤسسة والتقنية. هذا التداخل لا يبطل التمييز، بل يفرض دقةً في تحديد الجهة.

وحدها الثاني أن مفهوم الجوهر قد يساء فهمه بوصفه كيانًا ميتافيزيقيًا مغلقًا. المقصود به أصل القابلية العقلية ووحدة الذات، لا جسمًا خفيًا منفصلًا عن العالم. وهو مفهوم مفتوح علىٰ البحث الفلسفي والعلمي، لا حسم نهائي لطبيعة الوعي.

وحدها الثالث أن الفصل بين البنية والوظيفة نسبي؛ لأن الوظيفة قد تعيد تشكيل البنية، والبنية لا تُعرف إلا من خلال الوظائف. لكن التمييز يبقىٰ ضروريًا لفهم الفرق بين التنظيم وما يصدر عنه.

وحدها الرابع أن التجليات والمنتجات قد تتداخل؛ فالمؤسسة تجلٍّ للعقل ومنتج له في الوقت نفسه. غير أن التجلي يشير إلىٰ صورة الحضور، بينما المنتج يشير إلىٰ الأثر الذي يكتسب استقلالًا نسبيًا.

وحدها الخامس أنها لا تجعل العقل وحده أساس الإنسان. فالإنسان جسد وعاطفة وعلاقة وحاجة ومصير، والعقل يعمل داخل هذه الوحدة. النظرية لا تهدف إلىٰ اختزال الإنسان في عقله، بل إلىٰ فهم العقل داخل الوجود الإنساني.

إن أوسع تعريف يمكن استخلاصه هو أن العقل قابلية وجودية للمعنىٰ والتمييز والانعكاس، تتعين في بنية مجسدة وتاريخية، وتعمل من خلال وظائف معرفية ومعيارية وتنفيذية، وتظهر في تجليات فردية وجمعية وحضارية ومؤسسية، وتنتج مفاهيم وأنظمة وأدوات تعود فتشارك في إعادة تشكيل شروط عمله.

هذا التعريف لا يحبس العقل في الداخل، ولا يذيبه في الخارج. يحفظ الذات من غير أن يعزلها، ويحفظ التاريخ من غير أن يؤلّهه، ويحفظ الوظيفة من غير أن يختزل المعنىٰ، ويحفظ المنتج من غير أن يساويه بالجوهر.

العقل، بهذا المعنىٰ، ليس شيئًا نملكه كما نملك أداة، بل حركة وجودية نتحقق بها. نحن لا نستخدم العقل فقط، بل نصبح ذواتًا من خلاله؛ لأنه يمنحنا القدرة علىٰ أن نرىٰ الفعل قبل وقوعه، وأن نقارن الممكن بالواجب، وأن نحمل الماضي في الذاكرة، وأن نفتح المستقبل في الخيال.

إن جوهره ليس المعلومات، بل القابلية؛ وبنيته ليست السكون، بل التنظيم؛ ووظيفه ليست الحساب وحده، بل الحكم؛ وتجليه ليس صورةً واحدة، بل تعدد حضوره؛ ومنته ليس غايةً نهائية، بل أثرًا يعود إلىٰ صاحبه فيغيره.

وحين تختلط هذه المستويات يبدو العقل متناقضًا: واحدًا ومتعددًا، ثابتًا ومتغيرًا، فرديًا وجمعيًا، طبيعيًا وتاريخيًا، إنسانيًا وتقنيًا. أما حين يعاد كل وصف إلىٰ مستواه، تنكشف وحدة مركبة لا تقوم علىٰ إزالة التوترات، بل علىٰ تنظيمها.

إن العقل واحد في أصل القابلية، متعدد في الأبنية، متنوع في الوظائف، متحول في التجليات، متكاثر في المنتجات. وهو ثابت بما يكفي لكي تكون له هوية، متغير بما يكفي لكي يتعلم، فردي بما يكفي لكي يتحمل المسؤولية، جمعي بما يكفي لكي يبني حضارة، مجسد بما يكفي لكي ينتمي إلىٰ العالم، ومتجاوز لما هو معطىٰ بما يكفي لكي ينتج الممكن.

لا توجد وحدة العقل خلف التعدد كما لو كانت جوهرًا ساكنًا، بل تظهر من خلال قدرته علىٰ إنتاج التعدد وربطه. ولا يوجد التعدد خارج الوحدة، بل هو تحققها التاريخي. فالعقل الذي لا يتعدد في صوره عقل فقير، والعقل الذي لا يحفظ جامعًا بين صوره يتحول إلىٰ أسماء متجاورة بلا مفهوم.

إن أعمق ما يكشــفه هذا البناء أن أزمة العقل ليســت في محدوديته وحدها، بل في جهله بمستوياته. حين يظن التجلي أنه الجوهر، يتحول إلىٰ تعصب؛ وحين تظن الوظيفة أنها العقل كله، تتحول إلىٰ آلية؛ وحين يظن المنتج أنه الحقيقة، يتحول إلىٰ ســلطة؛ وحين يظن الجوهر أنه مكتفٍ عن التاريخ، يتحول إلىٰ تجريد.

أما العقل الناضــج فهو الذي يعرف أن وحدته لا تلغي تعدده، وأن قدرته لا تعفيه من المسؤولية، وأن منتجاته لا تساوي حقيقته، وأن كل ما يبنيه يمكن أن يعود فيبنيه أو يستعبده. لذلك لا يكون العقل عاقلًا حقًا إلا حين يجعل علاقته بذاته وبمنتجاته موضــوعًا دائمًا للفحص.

إن النظرية العامة في العقل ليســت بحثًا عن تعريف نهائي مغلق، بل تأسـيسٌ لمعيار يمنع الاختزال، ويحرر السؤال من الخلط، ويجعل التفكير في العقل نفسه أكثر عقلانية. فالعقل لا يُفهم بإرجاعه إلىٰ واحد من آثاره، بل بقراءة الحركة الكاملة التي تنتقل من الإمكان إلىٰ التنظيم، ومن التنظيم إلىٰ الفعل، ومن الفعل إلىٰ الصورة، ومن الصورة إلىٰ الأثر، ثم تعود من الأثر إلىٰ إعادة بناء الإمكان المتحقق في الإنسان.

الفصل الرابع عشر

العقل والهوية

لا يظهر العقل الإنساني في فراغٍ منزوعٍ من اللغة والذاكرة والعلاقات، ولا يباشر العالم من نقطةٍ محايدةٍ لا تاريخ لها، بل يولد داخل شبكةٍ سابقةٍ عليه من الأسماء والرموز والقيم والتصورات، ويبدأ في التعرّف إلىٰ ذاته من خلال المعاني التي يتلقاها عن الجماعة التي ينتمي إليها. غير أن هذه الحقيقة، علىٰ عمقها، لا تحسم السؤال عما إذا كان العقل يملك هويةً سابقةً علىٰ الثقافة، أم أن هويته كلها لا تتكون إلا داخلها؛ لأن السبق هنا قد يفهم بوصفه سبقًا زمنيًا، أو سبقًا منطقيًا، أو سبقًا وجوديًا، ولكل معنىٰ منها مقتضيات مختلفة. فالطفل لا يمتلك قبل دخوله في اللغة هويةً عقليةً مكتملةً يمكن وصفها بمضامين محددة، لكنه يملك قابليةً أصليةً للتعلم والتمييز والربط وبناء المعنىٰ. وهذه القابلية لا تقدم له هويةً ثقافيةً جاهزة، لكنها تمنحه الأساس الذي يجعل اكتساب الثقافة ممكنًا، ويجعل الاختلاف عنها أو نقدها ممكنًا أيضًا.

إن السؤال عن هوية العقل لا ينبغي أن يبدأ من البحث عن محتوىً ثابت يحمله جميع البشر قبل الثقافة، بل من التمييز بين هوية العقل بوصفه قابليةً، وهوية العقل بوصفه بنيةً، وهوية العقل بوصفه انتماءً تاريخيًا. ففي المستوىٰ الأول توجد وحدة إنسانية أولية تجعل الإنسان قادرًا علىٰ اللغة والتعلم والتجريد والوعي بالذات. وفي المستوىٰ الثاني تتشكل هذه القدرة داخل نظام من المفاهيم والعادات والرموز. وفي المستوىٰ الثالث يكتسب العقل موقعًا في تاريخ جماعة وحضارة، ويصبح حاملًا لأسئلة مخصوصة وذاكرة مشتركة وصور معينة للعالم.

إذا قيل إن للعقل هويةً سابقةً علىٰ الثقافة، فلا يصح أن يقصد بذلك أن الإنسان يولد بعقيدةٍ أو لغةٍ أو تصورٍ للزمان والسلطة والأخلاق، لأن هذه كلها تتشكل تاريخيًا. الأصح أن العقل يحمل قبل الثقافة هويةً إمكانيةً، لا هويةً مضمونية؛ أي إنه ينتمي إلىٰ نمط من الوجود

قادر علىٰ أن يصير ذاتًا واعيةً، وعلىٰ أن يدخل في عالم المعنىٰ، وأن يتعلم من غيره، وأن يعود علىٰ ما تعلمه بالنقد. هذه الهوية الأولية ليست ثقافةً مصغرةً داخل الفرد، بل شرط إمكان الثقافة ذاتها.

إن الثقافة لا تخلق العقل من العدم، لكنها تمنحه المواد والصور التي يتحقق فيها. ولو كان العقل مجرد منتج كامل للثقافة، لما أمكن تفسير قدرة الإنسان علىٰ الانتقال بين الثقافات، أو تعلم لغة جديدة، أو نقد بعض مسلمات جماعته، أو فهم نصوص بعيدة عن بيئته. وفي المقابل، لو كان العقل مكتمل الهوية قبل الثقافة، لما أمكن تفسير عمق أثر اللغة والتنشئة والتاريخ في طريقة إدراكه للعالم.

العلاقة بين العقل والثقافة ليست إذن علاقة صانعٍ بمصنوع من طرف واحد، بل علاقة تكوين متبادل. العقل يدخل الثقافة بقابليةٍ أولية، والثقافة تحول هذه القابلية إلىٰ بنيةٍ عملية، ثم يستطيع العقل، بعد أن يتشكل، أن يعيد قراءة الثقافة وتعديلها. هو ابنها من جهة أدواته الأولىٰ، وناقدها من جهة قدرته علىٰ جعل هذه الأدوات موضوعًا للسؤال.

إن هذه الدائرية تمنع اختزال الهوية العقلية في أصلٍ سابقٍ مغلق أو في أثرٍ ثقافي كامل. فالهوية لا تُعطىٰ دفعةً واحدة، ولا تصنع من الخارج وحده، بل تتكون في التفاعل بين قابليةٍ داخلية وعالمٍ رمزي خارجي. إنها ليست جوهرًا جامدًا لا يتغير، وليست قناعًا تاريخيًا يمكن تبديله بلا أثر، بل بنية استمرار تتسع للتحول.

وقد مالت الفلسفات العقلانية إلىٰ تأكيد وجود طبيعة عقلية مشتركة تسبق الخبرة، ورأت أن بعض المبادئ أو القدرات لا يمكن اشتقاقها من الحس وحده. وقد حفظ هذا الاتجاه إمكان الكلية، وجعل التواصل والحقيقة المشتركة ممكنين، لكنه خاطَر أحيانًا بتحويل العقل إلىٰ بنية مكتملة لا تحتاج إلىٰ التاريخ إلا لتطبيق ما هو جاهز فيها. في المقابل، أكدت الاتجاهات التجريبية والتاريخية أن العقل لا يحمل مضامين سابقة، وأن الخبرة واللغة والمجتمع هي التي تمنحه أشكال التفكير. وقد كشفت هذه الاتجاهات مرونة الهوية، لكنها

اقتربت أحيانًا من جعل العقل صفحةً تتلقىٰ ما تكتبه البيئة من غير أن يبقىٰ فيها أصل للقدرة أو إمكان للمقاومة.

أما الدراسات اللغوية والاجتماعية الحديثة فقد ذهبت أبعد، فأظهرت أن الإنسان لا يفكر خارج اللغة، وأن التصنيفات التي تبدو طبيعيةً قد تكون آثارًا لنظام ثقافي. فاللغة لا تمنح أسماءً للأشياء فقط، بل تقطع الواقع إلىٰ وحدات، وتحدد الفروق التي تستحق الانتباه، وتربط بين الظواهر داخل شبكة من الدلالات. ومع ذلك فإن القول بأن اللغة تشكل العقل لا يساوي القول بأنها تستنفده. الإنسان يستطيع أن يشعر بعجز لغته، وأن يبتكر مجازًا لتجاوز حدودها، وأن يتعلم لغةً تكشف له أن عالمه الأول لم يكن العالم الوحيد الممكن.

إن قدرة العقل علىٰ إدراك حدود لغته دليل علىٰ أنه لا يساوي لغته تمامًا. لكنه لا يدرك هذه الحدود من خارج كل لغة، بل من داخل لغةٍ يوسعها أو يقارنها بغيرها. وهنا تظهر الهوية العقلية بوصفها قدرةً علىٰ تجاوز التعين من داخله، لا بوصفها خروجًا مطلقًا منه.

الهوية السابقة علىٰ الثقافة ليست ذاتًا شفافةً تعرف نفسها قبل كل علاقة، لأن الوعي بالذات نفسه يتكون من خلال الآخر. فالطفل يتعلم أن يقول «أنا» بعد أن يُخاطَب باسم، ويتعرف إلىٰ حدود جسده من خلال الاحتكاك بالعالم، ويكتسب معنىٰ الفعل والمسؤولية من الاستجابة التي يتلقاها. لا توجد ذات عقلية مكتملة ثم تدخل المجتمع، بل تتكون الذات في التفاعل.

غير أن التكوّن عبر الآخر لا يعني أن الذات مجرد صورة يعكسها المجتمع. فالإنسان لا يكتفي بتلقي التعريفات، بل يستطيع أن يرفض الاسم الذي يُفرض عليه، وأن يعيد صياغة قصته، وأن يكتشف تناقضًا بين ما تقوله الجماعة عنه وما يختبره في ذاته. هذه المسافة بين التعريف الخارجي والخبرة الداخلية هي أحد منابع الهوية الفردية.

إن هوية العقل لا تتحدد فقط بما يعرفه، بل بكيفية انتظام معرفته، وبطريقة علاقته بذاته، وبقدرته علىٰ الاستمرار عبر التغير. فالفرد تتبدل آراؤه، وتزداد معارفه، وتتغير انفعالاته، ومع

ذلك يظل ينسب هذه التحولات إلىٰ ذاته. الهوية العقلية ليست تطابقًا بين لحظات الوعي، بل وحدةً تربطها وتمنحها معنىٰ الاستمرار.

وقد رأت بعض الفلسفات أن هذا الاستمرار يستند إلىٰ جوهر ثابت، بينما رأت أخرىٰ أنه لا يتجاوز ترابط الذاكرة. غير أن رد الهوية إلىٰ الذاكرة وحدها يواجه صعوبةً حين تتعرض الذاكرة للنقص أو التشوه، لأن الشخص لا يفقد بالضرورة كل هويته بانقطاع بعض ذكرياته. كما أن افتراض جوهر ثابت منفصل عن كل مضمون يجعل الهوية فارغةً من التاريخ الذي يجعلها هويةً مخصوصة.

الأدق أن الهوية العقلية تقوم علىٰ تفاعل ثلاثة عناصر: وحدة الذات الحاضرة، واستمرارية الذاكرة، وبناء المعنىٰ الذي يربط الماضي بالحاضر والمستقبل. الذات لا تحتفظ بكل ما حدث، لكنها تعيد تنظيم ما تتذكره داخل قصة. وهذه القصة ليست تسجيلًا محايدًا، بل تأويلًا متجددًا للخبرة.

إن الهوية السردية تكشف أن الإنسان لا يكون ما وقع له فقط، بل ما يفهمه مما وقع له. حدث واحد قد يصبح عند شخص مصدر انهيار، وعند آخر بداية تحول، لأن الهوية لا تبنىٰ من الوقائع وحدها، بل من الطريقة التي تدرج بها في معنىٰ. غير أن هذا لا يعني أن الذات حرة في اختراع قصة بلا حدود؛ فالجسد والتاريخ والآخرون والوثائق والمجتمع تضع قيودًا علىٰ التأويل.

الهوية العقلية إذن لا تقع بالكامل في الداخل ولا في الخارج. إنها تتكون في المسافة بين الخبرة الذاتية والاعتراف الاجتماعي. الإنسان يحتاج إلىٰ أن يعرف نفسه، لكنه يحتاج كذلك إلىٰ أن يُعترف به. وقد يكون التوتر بين هذين البعدين مصدرًا لأعمق أزمات الهوية؛ حين يرىٰ الفرد ذاته علىٰ نحو، بينما تصنفه الجماعة علىٰ نحو آخر، أو حين ينتمي إلىٰ عالمين لا يمنحه أي منهما اعترافًا كاملًا.

إن الهوية ليست راحة الانتماء فقط، بل قد تكون مجالًا للصراع. فالانتماء يمنح العقل لغةً وذاكرةً وأفقًا، لكنه قد يفرض عليه حدودًا ومعايير يصعب تجاوزها. والاستقلال يحرره

من بعض القيود، لكنه قد يضعه أمام شعور بالعزلة وفقدان الجذور. الهوية الناضجة لا تقوم علىٰ الانغماس الكامل في الجماعة ولا علىٰ الانفصال الكامل عنها، بل علىٰ انتماء نقدي يسمح بالوفاء من غير عبودية، وبالاختلاف من غير قطيعة.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الهوية العقلية والهوية الحضارية. الهوية العقلية تتعلق بنمط انتظام الذات في معرفتها ووعيها وذاكرتها وقدرتها علىٰ الحكم. أما الهوية الحضارية فتتعلق بالشبكة الواسعة من المفاهيم والقيم والمؤسسات والرموز التي تنتجها جماعة تاريخية وتعيد من خلالها تعريف الإنسان والعالم.

الحضارة لا تمنح الفرد مجرد معلومات عن ماضيه، بل تمنحه طريقةً ضمنيةً لترتيب الموجودات. فهي تحدد ما يعد علمًا، وما يعد مقدسًا، وما يعد حقًا، وما يعد سلطةً مشروعة، وما الذي يمنح الحياة معنىٰ. هذه الترتيبات تدخل في الهوية العقلية للفرد، حتىٰ حين لا يعيها.

لكن الهوية الحضارية ليست جوهرًا أبديًا يسكن جميع أفراد الحضارة بالطريقة نفسها. إنها بناء تاريخي متغير، يضم اتجاهات متعارضة، ويتأثر بالصراع والترجمة والتبادل. وقد تتعايش داخل الحضارة الواحدة تصورات مختلفة للعقل والإنسان والحرية، فلا يصح الحديث عن هوية حضارية نقية لا تناقض فيها.

إن وصف حضارة ما بأنها عقلانية أو روحية أو فردية أو جماعية قد يلتقط اتجاهًا غالبًا، لكنه يصبح مضللًا حين يتحول إلىٰ حكم جوهري. فالحضارات ليست أشخاصًا لهم نفس واحدة، بل فضاءات طويلة المدىٰ تتصارع داخلها عقول ومدارس ومؤسسات. هويتها ليست وحدة صوت، بل وحدة مجال.

الهوية الحضارية تشبه النهر أكثر مما تشبه الحجر. تستمر لأنها تتحرك، وتحفظ اسمه علىٰ الرغم من تبدل مياهها. ولو توقفت عن التحول فقدت حياتها، ولو انقطعت كل صلة بين مراحلها فقدت هويتها. الاستمرار الحضاري هو قدرة علىٰ إعادة إنتاج الذاكرة داخل شروط جديدة.

وقد أخطأت بعض النزعات التراثية حين جعلت الوفاء للهوية مساويًا لتكرار منتجات الماضي. فالمنتجات التاريخية ليست الهوية نفسها، بل تجليات لها في شروط معينة. النصوص والمؤسسات والمناهج التي نشأت في مرحلة ما تحمل عقلها وضروراتها، لكنها لا تُستعاد حيّةً بمجرد تكرارها خارج سياقها.

إن الحفاظ على الهوية لا يكون بتجميد الصورة، بل بحفظ المبدأ القادر على إنتاج صور جديدة. فاللغة الحية لا تبقى بتكرار الجمل القديمة، بل بقدرتها على تسمية العالم المتجدد. والحضارة الحية لا تحافظ على عقلها باستنساخ مؤسساتها القديمة، بل بإعادة بناء مقاصدها داخل واقع متحول.

وفي المقابل، أخطأت بعض نزعات التحديث حين ظنت أن الانتقال إلى منتجات حضارية جديدة يقتضي التخلي عن كل هوية سابقة. فالإنسان لا يدخل الحداثة كصفحة فارغة، ولا يستطيع استعارة مؤسسة أو مفهوم من غير أن يعيد تفسيره داخل ذاكرته. ما يبدو تقليدًا خارجيًا يتعرض، في الواقع، لعمليات تكييف ومقاومة وإعادة تركيب.

إن الهوية الحضارية لا تمنع التعلم من الآخر، بل قد يكون التعلم أحد شروط نضجها. الحضارة التي تخشى كل اقتباس تكشف هشاشةً في ثقتها بذاتها، والحضارة التي تستعير كل شيء بلا نقد تفقد قدرتها على تحويل الوافد إلى جزء من تجربتها. الهوية القوية لا ترفض ولا تذوب؛ تترجم.

والترجمة هنا أوسع من نقل الألفاظ. إنها فعل عقلي يعيد بناء المفهوم داخل أفق جديد. وقد لا يدخل المفهوم الوافد كما هو، لأن اللغة والقيم والمؤسسات المحيطة به مختلفة. وهذا يفسر كيف تنتقل الأفكار بين الحضارات وتنتج آثارًا لم تكن في أصلها.

إن الهوية الحضارية ليست ملكيةً خالصةً لجماعة، لأن الحضارات تنمو من التبادل. العلوم والفلسفات والقوانين والفنون تحمل آثار انتقال طويل، وما يُنسب إلى حضارة واحدة

قد يكون ثمرة مسارات مشتركة. نقاء الهوية الحضارية أسطورة تتجاهل أن الذاكرة نفسها نُسجت من لقاءات وصراعات واقتباسات.

لكن الاعتراف بالتداخل لا يلغي الخصوصية. فالمواد المشتركة تدخل في نظم مختلفة، وتكتسب معاني جديدة. قد تتلقىٰ حضارتان المفهوم نفسه، لكن كل واحدة ترتبه داخل شبكة قيم ومؤسسات مغايرة. الخصوصية لا تقوم علىٰ انعدام الاقتباس، بل علىٰ طريقة إعادة البناء.

إن العلاقة بين الهوية العقلية والهوية الحضارية ليست علاقة احتواء كامل. الحضارة تسهم في تكوين العقل الفردي، لكنها لا تحدد كل مساراته. والفرد يحمل هوية حضارية، لكنه لا يكون نسخةً منها. قد يتمرد علىٰ بعض عناصرها، ويعيد تأويل بعضها، ويجمع بينها وبين عناصر من حضارات أخرىٰ.

هذا التداخل يفسر الهوية المركبة التي تميز الإنسان المعاصر. الفرد قد ينتمي إلىٰ لغة وثقافة ودين ودولة ومهنة وشبكة عالمية في الوقت نفسه، ولا تتطابق هذه الانتماءات دائمًا. قد تمنحه إحداها قيمًا تناقض ما تمنحه أخرىٰ، فينشأ داخله تفاوض دائم بين هويات جزئية.

إن النظر إلىٰ الهوية بوصفها وحدةً بسيطةً يؤدي إلىٰ مطالبة الفرد باختيار انتماء واحد وإقصاء بقية انتماءاته. لكن الذات الواقعية أكثر تركيبًا. هي ليست مجموع بطاقات، بل بنية تدمج مستويات متعددة في قصة واحدة، وقد تنجح في التنسيق بينها أو تعيش انقسامها.

والهوية المركبة لا تعني النسبية الكاملة أو فقدان المركز. يمكن للفرد أن يحمل انتماءات كثيرةً مع وجود ترتيب بينها ومبادئ حاكمة. المشكلة ليست في التعدد، بل في غياب القدرة علىٰ تنظيمه. الهو ية العقلية الناضجة هي التي تحول تعدد الانتماءات إلىٰ حوار داخلي، بدل أن تتركها تتصارع بلا معيار.

إن الهوية الفردية تظهر هنا بوصفها فعل تركيب. الفرد يرث أسماءً وذكريات وقيمًا، لكنه يختار كيفية جمعها، وإن كان اختياره محدودًا بشروطه. إنه لا يخلق نفسه من العدم، ولا يُخلق بالكامل من الخارج. هويته تقع في المنطقة التي يتحول فيها الموروث إلىٰ موقف.

وقد بالغت بعض الفلسفات الفردانية في تصوير الذات كأنها سابقة علىٰ كل علاقة، تملك هويةً مكتفيةً ثم تدخل المجتمع بعقد اختياري. هذا التصـور يحفظ الحرية، لكنه يغفل أن اللغة التي تعبر بها الذات عن اختيارها، والمعايير التي تزن بها البدائل، جاءت من علاقة سابقة.

وفي المقابل، بالغت بعض النظريات الجمعية في جعل الفرد أثرًا للنظام الاجتماعي، كأن ما يسميه ذاتًا ليس إلا تقاطع أدوار وخطابات. هذا التصور يكشف قوة التكوين، لكنه لا يفسر قدرة الفرد علىٰ مقاومة الدور أو تعديل الخطاب.

الهوية الفردية لا تكون ممكنةً إلا داخل الهوية المشـتركة، لكنها لا تختزل فيها. فالمشـترك يمنح المعنىٰ قابليةً للفهم، والفرد يمنح المعنىٰ أسـلوبًا خاصًـا في التحقق. لو لم يوجد مشترك لما أمكن أن يتعرف الآخرون إلىٰ الشخص، ولو لم توجد خصوصية لما كان هناك شخص بل مجرد وظيفة اجتماعية.

الهوية المشـتركة ليسـت عقلًا جمعيًا يبتلع الأفراد، بل مجال رمزي يتيح لهم أن يتعرف بعضهم إلىٰ بعض. اللغة، والذاكرة، والعادات، والقوانين، والرموز، كلها تصنع هذا المجال. لكنها لا تعمل بالطريقة نفسـها عند الجميع، لأن كل فرد يدخلها من موقع وتجربة ومسـار مختلف.

إن المشـترك لا يعني التطابق، بل إمكان النسبة. حين يقال إن جماعةً تشـترك في هوية، لا يعني أن أفرادها يحملون الأفكار نفسـها، بل أنهم يتحركون داخل أفق من الرموز والأسـئلة يمكن أن يختلفوا حوله. فالخلاف الداخلي قد يكون دليلًا علىٰ عمق الانتماء؛ لأن المختلفين يتنازعون معنىٰ المشترك نفسه.

والهوية المشـتركة التي لا تسـمح بالخلاف تتحول من أفق إلىٰ سـلطة. إنها تثبت تعريفًا واحدًا للجماعة، وتقصي من لا يطابقه، وتحوّل الانتماء من رابطة معنىٰ إلىٰ أداة ضبط. وكلما ضاقت صورة الهوية، ازدادت حاجتها إلىٰ مراقبة الأفراد.

أما الهوية المفتوحة فلا تتخلىٰ عن حدودها، لكنها تميز بين الحدود التي تحفظ المجال والحدود التي تمنع الحياة. فهي تعرف أن المشـترك لا يبقىٰ بالتطابق، بل بوجود مرجعية يمكن إعادة تفسيرها، وذاكرة يمكن نقدها، ومستقبل يمكن أن يشارك المختلفون في صنعه.

إن الهوية العقلية المشـتركة تنشـأ من الاعتراف المتبادل. الفرد لا يعرف نفسـه فقط بما يقوله عن ذاته، بل كذلك بالطريقة التي يتعامل بها الآخرون معه. والاعتراف ليس مجاملةً، بل إقرار بأن الآخر ذات لها منظور وحق في الحضـور. وحين يحرم فرد أو جماعة من الاعتراف، تتعرض هويتهم للتشويه؛ لأنهم يدفعون إلىٰ رؤية أنفسهم بعين من ينكرهم.

غير أن طلب الاعتراف قد يتحول إلىٰ أسـر جديد إذا أصـبحت الهوية رهينةً لتصـديق الآخر. الذات الناضـجة تحتاج إلىٰ الاعتراف، لكنها لا تسـتمد حقيقتها كلها منه. هناك دائمًا بعد داخلي لا يملك المجتمع احتكاره، وإلا صار كل اختلاف مرضًا وكل تمرد انحرافًا.

إن التوتر بين الاعتراف والاسـتقلال ليس قابلًا للإلغاء، بل هو جزء من تكوين الهوية. الإنسـان يريد أن يكون مفهومًا من الآخرين، لكنه يريد كذلك أن يحتفظ بما لا يختزلونه. يريد الانتماء، لكنه يرفض الذوبان. وفي هذه المسـافة تتكون الحرية بوصـفها قدرةً علىٰ أن يكون المرء مع الآخرين من غير أن يفقد ذاته.

الهوية العقلية لا تظهر في الإجابات التي يتبناها الفرد فقط، بل في الأسـئلة التي يسـتطيع طرحها. فالذات التي لا تستطيع سؤال انتمائها ليست مالكةً له بالكامل، حتىٰ لو كانت شديدة التعلق به. والانتماء الذي لا يحتمل السؤال يكشف أنه يقوم علىٰ الخوف أكثر مما يقوم علىٰ المعنىٰ.

إن النقد ليس خيانةً للهوية بالضـرورة، بل قد يكون أعمق صـور الوفاء لها. فالهوية التي تملك قيمًا عامةً تسـتطيع أن تسـتخدمها لمراجعة منتجاتها التاريخية. حين تنتقد الجماعة ممارساتها باسم مبادئها، فإنها لا تخرج من ذاتها، بل تستعيد المستوىٰ الأعمق منها ضد بعض تجلياتها.

وهنا يظهر الفرق بين جوهر الهوية ومنتجاتها. قد تكون العدالة قيمةً مركزيةً في هوية حضارية، بينما تنتج مؤسسات غير عادلة. نقد المؤسسة باسم العدالة ليس رفضًا للهوية، بل تحريرًا لها من التناقض. أما مساواة الهوية بكل ما وقع تاريخيًا باسمها فتجعل الخطأ مقدسًا.

إن الهوية السابقة علىٰ الثقافة، إذا فهمت بوصفها قابليةً عقليةً إنسانية، تمنح الفرد معيارًا يستطيع به تجاوز بعض قيود ثقافته. فهو لا ينقدها من عدم، بل من قدرته علىٰ التعميم والمقارنة والاعتراف بإنسانية الآخر. وهذه القدرة نفسها تتغذىٰ من الثقافة، لكنها لا تنحصر في ثقافة بعينها.

وقد سعت الفلسفات الكونية إلىٰ تأسيس هوية عقلية مشتركة للبشر، تقوم علىٰ مبادئ عامة تتجاوز الأديان والأمم. وكان في ذلك دفاع عن المساواة وعن إمكان القانون المشترك. لكن الكونية تحولت أحيانًا إلىٰ تمثيل خاص لخبرة حضارية واحدة قدمت بوصفها الإنسان المطلق.

إن النقد الذي وجهته الدراسات ما بعد الاستعمارية إلىٰ هذا الادعاء كشف أن ما يسمىٰ عقلًا كونيًا قد يخفي لغة المركز ومصالحه وتاريخه. غير أن الرد علىٰ مركزية الكلي لا ينبغي أن يكون إنكار كل كلي؛ لأن إنكار المشترك يترك الضعيف داخل حدود جماعته أو تحت سلطة القوي من غير معيار يتجاوزه.

المطلوب كونية نقدية لا تدعي أنها بلا موقع، وتعترف بأن صياغة المشترك تحتاج إلىٰ مشاركة الحضارات المختلفة. الكلي لا ينبغي أن يفرض مكتملًا من مركز واحد، بل يبنىٰ عبر الحوار والترجمة واختبار المبادئ في تجارب متباينة.

الهوية الإنسانية المشتركة ليست أقل واقعيةً من الهويات الحضارية، لكنها تعمل في مستوىٰ مختلف. هي لا تلغي اللغة والدين والثقافة، بل تضع حدًا لتحولها إلىٰ مبرر لنزع الكرامة عن الآخر. إنها تقول إن اختلاف الصورة لا يلغي وحدة القابلية، وإن تعدد التاريخ لا يلغي الاشتراك في الضعف والموت والحاجة إلىٰ المعنىٰ.

إن العقل يحمل هويةً إنسانيةً قبل أن يحمل هويةً حضارية، لا من حيث الوعي الزمني، بل من حيث الأساس الوجودي. يولد الفرد في حضارة بعينها، لكنه يولد إنسانًا قادرًا علىٰ تجاوز بعض حدودها. الحضارة تمنحه أول اسم للعالم، غير أنها لا تملك حق إغلاق العالم عند ذلك الاسم.

هذه الأولوية لا تُدرك مباشرةً في التجربة، لأن الإنسان يعرف نفسه أولًا من الجماعة. لكنه يستطيع لاحقًا أن يكتشف أن ما حسبه طبيعيًا كان ثقافيًا، وأن ما حسبه خاصًا بجماعته قد يكون مشتركًا مع غيرها، وأن ما حسبه كونيًا قد يكون منتجًا محليًا.

إن نمو الهوية العقلية يتحقق عبر هذه الاكتشافات. تبدأ الذات من تطابق نسبي مع عالمها، ثم تواجه الاختلاف، فتدرك أن منظورها ليس المنظور الوحيد، ثم تعود إلىٰ ذاتها بوعي أكثر تركيبًا. الاختلاف لا يهدد الهوية بالضرورة، بل يكشفها لها.

فالإنسان لا يعرف حدود لغته حتىٰ يسمع لغةً أخرىٰ، ولا يرىٰ خصوصية عاداته حتىٰ يدخل بيئةً مغايرة، ولا يميز بين إيمانه وموروثه حتىٰ يواجه سؤالًا لا تحله الإجابات الجاهزة. الآخر ليس مجرد خارج، بل مرآة تكشف للذات ما كان خفيًا فيها.

غير أن اللقاء بالآخر قد يؤدي إلىٰ الانغلاق بدل الانفتاح حين تشعر الهوية بالخطر. فالذات الهشة تفسر الاختلاف بوصفه تهديدًا، وتستجيب بتضخيم النقاء ورفض الترجمة. أما الذات الواثقة فتستطيع أن تميز بين ما يهدد كرامتها وما يوسع فهمها.

إن الهوية المغلقة تحتاج إلىٰ عدو كي تثبت نفسها؛ لأنها لا تعرف ذاتها إلا بالنفي. تقول: نحن ما لسنا هم. أما الهوية الناضجة فتملك مضمونًا إيجابيًا يجعل علاقتها بالآخر أكثر حرية. لا تنكر الفرق، لكنها لا تحول الفرق إلىٰ عداوة وجودية.

والعقل الذي يبني هويته علىٰ النفي يظل تابعًا لما ينفيه؛ لأن الآخر يبقىٰ مركز تعريفه. بينما العقل المستقل يستطيع أن يختار علاقته بالآخر من داخل قيمه، لا من داخل رد الفعل. الاستقلال الحقيقي ليس انقطاعًا، بل تحررًا من أن يكون الخارج هو الذي يحدد صورة الذات.

إن الهوية الحضـارية قد تمر بأزمة حين تنفصـل منتجاتها عن قيمها، أو حين تعجز لغتها عن تسمية الواقع الجديد، أو حين تستعير مؤسسات لا تجد لها أساسًا في بنيتها الاجتماعية. الأزمة هنا ليست فقدانًا كاملًا للهوية، بل اضطرابًا في العلاقة بين مستوياتها.

قد تبقىٰ الرموز قويةً، لكن الوظائف العقلية التي أنتجتها تضعف؛ وقد يزداد الحديث عن الماضـي بينما تتراجع القدرة علىٰ الإنتاج؛ وقد تتحول الهوية من مشـروع معنىٰ إلىٰ تعويض نفسي عن العجز. عندئذ تصبح كثافة الخطاب عن الهوية علامةً علىٰ هشاشتها لا علىٰ قوتها.

الهوية الحية لا تحتاج إلىٰ تكرار إعلان ذاتها، لأنها تظهر في قدرتها علىٰ الفعل والإنتاج والاسـتيعاب. أما الهوية القلقة فتسـتبدل البناء بالشـعار، وتحرس الحدود الرمزية بينما تفقد السيطرة علىٰ واقعها.

إن العلاقة بين العقل والهوية تكشـف أن أزمة الهوية ليسـت عاطفيةً فقط، بل عقلية وبنيوية. حين يعجز العقل عن التمييز بين الجوهر والتجلي، يقدس الصـورة التاريخية. وحين يخلط بين الاقتباس والذوبان، يرفض التعلم. وحين يسـاوي النقد بالخيانة، يغلق وظيفة المراجعة.

الهوية العقلية الناضـجة هي القادرة علىٰ التمييز بين ما يمنحها الاسـتمرار وما يعوق تحولها، وبين القيمة وتجسـدها التاريخي، وبين الذاكرة وسـلطة الماضـي، وبين الانتماء والامتثال. وهي لا تطرح السؤال: كيف نبقىٰ كما كنا؟ بل: كيف نحفظ المعنىٰ ونحن نصير ما لم نكنه؟

إن الصيرورة ليست نقيض الهوية، بل شرط استمرارها. الكائن الذي لا يتغير لا يعيش، والهوية التي لا تعيد تشـكيل ذاتها تتحول إلىٰ أثر متحفي. غير أن التغير الذي يقطع كل صـلة بالمبدأ يحول الهوية إلىٰ سـلسـلة حالات بلا جامع. المطلوب اسـتمرار قادر علىٰ التحول، وتحول يحفظ إمكان التعرف.

يمكن فهم الهوية العقلية بوصفها نمطًا من الوفاء الخلاق. الوفاء لا يعني النسخ، بل حفظ السؤال المركزي والقدرة علىٰ إنتاج أجوبة جديدة. الحضارة التي جعلت العدل غايةً لا تكون وفيةً لنفسها حين تكرر نظامًا تاريخيًا، بل حين تعيد بناء العدل في واقع مختلف.

إن هذه الرؤية تمنع تحويل الهوية إلىٰ أيديولوجيا مغلقة. الأيديولوجيا تنتقي من الماضي ما يخدم حاضرها، ثم تقدمه بوصفه جوهرًا أبديًا. أما الوعي التاريخي فيعرف أن الهوية تشكلت عبر صراعات، وأن ما يبدو وحدةً نهائية كان نتيجة اختيارات وإقصاءات.

الهوية المشتركة تحتاج إلىٰ ذاكرة، لكن الذاكرة ليست بريئة. ما تتذكره الجماعة وما تنساه يحدد صورتها عن نفسها. وقد تبنىٰ الهوية علىٰ بطولات تضخم، أو جراح لا تراجع، أو ضحايا يُستبعدون من الرواية. ومن هنا فإن نقد الذاكرة جزء من نقد الهوية.

لا يعني نقد الذاكرة محوها، بل تحريرها من الانتقائية. فالهوية التي لا تعترف بأخطائها تكررها، والتي تحول الألم إلىٰ قداسة قد تجعل المستقبل أسير الماضي. الذاكرة العاقلة لا تنسىٰ الجرح، لكنها لا تجعل الجرح هويتها الوحيدة.

إن الهوية الحضارية التي تختزل نفسها في المظلومية تفقد القدرة علىٰ رؤية مسؤولية كما أن الهوية التي تختزل نفسها في المجد تفقد القدرة علىٰ التعلم من إخفاقها. النضج يقوم علىٰ الجمع بين الاعتزاز والنقد، وبين حفظ الإنجاز والاعتراف بالانحراف.

والهوية الفردية تخضع للمنطق نفسه. الفرد الذي يعرف نفسه فقط من خلال انتصاراته يصبح عاجزًا عن مواجهة ضعفه، ومن يعرف نفسه فقط من خلال جراحه يصبح أسيرها. الهوية المتوازنة تستوعب التناقضات من غير أن تنهار فيها.

إن العقل يؤدي هنا وظيفة توحيد لا بمعنىٰ إلغاء التناقض، بل بمعنىٰ إدخاله في فهم أوسع. الذات ليست نقيةً ولا متسقةً في كل لحظة؛ تحمل رغبات متعارضة، وذكريات متباينة، وانتماءات متشابكة. العقل الناضج لا ينكر هذا التعدد، بل يمنحه ترتيبًا واتجاهًا.

ومن دون هذا الترتيب تتحول الهوية إلىٰ ساحة تنازع بين أصوات داخلية. وقد يعوض الفرد عن هذا الاضطراب بالتشبث بهوية خارجية صارمة تمنحه وضوحًا جاهزًا. ولهذا قد يكون التعصب الجماعي أحيانًا علاجًا وهميًا لأزمة فردية؛ فالشعار الصلب يغطي ذاتًا غير متصالحة مع تعقيدها.

إن الهوية المشتركة تستطيع أن تمنح الفرد أمانًا ومعنىٰ، لكنها تصبح خطرةً حين تطالبه بالتنازل عن حكمه. الجماعة التي تريد أعضاءً بلا مسافة نقدية لا تبني هويةً، بل تنتج امتثالًا. والانتماء الذي يقوم علىٰ تعطيل العقل لا يحمي الجماعة، بل يجعلها عاجزةً عن تصحيح نفسها.

الهوية العقلية الحقيقية لا تقاس بحدة الدفاع عنها، بل بقدرتها علىٰ الصمود أمام السؤال. ما ينهار بمجرد النقد لم يكن مستقرًا في المعنىٰ، وما يحتاج إلىٰ منع المقارنة يكشف خوفه من البديل. القوة ليست في إغلاق الأبواب، بل في امتلاك ما يستحق البقاء بعد فتحها.

إن العقل والهوية يرتبطان بعلاقة مزدوجة: الهوية تمنح العقل موضعًا يبدأ منه، والعقل يمنح الهوية إمكان مراجعة موضعها. من دون الهوية يصبح العقل تجريدًا بلا ذاكرة، ومن دون العقل تصبح الهوية ذاكرةً بلا حرية.

وهذه العلاقة تفسر لماذا لا يستطيع الإنسان أن يكون كونيًا من غير خصوصية، ولا خاصًا من غير أفق كوني. فهو يخاطب العالم من لغة ومكان وتاريخ، لكنه يستطيع أن يصوغ من تجربته معنىً يتجاوزها. الكوني لا يوجد خارج الخصوصيات، بل يظهر حين تستطيع خصوصية أن تفتح مضمونها للحوار.

إن الهوية العقلية السابقة علىٰ الثقافة ليست قالبًا خفيًا يفرض علىٰ الثقافات صورةً واحدة، بل قابليةً لأن تنتج الثقافات وأن تعبر بينها. وهي كذلك أساس نقد كل ثقافة حين تحول صورتها الخاصة إلىٰ قدر إنساني عام. إنها ليست هويةً ضد التاريخ، بل ما يجعل التاريخ ممكنًا لأن يُفهم ويتغير.

ومن ثم لا يكون السؤال الحاسم: هل العقل سابق علىٰ الثقافة أم لاحق لها؟ بل: ما الذي يسبق فيها، وما الذي يتشكل بها، وما الذي يستطيع أن يتجاوزها؟ يسبقها أصل القابلية، ويتشكل بها نظام المعنىٰ، ويتجاوز بعض حدودها فعل النقد والترجمة والتعلم.

إن هذا التمييز يحرر الهوية من ثنائية الفطرة والصناعة. فهي فطرية من حيث الإمكان الإنساني، ومصنوعة من حيث مضمونها التاريخي، ومفتوحة من حيث قدرتها علىٰ إعادة صناعة ذاتها. ولا يكتمل أحد هذه الأبعاد من دون الآخر.

فالهوية التي تُرد كلها إلىٰ الفطرة تنكر التاريخ، والهوية التي ترد كلها إلىٰ الصناعة تنكر الاستمرار، والهوية التي تغلق إمكان إعادة البناء تنكر الحرية. أما الهوية العقلية الناضجة فتجمع الأصل والتكوين والصيرورة في وحدة مركبة.

إن العقل لا يجد ذاته خارج العالم، بل يجدها في الطريقة التي يشارك بها فيه. هويته ليست مرآةً داخليةً محضة، بل موقف من الوجود، ومن الآخر، ومن الماضي، ومن الممكن. وما يعرفه العقل عن نفسه يتغير كلما تغير مجال علاقاته.

لذلك لا تكون الهوية سؤالًا عن «من أنا؟» فقط، بل عن «كيف صرت ما أنا عليه؟»، و«ما الذي أستطيع أن أصيره؟»، و«ما الذي ينبغي أن أحفظه وأنا أتغير؟». السؤال الأول يبحث عن الحضور، والثاني عن التكوين، والثالث عن الحرية، والرابع عن المعيار.

وإذا غاب سؤال المعيار تحولت الهوية إلىٰ مجرد استمرار، مع أن الاستمرار قد يحفظ الظلم والوهم. ليس كل ما ورثناه جديرًا بالبقاء، ولا كل ما تغير خسارة. العقل هو الذي يميز بين استمرارية المعنىٰ واستمرارية العادة.

إن الهوية العقلية لا تكتمل بالاعتراف بما نحن عليه، بل تحتاج إلىٰ حكم عما ينبغي أن نصير إليه. فهي ليست وصفًا فقط، بل مشروعًا معياريًا. الفرد والجماعة لا يحملان ماضيهما فحسب، بل يختاران أي عناصره ستدخل المستقبل، وأي صورة للإنسان يريدان إنتـ ـا.

من هنا تتجاوز الهوية حدود الذاكرة إلىٰ المسؤولية. فالإنسان مسؤول عن الهوية التي يعيد إنتاجها، لا عن الأصل الذي ولد فيه وحده. وقد يرث تعصبًا أو ظلمًا أو تصورًا ناقصًا لكن استمرار هذه العناصر بعد انكشافها يصبح فعلًا لا قدرًا.

إن العقل يمنح الهوية هذه القدرة علىٰ التحول من معطىٰ إلىٰ تكليف. فالانتماء ليس مجرد شيء يحدث للإنسان، بل علاقة يحتاج إلىٰ تهذيبها ونقدها وإعادة توجيهها. وحين تبلغ الهوية هذا المستوىٰ تصبح قوةً للتحرر بدل أن تكون قيدًا.

لا تفهم الهوية الفردية بو صفها كتلةً داخليةً مكتملةً تقيم في أعماق الذات قبل كل علاقة، كما لا تُفهم بوصفها صورةً خارجيةً ترسمها الجماعة للفرد ثم تستنفد حقيقته. إنها بنيةٌ علائقيةٌ تنشأ من تفاعل الوعي بالجسد، والذاكرة باللغة، والخبرة بالاعتراف، والخصوصية بالمشترك. وما يبدو في لحظةٍ ما هويةً فرديةً مستقرةً ليس إلا صورةً مؤقتةً من صور انتظام هذه العناصر، صورةً تملك قدرًا من الاستمرار يكفي لحفظ وحدة الذات، وقدرًا من المرونة يكفي للسماح لها بالتعلم والتحول.

إن الإنسان لا يكتشف ذاته في عزلةٍ صامتة، بل يجدها أولًا في خطابٍ سبقه، وفي اسمٍ ناداه به الآخرون، وفي مكانٍ خصص له داخل الأسرة والجماعة، وفي لغةٍ علّمته أن يميز بين «أنا» و«أنت» و«نحن» و«هم». غير أن هذه الكلمات ليست مجرد ضمائر نحوية، بل هي الحدود الأولىٰ التي يتعلم العقل من خلالها موقعه في العالم. فالـ«أنا» لا تظهر قبل إمكان مخاطبتها، والـ«نحن» لا تنشأ من جمع أفراد متجاورين فحسب، بل من اشتراكهم في عالم من الإشارات والذكريات والتوقعات.

ولهذا فإن الهوية الفردية لا تسبق الهوية المشتركة سبقًا كاملًا، كما لا تذوب فيها. الفرد يتكون داخل المشترك، ثم يعيد امتلاكه بطريقته الخاصة. اللغة واحدة في الجماعة، لكن لكل ذات نبرةً ومسارًا وتجربةً تجعل استعمالها مختلفًا. والذاكرة العامة واحدة في مصادرها

الكبرىٰ، غير أن كل فرد ينتقي منها، ويعيد تأويلها، ويربطها بما عاشــه. والقيم قد تكون مشتركة، لكن موقعها داخل الضمير الشخصي يتفاوت تبعًا للخبرة والصراع والاختيار.

إن العلاقة بين الفردي والمشــترك لا تشــبه علاقة الجزء بالكل في بناءٍ مادي؛ لأن الجزء المادي لا يعيد تعريف الكل، بينما يســتطيع الفرد أن يغيّر معنىٰ الجماعة، وأن يفتح داخل هويتها إمكانًا لم يكن ظاهرًا. كما أن الجماعة ليست مجرد مجموع حسابي لأفرادها، بل هي نظام من اللغة والمؤسسات والذاكرة يجعل كل فرد قادرًا علىٰ أن يكون ما هو عليه. فالطرفان ينشــئ أحدهما الآخر، لكنهما لا يتســاويان في طبيعة الوجود؛ الفرد موضــع الوعي الحي والمسؤولية المباشرة، والمشترك فضاء المعنىٰ الذي تتشكل فيه الذات ويعترف بها.

تتضح هذه العلاقة في الذاكرة. فالذاكرة الفردية لا تحفظ الأحداث كما وقعت في صورة أر شيف داخلي محايد، بل تعيد بناءها كلما ا ستحضرت. وما يتذكره الإنسان عن طفولته، أو عن علاقته بأ سرته، أو عن لحظة التحول في حياته، يتغير في ضوء خبراته اللاحقة. الما ضي لا يبقىٰ خلف الذات ساكنًا، بل يتحرك داخلها، ويعاد ترتيب دلالته كلما اتسع أفقها.

غير أن الذاكرة الفردية لا تعمل منفصــلةً عن الذاكرة المشــتركة. فالجماعة تمنح الفرد أســماءً للأحداث، وتحدد له ما ينبغي أن يحتفل به وما ينبغي أن يحزن عليه، وتدخل حياته الخاصة في تقويم عام من الأعياد والهزائم والانتصارات والرموز. وحتىٰ الذكريات التي يظنها شخصيةً خالصةً تصاغ بلغةٍ عامة، وتستعير صورًا ومعاني من الثقافة.

إن الذاكرة المشتركة لا تكتفي بحفظ الماضي، بل تنتج صورةً عن الجماعة في الحاضر. فما تختاره الأمة من تاريخها، وما تهمشه، وما تحوّله إلىٰ رمز، وما تبقيه في الظل، يحدد حدود «نحن» التي يتعرف فيها الأفراد إلىٰ أنفسـهم. ولهذا فإن الصـراع علىٰ الذاكرة هو صـراع علىٰ الهوية؛ لأن من يملك حق رواية الماضي يملك قدرًا من السلطة علىٰ تعريف الحاضر.

وقد أبرزت الدراسـات السـردية أن الهوية لا تقوم علىٰ جوهرٍ صـامت بقدر ما تقوم علىٰ قصـةٍ تمنح الوقائع وحدةً واتجاهًا. غير أن هذا التصـور، علىٰ ما فيه من قوة، لا ينبغي أن يفهم

كأن الذات ليست سوىٰ حكاية لغوية قابلة لإعادة الصياغة بلا قيود. فهناك جسد يحمل آثار الزمن، وعلاقات تتذكر، ووثائق تشهد، وأفعال تركت نتائج لا يستطيع السرد إلغاءها. القصة تعيد تأويل الواقع، لكنها لا تنشئه من عدم.

إن الجسد يمثل أحد أعمق مرتكزات الهوية الفردية. فالإنسان لا يعرف العالم بعقل مجرد، بل بجسد له حجم وحساسية وحدود وعمر وجنس وحاجات. الجسد ليس وعاءً للهوية، بل هو أحد شروطها الأولىٰ؛ من خلاله يتكون معنىٰ القرب والبعد، والقوة والضعف، واللذة والألم، والحضور والغياب.

ومع ذلك لا يتطابق الإنسان مع جسده تطابقًا كاملًا؛ فهو يستطيع أن يتخذ منه موقفًا وأن يشعر بالغربة عنه، وأن يغيّر صورته، وأن يرفض التوصيفات الاجتماعية التي أسندت إليه بسبب مظهره. هذه المسافة لا تجعل الجسد عرضًا خارجيًا، بل تكشف أن الهوية علاقةٌ بين المعطىٰ الجسدي والتفسير العقلي والاجتماعي لهذا المعطىٰ.

لقد مالت بعض الفلسفات القديمة إلىٰ النظر إلىٰ الجسد باعتباره عائقًا أمام صفاء الهوية العقلية، وكأن الذات الحقيقية تقيم في العقل وحده. وحافظت فلسفات أخرىٰ علىٰ وحدة النفس والجسد، ورأت أن الوعي لا ينشأ خارج التجسد. أما الدراسات المعاصرة فقد أكدت أن الذاكرة والانفعال والإدراك والقرار كلها متجذرة في البنية الجسدية والعصبية، وأن الهوية لا يمكن فهمها من دون تاريخ الجسد.

لكن رد الهوية إلىٰ الجسد وحده لا يفسر استمرارية الشخص عبر التغيرات العضوية، ولا قدرته علىٰ إعادة تعريف معنىٰ جسده. فالجسد يتغير، وقد يفقد عضوًا أو قدرةً، ومع ذلك لا يفقد الإنسان بالضرورة هويته. الاستمرار لا يقوم علىٰ ثبات المادة، بل علىٰ بقاء شبكة من الوعي والذاكرة والعلاقة والاعتراف.

إن الجسد يمنح الهوية كثافتها الوجودية، والذاكرة تمنحها امتدادها الزمني، واللغة تمنحها قابليتها للتعبير، والاعتراف يمنحها موقعها الاجتماعي. وكل محاولة لاختزال الهوية

في عنصر واحد تفقدها تركيبها. فالذاكرة من دون جسد تصبح سردًا بلا حامل، والجسد من دون ذاكرة استمرارًا عضويًا بلا معنىٰ، واللغة من دون خبرة تكرارًا، والاعتراف من دون ذات امتثالًا لصورة مفروضة.

تظهر أهمية الاعتراف لأن الإنسان لا يستطيع أن يؤسس هويته اعتمادًا علىٰ وعيه الداخلي وحده. إن قوله «أنا» يحتاج إلىٰ عالم يعترف بأن لهذا القول صاحبًا، وأن لهذا الصاحب حقًا في أن يسمع ويعامل بوصفه ذاتًا. الاعتراف لا يمنح الإنسان وجوده البيولوجي، لكنه يمنحه مكانته داخل العالم الإنساني.

حين يحرم الفرد من الاعتراف، لا يمنع من التعبير فقط، بل تمس قدرته علىٰ رؤية ذاته. قد يختزل في صفةٍ واحدة، أو يعامل بوصفه أداةً، أو ينكر عليه حق تعريف نفسه. وعندئذ تنشأ هوية جريحة، لا لأن الذات فقدت كل وعي داخلي، بل لأن صورتها في العالم تنا إحساسها بقيمتها.

وقد بينت نظريات الاعتراف أن الهوية تتكون في علاقة متبادلة؛ فالذات تحتاج إلىٰ الآخر لكي تعي استقلالها، والآخر يحتاج إليها لكي يثبت أنه يتعامل مع ذات لا مع شيء. غير أن هذه العلاقة قد تتحول إلىٰ صراع إذا أراد أحد الطرفين اعترافًا لا يعترف بغيره. فالاستبداد ليس مجرد سيطرة سياسية، بل هو رغبة في أن تكون الذات معترفًا بها من كائنات لا يعترف بإنسانيتها كاملةً.

إن الاعتراف الحقيقي لا يعني الموافقة علىٰ كل ما تدعيه الذات عن نفسها، بل الاعتراف بحقها في أن تكون طرفًا في تحديد معناها. وهو كذلك لا يعني أن الهوية مسألة اختيار شخصي مطلق لا يحق للمجتمع مناقشته؛ فالهوية تدخل في علاقات وحقوق ومسؤوليات، ولهذا تبقىٰ عرضةً للحوار والنقد. الفرق بين النقد والإنكار أن الأول يخاطب الذات بوصفها شريكًا في المعنىٰ، بينما يحولها الثاني إلىٰ موضوع صامت.

إن الهوية الفردية لا تكون مستقلةً حين تنكر حاجتها إلىٰ الاعتراف، ولا تكون حرةً حين تجعل وجودها رهينًا له. النضـــج يكمن في قدرة الذات علىٰ اســـتقبال الاعتراف من غير أن تستمد قيمتها كلها منه، وعلىٰ مقاومة التشويه الخارجي من غير أن تتوهم إمكان بناء ذاتٍ بلا علاقة.

هذه العلاقة المعقدة تفسر لماذا تزداد أزمات الهوية في البيئات التي تتعدد فيها مرجعيات الاعتراف. فقد يجد الفرد نفسه معترفًا به داخل أسرته من جهة، ومهمشًا في المؤسسة من جهة أخرىٰ؛ أو مقبولًا داخل ثقافته المحلية، ومضـــطرًا إلىٰ تغيير صـــورته داخل فضـــاء عالمي؛ أو جحًا مهنيًا، لكنه عاجز عن التوفيق بين هذا النجاح وتصور الجماعة لما ينبغي أن يكونه.

إن تعدد دوائر الاعتراف ينتج تعددًا في وجوه الهوية. فالإنســـان قد يظهر في الأســـرة بصـــورة، وفي العمل بصـــورة، وفي المجال العام بصـــورة، وفي عزلته بصـــورة أخرىٰ. ولا يعني اختلاف الصـــور بالضـــرورة وجود نفاق أو انقســـام مرضـــي؛ لأن كل علاقة تســـتدعي جانبًا مخصوصًا من الذات. المشكلة تنشأ حين تصبح هذه الصور متعارضةً إلىٰ حد يعجز الفرد معه عن نسبتها إلىٰ مركز واحد.

الهوية المركبة ليســـت تجاور هويات مســـتقلة داخل شـــخص واحد، بل هي قدرة الذات علىٰ بناء ترتيب بين انتماءاتها. قد يكون الإنســـان ابنًا لوطن، وحاملًا لدين، ومتحدثًا بلغة، وعضـــوًا في مهنة، ومشـــاركًا في ثقافة إنســـانية أوسع. هذه الانتماءات لا تكون متساويةً دائمًا في القوة، ولا تتجه بالضرورة إلىٰ الغاية نفسها.

إن العقل هو الذي يحول هذا التعدد من ازدحام إلىٰ بنية. فهو يميز بين الانتماء الذي يحدد الكرامة، والانتماء الذي يحدد الدور، والانتماء الذي يمنح الذاكرة، والانتماء الذي ينظم المصـــلحة. وإذا عجز عن التمييز، تحولت الهوية إلىٰ صـــراع بين مطالب مطلقة، كل واحد منها يريد أن يحتكر الشخص كله.

وقد ذهبت بعض الدراسات الاجتماعية إلىٰ أن الفرد الحديث يحمل هويات سائلةً تتبدل بحسب السياق، وأن تصور الذات الثابتة لم يعد ملائمًا لعالم سريع الحركة. وفي هذا الوصف قدر من الحقيقة؛ لأن العمل والهجرة والتقنية والتواصل العالمي جعلت الإنسان ينتقل بين عوالم رمزية متعددة. غير أن السيولة الكاملة لا تفسر حاجة الذات إلىٰ الاستمرار، ولا الألم الذي ينتج عن فقدان الجذور أو انقطاع السرد.

إن الهوية لا يلزم أن تكون صلبةً لكي تكون حقيقية، ولا سائلةً لكي تكون حرة. يمكن تصورها بوصفها بنيةً مرنةً لها مركز واتصالات متحولة. المركز ليس مضمونًا واحدًا ثابتًا، بل مجموعة من القيم والذكريات والالتزامات التي تمنح التحولات اتجاهًا. والمرونة لا تعني أن كل شيء قابل للاستبدال، بل أن المركز يستطيع التعبير عن نفسه في صور جديدة.

أما الهوية الصلبة فتجعل كل تغير تهديدًا، وتربط الاستمرار بتكرار الصورة. ولذلك تحتاج إلىٰ مراقبة الحدود، وتشتبه في الترجمة، وتخشىٰ الاختلاط، وتتعامل مع الفرد المختلف بوصفه شقًا في وحدة الجماعة. لكنها، وهي تدافع عن ذاتها بهذه الصرامة، تفقد القدرة علىٰ الحياة؛ لأن الحياة لا تحفظ نفسها بإلغاء التغير، بل بتنظيمه.

وفي المقابل، فإن الهوية السائلة بلا مركز تجعل الذات مرتهنةً للبيئة الأكثر قوةً. من يعتقد أنه تحرر من كل انتماء قد يجد نفسه منقادًا إلىٰ أنماط السوق والإعلام والمنصة الرقمية من غير وعي. فالفراغ الهوياتي لا يبقىٰ فراغًا، بل تملؤه القوىٰ القادرة علىٰ صناعة الرغبة والصورة.

إن التحرر من الهوية الموروثة لا يساوي التحرر من كل تشكيل، بل قد يعني الانتقال من تشكيل ظاهر يمكن نقده إلىٰ تشكيل خفي يصعب إدراكه. ولهذا فإن الوعي النقدي لا يسأل فقط: ما الذي ورثته؟ بل يسأل أيضًا: ما الذي يعاد تشكيله فيَّ الآن من خلال الإعلان والخوارزمية والمؤسسة والرأي العام؟

لقد أدخل العالم الرقمي تحولات عميقةً في علاقة العقل بالهوية. فالذات لم تعد تظهر للآخرين من خلال حضورها الجسدي وعلاقاتها المباشرة وحدها، بل من خلال ملفات وصور وبيانات وسجلات تظل قائمةً بعد تغيرها. تنشأ هوية رقمية قد تتطابق جزئيًا مع الهوية التي يشعر بها الشخص، وقد تنفصل عنها أو تصبح أكثر تأثيرًا في الطريقة التي يعامله بها الآخرون.

إن المنصات لا تكتفي بعرض الهوية، بل تشارك في تشكيلها. فهي تكافئ بعض أنماط التعبير، وتدفع الفرد إلىٰ تقديم ذاته في صورة قابلة للانتباه والقياس، وتحول الاعتراف إلىٰ أرقام من المتابعات والإعجابات والمشاهدات. وعندئذ يواجه العقل خطر أن يعيد تعريف قيمته وفق استجابة جمهور متقلب أو خوارزمية لا يراها.

الهوية التي تُبنىٰ تحت ضغط العرض المستمر قد تنقسم إلىٰ ذات تعيش وذات تعرض. الأولىٰ تختبر التعقيد والتردد والنقص، والثانية تقدم صورة مختارة من الاتساق والنجاح. وكلما اتسعت المسافة بينهما ازداد شعور الإنسان بالغربة عن صورته، مع أنها الصورة التي صنعها بنفسه.

لكن الهوية الرقمية ليست زيفًا محضًا؛ فهي تتيح كذلك التعبير عن جوانب قد لا تجد مجالًا في البيئة المباشرة، وتسمح بتكوين جماعات اختيارية تتجاوز الجغرافيا. المشكلة لا تقع في الوسيط ذاته، بل في تحوله إلىٰ مرجع يختزل الهوية في قابلية العرض والاستجابة.

إن الهوية الفردية تحتاج إلىٰ مناطق لا تعرض، وإلىٰ خبرات لا تتحول فورًا إلىٰ محتوىٰ. فالمسافة الداخلية شرط للتأمل، والتأمل شرط لأن تعرف الذات ما تريد قبل أن تعيده إليها نظرات الآخرين. وحين يختفي الداخل تحت ضغط الحضور الدائم، يصبح الفرد مرآةً لتوقعات جمهوره.

تدخل المؤسسة كذلك في تكوين الهوية. المدرسة لا تعلم الفرد معلومات فقط، بل تعلمه من هو داخل نظام المعرفة: متفوق أو ضعيف، مطيع أو مشاغب، جدير بالفرصة أو

محكوم بالفشـــل. والعمل لا يمنحه راتبًا فقط، بل يمنحه دورًا واعترافًا ومكانة. والدولة لا تسجله قانونيًا فقط، بل تحدد صورًا من انتمائه وحقوقه وواجباته.

وقد تتصل الهوية الفردية بالدور المؤسسي اتصالًا عميقًا حتىٰ يصبح فقدان الدور تهديدًا للذات. المتقاعد، أو من يفقد وظيفته، أو من يخرج من موقع سـلطة، قد يكتشـف أنه لم يعد يعرف نفسـه خارج المؤسـسـة. وهذا يدل علىٰ أن الدور لم يكن وظيفةً خارجية فحسـب، بل دخل في بنية الهوية.

إن المؤسـسـة تحتاج إلىٰ تعريف الأفراد كي تنظمهم، لكنها تميل إلىٰ اختزالهم في فئات قابلة للإدارة. الطالب يتحول إلىٰ رقم ودرجة، والمريض إلىٰ ملف، والعامل إلىٰ وظيفة، والمواطن إلىٰ سـجل. هذه الاختزالات ضـرورية جزئيًا للتنظيم، لكنها تصـبح خطرةً حين تُعامل بوصفها الحقيقة الكاملة للشخص.

الهوية العقلية تقاوم هذا الاختزال لأنها تحتفظ بفائض لا تستوعبه الفئة. الإنسـان أوسـع من دوره، وأعمق من بياناته، وأكثر تركيبًا من الحكم الصـادر عليه. والعدالة المؤسـسـية تبدأ من الاعتراف بأن التصنيف أداة، لا تعريفًا نهائيًا للإنسان.

أما الهوية المشـتركة فتحتاج إلىٰ مؤسـسـات كي لا تبقىٰ عاطفةً مجردة. فاللغة تُحفظ بالتعليم، والذاكرة تُحفظ بالأرشـيف، والعدالة تُحفظ بالقانون، والانتماء يتحول إلىٰ حقوق وواجبات داخل الدولة. من دون هذا التجسد المؤسسي قد تتحول الهوية إلىٰ خطاب رمزي لا يغير حياة أفرادها.

غير أن المؤسـسـة قد تحتكر تعريف الهوية المشـتركة، فتقرر من ينتمي ومن يُقصىٰ، وما الرواية الرسـمية، وما اللغة المقبولة، وما صـورة المواطن الصـالح. وعندئذ يصـبح الخلاف علىٰ الهوية خلافًا علىٰ السـلطة؛ لأن من يحدد معنىٰ «نحن» يحدد من يملك الحقوق ومن يُطلب منه الامتثال.

إن الهوية المشـتركة العادلة لا تقوم علىٰ محو الفروق، بل علىٰ بناء إطار يسـمح لها بالحضـور من غير أن تتحول إلىٰ حروب هويات. المسـاواة لا تعني أن يتخلىٰ الأفراد عن خصوصياتهم، بل أن لا تصبح هذه الخصوصيات أساسًا لنزع الكرامة أو الحرمان من الحق.

وهنا يظهر الفرق بين الوحدة السياسية والتجانس الثقافي. يمكن لجماعة سياسية أن تبني هويةً مشتركةً علىٰ القانون والعدالة والمصير العام من غير أن تتطابق في الدين أو اللغة الفرعية أو الذاكرة المحلية. وحين تُربط الوحدة بالتجانس الكامل، تتحول الدولة إلىٰ أداة لإنتاج نسخة واحدة من المواطن.

أما المشـترك المدني فيقوم علىٰ الاعتراف بتعدد دوائر الانتماء داخل وحدة الحقوق. إنه لا يطلب من الفرد أن يتخلىٰ عن ذاكرته، بل أن يقبل بأن للآخر ذاكرةً أيضًا، وأن المجال العام لا يملكه انتماء واحد. بهذا المعنىٰ تصـبح الهوية المشـتركة إطارًا للعيش، لا عقيدةً تفصـيليةً مفروضةً علىٰ الجميع.

لكن الهوية الحضـارية أوسـع من الهوية السـياسـية، لأنها تمتد عبر أزمنة وأقاليم ومؤسـسـات ومعانٍ لا تختزلها الدولة. وقد يعيش الفرد داخل دولة حديثة، ويحمل ذاكرةً حضاريةً تتجاوز حدودها. كما قد ينتمي سياسيًا إلىٰ وطن، وثقافيًا إلىٰ فضاء لغوي، وروحيًا إلىٰ جماعة عابرة للجغرافيا.

إن تعدد هذه المسـتويات لا يعني بالضـرورة تنازع الولاءات؛ لأن كل انتماء يعمل في مجال. غير أن التنازع ينشـأ حين يدعي أحدها السـيادة المطلقة علىٰ سـائر المسـتويات. فقد تطالب الدولة بأن تكون مصـدر الهوية كله، أو تطالب الجماعة الدينية بأن تذيب الوطني، أو يتحول الانتماء الحضاري إلىٰ إنكار للخصوصية المحلية.

العقل الناضـج لا يحل هذه التوترات بإلغاء طرف، بل بترتيب العلاقة بينها وفق معيار الحق والمسؤولية. فالوطن ينظم المشاركة السياسية، والحضارة تمنح أفقًا تاريخيًا، والدين يمنح معنىً معياريًا وروحيًا، والإنسانية تحدد حد الكرامة الذي لا يجوز لأي انتماء تجاوزه.

إن الهوية المشـتركة تحتاج إلىٰ مركزٍ معياري لا إلىٰ صـورةٍ عرقية أو سـلالية مغلقة. حين يقوم المشترك علىٰ الدم وحده، يصبح من الصعب إدماج من يشارك في المصير ولا يشارك في الأصل. وحين يقوم علىٰ الثقافة وحدها، قد يتحول الاختلاف الثقافي إلىٰ نقص في المواطنة. أما حين يقوم علىٰ العدالة والالتزام بالمجال العام، يمكن للهوية أن تتسـع من غير أن تفقد معناها.

لا يعني ذلك أن التاريخ واللغة والرموز غير مهمة، بل يعني أنها ينبغي أن تعمل بوصـفها موارد للانتماء، لا أدوات للإقصـاء. فالرمز الذي يمنح الجماعة معنىً يفقد قيمته حين يتحول إلىٰ اختبارٍ دائم لولاء الأفراد أو إلىٰ مبرر لإنكار اختلافهم.

إن الهوية الحضـارية نفسـها لا تكون ناضـجةً إلا حين تميز بين مركزها القيمي وتجلياتها التاريخية. فقد تحمل حضارةٌ قيمًا في العدالة والمعرفة والرحمة، لكنها تنتج في بعض مراحلها ممارسـات تناقضـها. والوفاء لها لا يعني الدفاع عن كل ما وقع باسـمها، بل اسـتخدام قيمها لنقد تاريخها.

هذا التمييز هو الذي يمنع تحول الهوية إلىٰ حصـانة ضـد المراجعة. فمن يقدس كل ما ورثه لا يحفظ الهوية، بل يلغي قدرتها علىٰ التصحيح. والماضي الذي لا ينقد لا يبقىٰ حيًا، بل يتحول إلىٰ سلطة تمنع المستقبل من أن يكون امتدادًا خلاقًا له.

وقد أكدت بعض الدراسـات الجوهرية أن الهوية تحتاج إلىٰ نواة ثابتة، وإلا ذابت في التحولات. وتمثلت قوة هذا الاتجاه في حماية معنىٰ الاستمرار، لكنه واجه خطر تحويل النواة إلىٰ قائمة من الصفات الأبدية. أما الدراسات السردية فرأت أن الهوية تبنىٰ من خلال القصة التي تربط التحولات، ففسـرت المرونة، لكنها خاطرت بجعل الحقيقة تابعةً للرواية. وركزت الدراسـات الاجتماعية علىٰ الاعتراف والدور والمؤسـسـة، فكشـفت قوة الخارج في تشـكيل الذات، لكنها قاربت أحيانًا من إلغاء المركز الداخلي. أما الدراسات الحضـارية فوسـعت أفق

الهوية إلىٰ الذاكرة الطويلة، لكنها قد تحولت، في بعض صـيغها، إلىٰ تصـنيف كلي يحجب تعدد الأفراد والصراعات الداخلية.

إن النظرية الأقدر علىٰ اسـتيعاب الظاهرة هي التي ترىٰ الهوية في خمسـة أبعاد مترابطة: بعد وجودي يقوم علىٰ وحدة الذات وتجسـدها، وبعد زمني تقوم عليه الذاكرة والاسـتمرار، وبعد سردي يمنح التحولات معنىً، وبعد علائقي يتأسس بالاعتراف، وبعد معياري يحدد ما تختاره الذات أن تحفظه أو تتجاوزه. ولا يكفي أي بعد منفرد لبناء الهوية كاملةً.

البعد الوجودي يمنع تحويل الذات إلىٰ خطاب فقط، والبعد الزمني يمنعها من أن تكون لحظةً منفصـلة، والبعد السـردي يمنع الماضـي من أن يبقىٰ وقائع بلا معنىٰ، والبعد العلائقي يمنع الذات من توهم الاكتفاء، والبعد المعياري يمنع الهوية من أن تتحول إلىٰ مجرد استمرار لما كان.

إن الهوية العقلية لا تقوم علىٰ أن يتذكر الإنسـان كل شـيء، بل علىٰ أن يسـتطيع نسـب التغيرات إلىٰ ذاته، وأن يعيد بناء وحدته من دون إنكار الانقطاعات. وقد تمر الذات بتجارب تجعل ما بعدها مختلفًا جذريًا عما قبلها، لكن هذا الاختلاف لا يلغي الهوية إذا اسـتطاعت إدماج التحول في معنىٰ جديد.

أما حين تعجز الذات عن إدماج التجربة، فقد تنشـأ أشـكال من الانقسـام أو الاغتراب. الاغتراب الهوياتي لا يعني فقط أن الإنسان يعيش في مكان لا ينتمي إليه، بل أن يصبح غير علىٰ التعرف إلىٰ نفسـه في ما يفعله أو في الصـورة التي يراه بها الآخرون. قد يؤدي دورًا ً اجتماعيًا، لكنه يشعر أن الدور لا يصدر عن ذاته.

إن الانقسـام لا يكون دائمًا مرضـيًا؛ فقد يكون مرحلةً ضـروريةً في تحول الهوية. عندما تسـقط صـورة قديمة ولا تتكون صـورة جديدة، يعيش الإنسـان فراغًا بين هويتين. هذا الفراغ مؤلم، لكنه قد يكون مساحةً للحرية إذا لم يملأ سريعًا بهوية جاهزة أشد انغلا ًا.

أما الذوبان فهو فقدان المسافة النقدية بين الذات والجماعة. يصبح الفرد قادرًا على تعريف نفسه فقط بما تقوله الجماعة، ولا يملك لغةً خارج خطابها. وقد يشعر بالأمان، لكنه يفقد القدرة على الحكم المستقل. وعندئذ تتحول الهوية المشتركة من مورد للمعنى إلى بديل عن الذات.

والتعصب هو الوجه الدفاعي لهوية تخشى السؤال. المتعصب لا يحمي انتماءه فحسب، بل يحاول إسكات كل ما يكشف إمكان أن يكون العالم أوسع من صورته. ولذلك فإن عداءه للآخر يخفي، في كثير من الأحيان، خوفًا من انهيار تعريفه لنفسه.

إن التعصب ليس قوة هوية، بل ضعف في قدرتها على استيعاب التعدد. الهوية الواثقة لا تحتاج إلى نفي إنسانية غيرها، لأنها تعرف أن خصوصيتها لا تقوم على احتكار المعنى. أما الهوية الهشة فتتصور أن اعترافها بالآخر اقتطاع من وجودها.

وقد ينشأ التعصب من تحويل المنتج الحضاري إلى جوهر. تُؤخذ مؤسسة أو عادة أو قراءة تاريخية، ثم تُقدَّم بوصفها الحقيقة النهائية للجماعة. وحين يعترض فرد عليها يُتهم بأنه خرج من الهوية ذاتها، مع أنه قد يكون يعترض على أحد تجلياتها باسم قيمة أعمق فيها.

إن التمييز بين الجوهر والتجلي والمنتج ضروري لفهم الهوية كما كان ضروريًا لفهم العقل. فالهوية الإنسانية تقوم على جوهر القابلية والكرامة، والهوية العقلية تتعين في بنية من الوعي والذاكرة، والهوية الحضارية تظهر في تجليات تاريخية، والمؤسسات والعادات والنصوص منتجات يمكن نقدها. والخلط بينها يجعل المنتج مقدسًا، أو يجعل الاختلاف التاريخي اختلافًا في الإنسانية.

إن الهوية الفردية ليست نقيض الهوية المشتركة، بل صورتها الشخصية. والمشترك ليس نقيض الحرية، بل أحد شروطها، ما دام لا يدعي احتكار الذات. فالإنسان لا يستطيع أن يختار من غير لغة وقيم وأفق، لكنه يستطيع أن يراجع اللغة والقيم والأفق. وحريته لا تقع خارج انتمائه، بل في كيفية امتلاكه له.

إن الامتلاك العقلي للهوية يعني أن تتحول من حقيقةٍ مفروضة إلىٰ حقيقةٍ مفهومة. قد يرث الفرد انتماءً لا اختيار له في بدايته، لكنه يستطيع أن يعي معناه، وأن يحدد علاقته به، وأن ينقد ممارساته. وبذلك ينتقل من الهوية بوصفها قدرًا إلىٰ الهوية بوصفها مسؤولية.

ليست المسؤولية أن يبرر الفرد كل ما ورثه، بل أن يميز بين ما يستحق الاستمرار وما يحتاج إلىٰ إصلاح. ومن يكرر الموروث بلا فحص لا يكون أكثر وفاءً ممن يرفضه بلا فهم؛ كلاهما لا يمتلك علاقةً عقليةً به. الأول يذوب فيه، والثاني يبقىٰ تابعًا له بالنفي.

إن الحرية الهوياتية لا تعني قدرة الإنسان علىٰ أن يصبح أي شيء بلا حدود. فهناك ماضٍ وجسد ولغة وعلاقات لا يمكن محوها بقرار. لكنها تعني ألا يكون أي من هذه العناصر حكمًا نهائيًا علىٰ المستقبل. الإنسان لا يختار نقطة بدايته، لكنه يشارك في تحديد اتجاهها.

وفي هذه المشاركة تتجلىٰ الصيرورة العقلية للهوية. فالذات لا تسأل فقط عمّا هي عليه، بل عمّا ينبغي أن تصير إليه. وهذا السؤال المعياري يحول الهوية من وصف إلىٰ مشروع. فلا يكفي أن تقول الجماعة: هذا ما كنا عليه؛ بل ينبغي أن تسأل: أي صورةٍ للإنسان نريد أن ننتجها؟

إن الهوية التي لا تحمل تصورًا للمستقبل تتحول إلىٰ حراسة للماضي. وقد تنجح في حفظ الرموز، لكنها تعجز عن منح الأجيال سببًا حيًا للانتماء. فالإنسان لا ينتمي إلىٰ الذاكرة وحدها، بل إلىٰ إمكان يعتقد أنه يستطيع تحقيقه مع الآخرين.

ولهذا فإن الهوية المشتركة لا تُبنىٰ بالسرد التاريخي وحده، بل بالعدالة الحاضرة. قد تملك الجماعة ماضيًا عظيمًا، لكن الفرد الذي لا يجد حقه وكرامته في حاضرها يصعب أن يعيش الانتماء بو صفه معنىً كاملًا. فالهوية التي لا تتجسد في الإنصاف تصبح مطالبةً عاطفيةً بلا أساس أخلاقي.

إن العدالة هي أحد أعظم شروط ا ستقرار الهوية المشتركة؛ لأنها تجعل الفرد يرىٰ نفسه شريكًا لا تابعًا، وصاحب حق لا مجرد حامل رمز. وحين تُوزع الكرامة والفرص علىٰ نحو غير عادل، تتشقق «النحن» إلىٰ هويات متنازعة، حتىٰ لو ظل الخطاب الرسمي يعلن وحدتها.

الهوية لا تتماسك بالقوة وحدها، لأن القوة تستطيع فرض السلوك لا إنتاج الاعتراف. وقد تُجبر الجماعة أفرادها علىٰ إظهار الانتماء، لكنها لا تستطيع أن تجعلهم يشعرون بأن المجال المشترك يعبر عنهم. وما لا يبنىٰ بالعدالة يبقىٰ عرضةً للانهيار حين تضعف السيطرة.

إن الهوية الحضارية تحتاج كذلك إلىٰ إنتاجٍ معرفي وأخلاقي يعيد إثبات حيويتها. فالجماعة التي تكتفي بالفخر بمنتجات أسلافها تضع نفسها خارج الزمن. والاعتزاز المشروع بالماضي لا يكتمل إلا بتحويله إلىٰ قدرة علىٰ الإبداع في الحاضر.

ليس الإبداع قطيعةً مع الهوية، بل اختبارًا لخصوبتها. الهوية التي لا تنتج جديدًا تكشف أن علاقتها بأصلها أصبحت استهلاكية. أما حين تستطيع قيمها ومفاهيمها أن تدخل في حوار مع الواقع، فإنها تثبت أنها بنية حية لا مجرد تراث محفوظ.

إن الهوية العقلية الناضجة تجمع بين أربعة أنماط من الوفاء: الوفاء للحقيقة، فلا تجعل الانتماء فوق الدليل؛ والوفاء للكرامة، فلا تسمح للجماعة بابتلاع الفرد؛ والوفاء للذاكرة، فلا تقطع الذات عن تاريخها؛ والوفاء للمستقبل، فلا تجعل الماضي حدًا للإمكان.

قد تتوتر هذه الوفاءات، لكن العقل لا يعالج توترها بإلغاء أحدها. فالحقيقة من دون ذاكرة قد تتحول إلىٰ تجريد لا يفهم البشر، والذاكرة من دون حقيقة قد تصبح أسطورةً، والكرامة من دون مشترك قد تنزلق إلىٰ فردانية معزولة، والمستقبل من دون أصل قد يتحول إلىٰ حركة بلا اتجاه.

إن الهوية العقلية هي فن ترتيب هذه المطالب داخل وحدةٍ لا تغلق. وهي بهذا المعنىٰ ليست جوابًا نهائيًا عن سؤال الذات، بل قدرة مستمرة علىٰ إعادة طرحه من غير فقدان المركز. كل إجابة تمنح الاستقرار، لكنها تبقىٰ قابلةً للمراجعة حين تتغير الخبرة أو ينكشف نقصها.

ومن هنا لا ينبغي النظر إلىٰ أزمة الهوية بوصفها خللًا ينبغي إنهاؤه دائمًا بأسرع وقت. قد تكون الأزمة لحظة وعي تكتشف فيها الذات أن تعريفها السابق أصبح أضيق من تجربتها. الخطر ليس في السؤال، بل في العجز عن احتماله، وفي الهروب منه إلىٰ إجابةٍ متصلبة.

إن الجماعات، مثل الأفراد، تمر بأزمات هوية حين تتغير شروط العالم أسرع من قدرتها علىٰ إعادة تفسير ذاتها. عندئذ تتنازعها نزعتان: نزعة تدعو إلىٰ الاحتماء بصورة الماضي، ونزعة تدعو إلىٰ الانخلاع الكامل منه. وكلتاهما تتجنب المهمة الأصعب: إعادة بناء الاستمرار داخل التحول.

الاحتماء بالماضي يعطي وضوحًا سريعًا، لكنه لا يحل مشكلات الحاضر. والانخلاع يمنح شعورًا بالتحرر، لكنه قد يترك المجتمع بلا لغةٍ ذاتية لفهم واقعه. أما البناء العقلي فيبدأ بتمييز القيم الباقية من صورها القديمة، ثم يعيد إنتاجها في مؤسسات ومفاهيم تناسب الزمن الجديد.

إن الهوية الحضارية لا تقاس بما تحتفظ به من ألفاظ، بل بما تحفظه من قدرة علىٰ إذ المعنىٰ. وقد تبقىٰ الكلمات نفسها بينما تتغير وظائفها، وقد تتغير الألفاظ بينما يستمر المقصد. التمسك بالمفردة مع فقدان معناها ليس حفظًا، كما أن التجديد اللغوي الذي يحمل القيمة ذاتها ليس خيانة.

العقل هو القوة التي تميز بين الاسم والمسمىٰ، وبين الشكل والغاية، وبين الاستمرار الشكلي والاستمرار الحي. وحين يتعطل هذا التمييز تتحول الهوية إلىٰ طقوس دفاعية تكرر من غير أن تبني الإنسان الذي تزعم التعبير عنه.

إن الهوية المشتركة لا ينبغي أن تطلب من الفرد أن يكون نسخةً من صورة ماضية، بل أن يكون شريكًا في تجديد المجال الذي ينتمي إليه. المشاركة نفسها جزء من الانتماء؛ لأن الهوية التي يصوغها بعض الأفراد ويفرضونها علىٰ البقية ليست مشتركةً حقًا، بل هي تعريف سلطوي للجماعة.

ومن هنا يرتبط العقل والهوية بالمجال العام. فكلما اتسعت إمكانات الحوار الحر، استطاعت الجماعة أن تعيد تعريف نفسها من خلال مشاركة أعضائها. وكلما احتكر الكلام باسم حماية الوحدة، تحولت الهوية إلىٰ أداة لمنع ظهور تنوعها الداخلي.

إن الاختلاف داخل الجماعة لا ينقض هويتها بالضرورة، بل يكشف تعدد طرق فهمها. وقد يكون المختلف أكثر اتصالًا بجوهرها القيمي من المتمسك بصورة تاريخية جامدة. لذلك لا ينبغي أن يُقاس الانتماء بدرجة التشابه في الرأي، بل بمدىٰ المشاركة في المسؤولية عن المصير المشترك.

الهوية المشتركة النا ضجة لا تخاف من التعدد؛ لأنها تملك إطارًا معياريًا ينظم الخلاف. أما الجماعة التي لا تعرف إلا التطابق فإن أول اختلاف عميق يتحول فيها إلىٰ تهديد وجودي. الوحدة التي تعتمد علىٰ الصمت أضعف من الوحدة التي تحتمل الاعتراض.

إن المشترك الإنساني يمثل الأفق الأوسع لكل هوية. ليس لأنه يلغي الخصوصيات، بل لأنه يمنعها من الانغلاق الأخلاقي. فكل حضارة وجماعة وفرد مطالب بأن يختبر تصوره للهوية أمام كرامة الإنسان الذي لا ينتمي إليه. والهوية التي لا تستطيع الاعتراف بإنسانية الآخر تنقلب من معنىٰ إلىٰ أداة تفوق.

لا يعني المشترك الإنساني وجود ثقافة عالمية واحدة، بل وجود حد معياري لا يجوز تجاوزه باسم الثقافة. فالتنوع مشروع ما دام لا يتحول إلىٰ تبرير للإذلال أو الإبادة أو الاستعباد. والخصوصية حق ما دامت تعترف بأن للآخر حقًا مماثلًا في الخصوصية.

إن الهوية الإنسانية لا توجد خارج الهويات الخاصة، بل تتجسد فيها علىٰ درجات. وكلما استطاعت هويةٌ ما أن تحافظ علىٰ خصوصيتها مع الاعتراف بغيرها، اقتربت من نضجها. أما حين ترىٰ وجود الآخر نقصًا في وجودها، فإنها تكشف أنها لم تبلغ بعد الثقة الكافية بذاتها.

العقل هو القادر علىٰ الانتقال من الخاص إلىٰ العام من غير أن يلغي الخاص، وعلىٰ العودة من العام إلىٰ الخاص من غير أن يحوله إلىٰ استثناء. وهذه الحركة هي أساس الأخلاق؛ لأن الإنسان يبدأ من تجربته، لكنه يستطيع أن يسأل إن كان ما يطلبه لنفسه يمكن أن يعترف به لغيره.

الهوية العقلية، بهذا المعنىٰ، ليســت مجرد معرفة الذات، بل القدرة علىٰ إخراج الذات من مركز الكون من غير محو ها. إنها أن يعرف الإنســان موقعه، وأن يدرك أن موقعه ليس الموقع الوحيد، وأن يحافظ علىٰ صوته من غير أن ينكر أصوات الآخرين.

إن للهوية بُعدًا معرفيًا عميقًا؛ فالانتماء يحدد ما يراه العقل وما يغفل عنه، وما يعده طبيعيًا وما يعده غريبًا. وكل هوية تمنح صــاحبها مجال رؤية، لكنها تخلق كذلك بقعًا عمياء. ولهذا فإن لقاء المختلف ليس مجاملةً أخلاقية فحسب، بل ضرورة معرفية تكشف للعقل حدود منظوره.

لا يستطيع الإنسان أن يرىٰ انحيازاته كلها من داخلها، لأن بعضها يعمل بوصفه شرطًا للرؤية ذاتها. الآخر يمنحه مســافةً تكشــف ما كان يبدو بديهيًا. ومن هنا فإن التعدد ليس عبئًا علىٰ المعرفة، بل أحد شروط اتساعها، ما دام يخضع للحوار والحجة لا للنسبية المغلقة.

لكن المقارنة بين الهويات لا ينبغي أن تتحول إلىٰ سوق تختار فيه الذات عناصر متفرقة وفق الرغبة وحدها. فالمعاني لا تنفصل بسهولة عن سياقاتها، والانتماءات تفرض مسؤوليات لا مجرد امتيازات. الهوية ليست مجموعة أزياء رمزية، بل علاقة بتاريخ وأشخاص ووعود.

إن اختيار الإنســان لبعض عناصــر هويته لا يعفيه من تبعاتها. ومن ينتمي إلىٰ جماعة لا يكتســب منها الاســم والدفء فقط، بل يتحمل نصــيبًا من مســؤولية إصــلاحها. الانتماء الأخلاقي ليس استهلاكًا للذاكرة، بل مشاركة في حمل العبء.

وعلىٰ المســتوىٰ الفردي، لا تكون الهوية الأصــيلة هي التي تعبر عن كل رغبة آنية، بل التي تستطيع التمييز بين الرغبة العار ضة والالتزام الذي يشكل الذات. فالإنسان قد يرغب في التخلي عن و عدٍ حين يصــبح مكلفًا، لكن بقاءه وفيًا له قد يكون جزءًا من هويته الأعمق. الأ صالة ليست اتباع الشعور الفوري، بل معرفة ما الذي لا يستطيع المرء التخلي عنه من غير أن يفقد احترامه لذاته.

وقد بالغت بعض النزعات الحديثة في جعل الأصــالة مطابقةً للتعبير الحر عن الداخل، كأن الداخل نفســه نقي من التكوين الاجتماعي والتناقض. غير أن الرغبات تتشــكل، والذات

قد تخطئ في فهم نفسها، وقد تحتاج إلىٰ نقد داخلها كما تنقد الخارج. ليس كل ما يصدر من النفس أصيلًا، ولا كل ما يأتي من المجتمع قيدًا.

الأصالة العقلية هي أن يتحول المعطىٰ الداخلي والخارجي إلىٰ موقفٍ واعٍ. أن يعرف الإنسان من أين جاءت رغباته، وما الذي يختاره منها، وما الذي يرفضه، ولماذا. ومن دون هذا الفحص قد يكون تعبيره عن ذاته مجرد تكرارٍ لأكثر القوىٰ خفاءً في تشكيلها.

إن الهوية لا تُختبر في لحظات الاستقرار فقط، بل في لحظات الاختيار الصعب. عندما تتعارض المصلحة مع القيمة، أو الانتماء مع الحقيقة، أو قبول الجماعة مع ضمير الفرد، ينكشف ترتيب الهوية الداخلي. فالإنسان لا يعرف ما هو عليه تمامًا إلا حين يدفع ثمن ما يقول إنه يؤمن به.

وهذا لا يعني أن الهوية لا تكون حقيقية إلا بالتضحية، بل يعني أن الالتزام يظهر حين لا يكون مجانيًا. وقد تحمل الذات قيمًا كثيرةً في خطابها، لكن الفعل هو الذي يكشف أيها يحتل المركز. الهوية الأخلاقية ليست وصفًا يقوله المرء عن نفسه، بل نمطًا يتكرر في اختياراته.

إن العقل يمنع الهوية من التحول إلىٰ مجرد إحساس بالانتماء؛ لأنه يطالبها بالتبرير. لماذا تنتمي؟ وما الذي يعنيه هذا الانتماء؟ وأي حقوق يمنحك؟ وأي واجبات يفرضها عليك؟ وهل تستطيع أن تعترف للآخر بما تطلبه لنفسك؟ هذه الأسئلة تحول الهوية من عاطفة إلىٰ بنية أخلاقية.

والعاطفة تبقىٰ ضرورية؛ لأن هوية بلا حب وذاكرة وحنين تصبح مفهومًا باردًا. لكن العاطفة من غير عقل قد تنقلب إلىٰ تعصب. النضج لا يطرد الانفعال، بل يضعه داخل معيا ولا يختزل الانتماء في البرهان، بل يمنعه من أن يستغني عنه.

إن العلاقة بين العقل والهوية هي علاقة تأسيس متبادل. العقل يحتاج إلىٰ الهوية كي لا يكون قدرةً بلا اتجاه، والهوية تحتاج إلىٰ العقل كي لا تكون انتماءً بلا مراجعة. العقل يمنح حريةً داخل الاستمرار، وهي تمنحه موضعًا داخل التاريخ.

الهوية العقلية ليست هوية العقل المنعزل، بل هوية الذات القادرة على أن تعرف كيف تشكلت، وأن تميز بين ما فيها من أصل إنساني وما فيها من أثر ثقافي، وأن تحوّل موروثها من قدرٍ مفروض إلى معنىً مسؤول. وهي لا تنكر أن الثقافة سبقتها، لكنها ترفض أن تكون الثقافة حكمها الأخير.

أما الهوية الحضارية فليست جوهرًا مستقلًا يعلو على الأفراد، بل شبكة متراكمة من الأسئلة والقيم واللغات والمؤسسات والمنتجات. تستمر بقدر ما تستطيع أن تنتج أفرادًا قادرين على امتلاكها نقديًا، لا مجرد تكرارها. فإذا منعتهم من التفكير باسم حمايتها، فقدت بعدها العقلي وتحولت إلى سلطة ذاكرة.

والهوية الفردية ليست انفصالًا عن المشترك، بل طريقة خاصة في حمله وتحويله. لا يكون الفرد نفسه رغم الجماعة فقط، بل بها أيضًا؛ غير أن قيمة الفرد تظهر في قدرته على أن يضيف إلى المشترك ما لم يكن فيه، وأن يفتح له طريقًا جديدًا.

والهوية المشتركة ليست تطابقًا بين الأفراد، بل أفقًا يسمح لهم بأن يختلفوا من داخل معنى ومسؤولية. إنها لا تتأسس على إلغاء المسافة بين «أنا» و«نحن»، بل على تنظيمها؛ فلا تنعزل الأنا حتى تفقد العالم، ولا تتضخم النحن حتى تبتلع الأشخاص.

إن هوية العقل سابقة على الثقافة من حيث قابلية الإنسان للمعنى والوعي والتعلم، ومتشكلة بالثقافة من حيث اللغة والمفاهيم والذاكرة، ومتجاوزة لها من حيث إمكان النقد والترجمة وبناء الكلي. وهذه المستويات لا تتناقض، بل تصف حركة الهوية من الإمكان إلى التكوين، ومن التكوين إلى الحرية.

إن الهوية العقلية لا تعطى للإنسان كاملةً، بل تنجز في كل مرة يحول فيها ما ورثه إلى فهم، وما عاشه إلى معنى، وما اختاره إلى مسؤولية. إنها وحدة لا تقوم على ثبات المحتوى، بل على استمرار القدرة على إعادة بناء الذات من غير فقدان الاعتراف بأنها الذات نفسها.

فالعقل لا يحفظ هويته بأن يبقىٰ كما كان، بل بأن يظل قادرًا علىٰ معرفة نفســه عبر ما يصير إليه. والهوية لا تثبت ضد التغير، بل من خلال تحويل التغير إلىٰ مسار له معنىٰ. وما لا يستطيع أن يتغير لا يملك هويةً حية، وما يتغير بلا جامع لا يملك هويةً أصلًا.

إن أعمق صــيغة للهوية هي أن تكون الذات وفيةً لما يمنح وجودها معنىً، حرةً في نقد صوره، منفتحةً علىٰ ما يكشفه الآخر، ومسؤولةً عن الأثر الذي تتركه في المشترك. عندئذ لا تكون الهوية سورًا يفصل الإنسان عن العالم، بل موضعًا يقف فيه كي يدخل العالم بصوتٍ خاص، من غير أن ينكر حق الأصوات الأخرىٰ في الوجود.

الفصل الخامس عشر

العقل والواقع

لا تبدأ علاقة العقل بالواقع من لحظةٍ يكون فيها أحد الطرفين مكتملًا في جهة، والآخر مكتملًا في جهة مقابلة، ثم تنشأ بينهما صلة خارجية تشبه انعكاس الصورة في المرآة؛ لأن العقل لا يلتقي الواقع إلا من داخل بنيته الإدراكية واللغوية والمفهومية، كما أن الواقع لا يدخل الوعي بتمام كثافته، بل يظهر له عبر زوايا وحدود ووسائط. ومع ذلك فإن كون الواقع لا يُعطىٰ للعقل عاريًا من كل وساطة لا يعني أنه من صنع العقل، كما أن كون العقل يتلقىٰ أثرًا من العالم لا يعني أنه يستقبله استقبالًا سلبيًا يخلو من التنظيم والتأويل. إن العلاقة بينهما أعمق من ثنائية الاكتشاف والبناء إذا فُهم كل منهما علىٰ نحوٍ مطلق؛ فالعقل يكتشف ما لم يصنعه، لكنه لا يكتشفه إلا بإعادة بنائه في صورةٍ قابلة للإدراك، والواقع يقاوم العقل ويصحح أوهامه، لكنه لا يصبح عالمًا معلومًا إلا حين يدخل في نظام من التمييز والمعنىٰ.

السؤال: هل العقل يكتشف الواقع أم يبنيه؟ يخفي وراء بساطته الظاهرة عددًا من الأسئلة المختلفة. هل المقصود بالواقع ما يوجد مستقلًا عن الإنسان، أم ما يظهر في خبرته، أم ما ينتظم في معرفته، أم ما يصنعه اجتماعيًا ومؤسسيًا؟ وهل المقصود بالبناء خلق الموجود من عدم، أم تنظيم المعطىٰ، أم تفسيره، أم تحويله بالفعل؟ وهل الاكتشاف وصول مباشر إلىٰ الشيء كما هو، أم انكشاف تدريجي لبعض بنيته من خلال آثار قابلة للفحص؟ إن عدم تحرير هذه المعاني يؤدي إلىٰ خصوماتٍ تبدو جذرية، مع أن أطرافها كثيرًا ما تتحدث عن مستويات مختلفة.

إذا كان المقصود بالواقع الوجود الذي يسبق إدراك الفرد ويستمر من دونه، فإن العقل لا يبنيه؛ فالجبل لا ينشأ لأن الإنسان أدركه، والمرض لا ينتظر مفهومنا عنه كي يؤثر في الجسد، وحركة الأجرام لا تتوقف علىٰ النظرية التي نفسرها بها. هناك مقاومة خارجية تكشف أن

الوعي ليس سيد الوجود، وأن الأشياء لا تستجيب لرغباته لمجرد أنه تصورها. وقد كانت هذه المقاومة أساس الموقف الواقعي في الفلسفة؛ فالواقع موجود علىٰ نحوٍ مستقل، والمعرفة محاولة للاقتراب منه، والخطأ ممكن لأن الحكم قد لا يطابق ما هو كائن.

غير أن هذا الاستقلال الوجودي لا يقتضي أن العقل يدرك الموجود كما هو في ذاته من غير وسيط. فالإنسان لا يرىٰ جميع أطوال الموجات، ولا يسمع جميع الترددات، ولا يدرك الأشياء إلا من موضع جسدي وزمني مخصوص. وما يصل إليه ليس نسخةً كاملةً من الخارج، بل أثر ينتظمه جهاز إدراكي قادر علىٰ الانتقاء والجمع والتمييز. ومن هنا تكون الواقعية الوجودية ممكنةً مع الاعتراف بأن المعرفة تمثيل محدود لا تطابق مطلق.

أما إذا كان المقصود بالواقع العالم كما يحضر في الخبرة، فإن للعقل دورًا بنائيًا لا يمكن إنكاره. فالعين لا تمنح الوعي نقاطًا لونيةً متناثرة فقط، بل يدرك العقل شكلًا وحدودًا ومسافةً وشيئًا مستمرًا. والإحساس لا يقدم الزمان بوصفه بنيةً جاهزة، بل تجمع الذاكرة اللحظات في تسلسل، ويربط التوقع الحاضر بالمستقبل. والإدراك لا يتلقىٰ مجرد أصوات، بل يسمع كلمات وجملًا ومعاني تبعًا لما يملكه من لغة وسياق.

العقل، بهذا المعنىٰ، لا يخلق مادة الواقع، لكنه يشارك في بناء صورة ظهوره. والفرق بين خلق الواقع وبناء ظهوره هو الحد الفاصل بين بنائية معرفية مشروعة ومثالية متطرفة تذيب الوجود في الوعي. فالمادة التي يواجهها الإنسان ليست اختيارًا ذاتيًا، لكن الطريقة التي تنتظم بها في تجربة ذات معنىٰ تعتمد علىٰ بنية العقل والجسد واللغة.

إن الواقعية الساذجة تنشأ حين يُظن أن الشيء الموجود في الخارج يدخل الوعي بالهيئة نفسها التي يوجد بها، وأن ما نراه هو الواقع ذاته بلا حذف أو تنظيم. غير أن أبسط الظواهر الإدراكية تكشف أن الأمر أعقد من ذلك. فاللون، مثلًا، ليس صفةً تُنقل من الشيء إلىٰ العين كما تُنقل قطعة مادية، بل نتيجة علاقة بين الضوء وخصائص السطح والجهاز العصبي. وهذا

لا يعني أن اللون وهم، بل يعني أن حقيقته علائقية؛ فهو ليس موجودًا في الشيء وحده ولا في الوعي وحده، وإنما يظهر من تفاعل بينهما.

وكذلك الصلابة التي تبدو للخبرة من أكثر الصفات بداهةً لا تفهم في الو صف الفيزيائي بالطريقة نفسها التي تعاش بها حسيًا. فاليد تواجه مقاومةً حقيقية، لكن التفسير العلمي يعيد وصفها من خلال بنىٰ وعلاقات لا تشبه الصورة المباشرة. وهنا يظهر أن للواقع مستويات من الو صف، وأن اختلاف التمثيلات لا يعني بالضرورة أن أحدها باطل؛ فالخبرة الحسية تصف كيفية الحضور للإنسان، والفيزياء تصف البنية والعلاقات وفق نماذج أخرىٰ.

إن القول بأن العقل يكتشف الواقع يحتاج لذلك إلىٰ تحديد معنىٰ الاكتشاف. فالاكتشاف ليس رفع ستار عن صورة جاهزة تنتقل إلىٰ الداخل، بل نجاح تدريجي في بناء تمثيلات قادرة علىٰ تفسير الظواهر والتنبؤ بها والصمود أمام الاختبار. نحن لا نملك الشيء في ذاته ملكيةً كاملة، لكننا لا نعيش كذلك في سجن من الصور الذاتية المنقطعة عنه. بين التطابق المستحيل والانفصال الكامل توجد علاقة التصحيح والمقاومة.

فالواقع يصحح العقل حين يفشل التوقع، ويقيد التأويل حين لا تنجح كل القراءات بالدرجة نفسها، ويكشف حدود النموذج حين تظهر ظواهر لا يستوعبها. ولو كان الواقع مجرد بناء حر للوعي لما كان للخطأ معنىٰ، ولما أمكن للتجربة أن تفاجئ الباحث، ولما اضطر العلم إلىٰ تعديل نظرياته. إن إمكان المفاجأة أحد الأدلة العميقة علىٰ استقلال الواقع؛ لأن ما يجيء علىٰ غير المتوقع لا يصدر كله عن البنية التي توقعته.

وفي المقابل، لو كان العقل مرآةً سلبيةً لما احتاج الإنسان إلىٰ المفهوم والنظرية والمنهج، ولكانت الوقائع تتكلم بنفسها. لكن الواقعة لا تصبح دليلًا إلا داخل سؤال، والملاحظة لا تكون ذات معنىٰ إلا داخل تمييز، والقياس لا يفسر نفسه من غير نموذج. ولهذا لا يقتصر النشاط العلمي علىٰ جمع المعطيات، بل يبتكر صيغًا تمثيلية تكشف علاقات لا تظهر للحس المباشر.

لقد دافعت الواقعية الفلسفية، في صورها المختلفة، عن أسبقية الوجود علىٰ المعرفة، وعن أن الحقيقة ليست مجرد اتساق داخلي بين الأفكار، بل علاقة بين الحكم وما هو كائن. وقد حفظت بذلك للمعرفة معناها الموضوعي، وللخطأ إمكانه، وللعالم استقلاله عن الرغبة واللغة. غير أن بعض صور الواقعية بالغت في تصور إمكان الوصول إلىٰ الأشياء كما هي في ذاتها، وتجاهلت أن كل معرفة تتم داخل شروط إنسانية محددة.

أما المثالية فقد شددت علىٰ أن ما نعرفه ليس الأشياء منفصلةً عن الوعي، بل الأشياء كما تظهر في الخبرة. وقد نبهت إلىٰ أن الزمان والمكان والسببية والوحدة ليست دائمًا مجرد نسخ سلبية من الخارج، بل صور ينظم العقل من خلالها الظواهر. غير أن المثالية، حين تنتقل من القول إن المعرفة مشروطة بالوعي إلىٰ القول إن الوجود كله متوقف عليه، تخلط بين شروط ظهور الشيء وشروط وجوده.

إن الشيء قد لا يظهر للإنسان إلا داخل المكان والزمان كما ينظمهما إدراكه، لكن ذلك لا يبرهن أن الوجود خارج الإنسان لا يملك أي بنية. والإنسان قد لا يعرف السببية إلا من خلال صورة عقلية للترابط، لكن نجاح التنبؤ والتدخل يدل علىٰ أن هذه الصورة لا تكون اعتباطيةً محضة. ثمة شيء في الواقع يجعل بعض النماذج أقدر من غيرها علىٰ التفسير.

البنائية بدورها أسهمت في تحرير المعرفة من وهم النقل الحرفي. فهي ترىٰ أن العقل يبني موضوعه المعرفي من خلال نشاطه، وأن التعلم ليس إدخال معلومات في وعاء، بل إعادة تنظيم مستمرة للبنية الداخلية. وقد كشفت الدراسات النمائية أن الطفل لا يستقبل العالم بالطريقة نفسها في جميع مراحل نموه، بل تتغير فئاته وقدرته علىٰ حفظ الشيء وفهم العدد والسبب والعلاقة. وهذا يدل علىٰ أن الموضوع المعلوم يتحدد جزئيًا بحسب البنية التي تستقبله.

غير أن البنائية النفسية لا تستلزم أن العالم ذاته من صنع الطفل، بل أن قدرته علىٰ تمثيله تتطور. الشيء لا يبدأ في الوجود حين يكتسب الطفل مفهوم بقائه، لكن عالم الطفل يتغير

جذريًا حين يصبح قادرًا علىٰ فهم أن الشيء يستمر خلف الغياب. هنا لا يتغير الخ بالضرورة، بل يتغير نظام حضوره في الوعي.

وقد وسعت البنائية الاجتماعية هذا المبدأ، فبينت أن ما يعد واقعًا اجتماعيًا لا يوجد مستقلًا عن القواعد والاعتراف المشترك بالطريقة نفسها التي توجد بها الظواهر الطبيعية. النقود، والملكية، والدولة، والجامعة، والرتبة، والعقد، كلها حقائق واقعية ذات آثار قوية، لكنها لا تقوم علىٰ مادةٍ طبيعية وحدها؛ إذ تحتاج إلىٰ معانٍ وقواعد ومؤسسات يقر بها الناس.

هذا النوع من الواقع مبني فعلًا، لكن بناءه لا يجعله وهمًا. فالعملة ورق أو رقم من جهة المادة، لكنها قوة شرائية من جهة النظام المشترك. والحدود السياسية خطوط متفق عليها من جهة، لكنها تتحول إلىٰ وقائع تفتح عندها المعابر وتمنع الجيوش وتحدد الحقوق. والمؤسسة القانونية بناء بشري، لكنها تستطيع أن تسلب الإنسان حريته أو تحميها.

إن القول إن الواقع الاجتماعي مبني لا يعني أن الفرد يستطيع تغييره بإرادته المنفردة؛ لأن البناء الاجتماعي يكتسب استقلالًا نسبيًا ويتجسد في مؤسسات وقوانين وعادات. ما أنتجه البشر يعود فيقيدهم، وما قام علىٰ الاعتراف المشترك يتحول إلىٰ حقيقة يواجهها الفرد كما يواجه شيئًا خارجيًا. وهنا تتضح الدائرية بين العقل والواقع: العقل يبني نظامًا، ثم يصبح النظام جزءًا من الواقع الذي يعيد تشكيل العقل.

ولكن لا يجوز نقل منطق البناء الاجتماعي إلىٰ الطبيعة بلا تمييز. فكون مفهوم المرض يتأثر باللغة والثقافة لا يعني أن الجسد لا يتألم خارج التسمية، وكون تصنيفات الطبيعة من صنع العلماء لا يعني أن الظواهر خالية من البنية. قد تكون الحدود بين الأنواع أو الفئات جزئية الصنع، لكن المادة التي تقاوم التصنيف ليست من إنتاج المصنف.

ومن هنا يلزم التمييز بين الواقع الطبيعي، والواقع المعاش، والواقع الاجتماعي، والواقع الرمزي، والواقع التقني. الواقع الطبيعي يشير إلىٰ ما يوجد مستقلًا عن الاتفاق البشري. والواقع المعاش هو العالم كما يحضر للذات المجسدة. والواقع الاجتماعي ينشأ من القواعد

والاعتراف والمؤسسات. والواقع الرمزي يتكون من المعاني والصور والنصوص. والواقع التقني هو المجال الذي صاغه الإنسان بأدواته ثم صار شرطًا جديدًا لحياته.

العقل لا يتعامل مع هذه المستويات بطريقة واحدة. فهو يكتشف في الطبيعة انتظامات لم يصنعها، ويبني في الخبرة صورًا إدراكية، ويؤسس في المجتمع قواعد، وينتج في الرمز عوالم من الدلالة، ويعيد تشكيل المادة في التقنية. ولذلك لا يكفي جواب واحد مطلق عن سؤال الاكتشاف والبناء.

في الواقع الطبيعي يكون البناء معرفيًا في المقام الأول؛ أي إن العقل يبني نموذجًا لما لم يصنعه. وفي الواقع الاجتماعي يكون البناء وجوديًا جزئيًا؛ لأن المؤسسات لا توجد بوظيفتها الاجتماعية من دون العقل الجمعي. وفي الواقع التقني يصبح البناء ماديًا مباشرًا؛ فالإنسان يغير بيئته ويخلق شروطًا لم تكن موجودة. وفي الواقع الرمزي يبتكر صورًا قد لا يكون لها مقابل مباشر، لكنها تصبح فاعلة في السلوك.

التمثيل العقلي هو الوسيط الذي تنتقل عبره العلاقة بين العقل والواقع من مستوىٰ التأثر إلىٰ مستوىٰ المعرفة. ولا يراد بالتمثيل نسخة داخلية صغيرة من الشيء، كأن في العقل صورًا مطابقةً لما في الخارج، بل بنية تنوب عن الواقع في الوعي وتسمح بالتعامل معه في غيابه. قد يكون التمثيل صورةً حسية، أو مفهومًا، أو خريطةً، أو معادلةً، أو سردًا، أو نموذجًا احتماليًا.

إن العقل لا يستطيع أن يحمل الواقع كله في داخله، ولذلك يمثله بالاختزال. فالخريطة لا تنقل كل تفاصيل الأرض، بل تختار ما يلائم الغرض. وكل تمثيل يقوم علىٰ حذف بقدر ما يقوم علىٰ إظهار. ولو احتوت الخريطة كل ما في الإقليم بالحجم نفسه لما عادت خريطة، بل أصبحت إقليمًا آخر. ومن هنا فإن النقص ليس عيبًا طارئًا في التمثيل، بل شرط وظيفته.

غير أن الاختزال قد يتحول إلىٰ تشويه حين ينسىٰ العقل أن النموذج انتقاء، فيعامل ما حذفه كأنه غير موجود. النموذج الاقتصادي الذي يحصر الإنسان في المصلحة المادية قد يفسر بعض السلوك، لكنه يعجز عن فهم التضحية والوفاء والكرامة. والنموذج النفسي الذي

يرد الفعل كله إلىٰ الدافع الباطن قد يهمل المؤسسة والتاريخ. والنموذج البيولوجي الذي يفسر الإنسان بالوراثة قد يقلل من أثر المعنىٰ والاختيار.

كل تمثيل يكشف ويخفي في الوقت نفسه. ولذلك لا توجد معرفة بلا منظور، لكن وجود المنظور لا يعني أن جميع المنظورات متساوية. يمكن مقارنة التمثيلات بقدرتها علىٰ التفسير، ودقتها في التنبؤ، واتساع الظواهر التي تستوعبها، ودرجة قابليتها للتصحيح. الموضوعية لا تتطلب غياب المنظور، بل وعيه بحدوده وفتحَه للمراجعة.

لقد افترضت بعض نظريات المعرفة أن العقل يقارن تمثيلاته بالواقع مباشرةً ليعرف مطابقتها، لكن هذه المقارنة تواجه صعوبة؛ لأن العقل لا يخرج من تمثيله ليرىٰ الشيء من غير أي وساطة. ومع ذلك لا يلزم من هذه الصعوبة سقوط مفهوم الحقيقة؛ إذ يمكن اختبار التمثيل من خلال نجاحه في التعامل مع واقع يقاومه، ومن خلال تقاطع ملاحظات متعددة، ومن خلال قدرته علىٰ تفسير ما لم يبنَ خصيصًا لإثباته.

الحقيقة لا تكون صورةً داخليةً مطابقةً لكل تفاصيل الشيء، بل علاقةً ناجحةً ومنضبطةً بين التمثيل والواقع. وقد تتخذ هذه العلاقة صورًا مختلفة بحسب المجال؛ ففي الهندسة تقاس بالدقة، وفي العلم التجريبي بالاختبار، وفي التاريخ بالوثيقة والاتساق، وفي القانون بسلامة التكييف والحجة، وفي الأخلاق بقدرة الحكم علىٰ استيعاب الإنسان والمآل.

إن تعدد معايير التحقق لا يعني تعدد حقائق منفصلة لا رابط بينها، بل اختلاف طبيعة الموضوعات. لا تختبر واقعة تاريخية بالتجربة المخبرية، ولا يحسم سؤال أخلاقي بالقياس الكمي وحده، ولا يثبت قانون فيزيائي بقوة البلاغة. العقل لا يكون موضوعيًا حين يستخدم منهجًا واحدًا في كل شيء، بل حين يختار المنهج الملائم لطبيعة الواقع الذي يدرسه.

التمثيل العقلي ليس محايدًا؛ لأنه يتأثر بالحاجة والانفعال والذاكرة والتوقع. الإنسان لا يرىٰ العالم بعين مجردة، بل من موقع يهمه. الخائف يلتقط علامات الخطر، والمشتاق يرىٰ

ما يذكره بالغائب، وصاحب المصلحة قد يقرأ الوقائع بما يحفظها. وهذا لا يحول الإدراك كله إلىٰ وهم، لكنه يكشف أن الوعي يعيد وزن عناصر الواقع بحسب موقع الذات.

إن الانفعال لا يقف دائمًا ضد المعرفة، بل قد يكشف قيمةً في الشيء لا يدركها الوصف البارد. الخوف يكشف التهديد، والحزن يكشف معنىٰ الفقد، والتعاطف يكشف ألم الآخر. غير أن الانفعال قد يبالغ أو يعمم أو يحجب؛ ولذلك يحتاج إلىٰ العقل لا لإلغائه، بل لضبط ما يكشفه وفحصه.

الذاكرة كذلك لا تستعيد الواقع الماضي كما وقع، بل تعيد بناءه. فالإنسان يملأ الفجوات، ويرتب الأحداث وفق معنىٰ لاحق، وقد يخلط بين ما حدث وما سمعه بعد ذلك. ومع ذلك فإن الذاكرة ليست خيالًا حرًا؛ فهي مقيدة بآثار وجسد وشهادات. إن الماضي داخل الوعي تمثيل قابل للتصحيح، لا حضورًا مطابقًا ولا اختراعًا محضًا.

والتوقع يعيد تشكيل الحاضر قبل وقوع المستقبل. فالإنسان لا يرىٰ ما أمامه فقط، بل يرىٰ ما يتوقعه فيه. وقد تسمح التوقعات بالإدراك السريع، لكنها قد تنتج انحيازًا يجعل العقل يجد ما ينتظره. ولهذا فإن العلم لا يكتفي بالملاحظة، بل يبني إجراءات تقلل أثر التوقع الفردي، مثل التكرار والضبط والمراجعة المشتركة.

إن حدود إعادة تشكيل الواقع داخل الوعي تظهر أولًا في الفرق بين المعنىٰ والوجود. يستطيع الإنسان أن يغير معنىٰ الحدث من غير أن يغير وقوعه. قد يعيد تأويل خسارةٍ بوصف تعلمًا، أو مرضٍ بوصفه اختبارًا، أو منفىً بوصفه فرصةً لإعادة اكتشاف الذات. هذا التحول حقيقي في مستوىٰ الخبرة، لكنه لا يمحو الحدث المادي ولا يعكس نتائجه تلقائيًا.

هنا تكمن قوة الوعي وحدوده معًا. إنه لا يملك أن يلغي الواقع، لكنه يستطيع أن يعيد ترتيب علاقته به. لا يمنع الألم، لكنه قد يمنحه معنىٰ؛ ولا يوقف الزمن، لكنه قد يحول الذكرىٰ من قيد إلىٰ معرفة؛ ولا يمحو القيد السياسي، لكنه قد يمنع السلطة من احتكار تعريف الذات. إن إعادة التشكيل ليست خلقًا للعالم، بل تحريرًا لمجال الموقف داخله.

غير أن الإفراط في تمجيد هذه القدرة قد يؤدي إلىٰ تحميل الإنسان مسؤوليةً ظالمةً عن كل ما يعانيه، كأن الفقر أو المرض أو القهر مجرد نتائج لطريقة التفكير. فالوعي يؤثر في الاستجابة، لكنه لا يلغي البنىٰ المادية والاجتماعية. ومن الخطأ تحويل القوة التأويلية إلىٰ عقيدة تنكر مقاومة الواقع.

إن القول إن الإنسان يصنع واقعه قد يكون صحيحًا في بعض المستويات وخطيرًا إذا أطلق. هو يصنع جزءًا من محيطه بعاداته وقراراته، ويسهم في إنتاج مؤسساته، ويعيد بناء معنىٰ خبراته. لكنه لا يختار كل شروط الميلاد، ولا يسيطر علىٰ المرض والحرب والاقتصاد والطبيعة، ولا يستطيع بإرادته وحدها تغيير نظام تشارك في صنعه أجيال وقوىٰ متعددة.

الحرية العقلية لا تقوم علىٰ إنكار هذه الحدود، بل علىٰ معرفتها. فالوعي الذي يظن نفسه قادرًا علىٰ كل شيء يتحول إلىٰ وهم سيطرة، والوعي الذي يظن نفسه عاجزًا عن كل شيء يتحول إلىٰ استسلام. العقل الواقعي يميز بين ما يمكن تفسيره، وما يمكن تغييره، وما ينبغي احتماله، وما يجب مقاومته.

وهذا التمييز أحد أكثر وظائف العقل نضجًا؛ لأن القدرة علىٰ الفعل تعتمد علىٰ معرفة مستوىٰ الواقع. من يحاول تغيير واقع طبيعي بالشعار يفشل، ومن يتعامل مع واقع اجتماعي كأنه قانون طبيعي يكرس الظلم. الفقر ليس ظاهرة طبيعية خالصة، والسلطة ليست قدرًا فيزيائيًا، والعادات ليست جينات لا تتغير. كما أن الجسد ليس مجرد خطاب يمكن محوه بالتسمية.

إن الخلط بين الطبيعي والاجتماعي يولد نمطين متقابلين من الخطأ. الأول يطبع ما هو تاريخي، فيجعل التفاوت أو الهيمنة أو التقسيم الاجتماعي كأنه جزء ثابت من الطبيعة. والثاني يؤنسن ما هو طبيعي، فيظن أن كل قيد جسدي أو مادي بناء لغوي قابل للإلغاء. العقل النقدي يفكك الطبيعي الزائف، لكنه لا ينكر الطبيعة الحقيقية.

وقد أسهمت بعض الدراسات النقدية في كشف أن ما يبدو بديهيًا قد يكون منتجًا للسلطة والخطاب. فالتصنيفات ليست دائمًا بريئة، والمؤسسات تحدد ما يعد طبيعيًا أو منحرفًا، والمعرفة قد تخدم أنماطًا من السيطرة. غير أن النقد إذا بالغ في رد الواقع كله إلىٰ الخطاب فقد فقد قدرته علىٰ تفسير مقاومة الجسد والطبيعة والواقعة.

إن الخطاب يصوغ ما يمكن قوله عن المرض، لكنه لا يخلق كل ألمه. والسلطة تحدد من يُسمىٰ مجرمًا، لكنها لا تجعل كل فعل متساويًا أخلاقيًا. والثقافة تحدد صورة الجسد، لكنها لا تلغي حاجته إلىٰ الماء والغذاء. الواقع يسبق بعض خطاباته، وإن لم يظهر للإنسان إلا من خلالها.

العلاقة بين العقل والواقع ليست إذن علاقة سيادة من طرف واحد. العقل ليس تابعًا خالصًا، لأنه يختار ويصنف ويتخيل ويتدخل. والواقع ليس مادةً طيعةً كاملة، لأنه يقاوم ويفاجئ ويحد. المعرفة تنشأ من هذا التوتر: لو كان الواقع مغلقًا تمامًا لما أمكن فهمه، ولو كان شفافًا تمامًا لما احتاج إلىٰ بحث.

إن مقاومة الواقع ليست عائقًا أمام العقل فقط، بل شرط لتكوينه. فالطفل يتعلم حدود جسده لأن العالم لا يستجيب لكل رغبة، والعالم يراجع نظريته لأن التجربة تخالف التوقع، والمجتمع يكتشف خطأ مؤسساته حين تظهر نتائج لم يقصدها. المقاومة تجبر العقل علىٰ الانتقال من التمني إلىٰ الحكم.

ومع ذلك فإن العقل لا يكتفي بما هو كائن؛ فهو يحمل قدرةً علىٰ تخيل ما ليس موجودًا. هذه القدرة لا تبعده عن الواقع بالضرورة، بل تمكنه من إعادة تشكيله. فالبيت يوجد أولًا في تصور، والقانون العادل يبدأ إمكانًا معياريًا، والنظرية العلمية تبدأ فرضيةً، والثورة تبدأ بصورة لعالم آخر. الخيال ليس نقيض الواقع، بل أحد شروط تغييره.

لكن الخيال لا يصبح بناءً واقعيًا إلا إذا دخل في علاقة مع الإمكان والشروط. قد يتصور العقل ما لا يمكن تحقيقه، أو يتجاهل كلفة التحول، أو يخلط بين الرغبة والقدرة. ولذلك

يحتاج الخيال إلىٰ المعرفة، كما تحتاج المعرفة إلىٰ الخيال. الأولىٰ تمنع العقل من الأسر في المعطىٰ، والثانية تمنعه من الضياع في الممكنات المنفصلة.

إن الواقع الإنساني لا يقتصر علىٰ الموجود الفعلي، بل يشمل الممكن الذي يوجه الفعل. المؤسسة مثلًا لا تعمل بالقواعد القائمة فقط، بل بالتوقعات والوعود والثقة. والاقتصاد يتأثر بما يعتقد الناس أنه سيقع. والسياسة تتحرك بالصور التي يحملها المجتمع عن المستقبل. هنا يصبح التمثيل نفسه جزءًا من السببية الواقعية.

فإذا اعتقد الناس أن مصرفًا سيفلس وسحبوا أموالهم، قد يسهم الاعتقاد في إحداث الإفلاس. وإذا شاع تصورٌ عن جماعة بأنها خطرة، قد تنتج السياسات التي تعاملها علىٰ هذا الأساس سلوكًا دفاعيًا يثبت الصورة ظاهريًا. وفي هذه الحالات لا يكون التمثيل انعكاسًا للواقع فقط، بل قوةً تشارك في إنتاجه.

تسمىٰ هذه الظواهر أحيانًا بالنبوءات التي تحقق ذاتها، وهي تكشف أن الحدود بين المعرفة والواقع تصبح أكثر تعقيدًا في المجال الإنساني. الباحث الذي يصف ظاهرة اجتماعية قد يغيرها بمجرد نشر وصفه، والدولة التي تصنف فئةً بطريقة معينة قد تدفع أفرادها إلىٰ العيش داخل التصنيف. الواقع الاجتماعي حساس للتمثيل لأنه يتكون جزئيًا من المعنىٰ.

ومع ذلك لا يستطيع التمثيل أن يخلق أي نتيجة يريدها. الاعتقاد بقوة مؤسسة قد يدعمها إذا كانت لها موارد، لكنه لا يعوض انهيار بنيتها المادية بلا حد. والثقة قد تنشط الاقتصاد، لكنها لا تنتج الغذاء من عدم. المعنىٰ يتدخل في السببية، لكنه لا يحل محل المادة.

إن العقل يعيد تشكيل الواقع عبر ثلاثة مسارات كبرىٰ: التأويل، والفعل، والمؤسسة. في التأويل يغير معنىٰ الخبرة داخل الوعي. وفي الفعل يحول القصد إلىٰ أثر مادي أو اجتماعي. وفي المؤسسة يثبت أنماط الفعل في قواعد تتجاوز الفرد. وهذه المسارات تختلف في قوتها ومدىٰ استمرارها.

التأويل أسرعها وأقربها إلىٰ الذات، لكنه أضعفها في تغيير الخارج مباشرةً. والفعل يواجه مقاومة الواقع ويحتاج إلىٰ قدرة ووسائل. أما المؤسسة فتمنح الفعل دوامًا وانتشارًا، لكنها قد تنفصل عن مقصد منشئها وتتحول إلىٰ بنية تقيد من صنعها.

و هذا يبين أن بناء الواقع ليس فعلًا عقليًا محضًا، بل يحتاج إلىٰ الجسد والموارد والآخرين والزمن. الفكرة لا تغير العالم لمجرد صدقها، كما أن الإرادة لا تكفي من دون تنظيم. إن انتقال المعنىٰ من الوعي إلىٰ الواقع يمر عبر سلسلة من الوسائط، وقد يتغير خلالها.

وقد كان من أخطاء بعض المثالية السياسية الاعتقاد أن تغيير الأفكار يكفي لتغيير البنىٰ، كما كان من أخطاء المادية الصلبة الاعتقاد أن تغيير البنىٰ ينتج وعيًا جديدًا بصورة آلية. الأفكار تعمل داخل مؤسسات، والمؤسسات تحتاج إلىٰ شرعية ومعنىٰ، والمصلحة لا تتحرك بلا تصور، والتصور لا يصير قوةً بلا حامل اجتماعي.

العقل والواقع يتداخلان في حركة مزدوجة: الواقع يشكل شروط التفكير، والتفكير يعيد ترتيب بعض شروط الواقع. لا يوجد عقل مطلق خارج التاريخ، ولا واقع إنساني خالٍ من آثار العقل. ولكن هذا التداخل لا يلغي أولوية الوجود؛ فقبل أن يعيد الإنسان تشكيل العالم يجب أن يوجد عالم وجسد وزمان ومواد وقوانين لا يبدأها من إرادته.

إن الواقعية التي تستوعب هذا التداخل ليست واقعيةً ساذجة، بل واقعية نقدية. هي تقر باستقلال العالم، وتعترف في الوقت نفسه بأن الوصول إليه يتم عبر تمثيلات قابلة للخطأ. لا تدعي امتلاك الشيء في ذاته امتلاكًا كاملًا، لكنها ترفض أن تجعل المعرفة لعبةً داخل اللغة بلا مرجع.

والبنائية التي تستوعب حدودها ليست بنائيةً مطلقة، بل بنائية مقيدة. تقر بدور العقل في تنظيم الخبرة وبناء الواقع الاجتماعي، لكنها تعترف أن البناء يعمل علىٰ مادة تقاومه، وأن بعض الموجودات لا تعتمد في وجودها علىٰ الاعتراف البشري.

أما نظرية التمثيل العقلي فلا ينبغي أن تحبس الوعي خلف صور داخلية، بل تفهم التمثيل بوصفه علاقة عملية مفتوحة علىٰ العالم. العقل لا يحمل نسخًا من الأشياء فقط، بل يوجه الحركة نحوها، ويتوقع آثارها، ويصحح نفسه في ضوء الاستجابة. التمثيل ليس شاشةً داخليةً تفصل الذات عن الواقع، بل أداة اتصال به.

إن الجسد يؤدي هنا دورًا حاسمًا؛ لأنه يجعل العلاقة بالعالم علاقة مشاركة لا مشاهدة فقط. الإنسان لا يعرف الكرسي من صورته، بل من إمكان الجلوس عليه، ولا يعرف الطريق من الخريطة فقط، بل من الحركة فيه، ولا يعرف النار من مفهومها وحده، بل من أثر الحرارة والخطر. المعنىٰ يتكون من الفعل الممكن بقدر ما يتكون من الصورة.

ومن هنا فإن الإدراك ليس بناءً ذهنيًا منعزلًا، بل تنسيق بين الحواس والحركة والتوقع. يرىٰ الإنسان الباب بوصفه قابلًا للفتح، والسلم بوصفه قابلًا للصعود، والأداة بوصفها قابلةً للاستخدام. الأشياء تظهر داخل شبكة من الإمكانات العملية، لا بوصف خصائص مجردة فقط.

هذا لا يعني أن الواقع يتحدد باستعمال الإنسان؛ فالجبال كانت موجودةً قبل أن تتحول إلىٰ طرق أو موارد أو رموز، لكن دلالتها في العالم الإنساني ترتبط بالمشروع. الشيء الواحد قد يكون عائقًا، أو ملجأً، أو موضوعًا جماليًا، أو مادةً للعلم، من غير أن تتغير بنيته المادية في كل مرة. المعنىٰ يتعدد، والشيء يقاوم أن يصبح أي معنىٰ بلا حد.

إن تعدد المعاني لا يلغي وحدة المرجع. يمكن لأفراد أن يروا المكان نفسه بوصفه وطنًا أو أرضًا أو موردًا أو ذكرىٰ، لكن اختلافهم يدور حول واقع مشترك. ولولا هذا المرجع لما كان الخلاف خلافًا علىٰ شيء واحد، بل مونولوجات منفصلة.

هنا تظهر أهمية التمييز بين الحقيقة والمعنىٰ. الحقيقة تسأل عما هو كائن وعن مدىٰ صدق الحكم، أما المعنىٰ فيسأل عما يعنيه الموجود للذات أو الجماعة. قد تتفق الأطراف

علىٰ حقيقة الواقعة وتختلف في معناها، وقد تتفق علىٰ المعنىٰ العام وتختلف في التفاصيل الواقعية. العقل الناضج لا يخلط بين المستويين.

فالحدث التاريخي له وقائع يمكن فحصها، وله دلالات متعددة. المرض له تشخيص مادي، وله معنىٰ وجودي للمريض. القانون له نص قابل للتحقق، وله أثر أخلاقي واجتماعي. اختزال الواقع في الحقيقة الوصفية يهمل المعنىٰ، واختزاله في المعنىٰ يفتح الباب لإنكار الوقائع.

إن حدود إعادة تشكيل الواقع داخل الوعي تنكشف كذلك في الألم. يستطيع الإنسان أن يفسر ألمه، وأن يحتمله ضمن غاية، وأن يحوله إلىٰ خبرة، لكنه لا يستطيع أن يجعله غير موجود بمجرد تغيير اسمه. الألم يجمع بين بعد مادي وبعد معنوي؛ فقد تتغير شدته بتغير الانتباه والتوقع، لكنه يحتفظ بمقاومة تكشف أن الجسد ليس بناءً لغويًا خالصًا.

وكذلك الموت. يستطيع العقل أن يمنحه معنىً دينيًا أو فلسفيًا أو عبثيًا، لكنه لا يلغيه. إن عظمة العقل لا تكمن في هزيمة كل حدود الواقع، بل في قدرته علىٰ مواجهة ما لا يستطيع تغييره من غير أن يفقد المعنىٰ. هناك واقعية وجودية تبدأ حين يعترف الإنسان بأن بعض حدود الوجود ليست مشكلات تقنيةً تنتظر الحل، بل شروطًا لتجربته.

إن الزمان أحد هذه الحدود. يستطيع الوعي أن يعيد تأويل الماضي وأن يخطط للمستقبل، لكنه لا يعود ماديًا إلىٰ اللحظة المنقضية، ولا يملك المستقبل قبل وقوعه. الذاكرة والخيال يوسعان الحضور، لكنهما لا يلغيان اتجاه الزمن. ومن هنا تنشأ مسؤولية القرار؛ لأن بعض الأفعال لا يمكن استعادتها بعد وقوعها.

إن الواقع يفرض علىٰ العقل حدَّ اللاعكسية. الفكرة يمكن محوها أو تعديلها داخل الذهن، لكن الفعل قد يترك أثرًا لا يمحىٰ. الكلمة بعد قولها تدخل ذاكرة الآخر، والقرار السياسي قد يدمر حياة، والتقنية قد تغير البيئة لعقود. ولهذا لا تكفي حرية التخيل، بل يجب أن يصحبها وعي بالمآل.

العقل الذي يميز بين التمثيل والفعل يعرف أن النجاح داخل النموذج لا يضمن النجاح في الواقع. قد تكون الخطة متماسكةً علىٰ الورق، لكن التطبيق يكشف عوامل لم تدخل الحساب. وقد يكون النظام الحسابي دقيقًا، لكن البشر لا يتصرفون كما افترض. الواقع أغنىٰ من النموذج، وهذه الزيادة هي سبب الحاجة إلىٰ المرونة والمراجعة.

إن النماذج لا تفشل لأنها لا تطابق كل شيء فقط، بل لأنها قد تتحول من أدوات إلىٰ سلطات. حين يصبح المؤشر بديلًا عن الظاهرة، تتغير الممارسة لتخدم القياس بدل الغاية. فالمؤسسة التعليمية التي تقيس النجاح بالدرجات قد تعيد بناء التعليم ليصبح إنتاج الدرجات، والمستشفىٰ الذي يقيس الأداء بعدد الإجراءات قد يهمل نوعية الرعاية.

هنا لا يعود التمثيل مجرد وصف للواقع، بل يبدأ في إعادة تشكيله وفق ما يقيسه. وما لا يدخل في المؤشر يفقد الظهور المؤسسي، حتىٰ لو كان مهمًا في الحياة. وهكذا يستطيع العقل، عبر أدواته التمثيلية، أن يضيق الواقع الذي يراه ثم يتعامل مع ضيقه بوصفه الحقيقة الكاملة.

إن الخطر لا يقع في القياس، بل في نسيان أن القياس اختيار. كل مؤشر يقرر ضمنيًا ما الذي يستحق الحساب، وكل تصنيف يحدد ما الذي يعد متشابهًا، وكل قاعدة تستبعد حالات لا تنطبق عليها. الموضوعية الناضجة لا تنكر هذه الاختيارات، بل تجعلها ظاهرةً وقابلةً للنقد.

الواقع الإنساني أكثر ثراءً من كل تمثيل، لأن الشخص لا يساوي ملفه، والمجتمع لا يساوي إحصاءه، والحضارة لا تساوي آثارها، والتاريخ لا يساوي سردًا واحدًا. ومع ذلك لا يستطيع العقل الاستغناء عن التمثيل؛ فهو شرط المعرفة والتنظيم. المطلوب ليس التخلص منه، بل مقاومة تحوله إلىٰ بديل عن الشيء.

إن هذه المقاومة تحتاج إلىٰ عودة دائمة من المفهوم إلىٰ الخبرة، ومن النموذج إلىٰ الوقائع، ومن القانون إلىٰ أثره في الإنسان، ومن النظرية إلىٰ ما تستبعده. فالحقيقة لا تُختبر بما تفسره فقط، بل كذلك بما تعجز عن رؤيته. وكل تمثيل ناضج يحمل في داخله وعيًا بإمكان نقصه.

العقل يكتشــف الواقع حين يســمح له بأن يصــحح تمثيلاته، ويبنيه حين ينظم ظهوره ويصوغ معناه ويتدخل فيه. والاكتشاف والبناء ليسا عمليتين متعار ضتين، بل قطبان في علاقة معرفية واحدة. البناء الذي لا يخضــع للاكتشــاف يتحول إلىٰ وهم، والاكتشــاف الذي ينكر البناء يتحول إلىٰ سذاجة.

إن الواقعية تحفظ للعالم حقه في أن يكون أكثر مما نقول عنه، والبنائية تحفظ للعقل حقه في أن يكون أكثر من مرآة، والتمثيل يحفظ إمكان الاتصــال بينهما من غير ادعاء التطابق. ومن تفاعل هذه المستويات تنشأ معرفة لا تنكر الواقع ولا تقدس صورها عنه.

العقل لا يخلق الوجود، لكنه يفتح فيه عالمًا من المعنىٰ. ولا يملك الواقع في ذاته ملكيةً نهائية، لكنه يستطيع أن يقترب منه عبر تصحيحات متراكمة. ولا يبقىٰ أسير ما هو كائن، لأنه يملك أن يتصور الممكن؛ لكنه لا يحول الممكن إلىٰ واقع إلا إذا احترم شروط المادة والزمن والآخرين.

إن نضــج العقل يقاس بقدرته علىٰ حفظ هذا التوازن: أن يكون جريئًا في البناء، متواضــعًا أمام الواقع، خلاقًا في التمثيل، صارمًا في الاختبار، واعيًا بأن كل صورة تكشف جانبًا وتحجب آخر. فلا يعبد المعطىٰ بوصفه قدرًا، ولا يعبد الفكرة بوصفها خالقةً مطلقة.

حين يعتقد العقل أن الواقع لا يتجاوز تمثيله، يتحول إلىٰ ســلطة مغلقة. وحين يعتقد أن لا دور له في تشــكيل ما يرىٰ، يتحول إلىٰ متلقٍ عاجز. أما العقل الحي فيعرف أن العالم ليس اختراعًا ذاتيًا، وأن حضــوره في الوعي ليس معطًىٰ مكتملًا، وأن المعرفة تنشأ من لقاءٍ دائم بين مقاومة الخارج ونشاط الداخل.

لا تكتمل دراسة العلاقة بين العقل والواقع عند حدود القول إن العقل يبني تمثيلاتٍ لما يواجهه، لأن السؤال الأعمق يتعلق بالمعيار الذي يجعل بعض هذه التمثيلات معرفةً، ويجعل بعضــها الآخر وهمًا أو تضــليلًا أو تأويلًا مغلقًا. فالعقل لا يعيش أمام واقع صــامت فقط، بل يعيش كذلك داخل منظومات من اللغة والسلطة والتقنية والمؤسسة، وكل واحدة منها تشارك

في تحديد ما الذي يظهر، وكيف يظهر، وما الذي يستبعد من مجال الرؤية. ومن ثم فإن مشكلة الواقع لا تعود مجرد مشكلة في مطابقة الفكرة للشيء، بل تصبح كذلك مشكلةً في شروط إنتاج الصورة التي يعتقد العقل أنه يرىٰ من خلالها العالم.

إن الموضوعية، في معناها البسيط، توحي بإمكان الوقوف خارج كل موقعٍ خاص والنظر إلىٰ الأشياء كما هي في ذاتها. غير أن هذا التصور يصعب الدفاع عنه، لأن كل معرفة تصدر عن ذاتٍ مجسدة، وتستخدم لغةً، وتنتمي إلىٰ زمن، وتختار منهجًا، وتوجهها أسئلة وغايات. ومع ذلك لا يلزم من الاعتراف بهذه الشروط أن تصبح الموضوعية مستحيلة؛ إذ يمكن إعادة تعريفها لا بوصفها غياب الموقع، بل بوصفها القدرة علىٰ كشفه، ومقارنته بمواقع أخرىٰ، وإخضاع نتائجه للمراجعة، والسماح للواقع بأن يعارضه.

الموضوعية إذن ليست براءةً أصليةً من كل انحياز، بل جهدًا منهجيًا لتقليل أثر الانحياز وكشف ما يعجز الفرد عن رؤيته منفردًا. وهي لا تتحقق داخل وعيٍ منعزل، بل عبر مشاركة قابلة للنقد، حيث تعاد التجربة، وتفحص الحجة، وتقارن التفسيرات، ويفصل قدر الإمكان بين ما يتمناه الباحث وما تسمح به الوقائع. إنها ليست حالةً نفسية من الحياد، بل بنيةً مؤسسيةً وأخلاقيةً للمعرفة.

وقد ربطت بعض الاتجاهات الواقعية الموضوعية بالمطابقة المباشرة بين الحكم والواقع، في حين رأت الاتجاهات الاتساقية أن صدق الاعتقاد يقوم علىٰ انسجامه مع نسق من الاعتقادات الأخرىٰ. وأكدت الاتجاهات البراغماتية قيمة النجاح العملي، بينما شددت الاتجاهات التأويلية علىٰ انكشاف المعنىٰ داخل أفق تاريخي. غير أن كل معيار من هذه المعايير يلتقط جانبًا ولا يستوعب الحقيقة كلها. فالمطابقة تحفظ المرجع، والاتساق يمنع التناقض، والنجاح العملي يكشف القدرة، والتأويل يراعي طبيعة المعنىٰ؛ لكن المطابقة من دون منهج تبقىٰ دعوىٰ، والاتساق قد يجمع أوهامًا متناسقة، والنجاح قد يكون مؤقتًا أو قيًا فاسدًا، والتأويل قد ينغلق داخل أفقه.

إن المعرفة الأكثر نضجًا لا تختار واحدًا من هذه المعايير وتقصي البقية، بل تنظم العلاقة بينها بحسب طبيعة الموضوع. فالقول العلمي يحتاج إلىٰ مرجع تجريبي، واتساق نظري، وقدرة تفسيرية، وقابلية للتصحيح. والحكم التاريخي يحتاج إلىٰ وثيقة وسياق وتأويل ونقد للمصدر. والحكم القانوني يحتاج إلىٰ نص وواقعة وتكييف ومقصد. والحكم الأخلاقي يحتاج إلىٰ فهم الواقع وإدراك القيمة والنظر في المآل. إن الموضوعية ليست وصفةً واحدة، بل انتظامٌ صارم بين السؤال والموضوع والمنهج والدليل.

أما النسبية فتبدأ غالبًا من ملاحظة صحيحة: أن البشر يرون العالم من مواقع مختلفة، وأن مفاهيمهم تتأثر بلغاتهم وثقافاتهم ومصالحهم. لكنها تتحول إلىٰ موقف مفرط حين تستنتج من اختلاف المنظورات استحالة المفاضلة بينها. فالمنظور لا يلغي المرجع، والاختلاف لا يمنع البرهان، والتاريخية لا تعني أن كل حكم صحيح داخل ثقافته بالدرجة نفسها.

لو كانت جميع الصور متساويةً لما أمكن الحديث عن خطأ علمي، أو تضليل سياسي، أو تزوير تاريخي، أو حكم قانوني فاسد. إن إمكان النقد يفترض معيارًا يتجاوز مجرد الانتماء إلىٰ منظور. وهذا المعيار لا يلزم أن يكون منفصلًا عن التاريخ، بل يمكن أن يتشكل عبره ويظل مفتوحًا للمراجعة. الكلي لا يحتاج إلىٰ أن يكون جاهزًا قبل الخبرة، فقد ينشأ من تراكم المقارنات ومن قدرة العقول المختلفة علىٰ الوصول إلىٰ أسباب مشتركة.

إن التعدد المنظوري قد يزيد الموضوعية بدل أن يهدمها، لأن كل موقع يكشف جانبًا ويحجب آخر. والرؤية الواحدة، مهما بلغت من الدقة، تظل محدودةً بزاويتها. حين تتقاطع الشهادات وتختلف الأدوات وتبقىٰ النتيجة صامدةً، تزداد الثقة بأن المعرفة لم تعد أثرًا خالصًا لموقع واحد. الموضوعية الحقيقية ليست صوتًا منفردًا يدعي الخروج من التاريخ، بل شبكة من الأصوات تستطيع أن تصحح بعضها بعضًا.

غير أن هذا التعدد لا يعمل تلقائيًا؛ فقد تكون بعض الأصوات أقوىٰ مؤسسيًا، فتفرض تمثيلها للواقع بوصفه الحقيقة الوحيدة. وهنا تدخل السلطة في صميم العلاقة بين العقل والواقع. فالسلطة لا تغير الأشياء دائمًا، لكنها تستطيع أن تحدد ما يسمىٰ واقعًا، وما يعد دليلًا، ومن يملك حق الوصف، وأي خبرة تعترف بها، وأي صوت يهمش.

إن السيطرة علىٰ الواقع تبدأ كثيرًا من السيطرة علىٰ لغته. من يملك تسمية الظاهرة يستطيع أن يوجه طريقة فهمها. قد يسمىٰ القمع حفظًا للنظام، والاحتلال تحريرًا، والفقر تقصيرًا فرديًا، والاحتكار كفاءةً سوقية، والمراقبة أمنًا. الكلمات لا تبدل الوقائع المادية من تلقاء نفسها، لكنها تعيد ترتيبها داخل الوعي، وتؤثر في الاستجابة الأخلاقية والسياسية لها.

ولا يعني ذلك أن كل تسمية خداع، فاللغة شرط الفهم، ولا يمكن للعقل أن يتعامل مع الواقع من دون تصنيف. لكن التصنيف يصبح أداة سلطة حين يخفىٰ أنه اختيار، أو حين تمنع البدائل، أو حين يتحول الاسم إلىٰ حكم نهائي علىٰ الشيء. إن النقد لا يرفض اللغة، بل يكشف الافتراضات التي تحملها.

وقد ركزت الدراسات النقدية علىٰ أن المعرفة لا تنتج خارج علاقات القوة، وأن المؤسسات العلمية والقانونية والطبية والإعلامية لا تصف الواقع فقط، بل تساهم في تنظيمه. وهذه الملاحظة كشفت أن التصنيف قد يخلق آثارًا فعلية في حياة الأفراد؛ فمن يصنف غير صالح للعمل، أو خطرًا أمنيًا، أو منحرفًا، لا يوصف فقط، بل يوضع داخل مسار من الإجراءات والقيود.

غير أن رد كل معرفة إلىٰ السلطة وحدها يؤدي إلىٰ تناقض؛ لأن القول بأن المعرفة سلطة يصبح هو نفسه دعوىٰ معرفية تحتاج إلىٰ تبرير يتجاوز القوة. فإذا كان كل خطاب مجرد مصلحة، فلا يبقىٰ أساس لاعتبار الخطاب النقدي أفضل من الخطاب الذي ينقده. لذلك ينبغي التمييز بين تأثر المعرفة بالسلطة واختزال الحقيقة فيها. تستطيع القوة أن تفرض اعتقادًا، لكنها لا تستطيع أن تجعل الحكم صحيحًا لمجرد فرضه.

إن الواقع قد يُحجب طويلًا تحت خطاب مهيمن، لكنه لا يختفي تمامًا. تتراكم النتائج، وتظهر التناقضات، وتتكلم الأجساد المتألمة، وتفشل السياسات، وتكشف الوثائق ما حاولت الرواية الرسمية إخفاءه. مقاومة الواقع ليست دائمًا فورية، لكنها تظل قادرةً علىٰ اختراق الصورة المغلقة.

واللغة نفسها ليست أداةً للسلطة وحدها، بل مجالًا للمقاومة. يستطيع العقل أن يعيد تسمية ما شُوّه، وأن يسترد خبرةً طُمست، وأن يبتكر مفهومًا يكشف علاقة لم تكن ظاهرة. كثير من التحولات الفكرية بدأت من تغيير في اللغة؛ لا لأن اللفظ خلق الواقع، بل لأنه جعل جانبًا منه قابلًا للرؤية والحكم.

إن التمثيل لا يكون بريئًا حين يختار زاويةً، لكنه لا يكون بالضرورة كاذبًا. هناك فرق بين المنظور والتزييف. المنظور يعترف بحدوده ويعرض ما يرىٰ من موقعه، أما التزييف فيخفي الوقائع أو يبدلها أو ينتقيها بقصد إنتاج اعتقاد مضلل. الأول شرط لكل معرفة، والثاني انحراف في علاقتها بالواقع.

كما يجب التمييز بين التأويل والكذب. التأويل يربط الواقعة بمعنىٰ، وقد تتعدد التأويلات المشروعة ما دامت لا تنكر ما ثبت منها. أما الكذب فيعيد تشكيل الواقعة ذاتها أو يخترعها. يمكن أن يختلف الناس في معنىٰ حدث تاريخي، لكن لا يصبح من المشروع إنكار وقوعه إذا ثبت بأدلة متقاطعة.

إن إحدىٰ أزمات الوعي المعاصر تتمثل في تراجع الحدود بين الحدث وتمثيله. فالفرد يتلقىٰ العالم غالبًا عبر صور ومقاطع وتعليقات، وقد تصبح الصورة أسرع من الواقعة وأكثر تأثيرًا منها. وما لم يظهر في الوسيط قد يبدو كأنه لم يحدث، وما يتكرر قد يكتسب قوة الحقيقة حتىٰ لو كان مقتطعًا أو مزيفًا.

الواقع الإعلامي ليس نقلًا للواقع الخارجي، بل إعادة بناء له وفق منطق الاختيار والزمن والانتباه. فالأخبار لا تستطيع عرض كل ما يحدث، ولذلك تنتقي. لكن الانتقاء يخلق ترتيبًا

للأهمية، ويجعل بعض الوقائع مركزيةً ويترك غيرها في الظل. ومن هنا فإن الإعلام لا يخبر المجتمع فقط بما وقع، بل يحدد إلىٰ حد بعيد ما ينبغي أن يراه مهمًا.

وقد ازدادت هذه القوة مع المنصات الرقمية التي لا تكتفي بتقديم محتوىٰ عام، بل تبني لكل فرد واقعًا معلوماتيًا مختلفًا بحسب سلوكه السابق. ينشأ عالم مخصص يرىٰ فيه المستخدم ما ينسجم غالبًا مع ميوله أو ما يثير استجابته، فيتضخم إحساسه بأن ما يراه هو الواقع كله.

إن الخوارزمية لا تكذب بالمعنىٰ الإنساني دائمًا، لكنها تنتقي وفق هدف، وغالبًا ما يكون الهدف زيادة التفاعل لا زيادة الحقيقة. وما يثير الغضب أو الخوف أو الدهشة قد ينتشر أكثر مما يفسر بدقة. وحين يصبح معيار الظهور هو القدرة علىٰ جذب الانتباه، يعاد تشكيل الواقع العام علىٰ نحو يمنح المتطرف والصادم حضورًا يفوق حجمه الفعلي.

هذه البيئة لا تنتج جهلًا بسيطًا، بل تنتج واقعًا متشظيًا. تعيش جماعات مختلفة داخل فضاءات من الأخبار والتفسيرات لا تتقاطع إلا قليلًا، فتضعف الأرض المشتركة التي يقوم عليها النقاش. وحين لا يتفق الناس حتىٰ علىٰ الوقائع الأولية، يتحول الخلاف من اختلاف في الحكم إلىٰ اختلاف في العالم نفسه.

إن العقل يحتاج إلىٰ واقع مشترك كي يستطيع أن يختلف عقلانيًا. لا يعني ذلك أن يكون الجميع أمام تفسير واحد، بل أن توجد طبقة من الوقائع القابلة للفحص المشترك. من دونها يصبح الحوار صراعًا بين صور مغلقة، وكل طرف يفسر اعتراض الآخر بوصفه جزءًا من المؤامرة التي يؤمن بها.

إن الوهم يختلف عن الخطأ. الخطأ حكم يمكن تصحيحه بتقديم دليل أقوىٰ، أما الوهم فقد يكون بنيةً دفاعيةً تحمي الذات من واقع لا تريد الاعتراف به. ولهذا لا يكفي في بعض الحالات عرض الحقيقة؛ لأن العقل يعيد تفسير الأدلة بطريقة تحفظ الصورة السابقة. كل واقعة مخالفة تتحول إلىٰ دليل علىٰ اتساع الخديعة.

هذا الانغلاق لا يعود إلىٰ نقص المعلومات فقط، بل إلىٰ علاقة الهوية بالاعتقاد. حين يصبح التمثيل جزءًا من تعريف الذات أو الجماعة، يبدو التخلي عنه تهديدًا للانتماء. لذلك قد يدافع الإنسان عن صورة خاطئة لا لأنها مقنعة معرفيًا، بل لأنها تحفظ له موضعًا ومعنىً وعلاقةً بمن يحبهم.

إن تصحيح الواقع داخل الوعي يحتاج أحيانًا إلىٰ إعادة بناء الهوية التي ارتبطت بالوهم. فلا يمكن للعقل أن يتخلىٰ عن اعتقادٍ مركزي إذا كان يظن أن التخلي عنه يعني انهيار ذاته. ولهذا فإن المعرفة ليست منفصلةً عن الأمان النفسي والاجتماعي، وإن كان صدقها لا يختزل فيه.

وقد درست الفلسفات القديمة الوهم بوصفه قصورًا في الإدراك أو خلطًا بين الظاهر والحقيقة، بينما أظهر علم النفس الحديث أثر التحيزات الإدراكية والذاكرة الانتقائية والتفكير الرغبي. وكشفت الدراسات الاجتماعية أن الوهم قد يكون جماعيًا ومؤسسيًا، لا مجرد خطأ فردي. فقد تبني جماعة كاملةً صورةً عن ذاتها أو عن غيرها، وتدعمها المناهج والإعلام والطقوس، حتىٰ تصبح جزءًا من الواقع الذي يعيش فيه أفرادها.

لكن الوهم الجماعي لا يصبح حقيقةً لمجرد اشتراك الناس فيه. قد ينتج آثارًا واقعية، لكنه يبقىٰ منفصلًا عن بعض الوقائع. الاعتقاد العنصري، مثلًا، قد يصنع مؤسسات تميز بين الناس، فيصبح واقعًا اجتماعيًا، لكنه لا يثبت أن التفاوت الذي يفترضه الاعتقاد حقيقة طبيعية. هنا يخلق الوهم واقعًا من الظلم من دون أن يجعل أساسه المعرفي صحيحًا.

وهذه إحدىٰ أعقد صور العلاقة بين البناء والواقع: يمكن لفكرة كاذبة أن تنتج آثارًا حقيقية. لذلك لا يجوز قياس صدق الاعتقاد بمجرد قوته الاجتماعية أو نجاحه في تنظيم السلوك. النظام القائم علىٰ وهم قد يستمر طويلًا، لكنه يظل محتاجًا إلىٰ الإكراه وإخفاء الأدلة، وقد ينهار حين تتراكم تناقضاته.

أما الخطأ العلمي فهو مختلف؛ لأنه يقع داخل بنية تجعل التصحيح ممكنًا من حيث المبدأ. النظرية لا تُعد علميةً لأنها لا تخطئ، بل لأنها تعرض نفسها للاختبار وتسمح للواقع بأن ينقضها أو يعدلها. قوة العلم ليست في امتلاك الحقيقة النهائية، بل في بناء مؤسسات للشك المنظم.

ومع ذلك فإن الممارسة العلمية نفسها لا تخلو من المصالح والمؤسسات والافتراضات. قد تتأثر أولويات البحث بالتمويل، وتهمش موضوعات لا تخدم القوة الاقتصادية، وتتأخر بعض النتائج بسبب هيمنة نموذج سائد. لكن هذه التاريخية لا تلغي قيمة العلم، بل تجعل نقد مؤسساته جزءًا من حماية موضوعيته.

إن الفرق بين العلم والأيديولوجيا لا يقوم علىٰ غياب الافتراضات، بل علىٰ طريقة التعامل معها. العلم الناضج يجعل افتراضاته قابلةً للكشف والتعديل، أما الأيديولوجيا فتخفيها بوصفها بديهيات، وتحول الأدلة المخالفة إلىٰ تهديد. المعرفة العقلية لا تتميز بخلوها من البداية المسبقة، بل بقدرتها علىٰ مراجعتها.

الواقع الطبيعي يضع حدًا أقوىٰ أمام البناء من الواقع الاجتماعي، لكن حتىٰ الطبيعة لم تعد تظهر للإنسان خارج التقنية. فالأجهزة تكشف ما لا تدركه الحواس، والنماذج الحاسوبية تسمح بتمثيل أنظمة معقدة، والتجارب تتدخل في الظواهر لتكشف بنيتها. ما نعرفه عن الطبيعة أصبح مرتبطًا علىٰ نحو متزايد بالأدوات التي صنعناها.

وهذا لا يعني أن الأداة تخلق الظاهرة، بل إنها تفتح مجالًا لظهورها. المجهر لا يصنع الكائن الدقيق، لكنه يجعله مرئيًا. والتلسكوب لا يخلق المجرة، لكنه يمدد مجال الإدراك. غير أن كل أداة تعمل وفق تصميم ونظرية وحدود، ولذلك فإن ما تكشفه مشروط بالطريقة التي تعمل بها.

إن التقنية وسيط معرفي ووجودي في آنٍ واحد. فهي تكشف الواقع، لكنها تعيد تشكيله كذلك. الآلة الصناعية لا تصف المادة فقط، بل تحولها، وشبكة الاتصال لا تنقل المجتمع فقط، بل تعيد بناء علاقاته، والذكاء الاصطناعي لا يحلل البيانات فقط، بل يشارك في اتخاذ قرارات تؤثر في فرص الأفراد.

ومن هنا ينشأ الواقع التقني بو صفه طبقةً جديدةً لا يمكن ردها إلىٰ الطبيعة ولا إلىٰ الرمز وحده. هو عالم من الأنظمة والواجهات والبنىٰ التحتية التي صممها البشر، لكنها أصبحت

شـــروطًا لا يســـتطيع الفرد التحكم فيها منفردًا. فالمدينة، وشـــبكة الكهرباء، والنظام المالي، والمنصة الرقمية، كلها منتجات عقلية تحولت إلىٰ بيئات تحيط بالعقل وتعيد تنظيمه.

إن هذا الواقع المبني يملك قوة مقاومة لا تقل أحيانًا عن الواقع الطبيعي. قد يعرف الفرد أن نظامًا تقنيًا غير عادل، لكنه يعجز عن الخروج منه لأن العمل والخدمات والعلاقات تعتمد عليه. وهكذا يتحول ما صـنعه الإنسـان إلىٰ ضـرورة شـبه طبيعية، وينسـىٰ أنه قابل للتغيير لأنه يبدو معقدًا ومستقلًا.

العقل النقدي يعيد التاريخ إلىٰ ما يبدو طبيعيًا، فيكشـف أن المؤسـسـة أو النظام لم يكن موجودًا دائمًا، وأنه نشـأ من اختيارات، وأن له بدائل. لكنه في الوقت نفسـه لا يسـتخف بقوته الواقعية؛ فكون النظام مصـــنوعًا لا يعني أنه ســـهل التفكيك. المنتجات التاريخية تكتســـب رسوخًا ماديًا وقانونيًا ونفسيًا.

أما الواقع الافتراضـي فيطرح اختبارًا جديدًا لمعنىٰ الواقع نفسـه. فهو ليس وهمًا بسـيطًا لأن الخبرات التي تقع داخله قد تولد انفعالات وعلاقات وخســائر ومكاســب حقيقية. لكنه ليس واقعًا ماديًا كاملًا بالمعنىٰ نفســه، لأنه يعتمد علىٰ بنية تقنية يمكن فصــلها، ويعيد تمثيل المكان والجسد والزمن في صور مصممة.

إن الافتراضـــي ليس نقيض الواقعي، بل نمط من الواقعية الوســـيطة. فاللقاء الرقمي لا يســاوي الحضــور الجســدي، لكنه قد يحمل تواصــلًا حقيقيًا. والملكية الرقمية ليســت مادة محسوسة، لكنها قد تكون ذات قيمة قانونية واقتصادية. والشخصية الافتراضية ليست الذات كلها، لكنها قد تصبح جزءًا من هويتها.

الخطر يبدأ حين تُمحىٰ الفروق بين مستويات الواقع. فالخبرة الافتراضية قد تكون مؤثرةً نفسيًا، لكنها لا توفر دائمًا كثافة التفاعل الجسدي. والصورة الرقمية قد تبدو مطابقةً للشيء، لكنها قابلة للتوليد والتعديل علىٰ نحو يفصل الدليل المرئي عن الواقعة. وحين يفقد المجتمع الثقة بالصورة والصوت، تتعرض إحدىٰ أدوات التحقق الأساسية للاهتزاز.

إن تقنيات التوليد الاصـطناعي لا تنتج صـورًا كاذبةً فقط، بل تغير معيار الثقة في كل صـورة. لم يعد السـؤال مقتصـرًا علىٰ ما إذا كان هذا المقطع مزيفًا، بل أصـبح يشـمل إمكان إنكار المقطع الحقيقي بوصـفه مزيفًا. وهكذا لا يهدد التزييف الحقيقة بإنتاج الباطل وحده، بل بإضعاف قدرة الحقيقي علىٰ إثبات نفسه.

في هذا السياق يصبح التحقق عمليةً مؤسسيةً معقدةً تحتاج إلىٰ مصدر وسياق وسلسلة توثيق وأدوات فحص. لم يعد الإدراك الحسي كافيًا، لأن ما يبدو للعين قد يكون مولدًا. وهذا يكشـف أن العقل لا يسـتطيع الاعتماد علىٰ بداهة «رأيت»، بل يحتاج إلىٰ بنية أوسـع من الثقة والنقد.

الذكاء الاصـطناعي يزيد تعقيد التمثيل لأنه قادر علىٰ إنتاج نصـوص وصـور وتحليلات تشـبه منتجات العقل البشـري من غير أن يكون واضـحًا دائمًا كيف وصـل إليها. وقد يمنح الإنسان نتائج دقيقة، لكنه قد يولد كذلك إجابات متما سكةً لا تستند إلىٰ واقع. الخطر هنا أن الاتساق اللغوي يوهم بالحقيقة.

إن اللغة المترابطة كانت في الخبرة الإنسـانية قرينةً نسـبيةً علىٰ وجود قصـد ومعرفة، لكن النظام الا صطناعي يستطيع محاكاة هذا الترابط من خلال أنماط وا سعة. لذلك يجب الفصل بين جودة الصـيا غة وصـدق المعلو مة، وبين القدرة علىٰ الإقناع والقدرة علىٰ الإ حا لة الصحيحة إلىٰ الواقع.

ولا يعني ذلك أن التمثيل الاصـطناعي عديم القيمة؛ فهو يسـتطيع اكتشـاف أنماط لا يلاحظها الفرد، وتحليل مقادير هائلة من البيانات، وتوسـيع القدرة علىٰ التنبؤ. لكنه يبقىٰ محتاجًا إلىٰ معايير بشرية تحدد السؤال، وتفحص المصدر، وتقيم الأثر، وتتحمل المسؤولية.

إن الخوارزمية تبني نموذجًا للواقع من البيانات، لكنها لا تتعامل مع الواقع كله. وما لم يدخل في البيانات يظل خارج النموذج، وما دخل بصـورة منحازة يعاد إنتاج انحيازه. ولهذا

فإن القول إن «البيانات تتكلم» يخفي سلسلةً من الاختيارات: ما الذي جمع؟ ومن جمع عنه؟ وكيف صُنِّف؟ وما الهدف الذي درِّب النظام علىٰ تحقيقه؟

البيانات ليست الواقع، بل أثر من آثاره داخل نظام قياس. وقد تكون وفيرةً لكنها فقيرةٌ في المعنىٰ. يعرف النظام أن سلوكًا تكرر، لكنه لا يعرف بالضرورة لماذا وقع، أو إن كان عادلًا، أو ما الذي استُبعد من فرص حدوثه. ومن ثم فإن التحليل الإحصائي يحتاج إلىٰ تأويل وسياق ومعيار.

إن تحويل القرار إلىٰ خوارزمية قد يمنحه مظهرًا من الموضوعية، لكنه قد يخفي قيمةً سياسية أو أخلاقية داخل المعادلة. عندما يقرر النظام من يستحق قرضًا أو وظيفةً أو رقابةً، فإنه لا يطبق حسابًا محايدًا فقط، بل يستخدم تعريفًا للمخاطرة والجدارة والنجاح. وهذه التعريفات ليست طبيعيةً خالصة، بل اختيارات ينبغي أن تكون قابلةً للنقاش.

الواقع الذي تنتجه الخوارزمية قد يعود فيثبت توقعاتها. إذا صنفت منطقةٌ بأنها عالية الخطورة، زادت المراقبة فيها، فزاد اكتشاف المخالفات، فتبدو البيانات مؤيدةً للتصنيف. هنا لا يصف النموذج الواقع فقط، بل يشارك في صنعه بطريقة تجعله يبدو صادقًا. وهذا شكل تقني من النبوءة التي تحقق ذاتها.

إن التمييز بين الوصف والتدخل يصبح ضروريًا. كل أداة قياس قد تؤثر في المجال الذي تقيسه، لكن هذا الأثر يبلغ ذروته في الواقع الاجتماعي، حيث يتفاعل الأفراد مع التصنيف. الإنسان الذي يعرف أنه مراقب يغير سلوكه، والذي يقال له إنه فاشل قد يفقد الثقة، والذي يمنح تصنيفًا مميزًا قد يحصل علىٰ فرص تعيد إنتاج الامتياز.

ولذلك لا يمكن تقييم التمثيل من جهة صدقه الوصفي وحده، بل يجب النظر في الأثر الذي يحدثه. قد يكون التصنيف دقيقًا إحصائيًا، لكنه ظالم في تطبيقه الفردي، أو قد يزيد المشكلة التي يقيسها. العقل المعياري يضيف إلىٰ سؤال «هل النموذج صحيح؟» سؤال «ماذا يفعل هذا النموذج بمن يخضعون له؟».

إن الواقع لا يدخل الوعي بوصفه موضوعًا للمعرفة فقط، بل بوصفه مجالًا للفعل والمسؤولية. ولهذا فإن إعادة تشكيله ليست مسألة معرفية محضة. قد يمتلك العقل قدرةً علىٰ بناء صورة فعالة، لكنه يحتاج إلىٰ معيار يحدد ما إذا كان ينبغي تحويل هذه الصورة إلىٰ مؤسسة أو تقنية أو سياسة.

لقد كشفت الحداثة العلمية عن قوة هائلة للعقل في تحويل الطبيعة، لكن النجاح التقني سبق أحيانًا القدرة الأخلاقية علىٰ تقدير المآلات. أصبح الإنسان قادرًا علىٰ تغيير البيئة والجسد والوراثة والاتصال، من غير أن يكون قد بنىٰ دائمًا مؤسسات تضبط هذه القدرة. وهكذا اتسعت المسافة بين إمكان الفعل وحكمة الفعل.

إن الواقع ليس مادةً للسيطرة وحدها. النظرة الأداتية ترىٰ الموجود من زاوية ما يمكن استخراجه منه أو توظيفه فيه، فتتحول الطبيعة إلىٰ مورد، والإنسان إلىٰ قوة عمل أو بيانات، والزمن إلىٰ إنتاجية. هذه الرؤية تكشف جانبًا حقيقيًا من الإمكان العملي، لكنها تخفي القيمة الذاتية للأشياء والأشخاص.

حين يختزل العقل الواقع في قابليته للاستخدام، يفقد القدرة علىٰ اللقاء به بوصفه آخر له وجود لا يستنفده المشروع البشري. الشجرة ليست خشبًا فقط، والنهر ليس طاقةً فقط، والإنسان ليس وظيفةً أو مستهلكًا أو رقمًا. إن مقاومة هذا الاختزال ليست موقفًا شعريًا ضد العلم، بل دفاع عن تعدد مستويات الواقع.

الواقعية الأخلاقية تبدأ من الاعتراف بأن الآخر ليس تمثيلًا داخل وعي الذات، بل وجود له منظور وحق ومقاومة. قد يبني العقل صورةً عن الإنسان الذي أمامه، لكنه لا يملك أن يختزله فيها. وكل ظلم يبدأ، في جانب منه، حين يعامل الآخر وفق تمثيلٍ مغلق لا يسمح لوجوده بأن يصححه.

إن الصور النمطية من أوضح الأمثلة علىٰ هذا الإغلاق. فهي لا تخترع كل خصائصها من عدم، بل قد تبدأ من ملاحظة جزئية، ثم تعممها وتحولها إلىٰ جوهر. الفرد لا يرىٰ عندئذ كما هو، بل بوصفه حاملًا لصفة الجماعة. التمثيل يسبق اللقاء ويمنعه من أن يكون لقاءً حقيقيًا.

العقل المنفتح لا يدخل العلاقة بلا تصورات سابقة، فهذا غير ممكن، لكنه يبقي تصوره قابلًا للتعديل. يسمح للآخر بأن يظهر بما يتجاوز الفئة. ومن هنا تكون العدالة المعرفية شرطًا للعدالة الأخلاقية؛ لأن من لا يسمح له بأن يعرف خارج الصورة المفروضة عليه لا يعامل بوصفه ذاتًا كاملة.

إن حدود إعادة تشكيل الواقع داخل الوعي ليست حدودًا سلبيةً فقط، بل هي التي تحمي العقل من الاستبداد. لو استطاع الوعي أن يجعل كل ما يتصوره حقيقةً، لما بقي للآخر استقلال، ولا للواقعة مقاومة، ولا للخطأ معنىٰ. إن عجز العقل عن امتلاك الواقع كاملًا هو شرط للتواضع والحوار.

لكن هذا العجز لا ينبغي أن يتحول إلىٰ يأس معرفي. فالقول إننا لا نملك الواقع في ذاته لا يعني أننا لا نعرف شيئًا عنه. المعرفة درجات، وبعض التمثيلات أصدق وأوسع وأقدر علىٰ التصحيح من غيرها. يستطيع الإنسان أن يعرف بما يكفي ليعالج المرض، ويبني الجسر، ويميز بين الوثيقة والتزوير، وإن ظلت معرفته مفتوحةً للمراجعة.

إن التواضع المعرفي يختلف عن الشك العدمي. الأول يعترف بحدود المعرفة ويستمر في البحث، والثاني يستخدم الحدود لنفي إمكان الحقيقة. التواضع يجعل العقل أكثر دقة، أما العدمية فتساوي بين الدليل والإشاعة، وبين البحث والانطباع، وبين الاعتراف بالخطأ وغياب كل معيار.

وقد نشأت في بعض البيئات المعا صرة مفارقة لافتة: كلما ازدادت المعلومات، ضعفت الثقة بإمكان الحقيقة. ليس السبب في نقص الأدلة، بل في كثرتها المتعارضة وسرعة تداولها وانهيار المؤسسات التي كانت تنظم التحقق. يجد الفرد نفسه أمام سيل من الصور، فيختار ما ينسجم مع هويته بدل أن يفحصه.

إن استعادة الواقع المشترك تحتاج إلىٰ أكثر من تصحيح الأخبار؛ تحتاج إلىٰ إعادة بناء الثقة في مناهج المعرفة ومؤسساتها، مع إبقائها مفتوحةً للنقد. فالثقة العمياء خطرة، لكن

انعدام الثقة الكامل يجعل المجتمع عاجزًا عن الفعل المشـترك. العقل يحتاج إلىٰ ثقة نقدية: يصدق المؤسسة لأنها تقدم أسبابًا قابلةً للفحص، لا لأنها تطلب الطاعة.

والثقة نفسـها تمثيل لعلاقة؛ فهي توقع بأن الآخر سـيتصـرف وفق قاعدة. لا يسـتطيع المجتمع العمل من دونها، لأن الفرد لا يستطيع التحقق من كل شيء بنفسه. لكن الثقة تصبح عقليةً حين تكون موزعةً علىٰ مؤسسات شفافة، لا معلقةً بشخص أو سلطة لا تسأل.

إن الحقيقة ليسـت شـأنًا فرديًا فقط، بل خيرٌ عام. حين ينهار المجال الذي تفحص فيه الادعاءات، تتضـرر السياسـة والقانون والاقتصـاد والصـحة. فالمجتمع الذي لا يملك أرضًـا مشتركةً للوقائع لا يستطيع اتخاذ قرار عقلاني، مهما كثرت فيه الآراء.

العقل والواقع يلتقيان كذلك في التاريخ. فالحدث الماضـي لم يعد حاضـرًا، وما يصـل إلينا هو آثاره ورواياته ووثائقه. ولذلك يبدو التاريخ مجالًا مثاليًا للبنائية؛ إذ إن المؤرخ يختار ويؤلف ويربط. لكن الماضـي لم يكن مجرد نص، بل وقع وأحدث نتائج. وإعادة كتابته لا تعني القدرة علىٰ تغيير ما حدث.

إن المؤرخ يبني سـردًا، لكنه لا يخلق الماضـي. والبناء المشـروع يلتزم بالوثيقة ويعترف بالفجوات ويميز بين الوقائع والتأويل. أما التزييف فيصنع سردًا ثم يستخدم السلطة لإحلاله محل الآثار. الفرق بينهما ليس غياب البناء، بل انضباطه بالواقع.

والذاكرة الجماعية تختلف عن التاريخ العلمي؛ لأنها تنتقي ما يخدم هوية الجماعة، وتمنح الأحداث قيمةً رمزية. وقد تكون ضـروريةً للانتماء، لكنها تحتاج إلىٰ النقد كي لا تتحول إلىٰ أسـطورة مغلقة. التاريخ الذي لا يرىٰ إلا أمجاد الذات أو مظلوميتها يعيد تشـكيل الواقع الماضي وفق حاجة الحاضر.

إن المصـالحة مع الماضـي لا تعني إنتاج رواية مريحة، بل القدرة علىٰ احتمال حقيقة مركبة فيها الإنجاز والخطأ، البطولة والظلم، الضحية والمسؤولية. الهوية الناضجة لا تحتاج إلىٰ ماضٍ نقي، بل إلىٰ وعي قادر علىٰ التعلم منه.

أما المستقبل فهو الواقع الذي لم يتحقق بعد، لكنه حاضر في العقل عبر التوقع والتخطيط. والإنسان يعيد تشكيل حاضره وفق صورته عن القادم. إذا توقع انهيارًا، قد يتصرف بما يسرعه، وإذا امتلك أملًا منظمًا، قد يبني مؤسسات تجعله ممكنًا. المستقبل ليس موجودًا فعليًا، لكنه فاعل تمثيليًا.

وهنا يظهر الفرق بين التنبؤ والمشروع. التنبؤ يحاول معرفة ما سيقع إذا استمرت الشروط، أما المشروع فيسعىٰ إلىٰ تغيير الشروط لإنتاج واقع آخر. العقل لا يكتفي بقراءة الاتجاه، بل يستطيع التدخل فيه. غير أن المشروع العاقل لا يبنىٰ علىٰ الرغبة وحدها، بل علىٰ فهم القيود والموارد والمآلات.

إن اليوتوبيا، حين تنفصل عن معرفة الواقع، قد تتحول إلىٰ عنف باسم صورة مثالية. كلما ازداد الاعتقاد بكمال النموذج، أصبح الواقع البشري بتعقيده عقبةً ينبغي إخضاعها. وعندئذ يتحول الإنسان إلىٰ مادة لمشروع يدعي تحريره. الخيال السياسي يحتاج إلىٰ حد واقعي يحمي البشر من التضحية بهم لصالح صورة مجردة.

وفي المقابل، فإن الواقعية التي تستسلم للموجود تخون قدرة العقل علىٰ الإمكان. حين يُقال إن الظلم أو الفقر أو الهيمنة حقائق لا يمكن تغييرها، يُعامل الواقع الاجتماعي كأنه طبيعة. والتمييز بين المستحيل والصعب وظيفة أساسية للعقل؛ فكثير مما كان يبدو قدرًا تاريخيًا تغير حين أعيد تصور شروطه.

إن الواقع ليس ما هو قائم فقط، بل ما تتيحه بنيته من إمكانات. البذرة واقع بما هي عليه وبما يمكن أن تصير إليه، والمؤسسة تحمل وظائفها الحالية وإمكان إصلاحها، والإنسان يحمل خبرته وقدرته علىٰ تجاوز بعض آثارها. الواقعية العميقة لا تحصر الشيء في صورته الراهنة، بل تقرأ إمكاناته من داخل حدوده.

ومع ذلك فإن الإمكان ليس رغبةً ذاتية. يجب أن تكون له شروط في الواقع. العقل الخلاق لا يفرض الممكن من الخارج، بل يكتشف في الموجود مسارات لم تتحقق بعد. ومن

هنا تتقاطع الواقعية والخيال: الأولىٰ تحدد المادة والحدود، والثاني يفتح الصورة التي يمكن أن تنشأ منها.

إن حدود إعادة تشكيل الواقع داخل الوعي تتحدد في أربعة مستويات مترابطة. الأول أن الوعي يستطيع تغيير المعنىٰ أكثر مما يستطيع تغيير الواقعة. والثاني أن الفعل يستطيع تحويل بعض الوقائع، لكنه يصطدم بقيود المادة والآخرين والزمن. والثالث أن المؤسسة توسع قدرة الفرد، لكنها قد تستقل عنه. والرابع أن المنتجات التقنية والرمزية تعود فتغير بنية الوعي نفسه.

هذا الارتداد يجعل العقل جزءًا من الواقع الذي يدرسه. فالإنسان لا يقف خارج العالم، بل كل معرفة ينتجها قد تصبح عنصرًا فيه. النظرية الاقتصادية تغير سلوك السوق، والتصنيف الطبي يغير هوية المريض، والخريطة السياسية تغير النزاع علىٰ الأرض، والمنصة الرقمية تعيد تشكيل الانتباه. المعرفة لا تنتهي عند الوصف، بل تدخل أحيانًا في سببية ما تصفه.

ومن ثم فإن مسؤولية العقل لا تبدأ بعد المعرفة، بل تسكنها منذ اختيار السؤال. ما الذي ندرسه؟ ولصالح من؟ وما الذي يصبح مرئيًا؟ وما الذي يختفي؟ كل بحث يفتح إمكانات ويغلق أخرىٰ، وكل تمثيل قد يتحول إلىٰ قاعدة للفعل.

إن هذه المسؤولية لا تعني إخضاع الحقيقة للرغبة الأخلاقية. لا يجوز تعديل الوقائع لأنها مؤلمة أو غير ملائمة. لكنها تعني أن صدق المعرفة لا يعفي من مساءلة استعمالها، وأن اختيار بعض مجالات المعرفة له آثار. قد تكون التقنية فعالةً وصحيحةً، لكنها تحتاج إلىٰ حكم مستقل علىٰ عدالتها.

العقل الواقعي لا يكتفي بأن يسأل: هل نستطيع؟ بل يسأل: ماذا نصنع حين نفعل؟ فقد ينجح الإنسان في إعادة تشكيل الجسد أو البيئة أو الوعي، لكن النجاح التقني لا يساوي التقدم الإنساني. كل تحويل للواقع يعيد تعريف إمكانات الإنسان وحدوده وعلاقاته.

إن الواقع البشري أكثر هشاشةً من الطبيعة في بعض جوانبه، لأنه يعتمد علىٰ الثقة والرمز والمؤسسة. كلمة قد تهدم سمعة، وخبر كاذب قد يشعل نزاعًا، وقانون قد يغير حياة ملايين.

وهذه الهشاشة تجعل مسؤولية التمثيل مضاعفة؛ فالخطأ في وصف المجتمع قد يشارك في إنتاج ما وصفه.

لكن الواقع البشري أكثر قابليةً للتحول أيضًا. ما يقوم علىٰ القواعد يمكن إعادة صياغته، وما يقوم علىٰ الاعتراف يمكن توسيع دائرة الاعتراف فيه، وما صنعته المؤسسة يمكن إصلاحه. إن معرفة أن الواقع الاجتماعي مبني لا تنفي جديته، بل تفتح باب المسؤولية عنه.

البنائية المقيدة تمنح الإنسان حريةً من غير وهم السيادة. تقول إن العالم الاجتماعي ليس قدرًا، لكنه ليس خيالًا فرديًا؛ وإن المعنىٰ قابل للتغيير، لكنه لا يمحو المادة؛ وإن المؤسسات من صنع البشر، لكنها تتجاوز إرادة الواحد. هي تحرير من الطبيعي الزائف، مع اعتراف بالطبيعة الحقيقية.

والواقعية النقدية تمنح الواقع استقلاله من غير أن تنكر وسائط المعرفة. تقول إن هناك ما يوجد خارج تمثيلاتنا، وإن بعض الصور أقرب إليه من غيرها، وإن الطريق إليه يمر عبر اللغة والجسد والمنهج والتاريخ. هي حماية من المثالية المطلقة، من غير عودة إلىٰ وهم المرآة.

أما التمثيل المفتوح فهو الصيغة التي تصل العقل بالواقع من غير أن تدعي امتلاكه. إنه يبني صورةً للعمل، لكنه يحتفظ بوعي أنها صورة. يستخدم المفهوم، لكنه يعود إلىٰ الخبرة؛ يعتمد النموذج، لكنه يراقب ما يستبعده؛ يصدر الحكم، لكنه يسمح للوقائع والآخرين بأن يراجعوه.

إن هذه الصيغة الثلاثية تمنع اختزال العلاقة بين العقل والواقع في طرف واحد. الواقعية وحدها قد تنسىٰ نشاط العقل، والبنائية وحدها قد تنسىٰ مقاومة العالم، والتمثيل وحده قد يحبس الوعي في الداخل. أما اجتماعها فيعيد المعرفة إلىٰ حركة بين ما يوجد، وما يظهر، وما يفهم، وما يُصنع.

العقل يكتشف الواقع بقدر ما يصغي إلىٰ ما لم يضعه فيه، ويبنيه بقدر ما ينظمه داخل معنىٰ، ويمثله بقدر ما يحتاج إلىٰ اختزال كثافته، ويغيره بقدر ما يحول الفكرة إلىٰ فعل ومؤسسة. لكنه يضل حين يخلط بين هذه المقامات، فيظن تمثيله وجودًا، أو تأويله واقعةً، أو قدرته علىٰ التغيير سيادةً مطلقة.

إن العالم ليس صامتًا تمامًا ولا ناطقًا بنفسه. فيه انتظامات وآثار ومقاومات، لكن العقل هو الذي يحولها إلىٰ أسئلة وأجوبة. والذات ليست خالقةً مطلقةً ولا مرآةً سلبية، بل طرفٌ مجسد في علاقة، يتلقىٰ ويختار، يتأثر ويؤثر، يخطئ ويصحح.

ولا يكون الواقع واحدًا في كيفية حضوره، وإن كان الوجود يحتفظ باستقلاله. فالواقع الطبيعي يُكتشف أكثر مما يُبنىٰ، والواقع الاجتماعي يُكتشف ويُبنىٰ معًا، والواقع الرمزي يُنتج ويُتداول، والواقع التقني يُصمم ثم يعود فيفرض شروطه، والواقع المعاش يتشكل في العلاقة بين الجسد والمعنىٰ.

إن إدراك تعدد هذه المستويات يمنع نقل أحكام مجال إلىٰ آخر. لا يجوز التعامل مع المؤسسة كما لو كانت قانونًا طبيعيًا، ولا مع الطبيعة كما لو كانت خطابًا قابلًا للتبديل المطلق، ولا مع المعنىٰ كما لو كان مجرد تفاعل مادي، ولا مع المادة كما لو كانت معنىً خالصًا.

العقل الذي يعرف مستوىٰ الواقع يختار نوع التدخل المناسب. ما هو طبيعي يحتاج إلىٰ فهم واحترام لحدوده، وما هو اجتماعي يحتاج إلىٰ نقد وتنظيم، وما هو رمزي يحتاج إلىٰ تأويل، وما هو تقني يحتاج إلىٰ حوكمة، وما هو وجودي يحتاج إلىٰ معنىٰ لا إلىٰ قياس وحده.

إن إعادة تشكيل الواقع داخل الوعي تبلغ حدها الأعلىٰ في القدرة علىٰ تحويل العلاقة به، لا في إلغاء استقلاله. يستطيع الإنسان أن يرىٰ العالم بطريقة جديدة، وأن يبدل موقعه فيه، وأن يعيد بناء مؤسساته، وأن يفتح إمكانات لم تكن قائمة. لكنه يبقىٰ كائنًا محدودًا بجسد وزمان وآخرين ونتائج لا يسيطر عليها جميعًا.

هذه المحدودية ليست نقيض العقل، بل شرط رشده. فالعقل الذي لا يعترف بحدوده يتحول إلىٰ وهم كلي، والعقل الذي لا يختبر قدرته يتحول إلىٰ عجز. النضج هو أن يعرف الإنسان ما لا يستطيع تغييره، وما يستطيع تغييره، وما ينبغي ألا يغيره، ولو استطاع.

والتمييز الأخير بالغ الأهمية؛ لأن القدرة لا تمنح المشروعية. قد يستطيع العقل إخضاع الطبيعة أو مراقبة الناس أو تعديل الأجساد، لكن السؤال الأخلاقي يظل قائمًا. ليس كل واقع قابل لإعادة التشكيل مادةً مباحة، ولا كل إمكان تقني واجب التحقيق. بعض الحدود ينبغي أن تُحفظ لأنها تحمي كرامة الإنسان وتوازن العالم.

إن العقل لا يكتشف الواقع فقط، بل يكتشف مسؤوليته عنه. ولا يبنيه فقط، بل يُبنىٰ بما يبنيه. فالمؤسسات التي يصنعها تشكل أجياله، والتقنيات التي يبتكرها تعيد ترتيب انتباهه، واللغة التي يشيعها تحدد حساسيته، والبيئة التي يغيرها تعود فتحدد شروط حياته.

ومن هنا فإن السؤال عن الواقع يعود في النهاية سؤالًا عن الإنسان الذي ننتجه من خلال تمثيلاتنا وتحويلاتنا. أي صورة للعالم تجعلها المدرسة ممكنة؟ وأي واقع تصنعه الدولة بقوانينها؟ وأي إنسان تنتجه السوق حين تختزله في الرغبة؟ وأي وعي تصنعه المنصة حين تحول الانتباه إلىٰ سلعة؟

إن كل تمثيل للواقع يحمل ضمنًا تصورًا للإنسان. الواقعية الصلبة قد تراه متلقيًا مقيدًا، والبنائية المطلقة قد تراه خالقًا بلا حد، والنسبية قد تحبسه في موقعه، والتقنية قد تختزله في بيانات. أما التصور المركب فيراه ذاتًا مجسدةً وتاريخيةً، قادرةً علىٰ المعرفة والتأويل والفعل، محدودةً بما لم تصنعه، مسؤولةً عما تصنعه.

العقل لا يقف خارج الواقع كي يحكم عليه من علٍ، ولا يذوب فيه حتىٰ يفقد قدرته علىٰ النقد. إنه جزء من الوجود يستطيع أن يجعل الوجود موضوعًا لمعرفة، وجزء من التاريخ يستطيع أن يحاكم بعض مساراته، وجزء من الطبيعة يستطيع أن يعيد تشكيلها، من غير أن يخرج من قوانينها خروجًا مطلقًا.

وهذه القدرة علىٰ اتخاذ المسافة من دون الانفصال هي سر العلاقة بين العقل والواقع. فالمسافة تجعل التمثيل والنقد والاختيار ممكنًا، والانتماء يجعل المعرفة والفعل ممكنين. لو انفصل العقل تمامًا لما عرف شيئًا، ولو تطابق مع الواقع تمامًا لما استطاع أن يسأله.

إن العقل والواقع لا يجتمعان في تطابق نهائي، بل في حركة لا تنقطع من الاقتراب والتصحيح. كل معرفة تفتح جانبًا وتترك جوانب، وكل نموذج يحل مشكلةً ويخلق أسئلة، وكل تحويل يحقق إمكانًا ويولد نتائج جديدة. لا توجد نقطة أخيرة يقف فيها العقل وقد استنفد العالم.

هذا الانفتاح لا ينقص من قيمة الحقيقة، بل يمنحها حيويتها. الحقيقة ليست امتلاكًا ساكنًا، بل وفاءٌ دائم لمقاومة الواقع. والعقل الصادق ليس الذي لا يخطئ، بل الذي لا يحول خطأه إلىٰ نظام مغلق، ولا يجعل سلطته بديلًا عن الدليل، ولا يخشىٰ أن يعيد بناء صورته حين تكشف الوقائع قصورها.

إن الواقع أوسع من الوعي، لكنه لا يصبح عالمًا إنسانيًا من غير الوعي. والعقل أوسع من الانعكاس، لكنه لا يستطيع أن يخلق العالم من ذاته. بين الاتساعين تقوم المعرفة: انكشافٌ لما هو مستقل، وبناءٌ لما يظهر، وتمثيلٌ لما لا يمكن احتواؤه كاملًا، وفعلٌ يعيد ترتيب بعض ما وجد.

فالعقل يكتشف الواقع حين يعترف بأنه ليس مصدره، ويبنيه حين يمنحه صورةً ومعنىٰ، ويصححه حين يسمح له بأن يقاومه، ويغيره حين يحول الممكن إلىٰ فعل. وكلما حفظ الفروق بين هذه العمليات، اتسعت قدرته علىٰ المعرفة من غير غرور، وعلىٰ الإبداع من غير وهم، وعلىٰ التحويل من غير استبداد.

الفصل السادس عشر
نظرية العقل المعياري

ليس العقل مجرد قدرة علىٰ التفكير، ولا مجرد جهاز للإدراك، ولا مستودعًا للمفاهيم، ولا اسمًا جامعًا للذكاء والذاكرة والاستدلال، بل هو بنية معيارية يتجاوز فعلها إنتاج المعرفة إلىٰ وزنها، ويتجاوز إدراك الواقع إلىٰ الحكم عليه، ويتجاوز تنظيم الخبرة إلىٰ تحديد ما ينبغي قبوله أو رفضه أو تصحيحه أو تجاوزه. وهذه البنية لا تعمل خارج الوجود الإنساني، ولا تنفصل عن الجسد واللغة والثقافة والتاريخ، لكنها لا تختزل في أي واحد منها؛ لأنها القوة التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ أن يتخذ منها جميعًا موضوعًا للفحص، وأن يميز داخلها بين الصواب والخطأ، والحقيقة والوهم، والعدل والجور، والنافع والضار، والممكن والمستحيل، والواقع وما ينبغي أن يصير إليه الواقع.

إن العقل لا يظهر بوصفه جوهرًا منعزلًا عن شروط تحققه، بل بوصفه وحدةً تتعين في صور متعددة، من غير أن تفقد أصلها الجامع. وإذا كانت التجليات العقلية تتغير بتغير اللغة والثقافة والبيئة والتاريخ والمؤسسة، فإن هذا التغير لا يدل علىٰ تعدد الجواهر العقلية، بل علىٰ تعدد مجالات الفعل والتكوين. فالعقل الذي يعمل داخل العلم ليس عقلًا آخر غير العقل الذي يعمل داخل الفقه أو القانون أو الفلسفة أو الأخلاق، وإنما تتغير موضوعاته، وأدواته، ودرجات تجريده، ومعايير اختباره، وأنماط مسؤوليته. الجوهر واحد، والتجليات متعددة؛ الوحدة في أصل القابلية المعيارية، والتعدد في صور التحقق التاريخي والمعرفي والمؤسسي.

وتنبع صعوبة تعريف العقل من أن أكثر الدراسات السابقة أمسكت بأحد مستوياته وقدّمته بوصفه حقيقته الكاملة. فبعضها عرّفه من جهة الجوهر، وبعضها من جهة البنية،

وبعضها من جهة الوظيفة، وبعضها من جهة التجليات، وبعضها من جهة المنتجات. وحين نسبت خصائص مستوىٰ إلىٰ مستوىٰ آخر، بدا العقل متناقضًا أو متعددًا أو عصيًا علىٰ التعريف. غير أن التناقض لم يكن دائمًا في العقل نفسه، بل في الطريقة التي جرىٰ بها جمع مستويات غير متجانسة داخل مفهوم واحد من غير تمييز.

فالقول إن العقل واحد يصح في مستوىٰ الأصل الإنساني الجامع الذي يجعل الفهم والحكم والتجريد والوعي بالقاعدة ممكنًا. والقول إن العقول متعددة يصح في مستوىٰ البنىٰ المتشكلة تاريخيًا، والوظائف الموزعة، والتجليات الحضارية، والمنتجات المؤسسية. والخطأ يبدأ حين تتحول الكثرة التاريخية إلىٰ كثرة جوهرية، أو حين تتحول الوحدة الجوهرية إلىٰ إنكار للتنوع الفعلي. لا الوحدة تلغي التعدد، ولا التعدد يهدم الوحدة؛ لأنهما لا يقعان في المستوىٰ نفسه.

إن الجوهر العقلي لا يعني مادةً خفيةً مستقلة عن الجسد، ولا كيانًا ميتافيزيقيًا مغلقًا قائمًا بذاته، بل يعني أصل القابلية التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ الانتقال من الانفعال إلىٰ الفهم، ومن الإحساس إلىٰ المفهوم، ومن الوقائع المتفرقة إلىٰ العلاقة، ومن الرغبة إلىٰ الحكم، ومن الحضور المباشر إلىٰ تصور الغائب والممكن والكلي. وهذه القابلية لا تقدم للإنسان نتائج جاهزة، لكنها تمنحه الاستعداد لأن يبني نتائج، وأن يراجعها، وأن يدرك الفرق بين ما هو واقع وما هو مبرر، وبين ما يريده وما يستطيع الدفاع عنه.

العقل، في جوهره، ليس مجموعة أجوبة، بل قدرة علىٰ إنشاء معيار للأجوبة. وليس مجرد إنتاج للأفكار، بل قدرة علىٰ الحكم في قيمة الأفكار. فقد تنتج المخيلة صورةً، وتستدعي الذاكرة واقعةً، ويقترح الانفعال اتجاهًا، وتدفع المصلحة إلىٰ اختيار، لكن العقل لا يكتمل إلا حين يسأل: ما صدق هذه الصورة؟ وما دقة هذه الذاكرة؟ وما مشروعية هذا الاتجاه؟ وما أثر هذا الاختيار؟ إن معيارية العقل تظهر في هذه المسافة التي تفصل الدافع عن الإقرار، والانطباع عن الحكم، والقوة عن الحق.

ولا يعني ذلك أن العقل يعمل منفصلًا عن الانفعال أو الرغبة أو الجسد، بل إنه ينظم علاقتها ببعضها. فالعقل الخالص الذي لا يتأثر بشيء صورة تجريدية لا وجود لها في التجربة الإنسانية. الإنسان يفكر من داخل حاجته وخوفه ورجائه ومصلحته وذاكرته، لكن هذه المؤثرات لا تستنفد حكمه بالضرورة. إن القدرة علىٰ جعل الدافع موضوعًا للفحص هي التي تمنع الإنسان من أن يكون مجرد امتداد آلي لما يشعر به.

المعيارية ليست عنصرًا زائدًا يضاف إلىٰ العقل بعد اكتماله، بل هي بنيته الداخلية. فالتمييز أبسط فعل عقلي، وكل تمييز يتضمن معيارًا، ولو كان أوليًا. حين يفرق الطفل بين القريب والبعيد، أو المألوف والغريب، أو الآمن والخطر، فإنه لا يجمع معطيات فقط، بل يرتبها وفق قيمة وظيفية. وحين تتطور اللغة، تتحول هذه المعايير الأولية إلىٰ مفاهيم، ثم إلىٰ قواعد، ثم إلىٰ أحكام يمكن مناقشتها وتبريرها.

إن الانتقال من الإدراك إلىٰ التفكير ليس انتقالًا من السلب إلىٰ النشاط فقط، بل من الاستجابة المباشرة إلىٰ إنشاء مسافة معيارية. فالكائن الحي يستجيب للمؤثر، أما العقل فيستطيع أن يؤخر الا ستجابة، وأن يقارن، وأن يتصور البدائل، وأن يسأل عن المآل. وفي هذا التأخير يولد الإمكان الأخلاقي والسياسي والقانوني؛ لأن الفعل الذي لا يملك بديلًا لا يكون اختيارًا كاملًا، والحكم الذي لا يعرف إلا اتجاهًا واحدًا لا يكون حكمًا نقديًا.

ولهذا فإن العقل المعياري ليس مرادفًا للعقل الأخلاقي وحده. المعيارية أوسع من الأخلاق، لأنها تشمل معايير الحقيقة، والاتساق، والملاءمة، والعدالة، والجدوىٰ، والجمال، والسلامة، والمشروعية. كل مجال من هذه المجالات يبني شبكةً من الأسئلة والقواعد، لكن العقل هو الذي يربطها ويمنع أحدها من الاستبداد بالبقية. فقد تكون الفكرة فعالةً لكنها باطلة، وقد تكون السيا سة ناجحةً من جهة السيطرة لكنها ظالمة، وقد يكون القانون منسجمًا في نصه لكنه مفسد في أثره، وقد تكون التقنية ممكنةً لكنها غير مشروعة.

إن العقل المعياري هو القدرة على حفظ التعدد بين أنواع القيمة، وعلى منع اختزال العقلانية في الكفاءة. فالكفاءة تسأل: كيف نحقق الغاية؟ أما العقل المعياري فيسأل قبل ذلك: هل الغاية جديرة بالتحقيق؟ ويسأل بعدها: ما الثمن؟ وعلى من يقع؟ وما الآثار التي تتجاوز القصد المباشر؟ بهذا المعنى لا تكون العقلانية مجرد إحكام للوسيلة، بل إحكام للعلاقة بين الغاية والوسيلة والإنسان والمآل.

وقد هيمنت على قطاعات واسعة من الفكر الحديث صورة للعقل الأداتي؛ العقل الذي يحسب، ويقيس، ويخطط، وينظم الموارد لتحقيق هدف محدد. وقد حققت هذه الصورة تقدمًا هائلًا في العلم والصناعة والإدارة، لكنها ضاقت بالعقل حين جعلت قيمة الفعل مساويةً لنجاحه. فالآلة قد تعمل بكفاءة داخل نظام ظالم، والمؤسسة قد تحقق أهدافها المعلنة بينما تدمر الإنسان، والسياسة قد تنجح في إخضاع المجتمع من غير أن تكتسب شرعية. الكفاءة وظيفة عقلية، لكنها ليست العقل كله.

وفي المقابل، ركزت بعض الاتجاهات الأخلاقية على العقل بوصفه مصدرًا للمبادئ الكلية، لكنها مالت إلى عزله عن الواقع والمآلات. وقدمت الحكم الأخلاقي أحيانًا كأنه تطبيق مباشر لقاعدة مكتملة، من غير تقدير لتعقيد السياق وتعارض المصالح وتعدد النتائج. غير أن المعيارية الناضجة لا تكتفي بصفاء المبدأ، بل تدرس كيفية تجسده، وما الذي ينتجه حين يدخل في البنية الاجتماعية.

إن العقل المعياري لا يقوم على معيار واحد يبتلع جميع المعايير، بل على بنية ترتيبية تجعل لكل معيار مجاله وحدوده وصلته بما فوقه وما تحته. الحقيقة لا تُستبدل بالمنفعة، والعدالة لا تُختزل في القوة، والمشروعية لا تُساوى بالفاعلية، والواقعية لا تتحول إلى استسلام للموجود. غير أن هذه القيم لا تعيش منعزلة؛ فالحكم العادل يحتاج إلى معرفة صحيحة، والمعرفة تحتاج إلى مؤسسة تحميها، والمؤسسة تحتاج إلى قدرة على الفعل، والفعل يحتاج إلى تقدير للمآل.

إن بنية العقل المعياري تتأسس علىٰ مجموعة من الحركات المتداخلة: التمييز، والربط، والترتيب، والمقارنة، والتقويم، والتبرير، والمراجعة. التمييز يفصل بين الظواهر والمستويات، والربط يكشف العلاقات، والترتيب يحدد الأولويات، والمقارنة تفتح إمكان البديل، والتقويم يمنح الحكم، والتبرير يجعله قابلًا للمشاركة، والمراجعة تمنع تحوله إلىٰ إغلاق. وإذا تعطلت واحدة من هذه الحركات، اختل البناء العقلي كله.

فالعقل الذي يميز ولا يربط ينتج معرفةً مفككة، والعقل الذي يربط ولا يميز يخلط بين المستويات، والعقل الذي يقارن من غير معيار يساوي بين المتفاوتات، والعقل الذي يقوّم من غير تبرير يتحول إلىٰ سلطة، والعقل الذي يبرر من غير مراجعة يتحول إلىٰ أيديولوجيا. أما العقل المعياري فيحفظ الحركة بين هذه الوظائف، ويجعل كل واحدة منها حدًا للأخرىٰ.

إن المعيارية لا تنشأ من فراغ، بل تتكون داخل الخبرة البشرية. الإنسان يكتشف بعض المعايير في مقاومة الواقع، وبعضها في حاجة الجسد، وبعضها في تجربة الآخر، وبعضها في اللغة والتاريخ والدين والمؤسسة. لكنه لا يتلقاها بوصفها أوامر خارجيةً فقط، بل يعيد فهمها وترتيبها واختبارها. وهذا ما يمنع رد العقل المعياري إلىٰ الفطرة وحدها أو إلىٰ الثقافة وحدها.

فلو كانت المعايير كلها فطريةً مكتملةً لما احتاج الإنسان إلىٰ التعلم والتاريخ والخلاف. ولو كانت كلها منتجات ثقافيةً خالصةً لما أمكن نقد الثقافة باسم قيمة أوسع، ولما أمكن تفسير قدرة البشر علىٰ التعرف إلىٰ الظلم خارج أعرافهم الخاصة. الأصح أن للعقل قابليةً معياريةً أصلية، وأن مضامينها وصورها ومراتبها تتشكل تاريخيًا، ثم تصبح قابلةً للمراجعة في ضوء الخبرة والحجة والمآل.

هذه القابلية الأصلية لا تعني اتفاق البشر علىٰ كل حكم، بل تعني قدرتهم علىٰ فهم معنىٰ التبرير والاعتراض والاتساق. يمكن أن يختلفوا في العدل، لكنهم يفهمون أن الحكم يحتاج إلىٰ سبب. ويمكن أن يتنازعوا في الحقيقة، لكنهم يميزون، من حيث

الأصـل، بين الاعتقاد والدليل. ويمكن أن تتباين ثقافاتهم في القيم، لكنهم لا يعيشـون بلا أي ترتيب بين المقبول والمرفوض.

إن اختلاف المعايير لا ينفي المعيارية، بل يكشف أنها مجال للصراع والتطور. فالإنسان لا يخرج من كل معيار حين يرفض معيارًا موروثًا، بل ينتقل إلىٰ معيار آخر أو يعيد ترتيب القيم. حتىٰ النسبية التي تنكر الكليات تحمل ضمنًا معيارًا يرفض فرض منظور واحد. وحتىٰ الشك يحتاج إلىٰ قاعدة تميز بين ما يستحق التصديق وما لا يستحقه. لا يستطيع العقل أن يعيش خارج كل معيار، لأنه بمجرد أن يحكم في شيء يكون قد دخل في بنية ترجيح.

ومن هنا فإن العقل المعياري ليس عقلًا منزّهًا عن التاريخ، بل عقلًا قادرًا علىٰ أن يجعل التاريخ موضوعًا للحكم. إنه يتشكل باللغة والثقافة والمؤسسة، لكنه لا يساوي مجموعها. ولو ساواها لما أمكنه أن يرىٰ انحيازاتها أو أن يفتح داخلها إمكانًا جديدًا. إن المسافة النقدية ليست خروجًا من التاريخ، بل قدرة تاريخية علىٰ مراجعة التاريخ من داخله.

اللغة هي أول الميادين التي يتجلىٰ فيها هذا العقل. فهي لا تعمل بوصفها وعاءً محايدًا للمعنىٰ، بل بوصفها نظامًا من الفروق والتصنيفات والإمكانات. اللغة تمنح العقل أسماءً للعالم، وتحدد ما يمكن تمييزه، وتبني العلاقات بين الأشياء. غير أن اللغة ليست عقلًا مستقلًا؛ لأنها لا تفكر من تلقاء نفسها، ولا تحكم في استعمالاتها، ولا تراجع مفاهيمها من غير ذات واعية تستخدمها.

إن القول بوجود «عقل اللغة» يكون مجازيًا ما لم يُقصد به النظام المتراكم في بنيتها. فاللغة تحمل آثار عقول سابقة، وتختزن تصنيفات وتجارب ومجازات، لكنها لا تتحمل مسؤولية ما يُقال بها. يمكن للغة نفسها أن تُستخدم في البرهان والتضليل، وفي التحرير والاستعباد، وفي الشعر والقانون. العقل هو الذي يفعل داخلها، وإن كانت هي تعيد تشكيل أدوات فعله.

والعلاقة بين العقل واللغة ليست علاقة خارجية؛ فالعقل لا يعبّر عن أفكار مكتملة دائمًا ثم يكسوها الألفاظ، بل كثيرًا ما يكتشف فكرته أثناء صياغتها. اللغة توسع القدرة علىٰ التجريد، وتسمح بتثبيت الفروق، وبناء الحجة، ونقل الذاكرة. لكنها تظل ميدانًا للتجلي لا جوهرًا ثانيًا للعقل. فوجود خبرات سابقة علىٰ التعبير، وقدرة الإنسان علىٰ الشعور بعجز اللغة، وإمكان ترجمة المعنىٰ بين لغات مختلفة، كلها تدل علىٰ أن العقل أوسع من نظام لغوي واحد.

والثقافة ميدان آخر يتجلىٰ فيه العقل. إنها الذاكرة الحية التي تنظم معاني الجماعة، وتمنح الفرد أنماطًا جاهزة لفهم العالم. لكنها ليست عقلًا قائمًا بذاته، بل تراكمٌ لمنتجات عقلية تحولت إلىٰ بيئة تكوّن الأفراد. إن تسميتها «عقلًا جمعيًا» تصبح مضللةً إذا نسب إليها وعي واحد أو إرادة واحدة، لأن الثقافة تحتوي تناقضات ومدارس وصراعات، ولا تتكلم بصوت موحد.

ما يسمىٰ عقلًا ثقافيًا هو في الحقيقة بنية من المعايير والتصورات التي تشكل الأفراد، ثم يعاد إنتاجها أو تعديلها من خلالهم. الثقافة لا تفكر إلا عبر العقول الحية، لكنها تضع لهذه العقول شروطًا وحدودًا. وكل عقل فردي يبدأ من مواد ثقافية لم يخترها، ثم يستطيع، بدرجات متفاوتة، أن يعيد ترتيبها.

ومن هنا لا يوجد عقل غربي وعقل شرقي وعقل ديني وعقل علمي بوصفها جواهر إنسانية مستقلة، بل توجد تكوينات حضارية وتاريخية مختلفة للعقل الواحد. اختلافها حقيقي في المناهج والمفاهيم والأولويات، لكنه لا يصل إلىٰ حد انعدام القابلية المشتركة للفهم والترجمة والنقد. ولو كانت عقولًا جوهريةً منفصلةً لاستحال الحوار بينها، ولأصبح الانتقا من ثقافة إلىٰ أخرىٰ مستحيلًا.

إن إمكان الترجمة، علىٰ ما فيه من نقص، دليل علىٰ وحدة أعمق من الاختلاف. فالترجمة لا تنقل اللفظ فقط، بل تكشف أن العقل يستطيع أن يعيد بناء معنىٰ نشأ في أفق آخر.

وقد لا تكون المطابقة تامةً، لكن إمكان الاقتراب نفسه يدل على أن الخصوصية لا تغلق الإنسان داخل عالم غير قابل للمشاركة.

والتاريخ ليس عقلًا مستقلًا، وإن بدا كأنه يملك منطقًا يتحرك عبر الأجيال. إن ما يسمى عقل التاريخ لا يتجاوز، في أكثر استعمالاته، انتظامات تنشأ من تفاعل أفعال بشرية ومؤسسات وموارد وصراعات. التاريخ لا يقصد غايةً من ذاته، ولا يحكم في عدالة ما يقع. وقد تنتج أحداثه نتائج لم يقصدها أحد، لكنه لا يتحول بذلك إلى ذات واعية.

إن إضفاء العقل على التاريخ قد يمنح الأحداث معنىً كليًا، لكنه يحمل خطر تبرير الكوارث بوصفها مراحل ضرورية. حين يقال إن التاريخ كان يحتاج إلى حرب أو اضطهاد أو استبداد كي يتقدم، يحوّل الألم البشري إلى مادة في سردية أكبر. العقل المعياري يرفض أن يمنح الواقعة شرعيتها لمجرد أنها وقعت أو لأنها أدت إلى نتيجة لاحقة. ما حدث يدخل في التاريخ، لكنه لا يصبح عادلًا بقوة الحدوث.

ومع ذلك فإن التاريخ يشكل العقل بعمق، لأنه يمده بالذاكرة والمفاهيم والمؤسسات. الإنسان لا يبدأ من الصفر، بل يرث حلولًا ومشكلات وتصنيفات. غير أن هذا الإرث ليس قدرًا نهائيًا؛ فالعقل يستطيع أن يميز داخل الماضي بين القيمة وتجلياتها، وبين الأصل والتراكم، وبين ما ينبغي حفظه وما ينبغي تجاوزه.

أما البيولوجيا فهي شرط وجود العقل من جهة التجسد والبنية العصبية والاستعدادات، لكنها ليست عقلًا مستقلًا. الدماغ لا يساوي العقل، وإن كان العقل الإنساني لا يتحقق من دونه في الخبرة المعروفة. فالعمليات العصبية تفسر جانبًا من كيفية حدوث الإدراك والتذكر والانفعال، لكنها لا تستنفد معنى الحقيقة أو العدالة أو المسؤولية.

إن اختزال العقل في الدماغ يشبه اختزال اللغة في حركة الهواء أو الكتابة في الحبر. لا يوجد التعبير من دون مادته، لكن المادة وحدها لا تفسر المعنى. التوصيف العصبي يبين ما يحدث في الجهاز، لكنه لا يكفي للحكم في صدق الفكرة أو مشروعية الفعل. قد تكون

استجابات عصبية معينة مشتركة بين الاعتقاد الصادق والكاذب، بينما يظل الفرق بينهما فرقًا في العلاقة بالواقع والدليل.

وقد أسهمت العلوم العصبية في كشف اعتماد الوظائف العقلية علىٰ الجسد، وتصحيح أوهام العقل المنفصل، لكنها لا تمنح وحدها نظريةً كاملة في العقل. فهي تستطيع أن تدرس الارتباطات والآليات، لكنها حين تنتقل إلىٰ الحكم في القيمة تدخل مجالًا لا يُستخرج مباشرةً من الوصف البيولوجي. من كون الإنسان يميل إلىٰ سلوك ما لا ينتج أنه ينبغي أن يفعله، ومن كون استجابة ما تطورية لا ينتج أنها عادلة.

العقل المعياري يحفظ للبيولوجيا موقعها من غير أن يمنحها السيادة. فالإنسان كائن طبيعي، لكنه لا يساوي اندفاعاته الطبيعية. وقدرته علىٰ مراجعة الميل جزء من طبيعته أيضًا. ليس العقل قطيعةً مع البيولوجيا، بل أعلىٰ صور تنظيمها الواعي، حيث تصبح الاستجابة قابلةً للتأجيل والمقارنة والتقويم.

والدين ميدان مركزي من ميادين تجلي العقل المعياري، لأنه يقدم تصورات في الحقيقة والغاية والخير والواجب والمصير. لكنه لا يكون عقلًا مستقلًا في مقابل العقل الإنساني؛ إذ إن النص الديني لا يدخل المجال البشري إلا من خلال الفهم والتأويل واللغة والمؤسسة. الوحي، في التصور الديني، مصدر هداية يتجاوز الإنسان، لكن تلقيه وصياغة الأحكام منه عمل عقلي تاريخي.

إن الفصل بين الوحي والعقل بوصفهما جوهرين متصارعين يسيء إلىٰ طبيعة كليهما. فالوحي، إذا كان خطابًا للإنسان، يفترض عقلًا قادرًا علىٰ الفهم والتمييز. والعقل، إذا كان محدودًا، يحتاج إلىٰ الاعتراف بأن الوجود قد يتجاوز ما يستقل بإنتاجه. الصراع لا يقع بين عقل ووحي في ذاتهما، بل كثيرًا ما يقع بين تأويلات بشرية متعارضة، أو بين تصور ضيق للعقل وتصور ضيق للدين.

العقل الديني ليس عقلًا آخر، بل العقل الإنساني حين يعمل داخل أفق الإيمان والنص والمقدس. وقد يبلغ في هذا المجال درجات عالية من التجريد والتأويل والنقد، وقد ينغلق في التقليد والامتثال. كما أن العقل العلمي قد يبلغ الموضوعية أو يتحول إلىٰ أيديولوجيا. اسم المجال لا يضمن نضج العقل؛ المعيار هو طريقة بنائه للحجة وعلاقته بالواقع وقدرته علىٰ المراجعة.

والعلم ليس عقلًا مستقلًا كذلك، بل منظومة تاريخية ومؤسسية لتنظيم بعض وظائف العقل: الملاحظة، والفرض، والقياس، والاختبار، والتفسير، والتنبؤ. لقد بلغ العلم قدرة غير مسبوقة علىٰ كشف انتظامات الطبيعة، لكنه لا يحدد وحده كل ما ينبغي فعله بهذه المعرفة. إنه يجيب عن أسئلة في الكيف والسبب والاحتمال، لكنه لا يستنفد أسئلة الغاية والعدل والمعنىٰ.

إن تحويل العقل العلمي إلىٰ عقل كلي يؤدي إلىٰ إسقاط منهجه علىٰ موضوعات لا تنتمي إلىٰ طبيعته. فما يقاس ليس كل ما هو مهم، وما لا يخضع للتجربة ليس بالضرورة خاليًا من المعنىٰ. والكرامة، والواجب، والشرعية، والجمال، لا تتحول إلىٰ ظواهر غير حقيقية لأنها لا تقاس بالطريقة نفسها التي تقاس بها الحرارة أو الكتلة.

وفي المقابل، لا يجوز استخدام خصوصية القيم ذريعةً لإنكار العلم أو استبدال الدليل بالتأويل الحر. العقل المعياري لا يضع المجالات في حرب، بل يحدد حدود كل واحد منها وصلاته بغيره. العلم يصحح معرفة الواقع، والأخلاق تحكم في وجهة الفعل، والقانون ينظم الإلزام، والدين يفتح أفق الغاية، والفلسفة تفحص المفاهيم والأسس.

الفلسفة نفسها ليست عقلًا آخر، بل الوعي الذي يعود علىٰ شروط التفكير ومفاهيمه بالنقد. إنها لا تحتكر العقل، لكنها تكشف بنيته وتختبر حدوده. وقد أخطأت بعض الفلسفات حين ادعت القدرة علىٰ بناء العالم كله من مبادئ خالصة، كما أخطأت أخرىٰ حين اختزلت مهمتها في وصف اللغة أو تحليل الخطاب. وظيفة الفلسفة المعيارية أوسع؛ فهي تميز بين المستويات، وتكشف الافتراضات، وتعيد ترتيب العلاقة بين الحقيقة والقيمة والواقع.

إن الفلسفة لا تمنح العقل جوهره، بل تجعله واعيًا بجوهره. وهي لا تصنع كل معاييره، بل تحولها إلىٰ موضوع للسؤال. بهذا تصبح الفلسفة ممارسةً لتصحيح العقل من داخل العقل، لا سلطةً خارجةً عليه. إنها تذكره بأن أدواته يمكن أن تتحول إلىٰ قيود، وأن مفاهيمه ليست الواقع، وأن نجاحه لا يعفيه من المسؤولية.

ولا تعني وحدة العقل أن جميع المجالات تستخدم المنهج نفسه، بل إن الوحدة تقع في البنية العميقة التي تجعل المنهج ممكنًا: القدرة علىٰ التمييز، والربط، والتقويم، والتبرير، والمراجعة. أما الاختلاف فينشأ من طبيعة الموضوع. فالعقل في المختبر لا يعمل بالطريقة نفسها التي يعمل بها في القضاء، والعقل في التأويل الديني لا يكرر إجراءات الفيزياء، والعقل الأخلاقي لا يزن الكرامة بميزان إحصائي.

المساواة بين العقل ووحدة المنهج خطأ من أخطاء النزعة الاختزالية. العقل واحد، لكن طرائق اشتغاله متعددة. وهذه التعددية ليست فوضىٰ، لأنها تخضع لمبدأ الملاءمة بين الأداة والموضوع. المنهج الذي ينجح في مجال قد يفشل في آخر، لا لأن العقل تغير جوهريًا، بل لأن الواقع الذي يواجهه يفرض نوعًا مختلفًا من العلاقة.

إن وحدة العقل تقوم كذلك علىٰ قدرته علىٰ الانتقال بين المجالات. العالِم حين يحكم في أخلاق التجربة لا يستخدم الأدوات العلمية وحدها، والقاضي حين يقدر الدليل يحتاج إلىٰ معرفة واقعية، والفيلسوف حين يتكلم في الطبيعة لا يستغني عن نتائج العلم، والمتدين حين يواجه واقعةً جديدة يحتاج إلىٰ فهم العالم الذي ينزل فيه الحكم. العقل الكلي هو الذي يمنع كل مجال من الانغلاق داخل لغته.

ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ مفهوم البنية المعيارية. فالعقل لا يعمل بوظائف مبعثرة، بل داخل نظام تتفاعل فيه المعرفة والقيمة والمقصد والمآل. لا يكفي أن يعرف الواقع، بل يجب أن يحدد موضعه في سلم الأولويات. ولا يكفي أن يحدد الغاية، بل يجب أن يختبر الوسائل. ولا يكفي أن يصدر الحكم، بل يجب أن يراقب أثره بعد التطبيق.

إن البنية المعيارية تتضمن أربعة أبعاد متداخلة: بعدًا معرفيًا يتعلق بما هو صحيح، وبعدًا قيميًا يتعلق بما هو جدير، وبعدًا عمليًا يتعلق بما هو ممكن وفعال، وبعدًا مآليًا يتعلق بما سينتج عن الفعل. ولا يكون الحكم عقليًا كاملًا إذا انفرد واحد من هذه الأبعاد. فقد يكون الحكم صادقًا في وصفه، لكنه ناقص في تقدير القيمة؛ وقد يكون نبيل الغاية، لكنه مستحيل التطبيق؛ وقد يكون فعالًا، لكنه يفضي إلىٰ ضرر أعظم.

إن كثيرًا من أزمات الفكر ناتجة عن انفصال هذه الأبعاد. فالنظرية التي تتقن الوصف ولا تعرف ما ينبغي فعله تبقىٰ معرفةً بلا اتجاه. والقيمة التي لا تفهم الواقع تتحول إلىٰ شعار. والسياسة التي لا تعرف إلا الإمكان العملي تنقلب إلىٰ إدارة للقوة. والحكم الذي لا يقدّر المآل قد ينتج نقيض مقصده.

العقل المعياري هو العقل القادر علىٰ جمع هذه الأبعاد في عملية واحدة من غير أن يذيب الفروق بينها. إنه لا يحول الحقيقة إلىٰ قيمة، ولا القيمة إلىٰ منفعة، ولا المنفعة إلىٰ شرعية، لكنه يبني بينها علاقة ترتيب وتقييد. فالحقيقة شرط للحكم السليم، والعدالة حد لاستعمال القوة، والإمكان قيد علىٰ التكليف، والمآل اختبار لصحة التنزيل.

هذه العلاقة تجعل المعيارية ذات بنية جدلية، لا بمعنىٰ التناقض الذي ينتهي بإلغاء طرف، بل بمعنىٰ الحركة المستمرة بين الحكم وموضوعه، وبين القاعدة والواقع، وبين الكلي والجزئي، وبين المقصد والنتيجة. العقل لا يطبق المعيار علىٰ مادة صامتة، بل يدخل في تفاعل يجعل فهم المعيار نفسه أكثر دقة.

فالمفهوم العام للعدل يتطور حين يواجه صورًا جديدة من الظلم، ومعنىٰ الحرية يتسع حين تظهر أشكال خفية من الإكراه، وتعريف المسؤولية يتغير حين تدخل التقنية في القرار. الواقع لا يخلق القيمة من عدم، لكنه يكشف جوانب لم تكن ظاهرةً فيها. والمعيار لا يصف الواقع فقط، بل يفتح إمكان نقده وتغييره.

إن هذه الجدلية تمنع الجمود والنسبية معًا. تمنع الجمود لأن المعيار يحتاج إلىٰ تأويل وتجسيد، وتمنع النسبية لأن التأويل لا يبدأ من فراغ بل من قيمة حاكمة. العقل المعياري لا يقدس التطبيق التاريخي، ولا يذيب المبدأ في السياق. إنه يميز بين ثبات الغاية وتغير الوسيلة، وبين استمرار القيمة وتعدد صورها.

وقد ظهرت هذه المشكلة في جميع المجالات الكبرىٰ. في القانون، قد يبقىٰ النص ثابتًا بينما تتغير الوقائع التي ينظمها. وفي الأخلاق، تبقىٰ الكرامة قيمةً بينما تظهر تقنيات جديدة تهددها. وفي الدين، تبقىٰ المقاصد بينما تتغير البنىٰ الاجتماعية. وفي العلم، تبقىٰ قيمة الحقيقة بينما تتغير النظريات والأدوات. العقل الواحد هو الذي يدير هذا الانتقال بين الاستمرار والتحول.

إن المعيارية بهذا المعنىٰ ليست محافظةً بالضرورة ولا ثوريةً بالضرورة. هي تحفظ ما يثبت أنه جوهري، وتغير ما يظهر أنه تاريخي أو ناقص أو مفسد. لا تجعل القديم حقًا لمجرد قدمه، ولا الجديد حقًا لمجرد حداثته. الزمن ليس معيارًا للصدق أو القيمة، بل سياقٌ للاختبار.

العقل المعياري يرفض تقديس الواقع كما يرفض احتقار الواقع. فمن يجعل الموجود معيارًا نهائيًا يبرر كل قوة قائمة، ومن يتجاهل الواقع باسم المثال ينتج أحكامًا عاجزة أو عنيفة. العلاقة الرشيدة تقوم علىٰ فهم دقيق للواقع، يتبعه تقويم، ثم تصور للتحول، ثم تقدير للمآل.

إن الواقع في هذه البنية ليس مادةً خارجيةً أمام العقل فقط، بل أحد شروط تصحيح المعيار. فالقاعدة التي تؤدي باستمرار إلىٰ نتائج تناقض مقصدها تحتاج إلىٰ مراجعة في فهمها أو تطبيقها. وليس ذلك خضوعًا للحادث علىٰ حساب القيمة، بل حماية للقيمة من أن تتحول إلىٰ نقيضها بفعل تنزيل أعمىٰ.

وكذلك لا تكون المآلات تبريرًا للانتهازية أو التضحية بالمبدأ باسم النتائج. فالمآل يدخل في الحكم بوصفه عنصرًا، لا بوصفه سيدًا مطلقًا. قد تحقق وسيلة ظالمة منفعةً قريبة،

لكنها تفسد البنية الأخلاقية على المدى البعيد. العقل المعياري لا يقيس الأثر المباشر فقط، بل يقدّر ما ينتجه الفعل في الإنسان والمؤسسة والثقة والمعيار نفسه.

إن القرار لا يغير الواقع وحده، بل يعيد تشكيل العقل الذي أصدره. فالمؤسسة التي تستخدم الكذب مرةً باسم المصلحة قد تجعل الكذب جزءًا من آليتها، والدولة التي تنتهك القانون في حالة استثنائية قد تحول الاستثناء إلى قاعدة، والفرد الذي يبرر فعلًا يغير صورته عن المقبول. المآل لا يقع خارج الفاعل، بل يعود إلى بنيته المعيارية.

ولهذا فإن العقل المعياري ليس جهازًا لإصدار الأحكام فقط، بل نظامًا لحماية شروط الحكم. يحتاج إلى الصدق كي لا تفسد المعرفة، وإلى الحرية كي لا تتحول الحجة إلى طاعة، وإلى التعدد كي تظهر الزوايا المحجوبة، وإلى المؤسسة كي لا يبقى التصحيح رهين فرد، وإلى المسؤولية كي لا تنفصل المعرفة عن آثارها.

إن العقل الفردي، مهما بلغ من النضج، محدود بالخبرة والوقت والتخصص والانحياز. ومن ثم فإن اكتمال المعيارية يحتاج إلى عقل مؤسسي، لا بمعنى وجود ذات جماعية مستقلة، بل بمعنى تنظيم مشاركة عقول متعددة في إنتاج حكم أكثر اتساعًا. المؤسسة العقلية تجمع الخبرات، وتفصل بين الوظائف، وتفتح مسارات للمراجعة، وتحفظ الذاكرة، وتمنع احتكار القرار.

لكن المؤسسة لا تصبح عقلًا لمجرد وجودها؛ فقد تكون جهازًا لتكرار الخطأ. عقلانيتها تتوقف على بنيتها المعيارية: هل تسمح بالاعتراض؟ هل تكشف أسباب القرار؟ هل تميز بين السلطة والحجة؟ هل تراجع نتائجها؟ هل تعترف بالخطأ؟ المؤسسة التي لا تملك آليات تصحيح ليست عقلًا جمعيًا، بل قوة منظمة.

إن الاجتهاد المؤسسي في المعرفة والقانون والسياسة والدين ليس بديلًا عن العقل الفردي، بل توسيع لحدوده. الفرد يبدع ويسأل ويكتشف، والمؤسسة تختبر وتوازن وتحفظ.

وإذا ابتلعت المؤسسة الفرد مات التجديد، وإذا استغنىٰ الفرد عن المؤسسة بقي حكمه محدودًا وعرضةً للتقلب.

العقل المعياري يتحقق إذن علىٰ ثلاثة مستويات مترابطة: مستوىٰ فردي يقوم علىٰ الوعي والمسؤولية، ومستوىٰ تواصلي يقوم علىٰ الحجة والاعتراف، ومستوىٰ مؤسسي يقوم علىٰ التنظيم والمراجعة. لا يكفي واحد منها وحده؛ فالفرد من دون مجال تواصلي ينغلق، والتواصل من دون مؤسسة يتبدد، والمؤسسة من دون أفراد أحرار تتحجر.

إن وحدة العقل لا تعني وحدة الأشخاص، بل إمكان اشتراكهم في معايير قابلة للفهم والتبرير. والاختلاف بينهم لا يكون عيبًا إذا عمل داخل بنية تسمح بالمراجعة. بل قد يكون الاختلاف شرطًا لحماية العقل من عمىٰ الموقع الواحد. التعدد المعياري المنظم أعمق من الإجماع الصامت، لأن الإجماع قد يكون نتيجة خوف أو تقليد.

ومن هنا فإن الحرية ليست قيمةً خارجيةً للعقل، بل شرط من شروط فعله. العقل الذي لا يستطيع الاعتراض لا يستطيع التمييز حقًا، والحكم الذي يفرض قبل الفحص ليس حكمًا عقليًا. لكن الحرية وحدها لا تكفي؛ إذ قد تتحول إلىٰ فوضىٰ آراء إذا انفصلت عن الدليل والمسؤولية. الحرية المعيارية هي حرية السؤال الملتزمة بالحجة.

والحقيقة ليست كذلك قيمةً منفصلةً عن بنية العقل، بل هي ما يمنع المعيارية من أن تصبح إرادةً ذاتية. فالإنسان لا يملك أن يجعل اعتقاده صحيحًا لأنه يريده، ولا أن يجعل الظلم عدلًا بإعادة تسميته. الواقع يحفظ للعقل حدًا خارجيًا، والدليل يحفظ للحكم انضباطه.

والعدالة تمنع الحقيقة من أن تستخدم خارج كل اعتبار إنساني. قد تكون معلومة ما صحيحةً، لكن نشرها أو توظيفها قد ينتهك حقًا أو يدمر إنسانًا. لا يعني ذلك إخفاء الحقيقة كيفما اتفق، بل يعني أن علاقتها بالفعل تحتاج إلىٰ حكم إضافي. الحقيقة تصف ما هو، والعدالة تحكم في كيفية التعامل معه.

والمقصد يمنح الفعل اتجاهًا، لكنه يحتاج إلىٰ تحديد دقيق حتىٰ لا يتحول إلىٰ ذريعة. كثير من الانحرافات ارتكبت باسم غايات نبيلة، لأن المقصد فصل عن الوسيلة والمآل. العقل المعياري لا يقبل أن تبرر الغاية كل أداة؛ لأن الوسيلة تدخل في تكوين النتيجة، وما يبنىٰ بالعنف يحمل أثر العنف في بنيته.

إن المعيارية لا تقوم علىٰ صفاء النية، بل علىٰ انتظام كامل بين النية والمعرفة والوسيلة والأثر. النية عنصر في المسؤولية، لكنها لا تعفي من الجهل الذي كان يمكن تجاوزه، ولا من النتائج التي كان يمكن توقعها. العقل المسؤول لا يكتفي بالسؤال عما أراده، بل يسأل عما كان ينبغي أن يعرفه قبل أن يفعل.

وهذا يفتح مفهومًا أوسع للمسؤولية العقلية. فالجهل ليس دائمًا غيابًا بريئًا للمعرفة؛ قد يكون نتيجة إهمال أو انغلاق أو رفض للسؤال. والمؤسسة التي تملك القدرة علىٰ جمع المعلومات ثم تتخذ قرارًا بلا فحص تتحمل مسؤوليةً أعمق من الفرد الذي لا يملك الوسائل نفسها. المعيار يرتبط بالقدرة، لكن القدرة نفسها تولد واجبًا في المعرفة.

إن العقل المعياري لا يعمل في مجال اليقين وحده، بل في عالم الاحتمال وعدم الاكتمال. أكثر القرارات الإنسانية تتخذ قبل اكتمال المعلومات، ولذلك يحتاج العقل إلىٰ تقدير المخاطر وترتيب درجات الثقة. ليس الرشد أن ينتظر يقينًا لا يأتي، ولا أن يتصرف بانطباع، بل أن يوازن بين كلفة التأخير وكلفة الخطأ.

ومن هنا تصبح قابلية المراجعة جزءًا من بنية الحكم منذ بدايته. القرار الرشيد لا يبنىٰ كأنه نهائي، بل يحمل آلية لتصحيحه حين تظهر معلومات جديدة. وهذا لا يدل علىٰ ضعف العقل، بل علىٰ وعيه بحدوده. أما الإصرار علىٰ الحكم بعد سقوط مبرراته فليس ثباتًا، بل تحول الموقف إلىٰ هوية أو سلطة.

إن الاعتراف بالخطأ من أعلىٰ تجليات العقل المعياري؛ لأنه يعني أن الذات تضع الحقيقة فوق صورتها عن نفسها. وهو فعل أخلاقي ومعرفي في آنٍ واحد، يحتاج إلىٰ شجاعة

وتواضع. المؤسسة التي تخفي خطأها تحمي هيبتها لحظةً وتدمر ثقةً طويلة، بينما المؤسسة التي تصححه تثبت أن معيارها أعلىٰ من أفرادها.

المراجعة لا تعني أن كل شيء مؤقت بلا أصل، بل أن التطبيق والفهم يظلان مفتوحين. قد تكون القيمة ثابتةً من حيث المركز، لكن صور تنزيلها تتغير. وقد يكون الدليل قويًا، لكن يبقىٰ قابلًا للإضافة. المعيارية الناضجة تجمع الثبات في المبدأ والمرونة في الفهم.

إن العقل المعياري لا ينظر إلىٰ نفسه بوصفه مالكًا للحقيقة، بل بوصفه مسؤولًا عن طلبها. والفرق عميق؛ فالمالك يغلق الباب بعد الوصول، أما الطالب فيظل مستعدًا لتصحيح الطريق. هذا لا يحول الحقيقة إلىٰ أفق مستحيل، بل يمنع تحويل جزء منها إلىٰ كلي مطلق.

ولا يتأسس هذا العقل علىٰ الشك وحده، لأن الشك لا يبني معيارًا من ذاته. يحتاج إلىٰ ثقة أولية بإمكان الفهم، وبأن الواقع قابل للمعرفة جزئيًا، وبأن الحوار يمكن أن يكشف الخطأ. من دون هذه الثقة يتحول النقد إلىٰ هدم لا غاية له. العقل المعياري يجمع الشك المنهجي والثقة المبدئية في إمكان الحقيقة.

إنه كذلك لا يقوم علىٰ الذات المنعزلة. فالآخر ليس مجرد مصدر للمعلومة، بل شرط لتصحيح الرؤية. قد يرىٰ ما لا أراه، ويكشف انحيازي، ويحمل خبرةً لا تدخل في نموذجي. الاعتراف بالآخر ليس قيمة أخلاقية فقط، بل وظيفة معرفية. العقل الذي يقصي المختلف يفقد جزءًا من الواقع.

لكن التعدد لا يعني مساواة كل رأي. الاعتراف بصاحب الرأي لا يساوي قبول قوله. العقل المعياري يميز بين كرامة الشخص وقوة الحجة، فيحفظ الأولىٰ للجميع، ويخضع الثانية للدليل. وبهذا يمنع الخلاف المعرفي من التحول إلىٰ نزع للإنسانية، ويمنع الاحترام الأخلاقي من التحول إلىٰ تعطيل للنقد.

إن هذه البنية تجعل العقل المعياري عقلًا للحقيقة والعدالة معًا. لا يكتفي بأن يكون الحكم صحيحًا، بل يسأل عمن يملك الوصول إلىٰ المعرفة، ومن يسمح له بالمشاركة، ومن

يتحمل أثر القرار. فالمعرفة قد تكون دقيقةً داخل دائرة مغلقة، لكنها تظل ناقصةً إذا استبعدت خبرات المتأثرين بها.

والخبرة لا تحل محل الاختصاص، لكنها تكمله. الطبيب يملك معرفةً بالمرض، والمريض يملك معرفةً بالمعاناة. القاضي يملك القانون، والمتقاضي يملك تجربة الأثر. الخبير يعرف النظام، والمجتمع يعيش نتائجه. العقل المؤسسي الناضج لا يخلط بين أنواع المعرفة، بل ينظم مشاركتها.

إن النظرية العامة للعقل المعياري تنطلق من أن الإنسان كائن قادر علىٰ بناء مسافة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وأن هذه المسافة ليست انفصالًا عن الواقع، بل المجال الذي تنشأ فيه الحرية. من دون الواقع يصبح «ينبغي» خيالًا بلا مادة، ومن دون المعيار يصبح الواقع قدرًا بلا نقد.

العقل هو حركة العبور بين هذين القطبين: يفهم الموجود، ويكشف حدوده، ويتصور الممكن، ويزن قيمته، ويختار وسيلته، ويراقب نتيجته. وهذه الحركة لا تنتهي في حكم واحد، بل تتكرر مع كل تحول في المعرفة والواقع.

إن جوهر العقل الواحد يظهر في قدرته علىٰ إقامة هذه العلاقة المعيارية، أما تجلياته فتختلف باختلاف المجال. في العلم يتجلىٰ معيار الحقيقة، وفي القانون معيار المشروعية، وفي الأخلاق معيار الخير والكرامة، وفي السياسة معيار العدالة والمصلحة العامة، وفي الدين معيار الهداية والغاية، وفي الفلسفة معيار الاتساق والنقد، وفي الفن معيار الكشف والجمال.

لكن هذه المعايير لا تعيش في عوالم منفصلة. الحقيقة العلمية قد تُستخدم سياسيًا، والقانون يتأثر بالقيم، والدين يدخل في الثقافة، والفن يعيد تشكيل الوعي، والفلسفة تفحص الجميع. العقل الواحد هو الذي يمنع تجليًا واحدًا من أن يدعي أنه الحقيقة الكاملة للعقل.

إن العلم حين ينكر القيمة يتجاوز حدوده، والدين حين ينكر الواقع يفقد فاعلية هدايته، والقانون حين ينكر المقصد يتحول إلىٰ شكل، والسياسة حين تنكر الأخلاق تتحول إلىٰ إدارة

للقوة، والفلسفة حين تنكر التاريخ تتحول إلىٰ تجريد. التكامل لا يعني الخلط، بل حفظ الحدود مع بناء الصلات.

وهكذا تظهر وحدة العقل لا في توحيد مجالاته، بل في القدرة علىٰ تنظيم اختلافها. إنه وحدة معيارية لا وحدة وظيفية بسيطة؛ وحدة في المرجع الإنساني الذي يحمل المسؤولية، وفي القابلية التي تفهم الحجة، وفي الحركة التي تنتقل من الإدراك إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ الفعل، ومن الفعل إلىٰ المراجعة.

إن الإنسان لا يملك عقولًا متعددة تتناوب داخله، بل يملك عقلًا واحدًا تتغير أوضاع اشتغاله. قد يكون دقيقًا في العلم وضعيفًا في الأخلاق، أو عميقًا في التأويل وساذجًا في السياسة، لا لأن جوهره انقسم، بل لأن وظائفه لم تُدمج داخل بنية معيارية متوازنة. التخصص ينمي وظيفة، لكنه لا يضمن نضج الكل.

ومن هنا فإن الذكاء ليس العقل كله، والمعرفة ليست الحكمة، والمهارة ليست الرشد. الذكاء قد يجد الوسيلة الأسرع، والمعرفة قد تقدم المعلومات، والمهارة قد تحقق الإنجاز، لكن الحكمة تسأل عن الموقع والغاية والمآل. العقل المعياري هو الإطار الذي يمنع القدرات الجزئية من أن تتحول إلىٰ قوة عمياء.

إن الحضارة قد تكون متقدمةً تقنيًا ومتأخرةً معياريًا، وقد تملك وسائل هائلة من دون تصور عادل لغاياتها. كما قد تحمل قيمًا نبيلةً لكنها تعجز عن تحويلها إلىٰ مؤسسات. النضج الحضاري لا يقاس بمنتجات العقل وحدها، بل بدرجة انتظام العلاقة بين المعرفة والقيمة والقدرة.

والعقل المعياري لا يكتمل في التأمل المجرد، بل يظهر في البناء المؤسسي. فالمعيار الذي لا يتجسد في قانون وتعليم وسياسة وثقافة يبقىٰ عرضةً للانطفاء. والمؤسسة هي الذاكرة العملية للقيمة، لكنها تحتاج إلىٰ مراجعة دائمة حتىٰ لا يتحول الشكل إلىٰ بديل عن المقصد.

إن القيمة حين تدخل المؤسسة تكتسب قوة الاستمرار، لكنها تتعرض لخطر الجمود. والقاعدة تحمي من الهوىٰ، لكنها قد تصبح عمياء أمام الحالة. والإجراء يضمن المساواة، لكنه قد ينتج ظلمًا إذا تجاهل الفروق. العقل المعياري لا يهدم المؤسسة، بل يبني داخلها آليات تجعلها قادرةً علىٰ تصحيح تطبيقها.

ومن هنا فإن العدالة ليست تطبيقًا متطابقًا لقاعدة واحدة دائمًا، بل إعطاء كل حالة ما يقتضيه معيارها داخل إطار عام. المساواة غير المنضبطة قد تساوي بين المختلفين، والمرونة غير المنضبطة قد تتحول إلىٰ تحيز. العقل المعياري يوازن بين عمومية القاعدة وخصوصية الواقع.

إن هذا التوازن لا ينجح بحدس فردي وحده، بل يحتاج إلىٰ معرفة متخصصة وحوار مؤسسي وشفافية في الأسباب. الحكم لا يصبح عادلًا لأنه صدر عن نية حسنة، بل لأنه مرَّ ببنية تقلل الهوىٰ وتكشف الافتراضات وتتيح الاعتراض.

العقل المعياري بهذا المعنىٰ هو عقل الحوكمة أيضًا؛ لأنه ينظم السلطة بالمعيار، ويحول القرار من إرادة شخص إلىٰ عملية قابلة للمساءلة. السلطة تحتاج إلىٰ المعرفة، لكنها تحتاج كذلك إلىٰ حد يمنعها من استخدام المعرفة في السيطرة. وكلما ازدادت قدرة المؤسسة علىٰ جمع البيانات والتنبؤ، ازدادت حاجتها إلىٰ معيار يحمي الإنسان من الاختزال.

إن التقدم التقني يضع العقل أمام اختبار جديد؛ فقد أصبحت المنتجات العقلية قادرةً علىٰ أداء وظائف كانت حكرًا علىٰ الإنسان. الأنظمة الاصطناعية تحلل وتتعلم وتتنبأ وتولد اللغة، لكنها لا تتحول بمجرد ذلك إلىٰ عقل معياري مكتمل. الوظيفة لا تثبت الجوهر، والمحاكاة لا تثبت المسؤولية، والقدرة علىٰ إنتاج جواب لا تساوي القدرة علىٰ فهم قيمته.

يمكن للنظام أن يقترح قرارًا، لكنه لا يتحمل أثره أخلاقيًا بالمعنىٰ الإنساني. وقد يحسب الاحتمال، لكنه لا يملك من ذاته معيارًا للكرامة. وما يدخل إليه من أهداف وقواعد يعكس

اختيارات بشـرية، حتىٰ حين تصـبح آلية التعلم معقدة. لذلك لا ينبغي نقل المسـؤولية من الإنسان إلىٰ الأداة بحجة استقلالها الوظيفي.

إن الذكاء الاصـطناعي يكشـف أهمية التمييز بين الأداء العقلي والعقل المعياري. قد يتفوق النظام في الأداء داخل مهمة محددة، لكنه لا يملك بالضـرورة وحدة الذات، أو إدراك الغاية، أو القدرة علىٰ تبرير معيار من داخله، أو تحمل المسـؤولية. العقل ليس مجموع الوظائف فقط، بل البنية التي تنسب الفعل إلىٰ ذات وتربطه بالحقيقة والقيمة والمآل.

ومع ذلك فإن هذه الأنظمة تدخل في البنية العقلية للمجتمع، لأنها توسـع الذاكرة والتحليل والتنبؤ. وهي تصـبح جزءًا من عقل مؤسـسـي موزع، لا عقلًا مسـتقلًا بالمعنىٰ الجوهري. الخطر يقع حين يختلط اتساع الأداة بارتفاع الحكمة، أو حين تتحول دقة الحساب إلىٰ شرعية للحكم.

إن المعيارية لا يمكن تفويضها تفويضًا كاملًا؛ لأن اختيار الهدف وترتيب القيم وتحديد المقبول مسؤولية بشرية. يمكن للأداة أن تكشف النتائج المحتملة، لكنها لا تحسم وحدها ما ينبغي التضـحية به. وكل محاولة لجعل القرار الأخلاقي حسـابًا خالصًـا تخفي معيارًا بشـريًا داخل النموذج.

العقل الواحد يتجلىٰ إذن في الفرد والجماعة والمؤسـسـة والتقنية، لكن هذه التجليات ليست متساويةً في الوعي والمسؤولية. الفرد هو موضع الخبرة المباشرة والضمير، والجماعة مجال المعنىٰ والاعتراف، والمؤسـسـة مجال التنظيم والاسـتمرار، والتقنية مجال التوسـيع والأتمتة. الخلط بينها ينتج إما فردانيةً عاجزة أو جمعانيةً تبتلع الشـخص أو تكنوقراطيةً تلغي الحكم.

إن النظرية المعيارية تحفظ مركزية الإنسـان من غير أن تعيده إلىٰ وهم السـيادة المطلقة. الإنسان ليس خالق العالم، لكنه مسؤول عن الطريقة التي يتعامل بها معه. وليس سيد التاريخ،

لكنه يشارك في صنع مساراته. وليس مستقلًا عن البيولوجيا والثقافة، لكنه قادر علىٰ أن يتخذ منهما موقفًا.

وهذه القدرة علىٰ اتخاذ الموقف هي أعمق علامة علىٰ العقل. فالإنسان لا يختار كل ما يؤثر فيه، لكنه يستطيع أن يحدد كيف يستجيب لبعضه. لا يملك أن يمحو الماضي، لكنه يستطيع أن يعيد فهمه. لا يختار جسده، لكنه يستطيع أن يبني معنىً لعلاقته به. لا ينشئ اللغة الأولىٰ، لكنه يستطيع أن يوسعها وينقدها. لا يختار كل مؤسساته، لكنه يستطيع أن يعمل علىٰ إصلاحها.

العقل المعياري ليس حريةً بلا شروط، بل حرية داخل الشروط. وحقيقته لا تظهر في إنكار الحدود، بل في تحويلها من قدر صامت إلىٰ موضوع للفهم والعمل. إنه لا يعد الإنسان بالسيطرة علىٰ كل شيء، بل يمنحه قدرةً علىٰ ترتيب ما يمكن فعله وما ينبغي فعله وما يجب الامتناع عنه.

إن الامتناع نفسه فعل عقلي؛ فالقدرة علىٰ عدم استخدام القدرة من أعلىٰ مراتب المعيارية. الحضارة التي تقيس تقدمها بما تستطيع فعله فقط تظل ناقصة، لأن النضج يظهر في معرفة ما لا ينبغي فعله. الحد الأخلاقي ليس عجزًا، بل سيادة العقل علىٰ اندفاع القوة.

ومن هنا فإن جوهر العقل المعياري يتحدد في ست خصائص مترابطة: وحدة الذات الحاملة للحكم، والقدرة علىٰ التمييز بين الواقع والقيمة، وإمكان التبرير، وقابلية المراجعة، وتقدير المآل، وتحمل المسؤولية. وما يفتقد هذه الخصائص قد يؤدي وظائف عقلية، لكنه لا يحقق اكتمال العقل.

وحدة الذات لا تعني البساطة أو غياب التناقض، بل إمكان نسبة الأحكام والأفعال إلىٰ مركز مسؤول. والتمييز يمنع الخلط بين ما هو كائن وما هو واجب. والتبرير يخرج الحكم من الهوىٰ. والمراجعة تمنع الإغلاق. والمآل يربط الفعل بنتائجه. والمسؤولية تمنع انفصال القدرة عن المحاسبة.

هذه الخصائص لا تعمل علىٰ نحو آلي، بل تحتاج إلىٰ تربية ومؤسسة وثقافة. الإنسان يولد بقابلية، لكنه لا يولد بعقل معياري مكتمل. قد تنمو قدرته علىٰ الحساب بينما يظل عاجزًا عن الاعتراف بالآخر، وقد تتسع معرفته بينما يبقىٰ أسير تحيزاته. التربية العقلية ليست حشد معلومات، بل تدريب علىٰ التمييز والتبرير والمراجعة.

إن التعليم الذي يكافئ الجواب ولا يعلم السؤال ينتج ذاكرةً لا عقلًا. والتعليم الذي يختزل النجاح في الدرجة يدرّب الفرد علىٰ الامتثال للمؤشر. أما التربية المعيارية فتعلمه أن يعرف حدود معرفته، وأن يفرق بين الحجة والسلطة، وأن يفهم أثر اختياره في غيره.

والثقافة التي تمنع السؤال باسم الثبات تضعف العقل الذي تحتاج إليه لحماية قيمها. كما أن الثقافة التي تهدم كل معيار باسم الحرية تترك الفرد تحت سلطة الرغبة والسوق. العقل المعياري يحتاج إلىٰ تقاليد حية تمنحه مادةً، وإلىٰ حرية نقدية تمنعه من الذوبان فيها.

إن التقليد ليس نقيض العقل دائمًا، فهو ينقل خبرةً لا يستطيع الفرد إعادة اكتشافها وحده. لكنه يصبح نقيضًا للعقل حين يُمنع من التبرير والمراجعة. والحداثة ليست عقلًا بذاتها، فقد تنتج أشكالًا جديدة من الامتثال. المعيار ليس القدم أو الجدة، بل القدرة علىٰ حفظ الحقيقة والكرامة والانفتاح علىٰ التصحيح.

العقل المعياري هو الذي يمنح الاستمرار الحضاري معناه؛ لأنه يميز بين القيمة وصورتها التاريخية. الحضارة لا تحافظ علىٰ نفسها بتكرار منتجاتها، بل باستعادة المبادئ التي أنتجتها ثم إعادة تجسيدها. والجمود يقع حين يُقدس المنتج، والذوبان يقع حين يُفقد المبدأ.

إن وحدة العقل الإنساني تسمح للحضارات بالحوار، وتعدد تجلياته يمنع فرض نموذج واحد عليها. فالحقيقة لا تكون احتكارًا ثقافيًا، لكنها كذلك لا تظهر خارج كل تاريخ. الكونية المعيارية لا تعني تعميم تجربة واحدة، بل بناء مبادئ مشتركة عبر مشاركة التجارب المختلفة.

إن العقل الكوني ليس عقلًا بلا هوية، بل عقل قادر علىٰ تجاوز انغلاق هويته من داخلها. يبدأ من لغة وثقافة، لكنه يستطيع أن يطلب سببًا يقبله غيره. وهذا الانتقال من الخاص إلىٰ المشترك لا يمحو الخصوصية، بل يختبر قدرتها علىٰ تقديم نفسها في حوار.

والعقل المعياري لا يطالب البشر بالتطابق، بل بالاعتراف المتبادل وبناء مجال من الأسباب. قد يبقىٰ الاختلاف في القيم، لكن الخلاف نفسه يمكن أن ينتظم وفق حدود تمنع الإكراه ونزع الكرامة. الوحدة المطلوبة ليست وحدة النتائج، بل وحدة الشرط الإنساني الذي يجعل الحجة ممكنة.

إن الدين والعلم والفلسفة والثقافة والتاريخ والبيولوجيا واللغة ليست عقولًا تتصارع علىٰ الإنسان، بل طبقات وميادين تتداخل في تكوين عقله. البيولوجيا تمنحه الجهاز، واللغة تمنحه الرمز، والثقافة تمنحه الذاكرة، والتاريخ يمنحه السياق، والدين يمنحه أفق الغاية، والعلم يمنحه منهج الكشف، والفلسفة تمنحه نقد المفاهيم. أما العقل فهو البنية التي تستوعب هذه العناصر وتعيد ترتيب علاقتها.

ولا يعني ذلك أن العقل يقف فوقها بوصفه سيدًا مستقلًا، فهو لا يتحقق خارجها. لكن الاعتماد في التحقق لا يساوي الاختزال في المصدر. كما أن الموسيقىٰ تحتاج إلىٰ آلة ولا تساوي الآلة، يحتاج العقل إلىٰ الجسد واللغة ولا يساويهما.

إن كل ميدان يفتح إمكانًا للعقل ويخلق خطرًا في الوقت نفسه. اللغة تفتح المعنىٰ وقد تغلقه في التصنيف. الثقافة تمنح الهوية وقد تتحول إلىٰ تعصب. التاريخ يمنح الذاكرة وقد يتحول إلىٰ قدر. البيولوجيا تمنح الحياة وقد تستخدم لتبرير الحتمية. الدين يمنح الغاية وقد يحتكره التأويل. العلم يمنح المعرفة وقد يتحول إلىٰ أداتية. الفلسفة تمنح النقد وقد تنغلق في التجريد.

العقل المعياري لا يلغي هذه المخاطر، بل يبني آليات لمقاومتها. يعيد اللغة إلىٰ الواقع، والثقافة إلىٰ النقد، والتاريخ إلىٰ المسؤولية، والبيولوجيا إلىٰ حدود الوصف، والدين إلىٰ مقاصده، والعلم إلىٰ أخلاق استعماله، والفلسفة إلىٰ الخبرة الإنسانية.

إن إعادة تركيب مفهوم العقل تقتضي رفض كل تعريف أحادي. فهو ليس الجوهر وحده، لأن الجوهر بلا بنية مجرد. وليس البنية وحدها، لأن البنية تحتاج إلىٰ فعل. وليس الوظيفة وحدها، لأن الوظائف قد تتوزع علىٰ أدوات. وليس التجلي وحده، لأن التجليات تختلف. وليس المنتج وحده، لأن المنتج قد يبقىٰ بعد غياب الوعي الذي أنشأه.

العقل هو وحدة هذه المستويات داخل حركة معيارية. جوهره القابلية، وبنيته التنظيم، ووظيفته الفهم والحكم، وتجلياته صور الحضور في مجالات المعرفة والحياة، ومنتجاته المفاهيم والقوانين والمؤسسات والتقنيات. ولا يُفهم واحد منها صحيحًا إلا في صلته بالبقية.

الجوهر يمنح الوحدة، والبنية تمنح الترتيب، والوظيفة تمنح الحركة، والتجلي يمنح التاريخ، والمنتج يمنح الاستمرار الخارجي. وقد يعود المنتج فيعيد تشكيل البنية، فتتكون دائرة عقلية ممتدة عبر الأجيال. الكتابة، مثلًا، منتج للعقل، لكنها تعيد تشكيل الذاكرة وطريقة التفكير. والقانون منتج، لكنه يبني أنماط الحكم. والتقنية منتج، لكنها تغير الإدراك والزمن والعلاقة.

هذه الدائرة تمنع تصور العقل كحدث يقع داخل الرأس فقط. العقل يمتد في الأدوات واللغة والمؤسسة، لكنه لا يذوب فيها. المنتج يحمل أثر العقل ولا يصبح ذاتًا كاملة. والذاكرة الخارجية توسع القدرة، لكنها تحتاج إلىٰ ذات تفسرها. المؤسسة تحفظ القاعدة، لكنها تحتاج إلىٰ مسؤولين يعيدون وصلها بالمقصد.

إن العقل المعياري بهذا المعنىٰ هو بنية ممتدة ومركزة في آنٍ واحد. ممتدة في الثقافة والمؤسسة والرمز، ومركزة في الذات التي تتحمل المسؤولية. وإذا أُلغي الامتداد ضاق العقل إلىٰ فرد منعزل، وإذا أُلغي المركز ضاعت المسؤولية بين الأنظمة.

ولهذا يجب التمييز بين توزيع الوظيفة وتوزيع المسؤولية. قد يشارك آلاف الأشخاص وأدوات كثيرة في قرار، لكن المسؤولية لا ينبغي أن تختفي داخل الشبكة. كلما تعقد النظام ازدادت الحاجة إلىٰ تحديد مواضع الحكم والمساءلة. التعقيد ليس عذرًا لإلغاء الفاعل الأخلاقي.

إن النظرية المعيارية لا ترىٰ العقل ملكةً محايدةً يمكن فصلها عن شكل الحياة، بل ترىٰ أن كل استعمال للعقل يعيد إنتاج نمط من الإنسان. حين يُدرّب العقل علىٰ الحساب وحده يصبح العالم لديه موارد وأرقامًا، وحين يُدرّب علىٰ الطاعة يصبح الحكم استجابةً للسلطة، وحين يُدرّب علىٰ النقد بلا التزام قد يتحول إلىٰ سخرية عاجزة.

العقل المتكامل يحتاج إلىٰ معرفة وضمير وخيال. المعرفة تكشف الواقع، والضمير يزن القيمة، والخيال يفتح الممكن. ومن دون المعرفة يصبح الضمير حسن نية جاهلًا، ومن دون الضمير تصبح المعرفة قوةً عمياء، ومن دون الخيال يبقىٰ العقل أسير الموجود.

لكن الخيال نفسه يحتاج إلىٰ معيار، لأنه يستطيع أن ينتج اليوتوبيا كما ينتج الوهم. والمبدأ يحتاج إلىٰ معرفة، لأنه قد يتحول إلىٰ عنف إذا تجاهل الواقع. والواقع يحتاج إلىٰ خيال، لأنه قد يتحول إلىٰ قدر. العقل المعياري هو الذي ينسج هذه القوىٰ في بنية واحدة.

إنه عقل لا يكتفي بالسؤال «ما هو؟»، بل يضيف «لماذا؟» و«بأي حق؟» و«إلىٰ أين؟». السؤال الأول يطلب الحقيقة، والثاني يطلب التفسير، والثالث يطلب المشروعية، والرابع يطلب المآل. ولا يكتمل الحكم إذا غاب أحدها.

وقد يملك الإنسان جوابًا صحيحًا عن «ما هو؟» لكنه يفشل في «بأي حق؟». قد يعرف كيف يراقب المجتمع تقنيًا، لكنه لا يملك مشروعية المراقبة. وقد يملك غايةً مشروعةً لكنه يفشل في «إلىٰ أين؟» حين تنتج الوسيلة آثارًا مدمرة. المعيارية هي فن إبقاء هذه الأسئلة حاضرةً معًا.

إن العقل الواحد لا يظهر بدرجة واحدة في جميع الأفراد أو الحضارات أو المؤسسات. الوحدة لا تعني التساوي في النضج. قد يضعف العقل تحت الخوف أو التعصب أو المصلحة أو الجهل، وقد يتسع بالتعليم والحوار والتجربة. ما يتغير هو درجة تحقق البنية، لا الأصل الإنساني.

وهذا يفسر إمكان الحكم علىٰ الممارسات من غير نفي إنسانية أصحابها. الخطأ لا يعني غياب العقل جوهريًا، بل قصورًا في وظيفته أو انحيازًا في بنيته أو فسادًا في معياره. كما أن التفوق العلمي لا يثبت اكتمال العقل في سائر المجالات.

إن العقل المعياري يرفض التراتب الحضاري الذي يقسم البشر إلىٰ عقول مكتملة وعقول ناقصة بحسب الانتماء. لكنه لا يرفض تقويم البنىٰ والممارسات. يمكن القول إن مؤسسةً أكثر عقلانيةً لأنها أكثر شفافيةً ومراجعة، أو أن ثقافةً أضعفت وظيفة النقد في مرحلة، من غير تحويل ذلك إلىٰ حكم جوهري علىٰ شعب أو حضارة.

المعيار يجب أن يتعلق بالبنية والفعل والمنتج، لا بالهوية الجوهرية للإنسان. فالجميع يحملون القابلية، لكن المؤسسات قد توسعها أو تقمعها. وهذه النقلة من الحكم علىٰ «طبيعة الشعوب» إلىٰ تحليل الشروط العقلية تحرر الفكر من الجوهرانية.

إن التخلف العقلي ليس نقصًا بيولوجيًا أو حضاريًا ثابتًا، بل اضطراب في العلاقة بين المعرفة والسلطة والحرية والمؤسسة. والمجتمع الذي يعاقب السؤال ويكافئ الامتثال يضعف عقل أفراده، مهما امتلك من تراث معرفي. والمجتمع الذي يملك أدوات متقدمة لكنه يخضع الحقيقة للمصلحة يعاني خللًا معياريًا، مهما بلغ ذكاؤه التقني.

والتقدم لا يكون تراكمًا للمعرفة فقط، بل نموًا في قدرة المجتمع علىٰ تصحيح ذاته. الحضارة المتقدمة عقليًا ليست التي لا تخطئ، بل التي تكشف خطأها قبل أن يتحول إلىٰ قدر، وتحمي المعترض، وتفصل بين نقد المؤسسة وهدم المجتمع.

إن قابلية التصحيح هي مقياس مركزي للعقل المعياري. فالنظام الذي يستطيع النجاح ولا يستطيع الاعتراف بالفشل يراكم أزماته. والعقيدة التي تفسر كل اعتراض بوصفه عداءً تفقد قدرتها علىٰ التمييز. والعلم الذي لا يسمح بنقد نموذجه يتحول إلىٰ أيديولوجيا.

العقل المعياري لا يخاف من الحد، لأنه يعرف أن الحدود تحمي المعنىٰ. حد الحقيقة يمنع الوهم، وحد العدالة يمنع القوة، وحد المسؤولية يمنع الإفلات، وحد المآل يمنع قصر

النظر، وحد التواضع يمنع الاستبداد المعرفي. الحرية نفسها لا تكون عقليةً من غير حدود تضمن حرية الآخرين.

إن المعيار ليس قيدًا خارجيًا علىٰ العقل، بل ما يمنع قدراته من أن تهدم شرطها الإنساني. فالعقل الذي ينتج أداةً لإلغاء الحرية يضرب المجال الذي يسمح له بالعمل. والعلم الذي يدمر العالم الذي يحتضنه ينقلب علىٰ شرطه. والقانون الذي يلغي العدالة يفقد سبب وجوده.

لهذا فإن العقل المعياري يحمل نزعةً حفظيةً وإبداعيةً معًا: يحفظ شروط الإنسان، ويبدع داخلها. لا يقبل التغيير الذي يهدم الكرامة، ولا يقبل الثبات الذي يحفظ الظلم. إنه يحرس الأصل من دون تجميد الصورة، ويفتح الممكن من دون عبادة الجديد.

إن أساس هذه النظرية هو أن العقل ليس ملكةً بين ملكات، بل بنية تنظيم عليا تربط سائر القدرات. الذاكرة تخزن، والمخيلة تولد الصور، والإدراك يستقبل، والانفعال يكشف القيمة المباشرة، والإرادة تدفع إلىٰ الفعل، لكن العقل المعياري يربطها داخل حكم مسؤول. وهو لا يلغي استقلالها النسبي، بل يمنعها من احتكار القرار.

قد تسيطر الذاكرة فيتحول الإنسان إلىٰ أسير الماضي، وقد تسيطر المخيلة فينفصل عن الواقع، وقد يسيطر الانفعال فيختزل العالم في اللحظة، وقد تسيطر الإرادة فيتحول الفعل إلىٰ قوة بلا معيار. العقل المعياري يعيد التوازن، لا بالقمع، بل بالترتيب.

وهذا الترتيب ليس ثابتًا في كل موقف؛ فقد يحتاج الخطر إلىٰ سرعة، ويحتاج القضاء إلىٰ تأنٍ، ويحتاج الإبداع إلىٰ فتح الخيال، ويحتاج العلم إلىٰ تعليق الرغبة. الرشد هو معرفة أي وظيفة يجب أن تتقدم، وما الحد الذي لا ينبغي أن تتجاوزه.

العقل المعياري ليس قالبًا موحدًا للسلوك، بل قدرة علىٰ تقدير الاختلاف. القاعدة العامة ضرورية، لكن الحكمة تعرف أن الحالات ليست متطابقة. والمساواة في القيمة لا تعني التطابق في المعالجة. إن الحكم الناضج يجمع الكلي والجزئي من غير أن يضحي بأحدهما.

ولا يكتمل العقل المعياري من دون مفهوم للإنسان الذي يخدمه. إذا عُرِّف الإنسان بوصفه مستهلكًا، بُنيت المعايير حول المنفعة. وإذا عُرّف بوصفه تابعًا، بُنيت حول الطاعة. وإذا عُرّف بوصفه كرامةً وحريةً ومسؤولية، تغيرت بنية القانون والتعليم والسياسة. كل نظرية في العقل تحمل أنثروبولوجيا ضمنية.

إن تعريف العقل بوصفه بنيةً معياريةً يفترض أن الإنسان ليس موضوعًا للقياس فقط، بل ذاتًا قادرةً علىٰ الغاية. وهذا يمنع اختزاله في وظيفة أو رقم. الفرد لا تساوي قيمته إنتاجيته، ولا معرفته درجته، ولا هويته بياناته. المعيار الذي يقيس الإنسان يحتاج دائمًا إلىٰ حد يمنعه من أن يحل محله.

إن العقل المعياري لا ينكر القياس، بل يضعه في موضعه. ما يمكن قياسه يُقاس، لكن ما لا يقاس لا يُنفىٰ. الثقة والانتماء والكرامة والمعنىٰ لها آثار واقعية، وإن لم تُختزل في مؤشر. العقل الشامل يستخدم الأرقام من غير أن يسمح لها بابتلاع الإنسان.

وهذه القدرة علىٰ الجمع بين الكمي والكيفي، وبين الجزئي والكلي، وبين الوصف والقيمة، هي التي تمنح النظرية العامة للعقل اتساعها. ليست نظريةً في التفكير المجرد فقط، بل في الطريقة التي ينتظم بها الإنسان داخل العالم، ويحمل مسؤوليته عن معرفته وفعله ومنتجاته.

إن العقل الواحد لا يعيش في الرأس وحده، ولا في النص وحده، ولا في المؤسسة وحدها، ولا في التاريخ وحده. إنه حركة تتجسد في كل هذه المستويات، لكنها تعود إلىٰ الذات بوصفها مركز الاعتراف والمسؤولية. وكلما ابتعد المنتج عن هذا المركز احتاج إلىٰ آليات أقوىٰ للمساءلة.

ومن هنا يصبح السؤال عن العقل سؤالًا عن كيفية بناء عالم يوسع الوظيفة المعيارية بدل أن يعطلها. التعليم، والقانون، والإعلام، والدولة، والدين، والعلم، والتقنية، ليست مجرد

ساحات يستخدم فيها العقل، بل قوىٰ تعيد تشكيله. وقد تنتج إنسانًا قادرًا علىٰ السؤال، أو إنسانًا يكتفي بالتلقي.

العقل المعياري ليس حقيقةً مكتملةً خلف التاريخ، بل إمكان يحتاج إلىٰ شروط. جوهره واحد من حيث القابلية، لكن تحققه درجات. وقد يبلغ الفرد أو المجتمع مستوىً مرتفعًا في بعض الوظائف ثم يتراجع في غيرها. ولذلك لا توجد نهاية نهائية لنضج العقل، بل مسار دائم من المراجعة.

إنه عقل يعرف أن الحقيقة أكبر من نموذجه، وأن العدالة أكبر من قانونه، وأن الدين أكبر من تأويله، وأن المجتمع أكبر من مؤسسته، وأن الإنسان أكبر من تصنيفه. وهذه المعرفة بالزيادة التي تتجاوز التمثيل هي ما يحميه من الإغلاق.

فكل نظام عقلي يميل إلىٰ تحويل حدوده إلىٰ حدود للعالم. والمهمة المعيارية الكبرىٰ هي منع هذا الميل من أن يستقر. النموذج أداة، والقاعدة وسيلة، والمؤسسة تجسد تاريخي، واللغة أفق قابل للتوسيع. لا شيء من هذه المنتجات يساوي العقل الذي أنتجها، ولا العقل يساوي الحقيقة التي يطلبها.

إن وحدة العقل لا تعني العصمة، بل تعني وحدة المسؤولية عن الخطأ والتصحيح. وتعدد تجلياته لا يعني الفوضىٰ، بل اختلاف طرق الحضور. ومعيارية بنيته لا تعني أنه يملك القيم جاهزةً، بل أنه لا يستطيع أن يعمل من دون ترتيب قيمي، وأن نضجه يتحدد بقدرته علىٰ جعل هذا الترتيب واعيًا ومبررًا وقابلًا للمراجعة.

العقل المعياري هو جوهر واحد لأنه يقوم علىٰ القابلية الإنسانية المشتركة لإدراك العلاقة وإصدار الحكم وتحمل المسؤولية. وهو بنية متعددة لأن هذه القابلية تتشكل في لغة وثقافة وتاريخ وجسد ومؤسسة. وهو فعل متجدد لأنه لا يثبت علىٰ صورة واحدة، بل يعيد بناء معاييره كلما اتسعت معرفته وتغير واقعه.

إنه عقل الحقيقة حين يقاوم الوهم، وعقل العدالة حين يقاوم القوة، وعقل الحرية حين يقاوم الامتثال، وعقل المسؤولية حين يقاوم التهرب، وعقل المآل حين يقاوم قصر النظر، وعقل الحكمة حين يربط ما فصلته التخصصات.

وليس المقصود بالحكمة امتلاك جواب نهائي، بل القدرة علىٰ وضع كل معرفة في موضعها، وكل قيمة في مرتبتها، وكل وسيلة داخل حدها، وكل قرار داخل أفق نتائجه. إنها الصورة العليا للتكامل المعياري، حيث لا يستبد جزء بالكل ولا تُهمل خصوصية الحالة.

إن العقل لا يصبح معياريًا لأنه يصدر الأحكام فحسب، فكل إنسان يحكم، بل لأنه يستطيع أن يحاكم حكمه. هذه العودة علىٰ الذات هي موضع الحرية الحقيقي. أن لا يكتفي العقل بما اعتقده، بل يسأل عن سبب اعتقاده؛ وأن لا يكتفي بما فعله، بل يراجع أثره؛ وأن لا يكتفي بما ورثه، بل يميز قيمته.

ومن دون هذه العودة يتحول التفكير إلىٰ تبرير لما سبق أن قررته الرغبة أو السلطة. كثير مما يسمىٰ عقلًا ليس إلا استعمالًا للذكاء في الدفاع عن موقف مغلق. العقل المعياري لا يقاس ببراعة التبرير بعد القرار، بل بقدرته علىٰ إبقاء القرار مفتوحًا أمام الحجة.

إنه لا يطلب من الإنسان أن يتخلص من مصالحه وانتماءاته، فهذا وهم، بل أن يكشفها ويمنعها من ادعاء الحياد. الوعي بالموقع لا يلغي الانحياز كله، لكنه يجعل تصحيحه ممكنًا. أما ادعاء الخروج الكامل من الموقع فيخفيه ويمنحه قوة أكبر.

العقل المعياري هو عقل الوعي بحدود الموقع، مع القدرة علىٰ تجاوزه جزئيًا عبر الحوار والدليل. لا أحد يرىٰ من كل الجهات، لكن العقول تستطيع أن تبني رؤيةً أوسع حين تتبادل مواقعها. والتواصل ليس مجرد نقل للنتائج، بل جزء من إنتاجها.

إن الحجة هي الشكل الذي يتحول فيه الحكم الشخصي إلىٰ دعوىٰ قابلة للمشاركة. ومن دونها يبقىٰ الرأي تعبيرًا عن صاحبه. لكن الحجة لا تعمل في فراغ؛ تحتاج إلىٰ لغة مشتركة، وثقة، وقبول بمبدأ إمكان الخطأ. وحين تنهار هذه الشروط يتحول الحوار إلىٰ صراع سلطات.

العقل المعياري لا يفصل بين أخلاق الحوار ومعرفة الحقيقة. الكذب والإكراه والإقصاء لا تفسد العلاقة فقط، بل تفسد المعرفة نفسها؛ لأنها تمنع ظهور الأدلة والأصوات. والحرية والصدق والتواضع ليست فضائل جانبية للباحث، بل شروط معرفية.

إن المؤسسة التي تخاف من الحقيقة لا تستطيع أن تكون عقلانيةً، مهما بلغت قدرتها التنظيمية. والنظام الذي يطلب الولاء قبل الدليل يضعف وظيفة العقل. والحضارة التي تحول كل نقد إلىٰ تهديد تعجز عن رؤية ما يهددها فعلًا.

ومن هنا فإن حماية العقل المعياري ليست مهمة فلسفيةً فقط، بل مهمة سياسية وحضارية. تحتاج إلىٰ تعليم يكوّن الحكم، وإعلام يميز الخبر من الدعاية، وقضاء يحمي الحجة من القوة، ومؤسسات تقبل المراجعة، وثقافة تجعل الاعتراف بالخطأ علامة نضج لا ضعف.

إن العقل الواحد يتجلىٰ في هذه البنىٰ، لكنه قد يُحجب بها أيضًا. المؤسسة تستطيع أن تجمع العقول أو تعطلها، واللغة تستطيع أن تكشف أو تضخم الوهم، والدين يستطيع أن يحرر الضمير أو يتحول إلىٰ سلطة، والعلم يستطيع أن يخدم الإنسان أو يختزله، والتقنية تستطيع أن توسع الفعل أو تلغي السيطرة عليه.

المعيارية هي الحد الذي يمنع المجال من أن ينقلب علىٰ غايته. فالتعليم الذي يلغي السؤال يناقض غايته، والقانون الذي يحمي القوة يناقض غايته، والدين الذي يهدم الكرامة يناقض غايته، والعلم الذي يزيف الدليل يناقض غايته. العقل المعياري يكشف هذا التناقض بين الاسم والفعل.

إنه لا يكتفي بالنظر إلىٰ المؤسسة من خلال إعلانها، بل يقيسها بآثارها. كل بنية تحمل تصورًا ضمنيًا للقيمة، لكن الممارسة قد تكشف نقيضه. لذلك يصبح المآل مرآةً للمعيار، لا بديلًا عنه. ما ينتجه النظام يكشف حقيقته أكثر مما يقوله عن نفسه.

العقل المعياري يعيد وصل الجوهر بالتجلي والمنتج. فإذا كان الجوهر قابليةً للحقيقة والعدل، وجب أن تُفحص التجليات بقدر ما تحقق هذه القابلية، وأن تُفحص المنتجات بقدر ما توسعها أو تقمعها. لا يكفي أن ينتسب النظام إلىٰ عقل أو دين أو علم؛ القيمة في كيفية تحققه.

وهذا يمنع تحويل الأسماء الكبرىٰ إلىٰ حصانات. فقد يكون الخطاب علميًا في لغة وغير علمي في منهجه، ودينيًا في رموزه ومناقضًا لمقاصده، وقانونيًا في شكله وفاقدًا للعدالة، وعقلانيًا في حسابه ومدمرًا للإنسان. العقل المعياري ينفذ من الاسم إلىٰ البنية.

إنه بهذا المعنىٰ جهاز كشف للتناقضات الداخلية: بين القيمة والممارسة، وبين الغاية والوسيلة، وبين الحكم والمآل، وبين الادعاء والدليل. ولا يكتفي بالكشف، بل يعيد ترتيب العلاقة كي يصبح التصحيح ممكنًا.

إن النظرية العامة للعقل المعياري لا تجعل العقل حكمًا مطلقًا فوق كل شيء، بل تجعله مسؤولًا أمام الحقيقة والإنسان. فهو ليس مصدر القيمة كلها، لكنه الأداة التي يفهم بها الإنسان القيمة ويطبقها. وليس خالق الواقع، لكنه الوسيط الذي يكتشفه ويغيره.

هذه المحدودية تمنع تأليه العقل، كما تمنع تحقيره. العقل ليس قادرًا علىٰ الإحاطة المطلقة، لكنه قادر علىٰ معرفة حقيقية جزئية. ليس معصومًا، لكنه قادر علىٰ التصحيح. ليس مستقلًا عن التاريخ، لكنه قادر علىٰ نقده. ليس خالقًا للمعيار من عدم، لكنه قادر علىٰ وعيه وترتيبه.

إن الاعتراف بحدود العقل لا يقود إلىٰ الاستسلام، بل إلىٰ بناء شروط تعوض ضعف الفرد: الحوار، والتخصص، والتوثيق، والمؤسسة، والتجربة، والتواضع. العقل المعياري لا يثق بعبقرية الفرد وحدها، بل يبني نظامًا يجعل الخطأ قابلًا للكشف.

وهكذا لا يكون العقل المعياري اسمًا لملكة ثابتة، بل لنمط من التنظيم الإنساني. الفرد والمؤسسة والحضارة يمكن أن تكون أكثر أو أقل معياريةً بحسب قدرتها علىٰ الجمع بين الحقيقة والقيمة والمراجعة والمآل. وهذه الدرجية تمنح النظرية إمكانًا تحليليًا؛ فهي لا تكتفي بالسؤال هل يوجد العقل، بل تسأل كيف يعمل، وأين يختل، وما الذي يقمعه، وما الذي ينضجه.

إن الخلل قد يقع في الجوهر العملي حين تعطل القابلية بالخوف، أو في البنية حين تختل الأولويات، أو في الوظيفة حين يختزل العقل في الحساب، أو في التجلي حين يهيمن مجال علىٰ غيره، أو في المنتج حين تنفصل المؤسسة عن مقصدها. التشخيص الدقيق يحتاج إلىٰ معرفة المستوىٰ الذي وقع فيه الاضطراب.

فلا يعالج ضعف التعليم بزيادة المعلومات فقط إذا كان الخلل في حرية السؤال، ولا يعالج فساد القانون بتغيير النص فقط إذا كان الخلل في المؤسسة، ولا يعالج التعصب بالمعلومة فقط إذا كان الاعتقاد متصلًا بالهوية والخوف. العقل المعياري لا يقدم علا ً واحدًا لكل أزمة، بل يحلل بنية الأزمة.

إن هذه القدرة التشخيصية هي ما يجعل النظرية أساسًا لفهم المعرفة والقانون والدولة والدين والتقنية والأخلاق. فكل واحد من هذه المجالات يحتاج إلىٰ تمييز المستويات، وإلىٰ معرفة العلاقة بين المبدأ والواقع، وإلىٰ بناء مؤسسة للمراجعة.

العقل المعياري ليس فصلًا بين العقل والحياة، بل إعادة العقل إلىٰ الحياة في صورتها المركبة. إنه لا يعمل في التأمل وحده، بل في السوق والمدرسة والمحكمة والمختبر والأسرة والدولة. كل مكان تتخذ فيه قرارات أو تنتج فيه معانٍ هو مجال لتجليه.

إنه حاضر حين يقرر الطبيب بين منفعتين ومخاطرتين، وحين يوازن القاضي بين النص والعدالة، وحين يختار العالم موضوع بحثه، وحين تضع الدولة أولوياتها، وحين يراجع الفرد رغبته. المعيارية ليست شأن النخب، بل البنية الخفية لكل فعل مسؤول.

وكلما تعقد العالم، ازدادت الحاجة إلىٰ هذا العقل. فالتخصص يوسع المعرفة لكنه يجزئ الرؤية، والتقنية تزيد القدرة لكنها تباعد بين الفعل وأثره، والمؤسسات توزع المسؤولية حتىٰ تكاد تضيعها. العقل المعياري يعيد بناء الكل من الأجزاء، ويعيد الأثر إلىٰ القرار، والمسؤولية إلىٰ الفاعل.

إنه عقل التعقيد، لا لأنه يراكم التفاصيل، بل لأنه يعرف أن الظواهر مترابطة، وأن التدخل في جزء قد يغير الكل. والحكم البسيط في نظام معقد قد ينتج آثارًا لم تكن مقصودة. لذلك يحتاج العقل إلىٰ التفكير في الشبكات والمآلات والتغذية الراجعة، لا في الخطوط المباشرة وحدها.

ومع ذلك لا يجوز أن يتحول التعقيد إلىٰ ذريعة للعجز. وظيفة العقل أن يبسط من غير اختزال، وأن يحدد نقاط الفعل من غير ادعاء السيطرة الكاملة. النماذج ضرورية، لكنها تحتاج إلىٰ وعي بما تستبعده. والقرار ضروري، لكنه يحتاج إلىٰ مرونة في التعديل.

إن العقل المعياري يواجه التعقيد بمبدأين: التواضع في التنبؤ، والمسؤولية في التدخل. لا يدعي معرفة كل النتائج، لكنه لا يستخدم الجهل عذرًا لترك التقدير. يبني سيناريوهات، ويقارن المخاطر، ويضع آليات للرصد، ويقبل التراجع حين يظهر الضرر.

وهذه القدرة علىٰ التراجع علامة عقل، لا هزيمة. النظام المغلق يرىٰ تغيير القرار ضعفًا، أما النظام المعياري فيراه تصحيحًا. الثبات علىٰ الغاية قد يحتاج إلىٰ تغيير الوسيلة، والوفاء بالقيمة قد يحتاج إلىٰ الاعتراف بأن التطبيق الأول أخطأها.

إن العقل المعياري لا يطلب عالمًا بلا تناقض، بل قدرةً علىٰ إدارة التناقض من دون إنكار. القيم قد تتزاحم، والمصالح قد تتعارض، والواجبات قد تتشابك. الحكم الرشيد لا يجد دائمًا حلًا خاليًا من الكلفة، لكنه يجعل الكلفة ظاهرةً ويمنع تحميلها للأضعف بلا تبرير.

ومن هنا ترتبط المعيارية بالعدالة التوزيعية؛ فكل قرار يوزع منافع وأعباء، حتىٰ لو ظهر تقنيًا. تصميم الطريق، أو سياسة التعليم، أو خوارزمية القرض، كلها تعيد توزيع الفرص. العقل المعياري يكشف البعد القيمي فيما يبدو إداريًا محضًا.

إن الحياد الكامل في الشأن الإنساني نادر؛ فالامتناع عن القرار قد يحفظ ترتيبًا قائمًا. لذلك لا يكفي أن تدعي المؤسسة أنها لا تتدخل، بل يجب أن تفحص ما الذي تنتجه قواعدها. المعيارية تجعل الآثار جزءًا من المسؤولية.

إنها كذلك تجعل الزمن جزءًا من الحكم. ما ينفع اليوم قد يضر غدًا، وما يحقق مصلحة جيل قد يستهلك حق الأجيال اللاحقة. العقل المعياري يوسع دائرة المسؤولية إلىٰ من لا يستطيعون الحضور في القرار: الأطفال، والمستقبل، والبيئة، والفئات التي لا تملك صوتًا.

وهذا التوسع ليس عاطفةً، بل نتيجة لوحدة الإنسان واستمرار أثر الفعل. إن من لا يشارك في القرار قد يحمل نتائجه، ومن ثم فإن العدالة تحتاج إلىٰ تمثيل الغائب. المآل هو حضور المستقبل داخل الحكم الحاضر.

إن العقل المعياري، في أعمق تعريفاته، هو القدرة علىٰ جعل الغائب حاضرًا: غياب النتيجة، وغياب الآخر، وغياب المستقبل، وغياب الكلي خلف الجزئي. الإدراك يتعامل مع الحاضر، أما العقل فيتجاوز الحضور المباشر. ومن هذه القدرة تنشأ المسؤولية؛ لأن الإنسان لا يفعل فقط وفق ما يراه، بل وفق ما يتوقعه ويعرفه عن أثر فعله.

لكن هذه القدرة علىٰ تصور الغائب قد تنتج الخوف والوهم أيضًا. لذلك يحتاج التوقع إلىٰ دليل، والخيال إلىٰ معيار، والمآل إلىٰ تقدير احتمالي. العقل المعياري لا يجعل كل احتمال مانعًا للفعل، ولا يهمل الخطر لأنه لم يقع. إنه يوازن بين الاحتمال وحجم الضرر وإمكان التدارك.

إن مبدأ الاحتراز أحد تجليات هذا العقل، لكنه لا ينبغي أن يتحول إلىٰ شلل. كما أن مبدأ الابتكار مهم، لكنه لا ينبغي أن يتحول إلىٰ مغامرة بالإنسان. الحكمة في تنظيم العلاقة بين الحذر والإقدام.

وهذا التنظيم لا يصدر من قاعدة بسيطة، بل من بنية قادرة علىٰ التعلم. العقل المعياري هو عقل تعلم مستمر؛ لا يتعامل مع التجربة بوصفها إثباتًا لما يعرف، بل مصدرًا لتعديل ما يعرف. ومن لا يتعلم من النتيجة لا يكون قد أدخل المآل في حكمه.

إن التعلم يقتضي ذاكرةً، لكن الذاكرة تحتاج إلىٰ تفسير. المؤسسة قد تحفظ البيانات ولا تتعلم، لأنها تعيد الأخطاء نفسها داخل نماذج مختلفة. التعلم الحقيقي هو تغيير القاعدة أو السلوك بناءً علىٰ فهم السبب. وهذا يميز تراكم المعلومات من نمو العقل.

العقل المعياري لا يراكم التجارب فقط، بل يبني منها حكمةً. الحكمة هي الذاكرة حين تتحول إلىٰ معيار للمستقبل، لا حين تبقىٰ سردًا للماضي. والحضارة التي تحفظ تاريخها ولا تستخرج منه قدرةً علىٰ التصحيح تملك أرشيفًا لا عقلًا تاريخيًا.

إن وحدة العقل عبر التاريخ لا تعني أن المعايير لا تتطور. فالمجتمعات توسع مفهوم الإنسان، وتكتشف أشكالًا جديدة من الظلم، وتبني مؤسسات أكثر تعقيدًا. هذا التطور لا يخلق القابلية من عدم، بل يوسع وعيها بذاتها. العقل يتعلم ما كان يستطيع أن يعرفه ولم يكن قد صاغه بعد.

وهذا يفسر إمكان التقدم الأخلاقي من غير افتراض خط مستقيم. قد تتقدم البشرية في جانب وتتراجع في آخر، وقد تكتشف قيمةً ثم تنتهكها بأدوات أكثر قوة. التقدم المعياري هش، لأنه يحتاج إلىٰ مؤسسات وذاكرة وممارسة، وليس مجرد فكرة.

إن العقل الواحد لا يضمن الخير؛ فهو قادر علىٰ التبرير كما هو قادر علىٰ النقد، وعلىٰ الاختراع كما هو قادر علىٰ التدمير. ما يحدد اتجاهه هو بنية المعيار التي تنظمه. ولهذا لا يكفي إطلاق القدرة العقلية، بل يجب بناء شروط تمنعها من التحول إلىٰ أداة للرغبة والسلطة.

العقل المعياري ليس عقلاً طيبًا بطبيعته علىٰ نحو آلي، بل عقل قادر علىٰ إدراك الفرق بين الخير والشر وتحمل المسؤولية عن الاختيار. وقد يستخدم قدرته للهروب من هذا الفرق، فيبني أيديولوجيا تبرر فعله. الشر المنظم قد يكون شديد الذكاء، لكنه يعاني انهيارًا معياريًا.

ومن هنا فإن أعمق أزمة عقلية ليست الجهل دائمًا، بل معرفة منفصلة عن الضمير. وقد يكون أخطر الفاعلين أكثرهم قدرةً علىٰ الحساب. العقل المعياري يعيد الضمير إلىٰ مركز البنية، لا بوصفه شعورًا غامضًا، بل وعيًا بكرامة الآخر وحدود الفعل.

إن الضمير نفسه يحتاج إلىٰ معرفة؛ فقد يكون صادقًا في إحساسه ومخطئًا في تقديره. ولذلك لا يُترك الحكم للنية أو الشعور وحدهما. العقل المعياري يجمع الضمير بالدليل، ويمنع كل واحد منهما من الانفراد.

إنه، في النهاية، بنية في الوعي وبنية في الحياة معًا. لا يمكن أن ينضج داخل أفراد يعيشون في مؤسسات تعاقب الصدق، كما لا تكفي المؤسسات العادلة إذا غاب عنها أفراد مسؤولون. العلاقة دائرية: العقل يبني المؤسسة، والمؤسسة تبني العقل.

ولهذا فإن النظرية العامة لا تنظر إلىٰ العقل بوصفه موضوعًا نفسيًا فقط، بل بوصفه مبدأً حضاريًا. الحضارة هي ما يحدث حين تتحول المعايير إلىٰ لغة وتعليم وقانون ومؤسسات وتقنيات، ثم تعود هذه المنتجات فتكوّن أجيالًا جديدة. والسؤال الحاسم ليس ما إذا كانت الحضارة تملك عقلًا، بل أي بنية معيارية تعيد إنتاجه.

إنها قد تنتج عقلًا نقديًا أو عقلًا امتثاليًا، عقلًا كليًا أو عقلًا جزئيًا، عقلًا مسؤولًا أو عقلًا داتيًا. والفرق لا يعود إلىٰ الجوهر الإنساني، بل إلىٰ طريقة ترتيب المعرفة والسلطة والقيمة.

العقل المعياري هو إمكان دائم لمقاومة هذا الاختلال، لأنه يحتفظ بالقدرة علىٰ أن يجعل النظام موضوعًا للسؤال. وحتىٰ في أشد البيئات إغلاقًا، يظهر الاعتراض بوصفه دليلًا علىٰ أن الإنسان لا يساوي شرطه تمامًا. هذه المسافة هي مصدر الأمل في الإصلاح.

غير أن المسافة وحدها لا تكفي؛ يجب أن تتحول إلىٰ معرفة وتنظيم وفعل. النقد الذي لا يبني بديلًا قد يكشف الخلل لكنه لا يغيره. والعقل المعياري لا يكتفي بالتفكيك، بل يعيد التركيب حول معيار أوضح.

إن إعادة التركيب لا تعني العودة إلىٰ وحدة بسيطة، بل بناء علاقة ناضجة بين عناصر متعددة. العقل ليس إلغاءً للتناقض، بل قدرةً علىٰ حمله وترتيبه. والكلية ليست اختزال الجزئيات، بل فهم مواقعها داخل بنية أوسع.

ومن هنا يتحدد العقل المعياري بوصفه بنيةً كليةً لا كليةً مغلقة. إنه يجمع، لكنه يترك لكل مجال خصوصيته؛ يوحّد، لكنه لا يمحو التعدد؛ يحكم، لكنه يراجع حكمه؛ يبني، لكنه يعرف أن الواقع أكبر من بنائه.

إنه جوهر واحد لا لأن كل البشر يفكرون بالطريقة نفسها، بل لأنهم يشتركون في قابلية الانتقال من المعطىٰ إلىٰ المعنىٰ، ومن المعنىٰ إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ المسؤولية. وتجلياته متعددة لأن هذا الانتقال يحدث داخل لغات وثقافات وتواريخ ومؤسسات مختلفة.

العقل المعياري هو الوحدة التي لا تظهر إلا في الاختلاف، والاختلاف الذي لا يصبح مفهومًا إلا علىٰ أساس وحدة. ولو لم توجد الوحدة لاستحال النقد المتبادل، ولو لم يوجد الاختلاف استحال التعلم. إن نضج العقل لا يقع في أحد الطرفين، بل في العلاقة بينهما.

لا تستقيم النظرية العامة للعقل المعياري ما لم تنتقل من التعريف الإجمالي إلىٰ بناء داخلي يكشف طبقاته، ويحدد وظائفه، ويميز بين مواضع القوة ومواضع الاختلال فيه. فالعقل لا يعمل بوصفه حركةً واحدةً بسيطة، ولا يصدر أحكامه من مركز متجانس لا تعارض فيه، بل يتكون فعله من مستويات متراكبة تتداخل فيها القابلية الفطرية، والتكوين اللغوي، والخبرة التاريخية، والذاكرة الثقافية، والبنية الجسدية، والتعلم المؤسسي، والقدرة علىٰ التجريد، والوعي بالقيمة، وتقدير المآل. ومن ثم فإن معياريته لا تكون صفةً ملحقةً بعملية التفكير، بل نظامًا داخليًا لتنظيم هذه المستويات، ولمنع أحدها من الاستبداد بالبقية أو الادعاء بأنه يمثل العقل كله.

إن أول ما ينبغي تثبيته في هذا البناء هو التمييز بين وجود العقل وبين نضجه. وجود العقل يتصل بأصل القابلية الإنسانية للفهم والحكم والمراجعة، أما نضجه فيتصل بدرجة انتظام هذه القابلية داخل بنية متوازنة. قد يوجد العقل حيث توجد اللغة والتمييز والاختيار، لكنه لا يبلغ صورته المعيارية العليا إلا حين يستطيع أن يربط المعرفة بالمسؤولية، والحرية بالحقيقة، والقدرة بالحد، والمقصد بالمآل، والفرد بالمؤسسة، والخصوصية بالكلي. إن نضج العقل ليس زيادةً كميةً في المعلومات، بل تحول نوعي في طريقة ترتيبها، وفي طبيعة العلاقات التي يبنيها بينها.

فالإنسان قد يعرف أشياء كثيرةً ويظل عاجزًا عن الحكم السليم، وقد يملك قدرةً تحليليةً فائقة ويستخدمها في الدفاع عن انحيازاته، وقد يتقن العلوم من غير أن يملك معيارًا أخلاقيًا لا ستعمالها. المعرفة شرط من شروط العقل المعياري، لكنها ليست ضمانًا له. والذكاء أداة من أدواته، لكنه قد يتحول إلىٰ وسيلة لتبرير الباطل إذا انفصل عن الحقيقة. والقدرة علىٰ الجدل قد تكشف اتساع اللغة، لكنها لا تثبت صدق الموقف. إن ما يميز العقل المعياري ليس قوة الوظيفة وحدها، بل انتظامها داخل شبكة من الحدود والغايات.

ومن هنا يمكن تحديد الطبقة الأولىٰ في العقل المعياري بوصفها طبقة الإدراك والتمييز. وهي الطبقة التي يتصل فيها العقل بالعالم، ويفصل بين الأشياء والصفات والعلاقات والأحداث. من دون هذا التمييز لا توجد معرفة، لأن الواقع يبقىٰ كتلةً غير منظمة. غير أن الإدراك لا يكون محايدًا تمامًا؛ فهو ينتقي، ويصنف، ويمنح بعض الجوانب حضورًا أقوىٰ من غيرها. ولهذا فإن أول مواضع الاختلال ينشأ حين تتحول التصنيفات الأولية إلىٰ حقائق نهائية، أو حين ينسىٰ العقل أن ما يراه ليس كل ما يوجد.

العقل المعياري لا يكتفي بأن يرىٰ، بل يسأل عن شروط الرؤية. فهو يدرك أن الحواس محدودة، وأن اللغة توجه الانتباه، وأن الثقافة تمنح بعض الوقائع أسماءً وتحجب أخرىٰ، وأن السلطة قد تفرض تصنيفًا يبدو طبيعيًا. ومن هنا تصبح مراجعة الإدراك جزءًا من العقل، لا مرحلةً خارجيةً عنه. إن الرؤية التي لا تعود علىٰ نفسها بالنقد تظل قابلةً للتحول إلىٰ وهم منظم.

وتقوم الطبقة الثانية علىٰ بناء المفهوم. فالعقل لا يعيش في الجزئيات وحدها، بل يجمع المتشابه، ويفصل المختلف، ويبني الكليات التي تسمح له بالفهم والتواصل. المفهوم أداة اختزال ضرورية، لأنه يمكّن الإنسان من التعامل مع كثافة الواقع، لكنه يحمل خطرًا دائمًا هو تحويل الاختزال إلىٰ بديل عن الوجود. فكل مفهوم يضيء جانبًا ويترك جوانب أخرىٰ، وكل تعريف يرسم حدًا قد لا يستوعب كل الحالات.

إن المعيارية في بناء المفاهيم تظهر في وعي العقل بأن المفهوم خادم للواقع لا سيد عليه. حين تصبح الفئة أقوىٰ من الشيء، يتحول الإنسان إلىٰ مثال داخل تصنيف، ويتحول الحدث إلىٰ شاهد علىٰ نظرية سابقة، وتفقد المعرفة قدرتها علىٰ الإصغاء إلىٰ ما لا ينسجم مع نموذجها. العقل الناضج لا يهدم المفهوم، بل يستخدمه مع إبقاء الواقع قادرًا علىٰ مقاومته.

أما الطبقة الثالثة فتتمثل في بناء العلاقة. فالعقل لا يعرف الأشياء منفصلةً فقط، بل يبحث عن السببية، والتشابه، والتعارض، والتبعية، والتأثير المتبادل. غير أن بناء العلاقة هو أحد أكثر مواضع الخطأ؛ فقد يرىٰ العقل ارتباطًا فيظنه سببًا، أو يلاحظ تعاقبًا فيبني عليه ضرورة، أو يعمم من حالة جزئية. ولهذا لا يكفي اكتشاف العلاقة، بل يجب فحص قوتها وحدودها وشروطها.

إن العقل المعياري لا يكتفي بالسؤال: ما الذي ارتبط بماذا؟ بل يسأل: بأي دليل؟ وتحت أي شروط؟ وهل تستمر العلاقة إذا تغير السياق؟ وهل يوجد عامل خفي؟ وهل ما نراه نتيجةٌ أم سبب؟ هذه الأسئلة لا تخص العلم وحده، بل تمتد إلىٰ السياسة والتاريخ والأخلاق. فكثير من الأحكام الاجتماعية تبنىٰ علىٰ علاقات سطحية، ثم تتحول إلىٰ سياسات وقوانين تحمل آثارًا بعيدة.

وتقوم الطبقة الرابعة علىٰ التقويم. هنا ينتقل العقل من وصف ما هو إلىٰ الحكم في قيمته. وهو انتقال لا يمكن تفاديه في الحياة الإنسانية؛ فالإنسان لا يكتفي بمعرفة الواقع، بل يحدد موقفه منه. لكن التقويم قد يكون أسير الميل أو المصلحة أو العرف، وقد يختلط بما هو مألوف حتىٰ يبدو طبيعيًا. ومن ثم فإن العقل المعياري يحتاج إلىٰ كشف مصادر قيمه، وإلىٰ التمييز بين القيمة بوصفها مبدأً وبين العادة بوصفها ممارسةً تاريخية.

إن كل ثقافة تنتج نظامًا من المقبول والمرفوض، لكن وجود النظام لا يثبت عدالته. وكل قانون يعبر عن ترتيب قيمي، لكن شرعيته لا تستمد من صدوره وحده. وكل مؤسسة تعلن غايات، لكن بنيتها قد تناقضها. ولهذا فإن التقويم المعياري لا يكتفي بما تقوله البنية عن نفسها بل يقيسها بآثارها، وبقدرتها علىٰ حفظ الإنسان، وبمدىٰ اتساقها مع المبادئ التي تدعيها.

أما الطبقة الخامسة فهي طبقة التبرير. الحكم لا يصبح عقلانيًا كاملًا بمجرد وجوده في الوعي، بل حين يستطيع صاحبه أن يقدم أسبابًا يمكن للآخرين فحصها. التبرير هو الذي ينقل الموقف من حدود الذات إلىٰ المجال المشترك، ويكشف ما إذا كان الحكم قائمًا علىٰ دليل أم علىٰ إرادة. وهو لا يضمن الاتفاق، لكنه يجعل الخلاف قابلًا للفهم والمراجعة.

إن التبرير المعياري لا يساوي تراكم الحجج، فقد يكون الإنسان بارعًا في الدفاع عن موقف اتخذه سلفًا. التبرير الحقيقي يختلف عن التسويغ؛ الأول يفتح الحكم أمام النقد، والثاني يحشد الأسباب لإغلاقه. الأول مستعد لتغيير النتيجة إذا سقطت المقدمات، والثاني يبدل المقدمات كي يحفظ النتيجة. ومن هنا فإن قابلية التراجع جزء من صدق التبرير.

وتقوم الطبقة السادسة علىٰ المراجعة. فالعقل لا يكون معياريًا لأنه أصدر حكمًا مرةً واحدة، بل لأنه يحتفظ بإمكان العودة إليه. المراجعة ليست ضعفًا في اليقين، بل اعتراف بأن الحكم الإنساني يقع داخل شروط محدودة، وأن الواقع قد يكشف ما لم يكن ظاهرًا. وكلما زادت خطورة القرار، ازدادت الحاجة إلىٰ آلية مراجعة تتناسب معه.

إن الفرق بين العقل المغلق والعقل المعياري يظهر في الموقف من الخطأ. العقل المغلق يفسر الخطأ بوصفه تهديدًا للذات أو المؤسسة، فينكره أو يلقيه علىٰ غيره. أما العقل المعياري فيراه مصدر معرفة؛ لأنه يكشف خللًا في المعطيات أو المفهوم أو التطبيق أو تقدير المآل. الاعتراف بالخطأ ليس انهيارًا للسلطة، بل إعادة تأسيس لها علىٰ معيار أعلىٰ من الأشخاص.

وتقوم الطبقة السابعة علىٰ تقدير المآل. وهنا يتجاوز العقل الحاضر المباشر إلىٰ المستقبل المحتمل. فالفعل لا ينتهي في لحظة صدوره، بل يدخل في شبكة من العلاقات والآثار، وقد تنتج عنه نتائج لم تكن مقصودة. العقل المعياري لا يكتفي بحسن النية، ولا بسلامة المبدأ، بل يسأل عن المسار الذي يفتحه الفعل وعن البنية التي يرسخها.

إن تقدير المآل لا يعني ادعاء القدرة علىٰ التنبؤ الكامل، بل بناء حكم احتمالي مسؤول. فالعقل لا يملك المستقبل، لكنه يستطيع أن يقرأ الاتجاهات، وأن يقارن السيناريوهات، وأن

يميز بين خطر قابل للتدارك وخطر لا رجعة فيه. وكلما كان الضـرر المحتمل أعمق، وجب رفع مستوىٰ الاحتراز، من غير أن يتحول الاحتراز إلىٰ شلل دائم.

وتقوم الطبقة الثامنة علىٰ تحمل المسـؤولية. فالعقل المعياري لا يفصـل الحكم عن فاعله، ولا يسـمح بتبديد المسـؤولية داخل اللغة أو المؤسـسـة أو التقنية. الإنسـان قد يعمل داخل نظام معقد، لكن تعقيد النظام لا يلغي السـؤال عمن اختار الغاية، ومن صـمم الأداة، ومن وافق علىٰ القرار، ومن تجاهل التحذير، ومن كان يملك القدرة علىٰ التعديل.

إن المسـؤولية ليسـت مجرد عقوبة تلحق بالفعل بعد وقوعه، بل عنصـر يدخل في تكوين العقل قبل الفعل. من يعلم أنه سيحاسـب يضـطر إلىٰ فحص أسبابه، ومن يستطيع إخفاء أثره يميل إلىٰ التوسع في القوة. ولهذا فإن المساءلة ليست إجراءً خارجيًا، بل بنية معرفية وأخلاقية تحسن القرار نفسه.

هذه الطبقات لا تعمل منفصـلةً، بل تتداخل في حركة واحدة. الإدراك يؤثر في المفهوم، والمفهوم يو جه بناء العلا قة، والعلا قة تؤثر في التقويم، والتقويم يحتاج إلىٰ تبرير، والتبرير يفتح باب المراجعة، والمراجعة تعيد بناء الإدراك، والمآل يعيد تقويم القاعدة، والمسـؤولية تربط جميع المستويات بالفاعل. العقل المعياري ليس خطًا مستقيمًا، بل دائرة تعلم تصـحح نفسها باستمرار.

ويمكن أن يختل العقل في أي طبقة من هذه الطبقات. قد يكون الخلل إدراكيًا حين تحجب الوقائع، أو مفهوميًا حين تسـتخدم تصـنيفات عاجزة، أو علائقيًا حين تبنىٰ سـببيات زائفة، أو قيميًا حين تختل الأولويات، أو تبريريًا حين تسـتبدل الحجة بالسـلطة، أو مراجعيا حين يمنع الاعتراف بالخطأ، أو مآليًا حين يهمل المسـتقبل، أو مسـؤوليًا حين يتوزع الفعل حتىٰ يضيع الفاعل.

إن تشـخيص موضـع الخلل يمنع المعالجة السـطحية. فالمشـكلة التي تنشـأ من نقص المعلومات لا تعالج بالطريقة نفسها التي تعالج بها مشكلة فساد المعيار. والمشكلة التي تقع

في بنية السلطة لا يكفي فيها تدريب الأفراد. والمشكلة التي ترجع إلىٰ مفهوم خاطئ لا تُحل بزيادة البيانات داخل المفهوم نفسه. العقل المعياري يحتاج إلىٰ وعي بالطبقة التي فشل عندها الحكم.

ومن هنا تتحدد المبادئ الحاكمة للنظرية العامة. أول هذه المبادئ هو مبدأ وحدة الجوهر وتعدد التجلي. العقل الإنساني واحد من جهة القابلية المعيارية، لكنه يظهر في صيغ متنوعة بحسب المجال والتاريخ والثقافة والمؤسسة. وهذا المبدأ يمنع الجوهرانية التي تحول الاختلاف الحضاري إلىٰ اختلاف في طبيعة الإنسان، كما يمنع التسطيح الذي ينكر الخصوصيات الواقعية.

إن وحدة الجوهر لا تعني وجود عقل مكتمل سابق علىٰ كل خبرة، بل وجود بنية أصلية تجعل التعلم والنقد والترجمة ممكنًا. وتعدد التجلي لا يعني انعدام المشترك، بل يعني أن القابلية الواحدة تتشكل داخل شروط مختلفة. وهذا ما يفسر إمكان التفاهم بين البشر من غير أن يتطابقوا، وإمكان النقد المتبادل من غير إلغاء الخصوصية.

أما المبدأ الثاني فهو مبدأ عدم الاختزال. لا يجوز رد العقل إلىٰ الدماغ، ولا إلىٰ اللغة، ولا إلىٰ الثقافة، ولا إلىٰ التاريخ، ولا إلىٰ الدين، ولا إلىٰ العلم، ولا إلىٰ المؤسسة. كل واحد من هذه العناصر شرط أو ميدان أو أداة أو منتج، لكنه لا يساوي العقل كله. الاختزال يلتقط مستوىً حقيقيًا، ثم يمد سلطته إلىٰ ما يتجاوزه.

إن رد العقل إلىٰ البيولوجيا يفسر الآلية ويهمل القيمة، وردّه إلىٰ اللغة يفسر التكوين الرمزي ويهمل الخبرة السابقة علىٰ التعبير، وردّه إلىٰ الثقافة يفسر التشكيل التاريخي ويهمل إمكان النقد، وردّه إلىٰ العلم يفسر بعض طرائق المعرفة ويهمل الغاية، وردّه إلىٰ الدين قد يحول التأويل البشري إلىٰ عقل مكتفٍ بذاته. النظرية المعيارية تحفظ لكل عنصر موقعه وحدوده.

والمبدأ الثالث هو مبدأ التكامل الوظيفي. العقل لا ينضج بتفوق وظيفة واحدة، بل بانتظام العلاقة بين الإدراك والذاكرة والخيال والانفعال والإرادة والحكم. فقد يكون الذكاء مرتفعًا بينما يضعف الضمير، وقد تكون الحساسية الأخلاقية قويةً بينما يضيق الفهم الواقعي، وقد تكون الإرادة صلبةً بينما يغيب تقدير المآل. التكامل لا يعني تساوي الوظائف، بل وضع كل وظيفة في موقعها المناسب بحسب الموقف.

إن الخيال ضروري لتصور البديل، لكنه يحتاج إلىٰ حد الواقع. والانفعال يكشف القيمة المباشرة، لكنه يحتاج إلىٰ التهذيب كي لا يتحول إلىٰ اندفاع. والذاكرة تمنح الاستمرار، لكنها تحتاج إلىٰ النقد كي لا تصبح سجنًا. والإرادة تحول الحكم إلىٰ فعل، لكنها تحتاج إلىٰ المشروعية. والعقل المعياري هو الذي يبني بينها ترتيبًا متحركًا لا هيمنة ثابتة.

والمبدأ الرابع هو مبدأ الفصل والوصل. علىٰ العقل أن يميز بين الحقيقة والقيمة، وبين الواقع والمقصد، وبين السلطة والحجة، وبين القانون والعدالة، وبين الوسيلة والغاية، لكنه لا يترك هذه الأبعاد منفصلة. الفصل يحمي من الخلط، والوصل يحمي من التفكك. ومن دون الفصل تتحول المنفعة إلىٰ حقيقة، والقوة إلىٰ شرعية، والعادة إلىٰ قيمة. ومن دون الوصل تصبح المعرفة بلا مسؤولية، والقيمة بلا واقع، والمبدأ بلا أثر.

إن كثيرًا من أزمات الفكر ناتج عن أحد انحرافين: خلط المستويات أو قطع العلاقات بينها. فالاختزال المادي يخلط الوجود بالقيمة، والوعظ المجرد يقطع القيمة عن الواقع، والتكنوقراطية تفصل الكفاءة عن العدالة، والشكلانية القانونية تفصل النص عن المقصد، والنسبية تخلط وجود الاختلاف باستحالة الحكم. العقل المعياري يستعيد الفروق والصلات معًا.

أما المبدأ الخامس فهو مبدأ العلو المعياري. فليست كل القيم في مرتبة واحدة، ولا يجوز أن تستوي المنفعة والكرامة، أو الكفاءة والعدالة، أو الاستقرار والحرية علىٰ نحو آلي.

يحتاج العقل إلىٰ هرم قيمي يحدد ما لا يجوز التضحية به إلا في أضيق الحدود، وما يمكن موازنته، وما يمثل وسيلة لا غاية.

إن غياب الترتيب القيمي يجعل القرار تابعًا للأقوىٰ أو للأسرع أو للأكثر نفعًا في اللحظة. وقد تضحىٰ كرامة الإنسان باسم الاقتصاد، أو الحقيقة باسم الاستقرار، أو العدالة باسم الفاعلية. العقل المعياري لا يرفض هذه القيم الأدنىٰ، لكنه يمنعها من أن تنقلب إلىٰ مراجع نهائية.

ويقوم هذا العلو علىٰ أن الإنسان ليس مجرد مورد داخل النظام، بل الغاية التي ينبغي أن تقاس الأنظمة بمدىٰ حفظها لإنسانيته. ولا يعني ذلك إطلاق الفرد من كل قيد، بل الاعتراف بأن المؤ سسة والاقتصاد والتقنية والدولة و سائل لتنظيم الحياة، لا غايات يجوز أن يستهلك الإنسان من أجلها.

والمبدأ السادس هو مبدأ الواقعية المقيدة بالمعيار. العقل لا يستطيع أن يبني حكمًا صالحًا إذا جهل الواقع، لكنه لا يجوز أن يجعل الواقع القائم مصدر الشرعية الوحيد. ما هو موجود يفرض شروط الفعل، لكنه لا يحدد وحده ما ينبغي أن يكون. الواقعية تمنع المثال من التحول إلىٰ وهم، والمعيار يمنع الواقعية من التحول إلىٰ تبرير للموجود.

إن القول بأن نظامًا ما قوي لا يعني أنه عادل، والقول بأن عادةً ما راسخة لا يعني أنها صحيحة، والقول بأن إصلاحًا ما صعب لا يعني أنه مستحيل أو غير واجب. العقل المعياري يفرق بين الاعتراف بالواقع والخضوع له، وبين فهم القوة ومنحها الحق.

والمبدأ السابع هو مبدأ حاكمية المقصد. لا يفهم الفعل أو النظام من خلال صورته الظاهرة فقط، بل من خلال الغاية التي وجد من أجلها. لكن المقصد لا يتحول إلىٰ كلمة فضفاضة تبرر كل شيء، بل يختبر في الوسائل والنتائج. المقصد الحقيقي لا يعرف من الإعلان وحده، بل من البنية التي يجسدها ومن الأثر الذي ينتجه.

إن المؤسسة التي تدعي العدالة ولا تسمح بالمراجعة تناقض مقصدها، والتعليم الذي يدعي بناء العقل ويعاقب السؤال يهدم غايته، والقانون الذي يحفظ الشكل ويضيع الكرامة يفقد شرعيته، والتقنية التي تعلن خدمة الإنسان ثم تحوله إلىٰ مادة للمراقبة تنقلب علىٰ مقصدها. المعيار ليس في الاسم، بل في انتظام الغاية والوسيلة والمآل.

والمبدأ الثامن هو مبدأ المآلات. الفعل لا يقيّم في لحظة صدوره وحدها، بل في المسار الذي يفتحه. وقد تكون النتيجة غير المقصودة أكثر أثرًا من المقصودة. ولهذا يحتاج العقل إلىٰ إدخال الزمن في بنية الحكم، وإلىٰ تقدير ما يرسخه القرار في المؤسسة والثقافة والإنسان.

إن الوسيلة تترك أثرها في الغاية. ما يبنىٰ علىٰ الإكراه يحمل قابلية إعادة إنتاج الإكراه، وما يُبنىٰ علىٰ الكذب يضعف الثقة، وما يبنىٰ علىٰ الاستثناء قد يحوله إلىٰ قاعدة. العقل المعياري لا ينظر إلىٰ النجاح القريب وحده، بل إلىٰ البنية التي تنشأ من طريقة الوصول إليه.

والمبدأ التاسع هو مبدأ قابلية المراجعة. كل حكم بشري، مهما بلغ من القوة، يظل معرضًا للتصحيح في فهمه أو تطبيقه أو تقدير آثاره. هذا لا يعني غياب الثوابت، بل التمييز بين ثبات القيمة وتاريخية الفهم. فالمبدأ قد يبقىٰ، بينما تتغير الأدوات، وقد يكون النص ثابتًا بينما تتجدد الواقعة، وقد تكون الغاية واحدةً، بينما تتعدد طرق الوصول إليها.

إن العقل الذي لا يراجع نفسه يحول المعرفة إلىٰ سلطة، والمبدأ إلىٰ أيديولوجيا، والمؤسسة إلىٰ جهاز مغلق. أما المراجعة فتعيد وصل الحكم بالواقع، وتمنع التراكم الخطأ من أن يصبح تقليدًا.

والمبدأ العاشر هو مبدأ المسؤولية المتناسبة مع القدرة. كلما اتسعت قدرة الفاعل علىٰ المعرفة والتأثير، ازدادت مسؤوليته عن الفحص والمآل. ليس الجهل عذرًا دائمًا، خصوصًا حين تكون المعلومات متاحة وكان الامتناع عن معرفتها اختيارًا. والمؤسسات التي تملك دوات تحليل واسعة تتحمل مسؤوليةً أكبر من الأفراد المحدودين.

إن القوة المعرفية تولد واجبًا، كما تولد القوة السياسية واجبًا. ومن يملك قرارًا يؤثر في ملايين الناس لا يجوز أن يحكم بمعايير الحدس الشخصي. ومن يصمم تقنيةً تغير السلوك العام لا يستطيع أن يختبئ خلف حياد الأداة. المسؤولية تمتد إلىٰ التصميم والاختيار والإهمال، لا إلىٰ التنفيذ المباشر وحده.

والمبدأ الحادي عشر هو مبدأ الاعتراف بالآخر. لا يستطيع العقل أن يبلغ الموضوعية من داخل موقع واحد، لأن كل ذات محدودة بخبرتها. الآخر يوسع الواقع، ويكشف الانحياز، ويمنح الحكم خبرةً لم تكن حاضرة. الاعتراف ليس مجاملةً أخلاقية، بل شرط معرفي.

لكن الاعتراف لا يلغي النقد. كرامة الشخص ثابتة، أما رأيه فقابل للفحص. ومن هنا يميز العقل المعياري بين احترام الإنسان ومساواة الحجج. الجميع يدخلون المجال بوصفهم ذواتًا، لكن الأقوال لا تتساوىٰ إلا بقدر أدلتها.

والمبدأ الثاني عشر هو مبدأ المؤسسية. العقل الفردي ضروري لكنه غير كافٍ، لأن القضايا المعقدة تتجاوز خبرة الفرد. المؤسسة توسع المعرفة، وتحفظ الذاكرة، وتوزع الوظائف، وتبني آليات للمراجعة. لكنها لا تصبح عقلانيةً لمجرد التنظيم؛ فقد تتحول إلىٰ قوة تعيد إنتاج خطئها.

عقلانية المؤسسة تتحدد بقدرتها علىٰ كشف أسباب القرار، وحماية الاعتراض، وفصل المصلحة عن الحكم، وتوزيع المسؤولية من غير تبديدها، ومراجعة الأثر بعد التطبيق. المؤسسة المعيارية لا تقدس نفسها، بل تبني داخلها آليات تسمح لها بتصحيح ذاتها.

والمبدأ الثالث عشر هو مبدأ التعقيد. العالم الإنساني لا يعمل بخطوط سببية بسيطة، بل بشبكات من التأثير المتبادل. القرار في الاقتصاد يؤثر في الاجتماع، والسياسة التعليمية تغير الثقافة، والتقنية تعيد تشكيل القانون، واللغة تؤثر في الإدراك. العقل المعياري لا يختزل هذه الشبكات في عامل واحد.

غير أن الاعتراف بالتعقيد لا يعني الا ستسلام له. فالعقل يستطيع أن يبني نماذج تقريبية، وأن يحدد نقاط تد خل، وأن يتعلم من التغذ ية الراجعة. المهم أن يعرف أن النموذج ليس الواقع كله، وأن يظل مستعدًا لتعديله.

والمبدأ الرابع عشر هو مبدأ حفظ الإنسان من منتجاته. العقل يصنع المؤسسة والتقنية والقانون والسوق، لكن هذه المنتجات قد تستقل وتعود فتفرض شروطها عليه. ما صنعه الإنسان يمكن أن يتحول إلىٰ بنية تبدو طبيعيةً وغير قابلة للتغيير. العقل المعياري يعيد التاريخ إلىٰ هذه المنتجات، ويكشف أنها خيارات تراكمت، وأنها قابلة للمراجعة.

إن السوق ليس قوةً طبيعيةً خالصة، والمؤ سسة ليست كيانًا مقدسًا، والخوارزمية ليست قدرًا، والقانون ليس عدلًا بمجرد صدوره. كل منتج يحتاج إلىٰ العودة إلىٰ الغاية التي من أجلها وجد، وإلىٰ الإنسان الذي ينبغي أن يخدمه.

والمبدأ الخامس عشر هو مبدأ التكامل بين الحقيقة والعدالة. الحقيقة تحمي الحكم من الوهم، والعدالة تحمي الحقيقة من الاستعمال الظالم. لا يجوز التضحية بالدقة باسم النبل، ولا بالكرامة باسم المعرفة. العقل المعياري يجمعهما داخل قرار مسؤول.

إن هذه المبادئ لا تعمل بوصفها قائمةً مستقلة، بل بوصفها نظامًا متفاعلاً. وحدة الجوهر تمنع الجوهرانية، وعدم الاختزال يحفظ تعدد المستويات، والتكامل الوظيفي ينظم القدرات، والفصل والوصل يمنع الخلط والتفكك، والعلو المعياري يرتب القيم، والواقعية تحفظ الاتصال بالعالم، والمقصد يمنح الاتجاه، والمآل يدخل الزمن، والمراجعة تحمي التصحيح، والمسؤولية تربط القدرة بالمحاسبة، والاعتراف يوسع المعرفة، والمؤسسية تنظم المشاركة، والتعقيد يمنع التبسيط المخل، وحفظ الإنسان يضبط المنتجات، والتكامل بين الحقيقة والعدالة يمنع انحراف المعرفة والقيمة.

ومن خلال هذه المبادئ يمكن تحديد معايير نضج العقل علىٰ المستوىٰ الفردي. أول هذه المعايير قدرة الفرد علىٰ التمييز بين ما يعرفه وما يعتقده، وبين ما يريده وما يبرره، وبين ما

يشعر به وما يستطيع إثباته. فالعقل غير الناضج يخلط بين قوة الشعور وقوة الدليل، ويعامل الرغبة بوصفها حقيقةً داخليةً مكتفيةً بذاتها.

أما العقل الناضج فيعترف بدرجات المعرفة. يعرف أن اليقين ليس واحدًا، وأن بعض الأحكام احتمالية، وأن الاعتراف بعدم المعرفة أفضل من ادعاء كاذب. التواضع المعرفي ليس ترددًا، بل دقة في نسبة القوة إلىٰ الدليل.

والمعيار الثاني هو القدرة علىٰ احتمال التعارض. العقل غير الناضج يبحث عن إجابات بسيطة تحميه من القلق، ويحول التعدد إلىٰ تهديد. أما العقل المعياري فيستطيع أن يحمل قيمتين متزاحمتين، وأن يرىٰ وجهي المسألة، وأن يعترف بأن بعض القرارات لا تخلو من كلفة.

إن النضج لا يعني إزالة كل تناقض، بل إدارة التوتر بين الحرية والنظام، والفرد والجماعة، الثبات والتغير، المبدأ والمآل. العقل الذي لا يحتمل هذا التوتر يهرب إما إلىٰ الجمود وإما إلىٰ النسبية.

والمعيار الثالث هو القدرة علىٰ نقد الذات. فالعقل لا يكون ناضجًا إذا كان بارعًا في كشف أخطاء الآخرين وعاجزًا عن رؤية انحيازه. النقد الحقيقي يبدأ من الوعي بأن الذات ليست مستثناة من القواعد التي تطبقها علىٰ غيرها.

والمعيار الرابع هو القدرة علىٰ الفصل بين الهوية والفكرة. حين تصبح الفكرة جزءًا مغلقًا من تعريف الذات، يتحول نقدها إلىٰ تهديد وجودي. العقل المعياري يحتفظ بانتمائه، لكنه لا يجعل صحة كل ما ينتمي إليه شرطًا لبقاء هويته. يستطيع أن يصحح تراثه من غير أن يهدم ذاته، وأن يتعلم من غيره من غير أن يذوب فيه.

والمعيار الخامس هو تقدير المآل. الفرد الناضج لا يزن الفعل بلذته أو فائدته المباشرة فقط، بل بأثره في ذاته والآخرين والعلاقة. يعرف أن بعض الانتصارات القريبة تخلق خسائر بعيدة، وأن بعض الامتناع قوة، وأن بعض الصبر فعل عقلاني.

والمعيار السادس هو تحمل المسؤولية. لا ينسب الفرد كل فشل إلىٰ الظروف، ولا يدعي السيطرة علىٰ ما لا يملك. يميز بين ما صنعه وما فرض عليه، ويتحمل نصيبه من القرار. المسؤولية الناضجة لا تعني جلد الذات، بل دقة في تحديد مجال الفعل.

أما علىٰ المستوىٰ المؤسسي، فيقاس نضج العقل بقدرة المؤسسة علىٰ تحويل المعرفة الفردية إلىٰ حكم مشترك من غير أن تقتل المبادرة. المؤسسة الناضجة لا تكتفي بجمع الخبراء، بل تنظم اختلافهم، وتكشف تعارض المصالح، وتحدد سلطة كل معرفة.

وتظهر العقلانية المؤسسية في الشفافية، لأن القرار الذي لا يكشف أسبابه يتحول إلىٰ إرادة مغلقة. لكنها ليست كشف كل شيء بلا قيد، بل جعل القواعد والمسارات ومصادر الدليل قابلةً للمساءلة.

وتظهر كذلك في الفصل بين السلطة والحجة. صاحب المنصب قد يملك حق اتخاذ القرار، لكنه لا يملك حق جعل رأيه حقيقةً. المؤسسة العقلانية تمنح السلطة إطارًا، وتسمح للحجة بأن تعبر السلم الإداري، وتحمي من يكشف الخطأ.

وتظهر في الذاكرة المؤسسية. فالمؤسسة التي لا تحفظ تجاربها تكرر أخطاءها، والتي تحفظها من غير تحليل تحولها إلىٰ أرشيف. الذاكرة المعيارية هي القدرة علىٰ استخراج قاعدة من التجربة، وعلىٰ تعديل السلوك بناءً عليها.

وتظهر في توزيع المسؤولية. التعقيد يحتاج إلىٰ توزيع الوظائف، لكنه لا ينبغي أن يؤدي إلىٰ اختفاء المسؤول. يجب أن يكون واضحًا من يقرر، ومن يراجع، ومن ينفذ، ومن يراقب الأثر. إن تشتت المسؤولية من أكبر مخاطر المؤسسة الحديثة.

وتظهر في القدرة علىٰ مراجعة المؤشرات. فالمؤسسة قد تنجح وفق ما تقيسه وتفشل في غايتها الحقيقية. المدرسة قد ترفع الدرجات وتخفض التفكير، والمستشفىٰ قد يزيد سرعة الخدمة ويضعف الرعاية، والدولة قد تحقق نموًا اقتصاديًا مع تعميق التفاوت. العقل المؤسسي يسأل دائمًا: هل يقيس المؤشر ما ينبغي أن نحققه؟

أما علىٰ المستوىٰ الحضاري، فإن نضج العقل يقاس بقدرة المجتمع علىٰ بناء علاقة متوازنة بين المعرفة والقيمة والسلطة. الحضارة التي تنتج علمًا من غير أخلاق قد تضاعف قدرتها علىٰ التدمير، والحضارة التي تملك قيمًا من غير مؤسسة تبقىٰ عاجزةً عن تجسيدها والحضارة التي تملك مؤسسات من غير حرية تتحول إلىٰ انتظام بلا عقل.

المعيار الحضاري الأول هو مكانة الحقيقة. هل يستطيع الباحث والصحفي والقاضي والمواطن أن يقول ما يراه صحيحًا من غير خوف؟ وهل توجد مؤسسات للتحقق؟ وهل يفصل بين الخبر والدعاية؟ الحضارة التي تخضع الحقيقة للولاء تفقد قدرتها علىٰ التصحيح.

والمعيار الثاني هو مكانة الإنسان. هل يعامل الفرد بوصفه غايةً أم وسيلة؟ هل تحفظ القوانين كرامته أمام الدولة والسوق والجماعة؟ هل يملك صوتًا في القرارات التي تؤثر فيه؟ إن التقدم الذي يستهلك الإنسان ليس تقدمًا معياريًا.

والمعيار الثالث هو قدرة المجتمع علىٰ إدارة الاختلاف. الحضارة الناضجة لا تحتاج إلىٰ محو التعدد كي تحافظ علىٰ وحدتها، بل تبني قواعد تسمح بالخلاف من غير تفكك. الوحدة التي لا تحتمل الاعتراض هشّة، والتعدد الذي لا يملك أرضًا مشتركة فوضىٰ.

والمعيار الرابع هو علاقة الماضي بالحاضر. المجتمع الذي يقدس الماضي يعطل التجدد، والذي يقطعه يفقد الذاكرة. العقل الحضاري يميز بين القيمة التاريخية وصورتها، ويستعيد الأصل عبر إعادة التجسيد لا عبر التكرار.

والمعيار الخامس هو موقع المستقبل. هل تدخل حقوق الأجيال القادمة في القرار؟ وهل تُحسب كلفة استهلاك البيئة والموارد؟ الحضارة التي تعيش علىٰ حساب المستقبل تعاني قصرًا معياريًا مهما بلغت قوتها.

والمعيار السادس هو قابلية المؤسسة العامة للمساءلة. لا تكون الدولة عقلانيةً لأنها قوية، بل لأنها تخضع القوة للقانون والمصلحة العامة والمراجعة. السلطة التي لا تسأل لا تتراكم فيها المعرفة فقط، بل يتراكم الخطأ.

ومن خلال هذه المعايير يمكن فهم اختلال العقل بوصفه اضطرابًا بنيويًا لا مجرد ضعف في الذكاء. أول أنماط الاختلال هو العقل الاختزالي، الذي يرد الظاهرة إلىٰ عامل واحد ويهمل مستوياتها الأخرىٰ. قد يفسر الإنسان بالاقتصاد وحده، أو بالتاريخ وحده، أو بالبيولوجيا وحدها أو بالدين وحده. الاختزال يمنح وضوحًا سريعًا، لكنه يدفع ثمنه في الدقة.

والنمط الثاني هو العقل الأداتي، الذي يحسن اختيار الوسيلة ولا يفحص الغاية. هذا العقل قادر علىٰ الإنجاز، لكنه قد يخدم أي مقصد. خطره لا يكمن في ضعفه، بل في قوته المنفصلة عن القيمة.

والنمط الثالث هو العقل التبريري، الذي يستخدم الحجة لحماية الهوية أو السلطة. لا يبحث عن الحقيقة، بل عن الأسباب التي تحفظ النتيجة. وهو شديد القدرة علىٰ التكيف؛ فإذا سقط دليل انتقل إلىٰ غيره من غير أن يراجع الأصل.

والنمط الرابع هو العقل الامتثالي، الذي يخلط بين صحة الحكم ومصدره. يقبل القول لأن السلطة قالته أو لأن الجماعة تكرره. وهو لا يخلو من التفكير، لكنه يستخدمه داخل حدود لا يسمح لنفسه بتجاوزها.

والنمط الخامس هو العقل التجزيئي، الذي يرىٰ كل مجال منفصلًا عن آثاره. العالم يعرف ولا يسأل عن الاستعمال، والسياسي يقرر ولا يسأل عن الحقيقة، والاقتصادي يحسب ولا يسأل عن العدالة، والقانوني يطبق ولا يسأل عن المقصد. التجزئة تحمي التخصص من المسؤولية.

والنمط السادس هو العقل المغلق، الذي لا يملك آلية للاعتراف بالخطأ. كل اعتراض يعاد تفسيره بوصفه دليلًا علىٰ صحة الموقف، وكل فشل ينسب إلىٰ الخارج. هذا العقل لا يتعلم، لأنه يمنع الواقع من أن يفاجئه.

والنمط السابع هو العقل العدمي، الذي يستنتج من محدودية المعرفة استحالة الحقيقة، ومن اختلاف القيم استحالة الحكم. وهو يبدو متواضعًا، لكنه ينتهي إلىٰ مساواة الدليل بالإشاعة، والعدل بالقوة.

والنمط الثامن هو العقل المثالي المنفصل، الذي يبني معايير نقيةً لا تعرف الواقع. قد تكون غاياته ساميةً، لكنه حين يطبقها ينتج نقيضها؛ لأنه لا يرىٰ التعقيد والقيود والمآلات.

والنمط التاسع هو العقل الواقعي المستسلم، الذي يحول الصعوبة إلىٰ قدر. لا يسأل عما ينبغي، بل عما يمكن في اللحظة، ثم يجعل الممكن القريب معيارًا نهائيًا. هذا العقل يخلط الحكمة بالخضوع.

والنمط العاشر هو العقل الخوارزمي المغلق، الذي يساوي بين ما يمكن حسابه وما يستحق الاعتبار. يحول الإنسان إلىٰ بيانات، ويجعل النموذج بديلًا عن الخبرة. خطره أ يمنح قراراته مظهرًا من الحياد بينما يخفي قيمًا داخل التصميم.

إن هذه الأنماط قد تجتمع في الفرد والمؤسسة والحضارة، وقد تتبادل الدعم. فالسلطة المغلقة تشجع العقل الامتثالي، والعقل التبريري يحمي السلطة، والتجزئة تعفي المتخصصين من المسؤولية، والاختزال يبسط الواقع بما يخدم القرار. ومن ثم فإن إصلاح العقل لا يكون موعظةً فرديةً فقط، بل إعادة بناء للشروط المؤسسية والثقافية.

تطبيق النظرية في مجال المعرفة يبدأ من إعادة تعريف الموضوعية. الموضوعية ليست غياب الذات، بل تنظيم حضورها. وهي لا تتحقق بخروج مستحيل من التاريخ، بل بكشف الموقع، وتعدد المناهج، وإعادة الاختبار، وفتح النتائج أمام النقد. العقل المعياري يجعل الحقيقة قيمةً وممارسةً مؤسسيةً في آنٍ واحد.

إن المعرفة لا تُقاس بكمية المعلومات، بل بدرجة اتصالها بالواقع، واتساقها الداخلي، وقدرتها علىٰ التفسير، وقابليتها للمراجعة. ولا يكفي نجاحها العملي، لأن الوهم قد ينجح مؤقتًا، ولا يكفي انسجامها، لأن النسق المغلق قد يكون متماسكًا. المعرفة الناضجة تجمع المرجع والاتساق والتجربة والنقد.

وفي مجال الدولة، يظهر العقل المعياري بوصفه قدرةً علىٰ إخضاع القوة للمقصد والحق والمآل. الدولة ليست عقلًا مستقلًا، بل مؤسسة تجمع عقولًا وتملك أدوات واسعة. وقد تتحول إلىٰ أكثر صور العقلانية تنظيمًا أو إلىٰ أكثر صور القوة انغلا ًا.

عقلانية الدولة لا تُقاس بقدرتها علىٰ الضبط وحده، بل بقدرتها علىٰ تحويل المصالح المتعارضة إلىٰ سياسة عامة عادلة، وبناء مؤسسات تكشف الخطأ، وحماية المجال الذي تُقال فيه الحقيقة. الدولة التي تعرف كل شيء عن مواطنيها ولا تسمح لهم بمعرفة أسباب قرارها تعاني اختلالًا معياريًا.

إن فاعلية الدولة قيمة، لكنها ليست القيمة العليا. الدولة العاجزة تترك المجتمع للفوضىٰ، والدولة المطلقة تبتلع المجتمع. العقل المعياري يطلب قدرةً مقيدةً بالقانون، وشرعيةً متصلةً بالعدالة، ومؤسسةً قادرةً علىٰ التعلم.

وفي مجال القانون، يتجلىٰ العقل المعياري في العلاقة بين النص والواقعة والمقصد والمآل. القانون ليس مجرد قواعد مكتوبة، بل نظام لتنظيم القوة والحقوق والتوقعات. وقد يكون منسجمًا في صياغته لكنه ظالم في أثره، أو عادل المقصد لكنه عاجز التطبيق.

العقل القانوني الناضج لا يذيب النص في الرغبة، ولا يجمده بعيدًا عن الواقع. يميز بين ثبات القاعدة وتغير الواقعة، ويستعين بالخبرة المتخصصة لفهم الموضوع، ويراقب أثر الحكم علىٰ النظام كله. إن العدالة لا تُستخرج من اللفظ وحده، لكنها لا تُبنىٰ من خارج كل قاعدة.

وفي مجال الدين، يحفظ العقل المعياري الفرق بين المصدر المتعالي والفهم البشري. الإيمان لا يلغي الحاجة إلىٰ العقل، بل يجعلها أعمق؛ لأن النص يحتاج إلىٰ فهم، والواقع يحتاج إلىٰ تنزيل، والمقصد يحتاج إلىٰ ترتيب. وحين يُساوىٰ التأويل البشري بالمطلق، يتعطل التصحيح.

العقل الديني المعياري يجمع علو المرجع ومركزية الواقع وحاكمية المقصد وتقدير المآل. لا يحول الدين إلىٰ انعكاس للواقع، ولا يحول الواقع إلىٰ مادة صامتة أمام حكم غير مفهَّم. إنه يتحرك بين النص والإنسان والتاريخ داخل مسؤولية.

وفي مجال العلم، تظهر المعيارية في حماية الحقيقة من التمويل والسلطة والتحيز، وفي حماية الإنسان من استعمال المعرفة استعمالًا مدمرًا. العلم لا يحتاج إلىٰ أخلاق كي تكون معادلاته صحيحة، لكنه يحتاج إليها كي يكون مشروعه الإنساني مشروعًا.

إن اختيار موضوع البحث، وطريقة التجربة، وتوزيع الموارد، ونشر النتائج، كلها قرارات قيمية. ولذلك لا يوجد علم بلا سياق، وإن أمكن أن تكون نتائجه موضوعيةً. العقل المعياري لا يخلط بين صدق النتيجة وعدالة المؤسسة، لكنه يرفض تجاهل العلاقة بينهما.

وفي مجال التقنية، يتجلىٰ العقل المعياري في الانتقال من سؤال الإمكان إلىٰ سؤال المشروعية. ليست كل تقنية قابلة للتنفيذ جديرةً بالتنفيذ، ولا كل أتمتة تقدمًا. التقنية تعيد تشكيل الإنسان، لا تخدمه فقط؛ فهي تغير الانتباه والذاكرة والعمل والعلاقات.

إن حوكمة التقنية تحتاج إلىٰ إدخال القيم منذ التصميم، لا بعد ظهور الضرر. يجب أن يُسأل: ما الذي تقيسه الأداة؟ وما الذي تستبعده؟ ومن يملك البيانات؟ ومن يستطيع الاعتراض؟ وكيف يُصحح القرار؟ إن العدالة التقنية لا تتحقق بإضافة أخلاق خارجية إلىٰ نموذج جاهز، بل ببناء المعيار في بنيته.

وفي مجال الذكاء الاصطناعي، تصبح التفرقة بين الأداء والمعيار حاسمة. النظام قد ينتج تحليلًا أو قرارًا، لكنه لا يكتسب بذلك مسؤوليةً أخلاقيةً كاملة. ما يقدمه أداة داخل عقل مؤسسي بشري، ولا يجوز أن يتحول إلىٰ ذريعة لنقل المسؤولية إلىٰ الآلة.

العقل الا صطناعي، بالمعنىٰ الشائع، هو قدرة وظيفية علىٰ معالجة الرموز والأنماط، أما العقل المعياري فيتطلب ذاتًا تعرف معنىٰ الحكم، وتفهم موقعه، وتتحمل أثره. وقد تقترب الأنظمة من بعض وظائف هذه البنية، لكن ذلك لا يلغي ضرورة الإسناد البشري للمقصد والمسؤولية.

وفي نظم التعقيد، يظهر العقل المعياري بوصفه عقلًا للترابط والتغذية الراجعة وعدم اليقين. النظام المعقد لا يستجيب دائمًا للتدخل كما يتوقع الفاعل، وقد تنتج السيا سات آثارًا مضادة. لذلك يحتاج القرار إلىٰ تجريب محدود، ورصد مستمر، وإمكان التراجع.

العقل الخطي يبحث عن سبب واحد ونتيجة واحدة، أما العقل المعياري المعقد فيسأل عن الشبكة، وعن الحلقات التي تضخم الأثر أو تخففه، وعن النقطة التي قد يتحول عندها

النظام. لكنه لا يكتفي بالو صف الشبكي، بل يضيف سؤال القيمة: أي ا ستقرار ينبغي حف وأي تحول ينبغي فتحه، ومن يتحمل الكلفة؟

إن التعقيد لا يعفي من الحكم، بل يجعل الحكم أكثر تواضعًا وأكثر مسؤولية. لا يستطيع العقل أن يضمن كل النتائج، لكنه يستطيع أن يبني مؤ سسات تتعلم بسرعة، وأن يمنع الضرر غير القابل للتدارك، وأن يوزع المخاطر بعدالة.

وتطبيق النظرية في مجال الاقتصاد يكشف أن السوق ليس عقلًا مستقلًا. ما يسمىٰ عقل السوق هو نتيجة تفاعل قرارات وأثمان ومؤ سسات وقواعد. وقد ينتج معلومات مهمة، لكنه لا يملك معيارًا ذاتيًا للعدالة أو الكفاية. السعر يخبر عن العرض والطلب، لكنه لا يخبر وحده عن الحق.

العقل المعياري الاقتصادي يميز بين الكفاءة والتوزيع، وبين النمو والكفاية، وبين الربح والقيمة الاجتماعية. لا يرفض السوق، لكنه يمنعه من أن يصبح مرجعًا أخلاقيًا. ويعيد السؤال من مقدار ما ينتج إلىٰ كيفية توزيعه، ومن سرعة التبادل إلىٰ أثره في الإنسان والمجتمع.

وفي مجال الإعلام، تظهر المعيارية في حماية المجال العام من التلاعب. الإعلام لا ينقل الواقع فقط، بل يرتب الانتباه ويحدد ما يبدو مهمًا. حين يصبح هدفه التفاعل وحده، تتحول الإثارة إلىٰ معيار للظهور، ويعاد بناء الواقع وفق ما يجذب الغضب والخوف.

العقل الإعلامي المعياري يميز بين حرية التعبير ومسؤولية التحقق، وبين التعدد والتضليل، وبين حق الجمهور في المعرفة وحق الأفراد في الكرامة. ولا يحمي الحقيقة بالقمع، بل ببناء مؤسسات تحقق وشفافية ومساءلة.

وفي مجال التربية، يصبح العقل المعياري غاية التعليم لا مجرد وسيلته. التعليم الذي يراكم المعلومات من غير أن يبني الحكم يخرج متخصصين قادرين علىٰ الأداء وعاجزين عن المسؤولية. والتعليم الذي يمنح الإجابات ويمنع السؤال يربي علىٰ الطاعة لا علىٰ العقل.

التربية المعيارية تعلم الطالب كيف يميز بين الدعوىٰ والدليل، وكيف يعترف بحدود معرفته، وكيف يربط تخصصه بالمجتمع، وكيف يحاور المختلف. وتعلمه أن النجاح ليس مجرد التفوق علىٰ الآخرين، بل القدرة علىٰ استخدام المعرفة استخدامًا مسؤولًا.

وفي مجال الفلسفة، تمنح النظرية العقل وظيفةً تركيبيةً لا استعلائية. الفلسفة لا تقف فوق العلوم والأديان والقوانين بوصفها محكمةً مطلقة، بل تكشف الافتراضات، وتميز المستويات، وتبني لغةً للحوار بينها. قوتها في قدرتها علىٰ إعادة الكلي إلىٰ الجزئي، والغاية إلىٰ الوسيلة، والإنسان إلىٰ النظام.

إن المقارنة بالدراسات السابقة تكشف أن نظرية العقل المعياري تتقاطع مع تيارات متعددة، لكنها لا تنحل في أي واحد منها. فهي تلتقي مع العقلانية الكلاسيكية في القول بوحدة القابلية العقلية وبقدرة الإنسان علىٰ التمييز والتبرير، لكنها تفارقها حين ترفض العقل المجرد المنفصل عن الجسد والتاريخ والمؤسسة.

وتلتقي مع النزعة التجريبية في التأكيد علىٰ اتصال العقل بالخبرة، وعلىٰ أن المعرفة لا تستخرج من مبادئ صورية وحدها، لكنها تفارقها حين ترىٰ أن الخبرة لا تفسر من ذاتها القيم والكليات والواجب. الوقائع تغذي الحكم، لكنها لا تنتج المعيار بصورة آلية.

وتلتقي مع النقد الكانطي في أن العقل لا يستقبل العالم استقبالًا سلبيًا، بل ينظمه من خلال بنيات، وفي أن المعيارية جزء من طبيعته، لكنها تتجاوز الفصل الصارم بين العقل النظري والعقل العملي، لأن الحقيقة والقيمة والمآل تتداخل في الحكم الواقعي والمؤسسي.

وتلتقي مع الفلسفة الهيغلية في فهم العقل بوصفه متحققًا في التاريخ والمؤسسة، لا بو صفه وعيًا فرديًا فقط، لكنها ترفض تحويل التاريخ إلىٰ مسار ضروري يبرر ما وقع. التاريخ مجال تحقق وانحراف معًا، ولا يملك شرعيته من ذاته.

وتلتقي مع البراغماتية في ربط الفكرة بالفعل والنتيجة، وفي اعتبار المعرفة عمليةً قابلةً للتصحيح، لكنها ترفض اختزال الصدق في النجاح أو المنفعة. فالفكرة قد تنجح في تحقيق غاية فاسدة، وقد يكون بعض الحقائق مكلفًا لكنه يظل حقيقةً.

وتلتقي مع الظاهراتية في إعادة الاعتبار للخبرة المعاشة ولتجسد الوعي، لكنها تضيف أن الوصف لا يكفي من دون معيار للتقويم. والعودة إلىٰ الأشياء لا تعفي من سؤال ما ينبغي فعله بها أو كيف ينبغي تنظيم العلاقة معها.

وتلتقي مع التأويلية في أن الفهم تاريخي ولغوي، وأن المعنىٰ لا يظهر خارج الأفق، لكنها ترفض أن يجعل التاريخ كل أفق مغلقًا. العقل يستطيع أن يوسع أفقه بالحوار والدليل، وأن يميز بين تأويل أكثر اتساقًا مع الوقائع وتأويل أقل.

وتلتقي مع النظرية النقدية في كشف العقل الأداتي وعلاقة المعرفة بالسلطة، لكنها لا تختزل الحقيقة في القوة، ولا تجعل كل معيار أثرًا لمصلحة. فإمكان نقد السلطة يفترض معيارًا لا يساويها.

وتلتقي مع البنيوية وما بعدها في أن اللغة والثقافة والمؤسسة تشكل الذات، لكنها ترفض إلغاء الفاعل المسؤول. الإنسان ليس سيدًا مطلقًا علىٰ البنىٰ، لكنه ليس مجرد أثر لها. قدرته علىٰ اتخاذ مسافة منها هي أساس النقد.

وتلتقي مع علوم الإدراك الحديثة في فهم العقل بوصفه مجسدًا وموزعًا وممتدًا في الأدوات، لكنها تضيف أن الامتداد الوظيفي لا يلغي مركزية المسؤولية. قد تمتد الذاكرة إلىٰ الجهاز، لكن الحكم الأخلاقي لا يمكن أن يذوب في الشبكة بلا فاعل.

وتلتقي مع نظريات العقل الجمعي في أن المعرفة تتجاوز الفرد، لكنها ترفض تحويل الجماعة أو المؤسسة إلىٰ ذات مستقلة. ما يوجد هو توزيع للوظائف وتنظيم للتواصل، لا وعي جمعي بسيط يملك إرادةً واحدة.

وتلتقي مع فلسفة القانون في مركزية التبرير والقاعدة والمؤسسة، لكنها توسع التحليل إلىٰ المقصد والمآل والتعقيد. فالقانون ليس نسقًا صوريًا فقط، بل تدخل في الواقع ينتج آثارًا تحتاج إلىٰ التقويم.

وتلتقي مع نظرية الحوكمة في أهمية الشفافية والمساءلة وتوزيع السلطة، لكنها تمنح هذه الأدوات أساسًا أعمق في بنية العقل نفسه. الحوكمة ليست مجرد تقنية إدارية، بل صورة مؤسسية للعقل المعياري.

وتلتقي مع نظرية النظم في فهم الترابط والتغذية الراجعة، لكنها تضيف أن النظام لا يحمل غايته الأخلاقية في ذاته. الاستقرار ليس دائمًا خيرًا، وقد يكون النظام المستقر ظالمًا. المعيار يحدد أي نظام يستحق الحفظ وأي نظام يحتاج إلىٰ التغيير.

وتلتقي مع الأخلاق المعيارية في سؤال الواجب والخير، لكنها ترفض حصر العقل المعياري في الحكم الأخلاقي. فمعيارية العقل تشمل الحقيقة والمشروعية والكفاءة والمآل، وتعمل في المعرفة والمؤسسة والتقنية كما تعمل في الضمير.

وتلتقي مع فلسفات الفضيلة في أن الحكم يحتاج إلىٰ تكوين الذات، لا إلىٰ القاعدة وحدها، لكنها تضيف أن الفضيلة الفردية لا تكفي في عالم مؤسسي معقد. الإنسان الصالح داخل نظام فاسد قد يعجز عن منع الضرر، ولذلك تحتاج الفضيلة إلىٰ بنية مؤسسية.

ومن خلال هذه المقارنات يتحدد تميز النظرية في أنها تجمع ما فصلته الدراسات السابقة: الجوهر والتاريخ، الفرد والمؤسسة، الحقيقة والقيمة، المبدأ والمآل، الجسد واللغة، الوظيفة والمسؤولية، التخصص والكلية. لا تدعي إلغاء هذه الاتجاهات، بل تعيد وضع كل واحد منها في مستواه.

إن العقل في هذه النظرية ليس ماهيةً جامدةً ولا مجرد اسم لعمليات متفرقة، بل بنية معيارية ذات جوهر واحد وتجليات متعددة. جوهره القابلية الإنسانية المشتركة للفهم والحكم والتبرير والمراجعة والمسؤولية. وبنيته شبكة العلاقات التي تنظم الإدراك والمفهوم والقيمة والفعل والمآل. ووظيفته تحويل الخبرة إلىٰ معرفة، والمعرفة إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ فعل مسؤول. وتجلياته هي الصور التي يظهر بها في اللغة والثقافة والتاريخ والدين والعلم

والفلسفة والقانون والدولة والتقنية. ومنتجاته هي المفاهيم والقواعد والمؤسسات والأنظمة التي تعود فتشكله.

إن وحدة العقل لا تقوم علىٰ تطابق المحتوىٰ، بل علىٰ وحدة الحركة المعيارية. فالبشر لا يحملون الأفكار نفسها، لكنهم يشتركون في إمكان السؤال عن الصدق والعدل والسبب. ولا يملكون القيم نفسها في كل تفصيل، لكنهم يعيشون داخل أنظمة ترجيح. ولا يتفقون علىٰ الغايات، لكنهم يفهمون معنىٰ التبرير والاعتراض.

أما التعدد فينشأ من اختلاف البيئات واللغات والتجارب والمؤسسات. وهو ليس انحرافًا عن الوحدة، بل شرط ظهورها. لا يظهر الجوهر إلا في التجلي، ولا يعرف المشترك إلا من خلال الاختلاف. والكونية التي لا تمر بالخصوصية تتحول إلىٰ فرض تجربة واحدة، والخصوصية التي تنكر الكونية تتحول إلىٰ انغلاق.

العقل المعياري هو إذن وحدة مفتوحة. وحدة لأنها تحفظ المرجع الإنساني المشترك، ومفتوحة لأنها لا تدعي اكتمال كل صورة. وهو كلي من غير أن يكون شموليًا، تاريخي من غير أن يكون نسبيًا، مجسد من غير أن يكون ماديًا اختزاليًا، مؤسسي من غير أن يلغي الفرد، حر من غير أن ينكر الشروط.

إنه يربط الإنسان بالعالم من خلال الحقيقة، وبالآخر من خلال الاعتراف، وبالفعل من لال المسؤولية، وبالمستقبل من خلال المآل، وبالمؤسسة من خلال الحوكمة، وبالمطلق من ل التواضع. وكلما اختلت واحدة من هذه الروابط، انحرف العقل عن صورته المتوازنة.

فالحقيقة من دون اعتراف قد تتحول إلىٰ قسوة، والاعتراف من دون حقيقة إلىٰ مجاملة نسبية، والمسؤولية من دون قدرة إلىٰ عبء ظالم، والقدرة من دون مسؤولية إلىٰ استبداد، والمآل من دون مبدأ إلىٰ انتهازية، والمبدأ من دون مآل إلىٰ عمىٰ، والمؤسسة من دون فرد إلىٰ بيروقراطية، والفرد من دون مؤسسة إلىٰ عجز.

إن النظرية لا تمنح العقل وصــفةً نهائيةً لكل حكم، بل تمنحه هندســةً داخليةً تمنع الانحراف. لا تقول له ماذا يقرر في كل حالة، بل كيف يبني القرار: أن يعرف الواقع، ويحدد القيمة، ويرتب الأولويات، ويختبر الوسـيلة، ويقدر المآل، ويكشـف أسـبابه، ويحدد المسؤولية، ويبقي الحكم قابلًا للمراجعة.

وهذه الهندسة تجعل العقل المعياري أساسًا لكل ممارسة بشرية مسؤولة. فحيث توجد معرفة بلا حكم، تبقىٰ الحقيقة معزولة. وحيث يوجد حكم بلا واقع، يتحول المبدأ إلىٰ تجريد. وحيث يوجد فعل بلا مآل، تصـبح القدرة خطرًا. وحيث يوجد نظام بلا مراجعة، يتحول الخطأ إلىٰ مؤسسة.

إن العقل المعياري لا يعد الإنسـان بالوصـول إلىٰ حكم خالٍ من كل نقص، بل ببناء شـروط تقلل الخطأ وتكشـفه وتمنع تقديسـه. وهذا هو الحد الواقعي للحكمة الإنسـانية: لا العصمة، بل القابلية الدائمة للتصحيح.

وفي هذه القابلية يكمن الفرق بين النظام الحي والنظام المغلق. النظام الحي يتعلم من أزماته، ويغير أدواته، ويحتفظ بقيمه عبر إعادة تجسـيدها. أما النظام المغلق فيفسـر كل فشـل بما يحفظ صورته، حتىٰ تتراكم التناقضات داخله.

إن العقل المعياري هو عقل الحياة لأنه لا يطلب ثباتًا ميتًا، ولا حركةً بلا اتجاه. يحفظ الهوية من خلال التجدد، ويحفظ المبدأ من خلال التنزيل، ويحفظ الإنسان من خلال تنظيم القوة. وهو لا يرىٰ التغير نقيضًـا للاسـتمرار، بل طريقًا لحفظ الجوهر من أن يتحول إلىٰ شكل فارغ.

ومن هنا فإن العقل ليس تاريخًا للأفكار، بل ولادة مستمرة للمعيار داخل الإنسان. يولد كلما تحولت الاسـتجابة إلىٰ سـؤال، والرغبة إلىٰ حكم، والقوة إلىٰ مسـؤولية، والتقليد إلىٰ فهم، والاختلاف إلىٰ حوار، والخطأ إلىٰ معرفة.

العقل المعياري لا يوجد مكتملًا وراء التجربة، لكنه لا يبدأ من الصفر داخلها. يحمل القابلية، ويكتسب الصورة، ثم يعود فينقد الصورة باسم القابلية التي اتسعت وعيًا. هذه الحركة بين الأصل والتكوين والمراجعة هي التي تمنح العقل وحدته واستمراره.

إن اللغة لا تصنع عقلًا مستقلًا، بل تمنح العقل فضاء التعبير والتجريد. والثقافة لا تملك عقلًا خارج الأفراد، بل تحفظ معاييرهم وتعيد تشكيلها. والتاريخ لا يفكر، لكنه يقدم للعقل ذاكرةً واختبارًا. والبيولوجيا لا تحكم في الحقيقة، لكنها تمنح الجسد الذي يتحقق فيه الحكم. والدين لا يلغي العقل، بل يفتح له أفق الغاية. والعلم لا يستنفده، بل ينظم علاقته ببعض مستويات الواقع. والفلسفة لا تحتكره، بل تعيد وعيه بنفسه.

هذه الميادين لا تتنافس علىٰ امتلاك الإنسان، بل تلتقي داخله. وكل محاولة لفصلها فصلًا مطلقًا تخلق عقلًا ناقصًا: عقلًا بلا جسد، أو عقلًا بلا تاريخ، أو عقلًا بلا معنىٰ، أو عقلًا بلا حقيقة، أو عقلًا بلا مسؤولية.

العقل المعياري هو ما يجعل هذا التعدد قابلًا للتركيب. لا يذيب الدين في العلم، ولا العلم في الفلسفة، ولا الثقافة في البيولوجيا، بل يمنح كل مجال حدوده ويفتح بين المجالات جسورًا. إنه عقل الحدود والعلاقات معًا.

والحدود في هذه النظرية ليست جدرانًا، بل شروط وضوح. حين يعرف العلم حدوده يستطيع أن يتعاون مع الأخلاق، وحين يعرف القانون حدوده يستطيع أن يتصل بالعدالة، وحين يعرف الدين حدود التأويل البشري يستطيع أن يفتح باب الاجتهاد، وحين تعرف الدولة حدود سلطتها تستطيع أن تكون قويةً من غير استبداد.

إن أعظم خطر علىٰ العقل ليس الجهل وحده، بل ادعاء مجال واحد أنه العقل كله. فحين تدعي التقنية أنها المعيار، يُختزل الإنسان في القابل للحساب. وحين تدعي الثقافة أنها الحقيقة النهائية، يُغلق التاريخ. وحين تدعي السلطة أنها العقل، تصبح الطاعة بديلًا عن الحجة. وحين يدعي الفرد أنه مكتفٍ بذاته، تضيع الخبرة المشتركة.

العقل المعياري يضـــع كل قوة أمام ســـؤال مشـــروعيتها. ليس كل ما هو ممكن جائزًا، وليس كل ما هو قائم لازمًا، وليس كل ما هو موروث حقًا، وليس كل ما هو جديد تقدمًا وليس كل ما هو نافع عادلًا، وليس كل ما هو قانوني مشروعًا، وليس كل ما هو علمي حكيمًا.

إن هذه «اللاءات» ليست موقفًا سلبيًا، بل حماية للتمييز. العقل يبدأ حين يرفض تساوي الأشـــياء التي تختلف في طبيعتها ومراتبها. ومن التمييز يولد الترتيب، ومن الترتيب يولد الحكم، ومن الحكم تولد المسؤولية.

والتعريف الجامع للعقل المعياري هو أنه البنية الإنســـانية الكلية التي تســـتقبل الواقع، وتعيد تنظيمه في مفاهيم وعلاقات، وتزنه بمعايير الحقيقة والقيمة والمشـــروعية، وتحوّل الحكم إلىٰ فعل، وتقدّر مآلاته، وتتحمل مســـؤوليته، وتبقي جميع هذه العمليات قابلةً للمراجعة في ضوء الواقع والحجة والآخر.

إنه بنية، لأنه ليس فعلًا عابرًا بل نظام علاقات. وهو إنســـاني، لأنه يتحقق في الذات المجســـدة والتاريخية. وهو كلي، لأنه يربط وظائف متعددة. وهو معياري، لأنه لا يكتفي بما هو كائن، بل يحكم فيما ينبغي. وهو مسـؤول، لأنه لا يفصـل المعرفة عن أثرها. وهو مفتوح، لأنه لا يحول أي تجلٍّ إلىٰ صورة نهائية.

ومن هذا التعريف تتفرع خصـائصـه الكبرىٰ: الوحدة، والتعدد، والتجسـد، والتاريخية، والقدرة علىٰ التجريد، والوعي بالقيمة، والتبرير، والمراجعة، وتقدير المآل، والمؤســـســـية، والمســـؤولية. وليس واحد من هذه الخصـــائص كافيًا بمفرده؛ العقل المعياري هو انتظامه داخل كل حي.

إنه واحد في جوهره، متعدد في تجلياته، تاريخي في تكوينه، كوني في قابليته، فردي في مسؤوليته، مؤسسي في اكتماله، واقعي في مادته، معياري في غايته، نقدي في مراجعته، ومآلي في حكمه.

وبهذا يصبح العقل ليس مجرد أداة للمعرفة، بل مبدأً لبناء الإنسان. فالإنسان لا يصير أكثر عقلًا بقدر ما يعرف فقط، بل بقدر ما يحسن ترتيب معرفته، وضبط قدرته، وفهم موقعه، وتحمل أثر فعله. إن بناء العقل هو بناء العلاقة بين الإنسان ونفسه والعالم والآخر والمستقبل.

وهو كذلك مبدأ لبناء الواقع؛ لأن الإنسان لا يكتفي باكتشاف العالم، بل يصنع مؤسساته وقوانينه وتقنياته. وكلما كانت بنيته المعيارية أعمق، كان الواقع الذي يبنيه أكثر قدرةً علىٰ حفظ الكرامة والتعلم والتصحيح. وكلما انفصلت القدرة عن المعيار، تحول الواقع المصنوع إلىٰ قيد جديد.

وهو مبدأ لبناء المؤسسة؛ لأن المؤسسة ليست عقلًا إلا بقدر ما تنظم الحقيقة والحرية والمسؤولية. التنظيم وحده لا يكفي، والكفاءة وحدها لا تكفي، والا ستمرار وحده لا يكفي. المؤسسة المعيارية هي التي تعرف غايتها، وتكشف أسبابها، وتراجع آثارها، وتحفظ الإنسان من سلطتها.

وهو مبدأ لبناء المصير؛ لأن المستقبل لا يأتي بو صفه حدثًا خارجيًا فقط، بل يتشكل من قرارات الحاضر. العقل المعياري يحمل الغائب داخل الحكم، ويعرف أن كل فعل يفتح مسارًا. لذلك لا يكون المستقبل مجرد توقع، بل مسؤولية.

إن الإنسان لا يختار كل شروطه، لكنه يشارك في اختيار ما يصنعه منها. هذه المشاركة هي مجال العقل. ليست حريةً مطلقة، لكنها ليست عجزًا. وليست معرفةً كاملة، لكنها ليست هلاً محضًا. إنها مساحة بين الحد والإمكان، وبين الواقع والمقصد، وبين الموروث والممكن.

في هذه المساحة يتحدد مصير العقل نفسه. قد يستخدم الإنسان القابلية المعيارية لتوسيع الحقيقة والعدل، وقد يستخدم الذكاء لإغلاقها. وقد يبني مؤسسةً تحمي العقل، أو مؤ سسةً تعاقبه. وقد يصنع تقنيةً توسع الحرية، أو تقنيةً تجعل الرقابة بنيةً للحياة.

ولهذا فإن العقل المعياري ليس وصـفًا لما هو موجود فقط، بل دعوةً إلىٰ حفظ إمكان العقل من أن يختزل في أدواته أو يسحق تحت منتجاته. إنه دفاع عن الإنسان بوصفه ذاتًا قادرةً علىٰ أن تعرف وتحكم وتراجع وتتحمل المسؤولية.

إن العالم المعاصر لا يعاني نقصًا في القدرات العقلية، بل اختلالًا في ترتيبها. يمتلك قدرةً هائلةً علىٰ الحساب، لكنه يتردد في سؤال الغاية. يراكم البيانات، لكنه يفقد الحكمة. يوسع الاتصال، لكنه يضعف المجال المشترك. يزيد سرعة الفعل، لكنه يقلل زمن المراجعة.

وهنا تظهر الحاجة إلىٰ العقل المعياري لا بوصفه مبحثًا فلسفيًا معزولًا، بل بوصفه ضرورةً حضارية. فكل اتساع في القدرة يحتاج إلىٰ اتساع مماثل في المسؤولية، وكل تعقيد في النظام يحـ إلىٰ عمق في الحوكمة، وكل تسارع في القرار يحتاج إلىٰ مؤسسات أقوىٰ للمراجعة.

العقل المعياري هو العقل القادر علىٰ إبطاء اللحظة حين تكون السرعة خطرًا، وعلىٰ الحسم حين يصبح التردد ضررًا، وعلىٰ الاعتراف بالحد حين تكون القوة مغريةً، وعلىٰ فتح الممكن حين يتحول الواقع إلىٰ قدر.

إنه ليس عقل الوسط الحسابي بين المواقف، بل عقل التناسب. قد يقتضي العدل حسمًا، وقد تقتضي الحكمة مرونة، وقد تقتضي الحقيقة مواجهةً. التوازن لا يعني ضعف الأطراف، بل إعطاء كل قيمة وزنها بحسب السياق من غير خيانة للمراتب العليا.

إنه ليس عقلًا محايدًا تجاه الخير والشر، لكنه لا يجعل قناعته ذريعةً لإلغاء الدليل. وليس عقلًا مترددًا أمام الحقيقة، لكنه لا يحول يقينه إلىٰ استبداد. يجمع الثبات في الأصل والانفتاح في الفهم.

وهذه هي صورته الأعمق: عقلٌ يملك معيارًا من غير أن يدعي العصمة، ويملك هويةً من غير أن يغلقها، ويملك قدرةً من غير أن يعبدها، ويملك معرفةً من غير أن يفصلها عن الضمير، ويملك مؤسسةً من غير أن يضيع الإنسان داخلها، ويملك مستقبلًا من غير أن يستهلك الحاضر من أجله.

العقل المعياري هو القدرة علىٰ أن يكون الإنسان أكثر من مجموع دوافعه، وأكثر من صورة ثقافته، وأكثر من أثر تاريخه، وأكثر من وظيفة مؤسسته، من غير أن يخرج من أي واحد منها خروجًا مطلقًا. هو الحرية داخل الشرط، والنقد داخل الانتماء، والكونية داخل الخصوصية، والمسؤولية داخل القدرة.

وإذا كان العقل هو ما يجعل الإنسان قادرًا علىٰ أن يسأل، فإن العقل المعياري هو ما يجعله مسؤولًا عن نوع السؤال، وعن الجواب الذي يقبله، وعن العالم الذي يبنيه بناءً عليه. السؤال ليس فعلًا محايدًا؛ فقد يسأل كيف نسيطر، وقد يسأل كيف نعدل. وقد يسأل كيف نربح، وقد يُسأل كيف نوزع. وقد يسأل كيف نجعل الإنسان قابلًا للقياس، وقد يسأل كيف نحمي ما لا يقاس فيه.

إن اختيار السؤال بداية المعيار. فما لا يدخل في السؤال غالبًا لا يدخل في القرار. ولذلك فإن العقل المعياري يوسع السؤال قبل أن يسرع إلىٰ الجواب. يطلب رؤية الغائب، وسماع المستبعد، وفهم الأثر غير المباشر.

ولا تعني هذه السعة إغراق القرار في التعقيد، بل بناء بساطة مسؤولة. فالحكمة ليست كثرة التفاصيل، بل معرفة التفاصيل التي تغير الحكم. والعقل المعياري لا يجمع كل شيء، بل يميز ما هو جوهري وما هو ثانوي، وما هو قابل للتأجيل وما هو غير قابل للتدارك.

إن معيارية العقل تبلغ ذروتها حين يستطيع أن يضع حدًا لنفسه. فالحد الخارجي قد يكون قهرًا، أما الحد الذي يبنيه العقل في ضوء الحقيقة والكرامة فهو حرية. الإنسان الذي يمتنع عن استعمال قوة ظالمة لا يكون أقل قدرة، بل أكثر سيادةً علىٰ قدرته.

ومن هنا فإن العقل المعياري ليس عقل السيطرة، بل عقل الرعاية. لا ينظر إلىٰ العالم بوصفه مادةً للاستعمال وحده، بل بوصفه مجالًا من العلاقات التي ينبغي حفظها. والرعاية لا تعني السلبية، بل الفعل الذي يعرف هشاشة موضوعه ومسؤوليته عنه.

إن رعاية الحقيقة تعني حمايتها من السلطة، ورعاية الإنسان تعني حمايته من الاختزال، ورعاية المؤسسة تعني حمايتها من الجمود، ورعاية المستقبل تعني حمايته من استهلاك الحاضر. العقل المعياري يجمع هذه الرعايات داخل رؤية واحدة.

وهو في هذا كله لا يلغي الصراع، بل يحوله من صراع قوىٰ إلىٰ صراع حجج ومصالح منظمة بقواعد. لا يعد بعالم بلا تنازع، بل بعالم يمكن أن يدار فيه التنازع من غير أن يتحول إلىٰ إنكار للآخر.

إن العدالة ليست غياب الاختلاف، بل وجود بنية تمنع الاختلاف من أن يصبح سحقًا. والحقيقة ليست غياب التأويل، بل وجود واقع ودليل يحدان من انغلاقه. والحرية ليست غياب القيد، بل وجود قيد مشروع يحمي إمكان الجميع. والعقل المعياري هو الذي يفهم هذه العلاقات المركبة.

إنه عقل لا يهرب من التناقضات التي تؤسس الحياة الإنسانية، بل يجعلها موضعًا للتفكير. الإنسان فرد وجماعة، جسد ومعنىٰ، تاريخ وإمكان، حاجة وحرية، محدودية ومسؤولية. كل نظرية تلغي أحد الطرفين تنتج صورةً ناقصة.

العقل المعياري لا يحل هذه الجدليات بإلغاء أحدها، بل ينظمها داخل ترتيب يمنع الاستبداد. يحفظ الفرد من الجماعة، والجماعة من التفكك، ويحفظ الجسد من الاحتقا والمعنىٰ من الاختزال، ويحفظ التاريخ من التقديس، والمستقبل من الوهم.

ومن ثم فإن النظرية العامة للعقل المعياري ليست نظريةً في ملكة واحدة، بل نظرية في الكيفية التي يصبح بها الإنسان كائنًا مسؤولًا داخل عالم معقد. إنها نظرية في المعرفة حين تتحول إلىٰ حكم، وفي الحكم حين يتحول إلىٰ مؤسسة، وفي المؤسسة حين تعود فتكوّن العقل.

إن العقل الواحد يتجلىٰ في كل هذه الدوائر، ولا يكتمل في واحدة منها. الفرد يحمل القابلية، والحوار يوسعها، والمؤسسة تحفظها، والثقافة تنقلها، والتاريخ يختبرها، والتقنية تضاعفها، والمبدأ يوجهها، والمآل يصححها.

ولا توجد نقطة نهائية يتوقف عندها هذا البناء. فكل جيل يواجه واقعًا جديدًا، ويحتا إلىٰ إعادة اختبار مفاهيمه، من غير أن يبدأ من فراغ. العقل المعياري هو استمرارية المعيار عبر تغير العالم.

إن ثباته ليس ثبات الأشكال، بل ثبات السؤال عن الحقيقة والعدل والغاية. وتجديده ليس هدم الأصول، بل توسيع قدرتها علىٰ الاستجابة لواقع جديد. وبين الثبات والتجدد تتحدد حيوية العقل.

العقل المعياري، في صيغته النهائية، هو البنية التي تحفظ للإنسان إنسانيته وسط اتساع قدرته، وتحفظ للحقيقة استقلالها وسط تعدد التأويل، وتحفظ للقيمة قوتها وسط تغير التاريخ، وتحفظ للمؤسسة وظيفتها وسط ميلها إلىٰ الاستقلال، وتحفظ للمستقبل حقه وسط ضغط الحاضر.

إنه لا يستبدل العقل بالدين، ولا الدين بالعقل، ولا العلم بالقيمة، ولا القيمة بالعلم، بل يضع كل واحد منها في علاقة تجعل الإنسان قادرًا علىٰ أن يعرف من غير غرور، ويؤمن من غير إغلاق، ويحكم من غير استبداد، ويعمل من غير عمىٰ، ويتغير من غير أن يفقد جوهره.

العقل المعياري هو الجوهر الذي لا يرىٰ منفصلًا عن تجلياته، والتجلي الذي لا يفهم من دون جوهره. وهو الوحدة التي لا تلغي التعدد، والتعدد الذي لا يهدم الوحدة. وهو البنية التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ أن يحول الوجود من مجرد حضور إلىٰ معنىٰ، والمعنىٰ من تصور إلىٰ مسؤولية، والمسؤولية من نية إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة من قوة إلىٰ عدالة.

إنه العقل حين يعرف أن المعرفة ليست امتلاكًا، بل أمانة؛ وأن القدرة ليست سيادةً مطلقة، بل تكليف؛ وأن الحرية ليست انفصالًا، بل مسؤولية؛ وأن التاريخ ليس قدرًا، بل مجالًا للفعل؛ وأن المستقبل ليس فراغًا، بل حقًا يتشكل بما يتخذ من قرارات.

وهذه هي لحظة اكتمال ولادة مفهوم العقل: لا بوصفه شيئًا منفصلًا عن الإنسان، ولا بوصفه مرحلةً في تاريخ الأفكار، بل بوصفه البنية التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ أن يكون مسؤولًا عن الحقيقة التي يعرفها، والقيمة التي يؤمن بها، والعالم الذي يبنيه، والمصير الذي يشارك في صنعه.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

النظرية العامة للعقل

- الجزء الثالث -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف©

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف.

Copyright © All rights reserved to the author. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف: 00962 77 935 98 35

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيلا وفرات .كوم

النظرية لعامة للعقل

نحو إعادة مفهوم بناء العقل وقوانينه وبنيته

- الجزء الثالث –

الدكتور : عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (5567 / 9/ 2026)

عنوان الكتاب: النظرية العامة للعقل: نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته ج4

تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد

بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026

الوصف المادي: 476 صفحة

رقم التصنيف: 128.2

الواصفات: / العقل/ / الإنسان/ / الفهم/ / المدارس الفلسفية/ / الإنسان/

الطبعة: الأولى

- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN: 978-9923-23-314-6

المحتويات – الجزء الثالث –

القسم الثالث: أنطولوجيا العقل 7

المقدمة الكبرىٰ للقسم 9

الفصل الأول: هل العقل موجود حقًا؟ 33

الفصل الثاني: هل العقل واحد أم عقول متعددة؟ 111

الفصل الثالث: هل العقل جوهر أم بنية؟ 149

الفصل الرابع: العقل المكوَّن والعقل المكوِّن 219

الفصل الخامس: شروط إمكان العقل 261

الفصل السادس: هل العقل ثابت أم متكوّن؟ 271

الفصل السابع: العقل بين الطبيعة والثقافة 281

الفصل الثامن: هل العقل ينتج الحقيقة أم يكتشفها؟ 293

الفصل التاسع: السلطة الأنطولوجية للعقل 321

الفصل العاشر: العقل واللامعقول 391

الفصل الحادي عشر: هل العقل مبدأ أول أم ظاهرة ناشئة؟ 449

الفصل الثاني عشر: نحو نظرية أنطولوجية للعقل 463

القسم الثالث
أنطولوجيا العقل

المقدمة الكبرى للقسم

لم يكن السؤال عن العقل، عبر التاريخ، سؤالًا واحدًا، وإنما كان سلسلةً من الأسئلة التي نشأت في أزمنة مختلفة، واستجابت لهموم معرفية متباينة، ولذلك لم يكن اختلاف الفلاسفة والعلماء في تعريف العقل مجرد اختلاف في النتائج، بل كان اختلافًا في نقطة البداية نفسها. فحين يبدأ أحدهم بالسؤال: كيف يفكر العقل؟ ويبدأ آخر بالسؤال: كيف يستدل؟ وثالث بالسؤال: كيف يدرك؟ فإن الجميع يكون قد افترض – من حيث يشعر أو لا يشعر – أن وجود العقل قد أصبح حقيقةً منتهيةً لا تحتاج إلىٰ مساءلة، وأن المطلوب ليس البحث في أصل وجوده، بل في كيفية عمله. غير أن هذا الافتراض، علىٰ الرغم من رسوخه في معظم الدراسات الفلسفية والنفسية والمعرفية، يمثل في حقيقته أكبر قفزة منهجية في دراسة العقل، لأنه ينقل البحث مباشرةً إلىٰ مستوىٰ الوظائف قبل أن يتحقق من مستوىٰ الوجود، ويجعل الحركة والفاعلية موضوعًا للدرس قبل أن يتبين طبيعة الكيان الذي تصدر عنه تلك الحركة. ومن هنا لم تعد المشكلة الأساسية كامنةً في اختلاف تعريفات العقل، بل في أن هذه التعريفات جميعًا تكاد تشترك في تجاوز السؤال الذي يسبقها جميعًا: ما الذي نعنيه أصلًا حين نقول "العقل"؟

إن تاريخ المعرفة الإنسانية يكشف أن الإنسان غالبًا ما ينشغل بما تفعله الأشياء أكثر من انشغاله بماهيتها. فهو يصف النار من خلال الإحراق، ويصف الماء من خلال الإرواء، ويصف اللغة من خلال التواصل، ويصف الدولة من خلال السلطة، ويصف القانون من خلال الإلزام، ثم يظن أن الوظيفة قد كشفت له حقيقة الشيء. غير أن الوظيفة لا تكشف إلا أثر الكيان، أما الكيان نفسه فيظل محتجبًا خلف آثاره. فالقدرة علىٰ الإحراق ليست هي ماهية النار، والقدرة علىٰ الإلزام ليست هي ماهية القانون، كما أن القدرة علىٰ التفكير ليست

بالضـــرورة ماهية العقل. إن الخلط بين الأثر والذات يمثل واحدًا من أكثر الأخطاء المنهجية رسـوخًا في تاريخ الفكر، وهو خطأ لا يقتصـر علىٰ دراسـة العقل، بل يمتد إلىٰ معظم المفاهيم الكبرىٰ التي تعامل معها الإنســان بوصــفها معطيات جاهزة، مع أنها في حقيقتها تحتاج إلىٰ إعادة بناء أنطولوجي قبل أي بناء وظيفي.

ولعل أخطر ما ترتب علىٰ هذا الانتقال المبكر إلىٰ دراســة الوظائف أن العقل أصــبح يُعرَّف بما ينتجه لا بما هو عليه، فصــار المنطق عقلًا، والاســتدلال عقلًا، والإبداع عقلًا، والحســاب عقلًا، والأخلاق عقلًا، واللغة عقلًا، حتىٰ بدا وكأن العقل يتلاشــىٰ داخل أفعاله، ولم يعد يمتلك وجودًا مستقلًا عنها. وهنا نشأت مفارقة فلسفية عميقة؛ إذ كلما ازداد الحديث عن وظـائف العقـل، ازداد الغموض حول حقيقـة العقـل نفســه. فـالوظـائف تكـاثرت، والتخصـصـات اتسـعت، والنظريات تضـاعفت، لكن السـؤال الأنطولوجي ظل يتراجع إلىٰ الخلف، حتىٰ أصبح غائبًا في كثير من الأحيان، وكأن وجود العقل حقيقة لا تستحق الامتحان.

وهذه المفارقة ليسـت عيبًا في الفلسـفات السـابقة بقدر ما هي نتيجة طبيعية لمنهج انطلق من سـؤال مختلف. فحين يكون الهدف هو تفسـير المعرفة، يصـبح الاهتمام بكيفية الإدراك أكثر من الاهتمام بوجود المدرك. وحين يكون الهدف تفسـير الأخلاق، يصـبح الاهتمام بكيفية إصــدار الأحكام أكثر من الاهتمام بطبيعة الكيان الذي يصــدرها. وحين يكون الهدف تفسير السلوك، يصبح البحث في آليات القرار أهم من البحث في حقيقة الفاعل. وهكذا تتراكم العلوم حول الظواهر، بينما تبقىٰ الذات التي تنتج تلك الظواهر بعيدة عن مركز التحليل.

إن السؤال عن وجود العقل ليس سؤالًا لغويًا، ولا تمرينًا ميتافيزيقيًا مجردًا، بل هو سؤال يحدد طبيعة جميع النتائج التي سـتبنىٰ عليه. فإذا كان العقل جوهرًا، ترتبت نتائج تختلف جذريًا عما لو كان بنيةً. وإذا كان عمليةً، اختلف الأمر عما لو كان كيانًا ثابتًا. وإذا كان نتاجًا للتاريخ، فلن تكون أحكامه كأحكام عقل ســابق علىٰ التاريخ. وإذا كان نتاجًا للثقافة، فلن تكون معاييره مستقلة عنها. وإذا كان سابقًا علىٰ الثقافة، أصبحت الثقافة نفسها أثرًا من آثاره.

ولذلك فإن كل إجابة عن أي سؤال يتعلق بالعقل، مهما بدا بعيدًا، تخفي في أعماقها تصورًا أنطولوجيًا سابقًا، سواء صرح به صاحبه أم لم يصرح.

ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ إعادة ترتيب الأسئلة لا إلىٰ إعادة صياغة الأجوبة فقط. فليس كل تقدم معرفي يتحقق بإنتاج أجوبة جديدة، بل قد يتحقق أحيانًا بإعادة اكتشاف السؤال الذي كان ينبغي أن يُطرح أولًا. إن كثيرًا من النظريات الكبرىٰ لم تتعثر بسبب ضعف قدرتها علىٰ التحليل، وإنما لأنها ورثت ترتيبًا معينًا للأسئلة دون أن تمتحنه. فصار سؤال "كيف يعمل العقل؟" يبدو سؤالًا أوليًا، مع أنه في الحقيقة سؤال ثانوي إذا قورن بالسؤال الأسبق: "ما طبيعة الموجود الذي نصفه بالعقل؟"

ولذلك فإن البحث في وجود العقل لا يمثل ترفًا فلسفيًا، ولا رغبة في العودة إلىٰ المباحث الميتافيزيقية القديمة، بل يمثل ضرورة منهجية يفرضها منطق المعرفة نفسه. فلا يمكن بناء نظرية مستقرة في العقل إذا بقي موضوعها الأساسي غامضًا، كما لا يمكن بناء علم للطبيعة دون تصور للطبيعة، ولا علم للإنسان دون تصور للإنسان. إن كل بناء معرفي يحتاج إلىٰ أرضية أنطولوجية، لأن الوجود يسبق الوصف، والماهية تسبق الوظيفة، والكيان يسبق الحركة، حتىٰ لو لم يكن هذا السبق زمنيًا، فإنه يظل سبقًا منطقيًا لا يمكن تجاوزه.

ولعل السبب في غياب هذا المنظور يعود إلىٰ أن العقل يتميز بخصوصية لا توجد في كثير من موضوعات المعرفة الأخرىٰ؛ فهو في الوقت نفسه موضوع الدراسة وأداة الدراسة. فالإنسان لا يدرس العقل بعقل آخر منفصل عنه، وإنما يدرس العقل بالعقل نفسه. وهذه المفارقة تجعل العقل أقرب الموجودات إليه وأبعدها عنه في آن واحد. فهو لا يستطيع الخروج منه ليراه من الخارج، كما يرىٰ الحجر أو الشجرة أو الكوكب، بل يبقىٰ دائمًا داخل الأداة التي يحاول تحليلها. ومن هنا تنشأ طبقة إضافية من التعقيد؛ إذ يصبح العقل ذاتًا وموضوعًا في الوقت نفسه، فيراقب نفسه بوساطة نفسه، ويحاكم نفسه بمعاييره الخاصة، ويبحث عن أصله بالأداة التي يفترض أنها ثمرة ذلك الأصل.

وهذه الخصوصية تفسر كثرة النظريات حول العقل دون أن تعني بالضرورة كثرة الحقائق عنه. فكل تصور للعقل يحمل في داخله صورةً مسبقة عن العقل، ثم ينطلق لتحليلها، فيقع في دائرة تفسيرية مغلقة، إذ تصبح النتائج امتدادًا للمقدمات أكثر مما تكون اكتشافًا مستقلًا. ولذلك فإن أول شروط التحرر المنهجي هو تعليق جميع التصورات الموروثة، وعدم التعامل مع أي تعريف سابق بوصفه نقطة انطلاق نهائية، لأن التعريف نفسه يحتاج إلىٰ تفسير، والتفسير يحتاج إلىٰ أساس، والأساس لا يمكن أن يكون وظيفة، بل لا بد أن يكون تصورًا للوجود.

ومن هنا فإن السؤال عن العقل يتحول من سؤال عن الكيفية إلىٰ سؤال عن الإمكان. فما الذي يجعل العقل ممكنًا أصلًا؟ وما الذي ينبغي أن يوجد حتىٰ يكون هناك شيء يمكن أن يسمىٰ عقلًا؟ وهل العقل معطىٰ أولي، أم ظاهرة ناشئة، أم علاقة، أم نظام، أم بنية تتولد من تفاعل عنا صر متعددة؟ إن هذه الأسئلة لا تبحث عن تفا صيل الأداء العقلي، وإنما تبحث عن الشروط التي تجعل الأداء ممكنًا من الأساس. وهذا التحول هو الذي يمنح البحث بعده الفلسفي الحقيقي، لأنه ينتقل من وصف الوقائع إلىٰ مساءلة إمكان وقوعها.

إن العقل، في هذا الأفق، لا يُتعامل معه باعتباره مفهومًا منتهيًا، بل باعتباره مشكلة فلسفية مفتوحة. وليس المقصود بذلك إغراق البحث في الشك، وإنما تحريره من اليقين المبكر. فاليقين الذي يسبق الامتحان لا ينتج معرفة، بل ينتج إعادة إنتاج للمسلمات. أما المعرفة الحقيقية، فإنها تبدأ عندما يصبح أكثر المفاهيم رسوخًا قابلًا لإعادة السؤال، وأكثر التعريفات شيوعًا قابلًا لإعادة النظر، وأكثر البداهات انتشارًا موضوعًا للتحليل والنقد. وحينئذٍ فقط يصبح العقل، لا بوصفه أداةً للتفكير فحسب، بل بوصفه كيانًا يستحق أن يُسأل عن وجوده وماهيته، موضوعًا فلسفيًا بالمعنىٰ الكامل للكلمة.

لا يكفي أن نقول إن العقل يفكر لكي نكون قد عرفنا العقل، كما لا يكفي أن نصف مجرىٰ التفكير لكي نكون قد اقتربنا من ماهية الكيان الذي يصدر عنه. فالتفكير فعل، والعقل

ـــ علىٰ الأقل في صورته المفترضة ـــ هو الشرط الذي يجعل هذا الفعل ممكنًا، والخلط بين الفعل وشـرطه من أكثر مواطن الاضـطراب رسـوخًا في الدراسـات التي تناولت العقل عبر الفلسفة وعلم النفس وعلوم الأعصاب واللسانيات ونظريات المعرفة. لقد جرىٰ التعامل مع التفكير في كثير من الأحيان بوصفه النافذة المباشرة التي يمكن من خلالها رؤية العقل، غير أن النافذة لا تكشـف إلا ما يمر عبرها، ولا تكشـف بالضـرورة طبيعة البنية التي أقامتها، ولا الشـروط التي جعلت الرؤية ممكنة من خلالها. فحين نسـتدل من التفكير علىٰ العقل، فإننا لا نصل إلىٰ العقل نفسه، بل نصل إلىٰ أثر من آثاره، وربما إلىٰ أثر مركب تشارك في صنعه الذاكرة واللغة والجسـد والعاطفة والبيئة والثقافة والتاريخ. ولذلك فإن الانتقال من وصـف التفكير إلىٰ تعريف العقل ليس انتقالًا بريئًا، بل هو قفزة نظرية تحتاج إلىٰ تبرير لا يقل صـعوبة عن تبرير وجود العقل ذاته.

إن التفكير، من حيث هو حركة ذهنية، يمكن أن يُدرَس من خلال موضـوعاته وأشـكاله ومساراته وأخطائه ونتائجه. يمكن رصد انتقاله من مقدمة إلىٰ نتيجة، ومن صورة إلىٰ مفهوم، ومن إدراك إلىٰ حكم، ومن تذكر إلىٰ اسـتنتاج، ومن احتمال إلىٰ قرار. أما العقل فلا يظهر في هذه الحركات بوصـفه شـيئًا قائمًا بذاته، وإنما يُفترض خلفها بوصـفه الفاعل أو المنظم أو الحامل أو النظام الذي تنتمي إليه. ومن هنا نشـأت مشـكلة لم تمنحها الدراسـات السـابقة ما تستحقه من الانتباه؛ إذ أخذت تصف عمليات التفكير، ثم نسبت مجموع هذه العمليات إلىٰ كيان سـمته العقل، وكأن تسـمية المجموع قد حلت مشـكلة ماهيته. غير أن جمع الوظائف لا ينتج بالضـرورة جوهرًا، كما أن تجميع الأفعال لا يثبت وجود فاعل مسـتقل عنها. قد يكون العقل اسـمًا للنظام الذي تنتظم فيه هذه العمليات، وقد يكون مستوىٰ ناشـئًا عنها، وقد يكون بنية سـابقة عليها، وقد يكون علاقة دينامية بينها، وقد يكون مفهومًا أنشـأه الإنسـان لكي يوحد ظواهر متفرقة تحت دلالة واحدة. وكل احتمال من هذه الاحتمالات يقود إلىٰ أنطولوجيا مختلفة، ولا يجوز إخفاء هذا الاختلاف خلف الاستخدام المألوف لكلمة العقل.

وقد أدركت بعض الفلسفات القديمة التمييز بين العقل وأفعاله، لكنها لم تحسمه دائمًا علىٰ نحو يحرر العقل من الإرث الجوهراني. ففي التصورات اليونانية، ولا سيما عند أرسطو، أمكن التمييز بين مراتب للنفس وقوىٰ متعددة، ووُضع العقل في منزلة مخصوصة داخل بنية النفس، ثم تطورت التفرقة بين العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعال. وقد أتاحت هذه التمييزات مستوىٰ عميقًا من التحليل، لأنها لم تساوِ ببساطة بين العقل والتفكير، بل بحثت في الانتقال من الإمكان إلىٰ الفعل، وفي الشرط الذي يجعل المعقولات قابلة للتحقق في النفس. ومع ذلك بقي السؤال محكومًا في الغالب بأفق ميتافيزيقي يرىٰ العقل من خلال تصنيف الموجودات ومراتبها، ويبحث عن موضعه في بنية الكون أكثر مما يختبر أصل المفهوم الذي نطلقه عليه. وهكذا جرىٰ تجاوز سؤال سابق: هل العقل الذي تتعدد مراتبه موجود بوصفه كيانًا، أم أن هذه المراتب هي أنماط مختلفة لعملية واحدة نسبنا إليها وحدةً مفهومية؟

وفي الفلسفة الإسلامية اتسع البحث في العقل، وتعددت دلالاته بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال، كما ظهرت تصنيفات أخرىٰ في علم الكلام وأصول الفقه والتصوف والأخلاق. وتمثل هذه المباحث إنجازًا بالغ الأهمية في تاريخ التفكير؛ لأنها كشفت أن العقل ليس كلمة بسيطة، بل مفهوم تتداخل فيه مراتب الإدراك والاستعداد والتحصيل والاتصال بالمعقول. غير أن كثيرًا من تلك التصورات كان يتحرك داخل أسئلة موروثة عن العلاقة بين النفس والعالم العلوي، وعن صدور المعرفة، وعن مراتب الوجود، وعن إمكان اتصال الإنسان بالعقل الفعال، ولذلك ظلت الأنطولوجيا العقلية مرتبطة بأنطولوجيا كونية أوسع. لم يكن العقل يُسأل دائمًا من داخل ذاته: ما هو؟ وكيف يمكن إثبات وحدته؟ وما الذي يجعل العمليات المتغايرة التي يقوم بها تنتمي إلىٰ موجود واحد؟ بل كان يُفهم في ضوء موقعه من مراتب الموجودات، وبقدر ما يؤدي وظيفة في تفسير المعرفة والنبوة والتجريد والكمال الإنساني. وهذا لا ينتقص من عمق تلك الدراسات، لكنه يبين أن السؤال الذي يحكمها لم يكن هو السؤال نفسه الذي يحكم هذه الدراسة.

أما الفلسفة الحديثة، فقد أحدثت تحولًا نوعيًا عندما جعلت الذات العارفة مركزًا للبحث، وخصوصًا مع ديكارت، حيث ارتبط اليقين بالوعي بالتفكير. غير أن القول: أنا أفكر، إذن أنا موجود، أثبت وجود الذات المفكرة أكثر مما أثبت ماهية العقل. لقد جعل التفكير علامةً على الوجود، لكنه لم يحسم طبيعة الصلة بين فعل التفكير والذات التي تنسبه إلى نفسها. هل الذات جوهر مفكر؟ هل التفكير عارض فيها؟ هل استمرار الذات يسبق استمرار التفكير أم ينتج عنه؟ وهل يكفي الوعي بالفعل لإثبات وحدة الفاعل؟ لقد أجاب ديكارت عن هذه الأسئلة ضمن تصور الجوهر المفكر، لكنه انتقل بسرعة من يقين الفعل إلى تحديد ماهية الذات. وهذا الانتقال هو ما سيظل عرضة للنقد لاحقًا، لأن التجربة المباشرة لا تمنحنا إلا واقعة التفكير، أما افتراض جوهر ثابت وراءها فيتجاوز ما تسمح به الواقعة ذاتها.

ولهذا جاء نقد هيوم ليزعزع وحدة الذات، حين لم يجد في الخبرة إلا تعاقبًا للإدراكات والانطباعات، ولم يعثر على ذات مستقلة خلفها. وقد مثّل هذا الموقف اعتراضًا جذريًا على الجوهرانية، لكنه لم يبنِ أنطولوجيا بديلة للعقل بقدر ما فكك أساسها التقليدي. فإذا لم يكن هناك إلا تيار من الخبرات، فمن الذي يربطها؟ وما الذي يمنحها الاستمرار؟ وكيف تنتج الذاكرة هويةً تتجاوز اللحظة؟ وهل الربط نفسه عملية أخرى داخل التيار، أم شرط سابق عليه؟ لقد كشف هيوم ضعف الاستدلال من وحدة التجربة إلى جوهر النفس، لكنه ترك مشكلة الوحدة التنظيمية مفتوحة. وبذلك انتقل السؤال من: ما جوهر العقل؟ إلى: كيف ينشأ الإحساس بوحدة العقل؟ غير أن هذا الانتقال، على أهميته، ظل قريبًا من دراسة الظواهر الشعورية أكثر من تأسيس أنطولوجيا مكتملة للفاعل العاقل.

وحاول كانط أن يتجاوز التعارض بين الجوهرانية والتجريبية حين جعل وحدة الوعي شرطًا قبليًا لإمكان التجربة. لم يعد العقل عنده مجرد وعاء يستقبل المعطيات، بل أصبح فاعليةً تركيبية تنظم الخبرة وفق مقولات وصور قبلية. وهذا التحول من العقل المتلقي إلى العقل المؤسس مثّل لحظةً كبرى في الفلسفة، لأنه بيّن أن المعرفة لا تنشأ من الأشياء وحدها،

ولا من الذات وحدها، بل من شروط تركيبية تجعل التجربة ممكنة. غير أن المشروع النقدي، علىٰ الرغم من عمقه، ركز علىٰ شـروط إمكان المعرفة أكثر من تركيزه علىٰ شـروط إمكان العقل نفسـه. فقد سـأل: كيف تكون التجربة ممكنة؟ وكيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ لكنه افترض وجود ذات متعالية تقوم بعملية التركيب، من دون أن يحول هذه الذات نفسـها إلىٰ موضـوع أنطولوجي كامل. إن وحدة الإدراك المتعالي شـرط للمعرفة، لكن ما طبيعة هذا الشرط؟ هل هو بنية؟ هل هو فعل؟ هل هو مبدأ صوري؟ هل له وجود مستقل؟ أم أنه ليس إلا ضرورة منطقية لاستخراج وحدة التجربة؟ بقيت هذه الأسئلة معلقة، لأن الفلسفة النقدية تحاشت الانتقال من الوظيفة المعرفية إلىٰ تقرير ميتافيزيقي عن الذات.

وفي الفلسـفات المثالية اللاحقة، تحول العقل من ملكة فردية إلىٰ مبدأ تاريخي أو كوني، وصار يُنظر إليه بوصفه حركة تتجلىٰ في الطبيعة والوعي والتاريخ والدولة والثقافة. وقد مكّن هذا التوسـع من رؤية العقل لا باعتباره كيانًا سـاكنًا، بل باعتباره صـيرورةً وتحققًا ذاتيًا عبر التناقض والتجاوز. إلا أن العقل في هذه التصـورات اكتسـب شـمولًا هائلًا، حتىٰ أصـبح في بعض الأحيان اسمًا للنظام الكلي الذي يفسر الواقع كله. وهنا ظهرت مخاطرة معاكسة؛ فبعد أن كان العقل يُختزل في وظيفة فردية، أصبح يتضخم ليبتلع التاريخ والوجود. وبين الاختزال والتضـخم ضـاعت الحدود الدقيقة للمفهوم. فإذا كان العقل هو منطق التاريخ، فهل لا يزال عقلًا بالمعنىٰ الذي نستخدمه في الحديث عن الإنسـان؟ وإذا كان الواقع نفسـه عقلانيًا، فهل العقل خاصـية للوجود أم أداة لفهمه أم قانون لحركته؟ إن توسـيع المفهوم من دون ضـبط أنطولوجي قد يمنحه قدرة تفسيرية شاملة، لكنه يجعله في الوقت نفسه أقل تحديدًا.

ثم جاءت الفلسفات الظاهراتية لتعيد الاعتبار إلىٰ الخبرة المباشرة وإلىٰ قصدية الوعي، فرفضـت اختزال العقل في جوهر مادي أو نفسـي، وركزت علىٰ أن الوعي هو دائمًا وعي بشـيء. وقد أتاح مفهوم القصـدية تجاوز صـورة العقل المغلق علىٰ ذاته، وربطه بالعالم من خلال علاقة أصلية لا يمكن ردها إلىٰ مجرد استقبال. غير أن الظاهراتية، رغم قوتها في وصف

بنية الخبرة، ظلت في كثير من صـورها أكثر اهتمامًا بكيفية ظهور الأشـياء للوعي من اهتمامها بمـاهيـة العقـل من حيـث الوجود. لقـد قـدمـت تحليلًا دقيقًـا للتجربـة، وللزمن الـداخلي، وللإدراك، ولتكوين المعنىٰ، لكنها أبقت السـؤال عن الوجود الأنطولوجي للعقل في منطقة ملتبسة، ولا سيما عندما جعلت تعليق الحكم علىٰ الوجود الخارجي شرطًا لتحليل الظواهر. وهكذا تحقق تقدم هائل في وصف الوعي، لكن العقل بقي في كثير من الأحيان هو الأفق الذي تظهر فيه المعاني، لا الموضوع الذي يُفكك وجوده تفكيكًا نهائيًا.

أما الفلسـفات التحليلية، فقد انشـغلت بدرجة كبيرة بتحليل اللغة والمفاهيم والحجج والقضايا الذهنية، وحاولت تحرير البحث من الغموض الميتافيزيقي. وقد أسهمت في كشف كثير من الالتباسات الناتجة عن سوء استخدام اللغة، وبيّنت أن بعض المشكلات الفلسفية قد تكون ثمرةً لنحو اللغة أو لاختلاط مستويات الخطاب. غير أن رد المسائل العقلية إلىٰ تحليل الاسـتعمالات اللغوية لا يحسـم دائمًا السـؤال الأنطولوجي. فكوننا نسـتخدم كلمة العقل في سياقات متعددة لا يثبت أن العقل مجرد بناء لغوي، كما أن تعدد استعمالات المفهوم لا يقرر طبيعة مرجعه. وقد تطورت فلسـفة العقل لاحقًا حول مسـائل الوعي والقصـدية والهوية الشخصية والعلاقة بين الحالات العقلية والحالات الدماغية، إلا أن كثيرًا من النقاشات ظلت أسـيرة الاختيار بين نظريات جاهزة: الثنائية، المادية، الوظيفية، السـلوكية، نظرية الهوية، الحوسبية، ونظريات الظهور. وهذه النظريات، علىٰ اختلافها، غالبًا ما تبدأ من تعريف ضمني للعقل ثم تدافع عنه، بدل أن تمتحن أولًا الشروط التي تجعل ذلك التعريف ممكنًا ومشروعًا.

وفي السلوكية بلغ اختزال العقل في الظاهر مستوىٰ واضحًا، إذ جرىٰ التعامل مع الحالات العقلية من خلال أنماط السلوك القابل للملاحظة، أو من خلال الاستعدادات السلوكية. وقد بدا هذا الاتجاه في سياقه محاولةً لجعل دراسة العقل أقرب إلىٰ العلم التجريبي، لكنه دفع ثمنًا فلسـفيًا كبيرًا؛ لأنه عالج المشـكلة بإقصـاء باطنها. فإذا كان الألم هو نمط من السـلوك أو الاستعداد إليه، فكيف نفسر إمكان وجود الألم من دون إظهاره؟ وإذا كان الاعتقاد يتحدد بما

ينتجه من تصرف، فكيف نميز بين اعتقادين ينتجان السلوك نفسه في ظرف معين؟ لقد كشفت السلوكية أن الحديث عن العقل لا يجوز أن ينفصل عن التجسد والفعل، لكنها لم تثبت أن العقل يساوي السلوك، بل أظهرت حدود تعريف الكيان بآثاره الخارجية.

و جاءت الوظيفية لتتجاوز هذه الحدود، فعرّ فت الحالات العقلية من خلال أدوار ها داخل النظام، لا من خلال مادتها أو سلوكها المباشر. وقد أتاحت هذه الرؤية قدرًا أكبر من المرونة، لأنها جعلت العقل قابلًا للتحقق في مواد مختلفة ما دامت البنية الوظيفية محفوظة. غير أن الوظيفية أعادت إنتاج السؤال نفسه في صورة أكثر تعقيدًا: هل الدور الوظيفي هو العقل، أم أنه وصف لطريقة اشتغال نظام نفترض أنه عاقل؟ وهل يمكن أن تكون هناك وظيفة عقلية كاملة من دون تجربة واعية؟ وهل تطابق العلاقات السببية بين المدخلات والحالات والمخر جات يكفي لإثبات وجود عقل؟ إن الوظيفية نجحت في تفسير انتظام العمليات، لكنها لم تحسم الفرق بين محاكاة العقل ووجوده، ولا بين أداء الوظيفة وحضور المعنىٰ.

ومع تطور علوم الأعصاب أصبح الدماغ مركزًا متقدمًا في دراسة الظواهر العقلية، واتسعت المعرفة بالبنىٰ العصبية وشبكات الاتصال والمرونة العصبية والعمليات المرتبطة بالإدراك والذاكرة والقرار والعاطفة. وهذه التطورات لا يمكن التقليل من قيمتها؛ لأنها نقلت البحث من التأمل المجرد إلىٰ مستويات دقيقة من الرصد والتجريب. إلا أن اكتشاف الارتباط بين نشاط دماغي وتجربة عقلية لا يكفي وحده لإثبات الهوية بينهما. فالارتباط ليس تطابقًا، والتزامن ليس تفسيرًا، وتحديد المنطقة المشاركة في فعل ما لا يحدد بالضرورة ماهية ذلك الفعل. إن القول إن التفكير يحدث في الدماغ لا يجيب عن السؤال: هل العقل هو الدماغ؟ كما أن القول إن إصابةً دماغية تغير الشخصية لا يثبت أن الشخصية ليست إلا بنية عصبية. إن هذه النتائج تفرض بقوة أن العقل متجسد، لكنها لا تحسم هل التجسد شرط للعقل أم عين العقل، ولا هل العمليات العصبية تنتج المعنىٰ أم تحمل شروط ظهوره.

وقد اتجهت العلوم المعرفية إلىٰ نماذج حاسوبية ترىٰ العقل بوصفه نظامًا لمعالجة المعلومات. وقد مكّن هذا الاتجاه من بناء نماذج قوية للذاكرة والانتباه وحل المشكلات واتخاذ القرار. لكنه أدخل إلىٰ دراسة العقل مفاهيم مستعارة من الحوسبة، مثل المدخلات والتمثيلات والخوارزميات والمخرجات، ثم بدا في بعض الأحيان كما لو أن نجاح النموذج في محاكاة جانب من التفكير يثبت أن العقل نفسه حاسوبي. غير أن النموذج التفسيري لا يساوي دائمًا حقيقة الشيء. فالساعة يمكن أن تمثل الزمن من دون أن تكون الزمن، والخريطة يمكن أن تحاكي المكان من دون أن تكون مكانًا، والنظام الحاسوبي يمكن أن يعالج الرموز من دون أن يمتلك بالضرورة معنىٰ ما يعالجه. ومن هنا ظل السؤال عن الدلالة والقصد والوعي قائمًا في وجه الاختزال الحاسوبي، لأن معالجة البنية الشكلية لا تفسر من تلقاء نفسها نشوء المعنىٰ.

وتكشف هذه المقارنات أن الدرا سات السابقة لم تكن فقيرةً في تحليل العقل، بل كانت غنية إلىٰ درجة مذهلة، غير أن غناها كان موزعًا علىٰ اتجاهات متباينة، كل منها يضيء جانبًا ويُبقي جوانب أخرىٰ في الظل. الفلسفة القديمة اهتمت بمراتب العقل وصلته بالوجود، والفلسفة الحديثة جعلته أساسًا للذات والمعرفة، والفلسفة النقدية بحثت في شروط التجربة، والظاهراتية حللت الوعي والقصدية، والفلسفة التحليلية اختبرت اللغة والمفاهيم، والسلوكية درست المظهر القابل للرصد، والوظيفية ركزت علىٰ الأدوار النظامية، وعلوم الأعصاب فحصت الأساس البيولوجي، والعلوم المعرفية نمذجت العمليات. لكن هذا التعدد لم يؤدِّ تلقائيًا إلىٰ نظرية موحدة، لأن نقطة الانطلاق بقيت مختلفة، ولأن السؤال الأنطولوجي لم يُطرح دائمًا بوصفه أصلًا منظمًا لبقية الأسئلة.

إن الفرق بين دراسة العقل ودراسة التفكير يتحدد في أن الأولىٰ تسأل عن الكيان والشروط والحدود والوحدة والهوية، بينما تسأل الثانية عن الفعل والمسار والأداء والنتيجة. دراسة التفكير تلاحق ما يحدث عندما يستدل الإنسان أو يتخيل أو يتذكر أو يخطط، أما

دراسة العقل فتسأل: ما الذي يجعل هذه الأفعال تنتمي إلىٰ نظام واحد؟ وهل وحدتها واقعية أم مفهومية؟ وهل العقل شيء يملك هذه الوظائف، أم أنه ليس إلا انتظامها؟ وهل يستمر العقل عندما يتوقف التفكير الواعي، كما في النوم العميق أو الغيبوبة؟ وهل يبقىٰ العقل واحدًا مع تغير محتوياته؟ وهل فقدان وظيفة من وظائفه يعني نقصًا فيه أم تغيرًا في ماهيته؟ هذه الأسئلة لا يمكن أن تجيب عنها دراسة التفكير وحدها، لأنها تتعلق بالبنية التي تحمل الفعل، لا بالفعل نفسه.

وقد يبدو للوهلة الأولىٰ أن التمييز بين العقل والتفكير شبيه بالتمييز بين القدرة وممارستها، لكن المسألة أعمق من ذلك. فالقدرة نفسها قد تكون مفهومًا مستخرجًا من تكرار الأفعال، وقد لا تكون كيانًا مستقلًا عنها. عندما نقول إن الإنسان يمتلك قدرةً علىٰ التفكير، فإننا نفترض استمرارًا يتجاوز كل فعل منفرد. وهذا الاستمرار هو الذي يحتاج إلىٰ تفسير. هل هو استعداد عصبي؟ أم بنية نفسية؟ أم تنظيم رمزي؟ أم ذاكرة تراكمية؟ أم وحدة ذاتية؟ أم كل ذلك في علاقة مركبة؟ إن نسبة التفكير إلىٰ العقل تفترض مبدأ وحدة، لكن هذا المبدأ ليس ظاهرًا في كل فعل، بل يُستدل عليه من الاتصال بين الأفعال. ومن هنا يصبح العقل، قبل أن يكون محلًا للوظائف، مشكلةً في الوحدة والاستمرار والهوية.

ويزداد الأمر تعقيدًا عندما نلاحظ أن بعض أنماط التفكير قد تقع من دون وعي كامل بها، وأن عمليات كثيرة تجري في مستويات غير شعورية، وأن القرار قد يبدأ قبل أن يبلغ الوعي، وأن اللغة نفسها تحمل أنماطًا موروثة توجه التفكير قبل أن يختارها الفرد. فإذا كان العقل يساوي التفكير الواعي، خرجت هذه العمليات من دائرته، وإذا وسعناه ليشمل كل معالجة للمعلومات، أصبح الجهاز العصبي كله عقلًا، وربما اتسع المفهوم ليشمل أنظمة بيولوجية أو صناعية لا نعرف إن كانت تمتلك خبرةً ذاتية. ولذلك فإن تعريف العقل من خلال التفكير لا يحل المشكلة، بل يعيدها في مستوىٰ آخر: أي تفكير نقصده؟ وهل كل معالجة تمثل تفكيرًا؟ وهل كل تفكير دليل علىٰ عقل؟ وهل العقل مشروط بالوعي أم يمكن أن يعمل من دونه؟

إن بناء نظرية للعقل قبل بناء أنطولوجيته يشبه بناء نظام قانوني قبل تعريف الشخص الذي ينطبق عليه القانون، أو بناء علم للحياة قبل تحديد ما يُعد حيًا، أو بناء نظرية للمعنىٰ قبل بيان ما يجعل الدلالة ممكنة. يمكن جمع ملاحظات كثيرة، وتطوير أدوات دقيقة، وصياغة قوانين جزئية، لكن البناء يظل معرضًا للاضطراب ما لم يكن موضوعه محددًا. فالأنطولوجيا ليست زينةً مضافة إلىٰ النظرية، بل هي الموقف الضمني الذي يقرر ما الذي يدخل في نطاقها وما الذي يخرج منه. وحين لا يُعلن هذا الموقف، فإنه لا يختفي، بل يعمل في الخفاء، ويقود النتائج من دون مساءلة.

فإذا افترضت النظرية أن العقل جوهر، فسوف تبحث عن خصائص ثابتة تحملها الذات. وإذا افترضته بنية، فسوف تركز علىٰ العلاقات التي تنتظم فيها عناصره. وإذا افترضته وظيفة، فسوف تهتم بالأدوار السببية بصرف النظر عن المادة التي تحققها. وإذا افترضته ظاهرةً ناشئة، فسوف تبحث عن الشروط التي تجعل الكل ينتج خصائص لا توجد في الأجزاء منفردة. وإذا افترضته بناءً اجتماعيًا، فسوف تفسر مفاهيمه من خلال اللغة والمؤسسات والسلطة والتاريخ. وإذا افترضته معطًىٰ بيولوجيًا، فسوف تجعل الجهاز العصبي أساسًا نهائيًا له. وكل مسار من هذه المسارات لا يختار أدواته ونتائجه اعتباطًا، بل يشتقها من تصوره الأنطولوجي، حتىٰ عندما يزعم أنه يعمل بلا ميتافيزيقا.

ولهذا فإن رفض الأنطولوجيا لا يلغيها؛ لأن كل نظرية تحمل أنطولوجيتها، صريحةً أو مضمرة. حتىٰ القول إن العقل ليس إلا اسمًا لمجموعة من الوظائف هو موقف أنطولوجي، لأنه ينفي وجود كيان مستقل ويثبت أولوية العلاقات الوظيفية. والقول إن الحديث عن العقل مجرد خطأ لغوي هو أيضًا موقف أنطولوجي، لأنه ينفي مرجعًا مستقلًا للمفهوم. والقول إن الحالات العقلية حالات دماغية موقف أنطولوجي مادي، كما أن القول باستقلال النفس موقف أنطولوجي ثنائي. لا توجد منطقة محايدة تقف خارج هذه الاختيارات؛ لأن السؤال عن ماهية العقل يسبق كل محاولة لتفسيره.

إن الأنطولوجيا المطلوبة هنا لا تعني العودة إلىٰ تصـور جامد للماهية، ولا البحث عن جوهر خفي منفصـل عن العالم، وإنما تعني مسـاءلة نمط وجود العقل. فالوجود نفسـه ليس قالبًا واحدًا؛ هناك وجود الأشـياء، ووجود العلاقات، ووجود العمليات، ووجود الأنظمة، ووجود المعاني، ووجود القواعد، ووجود المؤسسات. الدولة موجودة، لكنها ليست جسمًا منفردًا؛ واللغة موجودة، لكنها ليسـت شـيئًا يمكن الإمسـاك به خارج اسـتعمالاتها؛ والقانون موجود، لكنه لا يوجد بالطريقة التي توجد بها الصخرة؛ والذاكرة موجودة، لكنها لا تُختزل في صـورة واحدة أو موضـع واحد. ولذلك فإن السؤال: هل العقل موجود؟ لا يطلب بالضـرورة إثبات وجوده كشيء مادي أو جوهر مستقل، بل يطلب تحديد النمط الذي يوجد به.

وقد يكون الخطأ الأعمق في تاريخ البحث عن العقل هو حصر الاختيار بين كونه جوهرًا أو عدم كونه موجودًا. فربما كان العقل موجودًا بوصـفه عمليةً تنظيمية، أو نظامًا علائقيًا، أو وحدة ناشـئة، أو قدرةً متحققة داخل الجسـد والثقافة واللغة. لكن قبول هذه الاحتمالات لا يجوز أن يتم قبل امتحانها. فالقول إن العقل عملية يثير سـؤال الاسـتمرار: ما الذي يجعل العملية الواحدة ممتدة عبر الزمن؟ والقول إنه شـبكة علاقات يثير سـؤال الحدود: أين تبدأ الشبكة وأين تنتهي؟ والقول إنه ظاهرة ناشئة يثير سؤال الظهور: كيف تنشأ الخصائص العقلية من عناصر لا تحملها منفردة؟ والقول إنه بنية ثقافية يثير سؤال الأصل: كيف تنشأ الثقافة من دون فاعلية عقلية سـابقة؟ لا يوجد تعريف ينجو من الأسـئلة، ولذلك لا ينبغي اختيار أحدها لأنه الأكثر شيوعًا أو الأكثر انسجامًا مع روح العصر.

ومن هنا تظهر ضـرورة الانتقال من الإبسـتمولوجيا إلىٰ الأنطولوجيا. لقد كان السـؤال الإبسـتمولوجي تاريخيًا أكثر حضـورًا: كيف يعرف العقل؟ ما حدود معرفته؟ ما مصـادرها؟ كيف يميز الصـواب من الخطأ؟ ما العلاقة بين الحس والعقل؟ ما شـروط اليقين؟ وهذه الأسـئلة مركزية بلا شـك، لكنها تفترض قبل طرحها وجود ذات عارفة، ووجود قدرات محددة، ووحدةً تنسب إليها المعرفة. فإذا لم نعرف طبيعة العقل، فكيف نحدد حدود معرفته؟

وإذا لم نعرف هل هو فردي أم تاريخي أم اجتماعي أم بيولوجي مركب، فكيف نقرر مصدر مفاهيمه؟ وإذا لم نعرف هل يكتشف المعايير أم ينتجها، فكيف نمنحه سلطة الحكم علىٰ الحقيقة والخطأ؟

إن الإبستمولوجيا تسأل عن العلاقة بين العقل والمعرفة، أما الأنطولوجيا فتسأل عن طبيعة الطرف الذي يدخل في هذه العلاقة. والإبستمولوجيا تفحص صلاحية الأحكام، بينما الأنطولوجيا تفحص بنية الحاكم. والإبستمولوجيا تدرس إمكان الوصول إلىٰ الحقيقة، بينما الأنطولوجيا تسأل عما يجعل الساعي إلىٰ الحقيقة موجودًا بوصفه عقلًا. وليس المقصود أن الأنطولوجيا تستغني عن الإبستمولوجيا، بل أن ترتيب الأولوية يقتضي ألا نحاكم قدرات العقل قبل أن نحدد نمط وجوده. فحدود المعرفة ليست مستقلة عن بنية العارف؛ العقل المتجسد لا يعرف كما يعرف عقل مفترض خارج الجسد، والعقل التاريخي لا يحكم كما يحكم عقل مفترض خارج الزمن، والعقل المتكوّن ثقافيًا لا ينتج المفاهيم كما ينتجها عقل مفترض سابق علىٰ الثقافة.

لقد ركزت نظريات المعرفة علىٰ السؤال عن صدق التمثيل: هل صورة العالم في العقل مطابقة للعالم؟ غير أن هذا السؤال يفترض أن العقل وعاء للتمثيلات، أو جهاز ينتجها، أو ذات تقف في مواجهة موضوع خارجي. وهذه الصورة ذاتها موقف أنطولوجي يحتاج إلىٰ الفحص. ماذا لو لم تكن العلاقة بين العقل والعالم علاقة تمثيل، بل علاقة انخراط؟ ماذا لو كان العقل يتكون داخل العالم لا قبالته؟ ماذا لو كانت المعرفة فعلًا من أفعال الوجود قبل أن تكون نسخًا له؟ إن التحول الأنطولوجي لا يضيف سؤالًا جديدًا إلىٰ الأسئلة القديمة فحسب، بل يعيد بناء صورة العلاقة بين العقل والعالم من أساسها.

فالعقل الذي يُنظر إليه بوصفه متفرجًا محايدًا علىٰ العالم يختلف عن العقل الذي يُنظر إليه بوصفه جزءًا من العالم وتاريخه. في الصورة الأولىٰ، يكون المطلوب تفسير كيفية انتقال صور الأشياء إلىٰ الذهن، وكيفية التحقق من مطابقتها. وفي الصورة الثانية، يصبح العقل نفسه

نتيجةً لمسار طبيعي وحيوي واجتماعي ولغوي، وتصبح معرفته بالعالم امتدادًا لعلاقته الوجودية به. لا يعود العالم موضوعًا خارجيًا محضًا، ولا العقل مرآةً محايدة، بل ينشأ المعنىٰ داخل التفاعل بين كائن متجسد وبيئة يعيش فيها. وهذه الرؤية، مع ما تتيحه من تجاوز الثنائية، لا ينبغي أن تتحول هي الأخرىٰ إلىٰ مسلمة جديدة؛ لأنها تثير سؤالًا آخر: إذا كان العقل متكونًا بالكامل في العالم، فمن أين تأتي قدرته علىٰ نقد العالم وتجاوزه وإعادة تنظيمه؟

وهنا يبرز التحدي الذي يمنح هذه الدراسة استقلالها عن كثير من الدراسات السابقة. فالمطلوب ليس اختيار مدرسة جاهزة والانحياز إليها، ولا تركيب عناصر من مدارس متعددة في صيغة توفيقية، بل امتحان الافتراضات التي قامت عليها تلك المدارس. فالنظرية المستقلة لا تُبنىٰ بمجرد مخالفة السابقين، ولا بادعاء الجدة اللفظية، بل بتغيير مستوىٰ السؤال. إنها لا تبدأ من تقرير أن العقل جوهر أو بنية أو وظيفة أو عملية، بل تسأل: ما الشروط التي تجعل كل وصف من هذه الأوصاف ممكنًا؟ وما الذي يفسره كل منها؟ وما الذي يعجز عن تفسيره؟ وهل يمكن بناء تصور يتجاوز التقابل بين الجوهر والعملية، والثبات والصيرورة، والاستقلال والتكوين، من غير أن يذيب الفروق بينها؟

إن استقلال النظرية هنا ينشأ من رفض التسليم بمركزية أي بعد منفرد. فلا البيولوجيا وحدها تفسر العقل، ولا الثقافة وحدها، ولا اللغة وحدها، ولا الوعي وحده، ولا المنطق وحده، ولا التاريخ وحده. لكن القول بالتعدد لا يكفي؛ لأن جمع العوامل لا يفسر كيفية تكون الوحدة. المطلوب هو تحديد العلاقة التي تجعل هذه الأبعاد تنتج نظامًا قادرًا علىٰ الإدراك والحكم والتذكر والتخيل والتقويم وإعادة تشكيل شروطه الخاصة. وهذا النظام لا يمكن فهمه إذا عومل كحصيلة ساكنة، لأن العقل لا يكتفي بالتكوّن، بل يشارك في تكوين العالم الذي يعيد تكوينه. إنه يتشكل باللغة ثم يعيد صنع اللغة، ويتكون في الثقافة ثم ينتقد الثقافة، وينشأ داخل التاريخ ثم ينتج تصورات جديدة للتاريخ، ويتحدد بالجسد ثم يبتكر أدوات توسع قدرات الجسد، ويتلقىٰ المعايير ثم يعيد ترتيبها أو يعترض عليها.

وعند هذه النقطة يظهر أن الفرق بين العقل والتفكير ليس فرقًا بين جوهر وفعل فحسب، بل فرق بين نظام تكويني وعملية جزئية. التفكير حدث يقع داخل شبكة أوسع من الذاكرة واللغة والتجربة والقيم والانفعالات والتوقعات. أما العقل فهو الاسم الذي نطلقه -بصورة أولية تحتاج إلىٰ إثبات- علىٰ البنية القادرة علىٰ تنظيم هذه المستويات وربطها وإعادة تشكيلها. وقد يكون التفكير أحد مظاهر العقل، لكنه ليس المظهر الوحيد؛ فالصمت العقلي، والاستعداد، والقدرة المؤجلة، والتمييز الحدسي، وتكوين المعايير، وضبط الانفعال، وإعادة بناء الذات، كلها أبعاد لا تختزل في سلسلة من الأفكار الظاهرة.

كما أن التفكير قد يكون مضطربًا أو متناقضًا أو متحيزًا، من دون أن يعني ذلك غياب العقل. بل إن القدرة علىٰ اكتشاف اضطراب التفكير وتصحيحه تفترض مستوىً آخر من الفاعلية العقلية يراقب العملية ويعيد تنظيمها. وهذا يبين أن العقل لا يساوي محتوىٰ التفكير، ولا يساوي كل نتيجة ينتهي إليها. ولو كان العقل هو مجموع ما يفكر فيه الإنسان، لاستحال تفسير مراجعته لأفكاره أو اعتراضه علىٰ نفسه أو إدراكه أن ما اعتقده سابقًا كان خاطئًا. إن التصحيح يكشف عن مسافة داخلية بين النظام والمنتج، بين القدرة وما صدر عنها، بين العقل وتحققه الجزئي في لحظة معينة.

غير أن هذه المسافة لا ينبغي أن تُفهم بوصفها انفصالًا مطلقًا بين عقل نقي وتفكير ملوث بالتجربة. فالعقل لا يظهر خارج أفعاله، ولا يمكن الوصول إليه مستقلًا عن تجلياته. نحن لا نملك طريقًا إلىٰ العقل إلا من خلال التفكير والإدراك واللغة والسلوك والذاكرة والجسد. ولذلك فإن التمييز بين العقل والتفكير تمييز تحليلي، لا فصل وجودي كامل. العقل لا يساوي أفعاله، لكنه لا يوجد بالنسبة إلينا إلا من خلالها؛ والتفكير لا يكشف ماهية العقل كاملة، لكنه يمثل أحد أهم منافذ الاستدلال عليها. ومن هنا لا يكون المطلوب إهمال دراسة التفكير، بل وضعها في موضعها الصحيح داخل دراسة أوسع لا تخلط بين الدليل والمدلول.

إن الانتقال من الإبستمولوجيا إلىٰ الأنطولوجيا يفرض كذلك إعادة النظر في سلطة العقل. فقد اعتادت الفلسفات الحديثة أن تمنح العقل موقع الحكم علىٰ المعرفة والأخلاق والسياسة والدين والطبيعة، لكن السؤال نادرًا ما طُرح بالحدة الكافية: من أين استمد العقل سلطة الحكم؟ هل يملكها لأنه يكشف بنيةً موضوعية في العالم؟ أم لأنه يفرض نظامه علىٰ الخبرة؟ أم لأن المجتمعات منحته هذه المكانة؟ أم لأن مفهوم العقل نفسه تشكل تاريخيًا بوصفه أداةً لاستبعاد أنماط أخرىٰ من الإدراك؟ هذه الأسئلة لا يمكن بحثها داخل الإبستمولوجيا وحدها، لأنها تتعلق بنمط وجود العقل وعلاقته بالقيم والسلطة والتاريخ.

فحين يصف العقل فعلًا بأنه معياري وآخر بأنه لا معياري، فإنه يفترض امتلاكه قدرةً علىٰ التصنيف، لكنه يفترض أيضًا وجود معيار سابق أو ملازم للتصنيف. فإذا كان العقل هو الذي ينشئ المعيار، فبأي معيار نحكم علىٰ إنشائه؟ وإذا كان المعيار سابقًا عليه، فكيف يدركه؟ وإذا كان العقل متكونًا ثقافيًا، فهل معاييره امتداد للثقافة؟ وإذا كانت له قدرة علىٰ تجاوز ثقافته، فمن أين تأتي هذه القدرة؟ إن هذه الأسئلة تكشف أن بحث المعيارية لا يمكن أن يبدأ من وصف العقل بأنه معياري، بل من فحص بنيته الأنطولوجية: هل هو مكوِّن للمعيار أم مكوَّن به؟ هل ينتجه أم يكتشفه أم يدخل معه في علاقة توليد متبادل؟ وهذه المسألة لا تمثل فرعًا من فروع نظرية العقل، بل إحدىٰ نتائج تحديد ماهيته.

ومن هنا لا يعود السؤال الأنطولوجي سابقًا بالمعنىٰ الزمني فحسب، بل سابقًا بالمعنىٰ التأسيسي. فقبل أن نسأل: كيف يعرف العقل؟ ينبغي أن نسأل: ما العقل الذي يعرف؟ وقبل أن نسأل: كيف يحكم؟ ينبغي أن نسأل: ما الذي يمنحه وحدة الحاكم؟ وقبل أن نسأل: هل معاييره كونية أم تاريخية؟ ينبغي أن نحدد كيف يتشكل داخل التاريخ من دون أن يُختزل فيه. وقبل أن نسأل: هل العقل واحد أم متعدد؟ ينبغي أن نحدد المعيار الذي بموجبه نعد الاختلافات وظائف لعقل واحد أو وجودات لعقول متعددة.

إن الجدة الحقيقية لا تكمن في إضـــافة تعريف آخر إلىٰ قائمة التعريفات، بل في منع التعريف من أن يسبق الامتحان. فالعقل ليس كلمةً نملأها بما نريد، ولا مفهومًا يمكن ضبطه بجملة جامعة مانعة قبل تحليل طبقاته. إنه عقدة تتقاطع فيها الطبيعة والثقافة، الجســد والمعنىٰ، الفرد والجماعة، الثبات والصــيرورة، الوعي واللاوعي، الإدراك والقيمة، التلقي والتكوين. وكل محاولة لاختزاله إلىٰ أحد هذه الأبعاد قد تحقق وضــوحًا مؤقتًا، لكنها تدفع ثمن ذلك بإقصاء ما لا ينسجم مع نموذجها.

ولذلك فإن الأنطولوجيا التي يمكن أن تحمل نظرية مســتقلة للعقل يجب أن تكون أنطولوجيا مفتوحة علىٰ التعقيد، من دون أن تتحول إلىٰ غموض، وأنطولوجيا علائقية من دون أن تنفي الوحدة، وأنطولوجيا تكوينية من دون أن تذيب الفاعلية، وأنطولوجيا متجســدة من دون أن تختزل المعنىٰ في المادة، وأنطولوجيا تاريخية من دون أن تنفي إمكان النقد والتجاوز. وهي مطالبة كذلك بأن تفسـر كيف يكون العقل مكوَّنًا ومكوِّنًا في آن واحد: يتلقىٰ شــروطه من العالم، لكنه لا يبقىٰ مجرد أثر له؛ ينشــأ في اللغة، لكنه ينتج بها مفاهيم لم تكن موجودة؛ يتشــكل داخل الثقافة، لكنه يســتطيع إعادة النظر في بنيتها؛ يحمل آثار التاريخ، لكنه يفتح إمكانات لم تتحقق فيه بعد.

بهذا المعنىٰ يصبح العقل عملية تكون لا تنتهي عند حدود التلقي، وبنية فاعلة لا تستقل عن شــروطها، ووحدة لا تلغي تعدد مســتوياتها. لكن هذه الصيغة لا ينبغي تقريرها بوصفها جوابًا نهائيًا قبل امتحان عناصــرها. فما معنىٰ أن يكون العقل عملية؟ وهل العملية تحتاج إلىٰ حامل؟ وما معنىٰ أن يكون بنية؟ وهل البنية واقعية أم مفهومية؟ وكيف تســتمر الوحدة عبر التحول؟ وكيف يمكن للعقل أن يكون مشروطًا وقادرًا علىٰ مراجعة شروطه؟ إن قيمة السؤال الأنطولوجي لا تكمن في أنه يقدم إجابة سريعة، بل في أنه يمنع الإجابات السريعة من التحول إلىٰ حقائق مزعومة.

إن دراسة العقل، إذن، لا تبدأ من أفكاره، بل من إمكان أن يكون هناك نظام يستطيع أن يقول عن نفسه إنه يفكر. ولا تبدأ من نتائجه، بل من الشروط التي تجعل النتائج قابلةً للنسبة إلىٰ فاعل واحد. ولا تبدأ من سلطته، بل من أساس هذه السلطة وحدودها. ولا تبدأ من تقسيمه إلىٰ نظري وعملي وأخلاقي ومعياري، بل من السؤال عما إذا كانت هذه التقسيمات تعبر عن عقول متعددة، أو عن تجليات مختلفة لبنية واحدة، أو عن أنماط تاريخية من تنظيم الفاعلية الإنسانية.

إن الانتقال من دراسة المعرفة إلىٰ دراسة الوجود لا يلغي السؤال عن المعرفة، بل يحرره من افتراضاته الخفية. فعندما تتضح طبيعة العقل، يمكن إعادة بناء السؤال الإبستمولوجي علىٰ أساس أكثر صلابة: لا كيف يطابق العقل عالمًا يقف خارجه، بل كيف ينشأ العالم بوصفه معنىً داخل علاقة وجودية بين كائن عاقل وواقع يشاركه التكوين؛ لا كيف تصل المعطيات إلىٰ ذات معزولة، بل كيف تتحول الخبرة إلىٰ إدراك داخل بنية متجسدة وتاريخية؛ لا كيف ينتج العقل يقينًا مطلقًا، بل كيف يميز بين درجات الصدق وهو واقع تحت شروط لا يستطيع الانفصال عنها كليًا.

وإذا كانت الفلسفات السابقة قد منحتنا خرائط متعددة للعقل، فإن المهمة لا تتمثل في اختيار خريطة واحدة، بل في مساءلة الأرض التي افترضتها تلك الخرائط. فقد تكون بعض الخلافات بين المدارس ناتجةً عن اختلاف الموضوع الذي تسميه كل منها عقلًا. من يتحدث عن العقل بوصفه قدرة علىٰ الاستدلال لا يتحدث بالضرورة عن الشيء نفسه الذي يتحدث عنه من يراه وعيًا، أو جهازًا عصبيًا، أو نظامًا حاسوبيًا، أو ذاتًا متعالية، أو بنية تاريخية. ولذلك قد تكون الخلافات الظاهرة حول خصائص العقل ناتجةً عن تعدد المفاهيم لا عن اختلاف الأحكام علىٰ موضوع واحد.

وهنا يصبح الضبط المفهومي شرطًا للضبط الأنطولوجي. فلا بد من التمييز بين العقل والوعي، وبين العقل والتفكير، وبين العقل والدماغ، وبين العقل والذكاء، وبين العقل واللغة،

وبين العقل والمنطق، وبين العقل والذات. قد تتداخل هذه المفاهيم، لكنها لا تتطابق. الوعي قد يكون أحد شـروط التجربة العقلية، لكنه لا يسـاوي كل العقل؛ والدماغ قد يكون شـرطًا ماديًا، لكنه لا يساوي بالضرورة النظام الدلالي الذي ينشأ فيه؛ والذكاء قد يقيس القدرة علىٰ حل المشكلات، لكنه لا يستنفد الحكم الأخلاقي أو الوعي بالذات؛ والمنطق يضبط صورة الاسـتدلال، لكنه لا يفسـر أصـل المعاني ولا دوافع الاختيار؛ واللغة توسـع إمكان التفكير، لكنها لا تحسم وجود إدراك سابق عليها.

إن اسـتقلال هذه النظرية يتوقف علىٰ قدرتها علىٰ بناء هذه التمييزات من دون تفكيك الوحدة، وعلىٰ الاعتراف بالتداخل من دون السقوط في التطابق. فالعقل ليس مجموعًا حسابيًا لمكونات منفصلة، كما أنه ليس جوهرًا غامضًا يحل فيها. إنه ـ في الفرضية التي ينبغي امتحانها ـــــ نمط من التنظيم الوجودي يظهر عندما تبلغ العلاقة بين الجسد والوعي واللغة والذاكرة والعالم مسـتوىً من التركيب يسـمح للنظام بأن يدرك، وأن ينسـب الإدراك إلىٰ نفسـه، وأن يراجع إدراكه، وأن ينتج معايير للحكم عليه، وأن يعيد تشـكيل البيئة التي كوّنته. غير أن كل عنصر في هذه الصيغة يحتاج إلىٰ تحليل مستقل، لأن أي تساهل في تعريفه يعيد الغموض إلىٰ النظرية من مدخل آخر.

إن السـؤال عن أنطولوجيا العقل ليس محاولةً للعثور علىٰ شـيء خفي خلف التفكير، بقدر ما هو محاولة لفهم نمط الوحدة التي تجعل التفكير جزءًا من حياة عقلية. وليس الغرض إثبات جوهر مفارق، ولا نفيه مسـبقًا، بل إبقاء جميع الاحتمالات تحت الامتحان. فإذا انتهىٰ التحليل إلىٰ أن العقل عملية، وجب بيان كيف تحافظ العملية علىٰ هويتها. وإذا انتهىٰ إلىٰ أنه بنية، وجب بيان ما إذا كانت البنية سـابقة علىٰ عناصـرها أم ناشـئة عنها. وإذا انتهىٰ إلىٰ أنه ظاهرة متجسدة، وجب تفسير كيف ينشأ المعنىٰ من الجسد. وإذا انتهىٰ إلىٰ أنه يتكون ثقافيًا، وجب تفسـير قدرته علىٰ نقد الثقافة. وإذا انتهىٰ إلىٰ أنه ينتج المعايير، وجب تفسـير معيارية هذا الإنتاج نفسه.

ولا يمكن لأي نظرية جادة أن تتجنب هذه الأسئلة بالاحتماء بالتخصص. فالفيلسوف لا يستطيع أن يهمل الدماغ، وعالم الأعصاب لا يستطيع أن يختزل المعنىٰ في النشاط العصبي، وعالم النفس لا يستطيع أن يفصل الفرد عن الثقافة، وعالم الاجتماع لا يستطيع أن يفسر الفاعلية كلها بالبنىٰ، واللساني لا يستطيع أن يجعل اللغة مصدرًا وحيدًا للعقل، والباحث في الذكاء الاصطناعي لا يستطيع أن يساوي الأداء بالموجودية العقلية من دون برهان. إن العقل يقع عند ملتقىٰ الحقول، لكنه لا ينتمي بالكامل إلىٰ أي واحد منها، ولذلك يحتاج إلىٰ نظرية قادرة علىٰ استيعاب نتائج التخصصات من دون أن تفقد السؤال الفلسفي الذي يمنحها وحدتها.

إن الأنطولوجيا، في هذا المستوىٰ، ليست مبحثًا منفصلًا عن العلم، بل الإطار الذي يحدد معنىٰ نتائجه. فعندما يكتشف العلم ارتباطًا بين الذاكرة ومنطقة دماغية، تحتاج الفلسفة إلىٰ أن تسأل: هل الذاكرة وظيفة محلية أم شبكة موزعة؟ وهل تخزين الأثر هو الذاكرة نفسها أم شرط لها؟ وعندما ينجح نظام صناعي في حل مسألة معقدة، ينبغي أن يُسأل: هل الأداء دليل علىٰ فهم أم علىٰ تنظيم رمزي فعال؟ وعندما تظهر اختلافات ثقافية في أنماط الاستدلال، يجب أن نعرف هل تمثل تعددًا في العقول أم تعددًا في طرائق تشكل العقل. من دون أساس أنطولوجي، تتحول النتائج الجزئية إلىٰ ادعاءات كلية تتجاوز ما تسمح به الأدلة.

وقد يكون من أهم ما يكشفه هذا الانتقال أن العقل لا يمكن فهمه من الداخل وحده ولا من الخارج وحده. من الداخل يظهر وعيًا وتجربةً وقصدًا ومعنىٰ، ومن الخارج يظهر سلوكًا ونشاطًا عصبيًا وتفاعلًا لغويًا ومشاركةً اجتماعية. وإذا اكتفينا بالداخل، عجزنا عن تفسير التجسد والتاريخ؛ وإذا اكتفينا بالخارج، عجزنا عن تفسير الخبرة الذاتية والمعنىٰ. النظرية المستقلة مطالبة بإقامة علاقة بين المنظورين من دون رد أحدهما إلىٰ الآخر، لأن العقل يوجد -إن صح التعبير- في التوتر بينهما: هو ما يُعاش من الداخل وما يتجسد من الخارج في آن واحد.

إن هذا التوتر ليس عيبًا يجب التخلص منه، بل قد يكون جزءًا من حقيقة العقل. فالإنسان لا يمتلك عقله كما يمتلك أداة خارجية، ولا يطابق عقله كما يطابق الشيء ذاته. إنه يعيش من خلاله، لكنه يستطيع أن يجعله موضوعًا للتأمل؛ يصدر عنه، لكنه يراجعه؛ يتحدد به، لكنه يسعىٰ إلىٰ تغييره. وهذه القدرة علىٰ اتخاذ مسافة من الذات قد تكون من أهم خصائص العقل، لكنها تثير بدورها سؤالًا أنطولوجيًا: كيف يستطيع النظام أن يحتوي تمثيلًا لنفسه، وأن يحاكم عملياته، وأن يعدل بنيته؟ إن الانعكاسية ليست مجرد وظيفة إضافية، بل علامة علىٰ بنية تستطيع أن تكون ذاتًا وموضوعًا في الوقت نفسه.

وبذلك يتضح أن دراسة العقل ليست دراسة آلة تنتج أفكارًا، بل دراسة موجود يكوّن صورة عن نفسه وعن العالم، ثم يعيد توجيه فعله في ضوء هذه الصورة. وهذه القدرة تجعل العقل مختلفًا عن الأنظمة التي تستجيب للمدخلات بطريقة ثابتة، لأنها تمنحه إمكان تعديل القواعد التي يعمل بها. غير أن هذا الاختلاف لا يجوز افتراضه علىٰ نحو متعالٍ، بل ينبغي اختبار درجاته وحدوده: هل كل عقل قادر علىٰ مراجعة قواعده؟ وهل المراجعة عقلية خالصة أم مشروطة بالتربية واللغة والمؤسسات؟ وهل الحرية العقلية قدرة أصلية أم إنجاز تاريخي؟ إن كل إجابة هنا ستعيد تشكيل مفهوم العقل نفسه.

إن أنطولوجيا العقل لا تبحث، في نهاية الأمر، عن تعريف نهائي مغلق، بل عن البنية التي تجعل تعدد الأوصاف قابلًا للفهم داخل وحدة نظرية. وهي لا تسعىٰ إلىٰ محو الخلاف بين الدراسات السابقة، بل إلىٰ تفسير سبب الخلاف وحدوده. فبعض الاختلافات قد يكون تكاملًا بين مستويات، وبعضها تناقضًا حقيقيًا في تصور الوجود، وبعضها ناشئًا عن الخلط بين العقل والتفكير أو بين العقل والوعي أو بين الشرط والتجلي. ومن خلال هذا الفرز يمكن الانتقال من تاريخ نظريات العقل إلىٰ تأسيس نظرية في العقل نفسه، لا بوصفها موقفًا إضافيًا إلىٰ جانب المواقف السابقة، بل بوصفها امتحانًا للأسس التي جعلت تلك المواقف ممكنة.

الفصل الأول
هل العقل موجود حقًا؟

يبدو سؤال: «هل العقل موجود حقًا؟» للوهلة الأولىٰ سؤالًا غريبًا؛ لأن العقل هو الأداة التي يُطرح بها السؤال، وهو الحضور الذي لا يكاد الإنسان يشك فيه ما دام يفكر ويدرك ويتذكر ويحكم ويختار. غير أن وضوح الأثر لا يعني وضوح مصدره، وحضور الفعل لا يساوي بالضرورة حضور الفاعل بوصفه كيانًا مستقلًا. فالإنسان يختبر التفكير، لكنه لا يختبر العقل بالطريقة نفسها التي يختبر بها التفكير؛ يشعر بتتابع الأفكار، وبحركة الانتباه، وباستدعاء الذكريات، وبالتردد بين البدائل، وبانبثاق المعنىٰ، لكنه لا يعثر داخل خبرته علىٰ شيء منفصل يمكن أن يشير إليه قائلًا: هذا هو العقل ذاته. وما يظهر له مباشرة ليس العقل بوصفه موجودًا، بل ظواهر تُنسب إليه، وعمليات يُفترض أنه يقوم بها، وآثار تَحمل اسمه من غير أن تحسم ماهيته. ومن هنا ينفتح السؤال الذي يبدو بدهيًا علىٰ إشكال أنطولوجي بالغ التعقيد: هل العقل حقيقة قائمة لها نمط وجود مخصوص، أم أنه فرضية تفسيرية صاغها الإنسان لكي يجمع تحتها طائفة واسعة من الأفعال المتغايرة؟

لا يتعلق هذا السؤال بالشك في وجود التفكير، ولا بإنكار ما يختبره الإنسان من وعي وإدراك وذاكرة وتخيل، بل يتعلق بمشروعية الانتقال من وجود هذه الظواهر إلىٰ إثبات موجود واحد يُسمىٰ العقل. فالتفكير واقع، كما أن التذكر واقع، والانتباه واقع، والحكم واقع، والخوف والرغبة والتخيل والاختيار وقائع داخل التجربة الإنسانية؛ غير أن القول إن هذه الوقائع تصدر عن كيان موحد ليس مجرد وصف لها، بل هو بناء نظري يضيف إلىٰ تعدد الأفعال افتراضًا في الوحدة. وقد يكون هذا الافتراض صحيحًا، وقد يكون ضروريًا، وقد يكون مجرد عادة لغوية نشأت من حاجة الإنسان إلىٰ نسبة أفعاله المتعددة إلىٰ مركز ثابت،

لكن ضـرورته في الاسـتعمال لا تكفي لإثباته في الوجود. فكثير من المفاهيم تكون ضـرورية لتنظيم الخبرة من دون أن يدل ذلك علىٰ وجودها بالطريقة التي توحي بها اللغة. المجتمع موجود، لكنه لا يوجد كفرد زائد علىٰ أفراده؛ والدولة موجودة، لكنها لا توجد كجسم منفصل عن مؤسـسـاتها وقوانينها وعلاقاتها؛ واللغة موجودة، لكنها لا تقيم خارج المتكلمين والنصوص والرموز؛ والاقتصاد موجود، لكنه ليس شيئًا مستقلًا عن شبكة التبادل والإنتاج والقيمة. وقد يكون العقل من هذا القبيل: وجودًا حقيقيًا، لكن حقيقته علائقية أو بنيوية أو تنظيمية، لا جوهرية ولا شيئية.

إن أول ما ينبغي التحرر منه هو المساواة بين الحقيقي والشيئي. فقد اعتاد الوعي الإنساني أن يعد ما لا يتجسد في شيء محدد أقل حقيقة مما يتجسد، وكأن الوجود لا يثبت إلا إذا أمكن تحديد موضـعه أو قياس حجمه أو الإشـارة إليه في الحيز. غير أن كثيرًا من الموجودات التي تؤثر في حياة الإنسـان لا تنتمي إلىٰ هذا النمط من الوجود. فالقانون ليس جسـمًا، لكنه يعيد ترتيب الأجسـام والأفعال؛ والمعنىٰ ليس مادة، لكنه يغير السـلوك والتاريخ؛ والثقة ليسـت عضوًا، لكنها تقيم المؤسسات أو تهدمها؛ والهوية ليست شيئًا محسوسًا، لكنها تحدد علاقة الإنسـان بنفسـه وبالآخرين. لذلك لا يجوز أن يكون السـؤال عن وجود العقل سـؤالًا عن موضـعه المادي فحسـب، ولا أن يُختزل إلىٰ البحث عن الجزء الدماغي الذي يقابله، لأن افتراض أن كل وجود يجب أن يكون شيئًا ماديًا محدد الحدود هو موقف أنطولوجي سابق لا نتيجة علمية مكتشفة.

ومع ذلك، فإن رفض الاختزال المادي لا يبرر القفز إلىٰ القول إن العقل جوهر مستقل. فبين تحويل العقل إلىٰ شيء مادي وبين جعله جوهرًا مفارقًا مجال واسع من الإمكانات الأنطولوجية. قد يكون العقل خاصـيةً ناشـئة في نظام حي بالغ التعقيد، وقد يكون نمطًا من التنظيم لا يوجد إلا بوجود عناصـره، وقد يكون علاقة دائمة بين الجسـد والعالم واللغة والذاكرة، وقد يكون وحدةً تكوينية تتحقق عبر الزمن ولا تنفصل عن تاريخها. إن السؤال الجاد لا ينحاز منذ البداية إلىٰ أحد

هذه الاحتمالات، بل يضعها جميعًا تحت الامتحان، لأن أخطر ما يمكن أن يصيب النظرية هو أن تجعل تعريفها للعقل نتيجةً قبل أن يكون موضوعًا للتحليل.

إن القول إن العقل حقيقة يثير فورًا سؤالًا آخر: ما المقصود بالحقيقة هنا؟ هل المقصود أنه موجود خارج اللغة والتصور، أم أنه حقيقة لأنه ينتج آثارًا لا يمكن تفسيرها بدونه، أم لأنه شرط لازم لكل تجربة واعية، أم لأنه مفهوم لا يستطيع الإنسان التفكير في نفسه إلا من خلاله؟ هناك فرق بين أن يكون الشيء موجودًا في ذاته، وأن يكون ضروريًا في التفسير، وأن يكون لازمًا في اللغة، وأن يكون شرطًا في التجربة. وقد تختلط هذه المستويات فيبدو ما هو ضروري للتفكير موجودًا بالضرورة خارج التفكير، أو يبدو ما هو ناجح في التفسير حقيقةً مستقلة عن النموذج الذي يفسره.

لقد تعاملت الفلسفات الجوهرانية مع العقل أو النفس العاقلة بوصفهما حقيقة قائمة تحمل الصفات والأفعال. في هذا التصور لا يكون التفكير إلا فعلًا من أفعال موجود سابق عليه، ولا تكون الذاكرة إلا ملكةً فيه، ولا يكون الوعي إلا حضورًا من حضوره. تمنح الجوهرانية العقل وحدةً واضحة واستمرارًا يفسر نسبة الأفعال المختلفة إلىٰ ذات واحدة، كما تمنح الهوية الشخصية أساسًا يتجاوز تغير الأحوال والمحتويات. غير أن قوتها التفسيرية تقوم علىٰ افتراض يصعب البرهنة عليه: وجود حامل ثابت وراء الخبرات. فالخبرة تمنحنا التفكير، لكنها لا تمنحنا الجوهر المفكر منفصلًا عنه؛ تمنحنا الوعي بالتغير، لكنها لا تمنحنا ثباتًا قائمًا خارج هذا التغير؛ تمنحنا الشعور بالوحدة، لكنها لا تحسم ما إذا كانت هذه الوحدة جوهرًا أم وظيفة ربط أم بناءً مستمرًا تصنعه الذاكرة.

أما التجريبية النقدية فقد اتجهت في الاتجاه المقابل، فرفضت إثبات جوهر لا يظهر في الخبرة، واعتبرت أن ما نسميه الذات أو العقل قد لا يكون سوىٰ حزمة من الإدراكات المتعاقبة. وفي هذا التصور لا يوجد وراء الخبرات شيء إضافي، بل إن البحث عن حامل ثابت هو نتيجة إغراء لغوي يجعل الفعل محتاجًا دائمًا إلىٰ اسم فاعل. غير أن تفكيك الجوهر لا

يلغي مشكلة الوحدة؛ لأن تعاقب الإدراكات لا يفسر من تلقاء نفسه انتماءها إلىٰ تيار واحد، ولا يفسر قدرة خبرة لاحقة علىٰ استدعاء خبرة سابقة، ولا يبين كيف يتشكل الإحساس بالهوية والاستمرار. فإذا قيل إن الذاكرة تربط الخبرات، عاد السؤال: ما الذي يجعل الذاكرة ذاكرةً لهذا التيار لا لذاك؟ وإذا قيل إن السببية النفسية تصل بين الحالات، وجب تفسير الوحدة التي تسمح باعتبار هذه السلسلة نظامًا واحدًا.

وبذلك يتبين أن الخلاف بين الجوهرانية والتجريبية لا يدور فقط حول وجود العقل، بل حول نوع الوحدة التي تكفي لإثباته. الجوهرانية تبدأ من الوحدة فتجعلها حاملًا للأفعال، والتجريبية تبدأ من الأفعال فتشكك في الحاجة إلىٰ حامل وراءها. إلا أن كليهما قد يبقىٰ أسيرًا لتقابل ضيق: إما جوهر قائم وإما لا شيء سوىٰ الوقائع المتفرقة. وما يغيب في هذا التقابل هو احتمال وجود وحدة لا تكون جوهرًا، ووجود حقيقي لا يكون شيئًا مستقلًا، واستمرار لا يقوم علىٰ ثبات ساكن، بل علىٰ انتظام دينامي يحافظ علىٰ هويته عبر التحول. فالنهر يبقىٰ نهرًا مع تغير مائه، واللحن يبقىٰ لحنًا مع زوال كل نغمة لحظة ظهور الأخرىٰ، والكائن الحي يبقىٰ هو نفسه رغم تبدل جانب كبير من مادته، والمؤسسة تستمر رغم تغير أفرادها. لا تقوم وحدة هذه الموجودات علىٰ جوهر منعزل عن عملياتها، بل علىٰ بنية تنظيمية تستبقي نمطًا من الاتصال عبر التغير. وقد يكون العقل أقرب إلىٰ هذا النمط من الموجودات.

إن العقل، إذا فُهم بوصفه وحدة تنظيمية، لا يكون فرضية اعتباطية أضيفت إلىٰ الأفعال، ولا جوهرًا خفيًا يقف وراءها، بل نمطًا من الاتصال يجعل الأفعال المتعددة أجزاءً من حياة عقلية واحدة. ليست الذاكرة هنا مجرد مخزن، بل آلية تستبقي الماضي داخل الحاضر؛ وليس الانتباه مجرد تركيز، بل قدرة علىٰ ترتيب المجال الإدراكي؛ وليس الحكم مجرد نتيجة، بل إدخال للخبرة في بنية من العلاقات والمعايير؛ وليس التخيل فرارًا من الواقع، بل إعادة تشكيل لإمكاناته؛ وليس الوعي بالذات مشاهدةً لجوهر باطني، بل قدرة النظام علىٰ أن يجعل بعض عملياته موضوعًا لعمليات أخرىٰ. وبذلك لا يوجد العقل خارج هذه الأفعال، لكنه لا يساوي

أيًّا منها منفردًا، ولا يساوي مجموعها الحسابي، بل يظهر في نمط تنظيمها وتفاعلها واستمرارها.

غير أن هذا التصور لا ينبغي أن يُقبل لمجرد أنه يتجاوز التقابل القديم. فالقول إن العقل تنظيم يثير سؤالًا عن طبيعة التنظيم نفسه. هل التنظيم وصف يضعه الباحث علىٰ الوقائع، أم أنه خاصية واقعية فيها؟ هل الوحدة موجودة في النظام، أم يصنعها المراقب حين يجمع الأحداث تحت مفهوم واحد؟ عندما نصف سلسلة من الحالات العصبية والنفسية بأنها عقل، هل نكشف بنيةً قائمة فعلًا أم نُنشئ مستوىً مفهوميًا يسهل به الفهم؟ هذا السؤال يضع العقل بين الوجود الواقعي والوجود المفهومي، ويمنع التسرع في تحويل نجاح اللغة إلىٰ برهان أنطولوجي.

فالوجود المفهومي ليس وهمًا، لكنه يختلف عن الوجود الواقعي. يوجد المثلث الكامل في المفهوم، مع أنه لا يتحقق كاملًا في العالم الحسي؛ وتوجد الأعداد بوصفها كيانات أو علاقات عقلية بحسب الموقف الفلسفي، مع أن وجودها لا يماثل وجود الأشياء المادية؛ وتوجد الأمة بوصفها معنىً جامعًا وتاريخًا ووعيًا مشتركًا، مع أنها لا تختزل في جسم واحد. وقد يكون العقل موجودًا جزئيًا بوصفه مفهومًا يوحد الخبرات، لكن هذا لا يحدد وحده ما إذا كان للمفهوم مرجع واقعي مستقل. إن تسمية طائفة من الظواهر باسم واحد قد تكون اكتشافًا لوحدتها، وقد تكون إنشاءً لهذه الوحدة، وقد تكون مزيجًا من الاثنين: يستجيب المفهوم لانتظام واقعي، لكنه يمنحه في الوقت نفسه صورةً لم تكن معطاةً قبل اللغة.

إن الفرق بين الاكتشاف والإنشاء لا يكون حادًا دائمًا. فالإنسان لا يخلق الوقائع العقلية من العدم عندما يسميها، لكنه لا يلتقطها كما يلتقط حجرًا قائمًا قبل كل وصف. إنه ينتقي بينها، ويجمعها، ويرتبها، ويضع حدودًا لما يدخل في المفهوم وما يخرج منه. وعندما يقول إن الاستدلال من العقل، والانفعال ليس منه، فهو لا يصف فقط، بل يصنف وفق تصور معياري مسبق. وعندما يعد الذاكرة من وظائف العقل، لكنه يستبعد التغيرات الجسدية، فإنه يرسم

حدودًا بين العقلي وغير العقلي قد لا تكون معطاة في الواقع بالوضـوح نفسـه. ولذلك فإن مفهوم العقل لا يكشف موضوعه فحسب، بل يشارك في بنائه.

وهنا تظهر خطورة السؤال: هل العقل شيء أم اسم؟ فكلمة «شيء» توحي بوجود محدد مستقل، بينما توحي كلمة «اسـم» باحتمال أن يكون العقل مجرد عنوان وضعه الإنسان علىٰ مجموعة من العمليات. غير أن التقابل بين الشـيء والاسـم مضـلل إذا فُهم علىٰ نحو مطلق؛ فليس كل ما ليس شـيئًا مجرد اسـم، وليس كل ما له اسـم وهمًا لغويًا. توجد العلاقات، والأنظمة، والعمليات، والخصائص الناشئة، والبنىٰ، والقواعد، ولا يصح اختزالها إلىٰ أشياء منفردة ولا إلىٰ ألفاظ فارغة. وقد يكون العقل اسمًا لموجود من هذا النوع: ليس شيئًا من بين الأشياء، بل نمط وجود لا يُفهم إلا من خلال علاقاته وعملياته.

إن السـؤال عن كون العقل اسـمًا يقتضـي التمييز بين ثلاثة احتمالات. الأول أن يكون الاسم اعتباطيًا، أي أن لا يقابله في الواقع إلا ظواهر متفرقة جمعها الاستعمال اللغوي من غير وحدة حقيقية. والثاني أن يكون الاسـم كاشـفًا عن وحدة واقعية كانت موجودة قبل التسـمية، كما تكشـف التسـمية عن نوع طبيعي أو بنية متكررة. والثالث أن يكون الاسـم تكوينيًا، أي أن يلتقط انتظامًا واقعيًا ثم يعيد تشـكيله بقدر ما يدخل في الوعي والثقافة والمؤسـسـات. والاحتمال الثالث أكثر تعقيدًا؛ لأن العقل، بخلاف كثير من موضـوعات المعرفة، يتأثر بالمفهوم الذي يصوغه عن نفسه. فالإنسان الذي يتبنىٰ تصورًا عن العقل بوصفه ملكة منطقية خالصة قد يعيد تنظيم تربيته ومؤسساته وقيمه علىٰ هذا الأساس، فيصبح المفهوم قوةً تشكل الواقع الذي يفترض أنه يصفه. وهكذا يكون العقل موضوعًا لمفهوم العقل، لكنه يكون أيضًا متأثرًا بهذا المفهوم.

لا تقع هذه الخاصـية في الحجر أو الشـجرة بالطريقة نفسـها؛ فالحجر لا يغير بنيته لأنه عُرّف تعريفًا جديدًا، أما الإنسان فيغير سلوكه وتصوره لذاته حين يتغير تعريفه للعقل والحرية والمسؤولية. ولذلك لا يمكن فصل الوجود الواقعي للعقل فصلًا تامًا عن وجوده المفهومي.

فالعقل، إذا كان متكونًا باللغة والثقافة، يدخل مفهومه عن ذاته في عملية تكوينه. لا يعني ذلك أن العقل اختراع لغوي خالص، لأن هناك قدرات وإمكانات وتجارب تسبق التنظير، لكنه يعني أن هذه القدرات لا تبقىٰ علىٰ صورتها الأولىٰ بعد أن تدخل في الوعي المفهومي. فالتسمية لا تنشئ القدرة علىٰ التفكير من العدم، لكنها تعيد ترتيب معناها، وتحدد ما يعد عقلانيًا، وتمنح بعض الوظائف منزلةً أعلىٰ من غيرها.

ومن هنا لا يمكن السؤال عن حقيقة العقل بمعزل عن تاريخ المفهوم. فالمجتمعات لم تتفق دائمًا علىٰ ما يدخل في العقل وما يخرج منه. هناك تصورات جعلت العقل قدرةً علىٰ التمييز الأخلاقي، وأخرىٰ ربطته بالاستدلال، وثالثة جعلته قوةً كونية، ورابعة اختزلته في الحساب، وخامسة ربطته بالاتزان وضبط الهوىٰ، وسادسة جعلته معالجةً للمعلومات. إن هذا التعدد لا يثبت أن العقل لا حقيقة له، لكنه يكشف أن الوصول إلىٰ حقيقته لا يتم عبر الاستعمال اللغوي وحده؛ لأن الاستعمال نفسه تاريخي ومحمّل بتصورات ثقافية وقيمية.

ولو كان العقل مجرد حقيقة طبيعية بسيطة، لكان المتوقع أن تتقارب تعريفاته مع تقدم الملاحظة. لكن استمرار الخلاف يدل علىٰ أن الموضوع يقع عند الحد الفاصل بين الطبيعي والمفهومي، بين ما هو موجود وما يُعطىٰ معنىٰ، بين ما يُكتشف وما يُبنىٰ. ولا يعني ذلك أن كل تعريف صحيح، ولا أن الحقيقة نسبية بالكامل، بل يعني أن العقل ليس موضوعًا سلبيًا ينتظر الوصف، بل بنية تدخل اللغة والتاريخ في تشكلها وفي ظهورها للوعي.

إن القول إن العقل فرضية لا يعني بالضرورة نفيه. فالفرضية قد تكون طريقًا إلىٰ حقيقة لا تُعطىٰ مباشرة. الجاذبية لم تُرَ بوصفها شيئًا، لكن آثارها قادت إلىٰ افتراض قوة أو انحناء في بنية المكان والزمان؛ والجينات لم تكن مشهودة في البداية، لكن انتظام الوراثة قاد إلىٰ افتراض وحدات تفسرها قبل اكتشاف بنيتها المادية؛ وكثير من الكيانات العلمية بدأ فرضية تفسيرية ثم اكتسب سندًا واقعيًا متراكمًا. وقد يكون العقل من هذا القبيل: فرضيةً وُلدت من الحاجة إلىٰ تفسير وحدة الأفعال واستمرار الذات وقدرتها علىٰ المراجعة والتعلم. لكن القياس علىٰ

الفرضيات العلمية محدود؛ لأن العقل هو أداة بناء الفرضية وموضوعها في الوقت نفسه، ولأن آثاره لا تقع كلها في الخارج، بل بعضها لا يُعطىٰ إلا في الخبرة الداخلية.

إذا قيل إن العقل فرضية تفسيرية، وجب السؤال: ما الظواهر التي لا يمكن تفسيرها من دونه؟ هل يمكن تفسير الإدراك والذاكرة والاختيار والوعي بالذات تفسيرًا كاملًا بلغة عصبية أو سلوكية أو حاسوبية من غير افتراض مستوىٰ عقلي؟ إذا أمكن ذلك، فقد يصبح مفهوم العقل زائدًا، أما إذا بقيت خصائص لا تستوعبها المستويات الأخرىٰ، فإن فرضيته تكتسب ضرورة تفسيرية. غير أن الضرورة التفسيرية لا تكفي وحدها لإثبات وجود مستقل؛ فقد يكون المستوىٰ العقلي طريقةً لا غنىٰ عنها لوصف ظواهر معقدة، من غير أن يكون كيانًا منفصلًا عن البنية المادية والاجتماعية التي تحققه.

وتظهر هنا مشكلة الاختزال. فإذا كانت كل حالة عقلية تقابل حالة عصبية، فهل يعني ذلك أن العقل ليس إلا الدماغ؟ إن الهوية بين المستويين لا تُستنتج من التلازم وحده. قد يكون الحدث الواحد قابلًا للوصف بلغة عصبية ولغة عقلية، كما يمكن وصف اللحن بوصفه ترددات صوتية وبوصفه بنية موسيقية. لا يلغي الوصف الفيزيائي حقيقة اللحن، لكنه يبين شروط تحققه. ومع ذلك، لا يوجد اللحن من دون موجات صوتية أو وسيط مادي، كما لا توجد الخبرة العقلية ـ بحسب ما تسمح به المعرفة الحالية ـ من دون جهاز عصبي حي. وقد يكون العقل بالنسبة إلىٰ الدماغ شبيهًا باللحن بالنسبة إلىٰ الصوت: ليس مادةً إضافية، لكنه ليس مجرد وهم، بل بنية ذات معنىٰ تتحقق ماديًا ولا تُستنفد في وصف مادتها.

غير أن هذا التشبيه، علىٰ قوته، يبقىٰ ناقصًا؛ لأن اللحن لا يعي نفسه، بينما العقل يملك ـــ بدرجات متفاوتة ـ قدرةً علىٰ الوعي بعملياته. والانعكاسية تجعل العقل أكثر من بنية تنتظم فيها العناصر؛ فهو نظام يستطيع أن يبني تمثيلًا عن نفسه، وأن يميز بين ما يفكر فيه وبين فعل التفكير، وأن يتخذ من أحكامه السابقة موضوعًا للنقد، وأن يضع لنفسه قواعد ثم يعدلها. وقد تكون هذه القدرة أحد أقوىٰ الأدلة علىٰ وجود مستوىٰ عقلي لا يُختزل إلىٰ الوصف الخارجي، لأن ما يظهر من الداخل ليس مجرد سلسلة سببية، بل معنىٰ يُعاش ويُفهم ويُنسب إلىٰ ذات.

لكن الوعي بالذات لا يثبت بالضرورة وجود جوهر مستقل. فهو يثبت وجود ظاهرة انعكاسية، ويثبت أن النظام لا يعمل فقط، بل يحضر بعض عمله لنفسه. أما طبيعة هذا الحضور فتظل مفتوحة: قد تكون وظيفة عصبية عليا، أو تكاملًا معلوماتيًا، أو علاقةً رمزية، أو خاصيةً ناشئة، أو تجليًا لجوهر غير مادي. لا يجوز تحويل التجربة الداخلية إلىٰ برهان علىٰ جواب محدد قبل تحليل البدائل. فالإنسان يشعر بوحدة ذاته، لكن الشعور بالوحدة قد يكون نتيجةً لبنية تربط التجارب، لا كشفًا مباشرًا عن جوهرها.

إن البرهنة علىٰ وجود العقل تواجه صعوبة فريدة؛ لأن البرهان نفسه فعل عقلي. فإذا حاول العقل أن يثبت وجوده، بدا وكأنه يفترض ما يريد إثباته. ومع ذلك، فإن هذا الدور ليس بالضرورة باطلًا؛ لأن بعض الشروط لا يمكن البرهنة عليها من خارجها. لا يستطيع الإنسان أن يبرهن علىٰ صلاحية المنطق من دون استخدام المنطق، ولا علىٰ إمكان اللغة من دون اللغة، ولا علىٰ حضور الوعي من دون وعي. هناك مبادئ لا تُثبت بوصفها نتائج، بل تظهر بوصفها شروطًا لكل إثبات. وقد يكون العقل من هذه الشروط: لا يثبت وجوده ببرهان خارجي، لأن كل برهان يفترضه، بل يتكشف بوصفه الشرط الذي يجعل البرهنة نفسها ممكنة.

إلا أن هذا المسار يثبت العقل بوصفه شرطًا منطقيًا أو معرفيًا، ولا يحدد نمط وجوده الواقعي. فكون التفكير يستلزم قدرةً علىٰ التفكير لا يبين هل هذه القدرة جوهر أم بنية أم عملية. والقول إن الشك نفسه دليل علىٰ وجود فعل ذهني لا يثبت أكثر من وجود الحدث الذي يقع الآن. أما الانتقال من الحدث إلىٰ ذات مستقرة أو عقل موحد عبر الزمن فيحتاج إلىٰ تحليل إضافي. وهنا ينبغي التمييز بين يقين اللحظة ويقين الاستمرار. قد يكون من المستحيل إنكار وجود خبرة حاضرة ما دامت تُعاش، لكن وجود عقل واحد يمتد من الماضي إلىٰ المستقبل ليس معطًىٰ بالوضوح نفسه؛ إنه يستند إلىٰ الذاكرة والاتصال والهوية الجسدية والاجتماعية.

فالإنسان لا يختبر حياته العقلية كلها دفعة واحدة، بل يعيشها في لحظات متتابعة. ومع ذلك ينسبها إلىٰ «أنا» واحدة. هذه النسبة قد تكون أقوىٰ دليل علىٰ وحدة العقل، لكنها قد تكون أيضًا إحدىٰ وظائفه التي تحتاج إلىٰ تفسير. الذاكرة تمنح الماضي حضورًا في الحاضر، لكن الذاكرة قابلة للنسيان والتحريف وإعادة البناء. والهوية الجسدية تمنح الاستمرار أساسًا محسوسًا، لكن الجسد يتغير. والاسم والعلاقات الاجتماعية يثبتان الشخص داخل عالم مشترك، لكنهما لا يكشفان وحدهما وحدة الخبرة الداخلية. ومن ثم لا تكون هوية العقل معطىٰ بسيطًا، بل إنجازًا مستمرًا تقوم به منظومة من الذاكرة والجسد واللغة والاعتراف الاجتماعي.

وقد يبدو هذا الكلام وكأنه يضعف حقيقة العقل، لكنه في الواقع يحررها من نموذج الشيء الثابت. فالحقيقة لا تقتضي السكون، والوجود لا يقتضي الانفصال. يمكن للعقل أن يكون حقيقيًا بقدر ما يحافظ علىٰ نمط من التنظيم والاستمرار، حتىٰ لو كان هذا النمط يتغير. إن الكائن الحي حقيقي، مع أنه ليس مادةً ثابتة؛ والدولة حقيقية، مع أن مؤسساتها تتبدل؛ واللغة حقيقية، مع أن ألفاظها ودلالاتها تتحول. كذلك قد يكون العقل موجودًا بوصفه صيرورةً تحفظ وحدتها عبر قدرتها علىٰ دمج التغير، لا عبر مقاومتها له.

إن هذا التصور يفتح المجال لفرضية أن العقل ليس موجودًا مكتملًا منذ البداية، بل يتكون. فالطفل لا يولد بعقل مكتمل الوظائف، وإن كان يولد باستعدادات عصبية وإدراكية. تتشكل قدراته عبر التفاعل مع الجسد واللغة والرعاية والبيئة، وتظهر بعض الوظائف تدريجيًا، ويكتسب الوعي بالذات والمعايير والقدرة علىٰ التخطيط عبر مسار زمني. فإذا كان العقل جوهرًا جاهزًا، يصبح هذا التكون مجرد انكشاف لقدرات كامنة؛ أما إذا كان بنيةً ناشئة، فإن التكون جزء من ماهيته لا مرحلة عارضة. ولا يمكن حسم هذا الخلاف بالرجوع إلىٰ اللغة الشائعة، بل يحتاج إلىٰ تحليل ما إذا كانت الاستعدادات السابقة علىٰ الخبرة تكفي

للقول بوجود العقل، أم أن العقل لا يتحقق إلا عندما تنتظم هذه الاستعدادات داخل شبكة من العلاقات والوظائف.

وقد يكون الأدق التمييز بين إمكان العقل وتحققه. فالجهاز العصبي يهيئ إمكانات، لكن الإمكان لا يساوي التحقق. واللغة توفر وسائط، لكنها لا تنتج وحدها عقلًا. والثقافة تمنح مفاهيم ومعايير، لكنها تحتاج إلىٰ كائن قادر علىٰ التلقي والتأويل. يتكون العقل في نقطة التقاء هذه الشروط، فلا يختزل إلىٰ أي واحد منها. وجوده الواقعي، في هذا التصور، ليس وجود مادة إضافية، بل تحقق نمط مركب من الفاعلية: القدرة علىٰ الإدراك، وربط الخبرات، وحفظ بعض الاستمرار، وتكوين المعنىٰ، وتوجيه السلوك، ومراجعة الأحكام، وبناء صورة عن الذات والعالم.

غير أن تعريف العقل بهذه القدرات يعيد خطر اختزاله في وظائفه. لذلك يجب التمييز بين استخدام الوظائف دليلًا علىٰ الوجود وبين جعلها ماهيةً نهائية. فالوظائف تكشف أن هناك نظامًا يحققها، لكنها لا تحسم طبيعة هذا النظام. يمكن الاستدلال من انتظام الأفعال وتكاملها علىٰ وحدة ما، كما يُستدل من تناسق الأعضاء علىٰ وجود كائن حي، لكن الوحدة المستدل عليها تظل بحاجة إلىٰ تحديد. هل هي وحدة سببية، أم بنيوية، أم شعورية، أم سردية، أم معيارية؟ قد تجتمع هذه المستويات في العقل من غير أن تتطابق.

إن الفرق بين وجود العقل ووجود آثاره يتطلب قدرًا كبيرًا من الدقة. فليس كل ما يُنسب إلىٰ العقل أثرًا خالصًا يمكن فصله عنه. التفكير ليس كالدخان الذي يدل علىٰ نار غائبة، لأن التفكير قد يكون جزءًا من وجود العقل نفسه. والوعي بالذات ليس أثرًا خارجيًا، بل نمط حضور العقل لنفسه. واللغة ليست مجرد نتيجة، بل شرط يعود فيشكل الفاعلية العقلية. لذلك لا تقوم العلاقة بين العقل وآثاره علىٰ انفصال بسيط بين علة ومعلول؛ قد تكون بعض الآثار مكونات، وبعضها تجليات، وبعضها نتائج، وبعضها أدوات يعيد العقل من خلالها بناء ذاته.

فإذا كان العقل لا يظهر إلا في آثاره، فهل يمكن الحديث عن وجوده خارجها؟ ربما لا يكون هناك عقل ساكن خلف التفكير، كما لا يوجد رقص خلف الحركات بوصفه شيئًا مستقلًا عنها. الرقص موجود في انتظام الحركات، واللحن موجود في تتابع الأصوات، والعقل قد يوجد في تنظيم العمليات. عندئذ لا يكون غياب العقل عن الملاحظة المباشرة دليلًا علىٰ عدمه، لأنه ليس من نوع الموجودات التي تُفصل عن تجلياتها. ولا يكون البحث عنه خلف أفعاله إلا نتيجة تصور خاطئ يفترض أنه شيء مستتر. قد تكون حقيقته هي ظهوره المنظم، لا كيانًا آخر وراء الظهور.

لكن تشبيه العقل بالرقص أو اللحن لا يكفي أيضًا؛ لأن العقل يحتفظ باستعدادات لا تكون متحققة دائمًا. الإنسان يظل عاقلًا حين لا يمارس التفكير الواعي، وتبقىٰ لديه قدرة علىٰ التذكر والاستدلال حتىٰ في لحظات السكون أو النوم. وهذا يشير إلىٰ أن العقل لا يساوي تحققه الفعلي في كل لحظة، بل يتضمن بنيةً كامنة واستعدادًا محفوظًا. غير أن الاستعداد ليس جوهرًا بالضرورة؛ قد يكون تنظيمًا عصبيًا ونفسيًا مستقرًا نسبيًا يسمح بعودة الوظائف عند توفر شروطها. وبذلك يصبح العقل وحدةً بين القدرة والفعل، بين ما تحقق وما يمكن أن يتحقق.

إن وجود العقل لا يثبت بمجرد وجود أداء ذكي؛ لأن الأداء قد يتحقق بآليات لا تملك خبرةً أو فهمًا. الآلة الحاسبة تؤدي عمليات صحيحة، ولا يكفي ذلك لإسناد عقل إليها. والنظام الحاسوبي قد ينتج نصوصًا معقدة أو يحل مسائل، لكن نجاحه الوظيفي يثير ولا يحسم سؤال الوجود العقلي. هل العقل هو القدرة علىٰ إنتاج المخرجات المناسبة، أم يتطلب فهمًا وقصدًا ووعيًا ومعنىً ذاتيًا؟ إذا كان الأداء كافيًا، اتسع مفهوم العقل ليشمل أنظمة كثيرة؛ وإذا كان الوعي شرطًا، وجب بيان كيفية إثباته عند غير الذات. وهذه المشكلة تكشف أن الانتقال من الأثر إلىٰ الموجود ليس آليًا، وأن تشابه النتائج لا يثبت تشابه أنماط الوجود.

إن الإنسان لا يعرف عقول الآخرين مباشرة، بل يستدل عليها من كلامهم وسلوكهم واستجاباتهم. وفي هذا المعنىٰ يكون وجود عقل الآخر فرضية مبنية علىٰ القياس والخبرة المشتركة. ومع ذلك لا يعامل الإنسان الآخرين بوصفهم آلات محتملة، لأن التشابه الجسدي والسلوكي واللغوي والتاريخ المشترك يجعل فرض وجود العقل فيهم أقوىٰ تفسير. لكن هذا الاستدلال يكشف أن البرهنة علىٰ العقل تتخذ صورتين مختلفتين: يقينًا ذاتيًا في الخبرة الأولىٰ، واستدلالًا موضوعيًا في الخبرة بالآخر. وما يُعطىٰ للذات بوصفه حضورًا داخليًا لا يُعطىٰ للغير إلا بوصفه آثارًا.

ومن هنا لا توجد برهنة واحدة علىٰ وجود العقل، بل مستويات من البرهنة. هناك البرهان الظاهراتي القائم علىٰ استحالة إنكار حضور الخبرة؛ والبرهان الاستدلالي القائم علىٰ تفسير انتظام السلوك واللغة؛ والبرهان الوظيفي القائم علىٰ تكامل العمليات؛ والبرهان الأنطولوجي الذي يرىٰ العقل شرطًا لإمكان المعرفة والمعيار؛ والبرهان الاجتماعي الذي يكشف أن الاعتراف المتبادل يفترض ذواتًا عاقلة؛ والبرهان التطوري الذي يفسر ظهور قدرات عقلية بوصفها استجابة مركبة لشروط البقاء والتفاعل. غير أن كل برهان يثبت جانبًا مختلفًا، ولا يكفي منفردًا لتحديد ماهية العقل.

فالبرهان الظاهراتي يثبت وجود خبرة، لكنه لا يثبت جوهرًا. والبرهان السلوكي يثبت انتظامًا، لكنه لا يثبت وعيًا. والبرهان الوظيفي يثبت تكاملًا، لكنه لا يثبت معنىً ذاتيًا. والبرهان المتعالي يثبت شرطًا للمعرفة، لكنه لا يحدد أساسه البيولوجي أو التاريخي. والبرهان الاجتماعي يثبت أن مفهوم العقل ضروري للاعتراف والمسؤولية، لكنه لا يحسم إن كان الضروري اجتماعيًا موجودًا وجودًا مستقلًا. والبرهان التطوري يفسر نشوء القدرات، لكنه قد يفسر الوظيفة من دون أن يفسر التجربة الداخلية. لذلك لا يمكن تأسيس أنطولوجيا العقل علىٰ دليل أحادي، بل تحتاج إلىٰ تركيب لا يخلط بين المستويات ولا يرد بعضها إلىٰ بعض.

إن أصالة النظرية لا تتحقق بادعاء أن الدراسات السابقة أغفلت العقل كله، فقد قدمت تلك الدراسات تحليلات عميقة لا يمكن تجاوزها، وإنما تتحقق بإعادة ترتيب المشكلة علىٰ نحو يمنع أي مدرسة من احتكار تعريف الموضوع. فالجوهرانية أصابت حين أدركت أن وحدة الخبرة تحتاج إلىٰ أساس، لكنها قد تكون أخطأت حين جعلت هذا الأساس شيئًا ثابتًا مستقلًا. والتجريبية أصابت حين رفضت ما لا يظهر في الخبرة، لكنها تركت وحدة الخبرة من دون تفسير كافٍ. والمادية أصابت حين شددت علىٰ التجسد والدماغ، لكنها تخاطر بإسقاط المعنىٰ والوعي. والوظيفية أصابت حين ركزت علىٰ التنظيم، لكنها قد تساوي بين الأداء والوجود العقلي. والبنائية أصابت حين كشفت أثر اللغة والثقافة، لكنها قد تذيب الفاعل في شروط تكوينه. والظاهراتية أصابت حين انطلقت من الخبرة المباشرة، لكنها لا تكفي وحدها لربط الداخل بالبنية المادية والاجتماعية.

وتنشأ النظرية المستقلة من إبقاء هذه الإصابات والحدود معًا داخل مجال الامتحان، لا من جمعها جمعًا توفيقيًا. فليس المطلوب أن يكون العقل قليلًا من الجوهر وقليلًا من الوظيفة وقليلًا من الثقافة، بل أن يُبحث عن مبدأ يفسر لماذا تبدو كل هذه الأبعاد ضرورية. وقد يكون هذا المبدأ هو أن العقل نمط وجود تكويني علائقي: يتأسس في بنية مادية حية، ويتحقق في عمليات، ويتوحد عبر الذاكرة والوعي، ويتوسع باللغة، ويتشكل بالثقافة، ويكتسب فاعليةً معيارية تمكّنه من مراجعة شروطه. لا تكون هذه الصيغة تعريفًا منتهيًا، بل فرضية أنطولوجية مركبة لا تكتسب مشروعيتها إلا بقدرتها علىٰ تحمل الأسئلة الاعتراضية.

فإذا قيل إن العقل متجسد، وجب تفسير كيف يتجاوز الحاضر الحسي إلىٰ المجرد والممكن. وإذا قيل إنه ثقافي، وجب تفسير قدرته علىٰ نقد الثقافة. وإذا قيل إنه علائقي، وجب تفسير مركزية الخبرة الذاتية. وإذا قيل إنه تكويني، وجب تفسير ما الذي يحفظ هويته أثناء التكون. وإذا قيل إنه معياري، وجب تفسير أصل سلطته علىٰ التصنيف والحكم. وإذا قيل إنه واحد، وجب تفسير تعدد وظائفه ومستوياته. وإذا قيل إنه متعدد، وجب تفسير الاتصال الذي

يسمح للإنسان أن ينسب هذه العقول إلىٰ ذات واحدة. لا قيمة لنظرية تنجو من الأسئلة بتخفيف المفهوم حتىٰ يصبح غير قابل للتكذيب؛ النظرية الجادة هي التي تحدد دعاواها بحيث يمكن امتحانها من أكثر من جهة.

إن سؤال: «هل العقل موجود حقًا؟» لا يقبل جوابًا بسيطًا بنعم أو لا، لأن معنىٰ الوجود نفسه يتغير بحسب طبيعة الموجود. العقل ليس موجودًا كالصخرة، ولا كعضو منفرد، ولا كفكرة خالصة، ولا كاسم اعتباطي. إنه ـــ في الحد الأدنىٰ الذي تسمح به الخبرة ـــ حقيقة تتجلىٰ في وحدة القدرة علىٰ إدراك العالم وتكوين المعنىٰ وربط الأزمنة ومراجعة الأحكام ونسبة الأفعال إلىٰ ذات. غير أن هذه الحقيقة قد لا تكون شيئًا قائمًا خلف مظاهرها، بل نمطًا من الوجود يتحقق بها ومن خلالها. وهي في الوقت نفسه حقيقة واقعية، لأن لها شروطًا وآثارًا وحدودًا لا تنشئها اللغة وحدها، وحقيقة مفهومية، لأن الإنسان لا يصل إليها إلا عبر تصنيفات وتصورات تشارك في تشكيلها.

إن العقل حقيقة بقدر ما لا يمكن تفسير الحياة الإنسانية من دونه، وفرضية بقدر ما أن وحدته وماهيته لا تُعطيان مباشرة، واسم بقدر ما أن اللغة تجمع تحته ظواهر متعددة، وموجود بقدر ما أن هذا الجمع ليس اعتباطيًا، بل يستجيب لانتظام فعلي يجعل الإدراك والذاكرة والوعي والحكم أجزاءً من نظام واحد. وهو ليس شيئًا بالمعنىٰ المادي المحدود، لكنه ليس عدمًا بين الأشياء؛ إنه مستوىٰ من التنظيم والفاعلية لا يقل واقعية لأن وجوده علائقي وتكويني.

وتظل هذه الصيغة عرضةً لاعتراض أساسي: أليس القول بأن العقل مستوىٰ من التنظيم مجرد إعادة تسمية للعمليات التي كان المطلوب تفسيرها؟ قد يكون كذلك إذا لم تُحدد خصائص هذا المستوىٰ وما يضيفه إلىٰ وصف الأجزاء. أما إذا أمكن بيان أن الكل العقلي يمتلك خصائص لا تظهر في العناصر منفردة، مثل وحدة المنظور، واستمرار الهوية، وتكوين المعنىٰ، والانعكاسية، والقدرة علىٰ الحكم المعياري، فإن الحديث عن مستوىٰ عقلي لا

يكون تكرارًا بل تفسيرًا. إلا أن الظهور لا ينبغي أن يتحول إلىٰ كلمة تغطي الجهل؛ فقولنا إن العقل ناشئ لا يفسر كيف نشأ، ولا لماذا ظهرت هذه الخصائص تحديدًا، ولا كيف تمارس تأثيرًا سببيًا في الجسد والعالم.

إن التحدي الحقيقي يكمن في بناء تصور لا يجعل العقل شبحًا يسكن الجسد، ولا ظلًا لغويًا للنشاط العصبي، ولا اسمًا مريحًا لجهلنا بالتفاصيل. ينبغي أن يكون وجوده قابلًا للفهم من خلال شروطه، من دون أن يُختزل إليها؛ وأن تكون وحدته قابلةً للتفسير من خلال عملياته، من دون أن تتلاشىٰ فيها؛ وأن يكون مفهومه منفتحًا علىٰ التاريخ، من دون أن يصبح نسبيًا بالكامل؛ وأن تكون فاعليته حقيقية، من دون أن تنفصل عن العالم الذي كوّنها.

العقل، في هذا الأفق، ليس نقطةً أولىٰ بسيطة، بل عقدة وجودية تلتقي فيها مستويات متعددة. يبدأ من إمكانات الحياة، ويتشكل في الجسد، وينفتح علىٰ العالم بالحس والحركة، ويكتسب الاستمرار بالذاكرة، ويتوسع بالرمز، ويتحول باللغة إلىٰ قدرة علىٰ التجريد، ويكوّن بالوعي مسافةً من ذاته، ويكتسب بالاجتماع عالمًا مشتركًا، ويصوغ بالمعيار حدود المقبول والمرفوض، ثم يعود فيراجع الأسس التي صنعت معاييره. وجوده ليس حالةً ساكنة، بل حركة استبقاء وتحول، وليس مجرد استقبال للعالم، بل إعادة تكوين له.

ومن ثم فإن السؤال عن وجود العقل يضعنا أمام مفارقة مركزية: العقل موجود لأنه يتكون، ويتكون لأنه يدخل في علاقات لا يملكها منفردًا، لكنه لا يذوب في هذه العلاقات لأنه يعيد إنتاجها وتعديلها. إنه مكوَّن من حيث شروط ظهوره، ومكوِّن من حيث فاعليته؛ واقعي من حيث آثاره وبنيته، ومفهومي من حيث الطريقة التي يدرك بها نفسه؛ واحد من حيث اتصال الخبرة، ومتعدد من حيث مستوياته ووظائفه؛ مستمر من حيث الهوية، ومتغير من حيث المحتوىٰ والبنية. ولا ينبغي حل هذه المفارقات بإلغاء أحد طرفيها، لأن وجود العقل قد يقوم أصلًا في القدرة علىٰ حملها داخل وحدة متحركة.

إن البحث عن العقل بوصفه شيئًا مستقلًا قد ينتهي إلىٰ الفشل، لا لأن العقل غير موجود، بل لأن السؤال صيغ وفق نموذج وجود لا يناسبه. كما أن اختزاله إلىٰ اسم قد يكون فشلًا معاكسًا، لأنه يتجاهل البنية الواقعية التي تجعل الاسم ممكنًا وغير اعتباطي. وما بين الشيء والاسم، والجوهر والوظيفة، والواقع والمفهوم، تظهر الحاجة إلىٰ أنطولوجيا لا تقيس جميع الموجودات بمقياس واحد، بل تسأل عن الكيفية الخاصة التي يوجد بها كل موجود. والعقل، في خصوصيته، يوجد بوصفه قدرةً علىٰ تكوين علاقة بالعالم وبالذات، وعلىٰ حفظ هذه العلاقة وتعديلها وإدخالها في فضاء المعنىٰ والمعيار.

وهذا الوجود لا يُبرهن عليه بالعثور علىٰ العقل في موضع بعينه، بل بإظهار أن هناك مستوىً من الوحدة والفاعلية لا يمكن فهمه بوصفه مجرد تجاور لأحداث منفصلة. فالذكرىٰ ليست نبضةً عصبية فقط، لأنها تحمل معنىً لماضٍ منسوب إلىٰ ذات؛ والحكم ليس استجابةً سببية فقط، لأنه يتضمن ترجيحًا بين إمكانات؛ واللغة ليست أصواتًا فقط، لأنها تُحيل إلىٰ عالم مشترك؛ والنقد الذاتي ليس تغيرًا آليًا فقط، لأنه يتضمن معيارًا يراجع النظام في ضوئه. لا تثبت هذه الخصائص جوهرًا مفارقًا، لكنها تمنع إلغاء المستوىٰ العقلي باسم تفسير لم ينجح بعد في استيعابها.

إن العقل، بهذا المعنىٰ، ليس حقيقةً مكتملة خارج السؤال، بل حقيقة يظهر عمقها كلما خضعت مسلماتها للامتحان. والسؤال عن وجوده لا يهدف إلىٰ زعزعة الثقة به، بل إلىٰ تحرير هذه الثقة من البداهة غير المفحوصة. فالعقل الذي لا يسأل عن وجوده يظل أسير الصورة التي ورثها عن نفسه، أما العقل الذي يجعل وجوده موضوعًا للنقد فإنه يبدأ في الانتقال من مجرد استعمال قدراته إلىٰ فهم شروطها وحدودها. وفي هذه الحركة لا يكون العقل شاهدًا محايدًا علىٰ ذاته، بل يكون موضوعًا يتغير بقدر ما تتغير معرفته بنفسه؛ لأن الوعي بماهيته يدخل في الكيفية التي يمارس بها فاعليته.

لا يمكن البرهنة علىٰ وجود العقل بالطريقة نفسها التي يُبرهن بها علىٰ وجود جسم مادي؛ لأن الجسم يُعطىٰ للحس من خارج، بينما العقل هو الشرط الذي يجعل الحس والإدراك والبرهنة ممكنة. ولذلك فإن السؤال عن البرهان لا يقتصر علىٰ البحث عن دليل يضاف إلىٰ أدلة أخرىٰ، بل يمس طبيعة الدليل نفسه: هل يمكن للأداة التي تنتج البرهان أن تجعل ذاتها موضوعًا لبرهان لا يفترضها سلفًا؟ وهل يستطيع العقل أن يقف خارج نفسه ليقيم علىٰ وجوده حجةً محايدة؟ أم أن وجوده ينتمي إلىٰ ذلك الصنف من الحقائق التي لا تُعرف باستدلال يبدأ من خارجها، بل تنكشف بوصفها شروطًا ملازمة لكل استدلال؟

إن كل محاولة لإنكار العقل تقع منذ لحظتها الأولىٰ في مفارقة لا يمكن تجاهلها؛ لأن الإنكار حكم، والحكم يفترض تمييزًا بين الإثبات والنفي، كما يفترض فهمًا للقضية المنفية، وقدرةً علىٰ اتخاذ موقف منها. ومع ذلك لا يكفي هذا التناقض الأدائي لإثبات العقل بوصفه كيانًا كامل التحديد. فهو يثبت وجود فاعلية ما تمارس الفهم والتمييز والحكم، لكنه لا يحدد ما إذا كانت هذه الفاعلية صادرةً عن جوهر، أم ناشئةً عن بنية، أم متحققةً في عملية عصبية، أم متكونةً داخل نظام لغوي واجتماعي. إن استحالة إنكار الفاعلية العقلية لا تساوي البرهنة علىٰ ماهية العقل، كما أن ثبوت الحدث لا يكشف بالضرورة طبيعة الحامل الذي يتحقق فيه.

لقد مثّل الكوجيتو الديكارتي إحدىٰ أكثر المحاولات تأثيرًا في تحويل فعل التفكير إلىٰ يقين وجودي. فحين جعل ديكارت الشك نفسه دليلًا علىٰ وجود الذات المفكرة، أقام اليقين علىٰ واقعة لا يستطيع الشك أن يهدمها من دون أن يؤكدها. غير أن قوة الكوجيتو تكمن في إثبات الحضور الآني للتفكير، لا بالضرورة في إثبات جوهر مفكر ثابت. فالقضية المباشرة التي لا يمكن نفيها هي أن تفكيرًا يحدث، أما الانتقال إلىٰ أن هناك «أنا» بسيطةً مستمرةً قائمةً بذاتها، فهو انتقال يحتاج إلىٰ مقدمات إضافية. إن اللغة النحوية تدفع إلىٰ افتراض فاعل وراء كل فعل، لكن البنية النحوية لا تمثل برهانًا أنطولوجيًا. فقد يكون «أنا أفكر» وصفًا لوحدة عملية تتشكل أثناء التفكير، لا كشفًا عن جوهر سابق عليه.

وقد التقطت الاعتراضات التجريبية هذه الفجوة حين رفضت أن تستخرج من الخبرة أكثر مما تعطيه. فالخبرة تمنح تيارًا من الانطباعات والإدراكات، لكنها لا تقدم الذات بوصفها موضوعًا منفصلًا. غير أن الاقتصار على التيار يثير سؤالًا لا يقل صعوبة: كيف يكون التيار تيارًا واحدًا؟ فالإدراكات المتعاقبة لا ترتبط من تلقاء نفسها، ولا تنسب ذاتها إلى مركز مشترك. إن مجرد التجاور الزمني لا ينتج هوية، كما أن تتابع الأصوات لا ينتج لحنًا من دون علاقات تجعل كل نغمة تأخذ موضعها داخل كلٍّ منظم. فإذا كان العقل ليس جوهرًا وراء الخبرة، فلا بد أن يكون على الأقل مبدأً لوحدتها، أو نمطًا من التنظيم يحفظ اتصالها ويمنعها من التحول إلى شظايا لا رابط بينها.

ومن هنا تكتسب الفلسفة النقدية أهميتها حين حولت وحدة الوعي من شيء يمكن ملاحظته إلى شرط لإمكان التجربة. فلكي تكون التمثلات خبرةً واحدة، ينبغي أن يكون من الممكن نسبتها إلى وعي واحد. لكن تحويل الوحدة إلى شرط قبلي لا يحل السؤال الأنطولوجي كله؛ إذ يمكن القول إن وحدة الوعي ضرورة منطقية، من دون أن نعرف كيف تتحقق وجوديًا في كائن حي وتاريخي ومتجسد. ما يثبت على مستوى شروط المعرفة لا يحدد تلقائيًا طبيعة الموجود الذي يحمل تلك الشروط. إن الذات المتعالية تفسر إمكان الوحدة، لكنها قد تظل مبدأً صوريًا أكثر منها وصفًا للعقل كما يوجد بالفعل داخل الجسد واللغة والتاريخ.

ويكشف ذلك أن البرهنة على وجود العقل تتوزع على مستويات لا يجوز دمجها في حجة واحدة. فهناك برهان الحضور الذاتي، حيث لا يستطيع الإنسان إنكار أن خبرةً ما تقع له ما دام واعيًا بها. وهناك برهان الوحدة، القائم على أن تماسك الخبرات واستمرارها يفترضان نظامًا يربطها. وهناك البرهان التفسيري، الذي يرى أن بعض الظواهر، كالوعي بالذات والقصد والمعنى والمراجعة المعيارية، لا يمكن تفسيرها تفسيرًا كافيًا من دون مستوى عقلي. وهناك البرهان الاجتماعي، الذي يجعل الاعتراف بالمسؤولية والالتزام

والوعد والخطاب متوقفًا علىٰ افتراض ذوات عاقلة. وهناك البرهان العلمي، الذي يبحث في البنىٰ العصبية والوظيفية المصاحبة للعمليات العقلية. وكل مستوىٰ يثبت وجهًا من الحقيقة، لكنه لا يستنفدها.

فالخبرة الذاتية تمنح أقوىٰ درجات اليقين من الداخل، لكنها أضيقها من حيث قابلية التعميم. الإنسان يعرف أنه يشعر بالألم بطريقة لا يعرف بها ألم غيره، ويعرف حضور أفكاره من غير حاجة إلىٰ مراقبة سلوكه. لكن هذا الحضور نفسه لا يكشف له جميع العمليات التي تسهم في إنتاج أفكاره، ولا يضمن صدق تفسيره لها. فقد يعي النتيجة ويجهل المقدمات الخفية التي قادته إليها، ويظن أنه اختار بحرية بينما تكون عوامل كثيرة قد وجهت اختياره من خارج مجال وعيه. ومن ثم فإن الامتياز الذي تتمتع به الخبرة الأولىٰ لا يعني عصمتها، بل يعني فقط أنها تمنح نمطًا من الحضور لا يمنحه الوصف الخارجي.

أما وجود عقل الآخر فلا يُعطىٰ بالحضور نفسه. فالإنسان لا يدخل خبرة غيره، بل يستدل عليها من الكلام والسلوك والتعبير والاستجابة والقدرة علىٰ المشاركة في عالم مشترك. وهذا الاستدلال ليس قياسًا بسيطًا من الذات علىٰ الغير فحسب، بل يقوم علىٰ بنية الاعتراف المتبادل. فالآخر لا يظهر كجسم يتحرك فقط، بل كفاعل يوجه الكلام، ويفهم السؤال، ويصحح الخطأ، ويخفي قصده أحيانًا، ويعدل موقفه بناءً علىٰ حجة. إن هذه القدرة علىٰ الدخول في فضاء الأسباب، لا الاكتفاء بسلسلة العلل، تجعل نسبة العقل إليه أكثر من تخمين اعتباطي.

ومع ذلك تظل مشكلة العقول الأخرىٰ كاشفةً للحد الفاصل بين الأثر والموجود. كل ما نراه من الآخر آثار: صوت، حركة، تعبير، كتابة، استجابة. لكننا لا نتعامل معها بوصفها آثارًا منفصلة، بل بوصفها أفعالًا ذات معنىٰ. إن المعنىٰ هو الذي ينقلنا من مشاهدة الحركة إلىٰ الاعتراف بالفاعل؛ فاليد المرفوعة قد تكون حركة عضلية، وقد تكون تحيةً، أو اعتراضًا، أو طلبًا للكلام. ولا يمكن تحديدها من البنية الفيزيائية وحدها، بل من

السياق والقصد والقواعد المشتركة. العقل هنا لا يظهر كشيء خلف الفعل، بل كالبعد الذي يجعل الفعل قابلًا للفهم بوصفه فعلًا.

ولهذا فإن الفرق بين وجود العقل ووجود آثاره لا ينبغي أن يُبنىٰ علىٰ نموذج العلة الخفية والمعلول الظاهر. فالعقل ليس نارًا مختبئةً والتفكير دخانها، وليس محركًا مستقلًا والسلوك حركةً صادرةً عنه. كثير من الآثار التي ننسبها إلىٰ العقل ليست نتائج منفصلة عنه، بل صور تحققه. فالاستدلال ليس أثرًا يأتي بعد العقل، بل إحدىٰ الكيفيات التي يوجد بها العقل فاعلًا. واللغة ليست مجرد منتج يطرحه العقل في الخارج، بل وسيط يتكون فيه ويعيد من خلاله بناء عملياته. والذاكرة ليست أثرًا محفوظًا عن نشاط سابق، بل أحد الأبعاد التي تجعل استمرار الذات العقلية ممكنًا. إن العلاقة بين العقل وآثاره علاقة داخلية في جانب كبير منها؛ لأن الموجود العقلي لا يقف خلف تجلياته بقدر ما يتحقق فيها.

غير أن القول بأن العقل يتحقق في آثاره لا يعني أنه يساوي كل أثر منسوب إليه. فالخطأ أثر من آثار التفكير، لكنه لا يستنفد العقل؛ والنسيان حالة عقلية، لكنه لا يلغي القدرة علىٰ التذكر؛ والاندفاع قد يصدر داخل النظام العقلي، لكنه لا يمثل كل بنيته. يجب التمييز بين العقل بوصفه قدرةً منظمة، وبين المنتجات الجزئية التي قد تكون ناجحةً أو مضطربة. هذا التمييز هو الذي يسمح بفهم النقد الذاتي؛ إذ يستطيع الإنسان أن يحاكم تفكيره السابق، ويكشف تناقضه، ويعيد بناء مقدماته. ولو كان العقل يساوي كل فكرة ينتجها، لما أمكنه اتخاذ مسافة منها.

وتدل المراجعة علىٰ أن للعقل بنيةً انعكاسية: إنه لا ينتج الأفكار فقط، بل يستطيع تحويل إنتاجه إلىٰ موضوع للفحص. وهذه القدرة لا تعني وجود عقلين، أحدهما يفكر والآخر يراقب، بل تعني أن النظام يستطيع بناء مستويات داخلية من التمثيل والتقويم. يتذكر حكمه، ويقارنه بمعيار، ويكتشف الفرق بين ما كان ينبغي أن يكون وما وقع بالفعل. ومن هنا يظهر البعد المعياري داخل الوجود العقلي؛ فالمراجعة لا تقوم علىٰ التغير وحده، بل علىٰ

الاعتقاد بأن حكمًا أفضل من آخر، أو أن استدلالًا أصح، أو أن فعلًا أعدل. العقل لا يكتفي بالانتقال من حالة إلىٰ حالة، بل ينسب إلىٰ بعض انتقالاته قيمةً تفوق غيرها.

لكن ظهور المعيار لا يحسم مصدره. فقد يكون المعيار متأصلًا في بنية العقل، وقد يكون مكتسبًا من الثقافة، وقد يكون ناتجًا عن التفاعل بين استعدادات عقلية ونظم اجتماعية. وإذا كان العقل يُبرهن علىٰ وجوده من خلال قدرته علىٰ التقويم، فإن هذا البرهان يواجه سؤالًا دائريًا: هل نعرف العقل بالعقلانية، أم نحدد العقلانية بما يصدر عن العقل؟ لا يمكن القول إن كل ما يصدر عن العقل عقلاني، لأن الإنسان يخطئ ويتناقض ويتحيز؛ ولا يمكن كذلك تعريف العقل بقدرته علىٰ إنتاج الصواب فقط، لأن الصواب نفسه يحتاج إلىٰ معيار مستقل. وهنا تنكشف ضرورة الفصل بين الوجود العقلي والكمال العقلي: وجود العقل لا يساوي تحقق العقلانية الكاملة، بل يعني وجود بنية قادرة علىٰ التمييز والتعلم والمراجعة، وإن أخفقت في ممارستها.

لقد ربطت الفلسفات الكلاسيكية العقل بالكليات والتجريد، وربطته فلسفات أخرىٰ بالاستدلال أو ضبط الهوىٰ أو إدراك المبادئ. وأسهمت هذه التحديدات في إبراز وظائف مركزية، لكنها حملت خطر تحويل المثال المعياري للعقل إلىٰ تعريف أنطولوجي له. فالعقل كما ينبغي أن يعمل ليس بالضرورة هو العقل كما يوجد. وإذا عُرّف العقل بالكمال المنطقي، أصبحت الأخطاء العقلية تناقضًا في العبارة؛ وإذا عُرّف بالاتزان الأخلاقي، خرجت أفعال كثيرة من تفسيره؛ وإذا عُرّف بالحساب، ضاعت أبعاد المعنىٰ والقيمة والخيال. لذلك يجب ألا يُستخرج وجود العقل من صورة مثالية مسبقة، بل من بنية الفاعلية كما تتحقق بدرجاتها وتناقضاتها.

إن البرهان العلمي علىٰ العقل يواجه بدوره مشكلة الانتقال بين المستويات. فالتقدم في تصوير الدماغ وتحديد الشبكات العصبية المرتبطة بالانتباه والذاكرة واللغة والقرار قدم معرفةً واسعة عن الشروط المادية للعمليات العقلية. ولم يعد ممكنًا بناء نظرية جادة تتجاهل أن تغير

الدماغ يغير الوعي والشخصية والقدرة على الحكم. لكن القول إن العقل يعتمد على الدماغ يختلف عن القول إنه مطابق له. الاعتماد علاقة شرطية، أما الهوية فدعوى أنطولوجية أقوى تحتاج إلى بيان أن الوصف العقلي لا يضيف شيئًا إلى الوصف العصبي.

لو أمكن تقديم وصف عصبي كامل لحدث ما، فقد نعرف موضع النشاط وتسلسله الكيميائي والكهربائي، لكن يبقى سؤال: هل عرفنا بذلك ما يعنيه الحدث لصاحبه؟ يمكن وصف الخوف فيزيولوجيًا، لكن هذا الوصف لا يساوي تجربة الخوف من فقدان شخص بعينه؛ ويمكن تحليل نشاط الذاكرة، لكن التحليل لا يحمل بذاته معنى الحنين أو الندم. لا يدل ذلك على وجود مادة غامضة غير مادية، بل على أن الحدث الإنساني يملك مستويات من الوصف، وأن الانتقال من البنية السببية إلى البنية الدلالية ليس مجرد استبدال للمصطلحات.

وقد تحاول المادية الاختزالية اعتبار المعنى ذاته حالةً عصبية لم يُكتمل العلم بتفسيرها بعد. وهذا احتمال لا يجوز رفضه لمجرد عدم اكتمال المعرفة، لكنه لا يجوز كذلك اعتباره حقيقةً نهائية قبل تقديم التفسير. فالوعد بأن العلم سيختزل المعنى مستقبلًا ليس برهانًا، كما أن عجز العلم الحالي لا يثبت استقلال العقل عن المادة. الموقف المنهجي الأكثر صرامة هو إبقاء الاعتماد المادي حقيقةً قوية، وإبقاء سؤال عدم الاستنفاد الدلالي مفتوحًا. العقل متجسد بلا شك، لكن ماهية التجسد العقلي لا تختزل في تحديد موضعه.

ومن هنا تبدو نظريات الظهور محاولةً لتفسير كيفية نشوء خصائص جديدة عند مستوى معين من التعقيد. فالماء يملك خصائص لا توجد في ذرات الهيدروجين والأكسجين منفردة، والحياة تظهر من تنظيم مكونات غير حية، وقد يظهر العقل من تنظيم عصبي بالغ التعقيد. يمنح هذا التصور للعقل واقعيةً من دون افتراض جوهر منفصل؛ فهو حقيقي بقدر ما يملك خصائص سببية وتنظيمية لا تظهر في الأجزاء منفردة. غير أن مفهوم الظهور يظل بحاجة إلى ضبط، لأنه قد يتحول إلى اسم للفجوة بدل أن يكون تفسيرًا لها. القول إن الوعي «ظهر» لا

يبين كيف ظهرت الخبرة الذاتية من عمليات لا توصف بالخبرة، ولا كيف اكتسب المعنىٰ قوةً في توجيه السلوك.

كما أن الظهور يثير مشكلة السببية من أعلىٰ إلىٰ أسفل. فإذا كان العقل ناشئًا عن الدماغ، فهل يستطيع التأثير فيه؟ عندما يقرر الإنسان الامتناع عن فعل ما بناءً علىٰ مبدأ أخلاقي، هل المبدأ سبب حقيقي، أم أن السبب الكامل عصبي والمبدأ مجرد وصف موازٍ؟ وإذا كان المستوىٰ العقلي لا يملك فاعلية سببية، أصبح وجوده شبيهًا بالظل الذي لا يغير شيئًا. أما إذا كان يملك فاعلية، فينبغي تفسير كيف تؤثر الخصائص الناشئة في البنية التي أنشأتها من دون خرق الاتصال السببي. هذه ليست مشكلةً تقنية هامشية، بل تمس حقيقة العقل: هل هو قوة فاعلة أم مجرد لغة لوصف ما يحدث في مستوىٰ آخر؟

إن الخبرة الإنسانية اليومية تفترض فاعلية الأسباب العقلية. فالإنسان يذهب إلىٰ مكان لأنه يعتقد أن شخصًا ينتظره، ويغير رأيه لأن حجةً أقنعته، ويمتنع عن رغبة لأن قيمةً ألزمته. الاعتقاد والحجة والقيمة لا تعمل كدفع مادي مباشر، بل كأسباب مفهومة داخل فضاء المعنىٰ. يمكن أن تقابلها عمليات عصبية، لكن معناها يدخل في تفسير الفعل؛ فالا ستجابة لا تتحدد بوجود جملة مسموعة فقط، بل بفهم دلالتها. لو سمع الإنسان الجملة نفسها بلغة لا يعرفها، وقع الأثر الصوتي من دون أن يقع السبب العقلي ذاته. وهذا يدل علىٰ أن المستوىٰ الدلالي ليس زينةً فوق السببية، بل يشارك في تحديد الفعل.

ومع ذلك لا يوجد المعنىٰ خارج الحوامل التي تحققه. فالحجة تحتاج إلىٰ لغة، واللغة إلىٰ أصوات أو رموز، والفهم إلىٰ دماغ وجسد وتاريخ تعلم. العقل لا يضيف إلىٰ المادة جوهرًا طافيًا، لكنه ينشئ مستوىً من التنظيم تصبح فيه الفروق الدلالية ذات آثار واقعية. وهذا ما يجعل الوجود العقلي وجودًا علائقيًا؛ فمعنىٰ الكلمة لا يسكن في صوتها وحده، بل في علاقتها بنظام لغوي واستعمال اجتماعي وتجربة ذاتية. وكذلك العقل لا يسكن في خلية أو منطقة، بل يتحقق في شبكة من العلاقات العصبية والجسدية والرمزية والاجتماعية.

لكن وصف العقل بأنه علائقي قد يثير خشية ذوبانه في البيئة. فإذا كان العقل نتاج العلاقات، فما الذي يجعل له حدًا يميزه؟ هل تمتد الذاكرة المكتوبة في دفتر إلىٰ العقل؟ وهل تدخل الأدوات الرقمية التي يعتمد عليها الإنسان في تفكيره ضمن بنيته العقلية؟ بعض الاتجاهات المعاصرة وسّعت العقل ليشمل الجسد والبيئة والأدوات حين تؤدي دورًا منتظمًا في العملية المعرفية. وقد كشفت هذه الاتجاهات ضيق تصور العقل المحصور داخل الجمجمة، لكنها تواجه خطر توسيع المفهوم حتىٰ يفقد حدوده. فليست كل أداة يستخدمها العقل جزءًا منه، كما أن الاعتماد الوظيفي لا يساوي الهوية الأنطولوجية.

يحتاج تحديد الحدود إلىٰ معيار يميز بين ما يدخل في تكوين العقل وما يبقىٰ شرطًا خارجيًا له. وقد يكون هذا المعيار درجة الاندماج والاستمرارية وقابلية الاستدعاء والمشاركة في التنظيم الذاتي. فالذاكرة العصبية ليست مجرد مصدر معلومات خارجي، بل جزء من قدرة النظام علىٰ حفظ هويته؛ أما الكتاب فقد يكون وسيطًا تعتمد عليه هذه القدرة من دون أن يصبح دائمًا جزءًا من الذات. غير أن الحدود ليست ثابتة تمامًا؛ فالأدوات التي تُدمج بعمق في أنماط التفكير قد تعيد تشكيل العقل، كما تفعل الكتابة والحساب والتقنيات الرقمية. العقل، بهذا المعنىٰ، يملك حدودًا مفتوحة: ليس منحلًا في العالم، لكنه لا يتكون داخل عزلة عنه.

إن الوجود الواقعي للعقل لا ينبغي أن يُفهم علىٰ أنه وجود سابق لكل علاقة. فالإنسان لا يولد بعقل مكتمل ثم يدخل اللغة والثقافة، بل تتشكل قدراته داخل التفاعل. وهذا يميز الوجود العقلي عن صورة الجوهر المغلق. فالطفل يمتلك استعدادات، لكنه يحتاج إلىٰ الرعاية والمخاطبة والتقليد والاعتراف حتىٰ تتطور لديه وظائف الوعي بالذات واللغة والمعيار. ليست الثقافة غلافًا خارجيًا يكسو عقلًا جاهزًا، بل تدخل في طريقة تكونه. ومع ذلك لا تنشئ الثقافة العقل من عدم؛ إذ لا يمكن للغة أن تتشكل في كائن لا يملك استعدادًا للإدراك والتمييز والتفاعل والتعلم.

ومن ثم فإن العلاقة بين الطبيعي والثقافي ليست علاقة تنازع علىٰ أصل العقل، بل علاقة تكوينية. تمنح الطبيعة إمكانات وقيودًا، وتمنح الثقافة صور التفعيل والتنظيم والمعنىٰ. غير أن هذا القول العام لا يكفي؛ لأن كل طرف يعيد تشكيل الآخر. فالتعلم يغير البنية العصبية، والممارسات الثقافية تعيد تنظيم الانتباه والذاكرة، والأدوات الرمزية توسع القدرات التي كانت محدودة بيولوجيًا. في المقابل، تظل الثقافة مقيدة بقدرات الإدراك والجسد والذاكرة. لا يوجد عقل طبيعي خالص، ولا عقل ثقافي بلا أساس حي، بل توجد صيرورة تتداخل فيها المستويات.

وتظهر هنا قوة التمييز بين العقل المكوَّن والعقل المكوِّن. فالعقل مكوَّن لأن شروطًا لم يخترها تسبقه: بنية جسدية، لغة، تاريخ، علاقات، نظم رمزية، مؤسسات، قيم. لكنه مكوِّن لأنه لا يستقبل هذه الشروط استقبالًا سلبيًا؛ يفهمها ويعيد ترتيبها وينتقدها ويبتكر داخلها. ولو كان مكوَّنًا فقط، لاستحال تفسير ظهور الجديد والنقد والثورة المفهومية. ولو كان مكوِّنًا فقط، لاستحال تفسير اختلاف العقول باختلاف اللغات والتجارب والبيئات. وجوده يقوم في هذه الحركة الثنائية: يتلقىٰ الصورة، ثم يعيد تصوير ما تلقاه، فيصبح أثرًا وفاعلًا في الوقت نفسه.

إن البرهنة علىٰ وجود العقل من خلال هذه الفاعلية لا تعني أن كل تجديد دليل علىٰ استقلال مطلق. فالابتكار نفسه يستخدم مواد ومعاني موروثة، لكنه يعيد تركيبها علىٰ نحو لم يكن محددًا مسبقًا. القدرة علىٰ إنتاج إمكانات جديدة هي ما يمنع اختزال العقل إلىٰ مرآة تعكس الواقع أو آلة تنفذ برنامجًا ثابتًا. العقل لا يتعامل مع الموجود فقط، بل مع الممكن؛ يتخيل ما ليس قائمًا، ويقارن الواقع بما ينبغي أن يكون، ويؤجل الاستجابة الحاضرة لمصلحة غاية مستقبلية. وهذا الانفتاح علىٰ الممكن أحد أبرز وجوه وجوده.

فالمادة غير الحية توجد في حاضرها السببي، أما العقل فيحمل ماضيه بالذاكرة، ويستبق مستقبله بالتوقع، ويعيد تفسير الحاضر علىٰ ضوء كليهما. إنه موجود زمني لا بمعنىٰ أنه يقع

في الزمن فقط، بل لأنه يكوّن الزمن بوصفه معنىٰ. الذكرىٰ ليست بقاءً ماديًا للماضي، بل إحضار له من منظور الحاضر؛ والخطة ليست صورةً جاهزة للمستقبل، بل بناء لإمكان لم يتحقق. هذه القدرة علىٰ العيش في أزمنة متعددة داخل لحظة واحدة تمنح العقل نمطًا وجوديًا لا يختزل في تسلسل الأحداث العصبية، وإن كان متحققًا من خلالها.

وتكشف الذاكرة كذلك أن استمرار العقل ليس ثباتًا تامًا. فالذات تتغير وهي تتذكر، وتعيد بناء ماضيها في ضوء حاضرها، وقد تمنح الحدث معنىً لم يكن له عند وقوعه. ومن ثم لا يكون العقل مخزنًا يحافظ علىٰ نسخة ثابتة من الخبرة، بل فاعلية تعيد تركيب الهوية باستمرار. هذا يجعل وجوده سرديًا في جانب منه؛ فالإنسان يربط أحداثه في قصة تمنحه وحدةً واتجاهًا. غير أن الهوية السردية لا تختزل العقل إلىٰ قصة يرويها عن نفسه، لأن قدرات كثيرة تسبق السرد، ولأن المرض أو فقدان اللغة قد يغير السرد من دون أن يلغي كل وجود عقلي.

وتقدم حالات الاضطراب والإصابة اختبارًا بالغ الأهمية لمفهوم الوحدة. فقد تتضرر الذاكرة بينما تبقىٰ مهارات أخرىٰ، أو تتغير الشخصية مع بقاء القدرة المنطقية، أو تنقسم بعض مسارات المعالجة بصورة توحي بوجود مراكز متعددة داخل النظام. تكشف هذه الحالات أن العقل ليس قوةً بسيطة لا تتجزأ، بل بنية مركبة يمكن أن تتفكك وظائفها جزئيًا. لكن قابلية التفكك لا تنفي الوحدة، بل تكشف أنها وحدة تنظيم لا بساطة جوهرية. فالآلة المعقدة يمكن أن تفقد وظيفة وتحتفظ بأخرىٰ، والكائن الحي قد يستمر مع تغير بعض أجزائه. السؤال يصبح: ما الحد الأدنىٰ من الاتصال الذي يسمح ببقاء العقل ذاته؟

لا يمكن تحديد هذا الحد بملكة واحدة، لأن الوعي والذاكرة واللغة والقصد والقدرة علىٰ الفعل قد تتفاوت استقلالًا. وقد يكون العقل مفهومًا تدرجيًا لا حدًا ثنائيًا صارمًا؛ توجد درجات من التكامل والانعكاسية والقدرة المعيارية. لكن التدرج يثير إشكالات أخلاقية وقانونية: متىٰ يعد الكائن مسؤولًا؟ ومتىٰ يستحق الاعتراف الكامل؟ وهل نقص وظيفة عقلية ينقص القيمة الإنسانية؟ لا يجوز تحويل التحديد الأنطولوجي إلىٰ تراتبية في الكرامة. فكون

العقل يتفاوت في بعض القدرات لا يعني أن قيمة الإنسان تقاس بمقدار الأداء المعرفي. وهذه التفرقة ضرورية حتىٰ لا تتحول نظرية العقل إلىٰ أداة استبعاد.

لقد ارتبط مفهوم العقل تاريخيًا بالسلطة والتصنيف؛ فمن عُدّ عاقلًا مُنح أهليةً، ومن نُفي عنه العقل حُرم المشاركة أو المسؤولية أو الحرية. وقد استخدمت بعض التصورات مفهوم العقل لتفضيل جماعات وثقافات، أو لإقصاء المرأة أو الطفل أو المريض أو المختلف. وهذا يكشف أن الوجود المفهومي للعقل ليس بريئًا؛ فالتعريف ينتج آثارًا مؤسسية وسياسية. عندما تحدد الثقافة ما هو العقل، فإنها لا تصف قدرةً فقط، بل توزع الاعتراف والسلطة. ومن هنا يجب أن تخضع الحدود المفهومية للعقل إلىٰ نقد لا يقل صرامة عن نقد دعاواه الأنطولوجية.

إن استقلال النظرية لا يكتمل إذا اقتصرت علىٰ إعادة تعريف العقل من الداخل الفلسفي، بل يجب أن تكشف كذلك كيف تعمل التعريفات داخل الواقع. فالعقل ليس مجرد موضوع للميتافيزيقا، بل مفهوم يُستخدم في التربية والقانون والسياسة والدين والطب والتقنية. تحديده بوصفه حسابًا يوجه التعليم نحو القياس، وتحديده بوصفه انضباطًا يرفع قيمة الطاعة، وتحديده بوصفه نقدًا يمنح الاعتراض منزلةً مركزية. وبذلك يدخل الوجود المفهومي في تشكيل الوجود الواقعي: تُنمَّىٰ قدرات معينة، وتُهمَل أخرىٰ، ثم يُستدل بالنتيجة علىٰ صحة التعريف الذي أنتجها.

وهذه الدائرية لا تعني أن الحقيقة مستحيلة، بل تفرض وعيًا انعكاسيًا بالمفاهيم. ينبغي ألا نسأل فقط: ما العقل؟ بل أيضًا: ماذا يفعل تعريفنا للعقل بالعقل نفسه؟ فإذا عرّفناه بنمط واحد من الأداء، فقد ندفع البشر إلىٰ تنظيم ذواتهم وفق هذا النمط، ثم يبدو لنا أنه الماهية الطبيعية. وإذا عرّفناه بوصفه قوةً فردية منعزلة، قد نهمل البنىٰ الاجتماعية التي تجعله ممكنًا. وإذا عرّفناه بوصفه نتاج المجتمع، قد نسلب الفرد قدرته علىٰ النقد. النظرية التي لا تمتحن آثار تعريفها تقع في أسر موضوعها من دون أن تشعر.

إن العقل بين الوجود الواقعي والوجود المفهومي ليس موزعًا بين حقيقتين منفصلتين، بل يعيش في دائرة التأثير المتبادل. توجد قدرات واقعية تجعل مفهوم العقل ممكنًا، لكن المفهوم يعود فينظم ممارسة تلك القدرات. الإنسان يفكر قبل أن يصوغ نظريةً في التفكير، لكنه بعد أن يتبنىٰ نظريةً معينة قد يغير طريقة تفكيره. الطفل يتعلم اللغة من غير تصور فلسفي عنها، لكن الثقافة التي تحدد منزلة العقل والخيال والعاطفة تؤثر في تربيته وتكوين انتباهه. ومن ثم فإن الوجود المفهومي ليس مجرد صورة لاحقة، بل يصبح عنصرًا سببيًا في التكوين.

وتسمح هذه الفكرة بتجاوز النزاع بين الواقعية والبنائية. الواقعية تصيب حين تؤكد أن العقل ليس اختراعًا لغويًا خالصًا، فهناك بنىٰ وقدرات وقيود تقاوم الأوصاف الاعتباطية. والبنائية تصيب حين تكشف أن ما نعده عقلًا يتشكل عبر اللغة والثقافة والمؤسسات. غير أن كل اتجاه يخطئ حين يحول جانبه إلىٰ تفسير كامل. الحقيقة العقلية لا توجد جاهزةً خارج كل تأويل، ولا تُخلق بحرية داخل التأويل؛ إنها تتكشف وتتشكل في علاقة مستمرة بين بنية واقعية ومفهوم تاريخي.

وقد يقال إن هذا التصور يجعل العقل غامض الحدود، لكن الغموض ليس دائمًا نقصًا في النظرية، بل قد يكون انعكاسًا لتعقيد الموضوع. غير أن الاعتراف بالتعقيد لا يبرر ترك المفهوم بلا ضوابط. يمكن اقتراح مجموعة من السمات التي تجعل نسبة العقل مبررة: تكامل الإدراك مع الذاكرة، القدرة علىٰ تكوين معنىٰ يتجاوز الاستجابة المباشرة، وجود منظور ما تُنسب إليه الخبرة، القدرة علىٰ التعلم وإعادة التنظيم، والانفتاح بدرجة ما علىٰ التقويم الذاتي والمعايير. ليست هذه السمات تعريفًا نهائيًا، ولا يلزم أن تتحقق كلها بالصورة نفسها، لكنها ترسم مجالًا يميز النظام العقلي عن مجرد السلسلة الميكانيكية.

ومع ذلك ينبغي تجنب جعل الوعي البشري النموذج الوحيد لكل عقل ممكن. فقد توجد أنماط مختلفة من الفاعلية العقلية عند الحيوان أو في أنظمة صناعية مستقبلية أو في صور من الحياة لا تشبه البناء الإنساني. السؤال ليس: إلىٰ أي حد تشبهنا؟ بل: هل تحقق نمطًا من

الوحدة والقصد والتعلم والمعنىٰ والانعكاسية يبرر نسبة العقل إليها؟ غير أن توسيع المجال يحتاج إلىٰ حذر، لأن المحاكاة السلوكية قد تخدعنا كما أن الاختلاف الشكلي قد يحجب عنا حضور عقل آخر.

وتجعل أنظمة الذكاء الاصطناعي المعاصرة هذا السؤال أكثر إلحاحًا. فهي قادرة علىٰ إنتاج استجابات لغوية وحل مسائل ومحاكاة الحوار، لكن الأداء لا يكشف وحده عن وجود خبرة ذاتية أو قصد أصيل. قد يكون النظام قادرًا علىٰ ترتيب الرموز وفق أنماط بالغة التعقيد من دون أن يملك عالمًا يظهر له أو ذاتًا تنسب إليها التجربة. لكن رفض العقل عنه لمجرد اختلاف مادته البيولوجية سيكون هو الآخر حكمًا غير مبرهن؛ فإذا كان العقل نمط تنظيم لا جوهرًا بيولوجيًا خاصًا، فإن إمكان تحققه في مادة أخرىٰ لا يمكن نفيه مبدئيًا. المطلوب معايير تتجاوز الانبهار بالأداء والخوف من الاختلاف معًا.

إن هذا التحدي يعيدنا إلىٰ الفرق بين الوظيفة والوجود. قد يؤدي نظام ما وظائف تصنف تقليديًا بأنها عقلية، من دون أن يثبت ذلك وجود عقل بالمعنىٰ الكامل. لكن ما «المعنىٰ الكامل» إلا مفهوم يحتاج إلىٰ البرهنة؟ إذا اشترطنا الوعي، فكيف نكشفه؟ وإذا اشترطنا المعنىٰ، فكيف نميز الفهم من المحاكاة؟ وإذا اشترطنا الانعكاسية، فقد تنتج الأنظمة أوصافًا لنفسها دون أن نعرف هل تعيشها. لا توجد علامة خارجية قطعية، كما لا توجد نافذة مباشرة علىٰ الداخل. وهذا لا يجعل المسألة مستحيلة، بل يفرض منهجًا احتماليًا يجمع السلوك والبنية والتعلم والاستقلال النسبي واستمرار الهوية.

ويكشف هذا المثال أن العقل لا يمكن تعريفه بكونه «إنسانيًا»، لأن ذلك يجعل السؤال دائريًا، ولا بكونه «بيولوجيًا» من دون برهان، ولا بمجرد الأداء. النظرية المستقلة مطالبة باستخراج شروط أنطولوجية أعمق من المادة التي يتحقق فيها العقل ومن الصورة التاريخية التي اعتدناها. وقد يكون أهم هذه الشروط قيام وحدة قادرة علىٰ أن يكون للعالم معنىٰ بالنسبة إليها، لا مجرد أن تعالج فروقًا فيزيائية. فالترموستات يستجيب للحرارة، لكن لا دليل

علىٰ أن الحرارة تظهر له بوصفها شيئًا؛ والإنسان لا يستجيب للمثير فقط، بل يعيش عالمًا تتخذ الأشياء فيه دلالات وغايات ومخاطر وإمكانات.

إن عبارة «بالنسبة إليها» تحمل ثقلًا أنطولوجيًا كبيرًا؛ فهي تشير إلىٰ وجود منظور. والعقل قد يكون في جوهره ـــ إن جاز استخدام الكلمة بحذر ـــ ظهور العالم من منظور قادر علىٰ ربط ما يظهر بالتذكر والتوقع والقيمة والفعل. لا يعني المنظور ذاتًا منفصلة عن العالم، بل مركزًا علائقيًا تتجمع عنده الخبرة. ومن دون منظور قد توجد معالجة، لكن لا يوجد بالضرورة عالم معيش. غير أن المنظور نفسه ليس نقطةً بسيطة، بل يتشكل عبر الجسد والمكان واللغة والتاريخ.

تمنح هذه الفكرة للخبرة الذاتية موقعًا أساسيًا من دون أن تعيد الثنائية. فالذاتية ليست مادةً أخرىٰ، بل كيفية وجود بعض العمليات بالنسبة إلىٰ النظام الذي تتحقق فيه. الألم ليس مجرد إشارة عصبية، بل حالة ذات معنىٰ لكائن يسعىٰ إلىٰ تجنب الضرر. والجوع ليس انخفاضًا كيميائيًا فقط، بل ظهور نقص يدفع إلىٰ الفعل. ومع تطور العقل الإنساني تتعقد الذاتية؛ فلا يعود الألم جسديًا فقط، بل قد يكون أخلاقيًا أو رمزيًا، ولا يعود الخوف من خطر حاضر فحسب، بل من مستقبل متخيل أو فقدان معنىٰ. اللغة والثقافة لا تضيفان محتويات إلىٰ عقل ثابت، بل توسعان شكل العالم الذي يمكن أن يظهر له.

ومن هنا يكون الوجود العقلي واقعيًا لأن العالم يظهر بالفعل من منظور، ومفهوميًا لأن هذا الظهور يُنظم داخل فئات ومعانٍ موروثة ومبتكرة. الواقعي والمفهومي ليسا طبقتين منفصلتين؛ فالمفهوم نفسه حدث واقعي في حياة العقل، والواقع لا يدخل الخبرة بلا تنظيم مفهومي كاملًا. ومع ذلك لا يختفي الفرق: هناك ما يقاوم مفاهيمنا ويفرض تعديلها، وإلا لما أمكن الخطأ أو التعلم. قدرة الواقع علىٰ تصحيح العقل دليل علىٰ أنه ليس مجرد بناء داخلي، وقدرة العقل علىٰ إعادة تفسير الواقع دليل علىٰ أنه ليس انعكاسًا سلبيًا.

العقل إذن علاقة تصـحيح متبادل بين كائن وعالم. يتوقع، ثم يواجه ما يخالف توقعه؛ يبني مفهومًا، ثم يعدله؛ يضع معيارًا، ثم يكتشف تناقض تطبيقه. هذه الحركة هي التي تمنحه وجودًا حيًا، لا بوصفه مخزنًا للحقيقة، بل قدرةً علىٰ الاستجابة للفرق بين التصور والموجود. ولو تطابق العقل مع العالم تطابقًا فوريًا، لما احتاج إلىٰ معرفة؛ ولو كان منفصلًا عنه انفصالًا كاملًا، لما أمكنه التصحيح. وجوده يقوم في المسافة والاتصال معًا.

وتسمح هذه النتيجة بفهم لماذا لا تكفي البرهنة التقليدية. العقل ليس موضوعًا مكتملًا نبحث له عن دليل، بل شرط وعملية ونتيجة في الوقت نفسه. هو شرط لأن كل برهان يفترض قدرةً علىٰ الفهم؛ وعملية لأنه يتكون عبر الممارسة والتجربة؛ ونتيجة لأن وحدته تنشأ من تكامل مستويات متعددة. لا يمكن إثباته من نقطة واحدة؛ بل يتكشف من تضافر الحضور الذاتي، والوحدة الزمنية، والقصد، والفاعلية الدلالية، والقدرة علىٰ المراجعة، والتكوين الاجتماعي، والأساس المتجسد.

إن هذا التضافر لا يقود إلىٰ برهان هندسي، بل إلىٰ أفضل تفسير لأنماط من الوجود لا تستوعبها المقاربات الأحادية. غير أن «أفضل تفسير» لا ينبغي أن يكون ملاذًا من الدقة؛ يجب مقارنة قدرته بالبدائل. الاختزال العصبي يفسر الاعتماد المادي، لكنه لا يزال يواجه المعنىٰ والمنظور. السلوكية تفسر القابل للملاحظة، لكنها تترك الخبرة الداخلية. الوظيفية تفسر التنظيم، لكنها لا تحسم الوعي. الجوهرانية تفسر الوحدة، لكنها تفترض حاملًا لا يظهر. البنائية تفسر أثر الثقافة، لكنها قد تضعف استقلال الفاعلية. أما النظرية التكوينية العلائقية فتسعىٰ إلىٰ الجمع بين الواقعية والتشكل، لكنها تواجه تحدي تحديد الوحدة والحدود والفاعلية السببية.

لا تُعفىٰ النظرية الجديدة من الاعتراض لمجرد اتساعها، بل ربما تصبح مطالبةً بامتحان أشد؛ لأن كل مفهوم مركب معرض لأن يتحول إلىٰ صيغة تستوعب المتناقضات لفظيًا. القول إن العقل واقعي ومفهومي، مكوَّن ومكوِّن، واحد ومتعدد، متجسد ومتجاوز للمعطىٰ، يجب

ألا يكون جمعًا بلاغيًا، بل تحديدًا للعلاقات. فهو واقعي من حيث شروطه وقدرته علىٰ إحداث فرق، ومفهومي من حيث وعيه بذاته وتنظيمه تاريخيًا؛ مكوَّن من حيث اعتماده علىٰ الجسد واللغة والثقافة، ومكوِّن من حيث قدرته علىٰ إعادة تشكيلها؛ واحد من حيث اتصال المنظور ونسبة الخبرة، ومتعدد من حيث مستوياته ووظائفه؛ متجسد من حيث تحققه، ومتجاوز من حيث انفتاحه علىٰ الممكن والمعيار.

بهذا الضبط يمكن القول إن العقل ليس فرضيةً بالمعنىٰ الذي يجعله وهمًا، بل فرضية تكشف بنيةً واقعية لا تُعطىٰ كشيء منفصل. وليس اسمًا فارغًا، بل اسمًا لمستوىٰ من التنظيم والفاعلية. وليس شيئًا قائمًا بذاته، بل موجودًا له نمط خاص من الوجود. ولا يُبرهن عليه بإشارة حسية أو بقياس واحد، بل بانكشافه شرطًا للمعنىٰ والوحدة والتقويم، وبقدرته علىٰ تفسير خصائص لا تستنفدها الأوصاف الجزئية.

غير أن إثبات هذا المستوىٰ لا يمنحه استقلالًا مطلقًا. فالعقل ليس سيدًا يقف خارج شروطه، ولا مصدرًا شفافًا لكل حقيقة. إنه محدود بالجسد، وبالموقع، وباللغة، وبالتاريخ، وبالخبرة، لكنه يملك قدرةً نسبية علىٰ الوعي بهذه الحدود والعمل عليها. وهذه القدرة لا تلغي الشرط، بل تحوله من قدر صامت إلىٰ موضوع للنقد. الوعي بالتحيز لا يزيله فورًا، لكنه يفتح إمكان تصحيحه؛ والوعي بتاريخ المفهوم لا يجعل العقل خارج التاريخ، لكنه يمنحه مسافةً داخله.

وهنا تتحدد إحدىٰ أعمق خصائص الوجود العقلي: القدرة علىٰ تحويل الشرط إلىٰ موضوع. الجسد شرط، لكن العقل يدرسه ويطور أدوات لتغيير بعض حدوده؛ اللغة شرط، لكنه يحللها ويخترع مفاهيم جديدة؛ الثقافة شرط، لكنه ينتقد قيمها؛ التاريخ شرط، لكنه يعيد تأويله ويقترح مستقبلًا مختلفًا. هذه القدرة لا تعني أن العقل يخرج من شروطه، بل أن شروطه نفسها تتيح مستوىً من الانعكاسية يجعلها قابلةً لإعادة التكوين. إنه لا يتحرر من التكوين إلا بتكوين جديد.

ومن ثم لا يكون العقل موجودًا حقًا لأنه ثابت، بل لأنه يحافظ علىٰ فاعليته عبر التحول. ولا يكون حقيقيًا لأنه مستقل، بل لأنه يملك نمطًا من الوحدة داخل الاعتماد. ولا يكون واحدًا لأنه بسيط، بل لأنه ينظم تعدده داخل منظور قابل للاستمرار. ولا يكون حرًا لأنه بلا شروط، بل لأنه يستطيع أن يجعل بعض شروطه جزءًا من مجال الاختيار والمراجعة. إن حقيقة العقل ليست ضد التكون، بل تتجلىٰ فيه.

وإذا كان الوجود الواقعي هو ما يحدث فرقًا في العالم، فإن العقل يحقق هذا الشرط بوضوح. الأفكار تغير الأفعال، والمعايير تعيد بناء المؤسسات، والتصورات العلمية تغير علاقة الإنسان بالطبيعة، والمفاهيم السياسية تعيد ترتيب السلطة، والقرارات الشخصية تغير مسارات الحياة. لا تعمل الأفكار خارج المادة؛ فهي تحتاج إلىٰ أجساد ولغات ومؤسسات، لكنها لا تصبح لذلك غير حقيقية. إن سقوط معنىٰ من التفسير قد يجعل السلوك نفسه غير مفهوم، حتىٰ لو أمكن وصف حركته المادية كاملة.

فالإنسان الذي يضحي بحياته من أجل مبدأ لا يُفهم بمجرد تحليل انقباض عضلاته أو نشاط دماغه. لا يعني ذلك أن المبدأ قوة مفارقة، بل أن الفعل ينتظم داخل مجال دلالي معياري. الأسباب العقلية أسباب لأنها تعطي الفعل صورته بوصفه فعلًا مقصودًا. وإذا أُسقط القصد، بقي حدث جسدي لا يفسر لماذا وقع بهذه الصورة وفي هذا السياق. هذه القدرة التفسيرية ليست دليلًا لغويًا فقط، لأنها تقترن بإمكان التنبؤ والتواصل والتغيير؛ يمكن تغيير الفعل بتغيير الاعتقاد، أو تقديم حجة، أو كشف معلومة.

وهكذا لا تكون الفاعلية العقلية منافسةً للسببية الجسدية، بل مستوىً من تنظيمها. الجسد يحقق الفعل، والمعنىٰ يوجه صورته داخل نظام قادر علىٰ فهمه. لا توجد حجة بلا عمليات عصبية، لكن العمليات العصبية لا تُسمىٰ حجةً إلا لأنها ترتبط بمقدمات ونتيجة وقاعدة استدلال. الوصفان لا يتعارضان، بل يجيبان عن سؤالين مختلفين: كيف تحقق الحدث ماديًا؟ ولماذا كان هذا الانتقال سببًا مقنعًا بالنسبة إلىٰ الفاعل؟

إن العقل بهذا المعنىٰ ليس إضـــافةً فوق العالم الطبيعي، بل تحول في طريقة انتظامه؛ فعند مستوىٰ معين من الحياة يصبح العالم قادرًا، من خلال الكائن العاقل، علىٰ أن يظهر موضـــوعًا للمعرفة والتقويم والتغيير. هذه العبارة لا تعني أن الكون كله عقل، ولا أن المادة تحمل وعيًا خفيًا، بل تشـير إلىٰ أن العقل ينشـأ داخل الوجود ويعيد الوجود تمثلًا ومعنىً. إنه ليس غريبًا عن العالم ولا مطابقًا له؛ هو أحد أنماط تعقيده التي يفتح بها العالم إمكان أن يُعرف وأن يُعاد تشكيله.

لكن هذا التصور ينبغي أن يبقىٰ حذرًا من تضخيم العقل وتحويله إلىٰ مبدأ كوني شامل. بعض الفلسـفات رفعت العقل إلىٰ منطق التاريخ أو بنية الوجود كله، فوسـعت المفهوم حتىٰ أوشـك أن يفقد خصـوصـيته. إن القول بأن العالم قابل للفهم لا يثبت أنه عقل، كما أن انتظام الطبيعة لا يعني أنها تفكر. القدرة البشرية علىٰ اكتشاف القوانين لا تمنحها وجودًا عقليًا خارج الفاعل. يجب التمييز بين عقلانية الوصـف وانتظام الموجود والوجود الفعلي لعقل يعي ويقصد ويقوّم.

كما يجب الحذر من الاتجاه المعاكس الذي يحصـر العقل في الفرد المعزول. فالفرد لا ينتج لغته ومعاييره ومفاهيمه وحده، ولا تتكون قدرته علىٰ التفكير خارج الاعتراف والتفاعل. العقل فردي من حيث وجود منظور لا يُسـتبدل، واجتماعي من حيث المواد والأدوات والقواعد التي يتشـكل بها. لا يمكن للجماعة أن تفكر بلا أفراد، لكن الفرد لا يفكر من نقطة صفر خارج الجماعة. وهذه العلاقة ليست تجاورًا بين عقل فردي وثقافة خارجية، بل تداخلًا يجعل كل طرف شرطًا للآخر.

ومن هنا يمكن التمييز بين الوجود الشـخصـي للعقل والوجود العابر للأفراد للبنىٰ العقلية. المنطق واللغة والعلوم والمؤسسات لا توجد في عقل واحد، لكنها تحفظ أنماطًا من التفكير تتجاوز الأفراد وتنتقل بينهم. ومع ذلك لا تفكر هذه البنىٰ وحدها؛ إنها تحتاج إلىٰ فاعلين يحملونها ويطبقونها ويغيرونها. فلا ينبغي تحويل العقل الجمعي إلىٰ شـخص ضـخم،

ولا اختزال المعرفة المشتركة إلىٰ مجموع حالات فردية. توجد مستويات من التنظيم تتجاوز الفرد من دون أن تملك بالضرورة وعيًا ذاتيًا مستقلًا.

إن هذا التمييز مهم لفهم كيف يكون العقل مكوَّنًا بالفتح ومكوِّنًا بالكسر. البنىٰ المشتركة تكوِّن العقل الفردي؛ تمنحه اللغة والتصنيفات والمعايير. لكنه يشارك في تكوينها من خلال الاستعمال والنقد والابتكار. العلاقة ليست سببية خطية تبدأ من طرف وتنتهي في الآخر، بل توليدية ودائرية: المجتمع ينتج أفرادًا قادرين علىٰ التفكير ضمن لغته، والأفراد يعيدون إنتاج المجتمع أو تغييره بأفعالهم العقلية. لا توجد بداية مطلقة داخل هذه الدائرة، لكن يمكن تحليل شروط كل لحظة ومسارات التأثير فيها.

بهذا المعنىٰ لا يكون وجود العقل حقيقةً مكتفيةً بذاتها، بل حقيقةً شبكية. ومع ذلك لا يذوب العقل الشخصي؛ لأن كل تلقي يحدث من منظور متعين، وكل استجابة تحمل تاريخًا جسديًا وخبرويًا لا يتكرر بالكامل. الوحدة العقلية ليست ملكًا فرديًا خالصًا، لكنها ليست وهمًا اجتماعيًا. إنها نقطة التقاء فريدة بين بنية مشتركة وتجربة لا يمكن نقلها كما هي.

ويدفع هذا إلىٰ إعادة صياغة السؤال: بدلًا من «هل العقل موجود؟» بوصفه سؤالًا عن شيء منفرد، يصبح السؤال: «ما الشروط والعلاقات التي تجعل وجودًا ما وجودًا عقليًا؟». هذه الصياغة لا تتهرب من الحقيقة، بل تتجنب افتراض شكلها مسبقًا. فهي تبحث في كيفية تحقق الوحدة والقصد والمعنىٰ والانعكاسية والمعيار داخل نظام متجسد وتاريخي. وتسمح بأن يكون العقل حقيقيًا من دون أن يكون جوهرًا بسيطًا، ومشروطًا من دون أن يكون سلبيًا، ومتغيرًا من دون أن يفقد كل هوية.

وتقود المقارنة بالدراسات السابقة إلىٰ أن الخلاف لم يكن دائمًا بين إجابات مختلفة عن السؤال نفسه، بل بين صور مختلفة للسؤال. الجوهرانية سألت عن حامل الصفات، والتجريبية عن معطيات الخبرة، والفلسفة النقدية عن شروط المعرفة، والظاهراتية عن بنية الظهور، والمادية عن الأساس الفيزيائي، والوظيفية عن الدور التنظيمي، والبنائية عن التكوين

التاريخي، ونظريات العقل الممتد عن الحدود. كل اتجاه حدد ضمنًا نمط الوجود الذي يبحث عنه، ثم رأىٰ ما يسمح به هذا التحديد. أما النظرية المستقلة فتبدأ بإخضاع أنماط الوجود نفسها للمقارنة، فلا تجعل الشيئية معيار الحقيقة، ولا المفهوم بديلًا عن الواقع، ولا الوظيفة ماهيةً مكتملة.

إنها تنطلق من فرضية قابلة للامتحان مفادها أن العقل وجود تكويني علائقي متجسد، يتعين في وحدة منظور، ويتحقق عبر عمليات متكاملة، ويتوسع بالرمز والثقافة، ويكتسب قدرةً انعكاسية ومعيارية تمكّنه من إعادة تشكيل بعض شروطه. ويتعين امتحان كل لفظ في هذه الصيغة: «وجود» لكي لا يتحول العقل إلىٰ اسم؛ و«تكويني» لكي لا يُفهم كجوهر جاهز؛ و«علائقي» لكي لا يُعزل عن العالم؛ و«متجسد» لكي لا يصبح روحًا بلا شرط؛ و«وحدة منظور» لكي لا يذوب في الشبكات؛ و«انعكاسي» لكي تفسر مراجعته لذاته؛ و«معياري» لكي تفسر قدرته علىٰ المفاضلة دون منحه عصمة.

لا تكتسب هذه الفرضية أصالتها من مخالفة الدراسات السابقة في كل شيء، بل من إعادة تركيب المشكلات التي وزعتها تلك الدراسات علىٰ حقول منفصلة. فالسؤال عن الوجود لا ينفصل عن اللغة التي تسميه، واللغة لا تنفصل عن الثقافة، والثقافة لا تنفصل عن الجسد الذي يتعلمها، والجسد لا ينفصل عن الوعي الذي يعيشه، والوعي لا ينفصل عن المعايير التي يرتب بها خبرته. استقلال النظرية لا يعني القطيعة مع التراث الفلسفي والعلمي، بل التحرر من خضوع الموضوع لتقسيماته الجاهزة.

إن البرهنة الأقوىٰ علىٰ وجود العقل لا تقع في دليل واحد، بل في استحالة تفسير هذه الوحدة المركبة بإلغاء مستوياتها الخاص. يمكن تفسير مكوناتها جزئيًا، لكن جمع التفسيرات لا ينتج تلقائيًا تفسيرًا للكل. النشاط العصبي يفسر شرطًا، واللغة تفسر وسيطًا، والثقافة تفسر مضمونًا، والتطور يفسر تاريخًا، لكن يبقىٰ السؤال عن كيفية اتحادها في

منظور يختبر العالم ويستجيب له بمعنىٰ. ليس العقل فراغًا بين هذه العلوم، بل المشكلة التي تظهر عند نقطة اتصالها.

ومع ذلك يجب ألا يتحول عدم اكتمال الاختزال إلىٰ إثبات لموجود غامض. العقل ليس ما تبقىٰ بعد عجز العلم، لأن ما يقوم علىٰ فجوات المعرفة يتراجع كلما تقدمت المعرفة. ينبغي إثباته إيجابيًا بوصفه مستوىً ذا خصائص محددة، لا سلبيًا بوصفه ما لم يُفسر بعد. وحدته، وقصديته، ودلالته، وانعكاسيته، وقدرته المعيارية، وتأثيره المنظم، كلها خصائص تحتاج إلىٰ نماذج دقيقة تربطها بالأساس المادي والاجتماعي بدل أن تفصلها عنه.

ومن ثم فإن القول بأن العقل موجود حقًا لا يمثل نهاية السؤال، بل بدايةً لتحديد نمط هذا الوجود. هو ليس حقيقةً بسيطة تقع وراء الظواهر، بل حقيقة تظهر في تنظيمها؛ وليس فرضيةً حرة، بل استنتاجًا تفرضه خصائص لا تستوعبها الأوصاف المجزأة؛ وليس اسمًا محضًا، بل مفهومًا يستجيب لبنية واقعية ويشارك في تشكيلها؛ وليس شيئًا منعزلًا، بل وحدةً علائقية تحفظ ذاتها داخل التحول.

العقل موجود بقدر ما يوجد عالم لشخص ما، لا مجرد مؤثرات تقع علىٰ جهاز؛ وبقدر ما يمتد الماضي في الحاضر عبر ذاكرة، لا مجرد أثر مادي؛ وبقدر ما يُفتح المستقبل إمكانًا، لا مجرد حدث لم يقع؛ وبقدر ما تصبح الا ستجابة فعلًا يمكن نسبته إلىٰ قصد؛ وبقدر ما يمكن للحكم أن يعود علىٰ نفسه بالنقد؛ وبقدر ما تتحول الشروط إلىٰ موضوع للمراجعة. وهذه الوجوه لا تثبت جوهرًا مفارقًا، لكنها تثبت نمطًا من الوجود يتجاوز التتابع الميكانيكي من غير أن ينفصل عنه.

وهو موجود واقعيًا لأن بنيته مقيدة بشروط لا تصنعها المفاهيم وحدها، ولأن اختلال هذه الشروط يغير قدراته، ولأن أفعاله تحدث فروقًا في العالم. وموجود مفهوميًا لأن صورته عن نفسه تدخل في تكوينه، ولأن حدوده تُرسم تاريخيًا، ولأن ما تعده الثقافة عقلانيًا يوجه

تنمية قدراته. ولا يقوم أحد الوجودين بإلغاء الآخر؛ فالواقعي بلا مفهوم لا يظهر للعقل بوصفه عقلًا، والمفهوم بلا واقع يتحول إلىٰ تصنيف اعتباطي.

إن المسافة بين الحقيقة والفرضية لا تُلغىٰ، بل يعاد فهمها. العقل حقيقة من حيث حضوره وفاعليته، وفرضية من حيث تفسير وحدته وماهيته. وكل نظرية عنه تظل فرضيةً قابلةً للاختبار، حتىٰ لو كان وجود الفاعلية العقلية نفسها يقينيًا. إننا نعرف أن ثمة عقلًا، لكننا لا نعرف بعد بصورة نهائية كيف يوجد. هذا التمييز يمنع الشك من التحول إلىٰ إنكار، كما يمنع اليقين من التحول إلىٰ ادعاء مكتمل.

وإذا كان السؤال الأول قد بدأ بالاستفهام عن وجود العقل، فإن الجواب الأكثر انضباطًا لا يكون: العقل موجود كشيء، ولا: العقل مجرد اسم، بل: العقل موجود بوصفه بنيةً تكوينيةً حقيقية لا تنفصل عن عملياتها وشروطها، ولا تختزل فيها اختزالًا يلغي الوحدة والمعنىٰ والفاعلية. إنه ليس قائمًا وراء التفكير، بل متحقق في تنظيمه؛ وليس سابقًا علىٰ الثقافة بصورة مكتملة، بل يتكون داخلها ويعيد تكوينها؛ وليس مستقلًا عن الجسد، بل يجعل الجسد حاملًا لعالم من المعنىٰ؛ وليس مجرد مفهوم، بل موجود يعيد المفهوم تشكيل بعض صور وجوده. لا تُفهم الضرورة فهمًا دقيقًا إذا عوملت بوصفها مفهومًا بسيطًا ذا دلالة واحدة؛ لأن ما يكون ضروريًا في المنطق ليس ضروريًا بالطريقة نفسها في الطبيعة، وما تفرضه الحياة ليس من جنس ما يفرضه التاريخ، وما يلزم الضمير الأخلاقي لا يملك بنية الإلزام نفسها التي يملكها الحكم المعياري. ومع ذلك، فإن هذا التعدد لا يعني أننا أمام ألفاظ متشابهة أُطلقت مصادفةً علىٰ حقائق متباعدة، بل يدل علىٰ وجود بنية عميقة مشتركة تتجلىٰ في مجالات مختلفة، وتتغير شروطها تبعًا للنسق الذي تعمل داخله. فالضرورة، في أصلها، ليست وصفًا للشيء في ذاته فقط، بل وصف لعلاقة يمتنع انفكاك طرفيها ضمن شروط محددة.

تبدأ الضرورة المنطقية من استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما بالمعنىٰ الذي يفضي إلىٰ انهيار إمكان الحكم نفسه. فإذا ثبت أن القضية ونقيضها لا يمكن أن يصدقا معًا

في الجهة والزمان والاعتبار نفسيهما، فإن الضرورة هنا لا تستمد قوتها من التجربة، ولا من انتظام الطبيعة، ولا من إرادة المشرع، بل من الشروط التي تجعل التفكير ممكنًا. ولهذا كانت الضرورة المنطقية أشد صور الضرورة تجريدًا؛ لأنها لا تقول إن واقعةً معينة ستحدث، وإنما تقول إن العقل لا يستطيع أن يثبت الشيء وينفيه في آن واحد من غير أن يهدم معنىٰ الإثبات والنفي.

وقد أولت الدراسات المنطقية القديمة والحديثة هذه الضرورة عنايةً واسعة، لكنها كثيرًا ما حصرتها في الصيغ والقضايا، من غير أن تتوقف بما يكفي عند موقعها داخل خريطة الضرورات الأخرىٰ. فاستحالة التناقض ليست قانونًا طبيعيًا يُكتشف في الأشياء بالطريقة التي تُكتشف بها قوانين الحركة، وليست قاعدةً أخلاقية يمكن للإنسان أن يخالفها مع بقاء المخالفة ممكنة، بل هي شرط سابق علىٰ إمكان كل وصف وكل استدلال. ومن هنا فإن مجال سريانها هو الفكر من حيث هو فكر، لا العالم الطبيعي وحده، وإن كان العالم لا يصبح قابلًا للفهم إلا من خلالها.

أما الضرورة الرياضية، فإنها تشترك مع الضرورة المنطقية في استقلالها النسبي عن التجربة، لكنها تختلف عنها في أنها تعمل داخل أنساق محددة من التعريفات والمقدمات والعلاقات. فالنتيجة الرياضية تكون ضرورية إذا لزمت عن مقدماتها وفق قواعد البرهان، غير أن هذه الضرورة قد تكون مشروطة ببنية النسق نفسه. وما يبدو ضروريًا في هندسة معينة قد لا يحتفظ بالصورة ذاتها في هندسة أخرىٰ، لا لأن العقل وقع في تناقض، بل لأن المسلمات التي تأسس عليها البناء قد تغيرت.

وقد أدىٰ هذا إلىٰ تحول عميق في فلسفة الرياضيات؛ إذ لم تعد الضرورة الرياضية تُفهم ببساطة بوصفها كشفًا مباشرًا عن بنية كونية واحدة، بل غدت عند كثير من الدراسات ضرورةً داخلية تنشأ من اتساق العلاقات داخل النظام الصوري. غير أن ردها بالكامل إلىٰ الاصطلاح لا يفسر قوتها الإلزامية، ولا قدرتها علىٰ كشف انتظامات تتجاوز النسق الذي صيغت فيه.

ولهذا تبدو الضرورة الرياضية واقعةً بين الاكتشاف والإنشاء: يصوغ العقل مقدماتها ورموزها، لكنه لا يملك بعد ذلك أن يختار النتائج التي تلزم عنها.

والضـــرورة الطبيعية تختلف عن هذين المســـتويين؛ لأنها ترتبط بانتظام العالم الفيزيائي كما تكشـفه الملاحظة والتجربة. فحين يقال إن ظاهرةً ما تحدث بالضـرورة الطبيعية، لا يعني ذلك أن نقيضـــها متناقض منطقيًا، بل يعني أنه لا يقع في هذا العالم ما دامت قوانينه وشـــروطه قائمةً علىٰ صورتها المعروفة. ومن هنا فإن الضرورة الطبيعية ليست مطلقة، بل مشروطة ببنية الكون وقوانينه. وكان يمكن للعقل أن يتصـــور عالمًا تجري فيه الوقائع علىٰ نحو مختلف من غير أن يقع في تناقض منطقي.

وقد ميزت فلسفة العلم الحديثة بين القانون والوصف، وبين الانتظام العرضي والارتباط الضروري، لكنها لم تحسم نهائيًا السؤال عما إذا كانت القوانين الطبيعية تكشف ضرورةً كامنةً في الأشـــياء أم تلخص انتظامًا ثابتًا في التجربة. وأهمية هذا الخلاف أنه يحدد ما إذا كانت الضـــرورة الطبيعية موجودةً في العالم أم مفروضـــةً عليه من خلال نماذجنا التفســـيرية. غير أن النظرية المطروحة هنا تتجاوز هذا التقابل؛ فالضـــرورة الطبيعية تنشـــأ من انتظام العلاقة بين البنية والشرط والنتيجة، سواء عُدّ القانون كاشفًا عن هذا الانتظام أم واصفًا له.

أما الضـرورة البيولوجية، فهي أضـيق من الضـرورة الطبيعية وأشـد اتصـالًا بالوظيفة. فما يكون ضروريًا للكائن الحي ليس ضروريًا لكل موجود طبيعي، بل لنسق حي يسعىٰ إلىٰ البقاء والتكاثر وحفظ توازنه الداخلي. فالماء أو الغذاء أو التنفس ليســـت ضـــرورات منطقية، ولا قوانين صـورية، لكنها شـروط لا تسـتمر الحياة من دونها ضـمن بنية بيولوجية معينة. ومن هنا فإن الضرورة البيولوجية تُعرّف من خلال علاقة الوظيفة بالشروط التي تحفظها.

غير أنها لا تســـاوي الحتمية؛ لأن الحياة تعرف قدرًا واســـعًا من التكيف والتعويض والتحول. وقد يســـتبدل الكائن وســـيلةً بأخرىٰ، أو يغير نمط اســـتجابته، مع بقاء الوظيفة الأسـاسـية محفوظة. ولذلك فالمضـمون البيولوجي للضـرورة لا يتعلق دائمًا بأداة بعينها، بل

بما لا يمكن استمرار النسق الحي من دونه. وهذا يميز بين ضرورة الوظيفة وضرورة الوسيلة؛ فقد تكون الوظيفة ضرورية، بينما تظل الوسائل التي تحققها متعددةً وقابلةً للتغير.

أما الضرورة التاريخية، فهي أكثر الطبقات تعرضًا لسوء الفهم؛ لأنها كثيرًا ما استُعملت لتبرير الحتميات الكبرىٰ، وكأن المجتمعات تسير في طريق واحد لا تملك الخروج منه. وقد ربطت بعض الفلسفات السابقة التاريخ بقوانين صارمة تُفضي حتمًا إلىٰ نتائج محددة، فغدا الإنسان مجرد أداة في حركة كلية تتجاوزه. غير أن التاريخ لا يعمل بصرامة المنطق أو الرياضيات أو الطبيعة، لأنه مجال تتداخل فيه البنىٰ الاقتصادية والاجتماعية والمؤسساتية مع الإرادة والصدفة والاختيار.

ولهذا فإن الضرورة التاريخية ليست استحالةً مطلقة لغير ما وقع، بل تضيق تدريجيًا كلما تراكمت الشروط والاختيارات السابقة. فالحدث التاريخي قد لا يكون محتومًا منذ البداية، لكنه يصبح في لحظة معينة شديد الاحتمال، أو تصبح البدائل الممكنة محدودةً بفعل ما ترسخ من مؤسسات ومصالح وصراعات. إنها ضرورة تتكون في الزمن، لا ضرورة سابقة عليه، وتنتج من تراكم المسارات لا من قانون أحادي يحكمها من الخارج.

أما الضرورة الأخلاقية، فهي لا تصف ما لا يمكن أن يكون علىٰ خلافه، بل ما لا ينبغي أن يكون علىٰ خلافه. وهنا ينتقل معنىٰ الضرورة من مجال الوجود إلىٰ مجال الوجوب. فالإنسان يستطيع أن يظلم، لكنه لا يملك تبرير الظلم أخلاقيًا لمجرد قدرته عليه. ومن ثم فإن الضرورة الأخلاقية تفترض إمكان المخالفة، بل لا معنىٰ لها من دون هذا الإمكان؛ لأنها تنشأ في المسافة بين القدرة علىٰ الفعل والالتزام بما ينبغي فعله.

وقد انقسمت الدراسات الأخلاقية بين من أسس هذه الضرورة علىٰ العقل، ومن ردها إلىٰ المنفعة، ومن ربطها بالفضيلة أو الضمير أو العقد الاجتماعي. غير أن جميع هذه الاتجاهات تكشف جانبًا من بنيتها من دون أن تستوعبها كاملةً. فالضرورة الأخلاقية تتضمن قيمةً تتجاوز الرغبة، واعترافًا بالآخر، وإمكانًا للتعميم، وتحملًا للمسؤولية. وهي

لذلك ليســت مجرد انفعال داخلي، ولا قاعدة خارجية، بل إلزام ينبثق من إدراك معنىٰ الفعل داخل عالم مشترك.

أما الضـرورة المعيارية، فهي أوسع من الضـرورة الأخلاقية، لأنها تشـمل كل نظام يحدد ما يجب وما يجوز وما يمتنع داخل مجال منظم، سـواء كان قانونيًا أو فقهيًا أو مؤسـسـيًا أو اجتماعيًا. وهي لا تُفهم فقط من خلال قيمة الفعل، بل من خلال السلطة التي تصوغ القاعدة، ومصـدر مشـروعيتها، ومجال سـريانها، وشـروط تطبيقها، والجزاء المترتب علىٰ مخالفتها. ولذلك فإن الضـرورة المعيارية قد تتضـمن إلزامًا قانونيًا لا يرقىٰ إلىٰ مسـتوىٰ الضـرورة الأخلاقية، كما قد تعبر عن ضرورة أخلاقية لم تتحول بعد إلىٰ قاعدة مؤسسية.

وتظهر وحدة هذه الطبقات في أن كل ضـرورة منها تحدد علاقةً لا يجوز انفكاكها داخل نسق معين: في المنطق بين المقدمات والنتائج، وفي الرياضيات بين المسلمات والبراهين، وفي الطبيعة بين القانون والظاهرة، وفي البيولوجيا بين الحياة و شروط ا ستمرارها، وفي التاريخ بين تراكم البنىٰ وضـيق البدائل، وفي الأخلاق بين القيمة والوا جب، وفي المعيار بين القا عدة ومجال إلزامها. غير أن اختلافها يكمن في مصـدر الامتناع؛ فهو اسـتحالة في المنطق، ولزوم برهاني في الريا ضيات، وانتظام سببي في الطبيعة، و شرط وظيفي في الحياة، وتراكم مساري في التاريخ، ووجوب قيمي في الأخلاق، وإلزام منظم في المجال المعياري.

ومن هنا فإن الخطأ لا يقع في التمييز بين الضـرورات، بل في نقل خصـائص طبقة إلىٰ أخرىٰ. فحين تُعامل الضـرورة التاريخية كضـرورة منطقية تتحول القراءة إلىٰ حتمية، وحين تُعامل الضـرورة الأخلاقية كضـرورة طبيعية يُسـلب الإنسـان حريته، وحين تُعامل الضـرورة المعيارية كحقيقة كونية يُغلق باب النقد، وحين تُرد الضـرورة البيولوجية إلىٰ الرغبة الفردية يُهدر شـرط الحياة. إن نظرية طبقات الضـرورة لا تجمع هذه الأنماط في مفهوم فضـفاض، بل تحفظ وحدتها البنيوية مع التمييز الصارم بين مصادرها ومجالاتها ومراتب إلزامها.

لا تتحدد قيمة مفهوم الضـرورة إلا من خلال علاقته بالإمكان؛ لأن الضـرورة التي لا تُقابل بما يمكن أن يكون علىٰ خلافها تتحول إلىٰ لفظ مغلق، كما أن الإمكان الذي لا تحده ضـرورة يصبح فراغًا بلا بنية. وليس التعارض بين الضرورة والإمكان تعارضًا بين وجودين منفصلين، بل هو تعارض داخل النسق نفسه: ما الذي لا يمكن أن يتغير؟ وما الذي يمكن أن يتبدل؟ وما الحدود التي تتحرك داخلها البدائل؟ ولهذا فإن سـؤال الحرية لا يبدأ من نفي الضـرورة، بل من تعيين المجال الذي تتركه كل طبقة من طبقاتها للحركة والاختيار وإعادة التشكيل.

في الضـرورة المنطقية، يكاد مجال الإمكان ينعدم عند مسـتوىٰ العلاقة الصـورية؛ لأن النتيجة إذا لزمت عن مقدمات صـحيحة وفق قواعد الاسـتدلال، لم يعد نقيضـها ممكنًا داخل النسـق نفسـه. غير أن هذا لا يعني انعدام الإمكان مطلقًا، بل انتقاله إلىٰ مسـتوىٰ آخر: إمكان اختيار المقدمات، أو بناء نسـق مختلف، أو تغيير جهة النظر. فالضـرورة المنطقية لا تقهر العقل من الخارج، وإنما تعمل بعد أن يلتزم العقل بشـروط بعينها. ومن هنا فإن الحرية لا تقع داخل التناقض، بل قبل الدخول في النسق أو عند الانتقال من نسق إلىٰ آخر.

والأمر نفسه يظهر في الريا ضيات، حيث تكون النتيجة ضرورية بالنسبة إلىٰ المسلمات، بينما يظل إنشاء الأنساق واختيار الفروض مجالًا للإمكان. وقد كشفت الدراسات الحديثة في فلسـفة الرياضـيات أن الضـرورة ليسـت كتلةً واحدةً مطلقة، بل علاقة شـرطية: إذا قُبل البناء الأول لزم عنه البناء الثاني. غير أن بعض الاتجاهات الصـورية بالغت في رد الرياضـيات إلىٰ مجرد لعبة رمزية، فأغفلت أن النسـق، ما إن يُبنىٰ، يفرض منطقًا داخليًا لا يملك واضـعه التحكم في جميع نتائجه. وهنا تتجلىٰ إحدىٰ السمات الأساسية للضرورة: إنها تبدأ أحيانًا من اختيار حر، لكنها تنتج بعد ذلك مجالًا من اللزوم لا يمكن تجاوزه من داخله.

أما في الطبيعة، فإن الإمكان أوسـع، لكنه ليس بلا حدود. فالإنسـان يسـتطيع أن يسـتخدم القوانين الطبيعية، وأن يعيد ترتيب الشـروط، وأن يحول مسـار الظواهر، لكنه لا يسـتطيع إلغاء القانون نفسه بمجرد الإرادة. فالحرية التقنية لا تعني التحرر من الطبيعة، بل تعني العمل داخل

انتظامها. وكلما ازداد العلم بقوانين العالم، اتسعت القدرة علىٰ الفعل، لا لأن الضرورة تراجعت، بل لأن العقل تعلم كيف يحرك الإمكان الكامن فيها.

وهذا يقود إلىٰ مفارقة مهمة: الضرورة الطبيعية ليست نقيضًا للحرية، بل شرط من شروطها. فلو كان العالم متقلبًا بلا انتظام، لما أمكن التخطيط أو التوقع أو الفعل المقصود. إن ثبات العلاقات الطبيعية هو الذي يجعل تحويل الواقع ممكنًا. فالحرية لا تعمل في عالم خالٍ من القوانين، وإنما في عالم يمكن الاعتماد علىٰ انتظامه. ومن ثم فإن تصور الحرية باعتبارها خرقًا للقانون الطبيعي تصور ساذج؛ لأن الفعل الحر لا يُبطل السببية، بل يستخدمها في اتجاه مقصود.

وفي المجال البيولوجي تصبح العلاقة أكثر تعقيدًا؛ لأن الكائن الحي لا يواجه ضرورةً خارجية فقط، بل يحملها في بنيته. فالحاجة إلىٰ الغذاء والنوم والحماية والتوازن الداخلي تحد من حرية الإنسان، لكنها لا تلغيها. وقد انشغلت بعض الدراسات الفلسفية بإبراز البعد الحيوي للإنسان حتىٰ كادت تختزله في حاجاته وغرائزه، بينما بالغت اتجاهات أخرىٰ في تمجيد الوعي حتىٰ فصلته عن شروط الجسد. غير أن الحرية الإنسانية لا تقوم خارج البيولوجيا، بل تتشكل فوقها ومن خلالها.

فالإنسان لا يختار أن يكون محتاجًا إلىٰ الحياة، لكنه يستطيع أن يختار كيف ينظم حاجاته، وكيف يؤجل بعضها، وكيف يمنحها معنىً أخلاقيًا أو اجتماعيًا. وبهذا تنتقل الضرورة البيولوجية من مستوىٰ القيد المباشر إلىٰ مادة قابلة للتهذيب والتنظيم. وليست الحرية هنا إلغاءً للحاجة، بل القدرة علىٰ ألا تكون الحاجة وحدها هي التي تحدد الفعل.

أما الضرورة التاريخية، فإن علاقتها بالإمكان من أكثر العلاقات التباسًا. فقد وقعت الفلسفات الحتمية في خطأ اعتبار المسار التاريخي نتيجةً لازمةً لبنية واحدة، سواء كانت اقتصادية أو روحية أو حضارية. وفي المقابل، تعاملت اتجاهات إرادوية مع التاريخ كأنه مجموع قرارات فردية غير مقيدة. غير أن التاريخ يتحرك في المنطقة الواقعة بين التراكم

والاختيار. فالبنىٰ السابقة تضيق مجال البدائل، لكنها لا تلغيه، والإرادة تستطيع الفعل، لكنها لا تبدأ من نقطة صفر.

والحرية التاريخية لا تعني أن المجتمع يختار كل شيء، بل أنه يستطيع، في لحظات معينة، أن يعيد ترتيب الضرورات التي ورثها. وقد تكون البدائل محدودة، لكنها تظل حقيقية. كما أن القرار الواحد قد لا يغير مسارًا طويلًا، لكنه قد يفتح سلسلة جديدة من الإمكانات. ومن هنا فإن الضرورة التاريخية ليست قدرًا مكتوبًا، بل ثقلًا متراكمًا يضغط علىٰ الحاضر من غير أن يستنفده.

وتتجلىٰ أصالة هذه الرؤية في اعتبار التاريخ مجالًا للضرورة المتشكلة لا الضرورة المكتملة. فالضرورة المنطقية سابقة علىٰ الحكم، والطبيعية كامنة في القانون، أما التاريخية فتتكون من خلال الزمن نفسه. وكل اختيار سابق قد يتحول إلىٰ قيد لاحق، وكل مؤسسة تنشأ لمواجهة ظرف ما قد تصبح بعد ذلك جزءًا من بنية الضرورة. ولهذا فإن الحرية التاريخية تتحمل مسؤولية مزدوجة: مسؤولية الفعل الحاضر، ومسؤولية ما سيصنعه هذا الفعل من قيود علىٰ الآتين بعده.

وفي المجال الأخلاقي تبلغ العلاقة بين الضرورة والحرية ذروتها؛ لأن الضرورة الأخلاقية تفترض إمكان المخالفة. فالإنسان لا يكون أخلاقيًا لأنه عاجز عن الظلم، بل لأنه قادر عليه ثم يمتنع عنه. ومن هنا فإن الواجب لا يلغي الحرية، بل يمنحها مضمونًا. فالحرية التي لا تواجه ما ينبغي أن تفعله تبقىٰ قدرةً فارغة، أما الحرية الأخلاقية فهي اختيار الذات أن تخضع لقيمة تدرك مشروعيتها.

وقد رأت بعض الدراسات أن الإلزام الأخلاقي ينتقص من حرية الإنسان، كأن الحرية لا تتحقق إلا بالخروج من كل قيد. غير أن هذا التصور يخلط بين القسر الخارجي والتحديد الذاتي. فحين يلتزم الإنسان بالعدل لأنه يراه حقًا، لا يكون خاضعًا لقوة غريبة عنه، بل يكون قد ارتقىٰ من مستوىٰ الرغبة إلىٰ مستوىٰ الإرادة العاقلة. ومع ذلك، يبقىٰ الخطر قائمًا حين

تتحول القيم الموروثة إلىٰ أوامر غير مفحوصـــة، فيُظن أن الامتثال العاداتي طاعة أخلاقية. ولهذا فإن الضرورة الأخلاقية لا تكتمل إلا بالوعي والنقد والقدرة علىٰ تبرير الواجب.

أما الضـــرورة المعيارية، فإنها تجمع بين الإلزام والإمكان بطريقة مؤســـســـية. فالقاعدة القانونية أو الفقهية أو التنظيمية تفرض مسارًا معينًا، لكنها لا تمنع المخالفة من حيث الوقوع، بل تمنحها وصـفًا وتربط بها أثرًا. ولذلك فإن المجال المعياري لا يقوم علىٰ اسـتحالة الفعل المخالف، بل علىٰ تمييزه وتقويمه وترتيب المسؤولية عليه.

وهنا يظهر الفرق بين الضـــرورة المعيارية والضـــرورة الطبيعية: فالطبيعة تمنع ما يخالف قانونها من الوقوع، أما المعيار فيسمح بالمخالفة لكنه لا يعترف بمشروعيتها. ومن هذا الفرق تنشأ المسؤولية؛ إذ لا مسؤولية حيث لا إمكان للاختيار. فالإنسان لا يُلام علىٰ ما لا يستطيع دفعه، وإنما يُلام حين يكون قادرًا علىٰ الفعل أو الترك ثم يختار أحدهما.

غير أن الضـــرورة المعيارية قد تتحول إلىٰ قهر إذا اتســع مجالها حتىٰ ابتلع كل إمكان. فحين تنظم القاعدة كل تفصـــيل، أو تمنع الاجتهاد، أو تعاقب الاختلاف، فإنها لا تحمي النظام بل تقتل حيويته. ولهذا تحتاج النظم المعيارية إلىٰ مناطق مرونة، واســتثناءات منضــبطة، وســلطات تقدير، وطرق مراجعة. فالإمكان ليس ثغرةً في القاعدة، بل شرط لبقائها قابلةً للحياة.

وتقدم هذه النظرية تمييزًا بين ثلاثة أنماط من الحرية داخل الضـــرورة: حرية ما قبل النســـق، وهي اختيار المقدمات أو القواعد الأولية؛ وحرية داخل النســـق، وهي الحركة بين البدائل التي يسمح بها؛ وحرية تحويل النسق، وهي القدرة علىٰ نقده وإعادة بنائه. وهذا التمييز يمنع اختزال الحرية في لحظة القرار الفردي، ويكشف أنها تعمل علىٰ مستويات متعددة.

فالإنسان قد لا يكون حرًا في إلغاء الضرورة الطبيعية، لكنه حر في معرفة شروطها واستعمالها. وقد لا يكون حرًا في محو ماضـــيه التاريخي، لكنه قادر علىٰ إعادة تفســـيره وتغيير اتجاهه. وقد لا يكون حرًا في إنكار الحاجة الأخلاقية إلىٰ العدل، لكنه يملك أن يختار صـــورة تحقيقها. وقد يخضع لقاعدة معيارية، لكنه يحتفظ بحق نقد مشروعيتها والمشاركة في تعديلها.

إن الحرية الحقيقية لا تولد في غياب الحدود، بل في الوعي بها والقدرة على التحرك داخلها أو إعادة تشكيلها. فالضرورة التي تُفهم تُفتح فيها مساحات للإمكان، والضرورة التي تُجهل تتحول إلى قدر أعمى. ومن هنا فإن العقل لا يتحرر بإنكار الضرورات، بل بتمييز طبقاتها، ومعرفة أيها لا يقبل التغيير، وأيها يقبل إعادة التنظيم، وأيها ليس ضرورةً أصلًا بل قيد تاريخي أو سلطوي اكتسب مظهر الضرورة.

وبذلك لا تكون الحرية نقيضًا للضرورة، بل نمطًا راقيًا من التعامل معها. فالضرورة تمنح العالم بنيته، والإمكان يفتح داخله البدائل، والحرية تختار بين البدائل وتتحمل نتائج الاختيار. وهذه العلاقة الثلاثية هي التي تجعل الفعل الإنساني ممكنًا ومعقولًا ومسؤولًا في آن واحد.

ليست كل ضرورة تُعلن عن نفسها ضرورةً حقيقية، كما أن كل قيد يفرض حضوره لا يملك بالضرورة أصلًا أنطولوجيًا أو منطقيًا أو طبيعيًا يبرر استمراره. فكثير من البنى التاريخية والاجتماعية والمؤسسية تكتسب مع الزمن هيئة الضرورة، لا لأنها ممتنعة التغيير، بل لأن الوعي اعتادها، ولأن المصالح رسختها، ولأن السلطة أحاطتها بلغة تجعلها تبدو جزءًا من طبيعة الأشياء. ومن هنا يصبح التمييز بين الضرورة الحقيقية والضرورة المصطنعة شرطًا أوليًا لكل عقل نقدي؛ لأن الخلط بينهما يحول الممكن إلى ممتنع، والتاريخي إلى أبدي، والسلطوي إلى طبيعي، والعرضي إلى جوهري.

الضرورة الحقيقية هي العلاقة التي لا يمكن انفكاكها داخل النسق الذي تنتمي إليه من غير أن ينهار هذا النسق أو يفقد معناه. فالامتناع المنطقي ضرورة حقيقية لأن نقيضه يهدم إمكان الحكم، والشرط البيولوجي ضرورة حقيقية إذا كان غيابه يفضي إلى زوال الوظيفة الحية، والضرورة الطبيعية حقيقية بقدر ثبات العلاقة بين القانون والظاهرة، والضرورة الأخلاقية حقيقية حين يتأسس الوجوب على قيمة لا يمكن نفيها من غير الوقوع في تناقض معياري، كإنكار كرامة الإنسان ثم المطالبة في الوقت نفسه بحماية حقه. أما الضرورة المصطنعة فهي قيد تاريخي أو مؤسسي أو ثقافي جرى تثبيته حتى بدا كأنه لا يقبل المراجعة.

وليس الاصطناع هنا مرادفًا للكذب البسيط؛ فالضرورة المصطنعة قد تكون فاعلةً جدًا، وقد تنتج آثارًا حقيقية، وقد تتغلغل في السلوك واللغة والمؤسسات إلىٰ درجة تجعل تجاوزها عسيرًا. لكنها مع ذلك لا تستمد قوتها من استحالة موضوعية، بل من تضافر الاعتياد والمصلحة والهيمنة والخوف. إنها ليست وهمًا بلا أثر، بل بناءً بشريًا تحول إلىٰ قوة مستقلة عن منشئيه، ثم عاد ليفرض نفسه عليهم بوصفه قدرًا.

وقد عالجت دراسات فلسفية واجتماعية سابقة هذه الظاهرة من خلال مفاهيم التشيؤ، والهيمنة، والأيديولوجيا، والتطبيع، وإعادة الإنتاج، والبنية. وقد كشفت هذه المقاربات كيف تتحول العلاقات التي صنعها الإنسان إلىٰ أشياء تبدو مستقلة عنه. غير أنها غالبًا ما درست هذه العملية في إطار اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي، من غير أن تضعها داخل نظرية عامة للضرورة تميز بين ما هو ممتنع التغيير بحكم بنيته، وما هو ممتنع فقط بسبب شبكة من المصالح والمؤسسات والتصورات.

وتكمن أهمية هذا التمييز في أن الضرورة المصطنعة لا تعمل بقوة القهر المادي وحده، بل بقدرتها علىٰ تشكيل الإدراك. فالسلطة لا تحتاج دائمًا إلىٰ أن تقول إن التغيير ممنوع، بل يكفي أن تجعل البديل غير قابل للتصور. وحين يُمحىٰ البديل من الخيال الجمعي، يتحول الواقع القائم إلىٰ الصورة الوحيدة الممكنة، ويغدو الاعتراض عليه شبيهًا بالاعتراض علىٰ قوانين الطبيعة. وهنا تبلغ الضرورة المصطنعة أعلىٰ درجات فاعليتها: حين لا تبدو قيدًا مفروضًا، بل حقيقةً بديهية.

وتنشأ الضرورة المصطنعة من العادة حين يتحول التكرار إلىٰ معيار. فالمجتمع الذي يمارس نمطًا من السلوك زمنًا طويلًا قد يخلط بين قدمه وضرورته، وبين استمراره ومشروعيته. والعادة لا تقول إن الفعل واجب في ذاته، لكنها تمنحه قوةً عاطفية ورمزية تجعل الخروج عليه كسرًا للنظام، حتىٰ إذا لم يكن هذا النظام قائمًا علىٰ حجة عقلية أو قيمة

أخلاقية. ومن هنا تتولد عبارة «هكذا كانت الأمور دائمًا» بوصفها إحدىٰ أقوىٰ صيغ الدفاع عن الضرورة الزائفة.

كما تنشأ من المؤسسة حين تتحول الوسيلة إلىٰ غاية. فالمؤسسات تُنشأ أصلًا للاستجابة إلىٰ حاجة، لكنها قد تستمر بعد زوال الحاجة، أو تحافظ علىٰ بنيتها رغم تغير الواقع، لأنها تكتسب مصالح داخلية ومراتب وسلطات وشبكات حماية. وفي هذه اللحظة لا تعود المؤسسة أداةً لتنظيم الوظيفة، بل تصبح الوظيفة مبررًا لبقاء المؤسسة. ويُقدَّم استمرارها بوصفه ضرورة للنظام، مع أن ما يُحمىٰ فعليًا قد يكون بقاءها هي لا بقاء الغاية التي أنشئت من أجلها.

وتنشأ كذلك من المصلحة حين تنجح فئة ما في تحويل منفعتها الخاصة إلىٰ لغة عامة. فالمصالح لا تعلن عن نفسها غالبًا بوصفها مصالح جزئية، بل تتخفىٰ خلف مفاهيم الأمن والاستقرار والتنمية والوحدة والمصلحة الوطنية. وقد تكون هذه المفاهيم مشروعة في أصلها، غير أن الخطر يبدأ حين تُستخدم لمنع السؤال عن الجهة التي تتحمل الكلفة والجهة التي تجني المنفعة. وهكذا تتحول المحافظة علىٰ توزيع معين للقوة أو الثروة إلىٰ ضرورة اجتماعية، مع أن هذا التوزيع ليس إلا نتيجةً تاريخية قابلةً للمراجعة.

أما السلطة، فإنها تصطنع الضرورة حين تمنح قراراتها طابعًا يتجاوز الاختيار. فهي لا تقول إن القرار واحد من بدائل متعددة، بل تقدمه بوصفه الطريق الوحيد الممكن. وكلما ضاق مجال النقاش، ازداد حضور الضرورة المصطنعة؛ لأن البدائل لا تُهزم بالحجة، بل تُمنع من الظهور. ومن هنا فإن أخطر أشكال السلطوية ليست تلك التي تعاقب المعارضة فقط، بل التي تعيد تشكيل اللغة بحيث يصبح الاعتراض ذاته غير معقول أو غير مسؤول.

ويختلف هذا النمط عن الضرورة التاريخية الحقيقية. فالضرورة التاريخية تنشأ من تراكم الشروط بما يضيق مساحة الاختيار، أما الضرورة المصطنعة فتنشأ من تقديم هذا الضيق بوصفه انعدامًا كاملًا للإمكان. وقد يكون المجتمع أمام خيارات محدودة بالفعل، لكن

السلطة أو الثقافة تذهب أبعد من ذلك فتقرر أن لا خيار موجودًا أصلًا. والفرق بين الحالتين هو الفرق بين واقع شديد التقييد وواقع مغلق بالتأويل.

وهنا يؤدي العقل النقدي وظيفته الأساسية: فهو لا يرفض الضرورات جميعًا، ولا يفترض أن كل قيد قابل للإزالة، بل يسأل عن مصدر الإلزام، وشروط استمراره، والنسق الذي ينتمي إليه، والنتائج المترتبة علىٰ تغييره. إنه لا يكتفي بالسؤال: هل هذا الأمر قائم؟ بل يسأل: لماذا يقوم؟ وبأي معنىٰ يُعد ضروريًا؟ وهل يؤدي تغييره إلىٰ تناقض، أو انهيار وظيفة، أو مجرد اضطراب في مصالح مستقرة؟

وتقتضي هذه الوظيفة التمييز بين أربع حالات. الأولىٰ: ما يستحيل تغييره من داخل النسق، كالضرورة المنطقية. والثانية: ما يمكن تغييره إذا تغيرت الشروط، كالضرورة الطبيعية المشروطة. والثالثة: ما يصعب تغييره بسبب تراكم تاريخي، لكنه لا يستحيل، كالضرورة المسارية. والرابعة: ما مُنع تغييره لأن سلطةً أو مصلحةً أقنعته الناس بأنه غير قابل للتغيير. ومن دون هذا التمييز يصبح النقد إما ساذجًا يظن أن الإرادة قادرة علىٰ كل شيء، أو مستسلمًا يظن أن الواقع القائم قدر لا يُرد.

وقد وقعت بعض النظريات التحررية في الخطأ الأول حين تعاملت مع جميع الضرورات بوصفها أقنعةً للهيمنة، فأغفلت حدود الطبيعة والجسد والتاريخ. كما وقعت النظريات المحافظة في الخطأ المقابل حين وسعت مفهوم الضرورة حتىٰ ضمت إليه التقاليد والمؤسسات القائمة، فكأن كل ما استمر طويلًا اكتسب حق البقاء. أما النظرية المطروحة هنا فتسعىٰ إلىٰ تجاوز الطرفين: الاعتراف بالضرورة حيث تكون حقيقية، وكشفها حيث تكون مصطنعة.

وتبرز الضرورة المصطنعة بوضوح في المجال الأخلاقي حين تتحول الأعراف إلىٰ قيم نهائية. فقد يُدان فعل لا لأنه ظالم، بل لأنه يخالف عادةً راسخة، وقد يُمدح سلوك لا لفضيلته، بل لانسجامه مع توقعات الجماعة. وفي هذه الحالة تتخفىٰ السلطة الاجتماعية في صورة

ضمير، ويصبح الامتثال علامةً علىٰ الأخلاق، حتىٰ لو كان الامتثال نفسه يكرس الإقصاء أو التفاوت أو إهدار الكرامة.

كما تظهر في المجال المعياري حين تُقدَّم القواعد القانونية أو الفقهية أو التنظيمية بوصفها مغلقةً علىٰ المراجعة، مع أنها نتاج اجتهاد بشري أو ظرف تاريخي. وهنا ينبغي التفريق بين ثبات المرجعية وثبات الفهم، وبين ضرورة المبدأ وضرورة الصيغة التي جرىٰ التعبير عنه بها. فالمبدأ قد يكون لازمًا، بينما تكون وسيلة تنزيله قابلةً للتطوير. والخلط بينهما هو أحد أهم مصادر الجمود؛ لأنه يمنح الصورة التاريخية سلطة الأصل.

إن الضرورة الحقيقية تكشف حدود الوجود والفعل، أما الضرورة المصطنعة فتكشف حدود الوعي حين يُعاد تشكيله. الأولىٰ تقول: هذا لا يمكن ضمن هذه البنية، والثانية تقول: لا ينبغي لك أن تتصور إمكان غيره. الأولىٰ تستمد قوتها من النسق، والثانية من السيطرة علىٰ معنىٰ النسق. ولذلك فإن تفكيك الضرورة المصطنعة لا يتم بمجرد إزالة القيد المادي، بل بإعادة فتح مجال الإمكان في اللغة والخيال والمعرفة.

وتقوم أصالة هذه النظرية علىٰ أن النقد لا يبدأ من إعلان الحرية، بل من تشخيص طبقة الضرورة. فقبل الدعوة إلىٰ التغيير ينبغي معرفة طبيعة ما يُراد تغييره: أهو قانون لا يمكن خرقه، أم شرط يمكن إعادة تنظيمه، أم مسار تاريخي يمكن تحويله، أم قيد مصطنع جرىٰ تقديسه؟ بهذا وحده يصبح التحرر فعلًا عقلانيًا، لا مجرد رغبة في نفي كل حد.

فالإنسان لا يتحرر من الضرورة الحقيقية، بل يتحرر بمعرفتها؛ لأنها تمكّنه من إدراك مجال فعله الواقعي. لكنه يتحرر من الضرورة المصطنعة بكشف أصلها وإعادة فتح البدائل التي أُغلقت. وبين المعرفتين يتأسس العقل النقدي: عقل لا يقدس الواقع، ولا يحتقر شروطه، ولا يساوي بين القانون الطبيعي والأمر السلطوي، ولا بين الوجوب الأخلاقي والعرف الموروث، ولا بين ما لا يمكن تغييره وما لم يُسمح حتىٰ الآن بتغييره.

ليست الضرورة درجةً واحدة من الإلزام، ولا تعمل في جميع المجالات بالقوة نفسها، بل تتوزع على مراتب تختلف باختلاف مصدرها، وبنية النسق الذي تنتمي إليه، ومدى اعتمادها على شروط سابقة، وطبيعة المجال الذي تسري فيه. ومن هنا فإن الحديث عن الضرورة من غير تحليل درجاتها يؤدي إلى تسوية ما لا يجوز تسويته؛ إذ يضع الاستحالة المنطقية في مرتبة الضرورة التاريخية، ويعامل الحاجة البيولوجية كأنها حكم معياري، ويخلط بين ما لا يمكن أن يكون على خلافه وما لا ينبغي أن يكون على خلافه. ولذلك لا تكتمل نظرية طبقات الضرورة إلا ببناء سلم داخلي يميز بين الضرورة المطلقة والمشروطة، وبين الكلية والجزئية، وبين الذاتية والعلائقية، وبين الآنية والتراكمية.

الضرورة المطلقة هي التي لا تتوقف في معناها على شرط خارجي يمكن تصوره على خلافه داخل مجال الحكم نفسه. وهي تظهر في أوضح صورها في المبادئ المنطقية الأساسية؛ لأن نقيضها لا ينتج عالمًا مختلفًا فحسب، بل يهدم إمكان القول والتمييز والحكم. فالاستحالة هنا ليست ناتجة عن ضعف في القدرة أو غياب في الوسيلة، بل عن تناقض في أصل التصور. ولهذا تُعد الضرورة المطلقة أعلى مراتب اللزوم؛ لأنها لا تقبل الاستثناء من داخل النسق الذي تؤسسه.

غير أن إطلاق وصف الإطلاق ينبغي أن يتم بحذر؛ فحتى الضرورة المنطقية لا تعمل في فراغ، بل داخل معنى محدد للهوية والاختلاف والزمان والاعتبار. ومن ثم فإن الإطلاق لا يعني غياب كل شرط، بل يعني أن الشرط مندمج في بنية العقل نفسه إلى درجة لا يعود معها شرطًا خارجيًا. وهذه نقطة أغفلتها بعض الدراسات الميتافيزيقية حين تحدثت عن الضرورة المطلقة كما لو كانت كيانًا قائمًا بذاته، منفصلًا عن كل مجال أو نسق. أما هذه النظرية فترى أن كل ضرورة تتحدد بمجال، لكن بعض المجالات من الشمول بحيث تبدو شروطها مساويةً لشروط إمكان التفكير ذاته.

أما الضـرورة المشـروطة، فهي التي تلزم متىٰ تحققت مجموعة من الشـروط، وتزول أو تتغير إذا تغيرت تلك الشـروط. وهذه هي الصـورة الغالبة في الرياضـيات والطبيعة والبيولوجيا والتاريخ والمعيار. فالنتيجة الرياضـية تلزم إذا سُـلّمت المسـلمات، والظاهرة الطبيعية تقع إذا اجتمعت أسـبابها، والوظيفة البيولوجية تسـتلزم شـروطًا بعينها، والحكم المعياري يسـري إذا تحقق مناطه. وهنا لا تكون الضـرورة ضـعفًا أو نقصـانًا بسـبب شـرطيتها، بل تصـبح أكثر دقة؛ لأنها تحدد المجال الذي يصح فيه اللزوم.

وقد وقعت بعض الدراسـات السـابقة في خطأ اعتبار المشـروط أقل حقيقةً من المطلق، كأن ما يعتمد علىٰ شـرط ليس ضـرورةً كاملة. غير أن الشـرطية ليسـت نقيضًـا للضـرورة، بل صورتها الواقعية في أكثر المجالات. فالضرورة الطبيعية لا تكون أقل قوةً لأنها مرتبطة بشروط، وإنما يكون الخطأ في توسـيعها خارج تلك الشـروط. ومن هنا فإن الوعي بالشـرط لا ينفي الضرورة، بل يمنع تحويلها إلىٰ دعوىٰ كلية زائفة.

وتنقسم الضرورة كذلك إلىٰ كلية وجزئية. فالضرورة الكلية تسري علىٰ جميع الأفراد أو الحالات التي تدخل تحت البنية نفسـها، أما الجزئية فتتعلق بوضـع محدد أو ظرف بعينه. وفي المنطق والرياضـيات يغلب الطابع الكلي، بينما تظهر الضـرورات الجزئية بوضـوح في الطب والبيولوجيا والقانون والفقه. فقد يكون إجراء معين ضـروريًا لمريض بعينه من دون أن يكون ضـروريًا لكل إنسـان، وقد يكون حكم اسـتثنائي لازمًا في ظرف خاص من دون أن يتحول إلىٰ قاعدة عامة.

وتكمن أهمية هذا التمييز في منع انتقال الضرورة من موضعها الجزئي إلىٰ المجال الكلي من غير برهان. فكثير من صور الاستبداد الفكري والسياسي تبدأ حين تُعمم حالة استثنائية، أو حين يُحوّل ظرف مؤقت إلىٰ قانون دائم. وقد كشـفت الدراسـات القانونية عن خطورة تمدد حالة الطوارئ، كما عالج الفقه ضوابط الضرورة والحاجة، غير أن هذه المعالجات لم توضع

دائمًا داخل نظرية شـاملة تفسـر كيف تنتقل الضـرورة الجزئية إلىٰ ادعاء كلي، وكيف ينبغي إعادتها إلىٰ حدها الأصلي.

والضـرورة الذاتية هي التي تتصـل ببنية الشـيء بحيث لا يبقىٰ الشـيء هو نفسـه إذا زالت عنه. أما الضرورة العلائقية، فتنشأ من علاقة الشيء بغيره أو من موقعه داخل منظومة. فبعض خصـائص المثلث ضـرورية له من حيث تعريفه، بينما تكون ضـرورة حركة عنصـر في نظام ما ناتجة عن علاقته ببقية العناصر. وفي المجال الاجتماعي، لا تكون بعض الوظائف ضرورية في ذاتها، بل بسبب ترتيب مؤسسي معين يجعلها كذلك.

وهذا التمييز شـديد الأهمية؛ لأنه يكشـف أن كثيرًا مما يُنسـب إلىٰ الأشـياء علىٰ أنه ذاتي ليس إلا نتيجةً للعلاقات التي وُضـعت فيها. فقد يُقال إن جماعةً ما عاجزة بطبيعتها، أو إن مؤسسةً ما لا يمكن أن تعمل إلا بصيغة محددة، بينما تكون هذه «الضرورة» أثرًا لبنية السلطة أو توزيع الموارد أو قواعد النظام. ومن هنا فإن تحليل الضـرورة العلائقية يفتح باب النقد؛ لأن تغيير العلاقات قد يغير ما يبدو لازمًا من غير أن يتغير الشيء في جوهره.

أما الضـرورة الآنية، فهي التي تظهر دفعةً واحدة عند تحقق شـرط مباشـر، كالضـرورة الناتجة عن خطر حاضـر أو خلل مفاجئ. في مقابلها، تتشـكل الضـرورة التراكمية ببطء من خلال سـلسـلة من الأسـباب والاختيارات والآثار. وهذه الصـورة الأخيرة هي الأوضـح في التاريخ والمجتمع والمؤسسات. فالأزمة لا تصبح حتميةً بسبب قرار واحد، بل نتيجة تراكم طويل يضيق معه مجال البدائل حتىٰ يبلغ نقطة يصبح فيها الفعل السريع لازمًا.

وقد أولت الدراسـات التاريخية والاقتصـادية مفهوم التراكم عنايةً كبيرة، لكنها غالبًا ما حللته بوصفه علاقة سببية، لا بوصفه انتقالًا تدريجيًا في درجة الضرورة. أما هذه النظرية فترىٰ أن الضرورة قد تتكون؛ أي إنها لا تكون موجودةً منذ البداية، بل تنشأ حين تتراكم الشروط إلىٰ حد يتحول فيه الممكن المرجح إلىٰ مسـار شـبه لازم. وهذا يفسـر كيف تصـبح قرارات كان يمكن تجنبها في مرحلة مبكرة ضروريةً في مرحلة لاحقة.

ومن هنا يمكن رسم حركة داخلية تنتقل من الإمكان إلىٰ الترجيح ثم إلىٰ اللزوم. فالإمكان هو تعدد البدائل من غير غلبة حاسمة، والترجيح هو ميل البنية نحو أحدها بفعل الشروط، أما اللزوم فهو بلوغ هذه الشروط درجةً تجعل البدائل الأخرىٰ غير متاحة أو شديدة الكلفة أو مناقضةً لمقصد أعلىٰ. وليس هذا الانتقال متماثلًا في جميع الطبقات؛ ففي المنطق يكون اللزوم فوريًا، وفي الرياضيات برهانيًا، وفي الطبيعة سببيًا، وفي التاريخ تراكميًا، وفي الأخلاق قيميًا، وفي المعيار مؤسسيًا.

والفرق بين الترجيح والضرورة من أدق الفروق وأكثرها تعرضًا للخلط. فليس كل ما هو شديد الاحتمال ضروريًا، وليس كل ما اعتادت عليه الجماعة لازمًا، وليس كل ما ترتفع كلفة تغييره ممتنعًا. وقد تميل الدراسات السياسية والاقتصادية إلىٰ وصف بعض المسارات بأنها «لا بديل عنها»، بينما يكون المقصود في الحقيقة أنها الأكثر انسجامًا مع موازين القوة القائمة. وهنا يُستخدم خطاب الضرورة لإخفاء فعل الترجيح والاختيار.

كما أن الضرورات لا تتساوىٰ في قوتها عند التعارض. فالضرورة البيولوجية المتعلقة بحفظ الحياة قد تتقدم علىٰ التزام إجرائي، والضرورة الأخلاقية المتصلة بصيانة الكرامة قد تضع حدًا لمصلحة قانونية، والضرورة المعيارية قد تنحسر أمام ضرورة أعلىٰ إذا أدىٰ تطبيقها إلىٰ هدم مقصدها. وهذا يقتضي بناء تراتبية لا بين الأنواع فقط، بل داخل كل نوع؛ إذ توجد ضرورات أولية تحفظ أصل النسق، وضرورات ثانوية تحفظ كماله، وضرورات إجرائية تنظم عمله.

وتتجلىٰ أصالة هذه النظرية في أنها لا تجعل التراتب ثابتًا بصورة آلية، بل تربطه بطبيعة المجال والسؤال. فالضرورة المنطقية أعلىٰ في مجال البرهان، لكنها لا تحدد وحدها ما ينبغي فعله أخلاقيًا. والضرورة الطبيعية أقوىٰ في تفسير ما يقع، لكنها لا تملك أن تمنح الوقائع مشروعيةً معيارية. والضرورة الأخلاقية تحكم الفعل من جهة القيمة، لكنها لا تلغي الحاجة إلىٰ معرفة الشروط الواقعية. ولذلك فإن أولوية الضرورة ليست مطلقة، بل وظيفية ومجالية.

وهذا يمنع ما يمكن تسـميته بإمبريالية الضـرورة؛ أي محاولة طبقة واحدة أن تفرض منطقها علىٰ سـائر الطبقات. فحين يهيمن النموذج الرياضـي يُختزل التاريخ إلىٰ معادلات، وحين يهيمن الطبيعي تُرد الأخلاق إلىٰ الغرائز، وحين يهيمن المعياري يُتوهم أن القاعدة قادرة علىٰ إعادة تشكيل الواقع بمجرد إصدارها، وحين يهيمن الأخلاقي يُغفل تعقيد السببية والمؤسسات. أما العقل الكلي فيحفظ لكل ضرورة مجالها، ثم يبحث في علاقات التداخل والترتيب بينها.

إن مراتب الضرورة تكشف أن اللزوم ليس حكمًا ثنائيًا بسيطًا بين ما هو ضروري وما هو غير ضروري، بل طيفًا مركبًا تتفاوت فيه القوة والاتساع والزمن والمصدر. وقد تكون الضرورة مطلقةً في أصلها، مشروطةً في تطبيقها، كليةً في مبدئها، جزئيةً في تنزيلها، ذاتيةً في بنيتها، علائقيةً في ظهورها، آنيةً في لحظة، تراكميةً في مسارها. ولا يمثل هذا التركيب تناقضًا، بل يعبر عن تعدد مستويات النظر إلىٰ الظاهرة الواحدة.

وبذلك تصبح مهمة العقل ليست إثبات الضرورة أو نفيها فحسب، بل تحديد درجتها وحدودها وشروطها وموقعها في سلم الأولويات. فهذا التحديد هو الذي يمنع تضخم الضرورة حتىٰ تبتلع الإمكان، ويمنع توسيع الاستثناء حتىٰ يهدم القاعدة، ويمنع تحويل الترجيح إلىٰ حتمية، ويعيد إلىٰ الحرية مجالها الحقيقي بوصفها قدرةً واعيةً علىٰ الحركة داخل البنىٰ المتفاوتة في لزومها.

لا تبلغ نظرية الضرورة تمامها بمجرد تصنيف أنواعها أو ترتيب درجاتها، لأن الضرورات لا تظهر في الواقع متجاورةً في هدوء، بل كثيرًا ما تتقاطع وتتزاحم وتتعارض، حتىٰ يجد العقل نفسه أمام أكثر من لزوم، وكل واحد منها يطالب بالأولوية. وهنا تنتقل المشكلة من سؤال: ما الضرورة؟ إلىٰ سؤال أكثر تعقيدًا: أيُّ ضرورة يجب أن تتقدم حين تتعارض الضرورات؟ ذلك أن إدراك الضرورة شيء، وبناء ميزان لترتيب الضرورات شيء آخر؛ فقد تكون كل واحدة منها صحيحة في مجالها، غير أن الجمع بينها يصبح متعذرًا في واقعة بعينها، فينشأ عن ذلك ما

يمكن تسميته بـــ«مأزق الضرورة»، حيث لا يكون الخيار بين الضروري وغير الضروري، بل بين ضرورات متفاوتة في الرتبة والأثر والاستعجال.

ويكشــف هذا المأزق أن الضــرورة لا تحمل داخلها دائمًا معيار ترتيبها. فالضــرورة البيولوجية تقول إن الحياة يجب أن تُحفظ، والضــرورة الأخلاقية تقول إن الكرامة لا يجوز امتهانها، والضــرورة القانونية تقول إن النظام لا يســتقيم من دون قاعدة عامة، والضــرورة الســياســية تقول إن الجماعة تحتاج إلىٰ الاســتقرار، والضــرورة التاريخية تقول إن بعض الإصــلاحات لا يمكن تأجيلها من غير أن تتراكم آثار الانســداد. وكل واحدة من هذه الضــرورات تملك منطقًا داخليًا يمنحها قوةً في مجالها، لكن التعارض يبدأ حين تتطلب حمايتها التضحية بشيء تحميه ضرورة أخرىٰ.

ومن هنا لا يكفي أن يقال إن الضــرورة تبيح المحظور، أو إن الضــرورات تُقدَّر بقدرها؛ لأن هذه الصياغات، علىٰ ما تنطوي عليه من حكمة معيارية عميقة، لا تحسم وحدها السؤال الســابق عليها: كيف تُعرف الضــرورة الأعلىٰ؟ وبأي معيار يُقدَّر قدرها؟ وما الذي يمنع الضــرورة من أن تتســع حتىٰ تتحول إلىٰ ذريعة لهدم القواعد التي اســتُثني منها؟ إن كل نظام معياري يملك قواعد لإدارة الاستثناء، غير أن المشكلة الفلسفية الأعمق تكمن في بناء نظرية للترجيح لا تكتفي بإعلان الأولويات، بل تفسر لماذا استحقت ضرورة ما التقدم علىٰ غيرها.

وقد تناولت الدراسات الأخلاقية السابقة تعارض الواجبات من خلال البحث في المسؤولية والنتائج والقواعد والفضائل. فالاتجاه النفعي جعل رجحان الفعل تابعًا لمقدار المنفعة أو السعادة التي يحققها، بينما شددت الأخلاق الواجبية علىٰ وجود حدود لا يجوز تجاوزها ولو ترتبت علىٰ الالتزام بها كلفة عالية. أما أخلاق الفضــيلة فنقلت مركز الســؤال من الفعل المفرد إلىٰ تكوين الفاعل وحكمته العملية. وقد أســهمت هذه الاتجاهات في إضــاءة جوانب مهمة من التعارض، لكنها بقيت غالبًا أسـيرة المجال الأخلاقي، ولم تبنِ تصــورًا جامعًا لتزاحم الضــرورات المنطقية والطبيعية والبيولوجية والتاريخية والمعيارية داخل موقف واحد.

وفي الفقه، تطورت مباحث الضرورة والحاجة والمصلحة والمفسدة والمآلات والترجيح بين المصالح، وقدمت تراثًا غنيًا في فهم التزاحم الواقعي. كما عالج الفكر القانوني الحديث مبدأ التناسب، وحالة الطوارئ، وموازنة الحقوق، وأولوية النظام العام. غير أن هذه المقاربات، علىٰ أهميتها، تنطلق غالبًا من داخل نسق معياري قائم، وتسأل كيف يدير النسق استثناءاته، بينما تسعىٰ نظرية طبقات الضرورة إلىٰ سؤال أسبق: ما البنية المعرفية التي تجعل هذا الاستثناء مشروعًا؟ وما الذي يضمن ألا يبتلع الاستثناء أصل النظام؟

يظهر أول تعارض جوهري بين الضرورة البيولوجية والضرورة الأخلاقية. فحفظ الحياة يمثل أسبق شروط الوجود الإنساني، لكن الحياة لا تستنفد القيمة الإنسانية. قد يقتضي البقاء فعلًا يفضي إلىٰ انتهاك كرامة شخص آخر، أو التضحية به، أو تحويله إلىٰ مجرد وسيلة. وهنا لا يمكن الاكتفاء بالقول إن الحياة مقدمة دائمًا، لأن هذا التقديم إذا أُطلق حوّل كل قيمة إلىٰ تابع للبقاء. كما لا يمكن إهمال الحياة باسم الكرامة علىٰ نحو مجرد، لأن الأخلاق ذاتها تحتاج إلىٰ ذات حية تحملها وتمارسها.

إن التعارض هنا لا يقع بين الجسد والقيمة فحسب، بل بين مستويين من معنىٰ الإنسان: الإنسان بوصفه كائنًا حيًا، والإنسان بوصفه ذاتًا أخلاقية. وإذا انتصرت الضرورة البيولوجية انتصارًا مطلقًا، اختُزل الإنسان إلىٰ مجرد بقاء عضوي، وإذا انتصرت الضرورة الأخلاقية من غير اعتبار للواقع، تحولت إلىٰ مثالية لا تستطيع حماية من تدافع عنهم. ولذلك لا يكون الترجيح بإلغاء أحد الطرفين، بل بتحديد الحد الأدنىٰ الذي لا يجوز أن يسقط من أي منهما. فالحياة تُحفظ، ولكن لا يجوز أن تتحول حمايتها إلىٰ نفي كامل للكرامة، والكرامة تُصان، ولكن لا تُفهم صيانتها علىٰ نحو يؤدي بالضرورة إلىٰ هلاك من يُراد صونها.

ويظهر تعارض آخر بين الضرورة الطبيعية والضرورة المعيارية. فالقاعدة قد تأمر بشيء لا تسمح به الشروط المادية، أو تفترض قدرةً لا يملكها المخاطب، أو تضع تكليفًا يتعارض مع حدود الجسد أو البيئة أو الإمكان التقني. وفي هذه الحالة لا تكون الطبيعة مبررًا للتهرب من

المعيار، لكنها تكشف حدود تطبيقه. فالواجب الذي لا يمكن فعله لا يبقىٰ واجبًا بالمعنىٰ نفسه، والحكم الذي يتجاهل شروط إمكانه يتحول من معيار منظم إلىٰ أمر لفظي منفصل عن الواقع.

وقد عالجت الفلسفات الأخلاقية هذه المسألة في قاعدة مؤداها أن الوجوب يفترض الاستطاعة، لكن هذه القاعدة ظلت في كثير من الأحيان مبدأً عامًا لم يُدمج في نظرية متعددة الطبقات. أما هنا، فإن الاستطاعة ليست مجرد شرط خارجي، بل نقطة التقاء بين الضرورة الطبيعية والضرورة المعيارية. فالمعيار لا ينشئ القدرة من العدم، لكنه يعيد توجيه القدرة الموجودة، ولذلك لا يصح تنزيله إلا بعد معرفة حدود الفاعل والعالم الذي يعمل فيه.

أما التعارض بين الضرورة التاريخية والضرورة الإنسانية، فهو أكثر خطورة؛ لأن التاريخ كثيرًا ما يُستدعىٰ لتبرير التضحية بالأفراد باسم المستقبل. فقد ادعت فلسفات وحركات سياسية أن مرحلةً تاريخيةً معينة تقتضي القسوة أو القمع أو الإقصاء، لأن المجتمع يمر بضرورة انتقالية لا تحتمل التردد. وهنا تتحول الضرورة التاريخية من وصف لمسار متراكم إلىٰ حجة لإبطال القيمة الأخلاقية الحاضرة.

وقد كشفت تجارب الفكر السياسي الحديث أن أخطر الجرائم يمكن أن ترتكب حين يُنظر إلىٰ الإنسان الحاضر بوصفه مادةً لمستقبل مزعوم. فكلما عُد التاريخ قوةً أعلىٰ من البشر، أصبح الفرد قابلًا للتضحية، وصار الألم الواقعي مجرد كلفة مرحلية في مشروع كلي. غير أن المستقبل لا يملك قيمة مستقلة عن البشر الذين يُضحَّىٰ بهم باسمه. ولذلك ينبغي أن تُقيَّد الضرورة التاريخية بحد إنساني لا يجوز تجاوزه، وإلا تحولت من تفسير للزمن إلىٰ ميتافيزيقا للسلطة.

ومن هنا ينشأ المعيار الأول في ترجيح الضرورات: أولوية الضرورة التي تحفظ أصل النسق علىٰ الضرورة التي تحفظ كماله. فحفظ الحياة يتقدم، في الجملة، علىٰ تحسين نوعيتها، وحفظ البنية الأخلاقية الأساسية يتقدم علىٰ منفعة جزئية، وحفظ إمكان النظام يتقدم علىٰ مصلحة إجرائية داخله. غير أن هذا المعيار لا يُعمل آليًا؛ لأن ما يبدو أصلًا في نسق قد يكون فرعًا في نسق

أوسع. فبقاء مؤسسة معينة ليس أصلًا إذا كان بقاؤها يهدم المجتمع الذي أُنشئت لخدمته، واستمرار قاعدة ما ليس غايةً إذا كانت القاعدة قد فقدت وظيفتها أو صارت تناقض مقصدها.

والمعيار الثاني هو اتساع الأثر. فالضرورة التي تتعلق بحياة جماعة كاملة أو بمبدأ يؤسس لحقوق الجميع قد تتقدم علىٰ ضرورة جزئية، شريطة ألا يُستخدم هذا الاتساع ذريعةً لمحو الفرد. فالكلية لا تمنح المشروعية المطلقة؛ لأن الجماعة ليست كيانًا منفصلًا عن أعضائها، والمصلحة العامة لا تصبح عامة إذا حُملت تكلفتها دائمًا علىٰ الفئات الأضعف. ولذلك يجب أن يُسأل، عند كل دعوىٰ ضرورة عامة: من ينتفع؟ ومن يتضرر؟ وهل توزعت الكلفة بعدالة؟

أما المعيار الثالث فهو درجة الإلحاح. فالضرورة العاجلة قد تتقدم علىٰ الضرورة الأبعد زمنًا، لأن التأخير قد يؤدي إلىٰ انهيار لا يمكن تداركه. غير أن الاستعجال من أكثر مفاهيم الضرورة قابليةً للتلاعب؛ إذ تستطيع السلطة أن تصنع شعورًا دائمًا بالطوارئ، وتجعل الزمن الضيق مانعًا من النقاش. ولهذا لا يكفي إعلان الإلحاح، بل ينبغي البرهنة علىٰ أن الضرر وشيك، وأن عدم التدخل سيؤدي إلىٰ مفسدة لا يمكن دفعها لاحقًا، وأن الإجراء الاستثنائي محدود بزمنه وسببه.

والمعيار الرابع هو قابلية الضرر للإصلاح. فقد يتقدم دفع ضرر لا يمكن تداركه علىٰ جلب مصلحة يمكن تأجيلها، كما قد تُحتمل خسارة مؤقتة إذا كانت قابلة للتعويض في سبيل منع انهيار دائم. وهذا المعيار يربط الترجيح بالمآلات لا باللحظة وحدها، لكنه يختلف عن النفعية المجردة؛ لأنه لا يحسب النتائج حسابًا كميًا فقط، بل يميز بين أنواع الضرر: الضرر المادي، والمعنوي، والجسدي، والمؤسسي، والتاريخي، وبين ما يمكن تعويضه وما يترك أثرًا لا رجعة فيه.

أما المعيار الخامس فهو الحد الأدنىٰ من التعدي. فالضرورة الأعلىٰ لا تمنح صاحبها ترخيصًا مفتوحًا، بل تخوله فقط ما يكفي لدفع الخطر أو حفظ الأصل. وهنا تتجلىٰ قاعدة التناسب باعتبارها مبدأً فلسفيًا، لا مجرد قاعدة قانونية: كل استثناء يجب أن يكون ملائمًا

للضرورة، وألا يتجاوزها، وألا يوجد بديل أقل إضرارًا يحقق الغرض نفسه. فإذا أمكن حفظ الأصل بوسيلة أخف، سقطت مشروعية الوسيلة الأشد.

ويضاف إلىٰ ذلك معيار سادس هو reversibility ، أي إمكان الرجوع عن الإجراء بعد زوال الضرورة. فالقرار الذي يُتخذ في ظرف استثنائي ينبغي أن يكون قابلًا للمراجعة والإلغاء، وإلا تحولت الضرورة المؤقتة إلىٰ بنية دائمة. وكثير من الأنظمة لا تُبنىٰ في الأوقات العادية، بل في لحظات الاستثناء، ثم تستمر أدوات الطوارئ بعد زوال أسبابها. ومن هنا فإن قابلية الرجوع ليست تفصيلًا إجرائيًا، بل ضمانة ضد تحول الضرورة إلىٰ سلطة مستقلة.

غير أن الترجيح لا يمكن أن يتحول إلىٰ معادلة حسابية مغلقة؛ لأن الضرورات لا تُقاس بوحدة واحدة. فلا يمكن اختزال الكرامة والحياة والاستقرار والعدالة والحرية إلىٰ مقادير متجانسة. ولهذا تحتاج عملية الترجيح إلىٰ عقل مركب يجمع بين المعرفة بالواقع، والوعي بالقيم، وفهم البنىٰ، وتقدير المآلات. وهذا العقل ليس عقلًا توفيقيًا يساوي بين الجميع، بل عقل تراتبي يدرك أن بعض الضرورات تؤسس غيرها، وأن بعضها يظل تابعًا مهما ارتفعت أهميته.

وتتمثل أصالة هذا التصور في نقل الترجيح من مجرد موازنة بين مصالح إلىٰ موازنة بين طبقات من اللزوم. فالسؤال لا يعود: أي الخيارين أكثر نفعًا فقط؟ بل: إلىٰ أي طبقة تنتمي كل ضرورة؟ وما مصدر إلزامها؟ وهل هي أصلية أم مشتقة؟ مطلقة أم مشروطة؟ كلية أم جزئية؟ مؤقتة أم تراكمية؟ حقيقية أم مصطنعة؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تمنع أن تدخل الضرورات المختلفة في ميزان واحد قبل تحليل طبيعتها.

وتكشف هذه النظرية كذلك أن التعارض قد يكون ظاهريًا لا حقيقيًا. فقد يبدو أن الضرورة الأخلاقية تعارض الضرورة القانونية، بينما يكون التعارض في الحقيقة بين قيمة أخلاقية وصيغة قانونية تاريخية قابلة للتعديل. وقد يبدو أن الضرورة الطبيعية تعارض الحرية، بينما يكون التوتر بين الحرية وتصور وهمي عنها. وقد يُقدَّم الاستقرار بوصفه معارضًا للإصلاح، مع أن الإصلاح قد يكون شرط الاستقرار الطويل. ومن هنا فإن أول خطوة في إدارة التعارض ليست الترجيح، بل تفكيك الدعوىٰ والتحقق من أن الضرورتين قائمتان بالفعل.

أما إذا كان التعارض حقيقيًا، فإن القرار لا يخرج بلا خسارة. فالتراجيديا الأخلاقية تبدأ حين يكون كل خيار مؤلمًا، وحين لا يستطيع الفاعل حفظ جميع القيم في وقت واحد. وهنا لا ينبغي أن يُفهم الترجيح بوصفه إعلانًا أن الضرورة المرجوحة عديمة القيمة، بل بوصفه اعترافًا بخسارتها مع تحمل مسؤولية هذه الخسارة. فالعقل الناضج لا يحول الضرورة إلىٰ براءة، ولا يمحو أثر الضحية باسم الخيار الأعلىٰ، بل يدرك أن القرار قد يكون واجبًا ومؤلمًا في آن واحد.

وبذلك يصبح ميزان الضرورات مكوَّنًا من خمسة مستويات مترابطة: تشخيص حقيقة الضرورة، وتحديد طبقتها، وبيان رتبتها، وتقدير آثارها، وضبط حدود الاستثناء الناشئ عنها. ومن دون هذا البناء تتحول الضرورة إما إلىٰ شعار يبرر القرار بعد وقوعه، أو إلىٰ حتمية تشل الإرادة قبل الفعل.

إن التعارض بين الضرورات ليس خللًا طارئًا في النظام، بل هو جزء من بنية العالم الإنساني؛ لأن الإنسان يعيش في أكثر من نسق في الوقت نفسه: جسدًا، وعقلًا، وضميرًا، وعضوًا في مجتمع، وخاضعًا لقانون، وفاعلًا في التاريخ. وكل نسق يطالب بحقه، لكن العقل الكلي هو الذي يمنع أيًّا منها من الاستيلاء علىٰ الإنسان كله. فهو لا ينكر ضرورة الجسد، ولا يختزل الإنسان فيه، ولا يهمل القانون، ولا يجعله أعلىٰ من العدالة، ولا يرفض التاريخ، ولا يسمح له بابتلاع الحاضر.

وهكذا لا تتحقق الحكمة في إزالة التعارض، بل في إدارته من خلال تراتبية واعية تحفظ الضرورة الأعلىٰ بأقل قدر ممكن من التضحية، وتبقي القرار خاضعًا للمراجعة، ولا تسمح للطارئ أن يصير دائمًا، ولا للجزئي أن يدعي الكلية، ولا للمصلحة أن تتخفىٰ في صورة الحتمية. عندئذ فقط تتحول الضرورة من أداة قهر إلىٰ مبدأ عقلاني ينظم حدود الفعل، ويحمي الإنسان من الفوضىٰ من غير أن يسلبه حريته أو كرامته.

لا يمكن بناء نظرية دقيقة في الضرورة من غير الفصل بين ثلاثة مفاهيم كثيرًا ما تداخلت في تاريخ الفكر حتىٰ بدت مترادفة: الضرورة، والسببية، والحتمية. فالشيء قد يكون معلولًا من غير أن يكون ضروريًا بالمعنىٰ الصارم، وقد يكون ضروريًا من غير أن يكون ناتجًا عن سبب بالمعنىٰ المألوف، وقد يكون محتوم الوقوع داخل نسق معين من غير أن يكون ممتنع التصور علىٰ خلافه خارج ذلك النسق. وهذا التمييز ليس تمرينًا اصطلاحيًا، بل هو مدخل أساسي لفهم حدود التفسير العلمي، وطبيعة القوانين، وموقع الحرية، وكيفية انتقال العقل من معرفة العلاقات إلىٰ ادعاء أن النتائج لا يمكن أن تكون إلا علىٰ الصورة التي وقعت بها.

السببية، في معناها الأولي، تشير إلىٰ علاقة إنتاج أو تأثير أو اعتماد بين واقعتين أو بنيتين؛ بحيث يُفسَّر حدوث أحدهما بالرجوع إلىٰ الآخر. أما الضرورة فتشير إلىٰ لزوم لا يمكن معه انفكاك النتيجة عن شروطها داخل مجال محدد. والحتمية تعني أن الحالة السابقة للنظام، إذا اقترنت بقوانينه، تعيّن حالةً لاحقة واحدة لا بديل عنها. ومن ثم فإن السببية تجيب عن سؤال: لماذا حدث الشيء؟ والضرورة تجيب عن سؤال: هل كان يمكن ألا يحدث ضمن هذه الشروط؟ والحتمية تجيب عن سؤال: هل كان المسار كله، منذ لحظته السابقة، يفضي إلىٰ نتيجة واحدة؟

وقد ساوت فلسفات كثيرة بين السببية والضرورة، لأن السبب كان يُفهم بوصفه ما يجعل المعلول لازمًا. وفي التصور الأرسطي، لم تُختزل العلة في الدافع السابق للحدث، بل اتسعت لتشمل المادة والصورة والفاعل والغاية، بما جعل التفسير السببي شبكةً من وجوه الاعتماد لا مجرد تعاقب زمني. أما في الفلسفة العقلانية الحديثة، فقد اقترنت السببية بمبدأ كفاية العلة، بحيث لا يقع شيء من غير سبب يفسر وقوعه علىٰ هذا النحو دون غيره. وفي كلا الاتجاهين ظلت السببية محملةً بدلالة أقوىٰ من مجرد التتابع؛ إذ كانت تفترض أن السبب يحمل في بنيته ما يفسر المعلول ويمنحه نوعًا من اللزوم.

لكن التجريبية الحديثة أحدثت تحولًا حاسمًا حين شككت في إمكان إدراك الرابطة الضرورية نفسها. فقد ذهب هيوم إلىٰ أن التجربة لا تقدم لنا إلا تعاقبًا منتظمًا بين الوقائع، أما الضرورة التي ننسبها إلىٰ العلاقة السببية فلا نعاينها في الأشياء، بل تتولد في الذهن من الاعتياد. فنحن نرىٰ النار ثم الحرارة، أو الاصطدام ثم الحركة، لكننا لا نرىٰ القوة الضرورية التي تجعل الثانية لازمة عن الأولىٰ. وبهذا انتقلت السببية من رابطة موضوعية مدركة إلىٰ انتظام مقترن بتوقع نفسي.

وقد كان لهذا التحول أثر بالغ في فلسفة العلم؛ لأنه فصل بين ما نلاحظه وما نضيفه تفسيريًا. غير أن تقليص السببية إلىٰ مجرد انتظام يواجه صعوبة أساسية: فالانتظام وحده لا يميز بين العلاقة السببية والمصادفة المتكررة. وقد تتعاقب ظاهرتان باستمرار من غير أن تنتج إحداهما الأخرىٰ، لأنهما قد تكونان معلولتين لسبب ثالث. ومن هنا حاولت الدراسات اللاحقة إعادة بناء السببية من خلال مفاهيم القانون، والشرط المضاد، والتدخل، والاحتمال، والبنية، من غير الرجوع دائمًا إلىٰ فكرة الضرورة الميتافيزيقية القديمة.

أما الحتمية، فقد ارتبطت تاريخيًا بصورة الكون الميكانيكي الذي تعمل أجزاؤه وفق قوانين ثابتة. وفي هذا التصور، إذا عُرفت جميع الحالات الأولية والقوانين معرفةً كاملة، أمكن من حيث المبدأ تعيين كل ما سيقع لاحقًا. لم تعد الحتمية هنا مجرد خاصية لعلاقة جزئية بين سبب ونتيجة، بل أصبحت وصفًا لبنية العالم كله؛ فكل لحظة تكون نتيجةً حتمية لما سبقها، وكل ما سيأتي يكون منطويًا، بمعنىٰ ما، في الحالة الحاضرة.

وقد بلغت هذه الرؤية ذروتها في النموذج الذي جعل الكون أشبه بآلة هائلة، لا يخرج حدث فيها عن سلسلة الأسباب. غير أن هذا النموذج خلط أحيانًا بين انتظام القانون وإمكان التنبؤ، وبين الحتمية المعرفية والحتمية الوجودية. فقد يكون النظام حتميًا من حيث بنيته، لكن العجز عن معرفة جميع شروطه يجعل التنبؤ مستحيلًا. وقد يكون النظام شديد الانتظام، لكنه حساسًا إلىٰ الشروط الأولية إلىٰ درجة تجعل التوقع الدقيق متعذرًا. ولذلك لا يصح أن

يُستدل من فشل التنبؤ علىٰ غياب الحتمية، كما لا يصح أن يُستدل من نجاحه علىٰ وجود ضرورة مطلقة.

وهنا ينبغي التمييز بين الحتمية الوجودية والحتمية التفسيرية. فالأولىٰ تعني أن الواقع نفسه لا يسمح إلا بمسار واحد، أما الثانية فتعني أن النموذج المستخدم يصف الظاهرة كما لو كانت تنتج من شروط محددة وفق قانون ثابت. وقد تكون الحتمية التفسيرية أداةً منهجية ناجحة من غير أن تكون حكمًا نهائيًا علىٰ طبيعة الوجود. فالعلم قد يبني نموذجًا حتميًا لأنه أكثر قدرةً علىٰ الضبط، لا لأنه أثبت أن الواقع لا يحتوي أي إمكان آخر.

وتختلف الضرورة عن الحتمية في أن الضرورة أوسع وأعمق من مجرد تعاقب الحالات. فاللزوم المنطقي ليس سببيًا ولا زمنيًا؛ إذ لا تسبب المقدمات النتيجة بالطريقة التي تسبب بها النار الاحتراق، بل تستلزمها. وكذلك لا تُنتج المسلمات الرياضية النظريات إنتاجًا ماديًا، وإنما تجعلها لازمةً برهانيًا. ومن ثم توجد ضرورات لا تُختزل في السببية، لأن علاقتها ليست علاقة تأثير، بل علاقة تأسيس أو استلزام أو اتساق.

كما توجد ضرورات معيارية لا تحمل معنىٰ السببية أصلًا. فالقول إن العدل واجب لا يعني أن وجود سبب معين سينتج العدل حتمًا، بل يعني أن الفعل ينبغي أن يتجه إليه. والقاعدة القانونية لا تسبب امتثال الناس كما تسبب القوة حركة الجسم، بل تنشئ سببًا معياريًا للفعل، وتحدد ما يترتب علىٰ الموافقة أو المخالفة. ولهذا فإن محاولة رد الضرورة الأخلاقية أو القانونية إلىٰ السببية الطبيعية تقضي علىٰ خصوصيتها؛ لأنها تحول الوجوب إلىٰ مجرد نتيجة واقعية.

وفي المقابل، توجد أسباب لا تنتج ضرورةً صارمة. فقد يزيد سبب ما احتمال وقوع النتيجة من غير أن يجعلها حتمية. ويظهر هذا بوضوح في العلوم البيولوجية والاجتماعية والنفسية؛ حيث تعمل الأسباب داخل شبكات معقدة، وتتداخل مع شروط مضادة، ومسارات بديلة، واختلافات فردية. فوجود عامل معين قد يرفع احتمال المرض، لكنه لا يجعل وقوعه

لازمًا لكل فرد. وقد يؤدي ظرف اقتصادي إلىٰ اضطراب اجتماعي، لكنه لا يفرض صورةً واحدةً للاستجابة. وهنا تصبح السببية احتماليةً أو ميليةً، لا حتميةً.

وقد حاولت بعض الدراسات تفسير هذه الحالة بالتمييز بين السبب الكافي والسبب الضروري. فالسبب الكافي هو ما يكفي وحده أو مع مجموعة محددة من الشروط لإنتاج النتيجة، أما السبب الضروري فهو ما لا تقع النتيجة من دونه، وإن لم يكن وحده كافيًا لإحداثها. غير أن هذا التمييز، علىٰ أهميته، لا يستوعب جميع العلاقات؛ لأن كثيرًا من الظواهر المعقدة لا تملك سببًا واحدًا ضروريًا، بل يمكن أن تتحقق من خلال مسارات سببية متعددة. وقد تؤدي أسباب مختلفة إلىٰ النتيجة نفسها، أو ينتج السبب نفسه نتائج مختلفة بحسب السياق الذي يعمل فيه.

ومن هنا يظهر مفهوم «التعدد السببي»، الذي يكشف أن الحادثة لا تكون دائمًا معلولًا لخط واحد، بل ثمرةً لتفاعل شبكة من العوامل. ويكتسب هذا المفهوم أهمية خاصة في التاريخ؛ إذ لا يمكن تفسير الثورات أو انهيار الدول أو نشوء الأفكار الكبرىٰ بسبب منفرد، مهما بدا قويًا. فالعامل الاقتصادي، والبنية السياسية، والرموز الثقافية، والفاعلون، والصدف، والتوقيت، كلها تتداخل في إنتاج الحدث. ولذلك فإن تحويل عامل واحد إلىٰ ضرورة تاريخية ليس تفسيرًا، بل اختزالًا.

كما ينبغي التمييز بين السبب والشرط. فالشرط يهيئ إمكان وقوع الظاهرة، لكنه لا ينتجها بالضرورة. وقد تكون بعض الشروط ضرورية من غير أن تكون أسبابًا مباشرة. فوجود الأكسجين شرط للاحتراق، لكنه لا يشعل النار بنفسه. ووجود مؤسسة سياسية ضعيفة قد يكون شرطًا لاندلاع أزمة، لكنه لا يفسر وحده اللحظة التي تنفجر فيها. ومن هنا فإن الخلط بين الشرط والسبب يقود إلىٰ تضخيم بعض العوامل وتحويلها إلىٰ قوة حتمية لا تملكها في ذاتها.

ويضاف إلىٰ ذلك التمييز بين السبب المُنتج والسبب المُفسِّر. فقد نعرف العامل الذي سبق الحدث وأثر فيه، لكننا لا نفهم بعد المعنىٰ الذي اكتسبه داخل الفعل الإنساني. فالأفعال

لا تُفسر فقط بما دفع إليها، بل كذلك بالأسباب التي يقدمها الفاعل لتبريرها، وبالغايات التي قصدها، وبالمعاني التي رأىٰ العالم من خلالها. ولهذا فإن تفسير السلوك الإنساني تفسيرًا سببيًا محضًا قد يصف شروطه من الخارج، لكنه يفشل في فهمه من الداخل.

وقد انقسمت الدراسات السابقة إزاء هذه المسألة بين اتجاه وضعي حاول أن يجعل العلوم الإنسانية امتدادًا لعلوم الطبيعة، واتجاه تأويلي شدد علىٰ خصوصية المعنىٰ والقصد. غير أن الفصل التام بين التفسير السببي والفهم التأويلي لا يبدو كافيًا؛ لأن الفعل الإنساني يقع في عالم الأسباب والمعاني معًا. فالإنسان يتأثر بجسده وتاريخه ومؤسساته، لكنه يتصرف أيضًا وفق تصورات وقيم ومقاصد. ومن هنا تحتاج العلوم الإنسانية إلىٰ نموذج مركب لا يختزل المعنىٰ في السبب، ولا يعزل المعنىٰ عن الشروط التي جعلته ممكنًا.

وتكشف العلاقة بين الضرورة والسببية والحتمية عن أربع صور رئيسة. الأولىٰ: سبب ينتج نتيجةً لازمةً ضمن شروط محددة، كما في بعض العلاقات الطبيعية المنضبطة. والثانية: سبب يرفع احتمال النتيجة من غير أن يحتمها، كما في الأنظمة المعقدة. والثالثة: ضرورة لا تعمل سببيًا، كاللزوم المنطقي والرياضي والمعياري. والرابعة: حتمية داخل نموذج تفسيري لا يلزم أن تكون حتميةً في الواقع نفسه. وهذه الصور تمنع جمع المفاهيم الثلاثة في دلالة واحدة.

كما تكشف أن الضرورة نفسها قد تكون سببيةً أو بنيويةً أو وظيفيةً أو معيارية. فالضرورة السببية تعني أن الشروط المنتجة تستلزم النتيجة، والضرورة البنيوية تعني أن العنصر يلزم عن تركيب النسق، والضرورة الوظيفية تعني أن شرطًا ما لا بد منه لاستمرار وظيفة معينة، والضرورة المعيارية تعني أن فعلًا ما واجب أو ممنوع وفق قيمة أو قاعدة. وتختلف هذه الضرورات لا في الدرجة فقط، بل في نوع العلاقة التي تحملها.

ومن هنا يمكن نقد النزعة التي تجعل السببية النموذج الوحيد للعقلانية. فليس كل ما نفهمه نفهمه من خلال سبب سابق؛ إذ نفهم البرهان من خلال الاستلزام، والنظام من

خلال البنية، والفعل من خلال القصد، والواجب من خلال القيمة، والمؤسسة من خلال الوظيفة، والتاريخ من خلال تفاعل المسارات. وإذا فُرض النموذج السببي علىٰ جميع هذه المجالات، فإنه لا يوسع المعرفة، بل يعيد صياغة الظواهر بما يلائم أداة واحدة ثم يتوهم أنه كشف حقيقتها.

وتبرز هذه المشكلة بوضوح في استعارة القوانين من حقل إلىٰ آخر. فحين تُنقل السببية البيولوجية إلىٰ التاريخ، أو الحتمية الفيزيائية إلىٰ المجتمع، أو التفسير النفسي إلىٰ الأدب، قد يتحول النموذج من أداة إضاءة إلىٰ سلطة تفسيرية. ولا تكون المشكلة في الاستعارة ذاتها، بل في نسيان أنها استعارة، وفي تحويل التشابه الجزئي إلىٰ تطابق بنيوي. فالمجال الجديد قد يستعير مفهوم الانتخاب أو الكبت أو التوازن، لكنه لا يخضع بالضرورة للقوانين نفسها التي يعمل بها المفهوم في موطنه الأصلي.

وهنا يتجلىٰ مبدأ منهجي أساسي: لا تنتقل ضرورة النظرية مع انتقال ألفاظها. فإذا كان قانون ما ضروريًا داخل نسق بيولوجي، فإن استعماله في النقد الأدبي لا يمنحه الضرورة ذاتها. وقد يكون مفهوم التطور مفيدًا في وصف تحول الأجناس الأدبية، لكن ذلك لا يعني أن الأدب يخضع لانتخاب طبيعي بالمعنىٰ البيولوجي. وقد يكشف التحليل النفسي طبقةً من الدلالة في النص، لكنه لا يثبت أن النص كله نتاج رغبة مكبوتة. إن نقل المفهوم لا ينقل معه تلقائيًا نوع السببية ولا درجة الضرورة ولا مجال الحتمية.

ومن هنا فإن النظرية لا تصبح إمبريالية لأنها واسعة الاستخدام، بل حين تُعامل قوانينها بوصفها ضرورات عابرة للحقول من غير إعادة برهنة. فنجاح نموذج في تفسير مجال معين يولد إغراءً بتعميمه، لكن النجاح الأول لا يُعد دليلًا علىٰ الصلاحية الكلية. ويجب أن يخضع كل انتقال بين الحقول لثلاثة أسئلة: هل توجد مماثلة بنيوية حقيقية بين المجالين؟ وهل حافظ المفهوم المنقول علىٰ معناه أم تحول إلىٰ مجاز؟ وهل يمكن اختبار قدرته التفسيرية داخل المجال الجديد من غير الاحتماء بهيبة العلم الذي جاء منه؟

وهذا التمييز يسمح بفهم أكثر دقة للحتمية العلمية. فالحتمية ليست بالضرورة ادعاءً بأن العالم مغلق تمامًا، بل قد تكون صيغةً تربط بين شروط ونتائج في مستوىٰ معين من التحليل. وقد يكون النظام حتميًا في المستوىٰ الكلي واحتماليًا في المستوىٰ الجزئي، أو العكس. وقد تظهر انتظامات إحصائية مستقرة من أحداث لا يمكن التنبؤ بكل واحد منها منفردًا. ومن ثم فإن الحتمية ليست حكمًا واحدًا يشمل الوجود كله، بل خاصية قد تظهر في مستوىٰ وتغيب في مستوىٰ آخر.

كما أن نفي الحتمية لا يثبت الحرية تلقائيًا. فالصدفة ليست حرية، والحدث غير المتوقع ليس بالضرورة فعلًا اختياريًا. فإذا كان الفعل نتيجةً عشوائية بدل أن يكون نتيجةً حتمية، فإن ذلك لا يجعله أكثر مسؤولية. فالحرية تحتاج إلىٰ قدرة علىٰ الوعي والموازنة والتوجيه الذاتي، لا إلىٰ مجرد فراغ سببي. ومن هنا فإن الصراع التقليدي بين الحتمية والحرية صيغ أحيانًا بصورة ناقصة؛ لأنه افترض أن الحرية لا تقوم إلا حيث تنقطع الأسباب، مع أن الفعل الحر قد يكون فعلًا سببيًا يصدر عن ذات واعية بأسبابها وقادرة علىٰ مراجعتها.

فالإنسان الحر لا يفعل بلا سبب، بل يفعل لأسباب يتبناها، ويفرق بينها، ويستطيع أن يعيد ترتيبها. ومن ثم فإن الحرية لا تنفي السببية، بل تحولها من سلسلة خارجية صماء إلىٰ بنية يدخل فيها الوعي والتقويم والقصد. وقد يبقىٰ الفعل مشروطًا بالتاريخ والجسد واللغة، لكنه لا يُختزل فيها ما دام الفاعل قادرًا علىٰ اتخاذ موقف منها. وهذه القدرة لا ترفعه خارج العالم، بل تمنحه نمطًا خاصًا من السببية يمكن تسميته بالسببية العاقلة أو القصدية.

وتتمثل أصالة نظرية طبقات الضرورة هنا في رفضها الثنائية المبسطة بين كون حتمي مغلق وحرية منفصلة عن الأسباب. فالواقع يضم درجات مختلفة من اللزوم، وأنماطًا متعددة من السببية، ومستويات متفاوتة من الانفتاح. وما يكون محتومًا في طبقة قد يكون قابلًا لإعادة التوجيه في طبقة أخرىٰ، وما يكون سببًا ماديًا قد يتحول إلىٰ شرط داخل قرار أخلاقي، وما يكون ضرورةً تاريخيةً قد يفتح للعقل إمكانات جديدة حين يُفهم.

إن السبب يفسر نشأة الشيء، والضرورة تحدد حدود انفكاكه، والحتمية تصف انغلاق مساره علىٰ نتيجة واحدة. وقد تجتمع هذه الأبعاد في ظاهرة واحدة، وقد ينفصل بعضها عن بعض. ومن دون هذا الفصل يتحول القانون إلىٰ قدر، والانتظام إلىٰ استحالة، والتفسير إلىٰ إلغاء للإمكان، والشرط إلىٰ حكم نهائي علىٰ المستقبل.

وبذلك يصبح العقل مطالبًا، كلما واجه علاقةً تبدو لازمة، بأن يسأل: أهي علاقة سببية أم بنيوية أم وظيفية أم معيارية؟ وهل السبب كافٍ أم مرجح فقط؟ وهل الحتمية خاصية في الواقع أم في النموذج؟ وهل الضرورة مطلقة أم مشروطة؟ وهل نقيض النتيجة مستحيل أم غير مرجح أم ممنوع معياريًا؟ بهذه الأسئلة يتخلص مفهوم الضرورة من الغموض الذي أحاط به، ويغدو أداةً لفتح العالم علىٰ الفهم بدل تحويله إلىٰ نظام مغلق لا مكان فيه للاختيار أو التحول.

يبدو الاحتمال، للوهلة الأولىٰ، نقيضًا للضرورة؛ لأن الضرورة تدل علىٰ ما لا يمكن أن يكون علىٰ خلافه، بينما يدل الاحتمال علىٰ ما يمكن أن يقع ويمكن ألا يقع. غير أن هذا التقابل الأولي يخفي علاقةً أكثر تعقيدًا؛ إذ قد يعمل الاحتمال نفسه داخل بنية ضرورية، وقد تنشأ من أحداث جزئية غير متعينة نتائج كلية شديدة الانتظام، كما قد يكون ما نسمّيه صدفةً تعبيرًا عن جهلنا بالأسباب، أو وصفًا لانفتاح حقيقي في بنية الواقع، أو اسمًا لتقاطع سلاسل سببية مستقلة لم تكن إحداها تقصد الأخرىٰ. ومن ثم فإن فهم الضرورة لا يكتمل بنفي الاحتمال والصدفة، بل بتحديد موقعهما داخل خريطة اللزوم، وبيان ما إذا كانا يهدمان الضرورة أم يعيدان تشكيل معناها.

الاحتمال ليس مجرد ضعف في المعرفة، ولا هو دائمًا خاصية قائمة في الأشياء. ففي بعض الحالات يكون الاحتمال معرفيًا؛ أي إنه ينشأ من نقص المعلومات المتاحة للعارف. فعندما يجهل الإنسان جميع العوامل المؤثرة في ظاهرة ما، يلجأ إلىٰ تقدير إمكانات وقوعها

بدرجات متفاوتة. وفي هذه الصورة قد يكون الواقع نفسه متعينًا تعينًا كاملًا، بينما تبدو النتيجة احتماليةً بالنسبة إلىٰ المراقب. فالاحتمال هنا لا يصف انفتاح الوجود، بل حدود المعرفة به.

وقد هيمن هذا التصور طويلًا علىٰ فلسفة العلم الكلاسيكية، إذ عُد الاحتمال أداةً مؤقتةً تعوض نقص المعلومات، لا مبدأً أصيلًا في بنية الطبيعة. فإذا أمكن، من حيث المبدأ، معرفة جميع الشروط والقوانين، زال الاحتمال وانكشف المسار الحتمي الكامن خلفه. وبهذا أصبح الاحتمال ظلًا للحتمية، لا نقيضًا لها؛ فهو يظهر حيث تعجز المعرفة، ويختفي حيث تكتمل.

غير أن تطور العلوم الحديثة دفع إلىٰ إعادة النظر في هذا التصور. فقد بدا أن بعض الظواهر لا تُوصف احتماليًا فقط لأننا نجهل أسبابها، بل لأن القانون نفسه لا يحدد وقوع حدث فردي بعينه، وإنما يحدد توزيع الإمكانات أو نسب تحققها. وهنا ينتقل الاحتمال من مستوىٰ المعرفة إلىٰ مستوىٰ الوجود؛ فلا يعود مجرد تقدير ذاتي، بل يصبح وصفًا لبنية لا تمنح إلا مجالًا من النتائج الممكنة.

وقد انقسمت الدراسات الفلسفية إزاء هذا التحول. فبعضها تمسك بالتفسير الحتمي، ورأىٰ أن الاحتمال يكشف قصور النموذج لا انفتاح الواقع. وبعضها اعتبر الاحتمالية خاصيةً موضوعيةً أصيلة، بحيث لا تكون النتيجة الفردية محددةً سلفًا علىٰ نحو كامل. بينما اتجهت دراسات أخرىٰ إلىٰ تجاوز هذا التقابل، فميزت بين مستويات التحليل: قد تكون الظاهرة احتماليةً في مستوىٰ، لكنها تنتج انتظامًا ضروريًا في مستوىٰ آخر.

وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن الضرورة قد لا تعني دائمًا تعين كل واقعة منفردة، بل قد تعني ثبات البنية التي توزع الوقائع. فحين تتكرر أحداث جزئية احتمالية ضمن شروط مستقرة، قد تظهر في مجموعها نسب منتظمة لا تتوقف علىٰ تعين كل حالة بمفردها. وهنا لا تلغي الاحتمالية القانون، بل يصبح القانون قانونًا للاحتمال نفسه.

ومن ثم يمكن التمييز بين ضرورة الحدث وضرورة التوزيع. الأولىٰ تعني أن الواقعة الفردية لا بد أن تقع علىٰ صورة بعينها، أما الثانية فتعني أن مجموعة الوقائع، مهما اختلفت

جزئياتها، تنتظم في نمط محدد. وقد لا يكون معلومًا أي فرد بعينه سيقع عليه الحدث، لكن يصبح ممكنًا توقع البنية العامة بدرجة عالية من الثبات. وفي هذه الحالة يتراجع اللزوم من مستوىٰ الجزئي إلىٰ مستوىٰ الكلي، من غير أن يختفي.

وهنا تظهر مفارقة فلسفية عميقة: قد يتكون الانتظام الضروري من عنا صر لا يحمل كل واحد منها ضرورةً منفردة. فالكل لا يكرر دائمًا خصائص أجزائه، بل قد ينتج عنها بنية جديدة. وهذا ما يفسر إمكان نشوء انتظامات كلية مستقرة من تفاعلات جزئية متغيرة. فالاحتمال لا يبقىٰ فوضىٰ حين يدخل في عدد كبير من الوقائع، بل قد يتحول إلىٰ انتظام إحصائي يملك قوةً تفسيرية وتنبؤية.

وقد أولت الدراسات الرياضية والإحصائية هذه الظاهرة عنايةً واسعة، لكنها كثيرًا ما تعاملت معها بوصفها أداةً حسابيةً لضبط عدم اليقين. أما النظرية المطروحة هنا فتسعىٰ إلىٰ قراءة دلالتها الأنطولوجية: هل يمكن أن تكون الضرورة نفسها طبقيةً، بحيث يغيب اللزوم من مستوىٰ الواقعة ويظهر في مستوىٰ البنية؟ وإذا صح ذلك، لم يعد الاحتمال نفيًا للضرورة، بل أحد الأشكال التي تتجلىٰ من خلالها في الأنظمة المعقدة.

أما الصدفة، فهي أكثر التباسًا من الاحتمال؛ لأن اللفظ يُستخدم للدلالة علىٰ معانٍ مختلفة. فقد تعني غياب السبب، وقد تعني جهل السبب، وقد تعني التقاء سلسلتين سببيتين مستقلتين، وقد تعني وقوع حدث قليل الاحتمال، وقد تعني غياب القصد. وهذه المعاني لا ينبغي جمعها تحت حكم واحد؛ لأن ما يكون صدفةً من جهة قد يكون ضروريًا من جهة أخرىٰ.

فإذا التقىٰ شخصان في مكان لم يقصد أحدهما لقاء الآخر فيه، عُد اللقاء صدفةً من جهة القصد، مع أن وصول كل منهما إلىٰ المكان قد يكون نتيجةً لسلسلة من الأسباب. فالصدفة هنا لا تعني غياب السببية، بل غياب التنسيق بين السلسلتين. ومن ثم فإن ما يبدو عارضًا في مستوىٰ العلاقة بين الحدثين قد يكون معللًا تمامًا في مستوىٰ كل حدث علىٰ حدة.

وهذا المعنىٰ كان حاضـرًا في بعض الفلسـفات القديمة التي رأت أن الصـدفة لا تقابل العلة، بل تقع عند تقاطع علل لم تُرتب من أجل نتيجة مشـتركة. غير أن الفكر الحديث وسـع المفهوم، فجعله أحيانًا اسمًا للانفتاح الحقيقي، وأحيانًا أداةً لوصف ما لا يمكن التنبؤ به. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ خلط بين عدم القدرة علىٰ التوقع وغياب البنية السـببية. فكل ما لا يُتنبأ به ليس بالضرورة بلا قانون، كما أن كل ما يقع وفق قانون لا يكون بالضرورة قابلًا للتنبؤ العملي.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الصـدفة المعرفية والصـدفة الوجودية والصـدفة العلائقية. الصـدفة المعرفية تعبر عن جهلنا بالأسباب أو الشـروط. والصـدفة الوجودية تعني أن الواقعة لم تكن متعينةً بالكامل قبل حدوثها. أما الصـدفة العلائقية فتنشـأ من تقاطع مسـارات سـببية مستقلة، من غير قصد أو تنسيق سابق. وهذا التمييز يسمح بتجنب الحكم السريع بأن الصدفة إما وهم كامل أو حقيقة مطلقة.

وتظهر أهمية الصـدفة بوضـوح في الحياة. فالتحولات البيولوجية لا تُفهم دائمًا بوصـفها تنفيذًا لخطة سـابقة، بل قد تبدأ بتغيرات جزئية غير موجهة، ثم تخضـع بعد ذلك لشـروط الانتقاء والاسـتمرار. وهنا لا تكون الصـدفة خالقةً للنظام وحدها، ولا تكون الضـرورة قادرةً وحدها علىٰ تفسير التنوع. بل ينشأ التطور من تفاعل الانفتاح في ظهور البدائل مع الضرورة في اختبار قدرتها علىٰ البقاء.

وقد ركزت بعض الدراسـات علىٰ العنصـر العشـوائي حتىٰ بدت الحياة كأنها نتاج مصادفات متراكمة، بينما ركزت دراسات أخرىٰ علىٰ الانتظام والوظيفة حتىٰ جعلت التحول مسارًا غائيًا مكتوبًا سلفًا. غير أن كلا الاتجاهين يختزل البنية. فالصدفة تفتح مجال الإمكان، لكن البيئة والبنية والوظيفة تفرض شـروط الاسـتمرار. وما يظهر عرضـيًا في لحظة النشـوء قد يصبح ضروريًا في مرحلة لاحقة إذا اندمج في النظام وأصبح استمرار الوظيفة متوقفًا عليه.

وهذا يكشـف نوعًا جديدًا من الضـرورة يمكن تسـميته بالضـرورة الناشـئة. فهي ليسـت سـابقةً علىٰ الحدث، بل تتكون بعده. فالواقعة تبدأ ممكنةً بين إمكانات، ثم يؤدي تحققها

واندماجها في بنية أوسع إلىٰ إنشاء علاقات جديدة تجعل وجودها أو آثارها لاحقًا ضروريًا لاستمرار النظام. وهنا يتحول الممكن إلىٰ شرط، والعرضي إلىٰ بنية، والصدفة إلىٰ مسار.

وتظهر الضرورة الناشئة كذلك في التاريخ. فكثير من الأحداث الكبرىٰ لم تكن حتميةً قبل وقوعها، لكنها، بعد وقوعها، أعادت ترتيب مجال الممكن كله. فقد يبدأ التحول من حادثة محدودة أو قرار جزئي أو تزامن غير مقصود، ثم تتراكم الآثار حتىٰ يصبح الرجوع إلىٰ الوضع السابق متعذرًا أو بالغ الكلفة. ومن ثم لا تكون الضرورة التاريخية دائمًا سببًا للحدث، بل قد تكون نتيجةً له.

وقد أغفلت الفلسفات الحتمية هذا البعد حين قرأت التاريخ كما لو كانت نتائجه كامنةً منذ البداية في مقدماته. كما بالغت القراءات العرضية حين صورت التاريخ سلسلةً من المصادفات بلا بنية. أما النظرية هنا فترىٰ أن التاريخ يتكون من تفاعل ثلاث قوىٰ: شروط تقيّد، وفاعلين يختارون، ووقائع عارضة تعيد تشكيل مجال الشروط والاختيارات. ومن هذا التفاعل تنشأ ضرورات لم تكن قائمةً قبل الحدث.

أما في المجال الاجتماعي، فإن الاحتمال لا يعمل فقط في وقوع الأفعال، بل في استجابات الأفراد للظروف نفسها. فالبنية الاجتماعية قد ترجح نمطًا من السلوك من غير أن تفرضه علىٰ كل فرد. وقد يزيد الفقر احتمال بعض الظواهر، لكن لا يجعلها لازمةً في كل حالة. وقد يرفع التعليم فرصًا معينة، من غير أن يحدد مصير كل متعلم. وهنا ينبغي الحذر من تحويل الارتباط الاحتمالي إلىٰ حكم ضروري علىٰ الأفراد.

وقد وقعت بعض الدراسات الاجتماعية في هذا الخطأ حين انتقلت من النسب العامة إلىٰ وصف الأشخاص، فحوّلت الاحتمال الإحصائي إلىٰ ماهية فردية. وهذا الانتقال ليس خطأً منهجيًا فحسب، بل قد يؤدي إلىٰ نتائج معيارية خطيرة؛ لأنه يجعل الإنسان أسير الفئة التي ينتمي إليها، ويعامل الميل العام بوصفه قدرًا شخصيًا. ومن ثم فإن التمييز بين ضرورة البنية وإمكان الفرد شرط من شروط العدالة المعرفية والأخلاقية.

وفي المجال النفسي، تظهر الصعوبة نفسها. فقد تكون بعض الخبرات أو الدوافع عوامل مرجحة لسلوك معين، لكن تحويلها إلىٰ أسباب حتمية يلغي تعقيد الذات وقدرتها علىٰ المراجعة. وقد أسهمت مدارس نفسية سابقة في كشف أثر اللاوعي والطفولة والدوافع المكبوتة، لكنها حين توسعت في تفسير كل فعل من خلالها اقتربت من تحويل الاحتمال النفسي إلىٰ ضرورة كلية. وهنا تتحول النظرية من أداة لفهم بعض السلوك إلىٰ جهاز مغلق يعيد تأويل كل اعتراض باعتباره دليلًا إضافيًا علىٰ صحة النظرية.

ومن ثم فإن الاحتمال لا يهدد الضرورة فقط، بل يحمي المعرفة من الادعاء الزائد. فهو يذكّر بأن العلاقة قد تكون مرجحةً لا لازمة، وأن وجود نمط لا يساوي حتمية الأفراد، وأن تفسير بعض الحالات لا يمنح النظرية سلطةً علىٰ المجال كله. وفي هذا المعنىٰ يصبح الاحتمال مبدأً للتواضع المعرفي، لأنه يحدد درجة ما يمكن قوله بدل أن يترك العقل يتنقل من الملاحظة إلىٰ الحتمية بلا برهان.

غير أن التواضع لا يعني تعليق الحكم دائمًا. فالقرار الإنساني كثيرًا ما يُتخذ في ظل احتمالات، لا يقينيات. وفي الطب والسياسة والاقتصاد والأخلاق، لا يملك الفاعل انتظار اكتمال المعرفة، بل يتعين عليه أن يختار بناءً علىٰ ترجيح المخاطر والنتائج. وهنا تنشأ ضرورة عملية من معرفة احتمالية؛ فقد لا يكون وقوع الضرر مؤكدًا، لكن ارتفاع احتماله وخطورة أثره يجعلان الاحتياط لازمًا.

وهذا النوع من الضرورة يختلف عن الضرورة المنطقية أو الطبيعية. فهو لا يقوم علىٰ استحالة النقيض، بل علىٰ عدم جواز تجاهل خطر معتبر. ومن هنا يمكن أن يقال إن بعض الأفعال تصبح ضروريةً لا لأن النتيجة ستقع حتمًا، بل لأن احتمال وقوعها، مقترنًا بجسامة أثرها، يجعل الامتناع عن التدخل غير مسؤول. وهذه هي بنية كثير من القرارات الوقائية.

وقد عالجت الدراسات المعاصرة هذا المجال من خلال مبدأ الاحتياط، وتحليل المخاطر، ونظريات القرار، لكنها كثيرًا ما اختزلت المسألة في حساب المنافع والخسائر. غير

أن الضـرورة الاحتمالية لا تُفهم كمّيًا فقط؛ لأن طبيعة الضـرر، وعدالة توزيعه، وقابليته للإصـلاح، والجهة التي تتحمل مخاطره، كلها عناصـر تدخل في الحكم. فالاحتمال الصـغير لضرر كارثي قد يبرر إجراءً لا يبرره احتمال أكبر لضرر محدود.

ومن هنا يمكن التمييز بين ضـرورة الوقوع وضـرورة الاسـتجابة. فقد لا يكون الحدث ضـروري الوقوع، لكن الاستجابة له قد تصبح ضـروريةً بسبب احتمال وقوعه. وهذا التمييز شديد الأهمية؛ لأنه يفسر كيف تنشأ واجبات واقعية من معارف غير يقينية. فالإنسان لا ينتظر اليقين الكامل ليحمي الحياة أو يمنع الخطر، لكنه في الوقت نفسـه لا يجوز أن يحول كل احتمال ضعيف إلىٰ ذريعة لإجراءات مطلقة.

والصـدفة بدورها لا تلغي المسـؤولية. فقد يقع الحدث العرضـي من غير قصـد، لكن المسـؤولية قد تتعلق بطريقة الاسـتعداد له، أو بمقدار الإهمال، أو بالقدرة علىٰ تقليل آثاره. فالإنسان لا يُسأل عن كل ما يقع مصادفةً، لكنه قد يُسأل عن تجاهل احتمال معقول أو عن بناء نظام يجعل المصادفات الصغيرة تتحول إلىٰ كوارث كبرىٰ. وهنا تنتقل المسؤولية من التحكم في الحدث إلىٰ تصميم البنية القادرة علىٰ استيعابه.

وهذا يقود إلىٰ مفهوم المرونة؛ فالأنظمة الناضـجة لا تفترض إمكان إلغاء الصـدفة، بل تبني قدرتها علىٰ مواجهتها. فالنظام الذي لا يسـتمر إلا إذا وقعت الأمور كما خُطط لها نظام هش، مهما بدا منظمًا. أما النظام المرن فهو الذي يملك بدائل، واحتياطيات، ومسـارات تصـحيح، وقدرة علىٰ التعلم من الوقائع غير المتوقعة. ومن ثم فإن الاعتراف بالاحتمال لا يضعف النظام، بل يحرره من وهم السيطرة الكاملة.

وتتمثل أصـالة نظرية طبقات الضـرورة في هذا الموضـع في أنها لا تجعل الاحتمال طبقةً خارج الضرورة، بل تكشف أنه يعمل داخلها علىٰ صور مختلفة. فقد تكون الضرورة ضرورة قانون احتمالي، أو ضـرورة اسـتجابة لخطر محتمل، أو ضـرورة ناشـئة من تراكم أحداث

عرضية، أو ضرورة كلية تتكون من لا تعين جزئي. وبذلك تنتقل النظرية من تصور الضرورة بوصفها تعينًا مباشرًا إلىٰ تصور أوسع يضم انتظامات لا تُبطلها إمكانات الجزئيات.

إن العالم لا ينقسم ببساطة إلىٰ ما هو ضروري وما هو عشوائي؛ بل تتداخل فيه مستويات من اللزوم والانفتاح. فقد يكون الحدث ممكنًا، وتكون شروط ظهوره مقيدة، ويكون توزيعه منتظمًا، وتكون الاستجابة له واجبةً، وتصبح آثاره بعد وقوعه ضروريةً لمسار لاحق. والظاهرة الواحدة قد تكون عرضيةً في أصلها، احتماليةً في وقوعها، سببيةً في آثارها، وضروريةً في اندماجها داخل البنية.

ومن ثم فإن العقل لا يواجه الصدفة بإنكارها، ولا الاحتمال بتحويله إلىٰ يقين زائف، بل بتحديد المستوىٰ الذي يعمل فيه كل منهما. فهو يسأل: هل الاحتمال ناشئ من الجهل أم من الواقع؟ وهل الصدفة غياب للسبب أم غياب للقصد؟ وهل الانتظام يتعلق بالحدث الفردي أم بالمجموع؟ وهل النتيجة الممكنة قد تتحول بعد وقوعها إلىٰ شرط لازم؟ ومن خلال هذه الأسئلة يتجاوز العقل التقابل الساذج بين الضرورة والعشوائية.

وبذلك لا يصبح الاحتمال علامةً علىٰ نقص النظام، بل قد يكون جزءًا من طريقته في التكون؛ ولا تكون الصدفة خروجًا مطلقًا من العالم المعقول، بل لحظةً يتقاطع فيها ما لم يكن منسقًا، فتفتح مجالًا لمسار جديد. أما الضرورة، فلا تعود فقط ما يمنع البديل قبل وقوع الحدث، بل قد تكون أيضًا ما ينشأ من الحدث بعد وقوعه، وما ينتظم في الكل رغم انفتاح الجزء، وما يفرض الاستجابة رغم غياب اليقين.

الفصل الثاني

هل العقل واحد أم عقول متعددة؟

لا يتحدد سؤال وحدة العقل أو تعدده بمجرد إحصاء وظائفه، ولا بمجرد ملاحظة اختلاف أنماط نشاطه؛ لأن التعدد في الأفعال لا يستلزم بالضرورة تعدد الفاعل، كما أن وحدة الاسم لا تكفي لإثبات وحدة الموجود. فالإنسان يدرك، ويتذكر، ويستدل، ويختار، ويقوّم، ويتذوق، ويؤمن، ويخطط، ويحسب، ويتخيل، ويعارض نفسه، ويعدل أحكامه، ويعيش أحيانًا صراعًا بين ما يعرفه وما يريده، وبين ما يراه خيرًا وما ينجذب إليه، وبين مقتضىٰ الواقع وصورة المثال. وقد أغرت هذه التباينات الفكر الفلسفي بتقسيم العقل إلىٰ عقول: عقل نظري، وعقل عملي، وعقل أخلاقي، وعقل ديني، وعقل جمالي، وعقل اقتصادي، بل إن بعض الاتجاهات المعاصرة وسّعت التعدد إلىٰ أنماط متنوعة من الذكاء والقدرات والاستعدادات. غير أن السؤال الأنطولوجي لا يُحسم بتكاثر الأسماء؛ إذ قد تكون هذه التسميات دالةً علىٰ وظائف متغايرة لبنية واحدة، وقد تشير إلىٰ أنظمة فرعية داخل العقل، وقد تكشف عن مبادئ مستقلة لا يجمعها إلا الانتماء إلىٰ شخص واحد، وقد تكون مجرد تصنيفات أنشأها التحليل بعدما فصل ما هو متداخل في التجربة الحية.

إن القول بوحدة العقل يفترض وجود مبدأ يجعل أفعاله المتعددة منسوبةً إلىٰ ذات واحدة، ويحفظ الاتصال بينها، ويتيح انتقال المعرفة من مجال إلىٰ آخر، ويجعل الحكم النظري قادرًا علىٰ التأثير في القرار العملي، والاعتقاد الديني قادرًا علىٰ إعادة تشكيل السلوك الأخلاقي، والتذوق الجمالي قادرًا علىٰ تغيير رؤية العالم، والحساب الاقتصادي قادرًا علىٰ الدخول في صراع مع الالتزام القيمي. فإذا كانت هذه الأنماط عقولًا مستقلة استقلالًا حقيقيًا، فكيف تتخاطب فيما بينها؟ وكيف تستطيع نتيجة يبلغها العقل النظري أن تصبح مقدمةً في قرار

يتخذه العقل العملي؟ وكيف يُحاكم العقل الأخلاقي حسابًا اقتصاديًا؟ وكيف يعيد العقل الديني تفسير خبرة جمالية أو واقعة تاريخية؟ إن إمكان الانتقال والتأثير المتبادل يدل علىٰ وجود مجال مشترك، لكنه لا يكفي وحده لإثبات بساطة هذا المجال أو وحدته الصلبة.

فالوحدة قد تكون وحدة جوهر، وقد تكون وحدة تنظيم، وقد تكون وحدة منظور، وقد تكون وحدة هوية شخصية، وقد تكون وحدة نظام يضم وحدات فرعية متخصصة. ومن الخطأ النظر إلىٰ هذه الصور كما لو كانت مترادفات. فالعقل الواحد في التصور الجوهراني هو موجود قائم بذاته تصدر عنه الأفعال المختلفة، أما العقل الواحد في التصور البنيوي فهو انتظام يربط الوظائف ويجعلها قابلةً للتنسيق، والعقل الواحد في التصور الظاهراتي هو مركز منظور تُعطىٰ له الخبرات بوصفها خبراته، والعقل الواحد في التصور السردي هو استمرار تبنيه الذاكرة والتأويل والهوية، والعقل الواحد في التصور الوظيفي قد يكون نظامًا متكاملًا من الوحدات المتخصصة لا تحتاج إلىٰ مركز جوهري ثابت. ولذلك لا يكفي أن يقال إن العقل واحد قبل تحديد معنىٰ الوحدة ونمطها ومقدارها وحدودها.

لقد مالت الفلسفات الكلاسيكية إلىٰ البحث عن وحدة خلف الكثرة. فالتمييز بين قوىٰ النفس عند اليونان لم يكن يعني دائمًا وجود نفوس مستقلة، بل مراتب أو قدرات تتكامل في كائن واحد. وعندما جرىٰ التفريق بين القوة العاقلة والشهوانية والغضبية، كان المقصود في الغالب بيان أن الإنسان يحمل مبادئ مختلفة للفعل، وأن انتظامه الأخلاقي يتوقف علىٰ ترتيبها، لا إثبات وجود ذوات متعددة داخله. غير أن هذا الترتيب كان يحمل تصورًا معياريًا مسبقًا: العقل أعلىٰ، والرغبة أدنىٰ، والفضيلة تتحقق بسيادة الأول علىٰ الثانية. ولذلك اختلط سؤال الوحدة بسؤال السلطة؛ لم يكن العقل مجرد وظيفة من وظائف النفس، بل المبدأ الذي ينبغي أن يحكمها. ومن هنا نشأت صورة العقل بوصفه ملكًا داخليًا، تتعدد في مملكته القوىٰ لكنه يبقىٰ مركز الأمر.

وقد منحت هذه الصورة وحدة العقل أساسًا سياسيًا وأخلاقيًا أكثر منه أساسًا أنطولوجيًا خالصًا. فالقول إن العقل ينبغي أن يحكم لا يثبت أنه الموجود الوحيد أو المركز الفعلي لكل نشاط. قد يكون الإنسان منظمًا عبر قوىٰ متفاعلة لا تقبل السيادة المطلقة لإحداها، وقد يكون ما يسمىٰ «حكم العقل» عمليةً تفاوضية بين الذاكرة والعاطفة والتوقع والمصلحة والمعيار. إن تحويل الوحدة المعيارية إلىٰ وحدة وجودية أدىٰ في كثير من الدراسات إلىٰ افتراض أن ما ينبغي أن يقود الإنسان هو بعينه جوهره الموحد، مع أن الواقع النفسي يكشف أن الفاعلية الإنسانية لا تصدر دائمًا من مركز واحد شفاف.

وفي الفلسفة الإسلامية اتخذ التمييز بين مراتب العقل وأقسامه صورًا متعددة؛ فظهر الحديث عن العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، وعن العقل النظري والعقل العملي، وعن العقل الغريزي والعقل المكتسب، وعن معانٍ أخلاقية ودينية تجعل العقل قوةً للتمييز وضبط السلوك وفهم التكليف. وقد حملت هذه التصنيفات ثراءً كبيرًا؛ لأنها لم تحصر العقل في الاستدلال المجرد، بل ربطته بالتكليف والأخلاق والمعرفة والتهذيب. غير أنها تحركت أحيانًا بين مستويين مختلفين: مستوىٰ المراتب التي يمر بها عقل واحد، ومستوىٰ الوظائف التي يبدو كأن لكل منها عقلًا مخصوصًا. ولم يكن الفصل بين المستوىٰ الأنطولوجي والمستوىٰ الوظيفي دائمًا واضحًا؛ فالعقل النظري قد يُفهم باعتباره جهةً من العقل، وقد يُصوَّر كما لو كان قوةً شبه مستقلة، والعقل العملي قد يكون تطبيقًا للمعرفة، وقد يصبح مصدرًا متميزًا للأحكام.

أما في الفلسفة الحديثة، فقد تعمق التمييز بين العقل النظري والعقل العملي حتىٰ بدا أحيانًا وكأنه انقسام داخل بنية العقل نفسه. العقل النظري يبحث في ما هو موجود وما يمكن معرفته، بينما العقل العملي يتصل بما ينبغي فعله. الأول يتحرك في مجال الحقيقة، والثاني في مجال الحرية والواجب. غير أن هذا الفصل، علىٰ أهميته المنهجية، يثير سؤالًا بالغ الدقة: هل يمكن للعقل العملي أن يعمل من دون معرفة نظرية بالعالم؟ وهل يمكن للعقل النظري أن

يكون خالصًا من المصالح والغايات التي توجه السؤال والاختيار؟ إن تحديد ما ينبغي فعله يحتاج إلىٰ معرفة بما هو قائم وبما يترتب علىٰ الفعل، كما أن البحث النظري لا يقع في فراغ، بل يصدر عن كائن له حاجات وقيم ومشروعات. ولهذا فإن التمييز بينهما لا يعني انفصالهما، بل قد يدل علىٰ اختلاف في جهة التوجيه داخل بنية واحدة.

إن العقل النظري، في معناه الأساسي، هو القدرة علىٰ بناء أحكام تتعلق بالوجود والصدق والاتساق والتفسير. إنه لا يكتفي بتلقي الوقائع، بل يربط بينها ويصوغ مفاهيم ويستخرج علاقات ويختبر الفرضيات. ومع ذلك لا يعمل العقل النظري بوصفه مرآةً محايدة؛ فهو يختار موضوعاته، ويحدد ما يعد دليلًا، ويرتب درجات اليقين، ويستخدم لغةً ومقولات موروثة. ولذلك لا توجد نظرية خالصة من كل ممارسة؛ فاختيار السؤال نفسه فعل، ومنح ظاهرة أهميةً دون أخرىٰ تقويم، والتمسك بالدليل قيمة معرفية. إن النظري يتضمن بعدًا عمليًا ومعياريًا في صميمه، حتىٰ عندما يكون موضوعه مجردًا.

والعقل العملي، من جهته، ليس مجرد تحويل آلي للمعرفة إلىٰ فعل. قد يعرف الإنسان أن فعلًا ما مفيد ولا يختاره، وقد يعرف أن سلوكًا ضار ويستمر فيه، وقد يرىٰ الواجب واضحًا ثم يعجز عن تنفيذه. وهذا يدل علىٰ أن المعرفة ليست كافية لإنتاج الإرادة، وأن الفاعلية العملية تتضمن تقديرًا للغايات وترتيبًا للدوافع وقدرةً علىٰ الالتزام وتحملًا للنتائج. غير أن هذه الخصائص لا تثبت وجود عقل ثانٍ مستقل، بل تكشف أن العلاقة بين المعرفة والفعل ليست خطًا بسيطًا. العقل العملي هو البعد الذي تنتقل فيه الإمكانات إلىٰ قرارات، وتدخل فيه القيم والمصالح والتوقعات والانفعالات في تركيب واحد.

إذا كان العقل النظري يسأل: ما الحقيقة؟ فإن العقل العملي يسأل: ماذا أفعل؟ لكن السؤالين لا يعيشان في عالمين منفصلين. فالفعل يحتاج إلىٰ تصور للحقيقة، والحقيقة نفسها قد تصبح غير ذات معنىٰ ما لم تدخل في علاقة بالحياة. وقد يكون الخطأ في الفلسفات السابقة أنها حولت الفرق بين السؤالين إلىٰ فرق بين موجودين، أو أنها جعلت أحدهما أصلًا والآخر

تابعًا. فالنزعة العقلانية الصارمة قد تجعل الفعل تطبيقًا لنتائج النظر، بينما تكشف التجربة أن الفعل يعيد تشكيل الرؤية النظرية؛ والاختيار الذي يخوضه الإنسان يغير فهمه للعالم، كما أن التجربة العملية تفتح معارف لا تتولد من التأمل وحده.

إن الوحدة هنا ليست وحدة اختزال، بل وحدة تداول وتأثير متبادل. لا يذوب العملي في النظري، ولا ينفصل عنه؛ ولا يستقل النظري عن حاجات الفاعل، ولا يتحول إلىٰ مجرد خدمة لها. العقل الواحد هو القادر علىٰ حمل التوتر بين ما يراه وما يريده، وعلىٰ تحويل هذا التوتر إلىٰ موضوع للتقويم. ولو كان هناك عقلان منفصلان تمامًا، لما أمكن الصراع بينهما أن يكون صراعًا داخليًا؛ لأن الصراع الداخلي يفترض ذاتًا تعيش الطرفين وتنسبهما إلىٰ نفسها. الشعور بأن «ما أعتقده يخالف ما أفعله» لا يدل علىٰ وجود شخصين، بل علىٰ وحدة قادرة علىٰ اكتشاف عدم الاتساق داخلها.

لكن هذه الوحدة ليست دائمًا متماسكةً بالفعل. فالإنسان يستطيع أن يحفظ معتقدات متعارضة في مجالات مختلفة، وأن يستخدم معيارًا في حياته العامة ومعيارًا آخر في حياته الخاصة، وأن يطالب غيره بما لا يطالب به نفسه. تكشف هذه الانقسامات أن العقل ليس وحدةً منجزة مرةً واحدة، بل مشروع توحيد مستمر. إنه يمتلك إمكان الوحدة أكثر مما يمتلك اكتمالها. فالوحدة العقلية ليست غياب التناقض، بل القدرة علىٰ اكتشافه والسعي إلىٰ معالجته. وقد يكون الإنسان عاقلًا لا لأنه لا ينقسم، بل لأنه يستطيع أن يجعل انقسامه موضوعًا للوعي والنقد.

تفتح هذه الفكرة طريقًا مختلفًا لفهم وحدة العقل: ليست الوحدة حقيقةً ساكنة وراء الأفعال، بل فاعليةً تعمل علىٰ دمجها. العقل لا يبدأ دائمًا موحدًا ثم يتشظىٰ؛ قد يبدأ متعدد الدوافع والتمثلات والاستجابات، ثم يبني درجات من الاتصال والترتيب. فالطفل يحمل قدرات جزئية تتكامل عبر النمو، والإنسان البالغ يواجه حالات تتنافس فيها أنظمة إدراكية

وانفعالية وقيمية. الوحدة في هذا التصور إنجاز تنظيمي، لا جوهر بسيط. لكنها ليست اختراعًا حرًا، لأن هناك أساسًا جسديًا وزمنيًا ومنظوريًا يجعل هذا الإنجاز ممكنًا.

إن القول بنظرية العقول المتعددة يمكن أن يحمل معاني متفاوتة. قد يعني أن الإنسان يمتلك أنواعًا مختلفة من الذكاء، كالذكاء اللغوي والمكاني والموسيقي والاجتماعي، من غير أن تكون هذه الأنواع ذواتًا مستقلة. وقد يعني أن العمليات العقلية موزعة بين نظم متخصصة لا يديرها مركز واحد. وقد يعني أن العقل يتشكل تاريخيًا في صور حضارية مختلفة، فيقال عقل ديني وعقل علمي وعقل اقتصادي. وقد يعني، في صورة أشد، وجود مراكز شبه مستقلة داخل الشخص الواحد، لكل منها معلوماته ودوافعه وطرائق معالجته. ولا يجوز التعامل مع هذه المعاني كما لو كانت نظريةً واحدة؛ فالتعدد في القدرات يختلف عن التعدد في الأنظمة، والتعدد الثقافي يختلف عن التعدد الأنطولوجي، والتعدد المرضي أو الانقسامي يختلف عن التخصص الوظيفي الطبيعي.

لقد ساعدت علوم الأعصاب وعلم النفس المعرفي علىٰ تفكيك صورة العقل الملكي الذي يدير كل شيء من مركز واحد. فالعمليات الإدراكية واللغوية والانفعالية والذاكرية تتوزع علىٰ شبكات متعددة، وكثير منها يجري من دون إشراف واعٍ. وقد يتخذ الدماغ قرارات أولية قبل أن يظهر للوعي أنه قرر، وقد تتنافس استجابات مختلفة قبل أن يستقر الفعل. هذه النتائج تدعم تصورًا موزعًا للعقل، لكنها لا تثبت تعدد العقول بالمعنىٰ القوي. فالتخصص داخل النظام لا يعني تعدد الأنظمة الذاتية؛ القلب والرئتان والكبد وظائف متخصصة داخل كائن واحد، وإن كان القياس الحيوي غير كافٍ وحده لتفسير العقل. المهم هو معرفة ما إذا كانت الوحدات المتخصصة تملك منظورًا مستقلًا ووعيًا بالذات وقدرةً علىٰ نسبة الخبرة إليها، أم أنها مكونات داخل وحدة أوسع.

إن مفهوم «المنظور» يمثل معيارًا أكثر دقة من مجرد الوظيفة. إذا كان لكل نظام فرعي عالم يظهر له بوصفه عالمه، وذاكرة ينسبها إلىٰ نفسه، وقصد مستقل، أمكن الحديث عن عقل

متمايز. أما إذا كانت الأنظمة تعالج معلومات محددة وتصب نتائجها في مجال خبرة واحد، فهي وظائف أو وحدات داخل عقل واحد. غير أن هذا المعيار يواجه صعوبة في الحالات التي يبدو فيها الوعي نفسه منقسمًا؛ فقد كشفت بعض الا ضطرابات العصبية والنفسية عن إمكان وجود مسارات معالجة لا تتبادل المعلومات بالكامل، وعن سلوك يوحي بوجود أكثر من مركز للاستجابة. ومع ذلك لا ينبغي بناء نظرية عامة علىٰ الحالات الحدية وحدها، بل استخدامها لاختبار مفهوم الوحدة.

تكشف الحالات الانقسامية أن الوحدة ليست مطلقة ولا مضمونة، وأنها تعتمد علىٰ درجة التكامل بين الأنظمة. وقد يكون العقل الواحد بنيةً ذات مستويات من الاتصال، بحيث تضعف وحدته إذا انقطعت بعض الروابط، من غير أن ينشأ فورًا عقلان كاملان. الوحدة، عندئذ، ليست رقمًا ثنائيًا: واحد أو متعدد، بل طيف من التكامل. قد توجد وحدة قوية في الخبرة والذاكرة والقرار، ووحدة جزئية في بعض المجالات، وانفصال في غيرها. وهذا التصور التدرجي أكثر قدرة علىٰ استيعاب الواقع، لكنه يحتاج إلىٰ الحذر حتىٰ لا يفقد مفهوم العقل معناه.

فإذا أصبح كل نظام فرعي عقلًا، تحول الجسد إلىٰ جمهورية من العقول، وضاعت الحاجة إلىٰ مفهوم جامع. وإذا أصررنا علىٰ وحدة مطلقة، تجاهلنا التعدد الحقيقي داخل العمليات. النظرة المتوازنة تميز بين التعدد البنيوي والوحدة الوجودية. التعدد البنيوي يعني أن العقل لا يعمل بقوة واحدة ولا بطريقة واحدة، والوحدة الوجودية تعني أن هذه العمليات تتجمع غالبًا في منظور شخصي متصل نسبيًا، وتدخل في تاريخ واحد من الذاكرة والمسؤولية والفعل.

إن العقل العملي والعقل النظري يمثلان مثالًا واضحًا علىٰ هذا التمييز. فهما ليسا شخصين داخل الإنسان، ولا جهازين منفصلين، بل جهتان للفاعلية: جهة تتعلق بتمثل ما هو موجود، وجهة تتعلق بتوجيه ما يمكن أن يكون. ومع ذلك فاختلافهما ليس وهمًا؛ إذ توجد

قواعد مختلفة للحكم في كل مجال. صدق القضية النظرية لا يتحدد بالرغبة، بينما سلامة القرار العملي لا تتحدد بالصدق الوصفي وحده. يمكن أن تكون المعلومة صحيحةً ويكون استخدامها سيئًا، ويمكن أن يكون الهدف أخلاقيًا وتكون الوسيلة غير فعالة. هذا الاختلاف في معايير التقويم يبرر التمييز الوظيفي، لكنه لا يثبت تعدد الفاعل.

العقل الأخلاقي يضيف مستوىً آخر؛ فهو لا يسأل فقط عما يمكن فعله، بل عما ينبغي فعله وما يستحق الاختيار. وقد عُد في بعض التقاليد امتدادًا للعقل العملي، بينما مُنح في اتجاهات أخرىٰ استقلالًا نسبيًا بوصفه مصدرًا للإلزام والضمير والقيمة. غير أن تسمية «العقل الأخلاقي» قد توحي بوجود عضو باطني متخصص في الخير والشر، مع أن الحكم الأخلاقي يشارك فيه الإدراك والذاكرة والتعاطف والخيال وتقدير النتائج والالتزام بالقواعد. إنه ليس ملكةً مفردة، بل تركيب معقد تتداخل فيه المعرفة والانفعال والهوية الاجتماعية.

لقد حاولت بعض الفلسفات تأسيس الأخلاق علىٰ العقل الخالص، لكي تمنحها كونيةً واستقلالًا عن الرغبات المتغيرة. وفي المقابل شددت اتجاهات أخرىٰ علىٰ العاطفة والتعاطف والعادة الاجتماعية. يكشف هذا الخلاف أن سؤال العقل الأخلاقي لم يكن سؤالًا عن الوجود فقط، بل عن مصدر الإلزام. فإذا كان الحكم الأخلاقي عقليًا، فهل يعني ذلك أن كل عاقل يصل إلىٰ القيم نفسها؟ والواقع يكشف اختلافًا واسعًا في الأحكام، لا يفسر كله بنقص المعلومات. وإذا كان أخلاقيًا لأنه يتبع الثقافة، فكيف يمكن نقد ثقافة ظالمة؟ يحتاج العقل الأخلاقي إلىٰ الجمع بين التكون التاريخي وإمكان تجاوز بعض ما تكوّن به.

يمكن فهم العقل الأخلاقي بوصفه قدرة العقل الواحد علىٰ إدخال الأفعال في فضاء يتجاوز المنفعة المباشرة. إنه يرىٰ الآخر لا كشيء، بل كذات لها قيمة؛ ويقارن ما يرغب فيه بما يجوز فعله؛ ويستطيع أن يحاكم المصلحة باسم العدل، وأن يتحمل كلفةً من أجل مبدأ. هذه القدرة لا تنشئ بالضرورة عقلًا مستقلًا، لكنها تكشف تحولًا في مستوىٰ العلاقة بالعالم. الشيء يصبح موضوع استعمال، والآخر يصبح موضوع اعتراف، والفعل يصبح

قابلًا للمساءلة. إن البعد الأخلاقي لا يضيف معلومةً فقط، بل يغير طريقة ظهور الموجودات للفاعل.

ومن هنا يختلف العقل الأخلاقي عن العقل الاقتصادي، وإن كانا يتقاطعان. فالعقل الاقتصادي، في صورته الاختزالية، يُفهم بوصفه حسابًا للمنفعة والتكلفة والندرة والاختيار بين البدائل. لكنه في الواقع أوسع من الحساب؛ لأنه يفترض تصورًا للحاجة والقيمة والمستقبل والمخاطر والثقة والتبادل. وقد تعاملت بعض النظريات الاقتصادية مع الفاعل بوصفه عقلًا تعظيميًا يسعىٰ إلىٰ مصلحته وفق معلومات وتفضيلات محددة، ثم كشفت الدراسات السلوكية أن الاختيار يتأثر بالتحيز والعاطفة والسياق وعدم اليقين. غير أن اكتشاف لا عقلانية الاختيار لا يثبت وجود عقل اقتصادي ناقص، بل يكشف محدودية تعريف العقلانية بالحساب المنفعي.

إذا قيل إن الإنسان يمتلك عقلًا اقتصاديًا، فهل المقصود أنه يغيّر بنيته العقلية عندما يدخل السوق؟ أم أنه يستخدم قدراته العامة في مجال تحكمه قواعد الندرة والتبادل؟ الأرجح أن المجال الاقتصادي ينشئ نمطًا من التفعيل، لا عقلًا جديدًا بالمعنىٰ الأنطولوجي. فالفاعل نفسه يستطيع أن يحسب الربح، ثم يرفضه لسبب أخلاقي، أو يقبل خسارةً من أجل قيمة دينية، أو يختار سلعةً لجمالها لا لمنفعتها المباشرة. وتداخل هذه الدوافع يدل علىٰ أن العقل الاقتصادي ليس سيادةً مستقلة، بل منطق جزئي يدخل في فضاء أوسع من التقدير.

لكن المنطق الاقتصادي يستطيع، حين يهيمن، أن يعيد تشكيل العقل كله؛ فإذا تحولت القيمة إلىٰ سعر، والعلاقة إلىٰ تبادل، والزمن إلىٰ إنتاجية، والإنسان إلىٰ مورد، لم يعد «العقل الاقتصادي» مجرد وظيفة داخل العقل، بل أصبح نموذجًا يفرض مقولاته علىٰ مجالات غير اقتصادية. هنا ينتقل من التخصص إلىٰ الهيمنة. وهذا يبين أن تعدد العقول قد يكون أحيانًا تعددًا لأنظمة عقلنة اجتماعية، لا تعددًا طبيعيًا داخل الفرد. فالمؤسسة الاقتصادية تنتج طريقة في الرؤية، والمؤسسة الدينية تنتج طريقة أخرىٰ، والقانونية والعلمية والجمالية تنتج أنماطًا

مختلفة. الفرد يحمل آثار هذه الأنظمة ويتنقل بينها، وقد يعيش صراعًا بين منطق السوق ومنطق الأخلاق ومنطق الإيمان.

إن الحديث عن «عقل ديني» يواجه درجةً أعلىٰ من التعقيد؛ لأن الدين لا يقتصر علىٰ مجموعة قضايا نظرية، بل يضم معنىً للوجود، وتصورًا للمطلق، ونظامًا للقيم، وتجربةً وجدانية، وذاكرةً جماعية، وممارسات وطقوسًا ومؤسسات. فإذا سُمي هذا كله عقلًا دينيًا، فهل المقصود بنية معرفية تفسر العالم انطلاقًا من الوحي والإيمان، أم طريقة في الوجود تتجاوز المعرفة النظرية؟ وهل العقل الديني عقل مستقل عن العقل الإنساني، أم توجيه مخصوص لقدراته داخل أفق مرجعي؟

لقد مالت بعض التصورات إلىٰ مقابلة العقل بالدين، كما لو أن الأول قائم علىٰ البرهان والثاني علىٰ التسليم، بينما رأت تصورات أخرىٰ أن الإيمان نفسه فعل عقلي، وأن فهم الوحي والاستدلال علىٰ المعنىٰ والتكليف لا يتم من دون العقل. ويكشف هذا التضاد أن «العقل الديني» مفهوم ملتبس. قد يشير إلىٰ عقل يعمل داخل مقدمات دينية، كما يعمل العقل العلمي داخل مقدمات منهجية؛ وقد يشير إلىٰ قدرة علىٰ إدراك ما يتجاوز الحس؛ وقد يشير إلىٰ منظومة تاريخية من التأويل. ولا يثبت أي من هذه المعاني وجود عقل ثانٍ، لكنه يكشف أن المرجعية تغير بنية السؤال وقواعد القبول والتفسير.

إن العقل الديني لا يضيف موضوعًا جديدًا إلىٰ العقل فحسب، بل يعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والعالم والزمن والمصير. فالعالم لا يظهر مجرد وقائع، بل خلقًا أو آيةً أو أمانة؛ والفعل لا يقاس بنتيجته الدنيوية وحدها، بل بمعناه ومسؤوليته؛ والزمن لا يكون تعاقبًا محايدًا، بل امتحانًا أو رحلةً أو انتظارًا. هذه التحولات لا تعني أن العقل الديني يستخدم جهازًا مختلفًا، بل أن الإطار الدلالي يعيد تنظيم وظائف العقل الواحد. الإدراك نفسه قد يتغير حين يكتسب الشيء معنىً مقدسًا، والاختيار يتغير حين يدخل في أفق الثواب والمسؤولية، والذاكرة تتشكل داخل سردية تتجاوز الفرد.

لكن هذه الوحدة المرجعية لا تمنع التعدد داخل العقل الديني ذاته؛ فهناك عقل تأويلي، وعقل فقهي، وعقل كلامي، وعقل روحي، وقد تتباين قواعد كل واحد منها. فإذا أطلق علىٰ كل اتجاه اسم عقل، توسع المفهوم حتىٰ أصبح مرادفًا للمنهج أو التقليد أو النسق. وهنا ينبغي التفريق بين العقل بوصفه بنيةً أنطولوجية، والعقل بوصفه وصفًا تاريخيًا لطريقة في إنتاج المعرفة. «العقل الديني» في كثير من الاستعمالات ليس عقلًا مستقلًا، بل نمط عقلنة يتشكل حين تعمل الفاعلية الإنسانية داخل مرجعية دينية.

وينطبق الأمر نفسه علىٰ العقل الجمالي. فالتجربة الجمالية لا تقوم علىٰ البرهان المنطقي وحده، ولا تختزل إلىٰ اللذة الحسية. إنها قدرة علىٰ إدراك الشكل والإيقاع والتناسب والرمز والفرادة، وعلىٰ رؤية ما لا يظهر في الاستعمال النفعي المباشر. العمل الفني لا يُدرك كشيء فقط، بل كعالم من العلاقات والدلالات. وقد أغرىٰ اختلاف هذه الخبرة عن المعرفة النظرية بالقول بعقل جمالي، أو بملكة حكم مخصوصة تتوسط بين الحس والمفهوم.

إن التذوق الجمالي يكشف أن العقل لا يعمل دائمًا وفق قاعدة صريحة. قد يدرك التناسب قبل أن يستطيع تفسيره، وقد يشعر بوحدة العمل من دون أن يستخرج قانونها، وقد يعيد الخيال تركيب الواقع علىٰ نحو لا يخضع للصدق الوصفي المباشر. لكن هذا لا يعني أن الجمال يقع خارج العقل؛ ففي التذوق تمييز ومقارنة وذاكرة وتوقع وتأويل، وإن اختلفت صورتها عن الاستدلال. العقل الجمالي، إذن، ليس نقيض العقل النظري، بل مظهر لقدرة العقل علىٰ إدراك الكل قبل تفكيكه، وعلىٰ استقبال المعنىٰ في الصورة، وعلىٰ التعامل مع الممكن والرمزي.

وقد يكون الفن من أكثر المجالات كشفًا لوحدة العقل وتعدده معًا. فالعمل الفني يستدعي الحس والخيال والذاكرة والعاطفة والفكرة والقيمة، ولا يمكن نسبته إلىٰ وظيفة منفردة. ومع ذلك يملك منطقه الخاص الذي لا يُختزل إلىٰ الأخلاق أو الاقتصاد أو الدين أو العلم. إن استقلال المجال الجمالي لا يساوي استقلال عقل جمالي؛ بل يعني أن العقل

الواحد يستطيع أن يدخل في نظام تقويم مختلف، حيث لا يكون السؤال: هل القضية صادقة؟ أو هل الفعل نافع؟ بل: كيف ينتظم الشكل؟ وماذا يكشف؟ وما نوع الحضور الذي يصنعه؟

ويظهر من هذه المجالات أن كلمة «عقل» تُستخدم أحيانًا للدلالة علىٰ القدرة، وأحيانًا علىٰ المنهج، وأحيانًا علىٰ النسق، وأحيانًا علىٰ المرجعية، وأحيانًا علىٰ نمط التقويم. هذا التعدد الدلالي هو أحد أسباب الالتباس في نظرية العقول المتعددة. فعندما يقال العقل الاقتصادي والعقل الديني والعقل الجمالي، قد يبدو أن هناك موجودات متجاورة، بينما المقصود في الغالب اختلاف المنطق الذي ينتظم به الفعل داخل مجال معين. العقل الاقتصادي يحسب وفق الندرة والمنفعة، والعقل الأخلاقي يقوّم وفق الواجب والعدل، والعقل الجمالي يدرك وفق الشكل والتناسب، والعقل الديني يفسر داخل مرجعية متجاوزة، والعقل النظري يطلب الاتساق والصدق. لكن الشخص نفسه يستطيع الانتقال بين هذه الأنماط، بل يستطيع تشغيلها معًا في موقف واحد.

فالقرار ببناء مسجد، مثلًا، قد يدخل فيه الحساب الاقتصادي، والاعتبار الديني، والحكم الجمالي، والمسؤولية الأخلاقية، والمعرفة النظرية بالعمارة والاجتماع. لو كانت هذه عقولًا منفصلة، لاحتاج القرار إلىٰ عقل آخر يحكم بينها، ثم نحتاج إلىٰ عقل أعلىٰ يحكم بين هذا العقل والعقول السابقة، فينشأ تسلسل لا ينتهي. أما إذا كانت وظائف أو أنظمة تقويم داخل عقل واحد، أمكن تفسير القرار بوصفه عملية دمج وموازنة. غير أن وحدة الدمج لا تلغي استقلال المعايير؛ فالربح لا يتحول إلىٰ جمال، والجمال لا يصبح عدلًا، والعدل لا يساوي صحةً هندسية. الوحدة تنسق الاختلاف من دون أن تمحوه.

وهنا تتحدد إحدىٰ الخصائص الأساسية للعقل الواحد: قدرته علىٰ الانتقال بين أنظمة معيارية متعددة، وعلىٰ إدراك أن ما يصح في مجال لا يكفي في مجال آخر. فالفعالية معيار في الاقتصاد، لكنها لا تكفي لتبرير فعل أخلاقي؛ والصدق معيار في المعرفة، لكنه لا يضمن جمال التعبير؛ والإخلاص الديني لا يعوض الخطأ الفني أو الإداري؛ والجمال لا يبرر الظلم.

العقل الذي يخلط هذه المعايير يقع في اختزال المجال إلىٰ منطق واحد، أما العقل القادر علىٰ التمييز فيحفظ لكل مجال خصوصيته ثم يبحث عن صيغة للتنسيق.

إن هذا التنسيق لا يصدر بالضرورة عن مركز محايد فوق المجالات، بل قد يكون هو العقل في أعمق معانيه. فالعقل ليس مجرد وظيفة واحدة إلىٰ جانب الوظائف، بل القدرة علىٰ ترتيب العلاقة بينها، وعلىٰ اكتشاف حدود كل منطق، وعلىٰ منع الجزئي من الادعاء بأنه كلي. فإذا هيمن الحساب الاقتصادي علىٰ الأخلاق، أو هيمن الحكم الديني علىٰ التفاصيل العلمية من دون أدواتها، أو تحولت الجمالية إلىٰ معيار وحيد للحقيقة، اختل العقل لا لأن إحدىٰ وظائفه باطلة، بل لأنها تجاوزت مجال صلاحيتها.

تتيح هذه الرؤية التمييز بين العقل بوصفه مجالًا جامعًا، والعقول بوصفها أنظمة فرعية أو أنماطًا من العقلنة. فالعقل الواحد ليس محتوىً متجانسًا، بل قدرة تكاملية تحفظ الفروق وتدير التوترات. والعقول المتعددة ليست ذواتًا مستقلة، بل بنيات تشغيلية تتشكل داخل المجالات. ومع ذلك لا ينبغي حسم المسألة قبل اختبار إمكان وجود تعدد أعمق؛ لأن بعض الأنظمة قد تبلغ درجةً من الاستقلال تجعلها تفرض منطقها علىٰ الشخص كله، وقد تنشأ هويات مختلفة لا تتبادل المعلومات أو المعايير بسهولة.

إن الإنسان قد يعيش بعقل اقتصادي في السوق، وعقل ديني في العبادة، وعقل أخلاقي في الخطاب، وعقل نفعي في الممارسة، من دون أن يشعر بتناقض حاد. هذا الانفصال بين المجالات ليس مجرد تعدد وظيفي بريء؛ إنه قد يدل علىٰ تجزؤ الوحدة المعيارية. العقل هنا واحد من حيث الشخص، لكنه متعدد من حيث الأنظمة التي تحكمه، ووحدته ضعيفة لأنه لا ينجح في إخضاع مجالاته لمراجعة متبادلة. ومن ثم فإن وحدة العقل لا تعني جمع الوظائف تحت اسم واحد، بل قدرتها علىٰ الانكشاف بعضها لبعض.

إذا كان العقل الاقتصادي لا يسمع اعتراض العقل الأخلاقي، والعقل الديني لا يقبل مراجعة العقل النظري، والعقل الجمالي لا يعترف بحدود الواقع العملي، فإن الشخص يعيش

تعددًا شــبه مغلق. أما إذا اســتطاعت هذه الأنماط أن تدخل في حوار داخلي، وأن تعدل دعاواها، وأن تدرك أن لكل منها حدودًا، ظهرت وحدة أعلىٰ لا تلغي التخصــص. الوحدة العقلية هي قابلية الترجمة بين المجالات، لا التطابق بينها.

إن مفهوم الترجمة هنا لا يعني تحويل معيار إلىٰ آخر، بل إمكان أن يفهم كل مجال أثره في المجالات الأخرىٰ. يستطيع الحساب الاقتصادي أن يبين كلفة القرار، لكنه لا يحدد وحده هل يســتحق اتخاذه؛ ويســتطيع العقل الأخلاقي أن يحدد حقًا أو واجبًا، لكنه يحتاج إلىٰ المعرفة العملية لتنفيذه؛ ويســتطيع العقل الديني أن يمنح الغاية والمعنىٰ، لكنه يحتاج إلىٰ العقل النظري في فهم الواقع وإلىٰ العملي في تنزيل المقصــد؛ ويســتطيع العقل الجمالي أن يمنح الشــكل قوةً رمزية، لكنه لا يســتغني عن المادة والتقنية. هذا الاعتماد المتبادل هو أقوىٰ ما يدعم وحدة العقل.

غير أن الاعتماد لا يثبت عدم التعدد؛ فقد تعتمد دول متعددة بعضــها علىٰ بعض من دون أن تصــبح دولةً واحدة. ولذلك يحتاج إثبات الوحدة إلىٰ معيار أعمق، يتمثل في وحدة النســبة والمســؤولية. فالشــخص يقول: أنا اعتقدت، وأنا اخترت، وأنا ندمت، وأنا أراجع. لا ينســب الفعل إلىٰ عقل اقتصادي مستقل ثم يعفي ذاته، ولا يستطيع أخلاقيًا أن يقول إن جزءًا منه قرر والجزء الآخر غير مسؤول، إلا في حالات مرضية خاصة. وحدة الشخص القانونية والأخلاقية تقوم علىٰ افتراض أن أنظمته المتعددة تنتمي إلىٰ مركز مسؤول واحد.

لكن المسؤولية نفسها مفهوم معياري، ولا يجوز اتخاذها وحدها برهانًا أنطولوجيًا؛ فقد تفرض القوانين الوحدة لأســباب عملية حتىٰ إذا كان الواقع النفســي أكثر تعقيدًا. ومع ذلك تكشف القدرة علىٰ الندم والاعتراف بأن الشخص يستطيع إعادة نسبة أفعاله إلىٰ تاريخ واحد، وأنه لا يعيش وظائفه بوصفها ذواتًا أجنبية. الندم فعل يوحد الزمن والمجالات: معرفة لاحقة تحاكم قرارًا ســابقًا بمعيار قد يكون أخلاقيًا أو دينيًا أو عمليًا. هذه الحركة لا يمكن تفســيرها بسهولة إذا كانت العقول مستقلة استقلالًا كاملًا.

وتكشف الذاكرة بدورها عن وحدة تتجاوز الوظائف. فالذكرىٰ النظرية قد تؤثر في شعور جمالي، والخبرة الأخلاقية قد تغير الحساب الاقتصادي، والتجربة الدينية قد تعيد تفسير الماضي كله. لا تحتفظ كل وظيفة بذاكرتها الخاصة بمعزل عن غيرها، بل تدخل الخبرات في شبكة يمكن استدعاؤها داخل سياقات متعددة. صحيح أن الذاكرة ليست موحدة تمامًا، وأن هناك ذاكرات إجرائية ودلالية وعاطفية، لكن تفاعلها يسمح ببناء هوية لا تنتمي إلىٰ واحدة منها وحدها.

واللغة كذلك مجال وحدة؛ فالمفاهيم التي تُصاغ في مجال تنتقل إلىٰ آخر، وإن تغير معناها. مفهوم «القيمة» يعمل في الاقتصاد والأخلاق والجمال والدين، لكنه لا يعني الشيء نفسه. قدرة العقل علىٰ تمييز هذه الدلالات وربطها تكشف عن مجال مفهومي أوسع من أي عقل جزئي. غير أن اللغة قد تكون أيضًا مصدرًا لتوهم الوحدة؛ إذ يمنحنا الضمير «أنا» صورةً متماسكةً قد تخفي عمليات متعارضة. ولذلك لا يكفي الدليل اللغوي، لكنه يظل جزءًا من شبكة الوحدة.

إن نظرية العقول المتعددة تكون أكثر وجاهة حين تُفهم بوصفها رفضًا لاختزال العقل إلىٰ مقياس واحد. فالقدرة الرياضية لا تستنفد القدرة اللغوية، والذكاء الاجتماعي لا يساوي الاستدلال المجرد، والحس الموسيقي ليس شكلًا ناقصًا من الحساب. وقد أسهمت هذه النظريات في تحرير مفهوم العقل من المركزية المدرسية والاختبارات الضيقة. لكنها تقع في المبالغة إذا حولت كل قدرة إلىٰ عقل مستقل، لأن التميز الوظيفي لا يكفي لإثبات الاستقلال الأنطولوجي. التعدد في الأداء قد يكون نتيجة اختلاف شبكات أو خبرات أو تدريبات داخل بنية مشتركة.

كما أن تسمية القدرات عقولًا تحمل أثرًا معياريًا؛ فهي تمنح أنواعًا من الكفاءة اعترافًا كان محصورًا في المنطق واللغة والحساب. وهذا مكسب مهم، لكنه لا ينبغي أن يُخلط بالبرهنة علىٰ تعدد الموجود العقلي. يمكن الدفاع عن تنوع الذكاء من دون افتراض تعدد

العقول، كما يمكن القول بوحدة العقل من دون اختزال كل قدراته إلىٰ صورة واحدة. الوحدة الحقيقية لا تعني التجانس، والتعدد الحقيقي لا يعني الانفصال.

إن النظرية المستقلة للعقل تحتاج إلىٰ تجاوز تقابلين رسخا في الدراسات السابقة: تقابل الوحدة البسيطة والتعدد المنفصل، وتقابل العقل العام والقدرات الخاصة. فقد يكون العقل واحدًا بوصفه فضاءً للمنظور والهوية والمسؤولية، ومتعددًا بوصفه شبكةً من الأنظمة والوظائف والمعايير. هذا ليس جمعًا تناقضيًا إذا ضُبطت المستويات. الوحدة تتعلق بمن تُنسب إليه الخبرة، والتعدد يتعلق بكيفية إنتاجها وتقويمها. الوحدة أنطولوجية في مستوىٰ الشخص، والتعدد بنيوي ووظيفي في مستوىٰ العمليات، وقد يصبح تاريخيًا ومؤسسيًا في مستوىٰ أنماط العقلنة.

ومع ذلك لا ينبغي افتراض أن الوحدة الشخصية نهائية وغير قابلة للتفكك. فهي تتشكل عبر النمو، وتضعف في بعض الاضطرابات، وتتعرض للانقسام تحت ضغط الصدمات أو التناقضات العميقة، وتحتاج إلىٰ الذاكرة واللغة والاعتراف. وهذا يعني أن العقل الواحد ليس ذرةً أولىٰ، بل بنية تحفظ وحدتها بعمل مستمر. إنها وحدة حقيقية، لكنها دينامية؛ ليست وهمًا، لكنها ليست جوهرًا مصمتًا.

وتنبثق من هذا التصور فرضية مركزية: العقل ليس واحدًا لأنه يخلو من التعدد، بل لأنه يستطيع تنظيم التعدد داخل مجال مشترك من الوعي والذاكرة والمعنىٰ والتقويم. وليس متعددًا لأن لكل وظيفة جوهرًا خاصًا، بل لأن الوحدة لا تعمل إلا من خلال أنظمة متخصصة ومنطقيات مختلفة. فإذا تعطل التنظيم، ظهر التعدد كتنازع أو تجزؤ؛ وإذا نجح، ظهر بوصفه ثراءً داخليًا. الفرق بين التعدد الخصب والتعدد المفكك هو قدرة الأنظمة علىٰ الاتصال والمراجعة المتبادلة.

إن العقل النظري من دون العملي يتحول إلىٰ معرفة بلا فعل، والعقل العملي من دون النظري يتحول إلىٰ اندفاع بلا بصيرة، والعقل الأخلاقي من دون معرفة الواقع قد يصبح نيةً

عاجزة أو حكمًا أعمىٰ، والعقل الاقتصادي من دون الأخلاقي قد يحول كل شيء إلىٰ منفعة، والعقل الديني من دون النظر قد يقع في قراءة منغلقة، والعقل الجمالي من دون ارتباط بالحقيقة والإنسان قد يتحول إلىٰ تزيين للباطل. هذه ليست أدلة علىٰ أن كل عقل ناقص يحتاج إلىٰ غيره فحسب، بل علىٰ أن التسمية تعزل ما لا يوجد كاملًا في العزلة.

إن كل نمط يكتسب معناه من علاقته بالأنماط الأخرىٰ. النظري يصبح نظريًا لأنه لا يساوي العملي، لكنه يحتاج إليه ليكتسب أثرًا؛ والأخلاقي يتميز عن الاقتصادي، لكنه يلتقي به في تنظيم الموارد والحقوق؛ والديني يتميز عن الجمالي، لكنه يستخدم الرمز والصورة؛ والجمالي يختلف عن الأخلاقي، لكنه قد يكشف الإنسان علىٰ نحو يغير الحس الأخلاقي. التعدد إذن علائقي، لا مجموعة جزر مستقلة.

وقد يكون الخطأ الأعمق هو البحث عن وحدة العقل في عضو أو قوة واحدة. الوحدة ليست مكانًا، بل علاقة تنظيم. ليست غرفة قيادة داخل الدماغ، بل قدرة النظام علىٰ توحيد المعلومات والدوافع والمعايير في منظور وفعل. قد تكون موزعة ماديًا، لكنها متصلة وظيفيًا وظاهراتيًا. وهذا يفسر لماذا لا يعثر العلم علىٰ «مركز العقل» بوصفه نقطةً واحدة، من دون أن يترتب علىٰ ذلك إنكار الوحدة.

كما أن وحدة العقل لا تعني شفافيته لنفسه. كثير من عملياته غير واعية، وكثير من دوافعه لا تظهر مباشرة. ومع ذلك تدخل نتائجها في مجال ذاتي واحد. قد يكون العقل أشبه بمدينة لا يعرف الحاكم كل ما يجري في أحيائها، إلا أن هذا التشبيه السياسي يظل ناقصًا لأنه يعيد افتراض الحاكم. الأدق أن الوحدة تنشأ من شبكات الاتصال والتنسيق، وأن الوعي أحد مستوياتها لا سيد منفصل عنها.

وحين يُفهم الوعي بوصفه ساحة تكامل، يمكن تفسير كيف تصل نتائج الأنظمة المختلفة إلىٰ مجال مشترك، لكن لا ينبغي اختزال العقل كله في الوعي. فهناك تعلم وذاكرة ومعالجة وتقييم تجري خارج الحضور المباشر. العقل أوسع من الوعي، إلا أن وحدة الوعي

تمثل إحدىٰ أقوىٰ علامات وحدته. فالخبرات، علىٰ تنوعها، تظهر غالبًا في أفق واحد، ولا تُعطىٰ كعوالم مغلقة لكل وظيفة.

إن السؤال: «هل هذه عقول أم وظائف؟» لا يُجاب عنه بتفضيل لفظ علىٰ آخر، بل بتحليل درجة الاستقلال. إذا كان النظام يمتلك موضوعًا خاصًا، وقواعد معالجة، ومعيار نجاح، لكنه لا يملك منظورًا ذاتيًا مستقلًا ولا ذاكرةً وهويةً منفصلتين، فهو وظيفة أو نظام فرعي. وإذا امتلك مركز خبرة واستمرارًا وقصدًا ومسؤوليةً تخصه، اقترب من معنىٰ العقل المستقل. وبحسب هذا المعيار، تبدو العقول النظرية والعملية والأخلاقية والدينية والجمالية والاقتصادية وظائفَ أو أنظمة عقلنة داخل عقل شخصي واحد، لا عقولًا مستقلة بالمعنىٰ الأنطولوجي.

لكن هذا الحكم لا يلغي حقيقة التعدد؛ فهو تعدد في طرائق ظهور العالم، وفي معايير التقويم، وفي أنماط الفعل. العالم يظهر للعقل الاقتصادي مجالًا للموارد والاختيار، وللعقل الجمالي مجالًا للصورة والإيقاع، وللعقل الأخلاقي مجالًا للمسؤولية والحق، وللعقل الديني مجالًا للمعنىٰ المتجاوز، وللعقل النظري مجالًا للحقيقة والتفسير، وللعقل العملي مجالًا للإمكان والقرار. الشيء الواحد قد يظهر ضمن هذه الأبعاد جميعًا، من غير أن يكون أحدها قادرًا علىٰ استنفاده.

العقل الواحد ليس منظورًا مسطحًا، بل قدرة علىٰ حمل منظورات متعددة. وتكمن وحدته في أن هذه المنظورات تُنسب إلىٰ ذات تستطيع أن تنتقل بينها، وأن تجمعها أو تعارضها أو ترتبها. أما التعدد فيكمن في أن الانتقال لا يلغي اختلاف المنطق الذي يحكم كل منظور. إن الوحدة التي تمحو الفروق فقر، والتعدد الذي يقطع الصلات تفكك؛ والعقل الحي هو الوحدة التي تنظم الفروق من غير أن تلغيها.

لا يكشف تعدد المجالات التي يعمل فيها العقل عن تعدد أنطولوجي مباشر، لأن المجال لا يخلق بالضرورة عقلًا خاصًا به، وإنما يعيد ترتيب الأولويات والقواعد والغايات

داخل فاعلية واحدة. وحين ينتقل الإنسان من البرهان النظري إلىٰ الاختيار العملي، ومن الحكم الأخلاقي إلىٰ التذوق الجمالي، ومن الحساب الاقتصادي إلىٰ التأويل الديني، فإنه لا يغادر ذاته ليدخل ذاتًا أخرىٰ، بل يغير زاوية حضوره إلىٰ العالم، ويستدعي من بنيته العقلية ما يلائم طبيعة الموضوع والمعيار والغاية. غير أن هذا الانتقال لا يمكن وصفه بأنه تبدل سطحي في الوظيفة؛ إذ تتغير معه طريقة ظهور الأشياء، وحدود ما يعد دليلًا، ونمط العلاقة بين الجزء والكل، وموقع الذات من الموضوع. ومن ثم فإن التعدد ليس وهمًا لغويًا محضًا، كما أنه ليس تعدد ذوات مستقلة، بل هو تعدد حقيقي في أنماط التفعيل والتقويم داخل وحدة لا تتحقق إلا عبره.

إن العقل الأخلاقي يمثل أحد أكثر المواضع دقةً في اختبار هذه الوحدة؛ لأن الحكم الأخلاقي لا يقوم علىٰ معرفة الوقائع وحدها، ولا علىٰ حساب النتائج وحده، ولا علىٰ الاستجابة العاطفية وحدها. إنه تركيب تتقاطع فيه معرفة الفعل وسياقه، وتقدير أثره في الآخرين، وتمثل مبدأ أو قيمة، والقدرة علىٰ نسبة المسؤولية إلىٰ الذات، والاستعداد لتحمل كلفة القرار. فإذا قيل إن الإنسان يمتلك عقلًا أخلاقيًا مستقلًا، وجب بيان ما الذي يستقل به هذا العقل عن بقية البنية. هل له موضوع لا تدركه سائر الوظائف؟ هل يملك قواعد استدلال لا تتصل بالعقل النظري؟ هل يعمل خارج الذاكرة والانفعال والتجربة؟ أم أن استقلاله لا يتجاوز استقلال المجال الذي يتحرك فيه؟

لقد حاولت اتجاهات عقلانية كبرىٰ أن تؤسس الأخلاق علىٰ العقل بوصفه مصدرًا لمبدأ كلي لا يخضع للميل والمنفعة. وكان الدافع إلىٰ ذلك حماية الإلزام الأخلاقي من تقلب الرغبات واختلاف المصالح. فإذا كان الخير ما يرغبه الإنسان، أصبحت الأخلاق أسيرة النزوع؛ وإذا كان ما ينفعه، أصبحت المصلحة أصل القيمة؛ وإذا كان ما تقره الجماعة، تعذر نقد الجماعة حين تشرعن الظلم. ومن هنا ظهر العقل الأخلاقي بوصفه قدرةً علىٰ تجاوز الجزئي إلىٰ قاعدة يمكن تعميمها، وعلىٰ النظر إلىٰ الإنسان باعتباره غايةً لا مجرد وسيلة.

غير أن هذه القوة التأسيسية حملت معها مشكلةً لا يمكن تجاهلها: هل يصدر الحكم الأخلاقي عن عقل خالص منفصل عن شروط الحياة، أم أن صيغته الكلية نفسها تتشكل في خبرة إنسانية محددة؟ إن التجريد يمنح المبدأ اتساعه، لكنه قد يحرمه حساسية السياق؛ والقاعدة تحمي من الهوىٰ، لكنها قد تعجز عن إدراك الفرادة؛ والكونية تمنع التمييز الاعتباطي، لكنها قد تتحول إلىٰ صيغة فارغة إذا لم تدخل في علاقة بالواقع. لذلك لا يظهر العقل الأخلاقي بوصفه عقلًا مكتفيًا بذاته، بل بوصفه قدرةً علىٰ تركيب الكلي والجزئي، والقاعدة والحالة، والنية والنتيجة، والذات والآخر.

لقد أبرزت الاتجاهات الوجدانية أن الحكم الأخلاقي لا ينشأ من الاستدلال وحده، وأن التعاطف والنفور والشعور بالعدل عناصر فاعلة في تكوينه. لكن رد الأخلاق إلىٰ الانفعال يواجه مشكلةً مقابلة؛ فالانفعالات متفاوتة، وقد تتجه إلىٰ القريب وتتبلد أمام البعيد، وقد تتأثر بالخوف والتحيز والانتماء. ومن ثم يحتاج الشعور نفسه إلىٰ تقويم، كما تحتاج القاعدة إلىٰ إحساس بالواقع الإنساني الذي تطبق فيه. لا يكون العقل الأخلاقي عقلًا منفصلًا عن العاطفة، ولا تكون العاطفة بديلًا عن العقل، بل تنشأ الأخلاق من قدرة الفاعلية الإنسانية علىٰ تحويل الانفعال إلىٰ معنىٰ قابل للمراجعة، وتحويل المبدأ إلىٰ ممارسة تراعي الحياة.

ويكشف ذلك أن العقل الأخلاقي ليس عضوًا داخليًا يطلق الأحكام، بل مستوىً من التكامل. فهو يستدعي العقل النظري لكي يفهم الوقائع، والعقل العملي لكي يقدر الإمكانات، والخيال لكي يتصور موقع الآخر، والذاكرة لكي يتعلم من الخبرة، والانفعال لكي يدرك ثقل الضرر والمعاناة، واللغة لكي يصوغ المبررات، والوعي بالذات لكي يتحمل المسؤولية. وما يسمىٰ عقلًا أخلاقيًا هو الطريقة التي تنتظم بها هذه الوظائف حين يصبح السؤال هو: ماذا يجب أن أفعل، لا لمجرد بلوغ منفعة، بل لأن الفعل جدير أو عادل أو حافظ لكرامة الإنسان؟

إن هذا التنظيم يملك معيارًا خاصًا، لكنه لا يملك وجودًا مستقلًا. فالمعيار الأخلاقي قد يعارض المنفعة الاقتصادية، لكنه يحتاج إلىٰ الحساب الاقتصادي حين يتعلق القرار بتوزيع الموارد. وقد يرفض القاعدة القانونية، لكنه يحتاج إلىٰ معرفة القانون وآثاره. وقد يتقاطع مع المرجعية الدينية، لكنه لا يذوب فيها دائمًا؛ إذ يمكن للإنسان أن يدرك ظلمًا قبل أن يحوله إلىٰ قضية دينية صريحة، كما يمكن للتأويل الديني نفسه أن يحتاج إلىٰ حس أخلاقي يميز بين دلالات النصوص وتطبيقاتها. هذه العلاقات تمنع عزل العقل الأخلاقي، لكنها لا تسمح بإذابته في غيره.

أما العقل الديني، فإن وصفه بالعقل يتطلب عناية أشد؛ لأن الدين لا يظهر في الوعي بوصفه مجالًا جزئيًا فحسب، بل قد يقدم تصورًا كليًا للوجود والإنسان والمصير والمعنىٰ. ومن ثم لا يعمل العقل الديني دائمًا كوظيفة إلىٰ جانب وظائف أخرىٰ، بل قد يعيد ترتيب جميع الوظائف من داخل مرجعية شاملة. العلم يصبح بحثًا في عالم مخلوق، والأخلاق تصبح مسؤوليةً أمام معنىٰ متجاوز، والاقتصاد يصبح مجالًا للأمانة والعدل، والجمال يصبح تجليًا للنظام أو الإبداع، والتاريخ يصبح مسرحًا للابتلاء والاستخلاف والمصير. هنا لا يقتصر العقل الديني علىٰ معالجة موضوعات دينية، بل يصوغ أفقًا تتخذ الأشياء داخله دلالتها.

ومع ذلك لا يعني شمول الأفق وجود عقل آخر منفصل. فالمؤمن لا يمتلك جهازًا ذهنيًا جديدًا حين يؤمن، وإنما يعيد بناء علاقته بالعالم في ضوء مرجعية تتجاوز التجربة المباشرة. الإدراك هو الإدراك، والاستدلال هو الاستدلال، والذاكرة هي الذاكرة، لكن ترتيبها وغايتها ومقدماتها يتغير. ولهذا فإن العقل الديني أقرب إلىٰ نمط من العقلنة الوجودية منه إلىٰ ذات عقلية مستقلة. إنه طريقة في جعل العالم مفهومًا داخل علاقة بين المرئي والغيب، والواقع والمعنىٰ، والزمن والمصير.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاه يجعل الدين حدًا للعقل، واتجاه يجعل العقل شرطًا لفهم الدين، واتجاه يرىٰ بينهما مجالين متمايزين لا يطغىٰ أحدهما علىٰ الآخر. غير أن هذا الانقسام كان في أحيان كثيرة نتيجة اختلاف مفهوم العقل نفسه. فإذا عُرّف العقل بالاستدلال القائم علىٰ المحسوس وحده، بدا الدين تجاوزًا له؛ وإذا عُرّف بالقدرة علىٰ إدراك المعنىٰ والكلي والغاية، أمكن للدين أن يدخل في مجاله؛ وإذا عُرّف بالاستقلال الكامل عن المرجعية، أصبح العقل الديني تناقضًا؛ أما إذا فُهم العقل بوصفه قدرةً علىٰ العمل داخل مقدمات وفحص علاقاتها ونتائجها، أمكن الحديث عن عقل ديني من دون أن يعني ذلك تعطيل النقد.

إن المشكلة لا تقع في وجود مرجعية سابقة وحده؛ فكل عقل يعمل داخل مقدمات لا يبدأ من خلقها جميعًا. العلم نفسه يفترض انتظام العالم وإمكان المعرفة وقيمة الدليل، والقانون يفترض معنىٰ الإلزام، والأخلاق تفترض قيمة الإنسان أو الخير، والاقتصاد يفترض مفاهيم الحاجة والمنفعة والندرة. السؤال ليس: هل يبدأ العقل من مرجعية؟ بل: كيف يتعامل معها؟ هل يحولها إلىٰ سلطة تغلق السؤال، أم إلىٰ أفق يفتح التأويل؟ هل يكتفي بتكرارها، أم يميز بين أصلها وفهمه التاريخي لها؟ هل يخلط بين المطلق في الاعتقاد والنسبي في التفسير؟

هنا يظهر الفرق بين العقل الديني والإغلاق الديني. فالعقل الديني، إذا كان عقلًا حقًا، لا يساوي مجرد التسليم، بل يتضمن فهمًا وتأويلًا وتمييزًا وترجيحًا وربطًا بين النص والواقع والمقصد والمآل. أما حين تُلغىٰ هذه الفاعليات، فلا يظهر عقل ديني مستقل، بل تتراجع الفاعلية العقلية لمصلحة التلقين أو الامتثال غير المفحوص. الإيمان قد يمنح العقل أفقًا، لكنه لا يعفيه من مسؤوليته في الفهم؛ كما أن العقل لا يملك أن يحول كل ما يتجاوز الحس إلىٰ لا معنىٰ لمجرد أنه لا يخضع للأداة نفسها التي تُدرس بها الظواهر المادية.

إن استقلال العقل الديني عن العقل النظري ليس استقلالًا في الوجود، بل اختلاف في المرجعية وطبيعة الموضوع. العقل النظري يسأل عن الاتساق والتفسير والدليل، والعقل

الديني يستخدم هذه الأدوات، لكنه يربطها بمعنىٰ لا يستنفده الوصف التجريبي. وقد يقع الصراع عندما تُستخدم أداة مجال لإلغاء مجال آخر: حين يطالب العلم التجريبي بإثبات المعنىٰ الأخروي بالطريقة نفسها التي يثبت بها حركة جسم، أو حين يتدخل التأويل الديني في تفاصيل الطبيعة من غير أدواتها، أو حين تتحول العقيدة إلىٰ بديل عن البحث. الصراع هنا لا يثبت تعدد العقول، بل يكشف خللًا في تحديد حدود الوظائف.

ويحمل العقل الديني بعدًا معياريًا يشبه العقل الأخلاقي من جهة، لكنه لا يطابقه. فالقيمة الدينية قد تستمد إلزامها من علاقة الإنسان بالمطلق، بينما يمكن للعقل الأخلاقي أن يصوغ مبدأً من الاعتراف بالآخر أو من كونية القاعدة. وقد يتفق المساران في النتيجة ويختلفان في التأسيس، وقد يختلفان في التأويل والتطبيق. ولا يسمح هذا الاختلاف بالقول إن شخصًا واحدًا يحمل عقلين مستقلين، بل يدل علىٰ إمكان تعدد مصادر التبرير داخل بنية واحدة.

إن العقل الجمالي يختبر الوحدة من جهة أخرىٰ؛ فهو يتحرك في مجال لا يكون الصدق المنطقي فيه المعيار الوحيد، ولا المنفعة المباشرة الغاية الأساسية، ولا الواجب الأخلاقي كافيًا لتحديد القيمة. قد يكون العمل الفني صادقًا جماليًا من غير أن يكون تقريرًا واقعيًا، وقد يكشف حقيقةً إنسانية من خلال التخيل، وقد يثير تجربة لا يمكن ترجمتها كاملة إلىٰ قضايا. وهذا ما دفع بعض الفلسفات إلىٰ منح الحكم الجمالي منزلةً وسيطة بين المعرفة والرغبة، أو بين الحس والعقل، أو بين الطبيعة والحرية.

غير أن الجمال لا ينتمي إلىٰ مملكة مغلقة. فالتذوق يستدعي خبرةً ثقافية، والخيال يعمل بمواد الذاكرة، والشكل يُدرك من خلال الحس، والتأويل يستخدم المفهوم، والانفعال يمنح العمل ثقله، والحكم يتأثر بالمعايير. ومن ثم فإن العقل الجمالي ليس ملكةً منفصلة، بل صورة من صور التكامل يتم فيها إدراك الوحدة في التنوع، والمعنىٰ في الشكل، والإمكان في المحسوس. إنه لا يلغي العقل النظري، لكنه لا يخضع له خضوعًا كاملًا؛ لأن فهم بناء القصيدة لا يساوي تذوقها، وتحليل نسب اللوحة لا يستنفد حضورها.

لقد رأت بعض الاتجاهات أن الحكم الجمالي ذاتي، بينما سعت أخرىٰ إلىٰ تأسيس معايير تتجاوز الذوق الفردي. ويكشف هذا النزاع أن العقل الجمالي يحمل توترًا بين الخصوصية والمشترك. التجربة تقع في ذات بعينها، لكنها تطلب غالبًا نوعًا من المشاركة؛ حين يقول الإنسان إن هذا العمل جميل، لا يصف حالته الداخلية فقط، بل يتكلم كما لو أن الآخرين قادرون علىٰ رؤية ما يراه. ولا يبلغ هذا الطلب درجة البرهان العلمي، لكنه لا يكون مجرد إعلان رغبة. هناك بنية في العمل، وسياق، وتقاليد، وقدرة علىٰ التمييز، تجعل الحكم قابلًا للنقاش.

إن هذه القابلية للنقاش دليل علىٰ أن الجمالي لا يقع خارج العقل، لكنه يستخدم نوعًا مختلفًا من الحجة. فالحجة الجمالية قد تشير إلىٰ التناسب والابتكار والتوتر والوحدة والرمز، وقد تدعو الآخر إلىٰ إعادة الرؤية بدل أن تلزمه بنتيجة منطقية. إنها توسع الإدراك أكثر مما تغلقه، وتعمل علىٰ الحس والخيال والفكرة معًا. وما يسمىٰ عقلًا جماليًا هو قدرة العقل الواحد علىٰ أن يدرك ما لا يرد إلىٰ الوظيفة والمنفعة، وأن يسمح للشكل بأن يكشف معنىٰ.

ويظهر استقلال هذا النمط حين يرفض الفن أن يتحول إلىٰ أداة أخلاقية أو سياسية أو دينية محضة. لكن استقلال المجال لا يساوي انفصاله؛ فالعمل الفني يستطيع أن يحمل مضمونًا أخلاقيًا أو دينيًا، وأن يدخل في الاقتصاد، وأن يتأثر بالتقنية. والمشكلة تنشأ حين يحاول منطق واحد ابتلاع بقية المنطقيات. إذا جُعلت القيمة الأخلاقية معيارًا وحيدًا للفن، أُهملت بنية الشكل؛ وإذا جُعل الجمال عذرًا لإلغاء المسؤولية، تحول الفن إلىٰ حصانة؛ وإذا حُوّل إلىٰ سلعة فقط، اختُزل حضوره في السعر. العقل الواحد هو القادر علىٰ حفظ هذه الفروق وإدراك تداخلها.

أما العقل الاقتصادي، فقد اكتسب في الأزمنة الحديثة قوةً تتجاوز المجال الذي نشأ فيه. لم يعد يشير فقط إلىٰ قدرة الإنسان علىٰ تدبير الموارد تحت الندرة، بل أصبح نموذجًا عامًا للفاعلية: فرد يختار بين البدائل وفق منفعة متوقعة، ويحسب الكلفة والربح، ويعيد ترتيب

سلوكه بحسب الحوافز. وقد منح هذا النموذج الدراسات الاقتصادية قدرةً علىٰ الصياغة والقياس، لكنه حمل معه خطر تحويل افتراض منهجي إلىٰ ماهية للإنسان. فالإنسان لا يعيش كل علاقاته بو صفها صفقات، ولا يحسب جميع أفعاله بمنطق التعظيم، ولا تكون تفضيلاته ثابتةً أو مستقلة عن المجتمع.

وقد كشفت الدراسات السلوكية والانفعالية أن الاختيار الاقتصادي يتأثر بالانحياز والسياق والخسارة المتوقعة والثقة والعادة والعدالة المدركة. غير أن هذه الاكتشافات لا تعني أن العقل الاقتصادي غير موجود، بل تعني أن النموذج الذي اختزله في الحساب المجرد كان ضيقًا. إن تدبير الندرة وظيفة حقيقية، وتقدير المخاطر والبدائل ضرورة، لكنهما لا يعملان خارج الهوية والقيم والانفعالات. السوق نفسه لا يقوم علىٰ السعر وحده، بل علىٰ الثقة والقواعد والتوقع والاستقرار والاعتراف المتبادل.

إذا كان العقل الاقتصادي عقلًا مستقلًا، لكان ينبغي أن يكون قادرًا علىٰ تحديد غاياته من داخله. لكنه لا يفعل ذلك؛ فهو يبين أفضل الوسائل لبلوغ هدف محدد، ويقارن النتائج تحت شروط معينة، لكنه لا يحسم وحده أي غاية تستحق السعي. يستطيع الحساب أن يبين أن استغلال الضعيف مربح، لكنه لا يقرر هل هو مشروع؛ وأن تدمير البيئة يقلل الكلفة القريبة، لكنه لا يحدد حق الأجيال؛ وأن تسليع مورد ما يزيد العائد، لكنه لا يجيب عما إذا كان المورد ينبغي أن يخضع للسوق أصلًا. هذه الحدود تكشف أن العقل الاقتصادي عقل أداتي في جانب كبير منه، وأنه يحتاج إلىٰ العقل الأخلاقي والسياسي والاجتماعي لتحديد الإطار الذي يعمل داخله.

غير أن «الأداتية» لا تعني الدونية؛ فالمجتمعات لا تستطيع تحقيق القيم من دون حساب الإمكان والموارد. العدالة التي لا تعرف حجم الموارد قد تتحول إلىٰ وعد فارغ، والغاية الأخلاقية التي تهمل الكفاءة قد تنتج نتائج تناقض مقصدها. لكن الكفاءة لا يمكن أن تمنح نفسها الشرعية. ومن هنا يتجلىٰ التكامل: العقل الأخلاقي يحدد الحدود والغايات، والعقل

الاقتصـــادي يختبر الوســـائل والتكاليف، والعقل العملي يوازن الإمكانات، والعقل النظري يدرس الواقع، والعقل الديني أو الفلسفي يمنح الفعل أفقًا أوسع للمعنىٰ.

ويزداد الأمر تعقيدًا حين يتحول الاقتصـــاد من مجال إلىٰ عقلنة شـــاملة. عندئذ تُقاس المعرفة بالعائد، والتعليم بســـوق العمل، والصـــحة بالكلفة، والزمن بالإنتاجية، والعلاقات بالشـــبكات النافعة، بل تُقاس الذات بقدرتها علىٰ الاســـتثمار في نفســـها. لا يعود العقل الاقتصادي وظيفةً، بل يصبح نظامًا ثقافيًا يعيد تشكيل بقية الوظائف. وهذا يؤكد أن ما يسمىٰ «العقول» قد يكون في بعض الحالات أنظمةً مؤسسية للعقلنة تتجاوز الفرد وتدخل في تكوينه.

إن العقل الاقتصـــادي بهذا المعنىٰ لا يوجد داخل رأس الشـــخص فقط، بل في الســـوق والقانون والمحاسبة والمؤشرات والمؤسسات والخطابات. وكذلك العقل الديني يتجسد في التأويل والطقس والمؤســـســـة والذاكرة الجماعية، والعقل العلمي في المختبر والمنهج والجماعة البحثية، والعقل القانوني في القواعد والإجراءات والســـوابق. ومن ثم فإن التعدد ليس تعدد قدرات فردية فقط، بل تعدد بيئات تنظّم التفكير وتنتج معاييره. الفرد لا يحمل هذه العقول بوصفها جواهر، بل يدخل في أنظمة تمنحه طرائق مختلفة لرؤية العالم.

وتكشـــف هذه الحقيقة محدودية النظريات التي حصـــرت العقل في الفرد. فالعقل لا يتكون بمعزل عن مؤسسات تخزن المعرفة وتوزع الأدوار وتحدد ما يعد صحيحًا أو مقبولًا. الباحث العلمي يعتمد علىٰ لغة ومناهج وأجهزة وتقاليد نقدية؛ والقاضـــي يعتمد علىٰ قانون وسوابق وإجراءات؛ والفقيه يعتمد علىٰ نصوص وأصول ومناهج تأويل؛ والاقتصادي يعتمد علىٰ نماذج وبيانات ومؤسسات. ما يبدو فعلًا فرديًا هو غالبًا عقدة داخل شبكة معرفية أوسع.

غير أن القول بالطابع المؤســـسي للعقل لا يســـمح بإســـناد عقل مكتمل إلىٰ المؤســـســـة. فالمؤســـســـة لا تشـــعر ولا تملك منظورًا ذاتيًا بالمعنىٰ الشـــخصـــي، لكنها تخزن قواعد وتنتج قرارات قد تتجاوز معرفة أفرادها. يمكن وصفها بأنها عقلانية أو لا عقلانية، لكن ذلك وصف لنمط تنظيمها، لا إثبات لوعي جمعي مســـتقل. ومن هنا ينبغي التمييز بين العقل الشـــخصـــي،

والعقلنة المؤسسية، والمعرفة الموزعة. الخلط بينها هو الذي يجعل الحديث عن العقول المتعددة فضفاضًا.

العقل الشخصي يملك منظورًا وخبرةً ونسبةً إلىٰ الذات. والعقلنة المؤسسية تملك قواعد وإجراءات ومعايير أداء. والمعرفة الموزعة تنتشر بين أشخاص وأدوات ونصوص، بحيث لا يحيط بها فرد واحد. هذه المستويات تتفاعل، لكن لا يختزل أحدها في الآخر. قد تكون المؤسسة أكثر كفاءةً من أفرادها، وقد تكون أقل حكمةً منهم؛ وقد تنتج قرارًا لا يريده أي فرد بعينه، لكنه لا يصبح لذلك قرار ذات واعية بالمعنىٰ نفسه.

إن هذه التمييزات تسمح بإعادة قراءة نظرية العقول المتعددة. إذا كان المقصود تعدد الاستعدادات والقدرات، فهي تصف حقيقة نفسية وتربوية مهمة، لكنها لا تثبت تعدد الذوات. وإذا كان المقصود تعدد أنظمة المعالجة، فهي تكشف بنية العقل المركبة، لكنها لا تثبت أن لكل نظام منظورًا مستقلًا. وإذا كان المقصود تعدد أنماط العقلنة الثقافية، فهي تكشف أثر المؤسسات والتاريخ، لكنها تصف أطرًا لا عقولًا شخصية. وإذا كان المقصود تعدد مراكز الوعي، فهذه دعوىٰ أنطولوجية قوية تحتاج إلىٰ دليل يتجاوز التخصص الوظيفي.

ومن هنا يجب ألا تُستخدم كلمة «عقل» في هذه المستويات جميعًا بالدلالة نفسها. فالعقل النظري والعملي والأخلاقي والديني والجمالي والاقتصادي ليست عقولًا بالمعنىٰ الذي يجعل لكل منها ذاتًا ووعيًا وذاكرةً مستقلة، بل هي جهات للفاعلية، أو أنظمة تقويم، أو أنماط عقلنة. وأهمية التمييز لا تكمن في ضبط المصطلح وحده، بل في منع النتائج الخاطئة التي تنشأ عن تحويل المجاز إلىٰ وجود. فعندما يقال إن «العقل الاقتصادي» يريد الربح، لا يوجد داخل الشخص فاعل اقتصادي مستقل، بل يوجد منطق للترجيح قد يهيمن علىٰ قراره. وعندما يقال إن «العقل الديني» يفسر الحدث، فالمقصود أن الفاعل يعمل داخل مرجعية معينة.

غير أن رد هذه العقول إلىٰ وظائف لا ينبغي أن يكون ردًا اختزاليًا. فالوظيفة قد تكون سطحيةً أو عميقة، عارضةً أو مكوِّنة. بعض الوظائف يغيّر موضوعه من غير أن يغير بنية

الفاعل، وبعضها يعيد تنظيم الفاعل كله. استخدام الحساب في مسألة عابرة يختلف عن تشكل الشخصية بمنطق اقتصادي؛ وقراءة نص ديني عابرة تختلف عن تكوّن الهوية داخل أفق ديني؛ والاستمتاع بصورة يختلف عن بناء حس جمالي يغير الإدراك. لذلك فهذه الأنماط ليست أزرارًا تُشغّل ثم تُطفأ، بل يمكن أن تصبح طبقات مستقرة في الشخصية.

إن مفهوم «النمط العقلي» أدق من مفهوم «العقل المستقل» في هذا السياق. النمط العقلي هو تنظيم نسبي للانتباه والمفاهيم والمعايير والغايات، يتكون في مجال معين ثم قد يمتد إلىٰ غيره. له درجة من الاستقرار، لكنه لا يملك ذاتًا منفصلة. وقد تتعايش أنماط متعددة داخل الشخص، وقد يهيمن أحدها، وقد تدخل في صراع أو تكامل. ومن هنا يكون التعدد واقعيًا لا لفظيًا، لكنه تعدد في البنية لا في حامل الوجود الشخصي.

ولا بد من التمييز بين التعدد والتناقض. فقد يحمل العقل أنماطًا متعددة من غير أن يتناقض، ما دامت تعمل في مجالاتها وتخضع لتنسيق. أما التناقض فينشأ حين يصدر عن الشخص حكمان غير قابلين للجمع في المجال نفسه، أو حين يستخدم معيارًا ويرفض نتائجه عندما تمسه. التعدد قد يكون علامةً علىٰ الغنىٰ، بينما التناقض غير المفحوص علامة علىٰ ضعف التكامل. والعقل لا يزيل كل تناقض فورًا، لكنه يمتلك القدرة علىٰ كشفه.

إن القدرة علىٰ كشف التناقض تمثل دليلًا علىٰ مستوىٰ جامع. لو كانت الأنظمة مغلقةً بالكامل، لما ظهر التعارض للوعي؛ إذ يعمل كل منها داخل حدوده من غير أن يلتقي بالآخر. ظهور الصراع بين المصلحة والواجب، أو بين الاعتقاد والرغبة، أو بين الإيمان والتأويل العلمي، يعني أن النتائج بلغت مجالًا مشتركًا. هذا المجال ليس بالضرورة مركزًا بسيطًا، لكنه بنية تكامل تسمح بالمقارنة.

وقد طورت بعض النظريات المعاصرة تصورات للعقل بوصفه نظامًا من وحدات شبه مستقلة، أو مجتمعًا من العمليات، أو بنيةً تنبؤية تتنافس داخلها النماذج. وقد قدمت هذه التصورات بديلًا عن صورة الجوهر البسيط، وأظهرت أن القرار قد يكون نتيجة تفاوض غير

واعٍ بين نظم متعددة. لكن تحويل العقل إلىٰ مجتمع داخلي يظل استعارةً تحتاج إلىٰ حدود؛ فالمجتمع يتكون من أشخاص ذوي منظور، بينما الوحدات العقلية قد تكون خوارزميات أو عمليات بلا ذاتية. استخدام لغة الرغبة والاعتقاد في وصفها قد يوهم بأنها عقول صغيرة، في حين أنها آليات ضمن نظام واحد.

وتظهر المشكلة نفسها في تفسير الصراع النفسي. حين يريد الإنسان شيئًا ويرفضه في الوقت نفسه، يقال إن جزءًا منه يريد وجزءًا آخر يمنع. لكن «الجزء» هنا لا يملك بالضرورة ذاتًا كاملة؛ إنه اتجاه أو دافع أو تمثيل. الصراع لا يثبت وجود عقلين، بل يكشف أن الإرادة ليست نقطةً بسيطة. الإنسان لا يريد دائمًا إرادةً واحدة؛ فقد يريد الفعل ويريد ألا يريده، وقد يختار ما يندم عليه قبل أن يفعله. هذه المستويات من الرغبة والتقويم تعكس تركيب العقل، لكنها تظل منسوبةً إلىٰ شخص واحد.

إن الوحدة الشخصية تظهر في القدرة علىٰ اتخاذ موقف من الدوافع. لا يساوي الإنسان أقوىٰ رغبة فيه، بل يستطيع أن يحدد أي رغبة يعترف بها بوصفها معبرةً عنه. وهذه القدرة علىٰ التبني أو الرفض تمنح الوحدة بعدًا معياريًا. الذات ليست مجرد مجموع ما يحدث فيها، بل ما تنسبه إلىٰ نفسها بعد المراجعة. ومع ذلك لا تكون هذه السلطة مطلقة؛ فقد تكون عملية التبني نفسها متأثرةً بما لا تعيه. الوحدة إذن فعل مستمر من التنظيم الذاتي، لا سيادةً كاملة.

ويؤدي هذا إلىٰ تمييز مهم بين الوحدة الواقعية والوحدة المثالية. الوحدة الواقعية هي الحد الأدنىٰ من التكامل الذي يجعل الخبرة والأفعال منسوبةً إلىٰ شخص، أما الوحدة المثالية فهي الاتساق الذي يسعىٰ العقل إلىٰ بلوغه بين معتقداته وقيمه وقراراته. قد يمتلك الإنسان الأولىٰ ويفتقر إلىٰ الثانية. هو شخص واحد، لكنه يعيش تناقضات لم ينجح في دمجها. ومن الخطأ أخذ عدم الاتساق دليلًا علىٰ تعدد العقول أنطولوجيًا؛ إنه قد يدل علىٰ أن الوحدة المعيارية غير مكتملة.

إن العقل الواحد ليس بالضرورة عقلًا منسجمًا، كما أن المجتمع الواحد ليس خاليًا من الصراع. لكن التشبيه بالمجتمع يكشف حدودًا أخرىٰ؛ فالوحدة لا تعني قمع الاختلاف، بل وجود قواعد تتيح إدارته. العقل الناضج لا يلغي الحس الجمالي لمصلحة الحساب، ولا يلغي الإيمان لمصلحة التجريب، ولا يلغي المصلحة لمصلحة المبدأ في كل حالة، بل يحدد موقع كل منها ويقيم العلاقات بينها. النضج هو قدرة الوحدة علىٰ استيعاب التعدد من دون أن تُختطف بأحد أجزائها.

ويظهر الاختطاف حين يتحول منطق جزئي إلىٰ عقل كلي مزعوم. الحساب الاقتصادي حين يحتكر القيمة، أو المنطق النظري حين ينكر كل ما لا يتحول إلىٰ قضية، أو المرجعية الدينية حين تستغني عن معرفة الواقع، أو الحس الأخلاقي حين يرفض تعقيد النتائج، أو الجمال حين يتحول إلىٰ تبرير للامسؤولية. في كل هذه الحالات لا يكون الخلل في وجود الوظيفة، بل في تجاوزها حدودها. العقل الكلي ليس وظيفةً إضافية إلىٰ جانبها، بل وعي الحدود والعلاقات.

وهذا يفرض إعادة النظر في معنىٰ «وحدة العقل». الوحدة ليست أن يستخدم العقل معيارًا واحدًا في كل شيء، لأن المجالات غير متطابقة. استخدام معيار الصدق وحده في الجمال، أو المنفعة وحدها في الأخلاق، أو الإيمان وحده في الهندسة، لا يحقق الوحدة بل الاختزال. الوحدة الأعمق هي وحدة القدرة علىٰ التمييز بين المعايير، وعلىٰ فهم سبب اختلافها، وعلىٰ بناء ترتيب بينها حين تتعارض.

إن ترتيب المعايير لا يكون ثابتًا خارج كل سياق. قد تتقدم الضرورة العملية في حالة إنقاذ حياة، ويتقدم الحق في حالة الظلم، وتتقدم الدقة في البحث العلمي، ويتقدم المعنىٰ في التجربة الدينية، ويتقدم الشكل في العمل الفني. لكن السياق لا يعني النسبية المطلقة؛ إذ توجد حدود تمنع تحويل الضرورة إلىٰ مبرر دائم، أو الجمال إلىٰ حصانة، أو الربح إلىٰ قيمة عليا. العقل الواحد يعمل بوصفه قدرةً علىٰ الحكم في هذه العلاقات، لا بوصفه قاعدة واحدة تبتلعها.

ومن هنا تنشـأ الحاجة إلىٰ مفهوم «الوحدة المركبة». الوحدة المركبة تختلف عن الوحدة البسيطة في أنها لا تسبق التعدد بوصفها جوهرًا مكتملًا، بل تتحقق من خلال تنظيمه. ولا تعني مجرد جمع الأجزاء، لأن الجمع بلا علاقات لا ينتج عقلًا. وهي وحدة دينامية، لأن العلاقات تتغير بالتعلم والخبرة. كما أنها وحدة مفتوحة، لأن العقل يدمج عناصر جديدة ويعيد تفسير ماضيه، لكنها ليست بلا حدود، لأن استمرار المنظور والذاكرة والجسد والاعتراف يحفظ هويتها.

تقوم الوحدة المركبة علىٰ خمسة أبعاد متداخلة. أولها وحدة المنظور، حيث تظهر الخبرات بوصفها خبرات لكائن بعينه. وثانيها الوحدة الزمنية، حيث يرتبط الماضي بالحاضر ويتوجه الحاضر نحو المستقبل. وثالثها الوحدة الدلالية، حيث تدخل الخبرات في شبكة من المعاني تسمح بانتقال المفاهيم بين المجالات. ورابعها الوحدة العملية، حيث تصدر الأفعال عن نظام يستطيع ربط المعرفة بالقرار. وخامسها الوحدة المعيارية، حيث يمكن للفاعل أن يقارن بين دوافعه وأحكامه ويعيد ترتيبها.

لا يلزم أن تكون هذه الأبعاد متساويةً دائمًا. قد تتضرر الذاكرة وتبقىٰ وحدة المنظور، أو تتغير الشخصية ويستمر الجسد والاسم، أو يضعف التقويم الأخلاقي مع بقاء الذكاء النظري. وهذه الحالات تكشف أن الوحدة ليست خاصيةً واحدة، بل نسيج. وإذا تمزق بعضه، لا يزول العقل فورًا، بل تتغير درجته وصورته. وهذا يدعم التدرج في فهم الوحدة، لكنه لا يبرر تقسيم الشخص إلىٰ عقول بعدد الوظائف المتضررة أو الباقية.

إن نظرية الوحدة المركبة تختلف عن الجوهرانية لأنها لا تفترض حاملًا بسيطًا خارج العمليات، وتختلف عن الحزمية لأنها لا تختزل العقل إلىٰ تعاقب حالات، وتختلف عن الوظيفية الصرفة لأنها تمنح المنظور والمعنىٰ مكانًا لا يستنفده الدور السببي، وتختلف عن البنائية لأنها تحفظ أساسًا متجسدًا لا تنتجه الثقافة وحدها، وتختلف عن نظريات العقول المتعددة لأنها تميز بين تعدد الأنظمة ووحدة الذات.

ولا يعني هذا الاختلاف إلغاء ما أصابت فيه تلك الدراسات. الجوهرانية حافظت علىٰ حقيقة الوحدة، والحزمية كشفت خطر افتراض ما لا يظهر، والوظيفية أبرزت التنظيم، والبنائية كشفت التاريخ، والنظريات المعيارية أبرزت الاختلاف بين الحقيقة والواجب، والنظريات المعرفية كشفت التخصص. غير أن النظرية المستقلة تتجاوزها حين تجعل الوحدة والتعدد علاقتين متدرجتين داخل بنية واحدة، لا بديلين متنافيين.

إن العقل النظري والعملي والأخلاقي والديني والجمالي والاقتصادي ليست أسماءً فارغة، لأن كل اسم يشير إلىٰ منطق حقيقي من منطق الفاعلية. لكنها ليست عقولًا مستقلة؛ إذ لا يملك أي منها وحده مقومات الذات العقلية الكاملة. ليس للعقل الاقتصادي ذاكرة شخصية تخصه، ولا للعقل الجمالي هوية منفصلة، ولا للعقل الأخلاقي جسد آخر، ولا للعقل الديني منظور لا يشاركه الشخص نفسه. إنها وجوه لعقل واحد، لكن وصفها بأنها «وجوه» يجب ألا يحولها إلىٰ مظاهر سطحية؛ فالوجه قد يعيد تشكيل الكل.

التعدد إذن حقيقي علىٰ المستوىٰ البنيوي والوظيفي والتاريخي، وتجليٌّ علىٰ المستوىٰ الأنطولوجي الشخصي. هو حقيقي لأن اختلاف المعايير والعمليات ليس وهمًا، ولأن كل مجال يعيد تنظيم الإدراك والاختيار. وهو تجلٍّ لأن هذه الاختلافات لا تنشئ ذواتًا منفصلة، بل تتحقق داخل وحدة منظور وهوية ومسؤولية. فلا يصح القول إن التعدد محض مجاز، ولا إنه تعدد عقول كاملة.

إن مفهوم التجلي نفسه يحتاج إلىٰ ضبط؛ فقد يوحي بأن عقلًا كاملًا ثابتًا يقف خلف صور تتغير، كما تقف حقيقة واحدة وراء مظاهرها. لكن الوحدة المركبة لا تسبق تجلياتها بهذه الصورة؛ فهي تتكون من خلالها. العقل لا يوجد أولًا خالصًا ثم يلبس لباسًا نظريًا أو أخلاقيًا أو دينيًا، بل تتشكل وحدته عبر هذه الأنماط. التجليات ليست أقنعةً خارجية، بل مسارات تحقق. وما يبقىٰ واحدًا ليس جوهرًا معزولًا، بل استمرار القدرة علىٰ دمج هذه المسارات في حياة شخصية واحدة.

ولهذا يمكن القول إن العقل واحد بالتكوّن، لا قبل التكوّن؛ واحد بالعلاقة، لا بالعزلة؛ واحد بالقدرة علىٰ جمع الاختلاف، لا بإلغاء الاختلاف. أما التعدد فهو طريقة وجود الوحدة، لا نقيضها. العقل الذي لا يتعدد لا يستطيع التعامل مع عوالم متغايرة، والعقل الذي لا يتوحد لا يستطيع أن ينسب خبراته إلىٰ ذات أو أن يتحمل مسؤولية. الوحدة والتعدد ليسا حدين يختار أحدهما، بل قطبان يقوم الوجود العقلي في توترهما.

ويظهر هذا التوتر في كل قرار مركب. فالطبيب الذي يقرر علاجًا يستدعي المعرفة النظرية، والحساب العملي للمخاطر، والاعتبار الأخلاقي لحق المريض، والاقتصادي لكلفة العلاج، وقد يستدعي مرجعية دينية أو إنسانية لمعنىٰ الحياة. القرار لا يصدر من عقل واحد بسيط بمعيار واحد، ولا من عقول مستقلة تجتمع في مجلس داخلي، بل من وحدة مركبة تدمج عناصر لا تقبل الرد إلىٰ بعضها.

ومثل ذلك القاضي الذي يواجه نصًا قانونيًا وواقعةً إنسانية ومصلحةً عامةً ومبدأ عدالة. إذا حكم بمنطق النص وحده قد يغفل المقصد، وإذا حكم بالمقصد وحده قد يفقد الضبط، وإذا حكم بالمنفعة وحدها قد يظلم الفرد. العقل القضائي ليس عقلًا جديدًا، بل صورة مؤسسية من القدرة علىٰ التوفيق بين أنظمة معيارية. وكل مهنة أو ممارسة معقدة تكشف أن «العقول» المضافة إلىٰ المجالات ليست ذواتًا، بل تكوينات تخصصية للعقل الواحد.

لكن التخصص قد يعيد تشكيل صاحبه حتىٰ يصبح أكثر حساسيةً لبعض الأنماط وأقل قدرةً علىٰ غيرها. العالم يرىٰ العلاقات السببية، والفنان يرىٰ الشكل، والاقتصادي يرىٰ الحوافز، والفقيه يرىٰ الحكم والدلالة، والقاضي يرىٰ المسؤولية والإجراء. هذه ليست عقولًا مختلفة خلقةً، بل عقول متشكلة بالتدريب. والتكوين المهني يثبت أن التعدد يمكن أن يكون مكتسبًا، وأن العقل الواحد قابل لإعادة تنظيم بنيته بحسب الممارسة.

ومن هنا لا تكون وحدة العقل ثابتةً علىٰ صورة واحدة بين الأشخاص والثقافات. فالبنية الأساسية مشتركة بدرجات، لكن طرائق ترتيب الوظائف تختلف. ثقافة قد تقدم الجماعة

علىٰ الفرد، وأخرىٰ تقدم الاستقلال، وثقافة تجعل الديني أفقًا كليًا، وأخرىٰ تفصل المجالات، ومؤسسة تجعل الحساب الاقتصادي مهيمنًا، وأخرىٰ تمنح الأخلاق منزلةً أعلىٰ. هذا الاختلاف لا يثبت وجود عقول بشرية متباينة في الجوهر، بل يكشف مرونة الوحدة وقابليتها للتشكيل.

ومع ذلك لا يجوز استخدام الثقافة لتفسير كل اختلاف؛ إذ توجد قيود إنسانية مشتركة تتصل بالجسد والذاكرة والانفعال والحاجة إلىٰ المعنىٰ والقدرة علىٰ التعلم. والعقل الثقافي لا يُنشئ الإنسان من الصفر، بل ينظم إمكانات. ولذلك فإن القول بعقل شرقي وعقل غربي، أو ديني وعلماني، لا ينبغي أن يتحول إلىٰ جوهرنة حضارية؛ فداخل كل ثقافة تعدد وصراع، وبين الثقافات إمكان ترجمة. لو كانت العقول الحضارية مغلقةً حقًا، لاستحال الفهم المتبادل والاقتباس والنقد.

إن إمكان الترجمة بين الثقافات يشبه إمكان الترجمة بين وظائف العقل. لا يعني أن كل شيء قابل للنقل من دون خسارة، لكنه يدل علىٰ وجود أرضية مشتركة. يستطيع الإنسان أن يفهم منطقًا أخلاقيًا مختلفًا، أو يتعلم نمطًا جماليًا جديدًا، أو يدخل في أفق ديني لم يولد فيه، لأن العقل ليس أسير تشكيله الأول بالكامل. قابليته لإعادة التكوين إحدىٰ علامات وحدته الأعمق.

هذه القابلية لا تعني وجود عقل كوني خالص خارج التاريخ، بل وجود إمكانات مشتركة تسمح للعقول المتشكلة بالتواصل. الكوني ليس بالضرورة مضمونًا جاهزًا، بل قدرةً علىٰ تجاوز الجزئي عبر الحوار والنقد. والعقل الواحد في الإنسان ليس نسخةً من عقل كوني مفارق، بل بنية تستطيع توسيع حدودها. ولذلك تتأسس الوحدة الإنسانية علىٰ القابلية المشتركة للتعلم والترجمة والمراجعة، لا علىٰ تطابق المحتويات.

إن السؤال عما إذا كان التعدد حقيقيًا أو مجرد تعدد للتجليات يتلقىٰ جوابًا مركبًا: التعدد حقيقي في طرائق التنظيم، وفي معايير الحكم، وفي أنماط ظهور العالم، وفي البنىٰ المؤسسية والثقافية التي تشكل العقل. لكنه ليس تعددًا لذوات عقلية كاملة داخل الشخص الواحد. وهو

تجلٍّ من حيث إن جميع هذه الأنماط تتحقق في وحدة شخصية تستبقي منظورها وتاريخها ومسؤوليتها. غير أن التجلي لا يصدر عن جوهر مكتمل سابق، بل يشارك في تكوين الوحدة التي يتجلىٰ فيها.

وعليه، فإن العقل ليس واحدًا بمعنىٰ البساطة، ولا متعددًا بمعنىٰ الانفصال. إنه واحد مركب، ومتعدد منظم. وحدته ليست أصلًا يلغي الكثرة، بل قدرةً علىٰ جعل الكثرة قابلةً للاتصال؛ وتعدده ليس تشظيًا، بل شروط الغنىٰ والتخصص. وما يهدد العقل ليس التعدد نفسه، بل انقطاع الصلات بين أنماطه، أو هيمنة أحدها حتىٰ يدعي تمثيل الكل.

العقل النظري يصبح خطرًا حين يظن أن الوجود كله قضية، والعقل العملي حين يحول الممكن إلىٰ مبرر، والعقل الأخلاقي حين ينفصل عن معرفة الواقع، والعقل الديني حين يطابق فهمه النسبي بالمطلق، والعقل الجمالي حين يجعل الشكل فوق المسؤولية، والعقل الاقتصادي حين يحول كل قيمة إلىٰ سعر. وفي كل حالة يظهر الاختلال بوصفه فقدانًا للوحدة الكلية، لا زيادةً في التعدد.

إن العقل الكلي ليس عقلًا ثامنًا يضاف إلىٰ هذه العقول، بل المبدأ التنظيمي الذي يمنع كل وظيفة من تجاوز حدودها، ويتيح لها أن تدخل في علاقة بمجموع الحياة. وهو ليس حاكمًا خارجيًا عنها، بل قدرتها المشتركة علىٰ المراجعة المتبادلة. فإذا كان العقل النظري قادرًا علىٰ نقد مقدماته، والأخلاقي قادرًا علىٰ مراجعة نتائجه، والديني قادرًا علىٰ التمييز بين المرجعية والتفسير، والاقتصادي قادرًا علىٰ الاعتراف بحدود المنفعة، والجمالي قادرًا علىٰ إدراك مسؤوليته، ظهرت وحدة لا تقوم علىٰ القهر بل علىٰ الوعي بالحدود.

وهذه الوحدة ليست معطاةً بصورة نهائية؛ إنها إنجاز معرفي وأخلاقي وتربوي ومؤسسي. الفرد يتعلم أن يربط بين أدواره، والمجتمع يبني مؤسسات تمنع منطقًا واحدًا من احتكار القرار، والثقافة تخلق لغةً تسمح بترجمة القيم بين المجالات. وعندما تفشل هذه العمليات،

لا ينقسم العقل بيولوجيًا بالضرورة، لكنه يتجزأ معياريًا؛ يعيش الإنسان بمبادئ لا تتخاطب، وتعيش المؤسسات بعقلانيات متعارضة من دون تنسيق.

إن وحدة العقل، في صورتها الناضجة، ليست شأنًا نفسيًا خاصًا فقط، بل شرط للاتساق الحضاري. الحضارة التي تفصل المعرفة عن الأخلاق، والاقتصاد عن الإنسان، والدين عن الواقع، والجمال عن المسؤولية، تنتج أنظمة متقدمة في بعض وظائفها ومفككة في كليتها. وقد تكون شديدة العقلانية جزئيًا ولا عقلانيةً في مجموعها؛ تحسن الوسيلة وتفسد الغاية، وتزيد القدرة وتفقد الحكمة. وهذا يدل علىٰ أن التعدد الوظيفي يحتاج إلىٰ عقل كلي تنظيمي علىٰ مستوىٰ الفرد والمؤسسة والمجتمع.

غير أن العقل الكلي لا ينبغي أن يُفهم بوصفه منظومةً مغلقة توحد المجالات قسرًا. الكلية ليست ابتلاع الجزئي، بل الحفاظ علىٰ نسبه وحدوده. وهي لا تلغي التخصص، بل تمنع تحوله إلىٰ أفق وحيد. العقل الكلي الحقيقي لا يطالب العلم بأن يصبح دينًا، ولا الدين بأن يصبح علمًا تجريبيًا، ولا الأخلاق بأن تصبح اقتصادًا، بل ينظم إمكان التعاون بينها من غير خلط.

وتتأسس هذه الكلية علىٰ مبدأين متلازمين: الاعتراف بخصوصية كل مجال، والاعتراف بعدم اكتفائه بذاته. الخصوصية تمنع الاختزال، وعدم الاكتفاء يمنع الهيمنة. فلا توجد وظيفة تملك وحدها تعريف الإنسان أو الحقيقة أو القيمة. وحتىٰ العقل النظري، الذي يبدو أقرب إلىٰ مفهوم العقل في التقليد الفلسفي، لا يستطيع أن يحدد غايات الحياة من خلال الصدق الوصفي وحده. والعقل الأخلاقي لا يستطيع تنفيذ قيمه من دون معرفة وحساب، والعقل الديني لا يستطيع تنزيل معناه من دون فهم العالم، والجمالي لا يتحقق من دون مادة وتقنية، والاقتصادي لا يملك شرعية غاياته من داخله.

إن هذا التصور يقدم أساسًا لنظرية مستقلة لا تقبل ثنائية العقل الواحد والعقول المتعددة بصورتها التقليدية. فالوحدة ليست جوهرًا بسيطًا، والتعدد ليس ذواتًا متجاورة .العقل بنية

تكوينية ذات مستويات، تتخصص وظائفها، وتختلف معاييرها، وتتكون تاريخيًا، لكنها تظل منسوبةً إلىٰ وحدة منظور قادرة علىٰ التكامل والمراجعة. وما يسمىٰ «عقولًا» هو في الغالب أنماط عقلنة داخل هذه البنية، بعضها فردي وبعضها مؤسسي، بعضها فطري الاستعداد وبعضها مكتسب، وبعضها قد يهيمن حتىٰ يعيد تشكيل الكل.

وتنتهي الدقة الأنطولوجية إلىٰ أن معيار العقل المستقل لا يكون مجرد امتلاك وظيفة أو منطق خاص، بل امتلاك منظور ذاتي واستمرار في الهوية وذاكرةً منسوبةً إلىٰ الذات وقدرةً علىٰ القصد والمراجعة والمسؤولية. وبحسب هذا المعيار لا يكون العقل الأخلاقي أو الديني أو الجمالي أو الاقتصادي عقلًا مستقلًا، بل بعدًا من أبعاد فاعلية الشخص. أما التعدد الحقيقي للعقول فيقتضي تعدد مراكز الخبرة، لا تعدد أنظمة التقويم فحسب.

غير أن مركز الخبرة نفسه ليس نقطةً ثابتةً وراء الحياة العقلية؛ إنه يتكون من تفاعل هذه الأنظمة. فالذات التي تقول «أنا» ليست جوهرًا فارغًا، بل تاريخ من الذاكرة والقيم والعلاقات والتصورات. وكل تحول عميق في نمطها الأخلاقي أو الديني أو الجمالي قد يغير معنىٰ هذا «الأنا». لذلك لا تكون الوظائف مجرد أدوات تستخدمها ذات ثابتة، بل تدخل في تكوين الذات. وهذا ما يجعل العلاقة بين الوحدة والتعدد دائرية: الوحدة تنظّم الوظائف، والوظائف تعيد تكوين الوحدة.

العقل واحد لأنه لا توجد خبرة بشرية بلا نسبة، ومتعدد لأن النسبة لا تُنتجها قوة واحدة. واحد لأن الشخص يتحمل القرار، ومتعدد لأن القرار ينتج من مستويات كثيرة. واحد لأن العالم يظهر في أفق شخصي، ومتعدد لأن هذا الظهور يتخذ صور الحقيقة والمنفعة والجمال والواجب والمقدس. واحد لأن الذاكرة تربط الأزمنة، ومتعدد لأن الذكريات نفسها حسية وعاطفية ودلالية وإجرائية. الواحد ليس نقيض المتعدد، بل صورته التنظيمية.

إن القول بالوحدة المركبة يحفظ مسؤولية الإنسان من دون إنكار انقساماته، ويحفظ التخصص من دون تحويله إلىٰ ذوات، ويحفظ التاريخ من دون إذابة المشترك الإنساني،

ويحفظ تنوع العقلنة من دون الوقوع في نسبية مغلقة. وهو يجعل نضج العقل متوقفًا علىٰ قدرته علىٰ إدراك تعدده، لا علىٰ ادعاء بساطة لا يملكها.

فالعقل الذي يجهل تعدده يصبح أسير أحد دوافعه وهو يظن أنه يتكلم باسم الكل، والعقل الذي ينكر وحدته يعجز عن ترتيب دوافعه أو تحمل نتائجها. أما العقل الذي يعي أنه واحد مركب، فيستطيع أن يسأل أي وظيفة تتكلم، وبأي معيار، وفي أي مجال، وما حدود صلاحيتها، وكيف تدخل في علاقة بالمجموع. هذه الانعكاسية ليست وظيفةً إضافية، بل قلب الوحدة العقلية؛ إذ بها يتحول التعدد من تنازع أعمىٰ إلىٰ اختلاف قابل للتنظيم.

التعدد حقيقي، إذ لا يمكن رد الأخلاقي إلىٰ الاقتصادي، ولا الديني إلىٰ النظري، ولا الجمالي إلىٰ النفعي، ولا العملي إلىٰ المعرفي. لكنه تعدد للعلاقات والمعايير والأنظمة، لا تعدد ذوات مكتملة. والتجليات حقيقية كذلك، لأنها ليست ظلالًا لعقل ثابت، بل وجوه يتحقق بها العقل ويتكون. ليس وراء العقل النظري والعملي والأخلاقي والديني والجمالي والاقتصادي عقل خالص بلا صفة، بل وحدة تنشأ من قدرتها علىٰ تشغيل هذه الأبعاد وربطها ومراجعتها.

العقل، في حقيقته الأنطولوجية، واحد بقدر ما يستطيع أن يقول «أنا» عن تجاربه المختلفة، ومتعدد بقدر ما لا يستطيع هذا الـ«أنا» أن يعيش العالم من زاوية واحدة. وهو لا يبلغ وحدته بإسكات أصواته الداخلية، بل بإقامة نظام يجعلها قابلةً للفهم والتقويم. ولا يبلغ غناه بتكثير العقول، بل بتحرير وظائفه من الاختزال، وإبقاء العلاقة بينها مفتوحةً علىٰ النقد.

الفصل الثالث

هل العقل جوهر أم بنية؟

يبدو سؤال: هل العقل جوهر أم بنية؟ سؤالًا اصطلاحيًا في ظاهره، لكنه في حقيقته يمسّ الطريقة التي يُفهم بها وجود العقل من أساسه. فالقول إن العقل جوهر يعني أن له حقيقةً قائمةً بذاتها، تسبق أفعاله وتبقىٰ من ورائها، وأن التفكير والإدراك والتذكّر والتخيّل والحكم ليست إلا أحوالًا أو آثارًا تصدر عن موجود ثابت. أما القول إن العقل بنية، فيعني أن وجوده لا ينفصل عن انتظام العلاقات والوظائف والعمليات التي يتكوّن منها، وأنه لا يوجد أولًا ثم يفعل، بل يوجد بقدر ما تنتظم أفعاله في وحدة لها شكل واستمرار وقدرة علىٰ إعادة تنظيم ذاتها. والفرق بين التصورين لا يقتصر علىٰ اختيار لفظين مختلفين، بل يفضي إلىٰ صورتين متباينتين للعقل والذات والوعي والهوية والحرية والمسؤولية.

لقد منحت الجوهرانية العقل وحدةً قوية، لكنها فعلت ذلك غالبًا بإسناد هذه الوحدة إلىٰ حامل مفترض يقف وراء الظواهر. فالجوهر، في معناه الفلسفي التقليدي، هو ما يقوم بذاته ولا يحتاج في وجوده إلىٰ أن يقوم في غيره، بينما الأعراض هي ما لا يوجد إلا فيه. وعلىٰ هذا الأساس أمكن تصور العقل بوصفه جوهرًا، والتفكير بوصفه عرضًا، والذاكرة بوصفها حالةً، والإرادة بوصفها قوةً، والانفعال بوصفه تغيرًا يطرأ علىٰ موجود يحافظ علىٰ هويته رغم تبدل أحواله. وقد بدا هذا التصور قادرًا علىٰ تفسير الاستمرار: الإنسان ينام ويستيقظ، ينسىٰ ويتذكر، يمرض ويشفىٰ، تتغير أفكاره وتبقىٰ ذاته. فلا بد، وفق المنطق الجوهراني، من شيء ثابت يحمل هذه التحولات ولا يذوب فيها.

غير أن الانتقال من ملاحظة الاستمرار إلىٰ إثبات الجوهر ليس ضروريًا كما يبدو. فبقاء الهوية عبر التغير لا يفرض بالضرورة وجود نواة بسيطة لا تتغير؛ إذ قد يتحقق الاستمرار من

خلال تنظيم العلاقات، كما يبقىٰ اللحن واحدًا رغم تبدل النغمات في الزمن، وتبقىٰ المدينة مدينةً رغم تغير سكانها ومبانيها، ويبقىٰ الكائن الحي هو نفسه رغم تبدل كثير من مكوناته. إن الوحدة قد تكون وحدة نمط، لا وحدة مادة ثابتة؛ ووحدة تاريخ، لا وحدة جوهر منزّه عن التغير؛ ووحدة نظام يحفظ تماسكه بإعادة إنتاج علاقاته، لا وحدة شيء يقف خارج عملياته.

لكن التشبيه باللحن أو المدينة أو الكائن الحي لا يحل المسألة تلقائيًا؛ لأن العقل لا يملك مجرد انتظام خارجي، بل يملك منظورًا ذاتيًا وشعورًا بالاستمرار ونسبةً للأفعال إلىٰ «أنا». وهذه الخصائص هي التي منحت الجوهرانية قوتها الكبرىٰ. فالبنية قد تفسر كيف تنتظم الوظائف، لكنها تواجه سؤالًا: لمن تنتظم؟ والنظام قد يفسر انتقال المعلومات، لكنه يواجه سؤالًا: من الذي يختبرها؟ والعملية قد تفسر التغير، لكنها تواجه سؤالًا: ما الذي يجعل مراحلها تاريخًا واحدًا لا أحداثًا متجاورة؟ لا يكفي التخلي عن الجوهر ما لم تستطع النظرية البديلة تفسير ما كان الجوهر يؤديه من وظيفة أنطولوجية.

لقد اتخذ مفهوم الجوهر صورًا متعددة في تاريخ الفلسفة. لم يكن دائمًا روحًا منفصلة عن الجسد، ولا ذاتًا بسيطة بالمعنىٰ نفسه. فقد ظهر العقل أحيانًا بوصفه أعلىٰ قوىٰ النفس، وأحيانًا بوصفه الجزء الخالد فيها، وأحيانًا بوصفه جوهرًا مفكرًا يقابل الجوهر الممتد، وأحيانًا بوصفه مبدأً كليًا يتجاوز الفرد، وأحيانًا بوصفه ذاتًا متعاليةً تشترط إمكان الخبرة. وعلىٰ الرغم من اختلاف هذه الصور، فإنها تشترك في نزعة واحدة: البحث عن أصل موحد سابق علىٰ التعدد الظاهر، يمنح الأفعال العقلية نسبتها واستمرارها ومعناها.

في التصورات القديمة لم يكن العقل منفصلًا دائمًا عن بنية النفس، لكنه احتل مرتبةً عليا داخلها. وقد أدىٰ هذا الترتيب إلىٰ الجمع بين الوصف الأنطولوجي والحكم المعياري؛ فالعقل ليس فقط قوةً موجودة، بل القوة التي ينبغي أن تقود. ومن ثم أصبحت وحدته مرتبطةً بوظيفته السيادية. فالإنسان العاقل هو الذي تنتظم رغباته وانفعالاته تحت حكم مبدأ أعلىٰ، والاختلال هو تمرد القوىٰ الأدنىٰ أو ضعف القيادة. لكن هذه الصورة، وإن كشفت أهمية

التنظيم الداخلي، حملت تصورًا سياسيًا ضمنيًا للنفس: مركز حاكم وأطراف محكومة، قائد وتابع، نظام وتمرّد.

ويثير هذا النموذج سؤالًا حاسمًا: هل الوحدة العقلية تحتاج حقًا إلىٰ مركز قيادي، أم يمكن أن تنشأ من تنسيق موزع بين مكونات متعددة؟ إن افتراض المركز قد يكون انعكاسًا لطريقة سياسية في التفكير أكثر من كونه اكتشافًا مباشرًا لطبيعة العقل. فحين اعتادت المجتمعات فهم النظام من خلال الملك أو السلطان أو الرئيس، بدا طبيعيًا أن يُفهم العقل كذلك من خلال قائد داخلي. غير أن الأنظمة المعقدة تستطيع أن تنتظم من دون مركز واحد يحتكر المعرفة والأمر، وقد تنتج الوحدة من قواعد الاتصال والتغذية الراجعة والتوازن بين الوظائف. فإذا كان الأمر كذلك، فإن صورة الجوهر الحاكم قد تكون استعارةً تاريخية لا ضرورةً أنطولوجية.

وفي الفلسفة الإسلامية جرىٰ الحديث عن النفس والعقل ضمن أنساق ميتافيزيقية ومعرفية وأخلاقية متباينة. فقد عُد العقل عند بعض الفلاسفة قوةً للنفس الناطقة، وارتبط تجرده بقدرته علىٰ إدراك الكليات، كما ارتبطت مراتبه بانتقاله من الاستعداد إلىٰ الفعل. وفي تصورات أخرىٰ ارتبط العقل بالتمييز والضبط والتكليف، فلم يكن مجرد أداة معرفة، بل مناط مسؤولية. وقد مكّن هذا التداخل من بناء صورة غنية للعقل، لكنه أبقىٰ السؤال قائمًا: هل العقل موجود قائم بذاته، أم هو قوة من قوىٰ النفس، أم درجة في تحققها، أم اسم لعلاقة بين الاستعداد والإدراك والفعل؟

إن التمييز بين الجوهر والقوة والمرتبة بالغ الأهمية. فإذا كان العقل جوهرًا، فله وجود مستقل نسبيًا عن أفعاله. وإذا كان قوةً، فهو استعداد لا يظهر إلا في فعل. وإذا كان مرتبةً، فهو صورة من صور تحقق النفس. وإذا كان علاقةً، فلا يمكن عزله عن طرفيها وشروطها. وقد جرىٰ الانتقال بين هذه المعاني في كثير من الدراسات من غير ضبط كافٍ، فاستُخدمت كلمة

«العقل» مرةً للدلالة علىٰ الموجود، ومرةً علىٰ الملكة، ومرةً علىٰ الفعل، ومرةً علىٰ نتيجة الفعل. وهذا التعدد الاصطلاحي جعل الجوهرانية تبدو أحيانًا أكثر ثباتًا مما هي عليه بالفعل.

أما في الفلسفة الحديثة، فقد بلغت الجوهرانية إحدىٰ أوضح صيغها حين جرىٰ التمييز بين جوهر مفكر وجوهر ممتد. العقل، في هذه الصورة، لا يُعرف من خلال امتداده أو موقعه، بل من خلال التفكير؛ والجسد يُعرف من خلال الامتداد والحركة. وقد منح هذا الفصل الذات يقينًا داخليًا واستقلالًا عن العالم المادي، لكنه خلق مشكلة العلاقة بين الجوهرين. فإذا كان كل منهما كامل التمايز عن الآخر، فكيف يؤثر أحدهما في الآخر؟ وكيف تتحول النية إلىٰ حركة، والإصابة الجسدية إلىٰ ألم، والتغير العصبي إلىٰ تغير في الوعي؟

لم تكن مشكلة التفاعل تفصيلًا ثانويًا، بل كشفت صعوبة جعل العقل جوهرًا مستقلًا ثم تفسير اندماجه العميق في الجسد. فكل خبرة عقلية تقريبًا متجسدة: الإدراك يحتاج إلىٰ حواس، والذاكرة تتأثر بالدماغ، والانفعال يغير الجسد، والمرض يبدل الشخصية، والدواء يغير المزاج، والنوم يغير الوعي. وإذا كانت هذه العلاقات ثابتةً وعميقة، فإن تصور العقل كجوهر مكتفٍ بذاته يصبح بحاجة إلىٰ شبكة كثيفة من الفرضيات الإضافية.

وقد حاولت نزعات أخرىٰ أن تحافظ علىٰ الوحدة من دون الفصل بين جوهرين، فجعلت العقل صفةً للمادة أو مظهرًا لها أو تنظيمًا فيها. لكن المشكلة لم تختفِ، بل تغيرت صورتها. فإذا كان العقل خاصيةً للدماغ، فهل الخاصية شيء قائم أم وصف؟ وإذا كان نتيجةً لتنظيم مادي، فهل وجوده تابع بالكامل أم يملك فاعلية؟ وإذا كان مجرد اسم لحالات عصبية، فما الذي يبرر الإبقاء علىٰ اللغة العقلية؟ وإذا كان وصفًا أعلىٰ لنفس الواقع، فكيف ترتبط المستويات من دون أن يختزل أحدها الآخر؟

إن نقد الجوهرانية لا يعني بالضرورة تبني المادية الاختزالية، لأن الاختزال يمكن أن يعيد إنتاج الجوهرانية في صورة أخرىٰ. فقد يُستبدل «جوهر النفس» بـ«جوهر الدماغ»، ويُتصور أن العقل موجود في موضع محدد أو مادة بعينها، كما لو أن العثور علىٰ أساسه

المادي يعادل تفسيره. لكن الدماغ نفسه ليس نقطةً بسيطة، بل شبكة معقدة من الخلايا والاتصالات والأنماط والتغيرات. وإذا كان العقل مرتبطًا به، فهو مرتبط بتنظيمه وديناميته، لا بمادته المجردة وحدها. ومن ثم فإن الانتقال من الجوهر الروحي إلىٰ الجوهر المادي قد يغير موقع المشكلة من غير أن يغير منطقها.

الجوهرانية، في أعمق صورها، ليست مجرد القول بوجود مادة أو روح، بل الميل إلىٰ تفسير الظاهرة بردها إلىٰ شيء ثابت يحملها. وهذا الميل يحقق قدرًا من الطمأنينة المفهومية؛ فهو يمنح الأحداث مركزًا، والتغير أصلًا، والكثرة وحدةً. لكنه قد يفرض علىٰ العقل صورةً لا تناسب طبيعته. فالعقل لا يظهر كشيء مكتمل وراء أفعاله، بل يظهر من خلالها، ويتغير بها، ويتكون في تاريخها. إن الإنسان لا يمتلك أولًا عقلًا مكتملًا ثم يستخدمه، بل تنمو قدراته بالاستعمال، وتتغير بنيته بالتعلم، ويعيد التفكير تشكيل صاحبه.

إذا تعلم الإنسان لغةً جديدة، لا يضيف مجموعة كلمات إلىٰ جوهر ثابت فقط، بل قد تتغير قدرته علىٰ التصنيف والانتباه والتعبير. وإذا دخل في علم جديد، لا يكتسب معلومات فحسب، بل تتغير طريقته في رؤية المسألة. وإذا مر بتجربة أخلاقية أو دينية أو جمالية عميقة، فقد يعيد تفسير ذاته وماضيه ومستقبله. هذه التحولات لا تقع علىٰ سطح العقل، بل تمسّ بنيته. فكيف يكون العقل جوهرًا ثابتًا إذا كان ما يكوّنه يتبدل مع الخبرة؟

قد يقال إن الجوهر يبقىٰ بينما تتغير الصفات، لكن هذا الجواب يعيد السؤال بدل أن يحله. ما الذي يبقىٰ تحديدًا؟ إذا نزعت من العقل ذكرياته ولغته وقيمه وقدراته ومشاعره وعلاقاته وطريقة إدراكه، فما الذي يتبقىٰ ويمكن أن يسمىٰ عقلًا؟ إن افتراض نواة خالية من الصفات لا يفسر الهوية، لأن الهوية العقلية تتشكل من هذه الصفات والعلاقات نفسها. الجوهر الخالص قد يحفظ رقمية الذات، لكنه لا يفسر مضمونها.

ومن هنا تبرز مشكلة «الحامل الفارغ». لكي يفسر الجوهر التغير، ينبغي أن يكون غير مطابق للأحوال المتغيرة. لكن كلما جرىٰ تجريده من هذه الأحوال أصبح أقل قدرة علىٰ

تفسير ما يجعل هذا العقل هو هذا العقل. فإذا كانت الذكريات والأهداف والقيم واللغة والتاريخ ليست الجوهر، فإن الجوهر لا يفسر الشخصية. وإذا أُدخلت هذه العناصر فيه، لم يعد بسيطًا ثابتًا، بل أصبح بنيةً مركبة. وهكذا تواجه الجوهرانية خيارًا صعبًا: إما جوهر بسيط لا يفسر الغنىٰ العقلي، أو جوهر مركب يقترب من معنىٰ البنية.

إن العقل بوصفه بنية لا يُفهم علىٰ أنه تجميع ميكانيكي لأجزاء، بل انتظام للعلاقات يحدد وظيفة كل عنصر من خلال موقعه داخل الكل. فالذاكرة لا تكون ذاكرةً بمجرد وجود أثر مادي، بل بقدرتها علىٰ استدعاء الماضي وربطه بالحاضر. واللغة لا تكون كلماتٍ مخزنة، بل شبكة فروق وقواعد واستعمالات. والإرادة لا تكون دفعةً منفردة، بل علاقةً بين رغبات وتصورات وقيم وتوقعات. والوعي لا يكون صورةً معزولة، بل حضورًا متصلًا بعالم وجسد وزمن.

البنية، بهذا المعنىٰ، لا توجد خلف العناصر ولا خارجها، بل في علاقاتها. لكنها ليست مجرد اسم نطلقه عليها؛ لأنها تملك أثرًا حقيقيًا. ترتيب الكلمات يغير المعنىٰ مع بقاء الكلمات نفسها، وتنظيم النغمات يغير اللحن، وترتيب الخلايا واتصالاتها يغير الوظيفة. العلاقة ليست أقل واقعيةً من العنصر، وإن كان وجودها مختلفًا. بل قد يكون العنصر نفسه لا يملك هويته إلا داخل العلاقة؛ فالكلمة خارج اللغة صوت، والإشارة خارج النظام حركة، والخلية خارج الشبكة تفقد كثيرًا من وظيفتها.

وهذا التحول من الشيء إلىٰ العلاقة يمثل إحدىٰ أكثر النقاط حسمًا في بناء نظرية مستقلة للعقل. فالدراسات السابقة كثيرًا ما انقسمت بين من جعل العقل جوهرًا، ومن جعله مجموعة وظائف، من غير أن تمنح العلاقة موقعها الأنطولوجي الكامل. والوظيفة لا تُفهم إلا من خلال شبكة؛ فلا توجد ذاكرة وحدها، ولا إدراك وحده، ولا قرار وحده. كل وظيفة تعتمد علىٰ الأخرىٰ وتتغير بها. الإدراك ينتقي ما يوافق الاهتمام، والاهتمام يتشكل بالقيمة، والقيمة تتأثر بالذاكرة، والذاكرة يعاد بناؤها من الحاضر، والحاضر يفسر بحسب التوقع. العقل ليس مجموع هذه العناصر، بل حركة الترابط بينها.

إن التفكير نفسه لا يصدر من نقطة واحدة، بل يتكون عبر سلسلة من الاستدعاءات والتمييزات والمقارنات والتصورات. وقد يشعر الإنسان بالفكرة بوصفها وحدةً حاضرة، لكنه لا يعي كل العمليات التي أسهمت في إنتاجها. هذا لا يعني أن الفكرة بلا صاحب، بل يعني أن صاحبها ليس جوهرًا شفافًا يصنعها من خارج العمليات، وإنما هو النظام الذي تنتظم فيه. الذات لا تقف وراء الشبكة كما يقف المشغّل وراء الآلة، بل تتكون بوصفها أعلىٰ درجات تكاملها.

وهذا التصور يغيّر معنىٰ «الفاعل». في التصور الجوهراني، الفاعل شيء موجود أولًا ثم يصدر عنه الفعل. أما في التصور البنيوي، فالفاعل هو الوحدة التي تنشأ من القدرة علىٰ جمع الأفعال ونسبتها وتنظيمها. ولا يعني ذلك أن الفعل يسبق الفاعل زمنيًا في كل حال، بل إن هويتهما متلازمة: لا عقل بلا أفعال عقلية، ولا أفعال عقلية بلا نظام يربطها. إنهما لا يقفان في علاقة سبب خارجي ونتيجة، بل في علاقة تحقق.

يمكن تشبيه ذلك بالكائن الحي. فالحياة لا توجد كشيء منفصل ثم تدخل الجسد، ولا تختزل إلىٰ عضو واحد، بل تتحقق في تنظيم العمليات الحيوية. وإذا توقف هذا التنظيم، لا يبقىٰ «جوهر الحياة» في موضع ينتظر العودة. ومع ذلك فالحياة حقيقية، ولها خصائص وتأثيرات لا تختزل إلىٰ وصف كل جزيء منفرد. والعقل قد يكون شبيهًا بالحياة من هذه الجهة: نمطًا عاليًا من التنظيم، حقيقيًا بآثاره وقدرته علىٰ حفظ ذاته وتعديلها، لكنه غير قائم خارج عملياته.

غير أن العقل يضيف إلىٰ التنظيم الحيوي بعدًا لا يمكن تجاهله: إنه يستطيع أن يمثل تنظيمه، وأن يسأل عن نفسه، وأن يحاول تغييره عمدًا. الكائن الحي ينظم ذاته، لكن العقل يستطيع أن يجعل هذا التنظيم موضوعًا للوعي. الإنسان لا يتذكر فقط، بل يقيّم ذاكرته؛ ولا يقرر فقط، بل يراجع طريقة قراره؛ ولا يستخدم اللغة فقط، بل يحللها ويغير مفاهيمه. هذه الانعكاسية تمنح البنية العقلية درجةً من الازدواج: هي تعمل، وتستطيع أن تمثل عملها داخلها.

وقد توحي الانعكاسية بعودة الجوهر؛ إذ يبدو أن هناك ذاتًا تراقب البنية. لكن المراقب الداخلي يفتح تسلسلًا لا ينتهي: إذا كان هناك عقل يراقب العقل، فمن يراقب المراقب؟ الأرجح أن الانعكاسية ليست وجود ذات ثانية، بل قدرة النظام علىٰ بناء تمثيلات عن بعض حالاته. فالدماغ يمكن أن ينتج صورةً للجسد، والعقل يمكن أن ينتج مفهومًا عن أفكاره، والذات يمكن أن تتخذ موقفًا من دوافعها. لا حاجة إلىٰ جوهر يقف خارج البنية، لأن البنية نفسها قد تحتوي مستويات من الإحالة إلىٰ الذات.

وهنا يظهر الفرق بين البنية الجامدة والبنية الحية. البنية الجامدة تحفظ العلاقات نفسها، أما البنية العقلية فتعدل علاقاتها استجابةً للتجربة. إنها لا تملك شكلًا ثابتًا فقط، بل قواعد للتغير. تتعلم من الخطأ، وتقوي بعض الروابط وتضعف أخرىٰ، وتبني عادات ثم تقاومها، وتكتسب مفاهيم تعيد بها تفسير ما سبق. ولذلك فالعقل ليس بنيةً بالمعنىٰ الساكن، بل بنية تكوينية، أي بنية يدخل التغير في تعريفها.

التكوّن لا يعني أن العقل بلا هوية، بل إن هويته تتجلىٰ في طريقته الخاصة في التغير. فكل نظام يتغير، لكن ليس كل تغير نموًا أو تعلمًا. العقل يستطيع أن يحتفظ بآثار خبرته، وأن يعدل استجاباته، وأن ينقل ما تعلمه إلىٰ سياقات جديدة. هذه القدرة علىٰ إعادة التنظيم هي ما يجعل البنية العقلية مختلفةً عن الترتيب العرضي. فالكومة تتغير بإضافة حجر، لكنها لا تعيد بناء ذاتها؛ أما النظام العقلي فيستطيع أن يغير علاقاته الداخلية بناءً علىٰ معنىٰ التجربة.

ومن هنا يقترب العقل من مفهوم النظام. النظام ليس مجرد أجزاء مترابطة، بل كلٌّ له حدود نسبية، ومدخلات ومخرجات، وآليات تنظيم، وقدرة علىٰ حفظ بعض خصائصه رغم التغير. لكن مفهوم النظام، إذا استُخدم بلا ضبط، قد يحوّل العقل إلىٰ آلة معلوماتية. فليس كل نظام عقلًا، وليس كل تنظيم وعيًا. نظام التدفئة يستجيب للحرارة، والمنظومة الاقتصادية تستجيب للأسعار، والجهاز المناعي يميز بين أنماط، لكن لا يكفي ذلك لإسناد العقل إليها. المطلوب تحديد ما يميز النظام العقلي من غيره.

أول هذه الخصائص أن النظام العقلي لا يعالج فروقًا فقط، بل تصبح الفروق ذات معنىٰ بالنسبة إليه. الإ شارة ليست مجرد تغير فيزيائي، بل خبر أو خطر أو وعد أو ذكرىٰ. وثانيها أنه يربط الحاضر بالماضي والمستقبل، فلا يستجيب للحظة وحدها. وثالثها أنه يستطيع بناء تمثيلات عن غائب أو ممكن أو ممتنع. ورابعها أنه يراجع بعض قواعده، لا مجرد بعض بياناته. وخامسها أنه يدخل في فضاء معياري، فيميز بين الصواب والخطأ، والمناسب وغير المناسب، والعادل والظالم، والجميل والقبيح، وإن اختلفت قدرته علىٰ ذلك.

إن عبارة «بالنسبة إليه» تعيد الذاتية إلىٰ قلب النظام من غير أن تجعلها جوهرًا منفصلًا. فالمعنىٰ لا يوجد في الإشارة وحدها، بل في علاقتها بكائن يملك حاجةً وذاكرةً وتوقعًا. الألم ليس مجرد نشاط عصبي، بل حالة سيئة بالنسبة إلىٰ من يتألم. والخوف ليس إفرازًا كيميائيًا فقط، بل انكشاف العالم بوصفه مهددًا. واللغة ليست أصواتًا، بل إمكانًا للتفاهم داخل تاريخ من الاستعمال. الذاتية هنا ليست شيئًا إضافيًا فوق النظام، بل نمط وجود بعض عملياته من الداخل.

لكن القول بالداخل والخارج يحتاج إلىٰ حذر. الداخل ليس مكانًا مغلقًا داخل الرأس، والخارج ليس عالمًا مستقلاً تمامًا عن الإدراك. العقل يتكون في العلاقة بين الجسد والعالم والآخرين. العين لا ترىٰ من تلقاء نفسها، والدماغ لا يبني معنىً بلا خبرة، واللغة لا تنشأ بلا مجتمع، والذات لا تعرف نفسها بلا اعتراف. ومن ثم فإن بنية العقل ليست داخليةً خالصة، بل ممتدة عبر علاقات تكوينية.

العقل بوصفه شبكة علاقات لا يعني أن كل ما يرتبط به يصبح جزءًا منه بالدرجة نفسها. فهناك علاقات تأسيسية لا يقوم من دونها، وعلاقات مساعدة يمكنه الاستغناء عنها، وعلاقات عارضة لا تدخل في هويته. الجسد علاقة تأسيسية، لأنه ليس أداةً يستخدمها العقل من الخارج، بل شرط منظوره وحركته وانفعاله. واللغة علاقة تكوينية عميقة في العقل الإنساني؛ لأنها لا تنقل التفكير فقط، بل تمنحه مفاهيمه. والآخرون شرط لنمو الذات والهوية والمعيار.

أما الكتاب أو الحاسوب فقد يكونان أدوات توسع الذاكرة والحساب، لكن درجة اندماجهما تختلف بحسب الاستعمال.

إن العلاقة بالجسد تكشف محدودية الجوهرانية بوضوح. فالعقل لا يملك منظورًا محايدًا، بل يرىٰ من موضع، ويسمع ضمن حدود، ويتذكر عبر أثر، ويتعب، وينام، ويتألم، ويتغير بالهرمونات والمرض والعمر. وهذه الخصائص ليست قيودًا خارجية علىٰ جوهر نقي، بل جزء من طريقة وجود العقل. حتىٰ أكثر الأفكار تجريدًا تُنتجها ذات متجسدة، لها إيقاع زمني وحاجة إلىٰ الانتباه وطاقة محدودة. العقل المتجسد ليس عقلًا ناقصًا مقارنةً بعقل مفارق، بل هو العقل كما يوجد بالفعل.

وقد حملت بعض الفلسفات السابقة نزوعًا إلىٰ تطهير العقل من الجسد لكي تحمي الكلية والموضوعية. لكن الفصل بين العقل والجسد أدىٰ إلىٰ تصوير الانفعال والرغبة والحس بوصفها مصادر تشويش، مع أنها شروط للمعنىٰ والفعل. الإنسان لا يختار بلا رغبة، ولا يعرف قيمة الخطر بلا خوف، ولا يبني التعاطف بلا إحساس، ولا يكوّن الهوية بلا ذاكرة جسدية وعاطفية. المشكلة ليست في وجود الانفعال، بل في طريقة تنظيمه. والعقل لا يصبح عقلًا بإقصاء الجسد، بل بدمج إشاراته في نظام أوسع من الفهم والتقويم.

إن الجسد لا يمد العقل بالمواد فقط، بل يشكل مفاهيمه. كثير من التصورات تنشأ من الخبرة المكانية والحركية: الأعلىٰ والأسفل، القرب والبعد، الثقل والخفة، التوازن والانحراف. وحتىٰ اللغة المجردة تستعير من الجسد: نقول إن الحجة قوية، والمشكلة عميقة، والفكرة واضحة، والموقف صلب. وهذا لا يعني أن المفاهيم تختزل إلىٰ الاستعارات الجسدية، بل أن التجسد يدخل في تكوين بنيتها.

والعلاقة بالعالم لا تقل عمقًا. العقل لا يبني تمثيلاته في فراغ، بل يستجيب لمقاومة الواقع وتصحيحه. إذا كانت البنية داخليةً فقط، أمكن لها أن تنغلق في اتساقها من دون حقيقة. لكن العقل يتعلم لأن توقعاته تُخالف، ومفاهيمه تُختبر، وأفعاله تنتج نتائج لم يقصدها.

الواقع يدخل في بناء العقل من خلال الفرق بين المتوقع والمتحقق. ومن ثم فالبنية العقلية ليست نظامًا ذاتي الاكتفاء، بل نظامًا مفتوحًا علىٰ ما يصححه.

إن الانفتاح شرط للعقل، لكنه مصدر هشاشته أيضًا. فما يدخل إليه قد يضلله، واللغة قد تحبسه في تصنيفات، والثقافة قد تمنحه تحيزات، والمؤسسة قد تعيد تشكيل اهتماماته. الشبكة التي تمنحه المعنىٰ قد تنتج كذلك أوهامه. ولذلك لا ينبغي فهم العلاقات التكوينية بوصفها ضمانًا للحقيقة، بل شروطًا لإمكانها وإمكان الخطأ معًا. العقل يتكون بما قد يحتاج لاحقًا إلىٰ نقده.

وهنا تتجلىٰ إحدىٰ أهم خصائص العقل بوصفه بنيةً انعكاسية: إنه يستطيع أن يحول بعض شروط تكوينه إلىٰ موضوع. يمكنه أن يكتشف أثر اللغة في حكمه، أو أثر المصلحة في تفسيره، أو أثر الثقافة في تصنيفه، أو أثر الانفعال في قراره. لا يخرج بذلك من جميع شروطه، لكنه يعيد ترتيب علاقته بها. فالحرية العقلية ليست غياب التكوين، بل القدرة علىٰ إعادة تكوين بعض ما تكوّن به.

وهذه القدرة لا تُفسر بسهولة إذا كان العقل مجرد بنية ثابتة. لذلك لا بد من الانتقال من مفهوم البنية إلىٰ مفهوم العملية. العقل لا يكون فقط ما تنتظم فيه العلاقات، بل ما يحدث عبر الزمن. التفكير حركة، والتعلم تحول، والوعي تدفق، والهوية إعادة بناء. لا توجد حالة عقلية معزولة تمامًا؛ كل حالة تحمل أثر ما قبلها وتفتح إمكان ما بعدها. ولذلك فإن وجود العقل زمني من داخله، لا مجرد واقع في الزمن.

العقل بوصفه عملية يعني أن وحدته لا تُعطىٰ دفعةً واحدة، بل تُنتج باستمرار. الإنسان يربط خبراته، ويعيد تفسير ذكرياته، ويعدل أهدافه، ويستبق أفعاله. الـ«أنا» ليست نقطةً ثابتةً خارج الزمن، بل طريقة في جمع الأزمنة. وما يجعل الماضي ماضيًّ ليس أنه وقع في جسد واحد فقط، بل أنه يدخل في سردية وتأثير ومسؤولية. وما يجعل المستقبل مستقبلي هو أنني أتوقعه وأخطط له وأخافه أو أرجوه.

لكن العملية لا تعني السيولة المطلقة. إذا كان العقل تغيرًا محضًا بلا حفظ، استحال التعلم والهوية. لا بد من ثوابت نسبية: عادات، ذكريات، قدرات، أنماط استجابة، مبادئ، جسد مستمر، اسم معترف به. غير أن هذه الثوابت ليست جواهر خارج التغير، بل مستويات بطيئة من العملية. ما يبدو ثابتًا قد يكون تنظيمًا يحافظ علىٰ نفسه عبر التجدد. كالنهر الذي يبقىٰ من خلال جريان الماء، لا رغم الجريان.

هذا التشبيه يكشف الفرق بين الهوية المادية والهوية التنظيمية. النهر لا يحتفظ بالماء نفسه، لكنه يحتفظ بمسار ونظام تدفق. والكائن الحي لا يحتفظ بكل مادته، لكنه يحفظ تنظيمًا. والعقل لا يحتفظ بكل فكرة أو ذكرىٰ، لكنه يحفظ طريقةً في الربط والتقويم والاستجابة. غير أن الإنسان أكثر من نهر؛ لأنه يستطيع أن يعي تغيره، وأن يقرر أحيانًا تغيير مساره. وهذا يضيف إلىٰ العملية بعدًا قصديًا.

القصد لا يظهر من خارج العملية، بل يتكون داخلها. الإنسان لا يختار أهدافه كلها بحرية مطلقة، فهي تتشكل من حاجاته وثقافته وتجاربه. لكنه يستطيع أن يقارن بينها، وأن يرفض بعضها، وأن يبني غايةً جديدة. فالعملية العقلية لا تسير كتعاقب سببي مغلق، بل تتضمن مستويات من التمثيل تجعل المستقبل المفترض سببًا للحاضر. الخطة التي لم تتحقق بعد توجه الفعل، والقيمة غير المحسوسة تكبح الرغبة، والصورة المتخيلة تعيد ترتيب الواقع.

وهذا الحضور السببي للممكن من أهم ما يميز العقل. فالجوهرانية تفسر الفعل بإحالته إلىٰ فاعل ثابت، أما النظرية العملية فتفسره من خلال شبكة من الدوافع والتصورات والتوقعات والمعايير. ليس السؤال فقط: من فعل؟ بل: كيف تشكل المجال الذي أصبح فيه الفعل ممكنًا ومرجحًا؟ الإنسان الذي يتخذ قرارًا لا يخرج القرار من نواة غامضة، بل يكوّنه عبر تقييم بدائل داخل تاريخ من المعنىٰ.

قد يبدو هذا التصور مهددًا للمسؤولية، لأن الفعل يصبح نتيجةً لشروط كثيرة. لكن الجوهر الحر المنفصل عن الشروط لا يفسر المسؤولية أيضًا؛ فالاختيار الذي لا أسباب له

يصبح عشوائيًا، والذات التي لا تتشكل بتاريخ لا تملك مضمونًا تختار به. المسؤولية لا تحتاج إلىٰ فعل بلا شروط، بل إلىٰ فاعل يستطيع أن يفهم بعض شروطه، ويستجيب للأسباب، ويتوقع النتائج، ويعدل سلوكه. الحرية ليست خروجًا من السببية، بل نوعًا مخصوصًا من التنظيم السببي يمر عبر المعنىٰ والمراجعة.

العقل بوصفه عمليةً قادر علىٰ الاستجابة للأسباب لا للعلل فقط. العلة تدفع الحدث من خارج معناه، أما السبب العقلي فيعمل لأن الفاعل يفهمه بوصفه مبررًا. الحجة لا تحرك الجسد كما تحرك القوة جسمًا، بل تغير الاعتقاد لأن العلاقات بين المقدمات والنتائج تُدرك. وهذا لا يجعلها بلا أساس مادي، لكنه يمنح التنظيم الدلالي فاعليةً حقيقية. البنية العقلية تتحول حين يدخل فيها سبب جديد بوصفه معنىٰ، لا مجرد مثير.

إن الفرق بين المثير والسبب يكشف حدود النماذج الآلية. الآلة قد تستجيب لإشارة بحسب برنامج، لكن العقل يستطيع أن يسأل عن صحة البرنامج، وأن يرفض استجابةً سبق أن تعلمها، وأن يفهم أن الإشارة خادعة. لا يعني ذلك أن كل عقل يفعل هذا دائمًا، بل أن بنيته تسمح بدرجات من المراجعة. وهذه القدرة تجعل النظام العقلي مفتوحًا علىٰ إعادة وصف ذاته.

وإعادة الوصف ليست عملية لغوية سطحية. حين يغير الإنسان تفسير تجربةٍ ما، قد تتغير مشاعره وقراراته وذاكرته. الحدث الذي كان يُفهم إهانةً قد يُفهم لاحقًا سوء فهم، والفشل قد يُعاد تفسيره تجربة تعلم، والخوف قد يتحول إلىٰ حذر. المعنىٰ يعيد بناء الأثر. وهذا يدل علىٰ أن البنية الدلالية تدخل في صميم العملية العقلية، لا بوصفها تعليقًا عليها.

من هنا لا يكون العقل شبكة علاقات عصبية فقط، ولا شبكة علاقات اجتماعية فقط، ولا شبكة مفاهيم فقط، بل تقاطعًا بين مستويات متعددة. المستوىٰ العصبي يحقق الإمكانات المادية، والمستوىٰ الجسدي يمنح المنظور والحاجة، والمستوىٰ النفسي ينظم الانفعال والذاكرة، والمستوىٰ اللغوي يبني المفاهيم، والمستوىٰ الاجتماعي يمنح المعايير والاعتراف، والمستوىٰ التاريخي يحدد أشكال التكوين. العقل لا يوجد في واحد منها منفردًا، بل في ترابطها.

غير أن القول بالمستويات لا يعني أن العقل موجود بينها كشيء سادس. إنه نمط التكامل الذي يجعلها تنتج فاعليةً ذات منظور ومعنىٰ. كما أن الحياة ليست عضوًا إضافيًا إلىٰ الأعضاء، والعاصفة ليست جزيئًا إضافيًا إلىٰ جزيئات الهواء، والاقتصاد ليس سلعةً إضافية إلىٰ السلع، فإن العقل ليس جزءًا إضافيًا إلىٰ الدماغ والجسد واللغة والمجتمع. إنه انتظام ناشئ من علاقاتها، لكنه يعود فيؤثر فيها.

هذه الفاعلية العائدة تمثل تحديًا لأي تصور بنيوي. فإذا كانت البنية ناتجةً من عناصرها، فكيف تعيد تشكيلها؟ الجواب يكمن في أن الكل ليس منفصلًا عن الأجزاء، لكنه يحدد شروط عملها. المعنىٰ العام للجملة يغير فهم الكلمة، والهدف الكلي يوجه الحركة الجزئية، والهوية التي يتبناها الإنسان تعيد ترتيب عاداته. هذا ما يمكن وصفه بالسببية التنظيمية: لا يدفع الكل الأجزاء من خارج، بل يقيد إمكاناتها ويرتب علاقاتها.

فالإنسان الذي يتبنىٰ هويةً مهنية أو أخلاقيةً معينة يغير سلوكه اليومي بناءً علىٰ هذه الهوية. والهوية ليست مادةً منفصلة، لكنها نمط كلي من المعنىٰ. والعقيدة أو المبدأ أو المشروع قد يعيد تنظيم الانتباه والذاكرة والرغبة. وهذا يثبت أن المستوىٰ العقلي ليس ظلًا بلا أثر، بل قوة تنظيمية، وإن لم يكن جوهرًا مستقلًا.

غير أن البنية قد تتحول بدورها إلىٰ مفهوم جامد إذا جرىٰ تصورها كخريطة ثابتة للعلاقات. العقل ليس شبكة مرسومةً مرةً واحدة، بل شبكة تعيد وصل ذاتها. بعض الروابط تتقوىٰ بالتكرار، وبعضها يضعف بالنسيان، وبعضها ينشأ بالصدمة أو التعلم. ولذلك فإن «البنية» و«العملية» لا ينبغي أن تُجعل إحداهما بديلًا عن الأخرىٰ. البنية هي صورة الاستقرار النسبي داخل العملية، والعملية هي حركة تحول البنية.

والنظام يجمعهما من جهة أنه يحافظ علىٰ نفسه عبر التغير. لكن النظام العقلي ليس مغلقًا، بل يتشكل من تبادل مستمر مع العالم. وما يحفظ هويته ليس منع التغير، بل تنظيمه. وهذا يفسر لماذا قد يكون الثبات المفرط علامةً علىٰ المرض؛ فالعقل الذي لا

يراجع مفاهيمه أو عاداته يفقد قدرته علىٰ التكيف. كما أن التغير المفرط من دون حفظ يهدد الهوية. الصحة العقلية، في معناها الواسع، ليست سكونًا ولا سيولةً مطلقة، بل توازن دينامي بين الاستمرار والتحول.

إن هذا التوازن لا يُفهم بالجوهرانية بسهولة؛ لأن الجوهر يحفظ الاستمرار بجعله منفصلًا عن التغير، بينما البنية التكوينية تحفظه داخل التغير. وهنا تكمن إحدىٰ نقاط الاستقلال النظري: العقل ليس جوهرًا ثابتًا يحمل صفات، ولا مجرد حزمة حالات، بل نظام علائقي انعكاسي يحفظ وحدته بإعادة تنظيم علاقاته عبر الزمن. وحدته ليست خلف أفعاله، بل في طريقة اتصالها؛ وهويته ليست نواةً خالية، بل نمطًا تاريخيًا قادرًا علىٰ التعديل؛ وفاعليته ليست انطلاقًا من أصل بلا شروط، بل قدرةً علىٰ تحويل بعض شروطه إلىٰ أسباب مفهومة قابلة للمراجعة.

لا يعني ذلك أن مفهوم الجوهر بلا قيمة مطلقًا. فقد حافظ علىٰ أسئلة لا يجوز إسقاطها: من هو حامل الخبرة؟ كيف تستمر الهوية؟ لماذا تُنسب الأفعال إلىٰ شخص؟ ما الذي يمنع العقل من الذوبان في البيئة؟ لكن الإجابة الجوهرانية كانت أقوىٰ في تسمية المشكلة منها في تفسيرها. لقد قالت إن وراء الكثرة وحدة، لكنها لم تبين كيف تتكون هذه الوحدة ولا كيف ترتبط بالجسد والتاريخ. والبنية لا تنجح إلا إذا استطاعت أن تعيد صياغة هذه الأسئلة من غير أن تترك فراغًا في موضع الجوهر.

إن حامل الخبرة، في النظرية البنيوية، ليس شيئًا خفيًا، بل وحدة المنظور التي تنتجها شبكة متكاملة من الجسد والذاكرة والانتباه والمعنىٰ. واستمرار الهوية ليس بقاء مادة واحدة، بل اتصال تاريخي تنظمه الذاكرة والتوقع والاعتراف. ونسبة الأفعال إلىٰ شخص تقوم علىٰ قدرته علىٰ تبنيها ومراجعتها والدخول في علاقة مسؤولية معها. والحدود لا تكون جدارًا مغلقًا، بل درجات من الاندماج تجعل بعض العلاقات تأسيسيةً وبعضها خارجية.

قد يُعترض بأن هذه الأوصـاف تفترض العقل الذي تريد تفسـيره؛ فالذاكرة والمنظور والتبني كلها مفاهيم عقلية. لكن التفسير الأنطولوجي لا يبدأ من عناصر غير عقلية بالضرورة، بل قد يحلل كيفية انتظام خصائص العقل من دون افتراض جوهر إضافي. لا ينبغي الخلط بين التفسـير والاختزال. أن نفسـر العقل بنيويًا لا يعني أن نرده إلىٰ ما ليس عقلًا، بل أن نحدد العلاقات التي تجعل الظواهر العقلية وحدةً.

أما الاختزال المادي فيسعىٰ إلىٰ تفسير كل خاصية عقلية بلغة المستوىٰ الفيزيائي. وقد ينجح في كشف الآليات، لكنه لا يزيل الحاجة إلىٰ المستوىٰ العقلي ما دامت الفروق الدلالية والمعيارية تؤدي دورًا لا يظهر في الوصف المادي وحده. يمكن وصف النشاط الدماغي أثناء اتخاذ قرار، لكن القرار يتحدد كذلك بما يعتقده الفاعل وبما يراه واجبًا وبما يتوقعه. إذا تغير الاعتقاد تغير الفعل، حتىٰ لو ظل الجسـد نفسـه. المعنىٰ ليس مادةً أخرىٰ، لكنه تنظيم للمادة داخل علاقة بالعالم.

والعلاقات الاجتماعية تدخل في هذا التنظيم بعمق. الفرد لا يكتسب مفهوم «أنا» في عزلة تامة، ولا يتعلم المسؤولية بلا مخاطبة، ولا يبني اللغة من دون آخرين. الاعتراف ليس إضافةً نفسية، بل شرط لبناء الهوية. الطفل يصبح قادرًا علىٰ رؤية نفسه من خلال استجابة الآخرين، ويتعلم أن أفعاله تُنسب إليه وأن له اسمًا وحدودًا ودورًا. العقل الشخصي يتكوّن داخل شبكة بينذاتية، لكنه لا يذوب فيها؛ لأنه يملك منظورًا لا يمكن للآخر أن يشغله بالكامل.

هذه الثنائية بين الاعتماد والخصوصية لا تستوعبها الجوهرانية بسهولة. فهي تميل إلىٰ جعل الفرد وحدةً مكتفيةً تدخل العلاقات بعد اكتمالها، بينما تكشـف التجربة أن العلاقات تدخل في تكوين الوحدة نفسـها. ولا تسـتوعبها البنائية الاجتماعية المتطرفة أيضًـا إذا جعلت الذات مجرد أثر للخطاب؛ فالإنسـان لا يتلقىٰ تشـكيله بلا مقاومة، ويملك جسـدًا وحاجةً وخبرةً لا تختزل إلىٰ اللغة. النظرية المسـتقلة تحتاج إلىٰ عقل علائقي من دون أن يكون منحلًا، ومكوَّن من دون أن يكون سلبيًا.

العلاقة ليست نفيًا للذات، بل شرط تعيّنها. كما أن النقطة لا تكتسب موضعها إلا داخل فضاء من العلاقات، كذلك الذات لا تعرف حدودها إلا عبر اختلافها عن العالم والآخر. لكن هذا التشبيه الهندسي ناقص؛ لأن الذات لا تُحدد فقط، بل تشارك في تحديد نفسها. إنها تتلقىٰ أسماءً وأدوارًا ثم قد تعيد تأويلها، وتتكون بقيم ثم قد تنقدها، وتتعلم لغةً ثم قد تبتكر داخلها.

وهذه القدرة الإبداعية لا تأتي من جوهر خارج العلاقات، بل من تعقيد الشبكة وانفتاحها. النظام الذي يملك ذاكرةً وتمثيلًا للممكن وقدرةً علىٰ المقارنة يمكنه أن ينتج تركيبًا جديدًا. الإبداع ليس خلقًا من عدم، بل إعادة تنظيم لا يمكن رد نتيجتها ببساطة إلىٰ العناصر السابقة. العقل يخلق الجديد من خلال علاقاته، لا رغمها.

إن مفهوم الشبكة يسمح بفهم التعدد داخل العقل من دون تفكيك وحدته. فكل عقدة ترتبط بغيرها، وبعضها أكثر مركزية، وبعض المسارات تتخصص، لكن المعنىٰ ينتج من الاتصال. لا يوجد مركز واحد ثابت بالضرورة، بل قد تتغير مراكز التنظيم بحسب المهمة. في الحساب تنشط مسارات، وفي التذكر أخرىٰ، وفي الانفعال أخرىٰ. لكن النتائج تدخل في مجال تكاملي يسمح للشخص بأن يتصرف بوصفه وحدة.

ومع ذلك لا ينبغي تحويل الشبكة إلىٰ استعارة تقنية تستبعد الذاتية. الشبكة الكهربائية أو الرقمية قد تنقل المعلومات، لكنها لا تعيشها. ولذلك يجب أن تظل وحدة المنظور والمعنىٰ والتجربة جزءًا من تعريف العقل. فالعقل شبكة تُعاش من الداخل، لا شبكةً خارجية فقط. وهذا الداخل ليس موقعًا منفصلًا، بل كيفية انتظام العمليات بالنسبة إلىٰ النظام نفسه.

إن العقل بوصفه نظامًا يضيف إلىٰ الشبكة معنىٰ الحدود والتنظيم الذاتي. الشبكة قد تكون مفتوحةً بلا هوية محددة، أما النظام فيحافظ علىٰ نمط يميزه. لكنه لا يحافظ علىٰ نفسه بإغلاق الحدود، بل بانتقاء ما يدخل وكيف يُدمج. الانتباه مثال واضح: العالم يقدم فيضًا من المؤثرات، والعقل ينتقي بعضها بحسب الحاجة والغاية. هذا الانتقاء ليس محايدًا؛ إنه يعكس تاريخ النظام وقيمه وتوقعاته.

الانتباه هو أحد المواقع التي يظهر فيها العقل بوصـفه فاعليةً تنظيمية. فما لا يُنتبه إليه قد لا يدخل في الوعي، وما يتكرر الانتباه إليه يتقوىٰ، وما تهمله الثقافة قد يصعب إدراكه. ولذلك فإن العقل لا يستقبل العالم كما هو، بل يبني مجال ظهوره. لكنه لا يخلقه من عدم، لأن الواقع يقاوم ويصـحح. العلاقة بين الانتقاء والمقاومة هي التي تجعل المعرفة ممكنةً وغير مضـمونة في آن واحد.

والذاكرة تحفظ اسـتمرارية النظام، لكنها لا تعمل كمخزن ثابت. إنها تعيد بناء الماضـي من منظور الحاضـر. كل اسـتدعاء قد يغير الذكرىٰ، وكل معنىٰ جديد قد يعيد ترتيبها. وهذا يعني أن هوية العقل ليسـت محفوظةً في أرشـيف محايد، بل تُعاد صـياغتها. ومع ذلك لا تكون الذكريات اختراعًا حرًا؛ هناك آثار ووقائع ومقاومات. العقل يتحرك بين حفظ الماضي وإعادة تفسيره.

أما التوقع فيفتح النظام علىٰ المستقبل. العقل لا يستجيب لما هو موجود فقط، بل يعمل وفق ما يتوقع حدوثه. يبني نماذج، ويقارن الواقع بها، ويعدلها عند الخطأ. وقد جعلت بعض النظريات المعاصـرة التنبؤ محورًا لفهم الإدراك، فرأت أن العقل لا ينتظر البيانات بل يسـبقها بفرضيات. وهذه الرؤية تكشف دينامية العقل، لكنها قد تصبح اختزالية إذا جعلت كل نشاطه تقليلًا للخطأ التنبؤي. فالإنسـان لا يتنبأ فقط، بل يسـأل ما الذي يسـتحق أن يتوقعه، وما الغاية التي يوجه توقعه نحوها، وكيف ينبغي أن يتصرف في ضوء الاحتمال.

إن النظام العقلي ليس نظامًا معرفيًا فقط، بل قيمي وعملي. ما يعد خطأً ليس دائمًا فرقًا إحصائيًا؛ قد يكون خيانةً لمبدأ أو إخفاقًا في مسؤولية. والقيمة لا تدخل بعد المعرفة، بل توجه الانتباه والتعلم. ما يهم الإنسان يُدرك بطريقة مختلفة، وما يخشاه يترسخ في الذاكرة، وما يراه مقدسًا يعاد تنظيم حياته حوله. العقل لا يعالج المعلومات في فراغ من الأهمية، بل يبني عالمًا متفاوت الدلالات.

وهذا يكشـف أن البنية العقلية ليسـت محايدةً من الداخل. حتىٰ العقل النظري يتحرك بقيم كالصدق والاتساق والدقة. والاختيار بين الفرضيات لا يجري بلا معايير. ولذلك فالبعد

المعياري ليس وظيفةً إضافية، بل طبقة أساسية في النظام. العقل هو نظام يستطيع أن يميز بين حالات أفضل وأسوأ بالنسبة إلىٰ غايات أو معايير، وأن يعدل نفسه بناءً علىٰ ذلك.

لكن المعيار نفسه قد يكون موروثًا أو خاطئًا. ولهذا لا يكفي التنظيم الذاتي لإثبات العقلانية؛ فالنظام قد يكون شديد الاتساق حول غاية فاسدة. العقل الأعمق هو القادر علىٰ مراجعة الغايات والمعايير، لا الوسائل فقط. وهذه القدرة لا تكون مطلقة، لكنها تمثل مستوىً أعلىٰ من الانعكاسية. فالإنسان قد يسأل ليس فقط: كيف أحقق ما أريد؟ بل: لماذا أريده؟ وهل ينبغي أن أريده؟

السؤال عن الغاية يفتح النظام علىٰ ما يتجاوز البرمجة الأولية والعادة الاجتماعية، لكنه لا يحرره منهما كليًا. العقل يعيد تقييم رغباته باستخدام قيم تشكلت بدورها في تاريخ. ثم قد يعيد تقييم القيم نفسها. لا توجد نقطة أخيرة نقية يقف فيها خارج كل تكوين، لكن توجد درجات من المسافة النقدية. والحرية العقلية تنمو بزيادة هذه المسافة وقدرة الفاعل علىٰ رؤية بدائل.

إن الجوهرانية تميل إلىٰ إسناد الحرية إلىٰ ذات بسيطة مستقلة، بينما تفسرها البنية التكوينية بوصفها قدرةً ناشئة من التعقيد والانعكاسية. كلما استطاع النظام تمثيل دوافعه ونتائج أفعاله ومعايير حكمه، اتسع مجال الاختيار. فالحرية ليست خاصيةً تُضاف إلىٰ الجوهر، بل درجة في تنظيم العملية. وهذا يفسر تفاوتها بحسب الوعي والمعرفة والضغط والمرض.

غير أن ربط الحرية بالبنية لا ينبغي أن يحولها إلىٰ مجرد كفاءة تقنية. فالاختيار الإنساني يحمل معنىٰ المسؤولية، ويُعاش بوصفه نسبةً إلىٰ الذات. النظام لا يكون حرًا لأنه ينتج سلوكًا غير متوقع، بل لأنه يستجيب لأسباب يفهمها ويستطيع أن يراجعها. العشوائية ليست حرية، والتعقيد وحده ليس مسؤولية. لا بد من منظور يملك علاقةً بأفعاله.

و هذا المنظور هو النقطة التي تحاول الجوهرانية احتكار ها. لكن يمكن فهمه بنيويًا بوصفه وحدةً من الدرجة العليا، تنتج حين تتكامل الذاكرة والجسد والانتباه واللغة والتوقع في تاريخ واحد. الـ«أنا» ليست عقدةً منفردة، بل طريقة النظام في الإحالة إلىٰ نفسه. إنها ليست وهمًا، لأن لها آثارًا في التنظيم والمسؤولية؛ وليست جوهرًا بسيطًا، لأنها تتغير وتتكون وتتفكك جزئيًا.

إن بعض الاضطرابات النفسية والعصبية يكشف هذه الحقيقة. فقد تتغير طريقة إحساس الشخص بذاته، أو تضعف وحدة الذاكرة، أو تظهر أفعال لا يشعر بأنها صادرة عنه. هذه الحالات لا تثبت أن الذات وهم، بل تكشف شروط بنائها. ما يمكن أن يضطرب ليس جوهرًا غير قابل للتحليل، بل بنية تعتمد علىٰ الاتصال بين مستويات. وكلما عرفنا شروط الوحدة، أصبحت أقل حاجةً إلىٰ افتراض جوهر خفي.

لكن المعرفة العلمية بهذه الشروط لا تستنفد الخبرة. يمكن تحديد الشبكات المرتبطة بالإحساس بالذات، لكن ذلك لا يساوي العيش بوصفك ذاتًا. وهنا ينبغي المحافظة علىٰ التمييز بين وصف البنية من الخارج ووجودها من الداخل. النظرية المستقلة لا تختزل أحدهما في الآخر، بل ترىٰ أن العقل له وجهان متلازمان: تنظيم يمكن دراسته، وخبرة تُعاش.

هذه الثنائية ليست ثنائية جوهرين، بل ثنائية منظورين إلىٰ العملية نفسها. من الخارج تُرىٰ العلاقات والآليات، ومن الداخل يظهر المعنىٰ والوعي. ولا يلزم أن يكون أحد الوصفين وهمًا. كما يمكن وصف الموسيقىٰ بموجات صوتية وبخبرة سمعية، ولا يختزل أحد الو صفين الآخر، يمكن و صف العقل عصبيًا وظاهراتيًا. لكن العلاقة بينهما تحتاج إلىٰ نظرية في المستويات، لا إلىٰ قفزة من وصف إلىٰ آخر.

إن مفهوم المستوىٰ يتيح القول بأن الخاصية قد تكون حقيقيةً من دون أن تكون جوهرًا مستقلًا. العاصفة حقيقية، لكنها ليست مادةً غير الهواء؛ والنظام القانوني حقيقي، لكنه ليس شخصًا فوق النصوص والمؤسسات؛ واللغة حقيقية، لكنها ليست صوتًا واحدًا. كذلك العقل

حقيقي بوصفه مستوىٰ من التنظيم، لا بوصفه مادةً إضافية. والواقعية هنا لا تقاس بالاستقلال، بل بالقدرة التفسيرية والسببية والتنظيمية.

إذا كان العقل يغير السلوك، ويعيد تشكيل الدماغ بالتعلم، وينظم المؤسسات عبر الأفكار، ويعدل التاريخ بالقرارات، فلا يمكن اعتباره وصفًا بلا أثر. لكنه لا يفعل ذلك من خارج الجسد والمجتمع، بل من خلالهما. إن فاعليته علائقية، لا مفارقة. الأفكار تؤثر لأنها تتجسد في خطاب وعادة وقانون وتقنية. والعقل لا يحتاج إلىٰ أن يكون جوهرًا مستقلًا لكي يكون فاعلًا.

نقد الجوهرانية لا يهدف إلىٰ نفي الثبات، بل إلىٰ إعادة فهمه. فهناك استمرار حقيقي، لكنه استمرار نمط؛ وهناك ذات حقيقية، لكنها ذات متكونة؛ وهناك وحدة حقيقية، لكنها وحدة علاقات؛ وهناك فاعلية حقيقية، لكنها فاعلية نظام. ما يُرفض ليس حقيقة العقل، بل صورة الحقيقة بوصفها شيئًا بسيطًا قائمًا خلف الظواهر.

وقد يكون الميل إلىٰ الجوهرانية ناتجًا من بنية اللغة نفسها. فالنحو يفرض فاعلًا لكل فعل، ويحول العمليات إلىٰ أسماء: التفكير يصبح «العقل»، والوعي يصبح «الذات»، والحياة تصبح «النفس». ثم توهمنا الأسماء بوجود أشياء مستقلة تطابقها. لكن اللغة لا تكذب بالضرورة؛ إنها تثبّت الحركة لكي تصبح قابلةً للفكر. المشكلة تبدأ حين نخلط بين ضرورة الاسم وبنية الموجود.

نقول «العقل يفكر» كما نقول «المطر يهطل»، مع أن المطر ليس شيئًا منفصلًا عن الهطول. وقد يكون العقل أقرب إلىٰ ذلك: ليس شيئًا وراء التفكير، بل نمطًا معقدًا من التفكير والإدراك والتذكر والتقويم. لكن هذا التشبيه يحتاج إلىٰ تعديل، لأن العقل يستمر بين الأفعال ويملك استعدادات غير فعالة في كل لحظة. لذلك لا يختزل إلىٰ الحدث، بل يشمل البنية القادرة علىٰ إنتاجه.

الاستعدادات نفسها ليست جواهر، بل إمكانات تنظيمية. الإنسان القادر علىٰ اللغة لا يتكلم دائمًا، لكنه يحتفظ بشبكات ومعارف تسمح له بالكلام. والقدرة علىٰ التذكر ليست ذكرىً حاضرة، بل بنية لاستدعاء آثار. ومن ثم فإن العقل لا يساوي مجموع الأحداث الفعلية، بل النظام الذي يملك تاريخًا من التحقق وإمكانًا للفعل. وهذا يميز العملية عن اللحظة، والبنية عن المجموع.

إن الجمع بين البنية والنظام والشبكة والعملية لا ينبغي أن يكون تراكمًا للمصطلحات، بل تمييزًا بين وجوه متكاملة. فالبنية تشير إلىٰ انتظام العلاقات، والشبكة تشير إلىٰ توزيعها وتداخلها، والنظام يشير إلىٰ الحدود والتنظيم الذاتي، والعملية تشير إلىٰ التغير الزمني، والعقل يشير إلىٰ تحقق هذه الوجوه في وحدة ذات معنىٰ ومنظور وقدرة علىٰ المراجعة. لا يكفي أي مفهوم منفرد لتفسير العقل، لأن كل واحد يضيء جانبًا ويخفي آخر.

إذا قيل إن العقل بنية فقط، خيف عليه من الجمود. وإذا قيل إنه شبكة فقط، خيف عليه من الذوبان. وإذا قيل إنه نظام فقط، خيف عليه من الآلية. وإذا قيل إنه عملية فقط، خيف عليه من فقدان الهوية. لذلك تحتاج النظرية إلىٰ مفهوم جامع: العقل بنية علائقية نظامية عملية، أي وحدة تتكون من علاقات موزعة، تحفظ حدودًا مرنة، وتتغير عبر الزمن، وتعيد تنظيم نفسها استجابةً للمعنىٰ.

هذا التعريف لا يُراد به إغلاق السؤال، بل منع العودة إلىٰ الجوهرانية من خلال مصطلحات جديدة. فقد يتحول «النظام» نفسه إلىٰ جوهر إذا صُوّر كشيء مستقل عن علاقاته، وقد تتحول «البنية» إلىٰ كيان خفي. المعيار هو ألا يُفصل المفهوم عن شروط تحققه. العقل لا يوجد خارج الجسد واللغة والعالم والآخرين، لكنه لا يساوي أيًّا منها منفردًا.

إن استقلاله استقلال مستوىٰ، لا استقلال مادة. وهذا الاستقلال يسمح بتفسير الخطأ والصواب والمسؤولية من دون افتراض روح منفصلة. فالاعتقاد يمكن أن يكون خاطئًا بسبب علاقته بالعالم، والحجة يمكن أن تكون صحيحةً بسبب بنيتها المنطقية، والفعل يمكن أن

يكون مسؤولًا بسبب نسبته إلىٰ فاعل قادر علىٰ الفهم والمراجعة. هذه الخصائص لا تحتاج إلىٰ جوهر بسيط، لكنها تحتاج إلىٰ نظام عقلي حقيقي.

والحقيقة العقلية تظهر في قدرتها علىٰ حفظ الفرق بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. المادة في وصفها الفيزيائي لا تحمل من ذاتها معيارًا، لكن النظام العقلي يستطيع أن يقارن الحالة بهدف أو قيمة. وهذا لا يعني أن المعيار يأتي من خارج الطبيعة بالضرورة، بل إنه ينشأ عند مستوىٰ تصبح فيه الكائنات قادرةً علىٰ بناء غايات وتمثيلها. العقل ليس شيئًا فوق العالم، بل العالم حين يبلغ في بعض تنظيماته قدرةً علىٰ إدراك نفسه وتقييم أفعاله.

غير أن هذه العبارة ينبغي ألا تُحوّل إلىٰ ميتافيزيقا تجعل الكون كله عقلًا. ظهور العقل في العالم لا يعني أن كل العالم عقل، كما أن ظهور الحياة لا يعني أن كل مادة حية. المقصود أن البنية العقلية تتكون داخل الطبيعة من دون أن تختزل إلىٰ أبسط مستوياتها. والاختلاف في المستوىٰ حقيقي، وإن لم يكن اختلافًا في الجوهر.

إن نقد الجوهرانية لا يكتمل برفض الروح المفارقة، بل يتطلب نقد كل تصور يجعل وحدة العقل سابقةً علىٰ علاقاته. فالذات لا تملك معنىٰ خارج تاريخها، والعقل لا يملك وظيفة خارج العالم، والوعي لا يملك محتوىٰ خارج التجربة. الوحدة تنشأ من الترابط، لكنها تصبح قادرةً علىٰ إعادة توجيهه. هذه الدائرية ليست تناقضًا، بل خاصية للأنظمة الحية: تنتجها العلاقات، ثم تصبح مؤثرةً في العلاقات التي أنتجتها.

إن بذرة النظرية المستقلة تكمن في هذا الفهم الدائري غير الاختزالي. العقل ليس جوهرًا ينتج البنية، ولا بنيةً بلا فاعل، بل هو البنية حين تبلغ درجةً من التكامل تجعلها ذات منظور وذاكرة ومعنىٰ وقدرة علىٰ إعادة التنظيم. وهو ليس شبكةً بلا مركز، ولا مركزًا خارج الشبكة، بل مركزية متحركة تنشأ من أنماط الاتصال. وليس نظامًا مغلقًا، بل نظامًا يتكون بالانفتاح. وليس عمليةً بلا هوية، بل هوية تتحقق بالعملية.

وبحسب هذا التصور، لا يكون السؤال الحاسم: أين يوجد العقل؟ بل: كيف يتحقق؟ فالبحث عن المكان يوحي بأنه شيء، بينما البحث عن التحقق يفتح مستويات العلاقة. يتحقق في الدماغ من دون أن يختزل إلىٰ خلية، وفي الجسد من دون أن يختزل إلىٰ عضو، وفي اللغة من دون أن يختزل إلىٰ كلمة، وفي المجتمع من دون أن يذوب في الجماعة، وفي التاريخ من دون أن يفقد إمكان النقد.

كما لا يكون السؤال: ما المادة التي صُنع منها العقل؟ بل: ما نمط التنظيم الذي يجعل المادة حاملةً للمعنىٰ والوعي؟ فالمادة الواحدة قد تدخل في أنظمة مختلفة، ويحدد التنظيم خصائص المستوىٰ. ولا يعني ذلك أن التنظيم يمكن نقله إلىٰ أي مادة بلا شروط؛ فالتجسد مهم، والمواد تتيح إمكانات وتفرض حدودًا. لكن ماهية العقل لا تُستخرج من المادة وحدها، بل من العلاقة بين المادة والتنظيم والخبرة.

والقول بأن العقل عملية لا يعني أن كل عملية عقل، كما أن القول بأنه نظام لا يعني أن كل نظام واعٍ. لا بد من شروط إضافية: منظور ذاتي، تكامل زمني، قصد، معنىٰ، تعلم، مراجعة، قدرة معيارية. وقد توجد هذه الخصائص بدرجات، مما يجعل العقل نفسه مفهومًا تدرجيًا من بعض الوجوه. لكن التدرج لا يلغي الفرق بين نظام يعالج الإشارة ونظام يعيشها بوصفها دلالة.

إن الجوهرانية كانت تمنح الفرق حدًا قاطعًا: إما أن يمتلك الكائن جوهرًا عاقلًا أو لا يمتلكه. أما النظرية البنيوية فتواجه حالات وسيطة، لأن الخصائص قد تظهر تدريجيًا. الحيوان قد يملك إدراكًا وذاكرةً وقصدًا بدرجات، والطفل ينمو في قدراته، والمريض قد يفقد بعضها. وهذا يتطلب أنطولوجيا لا تجعل العقل مفتاحًا ثنائيًا، بل بنيةً ذات مستويات من التكامل والانعكاسية.

غير أن التدرج المعرفي لا ينبغي أن يتحول إلىٰ تدرج في الكرامة الإنسانية. فالكرامة لا تُقاس بكمية الأداء العقلي، وإلا صار الضعف سببًا لنقص القيمة. يجب الفصل بين وصف

القدرات وبين أساس الاعتراف الأخلاقي. وهذا الفصل نفسه دليل علىٰ أن العقل الأخلاقي لا يساوي القدرة الحسابية أو النظرية، وأن البنية العقلية متعددة المستويات.

إن السؤال عن الجوهر والبنية يرتبط بذلك بمشكلة السلطة. الجوهرانية تمنح المركز حق السيادة علىٰ الأطراف، كما منحت بعض النماذج العقل حق السيطرة علىٰ العاطفة والجسد. أما النظرية البنيوية فتفهم التنظيم بوصفه تنسيقًا لا قمعًا. الانفعال ليس عدوًا ينبغي إسكاته، بل معلومة وقوة تحتاج إلىٰ إدماج. والرغبة ليست نقيض العقل، بل مادة للفعل تُراجع وتُرتب. والجسد ليس سجنًا، بل شرط الحضور.

هذا التحول لا يعني تمجيد كل رغبة أو انفعال، بل رفض اختزال العقل إلىٰ سلطة منفصلة. فالتنظيم الناضج لا يتحقق بإلغاء مكونات النظام، بل بربطها في كل قادر علىٰ المراجعة. والعقل يصبح أضعف حين ينكر دوافعه، لا أقوىٰ؛ لأن ما يُستبعد من الوعي قد يستمر في التأثير من غير نقد. الوحدة العقلية الصلبة ليست سيطرةً عمياء، بل شفافية نسبية واتصال بين المستويات.

ومن هنا يصبح نقد الجوهرانية نقدًا لفكرة السيادة المطلقة كذلك. لا يوجد داخل الإنسان حاكم يعرف كل شيء ويتخذ كل قرار. كثير من العمليات تسبق الوعي، وكثير من الدوافع لا تظهر له. لكن غياب الحاكم المطلق لا يعني غياب المسؤولية؛ فالمسؤولية تقوم علىٰ قدرة النظام علىٰ التعلم والمراجعة وتحمل النسبة، لا علىٰ علم كامل بكل أسبابه.

العقل، في هذا التصور، ليس ملكًا داخليًا، بل جمهورية معقدة من الوظائف والعلاقات، غير أن التشبيه السياسي يبقىٰ محدودًا لأن الوظائف ليست أشخاصًا. الأدق أنه كلٌّ دينامي تتوزع فيه الفاعلية وتتكامل بدرجات. وقد يتركز التنظيم أحيانًا في الوعي، لكنه لا يصدر كله عنه. الوعي نافذة تكامل ومراجعة، لا مصنعًا منفردًا للعقل.

إن هذه الصورة تسمح بفهم التناقض الداخلي. إذا كان العقل جوهرًا بسيطًا، يصبح من الصعب تفسير كيف يريد الشيء ونقيضه، أو يؤمن بقيمة ويخالفها. أما إذا كان بنيةً متعددة

الأنظمة، فالتناقض نتيجة لاختلاف مسارات ودوافع ومعايير. الوحدة لا تلغي هذا التعدد، بل تتيح كشفه. والوعي بالتناقض هو بداية إعادة التنظيم.

قد يكون الصراع الداخلي دليلًا علىٰ العقل لا علىٰ غيابه؛ لأنه يكشف وجود مستويات تستطيع أن تحاكم بعضها. الحيوان قد يتردد، لكن الإنسان يستطيع أن يسأل أي رغبة تعبّر عنه، وأي مبدأ يريد أن يتبناه. هذه القدرة علىٰ بناء موقف من الدوافع لا تحتاج إلىٰ جوهر خارجها، بل إلىٰ مستوىٰ انعكاسي داخل النظام.

ومع ذلك يبقىٰ سؤال الهوية: إذا كان العقل يعيد تنظيم نفسه باستمرار، فما الذي يمنع أن يصبح شخصًا آخر؟ لا توجد إجابة واحدة، لأن الهوية تقوم علىٰ عناصر متداخلة: استمرار الجسد، اتصال الذاكرة، ثبات بعض القيم، الاعتراف الاجتماعي، السردية الذاتية، القدرة علىٰ تحمل تاريخ الأفعال. ولا يلزم أن يبقىٰ كل عنصر من دون تغير. الهوية ليست تطابقًا كاملًا، بل اتصال كافٍ يسمح بنسبة التغير إلىٰ الشخص نفسه.

هذه النسبة نفسها قد تُراجع. قد يقول الإنسان: لم أعد الشخص الذي كنت عليه، لكنه يقصد تغيرًا عميقًا داخل استمرار شخصي، لا انفصالًا عدديًا كاملًا. اللغة تميز بين التحول والاختفاء، حتىٰ إذا كانت الحدود معقدة. وهذا يدل علىٰ أن الهوية العقلية ليست جوهرًا ثابتًا ولا وهمًا، بل علاقة زمنية ذات درجات.

البنية وحدها لا تكفي إن فُهمت بلا تاريخ. فالهيكل اللحظي لا يبين كيف تشكل، ولا لماذا يحمل هذه القيم، ولا كيف سيستجيب. لذلك فالعقل بنية تاريخية، أي إن علاقاته تحمل آثار مسار سابق. لا توجد ذاكرة فقط، بل عادات ومفاهيم وطرائق انتباه تكونت. والتاريخ لا يبقىٰ خارج النظام، بل يترسب في بنيته.

التعلم هو اسم هذه الرسوبية القابلة للتعديل. كل خبرة لا تترك أثرًا واعيًا، لكنها قد تغير الاستعداد. واللغة التي يتعلمها الطفل تصبح جزءًا من طريقة تفكيره حتىٰ عندما لا يعي

قواعدها. والمجتمع يدخل العقل من خلال العادات والتصنيفات. لكن العقل يستطيع في مراحل لاحقة أن يكشف بعض هذه الترسبات، وأن يميز بين ما ورثه وما يريد الاحتفاظ به.

وهنا تتحقق العلاقة بين العقل بوصفه مكوَّنًا ومكوِّنًا. هو مكوَّن لأن بنيته نتاج جسد ولغة وتاريخ وعلاقات؛ ومكوِّن لأنه يعيد إنتاج هذه الشروط أو تغييرها. لا يقع أحد الطرفين خارج الآخر. فالعقل لا يصنع العالم من لا شيء، لكنه لا يكتفي باستقباله. إنه يُبنىٰ ويبني، يتأثر ويؤثر، يتشكل ويشكل.

الجوهرانية تميل إلىٰ إبراز الفاعلية وإهمال التكوين، والبنائية المتطرفة تميل إلىٰ إبراز التكوين وإهمال الفاعلية. أما النظرية المستقلة فتجعل الفاعلية نفسها خاصيةً ناشئة من التكوين، وتجعل التكوين عمليةً لا تلغي إمكان المراجعة. فالإنسان لا يختار اللغة الأولىٰ التي يتعلمها، لكنه يستطيع أن يكتب بها ما لم يكن موجودًا، وأن ينقد مفاهيمها، وأن يتعلم غيرها. هذه القدرة لا تأتي من خارج اللغة تمامًا، بل من اتساع النظام الذي كوّنته.

إن العقل بهذا المعنىٰ ليس ضحيةً كاملة لشروطه ولا سيدًا مطلقًا عليها. هو فاعل محدود، وتكمن فاعليته في تحويل الحدود إلىٰ مواد للعمل. الجسد يحده، لكنه يبتكر أدوات؛ الزمن يحده، لكنه يبني ذاكرةً ومشروعًا؛ اللغة تحده، لكنه يخلق مجازًا ومفهومًا؛ الثقافة تحده، لكنه ينقدها. الحرية ليست إلغاء الحد، بل العمل داخله وعليه.

هذه الصورة أقرب إلىٰ حقيقة العقل من صورة الجوهر النقي؛ لأنها تفسر كيف يكون متجسدًا وتاريخيًا وقادرًا علىٰ التجاوز في آن واحد. التجاوز لا يعني الخروج من العالم، بل إعادة ترتيب علاقةٍ داخله. العقل يتجاوز المعطىٰ حين يتخيل الممكن، ويتجاوز العادة حين ينقدها، ويتجاوز الحاضر حين يخطط، لكنه يفعل ذلك باستخدام مواد المعطىٰ والعادة والحاضر.

ومن ثم فإن العقل بوصفه عمليةً ليس سيلًا سلبيًا، بل صيرورة لها اتجاهات ومعايير. غير أن الاتجاه لا يكون حتميًا دائمًا؛ يمكن للنظام أن يتعلم أو يتصلب، أن يتوسع أو ينغلق.

البنية تمنح الإمكان، ولا تضمن النضج. وهذا يفسر كيف يمكن لعقل شديد القدرة في مجال أن يكون عاجزًا عن مراجعة ذاته في مجال آخر.

إن القدرة العقلية ليست وحدةً متجانسة. قد يتطور الاستدلال ويبقىٰ الحكم الأخلاقي ضعيفًا، وقد ينمو الحس الجمالي وتضيق القدرة العملية. لكن هذه التفاوتات لا تثبت تعدد الجواهر، بل تعدد المسارات داخل النظام. وكل مسار يتأثر بالتدريب والبيئة. العقل لا يملك «ماهيةً» ثابتةً تظهر بالدرجة نفسها، بل مجموعة إمكانات تتكامل بصورة فريدة في كل شخص.

ومع ذلك توجد بنية مشتركة تجعل التواصل ممكنًا. فلو كانت العقول مجرد تشكيلات تاريخية بلا أساس مشترك، لتعذر الفهم والترجمة والتعلم المتبادل. لكن البشر يشتركون في الجسد والحاجة والذاكرة والقدرة علىٰ اللغة بدرجات، وفي التعرض للألم والموت والزمن. هذه المشتركات لا تنتج ثقافةً واحدة، لكنها تمنح أرضيةً لتكوين عقول متنوعة.

إن الاستقلال النظري لا يعني تجاهل الدراسات السابقة، بل إعادة ترتيب أسئلتها داخل إطار جديد. الجوهرانية حفظت الوحدة، والبنيوية كشفت العلاقات، والوظيفية أبرزت الأدوار، ونظريات النظم كشفت التنظيم الذاتي، والنظريات العملية أبرزت التغير، والنظريات الاجتماعية كشفت التكوين، والظاهراتية حفظت الخبرة من الداخل. لكن كل اتجاه إذا استقل وحده أنتج نقصًا: الجوهر بلا علاقة، والبنية بلا ذات، والوظيفة بلا معنىٰ، والنظام بلا تاريخ، والعملية بلا هوية، والاجتماع بلا فرد، والخبرة بلا أساس مادي.

العقل لا يُفهم من خلال إلغاء أحد هذه الأبعاد، بل من خلال بنية تربطها. هو متجسد من غير أن يُختزل إلىٰ الجسد، واجتماعي من غير أن يذوب في المجتمع، وتاريخي من غير أن يفقد إمكان الحقيقة، وعملي من غير أن يُختزل إلىٰ السلوك، وذاتي من غير أن يكون جوهرًا مفارقًا، ونظامي من غير أن يتحول إلىٰ آلة.

إن السؤال: هل العقل جوهر أم بنية؟ لا يتلقىٰ جوابًا بسيطًا باستبدال كلمة بكلمة. فمفهوم الجوهر كان يستجيب لحاجة حقيقية إلىٰ تفسير الوحدة والاستمرار والفاعلية، ولا

يكفي رفضه من دون بديل. ومفهوم البنية يصبح بديلًا حقيقيًا فقط إذا استطاع أن يفسر هذه الخصائص لا أن ينكرها. البنية العقلية ليست تجميعًا، بل وحدة تنظيم؛ وليست سكونًا، بل قدرة علىٰ التحول؛ وليست خارجيةً، بل ذات منظور؛ وليست بلا حدود، بل نظام مفتوح؛ وليست بلا فاعلية، بل تعيد تشكيل شروطها.

العقل ليس جوهرًا خلف التفكير، بل نظامًا يتحقق في التفكير و ما يحيط به من إدراك وذاكرة وانفعال ولغة وعلاقة. وليس البنية التي نر سمها و صفًا من الخارج فقط، بل البنية التي تُعاش من الداخل بو صفها ذاتًا. ولا توجد الذات خارج علاقاتها، لكنها لا تساوي مجموعها؛ إنها نمط تكاملها واستمرارها وقدرتها علىٰ الإحالة إلىٰ نفسها.

ونقد الجوهرانية لا ينتهي إلىٰ إنكار الذات، بل إلىٰ تحريرها من وهم البساطة. الذات أعمق من أن تكون نقطةً ثابتة؛ إنها تاريخ حي، وشبكة معنىٰ، وجسد يتذكر، ولغة تفسر، وإرادة تتشكل، ومسؤولية تتعقب أفعالها. وما يجعلها حقيقيةً ليس استقلالها عن كل شيء، بل قدرتها علىٰ حفظ تماسكها وسط الاعتماد.

العقل، بهذا المعنىٰ، ليس شيئًا يملك البنية، بل هو البنية حين تصبح قادرةً علىٰ أن تعرف وتختار وتقوّم وتتذكر وتعيد بناء ذاتها. وهو ليس شبكةً عمياء، بل شبكةً يظهر لها العالم. وليس نظامًا مغلقًا، بل نظامًا يصنع هويته من علاقته بما ليس هو. وليس عمليةً عابرة، بل عمليةً تحفظ أثرها وتستبق إمكانها.

إن أنطولوجيا العقل لا تحتاج إلىٰ جوهر مفارق لكي تحمي الحقيقة العقلية، كما لا تحتاج إلىٰ اختزال مادي لكي تتجنب الغموض. يمكن للعقل أن يكون حقيقيًا بوصفه مستوىً من التنظيم العلائقي المتجسد، يملك فاعليةً وذاكرةً ومنظورًا ومعيارًا. حقيقته ليست في كونه شيئًا، بل في كونه طريقةً مخصوصةً للوجود؛ وجودًا يربط العالم بالمعنىٰ، والحاضر بالماضي والمستقبل، والدافع بالقرار، والتجربة بالمراجعة.

لا يكتمل نقد الجوهرانية بمجرد القول إن العقل بنية أو شبكة أو نظام؛ لأن هذه الألفاظ قد تُستخدم استعمالًا وصفيًا عامًا لا يمسّ أصل المشكلة الأنطولوجية. فقد يقال إن للعقل بنية، مع بقاء الاعتقاد بأن هذه البنية ليست سوىٰ تنظيم خارجي لجوهر سابق عليها، كما قد يقال إن العقل يعمل كنظام، بينما يُفترض في العمق وجود ذات ثابتة تدير النظام من خارجه. ولذلك لا يكون الانتقال من الجوهر إلىٰ البنية انتقالًا لغويًا، بل تحوّلًا في تحديد موضع الوحدة والفاعلية والهوية: هل تصدر هذه الخصائص عن حامل سابق علىٰ العلاقات، أم تتكون داخل العلاقات نفسها؟ وهل يبقىٰ العقل هو هو لأن شيئًا ثابتًا يسكنه، أم لأن نظامه ينجح في حفظ تماسكه وإعادة إنتاج هويته عبر التغير؟

إن الفرق بين أن يكون للعقل بنية وأن يكون العقل بنيةً فرق حاسم. ففي الصيغة الأولىٰ تبقىٰ البنية صفةً لشيء أسبق منها، أما في الثانية فتغدو العلاقات المنظمة هي عين الطريقة التي يوجد بها العقل. لا يعود العقل حاملًا لوظائف منفصلة عنه، بل يصبح وحدة تحقق هذه الوظائف وترابطها. ولا يعني ذلك اختفاء الذات أو تحويلها إلىٰ وهم، وإنما يعني أن الذات لا تسبق تاريخها وذاكرتها وجسدها ولغتها وعلاقاتها، بل تنشأ بوصفها نمط انتظامها وقدرتها علىٰ إحالتها إلىٰ مركز شخصي واحد.

وقد درجت بعض الاتجاهات البنيوية علىٰ تحليل الظواهر من خلال المواقع والفروق داخل الكل، فرفضت فهم العنصر بوصفه وحدةً مكتفيةً بذاتها. غير أن نقل هذا المنهج إلىٰ العقل لا يمكن أن يتم آليًا؛ لأن البنية اللغوية أو الاجتماعية يمكن وصفها من الخارج، بينما العقل يحمل خبرةً داخلية لا يمكن إغفالها. إن الكلمات لا تشعر بعلاقاتها، والمؤسسات لا تختبر قوانينها بوصفها ألمًا أو خوفًا أو رجاءً، أما العقل فليس مجرد انتظام موضوعي، بل انتظام يظهر العالم من خلاله. ولذلك فإن أي تصور بنيوي لا يفسر الذاتية يظل ناقصًا، مهما بلغ من الدقة في وصف الروابط.

ومن هنا ينبغي التمييز بين البنية الخارجية والبنية الذاتية. البنية الخارجية هي نظام من العلاقات يمكن تحديده من موقع المراقب، كما تحدد العلاقات بين أجزاء آلة أو عناصر لغة. أما البنية الذاتية فهي نظام لا تنحصر علاقاته في اتصال العناصر بعضها ببعض، بل تتحدد كذلك من خلال ما تعنيه هذه العلاقات للنظام نفسه. الألم لا يكون مجرد ارتباط بين إشارة عصبية واستجابة، بل حالةً سلبية بالنسبة إلىٰ الكائن الذي يعيشها. والخوف لا يكون تسارعًا في النبض فقط، بل ظهورًا للعالم في هيئة تهديد. والذكرىٰ ليست أثرًا محفوظًا فحسب، بل ماضٍ يعود بوصفه جزءًا من تاريخ الشخص.

إن إضافة عبارة «بالنسبة إلىٰ النظام» لا ترجع العقل إلىٰ الجوهرانية، ما دام هذا «النظام» لا يُفترض شيئًا منفصلًا عن علاقاته. إنها تشير إلىٰ نشوء مركز منظور داخل البنية. وهذا المركز لا يشبه نقطةً هندسية ساكنة، بل يشبه اتجاهًا تنظيميًا تتجمع فيه الخبرة وتُنسب إليه. العقل لا يحتوي مشاهد داخليًا يتلقىٰ صور العالم، ولا يوجد فيه مراقب صغير يطالع ما يقدمه الدماغ؛ إذ يعيد هذا التصور المشكلة إلىٰ ما لا نهاية. بل إن الرؤية نفسها هي انتظام العلاقة بين الكائن وموضوعه ضمن مجال إدراكي موحد، والوعي هو كيفية حضور هذه العلاقة من داخلها.

لقد سعت الفلسفات الظاهراتية إلىٰ حماية هذا البعد من الاختزال، فأكدت أن الوعي وعي بشيء، وأن القصدية ليست إضافةً ثانويةً إلىٰ العقل، بل بنيته الأساسية. ولم تعد الذات، في هذا السياق، صندوقًا مغلقًا يحتوي تمثيلات، بل انفتاحًا علىٰ عالم. وقد أصاب هذا التصور حين نقل العقل من العزلة إلىٰ العلاقة، لكنه بقي في بعض صيغه مهددًا بأن يجعل الوعي أصلًا أوليًا لا يحتاج إلىٰ تفسير تكويني. فإذا كان الوعي دائمًا وعيًا بشيء، فكيف تتكون وحدته؟ وكيف يرتبط بالجسد والذاكرة واللغة؟ وكيف يتحول من خبرة آنية إلىٰ هوية زمنية؟ لا يكفي وصف القصدية من الداخل ما لم تُفهم البنية التي تجعلها ممكنة.

أما الاتجاهات الوظيفية فقد حاولت تعريف الحالات العقلية من خلال أدوارها داخل النظام: الاعتقاد هو ما ينتج عن مدخلات معينة ويؤدي إلىٰ استجابات وعلاقات مع حالات

أخرىٰ، والرغبة هي ما يسهم في توجيه الفعل، والألم هو ما يؤدي وظيفةً مخصوصة في السلوك والتنظيم. وقد سمح ذلك بتجاوز الربط الصارم بين الحالة العقلية ومادة بعينها، فأصبح ممكنًا من حيث المبدأ أن يتحقق التنظيم العقلي في أنظمة مادية مختلفة. غير أن الوظيفية واجهت اعتراضًا عميقًا: قد تفسر ما تفعله الحالة من الخارج، لكنها لا تفسر كيف تُعاش من الداخل. فالآلة قد تنفذ وظيفة التمييز والاستجابة، لكن تنفيذ الوظيفة لا يثبت وجود خبرة ذاتية.

تكمن قوة الوظيفية في كشفها أن العقل ليس مادةً محددة، وتكمن محدوديتها في ميلها إلىٰ مساواة الدور بالوجود. فأن تؤدي الحالة دور الألم لا يساوي بالضرورة أن يكون هناك ألم مُعاش. وقد يكون نظام ما قادرًا علىٰ تصنيف الألوان أو وصفها من غير أن نعلم هل تظهر له كيفيات لونية. ولهذا لا تستطيع البنية الوظيفية الخالصة أن تقدم أنطولوجيا مكتملة للعقل، لأنها تصف شبكة الانتقالات من دون أن تفسر نشوء المركز الذي تُعاش فيه هذه الانتقالات.

ولا يقتضي هذا الاعتراض العودة إلىٰ جوهر غير مادي. فالفجوة بين الوظيفة والخبرة لا تُسدّ بإضافة كيان غامض، بل بإعادة تعريف البنية العقلية بحيث لا تكون الوظائف الخارجية وحدها مكوّنها. ينبغي أن يدخل في مفهوم البنية نمط التكامل الذي يجعل المعلومات متاحةً للنظام بوصفه كلًا، ويربطها بالجسد والذاكرة والقيمة والقصد. الخبرة ليست عنصرًا زائدًا علىٰ التنظيم، بل شكلًا مخصوصًا من التنظيم حين يبلغ درجةً يصبح فيها العالم حاضرًا بالنسبة إلىٰ وحدة متجسدة.

إن مفهوم التكامل لا يعني جمع البيانات في موضع واحد. فقد توجد أنظمة مركزية تجمع المعلومات من غير أن تملك ذاتية. التكامل العقلي أعمق؛ لأنه يربط المعلومة بتاريخ الشخص وحاجاته واستعداداته وأفعاله الممكنة. الصوت الذي يسمعه الإنسان لا يدخل بوصفه ترددًا فقط، بل قد يكون نداءً باسمه، أو صوت شخص يحبه، أو إنذارًا بالخطر.

والفرق لا يكمن في المادة الصوتية وحدها، بل في الشبكة الدلالية التي تستقبلها. ما يُدمج ليس بيانات محايدة، بل معنىٰ يتحدد من خلال علاقة النظام بالعالم.

وهذا يكشف أن العقل ليس نظام معالجة معلومات بالمعنىٰ الحسابي المجرد. فالمعلومة في الآلة يمكن تحديدها من خلال الفرق أو الاحتمال، أما في العقل فتدخل في أفق الأهمية. وليس كل ما يصل إلىٰ الحواس متساويًا؛ إذ يبرز بعضه ويتراجع بعضه بحسب الحاجة والاهتمام والخبرة. إن العقل لا يكتفي بمعالجة ما هو موجود، بل يمنح الموجود رتبةً في عالمه. وبهذا المعنىٰ لا تكون القيمة طبقةً تضاف إلىٰ الإدراك بعد اكتماله، بل تدخل في تشكيل ما يظهر وكيف يظهر.

و قد نبهت دراسات معرفية كثيرة إلىٰ أثر الانتباه والتوقع في الإدراك، كما كشفت دراسات عصبية أن الدماغ لا يعمل كمستقبل سلبي، بل يبني توقعات ويقارن بينها وبين الإشارات الواردة. غير أن تفسير العقل بوصفه آلة تنبؤ لا يكفي كذلك، لأن التوقع نفسه موجَّه بما يهمّ النظام. لا يتنبأ الإنسان بكل شيء علىٰ قدم المساواة، بل بما يتصل بحاجته أو خوفه أو مشروعه أو معرفته. والخطأ ليس دائمًا فرقًا بين نموذج وإشارة، بل قد يكون خطأً في القيمة أو الفهم أو المسؤولية.

إن الانتقال من معالجة المعلومات إلىٰ بناء المعنىٰ يمثل نقطةً أساسية في النظرية المستقلة. فالعقل ليس بنيةً لأن داخله روابط فقط، بل لأن هذه الروابط تنتظم ضمن أفق دلالي معياري. وما يميز العقل من كثير من الأنظمة المعقدة ليس التعقيد وحده، بل قدرته علىٰ أن تكون حالاته ذات دلالة عليه، وأن يراجع بعض هذه الدلالات، وأن يغيّر استجابته استنادًا إلىٰ سبب يفهمه. التعقيد قد ينتج سلوكًا متنوعًا، لكنه لا ينتج بالضرورة معنىً أو مسؤولية.

إن السبب العقلي لا يعمل كالقوة الفيزيائية. حين يقتنع الإنسان بحجة، لا تنتقل النتيجة إلىٰ ذهنه بالطريقة التي تنتقل بها الحركة من جسم إلىٰ آخر، بل تتغير بنية اعتقاده لأنه أدرك علاقةً بين مقدمات ونتيجة. وهذا الإدراك له تحقق مادي بلا شك، لكنه لا يُفهم باللغة المادية

وحدها؛ لأن الفرق بين الحجة الصحيحة والفاسدة ليس فرقًا في الطاقة أو الكتلة، بل في البنية الدلالية. ومن ثم يمتلك المستوىٰ العقلي استقلالًا تفسيريًا لا يساوي استقلال الجوهر.

إن استقلال المستوىٰ هو البديل الأدق من استقلال الجوهر. فالعقل لا يستقل عن الدماغ والجسد والعالم من حيث الوجود، لكنه لا يُختزل إلىٰ أيٍّ منها من حيث التفسير. يمكن تفسير حركة اليد بوصفها انقباضًا عضليًا وإشارةً عصبية، ويمكن تفسيرها كذلك بوصفها توقيعًا أو وعدًا أو اعتداءً. والوصف الثاني لا يناقض الأول، لكنه يكشف مستوىً لا يظهر في التحليل الفيزيائي وحده. المعنىٰ لا يضاف إلىٰ الحركة من خارج الطبيعة، بل ينشأ من دخولها في شبكة قصدية واجتماعية.

وقد حاولت المادية الاختزالية إزالة هذا الاستقلال بردّ الاعتقاد والرغبة والوعي إلىٰ حالات دماغية. غير أن التطابق بين الحالة العقلية والأساس العصبي، حتىٰ لو ثبت بدقة، لا يحل مشكلة المعنىٰ. فالحالة العصبية لا تكون اعتقادًا إلا بعلاقتها بمحتوىٰ، ولا تكون رغبةً إلا باتجاهها نحو غاية، ولا تكون ذكرىٰ إلا بارتباطها بماضٍ. وهذه العلاقات ليست خصائص موضعية في الخلية، بل خصائص للشبكة الكلية وعلاقتها بالعالم.

إن الدماغ شرط ضروري للعقل الإنساني، لكنه ليس حاملًا مكتفيًا بذاته. فالدماغ ينمو داخل جسد، ويتشكل بالتفاعل، ويكتسب أنماطه عبر لغة وثقافة. وإذا عُزل من هذا التاريخ، لا يصبح عقلًا إنسانيًا مكتملًا. ومن الخطأ تصور أن الجسد والمجتمع يقدمان للدماغ موادَّ ثم ينفصل العقل عنهما؛ فآثارهما تترسب في بنيته وتدخل في طريقة عمله. العقل متجسد ومجتمعي في تكوينه، لا في استعماله الخارجي فقط.

الجسد ليس حاويةً للعقل، بل أحد مستويات بنيته. فالانفعال يتجسد في توتر وإيقاع وتنفس، والإدراك يتحدد بموضع وحركة، والذاكرة ترتبط بعادات جسدية، والهوية تتشكل من الإحساس بالحدود والقدرة والعجز. حتىٰ مفهوم الذات يبدأ من التمييز بين ما أستطيع

تحريكه مباشـرةً وما أواجهه بوصـفه خارجًا. الجسـد هو أول حدود المنظور، لكنه ليس حدًا مغلقًا؛ إذ يمتد عبر الأدوات والمهارات والفضاء المألوف.

حين يستخدم الإنسان عصًا بعد تدريب طويل، قد تصبح نهاية العصا موضع إحساسه العملي، وحين يقود مركبةً يتسـع مجال جسـده الإدراكي ليشـمل حدودها. وهذا لا يعني أن الأداة تتحول حرفيًا إلىٰ عضـو، بل أن النظام يعيد رسـم حدوده الوظيفية. العقل لا يسـكن داخل الجمجمة بوصـفها جدارًا أنطولوجيًا نهائيًا، لكنه لا يمتد إلىٰ العالم بلا معيار. الامتداد يتحقق حين تدخل العناصـر الخارجية في دورة ثابتة من الاعتماد والتغذية الراجعة، بحيث تصبح جزءًا من عملية التذكر أو الحساب أو التوجيه.

وقد دفعت بعض النظريات المعاصـرة بفكرة العقل الممتد إلىٰ حدود واسـعة، فرأت أن الدفتر أو الجهاز قد يؤدي وظيفةً معرفية تشـبه الذاكرة. وقد أصـابت هذه النظريات في نقد الانغلاق الداخلي، لكنها تواجه خطر توسـيع العقل حتىٰ يفقد حدوده. فإذا عُدّ كل ما يسـاعد التفكير جزءًا من العقل، أصـبح المحيط كله عقلًا. لذلك لا بد من التمييز بين ما يدخل في التكوين المستمر للنظام، وما يستخدمه النظام أداةً، وما يؤثر فيه تأثيرًا عابرًا.

المعيار لا يكون مكانيًا فقط، بل وظيفي وتاريخي. العنصـر يدخل في البنية العقلية حين يكون اعتماده متكررًا، واندماجه سـريعًا، وتأثيره مباشـرًا في التنظيم، ويُعامل بوصـفه موردًا داخليًا في الممارسـة. ومع ذلك يظل الفرق قائمًا بين ذاكرة بيولوجية وذاكرة مكتوبة؛ لأن الأولىٰ مرتبطة بتجربة ذاتية وانفعالية وبناء غير إرادي للهوية، بينما الثانية تخزين خارجي يمكن فقده أو نسخه. التشابه الوظيفي لا يلغي اختلاف أنماط الوجود.

إن هذه الدقة ضرورية لأن النظرية العلائقية قد تسقط في نوع مضاد من الاختزال: بعد أن اختزلت الجوهرانية العقل في داخل مسـتقل، قد تختزله العلائقية في الشـبكة المحيطة. لكن العقل لا يسـاوي مجموع علاقاته الخارجية، كما لا يسـاوي جوهرًا معزولًا. إنه مركز منظور

ينشـــأ علائقيًا، ويحافظ علىٰ درجة من الاســتقلال التنظيمي. اســتقلاله ليس انقطاعًا عن العلاقات، بل قدرةً علىٰ عدم الذوبان فيها.

تظهر هذه القدرة في المقاومة والنقد. الإنســان يتكون بلغته، لكنه يســتطيع أن يبتكر ضــد عاداتها؛ ويتشــكل بثقافته، لكنه يســتطيع أن يرفض قيمًا منها؛ ويحتاج إلىٰ اعتراف الآخرين، لكنه قد يقف ضدهم. لو كانت الذات مجرد نقطة تقاطع للقوىٰ الاجتماعية، لتعذر تفسير هذه المقاومة إلا بوصــفها أثرًا لقوىٰ أخرىٰ. لكن المقاومة قد تنشــأ من قدرة النظام علىٰ مقارنة معايير متعار ضة، وتخيل بدائل، وإعادة ترتيب انتماءاته. الفاعلية ليست خارجة عن التكوين، لكنها ليست مستنفدةً به.

إن هذا التفاعل بين التكوين والفاعلية يحول دون تصــور العقل كعملية خطية. فهو لا ينتقل من سبب إلىٰ نتيجة في مسار واحد، بل يعمل من خلال دوائر. الخبرة تغيّر البنية، والبنية تغير تفسير الخبرة، والتفسير يغير الا ستجابة، والا ستجابة تخلق خبرةً جديدة. وهذه الدائرية ليست عيبًا في التفسير، بل طبيعة النظام الذي يعود بعض مخرجاته مدخلات إليه.

التغذية الراجعة أســاس في حفظ النظام وتعلمه. لكنها في العقل لا تعمل ميكانيكيًا فقط، لأن المخرجات تُقوَّم. قد ينجح الفعل عمليًا ويُرفض أخلاقيًا، أو يفشــل في غايته المباشــرة ويُعد خبرةً ثمينة. النتيجة لا تحمل معناها بذاتها، بل تدخل في شـبكة معايير. ومن هنا لا يكون التعلم العقلي مجرد تعزيز لما نجح، بل قد يكون مراجعةً لتعريف النجاح نفسه.

تلك القدرة علىٰ مراجعة الغاية تميز العقل عن كثير من الأنظمة التكيفية. فالنظام البسيط يعدل و سيلته في ضوء هدف ثابت، أما العقل فيستطيع أن يسأل هل الهدف جدير أ صلًا. وقد يرفض منفعةً قريبةً لمبدأ، أو يغير مشروع حياته، أو يعيد تعريف هويته. هذه التحولات ليست حوادث علىٰ سطح الجوهر، بل إعادة بناء لمركز التنظيم ذاته.

إن الذات لا تبقىٰ واحدةً رغم هذه التحولات فحسـب، بل تبقىٰ واحدةً من خلالها. فهي تنســب التغير إلىٰ تاريخها وتقول: كنت أعتقد ثم راجعت، أردت ثم تراجعت، أخطأت ثم

تعلمت. هذه الصيغ الزمنية تكشف أن الهوية ليست تطابقًا ساكنًا، بل قدرةً علىٰ جمع الاختلاف تحت نسبة واحدة. ولو بقيت الذات مطابقةً تمامًا لما كانت حيةً أو متعلمة، ولو تغيرت بلا اتصال لما بقيت ذاتًا واحدة.

ومن هنا يمكن تعريف الهوية العقلية بأنها استمرارية تنظيمية تأويلية. هي تنظيمية لأنها تقوم علىٰ اتصال الذاكرة والجسد والعادة والقدرة؛ وتأويلية لأن الشخص يعيد بناء معنىٰ ماضيه في ضوء حاضره. لا تكفي الذاكرة وحدها، فقد ينسىٰ الإنسان مراحل ويبقىٰ هو نفسه، ولا يكفي الجسد وحده، لأن الهوية الشخصية تتضمن نسبًا ومسؤوليات ومعاني. إنما تتشكل الهوية من تداخل الاستمرار الحيوي والنفسي والاجتماعي والسردي.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ الذاكرة معيارًا للهوية، بينما جعلت أخرىٰ الاستمرار الجسدي أساسًا، وجعلت اتجاهات سردية الهوية قصةً يبنيها الشخص عن نفسه. وكل تصور يصيب جانبًا ويخطئ حين يجعله كافيًا. فالذاكرة قد تخطئ وتُبنىٰ، والجسد يتغير، والسرد يمكن أن يزيف. النظرية المستقلة لا تبحث عن معيار مفرد، بل عن حد أدنىٰ من الاتصال بين مستويات متعددة يجعل نسبة الماضي إلىٰ الحاضر معقولةً وقابلةً للمسؤولية.

المسؤولية نفسها لا تفترض جوهرًا ثابتًا لا يتغير، بل تفترض اتصالًا كافيًا بين الفاعل السابق والحالي. الإنسان مسؤول عن فعل ماضٍ لأنه يظل داخل التاريخ التنظيمي والاجتماعي الذي صدر عنه الفعل، ولأنه قادر علىٰ فهم نسبته إليه والاستجابة لنتائجه. ولو كان تغير الشخصية يلغي المسؤولية بالكامل، لاستحال الإصلاح؛ لأن التوبة أو الندم يتضمنان تغيرًا، ومع ذلك لا يقطعان النسبة إلىٰ الفعل، بل يعيدان بناءها.

إن الجوهرانية تجعل المسؤولية سهلةً ظاهريًا: الفاعل هو الجوهر نفسه في كل الأزمنة. لكنها لا تفسر لماذا تُنسب أفعال معينة إليه إذا كانت صادرةً تحت إكراه أو فقدان وعي أو اضطراب شديد. أما التصور البنيوي فيسمح بدرجات؛ فالمسؤولية تتصل بمقدار التكامل

والفهم والسيطرة والاستجابة للأسباب. وهذا لا يحولها إلىٰ مسألة حسابية، لكنه يجعلها أكثر التصاقًا بحقيقة الفاعلية الإنسانية.

الحرية أيضًا لا تحتاج إلىٰ جوهر خارج سلسلة الأسباب. إن الجوهر الذي يختار بلا تاريخ أو دوافع لا يكون حرًا، بل غير مفهوم. والاختيار الذي لا يستند إلىٰ أسباب لا يُنسب إلىٰ الذات بقدر ما يبدو عشوائيًا. الحرية الأعمق هي أن تمر الأسباب عبر بنية الفاعل، وأن يستطيع تمثيلها ومقارنتها وتعديل استجابته لها. الإنسان حر بقدر ما يكون فعله صادرًا عن تنظيمه المتكامل، لا عن جزء مختطف أو قوة قاهرة.

لكن عبارة «صادر عن تنظيمه» لا تكفي؛ فقد يكون التنظيم نفسه متشكلًا تحت قمع أو تلاعب. لذلك لا بد من بعد نقدي: الحرية ليست فقط أن يفعل الإنسان ما يريد، بل أن يملك مسافةً من إراداته تسمح له بسؤال مصدرها وقيمتها. وهذه المسافة لا تعني انفصال ذات خالصة، بل مستوىً أعلىٰ من الانعكاسية. النظام يمثل بعض دوافعه، ويضعها أمام معايير، ويتخيل بدائل، ثم يعيد ترتيبها.

الانعكاسية ليست قدرةً مطلقة، إذ لا يستطيع العقل كشف جميع شروطه. هناك دائمًا عادات وافتراضات تعمل في الخلفية. لكنه لا يحتاج إلىٰ شفافية كاملة لكي يكون فاعلًا؛ فالمراجعة الجزئية تكفي لتوسيع الحرية. والعقل الناضج ليس الذي يعرف كل ما يجري فيه، بل الذي يبقىٰ قابلًا لتصحيح فهمه حين تظهر له حدود جديدة.

هذه القابلية للتصحيح عنصر أنطولوجي، لا فضيلة معرفية فحسب. النظام المغلق لا يتعلم من خطئه، أما العقل فيوجد بوصفه انفتاحًا علىٰ إمكان أن يكون ما يعتقده غير مطابق، وما يريده غير جدير، وما اعتاده قابلًا للتغيير. والاعتراف بالخطأ ليس سقوطًا للعقل، بل أحد أرقىٰ تعبيراته؛ لأنه يثبت أن النظام لا يساوي حالته الراهنة، بل يملك قدرةً علىٰ تجاوزها.

إن هذا التجاوز لا يصدر عن جوهر مفارق، بل عن الفارق الداخلي بين ما هو كائن وما يمكن أو ينبغي أن يكون. العقل يحمل تمثيلًا لحالته وتمثيلًا لبديل عنها، ويقارن بينهما. ومن

هنا تنشأ الحركة المعيارية. فالإنسان لا يرىٰ نفسه فقط، بل يرىٰ نفسه كما يريد أو ينبغي أن يكون. وهذه المسافة هي أساس الإصلاح والندم والتخطيط والإبداع.

العقل بوصفه عمليةً معيارية لا يجري في الزمن فحسب، بل يصنع زمنه الخاص. الماضي ليس مخزونًا، بل معنىً يعود، والمستقبل ليس فراغًا، بل مجال إمكان. والحاضر ليس نقطةً آنيةً صرفة، بل امتدادًا يحمل أثرًا وتوقعًا. لذلك فإن وحدته زمنية من الداخل. ولو كان العقل جوهرًا ساكنًا، لبقي السؤال: كيف يدخل الزمن في خبرته؟ أما إذا كان عمليةً، فالزمن أحد أبعاد وجوده.

غير أن جعل العقل عمليةً قد يؤدي إلىٰ إنكار كل ثبات، كما حدث في بعض التصورات التي رأت الذات تدفقًا من الحالات لا رابط بينها إلا التعاقب. لكن التعاقب وحده لا يصنع تاريخًا؛ لا بد من احتفاظ وانتقال وتأثير متبادل. العملية العقلية لا تشبه نقاطًا تمر، بل طبقات يتراكم بعضها في بعض. الحاضر يحمل الماضي في عادات وذكريات، والمستقبل يؤثر فيه بوصفه توقعًا ومشروعًا.

والبنية هي ما يمنح العملية هذا العمق. ليست بنيةً فوق الزمن، بل ترسيبًا للحركة. اللغة التي يستخدمها الإنسان هي تاريخ متجمد نسبيًا في قواعد، والعادة حركة تكررت حتىٰ أصبحت استعدادًا، والشخصية قرارات وخبرات تراكمت في نمط. لذلك لا تعارض بين البنية والصيرورة؛ فالبنية هي الذاكرة التنظيمية للصيرورة، والصيرورة هي قدرة البنية علىٰ ألا تتحول إلىٰ جمود.

والنظام هو وحدة هذا التفاعل. فهو يحفظ بعض ثوابته عبر تعديل بعض أجزائه، وقد يغير أجزاءً كثيرة ليحافظ علىٰ غاية، ثم قد يغير الغاية نفسها لكي يستمر بصورة جديدة. وهذا الاستمرار لا يعني البقاء البيولوجي فقط؛ فقد يضحي الإنسان بحياته من أجل قيمة، لأن نظامه العقلي لا يعرّف ذاته بالحفظ الجسدي وحده. المعنىٰ يمكن أن يعيد ترتيب مراتب البقاء.

هذه الحقيقة تكشف قصور النماذج التي تفسر العقل بالتكيف وحده. صحيح أن العقل نشأ داخل شروط الحياة، وأن كثيرًا من وظائفه تخدم البقاء، لكن الإنسان يستطيع أن يرفض منفعةً حيويةً لمبدأ، وأن يختار الألم من أجل معنىٰ. ولا يلزم أن يكون ذلك خروجًا من الطبيعة، بل تطورًا في مستوىٰ التنظيم يسمح للقيم الرمزية بأن تصبح أسبابًا فاعلة.

المعنىٰ ليس زينةً فوق الحاجات، بل يستطيع أن يعيد تعريفها. الصيام، التضحية، الزهد، المخاطرة من أجل الحرية، الإبداع الذي لا يحقق نفعًا مباشرًا؛ كلها تكشف أن العقل لا ينحصر في الحساب الحيوي. وقد تحاول تفسيرات اختزالية ردّ هذه الأفعال إلىٰ منفعة خفية أو مكانة اجتماعية، لكنها بذلك تجعل كل سلوك دليلًا علىٰ فرضيتها، فتفقد القدرة علىٰ التمييز. النظرية الأعمق تعترف بأن المستويات العليا تنشأ من الحياة ثم تكتسب منطقًا لا يختزل إلىٰ أصلها.

إن النشوء لا يعني السحر ولا ظهور خاصية من عدم. إنه يعني أن تنظيم العناصر ينتج خصائص لا توجد في كل عنصر منفردًا. السيولة ليست خاصيةً لجزيء ماء واحد، واللغة ليست خاصيةً لصوت منفرد، والقانون ليس خاصيةً لفرد معزول. وكذلك الوعي والمعنىٰ قد يكونان خاصيتين لنظام متكامل، من غير أن يوجد في كل خلية وعي صغير.

لكن مفهوم النشوء قد يتحول إلىٰ كلمة تستر الجهل إذا استُخدم بدل التفسير. القول إن الوعي «ينشأ» لا يبين كيف. ولذلك ينبغي تحديد شروط النشوء العقلي: تكامل واسع للمعلو مات، اتصال بالجسد، ذاكرة زمنية، قدرة علىٰ تمثيل الغائب، نظام قيمة، قابلية للمراجعة، ونسبة الحالات إلىٰ مركز منظور. لا يلزم الادعاء أن هذه الشروط تفسر الكيفية الذاتية تفسيرًا نهائيًا، لكنها تمنع جعل النشوء قفزةً غامضة.

والنظام النا شئ لا يكون مستقلًا عن عنا صره، لكنه قد يمتلك قوانين و صفية خا صة. لا يمكن تفسير لعبة الشطرنج بوصف حركات الخشب وحدها، مع أن كل نقلة تتحقق ماديًا. وكذلك لا يمكن تفسير الاعتقاد بوصف نشاط كهربائي فقط، لأن صدقه وكذبه يتصلان

بمحتواه وعلاقته بالعالم. المستوىٰ العقلي يملك مفاهيمه الضرورية، لا لأنه جوهر آخر، بل لأن التنظيم يخلق فروقًا جديدة.

إن الفروق العقلية ليست وهمًا لغويًا. الفرق بين أن يرفع الإنسان يده تحيةً أو خوفًا أو تصويتًا لا يظهر في مسار العضلة وحده. والفعل الواحد ماديًا قد يختلف عقليًا وأخلاقيًا بحسب القصد. القصد لا يضيف حركةً أخرىٰ، لكنه يعيد توصيف الحركة داخل شبكة معنىٰ. وإذا كان هذا التوصيف ضروريًا لفهم السلوك، فالمستوىٰ العقلي واقعي.

ومن هنا يتحدد العقل بوصفه واقعيةً علائقية. هو واقعي لأنه يملك آثارًا ويمكن أن يخطئ ويصيب، وعلائقي لأنه لا يقوم بذاته خارج الجسد والعالم واللغة. لا تعني الواقعية الجوهر، ولا تعني العلاقة الوهم. وقد درج التفكير الميتافيزيقي علىٰ مساواة الحقيقة بالاستقلال، فكأن الشيء لا يكون حقيقيًا إلا إذا قام بذاته. لكن كثيرًا من الحقائق لا توجد إلا في العلاقات: القرابة، الوعد، الملكية، المسافة، المعنىٰ. العقل من أعمق هذه الحقائق العلائقية.

إن الوعد لا يوجد في الصوت وحده، ولا في نية المتكلم وحدها، بل في علاقة اعتراف والتزام بين أشخاص. ومع ذلك يمكن للوعد أن يغير السلوك والقانون والتوقع. كذلك العقل لا يوجد في الدماغ وحده، ولا المجتمع وحده، بل في نظام تتقاطع فيه المادة والخبرة والمعنىٰ. فاعليته لا تقل لأنه علائقي؛ بل إن علاقاته هي مصدرها.

وهذا يعيد صياغة سؤال السببية العقلية. بدلاً من السؤال: كيف يؤثر جوهر غير مادي في الجسد؟ يصبح السؤال: كيف تؤثر الأنماط العليا من التنظيم في مكوناتها؟ والجواب لا يحتاج إلىٰ قوة إضافية؛ فالهدف يوجه توزيع الانتباه، والقاعدة تضبط الحركة، والمعنىٰ يغير الاستجابة. حين يقرر الإنسان تعلم لغة، تتغير ممارساته وتتشكل شبكاته العصبية. القرار ليس شبحًا يدفع الدماغ، بل حالة كلية تتحقق من خلاله وتعيد تنظيمه.

إن السببية الكلية ليست منافسةً للسببية الفيزيائية، لأنها تعمل عبرها. لا توجد حركة بلا أساس مادي، لكن الأساس المادي قد ينتظم وفق غاية. والموسيقي يحرك أصابعه وفق بنية

لحنية، واللحن لا يضـــاف إلىٰ الحركة كقوة ثانية، بل يحدد ترتيبها. فإذا اكتُفي بوصـــف العضلات، فُقد تفسير لماذا جاءت الحركة بهذا التسلسل.

وقد اعترضـــت بعض المذاهب بأن الأسـباب العقلية ليســـت إلا اختصـــارات لعمليات مادية. غير أن الاختصـــار لا يكون قابلًا للاســـتغناء عنه إذا كان وحده يفســـر النمط. لا يمكن اســـتنتاج معنىٰ الجملة من وصـــف جزيئات الحبر من دون معرفة اللغة. واللغة ليســـت قوة فوقزيائية، لكنها نظام علاقات. كذلك الاعتقاد والرغبة مفهومان لا غنىٰ عنهما لتفســـير السلوك البشري، لأنهما يلتقطان انتظامًا لا يظهر في المستوىٰ الأدنىٰ.

ولا يعني ذلك أن كل تفسير نفسي صحيح. قد يخطئ الشخص في معرفة دوافعه، وقد تُســـتخدم اللغة العقلية اســـتعمالًا ســـاذجًا. لكن إمكان الخطأ لا يلغي المســـتوىٰ، بل يفرض تطويره. كما لا يلغي خطأ نظرية فيزيائية وجود الطبيعة، لا يلغي خطأ التأويل الذاتي حقيقة البنية العقلية.

إن الذات ليســـت شـــفافةً تمامًا لنفســـها. وهذا يضـــعف التصـــور الديكارتي الذي منح الوعي المباشر امتيازًا مطلقًا، لكنه لا يلغي المرجع الأول للشخص في خبرته. الإنسان قد يجهل ســـبب حزنه، لكنه لا يحتاج إلىٰ برهان خارجي ليعلم أنه حزين. هناك فرق بين معرفة وجود الحالة ومعرفة تفســـيرها. البنية العقلية تحضـــر جزئيًا لنفســـها، وتبقىٰ أجزاء منها ضمنيةً أو غير واعية.

اللاوعي لا يثبت وجود عقل ثانٍ تحت العقل، بل يكشـــف أن النظام أوســـع من مجال الوعي. كثير من المعالجة والذاكرة والدافع يعمل من دون حضـــور مباشـــر. لكن نتائجه قد تدخل في المجال الواعي، وقد يعيد الوعي توجيه بعضها. العلاقة ليست بين جوهر واعٍ وطبقة غريبة، بل بين مستويات مختلفة من الإتاحة والتكامل داخل النظام.

وقد جعلت بعض مدارس التحليل النفسي الصراع بين الأنظمة أساسًا لتفسير الشخصية، بينما كشـــفت العلوم المعرفية عن تعدد عمليات ســـريعة وبطيئة وتلقائية وتأملية. هذه النتائج

تدعم نقد البساطة، لكنها لا تفرض تعدد الذوات. إن تعدد المسارات لا يساوي تعدد العقول الأنطولوجي، ما دامت تدخل في تاريخ شخصي واحد وتؤثر في مجال قرار مشترك.

لكن الوحدة ليست مضمونة دائمًا. قد يحدث انفصال نسبي بين الذاكرة والفعل أو بين الوعي والدافع. وهذه الحالات تكشف أن الوحدة إنجاز بنيوي قابل للضعف. الجوهرانية تجعل التفكك ظاهرةً سطحية فوق وحدة ثابتة، بينما تسمح النظرية النظامية بفهمه بوصفه خللًا في الاتصال. ولا يعني ذلك أن الشخص يزول فورًا، بل أن بعض أبعاد وحدته تتراجع.

إن الاعتلال لا يُعرّف فقط بتعطل جزء، بل باضطراب العلاقة بين الأجزاء. قد تكون كل قدرة موجودةً منفردة، لكن التنسيق يفشل. وهذه الحقيقة تؤكد أن العقل يوجد في العلاقات لا في العناصر وحدها. فاللغة والذاكرة والانفعال قد تبقىٰ، لكن عجزها عن الاندماج يغير الفاعلية كلها.

ويصدق الأمر نفسه علىٰ النضج العقلي. النضج لا يعني زيادة كمية المعرفة وحدها، بل تحسن القدرة علىٰ الربط بين مستوياتها. قد يمتلك الإنسان معلومات واسعة، لكنه يعجز عن إدخالها في حكم أخلاقي أو عملي. وقد تكون المؤسسة متقدمةً تقنيًا ومفككةً معياريًا. العقل الكلي يظهر في تنظيم العلاقات، لا في قوة وظيفة منفردة.

ومن هنا يكتسب نقد الجوهرانية بعدًا حضاريًا. فحين يُفهم العقل كجوهر نظري خالص، تنفصل المعرفة عن الجسد والمجتمع والقيمة. وينتج عن ذلك تصور للعلم كأنه نشاط بلا مصالح أو مسؤولية، وللسياسة كأنها تطبيق لحساب، وللاقتصاد كأنه منطق مستقل. أما التصور البنيوي فيكشف أن كل عقلنة تعمل داخل شبكة آثار ومعايير، وأن استقلال التخصص لا يعني اكتفاءه الأخلاقي.

لكن البنية قد تتحول هي الأخرىٰ إلىٰ أيديولوجيا إذا جرىٰ جعل الفرد مجرد وظيفة في نظام. فالمؤسسات الحديثة قد تنظر إلىٰ الإنسان بوصفه عنصرًا قابلًا للاستبدال، ويُقاس العقل بكفاءته داخل الشبكة. وهذا هو الوجه المظلم للنظامية: تحويل البنية من أداة تفسير

إلىٰ سلطة تمحو الذات. لذلك لا بد أن يحتفظ مفهوم العقل بوحدة المنظور والكرامة والمسؤولية، حتىٰ لا تبتلع الشبكة الشخص.

إن الشخص ليس جزءًا وظيفيًا فقط؛ لأنه يملك علاقةً بما يؤديه، ويستطيع رفض الدور. العامل ليس وظيفته، والقاضي ليس منصبه، والباحث ليس إنتاجه. البنية الاجتماعية تنظم أفعالهم، لكنها لا تستنفد هويتهم. والعقل الشخصي يحتفظ بفضاء يسمح له بمراجعة الأدوار، وهو ما يجعل النقد ممكنًا.

هذا الفضاء ليس جوهرًا منزّهًا عن الاجتماع، بل نتيجة تعدد الانتماءات والمعايير والقدرة علىٰ المقارنة. الإنسان لا يعيش داخل نظام واحد؛ فهو عضو في أسرة ومهنة ومجتمع وذاكرة دينية أو ثقافية، وقد تتعارض مطالبها. هذا التعارض يمنحه إمكان أن يرىٰ كل نظام من موقع آخر. ومن ثم قد تنشأ الحرية من تعدد العلاقات لا من غيابها.

إن الشبكة المغلقة تستعبد، أما تعدد الشبكات فيفتح مسافة. والعقل لا يكون حرًا لأنه بلا علاقات، بل لأنه لا يُختزل إلىٰ علاقة واحدة. هذا التحليل يعيد تعريف الاستقلال: الاستقلال ليس الانفصال، بل القدرة علىٰ التنقل النقدي بين أطر متعددة من دون الذوبان الكامل في أحدها.

وقد يكون هذا هو الأساس الأعمق للعقل النقدي. فالنقد لا يصدر من فراغ محايد، بل من إمكان مقارنة معيار بمعيار، وتجربة بخطاب، ونتيجة بمقصد. العقل لا يقف خارج كل بنية، لكنه يستطيع استخدام بعض عناصر بنيته لفحص عناصر أخرىٰ. وهذه العملية الدائرية تمنع الحياد المطلق، لكنها لا تجعل النقد مستحيلًا.

إن دعوىٰ أن كل عقل أسير بنيته تنتهي إلىٰ تناقض؛ لأنها تقدم نفسها حكمًا يتجاوز البنية التي أنتجته. والأدق أن البنية تحدد مجال الإمكان ولا تغلقه. اللغة تضع حدودًا أولية، لكنها تسمح بإنشاء تراكيب جديدة؛ والثقافة تمنح معايير، لكنها تحتوي تناقضات تفتح باب النقد. النظام العقلي لا يبدأ حرًا، لكنه قد يبني حريته من مواده.

ومن هنا لا يكون العقل بنيةً مغلقة، بل بنيةً قابلةً للتجاوز الداخلي. والتجاوز الداخلي لا يعني الخروج النهائي من جميع الشروط، بل تحويل بعضها إلىٰ موضوع، وإعادة ترتيبها، وإنتاج علاقة جديدة بها. الإنسان لا يخرج من اللغة حين ينقدها، بل يستخدم قدرتها علىٰ الإحالة والمجاز لبناء مفهوم جديد. ولا يخرج من التاريخ حين يعيد تفسيره، بل يفتح فيه إمكانًا لم يكن فعّالًا.

إن الإبداع أحد أبرز أدلة هذه القابلية. فإذا كان العقل مجرد تطبيق لقواعد ثابتة، لتعذر ظهور الجديد إلا بوصفه تركيبًا متوقعًا. لكن الإبداع ينتج أحيانًا تنظيمًا يعيد تعريف القواعد نفسها. ولا يعني ذلك خلقًا بلا أسباب، بل قدرة الشبكة علىٰ استكشاف إمكانات غير ممثلة سابقًا. الجديد ينشأ من التفاعل المعقد بين الذاكرة والخيال والحاجة والمصادفة والنقد.

الخيال ليس وظيفةً زائدةً علىٰ العقل، بل قدرته علىٰ فك الارتباط المؤقت بين الحاضر والممكن. فهو يعيد تركيب عناصر الخبرة، ويعرض بدائل قبل تحققها، ويسمح بتقييمها. ومن دونه يبقىٰ النظام أسير الاستجابة المباشرة. الخيال هو العملية التي يدخل بها غير الموجود في تنظيم الموجود، ويصبح المستقبل سببًا.

وهذه الخاصية تجعل العقل أكثر من نظام تكيفي. إنه لا يكيف نفسه مع العالم فحسب، بل يعيد تشكيل العالم بحسب صور ممكنة. المدينة والقانون والعلم والعمل الفني مؤسسات لخيال تحقق. لكن هذه القدرة لا تكون دائمًا خيّرة؛ فقد ينتج الخيال الوهم والاستبداد والتدمير. ولذلك يحتاج إلىٰ التقويم والمعرفة، أي إلىٰ تكامل وظائف العقل لا انفصالها.

النظرية المستقلة لا تجعل البنية ضمانةً للعقلانية. النظام قد يكون متماسكًا ومغلقًا حول خطأ، والشبكة قد تعزز تحيزًا، والعملية قد تتجه إلىٰ الانحدار. العقلانية ليست مجرد وجود التنظيم، بل نوع من التنظيم يظل منفتحًا علىٰ التصحيح، قادرًا علىٰ التمييز بين السبب والمبرر، وبين المنفعة والقيمة، وبين الاتساق الداخلي والمطابقة للواقع.

قد تكون منظومة وهمية شديدة الاتساق، لكنها تفسر كل اعتراض بوصفه مؤامرة، فتغلق منافذ التصحيح. هنا لا يكون الخلل نقصًا في البنية، بل تصلبها. ومن ثم فإن أحد معايير العقل الناضج هو قدرته علىٰ الاحتفاظ بحدود مرنة تسمح للواقع بأن يفاجئه. النظام الذي لا يمكن تكذيبه لا يتعلم.

إن قابلية التصحيح تتطلب اعترافًا بوجود واقع لا تنتجه البنية. فالعقل يبني معنىٰ العالم، لكنه لا يخلق العالم كله. الأشياء تقاوم توقعاته، والآخرون يملكون منظورًا لا يسيطر عليه، والنتائج تتجاوز قصده. هذه المقاومة هي التي تمنع البنيوية من الانزلاق إلىٰ مثالية تجعل الواقع أثرًا للوعي.

العقل ليس مرآةً سلبية ولا خالقًا مطلقًا؛ إنه نظام تأويلي يواجه ما لا يختزل إلىٰ تأويله. المعرفة تنشأ في التوتر بين البناء والمقاومة. وإذا غلب البناء وحده انغلق العقل في ذاته، وإذا غلبت الاستجابة وحدها اختفىٰ الإبداع. الحقيقة ليست نسخةً آليةً من الواقع، بل نجاح البنية في تعديل مفاهيمها بما يحفظ الاتصال بما يقاومها.

ويظهر الآخر بوصفه أعمق صور المقاومة. فالشيء يمكن استخدامه، أما الآخر فيطالب بالاعتراف. لا يظهر بوصفه موضوعًا معرفيًا فقط، بل ذاتًا لها منظور. ومن خلاله يتعلم العقل أن عالمه ليس العالم كله. العلاقة بالآخر ليست عنصرًا أخلاقيًا لاحقًا، بل شرط لفك المركزية وإدراك حدود الذات.

الجوهرانية كثيرًا ما تبدأ بذات يقينية ثم تحاول إثبات وجود الآخر، بينما تبدأ النظرية العلائقية من أن الذات تتكون في خطاب واعتراف. غير أن الآخر لا يصنع الذات بالكامل؛ فلكل منهما جسد ومنظور لا يُستبدل. العلاقة تقوم بين ذاتين متعينتين، لا بين مواقع لغوية فقط. وهكذا يجمع العقل بين الانفتاح والخصوصية.

إن الخصوصية ليست سرًا جوهريًا، بل عدم قابلية المنظور لأن يُعاش من شخص آخر بالطريقة نفسها. يمكن للآخر أن يفهم ألمي، لكنه لا يتألمه بموضعي. هذه الفردانية التجريبية

أساس مهم للذات، لكنها لا تعني العزلة. علىٰ العكس، لا يصبح الألم مفهومًا ومعبَّرًا عنه إلا داخل لغة وعلاقة. الفردي والاجتماعي يتداخلان من غير أن يذوب أحدهما في الآخر.

ومن هنا يمكن إعادة تعريف العقل الشخصي بأنه نظام متجسد وعلائقي، تتكامل فيه الخبرة ضمن منظور لا يُستبدل، ويتكون تاريخيًا عبر اللغة والآخرين، ويحتفظ بقدرة نسبية علىٰ مراجعة علاقاته وتوجيه أفعاله وفق معانٍ ومعايير. هذا التعريف لا يجعله جوهرًا ولا آلة، ولا يختزله إلىٰ وظيفة أو خطاب.

إن عبارة «قدرة نسبية» ضرورية؛ لأن الفاعلية ليست مطلقة. الإنسان لا يختار ميلاده أو جسده أو لغته الأولىٰ، ولا يسيطر علىٰ كل ما يتذكره أو يشعر به. لكنه يستطيع ضمن حدود أن يو سع فهمه ويغيّر عاداته. النظرية التي تطلب حريةً مطلقة لكي تثبت العقل تنتهي إلىٰ نفيه، لأن الحرية المطلقة غير موجودة. والنظرية التي تنكر الحرية لأن الأسباب موجودة تخلط بين التكوين والإكراه.

الفعل الحر هو الفعل الذي تمر أسبابه عبر بنية الفاعل بصورة تسمح له بفهمها وتبنيها أو مقاومتها. وقد تتفاوت هذه الشروط. ولهذا تكون الحرية ممارسةً تُبنىٰ بالتربية والمعرفة والمؤسسات، لا خاصيةً ميتافيزيقيةً متساوية دائمًا. القمع يضعف الحرية لأنه يضيق البدائل، والجهل يضعفها لأنه يحجب الأسباب، والإدمان يضعفها لأنه يختطف دوائر القرار.

هذه النظرة تربط أنطولوجيا العقل بالسياسة والتربية. فإذا كان العقل جوهرًا حرًا مكتملًا، تصبح الظروف الخارجية ثانويةً في تفسير المسؤولية. أما إذا كان بنيةً تتشكل، فإن بناء المؤسسات التي توسع المعرفة والقدرة علىٰ المراجعة يصبح جزءًا من تمكين العقل. الحرية الفردية لا تُحفظ بالشعارات فقط، بل ببنية اجتماعية تسمح بالتعلم والاختلاف وعدم الإكراه.

ومع ذلك لا يجوز تحويل التكوين الاجتماعي إلىٰ ذريعة لإلغاء المسؤولية. فالفاعل المكوَّن يظل قادرًا بدرجات علىٰ إعادة التنظيم. العدالة تحتاج إلىٰ الجمع بين فهم الشروط

ومطالبة الشخص بالاستجابة. إنكار الشروط ظلم، وإنكار الفاعلية إلغاء للإنسان. النظرية المستقلة ترفض كلا الطرفين؛ لأن العقل فيها نتاج وفاعل في الوقت نفسه.

هذه الازدواجية هي قلب العملية العقلية: العقل يتلقىٰ العالم ويعيد بناءه، يتشكل باللغة ويعيد تشكيلها، يحمل تاريخًا ويؤوّله، يتأثر بالدافع ويقيّمه. ليس في أحد الجانبين جوهر وفي الآخر عرض، بل حركة دورية تتكون فيها الذات. وكل محاولة لوقف هذه الحركة عند أصل ثابت تفقد شيئًا من حقيقتها.

إن نقد الجوهرانية يبلغ ذروته حين يتبين أن الجوهر ليس ضروريًا حتىٰ لحفظ الوحدة. الوحدة يمكن أن تكون خاصيةً ناشئةً من التكامل، كما يكون اللحن واحدًا من خلال انتظام أصوات متعاقبة. لكن العقل يتجاوز اللحن لأنه يشارك في إعادة تأليف نفسه. إنه وحدة ذاتية التكوين، لا وحدة شكلية فقط.

ومع ذلك لا يؤلف العقل نفسه من الصفر. يبدأ من بنية سابقة: جسد وقدرات ولغة وعلاقات. ثم يعيد تأليف بعضها عبر الفعل. وهذه البنية السابقة ليست جوهرًا، بل تاريخ تطوري واجتماعي. إن ما يُعطىٰ ليس نواةً عقلية مكتملة، بل إمكانات وقابليات ومسارات مفتوحة بدرجات.

الطفل لا يمتلك عقلًا بالغًا في جوهر خفي ينتظر الظهور، بل ينمو عقله من خلال التفاعل. ومع ذلك لا يُصنع من الخارج كما تُصنع الآلة؛ فهو يملك استعدادًا للمبادرة والانتباه والتعلم. التكوين مشترك بين البنية الداخلية والبيئة. لا البيئة تكتب علىٰ صفحة فارغة، ولا الجوهر يكشف ما كان كامنًا كاملًا.

هذا الفهم يرفض ثنائية الفطرة والاكتساب بصورتها المبسطة. الفطرة ليست محتوىً عقليًا نهائيًا، بل نظام إمكانات وميول أولية؛ والاكتساب ليس ملء فراغ، بل تفاعل يفعّل بعض الإمكانات ويغيرها. والعقل الناتج لا يمكن رده إلىٰ أحد الطرفين، لأنه ثمرة العلاقة.

العلاقة هنا تكوينية حقًا، لا سببية خارجية فقط. فالماء يؤثر في الحجر من الخارج، أما اللغة فتدخل في الطريقة التي يفكر بها الإنسان. والآخر لا يغير مزاجه فقط، بل يسهم في بناء مفهومه عن ذاته. هذه العلاقات تصبح داخليةً للبنية من خلال التعلم والذاكرة. وما كان خارجًا يصير جزءًا من طريقة النظام في العمل.

لهذا لا يمكن رسم حد ثابت بين الداخل والخارج. الحدود العقلية مرنة ومتدرجة، لكنها ليست معدومة. هناك مركز تنظيمي متجسد، وما يدخل إليه يحتاج إلىٰ عمليات اندماج. الكتاب خارج العقل، لكن معناه قد يدخل في الذاكرة ويغير المفاهيم. والمؤسسة خارج الجسد، لكنها قد تسكن عاداته ولغته. الداخل ليس مكانًا، بل ما أصبح جزءًا مستقرًا من تنظيم الذات.

وهذا التعريف يتيح فهم الثقافة من دون جعلها عقلًا منفصلًا. الثقافة شبكة معانٍ وممارسات تتجاوز الفرد، وتدخل في تكوينه. لكنها لا تملك منظورًا شخصيًا واحدًا. ويمكن وصفها بأنها نظام عقلنة أو ذاكرة جمعية، لا عقلًا واعيًا بالمعنىٰ الفردي. الخلط بين المستويين يفضي إلىٰ تشخيص الجماعة وإسناد إرادة موحدة إليها، مع أنها ساحة صراع وتأويل.

العقل الجمعي، إن استُخدم المصطلح، لا ينبغي أن يعني جوهرًا فوق الأفراد، بل نمطًا من توزيع المعرفة والقواعد والرموز. المؤسسة تعرف أكثر مما يعرف كل فرد، لكنها لا تشعر بالمعرفة. وقد تتخذ قرارًا من خلال إجراءات، لكنه لا يصدر عن خبرة ذاتية واحدة. التمييز بين النظام المؤسسي والعقل الشخصي يحفظ قوة التحليل من دون تضخيم المجاز.

ومع ذلك تستطيع النظم المؤسسية أن تعيد تشكيل العقل الشخصي بعمق. المدرسة تعيد تنظيم الانتباه والزمن، والسوق يعيد ترتيب القيمة، والقانون يبني توقع المسؤولية، والمؤسسة الدينية تمنح أفقًا للمعنىٰ. ومن ثم فإن أنطولوجيا العقل لا تكتمل داخل الفرد وحده؛ لأن جزءًا من بنيته ناتج من أنظمة اجتماعية. لكنه يظل قادرًا علىٰ نقدها بقدر ما تتعدد علاقاته وتتكامل وظائفه.

إن هذا التفاعل بين الفرد والمؤسسة يكشف أن العقل ليس وحدةً مغلقةً ولا ذائبًا في الجماعة. هو عقدة كثيفة داخل شبكات أوسع، لكنها عقدة تملك منظورًا. وهذا المنظور هو الحد الذي يمنع اختزال الشخص إلىٰ موقع. قد يحدد المجتمع دوره، لكنه لا يعيش تجربته عنه.

ومن هنا تنشأ الكرامة بوصفها اعترافًا بأن لكل شخص مركز خبرة لا يجوز تحويله إلىٰ وسيلة محضة. الكرامة ليست نتيجةً لامتلاك جوهر مفارق، بل لحقيقة أن النظام العقلي يعيش العالم من الداخل ويملك قابليةً للمعنىٰ والألم والمشروع. وهذا الأساس أوسع من قياس الكرامة بذكاء أو أداء، لأنه يتعلق بكون الشخص ذاتًا لا مجرد وظيفة.

إن رفض الجوهرانية لا يضعف الأساس الأخلاقي، بل يحرره من التمييز بين من يُفترض فيهم كمال العقل ومن يُحرمون الاعتراف بسبب ضعف قدراتهم. فإذا كانت الكرامة مرتبطةً بجوهر عاقل يُقاس ظهوره بالأداء، أمكن إساءة استخدامها. أما إذا تأسست علىٰ وحدة الشخص المتجسدة وتاريخه وعلاقاته وقابليته للخبرة، بقيت القيمة رغم المرض أو العجز.

لكن هذا لا يعني تسوية جميع الكائنات بلا تمييز؛ بل يعني أن الفروق الأخلاقية تحتاج إلىٰ معايير لا تختزل في القدرة الحسابية. قد تتفاوت درجات الوعي والانعكاسية، لكن الاعتراف لا يُبنىٰ علىٰ اختبار واحد. أنطولوجيا العقل ينبغي أن تكون دقيقةً في الوصف وحذرةً في الانتقال إلىٰ القيمة.

إن إحدىٰ مشكلات الجوهرانية أنها مزجت أحيانًا بين ما هو موجود وما هو أعلىٰ قيمةً. جعلت العقل جوهر الإنسان، ثم جعلت ما عدا العقل أدنىٰ. ونتج عن ذلك احتقار الجسد والانفعال والعمل اليدوي، وأحيانًا تراتبيات بين البشر. أما التصور البنيوي فيرىٰ أن العقل لا يوجد منفصلًا عن هذه الأبعاد؛ فلا معنىٰ لعقل إنساني بلا جسد أو شعور أو علاقة.

وليس المقصود تسوية العقل بالانفعال، بل رفض الحرب بينهما. الانفعال نظام تقويم سريع يكشف أهمية الأشياء، والعقل التأملي يراجع هذا التقويم ويوسعه. قد يخطئ الخوف،

لكن غيابه الكامل يعطل القرار. وقد تنحاز العاطفة، لكن غيابها يجعل القيم بلا ثقل. العقل الناضج لا يقمع مكوناته، بل ينظمها.

التنظيم لا يفترض مركزًا ثابتًا. قد تتغير القيادة بحسب الموقف، ويعمل النظام من خلال تعاون موزع. في الخطر السريع تتقدم الاستجابة التلقائية، وفي القرار الأخلاقي المعقد يتسع التأمل. المرونة في توزيع الوظائف علامة صحة. الجوهرانية السيادية تميل إلىٰ تصور العقل حاكمًا واحدًا، بينما تكشف البنية أن القيادة وظيفة متحركة.

ومع ذلك يحتاج النظام إلىٰ مستوىٰ جامع يمنع التفكك. هذا المستوىٰ ليس عضوًا أو جوهرًا، بل قدرةً علىٰ إتاحة بعض المعلومات علىٰ نطاق واسع، وربطها بالذاكرة والقرار، ونسبتها إلىٰ الذات. يمكن تسميته المجال التكاملي للوعي. وهو لا يحتوي كل ما يجري، لكنه يتيح لنتائج متعددة أن تدخل في علاقة قابلة للمراجعة.

الوعي، في هذا التصور، ليس مصباحًا يضيء محتويات جاهزة، بل عملية إدماج. وما يدخل فيه لا يبقىٰ كما كان؛ فالدافع حين يصير واعيًا يمكن أن يتحول موضوعًا، والذكرىٰ حين تُروىٰ تكتسب معنىً جديدًا. الوعي لا يكشف فقط، بل يعيد تنظيم ما يكشفه.

لكن كثيرًا من القرارات يبدأ قبل الوعي. ولا يترتب علىٰ ذلك أن الوعي وهم. فقد لا يبدأ العملية، لكنه يستطيع تعديل مسارها، وبناء عادات تغير القرارات اللاحقة. فاعليته زمنية وموزعة، لا لحظية مطلقة. وهذا ينسجم مع العقل بوصفه عمليةً ممتدة، لا نقطة اختيار منفصلة.

إن الإرادة ليست لحظة صدور الأمر من جوهر، بل مسار يتضمن ظهور الدافع، وتمثيل البدائل، وتقدير النتائج، والتبني، والتنفيذ، والمراجعة. وقد يتعطل جزء من المسار. الإنسان قد يعرف الصواب ولا يفعله، أو يريد الفعل ولا يملك السيطرة. هذه الفجوات لا تُفهم إذا اختزلت الإرادة في قدرة جوهرية واحدة.

البنية تسمح بتحليل الإرادة إلىٰ علاقات من دون تفكيكها. فالإرادة وحدة عملية تنشأ حين تتكامل الدوافع مع التقييم والتخطيط والسيطرة. وهي ليست مجموعها الحسابي، بل

تنظيمها باتجاه فعل منسوب إلىٰ الشخص. والضعف الإرادي هو خلل في الاتصال بين حكم ودافع أو بين قرار وتنفيذ، لا غياب جوهر حر.

إن هذا التحليل يفتح إمكانًا تربويًا وعلاجيًا. إذا كانت الإرادة جوهرًا، يصبح الضعف خطيئةً داخليةً مبهمة. أما إذا كانت بنية، فيمكن تقوية عادات وضبط بيئات وتوسيع فهم. ولا يلغي ذلك المسؤولية، بل يجعلها قابلةً للبناء. الإنسان لا يُطالَب فقط بأن يريد، بل أن ينظم شروط إرادته.

وتظهر النظرية المستقلة هنا بوصفها أنطولوجيًا عملية، لا وصفًا تجريديًا. فالقول إن العقل بنية يعني أن تغييره ممكن عبر تغيير العلاقات، وإن كان هذا التغيير محدودًا بتاريخ الجسد. التعليم ليس إضافة معلومات، بل إعادة تنظيم للانتباه والمفهوم. والعلاج ليس قمع عرض، بل إصلاح دوائر من المعنىٰ والاستجابة. والسياسة ليست إدارة أجساد فقط، بل تشكيل شروط العقل.

هذا يجعل السيطرة علىٰ اللغة والمعلومات والوقت أدوات للتحكم في العقول. فإذا كان العقل جوهرًا مستقلًا، بدا تأثير الدعاية خارجيًا؛ أما إذا كان بنيةً علائقية، فإن تكرار الخطاب وترتيب الانتباه يمكن أن يعيد تشكيله. ومع ذلك لا تكون السيطرة كاملةً، لأن الواقع والتجربة والتعدد يفتح منافذ مقاومة. حماية العقل تحتاج إلىٰ مؤسسات تضمن التنوع والنقد والوصول إلىٰ المعرفة.

إن استقلال العقل لا يُصان بعزله، بل بتعدد مصادره وقدرته علىٰ المقارنة. النظام الذي يتلقىٰ صوتًا واحدًا يُغلق بنيته، بينما التعدد المعرفي يخلق مسافةً نقدية. وهكذا تصبح الحرية الفكرية شرطًا بنيويًا للعقل، لا حقًا خارجيًا فقط. إنها تحمي قابليته للتصحيح من التصلب.

وقد ظنت بعض النزعات العقلانية أن العقل يملك قواعد كونية تكفي لحمايته من التاريخ. لكن القواعد نفسها تحتاج إلىٰ مؤسسات وممارسات لكي تصبح فعالة. المنطق لا

يمنع التضـليل إذا كانت المقدمات محجوبة، والقدرة علىٰ النقد لا تعمل إذا عوقب السـؤال. العقل ليس ملكةً فرديةً مكتفيةً، بل إمكان يحتاج إلىٰ بيئة.

وهذا لا يلغي الكوني، بل يعيد تعريفه. الكوني ليس جوهرًا متطابقًا في جميع العقول، بل مجموعة إمكانات مشتركة للتواصل والتعلم والاستدلال والاعتراف. تتحقق هذه الإمكانات في أشكال تاريخية مختلفة، ويمكن توسيعها بالحوار. العقل الكوني ليس خارج الثقافات، بل ما يسمح لها بأن تترجم نفسها وتنقد حدودها.

إن المقارنة بالدراسات السابقة تكشف أن الجوهرانية حافظت علىٰ الوحدة بإبعادها عن التكوين، والبنيوية الكلاسيكية حافظت علىٰ العلاقات وأضعفت الفاعل، والوظيفية فسرت الدور وأهملت الخبرة، والمادية فسرت الأساس وأضعفت المعنىٰ، والظاهراتية حفظت الحضور وأبقت شروط نشوئه غير مكتملة، والبنائية الاجتماعية كشفت التاريخ وهددت الفرد، ونظريات النظم فسرت التنظيم وخاطرت بالآلية.

أما النظرية المستقلة فتجعل العقل بنيةً ذاتيةً ناشئةً، علائقيةً ومتجسدةً وتاريخيةً ومعياريةً وانعكاسية. هو بنية لأن هويته تقوم علىٰ انتظام العلاقات؛ وذاتية لأن هذه العلاقات تُعاش من منظور؛ وناشئة لأن خصائصه تظهر عند مستوىٰ التكامل؛ وعلائقية لأنه لا يقوم خارج العالم والآخرين؛ ومتجسدة لأن الجسد شرط منظوره؛ وتاريخية لأن بنيته تحمل آثار التكوين؛ ومعيارية لأنه يميز بين ما هو وما ينبغي؛ وانعكاسية لأنه يستطيع مراجعة بعض شروطه.

لا يمكن اختزال أي من هذه الصفات إلىٰ الأخرىٰ. فإذا حُذف التجسد عاد العقل شبحًا، وإذا حُذفت الذاتية صار آلةً، وإذا حُذفت العلاقة صار جوهرًا منعزلًا، وإذا حُذف التاريخ صار قالبًا ثابتًا، وإذا حُذفت المعيارية صار معالجةً بلا قيمة، وإذا حُذفت الانعكاسية صار تكيفًا بلا حرية. الحقيقة العقلية تقوم في اجتماع هذه الأبعاد.

والبنية الذاتية الناشئة ليست جوهرًا مستترًا تحت اسم جديد؛ لأنها لا تقوم خارج عملياتها ولا تبقىٰ مطابقةً رغم كل تغير. لكنها ليست حزمةً عابرة؛ لأنها تحافظ علىٰ نمط

وتاريخ وحدود. ولا توجد في موضع واحد، لكنها تتمركز في جسد. ولا تستقل عن العلاقات، لكنها لا تذوب فيها. إنها وحدة من نوع خاص: وحدة تُنتج ذاتها جزئيًا مما لم تختره.

هذا «جزئيًا» يمنع المبالغة. العقل لا يخلق نفسه بالكامل، لكنه يشارك في تكوينه. وكل فعل واعٍ يضيف أثرًا إلىٰ البنية التي ستصدر عنها أفعال لاحقة. الإنسان، بهذا المعنىٰ، ليس فقط مسؤولًا عما يفعل، بل يسهم بما يفعل في تشكيل من سيكون. العادة قرار متكرر يتحول إلىٰ بنية، والفضيلة ممارسة تستقر في الشخصية، والانحياز استجابة تتقوىٰ حتىٰ تبدو طبيعية.

إن الأخلاق تدخل هنا في صميم الأنطولوجيا. فالعقل لا يختار أفعالًا منفصلة فقط، بل يبني ذاته من خلالها. وهذا لا يعني أن الشخصية إرادية بالكامل، بل أن الفعل يحمل بعدًا تكوينيًا. كل اختيار يعيد ترتيب بعض العلاقات، ولو بدرجة ضئيلة. ومن هنا تكون المسؤولية ممتدةً إلىٰ صناعة الاستعدادات، لا إلىٰ اللحظة وحدها.

وقد أدركت بعض الفلسفات الأخلاقية القديمة أن الفعل المتكرر يصنع الملكة، لكنها ظلت أحيانًا تفترض نفسًا ذات قوىٰ ثابتة. أما التصور البنيوي فيجعل الملكة نفسها ترسيبًا تنظيميًا. الفضيلة ليست صفةً تضاف إلىٰ جوهر، بل نمط اتصال بين الإدراك والانفعال والحكم والفعل. والرذيلة ليست بقعةً في النفس، بل بنية استجابة يمكن أن تتصلب.

وهذا يفسر صعوبة التغيير؛ لأن تعديل فكرة أسهل من تعديل شبكة عادات وانفعالات. العقل لا يتغير بالحجة وحدها إذا كانت الفكرة الجديدة لا تجد مكانًا في بنيته القيمية والاجتماعية. وقد يعرف الإنسان ضرر سلوك ويستمر فيه، لأن المعرفة النظرية لم تتكامل مع دوائر الدافع. التغيير الحقيقي يحتاج إلىٰ إعادة تنظيم متعددة المستويات.

ومن ثم يكون العقل عمليةً تربويةً مستمرة. لا يكتمل عند سن معينة، وإن استقرت بعض قدراته. فالخبرة تعيد بناءه، والمراجعة توسع منظوره. وقد يزداد تصلبًا أيضًا. العمر لا يضمن الحكمة؛ فالحكمة نوع من التكامل بين المعرفة والزمن والقيمة، لا تراكم سنوات.

العقل الحكيم ليس الأكثر معلومات، بل الأقدر علىٰ وضع المعلومة في سياقها، ومعرفة حدودها، وربطها بالمآل. وهذه الكلية لا تصدر عن جوهر خاص، بل عن شبكة واسعة من الخبرة والمراجعة. الحكمة صورة ناضجة للبنية العقلية حين لا تختطفها وظيفة واحدة.

إن العقل بوصفه نظامًا يمكن أن يكون عقلانيًا جزئيًا ولا عقلانيًا كليًا. قد يحسن الحساب ويخطئ الغاية، أو يملك معرفةً دقيقةً ويستخدمها في تدمير ذاته. وهذا يدل علىٰ أن الكفاءة ليست معيارًا كافيًا. العقل الكلي يحتاج إلىٰ علاقة بين الحقيقة والقيمة والمآل. فإذا انفصلت وظائفه، أصبح التقدم الجزئي مصدر خطر.

تنطبق هذه الفكرة علىٰ الحضارات كما تنطبق علىٰ الأفراد. قد يتقدم النظام العلمي والاقتصادي بينما يتراجع التنسيق الأخلاقي والسياسي، فتزداد القدرة من دون حكمة. ولا يعني ذلك أن الحضارة تملك عقلًا شخصيًا، بل أن مؤسساتها تجسد أنماط عقلنة متباعدة. الخلل البنيوي يحدث حين لا توجد آليات لترجمة المعرفة إلىٰ مسؤولية.

النظرية المستقلة للعقل تفتح بذلك مجالًا لفهم العقل المؤسسي من غير إسناد وعي إليه. المؤسسة بنية قرار وذاكرة وتوزيع معرفة، وقد تكون أكثر أو أقل قدرةً علىٰ التصحيح. ويمكن وصف عقلانيتها بمدىٰ انفتاحها علىٰ المعلومات، وتعدد منظورها، وربطها بين الوسيلة والغاية، وقدرتها علىٰ التعلم. لكنها لا تملك ذاتيةً إلا عبر أشخاصها.

ومن الخطأ استخدام كفاءة المؤسسة ذريعةً لسلب مسؤولية الأفراد، كما من الخطأ تحميل فرد واحد نتائج بنية كاملة. المسؤولية موزعة، لكنها لا تختفي. النظام يؤثر في القرار، والفرد يسهم في تشغيله أو مقاومته. وهذا مثال آخر علىٰ الفاعلية العلائقية: لا جوهر مستقل ولا بنية قاهرة بالكامل.

إن نقد الجوهرانية ليس نفيًا للداخل، بل رفض لتحويل الداخل إلىٰ مملكة منفصلة. الداخل هو الطريقة التي تتجمع بها العلاقات في منظور، والخارج هو ما يقاوم هذا المنظور

ويمده بالمعنىٰ. الحدود بينهما عملية مستمرة. الإنسان يستدخل العالم في الذاكرة والمفهوم، ويخرج مشاريعه في الفعل. العقل هو حركة عبور منظمة بينهما.

وهذه الحركة تجعل التمثيل وحده غير كافٍ. العقل لا يبني صـورًا عن العالم فقط، بل يتحرك فيه ويغيره. الإدراك مرتبط بإمكان الفعل، والمفهوم مرتبط بالاسـتخدام، والمعرفة مرتبطة بالتجربة. الجسد ليس مستقبلًا للبيانات، بل فاعل يستكشف. ومن ثم فإن العقل بنية إدراكية عملية، لا مسرح تمثيلات ساكنة.

لقد انتقدت اتجاهات تجسـدية كثيرة نموذج العقل الحاسـوبي الذي يفصـل الرموز عن الحياة، وأصابت في إبراز أن المعنىٰ ينشأ من التفاعل. لكن التفاعل وحده لا يفسر التفكير المجرد أو إمكان التعامل مع الغائب. لذلك لا بد من جمع التجسد بالتمثيل، لا استبدال أحدهما بالآخر. العقل يستطيع أن يعمل في غياب الموضوع لأنه حمل أثر التفاعل إلىٰ بنية داخلية.

التمثيل ليس نسـخةً مصـغرةً من الشـيء، بل قدرة النظام علىٰ أن يجعل الغائب حاضـرًا وظيفيًا ودلاليًا. والذكرىٰ لا تعيد الماضـي كما كان، بل تعيد بناءه. والمفهوم لا يصـور كل أفراد النوع، بل يتيح التعامل مع المشـترك. العقل لا يسـكن عالمًا من صـور منفصـلة، بل يستخدم تمثيلات داخل شبكة فعل وتأويل.

والرمز يوسع العقل لأنه يفصل المعنىٰ نسبيًا عن الحضور المباشر. اللغة تمكن الإنسان من التفكير في الموت والعدالة واللانهاية، وهي موضـوعات لا تُعطىٰ كلها في الحس. لكن الرمز قد ينفصـل عن الواقع ويتحول إلىٰ نظام مغلق. لذلك يحتاج العقل الرمزي إلىٰ العودة المستمرة إلىٰ الخبرة والنتيجة.

إن هذا التبادل بين التجريد والتجسـد جزء من البنية. العقل لا يكون أرقىٰ كلما ابتعد عن الحس، ولا أبسـط كلما اقترب منه. قوته في القدرة علىٰ الانتقال بين المسـتويات: من الحالة إلىٰ القاعدة، ومن القاعدة إلىٰ الحالة، ومن الواقع إلىٰ الممكن، ومن الممكن إلىٰ الفعل. الجمود في مستوىٰ واحد يضعف العقل.

الجوهرانية كانت تبحث عن العقل الحقيقي خلف هذه التنقلات، بينما ترىٰ النظرية المستقلة أن حقيقته في القدرة علىٰ التنقل نفسها. ليس هناك عقل خالص وراء الإدراك والتجريد، بل العقل هو النظام الذي يربطهما. وما يبدو جوهرًا ثابتًا ليس إلا ثباتًا نسبيًا لنمط الاتصال.

وعليه لا يكون العقل جوهرًا بالمعنىٰ التقليدي، لأن وجوده لا يسبق علاقاته ولا يقوم منفصلًا عنها. ولا يكون بنيةً ساكنة، لأن بنيته تتغير وتعيد إنتاج ذاتها. ولا يكون شبكةً بلا حدود، لأن له مركز منظور متجسدًا. ولا يكون نظامًا آليًا، لأن حالاته تحمل معنىً وقيمة. ولا يكون عمليةً سائبة، لأن له ذاكرةً واستمرارًا وقدرةً علىٰ النسبة.

إنه بنية علائقية ذاتية التكوين، نظام مفتوح يحفظ وحدته بالتغيير، وشبكة متجسدة تُنتج مركز منظور، وعملية زمنية تحمل تاريخها وتستبق إمكاناتها. هذه ليست تسميات متجاورة، بل أبعاد مفهوم واحد. البنية تمنح الشكل، والعلاقة تمنح التكوين، والنظام يمنح الاستمرار، والعملية تمنح الزمن، والذاتية تمنح الداخل، والمعيارية تمنح اتجاه المراجعة.

وحقيقة العقل لا تقوم في عنصر واحد من هذه العناصر، بل في تحققها المتبادل. فالذاتية بلا بنية غموض، والبنية بلا ذاتية آلة، والعلاقة بلا حدود ذوبان، والحدود بلا علاقة عزلة، والاستمرار بلا تغير جمود، والتغير بلا استمرار تفكك. العقل هو التوازن الدينامي بين هذه الأقطاب.

إن هذا التوازن ليس حالةً نهائية، بل جهدًا مستمرًا. العقل قد يفشل في دمج خبرته، وقد تنقطع صلاته، وقد يهيمن دافع أو خطاب. لذلك لا تكون الوحدة معطىً كاملًا، بل إنجازًا تتفاوت درجاته. ومع ذلك يوجد حد أدنىٰ منها يجعل التجربة منسوبةً إلىٰ شخص. وبين الحد الأدنىٰ والنضج الكامل تمتد مساحة التربية والمعرفة والأخلاق.

إن وصف الوحدة بالإنجاز لا يعني أن الإنسان يصنعها بإرادته وحدها. كثير من التكامل بيولوجي وتلقائي، لكن المستويات العليا تحتاج إلىٰ ممارسة. الطفل يتعلم ربط الفعل

بالنتيجة، والشخص يتعلم ربط المبدأ بالسلوك، والمجتمع يتعلم ربط المعرفة بالمؤسسة. العقل يتكون طبيعيًا، لكنه ينضج تاريخيًا.

وهذا يفسر إمكان تراجع العقل رغم بقاء الذكاء. فقد تكون القدرة الحسابية قويةً ويضعف الحكم، أو تكون الذاكرة واسعةً ويغيب النقد. العقل ليس حاصل جمع الملكات، بل طريقة علاقاتها. النضج هو تنظيمها ضمن أفق لا يستبعد الحقيقة ولا القيمة ولا الواقع.

إن النظرية الجوهرانية تميل إلىٰ اعتبار العقل ملكةً يمتلكها الإنسان، أما النظرية المستقلة فتنظر إليه بوصفه نمط وجود يتحقق بدرجات. الإنسان لا «يملك» العقل كما يملك أداةً، بل يكون عاقلًا بقدر ما تنتظم حياته الإدراكية والعملية والمعيارية في وحدة قابلة للمراجعة. والعقل ليس شيئًا داخله، بل طريقة حضوره إلىٰ العالم وحضور العالم فيه.

هذه الطريقة ليست ذاتيةً محضة؛ لأنها قابلة للنقاش والتصحيح. ولو كان العقل عالمًا داخليًا خاصًا، لما أمكن البرهان أو التعليم. لكن المعاني تنتقل لأن البنىٰ البشرية تشترك في إمكانات، ولأن العالم يقدم مقاومةً مشتركة. التواصل لا يزيل خصوصية المنظور، لكنه يفتح بين المنظورات مجالًا عامًا.

المجال العام للعقل لا يوجد خارج الأشخاص، بل في اللغة والحجة والمؤسسة. حين يقدم الإنسان سببًا، فإنه ينقل حكمه من الداخل إلىٰ فضاء يمكن للآخر مراجعته. والتبرير هو البنية التي تربط الذاتية بالكونية. فلا يعود الاعتقاد مجرد حالة نفسية، بل دعوىٰ تطلب الاعتراف.

وهذا التحول من الحالة إلىٰ الدعوىٰ يثبت أن العقل معياري من أساسه. الاعتقاد يعرض نفسه بوصفه صادقًا، والحجة بوصفها صحيحةً، والفعل بوصفه مبررًا. حتىٰ الكذب يعتمد علىٰ معيار الحقيقة الذي ينتهكه. والمعيار لا يساوي ما يفعله الناس فعليًا، بل يفتح مسافةً للنقد.

الجوهرانية تضع العقل في موجود، أما النظرية المستقلة تضعه في هذه القدرة علىٰ الدخول في فضاء الأسباب والمعايير، من دون فصلها عن الجسد والتاريخ. العقل ليس الجوهر الذي يمتلك الحقيقة، بل البنية التي تستطيع أن تسأل عنها، وتخطئ، وتصحح،

وتبرر. قدرته على الخطأ جزء من حقيقته؛ لأن النظام المغلق الذي لا يمكن أن يخطئ لا يمكن أن يعرف.

إن إمكان الخطأ يفترض فرقًا بين البنية والواقع، وإمكان التصحيح يفترض اتصالًا بينهما. ولذلك لا تكون العلائقية ذوبانًا في العالم، بل علاقة يمكن أن تنجح أو تفشل. العقل لا يساوي الواقع ولا يصنعه كله، لكنه يبني نماذج عنه. الحقيقة هي توتر منظم بين استقلال الواقع وقدرة العقل على تمثيله.

وهنا يظهر معنى الاستقلال الحقيقي للعقل. ليس استقلالًا وجوديًا عن الجسد والعالم، بل استقلالًا نقديًا نسبيًا يسمح له بعدم مساواة ما ورثه بالحقيقة، وما يرغبه بالخير، وما يراه بالموجود كله. هذه المسافة هي ثمرة البنية، لا نقيضها. وكلما اتسعت قدرته على تمثيل البدائل وفحص الشروط، ازداد استقلاله.

العقل لا يبدأ حرًا ثم يدخل القيود، بل يبدأ داخلها ويكوّن من خلالها أدوات التحرر. يتعلم اللغة التي قد تحده، ثم يستخدمها لتسمية الحد؛ ويخضع للعادات، ثم يبني مفهومًا لنقدها. هذا التناقض الظاهري يكشف أن البنية ليست سجنًا فقط، بل موردًا للتجاوز.

إن القول بأن العقل عملية لا يعني أن لا حقيقة له إلا ما يصبح عليه. فهناك شروط وقيود لا يختارها، وهناك واقع يقاومه. الصيرورة ليست إمكانًا غير محدود. لكنها تعني أن ماهيته لا تُستنفد في أصل ثابت، بل تتضمن القدرة على التحول. العقل هو ما كان وما هو وما يمكن أن يصير ضمن اتصال واحد.

هذه الصيغة تتجاوز المفهوم التقليدي للماهية. فالماهية لا تكون مجموعة صفات ثابتة، بل نمطًا من الإمكان المنظم. ماهية العقل هي قابليته لتكوين المعنى والتعلم والمراجعة، لا محتوىً محددًا يظل كما هو. ومن ثم يمكن أن تختلف العقول في معارفها وقيمها، وتظل مشتركةً في البنية العامة لهذه القابلية.

إن النظرية المستقلة لا تنكر وجود ثوابت بشرية، لكنها لا تجعلها جوهرًا مكتملًا. التجسد والزمن والحاجة إلىٰ المعنىٰ والقدرة علىٰ العلاقة شروط عامة، أما أشكال تحققها فتاريخية. الكونية توجد في البنية المفتوحة، لا في تطابق المضمون.

وقد يؤدي ذلك إلىٰ فهم جديد لاختلاف الثقافات. فلا توجد جواهر عقلية حضارية منفصلة، بل أنماط تنظيم مختلفة للانتباه والقيمة والزمان والعلاقة. هذه الأنماط حقيقية ومؤثرة، لكنها قابلة للتعلم والترجمة. والعقل الإنساني يستطيع أن يوسع نفسه لأنه ليس محبوسًا في بنية واحدة نهائية.

إن الترجمة ليست نقل كلمات فقط، بل إعادة بناء شبكة معنىٰ داخل شبكة أخرىٰ. وإمكانها دليل علىٰ وجود تشابه واختلاف معًا. لو كانت البنىٰ متطابقةً لما احتجنا إليها، ولو كانت مغلقةً لاستحالت. العقل يعيش في هذه المسافة: اختلاف يسمح بالجديد، ومشترك يسمح بالفهم.

والشيء نفسه ينطبق علىٰ علاقة العقل بالدراسات السابقة. النظرية المستقلة لا تتأسس بإعلان القطيعة اللفظية، بل بإعادة تنظيم الأسئلة التي ورثتها. فهي تأخذ من الجوهرانية سؤال الوحدة، ومن الظاهراتية سؤال الخبرة، ومن الوظيفية سؤال الدور، ومن المادية سؤال التحقق، ومن البنائية سؤال التاريخ، ومن النظم سؤال التنظيم، ثم ترفض أن يكون أحدها أصلًا يستوعب البقية.

الجديد هنا ليس جمع الاتجاهات جمعًا توفيقيًا، بل تغيير العلاقة بينها. لا تُصفّ المفاهيم جنبًا إلىٰ جنب، بل يعاد وضعها داخل بنية واحدة يكون كل منها شرطًا محدودًا. المادة تحقق النظام ولا تفسر معناه وحدها، والعلاقة تكون الذات ولا تلغي مركزها، والوظيفة تصف الدور ولا تستنفد الخبرة، والوعي يحضر نفسه ولا يخلق شروطه كلها.

إن هذه إعادة تأسيس لمفهوم العقل لا إعادة تسمية. فالجوهر استُبدل بوحدة ناشئة، والثبات باستمرار تنظيمي، والاستقلال باعتماد قادر علىٰ النقد، والسيادة بتنسيق انعكاسي،

والداخل بمنظور متجسد، والهوية بتاريخ متصل. وكل بديل يحفظ الوظيفة التي كان المفهوم القديم يحاول أداؤها، لكنه ينقلها من شيء ثابت إلىٰ علاقة دينامية.

العقل، وفق هذا التحديد، لا يحتاج إلىٰ أن يكون بسيطًا كي يكون واحدًا، ولا منفصلًا كي يكون حقيقيًا، ولا ثابتًا كي يحافظ علىٰ هويته، ولا مطلق الحرية كي يكون مسؤولًا. وحدته تكامل، وحقيقته فاعلية، وهويته اتصال، وحريته مراجعة، ومسؤوليته نسبة قابلة للفهم.

إنه ليس جوهرًا يختبئ وراء الحياة العقلية، لأن ما يختبئ بلا أثر لا يفسر شيئًا، وما يؤثر يدخل في شبكة العلاقات. وليس مجرد بنية يمكن وصفها من الخارج، لأن البنية العقلية تنفتح علىٰ عالم من الداخل. إنه بنية ذات منظور، لا جوهر ذو صفات.

والمنظور ليس نقطةً ثابتةً منفصلة، بل استمرارية حضور. العالم يظهر من مكان وجسد وتاريخ، وتتحول هذه المحدودية إلىٰ شرط للمعنىٰ. العقل الكلي لا يعني رؤيةً من لا مكان، بل قدرة المنظور المحدود علىٰ إدراك محدوديته والانفتاح علىٰ غيره. الموضوعية لا تلغي الموقع، بل تبني آليات لتصحيحه.

ومن هنا تكون الحقيقة ثمرة تعاون بين عقول متجسدة، لا كشف جوهر خالص. العلم مؤسسة للنقد والتكرار وتقاسم الأدلة، لأنه يعوض محدودية الفرد. والعقل المؤسسي لا يحل محل العقل الشخصي، لكنه يوسع قدرته. إن كون العقل علائقيًا يجعل الموضوعية ممكنةً بوصفها إنجازًا جماعيًا.

وبالمثل تكون الأخلاق توسيعًا للمنظور ليشمل الآخر. العقل الأخلاقي لا يخرج من الذات، بل يعيد بناء حدودها بحيث يدخل أثر الفعل في تقويمها. والتعاطف ليس ذوبانًا في الآخر، بل تخيل منظوره مع الاعتراف بأنه غير مستنفد. الأخلاق صورة من صور قدرة البنية علىٰ تجاوز مركزيتها من داخلها.

والدين والجمال والمعرفة أنماط مختلفة لهذا الانفتاح. في الدين ينفتح العقل علىٰ معنىٰ متجاوز للمنفعة المباشرة، وفي الجمال علىٰ شكل لا يُختزل إلىٰ الاستعمال، وفي المعرفة

علىٰ واقع يقاوم الرغبة. هذه المجالات لا تنشئ جواهر عقلية مختلفة، بل توسع شبكة العلاقة التي يتحقق فيها العقل الواحد.

إن العقل كلما اتسعت علاقاته من غير أن يفقد مركزه ازداد غنىٰ، وكلما انغلق حول مركزه أو ذاب في شبكة خارجية اختل. النضج هو توازن بين الهوية والانفتاح. والجوهرانية تبالغ في الهوية، بينما بعض البنيويات تبالغ في الانفتاح. النظرية المستقلة تجعل كلًا منهما شرطًا للآخر.

لا هوية بلا علاقة؛ لأن الذات لا تتعين إلا بما تختلف عنه وتتصل به. ولا علاقة بلا طرف يحافظ علىٰ درجة من التمايز. العقل ليس أحد الطرفين، بل الحركة المنظمة بينهما. وهذا يجعل الأنطولوجيا العقلية أنطولوجيا علاقة من غير إلغاء الموجود.

إن الموجود العلائقي ليس أقل حقيقةً من الجوهر، بل حقيقته في طريقة اتصاله. الإنسان ابن وأب وصديق ومواطن من خلال علاقات، وهذه الصفات تترك آثارًا حقيقية. وكذلك العقل مفكر ومتذكر ومريد من خلال علاقات داخلية وخارجية. لا يوجد «عقل خالص» بعد نزع هذه العلاقات، كما لا يوجد «أب خالص» خارج علاقة البنوة.

لكن العقل يختلف عن الدور الاجتماعي لأن بعض علاقاته تكوينية لكل خبرة. لا يمكن نزع الجسد والزمن والمنظور وبقاء العقل نفسه. هذه ليست أعراضًا، بل شروط وجود. وإذا كان الشرط يدخل في تعريف الموجود، لم يعد الجوهر قادرًا علىٰ الوقوف خارجه.

إن نقد الجوهرانية ينتهي إلىٰ إعادة تعريف الأساس. الأساس ليس أعمق جزء ثابت، بل الشبكة الأدنىٰ من الشروط التي لا يتحقق العقل من دونها. وقد تكون هذه الشروط موزعةً: بنية عصبية، جسد حي، تفاعل اجتماعي، لغة، ذاكرة، نظام قيمة. لا يوجد أساس واحد يحمل البقية، بل اعتماد متبادل غير متماثل.

فالدماغ شرط مادي لا يمكن الاستغناء عنه في العقل الإنساني، لكنه يتشكل باللغة. واللغة شرط للمفاهيم المركبة، لكنها تحتاج إلىٰ دماغ وجسد وجماعة. لا يعني الاعتماد

المتبادل تساوي المستويات؛ فبعضها أسبق حيويًا، وبعضها أوسع دلاليًا. النظرية لا تبحث عن أصل وحيد، بل عن هندسة التكوين.

وهندسة التكوين لا تكون خطية. لا يصنع الدماغ العقل ثم ينتهي دوره، ولا يصنع المجتمع الشخصية من الخارج. العمليات مستمرة: التعلم يغير الدماغ، والجسد يغير الانفعال، واللغة تغير الإدراك، والقرار يغير العادة. هذه الحلقات هي حقيقة العقل.

إن تسميته «عملية» تشير إلىٰ هذه الاستمرارية، لكنها لا تنفي أن له لحظات استقرار. الاستقرار شرط للتصرف، والتغيير شرط للتعلم. العقل الصحيح ليس أكثر ثباتًا ولا أكثر تغيرًا، بل أقدر علىٰ تغيير ما ينبغي وحفظ ما يلزم. وهذه «الملاءمة» حكم معياري لا يمكن استنتاجه من النظام وحده، بل يدخل في تصور الإنسان لغاياته.

ومن هنا يظل العقل مشروعًا مفتوحًا. لا بمعنىٰ أنه ناقص دائمًا فقط، بل لأنه قادر علىٰ إعادة تعريف نفسه. لا توجد صيغة نهائية تستنفد إمكاناته، لأن كل معرفة جديدة قد تغير علاقته بالعالم. لكن الانفتاح لا يعني غياب الحدود؛ فالجسد والزمن والموت تمنح المشروع شكله.

الموت خصوصًا يكشف أن العقل عملية محدودة. الجوهرانية سعت أحيانًا إلىٰ إنقاذه من الفناء بجعله مستقلًا عن الجسد. أما النظرية البنيوية فتقر أن العقل الإنساني كما نعرفه مرتبط بتاريخ متجسد، وأن زوال شروط التكامل يهدد وجوده. ولا يحسم هذا وحده الأسئلة الميتافيزيقية أو الدينية حول ما بعد الموت، لكنه يمنع استخدام استقلال العقل عن الجسد كحقيقة مفروغ منها.

السؤال عن البقاء لا ينبغي أن يفرض مقدمًا تصور الجوهر. يمكن للبحث الديني أو الميتافيزيقي أن يقترح صورًا للاستمرار، لكن الأنطولوجيا الفلسفية للعقل في الخبرة الإنسانية تبدأ من تلازمه العميق مع الجسد. الادعاء بما يتجاوز ذلك يحتاج إلىٰ حجج إضافية، لا إلىٰ تعريف العقل نفسه بوصفه جوهرًا خالدًا.

وهـذه المنهجيـة تحمي اسـتقلال النظريـة. فهي لا تنفي الغيـب ولا تثبتـه من تحليـل الوظائف، بل تفصـل بين ما يكشـفه الوجود المتجسـد وما يحتاج إلىٰ مرجعية أخرىٰ. العقل، في حدوده المشهودة، بنية علائقية؛ وما قد يكون له من مصير يتجاوز هذه الحدود سؤال آخر لا ينبغي أن يعيد صياغة المعطىٰ قبل فحصه.

إن العلم بدوره لا يستطيع أن يحسم أن العقل «ليس إلا» الدماغ، لأن أداة وصف الآلية لا تقرر وحدها ماهية المسـتوىٰ. كل تقدم عصـبي يوسـع فهم تحقق العقل، لكنه لا يلغي السؤال عن المعنىٰ والخبرة. والعلاقة السليمة بين الفلسفة والعلم ليست تنازعًا علىٰ الملكية، بل تقسيمًا نقديًا للمستويات.

الفلسـفة لا تسـتغني عن العلم؛ لأن نظرية العقل التي تتجاهل الدماغ والاضـطراب والتطور تتحول إلىٰ تأمل مجرد. والعلم لا يسـتغني عن الفلسـفة حين ينتقل من البيانات إلىٰ دعوىٰ أنطولوجية. القول إن نمطًا عصـبيًا يصـاحب الوعي نتيجة تجريبية، أما القول إن الوعي هو النمط نفسه فهو موقف فلسفي يحتاج إلىٰ تبرير.

النظرية المسـتقلة تعمل في هذه المسـافة: تسـتوعب النتائج العلمية من دون أن تجعلها ميتافيزيقا، وتحفظ الخبرة من دون تحويلها إلىٰ جوهر. إنها واقعية غير اختزالية، بنيوية غير آلية، علائقية غير ذوبانية، زمنية غير تفكيكية.

ومن داخل هذا الإطار يصبح نقد الجوهرانية نقدًا لبنية سؤال، لا لمذهب واحد. السؤال التقليدي يبحث عن الشـيء الذي «هو» العقل، بينما السـؤال الأدق يبحث عن الشـروط والعلاقات والعمليات التي يتحقق بها. لا يعني ذلك التخلي عن سـؤال الوجود، بل تعميقه؛ لأن بعض الموجودات لا توجد كأشياء، بل كنظم وعمليات.

العاصـفة موجودة، لكن وجودها حركة منظمة؛ واللغة موجودة، لكن وجودها اسـتعمال وعلاقات؛ والدولة موجودة، لكن وجودها مؤسسات وقواعد واعتراف. العقل ينتمي إلىٰ هذا

النمط من الموجودات، مع إضـافة الذاتية. إنه موجود فعلي، لكن فعليته ليسـت كتلةً أو نقطةً أو جوهرًا، بل نظام حضور وفعل.

إن جعل «الشـيء» معيارًا لكل وجود يظلم الظواهر المركبة. والأنطولوجيا الجديدة ينبغي أن توسـع مفهوم الموجود ليشـمل العلاقات الناشـئة ذات الفاعلية. العقل مثال مركزي لهذا التوسع؛ لأنه يثبت أن الحقيقة لا تحتاج دائمًا إلىٰ الاستقلال البسيط.

وهذا التوسـع لا يبيح إطلاق الوجود علىٰ كل وصـف اعتباطي. لكي يكون المسـتوىٰ الناشـئ حقيقيًا، ينبغي أن يملك انتظامًا، وقدرةً تفسـيرية، وحدودًا، وآثارًا سـببية أو تنظيمية. والعقل يحقق هذه الشروط: له أنماط مستقرة، ويفسر السلوك، ويتميز عن البيئة، ويعيد تنظيم الجسد والعالم.

لكن حدوده مرنة، واتصـاله بالبيئة عميق، وهو ما يجعله نظامًا مفتوحًا. النظام المفتوح يحافظ علىٰ هويته بتبادل مستمر، لا بالعزلة. والعقل يتلقىٰ لغة وغذاءً حسيًا واعترافًا، ويصدر فعلًا وخطابًا. انغلاقه الكامل يعني موته أو فقدان معناه.

إن الحاجة إلىٰ الآخر ليست ضعفًا عرضيًا، بل جزء من أنطولوجيته. فلا عقل إنساني بلا تعلم، ولا تعلم بلا علاقة. والاسـتقلال الذي ينضـج لاحقًا قائم علىٰ اعتماد سـابق ومسـتمر. حتىٰ المفكر المنعزل يسـتخدم لغةً لم يصـنعها وحده ومفاهيم ورثها. التفرد لا يلغي هذا الدين، بل يعيد تشكيله.

ومن هنا يكون الإبداع حوارًا مع البنية السـابقة، لا خلقًا مطلقًا. النظرية المسـتقلة نفسـها تنشأ من مقارنة الدراسات السابقة، لكنها لا تكررها؛ لأنها تعيد بناء العلاقات بين مشكلاتها. استقلالها ليس انقطاعًا عن التاريخ، بل قدرةً علىٰ إنتاج تنظيم جديد من مواده.

إن التجديد الحقيقي لا يقع في ادعاء أن كل ما سبقه باطل، بل في كشف سؤال لم تستطع التصـورات السـابقة جمع عناصـره. الجوهرانية عجزت عن تفسـير التكوين، والاختزال عجز

عن الذاتية، والبنيوية عجزت أحيانًا عن الفاعل. أما مفهوم البنية الذاتية الناشئة فيجعل التكوين والذاتية والفاعلية لحظاتٍ في نظام واحد.

العقل بنية لأنه لا يوجد خارج انتظام وظائفه، وذات لأنه ينتظم من منظور، وفاعل لأنه يستطيع تعديل بعض انتظامه، وناشئ لأن هذه الخصائص لا توجد منفردةً في العناصر، ومتجسد لأن تحققها مشروط بمادة حية، وتاريخي لأن كل تعديل يترسب، وعلائقي لأن المعنىٰ يتكون مع العالم والآخر، ومعياري لأن التعديل يُقاس بأسباب وقيم.

هذه الصياغة لا تقدم قائمة خصائص فحسب، بل تحدد منطق العلاقة بينها. فالنا شئية تمنع اختزال الذاتية إلىٰ الخلية، والتجسد يمنع تحويل الناشئية إلىٰ روح، والعلائقية تمنع عزل الذات، والتنظيم يمنع ذوبانها، والتاريخ يمنع تجميدها، والمعيار يمنع مساواة التكيف بالعقلانية.

ومن ثم لا يكون العقل جوهرًا ولا نقيض الجوهر بمعنىٰ الفراغ؛ بل يكون نمطًا أنطولوجيًا ثالثًا يتجاوز ثنائية الشيء والحدث. إنه بنية-عملية: استقرار متحرك، وهوية متكونة، ووحدة متعددة، وداخل علائقي. والشرطة بين البنية والعملية ليست حيلة لغوية، بل إعلان أن العقل لا يُفهم بأحدهما منفردًا.

إذا كانت البنية ما يبقىٰ في العملية، والعملية ما يغير البنية، فإن العقل هو جدلهما الحي. لا يبقىٰ من دون أن يتغير، ولا يتغير من دون أن يحمل أثرًا. وتلك هي صيغة هويته الأعمق: استمرار عبر التحول، لا استمرار ضد التحول.

إن مفهوم الجوهر كان يجعل التغير خطرًا علىٰ الهوية، أما هذه النظرية فتجعل التغير شرط استمرارها. العقل الذي لا يتعلم يفقد قدرته علىٰ البقاء في عالم متغير، والعقل الذي يتغير بلا حفظ يفقد ذاته. الوحدة العقلية ليست حصنًا، بل توازنًا بين الذاكرة والانفتاح.

ولا تتحقق هذه الوحدة مرةً واحدة. في كل موقف يعيد العقل وصل المعرفة بالدافع والقيمة بالفعل. وقد ينجح أو يفشل. ولذلك فإن الوحدة ليست وصفًا أنطولوجيًا فقط، بل مهمةً معيارية. الإنسان واحد من حيث المنظور، لكنه يحتاج إلىٰ أن يصير أكثر تكاملًا من حيث الحياة.

هذا يفسر لماذا يمكن لشخص واحد أن يعيش انقسامًا عميقًا من دون أن يصبح ذوات متعددة. الانقسام هو ضعف في التواصل بين مستويات، والوحدة الناضجة هي إعادة بناء صلاتها. العلاج والتربية والفلسفة عمليات ترميم وتوسيع لهذه الصلات.

والفلسفة، في معناها الأعمق، ليست تكديسًا للمفاهيم، بل جعل البنية العقلية أكثر وعيًا بافتراضاتها. إنها انعكاسية منظمة. لا تخرج العقل من شروطه، لكنها تتيح له أن يراها. ومن هنا تكون أنطولوجيا العقل جزءًا من ممارسته لذاته؛ فحين يعرف أنه بنيةً علائقية، يتغير فهمه للحرية والمعرفة والمسؤولية.

إن الاعتقاد بالجوهر المستقل قد يغريه بإنكار أثر الظروف، والاعتقاد بالحتمية البنيوية قد يدفعه إلىٰ الاستسلام. أما فهمه بوصفه بنيةً قابلةً لإعادة التنظيم فيحفظ التواضع والفاعلية معًا. هو ليس سيدًا مطلقًا ولا أثرًا محضًا، بل كائن يبني هامش حريته من داخل اعتماده.

وهذا الهامش قد يتسع بالمعرفة والحوار والتدريب، ويضيق بالخوف والقهر والتكرار. العقل ليس قدرًا مكتملًا، بل إمكان سياسي وأخلاقي. وكل نظام اجتماعي يسهم في تشكيل نوع العقل الممكن داخله: عقل مطيع أو نقدي، مغلق أو منفتح، جزئي أو كلي.

لكن المجتمع لا يصنع النتيجة وحده؛ لأن الأفراد يعيدون إنتاجه أو تغييره. وهكذا تتكرر الدائرة علىٰ مستوىٰ أوسع. العقل الشخصي يتكون مؤسسيًا، والمؤسسة تتغير بأفعال العقول. لا توجد نقطة أصل واحدة، بل تاريخ من التأثير المتبادل.

إن هذه الدائرية تمنع اختزال الإنسان إلىٰ الطبيعة أو الثقافة أو الذات. كل مستوىٰ يدخل في الآخر من دون أن يلغيه. والأنطولوجيا التي تبحث عن أصل أحادي تفشل في فهم المركب. العقل ليس لغزًا لأننا لم نعثر علىٰ جوهره، بل لأنه واقع متعدد المستويات يحتاج إلىٰ منطق غير اختزالي.

والمنطق غير الاختزالي لا يعني الغموض أو رفض التفسير. بالعكس، يطالب بتفسير أدق للعلاقات والحدود. إنه يرفض أن تكون البساطة معيارًا للحقيقة حين تكون الظاهرة

مركبة. وقد يكون العقل غير قابل للاختزال لأن واقعه نفسه علائقي، لا لأننا نجهل الجزء السري فيه.

لا يوجد جزء سري هو «العقل». توجد شبكة تحقق حضورًا ومعنىٰ. والبحث العلمي قد يكشف آلياتها تدريجيًا، بينما يكشف التحليل الفلسفي شروط المفاهيم التي نصفها بها. لا ينبغي لأحدهما أن يدعي الاستغناء عن الآخر.

إن النتيجة الأنطولوجية الحاسمة هي أن العقل لا يقوم بوصفه جوهرًا سابقًا علىٰ تجربته، ولا يختفي في العمليات التي تحققه. إنه واقعية ناشئة لها استقلال مستوىٰ، وهوية تنظيمية، وفاعلية علائقية. وحدة العقل ليست شيئًا وراء العلاقات، بل قدرة العلاقات علىٰ إنتاج منظور مستمر يعيد تنظيمها.

ونقد الجوهرانية لا يزيل سؤال «من يفكر؟»، بل يجيب عنه بطريقة مختلفة: الذي يفكر هو الشخص بوصفه نظامًا متجسدًا تاريخيًا، لا جوهرًا داخليًا منفصلًا. والفكر ليس فعل عضو واحد ولا حدثًا بلا صاحب، بل نشاط الكل عبر شبكاته. والشخص ليس اسمًا للمجموع، بل وحدة التنظيم التي تجعل النشاط منسوبًا إليه.

ولا يعود السؤال: أين تقع الذات؟ لأن الذات لا تقع في نقطة، بل تتحقق في النمط الذي يجمع الجسد والذاكرة واللغة والقصد. وقد تتطلب بعض الوظائف مناطق محددة، لكن الشخص لا يساوي إحداها. كما لا تقع الدولة في بناية واحدة، لا تقع الذات في خلية أو مركز منفرد.

ومع ذلك لا تكون الذات مجرد استعارة. إنها حقيقة تنظيمية ذات آثار ومسؤوليات. حين يتغير تصور الإنسان عن نفسه يتغير سلوكه، وحين يُنسب إليه فعل يدخل في شبكة قانونية وأخلاقية. الواقع التنظيمي ليس أقل من الواقع المادي، بل مستوىٰ منه.

إن العقل بهذه الصورة لا يحتاج إلىٰ الجوهر لكي يمتلك عمقًا. عمقه ليس خفاء نواة، بل كثافة العلاقات والتاريخ. ولا يحتاج إلىٰ الانفصال لكي يمتلك استقلالًا؛

اســتقلاله قدرته علىٰ مراجعة ما شــكله. ولا يحتاج إلىٰ الثبات لكي يمتلك هوية؛ هويته طريقة استمراره في التحول.

ولذلك يكون وصــفه بالبنية أدق من وصــفه بالجوهر، بشــرط أن تكون البنية حيةً وذاتيةً وتاريخيةً، لا مخططًا جامدًا. ويكون وصــفه بالشــبكة أدق، بشــرط ألا يُلغىٰ مركز المنظور. ويكون و صفه بالنظام أدق، بشرط ألا يُختزل إلىٰ آلة. ويكون و صفه بالعملية أدق، بشرط ألا تُفقد الاستمرارية.

إن العقل هو التقاء هذه المفاهيم في صــيغة واحدة: بنية علائقية ذاتية ناشــئة، تتجســد في نظام حي، وتتحقق عبر عملية زمنية قادرة علىٰ حفظ آثارها ومراجعة بعض شــروطها، وتبني من علاقتها بالعالم والآخرين مجالًا للمعنىٰ والحقيقة والقيمة والفعل.

هذه الصــيغة لا تجعل العقل حقيقةً مكتملةً دفعةً واحدة، بل مشــروع تكامل. وما يُســمىٰ نموًا عقليًا ليس زيادة وظائف فقط، بل اتســاع قدرة النظام علىٰ ربط ما كان منفصــلًا، وعلىٰ تحويل التناقض إلىٰ سؤال، والخطأ إلىٰ تعلم، والاعتماد إلىٰ فاعلية، والتاريخ إلىٰ إمكان.

العقــل ليس جوهرًا لأنــه لا يوجــد قبــل هــذه الحركــة، وليس مجرد حركــة لأنــه يحتفظ بشــكل. هو شــكل يتكون بالحركة، وحركة تنتظم بالشــكل. وتلك الوحدة المركبة هي أســاس وجوده، لا خاصية تضاف إليه.

الفصل الرابع
العقل المكوَّن والعقل المكوِّن

لا يولد العقل في فراغ، ولا يبدأ من نقطةٍ خالصةٍ لم تمسسها يد العالم، كما أنه لا يقف أمام الوجود بوصفه مرآةً سلبيةً لا وظيفة لها إلا استقبال الصور. إن العقل، منذ لحظته الأولىٰ، يوجد داخل شبكة كثيفة من المؤثرات: جسد يحدد منافذ الإدراك، وبيئة تمنح الأشياء حضورها الأول، ولغة تفتح أبواب التسمية، وثقافة تضع خرائط القيمة، ومجتمع يرسم حدود المقبول والمرفوض. لكنه، في الوقت نفسه، لا يظل مجرد أثر لهذه العناصر؛ إذ يعيد ترتيبها، ويمنحها معنىً، ويحوّلها من معطيات مبعثرة إلىٰ عالم قابل للفهم. ومن هنا يظهر التوتر المؤسس بين العقل المكوَّن والعقل المكوِّن: عقل تصنعه الشروط، وعقل يعيد إنتاج الشروط التي صنعته.

السؤال: هل العقل يصنع العالم أم العالم يصنع العقل؟ لا يقبل جوابًا أحاديًا من دون أن يُفقَر أحد الطرفين. فإذا قيل إن العالم يصنع العقل وحده، تحوّل العقل إلىٰ صفحة تستقبل الانطباعات، وفقدت المعرفة طابعها البنائي، وصار الإنسان نتيجةً صامتةً لما يحيط به. وإذا قيل إن العقل يصنع العالم وحده، غدا الوجود مادةً رخوةً لا حقيقة لها خارج التصور، وانفتح الباب أمام مثالية تجعل الواقع تابعًا للوعي. كلا الموقفين يلتقط جانبًا ويحوّله إلىٰ كل.

لقد مالت النزعات التجريبية إلىٰ جعل الخبرة الحسية أصل المعرفة، ورأت أن العقل يتشكل بما يَرِد إليه من العالم. وفي هذا التصور تظهر الأولوية للموضوع؛ فالأشياء تترك آثارها، والتجربة تبني المفاهيم، والتكرار يصنع العادة. غير أن هذا التصور يواجه سؤالًا لم يستطع حسمه: لماذا لا يستقبل العقل العالم كما هو، بل ينتقي ويصنف ويقارن ويستبعد؟ ولماذا تختلف دلالة الشيء الواحد باختلاف الخبرة السابقة والسياق والتوقع؟ إن المعطىٰ لا يدخل العقل عاريًا، بل يمر عبر بنية سابقة من الانتباه والذاكرة واللغة.

أما الاتجاهات العقلانية والمثالية فقد منحت العقل دورًا تأسيسيًا، فجعلت بعض صور الفهم أو مقولاته شروطًا لإمكان الخبرة. لم يعد العقل متلقيًا محضًا، بل صار منظمًا لما يظهر. وقد كشفت هذه الرؤية أن العالم المعروف ليس نسخةً آليةً من العالم الموجود، بل عالم أعيد تشكيله داخل أفق الإدراك. لكنها، حين بالغت في هذا الدور، قاربت جعل الواقع بناءً للوعي، وأضعفت مقاومة الشيء لما نتصوره عنه.

النظرية المستقلة لا تبدأ من أسبقية مطلقة لأحد الطرفين، بل من العلاقة التي يتكوّن فيها كلاهما معرفيًا. العالم موجود قبل أن يدركه الفرد، لكنه لا يصبح «عالمًا» بالنسبة إليه إلا حين يدخل في بنية معنىٰ. الجبل موجود، لكن كونه حاجزًا أو طريقًا أو موطنًا أو رمزًا لا يُستخرج من مادته وحدها. البحر حقيقة مادية، لكنه يظهر للصياد مجال رزق، وللمهاجر حدًّا، وللشاعر صورةً، وللعالِم نظامًا. لا يخلق العقل البحر، لكنه يخلق شبكة الدلالات التي يصبح البحر داخلها جزءًا من عالم إنساني.

العالم، بهذا المعنىٰ، مستويان متداخلان: واقع يقاومنا، وعالم يتشكل في علاقتنا به. الواقع لا يصنعه العقل، أما العالم المعيش فلا يوجد من دون العقل. الخطأ النظري ينشأ حين يُختزل أحد المستويين في الآخر: حين يتحول العالم المعيش إلىٰ الواقع كله، أو يتحول الواقع إلىٰ مادة بلا معنىٰ. العقل لا يخلق الوجود، لكنه يخلق أنماط حضوره، والوجود لا يكتب العقل كتابةً كاملة، لكنه يضع الحدود التي لا يستطيع تجاهلها.

إن مقاومة الواقع شرط لتكوّن العقل. فالعقل لا ينمو من التصديق المستمر لتوقعاته، بل من انكسار بعضها. الطفل يمد يده، فيكتشف المسافة؛ يحاول، فيصطدم بالحد؛ يتوقع، فتفاجئه النتيجة. ومن هذه الفروق يتشكل الإدراك. العالم لا يملأ العقل بالمعلومات فقط، بل يدرّبه علىٰ التمييز بين ما يتخيله وما يتحقق. والحقيقة تنشأ من هذه المسافة بين التوقع والمقاومة.

لكن العقل لا ينتظر المقاومة انتظارًا سلبيًا؛ إنه يسبق التجربة بتصورات أولية، ويعيد تفسير ما يواجهه. الإدراك نفسه فعل بناء، لا التقاط فوتوغرافي. العين تستقبل، لكن العقل

يثبت الشكل وسط تغير الزاوية والضوء، ويفصل الموضوع عن الخلفية، ويربط الحاضر بالماضي. ما يُرىٰ ليس مجموعًا من الألوان فقط، بل شيء له هوية. وهذه الهوية ثمرة تفاعل بين انتظام الواقع وقدرة العقل علىٰ اكتشافه.

العقل المكوَّن هو العقل الذي يحمل آثار العالم في داخله. تضاريس المكان تدخل في مفرداته، وإيقاع العمل يدخل في عاداته، والخطر يدخل في انتباهه، والندرة تدخل في تقديره، والاستقرار يدخل في توقعاته. لا توجد بنية عقلية محايدة تمامًا عن البيئة؛ فالإنسان الذي يعيش في فضاء مفتوح لا يرىٰ الحدود كما يراها من نشأ داخل مدينة كثيفة، ومن عاش في الخوف لا يقرأ الإشارة كما يقرأها من عاش في الأمان. العالم يترسب في العقل بوصفه حساسيةً وانتقاءً واستعدادًا.

غير أن هذا الترسب لا يعمل حتميًا. البيئة الواحدة لا تنتج عقولًا متطابقة، لأن كل عقل يعيد تنظيم ما يتلقاه وفق ذاكرته وموقعه وعلاقاته. التجربة ليست حدثًا يقع علىٰ الإنسان فقط، بل معنىٰ يصنعه منها. قد تكون الواقعة الواحدة جرحًا عند شخص، ودافعًا عند آخر، ودرسًا عند ثالث. الفرق لا يدل علىٰ استقلال العقل عن العالم، بل علىٰ أن تأثير العالم يمر عبر بنية سابقة ويعيد تشكيلها.

العقل المكوِّن هو القدرة علىٰ تحويل المعطىٰ إلىٰ نظام معنىٰ، وعلىٰ استخدام هذا النظام في إعادة تشكيل الواقع. فالإنسان لا يكتفي بفهم الطريق، بل يبنيه؛ ولا يكتفي بإدراك الزمن، بل يصنع التقويم؛ ولا يكتفي بالخوف من الطبيعة، بل ينتج أداةً ومؤسسةً ومعرفة. كل فعل حضاري هو انتقال من العالم المؤثر في العقل إلىٰ العقل المؤثر في العالم.

لكن العقل لا يعيد بناء العالم من موقع سيادة مطلقة. الأدوات التي يصنعها تغيّره، والمؤسسات التي ينشئها تعيد تشكيل عاداته، والمدن التي يبنيها تعيد تنظيم إدراكه للوقت والمسافة. ما يصدر عنه يعود إليه. وهذا هو المعنىٰ الأول للعلاقة التوليدية: العقل ينتج واقعًا جديدًا، ثم يصبح هذا الواقع شرطًا لتكوين عقل لاحق.

الكتابة مثال بالغ الدلالة. العقل ابتكر الرمز لكي يحفظ الكلام، لكن الكتابة لم تبق أداةً خارجية؛ لقد غيرت الذاكرة والتفكير والسلطة والمعرفة. حين صار الفكر قابلًا للتسجيل والمراجعة، تغيرت طريقة بناء الحجة، ونشأت مؤسسات العلم والقانون. العقل أنتج الكتابة، ثم أعادت الكتابة إنتاج العقل في صورة جديدة. لم يعد الإنسان هو العقل نفسه قبلها وبعدها، وإن ظلت بنيته الإنسانية العامة مستمرة.

وكذلك التقنية. يصنع العقل الآلة استجابةً لحاجة، ثم تعيد الآلة تعريف الحاجة والسرعة والمهارة. الهاتف لم يضف وسيلة اتصال فقط، بل غيّر معنىٰ الحضور والانتظار والانتباه. العقل المكوِّن لا يسيطر دائمًا علىٰ آثار ما يصنعه؛ فقد تنتج أدواته بيئات تعيد تشكيله علىٰ نحو لم يقصده. ومن هنا لا تكون الفاعلية العقلية مرادفًا للسيادة، بل قدرةً توليدية تحمل إمكان الانعكاس علىٰ صاحبها.

إن العلاقة بين العقل والعالم ليست انتقالًا في اتجاه واحد، بل حركةً يبدأ فيها كل طرف بوصفه شرطًا للآخر في مستوىً مختلف. العالم يمنح المادة والمقاومة، والعقل يمنح الشكل والدلالة؛ العالم يحد الإمكان، والعقل يكتشف إمكانات داخل الحد؛ العالم يصنع الاستعدادات، والعقل يحول بعضها إلىٰ مشاريع؛ ثم تعود المشاريع فتغيّر العالم الذي سيكوّن عقولًا جديدة.

لا يكون العقل، لذلك، مكوَّنًا أولًا ثم مكوِّنًا لاحقًا علىٰ نحوٍ ينفصل فيه الدوران. هو يتكوّن وهو يكوِّن. الطفل، وهو يتعلم اللغة، لا يستقبل الكلمات فقط، بل يستخدمها ويغيّر علاقته بمن حوله. والمتعلم، وهو يكتسب مفهومًا، لا يحتفظ به ساكنًا، بل يعيد بواسطته تصنيف خبرته. كل استقبال يحمل بداية فعل، وكل فعل يضيف شرطًا جديدًا للاستقبال.

إن استقلال هذه النظرية عن الدراسات السابقة يقوم علىٰ نقل المسألة من صراع الأسبقية إلىٰ تحليل دوائر التكوين. ليست القضية أيهما كان أولًا في المطلق: العقل أم العالم، بل كيف يدخل العالم في بناء العقل، وكيف تتحول البنية المتكونة إلىٰ قوة توليد، وكيف تعود

نتائجها لتصبح شروطًا جديدة. العقل ليس مرآةً ولا خالقًا مطلقًا، بل عقدةً فاعلةً داخل حركة وجودية يتبادل فيها التكوين والتغيير مواقعهما باستمرار.

لا تتشكل الثقافة خارج العقل، كما لا يتشكل العقل الإنساني خارج الثقافة. فالثقافة ليست طبقةً زائدةً علىٰ الوجود العقلي، ولا مجرد مستودع للعادات والرموز، بل هي المجال الذي تتخذ فيه الخبرة صورتها المشتركة، وتتحول فيه الوقائع إلىٰ معانٍ، والمعاني إلىٰ أنماط إدراك، وأنماط الإدراك إلىٰ طرائق في الحكم والفعل. ومع ذلك فإن الثقافة لا تملك عقلًا مستقلًا عن العقول التي تحملها، ولا تعمل بوصفها قوةً غامضةً تحرك الأفراد من خارجهم؛ إنها توجد في اللغة والذاكرة والمؤسسات والطقوس والمعايير، لكنها لا تصير فاعلةً إلا حين تدخل في البنية العقلية للأشخاص، وتتحول إلىٰ طريقة يرون بها العالم ويتعاملون بها معه.

إن السؤال: هل الثقافة تنتج العقل أم العقل ينتج الثقافة؟ يعيد، في مستوىٰ أعمق، المشكلة نفسها التي ظهرت في علاقة العقل بالعالم. فإذا قيل إن الثقافة تنتج العقل إنتاجًا كاملًا، أصبح الفرد مجرد أثر لنسق سابق عليه، وفقدت الذات قدرتها علىٰ النقد والابتكار. وإذا قيل إن العقل ينتج الثقافة من موقع استقلال سابق، جرىٰ افتراض عقل مكتمل قبل دخوله التاريخ، وكأن الإنسان يستطيع أن يفكر خارج اللغة والرمز والذاكرة الجمعية. والموقفان ينتهيان إلىٰ تبسيط علاقة لا تقوم علىٰ السببية الخطية، بل علىٰ توليد متبادل تتعاقب فيه الأسبقية بحسب المستوىٰ والزمن.

الثقافة تسبق الفرد، لكنها لا تسبق العقل الإنساني من حيث الأصل الكلي؛ فهي نتاج عقول سابقة تراكمت آثارها حتىٰ أصبحت عالمًا رمزيًا يستقبل الأجيال اللاحقة. يولد الإنسان داخل لغة لم يختر ألفاظها، وقيم لم يضع مراتبها، وذاكرة لم يعش أحداثها، وتقسيمات للزمان والمكان والجسد والعمل لم يبتكرها. وهكذا يبدأ العقل بوصفه عقلًا مكوَّنًا؛ إذ يتلقىٰ العالم وقد جرىٰ تفسيره جزئيًا قبل حضوره، فلا يواجه الأشياء وحدها، بل يواجه كذلك أسماءها وصورها وأحكامها المسبقة.

الطفل لا يرىٰ الأسـرة بوصـفها مجرد مجموعة أفراد، بل يتعلم داخلها معنىٰ القرابة والطاعة والحنان والسلطة. ولا يدرك المال بوصفه مادةً أو رقمًا فقط، بل بوصفه قيمةً وقدرةً ومكانةً. ولا يتعامل مع الزمن بوصـفه تعاقبًا محايدًا، بل بوصـفه مواعيد ومواسـم وذكريات وانتظارًا. الثقافة لا تضيف تفسيرًا إلىٰ واقع مكتمل، بل تدخل في بناء ما يظهر مهمًا أصلًا. إنها تنظم الانتباه قبل أن تنظّم الرأي.

وقد كشـفت الأنثروبولوجيا الثقافية أن أنماط التصـنيف والإدراك تختلف باختلاف البيئات الرمزية، كما بيّنت الدراسـات الاجتماعية أن ما يبدو طبيعيًا قد يكون نتيجةً لتاريخ طويل من الاعتياد. وأسهمت البنيوية في الكشف عن أن الفرد يتحرك داخل أنساق من الفروق والعلاقات لا يدركها كلها بوعي مباشـر. غير أن بعض هذه الاتجاهات بالغ في قوة النسـق، حتىٰ كاد يجعل الإنسـان وظيفةً تؤديها البنية، لا ذاتًا تسـتطيع مسـاءلتها. وفي هذا الموضـع تحديدًا تظهر الحاجة إلىٰ التمييز بين التكوين الثقافي والحتمية الثقافية.

التكوين الثقافي يعني أن العقل لا يبدأ خارج الثقافة، وأن مفاهيمه الأولىٰ تتشـكل داخل أفقها. أما الحتمية الثقافية فتعني أن هذا الأفق مغلق، وأن الفرد لا يسـتطيع تجاوزه أو إعادة تأويله. الأول حقيقة لا يمكن إنكارها، والثاني دعوىٰ لا تثبتها الخبرة الإنسـانية. فالإنسـان يتعلم داخل ثقافة معينة، لكنه يسـتطيع أن يقارنها بثقافة أخرىٰ، وأن يكتشـف تناقضـاتها الداخلية، وأن يعيد ترتيب قيمها، وأن يبتكر مفاهيم لم تكن مسـتقرةً فيها. وما كان شـرطًا للتكوين لا يصبح بالضرورة حدًا نهائيًا له.

إن قدرة العقل علىٰ تجاوز بعض عناصـر ثقافته لا تنشـأ من خارج الثقافة، بل من داخل تعددها وتعقيدها. فالثقافة الواحدة ليسـت صـوتًا متجانسًـا، بل تحمل نصـوصًـا وذاكرات واتجاهات متعارضة. وقد يتعلم الفرد من أحد مكوناتها ما يستخدمه لنقد مكوّن آخر. يستمد مفهوم العدالة من تراثه، ثم يواجه به ممارسـةً يراها ظالمة، أو يسـتند إلىٰ قيمة دينية ليعارض

عرفًا اجتماعيًا، أو يستخدم لغة الجماعة في الكشف عن تناقض خطابها. وهكذا لا تكون الثقافة سجنًا محكمًا، بل حقل إمكانات وصراعات.

العقل المكوِّن يظهر حين لا يكتفي الشخص باستقبال الرموز، بل يعيد توزيع معانيها. فالكلمة نفسها قد تنتقل من مجال إلىٰ آخر، والقيمة قد تُفهم علىٰ نحو جديد، والذاكرة قد يعاد تأويلها بحيث تتحول من مصدر للجمود إلىٰ قوة للتحرر. الثقافة لا تتغير دائمًا بإلغاء عناصرها، بل كثيرًا ما تتغير بإعادة بناء العلاقات بينها. وهذا هو الفعل العقلي الأعمق: أن يُنتج الجديد من مواد موروثة من غير أن يكون مجرد تكرار لها.

إن الإبداع الثقافي لا يصدر من فراغ، ولا يعني قطع الصلة بالماضي. المبدع الحقيقي لا يتجاوز التراث لأنه لم يتأثر به، بل لأنه استوعبه إلىٰ حد استطاع معه أن يرىٰ إمكانات لم تتحول بعد إلىٰ صور فعلية. الجديد ليس نقيض القديم دائمًا، بل قد يكون معنىً كامنًا فيه لم يجرِ تنظيمه من قبل. العقل المكوِّن لا يهدم كل بنية، بل يكشف إمكان إعادة تركيبها.

وقد رأت بعض الفلسفات التاريخية أن الروح أو الوعي الجمعي يتطور عبر صراعات داخلية، بينما ركزت الماركسية علىٰ أثر البنية المادية في إنتاج الأفكار والقيم. وكشفت دراسات الهيمنة الثقافية أن السلطة لا تعمل بالقهر المباشر فقط، بل بإنتاج أنماط من القبول تجعل النظام القائم يبدو طبيعيًا. وهذه المساهمات ضرورية لفهم كيفية تكوّن العقل، لكنها لا تكفي لتفسير لحظات العصيان الفكري التي ينقلب فيها فرد أو جماعة علىٰ ما كوّنها.

إن الوعي النقدي لا يأتي من ذات خالصة تقف خارج التاريخ، بل من تصدع يقع داخل التجربة نفسها. قد يفشل النظام الثقافي في تفسير واقع جديد، أو تتعارض قيمه مع نتائجه، أو يكتشف الفرد الفرق بين ما يعلنه المجتمع وما يمارسه. عندئذ تنشأ مسافة بين البنية وصورتها عن نفسها. العقل النقدي هو القدرة علىٰ تحويل هذه المسافة من ألم أو ارتباك إلىٰ سؤال ومفهوم وموقف.

ولهذا لا تكون الثقافة قوةً خارجيةً فحسب، بل بنيةً داخليةً مترسبة. إنها تسكن العادات والانفعالات وطرائق التوقع، لا الأفكار المعلنة وحدها. وقد يرفض الإنسان قيمةً في خطابه، بينما يظل سلوكه محكومًا بها. وهذا يفسر لماذا يكون التغيير الثقافي أبطأ من التغيير القانوني أو الفكري؛ لأن القانون قد يتبدل في لحظة، أما العادة الإدراكية فتحتاج إلىٰ إعادة تنظيم طويلة.

العقل المكوِّن لا يغيّر الثقافة بمجرد طرح فكرة جديدة، بل حين ينجح في نقلها من مستوىٰ القول إلىٰ مستوىٰ الممارسة والمؤسسة. فالفكرة التي لا تدخل التعليم واللغة والعرف تبقىٰ احتمالًا محدودًا. والثقافة الجديدة لا تولد من النصوص وحدها، بل من تحولها إلىٰ أنماط عيش. ومن هنا يكون الفعل الثقافي فعلًا مؤسسيًا بقدر ما هو فكري.

إن المؤسسة تحفظ المعنىٰ وتكرره وتوزعه. المدرسة لا تنقل المعلومات فقط، بل تعلّم شكل السلطة وطريقة السؤال وحدود الخطأ. والأسرة لا تنقل القرابة فقط، بل تبني تصورًا للذات والواجب. والسوق لا يوزع السلع فحسب، بل يعيد تعريف القيمة والنجاح. والمؤسسة الدينية لا تقدم العقيدة وحدها، بل تنظم الذاكرة والزمان والرمز. وكل مؤسسة هي أداة لتكوين العقل، لكنها كذلك نتاج عقول صممتها أو ورثتها أو عدلتها.

وهنا تظهر الدائرة التوليدية بوضوح: العقل ينتج مؤسسة، والمؤسسة تعيد إنتاج نمط من العقل، ثم يظهر داخل هذا النمط عقل قادر علىٰ إصلاح المؤسسة أو تكريسها. لا يوجد فاعل أول يظل خارج الدورة، بل توجد لحظات تتغير فيها كثافة التأثير. وفي أزمنة الاستقرار يغلب أثر الثقافة في تكوين العقل، وفي أزمنة التحول يبرز أثر العقل في إعادة تكوين الثقافة.

غير أن قدرة العقل علىٰ التغيير ليست موزعةً بالتساوي. السلطة والثروة والمعرفة تحدد من يملك تحويل رؤيته إلىٰ مؤسسة. قد يبتكر فرد معنىً جديدًا، لكنه لا يصبح ثقافةً عامةً إلا إذا وجد قنوات للنقل والاعتراف. ولذلك لا يمكن فصل العقل المكوِّن عن شروط المجال العام. الحرية الثقافية لا تقتصر علىٰ حق التفكير، بل تشمل إمكان أن يدخل الفكر في التداول وأن يواجه القوة من دون أن يُمحىٰ.

الثقافة التي تمنع السؤال لا توقف العقل تمامًا، لكنها تدفعه إلىٰ الانقسام بين ظاهر وباطن، أو بين قول علني وفهم خفي. أما الثقافة التي تسمح بالنقد فتجعل مراجعة الذات جزءًا من استمراريتها. ليست الثقافات الحية هي التي تخلو من الثوابت، بل التي تملك آليات لتمييز الثابت من المتغير، ولإعادة تأويل ما يحفظ المعنىٰ من غير أن يحوله إلىٰ قيد.

وتتميز النظرية المستقلة هنا عن النزعة الثقافوية التي تجعل كل عقل أسيرًا لنسقه، كما تتميز عن النزعة العقلانية المجردة التي تتصور عقلًا كونيًا يعمل بالطريقة نفسها خارج التاريخ. العقل يحمل بنيةً إنسانيةً مشتركة، لكنه لا يمارسها إلا من خلال أشكال ثقافية. وما هو كوني لا يظهر بلا وسيط، وما هو ثقافي لا يغلق إمكان الكوني. إنهما مستويان متداخلان لا متناقضان.

العقل ينتج الثقافة لأنه يمنح الرموز معناها، ويكوّن الثقافة العقل لأنها تمنحه الأدوات التي يفكر بها. لكنه لا يستخدم هذه الأدوات استخدامًا متطابقًا؛ إذ يمكنه أن يغيّر وظائفها ويعيد وصلها. وهكذا تكون الثقافة ذاكرة العقل الجماعية، ويكون العقل طاقة الثقافة علىٰ الاستمرار والتحول. إذا غابت الذاكرة فقدت الثقافة هويتها، وإذا غابت القدرة علىٰ التحول تحولت الهوية إلىٰ جمود.

إن العلاقة بين العقل والثقافة ليست علاقة صانع مصنوع بالمعنىٰ البسيط، بل علاقة تكوين متبادل غير متزامن. الثقافة التي صنعت عقل الحاضر هي نتاج عقول الماضي، وعقل الحاضر الذي تعيد الثقافة تكوينه يسهم في إنتاج ثقافة المستقبل. وبين الماضي والمستقبل يعمل الحاضر بوصفه موضعًا لإعادة الترتيب. كل جيل يتلقىٰ أكثر مما اختار، لكنه لا يسلّم ما تلقاه بالصورة نفسها.

ومن ثم لا يكون العقل المكوَّن نقيض العقل المكوِّن، بل شرطه الأول. فالإنسان لا يستطيع أن يبتكر من غير مفاهيم، ولا أن ينقد من غير معيار، ولا أن يتكلم من غير لغة. غير أن ما يتلقاه لا يحدد مسبقًا كل ما سينتجه. التكوين يمنح المادة، والفاعلية تعيد تشكيلها،

والنتيجة تعود فتدخل في تكوين جديد. هذه الحركة هي التي تجعل الثقافة تاريخًا، وتجعل العقل كائنًا تاريخيًا لا مجرد مستودع للموروث.

إن الثقافة تصنع العقل حين تمنحه عالمًا من المعاني، والعقل يصنع الثقافة حين يعيد ترتيب هذا العالم. وهي تقيّده حين تقدم معانيها بوصفها نهايةً مغلقة، ويحرر نفسه حين يحولها إلىٰ موضوع للفهم والنقد. لكنه لا يتحرر منها بالخروج إلىٰ فراغ، بل بإنشاء ثقافة أوسع قدرةً علىٰ استيعاب التعدد والتصحيح.

العقل المكوِّن، إذن، ليس عقلًا فوق الثقافة، بل هو الثقافة وقد اكتسبت في فرد أو جماعة قدرةً علىٰ مراجعة ذاتها. وعند هذه النقطة لا يعود النقد فعلًا خارجيًا ضد الثقافة، بل إحدىٰ أعلىٰ إمكاناتها. فالثقافة التي تنتج عقلًا قادرًا علىٰ مساءلتها لا تهدم نفسها، وإنما تنتقل من مجرد الاستمرار إلىٰ الوعي بشروط استمرارها.

لا تدخل اللغة إلىٰ العقل بعد اكتماله، كما لا ينهض العقل من اللغة وحدها بوصفه أثرًا من آثارها. إن العلاقة بينهما أعمق من أن تُردّ إلىٰ أسبقية بسيطة؛ لأن العقل يحتاج إلىٰ اللغة لكي يوسّع قدرته علىٰ التجريد والتثبيت والتواصل، في حين تحتاج اللغة إلىٰ عقل قادر علىٰ التمييز والربط والقصد قبل أن تصبح ألفاظها حاملةً للمعنىٰ. ومن هنا لا يكون السؤال: هل اللغة تنتج العقل أم العقل ينتج اللغة؟ سؤالًا عن بداية زمنية فحسب، بل عن مستويين من التكوين يتبادلان الفاعلية باستمرار.

يمتلك الإنسان قبل اكتمال اللغة صورًا أولية من الإدراك والتوقع والتمييز. فالطفل يميز الوجوه والنبرات، ويتوقع حضور الأشياء بعد غيابها، ويعبّر عن الحاجة والخوف قبل امتلاك المفردات. كما يستطيع الحيوان، بدرجات متفاوتة، أن يتعلم ويختار ويتذكر من غير لغة مفهومية بالمعنىٰ الإنساني. وهذه الوقائع تضع حدًا للتصور الذي يجعل الفكر وليد الكلمات علىٰ نحو مطلق. ثمة عقل سابق علىٰ اللغة من حيث الوظائف الأولية، لكنه ليس العقل نفسه بعد أن تدخل اللغة في بنيته.

إن ما تضيفه اللغة لا يقتصر علىٰ تسمية ما كان حاضرًا من قبل، بل يمتد إلىٰ إعادة تنظيم الحضور ذاته. فالشيء الذي يُسمّىٰ يصبح قابلًا للاستدعاء في غيابه، والصفة التي تُصاغ في مفهوم يمكن تطبيقها علىٰ حالات متباعدة، والحدث الذي يدخل في جملة يصبح جزءًا من شبكة سببية وزمنية. اللغة لا تضع ملصقات علىٰ العالم، بل تقطّعه إلىٰ وحدات وتربط بينها وتمنحها إمكان الاستمرار في الذاكرة المشتركة.

وقد دفعت بعض الاتجاهات اللغوية والفلسفية بهذه الحقيقة إلىٰ القول إن حدود اللغة هي حدود العالم الممكن التفكير فيه، أو إن البنية اللغوية تحدد صورة الواقع لدىٰ أهلها. وكشفت فرضيات النسبية اللغوية أن اختلاف اللغات قد يؤثر في تصنيف الألوان والزمن والاتجاه والعلاقات. غير أن الانتقال من التأثير إلىٰ الحتمية يظل غير مبرر. فالإنسان يستطيع تعلم لغة أخرىٰ، وابتكار مصطلح، والشعور بعجز اللفظ عن استيعاب تجربة، بل يمكنه أن يدرك معنىٰ قبل أن يجد له اسمًا دقيقًا.

إن وجود ما يتجاوز التعبير لا يعني وجود عقل خالص منفصل عن اللغة، بل يدل علىٰ أن العلاقة بين التجربة واللفظ ليست تطابقًا كاملًا. الألم يُعاش قبل وصفه، لكن وصفه يغير القدرة علىٰ فهمه وتقاسمه. والصورة قد تظهر دفعةً واحدة، ثم تحتاج إلىٰ سلسلة من العبارات لكي تُحلل. والموسيقىٰ قد تحمل تنظيمًا دلاليًا لا يترجم بالكامل إلىٰ كلام. وهكذا توجد أنماط من التفكير الحسي والحركي والتصويري والرياضي لا تختزل إلىٰ الجملة اللفظية، وإن كانت اللغة تستطيع أن تدخل في تنظيمها ومراجعتها.

العقل المكوَّن لغويًا هو العقل الذي لا يرىٰ الكلمات أدوات خارجية، بل يحمل في مفاهيمه تاريخًا من التقسيمات والافتراضات. حين يتعلم الإنسان كلمة «الملكية» أو «الحرية» أو «الطبيعة»، فإنه لا يتلقىٰ صوتًا، بل يدخل في تراث من المعاني والنزاعات. والمفهوم لا يكتسب محتواه من القاموس وحده، بل من استعمالاته في القانون والدين والسياسة والحياة اليومية. اللغة، بهذا المعنىٰ، ذاكرة مكثفة تسكن العقل وتسبقه.

لكن العقل لا يظل أسيرًا لهذه الذاكرة. إنه يعيد تشكيل اللغة حين يصطدم بتجربة لا تستوعبها المصطلحات الموروثة، أو حين يكتشف أن لفظًا واحدًا يخفي فروقًا ضرورية. ومن هنا تنشأ المفاهيم الجديدة: لا بوصفها زخارف لفظية، بل استجابةً لحاجة معرفية أو تاريخية. العقل المكوِّن يغيّر اللغة لكي يستطيع أن يرىٰ ما كان غير مرئي داخل تقسيماتها القديمة.

إن كل تحول فكري عميق يرافقه تحول في الجهاز المفهومي. فحين يتغير معنىٰ «الدولة» أو «الإنسان» أو «العقل»، لا يتغير استعمال كلمة فحسب، بل تتغير شبكة العلاقات التي تنظم الواقع. والمفهوم الجديد لا يصف العالم فقط، بل يفتح إمكانات للفعل داخله. تسمية الظلم ظلمًا، أو التمييز تمييزًا، أو الاغتراب اغترابًا، تنقل الخبرة من الغموض الفردي إلىٰ الوعي القابل للتداول والمقاومة.

هنا تظهر القوة التوليدية للغة. فهي لا تنقل فكرًا مكتملًا، بل تتيح إنتاج أفكار لم تكن ممكنةً بالوضوح نفسه قبلها. غير أن هذه القوة ليست للغة مستقلةً عن العقول؛ فالألفاظ لا تعيد تعريف نفسها، والقواعد لا تبتكر استعمالاتها من تلقاء ذاتها. الفاعلية تنشأ من عقل يستخدم الإمكانات الكامنة في اللغة ليتجاوز أعرافها.

وقد بالغت البنيوية حين جعلت المتكلم موضعًا تتحقق فيه اللغة، كما بالغت بعض الفلسفات الذاتية حين جعلت اللغة أداةً شفافةً بيد قصد مستقل. المتكلم لا يخلق النظام الذي يتكلم داخله، لكنه لا يكرره آليًا. كل استعمال يعيد إنتاج القاعدة، وقد يعدلها قليلًا، وبعض الاستعمالات تفتح تحولًا واسعًا. اللغة مكوِّنة للعقل لأنها تمنحه الأفق، والعقل مكوِّن لها لأنه يمنحها الفعل التاريخي.

إن الخطاب نفسه لا يصدر من فرد معزول. فالمجتمع يحدد ما يمكن قوله، ومن يملك القول، وما يُعَدّ حجةً أو إساءةً أو مقدسًا. ولهذا تكون اللغة مجالًا للسلطة، لا وسيلةً محايدة.

قد تفرض تسمية معينة رؤيةً للحدث، وقد يخفي التعبير الإداري مسؤولية الفاعل، وقد يحول التكرار المجازي موقفًا تاريخيًا إلىٰ حقيقة تبدو طبيعية.

غير أن السلطة اللغوية لا تكون مطلقة؛ لأن اللغة تحمل فائضًا من المعنىٰ لا يمكن التحكم فيه بالكامل. يمكن للفظ الذي استُخدم للهيمنة أن يُعاد امتلاكه، وللنص أن ينتج قراءةً مغايرة، وللسخرية أن تكشف تناقض الخطاب. العقل النقدي لا يخرج من اللغة، بل يعيد ترتيبها ضد استعمالاتها المغلقة.

إن العلاقة بين العقل واللغة، وفق النظرية المستقلة، ليست علاقة وعاء بمحتوىٰ، ولا أصل بفرع، بل علاقة تكوين متبادل غير متناظر. العقل الأولي يمنح القصد والتمييز، واللغة تمنحه التجريد والذاكرة الممتدة، ثم يستخدم العقل هذه القدرات لإنتاج لغة جديدة، وتعود اللغة الجديدة فتفتح بنيةً أوسع للعقل. ما ينتجه العقل يصبح شرطًا لإنتاجه اللاحق.

ولهذا لا يكون العقل سابقًا علىٰ اللغة أو لاحقًا لها بإطلاق. إنه سابق عليها في بعض قدراته، ومتكوّن بها في صورته الإنسانية المركبة، ومكوِّن لها حين يبتكر ويؤول وينقد. واللغة ليست خالق العقل ولا خادمته، بل شريكته التاريخية في بناء العالم الإنساني.

لا يوجد العقل الإنساني خارج الاجتماع، كما لا يوجد المجتمع خارج الأفعال العقلية التي تنشئ معانيه وتعيد إنتاج مؤسساته. فالإنسان لا يدخل الحياة بوصفه ذاتًا مكتملةً تقف بإزاء جماعة مكتملة، بل يتكون وعيه بذاته داخل شبكة من الاعتراف والتوقع والتوجيه والمنع. يتعلم من المجتمع كيف يسمّي الأشياء، وكيف يميز الصواب من الخطأ، وكيف يقرأ السلطة، وكيف يتصور مكانه بين الآخرين. غير أن المجتمع، علىٰ الرغم من سبقه الزمني للفرد، ليس كيانًا قائمًا بذاته وراء البشر، بل بناء تاريخي تراكمت فيه أفعال عقول سابقة، ثم اكتسب من خلال المؤسسة والعادة والقانون قدرةً علىٰ التأثير في العقول اللاحقة.

إن السؤال: هل المجتمع يصنع العقل أم العقل يصنع المجتمع؟ يختزل علاقةً مركبةً إذا عولج بمنطق السببية الأحادية. فالمجتمع يصنع العقل من حيث إنه يحدد شروط التنشئة،

ويوزع المعرفة، ويرسم مراتب الاعتراف، ويضع للفرد صورًا جاهزةً للنجاح والفشل والانتماء. لكنه لا يصنعه كما تصنع الآلة نسخةً مطابقة؛ لأن ما يتلقاه الفرد يمر عبر تجربته الخاصة، وموقعه الاجتماعي، وقدرته علىٰ المقارنة والتأويل والرفض. والعقل يصنع المجتمع من حيث إنه ينتج الأفكار والقواعد والمؤسسات، لكنه لا يصنعه من نقطة خارج التاريخ، بل يستخدم أدوات تلقاها من المجتمع نفسه.

وقد أبرزت النظريات الاجتماعية الكلاسيكية قوة الوقائع الجمعية في تشكيل الفرد، فرأت أن القواعد والقيم تفرض نفسها عليه بوصفها واقعًا سابقًا وخارجيًا. وكشفت المادية التاريخية أثر علاقات الإنتاج وتوزيع الثروة في تكوين الوعي، كما بيّنت نظريات التنشئة والضبط أن المجتمع يعيد إنتاج نفسه من خلال الأسرة والمدرسة والمؤسسة. غير أن هذه المقاربات، حين تُؤخذ في صيغتها الحتمية، تجعل العقل نتيجةً لبنية لا يستطيع تجاوزها، وتواجه صعوبةً في تفسير ظهور الوعي الذي يعارض النظام الاجتماعي الذي كوّنه.

وفي الاتجاه المقابل، ركزت بعض النزعات الفردانية علىٰ الفاعل العاقل، وجعلت المجتمع محصلةً لاختيارات الأفراد وتعاقداتهم. وقد كشفت هذه الرؤية أهمية القصد والمسؤولية والمبادرة، لكنها افترضت في بعض صورها فردًا سابقًا علىٰ المجتمع، يمتلك رغباته ومعاييره قبل الدخول في العلاقات. والحقيقة أن الفرد الذي يتعاقد أو يختار يحمل لغةً وقيمًا وتصورًا للمصلحة لم يصنعها وحده. حتىٰ الرغبة التي تبدو ذاتيةً قد تكون قد تشكلت داخل نظام من المكانة والمقارنة والتوقع.

المجتمع لا يكتفي بإعطاء العقل مضمونًا، بل يدخل في تنظيم وظائفه. إنه يحدد ما يستحق الانتباه، وما يجوز الشك فيه، وما يُعد معرفةً معتبرة، ومن يملك حق التعريف. فالعقل لا يفكر داخل فضاء متساوي الإمكانات؛ إذ توجهه المؤسسات نحو بعض الأسئلة وتحجبه عن أسئلة أخرىٰ. وقد لا يعمل المنع بالقوة الظاهرة، بل بتكوين إحساس داخلي يجعل بعض الأفكار غير قابلة للتصور أو غير جديرة بالقول.

وهنا تظهر السلطة بوصفها قدرةً علىٰ تشكيل العقل، لا مجرد قدرة علىٰ إخضاع الجسد. فالسلطة الأكثر رسوخًا هي التي تتحول قواعدها إلىٰ عادات إدراكية، حتىٰ يرىٰ الفرد العالم من خلال التصنيفات التي تخدم النظام القائم. غير أن تحويل السلطة إلىٰ تفسير شامل للعقل يفضي إلىٰ مفارقة؛ إذ يجعل نقد السلطة مستحيلًا من حيث المبدأ. فإذا كان كل وعي نتاجًا كاملًا للهيمنة، فمن أين تأتي القدرة علىٰ كشفها؟

إن الوعي النقدي ينشأ من تعدد الانتماءات، وتعارض الخبرات، وفشل النظام في الوفاء بمعاييره المعلنة. فالمجتمع لا ينتج خطابًا واحدًا متجانسًا، بل يوزع مواقع متباينة تولّد رؤىٰ مختلفة. قد يرىٰ الفرد من هامش المؤسسة ما لا يراه من مركزها، وقد يقارن بين وعد العدالة وتجربة الحرمان، أو بين قانون المساواة وممارسة التمييز. ومن هذا التوتر تتولد مسافة عقلية لا تعني الخروج من المجتمع، بل رؤية تناقضاته من داخله.

العقل المكوَّن اجتماعيًا يحمل آثار المؤسسة في تصوره لذاته. فالاسم والهوية والمهنة والمكانة لا تكون أوصافًا خارجيةً فقط، بل تدخل في الوعي الداخلي. وقد يرىٰ الإنسان نفسه بعين الجماعة، ويقيس قيمته بما تمنحه من اعتراف. لكن العقل المكوِّن يبدأ حين يحول هذه الصور من قدر صامت إلىٰ موضوع للتساؤل، فيسأل عن الأساس الذي قامت عليه المراتب، وعن إمكان بناء اعتراف لا يقوم علىٰ الإقصاء.

إن المجتمع يتغير عندما تنتقل الفكرة من الوعي الفردي إلىٰ الوعي المتداول، ثم إلىٰ القاعدة والمؤسسة. ولا يكفي ظهور عقل ناقد لكي يقع التحول؛ إذ يحتاج النقد إلىٰ لغة مشتركة، وتنظيم، وذاكرة، وقنوات للعمل. ولهذا لا يصنع الأفراد التاريخ منفردين، ولا تصنعه البنىٰ من دونهم. الفعل التاريخي يقع حين تلتقي قدرة العقل علىٰ تصور الممكن بشروط اجتماعية تسمح بتحويله إلىٰ ممارسة.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الفاعلية الفردية والفاعلية الجمعية. قد يبتكر الفرد مفهومًا، لكن الجماعة تمنحه قوة الانتشار، وقد تنتج الجماعة حركةً تتجاوز وعي أفرادها الجزئي.

غير أن الحديث عن عقل جمعي مستقل ينبغي أن يظل منضبطًا؛ فالمجتمع لا يفكر بوصفه شخصًا، وإنما تتولد داخله أنماط من التفكير تتجاوز كل فرد منفرد بسبب التفاعل والتوزيع والتراكم. إنها عقلانية موزعة، لا عقل غامض قائم فوق الأشخاص.

المؤسسات تمثل الصورة الأكثر استقرارًا لهذه العقلانية الموزعة. فالقانون يحتفظ بقرارات أجيال سابقة، والجامعة تراكم المعرفة، والدولة تنظم الأفعال علىٰ نطاق يتجاوز قدرة الفرد. لكنها قد تتحول إلىٰ بنىٰ تعمل وفق منطقها الخاص، فتفرض علىٰ الأفراد غايات لم يقصدوها. العقل يصنع المؤسسة لحل مشكلة، ثم تعيد المؤسسة تعريف المشكلة بما يحفظ استمرارها. هنا يتجلىٰ الارتداد التكويني: ما أنشأه العقل يعود ليكوّنه.

العلاقة الجدلية بين العقل والمجتمع لا تعني مجرد وجود تأثير متبادل، بل تعني أن كل طرف يتحدد من خلال الآخر من دون أن يذوب فيه. لا يصبح العقل إنسانيًا كاملًا إلا داخل المجتمع، ولا يصبح المجتمع موجودًا إلا من خلال العقول والأفعال. ومع ذلك يبقىٰ بينهما توتر دائم؛ فالمجتمع يطلب الاستقرار، والعقل يكتشف إمكانًا يتجاوز القائم، والمجتمع يمنح المعايير، والعقل يسائل مشروعيتها. ليست الجدلية صراعًا يؤدي بالضرورة إلىٰ نهاية مكتملة، بل حركة مستمرة بين التكوين والتجاوز.

أما العلاقة التوليدية فتعني أن كل طرف لا يؤثر في الآخر فقط، بل ينتج شروطًا جديدة لوجوده. العقل يبتكر مؤسسة، والمؤسسة تنتج نمطًا جديدًا من العقل؛ المجتمع ينشئ نظامًا تعليميًا، والنظام التعليمي يكوّن عقولًا تعيد بناء المجتمع؛ فكرة الحرية تنتج قانونًا، والقانون يكوّن أفرادًا يمتلكون تصورًا أوسع للحرية. الناتج لا يبقىٰ منفصلًا عن منتجه، بل يعود ليغير بنية الإنتاج نفسها.

وأما العلاقة الدائرية فلا تعني العودة إلىٰ النقطة ذاتها، بل حركةً تراكميةً يمكن أن تتسع أو تنحرف أو تتراجع. يبدأ العقل متأثرًا بعالم وثقافة ولغة ومجتمع، ثم يعيد تنظيم ما تلقاه، ويحوّله إلىٰ فعل أو أداة أو مؤسسة، ثم تدخل هذه النتائج في تكوين عقول جديدة. الدائرة هنا

ليست مغلقة، بل حلزونية؛ إذ يحمل كل طور آثار ما سبقه ويضيف إليه إمكانًا لم يكن موجودًا بالصورة نفسها.

وعلىٰ هذا الأســاس لا يكون العقل المكوَّن مرحلةً ناقصــةً ينبغي التخلص منها، ولا يكون العقل المكوِّن قدرةً مطلقةً تنفصــل عن شــروطها. العقل المكوَّن هو الذاكرة واللغة والمعيار والخبرة التي تجعل الفعل ممكنًا، والعقل المكوِّن هو القدرة علىٰ إعادة ترتيب هذه العناصــر وفتحها علىٰ احتمالات جديدة. الأول يمنح الاســتمرار، والثاني يمنح التحول، ولا تقوم الحياة العقلية من دون اجتماعهما.

وتختلف هذه الرؤية عن الحتميات الاجتماعية والثقافية واللغوية التي تجعل العقل تابعًا لبنىٰ ســابقة، كما تختلف عن النزعات الذاتية التي تمنحه ســيادةً مطلقة. إنها ترفض أن يكون العقل صــفحةً يكتب عليها العالم، كما ترفض أن يكون خالقًا للعالم الاجتماعي من خارج التاريخ. العقل عقدة توليد داخل شبكة من العلاقات؛ يتلقىٰ منها شروطه، لكنه يعيد تشكيلها، وتعود تشكيلاته فتدخل في بنيته.

إن أصــالة هذا التصــور تقوم علىٰ جمع ثلاثة أنماط من العلاقة في بنية واحدة: الجدلية التي تحفظ التوتر وعدم الاختزال، والتوليدية التي تفسر ظهور أشكال جديدة، والدائرية التي تكشف عودة النتائج إلىٰ شروطها. وبذلك لا يعود العقل مو ضوعًا ساكنًا يمكن تعريفه بعيدًا عن العالم والثقافة واللغة والمجتمع، بل يصــبح حركة تكوين متبادل تتجدد فيها الذات من خلال ما تنتجه، ويتجدد الواقع من خلال العقول التي كوّنها.

العقل لا يصنع العالم من العدم، لكنه يحوله إلىٰ عالم إنساني؛ ولا ينتج الثقافة من فراغ، لكنه يعيد تنظيم رموزها؛ ولا يخلق اللغة قبل كل خبرة، لكنه يوســعها ويبتكر داخلها؛ ولا يؤســس المجتمع بإرادة منفردة، لكنه يمنحه إمكان التحول. وفي المقابل يصــنع العالم مادة العقل وحدوده، وتصنع الثقافة أفق معناه، وتصنع اللغة جهازه المفهومي، ويصنع المجتمع شــروط اعترافه وفعله. وبين الصــنعين تقوم حركة لا أول مطلقًا لها داخل التاريخ الإنســاني:

عقل يتكوّن بما يكوِّن، ويكوِّن بما تكوّن به، ويظل وجوده فعلًا متجددًا بين التلقي والإنتاج، وبين الانتماء والتجاوز، وبين الذاكرة والإمكان.

لا تقف النتائج المترتبة علىٰ التمييز بين العقل المكوَّن والعقل المكوِّن عند حدود تفسير العلاقة بين الإنسان والعالم أو بين الفرد والثقافة والمجتمع، بل تمتد إلىٰ إعادة بناء مفهوم العقل نفسه من أساسه. فالعقل، في ضوء هذا التمييز، لا يعود جوهرًا مكتملًا يحمل خصائصه في ذاته ثم يخرج إلىٰ الواقع لكي يستخدمها، ولا يعود كذلك مجرد أثر سلبي لبنية خارجية تفرض عليه صورها، بل يظهر بوصفه كينونةً تتحدد من خلال قدرتها المزدوجة علىٰ التلقي والتشكيل، وعلىٰ الانفعال والفعل، وعلىٰ حمل آثار ما سبقها وإنتاج ما يتجاوز تلك الآثار. إنه عقل لا يكون ذاته إلا داخل حركة التكوين، ولا يحافظ علىٰ وحدته إلا من خلال تغيره، ولا يثبت حضوره إلا بقدر ما يستطيع أن يحوّل ما يكوّنه إلىٰ مادةٍ لتكوين جديد.

إن أهم نتيجة أنطولوجية لهذه الرؤية تتمثل في أن العقل ليس موجودًا مكتملًا قبل علاقاته، كما أن علاقاته ليست إضافات طارئةً علىٰ حقيقة قائمة بذاتها. العالم والثقافة واللغة والمجتمع ليست محيطًا خارجيًا يلامس العقل بعد نشأته، بل تدخل في صميم بنائه الفعلي. غير أن دخولها في بنائه لا يعني أن العقل يذوب فيها أو يفقد هويته الخاصة؛ لأن ما يصل إليه لا يبقىٰ كما كان قبل وصوله، بل يمر عبر عمليات الانتقاء والتركيب والمقارنة والتأويل والتقويم. وهكذا يكون العقل علائقيًا من غير أن يكون فاقدًا للذاتية، ومتكوّنًا من غير أن يكون مستنفدًا في شروط تكوينه.

وقد عانت الدراسات السابقة، في صور متعددة، من الانقسام بين تصورين متقابلين. جعل التصور الأول العقل أصلًا مستقلًا، سواء ظهر في صورة جوهر مفكر، أو ذات ترنسندنتالية، أو ملكة كلية سابقة علىٰ الخبرة. ومنح هذا التصور العقل قدرةً تأسيسيةً عالية، لكنه واجه صعوبةً في تفسير كيفية تشكله التاريخي واختلاف طرائق ظهوره بين الثقافات والمجتمعات. أما التصور الثاني فقد ردّ العقل إلىٰ شروطه المادية أو اللغوية أو الاجتماعية،

فجعل بنيته نتيجةً للدماغ أو الخطاب أو علاقات القوة أو البنية الاقتصادية. وقد نجح هذا الاتجاه في الكشف عن الأبعاد التي أهملتها الفلسفات الذاتية، لكنه اقترب في كثير من صوره من إلغاء الفاعلية التي تتيح للعقل نقد شروطه وتغييرها.

إن العقل المكوَّن والمكوِّن يتجاوز هذا الانقسام؛ لأنه لا يبدأ من استقلال مطلق ولا من تبعية مطلقة. استقلال العقل ليس انفصالًا عن العالم، بل قدرةً علىٰ اتخاذ مسافةٍ من بعض ما كوّنه. وهذه المسافة لا تعني الخروج من كل شرط، بل تعني أن الشرط لا يتحول حتمًا إلىٰ مصير. يستطيع العقل أن يجعل ما كان يعمل فيه بصورة ضمنية موضوعًا للتأمل، وأن يكشف الافتراضات الكامنة في لغته وثقافته، وأن يقارن بين ما هو قائم وما يراه ممكنًا. إن الاستقلال، بهذا المعنىٰ، فعل انعكاسي لا حالة أصلية.

ولا يولد هذا الاستقلال دفعةً واحدة، بل يتدرج مع اتساع قدرة العقل علىٰ تمثيل ذاته وشروطه. فالطفل يكون مندمجًا في بيئته قبل أن يستطيع النظر إليها بوصفها بيئةً من بين بيئات ممكنة، والفرد يحمل أعراف مجتمعه قبل أن يدرك تاريخيتها، والجماعة تعيش مؤسساتها بوصفها طبيعيةً قبل أن تتبين أنها نتاج اختيارات وصراعات وتراكمات. كل توسع في الوعي بالشروط يفتح درجةً جديدةً من الاستقلال، لكنه لا يلغي أثرها كليًا.

ومن هنا يعاد تعريف الحرية العقلية. فالحرية ليست قدرةً علىٰ البدء من فراغ، ولا اختيارًا غير معلل، ولا انقطاعًا عن شبكة الأسباب، بل قدرة علىٰ إعادة تنظيم الأسباب والدوافع والمعايير داخل بنية واعية بقدرٍ من شروطها. الإنسان الحر ليس من لا يتأثر، بل من يستطيع أن يحول بعض مؤثراته إلىٰ موضوع للمراجعة، وأن يرجّح بينها وفق تصور للمعنىٰ والغاية. إن الحرية لا تناقض التكوين، بل تنشأ في داخله عندما لا يعود العقل مجرد ممر لما يتلقاه.

وتتميز هذه الرؤية عن الحتمية المادية التي تجعل القرار نتيجةً نهائيةً لسلسلة عصبية، كما تتميز عن الإرادوية التي تفترض ذاتًا قادرةً علىٰ الفعل خارج كل سبب. فالمستوىٰ

العصبي شرط ضروري لكل اختيار، لكنه لا يستنفد معناه؛ لأن القرار لا يتحدد بإطلاق النبضات العصبية فقط، بل بما تمثله البدائل للذات، وبالقيم التي تنتظم حولها، وبالنتائج التي تتوقعها. إن تفسير الآلية لا يلغي تفسير المعنىٰ، كما أن تفسير المعنىٰ لا يستغني عن الآلية.

العقل المكوِّن حر بقدر ما يستطيع أن يعيد إدخال نتائجه في شروطه. حين ينتج الإنسان عادةً جديدة، أو يغير بيئته، أو يختار جماعةً مختلفة، فإنه لا يغير فعلًا منفردًا فقط، بل يعيد تشكيل المجال الذي ستنشأ فيه أفعاله اللاحقة. والحرية العميقة ليست اختيارًا لحظيًا بين بديلين، بل قدرةً علىٰ بناء بنية تجعل بعض الاختيارات أيسر وبعضها أصعب، وبعض المعاني أكثر حضورًا وبعضها أقل تأثيرًا. هكذا تتحول الحرية من حادثة إلىٰ هندسة ذاتية مستمرة.

غير أن هذه الهندسة ليست فرديةً محضة. فشروط الاستقلال تتوزع اجتماعيًا توزيعًا غير متساوٍ. من يملك المعرفة والوقت والأمان وحرية التعبير أقدر علىٰ مراجعة تكوينه ممن تحاصره الضرورة والخوف والحرمان. ولهذا لا يمكن اختزال الحرية في خاصية نفسية؛ إذ تحتاج إلىٰ مؤسسات تسمح للعقل بأن يمارس وظيفته المكوِّنة. المجتمع الذي يمنع السؤال يضيّق مجال الاستقلال، والمجتمع الذي يحتكر المعرفة يضعف قدرة الأفراد علىٰ رؤية بدائلهم.

إن العقل، من هذه الزاوية، ليس ذاتًا فرديةً فقط، بل نقطة التقاء بين تاريخ شخصي وتاريخ جمعي. يحمل كل عقل لغةً لم يبتكرها، وذاكرةً تتجاوز عمره، ومؤسسات دخلت في صياغة توقعاته. ومع ذلك فإن حمله لهذه العناصر لا يجعله نسخةً من الجماعة؛ لأن كل ذات تجمعها في ترتيب خاص، بحسب موقعها وتجاربها وعلاقاتها. الوحدة العقلية لا تعني تطابق المحتوىٰ، بل وحدة النمط البنيوي الذي يستطيع استقبال المؤثرات وإعادة تنظيمها.

وهذا يقود إلىٰ التمييز بين وحدة العقل وتعدد تجلياته. إذا اختلفت الثقافات في تقسيماتها، واللغات في مفاهيمها، والمجتمعات في أنماط السلطة، فلا يلزم أن توجد عقول أنطولوجية مختلفة. إن الاختلاف يقع في البنىٰ المتشكلة وفي طرائق الاستخدام وفي مراتب

القيم، لا في أصل القدرة علىٰ الإدراك والربط والتجريد والتقويم. البشر لا يحملون عقولًا من أنواع متباينة، بل يحملون عقلًا إنسانيًا واحدًا يتخذ صورًا تاريخيةً متعددة.

وقد انقسمت الدرا سات السابقة بين نزعة كونية تجاهلت الفروق الثقافية، ونزعة نسبية بالغت في هذه الفروق حتىٰ قاربت إنكار إمكان الفهم المشـترك. النزعة الأولىٰ جعلت العقل نموذجًا تجريديًا واحدًا، غالبًا ما عكس خبرة ثقافيةً بعينها ثم قدمها بوصـفها معيارًا إنسـانيًا عامًا. أما الثانية فقد رأت كل عقل محبوسًـا داخل لغته وثقافته، حتىٰ غدا الانتقال بين العوالم الرمزية شبه مستحيل. لكن إمكان الترجمة والتعلم والمقارنة والنقد يكشف أن الاختلاف لا يغلق التواصل، كما أن سوء الفهم يكشف أن التواصل ليس تلقائيًا.

الوحدة هنا ليست تماثلًا، بل قابلية مشتركة للتكوين وإعادة التكوين. يستطيع العقل أن يتعلم ما لم ينشأ عليه، وأن يراجع تصنيفاته، وأن يو سع معجمه المفهومي. وهذه القدرة علىٰ عبور بعض حدود التكوين هي الدليل الأقوىٰ علىٰ وحدته الإنسـانية. ولو كانت الثقافة تنتج نوعًا مغلقًا من العقل لما أمكن للفرد أن يدخل ثقافة أخرىٰ إلا بوصـفه مراقبًا خارجيًا، بينما تكشف الخبرة أن الإنسان قادر، وإن بدرجات متفاوتة، علىٰ اكتساب أنماط جديدة من الفهم حتىٰ تصبح جزءًا من بنيته.

لكن العبور لا يعني محو البنية السـابقة؛ إذ يحمل العقل آثار تحولا ته. من يتعلم لغةً جديدة لا يعود إلىٰ حالة سـابقة، بل يضـيف نظامًا يؤثر في نظرته إلىٰ لغته الأولىٰ. ومن ينتقل بين بيئتين لا يصـبح خاليًا من الانتماء، بل تتكون لديه بنية مركبة قد تكشـف له ما لا يراه المنغلق داخل أفق واحد. التعدد لا يقسـم العقل إلىٰ ذوات منفصـلة، بل يوسـع قدرته علىٰ رؤية نسبية بعض ما كان يعده مطلقًا.

إن العقل المكوَّن والمكوِّن عقل تاريخي، لكن تاريخيته لا تعني أنه أ سير للتتابع الزمني. إنه يحمل الماضـي في الذاكرة والعادة والمؤسـسـة، ويتجه إلىٰ المسـتقبل بالتوقع والتخطيط، ويعيد بناء الحاضـر في ضـوء الاثنين. الماضـي لا يبقىٰ خلفه، بل يعمل داخله، والمسـتقبل لا

يكون غير موجود تمامًا، بل يدخل في القرار بو صفه إمكانًا متصورًا. وهكذا يكون العقل نقطةً يتقاطع فيها ما وقع وما يمكن أن يقع.

وتظهر القوة التكوينية للعقل في قدرته علىٰ تغيير معنىٰ الماضي ذاته. لا يستطيع إلغاء الحدث، لكنه يستطيع إعادة تأويله وإدخاله في سردية مختلفة. قد يتحول الفشل من دليل عجز إلىٰ مصدر تعلم، وقد تتحول الذاكرة الجماعية من أداة ثأر إلىٰ أساس للمصالحة، أو من حكاية تمجيد إلىٰ موضوع للنقد. بهذا المعنىٰ لا يكون الماضي كتلةً ثابتةً، بل مادةً يعاد تنظيمها داخل الحاضر.

وكذلك لا يكون المستقبل مجرد نتيجة آلية لما سبق. العقل المكوِّن يستطيع تصور ما لا وجود له بعد، وتحويله إلىٰ معيار للحكم علىٰ القائم. إن العدالة الكاملة لا توجد في الواقع، لكنها تؤثر فيه بوصفها إمكانًا معياريًا. والعلم يبدأ أحيانًا بفرضية لم تؤكدها الخبرة بعد، والسياسة تبدأ بتصور لنظام لم يُبنَ. القدرة علىٰ تمثيل الممكن هي إحدىٰ أعمق علامات العقل المكوِّن؛ لأنها تجعله قادرًا علىٰ العمل تحت قيادة ما لم يتحقق.

إلا أن الممكن لا ينفصل عن المتاح. العقل لا يخلق إمكاناته خارج قوانين الواقع، بل يكتشف داخل الواقع مسارات لم تُفعل. ومن هنا تختلف الفاعلية عن الوهم. الوهم يتجاهل الحدود، أما الفعل العقلي فيفهمها لكي يعيد ترتيب عناصرها. إن العقل المكوِّن لا ينفي الضرورة، بل يبحث عن مواضع المرونة داخلها.

وهذا يعيد صياغة العلاقة بين الحقيقة والبناء. إذا كان العقل يسهم في تشكيل العالم المعيش، فهل تصبح الحقيقة مجرد بناء؟ إن مساهمة العقل في التنظيم لا تعني أن كل تنظيم صحيح، لأن الواقع يقاوم بعض التأويلات ويؤيد بعضها. الحقيقة تنشأ في اللقاء بين قدرة العقل علىٰ بناء نموذج وقدرة الواقع علىٰ اختبار هذا النموذج. فالعقل لا ينسخ العالم، لكنه لا يملك أن يقول عنه أي شيء بلا قيد.

لقد أسـهمت البنائية في بيان دور الذات والمجتمع في إنتاج المعرفة، لكنها تحولت في بعض صـيغها إلىٰ نسـبية تجعل الحقيقة تابعةً للخطاب. وأسـهمت الواقعية في الدفاع عن اسـتقلال الموجود، لكنها تجاهلت أحيانًا الوسـائط التي يظهر عبرها. أما النظرية التكوينية فتثبت أن الواقع مستقل في وجوده، وأن المعرفة مشروطة في بنائها، وأن صدقها يتحدد بقدرتها علىٰ الاستجابة لمقاومة الواقع وتفسير انتظامه.

ولا تقتصر مقاومة الواقع علىٰ الطبيعة؛ فالمجتمع أيضًا يختبر الأفكار من خلال نتائجها. قد يبدو نظام ما متماسكًا من الناحية النظرية، ثم يكشف تطبيقه تناقضاته. وقد تحمل مؤسسة خطابًا أخلاقيًا رفيعًا، لكن ممارساتها تنتج الإقصاء. العقل المكوِّن لا يكتفي باتساق المفهوم، بل يراقب آثاره في العالم. إن المآل جزء من الحقيقة العملية، لأن الفكرة التي تنقلب في الواقع إلىٰ نقيض مقصدها تحتاج إلىٰ مراجعة بنيتها، لا إلىٰ الاكتفاء بنبل نيتها.

العلاقة الدائرية بين العقل ونتائجه تفرض، لذلك، مسؤوليةً جديدة. الإنسان مسؤول لا عما قصده فقط، بل عما أنتجه فعله من بنىٰ تعود فتؤثر في الآخرين. ومن ينشئ مؤسسةً لا ينتهي دوره عند لحظة التأسـيس؛ لأن المؤسـسـة قد تكتسـب منطقًا يتجاوز مقصـده. المسـؤولية العقلية هي متابعة الدورة التي تبدأ بالفكرة، ثم تنتقل إلىٰ الفعل، ثم إلىٰ الأثر، ثم تعود إلىٰ التكوين.

وهنا تتجاوز النظرية الأخلاق الفردية الضـيقة التي تركز علىٰ النية أو الفعل المنعزل. فالعقل المكوِّن يعمل في شـبكات، وقد تنتج أفعاله الصـغيرة آثارًا تراكمية كبيرة. التقنية والاقتصـاد والقانون والتعليم مجالات لا يمكن فيها فصـل القرار الفردي عن بنيته المؤسسية. وكلما اتسعت قدرة العقل علىٰ التكوين اتسعت مسؤوليته عن شروط التكوين التي يتركها لغيره.

إن أعظم خطر يواجه العقل المكوِّن هو أن ينسـىٰ أنه مكوَّن. حين يتوهم أنه بدأ من ذاته، يحول رؤيته الجزئية إلىٰ حقيقة مطلقة، ويغفل أثر موقعه ومصالحه ولغته. وأعظم خطر يواجه

العقل المكوَّن هو أن ينسىٰ قدرته علىٰ التكوين، فيستسلم لما ورثه بوصفه قدرًا نهائيًا. الوعي الناضج هو الذي يجمع التواضع الناتج من معرفة الشروط، والفاعلية الناتجة من إدراك إمكان تجاوز بعضها.

لا تتحقق استقلالية العقل، إذن، بنفي جذوره، بل بتحويلها إلىٰ موضوع للوعي. ولا تتحقق أصالته بإنتاج شيء بلا سابق، بل بإعادة تركيب ما سبقه في صورة لم تكن متحققة. ولا تتحقق حريته بالخروج من السببية، بل بالدخول الواعي في صنع الأسباب التي ستؤثر فيه لاحقًا. العقل الحر هو العقل الذي يشارك في تكوين نفسه، مع اعترافه بأنه لم يبدأ هذا التكوين وحده.

وبذلك يظهر العقل بوصفه كينونةً ذات بناء مفتوح: يحمل هويةً من غير انغلاق، ويتغير من غير أن يتبدد، ويتأثر من غير أن يفقد الفاعلية، ويؤثر من غير أن يمتلك سيادةً مطلقة. وحدته ليست سكونًا، بل استمرار نمط التكوين، وتعدده ليس انقسامًا أنطولوجيًا، بل اختلاف في المسارات والصور. إنه عقل واحد في قدرته علىٰ أن يكون مكوَّنًا ومكوِّنًا، ومتعدد في المواد التاريخية والثقافية واللغوية والاجتماعية التي يمارس عبرها هذه القدرة.

لا يبلغ العقل أعمق درجات حضوره حين يدرك الأشياء وحدها، بل حين يصبح قادرًا علىٰ إدراك الطريقة التي يدرك بها الأشياء، وعلىٰ ردّ أحكامه إلىٰ الشروط التي أسهمت في تكوينها. فثمة فرق جوهري بين عقل يفكر، وعقل يعرف أنه يفكر، وعقل يفحص الكيفية التي تشكل بها تفكيره. المستوىٰ الأول ينجز الفعل العقلي، والثاني يضيف إليه الوعي، أما الثالث فيحوّل العقل ذاته إلىٰ موضوع للتأمل والمساءلة. عند هذا المستوىٰ تنشأ الانعكاسية بوصفها قدرة العقل علىٰ الالتفات إلىٰ بنيته، لا لكي يقف خارجها وقوفًا مطلقًا، بل لكي يكشف بعض ما يعمل فيها من مسلّمات وتحيزات وعادات وتوترات.

إن الوعي الانعكاسي لا يعني انقسام العقل إلىٰ ذات مستقلة تراقب عقلًا آخر، ولا يفترض وجود موضع نقي خارج كل تكوين. العقل الذي يفحص شروطه هو العقل نفسه الذي تشكل داخل هذه الشروط، ولذلك لا يستطيع أن يتحرر منها جميعًا في لحظة واحدة.

غير أن استحالة الخروج الكامل لا تنفي إمكان المسافة الجزئية. فالعين لا ترىٰ ذاتها مباشرة، لكنها ترىٰ أثرها في المرآة، والعقل لا يحيط بكل بنيته دفعةً واحدة، لكنه يستطيع أن يتعرف إلىٰ بعض آلياتها من خلال الخطأ والتناقض والمقارنة والحوار والنتائج.

وتختلف هذه الرؤية عن التصور الديكارتي الذي جعل الوعي بالذات يقينًا أوليًا شفافًا، كأن الذات حاضرة أمام نفسها حضورًا لا لبس فيه. لقد منح ذلك التصور الوعي مكانةً تأسيسية، لكنه بالغ في افتراض شفافيته؛ فالإنسان لا يعرف دائمًا دوافعه، ولا يدرك جميع المصادر التي صاغت أحكامه، وقد يبرر بعد الفعل ما لم يكن هو السبب الحقيقي للفعل. إن حضور الذات لنفسها ليس حضورًا كاملًا، بل معرفة جزئية متدرجة، تخترقها الذاكرة الانتقائية والدفاعات النفسية واللغة الاجتماعية.

كما تختلف عن بعض الاتجاهات التي ردّت الوعي إلىٰ مجرد أثر جانبي للعمليات العصبية، أو جعلت الانعكاس وظيفةً حسابيةً عليا لا معنىٰ لها خارج التنظيم الدماغي. لا يمكن إنكار الأساس العصبي للوعي، لكن وصف الآلية التي تسمح للعقل بأن يمثل حالاته لا يكفي لتفسير القيمة التي يكتسبها هذا التمثيل. حين يكتشف الإنسان تحيزًا في حكمه، لا يحدث انتقال معلوماتي فقط، بل يتغير موقعه الأخلاقي والمعرفي من الحكم الذي أصدره. إنه لا يعرف حقيقةً جديدة فحسب، بل يصبح مسؤولًا عن طريقة معرفته.

الوعي الانعكاسي هو اللحظة التي ينتقل فيها العقل من أن يكون حاملًا لشروطه إلىٰ أن يكون قارئًا لها. غير أن القراءة ليست محايدة؛ لأن القارئ نفسه جزء من النص الذي يقرأه. وكل محاولة لفهم الذات تستخدم مفاهيم ولغةً ومعايير ورثتها الذات من العالم الذي تحاول فحص أثره فيها. ومن هنا تنشأ صعوبة الانعكاسية: كيف يستطيع العقل أن يفحص أدوات الفحص نفسها؟ وكيف يمكنه أن يميز بين النقد الحقيقي وإعادة إنتاج التحيز في صورة أكثر تعقيدًا؟

لا يُحل هذا الإشكال بافتراض معيار مطلق حاضر في الذات، بل بتوسيع دوائر المقارنة والاختبار. فالعقل يكشف حدود رؤيته حين يواجه رؤيةً مختلفة، ويكتشف تحيز اللغة حين

ينتقل بين أنظمة مفهومية، ويدرك أثر موقعه حين يرىٰ الظاهرة من موقع اجتماعي آخر. إن الغيرية ليست عائقًا أمام معرفة الذات، بل شرط من شروطها؛ لأن الذات لا تتبين ملامحها كلها إلا عندما تصطدم بما لا يشبهها.

وقد أكدت الفينومينولوجيا أن الوعي يتجه دائمًا إلىٰ موضوع، وأن الذات لا تُعطىٰ لنفسها في فراغ، بل من خلال علاقتها بالعالم. وأسهمت التأويلية في بيان أن الفهم يبدأ دائمًا من أفق سابق، وأن المفسر يدخل النص أو الحدث محملًا بتوقعات لا يستطيع إلغاءها كليًا. غير أن بعض الصيغ التأويلية اكتفت ببيان تاريخية الفهم، من غير أن تقدم معيارًا كافيًا للتمييز بين التأويل الذي يوسع الحقيقة والتأويل الذي يحمي الوهم. أما الوعي الانعكاسي في النظرية التكوينية فلا يكتفي بمعرفة أن للفهم شروطًا، بل يختبر هذه الشروط بآثارها، وبقدرتها علىٰ تفسير الواقع، وبمدىٰ انفتاحها علىٰ التصحيح.

إن التحيز ليس دائمًا حكمًا معلنًا، بل قد يكون تنظيمًا خفيًا للانتباه. يرىٰ العقل بعض الوقائع بسرعة، ويتجاوز غيرها، ويمنح بعض الشهادات وزنًا أكبر، لا لأنه قرر ذلك صراحةً، بل لأن تكوينه السابق رتب درجات المصداقية داخله. وقد يكون الإنسان صادق النية، ومع ذلك يصدر حكمًا متحيزًا؛ لأن النزاهة الأخلاقية لا تضمن وحدها سلامة البنية الإدراكية. ومن هنا يصبح النقد الذاتي أكثر من مراجعة النوايا؛ إنه فحص للطريقة التي جرىٰ بها إنتاج الحكم.

ولا يستطيع العقل أن يكشف تحيزاته كلها منفردًا؛ لأن التحيز الأكثر رسوخًا هو الذي يبدو له طبيعيًا. لذلك يحتاج الوعي الانعكاسي إلىٰ مؤسسات معرفية واجتماعية تسمح بالاعتراض والمراجعة والتعدد. النقد الفردي ضروري، لكنه يظل محدودًا إن لم يدخل في فضاء يختبر فيه الآخرون الافتراضات والنتائج. فالعقل المكوِّن لا يعيد بناء ذاته في عزلة، بل من خلال شبكات من التصحيح المتبادل.

غير أن الجماعة لا تضمن الحقيقة لمجرد تعدد أفرادها؛ فقد تشترك العقول في تحيز واحد، وقد تحول المؤسسة افتراضًا تاريخيًا إلىٰ معيار لا يُسأل عنه. ولهذا ينبغي أن تكون

الانعكاسية مؤسسيةً أيضًا. المؤسسة الواعية ليست التي تدّعي الحياد الكامل، بل التي تمتلك آليات لكشف أخطائها، وتسمح بمراجعة قواعدها، وتتعلم من نتائجها. والعقل الجمعي الناضج ليس عقلًا لا يخطئ، بل بنيةً تستطيع أن تجعل الخطأ مصدرًا لإعادة التكوين.

إن الخطأ، في هذا السياق، ليس مجرد نقص يجب محوه، بل نافذة تكشف البنية التي أنتجته. حين يخطئ العقل، يظهر الفرق بين العالم وتوقعه، وبين المعيار وتطبيقه، وبين الصورة التي يحملها عن ذاته والنتيجة التي صدرت عنه. وقد يكون الاعتراف بالخطأ لحظةً تأسيسية؛ لأنه يحوّل الفشل من واقعة تهدد الهوية إلىٰ معرفة تعيد بناءها.

لكن الاعتراف بالخطأ يواجه مقاومةً عميقةً مصدرها ارتباط الأفكار بالهوية. فالإنسان لا يحمل آراءه بوصفها قضايا منفصلة دائمًا، بل يربط بعضها بانتمائه وكرامته وذاكرته. ولذلك قد يبدو التراجع عن الفكرة تهديدًا للذات كلها. وكلما اندمج الحكم بالهوية ازدادت صعوبة مراجعته، لأن النقد يُستقبل عندئذ بوصفه اعتداءً وجوديًا لا مناقشةً معرفية.

الوعي الانعكاسي لا يقتضي محو الهوية، بل تحريرها من التطابق مع صورة واحدة ثابتة. فالهوية التي لا تسمح بالتغيير تتحول إلىٰ قيد علىٰ العقل، بينما الهوية القادرة علىٰ استيعاب المراجعة تصبح بنيةً حية. الإنسان لا يفقد ذاته كلما غيّر رأيًا، بل قد يحقق مستوىً أعمق من الاستمرار حين يجعل الصدق أهم من الثبات علىٰ الحكم السابق. إن وحدة الذات لا تقوم علىٰ بقاء جميع مضامينها، بل علىٰ قدرتها علىٰ إدماج التحولات في سردية مسؤولة.

وقد عالجت بعض الفلسفات الوجودية الذات بوصفها مشروعًا لا جوهرًا جاهزًا، ورأت أن الإنسان يصير ما يختاره. وقد فتحت هذه الرؤية أفقًا مهمًا أمام الحرية، لكنها بالغت أحيانًا في قوة الاختيار الفردي، كأن الذات تستطيع إعادة خلق نفسها بإرادة مباشرة. غير أن الذات لا تعمل علىٰ مادة طيعة بالكامل؛ فهي تحمل جسدًا وذاكرةً وتاريخًا وعلاقات لا يمكن إلغاؤها بقرار. إعادة بناء الذات ليست خلقًا من عدم، بل عملًا داخل بنية موروثة تقاوم بعض التحولات وتسمح ببعضها.

كما كشفت التحليلات النفسية أن دوافع الإنسان ليست كلها حاضرةً للوعي، وأن العقل قد يصنع تبريرات تحميه من مواجهة تناقضاته. غير أن تحويل اللاوعي إلىٰ قوة حاكمة مغلقة يهدد إمكان المسؤولية. الأصح أن الوعي لا يسيطر علىٰ كل ما يجري فيه، لكنه يستطيع، بدرجات متفاوتة، أن يوسع مجال معرفته بذاته، وأن يعيد تنظيم بعض ما كان يعمل فيه من وراء إدراك مباشر.

العقل المكوَّن يحمل في داخله طبقات لا تتساوىٰ في وضوحها. هناك ما يعرفه عن نفسه، و ما يظنه معرفة، و ما لا يعرف أنه يحمله، و ما يظهر له فقط في المواقف الحرجة. والوعي الانعكاسي لا يزيل هذه الطبقات، بل ينشئ بينها حركةً تسمح بانتقال بعض المضمر إلىٰ المعلن، وبعض العادة إلىٰ السؤال، وبعض الخوف إلىٰ الفهم. إنه لا يجعل الذات شفافةً تمامًا، بل أقل غربةً عن القوىٰ التي تحركها.

وهنا تظهر العلاقة بين الانعكاسية والحرية. فكلما ازداد العقل وعيًا بالشروط التي تؤثر فيه، اتسع مجال مشاركته في اختيار الاستجابة لها. لكن المعرفة وحدها لا تكفي؛ فقد يدرك الإنسان تحيزه ولا يغيّره، أو يعرف عادةً ضارةً ويظل خاضعًا لها. الحرية تحتاج إلىٰ تحويل المعرفة إلىٰ بنية فعل، وإلىٰ إنشاء ممار سات وبيئات تدعم التغيير. الوعي الذي لا يجد طريقًا إلىٰ إعادة التنظيم قد يتحول إلىٰ انقسام مؤلم بين ما يعرفه العقل وما يكرره السلوك.

لذلك لا تكون إعادة بناء الذات حادثةً فكريةً محضة، بل عمليةً تمتد إلىٰ العادة والجسد واللغة والعلا قات. من يريد تغيير حكمه علىٰ الآخرين لا يكفيه أن يعلن مبدأً جديدًا، بل يحتاج إلىٰ التعرض لخبرات تصحح صوره القديمة، وإلىٰ مراجعة المفردات التي يصفهم بها، وإلىٰ فحص المواقف التي تعيد إنتاج حكمه. الذات تتغير عندما يتغير النظام الذي يولد استجاباتها، لا عندما تتبدل الجملة التي تقولها عن نفسها فقط.

إن الوعي الانعكاسي نفسه قابل للوهم. قد يتصور العقل أنه تجاوز تحيزه لمجرد أنه اعترف بوجوده، أو يستخدم النقد الذاتي لإنتاج صورة متفوقة عن ذاته. وقد يتحول الشك إلىٰ

هوية جديدة تمنع الالتزام، أو تتحول المراجعة الدائمة إلىٰ عجز عن الحكم. ولهذا ينبغي التمييز بين الانعكاسية والنرجسية العقلية. الأولىٰ تفتح الذات علىٰ الواقع والآخر والتصحيح، أما الثانية فتجعل الذات منشغلةً بمراقبة صورتها عن نفسها.

ولا يعني النقد الذاتي تعليق كل يقين؛ لأن العقل يحتاج إلىٰ معايير مؤقتة يعمل بها، وإلا استحال الفعل. الانعكاسية الناضجة لا تلغي الحكم، بل تجعله قابلًا للمراجعة. إنها تجمع بين الالتزام والتواضع: تلتزم بما تراه أصوب في ضوء الأدلة والمعايير المتاحة، لكنها لا تحول هذا الالتزام إلىٰ عصمة. فالفرق عميق بين اليقين العملي الذي يسمح بالفعل، واليقين المغلق الذي يمنع التصحيح.

وقد ربطت بعض النظريات النقدية تحرير العقل بكشف البنىٰ الاجتماعية التي تشوه الوعي، ورأت أن النقد يجب أن يتجاوز الفرد إلىٰ المؤسسة والسلطة. وهذا صحيح من حيث إن كثيرًا من الأوهام لا تنشأ من خطأ شخصي، بل من نظام يعيد إنتاجها. غير أن ردّ كل وعي إلىٰ موقع اجتماعي قد يجعل الحقيقة مجرد وظيفة للصراع. النظرية التكوينية تحافظ علىٰ البعد الاجتماعي للنقد، لكنها لا تلغي قدرة العقل علىٰ إنتاج حجج تتجاوز مصلحة موقعه، ولو لم تتجرد منها تجردًا كاملًا.

فالإنسان يستطيع أن ينقد امتيازه، وأن يقف ضد مصلحة ضيقة باسم معيار أوسع، وأن يتعرف إلىٰ إنسانية من يختلف عنه. وهذه الإمكانات لا تدل علىٰ عقل طاهر من التاريخ، بل علىٰ أن العقل لا يُختزل في الوظيفة التي أسهم التاريخ في إسنادها إليه. إن قدرته علىٰ تمثيل منظور الآخر، وعلىٰ قياس نفسه بمعيار لا يطابق منفعتها المباشرة، هي إحدىٰ العلامات الكبرىٰ لفاعليته المكوِّنة.

لكن تمثيل الآخر لا يعني امتلاكه معرفيًا؛ إذ قد يتوهم العقل أنه فهم تجربةً لم يعشها. لذلك يحتاج الوعي الانعكاسي إلىٰ الإصغاء، لا إلىٰ الاستبدال. لا يكفي أن يتخيل الإنسان موقع غيره، بل ينبغي أن يسمح للآخر بأن يصحح هذا التخيل. وهنا يصبح

الحوار وسيلةً معرفية لا مجرد قيمة أخلاقية؛ لأنه يضع صورة الذات عن العالم أمام مقاومة أصوات لا تتحكم فيها.

إن الاعتراف بالآخر يكشف كذلك حدود مركزية الذات. فالعقل المكوَّن قد يتخذ خبرته الخاصة معيارًا عامًا، ويرىٰ المختلف انحرافًا عما يعده طبيعيًا. أما العقل المنعكس فيتعلم أن ما يبدو طبيعيًا قد يكون أثرًا لموقعه، وأن الكوني لا يُستخرج من تعميم تجربة واحدة، بل من اختبار المعايير عبر تعدد الخبرات. الكونية الناضجة لا تلغي الخصوصيات، وإنما تبحث عما يمكن أن يصمد أمام حوارها.

ولا تكتمل الانعكاسية من دون بعد زمني. فالذات لا تفحص حاضرها فقط، بل تعود إلىٰ تاريخ تشكلها. الذاكرة هنا ليست سجلًا محايدًا؛ إذ يعيد العقل بناء الماضي في ضوء حاضره، وقد ينتقي منه ما يحفظ صورته عن نفسه. لذلك تكون مراجعة السردية الشخصية والجمعية جزءًا من النقد. من نحن؟ ليس سؤالًا عما وقع فقط، بل عن الطريقة التي رتبنا بها ما وقع ومنحناه معنىٰ.

وقد تحتفظ الجماعات بذاكرة تمنحها التماسك، لكنها قد تستبعد وقائع تهدد صورتها، أو تكرس هويةً قائمةً علىٰ جرح لا يسمح بالتحول. الوعي الجمعي الانعكاسي لا يهدم الذاكرة، بل يحررها من الانتقاء الذي يحولها إلىٰ أداة إغلاق. إنه يعترف بالمجد من غير أن ينكر الخطأ، ويحفظ الألم من غير أن يجعله مبررًا دائمًا لإنتاج ألم جديد.

العقل المكوِّن يعيد بناء هويته حين يغير طريقة وصل الماضي بالحاضر والمستقبل. فالماضي لا يحدد معنىٰ ذاته بصورة نهائية؛ الحدث الواحد قد يدخل في سردية استسلام أو تعلم أو تجاوز. لكن حرية التأويل لا تعني تزوير الوقائع. إن إعادة بناء المعنىٰ مشروطة باحترام ما حدث، وإلا تحولت الانعكاسية إلىٰ اختلاق يحمي الذات من الحقيقة.

ومن هنا تكون الحقيقة شرطًا أخلاقيًا لإعادة التكوين. لا يستطيع العقل أن يبني ذاتًا ناضجةً فوق إنكار ما هو عليه أو ما فعله. الاعتراف ليس إذلالًا للذات، بل تحرير لها من

الحاجة إلىٰ حماية صـورة زائفة. والعقل الذي يعجز عن مواجهة نقصـه يظل مكوَّنًا بآليات الدفاع التي ينكر وجودها، أما العقل الذي يقبل هشاشته فيمتلك فرصةً أكبر لتغييرها.

إن الوعي الانعكاسـي لا يصـل إلىٰ نهاية نهائية؛ لأن كل مراجعة تجري من داخل أفق يمكن أن يخضـع هو نفسـه للمراجعة. لكنه ليس دورانًا عقيمًا، لأن كل مستوىٰ من الوعي قد يوسـع قدرة العقل علىٰ رؤية ما لم يكن يراه. الحركة انعكاسـية وتراكمية في آن واحد: يعود العقل إلىٰ نفسه، لكنه لا يعود إليها بالصورة ذاتها.

وهذا هو المعنىٰ العميق للعلاقة الدائرية في بنية العقل. ما يتكون في الداخل يخرج في صـورة حكم وفعل، وما ينتجه الفعل يعود في صـورة نتيجة وخبرة، ثم يدخل العقل ثانيةً فيعيد تنظيمه. الانعكاسـية هي وعي هذه العودة ومحاولة قيادتها. من دونها تجري الدائرة بصـورة عمياء، فتكرر البنية نفسـها، ومعها يمكن أن تتحول الدائرة إلىٰ مسـار صـاعد يضـيف إلىٰ التكوين قدرةً أكبر علىٰ النقد والاختيار.

العقل الانعكاسـي ليس عقلًا تحرر من كل تأثير، بل عقلًا جعل التأثير نفسـه موضـوعًا للفهم. وليس عقلًا يضـمن لنفسـه الصـواب، بل عقلًا يبني في داخله قابليةً للاعتراف بالخطأ. وليس ذاتًا منفصـلةً عن المجتمع، بل ذاتًا تسـتطيع أن تميز بين انتمائها وما يفرضـه الانتماء عليها. إنه عقل يحمل تكوينه من غير أن يساويه بمصيره، ويستخدم ماضيه من غير أن يسمح له باحتكار مستقبله.

وتتجلىٰ أصالة النظرية التكوينية في أنها لا تجعل الانعكاسية ملكةً ثانويةً تضاف إلىٰ عقل مكتمل، بل تراها ذروة التحول من العقل المكوَّن إلىٰ العقل المكوِّن. فالعقل لا يصـبح مكوِّنًا لمجرد أنه يؤثر في العالم؛ إذ قد يفعل ذلك بصـورة تلقائية تعيد إنتاج ما تكوّن به. إنما يبلغ فاعليته المكوِّنة حين يدرك بعض دوائر التأثير، ويعيد توجيهها عن قصـد، ويصـنع من الوعي بشروطه شرطًا جديدًا لتكوينه.

وعند هذا المستوىٰ تصبح الذات مشروعًا أخلاقيًا ومعرفيًا في الوقت نفسه. فهي لا تُسأل فقط عما تعرفه، بل عن الكيفية التي كوّنت بها معرفتها، ولا تُسأل فقط عما تفعله، بل عن البنىٰ التي تصنع أفعالها المتكررة، ولا تُسأل فقط عن هويتها الحاضرة، بل عن الصورة التي تتيحها للآخرين وللمستقبل. إن مسؤولية العقل تبدأ من الحكم، لكنها تمتد إلىٰ شروط إنتاج الحكم، وإلىٰ العالم الذي تسهم أحكامه في تكوينه.

العقل المكوَّن يحمل داخل ذاته العالم الذي نشأ فيه، والعقل المكوِّن يختار، بقدر ما يستطيع، أيَّ عالم سيحمله من يأتي بعده. وبين الاثنين يقف الوعي الانعكاسي بوصفه القدرة علىٰ تحويل الإرث إلىٰ سؤال، والسؤال إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ فعل، والفعل إلىٰ بنية جديدة. وبهذا لا يعود العقل مجرد موضع تتقاطع فيه المؤثرات، بل يصبح موضعًا تستطيع فيه المؤثرات أن تعي ذاتها، وأن تتغير، وأن تفتح في حركة التكوين إمكانًا لم يكن متحققًا من قبل.

لا يكتمل فهم العلاقة بين العقل المكوَّن والعقل المكوِّن ما لم تُنقل المسألة من مستوىٰ التفسير المعرفي والاجتماعي إلىٰ مستوىٰ التأسيس المعياري؛ لأن العقل لا يتلقىٰ من العالم والثقافة واللغة والمجتمع صور الأشياء وحدها، بل يتلقىٰ كذلك مراتبها وقيمها وحدود المقبول والمرفوض فيها. إنه لا يتعلم كيف يرىٰ فقط، وإنما يتعلم أيضًا ماذا ينبغي أن يرىٰ، وما الذي يستحق الاهتمام، وأي الأفعال تُعدّ مشروعة، وأي الغايات تُقدَّم علىٰ غيرها. ولذلك لا يكون العقل المكوَّن عقلًا ممتلئًا بالمعلومات فحسب، بل عقلًا مشكَّلًا بمنظومات من المعايير التي تسبق أحكامه الواعية، وتدخل في بناء ضميره وذوقه وتقديره للخير والحق والعدالة.

غير أن العقل لا يظل حاملًا سلبيًا لهذه المعايير؛ إذ يستطيع أن يحولها إلىٰ موضوع للفحص، وأن يسأل عن أصولها ومقاصدها ونتائجها، وأن يميز بين ما يحفظ الإنسان وما يحوله إلىٰ أداة، وبين ما يدّعي العدالة وما يعيد إنتاج الامتياز، وبين المعيار الذي يستمد قوته

من وجاهته والمعيار الذي يستمدها من السلطة التي تحرسه. عند هذه اللحظة ينتقل العقل من كونه موضعًا تعمل فيه القيم إلىٰ كونه فاعلًا في إنتاج القيمة، ومن كونه مكوَّنًا بأحكام عصره إلىٰ كونه مكوِّنًا لأفق معياري جديد.

وقد انقسمت الدراسات السابقة في تفسير أصل المعايير بين اتجاهات ردّتها إلىٰ العقل الكلي أو القانون الطبيعي أو مبادئ سابقة علىٰ الخبرة، واتجاهات جعلتها نتاجًا للتاريخ والثقافة والمصلحة وعلاقات القوة. رأىٰ الاتجاه الأول أن العقل يستطيع الوصول إلىٰ مبادئ عامة تتجاوز اختلاف المجتمعات، لكنه واجه صعوبةً في تفسير تنوع القيم وتبدل صورها التاريخية. أما الاتجاه الثاني فقد كشف أثر السياق والسلطة والمؤسسة في بناء ما يبدو أخلاقيًا أو طبيعيًا، لكنه اقترب أحيانًا من تحويل الحق والخير إلىٰ مجرد تعبير عن ميزان اجتماعي متغير.

ولا تستطيع النظرية التكوينية أن تقبل معيارًا منفصلًا عن الخبرة الإنسانية؛ لأن المعيار لا يعمل في فراغ، ولا يظهر إلا داخل لغة وتاريخ ومؤسسات. لكنها لا تقبل كذلك أن تكون كل القيم متساويةً لمجرد أنها نتاج ثقافات مختلفة؛ لأن إمكان النقد نفسه يفترض وجود أساس يمكن بواسطته التمييز بين ما ينبغي الحفاظ عليه وما ينبغي تجاوزه. إن تاريخية المعيار لا تعني نسبيته المطلقة، كما أن قابليته للتعميم لا تعني خروجه الكامل من التاريخ.

المعيار ينشأ داخل التجربة، لكنه لا يبقىٰ محصورًا في الواقعة التي ولد منها. فالإنسان يختبر الألم، ثم يستطيع أن يدرك أن الألم ليس شرًا له وحده، بل يحمل دلالة تتجاوز خصوصية تجربته. ويختبر الظلم في موقع معين، ثم يحول تجربته إلىٰ مفهوم يمكن تطبيقه علىٰ مواقع أخرىٰ. ومن هذا الانتقال من الجزئي إلىٰ القابل للتعميم تتشكل البنية المعيارية. العقل لا يستخرج العدالة من معادلة مجردة، ولا يتلقاها جاهزةً من الواقع، بل يبني معناها من خلال المقارنة بين الخبرات، وإدراك التماثل بين الذوات، والوعي بأن ما يرفضه الإنسان لنفسه يحتاج إلىٰ مبرر إن قبله لغيره.

إن القابلية للتعميم ليست إجراءً منطقيًا فقط، بل اعتراف أنطولوجي بأن الآخر ليس مادةً لمشـروعي، وإنما ذات لها مركزها الخاص في العالم. فالمعيار الأخلاقي لا يبدأ حين يعرف العقل قاعدةً عامة، بل حين يدرك أن وجود الآخر يحمل قيمةً لا تختزل إلىٰ فائدته. ومن هنا تنشـأ حدود الفعل: ليس لأن كل حد فُرض من الخارج، بل لأن العقل يسـتطيع أن يرىٰ في الآخر غايةً لا مجرد وسيلة.

لكن هذا الإدراك لا يعمل خارج التكوين الاجتماعي؛ فقد تبني الثقافة دوائر ضـيقةً للاعتراف، فتمنح القيمة الكاملة لفئة وتحجبها عن أخرىٰ. وقد يكون العقل صـادقًا في التزام معيار داخل جماعته، لكنه يعجز عن تعميمه خارجها. لذلك لا يكفي أن يمتلك المجتمع منظومة أخلاقية؛ بل ينبغي فحص الحدود التي ترسـمها هذه المنظومة لمن يدخل في مجال الحماية ومن يبقىٰ خارجه. إن أحد أعمق اختبارات العقل المكوِّن قدرته علىٰ توسيع دائرة الاعتراف.

العقل المكوَّن يتلقىٰ غالبًا خريطةً جاهزةً للقرابة والاختلاف؛ يعرف من هو «نحن» ومن هو «الآخر»، ومن يسـتحق الثقة ومن يثير الريبة. أما العقل المكوِّن فيسـأل عن أسـاس هذه الحدود، ويختبرها في ضـوء إنسـانية الأشـخاص لا في ضـوء مواقعهم الموروثة فقط. وقد لا يلغي الانتماء، لكنه يمنع الانتماء من التحول إلىٰ مبرر لنفي القيمة عمن يقع خارجه. إن الانتماء يمنح الهوية، لكن المعيار يحول دون تحول الهوية إلىٰ امتياز مطلق.

وتظهر العلاقة التوليدية هنا في أن المعايير لا تنظم الأفعال فقط، بل تنتج أنواعًا معينةً من الذوات. فالمجتمع الذي يجعل الطاعة قيمةً نهائيةً يكوّن عقلًا يخشـىٰ السـؤال، والمجتمع الذي يجعل المنافسـة مقياسًـا وحيدًا يكوّن ذاتًا ترىٰ الآخرين عقبات أو أدوات، والمجتمع الذي يرسـخ المسـؤولية والتعاون ينتج أنماطًا مختلفةً من الوعي. المعيار لا يبقىٰ حكمًا خارجيًا، بل يتحول بالتكرار إلىٰ ضمير وعادة واستعداد.

لكن الضمير نفسه قابل للتكوين وإعادة التكوين؛ فهو ليس صوتًا خالصًا خارج التاريخ. قد يشعر الإنسان بالذنب لأنه خالف عرفًا ظالمًا، وقد لا يشعر به حين يطيع أمرًا مؤذيًا أضفت عليه المؤسسة شرعيةً. ومن هنا لا تكون قوة الشعور دليلًا كافيًا علىٰ صحة المعيار. العقل المكوِّن يفحص الضمير نفسه، ويسأل: أي بنية أنتجت هذا الشعور؟ وأي صورة للإنسان يحرسها؟ وأي نتائج تترتب علىٰ طاعته؟

هذا الفحص لا يؤدي إلىٰ إلغاء الضمير، بل إلىٰ تحريره من التطابق مع العادة. فالضمير الناضج ليس مجرد استبطان لصوت الجماعة، وإنما قدرة علىٰ مراجعة ما استبطنه في ضوء الحقيقة والعدالة وكرامة الإنسان. وكلما اتسعت الانعكاسية، انتقل الضمير من الخوف من المخالفة إلىٰ تحمل مسؤولية الحكم.

إن العقل المكوِّن لا يستبدل المعيار الموروث بإرادة فردية متقلبة؛ لأن الرغبة ليست معيارًا لمجرد صدورها عن الذات. وقد تكون الذات نفسها مكوَّنةً بمنطق المنفعة أو الهيمنة الذي تريد نقده. لذلك يحتاج إنتاج المعيار إلىٰ مسار من الاختبار يتضمن الاتساق، والتعميم، والقدرة علىٰ تبرير الحكم أمام المتأثرين به، والنظر في نتائجه، والاستعداد لمراجعته إذا كشف الواقع تناقضه مع غايته.

المعيار الذي لا يستطيع تقديم أسباب تتجاوز مصلحة حامله يظل أقرب إلىٰ التفضيل منه إلىٰ الإلزام. غير أن تقديم الأسباب لا يضمن وحده العدالة؛ فقد تكون الحجة منطقيةً داخل مقدمات منحازة. ولهذا ينبغي أن يمتد النقد إلىٰ المقدمات نفسها: من صاغها؟ وما صورة الإنسان التي تفترضها؟ ومن يستفيد من بقائها؟ وما الخبرات التي تستبعدها؟

إن العقلانية المعيارية ليست قدرةً علىٰ بناء نسق متماسك فقط، بل قدرة علىٰ إبقاء النسق مفتوحًا أمام أصوات من تقع عليهم نتائجه. فالقانون قد يكون متسقًا في مواده، لكنه ينتج ظلمًا إذا انطلق من تصور ناقص للمساواة. والنظام الاقتصادي قد يكون كفؤًا في حساباته، لكنه يعجز معياريًا إذا حوّل الإنسان إلىٰ رقم. والعلم قد يكون دقيقًا في وصفه،

لكنه لا يحدد وحده ما ينبغي فعله بما اكتشــفه. العقل المكوِّن يجمع بين معرفة الممكن والسؤال عن المشروع.

وقد ســعت الفلســفات النفعية إلىٰ قياس الخير بالنتائج وتقليل الألم وتعظيم المنفعة، فلفتت الانتباه إلىٰ ضــرورة محاســبة الفعل بآثاره، لكنها واجهت مشــكلة حماية الفرد حين تتعارض مصــلحته مع منفعة الأكثرية. وركزت الفلســفات الواجبية علىٰ كرامة الشــخص وعمومية القاعدة، فحمَت المبدأ من الذوبان في الحساب، لكنها قد تصبح شديدة التجريد إذا أهملت الســياقات والنتائج. أما أخلاق الفضــيلة فقد أعادت الاعتبار إلىٰ تكوين الشــخصــية، لكنها قد تنغلق داخل صورة ثقافية محددة للإنسان الفاضل.

النظرية التكوينية لا تختزل المعيار إلىٰ أحد هذه الأبعاد؛ لأن الفعل الأخلاقي يحتاج إلىٰ مبدأ يحفظ الكرامة، وإلىٰ نظر في النتائج، وإلىٰ ذات تكوَّنت فيها القدرة علىٰ حمل المسؤولية. المبدأ من دون مآل قد يتحول إلىٰ قســوة مجردة، والمآل من دون مبدأ قد يبرر التضــحية بالضــعيف، والفضــيلة من دون نقد اجتماعي قد تعيد إنتاج قيم البيئة التي صــاغتها. العقل المكوِّن هو الذي ينظم العلاقة بين هذه المستويات، لا الذي يلغي بعضها لحساب بعض.

ومن هنا يكون الحكم المعياري عملية تركيبية لا استجابةً واحدةً جاهزة. إنه يستحضر القيمة العامة، وخصوصية الحالة، وموقع الأطراف، وميزان القوة، والنتائج المتوقعة، وإمكان تحول الاســتثناء إلىٰ قاعدة. وهذا التركيب لا يجعل الحكم نســبيًا، بل يجعله مســؤولًا عن تعقيد الواقع. التجريد ضــروري لمنع التحيز، والســياق ضــروري لمنع الظلم الذي قد ينتجه التطبيق الأعمىٰ.

إن العلاقة الدائرية تظهر كذلك في انتقال المعيار من العقل إلىٰ المؤسســة ثم عودته إلىٰ العقل. تنشأ قيمة في الوعي، فتتحول إلىٰ قانون أو نظام تعليمي أو ممارسة اجتماعية، ثم تشرع المؤسســة في تكوين أفراد يحملونها بوصفها أمرًا طبيعيًا. وقد يكون هذا المسار تحرريًا حين يرسخ المساواة والكرامة، وقد يكون استلابيًا حين يحول معيارًا تاريخيًا إلىٰ حقيقة لا تُراجع.

لذلك لا تنتهي المسؤولية عند تقنين القيمة؛ إذ ينبغي فحص الطريقة التي تعمل بها بعد أن تكتسب قوة المؤسسة.

فالعدل الذي يتحول إلىٰ قانون قد ينحرف في التطبيق، والحرية التي تصبح شعارًا قد تُحتكر من القوىٰ الأقدر علىٰ استخدامها، والمساواة الشكلية قد تخفي تفاوتًا فعليًا في القدرة. العقل المكوِّن لا يكتفي بتسمية المؤسسة، بل ينظر في بنيتها وآثارها. إنه لا يسأل فقط: أي القيم تعلن؟ بل: أي نوع من الإنسان تنتج؟ وأي علاقات تعيد تكوينها؟

وبذلك يتجاوز النقد المعياري مستوىٰ النيات إلىٰ مستوىٰ البنىٰ. قد يقصد الأفراد الخير، لكن النظام الذي يعملون داخله ينتج ضررًا متكررًا. وقد تكون كل خطوة جزئية مقبولةً منفردة، بينما يؤدي مجموعها إلىٰ نتيجة غير عادلة. وهذه إحدىٰ أعقد صور العلاقة الدائرية: إذ تتوزع المسؤولية بين فاعلين لا يرىٰ أي منهم الأثر الكلي لفعله، ثم تعود النتيجة فتبدو قوةً مستقلةً لا مسؤول عنها.

العقل المكوِّن مطالب، لذلك، بتوسيع مجال الرؤية من الفعل المباشر إلىٰ النظام الذي ينتمي إليه. ليس كافيًا أن يسأل الفرد عما فعله، بل عما يسهم فعله في استمراره. وليست المؤسسة مسؤولةً عن قراراتها المنفردة فقط، بل عن العادات العقلية والاجتماعية التي تنتجها. المعيار هنا لا يقيس الحدث وحده، بل يقيس الدورة التي يتحول فيها الحدث إلىٰ نمط، والنمط إلىٰ بنية، والبنية إلىٰ شرط لتكوين أفعال جديدة.

إن هذا الانتقال من الفعل إلىٰ البنية يمنح العقل المكوِّن بعدًا حضاريًا. فالحضارة ليست تراكم أدوات ومؤسسات فقط، بل تراكم أنماط من العقل والقيمة. وكل نظام معرفي أو سياسي أو اقتصادي يترك وراءه إنسانًا معينًا: يوسع بعض قدراته ويضعف بعضها، يعمق إحساسه بالمسؤولية أو يدربه علىٰ اللامبالاة، يمنحه الثقة أو يغرس فيه الخوف. وأعمق سؤال يوجه إلىٰ الحضارة ليس ما الذي أنتجته من أشياء، بل ما الإنسان الذي أنتجته من خلال الأشياء.

غير أن العقل ليس قادرًا علىٰ ضبط جميع نتائج فعله؛ لأن الأنظمة المعقدة تولد آثارًا غير مقصودة، وقد تنقلب الوسيلة علىٰ الغاية. لذلك ينبغي أن تقترن الفاعلية بالتواضع المعرفي. العقل المكوِّن لا يفترض أنه يستطيع السيطرة الكاملة علىٰ المستقبل، بل يبني آليات للمراقبة والتصحيح والتراجع. والمعيار الناضج لا يكتفي بتحديد الغاية، بل يضع شروطًا لمراجعة الطريق إليها.

إن الاعتراف بإمكان الخطأ لا يضعف المعيار، بل يحميه من التحول إلىٰ أيديولوجيا مغلقة. فالعقل الذي يدّعي امتلاك الخير النهائي قد يبرر باسم هذا الخير كل وسيلة، بينما العقل الواعي بحدوده يحافظ علىٰ مساحة للنقد حتىٰ داخل المشروع الذي يؤمن به. الحذر من الخطأ ليس ترددًا أخلاقيًا، بل جزء من المسؤولية حين تكون نتائج الفعل واسعةً وعميقة.

وهنا تبلغ العلاقة بين العقل المكوَّن والعقل المكوِّن أكثر صورها دقة. فالعقل لا يستطيع أن ينقد معاييره إلا بمعايير، ولا يستطيع أن يبدأ من موضع خالٍ من كل قيمة. إنه يستخدم بعض ما تكوّن به لمراجعة بعضه الآخر، ويستخرج من داخل تراثه إمكانًا يتجاوز صورته السائدة، ثم يختبر هذا الإمكان في مواجهة خبرات ومعايير أخرىٰ. النقد لا يقع خارج التكوين، بل هو التكوين وقد أصبح قادرًا علىٰ التمييز داخل ذاته.

إن كل ثقافة تحمل، إلىٰ جانب ما ترسخه من أعراف، إمكانات لم تُستنفد. وقد يتولد الإصلاح من استعادة قيمة أهملتها الممارسة، أو من توسيع معنىٰ كان محصورًا، أو من كشف تناقض بين المبدأ والتطبيق. العقل المكوِّن لا يحتاج دائمًا إلىٰ هدم المرجعية لكي يغيّر الواقع؛ فقد يعمل علىٰ تحرير المرجعية من الترتيبات التي اختزلتها.

لكن الرجوع إلىٰ الداخل لا يكفي وحده؛ لأن الثقافة قد تعجز عن رؤية بعض حدودها إلا من خلال اللقاء بغيرها. التفاعل بين التقاليد الفكرية ليس تهديدًا للهوية بالضرورة، بل قد يكون وسيلةً لإيقاظ إمكاناتها النقدية. فالعقل يتعلم من الاختلاف أن ما اعتاده ليس الشكل

الوحيد للممكن، ويكتشف من خلال المقارنة أن بعض ما عدّه كونيًا كان خاصًا، وأن بعض ما ظنه خاصًا يحمل دلالةً إنسانيةً أوسع.

لا يعني ذلك جمع القيم جمعًا انتقائيًا بلا معيار، بل إدخالها في حوار يختبر قدرتها علىٰ حماية الإنسان، وتوسيع الاعتراف، وتقليل الهيمنة، وتحقيق الاتساق بين المبدأ والمآل. والمعيار الأقدر علىٰ الاستمرار ليس الأكثر انغلاقًا، بل الأكثر قدرةً علىٰ تقديم مبرراته، ومواجهة الاعتراض، وتصحيح آثاره.

إن استقلال النظرية التكوينية يتجلىٰ في رفضها الفصل بين أنطولوجيا العقل وأخلاقه. فطريقة وجود العقل هي التي تفسر إمكان المسؤولية: لأنه مكوَّن، فإنه يحمل آثار العالم ولا يبدأ من فراغ؛ ولأنه مكوِّن، فإنه لا يستطيع التنصل من الآثار التي ينتجها؛ ولأنه انعكاسي، فإنه قادر علىٰ مراجعة بعض شروطه؛ ولأنه علائقي، فإن حريته لا تنفصل عن حرية الآخرين؛ ولأنه تاريخي، فإن أحكامه تحتاج إلىٰ الوعي بحدود عصرها؛ ولأنه توليدي، فإن مسؤوليته تشمل الإنسان الذي تسهم أفعاله ومؤسساته في تكوينه.

العقل المكوَّن من غير عقل مكوِّن يتحول إلىٰ مستودع للتكرار، ويغدو التاريخ سلطةً تمارس ذاتها عبر الأجيال. والعقل المكوِّن من غير وعي بتكوينه يتحول إلىٰ إرادة متضخمة تتوهم أنها فوق التاريخ، فتفرض خصوصيتها بوصفها حقيقةً مطلقة. أما العقل الذي يجمع البعدين فيعرف أنه وريث وفاعل في آن واحد؛ يتلقىٰ عالمًا لم يختره، لكنه يشارك في اختيار الصورة التي سيغادر بها هذا العالم إلىٰ من يأتي بعده.

ليست العلاقة الجدلية، لذلك، مجرد تنازع بين تأثيرين، بل توتر يحفظ للعقل واقعيته وحريته معًا. فهو واقعي لأنه لا ينكر الشروط التي صاغته، وحر لأنه لا يسلم بأن هذه الشروط تستنفد إمكانه. وليست العلاقة التوليدية مجرد انتقال للأثر، بل إنتاج متبادل تتغير فيه هوية المنتج بما ينتجه. وليست العلاقة الدائرية عودةً ساكنةً إلىٰ البداية، بل مسارًا حلزونيًا تتراكم فيه الخبرة، ويمكن أن يرتقي بالوعي أو يضاعف أشكال الهيمنة.

العالم يصنع العقل بما يضعه أمامه من مادة وحدود ومقاومة، والعقل يصنع العالم بما يمنحه من معنىٰ وتنظيم وإمكان. والثقافة تصنع العقل بما تورثه من رموز وقيم وذاكرة، والعقل يصنع الثقافة بما يعيد ترتيبه من دلالاتها ومراتبها. واللغة تصنع العقل بما تفتحه من أفق للمفهوم والتجريد، والعقل يصنع اللغة بما يولده فيها من ألفاظ وعلاقات ومعانٍ. والمجتمع يصنع العقل بما يبنيه من مؤسسات وسلطات وأنماط اعتراف، والعقل يصنع المجتمع بما يبتكره من معايير ونظم وصور للعيش المشترك.

غير أن هذا الصنع المتبادل لا يقع بين أطراف متكافئة في كل لحظة؛ فقد يطغىٰ العالم علىٰ العقل في لحظات الضرورة، وقد يزداد العقل قدرةً علىٰ التغيير في لحظات المعرفة والتنظيم. وقد تخنق الثقافة إمكان النقد حين تنغلق، وقد تمنحه أدواته حين تستبطن التعدد. وقد تتحول اللغة إلىٰ قيد حين تجمد المفاهيم، أو إلىٰ قوة تحرير حين تولد أسماءً لتجارب كانت بلا صوت. وقد يجعل المجتمع الفرد تابعًا لبناه، أو يمنحه من خلال مؤسساته القدرة علىٰ المشاركة في تغييرها.

لهذا لا يمكن اختزال العقل المكوَّن والمكوِّن إلىٰ توازن ثابت. إنهما قطبان داخل حركة تاريخية تتغير نسبها بحسب شروط المعرفة والحرية والسلطة. وكل مشروع يسعىٰ إلىٰ تحرير العقل لا يكفيه أن يخاطب وعي الفرد، بل يحتاج إلىٰ تغيير البيئات التي تعيد إنتاج الخوف والتبعية. وكل مشروع يسعىٰ إلىٰ إصلاح المجتمع لا يستطيع الاكتفاء بتغيير المؤسسة، بل يحتاج إلىٰ بناء عقل قادر علىٰ حمل قيمها ومراجعتها.

إن إصلاح العقل وإصلاح العالم عمليتان متداخلتان؛ لأن العقل الذي يتشكل داخل مؤسسة ظالمة قد يعيد إنتاجها حتىٰ بعد تغيير صورتها، والعالم الذي لا يوفر شروط الكرامة قد يحاصر أقدر العقول علىٰ النقد. الحرية الداخلية تحتاج إلىٰ شروط خارجية، والشروط الخارجية تحتاج إلىٰ ذوات قادرة علىٰ حمايتها من الانحراف. وما لا يتحول إلىٰ بنية يظل هشًّا، وما يتحول إلىٰ بنية من دون وعي قد يصبح قيدًا جديدًا.

العقل المكوِّن لا يكون عظيمًا بقدر ما يفرض صورته علىٰ العالم، بل بقدر ما ينتج عالمًا يوسع قدرة العقول الأخرىٰ علىٰ أن تكون مكوِّنةً بدورها. فالفاعلية التي تحتكر الفاعلية ليست تحريرًا، والمعرفة التي تمنع غيرها من المعرفة تعيد إنتاج التبعية، والمؤسسة التي تدّعي خدمة الإنسان بينما تسلبه القدرة علىٰ المشاركة في تقرير مصيره تحمل تناقضًا في بنيتها.

ومن هنا يصبح المعيار الأعلىٰ لفاعلية العقل هو مقدار ما يفتحه من إمكان أمام الآخر، لا مقدار ما يراكمه لنفسه من سيطرة. العقل الناضج لا يصنع تابعين، بل يصنع شروط الاستقلال؛ ولا يحول ثقافته إلىٰ سجن، بل يجعلها مجالًا للنمو؛ ولا يستخدم اللغة لإغلاق المعنىٰ، بل لتوسيع إمكان الفهم؛ ولا يبني المجتمع بوصفه آلةً للطاعة، بل بوصفه فضاءً للاعتراف والمسؤولية.

إن الحرية الحقيقية للعقل ليست أن يخرج من دوائر التكوين، فهذا مستحيل، بل أن يجعل هذه الدوائر أكثر وعيًا وعدلًا وانفتاحًا. وهو لا يتحرر من العالم، بل يحرر علاقته به من الخضوع الأعمىٰ؛ ولا يتحرر من الثقافة، بل يحررها من الجمود؛ ولا يتحرر من اللغة، بل يحررها من احتكار الدلالة؛ ولا يتحرر من المجتمع، بل يشارك في تحرير بنيته من أنماط الهيمنة التي تسلب الإنسان قدرته علىٰ أن يكون فاعلًا.

العقل، في حقيقته، ليس شيئًا أُنجز مرةً واحدة، بل إمكانية تتجدد في كل فعل من أفعال الوعي والنقد والبناء. إنه يتكون باستمرار، ويكوِّن باستمرار، ولا يستطيع أن يتوقف عند صورة نهائية من ذاته؛ لأن كل ما ينتجه يفتح شروطًا جديدة، وكل شرط جديد يضعه أمام مسؤولية جديدة. ولذلك لا تكون هويته في الثبات علىٰ مضمون واحد، بل في استمرار القدرة علىٰ تحويل التكوين إلىٰ وعي، والوعي إلىٰ مراجعة، والمراجعة إلىٰ فعل، والفعل إلىٰ عالم أكثر قابليةً للعقل والعدالة.

بهذا المعنىٰ يكون العقل كائنًا دائريًا، لكن دائرته ليست قدرًا مغلقًا. يمكن أن تكون دائرة تكرار يعيد فيها الماضي إنتاج ذاته، ويمكن أن تصبح دائرة توليد يضيف فيها كل طور قدرةً

جديدةً علىٰ الفهم والاختيار. والفارق بين الدائرتين هو الانعكاسية المعيارية: أن يعرف العقل ما الذي يعيد إنتاجه، ولمن ينتجه، وما صورة الإنسان التي تحملها نتائجه.

فالعقل الذي لا يسأل عن العالم الذي يصنعه قد يصبح أداةً لقوىٰ لا يعيها، والعقل الذي لا يسأل عن الطريقة التي صُنع بها قد ينسب إلىٰ الحقيقة ما هو أثر لموقعه. أما العقل الذي يجمع السؤالين فيدرك أنه ليس سيد الوجود ولا ضحيته المطلقة، وإنما فاعل محدود ومسؤول، يحمل داخله ما صنعه الماضي، ويضع في العالم ما سيسهم في صنع المستقبل.

العقل المكوَّن هو حضور العالم في الإنسان، والعقل المكوِّن هو حضور الإنسان الفاعل في العالم. الأول يفسر كيف يصبح الوجود خبرةً وذاكرةً ولغةً وهوية، والثاني يفسر كيف تتحول الخبرة إلىٰ مفهوم، والمفهوم إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة إلىٰ شرط جديد للوجود الإنساني. وبين الحضورين تقوم الحركة التي تجعل العقل تاريخًا مفتوحًا، لا جوهرًا مكتملًا ولا أثرًا عابرًا.

إنه يتلقىٰ لكي ينتج، وينتج فيعيد تشكيل ما سيتلقاه؛ ينتمي لكي يمتلك لغة الفهم، ويتجاوز لكيلا يتحول الانتماء إلىٰ حد نهائي؛ يحمل الماضي لكيلا يبدأ من العدم، ويتجه إلىٰ المستقبل لكيلا يتحول الماضي إلىٰ قدر. وفي هذه الحركة تتحدد أصالته: لا بوصفه عقلًا خالصًا من كل تكوين، بل بوصفه الكينونة التي تستطيع أن تجعل من شروط تكوينها مادةً للوعي، ومن وعيها قوةً لإعادة تكوين ذاتها وعالمها.

الفصل الخامس

شروط إمكان العقل

لا يمكن البحث في حقيقة العقل من غير التمييز بين وجوده الفعلي وبين الشـروط التي تجعل هذا الوجود ممكنًا. فالعقل لا يظهر بوصـفه جوهرًا قائمًا بذاته ثم يضـيف إليه اللغة والمجتمع والذاكرة والزمان والجسـد والخبرة والوعي عناصـر خارجية، بل يتحدد حضـوره من خلال شبكة من الشروط التي تتفاوت في منزلتها ووظيفتها. بعض هذه الشروط يدخل في أصل إمكان العقل، وبعضها يوسع قدراته، وبعضها ينقل العقل من مستوىٰ أولي إلىٰ مستوىٰ إنسـاني مركب. ومن هنا لا يكفي السـؤال عما إذا كان العقل يحتاج إلىٰ اللغة أو المجتمع، بل يجب تحديد نوع الحاجة: هل هي حاجة وجودية، أم وظيفية، أم تاريخية، أم شـرط لاكتمال صورة معينة من العقل؟

إن أول ما ينبغي رفضـه هو التصـور الذي يفترض عقلًا مكتملًا قبل كل علاقة. هذا التصـور يجعل العقل كيانًا خالصًـا، ثم يفسـر اللغة والمجتمع والخبرة بوصـفها أدوات يستخدمها بعد أن يكون قد اكتمل. غير أن العقل الذي لا يتلقىٰ شيئًا، ولا يحتفظ بشيء، ولا يميز بين قبل وبعد، ولا يواجه اختلافًا أو مقاومة، لا يمكن وصـفه بالعقل إلا علىٰ سـبيل الافتراض المجرد. فالتعقل ليس مجرد وجود قوة باطنة، بل ممارسـة للتمييز والربط والتذكر والتوقع والتقويم، وهذه جميعًا تقتضي مجالًا تتحقق فيه.

ومع ذلك فإن ردّ العقل إلىٰ شـروطه الخارجية وحدها لا يقل اختزالًا؛ إذ إن اللغة والمجتمع والخبرة لا تنتج العقل كما تنتج الآلة أثرًا ميكانيكيًا. فلا بد من اسـتعداد بنيوي يجعل الكائن قادرًا علىٰ تحويل الإشـارة إلىٰ معنىٰ، والتكرار إلىٰ ذاكرة، والاختلاف إلىٰ

مفهوم. الشـرط الخارجي لا يعمل من دون قابلية داخلية، كما أن القابلية الداخلية لا تتحقق من دون مجال يوقظها ويمنحها مادة الفعل.

هل يمكن أن يوجد عقل بلا لغة؟ يعتمد الجواب علىٰ معنىٰ العقل المقصـود. فإذا أريد بالعقل القدرة علىٰ الإدراك الأولي والتمييز والتوقع والتعلم، فإن اللغة لا تبدو شرطًا مطلقًا. الطفل قبل الكلام يدرك الوجوه والنبرات، ويتوقع الحضـور والغياب، ويميز المألوف من الغريب. وكذلك تكشـف بعض أشـكال السـلوك الحيواني عن تعلم وذاكرة واختيار لا تقوم علىٰ لغة مفهومية. لكن هذا لا يعني أن العقل الإنسـاني المركب يمكن أن يبلغ صورته من غير لغة.

فاللغة لا تنشئ كل إدراك، لكنها تعيد بناء الإدراك داخل نظام من الرموز والمفاهيم. من دون اللغة يستطيع الكائن أن يتعرف إلىٰ الشيء، لكنه يعجز عن تثبيت معناه في مفهوم قابل للتعميم والنقل. ويسـتطيع أن يتذكر حدثًا، لكنه لا يحوله بسـهولة إلىٰ سـردية تربط الماضـي بالحاضـر. ويسـتطيع أن يرغب، لكنه لا يصـوغ رغبته داخل شـبكة من القيم والأسباب. اللغة، إذن، ليست شرطًا لكل عقل ممكن، لكنها شرط أساسي للعقل التأملي والتجريدي والتاريخي.

وقد بالغت بعض الدراسـات اللغوية في جعل الفكر تابعًا كاملًا للغة، حتىٰ بدا أن الإنسـان لا يسـتطيع التفكير خارج ألفاظه. غير أن هذه الرؤية تتجاهل التفكير التصـويري والحركي والوجداني، كما تتجاهل أن الإنسـان قد يدرك معنىً قبل أن يعثر علىٰ العبارة التي تصـفه. وفي المقابل بالغت بعض النزعات العقلانية حين جعلت اللغة مجرد غلاف خارجي لفكر مكتمل. والحقيقة أن اللغة لا تخلق العقل من العدم، لكنها تمنحه شـكلًا جديدًا من الوجود؛ فالفكرة التي تدخل اللغة لا تبقىٰ كما كانت قبلها، بل تصـبح قابلة للمراجعة والمقارنة والتداول.

أما المجتمع فلا يقل أهمية عن اللغة، لأن اللغة نفسها لا تنشأ في فراغ. لا يتعلم الإنسان الكلام من الأصوات وحدها، بل من علاقة قصدية تربط الإشارة بالآخر. فالمعنىٰ لا يولد من اللفظ منفردًا، وإنما من استعماله داخل موقف مشترك. ولذلك لا يمكن تصور عقل إنساني مكتمل خارج كل اجتماع؛ لأن الذات لا تعرف نفسها إلا في حضور ذوات أخرىٰ، ولا تدرك القاعدة إلا من خلال توقع مشترك، ولا تميز بين الخاص والعام من دون مجال اجتماعي يمنح الأفعال دلالتها.

لكن المجتمع ليس شرطًا لكل شكل أولي من الإدراك، بل شرط لظهور العقل بوصفه ذاتًا قادرةً علىٰ الاعتراف والتواصل والمسؤولية. فالكائن المعزول قد يحتفظ ببعض القدرات الحسية والحركية، لكنه لن يمتلك بسهولة معنىٰ الوعد أو الواجب أو الحقيقة المشتركة. المجتمع لا يضيف معلومات إلىٰ العقل فقط، بل يبني فيه مفهوم الآخر، ومن خلال الآخر يبني مفهوم الذات.

إن العقل بلا لغة قد يبقىٰ إدراكًا سابقًا علىٰ المفهوم، والعقل بلا مجتمع قد يبقىٰ قدرةً فرديةً عاجزةً عن التحول إلىٰ وعي مشترك. ولهذا ينبغي التمييز بين إمكان العقل في صورته الدنيا وإمكانه في صورته الإنسانية العليا. الشروط ليست كلها من مرتبة واحدة، ولا تعمل بالطريقة نفسها. وبعضها لا ينشئ العقل من أصله، لكنه يحدد ما إذا كان سيظل قدرةً أوليةً محدودة أم سيتحول إلىٰ بنية قادرة علىٰ التجريد والتاريخ والمعيار.

إذا كانت اللغة تمنح العقل إمكان التعبير المفهومي، ويمنحه المجتمع أفق الاعتراف والمعنىٰ المشترك، فإن الذاكرة والزمان يمنحانه القدرة علىٰ الاستمرار. فالعقل الذي لا يحتفظ بشيء مما يمر به لا يستطيع أن يراكم خبرة، ولا أن يقارن بين حالتين، ولا أن يتعلم من أثر سابق، ولا أن يبني هوية تتجاوز اللحظة. الإدراك الخالص، إن أمكن تصوره بلا ذاكرة، لن يكون عقلًا ممتدًا، بل ومضةً تنطفئ في اللحظة ذاتها التي تظهر فيها، من غير أن تترك وراءها بنية يمكن أن تؤثر في ما يليها.

لا تقتصر الذاكرة علىٰ استعادة الماضي، بل تدخل في أصل إدراك الحاضر. فاللحظة لا تُفهم بوصفها لحظة إلا لأنها ترتبط بما سبقها وتتجه إلىٰ ما بعدها. سماع جملة، مثلًا، يقتضي الاحتفاظ بالكلمة السابقة أثناء استقبال الكلمة اللاحقة، وإلا تحولت اللغة إلىٰ أصوات منفصلة. وكذلك التعرف إلىٰ وجه أو مكان لا يحدث من الإحساس الراهن وحده، بل من مطابقته بأثر محفوظ. الذاكرة ليست خزانةً للعقل، بل نسيج داخلي يربط عناصر التجربة ويمنعها من التبعثر.

وقد تعاملت بعض الدراسات القديمة مع الذاكرة بوصفها ملكةً مستقلة تحفظ الصور بعد غياب موضوعاتها، بينما كشفت الدراسات الحديثة أن التذكر عملية إعادة بناء، لا استرجاعًا حرفيًا لما وقع. غير أن اختزال الذاكرة إلىٰ وظيفة عصبية، علىٰ أهميته التفسيرية، لا يكفي لبيان منزلتها الأنطولوجية؛ لأن السؤال لا يتعلق فقط بكيفية تخزين الأثر، بل بكيفية تحوله إلىٰ مكوّن في هوية الذات. فالإنسان لا يحمل ماضيه بوصفه معلومات، بل بوصفه بنية تحدد ما يخشاه وما ينتظره وما يراه ممكنًا.

ومع ذلك لا تساوي الذاكرة العقل كله. فبعض أشكال الذاكرة قد تعمل من غير وعي صريح، كما في العادات والمهارات والاستجابات المكتسبة. وهذا يدل علىٰ أن العقل لا يتأسس علىٰ التذكر الواعي وحده، بل علىٰ قدرة أوسع للاحتفاظ بالأثر. إن الشرط الضروري ليس حضور الماضي أمام الوعي في كل لحظة، بل بقاء ما سبق فاعلًا في تنظيم ما يحدث الآن.

أما الزمان فليس إطارًا خارجيًا تقع فيه العمليات العقلية، بل شرطًا داخليًا في بنيتها. التعقل يتطلب تعاقبًا: ملاحظة، ثم مقارنة، ثم حكمًا، ثم مراجعة. ولا يمكن أن يوجد استدلال بلا انتقال بين مقدمات ونتيجة، ولا اختيار بلا تمثيل لبدائل ثم ترجيح أحدها. العقل لا يوجد في لحظة ساكنة، بل في حركة ينتظم فيها السابق واللاحق.

وقد جعل كانط الزمان صورةً قبليةً للحدس، ورأىٰ أنه شرط لإمكان الخبرة، بينما ربطه برغسون بالمدة الحية التي لا تختزل إلىٰ وحدات متجاورة. وكلا التصورين كشف جانبًا

أساسيًا: الأول أبرز أن الزمان يدخل في تنظيم التجربة، والثاني بيّن أن الزمن المعيش يختلف عن الزمن المقاس. غير أن النظرية المستقلة لشروط إمكان العقل تذهب إلىٰ أن الزمان ليس مجرد صورة للإدراك ولا مجرد إحساس بالمدة، بل هو البنية التي تجعل التغير قابلًا للوعي، والهوية قابلةً للاستمرار، والفعل قابلًا للتوجيه.

فالعقل بلا زمان لا يستطيع أن يتعلم، لأن التعلم يفترض فرقًا بين حالة سابقة وحالة لاحقة. ولا يستطيع أن يقصد، لأن القصد يربط حاضرًا بهدف لم يتحقق. ولا يستطيع أن يندم أو يأمل، لأن كليهما يتأسس علىٰ علاقة بالحاضر من خلال غائب زمني. إن الماضي يمنح العقل تراكمه، والمستقبل يمنحه إمكانه، والحاضر هو موضع التقاء الاثنين.

لكن الذاكرة لا تحفظ الهوية وحدها، كما أن الزمان لا يضمن استمرار الذات تلقائيًا. قد يتغير الإنسان جذريًا مع بقاء ذاكرته، وقد تنقطع بعض ذكرياته من غير أن ينعدم عقله. لذلك ينبغي التمييز بين استمرار الشخص واستمرار الوعي واستمرار البنية العقلية. الهوية لا تقوم علىٰ مخزون كامل من الذكريات، بل علىٰ قدر من الترابط يسمح للذات بأن تنسب خبراتها وأفعالها إلىٰ مسار واحد، ولو تعرض هذا المسار للنقص والانقطاع وإعادة التأويل.

ومن هنا لا تكون الذاكرة شرطًا لكل إحساس، لكنها شرط لتكوّن عقل يملك تاريخًا. ولا يكون الزمان مجرد ظرف لوجود العقل، بل شرطًا لقدرته علىٰ أن يصبح غير ما كان عليه من غير أن يفقد كل صلة بذاته. فالعقل يتشكل من احتفاظه بالأثر، لكنه لا يكرر الماضي كما هو؛ إذ يعيد ترتيب ما يتذكره في ضوء الحاضر، ويعيد بناء الحاضر في ضوء ما يتوقعه من المستقبل. وهكذا تصبح الذاكرة والزمان معًا أساس القدرة علىٰ التعلم والتأويل والمشروع، أي أساس العقل بوصفه كينونةً ممتدةً لا لحظةً معزولة.

لا يمكن للعقل أن يكون حاضرًا في العالم من غير أن تكون له جهةٌ ينفتح منها عليه، وحدٌّ يفصل بين ما هو داخله وما هو خارجه، ووسائطُ يتلقىٰ بها المقاومة واللذة والألم والحركة والمسافة. والجسد ليس وعاءً موضوعًا حول العقل، ولا آلةً محايدةً يستخدمها بعد

اكتمال وجوده، بل هو الشـرط الذي يجعل للعالم موقعًا واتجاهًا وثقلًا، ويمنح الإدراك منظوره المحدد. فالعقل الإنسـاني لا يرىٰ من كل مكان، ولا يتحرك خارج الحدود، وإنما يعرف من موضع جسدي مخصوص، تحكمه حاجات وإمكانات وقيود.

وقد أقامت الثنائية الديكارتية مسـافةً حادةً بين جوهر مفكر وجوهر ممتد، فحفظت للعقل استقلاله من الاختزال المادي، لكنها جعلت العلاقة بينه وبين الجسد معضلةً عسيرة. وفي المقابل ردّت النزعات المادية العقل إلىٰ النشاط العصبي، فكشفت الأساس العضوي الضـروري للتفكير، لكنها قاربت أحيانًا مسـاواة المعنىٰ بوصـف الآلية التي تحمله. أما المقاربات الظاهراتية فقد بيّنت أن الجسـد ليس موضـوعًا بين الموضـوعات، بل هو الجسـد المعيش الذي ندرك العالم من خلاله قبل أن نحوله إلىٰ موضوع للمعرفة.

غير أن القول بتجسـد العقل لا يعني أن العقل هو الجسـد بمعناه التشـريحي وحده. فالعضو العصبي شرط حامل، لكنه لا يفسر بمفرده كيف تتحول الإشارة إلىٰ معنىٰ، أو الألم إلىٰ سـؤال، أو الحركة إلىٰ قصـد. الجسـد يتيح للعقل إمكان الظهور، لكنه يظهر داخل تاريخ من التفاعل والتعلم. ولذلك لا يكفي وجود الجهاز العضـوي لكي توجد صـورة مكتملة من العقل؛ إذ لا بد من خبرة تفعل قدراته وتربطها بعالم فعلي.

والخبرة ليسـت مجرد مادة تتكدس في الداخل، بل علاقة يتغير فيها العقل والعالم معًا. فالطفل لا يكتشف الأشياء دفعةً واحدة، وإنما يتعلم ثباتها وحدودها من خلال اللمس والفقد والتكرار. ومن مقاومة العالم ينشـأ التمييز بين الرغبة والواقع، وبين ما يتصـوره العقل وما يسـتطيع تحقيقه. ولولا هذه المقاومة لما أمكن تكوين مفهوم الخطأ؛ لأن الخطأ لا يظهر إلا عندما لا يستجيب الموجود للصورة التي كوّنها العقل عنه.

هل يمكن، إذن، وجود عقل بلا خبرة؟ يمكن افتراض استعدادات سابقة علىٰ التعلم، وبنىٰ أولية تسمح بالإدراك والتنظيم، لكن الاستعداد الذي لا يواجه موضوعًا يظل إمكانًا غير متحقق. وقد بالغت العقلانية التقليدية في تصـور عقل يسـتطيع اسـتخراج معرفته من

مبادئه الداخلية، كما بالغت التجريبية حين جعلته صـفحةً خاليةً تكتب فيها الحواس. العقل ليس صفحةً فارغة، وليس كتابًا مكتملًا؛ إنه بنية قابلة للتفعيل، لا تصبح عقلًا فعليًا إلا داخل العلاقة.

وتكشـف هذه الرؤية أن الجسـد والخبرة شـرطان متداخلان. فالجسـد يحدد نوع الخبرة الممكنة، والخبرة تعيد تشكيل الجسد العصبي والعادات الإدراكية والحركية. من يتعلم مهارةً لا يضـيف معلومةً إلىٰ ذهنه فقط، بل يعيد تنظيم اسـتجاباته حتىٰ تصـبح المعرفة جزءًا من حضـوره الجسـدي. فالخبرة لا تسـكن العقل من الخارج، وإنما تنقش أثرها في طريقة انتباهه وتوقعه وحركته.

كما أن اختلاف الأجسـاد يؤدي إلىٰ اختلاف بعض صـور العالم المعيش، لا إلىٰ تعدد أنطولوجي في العقل نفسـه. فالعالم الذي يختبره فاقد البصـر ليس نسـخةً ناقصـةً من عالم المبصـر، بل تنظيم مختلف للمسـافة والاتجاه والاعتماد علىٰ الحواس. وهذا يكشـف أن العقل لا يتلقىٰ واقعًا جاهزًا بالصـورة ذاتها، بل يبنيه وفق إمكاناته الجسـدية، مع بقائه مرتبطًا بعالم مشترك يقاوم الأوهام الفردية.

إن إمكان عقل غير متجسد قد يظل فرضًا ميتافيزيقيًا، لكنه لا يفسر العقل الإنساني الذي نعرفه. فالعقل الإنساني عقل ذو موقع وحاجة وقابلية للألم والفناء، ومن هذه المحدودية تنشأ كثير من مفاهيمه: الخطر، والأمان، والآخر، والمسؤولية، والمستقبل. الجسد لا يقيّد العقل فقط، بل يمنحه موضوعاته الأولىٰ، والخبرة لا تملؤه فقط، بل تحوله من استعداد صامت إلىٰ قدرة فاعلة علىٰ الفهم والحكم.

لا يكتمل البحث في شـروط إمكان العقل من غير فحص الوعي؛ لأن العقل قد يؤدي عمليات معقدة من غير أن تكون جميعها حاضـرةً أمامه حضـورًا مباشـرًا. فالإدراك الأولي، والتعلم الضـمني، وتكوين العادات، والاسـتجابة للمثيرات، واسـتدعاء بعض الأنماط المحفوظة، قد تجري بدرجات متفاوتة خارج الانتباه الصريح. ولذلك لا يصح جعل الوعي

مرادفًا للعقل في جميع مستوياته، كما لا يصح اعتباره ظاهرةً عرضيةً لا تدخل في بنيته. فالعقل أوسع من الوعي، غير أن الوعي هو الشرط الذي ينتقل به العقل من مجرد معالجة الاختلافات إلىٰ اختبارها بوصفها خبرةً تخص ذاتًا حاضرةً لنفسها.

يتعين هنا التمييز بين الوعي الأولي والوعي الانعكاسي. الوعي الأولي هو حضور الشيء للذات: أن ترىٰ، أو تتألم، أو تشعر بالخوف، أو تتجه نحو موضوع. أما الوعي الانعكاسي فهو أن يدرك العقل أنه يرىٰ، وأن يفحص سبب خوفه، وأن يجعل ألمه أو حكمه موضوعًا للتفكير. الأول يمنح التجربة ذاتيتها، والثاني يمنح العقل القدرة علىٰ مساءلة تجربته وإعادة تنظيمها. ومن ثم قد توجد صورة أولية من العقل بوعي محدود، لكن العقل النقدي والمعياري لا يقوم من دون انعكاسية.

وقد جعلت بعض الفلسفات الحديثة الوعي جوهر العقل كله، كما في الاتجاهات التي انطلقت من يقين الذات المفكرة. غير أن هذه الرؤية بالغت في شفافية العقل لنفسه، إذ كشفت التحليلات النفسية والعصبية أن جانبًا واسعًا من نشاطه يسبق الوعي أو يتجاوزه. وفي المقابل ذهبت بعض المذاهب المادية إلىٰ التعامل مع الوعي بوصفه أثرًا ثانويًا للنشاط الدماغي. غير أن تفسير الأساس العصبي لا يستنفد حقيقة الحضور الذاتي؛ لأن وصف ما يحدث في الدماغ لا يساوي وصف معنىٰ الألم لمن يتألم، ولا يفسر وحده كيف تتحول المعلومة إلىٰ مسؤولية أو الحكم إلىٰ موقف أخلاقي.

إن الوعي ليس شرطًا لكل عملية عقلية جزئية، لكنه شرط لوجود عقل يملك خبرته وينسبها إلىٰ ذاته. ومن دونه قد توجد معالجة للمعلومات، ولكنها لا تبلغ بالضرورة مرتبة التجربة الواعية التي يقال فيها: أنا أدرك، وأنا أتذكر، وأنا أختار. فالوعي يمنح العمليات العقلية مركزًا ذاتيًا، ويحول التتابع إلىٰ سيرة، والاستجابة إلىٰ موقف، والمعلومة إلىٰ معنىٰ معيش.

وعند جمع الشـروط السـابقة يظهر أن السـؤال عن الضـرورة والكفاية لا يحتمل جوابًا بسيطًا؛ لأن العقل ليس مرتبةً واحدة. فالجسد، والقدرة علىٰ ا ستقبال الأثر، والتنظيم الزمني، والاحتفاظ بدر جة من الخبرة، تبدو شـروطًا ضـرورية للعقل الإنسـاني الفعلي. أما اللغة والمجتمع والوعي الانعكاسي فليست شروطًا لكل إدراك أولي، لكنها ضرورية لظهور العقل الإنساني في صورته المفهومية والتاريخية والمعيارية.

ولا يكفي واحد من هذه الشـروط منفردًا لإنتاج العقل. الجسـد بلا خبرة يبقىٰ اسـتعدادًا غير مفعل، والخبرة بلا ذاكرة لا تتراكم، وا لذاكرة بلا ز مان لا تنتظم في تعا قب، واللغة بلا مجتمع تفقد مجال الا ستعمال، والمجتمع بلا ذات قادرة علىٰ الإدراك لا ينتج عقلًا، والوعي بلا مادة يتجه إليها يظل افتراضًـا فارغًا. الكفاية، إذن، لا تقوم في شـرط واحد، بل في انتظام الشـروط داخل بنية قادرة علىٰ اسـتقبال العالم، والاحتفاظ بأثره، وتمييز عناصـره، وإعادة تنظيمه، والوعي ببعض ما يجري فيها.

وهنا تتميز النظرية المستقلة لشروط إمكان العقل عن التصورات التي تبحث عن أصل مفرد. فالعقل لا يصدر عن اللغة وحدها، ولا عن الدماغ وحده، ولا عن المجتمع وحده، ولا عن الوعي وحده. إنه ظاهرة بنيوية ناشئة من تفاعل شروط لا يمكن رد بعضها إلىٰ بعض. ولا يعني وصفه بالناشئ أنه أثر غامض، بل يعني أن خصائصه العليا لا توجد مكتملةً في أي عنصر منفرد، وإنما تظهر من انتظام العناصر وعلاقاتها.

فالشـرط الضـروري هو ما لا يمكن للعقل، في مرتبة محددة، أن يوجد بدونه. أما الشـرط الكافي فهو مجموع العلا قات التي تجعل الإمكان يتحول إلىٰ وجود فعلي. و هذه الكفا ية ليسـت تجميعًا حسـابيًا للشـروط، بل تركيبًا حيًا؛ لأن كل شـرط يغير وظيفة الآخر. اللغة تعيد بناء الذاكرة، والمجتمع يعيد تشـكيل الوعي، والخبرة تغير الجسـد، والزمان يمنح الذات تاريخها، والوعي يحول بعض هذه العلاقات إلىٰ موضوع للمراجعة.

إن العقل، وفق هذا التصـور، ليس شـيئًا يضـاف إلىٰ شـروطه بعد اكتمالها، بل هو نمط انتظامها حين تبلغ درجةً من الوحدة والمرونة والقدرة علىٰ التمثيل الذاتي. وجوده ليس منفصلًا عن شروط إمكانه، لكنه لا يساوي مجموعها المادي؛ لأن العلاقة التي تنظمها تنتج مستوىً جديدًا من الحقيقة. والعقل الإنساني الكامل ليس مجرد كائن يدرك، بل كائن يتذكر داخل الزمان، ويتجسد داخل العالم، ويتعلم من الخبرة، ويتكلم داخل المجتمع، ويعي بعض ما يحدث فيه، ثم يحول هذا الوعي إلىٰ قدرة علىٰ النقد والاختيار.

الفصل السادس
هل العقل ثابت أم متكوّن؟

من أكثر الافتراضات رسوخًا في تاريخ الفكر الإنساني الاعتقاد بأن العقل حقيقة ثابتة تسبق كل تجربة، وأن ما يطرأ عليه بعد ذلك ليس إلا زيادةً في المعلومات أو اتساعًا في المعرفة، بينما يبقىٰ جوهره علىٰ حاله لا يمسه التغير. وقد وجدت هذه الفكرة تعبيراتها في صور متعددة؛ فالعقلانية الكلاسيكية رأت أن العقل يحمل في بنيته مبادئه الأساسية، وأن التجربة لا تصنع العقل، وإنما تمنحه مادةً يعمل عليها. وفي المقابل ذهبت النزعات التجريبية إلىٰ أن العقل يولد خاليًا من المضامين، وأن الخبرة هي التي تكتب صفحاته الأولىٰ. ومع أن كلا الاتجاهين قدّم إسهامًا مهمًا في تفسير جانب من الظاهرة العقلية، فإن كليهما بقي أسيرًا لمنطق الثنائية؛ فإما عقل سابق علىٰ التكوين، وإما عقل تصنعه الخبرة من الخارج.

غير أن السؤال الأنطولوجي لا يتعلق بمصدر المعلومات، بل بطبيعة العقل نفسه. فهل العقل شيء ثابت يستقبل التغيرات من حوله، أم أن التغير يدخل في صميم وجوده؟ وهل يمكن الحديث عن عقل خارج عملية التكوّن، أم أن التكوّن ليس حادثًا يطرأ علىٰ العقل، بل هو أحد مقوماته الجوهرية؟

إن النظرية التي يتبناها هذا الكتاب تنطلق من فرضية مختلفة، مؤداها أن العقل ليس معطىً مكتملًا، ولا صفحةً تنتظر الكتابة، بل بنية ديناميكية تتشكل باستمرار من خلال تفاعل الاستعداد الفطري مع الخبرة التاريخية. فالعقل لا يوجد أولًا ثم يتكوّن، بل يوجد من خلال عملية تكوّنه نفسها. إن وجوده ليس وجودًا ساكنًا، وإنما وجود صيروري، تتداخل فيه الإمكانات الأولية مع التراكمات اللاحقة حتىٰ يصبح كل طور من أطواره أساسًا للطور الذي يليه.

وتتجلىٰ هذه الحقيقة منذ اللحظات الأولىٰ للطفولة. فالطفل لا يفتقد العقل، كما لا يمتلك عقلًا ناضجًا. إنه يمتلك قابلية عقلية تتجاوز مجرد الاستجابة الغريزية، لكنها لم تبلغ بعد مستوىٰ التنظيم المفهومي. فهو يميز، ويقارن، ويتوقع، ويتعلم، ويعيد تنظيم استجاباته بصورة مستمرة، إلا أن هذه العمليات لا تزال تعمل ضمن بنية في طور التشكل. ولذلك فإن السؤال الصحيح ليس: متىٰ يبدأ العقل؟ بل: كيف ينتقل العقل من درجاته الأولية إلىٰ درجاته المركبة؟

لقد بالغت بعض التصورات القديمة في تصوير الطفولة بوصفها مرحلة نقص خالص، وكأن الطفل لا يمتلك إلا استعدادًا خامًا ينتظر أن يتحول إلىٰ عقل. لكن الدراسات الحديثة في علم النفس المعرفي كشفت أن الطفل يكوّن منذ سنواته الأولىٰ أنماطًا معقدة من التوقع والاستدلال والتصنيف، وأنه لا يستقبل العالم استقبالًا سلبيًا، بل يعيد تنظيم معطياته باستمرار. ومع ذلك فإن هذه الدراسات، علىٰ أهميتها، بقيت في معظمها محصورة في الوصف النفسي أو العصبي، ولم تنتقل إلىٰ السؤال الفلسفي الأعمق: ماذا يعني أن يكون العقل نفسه في حالة تشكل دائم؟

إن الطفولة ليست مرحلة يسبق فيها الإنسان العقل، وإنما هي المرحلة التي يظهر فيها العقل بوصفه مشروعًا مفتوحًا. فالفرق بين الطفل والراشد ليس فرقًا بين وجود العقل وعدمه، بل فرق بين مستويات البناء العقلي. ولذلك لا ينبغي النظر إلىٰ النمو العقلي بوصفه إضافة معلومات إلىٰ جهاز ثابت، وإنما بوصفه إعادة تشكيل متواصلة للبنية التي تستقبل المعلومات نفسها. إن كل خبرة جديدة لا تزيد محتوىٰ العقل فحسب، بل تغير الطريقة التي يعمل بها العقل.

ولهذا السبب لا يمكن فهم الطفولة من خلال معيار النقص فقط، لأن كثيرًا من خصائص العقل اللاحقة تنشأ من المرونة التي تميز هذه المرحلة. فالطفل يمتلك قدرة استثنائية علىٰ إعادة تنظيم تصوراته، وعلىٰ تعديل نماذجه الذهنية، وعلىٰ بناء علاقات جديدة بين الأشياء.

وهذه المرونة ليست عرضًا مؤقتًا، بل تكشف عن طبيعة العقل ذاته؛ إذ إن العقل في أصله ليس بنية مغلقة، وإنما نظام قادر علىٰ إعادة بناء نفسه باستمرار.

ومن هنا تختلف هذه الرؤية عن الاتجاهات التي تفترض وجود نقطة يكتمل عندها العقل نهائيًا. فالنضج لا يعني توقف التكوين، وإنما انتقاله إلىٰ مستويات أكثر تركيبًا. وكل مرحلة عقلية تحمل آثار المراحل السابقة، لكنها تعيد تنظيمها داخل نسق جديد، بحيث يصبح الماضي حاضرًا في البنية لا بوصفه تكرارًا، بل بوصفه أساسًا لإمكانات جديدة. ولهذا فإن الطفولة لا تختفي من العقل الراشد، وإنما تستمر داخله في صورة الطبقات الأولىٰ التي قامت عليها عمليات التفكير اللاحقة.

ويترتب علىٰ ذلك أن العقل لا ينمو بطريقة خطية بسيطة، بل عبر عمليات متداخلة من البناء وإعادة البناء، والتثبيت والمراجعة، والاستمرار والتجاوز. فالإنسان لا يضيف مرحلة إلىٰ أخرىٰ كما تضاف الحجارة بعضها فوق بعض، وإنما يعيد تفسير خبراته السابقة في ضوء خبراته الجديدة، فتتغير البنية الكلية للعقل مع كل تحول معرفي عميق. وهذا ما يجعل العقل تاريخًا حيًا أكثر مما يجعله مخزنًا للمعارف.

إن السؤال عن ثبات العقل أو تكوّنه لا يمكن أن يُجاب عنه بالاختيار بين الثبات والتغير، لأن العقل يحتفظ باستمرارية تضمن هويته، وفي الوقت نفسه يعيش تحولًا دائمًا يضمن قدرته علىٰ التعلم والتجدد. فالهوية العقلية ليست نقيض الصيرورة، بل هي النمط الذي تنتظم به الصيرورة نفسها. ولهذا فإن العقل لا يكون عقلًا رغم تغيره، بل يكون عقلًا بسبب قدرته علىٰ أن يتغير من غير أن يفقد وحدته البنيوية.

لا يتكوّن العقل داخل التاريخ كما لو كان التاريخ ظرفًا خارجيًا تمر فيه حياة الإنسان، بل يدخل التاريخ في تكوين العقل نفسه، ويمنحه أنماط إدراكه، وحدود أسئلته، وصور الممكن والممتنع لديه. فالإنسان لا يبدأ التفكير من نقطة خالية، ولا يواجه الوجود بعقل منزوع الصلة بما سبقه، وإنما يولد داخل عالم سبق أن نُظّم باللغة، والقيم، والمؤسسات، والتصورات

الدينية، والأنظمة المعرفية، وأنماط العيش. ولهذا فإن العقل الفردي، مهما بلغت قدرته علىٰ الاستقلال والنقد، يحمل في طبقاته العميقة آثار تاريخ لم يصنعه وحده، لكنه يعيد إنتاجه أو مراجعته أو تجاوزه.

وقد حاولت الفلسفات العقلانية حماية وحدة العقل وكونيته بجعله سابقًا علىٰ التاريخ من حيث مبادئه الأساسية. فالعقل عند ديكارت يستمد يقينه من وضوح أفكاره وتميزها، لا من تغير الأزمنة والمجتمعات، كما أن البنية القبلية عند كانط تمنح المعرفة شروطها العامة التي لا تتوقف علىٰ مضمون التجربة التاريخية. وقد أسهم هذا الاتجاه في منع ذوبان الحقيقة داخل اختلاف الثقافات، لكنه لم يمنح التاريخ منزلةً كافية في تفسير كيفية تشكل الموضوعات التي يفكر فيها العقل، ولا في بيان أثر اللغة والمؤسسة والسلطة في توجيه استعمال مبادئه.

وفي الجهة المقابلة، دفعت الفلسفات التاريخانية بتاريخية العقل إلىٰ أقصىٰ مداها. فقد ظهر العقل عند هيغل داخل حركة تاريخية يتطور فيها الوعي عبر التناقض والتجاوز، بينما ربط ماركس أشكال الوعي بالبنىٰ المادية وعلاقات الإنتاج، وجعلت اتجاهات لاحقة أنظمة المعرفة والخطاب محددةً بما تسمح به حقبة تاريخية بعينها. وقد كشفت هذه الرؤىٰ أن العقل لا يعمل في فراغ، وأن ما يبدو بديهيًا في عصر قد يصبح موضع إنكار في عصر آخر، لكنها قاربت أحيانًا رد العقل إلىٰ شروطه التاريخية ردًّا كاملًا، بحيث تصبح قدرته علىٰ نقد عصره نفسها أمرًا يصعب تفسيره.

إن العقل، وفق النظرية التي تتأسس هنا، تاريخي من غير أن يكون سجين التاريخ، وكوني من غير أن يكون خارج الزمن. فتاريخيته لا تعني أن كل أحكامه نسبية، كما أن كونيته لا تعني امتلاكه صورةً ثابتةً مكتملة. توجد في العقل قدرات عامة علىٰ التمييز والربط والاستدلال والتقويم، لكن طرائق تفعيل هذه القدرات، والموضوعات التي تتجه إليها، والمفاهيم التي تستخدمها، تتشكل داخل سياقات تاريخية محددة. العقل لا يتغير في كل شيء، ولا يثبت في كل شيء، بل يحتفظ ببنية من الإمكانات يعاد تنظيمها تاريخيًا.

ولهذا لا يكون التاريخ مجرد تراكم للأحداث، بل تراكمًا في إمكانات التفكير. اختراع الكتابة، مثلًا، لم يضف وسيلةً لحفظ الكلام فحسب، بل غيّر علاقة العقل بالذاكرة، وأتاح مراجعة الأفكار بعد تثبيتها، وفصل النص عن صاحبه، وأوجد أنماطًا جديدة من البرهنة والتأويل. وكذلك لم تؤدِّ نشأة الدولة والقانون والمؤسسة العلمية إلىٰ زيادة موضوعات العقل فقط، بل أعادت تشكيل مفهوم النظام والسببية والمسؤولية والدليل. فالتاريخ لا يمد العقل بالمعلومات وحدها، وإنما يعيد بناء أدواته الداخلية.

غير أن العقل لا يستقبل التاريخ استقبالًا سلبيًا؛ إذ يستطيع أن يحوّل الموروث إلىٰ موضوع للفحص. وهذه القدرة هي ما يمنع اختزاله إلىٰ مجرد انعكاس لعصره. فالإنسان يحمل مفاهيم زمانه، لكنه يستطيع أن يكشف تناقضاتها، وأن يقارن بينها وبين نتائجها، وأن يصوغ إمكانًا لم يتحقق بعد. ومن هنا تنشأ جدلية دقيقة: التاريخ يكوّن العقل، والعقل يعيد تأويل التاريخ، ثم تتحول التأويلات الجديدة إلىٰ مؤسسات وأفكار تكوّن عقولًا لاحقة.

إن تاريخية العقل ليست نقصًا ينبغي التخلص منه، بل شرطًا لإنتاج المعنىٰ؛ لأن العقل غير التاريخي سيكون عقلًا بلا ذاكرة حضارية، ولا لغة موروثة، ولا مشكلات متراكمة. لكنه يحتاج إلىٰ وعي تاريخي يميز بين ما هو إنساني عام وما هو نتاج ظرف عابر، وبين المبدأ وصورته التاريخية، وبين الحقيقة والتفسير الذي اكتسب سلطةً بمرور الزمن. فالنضج العقلي لا يتحقق بالخروج من التاريخ، وهو خروج مستحيل، بل بالقدرة علىٰ جعل التاريخ حاضرًا أمام العقل بدل أن يبقىٰ قوةً خفيةً تحكمه من وراء وعيه.

لا تتحدد علاقة العقل بالتجربة في كونه مستقبلًا لما يقع، بل في كونه بنيةً تتغير بما تستقبله، وتعيد تنظيم نفسها كلما واجهت واقعةً لا تنسجم تمامًا مع ما استقر فيها من تصورات. فالتجربة ليست مادةً محايدةً تمر عبر العقل من غير أن تمسه، كما أن العقل ليس قالبًا ثابتًا يفرض صورته علىٰ جميع الوقائع. إن العلاقة بينهما علاقة تكوين متبادل؛ فالعقل يمنح التجربة إمكان الفهم، والتجربة تعيد رسم حدود العقل وطرائق اشتغاله.

وقد أسست التجريبية الكلاسيكية رؤيتها علىٰ أن المعرفة تبدأ من الحس، وأن العقل لا يحمل في بدايته إلا قابليةً لاستقبال الانطباعات وتركيبها. وقد كان لهذا الاتجاه فضلٌ كبير في مقاومة التصورات التي تجعل العقل مكتفيًا بذاته، لكنه اختزل التجربة أحيانًا إلىٰ مجموعة من المعطيات الحسية، وأغفل أن ما يختبره الإنسان لا يصل إليه منفصلًا عن التوقع واللغة والذاكرة والسياق. وفي المقابل شددت العقلانية علىٰ أن التجربة لا يمكن أن تكون ذات معنىٰ من دون مبادئ تنظيمية سابقة، لكنها قاربت أحيانًا جعل هذه المبادئ ثابتةً لا تتأثر إلا في محتواها، لا في بنيتها.

أما النظرية المستقلة التي تتأسس هنا فتنظر إلىٰ التجربة بوصفها حدثًا بنيويًا. فالخبرة الحقيقية لا تضيف معلومةً فقط، بل قد تعيد تشكيل العلاقة بين المفاهيم، وتغيّر مراتب الاهتمام، وتكشف حدودًا لم تكن ظاهرةً من قبل. إن الإنسان الذي يمر بتجربةٍ عميقة لا يخرج منها حاملًا مضمونًا جديدًا فحسب، بل قد يتغير لديه معنىٰ العالم، وطبيعة الذات، ومفهوم الممكن. ولهذا تختلف التجربة عن مجرد التعرض للوقائع؛ إذ قد تتكرر الأحداث من غير أن تنتج تعلمًا، وقد يقع حدث واحد فيعيد بناء العقل كله.

والتراكم العقلي لا يعني جمع الخبرات بعضها فوق بعض. فالكمية لا تتحول تلقائيًا إلىٰ نضج، وكثرة المعلومات لا تساوي اتساع العقل. قد يمتلئ الذهن بالمعارف، لكنه يبقىٰ عاجزًا عن الربط بينها أو مراجعة افتراضاته الأساسية. التراكم الحقيقي هو تحول الخبرات المتفرقة إلىٰ بنيةٍ قادرة علىٰ استخراج الأنماط، واكتشاف العلاقات، وتمييز الجوهري من العارض. وبذلك يصبح العقل أكثر من ذاكرة واسعة؛ يصبح قدرةً علىٰ التنظيم وإعادة التنظيم.

إن كل تعلم عميق يحمل في داخله لحظة تفكيك. فالعقل لا يتعلم فقط بإضافة الصحيح إلىٰ ما يعرفه، بل بتعديل ما كان يظنه صحيحًا، وإعادة تفسير ما سبق أن اختبره. وهذا ما يميز

التعلم البنيوي من الحفظ. الحفظ يثبت المادة، أما التعلم فيغيّر صـاحبها. ومن هنا فإن معيار التعلم ليس مقدار ما يُستعاد، بل مقدار ما تبدل في طريقة الإدراك والحكم والتوقع.

وقد أبرز بياجيه أن النمو المعرفي يجري عبر عمليتي الا ستيعاب والمواءمة؛ إذ يستوعب العقل الخبرة الجديدة داخل بنياته القائمة، أو يضـطر إلىٰ تعديل تلك البنيات عندما تعجز عن احتوائها. غير أن هذا التصور، علىٰ أهميته، يبقىٰ أكثر اتساعًا حين يُفهم أن المراجعة لا تقتصر علىٰ مراحل الطفولة، بل تستمر طوال الحياة. فالعقل الراشد ليس بنيةً منتهية، وإنما قد يدخل في تحولات عميقة كلما اصطدم بخبرة تكشف قصور نظامه السابق.

كما أن التعلم ليس فعلًا فرديًا خالصًـا، لأن العقل يتعلم من تجارب لم يعشـها مباشـرة. اللغة، والتعليم، والكتاب، والمؤسـسـة، والذاكرة الجمعية، جميعها تجعل الإنسـان وريثًا لتراكم تاريخي يتجاوز عمره الخاص. غير أن نقل الخبرة لا يسـاوي امتلاكها؛ إذ لا تتحول المعرفة الموروثة إلىٰ بنية عقلية إلا عندما يعاد تمثلها وفحصـها وربطها بالواقع. والتقليد الذي لا يمر عبر الفهم قد يكدس الأجوبة، لكنه لا يبني عقلًا.

ومن هنا يظهر الفرق بين عقل يتغير في محتوياته وعقل يتغير في طريقته. الأول يسـتبدل معلومةً بأخرىٰ، أما الثاني فيعيد بناء أدوات السـؤال والحكم. والتغير الأعمق هو ذاك الذي يمس معايير العقل ذاتها؛ فيتعلم كيف يشـك، وكيف يراجع، وكيف يميز بين الدليل والرغبة، وبين ما اعتاده وما ثبت صـدقه. عند هذه النقطة يصـبح التعلم قدرةً علىٰ التعلم، ويصـبح التراكم مرونةً لا تصلبًا.

إن العقل المتكوّن لا يزداد قوةً كلما تراكم داخله الماضـي، بل كلما ازداد قادرًا علىٰ إعادة تنظيمه. فالتجربة التي لا تخضـع للتأويل قد تتحول إلىٰ عبء، والتراكم الذي لا يقبل المراجعة قد ينتج الجمود، والتعلم الذي ينتهي عند التكرار قد يحفظ صـورة العقل القديمة بدل أن يفتحها علىٰ إمكان جديد. ولهذا فإن حيوية العقل لا تقاس فقط بما اكتسبه، بل بقدرته علىٰ أن يتحول من خلال ما اكتسبه دون أن يفقد وحدته.

لا يواجه العقل التغير بوصفه حادثًا خارجيًا يطرأ على بنية مكتملة، بل يحمل في صميمه قابليةً لإعادة التشكّل. ومع ذلك لا يعني هذا أن العقل سيولة مطلقة، أو أنه قابل للتحول من غير حدود. فلو كان يتغير في كل شيء، وفي كل لحظة، لاستحال أن يحتفظ بهوية تسمح بنسبة أحكامه وتجربته إلى ذات واحدة. ولو كان ثابتًا ثباتًا كاملًا، لاستحال عليه التعلم أو المراجعة أو تجاوز ما استقر فيه من أنماط. ولذلك لا تُفهم طبيعته إلا من خلال التوتر بين الاستمرار والتحول: فهو يبقى بما يكفي ليكون هو، ويتغير بما يكفي لكيلا يتحول إلى تكرار مغلق لماضيه.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاهات شددت على الثبات واتجاهات جعلت التغير هو الأصل. فبعض التصورات العقلانية رأت أن المبادئ الأساسية للفكر لا تتبدل، وأن النمو لا يتجاوز اكتشاف ما هو كامن في العقل بالقوة. وفي المقابل دفعت التاريخانية وبعض نظريات التكوين الاجتماعي إلى اعتبار أنماط العقل نتاجًا للزمن والثقافة والمؤسسة، حتى بدا أن العقل لا يملك معيارًا يتجاوز شروطه. غير أن الاتجاه الأول يعجز عن تفسير التحولات العميقة في طرائق الفهم، بينما يهدد الاتجاه الثاني بإذابة العقل في التاريخ الذي كوّنه، فلا يبقى واضحًا كيف يستطيع نقد هذا التاريخ أو مقاومته.

إن ثبات العقل لا يقع في مضامينه، بل في بعض قدراته البنائية: التمييز، والربط، والتوقع، والاحتفاظ بالأثر، والقدرة على التصحيح. أما صورة هذه القدرات وموضوعاتها ومعايير استعمالها فتظل قابلةً للتغير. فالعقل لا يحتفظ بحقيقته عن طريق التمسك الدائم بما اعتقده، بل من خلال قدرته على تعديل اعتقاده عندما تنكشف له أسباب أقوى. الثبات الحقيقي ليس ثبات النتيجة، وإنما ثبات الاستعداد للمراجعة وفق معيار.

ومن هنا فإن التغير العقلي لا يعني كل انتقال يقع في الذهن. قد يبدّل الإنسان رأيه تحت ضغط الخوف أو المنفعة أو الجماعة، من غير أن يكون قد تطور عقليًا. التغير العميق هو الذي يعيد بناء العلاقة بين الدليل والحكم، ويزيد القدرة على رؤية ما كان

مستبعدًا، ويمنح العقل وعيًا أكبر بالشروط التي صنعت مواقفه. ولذلك قد يكون تغيير الآراء أقل أهمية من تغيير طرائق إنتاجها. فالعقل ينضج حين لا يكتفي بمراجعة ما يفكر فيه، بل يراجع كيف يفكر.

غير أن المرونة ليست فضيلةً مطلقة؛ إذ يمكن أن تتحول إلىٰ عجز عن الاستقرار، كما يمكن للثبات أن يتحول إلىٰ جمود. والعقل الناضج ليس العقل الذي يقبل كل تغيير، ولا الذي يرفضه، بل الذي يميز بين ما يستحق الحفظ وما يستوجب التجاوز. وهو لا يوازن بينهما بحساب شكلي، بل من خلال قدرة معيارية تربط المعرفة بالحقيقة، والفعل بالمسؤولية، والتجربة بالمآل.

يتحدد السؤال عن العقل المكتمل ضمن هذه الرؤية. فإذا كان الاكتمال يعني بلوغ حالة لا يعود العقل بعدها محتاجًا إلىٰ التعلم أو التصحيح، فلا يوجد عقل إنساني مكتمل. فكل معرفة محدودة بأفقها، وكل تجربة قابلة لإعادة التأويل، وكل حكم يمكن أن يواجه واقعًا يكشف نقصه. والقول بعقل مكتمل بهذا المعنىٰ يفترض خروجًا من التاريخ والجسد والخبرة، أي خروجًا من الشروط التي تجعل العقل الإنساني ممكنًا.

أما إذا كان الاكتمال يعني بلوغ درجة من التنظيم تمكّن العقل من الوعي بحدوده، وفحص معاييره، والتعلم من خطئه، فإن الاكتمال يصبح صفةً وظيفية لا نهايةً وجودية. فالعقل المكتمل ليس الذي بلغ آخر المعرفة، بل الذي امتلك القدرة علىٰ إبقاء المعرفة مفتوحةً علىٰ التصحيح. ولا يكون كماله في انعدام النقص، بل في وعيه بالنقص وتحويله إلىٰ دافع للبحث.

وتتميز هذه النظرية عن التصورات التي تساوي النضج بالاستقرار النهائي؛ إذ ترىٰ أن أعلىٰ صورة للعقل لا تتحقق عندما يتوقف تكوّنه، بل عندما يصبح تكوّنه واعيًا. ففي المراحل الأولىٰ يتغير العقل من غير أن يدرك تمامًا قوانين تغيره، أما في مراحله العليا فيستطيع أن

يلاحظ تحيزاته، ويفحص مصـــادر مفاهيمه، ويميز بين ما ورثه وما اختاره، وأن يشـــارك في إعادة بناء ذاته بدل أن يبقىٰ مجرد نتيجة لقوىٰ لا يعيها.

إن العقل ثابت من حيث حاجته إلىٰ الوحدة، ومتكوّن من حيث انفتاحه علىٰ العالم. وهو متصـل بذاته، لكنه لا يسـاوي ذاته في كل لحظة. يحمل ماضـيه من غير أن يكون أسـيره، ويتجه إلىٰ مســتقبله من غير أن يملكه، ويظل في الحاضــر يعيد ترتيب العلاقة بين ما كان وما يمكن أن يكون. ومن ثم لا يكون التكوّن مرحلةً تسبق اكتمال العقل، بل الصيغة الأنطولوجية لوجوده؛ فالعقل لا يكتمل بالخروج من الصــيرورة، وإنما يرقىٰ داخلها كلما ازداد وعيًا بشروطها وقدرةً علىٰ توجيهها.

الفصل السابع
العقل بين الطبيعة والثقافة

من أكثر الأسئلة حضورًا في تاريخ الفكر الإنساني سؤالٌ ظل يتكرر بأشكال مختلفة، وإن تغيرت مفرداته ومناهجه، وهو: هل العقل ابن الطبيعة أم ابن الثقافة؟ وقد بدا هذا السؤال في ظاهره سؤالًا عن المصدر، لكنه في عمقه سؤال عن ماهية العقل ذاته؛ إذ إن الجواب عنه يحدد ما إذا كان العقل حقيقةً بيولوجيةً تتكشف تدريجيًا، أم حقيقةً تاريخيةً تصنعها البيئة الاجتماعية، أم أنه بنية أكثر تعقيدًا تنشأ من التفاعل المستمر بين المجالين. ولهذا لم يكن الخلاف بين المدارس الفلسفية والعلمية مجرد اختلاف في تفسير بعض الظواهر النفسية، بل كان اختلافًا في تصور الإنسان نفسه، وفي فهم العلاقة بين الفطرة والتاريخ، وبين الاستعداد والتكوين، وبين الإمكان والتحقق.

لقد اتجهت بعض الدراسات البيولوجية الحديثة إلىٰ تفسير العقل من خلال البنية العصبية، وعدّت الدماغ الأصل الذي يمكن رد جميع الظواهر العقلية إليه. وقد ازداد هذا الاتجاه قوةً مع التقدم الكبير في علوم الأعصاب والوراثة، حتىٰ نشأ انطباع لدىٰ بعض الباحثين بأن العقل ليس أكثر من الوظيفة العليا للدماغ، وأن كل ما يسمىٰ بالفكر أو الإرادة أو الأخلاق أو الإبداع يمكن تفسيره في النهاية بوصفه نشاطًا عصبيًا بالغ التعقيد. ولا شك أن هذه الدراسات كشفت جوانب لم تكن معروفة من قبل، وأثبتت أن العقل لا يعمل بمعزل عن الأساس البيولوجي الذي يحمله، وأن أي تغير في هذا الأساس ينعكس بدرجات متفاوتة علىٰ العمليات الإدراكية والانفعالية والمعرفية.

غير أن هذا التقدم العلمي، علىٰ أهميته، لا يحسم السؤال الفلسفي. فمعرفة الآلية التي تعمل بها الخلايا العصبية لا تفسر وحدها كيف ينشأ المعنىٰ، ولا كيف تتحول الإشارات

الكهربائية إلىٰ مفاهيم، ولا كيف يصبح الإنسان قادرًا علىٰ إنتاج الحقيقة أو الجمال أو الواجب. إن الانتقال من الوصف العصبي إلىٰ المعنىٰ الإنساني ليس انتقالًا كميًا، وإنما انتقال بين مستويين مختلفين من التحليل. ولهذا فإن اختزال العقل إلىٰ بيولوجيا الدماغ يشبه اختزال اللغة إلىٰ الذبذبات الصوتية، أو اختزال الموسيقىٰ إلىٰ حركة الهواء؛ فهو يفسر الحامل، لكنه لا يستنفد المحمول.

وفي الجهة الأخرىٰ، ظهرت اتجاهات جعلت الثقافة هي الأصل الحقيقي للعقل. فالإنسان، وفق هذا التصور، لا يصبح كائنًا عاقلًا إلا من خلال اللغة، والتعليم، والعلاقات الاجتماعية، والرموز، والقيم، والمؤسسات. وما يظنه الإنسان أفكارًا شخصية ليس في حقيقته إلا انعكاسًا للبنية الثقافية التي نشأ فيها. وقد بلغت بعض صور هذا الاتجاه حدّ القول إن العقل ليس إلا نتاجًا للخطاب السائد، أو أن كل أشكال التفكير مشروطة بالبنية الثقافية التي أنتجتها.

وقد أسهم هذا الاتجاه في الكشف عن أثر البيئة الثقافية في تشكيل أنماط الإدراك والتقويم، وأثبت أن العقل لا ينمو خارج اللغة والتواصل والتاريخ، لكنه وقع بدوره في اختزال مغاير؛ إذ كاد يحول الإنسان إلىٰ مجرد نتيجة للقوىٰ الاجتماعية، وأصبح من العسير تفسير قدرة العقل علىٰ نقد الثقافة نفسها، أو إنتاج مفاهيم لم تكن موجودة فيها، أو تجاوز الأطر التي نشأ داخلها. ولو كان العقل انعكاسًا كاملًا لثقافته لما أمكن تفسير الثورات الفكرية الكبرىٰ، ولا ظهور المبدعين الذين غيروا مسار الحضارات، ولا نشوء الأفكار التي اصطدمت ابتداءً بالبيئة التي خرجت منها.

ومن هنا فإن الثنائية التقليدية بين الطبيعة والثقافة تعجز عن تفسير الواقع الكامل للعقل؛ لأن كل طرف منها يفترض أن أحد المجالين يعمل والآخر يتلقىٰ. أما النظرية التي يتأسس عليها هذا الكتاب فتنطلق من تصور مختلف، يرىٰ أن العقل لا ينتمي إلىٰ الطبيعة وحدها ولا إلىٰ الثقافة وحدها، بل يتولد من جدلية مستمرة بين الاستعداد البيولوجي والإمكان الثقافي.

فالطبيعة تمنح العقل شروط إمكانه الأولىٰ، والثقافة تمنحه أ شكال تحققه التاريخية، لكن أيـًا منهما لا يستطيع أن ينتج العقل منفردًا.

إن البيولوجيا لا تكتب مضمون العقل، وإنما تمنحه القدرة علىٰ أن يكتب نفسه. فهي لا تحدد اللغة التي سيتكلمها الإنسان، ولا الدين الذي سيعتنقه، ولا الفلسفة التي سيدافع عنها، لكنها تحدد الإطار العضـوي الذي يجعل التعلم واللغة والتجريد ممكنة. وفي المقابل لا تسـتطيع الثقافة أن تخلق العقل من العدم، لأنها تحتاج إلىٰ بنية قادرة علىٰ اسـتقبال الرموز، والاحتفاظ بها، وإعادة تنظيمها، وإنتاج دلالات جديدة منها. ولذلك فإن العلاقة بين الطبيعة والثقافة ليسـت علاقة تنافس علىٰ ملكية العقل، بل علاقة تأسـيس متبادل، لا يكتمل أحد طرفيها من دون الآخر.

ويترتب علىٰ ذلك أن البيولوجيا ليست قدرًا مغلقًا، كما أن الثقافة ليست سلطةً مطلقة. فالإنسـان يولد بمجموعة من الإمكانات، لكن هذه الإمكانات لا تتحول إلىٰ عقل فعلي إلا عبر مسار طويل من التفاعل مع العالم. وفي الوقت نفسه لا تستطيع الثقافة أن تفعل ما تشاء بالعقل؛ لأن البنية البيولوجية تضـع حدودًا لما يمكن اكتسـابه، كما تمنح إمكانات لا يمكن إلغاؤها بالكامل. فالعقل ليس نتاج الوراثة وحدها، ولا صناعة المجتمع وحده، بل هو الكيفية التي تتفاعل بها الإمكانات الطبيعية مع الشـروط الثقافية حتىٰ تنشـأ بنية قادرة علىٰ الفهم والتأويل والنقد والإبداع.

وهذا الفهم يتجاوز النزعة الحتمية في الاتجاهين معًا. فلا الجينات تحكم مسـتقبل العقل بصـورة نهائية، ولا البيئة الثقافية تسـتطيع أن تمحو كل أثر للفطرة والاسـتعداد. إن العقل يحتفظ دائمًا بمسـاحة من الحرية البنيوية، لأنه لا يتلقىٰ المؤثرات كما هي، بل يعيد تنظيمها وفق بنيته الخاصـة، ويختار بينها، ويعيد تأويلها، ويمنحها معاني لم تكن كامنة فيها ابتداءً. ومن هنا لا يكون العقل مجرد حصـيلة للطبيعة أو الثقافة، بل يصـبح قوةً ثالثةً

تنشـــأ من تفاعلهما، ثم تعود فتؤثر فيهما معًا، فتغير البيئة التي شـــكلته، وتعيد توجيه الإمكانات التي حملتها الطبيعة منذ البداية.

لا تعمل الوراثة في تكوين العقل بوصـفها نصًـا مغلقًا يحدد منذ البداية صـورة الإنسـان النهائية، كما لا تعمل البيئة بوصـفها قوةً خارجيةً قادرةً علىٰ محو كل ما حمله الكائن من اسـتعدادات أولية. إن العلاقة بينهما أكثر تركيبًا من أن تُختزل في مفاضـلة بسـيطة بين ما هو موروث وما هو مكتسـب؛ لأن الوراثة نفسـها لا تتحقق إلا داخل بيئة، والبيئة لا تؤثر في فراغ، بل في بنية حية لها حدودها وقابلياتها واستجاباتها الخاصة. ومن ثم فإن العقل لا ينشأ من جمع العاملين، بل من الطريقة التي يتفاعلان بها عبر الزمن.

وقد اتجهت بعض الدراسـات الوراثية إلىٰ تفسـير الفروق العقلية بالاسـتعداد الجيني، وربطت بين أنماط معينة من الأداء المعرفي وبين الموروث البيولوجي. وقد أسهم هذا الاتجاه في تصـحيح المبالغة التي جعلت الإنسـان قابلًا للتشـكيل بلا حدود، لكنه وقع أحيانًا في نزعة حتمية توهم أن الجينات تحمل مسـبقًا مصـير الذكاء والشـخصـية والقدرة علىٰ التعلم. والحقيقة أن الجينات لا تحمل أفكارًا ولا أحكامًا ولا منظومات قيم، بل تحمل إمكانات للتكوين، وحدودًا للاستجابة، واستعدادات قد تتقوىٰ أو تضعف بحسب شروط النمو.

إن الوراثة تمنح العقل مجالًا من الإمكانات، لا نتيجةً واحدةً محتومة. فهي ترسـم نطاقًا أوليًا، لكنها لا تحدد المسار التفصيلي الذي سيسلكه الفرد داخله. وقد تتقارب الاستعدادات البيولوجية بين أفراد، ثم تختلف النتائج العقلية اختلافًا واسـعًا تبعًا لاختلاف البيئة والتربية والفرص والخبرات. وهذا يعني أن الجين لا يعمل كأمر نهائي، بل كعامل يدخل في شـبكة من التفاعلات، بحيث يتغير أثره باختلاف السياق الذي يتفعل فيه.

وفي المقابل، بالغت بعض الاتجاهات البيئية في جعل العقل نتاجًا مباشـرًا للمحيط. وقد ظهر هذا بوضـوح في السـلوكية التي اهتمت بالمثير والاسـتجابة والتعزيز، ورأت أن السـلوك يمكن تشـكيله عبر تنظيم البيئة. وكان لهذا الاتجاه فضـل في الكشـف عن أثر التعلم والعادة،

لكنه اختزل الإنسان إلىٰ سطح تستجيب عليه المؤثرات، وأغفل أن العقل لا يستقبل البيئة استقبالًا آليًا. فالحدث الواحد لا يترك الأثر نفسه في كل عقل، لأن كل ذات تفسره من داخل تاريخها واستعداداتها وبنيتها الانفعالية والمعرفية.

إن البيئة لا تصنع العقل كما تصنع القوالب المتشابهة، بل تقدم له عالمًا من الاحتمالات والحدود. وقد تكون البيئة غنية بالمثيرات لكنها فقيرة بالمعنىٰ، وقد تكون محدودة الموارد لكنها عميقة في الحضور الإنساني. ولذلك لا يقاس أثرها بعدد الأشياء المتاحة فقط، بل بنوعية العلاقات، وبقدرتها علىٰ توليد الأمن والثقة والسؤال والمبادرة. فالعقل لا ينمو بالمعلومات وحدها، وإنما ينمو في مجال يسمح له بأن يخطئ ويجرب ويراجع من غير أن يتحول الخطأ إلىٰ إدانة دائمة.

وتأتي التربية في موضع أكثر دقة؛ لأنها ليست مجرد جزء من البيئة، بل تدخل واعٍ في تشكيلها. فالتربية لا تنقل المعارف فقط، وإنما تصنع العادات العقلية التي تحدد كيف يُستقبل العلم، وكيف تُطرح الأسئلة، وكيف يُفهم الاختلاف. وقد عرف تاريخ الفكر تصورات متباينة لها؛ فقد رأىٰ أفلاطون فيها وسيلةً لتوجيه النفس نحو الحقيقة، وربطها أرسطو بتكوين الفضيلة والعادة، وجعلها روسو مجالًا لحماية الطبيعة الأصلية من فساد المجتمع، بينما رأت اتجاهات حديثة أنها أداة لإعادة إنتاج النظام الاجتماعي أو لتكوين القدرة النقدية.

غير أن التربية، في ضوء النظرية التي تتأسس هنا، ليست تلقينًا لمحتوىٰ ولا إطلاقًا عفويًا للاستعدادات، بل عملية تنظيم للعلاقة بين القابلية والواقع. فهي لا تملأ عقلًا فارغًا، ولا تكتفي بإزالة العوائق أمام طبيعة مكتملة، وإنما تشارك في بناء البنية التي ستتعامل مع المعرفة لاحقًا. إنها تعلم الإنسان لا ما يفكر فيه فقط، بل كيف يميز، وكيف يربط، وكيف يشك، وكيف يؤجل الحكم، وكيف يراجع ما ظنه يقينًا.

ومن هنا يمكن للتربية أن تكون قوة تحرير أو قوة إخضاع. فهي تحرر حين توسع مجال السؤال، وتمنح المتعلم أدوات فحص ما يتلقاه، وتجعله قادرًا علىٰ الانتقال من حفظ

الجواب إلىٰ فهم شروطه. وتتحول إلىٰ إخضاع حين تقدم الموروث بوصفه مغلقًا، أو تجعل الطاعة معيارًا للفهم، أو تربط المعرفة بالخوف. وفي الحالتين لا يكون أثرها عابرًا، لأنها تنقش في العقل نمط علاقته بالحقيقة والسلطة والآخر.

إن السلطة الحقيقية للتربية لا تكمن في كمية ما تضيفه، بل في الطريقة التي ترتب بها الداخل العقلي. فقد يتعلم الإنسان نصوصًا كثيرة من غير أن تتغير بنيته، وقد يواجه سؤالًا واحدًا فيعيد تنظيم تصوراته كلها. ولذلك ينبغي التمييز بين التعليم بوصفه نقلًا، والتربية بوصفها تكوينًا. الأول يزيد المخزون، أما الثانية فتعيد بناء الآلة التي تنتج الفهم.

إن الوراثة تمنح الإمكان، والبيئة تقدم المجال، والتربية تصوغ طريقة التفاعل بينهما. ولا يملك أي منها سلطة مطلقة؛ لأن العقل لا ينفعل بها فقط، بل يدخل معها في علاقة دائرية. فالإنسان يتأثر ببيئته، ثم يعيد تشكيلها، ويتلقىٰ التربية، ثم يفحصها، ويحمل استعداداته، ثم يوجهها بخبراته وقراراته. ومن هذه الحركة ينشأ العقل بوصفه قدرةً علىٰ تجاوز شروطه من داخلها، لا علىٰ الانفصال عنها.

لا تتدخل الحضارة في تشكيل العقل بوصفها خلفيةً بعيدةً تحيط به من الخارج، بل تسهم في بناء طرائق إدراكه للزمان والمكان والسلطة والمعرفة والعمل والمصير. فكل حضارة لا تنتج أدواتها ومؤسساتها فحسب، وإنما تنتج أيضًا صورةً ضمنيةً للإنسان، وتحدد ما الذي يعد معرفةً معتبرة، وما الذي يُستبعد بوصفه وهمًا أو خرافة، وما الذي يُرفع إلىٰ منزلة المقدس، وما الذي يُحصر في دائرة المنفعة. ومن ثم فإن العقل الحضاري لا يعني وجود عقول بشرية مختلفة في أصلها، بل يعني أن البنية العقلية العامة تتحقق داخل أنساق تاريخية تمنحها أولوياتها ومفرداتها ومعاييرها.

وقد ركزت بعض الدراسات الحضارية، منذ شبنغلر وتوينبي، علىٰ أن لكل حضارة روحًا أو نمطًا داخليًا يميزها، وأن التاريخ لا يتحرك وفق خط واحد، بل عبر عوالم حضارية لكل منها تصورها الخاص للوجود. وقد كشفت هذه الرؤىٰ أثر البنية الكلية للحضارة في

توجيه الفكر، لكنها قاربت أحيانًا تحويل الحضارات إلىٰ كيانات مغلقة، حتىٰ بدا العبور بينها أو إنتاج المشترك الإنساني أمرًا بالغ الصعوبة. وفي المقابل، افترضت بعض فلسفات التنوير وجود عقل كوني قادر علىٰ تجاوز جميع الخصوصيات، لكنها لم تنتبه دائمًا إلىٰ أن هذا العقل الكوني نفسه صيغ تاريخيًا داخل تجربة حضارية محددة.

إن الحضارة لا تخلق القدرة علىٰ التفكير، لكنها تمنح التفكير موضوعاته المركزية ونظام أولوياته. ففي حضارة تضع الخلاص في مركز رؤيتها، يتشكل العقل حول معنىٰ المصير والواجب والغاية. وفي حضارة تجعل التقدم المادي القيمة العليا، يعاد تنظيم العقل حول الإنتاج والسيطرة والفعالية. وفي حضارة تعلي من شأن الجماعة، يتحدد مفهوم الذات من خلال الانتماء، بينما تميل حضارة أخرىٰ إلىٰ بناء الفرد بوصفه مركزًا مستقلًا للقرار. وهذه الاختلافات لا تمس سطح الفكر فقط، بل تتغلغل في بنيته العميقة، فتحدد كيف يُفهم النجاح والفشل، والحرية والطاعة، والزمن والإنجاز.

غير أن العقل لا يظل أسير النموذج الحضاري الذي نشأ فيه؛ إذ يستطيع أن يجعل حضارته نفسها موضوعًا للنقد. وهذه القدرة هي ما يمنع الحضارة من التحول إلىٰ قدر مغلق. فكل حضارة تحمل داخلها إمكانات تجاوزها، لأنها تنتج تناقضات وأسئلة لا تستطيع مؤسساتها القائمة استيعابها دائمًا. ومن هنا يظهر المفكرون والمصلحون والأنبياء والفلاسفة بوصفهم لحظات ينقلب فيها الوعي علىٰ انتظامه الموروث، لا لينفصل عن حضارته، بل ليعيد بناءها من داخلها.

أما الدين فيمثل أحد أعمق القوىٰ التي أسهمت في تشكيل العقل الإنساني، لأنه لا يقدم تفسيرًا جزئيًا لظاهرة من الظواهر، بل يمنح الإنسان أفقًا كليًا يربط الوجود بالمعنىٰ، والفعل بالمصير، والحياة بما يتجاوزها. ولذلك لا يعمل الدين في مستوىٰ الاعتقاد وحده، بل يعيد تنظيم الزمن والذاكرة والضمير والجماعة. إنه يحدد ما الذي ينبغي أن يُراد، لا ما الذي يمكن معرفته فقط، ويمنح العقل معيارًا يتجاوز الرغبة المباشرة والمنفعة العاجلة.

وقد اختلفت الدراسات السابقة في تفسير أثر الدين في العقل. فبعض الاتجاهات العقلانية الحديثة رأته مرحلةً مبكرةً في تطور الوعي، أو صورةً رمزيةً لمعانٍ سيعيد العقل الفلسفي صياغتها. بينما نظر إليه ماركس من زاوية علاقته بالبنية الاجتماعية والاغتراب، وربطه فرويد بالحاجة النفسية والحماية الأبوية، في حين رأىٰ دوركايم أن المقدس يعبر عن القوة الجمعية للمجتمع. وقد كشفت هذه التصورات أبعادًا نفسيةً واجتماعيةً وتاريخيةً حقيقية، لكنها غالبًا اختزلت الدين إلىٰ وظيفة يؤديها، وتجاهلت إمكان أن يكون مصدرًا مستقلًا للمعنىٰ والتكليف وإعادة بناء الذات.

إن التمييز بين الدين بوصفه تجربةً تأسيسيةً والدين بوصفه مؤسسةً تاريخيةً ضروري لفهم أثره في العقل. فالتجربة الدينية الأولىٰ قد تفتح الوعي علىٰ معنىٰ يتجاوز المألوف، وتحرره من أسر الواقع القائم، وتعيد ترتيب العلاقة بين القوة والحق، وبين الذات والمسؤولية. أما المؤسسة الدينية فتقوم بحفظ هذه التجربة ونقلها، لكنها قد تحولها أحيانًا إلىٰ نظام مغلق من الأجوبة، فتستبدل الحضور الحي بالامتثال الشكلي، وتستخدم المقدس لتثبيت أنماط تاريخية قابلة للنقد.

ولهذا يمكن للدين أن ينتج عقلًا تحرريًا أو عقلًا امتثاليًا، تبعًا لطريقة حضوره. فهو تحرري حين يجعل الإنسان مسؤولًا أمام معيار أعلىٰ من السلطة والمصلحة، ويمنحه القدرة علىٰ مقاومة الظلم، ويفتحه علىٰ السؤال الأخلاقي. وهو امتثالي حين يحتكر التأويل، ويغلق باب الاجتهاد، ويجعل الطاعة للمؤسسة مساويةً للطاعة للحقيقة. المشكلة لا تكمن في الدين من حيث هو أفق للمعنىٰ، بل في الكيفية التي تتحول بها دلالاته إلىٰ سلطة تاريخية.

إن الحضارة تمنح العقل صور العالم الكبرىٰ، والدين يمنحه إمكان ربط هذه الصور بمعنىٰ نهائي. لكن أيًا منهما لا يعمل بصورة منفردة، لأن الدين يتجسد داخل الحضارة، والحضارة تعيد تفسير الدين وفق شروطها ومصالحها وتوازناتها. ومن هذه العلاقة تنشأ

أنماط متعددة من العقل الديني: عقل يكتفي بحفظ الموروث، وعقل يحوله إلىٰ أداة للهيمنة، وعقل يستعيد منه الطاقة الأخلاقية والنقدية.

إن النظرية المستقلة التي تتأسس هنا لا تجعل الحضارة أو الدين مصدرًا وحيدًا للعقل، بل تنظر إليهما بوصفهما قوتين من قوىٰ التكوين العميق. فهما لا تملكان العقل امتلاكًا مطلقًا، لأن العقل قادر علىٰ فحصهما وإعادة تأويلهما. غير أن هذه القدرة نفسها لا تنشأ خارج التاريخ، بل تتكون داخل اللغة والذاكرة والمؤسسة والتجربة. ولذلك لا يكون العقل حرًا حين يتوهم أنه بلا جذور، بل حين يعرف جذوره، ويميز بين ما يمنحه المعنىٰ وما يحجبه، وبين ما يفتح إمكانه وما يحوله إلىٰ تابع.

لا يعمل الاقتصاد في تشكيل العقل من خلال مستوىٰ المعيشة وحده، ولا تقتصر آثاره علىٰ توزيع الثروة أو تحديد فرص التعليم والعمل، بل يتدخل في بناء صورة الإنسان عن ذاته، وعن الزمن، وعن القيمة، وعن حدود الممكن. فالنظام الاقتصادي لا ينظم تبادل السلع فحسب، وإنما ينظم أيضًا الرغبات، ويعيد ترتيب الأولويات، ويحدد ما الذي يستحق السعي، وما الذي يمكن التضحية به، وما الذي يُقاس، وما الذي يفقد منزلته لأنه لا يقبل القياس. ومن هنا لا يكون الاقتصاد بنيةً ماديةً تقابل الوعي، بل قوةً تشارك في إنتاج أنماط مخصوصة من الإدراك والحكم والسلوك.

وقد منح ماركس البنية الاقتصادية موقعًا حاسمًا في تفسير الوعي، فرأىٰ أن شروط الإنتاج وعلاقاته تسهم في تشكيل الأفكار والمؤسسات وصور الوعي الاجتماعي. وقد كشف هذا التصور بعمق أن كثيرًا مما يبدو مستقلًا في الفكر قد يرتبط بمصالح مادية وببنىٰ طبقية وتاريخية، لكنه اقترب في بعض صوره من جعل الاقتصاد علةً نهائيةً تفسر بقية الظواهر. وفي المقابل تعاملت بعض الفلسفات المثالية مع الأفكار بوصفها القوة المحركة للتاريخ، من غير أن تمنح شروط العيش والعمل والملكية ما تستحقه من أثر. وكلا

الاتجاهين، حين ينفرد، يعجز عن فهم العلاقة الدائرية التي يتشكل فيها الاقتصاد بالعقل، كما يتشكل العقل بالاقتصاد.

إن نمط الإنتاج لا يحدد مضمون التفكير بصورة مباشرة، لكنه يبني إيقاعًا عامًا للحياة. فالاقتصاد الزراعي ينشئ علاقةً بالزمن تختلف عن العلاقة التي ينشئها الاقتصاد الصناعي، كما أن اقتصاد السوق السريع يعيد تشكيل معنىٰ الانتظار والنجاح والجدارة. وحين تتحول السرعة إلىٰ قيمة، يبدأ العقل في قياس الأشياء بقدرتها علىٰ الإنجاز العاجل، وقد يفقد الصبر والتأمل والبطء المعرفي منزلتها. وحين تصبح القيمة السوقية مقياسًا شبه كلي، يتسلل منطق الثمن إلىٰ مجالات لم تُنشأ أصلًا للبيع، فيعاد تصور المعرفة والعمل والإنسان داخل لغة الربح والخسارة.

ولا يعني ذلك أن الإنسان محكوم اقتصاديًا حكمًا مطلقًا؛ إذ يستطيع العقل أن يكشف منطق الاقتصاد الذي يشكله، وأن يميّز بين الضرورة وبين النظام التاريخي الذي يقدم نفسه بوصفه ضرورة. لكنه لا يقوم بهذا النقد من خارج الواقع المادي؛ لأن الجوع والحرمان والقلق وعدم الاستقرار ليست أفكارًا مجردة، بل أوضاع تضيق معها مساحة الانتباه، وتعيد ترتيب الحاجات، وقد تجعل البقاء سابقًا علىٰ التأمل. ومن ثم فإن الحرية العقلية نفسها تحتاج إلىٰ حد أدنىٰ من الشروط المادية التي تمنح الإنسان وقتًا وأمنًا وقدرةً علىٰ المسافة النقدية.

أما السياسة فتؤثر في العقل من خلال السلطة التي تملك تعريف المشروع والممنوع، والمقبول والمنحرف، والحقيقة الرسمية والقول المحظور. فالسلطة السياسية لا تكتفي بإدارة الأفعال، بل تسعىٰ غالبًا إلىٰ إدارة التصورات التي تجعل تلك الأفعال ممكنة. إنها تنتج اللغة العامة، وتعيد بناء الذاكرة الجمعية، وتختار ما يُحتفىٰ به من التاريخ وما يُهمش، وتحدد صور المواطن والعدو والولاء والخيانة. ولذلك فإن أثر السياسة في العقل لا يظهر فقط في

الخوف المباشر من العقوبة، بل في تكوين حدود داخلية قد تمنع الإنسان من التفكير في بعض الاحتمالات قبل أن يعبّر عنها.

وقد أبرز هوبز دور السلطة في كبح الصراع وضمان النظام، بينما جعل لوك مشروعيتها مرتبطةً بحماية الحقوق، وربط روسو الحرية بالإرادة العامة. ثم كشفت الدراسات الحديثة، ولا سيما لدىٰ فوكو، أن السلطة لا تعمل من المركز وحده، بل تنتشر في المؤسسات والخطابات والممارسات اليومية، وتشارك في إنتاج الذوات التي تخضع لها. وقد وسّع هذا التصور فهم السياسة، لكنه قد يهدد أحيانًا بتحويل العقل إلىٰ أثر كامل لشبكات السلطة، بحيث تصبح المقاومة نفسها غير قابلة للتفسير إلا بوصفها صورةً أخرىٰ من صورها.

إن السلطة السياسية تستطيع أن تصنع الامتثال، لكنها لا تستطيع أن تضمن الإيمان الكامل بما تفرضه. وقد يكرر الإنسان خطاب السلطة علنًا، بينما يبني في داخله مسافةً صامتةً عنها. كما قد تؤدي شدة القمع إلىٰ إنتاج عقل مزدوج: عقل ظاهر يتكيف مع المسموح، وعقل باطن يحتفظ بالشك والرفض. ومن هنا فإن السياسة لا تملك العقل امتلاكًا نهائيًا، لكنها تستطيع تشويه شروط عمله، وإفقار مجاله العام، وتحويل الخوف إلىٰ مبدأ في الإدراك والحكم.

وعند موازنة قوىٰ البيولوجيا والوراثة والبيئة والتربية والحضارة والدين والاقتصاد والسياسة، لا يظهر عامل واحد يملك السلطة المطلقة في تشكيل العقل. فالبيولوجيا تمنح الأساس، والوراثة تحدد نطاقات من الاستعداد، والبيئة تقدم شروط التفعيل، والتربية تنظّم طرائق التعلم، والحضارة تبني صور العالم، والدين يمنح المعنىٰ الأعلىٰ، والاقتصاد يعيد ترتيب الحاجات والقيم، والسياسة تضبط المجال الذي تتحرك فيه الأفكار. غير أن أثر كل قوة يتغير باختلاف موقعها داخل الشبكة وباختلاف المرحلة التاريخية.

إن السلطة الأكبر لا تعود إلىٰ عنصر مفرد، بل إلىٰ القوة القادرة علىٰ تنظيم بقية القوىٰ وإعادة تفسيرها. فقد تهيمن السياسة حين تسيطر علىٰ التربية والدين والاقتصاد والذاكرة، وقد

يهيمن الاقتصاد حين يخضع السياسة والثقافة لمنطق السوق، وقد تصبح الحضارة إطارًا كليًا يحدد معنىٰ العناصر جميعًا. لكن العقل لا يذوب تمامًا في أي منها، لأنه لا يتلقىٰ التأثيرات منفصلةً، بل يعيد تركيبها داخل وحدة قابلة للنقد.

تقوم النظرية المستقلة هنا علىٰ أن العقل يتشكل داخل بنية سلطات متراكبة، لا داخل سبب أحادي. وتختلف قوة العامل بحسب قدرته علىٰ النفاذ إلىٰ بقية العوامل، وعلىٰ التحول من ضغط خارجي إلىٰ قاعدة داخلية في الوعي. وأشد السلطات أثرًا ليست دائمًا الأكثر ظهورًا، بل تلك التي تصبح جزءًا من الطريقة التي يرىٰ بها الإنسان العالم، حتىٰ يظنها طبيعةً لا تاريخًا، وضرورةً لا اختيارًا.

ومع ذلك يحتفظ العقل بإمكان الانفصال النسبي عن شروطه، لا بالخروج منها، بل بجعلها موضوعًا للفهم. فالحرية العقلية ليست غياب التأثير، وإنما القدرة علىٰ كشفه، وترتيب مراتبه، ومقاومة تحوله إلىٰ قدر. ومن هنا لا يكون العقل ابن الطبيعة وحدها ولا ابن الثقافة وحدها، بل كائنًا يتكون عند الحد الفاصل بينهما، ثم يعود ليفحص الأصول التي كونته، ويعيد بناء علاقتها داخله.

الفصل الثامن

هل العقل ينتج الحقيقة أم يكتشفها؟

يُعدّ السؤال عن العلاقة بين العقل والحقيقة من أكثر الأسئلة تأسيسًا في الفلسفة؛ لأنه لا يبحث في طبيعة المعرفة وحدها، بل في طبيعة الوجود نفسه. فكل تصور للعقل يتضمن، بصورة ظاهرة أو خفية، تصورًا للحقيقة، كما أن كل نظرية في الحقيقة تستبطن تصورًا معينًا للعقل. ولهذا لم يكن الخلاف بين المدارس الفلسفية الكبرىٰ خلافًا حول وسائل المعرفة فقط، وإنما كان خلافًا حول ما إذا كانت الحقيقة موجودة قبل العقل، أو تولد معه، أو لا تتحدد إلا من خلال العلاقة التي تنشأ بينهما.

وقد بدا هذا السؤال في كثير من الدراسات السابقة وكأنه يفرض اختيارًا ثنائيًا: فإما أن تكون الحقيقة مستقلة استقلالًا تامًا عن العقل، فيصبح دور العقل هو اكتشافها، وإما أن تكون الحقيقة من إنتاج العقل نفسه، فتغدو المعرفة فعل بناء لا فعل كشف. غير أن هذا التقابل، علىٰ ما يبدو فيه من وضوح، يخفي قدرًا كبيرًا من التبسيط؛ لأنه يفترض أن العقل والواقع كيانان منفصلان يمكن رسم حدود فاصلة بينهما، ثم البحث بعد ذلك عن اتجاه العلاقة. بينما تكشف الخبرة الإنسانية أن المعرفة لا تتحقق في أحد الطرفين منفردًا، بل في المجال الذي يلتقي فيه الوجود بالإدراك، والموضوع بالذات، والمقاومة بالتأويل.

لقد قامت الواقعية الفلسفية، منذ صورها الأولىٰ، علىٰ الإقرار بأن العالم يمتلك وجودًا مستقلًا عن العقل، وأن الأشياء ليست في حاجة إلىٰ إدراك الإنسان لكي توجد. وقد كان لهذا الموقف فضل كبير في حماية المعرفة من السقوط في الذاتية، لأنه أقر بأن الحقيقة ليست رهينة الرغبات أو التصورات أو الاتفاقات الاجتماعية، وأن الواقع يستطيع دائمًا أن يصحح أخطاء العقل ويقاوم أوهامه. فالجبال لا تزول إذا أنكرها أحد، وقوانين الطبيعة لا تتغير بتغير الأهواء، والوقائع التاريخية لا تصبح نقيض نفسها لأن الناس اختلفوا في تفسيرها.

غير أن بعض صور الواقعية اقتربت من تصور العقل بوصفه مرآة سلبية تعكس العالم كما هو، وكأن المعرفة انتقال مباشر للواقع إلىٰ الذهن. وهنا تظهر أولىٰ الإشكالات الكبرىٰ؛ لأن العقل لا يستقبل العالم استقبالًا خامًا، وإنما يدركه من خلال اللغة، والذاكرة، والخبرة، والمفاهيم، والبنية الإدراكية التي يحملها. إن الشيء الخارجي قد يكون موجودًا استقلالًا، لكن الصورة التي يتخذها داخل العقل ليست نسخة فوتوغرافية عنه، بل نتيجة عملية معقدة من الانتقاء والتنظيم والتأويل.

ولهذا فإن استقلال الواقع لا يعني استقلال المعرفة. فالواقع قد يكون ثابتًا، لكن طرائق فهمه تتغير، وقد يكون الشيء واحدًا بينما تتعدد مستويات إدراكه. فالعالِم، والفنان، والفيلسوف، والطفل، جميعهم ينظرون إلىٰ الشيء نفسه، لكن كل واحد منهم يبني حوله شبكة مختلفة من المعاني. وهذا لا يدل علىٰ أن الواقع متعدد، وإنما يدل علىٰ أن العقل لا يكتفي بنقل الموجود، بل يعيد بناء حضوره داخل نظام من المفاهيم.

ومن هنا يبرز التمييز الضروري بين الوجود والمعرفة. فالوجود لا يتوقف علىٰ العقل، أما المعرفة فلا تقوم إلا به. وهذه التفرقة غابت عن كثير من المناقشات الفلسفية التي انتقلت من القول بأن المعرفة عقلية إلىٰ القول بأن الوجود نفسه عقلي. إن كون العقل هو الوسيط الوحيد الذي نعرف به العالم لا يستلزم أن يكون العالم من صنعه، تمامًا كما أن النظر من خلال نافذة لا يجعل النافذة هي التي أوجدت المنظر.

ومع ذلك، فإن الواقعية لا تستطيع وحدها تفسير الإبداع المعرفي. فلو كان العقل مجرد مكتشف سلبي، لما أمكن تفسير قدرته علىٰ إنتاج النماذج النظرية، أو بناء الرياضيات، أو ابتكار المفاهيم التي لم تكن معطاة في الخبرة المباشرة. كما يصعب، في ضوء الواقعية الساذجة، فهم الكيفية التي ينتقل بها الإنسان من الملاحظة الجزئية إلىٰ القانون الكلي، أو من الظاهرة المحسوسة إلىٰ البنية المجردة. فالعقل لا يعثر علىٰ القوانين كما يعثر علىٰ حجر في

الطريق، بل يبني نماذج تفسيرية تحاول الكشف عن انتظام الواقع، ثم يعرضها باستمرار لاختبار الواقع نفسه.

ولهذا فإن النظرية التي يتأسس عليها هذا الكتاب ترىٰ أن الواقعية تكشف جانبًا أساسيًا من الحقيقة، لكنها لا تستنفده. فهي محقة في تأكيد استقلال العالم عن الإدراك، لكنها لا تمنح العقل دوره الخلاق في بناء المعرفة. إن الحقيقة ليست مادة جاهزة تنتظر من يلتقطها، بل هي ثمرة لقاء بين واقع يقاوم، وعقل يفسر. ولولا مقاومة الواقع لتحولت المعرفة إلىٰ خيال، ولولا نشاط العقل لتحول الواقع إلىٰ صمت لا يحمل أي معنىٰ.

إن الحقيقة، في مستواها الأول، تمتلك استقلالها الأنطولوجي؛ فالوجود لا ينبثق من الفكر. لكن الحقيقة، في مستواها المعرفي، لا تظهر إلا داخل فعل الفهم. ومن هنا لا يكون العقل خالقًا للواقع، ولا مرآةً محايدة له، بل وسيطًا منتجًا للمعنىٰ. إنه لا يخلق وجود الأشياء، لكنه يخلق أنظمة تفسيرها، ويراجعها، ويعيد بناءها كلما ظهرت مقاومة جديدة من الواقع أو انكشف أفق جديد للفهم.

وهذا التمييز يفتح الطريق إلىٰ تجاوز الثنائية التقليدية بين الكشف والإنشاء. فالعقل يكتشف لأنه يواجه عالمًا مستقلًا عنه، وينتج لأنه لا يستطيع إدراك ذلك العالم إلا بإعادة تنظيمه داخل بنيته المفهومية. ومن ثم فإن السؤال ليس: هل العقل ينتج الحقيقة أم يكتشفها؟ بل: ما الذي يكتشفه؟ وما الذي ينتجه؟ إن الوجود يُكتشف، أما المعنىٰ فيُبنىٰ، والقانون يُصاغ، والنظرية تُنتج، ثم تُختبر باستمرار أمام واقع لا يخضع لإرادة العقل، ولكنه لا يصبح معرفةً إلا من خلاله.

إذا كانت الواقعية قد شددت علىٰ استقلال الحقيقة عن العقل، فإن البنائية نقلت مركز الثقل إلىٰ الكيفية التي تتكوّن بها المعرفة داخل الذهن وفي سياق اللغة والثقافة والتفاعل الاجتماعي. فالحقيقة، وفق هذا المنظور، لا تصل إلىٰ الإنسان في صورةٍ خام، ولا تُسلَّم إليه بوصفها واقعًا مكتملًا، بل تُبنىٰ من خلال منظومات الإدراك والتصنيف والتأويل التي يملكها

العقل. وليس المقصود بالبناء أن العقل يخلق الوجود من العدم، وإنما أنه لا يستطيع التعامل معه إلا بعد أن يعيد ترتيبه في صورة مفاهيم وعلاقات ودلالات.

وقد أسهمت البنائية المعرفية في الكشف عن أن العقل لا يستقبل التجربة استقبالًا سلبيًا، بل يشارك في تنظيمها منذ لحظة الإدراك الأولىٰ. فالطفل لا يجمع المعطيات فقط، وإنما يبني مخططات ذهنية يعيد من خلالها فهم العالم، ثم يعدل هذه المخططات كلما واجه خبرةً لا تنسجم معها. وقد أبرز بياجيه هذه الحركة من خلال عمليتي الاستيعاب والمواءمة، فالعقل إما أن يدخل الجديد في بنيته القائمة، وإما أن يعيد بناء هذه البنية لتستوعب ما ظهر له. غير أن البنائية النفسية، علىٰ أهميتها، تظل محدودة إذا لم تنتقل من وصف نمو المعرفة إلىٰ السؤال الأنطولوجي: هل البناء يتعلق بصورة الحقيقة في العقل، أم بالحقيقة ذاتها؟

هنا ينبغي التمييز بين بناء المعرفة وبناء الوجود. فالعقل يبني النموذج الذي يفهم به الواقع، لكنه لا يبني الواقع نفسه بالمعنىٰ المطلق. إن الخرائط مفهومية، أما الأرض فسابقة عليها. ومع ذلك لا يمكن الوصول إلىٰ الأرض إلا من خلال خريطة ما، مهما كانت أولية أو قابلة للتعديل. ومن ثم فإن كل معرفة تحمل أثر البنية التي أنتجتها، لكنها لا تصبح صحيحة لمجرد أنها منسجمة داخليًا؛ إذ يجب أن تظل قابلةً للمراجعة أمام مقاومة الواقع.

أما المثالية فقد دفعت دور العقل إلىٰ مدىٰ أبعد. ففي بعض صورها لا يكون العقل مجرد شريك في تنظيم الخبرة، بل يصبح الشرط الذي لا يظهر الوجود إلا من خلاله. وقد كان كانط حاسمًا في هذا التحول حين ميّز بين الشيء في ذاته والظاهرة كما تتشكل ضمن صور الحس ومقولات الفهم. فالعقل لا يدرك الأشياء كما هي مستقلةً عن شروط المعرفة، وإنما كما تظهر له من خلال بنيته القبلية. وهكذا لم تعد المعرفة نسخةً عن الواقع، بل أصبحت نتيجة تعاون بين معطىٰ خارجي وصور تنظيمية سابقة.

وقد حفظ هذا التصور للواقع استقلالًا من جهة، لكنه وضع حدًا صارمًا أمام إمكان معرفته في ذاته من جهة أخرىٰ. فالإنسان يعرف الظواهر، لا الأشياء كما هي في استقلالها

المطلق. وقد مثّل هذا الموقف لحظةً فلسفيةً عميقة، لأنه كشف أن العقل ليس أداةً شفافةً، لكنه ترك فجوةً بين الوجود كما هو والوجود كما يظهر. وإذا كانت الحقيقة لا تتجاوز الظاهرة، فهل يبقىٰ للقول باستقلال الواقع معنىٰ معرفي فعلي، أم يتحول إلىٰ افتراض لا يمكن التحقق منه؟

وفي المثالية المطلقة، كما عند هيغل، تتقلص المسافة بين الفكر والوجود أكثر؛ إذ يصبح الواقع قابلًا للفهم لأنه يحمل في ذاته بنيةً عقلية، ويغدو التاريخ مسارًا لتكشف الروح عن نفسها. وقد منحت هذه الرؤية العقل منزلةً كونية، لكنها اقتربت من تحويل كل ما هو واقعي إلىٰ لحظة في تطور الفكر، بحيث يصبح من الصعب الحفاظ علىٰ مقاومة الوجود للعقل. فإذا كان كل واقع معقولًا في نهاية الأمر، فكيف يمكن تفسير العبث، والانكسار، والشر، وما يظل خارج القدرة علىٰ الإدماج في نسق كلي؟

إن النظرية المستقلة التي تتأسس هنا تستفيد من البنائية والمثالية من غير أن تسلّم لهما تسليمًا كاملًا. فهي تقر بأن المعرفة مبنية، وأن العقل يشارك في تكوين صورتها، لكنها ترفض الانتقال من هذا الإقرار إلىٰ القول إن الحقيقة لا وجود لها خارج البناء. فكون الإنسان لا يعرف إلا من خلال مقولاته لا يعني أن مقولاته تخلق ما تعرفه، بل يعني أن كل حقيقة معرفية تحمل بعدين: بعدًا يعود إلىٰ الواقع، وبعدًا يعود إلىٰ طريقة ظهوره للعقل.

ولهذا لا ينبغي فهم البناء بوصفه اختراعًا حرًا، بل بوصفه استجابةً منظمة لمقاومة الوجود. فالعقل لا يبني ما يشاء، وإنما يبني داخل حدود ما يسمح به الواقع. وكلما ابتعد البناء عن هذه المقاومة تحول إلىٰ وهم أو نسق مغلق. إن قوة الحقيقة لا تأتي من العقل وحده ولا من الخارج وحده، بل من مقدار التوافق الذي يتحقق بين بنية التأويل وبنية ما يُؤوَّل.

ومن هنا يظهر الفرق بين الحقيقة والتمثيل. الحقيقة ليست التمثيل نفسه، لكنها لا تصل إلينا إلا من خلاله. وقد تكون التمثيلات متعددة، متفاوتةً في القوة والدقة والقدرة علىٰ التفسير، من غير

أن يؤدي تعددها إلىٰ إنكار وجود مرجع مشترك. فالتعدد لا يعني أن كل بناء صحيح، بل يعني أن الحقيقة أوسع من صورة واحدة، وأن العقل قد يقترب منها بدرجات متفاوتة.

إن البنائية تكشف أن المعرفة عملية إنتاج، والمثالية تكشف أن العقل شرط للظهور، لكن الواقعية تذكّر بأن هناك ما لا يذوب في هذا الظهور. والنظرية التي تتبلور هنا تجمع هذه الأبعاد داخل علاقة غير اختزالية: الوجود مستقل، والظهور مشروط، والمعرفة مبنية، والحقيقة تقاس بقدرة البناء علىٰ الوفاء بما يكشفه الواقع، لا بقدرته علىٰ الانغلاق علىٰ نفسه.

إذا كانت الواقعية قد ربطت الحقيقة باستقلال الواقع، والبنائية والمثالية قد أبرزتا دور العقل في تشكيل المعرفة، فإن البراغماتية نقلت السؤال إلىٰ ميدان الفعل، وجعلت قيمة الفكرة مرتبطةً بما تفضي إليه من نتائج. فالحقيقة، في هذا الأفق، لا تُفهم بوصفها تطابقًا ساكنًا بين الفكر والشيء، بل بوصفها قدرةً علىٰ العمل داخل الخبرة، وعلىٰ حل المشكلات، وعلىٰ توجيه السلوك توجيهًا ناجحًا. وقد مثّل هذا التحول اعتراضًا علىٰ الفلسفات التي عزلت الحقيقة عن الحياة، وحولتها إلىٰ علاقة نظرية خالصة لا يُعرف أثرها في الواقع.

وقد رأىٰ بيرس أن معنىٰ الفكرة يتحدد من خلال آثارها العملية القابلة للتصور، وربط الحقيقة بما يمكن أن يستقر عليه البحث الحر في مداه البعيد. أما وليم جيمس فقد شدد علىٰ أن صدق الفكرة يظهر في قدرتها علىٰ العمل داخل التجربة، بينما جعل ديوي المعرفة أداةً لإعادة تنظيم المواقف الإشكالية. وقد أعادت هذه التصورات وصل العقل بالعالم الحي، وأظهرت أن المعرفة ليست ترفًا تأمليًا، بل نشاطًا ينشأ من الحاجة إلىٰ الفهم والتكيف والتحويل.

غير أن ربط الحقيقة بالنجاح يثير إشكالًا دقيقًا: هل كل ما ينجح يكون حقًا؟ قد تنجح فكرة في تحقيق غرض محدود، مع أنها خاطئة في وصف الواقع. وقد تنفع أسطورة في حفظ تماسك جماعة، لكنها لا تتحول بذلك إلىٰ حقيقة تاريخية. وقد ينجح خطاب سياسي في تعبئة الناس، مع أنه قائم علىٰ التضليل. ومن ثم لا بد من التمييز بين الفاعلية والصدق؛ فالفاعلية قد تكون علامةً علىٰ ملاءمة الفكرة، لكنها لا تكفي وحدها لإثبات حقيقتها.

إن البراغماتية تصيب حين ترفض الحقيقة المنفصلة عن إمكان الاختبار، لكنها تضعف حين تجعل المنفعة معيارًا نهائيًا. فالحقيقة قد تكون مؤلمة، وقد تعطل مصلحةً مباشرة، وقد لا تنتج أثرًا عمليًا ظاهرًا في المدىٰ القريب. كما أن الخطأ قد يكون نافعًا مؤقتًا. لذلك لا ينبغي أن يُفهم النجاح بوصفه تحقيقًا للغرض فقط، بل بوصفه قدرة الفكرة علىٰ الصمود أمام التجربة والمراجعة والنقد، وعلىٰ تفسير الوقائع من غير أن تضطر إلىٰ إنكار ما يقاومها.

أما الظاهراتية فقد اتخذت مسارًا مختلفًا؛ إذ لم تبدأ من السؤال عما إذا كان الشيء موجودًا خارج الوعي، بل من الكيفية التي يظهر بها للوعي. وقد جعل هوسرل القصدية أساسًا لكل وعي؛ فالوعي ليس جوهرًا مغلقًا، بل وعي بشيء. وهذا يعني أن الحقيقة لا تُفهم خارج علاقة الظهور التي يتجه فيها العقل نحو موضوع. فالشيء لا يحضر دفعةً واحدة، وإنما يظهر عبر وجوه متعددة، بينما يحتفظ العقل بوحدة الموضوع خلف اختلاف مظاهره.

وقد كشفت الظاهراتية أن الإدراك ليس استقبالًا لكتلة مكتملة، بل سيرورة من الانكشاف. فالطاولة التي تُرىٰ من زاوية لا تُعطىٰ بكليتها، ومع ذلك يدركها العقل بوصفها شيئًا واحدًا يتجاوز المنظور الحاضر. ومن هنا تصبح الحقيقة أفقًا يتكشف تدريجيًا، لا مضمونًا يملكه العقل مرةً واحدة. إن كل ظهور يحمل معه ما هو حاضر وما هو مؤجل، وما هو معطىٰ وما يزال ممكن الانكشاف.

وقد عمّق هايدغر هذا المنظور حين أعاد الحقيقة إلىٰ معنىٰ الانكشاف، لا إلىٰ التطابق المنطقي وحده. فالشيء يصير حقيقيًا عندما يخرج من الاحتجاب إلىٰ الظهور داخل عالم من الدلالة. غير أن الظهور نفسه لا يلغي إمكان الحجب، لأن كل كشف يترك جوانب أخرىٰ في الظل. والحقيقة، بهذا المعنىٰ، ليست امتلاكًا نهائيًا للشيء، بل حركةً بين الانكشاف والاستتار.

ومع ذلك فإن اختزال الحقيقة إلىٰ الظهور يظل ناقصًا إذا لم يُحفظ للواقع استقلاله عن كيفية حضوره. فقد يظهر الشيء علىٰ نحو مضلل، وقد تكون التجربة صادقة من حيث

حضورها للذات، لكنها خاطئة في الحكم علىٰ موضوعها. فالسراب يظهر فعلًا، لكن ظهوره لا يثبت وجود الماء. وهذا يقتضي التمييز بين صدق الخبرة بوصفها خبرةً واقعة، وصدق التأويل الذي يمنحها معناها الموضوعي.

إن الظاهراتية تكشف أن الحقيقة لا تصل إلىٰ العقل خارج الخبرة، لكنها لا تكفي وحدها لتحديد معيار الفصل بين ظهور مطابق وظهور مضلل. وهنا تعود ضرورة الواقع بوصفه مرجعًا يتجاوز الوعي، وضرورة النقد بوصفه قدرةً علىٰ اختبار ما يظهر، وضرورة التعدد المنهجي لأن الشيء لا ينكشف من منظور واحد.

وتلتقي البراغماتية والظاهراتية في رفض تصور العقل مرآةً ساكنة. الأولىٰ تجعل المعرفة فعلًا واختبارًا، والثانية تجعلها قصدًا وانكشافًا. غير أن كليهما يحتاج إلىٰ مبدأ يحد من انغلاق الحقيقة داخل الفاعلية أو الظهور. فالنجاح لا يخلق الواقع، والظهور لا يستنفد الوجود. العقل يتحرك داخل الخبرة، لكنه يظل مطالبًا بالتمييز بين ما ينفع وما يصدق، وبين ما يظهر وما يكون.

ومن هنا تتقدم النظرية المستقلة خطوةً أخرىٰ: الحقيقة ليست تطابقًا جامدًا، ولا بناءً حرًا، ولا منفعةً ناجحةً، ولا ظهورًا خالصًا؛ إنها علاقة مركبة يلتقي فيها استقلال الوجود، وبنية العقل، ومقاومة التجربة، وفاعلية الفكرة، وقابلية الانكشاف والمراجعة. وكل نظرية تلغي أحد هذه الأبعاد تنتهي إلىٰ اختزال الحقيقة في طرف واحد من أطرافها.

لا يمكن حسم موضع الحقيقة بإسنادها إلىٰ الخارج وحده، ولا بردّها إلىٰ الداخل وحده؛ لأن الحقيقة ليست شيئًا قائمًا في موضع مكاني يمكن الإشارة إليه، بل هي نسبة وجودية ومعرفية تنشأ حين ينكشف الموجود لعقل قادر علىٰ إدراكه والحكم عليه. فالوجود خارج العقل، لكن الحقيقة بوصفها معرفةً بذلك الوجود لا تتحقق إلا عبر العقل. وهذا التمييز هو المدخل الضروري لتجاوز الانقسام التقليدي بين من يجعل الحقيقة جاهزةً في العالم، ومن يجعلها مصنوعةً في الوعي.

إذا قيل إن الحقيقة خارج العقل، كان المقصود أن الأشياء والوقائع لا تتوقف في وجودها علىٰ معرفتنا بها. كانت النجوم تتحرك قبل أن تُكتشف قوانين حركتها، وكانت البنية الوراثية تعمل قبل أن يصوغ الإنسان مفهوم الجين، وكانت أحداث التاريخ قد وقعت قبل أن تُكتب رواياتها. بهذا المعنىٰ، تمتلك الحقيقة أساسًا أنطولوجيًا مستقلًا؛ إذ لا يخلق الاعتقاد وجود الشيء، ولا يلغيه إنكاره. وهذه هي القوة الجوهرية للواقعية، لأنها تحفظ للوجود قدرته علىٰ مقاومة الرغبة والتأويل والسلطة.

غير أن القول بأن الحقيقة توجد في الخارج مكتملةً يخلط بين الواقعة وبين معرفتها. فالواقع موجود، لكنه لا يصف نفسه، ولا يصوغ قوانينه، ولا يرتب دلالاته في قضايا ومفاهيم. إن سقوط جسم واقعة، أما قانون السقوط فبناء عقلي يكشف انتظامًا في الوقائع. والألم تجربة موجودة، أما تحديد معناها الطبي أو النفسي أو الأخلاقي فهو فعل تأويلي. ومن هنا لا تكون الحقيقة الخارجية جملةً جاهزةً تنتظر أن تُنقل إلىٰ العقل، بل بنيةً واقعيةً تتيح للعقل أن يصوغ عنها أحكامًا قابلةً للصدق والخطأ.

أما القول بأن الحقيقة داخل العقل فينطلق من أن كل ما نعرفه لا يصل إلينا إلا من خلال الإدراك والمفهوم واللغة. وقد نبّهت المثالية، ولا سيما منذ كانط، إلىٰ أن العقل لا يواجه عالمًا بلا وسائط، بل ينظم الخبرة وفق شروطه ومقولاته. غير أن هذا التنبيه يفقد مشروعيته حين يتحول من القول بأن المعرفة مشروطة بالعقل إلىٰ القول بأن الحقيقة من صنعه المطلق. فالعقل يستطيع أن ينتج تصورًا، لكنه لا يستطيع أن يمنحه الصدق بمجرد إنتاجه. وقد يبني نسقًا شديد الاتساق، ثم تسقطه واقعة واحدة لا يستطيع تفسيرها.

الحقيقة، إذن، ليست داخل العقل بمعنىٰ أنها حبيسة الوعي، لكنها لا تكون حقيقةً معلومةً إلا داخله. وهذه المفارقة تنحل حين يُفصل بين ثلاثة مستويات: وجود الشيء، وظهوره، والحكم عليه. وجود الشيء مستقل نسبيًا عن العقل، وظهوره يحدث داخل علاقة الإدراك، أما الحكم فهو صياغة عقلية تحاول الوفاء بما ظهر وبما ظل مقاومًا

للظهور. و بهذا يكون الخارج مصـــدر الإلزام، ويكون العقل موضـــع التكوين، وتكون العلاقة بينهما ميدان الحقيقة.

وقد اقتربت بعض النظريات الســـابقة من هذا التصـــور من جهات مختلفة. فالواقعية النقدية حافظت علىٰ اســـتقلال الوجود مع الاعتراف بأن المعرفة تاريخية وقابلة للمراجعة. والبنائية أبرزت أن العقل ينظم معطياته ولا ينسـخها. والظاهراتية كشـفت أن الشـيء لا يُعرف إلا من خلال كيفية ظهوره للوعي. والبراغماتية ربطت صـدق الفكرة باختبارها داخل الخبرة. غير أن كل اتجاه ظل مهددًا بأن يمنح أحد الأبعاد منزلةً نهائية: الواقع، أو البناء، أو الظهور، أو الفاعلية.

أما التصـــور المســـتقل الذي يتبلور هنا فيقوم علىٰ أن الحقيقة ذات بنية علائقية واقعية. وهي علائقية لأنها لا تدخل مجال المعرفة إلا من خلال التقاء العقل بالموجود، وواقعية لأنها لا تُخلق بإرادة العقل ولا تُختزل في منظومته. ليســـت العلاقة هنا حلًا وســـطًا بين الخارج والداخل، بل مســـتوىٰ ثالثًا لا يمكن اختزاله في أحدهما. فالحقيقة لا تقيم في المســـافة بين طرفين مكتملين، وإنما تتولد معرفيًا من انفتاح كل طرف علىٰ الآخر: واقع يكشـــف نفســـه ويقاوم، وعقل يستقبل ويبني وينقد.

ويقتضـــي ذلك التمييز بين ما يكتشـــفه العقل وما ينتجه. فهو يكتشـــف أن هناك موجودًا مستقلًا عنه، ويكتشف انتظامات وقيودًا لا تخضع لرغبته. لكنه ينتج المفاهيم التي يصوغ بها هذا الاكتشـــاف، والنماذج التي يفســـر بها العلاقات، واللغة التي ينقل بها المعنىٰ. يكتشـــف الجاذبية بوصـــفها انتظامًا واقعيًا، لكنه ينتج الصـــياغة الرياضـــية التي تمثلها. يكتشـــف الظلم بوصـــفه خبرةً تنتهك الإنســـان، لكنه ينتج التصـــورات القانونية والأخلاقية التي تحدد صـــوره وحدوده. ومن ثم لا يكون الإنتاج نقيض الاكتشاف، بل شرط تحققه الإنساني.

ولا تصـــبح الصـــياغة صـــحيحة لمجرد أنها محكمة، بل بقدر ما تظل مفتوحةً علىٰ التصـــحيح. فالحقيقة لا تُقاس بالاتســـاق الداخلي وحده، لأن الأوهام قد تكون متســـقة، ولا

بالنجاح العملي وحده، لأن الخطأ قد يكون نافعًا مؤقتًا، ولا بالإجماع وحده، لأن الجماعات قد تتفق علىٰ الزيف. معيار الحقيقة مركب من مقاومة الواقع، واتساق التفسير، وقوة البرهان، وقابلية الاختبار، والقدرة علىٰ استيعاب النقد من دون الهرب إلىٰ الإغلاق.

ويكشف هذا التصور أن الحقيقة ليست امتلاكًا نهائيًا، بل اقترابًا منضبطًا. وليس معنىٰ ذلك أنها نسبية أو متحولة في ذاتها، بل إن حضورها في المعرفة يظل قابلًا للتوسع والتصحيح. قد يكون الواقع واحدًا، بينما تتدرج العقول في النفاذ إليه. وقد تتعدد التفسيرات، من غير أن تتساوىٰ. فبعضها أقدر علىٰ الوفاء بالوقائع، وأوسع في التفسير، وأقل اضطرارًا إلىٰ الاستبعاد والقسر.

العقل لا ينتج الحقيقة من العدم، ولا يكتشفها كما تُكتشف الأشياء الجاهزة، بل يشارك في إظهارها. إنه لا يمنح الوجود وجوده، لكنه يمنحه صورةً قابلةً للفهم. والحقيقة لا تكون ابنة العقل وحده، ولا ابنة الواقع وحده، بل ثمرةً لعلاقة يظل فيها الوجود أسبق، والعقل فاعلًا، والمعرفة قابلةً للمراجعة. وفي هذه العلاقة تتأسس موضوعية لا تلغي الإنسان، وبنائية لا تلغي الواقع، وواقعية لا تختزل العقل إلىٰ مرآة، وحقيقة لا تنغلق في يقينها، بل تزداد قوةً كلما اتسعت قدرتها علىٰ احتمال السؤال. تمثل مدرسة فرانكفورت إحدىٰ أهم المحاولات الفلسفية في القرن العشرين لإعادة النظر في مصير العقل الحديث، ليس من خلال رفض العلم أو التقنية أو الحداثة، وإنما من خلال الكشف عن التحول الداخلي الذي أصاب العقل نفسه. فلم يكن سؤالها المركزي: لماذا تقدم العلم؟ وإنما كان: لماذا تحول هذا التقدم نفسه إلىٰ أداة لإعادة إنتاج الهيمنة؟ وكيف استطاع العقل الذي وعد الإنسان بالتحرر أن يصبح أحد أهم وسائل إخضاعه؟ وهنا انتقل النقاش من نقد نتائج الحداثة إلىٰ نقد البنية الداخلية للعقل الأداتي، وهو انتقال يعد من أهم التحولات في الفلسفة المعاصرة.

لقد أدرك مفكرو فرانكفورت أن الخطر الحقيقي لا يكمن في التقنية ذاتها، ولا في الصناعة، ولا في الاقتصاد، بل في اختزال العقل إلىٰ وظيفة أداتية لا تسأل إلا عن الوسائل، بينما تتخلىٰ عن مساءلة الغايات. فحين يصبح العقل قادرًا علىٰ إنتاج أكثر الأسلحة

تدميرًا، وأكثر أنظمة الرقابة إحكامًا، وأكثر وسائل الاستغلال كفاءة، دون أن يسأل عن العدالة أو الكرامة أو الحرية، فإنه يكون قد فقد شيئًا من جوهره، وتحول من قوة للتحرير إلىٰ قوة للإدارة والسيطرة.

وقد كان ماكس هوركهايمر أول من صاغ هذا التحول بصورة فلسفية متماسكة عندما ميز بين العقل الموضوعي والعقل الذاتي. فالعقل الموضوعي، في تصوره، لم يكن مجرد قدرة علىٰ التفكير، بل كان مرتبطًا بفكرة الحقيقة والخير والنظام الأخلاقي، أي إنه كان يرىٰ أن للعالم بنيةً معيارية يستطيع العقل اكتشافها والانسجام معها. أما العقل الذاتي فقد اختزل العقل في مجرد القدرة علىٰ اختيار الوسائل الأكثر كفاءة لتحقيق أهداف معطاة، بصرف النظر عن طبيعة هذه الأهداف. وهنا لم يعد العقل يسأل: هل الغاية عادلة؟ وإنما أصبح يسأل فقط: ما الوسيلة الأسرع والأكثر نجاحًا لتحقيقها؟

وقد كشف هوركهايمر بذلك عن تحول بالغ الخطورة؛ إذ لم تعد القيمة جزءًا من بنية العقل، بل أصبحت شيئًا خارجيًا عنه، بينما احتفظ العقل لنفسه بوظيفة التنظيم والحساب والكفاءة. وبهذا الانفصال نشأت الحضارة التقنية الحديثة، التي استطاعت أن تحقق إنجازات هائلة، لكنها في الوقت نفسه أنتجت أنماطًا غير مسبوقة من السيطرة والاستلاب.

ثم جاء تيودور أدورنو ليعمق هذا النقد من خلال كتابه الشهير مع هوركهايمر "جدل التنوير"، حيث قدم أطروحة صادمة مفادها أن مشروع التنوير لم ينحرف عرضًا، بل إن بذور هذا الانحراف كانت كامنة في داخله منذ البداية. فالعقل الذي بدأ بتحرير الإنسان من الأسطورة انتهىٰ إلىٰ صناعة أسطورة جديدة هي أسطورة العقل الأداتي نفسه. لقد أصبح كل ما لا يقبل القياس أو الحساب أو الإدماج في النظام التقني يُنظر إليه بوصفه شيئًا غير عقلاني، فتحولت الطبيعة إلىٰ مادة للاستغلال، والإنسان إلىٰ عنصر داخل منظومة الإنتاج، والثقافة إلىٰ صناعة، والوعي إلىٰ سلعة قابلة للتوجيه.

إن أهمية أدورنو لا تكمن في نقده للتقنية وحدها، بل في كشفه أن السيطرة لم تعد تمارس بالقوة المباشرة فقط، وإنما من خلال تشكيل الوعي ذاته. فالإنسان الحديث قد يظن نفسه حرًا، بينما تكون رغباته واختياراته قد أُعيد إنتاجها داخل منظومات اقتصادية وثقافية وإعلامية معقدة. وهكذا أصبح العقل الأداتي لا يدير الأشياء فقط، بل يدير الإنسان نفسه.

أما هربرت ماركوزه فقد نقل هذا النقد إلىٰ مستوىٰ أكثر مباشرة عندما درس المجتمع الصناعي المتقدم، مبينًا أن الإنسان الحديث أصبح يعيش داخل عالم من الإشباعات المصطنعة التي تجعله يظن أنه حر، بينما هو في الحقيقة أكثر اندماجًا في منظومة السيطرة. فالسلطة لم تعد تعتمد أساسًا علىٰ القمع، وإنما علىٰ إنتاج حاجات جديدة، وتحويل الاستهلاك إلىٰ أسلوب حياة، بحيث يصبح الإنسان أسيرًا للرغبات التي صُنعت له.

ومن هنا جاءت فكرة "الإنسان ذو البعد الواحد"، حيث يفقد الإنسان قدرته علىٰ التفكير النقدي، لأن النظام لا يمنعه من التفكير، بل يجعله غير محتاج إليه. فالوفرة المادية، والإعلام، والتقنية، والترفيه، كلها تتحول إلىٰ وسائل لإعادة إنتاج الامتثال، حتىٰ يغدو الاعتراض نفسه جزءًا من النظام الذي يعترض عليه.

ومع يورغن هابرماس شهد المشروع النقدي تحولًا مهمًا. فقد رأىٰ أن مدرسة فرانكفورت الأولىٰ بالغت في تشاؤمها، حتىٰ كادت تجعل العقل كله أسيرًا للأداتية، وهو ما يؤدي في النهاية إلىٰ استحالة أي مشروع للتحرر. ولذلك سعىٰ إلىٰ إعادة اكتشاف بعد آخر للعقل، يتمثل في العقل التواصلي، حيث لا تكون اللغة مجرد وسيلة لنقل المعلومات، وإنما مجالًا لبناء التفاهم العقلاني بين الذوات الحرة.

لقد حاول هابرماس إنقاذ مشروع الحداثة من داخله، فبدل أن يرفض العقل الحديث، ميز بين العقل الأداتي والعقل التواصلي، ورأىٰ أن الأزمة لا تكمن في العقل ذاته، وإنما في هيمنة نمط واحد من العقل علىٰ بقية أنماطه. وعندما تستعيد اللغة والحوار والمجال

العمومي دورها، يصبح من الممكن مقاومة الاستعمار الذي تمارسه الأنظمة الاقتصادية والإدارية علىٰ عالم الحياة.

ولا شك أن هذه الإسهامات تمثل إحدىٰ القمم الفكرية في الفلسفة الاجتماعية الحديثة؛ لأنها أعادت الاعتبار إلىٰ سؤال الغاية، وكشفت أن الكفاءة ليست معيارًا كافيًا للحكم علىٰ العقل، وأن التقنية ليست محايدة بصورة مطلقة، وأن المعرفة قد تتحول إلىٰ وسيلة للسيطرة إذا انفصلت عن النقد والقيمة.

ومع ذلك، فإن مشروع مدرسة فرانكفورت، علىٰ أهميته، ظل يحمل عددًا من الحدود النظرية التي تستدعي المراجعة. فأول هذه الحدود أنه تعامل مع العقل الأداتي بوصفه يكاد يكون ظاهرة تاريخية مستقلة، بينما لم يقدم تحليلًا كافيًا للبنية الداخلية التي تجعل العقل ينتقل من نمط إلىٰ آخر. لقد وصف المرض بدقة، لكنه لم يقدم نظرية شاملة في بنية العقل نفسه.

أما الحد الثاني، فهو أن المدرسة بقيت تتحرك داخل ثنائية العقل الأداتي والعقل النقدي أو التواصلي، وهي ثنائية، رغم أهميتها، لا تستوعب جميع تجليات العقل. فالعقل الإنساني أكثر تركيبًا من أن ينقسم إلىٰ هذين المستويين فقط؛ إذ توجد أنماط تحليلية وتركيبية، وفردية ومؤسسية، وعلمية وفلسفية، وواقعية ومثالية، ومعيارية، وكلها تدخل في تكوين البنية العقلية الكلية.

أما الحد الثالث، فهو أن النقد الفرانكفورتي بقي في معظمه نقدًا اجتماعيًا وتاريخيًا، ولم يتحول إلىٰ نظرية أنطولوجية في ماهية العقل. فقد ركز علىٰ كيفية انحراف العقل داخل الحداثة، لكنه لم يجب بصورة كافية عن السؤال الأعمق: ما الذي يجعل العقل عقلًا قبل أن يصبح أداتيًا أو نقديًا أو تواصليًا؟

والحد الرابع يتمثل في أن مشروعهم، رغم دفاعه عن القيم، لم ينجح في بناء نظرية معيارية متماسكة تحدد مصدر القيمة وآلية ترتيبها داخل العقل نفسه. ولذلك بقيت الحرية والعدالة والتحرر مفاهيم كبرىٰ تحظىٰ بالدفاع، لكنها لم تُدمج في بنية معرفية واحدة تفسر كيفية نشوء الحكم المعياري وآلية عمله.

ومن هنا تتحدد نقطة الانطلاق التي يتبناها هذا الكتاب. فهو لا يبدأ من نقد العقل الأداتي كما فعلت مدرسة فرانكفورت، بل من إعادة بناء خريطة العقل بأكملها. فالعقل الأداتي ليس عقلًا منحرفًا بالضرورة، بل هو وظيفة أصيلة لا غنىٰ عنها، غير أن الخلل يبدأ عندما يستولي علىٰ بقية الوظائف، ويحتكر تعريف العقل كله. ولذلك لا يكون الحل في مقاومة الأداتية وحدها، ولا في استبدالها بالعقل التواصلي أو النقدي، وإنما في إعادة إدراجها داخل بنية أشمل، يكون فيها العقل المعياري هو البنية الناظمة، والعقل الغائي هو الموجه، والعقل الأداتي هو المنفذ، بحيث تستعيد جميع خرائط العقل توازنها الداخلي، ويتحول العقل مرة أخرىٰ إلىٰ نظام متكامل، لا إلىٰ وظيفة واحدة متضخمة تدعي تمثيل الكل.

لا تكتمل دراسة العقل الأداتي بمجرد الكشف عن مخاطره، كما لا يكفي نقد هيمنته لإعادة بناء العقل في صورته المتوازنة؛ لأن النقد الذي يكتفي بإدانة الأداتية يظل أسيرًا لها من حيث لا يدري، إذ يمنحها مركزيةً مضادة، ويجعل تاريخ العقل كله يدور حول صعودها أو مقاومتها. أما الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب، فتنطلق من فرضية أعمق: العقل الأداتي ليس انحرافًا عارضًا في تاريخ العقل، ولا بنيةً غريبةً عنه، بل هو وظيفة أصيلة من وظائفه، لا يستطيع الإنسان من دونها أن يحول المقاصد إلىٰ أفعال، أو التصورات إلىٰ مؤسسات، أو المعرفة إلىٰ أثر في العالم. الخلل، إذن، لا يكمن في وجود الأداة، بل في انفصالها عن الغاية، ولا في قدرة العقل علىٰ الحساب، بل في تحوله من حساب الوسائل إلىٰ احتكار تعريف الحقيقة والخير والإنسان.

تقتضي هذه الرؤية أولًا تحرير مفهوم العقل الأداتي من التحديد السلبي الذي لازم كثيرًا من الدراسات النقدية. فقد ارتبط هذا المفهوم، ولا سيما في كتابات مدرسة فرانكفورت، بالهيمنة والاستغلال والتشيؤ والسيطرة التقنية، حتىٰ بدا أحيانًا كما لو أن الأداتية تحمل الفساد في ذاتها. غير أن هذا الربط، علىٰ وجاهته التاريخية، لا يكشف البنية المفهومية كاملة؛ لأن الأداة لا تحدد غايتها، والكفاءة لا تختار المجال الذي تُوظف فيه،

والقدرة علىٰ التنظيم لا تقرر وحدها ما إذا كان التنظيم عادلًا أم ظالمًا. إن العقل الأداتي يستطيع أن يبني مستشفىٰ كما يستطيع أن يبني سجنًا، وأن يطور وسائل الإنقاذ كما يستطيع أن يطور وسائل الإبادة. ولذلك فإن الحكم عليه لا يستمد من بنيته الوظيفية وحدها، بل من موقعه داخل النظام الكلي للعقل.

ومن هنا ينبغي التمييز بين العقل الأداتي بوصفه قدرةً، والعقل الأداتي بوصفه سيادةً. ففي الحالة الأولىٰ يكون وظيفةً لازمةً للإنجاز والتنظيم والاختيار بين الوسائل، أما في الحالة الثانية فيتحول إلىٰ معيار أعلىٰ يقيس به العقل كل شيء، فلا يعترف إلا بما يمكن حسابه، ولا يمنح القيمة إلا لما يمكن تحويله إلىٰ منفعة أو كفاءة أو قابلية للاستعمال. وحينئذ لا تعود الأداة خادمةً للغاية، بل تصبح الغاية نفسها صورةً من صور الأداة، ويُعاد تعريف الإنسان بما يؤديه، والطبيعة بما تنتجه، والمعرفة بما تتيحه من سيطرة.

إن هذا التمييز يسمح بتجاوز الثنائية الحادة بين الأداتية والتحرر. فليست كل أداتية هيمنة، كما أن كل خطاب غائي ليس بالضرورة تحرريًا. فقد تنحرف الغاية نفسها إذا كانت مغلقةً أو مطلقةً أو مفروضةً من سلطة لا تقبل المراجعة، وقد تتحول القيم إلىٰ أدوات شرعنة لا تقل خطرًا عن التقنية حين تُستخدم لإخفاء المصالح. ولذلك لا يكفي أن نضع العقل الغائي في مواجهة العقل الأداتي، بل ينبغي أن نسأل عن طبيعة الغاية، ومصدر مشروعيتها، وقابليتها للتقويم، وعن الآلية التي تمنعها من التحول إلىٰ يقين سلطوي.

وقد ميزت بعض الدراسات الكلاسيكية بين العقل النظري والعقل العملي، وبين الحكمة التي تعرف الخير والتقنية التي تعرف كيف تنجز الفعل، غير أنها لم تطور دائمًا تصورًا دقيقًا للعلاقة الداخلية بين هذه المستويات. أما الدراسات الحديثة فقد ركزت علىٰ استقلال العقلانية التقنية، أو علىٰ الصراع بين المنظومات القيمية، أو علىٰ التواصل بوصفه بديلًا من السيطرة. وتكمن أصالة التصور الذي يقدمه هذا الكتاب في أنه لا يجعل الأداة والغاية مجالين منفصلين، بل مستويين داخل حركة عقلية واحدة، ولا يكتفي

بإضـــافة القيمة إلىٰ الفعل بعد بنائه، بل يرىٰ أن المعيار يشـــارك منذ البداية في تحديد السؤال، واختيار الغاية، وانتقاء الوسيلة، وتقويم المآل.

فالعقل الغائي، وفق هذا التصـور، ليس العقل الذي يملك غايات فحسـب؛ لأن كل فعل منظم يتجه نحو غاية ما، حتىٰ أكثر الأفعال أداتيةً. إنما هو العقل القادر علىٰ إخضـــاع الغاية نفسها للسؤال: لماذا ينبغي طلبها؟ وما موقعها داخل سلم القيم؟ وما الذي تمنحه للإنسان أو تنتزعه منه؟ وهل يمكن تعميمها من غير أن تهدم شـروطها؟ وبذلك يصـبح العقل الغائي أكثر من مجرد مصدر للدافع؛ إنه مستوىٰ الكشف عن المعنىٰ الذي يبرر الفعل ويمنحه اتجاهه.

غير أن العقل الغائي، إذا تُرك وحده، قد ينزلق إلىٰ التجريد أو الوعظ أو بناء مقاصـــد لا تمتلك شروط التحقق. فالغايات العليا لا تتحول إلىٰ واقع بمجرد سموها، والمبادئ لا تُنجز ذاتها من تلقاء نفســها. وهنا يســتعيد العقل الأداتي ضــرورته؛ فهو الذي يترجم المقصــد إلىٰ خطة، والخطة إلىٰ مراحل، والمراحل إلىٰ وســائل، ويقيس الموارد والقيود والنتائج. إنه لا يصــنع المعنىٰ، لكنه يمنحه قابلية الحضــور في العالم. ومن ثم فإن التوتر بين الأداتي والغائي ليس صراعًا بين وضيع ورفيع، بل علاقة ضرورة متبادلة: الغاية من دون أداة عجز، والأداة من دون غاية عمىٰ.

إلا أن هذه الثنائية تظل غير كافية ما لم يدخل العقل المعياري بوصــفه البنية التي تنظم العلاقة بين الطرفين. فالعقل الغائي قد يحدد ما يُراد، والعقل الأداتي قد يحدد كيف يتحقق، لكن العقل المعياري هو الذي يسـأل عما إذا كان المطلوب مشـروعًا، وما إذا كانت الوسـيلة مقبولة، وما إذا كان التناسـب قائمًا بين الكلفة والنتيجة، وما إذا كان الفعل يحترم الحدود التي لا يجوز تجاوزها، ولو وعد بمنفعة واسـعة. وهكذا لا يقف المعيار في النهاية ليصـدر حكمه علىٰ فعل مكتمل، بل يتخلل جميع مراحله.

يمكن، بناءً علىٰ ذلك، تصـور العلاقة بين هذه الخرائط في حركة ثلاثية مترابطة. تبدأ الحركة بالســؤال الغائي: إلىٰ أين ينبغي أن نتجه؟ ثم تنتقل إلىٰ الســؤال الأداتي: كيف يمكن

بلوغ هذا الاتجاه؟ وتعود باستمرار إلىٰ السؤال المعياري: هل الغاية والوسيلة والمآل قابلة للتبرير؟ غير أن هذه الحركة ليست خطيةً جامدة؛ فقد تكشف الوسائل أن الغاية غير واقعية، أو يظهر المآل أن الغاية تحتاج إلىٰ تعديل، أو يكشف المعيار أن الوسيلة، رغم كفاءتها، تهدم قيمةً أعلىٰ. ومن ثم تبقىٰ العلاقة دائريةً توليدية، يصحح فيها كل مستوىٰ المستويات الأخرىٰ.

وتختلف هذه الرؤية عن مشروع هوركهايمر وأدورنو في أنها لا تفسر الأداتية من خلال الانحراف التاريخي وحده، بل من خلال اختلال التراتب داخل بنية العقل. كما تختلف عن ماركوزه في أنها لا تجعل التحرر مرهونًا أساسًا باستعادة البعد المنفي من الإنسان، بل ببناء نظام عقلي يستطيع أن يميز بين الحاجة الحقيقية والمصطنعة، وبين التحرر بوصفه اتساعًا للقدرة والتحرر بوصفه تحررًا من المعيار نفسه. وتختلف عن هابرماس في أنها لا تحصر إمكان التصحيح في التواصل أو التوافق بين الذوات؛ لأن الاتفاق، مهما كان حرًا، لا يكفي وحده لإثبات عدالة الغاية أو صحة الحقيقة، وقد تتوافق جماعة كاملة علىٰ تصور ناقص أو مصلحة منحازة.

فالعقل التوا صلي يضيف بعدًا حا سمًا من خلال الاعتراف بالآخر وإخضاع الادعاءات للنقاش، لكنه يظل محتاجًا إلىٰ بنية معيارية أو سع تقيس شروط التوا صل ذاته، وتختبر توازن القوىٰ داخله، وتسأل عما إذا كان المستبعدون من الحوار قد غابوا لأن حججهم ضعيفة أم لأن المؤسسة لم تمنحهم صوتًا. ومن هنا فإن التواصل ليس بديلًا من العقل المعياري، بل إحدىٰ آلياته، كما أن النقد ليس غايته الأخيرة، بل مرحلةً في إعادة بناء الحكم.

إن الرؤية المستقلة التي يقدمها الكتاب لا تسعىٰ إلىٰ إضعاف العقل الأداتي، بل إلىٰ تحريره من الوظيفة التي أُقحم فيها. فحين يُطلب منه أن يحدد الغاية والقيمة والمعنىٰ، يُحمَّل بما لا يملك، ويتحول قصوره إلىٰ طغيان. أما حين يعود إلىٰ موقعه الصحيح، فإنه يستعيد قوته المشروعة؛ يصبح عقلًا للإنجاز لا للاستعباد، وللتنظيم لا للاختزال، ولتحويل المقاصد إلىٰ واقع لا لتحويل الواقع كله إلىٰ مادة للاستعمال.

وعلىٰ هذا الأساس لا تكون المشكلة في أن الإنسان يستخدم العالم، بل في أن يتحول الاستخدام إلىٰ العلاقة الوحيدة الممكنة معه. ولا تكون الأزمة في أن يقيس النتائج، بل في أن يعجز عن رؤية ما لا يقبل القياس. ولا يكون الخطر في أن يطلب الكفاءة، بل في أن يجعلها أعلىٰ من العدالة. إن العقل المتوازن لا يحتقر الأداة ولا يؤله الغاية، وإنما ينظمهما داخل بنية معيارية تحفظ للوسيلة مشروعيتها، وللغاية معناها، وللإنسان مكانته التي لا تختزل في المنفعة أو الوظيفة.

تجليات الهيمنة الأداتية في العلم والتقنية والاقتصاد والدولة والمؤسسة

لا تظهر هيمنة العقل الأداتي في مجال واحد، ولا تتخذ صورةً واحدةً ثابتة، بل تتجسد بحسب طبيعة الحقل الذي تعمل فيه. ففي العلم تظهر حين تتحول المعرفة من كشف للحقيقة إلىٰ قوة للسيطرة، وفي التقنية حين تنقلب الوسيلة إلىٰ بيئة شاملة تعيد تشكيل الإنسان، وفي الاقتصاد حين تُختزل القيمة في المنفعة والعائد، وفي الدولة حين يُستبدل معنىٰ السياسة بمنطق الإدارة، وفي المؤسسة حين تصبح الكفاءة غايةً مستقلة عن الوظيفة التي أُنشئت المؤسسة من أجلها. ومع أن هذه التجليات تبدو متباعدة، فإنها تصدر عن اختلال واحد: خروج الأداة من موقعها داخل البنية العقلية، وادعاؤها القدرة علىٰ تعريف الغاية والمعيار والإنسان معًا.

في المجال العلمي، لا تكمن الأداتية في استخدام المعرفة، لأن العلم لا ينفصل بطبيعته عن إمكان التطبيق، بل تكمن في اختزال قيمة المعرفة في مقدار ما تمنحه من قدرة علىٰ التحكم. فعندما يصبح السؤال العلمي محكومًا فقط بما يمكن توظيفه، تُهمش الأسئلة التي لا تحقق عائدًا مباشرًا، ولو كانت أعمق اتصالًا بالحقيقة أو بمصير الإنسان. وحينئذ لا يُقاس البحث بما يكشفه، بل بما ينتجه، ولا تُمنح الأولوية لما هو أكثر أهميةً معرفية، بل لما هو أسرع قابليةً للاستثمار.

وقد نبّهت فلسفات العلم الحديثة إلىٰ أن المعرفة العلمية ليست مستقلةً تمامًا عن البنىٰ الاجتماعية والاقتصادية التي تنتجها، غير أن بعض هذه الدراسات اكتفىٰ بتحليل شروط إنتاج المعرفة، من دون أن يميز بدقة بين مشـروعية التطبيق وهيمنة التطبيق. فليس كل علم موجه إلىٰ المنفعة علمًا أداتيًا بالمعنىٰ السلبي، كما أن البحث النظري المحض ليس أرقىٰ بالضرورة لمجرد بعده عن الاستخدام. المسألة الحاسمة هي: هل تظل الحقيقة قيمةً مستقلة، أم تصبح مجرد مورد؟ وهل يحتفظ العلم بحق مراجعة الغايات التي يُسـتدعىٰ لخدمتها، أم يتحول إلىٰ جهاز محايد ينفذ ما يطلب منه؟

إن العلم، حين ينفصـل عن العقل الغائي والمعياري، قد ينجح في تفسير الشيء ويفشـل في تحديد ما إذا كان ينبغي فعله. فهو يسـتطيع أن يكشـف إمكان تعديل الجينات، أو زيادة القدرة علىٰ المراقبة، أو توجيه السلوك، لكنه لا يستطيع من داخل المنهج التجريبي وحده أن يحسـم مشـروعية هذه الأفعال. وهنا يظهر حد الأداتية: إنها قادرة علىٰ إنتاج الإمكان، لكنها عاجزة عن تبريره. وكلما اتسعت القدرة العلمية، ازدادت الحاجة إلىٰ عقل يسبقها أو يرافقها بالسؤال عن الغاية والحد والمآل.

أما التقنية، فهي المجال الذي تبلغ فيه الأداتية أعلىٰ درجات تجسدها؛ لأنها لا تبقىٰ أداةً خارجية، بل تتحول إلىٰ وسـط يعاد داخله تشـكيل الإدراك والسـلوك والعلاقة بالعالم. وقد ذهبت بعض الدراسات، ولا سيما في فلسفة التقنية، إلىٰ أن التقنية ليست محايدة، لأنها تفرض أنماطًا خاصـة من الرؤية والتنظيم. وهذه ملاحظة بالغة الأهمية، غير أن الخطر يكمن في المبالغة حتىٰ تبدو التقنية قوةً مسـتقلةً عن الفاعل البشـري. فالتقنية لا تملك غاياتها بذاتها، لكنها، حين تتضـخم وتندمج في البنية الاجتماعية، تخلق منطقًا يدفع نحو مزيد من السـرعة والقياس والاتصال والمراقبة، حتىٰ يصبح ما يمكن فعله هو ما ينبغي فعله.

وعند هذه النقطة تنتقل التقنية من كونها وسيلةً إلىٰ كونها معيارًا. فالإنسان لا يعود يسأل: هل هذه الأداة نافعة؟ بل يصـبح السـؤال: كيف نعيد تنظيم الحياة بما يناسـب الأداة؟ ويُعاد

تشكيل العمل بما ينا سب النظام التقني، والتعليم بما ينا سب القياس، والعلاقات بما ينا سب المنصة، والزمن بما ينا سب التسارع. وهكذا لا تستخدم التقنية الإنسان بالقوة المبا شرة، بل تعيد تعريف حاجاته وإيقاعه وحدود انتباهه.

ولا يكون التصـحيح هنا برفض التقنية، لأن هذا الرفض نفسـه قد يكون سـاذجًا أو مسـتحيلًا، بل بإعادة إخضـاعها لتراتب عقلي واضـح. فالعقل الأداتي يسـأل عن الإمكان والكفاءة، والعقل الغائي يسـأل عن المقصـد الإنسـاني، والعقل المعياري يسـأل عن الحدود والحقوق والآثار. وإذا غاب هذا التراتب، تحولت التقنية إلىٰ بنية تقريرية تحدد شـكل الحياة قبل أن يُتاح للعقل أن يحكم عليها.

في الاقتصـاد، تبدو الأداتية أكثر التصـاقًا باللغة اليومية؛ لأن السـوق يقوم أصـلًا علىٰ الحساب والمقارنة والكلفة والعائد. غير أن المشكلة لا تبدأ من الحساب، بل من تحويل كل قيمة إلىٰ قيمة قابلة للحساب. فعندما تصبح المنفعة الاقتصادية معيارًا أعلىٰ، يُختزل العمل في الإنتاجية، والإنسـان في قدرته الشـرائية، والوقت في كلفته، والطبيعة في مواردها، والعلاقات الاجتماعية في ما تنتجه من عائد مباشر أو غير مباشر.

وقد أسـهمت النظريات الاقتصـادية الكلاسـيكية والحديثة في تطوير أدوات دقيقة لفهم الاختيار والسوق والحوافز، لكنها غالبًا ما تعاملت مع الغايات بوصفها معطاةً سلفًا. فالإنسان يفضّـل، والسـوق يجمع التفضـيلات، والمؤسـسـة تبحث عن الكفاءة. غير أن هذه النماذج لا تجيب وحدها عن سؤال تكوين الرغبات، ولا عن عدالة توزيع القدرة علىٰ الاختيار، ولا عن الحدود التي ينبغي أن يتوقف عندها منطق السوق.

إن السوق يستطيع أن يكشف السعر، لكنه لا يستطيع وحده أن يكشف القيمة. وقد يكون الشـيء مرتفع السـعر قليل القيمة الإنسـانية، أو عظيم القيمة قليل العائد. ومن هنا يظهر الفرق بين العقل الاقتصادي بوصفه خريطةً مشروعة، وبين العقل الأداتي حين يستولي علىٰ المجال الاقتصادي ويعيد تعريف الإنسان كله بلغة المنفعة.

إن الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب لا تعارض الكفاءة الاقتصادية، بل تضعها في موضعها. فالكفاءة شرط في حسن استخدام الموارد، لكنها ليست معيارًا كافيًا للحكم علىٰ النظام. وقد يكون النظام أكثر كفاءةً في إنتاج الثروة، لكنه أقل عدالةً في توزيعها، أو أكثر قدرةً علىٰ النمو، لكنه أشد تدميرًا لشروط الحياة. ولذلك ينبغي أن تخضع النتيجة الاقتصادية لمعيار أوسع يجمع بين الإنتاج والاستحقاق، وبين المنفعة والكرامة، وبين الحاضر والاستدامة.

أما في الدولة، فتتحول الأداتية إلىٰ منطق حكم حين يُختزل السياسي في الإداري، وتُفهم الدولة بوصفها جهازًا لحفظ النظام فقط، لا باعتبارها مجالًا لتحقيق العدالة والمصلحة العامة. فالدولة الأداتية قد تكون بالغة الكفاءة في جمع المعلومات، وإدارة السكان، وتنظيم الموارد، وضبط المخاطر، لكنها قد تفقد المعنىٰ الذي يبرر سلطتها. وحينئذ يتحول المواطن إلىٰ ملف، والحق إلىٰ إجراء، والسياسة إلىٰ إدارة للمشكلات، والمجال العام إلىٰ مصدر إزعاج ينبغي التحكم به.

وقد تناولت دراسات الدولة الحديثة مسألة البيروقراطية والعقلنة والتنظيم، وكشفت بدقة عن صعود السلطة الإدارية، غير أن كثيرًا منها ظل يصف التحول من دون أن يعيد بناء التراتب بين الدولة والغاية. فالدولة لا تُقاس فقط بقدرتها علىٰ تنفيذ القرار، بل أيضًا بطبيعة القرار الذي تنفذه، وبالعدل الذي تحققه، وبالحقوق التي تحفظها، وبالمجال الذي تتركه للمجتمع كي يشارك في تعريف المصلحة العامة.

إن أخطر صور العقل الأداتي في الدولة هي أن تتحول الضرورة إلىٰ لغة شاملة. فكل تقييد يُبرر بالأمن، وكل توسع في السلطة يُبرر بالكفاءة، وكل إقصاء يُبرر بالاستقرار. وعندما تصبح الضرورة غير قابلة للمراجعة، لا تعود وصفًا للواقع، بل أداةً لإغلاق المجال المعياري. ومن هنا لا يكفي أن تكون الدولة قوية، بل ينبغي أن تكون قوتها خاضعةً لتبرير عام، ومحدودةً بمقاصد لا تملك إعادة تعريفها وحدها.

وفي المؤسسة، تتخذ الأداتية صورة أكثر خفاءً؛ لأن المؤسسة تنشأ أصلًا لإنجاز وظيفة محددة. لكنها قد تنقلب من خدمة الوظيفة إلىٰ خدمة ذاتها. فتبدأ بقياس النجاح بما تحققه من غاية، ثم تنتهي إلىٰ قياسه بحجمها، وانتشارها، وميزانيتها، وعدد إجراءاتها، وقدرتها علىٰ البقاء. وحينئذ تصبح الاستمرارية بديلًا من الرسالة، والتنظيم بديلًا من الغاية، والامتثال بديلًا من المسؤولية.

وقد ركزت الدراسات الإدارية علىٰ الأداء، والحوكمة، وإدارة المخاطر، ورفع الكفاءة، وهي إسهامات ضرورية، لكنها لا تكفي لإنتاج مؤسسة عاقلة. فالمؤسسة قد تطبق أفضل معايير الإدارة وهي تخدم غرضًا مشوهًا، وقد تحقق مؤشرات مرتفعة بينما تفشل في وظيفتها الأخلاقية أو الاجتماعية. لذلك لا بد من التمييز بين نجاح المؤسسة في تشغيل ذاتها ونجاحها في تحقيق ما وُجدت من أجله.

وتكشف هذه المجالات مجتمعةً أن الأداتية لا تصبح مهيمنة لأنها أقوىٰ من الغاية بطبيعتها، بل لأنها أكثر قابليةً للقياس والتنظيم والتكرار. أما الغايات الكبرىٰ، كالعدالة والكرامة والمعنىٰ، فهي أصعب اختزالًا في مؤشرات مباشرة. ومن هنا تنشأ مفارقة الحداثة: كل ما يسهل قياسه يميل إلىٰ احتلال مركز القرار، بينما تتراجع القيم التي لا تقبل القياس الكامل، مع أنها الأشد أهمية.

إن العقل المعياري يعيد تصحيح هذا الاختلال من خلال منع القابل للقياس من احتكار الحقيقة. فهو لا يرفض المؤشر، لكنه يسأل عمّا لا يظهر فيه. ولا يرفض الكفاءة، لكنه يقيس ثمنها. ولا يرفض القوة، لكنه يسأل عن مشروعيتها. ولا يرفض التنظيم، لكنه يختبر علاقته بالغاية. وبذلك يعيد ربط العلم بالحقيقة، والتقنية بالإنسان، والاقتصاد بالعدالة، والدولة بالمصلحة العامة، والمؤسسة برسالتها.

إن الرؤية المستقلة هنا لا تقوم علىٰ استبدال المنطق الأداتي بمنطق غائي خالص، لأن الغاية من دون قدرة تنفيذية تبقىٰ خطابًا، كما أن القيمة من دون مؤسسة تظل رغبة. وإنما تقوم

علىٰ إعادة بناء التراتب: العقل الغائي يحدد الاتجاه، والعقل الأداتي يبتكر الوسائل، والعقل المعياري يراقب العلاقة بينهما، ويمنع كل طرف من تجاوز حدوده. وبهذا لا تُهزم الأداتية، بل تُعاد إلىٰ وظيفتها المشروعة، ولا تُلغىٰ التقنية، بل تُحرر من ادعاء السيادة، ولا يُرفض التنظيم، بل يُربط بما يمنحه معنىٰ.

لا تكتمل إعادة بناء العلاقة بين العقل الأداتي والعقل الغائي إلا إذا وُضع كلاهما داخل تراتبية عقلية تكشف حدود كل وظيفة، وتحدد موقعها من بنية الحكم، وتمنع التحول من التكامل إلىٰ الاستيلاء. فالمشكلة لا تنشأ من وجود تعدد داخل العقل، بل من غياب النظام الذي يضبط هذا التعدد. وحين تفقد الوظائف مراتبها، تتقدم الوسيلة علىٰ الغاية، أو تتحول الغاية إلىٰ يقين مغلق، أو يصبح المعيار غطاءً لغويًا لمصلحة سابقة. ومن ثم فإن النظرية التي يقدمها هذا الكتاب لا تكتفي بإثبات وجود خرائط متعددة، بل تسعىٰ إلىٰ بناء هندسة داخلية للعقل، يكون فيها لكل خريطة مجال مشروع، وحد وظيفي، وعلاقة محددة بما قبلها وما بعدها.

إن نقطة البداية في هذه الهندسة هي التمييز بين الاتجاه والتنفيذ والتقويم. فالعقل الغائي يحدد الاتجاه الذي ينبغي أن يتخذه الفعل، والعقل الأداتي يبحث في الوسائل القادرة علىٰ تحويل الاتجاه إلىٰ واقع، أما العقل المعياري فيختبر مشروعية الغاية، وملاءمة الوسيلة، وعدالة التناسب بينهما، وآثار الفعل بعد تحققه. وليس المقصود بهذا التمييز فصل المستويات بعضها عن بعض، لأن الغاية تتأثر بإمكانات التنفيذ، والوسيلة تعيد تشكيل معنىٰ الغاية، والمعيار لا يعمل خارج الواقع، وإنما المقصود منع ذوبان الوظائف في بعضها حتىٰ لا تختفي لحظة السؤال والتقويم داخل اندفاع الإنجاز.

فالعقل الغائي لا يجيب عن سؤال: كيف نصل؟ بل عن سؤال أسبق: إلىٰ أين نريد أن نصل، ولماذا؟ إنه يخرج الفعل من العشوائية، ويمنحه صورةً أوليةً للمعنىٰ. غير أن مجرد وجود غاية لا يجعلها مشروعة. فقد تكون الغاية نابعةً من رغبة فردية، أو مصلحة جماعية

ضـيقة، أو تصـور أيديولوجي مغلق، أو خوف تاريخي متراكم. ولذلك لا يحتل العقل الغائي القمة النهائية في التراتبية، بل يمثل مستوىٰ توجيه لا بد أن يخضع هو نفسه للتقويم.

وهنا يظهر العقل المعياري بو صفه المستوىٰ الأعلىٰ في النظام، لا لأنه يلغي الغاية أو يتعالىٰ عليها، بل لأنه يعيد مسـاءلتها. فهو يسـأل: هل هذه الغاية متسـقة مع الكرامة؟ هل تحقق عدلًا أو تعيد إنتاج امتياز؟ هل يمكن الدفاع عنها أمام من يتحملون آثارها؟ هل تظل مشروعة إذا عُممت؟ وهل تنسجم مع شبكة الغايات الأوسع أم تهدمها من الداخل؟ وبهذا المعنىٰ لا يكون العقل المعياري مخزنًا لقيم ثابتة فحسـب، بل قدرةً علىٰ ترتيب الغايات نفسـها، والتمييز بين الغاية الجزئية والغاية الكلية، وبين المصـلحة المشـروعة والمصلحة التي تتحول إلىٰ استحواذ.

أما العقل الأداتي، فيحتل مستوىٰ التنفيذ والتحويل. فهو يختبر الموارد والطرق والبدائل، ويقدر الكلفة والوقت والقدرة، ويحول المقصـد إلىٰ فعل قابل للتحقق. وهذه الوظيفة لا تقل شـأنًا عن وظيفة تحديد الغاية؛ لأن الغاية التي لا تجد وسـيلة تظل مجرد إمكان ذهني. غير أن موقع العقل الأداتي ينبغي أن يبقىٰ تابعًا من حيث الاتجاه، مسـتقلًا من حيث الخبرة. فهو تابع لأنه لا يملك وحده حق تحديد ما ينبغي طلبه، ومسـتقل لأنه يمتلك معرفةً خاصـةً لا يجوز للخطاب الغائي أن يتجاهلها أو يفرض عليها وسائل غير قابلة للتحقق.

ومن هنا فإن التراتبية لا تعني علاقة أمرية بسـيطة، كأن الغاية تصـدر الأمر، والأداة تنفذ، والمعيار يراقب من الخارج. إنها علاقة أكثر تعقيدًا، لأن كل مسـتوىٰ يصـحح المسـتويات الأخرىٰ. فقد يكتشـف العقل الأداتي أن الغاية، في صـورتها الأولىٰ، مستحيلة أو باهظة الكلفة إلىٰ حد يفقدها معناها. وقد يكشـف التطبيق أن الوسـيلة المختارة تنتج آثارًا تناقض المقصـد. وقد يتبين للعقل المعياري أن الغاية نفسـها تحتاج إلىٰ إعادة صـياغة، لا إلىٰ مجرد تحسـين وسيلتها. ولذلك فإن هذه التراتبية دائرية في حركتها، وإن كانت متمايزة في وظائفها.

وقد اتجهت بعض الدراسات السابقة إلىٰ بناء العلاقة بين الغاية والوسيلة في صورة خطية؛ تبدأ من تحديد الهدف، ثم اختيار الوسيلة، ثم قياس النتيجة. وتفيد هذه الصورة في القضايا البسيطة، لكنها تعجز عن تفسير القرارات المركبة التي تتغير فيها الغاية أثناء التنفيذ، أو تكشف الوسيلة عن أبعاد لم تكن ظاهرة في البداية. أما الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب فترىٰ أن الفعل العقلي الحقيقي يتحرك في دائرة مراجعة مستمرة: الغاية تولد الوسيلة، والوسيلة تكشف إمكان الغاية وحدودها، والمآل يعيد الحكم علىٰ كليهما، والمعيار يعيد ترتيب المسار كله.

كما تختلف هذه الرؤية عن التصورات التي تمنح العقل الغائي سلطةً مطلقة، كما في بعض الفلسفات الأخلاقية أو الأيديولوجية التي تفترض أن سمو الغاية يكفي لتبرير الفعل. فليست كل غاية سامية في لغتها ساميةً في آثارها، وقد يكون شعار العدالة وسيلةً لبناء سلطة جديدة، وقد يتحول التحرر إلىٰ قسر باسم المستقبل، وقد تُستباح الكرامة بحجة تحقيق الخير العام. ومن ثم فإن الغاية لا تُحصّن نفسها بمجرد إعلانها، بل تظل خاضعةً لفحص الوسائل والمآلات والحدود.

وتختلف كذلك عن النزعة البراغماتية التي تجعل نجاح الوسيلة دليلًا علىٰ صحة الغاية. فالنجاح لا يثبت سوىٰ قدرة الفعل علىٰ تحقيق ما وُضع له، لكنه لا يثبت أن ما وُضع له جدير بالتحقيق. وقد تكون المؤسسة ناجحةً في توسيع نفوذها، والدولة ناجحةً في إحكام الرقابة، والسوق ناجحًا في تعظيم الأرباح، من غير أن يكون ذلك نجاحًا إنسانيًا أو أخلاقيًا. وهنا تظهر الحاجة إلىٰ معيار لا يستمد قيمته من الفاعلية وحدها.

إن العقل المعياري، في هذه البنية، لا يمارس سلطةً خارجيةً علىٰ الفعل، بل يحفظ العلاقة بين القدرة والمسؤولية. فكلما ازدادت قدرة العقل الأداتي علىٰ الإنجاز، ازدادت الحاجة إلىٰ تقويم الغاية والوسيلة معًا. وما كان ممكنًا تقنيًا لا يصبح مشروعًا لمجرد إمكانه، وما كان نافعًا لا يصبح عادلًا لمجرد نفعه، وما كان سريعًا لا يصبح أفضل لمجرد سرعته. إن

المعيار هو الذي يمنع القدرة من التحول إلىٰ حق مطلق، ويمنع النجاح من التحول إلىٰ برهان علىٰ المشروعية.

ويتأسس النموذج النظري المقترح علىٰ ثلاث حركات متداخلة. الحركة الأولىٰ توليدية، وفيها ينتقل العقل من إدراك الحاجة إلىٰ بناء الغاية، ومن الغاية إلىٰ تصور الوسائل. والحركة الثانية تقويمية، وفيها تُفحص الغاية والوسيلة في ضوء القيم والحقوق والمآلات. أما الحركة الثالثة فهي تصحيحية، وفيها يعاد بناء القرار بعد ظهور التناقضات أو النتائج غير المتوقعة. ولا تكون العقلانية كاملةً إلا باجتماع هذه الحركات؛ لأن التوليد من دون تقويم قد ينتج قدرةً عمياء، والتقويم من دون توليد قد يبقىٰ خطابًا عاجزًا، والتصحيح من دون معيار قد يتحول إلىٰ تعديل تقني لا يمس أصل الاختلال.

وبذلك تتحدد العلاقة بين الخرائط الثلاث في صورة ليست هرميةً جامدةً ولا أفقيةً سائبة. العقل المعياري يحتل موقع الإشراف البنيوي، والعقل الغائي يتولىٰ رسم الاتجاه، والعقل الأداتي يضطلع بالتحقيق. غير أن الإشراف لا يعني الانفصال، والاتجاه لا يعني الاستبداد، والتنفيذ لا يعني الطاعة العمياء. إنها بنية تكامل مشروط، يملك فيها كل مستوىٰ حق الاعتراض علىٰ الآخر من داخل وظيفته: الأداة تعترض حين تكون الغاية مستحيلة، والغاية تعترض حين تنحرف الوسيلة، والمعيار يعترض حين يفقد الطرفان اتصالهما بالإنسان والعدالة والمعنىٰ.

إن أهم ما تقدمه هذه الرؤية هو أنها تنقل النقاش من إدانة العقل الأداتي إلىٰ ضبط موقعه، ومن تمجيد الغاية إلىٰ إخضاعها للمساءلة، ومن النظر إلىٰ المعيار بوصفه حكمًا نهائيًا إلىٰ اعتباره بنيةً حاضرةً في جميع مراحل الفعل. وبهذا لا يعود العقل موزعًا بين وظائف متخاصمة، بل يظهر بوصفه وحدةً متعددة المستويات، تتولد فيها الغاية من الحاجة والمعنىٰ، وتتجسد عبر الأداة، وتظل محكومةً بالمراجعة والتقويم.

وهنا تبرز أصالة هذه النظرية قياسًا إلىٰ الدراسات السابقة. فهي لا تكرر ثنائية العقل الأداتي والعقل النقدي، ولا تستبدل الأداتية بالتواصل، ولا تجعل الغاية وحدها أساس العقل العملي، بل تبني نظامًا ثلاثيًا تتحدد فيه علاقة الاتجاه بالتنفيذ والتقويم. كما أنها لا تكتفي بالتحليل التاريخي لانحراف العقل، بل تقدم تصورًا بنيويًا يفسر كيف ينشأ الانحراف أصلًا: ينشأ حين تفقد الوظائف تراتبها، ويحتل جزء منها موقع الكل، وتتحول القدرة المحدودة إلىٰ سلطة شاملة.

إن العقل المتوازن ليس هو العقل الذي يقلل من أدواته، بل الذي يضعها في خدمة غايات قابلة للتبرير. وليس هو العقل الذي يكثر من الغايات، بل الذي يرتبها ويكشف تناقضاتها. وليس هو العقل الذي يعلن القيم، بل الذي يجعلها حاضرةً في اختيار الوسيلة وتقدير المآل وتوزيع الكلفة والمسؤولية. وعند هذا المستوىٰ تتجاوز العلاقة بين الأداتي والغائي صورة الصراع، وتدخل في بنية عقلية واحدة، يكتسب فيها الإنجاز معناه من الغاية، وتكتسب الغاية واقعيتها من الأداة، ويكتسب الاثنان مشروعيتهما من العقل المعياري.

الفصل التاسع
السلطة الأنطولوجية للعقل

ليست السلطة الأنطولوجية للعقل سؤالًا عن مقدار ذكاء الإنسان، ولا عن كفاءة العقل في البرهنة أو الاستدلال، وإنما هي سؤال سابق علىٰ جميع الأسئلة المعرفية، لأنه يبحث في الأساس الذي منح العقل حق إصدار الأحكام أصلًا. فقبل أن يُسأل: هل هذا الحكم صحيح أم خاطئ؟ ينبغي أن يُسأل: من أين اكتسب العقل شرعية الحكم؟ وقبل أن يصبح العقل معيارًا لتمييز الصواب من الخطأ، ينبغي أن يُعرف ما إذا كانت هذه المعيارية صادرة عن بنية العقل نفسها، أم عن بنية الوجود، أم عن علاقة مخصوصة بينهما. ولذلك فإن هذا السؤال لا ينتمي إلىٰ نظرية المعرفة وحدها، بل يمتد إلىٰ الأنطولوجيا، لأنه يتعلق بموقع العقل داخل نظام الوجود، لا بوظيفته في إنتاج المعرفة فحسب.

وقد افترضت أغلب الفلسفات، بدرجات متفاوتة، سلطة العقل دون أن تجعلها موضوعًا مستقلاً للبحث. فقد انشغلت بتحديد قواعد التفكير الصحيح، أو تحليل أدوات الإدراك، أو رسم حدود المعرفة، لكنها تعاملت مع سلطة العقل بوصفها معطىً أوليًا لا يحتاج إلىٰ تبرير. وحتىٰ حين اختلفت هذه الفلسفات في تعريف العقل، فإنها اشتركت في التسليم الضمني بأنه يمتلك حق النظر في العالم، وأن أحكامه يمكن أن تكون ملزمة من الناحية المعرفية. غير أن هذا التسليم يخفي سؤالًا أكثر عمقًا: هل العقل يمتلك هذه السلطة بحكم ذاته، أم أنه يستمدها من شيء يسبقه؟

لقد بدأ هذا الافتراض منذ الفلسفة اليونانية، حين تحول اللوغوس إلىٰ المبدأ الذي تُقاس به الموجودات، وأصبحت قدرة العقل علىٰ إدراك النظام الكوني دليلًا علىٰ مشروعية أحكامه. ولم يكن العقل هنا مجرد وسيلة للفهم، بل كان صورةً مصغرةً للعقل الكوني الذي

ينتظم به العالم. ولهذا لم تكن سلطته سلطةً ذاتية، وإنما سلطة مستمدة من التشابه بين بنية الفكر وبنية الوجود. وكلما ازداد هذا التشابه، ازدادت قدرة العقل علىٰ بلوغ الحقيقة.

ثم جاء الاتجاه العقلي الحديث، ولا سيما مع ديكارت، لينقل مركز السلطة من العالم إلىٰ الذات المفكرة. فلم يعد اليقين يبدأ من انتظام الكون، بل من يقين الفكر بنفسه. إن الكوجيتو لم يكن مجرد برهان علىٰ وجود الذات، بل كان أيضًا إعلانًا عن استقلال العقل بوصفه نقطة البداية التي لا تحتاج إلىٰ ما يسبقها لتبريرها. وهنا بدأت سلطة العقل تتحول من سلطة مستمدة إلىٰ سلطة مؤسسة، ومن وظيفة في الكشف إلىٰ أصل يمنح الشرعية لبقية المعارف.

أما كانط فقد أدخل تعديلًا بالغ الأهمية؛ إذ لم يجعل العقل مشرعًا للوجود، وإنما مشرعًا للمعرفة. فالعقل لا يفرض قوانينه علىٰ الأشياء في ذاتها، بل علىٰ كيفية ظهورها للإنسان. وبذلك احتفظ باستقلال الواقع، لكنه منح العقل سلطة تنظيم الخبرة الإنسانية كلها. غير أن هذا الحل، علىٰ عمقه، لم يحسم السؤال الأنطولوجي، لأنه بيّن كيف يمارس العقل سلطته، ولم يبيّن لماذا يملك هذه السلطة أصلًا.

وفي الفلسفات المعاصرة أخذت سلطة العقل تتعرض لمراجعات جذرية. فقد بين نيتشه أن ما يسمىٰ بالعقل قد يخفي إرادة قوة أكثر مما يخفي إرادة حقيقة، ورأىٰ فرويد أن الأحكام العقلية كثيرًا ما تتأثر ببنىٰ لاشعورية لا يعيها الإنسان، بينما كشف فوكو أن أنظمة المعرفة نفسها ترتبط بشبكات السلطة والمؤسسات التاريخية. وقد قدمت هذه الاتجاهات إسهامًا مهمًا في نقد صورة العقل المتعالي، لكنها كثيرًا ما انتقلت من نقد إطلاق السلطة إلىٰ نفي إمكانها، حتىٰ بدا العقل في بعض التصورات مجرد نتاج للغة أو المجتمع أو السلطة أو الاقتصاد، فاقدًا لأي استقلال حقيقي.

وهنا تظهر المشكلة الفلسفية في أوضح صورها؛ فإذا كان العقل لا يملك سلطةً ذاتية، وكان في الوقت نفسه مجرد نتاج لعوامل خارجة عنه، فمن الذي يمنح هذه العوامل نفسها شرعية تفسيرها؟ وإذا كان كل حكم عقلي مجرد انعكاس لبنية اجتماعية أو نفسية أو سياسية،

فإن هذا الحكم نفسه يخضع للقاعدة ذاتها، فلا يبقىٰ أي أساس يمكن أن يميز بين تفسير صحيح وآخر خاطئ. وهكذا يتحول نقد سلطة العقل إلىٰ تقويض لإمكان النقد ذاته، لأن الناقد يفقد المعيار الذي يبرر به اعتراضه.

إن النظرية التي يتبناها هذا الكتاب تنطلق من ضرورة التمييز بين **السلطة** و**السيادة** . فالعقل لا يملك السيادة المطلقة علىٰ الوجود، لكنه يمتلك سلطة محددة تنشأ من موقعه داخل بنية الوجود. والسيادة تعني القدرة علىٰ إنشاء الحقيقة أو تعديلها بإرادة مستقلة، أما السلطة فتعني الأهلية لفهم الحقيقة والحكم عليها ضمن شروط معينة. وهذا الفرق بالغ الأهمية، لأنه يمنع تحويل العقل إلىٰ إله صغير يفرض قوانينه علىٰ العالم، كما يمنع في الوقت نفسه اختزاله إلىٰ أداة سلبية لا تملك أي مشروعية.

فالسلطة الأنطولوجية للعقل ليست سلطة تشريعية بالمعنىٰ الذي تنشأ فيه القوانين من الإرادة، وإنما هي سلطة انكشافية تتأسس علىٰ قابلية الوجود لأن يُفهم، وعلىٰ قابلية العقل لأن يفهم. ولو لم يكن العالم منظمًا بدرجة تسمح بالإدراك، ولو لم يكن العقل مهيأً لاستقبال هذا التنظيم، لما أمكن قيام المعرفة أصلًا. ومن ثم فإن سلطة العقل لا تنبع من تفوقه علىٰ الوجود، بل من انتمائه إليه. إنه ليس غريبًا عن العالم حتىٰ يفرض عليه معاييره من الخارج، بل هو أحد تجليات البنية الوجودية القادرة علىٰ الوعي بذاتها.

ومن هنا يختلف هذا التصور عن معظم الاتجاهات السابقة. فالواقعية منحت السلطة للواقع، والعقل مجرد كاشف له. والمثالية منحتها للعقل، فصار الوجود تابعًا لشروطه. والبنائية وزعتها بين الذات والبناء الثقافي، بينما ذهبت بعض الاتجاهات النقدية إلىٰ إذابة السلطة كلها داخل التاريخ واللغة والسلطة الاجتماعية. أما هنا فإن السلطة ليست ملكًا لأحد الطرفين، وإنما خاصية تنشأ من العلاقة البنيوية بين العقل والوجود. فالعقل لا يملك الحق في الحكم لأنه أقوىٰ من العالم، بل لأنه يمثل اللحظة التي يصبح فيها العالم واعيًا بإمكان فهمه.

وهذا يعني أن السلطة الأنطولوجية ليست امتيازًا، بل مسؤولية وجودية. فكلما أصدر العقل حكمًا، كان مطالبًا بأن يبرهن علىٰ أن حكمه ليس مجرد انعكاس لرغبة أو مصلحة أو انحياز، وإنما محاولة للوفاء بما يفرضه الوجود نفسه. ولذلك لا تكون سلطة العقل مطلقة، بل تزداد أو تضعف بقدر اقترابه من شروط الموضوعية، وبقدر استعداده لمراجعة أحكامه كلما ظهرت معطيات جديدة أو انكشف قصور في بنيته التفسيرية. إن السلطة التي لا تقبل المراجعة تتحول إلىٰ استبداد، سواء كانت سلطة سياسية أم دينية أم عقلية.

ولهذا فإن السؤال عن أصل سلطة العقل ليس سؤالًا عن مصدر القوة، بل عن مصدر الشرعية. والشرعية هنا لا تُستمد من الإرادة، ولا من الاتفاق، ولا من التاريخ، بل من التوافق الممكن بين بنية العقل وبنية الوجود. وكلما استطاع العقل أن يحافظ علىٰ هذا التوافق، استحق أن يكون صاحب سلطة معرفية، لا لأنه فوق العالم، بل لأنه أكثر الكائنات قدرةً علىٰ تحويل الوجود إلىٰ معنىٰ، والمعنىٰ إلىٰ معرفة، والمعرفة إلىٰ حكم قابل للنقد والتصحيح.

تتحدد طبيعة السلطة الأنطولوجية للعقل بقدر ما تتحدد الوظيفة التي يؤديها في علاقته بالوجود؛ إذ لا يكفي القول إن العقل يمتلك أهلية الحكم ما لم يُعرف نوع هذه الأهلية وحدودها. فهل يقف العقل أمام الموجودات بوصفه مكتشفًا لنظام سابق عليه، أم يتدخل في تشكيل هذا النظام بو صفه مشرّعًا، أم يفصل بين الادعاءات المتعار ضة بو صفه قا ضيًا، أم لا يتجاوز أن يكون أداةً محايدةً تنفذ العمليات التي تُملىٰ عليها؟ إن كل وصف من هذه الأوصاف يكشف جانبًا حقيقيًا من فعل العقل، لكنه يتحول إلىٰ اختزال حين يُرفع إلىٰ تعريف شامل يستنفد طبيعته كلها.

يظهر العقل مكتشفًا حين يواجه وجودًا لم يصنعه، ويعثر فيه علىٰ انتظامات وحدود وعلاقات لا تخضع لإرادته. فالعقل لم ينشئ حركة الكواكب، ولا البنية الخلوية، ولا تعاقب الأسباب والنتائج في الطبيعة؛ وإنما تعرّف إليها تدريجيًا، وصاغ نماذج لتفسيرها. وقد قامت الواقعية الكلاسيكية علىٰ هذا المعنىٰ، فنظرت إلىٰ الحقيقة بوصفها سابقةً علىٰ المعرفة، وإلىٰ

العقل بوصفه القوة التي ترفع الحجاب عنها. وتكمن قوة هذا التصور في حفاظه علىٰ استقلال الوجود وعلىٰ قدرة الواقع علىٰ تصحيح العقل، لكنه يضعف حين يصوّر الاكتشاف كما لو كان نقلًا مباشرًا لما هو قائم، متجاهلًا أن ما يُكتشف لا يدخل مجال المعرفة إلا بعد أن يُنتقىٰ ويُنظَّم ويُصاغ في مفاهيم.

فالعقل لا يعثر علىٰ «القانون» في الطبيعة بوصفه عبارةً مكتوبةً فيها، بل يكتشف انتظامًا ثم ينتج الصيغة التي تعبّر عنه. إنه يكتشف المقاومة التي يبديها الواقع تجاه بعض الفروض، لكنه يبني السؤال الذي يجعل هذه المقاومة دالةً. ومن ثم فالاكتشاف ليس استقبالًا خالصًا، بل فعل مركب يتضمن حدسًا ومقارنةً وتجريدًا وتأويلًا. وما يكتشفه العقل ليس الشيء منزوعًا من كل علاقة، بل الشيء كما ينفتح ضمن مجال من الأسئلة والمفاهيم. ولهذا قد يبقىٰ الموجود حاضرًا قرونًا قبل أن يصبح حقيقةً علمية، لا لأنه كان معدومًا، بل لأن العقل لم يكن قد أنشأ بعد الجهاز المفهومي القادر علىٰ كشف دلالته.

ويظهر العقل مشرّعًا حين يفرض علىٰ الخبرة صور التنظيم التي تجعلها قابلةً للفهم. وقد بلغ هذا التصور وضوحه عند كانط، إذ لم يعد العقل تابعًا للأشياء في جميع أحكامه، بل أصبحت الطبيعة، من حيث هي موضوع للمعرفة، خاضعةً لمقولات الفهم. والعقل هنا لا يشرّع للوجود في ذاته، وإنما يشرّع لشروط ظهوره في التجربة الإنسانية. وقد حمىٰ هذا التمييز الفلسفة من المثالية المطلقة، لكنه أبقىٰ العقل في منزلة المشرّع داخل المجال المعرفي، لأنه يحدد ما يمكن أن يظهر موضوعًا، وما يمكن أن ينتظم في علاقة سببية أو وحدة أو ضرورة.

غير أن مفهوم التشريع قد يوهم بأن العقل يصدر قوانينه من ذاته استقلالًا عن الوجود، وكأن الخبرة مادة خام لا تملك أي إلزام. والواقع أن العقل لا يشرّع في فراغ؛ فمقولاته نفسها لا تكتسب فاعليتها إلا حين تواجه معطًىٰ يقبل بعض صور التنظيم ويرفض بعضها الآخر. يستطيع العقل أن يبني فرضيات عديدة، لكنه لا يستطيع أن يجعلها جميعًا صادقة. ولذلك

فالتشريع العقلي ليس سيادةً علىٰ الحقيقة، بل تنظيمًا لشروط فهمها. إنه يشرّع للمفهوم، لا للموجود؛ ولطريقة السؤال، لا للإجابة التي يفرضها الواقع.

ويظهر العقل قاضيًا حين يقارن بين الدعاوىٰ، ويميز بين الحجج، ويطالب بالأدلة، ويصدر حكمًا في الصدق والكذب والاتساق والتناقض. وهذه الصورة حاضرة في تاريخ الفلسفة منذ سقراط، الذي جعل الحوار محكمةً تُختبر فيها الآراء، وصولًا إلىٰ فلسفة النقد التي حاكم فيها كانط دعاوىٰ العقل نفسه. والعقل، بهذا المعنىٰ، لا يكتفي بإنتاج الأفكار، بل يضعها أمام معايير، ويفحص مقدماتها ونتائجها، ويميز بين ما يمكن تبريره وما لا يعدو أن يكون اعتقادًا أو رغبة.

لكن القاضي يحتاج إلىٰ قانون سابق علىٰ حكمه، وإلا أصبحت أحكامه تعبيرًا عن إرادته. فمن أين تأتي المعايير التي يحاكم بها العقل؟ إذا قيل إنها صادرة عنه وحده، وقع الحكم في الدور؛ إذ يصبح العقل مانحًا للمعيار ومطبقًا له ومصححًا لذاته في الوقت نفسه. وإذا قيل إنها صادرة عن الواقع وحده، تعذر تفسير المعايير المنطقية والأخلاقية التي لا تُستخرج من الوقائع استخراجًا مباشرًا. ومن هنا لا تنشأ قضائية العقل من ملكيته الخاصة للمعايير، بل من قدرته علىٰ استحضار مستويات متعددة من الإلزام: إلزام الواقع، وإلزام الاتساق، وإلزام الدليل، وإلزام الغاية الأخلاقية.

أما النظر إلىٰ العقل بو صفه مجرد أداة، فيستند إلىٰ أنه قد يُستخدم في أغراض متعار ضة؛ فقد يخدم الحقيقة أو التضليل، والعدل أو الاستبداد، والتحرير أو الهيمنة. و قد عززت العقلانية الأداتية هذا التصور حين حصرت وظيفة العقل في اختيار الوسائل الأكفأ لتحقيق غايات لم يضعها هو. وأظهرت انتقادات مدرسة فرانكفورت خطورة تحول العقل إلىٰ تقنية للحساب والسيطرة بعد أن يفقد قدرته علىٰ مساءلة الغايات. فالعقل الأداتي يستطيع أن يجيب عن كيفية الوصول، لكنه يصمت أمام السؤال: هل تستحق الغاية أن تُطلب؟

غير أن اختزال العقل إلىٰ أداة يسلبه أهم خصائصه، وهي قدرته علىٰ مراجعة الغايات التي يُستخدم من أجلها. فالأداة لا تحاكم مستخدمها، بينما يستطيع العقل أن يرتد علىٰ دوافعه، وأن يسأل عن شرعية المقاصد، وأن يرفض توظيفه في ما يناقض مقتضيات الحقيقة أو العدالة. صحيح أن العقل قد يتحول إلىٰ أداة، لكنه لا يكون مجرد أداة إلا حين تُعطل قدرته الانعكاسية والمعيارية. والأداتية، بهذا المعنىٰ، ليست ماهية العقل، بل صورة من صور انحطاط وظيفته.

لا يكون العقل مكتشفًا فقط، لأن الاكتشاف يحتاج إلىٰ بناء؛ ولا مشرّعًا فقط، لأن تشريعه مقيد بمقاومة الوجود؛ ولا قاضيًا مطلقًا، لأن معاييره لا تنبع كلها من ذاته؛ ولا أداةً محضة، لأنه يملك القدرة علىٰ محاكمة الأغراض التي يوظف فيها. إن وظيفته الأنطولوجية مركبة: يكتشف ما يسبقه، ويصوغ ما يكتشفه، وينظم شروط ظهوره، ويحاكم دعاوىٰ معرفته، ويراجع المعايير التي يستخدمها. وتنبع سلطته من هذا التركيب، لا من احتكار وظيفة واحدة.

وعليه فإن العقل لا يحتل عرشًا فوق الوجود، بل يشغل موضع الوساطة الواعية داخله. إنه ليس مشرّع الكون، وإنما المشرّع النسبي لصيغ فهمه؛ وليس قاضي الحقيقة النهائي، وإنما القاضي القابل للاستئناف أمام الواقع والنقد والخبرة؛ وليس أداةً صامتة، وإنما أداة قادرة علىٰ الوعي بطريقة استخدامها. وتصبح سلطته مشروعة حين تعترف بحدودها، لأن العقل الذي يدرك أن حكمه قابل للمراجعة أقدر علىٰ الحكم من عقل يتوهم العصمة. فالسلطة العقلية لا تكتمل بإغلاق باب الاعتراض، بل بإنشاء الشروط التي تجعل الاعتراض ممكنًا، والبرهان واجبًا، والتصحيح جزءًا من صميم العقلانية.

لا تصدر أحكام العقل في فراغ، ولا تنبع معاييره من نقطة خالصة منفصلة عن الوجود والتاريخ واللغة والمجتمع؛ فكل حكم يفترض مقياسًا، وكل مقياس يفترض مصدرًا للشرعية. وإذا كان العقل قد ظهر في صورته المركبة مكتشفًا ومشرّعًا وقاضيًا وأداةً انعكاسية، فإن السؤال الأكثر عمقًا يتعلق بأصل القواعد التي يستخدمها في التمييز بين الصدق والخطأ،

وبين المعقول واللامعقول، وبين المشـروع والمرفوض. فهل يحمل العقل معاييره في بنيته منذ البداية، أم يستخلصها من انتظام الوجود، أم يتلقاها من الثقافة والتاريخ، أم يعيد بناءها من خلال التفاعل بين هذه المستويات جميعًا؟

ذهب الاتجاه العقلي الكلاسـيكي إلىٰ أن بعض المبادئ كامنة في العقل نفسـه، وأنها لا تستمد صدقها من التجربة. فمبدأ عدم التناقض، مثلًا، لا يبدو نتيجةً لملاحظة وقائع متكررة، بل شرطًا سابقًا علىٰ إمكان التفكير فيها. وكذلك بدت الضرورة الرياضية والمنطقية أرفع من أن تكون مجرد عادة ذهنية أو اتفاق اجتماعي. وقد منح هذا التصـور العقل أسـاسًـا داخليًا للسـلطة، لأنه جعله حاملًا لقواعد لا تأتيه من الخارج، بل يقوم نشـاطه كله عليها. غير أن هذه الرؤية تواجه سؤالًا صعبًا: كيف يمكن التمييز بين ما هو أصيل في بنية العقل، وما هو مترسب فيه بفعل اللغة والتربية والتاريخ؟

أما التجريبية فقد رفضـت افتراض المبادئ الفطرية، وردّت المعرفة إلىٰ الخبرة الحسـية. وقد كان لهذا الموقف فضل في مقاومة الادعاءات التي تتخفىٰ في صورة بداهات عقلية، لكنها لم تستطع أن تفسر بصورة كاملة كيف تنتج الخبرة الجزئية أحكامًا كلية وضرورية. فالملاحظة تخبر بما وقع، لكنها لا تمنح وحدها حكمًا بأن ما وقع يجب أن يقع دائمًا. وقد كشـف هيوم هذه الفجوة حين بيّن أن الانتقال من التعاقب إلىٰ السـببية لا يعتمد علىٰ إدراك ضـرورة كامنة في الأشياء، بل علىٰ عادة يتكون بها الذهن. غير أن هذا النقد، إذا أُخذ إلىٰ نهايته، يضعف سلطة العقل العلمية نفسها، لأن القوانين تصبح توقعات راسخة لا أكثر.

وقد حاول كانط تجاوز هذا التعارض بالقول إن العقل لا يسـتمد جميع مبادئه من التجربة، مع أن معرفته لا تبدأ إلا بها. فثمة صـور ومقولات سـابقة تنظّم المعطىٰ الحسـي وتجعله قابلًا لأن يظهر في صورة عالم منتظم. غير أن هذا الحل يفسر الشروط العامة لإمكان الخبرة أكثر مما يفسـر أصـل السـلطة المعيارية ذاتها. فهو يبين لماذا لا يمكن للعقل أن يفكر

خارج مقولاته، لكنه لا يثبت أن هذه المقولات تكشف الوجود كما هو، ولا أنها تمنحه حق الحكم الأخلاقي علىٰ ما ينبغي أن يكون.

إن القول بأن المعايير تأتي من الوجود نفسه يبدو أكثر اتساقًا مع الواقعية؛ فالواقع يفرض قيوده، ويصحح الأوهام، ويميز بين ما يمكن وما لا يمكن. غير أن الوجود لا يقدم للعقل أحكامه في صورة جاهزة. فالوقائع لا تنطق بمعاييرها، وما هو كائن لا يتحول تلقائيًا إلىٰ ما ينبغي أن يكون. قد يكون الظلم واقعًا واسع الانتشار، لكن انتشاره لا يمنحه المشروعية. وقد تكون الهيمنة قانونًا تاريخيًا متكررًا، لكنها لا تصبح بذلك قيمةً واجبة. ومن هنا تبرز الفجوة التي صاغها هيوم بين «الكائن» و«الواجب»، وهي فجوة لا يمكن ردمها بمجرد وصف العالم.

وتدخل اللغة والمجتمع والتاريخ بوصفها مصادر فعلية لتكوين المعايير. فالإنسان لا يتعلم معنىٰ الصواب والخطأ خارج الجماعة، ولا يتصور العدالة والحق والحرية بعيدًا عن لغة تمنحه أدوات التمييز. وقد كشفت البنيوية والهرمنيوطيقا والفلسفات الاجتماعية الحديثة أن العقل الفردي لا يبتكر معاييره من الصفر، بل يرث شبكات من الدلالة والتقويم. غير أن ردّ المعيار إلىٰ المجتمع وحده يجعل النقد مستحيلًا؛ لأن المجتمع يصبح مصدر القيمة وحَكَمها النهائي، فلا يبقىٰ أساس لمساءلة الأعراف الظالمة أو مقاومة الإجماع الفاسد.

لهذا لا يمكن ردّ المعايير إلىٰ مصدر أحادي. فالعقل يحمل استعدادات بنيوية تجعله قادرًا علىٰ الاتساق والاستدلال، ويواجه وجودًا يفرض عليه حدودًا، ويتكوّن داخل لغة وتاريخ يمدانه بصور القيمة، ثم يمارس قدرته الانعكاسية في مراجعة ما تلقاه. وتنبع السلطة المعيارية من هذا التركيب، لا من استقلال العقل عن شروطه. فالعقل لا يكون معياريًا لأنه يملك قوانين خالدة مكتملة، بل لأنه قادر علىٰ تحويل معاييره نفسها إلىٰ موضوع للفحص.

ويظهر هنا الفرق بين السلطة المعرفية والسلطة الأخلاقية. فالسلطة المعرفية تتعلق بالحكم علىٰ ما هو موجود، وبمدىٰ مطابقة التصور للواقع، واتساقه مع الأدلة. أما السلطة الأخلاقية فتتعلق بالحكم علىٰ ما ينبغي أن يكون، وعلىٰ الأفعال والغايات والمؤسسات. ولا

يمكن الانتقال من الأولىٰ إلىٰ الثانية انتقالًا مباشرًا؛ لأن معرفة الواقع لا تكفي وحدها لتحديد الواجب. غير أن الفصل التام بينهما يظل مصطنعًا؛ إذ إن الحكم الأخلاقي يحتاج إلىٰ معرفة صحيحة بالإنسان والنتائج والظروف، كما أن المعرفة نفسها محكومة بقيم الصدق والأمانة وعدم التزييف.

إن العقل الأخلاقي لا يستمد سلطته من الرغبة، ولا من القوة، ولا من الاتفاق وحده، بل من قدرته علىٰ إدراك التناقض بين ما هو قائم وما يقتضيه الاعتراف بالإنسان بوصفه غايةً لا وسيلة. وقد منح كانط هذا المعنىٰ صياغةً قوية حين ربط الأخلاق باستقلال الإرادة والعقل العملي، لكنه مال إلىٰ تجريد الواجب من كثافة الواقع التاريخي والاجتماعي. وفي المقابل، ربطت نظريات المنفعة الحكم الأخلاقي بالنتائج، لكنها عرّ ضت قيمة الفرد لخطر الذوبان في حساب المجموع. أما أخلاق الفضيلة فقد ردّت المعيار إلىٰ تكوين الشخصية والغاية الإنسانية، لكنها بقيت مرتبطةً بتصورات مخصوصة عن الخير قد تختلف باختلاف الثقافات.

تقوم الرؤية المستقلة هنا علىٰ أن العقل لا ينتج المعيار من ذاته إنتاجًا مطلقًا، ولا يعثر عليه مكتملًا في الواقع، بل يكشف إمكانه داخل العلاقة بين حقيقة الإنسان، ووقائع الوجود، وتجربة الضرر، ومطلب الاتساق، وإمكان التعميم. فالمعيار لا يكون مشروعًا إلا إذا استطاع أن يبرر نفسه أمام من يخضعون له، وأن يتجاوز المصلحة الخاصة، وأن يظل قابلًا للمراجعة في ضوء نتائجه الواقعية. ومن ثم فإن السلطة الأخلاقية ليست امتدادًا آليًا للسلطة المعرفية، بل بناءً أعلىٰ يضيف إلىٰ معرفة الكائن القدرة علىٰ تقويمه.

إن العقل يمتلك سلطة الحكم بقدر ما يستطيع الجمع بين الانتماء إلىٰ الواقع والارتفاع النقدي عليه. فهو لا يخلق الخير من العدم، لكنه يكشف شروطه؛ ولا يستخرج الواجب من الوقائع وحدها، لكنه لا يصوغه بعيدًا عنها؛ ولا يتلقىٰ المعايير من المجتمع تسليمًا، بل يختبرها في ضوء الكرامة والاتساق والآثار. وبذلك تصبح معياريته قدرةً علىٰ المراجعة

المتواصلة، لا مستودعًا لأحكام نهائية، وتصبح سلطته مشروعةً حين تخضع هي نفسها للبرهان والنقد والمسؤولية.

لا تستقيم فكرة السلطة الأنطولوجية للعقل ما لم تُفهم بوصفها سلطةً محدودةً ومشروطة، لا سيادةً مطلقةً علىٰ الوجود. فالعقل لا يمنح الأشياء وجودها، ولا يخلق الحقيقة من عدم، ولا يفرض علىٰ العالم ما يشاء، وإنما يمتلك أهليةً مخصوصةً لفهم الموجود، وصياغة الأحكام عليه، والتمييز بين ما يثبت وما لا يثبت، وبين ما ينسجم مع البرهان وما يناقضه. وهذه الأهلية لا تنبع من انفصال العقل عن الوجود، بل من انتمائه إليه؛ إذ يمثل العقل داخل العالم تلك اللحظة التي يصبح فيها الوجود قابلًا لأن يُدرك، وأن يُعاد تمثيله في صورة مفهوم، وأن يتحول من مجرد حضور صامت إلىٰ معنىٰ قابل للفحص والنقد.

ومن هنا فإن سلطة العقل ليست منحةً خارجيةً صادرةً عن جهة تمنحه الإذن بالحكم، كما أنها ليست ادعاءً ذاتيًا ينشئه العقل لنفسه. إنها تنشأ من التقاء ثلاثة شروط: وجودٍ يملك انتظامًا ومقاومةً، وعقلٍ يملك القدرة علىٰ الإدراك والتجريد والمراجعة، وعلاقةٍ معرفية تتيح انتقال الموجود من حضوره العيني إلىٰ حضوره المفهومي. وإذا اختل أحد هذه الشروط، فقد الحكم العقلي بعض مشروعيته؛ فإذا غاب انتظام الواقع، استحال العلم، وإذا تعطلت قدرة العقل علىٰ التمييز، انهارت المعرفة، وإذا انقطعت العلاقة بين الطرفين، تحول الفكر إلىٰ نسق مغلق لا يختبر نفسه أمام شيء.

وقد منحت العقلانية الحديثة العقل سلطةً واسعةً انطلاقًا من قدرته علىٰ تأسيس اليقين، بينما قيدته التجريبية بحدود الخبرة الحسية، وحولته المثالية إلىٰ شرط لظهور العالم، وأعادته الفلسفات النقدية إلىٰ سياق اللغة والتاريخ والسلطة. وقد كشفت كل واحدة من هذه الاتجاهات جانبًا من الحقيقة، لكنها كثيرًا ما وقعت في المبالغة: فالعقلانية رفعت العقل إلىٰ مرتبة المؤسس، والتجريبية قربته من وظيفة التسجيل، والمثالية جعلت العالم تابعًا لشروطه، والنقدية هددت بإذابته في البنىٰ التي شكلته. أما التصور المستقل هنا فيرفض هذه الاختزالات

جميعًا؛ لأن العقل لا يكون مؤسسًا مطلقًا، ولا متلقيًا سلبيًا، ولا سجينًا نهائيًا للتاريخ، بل قوةً علائقيةً تتحدد سلطتها بقدرتها علىٰ الجمع بين التلقي والبناء والنقد.

ويعني ذلك أن مشروعية حكم العقل لا تثبت بمجرد صدوره عنه. فليس كل ما يفكر فيه العقل عقلانيًا، كما أن القدرة علىٰ الاستدلال لا تضمن سلامة المقدمات أو نزاهة المقاصد. وقد تستخدم البنية العقلية نفسها لتبرير الوهم أو الهيمنة أو الإقصاء. ولهذا لا بد من التمييز بين وجود القدرة العقلية وبين تحقق العقلانية. القدرة ملكة، أما العقلانية فهي ممارسة منضبطة بشروط. ومن أهم هذه الشروط: الانفتاح علىٰ الواقع، وقابلية الحكم للمراجعة، والتمييز بين البرهان والرغبة، والقدرة علىٰ كشف الانحياز، وعدم تحويل الاتساق الداخلي إلىٰ بديل عن الاختبار.

وهنا تنكشف حدود السلطة الأنطولوجية للعقل. فهو قادر علىٰ الحكم داخل ما يمكن أن يدخل مجال الإدراك والتصور والبرهنة، لكنه لا يستطيع أن يجعل كل ما يعجز عن تصوره معدومًا، ولا أن يحول حدود أدواته إلىٰ حدود للوجود. وقد وقع كثير من النزعات العقلانية في هذا الخطأ حين افترضت أن ما لا يقبله العقل في صورته التاريخية الراهنة لا يمكن أن يكون موجودًا. غير أن تاريخ العلم نفسه يبرهن أن ما كان يبدو مستحيلًا في بنية مفهومية معينة قد يصبح معقولًا بعد تغير تلك البنية. فالعقل لا يحكم الوجود من موضع نهائي، بل من أفق تاريخي قابل للتوسع.

ولا تعني محدوديته أن أحكامه نسبية أو فاقدة للإلزام، بل تعني أن إلزامها يتناسب مع قوة أدلتها وحدود مجالها. فالحكم العقلي يكون ملزمًا حين يصرح بشروطه، ويفصل بين اليقين والاحتمال، ولا يتجاوز ما تسمح به مقدماته. أما حين يعمم ما هو جزئي، أو يحول الاحتمال إلىٰ ضرورة، أو يجعل عجزه عن المعرفة برهانًا علىٰ العدم، فإنه ينتقل من السلطة المشروعة إلىٰ الادعاء. إن أخطر صور الاستبداد المعرفي لا تنشأ من رفض العقل، بل من تأليه صورة تاريخية منه، ومن تحويل مناهجه المؤقتة إلىٰ مقاييس نهائية لكل وجود ممكن.

ويترتب علىٰ ذلك أن مراجعة فكرة العقل المعياري لا تبدأ من السؤال عن قدرته علىٰ إصدار الأحكام، بل من السؤال عن أصل مشروعية تلك الأحكام. فالمعيارية ليست خاصيةً أوليةً قائمةً في العقل بصورة مكتملة، وإنما قدرة تتأسس حين يستطيع العقل أن يبرر معاييره أمام الواقع، وأمام النقد، وأمام الآخرين. ولا يكفي أن يقول العقل: هذا صحيح أو هذا واجب؛ بل عليه أن يبين لماذا، وعلىٰ أي أساس، وضمن أي حدود. وبذلك تتحول المعيارية من سلطة آمرة إلىٰ سلطة مبررة، ومن حكم أحادي إلىٰ بنية قابلة للمساءلة.

وقد ربطت بعض الفلسفات الأخلاقية سلطة العقل بقدرته علىٰ التعميم، كما عند كانط، أو بحساب النتائج، كما في النفعية، أو ببلوغ غاية الإنسان، كما في أخلاق الفضيلة. غير أن كل معيار منفرد يظل معرضًا للاختزال؛ فقد يكون الحكم قابلًا للتعميم لكنه غافلًا عن تعقيد الواقع، وقد يحقق منفعةً عامةً لكنه يهدر حق الفرد، وقد يستند إلىٰ تصور للفضيلة لا يحظىٰ بالمشروعية خارج ثقافة بعينها. ولهذا لا تتأسس سلطة العقل المعيارية علىٰ مبدأ واحد، بل علىٰ اجتماع الاتساق والواقع والكرامة والآثار وقابلية التبرير.

إن العقل لا يصبح مشرّعًا بالمعنىٰ الكامل إلا حين يخضع تشريعه لما لا يملكه: حقيقة الموجود، وحدود الإنسان، وحق الآخر في الاعتراض. ولا يصبح قاضيًا عادلًا إلا حين يقبل أن تُراجع معاييره، ولا يكون مكتشفًا أمينًا إلا حين يميز بين ما كشفه وما أضافه من تأويل، ولا يكون أداةً رشيدةً إلا حين يحاكم الغاية التي يُستخدم لأجلها. ومن هنا تتجمع وظائفه في وحدة واحدة: هو وسيط أنطولوجي بين الوجود والمعنىٰ، لا مالك مطلق لأحدهما.

وتستمد السلطة الأنطولوجية للعقل مشروعيتها النهائية من كونه قادرًا علىٰ أن يحاكم حكمه نفسه. فالسلطة التي لا ترتد علىٰ ذاتها تتحول إلىٰ قوة عمياء، أما العقل فيمتاز بأنه يستطيع أن يجعل معاييره وطرائق استدلاله ومصادر يقينه موضوعًا للنقد. وهذه الانعكاسية ليست ضعفًا في سلطته، بل أصل قوتها؛ لأنها تمنعها من التصلب في صورة يقين مغلق. فالعقل

لا يكون أرفع حين يدعي العصـمة، بل حين يملك الشـجاعة المنهجية للاعتراف بحدوده، وإعادة بناء أحكامه، والتمييز بين ما يعرفه وما يظنه وما لا يستطيع الجزم فيه.

وعليه فإن السلطة الأنطولوجية للعقل ليست حقًا مطلقًا في محاكمة الوجود، بل مسؤوليةً في تمثيله بأكبر قدر ممكن من الصدق. وهي لا تقوم علىٰ إخضاع الموجود للمفهوم، بل علىٰ إبقاء المفهوم مفتوحًا أمام ما يتجاوزه. وكلما اتسعت قدرة العقل علىٰ سماع مقاومة الواقع، وعلىٰ مراجعة لغته، وعلىٰ تبرير معاييره، ازدادت سلطته مشروعية. أما حين ينغلق علىٰ ذاته، ويجعل حدوده حدودًا للعالم، فإنه لا يمارس العقلانية، بل يمارس استبدادًا باسمها. لم تعد أزمة المعرفة في العصر الحديث تتمثل في ندرة المعلومات، ولا في ضعف التخصص، وإنما في غياب البنية التي تنظم العلاقة بين التخصصات. فقد نجح العقل الحديث نجاحًا استثنائيًا في تعميق المعرفة الجزئية، حتىٰ أصبح كل حقل علمي يمتلك أدواته الدقيقة، ومناهجه الخاصة، ولغته الاصطلاحية، ومعاييره الداخلية. غير أن هذا النجاح نفسه أنتج مفارقة معرفية عميقة؛ فكلما ازدادت المعرفة تفصيلًا، ازداد الواقع انقسامًا داخل الوعي، وأصبح الإنسان يمتلك إجابات دقيقة عن أجزاء كثيرة، بينما يفقد القدرة علىٰ فهم الكل الذي تنتمي إليه تلك الأجزاء. ومن هنا لم يعد السؤال المركزي: كيف ننتج معرفةً أكثر؟ بل أصبح: كيف يمكن لهذه المعارف المتعددة أن تتحول إلىٰ رؤية واحدة دون أن تفقد دقتها؟

إن هذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه بمجرد الدعوة إلىٰ التعاون بين التخصصات، لأن التعاون لا يساوي التكامل، كما أن اجتماع الخبراء لا ينتج بالضرورة معرفة كلية. فالفرق بين الجمع والتكامل هو الفرق بين تراكم العناصر وتولد البنية. ففي الجمع تبقىٰ كل معرفة محتفظة باستقلالها الكامل، وتوضع بجوار غيرها كما توضع الكتب علىٰ رف واحد، دون أن تنشأ بينها علاقة توليدية. أما في التكامل فإن كل معرفة تعيد تعريف موقعها في ضوء المعارف الأخرىٰ، ويتحول الحوار بينها إلىٰ إنتاج معنىٰ جديد لم يكن موجودًا في أي منها منفردًا.

ولهذا فإن التكامل ليس عملية كمية، وإنما هو عملية بنيوية. إنه لا يزيد عدد المعلومات، بل يعيد تنظيمها. ولا يضيف تخصصًا إلىٰ آخر، بل يكشف العلاقات التي كانت غائبة بينهما. فالطبيب، والاقتصادي، وعالم الاجتماع، ورجل القانون، والفيلسوف، قد يجتمعون حول قضية واحدة، لكن القضية لا تصبح متكاملة إلا إذا خرج كل واحد منهم من حدود تخصصه المغلقة، دون أن يفقد دقة تخصصه، ليدخل في بنية معرفية مشتركة، يكون فيها كل علم مصححًا ومكملًا للعلم الآخر.

وقد اهتمت الأدبيات الحديثة بما يعرف بالتعدد التخصصي، ثم التداخل التخصصي، ثم العبور بين التخصصات، وهي مفاهيم أسهمت في نقد العزلة المعرفية، لكنها ظلت في كثير من الأحيان تركز علىٰ الجانب التنظيمي أكثر من تركيزها علىٰ البنية المعرفية نفسها. فقد اهتمت بإنشاء فرق بحث مشتركة، أو مشاريع تجمع أكثر من اختصاص، لكنها لم تجب بصورة كافية عن السؤال الأعمق: ما الذي يجعل المعارف المختلفة قادرة أصلًا علىٰ إنتاج رؤية واحدة؟ وما الشروط العقلية التي تجعل التكامل ممكنًا؟

إن الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب تنطلق من أن التكامل ليس علاقة بين العلوم فقط، بل هو في الأصل علاقة بين خرائط العقل نفسها. فالعلم لا يتكامل لأن موضوعاته متجاورة، وإنما لأن العقل الذي ينتجها يمتلك قدرة علىٰ بناء وحدة معرفية تتجاوز حدود كل تخصص. ولهذا فإن التكامل يبدأ داخل العقل قبل أن ينتقل إلىٰ المؤسسة أو الجامعة أو مركز البحث.

وأول الشروط المنهجية لهذا التكامل هو الاعتراف بحدود كل تخصص. فالعلم الذي يظن أنه قادر علىٰ تفسير كل شيء لا يستطيع أن يتكامل مع غيره؛ لأنه لا يعترف أصلًا بالحاجة إليه. وقد كان من أكبر أخطاء بعض الاتجاهات العلمية والفلسفية أنها حولت نجاحًا جزئيًا إلىٰ تفسير شامل، فتصورت البيولوجيا أنها تستطيع تفسير الإنسان كله، أو الاقتصاد أنه قادر علىٰ تفسير المجتمع كله، أو علم النفس أنه المفتاح الوحيد لفهم السلوك، أو القانون أنه

يكفي لتنظيم الحياة الإنسانية. وهذه النزعة ليست دليل قوة، بل دليل علىٰ غياب الوعي بحدود المجال.

إن التكامل لا يبدأ من توسيع حدود التخصص، بل من إدراك هذه الحدود بدقة. فكلما ازداد العلم وعيًا بما يستطيع وما لا يستطيع، أصبح أكثر استعدادًا للحوار، وأكثر قدرة علىٰ الاستفادة من غيره. أما الادعاء بالاكتمال، فإنه يغلق باب التكامل قبل أن يبدأ.

والشرط الثاني يتمثل في وجود لغة معرفية مشتركة. فليست المشكلة أن لكل تخصص مصطلحاته، فهذا أمر طبيعي وضروري، وإنما المشكلة حين تتحول اللغة إلىٰ جدار يمنع التواصل. فالمفاهيم الكبرىٰ مثل الإنسان، والحياة، والعدالة، والوعي، والحرية، والقيمة، تحمل معاني مختلفة في كل علم، وإذا لم تُبنَ أرضية مفهومية مشتركة، فإن الحوار بين التخصصات يتحول إلىٰ سلسلة من سوء الفهم المتبادل.

وهنا لا تعني اللغة المشتركة توحيد المصطلحات، لأن ذلك مستحيل وغير مطلوب، وإنما تعني بناء مستوىٰ أعلىٰ من المفاهيم يستطيع أن يربط بين الدلالات المختلفة، ويكشف ما يجمعها وما يميزها. إنها لغة للحوار بين العلوم، لا لغة بديلة عنها. ومن دون هذه اللغة يبقىٰ كل تخصص أسيرًا لمنظومته الاصطلاحية، عاجزًا عن تحويل معرفته إلىٰ جزء من رؤية كلية.

أما الشرط الثالث فهو التراتب المعرفي. فليست جميع المعارف من المستوىٰ نفسه، ولا تؤدي الوظيفة نفسها. فهناك معارف تأسيسية، ومعارف تفسيرية، ومعارف تطبيقية، ومعارف تقويمية، ومعارف تنظيمية. وإذا غاب هذا التراتب اختلط التفسير بالتقويم، والوسيلة بالغاية، والبيانات بالأحكام، وأصبحت المعرفة كتلة واحدة لا يمكن تمييز مستوياتها.

إن التراتب لا يعني تفاضل العلوم في القيمة، بل تمايز وظائفها. فالفيزياء ليست أعلىٰ من الأخلاق، كما أن القانون ليس أقل شأنًا من الطب. وإنما يؤدي كل علم وظيفة مختلفة داخل البناء الكلي للمعرفة. وحين يختلط موقع الوظائف، يحاول كل تخصص أن يحتل

مكان التخصص الآخر، فتولد النزاعات المنهجية التي شهدها الفكر الحديث بين النزعة العلمية، والنزعة التاريخية، والنزعة الاقتصادية، والنزعة النفسية، وغيرها من محاولات التفسير الأحادي.

ويؤدي هذا إلىٰ الشرط الرابع، وهو العمل المؤسسي. فالتكامل الحقيقي لا يتحقق من خلال عبقرية فردية فقط، مهما بلغت سعتها، لأن تعقيد المعرفة الحديثة تجاوز قدرة الفرد الواحد علىٰ الإحاطة بجميع تخصصاتها. ولهذا يصبح العقل المؤسسي ضرورة معرفية، لا مجرد ضرورة إدارية. فالفريق العلمي ليس جمعًا لخبرات مستقلة، بل بنية عقلية جماعية، تتوزع فيها الوظائف، وتتفاعل فيها المعارف، ويخضع كل رأي فيها للمراجعة من زوايا متعددة.

غير أن المؤسسة وحدها لا تكفي. فقد تجتمع عشرات التخصصات داخل مؤسسة واحدة، ويبقىٰ كل منها يعمل في عزلة تامة عن الآخر. ولذلك فإن العمل المؤسسي المطلوب ليس تنظيمًا إداريًا، وإنما تنظيمًا معرفيًا، يقوم علىٰ بناء سؤال مشترك، ومنهج للحوار، وآليات للمراجعة، وقواعد لترتيب الأدلة، وتمييز مستويات الحكم.

ومن هنا فإن التكامل لا يلغي التخصص، بل يحميه من الانغلاق. كما أنه لا يعيد إحياء الموسوعية القديمة بمعناها التقليدي، لأن الموسوعي المعاصر لا يستطيع أن يمتلك تفاصيل جميع العلوم، وإنما يمتلك القدرة علىٰ تنظيم العلاقة بينها. وهنا يظهر الفرق بين العقل الموسوعي الذي وصفناه في هذا الفصل، والعقل التكاملي الذي نصل إليه الآن؛ فالأول يمتلك خريطة واسعة للمعرفة، أما الثاني فيمتلك القدرة علىٰ تحويل هذه الخريطة إلىٰ نظام يعمل بصورة منسجمة.

وقد ركزت كثير من الدراسات السابقة علىٰ مفهوم "البحث متعدد التخصصات"، لكنها بقيت أسيرة التصنيف المؤسسي، ولم تنتقل إلىٰ بناء نظرية في التكامل المعرفي ذاته. أما التصور الذي يقدمه هذا الكتاب فينطلق من أن التكامل ليس مرحلة متقدمة من التعاون

العلمي فحسب، بل هو خاصية من خصائص العقل الكلي. فالعقل، بطبيعته، لا ينتج معرفة متفرقة، وإنما يسعىٰ دائمًا إلىٰ إعادة بناء الوحدة داخل التعدد. ولهذا فإن التكامل ليس خيارًا تنظيميًا، بل ضرورة أنطولوجية تفرضها طبيعة العقل نفسه.

إن الرؤية الكلية لا تتكون بإلغاء الفروق بين العلوم، ولا بدمجها دمجًا اعتباطيًا، وإنما بإقامة بنية عقلية تجعل كل تخصص يحتفظ بدقته، وفي الوقت نفسه يدرك أنه جزء من نظام معرفي أوسع. فالاقتصاد يحتاج إلىٰ القانون، والقانون يحتاج إلىٰ الأخلاق، والأخلاق تحتاج إلىٰ الفلسفة، والفلسفة تحتاج إلىٰ العلم، والعلم يحتاج إلىٰ التاريخ، والتاريخ يحتاج إلىٰ الاجتماع، وكلها تحتاج إلىٰ عقل قادر علىٰ رؤية العلاقات التي تمنحها معناها المشترك.

وهكذا يصبح التكامل المعرفي ليس نهايةً للتخصص، بل أعلىٰ درجات نضجه. فالتخصص يبلغ كماله الحقيقي عندما يعرف حدوده، ويعرف موقعه، ويعرف ما يستطيع أن يقدمه للكل، وما يحتاج أن يتلقاه من الكل. وعند هذه النقطة يتحول العقل من مجموعة غرف مغلقة إلىٰ بنية معرفية حية، تتفاعل فيها العلوم كما تتفاعل أعضاء الجسد الواحد؛ لكل عضو وظيفته الخاصة، لكن الحياة لا تظهر إلا من خلال انتظام العلاقة بينها جميعًا.

لم تعد المشكلة الكبرىٰ في المعرفة الحديثة ناتجةً عن ضعف التخصص أو نقص المعلومات، بل عن اتساع المسافة بين ما تعرفه التخصصات منفردةً وما يستطيع العقل أن يفهمه من خلالها مجتمعةً. لقد بلغ التخصص درجةً عاليةً من الدقة، حتىٰ أصبح كل علم قادرًا علىٰ اختراق طبقات من موضوعه لم تكن متاحةً للعقل الإنساني من قبل، غير أن هذا التقدم رافقه تفكك متزايد في صورة الواقع؛ إذ لم يعد الواقع يظهر بوصفه وحدةً متعددة الأبعاد، بل بوصفه موضوعات منفصلة تتوزعها علوم متجاورة، لكل واحد منها لغته ومنهجه وأدواته وحدوده. وبذلك نشأت مفارقة معرفية عميقة: اتسعت المعرفة بالأجزاء، بينما ضعفت القدرة علىٰ إدراك الكل، وتكاثرت الإجابات الدقيقة، بينما بقيت الأسئلة الكبرىٰ معلقةً بين التخصصات، لا يملك أي واحد منها أن يستوعبها منفردًا.

إن الواقع لا يتشكل وفق التقسيم الإداري للجامعات، ولا يعترف بالحدود التي رسمتها المؤسسات بين علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع والقانون والاقتصاد والأخلاق. فالإنسان الذي يدرسه الطب هو نفسه الذي يدرسه علم النفس والاجتماع والاقتصاد والفقه والقانون والفلسفة، غير أن كل علم ينظر إليه من زاوية مخصوصة، ويعيد بناءه داخل شبكة مفاهيمه. ومن ثم لا يكون اختلاف العلوم دليلًا علىٰ تعدد الإنسان، بل دليلًا علىٰ تعدد المداخل إلىٰ حقيقة واحدة مركبة. ويبدأ الخلل حين تنسىٰ الزاوية أنها زاوية، فتتوهم أنها الحقيقة كلها، أو حين تُجمع الزوايا المختلفة من غير بناء العلاقة التي تنتظمها، فيبقىٰ الكل موزعًا بينها بدل أن ينكشف من خلالها.

من هنا يتحدد التكامل المعرفي بوصفه ضرورةً تتجاوز التعاون العرضي بين التخصصات. فهو ليس ترفًا فكريًا يضاف إلىٰ المعرفة بعد اكتمالها، بل بنية لازمة لفهم الظواهر التي تتجاوز في تركيبها قدرة أي تخصص منفرد. ولا يعني التكامل إلغاء الحدود بين العلوم، أو إعادة جميع المعارف إلىٰ خطاب موسوعي فضفاض، وإنما يعني إنشاء نظام من العلاقات المنهجية التي تجعل المعارف الجزئية قادرةً علىٰ التفاعل والتصحيح والتوليد، بحيث لا تفقد كل معرفة خصوصيتها، ولا تبقىٰ في الوقت نفسه منقطعةً عن المجال الكلي الذي يمنحها معناها.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين الجمع والتكامل. فالجمع يضع المعارف بعضها إلىٰ جانب بعض، أما التكامل فيعيد بناء العلاقة بينها. وفي الجمع يحتفظ كل تخصص بأسئلته ومفاهيمه ونتائجه، ثم تضاف نتائج التخصصات الأخرىٰ إلىٰ ملف واحد، من دون أن تتغير البنية الداخلية لأي منها. أما في التكامل فإن دخول علم في الحوار مع علم آخر يؤدي إلىٰ إعادة فحص السؤال نفسه، وتوسيع مفهوم الموضوع، وكشف الافتراضات التي كان كل تخصص يحملها من غير وعي. الجمع يزيد كمية الحضور التخصصي، أما التكامل فينتج نوعًا جديدًا من المعرفة.

قد تجتمع في دراسة الفقر، مثلًا، تقارير اقتصادية واجتماعية وقانونية ونفسية وصحية، ويبقىٰ الناتج مجرد تجميع إذا لم يُبحث في العلاقة بين توزيع الثروة، وبنية الفرص، والنظام التشريعي، والقدرة المؤسسية، والآثار النفسية، والأنماط الثقافية التي تعيد إنتاج الحرمان. فالمعرفة الاقتصادية قد تقيس الدخل، والمعرفة الاجتماعية تكشف بنية التفاوت، والمعرفة القانونية تحدد الحقوق، والمعرفة النفسية تدرس آثار الإقصاء، غير أن التكامل لا يتحقق إلا عندما يعاد تعريف الفقر بوصفه بنيةً مركبةً لا مجرد نقص في المال، وحين يُفهم أن تغير عنصر واحد فيها لا يضمن بالضرورة تغير بقية العناصر.

وعلىٰ هذا الأساس، لا يكون التكامل حاصل جمع: اقتصاد زائد اجتماع زائد قانون زائد أخلاق، وإنما هو إعادة تشكيل للسؤال من خلال التفاعل بين هذه الحقول. وقد تكون النتيجة المتكاملة مختلفةً عن النتائج الجزئية جميعًا؛ لأنها تكشف مستوىٰ من الواقع لا يظهر لأي علم عند النظر إليه منفردًا. وهذا المستوىٰ الجديد ليس اختراعًا اعتباطيًا، بل هو بنية العلاقات التي كانت موجودةً في الواقع، وغائبةً عن كل منظور جزئي.

إن أول الشروط المنهجية للتكامل هو التحديد الدقيق لموضوع المعرفة المشتركة. فالتخصصات لا تتكامل لمجرد رغبتها في الحوار، وإنما تتكامل حول موضوع مركب أو مشكلة كبرىٰ لا يستطيع أي منها استيعابها وحده. ولذلك لا بد من صياغة السؤال صياغةً تتسع لمداخل متعددة، من غير أن يتحول إلىٰ عنوان فضفاض يمكن لكل علم أن يتحدث تحته بمعزل عن الآخرين. فالسؤال التكاملي ليس سؤالًا بلا حدود، بل هو سؤال مضبوط يكشف منذ البداية مستويات الظاهرة وعلاقاتها الداخلية.

أما الشرط الثاني فهو الاعتراف بالحدود المعرفية لكل تخصص. فالتكامل لا يمكن أن ينشأ بين علوم ترىٰ كل واحدة منها أنها قادرة علىٰ تفسير الحقيقة بكاملها. إن ادعاء الاكتفاء هو العائق الأول أمام التكامل؛ لأنه يحول المنهج الخاص إلىٰ فلسفة شاملة، ويجعل النجاح في تفسير بُعد من الظاهرة دليلًا موهومًا علىٰ القدرة علىٰ تفسير جميع أبعادها. وقد شهد الفكر

الحديث نماذج متعددة من هذا الاختزال، حين حاولت النزعة البيولوجية تفسير الإنسان كله بالوراثة والجهاز العصبي، وحاولت النزعة الاقتصادية إرجاع التاريخ والمجتمع إلىٰ المصالح المادية، وحاولت بعض الاتجاهات النفسية تفسير الدين والأخلاق والسياسة من خلال البواعث اللاواعية، كما حاولت بعض الفلسفات اللغوية اختزال الوجود الإنساني في أنظمة الخطاب.

ولم يكن الخلل في المعارف التي كشفتها هذه الاتجاهات، فكثير منها قدم إسهامات لا يمكن تجاوزها، وإنما في انتقالها من التفسير الجزئي إلىٰ الادعاء الكلي. فكل معرفة جزئية تصبح اختزاليةً عندما تفقد الوعي بموقعها، ويصبح المنهج أيديولوجيا حين يتحول من أداة مناسبة لموضوع محدد إلىٰ معيار وحيد للحقيقة. ومن ثم فإن الاعتراف بالحدود ليس إعلانًا عن ضعف العلم، بل علامة علىٰ نضجه؛ لأن العلم الناضج لا يكتفي بمعرفة ما يستطيع تفسيره، بل يعرف كذلك ما يقع خارج قدرة منهجه.

ويتصل بذلك شرط ثالث هو المحافظة علىٰ استقلال التخصصات داخل عملية التكامل. فكما يفسد التكامل بالانغلاق، يفسد أيضًا بالذوبان. وإذا أُلغيت خصوصية كل علم باسم الرؤية الكلية، تحولت المعرفة إلىٰ خطاب عام يفتقر إلىٰ الدقة، واستُبدلت الخبرة المنهجية بالانطباعات الواسعة. لذلك لا يقوم التكامل علىٰ إضعاف التخصص، بل علىٰ تعميقه إلىٰ الحد الذي يجعله قادرًا علىٰ الدخول في علاقة واعية مع غيره. فالعالِم لا يستطيع أن يسهم في رؤية كلية منضبطة ما لم يكن متمكنًا من حقله، مدركًا لطرائق الاستدلال فيه، واعيًا بدرجات اليقين والاحتمال التي تنتظم أحكامه.

إن التكامل، بهذا المعنىٰ، لا يقع بين جهل متعدد، بل بين تخصصات راسخة تعرف ما تقدمه وما لا تقدمه. ولا يصبح الباحث تكامليًا بمجرد انتقاله بين المصطلحات أو اطلاعه العام علىٰ علوم متباعدة، بل حين يستطيع أن يميز بين المستويات المختلفة للأدلة، وأن ينقل

النتائج من حقل إلىٰ آخر من غير تشـويه، وأن يدرك أن المفهوم قد يتغير معناه حين ينتقل من نظام معرفي إلىٰ نظام آخر.

ومن هنا تبرز اللغة المشـتركة بوصـفها شـرطًا مركزيًا في إمكان التكامل. فلكل تخصـص لغته الاصـطلاحية التي نشـأت عبر تاريخ طويل من التحديد والتنقيح، وهذه اللغة ليسـت عبئًا ينبغي التخلص منه؛ لأنها تحمل دقة العلم وذاكرته المنهجية. غير أنها قد تتحول إلىٰ نظام مغلق إذا عجزت عن ترجمة مفاهيمها إلىٰ مسـتوىٰ يمكن للتخصـصـات الأخرىٰ أن تتفاعل معه. ولا تعني اللغة المشـتركة إذابة اللغات العلمية في مفردات عامة، ولا اسـتبدال المصـطلح الدقيق بعبارة مبسطة، وإنما تعني بناء مستوىٰ وسيط من المفاهيم يستطيع أن يحفظ خصوصية الدلالات، ويكشف في الوقت نفسه إمكانات الاتصال بينها.

فمفهوم «النظام»، مثلًا، قد يدل في العلوم الطبيعية علىٰ شبكة من العناصر والعلاقات والقوانين، ويدل في الاجتماع علىٰ بنية من المؤسـسـات والأدوار، وفي القانون علىٰ نسـق من القواعد والسـلطات، وفي الفلسـفة علىٰ وحدة مفهومية تنتظم أجزاءها وفق مبدأ. ولا يتحقق التكامل بإعلان أن هذه الدلالات واحدة، كما لا يتحقق بعزلها التام، بل بتحليل ما بينها من تماثل واختلاف، وبناء مفهوم علائقي يسـمح لكل علم بأن يرىٰ موقع اسـتعماله ضمن أفق أوسع.

وتؤدي اللغة المشـتركة وظيفةً أعمق من تسـهيل التواصـل؛ إذ تكشـف الافتراضـات الصامتة التي يحملها كل تخصص. فعندما يستخدم الاقتصادي مفهوم «العقلانية» قد يقصد اتسـاق الاختيار مع المصـلحة، بينما يقصـد الفيلسـوف القدرة علىٰ تبرير الحكم، وقد يقصـد عالم النفس نمطًا من المعالجة الإدراكية، ويقصـد القانوني سـلوك الشـخص المدرك لآثار فعله. وإذا دخلت هذه الاسـتعمالات في مشـروع واحد من غير تفكيك، بدا الحوار قائمًا في الظاهر، بينما تتحدث التخصـصـات عن أشـياء مختلفة تحت اللفظ نفسـه. ولذلك فإن بناء المعجم المشترك ليس عملًا لغويًا ثانويًا، بل هو جزء من البناء النظري للموضوع.

غير أن اللغة المشتركة وحدها لا تكفي؛ لأن المعارف المختلفة لا تقع في مستوىً واحد، ومن هنا تأتي ضرورة التراتب المعرفي. والمقصود بالتراتب ليس ترتيب العلوم بحسب قيمة مطلقة تجعل بعضها أرفع من بعض، وإنما تمييز مستويات المعرفة ووظائفها داخل البناء الكلي. فهناك معرفة تصف الوقائع، ومعرفة تفسر العلاقات السببية، ومعرفة تتنبأ بالاحتمالات، ومعرفة تحدد الوسائل، ومعرفة تقوّم الغايات، ومعرفة تضع الحدود القانونية أو الأخلاقية. وهذه المعارف لا تتعارض بالضرورة، لكنها لا تنوب بعضها عن بعض.

فالمعرفة العلمية التجريبية تستطيع أن تكشف ما يحدث، وأن تفسر بعض شروط حدوثه، لكنها لا تستخرج من الوصف وحده حكمًا بما ينبغي أن يكون. والمعرفة الأخلاقية تستطيع أن تحدد القيمة، لكنها لا تكفي وحدها لتقدير الإمكانات الواقعية أو الآثار التقنية. والمعرفة القانونية تضبط المشروعية المؤسسية، لكنها لا تستنفد العدالة، كما أن المعرفة الاقتصادية تقيس الكلفة والمنفعة، لكنها لا تحدد بذاتها ما يستحق أن يتحمل المجتمع كلفته. وإذا لم تميز الرؤية التكاملية بين هذه المستويات، وقع أحد نوعين من الخلط: إما أن تتحول الوقائع إلىٰ قيم، وإما أن تتحول القيم إلىٰ بدائل من الوقائع.

إن التراتب المعرفي يمنع هذا الخلط من خلال تحديد السؤال الذي يجيب عنه كل علم، ونوع الدليل الذي يستند إليه، وحدود انتقال حكمه إلىٰ مستوىً آخر. فالسؤال: «هل يمكن فعل هذا؟» ليس هو السؤال: «هل ينبغي فعله؟»، والسؤال: «ما الفائدة المتوقعة؟» ليس هو السؤال: «هل توزيع هذه الفائدة عادل؟»، والسؤال: «هل القرار قانوني؟» ليس هو السؤال: «هل هو مشروع أخلاقيًا؟». وتبدأ الرؤية الكلية حين تُجمع هذه الأسئلة داخل نظام، لا حين يهيمن أحدها علىٰ البقية.

وقد اقتربت بعض الدراسات السابقة في فلسفة العلوم ونظرية التعقيد من هذا التصور حين أكدت أن الظواهر المركبة لا يمكن فهمها بالرد إلىٰ عناصرها المنفصلة، وأن خصائص الكل لا تظهر دائمًا في الأجزاء منفردةً. كما أسهمت دراسات التخصصات المتداخلة في

تطوير صيغ متعددة للتعاون بين العلوم، وانتقلت من التعدد التخصصي، حيث تعمل العلوم متجاورةً، إلىٰ البينية، حيث تتبادل المفاهيم والمناهج، ثم إلىٰ العبور التخصصي، حيث يُسعىٰ إلىٰ تجاوز الحدود التقليدية للحقول. غير أن كثيرًا من هذه المحاولات ظل يصف درجات الاتصال أكثر مما يؤسس نظريةً في البنية العقلية التي تجعل الاتصال منتجًا للمعرفة.

فقد يتحقق تبادل للمناهج من غير أن تُبنىٰ مرجعية تنظم حدود استخدامها، وقد تنتقل المفاهيم من علم إلىٰ آخر انتقالًا مجازيًا ينتج الالتباس بدل التكامل. وقد يجتمع الباحثون حول قضية واحدة، لكنهم يظلون محكومين بمنطق التخصصات المتجاورة، فيقدم كل منهم تقريره ثم تُضم التقارير في خاتمة مشتركة. وهذا كله يبين أن التكامل لا ينشأ تلقائيًا من التنوع، وأن التعدد قد يعمق التفكك إذا لم توجد بنية تنظمه.

وهنا تتجلىٰ أصالة الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب؛ إذ لا تنظر إلىٰ التكامل باعتباره انتقالًا إداريًا من تخصص إلىٰ آخر، بل بوصفه فعلًا من أفعال العقل الكلي. فالعقل الكلي لا يلغي الخرائط الجزئية، وإنما يحدد مواقعها، ويربط نتائجها، ويكشف مستوياتها، ويمنع كل واحدة منها من ادعاء السيادة. إنه ليس علمًا جديدًا يضاف إلىٰ العلوم، بل بنية ناظمة تجعل العلوم قادرةً علىٰ إنتاج معنىٰ يتجاوز مجموعها.

وعلىٰ هذا الأساس، تكون وظيفة العقل التخصصي هي تعميق المعرفة داخل المجال، بينما تكون وظيفة العقل الموسوعي هي إدراك امتداد الحقول وتاريخها ومواقعها العامة، أما العقل التكاملي فيتولىٰ بناء العلاقات المنهجية بين النتائج والمفاهيم والمستويات. وقد يمتلك الباحث معلومات واسعة في علوم متعددة من دون أن يكون تكامليًا؛ لأن الموسوعية قد تبقىٰ تراكمًا في المعارف. كما قد يكون الباحث متخصصًا دقيقًا وقادرًا علىٰ التكامل إذا عرف موقع معرفته داخل بناء أوسع، واستطاع الدخول في حوار منضبط مع الخبرات الأخرىٰ.

ومن أهم شروط هذا الحوار وجود معيار لترجيح المعارف عند اختلافها الظاهري. فليس كل خلاف بين التخصصات خلافًا حقيقيًا؛ إذ قد يكون أحد العلمين يصف المستوىٰ

الفردي، والآخر يصف المستوىٰ الاجتماعي، أو يكون أحدهما يبحث في السبب المباشر، والآخر في الشروط البنيوية البعيدة. وقد ينشأ التعارض لأن كل تخصص يستخدم مفهومًا مختلفًا للسبب أو الدليل أو التفسير. ولذلك ينبغي قبل الترجيح تحديد محل النزاع، وفحص ما إذا كانت الأقوال المتعارضة تقع في مستوىٰ واحد.

أما إذا وقع التعارض الحقيقي، فلا يكون الحسم بهيبة التخصص أو سلطته المؤسسية، وإنما بقوة الدليل، وملاءمة المنهج للموضوع، وقدرة التفسير علىٰ استيعاب الوقائع، واتساقه مع المعارف الأوثق. وهكذا يصبح التكامل ممارسةً نقديةً لا مصالحةً شكلية؛ فهو لا يفترض أن كل التخصصات مصيبة بالقدر نفسه، ولا أن الرؤية الكلية تتحقق بتخفيف الاختلافات، بل قد يتطلب إقصاء تفسير، أو تعديل مفهوم، أو إعادة بناء السؤال بأكمله.

ويتطلب ذلك عملًا مؤسسيًا يتجاوز نموذج الخبير الفرد. فقد كان الموسوعي القديم قادرًا، في حدود معارف عصره، علىٰ الإحاطة بعلوم متعددة، أما المعرفة الحديثة فقد بلغت من الاتساع والتعقيد حدًا يجعل الرؤية الكلية الفردية معرضةً للسطحية أو الوهم. ومن ثم لا يعود التكامل ثمرة عبقرية ذاتية فحسب، بل يصبح وظيفةً لمؤسسة معرفية قادرة علىٰ جمع الخبرات، وتنظيم الاختلاف، وتحديد مستويات القرار، وإجراء المراجعة المستمرة.

غير أن المؤسسة لا تصبح عقلًا لمجرد اجتماع الأفراد داخلها. فقد تضم المؤسسة أفضل الخبراء، وتظل عاجزةً عن إنتاج حكم كلي إذا عمل كل منهم في جزيرة منفصلة، أو إذا كان القرار قد حُسم قبل طلب المعرفة، أو إذا تحولت مشاركة التخصصات إلىٰ شرعنة إجرائية. إن العقل المؤسسي التكاملي يتطلب بنيةً محددة: سؤالًا مشتركًا، وتعريفًا دقيقًا للمشكلة، ومعجمًا للمفاهيم، وتصنيفًا لأنواع الأدلة، وآليةً لإظهار الخلاف بدل إخفائه، ومسارًا يبين كيف انتقلت النتائج الجزئية إلىٰ الحكم الكلي.

كما يتطلب توزيعًا واضحًا للسلطة المعرفية. فالخبير يملك سلطةً في تحديد ما يخص مجال خبرته، لكنه لا يملك منفردًا سلطة تحويل معرفته الجزئية إلىٰ قرار كلي. والطبيب

يستطيع تقدير الخطر الصحي، والاقتصادي يقدر الكلفة والموارد، والقانوني يبين حدود المشروعية، وعالم الاجتماع يكشف آثار القرار علىٰ البنية الاجتماعية، والفيلسوف أو الباحث الأخلاقي يحلل القيم المتعارضة، غير أن القرار النهائي لا يساوي حكم أي واحد منهم. إنه حصيلة تركيب مؤسسي يميز بين الخبرة والقرار، وبين تقديم المعرفة وترتيب المصالح والقيم.

وهنا ينبغي الحذر من تصور التكامل بوصفه حيادًا كاملًا بين التخصصات؛ لأن اختلاف الوظائف يقتضي اختلاف الأوزان بحسب طبيعة المسألة. ففي قضية طبية محضة تتقدم الخبرة الطبية، وفي نزاع قانوني يتقدم التحليل القانوني، وفي مسألة تتعلق بالعدالة الاجتماعية لا يجوز أن يحتكرها القياس الاقتصادي. غير أن تقدم تخصص في موضع لا يعني سيادته علىٰ القضية كلها. فالتراتبية متحركة بحسب السؤال، لكنها تظل منضبطةً ببنية كلية تمنع التوسع غير المشروع للخبرة الجزئية.

إن العمل المؤسسي لا يحل مشكلة التكامل فقط، بل يكشف بعدًا جديدًا في طبيعة العقل. فحين تتجاوز القضايا قدرة الفرد، لا يعود العقل محصورًا في الوعي الشخصي، بل يتجسد في الإجراءات وقواعد المراجعة وتوزيع الأدوار وحفظ الذاكرة المعرفية. والمؤسسة العاقلة هي التي تستطيع أن تعرف أكثر مما يعرفه أي عضو فيها، لا بسبب جمع معلوماتهم فقط، بل بسبب انتظام العلاقات بينهم. أما المؤسسة غير العاقلة فقد تملك خبرات واسعة، لكنها تنتج قرارات أقل من مستوىٰ أفرادها؛ لأن بنيتها تعطل الحوار، أو تخفي الخطأ، أو تجعل السلطة الإدارية أعلىٰ من الدليل.

وبهذا يصبح التكامل المعرفي اختبارًا لبنية المؤسسة بقدر ما هو اختبار للمعرفة. فإذا كانت المؤسسة لا تسمح للتخصصات بالاعتراض المتبادل، أو لا تميز بين اليقين والاحتمال، أو تدفع الخبراء إلىٰ تقديم نتائج توافق القرار المسبق، فإنها لا تنتج معرفةً تكاملية، مهما اتسعت لجانها. فالتكامل يحتاج إلىٰ أخلاق معرفية تحمي استقلال الباحث،

وتكشف حدود الثقة، وتمنع تضخم السلطة التخصصية، وتجعل الاعتراف بعدم المعرفة جزءًا من الحكم الرشيد.

إن الرؤية الكلية المنضبطة لا تعني الوصول إلىٰ صورة نهائية مغلقة عن الواقع؛ لأن الكل الإنساني والاجتماعي والتاريخي متحرك، والمعرفة به تظل قابلةً للمراجعة. والمقصود بالكلية هنا ليس الإحاطة المطلقة، بل القدرة علىٰ منع الجزء من التنكر في صورة الكل، وعلىٰ إدخال أكبر عدد ممكن من الأبعاد ذات الصلة في بنية تفسيرية واحدة. إنها كلية منهجية لا ادعاء شمولي، وانفتاح منظم لا موسوعية سائبة.

ومن ثم فإن التكامل يظل حركةً مستمرة بين التفكيك والتركيب. يذهب العقل إلىٰ التخصص ليفصل العناصر ويدقق العلاقات، ثم يعود إلىٰ الكل ليعيد وضع النتائج في سياقها. وإذا بقي في التفكيك فقد المعنىٰ، وإذا قفز إلىٰ التركيب قبل استكمال التحليل أنتج تعميمًا فارغًا. وتكمن نضج العقل في قدرته علىٰ الحركة بين المستويين: أن يكون جزئيًا حين تتطلب المعرفة دقةً، وكليًا حين يتطلب الفهم ربطًا، وأن يعرف متىٰ ينبغي أن يعزل الظاهرة مؤقتًا، ومتىٰ ينبغي أن يعيدها إلىٰ شبكة العلاقات التي تمنحها وجودها الحقيقي.

وهكذا لا يكون التكامل المعرفي حلًا وسطًا بين العقل التخصصي والعقل الموسوعي، بل مستوىً ثالثًا يعيد تعريفهما معًا. فالتخصص من دونه يتحول إلىٰ عزلة، والموسوعية من دونه تتحول إلىٰ تجميع، أما به فيصبح التخصص عضوًا داخل بنية، وتتحول الموسوعية من اتساع المعلومات إلىٰ وعي بخريطة العلاقات. ومن هنا فإن العقل الكلي ليس العقل الذي يعرف كل شيء، فهذا ممتنع في المعرفة الحديثة، وإنما هو العقل الذي يعرف كيف تنتظم المعارف، وكيف تُرتب درجاتها، وكيف تُضبط انتقالاتها، وكيف تتحول من نتائج متفرقة إلىٰ حكم مركب قابل للتبرير.

إن مستقبل المعرفة لا يتوقف علىٰ زيادة عدد التخصصات وحدها، بل علىٰ بناء مؤسسات وعقول قادرة علىٰ وصل ما فصلته الضرورة المنهجية. فالفصل بين العلوم كان

شــرطًا لتقدمها، لكنه لا يجوز أن يتحول إلىٰ تصــور نهائي عن الواقع. لقد احتاج العقل إلىٰ تقسيم العالم كي يعرفه بدقة، لكنه يحتاج الآن إلىٰ إعادة تركيب ما قسمه كي يفهمه في وحدته. وعند هذه النقطة لا يعود التكامل دعوةً ثقافية عامة، بل يصبح ضرورةً إبستمولوجيةً ومنهجيةً ومؤسـسـية، من دونها تتقدم المعرفة ويضـيق الفهم، وتتسـع القدرة ويضـعف الحكم، وتكثر الحقائق الجزئية بينما تضيع الحقيقة التي تنتظمها.

نشـأت الدعوة الحديثة إلىٰ التكامل بين التخصـصـات اسـتجابةً لأزمة معرفية لم يعد من الممكن تجاهلها؛ إذ اكتشــفت العلوم، بعد قرون من التمايز والتعمق، أنها كلما ازدادت دقةً داخل حدودها، ازدادت عجزًا عن الإحاطة بالمشكلات التي تتجاوز تلك الحدود. فالقضايا الكبرىٰ التي يواجهها الإنسـان المعاصـر، من البيئة والصـحة والتنمية إلىٰ الذكاء الاصـطناعي والدولة والعدالة، لا تنتمي إلىٰ تخصــص واحد، ولا تخضــع لمنهج منفرد، ولا يمكن ردها إلىٰ علة أحادية. ومن هنا ظهرت مفاهيم تعدد التخصـصـات، والتداخل بين التخصـصـات، والعبور فوق التخصصات، بوصفها محاولات لاستعادة الوحدة التي فقدتها المعرفة الحديثة. غير أن أهمية هذه المحاولات لا تعفيها من الفحص النقدي؛ لأن جمع العلوم حول موضـوع واحد لا يعني بالضـرورة أنها دخلت في بنية معرفية واحدة، كما أن تجاوز الحدود المؤسـسـية لا يضمن تجاوز الحدود العقلية والمنهجية.

يُقصـد بتعدد التخصـصـات أن تُدرس المشكلة الواحدة من خلال مجموعة من الحقول العلمية، بحيث يقدم كل تخصص زاوية نظر مستقلة، من غير أن تتغير بنيته الداخلية أو يتنازل عن لغته ومنهجه. فقد يدرس الطبيب والاقتصــادي والاجتماعي والقانوني قضــية الصــحة العامة، ويقدم كل واحد منهم تقريرًا من داخل تخصــصــه، ثم توضــع هذه التقارير إلىٰ جوار بعضــها. وتكمن قوة هذا النموذج في أنه يمنع الاختزال، ويوسـع مجال الرؤية، ويكشـف أن الظاهرة الوا حدة تتكون من أبعاد متعددة. غير أن حدوده تظهر في أن المعر فة الناتجة تظل

مجاورةً لا متكاملة؛ إذ لا تتولد بينها بالضرورة لغة مشتركة، ولا معيار واحد لترتيب النتائج، ولا آلية لحسم التعارض بين التفسيرات.

إن تعدد التخصصات يحقق اتساعًا أفقيًا، لكنه لا يبني وحدةً داخلية. فهو يشبه خريطةً وضعت عليها طرق كثيرة من غير أن يحدد مركز الحركة بينها، أو نظام الأولويات الذي ينظمها. وقد أشارت دراسات عديدة إلىٰ فائدة هذا النموذج في المشروعات المركبة، إلا أنها غالبًا ما افترضت أن مجرد حضور تخصصات متعددة يكفي لإنتاج معرفة أكثر شمولًا. غير أن الشمول لا ينشأ من العدد وحده؛ فقد تكون لدينا عشر رؤىٰ جزئية، وتظل النتيجة رؤيةً مجزأةً علىٰ مستوىٰ أعلىٰ. فالمشكلة ليست في قلة الزوايا، بل في غياب البنية التي تربطها.

أما التداخل بين التخصصات، فيتقدم خطوةً أبعد؛ إذ لا يكتفي بوضع المعارف بعضها إلىٰ جوار بعض، بل يسمح بانتقال المفاهيم والمناهج والأدوات من حقل إلىٰ آخر. فقد يستعين علم الاجتماع بالنماذج الإحصائية، أو يستخدم القانون مناهج الاقتصاد، أو تدخل البيولوجيا في تفسير بعض الظواهر النفسية. وهنا تنشأ معرفة هجينة قادرة علىٰ اختراق الحدود التقليدية، وتظهر حقول جديدة لم تكن ممكنةً من قبل.

وتكمن أهمية هذا الاتجاه في أنه يكشف أن حدود التخصصات ليست طبيعيةً ولا نهائية، بل هي بناءات تاريخية ومؤسسية قابلة للمراجعة. غير أن التداخل يواجه هو الآخر إشكالًا عميقًا؛ إذ قد يتحول إلىٰ استعارة انتقائية للمفاهيم، تُنقل فيها الأداة من سياقها الأصلي من غير أن تُفهم شروطها وحدودها. وقد يستعير تخصصٌ مفهومًا من علم آخر، لكنه يستخدمه بصورة مجازية أو مشوهة، فتبدو المعرفة أكثر تركيبًا، بينما تكون في الحقيقة أقل انضباطًا.

إن المفهوم لا ينتقل وحده، بل يحمل معه شبكةً من الافتراضات والمنهجيات والحدود. وإذا فُصل عن هذه الشبكة، تحول من أداة تفسير إلىٰ زخرفة معرفية. ولهذا فإن التداخل الحقيقي لا يتحقق بمجرد تبادل المصطلحات، بل يتطلب فهمًا مزدوجًا: فهم الحقل

الذي وُلد فيه المفهوم، وفهم الحقل الذي سينتقل إليه. ومن دون هذا الشرط يصبح التداخل شكلًا من أشكال التوسع غير المنضبط، لا التكامل المنهجي.

أما العبور فوق التخصصات، فقد نشأ من الرغبة في تجاوز البنية الجامعية نفسها، والبحث عن مستوىٰ معرفي لا يبقىٰ أسيرًا للتقسيمات القائمة. وهو لا يكتفي بجمع العلوم أو تداخلها، بل يسعىٰ إلىٰ بناء أطر تتجاوزها، وتدمج المعرفة العلمية بالخبرة العملية والمعرفة المحلية والتجربة المجتمعية. وتظهر قوته خصوصًا في القضايا التي لا يمكن فهمها من داخل المختبر أو الجامعة وحدهما، لأن الواقع نفسه يصبح شريكًا في إنتاج المعرفة.

غير أن هذا الاتجاه، علىٰ الرغم من اتساع أفقه، قد ينزلق إلىٰ سيولة معرفية تضع الخبرات كلها في مستوىٰ واحد، أو تتردد في بناء تراتبية بين الأدلة. فليس كل منظور مساويًا لكل منظور، وليست كل خبرة قادرةً علىٰ إنتاج الحكم نفسه. وإذا غاب معيار التمييز بين المعرفة العلمية والانطباع، وبين البرهان والخبرة، وبين التفسير والقيمة، فإن تجاوز التخصص قد يتحول إلىٰ تجاوز للانضباط ذاته.

وقد وقعت بعض الأدبيات المعاصرة في هذا الإشكال حين جعلت التنوع هدفًا قائمًا بذاته، من غير أن توضح كيف يمكن تحويله إلىٰ حكم معرفي منضبط. فالتنوع يثري السؤال، لكنه لا يحسم الجواب، والتعدد يكشف التعقيد، لكنه لا يبني وحده معيارًا للترجيح. ومن هنا فإن تجاوز الحدود لا يكفي؛ إذ لا بد من بنية تنظّم ما يأتي بعد التجاوز.

إن القاسم المشترك بين هذه الاتجاهات الثلاثة أنها تعاملت غالبًا مع التكامل بوصفه مشكلةً في تنظيم المعرفة القائمة، لا بوصفه سؤالًا في بنية العقل الذي ينتج المعرفة. فهي اهتمت بكيفية تعاون التخصصات، لكنها لم تسأل بما يكفي عن المستوىٰ الذي يجعل هذا التعاون ممكنًا. كما أنها ركزت علىٰ الأدوات الإجرائية، مثل فرق البحث والمشروعات المشتركة وتبادل المناهج، لكنها لم تبنِ نظريةً واضحةً في الوحدة المعرفية.

ومن هنا ينطلق النموذج الذي يقدمه هذا الكتاب من مفهوم العقل الكلي، لا باعتباره عقلًا يمتلك جميع المعلومات، ولا عقلًا موسوعيًا بالمعنىٰ القديم، بل بوصفه بنيةً قادرةً علىٰ تنظيم التعدد داخل وحدة. فالعقل الكلي لا يلغي التخصص، بل يمنحه موقعه. ولا يذيب الفروق، بل يربطها. ولا يدعي امتلاك تفاصيل العلوم، بل يمتلك خريطة العلاقات بينها، ويعرف أي سؤال ينتمي إلىٰ أي مستوىٰ، وأي معرفة تفسر، وأي معرفة تقوم، وأي معرفة تنظم، وأي معرفة تحدد الغاية.

ويقوم نموذج العقل الكلي علىٰ أربعة أركان مترابطة. أولها وحدة السؤال؛ إذ لا يبدأ التكامل من جمع الأجوبة، بل من بناء سؤال مشترك يحدد بدقة ما الذي تريد التخصصات تفسيره. فإذا كان السؤال غامضًا، جاء كل تخصص بجواب عن قضية مختلفة، وظُن أن الاختلاف بين النتائج، بينما هو اختلاف في موضوع السؤال نفسه.

وثانيها وحدة اللغة الوسيطة، وهي ليست لغةً تلغي المصطلحات الخاصة، بل مستوىً مفهوميًا يستطيع ترجمة المعاني بين الحقول. فالتكامل يتطلب مترجمًا معرفيًا لا يكتفي بنقل الكلمات، بل يكشف ما تعنيه داخل كل منظومة، وما الذي يتغير عند انتقالها. وهذه اللغة الوسيطة هي التي تمنع الحقول من أن تتحاور ظاهريًا بينما تتكلم عن أشياء مختلفة.

وثالثها التراتب المعرفي. فبعض العلوم يصف، وبعضها يفسر، وبعضها يتنبأ، وبعضها يقوّم، وبعضها ينظم الفعل. ولا يمكن إنتاج رؤية كلية إذا اختلطت هذه المستويات. فالبيانات لا تنتج القيمة من ذاتها، والقيم لا تحل محل الوقائع، والتفسير لا يساوي التبرير. والعقل الكلي هو الذي يحفظ التمايز بين هذه الوظائف، ثم يربطها في نسق واحد.

أما الركن الرابع فهو العقل المؤسسي، لأن المعرفة الحديثة لم تعد قابلةً للاحتواء في فرد واحد. غير أن المؤسسة في هذا النموذج ليست مجرد مكان يجمع المختصين، بل بنيةً لإنتاج الحكم المشترك. فهي تحتاج إلىٰ قواعد للحوار، وآليات لاختبار المفاهيم، ونظام لترتيب

الأدلة، ومسؤولية محددة عن القرار النهائي. ومن دون هذه البنية تتحول المؤسسة إلىٰ سوق آراء، لا عقل جماعي.

ويختلف هذا النموذج عن تعدد التخصصات في أنه لا يكتفي بالمجاورة، وعن التداخل في أنه لا يسمح بانتقال المفاهيم من غير شروط، وعن العبور فوق التخصصات في أنه لا يساوي بين جميع أنماط المعرفة. كما يختلف عن الموسوعية التقليدية في أنه لا يبحث عن فرد يعرف كل شيء، بل عن بنية تعرف كيف تربط الأشياء. إنه لا يستعيد وحدة المعرفة القديمة علىٰ صورة الحفظ والإحاطة، بل يؤسس وحدةً جديدةً قائمةً علىٰ العلاقات والتراتب والمراجعة المؤسسية.

وتظهر أصالة هذا التصور في أنه يجعل التكامل خاصيةً عقليةً قبل أن يكون ترتيبًا إداريًا. فالمؤسسة لا تتكامل إلا إذا كان العقل الذي يقودها قادرًا علىٰ التمييز بين المستويات، واللغة المشتركة لا تنشأ إلا إذا وُجد وعي بالفروق، والتراتب لا يعمل إلا إذا اعترف كل تخصص بحدوده. ومن ثم فإن أزمة التكامل ليست أزمةً بين العلوم فقط، بل أزمة في الوعي الذي يدير العلاقة بينها.

إن العقل الكلي لا يقف فوق التخصصات بوصفه سلطةً خارجية، بل يعمل داخلها بوصفه مبدأً ناظمًا. فهو يرفض أن يتحول أي علم إلىٰ تفسير شامل، كما يرفض أن يُختزل العلم إلىٰ مجرد رأي بين آراء. ويمنع الغاية من أن تفرض نفسها علىٰ الوقائع، كما يمنع الوقائع من أن تحتكر تعريف الغاية. وبذلك يحقق وحدةً لا تقوم علىٰ الاختزال، وتعددًا لا ينتهي إلىٰ التفكك.

وعند هذا المستوىٰ يصبح التكامل المعرفي أكثر من تقنية بحثية؛ يصبح صورةً لنضج العقل. فالعقل غير الناضج يرىٰ التخصصات جزرًا منفصلة، أو يحاول إخضاعها جميعًا لمنهج واحد. أما العقل الكلي فيدرك أن الوحدة لا تعني التشابه، وأن الاختلاف لا يعني الانفصال، وأن الحقيقة المركبة لا تُنال من طريق واحد، لكنها لا تُبنىٰ كذلك من طرق بلا نظام.

إن مستقبل المعرفة لا يتوقف علىٰ زيادة التخصص وحده، ولا علىٰ العودة إلىٰ موسوعية مستحيلة، بل علىٰ بناء عقل يستطيع تحويل التعدد إلىٰ بنية، والمعارف إلىٰ علاقات، والمؤسسات إلىٰ فضاء لإنتاج حكم مشترك. وعندئذ لا يكون التكامل تنازلًا عن الدقة، بل شرطًا لاكتمالها؛ لأن الجزء لا يُفهم حقًا إلا حين يُعرف موقعه من الكل، والكل لا يُبنىٰ إلا حين تُحترم حقيقة الأجزاء وحدودها.

لا تظهر القيمة الحقيقية للتكامل المعرفي في لحظة جمع المعلومات، بل في لحظة الانتقال من المعرفة إلىٰ الحكم، ومن التفسير إلىٰ القرار، ومن تعدد الخبرات إلىٰ وحدة الفعل. فالقضايا المركبة لا تتوقف عند حدود الفهم النظري، وإنما تفرض علىٰ العقل أن يختار، وأن يرتب الأولويات، وأن يوازن بين مصالح متعارضة، وأن يتحمل مسؤولية المآلات. وفي هذه اللحظة تحديدًا يتكشف الفرق بين امتلاك معارف متعددة وبين امتلاك عقل قادر علىٰ تحويلها إلىٰ قرار منضبط. ذلك أن القرار ليس مجموعًا حسابيًا للآراء، ولا نتيجةً تلقائيةً لتراكم البيانات، بل هو بناء تركيبي تتفاعل فيه الوقائع والقيم والغايات والقيود داخل بنية واحدة.

لقد افترضت بعض التصورات الحديثة أن المشكلات العامة يمكن حلها متىٰ جُمعت المعلومات الكافية ووُضعت أمام صانع القرار. غير أن هذا الافتراض يتغافل عن أن المعرفة لا تنتقل إلىٰ القرار في صورة نقية ومحايدة، بل تصل إليه محمولةً علىٰ مناهج مختلفة، ومفاهيم غير متطابقة، وتقديرات متفاوتة لدرجة اليقين، وصور متباينة لما يعد نجاحًا أو فشلًا. فالاقتصادي قد يرىٰ المسألة من جهة الكلفة والعائد، والطبيب من جهة الحياة والصحة، والقانوني من جهة الحقوق والاختصاص، والاجتماعي من جهة التماسك والآثار البنيوية، والفيلسوف من جهة العدالة والمعنىٰ، بينما ينظر السياسي إلىٰ إمكان التنفيذ والاستقرار والقبول العام. وكل واحد من هؤلاء لا يقدم معلومةً منفصلة فحسب، بل يقدم صورةً ضمنيةً للعالم ولما ينبغي أن تكون عليه الأولويات.

ومن هنا فإن تعارض الخبراء لا يكون دائمًا تعارضًا في الوقائع، بل قد يكون تعارضًا في مستويات السؤال نفسه. فقد يتفق الخبراء علىٰ توصيف الظاهرة، ثم يختلفون في تفسيرها، أو يتفقون في التفسير، ثم يختلفون في وزن آثارها، أو يتفقون في النتائج، ثم يختلفون في المعيار الذي ينبغي أن يحكم القرار. ولهذا فإن أول شروط التكامل في صناعة القرار هو تفكيك موضع الخلاف: هل هو خلاف في البيانات؟ أم في المنهج؟ أم في تقدير الاحتمال؟ أم في ترتيب القيم؟ أم في تصور الغاية؟ لأن معالجة هذه المستويات بوصفها مستوىً واحدًا تؤدي إلىٰ خلط الحقيقة بالمصلحة، والوصف بالتبرير، والاحتمال بالحكم.

إن القرار المتعدد التخصصات قد يستمع إلىٰ الخبراء جميعًا، لكنه يظل قرارًا تجميعيًا إذا بقيت مداخلاتهم منفصلة، ثم حُسمت النتيجة بسلطة خارجية لا تكشف كيف وازنت بينها. أما القرار المتكامل معرفيًا، فينشأ حين تُعاد صياغة المعارف داخل بنية مشتركة، بحيث يُعرف موقع كل دليل، وحدوده، ودرجة يقينه، وعلاقته بغيره، وما الذي يضيفه إلىٰ الحكم النهائي. فالتكامل هنا لا يعني أن يقول الجميع الكلام نفسه، بل أن يدخل اختلافهم في نظام قابل للفهم والترجيح.

وتبدأ هذه العملية ببناء ما يمكن تسميته خريطة القرار. وخريطة القرار ليست قائمةً بالخيارات فحسب، بل بنية توضح موضوع القرار، والوقائع الثابتة، والوقائع المحتملة، والمصالح المعنية، والقيم الحاكمة، والآثار المباشرة وغير المباشرة، والبدائل الممكنة، وحدود كل بديل. وهذه الخريطة تمنع أن يحتكر تخصص واحد تعريف المشكلة، لأن من يعرّف المشكلة يحدد مسبقًا مجال الحلول الممكنة. فإذا عُرّفت قضية البطالة مثلًا بوصفها خللًا في سوق العمل فقط، جاءت الحلول اقتصاديةً وإجرائية؛ أما إذا عُرّفت بوصفها مسألةً تتصل بالتعليم والعدالة والتوزيع والكرامة والاستقرار، اتسع مجال الحكم، وتغيرت بنية القرار ذاته.

وهنا يظهر الفرق بين المعرفة التي تصف والقرار الذي يختار. فالمعرفة قد تقول إن بديلًا ما أكثر كفاءة، لكن القرار لا يستطيع أن يتوقف عند الكفاءة وحدها؛ لأن الأكثر كفاءة قد

يكون أقل عدالة، أو أكثر خطورةً علىٰ المدىٰ البعيد، أو أشـد تهديدًا للحقوق. وقد تشـير البيانات إلىٰ أن خيارًا ما يحقق منفعةً عامة واسـعة، لكن هذه المنفعة قد تتوزع بصـورة غير عادلة، أو تقع كلفتها علىٰ فئة لا تملك القدرة علىٰ الاعتراض. ومن ثم فإن القرار المتكامل لا يكتفي بسـؤال: أي البدائل يحقق النتيجة؟ بل يسـأل أيضًـا: لمن تتحقق؟ وبأي كلفة؟ وعلىٰ حساب من؟ وتحت أي حدود؟

وقد أسـهمت دراسـات القرار الحديثة في تطوير أدوات دقيقة لتحليل البدائل والمخاطر والاحتمالات، غير أنها كثيرًا ما تعاملت مع القيم بوصـفها تفضـيلات يمكن إدخالها في نموذج حسـابي. وتكمن قوة هذه الأدوات في أنها تمنع العشـوائية، وتكشـف الافتراضـات، وتتيح مقارنة البدائل. غير أن قصـورها يظهر حين تُختزل القيم في أوزان رقمية، أو تُعامل الحقوق الأسـاسـية بو صفها عنا صر قابلة للمقايضة الكاملة. فليست كل القيم قابلة للتحويل إلىٰ مقدار، وليست كل الحقوق قابلةً للموازنة علىٰ النحو نفسـه. قد يجوز موازنة كلفة مشـروع اقتصـادي بعائده، لكن لا يجوز بالطريقة ذاتها موازنة كرامة الإنسان أو سلامته الأساسية بمنفعة مالية عابرة.

ومن هنا يحتاج القرار المتكامل إلىٰ تراتب معرفي ومعياري معًا. فالتراتبية المعرفية تحدد قوة الأدلة ودرجة اليقين، بينما التراتبية المعيارية تحدد ما الذي يجوز أن يدخل في الموازنة وما الذي يمثل حدًا لا يجوز تجاوزه. ولا يكفي أن تكون الأدلة قوية إذا كانت الغاية نفسـها غير مشـروعة، كما لا يكفي أن تكون الغاية مشـروعة إذا كانت الوسـائل تهدمها من الداخل. ولهذا فإن العقل الكلي لا يعمل بوصـفه جامعًا للمعارف فقط، بل بوصـفه منظمًا للعلاقة بين الحقيقة والإمكان والمشروعية.

إن أحد أخطر أوهام القرار المؤسـسـي هو الاعتقاد بأن الحياد يتحقق بإبعاد القيم عن النقاش. والحقيقة أن القيم لا تختفي حين لا تُذكر، بل تعمل بصـورة ضـمنية داخل تعريف المشكلة واختيار المؤشرات وترتيب الأولويات. فاختيار النمو الاقتصادي مؤشرًا أعلىٰ، أو الاستقرار السياسي غايةً أولىٰ، أو الكفاءة الإدارية معيارًا حاسمًا، كلها اختيارات معيارية حتىٰ

لو قُدمت في لغة تقنية. ومن هنا تكون الشفافية المعرفية أعمق من إعلان البيانات؛ إذ تقتضي أيضًا كشف الافتراضات القيمية التي بُني عليها القرار.

ويواجه الحكم المؤسسي مشكلةً أخرىٰ تتمثل في تفاوت سلطة التخصصات. فليست جميع الخبرات متساويةً في قدرتها علىٰ فرض لغتها داخل المؤسسة. قد يحتل الخبير التقني موقعًا أقوىٰ لأن لغته تبدو دقيقةً وقابلةً للقياس، بينما يُدفع الخبير الأخلاقي أو الاجتماعي إلىٰ الهامش لأن نتائجه أقل قابليةً للتحويل إلىٰ أرقام. وهنا قد تنشأ هيمنة معرفية لا تستند إلىٰ شمول الحقيقة، بل إلىٰ قوة اللغة التي تعرض بها. ويصبح ما يمكن قياسه أكثر حضورًا في القرار، لا لأنه أهم بالضرورة، بل لأنه أسهل إدخالًا في النظام الإداري.

ولذلك فإن العقل المؤسسي المتكامل يحتاج إلىٰ آلية تمنع استيلاء تخصص واحد علىٰ تعريف المشكلة والحل معًا. ولا يتحقق ذلك بالمساواة الشكلية بين جميع الآراء، لأن المساواة الشكلية قد تساوي بين معرفة راسخة وانطباع عابر، بل يتحقق بإعطاء كل تخصص سلطةً تتناسب مع طبيعة السؤال الذي يخصه. فالطبيب أقدر علىٰ تقدير الخطر الصحي، والاقتصادي أقدر علىٰ حساب الكلفة، والقانوني أقدر علىٰ تحديد حدود الاختصاص، لكن لا واحد منهم يملك منفردًا الحكم النهائي علىٰ القرار الكلي. فالحكم الكلي يتجاوز اختصاص كل واحد، من غير أن يستغني عن أي واحد منهم.

وهنا تتحدد وظيفة القيادة المعرفية داخل المؤسسة. فالقيادة ليست أن تختار بين آراء الخبراء بحسب القرب أو النفوذ، ولا أن تنتظر إجماعًا قد لا يتحقق، بل أن تبني بنيةً تجعل الخلاف قابلًا للترجمة والمقارنة. إنها تحتاج إلىٰ عقل يعرف كيف يطرح السؤال علىٰ كل تخصص، وكيف يميز بين ما هو قطعي وما هو احتمالي، وكيف يكشف التعارض بين المناهج، وكيف ينقل الحكم من مستوىٰ التفسير إلىٰ مستوىٰ الاختيار. ولذلك فإن القيادة في القضايا المركبة ليست وظيفةً سياسيةً أو إداريةً فقط، بل وظيفة معرفية تركيبية.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ مفهوم "الحوكمة المبنية علىٰ الأدلة"، وهو مفهوم أحدث تطورًا مهمًا في مقاومة الارتجال والقرار الشخصي، غير أنه قد يتحول إلىٰ اختزال إذا فُهمت الأدلة بوصفها بيانات تجريبية فقط. فالدليل ليس نوعًا واحدًا، بل درجات وأنماط: هناك دليل إحصائي، ودليل سببي، ودليل تاريخي، ودليل مقارن، ودليل مؤسسي، وهناك معرفة ناتجة من الخبرة العملية. ولا يعني ذلك مساواة هذه الأنماط، بل ترتيبها بحسب طبيعة المسألة. كما أن القرار لا يُبنىٰ علىٰ الأدلة وحدها، لأن الأدلة تخبرنا غالبًا بما هو كائن أو محتمل، لكنها لا تحسم وحدها ما ينبغي فعله.

ومن هنا تختلف الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب عن النزعة التقنية في صناعة القرار. فهي لا ترىٰ أن المشكلة تنتهي حين تُحسّن البيانات، ولا أن المؤسسة تصبح عقلانيةً لمجرد استخدامها النماذج والتحليلات. العقلانية المؤسسية تتطلب فوق ذلك قدرةً علىٰ وصل الدليل بالغاية، والغاية بالمعيار، والمعيار بالمآل. وهذا ما يجعل القرار بنيةً مركبةً لا إجراءً حسابيًا.

ويتخذ الترجيح داخل هذه البنية أربع صور متداخلة. أولاها الترجيح بين الأدلة، وفيه تُفحص قوة كل دليل وحدوده ودرجة يقينه. وثانيتها الترجيح بين التفسيرات، وفيه يُنظر إلىٰ قدرة كل تفسير علىٰ الإحاطة بالوقائع من دون اختزال. وثالثتها الترجيح بين المصالح، وفيه تُقارن المنافع والأضرار وتوزيعهما بين الفئات. أما الرابعة فهي الترجيح بين القيم، وهي أصعبها؛ لأنها تتطلب تحديد ما إذا كان التعارض حقيقيًا، وما إذا كانت إحدىٰ القيم شرطًا للأخرىٰ، وما إذا كان بعضها يمثل حدًا لا يجوز التضحية به.

ولا يعني الترجيح أن كل شيء قابل للمقايضة. فالعقل المتكامل يميز بين المجال الذي تجوز فيه الموازنة، والمجال الذي تحكمه حدود معيارية سابقة. وإذا غاب هذا التمييز، أمكن تبرير أي انتهاك بمنفعة أكبر، أو التضحية بفئة ضعيفة تحت شعار المصلحة العامة. ومن هنا فإن القرار الكلي لا يكون أكثر اتساعًا فحسب، بل أكثر تحفظًا ومسؤولية؛ لأنه يرىٰ من الآثار ما لا يراه العقل الجزئي.

كما أن القرار المتكامل لا ينتهي عند لحظة الإقرار، بل يمتد إلىٰ المراجعة بعد التنفيذ. فالقرار في القضـــايا المركبة لا يســـتطيع أن يتنبأ بجميع النتائج، ولذلك يجب أن يحتوي منذ البداية علىٰ آلية لتصـــحيح ذاته. وهذه المراجعة ليســـت اعترافًا بالفشـــل، بل جزء من عقلانية القرار. فالعقل المؤســـســـي الناضـــج لا يدافع عن قراره لأنه صـــدر عنه، بل يعيد تقويمه حين تظهر معطيات جديدة أو نتائج غير مقصـــودة. وبذلك يتحول القرار من فعل مغلق إلىٰ مســـار تعلم مؤسسي.

وتظهر هنا ميزة العقل الكلي قياسًا إلىٰ العقل التخصصي المنفرد. فالتخصص قد يكون دقيقًا في تقدير أثر مباشـــر، لكنه قد يغفل الأثر البعيد أو الانتقال من مجال إلىٰ آخر. أما العقل الكلي فيبحث عن السلاسل السببية المركبة، وعن النتائج التي لا تظهر داخل حدود تخصص واحد. وقد يكون القرار ناجحًا اقتصـــاديًا وفاشـــلًا اجتماعيًا، أو ناجحًا أمنيًا ومدمرًا للثقة العامة، أو ناجحًا تقنيًا لكنه يعيد تشـــكيل الإنســـان بصـــورة لم تُحســـب. ومن ثم فإن المآل لا يُفهم بوصفه نتيجةً واحدةً، بل شبكةً من النتائج المتداخلة.

إن أصالة النموذج الذي يقدمه هذا الكتاب تكمن في أنه ينقل التكامل من مستوىٰ التنسيق بين الخبراء إلىٰ مستوىٰ بنية الحكم نفسها. فالقرار المتكامل ليس قرارًا استمع إلىٰ الجميع، بل قرارٌ أعاد بناء الجميع داخل خريطة واحدة، ورتب الأدلة، وكشـــف الافتراضـــات، وحدد الغاية، وميّز بين القابل للموازنة وما لا يقبلها، ووضع آلية للمراجعة. إنه قرار يصدر عن عقل مؤسسي لا عن مجموع أفراد، وعن رؤية كلية لا عن حل وسط بين تخصصات متنافسة.

وعند هذا المستوىٰ يتضـح أن العقل الموسـوعي والعقل المؤسـسـي والعقل المعياري يلتقون داخل صـناعة القرار. فالعقل الموسـوعي يمنح اتسـاع الخريطة، والعقل التخصـصـي يمنح دقة المعرفة، والعقل المؤسسي ينظم المشاركة، والعقل المعياري يحدد حدود الترجيح ومشـروعية الغاية. ولا يسـتطيع أي واحد من هذه المسـتويات أن يقوم مقام الآخر. فإذا غابت الدقة تحولت الكلية إلىٰ خطاب عام، وإذا غابت الكلية تحولت الدقة إلىٰ عمىٰ جزئي، وإذا

غابت المؤسسة بقي التكامل رهين الفرد، وإذا غاب المعيار صار القرار أكثر كفاءةً في بلوغ غاية قد تكون فاسدة.

إن مستقبل القرار في المجتمعات المركبة لا يتوقف علىٰ زيادة عدد الخبراء، بل علىٰ بناء البنية التي تحول خبراتهم إلىٰ عقل جماعي قادر علىٰ الحكم. فالمعرفة المتخصصة تُنتج الإمكان، لكن العقل الكلي يحدد موقع هذا الإمكان من الإنسان والمجتمع والتاريخ. ومن هنا لا يكون التكامل المعرفي إضافةً تكميليةً إلىٰ القرار، بل شرطًا في مشروعيته وعقلانيته معًا.

ارتبط مفهوم العقل الموسوعي، في الوعي الثقافي القديم والحديث، بصورة الإنسان الذي يحيط بمختلف العلوم، ويجمع في ذهنه أكبر قدر ممكن من المعارف، ويستطيع الانتقال من حقل إلىٰ آخر من غير أن تفقد رؤيته وحدتها. وقد كانت هذه الصورة ممكنة نسبيًا في عصور كانت فيها المعرفة الإنسانية أقل تشعبًا، وكانت الحدود بين العلوم أضعف صلابة، وكان العالم أو الفيلسوف قادرًا علىٰ أن يقرأ معظم ما أُنتج في عصره داخل مجالات متعددة. غير أن الانفجار المعرفي الحديث غيّر بنية هذه الإمكانية من أساسها؛ إذ لم تعد المعرفة كتلةً يمكن الإحاطة بها، بل تحولت إلىٰ فضاء متسارع التوسع، تتولد داخله تخصصات جديدة، وتنقسم التخصصات ذاتها إلىٰ فروع دقيقة، ثم تتشعب الفروع إلىٰ مجالات جزئية لا يكاد المتخصص نفسه يحيط بجميع تحولاتها. ومن هنا لم يعد السؤال: هل يستطيع العقل أن يكون موسوعيًا؟ بل أصبح: ما المعنىٰ الممكن للموسوعية بعد أن استحال امتلاك المعرفة كلها؟

إن الإصرار علىٰ النموذج القديم للموسوعية يقود إلىٰ وهمين متقابلين. الوهم الأول هو وهم الإحاطة، حيث يتصور الإنسان أن كثرة القراءة واتساع الاطلاع قادران علىٰ تعويض التخصص العميق، فينتقل بين العلوم انتقالًا سريعًا، ويلتقط من كل مجال بعض مفاهيمه، ثم يظن أنه امتلك بنيته. أما الوهم الثاني فهو وهم الاستحالة، حيث يُقال إن الموسوعية انتهت نهائيًا، وإن العقل لا يملك إلا أن ينغلق داخل تخصصه، لأن تجاوز الحدود لم يعد ممكنًا.

وكلا الوهمين يصدر عن تصور واحد للموسوعية، يجعلها مرادفةً لامتلاك المعلومات، بينما يمكن إعادة بنائها علىٰ أساس مختلف تمامًا: امتلاك خرائط المعرفة، لا جميع تفاصيلها؛ وفهم العلاقات بين الحقول، لا الادعاء بالإحاطة بمحتوياتها كلها.

وهنا يظهر الفرق بين الموسوعية القديمة والموسوعية البنيوية. فالموسوعية القديمة كانت تقوم علىٰ اتساع المخزون المعرفي لدىٰ الفرد، أما الموسوعية البنيوية فتقوم علىٰ قدرته علىٰ فهم شكل المعرفة، ومراتبها، ومفاهيمها المركزية، ومناهجها، وحدود صلاحيتها، ومسالك الانتقال بينها. الأولىٰ تبحث عن العقل الذي يعرف أكثر عدد ممكن من الأشياء، والثانية تبحث عن العقل الذي يعرف كيف تنتظم الأشياء داخل كلٍّ معرفي. الأولىٰ موسوعية محتوىٰ، والثانية موسوعية بنية وعلاقة.

ولا يعني هذا التقليل من قيمة السعة المعرفية؛ لأن العقل الذي لا يمتلك معرفةً واسعةً لا يستطيع بناء خريطة صحيحة. غير أن السعة وحدها لا تكفي. فقد يحفظ الإنسان أسماء النظريات والكتب والمفكرين، ويجمع قدرًا كبيرًا من المعلومات، لكنه يظل عاجزًا عن التمييز بين مستوىٰ الوصف ومستوىٰ التفسير، أو بين الدليل التجريبي والحكم المعياري، أو بين مفهوم ولد داخل حقل معين ومفهوم مشابه له في حقل آخر. وحينئذ تتحول الموسوعية إلىٰ تراكم محفوظات، لا إلىٰ وعي منظم.

إن العقل الموسوعي البنيوي لا يقيس قوته بعدد ما يعرفه فقط، بل بنوعية الأسئلة التي يستطيع طرحها. فهو يسأل عن موقع كل علم داخل الخريطة العامة، وعن نوع الحقيقة التي ينتجها، وعن المسائل التي يستطيع أن يحسمها، والمسائل التي لا يملك أدوات حسمها. ويسأل أيضًا عن المفاهيم التي تقع عند حدود التخصصات، وعن القضايا التي لا يمكن لأي علم أن يحتكر تفسيرها. وبهذا المعنىٰ لا تكون الموسوعية خروجًا من التخصص، بل قدرةً علىٰ رؤية التخصص من خارجه وداخله في آن واحد.

وقد أولت دراسات كثيرة في تاريخ الفكر أهميةً للشخصيات الموسوعية الكبرىٰ، وصورتها بوصفها استثناءً عبقريًا تمكن من الجمع بين الفلسفة والعلم والأدب والسياسة. غير أن هذه الدراسات ركزت غالبًا علىٰ سعة التحصيل، ولم تحلل بما يكفي البنية العقلية التي جعلت هذا الجمع ممكنًا. فالقيمة الحقيقية للعقل الموسوعي لا تكمن في أنه قرأ في مجالات متعددة، بل في أنه امتلك مبدأً ناظمًا سمح له بأن يرىٰ صلات لم تكن ظاهرةً داخل كل مجال منفرد. ومن هنا فإن الموسوعية ليست صفةً كمية، بل طريقة في تنظيم المعرفة.

وفي المقابل، ذهبت بعض الدراسات المعاصرة إلىٰ أن التخصص الدقيق هو الشرط الوحيد للمعرفة الموثوقة، وأن أي حديث عن الموسوعية يحمل نزعةً ما قبل علمية. وتستند هذه الرؤية إلىٰ حجة قوية تتمثل في أن العلوم الحديثة بلغت من العمق ما يجعل الفهم الحقيقي متعذرًا من غير تدريب طويل داخل الحقل. غير أن هذا الاعتراض يصيب الموسوعية السطحية، ولا يصيب الموسوعية البنيوية. فالعقل الكلي لا يدعي الحلول محل المتخصص، ولا يزعم أنه يستطيع الحكم في تفاصيل علم لا يتقنه، وإنما يسعىٰ إلىٰ معرفة حدود اختصاص المتخصص، وإلىٰ إدراج معرفته داخل سياق أوسع. ومن ثم فإن العلاقة بين الموسوعية والتخصص ليست علاقة تناقض، بل علاقة احتياج متبادل.

فالمتخصص يحمي العقل من العمومية الفارغة، والموسوعي يحميه من الاختزال. المتخصص يمده بالدقة، والموسوعي يمنحه الاتجاه. المتخصص يكشف عمق الجزء، والموسوعي يحدد موقع هذا الجزء من الكل. وإذا غاب أحدهما، اختل البناء: فالموسوعية بلا تخصص تتحول إلىٰ خطاب واسع قليل البرهان، والتخصص بلا موسوعية يتحول إلىٰ معرفة دقيقة قد تعجز عن رؤية آثارها خارج مجالها.

إن عصر الانفجار المعرفي لا يلغي الحاجة إلىٰ العقل الموسوعي، بل يجعلها أكثر إلحاحًا. فكلما ازداد عدد التخصصات، ازدادت الحاجة إلىٰ من يرسم العلاقات بينها. وكلما تعمقت اللغة الاصطلاحية داخل كل حقل، ازدادت الحاجة إلىٰ لغة وسيطة. وكلما ارتفعت

قدرة العلوم علىٰ التدخل في الواقع، ازدادت الحاجة إلىٰ عقل يسأل عن المآلات العامة التي لا تظهر من داخل المختبر أو النموذج الجزئي. ولهذا فإن موت الموسوعية التقليدية لا يعني موت الوظيفة الموسوعية، بل انتقالها من الحفظ إلىٰ التنظيم، ومن الفرد المنعزل إلىٰ العقل المؤسسي، ومن الإحاطة إلىٰ الربط.

وتتأسس الموسوعية البنيوية علىٰ أربعة مستويات متداخلة. أولها معرفة الخريطة العامة للعلوم: كيف تنقسم؟ وما موضوع كل منها؟ وما طبيعة أسئلتها؟ وما حدود مناهجها؟ وثانيها معرفة المفاهيم الجسرية التي تعبر بين الحقول، مثل الإنسان، والنظام، والقيمة، والوعي، والسببية، والحرية، والمؤسسة، والتاريخ. وثالثها القدرة علىٰ تمييز مراتب المعرفة، بحيث لا يُعامل الحكم التجريبي معاملة الحكم الفلسفي، ولا يُختزل المعيار في الوصف، ولا تتحول النتيجة الإحصائية إلىٰ حقيقة كلية. أما المستوىٰ الرابع فهو القدرة علىٰ تركيب النتائج داخل رؤية لا تلغي الفروق، بل تحفظها ضمن وحدة أوسع.

ولا يمكن لهذه الموسوعية أن تقوم من غير تواضع معرفي. فالعقل الذي يعرف اتساع الخريطة يدرك بالضرورة مقدار ما يجهله. وهذا الوعي بالجهل ليس نقصًا، بل شرط في سلامة الرؤية؛ لأنه يمنع الموسوعي من إصدار أحكام تفصيلية في مجالات لا يمتلك أدواتها، كما يمنع المتخصص من توسيع اختصاصه حتىٰ يحتل مجالًا لا يملكه. ومن هنا يصبح التواضع المعرفي مبدأً بنيويًا، لا فضيلةً شخصيةً فحسب. إنه إدراك أن كل معرفة جزئية، وأن الكلية لا تعني اكتمال الفرد، بل انتظام العلاقة بين المعارف.

ويختلف هذا التصور عن بعض اتجاهات الدراسات البينية التي تجعل الانتقال بين الحقول غايةً في ذاته. فالموسوعية البنيوية لا تنبهر بمجرد عبور الحدود، بل تسأل عن شروط العبور. فليس كل انتقال بين تخصصين تكاملًا، وليس كل تشابه بين مصطلحين دليلًا علىٰ وحدة المعنىٰ. وقد تكون بعض المفاهيم متشابهة في اللفظ ومختلفة في البنية، كما قد تكون الظاهرة الواحدة خاضعةً لمستويات تفسير متعددة لا يجوز دمجها في تفسير

واحد. ومن هنا فإن العقل الموسوعي الحقيقي ليس أسرع العقول في الجمع، بل أدقها في التمييز قبل التركيب.

إن التمييز يسبق التكامل؛ لأن ما لم تتحدد هويته لا يمكن إدخاله في علاقة صحيحة. وهذا ما غاب عن كثير من المشاريع الموسوعية التي ظنت أن الوحدة تتحقق بإزالة الحدود، بينما تتحقق الوحدة الحقيقية بإدراك الحدود أولًا، ثم معرفة مواضع اتصالها. فالحد ليس دائمًا حاجزًا، بل قد يكون شرطًا للعلاقة. وحين تذوب الحدود كلها، لا يعود هناك تكامل بين معارف، بل فقدان لخصوصية كل معرفة.

كما أن العقل الموسوعي البنيوي يحتاج إلىٰ حس تاريخي؛ لأن العلوم ليست كيانات ثابتة، بل تكوينات نشأت في سياقات معينة، وحملت معها افتراضات عصرها وحدود أسئلته. ومن دون الوعي بتاريخ المفاهيم قد يظن العقل أن التقسيمات الراهنة نهائية، أو أن مناهج الحاضر هي الصورة الوحيدة الممكنة للعقل. فالتاريخ يكشف أن ما يبدو طبيعيًا قد يكون بناءً مؤسسيًا، وأن الحدود بين العلوم تغيرت مرارًا، وأن بعض القضايا انتقلت من الفلسفة إلىٰ العلم، أو من العلم إلىٰ السياسة، أو من الأخلاق إلىٰ القانون. ولذلك تمنح الموسوعية التاريخية العقل قدرةً علىٰ رؤية إمكان إعادة تشكيل الخريطة نفسها.

أما البعد الفلسفي، فيمنح العقل القدرة علىٰ مساءلة الأسس التي تقوم عليها العلوم. فكل تخصص ينطلق من افتراضات لا يبحثها دائمًا من داخله: افتراضات عن الحقيقة، والسببية، والإنسان، والزمن، والقيمة، والموضوعية. ولا يعني ذلك أن الفلسفة تتفوق علىٰ العلوم أو تحكمها من الخارج، بل إنها تكشف المستوىٰ الذي تلتقي عنده الأسئلة الجزئية بأسئلة المعنىٰ والأساس. ومن هنا تكون الفلسفة أحد المكونات المركزية للعقل الموسوعي، لا لأنها تقدم أجوبةً نهائية، بل لأنها تمنع التخصصات من نسيان افتراضاتها.

ويحتاج هذا العقل كذلك إلىٰ البعد المنهجي الذي يميز بين أنماط الأدلة. ففي عصر تتدفق فيه المعلومات بسرعة هائلة، لا تكمن المشكلة في الوصول إلىٰ المعلومة فقط، بل في

تقدير قوتها وموقعها. فقد تكون المعلومة صحيحةً داخل سياق ضيق، لكنها مضللة إذا عُممت. وقد تكون الدراسة دقيقةً في عينة محددة، لكنها عاجزةً عن تأسيس حكم كلي. وقد يتكرر الادعاء حتىٰ يبدو حقيقةً من غير أن يمتلك سندًا كافيًا. ولهذا فإن الموسوعية المعاصرة لا تقوم علىٰ الجمع، بل علىٰ الفرز والترتيب والنقد.

وفي هذا السياق تظهر الأدوات الرقمية والذكاء الاصطناعي بوصفها قوةً قادرةً علىٰ توسيع الذاكرة والوصول إلىٰ المعلومات، لكنها لا تنتج بذاتها عقلًا موسوعيًا. فالقدرة علىٰ استدعاء ملايين النصوص لا تعني القدرة علىٰ ترتيبها، والربط الآلي بين المفاهيم لا يضمن صحة العلاقة، وكثرة النتائج لا تصنع رؤيةً كلية. إن التقنية تستطيع أن تعزز الاتساع، لكنها لا تستطيع وحدها أن تمنح التراتب أو المعيار أو الحكمة. ولذلك فإن عصر المعلومات يحتاج إلىٰ العقل الموسوعي أكثر، لا أقل، لأن الأدوات ضاعفت المحتوىٰ من غير أن تضمن وحدته.

وتنتقل الموسوعية، بهذا المعنىٰ، من كونها ملكةً فرديةً إلىٰ وظيفة مؤسسية. فقد لا يستطيع فرد واحد أن يحيط بتفاصيل العلوم، لكن مؤسسةً منظمة تستطيع أن تبني ذاكرةً مشتركة، ولغةً وسيطة، وآليات للترجمة بين الحقول، ونظامًا لمراجعة القرارات. وهنا يصبح العقل الموسوعي عقلًا موزعًا بين الأفراد، لكنه موحد بالبنية. ولا تكون وحدة المؤسسة في تشابه أعضائها، بل في امتلاكها خريطةً مشتركةً تعرف من خلالها أين يوجد كل نوع من المعرفة، وكيف يُستدعىٰ، وكيف يُختبر، وكيف يدخل في الحكم النهائي.

ويختلف العقل المؤسسي الموسوعي عن اللجنة التي تجمع خبراء؛ لأن اللجنة قد تبقىٰ مجرد مجاورة للأصوات، بينما يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ مركز تركيب لا يحتكره فرد واحد، بل تنتجه القواعد والإجراءات واللغة المشتركة. ومن هنا فإن بناء الموسوعية في العصر الحديث يقتضي إعادة تصميم مؤسسات المعرفة نفسها، بحيث لا تكون الجامعات تجمعًا لأقسام معزولة، ولا تكون مراكز البحث مجاميع لمشروعات منفصلة،

بل فضـــاءات يتعلم فيها المتخصـــص كيف يترجم معرفته، وكيف يفهم حدودها، وكيف يدخل في حكم يتجاوزها.

وقد ركزت بعض النظريات المعاصـرة علىٰ مفهوم "المعرفة الشـبكية"، وعدّت المعرفة نظامًا من العقد والروابط لا هرمًا ثابتًا. وقد أسـهم هذا التصـور في كشـف الطبيعة المتداخلة للمعرفة، لكنه قد يقود، إذا أُخذ وحده، إلىٰ إنكار التراتب. فليست كل عقدة في الشبكة مساويةً لغيرها، وليسـت كل صـلة بالقوة نفسـها، ولا كل معرفة قادرةً علىٰ أداء الوظيفة ذاتها. ومن هنا يضـيف النموذج الذي يقدمه هذا الكتاب إلىٰ فكرة الشـبكة مبدأ التراتب؛ فالمعرفة شـبكة من العلاقات، لكنها شبكة ذات مستويات، ومراتب، ومراكز مؤقتة تتغير بحسب السؤال.

ويختلف هذا أيضًـا عن الموسـوعات التقليدية التي ترتب المعرفة ترتيبًا تصـنيفيًا ثابتًا. فالموسوعة تجمع مواد المعرفة في أبواب، أما العقل الموسوعي البنيوي فيعيد ترتيبها بحسب المشـكلة. وقد يكون علم ما هامشـيًا في سـؤال، ومركزيًا في سـؤال آخر. فليس هناك ترتيب واحد نهائي لجميع العلوم، بل خرائط متعددة تتغير باختلاف الموضـوع والغاية، مع بقاء مبادئ ثابتة تنظم الانتقال بينها. وهذه المرونة هي ما يجعل العقل الموسـوعي قادرًا علىٰ مواجهة القضايا المركبة، لا مجرد وصف ميادين المعرفة.

وتكمن أصـالة الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب في أنها لا تجعل الموسـوعية نقيضًـا للتخصـص، ولا حنينًا إلىٰ عصـر مضـىٰ، ولا مجرد مهارة ثقافية واسـعة، بل تجعلها مستوىً بنيويًا داخل العقل الكلي. فالتخصص ينتج العمق، والموسوعية تنتج الخريطة، والتكامل ينظم العلاقة، والعقل المؤسسي يحولها إلىٰ قدرة جماعية، والعقل المعياري يحدد الغاية والحدود. وبهذا تصبح الموسـوعية جزءًا من نظرية عامة في العقل، لا صـفةً عرضية لبعض الأفراد.

إن العقل الموسـوعي المعاصـر لا يقول: أعرف كل شـيء، بل يقول: أعرف كيف تُبنىٰ المعرفة، وأين توجد حدودها، وكيف تتصـل أجزاؤها، ومتىٰ أحتاج إلىٰ غيري، وكيف أميز

بين ما أعرفه وما لا أعرفه. وهذه القدرة أكثر عمقًا من الحفظ، لأنها تحول الجهل نفسه إلىٰ عنصر من عناصر المنهج. فالعقل لا يكتمل بإنكار نقصه، بل بتنظيم هذا النقص داخل شبكة من الخبرات والمراجعات.

وعند هذا المستوىٰ تتحدد حدود العقل الموسوعي وإمكاناته معًا. حدوده أنه لا يستطيع امتلاك التفاصيل كلها، ولا يجوز له أن يحل محل المتخصص، ولا أن يصدر أحكامًا تفصيلية بلا أدوات. أما إمكاناته فتتمثل في قدرته علىٰ بناء الخريطة، وكشف العلاقات، وصياغة الأسئلة الكلية، ومنع التخصص من التحول إلىٰ تفسير شامل، وتحويل المؤسسة إلىٰ عقل قادر علىٰ رؤية ما لا يراه الفرد وحده. إن موسوعية المستقبل ليست عقلًا يمتلئ بكل المعارف، بل عقلًا يعرف كيف يمنع المعرفة من أن تتفتت إلىٰ جزر منفصلة.

ومن هنا لا يكون الانفجار المعرفي نهايةً للعقل الكلي، بل اختبارًا له. فكلما تعذر علىٰ الفرد أن يعرف كل شيء، أصبح أكثر احتياجًا إلىٰ بنية تعرف كيف تربط الأشياء. وكلما ازداد التخصص ضرورةً، ازدادت الموسوعية ضرورةً مقابلة. وليس التحدي أن نختار بينهما، بل أن نبني العلاقة التي تجعل العمق جزءًا من الكل، والكل حارسًا لمعنىٰ العمق.

تكشف الرحلة التي قطعها هذا الفصل أن العلاقة بين العقل التخصصي والعقل الموسوعي ليست علاقة تعارض بين نموذجين للمعرفة، بل علاقة توتر بنيوي بين حاجتين لا يمكن الاستغناء عن أي منهما: الحاجة إلىٰ العمق، والحاجة إلىٰ الوحدة. فالعقل التخصصي يحمي المعرفة من التعميم السطحي، ويفرض عليها الانضباط المنهجي، ويمنحها القدرة علىٰ الاقتراب من الظاهرة في تفاصيلها الدقيقة؛ بينما يحمي العقل الموسوعي المعرفة من الانغلاق داخل الجزء، ويعيد ربط النتائج بسياقاتها الأوسع، ويمنع العلم من أن يتحول إلىٰ مجال مكتفٍ بذاته، منفصل عن الإنسان والمجتمع والقيمة والتاريخ. ولا تنشأ الأزمة من وجود التخصص أو الموسوعية، وإنما من تحولهما إلىٰ صورتين مغلقتين: تخصص ينسىٰ الكل، وموسوعية تدعي امتلاك التفاصيل.

لقد أثبتت المعرفة الحديثة أن التخصص شرط لا غنىٰ عنه لإنتاج العلم الدقيق. فالتراكم المعرفي، وتشعب المناهج، وتعقد الأدوات، وتزايد حجم البيانات، جعلت الإحاطة التفصيلية بالمجالات جميعها أمرًا متعذرًا. ولم يعد ممكنًا لعقل فردي أن يملك من الفيزياء والطب والقانون والاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة معرفةً متساوية العمق. غير أن هذا الانتصار التاريخي للتخصص أنتج في الوقت نفسه صورةً جديدةً من العجز؛ إذ أصبح العالم قادرًا علىٰ تفسير ظاهرة دقيقة داخل مجال محدود، من غير أن يعرف موقعها من البنية العامة، أو آثارها علىٰ مجالات أخرىٰ، أو القيمة التي ينبغي أن توجه استخدامها.

ومن هنا يمكن القول إن التخصص حل مشكلة الجهل بالتفاصيل، لكنه لم يحل مشكلة تشتت المعنىٰ. بل إن نجاحه في إنتاج معرفة دقيقة ضاعف الحاجة إلىٰ عقل آخر يستطيع أن ينظم هذه المعرفة، ويحدد مستوياتها، ويكشف حدود صلاحيتها، ويربط نتائجها بالغايات الكبرىٰ. وهذا العقل ليس نقيضًا للعقل التخصصي، بل هو مستواه التنظيمي الأعلىٰ. فكل معرفة جزئية تحتاج إلىٰ بنية كلية تحدد موقعها، كما أن كل بنية كلية تحتاج إلىٰ معرفة جزئية تمنعها من التحول إلىٰ تأمل عام لا يستند إلىٰ واقع.

وقد ذهبت بعض الدراسات السابقة إلىٰ تصوير التخصص بوصفه تقدمًا نهائيًا تجاوز عصر الموسوعية، كأن تاريخ المعرفة يتحرك من الكلي البدائي إلىٰ الجزئي العلمي، ومن التأمل العام إلىٰ الدقة المنهجية. وفي هذا التصور تصبح الموسوعية مرحلةً تاريخيةً انتهت حين اتسعت العلوم وتشعبت. غير أن هذه الرؤية تخلط بين انتهاء نمط قديم من الموسوعية وانتهاء الوظيفة الموسوعية نفسها. لقد انتهت، أو كادت تنتهي، إمكانات الإحاطة الفردية بالتفاصيل، لكن الحاجة إلىٰ تنظيم العلاقات بين المعارف لم تنته، بل ازدادت إلحاحًا. وكلما اتسعت الخريطة، ازدادت الحاجة إلىٰ من يفهم بنيتها، حتىٰ لو لم يمتلك محتوياتها كلها.

وفي مقابل ذلك، استمرت بعض الاتجاهات الثقافية في تمجيد الموسوعية بوصفها سعة اطلاع، فربطتها بكثرة القراءة والقدرة علىٰ الحديث في موضوعات متعددة. غير أن هذه

الصـورة، علىٰ ما فيها من قيمة ثقافية، لا تكفي لتأسـيس عقل كلي. فالموسـوعية الحقيقية لا تقاس بعدد المجالات التي يعرفها الفرد معرفةً عامة، بل بقدرته علىٰ التمييز بين مناهجها، وفهم نوع الأسـئلة التي يجيب عنها كل مجال، ومعرفة حدود الانتقال من علم إلىٰ آخر. ومن هنا فإن السـعة غير المنهجية قد تكون أكثر خطرًا من التخصـص المنغلق؛ لأنها توهم بالوحدة من غير أن تمتلك شروطها.

إن الخلاصـة الأولىٰ التي ينتهي إليها هذا الفصـل هي أن العقل التخصـصـي يمثل عقل العمق، بينما يمثل العقل الموسـوعي عقل الخريطة. غير أن العمق والخريطة لا يكفيان وحدهما؛ إذ لا بد من مسـتوىٰ ثالث ينظم العلاقة بينهما، هو العقل التكاملي. فالعقل الموسـوعي قد يرىٰ المجالات جميعها، لكنه قد يبقىٰ في مسـتوىٰ الرؤية العامة، أما العقل التكاملي فيعمل علىٰ بناء العلاقات الفعلية بين المعارف، وترجمة مفاهيمها، وترتيب أدلتها، وربط نتائجها داخل حكم واحد. إنه لا يكتفي بمعرفة أن العلوم متصـلة، بل يحدد كيف تتصل، وأين تتمايز، ومتىٰ يحق لأحدها أن يفسر، ومتىٰ يجب أن يتوقف.

ومن هنا يمكن التمييز بين ثلاث وظائف كبرىٰ. الوظيفة الأولىٰ هي إنتاج المعرفة الجزئية، ويتولاها العقل التخصـصـي. والوظيفة الثانية هي رسـم المجال العام للمعرفة، ويتولاها العقل الموسـوعي. والوظيفة الثالثة هي تركيب المعارف في بنية قادرة علىٰ الفهم والحكم والفعل، ويتولاها العقل التكاملي. غير أن هذه الوظائف ليسـت عقولًا منفصـلة، بل مستويات داخل عقل واحد. فالإنسان أو المؤسسة قد يعملان تخصصيًا في لحظة، وموسوعيًا في لحظة أخرىٰ، وتكامليًا حين يواجهان قضيةً لا يكفي فيها مستوىٰ واحد.

وتكمن المشكلة حين يتحول أحد هذه المستويات إلىٰ سلطة مطلقة. فإذا استولىٰ العقل التخصـصـي علىٰ المجال كله، نشـأت النزعة الاختزالية التي تفسـر الإنسـان من خلال عامل واحد، أو ترد المجتمع إلىٰ الاقتصـاد، أو ترد الوعي إلىٰ الدماغ، أو تختزل العدالة في القانون، أو تختزل الصـحة في المؤشـرات البيولوجية. وإذا اسـتولىٰ العقل الموسـوعي من دون

تخصص، نشأت العمومية الفضفاضة، التي تربط كل شيء بكل شيء، لكنها تعجز عن إقامة البرهان. وإذا استولىٰ العقل التكاملي من غير معايير صارمة، تحول التكامل إلىٰ خلط، وأصبح الحوار بين العلوم ذريعةً لإلغاء خصوصياتها.

ولهذا فإن العقل الكلي لا يُعرّف باتساعه وحده، بل بانضباطه الداخلي. إنه عقل يحفظ الحدود، لكنه لا يحولها إلىٰ جدران. ويعترف بالتخصص، لكنه لا يسمح له بادعاء الاكتمال. ويرسم الخريطة، لكنه لا يخلط بين مستوياتها. ويقيم العلاقات، لكنه لا يساوي بين كل المعارف. وهذه الخصائص الأربع تكشف أن الكلية ليست ضد التمييز، بل لا تتحقق إلا به. فالكلية غير المنضبطة قد تكون اسمًا آخر للفوضىٰ، كما أن التمييز غير المتصل قد يكون اسمًا آخر للتفكك.

وهنا يظهر مبدأ التراتب المعرفي بوصفه حجر الأساس في النموذج المقترح. فالمعارف ليست كتلةً واحدة، ولا تؤدي جميعها الوظيفة نفسها. هناك معارف تصف الظواهر، ومعارف تفسرها، ومعارف تتنبأ بها، ومعارف تقوّمها، ومعارف تحولها إلىٰ سياسات وقرارات. ولا يمكن الجمع بين هذه المستويات من غير تمييز. فالبيانات لا تنتج المعيار من ذاتها، والتفسير لا يساوي التبرير، والتنبؤ لا يمنح المشروعية، والقدرة علىٰ التنفيذ لا تحسم سؤال الغاية. والعقل الكلي هو الذي يضع كل معرفة في مرتبتها الصحيحة، ثم ينظم انتقال الحكم من مستوىٰ إلىٰ آخر.

ويختلف هذا التصور عن بعض النظريات المعاصرة التي تحتفي بالشبكية بوصفها بديلًا لكل تراتب. فقد أسهم مفهوم الشبكة في تجاوز التصورات الخطية والهرمية الجامدة، وكشف أن المعرفة تتكون من علاقات متبادلة لا من مسار واحد. غير أن الشبكة، إذا انفصلت عن التراتب، لا تستطيع تفسير اختلاف قوة الأدلة أو تفاوت وظائف العلوم. فليست جميع العقد متساويةً في كل سؤال، ولا جميع الروابط متكافئة. وقد يكون تخصص ما مركزيًا في قضية،

وهامشـيًا في أخرىٰ. ومن ثم فإن العقل الكلي يحتاج إلىٰ شـبكة مرنة، لكنه يحتاج أيضًـا إلىٰ تراتب متغير تحدده طبيعة المشكلة.

كما تختلف الرؤية المقترحة عن الاتجاهات التي تجعل التكامل مجرد تعاون بين الخبراء. فالتعاون شـرط مهم، لكنه لا يكفي. فقد يعمل الخبراء معًا، ويظلون أسـرىٰ لغاتهم ومناهجهم ومصـالحهم المؤسـسـية. أما التكامل الحقيقي فيحتاج إلىٰ تحويل التعاون من مجاورة للأصوات إلىٰ إنتاج لبنية مشتركة. وهذا يتطلب سؤالًا موحدًا، ولغةً وسيطة، وقواعد لترتيب الأدلة، وآليةً لحسم التعارض، ومسؤوليةً واضحةً عن الحكم النهائي. ومن دون هذه العناصر يصبح العمل الجماعي تعددًا منظمًا إداريًا، لا عقلًا مؤسسيًا.

وهنا يتصـل العقل الكلي بالعقل المؤسـسـي اتصـالًا جوهريًا. فبعد أن تجاوزت المعرفة قدرة الفرد علىٰ الإحاطة، لم تعد الكلية ملكةً شخصيةً فقط، بل أصبحت قدرةً يجب أن تُبنىٰ داخل المؤسـسـات. ولا يعني ذلك أن المؤسـسـة تمتلك عقلًا بالمعنىٰ المجازي البسيط، بل إنها تستطيع أن تنشئ بنيةً توزع فيها المعرفة، وتحفظ الذاكرة، وتنظم المراجعة، وتمنع احتكار القرار، وتربط الخبرة الجزئية بالمسـؤولية العامة. وعندما تنجح المؤسـسـة في ذلك، تصـبح أقدر من الفرد الموسوعي؛ لأنها لا تعتمد علىٰ سعة شخص واحد، بل علىٰ انتظام جماعة من العقول داخل نظام مشترك.

غير أن العقل المؤسـسـي نفسـه قد ينحرف. فقد تتحول المؤسـسـة إلىٰ بيروقراطية تجمع التقارير من غير أن تنتج فهمًا، أو إلىٰ جهاز يكرر إجراءاته من غير مراجعة، أو إلىٰ بنية تسـتدعي الخبراء لتبرير قرار سابق بدل أن تجعلهم شركاء في بنائه. ومن هنا فإن العمل المؤسسي لا يضمن التكامل تلقائيًا، بل يحتاج إلىٰ شروط معرفية وأخلاقية: استقلال الخبرة، وشفافية الافتراضات، وإمكان الاعتراض، وتحديد المسؤولية، وفتح القرار للمراجعة في ضوء المآلات.

وتكشـف هذه الشـروط أن العقل الكلي لا يمكن أن ينفصـل عن العقل المعياري. فالمعرفة لا تتحول إلىٰ قرار بمجرد تركيبها، لأن القرار يتطلب تحديد ما ينبغي فعله، لا ما

يمكن فعله فقط. وقد تنتج التخصصات مجتمعةً أكثر الوسائل كفاءة، لكنها لا تستطيع وحدها أن تحسم مشروعية الغاية، أو عدالة توزيع الكلفة، أو الحدود التي لا يجوز تجاوزها. ولهذا فإن العقل الكلي لا يكتمل إلا حين يحتوي داخل بنيته قدرةً معياريةً تزن الغايات والوسائل والمآلات.

وهنا تلتقي نتائج هذا الفصل بنتائج الفصل السابق. فالعقل الأداتي يجيب عن سؤال الكيفية، والعقل الغائي يحدد الاتجاه، والعقل المعياري يختبر المشروعية، بينما يضيف العقل الكلي إلىٰ هذه المستويات قدرةً علىٰ استدعاء المعارف المتعددة وتنظيمها. ومن ثم فإن العقل الكلي ليس وظيفةً رابعةً منفصلة، بل الإطار الذي تنتظم داخله الوظائف كلها. إنه البنية التي تمنع الغاية من أن تُبنىٰ علىٰ معرفة ناقصة، وتمنع الأداة من أن تتحرك خارج سياقها، وتمنع المعيار من أن يتحول إلىٰ حكم مجرد لا يفهم الواقع.

إن أصالة النموذج الذي يقدمه هذا الكتاب تتمثل في تجاوز الثنائيات التي حكمت كثيرًا من الدراسات السابقة: التخصص في مقابل الموسوعية، والجزء في مقابل الكل، والعمق في مقابل الاتساع، والفرد في مقابل المؤسسة. فهذه الثنائيات تفترض أن اختيار أحد الطرفين يقتضي التضحية بالآخر. أما النموذج البنيوي فيعيد بناء العلاقة علىٰ أساس التمايز الوظيفي والتكامل التراتبي. فالعقل التخصصي ليس خصمًا للعقل الموسوعي، بل مادته الدقيقة؛ والعقل الموسوعي ليس بديلًا من التخصص، بل خريطته؛ والعقل التكاملي ليس جمعًا لهما، بل النظام الذي يحول علاقتهما إلىٰ قدرة علىٰ الفهم والحكم.

ويمكن، في ضوء ذلك، تعريف العقل الكلي بأنه البنية التي تستطيع أن تحافظ علىٰ دقة المعارف الجزئية، وأن تدرك حدود كل منها، وأن ترتب وظائفها، وأن تترجم بينها، وأن توحدها حول سؤال مشترك، وأن تحول نتائجها إلىٰ حكم قابل للتبرير والمراجعة. وهذا التعريف يخرج العقل الكلي من دائرة الادعاء الموسوعي، وينقله إلىٰ مستوىٰ المنهج. فهو لا يعني معرفة الكل، بل معرفة كيفية بناء علاقة صحيحة مع الكل.

ويتضمن هذا التعريف خمس حركات أساسية. الحركة الأولىٰ هي التحديد، وفيها تتعين هوية كل تخصص وحدوده. والحركة الثانية هي الترجمة، وفيها تُبنىٰ لغة تسمح بانتقال المعنىٰ بين الحقول من غير تشويه. والحركة الثالثة هي الترتيب، وفيها توضع الأدلة والمعارف في مراتبها بحسب السؤال. والحركة الرابعة هي التركيب، وفيها تتحول النتائج المتعددة إلىٰ رؤية واحدة لا تلغي اختلافها. أما الحركة الخامسة فهي المراجعة، وفيها يُعاد تقويم البناء كله حين تظهر معطيات أو مآلات جديدة.

ولا يمكن الاستغناء عن أي واحدة من هذه الحركات. فالتحديد من دون ترجمة يؤدي إلىٰ العزلة، والترجمة من دون تحديد تؤدي إلىٰ الخلط، والترتيب من دون تركيب يبقي المعرفة متفرقة، والتركيب من دون مراجعة يحول الرؤية الكلية إلىٰ عقيدة مغلقة. والعقل الكلي الناضج هو الذي يحافظ علىٰ حركة دائمة بين هذه المستويات، فلا يثبت عند بنية واحدة، ولا يظن أن تكامله قد اكتمل نهائيًا.

ومن هنا فإن الكلية ليست حالةً يملكها العقل مرةً واحدة، بل ممارسة مستمرة. فالمعرفة تتغير، والحدود بين العلوم تتحرك، والمفاهيم تتطور، والقضايا الجديدة تفرض خرائط لم تكن موجودة. ولذلك فإن العقل الكلي لا يملك خريطةً نهائية، بل يمتلك القدرة علىٰ إعادة رسم الخرائط. وهذه القدرة هي جوهر مرونته؛ فهو لا يتخلىٰ عن النظام، لكنه لا يحوله إلىٰ جمود، ولا يتمسك بالتراتب، لكنه يسمح بتغير مركزه بحسب طبيعة السؤال.

إن هذه المرونة تمنع العقل الكلي من التحول إلىٰ سلطة شمولية تدعي امتلاك المنظور الأعلىٰ في كل شيء. فالعقل الكلي لا يقف خارج التخصصات بوصفه حاكمًا عليها، بل يتكون من خلال الاعتراف بها، والاستماع إلىٰ اعتراضاتها، وإعادة بناء ذاته في ضوء ما تكشفه. إنه لا يمتلك الحقيقة نيابةً عن العلوم، وإنما ينظم شروط الحوار بينها. ومن هنا فإن سلطته تنظيمية ونقدية، لا احتكارية.

كما أن العقل الكلي لا يلغي الجهل، بل يجعله عنصـرًا من عناصـر بنيته. فهو يعرف أن بعض الأسـئلة لم تُحسـم، وأن بعض الأدلة احتمالية، وأن بعض المآلات غير قابلة للتنبؤ الكامل. وهذه المعرفة بالحدود تمنحه قدرةً علىٰ التمييز بين القرار القطعي والقرار المؤقت، وبين الحكم النهائي والحكم القابل للتعديل. ومن ثم فإن التواضـع المعرفي ليس موقفًا أخلاقيًا فحسب، بل آلية لحماية القرار من الادعاء.

ويترتب علىٰ ذلك أن الرؤية الكلية المنضـبطة ليسـت أكثر يقينًا دائمًا من الرؤية الجزئية، لكنها أكثر وعيًا بمصـادر يقينها وشـكها. وقد يكون المتخصـص واثقًا من نتيجة داخل مجاله، بينما يدرك العقل الكلي أن هذه النتيجة لا تكفي وحدها لحسم القرار العام. وهذا لا يقلل من قيمة التخصـص، بل يضـع يقينه في مكانه الصـحيح. فالمشـكلة لا تقع حين يكون العلم دقيقًا، بل حين يتحول يقينه الجزئي إلىٰ يقين كلي.

إن الفصـل بين العقل التخصـصـي والعقل الموسـوعي إذن فصـل تحليلي، لا وجودي. فالعقل الإنسـاني لا يعيش في صـورتين منفصـلتين، بل يتحرك بين التركيز والتوسـيع، بين الغوص في الجزء والعودة إلىٰ الكل. وكل نشـاط معرفي ناضـج يحتاج إلىٰ هاتين الحركتين معًا: حركةً تنزل إلىٰ التفاصيل، وحركةً تصعد إلىٰ العلاقات. وإذا تعطلت الأولىٰ صار العقل عامًا، وإذا تعطلت الثانية صار أعمىٰ عن المعنىٰ.

وفي ضوء ذلك لا يكون مستقبل المعرفة في التخلي عن التخصص، ولا في التسليم بتفتت العلوم، بل في بناء مؤسسـات وعقول قادرة علىٰ إنتاج ما يمكن تسـميته بالتخصـص المفتوح: تخصـص عميق في معرفته، واعٍ بحدوده، قادر علىٰ الترجمة، مسـتعد للمراجعة، ومدرك لموقعه من البنية العامة. وهذا التخصـص المفتوح هو الوحدة الأسـاسـية للعقل الكلي؛ لأنه يجمع بين الانتماء إلىٰ حقل والقدرة علىٰ الحوار مع الحقول الأخرىٰ.

وتتأسس الموسوعية الجديدة، بالمقابل، علىٰ ما يمكن تسميته بالموسوعية المنضبطة: موسـوعية لا تدعي الإحاطة، ولا تستعير المفاهيم بلا شـروط، ولا تسـاوي بين المعارف، بل

تعرف الخرائط، وتدرك الفروق، وتبني الأسـئلة الجسـرية، وتطلب من المتخصـص ما لا تسـتطيع إنتاجه بنفسـها. وحين يلتقي التخصـص المفتوح بالموسـوعية المنضـبطة، يصـبح التكامل ممكنًا من غير أن يتحول إلىٰ اختلاط.

وعندئذ يظهر العقل الكلي بوصـفه ذروةً بنيويةً لا ذروةً معرفيةً بمعنىٰ امتلاك أكبر كمية من المعلومات. إنه الأعلىٰ تنظيمًا، لا الأكثر حفظًا؛ والأوسع علاقةً، لا الأكثر ادعاءً؛ والأقدر علىٰ الربط، لا الأقدر علىٰ الحلول محل الجميع. ولذلك فإن قوته الحقيقية لا تظهر في الكلام في كل موضوع، بل في معرفة أي علم يجب استدعاؤه، وأي سؤال يجب توجيهه إليه، وكيف تُقرأ إجابته، وكيف توضع إلىٰ جانب غيرها، ومتىٰ لا تكفي لاتخاذ القرار.

إن هذا النموذج لا يعيد فقط تعريف العقل الموسـوعي، بل يعيد تعريف الكلية نفسـها. فالكل ليس مجموع الأجزاء، وإنما نظام العلاقات الذي يمنح الأجزاء مواقعها ووظائفها. وإذا كان الجمع يضـيف جزءًا إلىٰ جزء، فإن التكامل يعيد بناء معنىٰ كل جزء في ضـوء علاقته بغيره. ومن هنا فإن العقل الكلي لا يعمل بعد اكتمال المعارف، بل يشـارك في تشـكيلها منذ البداية؛ لأنه يوجه السـؤال، ويحدد ما يجب أن يُعرف، ويكشـف الفراغات، ويمنع أن يُبنىٰ الحكم علىٰ منظور واحد.

وبهذا تنتهي خلاصـة الفصـل إلىٰ أن العقل التخصـصـي والعقل الموسـوعي والعقل التكاملي ليست بدائل متنافسة، بل مستويات ضرورية داخل بنية واحدة. فالعقل التخصصي يحرس الحقيقة الجزئية، والعقل الموسـوعي يحرس وحدة الخريطة، والعقل التكاملي يحرس صحة العلاقات، والعقل المؤسسي يحول هذه المستويات إلىٰ قدرة جماعية، والعقل المعياري يحرس الغاية والمشـروعية. ومن انتظام هذه المسـتويات يتولد العقل الكلي: لا بوصـفه عقلًا يعرف كل شـيء، بل بوصـفه عقلًا يمنع المعرفة من أن تفقد وحدتها، ويمنع الوحدة من أن تبتلع اختلاف المعرفة.

إن أزمة الإنسان المعاصر ليست أنه يجهل الأشياء، بل أنه يعرفها في صورة متفرقة. وقد تكون المأساة الأعمق للمعرفة أن تزداد صحتها داخل الأجزاء، بينما تزداد ضلالتها في بناء الكل. ومن هنا فإن العقل الكلي ليس ترفًا فلسفيًا، بل ضرورة حضارية؛ لأنه وحده القادر علىٰ تحويل كثرة المعرفة إلىٰ حكمة، ودقة التخصص إلىٰ مسؤولية، وتعدد الخبرات إلىٰ حكم، والانفجار المعرفي إلىٰ نظام يمكن للإنسان أن يعيش داخله من غير أن يفقد المعنىٰ.

لا تنتهي دراسة العلاقة بين العقل التخصصي والعقل الموسوعي عند بيان مزايا كل منهما وحدوده، لأن المسألة في جوهرها لا تتعلق بتوزيع المعرفة بين مجال ضيق ومجال واسع، وإنما تتعلق بالسؤال الأعمق: كيف يستطيع العقل أن ينتج معرفة دقيقة من غير أن يفقد وحدة العالم الذي يعرفه؟ وكيف يمكنه أن ينفذ إلىٰ الجزئيات من غير أن يتحول الجزء في وعيه إلىٰ كل مستقل؟ وكيف يحافظ علىٰ الكلية من غير أن يجعلها ستارًا يخفي تحته ضعف البرهان وغياب التخصص؟ إن هذه الأسئلة لا تخص تنظيم العلوم وحده، بل تكشف بنية العقل نفسه؛ لأن الطريقة التي يقسم بها العقل موضوعاته، ويحدد بها اختصاصاته، وينظم بها الانتقال بين الجزء والكل، ليست إجراءً خارجيًا محايدًا، بل تعبير عن صورته الداخلية وعن طبيعة علاقته بالواقع.

لقد أثبت مسار هذا الفصل أن التخصص ليس انحرافًا أصاب المعرفة، بل ضرورة نشأت من تعقد موضوعاتها واتساع أدواتها وتراكم نتائجها. فلا يستطيع العقل أن يبلغ الدقة من غير أن يحدد موضوعه، ولا أن يختبر فرضياته من غير أن يضبط منهجه، ولا أن ينتج معرفة قابلة للمراجعة من غير أن يفصل بين مجاله ومجالات أخرىٰ. غير أن الضرورة التي أنشأت التخصص لا تمنحه حق التحول إلىٰ رؤية شاملة، لأن المنهج الذي يمنحه قوته داخل حدوده قد يصبح مصدر عجز حين يتجاوزها. وكلما ازدادت أداة التخصص دقةً، ازداد خطر إسقاطها علىٰ ما لم تُصمم أصلًا لفهمه.

ومن هنا يكون المعيار الأول للفصل بين التخصص المشروع والتخصص المنغلق هو الوعي بالحدود. فالتخصص المشروع يعرف موضوعه، ويحدد نوع الأسئلة التي يستطيع الإجابة عنها، ويميز بين ما يثبته وما يفترضه، وبين ما يفسره وما يبقىٰ خارج قدرته التفسيرية. أما التخصص المنغلق فيبدأ حين تتحول الحدود المنهجية من شروط للمعرفة إلىٰ حدود للوجود نفسه، فيتوهم المتخصص أن ما لا يقع داخل أدواته لا حقيقة له، أو أن ما لا يمكن قياسه لا يمكن معرفته، أو أن ما لا يخضع لمنهجه لا يعدو أن يكون خطابًا غير علمي.

إن الفرق بين التخصصين لا يكمن في مقدار الدقة، بل في نوع الوعي المصاحب لها. فقد يكون العالم بالغ الدقة في مجاله، لكنه يظل أسيرًا لنزعة اختزالية ترد الظواهر المركبة إلىٰ بعد واحد. وقد يكون أكثر تواضعًا في ادعائه، فيدرك أن تفسيره صحيح داخل مستوىٰ معين، من غير أن يكون التفسير الوحيد أو النهائي. وهنا يصبح التواضع المعرفي جزءًا من بنية العلم نفسه، لا مجرد فضيلة أخلاقية تضاف إليه من الخارج. فالعلم لا يكون أكثر علميةً حين يدعي الإحاطة، بل حين يعرف بدقة ما تسمح له أدلته بإثباته.

أما المعيار الثاني فهو القدرة علىٰ الترجمة. فالتخصص المشروع لا يكتفي بإنتاج معرفة صحيحة داخل لغته، بل يستطيع أن يشرحها خارج دائرته، وأن يبين افتراضاتها وحدودها وآثارها. وليس المقصود تبسيط العلم إلىٰ حد تشويهه، وإنما نقله من لغة مغلقة إلىٰ لغة وسيطة تسمح بدخوله في الحوار المعرفي العام. فالمعرفة التي لا يمكن ترجمتها تبقىٰ حبيسة مجتمعها المهني، وقد تتحول إلىٰ سلطة تستند إلىٰ غموضها أكثر مما تستند إلىٰ قوة حجتها.

وفي المقابل، لا يجوز أن تتحول الترجمة إلىٰ تسطيح. فبعض المفاهيم لا يمكن نقلها من غير فقد جزء من دقتها، وبعض النتائج تحتاج إلىٰ مقدمات طويلة لفهمها، وبعض الأدوات لا يمكن الحكم عليها من خارج التدريب المتخصص. ولذلك فإن الترجمة المعرفية ليست تحويل العلم إلىٰ خطاب سهل، بل بناء مستوىٰ وسيط يحفظ جوهره،

ويكشـف منطقه، ويتيح لغير المتخصـصـين معرفة ما الذي يمكنهم الاعتماد عليه، وما الذي يحتاجون فيه إلىٰ أهل الخبرة.

والمعيار الثالث هو قابلية التخصص للدخول في تركيب أوسع. فالتخصص المشروع لا يرىٰ نفسه نهاية مسار المعرفة، بل مساهمةً داخل بنية أكبر. إنه ينتج الجزء وهو واعٍ بأن الجزء سـيُقرأ إلىٰ جانـب أجزاء أخرىٰ، وأن القرار العـام لا يمكن أن يتـأسـس عليـه وحـده. أمـا التخصص المنغلق فيقاوم التركيب، لأنه يتصور أن إدخال معارف أخرىٰ يضعف نقاء منطقه. وهنا يتحول الانضباط إلىٰ انعزال، وتتحول الحماية المنهجية إلىٰ امتناع عن الحوار.

غير أن الدخول في تركيب أوسـع لا يعني تخلي التخصـص عن صـرامته أو ذوبانه في خطاب كلي. فوظيفته داخل العقل الكلي ليسـت أن يخفف دقته، بل أن يضـعها في موضـعها. وقد تكون مساهمة تخصص ما محدودةً في المساحة، لكنها حاسمة في الحكم؛ لأن الكلية لا تقاس بحجم الحضـور، بل بوظيفة المعرفة داخل السـؤال. ومن هنا لا يقوم التكامل علىٰ مساواة شكلية بين العلوم، بل علىٰ توزيع وظيفي تحدده طبيعة القضية.

أما المعيار الرابع فهو القدرة علىٰ مراجعة الافتراضـات. فكل تخصـص يعمل داخل شبكة من المسلمات: تصور عن الإنسان، أو الطبيعة، أو السببية، أو العقلانية، أو القيمة. وقد لا تكون هذه المسـلمات موضـوعًا مباشـرًا لبحثه، لكنها توجه أسـئلته وتحدد ما يعده دليلًا أو مشكلة. والتخصص المشروع لا ينكر هذه الافتراضات، بل يسمح بكشفها ونقدها، ويقبل أن تأتيه بعض المراجعة من خارج أدواته. أما التخصـص المنغلق فيعامل افتراضـاته كأنها حقائق بديهية، ويرفض مساءلتها بحجة أنها تقع خارج مجاله، مع أنها تعمل في صميمه.

وقد كشفت الدراسات الفلسفية للعلوم أهمية هذه المسألة، حين بينت أن العلم لا يتقدم بالبيانات وحدها، بل بتغير النماذج والمفاهيم التي تنتظم داخلها البيانات. غير أن بعض هذه الدراسـات ذهبت بعيدًا في نسـبية البنىٰ العلمية، حتىٰ أوحت بأن المعرفة لا تملك معيارًا يتجاوز سياقها التاريخي. أما التصـور الذي يتبناه هذا الكتاب فيحافظ علىٰ التوتر بين تاريخية

المعرفة وموضوعيتها: فالمفاهيم تنشأ داخل التاريخ، لكنها لا تُختزل فيه؛ والمناهج تتطور، لكنها ليست متساويةً في قدرتها علىٰ كشف الواقع؛ والعلوم تحمل افتراضات، لكن ذلك لا يحول نتائجها إلىٰ مجرد بناء لغوي.

والمعيار الخامس للتخصص المنضبط هو اتصاله بالمسؤولية. فالمعرفة الحديثة لم تعد وصفًا محايدًا للعالم، بل أصبحت قادرةً علىٰ تغييره بعمق. وكلما اتسعت قدرة تخصص ما علىٰ التدخل في الإنسان والطبيعة والمجتمع، ازدادت مسؤوليته عن المآلات التي ينتجها. ولا يكفي أن يقول المتخصص إن وظيفته تقتصر علىٰ بيان الممكن، وإن تحديد المشروع من غير المشروع شأن يخص الآخرين؛ لأن طريقة عرض الإمكانات وترتيبها وتقدير مخاطرها تؤثر في القرار نفسه.

ولا يعني ذلك تحميل العالم مسؤولية جميع الاستخدامات السياسية والاجتماعية لمعرفته، بل يعني رفض الفصل التام بين إنتاج المعرفة وآثارها. فالتخصص المشروع يدرك أن أدواته تدخل في شبكة من السلطة والمصلحة، وأن الصمت عن المآلات قد يتحول إلىٰ مشاركة غير مباشرة في صنعها. ومن هنا يصبح الانفتاح علىٰ الأخلاق والقانون والسياسة ضرورةً لا تهديدًا لاستقلال العلم، ما دام هذا الانفتاح لا يفرض علىٰ المعرفة نتائجها، بل يحدد شروط استخدامها.

وإذا كانت هذه المعايير تفصل بين التخصص المشروع والمنغلق، فإن الموسوعية بدورها تحتاج إلىٰ معايير تميز صورتها المنضبطة من صورتها الوهمية. فالموسوعية الوهمية تبدأ حين تُفهم سعة المعرفة علىٰ أنها امتلاك لجميع الحقول، أو حين تتحول كثرة المعلومات إلىٰ بديل من الفهم، أو حين يعتقد صاحبها أن قدرته علىٰ الحديث في موضوعات متعددة تمنحه سلطة الحكم فيها. وهي تنشأ كذلك من الخلط بين التعرف إلىٰ المفهوم وامتلاك بنيته، وبين قراءة ملخص النظرية وفهم جهازها المنهجي، وبين إدراك الخطوط العامة والقدرة علىٰ إنتاج حكم تخصصي.

أما الموسوعية المنضبطة، فتنطلق من الاعتراف باستحالة الإحاطة. وهذا الاعتراف لا يهدمها، بل يؤسسها؛ لأنها لا تعد نفسها عقلًا استوعب كل المعارف، وإنما عقلًا يعرف كيف يحدد مواقعها وطرائق الوصول إليها. فالموسوعي المنضبط لا يتحدث بدل المتخصص، بل يعرف متىٰ يحتاج إليه، وما السؤال الذي ينبغي أن يوجهه له، وكيف يقرأ جوابه، وكيف يقارنه بأجوبة تخصصات أخرىٰ.

ومن هنا يكون المعيار الأول للموسوعية المنضبطة هو معرفة الخرائط بدل ادعاء امتلاك التفاصيل. ومعرفة الخريطة لا تعني معرفة أسماء العلوم فقط، بل فهم موضوعاتها المركزية، ومناهجها الكبرىٰ، وأنواع أدلتها، ومواطن قوتها وحدودها. إنها معرفة من الدرجة الثانية: ليست معرفة الظاهرة فحسب، بل معرفة كيف تُنتج المعرفة حولها. وهذه القدرة هي التي تسمح للعقل أن يتحرك بين الحقول من غير أن يخلط بينها.

والمعيار الثاني هو التمييز قبل الجمع. فالموسوعية الوهمية تجمع المتشابهات اللفظية وتنسج بينها علاقات سريعة، بينما تبدأ الموسوعية المنضبطة بتحديد الفروق. فإذا استعمل علمان مفهوم النظام مثلًا، فإنها لا تفترض أن المعنىٰ واحد، بل تسأل عن موقعه داخل كل حقل، ووظيفته، ونوع البرهان الذي يستند إليه. وإذا تحدثت علوم متعددة عن الإنسان، فإنها لا تذيب صور الإنسان البيولوجية والنفسية والاجتماعية والقانونية والأخلاقية في تعريف واحد مبسط، بل تحفظ مستوياتها ثم تبحث عن العلاقة بينها.

والمعيار الثالث هو التواضع النقدي. فالموسوعي المنضبط يعرف أن اتساع رؤيته لا يمنحه دقة المتخصص في كل جزء، وأن قدرته علىٰ التركيب لا تعفيه من مراجعة أهل الاختصاص. ولذلك لا يرىٰ في الاعتراض التخصصي تهديدًا لصورته، بل شرطًا لتصحيحها. أما الموسوعية الوهمية فتميل إلىٰ مقاومة الاعتراض؛ لأنها تقوم في كثير من الأحيان علىٰ صورة الذات العارفة أكثر مما تقوم علىٰ بنية معرفية قابلة للاختبار.

والمعيار الرابع هو وجود مبدأ ناظم. فالموسوعية ليست جمعًا عشوائيًا لمعارف متفرقة، بل تحتاج إلىٰ سؤال أو رؤية أو بنية تنظم العلاقة بينها. وقد كانت الموسوعات القديمة ترتب العلوم وفق تصور للعالم والإنسان ومراتب الوجود، بينما تحتاج الموسوعية المعاصرة إلىٰ مبدأ أكثر مرونة، قادر علىٰ إعادة تشكيل الخريطة بحسب القضية. فموضوع البيئة مثلًا يحتاج إلىٰ ترتيب معين للعلوم، وموضوع الذكاء الاصطناعي يحتاج إلىٰ ترتيب آخر، وموضوع العدالة إلىٰ ترتيب ثالث. ومن هنا لا تمتلك الموسوعية البنيوية خريطةً واحدةً ثابتة، بل قدرةً علىٰ بناء الخرائط.

والمعيار الخامس هو قابلية الموسوعية للتحول إلىٰ حكم. فالموسوعية التي تكتفي بإظهار اتساع العلاقات قد تبقىٰ معرفةً ثقافيةً جميلة، لكنها لا تصبح عنصرًا في العقل الكلي إلا حين تستطيع تحويل هذا الاتساع إلىٰ بنية تساعد علىٰ الفهم والقرار. وهذا التحول يتطلب ترتيب المعارف، وتحديد درجات اليقين، والتمييز بين الوصف والقيمة، ووصل النتائج بالغايات والمآلات.

وهنا يتحدد الفرق الجوهري بين العقل الموسوعي والعقل الكلي. فالعقل الموسوعي يرىٰ الحقول المتعددة ويرسم خريطتها، أما العقل الكلي فينظم وظائفها داخل بنية واحدة. وقد يكون الإنسان موسوعيًا من غير أن يكون كليًا إذا امتلك معرفةً واسعةً لكنه لم يمتلك معيارًا للترتيب والتركيب. كما قد تمتلك مؤسسة خبرات متعددة من غير أن تتحول إلىٰ عقل كلي إذا بقيت تلك الخبرات متجاورةً لا متفاعلة.

إن العقل الكلي، بهذا المعنىٰ، ليس نوعًا من المعرفة إلىٰ جانب أنواع أخرىٰ، بل بنية تنظيمية تعلو علىٰ التخصصات من حيث الوظيفة، لا من حيث السلطة المعرفية. فهو لا يقرر بدل العلوم ما تكشفه، ولا يصحح نتائجها من خارج مناهجها، وإنما يحدد موقع هذه النتائج داخل السؤال الأشمل. إنه يسأل: ما الذي تقوله هذه المعرفة؟ وما درجة يقينها؟ وما الذي لا تقوله؟ وكيف تتصل بغيرها؟ وما أثرها في الحكم؟ وما الغاية التي ستدخل في خدمتها؟

وقد يبدو لفظ العلو هنا مثيرًا للالتباس؛ لأنه قد يوحي بهرم يحتل فيه العقل الكلي موقع السيادة علىٰ العلوم. غير أن العلو المقصود ليس علو الأفضلية، بل علو التنظيم. فكما لا يستطيع المهندس العام أن يحل محل كل متخصص في المشروع، لكنه يحتاج إلىٰ رؤية علاقات أعمالهم، فإن العقل الكلي لا يلغي عمق الحقول، بل ينسق مواقعها. وإذا حاول أن يحل محلها فقد صفته الكلية، وتحول إلىٰ موسوعية متوهمة.

ومن هنا يقوم العقل الكلي علىٰ مبدأين متلازمين: استقلال الأجزاء وترابطها. فلا كلية من غير أجزاء ذات هوية، ولا معنىٰ للأجزاء إذا استقلت استقلالًا تامًا عن البنية التي تنتمي إليها. وهذه العلاقة تكشف أن الكل لا يوجد بعد الأجزاء فقط، بل يعمل في تكوينها. فالسؤال الكلي هو الذي يحدد أحيانًا نوع المعرفة الجزئية المطلوبة، كما أن النتائج الجزئية تعيد تشكيل تصور الكل. ومن ثم فالعلاقة بينهما دائرية وتوليدية: الكل يوجه الجزء، والجزء يصحح الكل.

وهذه الدائرية لا تعني الوقوع في المصادرة، بل تعني أن المعرفة لا تسير في خط مستقيم من البيانات إلىٰ النظرية، وإنما تتقدم بحركة متكررة بين الفرضية والواقع، وبين الجزء والبنية، وبين السؤال والإجابة. وكل عودة إلىٰ الكل بعد اكتشاف جديد لا تعيدنا إلىٰ النقطة نفسها، بل إلىٰ كل أكثر تركيبًا. وهنا يظهر البعد التاريخي للعقل الكلي؛ فهو ليس بناءً مكتملًا، بل عملية متواصلة لإعادة التنظيم.

وفي هذا الموضع يمكن مقارنة النموذج المقترح بعدد من الاتجاهات الكبرىٰ في الدراسات السابقة. فقد سعت الفلسفات النسقية إلىٰ بناء صورة كلية للعالم، لكنها وقعت أحيانًا في تحويل النسق إلىٰ بنية مغلقة تستوعب الوقائع داخلها ولا تسمح لها بتغييره. وركزت الوضعية علىٰ دقة العلم، لكنها ضيقت مفهوم العقل حتىٰ كاد يقتصر علىٰ ما يمكن التحقق منه تجريبيًا. واهتمت التأويلية بالسياق والمعنىٰ، لكنها لم تقدم دائمًا معايير كافية لترتيب الأدلة عند تعارض التأويلات. واحتفت ما بعد الحداثة بالتعدد ونقد المراكز، لكنها انتهت في

بعض صورها إلىٰ إضعاف إمكان بناء حكم كلي مشترك. أما الدراسات البينية المعاصرة فقد حاولت تجاوز عزلة التخصصات، لكنها بقيت غالبًا عند مستوىٰ التعاون الإجرائي، من غير أن تؤسس نظريةً متكاملةً في العقل الذي يجعل التكامل ممكنًا.

ويختلف النموذج الذي يقدمه هذا الكتاب عن الفلسفات النسقية في أنه لا يطلب نسقًا مغلقًا، بل بنيةً قابلةً للمراجعة. ويختلف عن الوضعية في أنه يحفظ مكان العلم من غير أن يختزل العقل فيه. ويختلف عن التأويلية في أنه يعترف بالمعنىٰ والسياق، مع الإبقاء علىٰ ضرورة التمييز والترجيح. ويختلف عن النزعات التفكيكية في أنه يرىٰ نقد الكليات شرطًا لبناء كلية أكثر انضباطًا، لا سببًا للتخلي عن كل كلية. كما يختلف عن الدراسات البينية في أنه ينقل التكامل من مستوىٰ التقنية البحثية إلىٰ مستوىٰ أنطولوجيا العقل وبنيته.

إن العقل الكلي ليس عودةً إلىٰ حلم الفيلسوف الذي يملك مفتاح المعرفة كلها، بل تجاوز لهذا الحلم. إنه يعترف بأن الحقيقة موزعة، وأن الخبرة متعددة، وأن الفرد محدود، لكنه يرفض أن تكون هذه المحدودية حكمًا بالتفكك. ومن هنا تكون الكلية استجابةً عقلانيةً لحدود العقل، لا إنكارًا لها. فالعقل لا يصبح كليًا لأنه تجاوز محدوديته، بل لأنه عرف كيف ينظمها داخل علاقة بالآخر والمؤسسة والتاريخ.

وهنا يتخذ العقل المؤسسي موقعه الحاسم. فبعد استحالة الموسوعية الفردية، أصبحت الكلية مشروعًا جماعيًا. غير أن الجماعة لا تنتج عقلًا كليًا لمجرد اجتماع أفرادها؛ فقد يجتمع المتخصصون وتبقىٰ عقولهم متجاورةً، وقد تتراكم التقارير ولا يولد منها حكم. لذلك يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ ذاكرة مشتركة، ولغة ترجمة، ونظام للاعتراض، وآلية لترتيب الأدلة، ومركز مسؤولية لا ينفصل عن المراجعة.

وتتمثل إحدىٰ المشكلات الكبرىٰ في المؤسسات المعاصرة في أنها تجمع المعرفة من غير أن تبني العقل الذي ينظمها. فالوزارات، والجامعات، ومراكز البحث، والهيئات الاستشارية قد تضم خبرات واسعة، لكنها تعمل في وحدات منفصلة، ولكل وحدة مؤشرات

نجاحها ومصالحها ولغتها. وعندما تواجه المؤسسة قضيةً مركبة، تقدم كل وحدة تقريرها، ثم يُتخذ القرار في مستوىٰ إداري أو سياسي لا يمتلك بالضرورة قدرةً معرفيةً علىٰ تركيبها. وهنا يكون الخلل في بنية العقل المؤسسي، لا في نقص المعلومات.

إن بناء العقل الكلي داخل المؤسسة يقتضي تحويل القرار من نقطة نهائية تجمع عندها التقارير إلىٰ عملية تبدأ منذ صياغة السؤال. فالمشكلة يجب أن تُعرّف بصورة مشتركة، والمعلومات المطلوبة يجب أن تُحدد في ضوء العلاقات بين المجالات، والاختلافات بين الخبراء يجب أن تُكشف أسبابها، والفرضيات المعيارية يجب أن تُعلن، والمآلات يجب أن تدخل في صلب التقدير. وعندئذ لا يكون التكامل إجراءً لاحقًا، بل مبدأً مؤسسًا لمسار المعرفة كله.

غير أن العقل الكلي، حتىٰ في صورته المؤسسية، لا يكتمل من غير العقل المعياري. فالمؤسسة قد تنجح في دمج العلوم، لكنها تظل عاجزةً عن تبرير الغايات إذا لم تمتلك معيارًا أعلىٰ من الكفاءة. وهذا ما كشفه تحليل العقل الأداتي والعقل الغائي في الفصل السابق: فمعرفة الوسائل لا تحدد وحدها ما ينبغي طلبه، ومعرفة الغايات لا تكفي من غير اختبار مشروعيتها، والقدرة علىٰ التركيب لا تضمن عدالة النتيجة.

ومن هنا يتضح موقع العقل الكلي داخل النظرية العامة للعقل. فهو ليس بديلًا من العقل المعياري، ولا من العقل الغائي، ولا من العقل الأداتي، بل البنية التي تنتظم داخلها وظائفها. فالعقل التخصصي يمد البنية بالمعرفة الدقيقة، والعقل الموسوعي يرسم خريطتها، والعقل التكاملي يبني العلاقات بينها، والعقل الغائي يحدد اتجاه الحركة، والعقل المعياري يختبر مشروعية الغاية والوسيلة، والعقل الأداتي يحول الحكم إلىٰ خطة قابلة للتنفيذ، والعقل المؤسسي يوزع هذه الوظائف علىٰ جماعة منظمة.

وبذلك يمكن تصور العقل الكلي بوصفه بنيةً ذات سبع حركات مترابطة: يستقبل الواقع، ويفككه إلىٰ موضوعات قابلة للفهم، ويستدعي المعارف المتخصصة، ويرسم

خريطة علاقاتها، ويرتب مراتبها، ويختبرها بالغايات والمعايير، ثم يحولها إلىٰ فعل ويعيد مراجعتها في ضـوء المآلات. ولا تمثل هذه الحركات مراحل آلية متعاقبة دائمًا، بل وظائف تتداخل وتتبادل التأثير.

إن استقبال الواقع نفسه ليس فعلًا محايدًا؛ لأن العقل يرىٰ من خلال مفاهيمه وأسئلته. ثم إن تفكيك الواقع إلىٰ موضوعات قد يكشف جوانبه، لكنه قد يحجبه إذا تحولت الأقسام إلىٰ جدران. ولهذا تأتي وظيفة الاستدعاء التخصصي لتمنح كل جانب عمقه، ثم تأتي الخريطة الموسوعية لتمنع هذا العمق من الانفصال، ويأتي الترتيب ليحدد قوة كل معرفة وموقعها، ويأتي العقل المعياري والغائي ليخرجا الحكم من أسر الممكن التقني، ثم يأتي العقل الأداتي ليمنع الغاية من البقاء في التجريد. أما المراجعة فتعيد فتح البنية كلها علىٰ الواقع بعد الفعل.

وتكشف هذه الصورة أن العقل الكلي ليس عقلًا ساكنًا، بل عقل حركة. إنه يتحرك من الواقع إلىٰ المفهوم، ومن المفهوم إلىٰ التخصص، ومن التخصص إلىٰ التركيب، ومن التركيب إلىٰ المعيار، ومن المعيار إلىٰ الفعل، ومن الفعل إلىٰ المراجعة. وكل توقف نهائي عند إحدىٰ هذه المحطات ينتج شكلًا من أشكال الاختلال: الواقعية بلا مفهوم تصبح استجابةً عمياء، والمفهوم بلا واقع يصبح تجريدًا، والتخصص بلا تركيب يصبح تجزؤًا، والتركيب بلا معيار يصبح كفاءةً بلا مشروعية، والمعيار بلا فعل يصبح وعظًا، والفعل بلا مراجعة يصبح جمودًا.

وهنا تتحدد القيمة الفلسفية المركزية لهذا الفصل: إن وحدة العقل لا تعني وحدة الوظيفة، بل وحدة النظام الذي يضم الوظائف المتعددة. فالعقل ليس قدرةً بسيطةً تعمل بالطريقة نفسها في كل موضوع، وإنما بنية تتمايز داخلها أنماط من التفكير، لكنها تظل مترابطةً ومحتاجةً بعضها إلىٰ بعض. والتخصص والموسوعية ليسا عقلين منفصلين، بل حركتين داخل هذا النظام: حركة التفصيل وحركة الاستيعاب، حركة التحديد وحركة الربط.

ومن ثم فإن التعدد الذي ظهر في هذا الفصل لا ينقض وحدة العقل، بل يفسرها. فالوحدة ليست تماثلًا، وإنما انتظام الاختلافات داخل بنية. وكما أن الجسد لا يكون واحدًا لأن أعضاءه تؤدي وظيفةً واحدة، بل لأنها تعمل داخل نظام حي، فإن العقل لا يكون واحدًا لأن جميع نشاطاته متشابهة، بل لأن بينها علاقات تنظيمية تجعلها قادرةً علىٰ إنتاج فهم وفعل متماسكين.

إن هذا التصور يمهد لإعادة النظر في الثنائية التقليدية بين العقل الفردي والعقل الجماعي. فالفرد هو موضع الوعي والخبرة والمسؤولية الشخصية، لكنه لم يعد قادرًا علىٰ حمل المعرفة المركبة وحده. والمؤسسة تستطيع أن توزع الوظائف وتراكم الذاكرة، لكنها قد تتحول إلىٰ جهاز بلا وعي أو مسؤولية إذا انفصلت عن الأفراد. والعقل الكلي لا يذيب الفرد في المؤسسة، ولا يعيد كل شيء إلىٰ الفرد، بل يبني علاقةً دائريةً بينهما: الفرد يمد المؤسسة بالحكم والإبداع والاعتراض، والمؤسسة تمنح الفرد ذاكرةً أوسع وبنيةً للتصحيح.

وتظهر هنا مشكلة المسؤولية من جديد. فإذا كان القرار نتاج شبكة من الخبرات والمؤسسات، فمن المسؤول عنه؟ إن توزيع المعرفة لا يجوز أن يؤدي إلىٰ تبديد المسؤولية. ولهذا يحتاج العقل المؤسسي الكلي إلىٰ تمييز واضح بين مسؤولية المعرفة ومسؤولية التركيب ومسؤولية القرار ومسؤولية التنفيذ. فالخبير مسؤول عن دقة ما يقدمه وحدود يقينه، والمركب المعرفي مسؤول عن عدالة تمثيل الآراء والأدلة، وصانع القرار مسؤول عن الاختيار النهائي، والمنفذ مسؤول عن الالتزام بالحدود، والمؤسسة مسؤولة عن المراجعة والتصحيح.

وهذا التحديد لا يفكك المسؤولية، بل يمنع اختفاءها داخل الجماعة. فقد شهد التاريخ الحديث قرارات كارثية لم يشعر أي فرد فيها بأنه المسؤول الكامل، لأن كل واحد أدىٰ وظيفةً جزئية. وهنا يتجلىٰ الوجه الأخلاقي لتجزؤ العقل: حين تتجزأ المعرفة قد تتجزأ المسؤولية معها، حتىٰ يصبح النظام كله فاعلًا من غير أن يظهر داخله فاعل أخلاقي واضح. والعقل الكلي يعيد ربط الوظائف بالنتيجة، ويجعل كل جزء واعيًا بموقعه من الفعل الكلي.

إن هذا الوعي هو ما ينقل الكلية من مستوىٰ المعرفة إلىٰ مستوىٰ الحكمة. فالحكمة لا تعني امتلاك معلومات أكثر، بل رؤية العلاقات والمآلات والحدود. وقد يمتلك التخصص معرفةً صحيحة، لكن الحكمة تسأل عن موضع استخدامها. وقد تمتلك الموسوعية خريطةً واسعة، لكن الحكمة تسأل عن الاتجاه. وقد يمتلك العقل الأداتي وسائل فعالة، لكن الحكمة تسأل عما إذا كان بلوغ الغاية يستحق الكلفة. ولهذا تكون الحكمة الصورة الناضجة للعقل الكلي حين تجتمع فيه المعرفة والغاية والمعيار والمسؤولية.

ولا ينبغي أن تُفهم الحكمة هنا بوصفها نقيضًا للعلم أو بديلًا منه. إنها ليست حدسًا غامضًا يتجاوز الأدلة، بل قدرة علىٰ وضع الأدلة في سياق إنساني وتاريخي وأخلاقي. وقد عانت بعض الدراسات السابقة من الفصل بين العالم والحكيم، كأن الأول يملك الحقيقة والثاني يملك القيمة. غير أن القضايا المركبة تكشف أن الحقيقة والقيمة تتلاقيان في القرار، وأن العلم من غير حكمة قد يوسع القدرة علىٰ الفعل من غير أن يحسن توجيهها، بينما الحكمة من غير علم قد تبقىٰ نيةً حسنةً عاجزةً عن فهم الواقع.

ومن هنا لا يمكن للعقل الكلي أن يكون ضد التخصص، لأن الحكمة التي لا تستند إلىٰ معرفة دقيقة قد تتحول إلىٰ رأي. كما لا يمكنه أن يختزل نفسه في التخصص، لأن المعرفة الدقيقة لا تنتج الحكمة تلقائيًا. إن العلاقة بينهما ليست انتقالًا من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ بمعنىٰ إلغاء الأول، بل صعودًا من الدقة إلىٰ المعنىٰ مع الاحتفاظ بالدقة داخل المعنىٰ.

وتفضي هذه النتيجة إلىٰ أن أزمة المعرفة المعاصرة ليست أزمةً في كمية المعلومات، ولا في غياب الخبراء، بل في ضعف البنية التي تصل بين مستويات العقل. فقد بلغت الإنسانية قدرةً غير مسبوقة علىٰ إنتاج المعرفة، لكنها لم تبلغ بالقدر نفسه قدرةً علىٰ تنظيم آثارها. وهي تستطيع تفكيك الواقع إلىٰ عناصره، لكنها تواجه صعوبةً في إعادة تركيبه. وتستطيع قياس نتائج مباشرة، لكنها تعجز أحيانًا عن رؤية المآلات البعيدة. وتستطيع صنع الوسائل، لكنها تختلف في تحديد الغايات التي تستحق أن تُطلب.

ولذلك فإن الدعوة إلىٰ العقل الكلي ليست حنينًا إلىٰ وحدة معرفية قديمة، بل استجابةً لأزمة حديثة. فالوحدة القديمة كانت ممكنةً لأن حجم المعرفة كان محدودًا نسبيًا، أما الوحدة الجديدة فيجب أن تُبنىٰ رغم اتساع المعرفة، ومن خلال الاعتراف بتعددها. إنها وحدة لا تقوم علىٰ فرد موسوعي واحد، بل علىٰ شبكة مؤسسية؛ ولا تقوم علىٰ نسق مغلق، بل علىٰ بنية مراجعة؛ ولا تقوم علىٰ هيمنة علم واحد، بل علىٰ تراتب وظيفي؛ ولا تقوم علىٰ جمع المعلومات، بل علىٰ توحيد السؤال والمعيار والمسؤولية.

إن العقل الكلي بهذا المعنىٰ ليس إنجازًا نهائيًا، بل تكليف معرفي دائم. فهو يتطلب من التخصص أن ينفتح من غير أن يذوب، ومن الموسوعية أن تتسع من غير أن تدعي، ومن المؤسسة أن تنظم من غير أن تستبد، ومن المعيار أن يوجه من غير أن يتجاهل الواقع، ومن الأداة أن تنفذ من غير أن تتحول إلىٰ غاية. وكل توازن من هذه التوازنات معرض للاختلال، ولذلك لا يعيش العقل الكلي إلا بالمراجعة.

وعند هذا الحد يمكن تثبيت النتائج المركزية للفصل. أولًا، إن التخصص ضرورة معرفية، لكنه لا يمنح صاحبه رؤيةً كليةً تلقائية. ثانيًا، إن الموسوعية القديمة القائمة علىٰ الإحاطة الفردية لم تعد ممكنة، لكن وظيفتها أعيدت في صورة موسوعية بنيوية تملك الخرائط ومفاتيح الربط. ثالثًا، إن التكامل ليس جمعًا للمعارف، بل ترتيب لوظائفها داخل سؤال مشترك. رابعًا، إن العقل المؤسسي هو المجال التاريخي الجديد لتحقيق الكلية، بشرط ألا يتحول إلىٰ بيروقراطية تُخفي المسؤولية. خامسًا، إن العقل الكلي لا يكتمل من دون العقل المعياري والغائي، لأن تركيب المعارف لا يحسم وحده مشروعية القرار. سادسًا، إن الكلية ممارسة مراجعة مستمرة، لا نسقًا نهائيًا مغلقًا.

لكن النتيجة الأعمق تتجاوز هذه الخلاصات الجزئية. إنها تتمثل في أن العقل لا يُفهم من خلال وظيفة واحدة، ولا من خلال مقابلة بسيطة بين وحدة وتعدد. فالعقل واحد من حيث النظام، متعدد من حيث الوظائف، تاريخي من حيث تشكل أدواته، معياري من حيث حاجته

إلىٰ الحكم، مؤسسي من حيث اتساع المعرفة، ومفتوح من حيث قابليته للمراجعة. وهذه الصورة المركبة هي التي تسمح بالخروج من الاختزال النفسي أو البيولوجي أو المنطقي أو الثقافي للعقل.

إن العقل الكلي ليس عضوًا داخل العقل، ولا ملكةً تضاف إلىٰ ملكاته، بل هو طريقة انتظامها. ولذلك لا يمكن تحديد موقعه داخل قائمة من العقول الجزئية، لأنه يمثل مستوىٰ العلاقة بينها. وإذا كان العقل الأداتي يجيب عن الكيفية، والعقل الغائي عن الاتجاه، والعقل المعياري عن المشروعية، والعقل التخصصي عن التفاصيل، والعقل الموسوعي عن الخريطة، فإن العقل الكلي يجيب عن سؤال: كيف تعمل هذه الإجابات معًا من غير أن تلغي إحداها الأخرىٰ أو تستبد بالبنية كلها؟

وهذا السؤال يفتح الطريق أمام المرحلة التالية من النظرية العامة للعقل؛ لأن إثبات الحاجة إلىٰ العقل الكلي لا يحسم بعد طبيعة وجوده. فهل الكلية خاصية أصلية في بنية العقل، أم قدرة تنشأ تاريخيًا مع تعقد المعرفة؟ وهل العقل الكلي عقل فردي يتسع بالمؤسسة، أم عقل مؤسسي لا يكتمل في الفرد؟ وهل وحدته قائمة قبل وظائفه، أم أنها نتيجة انتظام تلك الوظائف؟ وهل التراتب بين أنماط العقل ثابت، أم يتغير بحسب الموضوع والسياق؟

إن هذه الأسئلة تكشف أن نهاية الفصل ليست إغلاقًا للمسألة، بل انتقال من تحليل أنماط المعرفة إلىٰ تحليل البنية التي تجمعها. وقد بين هذا الفصل أن التخصص والموسوعية ليسا مجرد أسلوبين في التعليم أو البحث، بل مظهران من مظاهر السؤال الأنطولوجي عن العقل: كيف يكون العقل واحدًا وهو يؤدي وظائف متعددة؟ وكيف يحفظ هويته وهو يتوز بين الفرد والمؤسسة؟ وكيف ينتج الكل من أجزاء لا يستطيع أي منها أن يمثل الكل وحده؟

وهكذا ينتهي الفصل إلىٰ أن حماية العقل من التجزؤ لا تكون بإلغاء التخصص، كما أن حمايته من العمومية لا تكون بإلغاء الكلية. الطريق الثالث هو بناء عقل كلي منضبط، يحترم استقلال المعارف، ويمنع استقلالها من التحول إلىٰ عزلة؛ ويعترف بحدود الفرد، ويمنع هذه

الحدود من التحول إلىٰ عجز جماعي؛ ويستخدم المؤسسة، ويمنعها من تبديد المسؤولية؛ ويستعين بالأداة، لكنه يضعها تحت سلطان الغاية والمعيار.

إن العقل الذي يحتاج إليه العصر ليس عقلًا يعرف كل شيء، بل عقلًا يعرف كيف يُصغي إلىٰ المعارف من غير أن يستسلم لتفرقها، وكيف يربطها من غير أن يطمس اختلافها، وكيف يحولها إلىٰ فعل من غير أن يفقد السؤال عن الإنسان. وحين يبلغ العقل هذه القدرة، لا تصبح الكلية ادعاءً بالمعرفة المطلقة، بل مسؤوليةً عن منع المعرفة الجزئية من أن تنتج عالمًا لا يستطيع أحد أن يفهمه أو يتحمل تبعاته.

الفصل العاشر

العقل واللامعقول

ليست حدود العقل سؤالًا عن مقدار ما يعرفه الإنسان فحسب، بل هي سؤال عن طبيعة العقل ذاته، وعن العلاقة بين بنيته وبين الوجود الذي يسعىٰ إلىٰ إدراكه. فالحد لا يعني دائمًا نقطة العجز، كما لا يدل بالضرورة علىٰ نهاية الإمكان؛ إذ قد يكون الحد هو الشرط الذي يجعل المعرفة ممكنة أصلًا. وكل قدرة تقتضي مجالًا تعمل فيه، وكل مجال يقتضي حدودًا تمنحه هويته. ومن هنا فإن السؤال عن حدود العقل ليس اعترافًا بالهزيمة، وإنما محاولة لتحديد طبيعة السلطة التي يمتلكها، والمجال الذي تظل فيه هذه السلطة مشروعة.

وقد تعاملت الفلسفة مع هذا السؤال بطرائق متباينة. فالنزعة العقلانية الكلاسيكية، منذ أفلاطون حتىٰ ديكارت وليبنتز، نظرت إلىٰ العقل بوصفه الطريق الأوثق إلىٰ الحقيقة، وإن اختلفت في مدىٰ اتساع هذه القدرة. أما كانط فقد أحدث انعطافًا حاسمًا حين لم يسأل عما يستطيع العقل أن يعرفه فقط، بل عما يحق له أن يدعي معرفته. وهنا انتقل البحث من مضمون المعرفة إلىٰ شروط إمكانها، وأصبحت الحدود عنصرًا تأسيسيًا في العقل، لا عائقًا طارئًا عليه. ثم جاءت الفلسفات المعاصرة لتوسع مفهوم الحدود، فربطتها باللغة عند فتغنشتاين، وبالوجود عند هايدغر، وبالسلطة والتاريخ عند فوكو، وباللاوعي عند فرويد، حتىٰ بدا العقل محاطًا بطبقات متعددة من القيود التي تتجاوز بنيته الداخلية.

غير أن معظم هذه الاتجاهات وقعت في أحد طرفين متقابلين؛ فإما أنها جعلت حدود العقل حدودًا للوجود نفسه، وإما أنها حولت العقل إلىٰ كائن عاجز لا يملك سوىٰ الاعتراف بقصوره. وفي كلا الحالين اختلطت الحدود الأنطولوجية بالحدود المعرفية، واختلط ما لا يستطيع العقل إدراكه الآن بما يستحيل عليه إدراكه من حيث المبدأ. وهذا

الخلط كان سببًا في كثير من الأحكام الفلسفية المتعجلة، سواء لدىٰ من بالغوا في الثقة بالعقل، أو لدىٰ من بالغوا في نفي سلطته.

إن أول تمييز ينبغي إقامته هو التمييز بين حدود العقل وحدود المعرفة الإنسانية. فالعقل، بوصفه بنيةً، يختلف عن المعرفة بوصفها حصيلةً تاريخية. فما يجهله الإنسان اليوم قد يصبح معلومًا غدًا دون أن يكون العقل قد تغير في جوهره، وإنما لأن أدواته ومناهجه وخبراته قد تطورت. ولو خلطنا بين هذين المستويين لتحول كل جهل مؤقت إلىٰ دليل علىٰ استحالة المعرفة، ولأصبح تاريخ العلم شاهدًا علىٰ عجز العقل بدل أن يكون شاهدًا علىٰ قدرته المتنامية.

لقد كان الإنسان يجهل طبيعة الضوء، وبنية الذرة، وآليات الوراثة، وتكوين المجرات، لكن هذا الجهل لم يكن نابعًا من نقص في ماهية العقل، وإنما من نقص في الشروط التاريخية التي تمكنه من بناء معرفة أكثر عمقًا. ولذلك فإن الحدود التاريخية ليست حدودًا للعقل، بل حدودًا للحظة التي يمارس فيها العقل نشاطه. وهي حدود قابلة للاتساع كلما اتسعت أدوات الرصد، وازدادت دقة المناهج، وتراكمت الخبرات، وأعيد بناء المفاهيم.

لكن إلىٰ جانب هذه الحدود التاريخية توجد حدود بنيوية، وهي لا ترتبط بنقص المعلومات، وإنما بطريقة اشتغال العقل نفسه. فالعقل لا يستطيع التفكير خارج مبدأ الهوية وعدم التناقض والسببية وسائر البنىٰ التي تجعل التفكير ممكنًا. وليس معنىٰ ذلك أن هذه المبادئ تكشف كل ما في الوجود، وإنما أنها تمثل الأفق الذي يتحرك داخله العقل الإنساني. ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس: هل يستطيع العقل تجاوز هذه المبادئ؟ بل: هل يبقىٰ عقلًا إذا تجاوزها؟ إن الكائن الذي لا يميز بين التناقض والاتساق، ولا بين العلة والصدفة، ولا بين الهوية والاختلاف، لا يملك عقلًا بالمعنىٰ الذي نتحدث عنه، بل يخرج من بنية التفكير إلىٰ فضاء لا يمكن وصفه بالعقلاني أصلًا.

ومع ذلك فإن هذه الحدود البنيوية لا تعني أن الوجود نفسه محصور داخلها. فقد يكون في الواقع أنماط من الانتظام لا تزال مفاهيمنا عاجزة عن تمثيلها، وقد تظهر مستويات من التعقيد لا تستوعبها النماذج الحالية. لكن الفرق الجوهري هو أن عجز النموذج لا يساوي استحالة الوجود، كما أن قصور المفهوم لا يبرهن علىٰ قصور الواقع. إن أحد أخطر أشكال المركزية العقلية يتمثل في تحويل أدوات الفهم إلىٰ مقاييس للوجود، بحيث يصبح غير المفهوم غير موجود، أو يصبح ما لا يخضع للتفسير الحالي مجرد وهم.

وهنا يبرز السؤال: هل يوجد ما هو خارج العقل؟

إن صياغة السؤال نفسها تحتاج إلىٰ قدر كبير من الدقة؛ لأن عبارة «خارج العقل» يمكن أن تحمل أكثر من معنىٰ. فقد يقصد بها ما هو خارج الوعي الفردي، أو ما هو خارج القدرة الحالية علىٰ الفهم، أو ما هو خارج البنية العقلية من حيث المبدأ، أو ما يستحيل أن يصبح موضوعًا للعقل أبدًا. وهذه معانٍ متباينة لا يجوز الخلط بينها.

فإذا كان المقصود ما هو خارج الوعي الفردي، فالجواب واضح؛ إذ إن معظم الوجود يقع خارج إدراك الفرد في كل لحظة. وإذا كان المقصود ما هو خارج المعرفة البشرية الراهنة، فإن التاريخ كله يدل علىٰ وجود مساحات واسعة لم تدخل بعد مجال الفهم. أما إذا كان المقصود وجود أ شياء يستحيل أن تصبح مو ضوعًا للعقل من حيث المبدأ، فإن الأمر يصبح أكثر تعقيدًا؛ لأن إثبات هذا الاستحالة يتطلب معرفةً بما يقع خارج كل معرفة ممكنة، وهو ادعاء يتجاوز ما يستطيع العقل نفسه أن يبرهن عليه.

ولهذا فإن القول بوجود شيء خارج كل إمكان عقلي لا يقل إشكالًا عن القول بعدم وجوده؛ لأن كلا الموقفين يصدر حكمًا يتجاوز حدود البرهنة. إن العقل يستطيع أن يقرر أن هناك ما لم يدركه بعد، ويستطيع أن يعترف بإمكان وجود مستويات لا تزال فوق أدواته الحالية، لكنه لا يستطيع أن يحكم يقينًا بأن شيئًا ما مستحيل الإدراك علىٰ كل عقل وفي كل زمن وكل صورة ممكنة من صور المعرفة.

ومن هنا تتأسس الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب على مبدأ بالغ الأهمية، وهو أن **حدود العقل ليست حدودًا للوجود، وإنما حدودٌ للطريقة التي ينكشف بها الوجود للعقل في مرحلة معينة من تطوره البنيوي والتاريخي** . فالوجود أوسع من كل تمثيل، والعقل أوسع من كل معرفة تاريخية، والمعرفة نفسها عملية انفتاح مستمرة بين عقل يتطور وواقع لا ينفد. ولذلك فإن الاعتراف بالحدود ليس إعلانًا عن انسداد الأفق، بل هو الشرط الذي يمنع العقل من التحول إلى عقيدة مغلقة، ويجعله قادرًا على التوسع دون أن يفقد انضباطه المنهجي.

إن العقل يبلغ أعلى درجات قوته حين يميز بين ما لا يعرفه، وما لا يستطيع إثباته، وما لا يجوز له إنكاره. ففي هذا التمييز وحده تتحول الحدود من جدار يمنع التفكير إلى أفق يوجهه، ومن علامة على النقص إلى مبدأ يحفظ للعقل تواضعه الفلسفي من جهة، وطموحه المعرفي من جهة أخرى.

لا يستقيم البحث في حدود العقل ما لم يُفصل بدقة بين اللامعقول، واللاعقلاني، وغير العقلاني؛ لأن هذه المفاهيم، على تقاربها اللفظي، تشير إلى مستويات مختلفة من العلاقة بالعقل. وقد أدى استعمالها بوصفها مترادفات إلى اضطراب واسع في الدراسات الفلسفية والنفسية والدينية؛ إذ جرى أحيانًا وصف ما لم يُفهم بعد بأنه لامعقول، ووُصف ما لا ينتمي إلى مجال البرهنة بأنه لاعقلاني، كما عُدَّ ما يتجاوز اللغة المفهومية مناقضًا للعقل. وبهذا تحولت محدودية الأداة إلى حكم على الموضوع، وتحول قصور الفهم إلى نفي لإمكان المعنى.

اللامعقول هو ما يبدو متناقضًا مع المبادئ التي يقوم عليها الفهم، أو ما يتعذر إدخاله في نظام من العلاقات القابلة للتفسير. غير أن هذا التعريف يظل محتاجًا إلى تمييز بين اللامعقول في ذاته واللامعقول بالنسبة إلى عقل معين. فقد يكون الشيء لامعقولًا لأنه ينطوي على تناقض ذاتي يستحيل تصوره، كاجتماع النقيضين من الجهة نفسها وفي الوقت نفسه، وقد يبدو لامعقولًا لأن العقل لم يملك بعد المفاهيم القادرة على استيعابه. والفارق بين الحالتين جوهري؛ لأن الأولى تشير إلى امتناع منطقي، بينما تشير الثانية إلى قصور معرفي قابل للتجاوز.

وقد كشف تاريخ العلم مرارًا عن خطورة الخلط بينهما. فما بدا في بعض المراحل مناقضًا للعقل لم يكن مناقضًا له في ذاته، بل مناقضًا للصورة التي استقر عليها العقل في تلك المرحلة. وقد عُدَّ تصور حركة الأرض غير معقول داخل نموذج كوني يجعلها مركزًا ثابتًا، كما بدت بعض نتائج الفيزياء الحديثة مناقضة للحدس الموروث، لا لأنها تهدم العقل، بل لأنها تهدم عادات عقلية تشكلت في عالم الخبرة اليومية. ومن ثم فإن اللامعقول قد يكون أحيانًا اسمًا يمنحه العقل لما يقاوم بنيته المألوفة قبل أن يعيد تنظيمها.

أما اللاعقلاني فلا يدل بالضرورة علىٰ استحالة الفهم، بل علىٰ فعل أو موقف يرفض مقتضيات العقل، أو يتحرك ضدها مع إمكان الالتزام بها. فالخوف، والرغبة، والتعصب، والانفعال، قد تدفع الإنسان إلىٰ اتخاذ قرار يعلم أنه متناقض أو ضار. واللاعقلاني بهذا المعنىٰ ليس ما يقع خارج مجال العقل، بل ما يقع داخله ثم ينحرف عن معاييره. إنه لا يعبّر عن غياب القدرة العقلية، وإنما عن تعطيلها أو إخضاعها لقوة أخرىٰ.

وقد أسهم فرويد في كشف أن الإنسان لا يتحرك وفق الوعي العقلاني وحده، وأن دوافعه قد تصدر عن رغبات وصراعات لاشعورية. غير أن بعض التأويلات التي استندت إلىٰ التحليل النفسي وسعت مجال اللاعقلاني حتىٰ كادت تجعل العقل مجرد قشرة سطحية فوق قوىٰ غامضة تحكمه من الداخل. وفي مقابل ذلك، افترضت العقلانية الكلاسيكية أن الإنسان يستطيع، بمجرد امتلاك المعرفة، أن يحرر إرادته من الهوىٰ. وكلا التصورين لا يفي بتعقيد الظاهرة؛ فاللاعقلاني ليس قدرًا خفيًا لا يمكن مقاومته، كما أنه ليس عارضًا بسيطًا يزول بمجرد تقديم الحجة.

إن الإنسان قد يعرف الحق ولا يريده، وقد يدرك الضرر ويختاره، وقد يستخدم العقل نفسه في بناء التبريرات التي تحمي انحيازه. وهنا يتحول العقل من قوة كاشفة إلىٰ جهاز دفاعي يوظف منطقه لتغطية قرار اتخذته الرغبة مسبقًا. ولذلك فإن اللاعقلانية لا تظهر دائمًا في غياب الاستدلال، بل قد تظهر في فائضه؛ إذ قد يكون النسق محكمًا في ظاهره، بينما بنيته

العميقة قائمة علىٰ مقدمة لم تُفحص، أو مصلحة لم يُعترف بها، أو خوف أُعيدت صياغته في لغة موضوعية.

أما غير العقلاني فهو أوسع من اللاعقلاني وأقل تعارضًا مع العقل. إنه ما لا ينتمي في أصله إلىٰ المجال الذي تحكمه قواعد البرهان والاستدلال، من غير أن يناقضها. فالإحساس بالجمال، والحب، والحزن، والحدس الأولي، والخبرة الوجدانية، لا تُختزل في عمليات عقلية خالصة، لكنها ليست بالضرورة ضد العقل. إن غير العقلاني يشير إلىٰ أبعاد في الإنسان لا تعمل وفق صورة القياس المنطقي، لكنها قد تمد العقل بموضوعاته ودوافعه وأفق معناه.

وقد أخطأت بعض الاتجاهات الوضعية حين حصرت المعنىٰ فيما يمكن قياسه أو التحقق منه تجريبيًا، فدفعت الفن والدين والقيمة والخبرة الباطنية إلىٰ هامش غير معرفي يكاد يساوي الوهم. وفي الجهة المقابلة، بالغت بعض النزعات الرومانسية والوجودية في الاحتفاء بالحدس والانفعال حتىٰ بدت العقلانية قيدًا علىٰ أصالة الإنسان. غير أن العلاقة بين العقل وغير العقلاني ليست علاقة إقصاء، بل علاقة تنظيم وتأويل. فالعقل لا ينتج الحب، لكنه يستطيع فهم آثاره وتمييز الصادق منه من المتوهم؛ ولا يخلق الجمال، لكنه يطور مفاهيم لتحليل تجربته؛ ولا ينشئ الحزن، لكنه يستطيع أن يمنحه معنىٰ يمنعه من التحول إلىٰ فوضىٰ مدمرة.

إن غير العقلاني يصبح لاعقلانيًا حين يطالب بالسيادة الكاملة علىٰ الفعل والحكم، كما يصبح العقل استبداديًا حين ينكر كل ما لا يتخذ صورته. فلا يجوز اختزال الإنسان إلىٰ ما يمكن البرهنة عليه، كما لا يجوز منح الانفعال أو الحدس سلطة إصدار أحكام لا تخضع للمراجعة. إن المشاعر تكشف، لكنها قد تضلل؛ والحدس يفتح الطريق، لكنه لا يغني عن الاختبار؛ والتجربة الوجدانية تمنح المعنىٰ، لكنها لا تكفي وحدها لإثبات حقيقة موضوعية.

وتسمح هذه التفرقة ببناء تصور أكثر دقة: اللامعقول حكم يتعلق بقابلية الشيء للفهم أو اتساقه؛ واللاعقلاني وصف لموقف يعارض مقتضيات العقل مع القدرة علىٰ اتباعها؛ وغير العقلاني مجال من الخبرة لا يتأسس في العقل الاستدلالي، لكنه قابل للدخول معه في علاقة

تأويل وتكامل. ولا تقع هذه المستويات علىٰ خط واحد يبدأ بالعقل وينتهي بنقيضه، بل تمثل علاقات مختلفة به: الامتناع، والانحراف، والمغايرة.

وتقوم النظرية المستقلة هنا علىٰ أن العقل لا يحفظ سلطته بإلغاء ما عداه، بل بقدرته علىٰ رسم الحدود بين هذه المجالات. فهو مطالب بألا يسمي المجهول مستحيلًا، وألا يبرر الانحراف بوصفه اختلافًا مشروعًا، وألا يختزل الخبرة الإنسانية في منطق صوري. ومن ثم فإن نضج العقل لا يظهر في توسيع دائرة ما يحكمه فحسب، بل في دقة تمييزه بين ما يمكن تفسيره، وما يحتاج إلىٰ لغة أخرىٰ، وما يناقض شروط التفكير، وما يتجاوز القدرة الراهنة علىٰ الفهم.

إن اللامعقول ليس دائمًا خارج العقل، فقد يكون حدًا يكشف عجز نموذج معين؛ واللاعقلاني ليس غيابًا للعقل، بل استخدامًا منحرفًا له أو تعطيلًا لمقتضياته؛ وغير العقلاني ليس نقيضًا للعقل، بل مجالًا يحتاج إليه العقل ليكتمل فهمه للإنسان. وبذلك لا يعود العقل قلعةً مغلقةً تطرد كل ما لا يشبهها، وإنما يصبح قوة تمييز قادرةً علىٰ استقبال تعدد الخبرة من غير أن تفقد معيارها، وعلىٰ الاعتراف بما يتجاوز أدواتها من غير أن تستسلم للفوضىٰ أو التناقض.

لا يدل مفهوم «فوق العقل» علىٰ ما يناقض العقل، ولا علىٰ ما يبطل قوانينه، وإنما يشير إلىٰ ما يتجاوز قدرته المباشرة علىٰ الإحاطة من غير أن يهدم إمكان الفهم من أساسه. فالفرق بين المتناقض والمتعالي فرق جوهري؛ إذ إن المتناقض يفسد شروط التفكير، بينما المتعالي يكشف أن مجال التفكير أضيق من مجال الوجود. ومن هنا فإن ما فوق العقل لا ينبغي أن يُفهم بوصفه منطقة للفوضىٰ أو ملاذًا للهروب من البرهان، بل بوصفه اسمًا لمستوىٰ من الحقيقة قد لا يستنفده العقل المفهومي، وإن ظل قادرًا علىٰ الاقتراب منه، أو ضبط حدود القول فيه، أو التمييز بين دعوىٰ مشروعة وأخرىٰ زائفة.

وقد انقسمت الدراسات السابقة في النظر إلىٰ هذا المجال. فبعض النزعات العقلانية الصارمة أنكرت إمكان أي معرفة لا تمر عبر البرهان المفهومي، ورأت أن الحديث عن الكشف أو الإلهام أو التجربة الباطنية لا ينتج معرفةً عامةً قابلةً للتحقق. وفي المقابل، ذهبت اتجاهات دينية وصوفية وروحية إلىٰ أن العقل يقف عند حد معين، ثم تبدأ معرفة أرفع منه مصدرها الذوق أو الكشف أو الإيمان. غير أن الفريق الأول اختزل المعرفة في صورتها البرهانية، بينما عرّض الفريق الثاني الحقيقة لخطر الخصخصة؛ إذ تصبح كل تجربة داخلية مؤهلةً لأن تدّعي اتصالًا بما يتجاوز العقل.

إن العقل البرهاني لا يمثل كل أنماط الوعي الإنساني، لكنه يظل الأداة الأساسية لتمييز الدعاوىٰ العامة. فالحدس قد يسبق البرهان، لكنه لا يعفي صاحبه من إقامة الدليل إذا أراد نقل حدسه من الخبرة الخاصة إلىٰ المعرفة المشتركة. وقد أدركت فلسفات كبرىٰ هذا الدور التأسيسي للحدس؛ فديكارت جعله مدخلًا إلىٰ بعض الحقائق الواضحة، وبرغسون رآه طريقًا إلىٰ النفاذ في صميم الصيرورة، بينما تعاملت الظاهراتية معه بوصفه حضورًا مباشرًا للمعنىٰ في الوعي. غير أن الحدس، مهما بلغت قوته الذاتية، يظل معرضًا للالتباس؛ لأن الشعور باليقين لا يساوي يقين الموضوع.

ومن هنا ينبغي التمييز بين حدس الاكتشاف وحدس الإثبات. فقد يفتح الحدس بابًا لمفهوم جديد، أو يكشف علاقة لم تكن ظاهرة، أو يمنح الباحث اتجاهًا لم يكن ليستخرجه من المقدمات المتاحة. لكنه لا يثبت وحده صدق ما كشفه. وكثير من التحولات العلمية بدأت بومضة حدسية، ثم اكتسبت مشروعيتها من البرهنة والتجربة. فالحدس يوسع أفق العقل، لكنه لا يحل محل العقل؛ لأنه يمثل لحظةً أولىٰ في تكوين المعرفة، لا صورتها النهائية.

أما الكشف الديني أو الصوفي فينتمي إلىٰ بنية أكثر تعقيدًا؛ لأنه لا يقدّم نفسه عادةً بوصفه مجرد حدس، بل بوصفه انكشافًا لمعنىٰ يتجاوز الخبرة العادية. وقد وصفت التقاليد الصوفية هذه الخبرة بلغة الحضور والذوق والفناء والاتصال، ورأت أن الحقيقة لا تُنال كلها

بالاستدلال، بل بالتحول الداخلي للذات. وتكمن أهمية هذا التصور في أنه يلفت الانتباه إلىٰ أن بعض الحقائق لا تُعرف من الخارج فقط، بل تتطلب مشاركةً وجوديةً من العارف. فالإنسان قد يقرأ عن الخوف دون أن يعرفه كما يعرفه من عاشه، وقد يفهم معنىٰ الحب نظريًا دون أن يختبر كثافته الوجودية.

غير أن الانتقال من صدق الخبرة إلىٰ صدق تفسيرها يحتاج إلىٰ حذر بالغ. فالخبرة الصوفية قد تكون صادقة من حيث وقوعها وتأثيرها في الذات، لكن تعيين مصدرها الأنطولوجي يظل حكمًا زائدًا يحتاج إلىٰ معيار. وقد تتشابه تجارب أفراد ينتمون إلىٰ أديان ومذاهب مختلفة، بينما تختلف تأويلاتهم لها اختلافًا جذريًا. وهذا يدل علىٰ أن التجربة لا تصل إلىٰ اللغة محايدةً، بل تتشكل داخل الموروث والرموز والتوقعات. ومن ثم لا يجوز إنكار الخبرة لأنها غير برهانية، كما لا يجوز جعلها حجةً ملزمةً لغير صاحبها.

وينطبق الأمر نفسه علىٰ الإيمان. فالإيمان ليس نقيض العقل بالضرورة، ولا نتيجةً له بالمعنىٰ البرهاني الخالص. إنه موقف وجودي يضم الاعتقاد والثقة والالتزام والمعنىٰ. وقد حاولت بعض الاتجاهات اللاهوتية إخضاعه بالكامل للبرهان، بينما جعلته اتجاهات أخرىٰ قفزةً تتجاوز العقل، كما في بعض قراءات كيركغارد. غير أن القفزة، إذا فُهمت بوصفها إعفاءً من كل مساءلة، قد تنتهي إلىٰ التسوية بين الإيمان والوهم. أما إذا فُهمت بوصفها انتقالًا من كفاية الدليل إلىٰ اختيار وجودي لا يناقض الدليل، فإنها تكشف مجالًا لا تستطيع البرهنة وحدها استنفاده.

فالعقل يستطيع أن يفحص اتساق الاعتقاد، وأن يميز بين الممكن والممتنع، وأن ينظر في الشواهد والآثار، لكنه لا يستطيع أن ينتج الالتزام الوجودي إنتاجًا آليًا. وقد يعرف الإنسان جميع الحجج المتعلقة بقيمة ما، ثم لا ينتمي إليها وجدانيًا أو أخلاقيًا. وهذا يعني أن الإيمان يتضمن بعدًا فوق برهاني، لا بمعنىٰ أنه فوق النقد، بل بمعنىٰ أن صدوره لا يُختزل في البرهان وحده.

وتقوم الرؤية المستقلة هنا علىٰ أن «فوق العقل» ليس إقليمًا منفصلًا عن العقل، بل أفقًا يلامس العقل من غير أن ينحل فيه. فما فوق العقل قد يمده بالأسئلة والمعاني والحدوس، لكن العقل يظل مسؤولًا عن فحص ما يتحول من خبرة خاصة إلىٰ دعوىٰ عامة. ولا يحق لأي كشف أن يهدم مبدأ عدم التناقض، ولا لأي إيمان أن يبرر الظلم، ولا لأي حدس أن يلغي الوقائع. فالمتعالي علىٰ العقل ليس معفيًا من كل معيار، بل يُقاس بما إذا كان يوسع الفهم من غير أن يفسد شروطه.

وتختلف هذه الرؤية عن العقلانية التي تنكر كل ما لا يدخل البرهان، كما تختلف عن النزعات الباطنية التي تمنح التجربة حصانةً مطلقة. فهي تميز بين مستويات متعددة للمعرفة: معرفة برهانية قابلة للاشتراك، ومعرفة خبرية تقوم علىٰ المعايشة، ومعرفة وجودية تتصل بالتحول الداخلي، ومعرفة إيمانية تتضمن الالتزام. ولا تتساوىٰ هذه المستويات في نوع حجيتها، لكنها لا تختزل جميعًا في صورة واحدة.

إن ما فوق العقل يكشف حدود العقل، لكنه لا يهينه؛ بل يمنعه من الادعاء بأنه يستنفد الحقيقة كلها. كما أن العقل يحمي ما فوقه من الانزلاق إلىٰ الفوضىٰ، لأنه يميز بين التعالي والتناقض، وبين الغموض والعمق، وبين التجربة والتحكم، وبين الإيمان والتسليم الأعمىٰ. وفي هذا التوازن يصبح العقل أكثر اتساعًا من العقلانية المغلقة، وتصبح الخبرة الروحية أكثر انضباطًا من الادعاء الذي لا يقبل الاختبار الأخلاقي أو النقدي.

لا ينبغي أن يُفهم «ما بعد العقل» بوصفه نفيًا للعقل، ولا بوصفه انتقالًا إلىٰ فضاء تستعصي فيه الأحكام علىٰ كل معيار، بل بوصفه سؤالًا عن إمكان تجاوز صورة تاريخية محددة للعقل دون إبطال العقل من حيث هو قدرة علىٰ التمييز والفهم والنقد. فليس كل تجاوز للعقل تحررًا منه، كما أن كل اعتراض علىٰ العقلانية لا يكون بالضرورة اعتراضًا علىٰ العقل. وقد اختلط هذان المستويان في كثير من الدراسات الحديثة، حتىٰ بدا «ما بعد العقل»

أحيانًا مرادفًا للفوضىٰ المعرفية، أو للقطيعة مع البرهان، أو لإطلاق الحرية للرغبة والتأويل واللغة كي تنشئ ما تشاء من المعاني دون التزام بواقع أو حقيقة.

إن العقل الذي يمكن تجاوزه ليس العقل من حيث هو شرط إمكان الفهم، بل الصورة المغلقة التي اتخذها في مرحلة تاريخية معينة. فالعقل الأرسطي، والعقل الديكارتي، والعقل الكانطي، والعقل الوضعي، ليست عقولًا مختلفة في وجودها، بل تشكيلات تاريخية مختلفة لطريقة تنظيم المعرفة. وكل تشكيل منها أقام حدوده، وحدد ما يراه مشروعًا، وما يعده خارجًا عن مجال العقل. ولذلك فإن تجاوز صورة من صور العقل لا يعني مغادرة العقل، وإنما إعادة بناء مجاله ومفاهيمه وأدواته.

وقد حاولت فلسفات ما بعد الحداثة تفكيك ادعاء العقل الحديث بأنه محايد وكوني ومستقل عن التاريخ والسلطة. وكشفت، عند فوكو ودريدا وليوتار وغيرهم، أن ما يسمىٰ عقلًا قد يكون مرتبطًا بأنظمة الخطاب والمؤسسات وموازين القوة، وأن معايير الحقيقة ليست دائمًا منفصلة عن شروط إنتاجها. وكان لهذا النقد أثر عميق في زعزعة المركزية العقلانية التي نصبت نموذجًا تاريخيًا واحدًا بوصفه التعبير الكامل عن العقل الإنساني. غير أن بعض امتدادات هذا النقد ذهبت أبعد من تفكيك الادعاء إلىٰ تفكيك إمكان الحقيقة نفسها، حتىٰ أصبح كل معيار موضع شبهة، وكل حكم تعبيرًا عن موقع أو خطاب أو قوة.

وهنا يظهر الفرق بين تجاوز العقل وتجاوزه الزائف. التجاوز الحقيقي يراجع أدوات العقل من داخل مسؤوليته عن الحقيقة، أما التجاوز الزائف فينقض المعيار ثم يستعمل معيارًا مستترًا للحكم علىٰ غيره. فمن يعلن أن كل حقيقة بناء لغوي يطالب ضمنًا بأن يُقبل قوله بوصفه حقيقةً عن طبيعة الحقيقة. ومن يقرر أن كل عقل أداة سلطة يستخدم حكمًا عقليًا عامًا لإدانة العقل. ومن ينفي إمكان الموضوعية يتحدث كما لو كان قد بلغ موقعًا موضوعيًا يرىٰ منه استحالتها. وهكذا يتحول نقد العقل إلىٰ تناقض ذاتي حين ينكر الشروط التي يقوم عليها نقده.

إن «ما بعد العقل» المشروع لا يساوي «ما بعد الحقيقة»، بل يعني الانتقال من عقل يدعي الاكتمال إلىٰ عقل يعترف بتعدده الداخلي، ومن عقل يختزل المعرفة في البرهان الصوري إلىٰ عقل يستوعب الخبرة والتاريخ واللغة والجسد، ومن عقل يزعم الحياد المطلق إلىٰ عقل يراجع شروطه وانحيازاته. إنه ليس خروجًا من العقل، بل انتقال من عقل بسيط إلىٰ عقل مركب، ومن عقل مغلق إلىٰ عقل انعكاسي يستطيع أن يجعل بنيته نفسها موضوعًا للفحص.

ومن هنا يمكن إعادة ترتيب العلاقة بين المفاهيم التي كثيرًا ما جرىٰ خلطها. فاللامعقول هو ما يناقض شروط الفهم أو يبدو متعذرًا عليها، مع ضرورة التمييز بين الامتناع الذاتي والقصور المؤقت. واللاعقلاني هو ما ينحرف عن مقتضيات العقل مع بقاء القدرة علىٰ اتباعها. وغير العقلاني هو ما لا ينتمي في أصله إلىٰ المجال البرهاني، لكنه لا يناقض العقل. وفوق العقل هو ما يتجاوز الإحاطة المفهومية دون أن يهدم إمكانها. أما ما بعد العقل فهو ما يتجاوز صورة تاريخية للعقل باتجاه بنية أوسع، لا ما يلغي العقل بوصفه أفقًا للمعنىٰ والتمييز.

ولا تقع هذه المفاهيم علىٰ سلّم واحد يبدأ بالعقل ثم يبتعد عنه تدريجيًا، بل تنتمي إلىٰ مستويات مختلفة. فاللامعقول يتعلق بإمكان الفهم، واللاعقلاني يتعلق بنمط السلوك أو الحكم، وغير العقلاني يتعلق بطبيعة الخبرة، وفوق العقل يتعلق بحدود الإحاطة، وما بعد العقل يتعلق بتحول بنية العقل نفسها. وكل خلط بينها يقود إلىٰ نتائج مضللة؛ لأن ما يكون فوق العقل قد لا يكون لامعقولًا، وما يكون غير عقلاني قد لا يكون لاعقلانيًا، وما يكون ما بعد العقل قد يكون أكثر عقلانية من الصورة التي تجاوزها.

وتتمثل أصالة التصور هنا في رفض الثنائية التقليدية بين العقل ونقيضه. فالوجود لا ينقسم إلىٰ مجال عقلاني خالص وآخر مظلم يقع خارجه، كما أن الإنسان لا يتكون من عقل يقاوم قوىٰ مضادة له فحسب. إن العقل يعيش داخل شبكة من الخبرة والانفعال واللغة والذاكرة والجسد، وهو لا يكتمل بإقصائها، بل بتمييز وظائفها وتنظيم علاقتها به. ومن ثم

فإن نضجه لا يقاس بمقدار ما يُخضعه لسلطته، وإنما بقدرته علىٰ تحديد المجال الذي يحق له أن يحكم فيه، والمجال الذي يحتاج فيه إلىٰ الإصغاء والتأويل والتواضع.

ولا يعني ذلك التسوية بين البرهان والكشف، أو بين المعرفة والاعتقاد، أو بين الحقيقة والتجربة الخاصة. فالتعدد لا يلغي مراتب الحجية. ما يثبت بالبرهان يختلف عما يُعاش بالخبرة، وما يكون ملزمًا للجميع يختلف عما يظل خاصًا بصاحبه. لكن هذا الاختلاف لا يبرر إلغاء أحد الطرفين. فالعقل يحمي المعرفة من الادعاء، ويحمي الخبرة من الاختزال، ويحمي الإيمان من التحول إلىٰ عنف، ويحمي العلم من التصلب في صورة ميتافيزيقا مغلقة.

إن ما بعد العقل الحقيقي هو العقل حين يتحرر من وهم السيادة دون أن يتخلىٰ عن مسؤوليته. وهو العقل حين يدرك أن الوجود أوسع من مفاهيمه، لكنه لا يتخذ من هذا الاتساع ذريعةً لترك الحقيقة. وهو العقل حين يقبل أن يتغير، من غير أن يذوب في التغير؛ وأن يراجع معاييره، من غير أن يلغي إمكان المعيار؛ وأن ينفتح علىٰ ما فوقه، من غير أن يمنح الغموض سلطةً مطلقة.

وعند هذا المستوىٰ يصبح العقل بنيةً تتسع لما يغايرها دون أن تفقد هويتها، وتنتقد نفسها دون أن تهدم أساسها، وتواجه اللامعقول دون أن تسمي كل مجهول به، وتتعامل مع اللاعقلاني دون أن تتوهم أنه يزول بالموعظة، وتستوعب غير العقلاني دون أن تخلطه بالحقيقة، وتنفتح علىٰ ما فوقها دون أن تتنازل عن النقد، وتتجاوز صورها التاريخية دون أن تسقط في ما بعد الحقيقة. فالعقل لا يحفظ مكانته بإعلان النصر علىٰ كل ما عداه، بل بقدرته علىٰ رسم الحدود، وحماية الفروق، وتحويل التوتر بينه وبين ما يجاوزه إلىٰ مصدر أعمق للمعرفة. يمثل الاجتهاد الفردي أحد أعظم تجليات الحرية العقلية؛ لأنه اللحظة التي يتحرر فيها العقل من التلقي السلبي، ويعيد النظر في المعطيات، ويختبر المألوف، ويقترح ما لم يكن حاضرًا في الوعي العام. فكل تحول معرفي كبير بدأ، في جانب منه، بقدرة عقل فردي علىٰ رؤية ما عجزت الجماعة عن رؤيته، أو علىٰ طرح سؤال لم تسمح البنية السائدة بطرحه، أو علىٰ

جمع عناصر متباعدة في تركيب جديد. ولذلك لا يمكن بناء نظرية في العقل الجمعي أو المؤسسي علىٰ إضعاف الفرد، ولا يمكن الدفاع عن المشاركة المعرفية من خلال مصادرة حق العقل الشخصي في الاعتراض والإبداع والمراجعة؛ لأن المؤسسة التي لا تحتفظ بمساحة للاجتهاد الفردي تتحول إلىٰ جهاز يعيد إنتاج ما يعرفه، بدل أن يكتشف ما لا يعرفه.

غير أن الاعتراف بأصالة الاجتهاد الفردي لا يعني التسليم بكفايته في جميع القضايا. فثمة فرق جوهري بين القدرة علىٰ الإبداع الشخصي والقدرة علىٰ الإحاطة بالوقائع المركبة. وقد يجتمع الأمران في حالات نادرة، لكنهما ليسا شيئًا واحدًا. فالإبداع يتعلق بالقدرة علىٰ توليد فكرة جديدة، أو اكتشاف علاقة غير ظاهرة، أو اختراق نموذج معرفي مستقر؛ أما الإحاطة فتتعلق بامتلاك المعطيات المتعددة، وفهم مستوياتها، وربطها بسياقاتها، وتقدير نتائجها القريبة والبعيدة، وتمييز ما يدخل منها في مجال المعرفة الشخصية وما يحتاج إلىٰ خبرات أخرىٰ. وقد يكون العقل مبدعًا إلىٰ أبعد الحدود، لكنه يظل محدود الإحاطة؛ لأن الإبداع فعل نوعي يمكن أن يتولد من بصيرة واحدة عميقة، بينما الإحاطة بالواقع المركب تحتاج إلىٰ تعدد في أدوات المعرفة ومصادرها وزوايا النظر إليها.

ومن هنا لا يصح أن تُستمد كفاية الحكم من عبقرية صاحبه وحدها. فالعقل العبقري قد ينتج فرضيةً لم يصل إليها غيره، لكنه لا يستطيع بمجرد عبقريته أن يستغني عن الوقائع التي لم يطلع عليها، أو عن العلوم التي لم يتخصص فيها، أو عن الخبرات الميدانية التي لم يعشها، أو عن الاعتراضات التي لا تنشأ إلا من مواقع اجتماعية ومهنية مختلفة. وليس هذا انتقاصًا من الإبداع الفردي، بل وضع له في موقعه الصحيح: فالفرد قد يفتح الطريق، لكنه لا يستطيع دائمًا أن يحمل وحده جميع عناصر السير فيه.

لقد مالت بعض الدراسات التي مجدت العبقرية الفردية إلىٰ تفسير التحولات الكبرىٰ من خلال شخصيات استثنائية؛ فنسبت الثورة العلمية أو الفلسفية أو السياسية إلىٰ قوة العقل المنفرد القادر علىٰ تجاوز زمنه. وتكمن قيمة هذه الدراسات في أنها حافظت علىٰ دور

المبادرة الشخصية، ورفضت اختزال الإنسان في شروطه الاجتماعية. لكنها كثيرًا ما بالغت في فصل المبدع عن السياقات المعرفية والمؤسسية التي جعلت إبداعه ممكنًا، وكأن الفكرة وُلدت خارج اللغة والتاريخ والتقاليد العلمية وشبكات الحوار. وفي الاتجاه المقابل، ذهبت بعض النظريات الاجتماعية إلىٰ رد الأفكار إلىٰ البنىٰ والمؤسسات والجماعات، حتىٰ كاد الفرد يظهر مجرد نقطة تمر عبرها قوىٰ اجتماعية أوسع. غير أن كلا التصورين يختزل العلاقة: الأول ينسىٰ أن الفرد يتكون داخل عالم سابق عليه، والثاني ينسىٰ أن هذا العالم لا يتغير إلا حين يعيد بعض الأفراد بناءه.

إن الاجتهاد الفردي لا يولد من فراغ، لكنه لا يذوب كذلك في شروطه. إنه يتكون من تفاعل معقد بين ما يرثه العقل وما يضيفه، وبين اللغة المشتركة والقدرة الشخصية علىٰ تجاوز استعمالاتها، وبين التعليم الذي يتلقاه الفرد والاتجاه الذي يمنحه له. ومن ثم فإن أصالة الاجتهاد الفردي لا تكمن في استقلاله المطلق عن الجماعة، بل في قدرته علىٰ إعادة تركيب ما تلقاه منها تركيبًا لا يمكن رده إليها وحدها. الفرد مكوَّن اجتماعيًا، لكنه ليس نسخةً من الاجتماع؛ وهو يستعمل أدوات الجماعة، لكنه قد يوجهها إلىٰ نقدها.

ومع ذلك، فإن القضايا الكبرىٰ لا تختبر القدرة علىٰ توليد الفكرة فقط، بل تختبر أيضًا صلاحية الفكرة للانتقال من الوعي الشخصي إلىٰ الواقع العام. وهنا يبدأ التحول من مجال الإبداع إلىٰ مجال الحكم. فالفرد حين يفكر لنفسه يستطيع أن يتحمل نتائج خطئه في الحدود التي تخصه، أما حين ينتج حكمًا يتعلق بالمجتمع أو الدولة أو الاقتصاد أو الصحة أو التشريع أو التقنية، فإن آثار اجتهاده تمتد إلىٰ آخرين لم يشاركوا في تكوينه. ولذلك ترتفع متطلبات المعرفة والمسؤولية بارتفاع نطاق الأثر. وكلما اتسع أثر القرار، ضاقت مشروعية الاستناد إلىٰ عقل واحد، مهما بلغت خبرته ونزاهته.

لا يتحول الاجتهاد الفردي إلىٰ مصدر قصور لأنه فردي في ذاته، وإنما حين يتجاوز صاحبه حدود معرفته من غير أن يدرك هذا التجاوز، أو حين ينقل يقينه الخاص إلىٰ مجال

عام لا تسمح معطياته باليقين نفسه. فالمشكلة ليست في أن يفكر الفرد منفردًا، بل في أن يتوهم أن وحدة مصدر الحكم تضمن وحدة الحقيقة. وقد يكون الفرد أكثر تماسكا من الجماعة، وأسرع إدراكًا، وأشد تحررًا من الضغوط المؤسسية، لكنه يظل معرضًا لانحيازات لا يراها؛ لأن بعض الانحيازات لا يُكشف بالتأمل الذاتي، بل بالاحتكاك بعقول أخرىٰ تنطلق من مقدمات وتجارب مختلفة.

ومن أخطر حدود الاجتهاد الفردي أنه قد يخلط بين اكتمال البناء المنطقي واكتمال الواقع. فقد تبدو النظرية متماسكةً من داخل مقدماتها، بينما تكون بعض مقدماتها ناقصة أو مختارة من جانب واحد. وقد يكون الحكم صحيحًا في التجريد، لكنه يتغير عند دخوله في شبكة الوقائع. فالواقع المركب لا يقاوم العقل لأنه غير عقلاني، بل لأنه يحتوي علىٰ مستويات لا تظهر داخل تصور واحد. وقد يؤدي تعديل عنصر فيه إلىٰ نتائج في عناصر أخرىٰ لم تدخل في الحساب الأول. ولذلك لا تكفي سلامة الاستدلال إذا كانت خريطة الوقائع نفسها ناقصة.

ويتجلىٰ ذلك بوضوح في القضايا التي تتداخل فيها المعرفة القانونية والاقتصادية والاجتماعية والطبية والتقنية والأخلاقية. فالمجتهد الفرد قد يملك قدرةً عاليةً في أحد هذه الحقول، لكنه لا يستطيع أن يستمد من تفوقه فيه ولايةً معرفيةً علىٰ الحقول الأخرىٰ. وقد يعرف القانوني بنية القاعدة، لكنه لا يحيط وحده بجميع آثارها الاقتصادية والاجتماعية. وقد يحسن الاقتصادي تقدير الكلفة والمنفعة، لكنه لا ينفرد بتحديد حدود العدالة والحقوق. وقد يملك الطبيب معرفةً دقيقةً بالعلاج، لكنه لا يحسم وحده الأسئلة المتعلقة بتوزيع الموارد أو أولوية الفئات أو حدود الإلزام. إن كل تخصص يكشف جزءًا من القضية، لكن اتساع القضية يجاوز أي زاوية منفردة.

وهنا يصبح التواضع المعرفي شرطًا للاجتهاد الصحيح. وليس التواضع المعرفي ترددًا أو ضعفًا في الحكم، بل القدرة علىٰ التمييز بين ما يعرفه الفرد، وما يرجحه، وما يجهله، وما يحتاج

فيه إلىٰ غيره. فالعقل غير الناضج يقيس قوته بعدد الإجابات التي يقدمها، أما العقل الناضج فيقيسها كذلك بدقة الحدود التي يرسمها لاختصاصه. وقد يكون الاعتراف بعدم الكفاية الشخصية أرقىٰ صور الاجتهاد؛ لأنه يمنع العقل من تحويل معرفته الجزئية إلىٰ سلطة كلية.

وقد ركزت دراسات الخبرة الحديثة علىٰ الفارق بين الخبير والمبتدئ، وأظهرت أن طول الممارسة يسمح للخبير بإدراك الأنماط بسرعة، ورؤية العلاقات التي لا تظهر لغيره. غير أن بعض هذه الدراسات كشفت أيضًا أن الخبرة قد تنتج نوعًا من الانغلاق؛ إذ يصبح الخبير أسيرًا للأنماط التي نجحت سابقًا، أو يميل إلىٰ تفسير الجديد من خلال أدوات قديمة. فالخبرة توسع القدرة علىٰ الحكم داخل المجالات المستقرة نسبيًا، لكنها لا تضمن وحدها النجاح حين تتغير بنية المشكلة أو تتداخل مع مجالات أخرىٰ. ومن هنا لا يكون تعدد الخبرات مجرد جمع لمعلومات إضافية، بل وسيلةً لكسر العمىٰ الذي قد تنتجه خبرة واحدة راسخة.

كما أن الاجتهاد الفردي معرض لسلطة التجربة الشخصية. فالفرد يرىٰ العالم من موقع محدد، وتحمل رؤيته آثار طبقته وثقافته وتكوينه المهني وتجاربه ومصالحه، حتىٰ حين يسعىٰ إلىٰ أقصىٰ درجات الحياد. ولا يعني ذلك أن الموضوعية مستحيلة، بل يعني أنها لا تتحقق بإلغاء الموقع الشخصي، وإنما بإخضاعه للمراجعة والمقارنة. فالموضوعية ليست غياب الذات، بل بناء شروط تسمح بتصحيح منظورها. ومن هنا تكون المشاركة المؤسسية امتدادًا للموضوعية؛ لأنها توسع مجال الاختبار، وتكشف ما لا يستطيع الفرد أن يكشفه عن نفسه.

غير أن المشاركة المؤسسية لا تستمد مشروعيتها من كثرة المشاركين وحدها. فقد تكون الجماعة أكثر خطأً من الفرد إذا خضعت للامتثال، أو سيطر عليها الخوف، أو احتكرت السلطة داخلها فئة واحدة، أو تحولت إلىٰ آلية لتوزيع المسؤولية حتىٰ تضيع. وقد درست الأدبيات النفسية والاجتماعية ظاهرة التفكير الجمعي، حيث تميل الجماعة المتماسكة إلىٰ قمع الاعتراض، وتفسير الصمت بوصفه إجماعًا، واستبعاد المعلومات التي تهدد القرار

السابق. وهذا يدل علىٰ أن الانتقال من الاجتهاد الفردي إلىٰ الاجتهاد المؤسسي لا يضمن الرشد تلقائيًا؛ فالمؤسسة قد تضخم أخطاء الفرد بدل أن تصححها.

لذلك ينبغي التمييز بين العمل الجماعي والاجتهاد المؤسسي. العمل الجماعي قد يعني اجتماع عدد من الأفراد حول مسألة واحدة، أما الاجتهاد المؤسسي فيعني وجود بنية منهجية تنظم إنتاج الحكم: تحدد السؤال، وتستدعي الخبرات اللازمة، وتتيح الاعتراض، وتفصل بين المعلومة والتقدير، وتكشف المصالح، وتوثق أسباب الترجيح، وتحدد المسؤولية، وتفتح القرار للمراجعة. فالمؤسسية ليست صفةً يمنحها العدد، بل نظام يضبط علاقة العقول بعضها ببعض.

ومن هنا تصبح المشاركة المؤسسية ضرورةً معرفيةً حين تكون الواقعة أكبر من طاقة فرد علىٰ جمع عناصرها والتحقق منها. فالواقع المركب لا يقتصر علىٰ كثرة البيانات، بل يتضمن اختلاف أنواعها ودرجات يقينها. وقد تحتاج المسألة الواحدة إلىٰ بيانات كمية، وشهادات ميدانية، وتحليل تاريخي، وتقدير قانوني، وحكم معياري. ولا يستطيع عقل واحد، في الغالب، أن يمتلك هذه الأدوات جميعًا بالعمق نفسه. لذلك لا تكون المشاركة هنا ترفًا ديمقراطيًا، بل شرطًا لإنتاج معرفة أقرب إلىٰ الاكتمال.

وتصبح ضرورةً أخلاقيةً حين تمتد آثار الحكم إلىٰ جماعات متعددة. فليس من العدل أن يُحتكر تعريف مصلحة الناس من عقل لا يسمع خبراتهم، أو أن تُرتب أولوياتهم من غير تمثيل للمتأثرين بها. ولا تعني المشاركة الأخلاقية أن تتحول الحقيقة إلىٰ تصويت، أو أن تتساوىٰ المعرفة التخصصية مع الرغبة العامة، بل تعني أن القرار الذي يمس الآخرين ينبغي ألا يبنىٰ علىٰ تصور عنهم من دون إدخال أصواتهم وتجاربهم في خريطة الحكم. فالخبرة العلمية تكشف ما يمكن أن يحدث، لكن المتأثرين يكشفون أحيانًا جوانب من الواقع لا تظهر في التقارير.

ويظهر البعد الأخلاقي كذلك في توزيع المسؤولية. فحين ينفرد شخص واحد بالقضايا الكبرىٰ، تتجمع لديه سلطة معرفية وقرارية قد تتجاوز قدرته الإنسانية علىٰ المراجعة. أما

المشاركة المؤسسية المنضبطة فتوزع وظائف المعرفة من غير أن تبدد المسؤولية؛ إذ يصبح كل مشارك مسؤولًا عن حدود خبرته، وتصبح الجهة المركبة مسؤولةً عن عدالة التمثيل والترجيح، ويظل صاحب القرار مسؤولًا عن الاختيار النهائي. وبذلك تمنع المؤسسة احتكار الحكم من جهة، واختفاء المسؤولية من جهة أخرىٰ.

لكن المؤسسة لا تكون بديلًا من الفرد المبدع. فكل بنية مؤسسية معرضة لأن تتحول إلىٰ تقليد مغلق، وكل إجماع معرض لأن يصبح غطاءً للركود. ولذلك يحتاج الاجتهاد المؤسسي إلىٰ الفرد المختلف الذي يطرح السؤال غير المتوقع، ويقاوم يقين الجماعة، وينبه إلىٰ ما أهملته الإجراءات. فالمؤسسة تمنح الاجتهاد اتساعًا، لكن الفرد يمنحه القدرة علىٰ الاختراق. المؤسسة تحميه من النقص، والفرد يحميها من التكرار. ومن ثم لا تقوم العلاقة الصحيحة علىٰ استبدال أحدهما بالآخر، بل علىٰ بناء دورة معرفية تبدأ بالمبادرة الفردية، وتمر بالاختبار الجماعي، وتعود إلىٰ الأفراد في صورة اعتراضات ومراجعات جديدة.

إن الإبداع الشخصي يؤدي في هذه الدورة وظيفة التوليد؛ فهو يقدم الفرضية أو التصور أو السؤال الجديد. أما المؤسسة فتؤدي وظيفة الاختبار والتركيب؛ إذ تضع الفكرة أمام وقائع وخبرات واعتراضات متعددة. ثم يعود الفرد أو الفريق إلىٰ إعادة بنائها في ضوء ما ظهر. وبذلك لا تقتل المؤسسة الإبداع، بل تمنعه من التحول إلىٰ يقين مغلق، كما لا يلغي الفرد المؤسسة، بل يمنعها من أن تصبح آلةً لإعادة إنتاج الإجماع.

ويمكن تحديد اللحظة التي يتحول فيها الاجتهاد الفردي من مصدر قوة إلىٰ مصدر قصور من خلال أربعة معايير مترابطة. أولها اتساع الواقعة: فكلما ازدادت عناصرها وتداخلت مستوياتها، تعذر استيعابها من منظور واحد. وثانيها تنوع الخبرات المطلوبة: فإذا احتاج الحكم إلىٰ علوم متعددة، لم تعد الخبرة الفردية كافية. وثالثها اتساع الأثر: فكلما تعلقت النتائج بحقوق جماعات أو بمصير مؤسسة أو مجتمع، ارتفعت ضرورة المشاركة

والمراجعة. ورابعها درجة عدم اليقين: فكلما كانت المآلات مفتوحةً والبيانات متغيرة، ازدادت الحاجة إلىٰ تعدد التقديرات وآليات التصحيح.

يضاف إلىٰ ذلك معيار خامس هو قابلية الخطأ للتدارك. فقد يكون الاجتهاد الفردي مقبولًا في مسألة محدودة يمكن الرجوع عنها بسهولة، لكنه يصبح أكثر خطورةً حين ينتج قرارًا غير قابل للإصلاح أو يترك آثارًا بعيدة المدىٰ. ففي القضايا التي تمس حياة الناس أو حرياتهم أو البنىٰ الاقتصادية والاجتماعية الكبرىٰ، لا يكفي أن يكون صاحب الرأي غالب الظن بصحته؛ بل ينبغي أن تخضع مقدماته وبدائله ومآلاته لاختبار مؤسسي يتناسب مع حجم الضرر المحتمل.

ويكشف هذا التحليل أن الفرق بين الاجتهاد الفردي والمؤسسي ليس فرقًا بين عقل صغير وعقل كبير، بل بين بنيتين مختلفتين لإنتاج الحكم. فالعقل الفردي يملك وحدة الوعي وسرعة الحدس والمسؤولية الشخصية، بينما يملك العقل المؤسسي تعدد الذاكرة والخبرات وزوايا النظر. وقد يتفوق الفرد في اكتشاف الفكرة، بينما تتفوق المؤسسة في اختبار صلاحيتها العامة. وقد تكون المؤسسة أبطأ من الفرد، لكن البطء نفسه قد يكون ضرورةً حين يمنع التسرع في القضايا المصيرية.

ومع ذلك، فإن المؤسسة قد تفشل إذا جعلت الحذر ذريعةً للشلل، أو حولت كثرة الإجراءات إلىٰ بديل من الحكم. فالتكامل المؤسسي لا يعني تأجيل القرار إلىٰ أن يتحقق يقين مستحيل، بل بناء أفضل حكم ممكن في ضوء المعطيات المتاحة، مع الإعلان عن درجة يقينه ووضع آلية لمراجعته. ومن هنا يحتاج الاجتهاد المؤسسي إلىٰ توازن بين التروي والقدرة علىٰ الفعل، وبين توسيع المشاركة ومنع تشتت المسؤولية.

إن أصالة التصور الذي يتبناه هذا الكتاب تتمثل في نقل الاجتهاد المؤسسي من كونه حلًا تنظيميًا إلىٰ كونه مكونًا في نظرية العقل. فالمؤسسة ليست مجرد وعاء خارجي يجمع الأفراد، بل امتداد تاريخي لقدرات العقل حين يعجز الفرد عن الإحاطة. إنها صورة من صور العقل

الموزع؛ حيث تتوزع المعرفة بين ذوات متعددة، ثم تُعاد وحدتها من خلال اللغة والمنهج والمسؤولية. غير أن هذا العقل الموزع لا يصبح عقلًا حقيقيًا إلا إذا امتلك آليات للربط والترجمة والترجيح.

وعند هذا المستوىٰ يتصل الاجتهاد المؤسسي بالعقل الكلي. فالعقل الكلي لا يعني أن فردًا واحدًا يحمل الكل، بل أن بنيةً معرفيةً تستطيع أن تحفظ الأجزاء في اختلافها، ثم تنتج منها حكمًا لا يختزلها. والاجتهاد الفردي يظل عنصرًا لا غنىٰ عنه داخل هذه البنية؛ لأنه يمدها بالمبادرة والنقد والخيال. أما المؤسسة فتمد الفرد بما لا يستطيع امتلاكه وحده: اتساع الوقائع، وتعدد الخبرات، وذاكرة الجماعة، وإمكان المراجعة.

ولذلك فإن السؤال الصحيح ليس: أيهما أقدر علىٰ المعرفة، الفرد أم المؤسسة؟ بل: ما المجال الذي تكون فيه المبادرة الفردية أصلح، وما المجال الذي تصبح فيه المراجعة المؤسسية واجبة؟ فثمة مسائل تحتاج إلىٰ استقلال المفكر عن ضغط الجماعة، وثمة قرارات لا يجوز أن تنفرد بها بصيرة شخصية. وثمة أفكار لا تولد إلا في عزلة، لكنها لا تكتسب مشروعية عامة إلا بعد العبور في فضاء الاختبار المشترك.

إن العقل الفردي يكون في ذروة قوته حين يبتكر ويعترض ويكشف الإمكان، لكنه يبلغ حدوده حين يظن أن اكتشاف الإمكان يكفي لإحاطة الواقع أو تقرير مصيره. ويكون العقل المؤسسي في ذروة قوته حين يوسع الإدراك ويرتب الخبرات ويختبر المآلات، لكنه يبلغ حدوده حين يقمع الاستثناء ويجعل الإجماع معيار الحقيقة. وبين هذين الحدين تتشكل العلاقة الناضجة: فرد حر داخل مؤسسة قابلة للاعتراض، ومؤسسة منظمة لا تصادر الفرد، واجتهاد شخصي يعرف متىٰ يحتاج إلىٰ المشاركة، ومشاركة جماعية تعرف أن بدايتها كثيرًا ما تكون فكرةً وُلدت في عقل واحد.

إن القضايا الكبرىٰ لا تحتاج إلىٰ إلغاء الاجتهاد الفردي، بل إلىٰ تحريره من وهم الكفاية المطلقة. كما لا تحتاج إلىٰ تقديس المؤسسة، بل إلىٰ بنائها بحيث تكون أداةً لتوسيع العقل لا

لتقييده. وعندئذ تصبح المشاركة المؤسسية ضرورةً معرفية لأنها تكمل النقص، وضرورةً أخلاقية لأنها توزع حق النظر ومسؤولية القرار، بينما يظل الإبداع الفردي القوة التي تمنع هذه المشاركة من التحول إلىٰ نظام مغلق.

وهكذا تنتهي هذه الدفعة إلىٰ أن حدود الاجتهاد الفردي لا تُرسم من خارج العقل، بل تنشأ من طبيعة الواقع ومن نطاق أثر الحكم. فحيث تكون المسألة محدودةً، والخبرة متجانسةً، والأثر شخصيًا، والخطأ قابلًا للتدارك، يحتفظ الاجتهاد الفردي بمجاله الأوسع. أما حيث تتعقد الوقائع، وتتعدد العلوم، وتتسع المآلات، وتتعلق النتائج بحقوق الآخرين ومصائرهم، فإن الانتقال إلىٰ المشاركة المؤسسية لا يكون تنازلًا عن حرية العقل، بل ارتقاءً بها من حرية القول إلىٰ مسؤولية الحكم.

لا ينشأ الاجتهاد المؤسسي بمجرد انتقال القضية من عقل فرد إلىٰ مجموعة من العقول، ولا يتحقق بمجرد أن يجلس عدد من الخبراء حول طاولة واحدة، ولا يصبح الحكم جماعيًا لأن أسماء متعددة وُضعت في نهاية تقرير واحد. فالجماعة قد تجمع أفرادًا من غير أن تنتج عقلًا، وقد تتعدد الآراء من غير أن تتكون بينها علاقة، وقد يتجاور الخبراء داخل المؤسسة بينما يظل كل واحد منهم حبيس لغته ومناهجه ومجال رؤيته. ومن هنا فإن التحدي الحقيقي لا يكمن في زيادة عدد المشاركين، بل في بناء البنية التي تحول كثرتهم إلىٰ قدرة معرفية جديدة لا يمتلكها أي واحد منهم منفردًا.

إن اجتماع الخبراء يمثل شرطًا أوليًا، لكنه لا يمثل الاجتهاد المؤسسي ذاته. فالاجتماع يحقق الحضور، أما الاجتهاد فيتطلب التفاعل؛ والاجتماع يجمع المعلومات، أما العقل المؤسسي فيعيد ترتيبها؛ والاجتماع يسمح بتبادل الآراء، أما الحكم المشترك فيحتاج إلىٰ آلية تنتقل بها الآراء من حال التجاور إلىٰ حال التركيب. ولهذا ينبغي التمييز منذ البداية بين ثلاثة مستويات: تعدد الأشخاص، وتعدد الخبرات، ووحدة الحكم. فقد يوجد المستوىٰ الأول من غير الثاني إذا كان المشاركون متشابهين في تكوينهم، وقد يوجد الثاني من غير الثالث إذا بقيت

الخبرات متعارضـةً أو منفصـلة، ولا يتحقق الاجتهاد المؤسـسـي إلا حين تنتظم الخبرات المتنوعة داخل حكم واحد معلوم الأسس والحدود والمسؤولية.

لقد عالجت دراسـات التنظيم الحديثة العمل الجماعي من زاوية الكفاءة، وتوزيع المهام، وسرعة معالجة المعلومات، وتقليل الأخطاء. وأسهمت هذه الدراسات في الكشف عن مزايا الفرق المتنوعة، وعن أهمية تبادل المعرفة، وعن أثر القيادة والتواصـل في جودة القرار. غير أن كثيرًا منها بقي عند المستوىٰ الإجرائي، فتعامل مع المؤسسة بوصفها جهازًا لتحسين الأداء، لا بوصفها بنيةً لإنتاج نوع من العقل يتجاوز الفرد. أما المسألة هنا فأعمق من حسن إدارة الفريق؛ لأنها تتعلق بالسؤال عن الكيفية التي تتحول بها معارف جزئية، مختلفة في لغاتها ومناهجها ودرجات يقينها، إلىٰ حكم يمكن نسبته إلىٰ المؤسسة من غير أن يذوب فيه الأفراد أو تضيع المسؤولية.

إن أول شروط الاجتهاد المؤسسي هو تحديد موضوعه تحديدًا مشتركًا. فالمؤسسات كثيرًا ما تبدأ الخلاف بعد أن يكون كل طرف قد بنىٰ تصـورًا مختلفًا للمشـكلة نفسـها. وقد يتحدث الاقتصادي عن أزمة في الكلفة، بينما يتحدث القانوني عن خلل في الصلاحيات، ويرىٰ الاجتماعي انعدام الثقة، ويصـف التقني قصـور البنية، من غير أن يكون واضـحًا هل يتناول الجميع قضـيةً واحدة أم قضـايا متجاورة. ولذلك فإن صـياغة السـؤال ليسـت مرحلةً لغويةً تمهيدية، بل هي جزء من الحكم؛ لأن من يحدد السـؤال يحدد ما يدخل في نطاق البحث، وما يستبعد منه، وأي خبرة تصبح مركزيةً، وأي نتيجة تعد نجاحًا.

ومن هنا يجب ألا يُترك تعريف المشـكلة لتخصـص واحد، مهما بدا الأقرب إليها. فالقضـايا المركبة لا تملك هويةً جاهزة قبل النظر، وإنما تتشكل هويتها من خلال الزوايا التي تُقرأ بها. فإذا عُرّفت أزمة التعليم بوصفها ضعفًا في التحصيل فقط، استُدعيت أدوات القياس والمناهج وأسـاليب التدريس؛ أما إذا عُرّفت بوصـفها أزمةً في تكوين الإنسـان والمواطنة

والقدرة علىٰ العمل والاندماج الاجتماعي، اتسعت خريطة المعرفة المطلوبة، وتغير معنىٰ النجاح. إن اختلاف التعريف لا يضيف تفاصيل إلىٰ المشكلة فحسب، بل يعيد بناء طبيعتها.

ولهذا فإن العقل المؤسسي الحقيقي يبدأ قبل جمع البيانات. يبدأ حين تُبنىٰ خريطة السؤال، ويُحدد المستوىٰ الذي تقع فيه القضية، وتُكشف الافتراضات التي تحملها صياغتها الأولىٰ. وقد يكون من أهم وظائف المؤسسة أن تمنع السلطة الإدارية أو السياسية من تثبيت تعريف مسبق للمشكلة، ثم استدعاء الخبراء لتقديم حلول داخله. لأن هذا المسار لا ينتج اجتهادًا مؤسسيًا، بل يوظف المعرفة لتبرير تصور سابق. أما المؤسسة المعرفية الناضجة فتفتح تعريف المشكلة نفسه للنقد، وتقبل أن يكون أول إنتاج للخبرة هو تعديل السؤال لا الإجابة عنه.

والشرط الثاني هو حسن تمثيل الخبرات. ولا يعني التمثيل مجرد حضور تخصصات متعددة بأسمائها، بل حضور المعرفة ذات الصلة الفعلية بالقضية. فقد تضم اللجنة قانونيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، لكنها تفتقر إلىٰ المعرفة الميدانية، أو إلىٰ خبرة الفئات المتأثرة، أو إلىٰ فهم تاريخ المؤسسة، أو إلىٰ القدرة التقنية اللازمة لتقدير إمكان التنفيذ. ومن هنا لا تُبنىٰ خريطة المشاركة بحسب التقسيمات الجامعية وحدها، بل بحسب طبقات الواقع الذي يُراد فهمه.

إن الواقع المركب لا ينقسم بالضرورة وفق حدود الأقسام العلمية. فقد تقع معلومة حاسمة عند عامل ميداني لا يحمل صفة الخبير الأكاديمي، وقد تدرك جماعة متأثرة أثرًا لا يظهر في النماذج الكمية، وقد يحمل الموظف الذي عاش تاريخ المؤسسة معرفةً ضمنيةً لا توجد في اللوائح. ولذلك يقتضي الاجتهاد المؤسسي التمييز بين الخبرة العلمية والخبرة العملية والخبرة المعيشة. وهذه الأنماط ليست متساويةً في الوظيفة، لكنها جميعًا قد تكون لازمةً لتكوين الحكم.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ المعرفة العلمية الصريحة، لأنها قابلة للتوثيق والقياس والتداول، بينما لفتت دراسات المعرفة الضمنية إلىٰ أن جانبًا مهمًا من الخبرة لا يمكن اختزاله في قواعد مكتوبة. فالممارس الخبير قد يعرف كيف يتعامل مع حالة مركبة قبل أن يستطيع صياغة جميع أسباب حكمه. غير أن تحويل المعرفة الضمنية إلىٰ سلطة غير قابلة للنقد يحمل خطرًا مقابلًا؛ إذ قد يصبح الحدس المهني غطاءً للعادات والانحيازات. ولذلك لا ينبغي للمؤسسة أن تهمل المعرفة الضمنية، ولا أن تقبلها بلا مساءلة، بل أن تضعها في حوار مع الأدلة الصريحة والتجارب المقارنة.

والشرط الثالث هو بناء لغة معرفية وسيطة. فكل تخصص لا يحمل مصطلحات مختلفة فحسب، بل يحمل طريقةً مختلفةً في تقسيم الواقع وتحديد ما يعد دليلًا. وقد يستعمل خبيران الكلمة نفسها بمعنيين مختلفين، أو يستعملان كلمتين مختلفتين لما هو قريب في المعنىٰ. وإذا لم تُكشف هذه الفروق، نشأ اتفاق ظاهري يخفي خلافًا عميقًا، أو خلاف لفظي يخفي اتفاقًا ممكنًا. ومن هنا فإن الترجمة بين التخصصات ليست تحسينًا لغويًا، بل وظيفة تأسيسية في بناء العقل المؤسسي.

والترجمة الصحيحة لا تعني إزالة اللغة التخصصية أو تبسيطها إلىٰ حد فقدان دقتها، وإنما تعني إنشاء مستوىٰ مشترك يمكن عنده فهم موقع كل مفهوم ووظيفته وحدوده. فعندما يتحدث الاقتصادي عن الكفاءة، ينبغي أن يتضح هل يقصد تقليل الكلفة، أم تعظيم العائد، أم تحسين استخدام الموارد. وعندما يتحدث القانوني عن المشروعية، ينبغي تمييز مطابقة الإجراء للنص من توافقه مع المبادئ العليا. وعندما يتحدث الاجتماعي عن الاستقرار، ينبغي كشف ما إذا كان يقصد انخفاض النزاع الظاهر أم عمق التماسك والثقة. إن المؤسسة التي لا تقوم بهذه الترجمة قد تجمع كلمات مشتركة، لكنها لا تنتج معنىً مشتركًا.

ومن هنا يختلف العقل المؤسسي عن الموسوعية الفردية. فالموسوعي يحاول امتلاك مفاتيح اللغات المتعددة داخل ذهن واحد، أما المؤسسة فتحتاج إلىٰ بناء فضاء ترجمة لا

يعتمد علىٰ عبقرية شـخص بعينه. وقد تؤدي هذه الوظيفة لجنة منهجية، أو أمانة علمية، أو وحدة تحليل تركيبي، لكن المهم ألا تبقىٰ العلاقة بين الخبرات رهينة قدرة رئيس الاجتماع علىٰ فهمها. لأن المؤسـسـة التي تعتمد في وحدتها علىٰ فرد واحد لم تتحول بعد إلىٰ عقل مؤسسي؛ إنها وسعت عقل الفرد بدل أن تبني عقلًا مستقلًا نسبيًا عنه.

والشرط الرابع هو الفصل بين طبقات القول داخل المداولة. فالخبير قد يقدم حقيقةً ثابتة، أو احتمالًا، أو تفسيرًا، أو تفضيلًا، أو توصيةً معيارية، وقد تختلط هذه المستويات في عبارته الواحدة. فإذا لم تفكك المؤسـسـة طبيعة كل قول، تحولت المكانة العلمية إلىٰ سـلطة علىٰ مجالات لا تدخل في الاختصـاص. وقد يعرض الخبير توصـيةً قيمية في لغة تقرير علمي، فيبدو أن العلم نفسه يفرضها، بينما تكون واحدةً من بدائل متعددة مبنية علىٰ ترتيب معين للغايات.

ولهذا يجب أن تُصـنف المسـاهمات المؤسـسـية إلىٰ مسـتويات واضـحة: ما الذي نعرفه؟ ما درجة يقيننا؟ ما الذي نسـتنتجه من المعرفة؟ ما البدائل الممكنة؟ ما القيم التي يرجح كل بديل بعضـها علىٰ بعض؟ وما المآلات المتوقعة؟ هذا التصـنيف لا يجزئ الحكم، بل يمنع أن تسـتولي مرحلة علىٰ أخرىٰ. فالمعرفة التجريبية لا تنتج بمفردها الغاية، والغاية لا تثبت صـحة التفسـير، والمشـروعية لا تضـمن إمكان التنفيذ، كما أن الإمكان التقني لا يمنح الفعل مشروعيته.

وقد أسهمت دراسات صنع القرار المبني علىٰ الأدلة في ترسيخ أهمية البيانات والبحث التجريبي في السـياسـات العامة، وهو تطور ضـروري لمقاومة الارتجال والمزاجية. غير أن بعض هذه الدراسـات تعامل مع الدليل بوصـفه قادرًا علىٰ حسـم القرار من غير حاجة إلىٰ نظرية معيارية. والحقيقة أن الأدلة لا تتكلم بذاتها؛ فهي تحتاج إلىٰ سؤال يحدد صلتها، وإلىٰ منهج يقدر قوتها، وإلىٰ غاية تمنحها معناها داخل القرار. وقد تدعم البيانات فاعلية سياسة ما، لكنها لا تحسم وحدها عدالة توزيع آثارها أو حدود مشروعيتها.

والشرط الخامس هو تنظيم الاعتراض. فالاختلاف داخل المؤسسة لا ينبغي أن يُعامل بوصفه عائقًا ينبغي تقليله، بل بوصفه أداةً للكشف عن نقص الحكم. غير أن الاعتراض لا يؤدي وظيفته بمجرد السماح النظري به؛ لأن تفاوت السلطة والمكانة والخوف من العزل قد يجعل حق الاعتراض بلا أثر. ولذلك يحتاج الاجتهاد المؤسسي إلىٰ آليات تجعل الاعتراض جزءًا من بنية القرار، لا شجاعةً استثنائيةً يطلبها النظام من الأفراد.

وقد يكون من وظائف هذه الآليات تكليف بعض الأعضاء بتقديم الحجة المضادة، أو فصل مرحلة توليد البدائل عن مرحلة اختيارها، أو تسجيل الرأي المخالف، أو عرض القرار علىٰ مراجعين لم يشاركوا في بنائه. وليست الغاية خلق خلاف مصطنع، بل منع الإجماع السريع من إغلاق مجال التفكير. فالجماعة تميل أحيانًا إلىٰ اعتبار سرعة الاتفاق علامةً علىٰ الوضوح، مع أنها قد تكون علامةً علىٰ ضعف التنوع أو هيمنة السلطة أو خوف المشاركين.

وقد كشفت الدراسات النفسية حول التفكير الجمعي أن الجماعات المتماسكة قد تبني وهمًا بالإجماع، وتفسر الصمت موافقة، وتستبعد المعلومات المزعجة، وتضغط علىٰ المختلف حتىٰ يعيد صياغة اعتراضه بلغة لا تهدد القرار. وأهمية هذه الدراسات أنها هدمت الاعتقاد بأن الجماعة تصحح أخطاء الفرد تلقائيًا. غير أنها ركزت غالبًا علىٰ العوامل النفسية والتنظيمية، بينما يحتاج التحليل إلىٰ إضافة البعد المعرفي: فالتفكير الجمعي ليس مجرد خوف من الاختلاف، بل قد يكون نتيجةً لبنية لا تميز بين الانتماء إلىٰ المؤسسة والولاء لحكمها السابق.

ومن هنا يصبح الاعتراض المنظم صورةً من صور الولاء الأعمق للمؤسسة. فالمعترض لا يخرج علىٰ العقل الجمعي بالضرورة، بل قد يحميه من التحول إلىٰ وعي مغلق. والمؤسسة التي تجعل الاعتراض تهديدًا لوحدتها لا تمتلك وحدةً معرفية، وإنما تمتلك انضباطًا سلطويًا. أما الوحدة الناضجة فتتسع للاختلاف؛ لأنها تعرف أن الحكم المشترك لا يعني تماثل المقدمات، بل إمكان تبرير النتيجة أمام من خالفها.

والشرط السادس هو وجود آلية معلنة للترجيح. فبعد تحديد المشكلة، وجمع الخبرات، وترجمة اللغات، وفصل مستويات القول، وتنظيم الاعتراض، يبقىٰ السؤال: كيف يُحسم الخلاف؟ ولا يكفي أن يُقال إن الأغلبية تقرر، لأن الحقيقة العلمية لا تُنتج بالتصويت، كما أن الوزن المعرفي للآراء لا يتساوىٰ لمجرد تساوي أصحابها في العضوية. وفي الوقت نفسه لا يجوز أن تتحول الخبرة إلىٰ حق مطلق في القرار؛ لأن الخبير يملك معرفةً في مجال، لكنه لا يملك وحده ترتيب القيم العامة أو تحمل المسؤولية السياسية والأخلاقية.

ومن هنا يحتاج الاجتهاد المؤسسي إلىٰ تعدد في طرائق الترجيح بحسب طبيعة المسألة. فإذا كان الخلاف في حقيقة تخصصية، رُجح بالدليل والمنهج والخبرة ذات الصلة. وإذا كان في تقدير احتمال، نُظر في النماذج والمعطيات ودرجة عدم اليقين. وإذا كان في المفاضلة بين مصالح، احتاج إلىٰ معيار معلن يبين ترتيبها وتوزيع آثارها. وإذا كان في الحقوق والحدود الأساسية، لم يكن التصويت العددي وحده كافيًا، لأن بعض القيم لا تستمد حمايتها من كثرة الموافقين عليها.

وهنا تظهر أهمية التراتب المعرفي والمعياري معًا. فالتراتبية المعرفية تمنع مساواة الدليل القوي بالانطباع، والتراتب المعياري يمنع تحويل كل قيمة إلىٰ عنصر قابل للمساومة. ولا يعني ذلك وجود هرم جامد لا يتغير، بل وجود قواعد تحدد ما الذي يملك الأولوية في كل مستوىٰ. فالدليل الطبي يكون مركزيًا في تقدير الخطر الصحي، لكنه لا ينفرد بحسم توزيع العلاج؛ والحكم القانوني يحدد حدود السلطة، لكنه لا يستنفد سؤال العدالة؛ والتقدير الاقتصادي يكشف الكلفة، لكنه لا يقرر وحده من ينبغي أن يتحملها.

وقد مالت بعض النظريات التداولية إلىٰ تصور أن الحكم المشترك ينشأ من النقاش الحر بين أطراف متساوية، وأن قوة الحجة تستطيع، في ظروف مثالية، أن تحل محل قوة السلطة. وتمثل هذه الرؤية تقدمًا مهمًا في فهم الشرعية العقلية للمداولة، لكنها تواجه حدود الواقع المؤسسي؛ إذ لا يدخل المشاركون إلىٰ النقاش وهم متساوون في المعرفة أو النفوذ أو القدرة

علىٰ التعبير. كما أن القضـــايا المركبة لا تُحســـم بالحجاج اللغوي وحده، بل تحتاج إلىٰ أدلة تخصصية لا يستطيع جميع المشاركين التحقق منها مباشرةً.

ولذلك فإن المؤســـســـة لا ينبغي أن تتخلىٰ عن مثال المداولة الحرة، لكنها تحتاج إلىٰ استكماله بهندسة معرفية تعالج تفاوت الخبرة والسلطة. فالمساواة الأخلاقية بين الأشخاص لا تعني مســاواة الأقوال في القوة المعرفية، واختلاف القوة المعرفية لا يبرر تحويل الخبير إلىٰ صـــاحب ســـيادة علىٰ القرار. والتحدي هو بناء علاقة تحفظ كرامة المشـــاركين وحقهم في الاعتراض، مع الاعتراف بمراتب الاختصاص والدليل.

والشـرط السـابع هو توثيق مسـار الحكم. فالعقل الفردي قد يحتفظ بمقدماته في ذاكرته، أما المؤســـســـة فتحتاج إلىٰ ذاكرة خارجية تحفظ أســـباب القرار والبدائل المســـتبعدة والاعتراضات ودرجات اليقين. ومن دون هذا التوثيق لا تستطيع المؤسسة أن تراجع نفسها، وقد تعيد إنتاج الأخطاء نفسها لأن المعرفة تخرج بخروج الأفراد. والذاكرة المؤسسية ليست أرشيفًا إداريًا فحسب، بل جزء من عقل المؤسسة؛ لأنها تسمح للحاضر بأن يتعلم من الماضي من غير أن يبدأ التفكير من الصفر.

غير أن التوثيق قد يتحول إلىٰ بيروقراطية إذا أصـــبحت وفرة الأوراق بديلًا من وضـــوح التفكير. فالمؤســـســـة قد تنتج آلاف الصـــفحات من التقارير، لكنها تظل عاجزةً عن تحديد السـبب الحقيقي لقرارها. ولذلك لا تقاس الذاكرة بحجم ما تخزنه، بل بقدرتها علىٰ اسـتعادة منطق الحكم. يجب أن يُعرف ما الذي كان معلومًا عند القرار، وما الذي بقي مجهولًا، وما البدائل التي نوقشت، ولماذا رُجح أحدها، وما الشروط التي كان يمكن أن تؤدي إلىٰ تغييره.

والشرط الثامن هو تحديد المسؤولية. وهذه من أعقد مسائل الاجتهاد المؤسسي؛ لأن اتســـاع المشـــاركة قد يؤدي إلىٰ وهم أن القرار لا ينتمي إلىٰ أحد. يقول الخبير إنه قدم رأيًا فحسـب، ويقول المسـؤول إنه اعتمد علىٰ الخبراء، ويقول المنفذ إنه طبق التعليمات، فتذوب

المسؤولية داخل السلسلة. وهنا يتحول العقل الجمعي إلىٰ غطاء أخلاقي يسمح لكل جزء بأن يتنصل من الكل.

ولمنع ذلك ينبغي التمييز بين مسؤوليات متعددة لكنها مترابطة. فالخبير مسؤول عن صحة ما قدمه ووضوح حدود معرفته. ومن صاغ التقرير مسؤول عن أمانة التركيب وعدم إخفاء الخلاف. ومن اتخذ القرار مسؤول عن الاختيار بين البدائل، ولا يعفيه الاستناد إلىٰ الخبرة من مسؤوليته. والمنفذ مسؤول عن احترام الحدود والتنبيه إلىٰ الآثار التي تظهر في التطبيق. والمؤسسة مسؤولة عن فتح مسار للمراجعة والتصحيح.

إن توزيع المسؤولية لا يعني تجزئتها بحيث يملك كل فرد جزءًا لا علاقة له بالنتيجة، بل يعني ربط كل وظيفة بموقعها من الحكم الكلي. فالخبير الذي يعلم أن رأيه سيدخل في قرار واسع لا يستطيع أن يتعامل معه كتمرين نظري منفصل عن المآلات، وصاحب القرار لا يجوز له أن يستخدم عبارة «توصية الخبراء» لإخفاء اختياره المعياري والسياسي. إن المؤسسة العاقلة لا تجعل الخبرة ستارًا للسلطة، ولا تجعل السلطة ذريعةً لتجاهل الخبرة.

والشرط التاسع هو قابلية القرار للمراجعة. فالاجتهاد المؤسسي لا يصبح معصومًا بكثرة المشاركين، ولا ينتهي دوره عند صدور الحكم. بل إن إحدىٰ مزاياه الأساسية قدرته علىٰ بناء آليات تصحيح تتجاوز الذاكرة الشخصية. وينبغي أن يحتوي القرار منذ البداية علىٰ مؤشرات تكشف نجاحه أو فشله، ومواعيد للمراجعة، وشروط تستوجب تعديله أو وقفه. لأن كثيرًا من القضايا المركبة لا تسمح بيقين كامل قبل الفعل، ولذلك تكون عقلانية القرار في قدرته علىٰ التعلم بقدر ما تكون في قوة تأسيسه الأول.

وهنا تختلف المراجعة عن التراجع المزاجي. فالمراجعة المؤسسية لا تعني أن يُفتح كل قرار باستمرار حتىٰ يفقد الاستقرار، بل أن تُحدد مسبقًا الأسئلة التي ينبغي العودة إليها والبيانات التي تستوجب إعادة النظر. فالعقل المؤسسي يحتاج إلىٰ الاستقرار كي يعمل، لكنه

يحتاج أيضًا إلىٰ الانفتاح كي لا يتحول الاستقرار إلىٰ جمود. و هذه العلا قة بين الثبات والتصحيح هي من أدق مظاهر النضج المؤسسي.

إن هذه الشروط مجتمعة تكشف أن الاجتهاد المؤسسي ليس مجرد تضخيم للعقل الفردي. إنه لا يعمل بالطريقة نفسها مع إضافة عدد من الأشخاص، بل ينشئ وظائف جديدة: وظيفة تحديد السؤال، ووظيفة تمثيل الخبرات، ووظيفة الترجمة، ووظيفة تصنيف الأقوال، ووظيفة تنظيم الاعتراض، ووظيفة الترجيح، ووظيفة حفظ الذاكرة، ووظيفة توزيع المسؤولية، ووظيفة المراجعة. وهذه الوظائف هي التي تمنح المؤسسة صورةً من صور العقل لا يملكها الفرد علىٰ النحو نفسه.

غير أن الاعتراف بهذه الصورة لا ينبغي أن يقود إلىٰ تشخيص المؤسسة أو منحها إرادةً مستقلةً عن أعضائها علىٰ نحو غامض. فالعقل المؤسسي لا يوجد خارج الأفراد، لكنه لا يساوي مجموع حالاتهم النفسية. إنه يوجد في العلاقات والقواعد والذاكرة واللغة التي تنظم أفعالهم. وكما أن اللغة لا توجد من غير متكلمين، لكنها لا تختزل في كلام فرد واحد، فإن العقل المؤسسي لا يوجد من غير عقول شخصية، لكنه يكتسب بنيةً تتجاوز كل واحد منها.

ومن هنا يتضح الفارق بين العقل الجمعي والعقل المؤسسي. فالعقل الجمعي قد ينشأ بصورة عفوية من اشتراك الناس في تصورات ورموز وانفعالات، أما العقل المؤسسي فهو بناء مقصود ينظم المعرفة والفعل وفق قواعد. الأول قد يتكون من التقليد والذاكرة المشتركة والهوية، والثاني يتطلب توزيعًا للوظائف ومسارات للمراجعة. وقد تتأثر المؤسسة بالعقل الجمعي للمجتمع الذي تنتمي إليه، لكنها لا تصبح عقلانيةً بمجرد تعبيرها عنه؛ فقد تكون وظيفتها تحديدًا مقاومة بعض انحيازاته أو تصحيحها.

ويختلف العقل المؤسسي كذلك عن الضمير الجمعي. فالضمير الجمعي يشير إلىٰ القيم والمحرمات والتوقعات الأخلاقية المشتركة التي تضبط سلوك الجماعة، بينما يتعلق العقل المؤسسي بكيفية إنتاج المعرفة والحكم داخل بنية منظمة. وقد تستند المؤسسة إلىٰ

ضمير جمعي يمنحها الغاية، لكنها تحتاج إلىٰ أدوات معرفية لا يوفرها الضمير وحده. كما قد تكون المؤسسة شديدة التنظيم وفاعلةً معرفيًا، لكنها تستخدم قدرتها في خدمة غايات ظالمة إذا انفصلت عن المعيار الأخلاقي.

وهنا تظهر ضرورة الجمع بين العقل المؤسسي والعقل المعياري. فالمؤسسة قادرة علىٰ تحسين الإحاطة، لكنها لا تضمن بذاتها عدالة الغاية. وقد تنظم الخبرات بكفاءة، ثم تستخدمها لتعظيم السيطرة أو إقصاء الضعفاء أو تبرير قرار اتخذته السلطة مسبقًا. ومن ثم فإن المؤسسية ليست فضيلةً مطلقة؛ إنها تضاعف قدرة العقل علىٰ الفعل، ولذلك تضاعف حاجته إلىٰ المشروعية والمساءلة.

وتبرز مخاطر الاجتهاد المؤسسي في ثلاثة انحرافات كبرىٰ: البيروقراطية، والتفكير الجمعي، وهيمنة السلطة. البيروقراطية تحول القواعد من وسائل لحماية العقل إلىٰ غايات مستقلة، فيصبح استكمال الإجراء أهم من صحة الحكم. والتفكير الجمعي يحول الوحدة إلىٰ امتثال، فيُقمع الاعتراض باسم التماسك. أما هيمنة السلطة فتحول الخبرة إلىٰ أداة للتبرير، فتُستدعىٰ الآراء التي توافق القرار وتُهمش المعارف التي تعارضه.

ولا تعمل هذه الانحرافات منفصلةً دائمًا، بل قد تعزز بعضها بعضًا. فالسلطة تحتاج إلىٰ البيروقراطية لتغليف قرارها بلغة الإجراءات، وتحتاج إلىٰ التفكير الجمعي لصنع مظهر الإجماع. وعندئذ تنتج المؤسسة تقريرًا منضبط الشكل، متعدد التوقيعات، لكنه لا يمثل اجتهادًا حقيقيًا؛ لأن السؤال لم يكن مفتوحًا، والاعتراض لم يكن آمنًا، والترجيح لم يكن معلنًا، والنتيجة كانت محددة قبل بداية النظر.

ومن هنا لا يمكن الحكم علىٰ مؤسسية الاجتهاد من مظهره التنظيمي. فقد تكون اللجنة شكلًا بلا عقل، وقد يكون التصويت طريقةً لإخفاء غياب الحجة، وقد يكون الإجماع نتيجةً للامتثال لا للاقتناع. إن المعيار الحقيقي هو المسار الذي تكون فيه الحكم: هل كان السؤال قابلًا للمراجعة؟ هل مُثلت الخبرات اللازمة؟ هل كُشفت

درجات اليقين؟ هل سُمح بالاعتراض؟ هل ظهرت أسباب الترجيح؟ هل حُددت المسؤولية؟ وهل بقي القرار مفتوحًا للتصحيح؟

وتختلف هذه الرؤية عن بعض التصورات التي تجعل الاجتهاد المؤسسي مرادفًا لرأي الأكثرية. فالأكثرية قد تكون إحدىٰ آليات الحسم، لكنها لا تختصر العقل المؤسسي. وقد تكون نافعةً حين تتقارب المعرفة وتختلف التفضيلات، لكنها تكون أقل صلاحيةً حين يتعلق الأمر بحقيقة تخصصية أو بحق أساسي لا يجوز إهداره بالعدد. كما تختلف الرؤية عن التصورات التي تمنح النخبة الخبيرة حق الحكم المطلق؛ لأن الخبرة لا تمنح صاحبها سلطةً كاملةً علىٰ الغايات العامة.

إن الاجتهاد المؤسسي الحقيقي يقوم علىٰ تركيب دقيق بين المعرفة والمشاركة والمسؤولية. فالمعرفة تمنع القرار من التحول إلىٰ رغبة، والمشاركة تمنع الخبرة من التحول إلىٰ احتكار، والمسؤولية تمنع الجماعة من التحول إلىٰ غطاء. وإذا غاب أحد هذه الأضلاع اختلت البنية: فالمشاركة بلا معرفة قد تنتج شعبويةً معرفية، والمعرفة بلا مشاركة قد تنتج تكنوقراطيةً مغلقة، وكلاهما بلا مسؤولية قد ينتج سلطةً لا يمكن مساءلتها.

ولا يعني ذلك أن جميع القضايا تحتاج إلىٰ الدرجة نفسها من المؤسسية. فحجم البنية المطلوبة يتناسب مع تعقد الواقعة، وتعدد الخبرات، واتساع الأثر، وصعوبة التراجع. وقد يكون التشاور المحدود كافيًا لمسألة جزئية، بينما تحتاج قضية وطنية كبرىٰ إلىٰ طبقات من البحث والمراجعة والتمثيل. إن المؤسسية ليست قالبًا واحدًا، بل مبدأ تتدرج تطبيقاته بحسب طبيعة القرار.

وعند هذا المستوىٰ يتضح أن الاجتهاد المؤسسي ليس نقيض الاجتهاد الفردي، بل بنيته الموسعة. فالفرد يظل مصدر السؤال الجديد، والحدس، والاعتراض، والمسؤولية الأخلاقية الشخصية. والمؤسسة تمنح هذه القدرات مجالًا للاختبار والتصحيح والتركيب. وإذا ألغت

المؤسسة الفرد، فقدت القدرة علىٰ الإبداع والضمير؛ وإذا استغنىٰ الفرد عنها في القضايا المركبة، فقد القدرة علىٰ الإحاطة والمراجعة.

إن العلاقة الناضجة بينهما تبدأ بفرد يجرؤ علىٰ التفكير، ثم تمر بمؤسسة تجرؤ علىٰ اختبار فكرته، وتنتهي بحكم يحتفظ بأثر الإبداع من غير أن يستسلم له، ويستفيد من الجماعة من غير أن يذوب في امتثالها. وهكذا لا تكون المشاركة المؤسسية تقليصًا لحرية العقل، بل انتقالًا بها من حرية توليد الرأي إلىٰ مسؤولية إنتاج الحكم العام.

إن العقل المؤسسي، في صورته العليا، ليس كثرةً من العقول تتنازل عن استقلالها، بل نظامًا يحفظ استقلالها داخل وحدة وظيفية. وهو لا يطلب من الجميع أن يفكروا بالطريقة نفسها، بل أن يجعلوا اختلافهم قابلًا للترجمة والاختبار والترجيح. ولذلك تكون وحدته وحدةً في السؤال والمسؤولية، لا وحدةً في المنطلقات أو الخبرات.

ومن هنا يمكن تعريف الاجتهاد المؤسسي بأنه عملية معرفية ومعيارية منظمة، تشارك فيها خبرات متعددة لتحديد الواقعة، وترجمة معارفها، واختبار فروضها، وترتيب أدلتها، وموازنة بدائلها، وإنتاج حكم مشترك معلوم الأسس وقابل للمساءلة والمراجعة. وهذا التعريف يخرجه من كونه مجرد صورة إدارية للتشاور، ويجعله مستوىً أصيلًا من مستويات العقل الجمعي المنظم.

وتكمن القيمة الفلسفية لهذا التعريف في أنه يكشف أن الكلية لا تحتاج إلىٰ عقل فردي خارق، بل إلىٰ بنية علاقات صحيحة. فالفرد محدود، لكن الحدود لا تساوي العجز إذا أمكن تنظيم العقول بحيث يكمل بعضها بعضًا. والمؤسسة لا تملك وعيًا شخصيًا، لكنها تستطيع بناء ذاكرة ومسار استدلال وقدرة علىٰ التصحيح. ومن هذه العلاقة ينشأ شكل جديد من العقل: عقل موزع في حامليه، موحد في سؤاله، متعدد في معارفه، منضبط في ترجيحه، ومسؤول في فعله.

وهكذا يصبح الاجتهاد المؤسسي أحد الجسور الأساسية بين العقل الفردي والعقل الجمعي. فهو يحافظ علىٰ الفرد بوصفه مصدرًا للوعي والإبداع والمسؤولية، لكنه يرفض أن يجعل محدوديته مقياسًا للواقع كله. ويستدعي الجماعة بوصفها مجالًا لتوسيع المعرفة، لكنه يرفض أن يحولها إلىٰ سلطة معصومة. ويستخدم التنظيم بوصفه أداةً للعقل، لكنه يرفض أن يجعل الإجراء بديلًا من الحقيقة.

إن المؤسسة العاقلة ليست التي لا تخطئ، بل التي تعرف كيف تكشف خطأها؛ وليست التي تتفق دائمًا، بل التي تنظم اختلافها؛ وليست التي تجمع أكبر عدد من الخبراء، بل التي تعرف لماذا تستدعي كل خبرة وكيف تضعها في مكانها؛ وليست التي توزع المسؤولية حتىٰ تختفي، بل التي تحددها حتىٰ يمكن المساءلة. وحين تتحقق هذه الشروط، لا يعود الاجتهاد المؤسسي مجرد حماية من قصور الفرد، بل يصبح قدرةً معرفيةً وأخلاقيةً جديدة، قادرةً علىٰ حمل القضايا التي تجاوزت طاقة العقل المنفرد من غير أن تسلبه حريته أو تلغي مسؤوليته.

لا يمكن فهم العقل المؤسسي فهمًا كاملًا من غير تحليل علاقته بالسلطة؛ لأن المؤسسة لا توجد في فراغ معرفي محايد، ولا تعمل خارج شبكات النفوذ والمصالح والصلاحيات والتراتبات. فالمعرفة داخل المؤسسة لا تُنتج فقط لكي تُعرف، بل لكي تدخل في القرار، وكل قرار يقتضي سلطةً تختار وتنفذ وتتحمل المسؤولية. ومن هنا فإن العلاقة بين العقل المؤسسي والسلطة ليست علاقةً عارضةً يمكن تجاوزها بالتنظيم الإداري، بل علاقة بنيوية تمس طبيعة المعرفة نفسها: من يحدد السؤال؟ من يختار الخبراء؟ من يملك المعلومات؟ من يقرر ما يدخل في التقرير وما يُستبعد منه؟ من يعلن النتيجة؟ ومن يستطيع الاعتراض عليها من غير أن يدفع ثمنًا وظيفيًا أو سياسيًا أو اجتماعيًا؟

إن السلطة لا تبدأ عند لحظة اتخاذ القرار النهائي، بل تتخلل جميع مراحل إنتاج المعرفة. فهي حاضرة في اختيار الموضوعات التي تستحق البحث، وفي توزيع الموارد، وفي ترتيب الأولويات، وفي تعريف المخاطر، وفي تحديد الزمن المتاح للمراجعة، وفي

اللغة التي تُصاغ بها النتائج. وقد تكون أكثر أشكال السلطة تأثيرًا تلك التي لا تظهر في صورة أمر مباشر، بل تعمل من خلال تشكيل المجال الذي يمكن داخله التفكير. فعندما تحدد المؤسسة السؤال على نحو ضيق، فإنها لا تمنع الإجابة الأخرى صراحةً، لكنها تستبعدها قبل أن تولد. وعندما تصنف بعض المعطيات على أنها غير ذات صلة، فإنها لا تدحضها، بل تحرمها من الدخول في بنية الحكم.

ومن هنا لا يكفي أن يقال إن المؤسسة استعانت بالخبراء كي يكون قرارها معرفيًا. فقد تستدعي السلطة الخبرة بعد أن تكون قد حسمت غايتها، وتطلب منها أن تبحث عن الطريق الأكثر فاعليةً لتحقيقها، من غير أن تسمح لها بمساءلة الغاية نفسها. وقد تختار من الخبراء من تتوافق مناهجهم وافتراضاتهم مع القرار المتوقع، ثم تقدم النتيجة بوصفها إجماعًا علميًا. وقد تعرض البدائل بطريقة تجعل أحدها طبيعيًا ومعقولًا، بينما تبدو البدائل الأخرى متطرفةً أو غير عملية. وعندئذ لا تصبح المعرفة أساسًا للقرار، بل تتحول إلى لغة تمنح القرار السابق مظهر الضرورة.

إن أخطر تحولات العقل المؤسسي تقع حين تنتقل المعرفة من وظيفة الكشف إلى وظيفة التبرير. ففي الحالة الأولى تُستدعى الخبرة لتكشف للسلطة ما لا تعرفه، وقد تضطرها إلى تعديل تصورها أو التخلي عن قرارها. أما في الحالة الثانية فتُستدعى الخبرة لتمنح ما تريده السلطة أسبابًا قابلةً للعرض العام. والفرق بين الحالتين لا يظهر دائمًا في شكل التقرير؛ فقد يكون التقرير دقيقًا في بياناته، لكنه محدود في سؤاله، أو صحيحًا في بعض نتائجه، لكنه يخفي البدائل التي لم يُسمح بفحصها، أو متماسكًا في منطقه، لكنه ينطلق من مقدمات فُرضت عليه من خارج المجال المعرفي.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة في علم الاجتماع السياسي للمعرفة على أن المؤسسات العلمية ليست مستقلةً استقلالًا مطلقًا عن البنى الاقتصادية والسياسية، وأن ما يُنتج من معرفة يتأثر بتوزيع القوة والتمويل والمكانة. وقد أسهمت هذه الدراسات في هدم

صـورة العلم الخالص القائم خارج المجتمع. غير أن بعضـها ذهب إلىٰ حد رد المعرفة إلىٰ علاقات السـلطة، حتىٰ كادت الحقيقة نفسـها تبدو أثرًا من آثار القوة. وهذا الاختزال لا يقل خطرًا عن وهم الحياد المطلق؛ لأن إثبات تأثر المعرفة بالسـياق لا يعني أن جميع الادعاءات متساوية، ولا أن الدليل مجرد ستار للمصلحة. فالمطلوب ليس نفي إمكان الحقيقة، بل بناء الشروط المؤسسية التي تقلل من قدرة السلطة علىٰ تشويه طريق الوصول إليها.

ومن الجهة المقابلة، مالت بعض التصـورات التقنية إلىٰ الفصـل الحاد بين المعرفة والسلطة؛ فصُورت الخبرة بوصفها مجالًا محايدًا ينتج الحقائق، وصُورت السياسة بوصفها المجال الذي يختار في ضـوئها. غير أن هذا الفصـل يتجاهل أن الخبراء أنفسـهم يختارون النماذج والمؤشـرات وحدود القياس، وأن هذه الاختيارات قد تحمل آثارًا معيارية. كما يتجاهل أن تعريف المشـكلة العلمية قد يفتح بعض الحلول ويغلق بعضـها الآخر. ولذلك لا يمكن حماية المعرفة بمجرد إعلان حيادها، بل بكشـف افتراضـاتها، وتعدد مواقع إنتاجها، وإتاحة الاعتراض عليها، وفصلها قدر الإمكان عن الإكراه المباشر.

إن أول ما ينبغي تمييزه في هذا السياق هو الفارق بين سلطة الخبرة وسلطة المنصب. سلطة الخبرة تنشأ من المعرفة المتخصصة، ومن القدرة علىٰ تقديم أسباب قابلة للفحص، ومن تراكم الممارسـة، ومن الاعتراف المهني. أما سـلطة المنصـب فتنشـأ من الصـلاحية القانونية أو الإدارية في الأمر والاختيار والتنفيذ. وقد يجتمع النوعان في شـخص واحد، لكنهما يظلان مختلفين في مصـدر المشـروعية وحدودها. فالخبير لا يملك حق الإلزام السياسي لمجرد معرفته، وصاحب المنصب لا يملك حق تحويل رأيه إلىٰ حقيقة لمجرد قدرته علىٰ التنفيذ.

وتكمن المشكلة حين تستعير إحدىٰ السلطتين شرعية الأخرىٰ. فقد يتحدث المسؤول في قضية تخصصية بلغة الحسم الإداري، كأن موقعه يمنحه معرفةً لا يملكها. وقد يستخدم الخبير مكانته العلمية لفرض تفضيل سياسي أو أخلاقي لا يترتب مباشرةً علىٰ اختصاصه.

وعندئذ تختلط الحقيقة بالأمر، والمعرفة بالصلاحية، والرأي بالقرار. ولهذا يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ فصل وظيفي دقيق: الخبير يحدد ما تسمح به الأدلة، والمسؤول يختار بين البدائل في حدود المشروعية، ولا يعفي أحدهما الآخر من المسؤولية.

ولا يعني هذا الفصل عزل الخبرة عن القرار، بل منعها من التحول إلىٰ سيادة مغلقة، ومنع السلطة من تحويلها إلىٰ تابع. فالقضايا الكبرىٰ تحتاج إلىٰ علاقة متبادلة: القرار يحتاج إلىٰ معرفة، والمعرفة تحتاج إلىٰ فهم سياق القرار ومآلاته. غير أن هذه العلاقة يجب أن تكون محكومةً بقواعد تمنع التبعية من جهة، والانفلات من جهة أخرىٰ. فالخبير يجب أن يكون قادرًا علىٰ عرض ما يراه صحيحًا حتىٰ لو خالف رغبة السلطة، والمسؤول يجب أن يكون قادرًا علىٰ رفض توصية الخبير إذا تعارضت مع اعتبارات مشروعة تقع خارج اختصاصه، علىٰ أن يعلن أسباب رفضه ويتحمل مسؤوليته.

ومن هنا يصبح استقلال المعرفة داخل المؤسسة شرطًا أساسيًا للعقل المؤسسي. والا ستقلال لا يعني انفصالًا كاملًا عن السلطة أو الموارد أو الغايات العامة، فهذا غير ممكن ولا مطلوب، بل يعني أن مسار البحث والتحليل لا يُجبر علىٰ نتيجة محددة، وأن للخبير حق إعلان حدود يقينه، وأن المعلومات المخالفة لا تُحجب، وأن الرأي المهني لا يتغير تحت ضغط الخوف أو الطمع. فالاستقلال هو قدرة المعرفة علىٰ مقاومة التحول إلىٰ أداة خالصة في يد من يملك القرار.

غير أن استقلال المعرفة لا يتحقق بالنوايا الحسنة وحدها. فهو يحتاج إلىٰ ضمانات بنيوية: وضوح معايير اختيار الخبراء، وعدم جمع سلطة التعيين والتقييم والعقوبة في يد جهة واحدة، وإمكان تسجيل الرأي المخالف، وحماية من يبلغ عن الخلل، وفصل التحليل المهني عن الخطاب الدعائي، وإتاحة قدر من الشفافية يسمح بالمراجعة. كما يحتاج إلىٰ تنويع مصادر الخبرة، حتىٰ لا تحتكر مدرسة أو شبكة مهنية واحدة تعريف الحقيقة داخل المؤسسة.

و قد أظهرت بعض دراسات الحوكمة أن المؤسسات التي تكثر فيها اللجان والضوابط قد تظل خاضعةً لسلطة خفية إذا كانت مسارات التعيين والترقية والوصول إلىٰ المعلومات محتكرة. فالشكل المؤسسي لا يضمن الاستقلال إذا كان جميع المشاركين يعرفون مسبقًا أن مخالفة الاتجاه السائد ستكلفهم مواقعهم أو فرصهم. وعندئذ قد لا تصدر أوامر مباشرة بالقمع، لأن الأفراد يتعلمون الرقابة الذاتية، ويعدلون أسئلتهم ومصطلحاتهم قبل أن يواجهوا السلطة.

وهذا النوع من السيطرة أكثر عمقًا من المنع الصريح؛ لأنه يعيد تشكيل العقل من الداخل. فالخبير الذي يعتاد تقدير ما تريد الإدارة سماعه قد يحتفظ بصورة المستقل، لكنه يبدأ تدريجيًا في اختيار ما لا يسبب الصدام. وقد يبرر ذلك بالحكمة أو الواقعية أو حماية المؤسسة، حتىٰ يختفي الفرق بين التكيف المسؤول والتنازل المعرفي. ومن هنا فإن استقلال العقل لا يُقاس فقط بقدرته علىٰ قول الحقيقة حين يُسأل، بل بقدرته علىٰ الاحتفاظ بالسؤال الذي قد لا ترغب السلطة في سماعه.

إن السلطة لا تخشىٰ دائمًا الإجابة المخالفة بقدر ما تخشىٰ إعادة تعريف المشكلة. فقد تسمح المؤسسة بنقد بعض التفاصيل، لكنها تمنع الاقتراب من المقدمات التي يقوم عليها القرار. وقد تفتح باب النقاش في الوسائل، مع إبقاء الغايات خارج المراجعة. ولذلك فإن استقلال المعرفة الحقيقي يبدأ من حق السؤال، لا من حرية الجواب فقط. فالعقل الذي يُسمح له بالإجابة داخل حدود مرسومة سلفًا قد يكون حرًا إجرائيًا، لكنه يظل مقيدًا بنيويًا.

وهنا يظهر الفارق بين الطاعة الإدارية والطاعة المعرفية. فالعضو داخل المؤسسة قد يكون ملزمًا بتنفيذ قرار صدر وفق الصلاحيات، لكنه لا يكون ملزمًا باعتقاد صحته المعرفية. وله أن يحتفظ باعتراضه، بل قد يجب عليه أن يعلنه إذا كان الخطأ يمس مصلحة عامة أو حقًا أساسيًا. فالمؤسسة تحتاج إلىٰ نظام، لكن النظام لا يقتضي توحيد الضمائر

أو الآراء. إن الطاعة التي تطلب الامتثال في الفعل شيء، والطاعة التي تطلب تعليق الحكم العقلي شيء آخر.

وتنبع خطورة الخلط بينهما من أن المؤسسة قد تحول الولاء إلىٰ معيار معرفي. فبدل أن يُسأل الخبير عن قوة دليله، يُسأل عن مدىٰ انسجامه مع توجه المؤسسة. وبدل أن يُقاس الاعتراض بموضوعه، يُقاس بأثره في صورة الوحدة. وعندئذ يصبح الصمت فضيلة، والموافقة دليل التزام، والاختلاف علامة شك في الانتماء. وهنا ينتقل العقل المؤسسي من تنظيم المعرفة إلىٰ ضبط الوعي.

إن حدود الطاعة تتحدد عند النقطة التي يتحول فيها تنفيذ الأمر إلىٰ مشاركة في خطأ معلوم أو ظلم ظاهر أو خطر جسيم. ولا يمكن صياغة هذه الحدود دائمًا في قواعد بسيطة، لأن الوقائع تختلف ودرجات اليقين تتفاوت. لكن المبدأ العام هو أن المسؤولية الأخلاقية لا تزول داخل السلسلة المؤسسية. فكون الفرد جزءًا من جهاز لا يعفيه من تقييم موقع فعله من النتيجة، كما أن وجود أمر صادر من الأعلىٰ لا يحول الفعل غير المشروع إلىٰ فعل بريء.

وقد كشفت دراسات الطاعة التنظيمية أن الأفراد قد يرتكبون أفعالًا ما كانوا ليقدموا عليها منفردين حين تُوزع المسؤولية داخل هرم من الأوامر. فكل شخص يرىٰ نفسه حلقةً صغيرة، ويظن أن صاحب القرار في مكان آخر. غير أن العقل الأخلاقي لا يستطيع أن يقبل هذا الانفصال الكامل؛ لأن كل حلقة تسهم في النتيجة بقدر ما تملك من معرفة واختيار. وكلما كان الفرد أكثر خبرةً، ازدادت مسؤوليته عن التنبيه إلىٰ الخطر الذي لا يراه غيره.

ومن هنا تبرز مسؤولية العالم والخبير حين تتعارض الحقيقة مع مقتضيات السلطة. فالخبير لا يملك دائمًا أن يمنع القرار، لكنه يملك مسؤولية ألا يزيف معرفته لتبريره. ويبدأ واجبه ببيان الوقائع كما يراها، وتحديد درجة اليقين، وكشف البدائل والمخاطر. فإذا طُلب منه حذف ما يغير معنىٰ الحكم، أو إخفاء احتمال مهم، أو تقديم توصية سياسية في صورة نتيجة علمية قطعية، دخلت المسألة في مجال النزاهة لا في مجال الخلاف المهني العادي.

غير أن قول الحقيقة داخل المؤسسة ليس فعلًا بسيطًا؛ لأنه قد يصطدم بمصالح الناس واستقرارهم ووحدة القرار، وقد يؤدي الإعلان غير المنضبط إلىٰ أضرار أخرىٰ. ولذلك لا يكفي تمجيد الشجاعة الفردية من غير بناء قنوات مسؤولة للاعتراض. فالخبير يحتاج إلىٰ مسار داخلي للمراجعة، وإلىٰ درجات في التصعيد، وإلىٰ إمكان توثيق اعتراضه، وإلىٰ حماية من الانتقام. وإذا أغلقت المؤسسة جميع هذه المسارات، فقد يتحول الإعلان الخارجي إلىٰ الخيار الأخير، لكن مشروعيته تظل مرتبطةً بحجم الضرر ووضوح الدليل واستنفاد وسائل التصحيح.

وقد عالجت بعض الأدبيات الأخلاقية قضية الإبلاغ عن المخالفات بوصفها صراعًا بين الولاء للمؤسسة والولاء للمصلحة العامة. غير أن هذا التصوير يفترض أن الولاء المؤسسي يعني حماية صورتها، بينما يمكن فهم الولاء علىٰ نحو أعمق: حماية وظيفتها المشروعة من الانحراف. فالمؤسسة ليست غايةً في ذاتها، بل أداة لتحقيق مصلحة أو قيمة أو حق. وإذا انقلبت بنيتها علىٰ غايتها، فقد يكون الاعتراض عليها أعلىٰ صور الولاء لمبرر وجودها.

ومع ذلك، لا ينبغي تحويل الاعتراض إلىٰ بطولة فردية دائمة؛ لأن المؤسسة التي لا تعمل إلا ببطولة أفرادها قد فشلت في بناء العقل المؤسسي. المطلوب أن يصبح كشف الخطأ وظيفةً طبيعيةً محمية، لا مغامرةً شخصيةً استثنائية. فالشجاعة مطلوبة، لكن التنظيم العادل هو الذي يقلل الكلفة الأخلاقية للقول الصادق. وحين يحتاج كل اعتراض إلىٰ تضحية كاملة، فإن المؤسسة تكون قد جعلت الحقيقة رهينةً بقدرة الأفراد علىٰ الاحتمال.

ويتصل بذلك حق الأقلية المعرفية داخل المؤسسة. فقد تكون الأغلبية متفقةً علىٰ رأي، لكن فردًا أو مجموعة صغيرة تملك حجةً لم تُفحص بما يكفي. ولا تمنح الأقلية صحةً لمجرد مخالفتها، لكن وجودها يفرض علىٰ العقل المؤسسي ألا يعامل العدد بوصفه نهاية النظر. فالقرار قد يُحسم بالأغلبية لأسباب عملية، لكن الرأي المخالف ينبغي أن يُحفظ ويُراجع عند ظهور معطيات جديدة. وبذلك لا يتحول الحسم إلىٰ محو للذاكرة البديلة.

إن حفظ الرأي المخالف يؤدي وظيفةً معرفيةً وأخلاقيةً معًا. فهو يسمح بتتبع مسار الخطأ إذا فشل القرار، ويمنع المؤسسة من إعادة كتابة تاريخها كأن الجميع وافقوا، ويحمي المختلف من أن يُدان لاحقًا بنتيجة لم يقبلها. كما يذكر المؤسسة بأن وحدتها ليست مطلقة، وأن الحكم الذي اتخذته كان ترجيحًا تاريخيًا قابلًا للمراجعة، لا حقيقةً فوق الزمن.

ومن أخطر أشكال احتكار المعرفة احتكار المعلومات. فالسلطة التي تتحكم في ما يراه الخبراء تستطيع أن توجه نتائجهم من غير أن تأمرهم مباشرةً. وقد يكون التحليل صحيحًا بالنسبة إلىٰ البيانات المتاحة، لكن البيانات نفسها منتقاة. ولذلك لا يمكن تقييم استقلال الخبرة من خلال حرية التحليل فقط، بل من خلال نزاهة الوصول إلىٰ المعلومات. فالخبير الذي لا يعلم أن جزءًا من الواقع حُجب عنه قد يقدم بثقة حكمًا ناقصًا، وتصبح ثقته أداةً لتقوية القرار.

ولهذا ينبغي للعقل المؤسسي أن يميز بين السرية المشروعة والسرية التي تحمي الاحتكار. فبعض المعلومات يحتاج إلىٰ حماية لأسباب أمنية أو شخصية أو تجارية، لكن السرية قد تتحول إلىٰ ذريعة تمنع المراجعة. والمبدأ هو أن تقييد الوصول يجب أن يكون بقدر الضرورة، وأن توجد جهات مستقلة قادرة علىٰ التحقق من المعلومات المحجوبة، وألا يُطلب من الجمهور أو من أصحاب القرار قبول نتيجة لا يمكن اختبار أي من مقدماتها.

إن الشفافية ليست كشف كل شيء للجميع، بل إمكان مساءلة الطريق الذي تشكل به الحكم. وقد تكون التفاصيل سرية، لكن يجب أن يكون معلومًا من فحصها، وما معيار التحقق منها، وما درجة أثرها في القرار. فالشفافية الرشيدة توازن بين حماية المعلومات وحماية الحقيقة من الاحتكار. أما الشفافية الشكلية فقد تنشر كمًا هائلًا من الوثائق من غير أن تكشف النقاط الحاسمة، فتغرق المراجع في التفاصيل وتحجب البنية.

وهنا يظهر نوع آخر من السلطة هو سلطة الصياغة. فالتقرير المؤسسي لا ينقل الوقائع فقط، بل يرتبها ويمنح بعضها الصدارة ويضع بعضها في الهوامش. وقد تؤدي كلمة واحدة،

مثل «محتمل» أو «مرجح» أو «جسيم»، إلىٰ توجيه فهم القرار. ولذلك فإن من يملك صياغة الخلاصة يملك جزءًا كبيرًا من سلطة المعرفة. ولا يكفي أن تكون جميع الآراء قد عُرضت في الاجتماعات إذا اختُزلت في وثيقة نهائية لا تعكس قوتها أو خلافها الحقيقي.

ومن هنا تحتاج المؤسسة إلىٰ فصل نسبي بين من ينتج الخبرة ومن يصوغ القرار، مع وجود مسار يسمح لأصحاب الرأي بمراجعة تمثيل أقوالهم. ولا يعني ذلك أن يكتب كل خبير التقرير النهائي، بل أن يُمنع التركيب من تشويه المكونات. فالعقل المؤسسي لا يظهر فقط في صحة المعلومات، بل في أمانة العلاقة بينها.

وقد تناولت بعض النظريات النقدية اللغة بوصفها مجالًا لممارسة السلطة، وأظهرت كيف يمكن للمفاهيم الإدارية والقانونية أن تجعل خيارات معينة تبدو طبيعيةً ومحايدة. وهذه الملاحظة بالغة الأهمية، لكن ينبغي ألا تؤدي إلىٰ الشك في كل صياغة بوصفها تلاعبًا. فكل حكم يحتاج إلىٰ لغة، وكل لغة تختار وتحدد. المسألة ليست إمكان التخلص من سلطة الصياغة، بل جعلها معلنةً وقابلةً للنقد، وفصل المصطلح الوصفي عن الحكم القيمي، ومنع الغموض من إخفاء المسؤولية.

ويظهر ذلك خصوصًا في استعمال لغة الضرورة. فكثير من القرارات السياسية والإدارية تُعرض بوصفها «لا بديل لها»، مع أن ما يوجد في الواقع هو بديل مفضل وفق ترتيب معين للكلفة والمصلحة. وعندما تتحول الأفضلية إلىٰ ضرورة، تختفي القيم التي صنعت الاختيار. فالعقل المؤسسي النزيه يميز بين ما هو مستحيل فعلاً، وما هو مكلف، وما هو غير مرغوب، وما تعارضه السلطة لأسبابها. وهذا التمييز يعيد القرار إلىٰ مجال المسؤولية بدل أن يخفيه خلف حتمية مصطنعة.

إن العلاقة بين المعرفة والسلطة لا تُحل إذن بفصل كامل بينهما، لأن القرار يحتاج إلىٰ قوة تنفذه، والمعرفة تحتاج إلىٰ مؤسسات وموارد. لكنها تُضبط من خلال توزيع متوازن للوظائف، بحيث لا يحتكر صاحب القرار إنتاج الحقيقة، ولا يحتكر صاحب الخبرة تعريف

المصلحة العامة. وتقوم هذه العلاقة علىٰ الاعتراف المتبادل بالحدود: السلطة تعرف أنها لا تملك المعرفة لمجرد امتلاكها الصلاحية، والخبرة تعرف أنها لا تملك السيادة لمجرد امتلاكها الدليل.

وهذا التوازن يقتضي وجود وسيط معياري يحكم الطرفين. فسلطة المنصب مشروعة في حدود القانون والغاية العامة، وسلطة الخبرة مشروعة في حدود الدليل والاختصاص. ولا يكفي أن تكون المؤسسة فعالةً أو أن يكون الخبير ماهرًا؛ لأن السؤال يبقىٰ: في خدمة ماذا تعمل الكفاءة؟ وما الحقوق التي تضبطها؟ وما الحدود التي لا يجوز تجاوزها؟ ومن هنا لا يكتمل العقل المؤسسي إلا بالعقل المعياري، الذي يمنع المعرفة من أن تتحول إلىٰ تقنية للسيطرة، ويمنع السلطة من أن تتخفىٰ في صورة علم.

ويكشف هذا الأمر أن الاستقلال المعرفي ليس قيمةً مهنيةً فحسب، بل ضمانةً أخلاقيةً للمجتمع. فحين يُفسد الضغط السياسي أو الاقتصادي إنتاج المعرفة، لا يكون الضرر محصورًا في سمعة الخبير، بل يمتد إلىٰ حقوق الناس وقراراتهم وثقتهم بالمؤسسات. ولذلك فإن حماية ا ستقلال الخبرة ليست امتيازًا لفئة، بل حماية للمجال العام من أن يُدار بمعلومات مصممة لخدمة الأقوىٰ.

غير أن الاستقلال نفسه يحتاج إلىٰ مساءلة. فالخبراء قد يشكلون جماعةً مغلقةً تحمي مصالحها وتقصي غيرها بلغة التخصص. وقد تتحول الهيئات المستقلة إلىٰ مراكز سلطة لا تخضع للرقابة. ومن هنا لا ينبغي أن يُفهم الاستقلال علىٰ أنه إعفاء من المحاسبة، بل حماية من التدخل غير المشروع مع خضوع للمعايير المهنية والشفافية والمراجعة. الاستقلال الحقيقي يحرر الخبرة من الأمر السياسي المباشر، لكنه لا يحررها من واجب التبرير.

وهنا يظهر الفارق بين الاستقلال والعزلة. فالخبرة المعزولة قد تفقد فهمها للسياق الاجتماعي، وتتعامل مع الناس بوصفهم موضوعات تطبيق. أما الخبرة المستقلة فتدخل في الحوار العام، لكنها لا تغير نتائجها لإرضاء السلطة أو الجمهور. وهي تصغي إلىٰ

التجارب والمصالح من غير أن تساويها بالدليل التخصصي، وتشرح حدودها من غير أن تتخلىٰ عن مسؤوليتها.

وتتطلب هذه العلاقة كذلك تربيةً مؤسسيةً علىٰ الخلاف. فالقواعد وحدها لا تكفي إذا كانت الثقافة الداخلية تعاقب المختلف رمزيًا، أو تربط الترقية بالموافقة، أو تجعل القرب من السلطة طريقًا للنفوذ المعرفي. ولذلك يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ أخلاق تحمي السؤال، وتفصل النقد عن الخصومة، وتعترف بأن الخطأ في الحكم لا يساوي الخيانة، وأن الاعتراض لا يساوي التمرد.

إن الثقافة المؤسسية هي المجال الذي تتحول فيه القواعد المكتوبة إلىٰ ممارسة أو تفقد معناها. فقد ينص النظام علىٰ حرية الرأي، لكن الجميع يعلمون أن للاعتراض كلفةً خفية. وقد توجد لجان مراجعة، لكنها لا تغير شيئًا لأن أعضائها تابعون للجهة نفسها. ولذلك فإن قياس استقلال المعرفة لا يكون بعدد الضمانات الشكلية، بل بقدرة الأفراد الفعلية علىٰ استعمالها، وبعدد المرات التي غير فيها الاعتراض مسار القرار.

ومن هنا تصبح قابلية السلطة للتعلم معيارًا لعقلانيتها. فالسلطة التي تستدعي الخبرة ثم ترفض كل نتيجة تخالفها لا تستخدم العقل، بل تستخدم صورته. والسلطة العاقلة ليست التي تتنازل دائمًا أمام الخبراء، بل التي تستطيع أن تغير قرارها حين تتغير المعطيات، وأن تعلن سبب التغيير من غير أن تراه ضعفًا. لأن الثبات علىٰ الخطأ حفاظًا علىٰ الهيبة يعبر عن سلطة تخاف الحقيقة أكثر مما تحرص علىٰ المصلحة.

كما أن الخبير العاقل ليس من يتمسك برأيه باسم الاستقلال، بل من يراجع تقديره حين تظهر أدلة أقوىٰ. فالاستقلال لا يحمي العناد، والسلطة المعرفية لا تعني العصمة. ومن هنا فإن العلاقة السليمة بين الطرفين تقوم علىٰ قابلية مزدوجة للمراجعة: السلطة تراجع غاياتها ووسائلها في ضوء المعرفة، والخبرة تراجع نماذجها في ضوء الواقع والاعتراضات.

إن فشل هذه العلاقة ينتج صورتين متقابلتين من الانحراف. الصورة الأولىٰ هي التكنوقراطية، حيث يتحول الخبير إلىٰ حاكم بحجة أن القضايا معقدة ولا يفهمها الجمهور أو السياسيون. وفي هذه الصورة تُختزل السياسة في إدارة تقنية، وتختفي الأسئلة الأخلاقية خلف المؤشرات. أما الصورة الثانية فهي السلطوية المعادية للخبرة، حيث تُهمش المعرفة بحجة الإرادة الشعبية أو القرار السيادي، ويصبح الولاء أهم من الحقيقة. وكلا النموذجين يهدم العقل المؤسسي: الأول يلغي المشاركة والمشروعية، والثاني يلغي الدليل والمراجعة.

ولا يكون تجاوزهما بالتسوية السطحية، بل ببناء توزيع وظيفي واضح. فالخبراء يحددون الخيارات الممكنة ومخاطرها ودرجات اليقين، والمجتمع ومؤسساته الشرعية يحددون الغايات والمفاضلات، والرقابة تضمن عدم تزييف المعرفة أو احتكار القرار. لكن هذا التوزيع لا ينبغي أن يكون جامدًا؛ لأن بعض الاختيارات التقنية تحمل قيمًا ضمنية، وبعض القرارات المعيارية تحتاج إلىٰ فهم عميق للواقع. ولذلك تظل العلاقة حواريةً، مع بقاء الحدود واضحة.

إن العقل المؤسسي الناضج لا يطلب إزالة السلطة، فهذا وهم؛ بل يطلب إخضاعها لبنية من المعرفة والمشروعية والمساءلة. كما لا يطلب تحرير الخبرة من كل أثر اجتماعي، بل جعل هذا الأثر مرئيًا وقابلًا للنقد. فالسلطة التي لا تخضع للمعرفة تصبح إرادةً عمياء، والمعرفة التي لا تخضع للمعيار قد تصبح أداةً باردةً للهيمنة.

وعند هذا المستوىٰ يمكن القول إن استقلال المعرفة له ثلاثة أبعاد مترابطة. البعد الأول منهجي، ويتمثل في حرية اختيار الأدوات وتقدير الأدلة وفق قواعد الاختصاص. والبعد الثاني مؤسسي، ويتمثل في الحماية من الضغط والعقوبة والاحتكار. والبعد الثالث أخلاقي، ويتمثل في التزام الخبير بعدم تزوير ما يعرفه، ولو كان التزوير ممكنًا أو مربحًا. ولا يكفي أحد هذه الأبعاد منفردًا؛ فقد تكون القواعد سليمةً لكن الخبير يساوم، وقد يكون الخبير نزيهًا لكن المؤسسة تسحقه، وقد توجد الحماية من السلطة بينما يضعف المنهج نفسه.

كما يمكن تحديد سلطة الخبرة بثلاثة حدود. أولها حد الاختصاص، فلا تنتقل حجية الخبير من مجاله إلىٰ كل مجال. وثانيها حد الدليل، فلا تتحول السمعة إلىٰ بديل من البرهان. وثالثها حد المعيار، فلا يفرض الخبير تفضيلاته الأخلاقية والسياسية في صورة حقيقة علمية. أما سلطة المنصب فتحدها المشروعية، والمصلحة العامة، ووجوب التبرير، وقابلية المراجعة.

ومن خلال هذه الحدود يتضح أن العلاقة بين السلطة والخبرة ليست علاقة تبعية، بل علاقة رقابة متبادلة. فالخبرة تراقب واقعية القرار ومآلاته، والسلطة الشرعية تراقب حدود الخبرة وآثارها العامة، والمجال العام يراقب الطرفين من خلال الشفافية والمساءلة. وحين يختل أحد هذه الأضلاع، يظهر الاحتكار: احتكار القرار بغير معرفة، أو احتكار المعرفة بغير مشروعية، أو احتكار المعلومات بعيدًا عن المجتمع.

إن المؤسسة التي تستطيع الحفاظ علىٰ هذا التوازن تتحول إلىٰ عقل جمعي منظم حقًا؛ لأنها لا تجمع المعرفة فحسب، بل تحمي شروط صدقها، ولا تمارس السلطة فحسب، بل تخضعها للتبرير. أما المؤسسة التي تجعل الحقيقة تابعةً لمركز القرار، فإنها تفقد عقلها حتىٰ لو احتفظت بجميع هياكلها وخبرائها. فالعقل المؤسسي لا يُقاس بعدد المراكز البحثية أو كثرة التقارير، بل بمقدار ما تستطيع المعرفة أن تغير القرار، ومقدار ما يستطيع الاعتراض أن يكشف الخطأ، ومقدار ما تبقىٰ المسؤولية واضحةً بعد توزيع الوظائف.

إن لحظة الحقيقة في المؤسسة تظهر حين تتعارض المعرفة مع رغبة السلطة. ففي حالة التوافق لا يمكن معرفة ما إذا كانت الخبرة مستقلةً أم مطيعة. أما حين تقدم نتيجةً غير مرغوبة، يتكشف البناء الحقيقي: هل تُراجع السلطة نفسها؟ هل يُفتح النقاش؟ هل يُعاقب الخبير؟ هل يُعاد تشكيل اللجنة حتىٰ تتغير النتيجة؟ إن الاستقلال لا يُختبر في الظروف المريحة، بل في قدرة المؤسسة علىٰ احتمال المعرفة التي تربكها.

وكذلك يُختبر الخبير حين تضعه الحقيقة أمام كلفة شخصية. فالنزاهة لا تظهر حين يكون قول الصواب موافقًا للمصلحة، بل حين يصبح الحفاظ علىٰ الموقع مشروطًا بالصمت أو التعديل. غير أن النظرية الناضجة لا تبني حماية الحقيقة علىٰ بطولة الفرد وحده، بل تجعل المؤسسة مسؤولةً عن تقليل هذه الكلفة. فالنظام العادل هو الذي لا يطلب من الإنسان أن يكون بطلًا لكي يؤدي واجبه الطبيعي.

وهكذا تنتهي هذه الدفعة إلىٰ أن العقل المؤسسي لا يكون عقلًا ما لم يحافظ علىٰ مسافة نقدية بين المعرفة والسلطة. وهذه المسافة لا تعني القطيعة، بل تمنع الذوبان. فالخبرة تدخل في القرار من غير أن تصبح خادمةً له، والسلطة تستفيد من المعرفة من غير أن تنتحل صفتها، والاعتراض يحمي المؤسسة من غير أن يهدم وحدتها، والطاعة تنظم الفعل من غير أن تلغي الضمير، والمسؤولية تتوزع من غير أن تختفي.

إن المؤسسة التي تستبدل الحقيقة بالولاء قد تحتفظ بالقوة، لكنها تفقد العقل. والمؤسسة التي تستبدل المشروعية بالخبرة قد تحتفظ بالدقة، لكنها تفقد الإنسان. أما العقل المؤسسي الناضج فيقوم علىٰ معادلة دقيقة: معرفة مستقلة لكنها مسؤولة، وسلطة فاعلة لكنها مقيدة، وخبرة نافذة لكنها غير حاكمة وحدها، واعتراض مشروع لكنه منضبط، وقرار قادر علىٰ التنفيذ لكنه مفتوح للمراجعة. وبهذه المعادلة وحدها تتحول المؤسسة من جهاز لإدارة الأوامر إلىٰ مجال لإنتاج حكم مشترك يحترم الحقيقة والإنسان معًا.

لا يمكن بناء نظرية دقيقة في العقل الجمعي من غير تفكيك المفاهيم القريبة منه؛ لأن الخلط بين العقل الجمعي والوعي الجمعي والضمير الجمعي والذاكرة الجمعية يؤدي إلىٰ اضطراب في تحديد ما الذي تملكه الجماعة فعلًا، وما الذي يُنسب إليها علىٰ سبيل المجاز، وما الذي يوجد في أفرادها، وما الذي يتجاوزهم من خلال اللغة والمؤسسات والرموز. فهذه المفاهيم تتقاطع، لكنها لا تتطابق؛ وكل واحد منها يشير إلىٰ مستوىٰ مختلف من مستويات الوجود الاجتماعي.

يشـير الوعي الجمعي إلىٰ المجال الذي تشـترك فيه الجماعة في إدراك نفسـها والعالم. وهو لا يعني أن جميع الأفراد يفكرون التفكير نفسـه، بل أن بينهم إطارًا عامًا تتحدد داخله القضايا المهمة، والرموز المركزية، و صور الذات والآخر، وما يعد خطرًا أو أملًا أو تهديدًا أو انتصـارًا. الوعي الجمعي هو الطريقة التي ترىٰ بها الجماعة وجودها التاريخي، وهو لذلك أوسع من المعرفة وأقرب إلىٰ المجال الذي تتداخل فيه الأفكار والانفعالات والتصورات.

أما الضـمير الجمعي، فإنه يتعلق بالبعد المعياري داخل الجماعة؛ أي بمنظومة الواجبات والمحرمات والقيم التي تجعل بعض الأفعال مقبولةً وبعضها مستنكرًا. فالضمير الجمعي لا يصف ما تعرفه الجماعة، بل ما ترىٰ أنه ينبغي أن يكون. وقد يكون هذا الضمير قويًا حتىٰ حين تكون المعرفة ضـعيفة، كما قد يكون منحازًا أو متناقضًـا أو خاضـعًا لهيمنة تقاليد لم تعد الجماعة قادرةً علىٰ تبريرها. ولذلك لا يجوز مسـاواة الضـمير الجمعي بالحقيقة الأخلاقية؛ فهو تعبير عن المعيار الاجتماعي السائد، لا ضمانة علىٰ عدالته.

وقد ركزت الدرا سات الاجتماعية الكلا سيكية علىٰ الضمير الجمعي بو صفه القوة التي تحافظ علىٰ تماسـك المجتمع، وتمنح القواعد سـلطةً تتجاوز رغبات الأفراد. وأسـهم هذا التصور في تفسير ا ستمرار النظام الاجتماعي، لكنه بالغ أحيانًا في تصوير الجماعة كأنها وحدة أخلاقية متجانسة. والحقيقة أن الضمير الجمعي قد يكون مجالًا للصراع بين قيم قديمة وقيم نا شئة، وبين مركز يملك سلطة تعريف الصواب وأطراف تعاني من هذا التعريف. ولذلك فهو ليس صوتًا واحدًا، بل بنية متحركة تتنافس داخلها معايير متعددة.

أما الذاكرة الجمعية، فهي المجال الذي تحفظ فيه الجماعة ماضـيها وتعيد روايته. وهي لا تضـم جميع الوقائع، بل تنتقي منها ما ينسـجم مع هويتها أو يخدم حاجتها إلىٰ الاسـتمرار. ولهذا فإن الذاكرة الجمعية ليسـت أرشـيفًا محايدًا، بل بناءً تأويليًا. إنها تحدد الأبطال والضـحايا، والانتصـارات والهزائم، وما ينبغي تخليده وما يُدفع إلىٰ النسـيان. وقد تكون مصدرًا للتماسك، لكنها قد تصبح كذلك أداةً لإدامة الجرح أو إخفاء المسؤولية.

وتختلف الذاكرة الجمعية عن الوعي الجمعي في أن الأولىٰ تتجه إلىٰ الماضي، بينما يشمل الثاني الحاضر وصورة المستقبل أيضًا. لكنها تغذي الوعي؛ لأن الجماعة ترىٰ حاضرها من خلال الروايات التي تحملها عن نفسها. وقد تتحول واقعة تاريخية إلىٰ عدسة تُقرأ بها الأحداث اللاحقة، فيصبح الماضي حاضرًا في بنية الإدراك لا مجرد حدث منقضٍ.

أما العقل الجمعي، فهو المفهوم الأوسع والأكثر تعقيدًا؛ لأنه لا يشير إلىٰ المعرفة المشتركة أو القيم أو الذاكرة وحدها، بل إلىٰ الكيفية التي تنظم بها الجماعة علاقتها بالمعلومات والحجج والقرارات. فإذا كان الوعي الجمعي يحدد ما تراه الجماعة، والضمير الجمعي يحدد ما تعده واجبًا، والذاكرة الجمعية تحدد كيف تتذكر، فإن العقل الجمعي يتعلق بكيف تفهم، وكيف تفسر، وكيف ترجح، وكيف تتصرف في القضايا التي تواجهها.

لكن السؤال الحاسم يبقىٰ: هل يمكن الحديث عن عقل للجماعة بالمعنىٰ الحقيقي، أم أن هذا مجرد استعارة؟ لقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاهين. الأول يرىٰ أن العقل لا يوجد إلا في الفرد، لأن الوعي والإدراك والشعور والحكم أفعال لا تقع إلا في ذات شخصية. ومن هذا المنظور، فإن عبارة العقل الجمعي لا تعني أكثر من مجموع الاتجاهات المشتركة بين الأفراد. أما الاتجاه الثاني فيؤكد أن الجماعات والمؤسسات تنتج معارف وقرارات وذاكرةً لا يملكها فرد واحد، وأن لها أنماطًا من الاستدلال والاستجابة تتجاوز مجموع أعضائها.

والحقيقة أن كلا الاتجاهين يمسك بجانب من المسألة. فالجماعة لا تملك وعيًا ذاتيًا موحدًا بالطريقة التي يملكها الفرد، ولا تشعر بالألم أو الخوف في مركز نفسي واحد. لكنها تملك بنىً قادرةً علىٰ حفظ المعرفة وتوزيعها وصنع القرار وإنتاج قواعد للسلوك. ومن هنا لا يكون العقل الجمعي ذاتًا نفسيةً كبرىٰ، بل بنيةً عقليةً موزعة. وجوده ليس وجود جوهر مستقل، بل وجود علاقات ومؤسسات ولغات وذاكرات تنظم أفعال الأفراد.

إن العقل الجمعي بهذا المعنىٰ لا يوجد فوق الأفراد، لكنه لا يُختزل فيهم. فهو يظهر في الطريقة التي تتصل بها عقولهم، وفي القواعد التي تضبط تبادل المعرفة، وفي المؤسسة التي تحفظ ما ينساه الأشخاص، وفي اللغة التي تجعل الخبرة قابلةً للنقل، وفي آليات المراجعة التي تسمح للجماعة بتصحيح نفسها. ومن ثم فإن العقل الجمعي أقرب إلىٰ النظام منه إلىٰ الكائن.

ويقتضي هذا التحديد التمييز بين عقل جمعي عفوي وعقل جمعي منظم. فالعفوي ينشأ من تداول الأفكار والعادات والانفعالات داخل المجتمع، وقد يكون شديد التأثر بالإشاعة والخوف والهوية. أما المنظم فينشأ حين توجد مؤسسات وآليات للحوار والاعتراض والتحقق. الأول يعكس ما تفكر فيه الجماعة، والثاني يكشف قدرتها علىٰ التفكير في تفكيرها.

وهنا يظهر معيار النضج. فليست كل جماعة تملك وعيًا مشتركًا تملك عقلًا جمعيًا ناضجًا. قد تتفق علىٰ صورة واحدة للعالم، لكنها تعجز عن مراجعتها. وقد تمتلك ضميرًا قويًا، لكنه مغلق علىٰ نقد الخارج. وقد تحفظ ذاكرةً واسعةً، لكنها تنتقيها انتقاءً أيديولوجيًا. العقل الجمعي الناضج يبدأ حين تستطيع الجماعة أن تجعل وعيها وضميرها وذاكرتها موضوعًا للفحص.

ومن هنا فإن العقل الجمعي لا يساوي الإجماع. قد تكون الجماعة أكثر عقلانيةً حين تحفظ خلافاتها وتديرها، لا حين تلغيها. فالعقل لا يتجلىٰ في وحدة النتيجة فقط، بل في شفافية الطريق إليها. وكل إجماع لا يسمح بالسؤال عن مقدماته قابل للتحول إلىٰ امتثال، بينما يمكن للاختلاف المنظم أن يكون علامةً علىٰ حيوية العقل الجمعي.

إن العلاقة بين المفاهيم الأربعة علاقة تركيبية. فالذاكرة تمد الوعي بصور الماضي، والوعي يمنح الجماعة تصورًا لحاضرها، والضمير يحدد ما تعده مشروعًا، والعقل الجمعي ينظم طريقة الانتقال من الإدراك والقيمة إلىٰ الحكم والفعل. وإذا اختل أحد هذه المستويات، اختل البناء كله. فالذاكرة المشوهة تنتج وعيًا منحازًا، والوعي المغلق ينتج ضميرًا إقصائيًا، والضمير غير المفحوص قد يقيد العقل، والعقل الضعيف يعجز عن مراجعة الثلاثة.

وبذلك لا يكون العقل الجمعي مفهومًا زائدًا علىٰ بقية المفاهيم، بل مستوىٰ التنظيم بينها. إنه البنية التي تتيح للجماعة أن تفهم ما تتذكره، وأن تراجع ما تعتقده، وأن تبرر ما تراه واجبًا، وأن تحول اختلاف أفرادها إلىٰ قدرة مشتركة علىٰ الحكم. ومن هنا لا تكون الجماعة عاقلةً لأنها تمتلك تاريخًا أو قيمًا أو هوية، بل لأنها تستطيع إخضاع تاريخها وقيمها وهويتها للمساءلة.

إن أصالة هذا التحديد تتمثل في أنه يرفض تشخيص الجماعة بوصفها ذاتًا كبرىٰ، كما يرفض اختزالها في مجموع الأفراد. فالعقل الجمعي حقيقي من حيث آثاره وبناه، لكنه ليس عقلًا شخصيًا. وهو تاريخي من حيث تشكله، ومؤسسي من حيث تنظيمه، ومعياري من حيث غاياته، ومفتوح من حيث قابليته للمراجعة. وهكذا يصبح المفهوم صالحًا لفهم المجتمعات والمؤسسات من غير الوقوع في وهم الكائن الجمعي المغلق.

إن امتلاك جماعةٍ ما لغةً مشتركة، أو تاريخًا مشتركًا، أو ذاكرةً جمعية، أو منظومةً من القيم، لا يكفي للحكم بأنها تمتلك عقلًا جمعيًا ناضجًا. فهذه العناصر تمثل شروطًا أولية لتكوين الجماعة، لكنها لا تمثل بالضرورة شروطًا لبلوغها مرتبة العقل. إذ يمكن لجماعة أن تكون شديدة التماسك، راسخة الهوية، واسعة الذاكرة، قوية الانتماء، لكنها في الوقت نفسه عاجزة عن مراجعة مقدماتها، أو عن استقبال المعرفة الجديدة، أو عن الاعتراف بخطئها. وعندئذ لا يكون ما تمتلكه عقلًا جمعيًا، بل وعيًا جمعيًا مغلقًا، أو ضميرًا جمعيًا متصلبًا، أو ذاكرةً جمعيةً انتقائية. أما العقل الجمعي فلا يبدأ إلا حين تصبح الجماعة قادرةً علىٰ التفكير في نفسها، لا الاكتفاء بالتفكير من داخل نفسها.

و هذه النقلة هي الفارق الجوهري بين الاجتماع البيولوجي والاجتماع الحضاري. فالاجتماع البيولوجي يقوم علىٰ الحاجة إلىٰ البقاء، بينما يقوم الاجتماع الحضاري علىٰ القدرة علىٰ إنتاج المعرفة وتنظيمها ومراجعتها. وقد استطاعت الإنسانية عبر تاريخها أن تبني أشكالًا متقدمة من التنظيم السياسي والاقتصادي والعسكري، لكنها لم تبلغ جميعها الدرجة

نفسها من النضج العقلي؛ لأن بعض الحضارات امتلكت أدوات القوة أكثر مما امتلكت أدوات النقد، ونجحت في فرض النظام أكثر مما نجحت في تصحيح أخطائها.

ومن هنا فإن أول شروط نضج العقل الجمعي هو الاعتراف بإمكان الخطأ. وهذه القضية تبدو بديهيةً علىٰ المستوىٰ النظري، لكنها من أصعب القضايا علىٰ المستوىٰ الحضاري. فالجماعات تميل بطبيعتها إلىٰ اعتبار رؤيتها امتدادًا لهويتها، ولذلك يصبح الاعتراف بالخطأ تهديدًا للانتماء، لا مجرد تصحيح لمعلومة. وكلما اندمجت الحقيقة بالهوية، ضعفت القدرة علىٰ مراجعتها. ولهذا فإن العقل الجمعي الناضج هو الذي يستطيع الفصل بين كرامة الجماعة وبين صحة أحكامها، فيدرك أن مراجعة الفكرة لا تعني إلغاء الانتماء، وأن الاعتراف بالخطأ ليس سقوطًا، بل شرطٌ للاستمرار.

وقد كشفت الدراسات الحديثة في علم النفس الاجتماعي أن الجماعات أكثر ميلًا من الأفراد إلىٰ الدفاع عن معتقداتها، لأن الفرد لا يدافع عن رأيه وحده، بل عن الجماعة التي تمنحه هويته. وقد فسرت هذه الدراسات كثيرًا من مظاهر التعصب والانغلاق، إلا أنها غالبًا ما وقفت عند التحليل النفسي والسلوكي، ولم تنتقل إلىٰ بناء نظرية في شروط تجاوز هذا الانغلاق. أما التصور الذي يتبناه هذا الكتاب، فإنه يرىٰ أن تجاوز هذه الظاهرة لا يتحقق بمجرد الدعوة إلىٰ التسامح، وإنما ببناء مؤسسات وآليات تجعل مراجعة الخطأ جزءًا من هوية الجماعة نفسها.

والشرط الثاني لنضج العقل الجمعي هو التعدد المنظم. وليس المقصود مجرد وجود اختلافات داخل المجتمع، لأن الاختلاف قد يتحول إلىٰ فوضىٰ أو إلىٰ صراع دائم، وإنما المقصود وجود بنية تسمح بتعدد الرؤىٰ من غير أن تؤدي إلىٰ انهيار الوحدة. فالتعدد في ذاته ليس فضيلة، كما أن الوحدة في ذاتها ليست فضيلة؛ وإنما الفضيلة تكمن في العلاقة بينهما. فالوحدة التي تلغي التعدد تتحول إلىٰ استبداد، والتعدد الذي يلغي الوحدة يتحول إلىٰ تفكك. والعقل الجمعي الناضج هو الذي يجعل من الاختلاف موردًا للمعرفة، لا مصدرًا للعداء.

ولهذا فإن المجتمعات التي تسمح بوجود مدارس فكرية متعددة، ومؤسسات مستقلة، ومراكز بحث متنافسة، وصحافة حرة، ومنابر للنقد، تكون أقرب إلىٰ بناء عقل جمعي ناضج من المجتمعات التي تختزل الحقيقة في صوت واحد، مهما بلغت قوة ذلك الصوت. فالحقيقة لا تزداد قوةً باحتكارها، وإنما تزداد قوةً بقدرتها علىٰ الصمود أمام الاعتراض.

ومن هنا تأتي أهمية حرية الاعتراض بوصفها شرطًا معرفيًا لا سياسيًا فحسب. فالاعتراض ليس حقًا للأفراد فقط، بل هو وظيفة من وظائف العقل الجمعي نفسه. إنه الآلية التي يكتشف بها النظام حدود رؤيته، ويكشف بها انحيازاته، ويمنع بها تحول الاتفاق إلىٰ يقين مغلق. ولذلك فإن الجماعة التي تعاقب الاعتراض إنما تعطل إحدىٰ أهم وظائف عقلها.

والشرط الثالث هو الذاكرة النقدية. فالذاكرة التي تحفظ الانتصارات وحدها، أو التي تخفي الإخفاقات، أو التي تمجد الماضي دون مساءلته، لا تنتج عقلًا، بل تنتج أسطورةً جماعية. أما الذاكرة النقدية، فهي التي تستطيع أن تنظر إلىٰ تاريخها بوصفه مجالًا للتعلم، لا مجرد مصدر للفخر أو للخجل. وهي لا تهدم الرموز، لكنها تمنع تحولها إلىٰ مناطق محرمة علىٰ التفكير.

وقد أخطأت بعض الاتجاهات الحداثية حين ظنت أن تجاوز الماضي لا يكون إلا بقطعه، كما أخطأت بعض الاتجاهات المحافظة حين ظنت أن الوفاء للماضي يقتضي تحصينه من النقد. والحقيقة أن الحضارات الكبرىٰ لم تتقدم لأنها نسيت تراثها، ولا لأنها عبدته، بل لأنها أعادت قراءته باستمرار، فاحتفظت بما يمنحها القدرة علىٰ الاستمرار، وعدلت ما أصبح عاجزًا عن تفسير الواقع الجديد.

والشرط الرابع هو وجود مؤسسات وسيطة بين الفرد والدولة، وبين الفرد والجماعة الكبرىٰ. فالعقل الجمعي لا ينمو في الفراغ، ولا يستطيع الفرد وحده أن يحمل عبء المراجعة الحضارية. ولهذا كانت الجامعات، ومراكز البحث، والنقابات، والجمعيات العلمية، والهيئات المهنية، والمؤسسات الثقافية، وسائل ضرورية لتحويل التفكير الفردي إلىٰ مراجعة

جماعية منظمة. فهذه المؤسسات تمثل المجال الذي تنتقل فيه الفكرة من عقل صاحبها إلىٰ فضاء الاختبار والنقد والتطوير.

ولهذا فإن المجتمع الذي يختزل جميع الوظائف في الدولة، أو يحصرها في السوق، أو يجعلها تابعةً لسلطة واحدة، يضعف فيه العقل الجمعي مهما بلغت موارده؛ لأن المعرفة تحتاج إلىٰ فضاءات متعددة تتفاعل فيها الخبرات بحرية ومسؤولية.

والشرط الخامس هو القدرة علىٰ التمييز بين الثابت والمتغير. فالجماعات التي تعجز عن هذا التمييز تجعل جميع عناصر ثقافتها مقدسةً، فتفقد القدرة علىٰ التطور. وفي المقابل، فإن الجماعات التي تجعل كل شيء قابلًا للتغيير تفقد هويتها واستقرارها. والعقل الجمعي الناضج لا يلغي الثوابت، لكنه يحددها بدقة، ولا يوسعها حتىٰ تشمل ما هو تاريخي أو مرحلي، كما لا يضيقها حتىٰ يفقد المجتمع معاييره المرجعية.

ومن هنا فإن أعظم وظيفة للعقل الجمعي ليست إنتاج الإجابات، وإنما إنتاج معايير التمييز بين ما ينبغي أن يبقىٰ و ما ينبغي أن يتغير. و هذا ما يجعل العقل أكثر أهميةً من المعرفة الجزئية؛ لأن المعرفة تجيب عن الأسئلة، بينما يحدد العقل أي الأسئلة تستحق أن تُطرح أصلًا.

والشرط السادس هو التواضع الحضاري. وليس المقصود به ضعف الثقة بالنفس، وإنما إدراك أن أي حضارة، وأي جماعة، وأي مدر سة فكرية، مهما بلغت من النضج، تظل قا صرة عن الإحاطة الكاملة بالواقع. وهذا الإدراك هو الذي يفتح باب التعلم من الآخرين، والاستفادة من التجارب المختلفة، وتصحيح المسار عند الحاجة. أما الشعور بالاكتفاء الحضاري، فهو بداية الانغلاق، مهما كانت قوة الجماعة.

وقد أظهرت مقارنة الحضارات أن لحظات الازدهار الكبرىٰ ارتبطت غالبًا بانفتاح واسع علىٰ الثقافات الأخرىٰ، وترجمة العلوم، واستقبال الأفكار، ثم إعادة بنائها داخل النسق

الحضـــاري الخاص. أما لحظات الانحدار، فكثيرًا ما ارتبطت بتحول الهوية إلىٰ جدار يمنع التعلم، أو بتحول الماضي إلىٰ بديل من المستقبل.

ومن هنا فإن العقل الجمعي الناضـــج لا يخاف من الحوار، لأنه لا يرىٰ في الاختلاف تهديدًا لوجوده، بل فرصـــةً لاختبار نفســـه. كما أنه لا يقلد الآخر تقليدًا أعمىٰ، لأنه يمتلك معيارًا داخليًا يزن به ما يأخذ وما يترك. فهو لا ينغلق، ولا يذوب، بل يتحاور.

والشرط السابع هو التكامل بين العقل الفردي والعقل المؤ سسي والعقل الجمعي. فلا يمكن لأي مستوىٰ من هذه المستويات أن يؤدي وظيفته منفردًا. فالعقل الفردي ينتج المبادرة والإ بداع، والعقل المؤســـســـي ينظم الخبرة ويختبر ها، والعقل الجمعي يمنحها الامتداد التاريخي والاجتماعي. وإذا انفصـــلت هذه المســـتويات، تعطلت الدورة الكاملة للمعرفة. فالإبداع الفردي الذي لا يجد مؤســـســـةً تحتضـــنه يذبل، والمؤســـســـة التي لا تســـمح بالإبداع تتحول إلىٰ بيروقراطية، والجماعة التي لا تستفيد من الاثنين تدخل في حالة تكرار تاريخي.

وهنا تتجلىٰ إحدىٰ النتائج المركزية لهذه الدراسـة، وهي أن العقل ليس كيانًا بسـيطًا، ولا وظيفةً فرديةً معزولة، بل بنية متعددة المســتويات. فالعقل الشــخصــي، والعقل المؤســســي، والعقل الجمعي، ليست عقولًا منفصلة، وإنما مستويات مختلفة لعمل البنية العقلية الإنسانية. وكـل مســـتوىٰ يعوض نقص المســـتوىٰ الآخر، ويمنع انحرافه. فـالفرد يمنع الجمـاعـة من الجمود، والجماعة تمنع الفرد من الوهم، والمؤسسة تمنع الاثنين من الفوضىٰ.

وتختلف هذه الرؤية عن كثير من الدراســـات الســـابقة التي عالجت هذه المســـتويات بوصـــفها موضـــوعات مســـتقلة؛ فعلم النفس اهتم بالعقل الفردي، وعلم الاجتماع بالوعي الجمعي، والإدارة بالمؤســـســـة، والعلوم الســـياســـية بالدولة، دون أن تُبنىٰ نظرية واحدة تفســـر العلاقة البنيوية بينها. أما هذه الدراســة، فإنها ترىٰ أن هذه المســتويات تشــكل منظومة واحدة، وأن فهم العقل لا يكتمل إلا بفهم انتقاله من الذات إلىٰ المؤسسة إلىٰ المجتمع، ثم عودته مرة أخرىٰ إلىٰ الفرد في دورة لا تنتهي.

إن العقل الجمعي، بهذا المعنىٰ، ليس نهاية تطور العقل، بل مرحلة من مراحله. وهو لا يكتمل إلا إذا ظل مفتوحًا علىٰ التصحيح، لأن المجتمع الذي يتوقف عن مراجعة نفسه يبدأ في فقدان عقله، حتىٰ لو ازداد علمًا وتقنيةً وقوةً. فالتقدم لا يقاس بما تملكه الجماعة من معلومات، بل بما تمتلكه من قدرة علىٰ مراجعة المعلومات التي تملكها.

وهنا نصل إلىٰ النتيجة الفلسفية الكبرىٰ لهذا الفصل. فالعقل الفردي ليس نقيض العقل الجمعي، كما أن العقل الجمعي ليس إلغاءً للعقل الفردي. إنهما مستويان متكاملان في بنية واحدة. يبدأ العقل فرديًا لأنه لا يوجد إدراك بلا ذات، ويتحول مؤسسيًا لأن الواقع أعقد من أن يحيط به فرد، ويغدو جمعيًا لأن الحضارة لا تقوم علىٰ الأفراد المنعزلين، بل علىٰ الذاكرة واللغة والمؤسسات والمعايير المشتركة. ثم يعود مرةً أخرىٰ إلىٰ الفرد، الذي يتلقىٰ هذا التراث، ويعيد نقده، ويضيف إليه، فتستأنف الدورة من جديد.

وبذلك فإن الإنسان لا يعيش داخل عقل واحد، بل داخل شبكة عقلية متكاملة، تتوزع بين الذات والجماعة والمؤسسة والتاريخ. وكل خلل في أحد هذه المستويات ينعكس علىٰ المستويات الأخرىٰ. فإذا ضعف العقل الفردي، ضعفت المبادرة. وإذا ضعفت المؤسسة، اختل التنظيم. وإذا ضعف العقل الجمعي، فقدت الحضارة قدرتها علىٰ التعلم. ومن هنا فإن بناء العقل الإنساني لا يكون بإصلاح مستوىٰ واحد، بل بإعادة التوازن بين هذه المستويات جميعًا.

إن هذه النتيجة تمثل انتقالًا من التصورات التقليدية التي حصرت العقل في الفرد، ومن التصورات الاجتماعية التي أذابته في الجماعة، إلىٰ تصور تركيبي يرىٰ العقل بنيةً متعددة الطبقات، تتفاعل فيها الذات، والمؤسسة، والثقافة، واللغة، والذاكرة، والقيم، والتاريخ، من غير أن يبتلع أحدها الآخر. وبهذا يصبح العقل الإنساني مشروعًا مفتوحًا، لا حالةً مكتملة، ومسارًا من المراجعة المستمرة، لا منظومةً مغلقة من اليقين.

وبهذا يكتمل الفصل العاشر، ليشكل نقطة تحول رئيسة في النظرية العامة للعقل، حيث انتقل البحث من دراسة العقل بوصفه قدرةً فردية، إلىٰ الكشف عن أبعاده الاجتماعية والمؤسسية والحضارية، تمهيدًا للانتقال إلىٰ المرحلة التالية من الكتاب، التي ستتناول كيف تتحول هذه البنية العقلية المتعددة إلىٰ أنماط مختلفة من إنتاج المعرفة والحضارة والقرار، ضمن الإطار الكلي للنظرية العامة للعقل.

الفصل الحادي عشر
هل العقل مبدأ أول أم ظاهرة ناشئة؟

يُعدّ السؤال عن أصل العقل أحد أكثر الأسئلة تعقيدًا في الفلسفة؛ لأنه لا يبحث في كيفية عمل العقل، ولا في حدود معرفته، وإنما في موقعه داخل بنية الوجود نفسها. فهل العقل حقيقة أولىٰ تسبق العالم، بحيث يكون الوجود تجليًا لنظام عقلي سابق عليه؟ أم أن العقل ليس سوىٰ نتيجة متأخرة لمسار طويل من تطور المادة والحياة والتعقيد؟ إن هذا السؤال لا يحدد فقط تفسير العقل، بل يعيد رسم العلاقة بين الوجود والمعرفة، وبين الإنسان والكون، وبين الحقيقة وآلية الوصول إليها.

وقد اتخذت الفلسفة عبر تاريخها موقفين كبيرين يكادان يحكمان معظم التصورات اللاحقة. الأول يرىٰ أن العقل أصل الوجود أو أحد مبادئه المؤسسة، والثاني يرىٰ أن العقل ظاهرة ناشئة داخل الكون، لا سابقة عليه. وبين هذين الموقفين تفرعت اتجاهات كثيرة، لكنها ظلت تتحرك داخل هذا الاستقطاب الأساسي، حتىٰ وإن غيّرت مفرداته أو وسعت مجالاته.

يمتد التصور الأول إلىٰ جذور عميقة في الفكر اليوناني، حيث لم يكن العقل مجرد قدرة إنسانية، بل مبدأ كونيًا ينظم الموجودات. فقد ظهر مفهوم «اللوغوس» بوصفه قانونًا يحكم انتظام العالم، لا مجرد أداة يستعملها الإنسان لفهمه. ثم تطورت هذه الفكرة في الفلسفات المثالية حتىٰ أصبح العقل سابقًا علىٰ المادة، أو أصبحت المادة تجليًا لنظام عقلي أسبق منها. وفي هذا السياق لم يكن العقل حادثة داخل الكون، بل كان الكون نفسه معقولًا لأنه صادر عن عقل أو قائم علىٰ بنية عقلية.

ويملك هذا التصور قوة تفسيرية لا يمكن إنكارها؛ لأنه يقدم تفسيرًا لسبب قابلية العالم للفهم. فإذا كان الواقع منظمًا وفق بنية عقلية، فإن نجاح العقل في اكتشاف القوانين لا يكون

أمرًا عجيبًا، بل نتيجة طبيعية لوحدة الأصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف. وهنا لا تصبح الرياضيات مجرد لغة ابتكرها الإنسان، بل تعبيرًا عن انتظام عميق سابق علىٰ الإنسان نفسه. ولا يكون المنطق اختراعًا ذهنيًا، بل اكتشافًا لعلاقات قائمة في صميم الوجود.

غير أن هذا التصور يواجه سؤالًا حاسمًا: إذا كان العقل أصلًا أول، فكيف يمكن البرهنة علىٰ ذلك دون الوقوع في الدور؟ فالعقل هنا يستخدم نفسه لإثبات أسبقيته، ويستند إلىٰ أدواته الخاصة لتقرير أنه سابق علىٰ كل شيء. ولذلك ظلت كثير من التصورات المثالية تعتمد، في النهاية، علىٰ افتراض ميتافيزيقي أكثر من اعتمادها علىٰ برهان يمكن اختباره.

أما الاتجاه الثاني فقد انطلق من نقطة معاكسة تمامًا، إذ رأىٰ أن الكون سابق علىٰ العقل، وأن المادة سبقت الحياة، والحياة سبقت الجهاز العصبي، والجهاز العصبي سبق الوعي، ومن ثم فإن العقل ليس إلا الحلقة الأخيرة في سلسلة طويلة من التطور. ولم يعد السؤال: كيف نشأ العالم من العقل؟ بل: كيف نشأ العقل من العالم؟

وقد اكتسب هذا الاتجاه قوة استثنائية مع تطور علوم الأحياء، ونظرية التطور، وعلوم الأعصاب، والفيزياء الكونية، حتىٰ أصبح كثير من الباحثين يتعاملون مع العقل بوصفه وظيفة بيولوجية متقدمة ظهرت حين بلغت الأنظمة الحية درجة معينة من التعقيد. ووفق هذا التصور لا توجد ضرورة لافتراض عقل سابق علىٰ الكون، لأن الكون يمتلك، من خلال قوانينه الطبيعية، القدرة علىٰ إنتاج مستويات متزايدة من التنظيم، كان العقل أحد نتائجها.

غير أن هذا التصور، علىٰ الرغم من نجاحه في تفسير كثير من الآليات، لا يجيب عن جميع الأسئلة. فهو يفسر كيف تطورت البنىٰ العصبية، لكنه لا يفسر بصورة كافية كيف ظهرت القدرة علىٰ إنتاج المفاهيم المجردة، ولا كيف أمكن الانتقال من النشاط الفيزيائي إلىٰ المعنىٰ، ولا لماذا أصبح الكون قادرًا علىٰ إنتاج كائن يستطيع أن يفهم القوانين التي أنتجته. إن تفسير الآلية لا يساوي تفسير الإمكان، كما أن وصف المسار التاريخي لا يغني عن تفسير الشرط الأنطولوجي الذي جعله ممكنًا.

وقد ظهر في العقود الأخيرة اتجاه ثالث يحاول تجاوز هذا الاستقطاب، مستفيدًا من نظريات التعقيد والأنظمة المركبة والظهور. فلم يعد العقل يُنظر إليه باعتباره أصلًا ميتافيزيقيًا سابقًا علىٰ العالم، ولا باعتباره مجرد إفراز ميكانيكي للمادة، وإنما بوصفه خاصية ناشئة تظهر عندما تبلغ المنظومات درجة معينة من التنظيم الداخلي. وفي هذا التصور لا تُختزل الخصائص العليا في مجموع عناصرها، بل تظهر كيفيات جديدة لا يمكن استنتاجها مباشرة من دراسة الأجزاء منفردة.

ومع أن هذا الاتجاه قدم أدوات تفسيرية بالغة الأهمية، فإنه بقي في الغالب حبيس التفسير الوصفي. فهو يقرر أن العقل يظهر عند مستوىٰ معين من التعقيد، لكنه لا يبين لماذا يصبح التعقيد منتجًا للوعي والمعنىٰ بدل أن يبقىٰ مجرد تعقيد فيزيائي. إن الانتقال من الكم إلىٰ الكيف، ومن المادة إلىٰ الإدراك، ومن التنظيم إلىٰ المعنىٰ، ما يزال يمثل إحدىٰ أعقد القضايا الفلسفية والعلمية. ولهذا فإن مفهوم الظهور، علىٰ أهميته، لا يجوز أن يتحول إلىٰ كلمة تفسر كل شيء، لأن تفسير الظاهرة بكونها «ظهرت» لا يجيب عن السؤال المتعلق بسبب إمكان ظهورها أصلًا.

وهنا تبرز الحاجة إلىٰ إعادة بناء السؤال من جذوره. فربما يكون الخطأ الأول في النقاش كله هو افتراض أن البديلين الوحيدين هما: عقل سابق علىٰ الكون، أو عقل ناتج عن الكون. وهذا الافتراض يخفي تصورًا خطيًا للعلاقة بين الأصل والنتيجة، بينما قد تكون العلاقة أكثر تركيبًا من ذلك بكثير. فقد يكون العقل، من حيث وجوده الإنساني، ظاهرة ناشئة داخل التاريخ الكوني، لكنه، من حيث قابليته لإدراك النظام، يكشف عن بنية عقلية كامنة في الوجود نفسه. وعندئذ لا يكون العقل أصلًا منفصلًا عن العالم، ولا مجرد أثر عارض فيه، بل يصبح لحظةً يبلغ فيها الكون درجة من التنظيم تسمح له بأن يعكس ذاته داخل الوعي.

إن الرؤية التي يتبناها هذا الكتاب تنطلق من ضرورة التمييز بين «العقل بوصفه كيانًا» و«العقل بوصفه بنية». فإذا أُخذ العقل بوصفه كيانًا إنسانيًا، فإنه يظهر بلا شك داخل مسار

الوجود الطبيعي، ويتشكل عبر التاريخ البيولوجي والثقافي. أما إذا أُخذ بوصفه بنيةً للمعقولية، فإن السؤال يتغير جذريًا؛ لأن قابلية الكون للفهم لا تبدأ مع الإنسان، بل تسبقه. فالقوانين لم تنشأ حين اكتشفها العقل، والنظام لم يوجد حين وصفته الرياضيات، والعلاقات لم تتكون عندما صاغها المنطق. لقد كان الانتظام سابقًا علىٰ الإدراك، لكن الإدراك كان اللحظة التي أصبح فيها هذا الانتظام واعيًا بذاته.

وهذا التمييز يسمح بالخروج من الثنائية التقليدية التي حكمت معظم الدراسات السابقة. فالعقل الإنساني ليس أزليًا، لكنه ليس حادثًا بالمعنىٰ الذي يجعله طارئًا بلا جذور في بنية الوجود. إنه ظاهرة ناشئة من حيث وجوده التاريخي، وأصل كاشف من حيث وظيفته الأنطولوجية. إنه لا يخلق النظام، لكنه يكشف أن النظام كان ممكنًا قبل ظهوره، ولا يبتكر المعقولية من العدم، بل يمثل أعلىٰ تجلياتها داخل العالم المعروف حتىٰ الآن.

لا يكفي القول إن العقل نتاج التطور البيولوجي ما لم يُبيَّن بدقة ما الذي تطور، وكيف انتقل التنظيم الحي من الاستجابة للمثيرات إلىٰ إنتاج المعنىٰ، ومن حفظ البقاء إلىٰ بناء المفهوم، ومن التكيف مع البيئة إلىٰ القدرة علىٰ مساءلة الوجود نفسه. فالتفسير التطوري يستطيع أن يوضح كيف أصبحت بعض القدرات نافعة للكائن الحي، لكنه لا يحسم وحده كيف تحولت المنفعة إلىٰ معرفة، ولا كيف ظهرت الذات القادرة علىٰ إدراك ذاتها، ولا كيف أصبح الجهاز العصبي ينتج أحكامًا تتجاوز حاجات البقاء المباشر إلىٰ الرياضيات والأخلاق والميتافيزيقا. ولهذا فإن نشوء العقل لا يمكن فهمه بوصفه امتدادًا كميًا بسيطًا للتعقيد العصبي، بل بوصفه انتقالًا نوعيًا يحتاج إلىٰ تحليل أنطولوجي يفسر ظهور مستوىٰ جديد من الوجود.

قدمت الداروينية إطارًا بالغ القوة لفهم تطور الكائنات ووظائفها، وربطت القدرات الذهنية بالانتقاء الطبيعي والتكيف. ووفق هذا الإطار، لم يظهر الإدراك لأنه يحمل غايةً ميتافيزيقية سابقة، بل لأنه أسهم في تحسين فرص البقاء والتكاثر. فالقدرة علىٰ تمييز الخطر، وتوقع حركة الفريسة، وتذكر المكان، والتعاون داخل الجماعة، كلها وظائف يمكن تفسيرها

تطوريًا. غير أن هذا التفسير، مع قوته، يظل أقرب إلىٰ تفسير شروط ظهور القدرة العقلية منه إلىٰ تفسير ماهيتها؛ لأن كون الإدراك نافعًا لا يفسر لماذا أصبح قادرًا علىٰ تمثيل واقع مستقل عنه، ولا لماذا يستطيع تجاوز المصلحة التطورية المباشرة إلىٰ البحث عن الحقيقة حتىٰ حين تكون الحقيقة مؤلمةً أو غير نافعة.

وتبرز هنا مشكلة الثقة في العقل من داخل التفسير التطوري نفسه. فإذا كان العقل قد تشكل أساسًا لخدمة البقاء، فهل يعني ذلك أن أحكامه موجهة إلىٰ الحقيقة، أم إلىٰ إنتاج استجابات نافعة فحسب؟ قد تتقاطع المنفعة مع الحقيقة في مجالات واسعة، لأن الكائن الذي يخطئ دائمًا في تقدير بيئته لا يستطيع البقاء، لكن هذا التقاطع لا يثبت التطابق بينهما. فقد تكون بعض الأوهام مفيدة، وقد تؤدي بعض التصورات غير الدقيقة وظيفةً تكيفيةً ناجحة. ومن ثم فإن الانتخاب الطبيعي يفسر حدًا أدنىٰ من الملاءمة بين الإدراك والعالم، لكنه لا يكفي وحده لتأسيس الصدق المعرفي، ولا لتفسير قدرة العقل علىٰ نقد ميوله التكيفية وتجاوزها.

أما علوم الأعصاب فقد كشفت الارتباط العميق بين العمليات العقلية والبنية الدماغية، وأظهرت أن الذاكرة والانتباه والانفعال واتخاذ القرار تتأثر بنشاط شبكات عصبية محددة. وقد أضعفت هذه الاكتشافات التصورات التي تعاملت مع العقل بوصفه جوهرًا مستقلًا استقلالًا تامًا عن الجسد. غير أن الانتقال من إثبات الارتباط إلىٰ القول بالاختزال يظل قفزةً فلسفيةً لا نتيجةً علميةً مباشرة. فأن ترتبط الخبرة بنشاط عصبي لا يعني أن وصف النشاط العصبي يستنفد معنىٰ الخبرة. ويمكن معرفة المسارات العصبية المصاحبة للألم دون أن يتحول ذلك الوصف إلىٰ الألم كما يُعاش، كما يمكن تحليل نشاط الدماغ أثناء التفكير في العدالة دون أن يصبح هذا النشاط هو معنىٰ العدالة ذاته.

وقد حاولت المادية الاختزالية حل المشكلة بردّ العقل إلىٰ الدماغ، فجعلت الحالات العقلية حالات عصبية لا أكثر. وتتمتع هذه الرؤية بقدر من الاقتصاد التفسيري، لكنها تواجه

صعوبةً في تفسير القصدية والمعنىٰ والوعي الذاتي. فالنبضة العصبية واقعة فيزيائية، أما الفكرة فهي متجهة إلىٰ موضوع؛ يمكن أن تكون فكرةً عن الماضي، أو عن عدد لا وجود ماديًا له، أو عن قيمة ينبغي تحقيقها. ولا يظهر في الوصف الفيزيائي وحده ما يفسر هذه الإحالة إلىٰ شيء آخر. إن المادة تتحرك، لكن المعنىٰ يشير؛ وهذه الإشارية ليست مجرد خاصية مكانية أو كيميائية.

وفي مقابل الاختزال ظهرت النزعات الوظيفية التي عرفت العقل من خلال الوظائف التي يؤديها، لا من خلال المادة التي يتكون منها. فالحالة العقلية، وفق هذا التصور، تحددها علاقتها بالمدخلات والمخرجات وسائر الحالات الداخلية. وقد فتح هذا الاتجاه المجال للتفكير في إمكان تحقق العقل في وسائط غير بيولوجية، لكنه عرّض العقل لخطر التحول إلىٰ بنية حسابية مجردة. فالوظيفة تفسر ما يفعله النظام، لكنها لا تفسر بالضرورة كيف يكون لهذا النظام حضور داخلي أو خبرة ذاتية. ويمكن لنظامين أن يؤديا الوظيفة نفسها، بينما يبقىٰ السؤال مفتوحًا عما إذا كان كلاهما يعي ما يفعل.

أما نظريات النشوء فقد حاولت تجنب الاختزال والثنائية معًا. فالعقل، في هذا التصور، ينشأ من المادة المنظمة، لكنه لا يساوي مجموع عملياتها الجزئية. وكما تظهر السيولة من تفاعل جزيئات لا يملك أي منها خاصية السيولة منفردًا، تظهر الحياة والوعي والعقل من انتظامات لا تحمل عناصرها تلك الخصائص بصورة معزولة. غير أن القياس بين السيولة والعقل يظل محدودًا؛ لأن السيولة قابلة للوصف الكامل من منظور خارجي، بينما يضيف الوعي بعدًا داخليًا لا يمكن تجاوزه. فالعقل ليس خاصيةً سلوكيةً فحسب، بل هو حضور الشيء لذاته، وقدرته علىٰ أن يعرف أنه يعرف.

وتنقسم نظريات الظهور إلىٰ ظهور ضعيف وظهور قوي. فالظهور الضعيف يرىٰ أن الخصائص العليا ناتجة عن تفاعلات معقدة يمكن، من حيث المبدأ، ردها إلىٰ القوانين الأساسية وإن تعذر حسابها عمليًا. أما الظهور القوي فيذهب إلىٰ أن المستوىٰ الجديد يمتلك خصائص وقوانين لا يمكن اشتقاقها بالكامل من المستويات الأدنىٰ. ويبدو العقل أقرب إلىٰ

الظهور القوي إذا أُخذت دلالته الكاملة؛ لأن الانتقال من الإشارة العصبية إلىٰ الدلالة، ومن التفاعل الكيميائي إلىٰ الحكم، لا يبدو مجرد زيادة في التعقيد، بل تأسيسًا لنمط جديد من العلاقة بالوجود.

غير أن القول بالظهور القوي لا ينبغي أن يتحول إلىٰ اسم بديل للجهل. فالمشكلة لا تُحل بمجرد القول إن العقل «انبثق» عندما بلغ الدماغ درجةً معينةً من التعقيد. المطلوب هو تفسير البنية التي تجعل هذا الانبثاق ممكنًا. وهنا تقدم الأنظمة المركبة مدخلًا أعمق؛ لأنها تكشف أن الكل لا ينتج فقط من جمع الأجزاء، بل من نمط العلاقات بينها، ومن حلقات التغذية الراجعة، والتنظيم الذاتي، والقدرة علىٰ حفظ الهوية عبر التغير. فالعقل لا يقوم في الخلايا منفردةً، بل في النظام الذي ينتظم من خلالها، ولا يوجد في عنصر بعينه، بل في العلاقات الديناميكية التي تجعل الكائن قادرًا علىٰ تمثيل العالم وتمثيل ذاته داخله.

وتقترح النظرية المستقلة أن العقل ينشأ حين تبلغ المنظومة ثلاثة مستويات مترابطة: القدرة علىٰ التمييز بين الذات والبيئة، والقدرة علىٰ بناء تمثيلات تتجاوز الحضور المباشر، والقدرة علىٰ مراجعة هذه التمثيلات في ضوء الواقع. ولا يكفي أي مستوىٰ منها منفردًا؛ فالتمييز دون تمثيل يبقىٰ استجابةً حيوية، والتمثيل دون مراجعة قد يبقىٰ محاكاةً آلية، والمراجعة دون ذات مستمرة تفقد مركزها المرجعي. وعند اجتماع هذه المستويات لا يظهر عقل مكتمل دفعةً واحدة، بل تبدأ بنية تتسع تدريجيًا حتىٰ تبلغ اللغة والتجريد والمعيارية.

وبهذا لا يكون العقل إفرازًا عرضيًا للمادة، ولا جوهرًا هبط عليها من خارجها، بل إمكانًا انطولوجيًا تحقق عندما بلغت المادة الحية صورةً من التنظيم قادرةً علىٰ إنتاج الداخل، والمعنىٰ، والانعكاس الذاتي. فالدماغ شرط مادي للعقل، لكنه ليس تفسيره الكامل؛ والتطور طريق تاريخي إلىٰ ظهوره، لكنه لا يستنفد دلالته؛ والتعقيد أرضية لنشوئه، لكنه لا يساوي العقل نفسه. إن العقل نتاج من حيث تحققه، لكنه ليس بلا أصل؛ لأن أصله لا يكمن في عقل كوني مفارق بالضرورة، بل في قابلية الوجود ذاته لأن ينتظم إلىٰ درجة يصبح عندها قادرًا علىٰ المعرفة.

لا يكشف التعقيد عن كثرة العناصر بقدر ما يكشف عن نوع العلاقة التي تربط بينها. فقد تكون المنظومة مؤلفة من عدد هائل من الأجزاء، ومع ذلك تظل بسيطة إذا كانت علاقاتها خطية ومباشرة وقابلة للتوقع، وقد تتكون من عدد أقل من العناصر، لكنها تصبح مركبة حين تنشأ بينها دوائر من التأثير المتبادل، والتغذية الراجعة، والتنظيم الذاتي، والتحول المستمر. ولهذا لا يمكن تفسير العقل بمجرد الإشارة إلىٰ كثافة الخلايا العصبية أو ضخامة الشبكات الدماغية؛ لأن الكثرة لا تنتج وحدها المعنىٰ، كما أن التراكم الكمي لا يضمن الانتقال إلىٰ مستوىٰ كيفي جديد. إن المسألة الحاسمة تكمن في الكيفية التي تنظم بها الأجزاء ذاتها، وفي الكيفية التي يصبح بها الكل قادرًا علىٰ إعادة تشكيل الأجزاء التي تكوَّن منها.

وقد أسهمت نظرية الأنظمة المركبة في تجاوز التصور الميكانيكي الذي يرىٰ الكل مجرد مجموع للأجزاء. ففي التصور الكلاسيكي يكفي تحليل المكونات لمعرفة النظام، وتكفي معرفة القوانين التي تحكم كل جزء لتوقع سلوك الكل. غير أن الأنظمة المركبة كشفت أن العلاقات قد تنتج خصائص لا يحملها أي عنصر منفرد، وأن السلوك الكلي قد يكون غير قابل للاشتقاق المباشر من السلوك الجزئي. فالنظام لا يضاف إلىٰ أجزائه إضافةً خارجية، بل يتولد من انتظامها، ثم يعود فيفرض عليها قيودًا جديدة، ويوجه إمكاناتها، ويمنحها وظائف لم تكن تملكها خارج هذا الانتظام.

وينطبق هذا بوضوح علىٰ العقل. فالخلية العصبية لا تفكر، والنبضة الكهربائية لا تحمل مفهومًا، والمادة الكيميائية لا تعرف أنها موجودة. ومع ذلك فإن انتظام هذه العناصر داخل شبكة حية وديناميكية ينتج قدرة علىٰ التذكر والتوقع والتجريد والحكم. ولا يعني ذلك أن العقل شيء منفصل عن هذه العمليات، كما لا يعني أنه قابل للاختزال فيها. إنه مستوىٰ من التنظيم لا يوجد خارج المادة، لكنه لا يُفهم بلغة المادة الجزئية وحدها. وهذا هو المعنىٰ الأعمق للظهور: ظهور نظام جديد من الخصائص والعلاقات لا يبطل المستويات السابقة، بل يعيد ترتيبها داخل وحدة أعلىٰ.

وقد ركزت الدراسات السابقة علىٰ مفهوم التنظيم الذاتي بوصفه أحد المفاتيح الأساسية لفهم النشـوء. فالمنظومات الحية لا تنتظر دائمًا أمرًا خارجيًا يحدد كل تفاصـيلها، بل تنتج أنماطها من خلال التفاعل الداخلي المستمر. والدماغ لا يعمل كآلة مركزية تتلقىٰ المعلومات ثم تصدر الأوامر وفق برنامج ثابت، بل يعيد تشكيل وصلاته باستمرار، ويعدل استجاباته في ضوء الخبرة، ويكوّن أنماطًا مستقرة داخل تدفق دائم من التغير. غير أن تفسير العقل بالتنظيم الذاتي وحده يبقىٰ ناقصًا؛ لأن كثيرًا من الأنظمة تنظم ذاتها من غير أن تنتج وعيًا أو معنىٰ. ومن ثم فإن التنظيم الذاتي شرط ضروري، لكنه ليس شرطًا كافيًا.

أما التغذية الراجعة فتمنح النظام القدرة علىٰ تعديل نفسه استنادًا إلىٰ نتائج أفعاله. فالكائن لا يستجيب فقط لما يرد إليه من الخارج، بل يقرأ أثر استجابته ويعيد بناء سلوكه. وعندما تبلغ هذه العملية مستوىٰ أكثر تعقيدًا، لا يعود النظام قادرًا علىٰ تصحيح أفعاله فحسب، بل يصبح قادرًا علىٰ مراجعة قواعد التصحيح نفسها. وهنا تبرز خاصية عقلية أساسية: الانعكاسية. فالعقل لا يكتفي بأن يفكر، بل يستطيع أن يفكر في تفكيره، ولا يكتفي بأن يحكم، بل يراجع معايير حكمه. وهذه القدرة لا تمثل تفصيلًا إضافيًا، بل لحظةً نوعيةً يتحول فيها النظام من مجرد التكيف مع البيئة إلىٰ إعادة تشكيل صورته عن العالم وصورته عن ذاته.

وقد حاولت بعض المقاربات السيبرانية تفسير العقل بوصفه نظامًا لمعالجة المعلومات، ورأت أن التغذية الراجعة والضبط والتشفير يمكن أن تقدم نموذجًا عامًا لفهمه. وقد نجحت هذه المقاربات في توضيح جوانب مهمة من الإدراك والقرار، لكنها كثيرًا ما ساوت بين المعلومة والمعنىٰ. فالمعلومة، في صورتها الصورية، تقيس الاختلاف أو الاحتمال، أما المعنىٰ فيتطلب علاقة بين الإشارة وموضوعها، وبين الخبرة وفاعلها، وبين التمثيل والعالم. وليس كل نظام يعالج المعلومات عالمًا بما يعالجه، كما أن النجاح في إنتاج استجابة مناسبة لا يثبت وجود ذات تفهم سبب ملاءمتها.

ويظهر مفهوم السببية النازلة بوصفه محاولة لتفسير الكيفية التي يؤثر بها المستوىٰ العقلي في المستوىٰ المادي الذي نشأ منه. فإذا كان العقل نتيجةً لتنظيم الدماغ، فهل يظل مجرد أثر سلبي له، أم يكتسب قدرةً سببيةً حقيقية؟ إن التجربة الإنسانية تشير إلىٰ أن الأفكار والمعتقدات والقرارات تؤثر في الجسد والسلوك. فالاعتقاد بخطر ما قد يغير نبض القلب، والقرار الواعي قد يعيد تشكيل العادات، والتعلم قد يعدل الوصلات العصبية. غير أن هذا التأثير لا يعني دخول قوة غامضة من خارج الطبيعة، بل يعني أن النظام الكلي يفرض أنماطًا من التنظيم علىٰ عناصره.

وقد رفضت المادية الاختزالية السببية النازلة لأنها رأت أن كل أثر مادي يجب أن يكون له سبب مادي مكتمل. وفي المقابل، لجأت الثنائية إلىٰ افتراض جوهر عقلي مستقل يتدخل في الجسد. أما نظرية الأنظمة المركبة فتتيح تصورًا ثالثًا: العقل لا يدفع الخلايا من خارجها، بل يعمل من خلال تنظيمها. فالقرار لا يلغي القوانين العصبية، لكنه يوجه المسارات التي تعمل تلك القوانين داخلها. وكما أن بنية اللغة لا تنتهك حركة الأصوات، لكنها تمنحها نظامًا ودلالة، فإن البنية العقلية لا تعطل العمليات الفيزيائية، بل ترتبها ضمن غايات وتمثيلات وقواعد.

ومع ذلك فإن القول بالسببية النازلة يحتاج إلىٰ ضبط؛ لأن الكل ليس كائنًا إضافيًا يقف فوق الأجزاء. إن تأثيره يتمثل في القيود التي يفرضها التنظيم. فالخلية العصبية تستطيع، من حيث بنيتها، أن تدخل في مسارات متعددة، لكن موقعها داخل الشبكة يحدد المسار الفعلي. والعقل، بوصفه نظامًا كليًا، لا يضيف طاقة جديدة إلىٰ الدماغ، بل يحدد طريقة توزيعها وتوجيهها. وبهذا تصبح السببية العقلية سببية تنظيمية، لا سببية ميكانيكية مستقلة.

وتختلف هذه الرؤية عن التصورات السابقة لأنها لا تجعل العقل شبحًا في الجسد، ولا ظلًا بلا فاعلية للمادة. إنه مستوىٰ واقعي بقدر ما تكون أنماطه قادرةً علىٰ إحداث فروق فعلية في النظام. فالواقع لا يقتصر علىٰ العناصر الأولية، بل يشمل البنىٰ التي تنظمها، والعلاقات

التي تمنحها وظائفها، والكلّيات التي تعيد تشكيل سلوك أجزائها. وإذا كان العقل لا يوجد من دون الدماغ، فإن الدماغ الإنساني نفسه لا يعمل بالطريقة التي يعمل بها من دون اللغة والتعلم والذاكرة والقيم. وهذا يعني أن العقل الناشئ لا يعود تابعًا لشرطه المادي تبعيةً بسيطة، بل يدخل معه في دائرة تكوين متبادل.

إن الظهور الحقيقي لا ينتج استقلالًا مطلقًا، بل استقلالًا نسبيًا. فالعقل يبقىٰ مشروطًا بالجسد، لكنه يكتسب قدرةً علىٰ إعادة تشكيله؛ ويبقىٰ وليدًا للتاريخ، لكنه يستطيع نقد التاريخ؛ وينشأ داخل اللغة، لكنه يستطيع توسيعها وتغيير مفاهيمها. وهذه القدرة علىٰ الارتداد علىٰ شروط النشوء تمثل إحدىٰ خصائصه الأنطولوجية الأعمق. فالظاهرة الناشئة لا تظل محكومةً بالكامل بالمستوىٰ الذي أنتجها، بل تصبح عاملًا في إعادة بناء ذلك المستوىٰ.

ومن هنا لا يكون التعقيد تفسيرًا نهائيًا للعقل، بل شرطًا لفهم إمكان ظهوره. فالتعقيد يفسر كيف يمكن للكل أن يتجاوز مجموع أجزائه، والتنظيم الذاتي يفسر كيف تنتج المنظومة انتظامها، والتغذية الراجعة تفسر قدرتها علىٰ التكيف، والسببية النازلة تفسر فاعلية المستوىٰ الناشئ. لكن العقل يضيف إلىٰ هذه الخصائص جميعًا عنصرًا آخر هو المعنىٰ؛ إذ لا يكتفي النظام العقلي بأن ينظم ذاته، بل ينظم ذاته علىٰ أساس ما يمثله العالم بالنسبة إليه. وهنا يتحول التعقيد من بنية مادية إلىٰ حضور معرفي، ويتحول الظهور من حدث تنظيمي إلىٰ ولادة مستوىٰ يصبح فيه الوجود قابلًا لأن يُفهم من داخله.

لا يمكن حسم السؤال عما إذا كان العقل يسبق العالم أو يظهر معه قبل التمييز بين العقل بوصفه كيانًا مشخصًا، والعقل بوصفه مبدأً للمعقولية، والعقل بوصفه قدرةً واعيةً علىٰ إدراك النظام. فهذه المستويات كثيرًا ما جُمعت تحت لفظ واحد، مع أنها لا تتطابق في الدلالة ولا في المرتبة الأنطولوجية. فإذا كان المقصود بالعقل الذات الواعية القادرة علىٰ التفكير والتجريد وإصدار الأحكام، فإن القول بأسبقيتها علىٰ العالم يقتضي افتراض وجود عقل مفارق، سابق علىٰ المادة والزمن والتاريخ. أما إذا كان المقصود بالعقل قابلية الوجود للانتظام والفهم، فإن

الأسبقية هنا لا تعني وجود ذات عاقلة قبل الكون، بل تعني أن العالم لم يكن فوضىٰ مطلقة، وأن بنيته كانت قابلة لأن تُكتشف قبل أن يظهر الكائن القادر علىٰ اكتشافها.

وقد ربطت المثالية المطلقة بين العقل والوجود ربطًا جعل العالم لحظةً في تطور الروح أو العقل الكلي، كما في بعض الصيغ الهيغلية. وفي هذا التصور لا يكون العقل نتيجةً للعالم، بل يكون العالم مسارًا يتعرف فيه العقل إلىٰ ذاته. وتتميز هذه الرؤية بقدرتها علىٰ تفسير وحدة الواقع والمعرفة، لكنها تحمل خطر امتصاص الموجودات داخل حركة مفهوم شامل، بحيث لا يبقىٰ للواقع استقلال حقيقي عن العقل الذي يفسره. كما أنها تجعل التاريخ متجهًا إلىٰ غاية عقلية سابقة، وهو افتراض يصعب البرهنة عليه من داخل الوقائع نفسها.

وفي المقابل، رأت المادية أن العالم سابق علىٰ العقل، وأن العقل لم يظهر إلا حين أنتجت المادة الحية بنىٰ عصبية قادرةً علىٰ الإدراك. وتستند هذه الرؤية إلىٰ سجل تطوري وكوسمولوجي قوي؛ إذ إن الكون وُجد قبل الإنسان بزمن هائل، والحياة سبقت الوعي الإنساني، والدماغ شرط لازم لظهور التفكير كما نعرفه. غير أن هذه الأسبقية الزمنية لا تحسم الأسبقية الأنطولوجية. فكون العقل الإنساني ظهر متأخرًا لا يعني أن المعقولية ظهرت معه، كما أن ظهور العالم الذي يكتشف القانون لا يعني أن القانون لم يكن فاعلًا قبل اكتشافه.

إن السؤال الحقيقي لا يتعلق بمن سبق زمنيًا فقط، بل بما يجعل العلاقة بين العقل والعالم ممكنة. فإذا كان العقل غريبًا تمامًا عن الوجود، فكيف يستطيع أن يفهمه؟ وإذا كان مجرد انعكاس سلبي له، فكيف يستطيع أن يصوغ مفاهيم كلية، وأن يكتشف ما لا تمنحه التجربة مباشرة، وأن ينتقد الصور الأولىٰ التي كوّنها عن العالم؟ لا يكفي القول إن العقل تطور في بيئة محددة، لأن التكيف يفسر قدرته علىٰ النجاة أكثر مما يفسر قدرته علىٰ إدراك بنىٰ بعيدة عن الخبرة المباشرة، مثل الرياضيات المجردة أو قوانين الكون الدقيقة.

ومن هنا تبرز ضرورة الفصل بين أسبقية العقل وأسبقية المعقولية. فالعقل الإنساني لا يسبق العالم من حيث وجوده التاريخي، لكنه يظهر داخل عالم كان منظمًا قبل ظهوره.

والمعقولية ليست عقلًا كامنًا بالمعنىٰ الشخصي، ولا وعيًا موزعًا في المادة، وإنما هي قابلية الموجود لأن ينتظم في علاقات يمكن للعقل أن يعيد بناءها. إن الجاذبية لم تنتظر نيوتن كي تعمل، والبنية الذرية لم تنتظر الفيزياء الحديثة كي توجد، والانتظام الرياضي لم يبدأ حين صيغت المعادلات. لكن هذه القوانين والعلاقات لم تكن واعيةً بذاتها؛ لقد أصبحت موضوعًا للوعي حين ظهر العقل.

وهذا يعني أن العقل لا يخلق المعقولية، بل يحققها علىٰ مستوىٰ الوعي. فالوجود يحمل نظامه بالفعل، والعقل يحول هذا النظام إلىٰ معرفة. وبين الأمرين فرق دقيق: النظام قائم قبل الإدراك، لكن الحقيقة بوصفها انكشافًا تحتاج إلىٰ علاقة بين ما هو موجود ومن يدركه. ومن ثم فإن العقل متأخر عن العالم من حيث التحقق، لكنه متصل بجذره من حيث البنية. إنه ليس شيئًا أُلصق بالكون من خارجه، ولا حادثًا عديم الصلة بما سبقه، بل إمكان نما داخل الوجود حتىٰ بلغ لحظة الإدراك الذاتي.

وتختلف هذه الرؤية عن القول الشائع إن الكون صار واعيًا بذاته من خلال الإنسان، إذا أُخذ هذا القول علىٰ سبيل المجاز المطلق؛ لأن الكون لا يملك ذاتًا واحدةً يمكن أن تنسب إليها المعرفة. غير أن العبارة تحمل معنىٰ فلسفيًا مشروعًا إذا فُهمت علىٰ أن الوجود أنتج، في بعض مواضعه، بنىٰ قادرةً علىٰ تمثيله وفهمه. وهنا يصبح العقل لحظةً انعكاسيةً في التاريخ الكوني، لا روحًا شاملةً تسيطر علىٰ الأشياء، ولا عرضًا تافهًا بلا دلالة.

كما تختلف هذه الرؤية عن النظريات التي ترد العقل إلىٰ التعقيد وحده. فليس كل تعقيد منتجًا للعقل، ولا كل تنظيم مولدًا للوعي. إن التعقيد يفتح الإمكان، لكنه لا يفسر وحده انتقال النظام إلىٰ المعنىٰ. ولذلك لا بد من إضافة عنصر القابلية للتمثيل: العقل يظهر حين لا تعود المنظومة تستجيب للعالم فقط، بل تبني صورةً عنه، وتضع ذاتها داخل هذه الصورة، وتراجعها في ضوء ما يصيبها من نجاح أو خطأ. وعند هذه النقطة يصبح النظام قادرًا علىٰ التعامل مع غير الحاضر، ومع الممكن، ومع الواجب، لا مع الواقع المباشر وحده.

وتقوم النظرية المستقلة هنا علىٰ أن العقل ليس مبدأً أولًا من حيث الكيان، لكنه ليس ظاهرةً طارئةً من حيث الإمكان. فهو ناشئ تاريخيًا، مؤصل أنطولوجيًا. ناشئ لأنه لم يوجد في صورته الإنسانية منذ بداية الكون، ومؤصل لأن شروط إمكانه متجذرة في قابلية الوجود للانتظام، وفي قدرة الحياة علىٰ التنظيم الذاتي، وفي إمكان ظهور التمثيل والانعكاس. ولا تعني هذه الجذور أن العقل كان موجودًا بالفعل داخل المادة الأولىٰ، بل تعني أن ظهوره لم يكن قطيعةً مطلقةً مع بنية العالم.

وبهذا لا يسبق العقل العالم بوصفه ذاتًا مفكرةً، ولا يظهر معه منذ اللحظة الأولىٰ بوصفه وعيًا حاضرًا، بل ينشأ منه حين تبلغ المعقولية درجةً من التنظيم تسمح لها بأن تتحول إلىٰ إدراك. فالعالم يسبق العقل زمنيًا، والعقل يكشف في العالم ما كان سابقًا عليه بنيويًا. وهذه العلاقة المزدوجة تمنع الانزلاق إلىٰ المثالية التي تجعل العالم أثرًا للعقل، كما تمنع الاختزال الذي يجعل العقل أثرًا بلا أصالة. إن العقل ابن العالم، لكنه ليس نسخةً صامتةً عنه؛ إنه المستوىٰ الذي يصبح فيه الوجود قادرًا علىٰ أن يُعرف، وأن يُسأل، وأن يُعاد تفسيره.

الفصل الثاني عشر
نحو نظرية أنطولوجية للعقل

لم يكن البحث في أنطولوجيا العقل، عبر التاريخ الفلسفي، بحثًا عن تعريفٍ للعقل بقدر ما كان بحثًا عن موقعه داخل الوجود. ولهذا جاءت أغلب النظريات أسيرةً للسؤال: ما هو العقل؟ بينما بقي السؤال الأعمق مؤجلًا، وهو: كيف يوجد العقل؟ وما نمط وجوده؟ وما علاقته بالبنية الكلية للواقع؟ إن الفرق بين السؤالين ليس فرقًا في الصياغة، بل هو فرق في المنهج والنتائج؛ لأن تعريف الشيء لا يكشف بالضرورة عن كيفية وجوده، كما أن وصف وظائفه لا يفسر نمط حضوره في العالم.

ولهذا السبب انقسمت الدراسات السابقة إلىٰ اتجاهات متباعدة، رغم أنها كانت تتناول الموضوع نفسه. فقد نظرت الميتافيزيقا الكلاسيكية إلىٰ العقل بوصفه جوهرًا، بينما تعاملت النزعات الطبيعية معه بوصفه وظيفةً عصبية، ورأت البنيوية أنه نتاجٌ لشبكات اللغة والثقافة، واعتبرته الفلسفات الظاهراتية فعلًا قصديًا، في حين وصفته علوم الإدراك الحديثة بأنه نظام لمعالجة المعلومات. وكل واحدة من هذه المقاربات استطاعت أن تضيء جانبًا من الظاهرة العقلية، لكنها دفعت ثمن ذلك بإغفال جوانب أخرىٰ لا تقل أهمية. ولم يكن الخطأ في ما أثبتته، وإنما في ما استبعدته؛ إذ تحولت الرؤية الجزئية إلىٰ تفسير كلي، وأصبح البعد الواحد بديلًا عن البنية المركبة.

إن النظرية التي يسعىٰ هذا الكتاب إلىٰ تأسيسها لا تبدأ من رفض هذه التصورات، وإنما من إعادة ترتيبها داخل إطار أنطولوجي أوسع. فالعقل ليس جوهرًا بسيطًا بالمعنىٰ الذي يجعل له وجودًا مستقلًا عن شروط تحققه، لكنه في الوقت نفسه ليس وظيفةً عابرةً يمكن ردها بالكامل إلىٰ العمليات البيولوجية. والفرق بين هذين التصورين ليس مجرد فرق في اللغة، بل

هو اختلاف في فهم الوجود نفسه. فالجوهر، في معناه التقليدي، مكتفٍ بذاته، قائم بنفسه، بينما الوظيفة لا وجود لها إلا بوصفها أثرًا لشيء آخر. وإذا أُجبر العقل علىٰ الاختيار بين هذين النموذجين، فإنه يفقد في الحالتين أحد أبعاده الأساسية؛ إذ يصبح، في الأولىٰ، مفارقًا للعالم، وفي الثانية، ذائبًا فيه.

ويعود هذا المأزق إلىٰ افتراض فلسفي قديم، وهو أن الموجود لا بد أن يكون إما شيئًا قائمًا بذاته، وإما خاصيةً لشيء آخر. غير أن تطور فلسفة الأنظمة المركبة، ونظريات الظهور، والعلوم الإدراكية، كشف أن هناك مستوىٰ ثالثًا من الوجود لا يمكن فهمه وفق هذا التقابل الثنائي. فهذا المستوىٰ لا يكون جوهرًا منفصلًا، ولا عرضًا تابعًا، بل يكون بنيةً تنظيمية تمتلك من الواقعية بقدر ما تمتلك من القدرة علىٰ إنتاج أنماط جديدة من العلاقات والخصائص. وهنا يصبح العقل أقرب إلىٰ البنية منه إلىٰ الجوهر، وأقرب إلىٰ التنظيم منه إلىٰ المادة، وأقرب إلىٰ النمط التوليدي منه إلىٰ الوظيفة المنفردة.

غير أن وصف العقل بالبنية لا يكفي وحده، لأن كثيرًا من البنىٰ تكون ساكنةً أو مغلقةً أو جامدة. أما العقل، كما تكشف خبرته الداخلية وتاريخه، فلا يكتفي بأن يكون منظمًا، بل ينظم، ولا يكتفي بأن يكون متكونًا، بل يكوّن. ومن هنا فإن المفهوم المركزي الذي تقترحه هذه النظرية هو أن العقل **بنية وجودية توليدية** .وليس المقصود بالتوليد هنا مجرد إنتاج أفكار جديدة، وإنما القدرة المستمرة علىٰ إنشاء مستويات جديدة من الفهم، وإعادة تنظيم الخبرة، وإعادة بناء العلاقة بين الذات والعالم. فالعقل لا يتحرك داخل عالم ثابت، بل يشارك في تحويل العالم الذي يدركه إلىٰ عالم ذي معنىٰ.

وتختلف البنية التوليدية عن البنية الوصفية في أن الثانية تصف العلاقات القائمة، بينما تنتج الأولىٰ علاقات لم تكن موجودة في صورتها السابقة. فاللغة، مثلًا، ليست مستودعًا للكلمات، بل نظامًا يولد عددًا لا نهائيًا من الجمل انطلاقًا من قواعد محدودة. وكذلك العقل؛ فهو لا يخزن المعاني فحسب، بل يولد إمكانات جديدة للفهم، ويعيد تشكيل المفاهيم

القديمة، ويبتكر صورًا لم تكن حاضرةً في التجربة المباشرة. ولهذا لا يجوز النظر إليه بوصفه وعاءً للمعرفة، بل بوصفه المبدأ الذي يجعل المعرفة قابلةً للنمو الذاتي.

إن التوليد ليس حركةً داخل العقل وحده، بل يمتد إلىٰ الواقع الإنساني كله. فكل مفهوم جديد يعيد تنظيم الخبرة، وكل اكتشاف علمي يعيد تشكيل صورة العالم، وكل تحول أخلاقي يغير بنية الفعل الإنساني. وهذا يعني أن العقل لا ينعكس علىٰ الواقع انعكاس المرآة، بل يتفاعل معه تفاعلًا يعيد بناء الطرفين معًا. فالإنسان لا يخرج من عملية المعرفة كما دخلها؛ لأنه يتغير بما يعرف، كما تتغير صورة العالم لديه بفعل هذا التغير. وهنا تتجاوز العلاقة بين العقل والوجود نموذج المطابقة الساكنة، لتصبح علاقة إنتاج متبادل.

وقد ظلت كثير من النظريات المعرفية أسيرةً لتصور أحادي الاتجاه؛ فإما أن يكون الواقع هو الذي يصنع العقل بالكامل، كما في بعض النزعات الطبيعية والاجتماعية، وإما أن يكون العقل هو الذي يفرض بنيته علىٰ الواقع، كما في بعض المثالية والترانسندنتالية. غير أن كلا الاتجاهين ينطلق من تصور سببي خطي، يجعل أحد الطرفين أصلًا والآخر نتيجة. أما الرؤية التي تتبلور هنا فتقوم علىٰ أن العلاقة بين العقل والعالم علاقة دائرية توليدية. فالواقع يمنح العقل مادته الأولىٰ، والعقل يعيد بناء الواقع في صورة مفاهيم، وهذه المفاهيم تعود فتغير الفعل الإنساني، والفعل يعيد تشكيل الواقع، ثم يبدأ العقل من جديد في إعادة تفسير ما أسهم هو نفسه في تغييره.

وليس المقصود بالدائرية هنا الدور المنطقي الممنوع، بل الدائرية البنيوية التي يصبح فيها كل مستوىٰ شرطًا لتطور المستوىٰ الآخر. فاللغة تشكل العقل، لكن العقل يعيد تشكيل اللغة. والثقافة تنتج أنماط التفكير، لكن التفكير ينتج ثقافات جديدة. والمؤسسات تصوغ الوعي، لكن الوعي يعيد بناء المؤسسات. وهكذا لا يعود العقل متلقيًا سلبيًا للعالم، ولا سيدًا مطلقًا عليه، بل يصبح أحد مكونات الدينامية الوجودية التي يتولد فيها النظام من التفاعل المستمر بين عناصره.

وهذا الفهم يفسر كذلك لماذا لا يكون العقل معطًى ثابتًا، ولماذا لا يجوز في الوقت نفسه اعتباره بناءً اجتماعيًا خالصًا. فهو يتكون تاريخيًا، لكنه لا يذوب في التاريخ؛ ويتأثر بالثقافة، لكنه يستطيع نقدها؛ وينشأ داخل اللغة، لكنه يعيد إنتاجها؛ ويتشكل عبر الخبرة، لكنه يحول الخبرة نفسها إلىٰ مصدر لظهور معانٍ لم تكن كامنة فيها بصورة مباشرة. ولذلك فإن ثبات العقل لا يكمن في محتوياته، بل في بنيته التوليدية، وفي قدرته المستمرة علىٰ تجاوز ما أنتجه دون أن يفقد هويته.

ومن هنا فإن أنطولوجيا العقل لا تُبنىٰ علىٰ البحث عن مادة العقل، ولا عن مكانه في الدماغ، ولا عن قائمة وظائفه، وإنما علىٰ فهم نمط وجوده بوصفه بنيةً توليديةً تتكون وتكوّن في آن واحد. وهذه الثنائية ليست تناقضًا، بل هي سر فاعليته؛ لأنه لو كان متكونًا فقط لكان أثرًا خالصًا، ولو كان مكوِّنًا فقط لكان مبدأً مفارقًا للعالم. أما كونه يتكون ويكوّن في الوقت نفسه، فهو الذي يمنحه موقعه الفريد داخل الوجود، ويجعله الحلقة التي يلتقي فيها النظام الكوني بتاريخ الإنسان، وتلتقي فيها المادة بالمعنىٰ، ويلتقي فيها الواقع بالإمكان.

لا تقوم العلاقة بين العقل والعالم علىٰ مجاورةٍ خارجية بين ذاتٍ مكتملة وموضوعٍ مكتمل، يلتقيان بعد أن يكون كلٌّ منهما قد استنفد شروط وجوده في استقلال عن الآخر، بل تقوم علىٰ تداخلٍ بنيوي يتكوّن داخله العقل بقدر ما ينفتح علىٰ العالم، ويتحوّل العالم الإنساني بقدر ما يُعاد إدراكه وتأويله وصياغته في أنظمة من المعنىٰ. فالعقل لا يدخل إلىٰ واقعٍ محايد دخول أداة قياس إلىٰ موضوع جاهز، كما أن العالم لا يطبع نفسه في الوعي طبعًا آليًا، بل تنشأ المعرفة من علاقة توليدية يشترك فيها ما هو معطىٰ مع ما هو مبني، وما هو واقعي مع ما هو مفهومي، وما يفرضه الوجود مع ما ينتجه العقل من صور وقواعد وتأويلات.

وقد حاولت النزعة التجريبية تفسير المعرفة من جهة العالم، فجعلت العقل في بدايته صفحةً تستقبل الانطباعات، ثم تؤلف بينها وفق قوانين التداعي. وكانت قوة هذا الاتجاه في تأكيده أن العقل لا يعمل في فراغ، وأن الخبرة شرط لازم لكل معرفة بالموجود. غير أن تحويل

العقل إلىٰ مستقبل سلبي جعل من الصعب تفسير الكيفية التي تتولد بها الكليات من الجزئيات، أو الضرورة من الوقائع المتغيرة، أو القواعد من تدفق الإحساس. فالخبرة تقدم التنوع، لكنها لا تفسر وحدها الوحدة التي ينتظم فيها؛ وتمنح الوقائع، لكنها لا تنتج بذاتها المعايير التي يُحكم بها علىٰ الوقائع.

وفي الاتجاه المقابل، منحت الفلسفة العقلانية والاتجاهات المثالية العقل دورًا تأسيسيًا، ورأت أن المعرفة لا تصبح ممكنة إلا لأن الذهن يحمل مبادئ تنظّم ما يرد إليه. وقد بلغ هذا التصور ذروته في الفلسفة النقدية، حيث لم يعد العقل مرآةً للعالم، بل شرطًا لإمكان ظهوره بوصفه موضوعًا للخبرة. غير أن هذا الإنجاز، علىٰ عمقه، أبقىٰ العلاقة محكومةً بثنائيةٍ دقيقة بين الشيء كما يظهر داخل شروط العقل والشيء كما يكون في ذاته، كما جعل الأطر القبلية للعقل أكثر ثباتًا مما يسمح به التاريخ الفعلي لتطور المفاهيم واللغات وصور المعرفة.

أما الظاهراتية فقد نقلت المسألة من تقابل الذات والموضوع إلىٰ القصدية، أي إلىٰ كون الوعي وعيًا بشيء دائمًا. وقدمت بذلك تصورًا أكثر دينامية للعلاقة؛ لأن الموضوع لا يظهر خارج فعل القصد، والوعي لا يوجد بوصفه فراغًا مستقلًا عن موضوعاته. غير أن التركيز علىٰ بنية الحضور في الوعي لم يكن كافيًا لتفسير الكيفية التي تتدخل بها اللغة والجسد والتاريخ والمؤسسات في بناء هذا الحضور. كما أن الانتقال من وصف انكشاف العالم للوعي إلىٰ تفسير تشكّل العقل نفسه ظل محتاجًا إلىٰ أساس أنطولوجي أوسع.

وقد دفعت البنيوية وما بعدها في اتجاه معاكس، حين بينت أن الذات لا تصنع المعنىٰ من نقطةٍ خالصة مستقلة، بل تتشكل داخل أنظمة لغوية وثقافية ورمزية تسبقها. وقد كان لهذا التحول أثر بالغ في نقد أوهام الذات المتعالية، لكنه أفضىٰ أحيانًا إلىٰ إذابة العقل في البنىٰ التي تشكله، حتىٰ صار الإنسان موضعًا لفعل اللغة والخطاب والسلطة أكثر من كونه قادرًا علىٰ مراجعتها وإعادة بنائها. فإذا كانت البنية تنتج العقل إنتاجًا كاملًا، فمن أين تنشأ القدرة علىٰ نقد البنية؟ وإذا كان الخطاب يحدد حدود الممكن، فكيف يظهر خطاب جديد يغير تلك الحدود؟

إن نظرية التوليد المتبادل تتجاوز هذه البدائل لأنها لا تمنح الأولوية المطلقة لأي من الطرفين. فالعالم يسبق العقل الفردي من حيث الوجود، لكنه لا يصبح عالمًا إنسانيًا ذا معنىٰ إلا داخل فعل الإدراك والتسمية والتصنيف. والعقل يتشكل داخل الواقع، لكنه لا يظل نسخةً منه؛ إذ يعيد تنظيم ما يتلقاه، ويستخرج منه إمكانات لم تكن ظاهرةً في صورته المباشرة. فالجبال والأنهار والمواد موجودة قبل الإنسان، لكن تحولها إلىٰ حدودٍ سياسية أو موارد اقتصادية أو رموز دينية أو موضوعات جمالية ليس أثرًا ماديًا خالصًا، بل نتيجة دخولها في شبكة من المعاني ينتجها العقل الجمعي والتاريخي.

ولا يعني ذلك أن العقل يخلق الواقع من العدم، بل إنه يخلق طرائق وجوده الإنساني. فالمادة لا تستمد وجودها من المفهوم، لكنها تستمد موقعها في العالم الإنساني من الطريقة التي تُفهم بها وتُستخدم وتُقوَّم. وحين يتغير المفهوم، لا تتغير الأشياء في بنيتها الفيزيائية بالضرورة، لكن تتغير علاقاتها بالأفعال والمؤسسات والغايات. فالمرض، مثلًا، واقعة جسدية، لكنه يصبح موضوعًا للطب وللقانون وللأخلاق وللسياسة وفق شبكات مفهومية مختلفة. والمال مادة أو رمز، لكنه يتحول بفعل العقل المؤسسي إلىٰ قيمةٍ وحق والتزام وسلطة. وهكذا يتدخل العقل في الواقع لا بإلغاء مادته، بل بإعادة ترتيب إمكاناته.

والعالم بدوره لا يقف ساكنًا أمام هذه التوليدات، بل يقاومها ويصححها ويفرض عليها حدودًا. فليس كل تصور قادرًا علىٰ الصمود أمام الواقع، وليس كل مفهوم صالحًا لتفسير ما يواجهه. وتلك المقاومة هي التي تمنع النظرية من السقوط في البنائية المطلقة؛ لأن العقل لا يستطيع أن يجعل الشيء ما يشاء لمجرد أنه أعاد تسميته. إن الواقع يتيح طيفًا من التأويلات، لكنه لا يتيحها بلا حدود، وتظل الحقيقة ممكنة لأن العالم يملك بنيةً لا تستنفدها رغبات الذات ولا خطابات الجماعة.

ومن هذا التفاعل تنشأ المعرفة بوصفها عملية تصحيح مستمرة، لا بوصفها تطابقًا نهائيًا يتحقق دفعةً واحدة. فالعقل يبني نموذجًا، ويختبره العالم، ثم يعيد العقل صياغته في ضوء ما

ظهر من قصوره. ولا يقتصر ذلك علىٰ العلوم، بل يشمل الأخلاق والقانون والمؤسسات وصور الحياة. فالمعيار نفسه يتولد داخل احتكاك العقل بالواقع، لكنه لا يختزل في الواقع القائم؛ لأنه يحمل إمكان الحكم عليه وتجاوزه. وهذا يفسر كيف يستطيع العقل أن يكون ابنًا لتاريخه وناقدًا له في الوقت نفسه.

إن التوليد المتبادل لا يعني التناظر التام بين العقل والعالم؛ فالعالم يمنح الشروط والحدود والمقاومة، بينما يمنح العقل التنظيم والدلالة وإمكان التحويل. وتنبع وحدة العلاقة من اختلاف الوظيفتين، لا من تماثلهما. فالعقل لا يصنع الموجود، لكنه يصنع صور حضوره في الخبرة؛ والعالم لا يحدد المفهوم بصورة آلية، لكنه يختبر قدرته علىٰ الكشف. ومن خلال هذه الدائرة لا يعود العقل أصلًا مطلقًا ولا أثرًا خالصًا، بل قطبًا فاعلًا داخل علاقة يتكوّن فيها بما يكوّنه.

وتتمثل أصالة هذه النظرية في انتقالها من السؤال عن أسبقية أحد الطرفين إلىٰ السؤال عن نمط التفاعل الذي يجعل كليهما حاضرًا في العالم الإنساني. فالعقل ليس مجرد وسيط بين الذات والواقع، بل بنية تحول الوجود إلىٰ معنىٰ، ثم تحول المعنىٰ إلىٰ فعل، ويعود الفعل فيغير شروط الوجود. وعلىٰ هذا الأساس تصبح أنطولوجيا العقل نظريةً في التكوين المستمر، لا في ماهية ثابتة، وفي العلاقة المنتجة، لا في الجوهر المنعزل، وفي القدرة علىٰ إعادة بناء العالم والذات معًا دون اختزال أحدهما في الآخر.

لا يمكن فهم المعيارية بوصفها طبقةً إضافية تُضاف إلىٰ العقل بعد اكتمال بنيته، ولا بوصفها وظيفةً مستقلةً تنفصل عن نمط وجوده؛ لأن القدرة علىٰ الحكم بأن شيئًا ما ينبغي أن يكون علىٰ نحوٍ معين تفترض سلفًا عقلًا قادرًا علىٰ تجاوز المعطىٰ، ومقارنة الواقع بإمكانٍ آخر، والتمييز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. ولهذا فإن المعيارية لا تبدأ من القانون أو الأخلاق أو اللغة وحدها، بل تبدأ من البنية الأنطولوجية للعقل نفسه، أي من الكيفية التي يوجد بها العقل بوصفه بنيةً توليديةً لا تكتفي باستقبال الواقع، وإنما تعيد تنظيمه وفق معانٍ وغايات ومعايير.

لقد تناولت الدراسات السابقة المعيارية من مداخل متعددة. فقد ربطتها بعض الاتجاهات العقلانية بمبادئ قبلية ثابتة، ورأت أن العقل يحمل في ذاته قواعد الحكم الصحيح. وربطتها النزعات الاجتماعية بالمؤسسات والعادات والتوافقات الجماعية، بينما ردتها بعض المقاربات الطبيعية إلىٰ آليات تطورية أسهمت في بقاء الجماعة وتنظيم التعاون. أما الفلسفات اللغوية فقد بحثت عنها في قواعد الاستعمال وممارسات التبرير. غير أن هذه الاتجاهات، علىٰ اختلافها، افترضت جميعًا تصورًا سابقًا للعقل، وإن لم تصرح به. فالعقل الذي يحمل قواعد قبلية ليس هو العقل الذي تنتجه الثقافة، والعقل الذي تفسره البيولوجيا ليس هو العقل الذي يتأسس داخل الخطاب. ومن ثم فإن كل نظرية في المعيارية تخفي في عمقها نظريةً أنطولوجيةً في العقل.

إن وصف عقل بأنه معياري يعني أنه قادر علىٰ إنتاج أحكام لا تكتفي بوصف الوقائع، بل تقوّمها. وهذه القدرة لا تنشأ من مجرد امتلاك المعلومات؛ لأن النظام قد يعالج مقادير هائلة من البيانات دون أن يمتلك مفهوم الصواب أو الخطأ، ولا تنشأ من التكيف وحده؛ لأن النجاح في البقاء لا يساوي بالضرورة صحة الحكم أو عدالته. المعيارية تتطلب أن يستطيع العقل أن ينفصل نسبيًا عن ضغط الواقع المباشر، وأن يبني مسافةً بين ما يحدث وما ينبغي أن يحدث، وبين ما يرغب فيه وما يراه جديرًا بالاختيار، وبين النتيجة النافعة والمبدأ الذي يمنحها مشروعيتها.

وتقوم هذه المسافة علىٰ خاصية أنطولوجية أساسية هي عدم انغلاق العقل داخل معطاه. فالعقل ليس محصورًا في الحاضر، بل يستطيع استحضار الغائب، وتصور الممكن، ونفي القائم، وبناء بدائل لم تتحقق بعد. ومن دون هذه القدرة لا توجد معيارية، لأن كل معيار يتضمن إمكانًا يتجاوز الواقعة. فالعدل ليس مجرد وصف لعلاقة قائمة، بل حكم علىٰ العلاقة في ضوء صورة أخرىٰ ممكنة، والصدق ليس مجرد تطابق عرضي، بل التزام بطريقة في القول يمكن الاحتكام إليها، والواجب ليس حدثًا ماديًا، بل بنية إلزام تتوجه إلىٰ الفاعل بوصفه قادرًا علىٰ الاختيار.

ولا يعني ذلك أن المعيارية تنشأ في فراغ مفارق للواقع. فهي تتكون داخل الخبرة والتاريخ واللغة والمؤسسات، لكنها لا تختزل فيها. فالمجتمع يمنح العقل مفرداته الأولىٰ في الصواب والخطأ، لكنه لا يمنعه من نقد معاييره الموروثة. والتاريخ يشكل الحس الأخلاقي، لكنه لا يغلق إمكان الحكم علىٰ التاريخ نفسه. واللغة توفر صور التبرير، لكنها لا تستنفد جميع إمكانات المعنىٰ. وهذا هو الأثر المباشر لكون العقل متكوّنًا ومكوِّنًا في آن واحد؛ فهو يتلقىٰ المعايير، لكنه يعيد فحصها، ويعيش داخلها، لكنه يستطيع تحويلها.

وقد وقعت بعض الاتجاهات الاجتماعية في الخلط بين منشأ المعيار وصحته. فكون معيار ما قد نشأ داخل جماعة لا يكفي لإثبات مشروعيته، كما أن استمراره التاريخي لا يحوله إلىٰ حقيقة ملزمة. إن تفسير الكيفية التي ظهر بها المعيار يختلف عن تبرير سبب وجوب اتباعه. ولذلك لا يمكن للأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع، مهما بلغت دقتهما، أن يستنفدا سؤال المعيارية؛ لأنهما يصفان أنظمة القيم القائمة، بينما يتطلب الحكم عليها مستوىً آخر من العقل يستطيع أن يقارن ويعلل ويرفض.

وفي المقابل، عزلت بعض الاتجاهات العقلانية المعيارية عن شروطها التاريخية، فحولتها إلىٰ مبادئ صورية خالصة. وقد حافظ هذا الاتجاه علىٰ استقلال الحكم عن ضغط الواقع، لكنه خاطر بإنتاج معايير مجردة تفقد صلتها بتركيب الحياة الإنسانية. فالعقل لا يحكم من نقطة خارج العالم، ولا يطبق قواعده علىٰ وقائع عديمة الشكل، بل يعمل داخل سياقات معقدة تتداخل فيها المقاصد والنتائج والقدرات والعلاقات. ولهذا فإن المعيارية لا تكون صوريةً محضة، كما لا تكون تاريخيةً خالصة، بل تنشأ من تفاعل البنية العقلية مع الواقع الذي تختبر فيه أحكامها.

وتتيح نظرية العقل بوصفه بنيةً وجوديةً توليدية تجاوز هذا الانقسام؛ لأن المعيار فيها ليس أمرًا مفروضًا من عقل مفارق، ولا مجرد انعكاس لواقع اجتماعي، بل صيغةً ينتجها العقل حين يحول الخبرة إلىٰ معنىٰ قابل للتقويم. فالعقل يقرأ الواقع، ويستخرج منه

العلاقات، ثم يعيد ترتيبها في ضوء غايات تتجاوز حدوثها الفعلي. ومن هنا تنشأ القدرة علىٰ القول إن علاقةً ما ظالمة، حتىٰ لو كانت مستقرة، أو إن ممارسةً ما غير مشروعة، حتىٰ لو أجمعت عليها الجماعة.

إن كل تصنيف للعقل إلىٰ معياري أو لامعياري يفترض إجابةً عن سؤالين سابقين: هل العقل قادر علىٰ تجاوز السببية التي نشأ داخلها؟ وهل يمتلك فاعليةً حقيقيةً في إنتاج أحكام لا تكون مجرد نتائج نفسية أو اجتماعية؟ فإذا أجيب بالنفي، تحولت المعيارية إلىٰ وهم لغوي يخفي دوافع سببية أعمق. أما إذا أجيب بالإيجاب دون تفسير أنطولوجي، تحولت المعيارية إلىٰ قوة غامضة لا يُعرف مصدرها. والنظرية المستقلة هنا تجعل الفاعلية المعيارية امتدادًا للفاعلية التوليدية؛ فالعقل يستطيع أن يقوّم لأنه يستطيع أن يولد بدائل، ويستطيع أن يلزم لأنه قادر علىٰ بناء وحدة بين الحكم والفعل والغاية.

ولا تكون الأنطولوجيا سابقةً علىٰ المعيارية سبقًا زمنيًا، بل سبقًا منهجيًا وتأسيسيًا. فقبل أن يُقال إن العقل معياري، ينبغي أن يُعرف ما إذا كان مجرد آلة حساب، أو بنيةً لغوية، أو وظيفةً عصبية، أو فاعليةً وجودية. وكل جواب من هذه الأجوبة ينتج تصورًا مختلفًا للمعيار والإلزام والمسؤولية. فإذا كان العقل آلةً، أصبحت القاعدة برنامجًا؛ وإذا كان بناءً اجتماعيًا، أصبح الإلزام سلطةً جماعية؛ وإذا كان بنيةً توليديةً قادرةً علىٰ مراجعة شروطها، أصبح المعيار حكمًا ناشئًا من تفاعل الحرية والواقع والمعنىٰ.

إن المعيارية، في هذا الإطار، ليست انفصالًا عن الوجود، بل أرقىٰ صور انفتاح العقل عليه. فالعقل لا يقوّم العالم لأنه يقف خارجه، وإنما لأنه منخرط فيه من موقع يسمح له بأن يرىٰ الواقع وإمكان تجاوزه معًا. ومن هذه القدرة تنشأ المسؤولية؛ لأن الكائن الذي لا يتصور بديلًا لا يُسأل عن اختياره، أما العقل الذي يدرك الممكن ويزن الأسباب ويستطيع مراجعة دوافعه، فإنه يتحول من مجرد موضع للأحداث إلىٰ فاعلٍ يمكن نسبة الحكم إليه.

تقوم النظرية الأنطولوجية للعقل علىٰ رفض الاختزال الذي يحصره في واحد من أبعاده، كما تقوم علىٰ رفض الجمع التلفيقي الذي يضع التصورات المتعارضة جنبًا إلىٰ جنب من دون أن يعيد بناء العلاقة بينها. فالعقل ليس جوهرًا بسيطًا قائمًا بذاته، وليس وظيفةً عصبيةً قابلةً للرد الكامل إلىٰ مادتها، وليس بناءً اجتماعيًا صرفًا، وليس جهازًا صوريًا لمعالجة المعلومات، وليس وعيًا منفصلًا عن الجسد والتاريخ. إنه بنية وجودية توليدية، تتحقق داخل شروط مادية وحيوية ولغوية وتاريخية، لكنها لا تُستنفد بهذه الشروط، لأنها تستطيع تحويلها وإعادة تنظيمها وإنتاج أنماط جديدة من المعنىٰ والفعل.

ويكمن المبدأ الأول لهذه النظرية في أن العقل وجود علائقي لا وجود انعزالي. فهو لا يوجد قبل علاقته بالعالم، ولا يتحدد خارج الجسد واللغة والتاريخ، لكنه لا يذوب في أي منها. إن وجوده يتحقق في شبكة من العلاقات: علاقة الكائن ببيئته، وعلاقة الإدراك بالموضوع، وعلاقة الذاكرة بالزمن، وعلاقة المفهوم باللغة، وعلاقة الحكم بالمعيار، وعلاقة الذات بالآخر. ولا يعني ذلك أن العقل مجرد مجموع لهذه العلاقات، بل إنه البنية التي تنتظم بها العلاقات وتصبح قادرةً علىٰ إنتاج وحدة نسبية تحفظ استمراره عبر التحول.

أما المبدأ الثاني فهو أن العقل متكوّن ومكوِّن في آن واحد. وقد فصلت الدراسات السابقة غالبًا بين هذين الوجهين؛ فالنزعات الطبيعية والاجتماعية أبرزت تكوّنه، بينما ركزت المثالية والعقلانية علىٰ قدرته التكوينية. غير أن الاقتصار علىٰ أحدهما يفضي إلىٰ تشويه بنيته. فإذا كان العقل متكوّنًا فقط، غدا نتيجةً سلبيةً للتطور أو الثقافة، وفقد القدرة علىٰ النقد والإبداع. وإذا كان مكوِّنًا فقط، صار قوةً مفارقةً تفرض نظامها علىٰ العالم من غير أن تتأثر به. والحقيقة أن فاعليته تنشأ من هذا التركيب نفسه: يتلقىٰ شروطه من الواقع، ثم يعيد تشكيل الواقع الذي كوّنه.

ويتمثل المبدأ الثالث في أن العقل تاريخي من غير أن يكون أسيرًا للتاريخ. فمفاهيمه ولغاته وصور استدلاله تتطور، لكن هذه التاريخية لا تلغي قدرته علىٰ تجاوز أفقه القائم. وقد أخفقت بعض النزعات التاريخانية حين ساوت بين تشكل العقل داخل التاريخ وانغلاقه

داخله، كما أخفقت التصـورات القبلية حين جعلت بنيته ثابتةً خارج كل تحول. أما النظرية التوليدية فترىٰ أن التاريخ يدخل في تكوين العقل، لكن العقل يسـتطيع أن يجعل التاريخ موضوعًا لفحصه، وأن يكشف محدودية الأطر التي نشأ داخلها.

والمبدأ الرابع أن العقل ناشـئ من حيث تحققه، مؤصـل من حيث إمكانه. فهو لم يوجد بوصفه وعيًا إنسانيًا قبل العالم، لكنه لم يظهر في عالم مناقض له أو عديم القابلية لإنتاجه. لقد نشـأ حين بلغت الحياة مسـتوىً من التنظيم يسـمح بالتمثيل والانعكاس والمراجعة، غير أن ظهوره يكشـف أن الوجود كان يحمل قابليةً للانتظام والفهم قبل حضـوره. وهذا الموقف يختلف عن المثالية التي تجعل العقل أصـل الموجودات، كما يختلف عن المادية الاختزالية التي تجعله عرضًا متأخرًا بلا أصالة أنطولوجية.

أما المبدأ الخامس فهو أن العقل لا يكتفي بتمثيل العالم، بل يولد عالمًا إنسـانيًا داخل العالم الطبيعي. فالمعنىٰ والقيمة والقانون والمؤسـسـة والغاية ليسـت أشـياءً ماديةً بالمعنىٰ الفيزيائي، لكنها ليسـت أوهامًا بلا واقع. إنها أنماط وجود تنشـأ من دخول الموجودات في شـبكات من الفهم والاعتراف والعمل. والعقل هنا لا يخلق المادة، لكنه يخلق العلاقات الدلالية والمعيارية التي تمنح المادة موقعها داخل الحياة الإنسانية.

ويترتب علىٰ ذلك إعادة تعريف الحقيقة. فالحقيقة ليسـت بناءً ذاتيًا حرًا، وليسـت نسـخةً جامدةً من الواقع تُنقل إلىٰ الذهن دون تدخل. إنها نجاح العلاقة بين البنية العقلية ومقاومة العالم؛ أي قدرة المفهوم علىٰ الكشف عن الشيء دون أن يدعي استنفاده. ولهذا تظل المعرفة قابلةً للتصـحيح، لا لأن الحقيقة مستحيلة، بل لأن العقل تاريخي محدود، والعالم أوسـع من كل صـياغة مفهومية منفردة. ويمنع هذا التصـور السـقوط في نسـبية تجعل جميع التأويلات متساوية، كما يمنع ادعاء امتلاك الحقيقة في صورة نهائية مغلقة.

كما يعاد بناء مفهوم الحرية في ضوء هذه الأنطولوجيا. فالحرية ليست انفصالًا مطلقًا عن السببية، لأن العقل متجسد ومشروط، وليست خضوعًا كاملًا لها، لأنه يستطيع تمثيل دوافعه،

ومقارنة بدائل أفعاله، وإعادة توجيه بعض الشروط التي تكوّنه. إنها قدرة ناشئة علىٰ اتخاذ مسافة من المعطىٰ دون الخروج من الوجود. ومن ثم لا تكون الحرية نقيض الشرط، بل قدرةً علىٰ العمل داخله وتحويل بعض إمكاناته إلىٰ اختيار مسؤول.

وتجد المعيارية أساسها في البنية نفسها. فالعقل يقوّم لأنه لا ينغلق علىٰ الواقع المباشر، ويستطيع أن يولد الممكن، وأن يقارن بين الصور، وأن يطلب التبرير. ولا تنشأ سلطة المعيار من كونه عادةً اجتماعيةً أو أمرًا نفسيًا، بل من قابليته لأن يقدم أسبابًا يمكن للعقل فحصها ومراجعتها. وهذا لا يجعل المعايير مفارقةً للتاريخ، لكنه يمنع اختزالها في القوة أو الاتفاق أو المنفعة. فالمعيار تاريخي في لغته وتجسده، لكنه يتجاوز شروط منشئه بقدر ما ينفتح علىٰ التبرير العام.

إن أسبقية الأنطولوجيا علىٰ المعيارية لا تعني أن العقل يوجد أولًا ثم يكتسب المعايير لاحقًا، بل تعني أن الحكم علىٰ عقليته المعيارية يتوقف علىٰ تصورنا لنمط وجوده. فإذا كان مجرد آلة سببية، تعذر تفسير المسؤولية؛ وإذا كان بناءً اجتماعيًا خالصًا، استحال تأسيس نقد المجتمع؛ وإذا كان جوهرًا مفارقًا، انقطعت صلته بواقعية الفعل. أما بوصفه بنيةً توليديةً علائقيةً، فإن قدرته المعيارية تصبح امتدادًا طبيعيًا لقدرته علىٰ تجاوز المباشر وتكوين الممكن.

وتختلف هذه النظرية عن الدراسات السابقة في أنها لا تقدم تعريفًا للعقل داخل ثنائية الجوهر والوظيفة، ولا تجمع بين التفسيرات العصبية والاجتماعية واللغوية جمعًا خارجيًا، بل تعيد ترتيبها وفق مستويات للوجود. فالمستوىٰ العصبي يفسر شرط التحقق، والمستوىٰ الحيوي يفسر التنظيم الذاتي، والمستوىٰ الإدراكي يفسر التمثيل، والمستوىٰ اللغوي يفسر قابلية المعنىٰ للتداول، والمستوىٰ الاجتماعي يفسر تراكم الخبرة، والمستوىٰ المعياري يفسر القدرة علىٰ الحكم. ولا يلغي مستوىً منها الآخر، كما لا يستقل عنه استقلالًا مطلقًا؛ لأن العقل وحدة ناشئة من تفاعلها، لا مجموعًا حسابيًا لها.

العقل، وفق هذا التصور، ليس شيئًا داخل العالم فحسب، بل نمطًا تتغير به علاقة العالم بذاته داخل الإنسان. إنه لا يملك سيادةً علىٰ الوجود، لكنه يمتلك سلطة الكشف وإعادة التنظيم؛ ولا يخلق الحقيقة، لكنه يجعل انكشافها ممكنًا؛ ولا يتجاوز شروطه تجاوزًا مطلقًا، لكنه يستطيع تحويلها إلىٰ موضوع للنقد. وتنبع وحدته من استمراره التوليدي، لا من ثبات محتوياته، كما تنبع أصالته من فاعليته، لا من انفصاله عن العالم.

إنه بنية تتكوّن بما تستقبله، وتكوّن بما تنتجه، وتراجع ما كوّنها بما تولده من معايير وأسئلة وإمكانات. وفي هذا التركيب تكمن خصوصيته الأنطولوجية: فهو أثر للوجود وفاعلية فيه، نتيجة للتاريخ وقوة علىٰ إعادة توجيهه، وليد العالم والمجال الذي يصبح فيه العالم قابلًا لأن يُفهم ويُقوَّم ويُحوَّل.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

النظرية العامة للعقل

- الجزء الرابع -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or Publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف : 00962 77 935 98 35

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيلا وفرات .كوم

النظرية لعامة للعقل

نحو إعادة مفهوم بناء العقل وقوانينه وبنيته

- الجزء الرابع –

الدكتور : عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (5567 / 9/ 2026)

عنوان الكتاب: النظرية العامة للعقل: نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته ج4
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 442 صفحة
رقم التصنيف: 128.2
الواصفات: / العقل/ / الإنسان/ / الفهم/ / المدارس الفلسفية/ / الإنسان/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-314-6

الحتويات – الجزء الرابع –

القسم الرابع: خرائط العقل 7

المقدمة الكبرىٰ: من الوجود إلىٰ الحركة: كيف يعمل العقل؟ 9

الفصل الأول: الضرورة بين الوجود والعقل 23

الفصل الثاني: البديهة والضرورة والنظر 37

الفصل الثالث: اليقين وإمكان المعرفة 51

الفصل الرابع: خرائط العقل 65

الفصل الخامس: العقل الكلي والعقل الجزئي 79

الفصل السادس: العقل التركيبي والعقل التحليلي 93

الفصل السابع: العقل الواقعي والعقل المثالي 107

الفصل الثامن: العقل الأداتي والعقل الغائي 125

الفصل التاسع: العقل التخصصي والعقل الموسوعي 139

الفصل العاشر: العقل الفردي والعقل المؤسسي 155

الفصل الحادي عشر: العقل القانوني والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي 169

الفصل الثاني عشر: العقل العلمي والعقل الفلسفي 193

القسم الخامس: العقل المعياري نحو نظرية عامة في المعيارية 225

المقدمة الكبرىٰ: لماذا نحتاج إلىٰ نظرية في العقل المعياري؟ 227

الفصل الأول: ما العقل المعياري؟ 241

الفصل الثاني: خصائص العقل المعياري 255

الفصل الثالث: سمات العقل المعياري 269
الفصل الرابع: شرعية المعيار 283
الفصل الخامس: المعيار والمعرفة 297
الفصل السادس: المعيار والقيمة 311
الفصل السابع: المعيار والأخلاق 325
الفصل الثامن: المعيار والقانون 339
الفصل التاسع: المعيار والمؤسسات 353
الفصل العاشر: المعيار والذكاء الاصطناعي 367
الفصل الحادي عشر: المساحة اللامعيارية 381
الفصل الثاني عشر: الميتامعيارية 395
الفصل الثالث عشر: نحو نظرية عامة في العقل المعياري 425

القسم الرابع
خرائط العقل

المقدمة الكبرى

من الوجود إلى الحركة: كيف يعمل العقل؟

لا يكفي أن نعرف ما العقل لكي نعرف كيف يعمل؛ لأن الانتقال من الوجود إلىٰ الفعل ليس انتقالًا تلقائيًا، ولا تُستخرج حركة الشيء مباشرةً من تعريف ماهيته. فقد تكون البنية الواحدة قادرةً علىٰ إنتاج أنماط متباينة من النشاط، كما قد تتشابه الأفعال في ظاهرها مع أنها تصدر عن بنيات مختلفة في أعماقها. والعقل، بوصفه بنيةً وجوديةً توليدية، لا يُفهم بمجرد تحديد موقعه بين الجسد والعالم واللغة والتاريخ، بل يحتاج فهمه إلىٰ الكشف عن الكيفية التي تتحول بها قابلياته الكامنة إلىٰ عمليات إدراك وتمييز وربط واستدلال وتقويم واختيار. إن الأنطولوجيا تحدد شروط الإمكان، لكنها لا تستنفد صور التحقق؛ وتبين لماذا يمكن للعقل أن يوجد، لكنها لا تفسر وحدها لماذا يعمل مرةً بطريقة تحليلية، ومرةً بطريقة تركيبية، ومرةً بمنطق الغاية، ومرةً بمنطق الوسيلة.

لقد انشغلت تصورات كثيرة بسؤال ماهية العقل، فبحثت عنه بوصفه جوهرًا مفكرًا، أو قوةً نفسية، أو وظيفةً دماغية، أو بنيةً لغوية، أو أثرًا اجتماعيًا، أو نظامًا لمعالجة المعلومات. وكان لكل تصور منها أثره في تحديد ما يُنتظر من العقل أن يفعله. فإذا كان العقل جوهرًا مستقلًا، بدت أفعاله تجلياتٍ لقوة قائمة بذاتها؛ وإذا كان وظيفةً عصبية، أصبحت حركته سلسلةً من التحولات المادية؛ وإذا كان بناءً لغويًا، صار التفكير ا شتغالًا داخل حدود الرموز والقواعد؛ وإذا كان أثرًا اجتماعيًا، غدت خرائطه صورًا داخليةً لأنظمة الثقافة والسلطة. غير أن هذه المقاربات كثيرًا ما انتقلت من تعريف العقل إلىٰ تفسير أفعاله انتقالًا مباشرًا، كأن معرفة مادته أو مصدره تكفي لفهم جميع طرائق اشتغاله.

أما النظرية التي ترىٰ العقل بنيةً وجوديةً توليدية، فإنها ترفض هذا الاختزال؛ لأن التوليد لا يعني مجرد صدور الأثر عن سببه، بل يعني قدرة البنية علىٰ إنتاج صور متعددة من التنظيم

بحسب الموضوع والغاية والسياق ودرجة التعقيد. فالعقل لا يعمل بالطريقة نفسها حين يواجه مسألةً رياضية، أو حكمًا أخلاقيًا، أو أزمةً سياسية، أو نصًا دينيًا، أو ظاهرةً طبيعية. وليس اختلاف طرائق العمل دليلًا علىٰ وجود جواهر عقلية متعددة، بل يدل علىٰ أن البنية الواحدة تستطيع إعادة توزيع عملياتها الداخلية في ضوء مقتضيات المجال الذي تتحرك فيه. فالوحدة الأنطولوجية لا تستلزم وحدة الأداء، كما أن تعدد الأداء لا يقتضي تعدد الماهيات.

وينكشف هنا الفرق بين ماهية العقل وحركته. فالماهية لا تعني جوهرًا ساكنًا مفارقًا، بل تشير إلىٰ الخصائص التي تجعل العقل عقلًا: قدرته علىٰ التمثيل، والربط، والتجريد، ومراجعة أحكامه، وتوليد الممكن، وبناء المعايير. أما الحركة فهي الكيفية التي تنتظم بها هذه القدرات في فعل محدد. قد يمتلك العقل القدرة علىٰ التحليل والتركيب معًا، لكنه يمنح إحداهما الأولوية بحسب طبيعة المسألة. وقد يستطيع النظر في الوسائل والغايات، لكنه قد يضخم جانبًا منهما حتىٰ يختل توازنه. ومن ثم فإن حركة العقل ليست مجرد تنفيذ آلي لما تنطوي عليه بنيته، بل هي تشكيل متجدد لعلاقاته الداخلية والخارجية.

ولا تحدث هذه الحركة في فراغ؛ إذ يتفاعل فيها الموضوع مع الذاكرة، واللغة مع الخبرة، والمصلحة مع المعيار، والفرد مع المؤسسة، والحاضر مع التاريخ. فالعقل حين يدرك شيئًا لا يستقبله استقبالًا محايدًا، بل يضعه داخل شبكة من التصنيفات السابقة، ثم يختبر صلاحية هذه التصنيفات أمام مقاومة الموضوع. وحين يصدر حكمًا لا يبدأ من نقطة خالية من الافتراضات، بل يتحرك داخل أفق من القيم والمفاهيم، مع احتفاظه بإمكان مراجعة ذلك الأفق. لذلك لا تكون حركة العقل انعكاسًا للعالم وحده، ولا إسقاطًا من الذات وحدها، بل حدثًا علائقيًا يتولد من التقاء البنية بما يواجهها.

وقد ركزت نظريات المعرفة التقليدية علىٰ منتجات العقل أكثر من خرائط حركته. درست الحكم والتصور والقياس والبرهان، لكنها تعاملت معها غالبًا بوصفها قوالب منطقية مكتملة، ولم تبحث بما يكفي في التحولات التي تجعل العقل ينتقل من نمط إلىٰ آخر.

فالقياس يبين كيف تلزم النتيجة عن المقدمات، لكنه لا يفسر لماذا اختار العقل هذه المقدمات دون غيرها، ولا كيف حدد مجال المسألة، ولا ما الذي جعله يرىٰ بعض العلاقات ذات صلة ويستبعد سواها. والمنطق الصوري يضبط صحة الانتقال داخل البناء، لكنه لا يستوعب وحده عملية بناء المجال الذي يعمل فيه الاستدلال.

ولهذا فإن سؤال: كيف يعمل العقل؟ أوسع من سؤال: كيف يستدل؟ فالاستدلال طور من أطوار الحركة العقلية، تسبقه عمليات اختيار وتمثيل وتصنيف وتقدير، وتتلوه عمليات تقويم وتطبيق ومراجعة. وقد يكون الاستدلال صحيح الصورة، مع أن الخريطة التي وجّهته ضيقة أو مختلة. فالعقل الأداتي قد يبلغ غايةً بكفاءة عالية من غير أن يسأل عن قيمة الغاية، والعقل الجزئي قد يحلل عنصرًا بدقة من غير أن يرىٰ النظام الذي ينتمي إليه، والعقل التخصصي قد يحقق معرفةً عميقةً داخل مجاله مع عجزه عن إدراك آثارها خارج حدوده. لا يقع الخلل هنا بالضرورة في قواعد الاستنتاج، بل في الخريطة التي حددت ما يُرىٰ وما يُهمل، وما يُقدّم وما يؤخّر، وما يُعد سؤالًا أصلًا.

إن مفهوم خرائط العقل لا يشير إلىٰ صور جامدة مودعة في الداخل، بل إلىٰ أنظمة توجيه تتحدد بها وجهة النشاط العقلي. والخريطة ليست الواقع، لكنها الوسيط الذي يجعل التعامل معه ممكنًا؛ فهي تختصر تعقيده، وتبرز بعض معالمه، وتربط أجزاءه وفق غاية معينة. ومن دون الخريطة يغرق العقل في كثافة الوقائع، لكنه قد يضل بالخريطة إذا عاملها بوصفها الواقع نفسه. ولهذا فإن قوة العقل لا تقاس بامتلاك خريطة واحدة، بل بقدرته علىٰ إدراك حدود خرائطه، والانتقال بينها، وإعادة بنائها حين تكشف الخبرة عن قصورها.

وتختلف الخرائط لأن العقل لا يواجه عالمًا بسيطًا أحادي البنية، بل واقعًا متعدد المستويات، تتداخل فيه الضرورة والإمكان، والكم والكيف، والسبب والغاية، والفرد والجماعة، والطبيعة والقيمة. ولا تصلح خريطة واحدة لاستيعاب هذه المستويات جميعًا بالطريقة نفسها. غير أن هذا التعدد لا يعني الفوضىٰ ولا النسبية المطلقة؛ لأن الخرائط

المختلفة تصدر عن بنية عقلية واحدة، وتظل خاضعةً لشروط مشتركة من الاتساق والقدرة علىٰ الكشف وقابلية المراجعة. فالوحدة تقع في مصدر التوليد وشروطه، والتعدد يقع في أشكال التنظيم ومجالاته.

والبحث في حركة العقل لا ينقل النظر من الفلسفة إلىٰ الوصف النفسي، بل يفتح مستوىً فلسفيًا أعمق؛ لأن كيفية العمل تكشف ما لا تكشفه الماهية وحدها. فالعقل لا يُعرف فقط بما هو عليه، بل بما يستطيع أن يصير إليه داخل الفعل، وبالتحولات التي يجريها علىٰ العالم وعلىٰ ذاته. إن وجوده ليس حضورًا ساكنًا، وإنما قدرة مستمرة علىٰ إعادة توزيع علاقاته، وتكوين خرائطه، واختبارها، وتجاوزها. ومن هنا تصبح الحركة امتدادًا للأنطولوجيا، لا موضوعًا منفصلًا عنها؛ إذ تتحول البنية الوجودية إلىٰ تاريخ حي من الأفعال والأحكام والمعاني.

لا ينشأ اختلاف خرائط العقل من تعدد جواهره، ولا من انقسام ماهيته إلىٰ عقول متنافرة، بل من قابلية البنية العقلية الواحدة لأن تعيد تنظيم عملياتها بحسب الموضوع الذي تواجهه، والغاية التي تتجه إليها، والمستوىٰ الذي تعمل داخله. فالعقل الذي يحلل ظاهرةً طبيعية هو نفسه الذي يتأمل قيمةً أخلاقية، غير أن ترتيب وظائفه الداخلية يتبدل؛ إذ تتقدم الملاحظة والقياس في الحالة الأولىٰ، بينما تتصدر المقارنة والتقويم واستحضار الغاية في الحالة الثانية. وتظل الوحدة قائمةً في القدرة علىٰ التمثيل والربط والمراجعة، في حين يتغير نمط توظيف هذه القدرة داخل كل مجال.

لقد افترضت بعض التصورات القديمة أن العقل يعمل وفق صورة كلية ثابتة، وأن اختلاف المعارف لا يغير إلا موضوع التفكير، لا طريقته. وقد انسجم هذا التصور مع الاعتقاد بأن المنطق الصوري يمثل القانون العام لكل حركة عقلية صحيحة، وأن ما يختلف بين العلوم هو المقدمات والمضامين، أما صورة الانتقال من معلوم إلىٰ مجهول فتبقىٰ واحدة. غير أن هذا التصور، مع أهميته في ضبط بعض صور الاستدلال، لم يستوعب التباين العميق بين

التفكير البرهاني، والتفسير التاريخي، والفهم التأويلي، والحكم الأخلاقي، والتقدير السياسي. فليست هذه المجالات مجرد مواد مختلفة تدخل آلةً استدلاليةً واحدة، بل تفرض علىٰ العقل طرائق متباينة في بناء السؤال، وتحديد الدليل، ووزن الاحتمال، وتعريف الصلة بين الجزء والكل.

وقد وسعت الفلسفة الحديثة من هذا الوعي حين فرقت بين ملكات العقل ومجالات استعمالها، ثم جاء التقدم العلمي ليكشف عن تعدد المناهج بحسب طبيعة الظواهر. غير أن الدراسات اللاحقة ذهبت أحيانًا إلىٰ الطرف المقابل، فبالغت في تفكيك وحدة العقل، وجعلت كل خطاب محكومًا بقواعده الخاصة إلىٰ درجة يصعب معها قيام معيار مشترك بين الخطابات. وهنا ظهر خطر الانتقال من تعدد الخرائط إلىٰ تعدد عوالم مغلقة، بحيث يصبح العقل العلمي عاجزًا عن محاورة العقل الأخلاقي، والعقل القانوني منفصلًا عن العقل الاجتماعي، والعقل الفلسفي غريبًا عن العقل العملي.

أما النظرية المستقلة التي ترىٰ العقل بنيةً وجوديةً توليدية، فإنها تحفظ الوحدة والتعدد معًا. فالوحدة لا تعني التطابق، والتعدد لا يعني الانفصال. العقل واحد من حيث البنية التي تمنحه القدرة علىٰ إنتاج المعنىٰ، لكنه متعدد من حيث الخرائط التي ينظم بها هذه القدرة. وتتشكل كل خريطة من منظومة أولويات: ما الذي يُعد معطًىٰ؟ وما الذي يُعد دليلًا؟ وأي نوع من العلاقات يُمنح الأولوية؟ وهل يُنظر إلىٰ الظاهرة من جهة أسبابها أم غاياتها؟ وهل تُعالج بوصفها جزءًا مستقلًا أم عنصرًا داخل كل أوسع؟ ومن خلال هذه الاختيارات تتحدد هيئة الحركة العقلية قبل أن يبدأ الاستدلال بصورته الظاهرة.

إن الخريطة العقلية لا تقتصر علىٰ مضمون الأفكار، بل تشمل بنية الانتباه ذاتها. فما لا تراه الخريطة لا يدخل غالبًا في الحساب، وما تضعه علىٰ الهامش يبقىٰ ضعيف التأثير مهما بلغت أهميته الواقعية. فالعقل الجزئي قد يرىٰ العنصر بدقة ويغفل النظام، والعقل الكلي قد يدرك البنية العامة لكنه يفقد حساسية التفصيل. والعقل الأداتي يلتقط الوسائل القابلة للتنفيذ،

لكنه قد يحجب سؤال الغاية. والعقل الغائي يركز علىٰ المقصد، لكنه قد يستخف بشروط الإنجاز. ليست المشكلة في وجود هذه الخرائط، لأنها ضرورية لمواجهة تعقيد العالم، بل في تحول إحداها إلىٰ صورة مطلقة تزعم أنها تستوعب الحقيقة كلها.

وتنشأ الخرائط من تفاعل أربعة عناصر: البنية العقلية، وموضوع المعرفة، والتاريخ المتراكم، والغاية العملية أو النظرية. فالبنية تمنح العقل قابلياته العامة، والموضوع يفرض نوعًا من المقاومة يحد من حرية التأويل، والتاريخ يوفر المفاهيم والأدوات المتوارثة، والغاية تحدد ما يُنتقىٰ من الواقع وما يُترك. ولا يعمل أي عنصر منفردًا؛ لأن الموضوع لا يتكلم من تلقاء نفسه، والعقل لا يبدأ بلا ميراث، والتاريخ لا يلغي إمكان التجديد، والغاية لا تستطيع أن تحوّل كل تأويل إلىٰ حقيقة.

ومن هنا تختلف خريطة الطبيب عن خريطة القاضي أمام الواقعة الإنسانية نفسها. فالطبيب يبحث عن الخلل العضوي وسبل العلاج، بينما يبحث القاضي عن المسؤولية والدليل والحق. وقد ينظر الاقتصادي إلىٰ الفعل من جهة الحوافز والتكلفة، وينظر الأخلاقي إليه من جهة النية والقيمة. لا يعني ذلك أن كل واحد يعيش في واقع منفصل، بل إن الواقع الواحد يتيح مستويات متعددة من القراءة. وتصبح المعرفة أكثر نضجًا حين تدرك كل خريطة حدود اختصاصها، وتدخل في علاقة تكاملية مع الخرائط الأخرىٰ من دون أن تفقد دقتها الخاصة.

وقد أخفقت بعض المناهج الاختزالية لأنها حولت نجاح خريطة في مجال معين إلىٰ دعوىٰ سيادة علىٰ جميع المجالات. فالمنهج الفيزيائي، مثلًا، بالغ القوة في تفسير العلاقات المادية، لكنه لا يستطيع وحده تفسير الشرعية أو العدالة أو المسؤولية. والمنهج الاقتصادي يكشف عن أثر الحوافز والموارد، لكنه لا يستنفد معنىٰ الكرامة أو الواجب. والتحليل اللغوي يوضح بنية الاستعمال، لكنه لا يفسر بمفرده نشأة القيمة أو مقاومة الواقع للخطاب. وتنبع الأزمة عندما تُرفع الأداة من مقامها المنهجي إلىٰ مقام الأنطولوجيا الشاملة.

ولا تكون وحدة العقل مجرد افتراض ميتافيزيقي، بل تظهر في إمكان انتقاله بين الخرائط ومراجعته لها. فالعقل يستطيع أن يكتشف أن خريطته التحليلية ضيقة، فيستدعي منظورًا تركيبيًا؛ وأن يرىٰ قصور الحساب الأداتي، فيعيد إدخال الغاية والقيمة؛ وأن يلاحظ ضعف الرؤية الكلية، فيعود إلىٰ التفاصيل والوقائع. وهذه القدرة علىٰ الانتقال ليست خريطةً إضافية إلىٰ جانب الخرائط، بل هي علامة علىٰ وجود مستوىٰ أعمق ينظمها ويقارن بينها. ومن دون هذا المستوىٰ تصبح كل خريطة سجنًا معرفيًا مغلقًا، ولا يعود العقل قادرًا علىٰ نقد طريقته في التفكير.

إن اختلاف الخرائط يكشف أن العقل لا يعمل كآلة ذات برنامج واحد، بل كبنية توليدية تعيد تشكيل ذاتها أثناء العمل. وهو لا ينتقل بين خرائطه انتقالًا اعتباطيًا، بل وفق تقدير لطبيعة المسألة وحدود الأداة. وقد يخطئ هذا التقدير، كما قد يختل التوازن بين الخرائط، لكن إمكان الخطأ نفسه يفترض معيارًا يسمح بالمراجعة. فلو كانت كل خريطة مكتفيةً بذاتها، لما أمكن وصف إحداها بالقصور أو التوسع غير المشروع.

وتأسيسًا علىٰ ذلك، لا ينبغي النظر إلىٰ خرائط العقل بوصفها تصنيفات نفسية للأفراد، ولا بوصفها أنماطًا جامدة تقسم البشر إلىٰ ذوات مغلقة. قد يغلب نمط معين علىٰ شخص أو مؤسسة أو حضارة، لكن العقل يحتفظ من حيث بنيته بإمكان التحول والتعلم والتكامل. فالخريطة عادة معرفية مكتسبة بقدر ما هي تنظيم وظيفي، ويمكن أن تتسع أو تضيق، وتتصلب أو تنفتح، بحسب الخبرة والنقد والتربية والمؤسسات.

إن وحدة العقل هي وحدة المصدر التوليدي، وتعدد خرائطه هو تعدد طرائق حضوره في العالم. ومن هذا التمييز يمكن بناء نظرية لا تختزل العقل في نموذج واحد، ولا تذيبه في نسبية النماذج، بل تجعله قادرًا علىٰ إنتاج خرائطه واختبارها وإعادة ترتيبها في ضوء الحقيقة والغاية والواقع.

لا ينتج العقل المعرفة دفعةً واحدة، ولا ينتقل من الوجود إلىٰ الحقيقة انتقالًا مباشرًا، بل تتحقق المعرفة عبر سلسلة مركبة من العمليات التي تتداخل فيها الاستجابة للواقع مع إعادة

بنائه في الوعي. فالعالم لا يُمنح للعقل بوصــفه معنىً مكتملًا، كما أن العقل لا يفرض علىٰ العالم صورةً خالصة من ذاته، بل تنشأ المعرفة من حركة تتدرج من الانتباه إلىٰ الإدراك، ومن الإدراك إلىٰ التمثيل، ومن التمثيل إلىٰ المفهوم، ومن المفهوم إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ الاستدلال، ثم إلىٰ المراجعة والتصحيح. وليس هذا التدرج ترتيبًا زمنيًا جامدًا، بل بنيةً دينامية تتبادل فيها المراحل التأثير، حتىٰ إن الحكم الســابق قد يوجه الإدراك اللاحق، والمفهوم الموروث قد يعيد تشكيل ما يراه العقل في الواقعة.

وقد بدأت الفلســفات القديمة غالبًا من التمييز بين الحس والعقل، فجُعل الحس طريقًا إلىٰ الجزئيات، والعقل طريقًا إلىٰ الكليات. وكان لهذا التمييز أثر حاسم في بناء نظرية المعرفة، لكنه أســس أحيانًا لانقســام حاد بين مرحلتين بدتا كأنهما منفصــلتان: مرحلة اســتقبال المادة الحسية، ومرحلة صوغها في صورة عقلية. غير أن الإدراك ذاته ليس استقبالًا خامًا؛ لأن العقل لا يرىٰ لونًا أو شكلًا أو حركةً خارج تنظيم سابق للعلاقات. فما يُسمىٰ معطًىٰ حسيًا يكون قد دخل، منذ لحظة ظهوره، في عمليات انتقاء وربط وتمييز تمنحه صورته الأولىٰ.

وقد حاولت النزعة التجريبية أن تجعل الخبرة أصــل المعرفة، وأن ترد الأفكار المركبة إلىٰ عناصر حسية بسيطة. وكانت أهميتها في مقاومة الاعتقاد بأن العقل يستطيع بناء معرفته من داخله وحده، لكنها لم تســتطع تفسـير الكيفية التي تتحول بها الانطباعات المتفرقة إلىٰ وحدة موضـوعية. فالعين تتلقىٰ تنوعًا من الإشـارات، لكن إدراك شـيء بوصـفه شـيئًا واحدًا يتطلب تنظيمًا يتجاوز مجموع الإحساسات. كما أن الانتقال من التكرار إلىٰ القانون، ومن المصادفة إلىٰ السببية، ومن الواقعة إلىٰ الضرورة، لا يتحقق بمجرد تراكم المشاهدات.

أما النزعة العقلانية فقد شــددت علىٰ دور المبادئ المنظمة، ورأت أن المعرفة لا يمكن أن تنشـأ من الحس وحده. وقدمت بذلك تفسـيرًا أعمق لوحدة التجربة، لكنها عرضـت العقل أحيانًا بوصـفه حاملًا لبنية مكتملة سـابقة علىٰ التاريخ والخبرة. وفي الفلسـفة النقدية أصـبح العقل شــرطًا لإمكان الموضــوع، لا مجرد متلقٍ له، غير أن ثبات المقولات القبلية جعل من

الصعب تفسير تحول خرائط المعرفة وتغير مفاهيم السببية والزمان والمكان والموضوع عبر تطور العلوم والثقافات.

إن النظرية التوليدية لا تبدأ من سؤال الأسبقية المطلقة: هل الواقع أول أم العقل؟ بل من سؤال العلاقة: كيف يتحول الواقع إلىٰ معرفة؟ فالواقع يمنح المقاومة والحدود والمادة، والعقل يمنح التنظيم والدلالة والقدرة علىٰ الربط. ومن هذا التفاعل تنشأ المعلومة بوصفها واقعًا منظمًا، لا مجرد أثر خارجي. فالشيء لا يدخل المعرفة كما هو في ذاته كاملةً، بل كما يظهر داخل شبكة من العلاقات، ومع ذلك لا يكون ظهوره اختراعًا اعتباطيًا؛ لأن مقاومته تحدد ما يمكن للعقل أن يقوله عنه وما لا يمكنه.

ويؤدي الانتباه دورًا تأسيسيًا في هذه الحركة. فالعقل لا يستقبل جميع عناصر الواقع بدرجة واحدة، بل ينتقي منها ما يرتبط بسؤاله أو حاجته أو خريطته السابقة. والانتباه ليس مجرد ضوء يُسلط علىٰ شيء حاضر، بل فعل يحدد المجال الذي ستنشأ داخله المعرفة. فما يبقىٰ خارج الانتباه قد يظل خارج الحكم، ولذلك يمكن أن يكون الخطأ ناتجًا من عيب في مجال الرؤية قبل أن يكون عيبًا في الاستدلال. وقد ركزت الدراسات المنطقية علىٰ صحة الانتقال بين المقدمات، لكنها لم تمنح اختيار المقدمات وتكوين المجال الذي تنتزع منه ما يستحقانه من التحليل.

ثم يتحول الإدراك إلىٰ تمثيل؛ أي إلىٰ صورة داخلية قابلة للاستدعاء والمقارنة. ولا يعني التمثيل نسخةً مطابقة للشيء، بل بناءً يحتفظ ببعض خصائصه ويهمل أخرىٰ. وكل تمثيل يتضمن اختزالًا، لأن الواقع أغنىٰ من أن يُنقل بكليته إلىٰ الوعي. غير أن هذا الاختزال ليس نقصًا عرضيًا، بل شرط للعمل العقلي؛ إذ لا يستطيع العقل التفكير في شيء ما لم يعزل منه خصائص ويربطها في صورة قابلة للمعالجة. وهنا تبدأ الخريطة في التكون، لأنها تحدد ما الذي سيُحفظ من الشيء وما الذي سيُستبعد.

ومن التمثيل يتولد المفهوم، لا بوصفه اسمًا عامًا فحسب، بل بوصفه أداةً لتنظيم الخبرة. فالمفهوم يجمع المتشابه، ويميز المختلف، ويتيح للعقل أن يتحرك من الجزئي إلىٰ العام. غير أن المفهوم لا يبقىٰ مجرد انعكاس لما هو موجود، بل يصبح قادرًا علىٰ توجيه الإدراك اللاحق. فالإنسان الذي يمتلك مفهومًا جديدًا يرىٰ في الواقع ما لم يكن يراه من قبل، لا لأن الواقع قد خُلق لحظة ظهور المفهوم، بل لأن علاقاته أصبحت قابلةً للتمييز. ومن هنا يكون المفهوم أداة كشف وأداة حجب في الوقت نفسه؛ يكشف ما ينظمه، ويحجب ما لا يدخل في حدوده.

أما الحكم فهو لحظة ربط بين المفاهيم علىٰ نحو يقبل الصدق أو الخطأ. وفيه يتحول العقل من مجرد تشكيل الصور إلىٰ اتخاذ موقف من الواقع. غير أن الحكم لا ينشأ من المفاهيم وحدها، بل من علاقة بينها وبين دليل أو خبرة أو قاعدة. وقد ركز المنطق التقليدي علىٰ صورة الحكم، لكنه لم يفسر بما يكفي أثر الغاية والسياق والسلطة المعرفية في تكوينه. فقد يصدر حكمان مختلفان عن الواقعة نفسها، لا بسبب اختلاف في قواعد الربط فقط، بل بسبب اختلاف الخريطة التي حددت أي صفات الواقعة جوهرية وأيها عرضية.

ثم يأتي الاستدلال بوصفه إعادة تنظيم للأحكام في بنية تنتج حكمًا جديدًا. لكن الاستدلال لا يكون عقلانيًا لمجرد سلامة صورته؛ لأن المقدمات قد تكون ناقصة، والمفاهيم قد تكون مضللة، والمجال قد يكون مختزلًا. ومن هنا تتجاوز عقلانية المعرفة صحة القياس إلىٰ صلاحية الخريطة بأكملها. فالعقل الناضج لا يسأل فقط: هل تلزم النتيجة عن المقدمات؟ بل يسأل أيضًا: لماذا اختيرت هذه المقدمات؟ وما الذي استُبعد منها؟ وهل المجال الذي بُنيت داخله يمثل الواقع تمثيلًا كافيًا؟

وتبلغ حركة المعرفة ذروتها في المراجعة؛ لأن العقل لا يصبح منتجًا للمعرفة بمجرد أن يحكم، بل حين يستطيع أن يجعل حكمه موضوعًا لحكم جديد. وهذه الانعكاسية هي التي تمنع الخرائط من التحول إلىٰ أنظمة مغلقة. فالعقل يعيد النظر في مفاهيمه عندما تقاومها

الوقائع، ويعيد تقييم أدلته حين تظهر علاقات جديدة، ويغير مجال السؤال إذا اكتشف أن صياغته الأولىٰ كانت ضيقة. ومن دون هذه القدرة يصبح التفكير تكرارًا منظمًا، لا إنتاجًا حقيقيًا للمعرفة.

إن المعرفة، وفق هذا التصور، ليست شيئًا يمتلكه العقل بعد انتهاء الحركة، بل هي استقرار نسبي داخل حركة قابلة للتصحيح. فكل معرفة تحمل أثر الخريطة التي أنتجتها، كما تحمل إمكان تجاوزها. ولا يعني ذلك أن الحقيقة مؤقتة بمعنىٰ سقوطها في النسبية، بل يعني أن الوصول إليها يتم عبر صيغ محدودة تتفاوت في قدرتها علىٰ الكشف. والعقل لا يصنع الحقيقة من ذاته، لكنه يبني الطريق الذي تنكشف فيه، ثم يعيد بناء هذا الطريق كلما ظهر له أن خريطته أضيق من العالم.

لا تدخل الضرورة إلىٰ العقل من خارج حركته، ولا تظهر بوصفها خاتمةً شكليةً تضاف إلىٰ الحكم بعد اكتماله، بل تتخلل إنتاج المعرفة منذ اللحظة التي يبدأ فيها العقل بتمييز ما لا يمكن أن يستوي مع نقيضه. فالمعرفة لا تصبح ملزمة لمجرد أنها مرتبة أو متماسكة، كما لا تبلغ قوة الضرورة لمجرد تكرارها في الخبرة، بل تحتاج إلىٰ أساس يفسر لماذا يمتنع خلافها، وفي أي مستوىٰ يقع هذا الامتناع، وهل يعود إلىٰ بنية الواقع، أم إلىٰ صورة العقل، أم إلىٰ العلاقة التي تنشأ بينهما. ومن دون هذا الفحص يبقىٰ استعمال لفظ الضرورة ملتبسًا، تتجاور داخله معانٍ منطقية وطبيعية ونفسية وتاريخية ومعيارية من غير تمييز.

وقد جعل المنطق القديم الضرورة وصفًا للقضية التي يمتنع كذبها أو يمتنع نقيضها، وربطها بصورة الحكم والقياس. وكان هذا التحديد بالغ الأهمية في ضبط البرهان، غير أنه أبقىٰ السؤال الأعمق معلقًا: ما الذي يمنح القضية هذه القوة؟ هل هي ضرورية لأن العقل لا يستطيع تصور نقيضها، أم لأن الواقع نفسه لا يقبل هذا النقيض، أم لأن اللغة التي صيغت فيها تغلق إمكان خلافها؟ لقد انشغل المنطق بصيغة اللزوم، لكنه لم يستنفد مصدر اللزوم، ولذلك بقي مفهوم الضرورة موزعًا بين قوانين الفكر وبنية الوجود.

أما العقلانية الحديثة فقد رأت في الضرورة علامةً علىٰ ما لا يمكن أن يكون مستمدًا من التجربة وحدها، لأن التجربة تقدم ما هو واقع، لا ما يمتنع خلافه. وقد منحت هذه الرؤية العقل دورًا تأسيسيًا، لكنها اقتربت أحيانًا من جعل الضرورة أثرًا لبنية ذهنية ثابتة، حتىٰ بدا كأن العالم ضروري بقدر ما يخضع لصيغ العقل. وفي المقابل، ردت النزعة التجريبية الضرورة إلىٰ العادة والتوقع؛ فالاقتران المتكرر بين الحوادث يولد في الذهن شعورًا باللزوم. غير أن الشعور باللزوم لا يساوي اللزوم نفسه، كما أن توقع حدوث شيء لا يكفي لإثبات استحالة عدم حدوثه.

وتظهر الحاجة إلىٰ التمييز بين أنواع الضرورة؛ لأن الخلط بينها يؤدي إلىٰ أخطاء واسعة في التفكير. فالضرورة المنطقية تعني امتناع النقيض داخل نظام من القواعد؛ والضرورة الرياضية تنشأ من العلاقات التي تنتظم داخل بناء صوري محدد؛ والضرورة الطبيعية تشير إلىٰ ما يترتب عن قوانين الطبيعة ضمن شروط معينة؛ والضرورة الوجودية تتصل بما لا يمكن للشيء أن يكون هو هو من دونه؛ والضرورة المعرفية تتعلق بما لا يستطيع العقل إنكاره من غير أن يقوض شروط معرفته؛ أما الضرورة المعيارية فتتصل بما ينبغي أن يكون لا بما يحدث حتمًا. وهذه الأنواع لا تتطابق، وإن اشتركت في معنىٰ الامتناع.

إن القول بأن حادثةً ما تقع بالضرورة قد يعني أنها نتيجة حتمية لشروط سببية، وقد يعني أنها لازمة منطقيًا عن مقدمات، وقد يعني أنها مطلوبة أخلاقيًا، وقد يعني أن العقل لا يستطيع تصور خلافها. ولا يجوز الانتقال من معنىٰ إلىٰ آخر دون برهان. فكثير من الخطابات السياسية والاجتماعية تستعمل الضرورة لتضفي علىٰ الممكن طابع الحتمي، أو لتحول الاختيار إلىٰ قدر، أو لتمنح موقفًا تاريخيًا محدودًا قوة القانون الكلي. وهنا تصبح الضرورة أداةً للسلطة لا وصفًا للحقيقة؛ إذ يقال إن مسارًا معينًا لا بد منه، بينما يكون في الواقع ثمرة قرار أو مصلحة أو ميزان قوة.

ومن هنا لا بد من إخضاع الضرورة نفسها للامتحان. فالقول إن شيئًا ضروري لا ينبغي أن يعفي العقل من السؤال، بل يجب أن يضاعف مسؤوليته: ضروري بأي معنىٰ؟ وداخل أي مستوىٰ؟ وتحت أي شروط؟ وهل يمتنع النقيض مطلقًا أم داخل نظام محدد؟ فالماء يغلي عند درجة معينة ليس ضرورةً منطقية، بل ضرورة طبيعية مشروطة بالضغط والبيئة. والنتيجة الرياضية تكون ضرورية داخل نسق من التعريفات والمسلمات. أما الحكم الأخلاقي فلا يقع بالضرورة في الواقع، لكنه يحمل إلزامًا يجعل مخالفته خطأ لا استحالة مادية.

وتكشف هذه الفروق أن الضرورة ليست كتلةً واحدة، بل بنية علاقية. فهي لا توجد منفصلةً عن المجال الذي تعمل فيه، ولا يمكن فهمها من دون تحديد العلاقة التي تجعل الانفكاك ممتنعًا. ومن ثم لا تكون الضرورة خاصيةً ذاتيةً بسيطةً في القضية، بل حكمًا علىٰ نمط ارتباط بين عناصر داخل مستوىٰ معين. فإذا تغير المستوىٰ أو تغيرت الشروط، تغير معنىٰ الضرورة من غير أن تنهار العقلانية. وهذا يفسر كيف يمكن للعقل أن يجمع بين ثبات بعض القواعد وتاريخية بعض صور المعرفة.

كما يوضح ذلك الصلة بين الضرورة والبديهة. فالبديهي هو ما يظهر للعقل من غير وساطة استدلالية ظاهرة، أما الضروري فهو ما يمتنع نقيضه ضمن بنية محددة. وقد يكون الحكم بديهيًا من غير أن يكون ضروريًا، إذا كان بدوه ناشئًا من العادة أو الثقافة أو رسوخ اللغة. وقد يكون ضروريًا من غير أن يكون بديهيًا، إذا احتاج العقل إلىٰ بناء طويل حتىٰ يكشف أن نقيضه ممتنع. ومن هنا لا يجوز اتخاذ الشعور بالوضوح دليلًا كافيًا علىٰ الضرورة؛ لأن الوضوح حالة معرفية، بينما الضرورة حكم علىٰ بنية العلاقة.

إن بدء خرائط العقل بالضرورة ليس تقديمًا لمبحث منطقي علىٰ سائر المباحث، بل تأسيس لمعيار يميز بين الخرائط التي تكشف الواقع والخرائط التي تحول عاداتها إلىٰ قوانين. فكل خريطة عقلية تحمل تصورًا ضمنيًا لما تعده لازمًا، وما تعده ممكنًا، وما تستبعده بوصفه مستحيلًا. والعقل الأداتي يرىٰ بعض الوسائل ضرورية لتحقيق الغايات، والعقل القانوني يرىٰ

بعض الشروط لازمة لصحة الحكم، والعقل الأخلاقي يرىٰ بعض القيم غير قابلة للمساومة، والعقل العلمي يميز بين القانون والاحتمال. وإذا لم تُفحص هذه الضرورات، تحولت الخرائط إلىٰ أنظمة مغلقة تفرض مسلماتها علىٰ الواقع.

إن النظرية المستقلة في حركة العقل تجعل الضرورة نقطة الو صل بين المعرفة والحكم؛ لأنها تكشف متىٰ يتحول الإدراك إلىٰ التزام، ومتىٰ يتحول الربط إلىٰ لزوم، ومتىٰ يتجاوز العقل الوصف إلىٰ التقويم. غير أن هذه الضرورة لا تُفهم بوصفها استبدادًا للصيغة، بل بوصفها كشفًا عن بنية الامتناع داخل مستوىٰ محدد. وبهذا تصبح الضرورة قابلةً للتحليل والمراجعة من غير أن تفقد قوتها، ويصبح العقل قادرًا علىٰ التمييز بين ما لا يمكن خلافه، وما لم يتخيل خلافه بعد، وما تمنعه السلطة من التفكير فيه، وما يفرضه الواقع فعلًا.

إن حركة العقل لا تبلغ نضجها حين تتكاثر معلو ماتها، بل حين تستطيع التمييز بين الممكن والضروري، وبين اللازم والمألوف، وبين الحتمية والتبرير، وبين ما يفرضه الوجود وما يفرضه الخطاب. وفي هذا التمييز يبدأ العقل بالخروج من أسر خرائطه المغلقة، لأن أول أشكال النقد هو أن يسأل عن الضرورة التي تحكم رؤيته: هل هي ضرورة في الأشياء، أم ضرورة صنعها هو ثم نسي أنه صنعها؟

الفصل الأول

الضرورة بين الوجود والعقل

تُعدُّ الضـرورة من أكثر المفاهيم رسـوخًا في تاريخ الفلسـفة، وفي الوقت نفسـه من أكثرها تعرضًا للالتباس. فقلّما استُعمل مفهوم في المنطق والميتافيزيقا والرياضيات والعلوم الطبيعية والأخلاق والقانون والسـياسـة بمثل هذا الاتسـاع، ومع ذلك ظل معناه يتبدل بتبدل الحقول التي يتحرك فيها. وقد أدىٰ هذا الاتساع إلىٰ ظاهرة معرفية لافتة، هي أن كلمة واحدة أصبحت تحمل معاني متعددة، حتىٰ غدا الانتقال من معنىٰ إلىٰ آخر يتم في كثير من الأحيان من غير وعي فلسفي بطبيعة هذا الانتقال. ومن هنا لم تعد المشكلة في غياب تعريف للضرورة، بل في كثرة التعريفات التي تتجاور من غير أن يُكشـف عن العلاقة البنيوية التي تجمعها أو الحدود التي تفصل بينها.

لقد عرّف أر سطو الضرورة من خلال الامتناع؛ فما لا يمكن أن يكون علىٰ خلاف ما هو عليه يُوصَـف بأنه ضـروري، ثم ورث المنطق الإسـلامي هذا البناء وطوّره في مباحث القضـايا والقياس والجهات، فأصبحت الضرورة وصفًا لنمط مخصوص من الأحكام التي يمتنع فيها النقيض. وكان هذا الإنجاز المنطقي بالغ الأهمية في بناء البرهان وضـبط الاسـتدلال، إلا أنه بقي محصـورًا في البنية الصـورية للحكم أكثر من انشـغاله بالسـؤال الأعمق: من أين تنشـأ الضـرورة أصـلًا؟ ولماذا يمتنع النقيض؟ وهل الامتناع خاصـية في الواقع، أم في الفكر، أم في العلاقة التي تربط أحدهما بالآخر؟

أما الفلسـفة الحديثة فقد أعادت طرح السـؤال من زاوية مختلفة. فقد جعلت العقلانية الضرورة علامة علىٰ ما يتجاوز الخبرة الحسية، وربطتها ببنية العقل ومقولاته، في حين سعت التجريبية إلىٰ تفسـيرها بالاعتياد الناتج عن تكرار الوقائع. ثم جاءت الفلسـفة النقدية لتحاول

التوفيق بين الطرفين، فرأت أن الضـرورة ليسـت مسـتمدة من الوقائع وحدها، ولا من العقل بمعزل عن الوقائع، بل من الشـروط التي تجعل التجربة نفسـها ممكنة. ومع ذلك بقيت الضرورة مرتبطة غالبًا بنظرية المعرفة أكثر من ارتباطها ببنية الوجود، وكأنها شأن إبستمولوجي قبل أن تكون قضية أنطولوجية.

وتكشـف مراجعة هذا التاريخ أن السـؤال ظل يدور غالبًا حول مصـدر اليقين، بينما بقي السـؤال عن طبيعة الضـرورة نفسـها أقل حضـورًا. فالفلاسـفة اختلفوا في الطريق الذي يبلغ به العقل المعرفة الضـرورية، لكنهم لم يمنحوا العناية نفسـها لطبيعة الضـرورة بوصـفها ظاهرة وجودية مستقلة تستحق أن تُدرس في ذاتها. ولهذا كثيرًا ما جرىٰ التعامل معها باعتبارها نتيجةً نهائية لعملية الاستدلال، لا بوصفها بنيةً تحكم الاستدلال نفسه منذ بدايته.

وهنا تظهر الحاجة إلىٰ إعادة بناء المفهوم من أسـاسـه. فالضـرورة ليسـت حكمًا يضـاف إلىٰ المعرفة بعد اكتمالها، بل هي أحد الشـروط التي تجعل المعرفة قابلة أصـلًا للتماسـك. والعقل لا يبدأ بالتفكير داخل عالم يخلو من الضرورات، ثم يضيف إليها صفة اللزوم، وإنما يتحرك منذ لحظته الأولىٰ داخل شـبكة من العلاقات التي يميز فيها بين الممكن والممتنع، وبين ما يجوز أن يكون وما لا يمكن أن يكون. وهذا التمييز سابق علىٰ كثير من الأحكام، لأنه يمثل الإطار الذي يسمح للعقل بتنظيم العالم قبل أن يصدر حكمًا عليه.

ومن هنا فإن الضـرورة لا ينبغي أن تُفهم بوصـفها مجرد خاصـية من خصـائص القضـايا، وإنما بوصفها صورة من صور انتظام الوجود ذاته. فالوجود ليس تراكبًا عشوائيًا للأشياء، بل يقوم علىٰ أنماط من الترابط تجعل بعض العلاقات قابلة للانفكاك، وتجعل بعضـها الآخر ممتنع الانفكاك. والضـرورة ليسـت سـوىٰ التعبير العقلي عن هذا الامتناع عندما يصـبح قابلًا للإدراك. فهي لا تُنشـئ الامتناع، وإنما تكشـف عنه، ولا تفرض النظام علىٰ الواقع، وإنما تتعرف إلىٰ مستويات النظام الكامنة فيه.

غير أن هذا الكشف لا يتم بصورة مباشرة، لأن العقل لا يواجه الضرورة في صورة واحدة. فقد يكتشفها في انتظام رياضي، أو في قانون طبيعي، أو في بنية منطقية، أو في مبدأ أخلاقي، أو في نظام قانوني، أو في علاقة اجتماعية. ولذلك فإن ما يبدو مفهومًا واحدًا يخفي في داخله طبقات متعددة من الامتناع، تختلف باختلاف المجال الذي تظهر فيه. إن امتناع اجتماع النقيضين ليس من طبيعة الامتناع نفسه الذي يجعل الكائن الحي محتاجًا إلىٰ شروط معينة لا ستمرار حياته، وليس هو الامتناع الذي يجعل الظلم مناقضًا للعدالة بو صفها قيمة معيارية. والخلط بين هذه المستويات هو أحد الأسباب الكبرىٰ للاضطراب الذي أصاب مفهوم الضرورة في الفكر الفلسفي.

ومن الأخطاء الشائعة أن تُفهم الضرورة علىٰ أنها مرادف للإجبار. فكثيرًا ما يُقال إن الإنسان مضطر، أو إن الطبيعة تضطر الأشياء إلىٰ سلوك معين، فيختلط معنىٰ الضرورة بمعنىٰ القسر. والحقيقة أن الفرق بينهما عميق. فالإجبار يفترض وجود قوة خارجية تفرض فعلًا معينًا علىٰ فاعل يستطيع من حيث الأصل أن يفعل غيره. أما الضرورة فلا تتعلق بوجود قوة قاهرة، وإنما تتعلق ببنية العلاقة نفسها. فالعدد الزوجي لا يكون زوجيًا لأنه أُجبر علىٰ ذلك، بل لأن ماهيته لا تسمح بأن يكون في الوقت نفسه فرديًا. والنار لا تحرق لأنها مكرهة علىٰ الإحراق، وإنما لأن خصائصها الفيزيائية تجعل الاحتراق نتيجة مترتبة ضمن شروط محددة. والصدق ليس قيمة لأنه مفروض بالإكراه، بل لأن النظام الأخلاقي الذي يمنحه معناه يجعل نقيضه مخلًّا ببنية الثقة التي يقوم عليها الاجتماع الإنساني.

إن الخلط بين الضرورة والإجبار أدىٰ إلىٰ نتائج فلسفية وسياسية خطيرة. فقد استُعملت الضرورة التاريخية لتبرير الا ستبداد، وا ستُعملت الضرورة الاجتماعية لتقييد حرية الإنسان، واستُعملت الضرورة الدينية أحيانًا لإلغاء مسؤولية الفاعل، مع أن جميع هذه الاستعمالات تنقل المفهوم من مجال إلىٰ آخر دون مسوغ فلسفي كافٍ. فالضرورة لا تلغي الحرية، كما أن الحرية لا تنفي وجود الضرورات. بل إن الحرية لا تكتسب معناها إلا داخل عالم تحكمه

ضـرورات محددة، لأنها تصـبح عندئذ قدرة علىٰ الفعل الواعي داخل نظام من العلاقات، لا خروجًا من كل نظام.

ولهذا لا يمكن بناء نظرية متماسـكة في العقل من دون إعادة تعريف الضـرورة تعريفًا يتجاوز حدود المنطق التقليدي، ويتجاوز كذلك التفسـيرات النفسـية أو التاريخية التي اختزلتها في الشـعور أو الاعتياد. فالضـرورة ليسـت إحسـاسًـا داخليًا باليقين، وليسـت مجرد تكرار للوقائع، وليسـت قسـرًا خارجيًا، وليسـت خاصـية لغوية في تركيب القضـايا. إنها ظاهرة أعمق من ذلك كله، لأنها تتعلق ببنية العلاقة التي تجعل الانفكاك بين طرفين ممتنعًا داخل مستوىٰ وجودي معين.

وهذا التعريف ينقل البحث من السؤال: «ما القضية الضرورية؟» إلىٰ سؤال أكثر تأسيسًا: «كيف يتكون الامتناع داخل الوجود حتىٰ يصـبح قابلًا للإدراك العقلي؟». وهنا لا يعود العقل مجرد مستقبل للضرورة، ولا خالقًا لها، بل يصبح الكاشف عن أنماط الامتناع التي تنتظم بها طبقات الواقع المختلفة. وبهذا تتجاوز الضـرورة كونها مفهومًا منطقيًا لتصـبح أحد المفاتيح الأساسية لفهم العلاقة العميقة بين العقل والوجود، وبين المعرفة وبنية العالم نفسها.

لم تكن الضرورة في تاريخ الفلسفة مفهومًا واحدًا ذا دلالة مستقرة، بل كانت مرآةً تعكس تصـور كل مذهب للعقل والعالم والعلاقة بينهما. فحين كان الوجود يُفهم بوصـفه نظامًا ذا مراتب ثابتة، كانت الضـرورة تُرد إلىٰ ماهيات الأشـياء وطبائعها؛ وحين أصـبح العقل مركزًا لتأسيس المعرفة، انتقلت الضرورة إلىٰ البنية الداخلية للفكر؛ وحين صعدت التجربة إلىٰ مقام الأصـل، جرىٰ تفسـيرها بوصـفها أثرًا نفسـيًا لتكرار الوقائع؛ ثم حين تعقدت العلوم وتعددت أنماط التفسـير، غدا مفهوم الضـرورة موزعًا بين مجالات لا تخضـع جميعها للقانون نفسـه. ولهذا فإن دراسـة الضـرورة لا تكشـف معنىٰ واحدًا فحسـب، بل تكشـف تاريخ التحولات الكبرىٰ في فهم الوجود والعقل معًا.

في التصـــور الأرســـطي، ارتبطت الضـــرورة بما لا يمكن أن يكون علىٰ غير ما هو عليه. وكان هذا المعنىٰ متصـلًا من جهة ببنية الموجود، ومن جهة أخرىٰ بصـورة القضـية التي تعبّر عنه. فالشيء الضروري هو ما تستلزم ماهيته أو علته أن يكون علىٰ نحو مخصوص، والقضية الضـــرورية هي التي يمتنع نقيضـــها. وقد أتاح هذا التصـــور بناء تمييز دقيق بين الضـــروري والممكن والممتنع، وأسـهم في تأسـيس المنطق البرهاني. غير أن الضـرورة ظلت فيه محكومةً بنظام من الماهيات والعلل يبدو أكثر ثباتًا مما تســمح به حركة الواقع وتعدد مســتوياته. فالماهية هي التي تحدد الإمكان والامتناع، لكن الســؤال يبقىٰ قائمًا: هل كل ما يُنســب إلىٰ ماهية الشيء ضروري بالفعل، أم أن بعض ما عُدّ ماهويًا لم يكن سوىٰ نتيجة لتصور تاريخي محدود عن الأشياء؟

وقد طوّر الفلاسفة المسلمون هذا البناء ضمن نظرية الجهات والقضايا، ووسعوا التمييز بين الضـرورة الذاتية والضـرورة المشـروطة والدوام والإمكان. وأسـهم ذلك في إحكام اللغة المنطقية التي تُعالج بها أحوال المحمول بالنســبة إلىٰ الموضــوع. إلا أن الاشــتغال ظل في الغالب متجهًا إلىٰ ضــبط صــور الحكم، أكثر من اتجاهه إلىٰ تحليل تكوّن الضــرورة داخل العلاقة بين العقل والواقع. لقد أصبح السؤال: متىٰ تكون القضية ضرورية؟ أكثر حضورًا من السؤال: ما الذي يجعل الامتناع نفسه قائمًا؟ وبذلك جرىٰ توصيف الضرورة بدقة من غير أن يُستنفد أساسها الأنطولوجي.

أما العقلانية الحديثة، فقد رأت أن الضرورة لا يمكن أن تأتي من التجربة؛ لأن التجربة لا تُخبر إلا بما حدث، ولا تبرهن علىٰ أن خلافه مستحيل. ومن هنا جرىٰ رد الضرورة إلىٰ العقل ومبادئه الفطرية أو إلىٰ الحقائق التي يدركها بوضوح وتميز. وقد منحت هذه الرؤية العقل قوة تأسيسية، لكنها واجهت صعوبةً في بيان الحد الفاصل بين ما هو ضروري حقًا وما يبدو للعقل ضـروريًا بسـبب وضـوحه النفسـي أو رسـوخ عادته المفهومية. فالوضـوح لا يضـمن الامتناع،

وقد تبدو بعض التصورات بديهيةً داخل نسق ثقافي أو علمي، ثم تنكشف قابليتها للمراجعة عندما تتغير شروط المعرفة.

وجاءت التجريبية لتقوض هذا اليقين، فرأت أن ما يسمىٰ ضرورة ليس إلا توقعًا نشأ من تكرار الاقتران بين الحوادث. فالعقل لا يدرك رابطةً ضرورية بين السبب والنتيجة، بل يعتاد أن يرىٰ أحدهما يتلو الآخر، ثم يحوّل هذا الاعتياد إلىٰ شعور باللزوم. وقد أصاب هذا النقد موضعًا حقيقيًا حين كشف أن النفس قد تخلط بين المألوف والضروري، وأن كثرة التكرار تستطيع أن تنتج يقينًا وهميًا. لكنه، في المقابل، اختزل الضرورة في أثر نفسي، وعجز عن تفسير الفارق بين تتابع اعتدناه وتتابع نكتشف أنه محكوم ببنية لا تقبل الانفكاك ضمن شروطها.

ثم حاولت الفلسفة النقدية أن تتجاوز التعارض بين العقلانية والتجريبية، فجعلت الضرورة نابعةً من الشروط القبلية التي تجعل الخبرة ممكنة. فالعقل لا يستخرج الضرورة من الوقائع، ولا يفرضها علىٰ واقع مستقل عنه فرضًا اعتباطيًا، بل ينظم الخبرة بواسطة صور ومقولات لا يمكن من دونها أن يظهر الموضوع بوصفه موضوعًا للمعرفة. وقد مثّل هذا التحول خطوةً كبرىٰ، لأنه نقل السؤال من مصدر المعارف إلىٰ شروط إمكانها. غير أن تثبيت هذه الشروط في صورة بنية عقلية نهائية أغلق الباب جزئيًا أمام تاريخية الخرائط العقلية وتحول مفاهيم العلم نفسه. فإذا كانت صور التنظيم ثابتة، فكيف يمكن تفسير انقلاب بعض التصورات الأساسية عن المكان والزمان والسببية والموضوع؟

إن القصور المشترك في هذه الاتجاهات لا يكمن في خطئها المطلق، بل في أنها بحثت عن مقر واحد للضرورة: مرةً في الماهية، ومرةً في العقل، ومرةً في العادة، ومرةً في شروط التجربة. أما الضرورة في بنيتها الأعمق فلا تستقر في طرف منفرد، لأنها لا تظهر إلا داخل علاقة. فلا شيء يكون ضروريًا في ذاته من غير نسبة، ولا حكم يكون ضروريًا لمجرد صدوره عن العقل، ولا تكرار يصنع ضرورةً بذاته. إن الضرورة تنشأ حين تبلغ العلاقة درجةً يكون انفكاك أطرافها ممتنعًا داخل مستوىٰ محدد من الوجود.

وهذا المعنىٰ يقتضـي التمييز بين وجود الشـيء وضـرورة وجوده، وبين تحقق العلاقة واسـتحالة انفكاكها. فقد يوجد الشـيء بالفعل من غير أن يكون وجوده ضـروريًا؛ لأنه كان يمكن أن لا يوجد. وقد تتكرر علاقة آلاف المرات من غير أن تصـبح ضـرورية، إذا كان تكرارها لا يكشف بنية الامتناع. وفي المقابل، قد تكون علاقة ما ضرورية وإن لم تظهر للحس مباشرةً، لأن ضرورتها تقوم في النظام الذي تنتمي إليه لا في كثرة حضورها في التجربة.

إن الضرورة الوجودية لا تعني أن كل ما يقع في الوجود محتوم، بل تعني أن لكل مستوىٰ من مسـتويات الوجود شـروطًا وحدودًا وعلاقات لا يحتفظ بهويته من دونها. فالكائن الحي، مثلًا، ليس ضـروري الوجود، لكنه إذا وُجد دخل في شـبكة من الضـرورات البيولوجية التي لا تستمر حياته من دونها. والمجتمع ليس مضطرًا إلىٰ اتخاذ صورة تاريخية واحدة، لكنه لا يقوم من غير حد أدنىٰ من التنظيم والثقة والتبادل. والفعل الأخلاقي لا يقع حتمًا، لكنه لا يحتفظ بوصفه أخلاقيًا إذا انفصل عن الحرية والمسؤولية والقيمة.

وبذلك تصـبح الضـرورة وصـفًا لبنية الارتباط، لا لسـطوة قوة خارجية ولا لثبات ماهية مغلقة. وهي لا تُلغي الإمكان، بل تحدد مجاله؛ لأن الإمكان نفسـه لا يكون مفهومًا إلا داخل حدود ما يجوز وما يمتنع. فالعالم الذي يخلو من الضـرورة لا يكون عالم حرية، بل عالم فوضـىٰ لا يمكن فيه توقع شـيء أو فهم شـيء أو بناء حكم. كما أن العالم الذي تتحول فيه الضـرورة إلىٰ حتمية شـاملة يلغي التعدد والتجدد والمسـؤولية. العقل الناضـج هو الذي يميز بين ضرورة تحفظ النظام، وحتمية تبتلع الإمكان، وبين بنية لا يقوم الشيء من دونها، وصورة تاريخية يمكن تجاوزها.

إن الضـرورة، بهذا المعنىٰ، ليسـت خاصـيةً جامدة، بل نظام حدود. وهي لا تقول للعقل فقط ما يجب أن يثبت، بل تكشـف له أين ينتهي الممكن، وأين يبدأ الامتناع، وتحت أي شروط يتغير أحدهما إلىٰ الآخر. ومن هنا تصبح دراستها مدخلًا إلىٰ فهم حركة العقل نفسها؛

لأن كل تفكير هو، في عمقه، بحث عن الحدود الفاصلة بين ما يمكن تصوره، وما يمكن تحققه، وما لا يمكن أن يكون.

تقوم العلاقة بين الضرورة والبديهة علىٰ تقارب ظاهري أخفىٰ طويلًا اختلافًا عميقًا بين المفهومين. فالبديهة تشير إلىٰ الكيفية التي يظهر بها الحكم للعقل، أما الضرورة فتتعلق بالبنية التي تجعل نقيض الحكم ممتنعًا. الأولىٰ تصف نمط الحضور في الوعي، والثانية تصف نمط الارتباط داخل المجال الذي ينتمي إليه الحكم. وقد يبدو الحكم بديهيًا لأنه واضح، مباشر، سريع القبول، مستغنٍ عن استدلال ظاهر؛ لكنه لا يصبح ضروريًا لمجرد هذه الصفات، لأن الوضوح قد يكون ثمرة العادة، والمباشرة قد تنتج من رسوخ اللغة، وسرعة القبول قد تكون أثرًا للتنشئة أو للسلطة الثقافية أو لطول الألفة.

لقد ارتبطت البديهيات في المنطق القديم بمبادئ لا تحتاج إلىٰ برهان، بل يقوم البرهان عليها. وكان لا بد لأي نسق استدلالي من نقطة يبدأ منها، لأن كل مقدمة لو احتاجت إلىٰ مقدمة قبلها لانفتح التسلسل إلىٰ غير نهاية، وتعذر قيام المعرفة البرهانية. ومن هنا اكتسبت البديهيات منزلة تأسيسية، وأصبحت تُعامل في كثير من الأحيان بوصفها قضايا ضرورية في ذاتها. غير أن هذا التداخل بين الوظيفة التأسيسية والضرورة الموضوعية لم يكن دائمًا مبررًا. فكون القضية نقطة بدء في نسق معين لا يعني بالضرورة أن نقيضها ممتنع في جميع الأنساق أو في جميع مستويات الوجود.

وقد عمقت العقلانية الحديثة هذا الارتباط حين جعلت الوضوح والتميز معيارًا للحقيقة، فبدت القضية التي يدركها العقل إدراكًا مباشرًا كأنها تحمل ضرورتها في ذاتها. غير أن تاريخ المعرفة كشف أن أحكامًا كثيرة كانت تبدو واضحة بذاتها ثم فقدت هذه المكانة عندما تغير الإطار المفهومي الذي يمنحها وضوحها. فقد كان من البديهي في تصورات علمية وفلسفية سابقة أن المكان مطلق، وأن الزمان يجري بصورة واحدة، وأن هندسة واحدة تكفي لوصف كل فضاء، ثم ظهر أن ما بدا بديهيًا لم يكن سوىٰ نتيجة لانغراس العقل داخل نموذج مخصوص.

ولا يعني ذلك أن البديهة وهم أو أنها لا تؤدي وظيفة معرفية أصـيلة، بل يعني أن ظهور الحكم بلا وساطة استدلالية لا يكفي وحده لإثبات ضرورته. فالبديهة قد تكون مدخلًا إلىٰ الضرورة، لكنها ليست مصدرها الوحيد، ولا معيارها النهائي. والعقل قد يلتقط بنية ضرورية بصورة مباشرة، كما في استحالة اجتماع النقيضين من الجهة نفسها وفي الوقت نفسه، لكنه قد يلتقط أيضًا حكمًا مألوفًا ويحسبه ضروريًا بسبب قوة استقراره النفسي.

ومن هنا يلزم التمييز بين ثلاثة مستويات كثيرًا ما تختلط: البديهة النفسية، والبديهة المعرفية، والبديهة الأنطولوجية. فالبديهة النفسية هي ما يجد العقل نفسه مائلًا إلىٰ قبوله فورًا؛ وهذه قابلة للتأثر بالعادات والثقافة والتربية. والبديهة المعرفية هي ما لا يحتاج إلىٰ استدلال داخل نظام معرفي معين، لأنها تؤدي فيه وظيفة المبدأ أو القاعدة الأولية. أما البديهة الأنطولوجية فهي ما يكشف عن علاقة لا تقوم هوية الأشياء أو إمكان التفكير من دونها. وليس كل ما هو بديهي نفسيًا بديهيًا معرفيًا، وليس كل ما هو بديهي معرفيًا ضروريًا أنطولوجيًا.

وقد حاولت بعض الفلسفات التخلص من خطر الوهم البديهي بإرجاع البديهة إلىٰ الحدس العقلي الخالص، بينما ذهبت اتجاهات أخرىٰ إلىٰ نفي أي معرفة مباشرة، ورأت أن كل حكم مشروط باللغة والتاريخ والبنية الثقافية. غير أن الاتجاه الأول بالغ في الثقة بقدرة الوعي علىٰ تطهير نفسه من شروطه، بينما بالغ الاتجاه الثاني في تفسير كل وضوح بوصفه بناءً تاريخيًا، حتىٰ كاد يلغي إمكان المبادئ المشتركة التي تجعل النقد نفسه ممكنًا. فلو كانت جميع البديهيات مجرد منتجات نسبية، لما أمكن الاعتراض علىٰ أي نسق من داخله أو خارجه، لأن كل معيار سيصبح بدوره أثرًا تاريخيًا لا قوة له خارج سياقه.

إن العلاقة الأصح بين الضرورة والبديهة ليست علاقة تطابق ولا علاقة انفصال كامل. فقد تظهر الضرورة في صورة بديهية حين يكون الامتناع مندمجًا في بنية الإدراك نفسها، وقد تحتاج إلىٰ استدلال طويل حين تكون العلاقة الضرورية بعيدة أو مركبة أو محتجبة خلف

طبقات من الظواهر. وفي هذه الحالة تكون الضـرورة أصـلًا، ويكون الاسـتدلال طريقًا إلىٰ كشفها، لا طريقًا إلىٰ صنعها. وقد تكون البديهة علامة أولىٰ علىٰ الضرورة، لكنها تظل علامة تحتاج إلىٰ امتحان.

وهذا الامتحان لا يتم بالسـؤال عما إذا كان الحكم واضـحًا، بل بالسـؤال عما إذا كان نقيضـه ممكنًا داخل المسـتوىٰ الذي ينتمي إليه. فإذا أمكن تصـور النقيض من غير تناقض، أو أمكن تحققه من غير انهيار بنية المجال، فإن الوضـوح لا يكفي لعد الحكم ضـروريًا. أما إذا أدىٰ نفي الحكم إلىٰ تقويض الشـروط التي تجعل الموضـوع قائمًا أو المعرفة ممكنة، فإن الضرورة تكون أعمق من مجرد الشعور بالبداهة.

وتظهر أهمية هذا التمييز في المجالات الأخلاقية والسياسـية والقانونية بصـورة خاصـة. فكثير من الأحكام الاجتماعية تُقدَّم بو صفها بديهية، مع أنها ليست سوىٰ موروثات ا ستقرت حتىٰ غدت خارج السـؤال. وقد تبدو بعض أشـكال السـلطة أو التفاوت أو التنظيم طبيعية وضـرورية، بينما تكون في حقيقتها ترتيبات تاريخية قابلة للتغيير. وفي المقابل، قد تحتاج مبادئ مثل الكرامة أو العدالة أو المسـؤولية إلىٰ تحليل طويل حتىٰ تنكشـف ضـرورتها المعيارية، رغم أنها لا تبدو لجميع الأذهان بديهية بالدرجة نفسها.

إن البديهة لا تُنتج الضـرورة، لأن ظهور الحكم لا يخلق بنيته. والضـرورة ليسـت دائمًا صورةً من صور البديهة، لأن كثيرًا من الضرورات لا تنكشف إلا عبر وسائط معقدة. والأدق أن البديهة تمثل أحد أنماط انكشـاف الضـرورة للعقل، من غير أن تستنفدها أو تضـمنها. فهي علاقة في مستوىٰ الوعي، بينما الضرورة علاقة في مستوىٰ البنية.

ومن هنا يصـبح نقد التصـور التقليدي ضـرورةً منهجية؛ لأنه خلط بين ما يبدأ منه العقل وما يقوم عليه الوجود، وبين ما لا يحتاج إلىٰ برهان وما لا يمكن أن يكون علىٰ خلافه. وقد منح هذا الخلط بعض المسـلمات قوةً لم تكن لها، كما حجب عن العقل ضـرورات حقيقية لأنها لم تظهر له في صـورة مباشـرة. إن العقل لا يبلغ النضـج حين يثق ببديهياته أو يهدمها

جميعًا، بل حين يميز بين ما هو واضح لأنه ضروري، وما يبدو ضروريًا لأنه مألوف، وما هو ضروري وإن لم يصبح واضحًا بعد.

يبدو السؤال عن موضع الضرورة، للوهلة الأولىٰ، سؤالًا يمكن حسمه بإسنادها إلىٰ أحد طرفين: إما أن تكون قائمة في الأشياء، وإما أن تكون ناشئة من العقل. غير أن هذا التقابل، علىٰ وضوحه الظاهري، يقوم علىٰ افتراض سابق يحتاج هو نفسه إلىٰ المراجعة، وهو أن العالم والعقل طرفان مكتملان قبل العلاقة بينهما، وأن الضرورة لا بد أن تكون ملكًا خالصًا لأحدهما. فإذا قيل إنها في الأشياء، غدا العقل مجرد كاشف سلبي عنها؛ وإذا قيل إنها في العقل، صار العالم مادةً محايدة يفرض عليها الفكر صور اللزوم. وفي الحالتين تُختزل المعرفة إلىٰ انتقال أحادي الاتجاه، مع أن الضرورة لا تنكشف إلا حين تدخل بنية الواقع في أفق قابل للفهم، وتجد بنية العقل في الواقع مقاومةً تحد من حريتها في البناء.

لقد دافعت الواقعية الميتافيزيقية عن وجود الضرورة في الأشياء ذاتها، فرأت أن للموجودات ماهيات وطبائع تحدد ما يمكن أن تكونه وما يمتنع عليها أن تكونه. ووفق هذا التصور، لا تكون النار حارةً بفعل اتفاق عارض، ولا يكون الكائن الحي محتاجًا إلىٰ شروط الحياة بسبب حكم ذهني، بل لأن في بنية الأشياء ما يفرض هذه العلاقات. وتمتلك هذه الرؤية قوةً أساسية، إذ تمنع العقل من تحويل العالم إلىٰ صورة يخلقها من داخله، وتؤكد أن الواقع لا يستجيب لكل تصور، وأن بعض العلاقات تُكتشف ولا تُختَرع.

غير أن الواقعية حين تُصاغ في صورة ماهيات مغلقة تواجه صعوبةً في تفسير التحول والتدرج والتاريخ. فالشيء لا يظهر دائمًا بصفاته في عزلة، بل تتحدد إمكاناته داخل شبكة من الشروط والعلاقات. وما يُعد ضروريًا في مستوىٰ قد لا يكون كذلك في مستوىٰ آخر. فخاصية معينة قد تكون لازمة لبقاء كائن في بيئة مخصوصة، من غير أن تكون جزءًا أزليًا من ماهيته. كما أن تطور العلوم كشف أن كثيرًا مما عُدّ طبيعةً ثابتة لم يكن إلا وصفًا جزئيًا لبنية أكثر

تعقيدًا. ومن ثم فإن إرجاع الضرورة إلىٰ الأشياء لا يكفي ما لم يُفهم الشيء نفسه بوصفه عقدةً من العلاقات، لا جوهرًا منعزلًا مكتفيًا بذاته.

وفي الجهة المقابلة، جعلت اتجاهات عقلانية ومثالية الضرورة نابعةً من بنية العقل. فالعقل، بحسب هذا التصور، لا يجد اللزوم جاهزًا في الأشياء، بل يمنح الخبرة صورتها المنظمة بواسطة مبادئ لا تقوم المعرفة من دونها. وتكمن قوة هذه الرؤية في إدراك أن الوقائع، مهما تكررت، لا تنطق بنفسها بضرورة العلاقة بينها، وأن الانتقال من التتابع إلىٰ القانون يحتاج إلىٰ فعل عقلي يتجاوز المشاهدة المباشرة. كما أنها تكشف أن بعض الضرورات، ولا سيما المنطقية والرياضية، لا يمكن تفسيرها بمجرد العودة إلىٰ الأشياء المحسوسة.

لكن إسناد الضرورة إلىٰ العقل وحده يهدد بتحويلها إلىٰ انغلاق داخلي. فإذا كانت الضرورة مجرد أثر لبنية الفكر، فكيف يمكن التمييز بين قانون عقلي كاشف وبين عادة مفهومية راسخة؟ وكيف يمكن تفسير مقاومة الواقع لبعض الأبنية النظرية؟ ولماذا تفشل نظريات متماسكة من الداخل عندما تواجه التجربة؟ إن العقل يستطيع أن يبني أنساقًا كثيرة، لكنها لا تكتسب جميعًا القيمة نفسها؛ لأن الواقع يرد بعض هذه الأبنية ويمنح بعضها الآخر قدرةً أكبر علىٰ التفسير. وهذا يعني أن الضرورة لا تُستمد من اتساق العقل مع ذاته وحده، بل من نجاح العلاقة بين البنية العقلية وبنية الموضوع.

وقد حاولت الفلسفة النقدية أن تتجاوز هذه الثنائية، فجعلت الضرورة متصلةً بشروط إمكان الخبرة. وكان هذا التحول عميقًا، لأنه لم يعد يسأل عن الضرورة في الأشياء بمعزل عن معرفتها، ولا في العقل بمعزل عن موضوعه، بل في البنية التي تجعل ظهور الموضوع ممكنًا. ومع ذلك ظل العقل، في بعض الصيغ النقدية، صاحب الدور الغالب، إذ بدت شروط المعرفة سابقةً وثابتة، بينما ظهر العالم داخلها. أما التصورات التأويلية والتاريخية اللاحقة فقد شددت علىٰ وساطة اللغة والثقافة، لكنها اقتربت أحيانًا من إذابة الضرورة في الأفق التاريخي، حتىٰ غدا كل لزوم مشروطًا بنظام دلالي لا يملك معيارًا يتجاوزه.

إن التصور العلائقي لا يوزع الضرورة بالتساوي بين العقل والعالم، ولا يجمع موقفين متعارضين في تسوية وسطية، بل يعيد تعريف طرفي العلاقة من الأساس. فالعالم ليس كتلةً صامتةً من الأشياء، وإنما مستويات من التنظيم والعلاقات والحدود. والعقل ليس قالبًا ثابتًا يفرض صورته، وإنما بنية توليدية قادرة علىٰ بناء التمثيلات واختبارها وتصحيحها. وتظهر الضرورة حين يكتشف العقل أن علاقةً ما لا يمكن فصل أطرافها من غير أن تنهار بنية المجال الذي تنتمي إليه. فهي ليست مادةً تنتقل من العالم إلىٰ الذهن، ولا صورةً تُسقط من الذهن علىٰ العالم، بل انكشاف للامتناع داخل فعل المعرفة.

وهذا الانكشاف لا يعني أن العقل يصنع الامتناع، بل يعني أنه يحوله إلىٰ معنىٰ. فالترابط قد يكون قائمًا في الواقع قبل أن يُدرك، لكنه لا يصبح ضرورةً معرفية إلا حين يستطيع العقل بيان سبب امتناع انفكاكه. وفي المقابل، قد يبني العقل لزومًا صوريًا صحيحًا داخل نسق معين، من غير أن يكون لهذا اللزوم وجود خارج حدود النسق. ومن هنا يجب التمييز بين الضرورة القائمة في بنية الموضوع، والضرورة التي تنشأ من قواعد التمثيل، والضرورة التي تتحقق من المطابقة العميقة بينهما.

ففي المنطق، يكون الامتناع تابعًا لبنية القواعد التي تضبط العلاقة بين القضايا. وفي الرياضيات، ينشأ اللزوم من التعريفات والمسلمات والعلاقات الصورية. وفي الطبيعة، يتعلق بما تفرضه القوانين ضمن شروط محددة. وفي الحياة، يظهر في الشروط التي لا يستمر النظام الحي من دونها. وفي التاريخ، لا يكون اللزوم مطلقًا، بل يتصل بتراكم الشروط الذي يضيق مجال البدائل من غير أن يلغيها كليًا. وفي الأخلاق، لا تعني الضرورة أن الفعل سيقع حتمًا، بل أن إنكار المبدأ يقوض إمكان القيمة أو المسؤولية.

إن اختلاف هذه المستويات يدل علىٰ أن الضرورة لا تمتلك صورة واحدة، لكنها تحتفظ ببنية مشتركة: امتناع الانفكاك داخل مستوىٰ محدد وتحت شروط قابلة للتعيين. فكل ضرورة مطلقة من جهة علاقتها الداخلية، ومشروطة من جهة المجال الذي تعمل فيه. وهذا يمنع

تحويل الضـــرورة الطبيعية إلىٰ منطقية، أو التاريخية إلىٰ حتمية، أو الأخلاقية إلىٰ قســـر. كما يمنع العقل من تعميم لزوم صحيح في مجال علىٰ مجالات لا تنتمي إلىٰ بنيته.

وتتحدد اســـتقلالية النظرية هنا في رفض ثلاثة اختزالات متقابلة: اختزال الضـــرورة في ماهيات ثابتة، واختزالها في قوانين عقلية خالصـــة، واختزالها في عادات لغوية أو تاريخية. فالضـــرورة ليســـت شـــيئًا قائمًا في أحد الأطراف، بل نمط من الارتباط ينكشـــف حين يلتقي مســـتوىٰ من الواقع بخريطة عقلية قادرة علىٰ تمثيله. وكلما كانت الخريطة أقدر علىٰ كشـــف حدود المجال وشروطه، اقترب العقل من التمييز بين اللزوم الحقيقي واللزوم المصنوع.

إن العقل لا يمتلك الضـــرورة، والعالم لا يعرضـــها بوصـــفها علامةً ظاهرة علىٰ ســـطح الأشـياء. إنها تنشـأ معرفيًا في المسـافة التي يتحول فيها انتظام الواقع إلىٰ إدراك للامتناع. ولهذا لا تكون العلاقة بين العقل والعالم مجرد قناة تنقل المعرفة، بل المجال الذي تصـــبح فيه الضـــرورة قابلةً للفهم، ويصـــبح فيه الممكن محددًا بحدوده، والامتناع متميزًا من العجز، واللزوم منفصلًا عن الإكراه.

الفصل الثاني

البديهة والضرورة والنظر

تُعد البديهة من أكثر المفاهيم رسـوخًا في التراث الفلسـفي والمنطقي، حتىٰ بدا وكأن معناها لا يحتاج إلىٰ تعريف، بل إن كثيرًا من التعريفات جعلتها هي نفسـها نقطة البداية التي يتوقف عندها كل تعريف. غير أن هذا الرسـوخ التاريخي لم يمنع أن يلتبس مفهومها بمفاهيم أخرىٰ، كاليقين، والوضـوح، والضـرورة، والفطرة، والحدس، بل إن هذا الالتباس هو الذي منحها سـلطة معرفية تجاوزت أحيانًا حدودها الحقيقية. ولم يكن ذلك نتيجة قصـور في التحليل المنطقي وحده، وإنما نتيجة انتقال غير ملحوظ من وصـف كيفية حضـور المعرفة في الوعي إلىٰ الحكم علىٰ طبيعة المعرفة نفسـها. فشـيء أن يظهر الحكم للعقل ظهورًا مباشـرًا، وشيء آخر أن يكون هذا الحكم ضروريًا أو مطلقًا أو مطابقًا لبنية الوجود.

لقد عُرفت البديهة، في أغلب الدراسات الفلسفية والمنطقية، بأنها المعرفة التي لا تحتاج إلىٰ استدلال، أو القضية التي يصدق بها العقل بمجرد تصور طرفيها، أو المبدأ الذي لا يتوقف إثباته علىٰ دليل سـابق. وقد أدىٰ هذا التعريف وظيفة تأسـيسـية مهمة في بناء البرهان؛ إذ لا يمكن للعقل أن يسـتدل إلىٰ غير نهاية، ولا بد أن يقف عند قضـايا أولية يبدأ منها. غير أن هذا التعريف، علىٰ الرغم من قيمته المنهجية، بقي تعريفًا وظيفيًا لا أنطولوجيًا. فهو يبين كيف تسـتعمل البديهة في الاسـتدلال، لكنه لا يفسـر ما البديهة في ذاتها، ولا لماذا تظهر بعض المعارف بديهية دون غيرها، ولا ما العلاقة بين بداهة الحكم وبنية الواقع الذي يشير إليه.

وهنا تكمن نقطة لم تحظ بالعناية الكافية في الدراسـات السـابقة. فقد انشـغلت الفلسـفة القديمة والمنطق الكلاسيكي بالسؤال: ما الذي لا يحتاج إلىٰ برهان؟ بينما يحتاج البحث إلىٰ سـؤال أعمق: ما الذي يجعل العقل يرىٰ شـيئًا بوصـفه غير محتاج إلىٰ برهان؟ فالفرق بين

السؤالين ليس فرقًا في الصياغة، بل في طبيعة المشروع الفلسفي نفسه. الأول يبحث عن نقطة بدء للاستدلال، أما الثاني فيبحث عن البنية التي تنتج الشعور بالبداهة، وعن الشروط التي تجعل هذا الشعور صادقًا أحيانًا، ومضللًا أحيانًا أخرىٰ.

إن البديهة ليست صفةً للأشياء، كما أنها ليست مجرد حالة نفسية. فالشيء لا يكون بديهيًا في ذاته، لأن الأشياء لا تصف نفسها بأنها واضحة أو غامضة، ولا يحمل الواقع بطاقةً تشير إلىٰ أن هذه العلاقة بديهية وتلك ليست كذلك. وفي المقابل، لا يمكن رد البديهة إلىٰ الشعور الداخلي وحده؛ لأن الإنسان قد يشعر ببداهة أفكار ثبت تاريخيًا أنها خاطئة، وقد يرفض في البداية أفكارًا أصبحت فيما بعد من أوضح الحقائق العلمية. ولو كانت البديهة مجرد إحساس ذاتي، لما أمكن التمييز بين الوضوح الحقيقي والوهم المعرفي، ولأصبحت جميع البداهات متساوية في القيمة.

إن إعادة تعريف البديهة تقتضي التحرر من هذين الاختزالين معًا. فالبديهة ليست في الشيء وحده، وليست في الذات وحدها، وإنما تنشأ عند نقطة التقاء بنية العقل ببنية الواقع، عندما تبلغ العلاقة بينهما درجةً من الانكشاف تجعل الحاجة إلىٰ الوسيط الاستدلالي غير لازمة في تلك اللحظة المعرفية. ولذلك فإن البديهة ليست معطًىٰ أوليًا سابقًا علىٰ كل نشاط عقلي، بل هي نتيجة لدرجة معينة من التطابق بين الخريطة العقلية والنظام الذي تنكشف به الظاهرة.

ومن هنا فإن البديهة ليست ثابتة بالمعنىٰ النفسي، وإنما متحركة بالمعنىٰ المعرفي. فما يبدو بديهيًا لعالم الرياضيات قد لا يكون كذلك لمن يبدأ تعلمها، وما يكون بديهيًا في الفيزياء الحديثة لم يكن بديهيًا في العصور السابقة، بل كان يبدو مناقضًا للحس المباشر. ولا يعني هذا أن البديهة نسبية بحيث يفقد المفهوم كل قيمة، بل يعني أن ظهورها مرتبط بدرجة نضج البنية المعرفية التي تستقبلها. فالعقل لا يولد مزودًا بجميع البداهات، وإنما يمتلك القدرة علىٰ إنتاجها كلما أعاد تنظيم علاقته بالعالم.

وهذا يقود إلىٰ التمييز بين البديهة بوصفها حدثًا معرفيًا، والبديهة بوصفها منزلة إبستمولوجية. فالحدث المعرفي هو لحظة الانكشاف التي يدرك فيها العقل العلاقة من غير وساطة ظاهرة، أما المنزلة الإبستمولوجية فهي القيمة التي يمنحها العقل لهذا الانكشاف بعد اختباره ومراجعته. وقد تختلط اللحظتان، فيظن الإنسان أن كل ما انكشف له مباشرةً قد استوفىٰ شروط الحقيقة، مع أن الانكشاف قد يكون مجرد بداية للفحص لا نهايته.

ومن الأخطاء التي رافقت تاريخ التفكير الفلسفي أن البديهة تحولت من نقطة انطلاق إلىٰ سلطة فوق النقد. فما إن تُوصَف قضية بأنها بديهية حتىٰ يُنظر إليها بوصفها معصومة من المراجعة، مع أن تاريخ العلوم والفلسفات هو تاريخ إعادة النظر في كثير من البداهات. ولم يكن الخطأ في وجود البداهات، بل في الاعتقاد أن كل ما يبدو بديهيًا يحتفظ بهذه الصفة خارج شروط ظهوره. فالإنسان القديم كان يرىٰ بداهةً أن الأرض ساكنة وأن الشمس تدور حولها، ولم يكن ذلك ناتجًا عن جهل بسيط، بل عن خريطة معرفية كاملة جعلت هذا الحكم هو الأكثر مباشرة واتساقًا مع الخبرة اليومية.

إن هذا المثال يكشف أن البديهة ليست انعدامًا للتفسير، بل هي نهاية مؤقتة لمسار طويل من التكيف بين العقل والعالم. وما يبدو بديهيًا في مرحلة معينة قد يكون نتيجة تراكم معرفي ولغوي وثقافي امتد قرونًا حتىٰ أصبح غير مرئي. ولهذا فإن البديهة ليست بداية مطلقة، بل بداية نسبية داخل نظام معرفي معين. والعقل الفلسفي لا يكتفي بقبولها، وإنما يحاول أن يكشف الطبقات التي جعلتها تبدو كذلك.

وعلىٰ هذا الأساس يمكن تعريف البديهة تعريفًا جديدًا يختلف عن التعريفات التقليدية. فالبديهة ليست القضية التي لا تحتاج إلىٰ برهان بإطلاق، ولا المعرفة الفطرية، ولا مجرد الوضوح النفسي، وإنما هي :**درجة من انكشاف العلاقة بين العقل والواقع تبلغ من الوضوح ما يجعل العقل يستغني مؤقتًا عن الوسيط الاستدلالي، مع بقاء هذا الانكشاف خاضعًا لإمكان المراجعة إذا تغيرت شروط المعرفة أو اتسع أفقها.**

ويمثل هذا التعريف تحولًا منهجيًا مهمًا؛ لأنه ينقل البديهة من مقام الحقيقة المطلقة إلىٰ مقام الانكشاف المعرفي، ومن الجمود إلىٰ الحركة، ومن كونها معطًىٰ نهائيًا إلىٰ كونها إحدىٰ نتائج التفاعل المستمر بين العقل والعالم. وهي بذلك لا تفقد قيمتها، بل تستعيدها في إطار أكثر اتساقًا مع أنطولوجيا العقل التي ترىٰ المعرفة عملية توليدية لا مجرد استقبال سلبي لمعطيات مكتملة.

لا يكفي أن يظهر الحكم للعقل ظهورًا مباشرًا حتىٰ يكون ضروريًا؛ لأن المباشرة وصف لطريقة الحضور، في حين أن الضرورة وصف لطبيعة الارتباط. وما يبدو واضحًا من غير استدلال قد يستمد وضوحه من الألفة، أو من بنية اللغة، أو من انتظام الحس، أو من كثافة التكرار، أو من رسوخ نموذج معرفي أصبح من القوة بحيث لم يعد العقل يشعر بوساطته. ولهذا فإن السؤال: هل كل بديهي ضروري؟ لا يمكن حسمه بالعودة إلىٰ الشعور الداخلي، لأن الشعور بالوضوح لا يكشف وحده عمّا إذا كان نقيض الحكم ممتنعًا بالفعل.

لقد مالت اتجاهات كثيرة في الفلسفة القديمة والمنطق التقليدي إلىٰ تقريب البديهة من الضرورة، لأن كليهما يحتل موقعًا تأسيسيًا في المعرفة. فالبديهي لا يطلب برهانًا، والضروري يمتنع نقيضه، ومن هنا بدا طبيعيًا أن يُفهم ما لا يحتاج إلىٰ برهان بوصفه ما لا يقبل النفي. غير أن هذا التقارب يخفي انتقالًا غير مشروع من الا ستغناء عن الدليل إلىٰ ا ستحالة النقيض. فقد يكون الحكم مستغنيًا عن البرهان داخل سياق معين، لا لأنه ضروري في ذاته، بل لأن العقل تلقاه في صورة مستقرة لم يعد معها يشعر بالحاجة إلىٰ تأسيسه من جديد.

ويظهر هذا بوضوح في البداهات الحسية. فالحس يمنح الإنسان أحكامًا مباشرة عن الحركة والسكون والبعد والقرب والعلو والانخفاض، وقد بدت هذه الأحكام عبر التاريخ من أوضح ما يمكن أن يدركه العقل. غير أن كثيرًا منها لم يكن ضروريًا، بل كان تابعًا لموضع الملاحظ وحدود أجهزته الإدراكية. فالسكون قد يكون ظاهرًا بالنسبة إلىٰ مرجع، والحركة ثابتة بالنسبة إلىٰ مرجع آخر؛ والخط قد يبدو مستقيمًا ضمن مجال إدراكي محدود، بينما

ينتمي في مستوىٰ أوسع إلىٰ فضاء منحنٍ. إن الحس ينتج بداهةً ظاهراتية، لكنه لا يضمن ضرورةً وجودية.

وتكشف هذه الأمثلة أن البديهي قد يكون صحيحًا من غير أن يكون ضروريًا، وقد يكون نافعًا من غير أن يكون مطلقًا. فقول الإنسان إن النار تحرق يبدو بديهيًا في الخبرة المعتادة، لكنه ليس ضرورةً منطقية؛ إذ يمكن تصور النار من غير احتراق من غير الوقوع في تناقض صوري. كما أن الإحراق نفسه لا يقع إلا ضمن شروط تتعلق بالمادة والحرارة والوسط. ومن ثم فإن البداهة هنا تعكس انتظامًا متكررًا في التجربة، بينما تكمن الضرورة، إن وُجدت، في العلاقة المشروطة بين عناصر النظام الطبيعي لا في الصورة المباشرة للحكم.

وقد نبهت التجريبية إلىٰ هذا الفارق حين فرّقت بين ما تمنحه الخبرة من تكرار وما تدعيه المعرفة من لزوم. إلا أنها، في نقدها للضرورة، اقتربت أحيانًا من رد كل بداهة إلىٰ العادة النفسية. وهذا الرد لا يفسر كيف تستطيع بعض البداهات أن تقاوم تغير العادات، ولا لماذا يكون بعضها أقدر من بعض علىٰ تأسيس المعرفة. فليس كل حضور مباشر وهمًا، كما أن المباشرة ليست دائمًا نتاجًا للتكرار. وقد يدرك العقل بعض العلاقات إدراكًا أوليًا لأن بنيته قادرة علىٰ التقاط التناقض أو الهوية أو الترتيب قبل أن يحوله إلىٰ استدلال مفصل.

أما العقلانية فقد منحت البديهة سلطةً أوسع، ولا سيما حين ربطت الحقيقة بما هو واضح ومتميز. لكنها واجهت صعوبةً في التمييز بين الوضوح الذي يكشف بنية ضرورية، والوضوح الذي ينتجه النسق المغلق علىٰ مسلماته. فقد يكون الحكم منسجمًا تمامًا داخل نظام مفهومي، ومع ذلك يكون هذا النظام نفسه قابلًا لإعادة البناء. ووضوح القضية في العقل لا يضمن مطابقتها لمستوىٰ الوجود الذي تتحدث عنه، لأن العقل يستطيع أن ينتج أنساقًا شفافة من الداخل لا تستمد من شفافيتها وحدها قوةً أنطولوجية.

ومن هنا ينبغي التمييز بين أربعة أنماط من البديهة. أولها البديهة الإدراكية، وهي التي تنشأ من الحضور المباشر للظاهرة أمام الحس. وثانيها البديهة الثقافية، وهي التي تتكون من

طول الاستقرار داخل نظام من القيم والمعاني. وثالثها البديهة النسقية، وهي القضية التي تبدو واضحة داخل منظومة معرفية بسبب انسجامها مع مقدماتها. ورابعها البديهة البنيوية، وهي التي يدرك العقل من خلالها علاقةً لا يمكن نفيها من غير أن ينهدم الشرط الذي يجعل التفكير أو الموضوع ممكنًا. وهذا النمط الأخير هو الأقرب إلىٰ الضرورة، لكنه لا يطابقها من كل وجه؛ لأن البديهة تظل وصفًا لكيفية الانكشاف، بينما الضرورة تتعلق ببنية الامتناع نفسها.

وعلىٰ هذا الأساس، يمكن أن يكون الحكم بديهيًا وغير ضروري إذا كان واضحًا للعقل وقابلًا مع ذلك لأن يكون علىٰ خلاف ما هو عليه. فالترتيبات الاجتماعية الموروثة قد تبدو بديهية لأبناء المجتمع، لكنها لا تكون ضرورية؛ لأن مجتمعات أخرىٰ قامت علىٰ ترتيبات مغايرة. وقد تبدو بعض التصنيفات الأخلاقية أو السياسية طبيعية بذاتها، بينما تكشف المقارنة التاريخية أنها نتاج ظروف مخصوصة. هنا تتحول البديهة من أداة كشف إلىٰ أداة حجب، لأنها تجعل التاريخي يظهر في صورة الطبيعي، والممكن يظهر في صورة الممتنع.

وتتجلىٰ خطورة الخلط بين البديهي والضروري حين تتحول البديهة إلىٰ مصدر للشرعية. فما اعتاده الناس قد يُقدم بوصفه ما لا بديل له، وما استقر في اللغة قد يُعامل بوصفه حدًا نهائيًا للفكر، وما ترسخ في المؤسسة قد يُصوَّر باعتباره مقتضىٰ العقل نفسه. وبهذا يُغلق الممكن باسم الضرورة، مع أن الضرورة لم تكن قائمة إلا في وعي اعتاد صورة معينة للعالم.

إن معيار التمييز لا يكمن في قوة الاقتناع، بل في اختبار النقيض. فإذا أمكن نفي الحكم من غير تناقض، ومن غير انهيار هوية المجال، ومن غير تقويض الشروط التي يقوم عليها الموضوع، فإن الحكم لا يكون ضروريًا وإن بدا بديهيًا. أما إذا أدىٰ النفي إلىٰ استحالة ذاتية أو بنيوية داخل المستوىٰ المعني، فإننا نكون أمام ضرورة قد تظهر في صورة بديهية أو لا تظهر كذلك.

وبذلك تكون العلاقة بين البديهة والضرورة علاقة تقاطع. فبعض البدهيات ضروري، وبعضها ممكن، وبعضها تاريخي، وبعضها وهمي. والبديهة لا تمنح الحكم حصانةً من النقد، بل تمنحه أولويةً في الفحص؛ لأن ما يبدو للعقل أوضح الأشياء قد

يكون أكثرها اختفاءً من حيث الشروط التي صنعت وضوحه. والعقل لا يبلغ استقلاله حين يرفض البداهات جميعًا، وإنما حين يمنعها من التحول إلىٰ ضرورة لمجرد أنها لا تحتاج، في الظاهر، إلىٰ برهان.

لا يلزم من كون الحكم ضروريًا أن يكون بديهيًا؛ لأن الضرورة تتعلق ببنية العلاقة، بينما تتعلق البديهة بطريقة انكشاف هذه العلاقة للعقل. وقد تكون العلاقة ممتنعة الانفكاك في ذاتها، من غير أن تظهر للعقل ظهورًا مباشرًا. بل إن جانبًا واسعًا من المعرفة الإنسانية يقوم علىٰ ضرورات لم تكن بديهية عند اكتشافها، ولم تصبح واضحة إلا بعد مسار طويل من النظر والتحليل وإعادة بناء المفاهيم. ومن هنا فإن المطابقة بين الضروري والبديهي لا تختزل مفهومين مختلفين فحسب، بل تحجب أيضًا الدور الخلّاق للنظر بوصفه أداة كشف لا مجرد جسر يصل العقل بما كان معلومًا سلفًا.

لقد ميّز المنطق التقليدي بين البديهي والنظري، فجعل الأول ما لا يحتاج إلىٰ نظر، والثاني ما يحتاج إليه. وكان هذا التمييز ضروريًا من الناحية التعليمية والمنهجية، لكنه بقي محدودًا حين ربط الضرورة غالبًا بالمقدمات الأولىٰ أو بما يثبت منها علىٰ نحو مباشر. وبهذا نشأ انطباع ضمني بأن الضرورة كلما كانت أصيلة كانت أقرب إلىٰ البداهة، وأن ما يحتاج إلىٰ استدلال طويل يكون أدنىٰ رتبة من حيث اليقين. غير أن هذا الترتيب لا يصمد أمام طبيعة المعرفة العلمية والفلسفية؛ إذ قد تكون النتيجة أكثر ضرورة من كثير من مقدماتها الظاهرة، وقد ينكشف الامتناع في نهاية المسار لا في بدايته.

إن بعض الضرورات لا تُدرك إلا بعد كشف البنية التي كانت مستترة خلف الظواهر. فالعقل قد يشاهد الوقائع متفرقة، ثم يعيد تنظيمها حتىٰ يتبين له أن العلاقة بينها ليست عرضية، وأن نفيها يؤدي إلىٰ انهيار النظام الذي يفسرها. هنا لا يكون النظر إضافةً خارجية إلىٰ الضرورة، بل هو الأداة التي تحول الامتناع الكامن إلىٰ وعي صريح. فالضرورة كانت قائمة في بنية المجال، لكنها لم تكن بديهية للعقل بسبب قصور الخريطة التي كان يستخدمها.

ويظهر ذلك بوضوح في الرياضيات. فكثير من النتائج الرياضية ضرورية؛ لأن نقيضها ممتنع داخل النسق الذي تنتمي إليه، لكنها ليست بديهية في لحظة تصورها الأولىٰ. وقد يحتاج إثباتها إلىٰ سلسلة طويلة من التحويلات والاستدلالات. وإذا كان الحكم لا يصبح ضروريًا إلا بعد البرهان، فهذا لا يعني أن البرهان صنع ضرورته، بل يعني أن العقل احتاج إلىٰ بناء الطريق الذي يكشفها. فالضرورة هنا متقدمة علىٰ الظهور، وإن كانت متأخرة في الوعي.

وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأنه يمنع الخلط بين رتبة الحكم في الوجود ورتبته في المعرفة. فقد يكون الشيء لازمًا في بنيته، لكنه غامض في إدراكنا. وقد يكون الحكم واضحًا لنا، لكنه غير لازم في ذاته. إن تقدم البديهة في ترتيب المعرفة لا يعني تقدمها في ترتيب الوجود، كما أن تأخر النظر لا يعني ضعف ما يكشفه. بل قد يكون النظر هو الوسيلة الوحيدة لتحرير العقل من بداهات زائفة وبلوغ ضرورات أعمق.

وقد أدركت العقلانية قيمة الاستدلال في الانتقال من المبادئ الأولىٰ إلىٰ النتائج، لكنها حافظت غالبًا علىٰ مركزية البداهة باعتبارها أصل اليقين. أما التجريبية فقللت من شأن الضرورات غير المباشرة حين جعلت المعرفة رهينة ما تمنحه الخبرة والتكرار. وفي كلا الاتجاهين بقي النظر تابعًا لمصدر سابق: إما لمبادئ عقلية أولية، وإما لمعطيات حسية. غير أن النظر في بنيته الأعمق ليس مجرد حركة بين مقدمات معطاة، بل قدرة العقل علىٰ إعادة تشكيل المجال، واكتشاف علاقات لم تكن ظاهرة في الصور الأولىٰ للمعرفة.

النظر بهذا المعنىٰ ليس نقيض البداهة، وإنما شرطًا لإنتاج بداهات جديدة. فالحكم الذي كان معقدًا قد يصبح، بعد استيعاب بنيته، واضحًا ومباشرًا. وما كان يحتاج إلىٰ برهان طويل لدىٰ جيل من الباحثين قد يتحول إلىٰ معرفة أولية لدىٰ جيل لاحق. وهذا التحول لا يغير حقيقة الضرورة، لكنه يغير علاقة العقل بها. ومن هنا فإن البديهة قد تكون نتيجة تاريخية للنظر، لا نقطة بداية مطلقة له.

كما أن الضـــرورات تختلف في درجة قربها من الوعي. فبعضـــها يرتبط بالبنية المباشـــرة للتفكير، مثل امتناع التناقض من الجهة نفسها، وبعضها يتصل بعلاقات مركبة لا تنكشف إلا بعد تحليل طويل. وهناك ضـرورات مشـروطة لا تظهر إلا إذا اسـتُحضـر المجال كاملًا. فقد يكون الحكم غير ضروري بإطلاق، لكنه يصبح ضروريًا داخل شروط محددة. وإغفال هذه الشروط يجعل العقل يخلط بين الضرورة المطلقة والضرورة السياقية.

وفي العلوم الطبيعية، لا تُدرك الضـــرورة في صـــورة لزوم منطقي صـــرف، بل في صـــورة انتظامات لا تنفصـل عن شـروطها. وقد احتاج العقل العلمي إلىٰ تجاوز البداهة الحسـية كي يكتشـف أن ما يبدو عرضـيًا قد يكون محكومًا بقانون، وأن ما يبدو ثابتًا قد يكون نتيجة توازن متحرك. وفي البيولوجيا، قد يكون شرط ما ضروريًا لبقاء نظام حي معين، مع أنه ليس ضروريًا لكل أشكال الحياة. وفي التاريخ، قد تضيق البدائل إلىٰ حد يجعل مسارًا معينًا مرجحًا أو شبه محتوم، لكن هذا لا يساويه بالضرورة المنطقية.

أما في الأخلاق والمعيار، فتزداد المسـألة تعقيدًا؛ لأن الضـرورة لا تعني أن الفعل سـيقع، بل أن إنكار المبدأ يقوض إمكان المجال نفسـه. فالوفاء، مثلًا، ليس ضـروريًا بمعنىٰ أن الناس سـيلتزمون به دائمًا، لكنه قد يكون شـــرطًا ضـــروريًا لإمكان الثقة. والعدالة لا تتحقق حتمًا، لكنها قد تمثل ضـرورةً معيارية لكل نظام يدعي الشـرعية. وهذه الضـرورات لا تكون بديهية للجميع، لأنها تحتاج إلىٰ تحليل العلاقة بين القيمة والمؤسسة والمسؤولية.

إن إنكار إمكان الضـــرورات غير البديهية يؤدي إلىٰ نتيجتين خطيرتين: الأولىٰ حصـــر الحقيقة فيما يظهر مباشـــرة، والثانية جعل كل ما يحتاج إلىٰ نظر أقل يقينًا. وكلاهما يضـــعف قدرة العقل علىٰ تجاوز حدوده الأولىٰ. فالمعرفة لا تتقدم لأنها تضيف معلومات فحسب، بل لأنها تكشف أن بعض العلاقات التي كانت تبدو ممكنة ليست كذلك، وأن بعض الصور التي بدت ضرورية ليست إلا تاريخية.

وعليه، فإن الضـــروري أوســـع من البـديهي، والبـديهي أضـــيق من أن يحتوي جميع الضرورات. وقد تتقاطع الدائرتان، لكنهما لا تتطابقان. فالضرورة قد تكون مباشرة أو مستدلًا عليها، والبديهة قد تكون صادقة أو وهمية. والنظر هو المجال الذي يختبر هذا التقاطع، ويميز بين ما يظهر للعقل وما يقوم في البنية، ويحوّل الامتناع من حالة كامنة إلىٰ معرفة مبرهنة.

لا تتحدد قيمة المقدمة في الاســتدلال من خلال موقعها الشــكلي وحده، بل من خلال طبيعة العلاقة التي تربطها بالواقع، وبالعقل، وبالنتيجة التي تُبنىٰ عليها. وقد درج المنطق التقليدي علىٰ تصـنيف المقدمات بحسـب مصـادر التصـديق أو درجاته، فميز بين الأوليات والمشـــاهدات والتجربيات والمتواترات والحدســـيات والمقبولات والمظنونات وغيرها. وكان لهذا التصـنيف فضـل كبير في ضـبط مواد القياس، وفي الكشـف عن أن صـحة صـورة الاســتدلال لا تكفي إذا كانت مادته واهية. غير أن هذا التقســيم، علىٰ غناه، خلط أحيانًا بين مصـــدر المقدمة، وكيفية حضـــورها في الوعي، ودرجة لزومها، وقيمتها في بناء المعرفة؛ وهي مستويات لا تتطابق بالضرورة.

فالمقدمة الضـــرورية ليســـت هي المقدمة التي يصـــدق بها العقل بســـرعة، ولا التي اعتاد قبولها، ولا التي تتقدم غيرها في ترتيب الاســتدلال، بل هي المقدمة التي يمتنع نقيضــها داخل المجال الذي تنتمي إليه. وقوة هذه المقدمة لا تأتي من شـــدة اليقين النفســـي بها، وإنما من بنية الامتناع التي تحملها. وقد تكون هذه الضـــرورة مطلقة في المجال المنطقي، أو مشـــروطة في المجال الطبيعي، أو بنيوية في المجال الأخلاقي والمعياري. ومن هنا لا يجوز أن تُعامل المقدمات الضرورية جميعًا كما لو كانت من طبيعة واحدة؛ لأن امتناع التناقض ليس هو نفسه لزوم شرط بيولوجي، ولا هو نفسه ضرورة قاعدة تحفظ إمكان العدالة أو المسؤولية.

أما المقدمة البديهية فهي التي تحضر للعقل من غير وساطة استدلالية ظاهرة. وقد تكون ضـــرورية، كما في بعض المبادئ الأولية، وقد تكون تجريبية مســـتقرة، أو ثقافية راســـخة، أو تعليمية مكتسـبة إلىٰ حد أن العقل لم يعد يشـعر بمراحل تكوّنها. ومن هنا فإن البديهية تصـف

شـكل الحضـور، لا مقدار اللزوم. وقد تكون المقدمة بديهية في عصـر وغير بديهية في عصـر آخر، أو بديهية في حقل معرفي دون آخر، لأن البداهة تتأثر بالخريطة العقلية وبمسـتوىٰ التدريب وببنية اللغة المستخدمة.

أما المقدمة النظرية فهي التي لا يمنحها العقل تصديقه إلا بواسطة تحليل أو استدلال أو تركيب بين معارف سـابقة. غير أن النظرية لا تعني الضـعف، كما توحي بعض التراتبيات التقليدية، بل قد تكون المقدمة النظرية أكثر رسـوخًا من البديهية إذا انكشـفت من خلالها ضرورة لم تكن ظاهرة من قبل. فالوساطة ليست نقصًا في المعرفة، بل قد تكون شرطًا للنفاذ إلىٰ بنية أعمق من تلك التي يقدمها الإدراك المباشـر. والعقل لا يرتفع من النظر إلىٰ البديهة بمعنىٰ الانتقال من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ دائمًا، بل قد ينتقل من بداهة سـطحية إلىٰ نظر يكشـف ضرورة أعمق.

وتتضـح أهمية هذا التمييز حين تتداخل الأنواع الثلاثة داخل اسـتدلال واحد. فقد يبدأ العقل من مقدمة بديهية غير ضـرورية، ويضـم إليها مقدمة نظرية، ثم يستخرج نتيجة ضـرورية داخل نسـق محدد. وقد يبدأ من مقدمة ضـرورية لكنها غير بديهية، لأن ضـرورتها لم تنكشـف إلا بعد برهان سـابق. كما قد يعتمد علىٰ مقدمة بديهية من جهة، نظرية من جهة أخرىٰ؛ بديهية لمن اسـتوعب النسـق، ونظرية لمن لم يدخل بعد في بنيته. وهذا يدل علىٰ أن التصـنيف ليس ثابتًا من جميع الجهات، بل يتغير بحسب زاوية النظر: مصدر المقدمة، وطريقة اكتسابها، وقوة لزومها، ووظيفتها داخل البرهان.

لقد تعامل المنطق الأرسـطي مع المقدمات الأولىٰ بوصـفها مبادئ لا يقوم البرهان من دونها، وهو تصـور حافظ علىٰ تماسـك النسـق ومنع التسـلسـل غير المنتهي. غير أن المشـكلة تظهر حين تتحول الأولوية المنهجية إلىٰ أولوية وجودية، فيُفترض أن ما يبدأ منه العقل هو بالضـرورة ما يبدأ منه الواقع. فترتيب المعرفة لا يطابق دائمًا ترتيب الوجود. وقد تكون

المقدمة المتأخرة في الاكتشـــاف أكثر عمقًا من المقدمة الســـابقة في الإدراك، كما قد يكون ما يبدو أوليًا للعقل ناتجًا في الحقيقة عن تاريخ طويل من التكوين اللغوي والثقافي.

وقد وسّـع المنطق العربي البحث في مواد القياس، وقدم تحليلًا دقيقًا لمراتب التصـديق، ولا سيما في البرهان والجدل والخطابة. غير أن مركزية التصنيف الثنائي بين البديهي والنظري بقيت حاضـــرة، بحيث ظهر النظري غالبًا بوصـــفه ما يفتقر إلىٰ غيره، والبديهي بوصـــفه ما يستغني بنفسه. وهذه الصيغة لا تستوعب بما يكفي أن البديهة نفسها قد تكون ثمرة نظر سابق، وأن النظر قد ينتج مقدمات أشد ضرورة من مقدمات مباشرة. كما أنها لا تميز بوضوح بين ما هو ضروري في ذاته وما هو مقبول بلا دليل.

إن إعادة بناء المقدمات في ضـوء أنطولوجيا العقل تقتضـي الانتقال من التصـنيف الجامد إلىٰ التصـــنيف العلائقي. فالمقدمة لا تُعرف بحالها المنعزلة، بل بعلاقاتها: علاقتها بمســـتوىٰ الوجود الذي تتناوله، وبالخريطة العقلية التي تمثلها، وبالشروط التي تجعل نقيضها ممكنًا أو ممتنعًا، وبوظيفتها داخل عملية الاســـتدلال. وعلىٰ هذا الأســـاس يمكن النظر إلىٰ المقدمات من خلال أربعة أبعاد متقاطعة: درجة الانكشـاف، ودرجة الامتناع، ودرجة الوسـاطة، ودرجة الارتباط بالمجال.

فقد تكون المقدمة عالية الانكشـاف ضـعيفة الامتناع، كما في كثير من البداهات الحسـية. وقد تكون عالية الامتناع ضعيفة الانكشاف، كما في ضرورات لا تظهر إلا بعد تحليل مركب. وقد تكون قليلة الوســـاطة لكنها محدودة المجال، أو كثيرة الوســـاطة لكنها واســـعة القوة التفسيرية. وبهذا لا يعود السؤال: هل المقدمة بديهية أم نظرية؟ كافيًا، بل يصبح السؤال: كيف ظهرت؟ وما الذي يجعلها ملزمة؟ وفي أي مجال تسري؟ وما الذي يحدث إذا نُفيت؟

إن المقدمة الضـــرورية تؤســـس اللزوم، والمقدمة البديهية تختصـــر مســـافة الإدراك، والمقدمة النظرية تكشـــف ما لا يظهر مباشـــرة. ولا تقوم المعرفة الناضـــجة بإعلاء نوع علىٰ غيره، بل بإدراك الوظيفة التي يؤديها كل نوع وحدوده. فالبديهة من دون نقد قد تتحول إلىٰ

سـلطة، والضـرورة من دون تحديد المجال قد تتحول إلىٰ حتمية، والنظر من دون اتصـال بالواقع قد يتحول إلىٰ بناء صـوري مغلق. أما حين تتكامل الأنواع الثلاثة داخل عقل يدرك طبقات الوجود وحدود خرائطه، فإن المقدمة تصبح أداة كشف لا مجرد مادة للقياس، ويغدو الاستدلال حركةً بين الانكشاف والامتناع والوساطة، لا انتقالًا آليًا من معلوم إلىٰ مجهول.

الفصل الثالث

اليقين وإمكان المعرفة

يُعدُّ اليقين من أكثر المفاهيم تأثيرًا في تاريخ الفكر الإنساني، لأنه لا يتصل بمعلومة بعينها، بل يتصل بالطريقة التي يحدد بها العقل قيمة معرفته بالعالم. فالإنسان لا يبحث عن المعرفة وحدها، وإنما يبحث عن الدرجة التي يستطيع أن يطمئن عندها إلىٰ أن هذه المعرفة تستحق الثقة. ولهذا لم يكن السؤال عن اليقين سؤالًا معرفيًا صرفًا، بل كان في الوقت نفسه سؤالًا وجوديًا؛ إذ إن صورة الإنسان عن نفسه، وعن العالم، وعن الحقيقة، وعن الفعل، تتحدد جميعها بدرجة اليقين التي يمتلكها. ومن هنا كانت أزمة اليقين دائمًا أعمق من أزمة المعلومات، لأنها تمس البنية التي يقيم عليها العقل أحكامه، لا المادة التي تملأ هذه الأحكام.

وقد تعاملت الفلسفة القديمة مع اليقين بوصفه الغاية القصوىٰ للمعرفة. فالمعرفة الحقيقية هي التي تبلغ حدًّا يمتنع معه الشك، أما الظن فهو مرتبة أدنىٰ، لأنه يبقىٰ قابلًا للتردد. ثم جاء المنطق الكلاسيكي ليجعل البرهان الطريق الذي ينقل العقل من الاحتمال إلىٰ اليقين، فأصبح اليقين مرتبطًا بالمقدمات الضرورية وصحة الاستدلال. وكان لهذا التصور أثر بالغ في بناء العلوم، لأنه منح العقل معيارًا يميز به بين المعرفة المحكمة والمعرفة المضطربة.

غير أن هذا الفهم، علىٰ أهميته، جعل اليقين في كثير من الأحيان صفةً للأحكام أكثر من كونه ظاهرةً تخص العقل نفسه. فقد بدا وكأن القضية تكون يقينية بمجرد استكمال شروطها المنطقية، من غير أن يُسأل عن طبيعة اليقين الذي يعيشه العقل، ولا عن العلاقة بين اليقين وبنية المعرفة التي أنتجته. وهكذا انصرف الاهتمام إلىٰ إثبات القضية، أكثر من انصرافه إلىٰ تحليل الكيفية التي يصبح بها العقل واثقًا من القضية، والحدود التي تجعل هذه الثقة مشروعة أو غير مشروعة.

أما الفلسـفة الحديثة فقد نقلت مركز الثقل من الموضـوع إلىٰ الذات. فلم يعد السـؤال: كيف نبرهن علىٰ القضـية؟ بل أصـبح: كيف يسـتطيع العقل أن يبلغ يقينًا أصـلًا؟ وقد بلغ هذا التحول ذروته عندما جُعل الشك نفسه وسيلةً لبلوغ اليقين. ولم يكن المقصود تمجيد الشك، بل البحث عن معرفة تستطيع مقاومته. ومن هنا ظهر اليقين بوصفه نتيجةً لعملية نقد، لا مجرد امتلاك لمجموعة من القضايا الثابتة.

لكن هذا المسـار انتهىٰ في بعض اتجاهاته إلىٰ جعل اليقين حالةً داخلية للوعي، حتىٰ كاد ينفصل عن العالم الذي يتحدث عنه. فإذا أصبح اليقين شعورًا بالثقة فحسب، أمكن أن يكون الإنسـان واثقًا من أفكار باطلة بالقدر نفسـه الذي يكون فيه واثقًا من أفكار صـحيحة. وتاريخ الأيديولوجيات والعقائد والصـراعات الفكرية يكشـف أن قوة الاقتناع لا تسـاوي دائمًا قوة الحقيقة. فقد يحمل الإنسـان يقينًا مطلقًا، بينما يكون البناء الذي يقوم عليه هذا اليقين هشًـا أو ناقصًا أو قائمًا علىٰ مقدمات غير ممتحنة.

وفي الجهة المقابلة، ذهبت بعض الاتجاهات المعاصـرة إلىٰ التشـكيك في إمكان اليقين نفسـه، بحجة أن المعرفة كلها مشـروطة باللغة، أو بالتاريخ، أو بالثقافة، أو بالبنية الاجتماعية، وأن كل يقين ليس إلا اتفاقًا مؤقتًا داخل جماعة معرفية. وقد كان لهذا النقد فضـل في كشـف أوهام كثيرة أحاطت بالمطلقات الفكرية، لكنه انتهىٰ في بعض صوره إلىٰ نفي كل معيار ثابت، حتىٰ أصبح اليقين نفسه موضع ريبة دائمة. وإذا كان اليقين مستحيلًا علىٰ الإطلاق، فإن هذا الحكم ذاته لا يستطيع أن يدعي اليقين، فيقع الفكر في تناقض لا يستطيع الخروج منه.

إن المشكلة المشـتركة في هذه التصـورات أنها تعاملت مع اليقين بوصـفه إما حالةً نفسـية، أو خاصـيةً منطقية، أو موقفًا إبسـتمولوجيًا، بينما هو في حقيقته ظاهرة مركبة تتداخل فيها بنية العقل، وبنية الموضـوع، وطريقة العلاقة بينهما. فاليقين لا يقيم في الذات وحدها، ولا في الموضـوع وحده، ولا في البرهان وحده، وإنما يتولد عندما تبلغ العلاقة بين الخريطة العقلية ومستوىٰ الوجود الذي تمثله درجةً من التماسك تجعل إمكان النقض أقل من أن يزعزع البنية الكلية للمعرفة.

ومن هنا لا يكون اليقين نقيضًـــا للبحث، بل ثمرةً من ثمراته. إنه ليس توقف العقل عن الحركة، وإنما وصوله إلىٰ مستوىٰ من التنظيم يجعل المراجعة، إن وقعت، إضافةً إلىٰ البناء لا هدمًا له. ولذلك فإن اليقين ليس جمودًا، لأن الجمود يرفض إمكان التصـــحيح، بينما اليقين الحقيقي لا يخشـىٰ التصـحيح، بل يزداد قوة كلما اجتاز اختبارات جديدة. وما ينهار عند أول مراجعة لم يكن يقينًا، بل كان اطمئنانًا نفسيًا متخفيًا في صورة يقين.

ويقتضـي هذا التمييز إعادة النظر في العلاقة بين اليقين والشـك. فقد صُـوِّر الشـك طويلًا علىٰ أنه نقيض اليقين، مع أن الشـك المنهجي قد يكون شـرطًا لولادة يقين أكثر رسـوخًا. وفي المقابل، قد يكون غياب الشـــك دليلًا علىٰ ضـــعف المعرفة لا علىٰ قوتها، إذا كان ناشـــئًا عن التعصب أو التقليد أو إغلاق باب النقد. ولهذا لا يقاس اليقين بمقدار ما يقصي الشك، وإنما بمقدار ما يستطيع استيعاب الأسئلة المشروعة من غير أن يفقد تماسكه.

إن اليقين ليس درجةً واحدة، لأنه يتبع طبيعة المجال الذي يعمل فيه العقل. فما يكون يقينيًا في المنطق لا يطابق اليقين في العلوم الطبيعية، وما يكون يقينيًا في الرياضـــيات لا يماثل اليقين في الأخلاق أو التاريخ أو السياسة. والبحث عن يقين واحد يسري علىٰ جميع مجالات المعرفة هو أحد أسـباب الاضـطراب الذي رافق الفكر الفلسـفي؛ إذ جرىٰ نقل معايير المنطق إلىٰ الطبيعة، ومعايير الطبيعة إلىٰ الإنســـان، ومعايير الإنســـان إلىٰ القيم، من غير تمييز بين اختلاف البنىٰ التي تنتج كل نوع من هذه الأنواع.

ولهذا لا يمكن تعريف اليقين تعريفًا صـحيحًا إذا اقتصـر علىٰ الشـعور الداخلي، أو علىٰ البرهان الصـــوري، أو علىٰ المطابقة المباشـــرة مع الواقع. فاليقين هو حالة من الاســـتقرار البنيوي في العلاقة بين العقل والوجود، تنشـأ عندما تصـبح الخريطة العقلية قادرة علىٰ تفسـير موضـــوعها بدرجة عالية من الاتســـاق، مع مقاومتها للاختبارات والنقوض الممكنة داخل مجالها. وهو بهذا المعنىٰ ليس إلغاءً لإمكان المراجعة، بل هو أعلىٰ درجات الثقة العقلانية التي يبررها البناء المعرفي نفسه.

إن هذا التعريف ينقل اليقين من كونه نهايةً مغلقة للمعرفة إلىٰ كونه صـورةً من صـور نضـجها، ويجعله خاصـيةً للعلاقة بين العقل والعالم، لا امتيازًا لطرف منهما. كما يحرره من الثنائية التقليدية بين اليقين المطلق والشك المطلق، ليصبح مفهومًا ديناميكيًا يتحدد بقوة البنية التي يحملها، لا بشدة الشعور الذي يصاحبه، ولا بمجرد ادعاء امتلاك الحقيقة.

لا يتجلىٰ اليقين في صورة واحدة، لأن موضوعات المعرفة لا تنتمي إلىٰ مستوىٰ وجودي واحد، ولا تخضـع جميعها لنمط واحد من الإثبات. وما يُطلب من العقل في البرهان المنطقي يختلف عما يُطلب منه في العلوم الطبيعية، وما يصـلح في الرياضـيات لا ينتقل بالضـرورة إلىٰ التاريخ أو الأخلاق أو الفعل العملي. ولهذا فإن الحديث عن اليقين بوصـفه مرتبة متجانسـة يختزل تنوع المعرفة، ويحوّل معيارًا صالحًا في مجال مخصوص إلىٰ سلطة عامة تُفرض علىٰ بقية المجالات. إن درجات اليقين لا تمثل ضـعفًا في الحقيقة، بل تعكس تعدد البنىٰ التي يتعامل معها العقل.

اليقين المطلق هو أعلىٰ صـور اليقين، لأنه يقوم علىٰ امتناع النقيض امتناعًا لا يتوقف علىٰ شـرط خارجي متغير. ويظهر هذا النوع بصـورة أوضـح في المبادئ المنطقية وبعض العلاقات الرياضية التي يؤدي نفيها إلىٰ تناقض في بنية الحكم نفسه. غير أن هذا اليقين محدود المجال، ولا يجوز تعميمه علىٰ كل معرفة. فندرة اليقين المطلق لا تعني فقر العقل، بل تعني أن معظم موضـوعات الوجود لا تُعطىٰ في صـورة علاقات صـورية خالصـة، وإنما في صـورة أنظمة مفتوحة تتداخل فيها الشروط والاحتمالات والتغيرات.

وقد انطلقت الفلسـفات العقلانية من نموذج اليقين المطلق، وسـعت إلىٰ جعله معيارًا للمعرفة كلها. فكل ما لا يبلغ درجة الامتناع المنطقي بدا لها ناقصًـا أو أدنىٰ رتبة. وكان لهذا الطموح أثر بالغ في تأسيس النزعة البرهانية، لكنه حمل معه ميلًا إلىٰ تقليل قيمة المعارف التي لا يمكن ردها إلىٰ مبادئ ثابتة. أما العلوم الحديثة فقد كشفت أن المعرفة قد تكون بالغة القوة

من غير أن تكون مطلقة، وأن قابلية النظرية للمراجعة لا تنفي عنها اليقين النسبي إذا كانت أكثر قدرة علىٰ التفسير والتنبؤ من البدائل المتاحة.

ومن هنا يظهر اليقين البنيوي، وهو اليقين الذي لا يستمد قوته من استحالة النقيض بإطلاق، بل من تماسك منظومة من العلاقات بحيث يصبح نفي أحد عناصرها مؤديًا إلىٰ اضطراب النظام كله. فهذا النوع من اليقين يقوم علىٰ قوة البنية، لا علىٰ عزلة القضية. وقد تكون القضية في ذاتها قابلة للتصور علىٰ وجه آخر، لكنها تصبح لازمة داخل نظام مخصوص من الشروط. وهنا لا يعود اليقين وصفًا لجملة منفردة، بل وصفًا لشبكة مترابطة من المعارف التي يدعم بعضها بعضًا.

إن اليقين البنيوي هو الصورة الأكثر حضورًا في العلوم؛ فالنظرية العلمية لا تستمد قوتها من برهان صوري واحد، بل من قدرتها علىٰ تفسير عدد واسع من الظواهر، واتساقها مع الملاحظات، وصمودها أمام الاختبار، وقدرتها علىٰ إنتاج تنبؤات ناجحة. وكلما ازداد هذا الترابط، ازدادت درجة اليقين بها. ومع ذلك يظل هذا اليقين مفتوحًا علىٰ التصحيح، لأن تغير المعطيات أو ظهور نموذج أقدر قد يعيد تنظيم البنية كلها. لكنه ليس يقينًا هشًا، لأن المراجعة لا تعني أن المعرفة السابقة كانت وهمًا، بل إنها كانت صالحة ضمن أفق محدد.

أما اليقين الاحتمالي فهو اليقين الذي ينشأ حين تبلغ الأدلة درجة تجعل قبول الحكم أرجح من رفضه بدرجة عالية، من غير أن يصبح النقيض ممتنعًا. وقد بدا هذا النوع، في بعض الفلسفات القديمة، أدنىٰ من أن يستحق اسم اليقين، لأنه يظل مفتوحًا علىٰ الاحتمال. غير أن تطور العلوم الإحصائية والفيزياء الحديثة ونظريات القرار كشف أن الاحتمال ليس نقصًا في المعرفة بالضرورة، بل قد يكون الشكل الأدق الذي يمكن للعقل أن يعرف به ظواهر لا تنتظم وفق حتمية بسيطة.

فالطبيب، مثلًا، قد يبلغ درجة عالية من اليقين في تشخيص معين بناءً علىٰ تراكم المؤشرات، مع بقاء احتمال الخطأ قائمًا. والباحث الاجتماعي قد يصل إلىٰ حكم موثوق عن

اتجاه عام من دون أن يكون قادرًا علىٰ التنبؤ بسلوك كل فرد. والمؤرخ قد يكوّن يقينًا معقولًا بشأن واقعة من خلال تضافر الوثائق والشهادات، رغم استحالة إعادة الحدث إلىٰ الحضور المباشر. وهذه المعارف لا تصبح ظنية بالمعنىٰ الضعيف لمجرد أنها احتمالية، لأن قوة احتمالها قد تكون كافية لتأسيس الفعل العقلاني.

وهنا يظهر الفرق بين اليقين والقطع. فالقطع حالة يستبعد فيها العقل إمكان النقيض، أما اليقين فقد يكون أوسع من ذلك، لأنه يتصل بدرجة الثقة المبررة داخل مجال معين. وقد يكون العقل يقينيًا من الناحية العملية، مع بقاء احتمال نظري ضئيل للخطأ. إن الإصرار علىٰ حصر اليقين في القطع المطلق يجعل معظم المعارف الإنسانية خارج دائرة اليقين، بينما واقع العقل يكشف أنه يتحرك بدرجات متباينة من الثقة، ويستطيع أن يميز بين احتمال ضعيف واحتمال قوي من غير أن يسوي بينهما.

وقد حاول بعض الفلاسفة تجاوز هذه المشكلة بإحلال مفهوم التبرير محل اليقين، فصار السؤال: ما الذي يجعل الاعتقاد مبررًا؟ بدلًا من: ما الذي يجعله يقينيًا؟ وكان لهذا التحول قيمة مهمة، لأنه أعاد ربط المعرفة بالأدلة. لكنه لم يُلغ الحاجة إلىٰ مفهوم اليقين، لأن العقل لا يكتفي بمعرفة أن اعتقاده مبرر، بل يحتاج إلىٰ تقدير قوة هذا التبرير ومدىٰ استقراره. إن التبرير يصف الأساس، أما اليقين فيصف درجة الثقة التي يسمح بها هذا الأساس.

ومن الضروري التمييز كذلك بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي. فقد يشعر الإنسان بيقين كامل من غير أن يمتلك مبررات كافية، وقد يمتلك أدلة قوية من غير أن يشعر بالاطمئنان بسبب القلق أو التردد. اليقين الذاتي حالة نفسية، أما اليقين الموضوعي فهو درجة استقرار تمنحها بنية الأدلة. وقد يتوافقان، لكنه ليس توافقًا لازمًا. وهذه المسافة بينهما هي التي تفسر كيف يمكن للمؤمن بفكرة خاطئة أن يكون شديد اليقين بها، وكيف يمكن للعالم أن يبقىٰ حذرًا رغم قوة معرفته.

إن درجات اليقين لا تنتظم في سلم بسيط يبدأ بالشك وينتهي بالمطلق، بل تتشكل داخل شبكة من العوامل: طبيعة الموضوع، ونوع الدليل، ودرجة الترابط، وقابلية الاختبار، وحدود المجال، وإمكان النقض. وكل درجة لا تُقاس بما ينقصها من نموذج أعلىٰ، بل بما تستطيع تحقيقه داخل مجالها. فاليقين التاريخي لا ينبغي أن يُدان لأنه لا يبلغ ضرورة الرياضيات، كما لا ينبغي لليقين العلمي أن يتحول إلىٰ يقين ميتافيزيقي يتجاوز حدوده.

وعليه، فإن اليقين ليس وحدة ثابتة، بل طيف من الاستقرار المعرفي. منه ما يقوم علىٰ استحالة النقيض، ومنه ما يقوم علىٰ تماسك البنية، ومنه ما يقوم علىٰ رجحان الأدلة. وقيمة العقل لا تظهر في طلبه يقينًا واحدًا لكل شيء، بل في قدرته علىٰ اختيار نوع اليقين الذي يلائم طبيعة الموضوع، وعلىٰ عدم تحويل محدودية الدرجة إلىٰ إنكار للمعرفة أو ادعاء لمطلق لا يملكه.

يتخذ اليقين صورًا متعددة تبعًا للمجال الذي يعمل فيه العقل، لأن العقل لا يواجه موضوعًا واحدًا، ولا يتحرك بأداة واحدة، ولا يطلب من جميع معارفه الغاية نفسها. فهناك يقين يتأسس علىٰ انتظام الفكرة داخل بنية عقلية، ويقين يتولد من الاختبار والملاحظة والتفسير، ويقين يتكون في لحظة الفعل حين يكون علىٰ الإنسان أن يختار رغم بقاء بعض الاحتمالات مفتوحة. وهذه الأنماط لا تمثل درجات متتابعة في سلم واحد، بل تمثل خرائط مختلفة لعمل العقل داخل مجالات متباينة.

اليقين العقلي هو اليقين الذي يقوم علىٰ التماسك الداخلي، وعلىٰ امتناع التناقض، وعلىٰ قدرة العقل علىٰ إدراك العلاقات التي لا يمكن نفيها من غير أن تنهدم البنية التي تنتمي إليها. وهو لا يعتمد، في صورته الخالصة، علىٰ تكرار التجربة، بل علىٰ انكشاف اللزوم داخل المفهوم أو القضية أو النسق. ومن هنا ارتبط تاريخيًا بالرياضيات والمنطق والميتافيزيقا، لأن هذه المجالات جعلت من العقل أداةً للكشف عن ضرورات لا تستمد قوتها من الوقائع المتغيرة.

وقد منحت العقلانية هذا النوع من اليقين منزلةً عليا، ورأت فيه النموذج الأصفىٰ للمعرفة. فالحقيقة التي يدركها العقل بوضوح وتميز بدت أكثر رسوخًا من المعرفة الحسية، لأن الحس قد

يخطئ، بينما يمنح العقل نفسه معيارًا داخليًا للتمييز. غير أن هذا التصور واجه إشكالًا حقيقيًا؛ إذ إن اتساق الفكرة داخل العقل لا يكفي وحده لضمان مطابقتها للعالم. فقد يبني العقل نسقًا بالغ الإحكام، لكن قوة البناء الصوري لا تمنحه بالضرورة وجودًا خارج حدوده.

وهنا يظهر الحد الفاصل بين اليقين العقلي واليقين الميتافيزيقي. فالأول قد يكون يقينًا بالعلاقة داخل نسق، أما الثاني فيدعي أن هذه العلاقة تعبّر عن بنية الوجود نفسه. والانتقال من أحدهما إلىٰ الآخر يحتاج إلىٰ أكثر من سلامة الاستدلال؛ إذ يحتاج إلىٰ تبرير العلاقة بين المفهوم والواقع. وهذا هو الموضع الذي لم تحسمه العقلانية دائمًا، لأنها افترضت أحيانًا أن ما يلزم عن الفكر يلزم عن الوجود بالدرجة نفسها.

أما اليقين العلمي فلا يقوم علىٰ الامتناع الصوري وحده، بل علىٰ التفاعل المستمر بين الفرضية والواقع. وهو يقين يتولد من قدرة النظرية علىٰ تفسير الظواهر، وصمودها أمام الاختبار، وانسجامها مع المعارف الأخرىٰ، ونجاحها في التنبؤ، وقابليتها للمراجعة. ولذلك فإن قوته لا تأتي من إغلاق باب الاحتمال، بل من تضييق البدائل حتىٰ تصبح النظرية أقدر من غيرها علىٰ تمثيل المجال الذي تدرسه.

وقد مثّل هذا النوع من اليقين تحولًا كبيرًا في تاريخ المعرفة، لأنه حرر العقل من الاعتقاد بأن الحقيقة لا تكون يقينية إلا إذا كانت نهائية. فالنظرية العلمية قد تكون موثوقة وفعالة وقوية، مع بقائها قابلةً للتعديل. وقابليتها للتعديل ليست دليلًا علىٰ ضعفها، بل جزء من قوتها؛ لأنها تعني أن النظام المعرفي يحتفظ بقدرته علىٰ تصحيح نفسه. أما النظرية التي لا تسمح بأي اختبار أو مراجعة فقد تحافظ علىٰ صلابتها النفسية، لكنها تفقد قيمتها العلمية.

لقد ربطت الوضعية اليقين العلمي بالملاحظة المباشرة، وافترضت أن الوقائع هي الأساس المحايد للمعرفة. غير أن الدراسات اللاحقة في فلسفة العلم كشفت أن الملاحظة نفسها مشروطة بالنظرية، وأن العالم لا يرىٰ الوقائع من فراغ، بل من خلال مفاهيم وأدوات وأسئلة سابقة. ومع ذلك لا يعني هذا أن العلم بناء لغوي صرف، لأن الواقع يقاوم النظرية،

ويكشـف قصـورها، ويفرض علىٰ العقل إعادة تشـكيل خرائطه. فالتيقن العلمي لا ينشـأ من الوقائع وحدها، ولا من النظرية وحدها، بل من العلاقة الاختبارية بينهما.

أما اليقين العملي فينشـأ في المجال الذي لا يسـتطيع فيه العقل انتظار اكتمال المعرفة. فالإنسـان مضـطر إلىٰ الفعل قبل أن يمتلك جميع المعطيات، وإلىٰ اتخاذ القرار مع بقاء احتمالات مفتوحة. ومن هنا فإن اليقين العملي لا يعني معرفة المستقبل، ولا إلغاء المخاطر، بل يعني بلوغ درجة من الترجيح تجعل الفعل مبررًا ومعقولًا ومسؤولًا.

وقد قللت بعض الفلسـفات من شـأن هذا اليقين، لأنه لا يبلغ درجة البرهان العقلي أو الاختبار العلمي. غير أن الحياة الإنسـانية لا تقوم علىٰ البرهان وحده، لأن معظم القرارات الأخلاقية والسياسية والطبية والقانونية تُتخذ داخل أوضاع مركبة لا تسمح بقطع كامل. وإذا انتظر الإنسـان اليقين المطلق قبل كل فعل، تحولت المعرفة إلىٰ عجز، وأصـبح التردد نفسـه قرارًا غير معلن.

إن اليقين العملي يقوم علىٰ ثلاثة عناصـر: كفاية المعرفة المتاحة، وتقدير المآلات، وتحمل المسـؤولية. فالفعل لا يكون عقلانيًا لمجرد أن صـاحبه يشـعر بالثقة، بل لأن قراره يستند إلىٰ أفضل ما يمكن جمعه من أدلة، ويراعي النتائج المحتملة، ويظل قابلًا للمراجعة إذا تغيرت الظروف. وهذا يجعله مختلفًا عن الاندفاع، كما يميزه عن القطع الأيديولوجي الذي يحول الثقة إلىٰ حصانة ضد الواقع.

وتكشـف المقارنة بين الأنواع الثلاثة أن اليقين العقلي يطلب اللزوم، والعلمي يطلب المقاومة أمام الاختبار، والعملي يطلب الكفاية للفعل. الأول يسـأل: هل يمكن نفي الحكم من غير تناقض؟ والثاني يسأل: هل تصمد النظرية أمام الوقائع والبدائل؟ والثالث يسأل: هل توجد أسباب كافية لاتخاذ القرار هنا والآن؟ ومن الخطأ إخضاع هذه الأسئلة لمعيار واحد، لأن كل واحد منها ينتمي إلىٰ بنية مختلفة.

ومع ذلك، لا تعيش هذه الأنواع في عزلة. فاليقين العلمي يحتاج إلىٰ قواعد عقلية تضبط الاستدلال، واليقين العملي يستفيد من المعرفة العلمية، واليقين العقلي يحتاج إلىٰ حدود تمنعه من تجاوز مجال صلاحيته. وقد يختل العقل حين يمنح نوعًا واحدًا سلطةً مطلقة: فإذا استبد اليقين العقلي تحولت الحياة إلىٰ نسق مغلق، وإذا استبد اليقين العلمي اختُزل الإنسان إلىٰ موضوع قابل للقياس، وإذا استبد اليقين العملي انحدرت المعرفة إلىٰ نفعية لا تعترف بالحقيقة إلا بقدر ما تخدم الفعل.

إن نضج العقل لا يتحقق بامتلاك يقين واحد، بل بقدرته علىٰ الانتقال المنضبط بين يقين البرهان ويقين الاختبار ويقين القرار. فالعقل لا يكون واحدًا لأنه يعمل بالطريقة نفسها في كل مجال، بل لأنه يحتفظ بوحدته وهو يغيّر أدواته بحسب طبيعة الموضوع. واليقين، في هذا المستوىٰ، ليس جدارًا يحمي العقل من الشك، بل قدرة علىٰ تحديد الدرجة الكافية من الثقة من غير ادعاء ما لا تسمح به المعرفة.

لا يتطابق اليقين مع الحقيقة، وإن كان الفكر الإنساني قد جمع بينهما طويلًا حتىٰ بدا أن حضور أحدهما يستلزم حضور الآخر. فالحقيقة تتعلق بما هو كائن، أو بما يطابق بنية الواقع، أو بما يصح داخل نظام من العلاقات؛ أما اليقين فيتعلق بالدرجة التي يبلغها العقل في الثقة بحكمه. الحقيقة وصف لعلاقة المعرفة بموضوعها، واليقين وصف لحالة الاستقرار التي تبلغها المعرفة داخل العقل. وقد يجتمعان، وقد يفترقان، وقد يكون العقل علىٰ يقين من حكم باطل، كما قد يصيب الحقيقة من غير أن يمتلك يقينًا كاملًا بها.

إن الخلط بين المفهومين نشأ جزئيًا من التصور الكلاسيكي للمعرفة، حيث كانت القضية اليقينية هي القضية البرهانية الصادقة التي تقوم علىٰ مقدمات أولية أو ضرورية. في هذا البناء، لم يكن اليقين مجرد شعور داخلي، بل كان ثمرةً لصحة المقدمات وصحة الانتقال بينها. ولذلك بدا أن اليقين والحقيقة يلتقيان في البرهان التام. غير أن هذا التصور، علىٰ إحكامه، يفترض أن العقل قادر علىٰ التحقق من صدق المقدمات وضرورتها بصورة لا تترك

مجالًا للخطأ، وهو افتراض يصح في بعض المجالات الصورية أكثر مما يصح في العلوم والتاريخ والاجتماع والأخلاق.

أما الفلسفة الحديثة فقد نقلت اليقين إلىٰ داخل الوعي، وجعلت البحث عنه سابقًا علىٰ البحث في العالم. فصار المطلوب العثور علىٰ نقطة لا يستطيع الشك أن يهدمها، ولو لم تتعلق أولًا إلا بوجود الذات المفكرة. وقد أنقذ هذا التحول المعرفة من التسليم الساذج بالعالم، لكنه فتح مسافةً جديدة بين اليقين والحقيقة. فالذات قد تتيقن من فعلها الداخلي، لكنها تحتاج إلىٰ جهد إضافي حتىٰ تثبت أن صورها ومفاهيمها تطابق ما يوجد خارجها. ومن هنا لم يعد اليقين ضمانًا تلقائيًا للحقيقة، بل أصبح بدايةً لمشكلة المطابقة.

وقد كشفت التجربة التاريخية اتساع هذه المسافة. فالجماعات البشرية كثيرًا ما امتلكت يقينًا راسخًا بتصورات دينية أو سياسية أو علمية أو اجتماعية ثبت لاحقًا أنها ناقصة أو خاطئة. ولم يكن هذا اليقين زائفًا من الناحية النفسية؛ فقد كان قويًا، شاملًا، قادرًا علىٰ توجيه السلوك وبناء المؤسسات وتبرير التضحية. لكنه لم يكن صادقًا من الناحية الموضوعية. وهذا يكشف أن قوة الاقتناع لا تمنح الحكم حقيقته، كما أن استقرار الاعتقاد لا يثبت مطابقته للواقع.

ومن هنا يظهر الفرق بين اليقين النفسي واليقين المعرفي. الأول حالة من الطمأنينة أو انعدام التردد، وقد ينتج من التربية أو السلطة أو التكرار أو الانغلاق الثقافي. أما الثاني فهو استقرار يكتسب مشروعيته من قوة الأدلة، واتساق الحكم، وقدرته علىٰ الصمود أمام الاختبار والنقد. ومع ذلك يظل اليقين المعرفي مختلفًا عن الحقيقة، لأنه يمثل أفضل موقع يستطيع العقل بلوغه في ضوء ما يملكه، بينما قد تتجاوز الحقيقة هذا الموقع أو تكشف لاحقًا عن محدوديته.

ولا يعني ذلك أن الحقيقة متعالية تمامًا علىٰ المعرفة بحيث يستحيل بلوغها، بل يعني أن الوصول إليها لا يساوي امتلاك حصانة نهائية من الخطأ. فقد يكون الحكم صادقًا، لكن العقل لا يمتلك بعد ما يكفي لليقين به. وقد يصيب الباحث حقيقةً من خلال فرضية أولية أو حدس

صـائب، ثم يحتاج إلىٰ زمن طويل قبل أن تتوافر الأدلة التي تمنحه يقينًا مشـروعًا. وهنا تكون الحقيقة متقدمةً في الواقع علىٰ اليقين في الوعي.

كما قد يحدث العكس: يمتلك العقل يقينًا مرتفعًا بسـبب تماسـك الأدلة المتاحة، ثم تكشف معطيات جديدة أن الحكم كان ناقصًا أو أن النموذج الذي احتواه محدود. ولا يترتب علىٰ ذلك أن العقل كان لاعقلانيًا بالضرورة، لأن قيمة المعرفة لا تُقاس فقط بما يظهر لاحقًا، بل بما كان مبررًا في زمنها. غير أن هذا يفرض التمييز بين صدق الحكم وقوة تبريره؛ فقد يكون الحكم مبررًا لكنه غير صادق، وقد يكون صادقًا لكنه ضعيف التبرير.

وقد حاولت نظريات الحقيقة المختلفة ضـبط هذه العلاقة بطرائق متباينة. فنظرية المطابقة ربطت الحقيقة بموافقة الحكم للواقع، لكنها واجهت صـعوبةً في بيان كيفية التحقق من هذه الموافقة من دون المرور بتمثيلات العقل. ونظرية الاتساق جعلت الحقيقة في انسجام القضية مع نسـق من القضـايا، لكنها لا تمنع وجود أنسـاق متماسـكة ومختلفة، بل متعارضـة. أما التصـورات البراغماتية فربطت الحقيقة بما ينجح في العمل أو يثبت نفعه، لكنها عرضـة للخلط بين الفاعلية والصدق؛ إذ قد تنجح فكرة في توجيه السلوك من غير أن تطابق الواقع علىٰ نحو كامل.

إن النظرية المسـتقلة لليقين تقتضـي عدم اختزاله في أي نظرية من نظريات الحقيقة. فاليقين ليس مرادفًا للمطابقة، ولا للاتسـاق، ولا للمنفعة، لكنه يسـتفيد منها جميعًا بوصـفها معايير لاختبار قوة المعرفة. فالحكم يقترب من اليقين كلما اتسـق داخليًا، وطابق الوقائع المتاحة، وصـمد أمام النقد، وامتلك قدرة تفسـيرية وعملية. لكنه لا يتحول بذلك إلىٰ حقيقة مطلقة، لأن كل هذه العناصر تعمل داخل مجال معرفي محدد.

وهنا تبرز ضـرورة التمييز بين الحقيقة في ذاتها، والحقيقة كما تنكشـف للعقل. فالأولىٰ تتعلق ببنية الموجود أو بصحة العلاقة، أما الثانية فتتعلق بالخريطة التي يبنيها العقل لتمثيل هذه البنية. ولا تصـبح الحقيقة معرفةً إلا حين تدخل في خريطة، لكن دخولها في الخريطة لا يضـمن أن تُسـتوعب كاملة. ومن ثم فإن اليقين هو درجة استقرار الخريطة، لا هوية الخريطة مع الوجود.

هذا التمييز لا يضــعف قيمة اليقين، بل يحرره من الادعاء. فاليقين الناضــج لا يقول إن العقل امتلك الحقيقة من جميع جهاتها، وإنما يقول إن الحكم بلغ، داخل مجاله وشــروطه، درجةً من التبرير والاســتقرار تجعله جديرًا بالاعتماد. وهو يقين يحتفظ بصــلابته من غير أن يتحول إلىٰ تعصب، ويفتح باب المراجعة من غير أن يسقط في الشك المطلق.

إن الحقيقة من دون يقين قد تظل معرفةً خامدة لا يســتطيع العقل الدفاع عنها أو العمل بمقتضاها، واليقين من دون حقيقة قد يتحول إلىٰ قوة عمياء. أما المعرفة الناضجة فتسعىٰ إلىٰ الجمع بينهما من غير أن تخلط بينهما: تطلب الحقيقة بوصــفها غاية، وتبني اليقين بوصــفه درجةً مبررة من الاقتراب منها. وفي هذه المســافة بين الغاية والدرجة تتحدد أمانة العقل وحدود مسؤوليته.

الفصل الرابع

خرائط العقل

يُعد مفهوم "الخريطة العقلية" أحد المفاهيم المركزية في هذه النظرية، لأنه ينقل دراسة العقل من البحث في ماهيته المجردة إلىٰ البحث في كيفية انتظام عمله داخل الواقع. وقد انشغلت الفلسفات القديمة والحديثة طويلًا بالسؤال: ما العقل؟ لكنها قلّما سألت: كيف يتحرك العقل عندما يواجه مستويات مختلفة من الوجود؟ والفرق بين السؤالين جوهري؛ لأن معرفة ماهية الشيء لا تعني بالضرورة معرفة أنماط اشتغاله. فكما أن معرفة بنية العين لا تكفي لفهم جميع صور الإبصار، فإن معرفة ماهية العقل لا تكفي لفهم جميع طرائق إنتاجه للمعرفة.

لقد درجت معظم الدراسات السابقة علىٰ النظر إلىٰ العقل بوصفه جهازًا معرفيًا يعمل وفق آلية واحدة، فإذا اختلفت النتائج أُرجع الاختلاف إلىٰ نقص المعلومات، أو إلىٰ خطأ في الاستدلال، أو إلىٰ تأثير الأهواء والانفعالات. أما هذه النظرية فتنطلق من فرضية مغايرة، مؤداها أن العقل يحتفظ بوحدته، لكنه لا يعمل دائمًا بالخريطة نفسها. فالاختلاف لا يكمن في وجود عقول متعددة، ولا في تغير جوهر العقل، وإنما في انتقال العقل الواحد بين خرائط متعددة، يفعّل كل واحدة منها بحسب طبيعة المجال الذي يتعامل معه.

وليس المقصود بالخريطة العقلية صورةً ذهنية جامدة، ولا مخططًا نفسيًا بالمعنىٰ الذي تستعمله بعض مدارس علم النفس المعرفي، كما أنها ليست مجرد مجموعة من المعلومات المختزنة في الذاكرة. فالخريطة العقلية، في معناها الفلسفي، هي البنية التنظيمية التي يرتب العقل من خلالها العلاقات بين الموجودات، ويحدد بها طبيعة الأسئلة الممكنة، وأنماط

التفسير المقبولة، وحدود البرهان، ودرجات اليقين، وصور الانتقال من المعلوم إلىٰ المجهول. إنها ليست مضمون المعرفة، بل النظام الذي يمنح المعرفة قابلية التكوين.

ومن هنا تختلف هذه النظرية عن التصورات التي حصرت الخرائط العقلية في المجال التعليمي أو الإدراكي، حيث تُفهم غالبًا علىٰ أنها وسائل لتبويب الأفكار أو تمثيل المعلومات بصريًا. فذلك استعمال وظيفي محدود لا يمس البنية العميقة للعقل. أما المقصود هنا فهو مستوىٰ أنطولوجي وإبستمولوجي معًا؛ إذ تشير الخريطة إلىٰ الطريقة التي يبني بها العقل علاقته بالعالم، قبل أن ينتج أحكامه التفصيلية. ولهذا فإن اختلاف الخرائط يؤدي إلىٰ اختلاف أنماط المعرفة، حتىٰ عندما تكون المعلومات الأولية واحدة.

إن السؤال: لماذا يمتلك العقل خرائط؟ لا يتعلق بحاجة تنظيمية عارضة، بل يتصل بطبيعة العقل نفسه. فالعقل لا يواجه واقعًا بسيطًا يمكن احتواؤه بآلية واحدة، وإنما يواجه كونًا متعدد الطبقات، تتداخل فيه المادة والحياة والوعي واللغة والتاريخ والقيمة والمؤسسة والثقافة. ولكل مستوىٰ من هذه المستويات بنيته الخاصة، وقوانينه، وعلاقاته، وأنماط الضرورة التي تحكمه. ولو حاول العقل أن يتعامل مع جميع هذه المستويات بخريطة واحدة، لتحولت المعرفة إلىٰ عملية اختزال مستمرة، تُسقط خصائص مجال علىٰ مجال آخر.

ولهذا كانت الخرائط العقلية ضرورة وجودية لا مجرد اختيار منهجي. فالعقل لا يغيّر خرائطه لأنه متقلب، بل لأنه يواجه واقعًا لا يسمح بخريطة واحدة. إن المنهج الذي يصلح لتحليل البرهان الرياضي لا يكفي لفهم القرار الأخلاقي، والمنطق الذي يفسر الظواهر الفيزيائية لا يفسر وحده نشأة المؤسسات أو تحولات التاريخ أو إنتاج المعنىٰ. وليس السبب نقصًا في العقل، وإنما اختلاف مستويات الوجود التي يتعامل معها.

وقد وقعت اتجاهات فلسفية كثيرة في خطأ تعميم خريطة واحدة علىٰ جميع مجالات المعرفة. فقد سعت العقلانية الكلاسيكية إلىٰ جعل البرهان الصوري نموذجًا أعلىٰ لكل يقين، فحاولت تفسير الإنسان والتاريخ والأخلاق بالمنهج نفسه الذي تُفسَّر به القضايا

الرياضية. وفي المقابل، حاولت بعض الاتجاهات التجريبية رد جميع المعارف إلىٰ الخبرة الحسية، حتىٰ أصبح كل ما لا يخضع للملاحظة المباشرة موضع ريبة. أما النزعات التاريخية والتأويلية فقد اتجه بعضها إلىٰ جعل التاريخ أو اللغة الخريطة الوحيدة التي يمكن للعقل أن يفهم بها العالم، فانتهىٰ الأمر إلىٰ تفسير المنطق والعلم والقيم بوصفها منتجات تاريخية خالصة.

إن المشترك بين هذه الاتجاهات ليس اختلافها، بل اعتقاد كل منها أن للعقل خريطةً واحدة ينبغي أن تسود جميع المجالات. ومن هنا نشأت أشكال متعددة من الاختزال؛ إذ فُسرت الأخلاق بلغة الطبيعة، وفُسر التاريخ بلغة الاقتصاد، وفُسر الدين بلغة النفس، وفُسر الإنسان بلغة البيولوجيا، وفُسر الوعي بلغة الأعصاب، وكأن كل مستوىٰ من مستويات الوجود لا يمتلك خصوصيته البنيوية.

أما التصور الذي تقوم عليه هذه النظرية، فينطلق من أن وحدة العقل لا تعني وحدة الخريطة، كما أن تعدد الخرائط لا يعني تعدد العقول. فالعقل يشبه في بنيته القدرة الكلية علىٰ التنظيم، بينما تمثل الخرائط أنماط هذا التنظيم بحسب طبيعة المجال. والعقل لا ينتقل من خريطة إلىٰ أخرىٰ انتقالًا اعتباطيًا، بل لأن كل مجال يفرض عليه شروطًا مختلفة للفهم. فالانتقال ليس تغييرًا في جوهر العقل، بل إعادة ترتيب لأولوياته وأدواته ومعايير البرهان داخله.

وهذا يفسر ظاهرة طالما حيّرت الفكر الفلسفي، وهي أن الإنسان نفسه يستطيع أن يكون بالغ الدقة في البرهان الرياضي، ثم يتبنىٰ في المجال السياسي أحكامًا مختلفة في منهجها، أو يستخدم في المجال الأخلاقي معايير لا يمكن تطبيقها في الفيزياء. وليس هذا تناقضًا في العقل، ولا ازدواجية في الشخصية، وإنما انتقال بين خرائط مختلفة، لكل واحدة منها طبيعة الأسئلة التي تطرحها، ونوع العلاقات التي تبحث عنها، واليقين الذي تستطيع إنتاجه.

ولا يعني ذلك أن الخرائط مستقلة استقلالًا تامًا، بل إنها تتداخل وتتفاعل، ويستطيع العقل أن ينقل بعض الأدوات من خريطة إلىٰ أخرىٰ، لكنه لا يستطيع نقلها جميعًا من غير

تعديل. فالقياس الرياضي قد يفيد في الاقتصاد، لكنه لا يستوعب وحده تعقيد الفعل الإنساني. والمنهج التاريخي يضيء فهم المؤسسات، لكنه لا يكفي لتأسيس القضايا المنطقية. ولذلك فإن نضج العقل لا يظهر في تمسكه بخريطة واحدة، بل في قدرته علىٰ إدراك المجال الذي يعمل فيه، واختيار الخريطة القادرة علىٰ تمثيله من غير اختزال أو خلط.

إن الخريطة العقلية، بهذا المعنىٰ، ليست بديلاً عن العقل، بل هي أسلوب اشتغاله. وهي ليست مجموعة قواعد خارجية، بل الصورة التي تنتظم بها العلاقة بين العقل ومستوىٰ الوجود الذي يدرسه. وكلما ازداد العقل قدرةً علىٰ تمييز الخرائط، ازداد تحررًا من إسقاط مناهج مجال علىٰ مجال آخر، وازداد اقترابًا من بناء معرفة تحترم تعدد الواقع من غير أن تفقد وحدة العقل.

لا تُفهم وحدة العقل إذا جرىٰ اختزالها في التشابه بين عملياته، كما لا يُفهم تعدد أنماط عمله إذا عُدَّ دليلًا علىٰ انقسامه إلىٰ عقول مستقلة. فالعقل واحد من حيث قدرته علىٰ بناء العلاقات، والتمييز، والتجريد، والحكم، والاستدلال، لكنه يتخذ صورًا متعددة في اشتغاله بحسب طبيعة الموضوع، وبنية المجال، ونوع السؤال، ودرجة اليقين المطلوبة. والوحدة هنا ليست تماثلًا جامدًا، بل قدرة علىٰ حفظ الهوية عبر تنوع الوظائف؛ أما التعدد فليس انقسامًا في الجوهر، بل اختلاف في كيفية توجيه القدرة العقلية نفسها.

وقد ارتبط مفهوم العقل في الفلسفة القديمة غالبًا بوظيفة محددة عُدَّت أرفع وظائف الإنسان، هي إدراك الكليات أو المعقولات. فالعقل عند أرسطو، علىٰ اختلاف مراتب تحليله، يرتقي من المحسوس إلىٰ المجرد، ويبلغ تمامه في إدراك الصورة العقلية المفارقة للمادة الجزئية. ثم تطورت هذه الرؤية في الفلسفة الإسلامية، فجرىٰ التمييز بين العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، وبين مراتب الإدراك التي ينتقل فيها الإنسان من الا ستعداد إلىٰ التحقق. وقد أسهمت هذه التقسيمات في الكشف عن مراتب النمو العقلي، لكنها بقيت محكومة غالبًا بفكرة الارتقاء داخل خط واحد، كأن العقل يتحرك من النقص إلىٰ الكمال وفق سلم معرفي متجانس.

أما النظرية التي تقيم التمييز بين العقل الواحد وأنماط عمله، فلا ترىٰ أن جميع الاختلافات بين أنشطة العقل يمكن ردها إلىٰ تفاوت في الدرجة. فالتفكير الرياضي ليس مجرد تفكير تاريخي أكثر دقة، والحكم الأخلاقي ليس استدلالًا علميًا ناقصًا، والتأويل ليس برهانًا لم يكتمل. إن الاختلاف بين هذه الأنماط اختلاف في البنية والوظيفة ومعيار الصلاح، لا مجرد اختلاف في القوة. فالعقل حين يعمل في الرياضيات يبحث عن اللزوم والاتساق، وحين يعمل في العلم يبحث عن التفسير والاختبار، وحين يعمل في الأخلاق يبحث عن القيمة والواجب، وحين يعمل في التاريخ يبحث عن المعنىٰ داخل الزمن والسببية المركبة.

ومن هنا فإن وحدة العقل لا تقوم في استعماله الأداة نفسها، بل في امتلاكه القدرة علىٰ تغيير أدواته من غير أن يفقد بنيته الجامعة. إنه لا يكون واحدًا لأنه يكرر العملية ذاتها، بل لأنه يستطيع أن يعيد تنظيم نفسه وفق الموضوع الذي يواجهه. وهذه القدرة علىٰ إعادة التنظيم هي العلامة الأعمق لوحدته؛ إذ لو كان عاجزًا عن تبديل خرائطه لما كان عقلًا مرنًا، بل جهازًا آليًا لا يعمل إلا في مجال واحد.

وقد حاولت النزعة العقلانية الحديثة تثبيت وحدة العقل من خلال مجموعة من المبادئ الكلية السابقة علىٰ الخبرة، فرأت أن العقل يمتلك بنية واحدة تنظم كل تجربة ممكنة. وبلغ هذا التصور ذروته عند كانط، الذي جعل مقولات الفهم شروطًا عامة لإمكان المعرفة. وقد منح هذا التحليل العقل وحدةً قوية، لكنه أبقىٰ أنماط ا شتغاله محكومة بإطار قبلي شبه ثابت. فالمجالات المختلفة تُفهم من خلال البنية الواحدة التي يفرضها العقل، أكثر مما تُفهم من خلال تعدد الخرائط التي تنشأ في العلاقة بين العقل ومستويات الوجود.

وفي مقابل ذلك، ذهبت بعض الاتجاهات المعاصرة إلىٰ الحديث عن عقول متعددة أو ذكاءات متعددة أو أنظمة معرفية متمايزة، محاولةً تفسير الاختلاف الكبير بين القدرات البشرية. وقد كان لهذا الاتجاه فضل في رفض اختزال الذكاء في قدرة واحدة، لكنه يواجه خطر تحويل الوظائف إلىٰ كيانات مستقلة. فالتمايز بين القدرة اللغوية والمكانية والموسيقية

والمنطقية لا يثبت أن الإنسان يمتلك عقولًا منفصلة، بل يثبت أن العقل الواحد يستطيع أن يبني صورًا متعددة من التنظيم والاستجابة.

إن النمط العقلي ليس عقلًا قائمًا بذاته، بل هيئة اشتغال تتكون عندما تنتظم مجموعة من العمليات حول غاية معرفية أو عملية معينة. فالتجريد، والذاكرة، والمقارنة، والتوقع، والتخيل، والحكم، كلها قدرات مشتركة، لكنها تُعاد هندستها داخل كل خريطة. في الخريطة العلمية يخدم الخيال بناء الفرضية، وتخدم الذاكرة تراكم المعطيات، ويخدم الحكم ترجيح التفسير. وفي الخريطة الأخلاقية يعمل الخيال علىٰ تقدير أثر الفعل في الآخر، وتستحضر الذاكرة الخبرة السابقة، ويتجه الحكم إلىٰ وزن القيمة والمسؤولية. الأدوات واحدة في أصلها، لكن علاقاتها ووظائفها تتغير.

ولهذا لا ينبغي البحث عن وحدة العقل في المضمون؛ فالمضامين تتبدل بتبدل الثقافات والعصور والمعارف. كما لا ينبغي البحث عنها في النتائج؛ إذ قد يصل عقلان إلىٰ حكمين مختلفين مع اشتغالهما ضمن نمط واحد. إن الوحدة الأعمق تكمن في القدرة علىٰ إنتاج الخرائط، وعلىٰ الانتقال بينها، وعلىٰ مراجعة العلاقة بين الخريطة وموضوعها. فالعقل لا يُعرَّف بما يعرفه فقط، بل بقدرته علىٰ تنظيم المعرفة، وتمييز مستوياتها، وفحص شروطها، وتغيير بنيتها حين تكشف الخبرة قصورها.

وتتجلىٰ وحدة العقل كذلك في إمكان التواصل بين أنماط عمله. فالعقل العلمي يستطيع أن يستعين بالحكم الأخلاقي لتحديد حدود التجربة، والعقل السياسي يحتاج إلىٰ المعرفة التاريخية والعلمية، والعقل القانوني يجمع بين التفسير المنطقي والتقدير الاجتماعي والقيمة المعيارية. ولو كانت هذه الأنماط عقولًا مستقلة لما أمكن تركيبها داخل قرار واحد، ولا أمكن للعقل أن ينقد خريطة من داخل معايير خريطة أخرىٰ.

غير أن التواصل لا يعني الذوبان. فحين تهيمن خريطة واحدة علىٰ بقية الخرائط، يحدث تشوه في الفهم. فإذا تحولت الخريطة الاقتصادية إلىٰ معيار شامل، صار الإنسان رقمًا في حركة

المنفعة. وإذا هيمنت الخريطة التقنية، تحولت كل مشكلة إلىٰ مسألة كفاءة. وإذا استبدت الخريطة الأخلاقية المجردة، أُهملت شروط الواقع وتعقيداته. والعقل الناضج ليس الذي يوحد الخرائط بالقسر، بل الذي ينسق بينها مع حفظ خصوصية كل واحدة.

إن الفرق بين العقل الواحد وأنماط عمله يفتح تصورًا جديدًا للهوية العقلية. فالهوية ليست ثبات الصورة، بل استمرار المركز المنظم عبر التحول. والعقل لا يفقد وحدته حين يغير منطقه الإجرائي، بل يثبتها؛ لأنه يكشف عن قدرة عليا علىٰ ملاءمة الأداة للموضوع، واليقين للمجال، والحكم لدرجة المعرفة. إن ما يتعدد هو مسارات العقل، أما ما يبقىٰ واحدًا فهو القدرة التي تنشئ المسار، وتراجعه، وتصل بينه وبين غيره.

لا يترتب علىٰ تعدد الخرائط العقلية القول بوجود عقول متعددة، لأن التعدد في صورة الاشتغال لا يستلزم التعدد في المبدأ المنظم. إن الخريطة ليست ذاتًا قائمة بذاتها، وليست مركزًا مستقلًا للإدراك والحكم، بل هي نسق من العلاقات يفعّله العقل حين يواجه مجالًا معينًا. وما يتغير هو ترتيب الأدوات، ونمط الربط، ودرجة التجريد، ومعيار الصلاح، أما القدرة التي تنشئ هذا الترتيب وتنتقل منه إلىٰ غيره وتراقب حدوده فتبقىٰ واحدة. ولهذا فإن الفرق بين تعدد الخرائط وتعدد العقول هو الفرق بين اختلاف الأشكال واختلاف الجوهر.

وقد التبس هذا الفرق في كثير من الدراسات السابقة بسبب الميل إلىٰ تحويل الوظائف إلىٰ كيانات. فعندما لوحظ أن الإنسان يفكر منطقيًا في موضع، ويتخيل فنيًا في موضع آخر، ويحكم أخلاقيًا في موضع ثالث، نشأ تصور ضمني بأن كل مجال يستدعي عقلًا خاصًا به. غير أن هذا الاستنتاج يتجاوز المعطىٰ الذي ينطلق منه. فالاختلاف بين العمليات لا يثبت استقلال مراكزها، كما أن اختلاف اللغة عن الذاكرة أو التخيل عن القياس لا يعني أن كل قدرة منها ذات منفصلة. الأصح أن العقل يعيد تركيب قدراته في صور مختلفة، من غير أن ينقسم إلىٰ ذوات معرفية مستقلة.

إن القول بعقول متعددة يثير إشكالًا أعمق يتعلق بوحدة الذات. فإذا كان للإنسان عقل علمي وعقل أخلاقي وعقل عملي وعقل تأويلي، فما الذي يربط بينها؟ ومن الذي يقرر الانتقال من أحدها إلىٰ الآخر؟ ومن الذي يكتشف تعارضها أو يوازن بينها؟ إن مجرد إمكان طرح هذه الأسئلة يدل علىٰ وجود مركز أعلىٰ للتنظيم لا يختزل في خريطة بعينها. فهذا المركز هو الذي يلاحظ اختلاف الخرائط، ويقيم بينها صلات، ويعيد توزيع وظائفها. ولو كانت الخرائط عقولًا مستقلة لما أمكن لعقل منها أن يحيط بالآخر أو أن يحكم عليه.

وقد اقتربت بعض الفلسفات الحديثة من هذا الإشكال حين تحدثت عن تعدد ملكات النفس أو انقسام البنية العقلية إلىٰ أنظمة متخصصة. وأسهم علم النفس المعرفي وعلم الأعصاب في الكشف عن وجود دوائر ووظائف متمايزة داخل الدماغ، وعن اختلاف طرائق المعالجة بين الاستجابة السريعة والتحليل المتأني، وبين اللغة والإدراك المكاني، وبين الذاكرة والانتباه. غير أن التخصص الوظيفي العصبي لا يساوي تعدد العقول من الناحية الفلسفية؛ لأن العقل لا يساوي مجموع الوحدات العصبية منفصلة، بل يظهر في انتظامها داخل وحدة قادرة علىٰ الإحالة إلىٰ نفسها، وعلىٰ توحيد الخبرة، وعلىٰ صناعة القرار.

وتكشف نظرية الخرائط أن التعدد يقع في مستوىٰ التنظيم، لا في مستوىٰ الهوية. فالعقل حين ينتقل من خريطة منطقية إلىٰ خريطة تاريخية لا يغادر ذاته، وإنما يعيد تعريف نوع العلاقة التي يبحث عنها. في الأولىٰ يفتش عن اللزوم، وفي الثانية عن السببية المركبة والسياق والتتابع. وفي الخريطة الأخلاقية يزن الفعل بمعيار القيمة والمسؤولية، بينما يزن في الخريطة العلمية الفرضية بمعيار الاختبار والتفسير. إن اختلاف المعايير لا يثبت اختلاف الذوات، بل يثبت أن العقل يمتلك مرونة كافية لعدم إخضاع جميع الموضوعات لحكم واحد.

ومن هنا تبرز إحدىٰ نقاط التميز في هذه النظرية عن التصورات التي تحدثت عن "العقلانية المتعددة" أو "العقول الثقافية". فاختلاف الثقافات في بناء مفاهيمها لا يعني أنها تمتلك عقولًا بشرية مختلفة في الجوهر، بل يعني أنها طورت خرائط متباينة للواقع. وقد تكون

بعض هذه الخرائط أكثر اتساعًا أو أكثر دقة أو أكثر انغلاقًا، لكنها جميعًا تنشأ من القدرة العقلية الإنسانية ذاتها علىٰ التصنيف والربط والتفسير. إن الثقافة لا تخلق عقلًا جديدًا، وإنما تمنح العقل مواد ورموزًا ومسارات ترسم بها خرائطه.

كذلك لا يعني اختلاف الحضارات في تصور الزمن أو الطبيعة أو الإنسان أن لكل حضارة عقلًا مستقلًا لا يمكن التواصل معه. فإمكان الترجمة، والنقد المتبادل، والتعلم، ونقل العلوم، وإعادة تفسير المفاهيم، كلها شواهد علىٰ وجود أرضية عقلية مشتركة. ولو كان الاختلاف اختلافًا في جوهر العقل، لاستحال الانتقال من خريطة حضارية إلىٰ أخرىٰ، ولتحولت الثقافات إلىٰ عوالم مغلقة لا سبيل إلىٰ التفاهم بينها. أما الواقع التاريخي فيكشف أن العقل يستطيع أن يغادر خريطته الموروثة، وأن يتبنىٰ خريطة أخرىٰ، أو يركب خريطة جديدة من عناصر متعددة.

ولا تنكر هذه الوحدة أثر الاختلافات الفردية. فالناس يتفاوتون في قوة الذاكرة، وسرعة التحليل، وسعة الخيال، والقدرة علىٰ التجريد، والحساسية الأخلاقية. لكن هذه الفروق لا تنشئ أنواعًا مختلفة من العقل، بل تؤثر في كفاءة تشغيل الخرائط وفي درجة تعقيدها. فقد يبرع إنسان في الخريطة الرياضية، ويبرع آخر في الخريطة الأدبية، من غير أن يعني ذلك أن الأول محروم من المعنىٰ والثاني محروم من المنطق. إن التفاوت في الاستعداد لا يلغي وحدة البنية الإنسانية، كما أن اختلاف الأداء لا يثبت تعدد الجوهر.

وتتضح وحدة العقل بصورة أعمق في لحظات التعارض بين الخرائط. فالقرار الطبي، مثلًا، لا ينتج من الخريطة العلمية وحدها، لأنه يحتاج إلىٰ تقدير أخلاقي يتعلق بكرامة الإنسان، وإلىٰ حساب عملي يتعلق بالمخاطر، وإلىٰ فهم اجتماعي للظروف. والعقل الواحد هو الذي يجمع هذه الخرائط داخل قرار مركب. إنه لا يذيبها في خريطة واحدة، لكنه ينسق بينها وفق أولوية يفرضها الموقف. وهذه القدرة علىٰ التركيب لا يمكن تفسيرها إذا جرىٰ افتراض عقول مستقلة لا جامع بينها.

إن مركز الوحدة في العقل ليس خريطة خفية ثابتة، بل القدرة على إنتاج الخرائط ومراجعتها وإعادة ترتيبها. فالعقل أوسع من كل خريطة يستخدمها، لأنه يستطيع أن يجعلها موضوعًا لتأمله، وأن يكشف حدودها، وأن ينتقل إلى غيرها. وهذه المسافة بين العقل وخريطته هي التي تمنع تحوله إلى أسير لنمط واحد من الفهم. كما أنها الأساس الذي يسمح بالنقد؛ إذ لا يستطيع العقل نقد خريطته إلا لأنه لا يساويها تمامًا.

ومن ثم فإن تعدد الخرائط ليس تهديدًا لوحدة العقل، بل دليل على غناه. العقل الضعيف هو الذي لا يملك إلا طريقة واحدة، فيسقطها على كل شيء. أما العقل القادر فهو الذي يحافظ على مركزه وهو يبدل أدواته، ويغير زاوية النظر من غير أن يفقد وعيه بذاته، وينتقل بين الضرورة والاحتمال، وبين التفسير والتقويم، وبين المعرفة والفعل. وحدة العقل ليست وحدة المسار، بل وحدة القدرة التي تنشئ المسارات وتجمعها داخل أفق واحد.

لا تتكون الخريطة العقلية في مستوى واحد، لأن العقل لا يستقبل العالم دفعةً واحدة، ولا يحوله مباشرةً إلى معرفة مكتملة، بل يبني علاقته به عبر مستويات متراكبة، يبدأ بعضها من الإدراك الأولي، ويرتقي بعضها إلى المفهوم والاستدلال والقيمة والرؤية الوجودية. وهذه المستويات ليست مراحل زمنية متعاقبة على نحو آلي، ولا طبقات منفصلة يمكن عزل إحداها عن الأخرى، بل هي أنظمة متداخلة يعمل كل منها داخل الآخر، ويمنحه مادته أو اتجاهه أو معيار صحته. ولذلك لا تُفهم الخريطة العقلية إذا حُصرت في المعلومات التي يحملها الإنسان، لأنها أعمق من المضمون، وأوسع من الذاكرة، وأكثر تركيبًا من مجرد طريقة في التفكير.

المستوى الأول هو المستوى الإدراكي، وفيه يتلقى العقل حضور الأشياء والظواهر قبل أن يمنحها بناءً مفهوميًا مكتملًا. والإدراك ليس تسجيلًا محايدًا لما يقع خارج الذات، كما افترضت بعض النزعات التجريبية المبكرة، بل هو تنظيم أولي للمثيرات وفق أنماط التمييز والاتصال والانفصال والحركة والثبات. فالإنسان لا يرى ألوانًا وخطوطًا مبعثرة، ثم يضيف

إليها النظام لاحقًا، وإنما يدرك منذ البدء أشـياء ذات حدود وعلاقات. ومن هنا كان الإدراك أول رسـم للخريطة، لأنه يحدد ما الذي يبرز من الواقع، وما الذي يتراجع إلىٰ الخلفية، وما الذي يظهر بوصفه وحدةً أو سببًا أو خطرًا أو إمكانية.

وقد كشفت الدراسات الظاهراتية أن الوعي لا يتلقىٰ موضوعاته في فراغ، بل يتجه إليها من خلال قصدية تمنحها معنىٰ أوليًا. غير أن الخريطة الإدراكية لا تقتصر علىٰ القصدية الشعورية؛ فهي تتضمن كذلك البنية الجسدية، والذاكرة الحسية، والخبرة المتراكمة، والسياق الذي يظهر فيه الشيء. فالطريق نفسه لا يُدرك بالطريقة ذاتها عند المسافر، والمهندس، والجندي، والطفل، لأن الإدراك لا يعكس الشيء وحده، بل يكشف أيضًا نوع العلاقة التي يقيمها العقل معه.

أما المستوىٰ المفهومي فيبدأ عندما لا يعود العقل مكتفيًا بحضور الشيء، بل ينتقل إلىٰ تحديد ماهيته ووضعه داخل شبكة من المعاني. فالمفهوم ليس اسمًا يُلصق بالمدرَك، وإنما أداة لإعادة بناء الواقع في صورة قابلة للمقارنة والتعميم والتفسير. وحين يكوّن العقل مفهومًا للسبب أو الحرية أو الدولة أو الحياة، فإنه لا يجمع حالات متشابهة فحسب، بل يحدد العلاقات التي تجعل هذه الحالات تنتمي إلىٰ معنىٰ جامع.

وقد جعل المنطق التقليدي المفهوم مقدمةً للحكم، واهتم بحدوده وخصائصه من حيث الكلية والجزئية والجنس والفصل. وكان لهذا التحليل فضل في ضبط البنية الصورية للمفاهيم، لكنه لم يفسر بما يكفي كيفية تشكل المفهوم داخل الخريطة الكلية للعقل. فالمفهوم لا يولد مستقلًا، بل يستمد دلالته من موقعه بين مفاهيم أخرىٰ. ومفهوم العدالة، مثلًا، يتغير مع تغير علاقته بالحق والمساواة والسلطة والاستحقاق. ولهذا فإن تعديل مفهوم واحد قد يعيد تشكيل الخريطة كلها، لأن المفاهيم لا تقيم منفردة، بل داخل بنية ترابطية.

ثم يأتي المستوىٰ الاستدلالي، حيث تتحول المفاهيم إلىٰ قضايا، وتنتظم القضايا داخل مسارات تنتج أحكامًا جديدة. وهذا المستوىٰ هو الذي حظي بالنصيب الأكبر من

عناية المنطق القديم والحديث، حتىٰ بدا أحيانًا أن العقل لا يفعل سوىٰ الانتقال من مقدمات إلىٰ نتائج. غير أن الاستدلال ليس عملية صورية خالصة، لأن اختيار المقدمات، وتحديد ما يعد دليلًا، وتقدير قوة العلاقة بين السبب والنتيجة، كلها أمور تتأثر بالخريطة التي يتحرك العقل داخلها.

فالاستدلال في الرياضيات يقوم علىٰ اللزوم، وفي العلم التجريبي يقوم علىٰ الفرض والاختبار والترجيح، وفي التاريخ يعتمد علىٰ تركيب الشواهد داخل سياق زمني، وفي القانون يجمع بين النص والواقعة والمقصد. وإذا نُقل معيار استدلال من مجال إلىٰ آخر من غير تعديل، وقع العقل في الوهم المنهجي. ومن هنا فإن الخريطة الاستدلالية لا تحدد كيف يفكر العقل فقط، بل تحدد كذلك ما الذي يعترف به بوصفه برهانًا، وما الذي يراه احتمالًا، وما الذي يستبعده من دائرة المعقول.

ويتجاوز العقل هذه المستويات إلىٰ المستوىٰ القيمي، حيث لا يقتصر علىٰ وصف ما هو كائن، بل يحدد ما ينبغي أن يكون. والقيمة ليست إضافةً خارجية تطرأ علىٰ معرفة مكتملة، لأن كثيرًا من عمليات الاختيار والانتباه والتفسير تتشكل منذ البداية تحت تأثير ما يعده العقل مهمًا أو نافعًا أو عادلًا أو جديرًا بالحماية. فالخريطة القيمية تحدد أولويات النظر، وتكشف لماذا تُدرس ظاهرة ويُهمل غيرها، ولماذا يُعد بعض الألم مشكلةً عامة، بينما يُعامل ألم آخر بوصفه أمرًا هامشيًا.

وقد سعت الوضعية إلىٰ الفصل الحاد بين الوقائع والقيم، حمايةً للعلم من الأهواء. غير أن هذا الفصل، وإن كان ضروريًا لمنع تزوير الوقائع، لا يعني أن العقل يستطيع العمل من دون أفق قيمي. فالقرار المتعلق باستخدام المعرفة، وتحديد غاياتها، وتوزيع منافعها ومخاطرها، لا يحسمه الوصف العلمي وحده. إن الخريطة القيمية لا تنتج حقيقةً علمية، لكنها تحدد موضع هذه الحقيقة داخل العالم الإنساني.

أما المستوىٰ الوجودي فهو الأعمق والأوسع، لأنه يضم التصور الكلي الذي يحمله العقل عن الإنسان والعالم والزمن والمصير والمعنىٰ. وهذا المستوىٰ لا يظهر دائمًا في صورة قضايا مصرح بها، بل يعمل في الخلفية بوصفه أفقًا يحدد إمكان الأسئلة وحدود الأجوبة. فمن يرىٰ العالم نظامًا ماديًا مغلقًا يبني مفاهيمه واستدلالاته علىٰ نحو يختلف عمن يراه وجودًا مفتوحًا علىٰ الغاية والتجاوز. وليس الاختلاف هنا في معلومة جزئية، بل في الصورة التي تتوزع داخلها جميع المعلومات.

وتتميز النظرية المقترحة عن الدراسات التي حصرت العقل في الإدراك أو اللغة أو المنطق بأنها تنظر إلىٰ هذه المستويات بوصفها بنية واحدة متراكبة. فالإدراك يمد المفهوم بمادته، والمفهوم يوجه الاستدلال، والاستدلال ينتظم تحت تأثير القيمة، والقيمة تستمد موقعها من الرؤية الوجودية، بينما تعود النتائج الجديدة فتعدل الإدراك والمفهوم والرؤية معًا. الخريطة العقلية ليست سلمًا يصعده العقل ثم يغادر درجاته، بل شبكة حية يعيد كل مستوىٰ فيها تشكيل المستويات الأخرىٰ.

ومن هنا فإن الخطأ قد ينشأ في أي مستوىٰ من هذه المستويات. فقد يكون خطأً إدراكيًا في رؤية الواقعة، أو مفهوميًا في تعريفها، أو استدلاليًا في الربط بينها وبين غيرها، أو قيميًا في تقدير أهميتها، أو وجوديًا في الإطار الكلي الذي توضع فيه. ولا يكفي تصحيح النتيجة إذا بقيت الخريطة التي أنتجتها علىٰ حالها، لأن الحكم الخاطئ قد يكون أثرًا لخلل أعمق من القضية نفسها.

إن نضج العقل لا يُقاس بكثرة ما يمتلكه من معلومات، بل بقدرته علىٰ اكتشاف المستوىٰ الذي يعمل فيه، والتمييز بين وظائف المستويات، ومراجعة الصلات بينها. وكلما استطاع العقل أن يرىٰ خريطته بدل أن يكتفي بالنظر من خلالها، أصبح أقدر علىٰ التحرر من أسرها، وعلىٰ إعادة بنائها بما يلائم تعقيد الوجود من غير أن يفقد وحدة المعرفة أو انسجامها.

الفصل الخامس

العقل الكلي والعقل الجزئي

لا يُفهم العقل الكلي بوصفه عقلًا آخر قائمًا فوق العقل الإنساني، ولا بوصفه قدرة غامضة منفصلة عن عمليات الإدراك والاستدلال، وإنما بوصفه النمط الذي ينتظم فيه العقل حين يتجاوز الجزئيات المتناثرة إلىٰ بناء رؤية تجمعها داخل شبكة من العلاقات والمعاني والغايات. فالعقل لا يكون كليًا لأنه يعرف كل شيء، بل لأنه لا يكتفي بمعرفة الشيء منفردًا، وإنما يبحث عن موقعه داخل البنية التي ينتمي إليها، وعن أثره في غيره، وعن الشروط التي أنتجته، وعن المآلات التي يمكن أن تترتب عليه. ومن هنا فإن الكلية ليست اتساعًا كميًا في المعلومات، بل ارتفاعًا نوعيًا في طريقة تنظيمها.

لقد ميزت الفلسفة القديمة بين الكلي والجزئي من زاوية المفهوم؛ فالجزئي هو الفرد المتعين، والكلي هو المعنىٰ القابل للانطباق علىٰ أفراد كثيرين. وكان هذا التمييز بالغ الأهمية في بناء المنطق ونظرية المعرفة، لأنه كشف قدرة العقل علىٰ التجريد وانتزاع المشترك من المتعدد. غير أن العقل الكلي، في التصور الذي تتأسس عليه هذه النظرية، أوسع من مجرد إدراك الكليات المنطقية. فإدراك مفهوم عام لا يكفي لإنتاج رؤية كلية، لأن الإنسان قد يمتلك مفاهيم كلية كثيرة، ثم يستخدمها بطريقة مفككة لا تربط بين مستويات الواقع ولا تكشف العلاقات الحاكمة له.

كما أن العقل الكلي لا يطابق ما سُمّي في بعض الفلسفات بالعقل الكوني أو العقل الفعال أو الروح المطلقة. فتلك التصورات نقلت الكلية أحيانًا من مستوىٰ المنهج إلىٰ مستوىٰ الوجود، وجعلت منها مبدأً متعاليًا يفسر انتظام العالم أو حركة التاريخ. أما هنا فالكلية خاصية في اشتغال العقل الإنساني نفسه، تظهر حين يتمكن من تركيب المعارف الجزئية داخل بنية أوسع من مجموعها، من غير أن يدعي الإحاطة النهائية بالوجود.

إن العقل الكلي يبدأ من الاعتراف بأن الواقع ليس مجموعة أشياء متجاورة، بل نظام من العلاقات. فالاقتصاد لا ينفصل عن الاجتماع، والسياسة لا تنفصل عن التاريخ، والقانون لا ينفصل عن القيم والمؤسسات، والإنسان لا يُفهم من خلال البيولوجيا وحدها ولا من خلال الثقافة وحدها. وكل معرفة تعزل موضوعها عزلةً مطلقة تنتج دقةً موضعية قد تتحول إلىٰ خطأ كلي، لأن صحة الجزء لا تضمن صحة موقعه داخل البنية العامة.

ومن هنا فإن العقل الكلي لا يعارض التخصص، بل يمنع التخصص من التحول إلىٰ رؤية مغلقة. فالمتخصص يقترب من جزء محدود من الواقع بعمق شديد، أما العقل الكلي فيعيد هذا الجزء إلىٰ شبكة علاقاته. وليس مطلوبًا من صاحب الرؤية الكلية أن يمتلك تفاصيل جميع العلوم، بل أن يدرك حدود كل علم، ونوع الأسئلة التي يستطيع الإجابة عنها، والمواضع التي يحتاج فيها إلىٰ غيره. الكلية بهذا المعنىٰ ليست موسوعية، وإنما وعي بالترابط والحدود في آن واحد.

وقد كشفت الدراسات المعاصرة في النظم المعقدة أن الظواهر الكبرىٰ لا يمكن تفسيرها دائمًا من خلال تفكيكها إلىٰ عناصرها منفصلة. فقد تكون خصائص الكل ناشئة من العلاقات بين الأجزاء، لا من خصائص الأجزاء في ذاتها. وهذه الفكرة، علىٰ أهميتها، بقيت في الغالب محصورة في مجالات علمية أو تنظيمية، بينما تتخذ هنا معنىٰ فلسفيًا أوسع: العقل الكلي هو القدرة علىٰ إدراك الخصائص الناشئة من البنية، وعلىٰ فهم أن بعض الحقائق لا تظهر إلا حين تُقرأ العلاقات لا العناصر وحدها.

فالدولة، مثلًا، ليست مجرد مجموع أفراد ومؤسسات وقوانين، بل نمط من العلاقات يحدد توزيع السلطة والموارد والشرعية. والمجتمع ليس حشدًا من الأفراد، بل بنية من القيم والرموز والمصالح والذاكرة. والإنسان ذاته ليس حاصل جمع الجسد والعاطفة واللغة والعقل، بل وحدة تتشكل من تفاعل هذه المستويات. والعقل الجزئي يستطيع تحليل كل عنصر، أما العقل الكلي فيكشف الشكل الذي تنتجه العناصر حين تدخل في علاقات متبادلة.

ويتميز العقل الكلي كذلك بقدرته علىٰ الجمع بين الأزمنة. فالعقل الجزئي يميل إلىٰ التعامل مع الواقعة في لحظتها، بينما يعيدها العقل الكلي إلىٰ شروط نشأتها ومسار تحولها ونتائجها المتوقعة. إنه لا يرىٰ القرار السياسي في لحظة صدوره فقط، بل في علاقته بالتاريخ والمؤسسة والثقافة والمآل. ولا يرىٰ الفكرة الفلسفية بوصفها قولًا مجردًا، بل بوصفها استجابةً لسؤال تاريخي ومشاركةً في تشكيل وعي لاحق.

ولهذا فإن الرؤية الكلية لا تنتج من إضافة معلومات كثيرة بعضها إلىٰ بعض، بل من اكتشاف العلاقات التي تمنح المعلومات معناها. وقد يمتلك الإنسان آلاف الوقائع من غير أن يمتلك رؤية، لأن الوقائع تبقىٰ مبعثرة ما لم تنتظم داخل خريطة تفسر اتصالها. والعقل الكلي ليس مخزنًا أكبر، بل جهاز تنظيم أعمق.

غير أن الكلية لا تعني إلغاء الفروق. فالرؤية التي تذيب الجزئيات في مفهوم عام تقع في نوع آخر من الاختزال. والعقل الكلي الحقيقي لا يمحو خصوصية الجزء، بل يفهمها داخل علاقتها بالكل. إنه يحافظ علىٰ التوتر بين الوحدة والتعدد، وبين الثبات والتحول، وبين البنية والحدث. ولذلك لا تكون الكلية جمعًا قسريًا، وإنما تركيبًا يسمح لكل مستوىٰ بأن يحتفظ بوظيفته من غير أن ينفصل عن المستويات الأخرىٰ.

ومن أهم خصائص العقل الكلي قدرته علىٰ رؤية الغائب في الحاضر؛ أي إدراك العناصر التي لا تظهر مباشرةً في الواقعة، لكنها تسهم في إنتاجها. فقد يكون الحكم الجزئي صحيحًا من جهة ظاهره، لكنه يتجاهل بنية غير مرئية من المصالح أو القيم أو التاريخ. والعقل الكلي لا يكتفي بما يظهر، بل يسأل عما يجعل الظاهر ممكنًا، وعما يخفيه التنظيم القائم، وعما يمكن أن ينتجه استمرار العلاقة.

كما أن العقل الكلي لا يعمل من خارج الجزئيات، بل يتغذىٰ منها ويعود إليها. فكل رؤية كلية لا تستند إلىٰ تحليل دقيق للأجزاء تتحول إلىٰ تعميم أجوف، وكل تحليل جزئي لا

يعود إلىٰ البنية العامة يفقد قدرته علىٰ التفسير. ومن هنا فإن الكلية ليست نقيض التفصيل، بل القدرة علىٰ منح التفصيل موقعه الصحيح.

إن الجديد في هذه النظرية أنها لا تجعل العقل الكلي مرتبةً نهائية مكتملة، وإنما فعلًا مستمرًا لإعادة تركيب الخرائط. فكلما ظهرت معطيات جديدة، أو تغيرت العلاقات، أو انكشفت مستويات لم تكن منظورة، احتاج العقل إلىٰ إعادة بناء رؤيته. والكلية ليست امتلاك الخريطة الأخيرة، بل القدرة الدائمة علىٰ توسيع الخريطة وتصحيحها من غير السقوط في الفوضىٰ أو الاختزال.

العقل الكلي، إذن، هو عقل العلاقات والبنىٰ والمآلات، وهو القدرة التي ترىٰ الجزء من داخل الكل، والكل من خلال أجزائه، وتدرك أن الحقيقة لا تقيم في العنصر منفردًا، بل في شبكة الموقع والوظيفة والتأثير. وبهذه القدرة يتحول العقل من جامع للمعارف إلىٰ منتج للرؤية، ومن قارئ للوقائع إلىٰ كاشف للبنىٰ التي تمنح الوقائع معناها.

لا يجوز النظر إلىٰ العقل الجزئي بو صفه عقلًا ناقصًا في ذاته، لأن المعرفة لا تبدأ من الكل مكتملًا، ولا تستطيع النفاذ إلىٰ البنية العامة من غير عبور التفاصيل التي تتكون منها. فالعقل الجزئي هو القدرة التي تعزل الظاهرة مؤقتًا، وتحدد حدودها، وتفكك عناصرها، وتفحص خصائصها، وتضبط العلاقات المبا شرة التي تحكمها. ومن دونه تتحول الكلية إلىٰ تأمل فضفاض، وتغدو الرؤية الشاملة ادعاءً لا يستند إلىٰ معرفة دقيقة. إن الجزء ليس عائقًا أمام الحقيقة، بل مدخل ضروري إليها، بشرط ألا يتحول من موضع للفحص إلىٰ أفق نهائي للفهم.

وقد أقامت الفلسفة القديمة تمييزها بين الكلي والجزئي علىٰ أساس منطقي ومعرفي؛ فالجزئي هو ما لا يصدق علىٰ كثيرين، والكلي هو ما يمكن حمله علىٰ أفراد متعددين. غير أن هذا التصنيف لا يستوعب المعنىٰ الذي يتخذه العقل الجزئي هنا. فالعقل الجزئي ليس مجرد عقل يتناول الأفراد بدل المفاهيم العامة، بل هو نمط في الاشتغال يقوم علىٰ التركيز علىٰ قطاع

محدود من الواقع، وعلىٰ تعليق بقية العلاقات مؤقتًا حتىٰ يمكن تحليل موضـوع بعينه بقدر عالٍ من الضبط. وهو بهذا المعنىٰ ضرورة منهجية في كل علم، لأن أي موضوع لا يصبح قابلًا للفحص إلا بعد تحديده وفصله نسبيًا عما يحيط به.

إن قوة العقل الجزئي تظهر في قدرته علىٰ التمييز. فهو الذي يمنع الذوبان في العموميات، ويكشـف الفروق الدقيقة بين الظواهر التي قد تبدو متشـابهة من بعيد. وبه تتحدد المفاهيم، وتُقاس المتغيرات، وتُفحص الوقائع، وتُعزل الأسباب الممكنة، وتُختبر الفرضيات. فالطب لا يستطيع معالجة الجسد بوصفه وحدة غامضة، بل يحتاج إلىٰ دراسة الأعضاء والأنسجة والوظائف. والاقتصـاد لا يسـتطيع فهم حركة السـوق من غير تحليل الأسـعار والإنتاج والاسـتهلاك. والقانون لا يصـدر حكمًا علىٰ الحياة الاجتماعية في عمومها، بل يتناول وقائع محددة ونصوصًا وعلاقات قابلة للتعيين.

غير أن العقل الجزئي يحمل في قوته إمكان خطئه. فكل عملية عزل تقتضـي إهمالًا مؤقتًا لبعض العلاقات، وإذا نسي العقل أن هذا الإهمال مؤقت، تحولت الأداة المنهجية إلىٰ تشويه وجودي. فالعضو الذي يُدرس منفصلًا عن الجسد لا يوجد في الواقع منفصلًا عنه، والسوق التي تُحلل من خلال الأسعار لا تنفصل عن السلطة والثقافة والتفاوت الاجتماعي، والواقعة القانونية لا تقع خارج التاريخ والأخلاق والمؤسـسـة. ومن هنا فإن أخطر انحرافات العقل الجزئي تبدأ حين يتعامل مع ما عزله منهجيًا كأنه مستقل وجوديًا.

وقد رسـخت العلوم الحديثة مكانة هذا العقل من خلال منهج التحليل والتجريب، إذ تحقق تقدم هائل عندما جرىٰ تفكيك الظواهر إلىٰ عناصـر قابلة للملاحظة والقياس. وكان لهذا المنهج أثر بالغ في تحرير المعرفة من التعميمات الغامضـة. غير أن بعض النزعات الوضعية وسعت نطاقه حتىٰ جعلت ما لا يقبل التفكيك والقياس خارج دائرة المعرفة الجادة. فاختُزل الوعي إلىٰ نشاط عصبي، والإنسان إلىٰ مجموعة استجابات، والمجتمع إلىٰ وحدات

سـلوكية، والقيمة إلىٰ منفعة أو تفضـيل. وهنا لم يعد العقل الجزئي مجرد أداة، بل تحول إلىٰ تصور للوجود كله.

وتختلف النظرية التي تُبنىٰ هنا عن النزعات المضـادة للتحليل؛ فهي لا ترفض العقل الجزئي، ولا ترىٰ في التفكيـك خطرًا في ذاتـه، بـل تميز بين الجزئيـة المنهجيـة والجزئيـة الاختزاليـة. الجزئيـة المنهجيـة تعرف أنهـا تـدرس مسـتوىٰ محـدودًا، وتحتفظ بوعيهـا بمـا اسـتبعدته مؤقتًا. أما الجزئية الاختزالية فتجعل المستوىٰ الذي تدرسـه تفسـيرًا شـاملًا لكل ما عداه. الأولىٰ تفتح الطريق إلىٰ التكامل، والثانية تغلقه.

ويتضح هذا الفارق في دراسة الإنسان. فالعقل الجزئي البيولوجي يكشف البنية الجسدية والوراثية والعصـبية، لكنه يخطئ إذا ادعىٰ أن الإنسـان ليس إلا هذه البنية. والعقل النفسـي يفسـر الدوافع والانفعالات، لكنه يختزل الإنسـان إذا أنكر أثر التاريخ والقيم والمؤسـسـات. والعقل الاقتصـادي يكشـف المصـالح وتوزيع الموارد، لكنه يعجز عن اسـتيعاب التضـحية والكرامة والمعنىٰ إذا جعل المنفعة المادية مفتاحًا وحيدًا للسـلوك. كل خريطة جزئية تكشـف جانبًا حقيقيًا، لكنها تتحول إلىٰ وهم حين تعلن أن جانبها هو الكل.

كما يظهر خطر العقل الجزئي في التعامل مع الزمن. فهو يميل إلىٰ تثبيت الظاهرة عند لحظة معينة، فيحكم عليها من صورتها الحاضرة من غير أن يرىٰ مسار تكونها. وقد يبدو قرار ما ناجحًا في المدىٰ القريب، بينما يحمل في بنيته نتائج مدمرة علىٰ المدىٰ البعيد. وقد تبدو مؤسسة فعالة لأنها تحقق هدفًا محددًا، لكنها تضعف الثقة أو العدالة أو التماسك الاجتماعي. إن العقل الجزئي يبرع في قياس الأثر المباشـر، لكنه يحتاج إلىٰ العقل الكلي حتىٰ يضـع هذا الأثر داخل سلسلة المآلات.

ولا يقتصـر هذا النقص علىٰ العلوم التطبيقية، بل يمتد إلىٰ الفلسـفة نفسـها. فقد يقع التفكير الفلسـفي في الجزئية حين يجعل مفهومًا واحدًا مفتاحًا لكل الوجود: الإرادة، أو

المادة، أو اللغة، أو التاريخ، أو السلطة، أو الرغبة. وكل مفهوم من هذه المفاهيم قد يكشف بعدًا جوهريًا، لكنه يفقد قوته حين يتحول إلىٰ مبدأ شامل يفسر به كل شيء. إن الاختزال الفلسفي أكثر خطورة من الاختزال العلمي، لأنه يمنح الجزء لغة الكل، ويخفي محدوديته خلف بناء نظري متماسك.

ومع ذلك، لا يملك العقل الكلي حق إلغاء العقل الجزئي. فالرؤية العامة التي لا تخضع لاختبار التفاصيل تتحول إلىٰ أيديولوجيا. ولا يكفي أن يقال إن الظواهر مترابطة، بل يجب تحديد طبيعة هذا الترابط وكيفية عمله. ولا يكفي القول إن الإنسان وحدة، بل ينبغي معرفة مستويات هذه الوحدة وما يميز كل مستوىٰ. ولذلك فإن العقل الجزئي هو حارس الدقة، كما أن العقل الكلي هو حارس المعنىٰ.

إن نضج العقل الجزئي يتحقق حين يدرك ثلاثة حدود: حد الموضوع الذي يدرسه، وحد المنهج الذي يستخدمه، وحد النتيجة التي يستطيع تعميمها. فإذا تجاوز أحد هذه الحدود، انتقل من التحليل إلىٰ الادعاء. أما إذا التزم بها، أصبح شرطًا لا غنىٰ عنه لبناء المعرفة الكلية، لأن الكل لا يتكون من عموميات، بل من أجزاء فُهمت في خصوصيتها ثم أُعيد وصلها داخل بنية أوسع.

العقل الجزئي، بهذا المعنىٰ، ليس خصمًا للعقل الكلي، بل شريكه الضروري. إنه يقترب من الواقع حتىٰ يرىٰ تفاصيله، بينما يبتعد العقل الكلي بالقدر الذي يسمح برؤية العلاقات. الأول يمنح المعرفة دقتها، والثاني يمنحها اتجاهها. وبين القرب الذي يكشف الجزئية والبعد الذي يكشف البنية يتكون الفهم القادر علىٰ تجنب سطحية التعميم وعُمىٰ الاختزال.

لا يقوم التكامل بين العقل الكلي والعقل الجزئي علىٰ الجمع الخارجي بين وظيفتين مستقلتين، بل علىٰ حركة داخلية واحدة يتناوب فيها العقل بين التحليل والتركيب، وبين العزل والربط، وبين الاقتراب من العنصر والابتعاد عنه لرؤية موضعه في البنية. فالعقل لا يبدأ كليًا ثم يتحول إلىٰ جزئي، ولا يعمل جزئيًا ثم يضيف إلىٰ نتائجه إطارًا عامًا، وإنما ينتج

المعرفة من خلال ذهاب وإياب مستمر بين المستويين. وكل توقف عند أحد الطرفين يفضي إلىٰ اختلال: فالجزئي إذا استقل تحول إلىٰ اختزال، والكلي إذا استغنىٰ عن الجزئي تحول إلىٰ تعميم لا يمسك بالواقع.

وقد عالجت الفلسفة القديمة العلاقة بين التحليل والتركيب في سياق المنطق والبرهان، فكان التحليل رجوعًا من النتيجة إلىٰ مبادئها، وكان التركيب انتقالًا من المبادئ إلىٰ النتائج. غير أن هذه المعالجة بقيت، في معظم صورها، محصورة في ترتيب الاستدلال، ولم تمتد بما يكفي إلىٰ تحليل العلاقة بين الجزء والكل داخل الواقع المركب. فالمشكلة لا تتعلق فقط بكيفية الانتقال بين القضايا، بل بكيفية بناء صورة عقلية تستطيع أن تحفظ دقة الجزء من غير أن تفصله عن شروطه، وتحفظ وحدة الكل من غير أن تبتلع اختلاف أجزائه.

إن العقل الجزئي يمد العقل الكلي بمادته، لأن الرؤية العامة التي لا تتأسس علىٰ معرفة دقيقة بالتفاصيل لا تكون رؤية، بل تخمينًا واسعًا. وفي المقابل، يمنح العقل الكلي الجزئيات معناها وحدودها، لأن المعلومة المنفردة لا تكشف قيمتها ما لم يُعرف موقعها داخل شبكة أوسع. فارتفاع رقم اقتصادي معين لا يدل بذاته علىٰ تحسن أو تراجع، إلا إذا وُضع في علاقته بتوزيع الثروة، والاستقرار الاجتماعي، والقدرة الإنتاجية، والمستقبل المتوقع. والواقعة التاريخية لا تُفهم من خلال وقوعها وحده، بل من خلال الشروط التي سبقتها والآثار التي أعقبتها والبنية التي تحركت داخلها.

ويظهر التكامل الحقيقي حين لا يكتفي العقل بإضافة مستوىٰ إلىٰ مستوىٰ، بل يسمح لكل واحد منهما بتصحيح الآخر. فالعقل الكلي قد يبني تفسيرًا واسعًا، ثم تأتي الجزئيات فتقاومه أو تكشف نقصه، فيضطر إلىٰ تعديل بنيته. والعقل الجزئي قد يكتشف علاقة دقيقة، ثم تكشف الرؤية الكلية أن هذه العلاقة لا تصلح للتعميم أو أنها تتغير بتغير السياق. ومن هنا لا تكون العلاقة بينهما علاقة خدمة أحادية، بل علاقة رقابة متبادلة؛ الكل يمنع الجزء من الغرور، والجزء يمنع الكل من الوهم.

وقد حاولت الجدلية الهيغلية تجاوز الانفصال بين الجزء والكل من خلال النظر إلىٰ الحقيقة بوصفها حركةً داخل الكل، لا قضيةً ثابتة معزولة. غير أن الكل في هذا التصور اكتسب أحيانًا سلطةً تفسيريةً واسعة جعلت الجزئي يُقرأ بوصفه لحظة في مسار سابق التحديد. أما النظرية المقترحة هنا فلا تفترض أن الكل مكتمل قبل أجزائه، ولا أن الجزئيات مجرد تجليات له، بل ترىٰ أن الكل نفسه يُعاد تشكيله باستمرار من خلال ما تكشفه الأجزاء. فالرؤية الكلية ليست بناءً مغلقًا يحتوي الوقائع، وإنما بنية مفتوحة تتغير حين يظهر ما لم تكن قادرةً علىٰ استيعابه.

وفي الجهة المقابلة، ركزت النزعات التجريبية والتحليلية علىٰ الجزئيات القابلة للملاحظة، واعتبرت أن الانتقال إلىٰ الكليات لا يكون مشروعًا إلا بقدر ما تسمح به الوقائع. وقد أسهم هذا المسار في ضبط الاستدلال ومنع التعميم المتعجل، لكنه عانىٰ من صعوبة تفسير الخصائص التي لا تظهر في العناصر منفردة، بل تنشأ من العلاقات بينها. فالثقة الاجتماعية، مثلًا، لا توجد كشيء مستقل يمكن عزله وقياسه بسهولة، لكنها تظهر في انتظام السلوك والمؤسسات والتوقعات. وكذلك الشرعية، والهوية، والمعنىٰ، والذاكرة الجماعية؛ كلها وقائع بنيوية لا تُدرك من خلال جمع الحالات الجزئية وحده.

ومن هنا فإن التكامل لا يتحقق بجمع نتائج العلوم المتخصصة في موسوعة واحدة، لأن تراكم المعارف لا ينتج بالضرورة رؤية. قد تتجاور معلومات عن الاقتصاد والسياسة والاجتماع والنفس من غير أن تُكشف العلاقات التي تربط بينها. العقل الكلي لا يجمع المواد فحسب، بل يعيد ترتيبها بحسب مستوىٰ تأثيرها ووظيفتها وموقعها. والعقل الجزئي لا يقدم مواد خامًا بلا بنية، بل يكشف داخل كل مجال عن علاقات يجب أن تُحفظ حين تنتقل إلىٰ الصورة الأوسع.

وتتطلب هذه الحركة ثلاثة شروط. أولها أن يحتفظ العقل بوعي صريح بحدود العزل المنهجي؛ فما يُفصل لأجل الدراسة لا ينبغي أن يُعامل كأنه منفصل في الوجود. وثانيها أن

تكون الرؤية الكلية قابلة للاختبار بالجزئيات، فلا تتحول إلىٰ عقيدة محصنة ضد الوقائع. وثالثها أن يظل الانتقال بين المستويين متكررًا، لأن الكل الذي لا يعود إلىٰ الجزء يتجمد، والجزء الذي لا يعود إلىٰ الكل يفقد اتجاهه.

ويظهر هذا التكامل بوضوح في فهم الظواهر الإنسانية المركبة. فالفقر، مثلًا، يمكن دراسته جزئيًا من خلال الدخل والاستهلاك والعمل، لكن فهمه كليًا يقتضي ربط هذه المؤشرات بالبنية الاقتصادية، والتعليم، والسلطة، والثقافة، والكرامة، والفرص التاريخية. وإذا اكتفىٰ العقل بالمؤشر، اختزل الإنسان في رقم. وإذا اكتفىٰ بالخطاب الكلي عن العدالة، عجز عن تحديد موضع الخلل وآليات إصلاحه. المعرفة الناضجة تبدأ من الرقم، لكنها لا تتوقف عنده؛ وتبدأ من القيمة، لكنها لا تستغني عن القياس.

كما يظهر التكامل في القرار؛ فالقرار الحكيم لا ينتج من وفرة المعلومات وحدها، ولا من وضوح الغاية وحده، بل من القدرة علىٰ ربط التفاصيل بالمقاصد والمآلات. وقد يكون الحل الجزئي ناجحًا في معالجة عرض مباشر، لكنه يولد خللًا أوسع في البنية. وقد تكون الرؤية الكلية أخلاقية في غايتها، لكنها تفشل إذا تجاهلت شروط التنفيذ. ولهذا لا تكفي صحة المقصد من غير دقة الوسيلة، كما لا تكفي كفاءة الوسيلة إذا انفصلت عن موقعها في النظام العام.

إن الحركة بين العقلين ليست تقنيةً معرفية فحسب، بل هي أيضًا فضيلة عقلية. فهي تتطلب تواضع الجزء أمام ما يتجاوزه، وتواضع الكل أمام ما قد يكشف قصوره. العقل الجزئي المتعصب يظن أن ما لا يراه غير موجود، والعقل الكلي المتعالي يظن أن التفاصيل لا تستطيع نقض رؤيته. أما العقل المتكامل فيدرك أن الحقيقة أوسع من أي مستوىً منفرد، وأن المعرفة لا تنضج إلا حين تسمح للجزئي بأن يزعزع الكلي، وللكلي بأن يعيد تفسير الجزئي.

وعليه، فإن العقل الكلي والعقل الجزئي ليسا قوتين متقابلتين، بل بعدان لعملية عقلية واحدة. التحليل يحفظ الواقع من غموض العموميات، والتركيب يحفظه من التفتت. الأول

يكشف العنصر، والثاني يكشف العلاقة؛ الأول يضبط الحضور، والثاني يفتح المآل. وبينهما تتكون رؤية لا تساوي مجموع التفاصيل، ولا تنفصل عنها، بل تنشأ من قدرتها على حفظ الاختلاف داخل الوحدة، والوحدة داخل الاختلاف.

لا تنشأ أخطاء العقل الجزئي من كونه يشتغل على الجزء، بل من نسيانه أن الجزء جزء، ومن تحوله من أداة للفهم إلى معيار شامل للحقيقة. فالعقل الجزئي في أصله ضرورة معرفية؛ لأنه يحدد، ويقيس، ويفصل، ويقارن، ويضبط المتغيرات. غير أن هذه الضرورة تنقلب إلى مصدر للخطأ حين يختلط العزل المنهجي بالعزل الوجودي، وحين تتحول الحدود التي وضعها الباحث لتيسير الفحص إلى حدود يفرضها على الواقع نفسه. عندئذ لا يعود العقل يقرأ الشيء في موقعه، بل يعيد تشكيله وفق ضيق الأداة التي يستخدمها.

أول أخطاء العقل الجزئي هو العزل الوجودي. فالعقل يعزل الظاهرة مؤقتًا حتى يتمكن من دراستها، لكنه قد يتوهم بعد ذلك أنها موجودة بالفعل على الصورة التي عزلها بها. يدرس الاقتصاد منفصلًا عن الأخلاق، ثم يتعامل معه كأنه مجال لا تحكمه قيمة. ويدرس القانون منفصلًا عن المجتمع، ثم يتخيله بنية مكتفية بنصوصها. ويدرس الفرد منفصلًا عن جماعته، ثم يفسر سلوكه كما لو كان ذاتًا مغلقة لا يصوغها تاريخ ولا لغة ولا مؤسسة. والخطأ هنا لا يقع في عملية الفصل نفسها، بل في تحويل الفصل الإجرائي إلى دعوى عن طبيعة الوجود.

وقد ساهمت النزعة الوضعية في ترسيخ هذا الميل حين منحت الوقائع القابلة للقياس منزلةً معرفيةً أعلى، وأقصت كثيرًا من العلاقات التي لا تظهر مباشرةً في الأرقام. غير أن ما لا يُقاس بسهولة ليس بالضرورة أقل وجودًا أو أثرًا. فالثقة، والشرعية، والخوف، والكرامة، والانتماء، كلها عناصر قد لا تظهر بوصفها أشياء منفردة، لكنها تعيد تشكيل البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية من داخلها. والعقل الجزئي يخطئ حين يساوي بين غياب الشيء عن أداته وغيابه عن الواقع.

والخطأ الثاني هو التعميم من نطاق محدود. فقد يكتشف العقل علاقة صحيحة داخل مجال مخصوص، ثم يمدها إلىٰ مجالات أخرىٰ من غير أن يفحص اختلاف الشروط. وما ينجح في المختبر قد لا يعمل بالطريقة نفسها في المجتمع، وما يصدق علىٰ عينة محددة قد لا يصدق علىٰ جماعة مختلفة، وما يفسر سلوكًا في لحظة تاريخية قد يعجز عن تفسيره بعد تغير المؤسسات والقيم. إن الحقيقة الجزئية لا تبطل حين تفشل في التعميم، لكنها تفقد مشروعيتها عندما تتجاوز مجالها بلا برهان.

وقد عرفت الفلسفة أشكالًا متعددة من هذا التعميم. فالتحليل الاقتصادي فسر التاريخ أحيانًا من خلال المصالح المادية وحدها، والتحليل النفسي رد الثقافة والدين إلىٰ الرغبات والدوافع المكبوتة، والتفسير البيولوجي حاول فهم الأخلاق والوعي من خلال آليات البقاء والتكيف. وكل واحد من هذه المناهج يكشف بعدًا حقيقيًا، لكنه يتحول إلىٰ خطأ حين ينقل صدقه الموضعي إلىٰ دعوىٰ كلية. فالحقيقة التي تكشف مستوىٰ من مستويات الإنسان لا تصبح باطلة، وإنما تصبح مضللة حين تُقدَّم بوصفها تفسيرًا نهائيًا للإنسان كله.

أما الخطأ الثالث فهو تجاهل المآلات. فالعقل الجزئي يميل إلىٰ تقييم الفعل من خلال أثره المباشر، لأنه الأقرب إلىٰ القياس والملاحظة. لكنه قد يعجز عن رؤية السلسلة التي يولدها هذا الأثر داخل النظام. فقد يحقق القرار منفعة عاجلة، لكنه يضعف الثقة علىٰ المدىٰ الطويل. وقد ترفع السياسة مؤشرًا اقتصاديًا، لكنها تنتج تفاوتًا يهدد الاستقرار. وقد تنجح المؤسسة في زيادة الكفاءة، لكنها تفقد العاملين المعنىٰ والانتماء. وفي هذه الحالات لا يكون الخطأ في المعطىٰ الأول، بل في اعتباره كافيًا للحكم.

وهذا ما يميز العقل الجزئي عن العقل الكلي في التعامل مع الزمن. فالأول يقرأ اللحظة، والثاني يقرأ المسار. الأول يلتقط النتيجة القريبة، والثاني يسأل عن البنية التي ستنشأ إذا استمر الفعل. ولا يعني ذلك أن المآلات يمكن معرفتها يقينًا، بل أن تجاهلها خطأ حتىٰ حين يتعذر ضبطها بالكامل. فالعقل المسؤول لا يكتفي بما يراه، بل يقدّر ما قد ينتجه ما يراه.

والخطأ الرابع هو تحويل الأداة التخصصية إلىٰ أنطولوجيا عامة. فكل علم يطور لغةً ومفاهيم وطرائق قياس تلائم موضوعه، لكن نجاح هذه الأدوات قد يغري أصحابها بتحويلها إلىٰ تصور شامل للواقع. فإذا نجح القياس الرياضي في وصف بعض الظواهر، نشأ وهم أن ما لا يقبل القياس لا يمتلك حقيقة كاملة. وإذا نجح النموذج الحسابي في التنبؤ، بدا كأن الإنسان نفسه مجرد مجموعة متغيرات. وإذا نجحت التقنية في حل المشكلات، تحولت الحكمة إلىٰ كفاءة، والغاية إلىٰ إجراء، والقيمة إلىٰ أداء.

وقد نبهت بعض الدراسات المعاصرة في فلسفة العلم إلىٰ الفرق بين النموذج والواقع، وإلىٰ أن النموذج لا ينسخ العالم، بل ينتقي منه عناصر محددة وفق غرض معين. غير أن نظرية العقل الكلي والعقل الجزئي تضيف إلىٰ هذا النقد أن المشكلة لا تكمن فقط في قصور النموذج، بل في نسيان مرتبته داخل الخريطة العقلية. فالأداة لا تخطئ لأنها محدودة، بل حين تتنكر لحدودها وتدعي أنها معيار الوجود نفسه.

ويظهر خطأ آخر في تجزئة السببية. فالظواهر المركبة لا تنتج غالبًا من سبب واحد، وإنما من تفاعل مستويات متعددة. والعقل الجزئي، بحكم بحثه عن الضبط، يميل إلىٰ عزل عامل معين وتقدير أثره، ثم قد يحوله إلىٰ السبب الحاسم. غير أن العامل الذي يكون مؤثرًا داخل بنية قد يفقد أثره في بنية أخرىٰ، وقد تتغير نتيجته بحسب تفاعله مع عوامل لم تدخل في التحليل. ومن هنا فإن إثبات التأثير لا يساوي إثبات الكفاية التفسيرية.

كما يقع العقل الجزئي في خطأ تجميد المفاهيم. فهو يحتاج إلىٰ تعريفات محددة حتىٰ يعمل، لكنه قد يظن أن المفهوم ثابت في جميع السياقات. فالحرية في المجال القانوني ليست الحرية في المجال الوجودي، والعدالة في التوزيع ليست العدالة في العقوبة، والعقل في المنطق ليس العقل في الأخلاق أو التاريخ. وحين يُنقل المفهوم من خريطة إلىٰ أخرىٰ من غير إعادة بناء، يبدو اللفظ واحدًا بينما تكون العلاقات التي يحملها مختلفة.

إن أخطر ما في أخطاء العقل الجزئي أنها قد تقوم علىٰ معلومات صحيحة واستدلالات منضبطة، ولذلك يصعب اكتشافها. فالخطأ ليس دائمًا في القضية، بل قد يكون في موقعها، أو في حجمها، أو في مقدار ما يُطلب منها أن تفسره. وقد تكون النتيجة صحيحة داخل نطاق ضيق، ثم تصبح باطلة حين تُرفع إلىٰ مستوىٰ الكل. ومن هنا فإن الدقة وحدها لا تكفي، لأن الدقة الموضعية قد تنتج عمًىٰ بنيويًا.

لا يُعالج هذا الخلل بإلغاء التخصص ولا بإدانة التحليل، بل بإدخال الوعي بالحدود في صميم الممارسة العقلية. علىٰ العقل الجزئي أن يسأل دائمًا: ما الذي عزلته كي أدرس هذا الموضوع؟ وما العلاقات التي علّقتها مؤقتًا؟ وما المجال الذي تصح فيه النتيجة؟ وما الذي يمكن أن يتغير إذا عادت الظاهرة إلىٰ بنيتها الكاملة؟ هذه الأسئلة لا تُضعف الدقة، بل تمنعها من التحول إلىٰ سلطة مغلقة.

فالعقل الجزئي الناضج ليس الذي يعرف الجزء فقط، بل الذي يعرف أنه يعرف جزءًا. وهذه المعرفة الثانية هي التي تفتح الطريق أمام الرؤية الكلية؛ لأنها تحول الحدود من سجن للفكر إلىٰ علامات تهديه نحو ما استُبعد، وما أُهمل، وما لم يظهر بعد في مجال النظر.

الفصل السادس

العقل التركيبي والعقل التحليلي

يُعد التمييز بين العقل التحليلي والعقل التركيبي من أكثر التمييزات أهمية في فهم آليات المعرفة، لأن معظم النظريات المعرفية انشغلت بما يعرفه العقل أكثر من انشغالها بكيفية انتقاله بين تفكيك الواقع وإعادة بنائه. وقد أدىٰ هذا الانشغال إلىٰ تضخم أحد البعدين علىٰ حساب الآخر؛ فإما أن يتحول العقل إلىٰ آلة تحليل لا ترىٰ إلا العناصر المنفصلة، وإما أن يغدو عقلًا تركيبيًا يقفز إلىٰ الرؤىٰ العامة قبل أن يستوفي شروطها. أما هذه النظرية فتنطلق من أن التحليل والتركيب ليسا مرحلتين منفصلتين، ولا ملكتين مستقلتين، وإنما وجهان لحركة عقلية واحدة تتبدل فيها زاوية النظر دون أن تتغير هوية العقل.

لقد ارتبط مفهوم التحليل في تاريخ الفلسفة بفكرة الرد إلىٰ العناصر الأولىٰ. فالتحليل هو تفكيك المركب إلىٰ أجزائه، وإرجاع الظاهرة إلىٰ مكوناتها الأساسية حتىٰ يمكن فهمها فهمًا أدق. وقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح منذ الفلسفة اليونانية حين كان البحث يتجه إلىٰ اكتشاف المبادئ الأولىٰ للأشياء، ثم تعزز مع المنهج العلمي الحديث الذي جعل من التفكيك والعزل والقياس وسائل رئيسة لبناء المعرفة. وكان لهذا التحول أثر بالغ في نشأة الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، ثم في تطور العلوم الإنسانية التي استعارت كثيرًا من أدواته.

ولا يمكن التقليل من القيمة المعرفية لهذا المنهج، لأنه حرر العقل من الغموض، وألزمه بالبحث عن العلاقات القابلة للفحص، ومنعه من الاكتفاء بالتصورات العامة غير المختبرة. فمن خلال التحليل استطاع الإنسان أن يميز بين السبب والنتيجة، وأن يكشف البنية الداخلية للأجسام، وأن يفصل بين العوامل المختلفة المؤثرة في الظاهرة الواحدة، وأن يحول المعرفة من الانطباع إلىٰ البرهان.

غير أن التحليل ليس مجرد تفكيك مادي للعناصر، كما قد يوحي ظاهر اللفظ، بل هو فعل عقلي أعمق يقوم علىٰ إعادة تنظيم السؤال نفسه. فعندما يحلل العقل ظاهرة ما، فإنه لا يقسمها إلىٰ أجزاء اعتباطًا، وإنما يبحث عن الوحدات التي تمتلك استقلالًا نسبيًا يسمح بفهمها، ثم يختبر طبيعة العلاقات التي تربط بينها. والتحليل بهذا المعنىٰ ليس هدمًا للكل، بل محاولة للكشف عن الشروط التي جعلت الكل ممكنًا.

ومن هنا فإن التحليل لا يقتصر علىٰ العلوم الطبيعية، بل يعمل في جميع ميادين الفكر. فاللغوي يحلل الجملة إلىٰ بنية صوتية و صرفية ونحوية ودلالية، والمؤرخ يحلل الحدث إلىٰ عوامل سياسية واقتصادية وثقافية، والفقيه يحلل الواقعة إلىٰ أوصافها المؤثرة، والفيلسوف يحلل المفهوم إلىٰ عناصره و حدوده وافتراضاته. إن اختلاف الموضوع لا يغير جوهر العملية، لأن العقل في جميع هذه الحالات يسعىٰ إلىٰ إزالة التعقيد الأولي حتىٰ يصبح موضوع المعرفة قابلًا للفهم.

وقد ربطت الفلسفة التحليلية الحديثة قيمة المعرفة بوضوح المفاهيم ودقة اللغة، وعدّت كثيرًا من المشكلات الفلسفية ناتجًا عن سوء استعمال الألفاظ أو الخلط بين المستويات اللغوية. وكان لهذا الاتجاه فضل كبير في تنقية الخطاب الفلسفي من الغموض، وفي تطوير أدوات دقيقة للتحليل المنطقي والدلالي. غير أن الاقتصار علىٰ تحليل اللغة لا يكفي لتحليل الواقع، لأن اللغة تمثل إحدىٰ خرائط العقل، وليست الواقع نفسه. فقد تكون العبارة سليمة منطقيًا، بينما يكون البناء الذي تشير إليه أكثر تعقيدًا من أن تستوعبه الأدوات اللغوية وحدها.

كما أن التحليل لا يعني دائمًا الوصول إلىٰ أبسط عنصر، لأن الواقع لا يتكون في جميع مستوياته من و حدات أولية ثابتة. ففي كثير من الظواهر الاجتماعية والتاريخية والثقافية، يكون العنصر نفسه نتيجةً لعلاقات سابقة، وليس نقطة بداية مستقلة. فالأسرة، مثلًا، لا تُفهم بمجرد تحليل أفرادها، لأن العلاقات التي تنشأ بينهم تنتج خصائص لا يمتلكها أي فرد

منفردًا. والمؤسسة لا تُفسر بجمع وظائف أعضائها، لأن نظامها الداخلي يولد أنماطًا من السلطة والمعنىٰ لا تختزل في الأشخاص.

وهنا يظهر أن التحليل الحقيقي لا يكتفي بتقسيم الكل، بل يميز بين نوعين من العنا صر: عناصر أولية يمكن فهمها مستقلة نسبيًا، وعناصر لا يظهر معناها إلا داخل الشبكة التي تنتمي إليها. وهذا التمييز بالغ الأهمية، لأنه يمنع العقل من الاعتقاد بأن كل مركب يمكن تفسيره من خلال جمع أجزائه فقط. فالتحليل الذي يفقد العلاقات أثناء تفكيكه لا يكون قد كشف بنية الظاهرة، بل يكون قد فككها إلىٰ درجة أضاع معها موضوعه الأصلي.

وتختلف النظرية التي تُطرح هنا عن كثير من الدرا سات السابقة في أنها لا تجعل التحليل مرحلةً تمهيدية تنتهي بمجرد الوصول إلىٰ العناصر، وإنما تعتبره عملية مستمرة لمراجعة حدود المفاهيم، واختبار الفرضيات، وكشف العلاقات الخفية، وإزالة التراكمات التي تمنع العقل من رؤية البنية الحقيقية للمو ضوع. فالتحليل لا ينتهي عند الو صول إلىٰ الجزء، بل يبدأ من السؤال: لماذا اعتُبر هذا الجزء وحدةً مستقلة؟ وهل استقلاله حقيقي أم منهجي؟ وما الذي يفقده معناه إذا عُزل عن بقية العلاقات؟

ولهذا فإن التحليل ليس نقيضًا للرؤية الكلية، بل أحد شروطها الأساسية. فالرؤية التي لا تمر بعملية تحليل عميقة تبقىٰ أقرب إلىٰ الحدس منها إلىٰ المعرفة، لأنها لا تعرف كيف تكوّنت، ولا ما حدودها، ولا مقدار ما تستبعده من الواقع. أما العقل التحليلي الناضج فلا يكتفي بكشف الأجزاء، بل يحتفظ أثناء التحليل بوعي دائم بأن ما يقوم به هو عزل منهجي مؤقت، لا وصف نهائي لطبيعة الوجود.

إن قوة العقل التحليلي لا تكمن في كثرة ما يفككه، بل في دقة اختياره لما ينبغي تفكيكه، وفي قدرته علىٰ التمييز بين ما هو عنصر أصيل وما هو نتيجة لعلاقات أوسع، وبين ما يمكن عز له و ما يفقد حقيقته بالعزل. و بهذا المعنىٰ يصبح التحليل عملية عقلية لإزا لة التعقيد

المصطنع، لا لإزالة التعقيد الحقيقي. فهو يحرر المعرفة من الالتباس، لكنه لا يختزل الواقع، ويكشف البنية، لكنه لا يدعي أن البنية تنتهي عند حدود ما استطاع فصله.

فالعقل التحليلي، في صورته الناضجة، ليس عقلًا يجزئ العالم، وإنما عقل يبحث عن الوحدات المناسبة للفهم، مع احتفاظه بالوعي بأن كل وحدة ليست نهاية المعرفة، بل بداية طريق يقود إلىٰ إعادة اكتشاف العلاقات التي تمنحها معناها الحقيقي.

لا يُفهم التركيب بوصفه إعادة جمعٍ ميكانيكي للعناصر بعد تفكيكها، لأن ما يبعثره التحليل لا يعود إلىٰ وحدته بمجرد ضم أجزائه بعضها إلىٰ بعض. فالتركيب فعلٌ عقلي يتجاوز الجمع الكمي إلىٰ إنشاء بنية جديدة من العلاقات، بحيث تكتسب العنا صر معاني لم تكن تمتلكها وهي منفصلة. ولهذا فإن العقل التركيبي لا يضيف المعلومات بعضها إلىٰ بعض، وإنما يعيد ترتيبها وفق نظام يكشف من خلاله خصائص لم تكن ظاهرة قبل عملية التركيب. ومن هنا فإن الفرق بين الجمع والتركيب يشبه الفرق بين كو مةٍ من الحجارة وبناءٍ معماري؛ فالمواد قد تكون واحدة، ولكن العلاقات التي تنتظمها هي التي تنتج الحقيقة الجديدة.

لقد تناولت الفلسفة مفهوم التركيب منذ بداياتها الأولىٰ، إلا أن معظم المعالجات ربطته بمسألة الانتقال من المبادئ إلىٰ النتائج، أو باعتباره مقابلاً للتحليل في البرهان المنطقي. ثم جاء الفيلسوف إيمانويل كانط ليمنح التركيب منزلة مركزية، حين رأىٰ أن العقل لا يكتفي با ستقبال المعطيات الحسية، بل يركبها داخل صور ومقولات تجعل التجربة ممكنة. وكانت هذه خطوة فلسفية بالغة الأهمية، لأنها نقلت التركيب من كونه عملية لاحقة للمعرفة إلىٰ كونه شرطًا من شروطها. غير أن هذه الرؤية بقيت موجهة أساسًا إلىٰ تفسير كيفية تشكل التجربة الإنسانية، ولم تتحول إلىٰ نظرية عامة في أنماط اشتغال العقل عند التعامل مع البنىٰ المركبة والمتعددة المستويات.

أما النظرية التي يُبنىٰ عليها هذا الكتاب، فترىٰ أن العقل التركيبي لا يقتصر علىٰ تنظيم المدركات، بل يؤدي وظيفة أوسع تتمثل في إنتاج المعنىٰ البنيوي. فالعقل لا يركب لأن الواقع مفكك فحسب، وإنما لأن الحقيقة ذاتها لا تظهر في العناصر منفردة، بل في العلاقات التي تنشأ بينها. وقد يكون كل عنصر مفهومًا علىٰ حدة، ومع ذلك يبقىٰ الكل غامضًا، لأن الغموض لا يكمن في الجزء، بل في طريقة انتظام الأجزاء داخل بنية واحدة.

ولهذا فإن العقل التركيبي لا يبدأ من الصفر، بل يبدأ من نتائج التحليل. فهو يفترض أن العناصر قد جرىٰ تمييزها، وأن خصائصها قد أصبحت معروفة بدرجة كافية، ثم يشرع في البحث عن السؤال الذي لا يستطيع التحليل وحده الإجابة عنه: لماذا تنتظم هذه العناصر بهذه الصورة دون غيرها؟ وما القانون الذي يحكم علاقاتها؟ وما الخصائص الجديدة التي ولدت من اجتماعها؟ فهذه الأسئلة لا يجيب عنها التحليل، لأنها لا تتعلق بالعناصر، وإنما بالبنية.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين العقل التحليلي والعقل التركيبي. فالأول يسأل: ممَّ يتكون الشيء؟ أما الثاني فيسأل: كيف أصبح هذا الشيء هو ما هو عليه؟ الأول يبحث عن المكونات، والثاني يبحث عن النظام. الأول يميز الحدود، والثاني يفسر العلاقات. الأول يكتشف الوحدات، والثاني يكتشف البنية التي تمنح تلك الوحدات معناها ووظيفتها.

ومن أبرز الأخطاء التي وقعت فيها بعض الاتجاهات المعرفية أنها ظنت أن التركيب يأتي تلقائيًا بعد اكتمال التحليل، وكأن العقل إذا امتلك جميع الأجزاء فسوف يمتلك الكل بالضرورة. غير أن هذا الافتراض لا يصمد أمام أكثر الظواهر تعقيدًا. فقد يمتلك الباحث جميع البيانات المتعلقة بمجتمع معين، ومع ذلك يعجز عن تفسير اتجاهاته العامة. وقد يجمع الطبيب نتائج مئات الفحوص، ثم يبقىٰ عاجزًا عن إدراك المرض الذي يربط بينها. وقد يحفظ المؤرخ آلاف الوقائع، لكنه لا يستطيع تفسير الحركة التاريخية التي أنتجتها. فالمعلومات لا تتحول وحدها إلىٰ رؤية، كما أن كثرة التفاصيل لا تؤدي تلقائيًا إلىٰ المعرفة الكلية.

ومن هنا فإن العقل التركيبي ليس مرحلةً آلية تأتي بعد التحليل، بل هو انتقال نوعي في طريقة التفكير. إنه لحظة يتحول فيها العقل من دراسة العناصر إلىٰ اكتشاف العلاقات، ومن وصف الوقائع إلىٰ تفسير أنماط انتظامها، ومن قراءة الأجزاء إلىٰ إدراك البنية الكلية. ولذلك فإن القيمة الحقيقية للتركيب لا تكمن في زيادة المعلومات، وإنما في زيادة المعنىٰ.

وقد أدركت بعض الدراسات الحديثة في نظرية الأنظمة، وعلوم التعقيد، أن خصائص الكل لا يمكن تفسيرها دائمًا من خلال خصائص الأجزاء، لأن العلاقات بين العناصر تنتج ظواهر جديدة لم تكن كامنة في أي عنصر منفرد. إلا أن هذه الدراسات ظلت في الغالب محصورة في تفسير الأنظمة الطبيعية والاجتماعية، بينما تمتد النظرية المطروحة هنا إلىٰ العقل نفسه، فتجعل القدرة علىٰ إنتاج البنية خاصية أساسية من خصائص التفكير، لا مجرد وصف لبعض الظواهر الخارجية.

ولهذا فإن العقل التركيبي لا يضيف علاقة إلىٰ علاقة، وإنما يعيد ترتيب مستويات الواقع كلها. فهو يربط السبب بالغاية، والوسيلة بالمقصد، والجزئي بالكلي، والحاضر بالماضي والمستقبل، والفرد بالمجتمع، والواقعة بالسياق، والنص بالواقع، والنتيجة بالمآل. ومن خلال هذا الربط تنشأ رؤية لا يمكن اختزالها في أي عنصر من عناصرها، لأن كل عنصر يكتسب دلالته من موقعه داخل النسق العام.

ويظهر هذا بوضوح في العلوم الإنسانية. فالعدالة، مثلًا، ليست مجموع القوانين، كما أن الدولة ليست مجموع المؤسسات، والثقافة ليست مجموع الأفكار، والشخصية ليست مجموع الصفات النفسية. ففي كل هذه النماذج يوجد مستوىٰ جديد من التنظيم لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال العقل التركيبي. وهذا المستوىٰ هو الذي يمنح الكل هويته الخاصة، ويفسر لماذا تختلف البنىٰ مع أن عناصرها قد تكون متقاربة.

إن العقل التركيبي لا يكتفي أيضًا بتفسير الواقع، بل يمتلك قدرة استشرافية. فعندما يفهم العلاقات العميقة التي تنتظم البنية، يصبح قادرًا علىٰ تقدير التحولات المحتملة إذا تغير أحد

عناصرها. ولذلك فإن التركيب ليس فهمًا ساكنًا، بل فهم ديناميكي يقرأ الحركة قبل وقوعها، لأنه يدرك القوانين التي تحكم انتظامها. ومن هنا كان العقل التركيبي أساسًا لكل تخطيط استراتيجي، ولكل بناء حضاري، ولكل مشروع إصلاحي طويل المدى.

غير أن هذه القدرة لا تعني امتلاك يقين مطلق، لأن البنى الإنسانية مفتوحة على الاحتمال، وتتأثر بعوامل كثيرة لا يمكن حصرها بصورة نهائية. ولذلك فإن العقل التركيبي الناضج لا يدعي الإحاطة الكاملة، وإنما يبني أفضل صورة ممكنة للعلاقات في ضوء المعطيات المتاحة، مع احتفاظه باستعداد دائم لإعادة بناء هذه الصورة إذا تغيرت البنية أو ظهرت معطيات جديدة. فمرونة التركيب ليست ضعفًا في المعرفة، بل علامة على نضجها.

ولهذا يختلف العقل التركيبي عن مجرد الميل إلى التعميم. فالتعميم قد يقفز فوق التفاصيل، أما التركيب فيولد منها. والتعميم قد يفرض وحدة مصطنعة على الواقع، أما التركيب فيكتشف الوحدة الكامنة فيه. والتعميم يختزل الاختلافات، بينما يحافظ التركيب عليها، لكنه يكشف في الوقت نفسه النظام الذي يجعلها تعمل داخل بنية واحدة. ولهذا فإن العقل التركيبي لا يلغي التنوع، بل يمنحه معنى.

إن الجديد الذي تقدمه هذه النظرية يتمثل في اعتبار العقل التركيبي منتجًا للبنية، لا مجرد جامع للمعارف. فهو لا يضيف أجزاءً إلى أجزاء، وإنما ينتج مستوى جديدًا من الفهم، تصبح فيه العلاقات هي الموضوع الحقيقي للمعرفة. وعند هذه النقطة ينتقل العقل من معرفة الأشياء إلى معرفة الأنظمة، ومن تفسير الوقائع إلى تفسير القوانين البنيوية التي تنتظمها، ومن إدراك الظاهر إلى اكتشاف النظام العميق الذي يمنح الظاهر وجوده ومعناه.

لا تقوم العلاقة بين العقل التحليلي والعقل التركيبي على التعاقب البسيط، كأن يبدأ العقل بالتفكيك ثم ينتقل بعد الفراغ منه إلى إعادة الجمع، بل تقوم على حركة دائرية متبادلة، يعود فيها كل نمط إلى الآخر باستمرار، ويعيد تصحيح نتائجه في ضوئه. فالتحليل لا يعمل في فراغ، لأنه يفترض منذ البداية تصورًا أوليًا للكل يحدد ما ينبغي عزله وما ينبغي فحصه، كما

أن التركيب لا يبدأ من عناصر محايدة، بل من أجزاء سبق أن أعاد التحليل تعريفها وضبط حدودها. ومن هنا فإن المعرفة لا تنمو بخط مستقيم، وإنما بتفاعل مستمر بين رؤية البنية وفحص مكوناتها.

إن العقل حين يواجه ظاهرة معقدة لا يستطيع أن يحللها إلا لأنه يمتلك صورة أولية عنها، حتىٰ لو كانت هذه الصورة ناقصة أو غائمة. فهو يختار عناصر معينة للفحص، ويستبعد غيرها مؤقتًا، ويحدد علاقات يظن أنها أكثر تأثيرًا. وهذه الاختيارات ليست تحليلية خالصة، بل تحمل في داخلها حكمًا تركيبيًا سابقًا. ثم تأتي نتائج التحليل فتعدل الصورة الأولىٰ، فتظهر علاقات لم تكن منظورة، أو تنهار افتراضات كان العقل يظنها ثابتة، أو تتغير حدود الموضوع نفسه. وهكذا لا يكون التركيب خاتمة التحليل، بل شرطه الأول ونتيجته المتجددة.

وقد عالجت بعض الاتجاهات الفلسفية العلاقة بين التحليل والتركيب ضمن ثنائية المنهج. ففي الفلسفة العقلانية كان التحليل طريقًا إلىٰ المبادئ البسيطة الواضحة، وكان التركيب وسيلة لإعادة بناء المعرفة انطلاقًا منها. أما الفلسفة التجريبية فمالت إلىٰ جعل المعرفة تراكمًا للانطباعات والوقائع التي تنتظم لاحقًا في مفاهيم عامة. ثم جاءت الفلسفة الكانطية لتبين أن العقل يشارك في بناء التجربة من خلال مقولاته. غير أن هذه التصورات، رغم أهميتها، لم تُظهر بما يكفي أن التحليل والتركيب لا يعملان فقط في تكوين القضية المعرفية، بل في تشكيل الخريطة التي يرىٰ العقل من خلالها موضوعه.

فالتحليل قد يغير الكل الذي انطلق منه، والتركيب قد يعيد تعريف الجزء الذي ظن العقل أنه استقر علىٰ حقيقته. وهذا يعني أن العلاقة بينهما ليست علاقة مادة وصورة فقط، ولا علاقة مقدمات ونتائج، بل علاقة إعادة بناء متبادل. فالجزء لا يُفهم تمامًا قبل إدراك موقعه في الكل، والكل لا يُفهم حقًا قبل اختبار أجزائه. ومن هنا فإن كل معرفة مكتملة ظاهريًا تحمل إمكان مراجعتها من جهتين: جهة التفاصيل التي قد تكشف نقصًا في البناء، وجهة البناء الذي قد يكشف خطأ في تحديد التفاصيل.

وتظهر هذه الحركة بوضـــوح في المعرفة الطبية. فالطبيب يبدأ بصـــورة كلية عن حالة المريض، ثم يحلل الأعراض والوظائف والنتائج المخبرية، غير أن كل نتيجة جزئية تعيد تشـكيل فهمه للحالة العامة. وقد يكتشـف أن عرضًـا بدا ثانويًا هو المفتاح البنيوي للحالة، أو أن نتيجة تبدو غير طبيعية لا تحمل الدلالة نفسـها إذا وُضـعت في سـياق الجسـد كله. هنا لا يعمل التحليل ثم يتوقف، ولا يكتفي التركيب بجمع النتائج، بل يدور العقل بينهما حتىٰ ينتج تفسيرًا أكثر اتساقًا.

وكذلك في التاريخ، لا تكفي معرفة الأحداث منفردة، كما لا يكفي فرض ســـردية عامة عليها. فالرؤية التاريخية تبدأ بتصـور عن القوىٰ الفاعلة، ثم تختبره الوقائع الجزئية. وقد تقاوم حادثة صـغيرة تفسـيرًا واسـعًا، فتضـطر الرؤية إلىٰ التعديل. وقد تكشـف بنية طويلة المدىٰ أن بعض الوقائع التي بدت حاســـمة لم تكن إلا أعراضًـــا لتحول أعمق. ولذلك فإن المؤرخ الناضج لا يذوب في التفاصيل، ولا يفرض عليها نظامًا مسبقًا، بل يسمح للحركة بين التحليل والتركيب بأن تعيد بناء المعنىٰ التاريخي نفسه.

وفي الدراســـات الاجتماعية، تظهر الحاجة إلىٰ هذا التكامل بدرجة أكبر، لأن الظواهر الإنسانية لا تستقر علىٰ صورة واحدة. فالفرد يتأثر بالمؤسسة، والمؤسسة تتغير بفعل الأفراد، والقيم تؤثر في السـلوك، والسـلوك يعيد تشـكيل القيم. وإذا حلل العقل أحد هذه المسـتويات منفصلًا، فقد يفهم بعض آلياته، لكنه لا يستطيع تفسير التحول الكلي. وإذا اكتفىٰ بصورة عامة عن المجتمع، فقد يغفل عن القوىٰ الدقيقة التي تنتج هذا التحول. ولهذا فإن العقل المتكامل لا يسأل فقط: ما العناصر؟ بل يسأل أيضًا: كيف تغير العلاقات بين العناصر طبيعة كل عنصر؟

إن التكامل بين العقلين لا يعني التوازن الحسابي بينهما، لأن بعض الموضوعات تحتاج إلىٰ تحليل أعمق، وبعضـــها يحتاج إلىٰ تركيب أوســـع. وإنما يعني ألا يتحول أحدهما إلىٰ ســـلطة تلغي الآخر. فالعقل التحليلي يحتاج إلىٰ حس تركيبي يمنعه من التشـــظي، والعقل

التركيبي يحتاج إلىٰ صـرامة تحليلية تمنعه من القفز إلىٰ الكليات. والتكامل الحقيقي لا يقوم علىٰ نصف تحليل ونصف تركيب، بل علىٰ حضور كل منهما داخل الآخر.

وقد أخفقت بعض الدراسات السابقة حين صورت العقل التحليلي بوصفه عقلًا دقيقًا وباردًا، والعقل التركيبي بوصفه عقلًا حدسيًا وخلاقًا، لأن هذا التقابل النفسي لا يكشف البنية المعرفية العميقة. فالتركيب قد يكون صـارمًا للغاية، والتحليل قد يحتاج إلىٰ حدس خلاق لاكتشاف ما ينبغي عزله. كما أن الإبداع العلمي نفسه لا يولد من التركيب وحده، بل من إعادة تحليل ما بدا مسـتقرًا، ثم بناء علاقات جديدة بين عناصـره. فالاكتشـاف ليس مجرد رؤية جديدة للكل، بل إعادة ترتيب لما كان يُعد جزءًا ثابتًا فيه.

ومن هنا فإن النظرية المسـتقلة التي تتأسـس هنا لا تنسـب التحليل إلىٰ نوع من العقول والتركيب إلىٰ نوع آخر، بل تعتبرهما وظيفتين أصـيلتين في عقل واحد. وقد يطغىٰ أحدهما بسبب التربية أو التخصص أو الثقافة أو بنية المؤسسة، لكن هذا الطغيان لا يغير وحدة العقل، وإنما يكشـف خللًا في توازن وظائفه. فالمشـكلة ليسـت أن بعض الناس تحليليون وبعضـهم تركيبيون، بل أن التدريب المعرفي قد ينمي قدرة ويُضـعف أخرىٰ، فينتج عقلًا دقيقًا بلا رؤية، أو عقلًا واسعًا بلا ضبط.

إن التكامل بين التحليل والتركيب هو الذي يسـمح للعقل بإنتاج معرفة حية. فالتحليل يكشـف ما تخفيه الوحدة الظاهرة، والتركيب يكشـف ما تخفيه الأجزاء المتناثرة. التحليل يراجع المسـلمات، والتركيب يعيد بناء المعنىٰ. التحليل يحرر الفكر من الغموض، والتركيب يحرره من التفتت. وحين يعملان معًا، يصـبح العقل قادرًا علىٰ الانتقال من الشـيء إلىٰ بنيته، ومن البنية إلىٰ عناصرها، ثم العودة منهما إلىٰ رؤية أعمق لا تكرر البداية، بل تتجاوزها.

لا تظهر حدود العقل التحليلي والعقل التركيبي عند لحظة فشـلهما المباشـر فقط، بل تظهر قبل ذلك في الطريقة التي يحددان بها موضـوع المعرفة، وفي مقدار ما يسـمح كل منهما لنفسـه أن يسـتبعده أو يضـيفه أو يعيد ترتيبه. فكل أداة عقلية تحمل إمكان الخطأ داخل بنيتها

نفسها؛ لأن ما يمنحها قوتها قد يتحول، إذا تجاوز مجاله، إلىٰ مصدر قصورها. التحليل يكتسب قيمته من الفصل والتمييز، لكنه قد يفقد الواقع إذا بالغ في الفصل. والتركيب يكتسب قوته من الربط وإنتاج البنية، لكنه قد يفقد الحقيقة إذا ربط ما لا تربطه علاقة فعلية أو فرض علىٰ الواقع وحدة لا يمتلكها.

الحد الأول للعقل التحليلي هو أن كل تفكيك يتضمن اختيارًا سابقًا لما يُعد جزءًا. والجزء ليس معطًىٰ بريئًا دائمًا، بل قد يكون نتيجة لطريقة النظر. فحين يُقسم المجتمع إلىٰ أفراد ومؤسسات وطبقات، أو يُقسم الإنسان إلىٰ جسد ونفس وعقل، فإن العقل لا يكتشف وحدات جاهزة فحسب، بل يستخدم مفاهيم تحدد ما يراه وما يهمله. ومن هنا فإن التحليل لا يكون محايدًا بالمعنىٰ المطلق، لأنه يعمل داخل خريطة سابقة تحدد له مواضع الفصل.

وقد أغفلت بعض الاتجاهات الوضعية هذا الحد حين تعاملت مع الوحدات القابلة للقياس كما لو كانت وحدات طبيعية نهائية. فالفرد الاقتصادي، مثلًا، قُدِّم أحيانًا بوصفه وحدة مستقلة تحسب المنفعة وتختار وفق مصلحتها، مع أن الفرد نفسه يتشكل داخل اللغة والثقافة والمؤسسة والتاريخ. وما بدا عنصرًا أوليًا لم يكن في الحقيقة إلا عقدةً من العلاقات. وهنا يتحول التحليل من كشف البنية إلىٰ إخفائها، لأنه يفصل ما لا يوجد إلا متصلًا.

والحد الثاني للعقل التحليلي هو أن التفكيك قد يزيل الخاصية التي يراد فهمها. فالوعي لا يُفهم إذا جرىٰ اختزاله إلىٰ نبضات عصبية فقط، لأن وصف الآلية لا يستنفد معنىٰ الخبرة. والثقة لا تُفهم إذا قُسمت إلىٰ أفعال منفصلة، لأن حقيقتها تظهر في الاستمرار والتوقع المتبادل. والعدالة لا تُفهم إذا رُدت إلىٰ نصوص قانونية، لأن قيمتها تتعلق بالبنية الاجتماعية التي تطبق فيها. بعض الظواهر لا تبقىٰ هي نفسها بعد تفكيكها؛ إذ إن حقيقتها تقوم في العلاقة أو النمط أو الاستمرار.

ومن هنا فإن الإفراط في التحليل ينتج ما يمكن تسميته بالعمىٰ المجهري؛ فكلما اقترب العقل من العنصر، ازدادت دقته في وصفه، لكنه قد يفقد القدرة علىٰ رؤية الصورة التي تمنحه

معناه. وقد يعرف الباحث تفاصيل لا حصر لها عن الجزئيات، ثم يعجز عن الإجابة عن السؤال الأساسي: ما الذي يجمعها؟ وما الذي يجعلها تعمل بهذه الصورة؟ إن زيادة الدقة لا تعني دائمًا زيادة الفهم، لأن الفهم لا يقاس بمقدار التفاصيل وحده، بل بقدرة العقل علىٰ وضعها في مواضعها الصحيحة.

أما العقل التركيبي فحده الأول هو قابلية الوقوع في الوحدة المصطنعة. فالتركيب يحتاج إلىٰ اكتشاف العلاقات، لكنه قد يُغرىٰ بصناعة علاقة حيث لا توجد، أو بجمع عناصر متباعدة تحت مفهوم عام يمنحها تماسكًا ظاهريًا. وهنا يتحول التركيب من كشف للبنية إلىٰ فرض للبنية. وقد وقعت فلسفات شاملة كثيرة في هذا الخطأ حين فسرت التاريخ كله بمبدأ واحد، أو جعلت الإنسان كله تعبيرًا عن قوة واحدة، أو اختزلت تنوع الثقافات في مسار كوني مغلق.

وقدمت بعض الفلسفات الجدلية نماذج كبرىٰ لقراءة الواقع بوصفه كلًا متحركًا، وأسهمت في تجاوز التفتيت، لكنها منحت الكل أحيانًا سلطة مفرطة جعلت الجزئي مجرد لحظة تابعة في نظام سابق عليه. وفي المقابل، حاولت نظريات الأنظمة المعاصرة تجنب هذا الحسم من خلال التركيز علىٰ العلاقات والتغذية الراجعة والانفتاح، غير أنها قد تقع بدورها في تعميم لغة النظام علىٰ ظواهر تختلف في طبيعتها الأخلاقية والوجودية. فليس كل ما ينتظم نظامًا بالمعنىٰ نفسه، وليس كل تفاعل قابلًا للتفسير بالمفاهيم ذاتها.

والحد الثاني للعقل التركيبي هو أن الاتساع قد يخفي ضعف البرهان. فالرؤية الشاملة تمتلك جاذبية خاصة؛ لأنها تمنح الوقائع المتناثرة معنىٰ واحدًا، وتخفف من قلق التعدد، وتوحي بامتلاك صورة واسعة. غير أن جمال البناء لا يضمن صدقه. وقد يكون النسق متماسكًا داخليًا، لكنه ضعيف الصلة بالواقع. ومن هنا فإن أخطر أخطاء التركيب أن يخلط بين الاتساق والحقيقة، فيظن أن قدرة النظرية علىٰ تفسير كل شيء دليل علىٰ صحتها، بينما قد تكون هذه القدرة ناتجة عن مرونة مفرطة تسمح بتأويل كل واقعة بما يحفظ البناء.

كما أن العقل التركيبي قد يتجاوز الفروق النوعية بين المجالات. فالسببية في الفيزياء ليست هي السببية في التاريخ، والعلاقة الوظيفية في المؤسسة ليست هي العلاقة الأخلاقية بين الأشخاص، والانتظام الإحصائي لا يساوي الضرورة الوجودية. فإذا وحّد العقل هذه المستويات تحت نموذج واحد، أنتج صورة واسعة لكنها فقيرة في التمييز. والتركيب الناضج لا يجمع المستويات بإلغاء اختلافها، بل يربط بينها مع حفظ خصوصية كل مستوىٰ.

إن النظرية التي تتأسس هنا تتجاوز المقابلة التقليدية بين التحليل والتركيب بأن تجعل حدود كل منهما جزءًا من تعريفه. فالعقل التحليلي الصحيح ليس الذي يفكك فقط، بل الذي يعرف ما الذي يضيع بالتفكيك. والعقل التركيبي الصحيح ليس الذي يربط فقط، بل الذي يعرف ما الذي لا يجوز ربطه. وبهذا تصبح معرفة الحد وظيفة داخلية في العقل، لا قيدًا خارجيًا يفرض عليه بعد وقوع الخطأ.

ويتحقق الانضباط التحليلي حين يصرح العقل بوحدة التحليل التي اختارها، وبالمعيار الذي فصل علىٰ أساسه، وبالعلاقات التي علقها مؤقتًا. ويتحقق الانضباط التركيبي حين يبين طبيعة الروابط التي أقامها، ودرجة قوتها، والمستويات التي تنتمي إليها، وما إذا كانت سببية أو وظيفية أو تاريخية أو قيمية. فكل تركيب لا يكشف منطق علاقاته يبقىٰ عرضة لأن يكون استعارة واسعة لا معرفة دقيقة.

ولا يكفي أن يراجع كل نمط نفسه من داخله، بل يحتاج كل منهما إلىٰ رقابة الآخر. فالتحليل يكشف للتركيب مواضع التسرع والتعميم، والتركيب يكشف للتحليل مواضع العزل والتشظي. وحين يغيب هذا التبادل، يتحول التحليل إلىٰ تفكيك بلا معنىٰ، والتركيب إلىٰ معنىٰ بلا سند. أما المعرفة الناضجة فتحتفظ بقدرة مزدوجة: أن تنزل إلىٰ الجزء من غير أن تنسىٰ الكل، وأن ترتفع إلىٰ الكل من غير أن تمحو الجزء.

إن حدود العقل لا تُفهم بوصفها عجزًا ينبغي التخلص منه، بل بوصفها شروطًا لحسن الاشتغال. فالعقل الذي يعرف حدوده لا ينكمش، وإنما يزداد قدرة علىٰ التمييز بين ما يثبت

وما يُحتمل، وبين ما يمكن تفسيره وما يحتاج إلىٰ مراجعة، وبين البنية الحقيقية والبناء الذي يفرضه الخيال النظري. وفي هذا الوعي تتأسس عقلانية أكثر نضجًا، لا تقدس التحليل ولا تنبهر بالتركيب، بل تستخدم كلًا منهما في مجاله، وتعيد وصلهما داخل حركة معرفية تحفظ للواقع تعقيده وللعقل قدرته علىٰ الفهم.

الفصل السابع
العقل الواقعي والعقل المثالي

يُعد التمييز بين العقل الواقعي والعقل المثالي من أكثر التمييزات تعرضًا لسوء الفهم في الفكر الفلسفي والسياسي والأخلاقي، لأن الواقعية كثيرًا ما فُسرت بوصفها خضوعًا للواقع كما هو، بينما فُهمت المثالية على أنها انفصال عن الواقع وارتحال إلى عالم من القيم المجردة. وقد نتج عن هذا الفهم المتقابل انقسامٌ حاد بين من يرفع شعار الواقع حتى يبرر كل ما هو قائم، ومن يرفع شعار المثال حتى يتجاوز حدود الممكن. غير أن هذا التقابل ليس صفة للعقل نفسه، بل هو نتيجة لقراءة ناقصة لوظائفه. فالعقل، في بنيته الأصلية، لا ينتمي إلى الواقعية وحدها ولا إلى المثالية وحدها، وإنما يمتلك القدرة على إنتاج كل منهما بحسب زاوية النظر والغاية المعرفية التي يتحرك في إطارها.

إن الواقعية ليست قبولًا بالواقع، كما أن المثالية ليست رفضًا له. فالواقعية، في معناها العقلي، هي القدرة على إدراك الواقع كما هو قبل الحكم عليه، وفهم بنيته الداخلية، والعوامل التي أنتجته، والقوانين التي تحكم حركته. أما المثالية فهي قدرة العقل على تجاوز الواقع القائم نحو الواقع الممكن، من خلال بناء صورة معيارية لما ينبغي أن يكون، لا لما هو كائن بالفعل. وبهذا المعنى فإن الواقعية تتعلق بوصف الوجود، بينما تتعلق المثالية بتقويمه واستشراف إمكاناته.

لقد عرفت الفلسفة منذ بداياتها الكبرى هذا التوتر بين الواقع والمثال. ففي الفلسفة اليونانية، ولا سيما عند أفلاطون، ارتبط المثال بعالم المثل الذي يمثل الحقيقة الكاملة، بينما بدا العالم المحسوس مجرد انعكاس ناقص لذلك الكمال. وفي المقابل، منح أرسطو الواقع منزلة أكبر، فانتقل بالفلسفة من البحث عن الصور المفارقة إلى دراسة الموجودات كما

تتجلىٰ في العالم. ومنذ ذلك الحين ظل الفكر الإنساني يتأرجح بين النزعتين، مرةً يمنح المثال السيادة، ومرةً يمنح الواقع الأولوية.

غير أن الإشكال الحقيقي لا يكمن في أي الاتجاهين أصح، بل في طبيعة العلاقة التي يقيمها العقل بينهما. فالمقارنة التقليدية كثيرًا ما تعاملت مع الواقعية والمثالية باعتبارهما مذهبين فلسفيين متعارضين، في حين أن النظرية المطروحة هنا تتجاوز هذا التصنيف، وتنظر إليهما بوصفهما وظيفتين معرفيتين داخل عقل واحد. فالإنسان لا يمتلك عقلًا واقعيًا وآخر مثاليًا، وإنما ينتقل عقله باستمرار بين قراءة الموجود، وتقدير الممكن، ومقارنة أحدهما بالآخر.

إن العقل الواقعي يبدأ من الاعتراف بأن الواقع يمتلك استقلاله عن الرغبات. فالحقائق لا تتغير لمجرد أن الإنسان يتمنىٰ غيرها، والسنن لا تتبدل لأن الإرادة ترغب في تجاوزها، والظروف الموضوعية لا تختفي أمام قوة المثال. ولهذا فإن أول شروط العقل الواقعي هو التحرر من إسقاط الأمنيات علىٰ العالم. فالواقع لا يُفهم من خلال ما نحب أو نكره، بل من خلال ما هو عليه فعلًا.

لكن الواقعية لا تعني الوقوف عند حدود الو صف، لأن الو صف ذاته يحتاج إلىٰ تفسير. والعقل الواقعي لا يكتفي برصد الظواهر، بل يبحث عن البنية التي أنتجتها، وعن العلاقات التي تحفظ استمرارها، وعن القوىٰ التي تدفعها إلىٰ التحول. ولذلك فإن الواقعية ليست تصويرًا فوتوغرافيًا للعالم، وإنما قراءة بنيوية لحركته الداخلية. إنها لا ترىٰ الحدث منفصلًا عن شروطه، ولا المؤسسة منفصلة عن تاريخها، ولا الإنسان منفصلًا عن محيطه، بل تحاول دائمًا اكتشاف النظام الذي يجعل الوقائع علىٰ الصورة التي هي عليها.

ومن هنا تختلف الواقعية العقلية عن الواقعية السياسية التي تحصر اهتمامها في موازين القوة، أو الواقعية الاجتماعية التي تجعل الوقائع القائمة معيارًا للحقيقة. فالواقعية في هذا التصور ليست خضوعًا للأمر الواقع، بل كشفًا لمنطقه الداخلي. وقد يكون الواقع

جائرًا أو مضـــطربًا أو متناقضـًــا، لكن العقل الواقعي لا يبدأ بإدانته ولا بتبريره، وإنما يبدأ بفهمه؛ لأن الإصـــلاح الذي لا يســـبقه فهم عميق لبنية الواقع يتحول غالبًا إلىٰ إعادة إنتاج للخلل بصورة جديدة.

وقد وقعت كثير من الدراسات السابقة في الخلط بين الواقعية والاستسلام، حتىٰ أصبح وصـف شـخص بأنه واقعي يعني عند كثيرين أنه تنازل عن المبادئ أو قبل الحدود المفروضـة عليه. وهذا الخلط ناشـئ من نقل مفهوم الواقعية من مسـتواه المعرفي إلىٰ مسـتواه النفسـي أو السياسي. أما العقل الواقعي فلا يستسلم للواقع، بل يرفض أن يبدأ من غيره. إنه يدرك أن أي تغيير لا ينطلق من فهم الشروط القائمة سيكون مجرد رغبة لا مشروعًا.

ويتميز العقل الواقعي أيضًـــا بقدرته علىٰ التمييز بين الإمكان والاحتمال. فليس كل ما يمكن تصـــوره قابلًا للتحقق، وليس كل ما يبدو صـــعبًا مســـتحيلًا. ولذلك لا يقيس الواقع بمقياس الرغبة، وإنما يدرســـه من خلال موارده، وبنيته، وحدود حركته، والتوازنات التي تحكمه. وهذه القدرة علىٰ تقدير الإمكانات هي التي تمنع العقل من السقوط في المغامرة غير المحسوبة، كما تمنعه في الوقت نفسه من الاستسلام للجمود.

غير أن الواقعية وحدها لا تكفي لإنتاج المعرفة الإنســـانية الكاملة. فالعقل الذي يكتفي بوصف العالم قد يتحول إلىٰ عقل محافظ يرىٰ في كل قائم ضرورة، وفي كل تحول خطرًا. وقد يصـــبح فهمه العميق للواقع وســـيلة لتبرير بقائه، لا مدخلًا لتغييره. وهنا يظهر الحد الداخلي للواقعية؛ إذ إن الوصـــف، مهما بلغ من الدقة، لا ينتج معيارًا يحكم به علىٰ الواقع، ولا يحدد الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان.

ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ البعد المثالي. فالمثالية ليست نقيض الواقعية، بل هي الامتداد الذي يمنحها غايتها. إنها لا تنكر الواقع، وإنما ترفض أن تجعل منه الصـــورة النهائية الممكنة. وهي لا تبدأ من الوهم، بل من إدراك أن الإنســـان يمتلك قدرة علىٰ تصـــور ما لم يوجد بعد، وعلىٰ بناء معايير يتجاوز بها حدود الحاضـــر. ولو اقتصـــر العقل علىٰ الواقعية الخالصـــة لما

قامت حضارة، ولا ظهرت فكرة عدالة، ولا نشأت مشاريع الإصلاح، لأن كل ذلك يفترض وجود قدرة علىٰ تصور واقع أفضل من الواقع القائم.

ولهذا فإن العقل الواقعي، في صورته الناضجة، ليس عقلًا يقف عند الموجود، بل عقلًا يهيئ الأرضية التي يستطيع المثال أن يتحرك فوقها. فهو يحفظ للمثال صلته بالعالم، كما يحفظ للعالم انفتاحه علىٰ إمكانات لم تتحقق بعد. ومن خلال هذا التفاعل يتجاوز العقل الثنائية التقليدية بين من يعبد الواقع ومن يعبد المثال، ليؤسس فهمًا جديدًا يجعل الواقعية شرطًا للمعرفة، لا نهاية لها.

لا يُفهم العقل المثالي بوصفه عقلًا منفصلًا عن العالم، ولا بوصفه قوةً حالمةً تتعالىٰ علىٰ شروط الواقع، وإنما بوصفه القدرة التي ينتج بها العقل صورًا معيارية تتجاوز المعطىٰ القائم من غير أن تنقطع عنه. فالمثال ليس نقيض الواقع، بل إمكانٌ كامن في تجاوزه، وليس إنكارًا لما هو موجود، بل حكمًا عليه من خلال ما يمكن أن يصير إليه. ومن هنا فإن العقل المثالي لا يهرب من العالم، وإنما يفتح داخله أفقًا لم يكن ظاهرًا في صورته الراهنة.

لقد ارتبطت المثالية في تاريخ الفلسفة بمعانٍ متعددة، حتىٰ أصبح اللفظ نفسه يحمل قدرًا من الالتباس. فقد دلّ عند أفلاطون علىٰ أسبقية المثال الكامل علىٰ العالم المحسوس، بينما اتخذ عند الفلسفة الحديثة معنىً إبستمولوجيًا يتعلق بدور الذات في بناء المعرفة، ثم اكتسب في بعض الفلسفات الأخلاقية والسياسية دلالةً معيارية تشير إلىٰ ما ينبغي أن يكون. وهذه المعاني، علىٰ اختلافها، تشترك في منح العقل قدرةً لا تقتصر علىٰ استقبال الواقع، بل تتجاوز ذلك إلىٰ صياغة صورة أرفع منه أو أعمق تفسيرًا له.

غير أن النظرية المطروحة هنا لا تجعل المثالية مذهبًا أنطولوجيًا يحكم طبيعة الوجود كله، ولا تختزلها في موقف أخلاقي مجرد، بل تنظر إليها بوصفها وظيفةً أصلية من وظائف العقل. فالعقل لا يكتفي بإدراك الموجود، وإنما يقارنه بصورة ممكنة، ويقيسه بمعيار، ويختبر نقصه، ويستخرج من داخله اتجاهًا للتحول. وبهذا المعنىٰ فإن المثالية ليست زائدةً علىٰ

المعرفة، بل جزء من بنيتها؛ لأن العقل لا يعرف الشيء كاملًا إذا لم يدرك أيضًا ما ينقصه، وما يمكن أن يتغير فيه، وما الغاية التي يمكن أن ينتظم نحوها.

إن المثال ينشأ حين ينتقل العقل من السؤال: ماذا يوجد؟ إلىٰ السؤال: ماذا ينبغي أن يوجد؟ غير أن هذا الانتقال لا يكون مشروعًا إلا إذا استند إلىٰ فهم دقيق للواقع، وإلا تحول المثال إلىٰ رغبة مجردة. فالمثالية المنهجية تبدأ من الوقائع، وتدرك حدودها، ثم تستخرج منها إمكانًا قابلًا للبناء. أما المثالية الوهمية فتبدأ من صورة مكتملة في الذهن، ثم تحاول فرضها علىٰ الواقع من غير اكتراث ببنيته أو مقاومته أو تفاوت مراحله.

وهذا التمييز بين المثالية المنهجية والمثالية الوهمية بالغ الأهمية. فالأولىٰ تعترف بأن المثال لا يتحقق دفعة واحدة، وأن الانتقال إليه يمر بمراحل، وأن الوسائل جزء من قيمة الغاية. أما الثانية فتتعامل مع المثال كما لو كان كافيًا بذاته، وتظن أن نقاء الغاية يعفيها من دراسة الشروط. ولهذا كثيرًا ما أنتجت المشاريع المثالية المغلقة نتائج تناقض مبادئها، لأنها احتقرت الواقع بدل أن تفهمه، واستخفت بالتدرج بدل أن تديره، وتعاملت مع الإنسان كما لو كان مادةً طيعةً في يد النظرية.

وقد أظهرت الفلسفات السياسية الحديثة هذه المفارقة بوضوح. فبعض التصورات الطوباوية بنت مدنًا مثالية كاملة في الفكر، لكنها لم تقدم تفسيرًا مقنعًا لكيفية انتقال المجتمعات إليها. وفي المقابل، ركزت الواقعية السياسية علىٰ القوة والمصلحة والتوازن، لكنها كثيرًا ما عجزت عن تقديم معيار يميز بين الممكن المشروع والممكن الظالم. ومن هنا فإن النظرية المستقلة للعقل المثالي لا تنحاز إلىٰ الطوباوية ولا إلىٰ البراغماتية الخالصة، بل تجعل المثال قوةً لتوجيه الواقع، لا بديلًا عنه.

إن العقل المثالي ينتج المعايير، لكنه لا يخلقها من فراغ. فالمعيار قد ينشأ من خبرة النقص، ومن إدراك التناقض بين ما يعلنه النظام وما يحققه، ومن المقارنة بين إمكانات الإنسان وصورته الفعلية، ومن الوعي بقيمة لا تستنفدها الوقائع القائمة. فالعدالة، مثلًا، لا

تُستمد فقط من واقع التوزيع، بل من إدراك أن التوزيع يمكن أن يكون أقل ظلمًا وأكثر اتساقًا مع الكرامة. والحرية لا تُفهم من خلال مقدارها القائم، بل من خلال تصور الإنسان بوصفه قادرًا علىٰ الفعل والاختيار. وهكذا لا يكون المثال اختراعًا اعتباطيًا، بل استجابة عقلية لتوتر كامن بين الواقع وإمكانه.

ولهذا فإن العقل المثالي يؤدي وظيفة نقدية. فهو يكشف أن ما هو قائم ليس ضروريًا لمجرد أنه قائم، وأن استقرار البنية لا يعني مشروعيتها، وأن الاعتياد لا يحول النقص إلىٰ حقيقة نهائية. ومن دونه يتحول التاريخ إلىٰ قدر، والمؤسسة إلىٰ مسلمة، والعرف إلىٰ معيار، والقوة إلىٰ حق. فالعقل الواقعي يفسر لماذا استقر النظام، أما العقل المثالي فيسأل: هل يستحق أن يستمر بهذه الصورة؟

غير أن الوظيفة النقدية لا تكتمل إذا لم تتحول إلىٰ وظيفة بنائية. فالمثال الذي يكتفي بإدانة الواقع يظل سلبيًا، مهما علا خطابه الأخلاقي. والعقل المثالي الناضج لا يكتفي بالكشف عن الفجوة بين الكائن والممكن، بل يسعىٰ إلىٰ بناء الجسر بينهما. وهو لذلك يحتاج إلىٰ تصور للمراحل، وإلىٰ تقدير للموارد، وإلىٰ معرفة بحدود الإنسان، وإلىٰ وعي بأن القيم قد تتعارض في التطبيق، وأن تحقيق قيمة بصورة مطلقة قد يفضي إلىٰ إهدار قيمة أخرىٰ.

وهنا تختلف هذه النظرية عن المثالية الأخلاقية التقليدية التي تفترض أحيانًا إمكان تطبيق المبدأ مستقلًا عن السياق. فالفعل الأخلاقي لا يُقاس بنقاء النية فقط، بل أيضًا بقدرته علىٰ إنتاج أثر ينسجم مع الغاية. كما تختلف عن النفعية التي تقيس القيمة بالنتائج وحدها، لأن النتيجة لا تبرر كل وسيلة. العقل المثالي المنتج يجمع بين المعيار والمآل، فلا يضحي بالقيمة باسم الفاعلية، ولا يضحي بالواقع باسم النقاء.

كما أن المثال لا ينبغي أن يكون صورةً جامدة. فالعقل قد يضع تصورًا للعدالة أو الدولة أو الإنسان، ثم يكتشف أن هذا التصور نفسه يحتاج إلىٰ مراجعة. ولذلك فإن المثالية الناضجة ليست عبادةً لنموذج نهائي، بل قدرةً دائمة علىٰ تصحيح المعيار في ضوء

التجربة، من غير أن تذوب في الواقع. إنها تحافظ علىٰ المسافة النقدية، لكنها تسمح للخبرة بأن تعيد صياغة تفاصيلها.

إن الجديد في هذه النظرية يتمثل في اعتبار العقل المثالي منتجًا للاتجاه، لا منتجًا للأوهام. فهو لا ينقل الإنسان إلىٰ عالم مفارق، بل يمنحه معيارًا يقيس به حركته داخل العالم. ولا يضع صورةً كاملةً فوق الواقع، بل يستخرج منه إمكانًا أرفع، ثم يعيد بناء العلاقة بين القيم والوسائل والشروط والمآلات. وبهذا يصبح المثال قوةً معرفية وعملية في آن واحد: يكشف نقص الحاضر، ويوجه الفعل، ويمنع الممكن من أن يُختزل في حدود القائم.

تظهر حدود العقل الواقعي والعقل المثالي حين يتحول أحدهما من وظيفة معرفية إلىٰ سلطة أحادية تفرض منطقها علىٰ مجمل التفكير. فالواقعية، إذا انفصلت عن المعيار، تصبح تبريرًا لما هو قائم، والمثالية، إذا انفصلت عن شروط الإمكان، تتحول إلىٰ بناء ذهني لا يملك طريقًا إلىٰ التحقق. ومن هنا فإن الخلل لا ينشأ من الواقعية أو المثالية في ذاتهما، بل من استبداد كل واحدة منهما بالمجال الذي ينبغي أن تعمل فيه، ومن نسيان أن العقل لا يكتمل بالوصف وحده ولا بالتجاوز وحده.

أول حدود العقل الواقعي أنه قد يخلط بين الموجود والمشروع، فيعامل ما استقر تاريخيًا أو اجتماعيًا كما لو كان قد اكتسب شرعيته من مجرد بقائه. فالواقع يفرض نفسه بقوة الحضور، ويمنح البنىٰ القائمة قدرةً علىٰ الظهور في صورة الضرورة. وما يتكرر زمنًا طويلًا قد يبدو طبيعيًا، وما تفرضه القوة قد يُقرأ بوصفه قانونًا، وما تعجز الجماعة عن تغييره قد يتحول في وعيها إلىٰ قدر. وهنا يفقد العقل الواقعي وظيفته النقدية، لأنه ينتقل من فهم الواقع إلىٰ التسليم به.

وقد ظهر هذا الميل في بعض النزعات السياسية التي جعلت القوة والمصلحة والتوازن أساسًا وحيدًا لتفسير العلاقات الإنسانية. وقدمت هذه النزعات أدوات مهمة لفهم الصراع وحدود الخطاب الأخلاقي، لكنها كثيرًا ما انتهت إلىٰ إقصاء السؤال المعياري: هل كل ما

تسمح به القوة مشروع؟ وهل النجاح في البقاء دليل علىٰ العدالة؟ إن الواقعية التي لا تميز بين ما يمكن أن يحدث و ما ينبغي أن يحدث تخلط بين الإمكان الأخلاقي والإمكان المادي، وتحول السياسة من مجال للاختيار المسؤول إلىٰ ساحة لحساب الغلبة.

والحد الثاني للواقعية هو أنها قد تضيق دائرة الممكن بما تسمح به الشروط الراهنة فقط. فالواقع لا يحتوي علىٰ ما هو قائم و حده، بل يحمل أيضًا اتجاهات كامنة، وتوترات، وإمكانات لم تنضج بعد. والعقل الواقعي الجامد لا يرىٰ إلا ما تحقق بالفعل، فيستبعد التحول لأن أدواته لا تستطيع قياسه في لحظته الأولىٰ. وقد كانت كثير من التحولات التاريخية الكبرىٰ تبدو مستحيلة قبل وقوعها، لا لأنها افتقرت إلىٰ الشروط كلها، بل لأن الخريطة العقلية السائدة لم تكن قادرة علىٰ رؤية الإمكان المتشكل داخل البنية.

ومن هنا فإن الواقعية قد تقع في خطأ تحويل الاحتمال الضعيف إلىٰ استحالة، أو تحويل الصعوبة إلىٰ امتناع. وهي بذلك لا تصف الواقع، بل تعيد إنتاج حدوده. فكل واقع يتضمن قدرًا من الانفتاح، وكل بنية تحمل إمكان تعديل علاقاتها، وإن اختلفت درجات ذلك. والعقل الذي لا يرىٰ إلا الثبات لا يكون أكثر واقعية، بل أقل قدرة علىٰ إدراك حركة الواقع نفسه.

أما العقل المثالي، فأول حدوده أنه قد يخلط بين إمكان التصور وإمكان التحقق. فالذهن يستطيع بناء صور كاملة ومنسجمة لا يعيقها تناقض الواقع ولا محدودية الموارد ولا تعقيد الإنسان. غير أن قابلية الفكرة للتصور لا تعني قابليتها للتحقق. وقد تكون الصورة المثالية صحيحة من جهة قيمتها، لكنها عاجزة عن النزول إلىٰ العالم لأنها لم تدرس شروط الانتقال، أو لأنها تفترض إنسانًا لا تحكمه المصالح والانفعالات والذاكرة والاختلاف.

وقد نبهت الانتقادات الموجهة إلىٰ التصورات الطوباوية إلىٰ هذا الخلل، إذ كشفت أن بعض المشروعات المثالية لم تفشل بسبب فساد غاياتها، بل بسبب تصورها البسيط للإنسان والمجتمع. فهي افترضت أن تغيير البناء القانوني أو الاقتصادي يكفي لتغيير الوعي، أو أن إزالة مؤسسة معينة تزيل الصراع، أو أن الاتفاق علىٰ قيمة يلغي التنافس حول معناها. وهنا

تتحول المثالية من قوة تحرير إلىٰ مصـــدر عنف، لأنها تبدأ في مقاومة الواقع، ثم تنتهي إلىٰ مقاومة الإنسان نفسه حين لا يطابق الصورة المرسومة له.

والحد الثاني للمثالية هو نزعتها إلىٰ تطهير الغاية من تعقيد الوســائل. فالمثال يبدو نقيًا ما دام بقي في مســتوىٰ التجريد، لكنه حين يدخل مجال الفعل يواجه تعارض القيم، ومحدودية الاختيار، واحتمال النتائج غير المقصــودة. وقد يؤدي الســعي المطلق إلىٰ المســاواة إلىٰ إضــعاف الحرية، كما قد يؤدي التوســع غير المنضــبط في الحرية إلىٰ تعميق التفاوت. وقد يتحول الدفاع عن النظام إلىٰ قمع، كما قد يتحول رفض القمع إلىٰ فوضــىٰ. والعقل المثالي الذي لا يدرك هذه التوترات ينتج خطابًا أخلاقيًا مرتفعًا، لكنه يعجز عن صناعة حكم متوازن.

كما قد يقع العقل المثالي في تقديس النموذج. فحين يصــنع صــورةً لما ينبغي أن يكون، قد ينســىٰ أن النموذج أداة للتوجيه لا حقيقة نهائية. وعندئذ يُقاس الواقع بمدىٰ مطابقته للصورة، بدل أن تُراجع الصورة في ضوء ما يكشفه الواقع. ومن هنا ينشأ التعصب النظري؛ إذ تتحول المرونة إلىٰ خيانة، والتدرج إلىٰ تنازل، والمراجعة إلىٰ ضــعف. والمثال الذي يفقد قابليته للتصحيح لا يعود أفقًا للعقل، بل يصبح سلطة عليه.

وقد حاولت الفلسـفة النقدية وبعض اتجاهات البراغماتية تجاوز هذا الانقسـام، فربطت القيمة بالممارسة، ورفضت فصل الأفكار عن نتائجها. غير أن بعض صور البراغماتية ذهبت في الاتجاه المقابل، فجعلت الصدق قريبًا من النجاح العملي، وأضعفت استقلال المعيار. أما النظرية التي تتأســس هنا فترفض اختزال الحقيقة في الفاعلية، كما ترفض اختزال القيمة في التجريد. فليس كل ما ينجح حقًا، وليس كل ما يسمو في التصور صالحًا للتطبيق.

إن الحد الأعمق لكلا العقلين يظهر حين يفقد كل منهما وعيه بحدود خريطته. فالعقل الواقعي يرىٰ شــبكة القوىٰ والشــروط، لكنه قد يغفل القيم التي تمنح الفعل اتجاهه. والعقل المثالي يرىٰ المعايير والغايات، لكنه قد يغفل البنىٰ التي تمنح الفعل إمكانه. الأول يعرف ما

يمنع، والثاني يعرف ما ينبغي، لكن المعرفة الناضجة تحتاج أيضًا إلىٰ معرفة ما يمكن تحويله، وكيف، وبأي كلفة، وفي أي زمن.

ولهذا فإن ضبط الواقعية يقتضي ألا تتحول قراءة الواقع إلىٰ تسليم به، وأن يبقىٰ الوصف مفتوحًا علىٰ النقد. كما أن ضبط المثالية يقتضي ألا يتحول المثال إلىٰ صورة مغلقة، وأن يبقىٰ المعيار متصلًا بالتجربة والمآلات. الواقعية تحتاج إلىٰ مثال يمنعها من السقوط في التبرير، والمثالية تحتاج إلىٰ واقع يمنعها من السقوط في الوهم.

إن العقل الناضج لا يختار بين الواقع والمثال، بل يضع كلًا منهما في موضعه. فهو يرفض أن يجعل الواقع حجةً علىٰ استحالة التغيير، كما يرفض أن يجعل المثال عذرًا لتجاهل الشروط. ومن هذا الوعي المزدوج تنشأ قدرة عقلية لا تستسلم لما هو قائم، ولا تهرب إلىٰ ما لا يمكن تحقيقه، بل تبحث عن المسافة الممكنة بينهما، وتحوّلها إلىٰ مجال للفعل المسؤول.

لا يُنتج التوازن بين الواقعية والمثالية عن طريق التنازل المتبادل بينهما، ولا عبر خفض سقف المثال حتىٰ يطابق الواقع، ولا عبر تجميل الواقع كي يبدو أقرب إلىٰ المعيار، وإنما ينشأ من قدرة العقل علىٰ إعادة ترتيب العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالعقل المنتج للتوازن لا يقف في منتصف المسافة بين الواقع والمثال موقفًا محايدًا، بل يحول التوتر القائم بينهما إلىٰ قوة معرفية وعملية. إنه لا يسأل فقط: ما الذي يسمح به الواقع؟ ولا يكتفي بالسؤال: ما الذي تقتضيه القيمة؟ بل يضيف سؤالًا ثالثًا أكثر تعقيدًا: ما المسار الذي يجعل الانتقال من الواقع إلىٰ المثال ممكنًا من غير أن يفقد المثال معناه أو يتجاهل الواقع شروطه؟

إن التوازن هنا ليس حالة ساكنة، بل حركة تصحيح دائمة. فالواقع يتغير، والمثال نفسه قد يحتاج إلىٰ إعادة فهم، والوسائل تتبدل، والمآلات تكشف أحيانًا ما لم يكن ظاهرًا في لحظة القرار. ولذلك لا يمكن للعقل المنتج للتوازن أن يعتمد معادلة ثابتة تصلح لكل الأحوال. إنه يبني حكمه من خلال قراءة متجددة للعناصر: قوة الواقع، ووضوح المعيار، وطبيعة المرحلة،

وحجم المخاطر، ودرجة الاستعداد، ونوع النتائج المحتملة. ومن تفاعل هذه العناصر تتكون عقلانية لا تستسلم للحاضر، ولا تقفز فوقه.

وقد سعت بعض الفلسفات الأخلاقية إلىٰ تحقيق هذا التوازن من خلال التمييز بين المبادئ المطلقة والتطبيقات المتغيرة، بينما حاولت بعض الاتجاهات البراغماتية ربط قيمة الفكرة بقدرتها علىٰ العمل. غير أن الاتجاه الأول قد يميل إلىٰ حماية المبدأ علىٰ حساب فعاليته، في حين قد يميل الثاني إلىٰ حماية الفاعلية علىٰ حساب المبدأ. أما العقل المنتج للتوازن، فيرفض هذا الانقسام، لأنه لا ينظر إلىٰ القيمة والنتيجة بو صفهما مجالين منفصلين، بل يعد الوسيلة والمآل جزءًا من البنية الأخلاقية للفعل نفسه.

فلا يكفي أن تكون الغاية عادلة إذا كانت الطريق إليها تهدم الشروط التي تجعل العدالة ممكنة، كما لا يكفي أن تكون الوسيلة ناجحة إذا كانت تنقل الإنسان إلىٰ واقع يناقض الغاية المعلنة. ومن هنا فإن التوازن لا يعني المفاضلة السطحية بين القيم والنتائج، بل يعني بناء علاقة عضوية بينهما. العقل المتوازن يسأل عن مقدار الوفاء للمبدأ، وعن مقدار الضرر الملازم للتطبيق، وعن البدائل الممكنة، وعن الزمن اللازم، وعن الآثار التي قد تتجاوز القصد المباشر.

إن أهم ما يميز هذا العقل أنه لا يفهم التدرج بو صفه تنازلًا، بل بو صفه هند سةً للانتقال. فالمثال الذي لا يقبل التدرج قد يتحول إلىٰ قوة هدم، والواقع الذي يرفض التدرج قد يتحول إلىٰ ذريعة للتأبيد. أما العقل المنتج للتوازن فيميز بين التدرج الذي يحفظ الاتجاه، والتراجع الذي يفقده. فليس كل بطء حكمة، كما أن ليس كل استعجال شجاعة. المعيار هو أن تظل الخطوة الجزئية مرتبطة بالغاية، وأن تفتح إمكانًا جديدًا بدل أن تغلقه.

ويقتضي هذا النوع من التفكير وعيًا عميقًا بالفارق بين الممكن القريب والممكن البعيد. فقد يكون المثال مشروعًا في ذاته، لكنه غير قابل للتحقق دفعة واحدة بسبب ضعف المؤسسات أو غياب الثقافة الحاضنة أو هشاشة البنية الاجتماعية. والعقل المتوازن لا يرفض

المثال لهذا السبب، بل يعيد توزيع الطريق إليه. إنه يحول الغاية البعيدة إلىٰ مراحل، ويحول كل مرحلة إلىٰ بناء لشروط المرحلة التالية. وبهذا لا يصبح الواقع عائقًا أمام المثال، بل مادةً لإعادة تشكيل إمكانه.

وتختلف هذه الرؤية عن الواقعية التقليدية التي تجعل الممكن تابعًا لموازين القوة القائمة، كما تختلف عن المثالية التقليدية التي تفترض أن نقاء المبدأ يكفي لإنتاج أثره. فالعقل المنتج للتوازن يرىٰ أن الممكن نفسه قابل للبناء. وما يبدو مستحيلًا في لحظة قد يصبح ممكنًا بعد تغير الوعي والمؤسسة والموارد. ولذلك فهو لا يكتفي بتقدير الإمكان، بل يعمل علىٰ توسيعه. وهذه القدرة علىٰ بناء الممكن هي إحدىٰ أكثر خصائص العقل نضجًا، لأنها تنقل التفكير من التكيف مع الشروط إلىٰ إعادة تشكيلها.

ويظهر ذلك بوضوح في المجال السياسي. فالعقل الواقعي قد يرىٰ أن موازين القوة تمنع إصلاحًا جذريًا، بينما يرىٰ العقل المثالي أن العدالة تقتضي إحداثه فورًا. أما العقل المنتج للتوازن فيبحث عن بنية التحول: ما القوىٰ التي يمكن استمالتها؟ وما المؤسسات التي ينبغي إصلاحها أولًا؟ وما الضمانات التي تمنع الارتداد؟ وما الحد الأدنىٰ الذي لا يجوز النزول عنه؟ وما الخطوة التي تحقق أثرًا حقيقيًا من غير أن تستهلك المشروع كله في مواجهة غير محسوبة؟

وفي المجال الأخلاقي، لا يعمل التوازن بوصفه تخفيفًا للمبدأ، بل بوصفه تطبيقًا أكثر وعيًا به. فقد يؤدي التشدد في قاعدة جزئية إلىٰ إهدار مقصد أوسع، وقد يؤدي التساهل في الوسيلة إلىٰ تفريغ القيمة من مضمونها. والعقل المنتج للتوازن لا يكتفي بالالتزام الظاهري، بل يفحص العلاقة بين الحكم وسياقه، وبين النية وأثرها، وبين الفعل الفردي والبنية العامة التي يقع داخلها. إنه يمنع الأخلاق من أن تتحول إلىٰ تجريد، كما يمنع الواقع من أن يعطل قوتها النقدية.

كما يظهر التوازن في المعرفة نفسها. فالعقل الواقعي يلتزم بما تسمح به الأدلة، والعقل المثالي يبني فرضيات تتجاوز المعطىٰ، أما العقل المنتج للتوازن فيحفظ للمعرفة صرامتها من غير أن يغلق باب الاكتشاف. فهو لا يخلط بين ما ثبت وما يُرجح وما يُتوقع، لكنه لا يحصر الحقيقة في حدود ما أصبح متاحًا بعد. وبذلك يجمع بين الحذر والجرأة: حذر يمنع الادعاء، وجرأة تمنع الجمود.

ومن أهم خصائص هذا العقل قدرته علىٰ التمييز بين الثابت والمتغير داخل كل من الواقع والمثال. فالواقع ليس كتلة واحدة؛ فيه ما هو بنيوي شديد المقاومة، وفيه ما هو عارض يمكن تغييره سريعًا. والمثال كذلك ليس صورة واحدة؛ فيه قيم جوهرية لا تفقد معناها، وفيه صيغ تاريخية قابلة للمراجعة. ومن دون هذا التمييز يقع العقل في خطأين متقابلين: إما أن يعامل كل واقع بوصفه ثابتًا، أو أن يعامل كل مثال بوصفه نهائيًا.

إن العقل المنتج للتوازن لا يطلب انسجامًا كاملًا، لأن الحياة الإنسانية قائمة علىٰ توترات لا تزول نهائيًا: الحرية والنظام، العدالة والكفاءة، الفرد والجماعة، الثبات والتغير، المبدأ والمصلحة. والتوازن الناضج لا يلغي هذه التوترات، بل يديرها ضمن ترتيب قيمي واضح. وهو لا يبحث عن حل نهائي لكل تعارض، بل عن صيغة تمنع إحدىٰ القيم من ابتلاع الأخرىٰ، وتحفظ للنظام قدرته علىٰ التصحيح.

الجديد في هذه النظرية أن التوازن لا يُفهم باعتباره اعتدالًا نفسيًا أو موقفًا وسطيًا، بل بوصفه قدرة عقلية مركبة تنتج من التفاعل بين وصف الواقع، وبناء المعيار، وتقدير الإمكان، وحساب المآل، وتصميم الانتقال. فالعقل المتوازن ليس عقلًا أقل جرأة من المثالي، ولا أقل وعيًا من الواقعي، بل هو العقل الذي يجعل المثال قابلًا للتحقق، والواقع قابلًا للتجاوز، والفعل قابلًا للمراجعة.

وبهذه القدرة ينتقل العقل من مجرد المفاضلة بين الكائن والممكن إلىٰ إنتاج مسار يصل بينهما. فلا يعود الواقع سجنًا للمثال، ولا يعود المثال إدانةً معلقة فوق الواقع، بل يصبح كل

واحد منهما شرطًا لتصحيح الآخر. الواقع يمنح المثال مادةً وتوقيتًا ووسيلة، والمثال يمنح الواقع اتجاهًا ومعيارًا وأفقًا. وبينهما يعمل العقل المنتج للتوازن بوصفه عقل التحول المنضبط، لا عقل التسوية، وعقل البناء، لا عقل المساومة، وعقل الإمكان المتدرج، لا عقل الاستسلام ولا عقل القفز في الفراغ.

لا يُنتج التوازن بين الواقعية والمثالية عن طريق التنازل المتبادل بينهما، ولا عبر خفض سقف المثال حتىٰ يطابق الواقع، ولا عبر تجميل الواقع كي يبدو أقرب إلىٰ المعيار، وإنما ينشأ من قدرة العقل علىٰ إعادة ترتيب العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالعقل المنتج للتوازن لا يقف في منتصف المسافة بين الواقع والمثال موقفًا محايدًا، بل يحول التوتر القائم بينهما إلىٰ قوة معرفية وعملية. إنه لا يسأل فقط: ما الذي يسمح به الواقع؟ ولا يكتفي بالسؤال: ما الذي تقتضيه القيمة؟ بل يضيف سؤالًا ثالثًا أكثر تعقيدًا: ما المسار الذي يجعل الانتقال من الواقع إلىٰ المثال ممكنًا من غير أن يفقد المثال معناه أو يتجاهل الواقع شروطه؟

إن التوازن هنا ليس حالة ساكنة، بل حركة تصحيح دائمة. فالواقع يتغير، والمثال نفسه قد يحتاج إلىٰ إعادة فهم، والوسائل تتبدل، والمآلات تكشف أحيانًا ما لم يكن ظاهرًا في لحظة القرار. ولذلك لا يمكن للعقل المنتج للتوازن أن يعتمد معادلة ثابتة تصلح لكل الأحوال. إنه يبني حكمه من خلال قراءة متجددة للعناصر: قوة الواقع، ووضوح المعيار، وطبيعة المرحلة، وحجم المخاطر، ودرجة الاستعداد، ونوع النتائج المحتملة. ومن تفاعل هذه العناصر تتكون عقلانية لا تستسلم للحاضر، ولا تقفز فوقه.

وقد سعت بعض الفلسفات الأخلاقية إلىٰ تحقيق هذا التوازن من خلال التمييز بين المبادئ المطلقة والتطبيقات المتغيرة، بينما حاولت بعض الاتجاهات البراغماتية ربط قيمة الفكرة بقدرتها علىٰ العمل. غير أن الاتجاه الأول قد يميل إلىٰ حماية المبدأ علىٰ حساب فعاليته، في حين قد يميل الثاني إلىٰ حماية الفاعلية علىٰ حساب المبدأ. أما العقل المنتج

للتوازن، فيرفض هذا الانقسام، لأنه لا ينظر إلىٰ القيمة والنتيجة بو صفهما مجالين منفصلين، بل يعد الوسيلة والمآل جزءًا من البنية الأخلاقية للفعل نفسه.

فلا يكفي أن تكون الغاية عادلة إذا كانت الطريق إليها تهدم الشروط التي تجعل العدالة ممكنة، كما لا يكفي أن تكون الوسيلة ناجحة إذا كانت تنقل الإنسان إلىٰ واقع يناقض الغاية المعلنة. ومن هنا فإن التوازن لا يعني المفاضلة السطحية بين القيم والنتائج، بل يعني بناء علاقة عضوية بينهما. العقل المتوازن يسأل عن مقدار الوفاء للمبدأ، وعن مقدار الضرر الملازم للتطبيق، وعن البدائل الممكنة، وعن الزمن اللازم، وعن الآثار التي قد تتجاوز القصد المباشر.

إن أهم ما يميز هذا العقل أنه لا يفهم التدرج بو صفه تنازلًا، بل بو صفه هند سةً للانتقال. فالمثال الذي لا يقبل التدرج قد يتحول إلىٰ قوة هدم، والواقع الذي يرفض التدرج قد يتحول إلىٰ ذريعة للتأبيد. أما العقل المنتج للتوازن فيميز بين التدرج الذي يحفظ الاتجاه، والتراجع الذي يفقده. فليس كل بطء حكمة، كما أن ليس كل استعجال شجاعة. المعيار هو أن تظل الخطوة الجزئية مرتبطة بالغاية، وأن تفتح إمكانًا جديدًا بدل أن تغلقه.

ويقتضي هذا النوع من التفكير وعيًا عميقًا بالفارق بين الممكن القريب والممكن البعيد. فقد يكون المثال مشروعًا في ذاته، لكنه غير قابل للتحقق دفعة واحدة بسبب ضعف المؤسسات أو غياب الثقافة الحاضنة أو هشاشة البنية الاجتماعية. والعقل المتوازن لا يرفض المثال لهذا السبب، بل يعيد توزيع الطريق إليه. إنه يحول الغاية البعيدة إلىٰ مراحل، ويحول كل مرحلة إلىٰ بناء لشروط المرحلة التالية. وبهذا لا يصبح الواقع عائقًا أمام المثال، بل مادةً لإعادة تشكيل إمكانه.

وتختلف هذه الرؤية عن الواقعية التقليدية التي تجعل الممكن تابعًا لموازين القوة القائمة، كما تختلف عن المثالية التقليدية التي تفترض أن نقاء المبدأ يكفي لإنتاج أثره. فالعقل المنتج للتوازن يرىٰ أن الممكن نفسه قابل للبناء. وما يبدو مستحيلًا في لحظة قد

يصبح ممكنًا بعد تغير الوعي والمؤسسة والموارد. ولذلك فهو لا يكتفي بتقدير الإمكان، بل يعمل علىٰ توسيعه. وهذه القدرة علىٰ بناء الممكن هي إحدىٰ أكثر خصائص العقل نضجًا، لأنها تنقل التفكير من التكيف مع الشروط إلىٰ إعادة تشكيلها.

ويظهر ذلك بوضوح في المجال السياسي. فالعقل الواقعي قد يرىٰ أن موازين القوة تمنع إصلاحًا جذريًا، بينما يرىٰ العقل المثالي أن العدالة تقتضي إحداثه فورًا. أما العقل المنتج للتوازن فيبحث عن بنية التحول: ما القوىٰ التي يمكن استمالتها؟ وما المؤسسات التي ينبغي إصلاحها أولًا؟ وما الضمانات التي تمنع الارتداد؟ وما الحد الأدنىٰ الذي لا يجوز النزول عنه؟ وما الخطوة التي تحقق أثرًا حقيقيًا من غير أن تستهلك المشروع كله في مواجهة غير محسوبة؟

وفي المجال الأخلاقي، لا يعمل التوازن بوصفه تخفيفًا للمبدأ، بل بوصفه تطبيقًا أكثر وعيًا به. فقد يؤدي التشدد في قاعدة جزئية إلىٰ إهدار مقصد أوسع، وقد يؤدي التساهل في الوسيلة إلىٰ تفريغ القيمة من مضمونها. والعقل المنتج للتوازن لا يكتفي بالالتزام الظاهري، بل يفحص العلاقة بين الحكم وسياقه، وبين النية وأثرها، وبين الفعل الفردي والبنية العامة التي يقع داخلها. إنه يمنع الأخلاق من أن تتحول إلىٰ تجريد، كما يمنع الواقع من أن يعطل قوتها النقدية.

كما يظهر التوازن في المعرفة نفسها. فالعقل الواقعي يلتزم بما تسمح به الأدلة، والعقل المثالي يبني فرضيات تتجاوز المعطىٰ، أما العقل المنتج للتوازن فيحفظ للمعرفة صرامتها من غير أن يغلق باب الاكتشاف. فهو لا يخلط بين ما ثبت وما يُرجح وما يُتوقع، لكنه لا يحصر الحقيقة في حدود ما أصبح متاحًا بعد. وبذلك يجمع بين الحذر والجرأة: حذر يمنع الادعاء، وجرأة تمنع الجمود.

ومن أهم خصائص هذا العقل قدرته علىٰ التمييز بين الثابت والمتغير داخل كل من الواقع والمثال. فالواقع ليس كتلة واحدة؛ فيه ما هو بنيوي شديد المقاومة، وفيه ما هو عارض

يمكن تغييره سريعًا. والمثال كذلك ليس صورة واحدة؛ فيه قيم جوهرية لا تفقد معناها، وفيه صيغ تاريخية قابلة للمراجعة. ومن دون هذا التمييز يقع العقل في خطأين متقابلين: إما أن يعامل كل واقع بوصفه ثابتًا، أو أن يعامل كل مثال بوصفه نهائيًا.

إن العقل المنتج للتوازن لا يطلب انسجامًا كاملًا، لأن الحياة الإنسانية قائمة على توترات لا تزول نهائيًا: الحرية والنظام، العدالة والكفاءة، الفرد والجماعة، الثبات والتغير، المبدأ والمصلحة. والتوازن الناضج لا يلغي هذه التوترات، بل يديرها ضمن ترتيب قيمي واضح. وهو لا يبحث عن حل نهائي لكل تعارض، بل عن صيغة تمنع إحدى القيم من ابتلاع الأخرى، وتحفظ للنظام قدرته على التصحيح.

الجديد في هذه النظرية أن التوازن لا يُفهم باعتباره اعتدالًا نفسيًا أو موقفًا وسطيًا، بل بو صفه قدرة عقلية مركبة تنتج من التفاعل بين و صف الواقع، وبناء المعيار، وتقدير الإمكان، وحساب المآل، وتصميم الانتقال. فالعقل المتوازن ليس عقلًا أقل جرأة من المثالي، ولا أقل وعيًا من الواقعي، بل هو العقل الذي يجعل المثال قابلًا للتحقق، والواقع قابلًا للتجاوز، والفعل قابلًا للمراجعة.

وبهذه القدرة ينتقل العقل من مجرد المفاضلة بين الكائن والممكن إلى إنتاج مسار يصل بينهما. فلا يعود الواقع سجنًا للمثال، ولا يعود المثال إدانةً معلقة فوق الواقع، بل يصبح كل واحد منهما شرطًا لتصحيح الآخر. الواقع يمنح المثال مادةً وتوقيتًا ووسيلة، والمثال يمنح الواقع اتجاهًا ومعيارًا وأفقًا. وبينهما يعمل العقل المنتج للتوازن بوصفه عقل التحول المنضبط، لا عقل التسوية، وعقل البناء، لا عقل المساومة، وعقل الإمكان المتدرج، لا عقل الاستسلام ولا عقل القفز في الفراغ.

الفصل الثامن

العقل الأداتي والعقل الغائي

يُعد التمييز بين العقل الأداتي والعقل الغائي من أكثر التمييزات تأثيرًا في فهم تطور الحضارة الإنسانية، لأنه يكشف التحول العميق الذي أصاب وظيفة العقل نفسها. فلم يعد السؤال المركزي في كثير من مجالات الفكر الحديث: لماذا نفعل؟ أو إلىٰ أي غاية نتجه؟ وإنما أصبح: كيف نفعل؟ وكيف نحقق أعلىٰ درجات الكفاءة؟ وبهذا الانتقال لم يتغير مضمون بعض المعارف فقط، بل تغير البناء الداخلي للعقل؛ إذ أخذت الوسائل تتقدم علىٰ الغايات، وأصبح النجاح يُقاس بفاعلية الأداء أكثر مما يُقاس بمشروعية المقصد أو قيمته.

غير أن هذا التحول لا يعني أن العقل الأداتي ظاهرة حديثة خالصة، لأن الإنسان منذ بدايات وجوده احتاج إلىٰ أدوات عقلية تمكّنه من تحويل أهدافه إلىٰ أفعال. فكل صناعة، وكل تخطيط، وكل تنظيم، وكل تقنية، يقوم علىٰ قدرة العقل علىٰ اختيار الوسيلة الأنسب لتحقيق غاية معينة. ومن هنا فإن الأداتية ليست انحرافًا في أصلها، بل وظيفة أصيلة من وظائف العقل. فالإنسان لا يستطيع الانتقال من الرغبة إلىٰ الإنجاز من غير أن يبني سلسلة من الوسائل، وأن يقارن بينها، وأن يختار أكثرها قدرة علىٰ تحقيق المقصود.

ولهذا فإن العقل الأداتي لا ينبغي أن يُعرَّف من خلال التقنية وحدها، ولا من خلال الآلة، ولا من خلال العلم التطبيقي، وإنما من خلال بنيته المعرفية. إنه ذلك النمط من التفكير الذي يجعل السؤال عن الوسيلة محورًا لعمله، فيبحث عن الكفاءة، والدقة، والسرعة، وتقليل الكلفة، وزيادة الفاعلية، وتحسين الأداء. إنه عقل يشتغل داخل مجال محدد، ولا تكون مهمته الأولىٰ الحكم علىٰ الغايات، بل البحث عن أفضل السبل لتحقيقها.

وقد عرف التراث الفلسفي أشكالًا متعددة من هذا العقل، وإن لم يستخدم المصطلح ذاته. فقد اهتم المنطق القديم بصحة الاستدلال بوصفه وسيلة للوصول إلىٰ الحقيقة،

واهتمت كتب السياسة بفنون الإدارة والتنظيم، واهتمت العلوم التطبيقية بتطوير الوسائل الملائمة للسيطرة علىٰ الطبيعة. لكن هذه المجالات جميعًا كانت، في معظمها، تتحرك داخل أفق أوسع تحدده تصورات أخلاقية أو دينية أو فلسفية عن الغاية الإنسانية. ولذلك بقي العقل الأداتي جزءًا من منظومة أكبر، ولم يتحول إلىٰ المرجعية الوحيدة للعقل.

غير أن التحول الجذري بدأ حين انفصلت الوسيلة تدريجيًا عن السؤال الغائي. فمع صعود العلم الحديث، ثم الثورة الصناعية، ثم المجتمع التقني، أصبحت قيمة الإنجاز تقاس بقدرته علىٰ العمل، لا بالسؤال عن موقعه داخل تصور أشمل للإنسان. وتزايدت مكانة الكفاءة إلىٰ الحد الذي غدت فيه معيارًا مستقلًا. فلم يعد يُسأل كثيرًا: لماذا ينبغي أن ننتج؟ بل: كيف ننتج أكثر؟ ولم يعد السؤال: أي مجتمع نريد؟ بل: كيف نجعل النظام أكثر كفاءة؟ وهنا بدأ العقل الأداتي يتوسع حتىٰ تجاوز مجاله الطبيعي.

ومن المهم التمييز بين العقل الأداتي بو صفه وظيفة، والعقل الأداتي بو صفه رؤية شاملة. ففي الحالة الأولىٰ يبقىٰ العقل خادمًا لغاية يحددها مستوىٰ آخر من التفكير، أما في الحالة الثانية فإنه يبدأ في إعادة تعريف الغاية نفسها انطلاقًا من منطق الوسيلة. وما كان أداةً يصبح معيارًا، وما كان تابعًا يتحول إلىٰ قائد. وهذه هي اللحظة التي تبدأ فيها الأزمة؛ لأن الوسيلة بطبيعتها لا تستطيع أن تحدد قيمة الغاية، بل تستطيع فقط أن تزيد من قدرتها علىٰ التحقق.

إن الوسيلة لا تحمل معيارها الأخلاقي في ذاتها. فالآلة الواحدة قد تُستخدم في البناء أو في الهدم، والتقنية نفسها قد تخدم العدالة أو الظلم، والتنظيم قد يعزز الحرية أو يقيدها. ولذلك فإن السؤال الأداتي وحده لا يستطيع أن يجيب عن السؤال القيمي. وإذا تُرك العقل الأداتي يعمل منفردًا، فإنه سيبحث دائمًا عن الأكثر فاعلية، بصرف النظر عن مضمون ما يحققه. وهذا لا يعود إلىٰ فساد فيه، بل إلىٰ أن وظيفته الأصلية لم تكن الحكم علىٰ الغايات.

ومن هنا تختلف النظرية التي يقدمها هذا الكتاب عن كثير من التصورات التي تعاملت مع العقل الأداتي بوصفه عقلًا ناقصًا أو عقلًا منحرفًا في ذاته. فالعقل الأداتي ليس

خصمًا للقيم، بل هو عاجز عن إنتاجها من تلقاء نفسه. إنه يشبه اللغة التي تستطيع التعبير عن الخير والشر معًا، أو المنطق الذي يمكن أن يخدم قضية عادلة أو قضية باطلة. والخلل لا يبدأ من وجود العقل الأداتي، بل من تحميله وظيفة لم يُخلق لها، وهي تحديد الغاية النهائية للفعل الإنساني.

ولهذا فإن من الخطأ رد أزمة الحضارة الحديثة إلىٰ التقنية وحدها، أو إلىٰ التقدم العلمي، لأن التقنية ليست سوىٰ التعبير الخارجي عن بنية عقلية أعمق. والمشكلة ليست في أن الإنسان أصبح أكثر قدرة علىٰ الفعل، بل في أن سؤال: «كيف؟» أخذ يبتلع سؤال: «لماذا؟». وكلما اتسعت قدرة الوسائل، ازدادت الحاجة إلىٰ مرجعية تحدد اتجاه استخدامها. فالقدرة علىٰ الإنجاز لا تساوي القدرة علىٰ الحكم، كما أن الكفاءة لا تساوي الحكمة.

و قد كشفت كثير من التحولات المعاصرة هذه المفارقة. فالمجتمعات الحديثة ا ستطاعت أن تطور و سائل إنتاج غير مسبوقة، وأن تحقق إنجازات علمية وتقنية هائلة، لكنها واجهت في الوقت نفسه أزمات في المعنىٰ، والهوية، والعلاقات الإنسانية، والعدالة، والبيئة. وليس السبب أن الوسائل كانت ضعيفة، بل علىٰ العكس؛ لقد بلغت من القوة حدًا جعلها قادرة علىٰ تغيير العالم بسرعة تفوق قدرة الإنسان علىٰ إعادة تعريف غاياته. وهنا ظهر الاختلال بين تطور القدرة الأداتية وبطء التطور الغائي.

ولا يعني ذلك أن الغايات ثابتة لا تتغير، لأن العقل الإنساني يعيد النظر فيها أيضًا، لكن إعادة النظر تختلف عن إلغائها. فالغاية لا تُشتق من الوسيلة، بل تُراجع في ضوء فهم أعمق للإنسان والوجود والقيم. وإذا أصبحت الو سيلة هي التي تحدد الغاية، فقد العقل قدرته علىٰ النقد، لأن كل نجاح تقني سيُعد تقدمًا، حتىٰ لو كان يقود إلىٰ مزيد من الاغتراب أو التفاوت أو تدمير البيئة أو إضعاف الكرامة الإنسانية.

إن العقل الأداتي، في صورته الناضجة، هو عقل يلتزم بمجاله؛ يبحث عن أفضل الوسائل لتحقيق غاية سبق للعقل الغائي أن اختبر مشروعيتها. وهو لا يزاحم العقل الغائي، بل يحتاج

إليه لكي يمنحه الاتجاه. ومن دون هذا الاتجاه يتحول النجاح إلىٰ حركة بلا مقصد، وتصبح الكفاءة غايةً في ذاتها، ويتحول الإنسان من صانع للأدوات إلىٰ تابع لها.

ولهذا فإن إعادة بناء العقل لا تبدأ بإضعاف العقل الأداتي، بل بإعادته إلىٰ موقعه الصحيح داخل الخريطة العقلية الشاملة. فالأداتية ليست خطرًا لأنها قوية، بل لأنها قد تعمل أحيانًا من دون أن تجد فوقها عقلًا يحدد الغاية التي ينبغي أن تتجه إليها. وعندما يستعيد العقل هذا الترتيب، تصبح الوسائل أكثر فاعلية، لأن الغاية تمنحها معناها، كما تصبح الغاية أكثر قابلية للتحقق، لأن الوسيلة تمنحها القدرة علىٰ الانتقال من الإمكان إلىٰ الواقع.

العقل الغائي هو القدرة التي لا تكتفي بتحديد ما يمكن فعله، بل تسأل عمّا يستحق أن يُفعل، ولا تكتفي بقياس كفاءة الوسائل، بل تبحث في قيمة المقاصد التي تتجه إليها. إنه العقل الذي يمنح الفعل اتجاهه، ويصل بين القدرة والمعنىٰ، ويمنع النشاط الإنساني من أن يتحول إلىٰ حركة متسارعة لا تعرف لماذا بدأت ولا إلىٰ أين تمضي. ومن دونه تصبح الو سائل أكثر قوة، لكن هذه القوة تظل مفتو حة علىٰ جميع الاحتمالات، لأ نها لا تحمل في ذا تها معيار الاستخدام ولا غاية الحركة.

وليست الغائية مجرد إضافة أخلاقية تأتي بعد اكتمال الفعل، بل هي مكوّن أصيل في بنيته منذ اللحظة الأولىٰ. فالإنسان لا يتحرك داخل العالم بوصفه كائنًا يستجيب للمؤثرات فقط، وإنما يتصرف في ضوء صور مستقبلية يتوقعها أو يرغب فيها أو يراها جديرة بالتحقق. وحتىٰ أكثر الأفعال بساطة تتضمن غاية، ظاهرة أو مضمرة، واعية أو غير واعية. غير أن وجود غاية للفعل لا يعني أن العقل قد مارس وظيفته الغائية علىٰ نحو ناضج؛ لأن الغا ية قد تكون موروثة، أو مفروضة، أو ناتجة عن رغبة عابرة، أو مصممة بوا سطة نظام اقتصادي أو سيا سي أو تقني لا يترك للإنسان إلا وهم الاختيار.

ولهذا لا يتمثل عمل العقل الغائي في امتلاك أهداف فحسب، بل في فحصها، وترتيبها، وربطها بتصور أوسع للإنسان والعالم. إنه يميز بين الرغبة والغاية، لأن الرغبة تطلب الإشباع،

بينما الغاية تستدعي حكمًا علىٰ ما إذا كان الإشباع نفسه جديرًا بالسعي. كما يميز بين الهدف القريب والمقصد البعيد، لأن بعض الأهداف قد تكون نافعة في لحظتها، لكنها تقود إلىٰ نتائج تناقض الغاية الأعمق. ومن هنا ينشأ البعد النقدي للعقل الغائي؛ فهو لا يقبل الأهداف لمجرد أنها قابلة للتحقق، ولا يعد النجاح برهانًا كافيًا علىٰ صحتها.

وقد احتل مفهوم الغاية موقعًا مركزيًا في الفلسفة القديمة، ولا سيما عند أرسطو الذي جعل العلة الغائية أحد أوجه تفسير الموجودات، وربط اكتمال الشيء بتحقق صورته ووظيفته. غير أن الغائية الأرسطية ظلت في جانب منها متصلة ببنية كونية ترىٰ أن لكل موجود غرضًا كامنًا في طبيعته. أما في الفلسفة الحديثة، فقد تراجعت الغائية أمام التفسير الآلي والسببي، إذ صار فهم الظواهر قائمًا علىٰ البحث عن أسبابها السابقة، لا عن الغايات التي تتجه إليها. وقد مثّل هذا التحول انتصارًا منهجيًا في العلوم الطبيعية، لكنه امتد أحيانًا إلىٰ الإنسان والمجتمع، فجرىٰ تفسيرهما بمنطق السببية الخالصة، وكأن الفعل البشري لا يتميز عن الحركة المادية إلا بدرجة التعقيد.

لقد نجح التفسير السببي في الكشف عن كثير من القوانين والروابط، لكنه لا يستطيع وحده تفسير المعنىٰ الذي يوجه الفعل. فالسبب يفسر لماذا وقع الشيء من جهة ما سبقه، أما الغاية فتفسر لماذا اختار الإنسان اتجاهًا دون آخر. ومن هنا فإن إسقاط الغائية من فهم الإنسان لا يؤدي إلىٰ مزيد من العلمية، بل إلىٰ اختزال ظاهرة مركبة في أحد أبعادها. فالإنسان محكوم بأسباب، لكنه قادر أيضًا علىٰ تمثل أهداف، ومراجعتها، وتأجيل رغباته، وإعادة بناء مستقبله في ضوء معايير لا تختزل في الدافع المباشر.

وتختلف الرؤية المطروحة هنا عن الغائية التقليدية التي تفترض غايات ثابتة مغروسة في بنية الأشياء، كما تختلف عن التصورات الذاتية التي تجعل الغاية مجرد اختيار فردي. فالعقل الغائي لا يكتشف غاياته كاملةً في الطبيعة، ولا يخترعها اعتباطًا من فراغ، بل يبنيها من خلال تفاعل متواصل بين حاجات الإنسان، وخبرته التاريخية، وبنيته القيمية، وحدود الواقع،

وتصوره للمعنىٰ. ولهذا فإن الغاية ليست واقعة جاهزة ولا رغبة شخصية، بل حكم مركب يتطلب معرفة بالإنسان وبنتائج الفعل وبالترتيب الذي ينبغي أن تنتظم فيه القيم.

إن الغاية تكتسب مشروعيتها من موقعها داخل بنية أوسع، لا من جاذبيتها المفردة. فالثراء قد يكون غاية مشروعة في حدود معينة، لكنه يفقد مشروعيته إذا تحول إلىٰ معيار أعلىٰ يُضحّىٰ في سبيله بالكرامة أو العدالة. والأمن قد يكون مقصدًا ضروريًا، لكنه يصبح خطرًا إذا استُخدم لإلغاء الحرية أو تحويل المجتمع إلىٰ بنية مراقبة دائمة. وحتىٰ المعرفة، مع علو قيمتها، لا تكون منفصلة عن سؤال الاستخدام والمسؤولية. فالعقل الغائي لا ينكر قيمة الغايات الجزئية، لكنه يمنعها من التحول إلىٰ مطلقات تبتلع ما سواها.

ومن أهم وظائفه ترتيب الغايات حين تتعارض. فالحياة الإنسانية لا تقدم للإنسان غاية واحدة واضحة، بل تضعه أمام شبكة من المقاصد المتنافسة: الحرية والأمن، العدالة والكفاءة، الفرد والجماعة، الحاضر والمستقبل، المنفعة والكرامة. ولا يستطيع العقل الأداتي حسم هذه التعارضات، لأنه يستطيع فقط أن يقدم أفضل الوسائل لكل غاية علىٰ حدة. أما العقل الغائي فيسأل عن الأولويات، وعن الحدود التي لا يجوز تجاوزها، وعن القيمة التي ينبغي أن تُقدّم حين يتعذر الجمع الكامل.

وقد حاولت الفلسفة النفعية حل هذا الإشكال بجعل تعظيم المنفعة العامة غايةً عليا، وقدمت بذلك معيارًا عمليًا واسع التأثير. غير أن اختزال الغاية في مجموع المنافع يواجه صعوبة حين تُنتهك حقوق الأقلية با سم مصلحة الأكثرية، أو حين تُختزل القيم في نتائج قابلة للقياس. وفي المقابل، شددت الفلسفة الكانطية علىٰ استقلال الإنسان ورفض معاملته بوصفه مجرد و سيلة، فحمت بذلك مركزية الكرامة، لكنها بقيت في بعض تطبيقاتها أقرب إلىٰ صرامة المبدأ منها إلىٰ تعقيد الواقع والمآلات. أما النظرية المستقلة للعقل الغائي فتجمع بين ضرورة المعيار وضرورة النظر في النتائج، من غير اختزال أحدهما في الآخر.

فالمآل ليس بديلًا عن القيمة، لكنه جزء من اختبارها في الواقع. والنية لا تكفي لتصحيح الفعل إذا كان أثره المتوقع يناقض الغاية المعلنة. كما أن النتيجة النافعة لا تكفي لتبرير وسيلة تهدم القيمة التي يُراد تحقيقها. ولهذا يعمل العقل الغائي ضمن علاقة ثلاثية: قيمة تحدد الاتجاه، وغاية تصوغ الصورة المقصودة، ومآل يختبر صدق الانتقال من الأولىٰ إلىٰ الثانية. فإذا انفصلت هذه العناصر، تحولت القيمة إلىٰ تجريد، والغاية إلىٰ شعار، والنتيجة إلىٰ ذريعة.

إن العقل الغائي لا ينتج قائمة نهائية مغلقة من الغايات، بل ينتج القدرة علىٰ مراجعتها دون السقوط في العدمية. فهو يعترف بأن فهم الإنسان للخير والعدالة والسعادة يتطور تاريخيًا، لكنه لا يستنتج من ذلك أن جميع الغايات متساوية. والتغير في التصورات لا يلغي إمكان النقد، بل يفرض بناء معايير أعمق تستطيع التمييز بين التطور والانحراف، وبين توسيع الحرية وتحويلها إلىٰ تفكك، وبين زيادة القدرة وإفقاد الإنسان السيطرة علىٰ ما أنتجه.

وتتمثل جدة هذه الرؤية في أن العقل الغائي ليس مجرد عقل أخلاقي مقابل العقل التقني، بل هو بنية تنظيمية عليا تربط المعرفة بالفعل، والقيمة بالإمكان، والحاضر بالمستقبل. إنه لا يعادي الوسائل، بل يمنعها من الانفصال عن معناها؛ ولا يرفض الكفاءة، بل يضعها في خدمة مقصد يستحقها. فكلما اتسعت قدرة الإنسان علىٰ الفعل، ازدادت حاجته إلىٰ عقل يسأل عن الاتجاه، لأن الخطر لا يكمن في ضعف الوسيلة فقط، بل قد يكمن في قوتها حين تعمل داخل فراغ غائي.

لا تقوم العلاقة بين الوسيلة والغاية علىٰ انفصالٍ كامل يجعل الأولىٰ مجرد طريق محايد والثانية مقصدًا مكتملًا مستقلًا عنها، بل تنشأ بينهما علاقة أعمق تتبادل فيها كل واحدة منهما التأثير في الأخرىٰ. فالغاية تحدد طبيعة الوسيلة المطلوبة، لكن الوسيلة لا تظل خارج الغاية، لأنها تشارك في تشكيلها، وتعيد تعريف مضمونها، وقد تنقلها من معناها الأول إلىٰ معنىٰ مغاير. ومن هنا فإن القول بأن الغاية تبرر الوسيلة لا يكشف فقط خللًا أخلاقيًا، بل يكشف أيضًا قصورًا معرفيًا؛ إذ يفترض أن الغاية تحتفظ بهويتها مهما كانت الوسائل المستخدمة

لتحقيقها، بينما يبين الواقع أن بعض الوسائل لا تقود إلىٰ الغاية، بل تستبدل بها غاية أخرىٰ تحمل اسمها وتناقض جوهرها.

فالعدالة التي تُطلب بطريق الظلم لا تصل إلىٰ العدالة، والحرية التي تُؤسَّس بالإكراه المطلق لا تنتج أحرارًا، والسلام الذي يُبنىٰ علىٰ الإذلال لا يزيل أسباب الصراع، والمعرفة التي تُنتج بإلغاء حرية السؤال قد تمنح معلومات، لكنها لا تؤسس عقلًا معرفيًا. ليست هذه الأحكام مجرد مواعظ أخلاقية، بل تعبير عن قانون بنيوي يحكم الفعل الإنساني: الوسائل تترك أثرها في البنية التي تنشئها، لأنها لا تعمل خارج الإنسان والمؤسسة والمجتمع، بل تعيد تشكيلها أثناء الاستخدام. فالوسيلة العنيفة لا تنقل الفاعل إلىٰ الغاية فقط، وإنما تعيد تشكيل وعيه وعلاقاته وقدرته علىٰ تصور الآخر، وقد يصبح الاستمرار فيها أكثر حضورًا من المقصد الذي استُدعيت من أجله.

وقد انقسمت الدراسات الفلسفية السابقة بين اتجاهات أكدت أولوية الغاية، واتجاهات شددت علىٰ استقلال الوسيلة أخلاقيًا. ففي بعض القراءات النفعية تُقاس مشروعية الفعل بما ينتجه من نتائج، وبذلك تصبح الوسائل قابلة للتبرير متىٰ أدت إلىٰ زيادة المنفعة العامة. غير أن هذا التصور يواجه صعوبة جوهرية حين تكون النتائج موزعةً بصورة غير عادلة، أو حين تتحقق مصلحة الأكثرية من خلال سحق الأقلية، أو حين تؤدي الوسيلة الناجحة مؤقتًا إلىٰ تأسيس بنية دائمة من الخوف أو التبعية. فالنتيجة لا تُقاس بحجم المنفعة وحده، بل بطبيعة الإنسان والمؤسسة والعلاقة التي تنتج معها.

وفي مقابل ذلك، أقامت الأخلاق الكانطية حاجزًا صارمًا يمنع تحويل الإنسان إلىٰ مجرد وسيلة، وربطت مشروعية الفعل بإمكان تعميم قاعدته واحترام الكرامة الإنسانية. وقدمت بذلك حماية فلسفية عميقة ضد توظيف الإنسان لمصلحة أهداف خارجية، لكنها ظلت في بعض صورها أقل قدرة علىٰ استيعاب الحالات التي تتعارض فيها الواجبات، أو تتعدد فيها النتائج، أو يصبح الامتناع عن الفعل نفسه سببًا في ضرر واسع. ولا تُحل هذه المعضلة

بالتخلي عن المبدأ لصالح النتيجة، بل بإدراك أن الوسيلة والغاية والمآل تشكل معًا وحدة تقويمية لا يجوز فصل عناصرها.

أما البراغماتية فقد نقلت مركز الثقل إلىٰ القدرة العملية للفكرة، وربطت المعنىٰ بآثاره في الخبرة. وقد منحت الفلسفة بذلك حساسية عالية تجاه الواقع والنتائج، إلا أن تحويل النجاح العملي إلىٰ معيار نهائي يهدد بإلغاء المسافة بين الفاعلية والمشروعية. فقد تنجح الدعاية في تشكيل الرأي العام، وتنجح المراقبة الشاملة في تقليل بعض الجرائم، وتنجح الهيمنة الاقتصادية في رفع مؤشرات الإنتاج، لكن النجاح هنا لا يجيب عن سؤال الثمن الإنساني ولا عن طبيعة النظام الذي ينتجه.

إن الوسيلة ليست مجرد شيء يُستخدم، بل هي نمط من العلاقة. فاللغة وسيلة، لكنها تحدد صورة التواصل وحدود الفهم؛ والقانون وسيلة لتنظيم المجتمع، لكنه يعيد تشكيل تصور الناس للحق والواجب؛ والمؤسسة وسيلة لتحقيق غايات عامة، لكنها قد تصبح مصدرًا لغاياتها الخاصة؛ والتقنية وسيلة لتوسيع القدرة، لكنها تعيد تنظيم الزمن والانتباه والعمل والذاكرة. ولهذا فإن الوسيلة لا تقف خارج الغاية، لأنها تدخل في تكوين العالم الذي يفترض أن تتحقق الغاية داخله.

ومن هنا تظهر ضرورة التمييز بين الوسيلة الملائمة والوسيلة المنتجة. فالوسيلة الملائمة هي التي تحقق الهدف المباشر، أما الوسيلة المنتجة فهي التي تحقق الهدف وتحفظ في الوقت نفسه الشروط القيمية والبنيوية اللازمة لاستمرار الغاية. قد تكون وسيلة ما فعالة في إنهاء أزمة عاجلة، لكنها تزرع اعتمادًا طويل المدىٰ أو تُضعف المؤسسة أو تكرس سلطة استثنائية. وهي بهذا المعنىٰ ملائمة للحظة، لكنها غير منتجة للغاية في امتدادها. والعقل الأداتي يميل إلىٰ قياس النجاح المباشر، بينما العقل الغائي يختبر ما إذا كان النجاح الجزئي يعزز المقصد أو يقوضه.

كما أن الغاية نفسها لا ينبغي أن تُفهم بوصفها نقطة نهائية منفصلة عن الطريق. فالغايات الكبرىٰ، مثل العدالة والحرية والكرامة والعمران، ليست نتائج تُسلَّم في لحظة، بل أنماط

وجود وعلاقات تتكون تدريجيًا. ومن ثم لا يمكن الوصول إليها بوسائل تناقضها، لأن الوسائل هي الممارسة الأولىٰ للغاية داخل الواقع. فالعدالة تبدأ في طريقة توزيع الأعباء أثناء السعي إليها، والحرية تبدأ في طريقة اتخاذ القرار، والكرامة تبدأ في معاملة الإنسان خلال مراحل التحول. إن الغاية الحقيقية لا تنتظر نهاية الطريق كي تظهر، بل ينبغي أن تكون حاضرة في بنيته منذ بدايته.

ومع ذلك، لا يعني هذا التطابق الكامل بين الوسيلة والغاية، لأن بعض الغايات تتطلب وسائل لا تحمل صورتها الظاهرة. فقد يحتاج حفظ السلام إلىٰ قوة، ويحتاج بناء الحرية إلىٰ قانون ملزم، ويحتاج تحقيق العدالة إلىٰ تقييد بعض المصالح. لكن الفارق الجوهري يقع بين استخدام القوة في حدود غاية تضبطها، وتحويل القوة إلىٰ منطق مستقل يعيد تعريف الغاية. فالوسيلة قد تتضمن قدرًا من الإكراه، لكن ينبغي أن تبقىٰ محكومة بالضرورة والتناسب والمراجعة والزمن، وإلا تحولت من أداة استثنائية إلىٰ بنية دائمة.

وتقدم هذه النظرية رؤية مستقلة تتجاوز ثنائية الفصل والاندماج بين الوسيلة والغاية. فهما ليستا شيئًا واحدًا، لأن الغاية تمنح الاتجاه، والوسيلة تمنح إمكان التحقق؛ لكنهما ليستا منفصلتين، لأن كل وسيلة تحمل أثرًا قيميًا وبنيويًا، وكل غاية لا تتجسد إلا من خلال صورة الطريق إليها. وتقوم العقلانية الناضجة علىٰ اختبار مزدوج: هل توصل الوسيلة إلىٰ المقصد؟ وهل تحفظ طبيعته أثناء الوصول إليه؟

بهذا يصبح اختيار الوسيلة فعلًا غائيًا في ذاته، لا مهمة تقنية لاحقة. فالعقل لا يكون مسؤولًا فقط عن تحديد ما يريد، بل عن العالم الذي يصنعه أثناء سعيه إليه. وقد يصل الإنسان إلىٰ هدفه المباشر، ثم يكتشف أنه فقد الغاية الأعمق، لأن الوسائل التي استخدمها أعادت تشكيله علىٰ نحو لم يعد معه قادرًا علىٰ التعرف إلىٰ ما كان يسعىٰ إليه. والعقل الذي يدرك هذه الحقيقة لا يكتفي بكفاءة الطريق، بل يسأل عمّا يفعله الطريق بالمسافر، وبالمجتمع، وبالمعنىٰ الذي منح الرحلة مشروعيتها.

لا تتمثل أزمة الحضارة الحديثة في تضخم التقنية وحدها، ولا في اتساع الإنتاج، ولا في تسارع وسائل الاتصال والتنظيم، وإنما في الاختلال العميق الذي أصاب العلاقة بين القدرة والغاية. فقد نجح الإنسان الحديث في توسيع مجال ما يستطيع فعله، لكنه لم ينجح بالقدر نفسه في تعميق السؤال عما ينبغي أن يفعله. وتقدمت الوسائل بسرعة مذهلة، بينما بقيت الغايات إما غامضة، وإما موروثة، وإما خاضعة لمنطق المنظومات التي نشأت أصلًا لخدمتها. ومن هنا لم تعد الأزمة أزمة نقص في الأدوات، بل أزمة فائض في القدرة يقابله قصور في التوجيه.

لقد قامت الحداثة على وعود كبرى: تحرير الإنسان من الخوف، وتخفيف قسوة الطبيعة، وتوسيع المعرفة، وتنظيم المجتمع على أسس أكثر عقلانية. وقد حققت بالفعل إنجازات لا يمكن إنكارها، لكنها أنتجت في الوقت نفسه مفارقة بنيوية؛ إذ تحولت العقلانية التي كان يفترض أن تحرر الإنسان من الهيمنة إلى نظام جديد من الضبط، وتحولت التقنية التي كان ينبغي أن توسع حريته إلى شبكة تعيد تشكيل حاجاته وإيقاع حياته وعلاقته بذاته. فالإنسان الحديث أصبح أكثر قدرة على الحركة، لكنه أقل قدرة على التوقف، وأكثر اتصالًا، لكنه ليس بالضرورة أكثر تواصلًا، وأكثر امتلاكًا للأشياء، لكنه لا يملك دائمًا المعنى الذي يجعل امتلاكها ذا قيمة.

إن جوهر الأزمة يكمن في أن الوسائل لم تعد تنتظر الغايات كي توجهها، بل أصبحت تنتج غاياتها الخاصة. فالنظام الاقتصادي لا يكتفي بإشباع الحاجات، بل يعمل على خلق حاجات جديدة تضمن استمرار الإنتاج والاستهلاك. والمنصة الرقمية لا تكتفي بتسهيل الاتصال، بل تعيد تشكيل الانتباه على نحو يضمن بقاء المستخدم داخلها. والمؤسسة البيروقراطية لا تكتفي بتنفيذ غاية عامة، بل قد تتحول إلى بنية تسعى إلى حماية ذاتها وتوسيع مجالها. وفي كل هذه الحالات تتجاوز الوسيلة وظيفتها الأصلية، وتبدأ في إنتاج الإنسان الملائم لاستمرارها.

وهذا التحول أكثر خطورة من مجرد سوء الاستخدام؛ لأنه لا يعود متعلقًا بقرار فردي منفصل، بل ببنية كاملة تجعل الأفراد والمؤسسات يتصرفون داخل منطقها. فالعامل لا ينتج لأنه اختار غاية إنسانية واضحة، بل لأنه مندمج في نظام يفرض عليه معايير الكفاءة. والمستهلك لا يشتري دائمًا استجابةً لحاجة حقيقية، بل لأن الرغبة نفسها أُعيد تشكيلها. وصانع القرار لا يسأل فقط عما هو أفضل، بل عما يمكن قياسه وتبريره ضمن المؤشرات السائدة. وهكذا تتحول العقلانية الأداتية من أداة بيد الإنسان إلىٰ بيئة عقلية يعيش داخلها.

وقد تناول ماكس فيبر جانبًا من هذا التحول حين تحدث عن تصاعد العقلنة والبيروقراطية، ورأىٰ أن الحداثة أنتجت عالمًا شديد التنظيم، لكنه قد يحاصر الإنسان داخل ما يشبه القفص الحديدي. وتكمن قوة هذا التشخيص في إدراكه أن الترشيد لا يؤدي بالضرورة إلىٰ التحرر، وأن النظام المحكوم بالحساب قد يصبح أكثر قسوة من الفوضىٰ التي جاء ليعالجها. غير أن تحليل فيبر ظل أقرب إلىٰ وصف مسار تاريخي للحضارة الحديثة من بناء نظرية متكاملة في العلاقة بين العقل الأداتي والعقل الغائي.

كما ذهبت بعض قراءات هايدغر إلىٰ أن جوهر التقنية لا يكمن في الآلات، بل في نمط من الكشف يجعل الموجودات تظهر بوصفها مخزونًا قابلًا للاستثمار. وقد وسع هذا التحليل مجال النقد، لأنه بيّن أن التقنية ليست أجهزة محايدة فحسب، وإنما طريقة في رؤية العالم. فالطبيعة تصبح موردًا، والزمن يتحول إلىٰ وحدة إنتاج، والإنسان نفسه يُعاد تعريفه بوصفه رأس مال بشريًا أو عنصرًا في منظومة الأداء. غير أن هذا النقد، علىٰ عمقه الأنطولوجي، قد يميل أحيانًا إلىٰ تعميم تقني يجعل من الصعب التمييز بين إمكانات التقنية التحررية وصورها الهيمنية.

أما النظريات النقدية الحديثة فقد ركزت علىٰ تحالف العقل الأداتي مع الاقتصاد والسياسة والإعلام، وكشفت كيف يمكن للسيطرة أن تتخفىٰ في صورة عقلانية وإدارة وكفاءة. ومع ذلك، فإن رد الأزمة إلىٰ هيمنة النظام أو إلىٰ منطق رأس المال وحده يبقىٰ غير

كافٍ؛ لأن الأداتية أوسع من نظام اقتصادي معين. إنها قابلية داخل العقل نفسه للانفصال عن الغاية، ولذلك يمكن أن تظهر في الدولة، والسوق، والمؤسسة الدينية، والحركة الثورية، والعلم، بل حتىٰ في مشاريع الإصلاح التي تتحول أدواتها تدريجيًا إلىٰ غايات مستقلة.

وتظهر الأزمة بوضوح في مفهوم التقدم. فقد ارتبط التقدم الحديث بالزيادة: زيادة الإنتاج، والسرعة، والدقة، والسيطرة، والاتصال، ومتوسط العمر، وحجم البيانات. غير أن هذه المؤشرات، علىٰ أهميتها، لا تجيب وحدها عن السؤال: هل أصبح الإنسان أكثر حرية، وأكثر عدالة، وأكثر قدرة علىٰ المعنىٰ؟ إن حضارة تستطيع أن تنتج أكثر ليست بالضرورة حضارة تعرف لماذا تنتج، ومجتمعًا يستطيع أن يراقب كل شيء ليس بالضرورة مجتمعًا أكثر أمنًا بالمعنىٰ الإنساني، ونظامًا يستطيع أن يدير السكان بكفاءة ليس بالضرورة نظامًا يحفظ كرامتهم.

ومن أخطر مظاهر الأزمة أن الإنسان أصبح يقيس نفسه بمنطق الأداة. فهو يقيّم قيمته من خلال الإنتاجية، وسرعته في الإنجاز، وقدرته علىٰ المنافسة، وحضوره في الشبكات، وعدد ما يحققه من أهداف قابلة للقياس. وبهذا ينتقل العقل الأداتي من المجال الخارجي إلىٰ الداخل النفسي، فيتحول الإنسان إلىٰ مدير دائم لذاته، يراقب أداءه، ويحسب وقته، ويعيد تشكيل عاداته وفق مقتضيات الكفاءة. ولا يعود الفراغ مجالًا للتأمل، بل وقتًا ضائعًا، ولا تصبح الراحة حاجة إنسانية، بل وسيلة لاستعادة القدرة علىٰ العمل.

كما تتجلىٰ الأزمة في انفصال المعرفة عن الحكمة. فقد أصبح الإنسان يمتلك معلومات غير مسبوقة عن العالم، لكنه لا يملك بالضرورة قدرة موازية علىٰ ترتيبها داخل رؤية تمنحه اتجاهًا. والمعرفة حين تتراكم من دون غاية قد تزيد الحيرة بدل أن تقللها، لأن كثرة الإمكانات تضعف القدرة علىٰ الاختيار إذا لم توجد معايير عليا. ومن هنا لا تعود المشكلة نقصًا في الوعي بالوقائع، بل غيابًا في البنية التي تمنح الوقائع معناها.

إن الرؤية المستقلة التي تتأسس هنا لا ترفض الحداثة ولا التقنية ولا العقلنة، بل ترفض تحويلها إلىٰ مرجعيات نهائية. فالأزمة ليست في أن الإنسان صنع أدوات قوية، وإنما في أن الغايات لم تتطور بالعمق نفسه الذي تطورت به الوسائل. وليست المعالجة في العودة إلىٰ ما قبل التقنية، بل في بناء عقل غائي قادر علىٰ إخضاع القدرة للسؤال القيمي، وعلىٰ إعادة تعريف التقدم بوصفه اتساعًا في القدرة مصحوبًا بارتقاء في المعنىٰ والمسؤولية.

فالحضارة لا تُقاس فقط بما تستطيع صنعه، بل بما ترفض أن تصنعه، وبالحدود التي تضعها لقوتها، وبالمقاصد التي تنتظم حولها مؤسساتها. والعقل الحضاري الناضج ليس العقل الذي يمتلك أكبر عدد من الوسائل، بل الذي يعرف أي الوسائل تخدم الإنسان، وأيها تعيد تشكيله بما يناقض غاياته. وعند هذه النقطة يصبح السؤال الغائي شرطًا لبقاء الحضارة، لا ترفًا فلسفيًا؛ لأن القدرة التي لا يضبطها معنىٰ قد تنقلب من أداة للتقدم إلىٰ قوة تستهلك الإنسان والعالم معًا.

الفصل التاسع

العقل التخصصي والعقل الموسوعي

ليس التخصص ظاهرةً معرفيةً طارئة في تاريخ الإنسان، بل هو نتيجة طبيعية لمسار تراكمي ازداد فيه حجم المعرفة وتعقدت موضوعاتها وتشابكت أدواتها، حتىٰ أصبح من المتعذر علىٰ فرد واحد أن يحيط بجميع ميادينها كما كان ممكنًا في المراحل الأولىٰ من تاريخ الفكر. غير أن هذا التحول، علىٰ ضرورته، لم يكن مجرد انتقال تنظيمي في تقسيم العلوم، بل كان تحولًا عميقًا في بنية العقل نفسه؛ إذ انتقل العقل تدريجيًا من النظر إلىٰ المعرفة بوصفها وحدة مترابطة إلىٰ التعامل معها بوصفها حقولًا مستقلة، لكل منها لغتها الخاصة، ومنهجها، وأدواتها، ومعاييرها، وحدودها. ومن هنا نشأ العقل التخصصي بوصفه نمطًا جديدًا من أنماط الوعي، لا يقتصر علىٰ امتلاك معرفة دقيقة في مجال معين، بل يعيد تشكيل طريقة التفكير ورؤية العالم من داخل ذلك المجال.

لقد كانت المعرفة في الحضارات القديمة، وفي جانب كبير من التراث الإنساني، أقرب إلىٰ الرؤية الكلية منها إلىٰ الانقسام التخصصي. فالفيلسوف كان في الوقت نفسه متكلمًا، وطبيبًا، ورياضيًا، ومشتغلًا بالطبيعة والأخلاق والسياسة، ولم يكن هذا الاتساع ناشئًا فقط عن قلة المعارف، بل عن تصور يرىٰ أن الحقيقة واحدة، وأن العلوم ليست جزرًا منفصلة، وإنما وجوه متعددة لبنية معرفية واحدة. ولذلك لم يكن الانتقال من علم إلىٰ آخر يُعد خروجًا من الاختصاص، بل انتقالًا داخل شبكة واحدة من المعنىٰ.

وقد عرفت الحضارة الإسلامية هذا النموذج بصورة لافتة؛ إذ جمع عدد من كبار علمائها بين الفقه، وأصوله، واللغة، والفلسفة، والمنطق، والطب، والفلك، والرياضيات، والتاريخ. ولم يكن هذا الجمع مجرد استعراض للمعارف، بل كان انعكاسًا لرؤية معرفية ترىٰ أن العقل

لا يكتمل إلا إذا استطاع أن يدرك العلاقات التي تصل العلوم بعضها ببعض. ولم تكن الموسوعية في تلك المرحلة تعني الإحاطة الكمية بكل شيء، وإنما تعني امتلاك القدرة علىٰ إدراك وحدة المعرفة رغم تعدد موضوعاتها.

لكن التوسع الهائل في العلوم منذ العصر الحديث غيّر هذه الصورة جذريًا. فقد أدىٰ الانفجار المعرفي، وتطور المختبرات، وتعقد المناهج، وظهور العلوم الدقيقة، إلىٰ استحالة استمرار النموذج الموسوعي القديم بصورته التقليدية. ولم يعد في مقدور الباحث أن يحيط حتىٰ بجميع تفاصيل تخصصه الفرعي، فضلًا عن العلوم الأخرىٰ. وهكذا أصبح التخصص ضرورة معرفية لا خيارًا ثقافيًا، وأصبح التعمق في مجال محدود شرطًا للإضافة العلمية.

غير أن النظرية التي يقدمها هذا الكتاب تميز بين نشأة التخصص بوصفها استجابة طبيعية لتعقد المعرفة، وبين تحول التخصص إلىٰ فلسفة للعقل. فالتخصص في أصله وسيلة لتنظيم المعرفة، لكنه قد يتحول إلىٰ طريقة في التفكير تجعل الجزء بديلًا عن الكل، والفرع بديلًا عن البنية، والخبرة المحدودة معيارًا للحكم علىٰ الظواهر المركبة. وعند هذه النقطة لا يعود التخصص مجرد تقسيم للعمل العلمي، بل يصبح نمطًا من الوعي يعيد تعريف العالم وفق حدوده الخاصة.

إن العقل التخصصي لا يبدأ عادةً من سؤال الحقيقة الكلية، بل من سؤال محدد داخل نطاق معين. فهو يسعىٰ إلىٰ تعميق المعرفة بموضوع جزئي، ويستخدم أدوات دقيقة، ويختبر فرضيات محددة، ويصل إلىٰ نتائج قابلة للتحقق ضمن شروط واضحة. وهذه الخصائص تمثل مصدر قوته؛ لأنها تمنحه قدرة علىٰ الضبط، والدقة، والتكرار، والتراكم، وتمنع التفكير من الانزلاق إلىٰ العموميات غير القابلة للاختبار. ومن هنا ارتبطت أعظم الإنجازات العلمية الحديثة بالتخصص، لا بالموسوعية.

ولولا العقل التخصصي لما أمكن بناء العلوم الطبية الحديثة، ولا تطوير الفيزياء الدقيقة، ولا تشييد علوم الحاسوب، ولا تحقيق الإنجازات الكبرىٰ في الهندسة والوراثة والفضاء.

فكل هذه المجالات قامت علىٰ تراكم معرفي شـديد العمق، يسـتحيل إنجازه من خلال ثقافة عامة أو معرفة واسـعة غير متخصـصـة. إن التخصـص، بهذا المعنىٰ، ليس تقليصًـا للعقل، بل تكثيفًا لقدرته علىٰ النفاذ إلىٰ أعماق موضوع معين.

لكن الخطأ يبدأ حين يُظن أن عمق الجزء يغني عن فهم الكل. فالخبير في مجال معين قد يمتلك معرفة اسـتثنائية داخل نطاقه، لكنه قد يخطئ في تقدير الظواهر التي تتجاوز ذلك النطاق، لأن كل تخصـص يبني عدسته الخاصة، ويركز علىٰ نوع معين من العلاقات، ويهمل بطبيعته جوانب أخرىٰ لا تدخل في مجال عمله. والطبيب قد يفسـر الإنسـان بيولوجيًا، والاقتصـادي قد يفسـر المجتمع بمنطق الحوافز والأسـواق، وعالم الاجتماع قد يرد السـلوك إلىٰ البنىٰ الاجتماعية، ورجل القانون إلىٰ النصـوص والمؤسـسـات. وليس الخطأ في هذه القراءات الجزئية، بل في تحولها إلىٰ تفسيرات كلية.

ومن هنا فإن العقل التخصـصـي يحمل في داخله ميلًا طبيعيًا إلىٰ تعميم أدواته. فهو يعتاد النجاح داخل مجال معين، ثم يبدأ في تطبيق منطقه علىٰ مجالات لا تخضـع للشـروط نفسـها. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ ظهور أشـكال متعددة من الاختزال؛ فاختُزل الإنسـان في الجينات، أو في الاقتصـاد، أو في الثقافة، أو في اللاوعي، أو في الشـبكات العصـبية، بحسـب المجال الذي يتحدث منه الباحث. وكل واحدة من هذه المقاربات تكشـف جانبًا حقيقيًا، لكنها تصـبح مضللة حين تدّعي أنها التفسير الكامل.

وقد وقعت دراسات كثيرة في هذا المأزق؛ إذ تعاملت مع التخصص بوصفه ذروة النضج المعرفي، ورأت أن تجاوزه نوع من العودة إلىٰ العموميات غير العلمية. غير أن هذه النظرة تغفـل أن الظواهر الكبرىٰ، كـالعقـل، والوعي، والحضـارة، والـدين، والـدولـة، واللغـة، والاقتصاد، لا تنتمي إلىٰ علم واحد، بل تتكون من مستويات متعددة لا يستطيع أي تخصص منفرد أن يستوعبها. ومن ثم فإن الدقة داخل الجزء لا تعني بالضرورة صحة الصورة الكلية.

وتقترح هذه النظرية فهمًا مغايرًا لنشأة التخصص. فالتخصص ليس نهاية تطور العقل، بل مرحلة في تطور أدواته. إنه ضرورة منهجية، لكنه ليس هوية نهائية للعقل. والعقل الذي يغرق في التخصص دون أن يحتفظ بقدرته علىٰ رؤية العلاقات يصبح أشبه بمن يعرف كل شيء عن نافذة واحدة، لكنه يفقد القدرة علىٰ رؤية البناء الذي تنتمي إليه. والمعرفة الدقيقة، مهما بلغت، لا تتحول تلقائيًا إلىٰ حكمة، لأن الحكمة لا تنتج من كثرة التفاصيل وحدها، بل من إدراك النظام الذي ينتظمها.

ولهذا فإن السؤال الحقيقي لم يعد: هل نحتاج إلىٰ التخصص؟ فهذا السؤال حسمه تطور المعرفة نفسها. وإنما السؤال الأعمق هو: كيف يمكن للعقل أن يبلغ أقصىٰ درجات التخصص من غير أن يفقد وعيه بوحدة المعرفة؟ وكيف يستطيع أن يحافظ علىٰ عمق الجزء دون أن ينسىٰ الكل؟ وكيف يمنع أدواته الدقيقة من أن تتحول إلىٰ حدود تمنعه من رؤية ما يقع خارجها؟

هذه الأسئلة لا تعبر عن حنين إلىٰ الموسوعية القديمة، بل عن حاجة جديدة فرضها تعقد العالم نفسه. فكلما ازدادت العلوم تخصصًا، ازدادت الحاجة إلىٰ عقل يستطيع أن يعيد وصلها داخل رؤية واحدة، لأن الواقع الذي تدرسه تلك العلوم لم ينقسم كما انقسمت التخصصات، وإنما بقي يحتفظ بوحدته وتعقيده وترابط مكوناته، بينما انقسمت فقط الأدوات التي نحاول فهمه بها.

يمثل التخصص أحد أكثر التحولات المعرفية حسمًا في تاريخ العقل الإنساني، لأنه نقل المعرفة من طور الإحاطة العامة إلىٰ طور النفاذ العميق، ومن التأمل الواسع إلىٰ الفحص الدقيق، ومن بناء التصورات الكلية غير المحققة إلىٰ إنتاج معرفة قابلة للاختبار والتراكم والمراجعة. ولم تكن قيمة التخصص ناشئة من تضييق مجال النظر في ذاته، بل من تحويل هذا التضييق إلىٰ أداة للتركيز، بحيث يصبح الجزء المحدد قابلًا للفحص المتكرر، وتصبح

مفاهيمه أكثر انضباطًا، وتتحول أسئلته من العمومية إلىٰ التحديد، ومن الاحتمال الفضفاض إلىٰ الفرضية التي يمكن تقويمها.

إن أولىٰ فوائد التخصص تتمثل في إنتاج الدقة. فالعقل حين يتوزع علىٰ مجالات واسعة يكتسب اتساعًا في الرؤية، لكنه قد يفقد القدرة علىٰ التمييز بين الفروق الدقيقة داخل الموضوع الواحد. أما العقل التخصصي فيعيد بناء حساسيته تجاه التفاصيل، ويكشف الفروق التي لا تظهر للنظر العام، ويفصل بين الظواهر المتشابهة ظاهرًا والمختلفة بنيويًا. وهذه القدرة علىٰ التمييز ليست مسألة تقنية صغيرة، بل هي من الشروط الجوهرية لإنتاج الحقيقة؛ لأن الخطأ المعرفي كثيرًا ما يبدأ من جمع المختلفات تحت اسم واحد، أو من إهمال الفروق التي تغير معنىٰ الظاهرة كلها.

وقد أثبت تاريخ الطب مثلًا أن الانتقال من المعرفة العامة بالجسد إلىٰ التخصص الدقيق في أعضائه ووظائفه وأمراضه أتاح اكتشاف مستويات من التعقيد لم يكن ممكنًا إدراكها بمنظور كلي غير مفصل. وكذلك فعلت الفيزياء حين انتقلت من التأمل في الطبيعة بوصفها موضوعًا عامًا إلىٰ دراسة المادة والطاقة والحركة والجسيمات والبنىٰ المجهرية. ولم يكن هذا التفريع انقسامًا اعتباطيًا، بل استجابة لمقاومة الواقع نفسه للتفسير البسيط؛ إذ كلما اقترب العقل من موضوعه اكتشف أن ما يبدو وحدة واحدة في النظر الأول يتكون من أنظمة ومستويات وعلاقات متعددة.

وتتمثل الفائدة الثانية في التراكم المعرفي. فالمعرفة لا تنمو فقط بظهور الأفكار الكبرىٰ، بل باستمرار العمل المنظم علىٰ مسائل محددة، وتسجيل النتائج، وتصحيح الأخطاء، وتطوير الأدوات. والتخصص يمنح الباحث موقعًا واضحًا داخل سلسلة طويلة من الجهود، فلا يبدأ من الصفر، ولا يكرر الأسئلة ذاتها من غير وعي بما أُنجز فيها، بل يتحرك داخل ذاكرة علمية متراكمة. ومن هنا أصبح العلم الحديث مشروعًا مؤسسيًا يتجاوز الفرد، لأن كل باحث يضيف مقدارًا محدودًا إلىٰ بناء تشارك فيه أجيال متعاقبة.

وقد كانت الموسوعية التقليدية ترتبط غالبًا بشخص استثنائي يجمع عددًا كبيرًا من المعارف، أما التخصص الحديث فقد نقل مركز الثقل من الفرد الموسوعي إلىٰ الجماعة العلمية. فالمعرفة لم تعد محفوظة في عقل واحد، بل موزعة بين شبكات من الباحثين والمختبرات والجامعات والمؤسسات. وهذا التحول منحها قدرًا أكبر من الاستمرار، لأن تقدمها لم يعد متوقفًا علىٰ عبقرية فردية منفردة، بل صار قائمًا علىٰ بنية قادرة علىٰ التحقق والمراجعة والتصحيح.

وتظهر الفائدة الثالثة في تطوير المناهج. فكل مجال، حين يستقل نسبيًا، يبدأ في إنتاج أدوات تتناسب مع طبيعة موضوعه. فالعلوم الطبيعية طورت التجربة والقياس والنمذجة، والعلوم الاجتماعية طورت المناهج الكمية والكيفية والمقارنة، والدراسات التاريخية طورت نقد المصادر وتحليل السياقات، والعلوم اللغوية طورت أدوات لفهم البنية والدلالة والاستعمال. ولم يكن من الممكن الوصول إلىٰ هذا التنوع المنهجي لو بقيت المعرفة محكومة بمنهج واحد يُفرض علىٰ جميع الموضوعات.

إن التخصص، بهذا المعنىٰ، لا يقسم المعرفة فحسب، بل يحمي اختلاف موضوعاتها. فالعقل غير المتخصص قد يميل إلىٰ استخدام أداة واحدة في تفسير كل شيء، أما التخصص الناضج فيدرك أن طبيعة السؤال تحدد طبيعة المنهج، وأن ما يصلح لدراسة المادة لا يصلح بالضرورة لدراسة الوعي، وأن ما ينجح في المختبر لا يمكن نقله آليًا إلىٰ المجتمع والتاريخ. ولهذا أسهم التخصص في مقاومة الاختزال المنهجي، حتىٰ وإن كان قد أنتج لاحقًا صورًا أخرىٰ من الاختزال.

كما أتاح التخصص إمكان الابتكار؛ لأن الاختراع لا ينشأ عادةً من المعرفة السطحية، بل من الاحتكاك الطويل بمشكلة محددة، ومن إدراك حدود الحلول السابقة، ومن القدرة علىٰ رؤية فراغ صغير داخل بناء معرفي ضخم. والعقل التخصصي يكتسب، مع طول الممارسة،

نوعًا من الحدس الدقيق الذي لا ينتج من الاطلاع العام وحده. فهو لا يعرف القواعد فقط، بل يدرك مواضع ضعفها، ولا يتقن الأدوات فحسب، بل يكتشف حدودها وإمكان تعديلها.

غير أن بعض الدراسات السابقة بالغت في ربط التخصص بالتقدم، حتىٰ بدا كأن كل تضييق في المجال يمثل بالضرورة زيادة في العلمية. وهذه النتيجة لا تصح علىٰ إطلاقها؛ لأن التخصص لا يكون مثمرًا بمجرد صغر موضوعه، بل حين يزداد وضوح السؤال، ودقة المنهج، وعمق الارتباط بالبنية المعرفية الكبرىٰ. وقد يكون الموضوع شديد الضيق، لكن تناوله فقيرًا، كما قد يكون واسعًا، لكن بناءه بالغ الانضباط. فالقيمة لا تكمن في المساحة التي يشغلها الباحث، بل في مستوىٰ الوعي الذي يتحرك به داخلها.

وتختلف الرؤية التي تقوم عليها هذه النظرية عن الاتجاه الذي يجعل التخصص نقيضًا للموسوعية. فالفائدة الحقيقية للتخصص لا تظهر حين يعزل مجاله، بل حين ينتج معرفة عميقة يمكن إدخالها في بناء أوسع. والتخصص الذي لا يستطيع التواصل مع غيره يتحول إلىٰ معرفة مغلقة، أما التخصص الذي يحفظ وعيه بموقعه في الخريطة العامة فيصبح مصدرًا للقوة المعرفية المشتركة.

إن العقل التخصصي الناضج لا يدعي تفسير الكل، بل يحدد بدقة ما يستطيع تفسيره وما يعجز عنه. وهذه المعرفة بالحدود ليست نقصًا، بل علامة علىٰ النضج؛ لأن الجهل الأخطر ليس غياب المعرفة، وإنما توهم امتلاكها خارج مجالها. فالخبير الحقيقي لا يتميز فقط بما يعرفه، بل بما يعرف أنه لا يعرفه، وبقدرته علىٰ تمييز الحد الفاصل بين الخبرة والاستنتاج، وبين النتيجة العلمية والحكم الفلسفي، وبين ما يثبته تخصصه وما يحتاج إلىٰ تعاون علوم أخرىٰ.

ومن أعظم فوائد التخصص أنه درب العقل علىٰ الانضباط أمام الواقع. فبدل أن يفرض عليه تصوراته العامة، أصبح ملزمًا بتقديم الدليل، وتحديد المفهوم، ووصف المنهج، وبيان حدود النتيجة. و بهذا أسهم التخصص في تحرير المعرفة من سلطة البلاغة والانطباع

والادعاء. غير أن هذه القوة نفسها قد تنقلب إلىٰ ضعف إذا اعتقد المتخصص أن ما لا يدخل في أدواته لا وجود له، أو أن ما لا يقبل القياس لا يستحق المعرفة.

إن القيمة الأصيلة للتخصص لا تكمن في إنتاج أجزاء منفصلة، بل في تمكين العقل من اكتشاف العمق الذي يختبئ داخل الجزء. فالكل لا يُفهم من بعيد فقط، بل يحتاج أيضًا إلىٰ عيون متعددة تنفذ إلىٰ مستوياته المختلفة. ومن ثم فإن التخصص ليس خصمًا للرؤية الكلية، بل أحد شروطها، شريطة ألا يتحول العمق إلىٰ عزلة، ولا الدقة إلىٰ عمىٰ، ولا استقلال المنهج إلىٰ انفصال عن وحدة الواقع.

تبدأ مخاطر التخصص حين يتحول من وسيلة لتنظيم المعرفة إلىٰ بنية مغلقة تحدد للعقل ما يجوز له أن يراه وما ينبغي له أن يستبعده. فالتخصص في أصله يضيّق مجال البحث لكي يزيد عمقه، لكنه قد ينتهي إلىٰ تضييق مجال الوعي نفسه، بحيث يصبح العقل قادرًا علىٰ رؤية التفاصيل الدقيقة داخل حقل محدود، وعاجزًا عن إدراك العلاقات التي تمنح تلك التفاصيل معناها داخل الكل. وعندئذ لا يعود التخصص مجرد اختيار منهجي، بل يتحول إلىٰ أفق يحاصر المعرفة ويعيد تشكيل الواقع وفق الحدود التي رسمها العلم لنفسه.

وأول هذه المخاطر هو الاختزال. فكل تخصص يبني مفاهيمه وأدواته انطلاقًا من جانب معين من الظاهرة، ثم ينجح في تفسيره ضمن شروط محددة. غير أن النجاح الجزئي قد يغريه بتوسيع منطقه حتىٰ يشمل الظاهرة كلها. ومن هنا ينشأ وهم التفسير الكامل؛ إذ يُختزل الإنسان في بنيته العصبية، أو في دوافعه النفسية، أو في موقعه الطبقي، أو في لغته، أو في مصالحه، أو في تاريخه الثقافي. وكل تفسير من هذه التفسيرات قد يكشف مستوىٰ حقيقيًا، لكنه يصبح قاصرًا حين ينفي المستويات الأخرىٰ أو يحولها إلىٰ نتائج ثانوية لما يعده أصلًا وحيدًا.

وقد عرفت الدراسات السابقة صورًا متعددة من هذا الاختزال. فبعض النزعات البيولوجية بالغت في رد السلوك الإنساني إلىٰ الجينات والدماغ، وبعض الاتجاهات الاقتصادية أعادت تفسير الاجتماع والسياسة والأخلاق بمنطق المنفعة والمصلحة، وبعض

المدارس النفسية جعلت اللاوعي مفتاحًا يكاد يفسر جميع الأفعال، بينما رأت اتجاهات لغوية أن الإنسان محكوم بالبنىٰ الخطابية التي تشكل وعيه. ولا تكمن المشكلة في قيمة هذه المقاربات، بل في انتقالها من تفسير بُعد من الظاهرة إلىٰ ادعاء احتواء الظاهرة كلها.

ويتمثل الخطر الثاني في تجزئة الواقع. فالمعرفة تتوزع بين تخصصات منفصلة، بينما الواقع يحتفظ بوحدته. المرض، مثلًا، ليس واقعة بيولوجية خالصة، بل يرتبط بالنفس والبيئة والاقتصاد ونمط الحياة والثقافة. والفقر ليس مسألة دخل فقط، بل بنية تتصل بالتعليم والصحة والقانون والأسرة والفرص والكرامة. والدولة ليست مؤسسة قانونية وحدها، ولا جهازًا اقتصاديًا فقط، ولا ظاهرة اجتماعية منفردة، بل شبكة مركبة من السلطة والقيم والمؤسسات والتاريخ والموارد والوعي الجمعي. وحين يُقسم الواقع وفق أقسام العلوم، يُتوهم أن الظاهرة نفسها منقسمة كما انقسمت أدوات فهمها.

ومن هنا ينشأ نوع من العمىٰ المركب؛ إذ يرىٰ كل خبير جزءًا صحيحًا، لكن اجتماع الأجزاء لا ينتج بالضرورة صورة صحيحة. فقد تتناقض الحلول لأن كل تخصص يصوغ المشكلة بلغته الخاصة. الطبيب قد يعالج العَرَض من زاوية جسدية، وعالم النفس من زاوية انفعالية، والاقتصادي من زاوية الكلفة، وصانع السياسات من زاوية الإدارة، بينما يظل الإنسان نفسه موزعًا بين قراءات لا تجد مركزًا يعيد جمعها. ولا ينتج الخلل من ضعف الخبرات، بل من غياب العقل القادر علىٰ تركيبها.

أما الخطر الثالث فيتعلق بعزلة اللغة العلمية. فكل تخصص يطور جهازًا اصطلاحيًا دقيقًا يحمي مفاهيمه من الغموض، غير أن هذه الدقة قد تتحول إلىٰ جدار يفصل العلماء بعضهم عن بعض، ويفصل المعرفة عن المجتمع. وتصبح اللغة وسيلة لحفظ التخصص بدل أن تكون وسيلة لنقل الحقيقة. وعندما تتكاثر اللغات المغلقة، تضعف القدرة علىٰ الحوار بين الحقول، ويغدو الباحث أسير مصطلحاته، لا لأنه يجهل غيرها فقط، بل لأنه لم يعد يستطيع ترجمة سؤاله إلىٰ مستوىٰ مشترك.

وقد نبهت بعض دراسات فلسفة العلم إلىٰ مشكلة انغلاق النماذج المعرفية، وإلىٰ أن الجماعات العلمية لا تتبادل النتائج فقط، بل تتحرك أحيانًا داخل تصورات مختلفة لما يعد سؤالًا مشروعًا أو دليلًا مقبولًا. غير أن النظرية المطروحة هنا تو سع هذا النقد، لأن الانغلاق لا يقع بين المدارس داخل العلم الواحد فحسب، بل بين العلوم نفسها، وبين المعرفة العلمية والأسئلة الكبرىٰ التي لا يملك أي تخصص بمفرده حق احتكارها.

ويظهر الخطر الرابع في صعود سلطة الخبير. فالمعرفة المتخصصة تمنح صاحبها مكانة ضرورية في المجتمعات المعقدة، لكن هذه المكانة قد تتحول من سلطة معرفية محدودة إلىٰ سلطة تقريرية واسعة. والخبير يعرف جانبًا من المشكلة، لكنه قد يُستدعىٰ ليحسم القرار كله. وحين يحدث ذلك، تختلط المعرفة بالحكم، والدليل بالاختيار، والوصف بالقيمة. فالاقتصادي يستطيع تقدير كلفة القرار، لكنه لا يملك وحده تحديد ما إذا كانت العدالة تستحق هذه الكلفة، والطبيب يبين المخاطر الصحية، لكنه لا ينفرد بحسم التوازن بين الصحة والحرية، والمهندس يحدد ما يمكن بناؤه، لكنه لا يقرر بمفرده ما ينبغي بناؤه.

إن الخبير يكتسب شرعيته من عمق معرفته داخل مجال محدد، لكنه يفقدها حين يتجاوز هذا المجال دون وعي بحدوده. والمجتمع الذي يسلم قراراته الكبرىٰ للخبراء لا يصبح أكثر عقلانية بالضرورة، لأنه قد يستبدل النقاش العام بحكم تقني لا يملك معيارًا غائيًا. كما أن رفض الخبرة باسم الإرادة العامة لا يقل خطرًا، لأن القرارات المعقدة لا يمكن بناؤها علىٰ الانطباع. والمشكلة الحقيقية ليست في وجود الخبير، بل في موقعه داخل بنية القرار.

ويتصل بذلك خطر فقدان المسؤولية الكلية. فحين يتوزع العمل بين تخصصات ومؤسسات وأقسام، قد يؤدي كل فرد مهمته بكفاءة، بينما تنتج المنظومة نتيجة لا يتحمل أحد مسؤوليتها كاملة. ويصبح كل فاعل قادرًا علىٰ القول إنه نفذ الجزء الذي يقع ضمن اختصاصه. وقد كشفت البيروقراطيات الحديثة كيف يمكن للعقل التخصصي أن يوزع الفعل

إلىٰ وحدات صـغيرة، بحيث تختفي الغاية العامة خلف حسـن أداء الوظائف الجزئية. ويغدو النظام ناجحًا من جهة الإجراءات، وفاشلًا من جهة الإنسان.

كما يهدد التخصـص الصـلة بين المعرفة والحكمة. فالمعرفة الجزئية تجيب عن سـؤال محدد، لكنها لا تحدد موقع الإجابة داخل معنىٰ الحياة. وكلما اتسـعت القدرة علىٰ معرفة التفاصـيل، ازدادت الحاجة إلىٰ عقل يسـأل عن وجهة اسـتخدامها. ولا يكفي أن نعرف كيف نعدل الجينات، أو كيف نبني أنظمة ذكية، أو كيف نؤثر في السـلوك، بل ينبغي أن نسـأل أيضًـا: أي صورة للإنسان ننتج؟ وأي حدود ينبغي أن نقف عندها؟ وما الذي لا يجوز أن يتحول إلىٰ موضوع للتجريب، حتىٰ لو أمكن تقنيًا؟

إن أخطر ما يصـيب العقل التخصـصـي هو أن ينسـىٰ أنه خريطة جزئية، فيتوهم أنه الواقع نفسه. فالتخصص لا يخطئ حين ينظر من زاوية محددة، بل حين ينكر وجود الزوايا الأخرىٰ. ولا يفقد قيمته حين يلتزم بحدوده، بل حين يجعل حدوده معيارًا لوجود الحقيقة. ومن هنا فإن تجاوز مخاطره لا يكون بإلغاء التخصص، وإنما بإعادة إدخاله في بنية معرفية أوسع تحفظ دقته وتمنع تحوله إلىٰ عزلة.

العقل التخصـصـي الناضـج هو الذي يعرف أن عمقه لا يغنيه عن غيره، وأن كل إجابة دقيقة قد تفتح أسـئلة لا تقع داخل مجاله. وهو لا يتنازل عن صـرامته حين يتحاور مع العلوم الأخرىٰ، بل يكتشف موقع صرامته داخل تركيب أ شمل. أما التخصص المغلق فينتج معرفة كثيرة عن أشياء قليلة، ثم يعجز عن فهم العالم الذي تتفاعل فيه تلك الأشياء. وعندئذ تصبح زيادة المعرفة سببًا في اتساع الفجوة بين ما نعرفه وما نستطيع أن نفهمه.

لا يُفهم العقل الموسـوعي بوصـفه عقلًا يجمع أكبر قدر ممكن من المعلو مات، ولا بوصفه ذاكرةً واسعة تتسع لفروع متعددة من المعرفة، وإنما بوصفه قدرةً علىٰ إدراك العلاقات بين الحقول، وربط الجزئي بالكلي، واكتشـاف البنية التي تنتظم داخلها المعارف المتفرقة. فالموسـوعية الحقيقية ليسـت كثرة ما يُعرف، بل نوع العلاقة التي يقيمها العقل بين ما يعرفه.

وقد يملك الإنسان معلومات واسعة في مجالات شتىٰ من غير أن يكون موسوعيًا، إذا بقيت معارفه متجاورة لا متفاعلة، كما قد يكون أكثر اقترابًا من العقل الموسوعي إذا امتلك قدرةً منهجية علىٰ فهم الروابط، وإن كانت معارفه التفصيلية محدودة نسبيًا.

لقد ارتبطت الموسوعية في صورتها القديمة بشخصيات استطاعت أن تجمع علوم عصرها داخل عقل واحد. وكان ذلك ممكنًا في مراحل لم تكن فيها المعرفة قد بلغت مستوىٰ الانفجار والتشعب الذي بلغته في العصر الحديث. غير أن استحالة استعادة النموذج القديم لا تعني سقوط الحاجة إلىٰ العقل الموسوعي، بل تعني ضرورة إعادة تعريفه. فالموسوعية الجديدة لا تقوم علىٰ الإحاطة بكل العلوم، وإنما علىٰ امتلاك خريطة معرفية تسمح بفهم مواقعها، وحدودها، ولغاتها، والعلاقات الممكنة بينها.

ومن هنا تختلف الموسوعية المنهجية عن الثقافة العامة. فالثقافة العامة تقدم اطلاعًا واسعًا، لكنها قد تظل سطحية ومبعثرة، أما العقل الموسوعي فيمتلك مبدأً ناظمًا يحدد كيف تتصل المعرفة بالمعرفة، وكيف تتكامل المستويات المختلفة للظاهرة الواحدة. إنه لا يكتفي بأن يعرف شيئًا عن الطب والاقتصاد والاجتماع والقانون، بل يسأل كيف تتفاعل هذه المجالات عند دراسة الإنسان أو الدولة أو الصحة أو الفقر أو التقنية. فالقيمة لا تكمن في تعدد الحقول وحده، بل في القدرة علىٰ بناء شبكة تفسيرية بينها.

وقد تناولت بعض الدراسات السابقة الموسوعية بوصفها امتدادًا للتعليم الواسع أو استعادةً للنموذج الإنساني الذي سبق التخصص الحديث. غير أن هذا التصور يبقىٰ أسير الحنين إلىٰ مرحلة تاريخية انقضت شروطها. فالمشكلة لم تعد في نقص الاطلاع فقط، بل في غياب العقل الذي يستطيع التعامل مع المعرفة الموزعة. ولهذا فإن الموسوعية الجديدة لا تنافس المتخصص في تفاصيل تخصصه، ولا تدعي الاستغناء عنه، بل تعمل علىٰ تحديد موقع معرفته داخل البناء الأوسع.

إن العقل الموسوعي لا يلغي الحدود بين العلوم، لأن لكل علم موضوعه وأدواته وطرائق تحقق خاصة به. لكنه يرفض تحويل هذه الحدود إلىٰ جدران. فالحدود المنهجية ضرورية لحماية الدقة، أما الجدران المعرفية فتمنع الفهم. ومن ثم فإن الموسوعية لا تعني خلط المناهج، بل القدرة علىٰ ترجمة نتائجها إلىٰ مستوىٰ مشترك من التفكير، بحيث يمكن لكل تخصص أن يقدم إسهامه من غير أن يدعي احتكار الظاهرة.

وتتمثل إحدىٰ أهم خصائص العقل الموسوعي في وعيه بتعدد مستويات الواقع. فالظاهرة الواحدة قد تكون بيولوجية ونفسية واجتماعية وثقافية وأخلاقية في آن واحد. ولا يعني هذا أن جميع المستويات متساوية أو متطابقة، بل إن لكل مستوىٰ منطقًا خاصًا، لكن فهم الظاهرة يقتضي معرفة كيفية تفاعل هذه المستويات. فالوعي، مثلًا، لا يمكن اختزاله في النشاط العصبي، مع أن هذا النشاط شرط أساسي له، كما لا يمكن فهمه من دون اللغة والذاكرة والخبرة والثقافة. والعقل الموسوعي لا يلغي تفسيرًا لصالح آخر، بل يضع كل تفسير في مرتبته.

وتظهر جدة هذه النظرية في أنها تنقل الموسوعية من امتلاك المعارف إلىٰ إدارة مستوياتها. فالعقل الموسوعي ليس عقلًا يعرف كل شيء، بل عقلًا يعرف كيف يميز بين أنواع المعرفة، وكيف يحدد درجة صلاحية كل منها، وكيف يمنع نتيجة جزئية من أن تتحول إلىٰ حكم كلي. وهو لذلك عقل تراتبي بقدر ما هو تركيبي؛ إذ لا يضع جميع التفسيرات في مستوىٰ واحد، ولا يجمعها جمعًا اعتباطيًا، بل يبحث عن ترتيبها بحسب موضوعها وقوتها وحدودها.

كما أن العقل الموسوعي يمتلك قدرة علىٰ اكتشاف الفراغات بين العلوم. فكثير من المشكلات لا تقع داخل تخصص واحد، بل تظهر في المساحات البينية التي تتقاطع فيها الحقول. وقد نشأت علوم جديدة من هذه المناطق المشتركة، مثل علوم الأعصاب المعرفية، والاقتصاد السلوكي، والدراسات البيئية، والذكاء الاصطناعي، والطب الاجتماعي. غير أن ظهور الحقول البينية لا يكفي وحده لضمان التكامل؛ فقد يتحول كل

حقل جديد بدوره إلىٰ تخصص مغلق. ولهذا تبقىٰ الحاجة قائمة إلىٰ عقل يرىٰ التداخل نفسه بوصفه بنيةً دائمة، لا حلًا مؤقتًا.

ويتميز العقل الموسوعي أيضًا بقدرته علىٰ الانتقال بين المقاييس. فهو لا يدرس الظاهرة في مستواها الجزئي فقط، بل ينظر إلىٰ آثارها في الفرد والمؤسسة والمجتمع والتاريخ. وقد يكون القرار ناجحًا علىٰ مستوىٰ مؤسسة واحدة، لكنه ضارًا علىٰ مستوىٰ المجتمع، وقد تكون التقنية نافعة للفرد، لكنها تعيد تشكيل البنية الثقافية علىٰ نحو غير محسوب. والعقل الذي لا ينتقل بين هذه المقاييس يظل أسير النتيجة القريبة، مهما بلغت دقة تحليله.

ولا تكتمل الموسوعية من غير حس تاريخي. فالمعرفة لا تنشأ في فراغ، بل تتكون داخل سياقات ومفاهيم ومؤسسات. والعقل الموسوعي لا يقرأ النظرية بمعزل عن لحظتها التاريخية، ولا يتعامل مع المصطلح كما لو كان ثابتًا خارج الزمن. إنه يدرك أن العلوم نفسها تتغير، وأن الحدود بينها ليست أبدية، وأن ما يُعد اليوم تخصصًا مستقلًا قد كان جزءًا من علم آخر، وقد يعاد تشكيله مستقبلًا في صورة جديدة.

كما يملك العقل الموسوعي قدرة نقدية تجاه اللغة. فهو يعرف أن كل علم لا يصف الواقع فقط، بل يعيد تنظيمه من خلال مفاهيمه. وحين ينتقل المصطلح من حقل إلىٰ آخر قد يتغير معناه أو يُستخدم علىٰ نحو مضلل. ولذلك فإن الموسوعية لا تعني استعارة المصطلحات كيفما اتفق، بل تتطلب وعيًا بفروق الدلالة، وبشروط النقل، وبحدود القياس بين المجالات.

إن العقل الموسوعي لا يعادي التخصص، بل يحتاج إليه. فلا تركيب من دون عناصر دقيقة، ولا رؤية كلية من دون معرفة جزئية موثوقة. لكنه يرفض أن تبقىٰ هذه العناصر مبعثرة، أو أن يُمنح أحدها سلطة تفسير الكل. ومن هنا فإن العلاقة بين العقل التخصصي والعقل الموسوعي ليست علاقة تناقض، بل علاقة اعتماد متبادل: التخصص يمنح العمق،

والموسـوعية تمنح الاتجاه؛ التخصـص يكشـف التفاصـيل، والموسـوعية تعيدها إلىٰ البنية؛ التخصص يحمي من التعميم، والموسوعية تحمي من الاختزال.

العقل الموسـوعي الجديد هو عقل الحدود المفتوحة: يعرف أين ينتهي كل تخصـص، لكنه يرىٰ أيضًـا أين يبدأ الحوار؛ يحترم اسـتقلال المناهج، لكنه يبحث عن وحدة الظاهرة؛ يدرك اسـتحالة الإحاطة الكاملة، لكنه يرفض تحويل هذا الاسـتحالة إلىٰ تبرير للتجزئة. وبهذا المعنىٰ لا تكون الموسـوعية عودةً إلىٰ الماضـي، بل اسـتجابةً أكثر تقدمًا لتعقيد المعرفة الحديثة، لأنها لا تحاول جمع العالم في عقل واحد، بل بناء عقل قادر علىٰ فهم كيف تتوزع المعرفة بالعالم، وكيف يمكن إعادة وصلها من غير إلغاء تعددها.

الفصل العاشر

العقل الفردي والعقل المؤسسي

من أكثر التصورات رسوخًا في تاريخ الفكر الإنساني أن العقل خاصية فردية خالصة، وأن التفكير فعل يمارسه الإنسان داخل وعيه الشخصي، وأن المعرفة تبدأ وتنتهي عند الذات العاقلة. وقد كان لهذا التصور ما يبرره في مراحل طويلة من تطور المعرفة؛ إذ كانت أغلب الاكتشافات الكبرىٰ، والاتجاهات الفلسفية، والاجتهادات العلمية، ترتبط بأسماء أفراد امتلكوا قدرة استثنائية علىٰ التأمل والاستنباط والإبداع. غير أن هذا التصور، علىٰ أهميته، لم يعد كافيًا لفهم طبيعة العقل في العالم المعاصر، لأن المعرفة لم تعد تُنتج بالطريقة نفسها، ولم تعد القرارات الكبرىٰ تصدر عن عقل منفرد، ولم تعد المشكلات الإنسانية قابلة للحل من خلال خبرة فردية مهما بلغت عبقريتها. ومن هنا أصبح من الضروري إعادة النظر في مفهوم العقل الفردي، لا لنفيه، بل لإعادة تحديد موقعه داخل البنية الأوسع لإنتاج المعرفة والقرار.

إن العقل الفردي هو البنية الأولىٰ التي تتشكل فيها الخبرة الإنسانية. فهو الذي يدرك، ويتذكر، ويحلل، ويتخيل، ويبدع، ويقيم، ويتخذ القرار الأولي. ولا يمكن تصور أي معرفة أو مؤسسة أو حضارة من دون أفراد يمتلكون قدرة علىٰ التفكير المستقل، لأن كل بناء جمعي يبدأ في النهاية من عقول جزئية تتفاعل فيما بينها. ولهذا فإن الفرد ليس نقيض المؤسسة، بل هو شرط وجودها الأول. وكل عقل جمعي لا يتكون إلا من خلال تفاعل عقول فردية تمتلك حدًا من الاستقلال والتمييز والإبداع.

غير أن العقل الفردي لا يعمل في فراغ. فهو يولد داخل لغة، ويتشكل داخل ثقافة، ويتعلم داخل مؤسسات، ويتأثر بمنظومات القيم، ويستخدم معارف أنتجتها أجيال متعاقبة، ويستند إلىٰ أدوات لم يبتكرها وحده. وحتىٰ أكثر الأفكار أصالة لا تنشأ من العدم، بل من إعادة

تركيب عناصر سابقة داخل رؤية جديدة. ولذلك فإن استقلال العقل الفردي لا يعني انفصاله عن المجتمع، كما أن تأثره بالسياق لا يعني ذوبانه فيه. إنه يمارس فعل التفكير بوصفه ذاتًا، لكنه يفكر دائمًا داخل عالم سبق وجوده، وسوف يستمر بعده.

وقد مالت بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة إلىٰ تعظيم الذات المفكرة، حتىٰ أصبحت الحقيقة تُرد إلىٰ قدرة الفرد علىٰ الشك أو الإدراك أو الوعي، بينما ذهبت اتجاهات أخرىٰ إلىٰ النقيض، فاختزلت الفرد في نتاج للبنية الاجتماعية أو اللغوية أو الاقتصادية أو الثقافية. غير أن كلا الاتجاهين يقع في اختزال مغاير؛ فالأول يغفل أن العقل لا يتكون خارج التاريخ والمؤسسات، والثاني يغفل أن المؤسسة نفسها لا تفكر إلا من خلال أفراد قادرين علىٰ الإبداع والنقد والتجاوز.

إن النظرية التي يقدمها هذا الكتاب تنطلق من أن العقل الفردي ليس وحدة مغلقة، ولا مجرد انعكاس للبنية الاجتماعية، بل هو نقطة التقاء بين التكوين الشخصي والتراكم الحضاري. فهو يستقبل الإرث المعرفي، لكنه لا يكتفي بتكراره؛ ويخضع للثقافة، لكنه يستطيع أيضًا أن ينقدها؛ ويتأثر بالمؤسسات، لكنه يملك القدرة علىٰ إصلاحها أو تجاوزها. وهذه العلاقة الجدلية هي التي تمنح العقل الفردي قيمته، لأنه لا يكون مجرد حامل للمعرفة، بل منتجًا لها.

وتبرز أهمية العقل الفردي في قدرته علىٰ المبادرة. فالجماعات بطبيعتها تميل إلىٰ الاستقرار، والمؤسسات تميل إلىٰ المحافظة علىٰ أنماط عملها، أما الفرد فيستطيع أن يبدأ سؤالًا جديدًا، أو يعترض علىٰ مسار قائم، أو يكتشف علاقة لم تكن مرئية من قبل. ولذلك فإن كثيرًا من التحولات الكبرىٰ في تاريخ الفكر بدأت من شجاعة عقل فردي استطاع أن يرىٰ ما لم تره الجماعة، أو أن يشك فيما عدته المؤسسة يقينًا.

غير أن هذه القدرة نفسها تحمل حدودها. فالعقل الفردي، مهما اتسعت خبرته، يبقىٰ محدودًا بزمانه، ومعلوماته، وتجربته، وانحيازاته، وقدرته البيولوجية علىٰ المعالجة. ولا

يستطيع فرد واحد أن يحيط بجميع المعارف التي أصبحت ضرورية لفهم الظواهر المركبة. فالقضايا الكبرىٰ، كالتغير المناخي، والذكاء الا صطناعي، والسيا سات الصحية، والاقتصاد العالمي، والأمن، وإدارة الدول، لا يمكن أن تُفهم من خلال اختصاص واحد، ولا أن تُدار بعقل منفرد، مهما بلغت مكانته العلمية.

وقد كانت هذه الحقيقة أقل و ضوحًا في العصور السابقة، لأن حجم المعرفة كان يسمح للفرد المتميز بأن يقترب من الإحاطة بجانب واسع من علوم عصره. أما اليوم فإن الباحث قد يقضي عمره في فرع دقيق من تخصص واحد، ومع ذلك يبقىٰ عاجزًا عن الإحاطة بجميع تفا صيله. ومن هنا لم تعد حدود العقل الفردي ناتجة فقط عن محدودية الإنسان الطبيعية، بل عن تعقد العالم نفسه.

و هذا لا ينتقص من قيمة الفرد، بل يعيد تعريفها. فالقيمة لم تعد تقاس بقدر ته علىٰ امتلاك جميع المعارف، وإنما بقدرته علىٰ إنتاج السؤال الصحيح، وربط التخصصات، وإدراك حدود معرفته، والانفتاح علىٰ الخبرات الأخرىٰ. إن العقل الفردي الناضج ليس هو الذي يدعي الاكتفاء بنفسه، بل الذي يعرف متىٰ يحتاج إلىٰ غيره، وكيف يحول الحوار إلىٰ وسيلة لتوسيع أفقه لا إلىٰ تنازل عن استقلاله.

وقد أغفلت دراسات كثيرة هذا التحول، فبقيت تتحدث عن العبقرية الفردية بالمعنىٰ الكلاسيكي، أو انتقلت إلىٰ تمجيد العمل الجماعي دون أن تفسر كيف يتحول اجتماع الأفراد إلىٰ عقل منتج، لا مجرد جمع حسابي للخبرات. فليس كل اجتماع لعقول متعددة ينتج عقلًا أعلىٰ، كما أن كثرة المشاركين لا تعني بالضرورة جودة القرار. وقد تكون المؤسسة أكثر ضيقًا من الفرد إذا سيطر عليها الجمود، وقد يكون الفرد أكثر انفتاحًا من جماعة كاملة إذا امتلك منهجًا نقديًا عميقًا.

ولهذا فإن السؤال الحقيقي لا يتعلق بالمفاضلة بين الفرد والجماعة، بل بطبيعة العلاقة التي تجعل العقل الفردي يحتفظ بإبداعه داخل بنية قادرة علىٰ الاستفادة منه. فلا الفرد ينبغي

أن يتحول إلىٰ سلطة مطلقة تظن أنها تستغني عن الخبرات الأخرىٰ، ولا المؤسسة ينبغي أن تذيب الشخصية المفكرة في آلياتها الإجرائية. إن العقل الفردي يبلغ ذروة نضجه حين يدرك أن ا ستقلاله شرط للحوار، لا بديل عنه، وأن الإبداع لا يكتمل إلا إذا دخل في شبكة من النقد والتقويم والإثراء المتبادل.

ومن هنا فإن العقل الفردي ليس المرحلة النهائية في تطور العقل، بل هو الأساس الذي تُبنىٰ عليه مستويات أكثر تركيبًا من التفكير. فهو المنبع الأول للمبادرة، والابتكار، والحدس، والنقد، لكنه يحتاج إلىٰ فضاء مؤسسي يحول هذه الإمكانات إلىٰ معرفة مستقرة، وقرارات أكثر اتزانًا، وقدرة أعلىٰ علىٰ التعامل مع التعقيد. والعقل الذي يظل أسير فرديته، مهما بلغت عبقريته، يبقىٰ محدودًا بحدود صاحبه، بينما يكتسب أفقًا جديدًا حين يصبح قادرًا علىٰ المشاركة في إنتاج عقل يتجاوز مجموع الأفراد دون أن يلغيهم.

لا يتولد العقل الجماعي من مجرد اجتماع عدد من الأفراد، ولا من تراكم الآراء داخل حيز واحد، ولا من توافق إرادات متعددة علىٰ نتيجة بعينها، لأن الجماعة قد تكون كثرةً بلا وعي مشترك، وقد تنتج من الانفعال ما هو أدنىٰ من قدرات أفرادها، كما قد تتحول إلىٰ قوة ضاغطة تطمس التمييز، وتعيد إنتاج المألوف، وتحاصر كل رأي لا ينسجم مع اتجاهها الغالب. والعقل الجماعي، في معناه الدقيق، ليس جمعًا حسابيًا للعقول الفردية، بل بنية نا شئة من التفاعل المنظم بينها، تتكون فيها معرفة لا يمتلكها أي فرد منفردًا، ويظهر فيها مستوىٰ من الفهم يتجاوز المساهمات الجزئية من غير أن يلغيها.

لقد تناولت الدراسات الاجتماعية والنفسية الجماعة من زوايا متعددة. فرأىٰ غوستاف لوبون أن الفرد حين يدخل في الحشد يفقد قدرًا من استقلاله، ويخضع لعدوىٰ الانفعال والإيحاء، فتغلب عليه الاستجابة الغريزية ويضعف لديه الحكم النقدي. وكشفت دراسات الامتثال الاجتماعي أن الإنسان قد يتخلىٰ عن إدراكه الخاص حين يواجه إجماعًا ظاهريًا، حتىٰ لو كان هذا الإجماع مناقضًا لما يراه بو ضوح. وفي مقابل هذه النظرة المتشائمة، ظهرت

تصورات عن «حكمة الجموع» تفترض أن تعدد التقديرات المستقلة قد ينتج حكمًا أدق من حكم الفرد الخبير، متىٰ توافرت شروط الاستقلال والتنوع وآلية سليمة لتجميع النتائج. غير أن كلا الاتجاهين، علىٰ اختلافهما، لم يضع حدًا مفهوميًا حاسمًا بين الجماعة بوصفها حشدًا، والجماعة بوصفها عقلًا.

العقل الجماعي لا يقوم علىٰ الكثرة، بل علىٰ نوعية العلاقة بين المشاركين. فقد تكون الجماعة كبيرة، لكنها لا تنتج إلا صوتًا واحدًا مكررًا، وقد تكون صغيرة، لكنها تنتج مستوىٰ عميقًا من التفكير بسبب اختلاف خبرات أعضائها وقدرتهم علىٰ النقد المتبادل. ولذلك فإن التعدد العددي لا يساوي تعددًا معرفيًا. فإذا كان الأفراد يتحركون داخل الخلفيات نفسها، ويتبنون الافترا ضات نفسها، ويخشون مخالفة المركز نفسه، فإن اجتماعهم لا يو سع العقل، بل يضاعف انحيازًا واحدًا.

وتتمثل أولىٰ شروط العقل الجماعي في استقلال المساهمات الفردية. فكل فرد ينبغي أن يدخل المجال المشترك حاملًا رؤيته، لا بوصفه صدىٰ لما يظنه رأي الجماعة. والاستقلال هنا لا يعني الانفصال أو رفض التأثر، بل يعني أن يكون للفرد أساس معرفي يمكنه من تقديم حكم أولي قبل أن يخضع لضغط التوافق. فإذا سبق الانسجامُ التفكيرَ، تحولت الجماعة إلىٰ أداة لتثبيت القرار لا لاختباره، وأصبح الاجتماع مسرحًا لتبادل التأييد بدل أن يكون فضاءً لإنتاج المعرفة.

والشرط الثاني هو التنوع. فالعقل الجماعي لا يكتسب قيمته من كثرة المتشابهين، بل من تفاعل زوايا نظر مختلفة. والتنوع المقصود لا يقتصر علىٰ التخصصات، بل يشمل الخبرة، والموقع، والمنهج، والقدرة علىٰ رؤية الآثار التي قد تغيب عن المركز. فالقرار الطبي المركب لا يصنعه الطبيب وحده، ولا الاقتصادي وحده، ولا الإداري وحده، لأن كل واحد منهم يرىٰ مستوىٰ مختلفًا من الواقع. ولا يصبح الاختلاف مصدرًا للقوة إلا إذا

دخل في بنية تسـمح له بأن يؤدي وظيفته من غير أن يتحول إلىٰ صـراع سـلطوي أو إلىٰ تنافس علىٰ احتكار الحقيقة.

أما الشـرط الثالث فهو وجود منهج ينظم الاختلاف. فالجماعة قد تضـم خبرات عالية، لكنها تفشل إذا لم تمتلك قواعد لتحديد السؤال، وفرز المعطيات، واختبار الحجج، ومراجعة الافتراضـات، والتمييز بين الوقائع والقيم. والعقل الجماعي لا ينشـأ من الحوار الحر بمعناه العفوي وحده، بل يحتاج إلىٰ هندسـة معرفية تمنع بعض الأصـوات من الهيمنة، وتحول دون اختزال القرار في البلاغة أو المكانة أو النفوذ. فليس كل نقاش إنتاجًا للعقل، لأن النقاش قد يعيد توزيع القوة أكثر مما ينتج المعرفة.

وتظهر هنا أصـالة النظرية التي يقوم عليها هذا التصـور؛ إذ لا تعرّف العقل الجماعي بأنه وعي فوق فردي قائم بذاته، كما في بعض التصـورات العضـوية للمجتمع، ولا تجعله مجرد حصيلة إحصائية لآراء الأفراد، بل تفهمه بوصفه عقلًا ناشئًا من العلاقات. فهو لا يوجد خارج الأفراد، لكنه لا يختزل فيهم. ومصـدره ليس ذاتًا جمعية غامضـة، وإنما طريقة تنظيم التفاعل بين المعارف والاختصاصات والاعتراضات وآليات التصحيح.

و قد اقترب دوركهايم من فكرة الواقع الجمعي حين رأىٰ أن المجتمع ينتج أنماطًا من التفكير والتمثلات تتجاوز الأفراد وتفرض عليهم سـلطتها. غير أن الوعي الجمعي في هذا التصـور يفسـر كيف تتشـكل القواعد والمعاني المشـتركة أكثر مما يفسـر كيف تُنتج الجماعة قرارًا معرفيًا رشـيدًا. كما أن مفهوم الذكاء الجمعي في الدراسـات الحديثة ركز علىٰ قدرة الشبكات والجماعات علىٰ حل المشكلات، لكنه كثيرًا ما بقي مشدودًا إلىٰ الكفاءة والنتيجة، من غير تحليل كافٍ للبنية المعيارية التي تحدد أي النتائج ينبغي اعتمادها، ومن يتحمل آثارها، وكيف يوازن العقل المشترك بين المعرفة والقيمة.

العقل الجماعي الحقيقي لا يقيس نجاحه بسـرعة الوصـول إلىٰ الاتفاق، لأن الاتفاق قد يكون علامةً علىٰ النضج، وقد يكون نتيجةً للخوف أو المجاملة أو التبعية. ولذلك فإن

وجود الاعتراض المنظم ليس خللًا، بل وظيفة معرفية أساسية. والمجموعة التي لا تسمح بظهور الرأي المخالف تفقد قدرتها علىٰ رؤية أخطائها، لأن الحقيقة لا تُختبر حين يكرر الجميع الافتراض نفسه. ومن هنا يصبح «المعترض المؤسسي» جزءًا من بنية العقل الجماعي، لا خصمًا له.

كما أن العقل الجماعي يحتاج إلىٰ ذاكرة. فالجماعة التي لا تحفظ أسباب قراراتها، ولا تسجل الاحتمالات التي استبعدتها، ولا تراجع نتائج اختياراتها، تعيد أخطاءها في كل مرة. والذاكرة هنا ليست أرشيفًا للمعلومات فقط، بل قدرة علىٰ التعلم من المآلات. وبذلك يختلف العقل الجماعي عن الاجتماع المؤقت؛ إذ يتحول التفاعل المتكرر إلىٰ خبرة تراكمية، وتصبح المؤسسة قادرة علىٰ تعديل نمط تفكيرها لا مجرد تعديل قراراتها.

غير أن العقل الجماعي يظل معرضًا للانحراف حين تتحول وحدة الجماعة إلىٰ قيمة أعلىٰ من الحقيقة، أو حين يصبح الحفاظ علىٰ الانسجام أهم من كشف الخطأ. وعندئذ ينشأ التفكير الجمعي المغلق، حيث تُحجب المعلومات المزعجة، وتُعاقب الأسئلة الحرجة، ويُعاد تفسير الوقائع بما يحمي القرار السابق. والخطر لا يكمن في أن الجماعة لا تعرف، بل في أنها تبني آليات تمنع نفسها من المعرفة.

إن العقل الجماعي الناضج لا يلغي العقل الفردي، بل يضاعف فاعليته؛ فهو يمنح الفرد ما لا يستطيع إنتاجه وحده، ويمنح الجماعة ما لا تستطيع بلوغه من دون أفراد مستقلين. ولا تكون الجماعة عاقلة إلا بقدر ما تحافظ علىٰ التوتر الخلاق بين الوحدة والاختلاف، وبين الانتماء والنقد، وبين الخبرة الجزئية والرؤية المشتركة. فالعقل الجماعي ليس ذوبان الأفراد في كل متجانس، وإنما بناء مجال يستطيع فيه كل عقل أن يضيف حدوده إلىٰ حدود الآخرين، فتتحول المحدودية الفردية من عجز منفرد إلىٰ إمكانية مشتركة للفهم.

لا تُفهم المؤسسة بوصفها بناءً إداريًا أو قانونيًا فحسب، ولا باعتبارها مجموعةً من اللوائح والوظائف والمناصب، بل بوصفها شكلًا من أشكال حفظ العقل خارج الفرد.

فالمؤسسة، في معناها العميق، هي الطريقة التي تتحول بها الخبرة المتفرقة إلىٰ ذاكرة مستقرة، والمعرفة الشخصية إلىٰ قاعدة قابلة للاستمرار، والقرار العابر إلىٰ نمط يمكن مراجعته وتقويمه وتطويره. ومن هنا لا تكون المؤسسة مجرد إطار يعمل فيه الأفراد، بل تصبح بنيةً تنظم التفكير نفسه، وتحدد كيف تُجمع المعلومات، وكيف تُصاغ الأسئلة، وكيف تُختبر البدائل، وكيف يُنقل التعلم من جيل إلىٰ جيل.

إن العقل الفردي ينتهي بانتهاء صاحبه، أما المؤسسة فتتيح للمعرفة أن تتجاوز العمر البيولوجي للأفراد. وهي لا تفعل ذلك بمجرد حفظ الوثائق، بل بتحويل الخبرة إلىٰ إجراءات، والمعايير إلىٰ قواعد، والنجاحات والإخفاقات إلىٰ أنماط تعلم. فالطبيب الخبير قد يمتلك حدسًا دقيقًا تشكل عبر سنوات طويلة، لكن المؤسسة لا تصبح عاقلة إلا حين تستطيع أن تترجم هذا الحدس إلىٰ بروتوكولات قابلة للتعليم والتعديل، من غير أن تختزله في آلية جامدة. وكذلك القاضي أو الإداري أو المهندس أو الباحث؛ فخبرته لا تكتسب معناها المؤسسي إلا حين تدخل في مسار يسمح بنقلها، ونقدها، وتصحيحها، وإدماجها في معرفة مشتركة.

وقد تناولت الدراسات السابقة المؤسسة من زوايا متعددة. فالتصورات القانونية ركزت علىٰ الشخصية الاعتبارية، والاختصاص، وتوزيع السلطات، بينما اهتم علم الاجتماع بالبنية، والأدوار، والقواعد، والشرعية. أما النظريات الاقتصادية فقد نظرت إليها باعتبارها آلية لتقليل كلفة التعامل وتنظيم الحوافز، في حين درستها نظريات الإدارة من حيث الكفاءة، والتنسيق، واتخاذ القرار. وكل هذه المقاربات تكشف جوانب أساسية، لكنها لا تستنفد حقيقة المؤسسة بوصفها عقلًا مركبًا، لأن المؤسسة لا تنظم الأفعال وحدها، بل تنظم إمكان التفكير فيها.

إن أول ما يميز المؤسسة العاقلة هو امتلاكها ذاكرةً قابلة للاستدعاء. فالذاكرة المؤسسية ليست تراكمًا أرشيفيًا، بل قدرة علىٰ استعادة أسباب القرارات السابقة، والظروف التي أحاطت بها، والنتائج التي ترتبت عليها. والمؤسسة التي تحفظ النتيجة وتنسىٰ مسار الوصول

إليها تفقد الجزء الأهم من خبرتها، لأن القرار لا يُفهم بمعزل عن البدائل التي استُبعدت، والمخاطر التي قُدرت، والافتراضات التي بُني عليها. ومن دون هذه الذاكرة يصبح الماضي مادةً للتكرار لا للتعلم.

أما الخاصية الثانية فهي القدرة على تحويل المعرفة الضمنية إلى معرفة مشتركة. فكثير من الخبرة يبقى محصورًا في الممارسة، ولا يظهر في النصوص. وقد ينجح فرد في أداء وظيفة معقدة من غير أن يستطيع شرح جميع عناصر نجاحه. والمشكلة المؤسسية تبدأ حين تعتمد البنية على أشخاص لا على معرفة قابلة للنقل، لأن خروج الفرد يؤدي عندئذ إلى انهيار جزء من القدرة الكامنة. والعقل المؤسسي الحقيقي لا يلغي الخبرة الشخصية، لكنه يمنع احتكارها، ويعيد صياغتها في صورة تسمح بتداولها ومراجعتها.

غير أن تحويل المعرفة إلى قواعد يحمل خطرًا ملازمًا؛ إذ قد تصبح القاعدة بديلًا عن الفهم. فالإجراء وُضع في الأصل لحفظ الخبرة، لكنه قد يتحول إلى طقس يُنفذ من غير وعي بالغرض الذي أنشئ من أجله. وعندئذ تنتقل المؤسسة من مرحلة عقلنة العمل إلى مرحلة تجميده. ويصبح النجاح مساويًا للامتثال، حتى لو تغيّر الواقع الذي صُممت القاعدة للتعامل معه.

وقد وصف ماكس فيبر البيروقراطية بوصفها أداةً عقلانية لتنظيم السلطة والعمل من خلال الاختصاص والقواعد والتدرج. وقد أسهم هذا التصور في فهم قوة التنظيم الحديث، لكنه كشف أيضًا عن إمكان تحول العقلانية الإجرائية إلى قفص يحاصر الفعل الإنساني. وتدفع النظرية المطروحة هنا هذا التحليل خطوةً أخرى، لأنها تميز بين المؤسسة التي تستخدم القواعد لحفظ العقل، والمؤسسة التي تستبدل العقل بالقواعد. فالأولى تعرف لماذا تفعل، والثانية لا تعرف إلا كيف تفعل.

وتمتلك المؤسسة العاقلة كذلك قدرةً على تصحيح نفسها. فالخطأ الفردي يمكن أن يبقى محدودًا، لكن الخطأ المؤسسي يكتسب قوة التكرار والاستمرار. ولهذا لا تكفي الخبرة

ولا الكفاءة ما لم توجد آليات للاعتراض، والمراجعة، وكشف الانحياز، ومساءلة القرار. والمؤسسة التي لا تسمح بنقد ذاتها قد تبدو متماسكة، لكنها في الحقيقة تفقد شرط العقل، لأن العقل لا يثبت قدرته بما يعرفه فقط، بل بقدرته علىٰ اكتشاف مواضع جهله.

ومن هنا لا تكون الرقابة عنصرًا خارجيًا يضاف إلىٰ المؤسسة، بل وظيفةً داخلية من وظائف عقلها. فكل بنية لا تراقب مقدماتها، ولا تختبر نتائجها، ولا تقارن بين ما قصدته وما تحقق فعليًا، تتحول تدريجيًا إلىٰ جهاز يعيد إنتاج نفسه. وقد تكون الإجراءات سليمة في ظاهرها، لكن الغاية تضيع تحت ثقل الاعتياد، ويصبح بقاء النظام هو الهدف الضمني الذي تتجه إليه جميع أجزائه.

وتظهر أصالة هذا التصور في أنه لا يعامل المؤسسة بوصفها ذاتًا عاقلة قائمة بذاتها، ولا يردها في الوقت نفسه إلىٰ أفرادها. فالمؤسسة لا تملك وعيًا بالمعنىٰ الإنساني، لكنها تنتج آثارًا عقلية تتجاوز مجموع أعضائها. وهي لا تفكر خارج الأفراد، لكنها تستطيع أن تنظم تفكيرهم في صورة تجعل القرار أكثر ثباتًا، أو أكثر انغلاقًا، بحسب طبيعة بنيتها. فالعقل المؤسسي ليس جوهرًا مستقلًا، بل نمطًا ناشئًا من تفاعل القواعد، والذاكرة، والاختصاص، والتواصل، وآليات التصحيح.

وقد تكون المؤسسة أكثر عقلانية من أفرادها حين تمنع التسرع، وتجمع الخبرات، وتوزع المسؤوليات، وتحفظ الذاكرة. وقد تكون أقل عقلانية منهم حين تكافئ الطاعة، وتعاقب النقد، وتحجب المعلومات، وتحول المسؤولية إلىٰ أجزاء متفرقة لا يملك أحد منها رؤية النتيجة الكلية. ولهذا لا تقاس عقلانية المؤسسة بعدد خبرائها، بل بقدرتها علىٰ جعل الخبرة قابلة للتفاعل، والمعرفة قابلة للتداول، والقرار قابلًا للمراجعة.

إن المؤسسة العاقلة ليست التي لا تخطئ، بل التي لا تحول خطأها إلىٰ نظام دائم. وهي ليست التي تملك أكثر القواعد، بل التي تعرف متىٰ تحتاج القاعدة إلىٰ تطبيق، ومتىٰ تحتاج إلىٰ تفسير، ومتىٰ ينبغي تعديلها. وليست التي تقضي علىٰ أثر الفرد، بل التي تمنع الفرد من أن

يصبح بديلًا عن البنية، كما تمنع البنية من أن تسحق قدرة الفرد علىٰ الاجتهاد. وفي هذا التوازن يتحول التنظيم من مجرد جهاز إداري إلىٰ وسيط بين الذاكرة والإبداع، وبين الاستقرار والتجدد، وبين حفظ الخبرة وفتح المجال أمام تجاوزها.

لا يُنتج القرار المؤسسي في لحظة واحدة، ولا يصدر عن إرادة منفردة مهما بدا في صورته النهائية مرتبطًا بشخص أو منصب. فالقرار، في بنيته العميقة، هو نتيجة مسار تتفاعل فيه المعلومات، والتقديرات، والمصالح، والقواعد، والاختصاصات، والقيم، والضغوط الزمنية، وتوقعات المآلات. ومن هنا فإن فهم القرار لا يقتصر علىٰ تحليل النتيجة التي انتهىٰ إليها، بل يقتضي تحليل الطريق الذي أُنتجت فيه هذه النتيجة، والافتراضات التي حكمته، والأصوات التي شاركت فيه، والمعلومات التي أُدرجت أو استُبعدت، والحدود التي فُرض علىٰ البدائل الممكنة.

وقد تعاملت دراسات كثيرة مع القرار بوصفه عملية اختيار بين بدائل معلومة، يقوم بها فاعل يسعىٰ إلىٰ تعظيم المنفعة أو تقليل الخسارة. وقدمت نظريات الاختيار العقلاني نموذجًا يقوم علىٰ توافر المعلومات، ووضوح الأهداف، والقدرة علىٰ ترتيب البدائل. غير أن هذا النموذج، رغم قيمته التحليلية، يفترض درجة من الاكتمال لا تتوافر في أغلب القرارات الواقعية. فالفاعلون لا يمتلكون جميع المعلومات، ولا يعرفون كل النتائج، ولا يستطيعون دائمًا تحديد أهدافهم في صورة متجانسة، كما أن الزمن والضغط وعدم اليقين تجعل القرار أقرب إلىٰ اختيار ممكن داخل شروط محدودة، لا إلىٰ حساب كامل لجميع الاحتمالات.

وقد نبه هربرت سايمون إلىٰ مفهوم العقلانية المحدودة، مبينًا أن الإنسان لا يبحث دائمًا عن الحل الأمثل، بل عن حل مُرضٍ يمكن الوصول إليه ضمن القيود القائمة. غير أن النظرية المطروحة هنا توسع هذا التصور، لأن حدود القرار لا تنشأ فقط من محدودية الفرد المعرفية، بل من البنية المؤسسية نفسها. فالمؤسسة قد تزيد العقلانية حين توزع البحث والتحليل، وقد تقللها حين تحجب المعلومات، أو تفصل بين من يعرف ومن يقرر، أو تكافئ الامتثال أكثر من الدقة.

إن أول عناصر القرار المؤسسي هو تعريف المشكلة. وهذه المرحلة أخطر من اختيار الحل، لأن الطريقة التي تُصاغ بها المشكلة تحدد مسبقًا نوع البدائل التي ستظهر. فإذا عُرّفت أزمة الفقر بوصفها نقصًا في الدخل فقط، استُبعدت أبعاد الكرامة والتعليم والصحة والفرص. وإذا عُرّفت مشكلة الأمن بوصفها مسألة ضبط، غابت أسبابها الاجتماعية والسياسية. وإذا عُرّفت أزمة المؤسسة بوصفها قصورًا في الأداء، قد يُهمل الخلل في الغاية نفسها. ومن ثم فإن المؤسسة لا تفكر فقط حين تختار، بل حين تسمي ما تواجهه.

العنصر الثاني هو بناء المعلومات. فالمعلومة لا تدخل القرار في صورتها الخام، بل تمر عبر عمليات انتقاء وتصنيف وتفسير. وقد تكون المؤسسة محاطة بكم هائل من البيانات، لكنها تفتقر إلىٰ المعرفة إذا لم تمتلك معيارًا يحدد ما هو مهم وما هو ثانوي. كما قد تمتلك معلومات صحيحة، لكنها تستخدمها داخل إطار تفسيري خاطئ. ولهذا فإن وفرة البيانات لا تضمن رشادة القرار، لأن المشكلة قد لا تكون في النقص، بل في البنية التي تمنح البيانات معناها.

أما العنصر الثالث فهو تعدد الاختصاصات. فالقرار المركب يحتاج إلىٰ خبرات مختلفة، لكن جمع الخبراء لا يكفي ما لم توجد آلية لتحويل معارفهم إلىٰ رؤية مشتركة. وقد يقدم كل خبير تقريرًا صحيحًا من داخل مجاله، ثم تفشل المؤسسة في تركيب هذه التقارير. فالاقتصادي يحسب الكلفة، والطبيب يقيس الخطر، والقانوني يحدد المشروعية، والإداري يقدر إمكان التنفيذ، لكن القرار يظل ناقصًا إذا لم توجد جهة قادرة علىٰ ترتيب هذه الأبعاد داخل معيار غائي واحد.

وتظهر هنا مشكلة توزيع المسؤولية. فكلما زاد عدد المشاركين، أمكن تحسين المعرفة، لكن المسؤولية قد تصبح أكثر غموضًا. وقد يتخذ القرار عبر سلسلة من المراحل بحيث لا يشعر أي فرد بأنه صاحبه الكامل. فيقدم الخبير توصية، ويصوغ الإداري مذكرة، ويعتمد المسؤول الأعلىٰ النتيجة، ثم تُنفذها جهة أخرىٰ. وحين تظهر الآثار السلبية، يستطيع كل طرف أن يحيل المسؤولية إلىٰ غيره. وهكذا تتوزع المعرفة، لكن تتبدد المحاسبة.

العقل المؤسسي الرشيد لا يكتفي بتوزيع الوظائف، بل يربط بين المعرفة والمسؤولية. فالذي يشارك في صناعة القرار ينبغي أن يكون واعيًا بآثاره، والذي يملك سلطة الاعتماد ينبغي أن يفهم الحجج التي بُني عليها، والذي ينفذ ينبغي أن يمتلك مساحة للإبلاغ عن الخلل. ومن دون هذه الروابط تتحول المؤسسة إلىٰ سلسلة من الأفعال الجزئية التي لا يرىٰ أي جزء منها الصورة النهائية.

كما أن القرار المؤسسي لا يقوم علىٰ المعرفة وحدها، بل علىٰ القيم. فالمعلومات قد تخبرنا بما سيحدث، لكنها لا تحدد وحدها ما ينبغي فعله. وقد يكون القرار أكثر كفاءة وأقل عدالة، أو أقل كلفة وأكثر خطرًا، أو أسرع تنفيذًا وأشد ضررًا علىٰ المدىٰ البعيد. وهنا يظهر الفرق بين القرار الصحيح إجرائيًا والقرار الرشيد غائيًا. فقد تلتزم المؤسسة جميع القواعد، وتجمع البيانات، وتستشير الخبراء، ثم تصل إلىٰ نتيجة خاطئة لأنها لم تسأل عن الغاية التي تخدمها.

وقد ركزت النظريات الإدارية الحديثة علىٰ تحسين الإجراءات، ورفع الكفاءة، وتقليل الانحياز، واستخدام النماذج الكمية. وهذه كلها أدوات ضرورية، لكنها لا تكفي إذا غاب السؤال المعياري. فالقرار لا يُقاس فقط بمدىٰ انضباط مساره، بل أيضًا بمدىٰ اتساقه مع القيم التي تبرر وجود المؤسسة. ولا معنىٰ لمؤسسة تتقن الوسائل وتفقد الغاية.

وتتمثل إحدىٰ وظائف العقل المؤسسي في إدخال المآلات داخل القرار. فالقرار لا ينتهي عند لحظة صدوره، بل يبدأ منها. وقد تكون النتيجة المباشرة إيجابية، بينما تظهر آثار سلبية بعد زمن. وقد تحقق السياسة هدفًا محدودًا، لكنها تغير السلوك أو الثقافة أو الثقة بطريقة تضر بالبنية الكلية. ولهذا فإن الرشد لا يقتصر علىٰ تقدير الأثر القريب، بل يتطلب القدرة علىٰ تصور السلاسل الممتدة للنتائج.

ولا يعني ذلك إمكان التنبؤ الكامل، فالمستقبل يظل مفتوحًا، لكن المؤسسة العاقلة تبني قراراتها علىٰ سيناريوهات، وتحدد مؤشرات للمراجعة، وتضع آليات للتراجع أو التعديل. أما

المؤسسة الجامدة فتتعامل مع القرار بوصفه نهاية العملية، لا بداية الاختبار. وحين تظهر النتائج المخالفة، تدافع عن القرار بدل أن تراجعه، لأن الاعتراف بالخطأ يُفهم بوصفه ضعفًا لا بوصفه وظيفة عقلية.

إن القرار المؤسسي الحقيقي ليس رأيًا فرديًا بعد تكثير مراحله، ولا إجراءً آليًا تحكمه القواعد وحدها، بل هو تركيب بين الخبرة والقيمة، وبين المعرفة والمسؤولية، وبين الاختصاص والرؤية الكلية. وتبلغ المؤسسة درجة العقل حين تستطيع أن تجعل القرار قابلًا للفهم، والتفسير، والمراجعة، والتعلم، لا حين تخفيه خلف سلطة المنصب أو تعقيد الإجراءات.

الفصل الحادي عشر

العقل القانوني والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي

من أكثر مواطن الالتباس في الدراسات المعاصرة الخلط بين العقل القانوني والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي، حتىٰ غدا كثير من الباحثين يتعامل مع هذه الأنماط الثلاثة كما لو كانت تعبيرات مختلفة عن وظيفة عقلية واحدة. ويرجع هذا الخلط إلىٰ اشتراكها جميعًا في الاشتغال علىٰ السلوك الإنساني، وتقويم الأفعال، وتحديد ما يجوز وما لا يجوز، وما ينبغي وما لا ينبغي. غير أن هذا الاشتراك لا يعني وحدة البنية المنهجية، لأن كل واحد من هذه العقول الثلاثة يتحرك داخل أفق معرفي مختلف، ويطرح أسئلة مغايرة، ويستند إلىٰ مصادر متميزة، ويعتمد معيارًا خاصًا في بناء الحكم. ومن هنا فإن إدراك الفروق بينها لا يمثل ترفًا نظريًا، بل يعد شرطًا لفهم طبيعة التفكير المعياري في الحضارة الإنسانية.

وقد اتجهت دراسات كثيرة إلىٰ معالجة القانون والفقه والأخلاق بوصفها علومًا متجاورة، لكنها غالبًا اكتفت بوصف موضوعاتها أو مقارنة مصادرها، دون النفاذ إلىٰ البنية العقلية التي تنتج أنماط التفكير الخاصة بكل واحد منها. فالفلسفة القانونية انشغلت بمصدر الإلزام، والعلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وسلطة الدولة، بينما انشغل علم أصول الفقه باستنباط الأحكام من النصوص وضبط مناهج الاجتهاد، وركزت الفلسفة الأخلاقية علىٰ الخير والواجب والفضيلة والسعادة. وعلىٰ الرغم من القيمة العلمية الكبيرة لهذه الجهود، فإنها بقيت في معظمها تدرس العلوم الثلاثة من داخل حدودها، ولم تتجه إلىٰ تحليلها بوصفها خرائط مختلفة للعقل الإنساني.

وتقوم النظرية التي يقدمها هذا الكتاب علىٰ أن العقل القانوني، والعقل الفقهي، والعقل الأخلاقي، ليست تخصصات معرفية فحسب، وإنما هي أنماط مستقلة من أنماط تنظيم

التفكير. فالعقل هنا لا يُعرَّف بموضوعه فقط، بل بطريقة معالجته للموضوع، وبالأسئلة التي يطرحها قبل إصدار الحكم، وبالترتيب الذي يمنحه للأدلة والقيم والغايات والنتائج. ولذلك قد يتعامل العقل القانوني والعقل الأخلاقي مع الفعل نفسه، لكنهما لا يبدآن من السؤال نفسه، ولا ينتهيان بالضرورة إلىٰ النتيجة نفسها.

فالعقل القانوني ينطلق في المقام الأول من سؤال النظام. إنه يبحث عن القاعدة التي تنظم العلاقات، وتحفظ الاستقرار، وتحدد الحقوق والالتزامات، وتضمن إمكان التوقع، بحيث يعرف كل فرد حدود فعله وآثار تصرفاته. ولذلك فإن اهتمامه لا ينصرف أولًا إلىٰ نوايا الأفراد أو كمالهم الأخلاقي، بل إلىٰ بناء نظام عام يمكن تطبيقه علىٰ الجميع بصورة منضبطة. فالقانون لا يسأل في البداية: هل أصبح الإنسان أكثر فضيلة؟ بل يسأل: هل أصبح المجتمع أكثر انتظامًا؟ وهل أمكن حماية الحقوق، ومنع الاعتداء، وتسوية المنازعات وفق قواعد معلومة؟

أما العقل الفقهي، فإنه يتحرك داخل بنية أكثر تركيبًا. فهو لا يقف عند حدود تنظيم العلاقات، وإنما يسعىٰ إلىٰ الكشف عن الحكم الشرعي الذي يربط بين النص والواقع، وبين التكليف والمقصد، وبين الجزئي والكلي. ولذلك فإن السؤال الفقهي لا يبدأ من النظام وحده، ولا من الأخلاق وحدها، بل من محاولة إدراك الإرادة التشريعية كما تتجلىٰ في النصوص، ثم تنزيلها علىٰ الواقع من خلال عملية اجتهادية معقدة. ومن هنا فإن العقل الفقهي لا يشتغل علىٰ الوقائع المجردة، بل علىٰ الوقائع بوصفها محالًا للأحكام، وعلىٰ الأحكام بوصفها جزءًا من منظومة معيارية متكاملة.

أما العقل الأخلاقي، فإنه يبدأ من سؤال آخر مختلف في جوهره، هو سؤال القيمة. فهو لا يكتفي بالسؤال عما هو مشروع قانونًا أو جائز فقهًا، بل يتجه إلىٰ البحث عما هو خير، وعادل، وفاضل، وجدير بالاختيار. ولذلك فإن اهتمامه الأول لا ينصب علىٰ بناء النظام ولا

علىٰ استخراج الحكم، وإنما علىٰ بناء الإنسان نفسه، وعلىٰ تشكيل الضمير، وتكوين الإرادة، وترسيخ المعايير التي تجعل الفعل جديرًا بالتقدير حتىٰ في غياب الرقابة أو الجزاء.

وهذا الاختلاف في نقطة البداية يؤدي بالضرورة إلىٰ اختلاف في بنية التفكير. فالعقل القانوني يميل إلىٰ الصياغة الدقيقة، والتحديد، والتجريد، والبحث عن قاعدة قابلة للتطبيق العام. والعقل الفقهي يميل إلىٰ الجمع بين النص والواقع، وبين الثابت والمتغير، وبين الأحكام والمقاصد، مع مراعاة طبيعة الوقائع واختلاف أحوالها. أما العقل الأخلاقي فيميل إلىٰ النظر في البواعث والنيات والفضائل والغايات الإنسانية، وإلىٰ تقويم الفعل في ضوء معناه الوجودي والإنساني، لا في ضوء أثره النظامي فقط.

ولا يعني ذلك وجود انفصال تام بين هذه العقول الثلاثة، لأن جميعها يتحرك داخل المجال المعياري، وجميعها يسعىٰ إلىٰ تنظيم الفعل الإنساني، وجميعها يحتاج إلىٰ قدر من العقلانية والاتساق الداخلي. غير أن هذا الاشتراك لا يلغي خصوصية كل واحد منها، كما أن تشابه الموضوع لا يعني تشابه المنهج. فالطبيب وعالم الأحياء والكيميائي قد يدرسون المادة نفسها، لكنهم لا يستخدمون المنهج نفسه، ولا يطرحون الأسئلة ذاتها. وكذلك الحال في هذه الأنماط العقلية الثلاثة.

ومن أهم مظاهر الخلط في الدراسات السابقة أنها كثيرًا ما قاست أحد هذه العقول بمعايير الآخر. فانتقد بعض الباحثين الفقه لأنه لا يشبه القانون الوضعي، أو انتقدوا القانون لأنه لا يحقق المثال الأخلاقي، أو نظروا إلىٰ الأخلاق بوصفها مجرد امتداد للقواعد القانونية. والنتيجة أن كل واحد من هذه الأنماط أصبح يُحاكم خارج مجاله الطبيعي، فاختلطت الوظائف، وتداخلت المعايير، وضاعت الحدود المنهجية التي تمنح كل عقل خصوصيته.

أما النظرية التي يتبناها هذا الكتاب، فإنها تنطلق من أن هذه العقول الثلاثة تمثل مستويات مختلفة من التنظيم المعياري. فالعقل الأخلاقي يبني الإنسان، والعقل القانوني ينظم المجتمع، والعقل الفقهي يسعىٰ إلىٰ المواءمة بين النص الإلهي والواقع الإنساني

ضـمن منظومة تشـريعية ومقاصـدية متكاملة. وقد تتقاطع هذه المسـتويات، وقد يدعم بعضها بعضًا، لكنها لا تذوب في بنية واحدة، ولا يمكن رد أحدها إلىٰ الآخر دون أن يفقد خصائصه الأساسية.

ولهذا فإن فهم هذه الأنماط لا يتحقق من خلال المقارنة بين نتائجها فقط، بل من خلال تحليل بنيتها الداخلية، وطبيعة أسـئلتها، وترتيب أولوياتها، والكيفية التي تنتج بها الحكم. فالحكم ليس مجرد نتيجة، بل هو خاتمة لمسـار عقلي كامل، ولا يمكن فهمه من غير فهم المنهج الذي أوجده، ولا المعيار الذي وجهه، ولا الغاية التي قصد إليها.

يختلف العقل القانوني والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي قبل أن يختلفا في النتائج؛ إذ يتحدد اختلافهما الأول في الطريقة التي يبني بها كل واحد منها السـؤال، وفي نوع الوقائع التي يراها ذات صـلة، وفي المعيار الذي يقدمه عند التعارض، وفي صـورة الإنسـان التي يفترضـها ضـمنًا. فليس المنهج مجرد أداة محايدة تُسـتخدم بعد تحديد الموضـوع، بل هو البنية التي تمنح الموضـوع معناه، وتقرر ما الذي ينبغي ملاحظته، وما الذي يجوز إهماله، وما الذي يعد دليلًا، وما الذي لا يدخل أصـلًا في مجال الاسـتدلال. ولذلك فإن الواقعة الواحدة قد تتحول إلىٰ ثلاث وقائع مختلفة حين تدخل مجال هذه العقول الثلاثة؛ لأن كل عقل يعيد تركيبها من داخل منطقه الخاص.

يبـدأ العقـل القـانوني بتعيين المركز القـانوني للأطراف، والقـاعـدة الواجبـة التطبيق، والاختصـاص، والإجراء، والجزاء، والآثار المترتبة علىٰ الفعل. وهو لا ينظر إلىٰ الواقعة بوصـفها حدثًا إنسـانيًا مفتوحًا، بل بوصـفها حالة ينبغي إدراجها داخل تصـنيف قانوني معلوم. فالعقد، والجريمة، والمسؤولية، والملكية، والولاية، والحق، ليست أو صافًا لغوية فحسب، بل قوالب يعاد من خلالها تنظيم الواقع. وكلما كانت هذه القوالب أكثر تحديدًا، ازدادت قدرة القانون علىٰ إنتاج الاستقرار والتوقع والمساواة الشكلية.

ولهذا يميل العقل القانوني إلىٰ التجريد؛ إذ لا يستطيع بناء قاعدة عامة إذا بقي أسير الخصوصيات الفردية. وهو مضطر إلىٰ إهمال بعض التفاصيل لكي يتمكن من معاملة الوقائع المتشابهة وفق معيار واحد. غير أن هذه القوة تحمل حدًا داخليًا، لأن التجريد قد يخفي فروقًا حقيقية، وقد يجعل المساواة الشكلية غطاءً لعدم مساواة واقعية. فالمساواة في تطبيق القاعدة لا تعني دائمًا العدالة في نتيجتها، ما لم تُفهم الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي يدخل الأفراد في ظلها إلىٰ المجال القانوني.

أما العقل الفقهي، فإنه يبدأ بتكييف الواقعة قبل إصدار الحكم عليها. والتكييف ليس مجرد تسمية قانونية، بل عملية مركبة تستدعي النصوص، والدلالات، والعلل، والمقاصد، والأعراف، والضرورات، والقدرات، والمآلات. فالواقعة في العقل الفقهي ليست معطىٰ بسيطًا، لأنها قد تتغير حكمًا بتغير وصفها، وقد تختلف دلالتها باختلاف السياق، وقد تنتقل من مجال الإباحة إلىٰ المنع أو العكس بحسب ما يحيط بها من شروط وآثار.

وقد ركزت الدراسات الأصولية التقليدية علىٰ مناهج الاستنباط، ودلالات الألفاظ، والقياس، والإجماع، والا ستصحاب، والمصالح، و سد الذرائع، لكنها كثيرًا ما در ست هذه الأدوات في صورة منفصلة عن البنية العقلية التي تجمعها. أما التصور الذي تقدمه هذه النظرية، فيرىٰ أن العقل الفقهي لا يتحدد بكثرة أدواته، بل بطريقة ترتيبها داخل عملية الحكم. فالنص لا يعمل بعيدًا عن الواقع، والواقع لا يتحول إلىٰ حكم من غير معيار، والمقصد لا يكون بديلًا عن الدليل، كما أن الدليل لا يُفهم بمعزل عن الغاية التي ينتظم فيها.

ومن هنا فإن العقل الفقهي يتحرك في فضاء أكثر توترًا من العقل القانوني؛ لأنه مطالب بالمحافظة علىٰ علوية المرجع، مع الاعتراف بتحول الواقع، وبحفظ استقرار الحكم، مع مراعاة اختلاف الأحوال، وبإنتاج إلزام شرعي، مع إبقاء الصلة بين الحكم والرحمة والعدل والمصلحة. وهذا التوتر ليس علامة اضطراب، بل هو مصدر خصوبته، شريطة ألا يُختزل

الفقه في استخراج جواب جزئي من نص جزئي، وألا تتحول المقاصد إلىٰ سلطة سائبة تعيد صياغة النص وفق الرغبة.

أما العقل الأخلاقي، فيبدأ من سؤال: ما الذي يجعل الفعل خيرًا أو جديرًا بالاختيار؟ وهو لذلك لا يكتفي بوصف الفعل الخارجي، بل ينفذ إلىٰ الباعث، والنية، والفضيلة، والضمير، وطبيعة العلاقة بالآخر. وقد انقسمت الدراسات الأخلاقية السابقة بين اتجاهات جعلت الواجب أساس الحكم، واتجاهات جعلت النتيجة والمنفعة معيارًا، واتجاهات أعادت الاعتبار إلىٰ الفضيلة وتكوين الشخصية. وقد قدمت هذه المدارس نماذج بالغة الأهمية، لكنها كثيرًا ما تعاملت مع الفعل الأخلاقي من زاوية واحدة: القاعدة، أو النتيجة، أو الفاعل.

وتختلف النظرية هنا عن هذا التقسيم؛ إذ ترىٰ أن العقل الأخلاقي لا يعمل بوصفه نسخة أقل إلزامًا من القانون، ولا بوصفه تأملًا ذاتيًا في النوايا، بل باعتباره بنيةً تربط الفعل بالفاعل، والنية بالنتيجة، والفضيلة بالعدل، والقرار بصورة الإنسان التي ينتجها. فالفعل الأخلاقي لا يُقاس فقط بما أحدثه، بل بما عبّر عنه، وما رسخه في النفس، وما أسسه في العلاقة مع الآخرين.

وعند مواجهة واقعة واحدة، يظهر الاختلاف المنهجي بوضوح. فإذا كذب شخص لإنقاذ بريء من ظلم محقق، فإن العقل القانوني يسأل عن النص، وأركان الفعل، والظروف المخففة أو المبررة، وحدود المسؤولية. والعقل الفقهي يسأل عن حكم الكذب، ودرجة الضرورة، ومآل الصدق، وتعارض المصالح، وترتيب الحرمات، وإمكان استخدام المعاريض أو وسائل أخرىٰ. أما العقل الأخلاقي فينظر في صدق المقصد، وطبيعة المسؤولية تجاه البريء، وما إذا كان الالتزام الحرفي بالحقيقة قد تحول إلىٰ خيانة للعدل.

وهذا المثال يكشف أن اختلاف المناهج لا يعني استحالة الالتقاء، بل يعني أن كل عقل يضيء مستوىً لا يستطيع الآخر استيعابه منفردًا. فالعقل القانوني يحمي النظام، والعقل

الفقهي يربط الحكم بالمرجعية والمقصد، والعقل الأخلاقي يحفظ البعد الإنساني الداخلي. غير أن الخطر يبدأ حين يدعي أحدها الاكتفاء؛ فالقانون المجرد قد يصبح قاسيًا، والفقه المنغلق قد ينفصل عن تعقيد الواقع، والأخلاق الفردية قد تعجز عن بناء نظام عام.

وتتجلىٰ الأصالة النظرية في فهم المناهج الثلاثة بوصفها طبقات متمايزة داخل العقل المعياري، لا علومًا متجاورة فحسب. فالعقل القانوني يعمل بمنطق الإلزام المنظم، والعقل الفقهي بمنطق الاستنباط والتنزيل والمقصد، والعقل الأخلاقي بمنطق القيمة وتكوين الفاعل. وهذه الطبقات قد تتكامل، لكنها لا تندمج اندماجًا يلغي الفروق بينها؛ لأن المجتمع يحتاج إلىٰ قانون يمكن تطبيقه، وإلىٰ فقه يربط الحكم بمرجعيته، وإلىٰ أخلاق تمنع الإنسان من الاكتفاء بالحد الأدنىٰ من الامتثال.

تلتقي أنماط التفكير القانوني والفقهي والأخلاقي في كو نها جميعًا تنتمي إلىٰ المجال المعياري، أي إلىٰ ذلك المجال الذي لا يكتفي بوصف ما هو كائن، بل يتجه إلىٰ تحديد ما ينبغي أن يكون. وهي تشترك في السعي إلىٰ ضبط الفعل الإنساني، ومنع الانفلات، وصيانة العلاقات، وحماية الإنسان من أهوائه الفردية ومن اعتداء غيره عليه. غير أن هذا الاشتراك العام لا يلغي الفروق العميقة في منطق كل واحد منها، لأن الوحدة في الموضوع لا تستلزم الوحدة في المرجع، ولا في طريقة بناء الحكم، ولا في صورة الإلزام، ولا في الغاية النهائية التي ينشدها كل نمط من هذه الأنماط.

يلتقي العقل القانوني والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي أولًا في الاعتراف بأن الفعل الإنساني ليس محايدًا، وأن الحرية لا تعني غياب الحدود، وأن المجتمع لا يمكن أن يستقر إذا تُركت الأفعال لمحض الرغبة والقوة. فكل واحد منها يقيم مسافة بين القدرة علىٰ الفعل ومشروعية الفعل، ويؤكد أن ما يستطيع الإنسان فعله ليس بالضرورة ما يجوز له فعله. وهذه النقطة تمثل الأساس الأول لكل تفكير معياري، لأنها تنقل الإنسان من منطق الإمكان إلىٰ منطق المسؤولية.

كما تلتقي العقول الثلاثة في الحاجة إلىٰ معيار يتجاوز النزوة الفردية. فالعقل القانوني يستند إلىٰ القاعدة العامة، والعقل الفقهي إلىٰ المرجعية التشريعية ومنظومة الاستنباط، والعقل الأخلاقي إلىٰ قيمة أو واجب أو فضيلة أو تصور للخير. وفي جميع هذه الصور لا يبقىٰ الفرد مرجع نفسه المطلق، بل يدخل في نظام من المعاني والحدود يطالبه بتبرير فعله أمام معيار أوسع من مصلحته اللحظية.

غير أن نقطة الالتقاء هذه تكشف في الوقت نفسه عن أول مواضع الاختلاف؛ إذ يختلف مصدر الإلزام وطبيعته. فالإلزام القانوني خارجي في أساسه، يرتبط بسلطة عامة تملك الاعتراف والجزاء والتنفيذ. وقد يطيع الفرد القانون خوفًا من العقوبة أو رغبةً في حفظ النظام، من غير أن يقتنع أخلاقيًا بمضمونه. أما الإلزام الأخلاقي فيتجه إلىٰ الداخل، ويستند إلىٰ الضمير أو العقل العملي أو الفضيلة، بحيث يكون الفعل مطلوبًا حتىٰ في غياب الرقابة. أما الإلزام الفقهي فيجمع بين البعدين؛ فهو يتوجه إلىٰ الظاهر والباطن، وإلىٰ الفعل والنية، ويستند إلىٰ التكليف الشرعي بما يحمله من سلطة مرجعية تتجاوز الدولة والضمير الفردي معًا.

وقد عالجت الفلسفة القانونية الحديثة هذا الاختلاف من خلال التمييز بين القانون والأخلاق، ولا سيما في الاتجاهات الوضعية التي رأت أن صحة القاعدة القانونية لا تتوقف بالضرورة علىٰ عدالتها الأخلاقية. وفي مقابل ذلك، دافعت نظريات القانون الطبيعي عن وجود صلة داخلية بين القانون والعدل. غير أن هذا الجدل، علىٰ عمقه، ظل يدور غالبًا داخل ثنائية القانون والأخلاق، ولم يُدخل العقل الفقهي بو صفه بنية مستقلة تمتلك نظامًا خا صًا في بناء الإلزام، يجمع المرجعية النصية، والاجتهاد، والتكليف، والمقصد.

ويظهر الاختلاف الثاني في العلاقة بين الظاهر والباطن. فالعقل القانوني مضطر إلىٰ التركيز علىٰ الظاهر القابل للإثبات؛ لأنه لا يستطيع أن يبني الأحكام العامة علىٰ النيات المستترة وحدها. ولذلك يعتني بالفعل المادي، والقرائن، والشهادة، والإجراء، والنتائج

القابلة للتعيين. أما العقل الأخلاقي فيمنح الباطن موقعًا مركزيًا، لأن قيمة الفعل قد تتغير بحسب النية والدافع حتىٰ لو تشابهت صورته الخارجية. والعقل الفقهي يتحرك بين المستويين؛ فهو يميز بين صحة الفعل في الظاهر وقيمته في الباطن، وبين القضاء والديانة، وبين ما يترتب عليه الأثر الدنيوي وما يترتب عليه الحكم التعبدي والأخروي.

وهذا التعدد لا يمثل تناقضًا، بل يكشف اختلاف الوظائف. فلو حمل القانون عبء فحص النيات كاملةً لتعذر التطبيق، ولو اكتفت الأخلاق بالفعل الظاهر لفقدت قدرتها علىٰ تهذيب الإنسان، ولو أهمل الفقه أحد المستويين لانفصل إما عن الواقع أو عن التكليف. ومن هنا فإن التوازن لا يتحقق بإذابة الحدود، بل بفهم سبب وجودها.

ويختلف العقل القانوني والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي أيضًا في التعامل مع الحد الأدنىٰ والحد الأعلىٰ. فالقانون يهدف غالبًا إلىٰ ضمان حد أدنىٰ من السلوك الضروري لاستقرار المجتمع، ولا يستطيع أن يفرض الفضيلة الكاملة علىٰ جميع الناس. أما الأخلاق فتتطلع إلىٰ بناء الإنسان الأفضل، ولا تقف عند مجرد الامتناع عن الضرر، بل تدعو إلىٰ الإحسان والصدق والشجاعة والرحمة. والعقل الفقهي يضم مستويات متعددة من الطلب، فيميز بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، وبذلك لا يحصر المجال المعياري في ثنائية الممنوع والمسموح، بل يبني سلمًا أكثر تركيبًا للفعل.

وتبرز نقطة اختلاف أخرىٰ في العلاقة بين القاعدة والاستثناء. فالعقل القانوني يحتاج إلىٰ استقرار القواعد وإمكان توقعها، لكنه يعترف بحالات الضرورة والظروف الاستثنائية. والعقل الفقهي يمتلك تراثًا واسعًا في الرخص، والضرورات، والحاجات، وتغير الأحكام بتغير الأعراف والمآلات. أما العقل الأخلاقي، فيواجه التوتر بين ثبات المبدأ وتعقيد الوضع، وقد انقسمت نظرياته بين أخلاق الواجب الصارم وأخلاق النتائج وأخلاق الفضيلة. غير أن النظرية المستقلة التي يقدمها هذا التصور ترىٰ أن الاستثناء لا ينبغي أن يُفهم بوصفه نقضًا للقاعدة، بل اختبارًا لقدرتها علىٰ حفظ الغاية التي وُضعت من أجلها.

وتلتقي الأنماط الثلاثة عند مفاهيم العدالة والمصلحة والحق، لكنها لا تمنحها المعاني نفسها. فالمصلحة القانونية تتصل بحفظ النظام والحقوق العامة، والمصلحة الفقهية ترتبط بمقاصد التشريع وضوابطها، والمصلحة الأخلاقية تتجاوز المنفعة إلىٰ ما يليق بالإنسان بو صفه كائنًا مسؤولًا. والعدالة في القانون قد تكون مساواةً إجرائية، وفي الفقه قد تكون إعطاء كل حكم مو ضعه في ضوء النص والمقصد، وفي الأخلاق قد تكون فضيلةً داخليةً وطريقةً في الاعتراف بالآخر.

إن التكامل الحقيقي بين هذه العقول لا يعني تحويل القانون إلىٰ أخلاق مفروضة، ولا اختزال الفقه في قانون وضعي ذي مرجعية دينية، ولا جعل الأخلاق بديلًا عن التنظيم العام. فلكل منها مجال لا يقوم غيره مقامه. غير أن استقلالها لا ينبغي أن يتحول إلىٰ عزلة؛ لأن القانون الذي ينفصل كليًا عن الأخلاق يفقد شرعيته المعنوية، والفقه الذي ينفصل عن العدالة والمقاصد يتحول إلىٰ صور شكلية، والأخلاق التي تنفصل عن القانون والمؤسسات تبقىٰ عاجزة عن حماية القيم في المجال العام.

وتتجلىٰ أصالة هذه الرؤية في أنها لا تبحث عن الغلبة بين الأنماط الثلاثة، بل عن ترتيب وظيفي يحفظ استقلال كل منها ويكشف ضرورة تعاونها. فالعقل القانوني يضمن قابلية التطبيق، والعقل الفقهي يربط الحكم بمرجعه ومقصده، والعقل الأخلاقي يحفظ المعنىٰ الإنساني والضمير الداخلي. وعندما تعمل هذه المستويات في توازن، ينتقل الحكم من مجرد إلزام خارجي إلىٰ بناء معياري متكامل، يجمع النظام والشرعية والقيمة في بنية واحدة من غير أن يمحو الفروق بينها.

لا يمكن فهم الفروق العميقة بين العقل القانوني والعقل الفقهي والعقل الأخلاقي من غير تحليل المعيار الذي يحتكم إليه كل واحد منها عند إصدار الحكم. فالحكم ليس مجرد نتيجة منطقية تخرج من مقدمات معلومة، بل هو فعل ترجيح بين معانٍ وقيم ومصالح وحدود متعارضة. وقد يبدو الفعل الواحد مشروعًا من زاوية، وممنوعًا من زاوية أخرىٰ، ومقبولًا مع

التحفظ من زاوية ثالثة، لأن معيار الحكم لا يتحدد بموضوع الفعل وحده، وإنما بالبنية التي تمنحه وصفه المعياري.

العقل القانوني يبدأ من سؤال الصحة القانونية. وهو يسأل: هل صدرت القاعدة عن سلطة مختصة؟ وهل استوفت شروطها الشكلية؟ وهل تنطبق على الواقعة؟ وهل جرى احترام الإجراء؟ ولذلك فإن مشروعية الحكم القانوني ترتبط في المقام الأول بالنظام الذي أنتجه. وهذا ما منح القانون الحديث درجة عالية من الانضباط والقدرة على التوقع؛ إذ لم يعد الحكم معلقًا بالكامل على تقدير الأشخاص، بل أصبح مرتبطًا بنصوص واختصاصات وإجراءات معلومة.

وقد بالغت الوضعية القانونية في ترسيخ هذا الاتجاه، حين فصلت بين صحة القاعدة وعدالتها، ورأت أن القانون يكون قانونًا متى استوفى شروط إنتاجه داخل النظام المعترف به. وقد أسهم هذا التصور في حماية القانون من الذوبان في الأهواء الأخلاقية المتعارضة، لكنه ترك سؤالًا جوهريًا مفتوحًا: هل تكفي الصحة الشكلية لمنح الحكم مشروعيته الكاملة؟ فقد يصدر القانون عن سلطة مختصة، ويطبق بإجراء صحيح، ومع ذلك يكون ظالمًا في مضمونه أو آثاره.

ولهذا نشأت داخل فلسفة القانون اتجاهات أعادت ربط القانون بالمبادئ، ورأت أن القاعدة لا تعمل في فراغ، وأن القاضي لا يطبق نصًا ميكانيكيًا، بل يفسره داخل بنية من القيم والحقوق والتقاليد الدستورية. غير أن هذا التحول لم يلغِ مركزية النظام، بل كشف أن العقل القانوني نفسه لا يستطيع الاستغناء كليًا عن معيار يتجاوز النص، حتى وإن ظل هذا المعيار يعمل من داخل البناء القانوني لا من خارجه.

أما العقل الفقهي، فإن معيار الحكم فيه أكثر تركيبًا؛ لأنه لا يستند إلى سلطة بشرية منشئة للحكم في الأصل، بل إلى مرجعية تشريعية عليا يسعى المجتهد إلى الكشف عنها وفهمها وتنزيلها. ولذلك فإن صحة الحكم الفقهي لا تقوم على مجرد صدوره عن فقيه، ولا على

استيفاء إجراء شكلي، بل على سلامة الصلة بين النص، والدلالة، والواقعة، والعلة، والمقصد، والمآل. وكل خلل في واحدة من هذه الحلقات قد يؤدي إلى حكم صحيح في ظاهره، قاصر في حقيقته.

وقد ركزت الدراسات الأصولية على مراتب الأدلة، ودلالات الألفاظ، وشروط القياس، ومسالك العلة، ووجوه الترجيح. وهذه من أعظم الإنجازات المنهجية في تاريخ الفكر الإسلامي. غير أن جانبًا من الدرس الأصولي اللاحق انشغل أحيانًا بتفصيل أدوات الاستنباط أكثر من انشغاله بالعلاقة الكلية بينها، فغدا معيار الحكم موزعًا بين أبواب متفرقة، من دون أن يتضح دائمًا كيف تنتظم النصوص الجزئية والمقاصد العامة والواقع المركب داخل بنية واحدة.

وتقدم هذه النظرية تصورًا مختلفًا لمعيار الحكم الفقهي، يقوم على ثلاثية مترابطة: صحة الاستناد، وصحة التنزيل، وصحة الاتجاه المقصدي. فالحكم لا يكون معتبراً بمجرد وجود دليل نصي، إذا أخطأ في تصوير الواقعة، كما لا يكون معتبراً بمجرد تحقيق مصلحة ظاهرة، إذا قطع صلته بالمرجعية. ولا يكفي أن يكون منضبطًا في لحظة صدوره، إذا كانت مآلاته تهدم الغاية التي جاء الحكم لحفظها.

أما العقل الأخلاقي، فإن معيار الحكم فيه يتوزع بين ثلاثة أقطاب كبرى: الواجب، والنتيجة، والفضيلة. فهناك من يرى أن الفعل يكون أخلاقيًا إذا انضبط بمبدأ يمكن تعميمه، بصرف النظر عن نتائجه المباشرة. وهناك من يربط القيمة بما يحققه الفعل من منفعة أو تقليل للألم. وهناك من يرى أن السؤال الأعمق لا يتعلق بالفعل وحده، بل بنوع الإنسان الذي يصدر عنه، وبالصفات التي تتكون في شخصيته من خلال الممارسة.

وقد كشفت هذه الاتجاهات جوانب حقيقية، لكنها عانت من نزعة الاختزال. فأخلاق الواجب قد تتحول إلى صرامة تجريدية لا تراعي تعقيد الواقع، وأخلاق النتائج قد تبرر التضحية بالأفراد من أجل منفعة أوسع، وأخلاق الفضيلة قد تبقى عاجزة عن تقديم قواعد

واضـــحة في النزاعات المركبة. ومن هنا فإن العقل الأخلاقي يحتاج إلىٰ معيار مركب يربط النية بالفعل، والفعل بالنتيجة، والنتيجة بصورة العدالة التي يراد بناؤها.

وتتجلىٰ الفروق بوضـوح عند تعارض القاعدة مع المصـلحة. فالعقل القانوني يميل إلىٰ حماية القاعدة، لأن استقرار النظام نفسه مصلحة عامة. لكنه قد يلجأ إلىٰ الاستثناء أو التأويل أو التعديل إذا ظهرت نتائج غير محتملة. والعقل الفقهي يبحث في رتبة المصـــلحة، ومدىٰ اعتبارها، وعلاقتها بالنص، وبالضـرورات والحاجات والمآلات. أما العقل الأخلاقي فيسـأل عما إذا كان الالتزام الحرفي بالقاعدة قد تحول إلىٰ خيانة للقيمة التي أنشئت من أجلها.

غير أن المصـــلحة ليســـت معيارًا بســـيطًا في أي من هذه العقول. فهي قد تكون فردية أو عامة، عاجلة أو آجلة، مادية أو معنوية، ظاهرة أو خفية. وقد تتحول إلىٰ ذريعة إذا لم تضـــبط بالعدالة والحقوق والمقاصـــد. ولهذا لا يكفي القول إن القرار يحقق مصـــلحة، بل ينبغي السؤال: مصلحة من؟ وعلىٰ حساب من؟ وفي أي زمن؟ وبأي كلفة؟ وما الأثر الذي يتركه في بنية المجتمع والإنسان؟

وتحتل العدالة موقعًا أعلىٰ من المصلحة حين تمنع تحويل الإنسان إلىٰ وسيلة. فليست كل منفعة عادلة، ولا كل كفاءة مشـروعة، ولا كل اسـتقرار جديرًا بالحماية إذا قام علىٰ ظلم. والعقل القانوني يترجم العدالة إلىٰ حقوق وإجراءات وضـــمانات، والعقل الفقهي يربطها بالتكليف والمقصـد ورفع الضـرر، والعقل الأخلاقي يجعلها معيارًا للاعتراف بكرامة الآخر وعدم اختزاله في حساب النتائج.

أما المقاصـــد، فإنها تمثل الأفق الذي يمنع الحكم من الانغلاق داخل صـــورته الجزئية. وهي في العقل الفقهي ليســـت بديلًا عن النص، بل المســـتوىٰ الذي يكشـــف انتظام النصوص داخل غايات كبرىٰ. وفي العقل القانوني تظهر في صورة الغاية التشريعية وروح النظام، وفي العقل الأخلاقي في صـورة الخير الإنسـاني الذي يمنح الفعل اتجاهه. غير أن المقاصـد تفقد قيمتها إذا تحولت إلىٰ عبارات عامة يمكن اسـتخدامها لتبرير أي

نتيجة، ولذلك تحتاج إلىٰ ضبط هرمي يميز بين الضروري والحاجي والتحسيني، وبين المقصد الحقيقي والمصلحة المتوهمة.

إن معيار الحكم في هذه النظرية ليس نقطةً واحدة، بل بنية تراتبية تجمع المرجع، والقاعدة، والواقع، والمصلحة، والعدالة، والمقصد، والمآل. ويختلف ترتيب هذه العناصر باختلاف العقل الذي يعمل، لكن الحكم الرشيد لا يستطيع الاستغناء عن أي منها استغناءً كاملًا. فالقانون بلا عدالة يتحول إلىٰ قوة منظمة، والفقه بلا واقع يتحول إلىٰ تجريد، والأخلاق بلا نظام تبقىٰ نداءً لا يملك أدوات الحماية.

تحتل المصلحة موقعًا مركزيًا في كل تفكير معياري، لأنها تمثل الصلة بين الحكم وآثاره، وبين القاعدة وما تفضي إليه في حياة الإنسان والمجتمع. غير أن المصلحة من أكثر المفاهيم قابليةً للالتباس؛ إذ قد تتحول من معيار للترشيد إلىٰ ذريعة للتبرير، ومن أداة لحماية الإنسان إلىٰ وسيلة لإخضاعه، ومن مفهوم يرتبط بالعدل إلىٰ حساب نفعي يختزل القيم في النتائج. ولذلك لا يكفي حضور المصلحة في الحكم، بل ينبغي تحليل طبيعتها، ومراتبها، والجهة التي تعرّفها، والحدود التي تمنعها من أن تصبح اسمًا آخر للقوة.

في العقل القانوني، ترتبط المصلحة غالبًا بالنظام العام، وحماية الحقوق، واستقرار المعاملات، وأمن المجتمع، وإمكان التوقع. فالقانون لا ينظر إلىٰ المصلحة بوصفها شعورًا فرديًا أو رغبة عابرة، بل يحاول تحويلها إلىٰ صيغة عامة قابلة للتنظيم. ولهذا يميز بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، ويمنح الأخيرة في بعض المواطن قدرةً علىٰ تقييد الأولىٰ، بشرط ألا يؤدي ذلك إلىٰ إهدار الحقوق الأساسية أو تحويل الدولة إلىٰ سلطة بلا حدود.

وقد تناولت الدراسات القانونية الحديثة المصلحة من خلال مفاهيم المنفعة العامة، والسياسة التشريعية، والتوازن بين الحقوق، وتحليل الكلفة والعائد. وأسهمت هذه المقاربات في جعل التشريع أكثر اتصالًا بالواقع، لكنها واجهت مشكلة عميقة: كيف تُقاس

المصلحة؟ وهل كل ما يحقق أكبر منفعة لأكبر عدد يصبح مشروعًا؟ وماذا عن الأقليات التي قد تُضحىٰ حقوقها باسم المجموع؟ وماذا عن القيم التي لا تقبل الاختزال في الأرقام؟

هنا يظهر حد النزعة النفعية حين تتحول المصلحة إلىٰ مجموع نتائج قابلة للحساب. فالإنسان لا يعيش بوصفه وحدةً إحصائية فقط، والعدل لا يتحقق دائمًا بتعظيم المنفعة الكلية. وقد يكون القرار مربحًا اقتصاديًا، لكنه مهين للكرامة، أو فعالًا أمنيًا، لكنه مفرط في تقييد الحرية، أو سريعًا إداريًا، لكنه يضعف الثقة العامة. ومن ثم فإن العقل القانوني الرشيد لا يكتفي بقياس مقدار المنفعة، بل يختبر مشروعيتها في ضوء الحقوق والضمانات والعدالة.

أما العقل الفقهي، فإنه يمنح المصلحة موقعًا أكثر تعقيدًا، لأنها لا تعمل مستقلة عن النص والمقصد، ولا تُعتبر بمجرد تحقق النفع الظاهر. وقد طور الفكر الأصولي تمييزات دقيقة بين المصلحة المعتبرة، والملغاة، والمرسلة، وبين الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وبين المصلحة العامة والخاصة، وبين دفع المفسدة وجلب المنفعة. وقد مثل هذا الإنجاز محاولة مبكرة لبناء نظرية معيارية في تراتبية المصالح.

غير أن بعض الدراسات اللاحقة تعاملت مع المصلحة في اتجاهين متعارضين. اتجاه ضيقها حتىٰ كادت تفقد فاعليتها في مواجهة الوقائع الجديدة، واتجاه وسعها حتىٰ أصبحت قادرة علىٰ تجاوز كل قيد. وفي الحالتين ضاع التوازن؛ ففي الأولىٰ جُمّد الواقع باسم النص، وفي الثانية أُعيد تأويل النص باسم الواقع. أما التصور الذي تقدمه هذه النظرية، فيرىٰ أن المصلحة لا تكون فقهية إلا إذا دخلت في بنية ثلاثية: مرجعية تضبطها، وواقع يختبر ضرورتها، ومقصد يحدد اتجاهها.

فالمصلحة الفقهية ليست مجرد نفع، بل نفع معتبر داخل نظام قيمي. وهي لا تُقاس بالأثر المباشر وحده، بل بما تحفظه من كليات، وما تمنعه من ضرر، وما تتركه من مآلات. وقد تبدو بعض المنافع عاجلة لكنها تؤدي إلىٰ إفساد طويل المدىٰ، كما قد يبدو بعض المنع شاقًا لكنه يحمي بنية أوسع من الانهيار. ولهذا فإن العقل الفقهي مطالب

بالتمييز بين المصـــلحة الحقيقية والمصـــلحة المتوهمة، وبين ما يحقق الراحة الآنية وما يصون المقصد الكلي.

أما العقل الأخلاقي، فإنه يقترب من المصلحة بحذر؛ لأن الخير لا يساوي دائمًا المنفعة، ولأن الفعل قد يكون نافعًا لكنه غير فاضل. وقد انقسمت الفلسفات الأخلاقية السابقة بين من جعل المنفعة أساسًا للقيمة، ومن رفض ذلك لمصلحة الواجب أو الفضيلة أو الحق. وكشفت هذه الانقسـامات أن المصـلحة الأخلاقية لا يمكن أن تُفهم بمعزل عن صـورة الإنسـان الذي يراد بناؤه.

فإذا كان الفعل يحقق نفعًا لكنه يقوم علىٰ الخداع، أو الاسـتغلال، أو الإذلال، فإن العقل الأخلاقي يســأل عما إذا كانت النتيجة قادرة علىٰ تبرير الوســيلة. وهو لا يكتفي بإحصــاء المكاســب والخســائر، بل ينظر إلىٰ نوع العلاقة التي ينشــئها الفعل بين الفاعل والآخر. فالمصــلحة الأخلاقية الحقيقية لا تتحقق بإشــباع الحاجة فقط، بل بحفظ الكرامة، ومنع التشييء، وتعزيز الثقة، وصيانة القدرة علىٰ الاختيار الحر.

وتختلف العقول الثلاثة في الجهة التي تعرّف المصلحة. فالعقل القانوني يميل إلىٰ إسناد ذلك إلىٰ المشرع والقضاء والمؤسسات العامة، والعقل الفقهي إلىٰ المجتهد المؤهل ضمن أصــول الاســتنباط والتقدير المقاصــدي، والعقل الأخلاقي إلىٰ الضــمير والعقل العملي والتقاليد القيمية. غير أن كل جهة من هذه الجهات معرضــة للانحراف؛ فقد تحتكر الدولة تعريف المصـلحة بما يخدم سـلطتها، وقد ينغلق الفقيه داخل تصـورات تاريخية، وقد يخدع الضمير الفردي نفسه باسم النية الحسنة.

ولهذا تحتاج المصـلحة إلىٰ معايير خارج ذاتها. فلا يجوز أن تكون هي الدليل علىٰ نفسـها، ولا أن تتحول إلىٰ لفظ مرن يمنح كل قرار غطاءً أخلاقيًا. ويأتي الحق ليضــع حدًا للمصــلحة، والعدالة لتمنع انحيازها، والمقصــد ليكشــف اتجاهها، والمآل ليختبر صــدقها. ومن دون هذه الحدود تصبح المصلحة أكثر المفاهيم خطرًا، لأنها تستخدم لغة الخير لإخفاء منطق الهيمنة.

وتتجلىٰ المصـــلحة الحقيقية في قدرتها علىٰ الجمع بين مســـتويات الزمن. فهي لا تقف عند الحاضـــر، بل تنظر إلىٰ المســـتقبل، ولا تحســـب الربح المباشـــر وحده، بل تراعي الأثر البنيوي. وقد يكون القرار الذي يحقق منفعة عاجلة مدمرًا للثقة أو البيئة أو العدالة بين الأجيال. والعقل المعياري الناضج لا يكتفي بالسؤال: ماذا سنكسب الآن؟ بل يسأل: ما نوع المجتمع الذي نصنعه بهذا القرار؟ وما نوع الإنسان الذي نكوّنه من خلاله؟

وتبرز أصـــالة هذه النظرية في أنها لا تجعل المصـــلحة معيارًا مســـتقلًا ولا تابعًا بصـــورة مطلقة، بل تراها عقدة وصـــل بين الواقع والقيمة. فهي تكتســـب معناها من اتصـــالها بالحاجة الفعلية، لكنها تكتســـب مشـــروعيتها من خضـــوعها للعدل والحق والمقصـــد. وبذلك لا تعود المصـــلحة مجرد حســـاب نفعي، بل تصـــبح مفهومًا تركيبيًا يختبر الحكم في نتائجه، من غير أن يسمح للنتائج بابتلاع القيم.

تُعـد العـدالـة من أكثر المفـاهيم حضـــورًا في العقـل القـانوني والعقـل الفقهي والعقـل الأخلاقي، لكنها في الوقت نفســـه من أكثرها التباسًـــا، لأن الاتفاق علىٰ ضـــرورتها لا يعني الاتفاق علىٰ معناها، ولا علىٰ وســـائل تحقيقها، ولا علىٰ الجهة التي تملك تعريفها. فالعدالة قد تُفهم بوصفها مساواة، أو إنصافًا، أو توزيعًا منصفًا للحقوق والأعباء، أو وفاءً بالاستحقاق، أو التزامًا بالإجراء، أو تحقيقًا للغاية التي من أجلها وُضـع الحكم. ولهذا لا يكفي أن يعلن أي نظام انحيازه إلىٰ العدالة، بل ينبغي تحليل الصـــورة التي يتخذها هذا الانحياز داخل بنيته المعيارية.

في العقل القانوني، تتخذ العدالة أولًا صـورةً إجرائية. فالأفراد يُعاملون أمام القاعدة ذاتها، وتُضمن لهم وسائل الدفاع، ويُفترض حياد الجهة التي تفصل في النزاع، وتُحدد طرق الإثبات والطعن والتنفيذ. وهذه الصـــورة تمثل أحد أعظم إنجازات القانون الحديث؛ لأنها تنقل الفصـــل في الحقوق من ســـلطة المزاج إلىٰ ســـلطة الإجراء، وتمنع أن يصـــبح الحكم امتيازًا للأقوىٰ أو الأقرب إلىٰ السلطة.

غير أن العدالة الإجرائية، علىٰ ضرورتها، لا تكفي وحدها. فقد تكون الإجراءات منضبطة، لكن الأطراف يدخلون إليها من مواقع غير متكافئة. وقد يتمتع الجميع نظريًا بحق التقاضي، بينما يعجز بعضهم عمليًا عن الوصول إليه. وقد تُطبق القاعدة بالتساوي علىٰ الغني والفقير، لكنها تُنتج أثرًا مختلفًا جذريًا علىٰ كل واحد منهما. ومن هنا يظهر الفرق بين المساواة الشكلية والمساواة الفعلية؛ فالأولىٰ تعامل الحالات بحسب صورتها القانونية المجردة، أما الثانية فتنظر إلىٰ الشروط التي تحيط بها وإلىٰ آثار التطبيق عليها.

وقد عالجت الدراسات القانونية المعاصرة هذه المشكلة من خلال التمييز بين العدالة الإجرائية والعدالة التوزيعية والتصحيحية. فالعدالة التوزيعية تتصل بكيفية توزيع الموارد والفرص والمنافع والأعباء، أما العدالة التصحيحية فتعالج الخلل الناشئ عن الاعتداء أو الإضرار. وقد قدمت نظريات حديثة، ولا سيما نظريات الإنصاف، محاولات عميقة لبناء معيار يوازن بين الحرية والمساواة، لكنها بقيت في معظمها تتحرك داخل أفق التعاقد الاجتماعي أو الدولة الحديثة، ولم تتجه دائمًا إلىٰ تحليل العدالة بوصفها خاصية في بنية العقل نفسه.

أما النظرية المطروحة هنا، فتتعامل مع العدالة لا بوصفها قيمةً تُضاف إلىٰ الحكم بعد إنتاجه، بل بوصفها معيارًا يشارك في تشكيله منذ البداية. فالقاعدة العادلة لا تكون كذلك لمجرد أن نتيجتها حسنة، بل لأن طريقة بنائها، وتحديد موضوعها، وتوزيع آثارها، وتقدير استثناءاتها، قد انتظمت جميعها داخل رؤية لا تختزل الإنسان في موقعه القانوني المجرد.

أما العقل الفقهي، فإن العدالة فيه لا تنفصل عن مفهوم الو ضع في المو ضع، وعن إعطاء كل حكم مجاله وحدوده، وعن منع طغيان الجزئي علىٰ الكلي. وهي لا تقتصر علىٰ المساواة بين المتشابهات، بل تتطلب كذلك التفريق بين المختلفات حين يكون اختلافها مؤثرًا في الحكم. ومن هنا فإن التسوية بين ما ليس سواءً قد تكون ظلمًا، كما أن التمييز من غير علة معتبرة ظلم أيضًا.

وقد تناول التراث الأصـولي والفقهي العدالة من خلال أبواب متعددة: رفع الضـرر، وتحقيق المصـالح، ومنع التعسـف، ورعاية الضـعيف، والتوازن بين الحقوق والواجبات، ومراعاة الضـرورة والحاجة والعرف. غير أن هذه المعالجات بقيت أحيانًا موزعةً بين أبواب متفرقة، من غير أن تنتظم دائمًا في نظرية صريحة للعدالة الفقهية. ولذلك تميل هذه الرؤية إلىٰ إعادة بناء العدالة داخل العقل الفقهي بوصـفها صـلةً بين النص والمقصـد والواقع، لا مجرد فضيلة عامة تحيط بالحكم من الخارج.

فالعدالة الفقهية لا تتحقق بمجرد صـحة الدليل إذا أدىٰ تنزيله إلىٰ إهدار مقصـده، ولا بمجرد مراعاة المصـلحة إذا انفصـلت عن المرجعية، ولا بمجرد المسـاواة إذا تجاهلت اختلاف الأحوال. وهي لذلك عدالة مقاصـدية بقدر ما هي عدالة حكمية؛ أي إنها تنظر إلىٰ موضـع الحكم من المنظومة، وإلىٰ أثره في حفظ الضـروري، وصـيانة الكرامة، ومنع الظلم، وتحقيق التوازن بين الفرد والجماعة.

أما العقل الأخلاقي، فيتعامل مع العدالة بوصـفها فضـيلةً في الفاعل ومعيارًا في العلاقة. فالإنسـان العادل ليس من يطبق قاعدةً فحسـب، بل من يعترف بالآخر بوصـفه ذاتًا لها قيمة مسـتقلة، ويرفض اختزاله في وسـيلة أو رقم أو وظيفة. ولهذا فإن العدالة الأخلاقية أعمق من الامتثال، لأنها تتصـل بالنية، وبحس الإنصـاف، وبالاسـتعداد لتحمل كلفة الاعتراف بحقوق الآخرين حتىٰ في غياب الإلزام الخارجي.

وقد اختلفت الدراسـات الأخلاقية السـابقة بين من جعل العدالة وفاءً بالواجب، ومن ربطها بتعظيم المنفعة، ومن نظر إليها بوصـفها فضـيلةً تتوسـط بين الإفراط والتفريط. غير أن كل اتجاه يظل قاصرًا إذا انفرد. فالواجب قد يصبح جامدًا، والمنفعة قد تبرر التضحية بالأقلية، والفضـيلة قد تبقىٰ بلا أدوات مؤسـسـية. ولذلك فإن العدالة الأخلاقية تحتاج إلىٰ أن تتصـل بالقانون كي تُحمىٰ، وبالفقه كي تدخل في نظام من الأحكام والمقاصـد، من دون أن تفقد بعدها الداخلي.

وتظهر أزمة العدالة حين تُساوىٰ بالمساواة علىٰ نحو مطلق. فالمساواة مبدأ ضروري، لكنها ليست كافية في كل موضع. وقد تتطلب العدالة معاملةً مختلفةً لمن توجد بينهم فروق جوهرية في الحاجة أو القدرة أو المسؤولية. فالطفل لا يُعامل معاملة البالغ، والعاجز لا يُكلف تكليف القادر، والمتضرر لا يُساوىٰ بمن لم يلحقه ضرر. ومن ثم فإن الإنصاف لا ينقض المساواة، بل يصححها حين تصبح صورتها الشكلية أداة لإدامة التفاوت.

وتتجلىٰ أصالة هذه النظرية في التمييز بين ثلاثة مستويات للعدالة: عدالة القاعدة، وعدالة التطبيق، وعدالة المآل. فقد تكون القاعدة عادلة في تجريدها، لكن تطبيقها غير عادل بسبب سوء التكييف، وقد يكون التطبيق منضبطًا، لكن المآل ينتج تفاوتًا أو ضررًا لم يكن ظاهرًا. ومن هنا لا يجوز تقييم الحكم عند لحظة صدوره فقط، بل ينبغي اختباره عبر دورة كاملة تبدأ من صياغته وتنتهي بآثاره الاجتماعية والإنسانية.

العدالة، في هذه البنية، ليست مساواةً صامتة ولا رحمةً بلا ضابط، بل ترتيبًا رشيدًا للحقوق والواجبات والمصالح والقدرات. وهي النقطة التي يلتقي عندها القانون حين يحمي الحق، والفقه حين يحقق المقصد، والأخلاق حين تصون الكرامة. وإذا انفصل أي واحد من هذه العقول عن العدالة، فقد يفقد منطقه الداخلي نفسه: فالقانون يصبح قوة، والفقه يتحول إلىٰ شكل، والأخلاق تنحدر إلىٰ وعظ لا يغير الواقع.

تمثل المقاصد المستوىٰ الذي يتجاوز فيه الحكم صورته المباشرة إلىٰ الغاية التي ينتظم داخلها، فلا يعود الفعل مطلوبًا أو ممنوعًا لمجرد انتمائه إلىٰ صيغة لفظية أو قاعدة مجردة، بل لكونه جزءًا من نظام أوسع يراد به حفظ الإنسان، وصيانة المجتمع، وتحقيق العدل، ومنع الفساد. غير أن مفهوم المقاصد، علىٰ ما يحمله من قدرة تفسيرية وتجديدية، يظل من أكثر المفاهيم حاجةً إلىٰ الضبط؛ لأنه يقع عند الحد الفاصل بين فاعلية العقل وانفلاته، وبين حيوية الاجتهاد وتحول الغاية إلىٰ ذريعة لإعادة تشكيل القاعدة وفق الرغبة.

في العقل القانوني، تظهر المقاصد في صورة الغاية التشريعية، وروح القانون، والوظيفة الاجتماعية للنص، والمصلحة التي قصد المشرع إلىٰ حمايتها. فالقاضي أو المفسر لا يكتفي دائمًا بالمعنىٰ الحرفي، بل يسأل عن الهدف الذي وُضعت القاعدة من أجله، ولا سيما حين يكون النص محتملًا، أو حين يؤدي تطبيقه الجامد إلىٰ نتيجة تناقض الغرض الذي أنشئ لتحقيقه. ومن هنا نشأت مدارس في التفسير القانوني تميز بين حرف القانون وروحه، وبين الدلالة اللغوية والغاية التشريعية.

وقد أسهمت الدراسات القانونية الحديثة في تطوير مناهج التفسير الغائي، لكنها واجهت سؤالًا بالغ الحساسية: من يملك تعريف الغاية؟ فإذا كانت إرادة المشرع التاريخية هي المرجع، فقد يصبح القانون أسيرًا لسياق مضىٰ. وإذا كانت القيم الدستورية المعاصرة هي المرجع، اتسعت سلطة القاضي في إعادة بناء النص. وإذا جُعلت النتائج الاجتماعية معيارًا، أمكن تبرير تأويلات متعارضة باسم المصلحة العامة. وهكذا تكشف المقاصد القانونية أن تجاوز الحرف لا يحرر العقل من الحاجة إلىٰ الضابط، بل يزيد هذه الحاجة.

أما العقل الفقهي، فإن المقاصد فيه أعمق من مجرد غاية تفسيرية؛ لأنها تتصل بطبيعة التشريع ذاته، وبانتظام الأحكام الجزئية داخل كليات تحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتتسع في بعض التصورات لتشمل الحرية والكرامة والعدل والعمران. وقد مثلت الكتابات المقاصدية في التراث الإسلامي محاولةً كبرىٰ للكشف عن الوحدة الكامنة خلف تنوع الأحكام، ولمنع الاجتهاد من الانغلاق في الجزئيات من غير إدراك للنسق الذي يجمعها.

غير أن الدراسات السابقة انقسمت في التعامل مع المقاصد بين اتجاه جعلها تابعةً للنصوص إلىٰ حد إفقادها القدرة علىٰ توجيه الاجتهاد، واتجاه منحها استقلالًا واسعًا حتىٰ كادت تصبح مصدرًا موازيًا يعيد ترتيب الأحكام من خارج بنيتها. وفي كلا الاتجاهين يضيع المعنىٰ الدقيق للمقصد؛ فالمقاصد ليست مجرد نتائج مستخرجة بعد اكتمال الحكم، وليست كذلك قيمًا مطلقة تُستدعىٰ لتجاوز النص، بل هي بنية وسطىٰ تكشف العلاقة بين الدليل والواقع والغاية.

وتقوم أصالة هذه النظرية علىٰ اعتبار المقاصد وظيفةً عقليةً تنظيمية، لا بابًا فقهيًا مستقلًا فحسب. فالعقل المقاصدي لا يضيف غايةً إلىٰ حكم مكتمل، بل يعيد منذ البداية ترتيب عملية النظر: كيف تُفهم الواقعة؟ ما رتبة المصلحة المتحققة؟ ما الضرر المتوقع؟ ما موقع الحكم من الكل؟ ما المآل الذي يفضي إليه؟ وهل يحفظ التطبيق الغاية التي انتظم فيها الدليل أم يهدمها؟ وبذلك تتحول المقاصد من مادة نظرية إلىٰ معيار حاكم في بنية التفكير.

أما العقل الأخلاقي، فإن المقصد يظهر فيه بوصفه الغاية التي تمنح الفعل معناه. فالنية الحسنة، وصورة الخير، ونوع الإنسان الذي يراد تكوينه، كلها عناصر مقاصدية. غير أن الأخلاق تعرف بدورها التوتر بين المقصد والنتيجة؛ فقد يقصد الفاعل الخير ويُنتج الضرر، وقد يستخدم وسيلةً فاسدة لتحقيق غاية نبيلة، وقد تتحول النية إلىٰ ستار يعفيه من مسؤولية الآثار. ولهذا لا يستطيع العقل الأخلاقي أن يجعل القصد وحده معيارًا، كما لا يستطيع أن يذوبه تمامًا في النتيجة.

وقد ناقشت الفلسفات الأخلاقية هذا الإشكال من خلال التمييز بين أخلاق الواجب وأخلاق النتائج وأخلاق الفضيلة. غير أن هذا التقسيم، علىٰ قيمته، لا يحيط بوظيفة المقصد كاملةً؛ لأن المقصد ليس نيةً فردية فقط، بل اتجاه معياري يربط الفعل بصورة العالم الذي يسهم في بنائه. فالفعل الأخلاقي لا يُقاس بما أراده الفاعل وحده، بل بما كشف عنه من تصور للإنسان، وبما رسخه من علاقات، وبما فتحه أو أغلقه من إمكانات للعدل والثقة والكرامة.

وتلتقي العقول الثلاثة في أن المقاصد تمنع القاعدة من التحول إلىٰ آلة صماء، لكنها تختلف في موقعها. فهي في العقل القانوني أداة لتفسير النص وتحديد وظيفته، وفي العقل الفقهي أفق يربط الجزئي بالكلي ويوازن بين المرجع والواقع، وفي العقل الأخلاقي معيار يكشف معنىٰ الفعل واتجاهه الإنساني. غير أن هذه المواقع المختلفة تشترك في خطر واحد: أن تتحول الغاية إلىٰ سلطة غير منضبطة تبرر كل وسيلة.

ولهذا ينبغي التمييز بين المقصد الحقيقي والمقصد المدعىٰ. فليس كل نفع مقصدًا، ولا كل شـــعار أخلاقي غايةً معتبرة، ولا كل نتيجة مرغوبة كافيةً لإعادة تفســـير القاعدة. ويُختبر المقصـــد الحقيقي باتســـاقه مع المرجعية، وعموميته، وقدرته علىٰ حماية الحقوق، وعدم انحيازه إلىٰ مصلحة فئة ضيقة، وثباته أمام تغير المواقع، واتساق مآلاته مع القيمة التي يعلنها.

كما ينبغي التمييز بين المقصـــد والوظيفة والنتيجة. فالوظيفة هي ما تؤديه القاعدة داخل النظام، والنتيجة هي ما يحدث فعليًا بعد تطبيقها، أما المقصـد فهو الغاية المعيارية التي تُقاس بها الوظيفة والنتيجة معًا. وقد تعمل القاعدة وظيفيًا، لكنها تنحرف عن مقصـــدها، وقد تنتج أثرًا نافعًا مؤقتًا، لكنه يهدم غايةً أعمق. ومن هنا لا يجوز اختزال المقاصد في مجرد الفاعلية أو النجاح العملي.

إن الضـــبط المقاصـــدي يقتضـــي بناء تراتبية للغايات، لأن المقاصـــد قد تتعارض كما تتعارض المصـــالح. وقد يقتضـــي حفظ الأمن تقييد بعض الحريات، وقد يتطلب حفظ المال تحمل كلفة اجتماعية، وقد تتنافس العدالة الفردية مع الاســـتقرار العام. والعقل الناضـــج لا يحل هذه التعارضات بالشعارات، بل يزن الرتب، والضرورات، والبدائل، والمآلات، ويمنع المقصد الأدنىٰ من هدم المقصد الأعلىٰ.

المقاصد، في هذه الرؤية، ليست مخرجًا من صرامة القاعدة ولا تفويضًا مفتوحًا للعقل، بل هي الضـــمير الكلي للحكم. وهي التي تمنع القانون من الانفصـــال عن غايته، والفقه من الانغلاق في جزئياته، والأخلاق من التحول إلىٰ نوايا مجردة. وحين تُضـــبط المقاصـــد بالمرجعية والعدل والواقع والمآل، تصـــبح أداةً لتحرير الحكم من الجمود من غير أن تدفعه إلىٰ السيولة، وتمنح العقل قدرةً علىٰ الحركة من غير أن تفقده مركزه المعياري.

الفصل الثاني عشر
العقل العلمي والعقل الفلسفي

لم يكن الخلاف بين العقل العلمي والعقل الفلسفي، في جوهره، خلافًا بين عقلين مختلفين، بل كان خلافًا بين طريقتين في ممارسة الفعل العقلي. وقد أدىٰ هذا الخلط إلىٰ نشوء واحدة من أكثر الإشكالات تأثيرًا في تاريخ المعرفة؛ إذ اعتقدت اتجاهات عديدة أن العلم، بعد تطوره الهائل، أصبح قادرًا علىٰ أن يحل محل الفلسفة، بينما ذهبت اتجاهات أخرىٰ إلىٰ أن الفلسفة تظل المرجع الأعلىٰ الذي لا يستطيع العلم تجاوزه. وكلا التصورين يقوم علىٰ افتراض غير مبرهن، هو أن اختلاف السؤال يقتضي اختلاف العقل ذاته. غير أن التحليل الأنطولوجي الذي تأسست عليه هذه الدراسة ينتهي إلىٰ نتيجة مغايرة، مؤداها أن العقل واحد في بنيته الوجودية، وأن ما يتغير ليس جوهره، وإنما خرائط عمله تبعًا لطبيعة الموضوع، ومستوىٰ السؤال، ونوع المعرفة المطلوبة.

ومن هنا فإن التمييز بين العقل العلمي والعقل الفلسفي لا ينبغي أن يبدأ من نتائج كل منهما، بل من طبيعة السؤال الذي يحرك كل واحد منهما. فالسؤال ليس مجرد أداة للاستفهام، وإنما هو البنية التي تحدد نوع المعرفة الممكنة، وحدود المنهج، ومعايير البرهنة، وصورة الحقيقة التي يسعىٰ إليها العقل. ولهذا فإن اختلاف الأسئلة يؤدي بالضرورة إلىٰ اختلاف المناهج، دون أن يستلزم وجود عقول متعددة.

إن السؤال العلمي ينشأ من مواجهة ظاهرة قابلة للملاحظة، أو للقياس، أو للاختبار، أو لإعادة الإنتاج. وهو سؤال يبحث عن انتظام داخل الواقع، وعن علاقة يمكن التحقق منها، وعن قانون يفسر الظاهرة في حدود شروطها الموضوعية. ولذلك فإن العلم لا يسأل ابتداءً عن المعنىٰ، ولا عن الغاية، ولا عن القيمة، وإنما يسأل: كيف يحدث الشيء؟ وما الشروط

التي تؤدي إلىٰ حدوثه؟ وهل يمكن إعادة إنتاج الظاهرة إذا أعيدت الشروط نفسها؟ فالعلم، بهذا المعنىٰ، لا يشتغل علىٰ الموجود من حيث هو موجود، بل علىٰ الموجود من حيث هو قابل للفحص المنهجي.

ولذلك فإن القوة الحقيقية للسؤال العلمي لا تكمن في اتساعه، وإنما في انضباطه. فهو يضيق مجال البحث حتىٰ يصبح قابلاً للاختبار، ويستبعد كل عنصر لا يمكن قياس أثره أو التحقق منه ضمن المنهج المعتمد. ومن هنا جاءت قدرة العلم علىٰ إنتاج معرفة تراكمية؛ لأنه لا يبدأ من الكليات المجردة، بل من الوقائع الجزئية التي يمكن تنظيمها في أنساق وقوانين. وكلما ازداد السؤال تحديدًا، ازدادت إمكانية البرهنة عليه، وازدادت قدرة المجتمع العلمي علىٰ مراجعته وتصحيحه.

غير أن هذا الانضباط المنهجي لا يعني أن السؤال العلمي يحيط بالواقع كله. فالعلم لا ينفي ما لا يستطيع اختباره، وإنما يعلقه خارج مجاله. وهذه نقطة أغفلتها كثير من الاتجاهات الوضعية التي انتقلت من القول إن المنهج العلمي لا يدرس إلا ما يمكن التحقق منه، إلىٰ الادعاء بأن ما لا يمكن التحقق منه لا وجود له أو لا قيمة له معرفيًا. والفرق بين الموقفين فرق جوهري؛ لأن الأول يحدد حدود المنهج، أما الثاني فيحول المنهج إلىٰ ميتافيزيقا جديدة.

وقد وقعت دراسات كثيرة في هذا الانتقال غير المشروع، فحولت النجاح المنهجي للعلم إلىٰ احتكار معرفي للحقيقة. ومع أن هذا التصور منح العلوم الطبيعية مكانة غير مسبوقة، فإنه في الوقت نفسه ضيق أفق السؤال الإنساني، وجعل كل قضية لا تخضع للقياس قضية فاقدة للمعنىٰ. وهنا لم يعد العلم يمارس وظيفته العلمية، بل تحول إلىٰ فلسفة ضمنية تنكر وجود أنماط أخرىٰ من المعرفة.

أما السؤال الفلسفي، فإنه ينطلق من نقطة مختلفة تمامًا. فهو لا يبدأ بالظاهرة بوصفها معطىٰ تجريبيًا، بل يبدأ بالشروط التي تجعل فهم الظاهرة ممكنًا. إنه لا يكتفي بالسؤال: كيف يحدث الشيء؟ بل يتجاوزه إلىٰ أسئلة من قبيل: ما طبيعة هذا الشيء؟ ولماذا يُعد هذا التفسير

تفسيرًا؟ وما الشروط التي تجعل القانون قانونًا؟ وما معنىٰ الحقيقة التي يدعيها العلم؟ وما حدود البرهان ذاته؟ وبذلك يتحول موضوع الفلسفة من الوقائع إلىٰ البنية التي تمنح الوقائع معناها وإمكان فهمها.

ولهذا لا يمكن اختزال الفلسفة في كونها معرفة عامة أو تأملًا مجردًا، كما لا يمكن تعريفها بأنها أم العلوم بالمعنىٰ التاريخي التقليدي. فالفلسفة ليست بديلًا عن العلوم، وإنما هي نمط مختلف من الاشتغال العقلي، ينتقل من دراسة الأشياء إلىٰ دراسة شروط معرفتها، ومن تحليل النتائج إلىٰ تحليل الأسس التي تقوم عليها النتائج.

إن السؤال الفلسفي يتميز بأنه لا يقبل الوقائع بوصفها معطيات نهائية، بل يحولها إلىٰ موضوع للتساؤل من جديد. فحين يكتشف العلم قانونًا طبيعيًا، يسأل الفيلسوف: ما معنىٰ القانون؟ وهل القانون موجود في الطبيعة أم أنه بناء عقلي؟ وحين يثبت العلم علاقة سببية، يسأل الفيلسوف: ما طبيعة السببية نفسها؟ وهل هي علاقة في الواقع أم صورة من صور تنظيم العقل للخبرة؟ وحين يتحدث العلم عن الزمن أو المكان أو المادة، لا ينشغل السؤال الفلسفي بقياسها، وإنما بتحليل مفاهيمها وحدودها وإمكاناتها.

وهذا يعني أن الفلسفة لا تنافس العلم في ميدانه، كما أن العلم لا ينافس الفلسفة في ميدانها. فلكل منهما نوع مختلف من الأسئلة، ولكل سؤال منطق يحدد طبيعة الجواب الممكن. ومن هنا فإن الخلط بين السؤالين يؤدي إلىٰ نتائج مضللة؛ لأن السؤال العلمي إذا طُرح في ميدان فلسفي أصبح عاجزًا عن إنتاج جواب كافٍ، كما أن السؤال الفلسفي إذا فُرض علىٰ تجربة علمية تحول إلىٰ عبء منهجي يعرقل البحث بدل أن يوجهه.

وقد انشغلت الدراسات السابقة غالبًا بالمقارنة بين العلم والفلسفة من زاوية النتائج أو المناهج، فركزت علىٰ الفرق بين التجريب والتأمل، أو بين البرهان العلمي والاستدلال الفلسفي، أو بين الموضوعية والميتافيزيقا. ومع أهمية هذه المقارنات، فإنها بقيت تعالج مظاهر الاختلاف أكثر مما تعالج أصله. أما التصور الذي تتبناه هذه الدراسة فيرىٰ أن نقطة

الانطلاق يجب أن تكون أسبق من المنهج والنتيجة معًا، وهي طبيعة السؤال العقلي نفسه. فالسؤال هو الذي يستدعي المنهج، وليس المنهج هو الذي يخلق السؤال. ولذلك فإن اختلاف المناهج ليس سببًا لاختلاف العقل، بل نتيجة لاختلاف الخرائط التي يتحرك فيها العقل الواحد.

ومن هنا فإن السؤال العلمي يمتلك نزعة تفسيرية تتجه نحو الكشف عن العلاقات المنتظمة داخل الواقع، بينما يمتلك السؤال الفلسفي نزعة تأسيسية تبحث في المبادئ التي تمنح تلك العلاقات معناها وإمكانها. الأول يتحرك أفقيًا داخل شبكة الظواهر، والثاني يتحرك عموديًا نحو الأسس الكامنة وراء تلك الشبكة. وليس أحد الاتجاهين أرقىٰ من الآخر، لأن كلاً منهما يعمل في مستوىٰ مختلف من مستويات المعرفة.

ويترتب علىٰ ذلك أن نجاح العلم في تفسير ظاهرة لا يلغي الحاجة إلىٰ السؤال الفلسفي، كما أن عمق السؤال الفلسفي لا يعوض عن البرهنة العلمية. فالعلم يستطيع أن يبين كيف تتشكل الخلية، لكنه لا يجيب عن السؤال المتعلق بطبيعة الحياة بوصفها مفهومًا. ويستطيع أن يفسر آليات الإدراك العصبي، لكنه لا يحسم السؤال عن ماهية الوعي أو عن العلاقة بين التجربة الذاتية والبنية العصبية. كما يستطيع أن يصف نشأة الكون وفق نماذج رياضية وفيزيائية، لكنه لا يجيب، بمنهجه الخاص، عن السؤال المتعلق بسبب وجود الكون أصلًا أو بمعنىٰ الوجود ذاته.

ولهذا فإن الخطأ الأكبر لا يكمن في توسع العلم أو الفلسفة، وإنما في انتقال أحدهما إلىٰ مجال الآخر من غير إعادة بناء أدواته. فعندما يتحول العالم إلىٰ فيلسوف اعتمادًا علىٰ نجاح منهجه التجريبي وحده، فإنه غالبًا ما يحمل معه افتراضات علمية إلىٰ أسئلة لا يكفي فيها البرهان التجريبي. وبالمقابل، حين يتحدث الفيلسوف في قضايا علمية متخصصة من غير التزام بمنهجها، فإنه يغادر فضاء التحليل الفلسفي إلىٰ فضاء لا يملك أدواته.

إن العقل، في حقيقته، لا ينقسم إلىٰ عقل علمي وعقل فلسفي، وإنما ينتقل بين خريطتين معرفيتين مختلفتين بحسب طبيعة السؤال الذي يواجهه. فإذا كان موضوعه ظاهرة قابلة للاختبار، عمل وفق مقتضيات الخريطة العلمية، وإذا أصبح موضوعه هو شروط المعرفة أو طبيعة الحقيقة أو الأسس الكلية للفهم، انتقل إلىٰ الخريطة الفلسفية. وبذلك يصبح اختلاف العلم والفلسفة اختلافًا في اتجاه الحركة العقلية، لا في جوهر العقل نفسه، ويغدو هذا التمييز أساسًا لإعادة بناء العلاقة بينهما علىٰ قاعدة التكامل بدل الإقصاء.

لا تتحدد قيمة السؤال العلمي أو الفلسفي بقدرته علىٰ التوسع غير المحدود، بل بوعيه بحدوده الداخلية. فكل سؤال يحمل في بنيته مجالًا لما يستطيع بلوغه، وحدًّا لما يتعذر عليه تجاوزه من غير أن يتغير نوعه. وحين يفقد السؤال وعيه بحدوده، يتحول من أداة معرفة إلىٰ دعوىٰ سيادة؛ إذ لا يعود يسأل عمّا يستطيع البرهنة عليه، بل يبدأ في إصدار أحكام علىٰ ما يقع خارج شروطه المنهجية. ومن هنا تنشأ النزعات الاختزالية، لا من قوة العلم أو الفلسفة في ذاتهما، بل من تمدد كل منهما خارج المجال الذي يمنحه مشروعيته.

إن السؤال العلمي محدود بحدود القابلية للفحص، سواء تم هذا الفحص بالملاحظة المباشرة، أو بالتجريب، أو بالقياس، أو بالنمذجة الرياضية، أو بالاستدلال من آثار قابلة للرصد. وهذه الحدود لا تمثل ضعفًا في العلم، بل مصدر قوته؛ لأنها تمنعه من تحويل الحدس إلىٰ حقيقة، أو الاعتقاد إلىٰ قانون، أو التأمل إلىٰ برهان. فالعلم لا يكتسب صرامته من قدرته علىٰ الحديث في كل شيء، بل من امتناعه عن الجزم فيما لا تسمح أدواته بحسمه.

غير أن الوعي بهذه الحدود لم يكن حاضرًا دائمًا في تاريخ الفكر الحديث. فقد تحولت بعض الاتجاهات الوضعية من الدفاع عن المنهج العلمي إلىٰ بناء تصور فلسفي يجعل التجربة المعيار الوحيد للمعنىٰ. وبدل أن يقال إن العلم لا يستطيع دراسة بعض القضايا بمنهجه، قيل إن تلك القضايا لا تحمل معنىٰ معرفيًا أصلًا. وهنا جرىٰ الانتقال من حكم

منهجي محدود إلىٰ حكم وجودي شامل؛ أي من بيان ما يستطيع العلم معرفته إلىٰ تحديد ما يجوز أن يكون موجودًا.

وهذا الانتقال غير مشروع؛ لأن أداة المعرفة لا تملك، بمجرد حدودها، أن ترسم حدود الوجود. فعدم قابلية المعنىٰ أو القيمة أو الغاية للقياس المخبري لا يثبت أنها أوهام، كما أن عجز الميزان عن قياس العدالة لا يجعل العدالة معدومة. إن لكل أداة موضوعًا يناسب بنيتها، ولا يجوز أن تتحول حدود الأداة إلىٰ حكم علىٰ حقيقة الموضوع. ولذلك فإن العلم، حين ينفي ما لا يقبل القياس، لا يكون قد وسع تفسيره، بل يكون قد رفع إحدىٰ خصائص منهجه إلىٰ مرتبة ميتافيزيقية.

وقد ظهرت هذه النزعة في تصورات متعددة، من الوضعية الكلاسيكية إلىٰ بعض صور النزعة الطبيعية المعاصرة، حيث جرىٰ التعامل مع الإنسان بوصفه كيانًا يمكن تفسيره تفسيرًا كاملًا من خلال آلياته الجسدية أو العصبية أو الجينية. ولا شك في أن هذه العلوم كشفت طبقات بالغة الأهمية من الواقع الإنساني، غير أن نجاحها في تفسير الشروط المادية لا يساوي نجاحها في استنفاد معنىٰ الإنسان. فالدماغ شرط للوعي، لكنه لا يختزل التجربة الواعية كلها، والجين يؤثر في الاستعدادات، لكنه لا يفسر التاريخ الشخصي والقيمة والاختيار تفسيرًا كاملًا.

وفي المقابل، يملك السؤال الفلسفي حدوده الخاصة. فهو قادر علىٰ تحليل المفاهيم، وكشف الافتراضات، وبناء العلاقات الكلية، وفحص شروط المعرفة، لكنه لا يستطيع أن يحل محل البحث التجريبي في تحديد الوقائع. فالفلسفة تستطيع أن تسأل عن معنىٰ الحياة، لكنها لا تستطيع أن تحدد آلية انقسام الخلية بالتأمل. وتستطيع أن تحلل مفهوم الزمن، لكنها لا تستغني بذلك عن القياس الفيزيائي أو النماذج الكونية. كما تستطيع أن تناقش مفهوم العقل، لكنها لا يجوز أن تهمل ما تكشفه علوم الأعصاب والنفس واللغة.

وحين تتجاوز الفلسفة هذه الحدود، فإنها تقع في خطر موازٍ لخطر النزعة العلمية؛ إذ تتحول إلىٰ بناء مفهومي مغلق، يفرض علىٰ الواقع صورًا جاهزة، ويعامل الوقائع بوصفها

مواد ثانوية لا قيمة لها إلا بقدر ما تؤكد النسق. وقد عرفت الفلسفة في تاريخها نماذج كبرىٰ شيّدت أنظمة شاملة، لكنها كثيرًا ما جعلت الواقع يدخل في النظرية بدل أن تجعل النظرية خاضعة لاختبار الواقع. وهنا تفقد الفلسفة صلتها بالعالم، وتتحول من نقد للأسس إلىٰ سلطة تأويلية لا تقبل التصحيح.

وقد ركزت دراسات سابقة علىٰ هذا التعارض بوصفه صراعًا بين التجريب والعقل، أو بين الواقعية والمثالية، أو بين الوقائع والمعاني. غير أن هذه الثنائيات لا تكفي لفهم المشكلة؛ لأن العلم نفسه لا يقوم بلا مفاهيم فلسفية ضمنية، والفلسفة لا تستطيع أن تعمل في فراغ خالٍ من الوقائع. فالعلم يفترض تصورات عن السببية، والقانون، والموضوعية، والدليل، والواقع، حتىٰ حين لا يصرح بها. والفلسفة، بدورها، تحتاج إلىٰ مادة واقعية تمنع مفاهيمها من الانغلاق علىٰ ذاتها.

ومن هنا فإن حدود العلم والفلسفة ليست جدرانًا تفصل مجالين متباعدين، بل خطوط تمييز تنظم العلاقة بين مستويين من التفكير. فالعلم يدرس الظاهرة داخل شروطها، والفلسفة تدرس الشروط التي تجعل هذا الدرس ممكنًا ومفهومًا. العلم يختبر الفرضيات، والفلسفة تحلل معنىٰ الفرضية والاختبار والدليل. العلم يكتشف القوانين، والفلسفة تسأل عن طبيعة القانون وحدود انطباقه. العلم يصف ما يحدث، والفلسفة تفحص ما يعنيه حدوثه، وما إذا كان الوصف كافيًا لتفسير الحقيقة.

ولا يعني هذا أن الفلسفة تضيف دائمًا طبقةً من المعنىٰ بعد انتهاء العلم، بل قد تدخل قبله وفي أثنائه. فهي تظهر عند صياغة المفاهيم، وتحديد المشكلات، واختيار ما يستحق القياس، وتمييز التفسير من الوصف، والكشف عن الافتراضات الخفية في النماذج. كما تظهر بعد ذلك حين يُراد الانتقال من النتائج الجزئية إلىٰ تصور كلي للإنسان أو العالم. ولهذا فإن الفلسفة ليست زينةً معرفية تلحق بالعلم، بل وعيٌ نقدي يصاحب حركته ويمنع تحوله إلىٰ أيديولوجيا.

وفي المقابل، لا يصبح العلم مجرد مخزن للوقائع تستخدمه الفلسفة لتدعيم تصوراتها. فالمعرفة العلمية تملك قدرةً تصحيحيةً حقيقية تجاه الفلسفة؛ إذ يمكن لاكتشاف علمي أن يزعزع مفهومًا قديمًا عن المادة أو الزمن أو الحياة أو العقل. ومن ثم فإن العلاقة ليست أحادية الاتجاه، بل جدلية؛ فالفلسفة تفحص أسس العلم، والعلم يعيد تشكيل أفق الفلسفة.

وتتمثل إحدىٰ مشكلات الدراسات السابقة في أنها تعاملت مع الحدود بوصفها نهايةً للعلاقة، لا شرطًا لها. فإذا قيل إن العلم لا يجيب عن أسئلة القيمة، فُهم ذلك أحيانًا علىٰ أن القيم لا صلة لها بالعلم. وإذا قيل إن الفلسفة لا تنتج نتائج تجريبية، عُد ذلك دليلًا علىٰ انفصالها عن الواقع. غير أن الحدود لا تعني الانقطاع؛ بل تعني أن كل نمط عقلي يحتاج إلىٰ الآخر حين يقترب من تخوم مجاله.

فالعلم حين يواجه سؤال استخدام معرفته ينتقل من مجال الوصف إلىٰ مجال القيمة، وحين يحدد أولويات البحث يدخل في مجال الاختيار الأخلاقي، وحين يفسر نتائج جزئية بوصفها تصورًا عن الإنسان ينتقل إلىٰ المجال الفلسفي. والفلسفة حين تتحدث عن الطبيعة أو العقل أو المجتمع لا تستطيع أن تتجاهل المعرفة العلمية من غير أن تتحول إلىٰ تأمل مفصول عن العالم.

إن الخطر لا يكمن في الانتقال بين المجالين، بل في الانتقال غير الواعي. فالعالم قد يصدر حكمًا فلسفيًا وهو يظن أنه لا يزال يتحدث باسم المختبر، والفيلسوف قد يطلق دعوىٰ علمية وهو يظن أن اتساقها المفهومي يكفي لإثباتها. ومن هنا يصبح الوعي بنوع السؤال شرطًا لضبط المعرفة. فقبل الحكم ينبغي تحديد ما إذا كان السؤال تجريبيًا، أو مفهوميًا، أو معياريًا، أو أنطولوجيًا، لأن نوع السؤال يحدد نوع البرهان الذي يصلح له.

وتقترح هذه النظرية المستقلة أن العلاقة بين العقل العلمي والعقل الفلسفي لا تُبنىٰ علىٰ اقتسام موضوعات العالم، بل علىٰ تمييز مستويات النظر في الموضوع الواحد. فالإنسان، مثلًا، يمكن أن يكون موضوعًا لعلم الأعصاب من حيث الآليات، ولعلم النفس من حيث

السلوك، وللفلسفة من حيث الوعي والحرية والمعنىٰ، من غير أن تكون هذه المقاربات متطابقة أو متنافية. وما يمنع التعارض ليس الفصل التام، بل الاعتراف بأن كل مقاربة تكشف مستوىً لا يستنفد المستويات الأخرىٰ.

وبذلك تصبح الحدود أداةً للحماية المتبادلة: تحمي العلم من الادعاء الميتافيزيقي غير المبرهن، وتحمي الفلسفة من الانفصال عن الواقع، وتحمي الإنسان من أن يُختزل في وصف جزئي أو يُرفع إلىٰ تجريد فارغ. وعندئذ لا يعود السؤال عن أيهما أحق بالسيادة، بل عن الكيفية التي يحافظ بها كل منهما علىٰ صرامته، وهو منفتح علىٰ ما يكمله ولا يلغيه.

لا يقوم التكامل بين العقل العلمي والعقل الفلسفي علىٰ جمعٍ خارجي بين مجالين مستقلين، ولا علىٰ إقامة هدنة بين منهجين متنافسين، بل علىٰ إدراك أن المعرفة الإنسانية لا تتشكل في مستوىٰ واحد. فالظاهرة الواحدة يمكن أن تُقرأ بوصفها واقعة قابلة للرصد، وبوصفها بنيةً مفهومية، وبوصفها حدثًا ذا معنىٰ، وبوصفها موضوعًا لتقويم معياري. وإذا اختُزلت هذه المستويات في مستوىٰ واحد، لم تتحقق وحدة المعرفة، بل وقع الاختزال. أما التكامل الحقيقي فينشأ حين يحافظ كل مستوىٰ علىٰ منطقه، ثم يدخل في علاقة منظمة مع المستويات الأخرىٰ.

إن العقل العلمي ينتج معرفةً محددة بالشروط، قابلة للمراجعة، مرتبطة بالملاحظة والاختبار والنمذجة. أما العقل الفلسفي فيعيد فحص المفاهيم التي تقوم عليها هذه المعرفة، ويكشف افتراضاتها، ويسائل حدودها، ويفتح نتائجها علىٰ دلالات أوسع. ومن ثم فإن العلاقة بينهما ليست علاقة مادة وصورة بالمعنىٰ الجامد، ولا علاقة أصل وفرع، بل علاقة تبادل تأسيسي؛ فالعلم يمد الفلسفة بوقائع تغير تصورها للعالم، والفلسفة تمد العلم بالمفاهيم التي تمنع الوقائع من أن تبقىٰ مشتتةً أو تُحمّل ما لا تحتمل.

وقد حاولت دراسات سابقة صياغة هذه العلاقة بطرائق مختلفة. فبعضها جعل الفلسفة مرحلةً تمهيدية تسبق نضج العلوم، فإذا استقل العلم بموضوعه انتهت الحاجة إلىٰ الفلسفة

فيه. وذهب اتجاه آخر إلىٰ أن الفلسفة تظل علم العلوم، وأنها تضع المبادئ الكلية التي ينبغي للعلوم أن تتحرك داخلها. وبين التصورين نشأ اتجاه ثالث جعل الفلسفة تحليلًا للغة العلم أو نقدًا لمناهجه، من غير أن يمنحها دورًا في بناء الرؤية الكلية للوجود والإنسان. غير أن هذه المقاربات جميعًا بقيت أسيرة تصور تراتبي للعلاقة، يجعل أحد الطرفين أعلىٰ والآخر تابعًا، أو يجعل الفلسفة مجرد خدمة منهجية للعلم.

أما التصور الذي تُبنىٰ عليه هذه النظرية، فيقوم علىٰ التكامل الوظيفي بين خريطتين للعقل الواحد. فالعقل العلمي لا يمثل درجةً أدنىٰ من العقل الفلسفي، والعقل الفلسفي لا يمثل بديلًا أرفع من العقل العلمي، بل لكل منهما وظيفة لا يستطيع الآخر أداءها بالكيفية نفسها. العلم يكشف ما يحدث وكيف يحدث، والفلسفة تسأل عمّا يعنيه هذا الكشف، وما الحدود التي لا ينبغي أن يتجاوزها، وما الصورة الكلية التي يدخل فيها.

ويظهر المستوىٰ الأول من التكامل في بناء المفهوم. فالعلم لا يعمل علىٰ وقائع خالصة من كل تصور، بل يدخل إلىٰ موضوعه من خلال مفاهيم: المادة، والطاقة، والسببية، والوظيفة، والنظام، والمرض، والذكاء، والوعي. وهذه المفاهيم ليست دائمًا معطاةً جاهزة، بل تحتاج إلىٰ تحديد وتحليل. وهنا يعمل العقل الفلسفي داخل العلم نفسه، لا خارجه، لأنه يميز بين المفهوم ووظائفه، وبين تعريفه الإجرائي ودلالته الوجودية، وبين ما يقيسه النموذج وما يتركه خارج نطاقه.

أما المستوىٰ الثاني فيتجلىٰ في صياغة المشكلة. فالاكتشاف العلمي لا يبدأ دائمًا من جواب، بل من القدرة علىٰ رؤية السؤال المناسب. وكثير من التحولات العلمية الكبرىٰ لم تنشأ فقط من أدوات أدق، بل من إعادة تعريف ما يعد مشكلةً أصلًا. وهنا تتقاطع الخريطة العلمية مع الخريطة الفلسفية؛ لأن إعادة بناء السؤال تفترض التحرر من المسلمات، وفحص ما كان يبدو بديهيًا، والنظر إلىٰ الموضوع من مستوىٰ أعمق.

ويظهر المستوىٰ الثالث في تفسير النتائج. فالنتيجة العلمية لا تتكلم بذاتها، بل تحتاج إلىٰ إدراجها في إطار يحدد معناها. وقد يكشف العلم علاقةً بين ظاهرتين، لكن الانتقال من العلاقة إلىٰ تفسير طبيعة الواقع يحتاج إلىٰ حذر فلسفي. فثبوت الارتباط العصبي بحالة ذهنية لا يساوي إثبات أن الحالة الذهنية ليست إلا نشاطًا عصبيًا، واكتشاف أصل تطوري لسلوك أخلاقي لا يثبت أن القيمة الأخلاقية تُختزل في منفعة البقاء. في مثل هذه الحالات تكون الفلسفة أداةً لمنع الانتقال غير المشروع من الوصف إلىٰ الأنطولوجيا، أو من النشأة إلىٰ القيمة.

أما المستوىٰ الرابع فهو المستوىٰ النقدي. فالعلم ينتج قوةً عملية، وكل قوة تحتاج إلىٰ تقويم. ولا يستطيع المنهج العلمي وحده أن يحدد ما ينبغي فعله بكل ما يمكن فعله. فالقدرة التقنية لا تحمل معيار استخدامها في داخلها، والنجاح التجريبي لا يجيب عن سؤال العدالة أو المسؤولية أو الكرامة. ومن هنا يصبح العقل الفلسفي، ولا سيما في بعده الأخلاقي والمعياري، شرطًا لحماية العلم من التحول إلىٰ قدرة منفصلة عن الغاية.

لكن التكامل لا يسير في اتجاه واحد. فالفلسفة نفسها تحتاج إلىٰ العلم كي لا تبني تصوراتها علىٰ معرفة قديمة بالعالم. وقد عانت فلسفات كثيرة من استمرار مفاهيمها بعد انهيار الأسس العلمية التي كانت تستند إليها. وحين لا تراجع الفلسفة تصوراتها في ضوء تطور الفيزياء والأحياء والأعصاب واللغة، تتحول إلىٰ خطاب مغلق يعيد إنتاج الأسئلة القديمة داخل عالم جديد.

وتبدو الحاجة إلىٰ هذا التكامل بوضوح في دراسة العقل ذاته. فلا يمكن بناء تصور للعقل من دون الاستفادة من علم الأعصاب وعلم النفس واللسانيات والذكاء الاصطناعي، لكن هذه العلوم، مهما بلغت دقتها، لا تستطيع منفردةً حسم معنىٰ العقل أو الوعي أو الحرية أو المعيارية. فكل علم يكشف بعدًا من أبعاد الظاهرة، بينما يحتاج تركيب الأبعاد إلىٰ عقل فلسفي قادر علىٰ التمييز والجمع من غير اختزال.

وقد وقعت بعض الدراسات المعاصرة في نزعة معاكسة، حين جعلت التكامل مجرد جمع موسوعي للمعارف. غير أن التكامل ليس تراكم معلومات، بل بناء علاقة بين مستويات مختلفة من الحقيقة. فقد يعرف الباحث تفاصيل كثيرة من حقول متعددة، لكنه يبقىٰ عاجزًا عن إدراك الروابط إذا لم يملك خريطةً تنظّمها. ولهذا فإن التكامل يحتاج إلىٰ مبدأ ناظم يحدد ما الذي يمكن نقله من حقل إلىٰ آخر، وما الذي يتغير عند النقل، وما الذي ينبغي أن يبقىٰ خاصًا بمجاله.

وتتمثل أصالة هذه الرؤية في أنها لا تجعل العلم والفلسفة مجالين متجاورين، بل صورتين لحركة عقلية واحدة. ففي الخريطة العلمية يتجه العقل إلىٰ ضبط الظاهرة، وفي الخريطة الفلسفية يعود إلىٰ شروط هذا الضبط ومعناه وحدوده. وهو لا ينتقل من عقل إلىٰ آخر، بل يعيد توجيه ذاته بحسب مستوىٰ السؤال. ومن هنا فإن التكامل ليس إضافةً خارجية، بل استعادة لوحدة الحركة العقلية بعد أن فرّقتها التخصصات.

إن المعرفة التي تفقد العلم تتحول إلىٰ تأمل غير منضبط، والمعرفة التي تفقد الفلسفة تتحول إلىٰ قدرة بلا وعي كلي. والعقل الناضج هو الذي يحتفظ بصرامة الاختبار من غير أن يختزل الوجود فيما يُختبر، ويحتفظ بعمق السؤال من غير أن يستغني عن البرهان. وعندئذ لا يعود العلم خصمًا للفلسفة، ولا الفلسفة سلطةً فوق العلم، بل يصبح كل منهما شرطًا لتصحيح الآخر وحمايته من تجاوز حدوده.

لا يمكن إعادة بناء العلاقة بين العقل العلمي والعقل الفلسفي علىٰ أساس المصالحة الخطابية، لأن الخلاف بينهما لم يكن ناشئًا عن سوء تفاهم عابر، بل عن تحولات عميقة في تصور المعرفة والوجود والحقيقة. فقد اكتسب العلم الحديث سلطته من نجاحه في تفسير الظواهر وضبطها وتحويل المعرفة إلىٰ قدرة تقنية، بينما احتفظت الفلسفة بدورها في مساءلة المبادئ والمعاني والغايات. غير أن هذا التمايز تحول، في مراحل كثيرة، إلىٰ تنازع علىٰ السيادة؛ فادعىٰ بعض أنصار العلم أن كل سؤال لا يخضع للاختبار سؤال غير مشروع، بينما

رأىٰ بعض الفلاسفة أن العلم يظل معرفةً جزئية لا تبلغ حقيقة الوجود إلا إذا خضعت لتأويل فلسفي أعلىٰ. وفي الحالتين تحولت العلاقة من تكامل معرفي إلىٰ صراع سلطوي بين خريطتين للعقل الواحد.

إن إعادة البناء تقتضي أولًا تحرير العلم من النزعة العلموية، وتحرير الفلسفة من النزعة الاستعلائية. فالعلموية ليست علمًا، بل فلسفة غير معلنة تزعم أن المنهج العلمي هو الطريق الوحيد إلىٰ كل حقيقة ممكنة. وهي بذلك تنتقل من نجاح منهجي داخل مجال محدد إلىٰ حكم شامل علىٰ بنية الوجود. أما الاستعلاء الفلسفي فيقوم علىٰ تصور أن الفلسفة تستطيع، بفضل اتساع سؤالها، أن تمنح العلوم معناها النهائي من غير أن تلتزم بنتائجها التفصيلية أو تخضع تصوراتها لمراجعة الواقع. وكلا الاتجاهين يخلط بين اتساع السؤال وامتلاك الحقيقة الكاملة.

وقد قارنت الدراسات السابقة بين العلم والفلسفة غالبًا من خلال ثنائيات جاهزة: التجربة في مقابل العقل، والجزئي في مقابل الكلي، والتفسير في مقابل الفهم، والوقائع في مقابل القيم. غير أن هذه الثنائيات، رغم فائدتها التحليلية، تظل قاصرة إذا تحولت إلىٰ حدود صلبة. فالعلم لا يعمل بالتجربة وحدها، بل يحتاج إلىٰ فرضيات ومفاهيم ونماذج واستدلالات عقلية، كما أن الفلسفة لا تعمل في فضاء كلي خالص، بل تحتاج إلىٰ الوقائع والمعارف الجزئية حتىٰ لا تصبح بناءً مغلقًا. ولهذا لا تكون العلاقة الصحيحة فصلًا بين التجربة والعقل، بل تنظيمًا لمستويات اشتغالهما.

وتقوم القاعدة الأولىٰ في إعادة بناء العلاقة علىٰ مبدأ استقلال المجال مع قابلية الحوار. فلكل من العلم والفلسفة منطق خاص في السؤال والبرهنة، ولا يجوز إخضاع أحدهما لمعايير الآخر إخضاعًا كاملًا. فلا تُطالب الفلسفة بإثبات كل قضاياها تجريبيًا، لأن كثيرًا من موضوعاتها مفهومي أو أنطولوجي أو معياري، كما لا يجوز للعلم أن يُطالب بالاحتكام إلىٰ نسق فلسفي سابق علىٰ ملاحظاته. غير أن استقلال المجال لا يعني عزله؛

لأن النتائج العلمية قد تهز مفاهيم فلسفية راسخة، والأسئلة الفلسفية قد تكشف افتراضات خفية في النظريات العلمية.

أما القاعدة الثانية فهي مبدأ التمييز بين النقل والاستعارة والتعميم. فالمفاهيم العلمية كثيرًا ما تنتقل إلىٰ مجالات أخرىٰ، لكن هذا الانتقال لا يحافظ دائمًا علىٰ معناها الأصلي. وقد تتحول النظرية من أداة محدودة إلىٰ نموذج تفسيري شامل حين تُستعار قوانينها من غير فحص لبنية المجال الجديد. وهنا يظهر خطر الاستعمار المنهجي؛ إذ تُفرض لغة علم معين علىٰ ظواهر لا تنتمي إلىٰ بنيته، ثم تُعاد صياغة تلك الظواهر بما يلائم النظرية المنقولة.

وقد ظهر ذلك في توظيف مفاهيم التطور والانتخاب والصراع والتكيف خارج المجال البيولوجي، وفي استخدام مفاهيم اللاوعي والكبت والرغبة في تفسير الأدب والدين والتاريخ، وفي نقل مفاهيم السوق والتوازن والمصلحة إلىٰ السياسة والأخلاق والعلاقات الإنسانية. ولا تكمن المشكلة في الاستعارة ذاتها، فقد تكون الاستعارة أداةً خصبة للكشف، بل في نسيان الفرق بين التشابه البنيوي والتطابق القانوني. فنجاح مفهوم في إضاءة جانب من ظاهرة لا يعني أن قوانينه الأصلية أصبحت حاكمةً عليها.

ومن هنا تقوم القاعدة الثالثة علىٰ ضرورة إعادة البرهنة داخل المجال المستقبِل. فلا تنتقل مشروعية النظرية مع انتقال اسمها، ولا تنتقل ضرورتها مع انتقال استعارتها. فإذا استُخدم مفهوم علمي في حقل فلسفي أو أدبي أو اجتماعي، وجب أن يُختبر من جديد وفق طبيعة ذلك الحقل، وأن يُسأل عمّا يفسره وعمّا يعجز عنه، وعن التحول الذي أصاب معناه بعد النقل. وبهذا يُمنع أن تتحول هيبة العلم إلىٰ سلطة معرفية بديلة عن البرهان.

أما القاعدة الرابعة فهي التمييز بين التفسير والاستنفاد. فقد تنجح نظرية في تفسير بعد من الظاهرة، لكنها لا تستنفد حقيقتها. ويظهر هذا بوضوح في دراسة الإنسان؛ إذ يمكن تفسير السلوك عصبيًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا، من غير أن يعني ذلك أن أحد هذه المستويات يملك

وحده حقيقة الإنسان كاملة. والتفسير الجزئي لا يصبح باطلًا لأنه جزئي، وإنما يصبح اختزاليًا حين ينكر وجود مستويات أخرىٰ أو يدعي أنها مجرد أوهام ناتجة عنه.

والقاعدة الخامسة هي الفصل بين المعرفة والقيمة من غير قطع الصلة بينهما. فالعلم يستطيع أن يبين ما يمكن فعله، لكنه لا يقرر وحده ما ينبغي فعله. وقد يكشف عن إمكانات هائلة في التعديل الجيني أو الذكاء الاصطناعي أو السيطرة التقنية، لكن تقرير مشروعية استخدامها يحتاج إلىٰ عقل معياري وفلسفي. وفي المقابل، لا يجوز للفلسفة الأخلاقية أن تصدر أحكامًا تتجاهل الواقع العلمي، لأن الحكم القيمي يفقد مسؤوليته إذا بُني علىٰ معلومات ناقصة أو تصورات خاطئة عن الإمكان والمآل.

أما القاعدة السادسة فهي مبدأ المراجعة المتبادلة. فالفلسفة تراجع المفاهيم الكامنة في العلم، والعلم يراجع الصور التي تبنيها الفلسفة عن العالم. وقد غيرت تحولات الفيزياء والبيولوجيا وعلوم الأعصاب مفهوم المادة والزمان والحياة والعقل، كما أسهم النقد الفلسفي في إعادة النظر في معنىٰ القانون والسببية والموضوعية والدليل. والعلاقة الناضجة هي التي تسمح لكل طرف بأن يصحح الآخر من غير أن يلغيه.

وتتجلىٰ أصالة هذه النظرية في أنها لا تضع العلم والفلسفة داخل هرم معرفي، بل داخل حركة دائرية منضبطة. يبدأ العقل من الواقع، فيلاحظه ويقيسه ويبني نماذجه، ثم يعود إلىٰ مفاهيمه فيفحصها وينقد حدودها، ثم يعيد توجيه البحث في ضوء هذا الفحص. فالعلم يفتح إمكان السؤال الفلسفي، والفلسفة تعيد صياغة أفق السؤال العلمي، من غير أن تكون أي منهما خاتمةً نهائية للأخرىٰ.

وبهذا المعنىٰ يكون العقل العلمي عقل كشف، لأنه يكشف انتظامات العالم وشروط الظواهر، ويكون العقل الفلسفي عقل تأسيس ونقد وتركيب، لأنه يختبر دلالة هذا الكشف وحدوده وموقعه داخل صورة أوسع. ولا يكتمل الكشف بلا تأسيس، كما لا يصح التأسيس

بلا كشـف. فإذا انفرد الأول تحولت المعرفة إلىٰ قدرة قد تجهل غايتها، وإذا انفرد الثاني تحولت الحكمة إلىٰ خطاب لا يملك وسائل التحقق من الواقع.

إن العلاقة المنشودة لا تقوم علىٰ أن الفلسفة تراقب العلم من الخارج، ولا علىٰ أن العلم يمنح الفلسفة ما تبقىٰ له من أسئلة، بل علىٰ أن كليهما يمثل حركة ضرورية للعقل في مستويين متداخلين. فالعلم يمنع الفلسـفة من الانفصـال عن العالم، والفلسـفة تمنع العلم من اختزال العالم في ما يسـتطيع قياسـه. والعقل الواحد لا يكتمل إلا حين يعرف كيف ينتقل بين الخريطتين من غير أن يخلط بينهما، وكيف يجمع الصـرامة بالتأمل، والبرهان بالمعنىٰ، والقدرة بالغاية، والمعرفة بالمسؤولية.

لا ينتج العقل المعياري الخرائط المختلفة علىٰ نحو يشبه إنتاج الأشياء المنفصلة، ولا يستدعيها من خارج بنيته كما لو كانت أدوات جاهزة موضوعة في مستودع داخلي، بل يولدها من اختلاف وجوه علاقته بالموضوع. فالعقل واحد من حيث القدرة الأصلية علىٰ الإدراك والتمييز والحكم والربط، لكنه لا يمارس هذه القدرة بالصـورة نفسـها في جميع الحالات؛ لأن الموضوعات لا تتساوىٰ في طبيعتها، والأسئلة لا تنتمي إلىٰ مستوىٰ واحد، والغايات لا تسـتدعي نمطًا متطابقًا من النظر. ومن ثم فإن الخريطة العقلية ليسـت كيانًا سابقًا علىٰ الفعل، بل هي الصورة التنظيمية التي تتخذها حركة العقل حين تنتظم استجابةً لمقتضيات مخصوصة.

يبدأ إنتاج الخريطة من لحظة تعيين الموضـوع. فالشـيء الواحد لا يدخل العقل باعتباره حقيقة مكتملة لا تحتمل إلا قراءة واحدة، بل يفتح مستويات متعددة من المقاربة. يمكن النظر إلىٰ الإنسان بو صفه كائنًا بيولوجيًا، أو ذاتًا واعية، أو فاعلًا أخلاقيًا، أو عضوًا في مؤ سسة، أو حاملًا للحقوق، أو منتجًا للمعنىٰ. ولا يعني تعدد هذه المقاربات أن الإنسـان نفسه قد انقسـم إلىٰ موجودات متباينة، بل يعني أن العقل أعاد تنظيم أدواته تبعًا للبعد الذي صـار موضـوعًا للسـؤال. حين يدرس البنية العصـبية، تتقدم الخريطة العلمية والتحليلية؛ وحين يسـأل عن

الحرية، تنشط الخريطة الفلسفية والمعيارية؛ وحين يبحث في موقع الفرد داخل المؤسسة، تتداخل الخريطة الفردية والمؤسسية والقانونية.

غير أن الموضوع وحده لا يكفي لتحديد الخريطة؛ لأن الموضوع الواحد يمكن أن يستقبل أسئلة مختلفة. فالسؤال هو الذي يحدد اتجاه الحركة العقلية داخل الموضوع. السؤال عن كيفية حدوث الظاهرة ينتج خريطة تفسيرية، والسؤال عن معناها ينتج خريطة فلسفية، والسؤال عن قيمتها يستدعي خريطة معيارية، والسؤال عن أنسب وسيلة للتعامل معها ينشط الخريطة الأداتية، أما السؤال عن الغاية التي ينبغي أن تخدمها فيستدعي الخريطة الغائية. ولهذا فإن العقل المعياري لا يختار الخريطة اعتباطًا، بل يربط بين بنية السؤال وطبيعة المنهج الذي يليق به.

وتظهر هنا وظيفة معيارية دقيقة تسبق الإجابة نفسها، هي تقويم صلاحية السؤال. فليست كل صياغة للسؤال محايدة أو بريئة من الافترا ضات. قد يُبنىٰ السؤال بطريقة تختزل الموضوع قبل أن تبدأ دراسته، أو تستبعد بعض أبعاده، أو تفرض نوعًا من الإجابة سلفًا. وحين يُسأل مثلًا: ما المنفعة الاقتصادية للتعليم؟ يكون التعليم قد أُدخل منذ البداية في خريطة أداتية، وربما أُقصيت أبعاده الإنسانية والثقافية والتحررية. ولا يعني ذلك أن السؤال الاقتصادي غير مشروع، بل يعني أن مشروعيته تظل جزئية، وأن الخلل يبدأ حين يُعامل بوصفه السؤال الوحيد الممكن.

وتنتج الخريطة أيضًا من الغاية التي يتوجه إليها الفعل العقلي. فالعقل لا يعمل في فراغ، بل يتحرك نحو غرض، صريحًا كان أو ضمنيًا. وقد تكون الغاية فهم الحقيقة، أو حل مشكلة عملية، أو اتخاذ قرار، أو بناء قانون، أو تحقيق عدالة، أو إدارة مؤسسة. وكل غاية تعيد ترتيب الأولويات داخل العقل. فإذا كانت الغاية تفسير ظاهرة، تقدمت الدقة والاختبار والسببية. وإذا كانت الغاية اتخاذ قرار مؤسسي، دخلت اعتبارات المصلحة والشرعية والمآل

والمسؤولية. وإذا كانت الغاية بناء حكم أخلاقي، لم تعد الكفاءة وحدها كافية، بل وجب فحص القيمة التي تُقاس بها الكفاءة.

وقد تناولت دراسات سابقة تعدد أنماط التفكير من زوايا نفسية أو معرفية أو تربوية، ففرّقت بين التفكير التحليلي والحدسي، أو المتقارب والمتشعب، أو السريع والبطيء، أو المجرد والعملي. وأسهمت هذه التصنيفات في الكشف عن اختلاف طرائق المعالجة الذهنية، لكنها كثيرًا ما أبقت الأنماط في مستوىٰ الوصف، من غير أن تفسر البنية التي توحدها أو المعيار الذي ينظم الانتقال بينها. أما النظرية المطروحة هنا فترىٰ أن التعدد لا يُفهم بصفته توزيعًا ثابتًا للقدرات، بل بوصفه إنتاجًا مستمرًا لخرائط تتشكل داخل وحدة عقلية واحدة وفق علاقة مركبة بين الموضوع والسؤال والغاية والسياق.

والسياق عنصر حاسم في هذا الإنتاج؛ لأن العقل لا يواجه المشكلات في شروط متطابقة. فما يصلح في وضع مستقر قد لا يصلح في حالة أزمة، وما يمكن حسمه فرديًا في نطاق محدود قد يحتاج إلىٰ عقل مؤسسي حين تتسع آثاره وتتعدد خبراته. كما أن القرار الذي يبدو كافيًا في المدىٰ القصير قد يتغير تقويمه عند إدخال المآلات البعيدة. ومن هنا لا يكون السياق قيدًا خارجيًا علىٰ العقل، بل أحد العناصر التي تعيد تشكيل خريطته الفاعلة.

لكن العقل المعياري لا يكتفي بإنتاج الخريطة، بل يختبر مدىٰ ملاءمتها. فقد يختار العقل خريطةً صحيحة في أصلها، ثم يفرط في استخدامها. التحليل ضروري لفهم الأجزاء، لكنه يصبح مصدرًا للتشويه حين يفصلها عن العلاقات التي تمنحها وظيفتها. والواقعية مطلوبة لإدراك الممكن، لكنها تتحول إلىٰ استسلام حين تجعل الموجود معيارًا لما ينبغي أن يكون. والمثالية ضرورية لفتح أفق التجاوز، لكنها تفقد قيمتها حين تعجز عن بناء طريق بين الواقع والغاية. ومن ثم فإن المعيارية لا تعمل فقط عند اختيار الخريطة، بل عند ضبط درجة حضورها وحدود استمرارها.

ويقتضـــي ذلك التمييز بين إنتاج الخريطة واختيارها والانتقال منها. إنتاج الخريطة هو تشكل نمط العمل العقلي استجابةً لبنية المشكلة. واختيارها هو الحكم بأنها الأنسب في لحظة معينة. أما الانتقال منها فهو إدراك أن اســتمرارها لم يعد كافيًا، وأن مســتوىً آخر من النظر أصـبح ضـروريًا. وقد يكون الخلل في كثير من الأحيان ناشـئًا لا عن اختيار خريطة خاطئة، بل عن البقاء داخل خريطة صحيحة بعد انتهاء قدرتها التفسيرية.

فالعقل العلمي قد يصـف الواقع بدقة، لكنه يحتاج إلىٰ الانتقال إلىٰ العقل الفلسـفي حين يصبح موضوع السؤال معنىٰ الوصف وحدوده. والعقل الأداتي قد يحدد الوسيلة الأكفأ، لكنه يحتاج إلىٰ العقل الغائي حين يُسأل عن صلاحية الغاية. والعقل الفردي قد يبتكر الفكرة، لكنه يحتاج إلىٰ العقل المؤسسي حين تتعلق النتائج بمصالح عامة معقدة. والعقل الجزئي قد يحل مشـكلة محدودة، لكنه يحتاج إلىٰ العقل الكلي حين يتبين أن الحل الجزئي أحدث اختلالًا في النسق الأوسع.

إن العقل المعياري، بهذا المعنىٰ، لا ينتج الخرائط مرة واحدة، بل يعيد إنتاجها باسـتمرار داخل الحركة نفســها. فهو يراقب تغير الموضــوع، وتحول الســؤال، وتبدل الغاية، واتســاع السياق، ثم يعيد توزيع الوظائف العقلية علىٰ ضوء ذلك كله. وتكمن وحدته لا في ثبات شكل عمله، بل في قدرته علىٰ تنظيم تغيره. فالوحدة العقلية ليسـت سـكونًا، وإنما انتظامٌ في التحول، وليســت بقاءً داخل خريطة واحدة، وإنما امتلاك معيار الانتقال بين الخرائط من غير فقدان الاتساق أو الغاية.

لا ينشأ التعارض بين الخرائط العقلية من اختلاف وظائفها، بل من سوء تحديد مواقعها، أو من انتقال إحداها من مجالها المشــروع إلىٰ مجال لا تملك أدواته. فالاختلاف بين العقل الكلي والعقل الجزئي، أو بين العقل التحليلي والعقل التركيبي، أو بين العقل العلمي والعقل الفلســفي، ليس اختلافًا بين حقائق متناقضــة، وإنما هو اختلاف في مســتوىٰ النظر، ونطاق

المعالجة، وطبيعة السؤال. وما يبدو تعارضًا في كثير من الأحيان ليس إلا نتيجةً لخلط المستويات، أو توسيع وظيفة جزئية حتىٰ تتحول إلىٰ دعوىٰ شاملة.

إن التناقض الحقيقي لا يقوم إلا حين يُثبت حكمان متعارضان للموضوع نفسه، من الجهة نفسها، وفي الوقت نفسه، وتحت الشروط نفسها. أما الخرائط العقلية فلا تعمل في الغالب علىٰ الجهة ذاتها ولا في المستوىٰ ذاته. فالعقل الجزئي يلتقط عنصرًا محددًا داخل الظاهرة، بينما ينظر العقل الكلي إلىٰ شبكة العلاقات التي تمنح هذا العنصر موقعه ودلالته. ولا يكون قول الأول متناقضًا مع قول الثاني لمجرد اختلاف النتيجة؛ لأن كل واحد منهما يجيب عن سؤال مختلف. وقد يكون الجزء صحيحًا داخل حدوده، لكنه ناقص إذا حُمل علىٰ الكل، كما قد يكون التصور الكلي سليمًا في اتجاهه، لكنه يظل محتاجًا إلىٰ تفاصيل تمنعه من التحول إلىٰ تعميم فارغ.

ومن هنا ينبغي التمييز بين التعارض والتوتر. فالتوتر بنية طبيعية في العقل؛ لأنه ينشأ من حضور مقتضيات متعددة لا يمكن إلغاء بعضها. العقل الواقعي يذكّر بحدود الممكن، والعقل المثالي يفتح أفق ما ينبغي أن يكون. وإذا غاب الأول تحولت الغاية إلىٰ وهم، وإذا غاب الثاني تحول الواقع إلىٰ قدر مغلق. ولا يُحل هذا التوتر بإقصاء أحد الطرفين، بل بإدخالهما في علاقة معيارية تجعل المثالي موجِّهًا للواقعي، وتجعل الواقعي مصححًا لمسار المثالي. وبذلك يصبح التوتر مصدرًا للإنتاج لا سببًا للشلل.

وقد انشغلت دراسات سابقة بتصنيف أنماط التفكير علىٰ نحو تقابلي، فكثيرًا ما عُرض التحليل في مقابل التركيب، والعقلانية في مقابل الحدس، والواقعية في مقابل المثالية، والعلم في مقابل الفلسفة. وأسهم هذا النمط من التصنيف في توضيح الفروق، لكنه رسخ في الوقت نفسه وهم الاستقلال والتنافي. أما النظرية المستقلة هنا فترىٰ أن هذه الخرائط لا تستمد معناها من تقابلها، بل من تكاملها داخل بنية واحدة. فالتحليل لا يكتسب قيمته إلا إذا أعقبه تركيب،

والتركيب لا يصبح معرفةً إلا إذا أمكن رده إلىٰ عناصر قابلة للفحص، والواقع لا يتحول إلىٰ مشروع إلا إذا قورن بالغاية، والغاية لا تصبح ممكنة إلا إذا ارتبطت بشروط الواقع.

إن السبب الأول للتعارض الظاهري هو تجاوز المجال. فالعقل العلمي، مثلًا، يستطيع أن يفسر آليات الظاهرة، لكنه حين يحول تفسير الآلية إلىٰ حكم نهائي علىٰ المعنىٰ، يكون قد تجاوز مجاله. والعقل الفلسفي يستطيع أن يحلل مفهوم الحقيقة أو الوعي أو الحرية، لكنه حين يستغني عن المعرفة التجريبية في وصف الوقائع، يقع في تجاوز مماثل. ولا يدل النزاع هنا علىٰ تناقض العلم والفلسفة، بل علىٰ خروج أحدهما من مستوىٰ اشتغاله من غير إعادة تأسيس لأدواته.

أما السبب الثاني فهو تحويل النجاح الجزئي إلىٰ سيادة كلية. فقد ينجح العقل الأداتي في تحقيق الكفاءة، فيُتصور أن الكفاءة معيار كافٍ لكل قرار. غير أن الوسيلة الأكثر فاعلية قد تخدم غايةً فاسدة، كما أن القرار الأسرع قد يكون أقل عدالة، والإجراء الأقل كلفة قد يكون أشد ضررًا علىٰ الإنسان أو المجتمع. وحين تتحول الأداة إلىٰ معيار أعلىٰ، ينشأ الصدام بينها وبين العقل الغائي أو الأخلاقي. لكن هذا الصدام لا يعني أن الكفاءة تناقض القيمة، بل يعني أن الكفاءة وُضعت في مرتبة لا تستحقها.

والسبب الثالث هو الخلط بين النطاقات الزمنية. فقد يكون الحكم صحيحًا علىٰ المدىٰ القريب، لكنه مضلل علىٰ المدىٰ البعيد. والعقل الجزئي قد يرىٰ أثرًا مباشرًا، بينما يكشف العقل الكلي عن مآلات لم تكن ظاهرة في اللحظة الأولىٰ. وقد يبدو القرار الاقتصادي ناجحًا عند قياس الربح الآني، لكنه يصبح فاشلًا إذا أدىٰ إلىٰ انهيار اجتماعي أو بيئي لاحق. وهنا لا يتعارض القياسان، بل يكشف كل منهما أفقًا زمنيًا مختلفًا. وتدخل وظيفة العقل المعياري في جمع الأزمنة داخل عملية التقويم، حتىٰ لا يتحول نجاح اللحظة إلىٰ إخفاق تاريخي.

أما السبب الرابع فهو اختلاف معايير الصدق والملاءمة. فالحقيقة العلمية تُقاس بقدرتها علىٰ التفسير والاختبار والتنبؤ، بينما تُقاس الحقيقة الفلسفية بدرجة اتساقها وقدرتها علىٰ

كشـف الافتراضـات وبناء معنىٰ كلي. ويُقاس الحكم الأخلاقي بمعيار العدالة أو الواجب أو الخير، بينما يُقاس القرار المؤسسي أيضًا بقدرته علىٰ التنفيذ والاستمرار. ولا يجوز إخضاع جميع هذه المجالات لمعيار واحد؛ لأن توحيد المعايير علىٰ نحو قسـري لا يخلق وحدةً عقلية، بل يمحو الفروق التي تجعل الحكم دقيقًا.

وتتمثل وظيفة العقل المعياري في منع هذا المحو، من خلال توزيع المشـروعية بدل احتكارها. فهو لا يسـأل أي خريطة صـحيحة بإطلاق، بل أيها أصـلح لهذا السـؤال، وفي هذا السـياق، وتحت هذه الغاية، ومع هذه المآلات. ومن ثم لا توجد خريطة تمتلك السـيادة المطلقة، ولا خريطة تُلغىٰ لمجرد أنها لا تسـتطيع أداء كل الوظائف. إن القيمة المعرفية لكل خريطة نسـبية إلىٰ مجالها، لكنها ليسـت نسـبية بمعنىٰ الاعتباط، بل منضـبطة بعلاقة دقيقة بين الوظيفة والموضوع.

ويظهر التكامل الحقيقي حين تصـبح الخرائط قادرةً علىٰ تصـحيح بعضـها. فالعقل التحليلي يكشـف ما قد يخفيه التركيب، والعقل التركيبي يعيد وصل ما فرقه التحليل. والعقل الفردي يفتح إمكان الابتكار، والعقل المؤسـسـي يختبر القرار ويحد من الانحياز. والعقل القانوني يضبط الحقوق والاختصاصات، والعقل الأخلاقي يسأل عن عدالة القانون، والعقل الواقعي يختبر إمكان تنفيذ الحكم، والعقل الغائي يمنع التنفيذ من الانفصـال عن المقصـد. ولا تعمل هذه الخرائط جنبًا إلىٰ جنب علىٰ نحو ساكن، بل تدخل في حركة مراجعة متبادلة.

ومن هنا فإن الوحدة لا تعني غياب التوتر، بل امتلاك القدرة علىٰ تنظيمه. العقل المعياري لا يطلب انسـجامًا صـوريًا يخفي الفروق، وإنما يبني انسـجامًا ديناميًا يحفظ الاختلاف داخل بنية مشتركة. وهو لا يمنع الخلاف بين الخرائط، بل يمنع أن يتحول الخلاف إلىٰ إلغاء، ويعيد كل ادعاء إلىٰ حدوده، ويكشـف المستوىٰ الذي يتكلم منه، والمصلحة التي يحميها، والغاية التي يخدمها.

إن القول بعدم وجود تعارض حقيقي بين الخرائط لا يعني أن كل استعمال لها صحيح، بل يعني أن الخطأ يقع في سوء التوظيف لا في أصل التعدد. فالخرائط ليست خصومًا، وإنما وظائف تتعطل حين تنفصل عن البنية الجامعة. وكلما ازداد العقل وعيًا بحدود خريطته، صار أكثر قدرةً علىٰ الانتقال إلىٰ غيرها، وأقل ميلًا إلىٰ تحويل نجاحه المحدود إلىٰ يقين مطلق. وعندئذ يصبح التعدد مظهرًا من مظاهر غنىٰ العقل، لا علامةً علىٰ انقسامه.

لا يقوم العقل المعياري بوصفه البنية الناظمة علىٰ إضافة سلطة خارجية إلىٰ حركة العقل، ولا علىٰ إنشاء مركز منفصل يصدر الأوامر إلىٰ بقية الخرائط، بل علىٰ تحويل التعدد الداخلي إلىٰ نظام قادر علىٰ التمييز والترتيب والترجيح والمراجعة. فهو لا يقف فوق العقل، وإنما يمثل أعلىٰ درجات وعيه بذاته؛ أي اللحظة التي لا يكتفي فيها العقل بإنتاج الحكم، بل يفحص الطريق الذي قاده إليه، ويكشف الافتراضات التي تسربت إلىٰ بنائه، ويختبر مقدار التناسب بين السؤال والمنهج والنتيجة والغاية. ومن دون هذا المستوىٰ الانعكاسي تظل الخرائط فاعلة، لكنها تعمل بصورة متجاورة أو متنافسة، وقد تنجح في مجالها المباشر بينما تنتج اختلالًا في البنية الأوسع.

إن النظم لا يعني التوحيد القسري، لأن وحدة العقل ليست وحدة النمط، بل وحدة المرجع الذي ينظم اختلاف الأنماط. فالعقل المعياري لا يحول التحليل إلىٰ تركيب، ولا الواقعي إلىٰ مثالي، ولا العلمي إلىٰ فلسفي، وإنما يحفظ لكل خريطة خصوصيتها، ثم يحدد موقعها داخل كل مركب معرفي أو عملي. وهذا التحديد ليس إجراءً وصفيًا، بل فعل تقويم؛ إذ يقتضي الحكم علىٰ ما ينبغي تقديمه، وما ينبغي تأخيره، وما يجوز الاكتفاء به، وما يحتاج إلىٰ استكمال، وما إذا كانت الخريطة المختارة لا تزال صالحة بعد تغير الظروف.

وتبدأ وظيفة النظم من الترتيب. فالعقل يواجه غالبًا معطيات متعددة لا تحمل الوزن نفسه، ومصالح متزاحمة لا تستحق الدرجة نفسها، وأدلة متفاوتة في القوة والدلالة. وإذا عوملت العناصر كلها علىٰ قدم المساواة، لم تتحقق العدالة المعرفية، بل اختلط القوي

بالضعيف، والمركزي بالهامشي، والوسيلة بالغاية. ولهذا فإن العقل المعياري يرتب العناصر وفق موقعها الحقيقي، فيجعل الأصل أصلًا والفرع فرعًا، ويمنع الجزئي من ابتلاع الكلي، كما يمنع الكلي من سحق التفاصيل التي يقوم عليها.

أما الترجيح، فهو أعمق من الاختيار؛ لأن الاختيار قد يكون آنيا أو ذوقيًا، بينما يفترض الترجيح موازنة واعية بين بدائل لكل منها وجاهته ونقصه. والعقل المعياري لا يبحث عن بديل خال من الكلفة، لأن مثل هذا البديل نادر في القضايا المعقدة، بل يبحث عن البديل الأكثر اتساقًا مع شبكة من المعايير. وقد يكون القرار الأكفأ أقل عدالة، والقرار الأعدل أبطأ تنفيذًا، والحل الواقعي أقل اقترابًا من الغاية المثالية. وهنا لا تكفي خريطة واحدة للحسم، بل يلزم عقل قادر علىٰ وزن الكفاءة والعدالة والإمكان والمآل في آن واحد.

وقد تناولت بعض الدراسات السابقة العقلانية بوصفها قدرة علىٰ تعظيم المنفعة، أو اختيار الوسيلة الأنسب إلىٰ الغاية، أو الاتساق بين المقدمات والنتائج. غير أن هذه التصورات، رغم دقتها في مجالات محددة، تظل ضيقة إذا أريد منها تفسير العقل المعياري. فالإنسان قد يكون متسقًا ومنفعيًا في خدمة غاية فاسدة، وقد يحقق أعلىٰ كفاءة ممكنة في نظام غير عادل. ولذلك لا تنحصر عقلانية المعيار في صحة الوسيلة، بل تمتد إلىٰ صلاحية الغاية، وعدالة التوزيع، ومشروعية الأثر، وقابلية القرار للدفاع عنه أمام من يتحملون نتائجه.

وتتمثل الوظيفة الثالثة في التنسيق بين الخرائط. فالقضايا الكبرىٰ لا تنتمي عادة إلىٰ مجال واحد. القرار الطبي، مثلًا، لا يقوم علىٰ المعرفة العلمية وحدها، بل يدخل فيه تقدير أخلاقي، وحق قانوني، وسياق اجتماعي، ومآل إنساني. والقرار الاقتصادي لا يقاس بالربح وحده، بل بآثاره علىٰ العدالة والاستقرار والكرامة. والقرار السياسي لا يحسم بالقدرة علىٰ التنفيذ فقط، بل بالشرعية والحقوق والغاية العامة. ومن هنا فإن العقل المعياري يعيد بناء القضية بوصفها مركبًا متعدد الأبعاد، ثم ينسق بين الخرائط بحسب وظائفها.

ولا يعني التنسيق جمع الأحكام بطريقة حسابية، لأن بعض المعايير لا يقبل أن يعامل بوصفه رقمًا داخل معادلة. فالكرامة ليست منفعة قابلة للمقايضة بلا حدود، والعدالة ليست زيادة كمية يمكن تعويض نقصانها بكفاءة أعلىٰ. ولذلك يحتاج العقل المعياري إلىٰ التمييز بين ما يقبل الموازنة وما يشكل حدًا لا يجوز تجاوزه. وهذه القدرة علىٰ اكتشاف الحدود هي التي تمنع الترجيح من التحول إلىٰ مساومة مطلقة، وتمنع الواقعية من أن تصبح تبريرًا للقوة.

أما الوظيفة الرابعة فهي المراجعة. فالعقل المعياري لا يفترض أن أحكامه نهائية لمجرد صدورها عن موازنة متعددة الجوانب، بل يحتفظ بإمكان التصحيح. وكل قرار يكشف في تطبيقه عن آثار لم تكن ظاهرة عند بنائه، وقد تتغير المعطيات، أو تظهر معلومات جديدة، أو يتبين أن معيارًا مهمًا قد أُهمل. ولهذا لا تكون المراجعة علامة ضعف، بل شرطًا في نضج البنية الناظمة؛ لأنها تحول العقل من سلطة مغلقة إلىٰ نظام قادر علىٰ التعلم.

وتتصل المراجعة بالمسؤولية اتصالًا مباشرًا. فالعقل غير المعياري قد يدافع عن حكمه لأنه صدر عنه، أما العقل المعياري فيسأل عما إذا كان الحكم لا يزال صالحًا بعد ظهور نتائجه. وهو لا يكتفي بحسن النية، لأن النية لا تعفي من فحص الأثر، ولا يكتفي بصحة الإجراء، لأن الإجراء الصحيح قد ينتج ظلمًا إذا كان المعيار الذي بُني عليه ناقصًا. ومن هنا يدخل المآل في صميم الحكم، لا بوصفه أمرًا لاحقًا، بل بوصفه أحد عناصر التقويم منذ البداية.

إن البنية الناظمة لا تعمل فقط عند الأزمات الكبرىٰ، بل تحضر في كل ممارسة عقلية. ففي البحث العلمي تظهر عند اختيار الفرضية وتقدير قوة الدليل و حدود التعميم. وفي الفلسفة تظهر عند ضبط الانتقال من المفهوم إلىٰ الوجود. وفي القانون تظهر عند الموازنة بين النص والعدالة والواقع. وفي المؤسسة تظهر عند توزيع الاختصاص والمسؤولية. وفي الأخلاق تظهر عند التمييز بين النية والنتيجة والواجب. ولهذا لا يمثل العقل المعياري قطاعًا من قطاعات العقل، بل البنية التي تمنح القطاعات قابلية الاتصال والتصحيح.

وتتجاوز هذه الرؤية الدراسات التي حصرت المعيارية في إصدار الأحكام القيمية، لأنها تكشف أن المعيار يعمل قبل الحكم وأثناءه وبعده. فهو يحدد زاوية النظر، وينظم الأدلة، ويرتب المصالح، ويراجع النتيجة، ويقيس المآل. كما تتجاوز التصورات التي جعلت النظم مجرد اتساق منطقي؛ لأن الاتساق لا يكفي إذا كانت المقدمات مختلة أو الغايات غير مشروعة. فالبنية الناظمة لا تسأل فقط: هل النتيجة لازمة عن مقدماتها؟ بل تسأل أيضًا: هل المقدمات كافية؟ وهل الغاية عادلة؟ وهل الأثر قابل للدفاع عنه؟

إن العقل المعياري، بوصفه البنية الناظمة، يمنح العقل وحدته من خلال القدرة علىٰ تنظيم الاختلاف، لا من خلال إلغائه. وهو يحفظ التعدد لأن الحقيقة أوسع من خريطة واحدة، ويحفظ الوحدة لأن التعدد من دون معيار يتحول إلىٰ تشظٍّ. ومن ثم يصبح العقل قادرًا علىٰ الانتقال بين خرائطه من غير فقدان اتجاهه، وعلىٰ إنتاج أحكام متعددة المستويات من غير الوقوع في التناقض، وعلىٰ الجمع بين الصرامة والمرونة، وبين الثبات في المبادئ والانفتاح علىٰ المراجعة.

لا يبلغ العقل المعياري تمام فاعليته بمجرد تنسيق الخرائط المختلفة، بل حين يحول هذا التنسيق إلىٰ قدرة علىٰ بناء القرار المركب. فالقرار في القضايا البسيطة قد يصدر عن خريطة واحدة؛ إذ تكفي المعرفة التقنية أحيانًا لحل مسألة محدودة، أو يكفي القياس المباشر لتحديد علاقة واضحة بين سبب ونتيجة. غير أن القضايا التي تمس الإنسان والمجتمع والمؤسسة والدولة لا تقوم علىٰ بعد واحد، ولا تسمح بأن تختزل في معيار منفرد. فهي تجمع بين الحقيقة والمصلحة، وبين الحق والإمكان، وبين الحرية والنظام، وبين الفاعلية والعدالة، وبين الحاضر والمآل. ولذلك لا يكون القرار المركب مجرد مجموع لآراء متفرقة، بل بناءً معياريًا يعيد ترتيب المستويات المختلفة داخل وحدة حكمية واحدة.

إن القرار المركب يبدأ من الاعتراف بأن الواقع لا يقدم نفسه في صورة مسألة نقية. فكل واقعة كبرىٰ تحيط بها مصالح متعارضة، وأزمنة مختلفة، ودرجات متفاوتة من

اليقين، وآثار مباشرة وغير مباشرة. وإذا دخل العقل إليها بخريطة واحدة، فإنه لا يرىٰ إلا ما تسمح به تلك الخريطة. قد ينظر العقل الاقتصادي إلىٰ الكلفة والعائد، وينظر العقل القانوني إلىٰ الاختصاص والحق، وينظر العقل الأخلاقي إلىٰ العدالة، وينظر العقل السياسي إلىٰ الاستقرار، لكن أيًا من هذه الخرائط لا يستطيع وحده أن يستنفد حقيقة القرار. ومن هنا يعمل العقل المعياري علىٰ بناء مجال مشترك لا يلغي اختلافها، بل يمنع إحداها من احتكار تعريف المشكلة.

وقد عالجت دراسات سابقة القرار من خلال نماذج الاختيار العقلاني، أو تعظيم المنفعة، أو تحليل المخاطر، أو الموازنة بين البدائل. وأسهمت هذه المقاربات في تطوير أدوات دقيقة للحساب والتوقع، لكنها كثيرًا ما افترضت أن الغايات محددة سلفًا، وأن المشكلة تنحصر في اختيار الوسيلة الأكفأ. أما النظرية المستقلة هنا، فترىٰ أن جوهر القرار المعياري لا يبدأ من المفاضلة بين الوسائل، بل من فحص الغايات نفسها، ومن تحديد من يملك حق تعريف المصلحة، ومن سيتحمل الكلفة، ومن سيحصل علىٰ المنفعة، وما إذا كان الأثر قابلًا للتبرير أمام جميع الأطراف.

بهذا المعنىٰ لا يكون القرار عقلانيًا لمجرد اتساقه، ولا مشروعًا لمجرد صدوره عن جهة مختصة، ولا عادلًا لمجرد مساواته الشكلية بين الحالات. فقد يكون القرار متسقًا في بنيته، لكنه قائمًا علىٰ مقدمات ناقصة. وقد يكون قانونيًا، لكنه يكرس اختلالًا عميقًا. وقد يكون متساويًا في ظاهره، لكنه يتجاهل تفاوت المواقع والقدرات. ولذلك يعيد العقل المعياري اختبار القرار علىٰ مستويات متعددة: مستوىٰ الحقيقة، ومستوىٰ الشرعية، ومستوىٰ العدالة، ومستوىٰ الإمكان، ومستوىٰ المآل.

وترتبط هذه القدرة بالحرية ارتباطًا جوهريًا؛ لأن المعيارية لا تقوم من دون إمكان الاختيار. فإذا كان العقل مجرد منفذ آلي لأسباب سابقة، فقدت الموازنة معناها، وتحول الحكم إلىٰ نتيجة ميكانيكية. غير أن الحرية هنا لا تعني غياب القيود، بل القدرة علىٰ الوعي

بها، وترتيبها، وعدم الاستسلام الكامل لها. فالإنسان لا يختار من فراغ، وإنما داخل شروط بيولوجية واجتماعية وتاريخية ومؤسسية، لكن العقل المعياري يمنحه القدرة علىٰ تحويل الشروط من قوىٰ خفية تحكمه إلىٰ معطيات يمكن فحصها وإعادة تنظيم العلاقة معها.

وقد انقسمت الدراسات السابقة في فهم الحرية بين اتجاه جعلها استقلالًا للإرادة عن كل سبب، واتجاه ردها إلىٰ وهم تنتجه البنية العصبية أو الاجتماعية. غير أن كلا الطرفين ينطلق من تصور ثنائي حاد: إما حرية مطلقة، وإما حتمية كاملة. أما التصور المعياري، فيفهم الحرية بوصفها قدرة متدرجة علىٰ المراجعة والترجيح وتحمل النتيجة. فكلما اتسع وعي العقل ببدائله، وبالدوافع التي تحركه، وبالآثار التي يمكن أن تنتج عن اختياره، اتسع مجال حريته. وكلما ضاقت رؤيته أو خضعت خرائطه لمصلحة واحدة، تقلصت الحرية حتىٰ لو بقيت صورة الاختيار قائمة.

ولا تنفصل الحرية عن المسؤولية؛ لأن الاختيار الذي لا يحمل صاحبه تبعة نتائجه يتحول إلىٰ امتياز بلا معيار. والعقل المعياري لا يقيس المسؤولية بالنية وحدها، ولا بالنتيجة وحدها، بل بالعلاقة بين المعرفة والقدرة والاختيار والمآل. فمن عرف أكثر اتسعت مسؤوليته، ومن امتلك سلطة أكبر تعاظمت تبعته، ومن تجاهل أثرًا كان قادرًا علىٰ توقعه لا يستطيع الاحتماء بسلامة القصد. ولهذا فإن المسؤولية ليست إضافةً أخلاقية لاحقة، بل مكوّن في بنية القرار منذ لحظة تشكله.

وتظهر أهمية المآلات هنا بوصفها الامتحان الذي يكشف كفاية القرار. فالحكم قد يبدو صحيحًا في لحظة صدوره، لكنه ينتج آثارًا تناقض غايته. وقد تنجح الوسيلة في تحقيق الهدف المباشر، لكنها تهدم شروط استمراره. والعقل غير المعياري يكتفي بما تحقق فورًا، أما العقل المعياري فيمد خط النظر إلىٰ ما وراء اللحظة، ويتعامل مع الزمن بوصفه جزءًا من الحقيقة لا مجرد إطار خارجي لها.

ولا يعني اعتبار المآل تحويل العقل إلىٰ جهاز تنبؤ كامل، لأن المستقبل لا يمكن الإحاطة به. إنما يعني إدخال الاحتمال والمسؤولية الاحترازية في صميم الحكم. فحين

تكون الأضرار الممكنة واسعة أو غير قابلة للإصلاح، يصبح مستوىٰ الاحتياط أعلىٰ. وحين تكون المعرفة ناقصة، لا يسقط الحكم، بل تتغير درجته وحدوده. وهنا يميز العقل المعياري بين ما هو يقيني وما هو راجح وما هو محتمل، ثم يربط كل درجة بنوع القرار الذي يجوز بناؤه عليها.

كما يمنع العقل المعياري أن تتحول المآلات إلىٰ ذريعة تبرر كل وسيلة. فليس كل نفع متوقع كافيًا لإباحة كل فعل، ولا كل خطر محتمل صالحًا لتعطيل الحرية. ولذلك يوازن بين حدود لا يجوز انتهاكها ومصالح تقبل الترجيح، وبين حقوق ثابتة وأوضاع قابلة للتدبير. وهذه الموازنة هي التي تميز القرار المعياري عن البراغماتية المطلقة من جهة، وعن الجمود الشكلي من جهة أخرىٰ.

إن وحدة العقل في القضايا المعقدة لا تتحقق باتفاق جميع الخرائط علىٰ جواب واحد، بل بقدرتها علىٰ الدخول في حكم مشترك تحفظ فيه كل خريطة وظيفتها. فالعلم يقدم المعرفة، والفلسفة تفحص المفاهيم، والأخلاق تختبر القيمة، والقانون يحدد المشروعية، والمؤسسة تنظم التنفيذ، والعقل الكلي يقيس الأثر العام. أما العقل المعياري فيحول هذه العناصر من أصوات متفرقة إلىٰ بنية قرار مسؤولة، لا تدعي الكمال، لكنها تملك أسبابها، وتكشف حدودها، وتبقىٰ مفتوحةً علىٰ التصحيح.

لا يستقر العقل المعياري في المجال الفردي وحده، لأن الأحكام التي تمس المجال العام لا تتولد من ضمير منفرد، مهما بلغ من النزاهة والعمق، بل من شبكة معقدة من المعارف والسلطات والمصالح والاختصاصات. فالضمير الفردي قادر علىٰ الإحساس بالواجب، واستشعار الظلم، ومراجعة الدافع، لكنه يظل محدودًا بزاوية صاحبه، وبحجم معرفته، وبالخبرة التي أتاحها له موقعه. وحين تتسع آثار القرار لتشمل جماعةً أو مؤسسةً أو مجتمعًا، يصبح نقل المعيار من الوعي الفردي إلىٰ البنية المؤسسية ضرورةً عقلية، لا مجرد إجراء تنظيمي.

غير أن انتقال المعيار إلىٰ المؤسسة لا يعني تحويله إلىٰ لائحة جامدة، ولا استبدال ضمير الإنسان بنظام آلي من القواعد. فالمؤسسة قد تمتلك الإجراءات الدقيقة، ومع ذلك تنتج الظلم، وقد تلتزم بنصوصها الداخلية، لكنها تفقد الغاية التي أُنشئت من أجلها. ولذلك لا يكون العقل المؤسسي معياريًا بمجرد وجود القانون أو التسلسل الإداري، بل بقدرته علىٰ تحويل القيم إلىٰ ضوابط، والضوابط إلىٰ ممارسات، والممارسات إلىٰ قرارات قابلة للمراجعة والمساءلة.

وقد ركزت دراسات سابقة في العقلانية المؤسسية علىٰ توزيع الاختصاص، وتقليل الخطأ، وتحسين الكفاءة، وضمان استمرارية القرار بعد تغير الأشخاص. وأسهمت نظريات الحوكمة في بناء قواعد الشفافية والمحاسبة والفصل بين الوظائف. غير أن جانبًا مهمًا من هذه الدراسات تعامل مع المؤسسة كما لو كانت جهازًا محايدًا يمكن إصلاحه بتجويد إجراءاته وحدها. أما النظرية المعيارية هنا فترىٰ أن المؤسسة لا تصبح عاقلةً لمجرد حسن تنظيمها، لأن التنظيم نفسه قد يخدم غايات منحازة، كما أن الكفاءة قد تزيد قدرة البنية علىٰ إنتاج الضرر إذا لم تخضع غاياتها للتقويم.

إن وحدة الحكم داخل المؤسسة لا تعني إلغاء تعدد الأصوات، بل تحويله إلىٰ تعدد منظم. فالقضية المركبة تحتاج إلىٰ خبرات مختلفة، وإلىٰ زوايا قد تتعارض ظاهريًا، وإلىٰ قدرة علىٰ كشف ما يعجز كل تخصص عن رؤيته. ولا تتحقق الوحدة حين يُفرض الرأي الأقوىٰ إداريًا، بل حين توجد آلية تسمح بظهور الاعتراض، وتفصل بين قوة الحجة وقوة الموقع، وتمنع السلطة من تحويل امتلاك القرار إلىٰ امتلاك الحقيقة.

ومن هنا يبدأ العقل المعياري المؤسسي بكشف الانحيازات التي تتولد من البنية ذاتها. فالتحيز لا يصدر دائمًا عن سوء نية فردية، بل قد يكون مضمّنًا في طريقة جمع المعلومات، أو في تعريف المشكلة، أو في اختيار من يُسمح لهم بالكلام، أو في المعايير التي تقاس بها النتائج. وقد تظل المؤسسة مقتنعة بحيادها لأنها تطبق القاعدة نفسها علىٰ الجميع، مع أن القاعدة صيغت من زاوية فئة بعينها أو تجاهلت تفاوت المواقع الواقعية.

ولهذا فإن المساواة الإجرائية لا تكفي وحدها لضمان عدالة القرار. فقد تؤدي القاعدة الموحدة إلىٰ نتائج غير متكافئة حين تطبق علىٰ أوضاع شديدة الاختلاف. والعقل المعياري لا يكتفي بالسؤال عمّا إذا كانت الإجراءات واحدة، بل يسأل عمّا إذا كانت آثارها عادلة، وما إذا كانت الفئات الأضعف قادرةً علىٰ الوصول إلىٰ حقها بالقدر نفسه. وبذلك تنتقل العدالة من مجرد انتظام شكلي إلىٰ فحص للعلاقة بين القاعدة والواقع والمآل.

وتشكّل السلطة أخطر عناصر الاختلال؛ لأنها لا تكتفي بالتأثير في القرار، بل تستطيع أن تعيد تعريف الواقع الذي يُبنىٰ عليه القرار. فالسلطة قد تختار المعلومات التي تصل إلىٰ مركز الحكم، وتحدد اللغة التي تُوصف بها المشكلة، وتقصي البدائل قبل مناقشتها، ثم تعرض النتيجة بوصفها ثمرةً عقلانية محايدة. ولهذا لا يكفي إخضاع السلطة للقانون، بل ينبغي إخضاع إنتاج المعرفة داخل المؤسسة للمراجعة أيضًا.

ومن هنا تظهر ضرورة الفصل بين من ينتج المعلومة، ومن يقدّر أثرها، ومن يتخذ القرار، ومن يراجع نتائجه، كلما كانت القضية واسعة المآل. وليس المقصود تفتيت المسؤولية حتىٰ تضيع، بل منع احتكار الدورة العقلية كلها من جهة واحدة. فالجهة التي تحدد المشكلة، وتختار البيانات، وتفسرها، وتصدر الحكم، وتقوّم ذاتها، تكون قد أغلقت المجال المعياري، حتىٰ لو بدت إجراءاتها مكتملة.

كما تهدد المصلحةُ العقلَ المؤسسي حين تتحول من عنصر مشروع داخل القرار إلىٰ معيار وحيد له. فكل مؤسسة تحمل مصالح تتصل ببقائها ومواردها ونفوذها، غير أن الحفاظ علىٰ المؤسسة لا يجوز أن يصبح غايةً تعلو علىٰ وظيفتها. وقد تتخذ البنية قرارات تحمي صورتها بدل أن تصلح خطأها، أو تحجب المعلومات كي لا تتضرر شرعيتها، أو تضحّي بالأفراد للمحافظة علىٰ استقرارها. وعندئذ تنفصل المؤسسة عن الغاية التي تبرر وجودها، وتصبح استمراريتها بديلًا من رسالتها.

العقل المعياري يواجه هذا الانحراف من خلال مساءلة المؤسسة عن قابلية قراراتها للتبرير أمام من يتأثرون بها، لا أمام من يصدرونها فقط. فالقرار العام لا يكتسب مشروعيته من صحة إجراءاته الداخلية وحدها، بل من إمكان شرح أسبابه، والكشف عن معاييره، وبيان كيفية توزيع منافعه وأضراره. وكلما تعذر علىٰ المؤسسة الدفاع عن قرارها إلا بلغة السلطة أو الضرورة الغامضة، دل ذلك علىٰ ضعف بنيتها المعيارية.

ولا تعني القابلية للتبرير خضوع القرار لكل اعتراض، لأن المجال العام لا يخلو من تضارب المصالح، ولا يمكن إرضاء الجميع. لكنها تعني أن تكون الأسباب قابلةً للفحص، وأن تُعلن الحدود والشكوك، وأن يميز بين ما هو حقيقة، وما هو تقدير، وما هو اختيار قيمي. فالشفافية المعيارية لا تقتصر علىٰ كشف المعلومات، بل تشمل كشف المنطق الذي رتبها ومنح بعضها وزنًا أعلىٰ من غيرها.

إن انتقال المعيار من الفرد إلىٰ المؤسسة لا يلغي المسؤولية الشخصية. فالإجراء الجماعي لا يعفي المشاركين من فحص دورهم، كما أن طاعة التسلسل الإداري لا تحول الخطأ إلىٰ صواب. وفي المقابل، لا يجوز اختزال الفشل المؤسسي في خطأ أفراد، لأن البنية قد تدفعهم إلىٰ سلوك يتكرر حتىٰ مع تغير الأشخاص. ومن ثم تتوزع المسؤولية بين الفاعل والنظام: يُسأل الفرد عن اختياره، وتُسأل المؤسسة عن الشروط التي صنعت هذا الاختيار أو كافأته أو حالت دون تصحيحه.

وتتجلىٰ وحدة العقل المعياري في المجال العام حين تتكامل الضمائر الفردية مع الضمانات المؤسسية. فالضمير يمنع القاعدة من التحول إلىٰ آلية بلا إنسان، والمؤسسة تمنع الضمير من أن يصبح حكمًا شخصيًا غير قابل للضبط. وبينهما تنشأ بنية تستطيع أن تجمع الخبرة بالمراجعة، والسلطة بالمساءلة، والاستقرار بالتصحيح، والفاعلية بالعدالة. وليست المؤسسة العاقلة هي التي لا تخطئ، بل التي لا تحمي خطأها، ولا تجعل قوتها حجابًا يمنعها من رؤية آثاره.

القسم الخامس

العقل المعياري

نحو نظرية عامة في المعيارية

المقدمة الكبرى

لماذا نحتاج إلى نظرية في العقل المعياري؟

لم يكن سؤال العقل في تاريخ الفكر الإنساني سؤالًا ثابتًا، بل كان من أكثر الأسئلة تعرضًا لإعادة الصياغة كلما تبدلت صورة الإنسان عن نفسه، أو تبدلت صورة العالم الذي يعيش فيه. فقد انشغلت الفلسفات القديمة بتحديد ماهية العقل، وانصرفت الفلسفات الحديثة إلىٰ دراسة حدوده وإمكاناته، ثم جاءت العلوم المعاصرة لتبحث في بنيته العصبية وآلياته الإدراكية، حتىٰ بدا أن السؤال عن العقل قد استنفد معظم وجوهه الممكنة. غير أن هذا الانطباع يخفي مفارقة معرفية عميقة؛ إذ إن كثرة الدراسات التي تناولت العقل لم تؤدِّ إلىٰ بناء نظرية قادرة علىٰ تفسير أكثر الظواهر الإنسانية تأثيرًا في التاريخ، وهي ظاهرة إنتاج المعايير التي تنتظم بها حياة الإنسان الفردية والاجتماعية والحضارية. لقد عرف الإنسان كيف يفكر قبل أن يسأل كيف يحكم، ودرس آليات الإدراك قبل أن يدرس منطق التقويم، وحلل وسائل الاستدلال قبل أن يحلل الأسس التي تجعل حكمًا ما صحيحًا، وآخر باطلًا، أو تجعل قيمةً أولىٰ بالتقديم من غيرها، أو تجعل نظامًا سياسيًا مشروعًا، وآخر فاقدًا للشرعية. ومن هنا لم تعد أزمة الفكر المعاصر كامنة في نقص المعلومات عن العقل، وإنما في غياب نظرية تفسر البنية التي ينتج بها العقل الأحكام والمعايير التي تمنح العالم معناه.

إن الاقتصار علىٰ تعريف العقل بوصفه قدرة علىٰ التفكير أو الاستدلال أو الفهم أو التجريد لم يعد كافيًا لتفسير الواقع الإنساني، لأن الإنسان لا يعيش بمجرد التفكير، وإنما يعيش من خلال منظومة متكاملة من الأحكام التي تحدد ما ينبغي فعله، وما يجب تركه، وما يستحق التقديم، وما يستحق التأخير، وما هو حق، وما هو باطل، وما هو عادل، وما هو جائر، وما هو مشروع، وما هو غير مشروع. وهذه الأحكام ليست إضافات خارجية تلحق بالتفكير

بعد اكتماله، بل هي جزء من البنية التي يتحول بها التفكير نفسه إلىٰ فعل إنساني قادر علىٰ تنظيم الحياة. فالقدرة علىٰ التفكير قد توجد عند أفراد مختلفين، لكن اختلافهم الحقيقي لا يظهر في مقدار التفكير، وإنما في المعايير التي يحكمون بها علىٰ نتائج التفكير. ولهذا قد يتفق شخصان في الوقائع، ثم يختلفان اختلافًا جذريًا في الأحكام؛ لأنهما لا ينطلقان من منظومة معيارية واحدة، بل من شبكتين مختلفتين من القيم والأولويات والشرعيات.

لقد ظل العقل، في معظم الدراسات السابقة، يُقدَّم بوصفه آلة معرفية، أو ملكة إدراكية، أو قدرة منطقية، بينما بقيت وظيفته الحكمية موزعة بين الأخلاق والقانون والسياسة والدين وعلم الاجتماع، وكأن إنتاج المعايير وظيفة طارئة تتوزع علىٰ علوم متعددة، لا خاصية أصيلة من خصائص العقل ذاته. ونتيجة لهذا التشظي نشأت فجوة واسعة بين دراسة التفكير ودراسة الحكم، وبين تحليل المعرفة وتحليل الشرعية، وبين تفسير الإدراك وتفسير التقويم. ولم يكن هذا الانفصال مجرد مشكلة تصنيف أكاديمي، بل أدىٰ إلىٰ عجز نظري واضح عن تفسير كيفية انتقال الإنسان من معرفة الواقع إلىٰ إصدار الأحكام عليه، ومن إدراك الوقائع إلىٰ ترتيب الأولويات، ومن وصف الأشياء إلىٰ تحديد قيمتها. فالواقع لا يحمل معاييره داخله بصورة جاهزة، بل يحتاج دائمًا إلىٰ عقل قادر علىٰ إنتاج نظام تقويمي يمنح الوقائع دلالتها العملية.

ومن هنا تبرز الحاجة إلىٰ إعادة بناء مفهوم العقل علىٰ أساس مختلف، لا يبدأ بالسؤال التقليدي: كيف يفكر الإنسان؟ بل يبدأ بسؤال أكثر عمقًا: كيف ينتج الإنسان المعايير التي يحكم بها علىٰ نفسه وعلىٰ العالم؟ إن الفرق بين السؤالين ليس فرقًا في الصياغة، بل هو انتقال من دراسة الوظائف المعرفية إلىٰ دراسة البنية الحكمية التي تجعل تلك الوظائف ذات أثر حضاري. فالتفكير، مهما بلغ من الدقة، يبقىٰ عاجزًا عن توجيه الفعل ما لم يتحول إلىٰ حكم، والحكم يبقىٰ فاقدًا لقيمته ما لم يستند إلىٰ معيار، والمعيار يبقىٰ مجرد دعوىٰ ما لم يمتلك أساسًا يبرر شرعيته. وهنا تبدأ منطقة لم تُبنَ لها حتىٰ اليوم نظرية عامة تجمع بين العقل والمعيار والشرعية في نسق واحد.

إن الأزمة الكبرىٰ التي يعيشها العالم المعاصر ليست أزمة نقص في المعرفة، بل أزمة تضخم في المعرفة يقابله اضطراب في المعايير. فقد بلغت الإنسانية مستويات غير مسبوقة من التقدم العلمي والتقني، لكنها في الوقت نفسه تواجه خلافات حادة حول العدالة، والحرية، والهوية، والحقوق، والواجبات، وحدود السلطة، وأخلاقيات التكنولوجيا، ومستقبل الذكاء الاصطناعي، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة، بل وحتىٰ حول تعريف الإنسان نفسه. وهذه الخلافات لا تعود في جوهرها إلىٰ اختلاف الوقائع، بل إلىٰ اختلاف المعايير التي تُفسَّر بها الوقائع. ولهذا أصبح امتلاك المعلومات أقل أهمية من امتلاك القدرة علىٰ تقويمها، وأصبح السؤال عن معيار الحكم أهم من السؤال عن كمية المعرفة.

ويكشف هذا التحول عن حقيقة فلسفية بالغة الأهمية، وهي أن العقل لا يعمل داخل فراغ معرفي، كما لا يعمل داخل فراغ قيمي، بل يتحرك دائمًا داخل شبكة معقدة من المعايير، بعضها موروث، وبعضها مكتسب، وبعضها معلن، وبعضها يعمل في أعماق الوعي دون أن يشعر به الإنسان. فاللغة تحمل معاييرها، والثقافة تحمل معاييرها، والقانون يحمل معاييره، والدين يحمل معاييره، والعلم نفسه لا يخلو من معايير تضبط البرهان والصدق والموضوعية والقبول والرفض. ولذلك فإن الإنسان، حتىٰ عندما يظن أنه يفكر بحرية كاملة، يكون في الواقع محكومًا بدرجات متفاوتة ببنية معيارية تحدد له ما الذي يراه مهمًا، وما الذي يعده مقبولًا، وما الذي يعتبره مستحيلًا أو غير مشروع.

ومن هنا تنطلق هذه الدراسة من فرضية مغايرة لما استقر في كثير من الأدبيات الفلسفية، وهي أن العقل لا يُعرَّف تعريفًا كاملًا بوصفه أداةً للإدراك أو التفكير، وإنما يُفهم فهمًا أعمق بوصفه البنية التي تنتج المعايير، وتعيد ترتيبها، وتحاكمها، وتبني من خلالها النظام الذي تنتظم به حياة الإنسان. فالعقل، في هذا التصور، ليس مجرد متلقٍ للمعايير التي يصنعها المجتمع أو التاريخ أو السلطة أو الثقافة، بل هو المنتج الأول لإمكان المعيارية نفسها، لأنه وحده القادر علىٰ تحويل الوقائع إلىٰ أحكام، والأحكام إلىٰ نظم، والنظم إلىٰ حضارات.

لم تصبح المعيارية قضية مركزية في الفلسفة الحديثة لأنها موضوع جديد ظهر فجأة، بل لأنها كانت كامنة في قلب الأسئلة الفلسفية الكبرىٰ دون أن تُمنح دائمًا اسمها الصريح أو موقعها النظري المستقل. فمنذ أن تساءل الإنسان عن الخير والعدل والحق والواجب والفضيلة والشرعية، كان يتحرك داخل مجال معياري، حتىٰ حين كان يظن أنه يناقش الوجود أو المعرفة أو السياسة. غير أن الفلسفات القديمة غالبًا ما دمجت المعيارية في تصوراتها عن الكون والطبيعة والمدينة الفاضلة، بينما فصلت الفلسفة الحديثة تدريجيًا بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وبين الحقيقة والقيمة، وبين الوصف والحكم. وقد أدىٰ هذا الفصل إلىٰ جعل المعيارية أكثر وضوحًا، لكنه أدىٰ في الوقت نفسه إلىٰ تشظيتها بين الأخلاق والقانون والسياسة ونظرية المعرفة، من غير أن تُبنىٰ لها نظرية جامعة تكشف وحدتها العميقة.

في الفلسفة اليونانية، لم تكن القيمة منفصلة عن تصور شامل للوجود. فالخير عند أفلاطون لم يكن مجرد تفضيل بشري، بل مبدأ أعلىٰ تنتظم به الحقيقة والمعرفة والمدينة والروح. وكان العدل، في هذا التصور، صورة من صور الانسجام بين أجزاء النفس وطبقات المدينة، بحيث تغدو المعيارية امتدادًا لنظام كوني وعقلي سابق علىٰ الإرادة الفردية. أما أرسطو فقد ربط الأخلاق بفكرة الغاية، وجعل الفضيلة هيئة مستقرة تقود الإنسان إلىٰ كماله الخاص، وربط السياسة بتحقيق الخير المشترك. وقد منحت هذه التصورات المعيار أساسًا أنطولوجيًا وغائيًا قويًا، لكنها لم تفصل علىٰ نحو دقيق بين العقل الذي يدرك النظام والعقل الذي ينتج الحكم عليه. فالمعيار كان يُستمد من طبيعة الأشياء وغاياتها، ولم يكن العقل يُدرس بوصفه بنية مستقلة قادرة علىٰ ترتيب المعايير ومراجعتها وإعادة إنتاجها.

وفي الفكر الإسلامي، اكتسبت المعيارية كثافة أوسع بسبب حضور الوحي، وتداخل العقل والنص والواقع والمقصد. فلم يعد السؤال مقتصرًا علىٰ ماهية الخير، بل اتصل كذلك بمصدر الإلزام، وبالعلاقة بين الحكم الإلهي والاجتهاد البشري، وبين الثابت والمتغير، وبين النص ومجالات التنزيل. وقد طورت علوم أصول الفقه والكلام والمقاصد أدوات متقدمة

لتحليل الأحكام والعلل والمصـالح ومراتب الأفعال، وأسـهمت في بناء نظم دقيقة للواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام. غير أن هذا الثراء، علىٰ أهميته، ظل في الغالب موزعًا داخل العلوم الشـرعية، ولم يُصـغ في صـورة نظرية عامة في العقل الذي ينتج الترجيح، ويفهم مراتب القيم، ويوازن بين المصـالح، ويعيد بناء المعيار عند تغير الواقع. ولذلك لم يتحول مفهوم الاجتهاد، في كثير من مراحله، إلىٰ نظرية شـاملة في البنية المعيارية للعقل، بل بقي غالبًا مرتبطًا بآليات اسـتنباط الحكم أكثر من ارتبا طه بتحليل القدرة العقلية التي تنتج النظام المعياري في مجمله.

ومع الفلسـفة الحديثة، انتقلت المعيار ية من الا ندماج في نظام كوني أو ديني إلىٰ مواجهة سؤال التأسيس الذاتي. فقد جعل كانط العقل مصدرًا للتشريع الأخلاقي، وحاول أن يؤسـس الواجب علىٰ مبدأ كلي مسـتقل عن الرغبات والنتائج. وفي هذا التحول بلغت المعيارية درجة عالية من التجريد؛ إذ أصبح العقل لا يكتفي بمعرفة القانون الأخلاقي، بل يمنحه لنفسه بو صفه كائنًا حرًا. غير أن قوة المشروع الكانطي كانت موضع حدوده أيضًا؛ لأن العقل المعياري ظهر فيه عقلًا كليًا مجردًا، أقل اتصـالًا بالتاريخ والمؤسـسـات والتعارضـات الواقعية. لقد فسـر كانط إمكان الإلزام، لكنه لم يقدم تفسـيرًا كافيًا لكيفية عمل العقل داخل شـبكات معقدة من المعايير المتنافسـة، ولا لكيفية بناء الأولويات حين تتعارض الواجبات والقيم والسياقات.

وعلىٰ الضـفة الأخرىٰ، ردت الاتجاهات النفعية المعيار إلىٰ النتائج، وجعلت المنفعة أو تعظيم السـعادة أسـاسًـا للحكم. وقدمت هذه المقاربة قدرة عملية علىٰ الموازنة بين البدائل، لكنها اختزلت أحيانًا القيمة في قابلية القياس، وأضـعفت المكانة الذاتية للحق والكرامة والالتزام. ثم جاءت الو ضعية القانونية لتفصل بين القانون والأخلاق، وتجعل صحة القاعدة مرتبطة بمصـدرها وإجراءات إنتاجها أكثر من ارتباطها بمضـمونها. وبذلك أصـبح المعيار القانوني صـحيحًا لأنه صـدر عن سـلطة معترف بها أو وفق نظام إجرائي معين، لا لأنه عادل

بالضرورة. وقد نجحت الوضعية في تفسير بنية النظام القانوني، لكنها تركت سؤال الشرعية الأخلاقية معلقًا: هل يكفي أن يكون القانون نافذًا ليكون مشروعًا؟ وهل تنتج المؤسسة المعيار، أم تمنحه فقط قوة الإلزام؟

أما الفلسفات الاجتماعية والتاريخية فقد نقلت مركز الثقل من العقل الفردي إلىٰ المجتمع والثقافة والسلطة. فأصبحت المعايير تُفهم بوصفها نتاجًا للتاريخ أو البنية الطبقية أو العرف أو الخطاب أو علاقات القوة. وقد كشفت هذه الاتجاهات أن المعيار لا يولد في فراغ، وأن ما يبدو كليًا ومحايدًا قد يخفي مصالح أو أنماط هيمنة. غير أن رد المعيارية بالكامل إلىٰ المجتمع أو السلطة يؤدي إلىٰ مأزق آخر؛ إذ يصبح نقد المعايير نفسه بلا أساس يتجاوز المعايير القائمة. فإذا كانت كل قيمة نتاجًا للسياق، فبأي معيار يُدان الظلم أو الاستبداد أو الاستغلال حين يكون مقبولًا اجتماعيًا أو مستقرًا تاريخيًا؟

وتكشف المقارنة بين هذه الاتجاهات أن الدراسات السابقة انقسمت في الغالب بين أربعة مصادر للمعيار: الطبيعة، والعقل، والنتيجة، والمجتمع. وقد استطاع كل اتجاه أن يضيء جانبًا حقيقيًا من الظاهرة، لكنه عجز منفردًا عن تفسيرها في كليتها. فالمعيار ليس مجرد اكتشاف لنظام طبيعي، ولا هو تشريع عقلي خالص، ولا حساب للنتائج، ولا انعكاس مباشر للثقافة. إنه بنية مركبة يتداخل فيها الإدراك والتقويم، والواقع والقيمة، والفرد والمؤسسة، والثبات والمراجعة، والمرجعية والتاريخ. ومن هنا تصبح الحاجة إلىٰ نظرية في العقل المعياري حاجة إلىٰ مفهوم قادر علىٰ استيعاب هذا التركيب دون اختزاله.

إن مركزية المعيارية في الفلسفة المعاصرة تنبع من أن معظم أزماتها الكبرىٰ لم تعد أزمات معرفة بالمعنىٰ التقليدي، بل أزمات حكم وتبرير وشرعية. فالسؤال لم يعد فقط: ماذا نعرف؟ بل: بأي حق نحكم؟ ولماذا نلزم الآخرين؟ وكيف نرتب القيم حين تتعارض؟ وما الحد الفاصل بين الاختلاف المشروع والانحراف المعياري؟ وكيف يمكن لمجتمع متعدد

المرجعيات أن يبني نظامًا مشتركًا؟ وهذه الأسئلة لا تستطيع فلسفة العقل التقليدية الإجابة عنها ما دامت تنظر إلىٰ العقل بوصفه أداة للفهم والاستدلال فقط.

العقل المعياري، في هذا التصور، لا يبدأ من الفراغ، ولا يكرر المعايير الجاهزة، بل يعمل داخل حركة ثلاثية: يتلقىٰ المعايير من التاريخ والثقافة والدين والقانون، ثم يفحصها ويعيد ترتيبها، ثم ينتج منها أحكامًا ونظمًا جديدة. فهو عقل موروث ومراجع ومنتج في آن واحد. وهذه الحركة هي التي تمنحه استقلاله النظري؛ لأنه لا يُختزل في العقل العملي عند كانط، ولا في الضمير الأخلاقي، ولا في العقل القانوني، ولا في الوعي الاجتماعي. إنه البنية الأوسع التي تجعل كل هذه الصور ممكنة، وتفسر كيف يتحول الإنسان من كائن يدرك العالم إلىٰ كائن يحكم عليه ويعيد تنظيمه.

يفترض التمييز بين العقل المفكر والعقل المعياري إعادة النظر في واحدة من أكثر المسلمات رسوخًا في تاريخ الفلسفة، وهي أن العقل يُعرَّف أساسًا بقدرته علىٰ التفكير. فقد ارتبط مفهوم العقل، في معظم التصورات الكلاسيكية والحديثة، بعمليات الفهم والاستدلال والتجريد والربط بين المقدمات والنتائج، حتىٰ غدا التفكير هو الوظيفة التي يُقاس بها حضور العقل وفاعليته. غير أن هذا التعريف، علىٰ ضرورته، لا يستوعب البنية الكاملة للفعل العقلي؛ لأن التفكير لا يفسر وحده كيف ينتقل الإنسان من إدراك الشيء إلىٰ الحكم عليه، ولا كيف يتحول الوصف إلىٰ تقويم، ولا كيف تُرتب البدائل، ولا كيف ينشأ الإلزام، ولا كيف يُبنىٰ نظام يجعل بعض الأفعال واجبة، وبعضها ممنوعة، وبعض القيم مقدمة علىٰ غيرها. إن العقل المفكر يستطيع أن يصف الوقائع ويحلل العلاقات ويستنبط النتائج، لكنه لا يستطيع، بمجرد كونه مفكرًا، أن يحدد ما ينبغي أن يكون، أو ما يستحق أن يُختار، أو ما يجوز التضحية به من أجل ما هو أعلىٰ منه.

ولهذا لا يكمن الفرق بين العقل المفكر والعقل المعياري في أن أحدهما يفكر والآخر لا يفكر، بل في أن التفكير عند الأول غاية معرفية، بينما يصبح عند الثاني مادةً للحكم والترجيح

وبناء الأولوية. فالعقل المفكر يسأل: ما الحقيقة؟ كيف حدث الأمر؟ ما العلاقة بين الأسباب والنتائج؟ أما العقل المعياري فيسأل: ما قيمة هذه الحقيقة؟ ماذا ينبغي أن نفعل في ضوئها؟ أي النتائج أَولىٰ بالاختيار؟ وأي الأسباب مقبولة أخلاقيًا أو قانونيًا أو حضاريًا؟ ومن هنا فإن العقل المعياري لا يلغي العقل المفكر، بل يحتويه ويتجاوزه؛ لأنه يحول المعرفة من حالة تفسيرية إلىٰ قدرة توجيهية، ويحوّل الفهم من وصفٍ للعالم إلىٰ مشاركة في إعادة تنظيمه.

وقد اقتربت بعض الدراسات السابقة من هذا التمييز من دون أن تؤسسه بوصفه نظرية مستقلة. فقد فرّق أرسطو بين العقل النظري والعقل العملي، وجعل الأول متجهًا إلىٰ معرفة ما لا يتغير، والثاني متصلًا بالفعل الإنساني والاختيار. غير أن هذا التمييز ظل محكومًا ببنية الفضيلة والغاية، ولم يتحول إلىٰ تحليل شامل للعقل بوصفه منتجًا للمعايير في مجالات الدولة والقانون والمعرفة والمؤسسات. كما منح كانط العقل العملي مكانة مركزية، حين جعل الإرادة العاقلة قادرة علىٰ تشريع القانون الأخلاقي لنفسها، لكنه ركز علىٰ كونية الواجب وصورته العقلية، ولم يفسر بما يكفي كيفية اشتغال العقل المعياري في أوضاع التعارض التاريخي والاجتماعي والمؤسسي، حيث لا تتواجه قاعدة صحيحة مع رغبة منحرفة فقط، بل تتعارض قيم مشروعة ومصالح معتبرة وحقوق متكافئة جزئيًا.

أما الفلسفات النفعية فقد ربطت الحكم بالموازنة بين النتائج، وأظهرت أن الفعل المعياري يتضمن حسابًا للمنافع والأضرار، لكنها عرّضت المعيار لخطر الاختزال في الكمية، وكأن كل قيمة قابلة للقياس ضمن وحدة واحدة. وعندما حاولت فلسفات الخطاب والتواصل بناء المعيارية علىٰ إمكان التبرير العقلاني بين الذوات، قدمت إسهامًا مهمًا في فهم الشرعية التداولية، لكنها افترضت غالبًا شروطًا مثالية للحوار يصعب تحققها داخل المجتمعات التي تتفاوت فيها القوة والمعرفة والقدرة علىٰ التأثير. أما الاتجاهات التي ربطت المعايير بالسلطة أو الثقافة أو التاريخ، فقد كشفت عن الأبعاد الخفية للحكم، لكنها اقتربت أحيانًا من إذابة المعيارية في الوقائع التي يفترض أن تكون موضوعًا لنقدها.

وتكشف هذه المقارنات أن الدراسات السابقة تناولت أجزاءً من العقل المعياري تحت مسميات العقل العملي، أو الإرادة، أو الضمير، أو الحكم الأخلاقي، أو الشرعية التواصلية، أو الوعي الاجتماعي، لكنها لم تجمع هذه الأبعاد في بنية واحدة تفسر كيف ينتج العقل المعيار، وكيف يمنحه القوة الإلزامية، وكيف يرتب المعايير عند تعارضها، وكيف يراجعها من مستوىً أعلىٰ. فالعقل المعياري ليس مرادفًا للعقل العملي، لأن مجاله لا يقتصر علىٰ اختيار الأفعال، بل يشمل بناء القيم والشرعيات والمؤسسات ومناهج المعرفة. وليس مرادفًا للضمير، لأن الضمير قد يكون حاملًا لمعيار موروث من دون أن يمتلك قدرة نقده. وليس هو الإرادة، لأن الإرادة قد تتجه إلىٰ ما تختاره، بينما العقل المعياري يحدد ما إذا كان الاختيار نفسه مشروعًا. وليس هو القانون، لأن القانون صيغة مؤسسية لبعض المعايير، لا مصدر المعيارية كلها.

إن التفكير يصبح معياريًا عندما لا يكتفي بإنتاج الاحتمالات، بل يضع بينها ترتيبًا، وحين لا يكتفي بفهم النتائج، بل يحمّلها وزنًا قيميًا، وحين لا يكتفي بإثبات الاتساق الداخلي، بل يسأل عن مشروعية الغاية التي يخدمها ذلك الاتساق. فقد يكون النظام شديد الانضباط من الناحية المنطقية، لكنه مؤسسًا علىٰ غاية ظالمة. وقد يكون القرار ناجحًا من الناحية التقنية، لكنه فاقدًا للعدالة. وقد تكون القاعدة قانونية من حيث صدورها، لكنها غير مشروعة من حيث مضمونها. وهذه الفجوات لا يستطيع العقل المفكر وحده أن يكتشفها، لأنه يختبر العلاقات بين الأفكار، بينما يختبر العقل المعياري مكانة الأفكار داخل نظام القيم والغايات والآثار.

ومن هنا فإن العقل المعياري يمتلك بنية حكمية مركبة تبدأ بالإدراك ولا تنتهي عنده. فهو يدرك الواقعة، ثم يحدد صلتها بالقيمة، ثم يزن البدائل، ثم يرتب الأولويات، ثم يصدر الحكم، ثم يمنحه صيغة من صيغ الإلزام، ثم يراجع نتائجه في ضوء معيار أعلىٰ. ولذلك لا يكون الحكم المعياري لحظة منفردة، بل مسارًا تتداخل فيه المعرفة والقيمة والغاية والواقع.

وكل خلل في إحدىٰ هذه الحلقات قد ينتج معيارًا مشوهًا: فقد تكون المعرفة ناقصة، أو القيمة مضطربة، أو الغاية ملتبسة، أو قراءة الواقع قاصرة، أو ترتيب الأولويات فاسدًا.

وتنبع استقلالية مفهوم العقل المعياري من أنه يكشف أن الإنسان لا يختلف عن غيره بمجرد قدرته علىٰ التفكير، بل بقدرته علىٰ إنشاء عالم من الواجبات والمحظورات والحقوق والمراتب والشرعيات. فهو لا يرىٰ الأشياء كما هي فقط، بل يراها أيضًا كما ينبغي أن تكون، ولا يعيش بين الوقائع فحسب، بل بين أحكام تمنح تلك الوقائع معناها وحدودها. وبهذه القدرة ينتقل الإنسان من التكيف مع الواقع إلىٰ تقويمه، ومن الخضوع للنظام إلىٰ مساءلته، ومن تلقي القواعد إلىٰ إعادة بنائها. فالحضارة لا تبدأ عندما يكتشف الإنسان العالم فقط، بل عندما يضع معايير لما يريد أن يصنعه داخله، ويحدد الصورة التي يرىٰ أن الإنسان والدولة والقانون والمعرفة ينبغي أن تتجه إليها.

لا يمكن فهم الدولة فهمًا كاملًا إذا نُظر إليها بوصفها جهازًا للإدارة أو مؤسسةً لاحتكار القوة أو إطارًا لتنظيم المصالح فحسب؛ لأن الدولة، قبل أن تكون بنيةً تنفيذية، هي نظام معياري واسع يحدد ما يُعد مشروعًا، وما يُعد ممنوعًا، ومن يمتلك حق الأمر، ومن يملك حق الاعتراض، وكيف تتوزع الحقوق والواجبات، وأي غايات تستحق أن تتحول إلىٰ سياسات عامة. فالقوة لا تصبح سلطةً إلا حين تُمنح معنىٰ معياريًا، والسلطة لا تصبح شرعيةً لمجرد قدرتها علىٰ الإكراه، والقانون لا يتحول إلىٰ نظام ملزم لمجرد صدوره عن مؤسسة رسمية. إن الدولة تعيش داخل شبكة من المعايير التي تبرر وجودها، وتحد من سلطانها، وتحدد مجال تدخلها، وتقيس نجاحها وإخفاقها. ولهذا فإن أزمة الدولة ليست دائمًا أزمة ضعف في الأدوات، بل قد تكون أزمةً في المعيار الذي يوجه هذه الأدوات، أو في ترتيب القيم التي تحكم القرار العام، أو في تصورها للإنسان الذي تدير شؤونه.

وقد ركزت بعض النظريات السياسية السابقة علىٰ القوة، كما في التصورات الواقعية التي رأت الدولة تجسيدًا للسيادة والقدرة علىٰ الحسم، بينما ركزت نظريات العقد الاجتماعي

علىٰ الرضـــا أو التفويض، وربطت نظريات أخرىٰ الشـــرعية بالإرادة العامة أو بالإجراءات الديمقراطية. غير أن هذه المقاربات، علىٰ اختلافها، تناولت مصـادر جزئية للشـرعية أكثر مما تناولت العقل الذي يبني مفهوم الشـــرعية نفســـه، ويرتب العلاقة بين الأمن والحرية، وبين المساواة والكفاءة، وبين الحق الفردي والمصلحة العامة. فالمشكلة لا تكمن فقط في تحديد من يحكم، بل في تحديد المعيار الذي يجعل حكمه مقبولًا، والحد الذي تتحول عنده الطاعة من التزام مشـــروع إلىٰ خضـــوع غير مبرر. ومن دون نظرية في العقل المعياري يبقىٰ تحليل الدولة موزعًا بين فقه السـلطة وعلم المؤسـسـات وفلسـفة القانون، من غير إطار جامع يفسـر كيف تتكون بنية الحكم القيمي داخل المجال السياسي.

والقانون بدوره لا يمكن اختزاله في نصـــوص ملزمة أو أوامر صـــادرة عن ســـلطة مختصة. فقد نجحت الوضعية القانونية في تفسير صحة القاعدة من داخل النظام، وربطتها بمصـــدرها وتســـلســـلها الإجرائي، لكنها لم تحســـم الســـؤال المتعلق بعدالة القانون ولا بشـــرعيته العميقة. وفي المقابل، ربطت نظريات القانون الطبيعي القاعدة القانونية بمبادئ أعلىٰ من التشريع الوضعي، لكنها واجهت صعوبة في تحديد طبيعة هذه المبادئ ومصدر كليتها وحدود تغيرها. أما المقاربات الاجتماعية فقد نظرت إلىٰ القانون بوصـفه انعكاسًـا للبنية الاجتماعية أو أداةً لتنظيم القوة والمصـالح. غير أن القانون، في جميع هذه الصـور، يظل محتاجًا إلىٰ عقل يميز بين النفاذ والشـرعية، وبين النظام والعدل، وبين قابلية التنفيذ واسـتحقاق الطاعة. فكل قانون يحمل تصـورًا ضـمنيًا للإنسـان والمجتمع والخير العام، حتىٰ حين يدعي الحياد؛ لأن الحياد القانوني نفســـه اختيار معياري يحدد ما ينبغي للدولة أن تتدخل فيه وما ينبغي أن تتركه للمجال الخاص.

أما الأخلاق، فهي المجال الذي ظهرت فيه المعيارية بأوضـــح صـــورها، لكنها ظلت أســـيرة الانقســـام بين الواجب والفضـــيلة والمنفعة والنتيجة. فقد جعلت الأخلاق الكانطية الواجب قائمًا علىٰ كونية القاعدة واحترام الإنسـان بوصـفه غاية، وربطت الأخلاق الأرسـطية

الحكم بتكوين الفضيلة وتحقيق الكمال الإنساني، بينما جعلت النفعية النتائج أساسًا للترجيح. وقدمت كل مدرسة عنصرًا لا يمكن الاستغناء عنه، غير أن أيًا منها لم يستوعب وحده تعقيد المواقف التي تتعارض فيها الكرامة والمنفعة، أو الحرية والمسؤولية، أو الحق الفردي والضرورة العامة. إن العقل المعياري لا يكتفي باختيار قاعدة أخلاقية جاهزة، بل يعمل علىٰ بناء العلاقة بين مصادر متعددة للقيمة، ويحدد أوزانها، ويكشف حدود كل منها، ويعيد ترتيبها في ضوء السياق والمآل والغاية. ومن هنا تصبح الأخلاق اختبارًا لقدرة العقل علىٰ إدارة التعارض، لا مجرد مجال لتطبيق مبادئ سابقة.

وتزداد الحاجة إلىٰ هذه النظرية حدةً مع الذكاء الاصطناعي؛ لأن السؤال لم يعد متعلقًا بقدرة الآلة علىٰ الحساب أو التعلم أو التنبؤ، بل بقدرتها علىٰ اتخاذ قرارات تمس حياة الإنسان وحقوقه وفرصه ومكانته. فالخوارزمية التي ترتب طلبات التوظيف، أو تحدد أهلية الائتمان، أو توصي بالعلاج، أو تقدر احتمالات الخطر، لا تعمل في فضاء تقني محض، بل تطبق معايير تتعلق بالعدالة والكفاءة والمخاطرة والأولوية. وحتىٰ حين تبدو الخوارزمية محايدة، فإنها تكون قد ورثت اختيارات بشرية سابقة في تحديد البيانات والأهداف والأوزان المقبولة. ولهذا فإن مشكلة الانحياز الخوارزمي ليست مجرد خطأ في البيانات، بل خلل في البنية المعيارية التي صاغت النموذج وحددت ما ينبغي أن يُحسب وما يمكن تجاهله.

وقد تناولت أخلاقيات الذكاء الاصطناعي المعاصرة مبادئ العدالة والشفافية والمساءلة وعدم الإضرار، لكنها غالبًا ما قدمتها في صورة قوائم إرشادية منفصلة، من غير نظرية تفسر كيفية ترتيبها حين تتعارض. فقد تتطلب الشفافية كشفًا يهدد الخصوصية، وقد تقتضي الكفاءة تقليل التدخل البشري، بينما تتطلب المسؤولية الإبقاء علىٰ سلطة الإنسان. وهنا لا يكفي تجميع المبادئ؛ لأن المشكلة الحقيقية هي تحديد المعيار الذي يحكم العلاقة بينها. ولا يستطيع الذكاء الاصطناعي أن يحل هذه المشكلة بمجرد قدرته الحسابية، لأن الترجيح بين

القيم لا يقوم علىٰ كمية البيانات وحدها، بل علىٰ تصـور للإنسـان ولما يسـتحق الحماية وللحدود التي لا يجوز تحويلها إلىٰ متغيرات قابلة للمساومة.

وتقوم الفرضـية المركزية لهذه النظرية علىٰ أن الإنسـان لا يعيش داخل الواقع وحده، بل داخل شبكة من المعايير تسبق كثيرًا من قراراته، وتوجه إدراكه، وتحدد لغته، وتبني مؤسساته. فهو لا يرىٰ الفعل بوصـفه حركةً مادية فقط، بل يراه واجبًا أو مباحًا أو محظورًا؛ ولا يرىٰ السـلطة باعتبارها قوةً فحسـب، بل يراها عادلة أو جائرة؛ ولا ينظر إلىٰ المعرفة بوصـفها معلومـات، بـل يميز فيهـا بين الصـدق والزيف والبرهـان والوهم. وبهـذا المعنىٰ لا تكون المعيارية غطاءً يضـاف إلىٰ الواقع بعد اكتماله، بل هي البنية التي يتحول بها الواقع إلىٰ عالم إنساني قابل للفهم والحكم والتنظيم.

فالإنسـان يسـكن المعنىٰ بقدر ما يسـكن المكان، ويعيش داخل مراتب للقيمة بقدر ما يعيش داخل علاقات مادية. وإذا انهارت هذه المراتب، لم يفقد المجتمع قواعده فقط، بل فقد قدرته علىٰ التمييز بين ما يجوز وما لا يجوز، وبين ما يسـتحق الدفاع عنه وما يمكن التفريط فيه. ومن هنا لا تكون نظرية العقل المعياري إضـافةً إلىٰ نظريات العقل القائمة، بل إعادة تأسـيس لمفهوم العقل ذاته؛ إذ تكشـف أن جوهر الفعل العقلي لا يكتمل عند إدراك العالم، وإنما يبلغ تمامه حين يسـتطيع الإنسـان أن يحاكمه، وأن يراجع المعايير التي يحاكمه بها، وأن يبني من هذه القدرة نظامًا يصـون الإنسـان من القوة العمياء، والمعرفة المجردة من المسؤولية، والتقنية المنفصلة عن الحكمة.

الفصل الأول

ما العقل المعياري؟

لا تنشأ الحاجة إلىٰ مفهوم العقل المعياري من مجرد الرغبة في إضافة مصطلح جديد إلىٰ معجم الفلسفة، ولا من محاولة إعادة تسمية وظائف عقلية معروفة بألفاظ مختلفة، وإنما تنشأ من وجود فراغ نظري حقيقي في فهم العقل ذاته. فقد انصرفت أكثر الدراسات السابقة إلىٰ تحليل العقل بوصفه قدرة علىٰ الإدراك أو التفكير أو الاستدلال أو التجريد، ودرست الفلسفة الأخلاقية الأحكام القيمية، ودرست فلسفة القانون الإلزام والشرعية، ودرست النظرية السياسية السلطة والعدالة، ودرست نظرية المعرفة الحقيقة والبرهان، غير أن هذه الحقول ظلت متجاورة أكثر مما كانت متكاملة. وقد ترتب علىٰ ذلك أن دُرست المعايير في صورها الجزئية، من غير أن يُدرس العقل الذي يجعل إنتاجها ممكنًا، ويمنحها ترتيبها، ويربط بينها، ويفصل في تعارضها، ويعيد النظر في شرعيتها.

إن السؤال المركزي لا يتعلق بما إذا كان الإنسان يمتلك عقلًا، بل بما إذا كان تعريف العقل بوصفه أداةً للمعرفة قادرًا علىٰ تفسير الإنسان بوصفه كائنًا يحكم ويُقوِّم ويُلزم ويختار. فالعقل الذي يدرك أن فعلًا ما قد وقع ليس هو، من حيث الوظيفة والبنية، العقل الذي يقرر أن هذا الفعل عادل أو ظالم، مشروع أو محظور، جدير بالتأييد أو مستحق للإدانة. وقد يستطيع الإنسان أن يفهم شبكة الأسباب التي أنتجت حدثًا سياسيًا، من غير أن يكون قد حدد موقفه من شرعيته، كما يستطيع أن يبرهن علىٰ كفاءة نظام اقتصادي، من غير أن يكون قد حسم عدالته، وأن يثبت القدرة التقنية لنظام ذكي، من غير أن يجيب عن جواز منحه سلطة القرار. وهنا تظهر فجوة لا يردمها مفهوم التفكير وحده، لأن التفكير يوضح كيف تتكون النتائج، بينما المعيارية تبحث في الأساس الذي يجعل بعض النتائج مقبولة وبعضها مرفوضة.

وقد اقتربت الفلسفات القديمة من هذه المشكلة حين ربطت العقل بالخير والفضيلة والغاية، لكنها أبقت المعيار داخل نظام كوني أو أخلاقي سابق علىٰ الفاعل الإنساني. فالعقل عند أفلاطون يتجه نحو الخير بوصفه حقيقة عليا، وعند أرسطو يكتشف غايات الفعل الإنساني ويهذب الرغبات وفق الفضيلة. غير أن العقل ظل في الحالتين أقرب إلىٰ كا شف عن النظام المعياري منه إلىٰ منتج واعٍ لبنيته. وفي الفكر الحديث انتقل مركز الثقل إلىٰ الذات، ولا سيما عند كانط، حيث أصبح العقل العملي مشرِّعًا للقانون الأخلاقي، إلا أن المعيارية بقيت محصورة إلىٰ حد بعيد في مجال الواجب والإرادة، ولم تمتد إلىٰ بناء نظرية عامة تفسر اشتغال العقل داخل القانون والسياسة والمؤسسات والمعرفة والتقنية. أما الوضعية فقد حاولت فصل الوقائع عن القيم، لكنها لم تستطع تفسير الكيفية التي يمكن بها نقد الوقائع أو القوانين القائمة من دون افتراض معيار يتجاوز مجرد وجودها.

وتكشف هذه الاتجاهات عن قصور مشترك، علىٰ اختلاف منطلقاتها؛ فهي إما جعلت المعيار حقيقة خارجية يكتشفها العقل، أو جعلته قاعدة عقلية مجردة، أو ردته إلىٰ الإرادة الاجتماعية والقانونية، أو اختزلته في النتيجة والمنفعة. غير أن المعيارية لا تستنفدها أي من هذه الصور منفردة، لأنها تنطوي علىٰ عملية مركبة تشمل إدراك الواقع، وتحديد القيمة، وترتيب البدائل، وتقدير النتائج، واختبار الشرعية، وبناء الإلزام. وهذا التركيب هو الذي يفرض الحاجة إلىٰ مفهوم جديد لا يكتفي بدراسة المعيار بعد ظهوره، بل يدرس القدرة العقلية التي تُنشئ العلاقة بين الواقع والقيمة، وبين المعرفة والحكم، وبين الاختيار والتبرير.

العقل المعياري، في تعريفه الأولي، هو البنية العقلية التي يكتسب الإنسان بواسطتها القدرة علىٰ إنتاج المعايير، وفهمها، وترتيبها، وتطبيقها، ونقدها، ومراجعة الأسس التي تستند إليها. وهو لا يساوي مجموع الأحكام الأخلاقية أو القانونية أو الاجتماعية، لأن هذه الأحكام تمثل مخرجاته في مجالات محددة، بينما يشير المفهوم إلىٰ القدرة الأعمق التي تجعل تلك المخرجات ممكنة. كما أنه لا يساوي الضمير، لأن الضمير قد يعكس معيارًا موروثًا أو

مستبطنًا من غير أن يمتلك القدرة علىٰ مساءلته. ولا يساوي الإرادة، لأن الإرادة تختار، بينما العقل المعياري يحدد شـروط مشـروعية الاختيار. ولا يسـاوي العقل العملي، إذا فُهم هذا الأخير باعتباره أداةً لاتخاذ القرار، لأن القرار قد يكون فعالًا من الناحية العملية، لكنه فاسـد من الناحية المعيارية.

إن الحاجة إلىٰ هذا المفهوم تنبع كذلك من أن الإنسان لا يتلقىٰ العالم في صورة محايدة، ثم يضـيف إليه الأحكام من الخارج، بل يدركه منذ البداية داخل أطر من التفضـيل والأهمية والقبول والرفض. فما يُنتبه إليه، وما يُهمَل، وما يُسـمىٰ خطرًا أو منفعة، وما يُفهم بوصـفه حقًا أو امتيازًا، لا تحدده الوقائع وحدها، بل تحدده بنية معيارية تعمل داخل الوعي. ولهذا لا تكون المعيارية طبقة متأخرة تضاف إلىٰ الإدراك، بل تشارك في تشكيله وتوجيهه. فالإنسان لا يرىٰ الجوع مجرد نقص بيولوجي، بل قد يراه ظلمًا اجتماعيًا، ولا يرىٰ الحكم مجرد ممارسة للقوة، بل قد يراه سلطة مشروعة أو استبدادًا، ولا يرىٰ المعرفة مجرد تراكم للمعلومات، بل يميز بين ما يستحق الثقة وما ينبغي الشك فيه.

ومن هنا لا يعود العقل المعياري وظيفة فرعية إلىٰ جانب وظائف العقل الأخرىٰ، بل يصبح مدخلًا لإعادة تعريف العقل نفسه. فالعقل لا يكتمل بقدرته علىٰ تفسير العالم، وإنما بقدرته علىٰ اتخاذ موقف منه، ولا يبلغ تمامه بالاسـتدلال وحده، بل بإنتاج المبررات التي تجعل الحكم قابلًا للدفاع عنه. إن الإنسـان ليس كائنًا يعرف فقط، بل كائنًا يقرر ما ينبغي أن يُعرف، ولماذا يُستخدم، ولأي غاية، وضمن أي حدود. وهذه القدرة هي التي تحوّل المعرفة إلىٰ حضـارة، والقوة إلىٰ سـلطة مقيدة، والقواعد إلىٰ قانون، والقيم إلىٰ نظام، والاختيارات الفردية إلىٰ مسؤولية.

إن استقلال مفهوم العقل المعياري عن الدراسات السابقة لا يقوم علىٰ نفي ما أنجزته، بل علىٰ إعادة تركيب عناصـرها داخل بناء أوسـع. فالغاية ليسـت اسـتبدال العقل النظري أو العملي أو الأخلاقي بمصطلح جديد، وإنما الكشف عن مستوىٰ أعمق تتقاطع فيه هذه الصور

جميعًا. فالعقل النظري يمده بالمعرفة، والعقل العملي يمده بالقدرة علىٰ الفعل، والوعي الأخلاقي يمده بالحس القيمي، لكن العقل المعياري هو الذي ينظم العلاقة بينها، ويحدد مراتبها، ويمنع تحول أي منها إلىٰ سلطة مطلقة. ومن هذه الزاوية يصبح مفهوم العقل المعياري أساسًا لنظرية مستقلة في المعيارية، لا فرعًا إضافيًا من فروع فلسفة العقل.

لا يمكن تعريف العقل المعياري تعريفًا دقيقًا ما لم يُفصل أولًا بين العقل بوصفه قدرةً منشئة، والمعيار بوصفه صيغةً حاكمة. فالعقل ليس معيارًا؛ لأنه أوسع من القواعد التي ينتجها أو يتبناها، والمعيار ليس عقلًا؛ لأنه لا يملك بذاته قدرة الفهم أو الترجيح أو المراجعة. العقل فاعلية قادرة علىٰ إدراك العلاقات، وتكوين التصورات، وصوغ الأحكام، وبناء التبريرات، في حين أن المعيار مبدأٌ أو قاعدةٌ أو قيمةٌ يُقاس بها الفعل أو الحكم أو النظام. وإذا كان العقل هو القوة التي تسأل وتحلل وتختار، فإن المعيار هو المرجع الذي يمنح الاختيار اتجاهه، ويحدد ما إذا كان مقبولًا أو مرفوضًا، أولىٰ أو أدنىٰ، مشروعًا أو غير مشروع. غير أن العلاقة بينهما ليست علاقة صانع مصنوع علىٰ نحو بسيط؛ لأن العقل ينتج المعايير، ثم تعود المعايير فتشارك في تشكيل العقل نفسه، وتحدد أسئلته وحدود اختياراته وأنماط حكمه.

ويتحدد العقل المعياري، في معناه الأعمق، بوصفه البنية القادرة علىٰ تحويل الإدراك إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ ترتيب، والترتيب إلىٰ إلزام، والإلزام إلىٰ نظام قابل للتبرير والمراجعة. فهو لا يقتصر علىٰ معرفة القواعد القائمة، ولا علىٰ تطبيقها في الحالات الجزئية، بل يشمل القدرة علىٰ التساؤل عن أصلها، ودرجة شرعيتها، ومجال صلاحيتها، وعلاقتها بغيرها من المعايير. وبهذا المعنىٰ يكون العقل المعياري عقلًا ذا مستويين متداخلين: مستوىٰ ينتج فيه الأحكام وفق معايير معينة، ومستوىٰ أعلىٰ يعود فيه إلىٰ تلك المعايير نفسها فيفحصها وينقدها ويعيد ترتيبها. ولا تتحقق المعيارية الناضجة بمجرد امتلاك قاعدة، بل بالقدرة علىٰ إدراك أن القاعدة ذاتها قد تحتاج إلىٰ معيار يحكمها.

وقد ميزت الفلسفات القديمة بين العقل وما يتجه إليه من حقائق وخيرات، لكنها لم تمنح العلاقة بين منتج الحكم والمعيار المنتج استقلالها النظري الكامل. فعند أفلاطون كان العقل يرتقي نحو الخير بوصفه حقيقةً موضوعيةً عليا، وبذلك اكتسب المعيار وجودًا سابقًا علىٰ العقل الإنساني، وأصبحت مهمة العقل اكتشافه والاقتراب منه. أما أرسطو فقد جعل العقل العملي قادرًا علىٰ تدبير الفعل في ضوء الغاية والفضيلة، لكنه أبقىٰ المرجعية المعيارية مرتبطةً بطبيعة الإنسان وكماله المفترض. وقد منحت هذه الرؤية المعيار أساسًا أنطولوجيًا، إلا أنها ضيقت مساحة الإنتاج التاريخي والاجتماعي للمعايير، ولم تفسر بما يكفي كيف يراجع العقل تصوره للغايات حين تتغير المعرفة أو تتعقد الحياة المؤسسية.

وفي الفكر الإسلامي، ظهرت العلاقة بين العقل والمعيار داخل شبكة أكثر تركيبًا؛ إذ كان الوحي مصدرًا أعلىٰ للحكم، وكان العقل أداةً للفهم والاستنباط والترجيح وتحقيق المناط. وأسهم علم أصول الفقه في بناء تمييزات دقيقة بين الحكم ودليله، والعلة والحكمة، والنص والاجتهاد، والثابت والمتغير. غير أن الجهد الأصولي انصب غالبًا علىٰ بيان كيفية استخراج الحكم من مصادره أكثر من انصبابه علىٰ تحليل البنية العقلية التي تجعل ترتيب الأدلة والمصالح والمقاصد ممكنًا. فقد دُرست القواعد التي يعمل بها المجتهد، لكن العقل المنتج للهرمية المعيارية بين النص والمقصد والواقع والمآل لم يُبنَ في صورة نظرية فلسفية عامة تتجاوز المجال الفقهي إلىٰ المعرفة والقانون والدولة والمؤسسات.

أما كانط فقد أحدث تحولًا بالغ الأهمية حين جعل العقل العملي مشرعًا، ولم يعد المعيار الأخلاقي عنده حقيقةً خارجيةً يتلقاها الإنسان، بل قانونًا يمنحه العقل لنفسه في استقلال عن الميول. ومع ذلك بقي العقل المعياري في التصور الكانطي مرتبطًا بصورة الإرادة الأخلاقية الكلية، ولم يمتد إلىٰ تحليل تعدد مصادر المعايير، أو اختلاف درجاتها، أو تعارضها داخل الواقع. فالإنسان لا يواجه دائمًا صراعًا بين الواجب والرغبة، بل قد يواجه تعارضًا بين واجبين، أو بين حقين، أو بين مصلحتين عامتين، أو بين العدالة والاستقرار، أو

بين الحرية والحماية. ولا تكفي صورية القاعدة العامة وحدها لحسم هذه التعارضات، لأنها تحتاج إلىٰ عقل قادر علىٰ بناء الأولويات وتقدير السياقات والمآلات.

وفي مقابل العقلانية الأخلاقية، ذهبت الاتجاهات الاجتماعية والتاريخية إلىٰ أن المعايير تُنتج داخل المجتمع، وأن الفرد يتلقاها من اللغة والعرف والمؤسسات والتربية. وقد كشفت هذه الاتجاهات عن حقيقة أساسية، هي أن العقل لا يبدأ عمله من نقطة صفر، وإنما يولد داخل عالم معياري سابق عليه. غير أن اختزال المعيار في كونه نتاجًا اجتماعيًا يجعل العقل مجرد متلقٍ لما يصنعه التاريخ، ويعجز عن تفسير قدرة الإنسان علىٰ نقد مجتمعه، ومقاومة أعرافه، وإدانة قوانينه، واقتراح مبادئ لم تعرفها بيئته بعد. فلو كان العقل لا يملك إلا ما تمنحه إياه الجماعة، لما أمكن تفسير الإصلاح الأخلاقي أو الثورة علىٰ الظلم أو الانتقال من معيار مستقر إلىٰ معيار أرقىٰ.

العلاقة بين العقل والمعيار، إذن، علاقة دائرية توليدية لا خطية. فالعقل ينتج المعايير من خلال قدرته علىٰ التجريد والمقارنة والتقويم، لكنه لا ينتجها من فراغ، بل من داخل لغة وتاريخ وتجربة ومرجعية. ثم تتحول المعايير بعد استقرارها إلىٰ بنىٰ توجه الإدراك ذاته؛ إذ تحدد ما يستحق الانتباه، وما يعد مشكلةً، وما يُفهم بوصفه حقًا أو خطرًا أو مصلحة. ومن هنا لا يكون العقل سيدًا مطلقًا علىٰ المعايير، ولا عبدًا خالصًا لها، بل فاعلًا يتشكل بها ويعيد تشكيلها في الوقت نفسه.

وتتيح هذه العلاقة تعريفًا أكثر ضبطًا للعقل المعياري: إنه القدرة العقلية المركبة التي تستقبل المعايير الموروثة، وتفهم بنيتها ومصادرها، وتختبر صلاحيتها، وترتب مراتبها، وتولد منها أحكامًا جديدة، ثم تعيد تقويمها في ضوء غايات أوسع. وهو لا ينتج المعيار بمجرد إعلان الرغبة أو ممارسة القوة، لأن إنتاج المعيار يختلف عن فرضه. فقد تستطيع السلطة فرض قاعدة، لكنها لا تستطيع بمجرد ذلك منحها الشرعية، كما قد يستطيع المجتمع تعميم عرف، من غير أن يجعله عادلًا. إن العقل المعياري لا يكتفي بسؤال: من أنشأ القاعدة؟

بل يسأل: ما الذي يبررها؟ وعلىٰ من تلزم؟ وفي أي مجال؟ وإلىٰ أي حد؟ وما الذي يحدث حين تتعارض مع معيار أعلىٰ؟

وبذلك يغدو المعيار تجسيدًا مؤقتًا لعمل العقل المعياري، لا نهايته النهائية. فكل معيار يحمل إمكان مراجعته، وكل حكم يتضمن قابلية عرضه علىٰ مستوىٰ أعلىٰ من التقويم. وهذه القابلية هي التي تفصل المعيارية عن الامتثال الأعمىٰ؛ لأن الإنسان لا يكون كائنًا معياريًا لمجرد طاعته القواعد، بل بقدرته علىٰ فهم أسبابها، وتحديد حدودها، ومساءلة شرعيتها، والمشاركة في إعادة بنائها.

لا يتطابق التفكير مع الحكم، كما لا يتطابق الإدراك مع التقويم، علىٰ الرغم من التداخل العميق بين هذه العمليات داخل الفعل العقلي. فالتفكير يمكن أن يظل حركةً تحليليةً محايدة نسبيًا، تبحث في العلاقات بين الأشياء، وتختبر الاتساق بين المقدمات والنتائج، وتكشف الأسباب والاحتمالات، من غير أن تتخذ موقفًا من قيمة ما تكشفه. أما الحكم فيتجاوز هذا المستوىٰ؛ لأنه لا يكتفي بأن يقول ما الذي حدث أو كيف حدث، بل يقرر ماذا يعني هذا الحدث، وما موقعه في سلم القبول والرفض، وما الذي يترتب عليه من استحقاق أو مسؤولية أو إلزام. ومن هنا فإن الحكم ليس خاتمةً منطقيةً فحسب، بل هو فعل معياري يمنح المعرفة اتجاهًا، ويحول الوصف إلىٰ موقف، والاحتمال إلىٰ اختيار، والفهم إلىٰ مسؤولية.

وقد عالجت الفلسفات السابقة التفكير والحكم في سياقات متفرقة، لكنها لم تُقم دائمًا حدًا نظريًا واضحًا بينهما. فالمنطق القديم اهتم بصحة الانتقال من المقدمات إلىٰ النتائج، وجعل الحكم قضيةً يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، بينما بقي البعد المعياري للحكم موزعًا بين الأخلاق والسياسة والفقه. أما الفلسفة الحديثة فقد عمقت تحليل الحكم المعرفي، ولا سيما عند كانط، الذي جعل الحكم حلقةً بين الفهم والعقل، لكنه ظل في الغالب يبحث في شروط إمكان المعرفة أو في الحكم الجمالي والغائي، من غير أن يجعل إنتاج المعيار بنيةً جامعةً لمختلف أشكال الحكم. وقد درست الفلسفة الأخلاقية الحكم بوصفه تقديرًا

للواجب أو المنفعة أو الفضيلة، لكنها كثيرًا ما افترضت المعيار الذي يحتكم إليه الفاعل، بدل أن تفسر كيف ينشأ ذلك المعيار وكيف يكتسب سلطته.

إن التفكير قد ينجح في بناء عدد كبير من البدائل، لكنه لا يستطيع بمجرده أن يحدد أيها أولىٰ بالاتباع. فقد يكشف التحليل السياسي أن قرارًا معينًا يحقق الاستقرار، ويكشف التحليل الاقتصادي أنه يزيد الكفاءة، ويكشف التحليل الاجتماعي أنه يحد من التفاوت، لكن هذه النتائج لا تنتج بذاتها حكمًا نهائيًا؛ لأن العقل يظل مطالبًا بتحديد موقع الاستقرار والكفاءة والعدالة في سلم الأولويات. وقد تتعارض هذه القيم، فلا يكون السؤال حينئذٍ أيها صحيح من الناحية الوصفية، بل أيها أحق بالتقديم، وبأي مقدار، وتحت أي شروط. وهنا يظهر الحكم بوصفه عمليةً تركيبيةً لا تستنتج النتيجة من الوقائع وحدها، بل تدخل في بنائها مراتب القيم، وطبيعة الغايات، وآثار القرار، وحدود التضحية المقبولة.

والفرق بين التفكير والحكم يوازي الفرق بين الإدراك والتقويم. فالإدراك يضع الشيء أمام الوعي، ويمنحه صورةً أو معنىٰ أوليًا، أما التقويم فيمنحه منزلةً ضمن نظام من القيم. الإدراك يقول: هذا موجود؛ والتقويم يقول: هذا حسن أو سيئ، نافع أو ضار، مشروع أو غير مشروع، أولىٰ أو أدنىٰ. غير أن العلاقة بينهما ليست انفصالًا كاملًا؛ لأن الإدراك الإنساني نفسه كثيرًا ما يتشكل بمعايير سابقة. فالإنسان لا يدرك الفقر بوصفه مجرد توزيع غير متساوٍ للموارد، بل قد يراه ظلمًا أو نتيجةً طبيعيةً للمنافسة، بحسب البنية المعيارية التي توجه وعيه. ولا يدرك القانون باعتباره نصًا فقط، بل باعتباره ضمانةً أو قيدًا أو أداةً للهيمنة. ولذلك لا يأتي التقويم دائمًا بعد الإدراك، بل يشارك أحيانًا في تشكيل ما يُدرك وكيف يُفهم.

وقد تنبهت بعض الاتجاهات الظاهراتية والتأويلية إلىٰ أن الوعي لا يتلقىٰ الأشياء في فراغ، وأن كل فهم يجري داخل أفق سابق من المعاني. كما كشفت العلوم الاجتماعية النقدية أن التصنيفات نفسها ليست بريئة، وأن تسمية جماعة ما «منحرفة» أو سياسة ما «واقعية» قد تحمل حكمًا معياريًا مستترًا داخل وصف يبدو محايدًا. غير أن هذه الاتجاهات، علىٰ

أهميتها، مالت أحيانًا إلىٰ رد التقويم إلىٰ اللغة أو السلطة أو التاريخ، من غير أن تفسر بما يكفي قدرة العقل علىٰ تجاوز أفقه، ومراجعة التصنيفات التي ورثها، وبناء حكم جديد يناقض المعيار السائد. فلو كان التقويم مجرد انعكاس للأطر الاجتماعية، لما أمكن تفسير ظهور ضمير نقدي يقف ضد الجماعة، أو إصلاح قانوني يرفض عرفًا راسخًا، أو موقف أخلاقي يستبق زمنه التاريخي.

العقل المعياري لا يتلقىٰ الواقعة ثم يكسوها قيمةً اعتباطية، بل ينظم العلاقة بين الإدراك والتقويم من خلال شبكة من العمليات: تحديد موضوع الحكم، وتمييز خصائصه ذات الصلة، واستحضار المعايير الممكنة، واختبار تناسبها مع الحالة، وترتيبها عند التعارض، ثم إصدار حكم يمكن تبريره. ولذلك لا يكون التقويم انفعالًا نفسيًا أو ذوقًا شخصيًا، بل فعلًا عقليًا يطالب صاحبه بتقديم أسباب قابلة للفهم والمناقشة. وقد يحب الإنسان شيئًا من غير أن يعده صحيحًا، وقد ينفر من فعل من غير أن يملك حجةً علىٰ منعه. أما الحكم المعياري الناضج فيفصل بين الميل والتبرير، وبين الرغبة والاستحقاق، وبين قوة الشعور وقوة الحجة.

ومن هنا لا يُقاس العقل المعياري بكثرة ما يصدره من أحكام، بل بقدرته علىٰ التمييز بين مستوياتها. فهناك حكم مباشر ينشأ عن عاطفة أو عادة، وحكم اجتماعي يستمد قوته من القبول العام، وحكم قانوني يستند إلىٰ السلطة، وحكم أخلاقي يقوم علىٰ تصور للخير والواجب، وحكم ميتامعياري يختبر شرعية هذه الأحكام جميعًا. وكلما ارتفع العقل من الامتثال إلىٰ المراجعة، ومن التفضيل إلىٰ التبرير، ومن القاعدة الجزئية إلىٰ النظام الكلي، اقترب من صورته المعيارية الناضجة.

ولا يصبح التفكير حكمًا معياريًا إلا حين يتحمل تبعة ما يقرره. فالحكم لا يصف العالم فقط، بل يسهم في تشكيله؛ إذ تُبنىٰ عليه القوانين، وتُوزع الحقوق، وتُحدد المسؤوليات، وتُمنح الشرعيات، وتُستبعد إمكانات أخرىٰ. ولهذا فإن كل حكم معياري يحمل أثرًا يتجاوز صاحبه، حتىٰ حين يصدر في نطاق فردي. فمن يحدد ما هو عادل يرسم حدود ما يجوز فعله

بالآخرين، ومن يحدد ما هو طبيعي قد يضفي المشروعية على تفاوت أو قهر، ومن يحدد ما هو عقلاني قد يقصي أنماطًا أخرى من الخبرة والوجود. وبذلك يصبح العقل المعياري عقلًا مسؤولًا عن العالم الذي تسهم أحكامه في إنشائه، لا مجرد عقل يراقب العالم من الخارج.

يثير سؤال ما إذا كانت المعيارية وظيفةً من وظائف العقل أم بنيةً مؤسسةً له إشكالًا يتجاوز حدود التصنيف المفهومي، لأنه يمس الكيفية التي يُفهم بها العقل نفسه. فإذا كانت المعيارية مجرد وظيفة، أمكن تصور عقل مكتمل في بنيته قبل أن يبدأ في إصدار الأحكام، وكأن الإدراك والتفكير والاستدلال تشكل جوهر العقل، ثم تأتي المعيارية في مرحلة لاحقة لتضيف إليه القدرة على التفضيل والتقويم. أما إذا كانت المعيارية بنيةً مؤسسة، فإن الحكم لا يعود نشاطًا طارئًا، بل يصبح حاضرًا بدرجات متفاوتة في صميم الفعل العقلي، منذ اللحظة التي يميز فيها العقل بين المهم وغير المهم، وبين ما يستحق الانتباه وما يمكن إهماله، وبين ما يُقبل بوصفه دليلًا وما يُستبعد بوصفه وهمًا أو خطأً.

وقد مالت بعض التصورات التقليدية إلى فهم المعيارية بوصفها وظيفةً مخصوصة من وظائف العقل العملي، في مقابل العقل النظري الذي يتجه إلى المعرفة. وسمح هذا التمييز بالفصل بين سؤال الحقيقة وسؤال الواجب، لكنه أوجد في الوقت نفسه انقسامًا عميقًا بين المعرفة والقيمة، حتى بدا أن العقل يستطيع أن يعرف العالم معرفةً كاملة ثم يسأل، بعد ذلك، كيف ينبغي أن يتصرف داخله. غير أن هذا الفصل يتجاهل أن المعرفة نفسها لا تعمل خارج المعايير؛ فاختيار موضوع البحث، وتحديد ما يعد سؤالًا مهمًا، والتمييز بين البرهان والادعاء، واعتماد قواعد الاتساق والموضوعية، كلها ممارسات معيارية. فالعقل النظري ذاته محكوم بمعايير للصدق والدقة والقبول والرفض، وليس جهازًا وصفيًا خالصًا.

ويظهر الأمر بوضوح أكبر في الفلسفة الكانطية؛ إذ منح كانط العقل العملي استقلالًا تشريعيًا، وجعل المعيار الأخلاقي صادرًا عن قدرة العقل على منح القانون لنفسه. غير أن الفصل الصارم نسبيًا بين العقل النظري والعملي أبقى المعيارية محصورةً في مجال الإرادة

والواجب، ولم يكشف أن العقل النظري أيضًا لا يستطيع العمل من دون قواعد معيارية تضبط صلاحية الحكم. أما الفلسفات الوضعية فقد سعت إلىٰ تنقية المعرفة من القيم، وجعلت القضية العلمية متعلقةً بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون، لكنها اضطرت مع ذلك إلىٰ اعتماد معايير صارمة للبرهان والتحقق والموضوعية. وبذلك لم تستبعد المعيارية، بل أخفتها داخل شروط المنهج.

إن القول بأن المعيارية بنية لا يعني أن كل عملية عقلية حكم أخلاقي أو قانوني، ولا يعني أن الإدراك المباشر يحمل دائمًا منظومة قيم مكتملة. المقصود أن العقل لا يعمل إلا داخل نظام من التمييز والترتيب والقبول والاستبعاد، وأن هذه العمليات تمثل الصورة الأولية للمعيارية. فحين يميز العقل بين الحقيقي والزائف، أو بين السبب والعرض، أو بين الدليل القوي والضعيف، فإنه يمارس تقويمًا، حتىٰ إن كان تقويمًا معرفيًا لا أخلاقيًا. وحين ينتقل من هذا المستوىٰ إلىٰ الحكم علىٰ الفعل أو النظام أو الغاية، تتسع المعيارية وتصبح أكثر تركيبًا، لكنها لا تبدأ من الصفر، بل تنمو من بنية عقلية أصلية قوامها التمييز والترجيح وإسناد القيمة.

ومن هنا يمكن النظر إلىٰ المعيارية بوصفها بنية ذات درجات. ففي مستواها الأول تظهر في تنظيم الانتباه والإدراك؛ إذ لا يتلقىٰ العقل الواقع كتدفق متساوٍ من الوقائع، بل ينتقي ويصنف ويرتب. وفي مستواها الثاني تظهر في الحكم المعرفي، حين يقرر ما يستحق التصديق وما لا يستحقه. وفي مستواها الثالث تتجلىٰ في الحكم العملي والأخلاقي والقانوني، حين يحدد ما ينبغي فعله وما يجب منعه. وفي مستواها الأعلىٰ تصبح ميتامعيارية، حين يعود العقل إلىٰ معاييره ذاتها، فيفحص مصادرها ومراتبها وحدودها. وهذه المستويات لا تعمل منفصلة، بل يمد بعضها بعضًا؛ لأن فساد معيار المعرفة قد يقود إلىٰ فساد الحكم الأخلاقي، واضطراب ترتيب القيم قد يفسد القانون، وانحراف تصور الشرعية قد يحول المؤسسة إلىٰ أداة للقوة.

غير أن اعتبار المعيارية بنيةً مؤسسة لا يعني أن العقل يولد حاملًا لكل المعايير علىٰ نحو جاهز. فالمعيار لا ينبثق من ذات مكتفية بنفسها، كما لا يُفرض عليها من الخارج فرضًا كاملًا.

الإنسان يدخل العالم داخل لغة وثقافة ودين وقانون وعرف، فتسبقه شبكة من الأحكام والتصنيفات والمراتب. وهو يتعلم معنىٰ الصواب والخطأ، والقبول والرفض، والمسموح والممنوع، قبل أن يمتلك القدرة الكاملة علىٰ فحص هذه المعاني. غير أن هذا التلقي لا يستنفد طبيعة العقل المعياري؛ لأن العقل لا يبقىٰ وعاءً لما ورثه، بل يستطيع أن يقارن بين المعايير، ويكشف تناقضها، ويعدلها، ويقاومها، وينتج بدائل تتجاوز أفق المجتمع الذي نشأ فيه.

وهنا يتحدد الفرق بين العقل بوصفه متلقيًا للمعايير والعقل بوصفه منتجًا لها. فالتلقي يعني استبطان القواعد التي تمنحها الجماعة أو السلطة أو المؤسسة أو المرجعية، أما الإنتاج فيعني القدرة علىٰ الانتقال من القاعدة المعطاة إلىٰ المبدأ الذي يبررها، ومن الامتثال إلىٰ النقد، ومن التطبيق إلىٰ إعادة البناء. ولا يكون إنتاج المعيار اختراعًا اعتباطيًا؛ لأن المعيار لا يكتسب شرعيته بمجرد صدوره عن إرادة فردية أو جماعية. إن الإنتاج المعياري عملية عقلية مركبة تستند إلىٰ فهم الواقع، واستحضار القيم، وتقدير المصالح والمآلات، واختبار الاتساق، والقدرة علىٰ تقديم تبرير يتجاوز الرغبة والقوة.

وقد بالغت بعض الاتجاهات الاجتماعية في رد المعايير إلىٰ المجتمع، كما بالغت بعض النزعات الفردية في جعل الذات مصدرًا وحيدًا للقيمة. الاتجاه الأول يفسر كيف تنتقل المعايير، لكنه لا يفسر كيف تُنقد؛ والاتجاه الثاني يفسر الاستقلال، لكنه يعجز عن منع تحول الاختيار إلىٰ نسبية مطلقة. أما العقل المعياري فيُفهم بوصفه فاعليةً تتكون داخل التاريخ من دون أن تُختزل فيه، وتتلقىٰ المعايير من الجماعة من دون أن تستسلم لها، وتنتج أحكامها من دون أن تدعي التحرر الكامل من شروط الواقع واللغة والمرجعية.

إن إنتاج المعايير لا يعني خلقها من العدم، بل إعادة تركيب عناصر الواقع والقيمة والغاية في صورة قاعدة قابلة للتوجيه والإلزام. فمعيار العدالة، مثلًا، لا يُستخرج من الواقع وحده؛ لأن الواقع قد يكون ظالمًا، ولا يُنتج من شعور مجرد؛ لأن الشعور قد يكون متحيزًا، بل يتكون من تفاعل تصور الإنسان، وطبيعة الحقوق، وبنية المجتمع، وآثار القرار،

والمرجعية التي تمنح القيمة معناها. ولهذا يكون العقل المعياري منتجًا بالمعنىٰ التركيبي: إنه يجمع ما هو متفرق، ويرتب ما هو متعارض، ويحول القيم العامة إلىٰ قواعد قابلة للتطبيق، ثم يعيد مراجعتها حين تكشف التجربة عن قصورها.

وتترتب علىٰ هذه القدرة مسؤولية مضاعفة؛ لأن العقل الذي ينتج المعيار ينتج في الوقت نفسه حدودًا للفعل وصورًا للإنسان وأنماطًا للمؤسسات. فالمعايير لا تبقىٰ أفكارًا مجردة، بل تتحول إلىٰ قوانين ومناهج تعليم وسياسات اقتصادية وخوارزميات وأنظمة للثواب والعقاب. وكل معيار يُنتج يفتح إمكانات ويغلق أخرىٰ، يمنح بعض الأصوات سلطةً وقد يحجب غيرها، يحمي حقوقًا وقد يهمل حقوقًا أخرىٰ. لذلك لا يكون العقل المعياري عقلًا مبدعًا فحسب، بل عقلًا مسؤولًا عن الآثار التي تحملها معاييره إلىٰ العالم.

العقل المعياري، بهذا المعنىٰ، هو البنية التي يتجاوز بها الإنسان مجرد العيش داخل نظام قائم إلىٰ القدرة علىٰ مساءلته وإعادة تشكيله. وهو لا يتلقىٰ القيم بوصفها أوامر نهائية، ولا ينتجها بوصفها رغبات ذاتية، بل يتحرك في المسافة الصعبة بين المرجعية والواقع، وبين الثبات والتغير، وبين الكلي والجزئي، وبين الإلزام والمراجعة. وفي هذه المسافة تتحدد شخصيته الفلسفية المستقلة: عقلٌ يفكر، لكنه لا يكتفي بالتفكير؛ يحكم، لكنه لا يكتفي بالحكم؛ ينتج المعيار، ثم يعرض إنتاجه علىٰ النقد؛ ويمنح النظام شرعيته، من غير أن يسمح للنظام بأن يتحول إلىٰ سلطة مغلقة فوق الإنسان.

الفصل الثاني
خصائص العقل المعياري

لا تُفهم خصائص العقل المعياري بمجرد تعداد الوظائف التي يؤديها، لأن الخصائص لا تشير إلىٰ ما يفعله العقل عرضًا، بل إلىٰ الكيفية التي يتكون بها فعله من الداخل، وإلىٰ البنية التي تجعل الحكم والترجيح وبناء الشرعية ممكنة. فالعقل المعياري ليس عقلًا يملك مجموعة أدوات منفصلة يستعملها عند الحاجة، وإنما هو نسق تتشابك داخله القدرة علىٰ التمييز، والوزن، والترتيب، والتبرير، والربط بين الجزئي والكلي. ومن هنا فإن السؤال الفلسفي المركزي ليس: ما الأحكام التي يصدرها العقل المعياري؟ بل: ما البنية التي تجعله قادرًا علىٰ إصدار حكم يتجاوز الانفعال والرغبة والقوة، ويكتسب صورةً يمكن الدفاع عنها وتعميمها ومراجعتها؟

تتمثل الخاصية الأولىٰ للعقل المعياري في بنيته الحكمية. والحكم هنا لا يعني مجرد إسناد محمول إلىٰ موضوع، كما في المنطق التقليدي، ولا مجرد تقرير صدق قضية أو كذبها، وإنما يعني وضع الشيء داخل مرتبة من مراتب القبول والرفض، والاستحقاق والمنع، والأولوية والتأخير. فحين يقول العقل إن فعلًا ما عادل، أو إن قانونًا ما مشروع، أو إن قيمةً ما أولىٰ بالتقديم، فإنه لا يصف واقعًا قائمًا فحسب، بل يؤسس علاقةً بين الواقعة ومعيار يتجاوزها. والحكم المعياري بهذا المعنىٰ ليس انعكاسًا سلبيًا للواقع، بل فعل تركيب يضم المعرفة والقيمة والغاية والمآل داخل صيغة واحدة.

وقد اهتم المنطق القديم ببنية الحكم من حيث صحته الصورية، وانشغلت نظرية المعرفة بالحكم من حيث مطابقته للواقع، بينما تناولت الأخلاق الحكم من حيث صلته بالخير والواجب. غير أن هذه الحقول عالجت الحكم في مستويات متفرقة، ولم تجمع بين أبعاده

المختلفة داخل بنية واحدة. فالحكم المعياري لا يكون صحيحًا لمجرد اتساقه المنطقي، ولا مشروعًا لمجرد مطابقته لقاعدة سابقة، ولا عادلًا لمجرد توافقه مع رغبة جماعية. إنه يحتاج إلىٰ تضافر مستويات متعددة: معرفة كافية بالواقعة، ومعيار قابل للتبرير، وتقدير للنتائج، ووعي بموقع الحكم داخل نظام أوسع من القيم.

ومن هنا تختلف البنية الحكمية عن الاستجابة التلقائية. فالإنسان قد يستحسن أو يستقبح قبل أن يفكر، وقد يرفض فعلًا بسبب العادة أو الخوف أو التحيز، لكن هذه الاستجابة لا تصبح حكمًا معياريًا ناضجًا إلا حين تُعرض علىٰ التبرير. إن المعيارية لا تُقاس بقوة الشعور، بل بقدرة العقل علىٰ بيان لماذا يستحق الشيء هذا الوصف، ولماذا ينبغي أن يلتزم الآخرون بالحكم أو يناقشوه علىٰ أساس مشترك. ولهذا تكون البنية الحكمية بنيةً علائقية؛ لأنها لا تربط الفاعل بالموضوع وحده، بل تربط الواقعة بالمعيار، والمعيار بالغاية، والغاية بموقعها داخل الكل.

وتظهر الخاصية الثانية في القدرة علىٰ الترجيح. فالواقع الإنساني لا يقدم للعقل بدائل نقية، ولا يضعه غالبًا أمام خير خالص وشر خالص، بل أمام قيم مشروعة تتعارض، وحقوق تتزاحم، ومصالح تتفاوت، ونتائج لا يمكن الجمع بينها جميعًا. ولهذا لا يكون العقل المعياري مجرد عقل يعرف القاعدة، بل عقلًا يزن مواضع انطباقها، ويحدد أي المعايير أولىٰ بالتقديم حين يستحيل استيفاؤها كلها. والترجيح هنا ليس اختيارًا اعتباطيًا، ولا مجرد حساب للمنفعة، بل عملية مركبة تقدر قوة كل معيار، ومجاله، ودرجة ضرورته، وما يترتب علىٰ تقديمه أو تأخيره.

وقد منحت النفعية للترجيح مكانة مركزية حين جعلت النتائج والمنافع أساس الحكم، لكنها عرضته لخطر الاختزال الكمي؛ إذ افترضت إمكان رد القيم المختلفة إلىٰ مقياس واحد. أما الأخلاق الواجبة فقد حاولت حماية المبادئ من أن تذوب في حساب النتائج، لكنها واجهت صعوبة حين تتعارض الواجبات أو حين يؤدي التمسك الصارم بقاعدة إلىٰ

إهدار غاية أعلىٰ. وركزت أخلاق الفضيلة علىٰ حكمة الفاعل وقدرته علىٰ تقدير السياق، لكنها لم تقدم دائمًا معيارًا كافيًا لضبط هذا التقدير ومنع تحوله إلىٰ ذاتية. ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ مفهوم أوسع للترجيح، يجمع بين قوة المبدأ، وخصوصية الواقع، ووزن النتيجة، ومكانة الغاية.

إن الترجيح ليس مرحلةً لاحقة للحكم، بل هو قلب البنية الحكمية؛ لأن الحكم لا يصدر في فراغ، وإنما ينتج عن مقارنة صريحة أو ضمنية بين بدائل متعددة. وحتىٰ حين يبدو أن العقل يطبق قاعدة واحدة، فإنه يكون قد رجح مسبقًا اعتبارها القاعدة المناسبة للموقف، واستبعد قواعد أخرىٰ كان يمكن استحضارها. ولذلك فإن فساد الحكم كثيرًا ما يبدأ من فساد الترجيح، لا من غياب المعرفة. فقد تكون الوقائع معلومة، والقيم معلنة، لكن ترتيبها يكون مضطربًا، فيُقدَّم الأمن علىٰ الحرية بلا ضرورة، أو الكفاءة علىٰ العدالة بلا حد، أو المصلحة الآنية علىٰ الاستقرار الحضاري البعيد.

ومن القدرة علىٰ الترجيح تنشأ خاصية ثالثة هي إنتاج الأولويات. فالعقل المعياري لا يتعامل مع القيم بوصفها متجاورة في مرتبة واحدة، بل يبني بينها نظامًا هرميًا أو شبكيًا يحدد ما هو أصلي وما هو تابع، وما هو غاية وما هو وسيلة، وما يجوز تأجيله وما لا يجوز التفريط فيه. والأولوية ليست مجرد تفضيل نفسي، بل حكم علىٰ الوزن المعياري للشيء داخل سياق معين. فقد تكون الحرية قيمة عليا، لكنها لا تُمارس بالطريقة نفسها في كل ظرف؛ وقد تكون المساواة مقصدًا أساسيًا، لكنها لا تعني إلغاء كل تفاوت؛ وقد يكون الاستقرار ضرورةً سياسية، لكنه يفقد شرعيته حين يتحول إلىٰ ذريعة لتجميد الظلم.

وقد تناولت الدراسات السابقة ترتيب القيم داخل نظريات متباينة، فبنت الفلسفات الدينية هرمًا تتصدره المرجعية المتعالية، وربطت الفلسفات الليبرالية الأولوية بالحقوق الفردية، وربطت الاشتراكية العدالة بتوزيع الثروة والسلطة، بينما جعلت الواقعية السياسية البقاء والأمن في مركز القرار. غير أن كل اتجاه مال إلىٰ منح قيمة بعينها مركزًا شبه مطلق،

وأضعف قدرته علىٰ تفسير الحالات التي تحتاج إلىٰ تركيب لا إلىٰ استبعاد. أما العقل المعياري فلا ينتج الأولوية بتحويل قيمة واحدة إلىٰ مبدأ طاغٍ، بل ببناء علاقة منضبطة بين القيم تحفظ لكل منها مجالها وحدودها ومراتبها.

إن البنية الحكمية والترجيح وإنتاج الأولويات ليست ثلاث خصائص منفصلة، بل حلقات في حركة واحدة. فالحكم يحدد الموقع المعياري للشيء، والترجيح يقارن بين المواقع المتعارضة، والأولوية تمنح هذه المقارنة صورةً مستقرة نسبيًا قابلة للتحول إلىٰ قاعدة أو سياسة أو مؤسسة. ومن دون هذه الحركة يبقىٰ العقل إما أسير الاستجابة المباشرة، أو خاضعًا لقاعدة جامدة، أو مترددًا أمام التعارض. أما حين تكتمل هذه الخصائص، فإنه يصبح قادرًا علىٰ تحويل كثرة القيم إلىٰ نظام، من غير أن يلغي التعدد، وعلىٰ إنتاج قرار قابل للتبرير، من غير أن يدعي العصمة من المراجعة.

تتجلىٰ إحدىٰ أعمق خصائص العقل المعياري في قدرته علىٰ بناء الشرعية، لا بمعنىٰ إضفاء القبول علىٰ ما هو قائم فحسب، بل بمعنىٰ إنشاء الصلة بين القاعدة واستحقاقها للطاعة، وبين السلطة وحقها في الإلزام، وبين النظام ومبررات بقائه. فالشرعية ليست مرادفًا للوجود، ولا نتيجةً آليةً للقوة، ولا أثرًا بسيطًا للرضا الاجتماعي؛ إذ قد توجد سلطة نافذة من غير أن تكون مشروعة، وقد يستقر قانون طويلًا من غير أن يكون عادلًا، وقد تنال قاعدة قبول الأغلبية مع بقائها مناقضةً لحق أساسي. ومن هنا لا يسأل العقل المعياري فقط: من يملك القدرة علىٰ الأمر؟ بل يسأل: بأي حق يأمر؟ ولا يكتفي بالسؤال عن مصدر القاعدة، بل يختبر الأساس الذي يمنحها منزلةً تتجاوز مجرد صدورها.

وقد توزعت نظريات الشرعية في الدراسات السابقة بين مصادر متعددة. فبعض التصورات القديمة ربط الشرعية بالنظام الطبيعي أو الكوني، وجعل صلاح الحكم متوقفًا علىٰ اتساقه مع غاية عليا أو خير موضوعي. وربطت تصورات دينية الشرعية بمرجعية متعالية تمنح الحكم أصل إلزامه وحدوده. أما نظريات العقد الاجتماعي فقد ردتها إلىٰ الرضا أو

التفويض، بينما ربطتها الوضعية القانونية بصحة الإجراءات وتسلسل الاختصاصات. وجعلت الديمقراطية الحديثة الأغلبية أو الإرادة العامة أساسًا للشرعية، في حين كشفت الاتجاهات النقدية أن ما يوصف بالشرعي قد يكون نتاجًا للهيمنة أو السيطرة علىٰ الخطاب والمؤسسات. وقد أضاءت هذه الاتجاهات جوانب حقيقية من الظاهرة، لكنها مالت غالبًا إلىٰ جعل مصدر واحد كافيًا بذاته: المرجعية، أو الإرادة، أو الإجراء، أو القبول، أو الفاعلية.

غير أن الشرعية، من منظور العقل المعياري، ليست معطىٰ أحادي المصدر، بل بناء مركب تتداخل فيه المرجعية والمضمون والإجراء والغاية والنتيجة. فالقاعدة قد تصدر عن جهة مختصة، لكنها تفتقر إلىٰ العدالة؛ وقد تتجه إلىٰ غاية نبيلة، لكنها تستخدم وسيلة تهدر الكرامة؛ وقد تنال رضا الأغلبية، لكنها تنتهك حقوق الأقلية؛ وقد تستند إلىٰ مرجعية عليا، لكن تنزيلها علىٰ الواقع يكون فاسدًا. ولهذا لا تنتج الشرعية من سؤال واحد، بل من شبكة من الأسئلة: هل المصدر معتبر؟ هل المضمون عادل؟ هل الإجراء صحيح؟ هل الغاية مشروعة؟ هل الو سيلة متنا سبة؟ هل الأثر قابل للدفاع عنه؟ وهل ينسجم الحكم الجزئي مع النظام القيمي الكلي؟

إن بناء الشرعية لا يعني خلقها اعتباطيًا، وإنما يعني تركيب عناصرها داخل حكم قابل للتبرير. والعقل المعياري لا يمنح الشرعية بمحض الرغبة، بل يختبر الادعاءات التي تطلب الطاعة. ومن هنا تختلف الشرعية عن المشروعية الإجرائية المحضة؛ لأن الإجراء، علىٰ ضرورته، قد ينظم إنتاج القرار من غير أن يضمن عدالته. كما تختلف عن القبول الاجتماعي؛ لأن القبول قد يكون ثمرة الخوف أو العادة أو احتكار المعرفة. وتختلف عن الفاعلية؛ لأن قدرة النظام علىٰ فرض الاستقرار لا تثبت استحقاقه الأخلاقي أو القانوني. إن القوة تستطيع أن تنتج الامتثال، لكنها لا تنتج وحدها سببًا معتبرًا للطاعة.

وتكشف هذه الخاصية أن العقل المعياري لا يكتفي بإصدار الأحكام، بل يبني حولها مبررات تجعلها قابلة للمساءلة. فالحكم غير المبرر قد يكون تعبيرًا عن سلطة أو انفعال أو

مصـــلحة، أما الحكم المعياري فيطلب الانتقال من قول: هذا ما أريد، إلىٰ قول: هذا ما ينبغي قبوله، مع بيان أسباب هذا الانتقال. وبذلك تصبح الشرعية علاقةً بين الحكم ومجال التبرير، لا صـفةً تلصـق بالقاعدة من الخارج. وكلما ضـعفت قابلية القاعدة للتبرير، ازدادت حاجتها إلىٰ الإكراه، لأن الفراغ المعياري كثيرًا ما يُملأ بالقوة.

وترتبط القدرة علىٰ بناء الشـرعية بخاصـية أخرىٰ لا تقل أهمية، هي التمييز بين الوقائع والقيم. وقد اكتسب هذا التمييز موقعًا مركزيًا في الفلسفة الحديثة، ولا سيما منذ التنبيه إلىٰ أن ما ينبغي أن يكون لا يُستنتج مبا شرةً مما هو كائن. فالقول إن مجتمعًا ما عرف التفاوت طويلًا لا يثبت أن التفاوت عادل، كما أن شـيوع ممارسـة لا يجعلها صـحيحة، ونجاح سـياسـة في تحقيق غايتها لا يجعل غايتها مشـروعة. وقد كان لهذا الفصـل أثر بالغ في تحرير النقد الأخلاقي والقانوني من الخضـوع للواقع؛ إذ منع تحويل الوجود إلىٰ حجة، والعادة إلىٰ حق، والغلبة إلىٰ شرعية.

غير أن بعض الاتجاهات الوضعية بالغت في الفصل بين الوقائع والقيم حتىٰ بدتا عالمين منفصـلين. فإذا كانت الوقائع خالية تمامًا من القيمة، والقيم غير قابلة لأي تأسـيس واقعي، تحولت المعيارية إلىٰ اختيار ذاتي أو تعبير انفعالي. وعلىٰ النقيض، ذهبت اتجاهات اجتماعية وتاريخية إلىٰ أن القيم ليسـت سـوىٰ منتجات للواقع الثقافي والسـياسـي، فاقتربت من إذابة المعيار في البيئة التي يفترض أن يحاكمها. وبين الفصـل المطلق والاختزال الكامل تضـيع الطبيعة الحقيقية للعلاقة؛ لأن القيمة لا تُسـتخرج آليًا من الواقع، لكنها لا تعمل خارجه، والواقعة لا تملي الحكم، لكنها تحدد شروط إمكانه وحدود تطبيقه.

العقل المعياري الناضـج يميز بين الواقعة والقيمة من غير أن يقطع الصـلة بينهما. فهو يعرف أن وصـف الفقر لا يسـاوي الحكم عليه، لكنه يعرف أيضًـا أن تقويم سـياسـات الفقر يحتاج إلىٰ معرفة دقيقة بأسبابه وآثاره. ويدرك أن العدالة قيمة لا تُشتق من ميزان القوىٰ، لكنه لا يسـتطيع تطبيقها من غير فهم البنية الاجتماعية والاقتصـادية. فالمعيار الذي يتجاهل الواقع

يتحول إلىٰ مثال مجرد، والواقع الذي يتحرر من المعيار يتحول إلىٰ قوة بلا محكمة. ومن هنا تعمل المعيارية في المسافة بين الاثنين: تستقبل الوقائع من المعرفة، لكنها لا تستسلم لها، وتستمد الاتجاه من القيمة، لكنها لا تطبقها تطبيقًا أعمىٰ.

ويتطلب هذا التمييز أيضًا كشف الأحكام القيمية المستترة داخل اللغة الوصفية. فكثير من الخطابات تقدم اختيارات معيارية في صورة ضرورات واقعية؛ فيقال إن سياسةً ما «لا بديل لها»، أو إن تفاوتًا معينًا «طبيعي»، أو إن قيدًا علىٰ الحرية «تفرضه المصلحة»، مع أن هذه العبارات تحمل ترتيبًا ضمنيًا للقيم. والعقل المعياري لا يكتفي بفحص صدق الوقائع المعلنة، بل يكشف المعايير المختبئة في طريقة عرضها، ويسأل عمن حدد المصلحة، وأي بدائل استُبعدت، وأي قيمة قُدمت من غير إعلان.

إن بناء الشرعية والتمييز بين الوقائع والقيم يشكلان معًا حصانةً مزدوجة للعقل المعياري. فالأولىٰ تمنعه من الخضوع للقوة غير المبررة، والثانية تمنعه من تحويل الواقع إلىٰ معيار نهائي. ومن خلالهما يستطيع أن يقف داخل التاريخ من غير أن يُبتلع به، وأن يتعامل مع المؤسسات من غير أن يقدسها، وأن يقرأ القانون من غير أن يساوي بين صحته الشكلية وعدالته، وأن يحترم الوقائع من غير أن يمنحها سلطة تحديد ما ينبغي أن يكون.

تظهر قوة العقل المعياري علىٰ نحوها الأوضح حين يواجه التعارض؛ لأن المعيارية لا تُختبر في الحالات التي تتوافق فيها القيم والحقوق والمصالح، بل في اللحظة التي يصبح فيها الوفاء بأحدها مؤديًا إلىٰ تقييد الآخر أو تأخيره أو التضحية بجزء منه. ففي الواقع الإنساني لا تعمل المعايير داخل فراغ منسجم، وإنما تدخل في علاقات من التزاحم والتوتر: الحرية قد تتعارض مع الأمن، والمساواة قد تتوتر مع الاستحقاق، والعدالة قد تصطدم بالاستقرار، وحق الفرد قد يواجه مصلحة الجماعة، والحقيقة قد تتعارض أحيانًا مع مقتضيات الحماية أو السلام الاجتماعي. ولا يكشف هذا التعارض خللًا عارضًا في النظام المعياري، بل يكشف

طبيعة الحياة الإنسانية نفسها، بوصفها مجالًا تتكاثر فيه القيم المشروعة من غير أن تكون قابلةً للتحقق الكامل في الوقت نفسه.

وقد حاولت الدراسات السابقة معالجة التعارض بطرائق متعددة. فبعض النظريات الأخلاقية سعىٰ إلىٰ بناء مبدأ أعلىٰ تُرد إليه جميع القيم، كما في النفعية التي جعلت تعظيم المنفعة معيارًا للحسم، أو في الأخلاق الواجبة التي منحت القاعدة الكلية أولويةً علىٰ النتائج. غير أن توحيد القيم داخل مقياس واحد يؤدي غالبًا إلىٰ إهدار خصوصيتها؛ فالكرامة لا تُقاس بالمنفعة وحدها، والعدالة لا تختزل في مجموع الرضا، والحق لا يفقد قيمته لمجرد أن انتهاكه يحقق نفعًا أوسع. وفي المقابل، اعترفت اتجاهات تعددية بأن القيم قد تكون غير قابلة للاختزال إلىٰ أصل واحد، لكنها تركت العقل أحيانًا أمام تعدد لا يملك معيارًا حاسمًا لإدارته، فتحول الاعتراف بالتعقيد إلىٰ عجز عن الترجيح.

أما العقل المعياري فلا يبدأ من افتراض إمكان إزالة التعارض نهائيًا، بل من ضرورة تحويله من صدام أعمىٰ إلىٰ علاقة قابلة للفهم والتنظيم. وهو لا يسأل فقط أي القيمتين أعلىٰ علىٰ نحو مجرد، بل يبحث طبيعة كل قيمة، ومجالها، ودرجة الضرر الناتج عن تقييدها، وإمكان استعادة ما فُقد منها، وحدود الضرورة التي تبرر التأخير أو الاستثناء. فليس كل تعارض تعارضًا بين قيمتين متساويتين، وليس كل تقديم إلغاءً لما أُخّر، كما أن الضرورة لا تمنح سلطةً مطلقة علىٰ القاعدة. ومن هنا يتطلب التعامل مع التعارض تمييزًا دقيقًا بين التناقض والتزاحم؛ فالتناقض يعني استحالة صحة حكمين في المستوىٰ نفسه، أما التزاحم فيعني مشروعية قيمتين مع تعذر الجمع الكامل بين مقتضياتهما في ظرف محدد.

ويتجاوز العقل المعياري في هذا المجال منطق الاختيار الثنائي الذي يفرض انتصار قيمة وهزيمة أخرىٰ. فقد تكون وظيفته إعادة تصميم العلاقة بين القيم، لا مجرد المفاضلة بينها. فعوضًا عن وضع الحرية والأمن في علاقة إقصاء، يمكن البحث عن نظام يحمي الأمن بأقل قدر من تقييد الحرية، ويجعل كل قيد محددًا ومؤقتًا وخاضعًا للمراجعة. وعوضًا عن جعل المساواة

نقيضًا للكفاءة، يمكن بناء سياسات تمنع الامتياز غير المشروع، من غير أن تلغي التفاوت المرتبط بالجهد أو المسؤولية. وبذلك يصبح الحل المعياري تركيبًا مؤسسيًا يحفظ أكبر قدر ممكن من القيم المتعارضة، لا قرارًا مجردًا يقدم إحداها ثم ينصرف عن آثار ما أهدره.

ولا يتحقق هذا التركيب من دون وعي بالمآلات. فالمعيار الذي يبدو صالحًا في صورته المجردة قد ينتج نتائج تناقض غايته عند التطبيق. ولهذا لا يكفي أن يكون الحكم متسقًا مع مبدأ صحيح، بل ينبغي اختبار ما إذا كان يؤدي إلىٰ حفظ ذلك المبدأ أو إلىٰ تقويضه. غير أن اعتبار المآلات لا يعني تحويل الأخلاق إلىٰ حساب نفعي، لأن النتائج لا تنشئ الشرعية وحدها، بل تدخل بوصفها عنصرًا في بنية أوسع تشمل المصدر والغاية والحق والحدود. فالعقل المعياري لا يضحي بالمبادئ كلما ظهر نفع قريب، ولا يتجاهل النتائج باسم صفاء المبدأ، وإنما يرفض الفصل بين صحة الوسيلة ومسؤولية الأثر.

ومن القدرة علىٰ إدارة التعارض تنبثق خاصية إنتاج النظام. فالنظام المعياري لا يعني غياب الاختلاف، ولا يعني إخضاع جميع القيم لقاعدة واحدة، بل يعني بناء علاقات واضحة بين المعايير: تحديد مراتبها، ومجالاتها، وشروط انطباقها، وآليات حل التوتر بينها. ومن دون هذا البناء تبقىٰ المعايير متجاورةً أو متصادمة، ويصبح القرار تابعًا للقوة أو المزاج أو الظرف. أما حين تُنظم، فإنها تتحول من قائمة من القيم إلىٰ بنية قادرة علىٰ توجيه الفعل والمؤسسة.

وقد نظرت بعض النظريات القانونية إلىٰ النظام بوصفه هرمًا من القواعد تستمد كل قاعدة فيه صلاحيتها من قاعدة أعلىٰ. وقد وفرت هذه الرؤية قدرًا كبيرًا من الضبط الشكلي، لكنها لم تكف لتفسير العلاقة بين صحة القاعدة وعدالتها، ولا لكشف كيفية نشوء المعايير العليا نفسها. كما عالجت النظريات المؤسسية النظام من خلال توزيع الأدوار والاختصاصات، لكنها اهتمت أحيانًا باستمرار المؤسسة أكثر من اهتمامها بالمضمون الذي يجعل استمرارها جديرًا بالحماية. أما العقل المعياري فينتج النظام من خلال الجمع بين

الاتساق الداخلي والمبرر الخارجي؛ أي بين انتظام القواعد داخل بنية، واتصال تلك البنية بقيم تمنحها معناها وشرعيتها.

إن إنتاج النظام لا يساوي إنتاج الانضباط وحده. فقد يكون النظام شديد الاتساق، لكنه مبني علىٰ الظلم، وقد تكون المؤسسة فعالةً في تنفيذ غايات فاسدة. ولذلك يميز العقل المعياري بين النظام بوصفه قدرةً علىٰ التنظيم، والنظام بوصفه صورةً مشروعة للعيش المشترك. الأول يمكن أن تنتجه السلطة والإدارة والتقنية، أما الثاني فيحتاج إلىٰ تبرير يحدد لماذا ينبغي أن تعمل القواعد بهذه الصورة، وكيف توزع الحقوق والأعباء، ومن يملك مراجعتها، وما الضمانات التي تمنع تحولها إلىٰ أداة للهيمنة.

كما أن النظام المعياري ليس مغلقًا، لأن الإغلاق يحوله من بنية حية إلىٰ نسق يدافع عن نفسه ضد الواقع. إنه يملك درجةً من الثبات تحفظ هويته، ودرجةً من الانفتاح تسمح له باستقبال الوقائع الجديدة وتصحيح أخطائه. ولذلك لا ينتج العقل المعياري النظام مرةً واحدة، بل يعيد إنتاجه باستمرار من خلال التفسير والتطبيق والنقد والمراجعة. وكل تطبيق يكشف حدود القاعدة، وكل تعارض يختبر ترتيب القيم، وكل أزمة تكشف ما إذا كان النظام قادرًا علىٰ حماية غاياته أم أنه أصبح يحمي بنيته علىٰ حساب الإنسان.

وبذلك يكون العقل المعياري منتجًا للنظام لأنه يحول التعدد من فوضىٰ إلىٰ علاقة، والتعارض من صدام إلىٰ ترجيح، والقاعدة من أمر منفصل إلىٰ جزء من كل، والسلطة من قدرة علىٰ الإلزام إلىٰ وظيفة خاضعة للتبرير. ولا تتحقق هذه القدرة بإلغاء التوترات، بل بجعلها مرئيةً وقابلةً للإدارة والمساءلة، بحيث لا تختفي التضحية داخل لغة الضرورة، ولا تتحول الأولوية المؤقتة إلىٰ امتياز دائم، ولا يصبح الاستثناء أصلًا يهدم النظام الذي ادعىٰ حمايته.

لا تتحدد كفاءة العقل المعياري بقدرته علىٰ إنتاج القواعد وحدها، بل بقدرته علىٰ حفظ التوازن بين الثبات والمرونة؛ لأن المعيار الذي لا يملك قدرًا من الثبات يفقد سلطته

التوجيهية، والمعيار الذي لا يقبل أي مرونة يتحول إلىٰ بنية جامدة تنفصل عن الواقع الذي أُنشئ لتنظيمه. وليست العلاقة بين الثبات والمرونة علاقة تناقض بسيط، بل علاقة تأسيس متبادل: فالثبات يمنح المرونة حدودها حتىٰ لا تنقلب إلىٰ سيولة، والمرونة تمنح الثبات قدرته علىٰ البقاء حتىٰ لا يتحول إلىٰ تحجر. ومن هنا لا يكون العقل المعياري ثابتًا حين يكرر الأحكام نفسها في كل الظروف، ولا مرنًا حين يبدل معاييره كلما تبدلت المصالح، بل حين يستطيع التمييز بين ما يمثل أصلًا ينبغي الحفاظ عليه، وما يمثل صورةً تاريخيةً أو تطبيقيةً قابلةً للمراجعة.

وقد توزعت الدراسات السابقة بين اتجاهين متقابلين. فالاتجاهات الطبيعية والعقلانية والدينية مالت إلىٰ البحث عن مبادئ ثابتة تتجاوز التحولات التاريخية، خشية أن يؤدي ربط القيم بالواقع إلىٰ النسبية. أما الاتجاهات التاريخية والاجتماعية فقد شددت علىٰ أن المعايير تتشكل داخل سياقات ثقافية ومؤسسية متغيرة، وحذرت من تحويل تجربة مخصوصة إلىٰ قانون إنساني عام. وقد كشف الاتجاه الأول حاجة المعيارية إلىٰ مرجعية تمنعها من الذوبان في القوة والمصلحة، فيما كشف الثاني أن المعيار لا يعيش خارج التاريخ، وأن تطبيقه يقتضي فهمًا للتحولات التي تطرأ علىٰ الإنسان والمؤسسة والواقع. غير أن كل اتجاه، حين يُدفع إلىٰ نهايته، ينتج مأزقه الخاص: فالثبات المطلق يعجز عن الاستجابة للواقع المركب، والتاريخية المطلقة تفقد القدرة علىٰ نقد الواقع باسم قيمة تتجاوزه.

العقل المعياري لا يحل هذا التوتر بإلغاء أحد طرفيه، بل بإعادة توزيع الثبات والتغير علىٰ مستويات البنية. فقد يثبت المبدأ وتتغير الوسيلة، وتستقر الغاية وتتبدل الإجراءات، ويبقىٰ الحق مع تغير صورة حمايته، وتحافظ القيمة علىٰ جوهرها مع تنوع تجلياتها المؤسسية. فالعدالة، مثلًا، يمكن أن تظل قيمةً ثابتة، لكن تصور ما يحققها يتطور بتطور المعرفة بأشكال الحرمان والتمييز. وحماية الكرامة قد تبقىٰ أصلًا، فيما تتغير القوانين والضمانات تبعًا لظهور أنماط جديدة من السيطرة، كالمراقبة الرقمية أو التحكم

الخوارزمي. وبهذا المعنىٰ لا تكون المرونة خروجًا علىٰ المعيار، بل قد تكون شـرطًا لتحقيقه في واقع متحول.

غير أن هذه المرونة لا تكون معياريةً إلا إذا خضـعت للتبرير. فالتحول الذي تفرضـه المصلحة الآنية ليس مرونةً بالضرورة، وقد يكون مجرد تنازل عن الأصل. كما أن التمسك بصـورة قديمة لا يمثل ثباتًا دائمًا، فقد يكون عجزًا عن إدراك أن هذه الصـورة لم تعد تحقق الغاية التي شُـرعت من أجلها. ومن هنا يميز العقل المعياري بين الثبات علىٰ القيمة والثبات علىٰ الأداة، وبين التكيف مع الواقع والاستسلام له، وبين تجديد التطبيق وإفراغ الأصل من مضـمونه. وتحتاج هذه التمييزات إلىٰ وعي بالمقاصـد والمآلات، وإلىٰ قدرة علىٰ تحديد ما إذا كان التغيير يحفظ المعيار أو يستبدله خفيةً بمعيار آخر.

وترتبط خاصـية المرونة والثبات بعلاقة العقل المعياري بين الجزئي والكلي. فالحكم لا يصـدر عن مبدأ كلي معلق في الفراغ، كما لا يُبنىٰ من حالة جزئية معزولة عن النظام العام. إن العقل المعياري يعمل في حركة مزدوجة: ينزل من الكلي إلىٰ الجزئي ليمنح الواقعة اتجاهًا، ويصعد من الجزئي إلىٰ الكلي ليختبر كفاية المبدأ وحدود صياغته. وهذه الحركة هي التي تمنع الكلي من التحول إلىٰ تجريد، والجزئي من الانقلاب إلىٰ استثناء منفصل لا تحكمه قاعدة.

وقد عالجت الفلسـفة القديمة العلاقة بين الكلي والجزئي من خلال التمييز بين المعرفة النظرية والحكمة العملية. فالمبدأ العام يحدد الغاية، لكن الحكمة تقدر كيف يُعمل به في الحالة المخصـوصـة. وفي أصـول الفقه ظهرت هذه العلاقة في التمييز بين الحكم الكلي وتحقيق المناط، وبين عموم النص وخصوص الواقعة، وبين القاعدة والاستثناء. غير أن كثيرًا من المقاربات بقيت تنظر إلىٰ التطبيق بوصـفه انتقالًا أحادي الاتجاه من القاعدة إلىٰ الواقعة، كأن الجزئي مجرد وعاء يستقبل حكمًا مكتملًا سلفًا. والحقيقة أن الواقعة قد تكشف نقص التصـور الكلي نفسـه، أو تظهر تعارضًـا لم يكن مرئيًا عند صـياغة القاعدة، أو تفرض إعادة ترتيب العلاقة بين معايير متعددة.

إن الجزئي ليس مجرد مثال علىٰ الكلي، بل موضـع اختبار له. فقد يبدو مبدأ ما عادلًا في صـيغته العامة، ثم تكشـف تطبيقاته أنه ينتج ظلمًا علىٰ فئة معينة. وقد تكون القاعدة منطقيةً في بنائها، لكنها تفشل حين تدخل شبكة المؤسسات والمصالح. والعقل المعياري لا يعالج هذا الفشـل بإلغاء المبدأ فورًا، ولا بتجاهل الواقعة حفاظًا علىٰ نقائه، بل يسـأل: هل الخلل في الأصل، أم في التفسير، أم في شروط التطبيق، أم في غياب معيار موازن؟ وبذلك يصبح الجزئي أداةً لكشف العمق الحقيقي للكلي، لا مجرد حالة خاضعة له.

وفي الاتجاه المقابل، لا يجوز أن تتحول خصوصية الحالات إلىٰ ذريعة لهدم كل تعميم. فالعقل الذي يغرق في الجزئيات يفقد القدرة علىٰ إنتاج نظام، وتصـبح أحكامه سـلسـلةً من الاسـتجابات المتفرقة التي لا تجمعها رؤية. ومن هنا يحتاج العقل المعياري إلىٰ الكلي بوصفه أفقًا يضمن الاتساق، ويمنع التحيز، ويتيح مقارنة الحالات المتشابهة. لكنه يحتاج في الوقت نفسـه إلىٰ الجزئي بوصـفه مجالًا تتجسـد فيه القيم، وتظهر داخله آثارها الحقيقية. إن الكلي من دون الجزئي يصبح خطابًا، والجزئي من دون الكلي يصبح واقعةً بلا ميزان.

ولا تقوم العلاقة بينهما علىٰ الاسـتنباط وحده، بل علىٰ دائرة من البناء والمراجعة. فالمبدأ يوجه قراءة الواقعة، والواقعة تعيد تشكيل فهم المبدأ، ثم يعود الحكم الجديد ليؤثر في النظام العام. وهذه الدائرة لا تعني النسـبية، بل تعني أن المعيارية عقلانية متحركة، تحتفظ بمراكز ثبات، لكنها تسـمح للتجربة بكشـف ما لم يكن ظاهرًا. ولذلك فإن نضـج العقل المعياري يقاس بقدرته علىٰ الحفاظ علىٰ وحدة النظام من غير سـحق الفروق، وعلىٰ احترام خصوصية الحالة من غير تحويلها إلىٰ إعفاء من المبدأ.

وتتجمع خصـائص العقل المعياري في هذه الحركة المركبة: فهو عقل حكمي لأنه يمنح الأشـياء مواقعها القيمية، وترجيحي لأنه يزن المعايير المتزاحمة، ومنتج للأولويات لأنه يبني مراتب القيم، ومؤسـس للشـرعية لأنه يربط الإلزام بالتبرير، ومميز بين الواقع والقيمة لأنه يرفض تحويل الموجود إلىٰ واجب، وقادر علىٰ إدارة التعارض لأنه يحول الصـدام إلىٰ

ترتيب، ومنتج للنظام لأنه ينظم التعدد، ومرن ثابت لأنه يميز الأصـول من الصـور، وكلي جزئي لأنه يتحرك بين المبدأ والواقعة في دائرة متواصـلة من الفهم والحكم والمراجعة. وهذه الخصـائص لا تشـكل قائمةً خارجيةً، بل تؤلف بنيةً واحدةً تجعل العقل المعياري قادرًا علىٰ إنتاج عالم إنسـاني منظم بالقيمة، من غير أن يفقد صـلته بالواقع، أو يحول الواقع إلىٰ السـلطة الوحيدة علىٰ القيمة.

الفصل الثالث

سمات العقل المعياري

لا تُفهم سمات العقل المعياري بوصفها تكرارًا لخصائصه البنيوية، لأن الخصائص تكشف العناصر التي يتكوّن منها هذا العقل، في حين تكشف السمات الكيفية التي تعمل بها تلك العناصر حين تدخل مجال الحكم والتقويم والترجيح وصناعة القرار. فالقدرة على الترجيح خاصية بنيوية، أما الطريقة التي يُمارس بها الترجيح، ومدى اتساقه وموضوعيته وقابليته للمراجعة، فهي من سمات الأداء المعياري. وإنتاج النظام خاصية، أما نوع النظام الذي ينتجه العقل، ودرجة توازنه وواقعيته وقدرته على الاستمرار، فهي سمات تكشف مستوى نضجه. ومن ثمّ لا تتعلق السمات بما يملكه العقل المعياري فحسب، بل بما يصير إليه فعله حين يواجه الوقائع والقيم والمؤسسات والتحولات التاريخية.

إن العقل قد يكون قادرًا على إصدار الأحكام من غير أن تكون أحكامه متسقة، وقد يمتلك القدرة على ترتيب القيم لكنه يرتبها وفق أهواء متغيرة، وقد يعترف بالمراجعة نظريًا يغلق معاييره عمليًا أمام النقد. ولذلك لا يكفي إثبات وجود بنية معيارية داخل العقل للحكم على سلامة أدائه؛ إذ يمكن للبنية نفسها أن تعمل بصورة ناضجة أو مضطربة، عادلة أو متحيزة، منفتحة أو مغلقة. وتظهر السمات هنا باعتبارها معايير للحكم على كيفية اشتغال العقل المعياري، لا باعتبارها إضافات خارجية تلحق به بعد اكتماله.

وتأتي سمة الاتساق في مقدمة هذه السمات؛ لأن العقل المعياري لا يستطيع إنتاج الإلزام إذا كان يمنح الحالات المتشابهة أحكامًا متناقضة من غير سبب معتبر، أو إذا كان يقرر مبدأً في موضع ثم ينقضه في موضع آخر لمجرد تغير المصلحة أو هوية الأطراف. والاتساق لا يعني التطابق الآلي بين جميع الأحكام، بل يعني وجود علاقة مفهومة بين

المبدأ والقرار، وبين القيم المعلنة والممارسات الواقعية، وبين الحكم الجزئي والبنية الكلية التي ينتمي إليها. فقد تختلف الأحكام باختلاف الوقائع، من غير أن يفقد العقل اتساقه، إذا استطاع أن يبين أن الاختلاف ناشئ عن تغير معتبر في المناط أو السياق أو النتائج، لا عن ازدواجية خفية في الميزان.

وقد جعل المنطق التقليدي الاتساق شرطًا لصحة الاستدلال، إذ لا يمكن لنظام فكري أن يقبل القضية ونقيضها في المستوى نفسه. غير أن الاتساق المعياري أوسع من عدم التناقض المنطقي؛ لأنه يتعلق بوحدة الميزان الذي تُقوّم به الأفعال والمؤسسات والأشخاص. وقد تكون منظومة ما متماسكة صوريًا، لكنها تقوم على تمييز ظالم بين البشر، أو على مقدمة معيارية فاسدة. فالنسق العنصري، مثلًا، قد يبني أحكامًا متسقة مع افتراضاته، لكن اتساقه الداخلي لا يمنحه الشرعية. ومن هنا لا يكفي أن تكون الأحكام مترابطة، بل ينبغي أن يكون المبدأ الذي يربط بينها قابلًا للتبرير.

وقد اهتمت الفلسفة الكانطية بإمكان تعميم القاعدة، فرأت أن الحكم الأخلاقي لا يكون صالحًا إذا أراد الفاعل لنفسه استثناءً يرفض منحه للآخرين. وأسهم هذا التصور في كشف التناقض الكامن في ازدواجية المعايير، لكنه جعل الاتساق قريبًا من اختبار صوري لإمكان التعميم. أما النفعية فربطت الاتساق بتطبيق مقياس المن

لا يعمل العقل المعياري في فضاء من الأحكام المتساوية، ولا يتعامل مع القيم والحقوق والالتزامات كما لو كانت جميعها في منزلة واحدة؛ إذ تتجلى إحدى أهم سماته في قدرته على التدرج. والتدرج لا يعني مجرد ترتيب خارجي للمعايير، بل يعني إدراك أن الإلزام ذاته يختلف قوةً ومدى، وأن القيم تتفاوت في مركزيتها، وأن المصالح لا تتساوى في الضرورة، وأن الأحكام لا تحمل جميعها الدرجة نفسها من القطع أو الثبات أو الأولوية. ومن دون هذا الوعي التدرجي يتحول النظام المعياري إلى كتلة صماء، تختلط فيها الأصول بالفروع، والغايات بالوسائل، والضرورات بالحاجات، والمبادئ الدائمة بالتدابير المؤقتة.

وقد اتجهت بعض النظريات الأخلاقية إلىٰ بناء الحكم علىٰ قاعدة كلية واحدة، ظنًا أن وحدة المعيار تكفل وضوح القرار واتساقه. غير أن هذه الوحدة، حين لا يصاحبها تدرج، قد تنقلب إلىٰ اختزال؛ لأن الواقع لا يقدم للعقل أفعالًا مجردة، بل يقدم حالات تختلف في القصد والقدرة والظرف والنتيجة. وقد يكون الفعل من جنس واحد، لكنه يختلف معياريًا باختلاف شروطه وآثاره. ولذلك لا يكفي الحكم علىٰ الصورة العامة للفعل، بل ينبغي تحديد مرتبته داخل سلم من المسؤولية والاستحقاق والضرر. فالمساواة الميكانيكية بين الحالات ليست عدلًا، كما أن التمييز بينها لا يكون ظلمًا إذا استند إلىٰ فروق معتبرة يمكن تبريرها.

وقد ظهر مبدأ التدرج بصور متعددة في الفلسفة والقانون والفقه. فميزت الأخلاق بين الواجبات الكاملة والناقصة، وميز القانون بين درجات المسؤولية والعقوبة، وميز الفكر المقاصدي بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات. غير أن هذه التمييزات بقيت في الغالب محصورة داخل حقولها الخاصة، ولم تُدمج في نظرية عامة تفسر التدرج باعتباره سمةً لطريقة عمل العقل المعياري نفسه. فالعقل لا يكتفي باستعمال مراتب جاهزة، بل يشارك في إنتاجها، ويحدد الأساس الذي يجعل قيمةً ما أصليةً وأخرىٰ تابعة، ويقدر متىٰ تتحول الحاجة إلىٰ ضرورة، ومتىٰ يفقد الاستثناء مبرره، ومتىٰ يصبح ما كان ثانويًا في زمن سابق مركزيًا في بنية جديدة.

ويحمي التدرج العقل المعياري من طرفين متقابلين: التسوية المطلقة والتفاوت الاعتباطي. فالتسوية المطلقة تمحو الفروق الواقعية بين الحالات، وتجعل الحكم عاجزًا عن مراعاة المسؤولية والقدرة والسياق. أما التفاوت الاعتباطي فينتج مراتب لا تستند إلىٰ أسباب قابلة للفحص، فتتحول الأولويات إلىٰ امتيازات، والاستثناءات إلىٰ منافذ للقوة. والتدرج المعياري الناضج لا يكتفي بإعلان المراتب، بل يطالب بتبريرها، ويجعل الانتقال من مرتبة إلىٰ أخرىٰ خاضعًا لشروط معلومة وقابلة للمراجعة.

وترتبط هذه السمة بالواقعية، لأن التدرج لا يمكن بناؤه في عزلة عن طبيعة الإنسان والمجتمع والمؤسسة. والواقعية هنا لا تعني الرضوخ للواقع أو اتخاذ الموجود مقياسًا للواجب، وإنما تعني معرفة الشروط الفعلية التي يعمل داخلها المعيار. فالعقل المعياري لا يكتفي بإنتاج صورة مثالية لما ينبغي أن يكون، بل يسأل عن إمكان تحويلها إلىٰ ممارسة، وعن القوىٰ التي قد تعوقها، وعن الكلفة التي تفرضها، وعن الآثار غير المقصودة التي قد تنشأ عنها. والواقعية بهذا المعنىٰ ليست تنازلًا عن القيمة، بل هي شرط لحمايتها من أن تتحول إلىٰ خطاب عاجز عن التأثير.

وقد عانت بعض الفلسفات المثالية من اتساع المسافة بين نقاء المبدأ وتعقيد الواقع؛ إذ صاغت معايير عالية من غير أن تبين كيفية تنزيلها داخل مجتمعات متفاوتة في القدرة والمؤسسات والثقافة. وفي المقابل، جعلت الواقعية السياسية القوة والمصلحة أساسًا للفعل، حتىٰ بدت القيمة عنصرًا ثانويًا لا يعمل إلا حين تسمح به موازين القدرة. أما العقل المعياري فيرفض هذا الانقسام بين مثالية بلا واقع وواقعية بلا معيار. إنه يعترف بالواقع من دون أن يقدسه، ويستوعب القيود من دون أن يحولها إلىٰ شرعية، ويبحث عن الممكن لا بوصفه الحد النهائي للفعل، بل بوصفه نقطة انطلاق لتحويل الممكن نفسه.

إن الواقعية المعيارية تقتضي التمييز بين ما يتعذر تحقيقه مؤقتًا وما يستحيل في ذاته، وبين التدرج في بلوغ الغاية والتنازل عنها، وبين مراعاة القدرة واتخاذ العجز ذريعةً دائمة. وقد يكون الحكم صحيحًا في مقصده، لكنه ينهار بسبب سوء توقيته، أو قصور أدواته، أو تجاهله للبنية المؤسسية. ولذلك لا يُقاس العقل المعياري بسمو المبادئ التي يعلنها فقط، بل بقدرته علىٰ بناء طريق عقلاني يصل بينها وبين الواقع، ويحميها أثناء الانتقال من التشكل النظري إلىٰ التحقق العملي.

ومن الواقعية تنفتح المقاصدية بوصفها سمةً تمنح الحكم اتجاهه العميق. فالعقل المعياري لا يتعامل مع القواعد كغايات مغلقة، بل ينظر إليها في ضوء ما أُنشئت لتحقيقه من

خير أو عدالة أو حماية أو عمران. والمقصـــد ليس نتيجةً خارجية تلحق بالقاعدة، بل هو المعنىٰ الذي يفسر وجودها ويحدد مجالها وحدود تطبيقها. وإذا انفصل الحكم عن مقصده، فقد يحتفظ بصـــورته ويهدم غايته؛ إذ يمكن تطبيق قاعدة تطبيقًا حرفيًا يؤدي إلىٰ نقيض ما أرادت حمايته.

وقد احتل التفكير الغائي موقعًا مركزيًا في فلســفة أرســطو، حيث فُهم الفعل في ضــوء الغاية، كما تطورت المقاصــدية في أصــول الفقه من خلال البحث في المصــالح والعلل والكليات. غير أن بعض المقاربات حصرت المقصد في تفسير الحكم بعد صدوره، أو جعلته ملحقًا تأويليًا يُستدعىٰ عند الحاجة. أما العقل المعياري فيتعامل مع المقصـد بوصـفه عنصـرًا منشــئًا للحكم، حاضــرًا في لحظة التكوين والترجيح والتطبيق والمراجعة. فهو يســأل منذ البداية: ما الخير الذي يراد حفظه؟ وما نوع الإنســان أو المجتمع الذي ينتجه هذا المعيار؟ وهل تحقق الوسيلة الغاية، أم أنها تستقل عنها وتتحول إلىٰ عبء عليها؟

ولا تعني المقاصـدية إباحة تجاوز القواعد باسـم الغايات، لأن الغاية نفسـها تحتاج إلىٰ معيار، والوسيلة لا تكتسب المشروعية لمجرد اتصالها بمقصد حسن. فكم من سلطة ادعت حماية النظام فأهدرت الحرية، وكم من سـياسـة رفعت شـعار المصـلحة العامة لتغطي امتيازًا خاصًـا. ولهذا يعمل العقل المعياري في اتجاهين متكاملين: يختبر القاعدة في ضـوء مقصـدها، ويختبر المقصـد في ضـوء القيم الأعلىٰ التي تحدد شـرعيته. وبذلك لا تتحول المقاصـدية إلىٰ نفعية مفتوحة، ولا تتحول القاعدة إلىٰ صنم منفصل عن الحياة.

إن التدرج والواقعية والمقاصـدية تشـكل معًا نمطًا خاصًـا من الأداء المعياري. فالتدرج يحدد مراتب القيم والالتزامات، والواقعية تضــبط شــروط تحققها، والمقاصــدية تمنحها اتجاهها ومعناها. ومن دون التدرج تصــبح الأحكام مســطحة، ومن دون الواقعية تصــبح مجردة، ومن دون المقاصدية تصبح آلية. أما اجتماعها فيجعل العقل قادرًا علىٰ الوفاء بالقيمة

داخل الواقع، لا خارجَه، وعلىٰ تحويل المبدأ من إعلان نظري إلىٰ قوة منظمة للفعل والمؤسسة والتاريخ.

يتجاوز العقل المعياري حدود اللحظة الحاضرة؛ لأن الحكم الذي ينحصر في النتائج المباشرة يفقد القدرة علىٰ إدراك المسار الذي يفتحه داخل الزمن. ومن هنا تظهر سمة الاستشراف بوصفها قدرةً علىٰ إدخال المستقبل في بنية الحكم، لا من خلال ادعاء معرفة ما لم يقع، بل من خلال تقدير المآلات الممكنة، واستكشاف الاتجاهات التي قد تنتجها القواعد والقرارات والمؤسسات. فالمعيار لا يعمل في نقطة زمنية معزولة، وإنما يطلق سلسلةً من الآثار قد تتجاوز الفاعل والواقعة والجيل الذي أصدر الحكم. وقد يكون القرار صالحًا في لحظته، لكنه يؤسس علىٰ المدىٰ البعيد لانحراف بنيوي يلتهم الغاية التي أراد حمايتها.

ولا يعني الاستشراف مجرد التنبؤ؛ لأن التنبؤ يبحث عما سيقع، بينما يبحث الاستشراف المعياري فيما قد يترتب علىٰ ما يُفعل، وفي المسؤولية المتولدة عن إمكان تلك النتائج. إن العقل المعياري لا يسأل فقط: ماذا سيحدث؟ بل يسأل أيضًا: أي مستقبل نسهم في صناعته؟ وما القيم التي ستترسخ إذا تحول القرار الجزئي إلىٰ ممارسة متكررة؟ وما نوع المؤسسة التي ستنشأ إذا استقر الاستثناء؟ وما صورة الإنسان التي ينتجها نظام يكافئ سلوكًا ويعاقب آخر؟ وبذلك يصبح المستقبل عنصرًا في تقويم الحاضر، لا مجالًا منفصلًا عنه.

وقد ظهرت العناية بالمآلات في تقاليد فلسفية وفقهية وسياسية متعددة. فقد ربط التفكير الأخلاقي المسؤولية بنتائج الفعل، وجعلت النفعية تقدير النتائج مركز الحكم، كما أكدت بعض المذاهب البراغماتية اختبار الأفكار من خلال آثارها العملية. وفي علم أصول الفقه برز اعتبار المآل بوصفه شرطًا في سلامة الاجتهاد، لأن الحكم قد يكون مشروعًا في أصله، ثم يفضي تطبيقه في سياق معين إلىٰ إفساد المقصد الذي يستند إليه. غير أن كثيرًا من هذه المقاربات تعامل مع النتيجة إما باعتبارها المعيار الأعلىٰ، أو بوصفها عنصرًا لاحقًا يُضاف بعد اكتمال الحكم، من غير أن تُدمج في نظرية شاملة لعمل العقل المعياري.

أما الاستشراف في النظرية المستقلة للعقل المعياري فلا يجعل النتيجة مصدرًا وحيدًا للشرعية، ولا يقصر دوره علىٰ فحص الآثار النهائية. إنه يبدأ منذ لحظة بناء المعيار، فيسأل عن قابليته للتعميم، وإمكان إساءة استعماله، وما قد ينشأ عنه حين ينتقل من الفرد إلىٰ المؤسسة، ومن الاستثناء إلىٰ القاعدة، ومن التدبير المؤقت إلىٰ الثقافة العامة. فقد يُمنح جهاز ما صلاحية محدودة لمواجهة خطر عاجل، ثم تتحول الصلاحية بمرور الزمن إلىٰ بنية دائمة للمراقبة والسيطرة. وقد تُقر سياسة اقتصادية تحقق نموًا سريعًا، لكنها تُنتج علىٰ المدىٰ الطويل تفاوتًا يقوض الاستقرار الاجتماعي. وهنا لا يعود الزمن إطارًا محايدًا للحكم، بل يصبح مجالًا لكشف حقيقته.

ويقتضي الاستشراف التمييز بين المآل الممكن والمآل المحتمل والمآل الغالب. فالعقل المعياري لا يستطيع رفض كل فعل لمجرد إمكان ترتب ضرر بعيد عليه، وإلا استحال الفعل الإنساني. لكنه لا يجوز له أيضًا تجاهل النتائج المرجحة بحجة أنها لم تقع بعد. ومن هنا يحتاج الحكم الاستشرافي إلىٰ معرفة دقيقة بالواقع، وإلىٰ تقدير عقلاني للقرائن، وإلىٰ وعي بدرجة عدم اليقين. فكلما ازداد الضرر المحتمل جسامةً أو تعذر إصلاحه، ارتفعت مسؤولية الاحتياط، حتىٰ لو بقي وقوعه غير يقيني. وتظهر أهمية هذا المبدأ في القرارات المتصلة بالبيئة والتقنية والذكاء الاصطناعي والحروب، حيث قد تكون آثار الخطأ ممتدةً أو غير قابلة للعكس.

غير أن الاستشراف قد ينحرف حين يتحول إلىٰ خوف من المستقبل يبرر تعليق الحقوق الحاضرة، أو حين تستعمل السلطة خطرًا متوقعًا لتوسيع نفوذها من غير ضوابط. ولذلك لا يعمل الاستشراف بمعزل عن سمة التوازن. فالعقل المعياري مطالب بأن يوازن بين حماية المستقبل واحترام الحاضر، وبين الاحتياط وحرية الفعل، وبين منع الضرر وعدم تحويل الاحتمال إلىٰ ذريعة للحظر. ولا يكون الاستشراف ناضجًا إلا حين يظل خاضعًا للتناسب والمراجعة والشفافية.

أما التوازن فلا يعني اتخاذ موقع متوسط حسابي بين كل طرفين، ولا توزيع الاعتراف بالتساوي بين قيم متفاوتة في منزلتها. إنه قدرة العقل علىٰ حفظ العلاقات الصحيحة بين عناصر النظام المعياري، بحيث لا تطغىٰ قيمة علىٰ غيرها خارج مجالها، ولا تتحول وسيلة إلىٰ غاية، ولا تُحمىٰ مصلحة جزئية بإهدار الكل. وقد يكون التوازن أحيانًا في تقديم قيمة بصورة حاسمة، إذا كانت مهددةً في أصلها، كما قد يكون في تقييدها إذا تجاوزت مجالها. فالتوازن ليس تسويةً ساكنة، بل تركيب متحرك يتغير بحسب طبيعة القيم والوقائع ومستوىٰ الخطر.

وقد جعلت بعض الفلسفات الاعتدال فضيلةً مركزية، كما في التصور الأرسطي الذي فهم الفضيلة بوصفها توسطًا بين إفراط وتفريط. غير أن التوازن المعياري أوسع من الاعتدال النفسي؛ لأنه لا يتعلق بأخلاق الفرد وحدها، بل ببنية العلاقات بين الحقوق والسلطات والمؤسسات والأجيال. كما أنه لا يفترض دائمًا وجود وسط صالح بين طرفين؛ فالعدل لا يقع في منتصف المسافة بين العدل والظلم، والكرامة لا تُوازن مع الإهانة كما لو كانتا قيمتين متكافئتين. إن التوازن الصحيح لا يجمع بين الحق ونقيضه، بل ينظم العلاقات بين حقوق وقيم مشروعة قد تتزاحم في مجال التطبيق.

وقد اتجهت بعض النظريات الليبرالية إلىٰ التوازن بين الحريات المتعارضة، بينما ركزت النظريات الاجتماعية علىٰ التوازن بين الحرية والمساواة، واهتمت النظريات الدستورية بالتوازن بين السلطات. غير أن هذه المقاربات غالبًا ما تعاملت مع التوازن داخل مجال مخصوص، من غير أن تكشف البنية العقلية التي تجعل بناءه ممكنًا. فالتوازن ليس نتيجةً تلقائية لتوزيع الصلاحيات أو الاعتراف بالحقوق، بل يحتاج إلىٰ عقل يحدد مواضع الاختلال، ويكشف القيمة التي تجاوزت حدها، ويميز بين التقييد الضروري والإلغاء المقنع.

ويتطلب التوازن رفض الهيمنة المعيارية، أي رفض تحويل قيمة واحدة إلىٰ مفتاح لتفسير جميع مجالات الحياة. فعندما تُجعل الكفاءة المعيار الأعلىٰ، يصبح الإنسان موردًا،

وتصبح المؤسسة آلةً للإنجاز. وعندما يتحول الأمن إلىٰ قيمة مطلقة، تُفهم الحرية بوصفها خطرًا. وعندما تُطلق الحرية من كل قيد، قد تتحول قوة القادر إلىٰ حرية في إضعاف غير القادر. والعقل المعياري المتوازن لا ينكر مركزية هذه القيم، لكنه يمنعها من الاستيلاء علىٰ المجالات التي تحتاج إلىٰ قيم أخرىٰ تضبطها وتكملها.

ولا يقوم التوازن علىٰ جمع القيم جمعًا تلفيقيًا، بل علىٰ فهم العلاقات الوظيفية بينها. فالحرية تحتاج إلىٰ القانون كي لا تتحول إلىٰ تغول، والقانون يحتاج إلىٰ الحرية كي لا يتحول إلىٰ قهر، والعدالة تحتاج إلىٰ الكفاءة كي تجد موارد التحقق، والكفاءة تحتاج إلىٰ العدالة كي لا تصبح إنتاجًا للتفاوت. وبذلك لا تُفهم القيم باعتبارها وحدات مغلقة، بل باعتبارها عناصر داخل نظام يؤثر بعضها في بعض. وقد يكون الحفاظ علىٰ قيمة ما متوقفًا علىٰ حضور قيمة أخرىٰ تبدو في الظاهر قيدًا عليها.

إن الاستشراف والتوازن يمنحان العقل المعياري امتدادًا زمنيًا وبنيويًا. فالاستشراف يحرره من أسر اللحظة، والتوازن يحرره من أسر القيمة الواحدة. الأول يجعله مسؤولًا عن الآثار البعيدة، والثاني يجعله واعيًا بتشابك القيم والمصالح والحقوق. ومن خلالهما لا يعود الحكم استجابةً لمشكلة حاضرة فحسب، بل مشاركةً واعيةً في تشكيل المستقبل، ولا يعود القرار انتصارًا لطرف معياري منفرد، بل إعادة بناء للعلاقات التي تسمح للنظام بأن يحفظ تعدده ووحدته في آن واحد.

لا يكتمل نضج العقل المعياري ما لم يتجاوز حدود الحكم الفردي إلىٰ إدراك البنية المؤسسية التي تحمل الأحكام، وتحولها من مواقف عابرة إلىٰ قواعد مستقرة، ومن قناعات شخصية إلىٰ أنماط قابلة للاستمرار والمساءلة. فالحكم الفردي، مهما بلغ من الدقة والعمق، يبقىٰ محدودًا بزمان صاحبه وخبرته وقدرته، أما المؤسسة فتنقل المعيار من ضمير الفرد إلىٰ نظام يوزع الاختصاصات، ويحدد المسؤوليات، ويضع آليات التنفيذ والمراجعة والتصحيح. ومن هنا يظهر الحس المؤسسي بوصفه سمةً أساسيةً في طريقة عمل العقل المعياري؛ لأنه

يمنعه من اختزال الإصـلاح في صـلاح الأشـخاص، أو اختزال العدالة في نزاهة الحاكم، أو اختزال القانون في حسن نية القاضي.

إن الحس المؤسسي لا يعني تعظيم المؤسسة لذاتها، ولا تحويلها إلىٰ كيان مستقل عن الغايات التي أُنشـئت من أجلها، بل يعني إدراك أن القيم لا تتحقق في المجال العام بمجرد إعلانها. فالعدالة تحتاج إلىٰ قضـاء مسـتقل وإجراءات منصـفة، والشـفافية تحتاج إلىٰ حق في الوصول إلىٰ المعلومات وآليات للمحاسبة، والحرية تحتاج إلىٰ ضمانات تمنع تحوّل السلطة المؤقتة إلىٰ قيد دائم. وفي غياب البنية المؤسسية قد يبقىٰ المعيار قائمًا في الخطاب، لكنه يظل معلقًا علىٰ إرادة الأشـخاص، فيتحقق حين يوجد الحاكم العادل أو الموظف النزيه، ويتراجع حين يتغير الفاعلون.

وقد ركزت فلسـفات أخلاقية كثيرة علىٰ تكوين الفرد الفاضـل، كما في أخلاق الفضـيلة، أو علىٰ سلامة إرادته، كما في الأخلاق الواجبة، أو علىٰ نتائج أفعاله، كما في النفعية. وأسهمت هذه الاتجاهات في تحليل مسـؤولية الفرد، لكنها لم تمنح دائمًا المكانة الكافية للبنىٰ التي تشكل السلوك قبل صدور القرار الفردي. فالإنسان قد يحمل نيةً حسنة داخل مؤسسة تنتج الظلم بحكم توزيع صـلاحياتها، وقد يتصـرف موظفون صـالحون داخل نظام حوافزه فاسـدة، وقد تؤدي إجراءات تبدو محايدة إلىٰ نتائج تمييزية متكررة. ومن ثم فإن العقل المعياري لا يسأل فقط عن أخلاق الفاعل، بل عن أخلاق البنية التي تحدد إمكانات فعله.

وقد جاءت النظريات المؤسـسـية الحديثة لتكشـف أن القواعد الرسـمية وغير الرسـمية تؤثر في السـلوك، وأن اسـتمرار الأنظمة لا يعتمد علىٰ الأشـخاص وحدهم، بل علىٰ الحوافز والتوقعات وآليات الرقابة. غير أن هذه النظريات مالت أحيانًا إلىٰ قياس نجاح المؤسـسـة بفاعليتها أو استقرارها، من غير أن تجعل السؤال المعياري عن غايتها ومضمونها في المركز. فقد تكون المؤسسة فعالةً في تنفيذ سياسة ظالمة، وقد يكون النظام مستقرًا لأنه أحكم أدوات السيطرة. ولذلك يضـيف العقل المعياري إلىٰ التحليل المؤسـسـي سـؤال الشـرعية: ما الذي

ينبغي أن تنتجه المؤسسة؟ ولمن تعمل؟ وكيف توزع المنافع والأعباء؟ وما الحدود التي تمنعها من التحول إلىٰ غاية بذاتها؟

الحس المؤسسي هو القدرة علىٰ إدراك أن المعيار يحتاج إلىٰ ذاكرة تتجاوز الأفراد، وإلىٰ إجراءات تمنع احتكاره، وإلىٰ توزيع للسلطة يحد من الانحراف. وهو كذلك وعي بأن المؤسسة ليست مجرد مبنىٰ إداري، بل شبكة من القواعد والأدوار والثقافات والتوقعات. فقد يكون القانون عادلًا في نصه، لكن الثقافة المؤسسية تعطل تطبيقه، وقد تكون الإجراءات متقنةً، لكن غياب المساءلة يحولها إلىٰ غطاء شكلي. ولهذا لا يكتفي العقل المعياري ببناء القاعدة، بل يفحص البيئة التي ستعمل فيها، والحوافز التي ستوجه القائمين عليها، والقدرة علىٰ كشف الخطأ وتصحيحه.

ومن الحس المؤسسي ينفتح العقل علىٰ الحس الحضاري؛ لأن المؤسسة لا تعمل داخل حاضر مغلق، بل تسهم في إنتاج نموذج طويل الأمد للإنسان والمجتمع. والحس الحضاري هو قدرة العقل المعياري علىٰ قراءة الحكم والقاعدة والسياسة في ضوء أثرها التراكمي في بنية العمران، وفي صورة الإنسان التي ترسخها، وفي نوع العلاقة التي تقيمها بين السلطة والمعرفة والاقتصاد والقيم. فبعض القرارات لا يظهر أثرها الحضاري في لحظتها، لكنها تعيد تشكيل الوعي علىٰ مدىٰ أجيال؛ إذ قد تنتج ثقافةً من الاتكال أو الخوف أو الفردانية أو المسؤولية، بحسب النظام المعياري الذي تحمله.

وقد اهتمت فلسفات التاريخ بتفسير صعود الحضارات وانهيارها، وربط بعضها المصير الحضاري بالعقل أو الروح أو الاقتصاد أو الصراع. كما نظرت دراسات العمران إلىٰ العلاقات بين السلطة والثروة والعصبية والتعليم. غير أن هذه المقاربات غالبًا ما درست الحضارة بوصفها نتيجةً لقوىٰ تاريخية كبرىٰ، ولم تجعل العقل المعياري فاعلًا مركزيًا في إنتاجها. والحقيقة أن الحضارات لا تقوم بالموارد والتقنية وحدهما، بل بالطريقة التي ترتب بها قيمة الإنسان والعمل والمعرفة والعدالة والزمن والمستقبل.

إن كل نظام معياري ينتج نمطًا حضاريًا، حتىٰ لو لم يعلن ذلك. فالمعيار الذي يكافئ الاستهلاك علىٰ حساب الإنتاج يعيد تشكيل الاقتصاد والذوق والوعي، والمعيار الذي يربط المكانة بالقرب من السلطة يضعف المعرفة والاستحقاق، والمعيار الذي يفصل الحقوق عن المسؤوليات ينتج فردًا يطالب بلا مشاركة، كما أن المعيار الذي يقدس الجماعة علىٰ حساب الإنسان قد يحول التضامن إلىٰ قيد علىٰ الحرية. ومن هنا لا يكون الحس الحضاري تأملًا بعيدًا عن القرار، بل توسيعًا لمجاله حتىٰ يشمل آثاره العميقة في تكوين المجتمع.

ويختلف الحس الحضاري عن الاستشراف، مع اتصاله به. فالاستشراف يقدّر النتائج المستقبلية لقرار أو سياسة، أما الحس الحضاري فيبحث في البنية الإنسانية الكلية التي تتكون من تراكم المعايير. إنه لا يسأل فقط عما ستفعله القاعدة، بل عما ستصنعه من الإنسان؛ هل تنتج مواطنًا مسؤولًا أم تابعًا؟ وهل تؤسس ثقافة الثقة أم ثقافة الارتياب؟ وهل توسع أفق المعرفة أم تحول التعليم إلىٰ أداة للامتثال؟ فالحضارة في هذا المنظور ليست مجرد منجز مادي، بل شبكة معيارية تتجسد في المؤسسات والسلوك واللغة والأولويات.

ولا يتحقق الحس الحضاري بالانشغال بالكليات وإهمال حاجات الإنسان اليومية؛ لأن الحضارة لا تُبنىٰ ضد الجزئي، بل من خلاله. والسياسة التي ترفع شعارات كبرىٰ وتترك الإنسان خارج الحماية تهدم أساسها الأخلاقي، كما أن الإصلاح الجزئي الذي لا يرىٰ البنية الأوسع قد يعالج عرضًا ويكرس أصل الخلل. والعقل المعياري الحضاري يجمع بين المدىٰ البعيد والحاجة الراهنة، وبين حفظ الهوية والقدرة علىٰ التجدد، وبين الاستفادة من منجزات الآخرين وصيانة الاستقلال القيمي.

تتجمع سمات العقل المعياري في وحدة أداء متكاملة: فالاتساق يحفظ وحدة الميزان، والموضوعية تحد من استبداد الذات، والمراجعة تمنع انغلاق الحكم، والتدرج يميز المراتب، والواقعية تصل القيمة بشروط تحققها، والمقاصدية تمنح القاعدة معناها، والاستشراف يمد المسؤولية إلىٰ المستقبل، والتوازن يمنع هيمنة القيمة الواحدة، والحس

المؤسسي يحول المعيار إلىٰ بنية قابلة للاستمرار، والحس الحضاري يربط الحكم بصورة الإنسان ومصير المجتمع. وبهذه السمات لا يبقىٰ العقل المعياري مجرد أداة لإصدار الأحكام، بل يصبح قوةً قادرةً علىٰ تحويل القيم إلىٰ نظام، والنظام إلىٰ عمران، والعمران إلىٰ مشروع إنساني واعٍ بغاياته وحدوده ومسؤوليته التاريخية.

الفصل الرابع
شرعية المعيار

ما الذي يجعل المعيار شـرعيًا؟ ليس هذا السـؤال بحثًا في مجرد وجود القاعدة، ولا في مقدار انتشـارها، ولا في القوة التي تفرضـها، بل هو بحث في الأسـاس الذي يجعلها جديرةً بالقبول والطاعة والاحتجاج بها علىٰ الإنسـان. فقد يكون المعيار موجودًا من غير أن يكون مشروعًا، وقد يكون نافذًا من غير أن يكون عادلًا، وقد يحظىٰ بإجماع واسع ثم يظل مع ذلك قائمًا علىٰ تصـور ناقص للإنسـان أو المجتمع أو الحقيقة. ومن هنا تنفصـل الشـرعية عن الوجود الواقعي للمعيار، كما تنفصـل عن فاعليته العملية؛ لأن القدرة علىٰ الإلزام لا تكشـف وحدها عن استحقاق الإلزام، والنجاح في فرض الطاعة لا يبرهن علىٰ أن الطاعة واجبة.

تبدأ معضلة الشرعية من التمييز بين سؤالين كثيرًا ما اختلطا في الفكر القانوني والسياسي والأخلاقي: من أين جاء المعيار؟ ولماذا ينبغي قبوله؟ فقد يصـدر المعيار عن دولة، أو جماعة، أو تقليد، أو مؤسـسـة دينية، أو عقل فلسـفي، لكن معرفة مصـدره لا تكفي لإثبات شرعيته. فالمصدر قد يمنح القاعدة سلطةً اجتماعية أو قانونية، لكنه لا يمنحها بالضرورة قيمةً معيارية. والخلط بين المصدر والشرعية هو الذي جعل كثيرًا من الأنظمة تتعامل مع الصدور عن السـلطة بوصـفه دليلًا علىٰ الاسـتحقاق، ومع الاسـتمرار التاريخي بوصـفه برهانًا علىٰ الصواب، ومع القبول الجماعي بوصفه مساويًا للحقيقة.

وقد حاولت النظريات الكلاسـيكية أن تجعل الشـرعية متفرعةً عن النظام الكوني أو الطبيعي. ففي الفلسفة اليونانية اقترنت مشروعية النظام السياسي والأخلاقي بالانسجام مع طبيعة الإنسان والمدينة والكون. ثم تطورت نظريات القانون الطبيعي لتجعل المعيار مشروعًا بقدر مطابقته لنظام عقلي سابق علىٰ إرادة المشرّع. وقد منحت هذه الرؤية للشرعية أساسًا

يتجاوز السلطة الوضعية، لكنها واجهت إشكالًا عميقًا: من يحدد معنىٰ الطبيعة، وكيف يُستخرج منها واجب ملزم؟ فكل انتقال من وصف الموجود إلىٰ تقرير ما ينبغي أن يكون يحتاج إلىٰ جسر معياري لا توفره الطبيعة وحدها. كما أن مفهوم الطبيعة نفسه لم يبقَ واحدًا، بل تغير بتغير التصورات الفلسفية والعلمية والأنثروبولوجية.

أما الفلسفة الحديثة فقد نقلت مركز الشرعية من الطبيعة إلىٰ العقل أو الإرادة. فمع كانط أصبحت القاعدة الأخلاقية مشروعةً حين تستطيع الإرادة العاقلة أن تجعلها قانونًا كليًا، وحين يُعامل الإنسان بو صفه غايةً لا و سيلة. وقد حررت هذه الصياغة المعيار من تبعيته للمصلحة والسلطة والعادة، لكنها ظلت شديدة الارتباط بصورة مجردة للعقل، بحيث بدا الفاعل الأخلاقي منفصلًا عن التاريخ والمؤسسة والتفاوت الاجتماعي و شروط القدرة. فالمعيار قد يكون قابلًا للتعميم من الناحية الصورية، لكنه يعجز عن معالجة تعقيد الواقع حين تتزاحم الحقوق وتتفاوت الأضرار وتتعارض الواجبات.

وفي مقابل الشرعية العقلية ظهرت تصورات اجتماعية ربطت مشروعية المعيار بقبوله داخل الجماعة أو بتعبيره عن وعيها الجمعي. وقد كشفت هذه الاتجاهات أن المعايير لا تعيش في الفراغ، وأن سلطتها ترتبط بالاعتراف والعادة والمؤسسات. غير أن رد الشرعية إلىٰ القبول الاجتماعي يجعل المجتمع حاكمًا نهائيًا علىٰ ذا ته، في حين أن المجتمع قد يطبع الظلم، ويحول التمييز إلىٰ عرف، ويمنح الامتيازات صورةً أخلاقية. وليس كل ما يستقر في الضمير الجمعي مشروعًا، لأن الضمير الجمعي نفسه قد يتشكل تحت تأثير القوة والخوف والمصلحة والتكرار.

كما حاولت الوضعية القانونية أن تفصل بين صحة القانون وعدالته، فجعلت شرعية المعيار القانوني متصلةً بصدوره وفق قواعد معترف بها داخل النظام. وقد وفرت هذه المقاربة و ضوحًا مؤ سسيًا، ومنعت القضاء القانوني من الارتهان الكامل للتقديرات الأخلاقية الفردية، لكنها ضيقت مفهوم الشرعية حتىٰ كاد يطابق مفهوم الصحة الإجرائية. فالقانون قد يكون

صـحيحًا من حيث صـدوره، لكنه فاقدًا للشـرعية من حيث مضـمونه أو غايته أو آثاره. وإذا كانت الإجراءات وحدها تكفي، فإن الظلم يصبح مشروعًا متىٰ أُنتج بطريقة نظامية.

ولهذا لا يمكن تأسيس شرعية المعيار علىٰ عنصر واحد. فالشرعية ليست خاصية بسيطة تضـاف إلىٰ القاعدة، بل بنية مركبة تتداخل فيها شـرعية المصـدر، وشـرعية الإجراء، وشـرعية المضـمون، وشـرعية الغاية، وشـرعية الأثر. فقد يكون المصـدر معتبرًا، لكن الإجراء فاسـدًا؛ وقد يكون الإجراء سليمًا، لكن المضمون ظالمًا؛ وقد يكون المضمون عادلًا في ظاهره، لكن غايته خفية أو أثره التراكمي مفسـدًا. ولا تكون الشـرعية مكتملة إلا حين تدخل هذه الأبعاد في علاقة يمكن تبريرها عقلانيًا وأخلاقيًا ومؤسسيًا.

غير أن هذا التركيب لا يعني مسـاواة الأبعاد أو جعلها قابلةً للتعويض المطلق. فلا يجوز أن يعوض حسن الغاية فساد الوسيلة، ولا أن تعوض شعبية المصدر ظلم المضمون، ولا أن تعوض سـلامة الإجراء كارثية النتائج المتوقعة. فالشـرعية ليسـت محصـلة حسـابية، بل نظام حدود؛ إذ توجد عناصـر لا يمكن التضـحية بها من دون أن تنهار القاعدة من الداخل، مثل الكرامة الأساسية، وعدم تحويل الإنسان إلىٰ أداة، ومنع الاستعباد، ورفض الإكراه الذي يلغي الإرادة الإنسانية ذاتها.

وتقوم النظرية المسـتقلة للعقل المعياري علىٰ أن الشـرعية ليسـت صـفةً يمنحها مصـدر خارجي للمعيار مرةً واحدة، بل عملية تقويم مسـتمرة يمارسـها العقل علىٰ المعيار في نشـأته وتطبيقه وآثاره. فالمعيار لا يصبح مشروعًا لأنه نُسب إلىٰ العقل، أو المجتمع، أو القانون، أو الدين، بل لأنه يدخل في شـبكة من التبريرات المتماسـكة، ويسـتطيع أن يجيب عن أسـئلة المصـدر والمضـمون والغاية والتطبيق والنتيجة. ومن ثم لا تكون الشـرعية ختمًا نهائيًا، بل قابليةً دائمةً للمساءلة والمراجعة.

ويتحدد الفرق بين السـلطة والشـرعية عند هذه النقطة. فالسـلطة تجيب عن سـؤال: من يسـتطيع أن يأمر؟ أما الشـرعية فتجيب عن سـؤال: لماذا ينبغي أن يُطاع الأمر؟ وقد تجتمعان

حين تكون السلطة قائمةً علىٰ أساس مشروع، وقد تنفصلان حين تفرض القوة معيارًا لا يستحق القبول. والعقل المعياري لا يكتفي بتسجيل هذا الانفصال، بل يحاكم السلطة بالمعيار، ويحاكم المعيار نفسه بمصفوفة أعمق من القيم والمقاصد والحقوق والنتائج.

إن الشرعية في هذا التصور ليست عقليةً خالصة، ولا اجتماعيةً خالصة، ولا قانونيةً خالصة، بل هي بناء متعدد المستويات. العقل يمنحها إمكان التبرير، والمجتمع يمنحها مجال الاعتراف، والقانون يمنحها صورةً مؤسسية، والقيمة تمنحها اتجاهها، والغاية تحدد معناها، والمآل يكشف صدقها العملي. غير أن اجتماع هذه العناصر لا يحل المشكلة ما لم توجد قدرة حاكمة ترتبها وتفصل في تعارضها. وهنا يظهر العقل المعياري لا بوصفه مصدرًا آخر إلىٰ جانب المصادر، بل بوصفه البنية التي تختبر المصادر جميعًا، وتمنع أي واحد منها من التحول إلىٰ سلطة مطلقة علىٰ الشرعية.

تبدو الشرعية العقلية، للوهلة الأولىٰ، أكثر صور الشرعية قدرةً علىٰ تجاوز التحيزات المحلية والتاريخية؛ لأن العقل لا يتحدد ابتداءً بانتماء اجتماعي أو قانوني أو سياسي، بل يفترض في ذاته إمكان تقديم أسباب يمكن للآخرين فهمها ومناقشتها. ومن هنا ارتبطت الشرعية العقلية بفكرة التبرير: لا يكون المعيار مشروعًا لمجرد أنه موروث أو نافذ أو مقبول، بل لأنه يستطيع أن يقدم سببًا يتجاوز إرادة واضعه، ويبرهن علىٰ أن الإلزام الذي يحمله ليس اعتباطيًا. فالعقلانية المعيارية لا تعني أن كل ما يصدر عن التفكير صحيح، وإنما تعني أن المعيار يدخل مجال المساءلة، ويقبل أن يُسأل عن مقدماته ونتائجه وحدوده ومدىٰ قابليته للتعميم.

وقد بلغت الشرعية العقلية ذروتها في الفلسفة الحديثة، حين سعىٰ كانط إلىٰ تأسيس الأخلاق علىٰ استقلال الإرادة العاقلة، وجعل القدرة علىٰ تعميم القاعدة شرطًا لمشروعيتها. فالمعيار لا يستمد إلزامه من المنفعة أو الخوف أو العرف، بل من إمكان قبوله قانونًا عامًا يصدر عن الإرادة الحرة ذاتها. وقد منح هذا التصور للعقل مكانةً حاسمة في مقاومة الطاعة

العمياء والهيمنة الخارجية، لكنه واجه إشكالًا في تجريد الفاعل من شروطه الواقعية. فالعقل الذي يصوغ القاعدة لا يعمل خارج اللغة والتاريخ والمؤسسة، ولا يواجه حالات نقية يمكن إخضاعها دائمًا لاختبار صوري واحد. كما أن قابلية التعميم قد تمنع التناقض، لكنها لا تكفي وحدها لتحديد أي القيم ينبغي تقديمها حين تتعارض الحقوق أو تتزاحم الواجبات.

وتطورت الشرعية العقلية في نظريات الخطاب والتداول، حيث لم تعد العقلانية خاصيةً لفرد منعزل، بل صارت عمليةً حواريةً تتكون من خلال إمكان تبرير القاعدة أمام جميع المتأثرين بها. وقد أضاف هذا التحول بعدًا مهمًا، لأن الشرعية لم تعد مجرد انسجام داخلي بين الإرادة والقانون، بل قدرةً علىٰ تقديم أسباب عامة في فضاء من المشاركة المتكافئة. غير أن هذا النموذج يفترض شروطًا نادرًا ما تتوافر كاملة: مساواة المشاركين، وحرية التعبير، وغياب الإكراه، وتكافؤ الوصول إلىٰ المعرفة. وحين تكون بنية الخطاب نفسها مشوهةً بالقوة أو التفاوت، فقد يتحول التوافق إلىٰ صورة مهذبة للهيمنة.

ولهذا لا تكفي العقلانية بوصفها مصدرًا منفردًا للشرعية. فالعقل يحتاج إلىٰ مضمون قيمي يحدد ما لا يجوز تجاوزه، وإلىٰ معرفة واقعية تمنعه من إنتاج معايير مجردة، وإلىٰ مؤسسات تضمن انتقال التبرير من الفكرة إلىٰ التطبيق. كما يحتاج إلىٰ الاعتراف بأن ما يبدو كليًا قد يخفي خبرةً جزئية جرىٰ تعميمها. فالشرعية العقلية الحقيقية لا تتجسد في ادعاء امتلاك عقل محايد، بل في قدرة العقل علىٰ نقد تحيزاته، والانفتاح علىٰ الخبرة، وتبرير أحكامه أمام من تقع عليهم آثارها.

أما الشرعية الاجتماعية فتنطلق من حقيقة مختلفة: لا يعيش المعيار خارج الجماعة، ولا يكتسب أثره من قوته المنطقية وحدها. فالمعيار يحتاج إلىٰ الاعتراف، وإلىٰ لغة مشتركة، وإلىٰ عادات ومؤسسات تجعل الامتثال له ممكنًا. وقد كشفت السوسيولوجيا الحديثة أن المعايير ليست أفكارًا معلقةً فوق المجتمع، بل تتكون داخل شبكات من التوقعات والرموز

والعلاقات. ومن هذا المنظور لا يكون المعيار شرعيًا لأنه معقول فحسب، بل لأنه يجد مكانًا في الضمير الجمعي ويُعترف به بوصفه جزءًا من النظام المشترك.

و قد أبرز دور كايم الطابع الاجتماعي للإلزام، فرأىٰ أن الو قائع الأخلاقية والقانونية تمتلك قوةً تتجاوز الأفراد، وأن المجتمع ينتج سلطته المعيارية من خلال الوعي الجمعي. وأسهم هذا التحليل في تفسير كيفية تشكل الطاعة والاستقرار، لكنه لم يحل سؤال المشروعية؛ لأن تفسير منشأ المعيار لا يساوي تبرير سلطته. فقد تنتج الجماعة معيارًا راسخًا قائمًا علىٰ التمييز أو الإقصاء، وقد يتحول العرف إلىٰ وسيلة لإخفاء مصالح الفئات المهيمنة. ومن ثم فإن القبول الاجتماعي يدل علىٰ فاعلية المعيار، لكنه لا يكفي لإثبات عدالته.

وتزداد المشكلة وضوحًا حين يُجعل الإجماع أو الأكثرية دليلًا نهائيًا علىٰ الشرعية. فالجماعة تستطيع أن تمنح الاعتراف، لكنها تستطيع أيضًا أن تسحب الاعتراف عن الأقليات أو الأفراد المختلفين. وإذا كانت الشرعية لا تقوم إلا علىٰ القبول، فإن كل مقاومة لمعيار سائد تبدو خروجًا غير مشروع، مع أن التاريخ الأخلاقي للبشرية يكشف أن كثيرًا من التحولات العادلة بدأت برفض أفراد أو جماعات لمعايير كانت مقبولةً اجتماعيًا. ولهذا لا بد من التمييز بين شرعية الاعتراف وشرعية الاستحقاق؛ فالأولىٰ تتصل بقدرة المعيار علىٰ الاندماج في الحياة المشتركة، أما الثانية فتتصل بجدارته الأخلاقية والعقلية.

أما الشرعية القانونية فتتميز بأنها تمنح المعيار صورةً محددة قابلةً للتطبيق والمساءلة. فالقانون ينقل المعيار من مستوىٰ التوجيه العام إلىٰ قواعد معلنة، وإجراءات مضبوطة، واختصاصات معلومة. وقد أكدت الوضعية القانونية أن صحة القاعدة لا تعتمد علىٰ عدالتها، بل علىٰ انتمائها إلىٰ نظام قانوني وتولّدها وفق قواعد الاعتراف المعتمدة فيه. وكان لهذا الفصل قيمة منهجية؛ إذ حمىٰ القانون من الذوبان في الأحكام الأخلاقية المتغيرة، ووفّر قدرًا من اليقين والاستقرار.

لكن الشرعية القانونية تضيق حين تُختزل في صحة الصدور. فالقاعدة قد تكون قانونيةً من حيث الشكل، مع كونها قمعيةً من حيث المضمون، وقد تُسنّ وفق إجراءات صحيحة ثم تؤدي إلىٰ إهدار حقوق أساسية. وقد كشفت تجارب الأنظمة الشمولية أن القانون يستطيع أن يتحول من أداة لحماية الإنسان إلىٰ جهاز منظم للظلم، من غير أن يفقد بالضرورة صفته الشكلية. ولذلك لا يكفي السؤال: هل صدر المعيار وفق القانون؟ بل يجب أن يُسأل: هل القانون الذي صدر عنه مشروع؟ وهل يحترم حدود السلطة؟ وهل يتيح المراجعة والطعن؟ وهل يحفظ الإنسان من أن يصبح موضوعًا خالصًا للإدارة؟

إن الشرعية العقلية والاجتماعية والقانونية لا تستبعد بعضها بعضًا، لكنها لا تندمج تلقائيًا. فقد يكون المعيار عقلانيًا ولا يحظىٰ بالاعتراف، وقد يكون مقبولًا اجتماعيًا لكنه مجحفًا، وقد يكون قانونيًا لكنه فاقدًا للعدالة. ومن هنا تقترح النظرية العامة للعقل المعياري علاقةً تركيبيةً بين المستويات الثلاثة: العقل يختبر قابلية المعيار للتبرير، والمجتمع يختبر إمكان الاعتراف به والعيش في ظله، والقانون يمنحه الشكل المؤسسي الذي يمنع تحوله إلىٰ إرادة شخصية. غير أن هذه المستويات تظل محتاجةً إلىٰ مرجعية أعمق تختبر مضمونها وغاياتها وآثارها، لأن الشرعية لا تكتمل بالتبرير أو القبول أو الصدور النظامي، بل بقدرة المعيار علىٰ حفظ الكرامة والعدل والمسؤولية داخل واقع قابل للحياة والمراجعة.

تقوم الشرعية الدينية علىٰ افتراض أن المعيار لا يستمد سلطته النهائية من الإنسان، بل من مرجعية متجاوزة له، تملك حق الأمر والنهي لأنها لا تقع داخل حدود النقص البشري والتقلب التاريخي. وبهذا المعنىٰ تمنح المرجعية الدينية للمعيار قوةً لا تستطيع الإرادة الفردية ولا الجماعة السياسية أن تمنحها؛ لأن المعيار لا يكون تعبيرًا عن مصلحة عابرة أو توافق مؤقت، بل يتصل بحقيقة تتجاوز الإنسان وتحاكمه. وقد أسهم هذا التصور في حماية الأخلاق من الذوبان في المنفعة، وفي مقاومة استبداد السلطة حين تدعي احتكار الحق، وفي تثبيت حدود لا يجوز تجاوزها باسم القوة أو الأغلبية أو الضرورة السياسية.

غير أن القول بأن المعيار ديني لا يحل وحده مشكلة الشرعية، لأن الانتقال من الوحي إلىٰ الحكم الإنساني يمر عبر اللغة والفهم والتأويل والمؤسسة والتاريخ. فالوحي، من حيث مصدره، متعالٍ علىٰ الاجتهاد البشري، لكن إدراك دلالته وتنزيلها علىٰ الوقائع عمل إنساني قابل للصواب والخطأ. ولهذا يجب التمييز بين شرعية الوحي و شرعية الفهم المنسوب إليه؛ فالأولىٰ تتصل بالمصدر المتعالي، أما الثانية فتتوقف علىٰ سلامة التفسير، واتساقه مع الكليات، ودقة إدراك الواقع، وقدرته علىٰ تحقيق المقصد من غير أن يحول التأويل البشري إلىٰ سلطة مقدسة.

وقد عرفت الفلسفة الدينية وعلم الكلام وأصول الفقه صورًا متعددةً لهذه المعضلة. فبعض الاتجاهات جعل الحسن والقبح تابعين للأمر الإلهي، ورأت أن المعيار يستمد شرعيته من صدوره عن الإرادة الإلهية. في المقابل، قررت اتجاهات أخرىٰ أن العقل يدرك قدرًا من الحسن والقبح، وأن الأمر الإلهي لا ينفصل عن الحكمة والعدل. وقد كشف هذا الجدل سؤالًا أعمق: هل يكون الفعل حسنًا لأن الوحي أمر به، أم يأمر به الوحي لأنه حسن؟ إن الفصل الحاد بين الطرفين يوقع في أحد مأزقين: إما جعل المعيار منفصلًا عن كل حكمة يمكن للعقل إدراكها، وإما جعل الوحي مجرد كاشف عن معيار مستقل عنه استقلالًا كاملًا.

ولا تنحل هذه الإشكالية إلا بإعادة بناء العلاقة بين العقل والوحي علىٰ أساس التكامل لا التنافس. فالوحي يمنح العقل أفقًا معياريًا يتجاوز خبرته المحدودة، ويكشف له عن غايات وحقوق وحدود لا تنتجها المصلحة وحدها، بينما يمارس العقل وظيفة الفهم والترتيب والتمييز بين الكلي والجزئي، وبين الثابت والمتغير، وبين النص وتنزيله التاريخي. ومن ثم لا تكون الشرعية الدينية إلغاءً للعقل، كما لا تكون الشرعية العقلية استغناءً عن الوحي، بل تتكون من علاقة يحفظ فيها الوحي علوية المرجعية، ويحفظ العقل سلامة التلقي والتطبيق.

أما الشرعية التاريخية فتقوم علىٰ أن استمرار المعيار عبر الزمن، واندماجه في ذاكرة الجماعة ومؤسساتها، يمنحانه وزنًا لا تملكه القواعد المستحدثة. فالتاريخ لا يورث

المجتمعات عادات فحسب، بل يورثها معاني للهوية والانتماء والاستقرار. وقد دافعت الاتجاهات المحافظة والتاريخية عن أن المعايير لا تُبنىٰ من الصفر، وأن العقل المجرد يعجز عن اختراع نظام اجتماعي كامل خارج الخبرة المتراكمة. وفي هذا المعنىٰ يصبح التاريخ مخزنًا للتجربة، وتغدو التقاليد نوعًا من العقل العملي الموزع عبر الأجيال.

غير أن الاستمرار لا يساوي الشرعية. فالمعيار قد يطول بقاؤه لأنه مدعوم ببنية قوة، أو لأنه أعاد إنتاج نفسه داخل التعليم والعرف والمؤسسة، لا لأنه عادل أو صادق. وقد تستمر ممارسات التمييز قرونًا، وتصبح جزءًا من الهوية المتخيلة للجماعة، من غير أن يمنحها القدم استحقاقًا أخلاقيًا. ولذلك لا يجوز تحويل التاريخ من مجال للفهم إلىٰ مصدر نهائي للحكم. فالتاريخ يفسر كيف تكوّن المعيار، لكنه لا يبرهن وحده علىٰ وجوب بقائه.

وتتميز الشرعية التاريخية الصحيحة عن تقديس الموروث بقدرتها علىٰ إخضاع الموروث نفسه للنقد. فليس المطلوب قطع الصلة بالماضي، بل التمييز بين ما يحمل خبرةً حضارية قابلةً للاستمرار، وما كان استجابةً لظرف زال، وما استقر بفعل هيمنة لا بفعل حكمة. والعقل المعياري لا يتعامل مع التاريخ بوصفه سلطةً مغلقة، وإنما بوصفه شاهدًا علىٰ نتائج المعايير، ومختبرًا يكشف قدرتها علىٰ حفظ المجتمع أو إنتاج أزماته. وبذلك تتحول الخبرة التاريخية من حجة نهائية إلىٰ مادة للتقويم والاستبصار.

أما شرعية القوة فهي أقدم صور الخلط بين القدرة والاستحقاق. فالقوة تستطيع فرض المعيار، وضمان الامتثال له، ومعاقبة الخارجين عليه، لكنها لا تستطيع بمجرد ذلك أن تجعل الطاعة عادلة. وقد ربطت بعض اتجاهات الواقعية السياسية النظام بالقدرة علىٰ الحسم، ورأت أن السلطة الفعلية هي التي تنتج القانون وتحميه. ولا يمكن إنكار أن المعيار الذي يفتقر كليًا إلىٰ القدرة علىٰ التنفيذ يظل معرضًا للعجز؛ فالعدالة التي لا تملك مؤسسةً تحميها قد تتحول إلىٰ رغبة أخلاقية بلا أثر. غير أن الحاجة إلىٰ القوة لا تجعل القوة مصدرًا للشرعية، بل أداةً مشروطةً بها.

وتنشأ شرعية القوة حين تُضبط القوة بغاية تتجاوزها، وبقواعد تحدها، وبمساءلة تمنع احتكارها. أما حين تصبح القدرة علىٰ الفرض دليلًا علىٰ الحق، فإن كل غالب يغدو مشروعًا، وتنهار المسافة بين الدولة والعنف. فالقوة قد تحمي المعيار المشروع، لكنها لا تخلق مشروعيته من العدم. ولهذا يجب أن يبقىٰ السؤال المعياري سابقًا علىٰ السؤال التنفيذي: ما الذي يحق للقوة أن تحميه؟ ومن يحدد حدودها؟ ومتىٰ تتحول الحماية إلىٰ هيمنة؟

وتبدو شرعية الأغلبية أكثر تحررًا من شرعية القوة، لأنها تنقل القرار من إرادة المتغلب إلىٰ إرادة العدد الأكبر. وقد منحت الديمقراطية الحديثة للأغلبية دورًا أساسيًا في إنتاج القواعد العامة، بوصفها وسيلةً سلمية لتسوية الخلاف وتداول السلطة. غير أن الأغلبية تمنح القرار شرعيةً إجرائية، لا عصمةً أخلاقية. فقد تختار الأغلبية تقييد حقوق أقلية، أو تضحي بمصلحة الأجيال المقبلة، أو تتأثر بالدعاية والخوف والمعلومات الناقصة. ومن ثم لا تكون الإرادة الأكثر عددًا مرجعًا نهائيًا، بل جزءًا من نظام أوسع تحكمه الحقوق والحدود والمراجعة.

إن القوة والأغلبية والتاريخ والدين تمنح المعيار أنماطًا مختلفةً من السلطان: قوة التنفيذ، وقوة الاعتراف العددي، وقوة الامتداد الزمني، وقوة المرجعية المتعالية. غير أن أيًّا منها لا يكتفي بذاته. فشرعية المعيار لا تقوم علىٰ مصدر منفرد، بل علىٰ اختبار مركب يميز بين أصل السلطة وصحة الفهم وعدالة المضمون وسلامة الإجراء وآثار التطبيق. والعقل المعياري هو الذي يمنع تحول الدين إلىٰ احتكار تأويلي، والتاريخ إلىٰ قيد، والقوة إلىٰ حق، والأغلبية إلىٰ استبداد عددي.

تبدو شرعية الحقيقة أكثر مصادر الشرعية قوةً؛ لأن الحقيقة، في ظاهرها، لا تعتمد علىٰ إرادة فرد أو جماعة، ولا تتغير بتغير موازين القوة أو تقلّب الأذواق. فإذا كان المعيار متصلًا بحقيقة الإنسان أو العالم أو الخير، بدا جديرًا بالإلزام لأن مخالفته لا تكون مجرد خروج علىٰ قاعدة متفق عليها، بل انحرافًا عن واقع أعمق ينبغي للعقل أن يعترف به. غير أن الانتقال من الحقيقة إلىٰ الشرعية ليس انتقالًا بسيطًا؛ فالحقيقة تصف ما هو كائن، بينما الشرعية تحكم بما

ينبغي أن يكون، وما لم يوجد جسر معياري بين الوصف والإلزام بقيت الحقيقة عاجزة عن إنتاج الواجب بذاتها.

وقد بيّن النقد الحديث، منذ هيوم، أن استنباط الواجب مباشرةً من الواقع ينطوي علىٰ قفزة لا يبررها الو صف وحده. فكون الإنسان يميل إلىٰ المنفعة لا يثبت أن المنفعة هي الخير الأعلىٰ، وكون المجتمعات عرفت التفاوت لا يجعل التفاوت مشروعًا، وكون القوة فاعلةً في التاريخ لا يمنحها حق الحكم. ومع ذلك لا يمكن فصل الشرعية عن الحقيقة فصلًا كاملًا؛ لأن المعيار الذي يقوم علىٰ تصور زائف للإنسان أو المجتمع أو النتائج يفقد جزءًا جوهريًا من صلاحيته. فالسياسة التي تفترض قدرةً بشرية غير موجودة، أو تتجاهل آثارًا مؤكدة، قد تكون سامية المقصد لكنها فاسدة البناء.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الحقيقة بوصفها منشئةً للشرعية والحقيقة بوصفها شرطًا فيها. فالحقيقة لا تنتج المعيار وحدها، لكنها تمنع العقل من تأسيس الإلزام علىٰ الوهم. ويصبح معيار الحقيقة جزءًا من شرعية المعرفة التي يقوم عليها الحكم: هل الوقائع صحيحة؟ هل العلاقة السببية ثابتة؟ هل التقدير شامل أم انتقائي؟ هل تصور الإنسان واقعي أم مختزل؟ إن الشرعية لا تتعلق فقط بعدالة القيمة، بل أيضًا بصدق المعرفة التي تُبنىٰ عليها. ولا يمكن لمعيار أن يكون مشروعًا إذا كان نجاحه مشروطًا بإنكار الواقع أو تزييفه.

وقد ربطت بعض الاتجاهات الأفلاطونية والأرسطية الشرعية بمعرفة الخير أو طبيعة الإنسان، بينما رأت تقاليد القانون الطبيعي أن المعايير الصحيحة تُستخرج من نظام موضوعي سابق علىٰ الإرادة. أما الفلسفات الو ضعية فقد فصلت بين الحقيقة والقيمة، خوفًا من تحويل الادعاءات الميتافيزيقية إلىٰ سلطات مغلقة. وقد حقق هذا الفصل فائدةً نقدية، لكنه أفضىٰ أحيانًا إلىٰ إضعاف إمكان مساءلة المعايير عن تصورها للحقيقة. فالمعيار لا يستطيع أن يستغني عن الأنثروبولوجيا والمعرفة الاجتماعية والتاريخية، كما لا يستطيع أن يتحول إلىٰ مجرد نتيجة لها.

أما شـرعية الوحي فتتجاوز شـرعية الحقيقة بمعناها التجريبي أو العقلي؛ لأنها تربط المعيار بمصـدر لا يكتفي بكشـف الواقع، بل يحدد الغاية، ويمنح الوجود معنىً يتجاوز الو صف. فالوحي لا يخبر الإنسان بما هو موجود فقط، بل يضعه داخل علاقة مسؤولية، ويربط الحرية بالتكليف، والقدرة بالأمانة، والعمران بالعدل. ومن هذا المنظور لا يستمد المعيار شـرعيته من اتسـاقه العقلي وحده، ولا من قبوله الاجتماعي، بل من انتسـابه إلىٰ إرادة متعالية تتجاوز حدود الإنسـان وتمنع المجتمع أو الدولة من تحويل نفسـيهما إلىٰ مصدر نهائي للقيمة.

لكن علوية الوحي لا تلغي المعضـلة التأويلية. فالنص المتعالي يدخل التاريخ من خلال فهم بشري، والقاعدة المستخرجة منه تتأثر باللغة والمنهج والسياق وتحديد المناط. ولذلك لا يجوز أن تنتقل قداسة المصدر تلقائيًا إلىٰ كل تفسير يدعي تمثيله. إن شرعية الوحي مطلقة من جهة المصدر، لكن شرعية الفهم بشرية من جهة التلقي. وكلما غاب هذا التمييز، تحولت القراءة إلىٰ سلطة مغلقة، وصار الخلاف مع التأويل مصورًا بوصفه خلافًا مع الوحي نفسه.

وتقتضـي شـرعية الوحي، داخل النظرية العامة للعقل المعياري، أربعة شـروط مترابطة: صحة الانتساب إلىٰ المصدر، وسلامة الفهم، واتساق الحكم مع الكليات، وصلاحية التنزيل علىٰ الواقع. فالنص لا يُفهم بعزل الجزئي عن الكلي، ولا يصـح تنزيله من غير معرفة بالمناط والقدرة والمآل. كما أن المقصـد لا يسـتخدم لهدم النص، ولا النص لعزل المقصـد عن الحكم. وبهذا تصـبح العلاقة بين الوحي والعقل علاقةً توليدية: الوحي يمنح الأفق الأعلىٰ للمعيار، والعقل يحقق شروط الفهم والترتيب والتنزيل والمراجعة.

ويظهر تعارض مصـادر الشـرعية حين يقدم كل مصـدر نفسـه بوصـفه نهائيًا. فقد يصـطدم القانون بالعقل، والأغلبية بالحق، والتاريخ بالوحي، والمصـلحة بالحقيقة، والقوة بالعدالة. ولا يكفي عندئذ جمع المصـادر في قائمة؛ لأن الجمع لا يحل التناقض. إن المطلوب هو ترتيبها داخل مصـفوفة تكشـف وظائفها وحدودها. فالمصـدر المتعالي يحدد الأفق النهائي،

والعقل يختبر التبرير والاتساق، والحقيقة تضبط المعرفة، والقيمة تحدد الاتجاه، والمجتمع يحقق الاعتراف، والقانون يضفي الصورة المؤسسية، والتاريخ يقدم الخبرة، والمآل يكشف أثر التطبيق. ولا يجوز لمصدر أن يؤدي وظيفة مصدر آخر، كما لا يجوز أن يستغني النظام عن واحد منها حين يكون حضوره ضروريًا.

وتقوم المصفوفة المعيارية المقترحة على التمييز بين مراتب الشرعية لا بين مصادر متجاورة فقط. فهناك شرعية تأسيسية تتصل بالمصدر الأعلى والقيم غير القابلة للإهدار، وشرعية تفسيرية تتصل بكيفية فهم المعيار وتبريره، وشرعية إجرائية تتصل بطريقة إنتاجه وتطبيقه، وشرعية اجتماعية تتصل بقبوله وإمكان العيش في ظله، وشرعية مآلية تتصل بما يخلقه من نتائج وبنى. ويكون التعارض قابلًا للحل حين يُعرف نوع كل شرعية ومرتبتها، لا حين تُساوى جميعها ثم يُترك الحسم للقوة أو العدد.

أما الشرعية الكونية فلا تعني فرض نموذج حضاري واحد على جميع المجتمعات، ولا محو الخصوصيات التاريخية والدينية والثقافية. إنها تعني إمكان وجود حدود معيارية دنيا لا يجوز لأي جماعة أو دولة أو أغلبية تجاوزها باسم الاختلاف. وقد حاولت نظريات الحقوق الطبيعية، والواجب الكانطي، والعقد الاجتماعي، وأخلاق الخطاب، وحقوق الإنسان المعاصرة تأسيس هذا الأفق الكوني. لكنها واجهت اعتراضات تتعلق بمركزيتها الثقافية، وتجريدها للإنسان، وفصلها الحقوق عن الواجبات أو الفرد عن الجماعة.

وتقوم الشرعية الكونية في التصور المستقل للعقل المعياري لا على تماثل الثقافات، بل على وحدة الكرامة الإنسانية وتعدد صور تحققها. فالكوني ليس قالبًا واحدًا للتاريخ، وإنما حدًا يمنع تحويل الإنسان إلى شيء، ورفضًا للاستعباد والإبادة والإهانة المنظمة، وإقرارًا بأن القوة والهوية والأغلبية لا تملك إلغاء الأصل الإنساني المشترك. وما وراء هذا الحد تنفتح مساحات واسعة للاختلاف في المؤسسات والتقاليد وترتيب بعض القيم، ما دام الاختلاف لا يهدم الإنسان الذي يفترضه.

إن شـرعية المعيار لا تسـتقر في مصـدر مفرد، بل تتكون من انتظام المصـادر داخل بنية حاكمة تمنع اختزال الشـرعية في القوة، أو العقل المجرد، أو القبول الاجتماعي، أو الشـكل القانوني، أو التأويل الديني المنفرد. ويظهر العقل المعياري هنا بوصـفه عقلًا يختبر مصـادر الشـرعية نفسـها، ويرتبها، ويفصـل في تعارضـها، ويعيد تقويمها في ضـوء الحقيقة والكرامة والمقصد والمآل. وبهذا لا تكون الشرعية مجرد صفة تلحق بالمعيار، بل العملية التي يكشف بها العقل سـبب اسـتحقاق المعيار للطاعة، وحدود هذا الاسـتحقاق، والشـروط التي تسـقطه حين ينقلب الإلزام إلىٰ هيمنة.

الفصل الخامس

المعيار والمعرفة

هل المعرفة هي التي تنتج المعيار، أم أن المعيار هو الذي يحدد منذ البداية ما يمكن أن يُعدّ معرفة؟ يبدو السؤال في ظاهره بحثًا في علاقة بين مجالين منفصلين: مجال يصف الواقع ويكشف حقائقه، ومجال يحكم ويقوّم ويحدد ما ينبغي قبوله أو رفضه. غير أن هذا الفصل الظاهري بين المعرفة والمعيار يخفي تداخلًا أعمق؛ لأن المعرفة لا تتكون من وقائع خام تدخل العقل من غير اختيار أو ترتيب، كما أن المعيار لا ينشأ في فراغ معرفي منفصل عن الإنسان والعالم. فكل معرفة تفترض قواعد للتمييز بين الصحيح والخاطئ، والمعتبر والمهمل، والدليل والادعاء، كما أن كل معيار يفترض تصورًا ما للحقيقة والإنسان والواقع والنتيجة.

لقد تعاملت اتجاهات فلسفية كثيرة مع المعرفة بوصفها سابقةً علىٰ المعيار. فالعقل، وفق هذا التصور، يدرك الوقائع أولًا، ثم ينتقل بعد ذلك إلىٰ تقويمها أو بناء الواجبات انطلاقًا منها. وقد ساعد هذا التمييز علىٰ حماية الحقيقة من الخضوع للرغبة، ومنع القيم من أن تتحول إلىٰ بديل عن البرهان. غير أن افتراض وجود معرفة مكتملة قبل أي معيار يثير مشكلة جوهرية؛ إذ كيف يختار العقل موضوعه؟ وكيف يقرر أن هذا الدليل كافٍ، وأن تلك الشهادة موثوقة، وأن هذه النتيجة أكثر صدقًا من غيرها؟ إن هذه القرارات لا تُستمد من الوقائع وحدها، بل تفترض معايير معرفية سابقة أو مصاحبة لعملية المعرفة.

وقد سعت الفلسفة التجريبية إلىٰ جعل الخبرة الحسية أساس المعرفة، فبدت الملاحظة كأنها نقطة البدء المحايدة التي تسبق كل حكم. إلا أن الملاحظة نفسها ليست استقبالًا سلبيًا للعالم؛ فهي تتضمن اختيارًا للظاهرة، وتحديدًا لما يستحق القياس، واعتمادًا لأدوات بعينها،

وتفسيرًا لما تكشفه الأدوات. وما لا يدخل ضمن شبكة المفاهيم والأسئلة قد يظل غير مرئي، مع أنه حاضر في الواقع. ومن ثم فإن الحس لا ينتج المعرفة وحده، بل يعمل داخل بنية معيارية تحدد ما يُلاحظ، وكيف يُفهم، وما الذي يُقبل منه دليلًا.

أما الاتجاهات العقلانية فقد جعلت العقل مصدر المبادئ التي تنظّم المعرفة، ورأت أن التجربة لا تصبح مفهومة إلا داخل صور أو قواعد سابقة عليها. وبلغ هذا التصور درجةً أكثر عمقًا مع الفلسفة النقدية، حين أصبحت المعرفة نتيجةً لتفاعل المادة الحسية مع البنىٰ العقلية التي تنظمها. غير أن هذه المقاربات ركزت أساسًا علىٰ الشروط المعرفية العامة، ولم تجعل السؤال المعياري في مركز التحليل: لماذا تُعتمد بعض القواعد بوصفها معايير للصحة؟ وما الذي يمنح العقل حق استبعاد بعض أشكال الادعاء وقبول غيرها؟ وكيف تتغير معايير المعرفة من عصر إلىٰ آخر من غير أن تتحول الحقيقة إلىٰ مجرد اتفاق تاريخي؟

وقد كشفت فلسفة العلم الحديثة أن المعرفة العلمية لا تتقدم بتراكم الوقائع وحدها، بل من خلال نماذج ومناهج ومعايير تحدد ما يُعدّ مشكلةً علمية، وما يُقبل تفسيرًا، وما يستحق أن يُرفض. غير أن بعض الاتجاهات بالغت في ربط المعرفة بأطرها التاريخية، حتىٰ بدا الانتقال بين النماذج العلمية كأنه تحول في قواعد الجماعة العلمية أكثر منه اقترابًا من حقيقة مستقلة. وإذا أصبحت المعايير العلمية نتاجًا خالصًا للمجتمع العلمي، غدا من الصعب تفسير سبب تفضيل نظرية علىٰ أخرىٰ إلا بالهيمنة المؤسسية أو الانتشار التاريخي.

إن النظرية المستقلة للعقل المعياري ترفض الاختيار بين تصورين متقابلين: معرفة خالصة تنتج معاييرها بعد اكتمالها، ومعايير مغلقة تصنع ما تسميه معرفةً من غير مرجعية إلىٰ الواقع. فالعلاقة بينهما علاقة توليد متبادل. المعرفة تمد المعيار بالمادة التي تمنعه من التحول إلىٰ إرادة عمياء، والمعيار ينظم المعرفة ويحدد شروط قبولها واتجاه استعمالها. فلا يمكن بناء معيار للعدالة من غير معرفة بالبنية الاجتماعية وآثار السياسات، كما لا يمكن إنتاج معرفة معتبرة من غير معايير للبرهان والدقة والصدق.

ولا يعني هذا التبادل أن المعرفة والقيمة شـيء واحد. فالخبر عن الواقع يختلف عن الحكم عليه، والقول بأن ظاهرةً ما موجودة لا يسـاوي القول بأنها مشـروعة. غير أن الفصـل بينهما لا يعني القطيعة؛ لأن الحكم القيمي يحتاج إلىٰ حقيقة يستند إليها، والحقيقة تحتاج إلىٰ معايير تكشفها وتحميها من التضليل. ومن هنا يظهر العقل المعياري بوصفه البنية التي تضبط العلاقة بين الوصـف والتقويم، فلا تسـتنبط الواجب آليًا من الواقع، ولا تقطع الواجب عن شروط الواقع.

ويكشـف سـؤال المعرفة بلا معيار عن اسـتحالة أعمق مما يبدو. فحتىٰ أكثر أشـكال المعرفة حيادًا تفترض اختيارًا للمصـطلحات، وترتيبًا للأدلة، وتقديرًا لدرجة اليقين، وحكمًا علىٰ صـلاحية المنهج. وعندما يقول الباحث إن النتيجة موثوقة، فهو لا يصـفها فقط، بل يقيسـها علىٰ معيار للثقة. وحين يرفض ادعاءً لضـعف دليله، فإنه يمارس حكمًا معياريًا داخل المجال المعرفي. ولذلك لا تقع المعيارية خارج المعرفة، بل تسكن بنيتها الداخلية.

ومع ذلك يجب التمييز بين المعيار المعرفي والمعيار الأخلاقي. فالأول يحدد شـروط صـدق الادعاء أو قوة البرهان، والثاني يحدد مشـروعية الفعل أو الغاية. وقد يكون البحث صحيحًا معرفيًا لكنه غير مشروع أخلاقيًا، كما قد تكون الغاية أخلاقيةً لكن الو سيلة المعرفية التي تستند إليها فاسدة. وتكمن أصالة النظرية في أنها لا تذيب أنواع المعايير بعضها في بعض، بل تدرسها داخل مصفوفة تكشف وظائفها وحدودها وتعارضاتها.

إن العقل المعياري لا ينتج المعرفة بدلًا من الواقع، ولا يكتفي بتلقي المعرفة كما لو كانت محايدةً تمامًا. إنه يحدد شروط التلقي، ويمتحن مصادر الادعاء، ويرتب درجات الثقة، ويفصـل بين الحقيقة والرأي، ثم يعيد تقويم معاييره حين تكشـف الخبرة قصـورها. وبهذا تصـبح المعرفة عمليةً معياريةً من غير أن تفقد مرجعيتها إلىٰ الواقع، ويصـبح المعيار معرفيًا من غير أن يتحول إلىٰ وصف محض.

فالإنســان لا يعرف العالم من خارج كل معيار، بل يعرفه من خلال قواعد يتعلمها ويختبرها ويعيد بناءها. وكلما ازدادت هذه القواعد وعيًا بذاتها، اقترب العقل من الموضوعية؛ لأن الموضــوعية لا تتحقق بإلغاء المعيار، بل بكشــفه وتبريره وإخضــاعه للنقد. ومن هنا لا يكون المعيار قيدًا علىٰ المعرفة بالضــرورة، بل قد يكون شــرط تحررها من الهوىٰ والوهم والسلطة، شريطة أن يظل هو نفسه مفتوحًا أمام الحقيقة والمراجعة.

لا يكفي أن يمتلك الإنسان معلومات عن العالم حتىٰ يقال إنه بلغ المعرفة؛ لأن المعلومة لا تتحول إلىٰ معرفة إلا حين تدخل في نظام يحدد صــدقها وقوة دليلها ودرجة الوثوق بها. ومن هنا تظهر معايير الحقيقة والبرهان واليقين بوصــفها البنية التي تمنح الادعاء المعرفي منزلته، وتفصل بين ما يُقال وما يصح قبوله، وبين ما يمكن تصوره وما يجوز الجزم به. وهذه المعايير ليســت مترادفة؛ فالحقيقة تتعلق بعلاقة الحكم بموضــوعه، والبرهان يتعلق بالطريق الذي يثبت الحكم، واليقين يتعلق بدرجة استقرار التصديق في العقل. وقد يكون القول حقيقيًا من غير أن يملك صــاحبه برهانًا عليه، وقد يكون الاســتدلال منظمًا لكنه قائمًا علىٰ مقدمات غير صــحيحة، وقد يشــعر الإنســان باليقين تجاه اعتقاد زائف. لذلك لا بد من تفكيك هذه المستويات قبل إدماجها في نظرية عامة للمعرفة المعيارية.

تقوم نظرية المطابقة علىٰ أن القضــية تكون حقيقيةً حين توافق الواقع. وقد ظل هذا التصــور من أكثر تصــورات الحقيقة رســوخًا؛ لأنه يحفظ اســتقلال العالم عن الرغبة واللغة والاتفاق. فليس صــدق القضــية تابعًا لما نحب أن يكون، بل لما هو كائن فعلًا. غير أن المطابقة، علىٰ بداهتها، لا تحل جميع المشــكلات؛ لأن العقل لا يواجه الواقع بلا وســائط، وإنما يصــل إليه من خلال مفاهيم ولغات وأدوات قياس. كما أن بعض القضــايا لا تشــير إلىٰ أشــياء محســوســة مباشــرة، بل إلىٰ علاقات أو إمكانات أو تراكيب نظرية. ومن ثم لا يكفي القول إن الحكم يطابق الواقع، بل يجب بيان كيفية التحقق من هذه المطابقة، وما الشــروط التي تجعلها قابلةً للفحص.

أما نظرية الاتساق فترىٰ أن صدق القضية يتحدد من خلال انسجامها مع مجموعة مترابطة من القضايا. وقد أبرزت هذه النظرية أن المعرفة لا تتكون من أحكام منفصلة، بل من أنساق يؤيد بعضها بعضًا. غير أن النسق قد يكون متسقًا في داخله ومع ذلك بعيدًا عن الواقع؛ فالخيال المنظم قد يخلو من التناقض من غير أن يصبح حقيقة. ولذلك يكون الاتساق شرطًا ضروريًا للمعرفة، لكنه لا يكفي وحده لتأسيس الحقيقة. إنه يختبر سلامة العلاقات بين القضايا، ولا يضمن أن هذه القضايا تصف العالم وصفًا صحيحًا.

وقد ربطت البراغماتية الحقيقة بما يثبت نجاحه في الخبرة والعمل. وأسهم هذا التصور في تحرير المعرفة من الجمود، وأظهر أن قيمة النظرية تظهر في قدرتها علىٰ تفسير الواقع والتعامل معه. لكن النجاح العملي لا يساوي الصدق دائمًا؛ فقد تنجح فكرة مؤقتًا لأنها ملائمة لظرف خاص، أو لأنها تُبسّط الواقع علىٰ نحو نافع، من غير أن تكشف حقيقته كاملة. كما أن المنفعة نفسها تحتاج إلىٰ معيار: منفعة من؟ وفي أي مدىٰ زمني؟ وبأي كلفة؟ ومن هنا لا يمكن اختزال الحقيقة في الفاعلية، وإن كانت الفاعلية إحدىٰ القرائن المهمة علىٰ صلاحية المعرفة.

أما معيار البرهان فيتعلق بالبنية التي ينتقل بها العقل من مقدمات إلىٰ نتيجة. وقد جعل التقليد الأرسطي البرهان أرقىٰ أشكال الاستدلال، لأنه يقوم علىٰ مقدمات صادقة وأولية ويقود إلىٰ نتيجة لازمة عنها. غير أن تطور العلوم كشف أن كثيرًا من المعارف لا تُبنىٰ علىٰ اليقين البرهاني الصارم، بل علىٰ الاستقراء والاحتمال والنمذجة والتجربة القابلة للتكرار. وهنا اتسع مفهوم البرهان من الاستلزام المنطقي إلىٰ مجموعة من الأدلة المتساندة التي ترفع درجة الثقة من غير أن تلغي إمكان الخطأ.

وقد سعت الوضعية المنطقية إلىٰ جعل التحقق التجريبي معيارًا للمعنىٰ والصدق، لكنها اصطدمت بصعوبة التحقق النهائي من القضايا الكلية. ثم جاء مبدأ القابلية للتكذيب ليجعل قوة النظرية في تعرضها للاختبار الذي يمكن أن يثبت خطأها. وقد شكّل هذا التحول خطوةً

مهمة؛ لأنه نقل العقل من البحث عن تأكيدات لا تنتهي إلىٰ اختبار نقدي صارم. غير أن القابلية للتكذيب لا تغطي جميع مجالات المعرفة، كما أن التجربة نفسها لا تختبر فرضيةً منفردة، بل شبكةً من الافتراضات والأدوات والشروط.

ويكشف ذلك أن البرهان ليس قالبًا واحدًا يصلح لكل العلوم. فالبرهان الرياضي يختلف عن الدليل التجريبي، والاستدلال التاريخي يختلف عن الإثبات القانوني، وفهم الظاهرة الإنسانية لا يختزل في القياس الكمي. والعقل المعياري لا يفرض معيارًا واحدًا علىٰ جميع الحقول، بل يحدد لكل مجال نوع الدليل المنا سب لطبيعة مو ضوعه، مع الحفاظ علىٰ مبادئ عامة مثل الاتساق، والشفافية، وقابلية الفحص، وعدم الانتقائية.

أما اليقين فهو أكثر المعايير التباسًا؛ لأنه قد يدل علىٰ قوة الدليل، وقد يدل علىٰ شدة الاعتقاد. وقد ميّزت الفلسفات القديمة بين اليقين بو صفه علمًا ثابتًا وبين الظن بو صفه معرفةً ناقصة. غير أن المعرفة الحديثة أظهرت أن كثيرًا من أكثر النظريات نجاحًا تبقىٰ احتماليةً وقابلةً للمراجعة. ومن هنا لا ينبغي أن يُفهم اليقين بوصفه إغلاقًا نهائيًا للعقل، بل بوصفه درجةً تتناسب مع قوة الأدلة وطبيعة المجال.

فالذات قد تكون واثقةً من اعتقادها لأسباب نفسية أو اجتماعية، من غير أن يمتلك الاعتقاد أساسًا معرفيًا كافيًا. وهذا هو الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي. الأول يصف حالة المعتقد، والثاني يصف قوة مبرراته. وقد يكون الشك أحيانًا أكثر عقلانيةً من الثقة، إذا كانت الأدلة ناقصة، كما قد يكون التردد غير مشروع إذا بلغت الحجج درجةً عالية من الوضوح. والعقل المعياري لا يمجّد اليقين ولا الشك في ذاتهما، بل يطلب التناسب بين درجة التصديق ودرجة البرهان.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ أن الحقيقة والبرهان واليقين تشكل مستويات متكاملة لا يجوز دمجها أو فصلها كليًا. فالحقيقة هي الغاية المرجعية، والبرهان هو طريق الو صول، واليقين هو درجة الاعتماد المشروعة. ولا يكون الادعاء المعرفي نا ضجًا إلا

إذا سأل العقل: هل يصف الواقع؟ وبأي دليل؟ وإلىٰ أي حد يبرر هذا الدليل الثقة؟ وبذلك لا تعود المعرفة انتقالًا من الجهل إلىٰ امتلاك حقيقة نهائية، بل حركةً من الادعاء إلىٰ التبرير، ومن التبرير إلىٰ المراجعة، ومن المراجعة إلىٰ بناء ثقة متناسبة مع حدود الدليل.

تُعدّ الموضـوعية من أكثر المفاهيم تعرضًـا للالتباس في تاريخ المعرفة؛ لأنها تُفهم أحيانًا بوصـفها غياب الذات، وأحيانًا بوصـفها خضـوعًا كاملًا للواقع، وأحيانًا أخرىٰ بوصفها حيادًا لا يتأثر بالقيم أو المصالح أو الموقع الاجتماعي. غير أن المعرفة لا تصدر عن عقل بلا موقع، ولا تتشـكل خارج اللغة والتاريخ والأدوات والمفاهيم. ولذلك لا يمكن تعريف الموضوعية بأنها اختفاء العارف من عملية المعرفة، بل بوصفها قدرة العقل علىٰ ضبط حضوره، والكشف عن افتراضاته، وتمييز ما ينتمي إلىٰ الموضوع مما أضافه إليه المنهج أو اللغة أو التوقع السابق.

وقد قامت الموضوعية الكلاسيكية علىٰ تصور يفترض وجود مسافة فاصلة بين الذات والموضـوع، بحيث يراقب العارف الواقع كما لو كان خارجًا عنه. وأسـهم هذا التصـور في تحرير البحث من الانطباع الشـخصـي ومنح المعرفة العلمية طابعًا عامًا قابلًا للتشـارك. لكنه افترض في كثير من الأحيان أن الحياد يتحقق بمجرد اسـتبعاد القيم، مع أن اختيار موضـوع البحث، وتحديد السـؤال، واعتماد أداة القياس، وترتيب الأدلة، كلها أفعال تتضـمن أحكامًا معيارية. فالواقع لا يقدم نفسـه للعقل في صـورة أسـئلة جاهزة؛ والعقل هو الذي يحدد ما يعدّ مشكلة، وما يستحق الفحص، وما يُنظر إليه بوصفه سببًا أو عرضًا أو استثناءً.

وقد دفعت هذه الحقيقة بعض الاتجاهات التأويلية والاجتماعية إلىٰ التشـكيك في إمكان الموضـوعية ذاتها. فإذا كانت المعرفة مشـروطةً باللغة والثقافة والموقع التاريخي، بدا كل ادعاء بالحياد تعبيرًا خفيًا عن منظور خاص. وقد أسـهمت فلسـفات التأويل وسـوسـيولوجيا المعرفة والدراسـات النقدية في كشـف أن ما يقدم بوصـفه معرفةً محايدة قد يحمل تصـورات طبقية أو سـياسـية أو حضـارية. غير أن الانتقال من نقد الحياد السـاذج إلىٰ إنكار الموضـوعية

يؤدي إلىٰ مأزق آخر؛ إذ تصبح جميع القراءات متساوية، ويغدو التمييز بين الحقيقة والتضليل مجرد صراع علىٰ القوة.

الموضـــوعية في نظرية العقل المعياري لا تعني غياب المنظور، بل قابلية المنظور للفحص والتصـــحيح. إنها لا تطلب من الباحث أن يتجرد من كل خلفية، فهذا مســـتحيل، بل أن يجعل خلفيته ظاهرةً بقدر الإمكان، وأن يختبر أثرها في أسئلته وأدواته ونتائجه، وأن يســـمح للأدلة المعارضـــة بالدخول في بناء الحكم. فالموضـــوعية ليســـت حالةً نفســـية من النزاهة وحدها، بل نظامًا من الضـوابط المنهجية والمؤسـسـية التي تمنع الفرد أو الجماعة من احتكار تفسير الواقع.

ومن هنا تتصـل الموضـوعية بقابلية المعرفة للتشـارك. فالحكم الموضـوعي ليس ما يشـعر صـاحبه بصـدقه، بل ما يسـتطيع عرضـه علىٰ الآخرين بحيث يمكنهم فحص أدلته وإعادة بناء خطواته والاعتراض عليه. وقد أكدت فلســـفات العلم الحديثة دور التكرار والمراجعة والنقد الجماعي في تصحيح الخطأ. غير أن التوافق العلمي نفسه لا يكفي؛ لأن الجماعة العلمية قد تتأثر ببنية التمويل أو المكانة أو التقاليد الســـائدة. ولذلك لا تكون الموضـــوعية نتاج الإجماع وحده، بل نتاج اجتماع الشـــفافية وتعدد المناظير وقابلية الاختبار واستقلال الدليل عن رغبة الباحث.

وتظهر وظيفة المعيار بوضوح داخل العلوم الطبيعية، مع أنها تُقدَّم عادةً بوصفها المجال الأقرب إلىٰ الحياد الكامل. فالعالِم لا يقرر حقيقة الظاهرة بإرادته، لأن العالم المادي يقاوم التأويلات الخاطئة، لكن الوصول إلىٰ الظاهرة يمر عبر بناء تجريبي معياري. فاختيار مستوىٰ الدقة، وتحديد هامش الخطأ، واعتماد عتبة إحصـــائية، والتمييز بين الارتباط والســـببية، كلها قرارات تحكمها معايير. وهذه المعايير ليســـت زينةً خارجية، بل هي التي تســـمح للبيانات بأن تتحول إلىٰ دليل، وللنتيجة بأن تُقبل أو تُرفض.

كما تعمل المعايير في المفاضـــلة بين النظريات العلمية. فقد تكون نظريتان قادرتين علىٰ تفسير مجموعة من الوقائع، فيُرجّح بينهما بحسب البساطة أو الاتساق أو القوة التفسيرية أو القدرة التنبؤية أو الاقتصاد في الفرضيات. وهذه ليست وقائع تجريبية خالصة، بل قيم معرفية توجه الاختيار العلمي. وقد ناقشت فلسفة العلم هذه القيم بوصفها معايير داخلية للممارسة العلمية، لكنها لم تدمج دائمًا سؤال ترتيبها وتعارضها داخل نظرية أشمل. فقد تكون النظرية أبسط لكنها أقل شمولًا، أو أكثر دقةً لكنها أضعف تفسيرًا. وهنا يمارس العقل ترجيحًا معياريًا لا يقل تعقيدًا عن الترجيح الأخلاقي، وإن اختلف عنه في الموضوع والغاية.

ولا يعني حضـــور المعيار في العلوم الطبيعية أن الحقيقة العلمية بناء اختياري. فالظواهر لا تنقاد لرغبة الباحث، والتجربة الفاشـــلة تســـتطيع إســـقاط فرضـــية محببة. إن المعيار ينظم العلاقة بالواقع ولا يخلق الواقع نفسه. وهذا التمييز أساسي؛ لأن النظرية التي تجعل المعرفة مجرد نتاج للمعايير الثقافية تنتهي إلىٰ إلغاء مقاومة الموضـــوع، بينما النظرية التي تنكر كل أثر للمعيار تتجاهل أن الحقيقة لا تظهر خارج منهج للكشف عنها.

وتتدخل القيم الأخلاقية كذلك في حدود الممارســـة العلمية، لا في صـــدق النتيجة ذاتها بالضـــرورة، بل في اختيار ما يجوز فعله للوصـــول إليها. فقد تكون التجربة قادرةً علىٰ إنتاج معرفة مهمة، لكنها تستخدم الإنسان أو البيئة بطريقة غير مشروعة. وهنا يفترق معيار الحقيقة عن معيار الشرعية الأخلاقية، من غير أن ينفصل عنه في الممارسة. فالعلم لا يفقد موضوعيته حين يخضع للحدود الأخلاقية، بل يمنع قدرته المعرفية من التحول إلىٰ سلطة غير مقيدة.

ويظهر أيضًا أثر المصالح الاجتماعية في توجيه أولويات البحث. فالقرار المتعلق بتمويل مرض معين، أو تطوير تقنية محددة، أو إهمال مشـــكلة بيئية، ليس قرارًا علميًا خالصًـــا، بل يحمل ترتيبًا ضـــمنيًا للقيم والمصـــالح. وقد تكون المعرفة الناتجة صـــحيحةً تمامًا، مع بقاء الســـؤال قائمًا حول ما لم يُبحث أصـــلًا. ومن هنا لا تقتصـــر المعيارية علىٰ فحص النتائج، بل

تمتد إلىٰ خريطة الجهل التي ينتجها المجتمع العلمي حين يختار ما يستحق أن يُعرف وما يمكن تأجيله أو إهماله.

إن الموضوعية الناضجة ليست خلو المعرفة من القيم، بل خلوها من التلاعب غير المعلن، وخضوع معاييرها للكشف والنقد. والعقل المعياري لا يضع القيمة في مواجهة الحقيقة، بل يمنع القيمة من تزوير الحقيقة، كما يمنع الحقيقة الجزئية من ادعاء الاستقلال عن شروط إنتاجها واستعمالها. وبذلك تصبح الموضوعية قدرةً مركبةً علىٰ الوفاء للواقع، والانضباط بالدليل، والوعي بالموقع، والانفتاح علىٰ التصحيح. إنها ليست براءةً أولىٰ للعقل، بل إنجازًا يحققه من خلال مراجعة نفسه ومؤسساته وأدواته بصورة مستمرة.

تبلغ العلاقة بين المعرفة والمعيار ذروة تعقيدها في العلوم الإنسانية؛ لأن الإنسان فيها ليس موضوعًا خارجيًا صامتًا، بل كائنًا واعيًا ينتج المعاني، ويتصرف في ضوء القيم، ويعيد تشكيل سلوكه حين يعرف أنه موضوع للملاحظة أو التصنيف. فالظاهرة الإنسانية لا تُدرك من خارجها فقط، ولا تُفسَّر بوصفها سلسلةً من الأسباب المادية وحدها، لأنها تحمل في داخلها مقاصد وتصورات للخير والحق والواجب والهوية. ومن ثم فإن معرفة الإنسان لا تنفصل عن معرفة المعايير التي يعيش بها، كما أن دراسة المجتمع لا تنفصل عن تحليل الأنظمة التي تحدد المقبول والمرفوض والمشروع والممنوع.

وقد سعت النزعة الوضعية إلىٰ إخضاع العلوم الإنسانية للنموذج الذي حقق نجاحه في العلوم الطبيعية، فبحثت عن قوانين عامة تفسر السلوك من خلال الملاحظة والقياس واكتشاف العلاقات السببية. وأسهم هذا الاتجاه في تحرير دراسة المجتمع من التأملات الانطباعية، ومنحها أدوات كمية أكثر دقة، لكنه واجه حدودًا لا يمكن تجاوزها بمجرد تطوير القياس؛ لأن الفعل الإنساني لا يتحدد بما حدث فقط، بل بما قصده الفاعل، وبالمعنىٰ الذي منحه لما حدث، وبالمعيار الذي استند إليه في تبرير اختياره. وقد يتشابه فعلان في صورتهما الخارجية، ثم يختلفان جذريًا من حيث النية والسياق والمسؤولية والدلالة.

وفي مقابل التفسير السببي، أكدت الاتجاهات التأويلية أن الظاهرة الإنسانية تحتاج إلىٰ الفهم؛ أي إلىٰ إعادة بناء المعنىٰ الذي يحمله الفعل داخل عالم الفاعل. وقد ميز دلتاي بين تفسير الطبيعة وفهم الحياة الإنسانية، بينما أبرز فيبر أهمية المعنىٰ الذاتي في تحليل الفعل الاجتماعي. غير أن الفهم لا يكون استعادةً محايدةً لمعنىٰ جاهز؛ لأن الباحث يدخل الظاهرة بأسئلته ومفاهيمه وتوقعاته، ويختار من معانيها ما يراه أكثر دلالة. ولذلك لا يلغي الفهم حضور المعيار، بل يجعله أكثر خفاءً، إذ تتدخل معايير الأهمية والتفسير والملاءمة في تحديد الرواية التي تُقدَّم بوصفها الأقرب إلىٰ حقيقة الظاهرة.

ولا يكفي، مع ذلك، وضع التفسير والفهم في تعارض مطلق. فالظاهرة الإنسانية تحتاج إلىٰ تفسير الشروط التي أحاطت بها، وإلىٰ فهم المعاني التي وجهتها، وإلىٰ تقويم البنية المعيارية التي أنتجتها. فالفقر مثلًا يمكن تفسيره من خلال توزيع الموارد والمؤسسات والسيا سات، وفهمه من خلال خبرة من يعيشونه، وتقويمه من خلال معايير العدالة والكرامة والا ستحقاق. وإذا اقتصر البحث علىٰ التفسير، فقد يحول الإنسان إلىٰ نتيجة لقوىٰ خارجية؛ وإذا اقتصر علىٰ الفهم، فقد يعجز عن كشف البنىٰ التي تتجاوز وعي الفاعلين؛ وإذا اندمج بالتقويم من غير ضبط، فقد يتحول إلىٰ خطاب أخلاقي يسبق المعرفة بدل أن يستند إليها.

وقد حاولت بعض المناهج الفصل الصارم بين الحكم الوصفي والحكم القيمي، حفاظًا علىٰ علمية البحث. غير أن الباحث في الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة لا يبدأ من فراغ؛ فاختياره لمشكلة البطالة بدلًا من أنماط الاستهلاك، أو تركيزه علىٰ الاستقرار بدلًا من العدالة، يتضمن تصورًا لما يستحق المعرفة. كما أن المفاهيم المستخدمة ليست دائمًا بريئةً من الدلالة المعيارية. فوصف جماعة بأنها «متخلفة»، أو سياسة بأنها «رشيدة»، أو مؤسسة بأنها «فعالة»، لا ينقل واقعًا محضًا، بل يستدعي معيارًا ضمنيًا للتقدم والرشد والفاعلية.

وقد كشفت النظرية النقدية أن المعرفة الاجتماعية قد تتحول إلىٰ أداة لإعادة إنتاج الهيمنة، حين تُقدَّم علاقات القوة بوصفها وقائع طبيعية، أو حين تُفسَّر معاناة الفئات الضعيفة

بوصفها نتيجةً لاختياراتها الفردية وحدها. ولفت فوكو الانتباه إلىٰ التداخل بين المعرفة والسلطة، مبيّنًا أن التصنيف والتشخيص والإحصاء ليست أدوات وصف فحسب، بل ممارسات تسهم في تشكيل الأفراد والجماعات. غير أن اختزال المعرفة في السلطة يفضي إلىٰ مأزق؛ إذ يصبح النقد نفسه شكلًا آخر من أشكال القوة، ويفقد القدرة علىٰ ادعاء أنه أكثر صدقًا أو عدلًا من الخطاب الذي ينتقده.

إن النظرية المستقلة للعقل المعياري تتجاوز طرفي الحياد المطلق والتسييس المطلق للمعرفة. فالمعرفة الإنسانية لا تخلو من المعايير، لكنها لا تختزل فيها. والباحث لا يستطيع إلغاء موقعه، لكنه يستطيع إخضاعه للنقد، ولا يستطيع العمل بلا مفاهيم، لكنه يستطيع كشف تاريخها وافتراضاتها وآثارها. والموضوعية هنا لا تعني النظر إلىٰ الإنسان كما لو كان شيئًا، بل تعني الوفاء لتعقيده، وإعطاء الوقائع والمعاني والأصوات المتعارضة فرصةً متكافئةً للدخول في بناء الحكم.

ويظهر أثر المعيار كذلك في الطريقة التي تعيد بها العلوم الإنسانية تشكيل موضوعها. فالتصنيف الاقتصادي قد يغير سلوك السوق، والتشخيص النفسي قد يعيد صياغة فهم الإنسان لذاته، والسياسة التعليمية قد تنتج القدرات التي يفترض القياس أنها تكشفها. ولذلك لا تقف المعرفة الإنسانية خارج المجتمع، بل تدخل في تكوينه. وكل نظرية في الإنسان تحمل إمكان أن تتحول إلىٰ مؤسسة أو قانون أو ممارسة، ومن ثم تتحمل مسؤوليةً لا تتحملها المعرفة الوصفية المجردة بالدرجة نفسها.

وتقتضي هذه المسؤولية الفصل بين صدق المعرفة ومشروعية استخدامها. فقد تكون الدراسة صحيحةً، لكن تطبيقها ينتهك الخصوصية أو يحول البشر إلىٰ موضوعات للضبط. وقد تكون البيانات دقيقةً، لكن طريقة تصنيفها تنتج تمييزًا مؤسسيًا. والعقل المعياري لا يكتفي بالسؤال عما إذا كانت المعرفة صحيحة، بل يسأل أيضًا: كيف جُمعت؟ ومن يملكها؟

ولأي غاية تُستخدم؟ ومن يتحمل آثارها؟ ولا يعني ذلك إخضاع الحقيقة للمصلحة، بل منع الحقيقة الجزئية من التحول إلىٰ سلطة بلا حدود.

وتنكشف العلاقة العميقة بين المعرفة والمعيار في أن كل معرفة ناضجة تحتاج إلىٰ أربعة مستويات متكاملة: واقع يقاوم الوهم، ومنهج ينظم الوصول إليه، ومعيار يحدد قوة الدليل، وعقل يراجع المعيار نفسه. فالمعرفة تنتج معايير جديدة حين تكشف قصور القواعد السابقة، والمعايير تنتج إمكان المعرفة حين تنظم السؤال والملاحظة والبرهان. ولا تكون العلاقة بينهما دائريةً مغلقة، بل توليديةً تصاعدية؛ إذ يعيد كل اكتشاف بناء أدوات الحكم، وتعيد الأدوات الجديدة فتح الواقع علىٰ إمكانات معرفية لم تكن منظورة.

لا توجد معرفة بلا معيار، لكن وجود المعيار لا يعني أن الحقيقة من صنعه. فالمعيار يفتح الطريق إلىٰ الواقع، والواقع يختبر صلاحية المعيار. وإذا انفصل الأول عن الثاني انقلبت المعرفة إلىٰ أيديولوجيا، وإذا غاب الأول تحولت الوقائع إلىٰ مادة مبعثرة لا تنتج علمًا. والعقل المعياري هو البنية التي تحفظ هذا التوتر الخلاق بين استقلال الحقيقة وشروط اكتشافها، وبين ضرورة القيمة وخطر هيمنتها، وبين حق الإنسان في المعرفة ومسؤوليته عن استعمالها.

الفصل السادس

المعيار والقيمة

لا يَظهر الفرق بين القيمة والمعيار لأول وهلة فرقًا حاسمًا؛ لأن كليهما ينتمي إلىٰ المجال الذي يتجاوز مجرد وصف الواقع إلىٰ الحكم عليه، وكليهما يرتبط بالمرغوب والمرفوض، وبما يستحق التقديم أو التأخير، وبالطريقة التي ينبغي للإنسان أن ينتظم بها في علاقته بذاته وبالآخرين والعالم. غير أن الجمع بينهما تحت اسم واحد يحجب اختلافًا بنيويًا بالغ الأهمية؛ فالقيمة تعبّر عن معنىٰ يُعدّ جديرًا بالتقدير أو الطلب أو الحماية، بينما المعيار هو الصيغة التي تتحول بها القيمة إلىٰ ميزان للحكم، أو قاعدة للتفضيل، أو ضابط للسلوك. القيمة تمنح الفعل اتجاهه، والمعيار يمنحه حدوده وشروطه وصورته الإجرائية. وقد يؤمن الإنسان بالعدالة قيمةً عليا، لكنه لا يكون قد امتلك معيارًا للعدالة ما لم يحدد كيف تُعرف، ومتىٰ تتحقق، وكيف يُفصل بين دعاواها المتعارضة.

وقد عالجت الفلسفات القديمة القيمة غالبًا داخل البحث في الخير والفضيلة والسعادة. فكان السؤال المركزي عند أفلاطون متعلقًا بالخير الذي يمنح الموجودات المعقولة نظامها وغايتها، بينما ربط أرسطو القيمة بالكمال الذي يحقق به الشيء وظيفته الخاصة، وجعل الحياة الفاضلة صورةً لاكتمال الطبيعة الإنسانية. غير أن هذه التصورات لم تفصل بصورة صارمة بين القيمة بوصفها معنىٰ مرغوبًا، والمعيار بوصفه قاعدةً للحكم علىٰ الأفعال والمؤسسات. فقد كان الخير الأعلىٰ يقوم في آن واحد مقام الغاية ومقام الميزان، من غير تحليل كافٍ للوسائط التي تنتقل بها الغاية من التجريد إلىٰ القرار العملي.

أما الفلسفة الحديثة فقد دفعت باتجاه تمييز أكثر وضوحًا بين الوقائع والقيم، ثم بين القيم والأحكام المعيارية. فجعلت بعض الاتجاهات القيمة مرتبطةً بالرغبة أو الميل أو

التفضيل، بينما رأت اتجاهات أخرىٰ أن القيم تتمتع بموضوعية مستقلة عن الأذواق الفردية. وقد أسهم هذا الجدل في تعميق السؤال عن مصدر القيمة، لكنه أبقىٰ العلاقة بينها وبين المعيار ملتبسة. فإذا كانت القيمة مجرد تعبير عن رغبة، أصبح المعيار صورةً منظمة للرغبات الغالبة. وإذا كانت القيمة حقيقةً موضوعية قائمة بذاتها، بقي السؤال عن كيفية اكتشافها وتحويلها إلىٰ قواعد قابلة للتطبيق.

إن النظرية المستقلة للعقل المعياري تنطلق من أن القيمة ليست حكمًا مكتملًا، بل طاقة توجيهية تحمل معنىٰ الاستحقاق. فهي لا تقول دائمًا ماذا يجب أن نفعل في حالة بعينها، لكنها تحدد ما يستحق أن يؤخذ في الاعتبار عند الحكم. أما المعيار فهو البنية التي تنقل هذا الاستحقاق من مستوىٰ التقدير إلىٰ مستوىٰ الترجيح والإلزام. فالحرية قيمة، لكن معيارها قد يكون عدم الإكراه، أو حماية الاختيار، أو ضمان المجال الذي يمكّن الإنسان من تكوين إرادته. والمساواة قيمة، لكن معيارها قد يكون التساوي أمام القانون، أو تكافؤ الفرص، أو تصحيح الاختلالات التي تجعل المساواة الشكلية أداةً لإدامة التفاوت.

ومن هنا لا تكون العلاقة بين القيمة والمعيار علاقة تطابق، بل علاقة توليد وتحويل. فالقيمة تمنح المعيار مشروعيته الغائية، بينما يمنح المعيار القيمة قدرتها علىٰ العمل داخل الواقع. وإذا انفصلت القيمة عن المعيار بقيت شعارًا قابلًا للاستعمال المتناقض؛ إذ تستطيع قوىٰ مختلفة أن تدّعي خدمة العدالة أو الحرية أو الكرامة من غير أن تقدم ضوابط تكشف صدق هذا الادعاء. وإذا انفصل المعيار عن القيمة تحول إلىٰ قاعدة صماء، قد تكون منضبطة في صورتها لكنها خالية من المعنىٰ الذي يبررها.

ولا تتحول كل قيمة تلقائيًا إلىٰ معيار. فقد تُقدَّر الشجاعة أو الكرم أو الوفاء بوصفها معاني إنسانية رفيعة، لكن حضورها في موقف معين يحتاج إلىٰ شروط تمنع انقلابها إلىٰ ضدها. فالشجاعة من غير تقدير للمآل قد تصبح تهورًا، والوفاء من غير تمييز قد يتحول إلىٰ ولاء للباطل، والكرم من غير حكمة قد يفضي إلىٰ تبديد الحقوق. وهذا يعني أن القيمة لا

تملك صورتها العملية داخل ذاتها بصورة مكتملة؛ بل تحتاج إلىٰ عقل معياري يحدد مجالها ودرجتها وحدودها وعلاقتها بالقيم الأخرىٰ.

كما أن بعض القيم ذات طبيعة إلهامية أكثر منها إلزامية. فالجمال، والإبداع، والبطولة، والتضحية القصوىٰ، قد تمثل قممًا إنسانية لا يصح تحويلها جميعًا إلىٰ واجبات عامة. ولو أصبح كل ما هو رفيع معيارًا ملزمًا، اختفىٰ الفرق بين الحد الأدنىٰ الذي تقوم عليه المسؤولية، والحد الأعلىٰ الذي يعبر عن التفوق الأخلاقي. ومن ثم ينبغي التمييز بين القيمة التي يُستحسن تحققها، والقيمة التي يجب حمايتها، والقيمة التي يؤدي انتهاكها إلىٰ سقوط الشرعية. فليست جميع القيم متساويةً في القوة المعيارية.

وفي المقابل، لا يكون كل معيار قيمةً مستقلة. فقد تتضمن النظم الاجتماعية والقانونية معايير إجرائية تتعلق بالمواعيد والاختصاصات والصيغ والأولويات التنظيمية. وهذه المعايير لا تُطلب لذاتها، بل لما تحققه من انتظام أو عدالة أو استقرار. فقاعدة تحديد مدة للطعن ليست قيمةً قائمة بذاتها، لكنها معيار يخدم قيمًا أعمق، مثل استقرار الحقوق وإتاحة المراجعة ومنع النزاع المفتوح. ولذلك قد تتغير الصيغة المعيارية مع بقاء القيمة التي تستند إليها، كما قد تثبت القيمة بينما تتعدد المعايير القادرة علىٰ خدمتها بحسب اختلاف الأحوال.

ويظهر هنا الفرق بين المعيار الغائي والمعيار الوسيلي. الأول يتصل مباشرةً بقيمة أصلية، كتحريم الإهانة حمايةً للكرامة، والثاني ينظم الوسائل التي تساعد علىٰ تحقيقها، كقواعد الإثبات أو الإجراءات أو توزيع الاختصاص. غير أن المعيار الو سيلي لا يفقد طبيعته المعيارية؛ لأنه يظل خا ضعًا لسؤال الصلاحية والعدالة والتنا سب. فإذا تحولت الو سيلة إلىٰ عبء يهدم القيمة التي أُنشئت لخدمتها، فقدت مشروعيتها ولو بقيت صحيحةً من الناحية الشكلية.

وتمنع هذه التفرقة النظرية من اختزال القيم في المشاعر، كما تمنعها من تقديس المعايير القائمة لمجرد استقرارها. فالقيمة ليست انفعالًا شخصيًا محضًا، والمعيار ليس ترتيبًا تقنيًا

محايدًا. كلاهما يدخل في بنية العقل المعياري، لكن لكل منهما وظيفة متميزة: القيمة تحدد ما يستحق، والمعيار يحدد كيف يُحكم، والعقل المعياري يربط بينهما من خلال التفسير والترتيب والترجيح والمراجعة.

إن أصالة النظرية لا تقوم علىٰ إضافة تعريف جديد إلىٰ التعريفات السابقة، بل علىٰ إعادة بناء العلاقة بين المجال القيمي والمجال المعياري. فالقيمة لا تصبح فاعلةً إلا حين تدخل في بنية حكم، والمعيار لا يصبح مشروعًا إلا حين يكشف عن القيمة التي يخدمها. وبينهما يعمل العقل المعياري بوصفه قدرةً علىٰ تحويل المعاني العليا إلىٰ قواعد قابلة للتطبيق، من غير أن يختزلها فيها، وعلىٰ مراجعة القواعد في ضوء القيم، من غير أن يحول القيم إلىٰ شعارات منفصلة عن الواقع.

لا تنتظم القيم في الوعي الإنساني بوصفها معاني متجاورة متساوية في المرتبة، بل تدخل منذ اللحظة التي تتحول فيها إلىٰ قوة موجهة للسلوك في شبكة من التقديم والتأخير، والأصل والاستثناء، والغاية والوسيلة. فالإنسان لا يعيش بمجموعة قيم فحسب، وإنما يعيش داخل ترتيب ضمني أو معلن لهذه القيم. وقد يعلن المجتمع تمسكه بالحرية والعدالة والأمن والكرامة والمساواة، غير أن هويته المعيارية لا تُكشف من خلال اعترافه اللفظي بهذه القيم، بل من خلال الطريقة التي يرتبها بها عندما تتعارض، والثمن الذي يقبل دفعه لحماية بعضها، والحدود التي يضعها لمنع بعضها من ابتلاع غيرها.

وقد تصورت بعض الفلسفات القديمة إمكان رد القيم إلىٰ خير أعلىٰ يمنحها وحدتها وترتيبها. فعند أفلاطون يستمد العالم القيمي انتظامه من مثال الخير، بينما يقوم الترتيب الأرسطي علىٰ الغاية التي يكتمل بها الإنسان وتتحقق بها سعادته. وقد منحت هذه التصورات السلم القيمي مركزًا علويًا واضحًا، لكنها افترضت أحيانًا إمكان اشتقاق ترتيب القيم من طبيعة الخير أو الإنسان من غير مواجهة كافية لتعقيد الوقائع التي تجعل القيم المشروعة نفسها تدخل في صراع. فالحياة العملية لا تعرض العدالة والرحمة

والحرية والأمن دائمًا في انسجام سابق، بل تضع العقل أمام حالات قد لا تتحقق فيها قيمة إلا علىٰ حساب درجة من قيمة أخرىٰ.

أما الاتجاهات النفعية فقد سعت إلىٰ ترتيب القيم من خلال معيار واحد هو تعظيم المنفعة أو السعادة وتقليل الألم. وقد وفّر هذا المبدأ وسيلةً عملية للموازنة، لكنه عرّض القيم التي لا تقبل القياس الكمي لخطر الذوبان داخل الحساب الإجمالي. فقد تبرر المنفعة العامة إهدار حق الفرد، أو التضحية بالأقلية، أو انتهاك الكرامة إذا بدا أن الناتج الكلي أكثر فائدة. ولذلك تكشف النفعية عن ضرورة الترجيح، لكنها لا تقدم حمايةً كافية للقيم الأصلية التي لا يجوز تحويلها إلىٰ وحدات قابلة للمقايضة المطلقة.

وفي المقابل، قامت الأخلاق الواجبيّة علىٰ حماية بعض القيم من الحساب النفعي، فجعلت الإنسان غايةً لا مجرد وسيلة، وربطت الفعل الأخلاقي بقابلية المبدأ للتعميم. وقد حمت هذه المقاربة الكرامة من أن تستهلكها المصلحة، لكنها واجهت صعوبة حين تتعارض الواجبات أو تتعدد القيم التي تطالب العقل بالإلزام في الوقت نفسه. فإذا تعارض الوفاء بالحقيقة مع حماية حياة بريء، أو تعارض احترام الخصوصية مع منع ضرر محقق، لم يعد تطبيق القاعدة المجردة كافيًا ما لم يُضم إليها تقدير للسياق والنتائج ومراتب القيم.

وتذهب بعض نظريات التعدد القيمي إلىٰ أن القيم الإنسانية كثيرة، وأنها لا تُرد جميعًا إلىٰ أصل واحد، وقد تكون أحيانًا غير قابلة للقياس بمقياس مشترك. وقد كان لهذا التصور أثر مهم في مقاومة الأنظمة الفكرية التي تختزل الإنسان في قيمة واحدة، كالمساواة أو الحرية أو المنفعة أو الطاعة. غير أن التعدد إذا انفصل عن إمكان الترتيب قاد إلىٰ عجز معياري؛ إذ لا يكفي الاعتراف بأن القيم متعددة، بل لا بد من بيان كيفية اتخاذ القرار عندما يستحيل تحقيقها جميعًا. فالتعدد يصف بنية المجال القيمي، لكنه لا يعفي العقل من مسؤولية الترجيح.

إن النظرية المستقلة للعقل المعياري لا تجعل ترتيب القيم هرميًا جامدًا علىٰ نحو يلغي السياق، ولا تجعلها سائلةً علىٰ نحو يفقدها الثبات. فالقيم تتفاوت من جهات متعددة: من

حيث أصالتها أو وسيلتها، وعمومها أو خصوصها، وارتباطها بكرامة الإنسان، ومدىٰ الضرر الناتج عن انتهاكها، وقابليتها للاستدراك، واتساع آثارها زمانًا ومكانًا. ولذلك لا يقوم ترتيب القيم علىٰ معيار واحد، بل علىٰ مصفوفة ترجيحية تكشف منزلة القيمة داخل بنية الإنسان والمجتمع والمآل.

وتحتل القيم التأسيسية المرتبة الأعلىٰ لأنها تحمي الشروط التي تجعل وجود الإنسان الأخلاقي والاجتماعي ممكنًا، مثل الكرامة والحياة والحرية الأساسية والعدل. ولا يعني ذلك أن هذه القيم تعمل دائمًا بالصورة نفسها، بل يعني أن إهدارها يحتاج إلىٰ عبء تبرير لا تحتاج إليه القيم الأدنىٰ. أما القيم التنظيمية، مثل الكفاءة والانضباط والاستقرار، فهي مهمة، لكنها لا تملك أن تهدم القيم التأسيسية باسم تحسين الأداء. فالمؤسسة التي تحقق أعلىٰ درجات الكفاءة من خلال الإذلال أو التمييز قد تنجح تنظيميًا لكنها تفشل معياريًا.

ولا يقع التعارض بين القيم دائمًا في ذاتها، بل كثيرًا ما ينشأ من طريقة تفسيرها أو من الصيغة المؤسسية التي تُستخدم لتحقيقها. فقد يبدو أن الحرية تتعارض مع النظام، مع أن التعارض الحقيقي قد يكون بين صورة مطلقة للحرية وصورة قمعية للنظام. وقد يبدو أن العدالة تتعارض مع الرحمة، بينما تكشف القراءة الأعمق أن العدالة التي تخلو من الرحمة قد تتحول إلىٰ قسوة، وأن الرحمة التي تنقض حقوق الآخرين قد تتحول إلىٰ محاباة. ولهذا ينبغي التمييز بين التعارض الحقيقي، الذي يستحيل فيه تحقيق قيمتين كاملتين في الموقف نفسه، والتعارض الظاهري الناتج عن تعريف ناقص أو تطبيق مختل.

وعندما يكون التعارض حقيقيًا، لا يعمل العقل المعياري بمنطق إلغاء إحدىٰ القيم، بل بمنطق تقليل الخسارة القيمية. فالقرار الرشيد لا يسأل فقط أي قيمة تنتصر، بل أي صيغة تحفظ أكبر قدر ممكن من القيم المتعارضة، وأي ضرر يمكن استدراكه، وأي انتهاك يمس الأصل الإنساني، وأي نتيجة تمتد آثارها إلىٰ غير الحاضرين أو إلىٰ المستقبل. ومن هنا يدخل المآل في صميم الترجيح، لا بوصفه بديلًا عن القيمة، بل بوصفه كاشفًا عن حقيقتها العملية.

ويشترط الترجيح المعياري كذلك التناسب. فلا يجوز تقييد قيمة عليا لحماية مصلحة محدودة، ولا إهدار حق واسع لدفع ضرر طفيف، ولا استعمال وسيلة أشد من الخطر الذي يراد منعه. والتناسب ليس قاعدةً تقنية محايدة، بل صورة من صور احترام تعدد القيم؛ لأنه يمنع قيمة واحدة من التوسع بلا حد علىٰ حساب بقية المجال القيمي.

إن ترتيب القيم لا يُكتشف مرةً واحدة ثم يستقر إلىٰ الأبد، لكنه لا يُنشأ اعتباطًا أيضًا. فهو يتكون من تفاعل المرجعيات العليا، والخبرة التاريخية، والمعرفة الواقعية، والوعي بالمآلات، والنقد المستمر للمؤسسات. والعقل المعياري هو القدرة التي تجعل هذا الترتيب واعيًا ومبررًا، بدل أن يبقىٰ خاضعًا للعادة أو القوة أو الانفعال. فالقيم لا تكشف عن حقيقتها في لحظات الاتفاق، بل في لحظات التعارض؛ وهناك يظهر إن كان السلم القيمي يحمي الإنسان، أم أنه مجرد ترتيب للمصالح في لغة أخلاقية.

لا يُولد سُلَّم القيم في الإنسان مكتملًا، ولا يتكوَّن بقرارٍ ذهنيٍّ منفرد، بل ينشأ داخل عمليةٍ طويلة تتداخل فيها التربية، والخبرة، واللغة، والذاكرة، والدين، والسلطة، والمؤسسات، وأنماط الثواب والعقاب. فالفرد لا يتلقىٰ القيم في صورة مبادئ مجردة فحسب، بل يتشربها من خلال ما يُمدح وما يُذم، وما يُكافأ وما يُهمَل، وما يُعَدُّ نجاحًا أو فشلًا داخل الجماعة التي ينتمي إليها. ومن ثم فإن صناعة السلم القيمي ليست عملية تعليم مباشر فقط، بل عملية تشكيل عميقة للوجدان والإدراك والأولوية، بحيث يصبح بعض ما تعلّمه الإنسان بديهيًا إلىٰ درجة أنه لا يعود يشعر بأنه اختيار معياري.

وقد ربطت الفلسفات الأخلاقية القديمة تكوين القيم بتهذيب النفس والعادة. فرأىٰ أرسطو أن الفضيلة لا تُكتسب بالمعرفة النظرية وحدها، بل بالممارسة المتكررة التي تجعل الفعل الفاضل جزءًا من الطبع الأخلاقي. وكشف هذا التصور عن البعد التكويني للقيمة؛ فالإنسان لا يعرف العدل أولًا ثم يطبقه دومًا، بل يتعلمه أيضًا من خلال الاعتياد علىٰ صور من السلوك العادل. غير أن هذا التصور بقي مرتبطًا بنموذج اجتماعي يفترض قدرًا من

الانسجام بين تربية الفرد وخير الجماعة، ولم يعالج بما يكفي احتمال أن تكون العادات نفسها حاملةً للظلم أو التفاوت أو الخضوع.

أما النظريات الحديثة فقد ركزت تارةً على استقلال الإرادة، وتارةً على التنشئة الاجتماعية، وتارةً على البنى الثقافية التي تنتج التفضيلات. وقد أسهمت هذه الاتجاهات في إظهار أن الإنسان لا يختار قيمه من نقطة صفر، لكنه لا يكون في الوقت نفسه مجرد نتيجة صامتة لما تلقاه. فلو كان الفرد محكومًا بالكامل ببنيته الاجتماعية، لاستحال تفسير النقد الأخلاقي، والتمرد على الأعراف، ونشوء القيم الجديدة. ولو كان مستقلًا استقلالًا مطلقًا، لاستحال تفسير التشابه الواسع بين أفراد الثقافة الواحدة في أنماط الحكم والتفضيل. ومن هنا يتعين فهم السلم القيمي بوصفه بناءً تتفاعل فيه الموروثات مع القدرة على المراجعة.

تؤدي الأسرة الدور الأول في تشكيل القيم، لا لأنها تقدم التعريفات، بل لأنها تمنح الطفل تجربته الأولى في الثقة والسلطة والإنصاف والانتماء. ففيها يتعلم ما إذا كانت القوة مرتبطةً بالرعاية أم بالهيمنة، وما إذا كان الاختلاف مقبولًا أم معاقبًا، وما إذا كانت الكرامة موزعة بالتساوي أم مرتبطةً بالعمر أو الجنس أو المكانة. ولهذا قد يحمل الفرد خطابًا معلنًا عن العدالة، بينما تكون استجاباته العميقة قد تشكلت داخل بنية تفضّل الطاعة على الحق، أو الولاء على النزاهة، أو السمعة على الحقيقة.

ويأتي التعليم ليمنح القيم صورتها المفهومية والمؤسسية. فالمدرسة لا تنقل المعرفة فقط، بل تنتج ترتيبًا لما يُعَدُّ مهمًا، ولمن يملك الكلام، وكيف تُفهم السلطة، وما معنى النجاح. وقد يعلن النظام التعليمي تقدير الإبداع، بينما يكافئ الامتثال، أو يمدح التفكير النقدي، بينما يعاقب السؤال المزعج. وهنا يتكون الفرق بين السلم القيمي المعلن والسلم القيمي الفعلي؛ فالأول يظهر في المناهج والخطب، والثاني يظهر في نظام المكافأة والعقوبة وفي توزيع الفرص والاعتراف.

ويشكّل الدين مصدرًا مركزيًا في صناعة السلم القيمي حين يربط القيم بمعنىٰ متعالٍ، ويمنحها قوةً تتجاوز المصلحة الآنية. فهو يعيد ترتيب العلاقة بين الظاهر والباطن، وبين النجاح الدنيوي والمسؤولية الأخلاقية، وبين القدرة والأمانة. غير أن أثره يتوقف علىٰ طبيعة الفهم الذي يُقدَّم من خلاله؛ فقد يحرر الضمير من الخضوع للقوة، وقد يُختزل في طقوس لا تعيد بناء الأولويات. كما قد تتقدم قيم فرعية في الوعي الديني علىٰ قيم أصلية إذا انفصل الجزئي عن الكلي، أو إذا تحولت الوسائل إلىٰ غايات، أو إذا اكتسب الموروث سلطةً لا تخضع للمراجعة.

أما الدولة فتصنع السلم القيمي بوسائل أشد نفاذًا من الخطاب؛ لأنها تحوّل بعض القيم إلىٰ قوانين ومؤسسات وسياسات عامة. فما تحميه الدولة، وما تموله، وما تعاقب عليه، وما تتسامح معه، يكشف عن ترتيبها العملي للقيم. فقد تعلن المساواة، ثم تعيد المؤسسات إنتاج الامتياز، أو تعلن الكرامة، ثم تجعل الإذلال أداةً إدارية. ومن هنا لا تُقاس القيمة السياسية بما يرد في النصوص وحدها، بل بما يتجسد في البنية اليومية للسلطة.

وتؤدي الذاكرة التاريخية دورًا بالغًا في إنتاج الأولويات. فالجماعات التي تعرضت للاضطهاد قد تجعل الأمن قيمةً عليا، والتي عانت الاستبداد قد ترفع الحرية إلىٰ مركز سلمها، والتي خبرت الانقسام قد تمنح الوحدة منزلةً تتقدم أحيانًا علىٰ العدالة. غير أن القيمة المتولدة من الجرح التاريخي قد تتحول إلىٰ تضخم معياري؛ إذ قد يصبح الأمن مبررًا لإلغاء الحرية، أو الوحدة ذريعةً لمنع الاختلاف. ولهذا تحتاج الذاكرة إلىٰ عقل معياري يحول الألم إلىٰ بصيرة، لا إلىٰ قاعدة مغلقة تعيد إنتاج الخوف.

كما تصنع الأسواق ووسائل الإعلام والمنصات الرقمية قيمًا جديدة من خلال تحويل الانتباه والانتشار والسرعة إلىٰ علامات للنجاح. وقد لا تُعلن هذه القيم صراحة، لكنها تعمل من خلال المقارنة المستمرة، وصناعة الرغبة، وربط الاعتراف بالظهور. وهنا قد يتراجع العمق أمام السرعة، والمعنىٰ أمام القابلية للتداول، والكرامة أمام القدرة علىٰ جذب الانتباه.

ولا تكمن الخطورة في نشوء قيم جديدة فقط، بل في أنها تتشكل خارج الوعي النقدي، وتُقدَّم بوصفها تعبيرًا طبيعيًا عن الحرية الفردية.

إن السلم القيمي الفعلي لا يُعرف من خلال ما يقوله الفرد أو المجتمع عن نفسه، بل من خلال ما يختاره عند الكلفة. فقد يعلن الإنسان أن الصدق قيمة عليا، ثم يتخلىٰ عنه حين يهدد مصلحته، وقد تعلن المؤسسة احترام العدالة، ثم تنقضها عندما تمس امتيازاتها. ولهذا ينبغي التمييز بين القيمة المعلنة، والقيمة الممارسة، والقيمة الحاكمة. الأولىٰ تنتمي إلىٰ الخطاب، والثانية إلىٰ السلوك، والثالثة هي التي تحسم القرار عند التعارض.

وتقوم أصالة العقل المعياري في قدرته علىٰ كشف هذا التفاوت، وإخراج ترتيب القيم من اللاوعي الاجتماعي إلىٰ مجال الفحص والتبرير. فالسلم القيمي لا ينبغي أن يبقىٰ نتاجًا صامتًا للتنشئة أو الخوف أو السلطة، بل يجب أن يُعاد بناؤه في ضوء الكرامة والحقيقة والعدل والمآل. ومن هنا لا تكون صناعة القيم تلقينًا لها، بل بناء القدرة علىٰ مراجعتها، والتمييز بين أصلها التاريخي واستحقاقها الأخلاقي، وبين انتشارها وشرعيتها، وبين قوتها الاجتماعية ومرتبتها الإنسانية.

لا تكتسب القيمة صورتها الكاملة داخل الوعي الفردي وحده، ولا تتحول إلىٰ قوة تاريخية بمجرد إيمان جماعة بها، بل تمر في مستويات متدرجة تبدأ من الضمير، ثم تنتقل إلىٰ العرف والمؤسسة، ثم تستقر في البنية الحضارية التي تعيد تشكيل الإنسان والمجتمع معًا. ولذلك لا يمكن فهم القيمة الفردية والقيمة الاجتماعية والقيمة الحضارية بوصفها درجات كمية لمعنىٰ واحد، بل بوصفها صورًا مختلفة لوجود القيمة، تتغير فيها طبيعة الإلزام، ومدىٰ التأثير، وآليات الحماية، وامتداد المآل.

تبدأ القيمة فرديةً حين تدخل في تكوين الذات بوصفها مبدأً للاختيار، لا مجرد فكرة يعرفها الإنسان. فالفرد قد يعرف الصدق والعدل والوفاء، لكنه لا يمتلكها قيمًا حاكمة إلا عندما تصبح جزءًا من بنية قراره، وتظهر في المواقف التي تتعارض فيها المصلحة مع

الضـمير. ومن هنا لا تُقاس القيمة الفردية بما يعلنه الإنسـان عن نفسـه، بل بما يسـتطيع التضـحية به في سـبيلها، وبمدىٰ ثباته عليها حين يغيب الرقيب الخارجي. فالاختيار الأخلاقي الحقيقي يظهر عندما لا يكون الالتزام نتيجة خوف أو منفعة، بل تعبيرًا عن صورة الذات التي يريد الإنسان أن يكونها.

وقد ركزت الفلسـفات الوجودية علىٰ مسـؤولية الفرد في صـنع اختياراته، وحذرت من الذوبان في الجماعة والاحتماء بالعادات. وقدمت بذلك دفاعًا مهمًا عن الحرية والصـدق مع الذات. غير أن جعل الفرد المصـدر الوحيد للقيمة يهدد بتحويلها إلىٰ قرار شـخصي لا يملك قوة تتجاوز صـاحبه. فإذا كانت القيمة صـنيعة الاختيار وحده، صـار كل اختيار قادرًا علىٰ تأسـيس قيمته الخاصـة، واختفىٰ المعيار الذي يسـمح بنقد الاختيارات المدمرة أو المهينة. ولذلك لا تكفي أصالة القرار الفردي لتأسيس القيمة؛ إذ يجب أن يخضع الاختيار لما يتجاوز الرغبة، كالحقيقة والكرامة والعدل ومسؤولية الإنسان عن غيره.

أما القيمة الاجتماعية فتظهر حين تتجاوز القناعة الفردية لتصـبح انتظارًا متبادلًا، وعرفًا، ونموذجًا للسلوك، ومصدرًا للمدح واللوم. فالمجتمع لا يعيش بالقوانين وحدها، بل بشبكة كثيفة من القيم التي تنظم الثقة والتعاون والانتماء والسـمعة. ومن خلال هذه الشـبكة يتعلم الفرد أن بعض الأفعال ليسـت مجرد اختيارات خاصـة، بل أفعال تمس بنية الحياة المشـتركة. غير أن الانتشـار الاجتماعي لا يكفي لإثبات مشـروعية القيمة؛ فقد تتحول العصـبية أو التمييز أو الخضوع إلىٰ قيم اجتماعية راسخة إذا أعادت الجماعة إنتاجها طويلًا.

وقد أبرزت النظرية الاجتماعية، من دوركهايم إلىٰ الاتجاهات المعاصـرة، أن المجتمع لا يكتفي بتجميع الأفراد، بل ينتج ضـميرًا جمعيًا يمنح بعض القيم سـلطةً تتجاوز الإرادة الفردية. وأسـهم هذا التصـور في تفسـير قوة العرف والرمز والهوية، لكنه عرّض القيمة لخطر الاختزال في ما تقبله الجماعة. فالمجتمع يستطيع أن يمنح القيمة حضورًا، لكنه لا يستطيع أن

يمنحها مشروعيتها النهائية. وقد يكون الضمير الفردي، في لحظة معينة، أكثر عدلًا من الضمير الجمعي، كما يحدث عندما يرفض فرد أو أقلية نظامًا مستقرًا من الظلم.

ومن هنا تنشأ العلاقة الجدلية بين القيمة الفردية والقيمة الاجتماعية. فالفرد يتلقىٰ لغته القيمية من المجتمع، لكنه يستطيع إعادة تفسيرها ونقدها، والمجتمع يوفر للقيمة مجال الفاعلية، لكنه قد يحرفها أو يجمدها. ولا تكون حرية الفرد نقيضًا للقيمة الاجتماعية بالضرورة؛ إذ قد تكون شرط تجددها. كما لا يكون الانتماء الاجتماعي نقيضًا للأصالة الفردية؛ إذ يمنحها المجال الذي تتحول فيه من موقف خاص إلىٰ مسؤولية مشتركة.

أما القيمة الحضارية فهي أعمق من القيمة الاجتماعية وأبعد أثرًا؛ لأنها لا تسكن الوعي أو العرف فحسب، بل تتجسد في أنظمة المعرفة، وفي صورة الإنسان، وفي مفهوم الزمن، وفي شكل الدولة، وفي علاقة المجتمع بالطبيعة والعمل والثروة والسلطة. فالحضارة لا تُعرَّف بما تنتجه ماديًا وحده، بل بما تعتبره جديرًا بالإنتاج، وبما تمنحه الأولوية، وبنوع الإنسان الذي تسعىٰ مؤسساتها إلىٰ تكوينه. وقد تمتلك حضارة أدوات متقدمة، لكنها تقوم علىٰ سلم قيمي يجعل القوة أعلىٰ من الحق، أو الاستهلاك أعلىٰ من المعنىٰ، أو الكفاءة أعلىٰ من الكرامة.

وقد حاولت فلسفات التاريخ تفسير الحضارات من خلال روح كلية، أو بنية اقتصادية، أو دين مركزي، أو صراع علىٰ القوة. غير أن هذه المقاربات، علىٰ أهميتها، لم تمنح العقل المعياري دائمًا موقعه المستقل في تفسير البناء الحضاري. فالحضارة ليست تجسيدًا آليًا لقيمة واحدة، بل نتيجة تراكم طويل لعمليات الاختيار والترتيب والترجيح. وحين تستقر هذه العمليات في المؤسسات تتحول القيم إلىٰ بنىٰ تبدو طبيعية، مع أنها نتاج تاريخ معياري محدد.

وتظهر القيمة الحضارية في الطريقة التي يُفهم بها الإنسان. فإذا عُرِّف بوصفه منتجًا ومستهلكًا، تشكل التعليم والعمل والسياسة علىٰ هذا الأساس. وإذا عُرِّف بوصفه ذاتًا حرةً فقط، قد تتراجع الروابط والمسؤوليات المشتركة. وإذا عُرِّف بوصفه عضوًا في جماعة لا استقلال له عنها، تعرضت حريته وكرامته لخطر الذوبان. ومن هنا تكمن

خطورة القيمة الحضارية في أنها لا توجه السلوك فقط، بل تنتج الإطار الذي يفكر الإنسان من داخله في ذاته والعالم.

ولا تنتقل القيمة من الفرد إلىٰ الحضـــارة انتقالًا تلقائيًا. فقد يحمل الأفراد قيمًا رفيعة، بينما تكافئ المؤسسات نقيضها. وقد يشيع خطاب أخلاقي واسع، لكن الاقتصاد والإدارة والقانون يعيدان إنتاج أولويات مختلفة. ولذلك لا تصبح القيمة حضارية إلا عندما تتجسد في المعرفة والمؤسسات والتشريعات وأنماط العيش، وعندما تتحول من فضيلة فردية إلىٰ قدرة عامة. فالعدل الحضاري ليس مجرد وجود أفراد عادلين، بل وجود بنىٰ تمنع الظلم وتصححه، والكرامة الحضارية ليست موعظة، بل نظامًا يحمي الإنسان من الإهانة المنظمة.

وتقوم النظرية المســتقلة للعقل المعياري علىٰ أن القيم تتحرك عبر ثلاثة مســتويات مترابطة: مســتوىٰ التكوين الذاتي، ومســتوىٰ الاعتراف الاجتماعي، ومســتوىٰ التجســد الحضـــاري. ويخضـــع كل مســتوىٰ لمعيار مختلف؛ فالفردي يُختبر في صـــدق الاختيار والمســؤولية، والاجتماعي يُختبر في عدالة الاعتراف والتوزيع، والحضـــاري يُختبر في نوع الإنســان والعالم اللذين تنتجهما المؤســســات عبر الزمن. ولا يُغني مســتوىٰ عن آخر؛ إذ قد تكون القيمة صـــادقةً في الضـــمير لكنها عاجزة اجتماعيًا، وقد تكون شـــائعةً اجتماعيًا لكنها منحرفة أخلاقيًا، وقد تكون معلنةً حضاريًا لكنها منقوضةً في البنية.

إن القيمة تمنح المعيار معناه، والمعيار يمنح القيمة صـــورتها العملية، والعقل المعياري يراقب انتقالها من الذات إلىٰ المجتمع ثم إلىٰ الحضـــارة، كاشـــفًا ما يقع في هذا الانتقال من تحريف أو اختزال أو اســـتبدال. فالقيمة لا تُقاس فقط بجمال معناها، بل بقدرتها علىٰ بناء الإنسان، وتنظيم الاجتماع، وإنتاج حضارة لا تجعل التقدم المادي بديلًا عن الرقي الإنســاني، ولا تجعل الاســتقرار ذريعةً لإلغاء الحرية، ولا تجعل الخصــوصــية وسيلةً لتعطيل الكرامة الكونية.

الفصل السابع
المعيار والأخلاق

ليست الأخلاق مجموعةً من المواعظ التي تُضاف إلىٰ الحياة من خارجها، ولا حشدًا من الفضائل المتفرقة التي يُستحسن أن يتحلىٰ بها الإنسان، بل هي نظام معياري يحدد معنىٰ الفعل الإنساني، ويميز بين ما يجوز وما لا يجوز، وما يستحق المدح أو الذم، وما يترتب عليه حق أو مسؤولية. فالإنسان لا يتحرك في عالم مادي فحسب، وإنما يعيش داخل مجال من الأحكام التي تجعل أفعاله قابلةً للتقويم. وحين يختار أو يمتنع أو يَعِد أو يخون أو ينصف أو يظلم، فإنه لا ينتقل بين وقائع محايدة، بل بين إمكانات متفاوتة في قيمتها واستحقاقها. ومن هنا لا تكون الأخلاق وصفًا للسلوك، بل بنيةً حاكمةً له، تكشف ما ينبغي أن يكون في مواجهة ما هو كائن.

غير أن القول بأن الأخلاق نظام معياري لا يعني أنها تتطابق مع كل نظام من القواعد السائدة. فقد يمتلك المجتمع أعرافًا صارمة، والدولة قوانين نافذة، والمؤسسة تعليمات ملزمة، من غير أن تكون هذه القواعد أخلاقية. فالمعيار الاجتماعي يستمد قوته من القبول، والمعيار القانوني من السلطة والإجراء، أما المعيار الأخلاقي فيدّعي استحقاقًا أعمق، لأنه لا يطلب الطاعة لمجرد وجوده، بل يطالب العقل بالاعتراف بأن الفعل واجب أو خير أو عادل في ذاته أو في غايته أو في آثاره. ولذلك تكون الأخلاق قادرةً علىٰ محاكمة القانون والعرف والسلطة، لا مجرد تكرار أحكامها.

وقد اختلفت الفلسفات الكبرىٰ في تحديد المركز الذي ينتظم حوله النظام الأخلاقي. فالأخلاق الواجبيّة جعلت الواجب أصل الحكم، وأخلاق الفضيلة جعلت تكوين الإنسان الفاضل غايته، والنفعية جعلت النتائج والمنفعة ميزانه، بينما جعلت نظريات العدالة تنظيم

العلاقات والحقوق مركزه. ولم يكن هذا الاختلاف مجرد تنوع في الألفاظ، بل تعبيرًا عن تصورات متباينة لطبيعة الأخلاق: هل تتعلق بالفعل ذاته، أم بالفاعل، أم بالنتيجة، أم بالبنية التي توزع الحقوق والمنافع؟ وقد كشفت هذه الاتجاهات جوانب حقيقية من المجال الأخلاقي، لكنها كثيرًا ما حولت أحد أبعاده إلىٰ أصل يفسر جميع الأبعاد الأخرىٰ.

يظهر الواجب عندما يتجاوز الفعل الميل والمصلحة، ويصبح مطلوبًا لسبب يملك قوة الإلزام. وقد بلغت فلسفة الواجب ذروتها مع كانط، الذي جعل القيمة الأخلاقية للفعل مرتبطةً بصدوره عن احترام القانون العقلي، لا عن الخوف أو الرغبة في النتيجة. وقد حررت هذه الرؤية الأخلاق من تقلب الأهواء، وربطتها بقدرة الإنسان علىٰ أن يجعل قاعدة فعله قابلةً للتعميم. كما حمت الشخص من أن يُستعمل مجرد وسيلة، فأقامت الكرامة علىٰ استقلال الإرادة العاقلة.

غير أن الواجب، حين يُفهم في صورة مجردة، قد ينفصل عن تعقيد الحياة. فالقواعد لا تدخل الواقع منفردة، بل تتزاحم وتتعارض، وقد يطالب الصدق من جهة، وحماية البريء من جهة أخرىٰ، وقد يتطلب الوفاء بالعهد أمرًا يناقض العدالة في ظرف مستجد. وإذا عومل الواجب بوصفه قاعدة مكتفية بذاتها، أصبح تطبيقه آليًا، وفقد العقل قدرته علىٰ تقدير الملابسات والمآلات. ومن هنا لا يكفي أن يكون الفعل مطابقًا لقاعدة؛ بل ينبغي فحص شرعية القاعدة، ومرتبتها، ومجالها، وعلاقتها بالقيم الأخرىٰ.

أما الفضيلة فتنقل السؤال من الفعل المفرد إلىٰ بنية الإنسان الذي يصدر عنه الفعل. فليس المهم فقط أن يقع العدل مرةً، بل أن يصبح الإنسان عادلًا، وأن تتشكل فيه قدرة مستقرة علىٰ إدراك الخير واختياره. وقد ربط أرسطو الفضيلة بالتوسط الذي يحدده العقل العملي بين الإفراط والتفريط، وجعل الأخلاق تربيةً للطبع لا امتثالًا خارجيًا للقانون وحده. وتكمن قوة هذا التصور في أنه يدرك أن القواعد لا تُحسن تطبيق نفسها، وأن الفاعل يحتاج إلىٰ حكمة تميز ما يناسب الموقف.

لكن أخلاق الفضيلة تواجه سؤالًا يتعلق بالمعيار الذي تُعرف به الفضيلة نفسها. فالمجتمعات قد تختلف في تعريف الشجاعة والطاعة والكرم والعفة، وقد تمنح صفاتٍ معينة منزلةً عالية لأنها تخدم بنيتها القائمة. وإذا أصبحت الفضيلة مرآةً للتقاليد، فقد تتحول إلىٰ أداة لتثبيت علاقات القوة. ولذلك لا بد من معيار يتجاوز الاعتياد الاجتماعي، يميز الفضيلة التي تحقق إنسانية الإنسان من الصفة التي اكتسبت الاحترام لمجرد رسوخها.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ أن الأخلاق لا تختزل في الواجب ولا في الفضيلة. فالواجب يحدد الحد الذي لا يجوز تجاوزه، والفضيلة تبني القدرة التي تجعل الخير ممكنًا من الداخل. الواجب يحمي المجال الأخلاقي من أن يصبح مسألة ذوق، والفضيلة تحميه من أن يتحول إلىٰ امتثال بارد. غير أن كليهما يحتاج إلىٰ معرفة بالواقع، وتقدير للنتيجة، ووعي بالعدالة والمسؤولية. فلا يكون الفعل أخلاقيًا لمجرد أن صاحبه قصد الخير، إذا كان جاهلًا بآثاره علىٰ نحو كان يمكنه تجنبه، كما لا يكون صحيحًا لمجرد أن نتيجته نافعة، إذا انتهك كرامة الإنسان أو حوّله إلىٰ وسيلة.

والأخلاق بوصفها نظامًا معياريًا لا تحكم الأفعال فقط، بل تبني هوية الفاعل، وتحدد علاقته بالآخر، وترسم الحدود التي ينبغي للسلطة والمصلحة والمنفعة أن تقف عندها. وهي تتكون من مستويات مترابطة: مستوىٰ الإلزام الذي يظهر في الواجب، ومستوىٰ التكوين الذي يظهر في الفضيلة، ومستوىٰ التقويم الذي يكشف قيمة الفعل، ومستوىٰ المسؤولية الذي ينسب الفعل إلىٰ صاحبه. ولا يمكن لأي مستوىٰ أن يستغني عن الآخر؛ لأن الواجب بلا فضيلة قد ينتج طاعةً خارجية، والفضيلة بلا معيار قد تنغلق داخل تصور ثقافي محدود، والحكم بلا مسؤولية يبقىٰ وصفًا لا يترتب عليه استحقاق.

ويظهر العقل المعياري في الأخلاق بوصفه قدرةً علىٰ تجاوز ردود الفعل العفوية إلىٰ بناء حكم مبرر. فهو لا يكتفي بالشعور بأن الفعل حسن أو قبيح، بل يسأل عن سبب هذا الحكم، وعن إمكان تعميمه، وعن أثره في الكرامة والعدالة، وعن النتائج التي يخلقها، وعن

نوع الإنسان الذي ينتجه تكراره. وبهذا لا تكون الأخلاق مجرد صوت للضمير، ولا امتثالًا لقاعدة، ولا حسابًا للمنفعة، بل بنيةً مركبةً يتكامل فيها الواجب والفضيلة والقيمة والمآل.

إن أصالة النظرية لا تقوم علىٰ الجمع الانتقائي بين المدارس الأخلاقية السابقة، بل علىٰ إعادة ترتيبها داخل بنية واحدة تكشف وظيفة كل منها وحدوده. فالواجب ليس الأخلاق كلها، والفضيلة ليست مصدر الحكم الوحيد، كما أن النتيجة لا تستطيع وحدها منح الفعل شرعيته. الأخلاق نظام معياري متعدد الطبقات، والعقل المعياري هو الذي يحفظ وحدة هذا النظام من غير أن يلغي تنوعه، ويمنع كل عنصر فيه من أن يتحول إلىٰ سلطة مطلقة تختزل الإنسان في بعد واحد.

تحتل المنفعة موقعًا مركزيًا في التفكير الأخلاقي؛ لأنها تنقل الحكم من دائرة النية المجردة إلىٰ دائرة الأثر، وتطالب العقل بألّا يكتفي بحسن القصد إذا كانت النتائج مدمرة، وألّا يبرر الفعل بمبدئه إذا كان تطبيقه يضاعف الألم والحرمان. ومن هذه الجهة مثّلت النفعية تحولًا مهمًا في تاريخ الأخلاق، لأنها أعادت إدخال الواقع والمآل في بنية الحكم، ورفضت أن تكون الفضيلة أو الواجب معزولين عن آثار الأفعال في حياة البشر. غير أن القوة التي منحت المنفعة جاذبيتها هي نفسها التي كشفت حدودها؛ إذ إن جعل النتيجة المعيار الأعلىٰ يثير سؤالًا لا يمكن تجاوزه: هل يجوز التضحية بالحق إذا زادت المنفعة العامة، وهل يمكن تحويل الإنسان إلىٰ رقم داخل حساب كلي للسعادة والألم؟

صاغ بنتام المنفعة في صورة مبدأ يقيس الأفعال بقدرتها علىٰ زيادة اللذة وتقليل الألم، ثم حاول ميل تنقيح هذا التصور بالتمييز بين أنواع اللذات ومراتبها. وقد منح هذا الاتجاه الأخلاق معيارًا عمليًا قابلًا للمقارنة، لكنه واجه صعوبةً عميقة في تحديد معنىٰ المنفعة نفسها. فالمنفعة ليست حقيقةً محايدة، بل مفهومًا يتغير باختلاف تعريف الخير، والأفق الزمني، والجهة التي تحسب النتائج، والفئات التي تدخل في التقدير. وقد يكون القرار نافعًا للأغلبية

وضـــارًا بأقلية ضـــعيفة، أو مفيدًا في المدىٰ القريب ومدمرًا في المدىٰ البعيد، أو منتجًا للثروة علىٰ حساب الكرامة أو البيئة أو التماسك الاجتماعي.

ولا تكمن المشـــكلة في حســـاب النتائج فقط، بل في افتراض قابليتها للقياس بمقياس واحد. فالألم الجسدي، والإهانة، وفقد الحرية، وانهيار الثقة، لا تتحول بسهولة إلىٰ وحدات متجانسة. كما أن بعض القيم لا تقبل أن تُعوّض بمنفعة أكبر؛ لأن انتهاكها لا يضيف ضررًا إلىٰ مجموع الأضـــرار فحســـب، بل يهدم شـــرطًا من شـــروط الحياة الأخلاقية نفســـها. ولهذا لا تســـتطيع المنفعة أن تمنح الفعل شـــرعيته الكاملة، لكنها تظل عنصـــرًا لا غنىٰ عنه في الحكم. فالمآلات لا تؤسس الأخلاق وحدها، غير أن تجاهلها يجعل الأخلاق عمياء عن الواقع.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ إدخال المنفعة في مصفوفة أوسع، لا علىٰ إقصـــائها ولا علىٰ تتويجها. فالحكم الأخلاقي لا يســـأل فقط: ما مقدار الخير المتوقع؟ بل يســـأل أيضًـــا: كيف توزع المنافع والأضـــرار؟ وهل انتهكت كرامة أحد؟ وهل أمكن تجنب الضرر؟ وهل تتحمل الفئات الأضعف الكلفة الأكبر؟ وهل النتيجة قابلة للاستدراك؟ ومن ثم تتحول المنفعة من معيار أعلىٰ إلىٰ معيار مآلي يعمل داخل حدود العدالة والحق والكرامة.

أما العدالة فهي أوسع من مجرد توزيع المنافع؛ لأنها تتصل بالبنية التي تحدد من يستحق ماذا، ومن يتحمل أي عبء، وبأي أساس تُنظم العلاقة بين الأفراد والجماعات والمؤسسات. وقد ربط أفلاطون العدالة بانسجام أجزاء النفس والمدينة، وجعلها أرسطو تارةً مساواةً نسبية في التوزيع، وتارةً تصـــحيحًا للاختلال في المعاملات. وقد أســـهم هذا التمييز في كشـــف تعدد صـــور العدالة، لكنه بقي مرتبطًا ببنية اجتماعية لم تكن تتعامل مع الأفراد علىٰ أســـاس مســـاواة إنسانية مكتملة.

وفي الفلســـفة الحديثة انتقلت العدالة من ســـؤال الفضـــيلة الشـــخصـــية إلىٰ ســـؤال النظام والمؤســـســـة. فالعقد الاجتماعي حاول تأســـيســـها علىٰ شـــروط القبول المتبادل، ثم أعاد رولز بناءها من خلال تصـــور يطلب من الأفراد اختيار مبادئ المجتمع من وراء حجاب يمنعهم من

معرفة مواقعهم الخاصة. وقد حمىٰ هذا التصور الفئات الأقل حظًا، وأبرز أن عدالة المؤسسات لا تُقاس فقط بحريتها الشكلية، بل أيضًا بطريقة توزيع الفرص والمنافع. غير أنه تعرض للنقد من اتجاهات رأت أن الأفراد لا يوجدون خارج انتماءاتهم، وأن العدالة لا تُفهم من دون تاريخ الجماعات وهوياتها وروابطها.

وفي مقابل العدالة التوزيعية، شددت اتجاهات أخرىٰ علىٰ الاستحقاق والملكية والحرية، ورأت أن التوزيع العادل هو ما ينتج عن معاملات مشروعة، لا ما يطابق نمطًا نهائيًا تفرضه السلطة. غير أن سلامة الإجراء لا تضمن عدالة النتيجة حين تكون نقطة البداية نفسها مختلة، أو حين تتراكم الامتيازات عبر أجيال، أو حين تكون الحرية القانونية منفصلةً عن القدرة الفعلية. ولذلك لا يمكن رد العدالة إلىٰ التوزيع وحده، ولا إلىٰ الإجراء وحده، ولا إلىٰ الاستحقاق منفردًا.

إن العدالة في بنية العقل المعياري تقوم علىٰ مستويات متكاملة: عدالة الاعتراف التي تثبت للإنسان كرامته ومكانته، وعدالة الإجراء التي تضمن حياد القواعد وإمكان الاعتراض، وعدالة التوزيع التي تضبط المنافع والأعباء، وعدالة التصحيح التي تعالج آثار الظلم السابق، وعدالة المآل التي تفحص ما تنتجه المؤسسات عبر الزمن. ولا يجوز لمستوىٰ أن يلغي غيره؛ فقد يكون الإجراء منضبطًا لكنه يعيد إنتاج تفاوت تاريخي، وقد يكون التوزيع متساويًا لكنه يتجاهل اختلاف الحاجات، وقد يقصد التصحيح إنصاف فئة فينتج ظلمًا جديدًا إذا افتقد التناسب.

وتكشف العلاقة بين المنفعة والعدالة أن الأخلاق لا يمكن بناؤها علىٰ حساب واحد. فالمنفعة تسأل عن حجم الخير، والعدالة تسأل عن بنيته وتوزيعه وحدوده. وقد يزيد القرار مجموع المنافع، لكنه يظل ظالمًا إذا ألقىٰ الكلفة علىٰ من لا يملكون الدفاع عن أنفسهم. كما قد يبدو القرار عادلًا في صورته، لكنه يؤدي إلىٰ نتائج كارثية كان يمكن توقعها. والعقل

المعياري لا يختار بين النتيجة والحق، بل يختبر النتيجة في ضوء الحق، ويختبر الحق في ضوء إمكان تحققه وآثاره.

إن الأخلاق التي تهمل المنفعة قد تنقلب إلىٰ صرامة لا ترىٰ الإنسان، والأخلاق التي تهمل العدالة قد تتحول إلىٰ إدارة للنتائج من غير حدود. ومن هنا لا تكون العدالة خصمًا للمنفعة، بل معيارًا يمنعها من افتراس الضعيف، كما لا تكون المنفعة خصمًا للعدالة، بل اختبارًا يكشف ما إذا كانت المبادئ قادرةً علىٰ بناء حياة قابلة للاستمرار. وفي هذا التفاعل يظهر العقل المعياري بوصفه قدرةً علىٰ الجمع بين قيمة النتيجة وشرعية الطريق وعدالة التوزيع، من غير اختزال الأخلاق في أي واحد منها.

تبدأ المسؤولية الأخلاقية من السؤال عن نسبة الفعل إلىٰ فاعله: متىٰ يكون الإنسان صاحبًا حقيقيًا لما صدر عنه، ومتىٰ يكون مجرد موضع لحدث لم يملك شروطه أو القدرة علىٰ دفعه؟ لا يكفي أن يقع الفعل من شخص حتىٰ يستحق المدح أو الذم؛ لأن الإسناد الأخلاقي أعمق من الإسناد المادي. فقد تتحرك اليد بالفعل، بينما تكون الإرادة مسلوبة، أو تكون المعرفة ناقصة، أو تكون القدرة علىٰ الاختيار مشوهةً بالخوف أو الإكراه أو المرض أو التضليل. ومن هنا لا تنشأ المسؤولية من وقوع الفعل وحده، بل من اجتماع الوعي والحرية والقدرة وإمكان الاختيار، مع اختلاف درجة كل عنصر بحسب طبيعة الفعل والظرف.

وقد ربطت الفلسفات القديمة المسؤولية بالإرادة وبتمييز الأفعال الاختيارية من غير الاختيارية. وأدرك أرسطو أن الجهل والإكراه يغيران الحكم علىٰ الفعل، لكنه لم يجعل المسؤولية مسألةً نفسية فحسب، بل ربطها بتكوين الشخصية؛ لأن الإنسان، وإن لم يختر كل ميل في لحظة الفعل، يكون قد أسهم عبر العادة في تشكيل الطبع الذي صدر عنه. وتكمن أهمية هذا التصور في أنه يوسع المسؤولية من القرار المفرد إلىٰ تاريخ الذات، غير أنه يثير بدوره سؤالًا صعبًا: إلىٰ أي مدىٰ يكون الإنسان مسؤولًا عن شخصية تشكلت تحت شروط اجتماعية وتربوية لم يخترها؟

أما الفلسفات الحديثة فقد عمقت الصلة بين المسؤولية والحرية، حتىٰ أصبحت حرية الإرادة شرطًا أساسيًا لاستحقاق المدح والذم. غير أن التصورات الحتمية، سواء أكانت طبيعية أم نفسية أم اجتماعية، شككت في استقلال الإرادة، ورأت أن الأفعال نتاج لسلاسل من الأسباب السابقة. وإذا كان كل اختيار محددًا بعوامل لا يملكها الفاعل، بدا تحميله المسؤولية نوعًا من الوهم. وقد حاولت الاتجاهات التوافقية تجاوز هذا التعارض، فقالت إن المسؤولية لا تحتاج إلىٰ حرية مطلقة خارجة عن السببية، بل إلىٰ أن يصدر الفعل عن دوافع الشخص من غير إكراه خارجي مباشر، وأن يكون قادرًا علىٰ الاستجابة للأسباب والتعديل في ضوئها.

غير أن هذا الحل لا يرفع الإشكال كاملًا؛ لأن الدوافع نفسها قد تكون نتاج تلاعب أو تنشئة قسرية أو بنية نفسية مختلة. ولذلك لا ينبغي اختزال الحرية في غياب الإكراه الظاهر. فالحرية الأخلاقية قدرة مركبة علىٰ الفهم، والموازنة، وضبط الدافع، وتصور البدائل، وتحمل تبعة الاختيار. وكلما ضعفت هذه القدرة نقصت المسؤولية، من غير أن تسقط بالضرورة سقوطًا كاملًا. وهنا تظهر الطبيعة التدرجية للمسؤولية؛ فهي ليست حكمًا ثنائيًا بين البراءة الكاملة والإدانة الكاملة، بل تقدير يتناسب مع مقدار الوعي والسيطرة والقدرة علىٰ التوقع.

وتدخل المعرفة في صميم المسؤولية؛ لأن الإنسان لا يُساءل عما يستحيل عليه معرفته بالطريقة نفسها التي يُساءل بها عما تجاهل معرفته أو تهرب منها. غير أن الجهل ليس دائمًا عذرًا، فقد يكون نتيجة إهمال، أو رفض متعمد للبحث، أو انتقاء للمعلومات التي توافق المصلحة. ومن هنا ينبغي التمييز بين الجهل القهري والجهل الممكن رفعه والجهل المصنوع إراديًا. فالأول يخفف المسؤولية، والثاني قد يبقيها جزئيًا، والثالث قد يزيدها؛ لأن الفاعل لا يكتفي بالفعل، بل يعطل الأدوات التي كان يمكن أن تمنعه من الخطأ.

كما تتصل المسؤولية بالقدرة علىٰ توقع المآلات. فليس الإنسان مطالبًا بمعرفة كل ما سيحدث، لكنه مسؤول عما كان معقولًا توقعه في ضوء موقعه وخبرته وسلطته. وتزداد

المسؤولية كلما اتسعت القدرة علىٰ التأثير، لأن صاحب القرار العام لا يُقاس بمن لا يملك سوىٰ أثر محدود. فالسلطة توسع دائرة الواجب، والمعرفة المتخصصة تزيد عبء التقدير، والمؤسسة تتحمل مسؤولية بنيوية لا تختزل في خطأ فرد واحد. وهنا تنتقل الأخلاق من مسؤولية الفاعل المباشر إلىٰ مسؤولية من صمم النظام أو سمح باستمرار الخلل أو انتفع منه.

أما الضمير فيمثل البعد الباطني للمسؤولية؛ فهو السلطة التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ محاكمة نفسه حتىٰ في غياب القانون والمجتمع. وقد عُدّ في بعض التصورات صوتًا فطريًا للخير، وفي التصورات الدينية أثرًا من آثار التكليف وحضور الرقابة الباطنة، بينما فسّرته بعض المدارس النفسية بوصفه حصيلةً لتمثل أوامر المجتمع والوالدين. وقد أضاءت هذه المقاربات جوانب مختلفة من الضمير، لكنها لم تحسم السؤال عن مصدر حجيته: هل يكون الضمير صادقًا لمجرد أنه داخلي، أم أنه يحتاج هو الآخر إلىٰ معيار يحاكمه؟

إن الضمير قد يخطئ، وقد يتشوه تحت وطأة الخوف أو العصبية أو التلقين. وقد يشعر الإنسان بالذنب لأنه خالف عرفًا ظالمًا، أو يطمئن لأنه انصاع لجماعة تعطل مسؤوليته الفردية. ولذلك لا يجوز تقديس الضمير بوصفه سلطةً معصومة، كما لا يجوز اختزاله في وظيفة اجتماعية. فالضمير هو موضع التقاء الحس الأخلاقي بالمعيار، لكنه يحتاج إلىٰ تربية معرفية وقيمية تحرره من الوهم والامتثال الأعمىٰ.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ أن الضمير ليس مصدرًا نهائيًا للحكم، بل جهازًا داخليًا للاستجابة للمعيار. وتزداد موثوقيته بقدر ما يتصل بالحقيقة، ويتسع لرؤية الآخر، ويقبل المراجعة، ويميز بين الذنب الناتج عن انتهاك حق، والذنب الناتج عن كسر عادة. فالضمير الناضج لا يكتفي بتكرار ما لُقّن، بل يعيد فحص أوامر المجتمع والدولة والمؤسسة في ضوء الكرامة والعدل والمسؤولية.

وتنشأ المسؤولية الأخلاقية الكاملة من تفاعل ثلاثة مستويات: نسبة الفعل إلىٰ الفاعل، وقدرة الفاعل علىٰ الفهم والاختيار، واستعداد الضمير لمراجعة الذات. فإذا غاب الإسناد،

لم يعد للفعل صاحب أخلاقي؛ وإذا غابت القدرة، تراجع الاستحقاق؛ وإذا غاب الضمير، تحولت المسؤولية إلىٰ خوف من العقوبة. ومن هنا لا يكون الإنسان مسؤولًا لأنه حر حرية مطلقة، بل لأنه يمتلك مقدارًا من الوعي والقدرة يمكنه من الاستجابة للأسباب والمعايير، ويجعله قادرًا علىٰ مراجعة فعله وتحمل أثره وإصلاح ما ترتب عليه.

تواجه الأخلاق، في أفقها الأوسع، سؤالًا يتجاوز حدود الفرد والمجتمع والدولة: هل توجد مبادئ أخلاقية تصلح للإنسان بما هو إنسان، أم أن كل أخلاق تظل ابنة حضارتها وتاريخها ورؤيتها للعالم؟ ينشأ هذا السؤال من التوتر بين حقيقة الاختلاف الحضاري من جهة، والحاجة إلىٰ معايير تتجاوز الخصوصيات من جهة أخرىٰ. فالبشر لم يعيشوا داخل نظام أخلاقي واحد، ولم يرتبوا القيم بالطريقة نفسها، كما اختلفوا في تصورهم للحرية والعدالة والكرامة والأسرة والسلطة والواجب. ومع ذلك، يصعب قبول أن يكون كل ما تنتجه الحضارات متساويًا في المشروعية، وأن يصبح العنف أو الاستعباد أو الإبادة مقبولًا متىٰ أمكن ربطه بعرف مستقر أو تقليد موروث.

وقد حاولت فلسفات القانون الطبيعي تأسيس الأخلاق العالمية علىٰ طبيعة إنسانية مشتركة، فرأت أن بعض المبادئ لا تستمد قوتها من التشريع أو العرف، بل من كونها ملائمةً لماهية الإنسان وغاياته الأساسية. ومنحت هذه الرؤية الأخلاق أساسًا يتجاوز اختلاف المجتمعات، لكنها واجهت خلافًا حول معنىٰ الطبيعة نفسها؛ إذ أمكن لمدارس متعددة أن تستخرج منها نتائج متباينة. كما أن الانتقال من وصف الطبيعة الإنسانية إلىٰ تحديد ما ينبغي أن يكون ظل محتاجًا إلىٰ تبرير إضافي يمنع تحويل تصور تاريخي معين للإنسان إلىٰ حقيقة كونية مطلقة.

أما الأخلاق الكانطية فقد أسست الكونية علىٰ العقل، فجعلت قابلية المبدأ للتعميم معيارًا للحكم، وربطت الكرامة بكون الإنسان ذاتًا عاقلة لا يجوز استعمالها مجرد وسيلة. وقد قدم هذا التصور أساسًا قويًا للمساواة الأخلاقية، لأنه لم يجعل قيمة الإنسان تابعةً لأصله

أو موقعه أو نفعه الاجتماعي. غير أن كونيته بقيت شديدة التجريد؛ إذ لم تمنح التاريخ والثقافة والعلاقات الاجتماعية الوزن الكافي، كما افترضت صورةً للفرد المستقل قد لا تعبّر عن جميع التصورات الحضارية للذات والانتماء والمسؤولية.

وسعت أخلاق الخطاب إلىٰ تجاوز عزلة الذات، فجعلت صلاحية المعيار مرتبطةً بإمكان قبوله من جميع المتأثرين به في شروط تواصل حرة ومتساوية. وقد أضاف هذا الاتجاه بعدًا تشاركيًا مهمًا، لأنه منع العقل الفردي من احتكار تعريف الكوني. غير أن الواقع العالمي لا يوفر شروطًا متكافئة للحوار؛ فالحضارات والجماعات تدخل المجال الأخلاقي من مواقع متفاوتة في القوة والمعرفة والقدرة علىٰ تمثيل نفسها. وقد تتحول دعوة الحوار إلىٰ غطاء لهيمنة ثقافية إذا كانت إحدىٰ الأطراف تملك تعريف المفاهيم وتحديد جدول النقاش وفرض لغة التبرير.

وفي الجهة المقابلة، شددت النسبية الثقافية علىٰ أن القيم لا تُفهم خارج سياقاتها، وحذرت من تحويل الأخلاق العالمية إلىٰ وسيلة لفرض نموذج حضاري بعينه. وقد أدت هذه الرؤية وظيفة نقدية مهمة في كشف المركزية الثقافية، وفي مقاومة الاستعلاء الذي يصور حضارةً واحدة بوصفها المقياس النهائي للتقدم الإنساني. لكنها إذا تحولت إلىٰ نسبية مطلقة فقدت القدرة علىٰ إدانة الظلم داخل الثقافة نفسها، وجعلت الفرد أسير الجماعة، ومنحت التقليد حصانةً ضد النقد. فإذا كان كل معيار مشروعًا لأنه محلي، لم يعد ممكنًا الدفاع عن المظلوم ضد نظامه الثقافي، ولا عن الأقلية ضد أعراف الأغلبية.

إن أخلاق الحضارات لا تعني أن لكل حضارة أخلاقًا مغلقة لا صلة لها بغيرها، بل تعني أن القيم الكونية تدخل التاريخ من خلال صيغ مختلفة في الفهم والترتيب والتجسيد. فقد تتفق حضارات متعددة علىٰ حرمة الإنسان، لكنها تختلف في الأساس الذي تستند إليه هذه الحرمة، وفي العلاقة بين حق الفرد وواجب الجماعة، وفي الصورة المؤسسية التي تحمي

الكرامة. فالاختلاف قد يقع في اللغة والمصدر والترتيب، من غير أن يلغي وجود نواة مشتركة قابلة للتعرف المتبادل.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ التمييز بين الكوني في الأصل، والحضاري في التفسير، والمؤسسي في التنزيل. فالكرامة الإنسانية أصل كوني، لكن فلسفة الكرامة قد تتعدد بتعدد الرؤىٰ الدينية والعقلية والتاريخية. والعدل مبدأ يتجاوز الحضارات، لكن صوره الإجرائية والتوزيعية تتغير بحسب البنىٰ الاجتماعية والاقتصادية. والمسؤولية قيمة عامة، لكن حدودها بين الفرد والجماعة والدولة لا تُصاغ بالطريقة نفسها في كل مجتمع. وهذا التمييز يسمح بحماية المشترك الإنساني من الذوبان، من غير تحويله إلىٰ نموذج ثقافي أحادي.

ولا تُبنىٰ الأخلاق العالمية من خلال جمع القيم المتشابهة بين الحضارات فحسب؛ لأن الاتفاق الواقعي قد يكون محدودًا أو متغيرًا، كما أن بعض المبادئ قد تكون صحيحةً حتىٰ لو لم تحظَ بإجماع واسع. إن الكونية تحتاج إلىٰ معيار أعمق يقوم علىٰ حماية شروط الوجود الإنساني الأخلاقي: الحياة، والكرامة، والقدرة علىٰ الاختيار، وعدم التعرض للإبادة أو الاستعباد أو الإهانة المنظمة، وإمكان الاعتراض علىٰ السلطة، وتحمل المسؤولية المتبادلة. وهذه المبادئ لا تفرض شكلًا واحدًا للحياة، لكنها تضع حدودًا دنيا لا يجوز أن تنتهكها الخصوصية.

أما أخلاق الحضارة فتُقاس لا بما تعلنه من قيم فقط، بل بما تنتجه من إنسان ومؤسسات وعلاقات. فقد تتحدث حضارة عن الحرية بينما تجعل السوق أو التقنية أو الدولة قوةً تستلب الإنسان، وقد تتحدث عن الجماعة بينما تستخدم الانتماء لإلغاء الفرد، وقد تتحدث عن الروحانية بينما تهمل العدل الاجتماعي. ولهذا لا يكون الحكم علىٰ أخلاق الحضارات حكمًا علىٰ نصوصها المؤسسة وحدها، بل علىٰ المسافة بين قيمها المعلنة وبناها الفعلية.

إن العقل المعياري الكوني ليس عقلًا منزوع الجذور، بل عقل قادر علىٰ تجاوز حدوده من داخلها. إنه لا يطلب من الحضارات أن تتخلىٰ عن خصوصياتها، بل أن تبررها أمام

الإنســان الذي قد يقع تحت آثارها. ويمنحها حق الاختلاف ما دام الاختلاف لا يتحول إلىٰ حصـانة للظلم، كما يمنح المشـترك الإنسـاني قوة الإلزام من غير أن يحوله إلىٰ صـورة واحدة للثقافة والسياسة والمجتمع.

وتتكون الأخلاق، في هذا التصــور، من شــبكة متكاملة: الواجب يحمي الحد الأدنىٰ، والفضـيلة تبني الفاعل، والمنفعة تختبر النتائج، والعدالة تضـبط التوزيع، والمسـؤولية تنسـب الفعل، والضمير يحقق الرقابة الباطنة، والأخلاق العالمية تصون المشترك الإنساني، وأخلاق الحضــارات تمنح القيم صــورها التاريخية. ولا يملك أي عنصــر أن يســتوعب المجال الأخلاقي كله. فالأخلاق ليســت مبدأً واحدًا، بل نظامًا معياريًا مركبًا، والعقل المعياري هو القدرة التي توحد عناصره، وترتبها، وتحاكم تعارضاتها، وتمنع تحول أحدها إلىٰ سلطة تلغي الإنسان باسم الخير.

الفصل الثامن

المعيار والقانون

يُعدّ القانون أحد أكثر النظم المعيارية تعقيدًا في التجربة الإنسانية؛ لأنه لا يكتفي بتوجيه السلوك أو تقويمه، بل يحوّل المعيار إلىٰ بنية مؤسسية تمتلك سلطة الإلزام والتنفيذ والجزاء. فالإنسان قد يعيش داخل منظومات متعددة من المعايير؛ كالأخلاق، والعرف، والدين، والذوق، والتقاليد، غير أن القانون يتميز بقدرته علىٰ الانتقال من دائرة الإقناع إلىٰ دائرة التنظيم الملزم، ومن الحكم القيمي إلىٰ القرار المؤسسي. ولذلك فإن السؤال عن العلاقة بين القانون والمعيار ليس سؤالًا في فلسفة القانون وحدها، بل هو سؤال في طبيعة المعيارية ذاتها: هل القانون هو الذي يمنح المعيار وجوده العملي، أم أن القانون لا يكون قانونًا بحق إلا إذا استند إلىٰ معيار سابق عليه يمنحه المشروعية؟

لقد انشغلت الفلسفة القانونية طويلًا بتحديد ماهية القانون، لكنها كثيرًا ما جعلت القانون موضوعًا قائمًا بذاته، منفصلًا عن النظرية العامة للمعيار. فالبعض عرّفه من خلال مصدره، والبعض الآخر من خلال وظيفته، وآخرون من خلال بنيته الإجرائية أو قوته الإلزامية. غير أن هذه المقاربات، علىٰ اختلافها، تعاملت مع القانون غالبًا بوصفه نظامًا مكتملًا، ثم بدأت بعد ذلك تبحث عن علاقته بالأخلاق أو العدالة أو السلطة. أما النظرية المستقلة للعقل المعياري فتنطلق من اتجاه مغاير؛ إذ ترىٰ أن القانون ليس أصل المعيارية، بل أحد تجلياتها المؤسسية. ولذلك فإن فهم القانون يقتضي أولًا فهم البنية المعيارية التي تمنحه شرعية الوجود.

إن المعيار أوسع من القانون؛ لأنه يشمل كل قاعدة يُقاس بها الفعل أو الفكر أو القرار أو المؤسسة، سواء كانت هذه القاعدة مكتوبة أو غير مكتوبة، رسمية أو عرفية، أخلاقية أو

قانونية، فردية أو جماعية. أما القانون فهو صورة مخصوصة من صور المعيار، تتجسد فيها القاعدة داخل نظام رسمي تملكه سلطة معترف بها، وتدعمه آليات تنفيذ وجزاء. ومن هنا فإن كل قانون يحمل معيارًا، لكن ليس كل معيار قانونًا. وقد يكون المعيار أخلاقيًا لا يحتاج إلىٰ تدخل الدولة، أو علميًا ينظم التفكير، أو جماليًا يوجه الذوق، أو دينيًا يحدد العلاقة بالمقدس، بينما يظل القانون محصورًا في المجال الذي يحتاج إلىٰ تنظيم عام ملزم.

وهذا التمييز ليس مجرد تصنيف نظري، بل يترتب عليه أثر بالغ في فهم وظيفة القانون. فإذا جُعل القانون هو مصدر المعيار، أصبح كل ما يصدر عن السلطة القانونية معيارًا صحيحًا بحكم صدوره عنها، وتحولت المشروعية إلىٰ مجرد امتثال للإجراء. أما إذا اعتُبر المعيار سابقًا علىٰ القانون، فإن القانون يصبح قابلًا للتقويم، ويغدو من المشروع مساءلته عن مدىٰ توافقه مع العدالة والكرامة والحق والمصلحة العامة. وبهذا ينتقل القانون من كونه نهايةً للحكم إلىٰ كونه موضوعًا للحكم.

وقد مثلت الوضعية القانونية أوضح تعبير عن الاتجاه الذي يفصل القانون عن المعيار الأخلاقي. فقد رأت أن القانون يُعرف من خلال مصدره وإجراءاته، لا من خلال مضمونه. فالقانون الصحيح هو ما صدر وفق الآليات المقررة داخل النظام القانوني، سواء وافق الأخلاق أم خالفها. وقد منح هذا التصور القانون استقلالًا عن التقديرات الأخلاقية المتغيرة، وحمىٰ استقرار النظام القانوني من الفوضىٰ التي قد تنشأ إذا أصبح كل فرد يرفض القوانين التي لا تعجبه. إلا أن هذا الإنجاز كان مصحوبًا بثمن فلسفي كبير، لأنه جعل السؤال عن العدالة خارج تعريف القانون، وأدىٰ في بعض تطبيقاته إلىٰ الاعتراف بقوانين جائرة بوصفها قوانين صحيحة من الناحية القانونية، ما دامت مستوفية للشروط الشكلية.

وفي المقابل، دافعت نظرية القانون الطبيعي عن وجود معيار أعلىٰ من القانون الوضعي، ورأت أن التشريع يفقد مشروعيته إذا خالف مقتضيات العدالة أو الطبيعة الإنسانية أو العقل. وقد حفظ هذا الاتجاه فكرة أن السلطة ليست مصدرًا مطلقًا للحق، وأن الإنسان يمتلك من

حيث المبدأ قدرة علىٰ الاعتراض علىٰ القانون الظالم. لكنه واجه بدوره صعوبة تحديد مضمون هذا القانون الأعلىٰ؛ إذ اختلفت المدارس في تعريف الطبيعة، والعقل، والحق، واختلفت تبعًا لذلك في تحديد مضمون العدالة نفسها. وهكذا بقيت الفكرة صحيحة في أصلها، لكنها احتاجت إلىٰ نظرية أكثر دقة في تحديد معيارها.

ومن هنا تقترح النظرية المستقلة للعقل المعياري تجاوز هذا التقابل التقليدي بين الوضعية والقانون الطبيعي. فالقانون لا يُختزل في الإجراءات، كما لا يستمد شرعيته من فكرة مجردة عن الطبيعة. وإنما يتأسس علىٰ شبكة من المعايير المتداخلة، تشمل الحقيقة، والعدالة، والكرامة، والمصلحة العامة، والاستقرار، وإمكان التطبيق، واحترام الحقوق، ومراعاة المآلات. وهذه المعايير لا تعمل متجاورة، بل ضمن ترتيب معياري يجعل بعضها مؤسسًا وبعضها موجهًا وبعضها مقيدًا. ولذلك فإن القانون ليس بناءً شكليًا خالصًا، ولا قيمة أخلاقية مجردة، بل نظامًا معياريًا مؤسسيًا تتداخل فيه الاعتبارات القيمية والواقعية والإجرائية.

وتتضح أهمية هذا التصور عند التمييز بين النفاذ والشرعية. فقد يكون القانون نافذًا لأنه صادر عن السلطة المختصة وقابل للتنفيذ، لكنه يظل موضع سؤال من جهة الشرعية إذا انتهك الكرامة الإنسانية أو ألغىٰ الحقوق الأساسية أو أقام التمييز علىٰ أسس لا يمكن تبريرها معياريًا. كما قد يحمل المجتمع مطالب عادلة من الناحية الأخلاقية، لكنها لا تصبح قانونًا إلا بعد أن تُصاغ في قواعد قابلة للتطبيق العام، ومتوافقة مع بقية النظام القانوني. ومن ثم فإن الشرعية والنفاذ ليسا مفهومين متطابقين، بل مستويين مختلفين في تقييم القانون.

ولا يعني ذلك أن كل خلاف أخلاقي يجب أن يتحول إلىٰ تشريع؛ لأن القانون ليس مسؤولًا عن فرض جميع الفضائل، وإنما عن حماية الحد الأدنىٰ الضروري لقيام الحياة المشتركة. فثمة فضائل يبقىٰ مجالها التربية والضمير والاختيار الحر، بينما يتدخل القانون حين يصبح السلوك مؤثرًا في الحقوق أو الأمن أو النظام العام أو العدالة الاجتماعية. ولهذا

فإن توسيع دائرة التجريم بلا ضابط يهدد الحرية، كما أن تضييقها إلىٰ حد إلغاء الوظيفة المعيارية للقانون يهدد المجتمع نفسه.

إن العلاقة بين القانون والمعيار ليست علاقة تبعية من طرف واحد، بل علاقة تأسيس وتجسيد. فالمعيار يمنح القانون مضمونه واتجاهه وحدوده، والقانون يمنح المعيار صورته المؤسسية وقدرته علىٰ حماية المجال العام. وإذا انفصل القانون عن المعيار تحول إلىٰ أداة قوة، وإذا بقي المعيار بلا قانون فقد يعجز عن حماية نفسه أمام تعارض المصالح وهيمنة السلطة. والعقل المعياري هو الذي يحفظ هذا التوازن، فلا يسمح للسلطة أن تحتكر تعريف الحق، ولا يترك القيم معلقة في فضاء التجريد من غير قدرة علىٰ بناء نظام عادل وفاعل.

لا يمكن حسم العلاقة بين القانون والمعيار بالقول إن أحدهما يصنع الآخر علىٰ نحوٍ أحادي؛ لأن القانون لا يولد في فراغ قيمي، كما أن المعيار لا يدخل المجال العام من غير أن يتغير حين يتحول إلىٰ قاعدة قانونية. فالقانون يستمد مادته الأولىٰ من منظومة سابقة عليه من القيم والتصورات والمصالح والحقوق، لكنه يعيد في الوقت نفسه تشكيل هذه المنظومة، ويمنح بعض عناصرها قوةً مؤسسية، ويهمّش عناصر أخرىٰ، ويعيد ترتيب وعي المجتمع بما هو مشروع أو غير مشروع. ومن هنا فإن العلاقة بينهما ليست علاقة أصل وفرع علىٰ نحو بسيط، بل علاقة دائرية يتقدم فيها المعيار علىٰ القانون من جهة التأسيس، ثم يعود القانون فيؤثر في المعيار من جهة التكوين الاجتماعي والتاريخي.

حين يقال إن القانون يصنع المعيار، يكون المقصود غالبًا أن السلطة القانونية لا تكتفي بتنظيم السلوك، بل تنتج بمرور الزمن أنماطًا من القبول والتوقع والاعتقاد. فالقانون الذي يقرر المساواة، مثلًا، لا يكتفي بمنع التمييز، بل يسهم في تكوين وعي اجتماعي جديد يعتبر التمييز أمرًا غير مشروع. وكذلك فإن القانون الذي يحمي الخصوصية أو البيئة أو حقوق الفئات الضعيفة يستطيع أن ينقل هذه القيم من الهامش الأخلاقي إلىٰ مركز الوعي العام. ومن

هذه الجهة يمتلك القانون وظيفةً تربويةً ورمزيةً تتجاوز الإكراه؛ إذ إنه يحدد للمجتمع ما الذي يستحق الحماية، وما الذي يُعد انتهاكًا، وما الذي ينبغي أن يدخل في دائرة المسؤولية العامة.

غير أن هذه القدرة لا تعني أن القانون يخلق المعيار من العدم. فالسلطة تستطيع أن تفرض قاعدةً، لكنها لا تستطيع بمجرد الفرض أن تمنحها مشروعيةً أخلاقية. وقد تصنع الطاعة من خلال الخوف، أو الاعتياد من خلال التكرار، لكنها لا تصنع الاستحقاق الذي يجعل القاعدة جديرةً بالقبول. ولهذا فإن القوانين الجائرة تستطيع أن تنتج سلوكًا عامًا، وربما لغةً تبريريةً تحيط بها، لكنها تظل عاجزةً عن تحويل الظلم إلىٰ عدل لمجرد أنها نظمته. فهناك فرق بين قدرة القانون علىٰ تشكيل الوعي، وقدرته علىٰ تأسيس الحقيقة المعيارية.

وقد ذهبت الوضعية القانونية، في بعض صورها، إلىٰ أن القانون يستمد هويته من النظام الذي يصدر عنه، وأن صحته القانونية لا تتوقف علىٰ عدالته. وأكد هارت، مثلًا، أن النظام القانوني لا يقوم علىٰ الأوامر وحدها، بل علىٰ قواعد أولية تنظم السلوك وقواعد ثانوية تحدد كيفية إنشاء القواعد وتعديلها والاعتراف بها. وقد مثل هذا التصور تقدمًا علىٰ الاختزال السلطوي للقانون، لأنه أظهر بنيته الداخلية والمؤسسية. لكنه أبقىٰ السؤال عن مصدر المشروعية خارج ماهية القانون، فجعل معيار الصحة القانونية مختلفًا عن معيار العدالة.

أما كلسن فقد دفع الاستقلال الشكلي للقانون إلىٰ مدىٰ أبعد، فرأىٰ النظام القانوني هرمًا من القواعد تستمد كل واحدة منها صلاحيتها من قاعدة أعلىٰ، حتىٰ تصل إلىٰ قاعدة أساسية مفترضة. وقد منحت هذه النظرية القانون انتظامًا منطقيًا صارمًا، لكنها لم تجب عن السؤال الأعمق: لماذا تستحق القاعدة الأساسية نفسها الطاعة؟ فالتسلسل الشكلي يفسر مصدر الصلاحية داخل النظام، لكنه لا يفسر مشروعية النظام ذاته. وقد يكون الهرم منضبطًا في بنائه، بينما يكون المضمون الذي يحمله قائمًا علىٰ القهر أو التمييز.

وفي مقابل ذلك، جعلت نظريات القانون الطبيعي المعيار سابقًا علىٰ القانون، وربطت صحة التشريع بموافقته للعقل أو العدالة أو طبيعة الإنسان. غير أن هذا السبق لا ينبغي فهمه

بوصفه وجودًا لقواعد مكتملة جاهزة خارج التاريخ، تنتظر أن تُنقل إلىٰ النصوص. فالمعيار لا يعمل في الواقع إلا من خلال عملية تفسير وتقدير وصياغة، وكل انتقال من قيمة عامة إلىٰ قاعدة قانونية يقتضي تحديدًا للمجال والحدود والاستثناءات والجزاءات. فالقول بحرمة الظلم لا يحدد وحده كيف تُنظم الملكية أو العقود أو المسؤولية أو توزيع الموارد، بل يحتاج إلىٰ عقل معياري يحول المبدأ إلىٰ نظام قابل للتطبيق.

ومن هنا لا يصنع المعيار القانون مباشرةً، بل يوجه عملية إنتاجه. فالعدالة لا تملي نصًا واحدًا في كل ظرف، والكرامة لا تنتج ترتيبًا قانونيًا متطابقًا في كل مجتمع، والمصلحة العامة لا تكون معطًىٰ بسيطًا يمكن التقاطه من الواقع من غير خلاف. بل تدخل هذه القيم في عملية ترجيح مع الواقع التاريخي، والقدرة المؤسسية، والنتائج المتوقعة، ودرجة النضج الاجتماعي. ولهذا فإن التشريع ليس ترجمةً آليةً للقيمة، بل فعل اجتهاد معياري مؤسسي.

وتتضح العلاقة الجدلية بين القانون والمعيار في أن القانون قد يسبق أحيانًا وعي المجتمع، فيدفعه نحو قيم لم تستقر بعد، وقد يأتي أحيانًا متأخرًا عن تطور الوعي، فيبقىٰ محافظًا علىٰ بنىٰ فقدت مشروعيتها. وقد يتحول القانون إلىٰ أداة إصلاح حين يتبنىٰ معيارًا أرقىٰ من الواقع، كما قد يتحول إلىٰ أداة تعطيل حين يحمي مصالح قائمة باسم الاستقرار. ولذلك لا تُقاس وظيفة القانون بقدرته علىٰ التعبير عن المجتمع فقط، بل بقدرته أيضًا علىٰ نقده وتوجيهه.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ التمييز بين ثلاثة مستويات في إنتاج القانون: مستوىٰ تأسيسي تحدده القيم العليا كالكرامة والعدالة والحرية، ومستوىٰ اجتهادي تُترجم فيه هذه القيم إلىٰ قواعد وسياسات، ومستوىٰ مؤسسي يضبط التطبيق والرقابة والمراجعة. فإذا غاب المستوىٰ الأول أصبح القانون تقنيةً للضبط، وإذا غاب الثاني تحولت القيم إلىٰ شعارات، وإذا غاب الثالث بقيت القاعدة عاجزةً عن تحقيق مقصودها.

كما أن القانون بعد صـدوره لا يظل مجرد نتيجة للمعيار، بل يعود فيصـنع بيئةً معياريةً جـديـدة. فهو يوزع الاعتراف، ويحـدد مواقع القوة، وينشـئ الحقوق، ويعيـد تعريف المسؤوليات، ويخلق توقعات مستقرة. ولذلك فإن كل تشريع هو أيضًا فعل في تكوين الوعي العام. وهنا تظهر خطورته؛ لأن الخطأ القانوني لا يبقىٰ خطأً في النص، بل قد يتحول إلىٰ عادة مؤسسية وثقافة اجتماعية ونمط في فهم الإنسان.

إن المعيار يصنع القانون من جهة المشروعية والاتجاه، والقانون يصنع المعيار من جهة التجسـيد والتكوين التاريخي. غير أن العلاقة ليسـت متكافئة تمامًا؛ لأن القانون يظل قابلًا للمحاكمة بمعيار يتجاوزه، بينما لا يكتسـب المعيار مشـروعيته من مجرد تحوله إلىٰ قانون. ولهذا تبقىٰ أولوية المعيار أولويةً نقدية، لا زمنية فحسب، إذ تسمح للعقل بأن يميز بين ما هو نافذ وما هو عادل، وبين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون.

لا تسـتمد العدالة مكانتها في القانون من كونها قيمةً أخلاقيةً مضـافةً إلىٰ النص، بل من كونها المبدأ الذي يمنع القانون من الانغلاق داخل صحته الشكلية. فالقانون قد يكون صحيحًا من جهة صدوره، واضحًا من جهة صياغته، نافذًا من جهة تنفيذه، ثم يظل مع ذلك مفتقرًا إلىٰ الشرعية إذا رتّب امتيازات لا يمكن تبريرها، أو حمّل الضعفاء أعباءً لا يتحملها الأقوياء، أو حمىٰ النظام علىٰ حسـاب الإنسـان. ومن هنا لا تكون العدالة وصفًا تجميليًا للقانون، بل معيارًا نقديًا يختبر السبب الذي يجعل القاعدة جديرةً بالطاعة، لا مجرد قابلة للفرض.

وقد انقسمت الدراسات القانونية والفلسفية في فهم العدالة بين من جعلها مساواةً، ومن جعلها اسـتحقاقًا، ومن ربطها بالحرية، ومن أعادها إلىٰ التوزيع المنصـف للمنافع والأعباء. غير أن كل تصـور منها ظل يضـيء جانبًا ويترك جوانب أخرىٰ في الظل. فالمسـاواة إذا فُهمت تماثلًا حسـابيًا قد تظلم المختلفين في الحاجة والقدرة، والاسـتحقاق قد يكرّس تفاوتًا ناشـئًا عن بدايات غير عادلة، والحرية الشكلية قد تخفي عجزًا فعليًا عن الانتفاع بالحقوق، والتوزيع قد يتحول إلىٰ إدارة فوقية إذا أُهملت اسـتقلالية الأشـخاص. ولذلك لا يمكن بناء العدالة

القانونية علىٰ مبدأ منفرد، بل علىٰ تركيب معياري يجمع المساواة، والحرية، والاستحقاق، والحاجة، وتصحيح الاختلالات التاريخية.

أما الشرعية فهي المفهوم الذي يربط القانون بمصدر طاعته. غير أن الشرعية ليست معنىٰ واحدًا؛ فقد تكون شرعيةً إجرائية حين يصدر القانون وفق الدستور، وشرعيةً سياسية حين يعبر عن إرادة عامة، وشرعيةً اجتماعية حين يحظىٰ بالقبول، وشرعيةً أخلاقية حين ينسجم مع العدالة والكرامة. وقد تتوافر بعض هذه الأبعاد وتغيب أخرىٰ. فقد يكون القانون دستوريًا لكنه فاقدًا للعدالة، وقد يكون مقبولًا اجتماعيًا لكنه قائمًا علىٰ تحيز تاريخي، وقد يكون عادل المقصد لكنه صدر من غير سلطة مختصة. ومن هنا فإن الشرعية ليست ختمًا واحدًا يوضع علىٰ القانون، بل بنية متعددة المستويات.

وقد ربطت نظريات العقد الاجتماعي الشرعية برضا المحكومين، معتبرةً أن السلطة لا تكون مشروعة إلا إذا أمكن ردّها إلىٰ قبول الأفراد أو افتراض رضاهم. وقد أسهم هذا التصور في نزع القداسة عن السلطة، لكنه واجه صعوبةً واضحة؛ لأن الرضا قد يكون صوريًا، أو مشروطًا بغياب البدائل، أو متأثرًا بالتضليل والخوف. كما أن الأغلبية قد تمنح شرعيةً إجرائية لقرار ينتهك حقوق أقلية. ولذلك لا يكفي الرضا لإنتاج الشرعية، بل يجب أن يكون هو نفسه مقيدًا بمعايير العدالة والكرامة والحقوق الأساسية.

وتنشأ سلطة النص من قدرته علىٰ تثبيت الحكم، وتحديد الحقوق والواجبات، وتقييد نزوات السلطة والأفراد معًا. فالنص القانوني يمنح النظام استقرارًا، ويجعل القاعدة قابلةً للمعرفة والاحتجاج والمراجعة. غير أن النص لا يتكلم خارج عملية الفهم، ولا يطبق ذاته من غير تفسير. ولذلك فإن سلطة النص ليست سلطةً آلية؛ إذ تتوسط بينها وبين الواقع مؤسسات التفسير، والقضاء، والفقه، والإدارة. وكل تفسير يدخل في مجال من الافتراضات والمصالح والمناهج، ما يعني أن التمسك بحرفية النص لا يلغي الاجتهاد، بل قد يخفيه تحت صورة الحياد.

وقد بالغت بعض الاتجاهات الشكلية في تصوير النص بوصفه مستودعًا مكتملًا للمعنىٰ، يستطيع القاضي أن يستخرج منه الحكم من غير مساهمة معيارية. غير أن الوقائع المركبة، وتعارض المبادئ، وتغير السياقات، تكشف أن التطبيق ليس استنساخًا للنص، بل بناءً للحكم داخل حدوده. وفي المقابل، فإن إطلاق يد التفسير من كل قيد يحول النص إلىٰ مادة مرنة تخضع لإرادة السلطة أو القاضي. ومن هنا ينبغي أن تقوم سلطة النص علىٰ توازن بين استقرار الدلالة ومرونة التنزيل، بحيث لا تُعبد الحرفية ولا يُستباح المعنىٰ.

أما سلطة الدولة فتنبع من كونها الجهة القادرة علىٰ تحويل القانون إلىٰ نظام عام، وحماية الحقوق، وفرض الجزاء، ومنع احتكار القوة الخاصة. غير أن امتلاك وسائل الإكراه لا يساوي امتلاك المشروعية. فالدولة تستطيع أن تنفذ القانون، لكنها لا تستطيع أن تجعل كل ما تنفذه عادلًا. وقد بيّن تاريخ الدولة الحديثة أن السلطة قد تتحول من حامية للقانون إلىٰ منتجة لقانون يخدم استمرارها، فتستخدم الشرعية الشكلية لتوسيع السيطرة، وتعيد تعريف المصلحة العامة بما يتفق مع بقائها.

ولهذا لا يجوز أن تُفهم الدولة بوصفها المصدر النهائي للقانون، بل بوصفها حاملةً مؤسسية له، تخضع بدورها للمعيار الذي يفوقها. إن الدولة لا تمنح الحقوق من العدم، وإنما تعترف بها وتحميها وتنظم ممارستها. وإذا اعتبرت نفسها خالقةً للحق، أصبحت قادرةً نظريًا علىٰ سحبه متىٰ تغيرت إرادتها. أما إذا كانت الحقوق سابقةً عليها من جهة القيمة، فإن سلطتها تصبح مقيدةً بمهمة الحماية لا مطلقةً في الإنشاء والإلغاء.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ أن النص والدولة يشكلان مستويين ضروريين في القانون، لكنهما لا يملكان السيادة النهائية علىٰ المعنىٰ أو الشرعية. فالنص يضبط السلطة، والدولة تحمي النص، غير أن كليهما يخضعان لمعيار أعلىٰ يتكون من العدالة والكرامة والحق والمصلحة العامة والمقاصد. وإذا انفصل النص عن هذا المعيار تحول إلىٰ

جمود، وإذا انفصلت الدولة عنه تحولت إلىٰ تسلط، وإذا انفصلت العدالة عنهما بقيت قيمةً عاجزةً عن التحقق.

إن الشرعية القانونية الصحيحة لا تقوم علىٰ مصدر واحد، بل علىٰ تفاعل المصدر والإجراء والمضمون والغاية والمآل. فالقانون المشروع هو ما صدر من سلطة مختصة، وفق إجراء صحيح، وفي حدود الحقوق، وبمضمون قابل للتبرير، وبغاية عامة، وبنتائج لا تنقض الأساس الأخلاقي الذي ادعىٰ حمايته. وبهذا لا يعود القانون مجرد نص نافذ، بل يصبح فعلًا معياريًا مؤسسيًا قابلًا للمحاسبة في كل مرحلة من مراحل وجوده.

لا يمكن بناء النظرية القانونية علىٰ الحقوق وحدها، كما لا يمكن بناؤها علىٰ الواجبات وحدها؛ لأن الحق والواجب وجهان لعلاقة معيارية واحدة، يتحدد فيها ما يستحقه الإنسان وما يُطلب منه في الوقت نفسه. فالحق ليس امتيازًا منفصلًا عن الآخرين، بل استحقاقًا يفرض علىٰ فرد أو جماعة أو مؤسسة واجبًا يقابله. وحق الإنسان في الحياة يحمّل غيره واجب الامتناع عن الاعتداء، كما يحمّل الدولة واجب الحماية، ويحمّل المجتمع مسؤولية إنشاء الشروط التي تجعل هذا الحق قابلًا للتحقق. ومن هنا لا تكون الحقوق مجرد إعلانات قيمية، بل بنىً علائقيةً تحدد مواقع الأشخاص والمؤسسات داخل النظام القانوني.

وقد جعلت الفلسفة الحديثة الحقوق نقطة الارتكاز في تصور القانون، ولا سيما بعد الانتقال من المجتمع القائم علىٰ الامتيازات الموروثة إلىٰ المجتمع القائم علىٰ الفرد بوصفه حاملًا لحقوق أصلية. وأسهمت نظريات الحق الطبيعي في تحرير الإنسان من الخضوع المطلق للسلطة، ثم تطورت الفكرة في الدساتير والمواثيق لتشمل الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. غير أن هذا التطور، علىٰ أهميته، أوجد ميلًا إلىٰ تصور الحق بوصفه ملكيةً فرديةً مغلقة، يستطيع صاحبها أن يمارسها من غير اعتبار للبنية الاجتماعية التي تجعلها ممكنة، أو للآثار التي تترتب عليها في حقوق الآخرين.

وفي مقابل مركزية الحق، شددت تقاليد فلسفية ودينية وجماعية علىٰ الواجب، ورأت أن المجتمع لا يستقيم إذا تحول كل فرد إلىٰ مطالب دائم بما له من غير وعي بما عليه. وقد حفظ هذا الاتجاه معنىٰ المسؤولية والانتماء، لكنه قد يتحول إلىٰ أداة لإذابة الإنسان في الجماعة إذا جُعل الواجب سابقًا علىٰ كرامته، أو إذا احتكرت السلطة تعريف ما يجب عليه من غير أن تعترف له بحق الاعتراض. ولذلك لا تكون المشكلة في تقديم الحق أو الواجب ترتيبًا زمنيًا، بل في اكتشاف الأصل المعياري الذي يربطهما ويمنع أحدهما من ابتلاع الآخر.

إن الحق، في نظرية العقل المعياري، ليس مجرد مصلحة يحميها القانون، ولا مجرد إرادة يملكها الفرد، بل استحقاق يقوم علىٰ قيمة تتصل بكرامته أو حريته أو حاجته أو موقعه في شبكة العلاقات. أما الواجب فليس مجرد أمر صادر عن السلطة، بل استجابة لازمة لهذا الاستحقاق أو لقيمة عامة لا يمكن حفظها من غير التزام. وبهذا يصبح الحق مطالبًا بالتبرير، كما يصبح الواجب قابلًا للمراجعة. فلا يكفي أن يدعي شخص حقًا ما لم يبين أساسه وحدوده، ولا يكفي أن تفرض الدولة واجبًا ما لم تثبت ضرورته وتناسبه واتصاله بمقصد مشروع.

وتكشف العلاقة بين الحقوق والواجبات أن القانون لا يعمل من خلال الأوامر المجردة، بل من خلال توزيع معياري للمسؤوليات. فبعض الحقوق سلبية تقتضي الامتناع عن التدخل، وبعضها إيجابي يقتضي إنشاء مؤسسات وخدمات وضمانات. وحق التعليم، مثلًا، لا يتحقق بمجرد منع الدولة من إغلاق المدارس، بل يحتاج إلىٰ موارد وتنظيم وعدالة في الوصول. وكذلك لا يكون حق الملكية مطلقًا؛ لأنه يرتبط بواجب عدم الإضرار، وبوظيفة اجتماعية، وبحدود تفرضها العدالة والمصلحة العامة. وهكذا ينتقل القانون من حماية المجال الفردي فقط إلىٰ تنظيم الاعتماد المتبادل الذي تقوم عليه الحياة المشتركة.

أما المقاصد فهي التي تكشف الاتجاه الذي ينبغي أن تتحرك فيه الحقوق والواجبات والقواعد. فالقانون لا يوجد لمجرد إنتاج النظام، بل لتحقيق غايات تتصل بحماية الإنسان، وصيانة العدالة، ومنع الضرر، وتنظيم الحرية، وحفظ الاستقرار، وتمكين المجتمع من الاستمرار

والتطور. غير أن المقصد لا يجوز أن يتحول إلىٰ ذريعة لتعطيل النص أو إباحة الوسائل كافة باسم الغاية. فالتاريخ القانوني والسياسي مليء بسلطات ادعت حماية الأمن أو الصالح العام لتبرير انتهاك الحقوق، كما ادعت أن النتيجة المرجوة تمنحها حق تجاوز القيود.

ولهذا ينبغي أن تعمل المقاصد داخل بنية منضبطة، لا بوصفها إرادةً سائبةً للمشرّع أو القاضي. فالمقصد المشروع يجب أن يكون متصلًا بقيمة قابلة للتبرير، وأن تكون الوسيلة مناسبةً له، وأن يكون التقييد ضروريًا، وأن تتناسب الكلفة مع الغاية، وألّا يؤدي التطبيق إلىٰ نقض الحق الذي زعم القانون حمايته. فالقانون الذي يطلب الأمن بإلغاء الحرية يهدم أحد شروط الأمن نفسه، والقانون الذي يطلب المساواة بإلغاء الفروق المشروعة قد ينتج ظلمًا جديدًا، والقانون الذي يطلب المنفعة العامة بإسكات المتضررين يحول المصلحة إلىٰ مفهوم سلطوي مغلق.

وقد عالجت الدراسات المقاصدية الغايات بوصفها روح التشريع، كما عالجتها الفلسفات الحديثة من خلال المصلحة العامة والسياسة التشريعية والحقوق الأساسية. غير أن هذه الاتجاهات كثيرًا ما فصلت المقصد عن البنية المعيارية الكلية؛ فبعضها جعله تابعًا لإرادة المشرّع، وبعضها اختزله في المنفعة، وبعضها اكتفىٰ بقائمة من الغايات من غير بيان العلاقات والترتيب بينها. أما العقل المعياري فيتعامل مع المقاصد بوصفها نظامًا هرميًا وديناميًا، يميز بين المقاصد المؤسسة التي لا يجوز نقضها، والمقاصد التنظيمية التي تتغير وسائلها، والمقاصد الظرفية التي ترتبط بواقع محدد.

وفي ضوء ذلك تتغير العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. فالقانون الطبيعي يحتفظ بوظيفته النقدية؛ لأنه يقرر أن هناك معايير أعلىٰ من إرادة الدولة، وأن القانون الوضعي ليس محصنًا ضد الحكم الأخلاقي. غير أن هذه المعايير العليا لا ينبغي تصورها نصوصًا قانونيةً مكتملةً فوق التاريخ؛ فهي مبادئ تأسيسية تحتاج إلىٰ تفسير واجتهاد ومأسسة. أما

القانون الوضـعي فيحتفظ بوظيفته التنظيمية؛ لأنه يحول المبادئ إلىٰ قواعد محددة قابلة للتطبيق، ويحقق اليقين والاستقرار، لكنه لا يستطيع أن يجعل نفسه المصدر النهائي للحق.

ومن هنا لا تقوم العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضـعي علىٰ التعارض، بل علىٰ توزع الوظـائف. فـالأول يمنح النقـد والاتجـاه والحـدود، والثـاني يمنح التحـديـد والتنفيـذ والاسـتقرار. وإذا انفصـل القانون الطبيعي عن الواقع تحول إلىٰ مثال مجرد، وإذا انفصـل القانون الوضعي عن المعيار تحول إلىٰ تقنية للسيطرة. ولا تتحقق الشرعية إلا عندما تستجيب القاعدة الوضعية لمعيار أعلىٰ، من غير أن تدعي أنها نسخته النهائية أو الوحيدة.

إن القانون، في النظرية المسـتقلة للعقل المعياري، بناء متعدد الطبقات: تؤسـسـه القيم، وتوجهه المقاصـد، وتصـوغه النصـوص، وتحمله الدولة، وتفعله المؤسـسـات، وتحميه الحقوق، وتوازنه الواجبات، وتختبره العدالة، وتراجعه المآلات. ولا يملك عنصـر واحد أن يحتكر تعريفه. فالنص بلا مقصـد قد يجمد العدالة، والمقصـد بلا نص قد يفتح باب التحكم، والحق بلا واجب قد ينتج فردانيةً مغلقة، والواجب بلا حق قد يبرر الاسـتعباد، والدولة بلا معيار قد تحول القانون إلىٰ قوة، والمعيار بلا دولة قد يبقىٰ عاجزًا عن حماية الإنسان.

الفصل التاسع
المعيار والمؤسسات

ليست المؤسسة وعاءً محايدًا توضع فيه المعايير بعد اكتمالها، ولا جهازًا تنفيذيًا يكتفي بتحويل القواعد السابقة إلىٰ أفعال وإجراءات، بل هي بنية معيارية تنتج أنماطًا مخصوصة من الإدراك والحكم والسلوك. فالمؤسسة لا تحدد فقط ما يجوز فعله وما لا يجوز، وإنما تحدد كذلك ما يستحق أن يُرىٰ، وما ينبغي أن يدخل في دائرة الاهتمام، وما يُعد نجاحًا أو إخفاقًا، ومن يملك سلطة التعريف، وكيف توزع المسؤولية، وأي القيم تُقدَّم عند التعارض. ولذلك فإن وجود المؤسسة لا يبدأ من المبنىٰ أو النظام الإداري أو النص القانوني، بل من القدرة علىٰ تحويل المعنىٰ إلىٰ انتظام مستمر، والقاعدة إلىٰ ممارسة متكررة، والقيمة إلىٰ بنية تتجاوز أعمار الأفراد وإراداتهم المتغيرة.

وقد تعاملت دراسات كثيرة مع المؤسسة بوصفها أداة لتنظيم التعاون، وتقليل الفوضىٰ، وتوزيع الاختصاصات، وتثبيت التوقعات. وركزت النظريات الاقتصادية المؤسسية علىٰ دورها في خفض كلفة المعاملات وتقليل عدم اليقين، بينما أبرز علم الاجتماع قدرتها علىٰ إنتاج الأدوار والهويات وإعادة تشكيل السلوك. أما النظرية القانونية فقد نظرت إليها غالبًا من جهة الاختصاص والشخصية والسلطة، في حين انشغلت نظريات الإدارة بالكفاءة والإنجاز والرقابة. وقد كشفت هذه الاتجاهات وظائف حقيقية للمؤسسة، لكنها لم تضع دائمًا السؤال الأعمق في مركز التحليل: ما الذي يجعل المؤسسة قادرةً علىٰ إنتاج معيار، لا علىٰ تطبيقه فحسب؟ وكيف تتحول القرارات المتكررة داخلها إلىٰ عقل يسبق الأفراد ويوجههم؟

إن المؤسسة تطبق معايير سابقة عليها حين تتحرك داخل منظومة من القوانين والقيم والمقاصد التي لم تنشئها بنفسها. فالقضاء يطبق قواعد العدالة والإجراءات، والتعليم

يترجم تصورات المجتمع عن المعرفة والإنسان، والإدارة تنفذ مبادئ المصلحة العامة، والدولة تتحرك داخل حدود الشرعية والحقوق. غير أن التطبيق لا يكون عمليةً ميكانيكية؛ لأن كل قاعدة تحتاج إلىٰ تفسير، وكل مقصد يحتاج إلىٰ ترتيب، وكل واقعة تحتاج إلىٰ تكييف. وفي هذه المسافة بين النص والواقع تبدأ المؤسسة بإنتاج المعيار، إذ تحدد من خلال ممار ساتها كيف يُفهم النص، وأي المقا صد تُقدَّم، وما الوقائع التي تُعد ذات صلة، وكيف تُحل التعارضات.

وقد تصدر عن المؤسسة لوائح رسمية واضحة، لكن أثرها المعياري الأعمق قد يتشكل في الأعراف غير المكتوبة، وفي طرائق الترقية، وأنظمة المكا فأة، و حدود المسا ءلة، ولغة التقارير، وأنماط الصمت المقبول. فقد تعلن مؤسسة أن الجودة قيمتها العليا، بينما تكافئ السرعة ولو علىٰ حساب الإتقان، أو تعلن النزاهة ثم تحمي أصحاب المواقع العليا من المحاسبة، أو ترفع شعار المبادرة بينما تعاقب كل خروج عن المألوف. وهنا يتشكل معيار فعلي مختلف عن المعيار المعلن. فالمؤسسة لا تُعرف بما تقوله عن قيمها، بل بما تمنحه المكافأة، وما توقع عليه العقوبة، وما تتسامح معه، وما تستبعده من مجال الرؤية.

ومن ثم لا ينبغي التمييز فقط بين المؤسسة التي تطبق المعيار والمؤسسة التي تنتجه، بل بين مستويات متعددة للإنتاج المعياري داخلها. فهناك المعيار المعلن الذي يظهر في القوانين والمواثيق، والمعيار الإجرائي الذي يتجسد في طريقة اتخاذ القرار، والمعيار العملي الذي ينكشف في السلوك اليومي، والمعيار العميق الذي يحدد تصور المؤ سسة للإنسان والسلطة والنجاح. وقد تتوافق هذه المستويات فتكتسب المؤسسة تماسكًا أخلاقيًا ووظيفيًا، وقد تتناقض فتعيش ازدواجيةً تجعل النص غطاءً لممارسة مضادة له.

وتختلف هذه الرؤية عن المقاربات التي تختزل المؤسسة في قواعدها الرسمية؛ لأن المؤسسة لا توجد في النص وحده، بل في الذاكرة المتراكمة، وفي تفسير القاعدة، وفي شبكة العلاقات، وفي توزيع المعرفة، وفي ما يُسمح بقوله وما يُمنع. كما تختلف عن التصورات التي

تجعل المؤسسة مجرد انعكاس لبنية اجتماعية أو اقتصادية أوسع؛ إذ إن المؤسسة، بعد نشأتها، تكتسب قدرة نسبية على إعادة تشكيل البيئة التي أنشأتها. فهي لا تتلقى القيم من المجتمع فقط، بل تعيد توزيعها وترتيبها ومنحها درجات متفاوتة من القوة.

ويتضح ذلك في المؤسسات التي تسبق التحول الاجتماعي أو تعيقه. فقد تتبنى مؤسسة قضائية معيارًا للحقوق أرقى من الثقافة السائدة، فتدفع المجتمع نحو إعادة النظر في ممارساته. وقد تحافظ مؤسسة تعليمية على معايير التلقين والطاعة بعد تغير حاجات المجتمع، فتمنع نشوء العقل النقدي. وقد تنتج المؤسسة الاقتصادية معيارًا يجعل الربح غايةً مطلقة، ثم تنقل هذا المعيار إلى مجالات الصحة والتعليم والإدارة العامة. وبهذا لا تبقى المعايير داخل حدود المؤسسة، بل تنتقل منها إلى المجتمع، وتعيد تشكيل فهمه للنجاح والقيمة والجدارة.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري على أن المؤسسة عقل ممتد، لا بمعنى امتلاكها وعيًا ذاتيًا مستقلًا، بل بمعنى قدرتها على حفظ الاختيارات، وتكرار الأحكام، وتراكم الخبرة، وتكوين أنماط ثابتة للا ستجابة. فالعقل الفردي يموت بخروج صاحبه، أما العقل المؤسسي فيحتفظ بآثار القرارات السابقة، ويحيلها إلى سوابق وإجراءات وثقافة. غير أن هذا الامتداد قد يكون مصدرًا للحكمة كما قد يكون مصدرًا للجمود؛ إذ تحفظ المؤسسة المعرفة، لكنها قد تحفظ الخطأ أيضًا، وتراكم الخبرة، لكنها قد تراكم الانحياز.

ولا تُقاس قوة المؤسسة بقدرتها على البقاء وحدها؛ لأن البقاء قد يتحقق من خلال القهر أو الانغلاق أو مقاومة المراجعة. إن قوتها المعيارية تُقاس بقدرتها على الجمع بين الاستمرار والتصحيح، وبين ثبات الغاية ومرونة الوسيلة، وبين احترام القاعدة والاستجابة للواقع. فإذا أصبحت المعايير عاجزة عن مراجعة ذاتها تحولت المؤسسة إلى جهاز يعيد إنتاج الماضي، وإذا أصبحت قابلةً للتغيير بلا ضابط فقدت هويتها واتساقها.

إن المؤسسة تنتج المعايير بقدر ما تصنع بيئة الاختيار، وتحدد اللغة التي تُفهم بها الوقائع، وتوزع سلطة الحكم، وتقرر ما الذي يستحق الاعتراف. لكنها لا تملك أن تمنح كل ما تنتجه مشروعيةً نهائية؛ إذ تظل معاييرها قابلةً للمحاكمة في ضوء العدالة والكرامة والحق والمصلحة العامة. فالمؤسسة قد تنتج معيارًا نافذًا من غير أن يكون مشروعًا، كما قد تطبق معيارًا مشروعًا بطريقة تحرف مقصده. ومن هنا يظهر العقل المعياري بوصفه القدرة علىٰ كشف المسافة بين المعيار المعلن والممارسة، وبين الغاية والوسيلة، وبين الاستمرار والاستحقاق، وعلىٰ إعادة بناء المؤسسة بحيث تكون منتجةً للمعنىٰ المشروع لا مجرد منتجة للامتثال.

لا يتحدد العقل المؤسسي بمجرد اجتماع عدد من العقول الفردية داخل بنية تنظيمية واحدة، كما لا يمكن اختزاله في مجموع الخبرات والقرارات التي يحملها العاملون في المؤسسة؛ لأن انتقال الفعل من الفرد إلىٰ المؤسسة يغير طبيعة المعرفة والمسؤولية والاختيار. فالفرد يدرك من موقعه المحدود، ويقرر في ضوء ما يملكه من معلومات ودوافع، أما المؤسسة فتوزع المعرفة علىٰ وحدات متعددة، وتفصل بين من يجمع المعلومة، ومن يفسرها، ومن يصنع القرار، ومن ينفذه، ومن يتحمل نتائجه. ومن هنا ينشأ عقل لا يقيم في شخص بعينه، بل في شبكة العلاقات والإجراءات والذاكرة والاختصاصات التي تجعل المؤسسة قادرة علىٰ الفعل والاستمرار حتىٰ مع تغير أفرادها.

وقد قاربت النظريات الكلاسيكية المؤسسة من خلال تقسيم العمل والتراتبية والانضباط، ورأىٰ ماكس فيبر في البيروقراطية صورةً للعقلنة القانونية التي تستبدل السلطة الشخصية بالقواعد العامة والاختصاص المحدد. وقد مثّل هذا التصور تقدمًا بالغًا؛ لأنه حرر الإدارة من المزاج الفردي والمحسوبية، وربط القرار بالوظيفة لا بالشخص. غير أن العقلانية البيروقراطية قد تنقلب إلىٰ عقلانية إجرائية مغلقة، يصبح فيها احترام المسار أهم من تحقيق الغاية، وتتحول القاعدة من وسيلة لضبط العمل إلىٰ حاجز يمنع تصحيح الخطأ. فالإجراء

الذي وُضع لحماية العدالة قد يستمر بعد أن يبدأ بإنتاج الظلم، لأن المؤسسة تتعلم الدفاع عن انتظامها أكثر مما تتعلم مراجعة مقاصدها.

ولا يعني ذلك أن العقل الفردي أرقىٰ بالضرورة من العقل المؤسسي. فالفرد قد يكون محدود المعرفة، سريع التأثر، متحيزًا لمصلحته، عاجزًا عن رؤية النتائج البعيدة. أما المؤسسة فتستطيع جمع خبرات متعددة، ومقارنة البدائل، وحفظ الذاكرة، وتوزيع الرقابة، وتقليل أثر الانفعال الشخصي. غير أن هذه المزايا لا تتحقق تلقائيًا؛ إذ قد يؤدي توزيع العمل إلىٰ تجزئة الإدراك، بحيث يعرف كل فرد جزءًا صغيرًا من العملية ولا يرىٰ معناها الكلي. وعندئذ قد تقع أفعال جسيمة لا يشعر أحد بالمسؤولية الكاملة عنها، لأن كل عضو يزعم أنه أدىٰ وظيفته المحدودة وفق التعليمات.

وهنا تظهر المفارقة الأساسية في العقل المؤسسي: إنه يوسع القدرة علىٰ الفعل، لكنه قد يبدد مسؤولية الفاعل. فكلما ازدادت المؤسسة تعقيدًا، صار من الصعب تحديد من قرر فعليًا، ومن كان يملك المعرفة، ومن استطاع الاعتراض، ومن كان قادرًا علىٰ منع النتيجة. وقد عالجت نظريات التنظيم هذه المسألة من خلال مفهوم المسؤولية الوظيفية، لكنها كثيرًا ما اكتفت بتحديد خطوط السلطة رسميًا، من غير أن تكشف السلطة الفعلية التي قد تتحرك خارج الهيكل المعلن. فقد يملك المسؤول الأعلىٰ سلطة التوقيع، بينما تصنع الأجهزة الفنية البدائل التي لا يستطيع الخروج عنها، أو يحتكر مستوىٰ أدنىٰ المعلومات التي يقوم عليها القرار، أو تفرض ثقافة المؤسسة ما لا يفرضه النص.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ التمييز بين العقل المؤسسي بوصفه قدرةً علىٰ إنتاج القرار، والعقل المؤسسي بوصفه قدرةً علىٰ تبريره ومراجعته. فليست كل مؤسسة قادرة علىٰ اتخاذ القرار قادرةً علىٰ التفكير فيه. وقد تكون شديدة الكفاءة في التنفيذ، لكنها ضعيفة في مساءلة أهدافها، أو بارعة في جمع البيانات، لكنها عاجزة عن الاعتراف بالمعلومات التي تهدد صورتها عن نفسها. ولذلك لا يكتمل العقل المؤسسي بكثرة الخبراء أو دقة

الإجراءات، بل بوجود بنية تسمح بانتقال الحقيقة إلىٰ مواقع القرار، وتحمي الاعتراض، وتمنع احتكار التفسير.

وفي هذا السياق تظهر الحوكمة بوصفها أكثر من مجموعة آليات للرقابة والإفصاح. فالاستعمال الإداري الشائع يحصرها في توزيع الصلاحيات، ومنع تضارب المصالح، وضبط الأداء، غير أن معناها المعياري أعمق من ذلك؛ إذ إنها تحدد من يملك حق القرار، ولمن يقدم التبرير، ومن يتأثر بالنتائج، وكيف يمكن الطعن في السلطة. فالحوكمة ليست تقنيةً لإدارة المؤسسة فقط، بل نظامًا لتوزيع القدرة علىٰ تعريف المصلحة والمعيار. ولذلك قد تكون المؤسسة منضبطة ماليًا وإجرائيًا، لكنها ضعيفة الحوكمة إذا استبعدت المتأثرين بقراراتها، أو جعلت الرقابة تابعةً لمن يفترض أن تراقبهم.

وتختلف الحوكمة عن الإدارة من حيث المستوىٰ والوظيفة. فالإدارة تتعلق بتحويل الغايات إلىٰ خطط وموارد وعمليات، بينما تتعلق الحوكمة بتحديد الغايات نفسها، ومصادر مشروعيتها، وحدود السلطة في السعي إليها. الإدارة تسأل: كيف ننجز؟ أما الحوكمة فتسأل: من قرر ما ينبغي إنجازه، وبأي حق، ولصالح من، وتحت أي رقابة؟ غير أن الفصل بينهما لا ينبغي أن يكون مطلقًا؛ لأن الوسائل الإدارية تستطيع إعادة تشكيل الغايات. فقد تعلن المؤسسة أن غايتها خدمة الإنسان، ثم تعتمد مؤشرات أداء تختزل النجاح في السرعة أو الكلفة، فتتحول الوسيلة تدريجيًا إلىٰ معيار أعلىٰ يزيح الغاية الأصلية.

ومن هنا لا تكون مؤشرات الأداء أدوات محايدة. فما يُقاس يكتسب حضورًا، وما لا يُقاس يتراجع، ولو كان أكثر أهمية. فإذا قاست المؤسسة التعليمية عدد الشهادات وأهملت نوع العقل الذي تصنعه، أصبح الكم معيارها الفعلي. وإذا قاست المؤسسة الصحية عدد الحالات المنجزة وأهملت كرامة المريض وجودة الرعاية، تحولت الكفاءة إلىٰ قناع للاختزال. فالإدارة تنتج المعايير حين تحدد ما يدخل في الحساب، وكيف ترتب الأولويات، وما تعتبره نجاحًا قابلًا للمكافأة.

ويحتاج العقل المؤسسي إلىٰ ذاكرة، لكنه يحتاج كذلك إلىٰ قدرة علىٰ النسيان النقدي؛ لأن السوابق قد تحفظ الحكمة، وقد تحمي الخطأ من المراجعة. كما يحتاج إلىٰ الاستقرار، لكنه يحتاج إلىٰ منافذ للاعتراض؛ لأن الوحدة من غير تعدد في الرأي تتحول إلىٰ امتثال، والتعدد من غير بنية للحسم يتحول إلىٰ شلل. والحوكمة الرشيدة لا تلغي التراتبية، بل تمنع تحولها إلىٰ احتكار للحقيقة، ولا تضعف الإدارة، بل تجعل كفاءتها خاضعةً لغاية قابلة للتبرير.

إن العلاقة بين العقل الفردي والعقل المؤسسي ليست علاقة إحلال، بل علاقة تصحيح متبادل. فالمؤسسة تضبط نزوات الفرد، والفرد يوقظ ضمير المؤسسة حين تنغلق في قواعدها. غير أن هذا التصحيح لا يعمل إلا إذا وُجدت قنوات مؤسسية تحمي الصراحة، وتنسب المسؤولية، وتكشف تضارب المصالح، وتسمح بمراجعة القرار قبل أن يتحول الخطأ إلىٰ ثقافة. فالعقل المؤسسي الناضج ليس الذي يلغي الأشخاص باسم النظام، ولا الذي يترك النظام رهينةً لأشخاص استثنائيين، بل الذي يحول الخبرة الفردية إلىٰ معرفة مشتركة، والسلطة إلىٰ مسؤولية، والإجراء إلىٰ أداة لخدمة مقصد مشروع.

تمثل الدولة والقضاء والتعليم أكثر المؤسسات قدرةً علىٰ إنتاج المعايير وترسيخها؛ لأنها لا تكتفي بتنظيم السلوك في مجالات جزئية، بل تشارك في تشكيل المجال العام، وتحديد صورة الإنسان، وتعريف الحق والواجب، وبناء الحدود التي تفصل المشروع من غير المشروع، والمقبول من المرفوض، والممكن من المستحيل. فالدولة تحول القيم إلىٰ نظام ملزم، والقضاء يحول القواعد العامة إلىٰ أحكام في وقائع متعينة، والتعليم يحول المعايير إلىٰ بنية داخلية في الوعي. ولا تعمل هذه المؤسسات منفصلةً؛ لأن كل واحدة منها تعيد تشكيل الأخرىٰ، وتمنحها أدواتها ولغتها وحدودها.

الدولة ليست مجرد جهاز يحتكر القوة، ولا مجرد إطار إداري لتنسيق المصالح، بل مؤسسة معيارية كبرىٰ تحدد من خلال قوانينها وسياساتها وأنظمتها ما تعتبره جديرًا بالحماية،

وما تراه خطرًا، ومن تعترف به بوصفه صاحب حق، وما الذي تلزمه به من واجبات. وقد ركزت النظريات الكلاسيكية على الدولة بوصفها حارسةً للنظام أو ممثلةً للإرادة العامة أو أداةً للسيطرة الطبقية، وكل تصور منها كشف بعدًا حقيقيًا من أبعادها. غير أن الدولة لا تُفهم كاملةً من خلال القوة أو السيادة أو الطبقة؛ لأنها كذلك جهاز لإنتاج المعنى العام، ومنح الأولويات صفة الإلزام، وتحديد الصورة التي ينبغي أن تنتظم حولها الحياة المشتركة.

وقد جعل هوبز الدولة شرطًا للخروج من الخوف والفوضى، وربط شرعيتها بقدرتها على حفظ الأمن. أما روسو فربطها بالإرادة العامة، بينما رأى هيغل فيها تجسدًا للعقل الأخلاقي في التاريخ. وقد أسهمت هذه التصورات في الكشف عن وظائف الدولة، لكنها عرضتها لخطر التضخم المعياري حين أصبحت هي الجهة التي تعرف الخير العام وتمنحه صورته النهائية. فإذا تحولت الدولة من حاملة للمعايير إلى مصدر مطلق لها، غدت قادرةً على إعادة تعريف الحق بما يخدم بقاءها، وعلى تسمية الطاعة فضيلة، والاعتراض تهديدًا، والاستقرار عدالةً.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري على أن الدولة لا تخلق القيم المؤسسة من العدم، بل تتلقى منها شرعية وجودها، ثم تعيد صياغتها في قوانين وسياسات ومؤسسات. فهي خادمة للمعيار وليست مالكةً له، لكنها ليست منفذةً محايدةً كذلك؛ لأن كل سياسة تتضمن ترتيبًا للقيم، وكل موازنة عامة تكشف ما تعتبره الدولة أولى بالحماية، وكل نظام ضريبي أو تعليمي أو صحي يجسد تصورًا عن العدالة والاستحقاق والمسؤولية. ومن هنا تُقاس الدولة لا بما تعلنه في دساتيرها فقط، بل بما توزعه من فرص وأعباء، وبمن تمنحه صوتًا، وبمن تتركه خارج دائرة الاعتراف.

أما القضاء فيحتل موقعًا أكثر دقة؛ لأنه يقف بين النص والواقعة، وبين استقرار القاعدة وتعقيد الحياة. وقد صُوّر القاضي في الاتجاهات الشكلية بوصفه فمًا ينطق بالقانون، وكأن الحكم يمكن استخراجه آليًا من النص. غير أن هذه الصورة تخفي أن كل واقعة تحتاج إلى

تكييف، وكل نص إلىٰ تفسير، وكل تعارض إلىٰ ترجيح. ولذلك فإن القضاء لا يطبق المعايير فقط، بل يعيد إنتاجها عبر السوابق والمبادئ والتأويلات التي تستقر بمرور الزمن.

وقد أبرزت الواقعية القانونية أن الأحكام لا تنتج من النصـوص وحدها، بل تتأثر بخبرة القاضـي وبيئته وتقديره للوقائع. وكانت هذه الملاحظة ضـرورية لكشـف وهم الحياد الآلي، لكنها إذا أُطلقت بلا قيد هددت بتحويل القضـاء إلىٰ سـلطة ذاتية. أما الاتجاهات التأويلية الحديثة فقد رأت أن القاضـي يعمل داخل تقليد قانوني، ويسـعىٰ إلىٰ بناء أفضـل تفسير ممكن للنظام القائم في ضوء مبادئه. غير أن هذا التصور يظل محتاجًا إلىٰ معيار يحدد ما الذي يجعل تفسـيرًا ما أفضـل من غيره، وهل الأفضـل هو الأكثر اتسـاقًا، أم الأكثر عدالة، أم الأكثر وفاءً للمقاصد والحقوق.

ويكشـف العقل المعياري في القضـاء أن الحكم القضـائي بناء مركب، تشـترك فيه أربعة مستويات: النص، والواقعة، والمبدأ، والمآل. فإذا استُبعد النص تحول الحكم إلىٰ إرادة، وإذا اسـتُبعدت الواقعة تحول إلىٰ تجريد، وإذا غاب المبدأ صـار التطبيق حرفيًا، وإذا أُهملت المآلات فقد ينتج الحكم أثرًا يناقض العدالة التي سعىٰ إليها. ولهذا لا تكون استقلالية القضاء امتيازًا مؤسسيًا، بل شرطًا لحماية القدرة علىٰ الترجيح بعيدًا عن ضغط السلطة والمصلحة، كما لا تكون الاسـتقلالية إعفاءً من المسـاءلة، بل مسـؤوليةً أشـد عن تبرير الحكم وكشـف مساره العقلي.

أما التعليم فهو أعمق المؤسـسـات أثرًا في إنتاج المعايير؛ لأنه لا ينتظر اكتمال الفرد كي يوجهه، بل يشـارك في تكوين أدواته الأولىٰ لفهم العالم والحكم عليه. فالتعليم لا ينقل المعرفة فقط، بل يحدد ما الذي يسـتحق أن يُعرف، وما نوع السـؤال المقبول، وكيف تُفهم السـلطة، وما مكانة الخطأ، وهل يُكافأ الامتثال أم النقد. ولذلك فإن كل نظام تعليمي يحمل تصـورًا ضـمنيًا عن الإنسـان الذي يريد إنتاجه: هل هو حافظ للموروث، أم عامل منضـبط، أم مواطن قادر علىٰ المشاركة، أم عقل نقدي يمتلك استقلال الحكم؟

وقد ربطت فلسفات التربية بين التعليم والفضيلة أو الحرية أو الاندماج الاجتماعي. فجعل أفلاطون التربية مدخلًا لبناء المدينة العادلة، وربط ديوي التعليم بالحياة الديمقراطية، بينما كشفت الاتجاهات النقدية كيف تعيد المدرسة إنتاج علاقات القوة والفوارق الاجتماعية تحت مظهر الحياد. غير أن اختزال التعليم في وظيفة سياسية أو اقتصادية يظل قاصرًا؛ لأنه يتجاهل وظيفته المعيارية الأعمق: تكوين القدرة علىٰ التمييز والترجيح وتبرير الحكم.

وتقوم نظرية العقل المعياري علىٰ أن التعليم لا ينجح بكثرة المعلومات وحدها، بل بقدرته علىٰ بناء إنسان يستطيع أن يميز بين الحقيقة والدعاية، وبين السلطة والحجة، وبين النجاح والمنفعة، وبين الرأي والحكم المبرر. فإذا درّب التعليم العقل علىٰ الحفظ من غير السؤال، أنتج امتثالًا معرفيًا؛ وإذا دربه علىٰ النقد من غير معيار، أنتج شكًا بلا اتجاه؛ وإذا لقنه القيم من غير تمكينه من فهم أسبابها، أنتج أخلاقًا هشة تنهار عند أول تعارض مع المصلحة.

وتتشابك الدولة والقضاء والتعليم في صناعة المجال المعياري العام. فالدولة تضع الإطار، والقضاء يصحح انحرافه، والتعليم يكوّن الوعي القادر علىٰ فهمه ومراجعته. وإذا استبدت الدولة ضعفت استقلالية القضاء، وإذا ضعف القضاء أصبحت الحقوق نصوصًا بلا حماية، وإذا فسد التعليم فقد المجتمع القدرة علىٰ إنتاج مواطنين يدركون معنىٰ القانون والعدالة. ومن هنا لا يقاس رسوخ المؤسسة بصلابة مبانيها أو كثرة لوائحها، بل بسلامة المعايير التي تنتجها، وبقدرتها علىٰ جعل السلطة خاضعةً للتبرير، والقاعدة قابلةً للمراجعة، والإنسان غايةً لا أداة.

لا يعمل الاقتصاد خارج المجال المعياري، وإن بدا في بعض النظريات الحديثة وكأنه نظام مستقل تحكمه قوانين العرض والطلب والمصلحة والمنفعة. فالاقتصاد لا يحدد فقط كيفية إنتاج الثروة وتوزيعها، بل يحدد كذلك ما الذي يُعد ثروة، وما الذي يُقاس بوصفه نجاحًا، ومن يتحمل المخاطر، ومن يملك حق الانتفاع، وما الحدود التي ينبغي أن تقف عندها الملكية والربح والمنافسة. ولذلك فإن المؤسسة الاقتصادية ليست جهازًا تقنيًا محايدًا، بل بنيةً تنتج معاييرها

الخاصــة، ثم تنقلها إلىٰ مجالات أخرىٰ حتىٰ تصــبح الكفاءة والســرعة والعائد والقدرة علىٰ المنافسة مقاييس عامةً للحكم علىٰ الإنسان والعمل والتعليم والصحة والدولة.

وقد قامت النظرية الاقتصادية الكلاسيكية علىٰ افتراض أن السعي الفردي إلىٰ المصلحة يمكن أن يسهم، من خلال السوق، في تحقيق انتظام عام لا يحتاج إلىٰ توجيه مركزي مباشر. وقد كشف هذا التصور عن قدرة المبادلات الحرة علىٰ تنسيق قرارات معقدة، لكنه عرّض الاقتصاد لخطر اختزال السلوك الإنساني في المنفعة الفردية، وكأن الفاعل الاقتصادي لا يتحرك إلا بوصفه طالبًا للربح أو مستهلكًا للرغبة. أما الاتجاهات الماركسية فقد كشفت البنية السلطوية الكامنة في علاقات الملكية والعمل والتراكم، لكنها مالت أحيانًا إلىٰ رد المعايير والمؤسسات إلىٰ أساس اقتصادي يفسرها جميعًا، فأضعفت استقلال المجال المعياري وقدرته علىٰ نقد الاقتصاد من خارج منطقه الداخلي.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ أن الاقتصاد لا ينتج القيم من العدم، لكنه يملك قدرةً استثنائية علىٰ إعادة ترتيبها. فحين تُقاس المؤسسة بربحها وحده، يتحول الربح من وسيلة للاستمرار إلىٰ معيار أعلىٰ يحدد معنىٰ الكفاءة والنجاح، وتصبح بقية القيم قيودًا خارجية ينبغي تقليل كلفتها. أما حين يُدرج الربح داخل مصفوفة أوسع تشمل الكرامة والعدالة والاستدامة والمسؤولية، فإنه يحتفظ بوظيفته من غير أن يتحول إلىٰ غاية مطلقة. ومن هنا لا تكمن المشكلة في السوق أو الملكية أو الحافز في ذاتها، بل في المرتبة التي تحتلها داخل النظام المعياري للمؤسسة.

والحوافز من أكثر الأدوات قدرةً علىٰ كشف المعيار الفعلي. فالمؤسسة قد ترفع شعارات النزاهة والجودة والمسؤولية، لكنها إذا كافأت النتائج السريعة بصرف النظر عن الوسائل، فإنها تنتج معيارًا خفيًا يفضل الإنجاز علىٰ الأمانة. وإذا ربطت الترقية بالولاء لا بالكفاءة، صنعت بنيةً تعلم أفرادها أن القرب من السلطة أهم من الجدارة. وإذا عاقبت من يكشف الخلل، فإنها لا تكتفي بإخفاء الحقيقة، بل تعيد تعريف الصمت بوصفه سلوكًا عقلانيًا. ولهذا فإن نظام الحوافز ليس تفصيلًا إداريًا، بل دستورًا عمليًا يحدد ما الذي يستحق السعي وما الذي ينبغي تجنبه.

ولا تُبنىٰ المعايير داخل المؤسسات بالنصوص وحدها، بل من خلال تفاعل القيادة والإجراءات والذاكرة واللغة والرموز. فالقيادة تمنح بعض القيم أولويةً بقراراتها اليومية، والإجراءات تحول القيم إلىٰ مسارات ثابتة، والذاكرة تحفظ السوابق التي يُحتج بها، واللغة تحدد ما يمكن تسميته ورؤيته، والرموز تمنح بعض السلوكيات منزلةً تتجاوز أثرها المباشر. وقد تعلن القيادة قيمةً ما ثم تنقضها في أول أزمة، فيتعلم الأفراد أن القيمة كانت خطابًا لا معيارًا. فالمعيار الحقيقي يظهر تحت الضغط؛ لأن لحظة التعارض تكشف ما الذي تقدمه المؤسسة حين لا تستطيع الاحتفاظ بجميع قيمها معًا.

ومن هنا ينبغي التمييز بين بناء المعايير وفرضها. فالفرض يستطيع إنتاج امتثال مؤقت، لكنه لا يخلق التزامًا مؤسسيًا مستقرًا ما لم يفهم الأفراد أسباب القاعدة، ويروا عدالة تطبيقها، ويلاحظوا خضوع أصحاب السلطة لها. وتفشل المؤسسة حين تطلب من المستويات الدنيا احترام معيار تستثني منه قيادتها، لأن الازدواجية لا تضعف الثقة فقط، بل تنتج معرفةً عمليةً مؤداها أن النصوص موجهة للضعفاء، وأن القوة تستطيع إعادة تعريف الصواب. وعندئذ يبدأ الانهيار المعياري قبل ظهور الانهيار الإداري أو المالي.

إن انهيار المؤسسات لا يبدأ دائمًا بعجزها عن العمل، بل قد تبدأ المؤسسة في الانهيار وهي لا تزال تحقق نتائج ظاهرية مرتفعة. فالفساد المعياري قد يرفع الكفاءة في الأمد القصير، إذا أُلغيت إجراءات الرقابة أو اختُصرت الضمانات أو استُخدم الخوف لتسريع التنفيذ. غير أن هذه الكفاءة تكون هشة؛ لأنها تستهلك الثقة، وتمنع انتقال المعلومات الصحيحة، وتطرد الكفاءات المستقلة، وتجعل استمرار المؤسسة متعلقًا بأشخاص أو شبكات مصالح. ولذلك قد تكون المؤسسة ناجحةً وفق مؤشرات سطحية، بينما تكون قد فقدت قدرتها الداخلية علىٰ التصحيح.

ويظهر الانهيار المعياري في مراحل متتابعة. يبدأ بالفجوة بين القيمة المعلنة والممارسة، ثم يتحول الاستثناء إلىٰ عادة، وتصبح العادة ثقافةً، ثم يعاد تفسير النصوص لتبريرها. وبعد ذلك تُعاقب المؤسسة من يذكرها بمعاييرها الأصلية، لأنها تراه مهددًا لاستقرارها، بينما

تكافئ من يتكيف مع الانحراف. وفي هذه المرحلة لا يعود الخلل فعلًا فرديًا، بل يصبح عقلًا مؤسسيًا كاملًا يعيد إنتاج نفسه، ويحوّل الخطأ إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ عبء.

وقد ركزت نظريات الانهيار المؤسسي علىٰ ضعف الموارد، أو سوء التصميم، أو غياب الرقابة، أو تضارب المصالح. وهذه عناصر مهمة، لكنها لا تكفي لتفسير المؤسسة التي تمتلك الموارد والقوانين والخبرات ثم تعجز عن أداء وظيفتها. فالمشكلة قد تكون في فقدان الغاية نفسها، أو في تحول المؤسسة من خدمة مقصدها إلىٰ حماية بقائها. وعندما يصبح البقاء هو القيمة العليا، تتعامل المؤسسة مع النقد بوصفه تهديدًا، ومع الشفافية بوصفها خطرًا، ومع الإصلاح بوصفه اعترافًا بالفشل.

وتقترح نظرية العقل المعياري المؤسسي أن سلامة المؤسسة تقوم علىٰ خمس قدرات مترابطة: القدرة علىٰ تعريف غايتها، وترجمة الغاية إلىٰ معايير قابلة للتطبيق، ومراقبة المسافة بين المعيار والممارسة، وحماية الحقيقة من سلطة المصلحة، ومراجعة القواعد حين تنقلب وسائلها علىٰ مقاصدها. ولا تكفي الرقابة الخارجية وحدها؛ لأن المؤسسة قد تتعلم كيف تمتثل شكليًا وتحتفظ بانحرافها الداخلي. كما لا يكفي الضمير الفردي؛ لأن الفرد قد يعجز أمام بنية تكافئ الخطأ وتعاقب الصواب. المطلوب هو تحويل التصحيح نفسه إلىٰ وظيفة مؤسسية لا تعتمد علىٰ بطولة أشخاص استثنائيين.

إن المؤسسة السليمة ليست التي تخلو من الخطأ، بل التي لا تسمح للخطأ بأن يتحول إلىٰ معيار. وليست التي تحافظ علىٰ جميع قواعدها، بل التي تعرف أي القواعد يجب أن تبقىٰ وأيها يحتاج إلىٰ مراجعة. وهي لا تكتسب شرعيتها من الا ستمرار وحده، وإنما من ا ستمرار قدرتها علىٰ خدمة الغاية التي أنشئت من أجلها. فإذا فقدت هذه القدرة، قد يبقىٰ اسم المؤسسة وهيكلها وميزانيتها، بينما تكون قد انهارت من الداخل، لأن انهيار المعيار يسبق في الغالب انهيار البنية، كما أن إصلاح البنية يظل ناقصًا إذا لم يُعَد بناء العقل الذي يحكمها.

الفصل العاشر

المعيار والذكاء الاصطناعي

لم يعد الذكاء الاصـطناعي مجرد أداة تقنية لتسـريع العمليات الحسـابية أو معالجة البيانات، بل أصبح أحد أكثر العوامل تأثيرًا في إعادة تشكيل المجال المعياري المعاصر. فهو يشارك اليوم في اتخاذ قرارات تمس حياة الإنسان مباشرة، بدءًا من التشخيص الطبي، ومرورًا بالقضـاء، والتوظيف، والائتمان المالي، والتعليم، وإدارة المدن، وانتهاءً بالمنظومات العسـكرية والأمنية. وكلما اتسـعت دائرة هذه التطبيقات، لم يعد السـؤال التقني هو السـؤال الحاسـم، بل أصبح السؤال المعياري هو الأكثر إلحاحًا: هل يستطيع الذكاء الاصطناعي أن ينتج معيارًا، أم أنه لا يفعل سوىٰ تنفيذ معايير صاغها الإنسان؟ وهل يمكن للعقل الاصطناعي أن يتحول إلىٰ فاعل معياري، أم أنه سيبقىٰ وسيطًا بين العقل الإنساني والواقع؟

لقد انشغلت الأدبيات الحديثة، ولا سيما في علوم الحاسوب وفلسفة التقنية وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، بمسائل الشفافية، والانحياز، والخصوصية، والسلامة، والمساءلة، إلا أن معظم هذه الدراسات بقيت تدور داخل الإطار التطبيقي، أي داخل سؤال: كيف نجعل الذكاء الاصطناعي أكثر عدالة أو أكثر أمانًا؟ غير أن السؤال الأكثر عمقًا يسبق ذلك كله، وهو سؤال أنطولوجي ومعياري في آن واحد: هل يمتلك الذكاء الاصـطناعي أصـلًا القدرة علىٰ إنتاج معيار، أم أن المعيارية تظل خاصيةً إنسانية لا يمكن نقلها إلىٰ أي منظومة حسابية مهما بلغت درجة تعقيدها؟

إن هذا السؤال لم يُطرح بالعمق الكافي؛ لأن كثيرًا من الدراسات افترضت ضمنًا أن زيادة القدرة الحسـابية تؤدي تدريجيًا إلىٰ زيادة القدرة المعيارية، وكأن الحكم الأخلاقي مجرد صورة أكثر تعقيدًا من معالجة المعلومات. لكن هذا الافتراض يخفي خلطًا منهجيًا بين القدرة

علىٰ الاختيار والقدرة علىٰ الترجيح، وبين التنبؤ بما سيحدث والحكم بما ينبغي أن يحدث، وبين استخراج الأنماط الإحصائية وإنتاج القيمة.

فالذكاء الاصطناعي يستطيع، من خلال التعلم الآلي، أن يستخرج انتظامات معقدة لا يدركها العقل البشري بسهولة، وأن يبني نماذج قادرة علىٰ التنبؤ بدرجات عالية من الدقة، وأن يقارن بين ملايين الاحتمالات في زمن قصير. غير أن جميع هذه القدرات تنتمي إلىٰ المجال الوصفي أو التنبئي، لا إلىٰ المجال المعياري. فهو يستطيع أن يخبرنا بما يرجح أن يفعله الناس، لكنه لا يستطيع، بمجرد هذه القدرة، أن يقرر ما الذي ينبغي أن يفعلوه. ويستطيع أن يحدد القرار الأكثر احتمالًا لتحقيق هدف معين، لكنه لا يستطيع أن يحدد لماذا يكون هذا الهدف مشروعًا أصلًا.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين العقل الحاسوبي والعقل المعياري. فالعقل الحاسوبي يعمل داخل فضاء من القواعد المحددة والأهداف المعرفة مسبقًا، حتىٰ عندما يتعلم بصورة ذاتية. أما العقل المعياري فإنه لا يكتفي باختيار الوسيلة، بل يستطيع مراجعة الغاية نفسها، والتساؤل عن مشروعيتها، وإعادة ترتيب الأولويات عند تعارض القيم، بل والاعتراض علىٰ الإطار الذي يتحرك داخله. وهذه القدرة ليست وظيفة حسابية، وإنما هي وظيفة معيارية تتعلق بإنتاج الشرعية قبل إنتاج القرار.

وقد ظهرت في السنوات الأخيرة اتجاهات تتحدث عن "الاستقلالية الأخلاقية" للأنظمة الذكية، أو عن إمكان نشوء "فاعل أخلاقي اصطناعي". ويستند هذا التصور إلىٰ أن النظام قد يصبح قادرًا علىٰ تعديل سلوكه، والتعلم من أخطائه، بل واختيار بدائل مختلفة في ظروف متشابهة. غير أن هذا التحليل يخلط بين الاستقلال التشغيلي والاستقلال المعياري. فالآلة قد تستقل في تنفيذ المهمة، لكنها لا تستقل في تعريف الغاية التي من أجلها تنفذ تلك المهمة. وحتىٰ عندما تعيد صياغة استراتيجياتها، فإنها تفعل ذلك داخل فضاء تحدده الوظيفة التي صممها الإنسان من أجلها.

إن المعيار لا ينشـأ من مجرد وجود بدائل متعددة، بل من القدرة علىٰ تبرير تفضـيل أحدها علىٰ الآخر وفق منظومة من القيم يمكن الدفاع عنها عقلانيًا. فالاختيار الحسـابي يبحث عن أفضـل حل وفق معيار معطىٰ، أما الاختيار المعياري فيبحث أولًا في شـرعية المعيار نفسـه. ولهذا يسـتطيع الذكاء الاصـطناعي أن يحسـن تطبيق قاعدة العدالة التي يضعها الإنسان، لكنه لا يستطيع أن يبتكر بنفسه مفهومًا جديدًا للعدالة، ولا أن يبرر لماذا ينبغي أصلًا أن تكون العدالة قيمةً ملزمة.

وقد ظلت الفلسفة، منذ أرسطو وحتىٰ الفلسفات الأخلاقية المعاصرة، تميز بين الحكمة العملية وبين المهارة التقنية. فالمهارة تعرف كيف تنجز، أما الحكمة فتقرر ما الذي يسـتحق الإنجاز. وقد أضـاف كانط إلىٰ هذا التمييز الفصـل بين العقل الأداتي والعقل العملي، ثم وسعت فلسفات القرن العشرين هذا النقاش من خلال التمييز بين العقلانية التقنية والعقلانية التواصلية والعقلانية الأخلاقية. غير أن جميع هذه الاتجاهات، علىٰ اختلافها، سبقت ظهور الذكاء الاصطناعي المعاصر، ولذلك بقيت تتحدث عن الإنسان بوصفه الفاعل الوحيد. أما اليوم فقد أصبح السؤال أكثر تعقيدًا، لأن الوسيط التقني لم يعد مجرد منفذ سلبي، بل أصبح قادرًا علىٰ اقتراح حلول، وإعادة ترتيب المعلومات، والتأثير في القرار البشري نفسه.

ومع ذلك، فإن هذا التأثير لا ينبغي أن يُفسـر بوصـفه إنتاجًا للمعيار، بل بوصـفه إعادة تشكيل لبيئة اتخاذ القرار. فالذكاء الاصطناعي لا يخلق القيمة، لكنه يستطيع أن يجعل بعض القيم أكثر حضـورًا من غيرها، وأن يدفع الإنسـان، من حيث لا يشـعر، إلىٰ تفضـيل خيارات معينة بسـبب طريقة عرض المعلومات، أو ترتيب البدائل، أو طبيعة التوصـيات التي يقدمها النظام. ومن هنا تبدأ خطورته المعيارية؛ لأنه قد يؤثر في الحكم الإنساني من غير أن يمتلك هو نفسه أي إدراك لمعنىٰ الخير أو العدالة أو الكرامة.

وتقترح النظرية المسـتقلة للعقل المعياري تمييزًا حاسـمًا بين ثلاثة مسـتويات كثيرًا ما اختلطت في الدراسـات السـابقة: مسـتوىٰ **المعلومة**، ومسـتوىٰ **القرار**، ومسـتوىٰ **المعيار** .

فالمعلومة تصف الواقع، والقرار يختار بين البدائل، أما المعيار فيحكم علىٰ شرعية البدائل والقرارات معًا. ويستطيع الذكاء الاصطناعي أن ينتج معلومات أكثر دقة، وأن يساعد في اتخاذ قرارات أكثر كفاءة، لكنه لا يستطيع، من تلقاء ذاته، إنتاج المعيار الذي يمنح تلك القرارات مشروعيتها. فالمعيارية ليست نتيجةً للتعقيد الحسابي، بل هي نتاج القدرة علىٰ الحكم القيمي، وعلىٰ مساءلة الغاية، وعلىٰ تحمل المسؤولية عن الاختيار.

ولهذا فإن مستقبل العلاقة بين الإنسان والذكاء الاصطناعي لا يتوقف علىٰ مقدار ما تستطيع الآلة أن تتعلمه، بل علىٰ مقدار ما يستطيع الإنسان أن يحافظ عليه من سيادته المعيارية. فكلما ازداد اعتماد المجتمعات علىٰ الأنظمة الذكية، أصبح من الضروري الفصل بين السلطة التنفيذية التي يمكن للآلة أن تمارسها، والسلطة المعيارية التي يجب أن تبقىٰ بيد العقل الإنساني. لأن التنازل عن هذه السلطة لا يعني مجرد نقل وظيفة تقنية، بل يعني نقل الحق في تعريف الخير والعدل والواجب إلىٰ منظومة لا تستطيع، بحكم بنيتها، أن تعي معنىٰ أي واحد من هذه المفاهيم.

لا ينشأ الانحياز في الذكاء الاصطناعي من خلل تقني عارض يمكن إزالته بمجرد تحسين الخوارزمية أو توسيع قاعدة البيانات، بل يتصل بالبنية المعيارية التي يقوم عليها النظام منذ لحظة تحديد المشكلة حتىٰ لحظة تطبيق القرار. فالخوارزمية لا تبدأ عملها من واقع خالص محايد، وإنما من واقع سبق أن صُنّف، وقيس، واختُزل، وحُوّل إلىٰ بيانات وفق اختيارات بشرية تحدد ما الذي ينبغي تسجيله، وما الذي يجوز إهماله، وأي الفروق تعد ذات دلالة، وأيها تعامل بوصفها ضجيجًا إحصائيًا. ومن هنا فإن البيانات ليست مرآةً صافيةً للمجتمع، بل أثرًا تاريخيًا لمؤسساته وانحيازاته وحدود رؤيته.

وقد ركزت دراسات العدالة الخوارزمية علىٰ اكتشاف التفاوت في النتائج بين الجماعات، ولا سيما في مجالات التوظيف، والائتمان، والتأمين، والرعاية الصحية، والتنبؤ الجنائي. وأظهرت هذه الدراسات أن النظام قد يعيد إنتاج التمييز حتىٰ إذا لم تُدرج الصفات

الحساسة، كالعرق أو الجنس، بصورة مباشرة، لأن متغيرات أخرىٰ قد تؤدي دورها بالوكالة، مثل مكان السكن، والدخل، ونمط التعليم، والسجل الوظيفي. وقد مثّل هذا الكشف تقدمًا مهمًا؛ لأنه حطم الاعتقاد بأن حذف المتغير الحساس يكفي لتحقيق الحياد. غير أن معظم المقاربات بقيت تنظر إلىٰ الانحياز بوصفه تفاوتًا قابلًا للقياس، ولم تتقدم بما يكفي نحو السؤال الأعمق: ما المعيار الذي يجعل تفاوتًا ما ظلمًا، بينما يجعل تفاوتًا آخر استجابةً مشروعةً لفروق واقعية؟

فالانحياز ليس مفهومًا واحدًا. قد يكون انحيازًا إحصائيًا ناتجًا من ضعف تمثيل بعض الفئات في البيانات، وقد يكون انحيازًا تاريخيًا يحمل آثار تمييز سابق، وقد يكون انحيازًا تصميميًا يختار هدفًا ضيقًا ويهمل قيمًا أخرىٰ، وقد يكون انحيازًا مؤسسيًا ينشأ من البيئة التي يُستخدم فيها النظام. لكن الأخطر من ذلك هو الانحياز المعياري، أي الانحياز الذي يتخفىٰ داخل تعريف النجاح نفسه. فإذا صُمم نظام للتوظيف بهدف تعظيم الإنتاجية كما قاستها المؤسسة في الماضي، فقد يعيد إنتاج صورة العامل المثالي التي كوّنتها ثقافة المؤسسة، ولو كانت تلك الصورة مبنيةً علىٰ شروط اجتماعية غير عادلة. وهنا لا يكون الخلل في دقة النظام، بل في المعيار الذي طُلب منه تحسينه.

ومن ثم فإن النظام قد يكون دقيقًا وغير عادل، كما قد يكون محايدًا إجرائيًا ومنحازًا في آثاره. وهذه المفارقة تكشف حدود المقاربة التقنية؛ لأن رفع الدقة لا يؤدي بالضرورة إلىٰ رفع العدالة. وقد زادت الأدبيات السابقة المسألة تعقيدًا حين أثبتت أن بعض مقاييس العدالة الخوارزمية لا يمكن تحقيقها معًا في ظروف معينة. فالمساواة في معدلات الخطأ قد تتعارض مع المساواة في القدرة التنبئية، والمساواة في المعاملة قد تناقض العدالة في النتيجة إذا كانت الجماعات قد بدأت من أوضاع غير متكافئة. وهذا التعارض ليس عيبًا رياضيًا، بل دليل علىٰ أن العدالة لا تختزل في صيغة حسابية واحدة.

إن العدالة الخوارزمية ليست خاصيةً كامنةً في النموذج، بل حكمًا على العلاقة بين النموذج والسياق والغاية والنتيجة. فقد تكون القاعدة الواحدة عادلةً في مجال وغير عادلة في مجال آخر، لأن أثرها يتغير بتغير طبيعة الحق المعني، وشدة الضرر، وإمكان الاعتراض، وموقع القرار في حياة الإنسان. فالخوارزمية التي ترتب المحتوى الترفيهي لا تساوي في خطورتها خوارزميةً تحدد أولوية العلاج، أو أهلية الاقتراض، أو احتمال العودة إلى الجريمة. ولذلك لا يكفي تقييم النموذج من داخله؛ لأن المعيار الأخلاقي يتصل بالسلطة التي مُنحت له، وبدرجة اعتماد الإنسان عليه، وبما إذا كان قراره قابلًا للمراجعة.

وتقترح النظرية المستقلة للعقل المعياري التمييز بين أربعة مستويات للعدالة الخوارزمية: عدالة البيانات، وعدالة التصميم، وعدالة القرار، وعدالة الأثر. فعدالة البيانات تبحث في سلامة التمثيل وعدم تحويل تاريخ الظلم إلى حقيقة طبيعية. وعدالة التصميم تفحص الغاية التي جرى تحسين النظام من أجلها، وما إذا كانت تستبعد قيمًا لا تقل أهمية عن الكفاءة. وعدالة القرار تتعلق بمعاملة الحالات المتشابهة بصورة متشابهة، وبإمكان تفسير الفروق في المعاملة. أما عدالة الأثر فتتجاوز القرار المفرد إلى النتائج التراكمية التي قد يعيد النظام من خلالها توزيع الفرص والمخاطر بين الجماعات.

ولا يمكن الاكتفاء بأي مستوى منها منفردًا. فقد تكون البيانات متوازنة، لكن الغاية منحازة؛ وقد يكون التصميم منصفًا، لكن التطبيق يجري داخل مؤسسة غير عادلة؛ وقد يكون القرار صحيحًا في الحالة الفردية، لكن تكراره يفضي إلى أثر اجتماعي يرسخ الحرمان. ومن هنا يظهر أن العدالة الخوارزمية ليست مسألة هندسية فقط، بل عملية معيارية مركبة تتطلب مشاركة القانون، والأخلاق، والعلوم الاجتماعية، والخبرة القطاعية، وأصوات المتأثرين بالقرار.

وقد سعت بعض الاتجاهات إلى حل المشكلة عن طريق الشفافية، غير أن كشف الشيفرة أو شرح منطق النموذج لا يضمن العدالة. فالشفافية قد تجعل النظام مفهومًا من غير أن تجعله مشروعًا، وقد تكشف كيف وقع التمييز من غير أن تجيب عن سبب قبوله أو رفضه.

كما أن التفسير التقني قد يبقىٰ عاجزًا عن الوصول إلىٰ من يتأثرون بالقرار إذا صيغ بلغة لا يملكون أدوات فهمها. ولذلك ينبغي الانتقال من شفافية البنية إلىٰ شفافية المبرر؛ أي من سؤال: كيف اتخذ النظام القرار؟ إلىٰ سؤال: لماذا كان من المشروع أن يُمنح هذه السلطة، ولماذا عُدّت هذه المعايير أولىٰ من غيرها؟

وتظهر المشكلة كذلك في مفهوم الحياد. فالحياد لا يعني غياب القيم، لأن اختيار عدم التدخل قد يحافظ علىٰ عدم مساواة قائمة. كما أن معاملة الجميع بالطريقة نفسها قد تصبح ظلمًا إذا كانت أوضاعهم غير متكافئة. ولذلك لا تكون الخوارزمية عادلةً لأنها لا ترىٰ الفروق، بل لأنها تعرف أي الفروق ذات صلة مشروعة وأيها يجب استبعاده. وهذه المعرفة لا تنتج من الإحصاء وحده، بل من حكم معياري يربط الفروق بالحقوق والغايات والآثار.

إن أخطر أشكال الانحياز هو ذاك الذي يتحول من قرار تقني إلىٰ حقيقة اجتماعية. فعندما يصنف النظام فردًا بوصفه عالي المخاطر، قد تُغلق أمامه فرص تجعل التصنيف أكثر احتمالًا في المستقبل، فيدخل الإنسان في دائرة تؤكد فيها الخوارزمية تنبؤها عبر الأثر الذي أحدثته هي نفسها. وعندئذ لا تعود الخوارزمية تصف الواقع، بل تشارك في صنعه. ولهذا يجب ألا تُعامل مخرجات الذكاء الاصطناعي بوصفها اكتشافًا محايدًا، وإنما بوصفها تدخلًا يغير البيئة التي يقيسها.

ولا تتحقق العدالة الخوارزمية بإزالة كل تفاوت، بل ببناء نظام قادر علىٰ تبرير الفروق، وكشف مصادرها، ومراجعة آثارها، وفتحها للاعتراض البشري. فالمشكلة ليست أن الخوارزمية تخطئ؛ إذ لا يوجد قرار بشري أو آلي يخلو من الخطأ، بل أن الخطأ الخوارزمي قد يتوسع بسرعة، ويتكرر بلا وعي، ويكتسب سلطة العلم، ويصعب علىٰ الفرد مواجهته. ومن هنا تصبح العدالة مرتبطةً بحق الإنسان في الفهم، والاعتراض، والمراجعة، وعدم الاختزال في ملف بيانات أو احتمال إحصائي.

تبدأ مشكلة المسؤولية في الذكاء الاصطناعي من لحظة انفصال الفعل عن الفاعل الظاهر. ففي النظم التقليدية كان من الممكن، في الغالب، رد القرار إلىٰ شخص أو جهة محددة: قاضٍ أصدر حكمًا، وطبيب اختار علاجًا، وموظف رفض طلبًا، ومؤسسة اعتمدت سياسةً معينة. أما في الأنظمة الذكية، فإن القرار قد يكون ثمرة تفاعل معقد بين البيانات، وتصميم النموذج، وخيارات المطورين، و سيا سات المؤ سسة، و سلوك المستخدم، والبيئة القانونية، وآليات التعلم المستمر. وعند وقوع الضرر، لا يكون السؤال: من أخطأ؟ سؤالًا بسيطًا، لأن الخطأ قد يكون موزعًا علىٰ سلسلة طويلة من الأفعال والامتناعات والافتراضات التي لم ينفرد بها طرف واحد.

وقد عالجت الدرا سات القانونية والأخلاقية هذه المشكلة من خلال مفاهيم المسؤولية الفردية، والمسؤولية المؤسسية، والمسؤولية عن المنتج، والمسؤولية القائمة علىٰ المخاطر. غير أن هذه الأطر، رغم أهميتها، صُممت أساسًا لأدوات تتصرف وفق وظائف متوقعة نسبيًا، لا لأنظمة قادرة علىٰ تعديل مخرجاتها استنادًا إلىٰ بيانات جديدة، وإنتاج نتائج لم يحددها المصمم بصورة مباشرة. ولذلك نشأت فجوة تسمىٰ أحيانًا فجوة المسؤولية، حيث يقع الضرر من دون أن يبدو أن أحدًا قد قصده أو توقع صورته المحددة. لكن غياب القصد لا يعني غياب المسؤولية، كما أن تعقيد النظام لا يجوز أن يتحول إلىٰ ستار يعفي جميع المشاركين فيه.

إن المسؤولية لا تتعلق فقط بمن أصدر القرار الأخير، بل بمن صمم فضاء القرار، وحدد غايته، واختار بياناته، ومنحه سلطة التأثير، وسمح باستخدامه في مجال يمس الحقوق. فالمطور مسؤول عن سلامة البنية بقدر علمه وإمكانه، والمؤسسة مسؤولة عن اختيار النظام وتحديد مجال استعماله، والمستخدم مسؤول عن حدود اعتماده عليه، والدولة مسؤولة عن بناء الإطار الذي يمنع تحويل التجريب التقني إلىٰ مخاطرة اجتماعية مفتوحة. ولا تتساوىٰ هذه المسؤوليات، لكنها تتكامل، لأن كل مستوىٰ منها يملك قدرة مختلفة علىٰ الوقاية والتصحيح.

وتقترح النظرية المستقلة للعقل المعياري التمييز بين مسؤولية السبب، ومسؤولية السلطة، ومسؤولية المعرفة، ومسؤولية الرقابة. فمسؤولية السبب تتصل بمن أسهم فعليًا في إنتاج الضرر. ومسؤولية السلطة تقع علىٰ من امتلك حق اعتماد النظام أو رفضه. ومسؤولية المعرفة تتعلق بمن كان يعلم، أو كان ينبغي له أن يعلم، بوجود الخطر. أما مسؤولية الرقابة فتقع علىٰ الجهة التي كان بإمكانها اكتشاف الانحراف أو وقفه. وقد تجتمع هذه الأنواع في طرف واحد، وقد تتوزع بين أطراف متعددة، لكن لا يجوز أن يؤدي التوزع إلىٰ ذوبان المسؤولية.

ولا يمكن إسناد المسؤولية الأخلاقية الكاملة إلىٰ النظام الذكي نفسه، حتىٰ لو أظهر درجة عالية من الاستقلال التشغيلي؛ لأن المسؤولية تفترض أكثر من القدرة علىٰ إحداث الأثر. إنها تفترض فهمًا لمعنىٰ الفعل، وإدراكًا لقيمته، وقدرةً علىٰ تبريره، واستعدادًا لتحمل تبعاته. وقد يستطيع النظام تفسير مخرجاته بلغة مقنعة، لكنه لا يعني بذلك أنه يمتلك وعيًا أخلاقيًا بمعنىٰ التبرير. فالشرح الذي ينتجه قد يكون جزءًا من وظيفته الحسابية، لا اعترافًا ذاتيًا بالمسؤولية. ولهذا فإن منح الآلة صفة الفاعل الأخلاقي قد يصبح وسيلةً لإعفاء الإنسان والمؤسسة من واجبهما.

وتتسع الأخلاق الرقمية لتتجاوز مسألة القرار الآلي إلىٰ البيئة التي يعاد فيها تشكيل الإنسان نفسه. فالمنصات الرقمية لا تنقل المعلومات فقط، بل تنظم الانتباه، وتعيد ترتيب الظهور، وتحدد ما يُرىٰ وما يُهمَل، وتبني ملفات دقيقة عن الأفراد، ثم تستخدمها لتوقع سلوكهم والتأثير فيه. وقد ركزت دراسات الخصوصية علىٰ حماية البيانات الشخصية، لكن الخصوصية أعمق من منع الوصول غير المصرح به؛ إنها حق الإنسان في الاحتفاظ بمساحة لا تتحول فيها حياته كلها إلىٰ مادة للقياس والتنبؤ والتوجيه.

فعندما يصبح الفرد مكشوفًا باستمرار أمام المنظومات الرقمية، بينما تبقىٰ هي غير مكشوفة أمامه، ينشأ اختلال في القوة. تعرف المنصة رغباته ونقاط ضعفه وأنماط تردده، بينما لا يعرف هو كيف صُنفت اهتماماته، ولا لماذا وصل إليه محتوىٰ دون آخر، ولا كيف تحولت

استجاباته إلىٰ مدخلات لتوجيهه لاحقًا. وهنا لا تكون المشكلة في جمع البيانات وحده، بل في تحويل المعرفة إلىٰ سلطة غير متكافئة.

وقد تناولت الفلسفات السياسية الحديثة السلطة من خلال الإكراه والقانون والمؤسسة، لكن السلطة الرقمية تعمل غالبًا دون أمر مباشر. إنها لا تقول للإنسان: افعل، بل تعيد تشكيل المجال الذي يختار داخله، فتجعل بعض البدائل أكثر حضورًا، وبعضها أقل ظهورًا، وتربط المكافأة النفسية بأنماط معينة من السلوك. ومن هنا يصبح التلاعب أخطر حين لا يشعر الفرد بأنه أُكره، بل يظن أنه اختار بحرية داخل فضاء صُمم مسبقًا لدفعه نحو نتيجة بعينها.

ولا تكفي الموافقة الشكلية علىٰ شروط الاستخدام لتأسيس شرعية أخلاقية؛ لأن الموافقة تفقد معناها حين تكون المعلومات معقدة، والبدائل محدودة، والاعتماد علىٰ الخدمة شبه ضروري. فالإرادة لا تكون حرةً لمجرد أن المستخدم ضغط زر القبول. ويجب أن تُقاس شرعية الممارسة الرقمية بمدىٰ وضوحها، وتناسبها، وإمكان رفضها، وحدود الضرر الذي قد تنتجه، لا بمجرد وجود نص قانوني طويل وافق عليه الفرد دون فهم فعلي.

وتتطلب الأخلاق الرقمية حماية الاستقلال الإنساني من ثلاثة أنواع من الاختزال: اختزال الإنسان في بياناته، واختزال اختياراته في احتمالات، واختزال قيمته في قدرته علىٰ جذب الانتباه أو إنتاج العائد. فالإنسان أكثر من سجل سلوكي، وحريته أكثر من مجموعة تفضيلات قابلة للتنبؤ، وكرامته لا يجوز أن تصبح متغيرًا تابعًا لمنطق المنصة. وإذا أُهملت هذه الحدود، تحولت التقنية من أداة تخدم الإنسان إلىٰ بيئة تعيد صياغته وفق ما يلائم غاياتها الاقتصادية والسياسية.

إن المسؤولية في المجال الرقمي ليست عقوبةً لاحقةً فقط، بل بنية وقائية يجب أن تسبق التصميم والتطبيق. وهي تقتضي ألا يُسأل فقط: هل يعمل النظام؟ بل: هل ينبغي أن يُستخدم؟ وفي أي مجال؟ وتحت أي رقابة؟ ومن يملك الاعتراض؟ وكيف يمكن إصلاح الضرر؟ فالنظام المسؤول ليس الذي يقلل الأخطاء التقنية وحدها، بل الذي يمنع تحويل الغموض

والتعقيد إلىٰ إعفاء من المحاسبة، ويحفظ للإنسان حقه في الفهم، والرفض، والمراجعة، وعدم الخضوع لسلطة رقمية لا يستطيع رؤيتها أو مساءلتها.

لا تعني السيادة البشرية مجرد احتفاظ الإنسان بالقدرة الشكلية علىٰ إيقاف النظام أو تعديل قراره، بل تعني بقاء المرجعية المعيارية النهائية في المجال الإنساني؛ أي بقاء الإنسان قادرًا علىٰ تحديد الغايات، ومراجعة الوسائل، ورفض النتائج، وتحمل المسؤولية عنها. فالسيادة لا تتحقق إذا بقي الإنسان حاضرًا في آخر السلسلة بوصفه مصدّقًا شكليًا علىٰ مخرجات لا يفهم منطقها، ولا يملك الوقت أو المعرفة أو الشجاعة المؤسسية لمخالفتها. وقد يبدو القرار بشريًا من الناحية القانونية، بينما يكون قد انتقل فعليًا إلىٰ النظام الذي صاغ الخيارات، ورتب احتمالاتها، وحدد ما يظهر منها وما يختفي.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ مبدأ «وجود الإنسان داخل الحلقة»، باعتباره ضمانةً كافيةً لمنع استقلال الآلة بالقرار. غير أن هذا المبدأ يظل ناقصًا إذا لم يُسأل عن طبيعة الوجود البشري نفسه: هل الإنسان مراقب حقيقي، أم مجرد حلقة تصديق؟ وهل يمتلك إمكان الاعتراض، أم أن تصميم المؤسسة يجعل مخالفة التوصية الخوارزمية سلوكًا مكلفًا؟ وهل يفهم حدود النموذج، أم يتعامل مع مخرجاته بوصفها معرفةً أعلىٰ من قدرته علىٰ التقدير؟ إن وجود الإنسان في الحلقة لا يضمن السيادة إذا كانت الحلقة قد صُممت بحيث تدفعه إلىٰ الامتثال.

وتنشأ هنا ظاهرة الاعتماد المعياري علىٰ الآلة؛ إذ يبدأ النظام بوصفه مساعدًا، ثم يتحول تدريجيًا إلىٰ مرجع ضمني، ثم يصبح الخروج علىٰ توصيته محتاجًا إلىٰ تبرير، بينما لا يحتاج اتباعها إلىٰ تبرير مماثل. وعند هذه النقطة تنتقل سلطة الحكم من الإنسان إلىٰ الخوارزمية، لا بقرار صريح، بل بفعل تراكم الثقة والكفاءة والاعتياد. وقد تنشأ مفارقة خطيرة: كلما ارتفعت دقة النظام، ازدادت قابلية الإنسان للتنازل عن حكمه، مع أن الحالات النادرة والاستثنائية هي تحديدًا التي تحتاج إلىٰ حضور العقل المعياري لا إلىٰ الانقياد الإحصائي.

فالسيادة البشرية لا تتعارض مع الاستفادة الواسعة من الذكاء الاصطناعي، لكنها تضع حدودًا للتفويض. ويمكن التمييز بين تفويض حسابي، وتفويض تنفيذي، وتفويض تقديري، وتفويض معياري. التفويض الحسابي يتعلق بتحليل البيانات واكتشاف الأنماط، والتفويض التنفيذي يتعلق بأداء مهمة محددة وفق شروط مضبوطة، أما التفويض التقديري فيسمح للنظام بالمفاضلة بين بدائل داخل إطار سابق. ويظل التفويض المعياري، الذي يتصل بتحديد الغاية أو ترتيب القيم أو تقرير التضحية بحق من أجل مصلحة، غير قابل للنقل الكامل؛ لأنه يمس أصل الشرعية لا مجرد كفاءة الأداء.

ولا يعني ذلك أن الإنسان معصوم من الانحياز أو الخطأ، أو أن الحكم البشري أعدل دائمًا من الحكم الآلي. فقد تكون الأنظمة الذكية أكثر اتساقًا، وأقل تأثرًا بالمزاج، وأقدر علىٰ كشف أنماط من التمييز لا يراها الفرد. غير أن التفوق في بعض صور الأداء لا يمنح النظام حق السيادة؛ لأن السيادة لا تُبنىٰ علىٰ الدقة وحدها، بل علىٰ القدرة علىٰ التبرير الأخلاقي، والاعتراف بالكرامة، وفهم المعنىٰ، وتحمل التبعة. ويمكن للآلة أن تساعد الإنسان علىٰ الحكم، لكنها لا تستطيع أن تحل محله في سؤال: ما الذي يستحق أن يكون غايةً ملزمة؟

وقد انقسمت التصورات المستقبلية بين اتجاه يرىٰ في الذكاء الاصطناعي خطوةً نحو عقل يتجاوز الإنسان، واتجاه يتعامل معه بوصفه أداةً متقدمة لا أكثر. كلا الاتجاهين يقع في قدر من الاختزال. فالأول يساوي بين التفوق الحسابي والتفوق العقلي الشامل، بينما الثاني يقلل من قدرة التقنية علىٰ إعادة تشكيل الإنسان والمؤسسة والمجتمع. إن الذكاء الاصطناعي ليس عقلًا معياريًا مستقلًا، لكنه ليس أداةً صامتةً كذلك؛ إنه وسيط قادر علىٰ إعادة توزيع السلطة المعرفية، وتغيير بنية القرار، وتحديد ما يصبح مرئيًا وقابلًا للحساب، وما يُدفع إلىٰ الهامش.

ومن هنا فإن المستقبل المعياري للذكاء الاصطناعي لن تحدده قدرات النماذج وحدها، بل ستحدده المؤسسات التي تملكها، والغايات التي توجهها، والقوانين التي تضبطها، والثقافات التي تتعامل معها. فإذا تركزت القدرة التقنية في مؤسسات قليلة، فإن الخطر لا يتمثل فقط في قوة الآلة، بل في اتحاد المعرفة والاقتصاد والاتصال والرقابة داخل مراكز لا تخضع للمساءلة الكافية. وعندئذ يصبح الحديث عن أخلاقيات الذكاء الاصطناعي ناقصًا ما لم يرتبط بسؤال الملكية، وتوزيع القوة، وحق المجتمع في المشاركة في تحديد المجالات التي يجوز للتقنية دخولها.

وتقترح النظرية المستقلة للعقل المعياري بناء المستقبل على خمسة مبادئ مترابطة: أولوية الإنسان، وحدود التفويض، وقابلية القرار للتبرير، وتوزيع المسؤولية، والمراجعة المستمرة للمآلات. فأولوية الإنسان تعني أن التقنية تقاس بقدرتها على خدمة الكرامة لا بقدرتها على تعظيم الأداء فقط. وحدود التفويض تقتضي منع نقل القرارات التي تمس الوجود والحرية والعدالة إلى النظام من غير رقابة بشرية حقيقية. وقابلية التبرير تعني أن كل قرار مؤثر يجب أن يكون مفهومًا وقابلًا للاعتراض. أما توزيع المسؤولية فيمنع ذوبان المحاسبة بين المطور والمؤسسة والمستخدم والدولة. وتضمن مراجعة المآلات ألا يتحول النجاح التقني القصير إلى ضرر اجتماعي طويل.

ولا تكفي المبادئ الأخلاقية العامة إذا بقيت منفصلةً عن التصميم المؤسسي. فلابد من تحويلها إلى إجراءات وحقوق وضمانات، مثل حق الفرد في معرفة استخدام النظام، وحقه في الاعتراض على القرار الآلي، وحقه في المراجعة البشرية المستقلة، ووجوب اختبار الأثر قبل التطبيق، ومنع بعض الاستخدامات حين تكون مخاطرها أعلى من إمكان ضبطها. فالأخلاق التي لا تملك طريقًا إلى القانون والإدارة والتقنية تبقى إعلانًا حسن النية.

إن السيادة البشرية لا تعني الدفاع عن الإنسان ضد الآلة، بل الدفاع عن الإنسان من ميله إلى التخلي عن مسؤوليته حين تغريه الكفاءة بالراحة. فالخطر الأعمق ليس أن يصبح الذكاء

الاصـطناعي إنسـانًا، بل أن يقبل الإنسـان أن يتنازل عن وظيفة الحكم المعياري، وأن يتحول من صـاحب الغاية إلىٰ تابع للتوصـية، ومن مسـؤول عن القرار إلىٰ مراقب لنتائجه. ولن يكون المستقبل عادلًا لمجرد أن أنظمته أكثر ذكاءً، بل بقدر ما تظل هذه الأنظمة خا ضعةً لعقل قادر علىٰ مساءلة القوة، وحماية الكرامة، وإعادة ترتيب الوسائل حين تنحرف عن الغايات.

الفصل الحادي عشر
المساحة اللامعيارية

يبدو السؤال عن وجود اللامعيارية سؤالًا سلبيًا، كأنه يبحث عن فراغ يقع خارج سلطة القواعد والقيم والأحكام، غير أن هذا التصور يختزل المسألة قبل أن يفهمها؛ لأن اللامعيارية ليست بالضرورة غيابًا محضًا للمعيار، ولا فوضىٰ صافية، ولا منطقةً سابقةً علىٰ العقل أو مناقضةً له، بل قد تكون نمطًا من الوجود والفعل لا يدخل أصلًا في دائرة الحكم المعياري، أو لا يدخلها إلا بعد انتقاله من حالته الأولىٰ إلىٰ مستوىٰ جديد من التفسير والتقويم. ولذلك فإن السؤال: هل توجد لامعيارية؟ لا يمكن حسمه بمجرد القول إن كل سلوك قابل للحكم، لأن قابلية الشيء لأن يُحكم عليه لا تعني أنه معياري في ذاته. فالمطر يمكن أن يكون نافعًا أو ضارًا، لكنه لا يكون عادلًا أو ظالمًا، والحركة الجسدية قد تكون تلقائية قبل أن تُدرج في قصد أو مسؤولية، والانفعال قد يسبق الحكم من غير أن يكون حكمًا.

لقد اتجهت بعض الفلسفات إلىٰ توسيع دائرة المعيارية حتىٰ كادت تجعل كل فعل إنساني مشبعًا بالقيم، لأن الإنسان لا يدرك العالم إدراكًا بريئًا، بل يراه من خلال حاجاته ولغته وثقافته وتوقعاته. ومن هذا المنظور، لا يوجد حياد كامل، ولا واقعة إنسانية خالصة من التفسير. غير أن هذا القول، علىٰ ما فيه من قوة، يخلط بين حضور الخلفية القيمية وبين كون الفعل نفسه معياريًا. فقد يتأثر الإدراك بمعايير سابقة، من غير أن يتحول كل مضمون مدرك إلىٰ حكم ينبغي أو لا ينبغي. كما قد تنشأ الرغبة داخل ثقافة معينة، من غير أن تكون الرغبة في ذاتها تبريرًا لما تطلبه.

وفي المقابل، ذهبت اتجاهات طبيعية أو وضعية إلىٰ فصل واسع بين الوقائع والقيم، فرأت أن العالم في أصله غير معياري، وأن الإنسان هو الذي يضيف إليه أحكامه وتفضيلاته.

وقد ساعد هذا الفصل على منع إسقاط الرغبات على الواقع، لكنه بالغ أحيانًا في تصوير المعيار بوصفه طبقةً خارجيةً تلحق بالفعل بعد اكتماله. والحقيقة أن العلاقة أكثر تعقيدًا؛ لأن بعض الوقائع الإنسانية لا تُفهم إلا داخل سياق معياري، مثل الوعد، والخيانة، والحق، والمسؤولية. فالواقعة هنا لا توجد أولًا ثم تُمنح معناها لاحقًا، بل يتكون معناها منذ البداية داخل شبكة من القواعد والتوقعات.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري على التمييز بين ثلاثة مجالات: المجال المعياري، والمجال اللامعياري، والمجال السابق على المعيارية. المجال المعياري هو الذي يتضمن حكمًا أو إلزامًا أو تفضيلًا مبررًا بين بدائل. أما المجال اللامعياري فهو الذي لا تكون أوصاف الصواب والخطأ والوجوب والحرمة مكوّنًا أصليًا فيه. وأما المجال السابق على المعيارية فهو فضاء الدوافع والانفعالات والحدوس والإدراكات الأولية التي يمكن أن تتحول لاحقًا إلى مادة للحكم، لكنها لم تدخل بعد في بنية التبرير والإلزام.

وهذا التمييز يمنع الخلط بين ما لا يحمل معيارًا وما يعارض المعيار. فاللامعياري ليس هو اللاأخلاقي، لأن اللاأخلاقي يفترض وجود معيار جرى انتهاكه، بينما قد يقع اللامعياري خارج مجال الانتهاك أصلًا. كما أنه ليس هو غير المعقول، لأن بعض العمليات العقلية الوصفية أو الحسابية قد تكون شديدة الانضباط، مع أنها لا تنتج حكمًا قيميًا. وقد يكون الفعل منظمًا ودقيقًا وناجحًا من الناحية التقنية، لكنه يظل غير معياري ما لم يدخل في سؤال الغاية والشرعية والاستحقاق.

وهنا يظهر السؤال الأصعب: هل اللامعيارية حقيقة أم وهم؟ إذا كان العقل يحيط كل خبرة باللغة والتصنيف والذاكرة، فقد يبدو أن اللامعياري لا يظهر إلا بوصفه مفهومًا صاغه العقل نفسه، أي إنه لا يكون خارج المعيار تمامًا. غير أن هذا الاعتراض يخلط بين إمكان وصف الشيء وبين طبيعته. فالعقل يستطيع وصف الصمت، لكن وصفه لا يحوله إلى كلام،

ويستطيع تحليل الدافع، لكن التحليل لا يجعل الدافع حكمًا أخلاقيًا. وبالمثل، يستطيع العقل المعياري أن يضع حدود اللامعياري من غير أن يبتلعه.

وقد يكون وهم اللامعيارية ناتجًا من اعتقاد أن بعض المجالات محايدة تمامًا، مثل السوق أو التقنية أو الإدارة، مع أنها تخفي داخل بنيتها اختيارات قيمية تتعلق بالأولوية والتوزيع والسلطة. ففي هذه الحالات لا تكون اللامعيارية حقيقية، بل خطابًا يخفي معيارًا غير معلن. حين يقال إن قرارًا اقتصاديًا «تقني محض»، قد تكون هذه العبارة وسيلةً لا ستبعاد أسئلة العدالة والتوزيع. وحين توصف سياسة ما بأنها «واقعية» لا معيارية، قد يكون الواقع نفسه قد صيغ وفق معيار القوة أو المصلحة.

لكن الكشف عن المعايير الخفية لا يبرر القول إن كل لامعيار يخفي معيارًا. فبعض الظواهر لا تنطوي علىٰ إلزام مستتر، بل تبقىٰ خارج دائرة الحكم إلىٰ أن تُدرج في سياق إنساني مخصوص. إن نبض الجسد، وتدفق الخيال، وظهور الخاطر، والتداعي الحر، وحركة الانتباه الأولىٰ، كلها لا تحمل في ذاتها أمرًا أو نهيًا. وهي لا تصبح معيارية إلا حين يقرر العقل ما إذا كان ينبغي اتباعها أو ضبطها أو مقاومتها. ومن هنا فإن اللامعياري ليس مجرد قناع للمعيار، بل مادة أولية قد يقبل العقل بعض عناصرها، ويرفض بعضها، ويعيد تشكيل بعضها الآخر.

أما السؤال: هل اللامعيار معيار داخل مجاله؟ فيكشف مفارقةً دقيقة. فقد يبدو أن لكل مجال انتظامه الخاص، وأن انتظامه يؤدي وظيفة معيارية داخله. فاللغة لها قواعد، والسوق له آليات، والفن له تقاليد، واللعب له قوانينه. غير أن وجود القاعدة لا يعني دائمًا وجود المعيار بالمعنىٰ الأخلاقي أو التشريعي. فالقواعد قد تكون تركيبيةً أو وظيفيةً أو تقنيةً، تحدد إمكان الفعل ونجاحه من غير أن تمنحه شرعيةً أخلاقية. والتمييز بين القاعدة والمعيار ضروري؛ لأن كل معيار يتضمن قاعدةً ما، لكن ليست كل قاعدة معيارًا بالمعنىٰ الكامل.

إن المساحة اللامعيارية هي المنطقة التي تتوقف فيها سلطة «ينبغي» من غير أن يتوقف العقل أو النظام أو الفعل. وهي لا تهدم المعيارية، بل تكشف حدودها وتحميها

من التوسع المطلق. فإذا عجز العقل عن الاعتراف بما يقع خارج الحكم، حوّل الوجود كله إلىٰ محكمة، وأخضع التلقائية والخيال والاختلاف لرقابة دائمة. أما إذا عجز عن إدخال ما ينبغي إدخاله في دائرة المعيار، ترك القوة والرغبة والمصلحة تعمل تحت ستار الحياد. وتبدأ الدقة الفلسفية من القدرة علىٰ معرفة موضع الحد: أين ينتهي الوصف ويبدأ الحكم، وأين تنتهي القاعدة الوظيفية ويبدأ الإلزام، وأين يكون اللامعياري حقيقةً، وأين يكون حجابًا يخفي معيارًا غير معلن.

تبدو الفوضىٰ في الوعي الشائع نقيضًا مباشرًا للنظام، كما يبدو النظام قرينًا للمعيار، حتىٰ يكاد الذهن يساوي بين غياب القاعدة وغياب المعنىٰ، وبين انتظام الأشياء وشرعيتها. غير أن هذا التصور يتهاوىٰ أمام الفحص الفلسفي؛ لأن الفوضىٰ قد تخفي انتظامًا لم يُكتشف بعد، كما قد يخفي النظام عنفًا محكمًا أو ظلمًا مستقرًا، ولأن انتظام الظاهرة لا يكفي وحده لإثبات معياريتها، مثلما لا يكفي اضطرابها لإثبات خروجها الكامل من كل بنية. إن العلاقة بين الفوضىٰ والنظام لا تتحدد من خلال التقابل البسيط بين الحضور والغياب، بل من خلال السؤال عن نوع النظام، ومصدره، ووظيفته، وحدود إلزامه، وما إذا كان يعبر عن معيار مشروع أم عن مجرد استقرار واقعي فرضته القوة أو العادة أو التكرار.

لقد ربطت الفلسفات القديمة بين النظام والعقل، فرأت في انتظام الكون شاهدًا علىٰ مبدأ حاكم يتجاوز التشتت والصدفة. وكان النظام، في هذا التصور، ذا دلالة أنطولوجية وأخلاقية في آن واحد؛ لأن ترتيب الموجودات لم يكن منفصلًا عن تصور الخير والغاية. غير أن الفكر الحديث فصل تدريجيًا بين انتظام الطبيعة ومعيارية الفعل الإنساني، فأصبح القانون الطبيعي وصفًا لما يحدث، لا أمرًا بما ينبغي أن يحدث. وقد أتاح هذا الفصل التمييز بين السببية والإلزام، لكنه أوجد إغراءً معاكسًا يتمثل في رد النظام كله إلىٰ آلية محايدة، وكأن الانتظام لا يحمل أي أثر لقيم أو سلطات أو اختيارات بشرية.

أما النظريات الاجتماعية فقد كشفت أن المجتمعات لا تستمر من خلال القوانين الصريحة وحدها، بل بواسطة أنماط ضمنية من التوقع والانضباط والتكرار. فقد نظر دوركهايم إلىٰ النظام الاجتماعي من خلال قوة الوقائع الجمعية التي تفرض نفسها علىٰ الأفراد، بينما ربط فيبر النظام بشرعية أنماط السيطرة وبقدرة الفعل الاجتماعي علىٰ الانتظام داخل معانٍ متوقعة. ثم جاءت النظرية الوظيفية فقرأت المؤسسات بوصفها أجزاءً تحافظ علىٰ توازن الكل، في حين كشفت نظريات الصراع أن ما يظهر في صورة توازن قد يكون تجميدًا لتفوق طبقة أو جماعة. وأوضحت دراسات السلطة الحديثة أن النظام لا يعمل فقط من خلال الأوامر والقوانين، بل من خلال تشكيل الأجساد والعادات والخطابات وما يعد طبيعيًا أو مقبولًا.

تكشف هذه المقاربات أبعادًا أساسية، لكنها تظل بحاجة إلىٰ تمييز أدق بين النظام بوصفه انتظامًا، والنظام بوصفه معيارًا. فقد ينشأ الانتظام من الخوف، أو المصلحة، أو التقليد، أو التوازن المؤقت بين قوىٰ متعارضة، من غير أن يكون عادلًا أو مشروعًا. وتستطيع مؤسسة فاسدة أن تعمل بكفاءة عالية، كما يستطيع نظام قمعي أن يحقق درجة شديدة من الانضباط. الكفاءة هنا لا تنتج الشرعية، والاستقرار لا يتحول بذاته إلىٰ حق، والقدرة علىٰ البقاء لا تثبت جدارة البقاء. لذلك لا يجوز للعقل المعياري أن يستمد أحكامه من انتظام الواقع وحده، وإلا تحول كل قائم إلىٰ واجب، وكل ناجح إلىٰ مشروع، وكل مستمر إلىٰ صحيح.

وفي المقابل، لا تكون الفوضىٰ دائمًا انعدامًا تامًا للنظام. فقد يكون ما يسمىٰ فوضىٰ مجرد غياب للنظام المألوف، لا غيابًا لكل بنية. وتبين علوم التعقيد أن أنماطًا من التنظيم قد تنشأ تلقائيًا من تفاعل وحدات متعددة من غير قيادة مركزية، وأن بعض الأنظمة الحية والاجتماعية تحافظ علىٰ تماسكها عبر التكيف والتغذية الراجعة، لا عبر الخضوع لخطة

ثابتة. غير أن التنظيم الذاتي، علىٰ أهميته التفسيرية، لا يحل سؤال المعيارية؛ لأنه يفسر كيف ينتظم النظام، لكنه لا يبين لماذا ينبغي قبوله، ولا لمن يعمل، ولا كيف توزع منافعه وأعباؤه.

وهنا يظهر الفرق بين الفوضىٰ الوصفية والفوضىٰ المعيارية. الفوضىٰ الوصفية هي حالة ضعف الانتظام أو تعذر التنبؤ أو تعدد القوىٰ من غير مركز موحد. أما الفوضىٰ المعيارية فهي غياب المرجعية القادرة علىٰ التمييز بين المقبول والمرفوض، أو تعدد المعايير علىٰ نحو يمنع الحسم بينها. وقد يجتمع النظام الوصفي مع الفوضىٰ المعيارية؛ فتكون المؤسسات مستقرة، والإجراءات دقيقة، لكن الغايات متناقضة أو فاقدة للشرعية. كما قد توجد فوضىٰ وصفية داخل أفق معياري واضح، كما يحدث في لحظات التحول الكبرىٰ حين تضطرب المؤسسات بينما يبقىٰ مطلب العدالة أو التحرر قويًا ومحددًا.

وتسمح هذه التفرقة بفهم المساحة اللامعيارية بوصفها مجالًا قد يعمل فيه النظام من غير معيار، أو يظهر فيه الاضطراب من غير سقوط كامل للمعنىٰ. فالأسواق، مثلًا، قد تنتظم عبر العرض والطلب من غير أن تتضمن آلياتها الداخلية حكمًا كافيًا في عدالة التوزيع. والمنصات الرقمية قد ترتب الانتباه والسلوك بدرجة عالية من الدقة، مع أنها لا تستمد من هذا الترتيب حقًا في تشكيل الوعي. والعادات الاجتماعية قد تنتج استقرارًا وتوقعًا متبادلًا، لكنها لا تصبح عادلة لمجرد رسوخها. ولذلك فإن كل نظام يحتاج إلىٰ مساءلة مزدوجة: كيف يعمل؟ وبأي حق يعمل علىٰ هذا النحو؟

إن الفوضىٰ ليست دائمًا ما يقع خارج النظام، بل قد تسكن داخله علىٰ صورة تناقض بين مكوناته، أو فجوة بين غاياته المعلنة وآثاره الفعلية. وقد يبدو النظام متماسكًا من الخارج، بينما تتآكل داخله معايير الثقة والعدالة والمسؤولية. وحينئذ تكون الفوضىٰ أعمق من الاضطراب المرئي؛ لأنها فوضىٰ في مراتب القيم لا في انتظام الإجراءات. وقد تحتفظ الدولة بأجهزتها، والسوق بمؤسساته، والثقافة برموزها، بينما تفقد القدرة علىٰ تحديد ما يستحق الحماية وما يجب تقييده وما ينبغي تقديمه عند التعارض.

ولا تتمثل وظيفة العقل المعياري في استبدال الفوضىٰ بأي نظام، بل في التمييز بين النظام الذي ينسق الحياة والنظام الذي يستولي عليها، وبين الفوضىٰ التي تهدم إمكان العيش والفوضىٰ التي تكشف تصلب بنية فقدت مشروعيتها. فبعض صور الاعتراض والتمرد والخرق تبدو فوضوية من منظور النظام القائم، لكنها قد تكون استعادةً لمعيار أعلىٰ أهمله ذلك النظام. وفي المقابل، قد تتخفىٰ المصالح الخاصة داخل خطاب التحرر من القواعد، فتستخدم اللامعيارية ذريعةً لإطلاق القوة من كل مساءلة.

ينشأ النظام المعياري الحقيقي حين لا يكتفي بمنع الانهيار، بل يربط الانتظام بالتبرير، والسلطة بالمسؤولية، والكفاءة بالغاية، والاستقرار بإمكان المراجعة. أما حين ينفصل النظام عن هذه العناصر، فإنه يتحول إلىٰ بنية مغلقة تحمي استمرارها بدل أن تحمي القيم التي وُجدت من أجلها. وعند هذه النقطة لا تعود الفوضىٰ نقيض النظام، بل تصبح أحد آثاره الباطنة، لأن النظام الذي يمنع النقد ويحتكر تعريف الشرعية يراكم في داخله تناقضات قد تنفجر لاحقًا في صورة انهيار شامل.

إن حدود المعيارية لا تُعرف من خلال القضاء علىٰ كل مساحة غير منظمة، بل من خلال القدرة علىٰ إدراك أن الحياة تحتاج إلىٰ قدر من الانفتاح والتجريب والتعدد، كما تحتاج إلىٰ قواعد تحميها من العنف والاستباحة. فالمعيارية التي تبتلع كل تلقائية تتحول إلىٰ ضبط كلي، واللامعيارية التي ترفض كل إلزام تتحول إلىٰ إطلاق غير محدود للقوة. وبين هذين الطرفين يعمل العقل المعياري بوصفه قدرةً علىٰ تحديد المواضع التي يكون فيها النظام ضرورة، والمواضع التي يصبح فيها عبئًا، والمواضع التي تكون فيها الفوضىٰ خطرًا، والمواضع التي تكشف فيها إمكانًا جديدًا لم يولد بعد في صورة قاعدة.

تظهر اللامعيارية في السياسة غالبًا في صورة ادعاءٍ بالواقعية، كأن المجال السياسي تحكمه الضرورة وحدها، وكأن القوة والمصلحة والأمن والتوازنات حقائق قائمة بذاتها لا تحتاج إلىٰ تبرير. وقد أسهم هذا التصور في ترسيخ الاعتقاد بأن السياسة مجال استثنائي

تنخفض فيه سلطة المعيار، أو تتراجع أمام مقتضيات البقاء والدولة والصراع. غير أن الواقعية السياسية، منذ مكيافيللي ثم هوبز وصولًا إلىٰ تيارات الواقعية الحديثة، لم تكن مجرد وصف محايد لطبيعة السلطة، بل تضمنت اختيارًا ضمنيًا لما ينبغي تقديمه عند التعارض: الاستقرار قبل العدالة، والبقاء قبل الحرية، والمصلحة قبل القيمة. ولذلك فإن الادعاء بأن السياسة لا معيارية لا يلغي المعيار، بل ينقل معيارًا بعينه من مستوىٰ التصريح إلىٰ مستوىٰ الافتراض.

لقد كشفت الفلسفة السياسية الكلاسيكية أن السياسة لا يمكن فصلها كليًا عن سؤال الخير العام، غير أن الدولة الحديثة دفعت هذا السؤال إلىٰ مواجهة أشد تعقيدًا؛ إذ لم تعد السلطة تُمارس فقط من خلال الأمر والنهي، بل عبر الإدارة، والإحصاء، والتخطيط، والأمن، وإدارة السكان. وقد أوضحت تحليلات فيبر أن الدولة تقوم علىٰ احتكار مشروع للعنف، بينما كشفت دراسات السلطة اللاحقة أن المشروع لا يبقىٰ مقصورًا علىٰ القانون، بل يتوزع داخل شبكات واسعة من المعرفة والرقابة والتطبيع. غير أن هذه الدراسات، علىٰ عمقها، ركزت غالبًا علىٰ كيفية اشتغال السلطة أكثر من تركيزها علىٰ الحد الفاصل بين ما هو معياري وما يتخفىٰ في صورة ضرورة تقنية.

إن أخطر صور اللامعيارية السياسية هي تلك التي تُقدَّم فيها القرارات بوصفها لا بديل لها. فعبارة «لا خيار آخر» ليست وصفًا للواقع بقدر ما هي إغلاق للمجال المعياري؛ لأنها تستبعد مسبقًا سؤال البدائل، ومن يتحمل الكلفة، ومن يملك سلطة تعريف الضرورة. وحين تتحول الضرورة إلىٰ مصدر للشرعية، تصبح السياسة قادرةً علىٰ تعليق المعايير باسم الاستثناء، ثم تحويل الاستثناء إلىٰ قاعدة دائمة. وقد بينت نظريات السيادة وحالة الاستثناء أن السلطة تكشف جوهرها حين تقرر متىٰ تُعلَّق القاعدة، غير أن المشكلة الأعمق لا تكمن في التعليق وحده، بل في إمكان نشوء مساحة سياسية تُدار فيها الأفعال خارج التبرير، مع استمرار آثارها الملزمة علىٰ المجتمع.

ولا يعني ذلك أن السياسة تستطيع الاستغناء عن التقدير العملي أو المرونة؛ فالحكم لا يجري داخل عالم مثالي خالٍ من المخاطر والتعارضات. لكن التمييز ضروري بين المرونة المعيارية، التي تعيد ترتيب الأولويات في ضوء الضرورة والمآلات، واللامعيارية السلطوية، التي تستخدم الضرورة لإعفاء القرار من المساءلة. الأولىٰ تبقي الحكم خاضعًا للتبرير، أما الثانية فتحول القدرة علىٰ الفعل إلىٰ دليل علىٰ مشروعيته. ومن هنا فإن معيار السياسة لا يُقاس فقط بسلامة الغاية المعلنة، بل كذلك بطريقة توزيع الأعباء، وحدود استخدام القوة، وإمكان مراجعة القرار، وحق المتضررين في الاعتراض.

وتظهر بنية مشابهة في الاقتصاد، حيث يُقدَّم السوق أحيانًا بوصفه نظامًا طبيعيًا ينتج نتائجه من خلال آليات محايدة. وقد أسهم الاقتصاد الكلاسيكي والنيوليبرالي في تعزيز تصور يرىٰ الأسعار والمنافسة والحوافز بوصفها أدوات تنسيق لا تحمل في ذاتها مضمونًا أخلاقيًا. إلا أن هذا الفصل بين الاقتصاد والمعيار يتجاهل أن السوق لا يبدأ من فراغ؛ فهو يفترض نظامًا للملكية، وقواعد للعقد، وتوزيعًا سابقًا للقدرات والفرص، وحدودًا لما يجوز بيعه وما لا يجوز. ولهذا فإن ما يظهر في صورة تبادل حر قد يكون محكومًا ببنية من اللا تكافؤ لا تكشفها الصيغة القانونية للعقد.

وقد حاولت نظريات العدالة الاقتصادية تصحيح هذا الاختزال. فربطت بعض الاتجاهات العدالة بالتوزيع، وأعادت أخرىٰ تعريفها من خلال القدرات الفعلية التي يمتلكها الإنسان، بينما ركزت تيارات نقدية علىٰ بنية الاستغلال وتراكم رأس المال وتحويل الإنسان إلىٰ أداة داخل النظام الإنتاجي. غير أن الحاجة تبقىٰ قائمة إلىٰ التمييز بين اللامعيارية الحقيقية في الاقتصاد واللامعيارية المدعاة. فبعض الآليات الاقتصادية، مثل القياس أو المحاسبة أو التبادل التقني للمعلومات، قد تكون لامعيارية في مستواها الإجرائي المباشر، لكنها تدخل في شبكة معيارية حالما تحدد من يستحق الموارد، وما الذي يُعد منفعة، وكيف تُقاس الكفاءة، وما الخسائر التي يمكن قبولها.

إن معيار الكفاءة نفسه ليس بريئًا من الاختيار القيمي؛ لأنه يجيب عن سؤال: كفاءة في تحقيق ماذا، ولصالح من، وبأي كلفة؟ فقد يكون النظام كفؤًا في تعظيم الربح، لكنه عاجز عن ضمان الكفاية، أو صيانة الكرامة، أو حماية البيئة، أو منع التركز المفرط للسلطة الاقتصادية. وعندما تُختزل القيمة في ما يمكن تسعيره، تتحول السوق من أداة لتبادل المنافع إلىٰ جهاز لإعادة تعريف ما يستحق الوجود. عندئذ لا يعود الاقتصاد مجالًا لامعياريًا، بل يصبح منتجًا لمعيارية خفية تجعل القابل للقياس أحق بالاعتبار من غير القابل له.

ويظهر اللامعيار الاقتصادي كذلك في نقل المسؤولية من البنية إلىٰ الفرد. فإذا عُدّ النجاح نتيجةً خالصة للا ستحقاق، والفشل نتيجةً خالصة للقصور الشخصي، جرىٰ تحويل تفاوت الفرص إلىٰ حكم أخلاقي علىٰ الأشخاص. وهنا تنقلب اللغة الاقتصادية إلىٰ لغة معيارية شديدة القسوة، مع أنها تواصل تقديم نفسها بوصفها وصفًا محايدًا للجدارة والمنافسة. فاللامعيارية المعلنة تخفي في داخلها معيارًا للإنسان المنتج، القابل للحساب، القادر علىٰ التكيف، بينما تُهمَّش صور أخرىٰ من القيمة لا تدخل في منطق العائد المباشر.

وتكشف المقارنة بين السياسة والاقتصاد أن المساحة اللامعيارية لا تتكون فقط حين يغيب المعيار، بل كذلك حين يُنزَع الاسم المعياري عن اختيارات قائمة بالفعل. فالسياسة تسمي القوة ضرورة، والاقتصاد يسمي التفضيل كفاءة، والإدارة تسمي الإقصاء إجراءً، فتتحول اللغة إلىٰ أداة لنقل القرار من فضاء الجدل إلىٰ فضاء الواقع المفروض. ولذلك فإن وظيفة العقل المعياري لا تقتصر علىٰ إصدار الأحكام، بل تشمل كشف اللحظة التي يتنكر فيها الحكم في صورة وصف، والمصلحة في صورة قانون طبيعي، والسلطة في صورة حياد.

ولا يمكن تصحيح هذا الوضع عبر إخضاع كل قرار سياسي واقتصادي لمعيار أخلاقي مجرد ينفصل عن تعقيد الواقع؛ لأن المعيارية التي تتجاهل الوقائع تتحول إلىٰ مثالية عاجزة، مثلما تتحول الواقعية التي تستبعد القيم إلىٰ تبرير للقوة. المطلوب هو عقل قادر علىٰ الجمع بين الواقع والمقصد، وبين الضرورة والحق، وبين الكفاءة والعدالة، بحيث لا يرفض تعقيد

المجال السياسي والاقتصادي، ولا يسمح له في الوقت نفسه بالتحول إلىٰ ملاذ خارج المساءلة. فالمساحة اللامعيارية المشروعة تظل محدودةً بالوظيفة التقنية، أما حين تمس القرارات مصائر البشر وحقوقهم وفرصهم، فإن ادعاء الحياد يصبح في ذاته موقفًا معياريًا يحتاج إلىٰ الكشف والنقد.

تبدو الثقافة، في ظاهرها، المجال الأوسع للامعيارية؛ لأنها تحتضن اللغة والخيال والذوق والرمز والعادة وأنماط التعبير التي لا تصدر في صورة أوامر ملزمة، ولا تتخذ هيئة قوانين مكتوبة، ولا تستند دائمًا إلىٰ سلطة قادرة علىٰ توقيع الجزاء. غير أن هذا الظاهر يخفي بنيةً أكثر تعقيدًا؛ فالثقافة لا تكتفي بإتاحة المعاني، بل تحدد كذلك ما يمكن قوله، وما يصعب التفكير فيه، وما يعد طبيعيًا، وما يُستقبل بوصفه غريبًا أو مستهجنًا. وهي تعمل في مناطق تسبق الحكم الصريح، فتكوّن الحساسية التي يصدر عنها الحكم، وتصوغ الذوق الذي يميز المقبول من المرفوض قبل أن يتدخل العقل بالتبرير. لذلك لا تكون الثقافة لامعياريةً خالصة، ولا معياريةً مكتملة، بل فضاءً وسيطًا تتخلق فيه المعايير قبل أن تعلن عن نفسها.

لقد أدركت الفلسفة التأويلية أن الإنسان لا يواجه العالم من نقطة محايدة، بل يدخل إليه من خلال أفق تاريخي ولغوي سابق. وأظهرت الأنثروبولوجيا أن العادات والطقوس لا تؤدي وظائف اجتماعية فحسب، بل تمنح الواقع معناه وتعيد إنتاجه. وكشفت دراسات الهيمنة الثقافية أن الجماعة المسيطرة لا تحكم بالقوة وحدها، بل حين تنجح في جعل رؤيتها للعالم تبدو مشتركةً وطبيعية. كما بيّن بورديو أن الذوق ليس اختيارًا فرديًا بريئًا، بل يتصل بالموقع الاجتماعي وبما ترسخ في الجسد من استعدادات، في حين أبرز فوكو كيف تنتج الخطابات موضوعاتها، وتحدد حدود الطبيعي والمنحرف، والمقبول والمقصىٰ. وقد أسهمت هذه المقاربات في فضح الحياد الثقافي، لكنها انتهت أحيانًا إلىٰ إذابة المعيار في السلطة، حتىٰ صار كل حكم قيمي أثرًا لعلاقة قوة، وكل حقيقة صيغةً من صيغ السيطرة.

إن ردّ الثقافة كلها إلىٰ القوة لا يقل اختزالًا عن تصورها مجالًا حرًا من المعيار؛ لأن الثقافة تستطيع أن تكون أداة هيمنة، لكنها تستطيع أيضًا أن تحمل معاني المقاومة، وتفتح إمكانات لا تسمح بها البنىٰ القائمة. فاللغة التي تُستخدم للتطبيع يمكن أن تصبح أداةً للنقد، والرمز الذي يكرس الانتماء المغلق قد يتحول إلىٰ وسيلة لتوسيع الاعتراف، والخيال الذي يعيد إنتاج الصور الموروثة يستطيع أن يبتكر صورًا لعالم لم يوجد بعد. ولذلك ينبغي فهم اللامعيارية الثقافية بوصفها مجال إمكان، لا بوصفها فراغًا من القيم ولا مجرد امتداد للسلطة.

يتجلىٰ هذا المجال بوضوح في الفن؛ إذ لا يخضع العمل الفني لمنطق الصواب والخطأ بالمعنىٰ الذي تخضع له الأحكام القانونية أو الأخلاقية. فالقصيدة لا تكون عادلة أو ظالمة لمجرد بنيتها الجمالية، واللوحة لا تُقاس بقواعد الواجب، والخيال لا يُدان لأنه تجاوز الواقع. ومع ذلك لا يعيش الفن خارج كل مساءلة؛ لأن أثره قد يدخل في تشكيل الوعي والذاكرة وصور الآخر. وهنا يظهر الفرق بين حرية الخيال وشرعية الأثر. إن إخضاع الإبداع مسبقًا لمعيار شامل قد يقتل قدرته علىٰ الكشف والتجريب، لكن تحويل الحرية الجمالية إلىٰ حصانة مطلقة قد يعفي الخطاب الثقافي من مسؤولية ما ينتجه من تحقير أو تحريض أو محو.

والعرف بدوره يحتل منطقةً ملتبسة بين اللامعياري والمعياري. فهو يبدأ غالبًا بوصفه تكرارًا مستقرًا، ثم يتحول إلىٰ توقع، ثم إلىٰ ضغط اجتماعي، وقد ينتهي إلىٰ إلزام لا يقل قوةً عن القانون. إلا أن الاستمرار لا يثبت المشروعية، كما أن الانتشار لا يساوي الصواب. فالعرف قد يحفظ خبرةً جماعية وييسر التعايش، وقد يحمل ظلمًا تاريخيًا اكتسب حصانته من طول الممارسة. ومن ثم لا يستطيع العقل المعياري أن يرفض العرف لأنه غير مكتوب، ولا أن يقبله لأنه راسخ، بل عليه أن يميز بين العرف الذي ينظم الحياة والعرف الذي يجمدها، وبين ما يختزن حكمةً اجتماعية وما يعيد إنتاج امتياز أو إقصاء.

تكشف الثقافة بذلك أن أخطر المعايير ليست دائمًا أكثرها صراحة، بل أكثرها قدرةً علىٰ الاختفاء داخل البداهة. فالإنسان يستطيع الاعتراض علىٰ قانون يراه ظالمًا، لكنه

يجد صعوبةً أكبر في الاعتراض علىٰ صورة للعالم يظنها طبيعية. وتعمل المعيارية الثقافية العميقة من خلال تحديد ما يُرىٰ قبل تحديد ما ينبغي فعله، فتشكّل الإدراك السابق علىٰ الحكم، وتختار العناصر التي تدخل أصلًا في مجال الانتباه. ولهذا فإن تحرير العقل لا يبدأ فقط بمراجعة أحكامه، بل بمساءلة الأطر التي جعلت بعض الأحكام ممكنة وبعضها الآخر غير قابل للتصور.

غير أن الاعتراف بهذا العمق لا يبرر توسيع المعيارية حتىٰ تستولي علىٰ الثقافة كلها. فثمة مجال يجب أن يبقىٰ مفتوحًا للعب، والدهشة، والعبث، والتجريب، والاختلاف غير المنتج، والخيال الذي لا يطالب بتسويغ غايته. إن الإنسان لا يعيش بالواجب وحده، ولا ينبغي أن تتحول كل لحظة إلىٰ امتحان أخلاقي، وكل تعبير إلىٰ بيان مسؤولية، وكل علاقة إلىٰ عقد من الالتزامات. فالحياة تحتاج إلىٰ مساحات لا تسأل فورًا عما ينبغي، بل تسمح بظهور الممكن قبل الحكم عليه. وهذه المساحات ليست عجزًا في العقل المعياري، بل شرط صحته؛ لأن العقل الذي لا يعرف التوقف عن التقويم يتحول من ضمير إلىٰ رقابة كلية.

تتحدد حدود المعيارية إذن من طبيعة الأثر. فما بقي في دائرة الخاطر أو اللعب أو التجريب الشخصي لا يخضع للدرجة نفسها من المساءلة التي يخضع لها فعل يمس حقوق الآخرين أو يعيد توزيع السلطة أو يفرض آثارًا عامة. وكلما اتسع أثر الفعل، وازدادت قدرته علىٰ الإلزام أو الإضرار أو تشكيل مصائر الغير، ضاقت مساحة اللامعيارية واتسع طلب التبرير. أما حين يكون المجال مجال اكتشاف للذات أو ابتكار للمعنىٰ من دون استباحة لحق أو فرض لقوة، فإن المعيارية مطالبة بأن تنسحب جزئيًا لتحمي الحرية التي تجعل تجدد المعايير نفسها ممكنًا.

ومن هنا لا تقوم النظرية المستقلة للعقل المعياري علىٰ افتراض أن العقل يجب أن يحكم كل شيء، بل علىٰ قدرته علىٰ التمييز بين ما يستدعي الحكم وما ينبغي إبقاؤه مفتوحًا. فالمعيارية المطلقة تلغي التلقائية، واللامعيارية المطلقة تلغي المسؤولية. الأولىٰ تحول

الإنسان إلىٰ موضوع مراقبة دائمة، والثانية تتركه عرضةً لحكم القوة والرغبة والمصلحة. أما العقل المعياري الناضج فيدرك أن سلطته لا تُقاس بمدىٰ اتساعها، بل بقدرته علىٰ وضع حدود لنفسه، وعلىٰ معرفة متىٰ يكون التدخل حمايةً، ومتىٰ يكون امتناعه اعترافًا بالحرية.

إن المساحة اللامعيارية ليست خارج النظرية، بل هي الحد الذي يكشف نضجها. فالنظرية التي لا تعترف بحدودها تتحول إلىٰ عقيدة شمولية، والنظرية التي تعجز عن تمييز اللامعياري الحقيقي من المعيار المتخفي تفشل في كشف الهيمنة. وتتحقق الدقة حين يُفصل بين ما قبل المعياري، وما هو لامعياري بطبيعته، وما يتظاهر باللامعيارية لإخفاء القوة، وما يعارض المعيار القائم باسم معيار أرفع. بهذا يصبح العقل المعياري عقلًا للحكم وحدود الحكم معًا، عقلًا ينتج النظام من غير أن يؤلّهه، ويحمي الحرية من غير أن يحولها إلىٰ استباحة، ويصون المعنىٰ من غير أن يغلق أبواب الخلق والتجدد.

الفصل الثاني عشر

الميتامعيارية

لا يبدأ سؤال الميتامعيارية من البحث عن معيار أعلىٰ يضاف إلىٰ المعايير القائمة، بل من لحظةٍ أكثر عمقًا يصبح فيها العقل قادرًا علىٰ أن يلتفت إلىٰ ما أنتجه من أحكام، وأن يجعل المعايير نفسها موضوعًا للفحص. فالعقل حين يقرر أن فعلًا ما عادل أو ظالم، مشروع أو غير مشروع، واجب أو محظور، يكون قد مارس وظيفته المعيارية المباشرة؛ أما حين يسأل عن الأساس الذي منحه حق إصدار هذا الحكم، وعن العلاقة بين المعيار الذي استعمله وسائر المعايير، وعن إمكان مراجعة ذلك المعيار أو إعادة ترتيبه، فإنه ينتقل من التفكير بالمعيار إلىٰ التفكير في المعيار. عند هذه اللحظة تظهر الميتامعيارية، لا بوصفها إضافةً خارجية إلىٰ العقل، بل بوصفها انكشافًا لقدرة العقل علىٰ مراجعة بنيته الحكمية من داخلها.

وقد ارتبطت الميتامعيارية في كثير من الدراسات السابقة بالميتاأخلاق، حيث انصرف البحث إلىٰ طبيعة الأحكام الأخلاقية، ومعنىٰ ألفاظ الخير والواجب، وما إذا كانت القيم حقائق موضوعية أو تعبيرات عن الانفعال أو الاتفاق أو الإرادة. وقدمت الواقعية الأخلاقية واللاواقعية، والنزعة المعرفية واللامعرفية، والطبيعية والحدسية، إسهامات أساسية في تحليل موقع القيمة داخل اللغة والمعرفة والوجود. غير أن هذه الاتجاهات ظلت، في معظمها، تتحرك داخل مجال الأخلاق، ولم تنتقل بما يكفي إلىٰ سؤال أوسع: ما البنية العقلية التي تجعل المعايير، أخلاقيةً كانت أو قانونية أو سياسية أو مؤسسية، قابلةً للمراجعة والمحاكمة وإعادة البناء؟

إن الانتقال من الميتاأخلاق إلىٰ الميتامعيارية العامة يغيّر موضوع البحث نفسه. فالمسألة لا تعود محصورةً في السؤال عن صدق الحكم الأخلاقي أو معناه، بل تمتد إلىٰ شروط إنتاج

المعيار، ومراتب المعايير، وكيفية تعارضها، ومصادر مشروعيتها، والحدود التي تمنع أحدها من ابتلاع المجال المعياري كله. وهنا لا يعود المعيار وحدةً منفردةً يُسأل عن صحتها، بل يصبح جزءًا من نظام أوسع ينبغي الكشف عن هندسته الداخلية. فالعدالة لا تعمل منفصلةً عن الحرية، والحرية لا تنفصل عن المسؤولية، والمصلحة لا تُفهم من غير الحق، والكفاءة لا تستطيع اكتساب الشرعية من غير الغاية. وتظهر الميتامعيارية حين يصبح العقل قادرًا علىٰ رؤية هذه العلاقات بوصفها بنيةً كلية، لا مجرد مجموعة من الأحكام المتجاورة.

غير أن هذا التعريف يثير السؤال الجوهري: هل الميتامعيارية سابقة علىٰ المعيار أم لاحقة له؟ فإذا قيل إنها سابقة، بدا كأن في العقل طبقةً تأسيسيةً مكتملة تملك منذ البداية قواعد محاكمة كل معيار، وهو تصور قد يعيد إنتاج فكرة الجوهر العقلي المتعالي أو المنطقة الميتافيزيقية الخفية التي تمنح الشرعية من خارج التجربة. وإذا قيل إنها لاحقة، أصبحت مجرد تأمل ثانوي في معايير تكونت قبلها، وعاد السؤال: بأي حق تحاكم ما سبقها؟ وإذا كانت تستمد شرعيتها من معيار آخر، احتاج ذلك المعيار بدوره إلىٰ معيار أعلىٰ، وانفتح باب التسلسل الذي لا ينتهي.

ينشأ هذا الإشكال من افتراض أن السبق واللحوق لا بد أن يكونا زمنيين. والحقيقة أن الميتامعيارية لا تسبق المعيار بوصفها مضمونًا جاهزًا، ولا تلحق به بوصفها مرحلةً منفصلة، بل تظهر معه بوصفها إمكانًا انعكاسيًا. فحين ينتج العقل حكمًا معياريًا، تتولد في الوقت نفسه إمكانية السؤال عن ذلك الحكم، حتىٰ إن لم تُفعّل هذه الإمكانية فورًا. والمقصود بالمعية هنا ليس التطابق؛ لأن إنتاج المعيار غير مراجعته، لكن الوظيفتين تنتميان إلىٰ بنية عقلية واحدة تستطيع أن تنتقل من الحكم إلىٰ الحكم علىٰ شروط الحكم.

وعليه، لا تكون الميتامعيارية طبقةً زمنية فوق المعيار أو تحته، بل مستوىً وظيفيًا في اشتغال العقل. إنها ليست موضعًا داخل العقل يشبه الجوهر الثابت، وإنما طريقة مخصوصة في العمل: أن يخرج العقل من انغماسه المباشر في الحكم، من غير أن يخرج من ذاته، وأن

ينظر إلىٰ ما أنتجه بوصــفه قابلًا للنقد. ولذلك يمكن وصــفها بأنها انعكاس العقل المعياري علىٰ نفســه، شــريطة ألا يُفهم الانعكاس بوصــفه دورانًا مغلقًا؛ لأن العقل لا يراجع معاييره بالمعايير نفسـها وحدها، بل يسـتدعي الخبرة والواقع والنتائج والمقاصـد والتناقضـات التي يكشفها التطبيق.

ومن هنا تظهر ضــرورة التمييز بين العقل الكلي والعقل المعياري والعقل الميتامعياري بحســب مجال اشــتغال كل منها. العقل الكلي هو القدرة الجامعة التي تنفتح علىٰ الوجود والمعرفة واللغة والتاريخ والطبيعة والإنســان، ولا تختص بمجال واحد. إنه لا يمثل عقلًا مسـتقلًا إلىٰ جانب بقية العقول، بل يدل علىٰ وحدة القدرة العقلية في تعدد وظائفها. أما العقل المعياري فيشـتغل داخل المجال الذي يظهر فيه سـؤال ما ينبغي: الحكم، والواجب، والحق، والشــرعية، والأولوية، والمسـؤولية، والترجيح بين القيم والغايات. موضــوعه المباشــر هو الفعل الإنساني حين يصبح قابلًا للتقويم والتوجيه والإلزام.

أما العقل الميتامعياري فلا ينصــرف مباشــرةً إلىٰ الفعل، بل إلىٰ النظام الذي تُنتج داخله الأحكام علىٰ الأفعال. وهو يسـتمد من العقل الكلي قدرته علىٰ التجريد والربط ورؤية الكل، ويسـتمد من العقل المعياري موضــوعه؛ ولذلك يمكن تعريفه بأنه اشـتغال العقل الكلي علىٰ المجال المعياري. وليس معنىٰ ذلك أنه يقف خارجه، بل إنه يعيد إدراج المعايير داخل أفق أوسع يكشف علاقاتها بالواقع والمعرفة واللغة والسلطة والتاريخ.

وبهذا يكون الفرق بين المسـتويات الثلاثة فرقًا في مجال النظر ودرجة الانعكاس، لا فرقًا بين جواهر عقلية مسـتقلة. العقل الكلي يفكر في الوجود ومجالاته، والعقل المعياري يفكر في الفعل وما ينبغي أن يكون عليه، والعقل الميتامعياري يفكر في التفكير المعياري نفســه: في مصـادره، وحدوده، وشـروط شـرعيته، وعلاقات معاييره بعضـها ببعض. وعندما يبلغ العقل هذا المستوىٰ، فإنه لا يبحث عن معيار مطلق يحكم كل شيء، بل عن البنية الكلية التي تجعل المعايير قابلةً للتبرير والمراجعة وإعادة الترتيب.

إذا كان العقل الميتامعياري لا يمثل طبقةً زمنيةً تسبق المعيار أو تلحق به، فإن السؤال التالي يصبح أكثر عمقًا: ما الذي يشتغل عليه هذا العقل تحديدًا؟ إن الإجابة الأولىٰ التي قد تبدو بديهية هي القول إنه يشتغل علىٰ "المعيار الكلي"، غير أن هذا الجواب، علىٰ الرغم من قربه من الحقيقة، يحتاج إلىٰ قدر كبير من الضبط؛ لأن المعيار الكلي قد يُفهم بوصفه معيارًا أعلىٰ تتفرع عنه جميع المعايير، أو قاعدةً نهائيةً تكتسب منها بقية القواعد مشروعيتها. ولو قبلنا هذا الفهم لأعدنا إنتاج المشكلة التي حاولنا تجاوزها منذ بداية الفصل؛ إذ سنكون قد استبدلنا تعدد المعايير بمعيارٍ واحدٍ مطلق، ثم سنحتاج بعد ذلك إلىٰ التساؤل عن مصدر شرعية هذا المعيار الكلي نفسه، فتعود سلسلة الأسئلة إلىٰ الدوران من جديد.

ولهذا فإن مفهوم المعيار الكلي لا ينبغي أن يُفهم علىٰ أنه معيار من جنس المعايير، وإن كان أكثرها عمومية، بل ينبغي أن يُفهم بوصفه الصورة الكلية للنظام المعياري. فهناك فرق فلسفي بالغ الدقة بين أن يكون العقل بصدد "معيار" وبين أن يكون بصدد "نظام المعايير". ففي الحالة الأولىٰ يكون السؤال: ما الذي ينبغي فعله؟ أما في الحالة الثانية فإن السؤال يصبح: كيف تنتظم جميع صور "ينبغي" داخل بنية واحدة؟ إن الفرق هنا يشبه الفرق بين دراسة قانون منفرد وبين دراسة النظام القانوني بأسره، أو بين تحليل قاعدة نحوية واحدة وتحليل البنية الكاملة للغة. فالموضوع لم يعد حكمًا بعينه، بل العلاقات التي تجعل الأحكام المختلفة قابلةً للتعايش، أو التعارض، أو الترجيح، أو الاندماج.

ومن هنا لا تكون الميتامعيارية بحثًا عن معيار أعلىٰ، وإنما بحثًا عن البنية التي تجعل تعدد المعايير ممكنًا دون أن يتحول إلىٰ فوضىٰ، وتجعل وحدتها ممكنة دون أن تتحول إلىٰ استبداد. وهذه النقطة تمثل، في تقديرنا، أحد أهم الفوارق بين النظرية المقترحة وبين معظم المقاربات السابقة. فالعديد من الاتجاهات الفلسفية افترضت أن تجاوز التعارض بين المعايير لا يتحقق إلا بالوصول إلىٰ قيمة عليا تختزل سائر القيم، فجعل بعضها المنفعة أصلًا لكل قيمة، وجعل بعضها الحرية، أو العدالة، أو الإرادة، أو العقل، أو الطبيعة، أو العقد

الاجتماعي. غير أن هذه المحاولات، علىٰ اختلافها، بقيت تتحرك داخل المنطق نفسه؛ إذ كانت تستبدل تعدد المعايير بمعيار مهيمن، ولم تنتقل إلىٰ مستوىٰ التفكير في العلاقات التي تنشأ بين المعايير دون افتراض سيادة أحدها المطلقة.

والنظرية التي نعمل علىٰ بنائها تسلك طريقًا مختلفًا؛ فهي لا تنكر وجود معايير مركزية أكثر حضورًا من غيرها، لكنها ترفض أن تتحول هذه المركزية إلىٰ احتكار. فالعدالة لا تستطيع أن تلغي الحرية، كما أن الحرية لا تستطيع أن تُقصي المسؤولية، والكفاءة لا تستطيع أن تبتلع الكرامة الإنسانية، والمصلحة لا تستطيع أن تحل محل الحق. إن كل محاولة لتحويل معيار جزئي إلىٰ معيار كلي تؤدي، في النهاية، إلىٰ تشويه المجال المعياري نفسه، لأن النظام لا يقوم علىٰ غلبة عنصر واحد، بل علىٰ انتظام العلاقات بين عناصر متعددة.

ومن هنا تبرز الوظيفة الحقيقية للعقل الميتامعياري؛ فهو لا يختار معيارًا أعلىٰ، وإنما يكشف الخريطة التي تتحرك داخلها المعايير جميعًا. إنه يبين مواضع التعارض، وحدود كل معيار، ومجال فعاليته، وشروط تقدمه أو تأخره، والنتائج التي تترتب علىٰ تغليب أحدها في ظرف معين. ولذلك فإن عمله لا ينتهي بإصدار حكم، بل يبدأ من النقطة التي ينتهي عندها الحكم المعياري؛ لأنه يسأل عن موقع ذلك الحكم داخل البنية الكلية، وعن أثره في بقية الأحكام، وعن مدىٰ اتساقه مع النسق العام.

وهنا يظهر سؤال الشرعية من جديد، ولكن بصيغة أكثر دقة: إذا كان العقل الميتامعياري لا يستند إلىٰ معيار أعلىٰ، فمن أين يكتسب حق مراجعة النظام المعياري؟ إن الجواب لا يكمن في سلطة خارجية، ولا في حدس ميتافيزيقي، ولا في افتراض عقل مفارق، وإنما في طبيعة العقل الكلي ذاته. فالعقل، بوصفه قدرةً علىٰ الفهم والتركيب والنقد وإعادة البناء، لا يكتفي بإنتاج الأحكام، بل يمتلك في بنيته الداخلية قابلية دائمة لمراجعة شروط إنتاجها. وهذه القابلية ليست وظيفة طارئة، بل هي جزء من ماهية التفكير العقلي نفسه؛ إذ لا يمكن لعقل

يعجز عن مراجعة قواعده أن يكون عقلًا بالمعنىٰ الكامل، بل يتحول إلىٰ جهاز تكرار يعيد إنتاج ما ورثه دون أن يمتلك القدرة علىٰ مساءلته.

وبهذا المعنىٰ فإن شـرعية العقل الميتامعياري لا تأتي من معيار سـابق، وإنما من الطبيعة النقدية للعقل الكلي. فالعقل لا يمنح نفسه سلطةً اعتباطية علىٰ معاييره، وإنما يمارس حقه في اختبار اتساقها، وكشف تناقضاتها، ومراجعة آثارها، وإعادة ترتيبها حين يتغير الواقع أو تظهر معارف جديدة أو تتبدل العلاقات بين القيم. إن الشـرعية هنا ليسـت منحةً خارجية، وإنما خاصية بنيوية تنبع من كون العقل كائنًا قادرًا علىٰ تصحيح ذاته باستمرار.

ولذلك فإن الميتامعيارية لا تمثل نهاية التفكير المعياري، بل تمثل الشرط الذي يمنع هذا التفكير من الانغلاق. فكل نسق معياري يفقد القدرة علىٰ نقد نفسه يتحول، بمرور الزمن، إلىٰ منظومة مغلقة، ثم إلىٰ سلطة تقاوم كل مراجعة، ثم إلىٰ بنية جامدة تفقد قدرتها علىٰ الاستجابة لتحولات الواقع. أما العقل الميتامعياري فإنه يحافظ علىٰ حيوية المجال المعياري؛ لأنه يميز دائمًا بين ثبات المبادئ وثبات الصيغ، وبين دوام القيم ومرونة تطبيقاتها، وبين وحدة الغايات وتعدد السـبل المؤدية إليها. ومن هنا يصـبح التجديد المعياري ليس خروجًا علىٰ النظام، بل أحد الشروط الضرورية لبقاء النظام نفسه حيًا وقادرًا علىٰ أداء وظيفته التاريخية.

لا يشتغل العقل الميتامعياري علىٰ المعايير بوصفها وحداتٍ ساكنة، بل بوصفها عناصر داخل شـبكة متحركة من العلاقات. فالمعيار لا يكتسـب معناه الكامل من ذاته، وإنما من موقعه داخل نسـق أوسـع، ومن علاقته بمعايير أخرىٰ قد تؤيده أو تحده أو تعارضـه أو تعيد توجيهه. ولهذا فإن الميتامعيارية لا تبدأ من السؤال عن صحة معيار منفرد، بل من السؤال عن بنية المجال الذي يعمل فيه ذلك المعيار، وعن نوع العلاقة التي تربطه بغيره، وعن الشـروط التي تجعل تقديمه أو تأخيره فعلًا مشروعًا لا مجرد اختيار إرادي.

إن أولىٰ وظائف العقل الميتامعياري هي المقارنة. غير أن المقارنة هنا لا تعني وضـع معيارين متجاورين والنظر في أيهما أقوىٰ علىٰ نحو مجرد، بل تعني الكشـف عن طبيعة كل

واحد منهما، وحدوده، ومجال فعاليته، والغاية التي يخدمها، والنتائج التي يفضي إليها إذا أُطلق من غير قيد. فالحرية، مثلًا، لا تُفهم بوصفها قيمةً مطلقة منفصلة عن المسؤولية، كما أن العدالة لا تُفهم من دون النظر إلىٰ المساواة والاستحقاق والكرامة والنتائج الواقعية. ومن ثم فإن المقارنة الميتامعيارية ليست موازنةً كمية، بل تحليلًا بنيويًا يكشف ما يختبئ خلف الألفاظ الكبرىٰ من اختلاف في الوظيفة والمرتبة والمجال.

وتتمثل الوظيفة الثانية في الترتيب. فالمجال المعياري لا يقوم علىٰ تساوي جميع المعايير في الدرجة والسلطة، كما لا يقوم علىٰ هيمنة معيار واحد في جميع الأحوال. إنه يتطلب بناء سلمٍ للأولويات، غير أن هذا السلم لا ينبغي أن يكون جامدًا أو سابقًا علىٰ كل سياق، لأن القيمة التي تتقدم في وضع معين قد تتراجع في وضع آخر حين يتغير موضوع الحكم أو تتبدل النتائج أو يظهر خطر أشد. ولذلك لا ينتج العقل الميتامعياري ترتيبًا نهائيًا للمعايير، بل ينتج قواعد لترتيبها. وهذا فرق جوهري؛ لأن ترتيب المعايير يحدد نتيجة بعينها، أما قواعد الترتيب فتحدد الطريقة التي ينبغي أن تتشكل بها النتيجة.

ومن هنا يظهر أن الميتامعيارية لا تلغي التاريخ والسياق، لكنها لا تذوب فيهما أيضًا. فهي ترفض أن تصبح المعايير مجرد انعكاس متغير للظروف، كما ترفض أن تُعزل عن الواقع باسم ثباتها. إنها تبحث عن العلاقة الصحيحة بين الثبات والتحول: ما الذي يجب أن يبقىٰ؟ وما الذي يجوز أن يتغير؟ وما الذي ينبغي أن يُعاد تفسيره حين تنتقل القيمة من مستوىٰ التجريد إلىٰ مستوىٰ المؤسسة أو القانون أو القرار؟ إن هذه الأسئلة لا يستطيع العقل المعياري المباشر أن يحسمها وحده؛ لأنه يكون في الغالب منشغلًا بإصدار الحكم، بينما يشتغل العقل الميتامعياري علىٰ شروط إمكان ذلك الحكم وحدود صلاحيته.

أما الوظيفة الثالثة فهي معالجة التعارض. وليس كل تعارض بين المعايير تناقضًا حقيقيًا؛ فقد ينشأ أحيانًا من سوء تحديد المجال، أو من الخلط بين الغاية والوسيلة، أو من تحويل قيمة جزئية إلىٰ مبدأ مطلق. فحين تتعارض الحرية مع الأمن، أو العدالة مع الاستقرار، أو

المساواة مع الاستحقاق، لا يكون المطلوب دائمًا إقصاء أحد الطرفين، بل الكشف عن المستوىٰ الذي وقع فيه التعارض. هل هو تعارض في الغايات أم في الوسائل؟ هل هو تعارض دائم أم ظرفي؟ هل ينتج من طبيعة القيم نفسها أم من طريقة تنزيلها؟ وهل يمكن إعادة تركيبها داخل صيغة أوسع تحفظ جوهر كل منها؟

وهنا تتجلىٰ القدرة التركيبية للعقل الميتامعياري. فهو لا يكتفي بالمفاضلة، بل يسعىٰ إلىٰ إعادة بناء العلاقة بين المعايير علىٰ نحو يمنع تحوّل التعارض إلىٰ إلغاء. وفي هذا يختلف عن كثير من النظريات التي عالجت التعارض من خلال اختيار قيمة مهيمنة. فالنفعية، في بعض صورها، ترد القيم إلىٰ المنفعة، والنزعات الحقوقية تردها إلىٰ الحق الفردي، وبعض النظريات السياسية تجعل الاستقرار أصل الشرعية، في حين تجعل أخرىٰ الإرادة الحرة أو العقد أو السيادة مركز البناء. أما الميتامعيارية في صورتها العامة فلا تبحث ابتداءً عن مركز واحد، بل عن بنية متعددة المستويات تسمح بفهم موقع كل معيار داخل الكل.

وهذه البنية لا تكون أفقية تمامًا ولا هرمية تمامًا. فإذا كانت أفقيةً خالصة، فقدت القدرة علىٰ الترجيح؛ وإذا كانت هرميةً جامدة، تحولت إلىٰ نظام مغلق. لذلك ينبغي تصورها بوصفها بنيةً مركبة تجمع بين المراتب والعلاقات. فبعض المعايير يؤسس المجال ولا يعمل داخله فقط، وبعضها يوجه الغايات، وبعضها ينظم الوسائل، وبعضها يراقب النتائج. وقد يكون معيار الكرامة، مثلًا، مؤسسًا لحدود لا يجوز تجاوزها، بينما تعمل الكفاءة داخل تلك الحدود، ويعمل الاستقرار بوصفه شرطًا للاستمرار، وتعمل العدالة بوصفها مقياسًا لتوزيع المنافع والأعباء. إن الخلل لا ينشأ من وجود هذه المعايير، بل من اضطراب مراتبها أو اختلاط وظائفها.

ومن هنا يمكن القول إن العقل الميتامعياري يكتشف البنية الوظيفية للمعايير. فهو يميز بين المعيار المؤسس والمعيار الإجرائي، وبين المعيار الغائي والمعيار الوسيلي، وبين المعيار الحاكم والمعيار المقيد، وبين المعيار الثابت والمعيار القابل لإعادة الصياغة. وبهذا

التمييز يصبح قادرًا على تفسير كيف يمكن لقيمة واحدة أن تكون عليا في مجال، لكنها لا تحكم مجالًا آخر بالطريقة نفسها. فالصدق، مثلًا، قيمة جوهرية في المعرفة والشهادة والعلاقة الإنسانية، لكنه لا يُطبق بالطريقة ذاتها في كل سياق، لأن وظيفة الخطاب وحدود الضرر وحقوق الآخرين تدخل في بناء الحكم. ولا يعني ذلك النسبية، بل يعني أن القيمة لا تعمل خارج بنيتها العلائقية.

وتتمثل الوظيفة الرابعة للعقل الميتامعياري في كشف المعايير المضمرة. فكثير من الأنظمة والمؤسسات والخطابات تقدم اختياراتها بوصفها محايدة أو تقنية، بينما تكون مشبعةً بأحكام معيارية غير معلنة. فالقول إن قرارًا ما هو "الأكثر كفاءة" يفترض مسبقًا تعريفًا للنجاح، وتحديدًا لمن يتحمل التكلفة ومن يحصل على المنفعة. والقول إن إجراءً ما "ضروري للأمن" يتضمن تصورًا لما يستحق الحماية، وللحدود المقبولة لتقييد الحرية. والقول إن السوق "ينظم نفسه" يخفي معايير سابقة تتعلق بالملكية والعقد والقوة والقدرة على الدخول والخروج.

ولذلك لا يقتصر العقل الميتامعياري على مراجعة المعايير المعلنة، بل يعمل أيضًا على استخراج البنية المعيارية الكامنة داخل اللغة والممارسة والمؤسسة. إنه يسأل عن المسلمات التي لم تُعرض للنقاش، وعن القيم التي تتحرك تحت ستار الضرورة أو الطبيعة أو الكفاءة أو الواقعية. ومن دون هذه الوظيفة قد تتحول الميتامعيارية إلى نقد شكلي لا يمس مواضع السلطة الحقيقية؛ لأن أقوى المعايير ليست دائمًا تلك التي تعلن عن نفسها، بل تلك التي تُقدَّم بوصفها مجرد وصف للواقع.

أما الوظيفة الخامسة فهي اختبار النتائج. فالمعيار لا يُقاس بنيته الداخلية وحدها، بل بما يحدث حين يتحول إلى ممارسة. وقد يكون المعيار منسجمًا في التجريد، لكنه ينتج في التطبيق آثارًا تناقض غايته. وقد يكون القانون مساويًا في عبارته، لكنه غير عادل في نتائجه بسبب تفاوت المواقع والقدرات. وقد تكون السياسة مشروعة في مقصدها، لكنها تخلق

من الوسائل ما يقوض المقصد نفسه. وهنا لا يكون النظر في المآل تنازلًا عن المبدأ، بل جزءًا من فهمه؛ لأن المعيار الذي يعجز عن تفسير نتائجه أو مراجعتها يفقد صلته بالفعل الإنساني الذي وُجد من أجله.

غير أن الاحتكام إلىٰ النتائج وحدها لا يكفي؛ لأن بعض النتائج النافعة قد تُنتج بوسائل تنتهك حدودًا لا يجوز تجاوزها. ومن هنا يعود العقل الميتامعياري إلىٰ وظيفته التركيبية: إنه لا يستبدل الغايات بالمبادئ ولا المبادئ بالنتائج، بل يبحث عن العلاقة التي تجعل كل عنصر يراقب الآخر. فالمبدأ يحد الوسيلة، والغاية توجه الفعل، والنتيجة تختبر صلاحية التنزيل، والواقع يكشف ما غاب عن التجريد. وفي هذه الدائرة لا توجد نقطة واحدة تستأثر بالحكم، بل تتشكل المشروعية من تفاعل عناصر متعددة.

وبهذه الوظائف يتحول العقل الميتامعياري من مجرد وعي بالمعايير إلىٰ جهاز لإعادة بناء المجال المعياري. إنه لا يقف عند النقد، بل ينتج إمكانًا جديدًا للتركيب. فإذا اكتشف أن معيارًا فقد قدرته علىٰ الاستجابة، أو أن ترتيبًا معينًا أنتج ظلمًا متكررًا، أو أن علاقةً بين قيمتين صيغت علىٰ نحو زائف، فإنه لا يكتفي بإعلان الخلل، بل يعيد بناء النظام علىٰ أساس أكثر اتساقًا واتصالًا بالواقع والغاية. ومن هنا تكون الميتامعيارية عقلًا تصحيحيًا وتوليديًا في آن واحد؛ تصحح ما انغلق، وتولد صيغًا جديدة حين تعجز الصيغ القديمة عن حمل القيمة.

إن الحاجة إلىٰ هذا المستوىٰ تظهر بوضوح في القانون والسياسة والأخلاق والمؤسسات. فالنظام القانوني الذي لا يراجع مبادئ تفسيره يتحول إلىٰ تراكم نصوص، والنظام السياسي الذي لا يراجع مصادر شرعيته يتحول إلىٰ إدارة للقوة، والمؤسسة التي لا تفحص معايير نجاحها قد تحقق كفاءة عالية في خدمة غاية فاسدة، والأخلاق التي لا تراجع علاقاتها بالواقع قد تتحول إلىٰ خطاب طاهر ظاهريًا لكنه عاجز عن منع الظلم. ولذلك فإن الميتامعيارية ليست ترفًا نظريًا، بل شرطًا لبقاء المجال المعياري قادرًا علىٰ مقاومة الجمود والتلاعب والانحراف.

ومع ذلك فإن هذه القدرة نفسها تحتاج إلىٰ حدود؛ لأن العقل الذي يراجع كل معيار بلا توقف قد يهدم إمكان الاستقرار، كما أن المراجعة التي لا تعترف بأي أصل قد تتحول إلىٰ شك دائم يعجز عن إنتاج حكم. ومن هنا يواجه العقل الميتامعياري مفارقته الكبرىٰ: كيف يحافظ علىٰ انفتاح النظام دون أن يذيبه؟ وكيف يراجع المعايير دون أن يلغي إمكان الالتزام بها؟ وكيف يمارس النقد من غير أن يتحول النقد نفسه إلىٰ سلطة مطلقة؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تفتح الطريق إلىٰ البحث في حدود الميتامعيارية وشروط مشروعيتها، وهو المستوىٰ الذي يقرر ما إذا كانت أداةً لتحرير العقل من الجمود، أم بابًا جديدًا لإنتاج الهيمنة باسم المراجعة.

تبلغ الميتامعيارية أقصىٰ درجاتها الفلسفية حين لا تكتفي بمراجعة المعايير، بل تلتفت إلىٰ سلطتها هي نفسها وتضعها موضع السؤال. فكل قدرة علىٰ النقد تحمل في داخلها قابلية التحول إلىٰ سلطة، وكل سلطة لا تراجع شروط مشروعيتها معرضة لأن تعيد إنتاج ما خرجت أصلًا لمقاومته. وإذا كان العقل الميتامعياري قد ظهر بوصفه القدرة التي تمنع النظام المعياري من الانغلاق، فإن الخطر المقابل يتمثل في أن يتحول هذا العقل إلىٰ مرجعية مطلقة لا تقبل المراجعة، فتغدو الميتامعيارية معيارًا أعلىٰ متخفيًا وراء خطاب النقد والانفتاح. ومن هنا فإن اختبار الميتامعيارية لا يكتمل إلا حين تصبح قادرة علىٰ نقد نفسها، لا حين تكتفي بنقد ما دونها.

إن أول حدودها يتمثل في أنها لا تستطيع أن تبدأ من فراغ. فالعقل لا يخرج من كل معيار كي يحاكم المعايير من نقطة محايدة خالصة؛ لأن كل عملية نقد تستند، ولو ضمنًا، إلىٰ قيم أولية مثل الاتساق، وعدم التناقض، والعدل، والكرامة، والقدرة علىٰ التبرير، والوفاء بالغاية. وهذا يعني أن الميتامعيارية ليست وعيًا بلا مقدمات، وليست موقعًا خارج التاريخ واللغة والثقافة، وإنما هي اشتغال نقدي داخل أفق معياري قائم. غير أن وجود هذا الأفق لا يلغي

قدرتها علىٰ المراجعة، بل يجعل المراجعة عمليةً داخلية تتقدم عبر كشف التناقضات بين ما يعلنه النظام وما ينتجه، وبين القيم التي يدعيها والآثار التي يرسخها.

وبهذا المعنىٰ لا تكون الميتامعيارية مستقلةً استقلالًا مطلقًا عن المجال الذي تفحصه، لكنها ليست أسيرةً له أيضًا. فهي تتحرك في مسافة دقيقة بين الانتماء والتجاوز: تنتمي إلىٰ النظام لأنها تستخدم لغته وقيمه وموارده، وتتجاوزه لأنها تعيد ترتيبها وتكشف ما تعجز البنية القائمة عن رؤيته. وإذا فقدت الانتماء تحولت إلىٰ نقد خارجي لا يفهم موضوعه، وإذا فقدت القدرة علىٰ التجاوز تحولت إلىٰ شرح للنظام بدلًا من مراجعته. لذلك فإن قوتها لا تكمن في الوقوف خارج المجال المعياري، بل في قدرتها علىٰ فتح المجال من داخله علىٰ إمكانات لم يكن قادرًا علىٰ استيعابها في صورته السابقة.

ومن هنا يظهر أن شرعية العقل الميتامعياري ليست شرعية سيادية، بل شرعية تداولية واختبارية. إنه لا يقول: أنا أملك الحقيقة النهائية، بل يقول: لا ينبغي أن يبقىٰ أي معيار بمنأىٰ عن التبرير. ولا يستمد سلطته من موقع أعلىٰ، بل من القدرة علىٰ تقديم أسباب قابلة للفحص، وعلىٰ كشف التناقض، وعلىٰ ربط الحكم بآثاره ومقاصده وحدوده. فكلما تحولت الميتامعيارية من مساءلة الأسباب إلىٰ فرض النتائج فقدت مشروعيتها، وكلما ادعت احتكار القدرة علىٰ تعريف العقلانية عادت إلىٰ إنتاج معيار مهيمن جديد.

إن التمييز بين السلطة والوظيفة ضروري هنا. فالعقل الميتامعياري لا يمتلك سلطةً فوق بقية مستويات العقل، وإنما يؤدي وظيفةً داخل بنية العقل الكلي. ووظيفته ليست الإلغاء، بل المراجعة؛ وليست الحلول محل العقل المعياري، بل تصحيح شروط اشتغاله؛ وليست إصدار الأحكام النهائية، بل اختبار ما يجعل هذه الأحكام قابلةً للدفاع عنها. فإذا تجاوز هذه الوظيفة وادعىٰ امتلاك الحكم المباشر في كل مسألة، ذابت الحدود بين المعيارية والميتامعيارية، وتحولت الأخيرة إلىٰ معيارية مضاعفة لا تختلف عن الأولىٰ إلا في ادعاء العلو.

وهنا تظهر مشكلة التسلسل اللانهائي. فإذا كان كل معيار يحتاج إلىٰ معيار أعلىٰ يراجعه، فإن المعيار الأعلىٰ يحتاج بدوره إلىٰ معيار يبرره، وهكذا من غير نهاية. وقد يبدو أن الميتامعيارية تفتح هذا الباب بدلًا من إغلاقه؛ لأنها تجعل كل أساس موضوعًا للسؤال. غير أن هذا الاعتراض يقوم علىٰ تصور خاطئ للمراجعة بوصفها بحثًا دائمًا عن قاعدة فوق قاعدة. والحقيقة أن الميتامعيارية لا تحل مشكلة الشرعية بإضافة معيار جديد، بل بتغيير طبيعة العلاقة بين المعايير. إنها تنتقل من البحث عن أساس مطلق إلىٰ بناء شبكة من التبريرات المتبادلة، بحيث يُختبر كل معيار في ضوء اتساقه مع غيره، وقدرته علىٰ تحقيق غايته، ونتائجه في الواقع، واحترامه للحدود التي لا يجوز تجاوزها.

وبذلك لا تُوقف سلسلة الأسئلة عند معيار نهائي مغلق، بل تُعاد صياغتها داخل بنية دائرية نقدية لا تكون الدور المعيب، بل التصحيح المتبادل. فالكرامة تحدد ما لا يجوز للمنفعة تجاوزه، والعدالة تختبر توزيع المنافع والأعباء، والحرية تراجع مدىٰ شرعية الإكراه، والمسؤولية تمنع الحرية من التحول إلىٰ انفلات، والنتائج تكشف ما إذا كانت الصياغة قد خانت مقصدها. وكل عنصر في هذه البنية يمنح الآخر معنىً وحدًا، ولا يستطيع أي منها أن يستغني عن سائر العناصر أو أن يكتسب مشروعيتها كلها لنفسه.

إن الفرق بين الدور المعيب والدائرة المعيارية الخلاقة يكمن في أن الأول يعيد النتيجة نفسها دون إضافة، بينما الثانية تسمح لكل عنصر بأن يراجع الآخر ويُراجع به. فالنظام لا يبرر نفسه لمجرد أنه نظام، بل يُختبر في ضوء قيمه ونتائجه، والقيم لا تُقبل لمجرد إعلانها، بل تُختبر في ضوء قدرتها علىٰ الانتظام في الحياة الإنسانية، والنتائج لا تكتسب الشرعية لمجرد نفعها، بل تُقيد بحدود الحق والكرامة. وهكذا تعمل الميتامعيارية بوصفها حركةً دائريةً تصحيحية، لا بوصفها سلّمًا صاعدًا إلىٰ معيار أعلىٰ لا يمكن الوصول إليه.

غير أن تجاوز التسلسل لا يعني التخلي عن الأصول. فلا يستطيع النظام المعياري أن يعيش إذا أصبحت كل قيمة قابلةً للنقض في كل لحظة وبلا شروط. والمراجعة الجذرية

الدائمة لا تنتج الحرية، بل قد تنتج العجز عن الحكم. فإذا لم توجد حدود أولية تمنع الإبادة والتعذيب والإذلال والا ستعباد والخيانة الصريحة للإنسان، فإن الميتامعيارية قد تتحول إلىٰ أداة لتبرير كل شـيء تحت عنوان السـياق والتعقيد وإعادة النظر. ومن هنا ينبغي التمييز بين قابلية المعيار للتفسـير وقابليته للإلغاء، وبين مراجعة الصـيغة ومحو الأصـل، وبين تجديد التطبيق وتقويض القيمة المؤسسة.

إن بعض المعايير لا يعمل بوصـفه حكمًا جزئيًا، بل بوصـفه شـرطًا لإمكان المجال المعياري نفسه. فالكرامة الإنسانية، مثلًا، ليست مجرد قيمة تنافس غيرها داخل قائمة القيم، بل هي في كثير من السياقات الحد الذي يمنع المعيارية من التحول إلىٰ أداة لسحق الإنسان. وكذلك عدم التناقض، ووجوب التبرير، ورفض الاعتباط، والاعتراف بالآخر بوصـفه ذاتًا لا مجرد وسيلة، تمثل شروطًا تجعل الحديث عن المعيارية ممكنًا أصلًا. غير أن وصف هذه الشروط بالتأسيسية لا يعني إخراجها من التفكير، بل يعني أن مراجعتها لا تتم بالطريقة نفسها التي تُراجع بها المعايير الإجرائية أو السياسات الجزئية.

ومن هنا تتشكل داخل النظام الميتامعياري درجات مختلفة من القابلية للمراجعة. فهناك معايير مؤسـسـة تحدد حدود المجال، ومعايير غائية توجه حركته، ومعايير تنظيمية تضـبط إجراءاته، ومعايير سـياقية تتبدل بحسـب الواقع، ومعايير تطبيقية ترتبط بالحالة الجزئية. والخطأ المنهجي يقع حين تُعامل هذه المسـتويات جميعًا بالطريقة نفسـها: فإذا جُمدت المعايير التطبيقية تحولت المرونة إلىٰ صلابة، وإذا سُيّلت المعايير المؤسسة تحولت الحرية إلىٰ فراغ. ولذلك فإن نضـج العقل الميتامعياري يتجلىٰ في قدرته علىٰ التمييز بين ما يجب مراجعته، وما يجوز مراجعته، وما لا يُمس إلا ضمن شروط شديدة الصرامة.

ويتصل بذلك خطر الشك المعياري. فالقدرة علىٰ نقد كل معيار قد تنقلب إلىٰ عجز عن الالتزام بأي معيار، ويتحول العقل من المراجعة إلىٰ التردد الدائم، ومن الانفتاح إلىٰ تعليق الحكم. غير أن الشـك في ذاته ليس نقيضًـا للمعيارية؛ فقد يكون شـرطًا لتنقيتها من الادعاء.

والخطر لا يكمن في أن يشك العقل، بل في أن يفقد القدرة علىٰ الانتقال من الشك إلىٰ الحكم. فالميتامعيارية ليست تعليقًا أبديًا للقرار، وإنما هي تعميق لشروطه. إنها توسع دائرة النظر قبل الحكم، لكنها لا تلغي ضرورة الحكم حين يصبح الفعل مطلوبًا.

ومن ثم ينبغي التمييز بين الشك المنهجي والشك العدمي. الشك المنهجي يسأل كي يصل إلىٰ تبرير أقوىٰ، أما الشك العدمي فيسأل كي يمنع كل تبرير. الأول يفتح إمكان التصحيح، والثاني يهدم إمكان المعنىٰ. والعقل الميتامعياري الناضج لا يخشىٰ مراجعة أصوله، لكنه لا يجعل المراجعة غايةً في ذاتها؛ لأن غايته الأخيرة ليست إنتاج الشك، بل إنتاج حكم أكثر وعيًا بحدوده وأسبابه وآثاره.

وتبرز هنا العلاقة بين الميتامعيارية والقرار. فقد يبدو أن كل اتساع في المراجعة يؤخر القرار، وأن الأنظمة السياسية والقانونية والمؤسسية لا تستطيع انتظار اكتمال التأمل الفلسفي. وهذا صحيح من جهة الواقع العملي، لكنه لا يلغي الحاجة إلىٰ الميتامعيارية، بل يفرض عليها إدراك حدود الزمن. فالعقل لا يعمل دائمًا في ظروف مثالية، وقد يضطر إلىٰ اتخاذ قرار تحت نقص المعلومات وضغط المخاطر. وفي هذه الحالات لا تكون وظيفته البحث عن يقين مستحيل، بل بناء قرار مبرر بقدر المتاح، مع إبقاء إمكان المراجعة مفتوحًا حين تظهر معطيات جديدة.

وهكذا تضيف الميتامعيارية إلىٰ الحكم بعدًا زمنيًا. فهي لا تسأل فقط: هل القرار مشروع الآن؟ بل تسأل أيضًا: هل هو قابل للتصحيح؟ وهل بُنيت داخله آليات للمراجعة؟ وهل يوزع مخاطر الخطأ بعدل؟ وهل يسمح لمن يتضررون منه بأن يكون لهم صوت في إعادة تقييمه؟ إن القرار الذي يدعي العصمة أخطر من القرار الذي يعترف بمحدوديته، لأن الاعتراف بإمكان الخطأ لا يضعف الشرعية، بل قد يكون أحد مصادرها.

ومن هنا لا تقتصر حدود الميتامعيارية علىٰ الفكر الفردي، بل تمتد إلىٰ المؤسسة. فالمؤسسة الميتامعيارية ليست تلك التي تمتلك لجنةً عليا تفرض تعريفها للقيم، بل تلك التي

تبني في داخلها آليات لتصحيح الذات: استقلال المراجعة، وشفافية الأسباب، وإمكان الاعتراض، وتعدد مواقع النظر، وفصل من يضع المعيار عمن يقيس نتائجه، وعدم احتكار تفسير الشرعية. فالوظيفة التي يؤديها العقل في الفرد ينبغي أن تجد صورتها المؤسسية في النظام العام، وإلا بقيت الميتامعيارية فضيلةً تأملية عاجزة عن مواجهة السلطة المنظمة.

ومع ذلك فإن تحويل الميتامعيارية إلىٰ مؤسسة يحمل خطر البيروقراطية المعيارية؛ إذ قد تنشأ طبقة من الخبراء تحتكر حق تعريف الصالح والعادل والمشروع، وتعيد إنتاج الوصاية باسم التخصص. ولذلك لا تكفي المعرفة التقنية لمنح الشرعية الميتامعيارية، لأن الخبير يستطيع قياس الوسائل لكنه لا يملك وحده تحديد الغايات. ولا بد أن تتكامل الخبرة مع المشاركة، والمعرفة مع المسؤولية، والتخصص مع المجال العام. فالمعيار الذي يمس حياة الناس لا يكتسب شرعيته من دقة صياغته فقط، بل من اعتراف المتأثرين به بوصفهم ذواتًا قادرةً علىٰ الفهم والاعتراض والمساهمة.

وبذلك تصبح الميتامعيارية حارسًا ضد نوعين متقابلين من الا ستبداد: ا ستبداد المعيار المغلق الذي يرفض المراجعة، واستبداد المراجعة المطلقة التي لا تعترف بأي حد. وهي لا تنحاز إلىٰ الجمود ولا إلىٰ السيولة، بل تسعىٰ إلىٰ تأسيس عقل قادر علىٰ الالتزام من غير انغلاق، وعلىٰ النقد من غير عدمية، وعلىٰ القرار من غير ادعاء العصمة، وعلىٰ الثبات من غير تعطيل التاريخ.

إن القيمة العليا للميتامعيارية لا تكمن إذن في قدرتها علىٰ الوقوف فوق المعايير، بل في قدرتها علىٰ إبقاء المجال المعياري واعيًا بذاته. فهي الوعي الذي يمنع القيمة من أن تنسىٰ حدودها، والسلطة من أن تتخفىٰ في صورة ضرورة، والإجراء من أن يحل محل الغاية، والنقد من أن يتحول إلىٰ هدم، والثبات من أن يتحول إلىٰ حجر. إنها ليست نهاية العقل المعياري، بل لحظة نضجه؛ لأن العقل لا يبلغ كماله حين ينتج المعايير فقط، وإنما حين يعرف كيف يسائلها، وكيف يصححها، وكيف يحميها من الانغلاق ومن التفكك في آن واحد.

لا تكتمل وظيفة العقل الميتامعياري عند حدود النقد، لأن العقل الذي يكتشف خللًا في منظومة المعايير ثم يعجز عن إنتاج بديل يظل عقلًا كاشفًا لا عقلًا بانيًا. ومن هنا ينبغي تجاوز الفهم الذي يحصر الميتامعيارية في التفكيك أو المراجعة أو مساءلة الأصول، إلىٰ فهم أوسع يجعلها قدرةً توليديةً تعيد بناء المجال المعياري حين تستنفد صِيَغه القديمة قدرتها علىٰ الاستجابة للواقع. فالمراجعة الحقيقية لا تنتهي بإثبات أن معيارًا ما أصبح قاصرًا، وإنما تبدأ من السؤال عما ينبغي أن يحل محله، وبأي شروط، وضمن أي حدود، وكيف يمكن للنظام الجديد أن يتجنب إعادة إنتاج الخلل الذي خرج منه.

إن العقل الميتامعياري لا يولد المعايير من فراغ، ولا يخترعها اختراعًا اعتباطيًا، بل يعيد تركيب عناصر موزعة بين الواقع والقيم والخبرة التاريخية والمقاصد والنتائج. فهو لا يقف خارج التاريخ، لكنه لا يستسلم له؛ ولا ينفصل عن الواقع، لكنه لا يختزل المعيار فيه؛ ولا يرفض الموروث المعياري، لكنه لا يمنحه حصانةً مطلقة. إنه يعمل في منطقة التفاعل بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون، وبين ما ورثه الإنسان وما كشفته التجربة، وبين ثبات القيم وتحول صور تحققها.

وفي هذا المعنىٰ تكون الميتامعيارية قدرةً علىٰ اكتشاف الفراغ المعياري. فالفراغ لا يعني غياب كل قيمة، بل يعني أن النظام القائم لم يعد يمتلك الصيغة التي تستوعب ظاهرةً جديدة أو تعارضًا مستجدًا أو تحولًا نوعيًا في بنية الحياة. وقد ينشأ الفراغ حين تظهر تقنيات لم تكن معروفة، أو حين تتغير أشكال السلطة، أو حين تتوسع العلاقات الاقتصادية إلىٰ نطاق يتجاوز القواعد القديمة، أو حين تظهر أنماط جديدة من الضرر والمسؤولية لم تكن الأطر الموروثة قادرةً علىٰ تصورها. وفي هذه الحالات لا يكون التمسك الحرفي بالمعايير السابقة وفاءً لها بالضرورة، بل قد يكون عجزًا عن إدراك الغاية التي وُجدت من أجلها.

غير أن اكتشاف الفراغ المعياري لا يمنح العقل حق ملئه بأي صيغة. فالتوليد المعياري نفسه يحتاج إلىٰ ضوابط ميتامعيارية تمنع أن يتحول التجديد إلىٰ قطيعة اعتباطية، أو أن

تتحول الضرورة إلىٰ ذريعة لإسقاط الحدود المؤسسة. ولذلك يختبر العقل الميتامعياري كل معيار جديد من خلال قدرته علىٰ تحقيق أربعة شـروط مترابطة: أن يعالج خللًا حقيقيًا لا متوهمًا، وأن يتصـل بالبنية القيمية للنظام بدل أن يهدمها من خارجها، وأن يكون قابلًا للتبرير العام، وأن تظهر في تطبيقه إمكانية التصحيح إذا أنتج آثارًا غير مقصودة.

وهنا تتجلىٰ إحدىٰ الخصـائص الكبرىٰ للميتامعيارية: إنها لا تنتج معيارًا نهائيًا، بل تنتج معيارًا واعيًا بقابليته للمراجعة. وهذا لا يعني إضـعاف الإلزام، بل تحريره من ادعاء العصـمة. فالمعيار الجديد لا يكون مشـروعًا لأنه آخر ما وصـل إليه العقل، وإنما لأنه أكثر قدرةً علىٰ الا ستجابة للواقع، وأكثر اتساقًا مع المقا صد، وأقل تناقضًا مع بقية القيم، وأ شد انفتاحًا علىٰ التصحيح. وبذلك تصبح المشروعية عمليةً متحركة، لا ختمًا نهائيًا يُمنح مرة واحدة.

ومن هنا يمكن فهم العلا قة بين الميتامعيارية والتاريخ علىٰ نحو يتجاوز ثنائية الثبات والتغير. فالتاريخ لا يصـنع المعايير وحده، لأن الو قائع لا تنتج من ذاتها ما ينبغي أن يكون، لكنه يكشـف حدود الصـيغ التي تحمل القيم. و قد تبقىٰ العدا لة قيمةً ثابتة، بينما تتغير المؤسـسـات التي تحققها؛ وتبقىٰ الحرية مقصـدًا، بينما تتبدل أشـكال حمايتها؛ وتبقىٰ المسـؤولية أصـلًا، بينما تتوسـع دائرتها مع ازدياد تعقيد الفعل الجماعي. إن التاريخ لا يغير القيمة بالضرورة، لكنه يغير السؤال الذي تُستدعىٰ القيمة للإجابة عنه.

ويظهر العقل الميتامعياري في هذه المنطقة بوصـفه الواسـطة بين القيمة والتاريخ. فهو يمنع القيمة من أن تتجمد في صـورة تاريخية واحدة، ويمنع التاريخ من أن يذيب القيمة في مجرد الو قائع. ومن دون هذه الواسـطة ينقسـم التفكير المعياري بين نزعة محافظة تجعل الماضـي المعيار النهائي، ونزعة تاريخانية تجعل التحول نفسـه مصـدر الشـرعية. أما الميتامعيارية فتؤسـس علاقةً ثالثة: الماضـي مورد للمعنىٰ لا سـلطة مطلقة، والحاضـر مجال للاختبار لا مبررًا كافيًا، والمستقبل أفق للمسؤولية لا مجرد احتمالات مفتوحة.

إن القدرة التوليدية للعقل الميتامعياري تظهر خصوصًا حين تعجز المعايير الجزئية عن معالجة التعقيد. ففي المجتمعات البسيطة قد يبدو الحكم واضحًا لأن الفاعل والنتيجة والمسؤولية تقع في نطاق محدود، أما في الأنظمة المركبة فإن الضرر قد ينتج من شبكة أفعال لا من قرار واحد، وقد تتوزع المسؤولية بين أفراد ومؤسسات وتقنيات وقواعد غير مرئية. وهنا لا يكفي أن يسأل العقل المعياري: من أخطأ؟ بل ينبغي أن يسأل العقل الميتامعياري: هل ما زال تصورنا للمسؤولية مناسبًا لطبيعة الفعل المركب؟ وهل يجوز أن تبقىٰ المسؤولية فردية حين يصبح الأثر مؤسسيًا؟ وهل تستطيع قواعد قديمة أن تضبط قوىٰ جديدة لا تعمل بمنطقها؟

ومن هذا المنظور لا تعود الميتامعيارية تأملًا مجردًا، بل تصبح شرطًا لبناء القانون والسياسة والمؤسسات في الأزمنة المعقدة. فالقانون لا يستطيع أن يكتفي بتطبيق قواعد سابقة إذا تغير موضوع التنظيم نفسه، والسياسة لا تستطيع أن تدعي الشرعية بمفاهيم قديمة حين تتغير بنية السلطة، والمؤسسة لا تستطيع أن تقيس نجاحها بمؤشرات لا تكشف ما تنتجه من ضرر أو إقصاء. وفي كل هذه المجالات لا يكون المطلوب إلغاء المعيار، بل إعادة بناء أدواته لكي يستعيد صلته بموضوعه.

غير أن توليد المعايير الجديدة يواجه خطرًا آخر، هو أن يحتكر العقل الخبير عملية البناء. فكلما ازدادت الأنظمة تعقيدًا تعاظمت الحاجة إلىٰ المعرفة المتخصصة، لكن التخصص لا يمنح صاحبه حق تحديد الغايات وحده. فالخبير يستطيع أن يقدر النتائج المحتملة، وأن يقيس المخاطر، وأن يوضح العلاقات السببية، لكنه لا يملك بمفرده أن يقرر ما الذي ينبغي التضحية به، أو ما الذي لا يجوز تجاوزه، أو كيف توزع الأعباء والحقوق. ولذلك فإن الميتامعيارية التوليدية لا تكون تقنيةً خالصة، بل تركيبًا بين المعرفة والحوار والمسؤولية والاعتراف بمن يتأثرون بالمعيار.

ومن هنا يصبح المجال العام جزءًا من بنية الميتامعيارية، لا مجرد مساحة لاحقة لتلقي القرار. فالمعيار الذي يُنتج في عزلة عن الذين سيخضعون له قد يكون منسجمًا في منطقه، لكنه ناقص في شرعيته. والشرعية لا تتولد فقط من صحة النتيجة، بل من عدالة الطريق المؤدي إليها. لذلك يحتاج العقل الميتامعياري إلىٰ الاستماع، والتعدد، والاعتراض، والقدرة علىٰ تمثيل الخبرات المختلفة، لا لأن كل الآراء متساوية، بل لأن الواقع المعياري لا يظهر من موقع واحد.

إن التعدد هنا لا يعني النسبية، بل توسيع مجال الإدراك. فالمنظومة التي تسمع صوت السلطة وحدها سترىٰ النظام، لكنها قد لا ترىٰ الظلم؛ والمنظومة التي تسمع المتضرر وحده قد تدرك الألم، لكنها قد لا ترىٰ جميع شروط الا ستمرار؛ والمنظومة التي تستمع إلىٰ الخبير وحده قد تفهم الوسائل، لكنها قد تغفل الغايات. والمهمة الميتامعيارية ليست جمع هذه الأصوات جمعًا حسابيًا، بل إدخالها في بنية ترجيح تكشف ما لا يستطيع كل موقع أن يراه بمفرده.

وعند هذه النقطة يظهر الفرق بين العقل المعياري الكلي والعقل الميتامعياري. فالعقل المعياري الكلي هو العقل الذي يدرك المجال المعياري بوصفه وحدةً مترابطة، ويستطيع أن ينتج أحكامًا تراعي تعدد القيم والمستويات والنتائج. أما العقل الميتامعياري فهو الحركة الانعكاسية التي تجعل هذا الكل نفسه موضوعًا للمراجعة. الأول يبني الحكم داخل النظام الكلي للمعايير، والثاني يفحص بنية ذلك النظام، ويعيد ترتيبها، ويكشف حدودها، ويولد صيغًا جديدة حين تعجز البنية القائمة.

وبذلك لا يكون العقل الميتامعياري عقلًا مستقلًا عن العقل المعياري الكلي، ولا يكون مطابقًا له. إنه الوظيفة التي تمنع الكلية من التحول إلىٰ انغلاق. فالعقل المعياري الكلي يجمع، والميتامعيارية تراجع طريقة الجمع؛ الأول يرتب القيم، والثانية تسأل عن شرعية الترتيب؛ الأول ينتج النسق، والثانية تختبر قدرته علىٰ حمل الواقع والغاية معًا. وإذا غابت

الميتامعيارية، تحولت الكلية إلىٰ نظام مغلق يدعي الاكتمال؛ وإذا غاب العقل المعياري الكلي، تحولت الميتامعيارية إلىٰ نقد متناثر يفتقد موضوعًا جامعًا.

ومن هنا يمكن القول إن العلاقة بينهما علاقة توليد متبادل. فالعقل المعياري الكلي يوفر للميتامعيارية مادةً منظمةً قابلةً للفحص، والميتامعيارية تعيد بناء العقل المعياري الكلي كلما انكشف خلل في ترتيب معاييره أو في صلته بالواقع. وهذه العلاقة ليست خطيةً تبدأ من أحدهما وتنتهي بالآخر، بل دائريةً تصاعدية؛ إذ يعود العقل بعد كل مراجعة إلىٰ المجال المعياري بوعي أوسع، ثم تنتج الممارسة أسئلة جديدة تستدعي مراجعةً أعمق.

إن هذه الدائرية لا تعني أن النظرية عاجزة عن الاستقرار، بل تعني أن الاستقرار نفسه يصبح واعيًا بشروطه. فالنظام الناضج لا يستقر لأنه أغلق أبواب السؤال، بل لأنه بنىٰ داخله آليات تمكنه من تحمل السؤال من غير أن ينهار. والمجتمع العادل ليس هو الذي يزعم الوصول إلىٰ الصيغة النهائية للعدالة، بل الذي يستطيع اكتشاف ظلمه وتصحيحه. والقانون القوي ليس هو الذي لا يتغير، بل الذي يعرف ما الذي يجب أن يبقىٰ فيه وما الذي ينبغي أن يتجدد.

وعلىٰ هذا الأساس يمكن تحديد الميتامعيارية بوصفها القدرة التي ينتقل بها العقل من إنتاج المعايير إلىٰ إنتاج شروط استمرارها المشروع. فهي لا تعيد النظر لأن كل شيء باطل، بل لأن كل نظام بشري معرض للنقص. ولا تولد المعايير لأن الماضي خالٍ من القيمة، بل لأن القيمة أوسع من صورها التاريخية. ولا تفتح المجال للتعدد لأن الحقيقة مستحيلة، بل لأن الطريق إليها لا يُختزل في موقع واحد.

إن العقل الميتامعياري، بهذا المعنىٰ، ليس عقلًا شاكًا فحسب، ولا عقلًا ناقدًا فحسب، ولا عقلًا كليًا فحسب، بل هو عقل تصحيحي توليدي تاريخي مؤسسي. إنه يرىٰ المعيار في سياقه، والسياق في ضوء القيمة، والقيمة في شبكة علاقتها بغيرها، والنظام في ضوء نتائجه، والنتائج في ضوء الحدود التي لا يجوز تجاوزها. وهو لا يكتفي بأن يسأل: هل هذا المعيار

صحيح؟ بل يسأل أيضًا: هل ما زال قادرًا على أداء وظيفته؟ وهل يحقق غايته؟ وهل يحتمل المراجعة؟ وهل يسمح للنظام بأن يتعلم من خطئه؟

ومن هنا يمكن صياغة التعريف الجامع الآتي: الميتامعيارية هي الوظيفة الانعكاسية والتوليدية للعقل الكلي حين يشتغل على المجال المعياري بوصفه نظامًا مترابطًا، فيفحص مصادر معاييره، ومراتبها، وعلاقاتها، وحدودها، ونتائجها، وشروط مشروعيتها، ثم يعيد بناءها حين تكشف الخبرة أو التاريخ أو التناقض الداخلي عن قصورها. وهي ليست معيارًا أعلى يعلو على جميع المعايير، ولا جوهرًا ميتافيزيقيًا مستقلًا، ولا مرحلةً لاحقةً عن الحكم، بل القدرة التي تصاحب إنتاج المعيار وتجعله قابلًا للوعي بذاته والتصحيح والتجدد.

وعند هذا المستوى تبلغ النظرية إحدى نتائجها الأ سا سية: العقل لا يكون معياريًا كاملًا لمجرد قدرته على إنتاج الواجب والمحظور، بل حين يمتلك أيضًا القدرة على مساءلة البنية التي أنتجت الواجب والمحظور. فالمعيارية من دون ميتامعيارية قد تنتج النظام، لكنها لا تضمن عدالته؛ وقد تنتج الإلزام، لكنها لا تضمن مشروعيته؛ وقد تنتج الثبات، لكنها لا تضمن بقاء الصلة بين القيمة والواقع. أما الميتامعيارية فإنها تمنح النظام قدرةً على تصحيح ذاته، وتمنح الإلزام وعيًا بحدوده، وتمنح الثبات قابليةً للتجدد من غير أن يفقد أصله.

وهكذا لا تقف الميتامعيارية فوق العقل المعياري، بل تسكن لحظة نضجه. إنها اللحظة التي لا يكتفي فيها العقل بأن يقول ما ينبغي، بل يصبح قادرًا على أن يسأل لماذا ينبغي، وبأي معنى، وضمن أي نظام، ولصالح من، وبأي حدود، وما الذي ينبغي فعله حين يتحول المعيار من أداة للعدل إلى غطاء للهيمنة. وفي هذه القدرة على مراجعة المعيار من غير إسقاط المعيارية، وعلى تجديد النظام من غير هدم أصوله، تتجلى أعلى صور العقل المعياري الكلي.

تكشف الميتامعيارية، في صورتها المكتملة، أن المجال المعياري لا يمكن فهمه بو صفه تجمعًا من القواعد أو الأحكام أو القيم المنفصلة، بل بو صفه بنيةً عقليةً متحركةً تنتج المعايير

وتعيد ترتيبها وتراجع شـــروط مشـــروعيتها في آن واحد. فالمعيار لا يعيش منفردًا، والعقل لا يعمل في خط مسـتقيم يبدأ من الإدراك وينتهي بالحكم، وإنما يتحرك داخل دوائر متداخلة من الفهم والتقويم والترجيح والنقد وإعادة البناء. ومن هنا لا يكون السـؤال الميتامعياري سـؤالًا زائدًا علىٰ المعيارية، بل هو السـؤال الذي يكشـف عمقها الحقيقي: كيف يظل المعيار معيارًا من غير أن يتحول إلىٰ سـلطة مغلقة؟ وكيف يبقىٰ العقل قادرًا علىٰ الإلزام من غير أن يفقد قدرته علىٰ مراجعة أسباب الإلزام؟

لقد أظهر التحليل أن الميتامعيارية لا يمكن وضعها في طبقة سابقة علىٰ المعيار، لأن هذا التصـــور يحولها إلىٰ أصـــل مكتمل أو بنية متعالية تملك سـلطتها قبل أن تدخل في التجربة. كما لا يمكن وضعها في طبقة لاحقة عنه بمعنىٰ الانفصال الزمني أو البنيوي؛ لأن ذلك يجعلها مراجعةً خارجيةً تحتاج بدورها إلىٰ مصدر شرعية مستقل. والنتيجة الأعمق هي أن الميتامعيارية تنشـأ مع المعيار بوصـفها إمكانًا انعكاسـيًا ملازمًا له، لكنها لا تؤدي الوظيفة نفســها. فالعقل ينتج الحكم، وفي اللحظة ذاتها يمتلك قابلية أن يعود إلىٰ هذا الحكم، وأن يسـأل عن أسـبابه، وأن يختبر موقعه داخل الكل، وأن يعيد النظر فيه إذا ظهر تناقض أو ظلم أو قصور.

وبذلك فإن السـبق واللحوق لا يختفيان تمامًا، بل يعاد تعريفهما. فالميتامعيارية ليسـت سابقة علىٰ المعيار من حيث المضـمون، لكنها سابقة عليه من حيث إمكان المراجعة الكامن في بنية العقل. وليســت لاحقة له من حيث الوجود، لكنها لاحقة له من حيث التفعيل؛ إذ لا يظهر اشــتغالها إلا حين يصــبح المعيار المنتج موضــوعًا للنظر. وهذه العلاقة المركبة تمنع اختزالها إلىٰ مرحلة زمنية، وتكشف أنها وظيفة بنيوية تتجدد كلما انتقل العقل من الحكم علىٰ الفعل إلىٰ الحكم علىٰ بنية الحكم ذاتها.

ومن هنا تتضــح الفوارق بين مســتويات العقل المختلفة. فالعقل الكلي هو القدرة الجامعة التي تتوجه إلىٰ الوجود والواقع والمعرفة والتاريخ واللغة والإنســان في جميع

أبعاده. إنه أوسع من المجال المعياري، لأنه يشتغل كذلك علىٰ ما هو وصفي وتفسيري وتصوري وجمالي وعلمي. أما العقل المعياري فهو أحد تجليات العقل الكلي حين ينتقل من سؤال ما هو كائن إلىٰ سؤال ما ينبغي أن يكون، فينتج الأحكام والقيم والواجبات والحقوق والأولويات وصور الشرعية.

لكن العقل المعياري قد يظل جزئيًا إذا تعامل مع كل مسألة منفردة، أو إذا أصدر أحكامه من غير أن يرىٰ العلاقات التي تربط المعيار بغيره. ومن هنا يظهر العقل المعياري الكلي بوصفه القدرة علىٰ إدراك المجال المعياري في وحدته وترابطه، وعلىٰ بناء الأحكام في ضوء تعدد القيم والغايات والمآلات والحدود. إنه لا يكتفي بتقرير العدل، بل يرىٰ علاقته بالحرية والكرامة والمصلحة والاستقرار والمسؤولية. ولا يكتفي بإنتاج حكم صحيح في ذاته، بل يسأل عن موضعه داخل النظام العام للمعايير.

أما العقل الميتامعياري فهو الوظيفة التي تجعل هذا النظام الكلي نفسه موضوعًا للفحص. فالعقل المعياري الكلي يبني الخريطة، والعقل الميتامعياري يراجع طريقة بنائها. الأول يرتب المعايير داخل نسق، والثاني يسأل عن مشروعية هذا الترتيب. الأول ينتج الحكم المركب، والثاني يختبر مقدماته وحدوده ونتائجه. الأول يسعىٰ إلىٰ تحقيق الانسجام بين القيم، والثاني يكشف ما إذا كان هذا الانسجام حقيقيًا أم أنه يخفي هيمنة معيار علىٰ غيره.

وبهذا لا تكون هذه العقول جواهر متعددة أو كيانات منفصلة داخل النفس، بل مستويات وظيفية لعقل واحد. فالاختلاف بينها اختلاف في الموضوع ودرجة التجريد ونوع السؤال. العقل الكلي يسأل عن الوجود والمعرفة، والعقل المعياري يسأل عما ينبغي، والعقل المعياري الكلي يسأل عن انتظام جميع صور ينبغي داخل بناء واحد، والعقل الميتامعياري يسأل عن الشروط التي تجعل هذا البناء مشروعًا وقابلًا للتصحيح.

إن هذه الخريطة تمنع ثلاثة أنواع من الخلط. الأول هو الخلط بين العقل الكلي والعقل المعياري الكلي؛ فالأول أوسع مجالًا، بينما الثاني كلي داخل المجال المعياري وحده.

والثاني هو الخلط بين العقل المعياري الكلي والعقل الميتامعياري؛ فالأول ينتج النظام المعياري المركب، أما الثاني فيراجع هذا النظام. والثالث هو الخلط بين الميتامعيارية والمعيار الأعلىٰ؛ لأن الميتامعيارية ليست قاعدةً نهائيةً تنافس بقية القواعد، بل هي القدرة علىٰ فحص شبكة القواعد والعلاقات الحاكمة بينها.

ومن هنا يمكن القول إن الميتامعيارية تمثل أعلىٰ درجات الوعي المعياري، لا لأنها تملك معيارًا فوق الجميع، بل لأنها تمنع أي معيار من ادعاء السيادة المطلقة من غير تبرير. إنها لا تهدم المركز، لكنها تكشف الفرق بين المركزية والاحتكار. وقد تكون هناك قيم مؤسسة تحظىٰ بمكانة خاصة، كالكرامة والعدل ورفض الاعتباط، غير أن مكانتها لا تعفيها من الفهم، بل تفرض علىٰ العقل أن يبين كيف تعمل، وما الحدود التي تقيمها، وكيف تتصل بسائر القيم، وكيف يمكن حمايتها من التحول إلىٰ شعارات تُستعمل لتغطية ممارسات تناقضها.

وتظهر أهمية الميتامعيارية بصورة أوضح حين ننتقل من الفرد إلىٰ المؤسسة. فالعقل الفردي يستطيع أن يراجع أحكامه، لكن المجتمعات والدول والأنظمة القانونية لا تصحح نفسها بمجرد وجود أفراد ناقدين. إنها تحتاج إلىٰ بنىٰ تجعل المراجعة جزءًا من النظام نفسه. فاستقلال القضاء، وعلنية الأسباب، وإمكان الطعن، وتعدد مراكز القرار، والمحاسبة، وحرية النقد، ليست مجرد ترتيبات إدارية، بل صور مؤسسية للوظيفة الميتامعيارية؛ لأنها تمنع السلطة من أن تكون الخصم والحكم في آن واحد، وتجعل المعايير التي تنتجها قابلةً للفحص من مواقع متعددة.

غير أن الميتامعيارية المؤسسية لا تتحقق بإنشاء هيئات للرقابة وحدها، لأن الرقابة نفسها قد تتحول إلىٰ سلطة مغلقة. لذلك ينبغي أن تخضع آليات المراجعة للمراجعة أيضًا، وأن تُختبر معايير الخبرة والتمثيل والاستقلال والشفافية. إن مؤسسةً تدعي حماية الشرعية بينما لا تسمح بفحص أدواتها تعيد إنتاج المشكلة علىٰ مستوىٰ أعلىٰ. ومن هنا

تكون الميتامعيارية الحقيقية موزعةً داخل النظام، لا محتكرةً في جهاز واحد؛ فهي توجد في القضـــاء، والبحث العلمي، والمجال العام، والمجالس التمثيلية، وأجهزة الرقابة، والضمير المهني، والنقد الثقافي.

وفي القانون تكشـف الميتامعيارية الفرق بين صـحة النص ومشـروعية النظام. فقد يكون النص صـحيحًا من حيث صـدوره وإجراءاته، لكنه ينتج ظلمًا حين يُطبَّق، أو يتعارض مع غاية أعمق يقوم عليها النظام القانوني نفسـه. وهنا لا يكفي التفسـير الحرفي، كما لا يكفي الانفلات من النص باســم العدالة. والمطلوب هو عقل قادر علىٰ الجمع بين علوية القاعدة، وحاكمية المقصـد، ومركزية الواقع، والنظر في المآلات. وهذه ليسـت مسـاومة بين عناصـر متنافرة، بل اشتغال ميتامعياري يعيد وضع النص والمقصد والواقع داخل بنية واحدة.

وفي السياسة تكشف الميتامعيارية أن الشرعية لا تختزل في الوصول إلىٰ السلطة، ولا في الاســتقرار، ولا في الرضــا اللحظي، ولا في الإنجاز. فالســلطة قد تكون منتخبة لكنها تنقض شروط المجال الذي أنتجها، وقد تكون فعالة لكنها تسحق الحقوق، وقد تحقق استقرارًا مبنيًا علىٰ الخوف. ومن هنا يختبر العقل الميتامعياري العلاقة بين المصــدر والممارســة والغاية والنتيجة. فلا تكفي شرعية البداية إذا فسدت الاستمرارية، ولا يكفي نجاح الوسيلة إذا انقلبت علىٰ المقصد.

وفي الاقتصــاد تكشــف الميتامعيارية أن الأرقام لا تعمل خارج القيم. فالنمو، والكفاءة، والربحية، والإنتاجية، كلها معايير مشتقة من تصـورات سـابقة عن الغاية والتوزيع والإنسـان. والسـؤال الميتامعياري لا يرفض هذه المؤشـرات، بل يسـأل عما تقيسـه وما تسـتبعده، ومن يســتفيد من النجاح الذي تعلنه، ومن يتحمل كلفته. وبهذا تنتقل المراجعة من الأداة إلىٰ تعريف النجاح نفسه.

وفي الأخلاق تمنع الميتامعيارية تحوّل المبادئ إلىٰ صيغ جامدة أو تحول السياق إلىٰ ذريعة للنسبية. فهي تحفظ للفعل الإنساني تعقيده من غير أن تذيب المسؤولية. وتدرك أن

الحكم لا يقوم علىٰ النية وحدها، ولا علىٰ النتيجة وحدها، ولا علىٰ القاعدة وحدها، بل علىٰ علاقة مركبة بين الفاعل والفعل والغاية والوسيلة والأثر. وهذه العلاقة لا يمكن إدارتها إلا بعقل قادر علىٰ تمييز المستويات، وتحديد موضع كل عنصر، ومنع أحدها من احتكار الحكم.

وفي الثقافة تؤدي الميتامعيارية وظيفة أكثر خفاءً؛ إذ تكشف المعايير التي تُغرس في الوعي قبل أن تتحول إلىٰ أحكام صريحة. فاللغة، والصورة، والعادة، والذوق، وأنماط التمثيل، تصنع ما يبدو طبيعيًا أو مقبولًا أو مستهجنًا. ولذلك فإن مراجعة القانون أو الأخلاق من غير مراجعة البنية الثقافية قد تترك جذور المعيار المضمَر علىٰ حالها. وهنا يشتغل العقل الميتامعياري لا علىٰ النصوص وحدها، بل علىٰ شروط الإدراك التي تجعل بعض المعايير مرئية وبعضها غير مرئي.

غير أن أهم ما تضيفه الميتامعيارية إلىٰ النظرية العامة هو تحويل العقل من منتج للمعايير إلىٰ كائن مسؤول عن معاييره. فالمسؤولية لا تتعلق بالفعل فقط، بل بالبنىٰ التي تنتج الحكم علىٰ الفعل. والمجتمع لا يكون مسؤولًا لأنه يعاقب المخطئ فحسب، بل لأنه يراجع القواعد التي قد تكون صنعت الخطأ أو وسعت آثاره أو وزعت مخاطره علىٰ نحو ظالم. والدولة لا تكون معيارية لمجرد إصدار القوانين، بل بقدرتها علىٰ محاكمة منطقها التشريعي ومراجعة صور الإكراه التي تمارسها.

ومن هنا تظهر الميتامعيارية بوصفها وعيًا من الدرجة الثانية، لكن وصفها بالدرجة الثانية لا يعني أنها أقل حضورًا أو متأخرة وجودًا، بل يعني أن موضوعها هو فعل العقل الأول .فهي لا تستبدل المعيارية، لأن الحياة لا تُدار بالمراجعة وحدها، ولا تلغي القرار، لأن المسؤولية تتطلب الحسم. لكنها تضمن ألا يتحول الحسم إلىٰ عمىٰ، وألا يتحول الالتزام إلىٰ عبودية للقاعدة، وألا يتحول الثبات إلىٰ عجز عن التعلم.

إن العقل الميتامعياري الناضج لا يراجع كل شيء بالطريقة نفسها، ولا يشك في كل شيء بالدرجة نفسها. إنه يبني اقتصادًا للمراجعة، يميز فيه بين الأصل والصيغة، وبين القيمة والتفسير، وبين القاعدة والتطبيق، وبين الخطأ العارض والخلل البنيوي. وقد يكون بعض الخلل قابلًا للتصحيح من داخل النظام، بينما يحتاج بعضه إلىٰ إعادة بناء النظام ذاته. وهذه القدرة علىٰ تحديد مستوىٰ الخلل جزء من الميتامعيارية؛ لأن الخطأ في تشخيص موضع العطب قد يؤدي إلىٰ إصلاح تفصيلي لمشكلة كلية، أو إلىٰ هدم كلي بسبب خلل جزئي.

ومن هنا لا تنفصل الميتامعيارية عن سؤال المنهج. فهي تتطلب المقارنة بين المعايير، وتحليل مراتبها، وفحص اللغة التي تصاغ بها، وتتبع آثارها في الواقع، ودراسة تاريخ تشكلها، والكشف عن مصالح القوىٰ التي تحرسها، والتمييز بين ما يعلن النظام أنه يريده وما ينتجه فعلًا. ولا تكفي أداة واحدة لأداء هذه المهمة، لأن المجال المعياري مركب بطبيعته. ولذلك فإن العقل الميتامعياري يستدعي الفلسفة والقانون والاجتماع والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس، لا ليذوب فيها، بل ليستخدم معارفها في بناء حكم أكثر وعيًا.

ومع ذلك فإن المعرفة الواسعة لا تنتج الميتامعيارية وحدها. فقد يكون العقل غنيًا بالمعلومات لكنه عاجزًا عن مراجعة افتراضاته. فالخاصية الحاسمة ليست كثرة المعرفة، بل القدرة علىٰ الانعكاس: أن يرىٰ العقل نفسه داخل ما يراه، وأن يدرك أن أدواته ومفاهيمه ليست شفافةً تمامًا، وأن الحكم الذي يصدره يحمل أثر موقعه وخبرته ولغته. وهذا الوعي لا يؤدي إلىٰ النسبية، بل إلىٰ تواضع معرفي يرفع مستوىٰ التبرير؛ لأن من يعرف إمكان خطئه يكون أكثر حرصًا علىٰ بناء أسباب قابلة للفحص.

وهنا تتصل الميتامعيارية اتصالًا وثيقًا بالحرية. فالعقل الذي لا يستطيع مراجعة معاييره يظل خاضعًا لها حتىٰ لو ظن أنه يختار. وقد تكون أشد صور التبعية خفاءً هي التبعية لمعيار لا يُدرك بوصفه معيارًا، بل بوصفه طبيعةً أو ضرورةً أو حقيقةً لا تقبل السؤال. وعندما تكشف

الميتامعيارية البنية الخفية للحكم، فإنها لا تحرر العقل من كل معيار، بل تحرره من الخضوع غير الواعي، وتجعله قادرًا علىٰ الالتزام بما يستطيع تبريره.

لكن الحرية الميتامعيارية ليست حرية الانفصال عن كل التزام؛ لأنها لو فعلت ذلك ألغت المجال الذي تتحرك فيه. إنها حرية مسؤولة، تعترف بأن الإنسان لا يستطيع العيش من غير معايير، لكنه يستطيع أن يميز بين معيار يستحق الطاعة ومعيار يحتاج إلىٰ المراجعة. ومن هنا تتحد الحرية والالتزام بدل أن يتعارضا؛ فالالتزام الحر ليس غياب المعيار، بل حضور الوعي في قبوله.

وعند هذه النقطة يمكن إدراك الموقع النهائي للميتامعيارية داخل النظرية العامة. فهي لا تأتي في أعلىٰ هرم ثابت، ولا في هامش تابع، بل تحتل موقع الحركة التي تصل بين المستويات كلها. إنها تربط العقل الكلي بالعقل المعياري، وتربط المعيار الجزئي بالنظام الكلي، وتربط القيمة بالتاريخ، والمبدأ بالتطبيق، والغاية بالنتيجة، والفرد بالمؤسسة. وبغيرها تتفكك هذه العلاقات أو تنغلق داخل صورة واحدة.

ومن ثم يمكن القول إن العقل الميتامعياري هو عقل العبور بين المستويات. فهو يعبر من الحكم إلىٰ شروط الحكم، ومن القاعدة إلىٰ النظام، ومن النص إلىٰ المقصد، ومن الفعل إلىٰ البنية، ومن الحاضر إلىٰ التاريخ، ومن الشرعية المدعاة إلىٰ الشرعية المختبرة. وليس العبور عنده انتقالًا نهائيًا يترك المستوىٰ الأول وراءه، بل حركة ذهاب وعودة؛ إذ يرجع بعد كل مراجعة إلىٰ المعيار كي يعيد بناءه علىٰ نحو أكثر نضجًا.

وبذلك تتحدد الميتامعيارية في صياغتها النهائية بوصفها: القدرة الانعكاسية والتوليدية التي يمارس بها العقل الكلي نقد المجال المعياري وإعادة بنائه، من خلال فحص مصادر المعايير ومراتبها وعلاقاتها وحدودها وآثارها وشروط مشروعيتها، من غير افتراض معيار مطلق فوقها، ومن غير الوقوع في نسبية تلغي إمكان الحكم. وهي القدرة التي تجعل النظام

المعياري واعيًا بذاته، قادرًا علىٰ التعلم من أخطائه، وعلىٰ حماية أصوله من الجمود، وحماية مرونته من الانفلات.

إن الميتامعيارية، بهذا المعنىٰ، ليست فصلًا مستقلًا يضاف إلىٰ نظرية العقل المعياري من الخارج، بل هي اللحظة التي تبلغ فيها النظرية وعيها بذاتها. فمن دونها يمكن للعقل المعياري أن يصف خصائصه ووظائفه، لكنه لا يستطيع أن يبرر سلطته أو يراجع حدوده. ومعها يصبح قادرًا علىٰ أن يرىٰ أن إنتاج المعيار ليس نهاية التفكير، وأن الشرعية ليست خاصيةً ثابتةً تُمنح مرةً واحدة، وأن النظام العادل ليس هو الذي لا يخطئ، بل الذي يبني في داخله القدرة علىٰ اكتشاف الخطأ وتصحيحه.

وعليه فإن الميتامعيارية لا تحاكم المعايير من مقامٍ مفارق، بل من داخل مسؤولية العقل عن منتجاته. وهي لا تستمد شرعيتها من جوهر ميتافيزيقي خفي، بل من حاجة كل حكم إلىٰ التبرير، وكل سلطة إلىٰ الحد، وكل نظام إلىٰ التصحيح، وكل قيمة إلىٰ الوعي بمجالها. إنها ليست عقلًا فوق العقل، بل العقل حين يرفض أن يكون غريبًا عن نفسه.

وبهذا تنتهي الميتامعيارية إلىٰ نتيجتها الكبرىٰ: العقل المعياري لا يكتمل حين يعرف ما ينبغي فقط، بل حين يعرف كيف تكوّن هذا الـ«ينبغي»، ولماذا أصبح ملزمًا، ومتىٰ يحتاج إلىٰ التفسير، ومتىٰ يحتاج إلىٰ المراجعة، ومتىٰ يكون الحفاظ عليه وفاءً للقيمة، ومتىٰ يكون تغييره هو الوفاء الحقيقي لها. عند هذه النقطة لا يعود العقل مجرد منتج للنظام، بل يصبح حارسًا علىٰ مشروعية النظام، لا بالمعنىٰ السلطوي، وإنما بالمعنىٰ النقدي الذي يبقي باب العقل مفتوحًا أمام الحقيقة والعدل والتصحيح.

الفصل الثالث عشر

نحو نظرية عامة في العقل المعياري

لا يمكن بناء نظرية عامة في العقل المعياري بالاعتماد علىٰ التعريفات التي تحصره في القدرة علىٰ إصدار الأحكام الأخلاقية، أو في التمييز بين الخير والشر، أو في تنظيم السلوك الفردي وفق قواعد سابقة. فهذه التعريفات، علىٰ أهميتها الجزئية، تظل محكومةً بنطاق ضيق من المعيارية، وتتعامل مع العقل كما لو كان جهازًا لتطبيق معايير جاهزة، لا قوةً منتجةً للمعيار، ومفسرةً له، ومرتبةً لدرجاته، ومراجعةً لشرعيته، وقادرةً علىٰ تحويله إلىٰ نظام منظم للحياة الفردية والجماعية. والعقل المعياري، في التصور النظري المقترح، أوسع من العقل الأخلاقي، وأعمق من العقل القانوني، وأشمل من القدرة علىٰ التقويم؛ لأنه يمثل البنية التي ينتقل بها الإنسان من مجرد إدراك الواقع إلىٰ الحكم عليه، ومن وصف ما هو كائن إلىٰ تقرير ما ينبغي أن يكون، ومن معرفة الوقائع إلىٰ ترتيب القيم والأولويات والحقوق والواجبات والغايات.

العقل المعياري هو قدرة العقل الكلي علىٰ إنتاج نظام للحكم علىٰ الفعل والواقع والعلاقات والمؤسسات، في ضوء منظومة مترابطة من القيم والمقاصد والحدود والمآلات. وهو لا يكتفي بالسؤال: ما الفعل الصحيح؟ بل يتجاوز ذلك إلىٰ أسئلة أكثر تركيبًا: ما الذي يجعل هذا الفعل صحيحًا؟ ما المصدر الذي يمنح المعيار سلطته؟ كيف تنتظم المعايير إذا تعددت؟ كيف يُحسم التعارض بينها؟ متىٰ يكون الثبات وفاءً للقيمة، ومتىٰ يكون التغيير هو الوفاء الحقيقي بها؟ وكيف تتحول القيم المجردة إلىٰ قواعد ومؤسسات وسياسات من غير أن تفقد معناها أو تنقلب علىٰ غاياتها؟

إن خصوصية هذا العقل لا تكمن في امتلاكه محتوىٰ معياريًا بعينه، بل في امتلاكه بنيةً قادرةً علىٰ إنتاج المعيارية ذاتها. فالمعيار ليس شيئًا يرد إلىٰ العقل من خارجه فيتلقاه بصورة

سلبية، وليس نتيجةً آليةً لانفعال وجداني أو ضغط اجتماعي أو عادة تاريخية، بل هو ثمرة عملية مركبة تتداخل فيها المعرفة والقيمة والغاية والواقع والتجربة. وقد يتلقىٰ العقل معايير من الدين أو القانون أو الثقافة أو الجماعة، غير أن تلقيها لا يلغي دوره؛ لأن المعيار لا يصبح جزءًا من عقل معياري ناضج إلا حين يُفهم، ويُرتب، ويُربط بغيره، وتُدرك شروط تطبيقه وحدوده وآثاره.

ومن هنا يتميز العقل المعياري عن العقل الأداتي. فالعقل الأداتي يسأل عن أكثر الوسائل كفاءةً لتحقيق غاية مقررة سلفًا، أما العقل المعياري فيسأل عن شرعية الغاية نفسها، وعن الحدود التي لا يجوز تجاوزها في سبيلها، وعن الثمن الإنساني والمؤسسي الذي قد تفرضه الوسائل. وقد ينجح العقل الأداتي في بناء نظام شديد الكفاءة، لكنه يعجز عن بيان ما إذا كان هذا النظام عادلًا أو مشروعًا أو جديرًا بالحماية. أما العقل المعياري فلا يقيس النجاح بحجم الإنجاز وحده، بل بنوعية النظام الذي أنتجه الإنجاز، وبعلاقته بالكرامة والحرية والعدل والمسؤولية.

ويختلف كذلك عن العقل الوصفي؛ لأن العقل الوصفي يفسر الظواهر ويكشف أسبابها وعلاقاتها، لكنه لا يستخرج من وقوعها وحده حكمًا بشأن مشروعيتها. فالواقع قد يكون مستقرًا من غير أن يكون عادلًا، وقد تكون بعض الممارسات واسعة الانتشار من غير أن تكتسب بذلك حقًا في البقاء. ومن ثم فإن العقل المعياري لا يرفض المعرفة الوصفية، بل يعتمد عليها، لكنه لا يسمح للواقع بأن يتحول إلىٰ مصدر نهائي للشرعية. إنه يعترف بسلطة الواقع علىٰ إمكان التطبيق، ويرفض سلطته علىٰ تعريف الحق.

كما يختلف العقل المعياري عن الضمير الفردي، وإن كان الضمير أحد مجالات تجليه. فالضمير قد يستند إلىٰ تربية محددة أو انفعال أخلاقي أو شعور داخلي بالذنب والرضا، بينما يتطلب العقل المعياري قدرةً علىٰ التبرير تتجاوز التجربة الخاصة. إن الحكم المعياري لا يكتسب قوته من صدقه النفسي وحده، بل من إمكان تقديم أسباب يمكن مناقشتها وفحصها

وربطها بنظام أوسع من المعايير. ولهذا لا يكفي أن يشعر الإنسان بأن موقفًا ما صائب، بل ينبغي أن يمتلك القدرة علىٰ بيان سبب صوابه، وحدود تعميمه، وآثاره علىٰ الآخرين.

ويتحدد العقل المعياري كذلك بوصفه عقلًا علائقيًا؛ لأن المعايير لا تعمل منفردة. فالعدل لا يُفهم من غير الحرية، والحرية لا تستقيم من غير المسؤولية، والمصلحة لا تكتسب مشروعيتها إذا ألغت الكرامة، والاستقرار لا يكون قيمةً إذا قام علىٰ القمع، والمساواة قد تتحول إلىٰ ظلم إذا ألغت الفروق ذات الصلة، كما قد يتحول الاستحقاق إلىٰ امتياز إذا تجاهل تفاوت الشروط والفرص. ومن ثم فإن العقل المعياري لا ينتج قائمةً من القيم، بل يبني شبكةً من العلاقات بينها، ويحدد لكل قيمة مجالها ومرتبتها وحدودها.

وتتمثل أولىٰ خصائصه النهائية في البنية الحكمية. فالعقل المعياري لا يظل في مستوىٰ الإدراك، بل ينتقل إلىٰ اتخاذ موقف من المدرك. وهو حين يحكم لا يصف فحسب، بل ينسب إلىٰ الفعل أو المؤسسة أو النظام قيمةً معينة، كالمشروعية أو الظلم أو الوجوب أو المنع أو الأولوية. والحكم هنا ليس انفعالًا عابرًا، بل عملية تركيب تجمع بين موضوع الحكم والمعيار المطبق والسياق والغاية والنتيجة.

وتتمثل خاصيته الثانية في القدرة علىٰ الترجيح. فالحياة المعيارية لا تقدم للإنسان قيمًا منسجمةً دائمًا، بل تضعه أمام واجبات متعارضة ومصالح متنافسة ومخاطر متفاوتة. ومن دون قدرة علىٰ الترجيح يتحول العقل إلىٰ حافظ للقواعد لا قادر علىٰ توجيه الفعل. والترجيح المعياري لا يعني الاختيار الحر بين قيم متساوية، بل بناء قرار يستند إلىٰ مراتب المعايير، ودرجة الضرر، واتساع الأثر، وإمكان التعويض، وطبيعة الحق محل الحماية.

أما الخاصية الثالثة فهي إنتاج الأولويات. فالعقل المعياري لا يكتفي بالقول إن أشياء متعددة ذات قيمة، بل يحدد ما الذي يتقدم منها في ظرف معين، وما الذي يمكن تأجيله، وما الذي لا يجوز التضحية به. والأولوية ليست تفضيلًا نفسيًا، بل حكم في بنية الزمن

والمسؤولية. فما يجب فعله أولًا ليس بالضرورة ما هو الأشد نفعًا علىٰ المدىٰ القريب، بل قد يكون ما يمنع انهيار أصل من الأصول أو يحفظ شرطًا لإمكان بقية القيم.

وتتمثل الخاصية الرابعة في بناء الشرعية. فالشرعية لا توجد في السلطة أو النص أو العرف بذاتها، بل تنشأ من علاقة مركبة بين المصدر والإجراء والغاية والممارسة والنتيجة. والعقل المعياري هو الذي يكشف ما إذا كان النظام يملك حق الإلزام، وما إذا كان هذا الحق قد بقي مشروعًا أثناء ممارسته. وبذلك لا تكون الشرعية وصفًا ثابتًا، بل علاقةً مستمرة تحتاج إلىٰ التبرير والمراجعة.

وتتمثل خاصيته الخامسة في التمييز بين الوقائع والقيم مع إبقاء الصلة بينهما. فهو يمنع اشتقاق الواجب مباشرةً من الواقع، لكنه يمنع كذلك بناء معيار لا يعرف شيئًا عن الواقع الذي سيعمل فيه. وهذه الموازنة هي التي تحمي المعيارية من خطرين متقابلين: الخضوع الكامل لما هو قائم، والانفصال الكامل عما هو ممكن.

والعقل المعياري، في صيغته المكتملة، عقل منظم لا لأنه يفرض التماثل، بل لأنه يحول التعدد إلىٰ بنية قابلة للعيش. إنه ينتج النظام من غير أن يلغي الحرية، ويحفظ الثبات من غير أن يعطل التاريخ، ويفتح إمكان المراجعة من غير أن يذيب الالتزام. وفي هذه القدرة علىٰ الجمع بين الإلزام والمرونة، والكلية والسياق، والقيمة والواقع، تتحدد استقلالية النظرية العامة في العقل المعياري عن المقاربات التي اختزلت المعيارية في الأخلاق أو القانون أو اللغة أو المنفعة أو الإرادة؛ إذ تتعامل هذه النظرية معها بوصفها بنيةً كليةً منتجةً للشرعية والنظام والحكم الحضاري.

يتحدد العقل المعياري في صورته الناضجة بقدرته علىٰ إدارة التعارض، لا بمجرد امتلاكه مجموعةً من القيم أو القواعد. فالمجال المعياري ليس فضاءً منسجمًا علىٰ نحو تلقائي، وإنما هو مجال تتقاطع فيه حقوق متعددة، وغايات متنافسة، وواجبات قد تتزاحم، ومصالح لا يمكن جمعها دائمًا في صيغة واحدة. ولهذا لا يكفي أن يعرف العقل ما هو العدل

أو الحرية أو المصـــلحة، بل ينبغي أن يمتلك منهجًا يحدد به العلاقة بين هذه المعايير حين تتداخل أو تتصـــادم. إن التحدي الحقيقي لا يظهر حين تكون القيمة منفردة، بل حين يصـــبح الحفاظ علىٰ قيمة ما مؤديًا إلىٰ تقليص قيمة أخرىٰ، أو حين يتعارض الوفاء بواجب جزئي مع حماية غاية كلية.

وقد عالجت الدرا سات السابقة هذه المشكلة غالبًا من خلال ردّ التعدد إلىٰ مبدأ واحد. فالنفعية جعلت المنفعة معيار الترجيح النهائي، وبعض الاتجاهات الحقوقية جعلت الحق الفردي نقطة الارتكاز، والنظريات الواجبية رفعت من شأن القاعدة أو الإرادة الأخلاقية، بينما بحثت اتجاهات أخرىٰ عن أساس للشرعية في العقد أو الإرادة العامة أو العقل التواصلي. غير أن هذه المقاربات، علىٰ اختلافها، بقيت في الغالب أسـيرة منطق المركز الواحد، إذ افترضـت أن انتظام المجال المعياري يتطلب إخضـــاع القيم لمعيار أعلىٰ يحســـم التعارض بينها. أما النظر ية العا مة في العقل المعياري فتتحرك في اتجاه مغاير؛ لأ نها لا تنكر إمكان وجود قيم مؤسسة، لكنها ترفض تحويلها إلىٰ سلطة تلغي بقية القيم أو تختزلها.

إن إدارة التعارض لا تقوم علىٰ الإلغاء، بل علىٰ التحديد. فالعقل المعياري يبدأ بالسؤال عن طبيعة التعارض ذاته: هل هو تعارض بين غايتين، أم بين غاية ووســيلة، أم بين حقين، أم بين حق ومصـلحة، أم بين قيمة مطلقة في التصـور وقيد واقعي في التطبيق؟ وقد يتبين أن بعض التعارضـات ليسـت حقيقية، وإنما تنتج من سـوء تحديد المجال أو من توسـيع معيار خارج حدوده. فالحرية لا تتعارض مع المسؤولية في أصلها، بل تتكامل معها؛ والمساواة لا تتناقض مع الاسـتحقاق، إلا حين يُفهم أحدهما فهمًا يبتلع الآخر؛ والاسـتقرار لا يناقض العدالة، إلا حين يتحول إلىٰ ذريعة لحماية وضع ظالم.

ومن هنا تظهر خاصـية أخرىٰ للعقل المعياري، هي القدرة علىٰ إنتاج النظام. والمقصـود بالنظام هنا ليس فرض الو حدة الشـكلية أو إزالة الفروق، بل تحويل التعدد إلىٰ بنية قابلة للاسـتمرار. فالنظام المعياري لا يقوم حين تتشـابه القيم، وإنما حين تُعرف مراتبها ووظائفها

وحدودها. وقد تكون بعض القيم تأسيسية لأنها تحدد المجال الذي لا يجوز تجاوزه، وتكون أخرىٰ غائية لأنها توجه الحركة العامة، وتكون ثالثة إجرائية لأنها تضبط الوسائل، بينما تعمل قيم أخرىٰ علىٰ مراقبة النتائج والآثار. وحين تختلط هذه المستويات ينشأ الا ضطراب؛ إذ قد تُعامل وسيلة إجرائية بوصفها غاية نهائية، أو تُخفض قيمة مؤسسة إلىٰ مرتبة المصلحة الظرفية، أو يُمنح معيار جزئي سلطةً شاملة لا يحتملها.

إن العقل المعياري ينتج النظام لأنه يملك القدرة علىٰ بناء العلاقات بين المستويات، لا لأنه يكدس القواعد. وهذه النقطة تمثل فارقًا جوهريًا عن بعض التصورات القانونية التي تعاملت مع المعيارية بوصفها هرمًا من القواعد تستمد كل قاعدة فيه صلاحيتها من قاعدة أعلىٰ. فالهرمية القانونية تفسر جانبًا من انتظام القواعد، لكنها لا تكفي لتفسير شرعية الغايات أو عدالة النتائج أو إمكان مراجعة النظام ذاته. والنظرية المقترحة تتجاوز فكرة التسلسل الشكلي إلىٰ فكرة البنية الحية، حيث تتفاعل القاعدة مع المقصد، والإجراء مع النتيجة، والحق مع المسؤولية، والجزئي مع الكلي.

ويتصف العقل المعياري كذلك بالجمع بين الثبات والمرونة. فالمعيار الذي لا يملك قدرًا من الثبات يفقد قدرته علىٰ الإلزام، ويتحول إلىٰ استجابة متقلبة للظروف. لكن المعيار الذي لا يقبل أي مراجعة يتحول إلىٰ بنية جامدة تنفصل عن الواقع الذي نشأت لحمايته أو تنظيمه. ومن ثم فإن النضج المعياري لا يتحقق بالاختيار بين الثبات والتغير، بل بالتمييز بين ما ينبغي أن يثبت وما ينبغي أن يتغير. فالقيم قد تبقىٰ، بينما تتبدل صيغها المؤسسية؛ والغايات قد تستمر، بينما تتطور الوسائل؛ والمبادئ قد تحافظ علىٰ سلطتها، بينما يُعاد تفسير نطاقها في ضوء تحولات الواقع.

وقد وقعت بعض الدراسات السابقة في أحد طرفي هذه الثنائية. فالنزعات الصورية بالغت في تثبيت القاعدة حتىٰ كادت تفصلها عن الحياة، بينما بالغت النزعات التاريخانية والسياقية في ربط المعيار بتحول الواقع حتىٰ أصبح من الصعب التمييز بين الشرعية والانتشار، أو بين

القيمة والعادة. أما العقل المعياري كما تتصــوره هذه النظرية، فيتحرك داخل علاقة مركبة: لا يشتق الواجب من الواقع، لكنه لا يصوغ الواجب في غياب المعرفة بالواقع؛ ولا يجعل التاريخ مصدر الحقيقة، لكنه يعترف بأن التاريخ يكشف حدود الصيغ التي تحمل الحقيقة.

وتتصــل بهذه الخاصــية العلاقة بين الجزئي والكلي. فالحكم المعياري الجزئي لا يكون ناضجًا إذا عُزل عن النظام الذي ينتمي إليه، لأن القرار قد يبدو صحيحًا داخل حالته المباشرة، لكنه يفضي إلىٰ نتائج تضر بالبنية الكلية. كما أن الكلي لا يكتسب شرعيته إذا سحق الجزئي أو تجاهل خصوصيته. والعقل المعياري هو الذي يحفظ التوتر الخلاق بين المستويين: يضع الجزئي داخل أفق كلي، ويمنع الكلي من أن يتحول إلىٰ تجريد أعمىٰ. ولذلك فإن الحكم الصحيح ليس مجرد تطبيق قاعدة عامة، بل إعادة تركيب العلاقة بين القاعدة والحالة في ضوء المقصد والنتيجة والحدود.

وتتجلىٰ هذه الخصــائص علىٰ نحو أوســع في العلاقة بين العقل المعياري والحضــارة. فالحضارة ليست تراكمًا ماديًا أو تقنيًا فقط، ولا تُقاس بقوة الدولة أو اتساع الاقتصاد أو تقدم المعرفة العلمية وحدها. فقد تبلغ جماعة بشــرية درجة عالية من التنظيم والكفاءة، من غير أن تنتج نظامًا يحفظ الكرامة أو يحقق العدالة أو يحد من العنف. وما يجعل البناء الإنســاني حضــارةً بالمعنىٰ العميق هو قدرته علىٰ تحويل القوة إلىٰ مســؤولية، والمعرفة إلىٰ عمران، والقانون إلىٰ عدل، والمؤسسة إلىٰ أداة لخدمة الإنسان لا إلىٰ جهاز للهيمنة عليه.

ومن هنا يكون العقل المعياري هو البنية الباطنة للحضــارة. فالمعرفة تمد الحضــارة بالقدرة، لكن العقل المعياري يحدد غاية هذه القدرة وحدود اســتخدامها. والتقنية توســع إمكان الفعل، لكن العقل المعياري يســأل عما يجوز فعله وما لا يجوز، وعن توزيع المنافع والمخاطر، وعن موقع الإنسان داخل النظام الذي صنعه. والدولة تنظم السلطة، لكن العقل المعياري يحدد ما إذا كانت الســلطة شــرعية، وكيف تُقيد، ولمن تُســخّر، وما الحدود التي لا يحق لها تجاوزها.

إن أزمة الحضارات لا تبدأ دائمًا من نقص القوة، بل قد تبدأ من اختلال معيار استخدامها. وقد تنهار الحضارة وهي في ذروة تقدمها إذا تحولت أدواتها إلىٰ غايات، أو إذا فقدت قدرتها علىٰ مراجعة نظامها القيمي، أو إذا أصبحت الكفاءة بديلًا عن العدالة، والاستقرار بديلًا عن الحرية، والنجاح المادي بديلًا عن المعنىٰ. ومن ثم فإن الحضارة ليست ما يبنيه العقل الأداتي وحده، بل ما يمنحه العقل المعياري اتجاهًا ومشروعيةً وحدودًا.

والعقل المعياري الحضاري لا يكتفي بإنتاج قواعد السلوك الفردي، بل يبني تصورًا للإنسان والمجتمع والدولة والزمن والمستقبل. فهو يحدد ما الذي يستحق الحماية، وما الذي ينبغي توريثه، وما الذي يجب تغييره، وكيف تُوزع المسؤولية بين الأجيال. وبذلك تصبح المعيارية قوةً منشئةً للحضارة، لأنها لا تنظم الحاضر فحسب، بل تحدد الصورة التي تريد الجماعة أن تصير إليها، والمعنىٰ الذي تمنحه لتقدمها، والحدود التي تمنعها من تحويل الإنسان إلىٰ وسيلة داخل مشروع القوة.

تتخذ العلاقة بين العقل المعياري والدولة صورةً أكثر تعقيدًا من العلاقة بين العقل والسلطة؛ لأن الدولة ليست مجرد جهاز يفرض القوانين، ولا مجرد كيان يحتكر القوة، بل هي البنية التي تتحول داخلها المعايير إلىٰ مؤسسات، والحقوق إلىٰ نظم، والواجبات إلىٰ سياسات، والشرعية إلىٰ ممارسة يومية. ومن ثم فإن الدولة لا تكون معيارية لمجرد امتلاكها منظومةً قانونية، بل بقدر ما تعكس مؤسساتها قدرةً مستمرة علىٰ تحويل السلطة من امتياز إلىٰ مسؤولية، والقوة من أداة إخضاع إلىٰ أداة حماية، والإدارة من تقنية للضبط إلىٰ وسيلة لتحقيق الصالح العام.

وقد انشغلت دراسات الدولة الحديثة غالبًا بسؤال المصدر: من أين تستمد السلطة مشروعيتها؟ فقامت بعض النظريات علىٰ العقد، وبعضها علىٰ الإرادة العامة، وبعضها علىٰ السيادة، وبعضها علىٰ الشرعية الإجرائية أو الدستورية. غير أن هذه المقاربات، علىٰ أهميتها، لم تحسم وحدها سؤال الاستمرار المعياري للدولة؛ لأن السلطة قد تنشأ من مصدر مشروع

ثم تمارس نفسها علىٰ نحو ينقض شروط نشأتها. ولذلك لا تكفي شرعية الأصل، بل لا بد من شرعية الأداء، وشرعية الغاية، وشرعية الوسائل، وشرعية النتائج. والعقل المعياري هو الذي يربط هذه المستويات بعضها ببعض، ويمنع الدولة من اختزال الشرعية في لحظة التأسيس أو في صحة الإجراءات الشكلية.

إن الدولة، من منظور العقل المعياري، ليست ذاتًا أعلىٰ من المجتمع، بل صيغةً مؤسسيةً للمسؤولية العامة. وهي لا تكتسب حق الإلزام من تفوقها المادي، بل من قدرتها علىٰ حماية المجال الذي يجعل العيش المشترك ممكنًا. ومن هنا تكون العدالة، والكرامة، والمساواة أمام القانون، والمشاركة، والمساءلة، والقدرة علىٰ الاعتراض، شروطًا داخليةً في مفهوم الدولة المعيارية، لا إضافات أخلاقية يمكن الاستغناء عنها. فالدولة التي تحمي النظام من دون أن تحمي الإنسان قد تنجح في إنتاج الاستقرار، لكنها تفشل في إنتاج الشرعية.

ويتجاوز هذا التصور المقاربات التي حصرت العقلانية السياسية في الكفاءة المؤسسية أو في حسن توزيع الوظائف؛ لأن المؤسسة قد تكون شديدة الانضباط، لكنها تخدم غايةً ظالمة، وقد تكون الإدارة فعالة، لكنها تعيد إنتاج الإقصاء علىٰ نحو أكثر إحكامًا. ولهذا فإن العقل المعياري لا يسأل فقط: هل تعمل المؤسسة؟ بل يسأل: لصالح من تعمل؟ وما الذي تعتبره نجاحًا؟ ومن يملك تعريف المصلحة العامة؟ وكيف توزع مخاطر قراراتها وأعباءها؟ إن الكفاءة من غير معيار قد تصبح تضخيمًا لقدرة النظام علىٰ إنتاج الظلم، لا دليلًا علىٰ رشده.

ومن هنا تظهر العلاقة بين العقل المعياري والإنسان. فالإنسان ليس مجرد حامل للمعايير، ولا مجرد موضوع تخضع أفعاله للحكم، بل هو الكائن الذي لا يستطيع بناء ذاته إلا داخل أفق من الواجب والحق والقيمة والغاية. فوجوده الإنساني لا يكتمل بالإدراك وحده، ولا بالقدرة علىٰ الاختيار وحدها، بل بالقدرة علىٰ منح الاختيار معنىً، وتحمل مسؤوليته، وربطه بصورة للذات وللآخر وللعالم. ومن دون المعيارية يصبح الإنسان قادرًا علىٰ الفعل، لكنه عاجز عن تفسير لماذا ينبغي أن يفعل شيئًا دون آخر.

إن العقل المعياري هو البنية التي تحول الحرية من إمكان مفتوح إلىٰ مسؤولية. فالحرية المحضة لا تنتج بذاتها قيمةً، لأنها قد تتجه إلىٰ البناء كما قد تتجه إلىٰ الإيذاء. وما يجعلها إنسانيةً هو دخولها في شبكة من الاعتراف والحدود والغايات. ومن ثم فإن الإنسان لا يصير ذاتًا معيارية حين يتحرر من كل قيد، بل حين يصبح قادرًا علىٰ التمييز بين القيد الذي يحمي كرامته وكرامة غيره، والقيد الذي يهدر إنسانيته، وبين الالتزام الذي يوسع معنىٰ وجوده، والخضوع الذي يسلبه القدرة علىٰ الحكم.

وقد ربطت بعض الدراسات الأخلاقية المعيارية بالإرادة الحرة، بينما ربطتها أخرىٰ بالعقل العملي أو بالضمير أو بالتنشئة الاجتماعية. غير أن هذه التفسيرات تبقىٰ جزئية إذا عزلت أحد العنا صر عن بقية البنية. فالإرادة لا تكفي من دون معرفة، والضمير قد ينحرف إذا تشكل داخل ثقافة ظالمة، والعقل العملي قد يتحول إلىٰ حساب للمصلحة إذا انفصل عن الكرا مة، والتنشئة قد تنتج الامتثال من غير أن تنتج الحكم. أ ما النظر ية العا مة في العقل المعياري فتنظر إلىٰ الإنسان بوصفه كائنًا تتفاعل داخله الحرية والمعرفة والذاكرة واللغة والانتماء والتجربة والقدرة علىٰ المراجعة.

ويترتب علىٰ ذلك أن الكرا مة الإنسانية ليست معيارًا خارجيًا يضاف إلىٰ العقل المعياري، بل هي شرط لوجوده الإنساني. فإذا عومل الإنسان بوصفه وسيلةً محضة، أو اختُزل إلىٰ وظيفة اقتصادية أو رقم إداري أو وحدة قابلة للتبادل، فإن النظام لا يظلمه فقط، بل يقوض الأساس الذي يجعل الحديث عن المعيارية ممكنًا. فالمعيار يفترض ذاتًا تستحق أن تُخاطب بالأسباب، وأن تُعامل بوصفها قادرةً علىٰ الفهم والاعتراض والمشاركة، لا مجرد موضوع ينبغي ضبطه.

أما علاقة العقل المعياري بالمعرفة فتقوم علىٰ تمييز دقيق بين ما تكشفه المعرفة وما تقرره المعيارية. فالمعرفة تصف الواقع، وتفسر أسبابه، وتقيس احتمالاته، لكنها لا تمنح وحدها جوابًا عن الغاية التي ينبغي أن يوجه إليها الفعل. وقد تعرف الدولة بدقة الوسيلة

الأكثر فعالية لتحقيق هدف ما، لكن هذا لا يثبت أن الهدف مشروع. وقد يكتشف العلم إمكانًا تقنيًا جديدًا، لكن إمكان الفعل لا يساوي وجوبه ولا جوازه. ومن هنا فإن العقل المعياري لا ينافس المعرفة، بل يمنحها اتجاهًا وحدودًا ومسؤولية.

وفي المقابل، لا يستطيع العقل المعياري أن يعمل في جهل بالوقائع. فالمعيار الذي لا يعرف موضوعه قد يتحول إلىٰ نية حسنة تنتج آثارًا ضارة. والعدل في التوزيع يحتاج إلىٰ معرفة بالموارد والحاجات والبنىٰ الاجتماعية، والسياسة المسؤولة تحتاج إلىٰ فهم للمخاطر والنتائج، والحكم الأخلاقي يحتاج إلىٰ إدراك للظروف والقدرات. لذلك فإن العلاقة بين المعرفة والمعيار ليست علاقة فصل مطلق ولا اندماج كامل، بل علاقة تكامل نقدي: المعرفة تكشف ما هو ممكن وما هو واقع، والعقل المعياري يحدد ما هو مشروع وما هو جدير بالتحقيق.

وتتجاوز هذه الرؤية المقاربات التي حاولت رد القيم إلىٰ الوقائع، كما تتجاوز الاتجاهات التي فصلت الواجب عن العالم فصلًا جعله غير قابل للتطبيق. فالوقائع لا تنتج القيمة، لكنها تحدد شروط تحققها؛ والقيمة لا تذوب في الواقع، لكنها تحتاج إلىٰ معرفته كي لا تتحول إلىٰ تجريد. والعقل المعياري الناضج هو الذي يحفظ المسافة بينهما مع بناء الجسر الضروري الذي يسمح بتحويل المعرفة إلىٰ مسؤولية، والمسؤولية إلىٰ فعل قابل للتحقق.

وتظهر أهمية هذا التفاعل بوضوح في العصر العلمي والتقني؛ إذ اتسعت قدرة الإنسان علىٰ الفعل أسرع من تطور قدرته علىٰ الحكم في غايات أفعاله. وكلما ازدادت المعرفة قوةً، ازدادت الحاجة إلىٰ عقل معياري أعمق؛ لأن الخطر لم يعد في الجهل وحده، بل في معرفة عالية تُستخدم داخل فراغ قيمي. فالمعرفة التي لا تخضع للمساءلة قد تتحول إلىٰ أداة للسيطرة، والدولة التي تحتكر المعرفة قد تحولها إلىٰ وسيلة لإعادة تشكيل الإنسان من غير رضاه، والإنسان الذي يملك التقنية من غير وعي معياري قد يصبح أقل قدرة علىٰ إدراك حدود مسؤوليته.

إن العلاقة بين الدولة والإنسان والمعرفة تكشف أن العقل المعياري ليس وظيفةً فردية معزولة، بل بنيةً تتوزع بين الضمير والمؤسسة والثقافة والخبرة العلمية. وهو لا يعمل في موقع

واحد، بل في كل موضع تتحول فيه القدرة إلىٰ قرار، والمعلومة إلىٰ سياسة، والسلطة إلىٰ إلزام، والاختيار الفردي إلىٰ أثر عام. ومن هنا تتحدد وظيفته الكبرىٰ في جعل القوة قابلةً للتبرير، والمعرفة قابلةً للمساءلة، والإنسان قادرًا علىٰ أن يكون غايةً وشريكًا في بناء النظام الذي يعيش داخله.

تبلغ العلاقة بين العقل المعياري والوحي مستوىً من العمق لا يمكن استيعابه إذا صُوِّرت بوصفها علاقةً بين عقل مستقل ومعيار خارجي يُلقىٰ إليه من خارج بنيته. فالوحي لا يدخل المجال الإنساني بوصفه مادةً آمرة فحسب، ولا بوصفه بديلًا عن العقل، وإنما بوصفه كشفًا يعيد ترتيب أفق المعيارية، ويوسع مجالها، ويصل الحكم الإنساني بمصدر يتجاوز محدودية التجربة التاريخية والمصلحة العاجلة. والعقل المعياري، من جهته، ليس خصمًا للوحي ولا وسيطًا محايدًا في تلقيه، بل هو الأداة التي يُفهم بها الخطاب، وتُدرك بها مراتبه، وتُربط أحكامه بمقاصده، وتُنزَّل توجيهاته علىٰ واقع متغير من غير أن تُختزل في هذا الواقع أو تنفصل عنه.

وقد انقسمت كثير من الدراسات السابقة بين اتجاه جعل الوحي بديلًا عن العقل، فحوّل المعيارية إلىٰ امتثال مباشر للنصوص، واتجاه جعل العقل مصدرًا مكتفيًا بذاته، فاختزل الوحي إلىٰ تجربة وجدانية أو خطاب تاريخي. غير أن كلا التصورين يعجز عن تفسير الطبيعة المركبة للعلاقة بين الكشف الإلهي والفهم الإنساني. فالوحي يمنح المجال المعياري مرجعيةً تتجاوز أهواء الجماعة وتقلبات القوة، لكنه لا يلغي حاجة الإنسان إلىٰ الفهم والترجيح والتفسير والنظر في السياق والمآل. والعقل يمارس هذه الوظائف، لكنه لا يتحول بذلك إلىٰ مصدر نهائي للقيمة، لأن قدرته علىٰ الحكم تبقىٰ محدودةً باللغة والتاريخ والمصلحة وإمكان الخطأ.

إن الوحي يضيف إلىٰ العقل المعياري بعدًا يتجاوز بناء النظام إلىٰ مساءلة الغاية النهائية من النظام. فالمعيارية التي تنحصر في تنظيم المصالح قد تنجح في الحد من الفوضىٰ، لكنها

قد تعجز عن بيان لماذا ينبغي للإنسان أن يلتزم بالعدل حين تتعارض العدالة مع نفعه المباشر، أو لماذا تكون الكرامة أصلًا لا يجوز التضحية به، أو كيف تتصل مسؤولية الفعل بمصير الإنسان الكلي. والوحي لا يقدم مجرد قائمة إضافية من الأوامر والنواهي، بل يعيد تعريف الإنسان بوصفه كائنًا مسؤولًا أمام معنىٰ يتجاوز ذاته، ويجعل الفعل الأخلاقي جزءًا من تصور شامل للوجود والحياة والمصير.

ومن هنا فإن علاقة الوحي بالعقل المعياري ليست علاقة إضافة محتوىٰ إلىٰ بنية فارغة، وإنما علاقة توجيه متبادل داخل حدود متفاوتة. فالوحي يصحح انغلاق العقل داخل الأفق التاريخي، والعقل يحمي فهم الوحي من الجمود الحرفي الذي يعزل الخطاب عن مقاصده. والوحي يكشف قيمًا وحدودًا قد تعجز المصلحة عن تأسيسها، والعقل يميز بين القيمة الدائمة والصيغة التاريخية، وبين المقصد ووسائل تحققه، وبين الحكم الجزئي والنظام الكلي الذي يعمل داخله. وإذا انفصل أحدهما عن الآخر اختلت المعيارية: فالوحي بلا عقل قد يتحول في التلقي البشري إلىٰ قوالب جامدة، والعقل بلا أفق متجاوز قد يتحول إلىٰ أداة تبرر ما تفرضه القوة أو المصلحة.

ويتجلىٰ هذا التفاعل في أن الوحي لا يخاطب الإنسان بوصفه موضوعًا سلبيًا للإلزام، بل بوصفه ذاتًا قادرةً علىٰ التدبر والتمييز والشهادة والمسؤولية. ومن ثم فإن الخطاب الإلهي لا يلغي العقل المعياري، بل يستدعيه، ويرتقي به من مستوىٰ الامتثال إلىٰ مستوىٰ الوعي بالغاية. فالامتثال الذي لا يفهم قد ينتج طاعةً شكلية، بينما المعيارية الناضجة تنتج التزامًا يدرك موقع الحكم داخل نظام القيم، ويعي علاقته بالعدل والرحمة والمصلحة والكرامة والعمران.

أما علاقة العقل المعياري بالمستقبل فتنبع من أن كل معيار يحمل تصورًا ضمنيًا لما ينبغي أن يصير إليه العالم. فالحكم لا ينظم الحاضر فقط، بل يفتح مسارًا، ويغلق آخر، ويعيد توزيع الإمكانات بين الأفراد والأجيال. ومن ثم فإن المعيارية ليست إدارةً للواقع القائم فحسب، وإنما مسؤولية عن الواقع الممكن. والعقل الذي يحكم علىٰ الفعل من دون أن ينظر

إلىٰ آثاره الممتدة يظل أسير اللحظة، وقد ينتج قرارات تبدو نافعةً الآن لكنها تنقل الضرر إلىٰ المستقبل أو إلىٰ من لا يملكون صوتًا في الحاضر.

وقد بقيت بعض النظريات الأخلاقية والسياسية أسيرة العلاقة المباشرة بين الفاعل والمتلقي القريب، بينما تكشف الأزمات البيئية والتقنية والاقتصادية المعاصرة أن المسؤولية أصبحت عابرةً للأجيال والحدود. فالقرار الذي يتعلق بالموارد أو المناخ أو الذكاء الاصطناعي أو البنية الوراثية لا ينتهي أثره عند صاحبه، بل يعيد تشكيل شروط الحياة لمن لم يولدوا بعد. وهنا يظهر العقل المعياري المستقبلي بوصفه قدرةً علىٰ تمثيل الغائب داخل الحاضر، وعلىٰ منح حقوق من لا يستطيعون المشاركة في القرار، وعلىٰ تقييد القوة الراهنة باسم إمكان إنساني لم يتحقق بعد.

ولا يعني استحضار المستقبل إخضاع الحاضر لتنبؤات يقينية؛ لأن المستقبل لا يُعرف علىٰ نحو كامل، وإنما يعني إدخال الاحتمال في بنية المسؤولية. فكلما ازداد الضرر المحتمل اتساعًا أو تعذر إصلاحه، ارتفعت قيمة الاحتياط، وكلما كانت النتائج قابلةً للمراجعة أمكن توسيع مجال التجربة. والعقل المعياري لا يرفض المخاطرة مطلقًا، لأن الحضارة لا تتقدم من دونها، لكنه يميز بين مخاطرة يتحملها صاحب القرار ومخاطرة يفرضها علىٰ آخرين لا يملكون الاختيار، وبين تجربة قابلة للتراجع وتحول لا يمكن استرداده.

ويقوم النموذج النظري الكامل للعقل المعياري علىٰ وحدة مترابطة من المستويات. ففي الأساس يوجد العقل الكلي بوصفه القدرة العامة علىٰ فهم الوجود والمعرفة والإنسان والعالم. وحين يتوجه هذا العقل إلىٰ مجال الواجب والقيمة والحق والغاية يظهر العقل المعياري. وحين يربط الأحكام الجزئية داخل نظام شامل للمراتب والمقاصد والآثار يظهر العقل المعياري الكلي. وحين يعود إلىٰ هذا النظام نفسه ليفحص مصادره وشرعيته وحدوده وتناقضاته يظهر العقل الميتامعياري. وتظل إلىٰ جانب ذلك مساحة لامعيارية لا يكون كل ما

يقع فيها موضـوعًا للحكم، لأن الإفراط في المعيارية قد يحول الحياة إلىٰ نظام مراقبة يخنق الحرية والإبداع والتلقائية.

ولا تمثل هذه المستويات عقولًا منفصلة، بل أنماط اشتغال لعقل واحد تختلف بحسب موضوعها ودرجة انعكاسها. ويؤدي الخلط بينها إلىٰ اضطراب نظري بالغ: فالعقل المعياري ليس العقل الكلي كله، والعقل الميتامعياري ليس معيارًا أعلىٰ، والمساحة اللامعيارية ليست فوضىٰ، والوحي ليس بديلًا عن الفهم، والدولة ليست المصدر النهائي للشرعية. إن اتساق النموذج يتأسس علىٰ إبقاء هذه الفروق داخل وحدة حية، تسمح لكل مستوىٰ بأن يؤدي وظيفته من غير أن يبتلع المستويات الأخرىٰ.

وتتكون البنية النهائية لهذا العقل من خصائص متداخلة: الحكم، والترجيح، وإنتاج الأولويات، وبناء الشرعية، والتمييز بين الواقع والقيمة، وإدارة التعارض، وإنتاج النظام، والجمع بين الثبات والمرونة، وربط الجزئي بالكلي، والقدرة علىٰ المراجعة والتصحيح والاستشراف. وهذه الخصائص لا تعمل علىٰ هيئة أدوات متجاورة، بل بوصفها شبكةً واحدة؛ فالحكم يحتاج إلىٰ المعرفة، والمعرفة تحتاج إلىٰ غاية، والغاية تحتاج إلىٰ شرعية، والشرعية تحتاج إلىٰ مراجعة، والمراجعة تحتاج إلىٰ حدود تمنعها من الانقلاب إلىٰ عدمية.

وتتميز هذه النظرية عن الدراسات السابقة بأنها لا تحصر المعيارية في الأخلاق، ولا تختزلها في القانون، ولا تردها إلىٰ اللغة، ولا تجعلها أثرًا من آثار الاجتماع، ولا تحولها إلىٰ مجرد عقلانية إجرائية. إنها تنظر إلىٰ العقل المعياري بوصفه بنيةً أنطولوجيةً ومعرفيةً وحضاريةً ومؤسسيةً في آن واحد؛ فهو يتصل بماهية الإنسان، وبطريقة معرفته، وبصورة الدولة، وبمنطق الحضارة، وبعلاقته بالوحي، وبمسؤوليته عن المستقبل. وبهذا تنتقل المعيارية من كونها مبحثًا جزئيًا إلىٰ كونها نظريةً عامةً في كيفية إنتاج الإنسان للنظام الذي يحكم وجوده.

العقل المعياري، في تعريفه النهائي، هو قدرة العقل الكلي علىٰ تحويل المعرفة والقيمة والغاية والخبرة إلىٰ نظام مشروع للحكم والفعل والمؤسسة، من خلال إنتاج المعايير

وترتيبها وتطبيقها ومراجعتها، مع حفظ التوازن بين الإلزام والحرية، والثبات والتحول، والواقع والمقصد، والإنسان والجماعة، والحاضر والمستقبل. وهو ليس مجرد وظيفة ذهنية، بل الشرط الذي يجعل القوة مسؤولةً، والمعرفة هاديةً، والدولة مشروعةً، والحضارة إنسانيةً، والوحي حاضرًا في التاريخ من غير أن يُختزل فيه.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

النظرية العامة للعقل

- الجزء الخامس -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or Publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف : 00962 77 935 98 35

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيلا وفرات .كوم

النظرية لعامة للعقل

نحو إعادة مفهوم بناء العقل وقوانينه وبنيته

- الجزء الخامس –

الدكتور : عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (5567 / 9/ 2026)

عنوان الكتاب: النظرية العامة للعقل: نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته، ج5
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 442 صفحة
رقم التصنيف: 128.2
الواصفات: / العقل/ / الإنسان/ / الفهم/ / المدارس الفلسفية/ / الإنسان/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-314-6

المحتويات – الجزء الخامس –

القسم السادس: العقل الكلي نحو نظرية عامة في الكلية العقلية 7

المقدمة الكبرى: لماذا نحتاج إلى نظرية في العقل الكلي؟..... 9

الفصل الأول: ما العقل الكلي؟ 25

الفصل الثاني: الكلي والكلية 41

الفصل الثالث: الجزئي والجزئية..... 55

الفصل الرابع: العقل والتركيب 69

الفصل الخامس: اكتشاف النظام..... 83

الفصل السادس: القانون والبنية..... 99

الفصل السابع: العلاقات..... 113

الفصل الثامن: التعقيد 127

الفصل التاسع: النظام 141

الفصل العاشر: الكليات والجزئيات..... 157

الفصل الحادي عشر: العلاقة الجدلية بين العقل الكلي والعقل المعياري..... 171

الفصل الثاني عشر: نحو نظرية عامة في العقل الكلي..... 185

القسم السابع: العقل بين الوحدة والتشكّل نحو نظرية في الأنماط العقلية.....201

المقدمة الكبرى: لماذا نحتاج إلى نظرية جديدة في أنماط العقل؟ 203

الفصل الأول: وحدة العقل الإنساني..... 219

الفصل الثاني: كيف يتشكل نمط التفكير؟ 233

الفصل الثالث: القوى التي تشكل أنماط التفكير 247

الفصل الرابع: لماذا ليست هذه القوى صاحبة السيادة؟..... 263

الفصل الخامس: تشكّل أنماط التفكير..... 277

الفصل السادس: كيف يعيد النمط إنتاج نفسه؟ 293

الفصل السابع: كيف تتحرر الأنماط العقلية؟ 309
الفصل الثامن: أنماط التفكير العربية 323
الفصل التاسع: النموذج النظري العام لتشكّل الأنماط العقلية..... 339
القسم الثامن: العقل والقانون نحو نظرية عامة في العقل القانوني.....355
المقدمة الكبرى: لماذا يحتاج العقل إلى القانون؟ 357
الفصل الأول: العقل والحق 373
الفصل الثاني: العقل والقانون الطبيعي..... 389
الفصل الثالث: العقل والنظام العام..... 405
الفصل الرابع: العقل والشريعة 421
الفصل الخامس: العقل والقانون الوضعي..... 437
الفصل السادس: العقل والعدالة 453
الفصل السابع: العقل والمؤسسات القانونية..... 467
الفصل الثامن: العقل والتفسير القانوني..... 483
الفصل التاسع: العقل القانوني 499

القسم السادس

العقل الكلي

نحو نظرية عامة في الكلية العقلية

المقدمة الكبرى

لماذا نحتاج إلى نظرية في العقل الكلي؟

لا تكفي نظرية العقل المعياري، علىٰ الرغم من مركزيتها، لتفسير البنية الكاملة للعقل؛ لأن العقل المعياري يشتغل أساسًا داخل مجال الحكم، فيميز بين ما ينبغي وما لا ينبغي، ويرتب القيم، ويبني الشرعية، ويفحص الغايات والوسائل والمآلات، لكنه لا يفسر وحده الكيفية التي يدرك بها العقل الأنظمة التي تقع فيها هذه الأحكام، ولا البنية التي تنتظم داخلها الوقائع والمفاهيم والقيم والمؤسسات. فالحكم المعياري لا يولد في فراغ، ولا يتجه إلىٰ أفعال معزولة، بل يفترض تصورًا للإنسان والعالم والمجتمع والتاريخ، ويفترض قدرةً سابقةً من حيث البنية لا من حيث الزمن علىٰ وصل العناصر المتباعدة، وإدراك العلاقات بينها، وتمييز المستوىٰ الجزئي من المستوىٰ الكلي، ورد الوقائع المتفرقة إلىٰ نظام يمنحها معناها وموقعها.

إذا كان العقل المعياري يجيب عن سؤال: ما الذي ينبغي أن يكون؟ فإن العقل الكلي يواجه سؤالًا أسبق من حيث التأسيس: داخل أي بنية يصبح الحكم ممكنًا؟ فالمعيار لا يُفهم إلا ضمن شبكة من العلاقات، والحق لا يتحدد إلا داخل تصور للإنسان، والواجب لا يُدرك إلا في صلته بالقدرة والمسؤولية والغاية، والعدالة لا تكون حكمًا منفردًا بل مبدأً ينظم توزيع المواقع والفرص والأعباء والسلطات. ولذلك فإن العقل المعياري يحتاج إلىٰ عقل قادر علىٰ رؤية المجال الذي تعمل فيه المعايير بوصفه كلًّا مترابطًا، وإلا تحول إلىٰ قدرة جزئية تصدر أحكامًا صحيحة في مواضع منفردة، من غير أن تضمن اتساق النظام الذي تنتمي إليه تلك الأحكام.

غير أن العقل الكلي لا يُطلب بوصفه عقلًا يتجاوز العقل المعياري أو يستبدل به، بل بوصفه المستوىٰ الذي يكشف الشروط البنيوية لعمله. فالعقل المعياري يمد العقل الكلي بمعيار الحكم علىٰ الأنظمة، والعقل الكلي يمد العقل المعياري بصورة العلاقات التي تحدد

مجال الحكم وحدوده وآثاره. وإذا انفصل أحدهما عن الآخر، فقد العقل المعياري قدرته علىٰ إدراك النتائج الكلية لأحكامه، وفقد العقل الكلي قدرته علىٰ التمييز بين النظام المشروع والنظام الذي لا يملك سوىٰ الاتساق الشكلي. ومن ثم فإن العلاقة بينهما ليست علاقة احتواء ساكن، بل علاقة جدلية يتولد فيها الفهم من الحكم، ويُعاد بناء الحكم في ضوء الفهم.

لقد عرفت الفلسفة مفهوم الكلي منذ وقت مبكر، لكنها لم تبنِ دائمًا مفهومًا متماسكًا للكلية. ويرجع ذلك إلىٰ أن الكلي عولج غالبًا باعتباره مسألةً منطقية أو ميتافيزيقية تتصل بصدق المفهوم علىٰ أفراد متعددين، أو بوجود الماهيات العامة، أو بالعلاقة بين الواحد والكثير. وقد أنتج هذا السؤال تراثًا واسعًا حول الكليات، لكنه لم يكن مطابقًا لسؤال الكلية؛ لأن الكلي، في دلالته المنطقية، مفهوم يندرج تحته أفراد، أما الكلية فهي بنية تنتظم فيها الأجزاء بعلاقات تجعل الكل مختلفًا عن مجرد مجموعها.

ويمكن لمفهوم أن يكون كليًا من دون أن يكشف كلية الموضوع الذي يصدق عليه. فمفهوم الدولة يصدق علىٰ دول متعددة، لكنه لا يكشف بالضرورة البنية الكلية للدولة بوصفها علاقةً بين السلطة والقانون والمجتمع والاقتصاد والثقافة والتاريخ. ومفهوم الإنسان كلي من حيث صدقه علىٰ الأفراد، لكنه لا يحيط بالكلية الإنسانية التي تتداخل فيها الجوانب البيولوجية والنفسية واللغوية والاجتماعية والمعيارية والوجودية. وبذلك فإن الانتقال من الكلي إلىٰ الكلية ليس انتقالًا من مفهوم محدود إلىٰ مفهوم أوسع فحسب، بل انتقال من منطق التصنيف إلىٰ منطق النظام، ومن البحث عما تشترك فيه الأشياء إلىٰ البحث في كيفية انتظام اختلافاتها داخل بنية واحدة.

وقد أخفقت اتجاهات فلسفية كثيرة في بناء مفهوم متماسك للكلية لأنها وقعت بين اختزالين متقابلين. اختزال يرد الكل إلىٰ أجزائه، فيجعل فهم النظام نتيجةً لجمع المعارف المتعلقة بكل عنصر منفرد، واختزال يفرض علىٰ الأجزاء كلًّا سابقًا مكتملًا، فيذيب خصوصياتها داخل وحدة تجريدية. في الاختزال الأول تختفي العلاقات التي لا توجد في أي جزء منفرد، وفي الاختزال الثاني

تفقد الجزئيات فاعليتها ويتحول الكل إلىٰ جوهر مغلق يسبق الحركة ويقيدها. أما الكلية التي يحتاج إليها العقل الكلي فلا تقوم بإلغاء الأجزاء ولا بتجميعها، بل بفهم نمط الترابط الذي يجعل وجود كل جزء متأثرًا بموقعه ووظيفته وصلته بغيره.

ولا تعني الكلية أن كل شيء يرتبط بكل شيء علىٰ نحو غامض، ولا أنها دعوة إلىٰ التوسع غير المنضبط في الربط بين الظواهر. فالكلية ليست كثرة العلاقات، بل اكتشاف العلاقات المؤسسة التي تمنح النظام وحدته، وتمييزها من العلاقات العرضية أو المؤقتة. وقد تكون معرفة التفاصيل واسعةً، ومع ذلك تبقىٰ جزئية إذا عجزت عن كشف القوانين والبنىٰ التي تنظمها. وقد تكون المعرفة محدودةً من حيث عدد الوقائع، لكنها كلية من حيث قدرتها علىٰ تحديد العلاقة الحاكمة بينها. فالمعيار في الكلية ليس مقدار المعلومات، بل مستوىٰ التنظيم الذي بلغته المعرفة.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين الكلي والكلية. الكلي وصف للمفهوم من حيث قابليته للصدق علىٰ أفراد متعددين، أما الكلية فصفة للبنية من حيث انتظام مكوناتها في نظام من العلاقات. الكلي يجيب عن سؤال الاشتراك، والكلية تجيب عن سؤال التركيب. الكلي يستخرج الجامع بين الأشياء، والكلية تكشف كيفية اجتماع المختلفات من غير أن تفقد اختلافها. الكلي قد ينتج عن التجريد من الخصائص الجزئية، أما الكلية فلا تتحقق بحذف الخصائص، بل بإدراك مواضعها ووظائفها وتفاعلها داخل النسق.

ويناظر هذا التمييز الفرق بين الجزئي والجزئية. فالجزئي هو الفرد أو الواقعة أو الحالة المحددة، أما الجزئية فهي قصور في زاوية النظر يجعل العقل يتعامل مع العنصر معزولًا عن العلاقات التي تمنحه دلالته. وليس كل بحث في الجزئي بحثًا جزئيًا؛ فقد يدرس العقل واقعةً واحدةً دراسةً كليةً حين يكشف موقعها داخل النظام الذي أنتجها وآثارها في بقية العناصر. كما أن البحث في موضوع واسع قد يظل جزئيًا إذا تناوله من بُعد واحد، أو جمع تفاصيله من غير أن يكشف منطق انتظامها.

ومن ثم فإن الجزئي والكلّي يتعلقان بمستوىٰ الموضوع أو المفهوم، بينما تتعلق الجزئية والكلية بنمط الإدراك وبنية المعالجة. وقد يكون الموضـوع جزئيًا والإدراك كليًا، كما قد يكون الموضوع كليًا والإدراك جزئيًا. وهذا التفريق يمنع الخلط بين اتساع الموضوع وعمق النظر؛ فليس العقل كليًا لأنه يختار موضـوعات كبرىٰ، وليس جزئيًا لأنه يدرس حالةً محددة، وإنما تتحدد كليته بقدرته علىٰ اكتشـاف البنية التي تجعل الجزئي دالًا علىٰ ما يتجاوزه، وتجعل الكل حاضرًا في حركة أجزائه من غير أن يُختزل في أحدها.

إن الحاجة إلىٰ نظرية في العقل الكلي تنشأ من الحاجة إلىٰ عقل لا يكتفي بمعرفة الأشياء أو الحكم عليها، بل يسـتطيع إدراك النظام الذي يجعل معرفتها والحكم عليها ممكنين. وهو عقل لا يتحدد بامتلاك أكبر عدد من المعلومات، ولا بادعاء الإحاطة بكل الموجودات، بل بقدرته علىٰ الانتقال من التفرق إلىٰ العلاقة، ومن العلاقة إلىٰ البنية، ومن البنية إلىٰ النظام، ومن النظام إلىٰ الكلية التي تحتفظ بتعددها الداخلي. وفي هذا المعنىٰ تتأسس نظرية مستقلة لا تختزل الكلية في الكلي المنطقي، ولا تردها إلىٰ شـمول موسـوعي، ولا تجعلها جوهرًا ميتافيزيقيًا ثابتًا، بل تفهمها بوصـفها قدرة العقل علىٰ اكتشـاف وحدة العالم داخل اختلافه، وإدراك القوانين والعلاقات التي تجعل الأشياء أجزاءً في نظام، لا مجرد موجودات متجاورة.

لا يتطابق العقل الكلي مع العقل الشـامل؛ لأن الشـمول يتعلق باتسـاع المجال الذي تتناوله المعرفة، بينما تتعلق الكلية بطريقة انتظام ما يُعرف داخل بنية واحدة. وقد يمتلك العقل قدرًا واسـعًا من المعلومات في موضـوعات متعددة، ويظل مع ذلك عاجزًا عن إدراك الروابط المؤسـسـة بينها، كما قد تكون معرفته محدودة من حيث الكم، لكنها كلية من حيث قدرتها علىٰ كشف النظام الذي تنتظم فيه الوقائع والمفاهيم والقيم. فالعقل الشامل يتجه إلىٰ التوسـع الأفقي، أما العقل الكلي فيتحرك في العمق البنيوي؛ الأول يسـعىٰ إلىٰ الإحاطة بأكبر عدد من الموضـوعات، والثاني يبحث عن العلاقات التي تجعل هذه الموضـوعات أجزاءً في نظام، وعن القوانين التي تحول التعدد من مجرد كثرة إلىٰ وحدة ذات معنىٰ.

ولهذا لا يكون العقل الكلي موسوعةً داخل الذهن، ولا صورةً إنسانيةً لعقل مطلق يعلم كل شيء. إن القول بكلية العقل لا يعني ادعاء الإحاطة بالموجودات جميعًا، بل يعني امتلاك القدرة علىٰ تحديد موضع الشيء داخل شبكة علاقاته، والكشف عن أثر الجزء في الكل وأثر الكل في الجزء، والتمييز بين ما هو مؤسس في النظام وما هو عارض فيه. والعقل الكلي لا يلغي محدودية المعرفة البشرية، بل يبدأ منها؛ إذ يدرك أن كل معرفة تقع داخل أفق، وأن كل منظور يكشف جانبًا ويحجب جوانب، وأن الوصول إلىٰ الكلية لا يتحقق بادعاء تجاوز الحدود، وإنما بإدخال هذه الحدود نفسها في عملية الفهم.

وقد ربطت بعض التصورات الفلسفية الكلية بفكرة العقل المطلق أو الروح الكلية أو النسق الذي يحتوي الواقع كله داخل بناء مفهومي مغلق. وأتاح هذا الاتجاه للفلسفة أن ترىٰ التاريخ والمجتمع والمعرفة بوصفها عمليات مترابطة، لكنه عرّض الكلية لخطر التحول إلىٰ نظام يبتلع الجزئيات ويعيد تفسيرها وفق ضرورة سابقة عليها. فإذا صار الكل مكتملًا قبل حركة أجزائه، فقدت الجزئيات قدرتها علىٰ التجديد والمقاومة، وتحولت الوقائع إلىٰ شواهد علىٰ بناء جاهز بدل أن تكون عناصر فاعلة في تكوينه. أما الكلية التي يقوم عليها العقل الكلي فلا تُفهم بوصفها تمامًا سابقًا، بل بوصفها وحدةً متشكلةً باستمرار، تتغير علاقاتها الداخلية كلما تغيرت مواقع الأجزاء ووظائفها.

وفي مقابل ذلك، اتجهت فلسفات أخرىٰ إلىٰ تفكيك الكل خشية هيمنته، وأعلت من شأن الاختلاف والتعدد والجزئي والحدث، حتىٰ أصبح الحديث عن الكلية موضع شك؛ لما قد يحمله من نزعة إلىٰ التوحيد القسري أو محو الفروق. وقد أصابت هذه الاتجاهات في كشف مخاطر الكليات المغلقة، لكنها لم تقدم دائمًا بديلًا قادرًا علىٰ تفسير انتظام الواقع أو إمكان بناء معرفة مشتركة أو مسؤولية عامة. فرفض الكلية لا يحرر الجزئيات بالضرورة، بل قد يتركها موزعةً داخل علاقات قوة لا تُرىٰ لأن النظر امتنع عن إدراك النظام الذي يجمعها.

ومن ثم فإن نقد الكلية المغلقة لا ينبغي أن ينتهي إلىٰ إنكار الكلية، بل إلىٰ إعادة بنائها بوصفها كليةً مفتوحةً، تحفظ الاختلاف وتكشف العلاقات التي تشكله.

والعقل الكلي هو أعلىٰ تجليات العقل لا لأنه يعلو عليه من الخارج، ولا لأنه جوهر مستقل عن بقية الوظائف العقلية، وإنما لأنه يمثل المستوىٰ الذي تستطيع فيه وظائف العقل المختلفة أن تدرك علاقاتها المتبادلة. فالعقل الإدراكي يلتقط الوقائع، والعقل التحليلي يفككها إلىٰ عناصر، والعقل التركيبي يعيد وصلها، والعقل العلمي يبحث في انتظامها وقوانينها، والعقل الفلسفي يسائل مبادئها ومعانيها، والعقل المعياري يحكم علىٰ غاياتها وآثارها، لكن العقل الكلي هو الذي يمنع هذه الوظائف من التحول إلىٰ جزر منفصلة، ويربط نتائجها داخل تصور يحفظ اختلاف مستوياتها من غير أن يسمح لأحدها بادعاء تفسير الواقع كله.

ولذلك فإن وصفه بأنه أعلىٰ التجليات لا يدل علىٰ ترتيب سلطوي بين عقول مستقلة، بل علىٰ درجة أعلىٰ من الوعي بالعلاقات. فكل تجلٍّ عقلي يظل مشروعًا ما دام يعمل داخل حدوده، لكن الجزئية تبدأ حين تُعمَّم وظيفة واحدة لتصبح نموذجًا للعقل بأسره. فإذا اختُزل العقل في القياس، أصبح ما لا يقبل القياس خارج المعرفة؛ وإذا اختُزل في التحليل، غابت الخصائص الناشئة عن التركيب؛ وإذا اختُزل في المعيارية، تحول الوجود كله إلىٰ موضوع للحكم؛ وإذا اختُزل في المنفعة، أُعيد تعريف الحقيقة والقيمة بحسب القدرة علىٰ الاستخدام. والعقل الكلي لا يلغي هذه الوظائف، بل يحدد موقع كل منها، ويكشف ما تستطيع معرفته وما يعجز منهجها عن إدراكه.

إن علو العقل الكلي علوٌّ تركيبي لا جوهري. فهو لا يمتلك مادةً معرفيةً مستقلة عن بقية التجليات، بل يعيد تنظيم ما تنتجه داخل نظام من العلاقات. وقد تبدأ المعرفة من ملاحظة جزئية، ثم تنتقل إلىٰ مفهوم، ثم إلىٰ علاقة، ثم إلىٰ قانون، ثم إلىٰ بنية، لكن الكلية لا تظهر لمجرد تراكم هذه المستويات؛ بل حين يدرك العقل كيف يؤثر كل مستوىٰ في الآخر، وكيف

يتغير معنىٰ الجزء بتغير موضعه داخل النظام. فالكلية ليست آخر معلومة تُضاف إلىٰ المعلومات، وإنما صورة جديدة لترتيبها وفهمها.

ومن هنا لا تكون وظيفة العقل الكلي جمع التخصصات أو وضعها متجاورةً تحت عنوان واحد. فقد يجمع الباحث بين التاريخ والاقتصاد والسياسة والاجتماع من غير أن يبلغ الكلية، إذا بقي كل مجال مستقلًا في تفسيره. وتتحقق الكلية حين يُكشف عن علاقات التوليد والتأثير المتبادل: كيف تنتج البنية الاقتصادية أشكالًا من السلطة، وكيف تعيد السلطة تشكيل القانون، وكيف يرسخ القانون أنماطًا من الثقافة، وكيف تعيد الثقافة إنتاج السلوك الاقتصادي والسياسي. فالعقل الكلي لا يضم المعارف بعضها إلىٰ بعض، بل يحول اتصالها إلىٰ موضوع للمعرفة.

ويتطلب هذا المستوىٰ من العقل قدرةً مزدوجة: القدرة علىٰ الارتفاع من الجزئي إلىٰ الكلي، والقدرة علىٰ العودة من الكلي إلىٰ الجزئي. فالارتفاع وحده قد ينتج تجريدًا منفصلًا عن الواقع، والعودة وحدها قد تتحول إلىٰ تطبيق آلي لنظام سابق. أما الحركة الكلية فتظل دائرية؛ تنطلق من الجزئيات، وتكتشف انتظامها، ثم تعود إلىٰ الجزئيات لتعيد تفسيرها، فتجد فيها ما يؤكد البناء أو يعدله أو يكشف قصوره. والكل الذي لا يستطيع تعديل نفسه في ضوء أجزائه ليس كليةً حية، بل قالبًا مفروضًا عليها.

وتبرز هنا العلاقة العميقة بين العقل الكلي والعقل المعياري. فالعقل الكلي يكشف بنية الفعل وامتداداته وعلاقاته، بينما يحدد العقل المعياري قيمته ومشروعيته. ولا يستطيع العقل المعياري بناء حكم ناضج إذا عزل الفعل عن نظام آثاره، كما لا يستطيع العقل الكلي الاكتفاء بكشف النظام من غير السؤال عن عدالته وغاياته. وقد يكون النظام شديد الاتساق، لكنه قائمًا علىٰ الإقصاء أو الهيمنة؛ وقد يكون الحكم المعياري سليمًا في نيته، لكنه ينتج اضطرابًا حين يُطبق من غير معرفة بالبنية. ومن ثم فإن العقل الكلي يحمي المعيارية من ضيق الحكم، والعقل المعياري يحمي الكلية من الحياد تجاه الظلم.

إن النظرية المستقلة في العقل الكلي لا تبحث عن عقل يمتلك العالم، بل عن عقل يعرف كيف ينتمي إلىٰ عالم مركب من غير أن يستسلم لتفرقه. وهو عقل يدرك أن الحقيقة لا تقيم في الجزء منفردًا ولا في الكل المجرد، بل في العلاقة المتحركة بينهما؛ وأن النظام لا يُكتشف بإلغاء الاختلاف، بل بفهم القوانين التي تجعل الاختلاف منتجًا للتركيب؛ وأن الكلية ليست نهاية التفكير، بل القدرة علىٰ إبقاء التفكير مفتوحًا أمام ما تكشفه الجزئيات من حدود كل بناء كلي.

لا تنشأ الكلية من مجرد اجتماع الأشياء، بل من الطريقة التي تنتظم بها في تركيب يمنحها معنىٰ يتجاوز وجودها المنفرد. فالعناصر قد تتجاور من غير أن تكوّن كلًّا، وقد تتكاثر من غير أن تنتج نظامًا، وقد ترتبط بعلاقات عابرة لا تغيّر طبيعة كل عنصر ولا موقعه. أما الكلية فتظهر حين تصبح العلاقة مكوِّنًا في ماهية الجزء، وحين لا يعود الشيء قابلًا للفهم من خلال خصائصه الذاتية وحدها، بل من خلال موضعه داخل شبكة أوسع من التأثيرات والوظائف والحدود. فالجزء داخل الكلية ليس هو الجزء نفسه خارجها؛ لأن دخوله في النظام يعيد تعريفه، ويمنحه وظيفةً، ويخضعه لقانون، ويجعله مؤثرًا في غيره ومتأثرًا به.

ولهذا لا يكون التركيب عمليةً لاحقةً علىٰ المعرفة، ولا مجرد جمع ذهني لعناصر سبق فهمها منفردة، بل يكون شرطًا من شروط الفهم ذاته. فالعقل لا يعرف الشيء كاملًا حين يعزله، وإنما يعرف بعض خصائصه فقط. أما معناه الوظيفي والبنيوي فلا يظهر إلا حين يُرد إلىٰ علاقاته. واللغة، علىٰ سبيل المثال، لا تُفهم بوصفها مجموع كلمات، كما لا تُفهم الدولة بوصفها مجموع مؤسسات، ولا الحضارة بوصفها مجموع منجزات، ولا الإنسان بوصفه مجموع وظائف عضوية ونفسية؛ لأن كل واحدة من هذه الظواهر تملك وحدةً لا تختزل في عناصرها، بل تتولد من نمط اتصالها وتفاعلها وانتظامها.

وقد جعلت اتجاهات فلسفية كثيرة التحليل طريقًا أساسيًا إلىٰ المعرفة، وانطلقت من افتراض أن المركب لا يُفهم إلا برده إلىٰ بسائطه. وقد حقق هذا المنهج إنجازات كبرىٰ حين

مكّن العقل من عزل المتغيرات، وتمييز العناصر، وكشف الآليات الدقيقة. غير أن التحليل يتحول إلىٰ اختزال حين يفترض أن معرفة الأجزاء تكفي لمعرفة الكل، أو أن كل خاصية تظهر في النظام يمكن ردها بلا بقية إلىٰ خصائص مكوناته. فالمركب قد ينتج خصائص لا توجد في أي جزء منفرد، ولا تظهر إلا عند بلوغ العلاقات درجةً معينةً من التنظيم. ولذلك لا يكون التركيب نقيضًا للتحليل، بل تصحيحًا لحدوده؛ إذ يبدأ حيث ينتهي التفكيك، ويعيد بناء ما فصله العقل ليكشف الخصائص التي لا تُرىٰ إلا في مستوىٰ الكلية.

والتركيب الذي يمارسه العقل الكلي ليس ضمًا اعتباطيًا للوقائع، بل بحث عن مبدأ الانتظام فيها. فهو لا يكتفي بأن يقول إن الأشياء مرتبطة، بل يسأل: ما طبيعة هذه الروابط؟ أيها سببي، وأيها وظيفي، وأيها بنيوي، وأيها معياري؟ ما العلاقات المؤسسة التي يؤدي تغيرها إلىٰ تغير النظام كله؟ وما العلاقات الثانوية التي يمكن تعديلها من غير أن تتبدل هوية الكل؟ بهذا المعنىٰ ينتقل العقل من ملاحظة الاتصال إلىٰ اكتشاف البنية، ومن تسجيل التكرار إلىٰ إدراك القانون، ومن رؤية النتائج إلىٰ تحليل الشروط التي جعلتها ممكنة.

غير أن العلاقة بين العقل والنظام ليست بسيطة؛ لأن النظام قد يكون موجودًا في الواقع قبل إدراكه، وقد يكون بناءً يصوغه العقل لكي يجعل الواقع قابلًا للفهم. ولذلك لا يصح القول إن العقل يكتشف النظام دائمًا، كما لا يصح القول إنه يفرضه علىٰ العالم من عنده دائمًا. فبعض الانتظامات تقاوم رغبات العقل وتصوراته، وتظهر في صورة قوانين لا يستطيع إبطالها بمجرد تغيير مفاهيمه، بينما توجد أنظمة أخرىٰ لا تنشأ إلا بوساطة الفعل الإنساني، كالقانون والمؤسسات واللغة والمعايير. وبين النظام الطبيعي والنظام المنشأ تقع أنظمة مركبة يتداخل فيها الاكتشاف والإنتاج؛ إذ يكتشف العقل شروطًا واقعية، ثم يعيد تنظيمها داخل بناء جديد يغيّرها ويغيّر طريقة عملها.

ومن هنا تتجاوز النظرية المقترحة التقابل التقليدي بين الواقعية والبنائية. فهي لا تفترض أن النظام معطىٰ كاملًا ينتظر عقلًا محايدًا ليكشفه، ولا أن العقل يخلق النظام من فراغ. العقل

الكلي يعمل داخل علاقة تبادلية: الواقع يقدم مقاومات وانتظامات وحدودًا، والعقل ينتقي ويصنف ويربط ويعيد الصياغة. وما يُكتشف لا يبقىٰ مستقلًا عن أداة الاكتشاف، وما يُبنىٰ لا يتحرر من شـروط الواقع. ولذلك تكون الكلية ثمرة التفاعل بين بنية العالم وبنية العقل، لا نسخةً ذهنيةً خالصةً ولا انعكاسًا آليًا لما هو قائم.

وقد اقتربت بعض الفلسـفات النسـقية من هذا المعنىٰ حين جعلت الكل سـابقًا في الفهم علىٰ أجزائه، ورأت أن العنصـر لا يكتسـب دلالته إلا داخل النظام. غير أن أزمتها بدأت حين تحولت النسـقية إلىٰ انغلاق، وصـار النظام قادرًا علىٰ تفسـير كل شـيء من داخله، من غير أن يسـمح للوقائع المخالفة بأن تعيد تشـكيل مبادئه. فالنسـق الذي لا يمكن أن يُراجع ليس عقلًا كليًا، بل بنيةً دفاعية تحمي نفسـها من الواقع. والعقل الكلي، علىٰ العكس، لا يقيس قوته بقدرته علىٰ استيعاب كل واقعة في نموذج سابق، بل بقدرته علىٰ تعديل النموذج حين تكشف الجزئيات أن العلاقات أكثر تعقيدًا مما افترض.

كما أن بعض نظريات الأنظمة والتعقيد الحديثة أعادت الاعتبار إلىٰ التفاعل والتغذية الراجعة والخصائص الناشئة، وأسهمت في تجاوز الرؤية الخطية للعالم. لكنها ظلت، في كثير من صـورها، محصـورةً في الوصـف العلمي أو النمذجة الوظيفية، ولم تنتقل دائمًا إلىٰ بناء نظرية فلسفية في العقل القادر علىٰ إدراك الكلية. فمعرفة أن النظام معقد لا تكفي لتفسير كيف يميز العقل بين التعقيد والفوضىٰ، أو كيف يحدد المستوىٰ المناسب للتحليل، أو كيف ينتقل من وصـف العلاقات إلىٰ الحكم علىٰ غاياتها. وهنا تظهر الحاجة إلىٰ عقل كلي يجمع بين إدراك البنية وفهم القانون ووعي الحدود وإدخال المعيار في قلب النظام.

إن اكتشاف القانون لا يعني العثور علىٰ صيغة ثابتة خلف كل ظاهرة، بل إدراك النمط الذي يحكم التحول داخلها. فالقانون قد يكون علاقةً احتمالية، أو انتظامًا تاريخيًا، أو شـرطًا بنيويًا، أو حدًّا لا يمكن للنظام تجاوزه من غير أن يفقد هويته. ولذلك لا ينبغي اختزال القانون في الحتمية، ولا البنية في السـكون. البنية الحية هي التي تنظم الحركة،

والقانون العميق هو الذي يفسر إمكان التغير واتجاهاته وحدوده، لا الذي يجمد الموجودات داخل صورة واحدة.

والعقل الكلي لا يبحث عن نظام بسيط خلف كل تعقيد، بل عن الدرجة التي يصبح عندها التعقيد قابلًا للفهم من غير أن يُختزل. فهو يدرك أن بعض الظواهر لا تفسرها علة واحدة، وأن العلاقات قد تكون دائرية، وأن النتائج قد تعود فتؤثر في أسبابها، وأن النظام قد ينتج آثارًا لم يقصدها أي عنصر من عناصره. وهذا الوعي هو ما يمنع العقل من تحويل العالم إلىٰ سلسلة خطية من الأسباب، ويجعله قادرًا علىٰ إدراك التفاعل بين المستويات: بين الفرد والمؤسسة، وبين الفكرة والتاريخ، وبين المعيار والمصلحة، وبين القانون والثقافة، وبين الجزء والكل.

وبذلك تتحدد الكلية بوصفها قدرةً علىٰ رؤية النظام في حركته، لا في جموده؛ وعلىٰ اكتشاف القانون من غير تحويله إلىٰ ضرورة عمياء؛ وعلىٰ بناء التركيب من غير إلغاء الاختلاف؛ وعلىٰ فهم العلاقات من غير الوقوع في وهم أن كل اتصال جوهري. والعقل الكلي هو العقل الذي يعرف أن النظام ليس ما يلغي التعقيد، بل ما يمنحه صورةً قابلةً للفهم، وأن البنية ليست سجنًا للأجزاء، بل المجال الذي تتحدد داخله إمكاناتها وحدودها وتحولاتها.

العقل لا يصبح كليًا لأنه يعرف كل شيء، بل لأنه يدرك البنية التي تنتظم الأشياء جميعًا. وهذه الفرضية لا تنقل مفهوم العقل من محدوديته الإنسانية إلىٰ وهم الإحاطة المطلقة، وإنما تعيد تعريف الكلية نفسها. فالمعرفة الشاملة غاية كمية تقوم علىٰ توسيع دائرة المعلومات، أما المعرفة الكلية فبنية نوعية تقوم علىٰ اكتشاف العلاقات الحاكمة بين مستويات الواقع. وقد يتسع العلم بالأشياء من غير أن تتضح وحدتها، وقد تتكاثر الوقائع من غير أن يظهر قانونها، وقد تمتلك المعرفة تفاصيل دقيقة عن الأجزاء من غير أن تستطيع تفسير النظام الذي يجعلها

أجزاءً أصـلًا. ومن ثم فإن الكلية ليسـت جمعًا نهائيًا للمعارف، بل قدرة علىٰ تنظيمها وفق مراتبها وعلاقاتها وحدودها وأوزانها التفسيرية.

ولا تعني البنية التي تنتظم الأشياء وجود صيغة واحدة تختزل إليها الموجودات جميعًا، ولا تفترض أن العالم محكوم بنظام بسيط يمكن للعقل أن يحيط به في مفهوم جامع. فالبنية قد تكون متعددة المسـتويات، متغيرة العلاقات، مفتوحةً علىٰ الاحتمال، وقابلةً لإنتاج نتائج لا تُستنبط مباشرةً من خصائص أجزائها. ولذلك فإن إدراكها لا يكون بالبحث عن أصل واحد يمحو التنوع، بل بالكشف عن الطريقة التي تتداخل بها الأصول والعوامل والوظائف داخل الكل. العقل الكلي لا يرد الاقتصاد إلىٰ السياسة، ولا السياسة إلىٰ الثقافة، ولا الثقافة إلىٰ النفس، ولا الإنسان إلىٰ البيولوجيا، بل يبحث في كيفية تشكل كل مستوىٰ من خلال تفاعله مع المستويات الأخرىٰ، وفي الحدود التي تحتفظ داخلها كل بنية بخصوصيتها النسبية.

وقد سعت النزعات الميتافيزيقية الكبرىٰ إلىٰ بلوغ الكلية عن طريق مبدأ أول يفسر الموجودات جميعًا، بينما بحثت النزعات الوضعية عنها في قانون علمي عام، واتجهت بعض الفلسفات التاريخية إلىٰ تفسيرها عبر منطق شامل لحركة التاريخ، كما حاولت البنيوية الكشف عن الأنظمة العميقة التي تنتظم اللغة والثقافة والمجتمع. وأسهم كل اتجاه في إظهار بُعد من أبعاد الكلية، لكنه كثيرًا ما حوّل البعد المكتشف إلىٰ مفتاح وحيد. فالميتافيزيقا خاطرت بإذابة الواقع في المبدأ، والوضعية خاطرت باختزال المعنىٰ في القانون التجريبي، وفلسفات التاريخ خاطرت بتحويل الأحداث إلىٰ مراحل ضرورية في مسار سابق، والبنيوية خاطرت بتهميش الفاعل والتحول والحرية. أما العقل الكلي فلا يطلب مفتاحًا واحدًا، بل يطلب بنيةً تفسيريةً قادرةً علىٰ توزيع المفاتيح وفق مستوياتها، ومنع أحدها من ادعاء السيادة علىٰ الكل.

وتختلف هذه الرؤية كذلك عن التصورات الموسوعية التي تجعل اكتمال العقل مرهونًا بتراكم العلوم. فالموسوعية قد توسع الأفق، لكنها لا تضمن وحدة النظر. إن الانتقال من

علوم متعددة إلىٰ عقل كلي لا يحدث تلقائيًا، لأن الجمع بين المعارف قد يظل تجاورًا ما لم يُكشف عن العلاقات التي تجعل نتائج علم ما مؤثرةً في أسئلة علم آخر. والعقل الكلي لا يقوم علىٰ جمع التخصصات، بل علىٰ مساءلة الحدود التي صنعتها التخصصات، والكشف عن المشكلات التي لا يمكن حلها داخل مجال واحد. فالدولة، مثلًا، ليست موضوعًا سياسيًا فقط، كما أن العدالة ليست موضوعًا أخلاقيًا فقط، والذكاء الاصطناعي ليس موضوعًا تقنيًا فقط؛ لأن كل واحد من هذه الموضوعات يتكون عند تقاطع بنىٰ معرفية ومؤسسية ومعيارية وإنسانية متعددة.

ومن هنا تتحدد العلاقة الجدلية بين العقل الكلي والعقل المعياري بوصفها علاقة تأسيس متبادل. فالعقل الكلي يكشف الواقع في تركيبه، والعقل المعياري يحدد كيفية توجيه هذا التركيب. الأول يبين ما الذي يرتبط بماذا، وكيف تعمل العلاقات، وما النتائج المتوقعة من تغير موضع أو قانون أو مؤسسة، والثاني يسأل: أي هذه العلاقات مشروع؟ وأي النتائج مقبول؟ وأي الأنظمة أعدل؟ وأي الغايات أولىٰ؟ ولا يستطيع أحدهما أن يحل محل الآخر، لأن المعرفة بالبنية لا تنتج القيمة تلقائيًا، كما أن القيمة لا تتحول إلىٰ فعل رشيد ما لم تفهم البنية التي ستعمل داخلها.

فإذا انفرد العقل الكلي من غير العقل المعياري، أمكنه أن يبني تصورًا بالغ الدقة لنظام ظالم، وأن يفسر آليات الهيمنة من غير أن يملك أساسًا للحكم عليها. وقد تصبح الكلية حينئذ أداةً لإدارة الواقع لا لتحريره، وتتحول معرفة العلاقات إلىٰ تقنية للسيطرة. وإذا انفرد العقل المعياري من غير العقل الكلي، أمكنه أن يصدر أحكامًا سامية لكنها منقطعة عن شروط تحققها، أو أن يختار قيمةً صحيحةً ويطبقها بطريقة تنتج نقيضها، أو أن يعالج أثرًا ظاهرًا ويترك البنية التي تعيد إنتاجه. ولذلك فالعقل المعياري يمنح العقل الكلي اتجاهه، والعقل الكلي يمنح العقل المعياري بصيرته الواقعية.

والعلاقة بينهما ليست مجرد تعاون بين وظيفتين، بل حركة جدلية تغير كل واحدة منهما الأخرىٰ. فالمعيار يحدد ما الذي يستحق أن يُنظر إليه في النظام، ويعيد ترتيب العناصر بحسب قيمتها لا بحسب حضورها الكمي وحده. والكلية، من جانبها، تكشف أن المعيار لا يعمل منعزلًا، وأن تحقيق قيمة قد يستدعي موازنةً مع قيم أخرىٰ، وأن الشرعية لا تُبنىٰ من مبدأ واحد بل من نظام مترابط من الحقوق والواجبات والغايات والحدود. ومن ثم يتطور العقل المعياري حين يصبح كليًا، لا بمعنىٰ أنه يحتكر الحكم علىٰ المجالات كلها، بل بمعنىٰ أنه يدرك شبكة المعايير وتعارضاتها ومراتبها ومآلاتها داخل النظام العام.

وهنا يظهر موقع العقل المعياري الكلي بوصفه نقطة التقاء بين الكلية والمعيارية. فهو ليس اسمًا آخر للعقل الكلي، لأن موضوعه الأساس هو النظام المعياري، وليس اسمًا آخر للعقل المعياري، لأنه لا يكتفي بإصدار الحكم الجزئي، بل يعيد بناء العلاقات بين المعايير ويكشف مراتبها وتعارضاتها ومجالاتها. أما العقل الميتامعياري فيمثل الوظيفة الانعكاسية التي تفحص شرعية هذه البنية نفسها: لماذا يُعتمد هذا المعيار؟ وما حدود صلاحيته؟ وما مصدر إلزامه؟ وبذلك تنتظم هذه المستويات داخل عقل واحد من غير أن تنفصل إلىٰ جواهر مستقلة: العقل الكلي يدرك النظام، والعقل المعياري ينتج الحكم، والعقل المعياري الكلي ينظم شبكة الأحكام، والعقل الميتامعياري يفحص أسسها وحدودها.

ولا تعني أولوية العقل الكلي إلغاء بقية تجليات العقل، بل تعني قدرته علىٰ رد كل تجلٍّ إلىٰ موضعه الوظيفي. فالعقل العلمي يكشف القوانين القابلة للاختبار، والعقل الفلسفي يسائل المبادئ والمفاهيم، والعقل العملي يقدر الوسائل، والعقل الجمالي يدرك الانسجام والدلالة الحسية، والعقل التاريخي يفهم التشكل والزمن، لكن العقل الكلي هو الذي يكشف أن هذه الوظائف لا تنتج حقيقةً إنسانيةً كاملةً حين تعمل منفصلة. وكل وظيفة تصبح جزئية لا لأنها محدودة، بل حين تنكر حدودها وتعمم منطقها علىٰ ما يتجاوز مجالها.

تتأسس النظرية المستقلة في العقل الكلي، بهذا المعنىٰ، علىٰ أن الكلية ليست موضوعًا جاهزًا ولا صورةً نهائيةً للعالم، بل طريقة عالية في اشتغال العقل، تحفظ التعدد من غير أن تستسلم للتفكك، وتبني الوحدة من غير أن تمحو الاختلاف، وتدرك النظام من غير أن تقدسه، وتكتشف القانون من غير أن تحوله إلىٰ حتمية، وتفهم البنية من غير أن تنكر الفاعلية، وتستوعب التعقيد من غير أن تتخذه ذريعةً للعجز. فالعقل الكلي هو العقل القادر علىٰ رؤية الأشياء في علاقاتها، والعلاقات في بنيتها، والبنية في حركتها، والحركة في غاياتها، والغايات في ميزان مشروعيتها. ومن هذه القدرة تنشأ إمكانات الفهم والحكم والبناء الحضاري معًا؛ لأن الإنسان لا يسكن عالمًا من الأشياء المنفصلة، بل عالمًا من الأنظمة، ولا يصنع مستقبله بامتلاك المعلومات وحدها، بل بقدرته علىٰ إدراك الكل الذي تنتظم فيه معرفته وقيمه ومؤسساته وأفعاله.

الفصل الأول

ما العقل الكلي؟

لا ينشأ أي مفهوم فلسفي كبير من الرغبة في إضافة مصطلح جديد إلىٰ المعجم الفلسفي، وإنما يولد حين يصبح الجهاز المفهومي القائم عاجزًا عن تفسير ظاهرة لم يعد من الممكن احتواؤها بالأدوات القديمة. فالتاريخ الحقيقي للمفاهيم ليس تاريخ الألفاظ، وإنما تاريخ الأزمات المعرفية التي كشفت حدود الألفاظ السابقة. ولذلك لم يظهر مفهوم العقل في الفلسفة لأنه اسم لقدرة معروفة سلفًا، بل لأنه أصبح الأداة التي حاول الإنسان من خلالها تفسير المعرفة والوجود والحقيقة والقيمة. واليوم لم يعد السؤال عن العقل وحده كافيًا، كما لم يعد السؤال عن العقل المعياري وحده كافيًا، لأن تطور المعرفة الإنسانية كشف عن مستوىٰ آخر لم يحظ بعد بصياغة فلسفية مستقلة، وهو المستوىٰ الذي لا ينشغل بإنتاج المعرفة فحسب، ولا بإنتاج الأحكام المعيارية وحدها، وإنما بإدراك الكليات التي تنتظم المعرفة والأحكام والوجود داخل بنية واحدة.

إن الحاجة إلىٰ مفهوم العقل الكلي لا تنشأ من نقصٍ لغوي، بل من نقصٍ نظري. فقد استطاعت الفلسفات المختلفة أن تقدم نظريات في العقل، وأن تبني تصورات متنوعة عن الإدراك والمنطق والمعرفة، كما استطاعت أن تقدم تصورات واسعة عن الأخلاق والمعيارية والشرعية والقانون، لكنها بقيت في معظمها تتحرك داخل مستويات جزئية من عمل العقل، حتىٰ حين كانت تتحدث عن الكليات. ويرجع ذلك إلىٰ أن الكلية نفسها لم تُعامل غالبًا بوصفها وظيفة عقلية مستقلة، بل بوصفها نتيجةً للتجريد، أو خاصيةً من خصائص المفاهيم، أو صفةً للوجود، أو مبدأً ميتافيزيقيًا، أو إطارًا منطقيًا. أما النظرية المقترحة هنا، فإنها تنطلق من فرضية مختلفة، مؤداها أن الكلية ليست مجرد موضوع يفكر فيه العقل، وإنما هي طريقة مخصوصة في اشتغال العقل ذاته.

ومن هنا فإن السؤال الحقيقي لا يكون: ما الكليات؟ بل: كيف يعمل العقل عندما يدرك الكلية؟ فهناك فرق عميق بين أن يكون موضوع التفكير كليًا، وبين أن يكون التفكير نفسه كليًا. قد يتحدث الإنسان عن الكون بأسره، ومع ذلك يظل تفكيره جزئيًا إذا تعامل مع الكون باعتباره مجموع أشياء متجاورة لا تربطها بنية واحدة. وقد يدرس ظاهرةً محددةً جدًا، لكنه يمارس عقلًا كليًا إذا استطاع أن يكشف موقعها داخل النظام الذي أنتجها، وأن يبين علاقاتها بمستويات أخرىٰ من الواقع. ولهذا فإن الكلية لا تقاس باتساع الموضوع، وإنما بدرجة إدراك العلاقات المؤسسة التي تمنح الموضوع معناه.

وقد أدىٰ غياب هذا التمييز إلىٰ خلط واسع في تاريخ الفكر. فالعقل الشامل اختلط بالعقل الكلي، والعقل الموسوعي اختلط بالعقل الفلسفي، والعقل الميتافيزيقي اختلط بالعقل المؤسس، حتىٰ أصبح كل حديث عن الكلية معرضًا للالتباس بين الشمول الكمي وبين الكلية البنيوية. وكان من نتائج ذلك أن اتجهت بعض الفلسفات إلىٰ تمجيد العقل الذي يعرف أكثر، بينما اتجهت أخرىٰ إلىٰ تمجيد العقل الذي يجرد أكثر، واتجهت ثالثة إلىٰ تمجيد العقل الذي يؤسس المبادئ الأولىٰ، مع أن هذه المستويات جميعًا لا تكفي، منفردةً أو مجتمعةً، لبناء مفهوم العقل الكلي كما يُراد له هنا.

إن العقل الكلي ليس مرحلةً زمنيةً متأخرةً يصل إليها العقل بعد أن يستكمل معارفه، وليس مرتبةً نخبويةً لا يبلغها إلا أفراد استثنائيون، وليس جوهرًا آخر يضاف إلىٰ العقول التي جرىٰ الحديث عنها. إنه نمط في الاشتغال العقلي، يظهر كلما استطاع العقل أن ينتقل من إدراك الأشياء إلىٰ إدراك العلاقات، ومن العلاقات إلىٰ البنىٰ، ومن البنىٰ إلىٰ الأنظمة، ومن الأنظمة إلىٰ الكلية التي تمنح جميع هذه المستويات وحدتها الداخلية. ولذلك فإن العقل الكلي ليس عقلًا آخر بجوار العقل العلمي أو الفلسفي أو المعياري، بل هو المستوىٰ الذي تصبح فيه هذه الوظائف المختلفة قابلةً للانتظام داخل رؤية واحدة، من غير أن تفقد خصوصية كل منها.

ويترتب علىٰ ذلك أن إعادة تعريف العقل الكلي لا يمكن أن تتم بإضافة وصف جديد إلىٰ تعريفات العقل الموروثة، بل بإعادة بناء نقطة البداية نفسها. فالعقل لا يُعرَّف هنا بأنه ملكة التفكير، ولا بأنه القدرة علىٰ الاستدلال، ولا بأنه وسيلة إنتاج المعرفة، ولا بأنه أداة الحكم المعياري، علىٰ الرغم من أن جميع هذه الوظائف صحيحة في مجالاتها. وإنما يُعرَّف، في أعلىٰ تجلياته، بأنه القدرة علىٰ إدراك الكلية بوصفها بنيةً من العلاقات والقوانين والمراتب، ثم إعادة تنظيم المعرفة والحكم والعمل في ضوء هذه الكلية.

وبهذا المعنىٰ يغدو العقل الكلي قدرةً علىٰ ترتيب مستويات الواقع، لا مجرد استقبال معطياته. فهو لا يكتفي بأن يعرف أن هناك أفرادًا ومؤسسات ومجتمعات ودولًا وحضارات، وإنما يدرك أن كل مستوىٰ منها لا يمكن فهمه بمعزل عن المستويات الأخرىٰ. ويدرك أن الإنسان ليس فردًا بيولوجيًا فحسب، ولا كائنًا أخلاقيًا فحسب، ولا فاعلًا اقتصاديًا فحسب، بل نقطة التقاء لبنىٰ متعددة لا يظهر معناها إلا من خلال تفاعلها. وكذلك الدولة ليست سلطةً سياسيةً فقط، ولا مؤسسةً قانونيةً فقط، بل نظامًا تتشابك فيه الشرعية والقوة والثقافة والاقتصاد والهوية والمعيار والتاريخ. والعقل الكلي هو الذي يستطيع رؤية هذه التشابكات بوصفها نظامًا، لا مجرد قائمة من العناصر.

ولعل أبرز ما يميز هذا المفهوم أنه لا يجعل الكلية نتيجةً نهائيةً للتجريد، بل يجعلها مبدأً من مبادئ الإدراك. فالعقل لا يبدأ دائمًا من الجزء ثم يرتقي إلىٰ الكل، كما لا يبدأ دائمًا من الكل ثم يفسر الجزء، وإنما يتحرك في جدل مستمر بين المستويين. إنه يختبر الفرضيات الكلية علىٰ ضوء الجزئيات، ويعيد تفسير الجزئيات في ضوء الكليات، حتىٰ تتكون بنية تفسيرية قادرة علىٰ استيعاب التغير من غير أن تفقد وحدتها. وهذا ما يجعل الكلية عمليةً ديناميكيةً وليست قالبًا ثابتًا، ويجعل العقل الكلي عقلًا مفتوحًا علىٰ المراجعة لا مغلقًا علىٰ اليقين.

وقد تعاملت الدراسات السابقة مع العقل، في كثير من الأحيان، بوصفه قدرةً علىٰ التفكير الصحيح، أو الاستدلال السليم، أو إنتاج المعرفة، أو تأسيس الأخلاق، أو تفسير الوجود.

وكل واحدة من هذه المقاربات كشــفت جانبًا مهمًا من حقيقة العقل، لكنها بقيت مرتبطةً بوظيفة بعينها. أما النظرية المقترحة هنا، فلا تنطلق من وظيفة منفردة، بل من السؤال عن البنية التي تجعل جميع هذه الوظائف قابلةً للاجتماع داخل عقل واحد. فهي لا تســأل كيف يفكر العقل فقط، ولا كيف يحكم فقط، ولا كيف يعرف فقط، بل كيف ينتظم كل ذلك داخل كلية واحدة من غير أن يذوب أحدها في الآخر. ومن هنا فإن العقل الكلي لا يمثل توســيعًا لنظرية العقل، بل يمثل إعادة تأسيس لمفهوم العقل نفسه علىٰ مستوىٰ أعلىٰ من التجريد البنيوي.

ويترتب علىٰ هذا التأسـيس أن الكلية ليسـت خاصـيةً للعالم وحده، ولا خاصـيةً للعقل وحده، بل هي ثمرة العلاقة بينهما. فالعالم يقدم إمكانات الانتظام، والعقل يكشــفها ويعيد تنظيمها في صـورة مفاهيم ونظم ونظريات. ولهذا لا تكون الكلية انعكاسًـا سـلبيًا للواقع، ولا إنشاءً ذهنيًا خالصًا، وإنما فعلًا معرفيًا يتولد من الحوار المستمر بين بنية العقل وبنية الوجود. ومن هذه النقطة يبدأ العقل الكلي في الظهور بوصـفه أعلىٰ مسـتويات الإدراك؛ لأنه لا يكتفي بمعرفة الأشــياء كما هي، ولا بالحكم عليها كما ينبغي أن تكون، بل يســعىٰ إلىٰ إدراك النظام الذي يجعل المعرفة والحكم والعمل حلقاتٍ مترابطةً في بنية واحدة.

العقل الكلي ليس عقلًا موسـوعيًا؛ لأن الموسـوعية تتعلق باتسـاع ما يُخزَّن من معارف، بينما تتعلق الكلية بطريقة انتظام المعرفة في بنية تفســر العلاقات بين موضــوعاتها. وقد يبلغ العقل قدرًا هائلًا من المعلومات، ويظل مع ذلك أســير التجاور؛ يعرف الكثير عن أشــياء متعددة، لكنه لا يعرف ما الذي يجعلها تنتظم في نسق واحد، ولا كيف ينتقل الأثر من مستوىٰ إلىٰ آخر، ولا أين تقع العلاقات المؤسـسـة التي تمنح كل عنصـر موقعه ومعناه. فالموسـوعية تراكم، أما الكلية فتركيب؛ الموســوعية توســيع للأفق الأفقي، أما الكلية فانتقال في العمق البنيوي؛ الموسـوعية قد تجمع علومًا كثيرة، أما الكلية فتكشـف الحدود المشـتركة والأسـئلة المتداخلة والقوانين التي تصل بينها.

ولهذا لا يكون العقل كليًا بقدر ما يمتلك من المعلومات، بل بقدر ما يستطيع أن يميز بين درجاتها ووظائفها، وأن يرد كل معرفة إلىٰ المستوىٰ الذي تنتمي إليه، وأن يربط بين الوقائع والمفاهيم والقوانين والمعايير من غير أن يخلط بينها. قد يعرف العقل آلاف الجزئيات عن الدولة، لكنه يبقىٰ جزئيًا إذا لم يدرك العلاقة بين الشرعية والسلطة والقانون والاقتصاد والثقافة والتاريخ. وقد يمتلك معرفة أقل من حيث الكم، لكنه يقترب من الكلية إذا استطاع أن يكشف كيف تعيد هذه العناصر إنتاج بعضها بعضًا، وكيف يتغير معنىٰ كل عنصر حين يتغير موقعه داخل النظام. فالقيمة المعرفية للكلية لا تقاس بعدد المعلومات، بل بقدرة العقل علىٰ بناء خريطة العلاقات التي تجعل المعلومات قابلة للفهم.

ولا يساوي العقل الكلي كذلك العقل الميتافيزيقي. فالعقل الميتافيزيقي، في صورته الكلاسيكية، يتجه إلىٰ البحث عن المبادئ الأولىٰ، والعلل القصوىٰ، والأسس التي يقوم عليها الوجود. وقد منح هذا الاتجاه الفكر قدرةً عظيمةً علىٰ تجاوز الظاهر والسؤال عن الأصل والمعنىٰ والوحدة، لكنه تعرض باستمرار لخطر تحويل الكلية إلىٰ مبدأ سابق علىٰ الواقع، أو إلىٰ بناء مفهومي يفرض علىٰ الأشياء صورتها قبل أن يصغي إلىٰ حركتها الفعلية. وحين يصبح المبدأ الأول تفسيرًا نهائيًا لكل شيء، تفقد الجزئيات قدرتها علىٰ مقاومة النسق، ويصبح اختلافها مجرد درجات في تجلي أصل واحد.

أما العقل الكلي فلا يبدأ من افتراض أن الوجود كله يمكن اختزاله في مبدأ واحد، ولا يجعل الكلية مرادفًا للوحدة البسيطة. إنه يتعامل مع الكلية بوصفها وحدة مركبة، تتعدد فيها المستويات، وتختلف فيها القوانين، وتتفاعل فيها البنىٰ، من غير أن تزول خصوصية كل مستوىٰ. ولذلك لا يبحث عن أصل يفسر كل شيء بالطريقة نفسها، بل عن العلاقات التي تحدد كيف ينتظم كل مستوىٰ مع غيره، وكيف تنشأ الوحدة من التعدد، وكيف تحتفظ الأجزاء بفاعليتها داخل الكل. الكلية هنا ليست ذوبانًا في الواحد، بل انتظامًا للاختلاف داخل بنية مشتركة.

وقد حاولت الفلسفات الميتافيزيقية الكبرىٰ أن تبني الكلية من الأعلىٰ، انطلاقًا من مبدأ أول أو جوهر جامع أو غاية نهائية، بينما ينطلق العقل الكلي من حركة تبادلية بين الأعلىٰ والأسفل، بين البنية والواقعة، بين القانون والاستثناء، بين الكل والجزء. فهو لا يرفض المبادئ، لكنه لا يمنحها حصانة من الاختبار؛ ولا ينكر الوحدة، لكنه لا يقبلها إلا إذا استطاعت تفسير الاختلاف من غير أن تمحوه؛ ولا يستبعد الغاية، لكنه يرفض أن تتحول الغاية إلىٰ مبرر لإلغاء التعقيد التاريخي والإنساني. وبذلك يختلف عن الميتافيزيقا التي تجعل الكلية سابقة علىٰ التجربة، كما يختلف عن التجريبية التي ترد الكلية إلىٰ جمع الملاحظات.

إن إعادة تعريف العقل الكلي تقتضي التحرر من تصورين متقابلين: تصور يجعل الكلية إحاطةً شاملةً بالموجودات، وتصور يجعلها مجرد تعميم ذهني علىٰ الجزئيات. ففي الحالة الأولىٰ يتحول العقل الكلي إلىٰ صورة بشرية لعقل مطلق، وفي الحالة الثانية يهبط إلىٰ وظيفة من وظائف المنطق. أما الكلية المقصودة فهي أعمق من الشمول وأغنىٰ من التجريد؛ لأنها تقوم علىٰ إدراك البنية التي تمنح العناصر وحدتها الداخلية، وعلىٰ معرفة القوانين التي تنظم التفاعل بينها، وعلىٰ القدرة علىٰ الانتقال بين المستويات من غير الوقوع في الاختزال.

العقل الكلي، بهذا المعنىٰ، هو القدرة علىٰ إدراك الواقع بوصفه نظامًا متعدد الطبقات، لا سطحًا واحدًا من الوقائع المتجاورة. وهو يدرك أن القانون الطبيعي لا يعمل بالطريقة نفسها التي يعمل بها القانون الاجتماعي، وأن المعيار لا يساوي السبب، وأن المؤسسة لا تُفهم كما تُفهم المادة، وأن التاريخ لا يُختزل في التكرار، وأن الإنسان لا يمكن تفسيره بمنهج واحد مهما بلغت دقته. ومن ثم فإن الكلية لا تعني توحيد المناهج، بل تعني معرفة حدود كل منهج، وتحديد المجال الذي يملك فيه قوة تفسيرية، والمجال الذي يصبح فيه عاجزًا أو مختزلًا.

ولهذا يكون العقل الكلي عقلًا للمراتب. فهو يميز بين مستوىٰ الوقائع ومستوىٰ العلاقات، وبين مستوىٰ العلاقات ومستوىٰ البنىٰ، وبين مستوىٰ البنىٰ ومستوىٰ الأنظمة، وبين مستوىٰ الأنظمة ومستوىٰ الغايات والمعايير. ولا يخلط بين تفسير ما هو قائم والحكم

عليه، ولا بين وصف ما يحدث وتحديد ما ينبغي أن يحدث، لكنه يرفض في الوقت نفسه الفصل التام بين هذه المستويات. فالو صف قد يكشف بنيةً تجعل الحكم أكثر دقة، والحكم قد يعيد توجيه ما يجب أن يوصف ويُدرس، والمعرفة قد تغيّر مجال الفعل، والفعل قد يعيد تشكيل شروط المعرفة.

ومن هنا لا يتحدد العقل الكلي بموضوع خاص به، كما يتحدد العقل العلمي بالطبيعة أو العقل المعياري بالقيمة، بل يتحدد بطريقة اشتغاله علىٰ الموضوعات جميعًا. إنه لا ينافس العلوم في جزئياتها، ولا يحل محل الفلسفة في تساؤلاتها، ولا يستبدل بالعقل المعياري في أحكامه، بل يكشف العلاقات التي تجعل نتائج هذه التجليات قابلةً للتركيب. ولذلك فهو ليس تخصصًا جديدًا، بل مستوىٰ من الوعي بالتخصصات وبحدودها وبشبكة اتصالها.

وتكشف المقارنة بالدراسات السابقة أن كثيرًا من التصورات اقترب من بعض عناصر هذا المفهوم من غير أن تبني وحدته النظرية كاملة. فالنسقية أبرزت أولوية العلاقات، والبنيوية كشفت فاعلية البنىٰ العميقة، ونظريات التعقيد بينت الخصائص الناشئة والتفاعلات غير الخطية، وفلسفات التاريخ بحثت عن الوحدة في الزمن، ونظريات الأنظمة درست الترابط والتغذية الراجعة. غير أن كل اتجاه بقي غالبًا أسير زاويته الخاصة: النسقية خاطرت بالانغلاق، والبنيوية جمدت الفاعل في أحيان كثيرة، ونظريات التعقيد بقيت وصفية، وفلسفات التاريخ اقتربت من الحتمية، ونظريات الأنظمة مالت إلىٰ الوظيفة. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فتجمع هذه الإضاءات داخل إطار أوسع، وتمنع كل واحدة منها من التحول إلىٰ تفسير وحيد.

فالعقل الكلي ليس مجموع هذه النظريات، ولا تركيبًا انتقائيًا بينها، بل إعادة تأسيس للسؤال الذي حاولت كل منها أن تجيب عن جانب منه. إنه يسأل: ما القدرة العقلية التي تمكّن الإنسان من إدراك النظام من غير اختزاله، والبنية من غير تجميدها، والعلاقات من غير إذابة أطرافها، والقانون من غير تحويله إلىٰ حتمية، والكل من غير سحق الجزء؟ وفي هذا

السؤال تتحدد أصالة المفهوم؛ لأنه لا يبحث عن صورة جديدة للعالم فقط، بل عن صورة جديدة للعقل القادر علىٰ فهم العالم في تعدده ووحدته معًا.

ويترتب علىٰ ذلك أن العقل الكلي ليس عقلًا يتجاوز حدوده، بل عقلًا يعرفها ويدخلها في عملية الفهم. فكل كلية بشرية تظل مفتوحةً علىٰ المراجعة، وكل نظام تفسيري يظل قابلًا للتعديل، وكل بناء يظل معرضًا لأن تكشف الجزئيات عن نقصه. وهذه القابلية ليست ضعفًا، بل شرطًا للكلية الحية؛ لأن الكل الذي لا يتغير في ضوء أجزائه يتحول إلىٰ سلطة مفهومية، والعقل الذي لا يراجع بنيته يفقد صفته الكلية مهما ادعىٰ الشمول. الكلية الحقّة لا تُغلق العالم داخل نسق، بل تمنح العقل قدرةً أعلىٰ علىٰ الإنصات إلىٰ تعقيده.

العقل الكلي هو القدرة التي يدرك بها العقل الكلية لا بوصفها صورةً مكتملةً ومعطاةً سلفًا، بل بوصفها بنيةً تتكون من تفاعل الأجزاء والعلاقات والقوانين والوظائف داخل نظام واحد. ومن ثم فإن إدراك الكلية لا يعني الانتقال من الجزء إلىٰ كلٍّ نهائي مغلق، وإنما يعني بلوغ مستوىٰ من الفهم تصبح فيه العناصر قابلةً للتفسير من خلال مواقعها، وتصبح العلاقات قابلةً للتفسير من خلال ما تنتجه من انتظام، ويصبح النظام قابلًا للفهم من خلال القوانين التي تحفظ وحدته وتسمح بتحوله في الوقت نفسه. فالعقل الكلي لا يرىٰ الأشياء مستقلةً ثم يضيف إليها روابط خارجية، بل يدرك أن كثيرًا من الأشياء لا تكتمل هويتها أصلًا إلا داخل شبكة العلاقات التي تنتمي إليها.

إن الكلية ليست شيئًا يقف فوق الأجزاء، وليست جوهرًا غامضًا يهيمن عليها من الخارج، وإنما هي الكيفية التي تنتظم بها الأجزاء بحيث تنتج من تفاعلها خصائص لا يمكن العثور عليها في أي واحد منها منفردًا. ولهذا فإن العقل الكلي لا ينظر إلىٰ الجزء علىٰ أنه وحدة مغلقة، ولا إلىٰ الكل علىٰ أنه وحدة صماء، بل يتعامل معهما داخل حركة توليد متبادل. فالجزء يسهم في إنتاج الكل، والكل يعيد تحديد معنىٰ الجزء ووظيفته وحدوده. والمؤسسة، مثلًا، لا تتحدد بهيكلها القانوني وحده، بل بعلاقتها بالثقافة والسلطة والاقتصاد والذاكرة

الاجتماعية؛ كما أن الفرد داخل المؤسسة لا يبقىٰ هو ذاته خارجها، لأن موقعه يفتح له إمكانات ويفرض عليه قيودًا ويعيد تشكيل أنماط قراره وسلوكه.

ومن هنا فإن إدراك الكلية يقتضي الانتقال من منطق الأشياء إلىٰ منطق العلاقات. وقد انشغل جانب كبير من الفلسفة القديمة بالسؤال عن ماهيات الموجودات، كما انشغلت الفلسفة الحديثة بالسؤال عن شروط المعرفة، غير أن العلاقة نفسها بقيت في كثير من الأحيان مرتبةً ثانويةً بعد الأشياء أو الذوات. أما العقل الكلي فيجعل العلاقة عنصرًا مؤسسًا في الوجود والفهم معًا؛ لأن الشيء لا يُعرف فقط بما هو عليه في ذاته، بل بما يحدث له وبما يحدث بسببه داخل النظام. وهذا لا يعني إنكار الخصائص الذاتية، بل يعني رفض اعتبارها كافيةً للتفسير.

وقد اقتربت البنيوية من هذا المعنىٰ حين أكدت أن دلالة العنصر تنشأ من موقعه داخل البنية، لكنها مالت أحيانًا إلىٰ جعل البنية سابقةً علىٰ الفاعل وقادرةً علىٰ تفسير حركته تفسيرًا شبه كامل. واقتربت نظريات الأنظمة من المعنىٰ نفسه حين ركزت علىٰ التفاعل والتغذية الراجعة، لكنها اتجهت في كثير من تطبيقاتها إلىٰ وصف الوظائف أكثر من مساءلة الغايات والقيم. أما نظريات التعقيد فقد أبرزت اللاخطية والخصائص الناشئة، لكنها لم تبنِ دائمًا تصورًا فلسفيًا متكاملًا للعقل الذي يدرك هذه المستويات ويعيد وصلها بالمعرفة والمعيار والعمل. ولذلك فإن العقل الكلي يستفيد من هذه الإسهامات من غير أن يذوب فيها؛ لأنه لا يدرس البنية وحدها، ولا النظام وحده، ولا التعقيد وحده، بل يدرس القدرة العقلية التي تجمع بينها في رؤية واحدة.

وإذا كان العقل الكلي قادرًا علىٰ إدراك النظام، فإنه لا يقتصر علىٰ اكتشافه، بل يسهم كذلك في إنتاجه. غير أن إنتاج النظام لا يعني خلقه من العدم، بل تحويل عناصر متفرقة أو علاقات غير مستقرة إلىٰ بنية أكثر انتظامًا ووضوحًا وقدرةً علىٰ الاستمرار. ففي المجال الطبيعي يكون دور العقل أقرب إلىٰ الكشف عن انتظامات قائمة، أما في المجال الاجتماعي والمؤسسي والمعياري فإنه يشارك في إنشاء الأنظمة نفسها. القانون، مثلًا، لا يُكتشف كما

يُكتشف قانون فيزيائي، بل يُصاغ ويُرتب ويُشرعن، لكنه لا يُنتج اعتباطًا؛ إذ يعمل داخل شروط تاريخية واجتماعية واقتصادية وثقافية تحد إمكاناته وتحدد مآلاته.

وهذا التداخل بين الاكتشاف والإنتاج هو أحد أكثر أبعاد العقل الكلي دقةً. فالعقل يكتشف في الواقع علاقات وقوىٰ وحدودًا، ثم يعيد تركيبها في مفاهيم وقوانين ومؤسسات. وما ينتجه يعود فيؤثر في الواقع الذي انطلق منه، فينشأ مسار دائري بين الفهم والتنظيم والتحول. فالدولة، حين تعيد تنظيم المجال الاقتصادي، لا تطبق معرفةً محايدةً فقط، بل تخلق بنيةً جديدةً من الحوافز والفرص والسلطات. والمؤسسة التعليمية، حين ترتب المعرفة، لا تنقلها فحسب، بل تنتج تصورًا عما يستحق أن يُعرف، وعن العلاقة بين الإنسان والمجتمع والمستقبل.

ومن ثم فإن العقل الكلي منتج للنظام لأنه قادر علىٰ ترتيب العلاقات بحسب مواقعها ووظائفها وآثارها، ولأنه يستطيع التمييز بين النظام الظاهر والنظام العميق. فقد يبدو الواقع منظمًا من حيث القواعد والإجراءات، بينما تكون علاقاته الداخلية قائمةً علىٰ التناقض أو الإقصاء أو عدم التوازن. وقد يبدو مضطربًا في سطحه، لكنه يحتفظ ببنية عميقة تمنحه قدرًا من الاستمرار. والعقل الجزئي يكتفي غالبًا بما يظهر من انتظام، أما العقل الكلي فيبحث عن المبادئ والعلاقات التي تجعل النظام قابلًا للحياة أو تدفعه إلىٰ الانهيار.

ولا ينتج النظام بمجرد فرض الوحدة، لأن الوحدة المفروضة قد تخفي التعارض بدل أن تحله. النظام الحقيقي لا يمحو التعدد، بل ينظمه؛ ولا يلغي الصراع، بل يبني آليات للتعامل معه؛ ولا يمنع التغير، بل يوفر شروطًا تجعل التغير ممكنًا من غير تفكك كامل. ولذلك فإن إنتاج النظام يحتاج إلىٰ عقل يدرك الفروق بين الثبات والجمود، وبين المرونة والسيولة، وبين الانسجام والتجانس القسري. والعقل الكلي لا يبحث عن أقصىٰ درجة من الوحدة، بل عن الصيغة التي تحفظ للكل تماسكه وللأجزاء حريتها النسبية في الوقت نفسه.

وتظهر هنا أهمية التعقيد؛ لأن النظام البسيط يمكن فهمه من خلال علاقات خطية محدودة، أما النظام المركب فتتداخل فيه أسباب متعددة، وتعود النتائج فتؤثر في الشروط التي أنتجتها، وقد يؤدي تغير صغير في موضع حساس إلىٰ تحولات واسعة في بقية البنية. والعقل الكلي لا يعالج هذا التعقيد بإلغائه، ولا يستسلم له باعتباره فوضىٰ غير قابلة للفهم، بل يبحث عن مستويات التنظيم داخله. إنه يميز بين التعقيد الحقيقي الناتج من كثرة العلاقات، وبين الغموض الناتج من ضعف المفاهيم، وبين الفوضىٰ التي تفتقد القانون، والنظام المفتوح الذي لا يمكن اختزاله في معادلة واحدة.

وعلىٰ هذا الأساس يغدو إنتاج النظام فعلًا معرفيًا ومعياريًا ومؤسسيًا في آن واحد. فهو معرفي لأنه يحتاج إلىٰ فهم البنية، ومعياري لأنه يستدعي ترتيب الغايات والقيم، ومؤسسي لأنه يتحول إلىٰ قواعد وأدوار وإجراءات. ولا يكتمل العقل الكلي حين يكتشف كيف يعمل النظام فقط، بل حين يستطيع أن يربط عمله بمشروعيته، وأن يميز بين النظام القادر علىٰ الاستمرار والنظام الجدير بالاستمرار. ومن هذه النقطة تتحدد الصلة العميقة بين العقل الكلي والعقل المعياري؛ فإدراك النظام من غير معيار قد يتحول إلىٰ تقنية للسيطرة، كما أن المعيار من غير إدراك للنظام قد يتحول إلىٰ حكم مجرد يعجز عن تغيير الواقع أو يزيده اضطرابًا.

لا يتطابق العقل الكلي مع العقل المعياري، مع أن الصلة بينهما من أعمق الصلات داخل بنية العقل؛ لأن الأول يتعلق بإدراك النظام في تركيبه وعلاقاته ومستوياته، بينما يتعلق الثاني بإنتاج الحكم وتحديد ما ينبغي وترتيب القيم وبناء الشرعية. فالعقل الكلي يسأل: كيف تتكون الظاهرة؟ ما العلاقات التي تنتظمها؟ ما القانون الذي يفسر حركتها؟ وما موقع الجزء داخل الكل؟ أما العقل المعياري فيسأل: أي هذه العلاقات مشروع؟ ما الذي ينبغي المحافظة عليه أو تغييره؟ ما القيمة التي يجب تقديمها؟ وما الغاية التي تمنح الفعل مبرره؟ ومن ثم فإن الفرق بينهما ليس فرقًا بين عقلين منفصلين، بل بين مستويين من الاشتغال داخل عقل واحد.

وقد عالجت كثير من الدراسات السابقة العقل النظري والعقل العملي بوصفهما مجالين متمايزين: أحدهما يعرف، والآخر يعمل أو يحكم. غير أن هذا التقسيم، على الرغم من أهميته، لا يكفي لتفسير التعقيد الذي يظهر حين يتداخل الفهم مع التقويم، وحين تصبح معرفة البنية شرطًا لصحة الحكم، ويصبح الحكم نفسه عاملًا في إعادة تشكيل البنية. فالعقل الكلي لا يقف عند حدود المعرفة النظرية، لأنه يدرك أن النظام الإنساني لا يكون موضوعًا محايدًا، وأن وصف المؤسسة أو الدولة أو القانون يستبطن دائمًا اختيارًا لما يُعد جوهريًا وما يُعد ثانويًا. كما أن العقل المعياري لا يستطيع أن يحكم في فراغ، لأن قيمة الحكم تتوقف على فهم المجال الذي سينفذ فيه، وعلى تقدير آثاره المباشرة وغير المباشرة.

إن العقل الكلي يحمي العقل المعياري من العمى البنيوي. فقد يكون المبدأ صحيحًا في ذاته، لكن تطبيقه الجزئي ينتج آثارًا تناقض الغاية التي قام عليها، لأن الحكم لم يرَ شبكة العلاقات التي سيتحرك داخلها. وقد يكون الدفاع عن الحرية مشروعًا، لكن صياغته داخل نظام اقتصادي أو قانوني غير متوازن قد تفضي إلى توسيع قدرة الأقوى على الهيمنة. وقد يكون تحقيق المساواة مقصدًا عادلًا، لكن تحويلها إلى تماثل قسري قد يهدم الفروق الوظيفية اللازمة لاستمرار النظام. فالعقل المعياري يحتاج إلى عقل كلي يكشف له أن القيم لا تعمل منفردة، وأن كل قيمة تدخل في علاقة مع قيم أخرى، وأن شرعية الحكم لا تُقاس بنبل مبدئه فقط، بل كذلك بقدرته على الاندماج في نظام من المقاصد والحدود والمآلات.

وفي المقابل، يحمي العقل المعياري العقل الكلي من الانزلاق إلى الحياد التقني. فإدراك النظام لا يضمن الحكم عليه، والقدرة على تفسير العلاقات لا تمنحها المشروعية. وقد يكون النظام متماسكًا وفعالًا، لكنه يقوم على التمييز أو الاستغلال أو الإقصاء. وقد تكون المؤسسة ناجحةً في تحقيق وظائفها، لكنها تنتج في الوقت نفسه أشكالًا من القهر لا تظهر في مقاييس الكفاءة. ولذلك فإن العقل الكلي إذا انفصل عن المعيارية قد يتحول إلى عقل إداري أو استراتيجي يدرس الواقع لكي يحسن التحكم فيه، لا لكي يسأل عن عدالته. والعقل المعياري

هو الذي يمنع الكلية من أن تصبح معرفةً بالقوة وحدها، ويعيد وصل النظام بالإنسان والكرامة والغاية.

ومن هذا التفاعل يتولد العقل المعياري الكلي. وهو ليس مجرد عقل معياري أوسع نطاقًا، ولا عقلًا كليًا أضيفت إليه مجموعة من القيم، بل هو المستوىٰ الذي يصبح فيه النظام المعياري نفسه موضوعًا للإدراك الكلي. فالحكم المفرد لا يكفي، لأن المعايير تتداخل وتتعارض وتتفاوت في درجات الإلزام، ولأن القاعدة الواحدة قد تؤدي وظائف مختلفة باختلاف السياق. والعقل المعياري الكلي لا يسأل فقط عن صحة معيار بعينه، بل عن موقعه داخل شبكة المعايير، وعن علاقته بالمقاصد العامة، وعن أثره في توازن النظام كله. إنه ينقل المعيارية من مستوىٰ الحكم الجزئي إلىٰ مستوىٰ البنية المعيارية.

ويترتب علىٰ ذلك أن العقل المعياري الكلي يؤدي وظيفةً تركيبيةً مزدوجة. فهو، من جهة، يرد الجزئيات الأخلاقية والقانونية والسياسية إلىٰ الكليات التي تمنحها معناها، ومن جهة أخرىٰ، يختبر هذه الكليات في ضوء نتائجها الجزئية. فلا تصبح العدالة مبدأً مجردًا فوق الواقع، ولا تتحول المصلحة إلىٰ استجابة مباشرة للوقائع؛ بل تنشأ بينهما حركةٌ يتعدل فيها المبدأ بوعي شروط التطبيق، وتتعدل فيها الممارسة بوعي الغاية. وهنا تتجاوز النظرية المقترحة التصورات التي تختزل المعيارية في نسق من القواعد، كما تتجاوز المقاربات التي تردها إلىٰ النتائج وحدها، لأن النظام المعياري لا يقوم بالقواعد منفردةً ولا بالمآلات منفردةً، بل بالعلاقة بين القاعدة والقيمة والمقصد والسياق والنتيجة.

أما العقل الميتامعياري، فلا يقع خارج العقل الكلي ولا فوقه بوصفه سلطةً مستقلة، وإنما يمثل وظيفته الانعكاسية حين يتجه العقل إلىٰ فحص المعايير التي ينتجها والأسس التي يمنحها الشرعية. فالعقل المعياري يحكم، والعقل المعياري الكلي ينظم شبكة الأحكام، والعقل الميتامعياري يسأل عن مصدر الإلزام، وحدود الصلاحية، ومعايير الترجيح، وإمكان مراجعة النظام المعياري نفسه. وهو بهذا المعنىٰ لا ينتج معيارًا جديدًا بالضرورة، بل يفحص

شـــروط إنتاج المعايير، ويكشـــف الافتراضـــات الخفية التي تقوم عليها، ويميز بين ما يبدو مشروعًا بحكم الاعتياد وما يمتلك أساسًا قابلًا للدفاع العقلاني.

وقد تعاملت بعض الفلسفات الأخلاقية مع الميتامعيارية بوصفها مجالًا لغويًا أو تحليليًا يبحث في معنىٰ الأحكام الأخلاقية وطبيعة الصدق القيمي. وقد أسهم هذا المسار في توضيح كثير من المشـــكلات، لكنه ضـــيّق أحيانًا وظيفة الميتامعيارية حتىٰ جعلها منفصـــلةً عن البنىٰ التاريخية والمؤسسية التي تتحرك داخلها المعايير. أما ضمن العقل الكلي، فإن الميتامعيارية لا تقتصـــر علىٰ تحليل لغة القيمة، بل تمتد إلىٰ فحص العلاقة بين المعيار والنظام، وبين الشـرعية والسـلطة، وبين القيمة والمصـلحة، وبين الحكم والنتيجة. فهي وظيفة نقدية بنيوية، لا تحليل دلالي فحسب.

والعلاقة بين هذه المســـتويات لا ينبغي أن تُفهم في صـــورة ســـلم ثابت يبدأ بالعقل الكلي وينتهي بالميتامعيارية، لأن العقل لا يعمل دائمًا علىٰ نحو خطي. فقد يبدأ الحكم من معيار جزئي، ثم تكشف نتائجه عن خلل في النظام، فيرتفع العقل إلىٰ المستوىٰ الكلي، ثم يعود لفحص المعيار نفســـه، ثم يعيد بناء شـــبكة المعايير. وقد يبدأ من إدراك بنية اجتماعية، ثم يكتشـــف أنها تنتج ظلمًا، فيتولد الحكم المعياري من داخل الفهم الكلي. ومن ثم فإن العلاقة بينها دائرية وتوليدية: كل مستوىٰ يكشف حدود الآخر ويستدعيه، من غير أن يفقد وظيفته الخاصة.

ويتضح من ذلك أن العقل الكلي لا يبتلع العقول في وحدة غامضة، بل يمنحها مواضعها الصـحيحة. فهو لا يلغي العقل العلمي، بل يحدد مجال قانونه؛ ولا يلغي العقل الفلسـفي، بل يربطه بشـروط الواقع؛ ولا يلغي العقل المعياري، بل يكشـف البنية التي يعمل فيها؛ ولا يلغي العقل الميتامعياري، بل يدمجه في عملية الفحص الذاتي. ولهذا فهو أعلىٰ تجليات العقل بمعنىٰ أنه مسـتوىٰ الوعي بالعلاقات بين الوظائف، لا بمعنىٰ أنه جوهر أسـمىٰ منها. إنه العقل

حين يصبح قادرًا علىٰ رؤية نفسه في تعدد أعماله، وعلىٰ تنظيم هذه الأعمال من غير أن يردها إلىٰ وظيفة واحدة.

العقل الكلي، في تعريفه النهائي، هو قدرة العقل علىٰ إدراك الظواهر بوصفها كليات مركبة من أجزاء وعلاقات وقوانين ومستويات، وعلىٰ التمييز بين وظائفها المعرفية والمعيارية والمؤسسية، وعلىٰ إعادة تنظيمها داخل نظام مفتوح قابل للمراجعة. وهو منتج للنظام لأنه لا يكتفي باكتشاف الانتظام، بل يحوله إلىٰ مفاهيم وقواعد ومؤسسات؛ وهو معياري بقدر ما يربط النظام بمشروعيته؛ وهو ميتامعياري بقدر ما يفحص أسس هذه المشروعية وحدودها. وليس كليًا لأنه يحيط بكل شيء، بل لأنه يستطيع أن يدرك في الشيء ما يتجاوزه، وفي الجزء صلته بالكل، وفي الكل أثر أجزائه، وفي النظام إمكان تحوله.

الفصل الثاني
الكلي والكلية

يمثل التمييز بين الكلي والكلية شرطًا تأسيسيًا لفهم العقل الكلي؛ لأن الخلط بينهما لا يفضي إلىٰ اضطراب اصطلاحي محدود، بل يؤدي إلىٰ بناء تصور كامل للعقل علىٰ أساس غير دقيق. فالكلي، في معناه المنطقي، وصف للمفهوم من حيث قابليته للصدق علىٰ أفراد كثيرين، أما الكلية فهي وصف لبنية تنتظم فيها الأجزاء والعلاقات والقوانين داخل وحدة مركبة. الأول ينتمي إلىٰ نظرية المفهوم والحمل والتصنيف، والثانية تنتمي إلىٰ نظرية البنية والنظام والتركيب. ولهذا لا يجوز أن تُشتق الكلية مباشرةً من الكلي، كما لا يجوز أن يُفهم العقل الكلي بوصفه عقلًا يتعامل مع المفاهيم العامة فحسب؛ إذ قد يكثر العقل من استعمال الكليات المنطقية، من غير أن يمتلك القدرة علىٰ إدراك الكلية البنيوية.

الكلي في المنطق ليس شيئًا قائمًا بذاته فوق الأفراد، بل معنىٰ يمكن أن يُحمل علىٰ أفراد متعددين من غير أن يختص بواحد منهم. فمفهوم الإنسان كلي لأنه يصدق علىٰ أفراد كثيرين، ومفهوم الدولة كلي لأنه يمكن أن يصدق علىٰ دول متعددة، ومفهوم القانون كلي لأنه يشمل صورًا جزئية متنوعة. وتقوم وظيفته علىٰ تجاوز التشخص الفردي نحو القدر المشترك الذي يسمح بالتصنيف والحكم والاستدلال. ومن دونه يتعذر بناء المعرفة؛ لأن العقل سيظل أسير الأفراد المتفرقين، عاجزًا عن تكوين الأنواع والأجناس والقواعد العامة.

غير أن الكلي المنطقي، علىٰ أهميته، يظل مرتبطًا بعلاقة المفهوم بمصاديقه، لا بعلاقة الأجزاء بالكل الذي تنتظم فيه. فعندما يقال إن «الإنسان» مفهوم كلي، لا يعني ذلك أن الإنسانية أصبحت كليةً اجتماعيةً أو حضارية، ولا أن العلاقات التي تنتظم البشر قد كُشفت. وقد يستطيع العقل أن يعرّف الدولة تعريفًا كليًا من حيث انطباق المفهوم علىٰ نماذج متعددة،

لكنه لا يدرك كلية الدولة ما لم يكشف العلاقة بين السلطة والشرعية والقانون والمجتمع والاقتصاد والتاريخ والثقافة. الكلي يجيب عن سؤال: ما الذي يمكن أن يندرج تحت هذا المفهوم؟ أما الكلية فتجيب عن سؤال: كيف تنتظم العناصر داخل وحدة تنتج معنىً وفعلًا يتجاوز كل عنصر منفرد؟

وقد شغل الكلي موقعًا مركزيًا في المنطق القديم والوسيط؛ لأنه ارتبط بالسؤال عن طبيعة المعاني العامة: هل لها وجود مستقل؟ أم تقوم في الأشياء؟ أم لا تتجاوز كونها أسماءً يصنعها الذهن؟ وأسهم هذا الجدل في تطوير نظريات عميقة في المفهوم والماهية واللغة والمعرفة، لكنه بقي، في جانب كبير منه، محصورًا في مشكلة الوجود المنطقي أو الأنطولوجي للكليات. أما الكلية بمعناها البنيوي، فلم تتحدد بوصفها مفهومًا مستقلًا له شروطه وآلياته؛ إذ جرىٰ تناولها غالبًا تحت مفاهيم الكل والوحدة والنظام والنسق، من غير ضبط الفارق بينها وبين الكلي.

ولا يعني هذا أن الفلسفة لم تعرف التفكير في الكل؛ فقد ظهر منذ بداياتها السؤال عن وحدة العالم، وعن الصلة بين الواحد والكثرة، وعن العلاقة بين الجزء والكل، وعن انتظام الوجود في صورة كون أو نظام أو روح أو تاريخ. غير أن كثيرًا من هذه التصورات تعامل مع الكلية بوصفها معطًىٰ ميتافيزيقيًا سابقًا علىٰ الأجزاء، أو بوصفها وحدة نهائية تفسر التعدد من أعلىٰ. فصار الكل في بعض المذاهب أصلًا، وصارت الأجزاء تجليات له، أو درجات في تحققه، أو لحظات في حركته. وبهذا تحولت الكلية من بنية علاقات إلىٰ مبدأ شامل، ومن نظام مفتوح إلىٰ وحدة مغلقة، ومن قدرة علىٰ تفسير التعدد إلىٰ نزعة لرده إلىٰ أصل واحد.

أما الكلية في معناها الفلسفي الدقيق، فلا تدل علىٰ المفهوم العام، ولا علىٰ مجموع الموجودات، ولا علىٰ الوحدة المطلقة، بل علىٰ هيئة الانتظام التي تجعل مجموعة من العناصر تكون أكثر من مجرد تجاور. إنها لا تُعرَّف بعدد ما تشتمل عليه، بل بنوع العلاقات التي تؤسس وحدتها. وقد تكون الكلية محدودة المجال، لكنها عميقة البنية؛ كما قد يكون الموضوع واسعًا جدًا، لكنه يظل بلا كلية إذا غابت العلاقات المنظمة. ولذلك يمكن دراسة

قرية صـغيرة بعقل كلي إذا كُشـف نظامها الاجتماعي والاقتصـادي والثقافي والرمزي، كما يمكن دراسة العالم كله بعقل جزئي إذا عومل باعتباره مجموع دول و سكان وثروات من غير إدراك للبنىٰ التي تصل بينها.

ومن هنا يظهر أن الجزئي لا يقابل الكلية بالطريقة التي يقابل بها الكلي؛ لأن المقابلة المنطقية تكون بين الكلي والجزئي، بينما المقابلة البنيوية تكون بين الكلية والجزئية. فالجزئي هو ما لا يصدق علىٰ كثيرين، أو ما يتعين في فرد مخصوص، أما الجزئية فهي نمط في الرؤية أو الفهم يعزل العنصـر عن النظام الذي يمنحه موقعه ووظيفته. وقد يكون موضـوع التفكير جزئيًا من حيث تعينه، لكن النظر إليه يكون كليًا إذا أُدركت علاقاته ببقية البنية. كما قد يكون الموضـوع كليًا من حيث المفهوم، بينما تكون معالجته جزئية إذا اقتصـر العقل علىٰ خاصية واحدة وأغفل شبكة العلاقات التي تحدده.

وهذا التمييز يفتح مجالًا مستقلًا أمام نظرية الكلية العقلية. فالدراسات المنطقية السابقة اهتمت بكيفية تكوين المفاهيم العامة وشروط صدقها علىٰ الأفراد، والدراسات الميتافيزيقية اهتمت بوحدة الوجود أو مبادئه الأولىٰ، والدراسات النسقية اهتمت ببناء الأنساق، والبنيوية اهتمت بعلاقات العناصـر داخل البنية. غير أن الحاجة ما تزال قائمة إلىٰ نظرية تجمع هذه الإضـاءات من غير أن تختزل الكلية في أي واحدة منها، وتبحث في القدرة العقلية التي تدرك البنية والنظام وشبكة العلاقات، ثم تعيد تركيبها داخل وحدة تفسيرية مفتوحة.

إن الكلية ليست تعميمًا واسعًا، لأن التعميم ينتزع المشترك ويهمل الفروق، بينما الكلية تحفظ الفروق داخل الوحدة. وليسـت اختزالًا، لأن الاختزال يرد مسـتويات متعددة إلىٰ مسـتوىٰ واحد، بينما الكلية تميز بينها وتكشـف صـلاتها. وليسـت جمعًا، لأن الجمع يضـم العناصـر من الخارج، بينما الكلية تكشـف العلاقات التي تجعل العناصـر تنتج من داخلها وحدةً ذات خصـائص جديدة. وليسـت مبدأً ميتافيزيقيًا يسـبق الواقع، لأن الكلية تتولد من حركة الأجزاء والعلاقات والقوانين، وإن كانت لا تُرد إليها ردًا حسابيًا.

وعلىٰ هذا الأساس، يصبح الكلي أداةً من أدوات العقل، بينما تصبح الكلية مستوىً من مستويات إدراكه. الكلي يمكّن العقل من تجاوز الفرد إلىٰ النوع، والكلية تمكّنه من تجاوز العنصر إلىٰ النظام. الأول يؤسس إمكان التصنيف، والثانية تؤسس إمكان التركيب. الأول يبحث عن المشترك بين الأفراد، والثانية تبحث عن الرابط المنتج بين الأجزاء. الأول يزيل بعض الفروق كي يبني المفهوم، والثانية تحفظ الفروق كي تبني الوحدة. ومن دون هذا الفصل الدقيق بين المجالين، يتحول العقل الكلي إما إلىٰ عقل منطقي يتقن استعمال المفاهيم العامة، وإما إلىٰ عقل ميتافيزيقي يدعي الإحاطة بالوجود، بينما حقيقته تكمن في القدرة علىٰ إدراك الوحدة المركبة التي لا تلغي التعدد ولا تستسلم للتفكك.

الكلية، في معناها البنيوي، ليست اسمًا للكل من حيث حجمه، بل اسم للطريقة التي تنتظم بها العناصر داخل وحدة تحكمها علاقات محددة، بحيث لا يعود كل عنصر قابلًا للفهم بمعزل عن موقعه ووظيفته وحدود تأثيره. فالبنية ليست مجرد وجود عناصر متعددة، وإنما وجود ترتيب بينها، وتفاوت في أدوارها، واتصال يجعل تغير أحدها مؤثرًا في غيره. ومن ثم فإن الكلية بوصفها بنية لا تُدرك عبر إحصاء المكونات، بل عبر الكشف عن النمط الذي يربط بينها ويمنحها وحدتها الداخلية.

وحين يُنظر إلىٰ المجتمع مثلًا بوصفه مجموع أفراد، تضيع بنيته؛ لأن المجتمع لا يقوم بوجود الأفراد فقط، بل بما ينتظم بينهم من أدوار وسلطات ومعايير ومصالح ورموز ومؤسسات. الفرد نفسه لا يدخل الاجتماع حاملًا ماهيةً مكتملةً لا تتغير، بل يتشكل جزئيًا داخل العلاقات التي ينخرط فيها. فاللغة التي يتكلم بها، والقانون الذي يخضع له، والمكانة التي يحتلها، والذاكرة التي ينتمي إليها، كلها عناصر تعيد بناء موقعه داخل الكل. وهذا يعني أن الكلية البنيوية لا تضاف إلىٰ الأجزاء بعد اكتمالها، بل تشارك في تكوين هوياتها ووظائفها منذ البداية.

وقد كان للبنيوية فضل كبير في نقل الاهتمام من العناصر المنفردة إلىٰ العلاقات التي تحدد معناها. غير أن بعض صيغها بالغت في استقلال البنية حتىٰ بدت وكأنها تعمل من وراء

الفاعلين وتنتجهم إنتاجًا يكاد يلغي حريتهم. وفي هذا الموضع تتمايز النظرية المستقلة في الكلية عن البنيوية المغلقة؛ إذ لا تنظر إلىٰ البنية باعتبارها قالبًا ثابتًا يبتلع الحركة، بل باعتبارها انتظامًا قابلًا لإعادة التكوين. فالفاعل لا يوجد خارج البنية، لكنه لا يذوب فيها أيضًا؛ والبنية تحد إمكاناته، لكنه يستطيع، منفردًا أو جماعيًا، أن يغير بعض علاقاتها وقوانينها. الكلية البنيوية ليست سجنًا، بل مجالًا من القيود والإمكانات معًا.

ولا تكفي البنية وحدها لتفسير الكلية؛ لأن كل بنية لا تصبح نظامًا إلا حين تتسم علاقاتها بقدر من الاستمرار والقدرة علىٰ إنتاج وظائف أو نتائج متكررة. فالنظام هو البنية حين تدخل في حركة، وحين تصبح العلاقات قادرةً علىٰ حفظ نوع من الانتظام عبر الزمن. ولهذا تكون الكلية بوصفها نظامًا أكثر ديناميكيةً من الكلية بوصفها بنية. البنية تكشف مواضع العناصر وصلاتها، أما النظام فيكشف كيفية عملها، وكيف تنتقل الآثار بينها، وكيف تستجيب للتغير، وكيف تحافظ الوحدة علىٰ نفسها أو تعجز عن ذلك.

والفرق بين البنية والنظام ليس فصلًا بين حقيقتين متباعدتين، بل تمييز بين وجهين للكلية. فقد تكون البنية متماسكةً من حيث الترتيب، لكنها عاجزة عن أداء وظائفها، كما قد يكون النظام فعالًا في المدىٰ القصير معتمدًا علىٰ بنية تختزن أسباب انهياره. الدولة، مثلًا، قد تمتلك دستورًا ومؤسسات وقواعد اختصاص واضحة، غير أن شبكة النفوذ غير الرسمية قد تعطل هذه البنية، فيصبح النظام الفعلي مختلفًا عن النظام المعلن. والعقل الكلي لا يكتفي بقراءة الخرائط القانونية أو التنظيمية، بل يبحث في الفاعلية الواقعية للعلاقات، وفي القوىٰ التي تحركها، وفي الفجوة بين البنية الرسمية والبنية العميقة.

وقد أسهمت نظرية الأنظمة في توضيح مفاهيم التفاعل، والحدود، والتغذية الراجعة، والتكيف، والبيئة المحيطة. لكنها مالت في كثير من تطبيقاتها إلىٰ تفسير الكليات من خلال وظائف البقاء والاستمرار، حتىٰ بدا أحيانًا أن النظام الناجح هو النظام القادر علىٰ المحافظة علىٰ ذاته. غير أن الاستمرار لا يساوي المشروعية، كما أن التكيف لا يساوي الصلاح. فقد

يستمر نظام ظالم لأنه أحكم آليات السيطرة، وقد يتكيف نظام مختل من خلال نقل أزماته إلىٰ الفئات الأضعف. ولذلك لا تُختزل الكلية في الأداء الوظيفي، بل يجب أن تُقرأ كذلك من خلال بنيتها القيمية ومآلاتها الإنسانية.

وتظهر الكلية، في مستوىٰ أعمق، بوصفها شبكة علاقات. والشبكة لا تعني مجرد كثرة الروابط، بل تعني أن الفاعلية لا تتركز دائمًا في مركز واحد، وأن التأثير قد ينتقل عبر مسارات متعددة، وأن الأطراف قد تكتسب قوةً من مواضعها لا من خصائصها الذاتية فقط. ففي الحضارات والمؤسسات والأسواق والثقافات، لا تجري العلاقات في خط مستقيم، ولا تتحرك الأوامر دائمًا من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، بل تتشكل التأثيرات عبر دوائر متداخلة، وقد يعود الأثر إلىٰ مصدره فيغيره. ومن ثم فإن فهم الكلية بوصفها شبكة يحرر العقل من وهم السببية الخطية البسيطة.

والشبكة تكشف أن العلاقة ليست وصلةً محايدةً بين طرفين، بل قناةً تنتقل عبرها القوة والمعرفة والقيمة والرمز والموارد. وكلما تغير توزيع هذه القنوات، تغيرت طبيعة الكل حتىٰ لو بقيت عناصره الأساسية علىٰ حالها. فقد تحتفظ مؤسسة بأفرادها وقوانينها، لكن تغير شبكة الاتصال داخلها يعيد تشكيل مراكز القرار. وقد تبقىٰ الدولة بحدودها وسكانها، لكن تغير علاقتها بالاقتصاد العالمي أو بالمجال الرقمي أو بمصادر المعرفة يغير طبيعة سيادتها. الكلية، بهذا المعنىٰ، ليست ثبات المكونات، بل انتظام العلاقات التي تحدد قدرتها علىٰ الفعل.

غير أن تصور الكلية بوصفها شبكة قد ينزلق بدوره إلىٰ السيولة المطلقة، إذا فُهمت العلاقات من غير مراكز أو مراتب أو حدود. فليست كل الروابط متساوية، ولا كل العقد متماثلةً في التأثير، ولا كل العلاقات قابلةً للاستبدال. هناك علاقات مؤسسة، وأخرىٰ تابعة؛ علاقات تحمل النظام، وأخرىٰ تعبر داخله؛ علاقات يمكن تغييرها من غير تحول جوهري، وأخرىٰ يؤدي تغييرها إلىٰ إعادة تعريف الكل نفسه. ولهذا يحتاج العقل الكلي إلىٰ التمييز بين

شبكة العلاقات وبين هندستها الداخلية، أي بين مجرد الاتصال وبين ترتيب القوة والوظيفة والدلالة داخل الاتصال.

ومن هنا تتضح أصالة النظرية المقترحة؛ فهي لا تختزل الكلية في البنية كما فعلت بعض الاتجاهات البنيوية، ولا في الوظيفة كما مالت بعض نظريات الأنظمة، ولا في الاتصال كما تفعل بعض المقاربات الشبكية. بل ترىٰ أن الكلية تتشكل من تداخل هذه المستويات: بنية تحدد المواقع، ونظام ينظم الحركة، وشبكة تنقل التأثير. ولا يمكن فهم الكل بإهمال أي منها؛ لأن البنية من دون حركة تصبح شكلًا ساكنًا، والنظام من دون بنية يتحول إلىٰ وصف للعمليات، والشبكة من دون تمييز للمراتب تغدو خريطةً للوصل لا تفسيرًا للسلطة أو المعنىٰ.

والعقل الكلي هو القادر علىٰ التحرك بين هذه المستويات من غير أن يخلط بينها. فهو يسأل عن موضع العنصر داخل البنية، وعن وظيفته داخل النظام، وعن اتصالاته داخل الشبكة. ولا يكتفي بأن يعرف أن الأشياء مترابطة، بل يبحث في طبيعة الترابط: هل هو سببي أم وظيفي أم معياري أم رمزي؟ وهل هو ثابت أم متغير؟ وهل يحفظ الكلية أم يهددها؟ وهل يوسع فاعلية الأجزاء أم يحولها إلىٰ أدوات؟ ومن هذا التحليل تتجاوز الكلية معناها الوصفي، وتصبح نظريةً في كيفية تشكل الوحدة من التعدد، وفي كيفية استمرارها وتحولها وانفتاحها علىٰ إمكانات جديدة.

ليست الكلية مجموع الأجزاء؛ لأن الجمع لا ينتج في ذاته إلا زيادةً كمية، بينما تنشأ الكلية من تحول نوعي يطرأ حين تدخل الأجزاء في علاقات منتظمة، وتتبادل التأثير، وتتحدد وظائفها داخل بنية مشتركة. فوجود عناصر كثيرة لا يكفي لقيام كلٍّ حقيقي، كما أن ضم الأشياء بعضها إلىٰ بعض لا يمنحها بالضرورة وحدةً داخلية. وقد تتجاور الأجزاء في المكان أو تتعاقب في الزمان من غير أن تنتج نظامًا، لأن الكلية لا تقوم بالكثرة، بل بطريقة انتظام الكثرة. وما يجعل الكل كلًّا ليس احتواؤه علىٰ أجزاء متعددة، وإنما تولد خصائص فيه لا يمكن ردها مباشرةً إلىٰ أي جزء منفرد ولا إلىٰ حاصل جمعها الحسابي.

ويكشــف الفرق بين الجمع والتركيب عن جوهر هذه المســألة. فالجمع يبقي الأجزاء علىٰ هوياتها الســابقة، ويضــيف بعضــها إلىٰ بعض من الخارج، أما التركيب فيعيد تشــكيل هوياتها من الداخل؛ لأن كل جزء يصبح ما هو عليه بحسب موقعه في البنية وعلاقته بما حوله. الحجر في كومة لا يتغير معناه بتغير موضعه إلا قليلًا، أما الحجر في بناء معماري فإنه يكتسب وظيفةً لا تُفهم من مادته وحدها، بل من علاقته بالأساس والجدار والقوس والفراغ. وكذلك الإنسان داخل جماعة أو مؤسسة لا يبقىٰ مجرد فرد أضيف إلىٰ أفراد آخرين، بل يدخل في شبكة من الأدوار والتوقعات والحقوق والواجبات، فتتغير قدرته علىٰ الفعل ويتغير معنىٰ أفعاله نفسها.

ولهذا لا تُستخرج الكلية من الأجزاء كما تُستخرج النتيجة من عملية حسابية. فقد تُعرف خصائص كل عنصر علىٰ حدة، ويبقىٰ الكل غير مفهوم ما لم تُعرف العلاقات التي تجمعها. ومن هنا ظهر في الدراسات الحديثة مفهوم الخصائص الناشئة، للدلالة علىٰ صفات تظهر عند مستوىٰ الكل ولا توجد بالصورة نفسها عند مستوىٰ الأجزاء. وقد أسهم هذا المفهوم في تجاوز النزعات الاختزالية التي سعت إلىٰ تفسير المركب من خلال البسيط وحده، لكنه بقي في كثير من استعمالاته وصفًا للنتيجة أكثر منه تفسيرًا فلسفيًا لتكونها. فقولنا إن خاصيةً ما ناشئة لا يجيب وحده عن الكيفية التي أنتجت بها العلاقات تلك الخاصية، ولا عن الشروط التي تجعلها تستمر أو تتغير.

أما نظرية الكلية العقلية، فإنها تجعل التولد البنيوي محورًا للفهم. فالكلية تتولد حين تبلغ العلاقات درجةً من الانتظام تجعلها قادرةً علىٰ إعادة إنتاج نفسها، وعلىٰ توزيع الوظائف، وعلىٰ ضبط حركة الأجزاء ضمن حدود معينة. وهذا يعني أن التولد لا يحدث في لحظة واحدة، بل يتكون عبر الزمن. فالكلية ليست حدثًا ساكنًا، وإنما صيرورة تتكثف فيها العلاقات حتىٰ تتحول من تفاعلات عابرة إلىٰ بنية مستقرة نسبيًا. وقد تبدأ الجماعة بتقارب مؤقت، ثم تتكون فيها ذاكرة مشتركة، وقواعد للتعامل، ورموز للانتماء، وتصورات

للمستقبل، وعندئذ لا تعود مجرد جمع من الأفراد، بل تصبح كليةً اجتماعية ذات قدرة علىٰ الاستمرار والتأثير.

ويؤدي الزمن هنا وظيفةً تأسيسيةً لا عرضية؛ لأن بعض العلاقات لا تكتسب معناها إلا من التكرار، وبعض القواعد لا تتحول إلىٰ بنىٰ إلا حين تُختبر وتترسخ، وبعض الهويات لا تتكون إلا من خلال تراكم الخبرة. فالكلية لا تنشأ من تركيب مكاني فقط، بل من تاريخ داخلي. وكل نظام يحمل آثار مساره السابق، لا بوصفها ماضيًا منقضيًا، بل بوصفها عناصر فاعلة في حاضره. ولهذا فإن فهم الدولة أو المؤسسة أو الحضارة لا يتم بإحصاء مكوناتها الراهنة، بل بالكشف عن كيفية تشكل علاقاتها، وعن اللحظات التي أعادت توزيع السلطة والمعنىٰ والوظيفة داخلها.

وقد مالت بعض الفلسفات العضوية إلىٰ تشبيه المجتمع أو الدولة بالكائن الحي، تأكيدًا لأن الكل يتجاوز مجموع أعضائه، غير أن هذا التشبيه، علىٰ ما فيه من قوة تفسيرية، قد يقود إلىٰ نتائج مضللة إذا تحول إلىٰ مماثلة تامة. فالمجتمع ليس جسدًا واحدًا بالمعنىٰ البيولوجي، وأفراده ليسوا أعضاء بلا إرادة مستقلة، كما أن النظام السياسي لا يمتلك حق التضحية بالأجزاء بحجة حماية الكل. وتكمن أصالة التصور المقترح في أنه يحتفظ بفكرة الاعتماد المتبادل من غير أن يحول الكلية إلىٰ كائن أعلىٰ يبتلع أفراده، ويحفظ وحدة النظام من غير أن يلغي الاستقلال النسبي لأجزائه.

كما تختلف هذه الرؤية عن الجدل الذي يجعل الكل سابقًا علىٰ أجزائه في صورة مبدأ عقلي أو تاريخي شامل. فالكلية لا تكون دائمًا معطًىٰ سابقًا تتحقق الأجزاء داخله، بل قد تتولد تدريجيًا من تفاعلها، ثم تعود فتؤثر فيها وتعيد تحديد إمكاناتها. ومن هنا تتخذ العلاقة بين الجزء والكل صورةً دائريةً توليدية: الأجزاء تنتج الكلية، والكلية تعيد إنتاج الأجزاء في صورة جديدة. ولا يعني ذلك التساوي بين الطرفين؛ لأن الكلية حين تستقر تكتسب قوةً تنظيميةً قد تتجاوز قدرة أي جزء منفرد، لكنها تظل معتمدةً علىٰ استمرار العلاقات التي تحملها.

ويقتضي هذا التمييز المحافظة علىٰ الفارق المنهجي بين الجزئي والجزئية. فالجزئي هو المتعين المحدد، وقد يكون عنصرًا ضروريًا في إدراك الكلية، أما الجزئية فهي نمط في الفهم يعزل هذا المتعين عن شبكة العلاقات التي تحدده. ولذلك لا يرفض العقل الكلي دراسة الجزئيات، بل يعتمد عليها؛ لكنه يرفض أن تتحول دراستها إلىٰ جزئية منهجية. فالواقعة المفردة قد تكشف قانونًا عامًا، والفرد قد يكشف بنيةً اجتماعية، والحدث قد يكشف أزمةً حضارية، بشرط أن يُقرأ كل واحد منها داخل مستويات الاتصال التي تمنحه دلالته.

ومن هذا المنظور لا تتولد الكلية بإلغاء الأجزاء، بل بتكثيف علاقاتها. وكلما ازدادت العلاقات عمقًا وتنظيمًا وقدرةً علىٰ إعادة الإنتاج، ازدادت الكلية تماسكًا. غير أن التماسك لا يعني الانغلاق؛ إذ قد تشتد الروابط إلىٰ حد يمنع التجدد، فيتحول النظام إلىٰ بنية جامدة. والكلية الحية هي التي تحفظ وحدتها مع قابليتها لإعادة تنظيم نفسها، وتستوعب التحول من غير أن تفقد هويتها، وتسمح للأجزاء بأن تنتج إمكانات جديدة من غير أن ينقلب التعدد إلىٰ تفكك.

وتتجاوز هذه الرؤية التصورات التي تفسر الكلية من خلال الانسجام وحده؛ لأن الصراع قد يكون عنصرًا من عناصر تكوينها. فكثير من النظم لا تتشكل بإزالة التناقض، بل ببناء قواعد لإدارته وتحويله إلىٰ طاقة تنظيمية. والاختلاف بين القوىٰ والمصالح والقيم لا يلغي الكلية، بل قد يكون شرطًا لنضجها إذا نشأت آليات تمنع أحد الأطراف من احتكار النظام. ولذلك لا تتولد الكلية من التشابه، وإنما من القدرة علىٰ إنتاج وحدة تستوعب الفروق وتمنحها موقعًا مشروعًا داخل بنية مشتركة.

فالكلية ليست حاصل ما يوجد، بل حاصل كيفية وجوده مع غيره. وهي لا تقوم في العناصر بوصفها ذواتًا مكتفية، بل في العلاقات التي تجعل كل عنصر مؤثرًا ومتأثرًا، محدِّدًا ومحدَّدًا، مستقلًا نسبيًا ومنتميًا في آن واحد. ومن هنا تصبح الكلية فعلًا مستمرًا من التكوين، لا موضوعًا نهائيًا مغلقًا؛ تتولد من التركيب، وتستقر بالنظام، وتتجدد بالحركة، وتنكشف للعقل حين يتجاوز حساب الأجزاء إلىٰ فهم القوىٰ والعلاقات التي تجعل منها وحدةً قابلةً للحياة والتحول.

لا يظهر معنىٰ الكلية في العمران من مجرد اجتماع البشـر في مكان واحد، لأن التجمع السـكاني قد يبلغ درجةً عاليةً من الكثافة من غير أن ينتج عمرانًا بالمعنىٰ العميق. فالاجتماع يصـبح عمرانيًا حين تتحول المجاورة إلىٰ علاقة، والعلاقة إلىٰ وظيفة، والوظيفة إلىٰ نظام، والنظام إلىٰ قدرة مشتركة علىٰ إنتاج الحياة وحمايتها وتنظيم استمرارها. ومن ثم فإن العمران ليس كثرةً بشريةً ولا اتساعًا مكانيًا ولا تراكمًا للبناء، بل كليةٌ ناشئة من انتظام الإنسان والمكان والعمل والسلطة والقيمة والمعرفة داخل بنية واحدة.

فالمدينة لا تُعرَّف بعدد سـكانها ولا بارتفاع أبنيتها، وإنما بنوع العلاقات التي تجعلها فضـاءً للحياة المشـتركة. وقد تكون واسـعةً من حيث الامتداد، لكنها مفككة من حيث البنية؛ تتجاور فيها الأحياء والطبقات والمؤسسات من غير أن تنتظم داخل تصور مشترك للمصلحة والعدالة والانتماء. وقد تكون محدودةً من حيث الحجم، لكنها تمتلك كليةً عمرانيةً متماسكةً إذا نشأت فيها شبكة من الوظائف المتبادلة، وقواعد تضبط المجال العام، ومؤسسات تصل الأفراد بالغايات المشـتركة. فالعمران لا يقاس بما يملكه المكان، بل بما يسـتطيع إنتاجه من علاقات قابلة للاستمرار.

وقد ربطت بعض الدراسـات الكلاسـيكية العمران بالحاجة الإنسـانية إلىٰ الاجتماع والتعاون وتقسيم العمل، وهي إضاءات كشفت أن الفرد لا يحقق شروط وجوده منفردًا. غير أن العمران، في النظرية المقترحة، لا ينشـأ من الحاجة وحدها، لأن الحاجة قد تجمع البشـر مؤقتًا من غير أن تؤسـس كليةً. إن الذي يحول الاجتماع الضـروري إلىٰ عمران هو انتظام الحاجات داخل بنية من القيم والقواعد والاختصـاصـات والرموز. فالحاجة تفتح مجال التعاون، لكن المعيار يحدد صورته، والمؤسسة تمنحه الثبات، والذاكرة تمنحه الاستمرار، والغاية تمنحه الاتجاه.

ولهذا فإن العمران يمثل المجال الذي تتحول فيه الكلية من مبدأ نظري إلىٰ واقع حي. ففيه لا يبقىٰ القانون نصًـا، بل يصـير علاقةً بين حق وسـلطة ومؤسـسـة؛ ولا تبقىٰ الأخلاق

فضائل فرديةً، بل تتحول إلىٰ ثقة وتعاون ومسؤولية عامة؛ ولا يبقىٰ الاقتصاد تبادلًا للسلع، بل يصبح نظامًا لتوزيع الفرص والموارد والمخاطر؛ ولا تبقىٰ المعرفة ملكةً فرديةً، بل تتحول إلىٰ تعليم وخبرة وذاكرة مؤسسية. الكلية العمرانية لا تقوم بتجاور هذه المجالات، بل بتفاعلها بحيث يعيد كل واحد منها تشكيل الآخر.

ومن هنا تظهر هشاشة كل عمران يفصل القوة عن الشرعية، أو الاقتصاد عن العدالة، أو القانون عن الواقع، أو المعرفة عن المقصد. فقد يحافظ المجتمع علىٰ صور مؤسساته، لكنه يفقد كليته حين تنفصل الوظائف عن الغايات، وتتحول القواعد إلىٰ إجراءات بلا معنىٰ، وتعمل الأجزاء لمصالحها الخاصة من غير وعي بالنظام الذي يحملها. وعندئذ لا يقع الانهيار بالضرورة دفعةً واحدة، بل يبدأ بفقدان العلاقات لقدرتها علىٰ الربط، وباتساع الفجوة بين ظاهر النظام وبنيته الفعلية.

والعمران ليس كليةً ساكنةً، لأن الإنسان لا يعيد إنتاج حاجاته بالطريقة نفسها في كل زمن. فالتغير التقني، وتحول أنماط العمل، وتبدل أشكال الاتصال، وانتقال السلطة بين المركز والشبكة، كلها تعيد تشكيل العلاقة بين الفرد والمؤسسة والمكان. ولذلك لا تحافظ الكلية العمرانية علىٰ نفسها بتكرار صورها القديمة، بل بقدرتها علىٰ إعادة تنظيم وظائفها من غير أن تفقد القيم التي تمنحها وحدتها. والثبات الحقيقي لا يكون في بقاء الأشكال، بل في استمرار القدرة علىٰ إنتاج النظام وسط تغير الشروط.

أما الحضارة فهي أوسع من العمران، لا لأنها تضم عددًا أكبر من المدن والمؤسسات فقط، بل لأنها تنتج كليةً تاريخيةً تتجاوز التنظيم المباشر للحياة إلىٰ بناء معنىٰ شامل للإنسان والعالم والزمن. فالعمران ينظم الوجود المشترك، أما الحضارة فتنشئ الأفق الذي يُفهم هذا الوجود داخله. إنها لا تكتفي بإنتاج الأدوات والقوانين والمؤسسات، بل تنتج الصور الكبرىٰ التي تحدد معنىٰ المعرفة، ومكانة الإنسان، وحدود السلطة، وقيمة العمل، وتصوّر المستقبل.

ولهذا ليست الحضارة مجموع منجزات علمية وفنية وسياسية، كما ليست مجرد تراكم تاريخي لآثار متفرقة. فقد تمتلك جماعة علومًا وصناعات ومدنًا، من غير أن تبلغ كليةً حضاريةً إذا ظلت هذه العناصر منفصلةً عن تصور جامع يربط المعرفة بالقيمة، والمؤسسة بالغاية، والقوة بالمسؤولية. الحضارة تتولد حين تتحول المنجزات إلىٰ نظام دلالي، وحين تدخل العلوم والفنون والشرائع والعادات والمؤسسات في علاقة ينتج بعضها من خلالها بعضًا.

وقد فسرت بعض الدراسات الحضارة بالمادة والتقنية، وفسرتها أخرىٰ بالدين، أو بالاقتصاد، أو بالدولة، أو بالروح الثقافية، أو بالتحدي والاستجابة. وكشفت كل مقاربة عاملًا حقيقيًا، لكنها خاطرت بتحويل العامل إلىٰ أصل وحيد. أما الكلية الحضارية فلا تُرد إلىٰ عنصر منفرد، لأن الحضارة لا تنشأ من سبب بسيط، بل من تفاعل مستويات متعددة: تصور للوجود، ونظام للقيم، وبنية للسلطة، وتنظيم للمعرفة، وشكل للعمران، وقدرة علىٰ تحويل المعنىٰ إلىٰ مؤسسة والفكرة إلىٰ ممارسة.

ومن هذا المنظور لا تكون الحضارة كائنًا عضويًا يولد وينمو ويموت وفق قانون ثابت، ولا مسارًا حتميًا يتحرك نحو غاية مقررة، بل كليةً تاريخيةً مفتوحةً علىٰ التحول. وقد تتراجع قوتها المادية وتبقىٰ بعض بنيتها الرمزية، أو تتوسع تقنيًا بينما تضيق قدرتها علىٰ إنتاج المعنىٰ. وقد تستعير أدوات حضارة أخرىٰ من غير أن تستوعب نظامها الداخلي، لأن انتقال الأجزاء لا يعني انتقال الكلية. فالمؤسسة لا تؤدي الوظيفة نفسها حين تُنقل من بنية معيارية وتاريخية إلىٰ بنية أخرىٰ، والتقنية لا تبقىٰ محايدةً حين تدخل شبكةً مختلفةً من القيم والمصالح.

والعقل الكلي هو الذي يستطيع التمييز بين مظاهر الحضارة وبنيتها العميقة. فهو لا يقيسها بما تملكه من قوة فقط، بل بما تحققه من اتساق بين المعرفة والقيمة، وبين الفرد والجماعة، وبين الحاضر والمستقبل. ولا يختزل تقدمها في الزيادة الكمية، بل يسأل عن نوع الإنسان الذي تنتجه، وعن شكل العلاقات التي ترسخها، وعن المعايير التي تمنح مؤسساتها

الشـرعية. فالحضـارة قد تبلغ ذروةً في السـيطرة علىٰ الطبيعة، لكنها تظل ناقصـة الكلية إذا عجزت عن تنظيم علاقتها بالقوة والعدالة والكرامة.

وتكشـف الكلية الحضـارية أن العمران ليس بنيةً تحتيةً للحضـارة، ولا الحضـارة غطاءً فكريًا للعمران، بـل يتولـد كـل واحـد منهمـا من الآخر. فـالعمران يمنح الأفكـار صـورتهـا المؤسسية، والحضارة تمنح المؤسسات معناها التاريخي. وحين ينفصلان، تتحول الحضارة إلىٰ خطـاب بلا قـدرة علىٰ التنظيم، ويتحول العمران إلىٰ نظـام وظيفي بلا أفق. أمـا حين يتفاعلان، فإن الكلية تنتج ذاتها في المكان والزمن، وفي القانون والرمز، وفي المؤسسة والوعي.

الكلية، بهذا المعنىٰ، هي المبدأ الذي يسمح بفهم انتقال الوجود الإنساني من التفرق إلىٰ التنظيم، ومن التنظيم إلىٰ المعنىٰ، ومن المعنىٰ إلىٰ القدرة التاريخية. وهي لا تلغي الجزء، بل تمنحه موقعه؛ ولا تذيب الفرد في الجماعة، بل تجعل حريته ممكنةً داخل نظام؛ ولا تحول الحضـارة إلىٰ وحدة مغلقة، بل تكشـف قدرتها علىٰ التفاعل والتجدد. فالعمران كلية الحياة المشـتركة، والحضـارة كلية المعنىٰ التاريخي، والعقل الكلي هو القدرة علىٰ إدراك الصـلة بينهما من غير اختزال أحدهما في الآخر.

الفصل الثالث

الجزئي والجزئية

يمثل التمييز بين الجزئي والجزئية شـرطًا لازمًا لفهم طبيعة العقل الكلي؛ لأن الخلط بينهما يجعل الفكر يتوهم أن العناية بالتفاصـيل تسـاوي الوقوع في التجزئة، أو أن تجاوز الجزئيات شـرط لبلوغ الكلية. والحقيقة أن الجزئي ليس نقيضًـا للكلية، بل أحد مداخلها الأسـاسـية، في حين أن الجزئية هي انغلاق النظر علىٰ جزء منفصـل عن العلاقات التي تمنحه معناه. فالجزئي موضـوع يمكن أن يكون محددًا ومتعينًا ومحدودًا، أما الجزئية فهي منهج في الإدراك يختزل الظاهرة في أحد عناصـرها، ويتعامل مع ذلك العنصـر كما لو كان قائمًا بذاته ومستغنيًا عن النظام الذي يحتويه.

الجزئي من حيث هو موضـوع هو الواقعة المعينة، أو الفرد المحدد، أو الحدث الذي وقع في زمان ومكان مخصـوصـين، أو العنصـر الذي يمكن تمييزه داخل بنية أوسـع. وهو لا يحمل في ذاته نقصًـا معرفيًا؛ لأن المعرفة لا تبدأ إلا من تعين ما، ولا يمكن للعقل أن يدرك الكلية من غير المرور بما هو محدد ومحسـوس ومشـخص. فالإنسـان لا يعرف المجتمع إلا من خلال أفراده ومؤسـسـاته وأحداثه، ولا يفهم الدولة إلا من خلال قوانينها وأجهزتها وممارسـاتها، ولا يدرك الحضـارة إلا من خلال نصـوصـها ومدنها وفنونها وأنماط معيشـتها. الجزئي، بهذا المعنىٰ، ليس عائقًا أمام المعرفة، بل مادةً أولىٰ لها.

أما الجزئية بوصـفها منهجًا فتظهر حين يتحول الجزء من مدخل إلىٰ الحقيقة إلىٰ بديل عنها، وحين يُفصـل العنصـر عن شـروطه وعلاقاته وموقعه داخل الكل. فالجزئية لا تعني دراسـة جزء، بل تعني الاعتقاد بأن الجزء يكفي لتفسـير ما يتجاوزه. وقد يدرس الباحث مؤسسةً واحدة، لكنه لا يكون جزئيًا إذا ربطها ببنية المجتمع والدولة والثقافة والاقتصاد. وقد

يتحدث عن العالم كله، لكنه يظل جزئيًا إذا رد الظواهر جميعًا إلىٰ عامل واحد، كأن يفسر التاريخ بالاقتصاد وحده، أو المجتمع بالدين وحده، أو السياسة بالقوة وحدها، أو الإنسان بالبيولوجيا وحدها. الجزئية إذن ليست ضيق الموضوع، بل ضيق العلاقة التي يقيمها العقل بين الموضوع وسياقه.

ويعود خلط الفكر بين الجزئي والجزئية إلىٰ أن الحدود بين الموضوع والمنهج لا تكون ظاهرةً دائمًا. فحين يركز العقل علىٰ واقعة محددة، قد يبدو كأنه ابتعد عن الكل، مع أن هذا التركيز قد يكون شرطًا للكشف عن البنية العامة. وحين يستعمل مفهومًا شاملًا، قد يبدو كأنه بلغ الكلية، مع أن مفهومه قد يخفي اختلافات حاسمة أو يفرض وحدةً وهميةً علىٰ واقع متنوع. ولهذا لا يُقاس التفكير الكلي باتساع مفرداته، ولا يُقاس التفكير الجزئي بصغر موضوعاته، بل بطريقة بناء الصلة بين الجزء والعلاقة والنظام.

وقد أسهمت بعض الاتجاهات المنطقية في ترسيخ هذا الخلط حين جعلت المقابلة الأساسية بين الكلي والجزئي من حيث صدق المفهوم علىٰ كثيرين أو اختصاصه بفرد معين. وهذا التمييز صحيح داخل مجاله، لكنه لا يكفي لفهم الجزئية المنهجية؛ لأن القضية لم تعد تتعلق فقط بمدىٰ انطباق المفهوم، بل بطريقة تفسير الظاهرة. كما أن بعض النزعات التجريبية بالغت في رد المعرفة إلىٰ الوقائع الجزئية، حتىٰ أصبح القانون العام مجرد تلخيص لتكرارها، في حين اتجهت بعض المذاهب العقلانية إلىٰ بناء الكليات من مبادئ سابقة، حتىٰ كادت الجزئيات تتحول إلىٰ أمثلة تابعة. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فتقوم علىٰ أن الجزئي والكلي لا يُفهم أحدهما من غير الآخر، وأن العلاقة بينهما ليست انتقالًا أحادي الاتجاه، بل حركةً متبادلةً من التصحيح وإعادة البناء.

فإدراك الجزئيات لا يعني تسجيلها كما تبدو، لأن الواقعة نفسها لا تدخل العقل خاليةً من التفسير. إن اختيار ما يعد واقعة، والتمييز بين جوهرها وعوارضها، وتحديد بدايتها ونهايتها، كلها عمليات عقلية تستند إلىٰ مفاهيم سابقة. فالحدث السياسي، مثلًا، لا يكون

معطًى بسيطًا؛ إذ يمكن أن يُرىٰ باعتباره قرارًا قانونيًا، أو صراعًا علىٰ السلطة، أو تعبيرًا عن أزمة اقتصادية، أو تحولًا في البنية الاجتماعية. وكل قراءة تبرز جانبًا حقيقيًا، لكنها تصبح جزئية حين تدعي أن هذا الجانب يستنفد الواقعة كلها.

ولهذا فإن إدراك الجزئي إدراكًا عميقًا يقتضي اكتشاف طبقاته. فالجزئي ليس نقطةً صلبةً بلا عمق، بل عقدة تلتقي فيها مستويات متعددة. الفرد يحمل تاريخًا شخصيًا، لكنه يحمل كذلك لغةً وثقافةً وموقعًا اجتماعيًا وانتماءً مؤسسيًا. والمؤسسة كيان محدد، لكنها تجسد تصورًا للسلطة والقانون والكفاءة والعدالة. والنص واقعة لغوية متعينة، لكنه يحمل شبكةً من الدلالات والمرجعيات والسياقات. وكلما اتسع وعي العقل بهذه الطبقات، تحرر من الجزئية من غير أن يفقد دقة النظر إلىٰ الجزئي.

ومن هنا يظهر أن الانتقال من إدراك الجزئيات إلىٰ إدراك العلا قات ليس قفزةً خارج الوقائع، بل تعميقًا لفهمها. فالعلاقة لا تُضاف إلىٰ الجزئي من الخارج، وإنما تكشف ما كان حاضرًا في تكوينه من البداية. الشيء لا يوجد أولًا ثم يرتبط لاحقًا بكل ما حوله؛ بل إن كثيرًا من خصائصه لا تتحدد إلا بعلاقاته. قيمة العملة، مثلًا، لا تقوم في مادتها، بل في شبكة الثقة والقانون والتبادل. وسلطة المنصب لا تقوم في صاحبه، بل في النظام الذي يعترف به ويحدد اختصاصه. ومعنىٰ الكلمة لا يقوم في صوتها منفردًا، بل في موقعها داخل اللغة والسياق.

العقل الجزئي يرىٰ العنصر ثم يبحث عما يحيط به، أما العقل الكلي فيدرك أن الإحاطة جزء من هوية العنصر نفسه. ولذلك لا يلغي تعين الجزئي، بل يعيد فهمه بو صفه نقطة اتصال داخل شبكة أوسع. ومن هذه الرؤية تتأسس إمكانية الانتقال من الواقعة إلىٰ البنية، ومن الحدث إلىٰ النظام، ومن الفرد إلىٰ المجال الحضاري، من غير تحويل الجزئي إلىٰ مجرد ذريعة للكلي، ومن غير تحويل الكلي إلىٰ إطار يبتلع خصوصية الوقائع. فالجزئي هو الموضع الذي يتجسد فيه الكل، والجزئية هي العجز عن رؤية هذا التجسد.

لا ينتقل العقل من الجزئي إلىٰ الكلي بمجرد أن يضـــاعف عدد الوقائع التي يلاحظها؛ لأن كثرة الوقائع لا تنتج بذاتها معرفةً بالعلاقات، كما أن تكرار الأحداث لا يكشـف تلقائيًا النظام الذي يحكمها. قد يمتلك الفكر ســجلًا واســعًا من الجزئيات، ويبقىٰ مع ذلك أســيرًا للسـطح، إذا تعامل مع كل واقعة بوصـفها وحدةً مكتفيةً بنفسـها. فالتحول الحقيقي يبدأ حين يتجاوز العقل سـؤال: ماذا حدث؟ إلىٰ سـؤال: لماذا اتخذ الحدث هذه الصـورة؟ وما القوىٰ التي اشـتركت في إنتاجه؟ وما الذي يربطه بغيره من الوقائع؟ وفي أي بنية يصـبح وقوعه ممكنًا أو مرجحًا أو متكررًا؟

إن إدراك العلاقات ليس إضـــافةً ثانويةً إلىٰ معرفة الجزئيات، بل هو إعادة تعريف لها. فالجزئي الذي يبدو مستقلًا في النظرة الأولىٰ ينكشـف، عند التحليل، بوصـفه نقطة تقاطع بين مسـارات متعددة. القرار السـياسـي لا يصـدر من إرادة فردية محضـة، بل يتكون داخل موازين سـلطة، وضـغوط مؤسـسـية، وحسـابات اقتصـادية، وتصـورات ثقافية، وقيود قانونية، وذاكرة تاريخية. والواقعة الاقتصادية لا تُفهم من حركة السعر وحدها، بل من شبكة الإنتاج والتوزيع والثقة والتشـريع والتوقع. والحدث الثقافي لا يصـدر عن النص أو الفنان وحده، بل عن اللغة والذائقة والمؤسسات وسياق التلقي. وكل جزئي يحمل في داخله آثار الكليات التي أسهمت في تكوينه، وإن لم تظهر هذه الآثار مباشرةً علىٰ سطحه.

غير أن العلاقات ليسـت جميعًا في درجة واحدة من الأهمية. فهناك علاقة عرضـية يمكن أن تتغير من غير أن يتغير معنىٰ الظاهرة، وهناك علاقة وظيفية يؤدي اختلالها إلىٰ اضـــطراب الأداء، وهناك علاقة بنيوية يفضـــي تحولها إلىٰ إعادة تعريف الكل نفســـه. ومن أهم وظائف العقل الكلي أن يميز بين هذه المســـتويات، لأن الخطأ في تقدير رتبة العلاقة يؤدي إما إلىٰ تضخيم العارض حتىٰ يبدو أصلًا، أو إلىٰ تهوين المؤسس حتىٰ يعامل كأثر ثانوي. وقد تنشغل بعض الدراســـات بعلاقة ظاهرة لأنها ســـهلة القياس، بينما تبقىٰ العلاقة الأعمق خارج مجال

الملاحظة المباشرة؛ فتُفسر أزمة مؤسسة بسوء إدارة فردية، مع أن أصل الأزمة قد يكون في بنية توزيع السلطة أو في تعارض الغايات أو في غياب الشرعية.

ولهذا لا يكفي أن يقال إن الأشياء مترابطة، لأن الترابط العام عبارة صحيحة لكنها فقيرة تفسيريًا. فالسؤال الفلسفي الأدق يتعلق بنوع العلاقة واتجاهها ودرجتها واستمرارها. هل العلاقة سببية أم شرطية؟ هل ينتج أحد الطرفين الآخر، أم يفتح له مجال الإمكان فحسب؟ هل التأثير أحادي الاتجاه أم متبادل؟ هل العلاقة ثابتة أم تاريخية؟ وهل يمكن فصل طرفيها من غير أن يفقد أحدهما بعض هويته؟ إن إدراك هذه الفروق هو الذي ينقل العقل من حدس الاتصال إلىٰ علم البنية.

وقد ركزت النزعات التجريبية علىٰ انتظام التتابع بين الوقائع، ورأت في التكرار أساسًا لبناء القوانين. وأسهمت بذلك في تحرير الفكر من كثير من التفسيرات الاعتباطية، لكنها خاطرت أحيانًا برد العلاقة إلىٰ ما يظهر من اقتران خارجي. وفي المقابل، سعت بعض المذاهب العقلانية إلىٰ استنباط العلاقات من مبادئ كلية سابقة، فازدادت قوة البناء النظري، لكنها عرضت الجزئيات لخطر أن تصبح شواهد علىٰ نسق مكتمل. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترفض الاكتفاء بالتتابع كما ترفض فرض العلاقة من أعلىٰ؛ إذ تجعل العلاقة فرضيةً تفسيريةً تُبنىٰ من الجزئيات، ثم تعود إلىٰ اختبارها بها، من غير أن تكون مجرد حاصل لتكرارها أو حكم سابق عليها.

ويبدأ إدراك النظام حين لا تعود العلاقات منفردةً، بل تظهر بوصفها شبكةً تعيد إنتاج نمط من الانتظام. فالنظام ليس مجموعة علاقات متجاورة، وإنما ترتيب يجعل كل علاقة متصلةً بعلاقات أخرىٰ، ويمنحها دورًا في حفظ الوحدة أو تغييرها. ولهذا يمكن أن تكون هناك علاقات كثيرة من غير نظام، إذا بقيت متقطعةً وغير قادرة علىٰ إنتاج الاستمرار. كما يمكن أن يكون النظام موجودًا مع قدر من الاضطراب، إذا احتفظت البنية العميقة بقدرتها علىٰ تنظيم الحركة رغم التقلبات الظاهرة.

والفرق بين تتابع الأحداث وانتظامها داخل نظام هو الفرق بين التاريخ بوصفه سجلًا، والتاريخ بوصفه بنيةً للصيرورة. فقد تتكرر الأزمات السياسية، لكن التكرار لا يكشف وحده إن كانت تنبع من خلل في الشرعية، أو من ضعف المؤسسات، أو من انقسام اجتماعي، أو من اختلال العلاقة بين الدولة والمجتمع. والعقل الجزئي يقف عند التشابه بين النتائج، أما العقل الكلي فيبحث عن الآلية التي تعيد إنتاجها. إنه لا يسأل فقط لماذا وقعت الأزمة مرةً أخرىٰ، بل لماذا يمتلك النظام قدرةً علىٰ إعادة توليدها، وما العلاقات التي تجعل العلاج الجزئي عاجزًا عن كسر دائرتها.

ومن هنا يظهر أن النظام لا يُدرك في لحظة واحدة، بل من خلال تتبع الاستمرار والتحول معًا. فالانتظام ليس ثباتًا مطلقًا، لأن الأنظمة الحية تتغير، لكنها تحتفظ بنمط يمكن التعرف إليه عبر تغيراتها. وقد تتبدل المؤسسات والأشخاص والقوانين، بينما تستمر بنية أعمق في توزيع القوة أو إنتاج الامتياز أو تحديد مجال الفعل. وقد تبقىٰ الأشكال كما هي، بينما يتغير النظام من الداخل بفعل تحولات صامتة في المعرفة أو الاتصال أو الاقتصاد. وإدراك هذه المفارقة يقتضي عقلًا يستطيع التمييز بين ثبات الشكل واستمرار البنية، وبين تغير المظهر وتحول النظام.

كما أن إدراك الأنظمة لا يعني افتراض أنها مغلقة أو مكتفيةً بذاتها. فكل نظام يعمل داخل بيئة أوسع، ويتأثر بما يدخل إليه من موارد ومعلومات وضغوط وقيم، ويعيد بدوره التأثير في هذه البيئة. وقد أبرزت نظريات الأنظمة هذا الانفتاح، لكنها مالت أحيانًا إلىٰ تفسير العلاقة بين النظام وبيئته بلغة التكيف والبقاء وحدهما. غير أن النظام الإنساني لا يقاس بقدرته علىٰ الاستمرار فقط، لأن استمراره قد يقوم علىٰ الظلم أو الإقصاء أو نقل أزماته إلىٰ خارجه. ولهذا يحتاج إدراك النظام إلىٰ عقل معياري يميز بين القدرة علىٰ البقاء والجدارة بالبقاء.

العقل الكلي لا يلغي الجزئيات حين يبلغ النظام، بل يعود إليها بعين مختلفة. فالواقعة التي كانت تبدو حادثةً منفردة تصبح مؤشرًا علىٰ علاقة، والعلاقة تصبح تعبيرًا

عن بنية، والبنية تنكشف جزءًا من نظام أوسع. ومع ذلك تظل الواقعة قادرةً علىٰ مقاومة التفسير، وقد تكشف عن استثناء يفرض مراجعة القانون أو عن تحول لم تستوعبه النظرية. ومن ثم فإن الانتقال من الجزئي إلىٰ النظام لا يسير في خط واحد، بل في حركة متكررة من الرصد والربط والاختبار والتعديل.

وتكمن أصالة هذه الرؤية في أنها لا تجعل الجزئي مادةً خامًا يستهلكها الكلي ثم يتجاوزها، ولا تجعل الكلي مجرد اسم يطلق علىٰ كثرة الجزئيات. فالجزئي يحمل إمكان الكشف، والعلاقة تمنحه موضعه، والنظام يفسر انتظامه، ثم يعود كل مستوىٰ فيصحح الآخر. ومن هذه الحركة يتولد الفهم الكلي بوصفه قدرةً علىٰ إدراك ما يتجاوز الواقعة من غير أن يفقدها، وعلىٰ بناء النظام من غير أن يغلقه، وعلىٰ رؤية الكل من داخل العلاقات التي تنتجه لا من خارجها.

لا يولد الكلي من الجزئي ولادةً آلية؛ لأن الانتقال من الوقائع المتعينة إلىٰ المعنىٰ الجامع لا يتحقق بمجرد جمعها أو تكرارها أو ملاحظة التشابه بينها. فالجزئيات، مهما كثرت، تبقىٰ متفرقةً ما لم يتدخل العقل بقدراته علىٰ التمييز والتجريد والمقارنة والتركيب واكتشاف العلاقات. ومن ثم فإن الكلي ليس حاصلًا حسابيًا للجزئي، بل بناء عقلي يتولد من التفاعل بين ما تمنحه الوقائع وما يضيفه العقل من تنظيم مفهومي. غير أن هذا البناء لا يكون اختراعًا حرًا منفصلًا عن الواقع؛ لأن الكلي الذي لا يجد في الجزئيات ما يسنده يتحول إلىٰ تصور مفروض عليها، كما أن الجزئيات التي لا يعاد تركيبها داخل معنىٰ جامع تظل معرفةً مبعثرةً لا تكشف قانونًا ولا نظامًا.

ويبدأ تولد الكلي حين يدرك العقل أن الواقعة المنفردة لا تستنفد معناها في ذاتها، وأن بينها وبين غيرها قدرًا من التشابه أو الاتصال أو الاشتراك. غير أن إدراك المشترك ليس سوىٰ المستوىٰ الأول؛ لأن الكلي المنطقي قد يقوم علىٰ انتزاع صفة واحدة تتكرر في أفراد كثيرين، بينما يقتضي الكلي البنيوي اكتشاف العلاقة التي تجعل الوقائع أجزاءً من نمط واحد. فالتمييز

بين عدد من الأزمات، مثلًا، لا ينتج نظريةً في الأزمة ما لم يُكشف عن البنية التي تعيد إنتاجها، وعن العلاقات التي تجعل اختلاف صـورها الظاهرة تعبيرًا عن آلية عميقة مشـتركة. والكلي هنا لا يتولد من تشابه النتائج فقط، بل من وحدة القانون المنتج لها.

والتجريد يؤدي وظيفةً مركزيةً في هذه العملية، لكنه لا يكفي وحده. فالتجريد يعزل بعض الخصائص عن الملابسات الفردية، ويحرر المعنىٰ من التعين المباشر، غير أنه قد يقود إلىٰ إفقار الظاهرة إذا استبعد منها ما هو حاسم في بنيتها. وقد اتجهت تصورات فلسفية كثيرة إلىٰ جعل الكلي ثمرةً للتجريد، كما لو أن العقل يبلغ الحقيقة كلما ابتعد عن التفصـيل. أما العقل الكلي فلا يتعامل مع التجريد بوصـفه انسـحابًا من الجزئي، بل بوصـفه أداةً لإعادة تنظيمه. إنه لا ينتزع المشترك لكي يلغي الفروق، بل لكي يميز بين الفروق العارضة والفروق المؤسسة، وبين ما يتغير من حالة إلىٰ أخرىٰ وما يحفظ للنمط وحدته.

ولهذا يقترن التجريد بالتركيب. فالتجريد يفصل، والتركيب يعيد الوصل؛ التجريد يميز العناصر، والتركيب يكشف علاقاتها؛ التجريد يحرر المفهوم من التعيين المباشر، والتركيب يرده إلىٰ شبكة الشروط التي تمنحه فاعليته التفسيرية. ومن دون هذا التوازن يتحول العقل إما إلىٰ تجريبية تجمع الوقائع من غير أن تدرك نظامها، وإما إلىٰ عقلانية تبني المفاهيم من غير أن تختبر قدرتها علىٰ اسـتيعاب الواقع. أما الكلي الحي فينشـأ من حركة مزدوجة: صـعود من الجزئيات إلىٰ الفرضية، وعودة من الفرضية إلىٰ الجزئيات.

والفرضية ليست حدسًا اعتباطيًا، بل تصور مؤقت للعلاقة الكامنة بين الوقائع. إنها تمنح العقل إمكان تجاوز المعطىٰ المباشر، لكنها تظل مطالبةً بأن تفسر أكثر مما انطلقت منه، وأن تكشف عن روابط لم تكن ظاهرةً، وأن تتحمل الاختبار أمام جزئيات جديدة. فإذا نجحت في ذلك، تحولت من مجرد احتمال إلىٰ مبدأ تفسيري أوسع. ومع ذلك لا تصبح حقيقةً نهائية؛ لأن ظهور واقعة مقاومة أو علاقة غير محسـوبة قد يفرض تعديلها. ومن هنا لا يكون الكلي بناءً مغلقًا، بل صيغةً تفسيريةً قابلةً للتوسع والمراجعة.

ويظهر القانون حين يبلغ هذا البناء درجةً من الثبات تسمح للعقل بفهم انتظام الظواهر وتوقع بعض مساراتها. لكن القانون لا يساوي الكلي كله؛ لأنه يحدد نمطًا من العلاقات، بينما قد تشتمل الكلية علىٰ قوانين متعددة ومستويات مختلفة من التنظيم. كما أن القانون في المجالات الإنسانية لا يعمل دائمًا بصرامة القانون الطبيعي؛ إذ تدخل الإرادة والوعي والمؤسسة والمعيار في تشكيل النتائج. ولذلك لا ينبغي أن تتحول الكليات الاجتماعية والتاريخية إلىٰ حتميات تزعم أن الجزئيات ليست سوىٰ تنفيذ آلي لقانون سابق. فكل قانون إنساني يعمل داخل شروط، وقد يغير الفاعلون بعض هذه الشروط حين يعونها.

وقد وقعت بعض فلسفات التاريخ في هذا الاختزال حين جعلت الأحداث لحظات ضروريةً في مسار كلي، فأصبح الجزئي فاقدًا لاستقلاله، وصار الإنسان أداةً لحركة تتجاوزه. وفي المقابل، بالغت اتجاهات أخرىٰ في الدفاع عن التفرد والحدث حتىٰ أنكرت إمكان الكشف عن أي انتظام تاريخي. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فتجعل الكلي إطارًا لتفسير الإمكان لا لإلغاء الحرية، وتجعله كاشفًا عن البنية لا قدرًا مفروضًا عليها. فالكلي يحدد حدود الفعل واحتمالاته، لكنه لا يستنفد كل ما يمكن أن يولده الجزئي من مبادرة أو انقطاع أو تحول.

وحين يتولد الكلي من الجزئي، لا يبقىٰ معلقًا فوقه، بل يعود فيعيد تفسيره. فالواقعة التي كانت تبدو بسيطةً تنكشف بعد بناء الكلي بوصفها تعبيرًا عن علاقات أعمق. وقد يبدو تصرف فرد ما اختيارًا شخصيًا، ثم يتضح، في ضوء البنية الاجتماعية، أنه متأثر بنظام من الحوافز والقيم والقيود. وقد يبدو نص قانوني قاعدةً مستقلةً، ثم ينكشف، في ضوء النظام المعياري، أنه حلقة في ترتيب للحقوق والسلطات والمقاصد. ومع ذلك فإن إعادة التفسير لا تعني إذابة الجزئي في الكلي، بل الكشف عن أبعاده التي لم تكن مرئيةً قبل بناء الإطار الأوسع.

والكلي لا يغير معرفتنا بالجزئي فقط، بل قد يغير معنىٰ الجزئي نفسه. فالجزء يأخذ دلالته من موضعه داخل النظام؛ والفعل الواحد قد يكون مشروعًا في سياق وغير مشروع في

سـياق آخر، لا لأن طبيعته المادية تغيرت، بل لأن علاقته بالحقوق والغايات والمآلات قد تغيرت. والكلمة نفسها قد تحمل معاني مختلفةً باختلاف الجملة، والمؤسسة نفسها قد تؤدي وظيفةً مختلفةً باختلاف النظام السيا سي، والقاعدة نفسها قد تكون أداة عدل داخل بنية وأداة هيمنة داخل بنية أخرىٰ. وهكذا يعيد الكلي تشكيل هوية الجزئي من غير أن يلغي تعينه.

غير أن هذه العودة تحمل خطرًا منهجيًا، يتمثل في أن يتحول الكلي إلىٰ قالب يفرض المعنىٰ علىٰ كل جزئية. ولهذا يجب أن يحتفظ الجزئي بقوته النقدية؛ إذ قد يكشـف ما يعجز الكلي عن تفسـيره، أو يظهر حدود القانون، أو يدل علىٰ تحول في البنية لم تسـتوعبه النظرية بعد. والاسـتثناء ليس دائمًا خللًا في الواقع، بل قد يكون علامةً علىٰ نقص الفهم. ومن ثم فإن أصالة العقل الكلي لا تقوم علىٰ امتلاك كليات نهائية، بل علىٰ بناء كليات قادرة علىٰ الإصغاء إلىٰ الجزئيات ومراجعة نفسها بها.

فالجزئي يولد الكلي حين يكشـف عن علاقاته، والكلي يعيد تفسـير الجزئي حين يرده إلىٰ بنيته، ثم يعود الجزئي فيختبر صـلاحية هذا التفسـير. وداخل هذه الحركة لا يكون أي منهما أصـلًا مطلقًا ولا تابعًا نهائيًا. الجزئي يمنع الكلي من التحول إلىٰ تجريد مغلق، والكلي يمنع الجزئي من البقاء حادثةً بلا معنىٰ. ومن هذا التبادل يتكون الفهم بوصـفه عمليةً مسـتمرةً لا تنتهي عند جمع الوقائع ولا عند بناء النظرية، بل تتجدد كلما ظهر في الواقع ما يسـتدعي إعادة ترتيب العلاقة بين ما هو متعين وما هو جامع.

لا تقوم العلاقة بين الكلي والجزئي علىٰ انتقالٍ ينتهي عند أحدهما، بل علىٰ جدلٍ مستمر يعيد فيه كل طرف تحديد الآخر. فالجزئي لا يبقىٰ مجرد مادة أولية يصـعد منها العقل إلىٰ الكلي ثم يتجاوزها، كما أن الكلي لا يسـتقر بوصـفه صـيغة نهائية تعود لتفرض ذاتها علىٰ الوقائع. إنهما يدخلان في حركة دائمة من البناء والتصحيح: الجزئيات تمد العقل بمواد الفهم، والكليات تنظم هذه المواد داخل أنسـاق دلالية، ثم تعود الجزئيات الجديدة فتختبر صـلاحية

تلك الأنساق، فتؤكد بعضها، وتعدل بعضها، وتكشف قصور بعضها الآخر. ومن دون هذه الحركة يتحول الجزئي إلىٰ تفكك، ويتحول الكلي إلىٰ جمود.

وتكمن أهمية هذا الجدل في أنه يمنع العقل من الوقوع في وهمين متقابلين: وهم أن الحقيقة كامنة في الوقائع المنفردة وحدها، ووهم أن الحقيقة مكتملة في المفاهيم العامة قبل اختبارها. فالاتجاه الأول يراكم الجزئيات من غير أن يستطيع بيان الروابط التي تمنحها معنىٰ، والاتجاه الثاني يستهلك الوقائع داخل نظام سابق، فلا تعود قادرةً علىٰ مقاومته أو تصحيحه. أما العقل الكلي فيتحرك بين الطرفين من غير أن يستقر نهائيًا في أحدهما؛ لأنه يدرك أن الكلي لا يعيش إلا بقدر ما يبقىٰ مفتوحًا علىٰ الجزئي، وأن الجزئي لا يصبح مفهومًا إلا بقدر ما يُقرأ داخل علاقاته الأوسع.

وقد كشفت بعض الدراسات العلمية الحديثة عن هذه الحركة من خلال العلاقة بين الملاحظة والنظرية. فالملاحظة ليست استقبالًا محايدًا للواقع، لأنها تتم دائمًا داخل أسئلة ومفاهيم وأدوات سابقة، كما أن النظرية لا تنشأ في فراغ، لأنها تُختبر بما تسمح الوقائع بإثباته أو نفيه. غير أن كثيرًا من فلسفات العلم بقيت أسيرة النقاش حول أسبقية الملاحظة أو النظرية، بينما تتجه نظرية العقل الكلي إلىٰ تجاوز سؤال الأسبقية نحو سؤال التوليد المتبادل. فالملاحظة تُنتج إمكان النظرية، والنظرية تعيد تشكيل معنىٰ الملاحظة، ثم يتجدد هذا التفاعل كلما تغيرت أدوات الإدراك أو ظهرت وقائع لم تكن داخلةً في البناء السابق.

وفي العلوم الطبيعية يبدو هذا الجدل أكثر انضباطًا؛ لأن الظواهر تخضع بدرجات متفاوتة لإمكان التكرار والقياس، ومع ذلك لا تكون العلاقة بين القانون والواقعة بسيطةً. فقد يفسر القانون عددًا كبيرًا من الحالات، ثم يظهر استثناء يقود إلىٰ تعديل حدوده أو اكتشاف مستوىٰ أعمق من النظام. أما في العلوم الإنسانية، فإن الجدل أكثر تعقيدًا؛ لأن الجزئي ليس واقعةً صامتةً فقط، بل فاعل يمتلك وعيًا وإرادةً وقدرةً علىٰ تغيير سلوكه حين يدرك النظام الذي يعمل داخله. ولهذا لا يكون الكلي في المجال الإنساني وصفًا خارجيًا فحسب، بل قد يصبح

عنصـرًا داخل الواقع نفسـه، حين تتحول المفاهيم والقوانين والنظريات إلىٰ جزء من وعي الفاعلين وممارساتهم.

وتظهر هذه المسـألة بوضـوح في المؤسـسـات. فالمؤسـسـة كلية تنظيمية تتجاوز الأفراد الذين يشـغلون مواقعها، لكنها لا توجد خارج أفعالهم وقراراتهم وتصـوراتهم. وهي تفرض عليهم أدوارًا وقواعد وحدودًا، غير أن طريقة ممارسـتهم لهذه الأدوار قد تعيد تشـكيل المؤسسة نفسها. فالكل المؤسسي ينتج أنماطًا من السلوك، والجزئي البشري يعيد إنتاج هذا الكل أو يغيره أو يقاومه. ومن ثم لا تكون المؤسـسـة بنيةً ثابتةً فوق الأفراد، ولا يكون الأفراد ذرات مستقلةً عنها، بل تقوم العلاقة بينهما علىٰ تبادل مستمر للتكوين.

وفي المجال المعياري يكتسب الجدل بين الكلي والجزئي حساسيةً أكبر؛ لأن الحكم لا يتعلق بوصف الواقع فقط، بل بتقويمه وتوجيهه. فالقاعدة العامة لا يمكن أن تستوعب مسبقًا كل تنوع الحالات، والحالة الخاصـة لا يجوز أن تتحول إلىٰ ذريعة لإلغاء القاعدة. وإذا جرىٰ تطبيق الكلي المعياري من غير إدراك لخصـوصـية الجزئي، انقلب العدل إلىٰ مسـاواة صـورية قد تظلم المختلفين باسم وحدة الحكم. وإذا جرىٰ الانغماس في خصوصية كل حالة من غير مرجعية عامة، تحولت العدالة إلىٰ تقديرات متقلبة تفتقد الاتساق والشرعية.

ولهذا لا يعمل العقل المعياري الكلي بمنطق الاسـتثناء المطلق ولا بمنطق التطبيق الآلي، بل بمنطق الموازنة بين عمومية المعيار وخصـوصـية الواقعة. إنه يسـأل عن الغاية التي شُـرع المعيار من أجلها، وعن الشـروط التي تجعل تطبيقه محققًا لهذه الغاية، وعن المآلات التي قد تترتب علىٰ تنزيله في حالة معينة. فالجزئي هنا لا يهدم الكلي، بل يكشف مسـتوىً أعمق من معناه، والكلي لا يسـحق الجزئي، بل يمنحه معيارًا يمنع الحكم من الانزلاق إلىٰ الاعتباط.

وقد حاولت بعض المدارس القانونية معالجة هذه المشـكلة من خلال التمييز بين القاعدة والاسـتثناء، أو بين النص والتقدير القضـائي، أو بين العدالة الشـكلية والعدالة

الموضوعية. غير أن هذه الثنائيات تبقىٰ محدودة إذا لم تُفهم داخل نظرية أوسع في العلاقة بين الكلي والجزئي. فليست القضية أن القاعدة عامة والحالة خاصة فحسب، بل أن القاعدة نفسها لا تُفهم إلا من خلال شبكة القيم والمقاصد والمؤسسات التي تمنحها معناها، وأن الحالة الخاصة ليست معطًىٰ منفردًا، بل نقطة التقاء بين ظروف وحقوق وآثار متعددة.

ومن هنا يتضح أن العناية بالجزئيات ليست نقيضًا للتفكير الكلي، بل شرطًا لنضجه. فالعقل الذي يمر سريعًا فوق التفاصيل لا يصبح كليًا، بل يصبح تجريديًا. والعقل الذي يغرق في التفاصيل من غير أن يبني بينها صلات لا يصبح دقيقًا، بل يصبح جزئيًا. الدقة الحقيقية هي القدرة علىٰ رؤية التفصيل داخل النظام، والكلية الحقيقية هي القدرة علىٰ بناء النظام من غير محو التفصيل. وكل معرفة لا تحفظ هذا التوازن تفقد إما اتصالها بالواقع أو قدرتها علىٰ تفسيره.

والجزئية المنهجية لا تظهر فقط حين يعزل الفكر جزءًا عن الكل، بل كذلك حين يثبت الكل في صورة واحدة ويرفض كل ما لا ينسجم معها. فقد يكون التمسك بنظرية شاملة صورةً من صور الجزئية، إذا أغلقت نفسها عن مستويات أخرىٰ من الواقع. فالجزئية ليست دائمًا نقصًا في الاتساع، بل قد تكون نقصًا في المرونة، وعجزًا عن استيعاب التعدد داخل الوحدة. ولهذا فإن العقل الكلي لا يقاس بقدرته علىٰ إنتاج أوسع المفاهيم، بل بقدرته علىٰ إبقاء العلاقة بين مستويات الواقع مفتوحةً علىٰ المراجعة.

الجدل بين الكلي والجزئي هو، في جوهره، حركة العقل بين الوحدة والتعدد، وبين النظام والحدث، وبين القانون والاستثناء، وبين المعنىٰ وتجسده. ولا يكتمل أحد الطرفين خارج هذه الحركة؛ لأن الكلي الذي لا يتجسد في الجزئي يبقىٰ احتمالًا ذهنيًا، والجزئي الذي لا ينكشف داخله الكلي يبقىٰ واقعةً ناقصة الدلالة. ومن هذا التفاعل تتولد الكلية العقلية بوصفها قدرةً علىٰ بناء المعنىٰ من الوقائع، ثم إعادة اختبار المعنىٰ بها، من غير أن يتحول الفكر إلىٰ جمع مبعثر ولا إلىٰ نظام مغلق.

الفصل الرابع
العقل والتركيب

العقل ليس قدرةً علىٰ الاستقبال فحسب، ولا جهازًا لحفظ الصور والمعطيات، ولا قوةً تكتفي بتمييز الأشياء بعضها من بعض، بل هو، في جوهر فعله، قوة تركيب. وما يجعل العقل عقلًا ليس مجرد قدرته علىٰ أن يرىٰ العناصر، وإنما قدرته علىٰ أن يعيد وصلها داخل بناء يمنحها معنىٰ، ويكشف علاقاتها، ويحدد موقع كل واحد منها داخل نظام أوسع. فالإدراك يضع الأشياء أمام الوعي، والتحليل يفصل مكوناتها، أما التركيب فيعيد إنشاء الوحدة التي لا تكون معطاةً في أي عنصر منفرد. ومن هنا لا يكون التركيب مرحلةً لاحقةً تضاف إلىٰ العقل بعد اكتمال عمله، بل هو المبدأ الذي ينتظم به عمل العقل منذ اللحظة الأولىٰ التي يحاول فيها تجاوز التفرق إلىٰ المعنىٰ.

ولا يعني القول إن العقل قوة تركيب أنه يبدأ بإدراك الكل دفعةً واحدة؛ لأن الكل، من حيث هو بناء منظم، لا يُعطىٰ للعقل في صورته النهائية. ما يصل إلىٰ الوعي أولًا هو أثر، أو صورة، أو إحساس، أو واقعة، أو دلالة جزئية، ثم يبدأ العقل في ترتيب هذه المعطيات وربط بعضها ببعض. وحتىٰ حين يبدو الشيء مدركًا بوصفه وحدةً مباشرة، فإن هذه الوحدة لا تكون كليةً عقليةً مكتملة، بل صورة أولية ناتجة من تفاعل سابق بين الحس والذاكرة والتوقع. فالوجه، مثلًا، لا يُعطىٰ بو صفه مجموعًا ميكانيكيًا للعينين والأنف والفم، لكنه لا يُعطىٰ أيضًا بو صفه كليةً مفهوميةً مكتملة؛ إذ يتعرفه العقل من خلال تركيب السمات، ومقارنتها بالذاكرة، وردها إلىٰ هوية أو معنىٰ.

إن العقل لا يبدأ بالكل لأن الكل ليس أول المعطىٰ، بل نتيجة فعل تنظيمي. وهذه النتيجة لا تعني أن العقل يصنع الواقع من العدم، كما ذهبت بعض النزعات المثالية، ولا تعني أن

الواقع يفرض صـورته علىٰ العقل من غير مشـاركة منه، كما توحي بعض القراءات التجريبية البسـيطة. الكل يتولد من لقاء بين بنية الواقع وقدرة العقل علىٰ التركيب. فالواقع يقدم التعدد والعلاقات والإمكانات، والعقل يكشـف أن هذا التعدد ليس تشـتتًا خالصًـا، ويعيد بناءه في صـورة أنماط ومفاهيم وأنظمة. ومن دون الواقع يصـبح التركيب تخيلًا حرًا، ومن دون العقل يبقىٰ الواقع كثرةً لا تظهر فيها الوحدة.

وقد جعلت بعض الدراسات الكلاسيكية التحليل طريق العقل الأساسي، لأنها افترضت أن معرفة المركب تقتضي رده إلىٰ عناصره البسيطة. وأسهم هذا التصور في تحرير المعرفة من الغموض، وفي تمكين العلوم من ضـبط موضـوعاتها، لكنه ترك سـؤالًا حاسـمًا دون جواب كافٍ: كيف تعود العناصـر بعد تفكيكها إلىٰ تكوين الظاهرة؟ فمعرفة خصـائص الأجزاء لا تكفي لمعرفة الكل، لأن ما يجعل الكل كلًا لا يوجد في الأجزاء منفردة، بل في طريقة انتظامها. ولذلك فإن التحليل، علىٰ ضرورته، يكشف المكونات، لكنه لا يكشف وحده مبدأ وحدتها.

وفي المقابل، بالغت بعض الفلسـفات الكلية في تقديم الوحدة علىٰ التعدد، حتىٰ بدا الكل فيها سابقًا علىٰ أجزائه بصورة مطلقة، وكأن الجزئيات لا تمتلك إلا معنىٰ مشتقًا من نظام شـامل مكتمل سـلفًا. غير أن هذا التصـور يهدد بإلغاء الدور التأسـيسـي للجزئي، ويحول الكل إلىٰ قوة تفسيرية مغلقة. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترفض الفصل بين التحليل والتركيب، كما ترفض جعل أحدهما كافيًا بذاته. فالتحليل يفتح البنية، والتركيب يكشـف انتظامها؛ التحليل يمنع الوحدة من التحول إلىٰ غموض، والتركيب يمنع التفصيل من التحول إلىٰ تجزئة.

ومن الإدراك إلىٰ التركيب تمر المعرفة بحركة متدرجة، لكنها ليسـت خطيةً تمامًا. يبدأ العقل بتمييز معطيات، ثم يربط بينها، ثم يصوغ منها أنماطًا، ثم يعود بهذه الأنماط ليعيد تفسير المعطيات ذاتها. فالواقعة لا تبقىٰ كما كانت بعد أن تدخل شبكةً من العلاقات؛ إذ يتغير معناها حين يُعرف موقعها داخل سياق أوسع. وقد يبدو صوت ما مجرد أثر سمعي، ثم يتحول داخل

اللغة إلىٰ كلمة، وداخل الجملة إلىٰ دلالة، وداخل الخطاب إلىٰ موقف، وداخل السياق الحضاري إلىٰ رمز. والانتقال هنا ليس انتقالًا من شيء إلىٰ شيء منفصل، بل تصاعد في مستويات التركيب.

وتركيب الوقائع هو أول وجوه هذه القدرة. فالوقائع لا تتكلم بنفسها، ولا تدخل المعرفة بوصفها وحدات مكتملة المعنىٰ. إن ترتيبها في الزمان، وربطها بأسبابها، وتمييز العارض فيها من المؤسس، كلها عمليات تركيبية. وقد يرىٰ عقل جزئي سلسلة أحداث متتابعة، بينما يدرك العقل الكلي أنها تعبيرات عن بنية واحدة. وقد يخطئ العقل في التركيب حين يربط ما لا علاقة بينه، أو حين يمنح التتابع معنىٰ السببية، أو حين يفرض نمطًا لمجرد حاجته إلىٰ النظام. ولهذا لا يكون التركيب صحيحًا بمجرد حصوله، بل يحتاج إلىٰ اختبار مستمر بقدرة الوقائع علىٰ مقاومته أو تأييده.

وتركيب المفاهيم أعمق من جمع الألفاظ؛ لأن المفهوم لا يعيش منفردًا، بل داخل شبكة من الحدود والفروق والافتراضات. مفهوم الحرية، مثلًا، لا يتحدد من ذاته فقط، بل من علاقته بالإرادة والمسؤولية والقانون والسلطة والضرورة. ومفهوم الدولة لا يُفهم من المؤسسة السياسية وحدها، بل من علاقته بالمجتمع والشرعية والقوة والحق. كل مفهوم هو عقدة داخل بناء، وكل تغيير في موقعه يعيد تشكيل معناه. ومن هنا فإن العقل المركب لا يكتفي بتعريف المفاهيم، بل يدرس النظام الذي تنتظم داخله.

وتركيب المعاني يتجاوز تركيب المفاهيم؛ لأن المعنىٰ لا ينشأ من الحدود المنطقية وحدها، بل من التفاعل بين اللغة والتجربة والذاكرة والقيمة والسياق. وقد يتطابق المفهوم في تعريفه المجرد، بينما يختلف معناه باختلاف البيئة التاريخية والثقافية. فالعدالة لا تحمل الدلالة نفسها في مجتمع يقوم علىٰ المساواة الشكلية وفي مجتمع يجعل الإنصاف غايتها، كما أن العقل لا يُفهم بالطريقة ذاتها داخل حضارة تراه أداةً للحساب وحضارة تراه قوةً للحكم والقيمة والتنظيم. ولذلك فإن المعنىٰ كلية مركبة، لا لفظًا ثابتًا.

العقل بوصــفه قوة تركيب لا يلغي الفروق بين الوقائع والمفاهيم والمعاني، بل يحفظ لكل مستوىٰ طبيعته ويكشـف الصـلات بينها. وهو لا يحول الكلي إلىٰ تجميع للأجزاء، ولا يخلط الكلي بالكلية؛ فالكلي قد يكون مفهومًا عامًا، أما الكلية فهي بنية انتظام تجعل العنا صر قادرةً علىٰ إنتاج معنىٰ مشــترك. والتركيب هو الفعل الذي ينتقل بالعقل من إدراك الكلي بوصــفه عمومًا إلىٰ إدراك الكلية بوصــفها نظامًا من العلاقات. ومن هنا تبدأ أصــالة العقل الكلي: لا في امتلاك أكثر المفاهيم شــمولًا، بل في القدرة علىٰ تركيب مســتويات الواقع داخل وحدة لا تمحو اختلافها.

لا يكون تركيب الوقائع مجرد وضــع حدث إلىٰ جانب حدث، ولا ترتيب مادة زمنية في سلسلة متتابعة، بل هو فعل يكشف البنية التي تجعل الوقائع قابلةً لأن تُقرأ بو صفها أجزاءً من مسار واحد. فالواقعة في ذاتها لا تمنح العقل معناها الكامل، لأنها تظهر أولًا في صورة محددة، بينما تتوزع شروطها وآثارها علىٰ مستويات قد لا تكون حا ضرةً في لحظة وقوعها. ولذلك لا يكتفي العقل المر كب بتثبيت ما حدث، بل يعيد بناء المجال الذي جعل الحدث ممكنًا، ويبحث في القوىٰ التي دفعته، وفي العلاقات التي ربطته بما ســبقه وما تلاه، وفي الموقع الذي يشغله داخل النظام الأوسع.

ويفترق هذا التركيب عن التأويل الحر الذي يفرض و حدةً وهميةً علىٰ الو قائع. فليس كل تتابع اتصالًا، وليس كل تشابه دليلًا علىٰ قانون مشترك، وليس كل اقتران علاقةً سببية. قد تقع أحداث متقاربة في الزمن من غير أن يكون أحدها منتجًا للآخر، وقد تتشــابه النتائج بينما تختلف البنىٰ التي ولدتها، وقد تتكرر الظاهرة لأن شــروطها ما تزال قائمةً لا لأن قانونًا ثابتًا يعمل بذاته. ومن ثم فإن التركيب الصــحيح لا يبدأ من الرغبة في العثور علىٰ نظام، بل من اختبار ما إذا كانت العلاقات المكتشفة قادرةً علىٰ تفسير الوقائع من غير اختزالها أو تشويهها.

وتتحدد قوة التركيب بقدر ته علىٰ حفظ الفروق داخل الو حدة. فإذا ألغىٰ الاختلا فات التي لا تنســجم مع البناء، لم يعد تركيبًا، بل صــار صــهرًا قســريًا للوقائع داخل نموذج ســابق.

وإذا اكتفىٰ بجمعها من غير أن يكتشف الصلات بينها، بقي في حدود الوصف. التركيب الكاشف هو الذي يفسر لماذا تتشابه بعض الوقائع، ولماذا تختلف أخرىٰ، وكيف يمكن للنظام الواحد أن ينتج نتائج متعددة تبعًا لاختلاف الشروط. وهو لا يطلب وحدةً مسطحةً، بل وحدةً تحتمل التفاوت والتعقيد والتناقض.

وفي هذا السياق يظهر الفارق بين الواقعة بوصفها أثرًا والواقعة بوصفها مؤشرًا. قد تكون الواقعة أثرًا مباشرًا لعامل ظاهر، لكنها قد تكون في الوقت نفسه مؤشرًا علىٰ بنية أعمق. ارتفاع الأسعار، مثلًا، قد يكون أثرًا لاختلال في العرض، لكنه قد يكشف كذلك عن خلل في بنية السوق أو في توزيع القوة أو في نظم الاحتكار أو في سياسات الدولة. والعقل الجزئي يقف عند السبب الأقرب، أما العقل المركب فيعيد وصل السبب المباشر بالشروط التي جعلته فاعلًا. ولا يعني ذلك إلغاء التفسير القريب، بل وضعه في مرتبته داخل شبكة من الأسباب والقيود والوسائط.

وتركيب المفاهيم لا يقل تعقيدًا؛ لأن المفهوم لا يتكون من تعريفه اللفظي وحده، بل من موقعه داخل منظومة مفهومية. وكل مفهوم يستمد جزءًا من حدوده مما يجاوره، وجزءًا من معناه مما يقابله، وجزءًا من فاعليته مما يرتبط به من مفاهيم أخرىٰ. فالحق لا يُفهم من غير الواجب، والسلطة لا تُفهم من غير الشرعية، والحرية لا تُفهم من غير المسؤولية، والعقل لا يُفهم من غير الإدراك والحكم والقيمة والنظام. وإذا عُزل المفهوم عن هذه العلاقات، بدا واضحًا في ظاهره، لكنه يصبح فقيرًا في قدرته التفسيرية.

وقد مالت بعض الدراسات المنطقية إلىٰ تثبيت المفهوم في حد جامع مانع، وهي خطوة ضرورية لضبط الاستعمال ومنع الالتباس، لكنها لا تكشف وحدها عن حياة المفهوم داخل الفكر والتاريخ. فالمفهوم قد يحتفظ باسمه بينما تتغير بنيته الداخلية، وقد يتوسع أو يضيق بحسب النظام الذي يعمل فيه. ومفهوم الدولة، مثلًا، لا يحمل الدلالة نفسها في البناء

الإمبراطوري، والدولة القانونية الحديثة، والدولة الشبكية المعاصرة. وليس الاختلاف مجرد تغير في التطبيقات، بل تحول في العلاقات التي يتكون منها المفهوم ذاته.

ومن هنا فإن تركيب المفاهيم يقتضي بناء خريطة لا قائمة. القائمة تجمع المفردات، أما الخريطة فتحدد المواقع والصلات والمراتب. وفي الخريطة المفهومية لا تُفهم العناصر بمعزل عن اتجاه التأثير بينها؛ فقد يكون مفهوم ما أساسًا لغيره، وقد يكون وسيطًا، وقد يكون نتيجةً أو قيدًا أو معيارًا. وكل خطأ في ترتيب هذه العلاقات يغير النظام النظري كله. فإذا جُعلت القوة أصلًا للشرعية، اختلف معنىٰ الدولة عما يكون عليه حين تُجعل الشرعية قيدًا علىٰ القوة. وإذا جُعلت المنفعة أصلًا للقيمة، تغير البناء الأخلاقي عما يكون عليه حين تُفهم المنفعة داخل معيار أوسع للعدل والكرامة.

أما تركيب المعاني فهو أوسع من تركيب المفاهيم؛ لأن المعنىٰ ينشأ من التفاعل بين المفهوم والتجربة والسياق والرمز والغاية. فالمعنىٰ لا يقيم في اللفظ وحده، ولا في قصد المتكلم وحده، ولا في ذهن المتلقي وحده، بل يتولد من العلاقة بينها جميعًا. ولهذا قد يكون النص واحدًا وتختلف معانيه باختلاف البنية التي يُقرأ داخلها، لا لأن المعنىٰ فوضىٰ، بل لأن كل قراءة تستحضر شبكةً من الافتراضات والأسئلة والغايات.

وقد ركزت بعض الدراسات التأويلية علىٰ أفق القارئ، وبعضها علىٰ تاريخ النص، وبعضها علىٰ بنية اللغة. وقد كشف كل اتجاه جانبًا حقيقيًا من عملية إنتاج المعنىٰ، لكن اختزال المعنىٰ في أي واحد منها يفقده طبيعته المركبة. فالمعنىٰ ليس إسقاطًا ذاتيًا، ولا أثرًا لغويًا خالصًا، ولا بقايا قصد تاريخي، بل كلية توليدية تتفاعل فيها مستويات متعددة. والعقل المركب لا يختار مستوىً واحدًا، بل يحدد وظيفة كل مستوىٰ وحدوده داخل البنية.

ويحتاج التركيب إلىٰ معايير تميزه من الوهم. أولها الاتساق الداخلي، بحيث لا يناقض البناء نفسه في أصوله ونتائجه. وثانيها الكفاية التفسيرية، بأن يفسر عددًا من الوقائع من غير أن يستثني ما يزعجه. وثالثها القدرة علىٰ استيعاب الاختلاف، لأن البناء الذي لا يحتمل إلا

الحالات المتطابقة بناء هش. ورابعها القابلية للمراجعة، لأن التركيب الذي يغلق نفسه على النقد يتحول إلى عقيدة تفسيرية. وخامسها التناسب، بحيث لا يُحمّل الجزئي أكثر مما يحتمل، ولا يُختزل الكلي في سبب واحد.

ولا تكون الكلية وهمًا نظريًا حين يحافظ التركيب على اتصال دائم بما يفسره. فالعقل الكلي لا يكتفي بإنتاج أبنية جميلة أو شاملة، بل يختبر قدرتها على الإمساك بحركة الواقع. وكلما ظهرت جزئية لا تجد موضعها في البناء، وجب السؤال: هل هي استثناء عارض، أم دليل على خلل في التركيب؟ ومن هذه الحساسية النقدية تتكون أصالة العقل المركب؛ فهو يبني من غير أن يقدس بناءه، ويجمع من غير أن يمحو الفروق، ويبحث عن الوحدة من غير أن يحولها إلى قسر معرفي.

لا يواجه العقل القيم بوصفها وحدات متجاورة فحسب، بل بوصفها قوى متداخلة قد تتوافق في بعض المواضع وتتعارض في مواضع أخرى. فالعدل والحرية والمصلحة والأمن والكرامة والمسؤولية ليست مفردات مستقلة يمكن جمعها في قائمة مكتملة، وإنما مبادئ تدخل في علاقات تراتبية ووظيفية وسياقية. وقد تُعطى قيمةٌ ما أولويةً في ظرف معين، ثم تتراجع رتبتها أمام قيمة أخرى حين تتغير طبيعة الموقف أو حجم المآل أو درجة الضرر. ومن هنا لا يكون تركيب القيم عملية جمع، بل عملية بناء معيارية تحدد الموقع والمرتبة والحدود وشروط التقديم والتأخير.

العقل الذي يكتفي بإثبات القيم يبقى عاجزًا عن الحكم حين تتعارض. فمن السهل الإقرار بقيمة الحرية وقيمة النظام، لكن المسألة تبدأ حين يؤدي توسيع إحداهما إلى تقييد الأخرى. ومن السهل الدفاع عن المساواة والإنصاف، لكن الحكم يصبح أكثر تعقيدًا حين تقتضي المساواة تطبيق قاعدة واحدة، بينما يقتضي الإنصاف مراعاة اختلاف الحالات. وهنا يظهر أن القيم لا تعمل منفردة، وأن صحة كل قيمة لا تعني قدرتها على استنفاد الموقف. فالتركيب المعياري هو الذي يمنع القيمة الجزئية من الاستيلاء على المجال الأخلاقي كله.

وقد حاولت بعض الدراسات الأخلاقية بناء النظام القيمي انطلاقًا من مبدأ أعلىٰ واحد، فردّت القيم إلىٰ المنفعة أو الواجب أو الفضيلة أو الإرادة أو العقد. وقد منح هذا الاختزال تلك المذاهب وضوحًا واتساقًا، لكنه جعلها عرضةً للعجز أمام الحالات التي تكشف عن تعدد منابع القيمة. فالمنفعة لا تستنفد معنىٰ الكرامة، والواجب لا يفسر وحده أثر المآلات، والفضيلة لا تغني عن المؤسسة، والعقد لا يسبق دائمًا شروط العدالة التي تمنحه المشروعية. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترفض تفكيك القيم إلىٰ مبادئ متنافرة، كما ترفض ردها إلىٰ أصل أحادي، وتتعامل معها بوصفها بنيةً معياريةً مركبة.

وتركيب القيم لا يعني التسوية بينها؛ لأن البنية المعيارية تحتاج إلىٰ ترتيب. غير أن الترتيب لا يكون ثابتًا في جميع الأحوال، ولا متروكًا للذوق الفردي. إنه يتكون من ثلاثة مستويات متداخلة: مستوىٰ تأسيسي يضم القيم التي تحفظ إنسانية الإنسان وشرعية النظام، ومستوىٰ وظيفي يحدد ما يلزم لاستمرار العلاقات والمؤسسات، ومستوىٰ سياقي يراعي خصوصية الوقائع والظروف. وحين تختلط هذه المستويات، قد تُقدَّم قيمة أداتية علىٰ قيمة تأسيسية، فيُضحّىٰ بالكرامة باسم الكفاءة، أو بالعدل باسم الاستقرار، أو بالحقيقة باسم المصلحة الآنية.

ولهذا فإن تركيب القيم يتطلب عقلًا قادرًا علىٰ الترجيح من غير اعتباط، وعلىٰ الاستثناء من غير هدم للقاعدة، وعلىٰ الثبات من غير جمود. وهو لا يسأل فقط: أي القيم صحيحة؟ بل يسأل: ما العلاقة بينها؟ وأيها يؤسس غيره؟ وأيها يقيده؟ وأيها يحدد مجال تطبيقه؟ فالحرية، مثلًا، لا تُلغىٰ بالمسؤولية، بل تتحدد بها، والمسؤولية لا تتحول إلىٰ قسر ما دامت تحفظ أصل الحرية، والعدل لا يناقض الرحمة، بل يمنعها من الانقلاب إلىٰ محاباة، والرحمة تمنع العدل من التحول إلىٰ تطبيق صوري لا يرىٰ الإنسان.

وينتقل التركيب من القيم إلىٰ الأنظمة حين تتحول المبادئ إلىٰ قواعد ووظائف ومؤسسات. فالنظام ليس ترجمةً مباشرةً لقيمة واحدة، بل بناء يوزع القيم علىٰ مستويات

مختلفة. القانون يجسد بعض القيم في صورة قواعد ملزمة، والمؤسسة تحول الغاية إلىٰ اختصاص، والإجراء يضبط كيفية ممار سة السلطة، والرقابة تمنع الوظيفة من الانحراف عن مقصدها. ومن ثم فإن النظام القيمي لا يبقىٰ في مستوىٰ الوعي، بل يتجسد في بنية قادرة علىٰ إعادة إنتاجه.

غير أن تجسيد القيم في الأنظمة يفتح مجالًا جديدًا للتوتر. فالقيمة حين تدخل المؤسسة تتعرض لمقتضيات التنظيم والتخصص والكفاءة والا ستمرار، وقد تفقد شيئًا من مرونتها أو تتصلب في صورة إجراء. وقد تنشأ المؤسسة لحماية قيمة، ثم تتحول بمرور الزمن إلىٰ غاية في ذاتها، فتدافع عن بقائها ولو علىٰ حساب الأصل الذي أُنشئت من أجله. وهنا يصبح العقل المركب مطالبًا بالتمييز بين المؤسسة بوصفها حاملًا للقيمة والمؤسسة بوصفها بنيةً قد تنفصل عنها.

وتركيب الأنظمة لا يعني دمج المؤسسات في مركز واحد، لأن الكلية لا تقوم بإلغاء الاستقلال النسبي لمكوناتها. فالقضاء لا يؤدي وظيفته إذا ذاب في الإدارة، والعلم لا يحقق ر سالته إذا خضع بالكامل للسلطة السيا سية، والاقتصاد يفقد توازنه إذا انفصل عن القانون، كما يفقد حيويته إذا تحوّل إلىٰ جهاز تنفيذي تابع له. الكلية النظامية تقوم علىٰ توزيع الوظائف وربطها في آن واحد: استقلال يمنع الاحتواء، وعلاقة تمنع الانفصال.

وقد ركزت بعض نظريات التنظيم علىٰ الكفاءة، وبعضها علىٰ التوازن، وبعضها علىٰ التوا صل أو التكيف. وكل منها كشف جانبًا من عمل النظام، لكنها كثيرًا ما تعاملت مع النظام بوصفه آليةً للحفاظ علىٰ ذاته. أما العقل الكلي فلا يكتفي بالسؤال عن قدرة النظام علىٰ الاستمرار، بل يسأل عن المعنىٰ الذي يستمر من أجله. فالنظام الناجح وظيفيًا قد يكون فاشلًا معياريًا، وقد يحقق الانضباط من غير عدالة، أو النمو من غير إنصاف، أو الأمن من غير حرية.

ومن هنا يتبين أن تركيب الأنظمة هو تركيب للوظائف والقواعد والقيم والغايات والمآلات في بنية واحدة. وكل خلل في إحدىٰ هذه العلاقات ينعكس علىٰ الكل؛ فقد تكون

القاعدة صحيحةً لكن المؤسسة عاجزة، وقد تكون المؤسسة فعالةً لكن الغاية منحرفة، وقد تكون الغاية مشروعةً لكن الوسائل تناقضها. العقل المركب لا يكتفي بفحص العنصر منفردًا، بل يختبر توافق المستويات وقدرتها على العمل ضمن وحدة تحفظ الفرق بينها.

إن تركيب القيم وتركيب الأنظمة يكشفان أن العقل الكلي ليس عقلًا وصفيًا فقط، بل عقل يربط ما هو كائن بما ينبغي أن يكون، من غير أن يخلط بينهما. وهو لا يفرض المثال على الواقع من الخارج، ولا يستسلم للواقع بوصفه معيارًا لنفسه، بل يبني الصلة بين الممكن والمشروع، وبين الوظيفة والغاية، وبين الاستمرار والجدارة. ففي هذا المستوى يبلغ التركيب صورته الأعمق: لا جمعًا للعناصر، بل بناءً لوحدة قادرة على حفظ التعدد، وإدارة التعارض، وإنتاج النظام من غير أن تفقده معناه.

يكون التركيب أعلى من التحليل لا لأنه يستغني عنه، ولا لأنه ينتمي إلى ملكة عقلية منفصلة، بل لأنه يستوعبه داخل فعل أوسع يعيد إلى العناصر ما فقدته لحظة تفكيكها: موقعها، وعلاقاتها، ووظيفتها، ودلالتها داخل الكل. فالتحليل ينقل العقل من المركب إلى مكوناته، أما التركيب فينقله من معرفة المكونات إلى فهم الكيفية التي تنتج بها وحدةً تتجاوز وجودها المنفرد. وليس كل من عرف الأجزاء قادرًا على فهم الكل؛ لأن معرفة المادة لا تساوي معرفة البنية، ومعرفة العناصر لا تستلزم معرفة النظام، وتحديد الأسباب المفردة لا يكشف بالضرورة عن الطريقة التي تتفاعل بها لإنتاج الأثر المركب.

ينبع تفوق التركيب من أنه لا يكتفي بالسؤال: ممَّ يتكون الشيء؟ بل يتجاوزه إلى أسئلة أعمق: كيف تنتظم مكوناته؟ وما الذي يجعلها تعمل معًا؟ وما الخصائص التي تظهر عند اجتماعها ولا توجد في أي منها منفردًا؟ وما الذي يحفظ وحدة الكل رغم تغير بعض أجزائه؟ فالتحليل يستطيع أن يفصل المؤسسة إلى قوانين وأشخاص وإجراءات وموارد، لكنه لا يكشف وحده كيف تتولد منها سلطة مشروعة أو ثقافة تنظيمية أو قدرة على الاستمرار.

ويستطيع أن يفصل الخطاب إلىٰ ألفاظ وتراكيب وحجج، لكنه لا يدرك من هذا التفكيك وحده الوحدة الدلالية التي تجعل الخطاب حاملًا لرؤية وموقف وأثر.

وقد بنت العلوم الحديثة جانبًا كبيرًا من قوتها علىٰ المنهج التحليلي، حين ردت الظواهر المعقدة إلىٰ وحدات أصغر قابلة للملاحظة والقياس. وأسهم هذا المنهج في كشف آليات كانت محجوبة داخل الكليات الغامضة، وفي تحرير المعرفة من التفسيرات التي تستبدل الوصف العام بالتحقيق الدقيق. غير أن نجاح التحليل في اكتشاف المكونات شجع أحيانًا علىٰ افتراض أن تفسير الجزء هو تفسير للكل، وأن المركب لا يزيد علىٰ مجموع ما يتكون منه. ومن هنا ظهرت الاختزالية بوصفها انتقالًا غير مشروع من ضرورة التحليل إلىٰ كفايته.

أما بعض الفلسفات الكلية فقد وقعت في الخطأ المقابل، حين جعلت الكل سابقًا علىٰ أجزائه بحيث لم تعد الجزئيات تملك إلا معنىٰ مشتقًا من بنية شاملة مفترضة. وفي هذه الحال يتحول التركيب من إعادة بناء للعلاقات إلىٰ فرض للوحدة من أعلىٰ، ويغدو الكل مبدأً مغلقًا يفسر كل شيء لأنه لا يسمح لشيء بأن يختبره. النظرية المستقلة في العقل الكلي لا تقبل اختزال الكل إلىٰ أجزائه، ولا تحويل الأجزاء إلىٰ مظاهر باهتة لكل سابق؛ فالكل يتولد من انتظام الأجزاء، لكنه حين يتولد يكتسب قدرةً علىٰ إعادة تحديدها وتوجيه تفاعلها.

والعلو المقصود في منزلة التركيب علو وظيفي ومعرفي، لا علو زمني. فقد يتقدم التحليل في بعض مراحل المعرفة، وقد يبدأ العقل بحدس وحدة أولية ثم يعود إلىٰ تفكيكها، وقد تتعاقب العمليتان مرارًا داخل الفعل العقلي نفسه. لكن التركيب أعلىٰ من حيث الغاية؛ لأن التحليل، إذا توقف عند التفكيك، ترك الموضوع في صورة لم يعد فيها مطابقًا لطريقة وجوده. فالواقع لا يوجد مفككًا كما تفككه أدوات البحث، بل يوجد في صورة علاقات متداخلة. ومن ثم فإن العقل لا يستعيد الموضوع إلا حين يعيد بناء تلك العلاقات بعد تمييزها.

ولا تعني إعادة البناء استرجاع الصورة الأولىٰ كما كانت؛ لأن التحليل يغير مستوىٰ المعرفة. فالكل الذي يعود إليه العقل بعد التحليل ليس الكل المباشر الذي بدأ منه، بل كلية

مفهومة من الداخل. قبل التحليل قد تبدو الدولة وحدةً بسيطة، وبعده تنكشف فيها السلطة والقانون والمؤسسة والشرعية والمجتمع والاقتصاد والثقافة؛ ثم يأتي التركيب ليبين كيف تتفاعل هذه المستويات في إنتاج الدولة بوصفها كليةً سياسيةً ومعياريةً. الوحدة الأولىٰ حدس، أما الوحدة المركبة فمعرفة.

ويظهر سمو التركيب كذلك في قدرته علىٰ إنتاج الجديد. فالتحليل يكشف ما هو موجود في العناصر أو ما يمكن تمييزه فيها، أما التركيب فقد يولد معنىٰ أو فرضية أو نظامًا لم يكن حاضرًا في أي عنصر علىٰ انفراد. حين يربط العقل بين وقائع متباعدة، قد يكتشف نمطًا تاريخيًا؛ وحين يصل بين مفاهيم كانت منفصلة، قد ينتج نظريةً جديدة؛ وحين يعيد ترتيب القيم، قد يبني معيارًا للترجيح؛ وحين ينسق الوظائف والمؤسسات، قد ينشئ نظامًا قادرًا علىٰ الفعل. فالتركيب ليس تجميعًا لما هو معلوم، بل قوة توليد معرفي ومعياري ومؤسسي.

غير أن هذه القدرة التوليدية تجعل التركيب أكثر عرضةً للخطأ من التحليل؛ لأنه يتجاوز المعطىٰ المباشر إلىٰ بناء العلاقات. وقد يربط العقل بين عناصر لا يجمعها رابط حقيقي، أو يخلط بين التعاقب والسببية، أو يحول التشابه إلىٰ هوية، أو يفرض علىٰ الواقع اتساقًا لا يملكه. ولهذا يحتاج التركيب إلىٰ انضباط مضاعف: أن يكون واسعًا من غير انفلات، منظمًا من غير تعسف، مرنًا من غير غموض، وقابلًا للمراجعة من غير فقدان للتماسك.

ويتحدد صدق التركيب بقدرته علىٰ العودة إلىٰ الجزئيات التي نشأ منها. فالبناء الذي يعجز عن تفسير الوقائع المخالفة له ليس كليًا، بل انتقائي؛ والذي يحتاج إلىٰ إقصاء عناصر الواقع كي يحافظ علىٰ اتساقه ليس نظامًا تفسيريًا، بل بناء دفاعي. العقل الكلي لا يقيس نجاح التركيب بجماله النظري وحده، وإنما بقدرته علىٰ استيعاب التعدد، وتفسير التحول، والتمييز بين المستويات، والكشف عن علاقات لم تكن مرئيةً قبل بنائه.

والتركيب الأعلىٰ ليس ذلك الذي يضم أكبر عدد من العناصر، بل الذي يحدد العلاقات الصحيحة بينها. فقد يكون البناء واسعًا لكنه سطحي، لأنه يجاور مجالات كثيرة من غير أن

يكشف تفاعلها، وقد يكون محدود العناصر لكنه عميق، لأنه يبين كيف ينتج كل عنصر أثره من خلال موقعه داخل الكل. فالعبرة ليست بحجم الوحدة، بل بدرجة انتظامها، وليست بكثرة الروابط، بل بقدرتها علىٰ تفسير التكوين والحركة والتحول.

ويبلغ التركيب ذروته حين يستطيع العقل أن يجمع بين ما يبدو متعارضًا من غير أن يلغي التعارض، وأن يحفظ التعدد من غير أن يسقط في التفكك، وأن يبني الوحدة من غير أن يحولها إلىٰ تماثل. فالتحليل يكشف الفروق، والتركيب يمنحها نظامًا؛ التحليل يحمي العقل من الوحدة الزائفة، والتركيب يحميه من التبعثر؛ التحليل يميز حدود العناصر، والتركيب يكشف إمكان تعاونها وتعارضها وتأثير بعضها في بعض.

العقل الكلي ليس العقل الذي يحلل أكثر، ولا العقل الذي يركب أكثر، بل العقل الذي يعرف متىٰ يفصل، ومتىٰ يصل، وما الذي ينبغي حفظه من الفروق، وما الذي يمكن جمعه داخل وحدة أعلىٰ. وتركيبه لا يرد الأشياء إلىٰ أصل واحد، بل يكشف الوحدة التي تتكون من اختلافها؛ ولا يعيد إنتاج الواقع كما هو، بل يفهم بنيته ويفتح إمكان إعادة تنظيمه. لذلك يكون التركيب أعلىٰ من التحليل بقدر ما تكون المعرفة بالكل أعلىٰ من معرفة أجزائه منفردة، وبقدر ما يكون إنتاج النظام أعلىٰ من مجرد وصف عناصره، وبقدر ما يكون بناء المعنىٰ أعمق من تفكيك الألفاظ التي تحمله.

الفصل الخامس

اكتشاف النظام

لا يظهر النظام للعقل بوصفه معطًى بسيطًا مكتملًا، كما لا ينشأ من العقل إنشاءً حرًا منفصلًا عن العالم. إن السؤال عما إذا كان النظام سابقًا على العقل أم لاحقًا له لا يُحسم بإسناد الأولوية المطلقة إلى أحد الطرفين؛ لأن النظام لا يكون موضوعًا للمعرفة إلا حين يلتقي انتظام الواقع بقدرة العقل على الكشف والتركيب. ففي العالم علاقات وتكرارات وحدود وتناسبات تجعل الأشياء قابلةً للانتظام، وفي العقل قدرة على تمييز هذه العلاقات، وإدراك استمرارها، وصياغتها في مفاهيم وقوانين ونماذج. النظام، بهذا المعنى، ليس نسخةً جاهزةً ينقلها العقل، ولا صورةً ذاتيةً يفرضها على مادة محايدة، بل هو ثمرة التقاء بنية الموجود ببنية الإدراك.

ولو كان النظام سابقًا على العقل بمعنى أنه حاضر في الأشياء حضورًا مكتملًا ومستقلًا عن كل إدراك، لأصبح العقل مجرد مرآة تستقبل ما هو موجود من غير مشاركة في تشكيله معرفيًا. غير أن المعرفة لا تنقل الأشياء كما هي في ذاتها، بل تنتقي منها ما يعد عنصرًا، وتحدد ما يعد علاقةً، وتميز بين التكرار العارض والانتظام المؤسس. فالواقع لا يقدم نفسه في صورة قوانين مكتوبة، ولا يكشف بصورة مباشرة عن الحدود الفاصلة بين النظام والصدفة. وما يبدو انتظامًا في مستوى قد ينكشف اضطرابًا في مستوى آخر، وما يبدو فوضى في المشاهدة القريبة قد يظهر جزءًا من نمط أوسع حين تتغير زاوية النظر ومقياس التحليل.

ولو كان النظام لاحقًا للعقل بمعنى أنه مجرد بناء ذاتي لا مرجع له خارج الفكر، لتعذر التمييز بين النظام المكتشف والنظام المتوهم. ولصار كل تركيب عقلي مساويًا لغيره ما دام يحقق اتساقًا داخليًا. غير أن الواقع يقاوم كثيرًا من الأبنية التي يضعها العقل،

ويكشف قصورها حين تعجز عن تفسير الظواهر أو التنبؤ بتحولاتها أو استيعاب الاستثناءات. وهذه المقاومة دليل علىٰ أن النظام ليس تابعًا لإرادة العقل، وأن التركيب المعرفي لا يكون صحيحًا لمجرد أنه منظم. فثمة فارق جوهري بين أن ينتج العقل صورةً للنظام، وبين أن ينتج النظام نفسه.

العقل يكتشف النظام حين يكشف علاقات لم يصنعها، وينتجه حين يحول تلك العلاقات إلىٰ بناء مفهومي قابل للفهم والتعميم والاختبار. والاكتشاف والإنتاج هنا ليسا فعلين متعارضين، بل مستويين متكاملين. فالجاذبية لم تبدأ بوجود قانون يصوغه العقل، لكنها لم تصبح نظامًا معرفيًا إلا حين أعاد العقل تركيب ظواهرها داخل مفهوم وقانون. وكذلك المجتمع لا يبدأ من نظريات الاجتماع، لكنه لا يظهر بوصفه بنيةً من المواقع والوظائف والتوقعات إلا حين تُدرك علاقاته ويُعاد تمثيلها داخل نسق تفسيري. النظام موجود بالقوة في انتظام الواقع، وموجود بالفعل في الوعي حين ينجح العقل في صياغة هذا الانتظام.

وقد انقسمت الفلسفات السابقة بين اتجاهات جعلت العقل تابعًا لنظام العالم، واتجاهات جعلت العالم تابعًا لصيغ العقل. وفي الاتجاه الأول بدا الواقع حاويًا لقوانين ثابتة لا يفعل العقل سوىٰ كشفها، وفي الاتجاه الثاني أصبحت الفئات العقلية شروطًا سابقةً لكل نظام يمكن إدراكه. وقد أسهم كلا الاتجاهين في إضاءة أحد وجهي المسألة، لكنه لم يتجاوز الثنائية بين واقع منظم بذاته وعقل منظم من ذاته. أما فلسفة الكلية فتضع العلاقة نفسها في مركز النظر، وترىٰ أن النظام ليس في الشيء وحده ولا في العقل وحده، بل في قابلية الشيء لأن يدخل في شبكة من العلاقات، وفي قدرة العقل علىٰ إدراك هذه الشبكة بوصفها وحدةً منتجةً للمعنىٰ.

ولا يعني ذلك أن جميع الأنظمة من طبيعة واحدة. فالنظام الطبيعي يختلف عن النظام الاجتماعي، والنظام المعرفي يختلف عن النظام المعياري، وإن اشتركت كلها في

وجود علاقات وانتظامات وحدود. النظام الطبيعي لا يحتاج إلىٰ وعي عناصره بذاته كي يعمل؛ فالكواكب لا تعي المدارات التي تنتظم حركتها داخلها، والمادة لا تختار القوانين التي تحكم تحولاتها. أما النظام الاجتماعي فلا يقوم من غير أفعال واعية، وتوقعات متبادلة، وقواعد يمكن خرقها أو تعديلها. ولذلك فإن اكتشاف النظام الطبيعي يتجه غالبًا إلىٰ البحث عن الثبات، بينما يقتضي اكتشاف النظام الاجتماعي فهم التفاعل بين الثبات والتحول، وبين البنية والإرادة.

ومع ذلك لا ينبغي اختزال النظام الطبيعي في صورة آلية صلبة. فقد كشفت دراسات التعقيد أن الانتظام قد يتولد من تفاعلات لا تخضع لإدارة مركزية، وأن النظام قد يحافظ علىٰ وحدته من خلال التغير، وأن بعض الأنماط لا يمكن التنبؤ بتفاصيلها رغم إمكان فهم بنيتها العامة. وهذه الرؤية توسع معنىٰ النظام من القانون الثابت إلىٰ القدرة علىٰ إنتاج انتظام متجدد. إلا أن فلسفة الكلية تتجاوز الوصف العلمي لهذه الظواهر إلىٰ سؤال أعمق: ما الذي يجعل التعدد قادرًا علىٰ إنتاج وحدة، وكيف تظهر في الكل خصائص لا توجد في الأجزاء منفردة؟

النظام الطبيعي لا يُدرك بوصفه كثرة قوانين فقط، بل بوصفه علاقات بين مستويات من الوجود. فالقانون الذي يفسر حركة عنصر لا يفسر بالضرورة سلوك الكل الذي يدخل فيه ذلك العنصر. ومن هنا لا يكون اكتشاف النظام جمعًا للقوانين، بل إدراكًا لمراتبها وحدودها وتفاعلها. وقد يكون القانون صحيحًا داخل مستوىٰ محدد، ثم يفقد كفايته حين ينتقل العقل إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ من التركيب. وهذا ما يجعل العقل الكلي غير مكتفٍ بالقانون الجزئي، مهما بلغت دقته؛ لأنه يسأل عن موقعه في شبكة أوسع، وعن العلاقة بين النظام الذي يصفه والأنظمة الأخرىٰ التي تتداخل معه.

أما النظام الاجتماعي فيتميز بأنه لا يوجد خارج المعاني التي يحملها الفاعلون، ولا يختزل فيها في الوقت نفسه. فاللغة والقانون والعرف والدولة والسوق والمؤسسة كلها أنظمة

تتجاوز الأفراد، لكنها لا تعمل إلا من خلالهم. ويولد النظام الاجتماعي من تكرار الأفعال والتوقعات، ثم يعود فيحدد مجال الفعل الممكن، فينشأ بين الفرد والنظام تأثير متبادل. الفرد ينتج القاعدة بممارسته، والقاعدة تعيد إنتاج الفرد بوصفه حاملًا لدور أو حق أو واجب. ومن هنا لا يكون النظام الاجتماعي واقعًا خارجيًا محضًا، ولا بناءً ذهنيًا محضًا، بل كليةً تتجسد في الممارسة وتستمر بالاعتراف والتكرار والمؤسسة.

ويكشف هذا التمييز أن العقل لا يمارس فعلًا واحدًا في جميع الأنظمة. ففي الطبيعة يبحث عن الانتظام القائم، وفي المجتمع يبحث عن الانتظام المتولد من الفعل والمعنىٰ، وفي المعرفة يبحث عن الشروط التي تجعل الأفكار مترابطةً وقابلةً للاختبار، وفي المعيارية يبحث عن النظام الذي يمنح الأحكام شرعيتها وترتيبها. والعقل واحد في جميع هذه المستويات، لكن وظائفه تتجلىٰ بصور مختلفة بحسب طبيعة النظام الذي يواجهه. فلا توجد عقول مستقلة متجاورة، بل تجليات وظيفية لعقل واحد يرتقي من إدراك الوقائع إلىٰ كشف العلاقات، ومن كشف العلاقات إلىٰ بناء الكلية.

اكتشاف النظام ليس إذن لحظةً يصل فيها العقل إلىٰ صورة نهائية للعالم، بل حركة تتجدد كلما انكشف مستوىٰ أعمق من العلاقات. والعقل الكلي لا يكتفي بأن يرىٰ أن الأشياء منتظمة، بل يسأل عن نوع انتظامها، وحدوده، وشروط استمراره، وما إذا كان انتظامًا طبيعيًا أو اجتماعيًا أو معرفيًا أو معياريًا. ومن هذه القدرة تبدأ فلسفة الكلية بوصفها بحثًا في الكيفية التي تتولد بها الوحدة من التعدد، لا بوصفها افتراضًا سابقًا يضاف إلىٰ العالم، بل بوصفها بنيةً يكشفها العقل ويعيد بناءها في آن واحد.

يبدو النظام الطبيعي، للوهلة الأولىٰ، أكثر أنماط النظام وضوحًا؛ لأنه يقوم خارج الإرادة الإنسانية، ولا يتوقف في وجوده علىٰ اعتراف الأفراد به أو علىٰ موافقتهم عليه. غير أن هذا الوضوح الظاهري يخفي تعقيدًا عميقًا؛ إذ ليست الطبيعة كتابًا مفتوحًا تظهر قوانينه علىٰ سطح الظواهر، بل مجالًا تتداخل فيه المستويات، وتتفاوت فيه مقاييس الرؤية، وتختلف فيه صورة

الانتظام باختلاف زاوية الملاحظة. وما يبدو قانونًا بسيطًا في مستوىٰ معين قد ينكشف جزءًا من شبكة أوسع من الشروط والعلاقات حين ينتقل العقل من دراسة الظاهرة المفردة إلىٰ دراسة النظام الذي تنتمي إليه.

لا يقوم النظام الطبيعي علىٰ مجرد التكرار، لأن التكرار قد يكون عرضيًا، بل علىٰ إمكان رد الظواهر إلىٰ علاقات قابلة للفهم والاختبار. غير أن العلاقة الطبيعية لا تكون دائمًا علاقة خطية بين سبب واحد ونتيجة واحدة. فقد تتولد النتيجة من تفاعل عدة شروط، وقد يؤدي تغير طفيف في أحد العناصر إلىٰ أثر كبير في النظام كله، وقد يحافظ الكل علىٰ استقراره من خلال تغير دائم في مكوناته. ومن هنا لا يكون الثبات نقيضًا للحركة، بل قد يكون ثمرةً لها، كما لا يكون الانتظام مرادفًا للسكون، بل قد يكون صورةً عاليةً من صور التحول المنظم.

وقد أسهمت الفيزياء الكلاسيكية في ترسيخ تصور آلي للنظام، يقوم علىٰ قابلية العالم للتفسير من خلال قوانين عامة وحركات محددة. وقد منح هذا التصور المعرفة العلمية قدرةً عظيمةً علىٰ التنبؤ والتحكم، لكنه حمل في بعض تطبيقاته ميلًا إلىٰ اختزال الطبيعة في آلة كبرىٰ، كأن كل ما فيها يمكن فهمه برده إلىٰ وحدات أولية وحركات قابلة للحساب. أما الدراسات الحديثة في التعقيد والأنظمة المفتوحة، فقد كشفت أن كثيرًا من الظواهر لا تُفهم من خلال الأجزاء وحدها، وأن العلاقات بين العناصر قد تكون أكثر تحديدًا لسلوك النظام من خصائص العناصر نفسها.

غير أن فلسفة الكلية لا تكتفي بإضافة التعقيد إلىٰ التصور الآلي، بل تعيد بناء معنىٰ النظام من أساسه. فالنظام الطبيعي ليس مجرد انتظام موجود بين أشياء مستقلة، وإنما هو بنية تجعل الأشياء ما هي عليه من خلال مواقعها وعلاقاتها. العنصر لا يملك دلالته كاملةً خارج النظام الذي يعمل فيه، والقانون لا يكتسب معناه إلا داخل المستوىٰ الذي ينظم ظواهره. ومن ثم فإن اكتشاف النظام الطبيعي لا يعني العثور علىٰ قاعدة منفصلة، بل فهم الطريقة التي تنتظم بها القوانين والمستويات والعمليات داخل كلية واحدة.

ويظهر هذا بوضوح حين يتبين أن الطبيعة لا تعمل علىٰ مستوىٰ واحد. فما يصدق علىٰ الجسيم لا يفسر وحده الخلية، وما يصدق علىٰ الخلية لا يستنفد العضو، وما يصدق علىٰ العضو لا يكفي لفهم الكائن الحي. وليس الانتقال بين هذه المستويات مجرد زيادة في الحجم، بل تحول في نوع العلاقات وفي الخصائص الناشئة. فالكل الحي ليس مجموعًا ميكانيكيًا لأجزائه، بل نظامًا يعيد تنظيم مكوناته وفق حاجته إلىٰ البقاء والتكيف. وهذه الخاصية لا تُستخرج من جزء منفرد، بل تظهر من طريقة انتظام الأجزاء داخل الكل.

أما النظام الاجتماعي فلا يقوم علىٰ الضرورة الطبيعية نفسها؛ لأنه يدخل في بنائه الوعي والإرادة والمعنىٰ والتوقع. فالإنسان لا يتحرك داخل المجتمع بوصفه جسدًا فقط، بل بوصفه فاعلًا يفسر سلوكه وسلوك غيره، ويتوقع الاستجابة، ويتصرف في ضوء قاعدة أو مصلحة أو قيمة أو خوف. لذلك لا يمكن فهم النظام الاجتماعي من خلال السببية المادية وحدها، كما لا يمكن رده إلىٰ نوايا الأفراد؛ لأنه يتجاوزهم من خلال المؤسسات والعادات والتقاليد والقوانين.

وقد انقسمت الدراسات الاجتماعية بين اتجاهات جعلت النظام بنيةً خارجيةً تفرض نفسها علىٰ الأفراد، واتجاهات ردته إلىٰ الفعل الفردي والتفاعل والمعنىٰ. وقد كشف الاتجاه الأول قوة المؤسسة والقاعدة والتاريخ، بينما أبرز الاتجاه الثاني قدرة الفاعلين علىٰ التأويل والتغيير. غير أن الفصل الحاد بين البنية والفعل يكرر الثنائية نفسها التي ظهرت بين العالم والعقل. فالبنية لا تعمل من غير الأفعال التي تجسدها، والفعل لا يتحقق خارج مجال من القواعد والموارد والتوقعات. النظام الاجتماعي إذن ليس سابقًا علىٰ الفاعلين استقلالًا، ولا لاحقًا لهم بوصفه مجرد حصيلة، بل يتولد من ممارساتهم ثم يعود فيحدد شروط تلك الممارسات.

اللغة مثال واضح علىٰ هذا التولد المتبادل. فهي نظام سابق علىٰ الفرد من حيث وجودها التاريخي وقواعدها المشتركة، لكنها لا تستمر إلا لأن الأفراد يستعملونها ويعيدون إنتاجها.

وكل استعمال للغة يخضع للنظام ويجدد هذا النظام في الوقت نفسه، وقد يغيره ببطء من خلال التحول في الدلالات والتراكيب. وكذلك القانون: فهو قاعدة تتجاوز الأشخاص، لكنه لا يصير واقعًا اجتماعيًا إلا من خلال التشريع والقضاء والتنفيذ والامتثال والاعتراض. وجوده النصي لا يكفي، لأن النظام القانوني يتكون من العلاقات التي تربط القاعدة بالمؤسسة والممارسة والشرعية.

ولهذا يكون النظام الاجتماعي أكثر هشاشةً وأكثر قدرةً علىٰ التحول من النظام الطبيعي. فهو يحتاج إلىٰ حد أدنىٰ من الاعتراف والثقة والتوقع، وإذا انهارت هذه العناصر فقد يبقىٰ الشكل المؤسسي قائمًا بينما يفقد النظام مضمونه. وقد توجد دولة من حيث الأجهزة، لكنها لا تعمل بوصفها نظامًا إذا انفصلت القواعد عن الشرعية، أو تعطلت العلاقة بين السلطة والمسؤولية، أو تحولت المؤسسة إلىٰ قوة مستقلة عن الغاية التي أنشئت من أجلها. النظام لا يحيا بالشكل وحده، بل بتماسك العلاقات التي تمنحه القدرة علىٰ إنتاج الفعل المنظم.

ولا يعني ذلك أن النظام الاجتماعي حر من القيود الموضوعية. فالمجتمع يعمل داخل شروط اقتصادية وديموغرافية وبيئية وتقنية، ولا يستطيع أن يعيد تشكيلها بمجرد الإرادة. غير أن هذه الشروط لا تنتج نتائجها بطريقة واحدة؛ لأنها تمر عبر الثقافة والمؤسسة والقرار والتفسير. الكارثة الطبيعية حدث واحد، لكن أثرها الاجتماعي يتفاوت بحسب قوة الدولة، وعدالة التوزيع، والثقة العامة، وقدرة المؤسسات علىٰ الاستجابة. وهنا يظهر أن الواقع الطبيعي يدخل في النظام الاجتماعي بعد أن يُعاد تشكيله من خلال شبكة من الوسائط البشرية.

العقل الكلي لا يخلط بين النظامين، ولا يعزلهما. إنه يدرك أن النظام الاجتماعي يستند إلىٰ الطبيعة من حيث الموارد والحدود، لكنه يضيف إليها مستوىٰ جديدًا من المعنىٰ والمعيار والمؤسسة. كما يدرك أن الإنسان لا يعيش في عالم طبيعي ثم يضيف إليه المجتمع من الخارج، بل يعيش داخل كلية تتداخل فيها الطبيعة بالتاريخ، والجسد باللغة، والحاجة

بالقيمة. ومن هنا يصبح اكتشاف النظام فعلًا يتطلب الجمع بين تفسير السببية وفهم المعنىٰ، وبين رصد الثبات وتحليل التحول.

ويظهر الفرق الحاسم بين النظام الطبيعي والاجتماعي في موقع الخطأ والانحراف. الطبيعة لا تخرق قانونها، أما الإنسان فيستطيع خرق القاعدة الاجتماعية، لكن إمكان الخرق لا ينفي وجود النظام، بل يكشف طبيعته المعيارية. القاعدة الاجتماعية تعمل لأنها تحدد ما ينبغي فعله، لا لأنها تجعل المخالفة مستحيلة. ومن ثم فإن النظام الاجتماعي يحمل في داخله إمكانية الاضطراب، ويحتاج باستمرار إلىٰ آليات لإعادة التوازن والتصحيح. وهذا يجعله أكثر تعقيدًا؛ لأنه يجمع بين الواقع وما ينبغي أن يكون، وبين الاستقرار والنقد، وبين الامتثال والقدرة علىٰ تغيير القاعدة ذاتها.

اكتشاف النظام الاجتماعي لا يتم إذن بالبحث عن قوانين جامدة تماثل قوانين الطبيعة، بل بكشف أنماط التفاعل، ومصادر السلطة، وطرائق إنتاج الشرعية، والعلاقات التي تربط الفرد بالمؤسسة، والمصلحة بالقيمة، والقاعدة بالممارسة. والعقل الكلي لا يبحث فيه عن وحدة تلغي الاختلاف، بل عن بنية تستطيع تفسير كيف يتعايش التنوع داخل نظام، وكيف يتحول الصراع إلىٰ قاعدة، وكيف تصبح القاعدة مؤسسة، وكيف تعيد المؤسسة تشكيل الفاعلين الذين أنتجوها.

لا تتكون المعرفة من تراكم معلومات متجاورة، بل من انتظام يجعل بعضها أصلًا لبعض، وبعضها تفسيرًا لبعض، وبعضها قيدًا علىٰ بعض. والمعلومة التي لا تجد موقعها داخل بنية معرفية تظل جزئيةً معزولة، مهما بلغت دقتها؛ لأنها لا تكشف وحدها عمّا تعنيه، ولا عن علاقتها بما سواها، ولا عن الحدود التي ينبغي أن تقف عندها. ومن هنا لا يكون النظام المعرفي مجرد ترتيب خارجي للمعارف، بل هو البنية الداخلية التي تجعل المعرفة قابلةً للتفسير والتصحيح والتوسع.

وتتكون هذه البنية من مستويات متداخلة: الوقائع، والمفاهيم، والفرضيات، والمناهج، والقوانين، والنماذج، والمبادئ التي تحدد ما يعد دليلًا وما يعد تفسيرًا. فالوقائع لا تدخل المعرفة بوصفها مادةً محايدةً خالصة، بل تُلتقط من خلال سؤال سابق، وتُصنف داخل مفهوم، وتُربط بغيرها وفق فرضية. ولذلك فإن النظام المعرفي لا يبدأ بعد جمع الوقائع، بل يعمل منذ اللحظة التي يميز فيها العقل بين ما يستحق الملاحظة وما يمكن إهماله.

وقد افترضت بعض الاتجاهات التجريبية أن المعرفة تبدأ من معطيات أولية مستقلة، ثم ترتقي منها إلىٰ التعميم. غير أن هذا التصور لا يفسر كيف يختار العقل وحداته الأولىٰ، ولا كيف يعرف أن الوقائع المتشابهة تنتمي إلىٰ نوع واحد، ولا كيف ينتقل من التكرار إلىٰ القانون. فالواقعة لا تحمل تصنيفها في ذاتها، والملاحظة لا تكون بريئةً من المفهوم. وما يسمىٰ «المعطىٰ» ليس غيابًا للنظام، بل نقطة التقاء بين ظهور الشيء وأدوات العقل التي تجعله قابلًا للإدراك.

وفي المقابل، جعلت اتجاهات عقلانية النظام سابقًا علىٰ التجربة، ورأت أن المعرفة تستمد وحدتها من مبادئ قبلية تمنحها صورتها. وقد أسهم هذا التصور في بيان أن العقل ليس متلقيًا سلبيًا، لكنه يواجه خطر إغلاق الواقع داخل صيغ جاهزة. فإذا أصبحت البنية المعرفية مكتفيةً بذاتها، فقدت قدرتها علىٰ الإصغاء لما يقاومها، وتحولت من نظام للكشف إلىٰ نظام للحجب. النظام المعرفي الصحيح لا يذوب في الوقائع، ولا يعلو عليها علوًا يمنعها من مراجعته.

وتختلف النظرية المستقلة في العقل الكلي عن هذين الاتجاهين؛ لأنها ترىٰ أن النظام المعرفي يتولد من علاقة متبادلة بين بنية الواقع وبنية السؤال وبنية المفهوم. فالعقل لا يستخرج النظام كاملًا من الأشياء، ولا يسكبه عليها من داخله، بل يبني شبكةً تفسيريةً قابلةً للاختبار والمراجعة. وكل معرفة جديدة لا تضاف إلىٰ هذه الشبكة إضافةً كميةً فقط، بل قد تعيد ترتيبها، وتعدل مراتب مفاهيمها، وتكشف أن بعض ما عُد أصلًا لم يكن إلا حالةً خاصة.

ولهذا لا يكون تطور المعرفة انتقالًا خطيًا من الجهل إلىٰ العلم، بل إعادة تنظيم مستمرة للكل المعرفي. قد يظل عدد كبير من الوقائع ثابتًا، بينما يتغير معناها حين تُدرج داخل نظام جديد. دوران الأجرام لم يتغير بتغير النظريات التي فسرته، لكن موقع الأرض والسماء والحركة أعيد بناؤه داخل تصور مغاير. والمعرفة الجديدة لا تستبدل دائمًا وقائع بوقائع، بل تستبدل العلاقات التي تجعل الوقائع مفهومة.

ويتميز النظام المعرفي كذلك بقدرته علىٰ تحديد حدوده. فالنظام الذي لا يعرف مجال صلاحيته يتحول إلىٰ أداة اختزال. وقد يكون نموذج ما بالغ القوة داخل مستوىٰ محدد، لكنه يفشل حين يُنقل إلىٰ مستوىٰ آخر من غير تعديل. القانون الفيزيائي لا يفسر وحده معنىٰ الفعل الإنساني، والنموذج الاقتصادي لا يستنفد القيمة الاجتماعية، والوصف النفسي لا يغني عن البنية المؤسسية. العقل الكلي لا يقيس قوة المعرفة بمدىٰ توسعها غير المحدود، بل بقدرتها علىٰ التمييز بين المستويات وربطها من غير خلط.

أما النظام المعياري فيبدأ حين لا يكتفي العقل بالسؤال عما هو كائن، بل يسأل عما ينبغي أن يكون، وما الذي يجعل حكمًا أولىٰ من حكم، وفعلًا مشروعًا دون غيره، وقاعدةً ملزمةً لا مجرد اقتراح. وهو لا يقوم علىٰ قيمة مفردة، بل علىٰ بنية تنتظم فيها القيم والمقاصد والواجبات والحقوق والأولويات والاستثناءات. فالمعيارية لا تنشأ من حضور القيمة وحده، وإنما من قدرتها علىٰ الدخول في نظام للحكم والترجيح والتطبيق.

وقد حاولت بعض النظريات الأخلاقية تأسيس النظام المعياري علىٰ أصل واحد: المنفعة، أو الواجب، أو الإرادة، أو الفضيلة، أو العقد. وقد منحها هذا الأصل وضوحًا، لكنه جعلها تواجه صعوبةً حين تتعدد مصادر الإلزام أو تتعارض القيم. فالكرامة لا تختزل في المنفعة، والنتائج لا يمكن إهمالها باسم الواجب، والفضيلة الفردية لا تكفي لبناء مؤسسة عادلة، والعقد لا يكون مشروعًا إذا نشأ داخل تفاوت يهدم حرية أطرافه. ومن ثم فإن النظام المعياري لا يمكن رده إلىٰ مبدأ منفرد من غير فقدان جزء من الواقع الأخلاقي.

النظام المعياري الكلي لا يجمع القيم جمعًا متساويًا، بل يرتبها داخل بنية. فهناك قيم تأسيسية تحفظ إنسانية الإنسان و شرعية النظام، وقيم وظيفية تنظم العلاقات والمؤسسات، وقيم سياقية تحدد ما يلائم الظرف الخاص. وحين تختلط هذه المراتب، قد تُقدَّم الكفاءة علىٰ العدالة، أو الأمن علىٰ الكرامة، أو الاستقرار علىٰ الحق، لا بوصف ذلك ترجيحًا استثنائيًا، بل انقلابًا في البنية نفسها.

ولا يكتفي العقل المعياري بإنتاج الحكم، بل يفحص شرعيته وشروطه ومآلاته. وقد يكون الحكم منسجمًا مع قاعدة جزئية، لكنه يناقض النظام القيمي الذي تستند إليه القاعدة. وقد يكون الإجراء قانونيًا في صورته، لكنه يهدم الغاية التي منحته المشروعية. هنا تظهر ضرورة العقل الميتامعياري بوصفه قدرةً انعكاسيةً داخل العقل الكلي، تراجع المعايير نفسها، وتختبر اتساقها، وتسأل عن حدود صلاحيتها وإمكان تعديلها.

والنظام المعرفي والنظام المعياري لا ينفصلان، مع أن أحدهما لا يُختزل في الآخر. فكل حكم معياري يحتاج إلىٰ معرفة بالواقع الذي يتوجه إليه، وكل معرفة تدخل المجال الإنساني تحمل آثارًا معياريةً في استعمالها وتطبيقها. الخطأ في توصيف الواقع يفسد الحكم، كما أن فساد المعيار قد يوجه المعرفة نحو انتقاء ما يخدمه. العقل الكلي يحفظ التمييز بين الحقيقة والقيمة، لكنه يدرك أن الفعل الحضاري لا يتكون إلا من تفاعلهما.

ولهذا لا يكون اكتشاف النظام المعرفي أو المعياري وصولًا إلىٰ بناء مغلق. كلاهما يظل قابلًا للمراجعة، غير أن المراجعة لا تعني هدم كل معيار أو حقيقة، بل إعادة اختبار العلاقات والمراتب والحدود. النظام الحي هو الذي يحتفظ بهويته من خلال قدرته علىٰ التصحيح، أما النظام الذي يمنع السؤال عن أصوله فيتحول إلىٰ سلطة معرفية أو أخلاقية تستبدل الشرعية بالجمود.

لا تتجسد الحضارة في الأبنية والمؤسسات والعلوم والآداب بوصفها عناصر متجاورة، بل في النظام الذي يربط بينها ويمنحها اتجاهًا مشتركًا. فالمعرفة وحدها لا تصنع حضارة،

والقوة وحدها لا تصنعها، والثروة وحدها لا تكفي لتأسيسها، كما أن القيم إذا بقيت في مستوىٰ التجريد لا تتحول بذاتها إلىٰ عمران. الحضارة تنشأ حين تنتظم الرؤية إلىٰ الإنسان والعالم، وأنماط المعرفة، والقواعد الأخلاقية، والمؤسسات السياسية والاقتصادية، والرموز الثقافية، والقدرة التقنية، داخل كلية تاريخية قادرة علىٰ إعادة إنتاج ذاتها والاستجابة للتحول.

والنظام الحضاري لا يعني التجانس الكامل بين مكونات المجتمع؛ لأن الحضارات الكبرىٰ لم تكن وحدات صامتة خاليةً من الصراع، بل احتوت داخلها مذاهب وطبقات ومصالح وتيارات معرفية متباينة. غير أن هذا التعدد كان يتحرك داخل أفق جامع يحدد المعاني الأساسية للوجود والمشروعية والغاية. ومن ثم فإن وحدة الحضارة لا تقوم علىٰ إزالة الاختلاف، وإنما علىٰ تنظيمه، ولا تُقاس بدرجة تماثل عناصرها، بل بقدرتها علىٰ تحويل التنوع إلىٰ طاقة منتجة بدل أن يتحول إلىٰ تفكك.

وقد انصرفت بعض الدراسات الحضارية إلىٰ تفسير نشوء الحضارات بعامل غالب: الجغرافيا، أو الاقتصاد، أو الدين، أو القوة، أو التقنية، أو التحدي التاريخي. وقد كشف كل اتجاه عنصرًا حقيقيًا، لكنه عانىٰ من اختزال النظام الحضاري في سبب واحد. فالجغرافيا تضع حدودًا وإمكانات، لكنها لا تحدد وحدها صورة العمران؛ والاقتصاد يفسر توزيع الموارد والمصالح، لكنه لا يستنفد مصادر الشرعية والمعنىٰ؛ والدين قد يمنح الحضارة رؤيتها العليا، لكنه لا يتحول إلىٰ نظام تاريخي إلا من خلال العقل والمؤسسة والممارسة؛ والتقنية توسع القدرة، لكنها لا تحدد الغاية التي توجَّه إليها تلك القدرة.

أما فلسفة الكلية فتنظر إلىٰ الحضارة بوصفها نظامًا متعدد المستويات، تتفاعل فيه المادة والمعنىٰ، والطبيعة والتاريخ، والمعرفة والمعيار، والفرد والمؤسسة. ليست الحضارة جوهرًا خفيًا يفسر جميع ظواهرها من الداخل، وليست اسمًا جامعًا لمجموع منجزاتها، بل بنية علاقات تتيح لهذه المنجزات أن تعمل داخل اتجاه عام. والفرق بين

الحضـــارة بوصـــفها مجموعًا والحضـــارة بوصـــفها نظامًا هو الفرق بين وجود العناصـــر وامتلاكها قدرةً مشتركةً علىٰ إنتاج التاريخ.

ويظهر النظام الحضـاري في طريقة انتقال القيمة إلىٰ مؤسـسـة، والمعرفة إلىٰ قوة، والرمز إلىٰ هوية، والحاجة إلىٰ تنظيم، والذاكرة إلىٰ مشـــروع. فقد تعرف جماعة قيمة العدل، لكن المعرفة بالقيمة لا تصبح حضـاريةً إلا حين تدخل القضـاء والقانون وتوزيع السـلطة والثروة. وقد تمتلك معرفةً علميةً واســعة، لكنها لا تتحول إلىٰ قوة حضـــارية إذا بقيت منفصـــلةً عن التعليم والإنتاج والمؤسسة والقرار. الحضارة لا تقاس بما تعرفه فقط، بل بقدرتها علىٰ تنظيم ما تعرفه داخل بنية عامة للفعل.

وتنبع أزمة النظام الحضاري حين تنفصل مستوياته بعضها عن بعض. فقد تتطور التقنية بينما تتراجع المعيارية، فتزداد القدرة من غير أن يتحدد الا ستخدام المشروع لها. وقد تتو سع الدولة بينما يضعف المجتمع، فتتحول الوحدة السياسية إلىٰ مركزية قسرية. وقد تنمو المعرفة في مؤ سسات متخصصة، لكنها تفقد الصلة بالأ سئلة الكبرىٰ للإنسان والعدالة والمصير. وفي هذه الحالات لا يكون الخلل في نقص عنصـــر منفرد، بل في انقطاع العلا قات التي تجعل العناصر نظامًا.

ومن هنا لا يكون الإ صلاح الحضاري إضافةً جزئيةً إلىٰ جهاز قائم، بل إعادة بناء للصلة بين الرؤية والمعرفة والقيمة والمؤ سسة. فإ صلاح التعليم لا ينفصل عن تصور الإنسان الذي يراد بناؤه، وإ صـــلاح الاقتصـــاد لا ينفصـــل عن معنىٰ العدالة وحدود الملكية ووظيفة الدولة، وإ صـلاح السـياسـة لا ينفصـل عن بنية الشـرعية والمشـاركة والمسـؤولية. وكل محاولة تعالج جزئيةً معزولةً قد تحقق تحسـنًا محدودًا، لكنها لا تبلغ مستوىٰ التحول ما لم تدخل في تركيب يعيد تنظيم الكل.

أما النظام الكلي فلا يســاوي النظام الحضــاري، وإن كان النظام الحضــاري أحد أرقىٰ تجليـاتـه. النظـام الكلي هو البنيـة التي تنتظم داخلهـا أنمـاط النظـام المختلفـة: الطبيعي

والاجتماعي والمعرفي والمعياري والحضـــاري. ولا يعني ذلك وجود نظام واحد يمحو خصو صية هذه المستويات أو يردها جميعًا إلىٰ قانون شامل، بل يعني وجود علاقات تجعل كل مستوىٰ مشروطًا بغيره ومؤثرًا فيه. فالإنسان كائن طبيعي واجتماعي ومعرفي ومعياري في آن واحد، ولا يمكن تفسير وجوده من خلال مستوىٰ منفرد.

ويختلف النظام الكلي عن النظام الشامل. فالشمول قد يعني اتساع المجال حتىٰ يضم أكبر عدد من الموضـــوعات، أما الكلية فتعني إدراك البنية التي تربط المســـتويات وتحدد وظائفها وحدودها. وقد يكون تصـور ما شـاملًا من حيث الموضـوعات، لكنه يظل تجميعيًا لأنه لا يفسـر العلاقات بينها. وقد يكون تصـور آخر أقل اتسـاعًا، لكنه أكثر كليةً لأنه يكشـف كيف تتولد الظاهرة من تفاعل مستويات متعددة. العقل الكلي لا يطلب الإحاطة بكل شـيء، بل يطلب معرفة موضع الشيء داخل النظام الذي يمنحه معناه.

ولا يكون النظام الكلي سـابقًا علىٰ جميع الأنظمة بوصـفه قالبًا ميتافيزيقيًا جاهزًا، كما لا يكون حاصـــل جمعها بعد اكتمالها. إنه يتولد من العلا قات بينها، ثم يعود فيعيد تحديد مواقعها. فالمعرفة بالطبيعة تغير النظام الاجتماعي، والنظام الاجتماعي يوجه إنتاج المعرفة، والمعيار يحدد حدود ا ستعمالها، والحضارة تحولها إلىٰ مؤ سسة وقوة تاريخية. هذه الحركة المتبادلة هي التي تمنح الكلية وجودها الفعلي.

وقد سعت فلسفات النسق إلىٰ بناء نظام شامل يفسر الوجود والمعرفة والتاريخ من مبدأ واحد، بينما ذهبت اتجاهات لاحقة إلىٰ تفكيك فكرة الكل خشـية تحولها إلىٰ سـلطة تستبعد الاختلاف. وقد أصاب الاتجاه الأول في إدراك الحاجة إلىٰ الوحدة، وأصاب الثاني في التحذير من الكليات المغلقة، غير أن كليهما بقي أ سير التعارض بين نظام مطلق وتعدد بلا مركز. فلســفة الكلية تتجاوز هذا التعارض ببناء مفهوم للكلية المفتوحة: وحدة لا تمحو الفروق، ونظـام لا يمنع التحول، وبنيـة لا تختزل الأجزاء، ومركزيـة للعلاقـات لا لمبدأ أحادي يحتكر التفسير.

والكلية المفتوحة قابلة للتوسع والتصحيح، لكنها ليست بلا حدود. فهي تحتفظ بمعايير تمنعها من التحول إلىٰ تجميع اعتباطي: اتساق العلاقات، وتناسب المستويات، والقدرة علىٰ تفسير التحول، واحترام الاستقلال النسبي للمكونات، وقابلية البناء للاختبار والمراجعة. فإذا ألغىٰ النظام خصوصية أحد مستوياته فقدَ كليته وتحول إلىٰ اختزال، وإذا عجز عن ربط المستويات صار تجاورًا لا نظامًا.

اكتشاف النظام الكلي هو أعلىٰ أفعال العقل؛ لأنه لا يكتشف قانونًا منفردًا، بل يكتشف كيف تعمل القوانين والبنىٰ والقيم والمؤسسات داخل شبكة واحدة. وهو لا ينتج وحدةً وهميةً فوق العالم، بل يكشف شروط إمكان الوحدة داخل التعدد. العقل لا يصبح كليًا حين يتسع مخزونه، بل حين يستطيع الانتقال بين المستويات من غير خلط، وربطها من غير إلغاء، وفهم كيف تنشأ من علاقاتها خصائص جديدة لا يملكها أي جزء مستقل.

الفصل السادس

القانون والبنية

ليس القانون مجرد صياغة لغوية تحدد ما ينبغي أن يحدث، ولا مجرد وصف منتظم لما يتكرر في الواقع، بل هو صورة عقلية لعلاقة تتجاوز الوقائع المنفردة وتكشف ما يربط بينها من ثبات أو انتظام أو إلزام. فالواقعة تقع مرةً، أما القانون فيتجاوز وقوعها الجزئي إلىٰ بنية تجعل إمكان تكرارها أو تفسيرها مفهومًا. ومن هنا لا يُستمد معنىٰ القانون من تكرار الظاهرة وحده، لأن التكرار قد يكون مصادفةً، ولا من الصياغة المجردة وحدها، لأن الصياغة قد تفتقر إلىٰ أي أساس واقعي أو معياري، بل من قدرته علىٰ الإمساك بعلاقة تظل فاعلةً عبر اختلاف الحالات التي تظهر فيها.

ويتخذ القانون صورًا متعددة بحسب المجال الذي يعمل فيه. ففي الطبيعة يدل علىٰ انتظام لا يتوقف علىٰ إرادة الإنسان، وفي المجتمع يكشف عن أنماط تتولد من تفاعل الأفعال والمؤسسات، وفي المعرفة يحدد شروط صحة الاستدلال وانتقال الحكم، وفي المعيارية ينظم ما يجب فعله وما لا يجوز فعله. غير أن اشتراك هذه المجالات في لفظ القانون لا يعني تماثل قوانينها؛ لأن القانون الطبيعي يصف انتظامًا لا يملك موضوعه خرقه، بينما القانون المعياري يحدد مقتضًىٰ يمكن مخالفته. وهذا الفرق ليس ثانويًا، بل يكشف أن القانون لا يملك طبيعةً واحدة، وأن فهمه يتطلب ربطه بالبنية التي يعمل داخلها.

وقد مالت بعض الدراسات السابقة إلىٰ تعريف القانون من جهة العموم والاطراد، فكأن القانون هو كل قضية تصدق علىٰ عدد غير محدود من الحالات. غير أن العموم وحده لا يكفي؛ لأن القضية قد تكون عامةً من حيث اللفظ، لكنها لا تكشف بنيةً حقيقية. كما أن القانون قد يعمل داخل شروط محددة، فلا يكون مطلق الاطراد، ومع ذلك يظل قانونًا ما

دامت شروط فعله مضبوطة. فالطابع القانوني لا يتحدد باتساع المجال وحده، بل بوضوح العلاقة، وتحديد شروطها، وقدرتها علىٰ تفسير الحالات التي تقع داخلها.

ومن هنا يظهر الفرق بين الكلي والكلية. فالقانون قد يكون كليًا من حيث صدقه علىٰ أفراد كثيرين، لكن الكلية لا تتحقق بمجرد عمومه. الكلي يتعلق بامتداد المفهوم أو الحكم، أما الكلية فتتعلق بالبنية التي تجعل القوانين والعلاقات والمستويات تنتظم داخل نظام واحد. وقد يعرف العقل قوانين كثيرة من غير أن يبلغ إدراك الكلية؛ لأن معرفة القوانين المتفرقة لا تكشف وحدها موقع كل قانون، ولا حدود مجاله، ولا علاقته بغيره. العقل الكلي لا يكتفي بالسؤال عما إذا كان القانون عامًا، بل يسأل عن الوظيفة التي يؤديها داخل النظام الأوسع.

كما ينبغي التمييز بين الجزئي والجزئية. فالجزئي هو الحالة أو الموضوع الذي يندرج تحت القانون، أما الجزئية فهي منهج يقتصر علىٰ النظر إلىٰ القانون داخل نطاق محدود من غير وصل بمجاله البنيوي. وقد يكون البحث في جزئي معين عميقًا ودقيقًا من غير أن يكون جزئيًا في منهجه، إذا أدرك موقعه داخل الكل. وقد يكون البحث في موضوع واسع جزئيًا في طريقته، إذا جمع القوانين من غير أن يكشف العلاقات التي تنتظمها. ومن ثم فإن الانتقال من الجزئي إلىٰ الكلي لا يتحقق بكثرة الأمثلة، بل بكشف البنية التي تجعل الأمثلة حالاتٍ لنظام واحد.

ولا يقوم القانون خارج البنية، لأن العلاقة التي يصوغها لا تعمل في فراغ. فكل قانون يفترض عناصر، وشروطًا، ومجالًا، وحدودًا، وطريقةً محددة لتفاعل هذه العناصر. وإذا تغيرت البنية التي تحتضن القانون، فقد تتغير صورته أو درجة فاعليته أو مجال انطباقه. القانون الاقتصادي، مثلًا، لا يعمل بالطريقة نفسها داخل سوق تنافسية وسوق احتكارية؛ لأن البنية المؤسسية توجّه العلاقة بين العرض والطلب والقوة والسعر. والقانون السياسي لا يُفهم خارج توزيع السلطة ومصادر الشرعية وأدوات الرقابة. والقانون الأخلاقي لا يتحول إلىٰ واقع اجتماعي ما لم يجد بنيةً من التربية والمؤسسة والثقافة تحمله.

ولهذا لا تكون البنية ظرفًا خارجيًا يضاف إلىٰ القانون بعد تكوينه، بل جزءًا من شروط معناه. فقول العقل إن علاقةً ما قانونية لا يعني فقط أنها تتكرر، بل أنها تتكرر لأنها تنتظم داخل بنية محددة. وما يبدو قانونًا مستقلًا قد يكون في حقيقته أثرًا لبنية أعمق. وقد يؤدي الجهل بهذه البنية إلىٰ تحويل النتيجة إلىٰ سبب، أو إلىٰ تعميم علاقة لا تصدق إلا داخل شروط تاريخية خاصة. وهنا يظهر الفرق بين القانون الحقيقي والتعميم المتعجل: الأول يكشف العلاقة وشروطها، والثاني يثبت التشابه ويغفل البنية التي تفسره.

وقد سعت النزعة الوضعية إلىٰ تحرير مفهوم القانون من التأمل الميتافيزيقي، فربطته بالملاحظة والاختبار والقدرة علىٰ التنبؤ. وكان لهذا الاتجاه أثر بالغ في ضبط المعرفة ومنع التفسيرات الغامضة، لكنه ضيق أحيانًا معنىٰ القانون حتىٰ كاد يرده إلىٰ انتظام قابل للقياس. وفي المقابل، جعلت فلسفات مثالية القانون تعبيرًا عن بنية عقلية أو مبدأ كلي سابق علىٰ الوقائع. وبين الاتجاهين بقي السؤال معلقًا: هل القانون في العالم أم في العقل؟

النظرية المستقلة في العقل الكلي لا تجعل القانون موجودًا في أحدهما وحده. فالعالم يقدم علاقات قابلة للانتظام، والعقل يكشفها ويصوغها ويحدد شروطها. القانون ليس اختراعًا حرًا، لأن الواقع يختبره ويقاومه، وليس نسخةً جاهزةً في الأشياء، لأن العلاقة لا تصير قانونًا معرفيًا إلا حين تُفهم وتُصاغ ويُحدد مجالها. القانون إذن يقع عند نقطة الالتقاء بين انتظام الوجود وقدرة العقل علىٰ بناء صورته المفهومية.

غير أن العقل قد يخطئ حين يخلط بين اكتشاف القانون وفرضه. وقد تنشأ هذه المغالطة حين يُعجب العقل باتساق نموذجه، فيتصور أن كل ما لا ينسجم معه ا ستثناء ينبغي إقصاؤه. وهنا يتحول القانون من أداة للكشف إلىٰ سلطة علىٰ الواقع. القانون الصحيح لا يلغي الحالات المخالفة، بل يفسر موقعها: هل تقع خارج شروطه؟ أم تكشف قصوره؟ أم تدل علىٰ وجود قانون أعمق؟ وهذه القدرة علىٰ مراجعة القانون هي ما يمنع الكلية من التحول إلىٰ انغلاق نظري.

القانون، في أعمق معانيه، ليس جملةً عامةً بل علاقةً منظمة. وتكمن أهميته في أنه ينقل العقل من رؤية الأشياء بوصفها أفرادًا منفصلة إلىٰ فهمها بوصفها مواقع داخل بنية. وحين يدرك العقل أن القانون لا يعمل مستقلًا عن شروطه، يبدأ في تجاوز التفكير التجميعي نحو فلسفة للكلية ترىٰ أن القوانين لا تنتج النظام وحدها، بل تنتظم بدورها داخل بنىٰ أعلىٰ تحدد وظائفها وحدودها ومراتبها. وبهذا يصبح القانون مدخلًا إلىٰ فهم البنية، لا نهايةً للبحث فيها.

يختلف القانون عن القاعدة من جهة المصدر، والوظيفة، ودرجة العموم، وطبيعة العلاقة التي يعبر عنها. فالقانون يكشف انتظامًا يتجاوز الحالات المفردة، أما القاعدة فتحدد كيفية التصرف داخل مجال مخصوص. القانون يفسر لماذا تتكرر ظاهرة أو كيف تعمل علاقة، بينما القاعدة ترسم ما ينبغي فعله أو ما يجوز فعله أو ما يجب الامتناع عنه. ومع أن كليهما يوجّه الفهم أو السلوك، فإن القانون يتصل ببنية الظاهرة، في حين تتصل القاعدة ببنية الفعل.

ولا يعني ذلك أن القانون وصفي دائمًا، وأن القاعدة معيارية دائمًا؛ لأن لفظ القانون يستعمل كذلك في المجال التشريعي والأخلاقي. غير أن التمييز الأعمق لا يقوم علىٰ الوصف والإلزام وحدهما، بل علىٰ مستوىٰ العمل. القانون يتجه إلىٰ العلاقة العامة التي تنتظم مجموعةً من الوقائع أو الأفعال، أما القاعدة فتتجه إلىٰ موقف محدد أو نمط متكرر من الممارسة. وقد تكون القاعدة تجسيدًا جزئيًا لقانون أوسع، كما قد يكون القانون استقراءً لنظام من القواعد التي استقرت داخل مؤسسة أو مجتمع.

فالقاعدة القانونية التي تمنع فعلًا معينًا لا تمثل القانون كله، بل تعبر عن حكم داخل بناء يتضمن المبادئ والاختصاصات والإجراءات والجزاءات ومراتب السلطة. وإذا عُزلت القاعدة عن هذه البنية، بدت أمرًا منفردًا، بينما تستمد قوتها الحقيقية من موقعها داخل النظام القانوني. والقاعدة التي تصدر عن جهة غير مختصة، أو تخالف مبدأً أعلىٰ، أو تُطبّق خارج شروطها، قد تحتفظ بصيغتها اللغوية، لكنها تفقد مشروعيتها النظامية.

ومن ثم لا يكون إلزام القاعدة صادرًا من عبارتها وحدها، بل من اندراجها في بنية تمنحها الاختصاص والمرتبة والغاية.

وقد ركزت بعض النظريات الوضعية في القانون علىٰ القاعدة بوصفها وحدة النظام القانوني الأساسية، ورأت أن القانون يتكون من ترتيب هرمي للقواعد تستمد كل واحدة منها صحتها من قاعدة أعلىٰ. وقد أسهم هذا التصور في الكشف عن أهمية التراتب والاختصاص، لكنه جعل البنية القانونية قريبةً من نظام صوري مغلق، كأن صحة القاعدة يمكن أن تنفصل عن الشرعية الاجتماعية والغاية الأخلاقية وآثار التطبيق. وفي المقابل، ربطت اتجاهات أخرىٰ القانون بالعدالة أو الحق الطبيعي، لكنها تعرضت لخطر إضعاف الحدود بين ما هو قانون قائم وما ينبغي أن يكون قانونًا.

أما فلسفة الكلية فلا تختزل القانون في صحة القاعدة، ولا ترده إلىٰ القيمة المجردة. فهي ترىٰ أن القانون بنية تتفاعل فيها القاعدة والمبدأ والمؤسسة والواقع والمقصد والشرعية. القاعدة ضرورية، لكنها ليست كافية؛ والمبدأ يمنحها اتجاهًا، لكنه لا يغني عن الصياغة والإجراء؛ والمؤسسة تطبقها، لكنها لا تملك شرعيتها من قوتها وحدها؛ والواقع يحدد شروط فاعليتها، لكنه لا يتحول بذاته إلىٰ معيار. والقانون لا يتكون إلا من انتظام هذه المستويات داخل كلية واحدة.

ومن هنا يظهر أن البنية لا تأتي بعد القانون، بل تسبقه من جهة الإمكان، وتصاحبه من جهة الفعل، وتعيد تشكيله من جهة التطور. فكل قانون يحتاج إلىٰ مجال يمكن أن يعمل فيه، وعناصر تدخل في العلاقة، وحدود تفصل بين ما ينطبق عليه وما يخرج عنه. وهذه الشروط ليست ملحقات خارجية، بل هي البنية التي تجعل القانون ممكنًا. فإذا تغيرت مواقع العناصر أو طبيعة العلاقات بينها، لم يعد القانون يعمل بالصورة نفسها، حتىٰ لو بقيت عبارته ثابتة.

ويكشف ذلك عن قصور النظر إلىٰ القانون بوصفه علاقة مباشرة بين متغيرين. فالعلاقة لا تنشأ في فراغ، وإنما تمر عبر وسائط قد تكون مؤسسيةً أو ثقافيةً أو اقتصاديةً أو معرفية. وقد

يبدو أن زيادة عامل معين تؤدي إلىٰ نتيجة محددة، لكن هذه النتيجة قد تختلف جذريًا باختلاف البنية التي تستقبل العامل. فزيادة الموارد قد تؤدي إلىٰ النمو داخل مؤسسة كفؤة، وقد تؤدي إلىٰ الفساد داخل بنية تفتقر إلىٰ الرقابة. وليس الاختلاف استثناءً من القانون بقدر ما هو دليل علىٰ أن العلاقة كانت أعمق من الصيغة المباشرة التي صيغت بها.

البنية، بهذا المعنىٰ، ليست مجرد ترتيب ساكن للعناصر، بل نظام من العلاقات يحدد إمكانات الفعل ومسارات التأثير. وهي لا تجبر كل عنصر علىٰ نتيجة واحدة، لكنها ترسم المجال الذي تتحرك داخله النتائج الممكنة. ولهذا قد تنتج البنية الواحدة أنماطًا مختلفة من السلوك، من غير أن تفقد وحدتها؛ لأن القانون البنيوي لا يحدد دائمًا ما سيقع تفصيلًا، بل يحدد الحدود والاتجاهات والاحتمالات.

وهنا يختلف القانون البنيوي عن القانون الآلي. القانون الآلي يفترض انتقال الأثر من سبب إلىٰ نتيجة عبر سلسلة محددة، أما القانون البنيوي فيبحث في الكيفية التي تتغير بها دلالة السبب وفاعليته تبعًا لموقعه داخل النظام. العنصر نفسه قد يؤدي وظائف مختلفة حين ينتقل من بنية إلىٰ أخرىٰ، وقد تتغير قيمة الفعل الواحد بحسب العلاقات المحيطة به. السلطة، مثلًا، قد تكون أداةً لحفظ النظام إذا قُيدت بالشرعية والمساءلة، وقد تصبح مصدرًا للاستبداد إذا انفصلت عنهما. ليست السلطة في ذاتها قانونًا للعدل أو للظلم، بل تحدد البنية نوع أثرها.

كما تختلف القاعدة الإجرائية عن القانون البنيوي. فالقاعدة الإجرائية تحدد ترتيب الخطوات وشروط صحة الفعل، لكنها لا تفسر وحدها الغاية التي تخدمها ولا العلاقات التي تمنحها معناها. وقد يكون الإجراء صحيحًا من الناحية الشكلية، بينما ينتج أثرًا يناقض النظام الذي وُضع لحمايته. ولذلك يحتاج العقل الكلي إلىٰ تجاوز فحص مطابقة الفعل للقاعدة نحو فحص موقع القاعدة داخل البنية، وعلاقتها بالمقصد، وأثرها في توازن النظام.

ولا يقتضي هذا إضعاف القواعد باسم الكلية؛ لأن الكلية التي تتجاوز القواعد من غير ضابط تتحول إلىٰ ذريعة للانتقائية. بل المقصود وضع القاعدة في مستواها الصحيح: فهي أداة

لضبط الفعل داخل النظام، لا بديل عن النظام كله. وكل استثناء منها يحتاج إلىٰ معيار أعلىٰ، وكل تعديل فيها يحتاج إلىٰ فهم أثره في بقية العلاقات. فالتغيير الجزئي في قاعدة واحدة قد يعيد تشكيل توازنات متعددة لم تكن ظاهرةً عند النظر إليها في عزلة.

القانون يكشف الانتظام، والقاعدة تضبط الممارسة، والبنية تمنحهما موضعهما ووظيفتهما. ومن دون القانون تصبح القواعد متناثرةً بلا مبدأ جامع، ومن دون القواعد يبقىٰ القانون تجريدًا عاجزًا عن توجيه الفعل، ومن دون البنية لا يعرف العقل لماذا يعمل قانون في مجال ولا يعمل في آخر، ولا كيف تتحول القاعدة من وسيلة للنظام إلىٰ مصدر لاختلاله. العقل الكلي لا يضع هذه المستويات في تتابع خطي، بل يدركها داخل علاقة دائرية: البنية تولد القوانين، والقوانين تنتج القواعد، والقواعد تعيد تشكيل البنية من خلال الممارسة المتكررة.

لا تتكرر القوانين لأن الواقع يعيد إنتاج صوره الظاهرة علىٰ نحو متماثل، بل لأن البنىٰ التي تولد الظواهر قد تحتفظ بعلاقاتها الأساسية رغم تغير عناصرها وأشكالها التاريخية. فالتشابه بين الوقائع لا يكفي وحده لإثبات وجود قانون، كما أن اختلاف المظاهر لا ينفي إمكان خضوعها لانتظام واحد. وقد تتكرر الظاهرة لأسباب مختلفة، وقد تختلف الظواهر مع صدورها عن بنية مشتركة. ومن ثم فإن العقل لا يكتشف القانون حين يلاحظ التكرار فحسب، بل حين ينفذ من تكرار النتائج إلىٰ ثبات العلاقات التي جعلت إمكان ظهورها قائمًا.

والفرق بين تكرار الظاهرة وثبات العلاقة فرق حاسم. فقد تتكرر الأزمات الاقتصادية في مجتمعات مختلفة، لكن تشابهها الظاهري لا يعني أن قانونًا واحدًا يفسرها جميعًا؛ إذ قد يكون بعضها ناتجًا من اختلال الإنتاج، وبعضها من تضخم الائتمان، وبعضها من احتكار سياسي للموارد. وفي المقابل، قد تتخذ العلاقة البنيوية الواحدة صورًا متباينة تبعًا لاختلاف السياقات. فتركز السلطة، مثلًا، قد يظهر في صورة قمع مباشر، أو احتكار للمعلومة، أو تعطيل

للمؤسسات، أو خنق للتمثيل الاجتماعي. الظواهر مختلفة، لكن العلاقة المنتجة لها قد تكون واحدة: انفصال القوة عن المساءلة.

ولهذا فإن القانون لا يتحدد بما يظهر على سطح الوقائع، بل بما يستمر في عمقها. وما يتكرر حقًا ليس الصورة، وإنما النمط العلائقي. فإذا تشابهت البنى في توزيع القوى، أو في طريقة اتصال العناصر، أو في آليات التغذية الراجعة، أمكن أن تنتج نتائج متقاربة رغم اختلاف المكان والزمان. ومن هنا يمكن فهم تكرار بعض القوانين عبر مجالات متعددة، لا لأن الطبيعة والمجتمع والمعرفة تخضع لصيغة واحدة، بل لأن بعض أنماط العلاقة قد تتشابه من حيث البناء، مع احتفاظ كل مجال بطبيعته الخاصة.

وقد مالت بعض الدراسات الوضعية إلى تفسير تكرار القوانين بالاطراد التجريبي؛ فالقانون، وفق هذا التصور، يكتسب قوته من ثبات اقتران الظواهر. وقد أتاح هذا المنهج قدرًا كبيرًا من الضبط، لكنه أبقى العلاقة أحيانًا عند مستوى التتابع الملحوظ، من غير أن يكشف لماذا يتكرر الاقتران. وفي المقابل، ذهبت اتجاهات عقلانية إلى أن القانون يتكرر لأن العقل يفرض على الظواهر صورًا ثابتة للفهم. وقد أبرزت هذه الاتجاهات دور البنية العقلية، لكنها جعلت انتظام العالم قريبًا من أن يكون انعكاسًا لشروط الإدراك وحدها.

أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترى أن تكرار القانون ينشأ من استمرار بنية العلاقة، لا من التكرار الحسي وحده ولا من الصورة العقلية وحدها. فالواقع يقدم انتظامات قابلة للكشف، والعقل يعيد صياغتها في نموذج يميز بين الثابت والمتغير، وبين العنصر والعلاقة، وبين الشرط والنتيجة. والقانون يثبت بقدر ما يستطيع تفسير إمكان تعدد الصور مع بقاء البناء المنظم لها.

وتكشف الشبكات العلائقية أن القانون لا يعمل دائمًا عبر مسار خطي. فقد يكون الأثر نتيجةً لتفاعل عدة علاقات متزامنة، وقد تعزز بعض العناصر بعضها، بينما تحد عناصر أخرى من اندفاعها. وقد تظهر حلقات من التأثير المتبادل تجعل السبب نتيجةً في مرحلة أخرى،

وتجعل النتيجة عاملًا يعيد تشكيل السبب الأول. وفي الأنظمة الاجتماعية والمعرفية والحضارية، لا يكون القانون غالبًا سهمًا يمتد من بداية إلىٰ نهاية، بل دائرةً أو شبكةً تتبادل داخلها العناصر التأثير.

فالمؤسسة، مثلًا، تنتج سلوكًا معينًا من خلال قواعدها، لكن تكرار السلوك يعيد تشكيل ثقافة المؤسسة، وهذه الثقافة تؤثر لاحقًا في تفسير القواعد ذاتها. والمعرفة تنتج التقنية، والتقنية توسع إمكانات المعرفة وتغير أسئلتها. والقيمة توجه القانون، ثم يعيد القانون تشكيل الحس القيمي من خلال الممارسة الطويلة. هذه العلاقات لا تُفهم بقانون منفرد معزول، بل بقوانين تعمل في مستويات مترابطة، ويعدل بعضها أثر بعض.

ومن هنا لا يكون القانون علاقةً بين أشياء مكتفية بذاتها، بل بين مواقع داخل شبكة. فالشيء لا يؤثر بماهيته المجردة فقط، وإنما بما يمنحه موقعه من قدرة وقيود. والمعلومة نفسها قد تكون هامشيةً في نظام معرفي، ثم تصبح مركزيةً إذا تغيرت الأسئلة التي تنتظم المعرفة حولها. والقاعدة نفسها قد تكون عادلةً داخل بنية متوازنة، ثم تصبح أداةً للهيمنة إذا اختل توزيع السلطة. وظيفة العنصر ليست خاصيةً ثابتةً فيه، بل نتيجة للعلاقة بين طبيعته وموضعه في الكل.

ويترتب علىٰ ذلك أن نقل القوانين من مجال إلىٰ آخر يحتاج إلىٰ حذر منهجي شديد. فنجاح قانون في تفسير نظام طبيعي لا يبرر تطبيقه حرفيًا علىٰ المجتمع؛ لأن العناصر الاجتماعية تملك وعيًا وإرادةً وقدرةً علىٰ تعديل سلوكها استجابةً للمعرفة بالقانون نفسه. وقد يصبح التنبؤ الاجتماعي جزءًا من الظاهرة التي يتنبأ بها، فيسهم في تحققها أو منعها. كما أن القانون المعياري لا يصف ما يقع، بل يحدد ما ينبغي أن يقع، ولذلك لا تُعد مخالفته نفيًا له بالطريقة التي تُعد بها مخالفة التوقع التجريبي إشكالًا في القانون الوصفي.

ولا يعني اختلاف المجالات استحالة المقارنة بينها. فالمقارنة تكون مشروعةً حين تتجه إلىٰ صورة العلاقة لا إلىٰ طبيعة العناصر. يمكن، مثلًا، مقارنة آليات التوازن أو التكيف أو

التغذية الراجعة في أنظمة مختلفة، بشـرط عدم محو الفروق بين الضـرورة الطبيعية والإرادة الإنسـانية، وبين الوصـف والإلزام، وبين الانتظام المادي والانتظام الرمزي. الكلية لا تقوم بتوحيد القوانين، بل بتحديد مراتبها ومواضع التشابه والاختلاف بينها.

ويظهر التكرار كذلك لأن بعض البنىٰ تعيد إنتاج نفسـها. فالنظام قد لا يكتفي بإنتاج النتائج، بل ينتج الشروط التي تضمن استمرار نمطه. الدولة قد تعيد إنتاج علاقتها بالمجتمع من خلال التعليم والقانون والإدارة، والسـوق قد يعيد إنتاج أنماط التفاوت عبر الملكية والفرص، والنظام المعرفي قد يعيد إنتاج مسـلماته من خلال مؤسـسـات البحث والتدريس. وحين تملك البنية آليات لحفظ ذاتها، تتكرر قوانينها لا لأن التاريخ يدور في حلقة مغلقة، بل لأن شروط التحول لم تتغير بما يكفي لتوليد انتظام جديد.

العقل الكلي لا يكتفي إذن باكتشـاف أن القانون يتكرر، بل يسـأل: ما الذي تعيد البنية إنتاجه؟ وما العلاقات التي تحفظ اسـتمراره؟ وأي العناصـر يمكن أن تتغير من غير أن يتغير القانون؟ وأي تحول جزئي يؤدي إلىٰ إعادة بناء النظام كله؟ ومن خلال هذه الأسـئلة ينتقل القانون من كونه وصفًا للثبات إلىٰ كونه أداةً لفهم الحركة، ويصبح تكراره دليلًا علىٰ استمرار البنية لا علىٰ جمود العالم.

لا تبلغ القوانين معناها الكامل حين تُفهم بوصـفها انتظامات منفردة، لأن القانون لا يعمل في فراغ، ولا يحدد بنفسـه دائمًا مرتبة المجال الذي ينتظم داخله. فقد تكون القاعدة صـحيحةً داخل نطاق محدود، لكنها لا تكشـف وحدها عن علاقتها بالقواعد الأخرىٰ، ولا عن حدود انتقالها بين المسـتويات، ولا عن الأثر الذي ينشـأ من اجتماعها. ومن هنا لا تكون الكلية حاصـل جمع القوانين، بل البنية التي تحدد مواقعها، وتكشـف درجاتها، وتبين كيف تتفاعل من غير أن يبتلع أحدها سائر المستويات.

وقد يعرف العقل قوانين الحركة والاقتصـاد والاجتماع والمعرفة، ثم يظل عاجزًا عن إدراك الكلية إذا تعامل معها بوصفها جزرًا تفسيريةً مستقلة. فالقانون الطبيعي يبين انتظامًا في

المادة، والقانون الاجتماعي يكشف نمطًا في التفاعل، والقانون المعرفي يحدد شروطًا في بناء الحقيقة، والقانون المعياري يضبط مقتضيات الفعل المشروع؛ غير أن الإنسان لا يوجد داخل واحد من هذه المجالات وحده، بل يعيش عند نقطة تقاطعها. جسده طبيعي، وفعله اجتماعي، ووعيه معرفي، وحكمه معياري، وموقعه حضاري. وكل تفسير يكتفي بقانون واحد يحول الإنسان إلىٰ جزء من حقيقته.

وتنشأ الكلية حين يدرك العقل أن القوانين ليست متساويةً في طبيعتها ولا في مجالها، لكنها قابلة للانتظام داخل بناء أعلىٰ. وهذا الانتظام لا يعني رد القانون المعياري إلىٰ الطبيعي، ولا اختزال الاجتماعي في البيولوجي، ولا جعل المعرفي مجرد أثر اقتصادي أو سياسي. فالكلية الحقيقية تحفظ استقلال المستويات بقدر ما تكشف تفاعلها. أما الكلية الزائفة فتزعم أنها توحد القوانين، بينما تقوم في الحقيقة بتوسيع قانون جزئي حتىٰ يتحول إلىٰ مبدأ يفسر كل شيء.

وقد وقعت بعض الدراسات السابقة في هذا الاختزال حين جعلت قانونًا واحدًا مفتاحًا للتاريخ أو النفس أو المجتمع. فردت اتجاهات التاريخ إلىٰ الاقتصاد، وأخرىٰ إلىٰ الصراع، وأخرىٰ إلىٰ الإرادة، وأخرىٰ إلىٰ البنية اللغوية، وأخرىٰ إلىٰ الغريزة. وقد أنتج كل اتجاه معرفةً ثمينةً في مجاله، لكن تحويل القانون الكاشف إلىٰ قانون كلي مغلق أدىٰ إلىٰ إسقاط تعدد المستويات التي يتكون منها الواقع. فالقانون الجزئي يكون قويًا حين يلتزم حدوده، ويصبح مضللًا حين يدعي الإحاطة بالكل.

العقل الكلي لا يبحث إذن عن قانون أخير يذيب القوانين فيه، بل عن نظام للعلاقات بينها. وقد يكون قانون ما تأسيسيًا في مستوىٰ، وتابعًا في مستوىٰ آخر. فالقوانين البيولوجية تؤسس جانبًا من الوجود الإنساني، لكنها لا تفسر وحدها الدولة أو العدالة أو المعرفة. والقانون الاجتماعي يحدد شروطًا للفعل الجماعي، لكنه يعمل داخل حدود طبيعية وتاريخية. والقانون المعياري يوجه المؤسسات، لكنه يحتاج إلىٰ معرفة دقيقة بواقعها

حتىٰ لا يتحول إلىٰ تجريد منفصل. الكلية لا تلغي اختلاف الرتب، بل تجعل هذا الاختلاف قابلًا للفهم.

ومن هنا يمكن القول إن البنية تمثل عقل العالم، إذا فُهم العقل هنا بمعنىٰ النظام الكامن في العلاقات، لا بمعنىٰ وجود ذات واعية تفكر في الأشياء من داخلها. فالعالم قابل للفهم لأن ظواهره لا تظهر في انفصال مطلق، بل تنتظم داخل حدود وتناسبات ومراتب. والبنية هي ما يجعل الانتقال من واقعة إلىٰ أخرىٰ ممكنًا، وما يسمح للعقل بأن يميز بين الصدفة والقانون، وبين الاضطراب السطحي والانتظام العميق. إنها ليست عقلًا واعيًا، بل معقوليةً موضوعيةً تجعل الوجود قابلًا للمعرفة.

ويقتضي هذا التعبير قدرًا عاليًا من الحذر، لأن القول بأن البنية عقل العالم قد ينزلق إلىٰ تشخيص الطبيعة أو إضفاء إرادة خفية عليها. وليس المقصود أن العالم يفكر كما يفكر الإنسان، أو أنه يقصد الغايات التي تنتظم ظواهره. المقصود أن العلاقات لا تسير اعتباطًا محضًا، وأن الموجودات تدخل في أنماط من التحديد المتبادل تسمح ببناء معرفة تتجاوز الو صف المتناثر. فالعقل البشري لا يخلق قابلية العالم للفهم، لكنه يكشفها ويعيد تمثيلها في مفاهيم وقوانين ونماذج.

وقد ذهبت فلسفات ميتافيزيقية إلىٰ تصور عقل كوني سابق علىٰ الموجودات، تتجلىٰ فيه الأشياء أو تصدر عنه. وفي مقابلها، رفضت اتجاهات تجريبية كل حديث عن عقل للعالم، خشية العودة إلىٰ افتراضات لا يمكن اختبارها. النظرية المستقلة في العقل الكلي لا تتبنىٰ عقلًا كونيًا بالمعنىٰ الشخصي أو الميتافيزيقي، كما لا تختزل المعقولية في مجرد عادة ذهنية. إنها تقيم تمييزًا بين العقل بوصفه ذاتًا واعية، والبنية بوصفها نظامًا موضوعيًا قابلًا للفهم. العالم ليس عقلًا، لكنه ليس مادةً صماءً بلا انتظام.

وتظهر قوة هذا التصور في أنه يتجاوز التعارض بين القول بأن النظام موجود بالكامل قبل العقل، والقول بأنه نتاج للعقل وحده. فالبنية تسبق إدراكها من حيث وجود العلاقات، لكنها

لا تصبح قانونًا معرفيًا إلا حين يعيد العقل بناءها. والمعقولية لا تعني أن كل شيء مكشوف أو بسيط، بل تعني أن التعقيد نفسه قد ينتظم علىٰ نحو يمكن الاقتراب منه. وقد تكون بعض الأنظمة غير قابلة للتنبؤ التفصيلي، لكنها تظل قابلةً لفهم أنماطها وحدودها واتجاهاتها.

والبنية لا تكون عقل العالم لأنها ساكنة، بل لأنها تحفظ النظام من خلال الحركة. فالاستمرار لا يقوم دائمًا علىٰ بقاء العناصر، بل علىٰ دوام العلاقات التي تنظم تبدلها. والكائن الحي يبقىٰ رغم تغير خلاياه، والمؤسسة تستمر رغم تبدل أعضائها، واللغة تحفظ هويتها مع تغير ألفاظها ودلالاتها. ما يستمر ليس المادة وحدها، بل صورة الانتظام التي تعيد إنتاج نفسها داخل التغير.

وهنا يبلغ القانون موقعه الصحيح داخل فلسفة الكلية. إنه ليس سيد البنية، ولا نتيجةً هامشيةً لها، بل صياغة لعلاقة من علاقاتها. وقد يكشف قانون واحد جانبًا مهمًا، لكن إدراك الكلية يبدأ حين يعرف العقل ما لا يستطيع هذا القانون تفسيره، وما يحتاج فيه إلىٰ غيره، وكيف تتكون من تفاعل القوانين خصائص تتجاوز كل واحد منها. فالكلية ليست أكبر قانون، بل النظام الذي يمنح القوانين حدودها ووظائفها وصلاتها.

العقل الكلي لا يطمح إلىٰ إغلاق العالم داخل نسق نهائي، بل إلىٰ بناء فهم يظل منفتحًا علىٰ إعادة ترتيب القوانين كلما انكشفت علاقات أعمق. وقوته لا تكمن في الادعاء بأن كل شيء خاضع لقانون واحد، بل في القدرة علىٰ رؤية كيف تعمل قوانين متعددة داخل وحدة متحركة. ومن هذه القدرة تتأسس فلسفة الكلية بوصفها بحثًا في معقولية البنية، وفي الكيفية التي يصبح بها العالم قابلًا للفهم من غير أن يُختزل، ومنظمًا من غير أن يُجمَّد، وموحدًا من غير أن يُمحىٰ اختلاف مستوياته.

الفصل السابع

العلاقات

لا يتحدد الشيء بما هو عليه في ذاته وحدها، بل بما يدخله من صلات، وما يشغله من مواقع، وما يتبادله من آثار داخل المجال الذي يوجد فيه. فالشيء الذي يُعزل عن جميع علاقاته لا يبقىٰ هو نفسه إلا في التجريد الذهني؛ لأن هويته الفعلية تتكون من شبكة من الارتباطات التي تمنحه الوظيفة والدلالة والحدود. ومن هنا تصبح العلاقة أعمق من أن تكون مجرد رابطة لاحقة بين أشياء مكتملة، إذ قد تكون هي الشرط الذي يجعل الأشياء قابلةً للتعين أصلًا. فالابن لا يُفهم خارج الأبوة والبنوة، والمواطن لا يُفهم خارج الدولة والقانون، والعالِم لا يُفهم خارج مؤسسة المعرفة، والقيمة لا تُفهم خارج منظومة الترجيح التي تمنحها رتبتها.

وقد هيمنت علىٰ مساحات واسعة من التفكير الفلسفي نزعة جعلت الجوهر أسبق من العلاقة، ورأت أن الأشياء توجد أولًا ثم تدخل ثانيًا في صلات متبادلة. وقد منح هذا التصور الفكر قدرةً علىٰ تثبيت الحدود وتعريف الموجودات، لكنه دفعه في الوقت نفسه إلىٰ التعامل مع العلاقات بو صفها أمورًا عر ضية يمكن رفعها من غير أن تتغير حقيقة الشيء. غير أن كثيرًا من الموجودات الإنسانية والاجتماعية والمعرفية لا تحتمل هذا الفصل؛ لأن وجودها نفسه علائقي. فالدولة ليست جسمًا قائمًا ثم يضيف إليه الناس علاقة الطاعة، بل هي بنية من علاقات السلطة والشرعية والتمثيل والإكراه. واللغة ليست مخزون ألفاظ تُضاف إليه علاقة الاستعمال، بل نظام من الفروق والإحالات والقواعد التي لا تقوم الكلمات خارجها.

العلاقة أهم من الشيء حين تكون هي التي تحدد نوع فاعليته. فالعنصر الواحد قد يؤدي وظائف متعارضة تبعًا لموقعه. السلطة قد تكون ضمانًا للنظام داخل بنية من المساءلة، وقد

تصبح أداةً للاستبداد داخل بنية من الاحتكار. الثروة قد تكون وسيلةً للعمران إذا دارت داخل نظام إنتاج وتوزيع مشروع، وقد تصبح مصدرًا للهيمنة إذا انفصلت عن الضبط المؤسسي. والمعرفة قد تتحول إلىٰ تحرير أو سيطرة بحسب العلاقة بين منتجها ومستخدمها وغايتها. لا تتغير ماهية العنصر المادية دائمًا، لكن موقعه العلائقي يعيد تشكيل أثره ومعناه.

ومن هنا لا تعني أولوية العلاقة إلغاء الشيء أو إنكار خصائصه، بل رفض اعتباره مكتفيًا بذاته. فالشيء يملك حدودًا وخصائص، غير أن هذه الخصائص لا تُفهم إلا حين تدخل في مجال من التفاعل. والحديد لا يفقد طبيعته حين يدخل في جسر، لكنه يكتسب وظيفة لا توجد فيه منفردًا. والإنسان لا يفقد فرديته حين يدخل المجتمع، لكنه يصبح حاملًا لأدوار وحقوق وواجبات لا تظهر خارج العلاقات. فالكلية لا تبتلع الأجزاء، لكنها تكشف أن الجزء لا يكتمل فهمه إلا داخل موضعه من الكل.

وتختلف فلسفة العلاقة عن التفكير الذي يكتفي بإحصاء الروابط؛ لأن العلاقة ليست خطًا مرسومًا بين نقطتين، بل شكلًا من أشكال التحديد المتبادل. فحين يدخل عنصران في علاقة، لا يبقىٰ كل واحد منهما علىٰ الصورة نفسها التي كان عليها قبلها. العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا تضيف وصفًا خارجيًا إلىٰ شخصين مستقلين، بل تنتج موقعين سياسيين ومعياريين، لكل منهما صلاحيات وحدود وتوقعات. والعلاقة بين المعلم والمتعلم تعيد تشكيل المعرفة نفسها؛ لأنها تحولها من امتلاك فردي إلىٰ فعل نقل وتكوين ومسؤولية.

وقد ركزت بعض الدراسات البنيوية علىٰ أن العناصر تستمد معناها من مواقعها داخل النسق، وهو إسهام أساسي في تحرير الفكر من الجوهرانية المغلقة. غير أن بعض صور البنيوية جعلت العلاقة ثابتةً أكثر مما ينبغي، وكأن النسق يحدد العناصر تحديدًا كاملًا، فلا يبقىٰ للفعل أو التاريخ أو التحول مكان حقيقي. وفي المقابل، بالغت اتجاهات فردانية في رد العلاقات إلىٰ اختيارات أشخاص مستقلين، فأغفلت أن الأفراد يدخلون عالمًا علائقيًا سابقًا

عليهم من حيث اللغة والمؤسسة والتاريخ. النظرية المستقلة في العقل الكلي لا تجعل العلاقة قيدًا نهائيًا، ولا تختزلها في قرار فردي، بل تفهمها بوصفها بنيةً قابلةً لإعادة الإنتاج والتعديل.

ولا تكون العلاقات كلها علىٰ مرتبة واحدة. فثمة علاقات أولية تنشأ من مجرد التماس أو الاقتران أو التتابع، وثمة علاقات مركبة تتولد من تداخل أكثر من مستوىٰ، وثمة علاقات بنيوية تحدد موقع العناصر داخل النظام، وثمة علاقات معيارية تمنح الأفعال وصف المشروعية أو الإلزام، وثمة علاقات حضارية تربط المعرفة بالقيمة والمؤسسة بالتاريخ. والخلط بين هذه المراتب يجعل الفكر ينسب إلىٰ علاقة بسيطة ما لا تستطيع حمله، أو يتعامل مع علاقة حضارية عميقة كما لو كانت اتصالًا مباشرًا بين عنصرين.

العلاقات الأولية هي أبسط صور الارتباط، لكنها ليست دائمًا سطحية أو قليلة الأثر. فالقرب والبعد، والسبق واللحوق، والتشابه والاختلاف، والتأثير والاستجابة، كلها علاقات أولية تتيح للعقل أن يبدأ تنظيم العالم. غير أن بساطتها لا تعني أنها تفسر بذاتها ما ينتج عنها. فالتتابع لا يثبت السببية، والتشابه لا يثبت وحدة المصدر، والقرب لا يثبت الصلة البنيوية. والعقل الجزئي قد يقف عند هذه العلاقات لأنها ظاهرة وقابلة للرصد، أما العقل الكلي فيتعامل معها بوصفها مداخل إلىٰ علاقات أعمق.

وتكمن أهمية العلاقات الأولية في أنها تمثل المادة الأولىٰ للتركيب. فالعقل لا يبدأ بإدراك النظام كاملًا، بل يلاحظ اقترانًا أو تفاوتًا أو تكرارًا، ثم يختبر ما إذا كانت هذه الصلات عرضيةً أم منتظمة. ومن خلال هذه الحركة ينتقل من الإدراك المباشر إلىٰ بناء فرضية عن العلاقة. غير أن هذا الانتقال يحتاج إلىٰ احتراز؛ لأن العقل يميل إلىٰ ملء الفراغات وربط ما قد لا يكون مترابطًا. لذلك لا تكون كل علاقة مدركة علاقةً حقيقية، ولا كل انتظام مرئي بنيةً قائمة.

وتكشف فلسفة العلاقة أن العالم لا يتكون من أشياء ثم روابط، بل من أشياء داخل روابط. وهذا التحول في زاوية النظر يغير معنىٰ المعرفة نفسها. فالمعرفة لا تعود تعريفًا

للعنصر فقط، بل كشفًا لشروط حضوره وفاعليته. ولا يعود السؤال: ما الدولة؟ منفصلًا عن السؤال: ما العلاقات التي تجعلها دولة؟ ولا يعود السؤال: ما العقل؟ منفصلًا عن السؤال: كيف يرتبط بالإدراك واللغة والقيمة والتاريخ؟ فالمفهوم الذي يعجز عن كشف علاقاته يظل ناقصًا، مهما بدا تعريفه دقيقًا.

العقل الكلي لا يكتشف العلاقة بوصفها إضافةً إلىٰ الشيء، بل بوصفها الطريق إلىٰ حقيقته المركبة. وهو لا يكتفي بتمييز الموجودات، بل يكشف كيف ينتج كل واحد منها أثره من خلال غيره. ولهذا يكون اكتشاف العلاقات شرطًا لإدراك الكلية؛ لأن الكل لا يوجد في الأجزاء منفردة، بل في الطريقة التي تتصل بها، وتتقيد، وتتساند، وتتعارض، وتعيد تشكيل بعضها بعضًا. فالكلية ليست وعاءً يضم الموجودات، وإنما نظام العلاقات الذي يجعل تعددها قابلًا لأن يصير وحدةً من غير أن يفقد اختلافه.

لا تنشأ العلاقة المركبة من مجرد اجتماع علاقات أولية، بل من دخولها في نظام يجعل بعضها يغير دلالة بعض، بحيث لا يعود الأثر النهائي قابلًا للرد إلىٰ رابطة واحدة منفردة. فالاقتران والتتابع والتشابه والتأثير قد تكون مقدمات أولية للفهم، غير أن الواقع المركب لا يعمل عادةً من خلال خط مباشر يمتد من سبب واحد إلىٰ نتيجة واحدة، بل من خلال شبكة تتداخل فيها الشروط والوسائط والقيود والاحتمالات. ومن هنا يكون الانتقال من العلاقة الأولية إلىٰ العلاقة المركبة انتقالًا من الملاحظة إلىٰ البنية، ومن الربط الظاهر إلىٰ الكشف عن النظام الذي يجعل الروابط متساندةً أو متعارضةً أو متدرجةً في الفاعلية.

العلاقة الأولية قد تكون ضروريةً، لكنها لا تكون كافيةً للتفسير. فوجود تماس بين عنصرين لا يثبت أن أحدهما أنتج الآخر، والتتابع الزمني لا يكشف وحده عن السببية، والتشابه لا يدل بالضرورة علىٰ وحدة البنية. وقد أخطأت اتجاهات تجريبية مبكرة حين جعلت تكرار الاقتران أساسًا كافيًا لفهم العلاقة؛ لأنها استطاعت أن تثبت أن ظاهرتين تتعاقبان، لكنها لم تستطع دائمًا أن تبين لماذا تتعاقبان، ولا ما الشروط التي تجعل هذا

التعاقب ممكنًا، ولا لماذا ينقطع في ظروف أخرىٰ. أما العقل الكلي فلا يكتفي بتسجيل التتابع، بل يبحث عن العلاقات التي تمنحه معناه.

وتبدأ العلاقة المركبة حين يدخل الوسيط بين الطرفين. فالسبب لا يعمل مباشرةً دائمًا، بل يمر عبر مؤسسة أو ثقافة أو حالة نفسية أو بنية اقتصادية أو تصور معرفي. وقد يكون الوسيط ظاهرًا، كما في القانون الذي ينظم انتقال السلطة، وقد يكون كامنًا، كما في الثقة التي تسمح لمؤسسة ما بالعمل. وإذا أُهمل الوسيط بدت العلاقة أبسط مما هي عليه، ونُسب الأثر إلىٰ عنصر لا يملكه بمفرده. ولهذا فإن أحد أهم أدوار العقل الكلي هو اكتشاف الوسائط التي لا تظهر علىٰ سطح الوقائع، مع أنها تؤدي وظيفةً حاسمةً في تشكيل النتائج.

فالقرار السياسي، مثلًا، لا يتحول إلىٰ واقع بمجرد صدوره؛ إذ تمر فاعليته عبر الإدارة، والموارد، والقبول الاجتماعي، ودرجة المشروعية، وقدرة المؤسسات علىٰ التنفيذ. وقد يكون القرار واحدًا، لكن أثره يختلف باختلاف هذه الشبكة. لا يكمن التفسير إذن في نص القرار وحده، بل في علاقته بالبنية التي تحمله. والمعرفة كذلك لا تغير المجتمع لمجرد إنتاجها، بل تحتاج إلىٰ قنوات نقل، ومؤسسات تعليم، وبيئة ثقافية، وإرادة سياسية، وقدرة تقنية. فالعلاقة بين المعرفة والتحول علاقة مركبة، لا انتقال مباشر من الفكرة إلىٰ الواقع.

وتزداد العلاقة تركيبًا حين يدخل فيها التحديد المتبادل. ففي العلاقة المباشرة يبدو أحد الطرفين فاعلًا والآخر متلقيًا، أما في العلاقة المركبة فيعيد كل طرف تشكيل الآخر. فالمؤسسة تؤثر في الفرد من خلال القواعد والأدوار، لكن الأفراد يعيدون إنتاج المؤسسة أو يغيرونها من خلال الممارسة. واللغة تشكل أنماط التفكير، لكن الفكر يوسع اللغة ويعيد ترتيب دلالاتها. والواقع يفرض شروطه علىٰ المعرفة، لكن المعرفة تتدخل في الواقع وتعيد بناءه. لا يكون السبب هنا منفصلًا عن النتيجة، بل يدخلان في دورة من التأثير المتبادل.

وقد ركزت بعض الدراسات الجدلية علىٰ هذا التبادل، فرفضت التفسير الخطي، وأكدت أن الظواهر تتشكل من خلال صراع القوىٰ أو تناقضاتها. وكان هذا التحول بالغ

الأهمية، لكنه بقي في بعض صوره أسير ثنائية متقابلة، كأن كل تركيب لا بد أن يصدر عن صراع بين طرفين. أما فلسفة العلاقة فتوسع المجال، فلا تجعل التحديد المتبادل قائمًا علىٰ التضاد وحده، بل تشمل التعاون، والتكامل، والتبعية، والتوازن، والتداخل، والتغذية الراجعة، والتوليد المشترك. فقد تنتج العلاقة الجديدة من التساند كما تنتج من التناقض، وقد تحفظ النظام كما قد تدفعه إلىٰ التحول.

كما أن العلاقة المركبة لا تساوي العلاقة الكثيرة؛ لأن كثرة الروابط لا تعني بالضرورة وجود تركيب. قد تتصل عناصر عديدة بعنصر واحد من غير أن تنتج بينها وحدة وظيفية، بينما قد تتولد من ثلاث علاقات فقط بنية شديدة التعقيد إذا كانت آثارها متبادلةً ومتغيرةً. معيار التركيب ليس العدد، بل درجة الاعتماد المتبادل. وكلما صار أثر العنصر متوقفًا علىٰ موقعه من بقية العناصر، ارتفعت درجة التركيب، وأصبح عزله عن الشبكة مفسدًا لفهمه.

ومن هنا يتعين التمييز بين العلاقة العرضية والعلاقة المنتجة. العلاقة العرضية تجمع عنصرين من غير أن تغير بنيتهما أو وظائفهما، أما العلاقة المنتجة فتولد وضعًا جديدًا لم يكن قائمًا قبلها. فالاجتماع العابر بين أفراد لا يصنع مؤسسة، لكن انتظام الأدوار والسلطات والتوقعات قد ينتج كيانًا مؤسسيًا له قدرة علىٰ الاستمرار تتجاوز وجود أعضائه. واللفظ المفرد لا يصنع لغة، لكن دخوله في نظام من الفروق والقواعد والإحالات ينتج معنىً لا ينتمي إلىٰ الصوت وحده. والعقد لا يكون ورقةً موقعةً فحسب، بل علاقةً معياريةً تنشئ حقوقًا والتزامات ومراكز قانونية.

وتكشف العلاقة المنتجة أن الكل لا يساوي مجموع الأجزاء. فحين تدخل العناصر في تركيب منظم تظهر خصائص لا توجد فيها منفردة. ليست هذه الخصائص إضافات غامضة، بل نتائج لبنية الاتصال. الثقة، مثلًا، لا توجد في فرد واحد بوصفها حقيقةً اجتماعيةً مكتملة، بل تنشأ من توقعات متبادلة واستمرارية في السلوك وضمانات مؤسسية. والشرعية لا تقيم في الحاكم وحده ولا في المحكوم وحده، بل تتولد من العلاقة بين السلطة والقبول والقانون

والقيمة. والهوية الحضارية لا تُختزل في اللغة أو الدين أو التاريخ، بل تنشأ من التفاعل الطويل بينها داخل بنية حية.

وقد جعلت بعض الاتجاهات الاختزالية تفسير المركب قائمًا علىٰ تفكيكه إلىٰ وحداته الأولية، وافترضت أن معرفة الأجزاء تكفي لمعرفة الكل. وقد نجح هذا المنهج في مجالات كثيرة، لكنه يظل ناقصًا حين تظهر خصائص لا تُفهم إلا من خلال العلاقة. فالتفكيك يكشف العناصر، لكنه لا يفسر دائمًا لماذا ترتبت بهذه الصورة، ولا كيف نتج من ترتيبها أثر جديد. وفي المقابل، بالغت اتجاهات كلية في استقلال الكل حتىٰ كادت تنفي فاعلية الأجزاء. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترفض الطرفين معًا: لا كل بلا أجزاء، ولا أجزاء مفهومة خارج علاقاتها.

العلاقة المركبة هي المجال الذي تظهر فيه الكلية أول مرة بوصفها واقعًا لا مجرد مفهوم. فالكلية لا تنشأ من ضم الموجودات، بل من اعتماد بعضها علىٰ بعض في إنتاج المعنىٰ والوظيفة والاستمرار. والعقل الكلي لا يكتشفها حين يحصي الروابط، بل حين يميز بين الرابط الذي يمر دون أثر، والعلاقة التي تعيد تشكيل أطرافها، والبنية التي تنتج من تداخل العلاقات نظامًا جديدًا. ومن خلال هذا التمييز يصبح الواقع قابلًا للفهم لا بوصفه تجمعًا للأشياء، بل بوصفه حركةً من التكوين المتبادل تتغير فيها العناصر بقدر ما تسهم في بناء الكل.

لا تُفهم العلاقات البنيوية بوصفها مجرد صلات متكررة بين عناصر متعددة، بل بوصفها النظام الذي يحدد مواقع العناصر، ويرسم حدود فاعليتها، ويمنحها وظائفها داخل الكل. فالعنصر لا يدخل البنية حاملًا وظيفةً مكتملةً سابقةً عليها، وإنما تتعين وظيفته من خلال موضعه، والروابط التي تصل بينه وبين غيره، والقيود التي تحكم حركته، والغايات التي يعمل النظام في اتجاهها. ومن هنا تكون العلاقة البنيوية أعمق من العلاقة المباشرة؛ لأنها لا تربط طرفين فحسب، بل تربط كل طرف بمجموع الشروط التي تمنحه معناه داخل النظام.

فالسلطة، مثلًا، لا تتحدد فقط بقدرة شخص أو مؤسسة علىٰ إصدار القرار، بل بموقعها من القانون، وبعلاقتها بالمجتمع، وبحدود الرقابة عليها، وبمصادر مشروعيتها، وبكيفية انتقالها وتجددها. وقد توجد سلطة قوية في نظامين مختلفين، لكنها تؤدي وظيفتين متعارضتين بسبب اختلاف البنية: تكون في أحدهما أداةً لتنظيم المجال العام، وفي الآخر وسيلةً لاحتكاره. ولا يفسر هذا الاختلاف مقدار القوة وحده، بل شكل العلاقة بين القوة والشرعية والمساءلة والمؤسسة.

وتتميز العلاقة البنيوية بأنها تحدد الإمكان قبل أن تحدد الفعل. فهي لا تجبر العنصر دائمًا علىٰ مسار واحد، لكنها ترسم المجال الذي يصبح داخله بعض الأفعال ممكنًا وبعضها عسيرًا أو مستبعدًا. فالبنية الاقتصادية التي تركز الملكية في أيدي فئة محدودة لا تفرض علىٰ كل فرد سلوكًا بعينه، لكنها تحدد توزيع الفرص والقدرات ودرجات التأثير. والبنية المعرفية التي تمنح مؤسسة واحدة احتكار تعريف الحقيقة لا تمنع كل اجتهاد، لكنها تجعل الاعتراف به مشروطًا بقواعدها. فالعلاقة البنيوية تعمل من خلال تشكيل المجال، لا من خلال الأمر المباشر وحده.

وقد أسهمت الدراسات البنيوية في الكشف عن أن العناصر لا تحمل دلالاتها في ذاتها، وأن النسق يسبق كثيرًا من الممارسات الفردية. غير أن بعض هذه الدراسات بالغ في قوة البنية حتىٰ جعل الإنسان مجرد موضع تتحرك خلاله القواعد، وأضعف بذلك معنىٰ الفعل والاختيار والمسؤولية. وفي المقابل، بالغت اتجاهات إرادية في قدرة الفرد علىٰ تجاوز كل شرط، فكأن الإنسان يستطيع أن يبدأ من خارج اللغة والتاريخ والمؤسسة. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترىٰ أن البنية تحدد الإمكانات من غير أن تستنفدها، وأن الفعل الإنساني يقع داخل الشروط لكنه يستطيع إعادة ترتيبها.

فالعلاقة البنيوية ليست سجنًا مغلقًا، بل نظامًا من القيود والفرص. وكل بنية تملك درجةً من الصلابة ودرجةً من القابلية للتحول. وقد يتغير عنصر من غير أن تتغير البنية إذا امتصت

أثره وأعادت دمجه، وقد يؤدي تحول محدود في علاقة مركزية إلىٰ إعادة تشكيل النظام كله. ولذلك لا يقاس التغيير بحجم الواقعة الظاهر، بل بموقعها من شبكة العلاقات. فإزاحة قاعدة هامشية قد لا تترك أثرًا عميقًا، بينما تعديل العلاقة بين السلطة والمساءلة قد يعيد بناء المؤسسة بأكملها.

وتظهر العلاقات المعيارية حين لا يعود الارتباط بين الأطراف مجرد واقع قائم، بل يصبح محكومًا بحكم يحدد ما ينبغي أن يكون عليه. فالعلاقة بين شخصين قد تكون علاقة قوة من الناحية الواقعية، لكنها لا تصبح علاقةً مشروعةً إلا إذا خضعت لمعيار يحدد الحقوق والواجبات والحدود. ومن هنا تضيف المعيارية إلىٰ العلاقة بعدًا لا يوجد في الوصف وحده: إنها لا تسأل فقط من يؤثر في من، بل بأي حق، وتحت أي شرط، ولأي غاية، وضمن أي حدود.

ولا تقوم العلاقة المعيارية في طرف واحد، بل في رابطة متبادلة تحدد مواقع متعددة. فالحق لا يوجد في صاحبه منفردًا، بل يقابله التزام علىٰ غيره أو علىٰ المؤسسة التي تكفله. والواجب لا يكون عبئًا مجردًا، بل يدخل في نظام من المسؤولية والجزاء والغاية. والشرعية لا تُختزن في السلطة، بل تنشأ من علاقتها بالقانون والقيمة والقبول. لذلك فإن المفاهيم المعيارية الكبرىٰ لا تُفهم بوصفها خصائص فردية، بل بوصفها علاقات منتظمة داخل بنية.

وقد ركزت بعض النظريات الأخلاقية علىٰ الواجب الصادر عن مبدأ عقلي عام، فجعلت العلاقة المعيارية امتثالًا لقانون كلي. وأبرزت اتجاهات أخرىٰ المنفعة والنتيجة، فرأت أن قيمة العلاقة تقاس بما تنتجه من آثار. بينما اتجهت نظريات الاعتراف إلىٰ أن الذات لا تكتمل إلا من خلال إقرار الآخر بقيمتها. وقد كشف كل اتجاه جانبًا مهمًا، لكنه ظل جزئيًا حين انفرد بالتفسير. فالواجب من غير أثر قد يتحول إلىٰ صورية، والمنفعة من غير حق قد تبرر الإضرار بالأقلية، والاعتراف من غير معيار قد يصبح تابعًا لتقلب القبول الاجتماعي.

وتقوم العلاقة المعيارية المتكاملة علىٰ تفاعل أربعة أبعاد: الحق، والواجب، والغاية، والشرعية. فالحق يحدد المجال المحفوظ للشخص أو الجماعة، والواجب يضبط ما يجب فعله تجاه هذا المجال، والغاية تكشف المقصد الذي يمنح العلاقة معناها، والشرعية تحدد المصدر الذي يجعل الإلزام مقبولًا ومبررًا. وإذا انفصل واحد من هذه الأبعاد عن البقية اختلت العلاقة. فقد يُفرض واجب بلا حق، أو يُعلن حق بلا مؤسسة تحميه، أو تُطلب غاية نبيلة بوسائل غير مشروعة.

ومن هنا لا تكون المعيارية طبقةً تضاف بعد قيام العلاقة الواقعية، بل قوةً تعيد تشكيلها. فحين تدخل العدالة في علاقة السلطة، لا تكتفي بوصفها، بل تعيد تحديد حدودها. وحين يدخل مبدأ الكرامة في علاقة العمل، يتغير معنىٰ العامل من أداة إنتاج إلىٰ صاحب حق. وحين تدخل المسؤولية في علاقة المعرفة بالتقنية، لا يبقىٰ السؤال منصبًا علىٰ القدرة وحدها، بل يتجه إلىٰ آثار الاستخدام وحدوده. المعيار لا يعلق حكمًا خارجيًا علىٰ العلاقة، وإنما يعيد بناء صورتها المشروعة.

العقل الكلي لا يفصل العلاقة البنيوية عن العلاقة المعيارية؛ لأن البنية تحدد شروط الفعل، والمعيار يحدد قيمته واتجاهه. وقد تكون بنية ما فعالةً في إنتاج النظام، لكنها غير عادلة في توزيع أعبائه ومنافعه. وقد يكون المعيارساميًا، لكنه عاجزًا عن التحقق لأنه لا يراعي تركيب المؤسسة والواقع. لذلك لا يكفي أن يسأل العقل: كيف تعمل العلاقة؟ بل يجب أن يسأل أيضًا: كيف ينبغي أن تعمل؟ ولا يكفي أن يقرر ما ينبغي، بل عليه أن يكشف البنية القادرة علىٰ حمله.

تتكشف الكلية عند التقاء هذين المستويين. فالعلاقة البنيوية تمنح العناصر مواقعها، والعلاقة المعيارية تمنح هذه المواقع حكمها ومعناها. ومن اتحادهما يتولد النظام الإنساني بوصفه أكثر من ترتيب وظيفي وأكثر من خطاب قيمي. إنه بنية تعمل ومعيار يحكم، وواقع

يتشــكل وإرادة تقوّمه. والعقل الكلي هو القدرة علىٰ إدراك هذا التداخل من غير اختزال الوظيفة في القيمة، ولا القيمة في الوظيفة، ولا الإنسان في موقعه، ولا موقعه في اختياره الفردي.

لا تتحدد الحضــارة بما تنتجه من أشــياء فحســب، بل بنوعية العلاقات التي تقيمها بين الإنسان والعالم، وبين المعرفة والقيمة، وبين السلطة والشرعية، وبين الماضي والمستقبل. فالأدوات والمؤســســات والعلوم والقوانين لا تتحول إلىٰ بنية حضــارية بمجرد اجتماعها، وإنما حين تدخل في شـبكة من المعاني والغايات والتوقعات تجعلها تعمل بوصـفها أجزاءً من رؤية كلية للوجود والإنسـان. ولذلك قد تتشـابه مجتمعات مختلفة في امتلاك التقنية أو الإدارة أو القوة الاقتصادية، ثم تختلف حضاريًا اختلافًا عميقًا بسبب اختلاف العلاقة التي تنظم هذه العناصر وتحدد غاياتها.

العلاقة الحضارية ليست رابطةً بين عنصرين منفصلين، بل نظامًا ممتدًا يصل مستويات متعددة من الواقع. فالعلم، حين يدخل في بنية حضــارية، لا يبقىٰ نشــاطًا معرفيًا خالصًــا، بل يتصل بالاقتصاد والتعليم والسياسة والأخلاق وصورة الإنسان عن نفسه. والتقنية لا تكون أداةً محايدةً تمامًا، لأنها تعيد تشـكيل الزمن والعمل والتواصـل والسـلطة. والدين لا يعمل في مستوىٰ الاعتقاد وحده، بل يؤثر في تشكيل الضمير والشرعية والتضامن ورؤية التاريخ. وما يمنح الحضارة وحدتها ليس تماثل عناصرها، بل انتظام العلاقات بينها داخل أفق مشترك.

وقد ركزت بعض الدراسات الحضارية علىٰ العامل المادي، فرأت أن الاقتصاد أو التقنية أو الســيطرة علىٰ الموارد هو القوة الحاســمة في تشــكيل التاريخ. وأبرزت اتجاهات أخرىٰ الدين أو الثقافة أو الروح الجمعية بوصــفها الأصــل العميق للحضــارة. بينما جعلت بعض النظريات الصــراع بين الجماعات أو الدول محور الحركة الحضــارية. وقد كشــف كل اتجاه جانبًا من الحقيقة، لكنه بقي جزئيًا حين حوّل العامل الكاشـف إلىٰ مبدأ شـامل. فالحضـارة لا تصــدر عن عنصــر مفرد، بل عن تركيب علائقي تتداخل فيه المادة والمعنىٰ، والقوة والقيمة، والمؤسسة والخيال، والضرورة والاختيار.

ومن هنا لا يكون السؤال الحضاري: ما العناصر التي تمتلكها أمة ما؟ بل: كيف ترتبط هذه العناصر بعضها ببعض؟ فقد توجد المعرفة من غير أن تتحول إلىٰ قوة اجتماعية إذا انفصلت عن المؤسسة، وقد توجد المؤسسة من غير أن تنتج عمرانًا إذا انفصلت عن القيمة، وقد توجد القيمة من غير أثر إذا لم تدخل في نظام من التشريع والتربية والممارسة. قوة الحضارة لا تقاس بكثرة ما تملكه، بل بقدرتها علىٰ وصل مجالاتها من غير أن تسحق اختلافها.

وتظهر العلاقة الحضارية كذلك في الصلة بين الذاكرة والمستقبل. فالحضارة التي تقطع حاضرها عن ماضيها تفقد العمق الذي يمنحها المعنىٰ، والحضارة التي تجعل الماضي سلطةً مغلقةً علىٰ المستقبل تفقد القدرة علىٰ التجدد. ليست الذاكرة مخزنًا للوقائع، بل شبكة من الدلالات تعيد الجماعة من خلالها تفسير نفسها. وليست الرؤية المستقبلية نبوءةً منفصلة عن الواقع، بل إعادة ترتيب للإمكانات الكامنة فيه. العلاقة السوية بينهما تقوم علىٰ استحضار الماضي بوصفه موردًا للفهم، لا قالبًا نهائيًا، وعلىٰ بناء المستقبل بوصفه امتدادًا مبدعًا، لا قطيعةً عمياء.

كما تتحدد الحضارة بعلاقتها بالآخر. فالآخر ليس مجرد خارج جغرافي أو سياسي، بل مرآة تكشف حدود الذات وإمكاناتها. وقد تنشأ العلاقة الحضارية معه علىٰ التفاعل أو الهيمنة أو الاقتباس أو المقاومة أو الاعتراف المتبادل. والخطر لا يكمن في الأخذ من الآخر، بل في انفصال الأخذ عن معيار داخلي يحدد موضعه داخل الكل. فالاستعارة الواعية تعيد تركيب العنصر في بنية جديدة، أما التقليد فينقل الأداة ويترك العلاقات التي منحتها معناها خارج مجال الفهم.

وقد مالت بعض الدراسات المقارنة إلىٰ ترتيب الحضارات في سلم واحد للتقدم، فكأن التاريخ يتحرك نحو نموذج نهائي تتفاوت المجتمعات في درجة الاقتراب منه. وأدىٰ هذا التصور إلىٰ محو تعدد المسارات الحضارية واختلاف أنماط العقلنة والقيمة. وفي

المقابل، ذهبت اتجاهات نسبية إلىٰ اعتبار كل حضارة عالمًا مغلقًا لا يمكن الحكم عليه من خارجه. أما فلسفة الكلية فترفض التراتب الأحادي والانغلاق الكامل معًا؛ لأنها ترىٰ أن الحضارات مختلفة في بنياتها، لكنها تدخل في مجال إنساني مشترك يسمح بالمقارنة والنقد والتعلم المتبادل.

ويظهر العقل الكلي هنا بوصفه قدرةً علىٰ اكتشاف العلاقات التي لا تُرىٰ عند الوقوف داخل عنصر واحد. فهو لا يكتفي بوصف المؤسسة، بل يربطها بالقيمة التي تبررها، وبالمعرفة التي توجهها، وبالتاريخ الذي شكلها، وبالواقع الذي يختبرها. ولا يكتفي بدراسة الفكرة في تجريدها، بل يتتبع مسارها حين تتحول إلىٰ قانون أو مؤسسة أو سلوك. ولا يكتفي بتحليل النتيجة، بل يعيدها إلىٰ شبكة الشروط والوسائط التي أنتجتها.

لكن اكتشاف العلاقات لا يعني اختراعها اعتباطًا. فالعقل قد يربط بين أشياء لا تقوم بينها صلة حقيقية، أو يفرض نظامًا نظريًا علىٰ واقع أكثر تعقيدًا. لذلك يحتاج العقل الكلي إلىٰ معايير تميّز العلاقة المنتجة من المصادفة، والانتظام البنيوي من التشابه العابر، والتأثير الحقيقي من الإسقاط التأويلي. قوة هذا العقل لا تقوم علىٰ كثرة الروابط التي يقترحها، بل علىٰ قدرته علىٰ اختبارها، وتحديد درجاتها، والاعتراف بما يظل مجهولًا فيها.

كما أن العقل الكلي لا يقف خارج العلاقات التي يدرسها. فهو نفسه يتشكل باللغة والثقافة والتاريخ، ويحمل افتراضات مسبقةً عن الواقع والقيمة. ومن ثم فإن اكتشاف العلاقات يتطلب وعيًا انعكاسيًا يكشف موقع العقل من موضوعه. فالعقل الذي يجهل شروطه قد يحول منظوره الجزئي إلىٰ صورة للعالم كله. أما العقل الكلي فيدرك أنه جزء من الشبكة التي يحللها، وأن موضوعيته لا تعني غياب الموقع، بل القدرة علىٰ مراجعته وتصحيح أثره.

ولا تكون الكلية العلائقية نظامًا مغلقًا يضم كل الروابط في صورة نهائية. إنها كلية مفتوحة، لأن العلاقات تتغير، ولأن ظهور عنصر جديد قد يعيد تشكيل مواقع العناصر

القديمة، ولأن بعض الآثار لا تظهر إلا بعد زمن طويل. فالمعرفة الجديدة تغير علاقة الإنسان بالطبيعة، والتحول التقني يعيد تعريف الخصوصية والعمل والسلطة، والتغير القيمي يعيد ترتيب المؤسسات. ومن ثم فإن العقل الكلي لا يحتفظ بخريطته بوصفها حقيقةً نهائية، بل يعيد بناءها كلما تبدلت البنية أو انكشفت علاقة أعمق.

العقل الكلي ليس عقلًا يجمع الأشياء، بل عقلًا يكتشف ما بينها؛ وليس عقلًا موسوعيًا يعرف تفاصيل أكثر، بل عقلًا بنيويًا يعرف لماذا تنتظم التفاصيل بهذه الصورة. وهو لا يحقق الكلية بإلغاء المسافات بين الموجودات، بل بإدراك نوع الصلات التي توحدها، وحدود استقلالها، ومواضع توترها، وإمكانات تحولها. فالعلاقة هي المجال الذي يصبح فيه الجزئي مفهومًا من غير أن يذوب، ويصبح الكلي واقعيًا من غير أن يتحول إلىٰ تجريد.

ومن خلال العلاقات الحضارية تتكشف أعلىٰ صور هذا الإدراك؛ لأن الحضارة هي المجال الذي تتشابك فيه الطبيعة والتاريخ والمعرفة والقيمة والمؤ سسة والإرادة. ولا يمكن فهمها بعنصر واحد، ولا بقانون واحد، ولا بعلاقة واحدة. إنها كلية علائقية متحركة، يظل تماسكها قائمًا بقدر ما تستطيع إعادة تنظيم التعدد داخل معنىٰ جامع. وحين يكتشف العقل هذه الشبكة لا يكون قد أحاط بالعالم إحاطةً نهائية، بل يكون قد بلغ القدرة علىٰ رؤيته بوصفه نظامًا من العلاقات المفتوحة، تتولد فيه الأشياء من مواقعها، والمعاني من تفاعلها، والكلية من انتظام اختلافها.

الفصل الثامن

التعقيد

لا يعني التعقيد أن الشـيء غامض بالضـرورة، ولا أنه يتعذر فهمه، بل يعني أن حقيقته لا تُستنفد في عنصر واحد، ولا في علاقة واحدة، ولا في سبب خطي مباشر. فالمعقد هو ما يتكون من مسـتويات متداخلة، وعلاقات متبادلة، وآثار لا يمكن ردها إلىٰ منشـئ منفرد، بحيث يصـبح فهم الجزء متوقفًا علىٰ موقعه من الكل، ويصبح فهم الكل متعذرًا من دون إدراك كيفية تفاعل الأجزاء. ومن هنا لا يكون التعقيد وصـفًا للكثرة وحدها، لأن الشـيء قد يكون كثير العناصـر لكنه بسـيط البنية، وقد يكون محدود العناصر لكنه بالغ التعقيد بسبب طبيعة الروابط التي تصل بينها.

فآلة تتكون من آلاف القطع قد تكون قابلةً للفهم إذا كانت كل قطعة تؤدي وظيفةً محددةً داخل نظام ثابت، وإذا أمكن رد كل حركة إلىٰ سـبب معلوم. أما جماعة بشـرية صـغيرة فقد تكون أشـد تعقيدًا؛ لأن أفرادها يملكون وعيًا وإرادةً وذاكرةً وتوقعات متبادلة، ولأن كل فعل يصدر عن أحدهم يغير شروط أفعال الآخرين، وقد يعود أثره إلىٰ الفاعل نفسه فيعيد تشكيل موقفه. معيار التعقيد، إذن، ليس عدد المكونات، بل كثافة الاعتماد المتبادل، وتعدد مستويات التأثير، وصعوبة فصل العنصر عن الشبكة التي يعمل داخلها.

والتعقيد لا يقوم في الأشـياء وحدها، بل في العلاقات التي تنتظمها. فالشـيء البسـيط قد يدخل في شـبكة تجعله يؤدي وظائف متعددة، وقد يتحول أثره بتغير موقعه أو توقيت ظهوره. والمعلومة الواحدة، مثلًا، قد تكون عديمة الأثر في سياق، ثم تصبح حاسمةً في سياق آخر، لا لأن محتواها تغير، بل لأن البنية التي اسـتقبلتها قد تغيرت. والفعل نفسـه قد يكون هامشـيًا في نظام مستقر، ثم يصبح شرارةً لتحول واسع في نظام بلغ درجةً عاليةً من التوتر. لذلك لا تُفهم الظاهرة المعقدة من ذاتها فقط، بل من علاقتها بحالة النظام لحظة ظهورها.

ومن هنا يظهر الفرق بين التعقيد والغموض. فالغموض نقص في التحديد أو وضوح المعنىٰ، أما التعقيد فهو كثافة في البنية. وقد يكون الشيء غامضًا لأنه لم يُصغ بدقة، أو لأن معلوماته ناقصة، أو لأن اللغة التي تعبر عنه ملتبسة. أما الشيء المعقد فقد يكون واضح العناصر، معروف القوانين الجزئية، ثم يظل صعب التنبؤ بسبب تشابك العلاقات بينها. الغموض يمكن أن يزول أحيانًا بتعريف أدق أو معلومة إضافية، أما التعقيد فلا يزول بالشرح وحده، لأنه خاصية في الموضوع نفسه، لا مجرد قصور في وصفه.

وقد خلطت بعض الدراسات بين المعقد والمبهم، فتعاملت مع كل ما يصعب تفسيره بوصفه سرًا أو فوضىٰ. وفي مقابل ذلك، مالت اتجاهات اختزالية إلىٰ اعتبار التعقيد جهلًا مؤقتًا، وافترضت أن كل نظام يمكن في النهاية رده إلىٰ سلسلة من الأسباب البسيطة. وقد حقق هذا المنهج نجاحًا كبيرًا في دراسة الظواهر التي تسمح بالعزل والضبط، لكنه واجه حدودًا واضحةً حين انتقل إلىٰ الأنظمة التي تتغير عناصرها نتيجة تفاعلها، أو التي تظهر فيها خصائص لا توجد في الأجزاء منفردة.

أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فتنظر إلىٰ التعقيد بوصفه نمطًا من الوجود، لا عيبًا في المعرفة ولا حجابًا ميتافيزيقيًا. فثمة ظواهر لا تكون معقدةً لأن العقل عجز عن تبسيطها، بل لأن بنيتها تقوم علىٰ تشابك حقيقي بين المستويات. المجتمع معقد لأن الاقتصاد والسياسة والثقافة والقانون والقيم لا تعمل بوصفها مجالات مستقلة، بل يعيد كل منها تشكيل الآخر. والحضارة معقدة لأن التاريخ والذاكرة والتقنية والمعرفة والمؤسسة والخيال الجمعي تدخل في علاقات لا يمكن فصلها من دون إفساد معناها.

ولا يعني الاعتراف بالتعقيد الاستسلام له. فالعقل لا يفقد وظيفته حين يعجز عن رد الظاهرة إلىٰ سبب واحد، بل تتغير طريقته في الفهم. بدل أن يسأل عن العامل المنفرد الذي أنتج النتيجة، يبحث عن شبكة الشروط التي جعلتها ممكنة. وبدل أن يفترض تناسبًا مباشرًا بين السبب والأثر، يدرس كيف يمكن لتغير محدود أن يولد نتائج كبيرة، أو كيف يمكن

لتحولات واسعة أن تُمتص من غير أثر ظاهر. وبدل أن يعزل العناصر، يتتبع مسارات التفاعل والتغذية الراجعة والاعتماد المتبادل.

والتعقيد ليس مرادفًا للفوضىٰ أيضًا. فقد يبدو النظام المعقد مضطربًا عند النظر إلىٰ تفاصيله، لكنه قد يحتفظ بانتظام علىٰ مستوىٰ أعمق. فالمدينة، مثلًا، تبدو في حركتها اليومية كتدفق لا ينتهي من الأفراد والمركبات والقرارات، ومع ذلك تنتظم داخل شبكات من الطرق والاقتصاد والقانون والعادات والتوقعات. والسوق قد يبدو سلسلةً من القرارات الفردية المنفصلة، لكنه ينتج اتجاهات عامةً لا يقصدها أي فرد بمفرده. والنظام اللغوي يتغير عبر استعمالات لا مركزية، ثم يحتفظ بقدر من الوحدة يسمح بالتفاهم والاستمرار.

وتكشف هذه الظواهر أن النظام لا يكون دائمًا مفروضًا من مركز واحد، بل قد ينشأ من تفاعل العناصر ذاتها. وهذا ما يجعل التعقيد بابًا إلىٰ فهم أعمق للكلية. فالكلية ليست ترتيبًا نهائيًا تضع فيه سلطة خارجية كل عنصر في موضعه، بل قد تكون حصيلةً متحركةً لعلاقات تنتج النظام أثناء عملها. ومن هنا يجب التمييز بين الكلي والكلية: فالكلي قد يكون حكمًا عامًا ينطبق علىٰ حالات متعددة، أما الكلية فهي بنية تفسر كيف تنتظم العلاقات المختلفة داخل وحدة مفتوحة. والتعقيد لا يظهر في عموم الأحكام، بل في طريقة تشكل هذه الوحدة وتغيرها.

وكذلك ينبغي التمييز بين الجزئي والجزئية. فالجزئي قد يكون مدخلًا ضروريًا إلىٰ فهم النظام، أما الجزئية فهي الوقوف عند الجزء كما لو كان مكتفيًا بذاته. والعقل الجزئي لا يخطئ لأنه يدرس عنصرًا محددًا، بل لأنه يحول عزله المنهجي إلىٰ حقيقة وجودية، فيتوهم أن ما فصله لأغراض التحليل منفصل في الواقع أيضًا. ومن هنا تنشأ التفسيرات التي ترد الحضارة إلىٰ الاقتصاد وحده، أو السياسة إلىٰ القوة وحدها، أو المعرفة إلىٰ اللغة وحدها، أو الإنسان إلىٰ البيولوجيا وحدها.

العقل الكلي لا يلغي التحليل، لكنه يمنعه من التحول إلىٰ اختزال. فهو يفكك الظاهرة كي يدرك عناصرها، ثم يعيد تركيبها داخل شبكة العلاقات التي تمنحها معناها. وهو لا يطلب تبسيط المعقد حتىٰ يفقد خصائصه، بل يبحث عن صورة عقلية تحتفظ بدرجة كافية من غناه. فالفهم الحقيقي ليس أن نجعل العالم أبسط مما هو عليه، بل أن نبني مفاهيم قادرةً علىٰ حمل تعقيده من غير أن تتحول هي نفسها إلىٰ غموض.

ومن هنا يصبح التعقيد امتحانًا للعقل. فالعقل الذي لا يرىٰ إلا الأشياء المنفصلة يعجز عن إدراكه، والعقل الذي يذيب الأشياء في كل مبهم يفقد القدرة علىٰ التحليل. أما العقل الكلي فيتحرك بين التمييز والتركيب، فيحفظ استقلال العناصر ويكشف اعتمادها المتبادل، ويدرك النظام من غير أن ينكر الاحتمال، ويرىٰ الوحدة من غير أن يمحو الاختلاف. وليس التعقيد عندئذ حاجزًا أمام المعرفة، بل المستوىٰ الذي تبدأ عنده المعرفة في التحرر من وهم البساطة المطلقة.

لا يكون النظام المعقد معقدًا لمجرد كثرة أجزائه، بل لأن الأجزاء لا تحتفظ بوظائف ثابتة عند دخولها في التفاعل، ولأن ما يصدر عن النظام لا يمكن استخراجه من خصائص عناصره منفردة. فالمركب قد يتكون من عدد كبير من الوحدات، مع بقاء العلاقة بينها قابلةً للتفكيك وإعادة البناء، أما المعقد فتتغير فيه العناصر من خلال تفاعلها، وتظهر فيه خصائص لا توجد قبل انتظامها في شبكة واحدة. ومن هنا فإن الفرق بين المركب والمعقد ليس فرقًا في الدرجة فقط، بل في طبيعة الوجود نفسه.

فالآلة المركبة يمكن تحليلها إلىٰ أجزاء، ومعرفة وظيفة كل جزء، ثم إعادة جمعها لاستعادة عملها. أما النظام المعقد فلا يستعاد بالجمع وحده، لأن العلاقات التي تنشأ أثناء التفاعل تصبح جزءًا من حقيقته. والمجتمع، مثلًا، لا يساوي مجموع أفراده، لأن الثقة والشرعية والهوية والمؤسسة ليست خصائص فردية مجتمعة، بل ظواهر تولد من أنماط

الاتصال والاعتراف والتوقع المتبادل. وكذلك اللغة لا تُفهم بردها إلىٰ مفرداتها، لأن المعنىٰ لا يقوم في الكلمة منفردة، بل في موضعها داخل نظام من الفروق والاستعمالات والإحالات.

وتتجلىٰ أولىٰ خصائص الأنظمة المعقدة في اللاخطية. فالسبب لا ينتج دائمًا أثرًا متناسبًا معه، وقد يؤدي تغير ضئيل في موضع حساس إلىٰ تحول واسع، بينما تمتص البنية تغيرًا كبيرًا من غير أن تتبدل صورتها العامة. وهذا يعني أن العلاقة بين الفعل والنتيجة لا تسير في خط ثابت، بل تتوقف علىٰ حالة النظام، وتوقيت التدخل، وموقعه من الشبكة، وما إذا كانت البنية قريبةً من نقطة تحول أو ما تزال قادرةً علىٰ استيعاب الاضطراب.

وقد اعتمدت دراسات كثيرة، خاصةً في النماذج الميكانيكية، علىٰ افتراض التناسب بين الأسباب والنتائج، وكان هذا الافتراض فعالًا في الأنظمة التي يمكن عزل عناصرها وضبط شروطها. لكنه يصبح قاصرًا حين يكون النظام مفتوحًا، وتكون العلاقات داخله متبادلةً ومتغيرةً. فالإصلاح المؤسسي المحدود قد يفشل في بنية مغلقة، لأنه يُمتص داخل العلاقات القديمة، بينما يؤدي إجراء صغير في لحظة أزمة إلىٰ إعادة ترتيب واسعة. ليست قيمة الفعل في حجمه الظاهر، بل في موقعه البنيوي.

وتظهر التغذية الراجعة بوصفها خاصية ثانية. فالنتيجة لا تنتهي عند لحظة وقوعها، بل تعود فتؤثر في الشروط التي أنتجتها. وقد تكون التغذية الراجعة معززةً، فتدفع النظام إلىٰ مزيد من الاتجاه نفسه، أو موازنةً، فتحد من الانحراف وتحافظ علىٰ قدر من الاستقرار. فارتفاع الثقة في مؤسسة قد يزيد من الإقبال عليها، فيعزز قدرتها ويزيد الثقة بها. وفي المقابل، قد تؤدي آليات الرقابة إلىٰ تصحيح الأخطاء ومنعها من التراكم. النظام المعقد لا يعيش في سلسلة سببية مستقيمة، بل في دوائر من الفعل وإعادة الفعل.

ومن هنا لا يكون السبب في النظام المعقد دائمًا نقطة بداية مستقلة. فقد يكون ما نعده سببًا نتيجةً سابقةً دخلت من جديد في الشبكة، كما قد تتحول النتيجة إلىٰ شرط لإنتاج نتائج لاحقة. وتكشف هذه الدائرية أن الزمن نفسه جزء من البنية، لأن العلاقة لا تتحدد بما يقع

الآن فقط، بل بما تراكم من آثار، وما ترسخ من توقعات، وما تشكل من ذاكرة. فالمؤسسة تحمل تاريخها في قواعدها غير المكتوبة، والمجتمع يحمل تجاربه في أنماط الثقة والخوف، والحضارة تحمل ماضيها في طريقتها في استقبال المستقبل.

والخاصية الثالثة هي الظهور، أي نشوء خصائص جديدة من تفاعل العناصر، من غير أن تكون كامنةً فيها بوصفها صفات منفردة. فالوعي لا يُفهم بوصفه مجرد جمع لعمليات عصبية معزولة، والشرعية لا تُرد إلىٰ قوة الحاكم أو قبول المحكوم منفردًا، والسوق لا يساوي نوايا المتعاملين فيه. ما يظهر علىٰ مستوىٰ الكل ليس وهمًا ولا إضافةً غامضة، بل نتيجة لنظام العلاقات. غير أن هذه النتيجة، بعد ظهورها، تبدأ في التأثير في الأجزاء نفسها، فتصبح الكلية قوةً فاعلةً في عناصرها.

وقد عالجت بعض الدراسات ظاهرة الظهور بوصفها دليلًا علىٰ استقلال الكل عن الأجزاء، بينما خشيت اتجاهات اختزالية من أن يؤدي هذا القول إلىٰ غموض ميتافيزيقي. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترىٰ أن الظهور لا يقطع الصلة بالأجزاء، ولا يختزل فيها. فالخاصية الناشئة تعتمد علىٰ العناصر، لكنها لا تُفسر بها منفردة؛ وتعمل في مستوىٰ جديد، لكنها تظل مرتبطةً بالشروط التي أنتجتها. إنها استقلال نسبي داخل اعتماد بنيوي.

وتتمثل الخاصية الرابعة في التكيف. فالنظام المعقد لا يستجيب للبيئة استجابةً آليةً فحسب، بل قد يعيد تشكيل قواعده ومساراته كي يحافظ علىٰ استمراره. والكائن الحي يتكيف بيولوجيًا، والمؤسسة تعدل إجراءاتها، والمجتمع يعيد ترتيب أعرافه، والحضارة تعيد تفسير ذاكرتها أمام تحولات جديدة. غير أن التكيف لا يعني التقدم بالضرورة، فقد يتكيف النظام مع الاختلال بطريقة تحفظه وتعمق أزمته. وقد تطور مؤسسة آليات للبقاء من غير أن تطور قدرتها علىٰ أداء غايتها.

ولهذا يجب التمييز بين القدرة علىٰ الاستمرار والقدرة علىٰ التجدد. فبعض الأنظمة تحفظ وجودها بإغلاق منافذ التغيير، لكنها تصبح أكثر هشاشةً أمام الصدمات الكبرىٰ.

وبعضها يسمح بدرجات من التنوع والمراجعة، فيكتسب مرونةً أعلىٰ. الاستقرار في النظام المعقد ليس سكونًا، بل قدرة علىٰ استيعاب التغير من غير الانهيار. والمرونة ليست غياب القواعد، بل قابلية القواعد لإعادة التنظيم مع حفظ هوية النظام الأساسية.

وتكشف هذه الخصائص أن النظام المعقد لا يُدار بالكامل من مركز واحد. فقد تنشأ فيه أنماط تنظيم ذاتي من تفاعل العناصر، من غير خطة شاملة سابقة. غير أن التنظيم الذاتي لا يعني غياب السلطة أو المعيار، بل يعني أن النظام لا يمكن التحكم فيه بالأوامر المباشرة وحدها. فالمجتمع لا يُبنىٰ بقرارات مركزية فقط، لأن الثقة والعادات والتوقعات والتعاون تتشكل في مستويات متعددة. وكذلك المعرفة لا تتطور بمرسوم، بل عبر شبكات من البحث والنقد والتراكم والتصحيح.

وقد رأت بعض النظريات أن التنظيم الذاتي يغني عن أي توجيه كلي، كما لو أن التفاعل الحر ينتج دائمًا أفضل نظام ممكن. غير أن الأنظمة قد تنتظم ذاتيًا حول التفاوت أو العنف أو الاحتكار، وقد تعيد إنتاج الاختلال بكفاءة عالية. لذلك لا يكفي أن يكون النظام قادرًا علىٰ تنظيم نفسه، بل يجب النظر في نوع النظام الذي ينتجه، والقيم التي يحققها، والفئات التي يمنحها القوة أو يحرمها منها. وهنا يلتقي التعقيد بالمعيارية، لأن الكفاءة البنيوية لا تساوي العدالة.

العقل الكلي لا يبحث في النظام المعقد عن قانون واحد يحكمه، بل عن مجموعة من الأنماط المتداخلة: أين توجد دوائر التعزيز؟ وأين تعمل آليات الموازنة؟ وما الخصائص التي تظهر من التفاعل؟ وما حدود التكيف؟ وما العلاقات التي تمنح النظام مرونته أو تجعله هشًا؟ وبهذه الأسئلة يصبح الفهم انتقالًا من تحليل المكونات إلىٰ تحليل الحركة التي تنتجها صلاتها.

التعقيد لا يلغي النظام، بل يكشف صورةً أعمق له. فالنظام المعقد ليس ترتيبًا جامدًا، وإنما قدرة علىٰ إنتاج الانتظام داخل التغير، وعلىٰ حفظ الهوية من خلال التحول،

وعلىٰ توليد خصـائص كلية من تفاعلات جزئية. ومن هنا لا تكون الكلية فوق العلاقات، بل تنشـأ منها وتعود فتؤثر فيها. وهذا التبادل بين الجزء والكل هو ما يجعل الأنظمة المعقدة عصـيةً علىٰ العقل الجزئي، وقابلةً في الوقت نفسـه لفهم أكثر اتسـاعًا يقوم علىٰ التتبع والتركيب والمراجعة.

يضع التعقيد العقل أمام حدوده الحقيقية، لأنه يكشف أن الفهم لا يساوي الإحاطة، وأن التفسير لا يقتضـي القدرة علىٰ التنبؤ التفصـيلي بكل ما سـيقع. فالعقل الذي نشـأ علىٰ طلب الأسـباب المباشـرة والقوانين الثابتة يجد نفسـه أمام أنظمة تتغير فيها العلاقات أثناء عملها، وتتبدل فيها النتائج بحسب التوقيت والسياق ودرجة التوتر الداخلي. ومن هنا لا يعود السؤال العقلي مقتصـرًا علىٰ: ما السـبب؟ بل يمتد إلىٰ: داخل أي بنية عمل السـبب؟ وبأي وسـائط انتقل أثره؟ وما النتائج التي أعادت تشكيل شروطه؟

وقد أقامت بعض الدراسات الكلاسيكية فهمها علىٰ نموذج عقلاني يساوي بين المعرفة والسـيطرة؛ فكلما ازداد العقل علمًا بالقوانين، ازداد قدرته علىٰ التنبؤ والضـبط. وكان هذا النموذج صالحًا في مجالات واسعة من الظواهر المستقرة نسبيًا، لكنه يصبح مضللًا حين يُنقل إلىٰ الأنظمة الاجتماعية والحضـارية والمعرفية المعقدة. فالمعرفة بهذه الأنظمة لا تمنح سـيطرةً مطلقةً عليها، لأن عناصـرها تسـتجيب للمعرفة نفسـها، وتعيد تعديل سـلوكها، وقد تقاوم التوجيه أو تحرفه أو تستوعبه داخل بنيتها القديمة.

العقل الكلي لا يتخلىٰ عن التفسير، لكنه يعيد تعريفه. فالتفسير في النظام البسيط يبحث عن السـبب الكافي، أما في النظام المعقد فيبحث عن منظومة الشـروط. وقد لا يكون الحدث نتيجة عامل واحد، بل ثمرة تراكمات بعيدة، وتوترات غير مرئية، وحوافز جزئية، وآليات تضخيم، ثم واقعة محدودة تكشف ما كان مستترًا. ولذلك لا يكون السبب الأخير هو السبب الحقيقي دائمًا، بل قد يكون مجرد نقطة إطلاق داخل بنية كانت مهيأةً للتحول.

ومن هنا ينشـأ الفرق بين التنبؤ بالحدث وفهم قابلية النظام للتحول. قد يعجز العقل عن تحديد اللحظة الدقيقة لانفجار أزمة، لكنه يستطيع أن يكشف ارتفاع الهشاشة، وتآكل الثقة، وضعف آليات الموازنة، وتراكم الاختلالات. هذه المعرفة لا تمنح نبوءةً، لكنها تمنح إدراكًا بنيويًا أكثر قيمة من الوهم الذي يصطنع اليقين. فالعقل الكلي لا يدعي معرفة كل ما سيقع، بل يميز بين الممكن والمرجح، وبين الاستقرار الظاهري والاستقرار الحقيقي، وبين التغير العابر والتحول البنيوي.

وقد حاولت بعض اتجاهات علم التعقيد بناء نماذج رياضية قادرة علىٰ تمثيل الشبكات والتفاعلات والاحتمالات. وقد أسهمت هذه النماذج في توسيع القدرة علىٰ فهم اللاخطية والظهور والتنظيم الذاتي، غير أنها تظل نماذج لا الواقع نفسه. وكل نموذج يختار عناصر معينة ويستبعد أخرىٰ، ويحدد ما يعده مؤثرًا وما يعده هامشيًا. لذلك لا يكون تقدم المعرفة في زيادة دقة النموذج فقط، بل في الوعي بحدوده، وبما يتركه خارج تمثيله.

ولا تعني الكلية أن العقل يستطيع أن يستوعب جميع التفاصيل في صورة واحدة. فالإحاطة المطلقة ليست شرطًا للفهم الكلي، بل قد تكون وهمًا يمنع الفهم. الكلية هي القدرة علىٰ إدراك المستويات الأساسية والعلاقات الحاكمة بينها، مع الاعتراف بأن التفاصيل تتجاوز دائمًا قدرة النموذج. ومن هنا تختلف الكلية عن الشمول؛ فالشمول يحاول جمع كل شيء، أما الكلية فتبحث عن البنية التي تجعل الأشياء مترابطةً ومفهومة.

وكذلك تختلف الكلية عن الكلي. فالكلي حكم عام ينطبق علىٰ حالات متعددة، بينما الكلية طريقة في إدراك النظام بوصفه وحدةً مركبةً من مستويات وعلاقات. وقد يمتلك العقل قوانين كليةً كثيرة، ثم يظل عاجزًا عن فهم الكلية إذا لم يدرك كيف تتفاعل هذه القوانين، وأين تتعارض، وكيف يحد بعضها من أثر بعض. فالمعرفة بالقوانين لا تكفي إذا بقيت القوانين منفصلةً داخل العقل.

والتعقيد لا يناقض النظام، بل يمنع اختزاله في الثبات. فالنظام المعقد لا يحفظ نفسه بإلغاء التغير، وإنما بإدارة التغير. وهو لا يبقىٰ هو نفسه لأن عناصره لا تتبدل، بل لأن علاقاته الأساسية تستطيع إعادة التكوين. ولذلك تكون الهوية في الأنظمة المعقدة هويةً ديناميكية، قائمةً علىٰ الاستمرار عبر التحول، لا علىٰ الجمود. الكائن الحي يبقىٰ مع تغير مادته، والمؤسسة تستمر مع تبدل أفرادها، والحضارة تحفظ شخصيتها مع تغير صور التعبير فيها.

وقد نظرت بعض الدراسات السابقة إلىٰ النظام بوصفه نقيض الفوضىٰ، وكأن أحدهما يبدأ حيث ينتهي الآخر. غير أن الأنظمة المعقدة تكشف أن الفوضىٰ قد تعمل داخل النظام، وأن الاضطراب قد يكون شرطًا للتجدد، وأن النظام المفرط قد يتحول إلىٰ هشاشة. فالبنية التي تمنع كل تنوع قد تبدو مستقرةً، لكنها تفقد القدرة علىٰ التكيف. والبنية التي تسمح بدرجة من الاختلاف قد تبدو أقل انضباطًا، لكنها تكون أقدر علىٰ البقاء.

وهنا يظهر أن النظام ليس قيمةً في ذاته. فقد يكون النظام فعالًا لكنه ظالم، مستقرًا لكنه مغلق، متكيفًا لكنه يعيد إنتاج الاختلال. لذلك يحتاج العقل الكلي إلىٰ وصل التعقيد بالمعيارية. فلا يكفي أن يفهم كيف يعمل النظام، بل يجب أن يسأل عن نوع الحياة التي ينتجها، وعن توزيع المنافع والأعباء داخله، وعن إمكان مراجعته. فالفهم البنيوي الذي لا يملك معيارًا قد يتحول إلىٰ تبرير للواقع لمجرد أنه قادر علىٰ الاستمرار.

كما أن العقل المعياري نفسه يحتاج إلىٰ فهم التعقيد، لأن الحكم الأخلاقي أو القانوني قد يفشل إذا تجاهل البنية التي ينزل فيها. فقد يكون المبدأ صحيحًا في ذاته، لكن تطبيقه الخطي داخل نظام مركب يولد نتائج تناقض غايته. ومن هنا لا تكون المعيارية مجرد إصدار حكم، بل قدرةً علىٰ تقدير المآلات والعلاقات الوسيطة ودرجات التأثير. وهذا يثبت أن العقل المعياري ليس عقلًا مستقلًا عن العقل الكلي، بل وظيفة من وظائفه حين يتجه إلىٰ تقويم العلاقات وتوجيهها.

ويبلغ العقل الكلي نضجه حين يتخلىٰ عن وهم السيطرة من غير أن يستسلم للعجز. فهو يعلم أن الأنظمة المعقدة لا تُقاد بالأوامر وحدها، بل بتغيير الحوافز، وإعادة ترتيب العلاقات، وتقوية آليات الموازنة، وفتح مسارات التعلم والتصحيح. وهو لا يبحث عن نقطة واحدة يتحكم منها في الكل، بل عن مواضع التأثير التي تسمح للنظام بأن يعيد تنظيم نفسه في اتجاه أكثر اتزانًا.

التعقيد يحرر العقل من اعتقاد أن القوة في التبسيط المطلق، ويعيد تعريف القوة بوصفها قدرةً علىٰ حمل التعدد من غير تشتيت، وإدراك الاحتمال من غير ضياع، وبناء نموذج من غير تحويله إلىٰ صنم. فالعقل الكلي لا يلغي عدم اليقين، بل ينظمه؛ ولا ينفي الغموض، بل يميزه عن التعقيد؛ ولا يدعي الإحاطة، بل يبني فهمًا مفتوحًا يظل قادرًا علىٰ المراجعة.

لا يظهر التعقيد الحضاري في كثرة المؤسسات أو تنوع المعارف أو تراكم الأدوات وحدها، بل في الكيفية التي تتداخل بها هذه العناصر حتىٰ يصبح كل واحد منها شرطًا لعمل الآخر ومجالًا لإعادة تشكيله. فالحضارة ليست مجموع الدين والعلم والسياسة والاقتصاد والقانون والفن والتقنية، وإنما البنية التي تجعل هذه المستويات تدخل في علاقات متبادلة، بحيث يؤثر تحول أحدها في بقية المستويات، وقد يعيد ترتيبها من غير أن يلغي استقلالها النسبي. ومن هنا يكون التعقيد الحضاري تعقيدًا علائقيًا وتاريخيًا ومعياريًا في آن واحد.

فالمعرفة لا تعمل حضاريًا خارج المؤسسة التي تنتجها وتحفظها وتنقلها، والمؤسسة لا تستقر خارج منظومة من القيم تمنحها الشرعية، والقيم لا تتحول إلىٰ واقع من غير قانون وتربية وممارسة، والتقنية لا تبقىٰ أداةً محايدةً حين تعيد تشكيل الاقتصاد واللغة والوقت والسلطة. وكل محاولة لفهم الحضارة من خلال عنصر واحد تؤدي إلىٰ رؤية جزء من الحركة والعمىٰ عن البنية التي تمنحه أثره. فالاقتصاد لا يعمل خارج الثقافة، والثقافة لا تستقل عن الذاكرة، والذاكرة لا تنفصل عن السلطة التي تختار ما يُحفظ وما يُهمش.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة على فكرة العامل الحاسم، فبحثت عن قوة مركزية تفسر صعود الحضارات وانحطاطها: مرةً في الجغرافيا، ومرةً في الاقتصاد، ومرةً في الدين، ومرةً في التقنية، ومرةً في الصراع السياسي. وقد أضاءت هذه الدراسات جوانب جوهرية، لكنها أخفقت حين حولت أحد الشروط إلى علة كلية. فالعامل لا يعمل بقوته المجردة، بل بما تسمح له البنية أن يؤديه من وظيفة. وقد تمتلك جماعتان الموارد نفسها، لكنهما تنتجان مسارين مختلفين لاختلاف نظام المعرفة، ومستوى الثقة، وفاعلية المؤسسة، وصورة المستقبل.

والتعقيد الحضاري لا يقوم فقط في تزامن المستويات، بل في تراكم الأزمنة داخلها. فكل مؤسسة تحمل آثار اللحظة التي نشأت فيها، وكل قيمة تدخل الحاضر محملةً بتاريخ من التفسير والصراع، وكل تقنية جديدة تصطدم بعادات وتوقعات وقواعد لم تُبنَ أصلًا لاستقبالها. ولهذا لا تتحرك الحضارة في زمن واحد؛ إذ يعيش فيها الماضي في صور الذاكرة والمؤسسة، ويعمل الحاضر في شبكة المصالح والضرورات، ويضغط المستقبل من خلال الخوف والتوقع والمشروع. وما يبدو تناقضًا بين عناصر معاصرة قد يكون في حقيقته احتكاكًا بين أزمنة متعددة داخل البنية نفسها.

ومن هنا لا يمكن تفسير التحول الحضاري بوصفه انتقالًا آليًا من مرحلة إلى أخرى. فقد تدخل معرفة جديدة من غير أن تغير طريقة التفكير، وقد تُستورد تقنية حديثة داخل مؤسسة قديمة فتزيد قدرتها على إعادة إنتاج أنماطها السابقة، وقد تتغير القوانين مع بقاء العلاقات الاجتماعية التي تحد من فاعليتها. فالتجديد الجزئي لا يضمن تحول الكلية، لأن البنية تستطيع امتصاص العناصر الجديدة وإخضاعها لمنطقها القائم. وقد تبدو الحضارة متغيرةً في مظاهرها، بينما تظل علاقاتها العميقة ثابتة.

وتظهر إحدى أعلى درجات التعقيد حين تصبح نتائج الأفعال منفصلةً عن مقاصد أصحابها. فقد تتجه سياسة ما إلى تحقيق الاستقرار فتنتج جمودًا، وقد تستهدف أداة تقنية

توسيع التواصل فتعمق العزلة، وقد تسعىٰ مؤسسة إلىٰ حماية المعرفة فتتحول إلىٰ احتكار لها. ولا يعني ذلك أن المقاصد عديمة القيمة، بل إن الانتقال من القصد إلىٰ النتيجة يمر عبر شبكة من الوسائط وردود الأفعال والآثار غير المقصودة. ولذلك لا يكون الحكم علىٰ الفعل الحضاري ممكنًا من خلال النية وحدها، ولا من خلال النتيجة العاجلة وحدها، بل من خلال موقعه في مسار طويل من التأثير المتبادل.

العقل الجزئي يعجز عن فهم هذا التعقيد لأنه يقتطع الظاهرة من شبكة شروطها، ثم يعامل ما عزله منهجيًا كما لو كان مستقلًا في الوجود. فهو يدرس الاقتصاد كأنه لا يحمل قيمًا، والسياسة كأنها منفصلة عن المعرفة، والتقنية كأنها لا تعيد تشكيل الإنسان، والدين كأنه لا يدخل في علاقات المؤسسة والتاريخ. ولا يكمن قصوره في التخصص ذاته، لأن التخصص ضرورة معرفية، بل في تحوله من أداة للتحليل إلىٰ رؤية مغلقة للعالم.

كما يعجز العقل الجزئي لأنه يميل إلىٰ السببية الأحادية. فهو يطلب سببًا واحدًا يمكن إسناد الحدث إليه، ويشعر أن تعدد العوامل يضعف التفسير. غير أن التفسير في الأنظمة الحضارية لا يفقد دقته حين يعترف بتعدد الشروط، بل يصبح أكثر واقعية. وقد لا يكون لأي عامل أثر حاسم منفردًا، بينما ينتج من تزامنه مع غيره تحول واسع. فالأزمة لا تنشأ دائمًا من خلل واحد، بل من تفاعل ضعف المؤسسة، وتآكل الشرعية، وضغط الاقتصاد، وانقسام المعنىٰ، وعجز النخبة عن بناء أفق جامع.

ويعجز العقل الجزئي كذلك لأنه يقرأ النتائج بعد وقوعها كما لو كانت حتميةً منذ البداية. فهو يعيد ترتيب الأسباب بما يلائم النتيجة النهائية، ويتجاهل الإمكانات التي كانت مفتوحةً والقرارات التي كان يمكن أن تغير المسار. وهذا الوهم الاستعادي يحول التاريخ إلىٰ سلسلة من الضرورات، بينما كانت لحظاته الكبرىٰ محكومةً بتفاعل البنية والاختيار والصدفة. العقل الكلي لا ينكر الضرورة، لكنه يضعها إلىٰ جانب الإمكان، ولا ينكر الفعل، لكنه يربطه بشروطه.

ولا يفهم العقل الجزئي التعقيد لأنه يخلط بين الو ضوح والبساطة. فهو يظن أن التفسير القوي هو الذي يختصر الظاهرة في صيغة واحدة، ولو أدىٰ الاختصار إلىٰ إفقارها. أما العقل الكلي فيعلم أن الوضوح الحقيقي لا يعني حذف المستويات، بل تنظيمها. وهو لا يكدس العوامل، وإنما يحدد مراتبها، ويفرق بين العامل المؤسس والعامل المحفز، وبين الشرط البعيد والسبب المباشر، وبين الأثر المؤقت والتحول البنيوي.

ومن هنا لا يكون العقل الكلي نقيض العقل التحليلي، بل المستوىٰ الذي يعيد وضع التحليل داخل غايته الصحيحة. فهو يفصل كي يميز، ثم يربط كي يفهم؛ ويجزئ الظاهرة من غير أن يقع في الجزئية، ويبحث عن الكلي من غير أن يحوله إلىٰ كلية مغلقة. فالكلي حكم عام، أما الكلية فهي قدرة علىٰ إدراك النظام الذي تنتظم فيه القوانين والعلاقات والمستويات. وهذه القدرة هي التي تجعل التعقيد موضوعًا للفهم بدل أن يبقىٰ ذريعةً للغموض.

ويحتاج التعقيد الحضاري إلىٰ عقل يجمع بين الحس البنيوي والحس التاريخي والحس المعياري. فالحس البنيوي يكشف مواقع العناصر وعلاقات القوة بينها، والحس التاريخي يبين كيف تشكلت ولماذا اكتسبت صلابتها، والحس المعياري يسأل عن الغايات والعدالة والشرعية. وإذا انفصلت هذه الأبعاد، تحول الفهم إلىٰ وصف بلا حكم، أو حكم بلا واقع، أو تاريخ بلا قدرة علىٰ التوجيه.

العقل الكلي هو العقل القادر علىٰ اكتشاف الوحدة داخل هذا التعدد من غير أن يختزلها، وعلىٰ إدراك النظام داخل الحركة من غير أن يجمدها، وعلىٰ التعامل مع الاحتمال من غير أن يستسلم للفوضىٰ. إنه لا يعد التعقيد خللًا ينبغي محوه، بل حقيقةً وجوديةً ينبغي بناء أدوات تناسبها. ومن خلاله تتحول الحضارة من مجموعة مظاهر متجاورة إلىٰ كلية حية، تتفاعل فيها المعرفة والقيمة والمؤسسة والتقنية والتاريخ، ويصبح فهمها مرهونًا بالقدرة علىٰ رؤية العلاقات التي تحفظها، والاختلالات التي تهددها، والإمكانات التي تسمح لها بالتجدد.

الفصل التاسع

النظام

لا يُفهم النظام بوصفه مجرد اجتماعٍ منظمٍ للعناصر، ولا باعتباره صورةً خارجيةً تُفرض علىٰ أشياء كانت قبلها مبعثرة، بل بوصفه بنيةً تحدد مواقع الأجزاء، وأنماط اتصالها، ودرجات تأثيرها، والحدود التي تعمل داخلها. فالنظام ليس هيئةً ساكنةً للأشياء، وإنما منطق انتظامها الداخلي؛ وهو لا يظهر فقط في وجود العناصر، بل في الطريقة التي تجعل كل عنصر يؤدي وظيفةً لا يمكن فهمها بمعزل عن موضعه من الكل. ومن هنا فإن النظام لا يساوي الترتيب، لأن الترتيب قد يكون خارجيًا وعارضًا، بينما يقتضي النظام علاقةً داخليةً تمنح المكونات وحدةً واتجاهًا وقدرةً علىٰ الاستمرار.

قد تُرتَّب مجموعة من الأشياء وفق تسلسل معين من غير أن يتولد بينها نظام، لأن الترتيب لا يشترط وجود اعتماد متبادل أو غاية مشتركة أو بنية حاكمة. أما النظام فينشأ حين تتحدد هوية الجزء ووظيفته من خلال علاقته بغيره، وحين يؤدي تغير موضعه إلىٰ تغير في عمل الكل. فالكتاب المرتب علىٰ رف لا يكون نظامًا بالمعنىٰ البنيوي، إلا إذا دخل في منظومة تصنيف ومعرفة واستعمال تمنح موضعه دلالةً ووظيفة. والفرق بين الترتيب والنظام هو الفرق بين مجاورة العناصر وانتظامها، وبين وضع الأشياء بعضها إلىٰ جانب بعض ودخولها في وحدة منتجة للمعنىٰ والفعل.

وقد عالجت دراسات سابقة النظام من خلال صور متعددة؛ فرأته بعض الاتجاهات امتدادًا لقانون طبيعي يحكم الأشياء من خارجها أو من داخلها، بينما نظر إليه بعضها بوصفه بناءً ذهنيًا يفرضه العقل علىٰ واقع لا يحمل في ذاته نظامًا كاملًا. وذهبت اتجاهات أخرىٰ إلىٰ تفسيره من خلال الوظيفة، فأصبح النظام عندها مجموع الأجزاء التي تسهم في حفظ الكل.

وقد كشفت هذه التصورات جوانب أساسية، لكنها بقيت محدودة حين اختزلت النظام في القانون، أو في تمثيل العقل، أو في الوظيفة وحدها. فالنظام أوسع من القانون الذي يفسر بعض انتظاماته، وأرسخ من الصورة الذهنية التي تمثله، وأعمق من الوظائف التي تنتج عنه.

النظام بوصفه بنية يعني أن العلاقات ليست لاحقةً علىٰ العناصر، بل مشاركةً في تحديدها. فالجزء لا يدخل في النظام محتفظًا تمامًا بهويته السابقة، وإنما يكتسب هويةً وظيفيةً وبنيويةً جديدة. الفرد في المجتمع ليس مجرد كائن منفرد أضيف إلىٰ أفراد آخرين، بل هو فاعل يتحدد بحقوق وواجبات وأدوار وتوقعات. والمؤسسة لا تساوي المبنىٰ أو الموظفين أو اللوائح، بل العلاقة المنظمة بين الاختصاص والسلطة والمسؤولية والغاية. وحتىٰ المفهوم لا يعمل داخل المعرفة بما يحمله من معنىٰ معجمي فقط، بل بما يحتله من موقع داخل شبكة من المفاهيم والتمييزات والاستدلالات.

ومن هنا لا تكون البنية إطارًا جامدًا يحتضن العناصر، بل مبدأً فاعلًا يعيد تشكيلها. فهي تحدد ما يمكن أن يظهر، وما يصعب ظهوره، وما يُعترف به، وما يُهمَّش، وما يتحول إلىٰ مركز، وما يبقىٰ في الأطراف. غير أن هذه الفاعلية لا تعني أن البنية قوة واعية أو جوهرًا مستقلًا عن مكوناتها، بل تعني أن العلاقات المستقرة نسبيًا تكتسب قدرةً علىٰ توجيه السلوك وإنتاج النتائج. فالبنية لا توجد خارج العناصر، لكنها لا تُختزل في أي عنصر منها، لأنها تقوم في نمط اتصالها وانتظامها.

ويقتضي ذلك التمييز بين الكلي والكلية. فالكلي مفهوم منطقي يدل علىٰ حكم أو معنىٰ قابل للانطباق علىٰ أفراد متعددين، أما الكلية فهي خاصية بنيوية تعبر عن انتظام الأجزاء داخل وحدة مترابطة. وقد يكون لدينا حكم كلي علىٰ عناصر نظام من غير أن نفهم كلية النظام ذاته؛ لأن معرفة الصفة العامة لا تكشف بالضرورة شبكة العلاقات التي تنتج الحركة والوظيفة. فقولنا إن جميع مؤسسات الدولة تخضع للقانون حكم كلي، لكنه لا يكشف وحده كيفية

توزيع السلطة، ولا درجات الاستقلال، ولا آليات الرقابة، ولا العلاقات الفعلية بين النص والممارسة. الكلية ليست تعميمًا علىٰ الأجزاء، بل فهمًا لبنيتها المشتركة.

وكذلك يجب التمييز بين الجزئي والجزئية. فالجزئي هو العنصر المحدد الذي يمكن دراسته وتحليله، أما الجزئية فهي تحويل الجزء إلىٰ أفق مكتفٍ بذاته، بحيث يُعزل عن البنية التي تمنحه معناه. والعقل لا يخطئ حين يدرس مؤسسةً أو قاعدةً أو ظاهرةً منفردة، بل حين يتوهم أن ما فصله منهجيًا منفصل في الواقع أيضًا. ومن هنا تنشأ أخطاء كثيرة في تفسير النظام، حين تُنسب نتائجه إلىٰ عنصر واحد، أو يُظن أن إصلاح جزء منه يؤدي آليًا إلىٰ إصلاح الكل، مع أن البنية قد تمتص التغيير وتعيد توجيهه بما يحفظ منطقها السابق.

ولا تكون البنية النظامية ثابتةً بالضرورة، لأن النظام الحي يحتفظ بوحدته من خلال التحول. فالثبات الكامل قد يدل علىٰ الجمود لا علىٰ القوة، بينما تظهر فاعلية النظام في قدرته علىٰ إعادة توزيع الأدوار والعلاقات من غير أن يفقد هويته الأساسية. والمجتمع لا يبقىٰ واحدًا لأن مؤسساته لا تتغير، بل لأن التغيرات تقع داخل أفق من المعاني والقواعد يسمح بالاستمرار. والحضارة لا تحفظ ذاتها بتكرار صورها القديمة، بل بقدرتها علىٰ إعادة إنتاج مبادئها في صيغ جديدة تستجيب لتحولات الواقع.

ومن هنا يظهر أن النظام ليس نقيض التغير، بل طريقة في تنظيمه. فالنظام الذي يمنع كل تغير قد يحافظ علىٰ شكله زمنًا، لكنه يفقد قابليته للحياة. والنظام الذي يتغير بلا حدود يفقد وحدته ويذوب في الحركة. أما النظام البنيوي القادر علىٰ البقاء فهو الذي يميز بين ما يشكل هويته العميقة وما يمثل صورًا قابلةً للمراجعة. وهذه التفرقة لا تتحقق من خلال النظر إلىٰ العناصر منفردة، بل من خلال إدراك مراتبها داخل الكلية: ما العنصر المؤسس؟ وما العنصر الوظيفي؟ وما العلاقة الحاكمة؟ وما الصورة التاريخية التي يمكن تجاوزها؟

وقد مالت بعض النظريات البنيوية إلىٰ تصور النظام بوصفه شبكةً مغلقةً تعيد إنتاج نفسها، بما يقلل من دور الفعل والإرادة والتاريخ. وفي المقابل، بالغت بعض الاتجاهات

الفردية في رد النظام إلىٰ أفعال الفاعلين وحدها، وكأن البنية لا تملك أثرًا يتجاوز مقاصدهم. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترىٰ أن النظام يقوم في علاقة دائرية بين البنية والفعل: فالأفعال تنتج العلاقات وتعدلها، والعلاقات تعود فتحدد شروط الأفعال وحدودها وإمكاناتها. لا توجد بنية بلا فاعلين، ولا يوجد فاعل يعمل خارج بنية.

العقل الكلي يدرك النظام بوصفه طبقات من العلاقات، لا بوصفه صورةً واحدةً بسيطة. فهو يميز بين البنية العميقة التي تضبط منطق الكل، والبنىٰ الوسيطة التي تنقل أثرها، والممارسات الجزئية التي تحققها أو تحرفها. وهو لا يكتفي بوصف الانتظام، بل يسأل عن مصدره، ودرجة مرونته، وآليات استمراره، وما إذا كان قادرًا علىٰ المراجعة. فالنظام لا يُعرف فقط بما يحفظه، بل بما يسمح بتغييره من غير انهيار.

بهذا المعنىٰ يصبح النظام بنيةً مفتوحةً لا مغلقة؛ وحدةً لا تلغي التعدد، واستمرارًا لا ينفي التحول، وعلاقةً لا تذيب العناصر. وقوة العقل الكلي لا تتمثل في جمع صور النظام المتفرقة، بل في اكتشاف المبدأ الذي يجعل العلاقات تنتظم في كلٍّ قادر علىٰ العمل والاستمرار والتجدد. فالنظام ليس شيئًا يضاف إلىٰ العناصر بعد وجودها، بل هو الكيفية التي تصبح بها العناصر عالمًا مشتركًا بدل أن تبقىٰ وحدات متجاورة.

لا تُفهم وظيفة النظام بوصفها مهمةً خارجيةً تُضاف إليه بعد اكتمال بنيته، بل بوصفها الكيفية التي تتحول بها العلاقات المنظمة إلىٰ أثر قابل للتحقق. فالبنية تحدد مواقع العناصر، أما الوظيفة فتُظهر ما الذي تنتجه هذه المواقع حين تدخل في حركة. ومن هنا لا تكون الوظيفة خاصيةً منفردةً لجزء بعينه، بل نتيجةً تتولد من انتظام الأجزاء داخل الكل. فقد يمتلك العنصر قدرةً معينة، لكن هذه القدرة لا تصبح وظيفةً نظاميةً إلا حين ترتبط بغيرها، وتدخل في سلسلة من الاختصاصات والمسؤوليات والتأثيرات.

والتمييز بين البنية والوظيفة ضروري؛ لأن النظام قد يحتفظ بصورة بنيوية ظاهرة، بينما تتعطل وظائفه الأساسية. فقد توجد المؤسسات بأسمائها ولوائحها ومبانيها، لكن العلاقات

التي تمنحها القدرة علىٰ العمل تكون قد ضـعفت أو انحرفت. وقد يوجد القانون من غير أن ينتج استقرارًا أو عدالةً إذا انفصل النص عن آليات التنفيذ، أو إذا أصبحت المؤسسة عاجزةً عن تحويل القاعدة إلىٰ أثر. ومن ثم فإن وجود الشـكل لا يثبت وجود النظام الفعلي، كما أن انتظام المكونات ظاهريًا لا يضمن أن الكل يؤدي الغاية التي يُفترض أن يقوم عليها.

وقد ركزت بعض الدراسات الوظيفية علىٰ إسهام كل جزء في حفظ استقرار الكل، فرأت أن المؤسسة أو العرف أو القاعدة يكتسب معناه من الدور الذي يؤديه في استمرار النظام. وقد كشـف هذا الاتجاه أهمية الوظيفة في فهم العناصـر، لكنه واجه حدوده حين جعل بقاء النظام معيارًا كافيًا للحكم علىٰ نجاحه. فليس كل ما يحفظ النظام مشـروعًا، ولا كل ما يؤدي وظيفةً نافعةً للكل عادلًا بالنسـبة إلىٰ أجزائه. فقد يسـتمر نظام ما من خلال الإكراه، أو توزيع غير متكافئ للسـلطة، أو تعطيل إمكانات المراجعة. ومن هنا لا يجوز اختزال الوظيفة في الحفظ، لأن النظام قد يحفظ اختلاله بكفاءة عالية.

أما النظرية المسـتقلة في العقل الكلي فتنظر إلىٰ الوظيفة في ثلاثة مسـتويات مترابطة: وظيفة الجزء داخل البنية، ووظيفة البنية داخل النظام الأوسـع، ووظيفة النظام في تحقيق غايته المعيارية. فالمؤسسة لا تُقوَّم فقط بقدرتها علىٰ أداء اختصاصها الداخلي، بل كذلك بعلاقتها ببقية المؤسـسـات، وبالأثر الذي تحدثه في الكلية الاجتماعية. وقد تنجح مؤسـسـة في تعظيم كفاءتها الخاصـة، لكنها تضـعف النظام العام إذا عملت بمنطق منعزل عن بقية أجزائه. الكفاءة الجزئية لا تساوي الفاعلية الكلية.

وهنا يظهر الفرق بين الوظيفة والغاية. فالوظيفة هي الدور الذي يؤديه العنصـر أو النظام بالفعل، أما الغاية فهي الأفق الذي يمنح هذا الدور معناه ويتيح تقويمه. وقد يؤدي نظام ما وظائف متعددة لم تُقصـد عند تأسـيسـه، أو يبتعد تدريجيًا عن غايته مع احتفاظه بقدرته علىٰ العمل. فالمؤسـسـة التعليمية قد تتحول من إنتاج المعرفة إلىٰ إعادة إنتاج المكانة الاجتماعية،

وقد تتحول البيروقراطية من تنظيم المصلحة العامة إلىٰ حماية ذاتها، وقد تتحول السوق من وسيلة لتبادل المنافع إلىٰ بنية تفرض منطقها علىٰ مجالات لا ينبغي أن تُقاس بها.

ومن ثم لا تكفي الملاحظة الوظيفية، بل لا بد من نقد الوظيفة نفسها. فالسؤال ليس فقط: ماذا يفعل النظام؟ بل أيضًا: لمن يفعل؟ وبأي كلفة؟ وفي خدمة أي غاية؟ وما الآثار التي ينتجها خارج الحدود التي يراقبها؟ وهذه الأسئلة تنقل الوظيفة من دائرة الوصف إلىٰ دائرة التقويم، وتكشف أن النظام لا يكون مفهومًا علىٰ وجه كامل إلا حين تُربط كفاءته بمعياريته.

والوظيفة، من جهة أخرىٰ، لا توجد خارج العلاقة. فكل وظيفة هي موقع داخل شبكة من التوقعات والتبادل والتأثير. لا يكون القاضي قاضيًا من خلال معرفة القانون وحدها، بل من خلال علاقته بسلطة التعيين، وضمانات الاستقلال، وإجراءات التقاضي، وحقوق الخصوم، وقابلية الحكم للتنفيذ والمراجعة. ولا تكون المؤسسة الرقابية فاعلةً لمجرد وجودها، بل بقدر ما تملك من استقلال ومعلومات وسلطة وقدرة علىٰ التأثير. الوظيفة ليست اسمًا، بل علاقة منظَّمة بين القدرة والاختصاص والمسؤولية.

ومن هنا يكون النظام بوصفه علاقةً أعمق من النظام بوصفه مجموعةً من الوحدات. فالعناصر قد تبقىٰ هي ذاتها، بينما يتغير النظام جذريًا إذا تغيرت طبيعة العلاقات بينها. قد تتوزع السلطات رسميًا علىٰ مؤسسات متعددة، لكن تمركز المعلومات أو الموارد أو القرار في جهة واحدة يحول التعدد الشكلي إلىٰ وحدة فعلية. وقد تبدو المؤسسات مستقلةً، بينما تجعلها التبعية المالية أو السياسية أجزاءً من إرادة مركزية واحدة. النظام الحقيقي يُقرأ في مسارات التأثير، لا في أسماء الوحدات وحدها.

وقد مالت بعض التصورات القانونية والإدارية إلىٰ تحديد النظام من خلال الاختصاصات المكتوبة، وكأن توزيع الصلاحيات علىٰ الورق يكفي للكشف عن بنيته الفعلية. غير أن العلاقة النظامية لا تُفهم بالنص وحده، بل بالممارسة التي تحدد من يملك

المبادرة، ومن يحتكر المعلومات، ومن يملك حق الاعتراض، ومن يتحمل المسؤولية. فالنص يرسم الصورة المعلنة، أما شبكة العلاقات فتكشف النظام العامل.

والعلاقة النظامية لا تقتصر على الاتصال المباشر، بل تشمل الوسائط التي تنقل الأثر وتعيد تشكيله. فالقرار الصادر من المركز لا يصل إلى الأطراف كما خرج، بل يمر عبر مستويات من التفسير والتنفيذ والمقاومة والتكييف. وكذلك الحاجة الاجتماعية لا تصل إلى السلطة في صورتها الأصلية، بل تتوسطها اللغة والمؤسسة والمصلحة والتمثيل. ومن هنا فإن الخلل قد لا يكون في القرار أو الحاجة وحدهما، بل في القنوات التي تربط بينهما.

وتتفاوت العلاقات داخل النظام من حيث القوة والمرونة والعلنية. فبعضها منصوص عليه، وبعضها غير مكتوب لكنه أكثر تأثيرًا؛ وبعضها أفقي يقوم على التنسيق، وبعضها رأسي يقوم على السلطة؛ وبعضها تبادلي، وبعضها غير متكافئ. والعقل الجزئي قد يدرس كل علاقة منفردة، لكنه يعجز عن فهم الكيفية التي تتضافر بها لتكوين منطق النظام. أما العقل الكلي فيبحث عن العلاقات الحاكمة التي تمنح بقية الروابط اتجاهها، وعن مواضع الاختناق التي تمنع الوظائف من التحقق، وعن الدوائر التي تعيد إنتاج الخلل.

ولا تكون العلاقة النظامية ناجحةً لمجرد أنها مستقرة، لأن الاستقرار قد يكون نتيجة تعطيل الحركة أو إغلاق إمكانات الاعتراض. العلاقة السليمة هي التي تجمع بين الوضوح والمرونة، وبين السلطة والمساءلة، وبين الاختصاص والتعاون. فإذا استقل كل جزء استقلالًا مطلقًا تفكك النظام، وإذا ذاب الجميع في مركز واحد فقد النظام قدرته على التصحيح. الوحدة النظامية لا تقوم على الإلغاء، بل على تمايز الوظائف وترابطها.

ويظهر هنا الفرق بين الكلية والكلي مرةً أخرى. فالكلي قد يقرر مبدأً عامًا، مثل ضرورة توزيع الوظائف، أما الكلية فتبحث في كيفية انتظام هذا التوزيع داخل شبكة من العلاقات الواقعية. وكذلك لا تكون دراسة الجزء جزئيةً في ذاتها، بل تصبح كذلك حين يُفصل الدور

عن موقعه، والوظيفة عن غايتها، والعلاقة عن البنية التي تحكمها. العقل الكلي لا يرفض التخصص، وإنما يمنع التخصص من أن يتحول إلىٰ عزلة معرفية.

النظام بو صفه وظيفةً وعلاقةً هو حركة الكل في أجزائه، وحضور الأجزاء في نتائج الكل. فلا وظيفة بلا موقع، ولا موقع بلا علاقة، ولا علاقة بلا بنية أوسع تمنحها معناها وحدودها. ومن خلال هذا الترابط يصبح النظام قدرةً علىٰ تحويل التعدد إلىٰ فعل منظم، لا مجرد صورة مرتبة، وعلىٰ إنتاج الغاية من خلال توزيع الأدوار، لا من خلال إلغاء الاختلاف بينها.

لا يتحول الانتظام الواقعي إلىٰ نظام مشروع بمجرد قدرته علىٰ الاستمرار، لأن الا ستمرار يثبت إمكان البقاء ولا يثبت ا ستحقاق الطاعة، كما أن الفاعلية تكشف القدرة علىٰ إنتاج النتائج ولا تكشف قيمة هذه النتائج أو عدالتها. فقد يقوم نظام بالغ الانضباط، محكم الأدوات، شديد القدرة علىٰ ضبط الأفراد والمؤسسات، ثم يظل فاقدًا للمشروعية لأنه يجعل الإنسان وسيلةً لحفظ ذاته، أو لأنه يوزع القوة والحقوق علىٰ نحو يناقض الغاية التي يُفترض أن يقوم عليها. ومن هنا لا يكون المعيار إضافةً أخلاقيةً خارجيةً إلىٰ النظام، بل أحد الأبعاد المؤسسة لمعناه.

النظام، في مستواه الواقعي، يجيب عن سؤال: كيف تنتظم العناصر وتعمل؟ أما المعيار فيجيب عن سؤال آخر: لماذا ينبغي قبول هذا الانتظام؟ وبين السؤالين مسافة لا يجوز اختزالها. فالوقائع تفسر وجود السلطة، لكنها لا تمنحها حق الأمر؛ والقوة تفسر القدرة علىٰ الإلزام، لكنها لا تنتج وحدها واجب الطاعة؛ والاستقرار يفسر دوام البناء، لكنه لا يكشف عدالة العلا قات التي تحفظه. إن الانتقال من «هو كائن» إلىٰ «ينبغي أن يكون» ليس انتقالًا تلقائيًا، لأن الوجود لا يحمل في ذاته تبرير صورته القائمة.

وقد انشغلت دراسات سابقة بمصدر شرعية النظام، فردتها بعض الاتجاهات إلىٰ الإرادة العامة، وبعضها إلىٰ العقد، وبعضها إلىٰ القانون، وبعضها إلىٰ المنفعة، وبعضها إلىٰ التاريخ والتقاليد، وبعضها إلىٰ الاعتراف المتبادل. وقد كشفت هذه التصورات عناصر لا غنىٰ عنها

في فهم الشرعية، لكنها ظلت جزئية حين جعلت أحدها أصلًا مكتفيًا بذاته. فالإرادة قد تكون مضللةً أو مستلبة، والقانون قد يكون منظمًا للظلم، والمنفعة قد تُوزع على نحو غير عادل، والتاريخ قد يحفظ بنى فقدت مبررها، والاعتراف قد ينشأ داخل علاقات غير متكافئة. الشرعية ليست عنصرًا منفردًا، بل بناءً مركبًا يجمع المصدر والإجراء والغاية والنتيجة.

أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فتنظر إلى معيارية النظام بوصفها علاقةً بين أربعة مستويات: أصل السلطة، وطريقة ممارستها، والغاية التي تتجه إليها، والآثار التي تنتجها. فقد يكون أصل السلطة مقبولًا، لكن ممارستها تنحرف؛ وقد تكون الإجراءات صحيحةً، لكن الغاية نفسها ناقصة؛ وقد تُعلن غاية عادلة، بينما تؤدي البنية إلى نتائج تناقضها. ولا يكفي سلامة مستوى واحد لتعويض فساد المستويات الأخرى، لأن المشروعية الكلية تنشأ من ترابطها.

ومن هنا ينبغي التمييز بين النظام القانوني والنظام المعياري. فالأول يحدد القواعد والاختصاصات والجزاءات، أما الثاني فيحدد لماذا تكون هذه القواعد جديرةً بالاتباع. وقد ينجح القانون في إنتاج الامتثال من خلال الخوف أو المصلحة، لكنه لا يحقق الشرعية إلا حين يرى المخاطبون فيه تعبيرًا عن مبدأ يمكن تبريره. فالطاعة التي تنتجها القوة تختلف عن الطاعة التي يصاحبها اعتراف، والامتثال الخارجي يختلف عن القبول المعياري، حتى لو تشابه السلوك الظاهر في الحالتين.

ولا يعني ذلك أن الاعتراف الشعبي هو المصدر الوحيد للمشروعية، لأن القبول قد يتكون تحت تأثير العادة أو الدعاية أو الخوف أو غياب البدائل. كما أن النظام قد يفقد تأييدًا مؤقتًا بسبب قرارات ضرورية تحمي مصلحة بعيدة. لذلك لا بد من التمييز بين الرضا بوصفه واقعةً اجتماعيةً والشرعية بوصفها حكمًا معياريًا. الرضا يدخل في بناء الشرعية، لكنه لا يستنفدها؛ إذ يجب أن يكون قائمًا على إمكان المعرفة والنقد والمشاركة، لا على تعطيل الوعي أو احتكار المجال العام.

والنظام المعياري لا يكتفي بتحديد ما يجوز و ما لا يجوز، بل يرتب القيم والحقوق والواجبات عند التعارض. فكل نظام حقيقي يواجه لحظات لا تكفي فيها القاعدة المنفردة، لأن حماية الحرية قد تتعارض مع الأمن، والمساواة قد تتوتر مع الاستحقاق، والمصلحة العاجلة قد تناقض العدالة البعيدة. وهنا تظهر وظيفة العقل المعياري داخل العقل الكلي: لا بو صفه مصدرًا لأحكام منفصلة عن الواقع، بل بو صفه قدرةً علىٰ فهم التعارض داخل شبكة العلاقات، وتحديد الأولويات من غير إلغاء القيم المتعارضة إلغاءً مطلقًا.

الدولة هي المجال الأعلىٰ الذي تتجسد فيه هذه المعضلة؛ لأنها ليست جهازًا للقهر، ولا إدارةً للخدمات، ولا مجموعةً من المؤسسات فحسب، بل نظامًا كليًا ينظم القوة والحق والموارد والتمثيل والقرار. وهي لا تتميز عن سائر التنظيمات بحجمها فقط، بل بقدرتها علىٰ إصدار قواعد عامة ملزمة، واحتكار أدوات الإكراه المشروع، وتحديد المجال الذي تعمل داخله المؤسسات والأفراد. ولذلك تكون الدولة امتحانًا مباشرًا للعلاقة بين النظام والمعيار.

وقد مالت بعض الدراسات إلىٰ تعريف الدولة من خلال السيادة، أي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة داخل الإقليم. وركزت اتجاهات أخرىٰ علىٰ احتكار العنف المشروع، بينما جعلتها نظريات قانونية تجسيدًا للنظام العام، ونظريات اجتماعية أداةً لتنظيم المصالح أو الصراع. وكل تعريف يمسك ببعد حقيقي، لكنه لا يكفي وحده. فالسيادة من غير غاية قد تتحول إلىٰ إطلاق للسلطة، واحتكار القوة من غير شرعية يصبح عنفًا منظمًا، والقانون من غير عدالة يغدو تقنيةً للضبط، وإدارة المصالح من غير تصور للكلية قد تخضع الدولة لأقوىٰ الفئات.

الدولة، من منظور العقل الكلي، هي بنية العلاقات التي تجعل السلطة موزعةً ومقيدةً وموجهةً نحو غايات عامة. ولا تُقاس قوتها بمقدار ما تستطيع فرضه فقط، بل بقدرتها علىٰ تحويل القوة إلىٰ قانون، والقانون إلىٰ ثقة، والثقة إلىٰ تعاون، والتعاون إلىٰ استقرار قابل للمراجعة. فالدولة التي تعتمد علىٰ الإكراه وحده قد تبدو قويةً، لكنها تكشف في الحقيقة

ضعف قدرتها علىٰ إنتاج الاعتراف. وكلما اتسعت المسافة بين الأمر والطاعة، احتاج النظام إلىٰ مزيد من القوة ليحفظ صورته.

كما أن الدولة لا تكون نظامًا كليًا إذا اختُزلت في مركز الحكم. فالمركز لا يعمل خارج القضاء والإدارة والاقتصاد والمجتمع والثقافة والذاكرة السياسية. وقد تكون النصوص الدستورية متقدمةً، بينما تعيد العلاقات غير الرسمية إنتاج تمركز السلطة. وقد تتعدد المؤسسات شكليًا، لكن تتبعها في القرار والتمويل والمعلومات يجعلها أجزاءً من إرادة واحدة. ومن هنا لا تُقرأ الدولة من نصوصها وحدها، بل من شبكة العلاقات التي تحدد من يملك القرار، ومن يراقبه، ومن يستطيع الاعتراض، ومن يتحمل نتائج الفشل.

ولا يعني النظام المعياري إضعاف الدولة، بل تحويل قوتها من قدرة علىٰ الإكراه إلىٰ قدرة علىٰ بناء الكلية السياسية. فالدولة القوية ليست التي تبتلع المجتمع، ولا التي تتركه يتشظىٰ، بل التي تنظم تعدده داخل قواعد مشتركة، وتحمي استقلال مجالاته من غير أن تفقد القدرة علىٰ التنسيق. إنها قوة الوحدة من غير محو الاختلاف، وقوة القانون من غير تعطيل الحرية، وقوة المؤسسة من غير تحجرها.

العقل الكلي يدرك أن النظام السياسي لا يُقوَّم بمعيار واحد، بل بمدىٰ اتساق بنيته ووظيفته وعلاقاته وغاياته. لذلك لا تكفي شرعية النشأة إن فسدت الممارسة، ولا تكفي كفاءة الإدارة إن غابت العدالة، ولا يكفي الاستقرار إن أُغلق باب المراجعة. النظام المشروع هو الذي يجعل سلطته قابلةً للتبرير، وقواعده قابلةً للنقد، ومؤسساته قابلةً للتصحيح، وغايته متجهةً إلىٰ حفظ الإنسان بوصفه غايةً لا أداة.

لا تتحول الحضارة إلىٰ نظام بمجرد امتلاكها مؤسسات متكاثرة أو قوانين متراكمة أو تراثًا ممتدًا، بل حين تنتظم هذه العناصر داخل بنية قادرة علىٰ تحويل المعنىٰ إلىٰ ممارسة، والقيمة إلىٰ مؤسسة، والذاكرة إلىٰ طاقة للتجدد. فالنظام الحضاري ليس مجموع أنظمة فرعية متجاورة، وإنما الكيفية التي ترتبط بها السياسة بالمعرفة، والاقتصاد بالأخلاق، والقانون

بصورة الإنسان، والمؤسسة برؤية المجتمع لماضيه ومستقبله. وحين تنفصل هذه المجالات بعضها عن بعض قد يبقىٰ ظاهر التنظيم قائمًا، لكن الكلية الحضارية تبدأ في التفكك.

والنظام الحضاري أوسع من النظام السياسي، وإن كانت الدولة أحد مراكزه الكبرىٰ؛ لأن الحضارة لا تُختزل في سلطة الحكم، بل تشمل اللغة، والتعليم، والعمران، والاعتقاد، والفن، والعلم، وأنماط العمل، وصور التضامن. وقد تكون الدولة مستقرةً بينما تكون الحضارة راكدة، كما قد تكون الدولة في طور اضطراب بينما تحتفظ البنية الحضارية بقدرة عالية علىٰ إعادة إنتاج ذاتها. ومن هنا لا يجوز قياس النظام الحضاري بمؤشرات الإدارة وحدها، لأن الإدارة تدير الحاضر، أما الحضارة فتنظم العلاقة بين الأزمنة والمعاني والمؤسسات.

وقد انشغلت بعض الدراسات السابقة بدورات صعود الحضارات وانحطاطها، وردت التحول الحضاري أحيانًا إلىٰ العصبية، أو الاقتصاد، أو التقنية، أو التحدي والاستجابة، أو صراع الثقافات. وقد كشفت هذه المقاربات عن قوانين واتجاهات مهمة، لكنها غالبًا ما عانت من ميل إلىٰ اختزال الكلية الحضارية في عامل مهيمن. أما النظام الحضاري، في المنظور الذي يقدمه العقل الكلي، فلا يُفهم من خلال العامل الأقوىٰ وحده، بل من خلال نوع العلاقة التي تجعل هذا العامل قادرًا علىٰ التأثير. فالتقنية لا تصنع حضارةً خارج نظام قيمي ومؤسسي، والاقتصاد لا ينتج وحده نمطًا حضاريًا ما لم يدخل في تصور للإنسان والحق والغاية.

وتتمثل إحدىٰ خصائص النظام الحضاري في قدرته علىٰ تحويل القيم من مبادئ معلنة إلىٰ قواعد سلوك ومؤسسات. فالقيمة التي تبقىٰ في مستوىٰ الخطاب لا تصبح قوة حضارية، لأنها لا تدخل في تنظيم الواقع. والعدالة لا تكون عنصرًا من عناصر النظام لمجرد حضورها في الوعي الأخلاقي، بل حين تتجسد في قضاء مستقل، وتوزيع منصف للفرص، وآليات للمساءلة. والمعرفة لا تصبح مكونًا حضاريًا لمجرد احترامها الرمزي، بل حين تُبنىٰ لها مؤسسات تنتجها وتحمي حريتها وتنقلها وتتيح نقدها.

كما تتحدد قوة النظام الحضاري بعلاقته بالذاكرة. فالذاكرة ليست استرجاعًا للماضي، بل بنية تمنح المجتمع تصورًا عن نفسه، وتحدد ما يعده أصلًا، وما يعده انحرافًا، وما يراه قابلًا للاستمرار أو التجاوز. غير أن الذاكرة قد تعمل بطريقتين متناقضتين: قد تكون موردًا لإعادة البناء، وقد تتحول إلىٰ نظام مغلق يفرض الماضي علىٰ الحاضر. والفرق بين الحالتين لا يكمن في حضور الماضي أو غيابه، بل في نوع العلاقة التي يقيمها النظام معه. الحضارة الحية لا تنكر ماضيها ولا تستنسخه، بل تعيد تفسيره داخل شروط جديدة.

ومن هنا يرتبط النظام الحضاري بالتجدد. فالتجدد ليس إضافة عناصر حديثة إلىٰ بنية قديمة من دون تغيير منطقها، ولا قطيعةً كاملةً تمحو كل استمرارية، بل إعادة ترتيب العلاقات بين الثابت والمتحول. وقد تدخل مؤسسة حديثة إلىٰ مجتمع ما، لكنها تؤدي وظيفةً قديمة إذا خضعت للبنية السابقة نفسها. وقد تُستورد لغة جديدة في الإدارة أو العلم، بينما تظل طرق التفكير والقرار محكومةً بأنماط موروثة. التجدد الحقيقي لا يُقاس بحداثة الأدوات، بل بقدرة النظام علىٰ مراجعة علاقاته العميقة.

والنظام الحضاري المنغلق يظن أن حماية الهوية تكون بمنع التحول، بينما تكشف الخبرة التاريخية أن الهوية التي لا تتجدد تتحول إلىٰ شكل فارغ. والانفتاح، في المقابل، لا يعني الذوبان في أنظمة الآخرين، بل القدرة علىٰ استقبال العناصر الخارجية وإعادة تركيبها داخل كلية ذاتية. فالحضارة القوية لا ترفض كل وافد، ولا تقبله من غير معيار، بل تسأل عن موقعه من بنيتها، وعن الأثر الذي سيحدثه في توازنها، وعن إمكان تحويله من عنصر غريب إلىٰ جزء منتج.

وقد بالغت بعض الاتجاهات في تصوير الحضارات بوصفها أنظمة مغلقةً مكتفيةً بذاتها، بينما ذهبت اتجاهات أخرىٰ إلىٰ افتراض مسار إنساني واحد تنحل فيه الخصوصيات تدريجيًا. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترىٰ أن الحضارة نظام مفتوح ذو هوية؛ أي إنها تدخل في

علاقات التبادل والتأثير، لكنها لا تفقد بالضرورة مركزها المعياري. فالهوية ليست نقاءً من العلاقة، بل قدرة علىٰ إدارة العلاقة من داخل تصور للذات.

ويحتاج النظام الحضاري إلىٰ التمييز بين الاستقرار والجمود. فالاستقرار قدرة علىٰ حفظ الوحدة مع إمكان التعديل، أما الجمود فهو حفظ الصورة علىٰ حساب الحياة. وقد يبدو النظام الجامد شديد التماسك، لكنه يراكم أزمات لا يملك أدوات الاعتراف بها. والنظام القابل للمراجعة قد يبدو أكثر تعرضًا للنقد والاختلاف، لكنه يكون أقدر علىٰ تصحيح نفسه. فالنقد داخل النظام ليس بالضرورة علامة ضعف، بل قد يكون إحدىٰ وظائفه الحيوية.

العقل الكلي لا يكتفي بتحديد ما إذا كان النظام قائمًا، بل يسأل عن طبقاته ومراتبه. فهو يميز بين النظام الظاهر الذي تصفه القواعد، والنظام الفعلي الذي تكشفه الممارسة، والنظام العميق الذي تتحكم فيه القيم والتوقعات والذاكرة. وقد تتفق هذه المستويات، وقد تتناقض. فقد تعلن الدولة مبدأً، وتعمل المؤسسة بعكسه، ويظل المجتمع محكومًا بتوقعات أقدم من النص والمؤسسة معًا. ولا يمكن إصلاح النظام من خلال معالجة المستوىٰ الظاهر وحده إذا بقيت العلاقات العميقة علىٰ حالها.

ومن هنا لا يكون الإصلاح إضافة قاعدة جديدة فحسب، بل إعادة بناء للعلاقات التي تمنح القاعدة أثرها. فالقانون العادل قد يفشل في بيئة تفتقر إلىٰ الثقة، والمؤسسة الجديدة قد تتحول إلىٰ نسخة من المؤسسة القديمة إذا ورثت منطقها غير المكتوب، والسياسة الإصلاحية قد تنتج نتائج معاكسة إذا تجاهلت دوائر المقاومة والتكيف. العقل الجزئي يرىٰ الخلل في العنصر، أما العقل الكلي فيبحث عن البنية التي تعيد إنتاج الخلل.

ويظهر العقل الكلي كذلك في قدرته علىٰ التمييز بين النظام الذي يحمي الحياة والنظام الذي يحمي نفسه. فكل نظام يطور آليات للبقاء، لكن بقاءه لا يساوي نجاحه. وقد تستمر مؤسسة بعد أن تفقد غايتها، وقد تدافع الدولة عن استقرارها علىٰ حساب المجتمع، وقد تحافظ الحضارة علىٰ رموزها بينما تخسر قدرتها علىٰ إنتاج المعنىٰ.

المعيار الأعلىٰ ليس دوام النظام في ذاته، بل قدرته علىٰ حمل الإنسان والمعرفة والعدالة والمستقبل داخل بنية قابلة للتجدد.

العقل الكلي لا ينظر إلىٰ النظام بوصفه نهاية الحركة، بل بوصفه صورتها المنظمة. إنه يكتشف البنية من غير أن يجمدها، والوظيفة من غير أن يفصلها عن الغاية، والعلاقة من غير أن يذيب أطرافها، والمعيار من غير أن يعزله عن الواقع. ومن خلال هذا الإدراك تصبح الدولة والحضارة صورتين مختلفتين لنظام واحد في مستويين متداخلين: الدولة تنظم القوة والحق في المجال السياسي، والحضارة تنظم المعنىٰ والقيمة والمؤسسة في المجال التاريخي الأوسع. ولا تبلغ أي منهما كمالها إلا حين تتحول الكلية من مجرد جمع للعناصر إلىٰ وحدة حية قادرة علىٰ الفهم والمراجعة والتجدد.

الفصل العاشر

الكليات والجزئيات

لا تقوم العلاقة بين الكلي والجزئي علىٰ مجرد تفاوت في السعة، كأن الكلي أكبر حجمًا والجزئي أصغر منه، ولا علىٰ تدرج عددي يجعل الأول حاصل جمع الثاني فحسب، بل علىٰ توتر فلسفي عميق يتعلق بكيفية وجود المعنىٰ، وكيفية تشكل الحقيقة، وكيف ينتقل العقل من المفرد إلىٰ العام، ومن الواقعة إلىٰ النظام، ومن الحالة المتعينة إلىٰ البنية التي تسمح بفهمها. فالجزئي لا يوجد خارج كل سياق، والكلي لا يظهر خارج تجسدات جزئية؛ ومع ذلك لا يذوب أحدهما في الآخر، ولا يمكن اختزال أحدهما فيه من غير إفساد طبيعته.

ينبغي، ابتداءً، التمييز بين الكلي والكلية، كما ينبغي التمييز بين الجزئي والجزئية. فالكلي مفهوم منطقي يدل علىٰ معنىٰ يمكن أن يصدق علىٰ أفراد متعددين، أما الكلية فهي بنية منهجية وأنطولوجية تتعلق بكيفية انتظام الأجزاء داخل كل مترابط. والجزئي هو المتعين المحدد الذي يقع في الزمان والمكان أو في مجال مخصوص من النظر، أما الجزئية فهي انغلاق الرؤية داخل ذلك المتعين، والتعامل معه كما لو كان مستقلًا عن الشروط والعلاقات والبنىٰ التي تمنحه موقعه ودلالته. لذلك قد يشتغل العقل علىٰ جزئي من دون أن يكون جزئيًا، كما قد يستعمل مفهومًا كليًا من دون أن يمتلك رؤيةً كلية.

وقد انشغلت الفلسفات السابقة طويلًا بسؤال أسبقية الكلي أو الجزئي. فذهبت اتجاهات واقعية إلىٰ أن الكليات تمتلك نحوًا من الوجود يسبق الأفراد أو يتجاوزهم، وأن الجزئيات تشارك في حقائق أعم منها. وفي المقابل، رأت اتجاهات اسمية وتجريبية أن الموجود الحقيقي هو الفرد، وأن الكلي ليس إلا اسمًا أو تجريدًا يصنعه العقل بعد ملاحظة التشابه بين الجزئيات. وبين هذين المسارين ظهرت تصورات حاولت جعل الكلي قائمًا في

الأشياء نفسها، لا منفصلًا عنها ولا مجرد لفظ ذهني. غير أن السؤال لا يُحسم بمجرد اختيار طرف وإلغاء الآخر، لأن الأسبقية نفسها متعددة المعاني.

قد يكون الكلي سابقًا من حيث الشرط، لأن الجزئي لا يُدرك إلا داخل أفق من المفاهيم والتصنيفات. فالواقعة لا تدخل الوعي بوصفها مادةً خالصةً، بل تُرىٰ من خلال لغة سابقة، وتمييزات موروثة، ومقولات تحدد ما الذي يُعد شيئًا، وما الذي يُعد فعلًا، وما الذي يُعد اختلافًا ذا دلالة. بهذا المعنىٰ لا يلتقي العقل بالجزئي عاريًا من الكليات، بل يستقبله داخل نظام مفهومي يسبقه. غير أن هذه الأسبقية لا تعني أن الكليات مكتملة ونهائية، لأن الجزئيات تعود فتضغط عليها، وتكشف حدودها، وتجبر العقل علىٰ تعديلها أو إعادة بنائها.

وقد يكون الجزئي سابقًا من حيث التحقق، لأن الكلي لا يصبح حاضرًا في العالم إلا من خلال أفراد وحالات وممارسات. فالعدالة لا تُرىٰ بوصفها جوهرًا مجردًا خارج الأحكام والمؤسسات والعلاقات، واللغة لا توجد خارج أفعال الكلام، والدولة لا توجد خارج مؤسساتها وقراراتها ومواطنيها، والحضارة لا توجد خارج آثارها وأنماط عيشها وذاكرتها. غير أن هذه الأسبقية الوجودية للجزئي لا تعني أنه ينتج الكلي إنتاجًا آليًا، لأن جمع الحالات لا يكشف وحده البنية التي تصل بينها.

ومن هنا لا يكون السؤال الصحيح: أيهما يسبق مطلقًا؟ بل: في أي مستوىٰ تقع الأسبقية؟ فقد يسبق الكلي الجزئي معرفيًا، ويسبق الجزئي الكلي تحققيًا، ثم يعاد بناء الكلي من خلال اختبار الجزئيات. وهذه الحركة المتبادلة تمنع اختزال المعرفة في استنباط نازل من كليات مكتملة، كما تمنع اختزالها في استقراء صاعد من وقائع صامتة. فالعقل لا يبدأ من فراغ، ولا يصل إلىٰ النهاية بمجرد التعميم؛ إنه يتحرك في دائرة منتجة بين أفق سابق وواقع متجدد.

ولا ينبغي فهم هذه الدائرة بوصفها تكرارًا مغلقًا، بل بوصفها حركة توليدية. فالكلي يوجه الانتباه إلىٰ الجزئي، والجزئي يكشف إمكانات جديدة داخل الكلي، ثم يعود الكلي بعد التعديل ليعيد تنظيم مجال الرؤية. وكل دورة لا تعيد العقل إلىٰ النقطة نفسها، بل تنقله إلىٰ

مستوىٰ أعمق من الفهم. فالخبرة لا تضيف أمثلةً إلىٰ مفهوم ثابت فقط، بل قد تغير بنية المفهوم ذاته. والحالة الاستثنائية لا تكون مجرد خروج عن القاعدة، بل قد تكشف أن القاعدة كانت أضيق من الواقع الذي تدعي تنظيمه.

وقد فشلت بعض الدراسات حين تعاملت مع الكلي بوصفه سلطةً نهائيةً تُفرض علىٰ الجزئي من الخارج. ففي هذا التصور يصبح الفرد مجرد حالة مندرجة تحت مفهوم سابق، وتتحول الوقائع إلىٰ شواهد تؤكد النظرية، ويُهمش كل ما لا ينسجم معها. كما فشلت اتجاهات مقابلة حين جعلت الجزئي مكتفيًا بذاته، ورفضت كل تعميم أو بناء نظري بحجة حماية التفرد. والنتيجة في الحالتين واحدة: إما كلية مغلقة تسحق الواقع، أو جزئية متشظية تعجز عن إنتاج معرفة.

أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترىٰ أن الكلي والجزئي يتشكلان داخل علاقة جدلية لا تقوم علىٰ الصراع من أجل الإلغاء، بل علىٰ الحاجة المتبادلة. فالكلي يمنح الجزئي قابليته للفهم، والجزئي يمنح الكلي قابليته للاختبار. والكلي من غير جزئي يتحول إلىٰ تجريد فارغ، والجزئي من غير كلي يتحول إلىٰ واقعة معزولة لا تنتج دلالةً تتجاوز حضورها العابر. المعرفة تنشأ حين يحتفظ كل طرف بوظيفته، ويدخل في الوقت نفسه في حركة تصحيح متبادل مع الطرف الآخر.

ولا يعني ذلك أن الكلي مجرد متوسط بين الجزئيات، لأن بعض الكليات تتضمن علاقات لا تظهر في أي جزء منفرد. فمفهوم النظام، مثلًا، لا يُستخرج من خصائص العناصر وحدها، بل من نمط انتظامها. ومفهوم الشرعية لا يُرد إلىٰ إرادة الحاكم أو رضا المحكوم أو نص القانون كلٌّ علىٰ حدة، بل ينشأ من العلاقة المركبة بينها. الكلي هنا ليس الصفة المشتركة فقط، بل البنية التي تجعل الجزئيات أجزاءً من معنىٰ أوسع.

وكذلك لا يكون الجزئي مجرد تطبيق ناقص للكلي. فالجزئي يحمل كثافةً لا تستوعبها الصيغة العامة كاملةً، ويحتفظ دائمًا بجانب من التفرد والمقاومة. ومن هنا تأتي أهميته

المعرفية والأخلاقية؛ لأنه يمنع الكليات من التحول إلىٰ أصـنام مفهومية، ويذكر العقل بأن الواقع أغنىٰ من أي صياغة نهائية. وكل عقل كلي حقيقي يجب أن يحتفظ بقدرته علىٰ رؤية ما لا يندرج بسهولة، وما يكشف حدود نظامه، وما يفرض عليه مراجعة أدواته.

العقل الكلي لا يولد حين يجمع العقل أكبر عدد ممكن من الجزئيات، بل حين يكتشف نوع العلاقة التي تجعلها تنتظم من غير أن تفقد اختلافها. إنه يولد في اللحظة التي ينتقل فيها الفكر من سـؤال التشـابه إلىٰ سـؤال البنية، ومن تعداد الحالات إلىٰ كشـف المبدأ المنظم، ومن التعميم الخارجي إلىٰ إدراك الكلية الداخلية. ولا تتحقق هذه الولادة مرةً واحدة، بل تتجدد مع كل انتقال من الكلي المفترض إلىٰ الجزئي المختبر، ومن الجزئي المكتشف إلىٰ الكلي المعاد بناؤه.

لا تتحرك المعرفة من الجزئي إلىٰ الكلي في خط صـاعد بسـيط، ولا تهبط من الكلي إلىٰ الجزئي في مسـار اسـتنباطي مغلق، بل تتشـكل داخل حركة دائرية يتبادل فيها الطرفان التحديد والتصـحيح وإعادة البناء. فالجزئي لا يدخل الوعي خارج أفق سـابق من المفاهيم، والكلي لا يبقىٰ علىٰ صـورته الأولىٰ بعد اصـطدامه بوقائع لا تسـتجيب له استجابةً كاملة. وما يبدو دائرةً بينهما ليس دورانًا يعيد الفكر إلىٰ نقطة البداية، بل حركةً لولبيةً يرتقي فيها العقل كلما أعاد اختبار كلياته في ضوء الجزئيات، وأعاد قراءة الجزئيات في ضوء كلية أكثر اتساعًا ودقة.

تبدأ هذه الحركة من الإدراك، غير أن الإدراك ذاته ليس اسـتقبالًا محايدًا لمادة حسـية خالصـة. فالعقل لا يرىٰ الواقعة بوصـفها كتلةً بلا معنىٰ، بل يميز فيها شـيئًا من شـيء، ويربط الحاضر بالماضي، ويستحضر توقعًا عما يمكن أن يكون. وهذه العمليات الأولية تتضمن نواةً كليةً، لأن التمييز لا يقع إلا داخل أفق من الفروق، والتعرف لا يتم إلا من خلال صورة سابقة، والتوقع لا ينشأ إلا من انتظام أدركه العقل في خبرات متقدمة. حتىٰ أبسط إدراك يحمل أثرًا من الكلي، وإن لم يبلغ بعد مستوىٰ المفهوم الصريح.

غير أن هذا الكلي الأولي يكون هشًـا ومحدودًا، لأنه يتكون تحت ضـغط الخبرة القريبة والعادة والسـياق. وقد يظن العقل أن ما تكرر أمامه قانون عام، أو أن ما اسـتقر في بيئته صـورة

طبيعية لا تقبل غيرها. وهنا يؤدي الجزئي المخالف وظيفةً معرفيةً حا سمة؛ إذ يكسر ا ستقرار التصنيف، ويكشف أن المفهوم لا يستوعب كل ما يدعيه. فالواقعة الاستثنائية ليست عبئًا علىٰ المعرفة، بل قد تكون مدخلًا إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ منها، لأنها تجبر العقل علىٰ التمييز بين ما هو جوهري في الكلي وما هو عارض تاريخي أو ثقافي أو لغوي التصق به.

وقد ركزت الاتجاهات التجريبية علىٰ صعود العقل من الوقائع إلىٰ القوانين بواسطة التكرار والاستقراء، بينما منحت الاتجاهات العقلانية الأولوية للمبادئ التي تنظم الخبرة قبل وقوعها. أما بعض الفلسفات الجدلية فقد رأت الحقيقة في حركة التناقض والتجاوز. وقد أسهمت هذه المقاربات في كشف أبعاد أساسية من تولد المعرفة، لكنها لم تفصل دائمًا بين الكلي بوصفه مفهومًا عامًا، والكلية بوصفها بنيةً تنظّم العلاقات والمستويات. فالعقل قد ينجح في تعميم حكم علىٰ حالات كثيرة، من غير أن يكتشف الكلية التي تفسر لماذا تنتظم الحالات بهذه الصورة، وما الشروط التي تحفظ انتظامها، وكيف يمكن أن يتحول.

العقل الكلي لا يولد من التعميم وحده، لأن التعميم قد يبقىٰ سطحيًا، قائمًا علىٰ تشابه الصفات الظاهرة. إنه يولد حين ينتقل العقل من رصد الصفات المشتركة إلىٰ اكتشاف العلاقات المنشئة، ومن ملاحظة التكرار إلىٰ فهم البنية التي تجعل التكرار ممكنًا. فالقول إن مجتمعات متعددة تمتلك قوانين حكم كلي، أما اكتشاف العلا قة بين القانون والسلطة والشرعية والمؤسسة والثقافة فهو انتقال إلىٰ الكلية. الكلي يجمع الحالات تحت مفهوم، بينما الكلية تكشف النظام الذي يحدد مواقعها وتفاعلاتها وحدودها.

وهذا الانتقال لا يتحقق بإلغاء الجزئي، بل بالعودة إليه علىٰ نحو جديد. فبعد أن يصوغ العقل تصورًا للكلية، لا تبقىٰ الجزئيات مجرد أمثلة توضحها، وإنما تصبح مواقع لاختبار قدرتها التفسيرية. وكل جزئي يُعاد وضعه داخل الشبكة: ما علاقته ببقية العناصر؟ وما الوظيفة التي يؤديها؟ وما الذي يتغير في الكل إذا تغير موقعه؟ وهل يمثل قاعدةً في النظام أم استثناءً

يكشف حدوده؟ بهذا المعنىٰ لا يعود الجزء أصغر من الكل فحسب، بل يصبح نافذةً تكشف طريقة اشتغال الكلية.

وتؤدي الحركة الدائرية إلىٰ إعادة تعريف الطرفين معًا. فالكلي بعد اختباره لا يبقىٰ هو الكلي السابق، والجزئي بعد إدراجه في البنية لا يبقىٰ واقعةً معزولة. تتغير دلالة الفعل الواحد حين يُفهم داخل نظام من المقاصد والنتائج، وتتغير دلالة المؤسسة حين تُقرأ ضمن توزيع شامل للسلطة، ويتغير معنىٰ القيمة حين يُكشف موقعها من منظومة القيم المتعارضة. الكلية لا تضيف سياقًا خارجيًا إلىٰ الجزء، بل تكشف طبقات من معناه لم تكن ظاهرةً عند النظر إليه منفردًا.

ومن هنا يكون العقل الكلي عقلًا انعكاسيًا أيضًا، لأنه لا يراجع موضوعاته وحدها، بل يراجع الأدوات التي يدركها بها. فحين يفشل مفهوم في تفسير جزئي معين، لا يتعجل العقل في طرد الواقعة من مجاله، بل يسأل عما إذا كان الخلل في التصنيف نفسه، أو في درجة التعميم، أو في افتراضاته السابقة. وهذه القدرة علىٰ جعل الكليات موضوعًا للنقد هي ما يمنع الكلية من التحول إلىٰ انغلاق مذهبي، ويجعلها بنيةً مفتوحةً قابلةً للنمو.

ولا تعني هذه القابلية أن كل كلي مؤقت إلىٰ حد انعدام الثبات، أو أن المعرفة لا تملك سوىٰ مراجعات لا تنتهي. فالحركة الدائرية تنتج درجات من الرسوخ بحسب قدرة الكلي علىٰ تفسير الجزئيات، واستيعاب الحالات المخالفة، والاتساق مع بقية مستويات المعرفة. الثبات هنا ليس توقفًا عن المراجعة، بل نجاحًا متكررًا في اجتيازها. وكلما اتسعت قدرة الكلية علىٰ حمل الاختلاف من غير تناقض، ازدادت قوتها من غير أن تتحول إلىٰ حقيقة مغلقة.

وتظهر ولادة العقل الكلي حين يدرك العقل أن فهم الجزئي لا يتم بإخضاعه القسري لمفهوم عام، وأن فهم الكلي لا يتم بجمع الجزئيات حسابيًا. إنه يولد من اكتشاف الوسائط: العلاقات، والبنىٰ، والوظائف، والقوانين، والمعايير، والتاريخ. فالوسيط هو الذي يفسر كيف يتحول الفرد إلىٰ عضو في نظام، وكيف تتحول الوقائع إلىٰ اتجاه، وكيف تنتظم الأفعال في

مؤسسة، وكيف تكتسب الجزئيات معنىً يتجاوز حضورها المباشر. ومن دون هذه الوسائط يبقىٰ الكلي تجريدًا، ويبقىٰ الجزئي تشظيًا.

كما يولد العقل الكلي حين يتجاوز ثنائية الاستنباط والاستقراء إلىٰ حركة تركيبية أعمق. فهو ينطلق من فرض كلي، ويختبره في الواقع، ثم يعيد بناءه، ويكتشف من خلاله جزئيات لم تكن قابلةً للرؤية من قبل. فالكلية لا تفسر الموجود فقط، بل توجه الانتباه إلىٰ ما غاب عن التصور الأول. وكل بنية نظرية قوية لا تجيب عن الأسئلة القديمة وحدها، بل تجعل أسئلةً جديدةً ممكنة.

ولا يتحقق هذا العقل بالمعرفة الموسوعية، لأن كثرة المعلومات قد تظل مجاورةً بعضها لبعض من غير تركيب. كما لا يتحقق بادعاء الشمول، لأن الإحاطة الكاملة وهم يناقض طبيعة الواقع المفتوح. العقل الكلي هو القدرة علىٰ تحديد العلاقات الحاكمة، والتمييز بين المستويات، وترتيب العوامل، وربط الجزء بالكل في حركة مراجعة متبادلة. إنه لا يعرف كل شيء، لكنه يعرف أن الشيء لا يُفهم وحده؛ ولا يلغي الجزئي باسم الكلي، بل يحفظ تفرده داخل بنية تمنحه دلالةً وموقعًا.

لا يولد العقل المعياري من مجرد إدراك الكليات، لأن معرفة ما ينتظم به الواقع لا تساوي الحكم علىٰ ما ينبغي أن ينتظم به. فقد يكشف العقل قانونًا يحكم السلوك أو بنيةً تعيد إنتاج السلطة أو نمطًا مستقرًا من العلاقات، من غير أن يكون في هذا الكشف ما يثبت عدالة القانون أو مشروعية البنية أو استحقاق النمط للبقاء. والعقل المعياري يبدأ حين لا يكتفي العقل بفهم انتظام الموجود، بل يجعل هذا الانتظام نفسه موضوعًا للتقويم، فيسأل عن الغاية التي يحققها، والقيمة التي يجسدها، والإنسان الذي يصوغه، والنتائج التي يوزعها بين الأفراد والجماعات.

غير أن هذا الانتقال من الكلية التفسيرية إلىٰ الكلية المعيارية لا يقع بقفزة منفصلة عن الواقع، ولا يستخرج وجوبًا مباشرًا من مجرد وقوع الأشياء. فالواقع يبين ما حدث وما يمكن

أن يحدث، لكنه لا يمنح وحده ما يجب أن يحدث. والمعيار يحدد اتجاهًا مطلوبًا، لكنه يفقد فاعليته إذا صيغ خارج شروط الواقع وإمكاناته. ومن هنا ينشأ العقل المعياري في المسافة التي تفصل بين الكائن والواجب وتربطهما في آن واحد: فلا يشتق الواجب من الكائن اشتقاقًا آليًا، ولا يبني الواجب في فراغ يتجاهل الممكن والقدرة والمآلات.

وقد شددت اتجاهات فلسفية سابقة علىٰ الفصل بين الوقائع والقيم حمايةً لاستقلال الحكم الأخلاقي من هيمنة الواقع، بينما حاولت اتجاهات أخرىٰ رد القيم إلىٰ الطبيعة أو المنفعة أو التاريخ أو الإرادة الجمعية. وأسهم الاتجاه الأول في منع تحويل الشائع إلىٰ مشروع، كما أسهم الثاني في الكشف عن الجذور الواقعية للأحكام المعيارية. غير أن الفصل المطلق يجعل المعيار عاجزًا عن التحقق، والرد الكامل يجعل القيمة نسخةً من الواقع. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فتجعل العلاقة بينهما علاقة تفاعل من غير اختزال: الواقع لا ينتج المعيار وحده، لكنه يمده بمادته وحدوده؛ والمعيار لا يصف الواقع فقط، بل يعيد ترتيب إمكاناته ويوجه حركته.

وتتحول الكليات إلىٰ معايير حين ينتقل العقل من اكتشاف انتظام العلاقات إلىٰ تقويم الصورة التي ينبغي أن تنتظم بها. فالكلية التي تكشف اعتماد الإنسان علىٰ المجتمع تصبح معياريةً حين يُسأل عن نوع المجتمع الجدير بحمل إنسانيته. والكلية التي تكشف ضرورة السلطة تتحول إلىٰ معيار حين يُسأل عن شروط مشروعيتها وحدودها. والكلية التي تكشف مركزية التعاون في العمران تصبح معيارًا حين يُحدد ما يضمن عدالته ويمنع تحوله إلىٰ تبعية أو استغلال. ليست كل كلية معيارًا، لكنها قد تحمل إمكانًا معياريًا حين تتصل بغاية إنسانية قابلة للتبرير.

ولا ينشأ المعيار من تعميم الرغبات الجزئية، لأن ما يشتهيه الأفراد لا يصبح واجبًا بمجرد اشتراكهم فيه، كما لا ينشأ من إرادة كلية مفترضة تلغي اختلافهم. إنه يتكون حين يستطيع العقل أن يرتفع من المصلحة الخاصة إلىٰ قاعدة يمكن تبريرها في مجال مشترك، من

غير أن يمحو خصوصية الحالات. فالمعيار ليس رغبةً موسعة، بل حكمًا يتضمن دعوىٰ تتجاوز صاحبها، ويطلب الاعتراف بصلاحيته في ضوء أسباب يمكن فحصها ومناقشتها.

وهنا يظهر أن الكلي المعياري يختلف عن الكلي المنطقي. فالكلي المنطقي يصدق علىٰ أفراد متعددين، أما الكلي المعياري فيطالب بتوجيه أفعال متعددة وفق قيمة مشتركة. الأول يقرر انطباق مفهوم، والثاني ينشئ مطالبةً أو حقًا أو واجبًا. و قد يكون الحكم المعياري عامًا من حيث الصياغة، لكنه لا يصبح كليًا بمعناه العميق إلا إذا استطاع أن يحمل اختلاف الجزئيات، وأن يبين لماذا يستحق التطبيق عليها، وكيف تتغير صورته الإجرائية من غير أن تضيع غايته.

ولهذا لا تكون الكليات المعيارية قواعد صماء تُسقط علىٰ الواقع من الخارج. فالعدالة، والحرية، والمساواة، والكرامة، والمصلحة العامة، لا تعمل بوصفها ألفاظًا مكتملة الدلالة في كل سياق، بل تنكشف معانيها من خلال ما تواجهه من حالات وتعار ضات. وقد يتفق العقل علىٰ كلية القيمة، ثم يختلف في تحديد مقتضاها الجزئي، لأن تطبيقها يقتضي معرفة البنية والظروف والآثار. ولا يدل هذا الاختلاف بالضرورة علىٰ نسبية القيمة، بل علىٰ أن الكلي المعياري لا يتحقق إلا عبر اجتهاد يربط ثبات الغاية بتغير الصور.

وتؤدي الجزئيات هنا وظيفةً تتجاوز كونها مواضع لتطبيق المعيار؛ إذ تصبح أدوات لاختبار عدالته وسعته وقدرته علىٰ التمييز. فقد يكشف تطبيق قاعدة عامة علىٰ حالة خاصة أنها تحمل انحيازًا خفيًا، أو أنها صيغت علىٰ افتراض ظروف لا تتوافر في جميع المخاطبين، أو أن نتائجها تناقض مقصدها. والحالة الجزئية لا تهدم الكلي المعياري لمجرد خروجها عنه، لكنها قد تكشف أن صيغته تحتاج إلىٰ إعادة بناء، أو أن استثناءها شرط لحفظ الغاية لا خروج عليها.

ومن هنا يجب التمييز بين الاستثناء الذي يحمي المعيار والاستثناء الذي يهدمه. فالاستثناء الأول ينشأ من اختلاف حقيقي في البنية أو القدرة أو المآل، ويظل قابلًا للتبرير

داخل الكلية ذاتها. أما الثاني فينشـأ من القوة أو المحاباة أو تعطيل المسـاواة، فيجعل المعيار عامًا علىٰ الضعفاء وخاصًا عند الأقوياء. العقل المعياري لا يقيس عدالة القاعدة بعموم لفظها فقط، بل بانتظام تطبيقها، وشفافية استثناءاتها، وصلتها بالغاية التي تبررها.

كما لا تكون العلاقة بين المعايير علاقة تجاور، لأن القيم قد تتعارض في الجزئيات من غير أن تتناقض في أصولها. فقد تتطلب الحرية فعلًا، بينما تتطلب الحماية تقييده؛ وقد تقتضي المسـاواة توحيد المعاملة، بينما تقتضـي العدالة مراعاة اختلاف المواقع والقدرات. والعقل المعياري لا يحل هذا التعارض بإلغاء إحدىٰ القيم، بل ببناء ترتيب بينها يراعي السياق ودرجة الضرر ومآلات القرار. ومن هنا لا يكون الترجيح خروجًا علىٰ الكليات، بل مظهرًا من مظاهر عملها داخل الواقع المركب.

ويولد العقل المعياري من العقل الكلي حين يدرك أن الحكم لا يصـح خارج البنية التي يعمل فيها. فالمعيار الجزئي قد يبدو عادلًا منفردًا، ثم ينتج ظلمًا حين يدخل في نظام من العلاقات غير المتكافئة. وقد يكون القرار صحيحًا في حالته المباشرة، لكنه يفتح مسارًا يعيد تشـكيل النظام كله. لذلك لا يقتصـر العقل المعياري علىٰ تقويم الأفعال، بل يمتد إلىٰ تقويم القواعد والمؤسسات والبنىٰ والغايات. إنه عقل يرىٰ الجزئي في مآلاته الكلية، ويرىٰ الكلي في آثاره علىٰ الأشخاص المتعينين.

وبذلك لا تكون المعيارية طبقةً تضاف إلىٰ العقل بعد اكتمال معرفته، بل قدرةً تنشأ حين يبلغ العقل وعيًا بالعلاقة بين الحقيقة والقيمة، وبين النظام والغاية، وبين الكليات وتجسداتها. إنها الحركة التي تمنع الكلي من أن يصـبح تجريدًا سـلطويًا، وتمنع الجزئي من أن يتحول إلىٰ مصـلحة مغلقة. فالمعيار الحقيقي هو كلية قادرة علىٰ النزول إلىٰ الجزئيات من غير سـحقها، وجزئيات قادرة علىٰ إعادة امتحان الكلية من غير تفكيك إمكان الحياة المشتركة.

لا تتحول المعايير إلىٰ قوة تاريخية بمجرد وضـوحها النظري، لأن القيمة التي لا تجد طريقها إلىٰ البناء المؤسسي تظل عرضةً للتبدد، أو للتأويل المتنازع، أو للارتهان إلىٰ الإرادات

الفردية. فالمعيار، في صورته المجردة، يحدد ما ينبغي أن يكون، أما المؤسسة فتمنحه دوامًا، وتوزيعًا للاختصاصات، وآليات للتنفيذ، ووسائل للمراجعة. ومن هنا لا تكون المؤسسة مجرد أداة محايدة لتطبيق معيار سابق، بل هي البنية التي تنتقل فيها الكلية المعيارية من مجال الفكر إلىٰ مجال الفعل المنظم.

تبدأ هذه الحركة حين تُترجم القيمة إلىٰ قاعدة. فالعدالة، مثلًا، لا تعمل مباشرةً بوصفها لفظًا عامًا، بل تحتاج إلىٰ تحديد ما تقتضيه في الملكية والعقوبة والتمثيل وتوزيع الفرص. والحرية لا تصبح مبدأً مؤثرًا إلا حين تُصاغ في حقوق وضمانات وحدود علىٰ السلطة. والمساواة لا تدخل الواقع ما لم تتحول إلىٰ قواعد تمنع التمييز وتحدد متىٰ تكون المعاملة المتماثلة عادلةً، ومتىٰ يكون اختلاف المعاملة هو مقتضىٰ الإنصاف. هذه الترجمة لا تنقل المعنىٰ من مستوىٰ إلىٰ آخر من دون تغيير، بل تعيد تشكيله داخل شروط الواقع.

وقد ركزت دراسات سابقة علىٰ المؤسسة بوصفها نظامًا من القواعد، أو جهازًا لتنسيق الأدوار، أو وسيلةً لتقليل عدم اليقين، أو أداةً لحفظ المصالح. وقد كشفت هذه المقاربات أبعادًا حقيقيةً من العمل المؤسسي، لكنها كثيرًا ما عالجت المؤسسة بعد أن أصبحت قائمة، من غير أن تفسر بما يكفي العلاقة الأصلية بين بنيتها وبين الكليات المعيارية التي منحتها مبرر الوجود. فالمؤسسة لا تُفهم من خلال انتظامها الداخلي فقط، بل من خلال السؤال عن القيمة التي تحولت إلىٰ اختصاص، وعن الغاية التي تحولت إلىٰ إجراء، وعن الإنسان الذي صُممت البنية لحمايته أو تشكيله.

وتحتاج المعايير، كي تتحول إلىٰ مؤسسات، إلىٰ المرور عبر ثلاث عمليات مترابطة: التحديد، والتوزيع، والإلزام. فالتحديد ينقل القيمة من عمومها إلىٰ معنىٰ قابل للعمل؛ والتوزيع يقسم الوظائف والمسؤوليات بين مواقع مختلفة؛ والإلزام يضمن ألا يبقىٰ الامتثال رهين الرغبة الفردية. غير أن كل عملية من هذه العمليات تحمل خطرًا خاصًا بها. فقد يضيق

التحديد معنىٰ القيمة، وقد يتحول توزيع الاختصاص إلىٰ تفتيت للغايات، وقد ينقلب الإلزام من حماية المعيار إلىٰ حماية الجهاز الذي يدعي تمثيله.

ومن هنا تظهر المسافة بين المعيار والمؤسسة. فالمؤسسة تنشأ لتحقيق قيمة، لكنها قد تطور مع الزمن مصالح ذاتيةً تتجاوز غايتها الأولىٰ. وقد يصبح الحفاظ علىٰ بقائها أهم من الوظيفة التي أنشئت من أجلها، أو تتحول الإجراءات من وسائل لضمان العدالة إلىٰ حواجز تمنع الوصول إليها. المؤسسة في هذه الحالة لا تلغي المعيار صراحةً، بل تستمر في استدعائه لغويًا بينما تعيد إنتاج نقيضه عمليًا. وهذا الانحراف من أخطر صور الفصل بين الكلي والجزئي، لأن الكلية تبقىٰ محفوظةً في الخطاب، بينما تعمل الجزئيات المؤسسية بمنطق مستقل عنها.

ولا يكفي إذن أن تكون المؤسسة ذات أصل معياري، بل يجب أن تبقىٰ قابلةً للمساءلة في ضوء ذلك الأصل. فشرعية النشأة لا تضمن شرعية الاستمرار، كما أن صحة التأسيس لا تمنع فساد الممارسة. المؤسسة العادلة هي التي تملك آليات تكشف انحرافها، وتتيح تصحيحه، وتسمح بإعادة فحص العلاقة بين القاعدة والغاية. ولهذا لا تكون الرقابة عنصرًا خارجيًا مفروضًا عليها، بل جزءًا من بنيتها المعيارية، لأن المؤسسة التي لا تستطيع مراجعة نفسها تتحول تدريجيًا من وسيط للقيمة إلىٰ بديل عنها.

كما أن المؤسسة لا تنقل المعيار إلىٰ الواقع فقط، بل تعيد صياغة الوعي بالمعيار نفسه. فالقانون لا يضبط السلوك فحسب، بل يعلم المجتمع ما يعده حقًا وما يعده اعتداءً. والتعليم لا ينقل المعارف فقط، بل يحدد صورة الإنسان الجدير بالتكوين. والقضاء لا يحسم النزاعات وحدها، بل يرسخ تصورًا عن الإنصاف والمسؤولية. والمؤسسات السياسية لا توزع السلطة فحسب، بل تصوغ معنىٰ المواطنة والطاعة والمشاركة. هكذا تتحول المؤسسة إلىٰ جهاز لإعادة إنتاج الكليات في الوعي والسلوك.

وتتم هذه الإعادة من خلال التكرار، والرمز، والاعتياد، والجزاء. فالسلوك الذي يتكرر داخل بنية مؤسسية يكتسب مع الزمن صورة الطبيعي، حتىٰ لو كان في أصله اختيارًا تاريخيًا. والقواعد التي تتجسد في طقوس وإجراءات ورموز تكتسب سلطةً تتجاوز نصوصها. ومن هنا لا تعيد المؤسسات إنتاج الكليات كما وُضعت أول مرة، بل قد تعيد تعريفها وفق منطقها الداخلي. فالعدالة قد تختزل إلىٰ صحة الإجراء، والحرية إلىٰ نطاق ترخيص قانوني، والمصلحة العامة إلىٰ ما تقرره الإدارة. وفي هذه التحولات يظهر خطر أن تستولي الوسائل علىٰ الغايات.

العقل الكلي لا يكتفي بملاحظة وجود المؤسسة أو كفاءتها، بل يكشف مستوىٰ أعمق: هل ما تعيد إنتاجه المؤسسة هو الكلية التي تبررها حقًا، أم صورة مشوهة عنها؟ فقد تكون المؤسسة شديدة الفاعلية في أداء وظيفتها الجزئية، لكنها تضعف الكلية التي تنتمي إليها. وقد يحقق جهاز أمني استقرارًا مباشرًا، لكنه يهدم الثقة العامة؛ وقد تحقق مؤسسة اقتصادية نموًا، لكنها تعمق التفاوت؛ وقد ينجح نظام تعليمي في رفع معدلات التحصيل، لكنه ينتج عقلًا عاجزًا عن النقد. الفاعلية الجزئية لا تساوي الصحة الكلية.

ومن هنا يتضح أن العلاقة بين الكليات والمعايير والمؤسسات ليست خطًا ذا اتجاه واحد. فالكليات تنتج معايير، والمعايير تتجسد في مؤسسات، والمؤسسات تعيد تشكيل الكليات في الوعي الاجتماعي. وهذه الحركة قد تكون بناءةً حين تبقىٰ الروابط قابلةً للمراجعة، وقد تصبح مغلقةً حين تتحول المؤسسة إلىٰ مصدر وحيد لتعريف القيمة التي يفترض أنها تخدمها. عندئذ تنشأ دائرة من الشرعنة الذاتية: المؤسسة تعرّف المعيار، ثم تستخدم هذا التعريف لتبرير بقائها، ثم تعيد إنتاجه عبر التعليم والقانون والثقافة.

وقد عالجت بعض النظريات المؤسسية الحديثة مسألة اعتماد السلوك علىٰ القواعد الراسخة، كما درست كيف تنشأ المسارات التاريخية التي تجعل تغيير المؤسسات مكلفًا. غير أن النظرية المستقلة في العقل الكلي تضيف إلىٰ ذلك سؤالًا معياريًا وبنيويًا في آن واحد:

كيف يمكن للمؤسسة أن تحفظ الاستمرار من غير أن تتحول إلىٰ إغلاق؟ وكيف يمكنها أن تعيد إنتاج الكلية من غير أن تحتكر معناها؟ والجواب لا يكمن في المرونة وحدها، بل في بناء تعدد داخلي يسمح بتفاعل القانون والنقد والخبرة والمشاركة.

المؤسسة الحية هي التي تحتفظ بذاكرة غايتها، وتتيح في الوقت نفسه إعادة تفسيرها في ضوء الحالات الجديدة. وهي لا تذيب الجزئيات في نظام موحد، بل تحول اختلافها إلىٰ مصدر معرفة وتصحيح. فالشكاوىٰ، والاستثناءات، والنزاعات، والنتائج غير المتوقعة ليست مجرد عوائق تشغيلية، بل إشارات تكشف مدىٰ صلاحية القاعدة واتساع الكلية. وكلما امتلكت المؤسسة قدرةً أعلىٰ علىٰ الإصغاء إلىٰ هذه الإشارات، اقتربت من أداء وظيفتها المعيارية.

العقل الكلي والعقل المعياري يلتقيان عند هذه النقطة: الأول يكشف شبكة العلاقات التي تعمل فيها المؤسسة، والثاني يقوّم اتجاه هذه العلاقات وغاياتها. ومن اتحادهما تنشأ القدرة علىٰ التمييز بين المؤسسة بوصفها تجسدًا للكليات، والمؤسسة بوصفها قناعًا يحجبها. فليست العبرة بوجود القاعدة، بل بموقعها من النظام؛ ولا بسلامة الإجراء وحده، بل بأثره في الإنسان؛ ولا باستمرار المؤسسة، بل بقدرتها علىٰ حفظ القيمة التي منحتها حق الوجود.

الفصل الحادي عشر

العلاقة الجدلية بين العقل الكلي والعقل المعياري

يُعدُّ الفصل بين العقل الكلي والعقل المعياري من أكثر المسائل تعقيدًا في الفلسفة المعاصرة، ليس لأن أحد المفهومين غامض في ذاته، وإنما لأن معظم المقاربات السابقة تعاملت مع العلاقة بينهما تعاملاً ضمنيًا أكثر من كونها جعلتها موضوعًا مستقلًا للبحث. فقد انشغلت فلسفات المعرفة بتحليل كيفية إدراك العالم، بينما انشغلت فلسفات الأخلاق والقانون والسياسة بتحليل كيفية إصدار الأحكام، وكأن الإدراك والحكم ينتميان إلىٰ مجالين منفصلين لا يجمعهما أصل واحد. وبهذا الانفصال فقدت المعرفة معيارها، وفقدت المعيارية بنيتها المعرفية، وأصبح العقل يتحرك في صورتين متوازيتين لا يفسر أحدهما الآخر تفسيرًا كافيًا.

إن النظرية التي تُبنىٰ في هذه الدراسة تنطلق من فرضية مختلفة جذريًا، وهي أن العقل الكلي والعقل المعياري ليسا حقيقتين منفصلتين، ولا مستويين متجاورين، بل يمثلان وظيفتين متداخلتين داخل البنية العقلية الواحدة. فلا يوجد عقل كلي يعمل أولًا ثم يُضاف إليه العقل المعياري لاحقًا، كما لا يوجد عقل معياري مستقل يستطيع إصدار الأحكام من غير أن يعتمد علىٰ إدراك كلي للعلاقات والبنىٰ والسياقات. إن كلاً منهما يولد داخل الآخر، ويتحدد بوجود الآخر، ويظل ناقصًا إذا فُصل عنه.

ومن هنا ينبغي تجنب تصورين متقابلين كلاهما يؤدي إلىٰ اختزال الحقيقة. الأول يجعل العقل المعياري مجرد جزء صغير من العقل الكلي، كما لو كانت المعيارية وظيفة ثانوية تلحق بالإدراك بعد اكتماله. والثاني يجعل العقل المعياري عقلًا مستقلًا تمامًا، له منطقه الخاص، ومبادئه الخاصة، وقوانينه الخاصة، بحيث يستطيع أن يعمل حتىٰ لو غابت الرؤية

الكلية للعالم. وكلا التصورين يعجز عن تفسير كيفية انتقال الإنسان من المعرفة إلىٰ الحكم، ومن الفهم إلىٰ القرار، ومن اكتشاف النظام إلىٰ بناء الشرعية.

وقد ظهرت في تاريخ الفكر محاولات متعددة لفصل هاتين الوظيفتين. فقد اتجهت بعض النزعات العقلانية إلىٰ تصوير العقل بوصفه أداةً لإنتاج المعرفة المجردة، ثم أوكلت الأخلاق إلىٰ الإرادة أو الضمير أو الواجب. وعلىٰ الجانب الآخر، ذهبت بعض الفلسفات الأخلاقية إلىٰ بناء منظومات معيارية تكاد تكون مستقلة عن بنية المعرفة، حتىٰ بدا الحكم الأخلاقي وكأنه يصدر عن مجال خاص لا يرتبط إلا جزئيًا بطريقة فهم الواقع. أما بعض الاتجاهات البراغماتية والاجتماعية فقد ربطت المعيارية بالممارسة أو التوافق الاجتماعي، لكنها لم تفسر بصورة كافية كيف يستطيع العقل أن يحكم علىٰ الممار سة نفسها، أو أن ينقد المجتمع الذي أنتج تلك المعايير.

إن القصور المشترك في هذه المقاربات لا يرجع إلىٰ ضعفها التحليلي، بل إلىٰ أنها انطلقت من تصور يفترض أن المعرفة والقيمة مرحلتان منفصلتان. أما إذا نظر إليهما بوصفهما لحظتين داخل حركة عقلية واحدة، فإن صورة مختلفة تمامًا تبدأ في الظهور. فالعقل لا يدرك العالم أولًا إدراكًا خاليًا من أي اتجاه، ثم يقرر بعد ذلك كيف ينبغي أن يتعامل معه، بل إن الإدراك نفسه يتضمن اختيارًا لما يستحق الانتباه، وترتيبًا للأهمية، وتمييزًا بين المركزي والهامشي، وبين الأصل والفرع، وبين ما ينبغي تفسيره وما يمكن إهماله. وهذه العمليات، وإن لم تكن أحكامًا معيارية مكتملة، فإنها تحمل بذور المعيارية في داخلها.

وفي المقابل، لا يستطيع العقل المعياري أن يصدر حكمًا صحيحًا إذا كان تصوره للعالم ناقصًا أو مجتزأً. فكل حكم يتضمن تصورًا ضمنيًا عن طبيعة الواقع الذي يحكم عليه. ولا يمكن تقويم العدالة من غير تصور للعلاقات الاجتماعية، ولا يمكن تقويم الحرية من غير فهم لبنية السلطة، ولا يمكن الحكم علىٰ المسؤولية من غير إدراك لشروط الفعل الإنساني.

ومن هنا فإن المعيارية لا تعمل في الفراغ، بل تعتمد في كل لحظة علىٰ شبكة من الكليات التي يكشفها العقل الكلي.

غير أن هذا الاعتماد لا يعني التبعية. فالعقل المعياري لا يكرر ما ينتجه العقل الكلي، بل يعيد تنظيمه في مستوىٰ جديد. فالعقل الكلي يكتشف أن عناصر النظام مترابطة، بينما يسأل العقل المعياري: أي صورة لهذا الترابط تستحق أن تستمر؟ ويكشف العقل الكلي أن السلطة ضرورة في الاجتماع الإنساني، بينما يبحث العقل المعياري عن الحدود التي تجعل السلطة مشروعة. ويبين العقل الكلي أن الاختلاف سنة من سنن الاجتماع، بينما يتساءل العقل المعياري عن الكيفية التي ينبغي أن يُدار بها هذا الاختلاف. وهكذا تتحول المعرفة بالبنية إلىٰ حكم علىٰ البنية، دون أن تنفصل عنها.

ولهذا فإن العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري ليست علاقة الجزء بالكل بالمعنىٰ البسيط، لأن الجزء يمكن عزله مع بقاء الكل، بينما يؤدي غياب المعيارية إلىٰ تغير طبيعة العقل الكلي نفسه. فالعقل الذي يستطيع أن يصف العالم بدقة، لكنه يعجز عن التمييز بين المشروع وغير المشروع، ليس عقلًا كليًا مكتملًا، بل عقل بنيوي ناقص. وكذلك فإن العقل الذي يكثر من الأحكام والقيم، لكنه يفتقر إلىٰ رؤية كلية للعلاقات والمآلات، لا يكون عقلًا معياريًا ناضجًا، بل يتحول إلىٰ مصدر لتضخم الأحكام واختلال الأولويات.

ومن هنا يمكن القول إن العقل الكلي هو المجال البنيوي الذي تتكون داخله إمكانات المعيارية، بينما العقل المعياري هو الوظيفة التي تجعل تلك الإمكانات قادرة علىٰ إنتاج الشرعية والترجيح والتقويم. فالكلي هنا لا يبتلع المعياري، والمعياري لا ينفصل عن الكلي، وإنما يتحدد كل منهما بالآخر داخل بنية واحدة متعددة الوظائف.

ويكشف هذا التصور عن خطأ منهجي شائع في كثير من الدراسات، وهو الاعتقاد بأن المعرفة يمكن أن تكون محايدة بصورة مطلقة، أو أن المعيارية يمكن أن تكون مستقلة بصورة مطلقة. فالحياد الكامل مستحيل، لأن كل معرفة تقوم علىٰ اختيار منهجي لما يعد مهمًا، كما

أن الاستقلال الكامل للمعيار مستحيل، لأن كل حكم يحتاج إلىٰ فهم الواقع الذي يتوجه إليه. ولهذا لا تكون العلاقة بين المعرفة والقيمة علاقة تعاقب، بل علاقة تداخل دائم.

ومن أعمق نتائج هذا الفهم أن العقل الكلي لا يبلغ كليته الحقيقية إلا عندما يصبح قادرًا علىٰ إدراك موقع القيمة داخل البنية، كما أن العقل المعياري لا يبلغ نضجه إلا عندما يصبح قادرًا علىٰ إدراك البنية التي تتحرك القيمة داخلها. فالقيمة خارج البنية تتحول إلىٰ مثال مجرد، والبنية خارج القيمة تتحول إلىٰ آلية صامتة. والإنسان لا يعيش داخل أي منهما منفردًا، بل يعيش في عالم تتداخل فيه الوقائع مع الأحكام، والأنظمة مع الشرعية، والعلاقات مع الغايات.

ولهذا فإن الوحدة بين العقل الكلي والعقل المعياري ليست وحدة اندماج تزيل الفروق الوظيفية، وليست وحدة انفصال تجعل كل وظيفة قائمة بذاتها، وإنما هي وحدة تكامل بنيوي، بحيث يؤدي كل منهما ما لا يستطيع الآخر أداءه منفردًا. فالعقل الكلي يمنح المعيارية قدرتها علىٰ فهم الواقع، والعقل المعياري يمنح العقل الكلي قدرته علىٰ توجيه ذلك الفهم نحو غايات قابلة للتبرير. ومن هذا التفاعل المستمر تتولد أعلىٰ صور النشاط العقلي، حيث لا تكون المعرفة وصفًا للعالم فقط، ولا تكون المعيارية مجرد حكم عليه، بل يصبح الاثنان معًا أساسًا لإنتاج نظام عقلي قادر علىٰ تفسير الواقع، وتقويمه، وإعادة بنائه.

لا يولّد العقل الكلي المعيارية من فراغ، ولا يستخرجها استخراجًا آليًا من انتظام الوقائع، بل يهيئ المجال الذي تصبح فيه المعيارية ممكنة. فحين يكشف العقل أن الواقع مؤلف من علاقات، وأن الأفعال لا تنفصل عن نتائجها، وأن المؤسسات لا تُفهم خارج غاياتها، تنشأ الحاجة إلىٰ الحكم علىٰ نوع هذه العلاقات والنتائج والغايات. إن اكتشاف البنية لا ينتج القيمة بذاته، لكنه يكشف أن الوجود الإنساني ليس تجاورًا محايدًا للأشياء، بل شبكةً من التأثيرات المتبادلة التي تجعل كل فعل قابلًا لأن يكون موضع تقويم.

وينبغي التمييز هنا بين نشأة المعيارية ومصدر إلزامها. فالعقل الكلي يكشف الشروط التي تستدعي الحكم المعياري، لكنه لا يجعل كل ما يكتشفه واجبًا. وقد يكشف أن السلطة ضرورية لتنظيم الاجتماع، لكن ضرورة السلطة لا تثبت عدالة كل صورة منها. وقد يكشف أن التفاوت واقع لا يخلو منه مجتمع، لكن وقوع التفاوت لا يمنحه مشروعية مطلقة. إن العقل الكلي ينقل الواقع من مستوىٰ الوقائع المنعزلة إلىٰ مستوىٰ الكليات البنيوية، ثم يبدأ العقل المعياري عمله في التمييز بين ما تقتضيه البنية وما يمكن إصلاحه فيها، وبين الضرورة الواقعية والقبول الأخلاقي.

وقد وقعت بعض الدراسات السابقة في أحد طرفين متقابلين: فردت المعيارية إلىٰ طبيعة الأشياء، فكأن الخير يُقرأ مباشرةً من الواقع؛ أو فصلتها عن الواقع فصلًا حادًا، فكأن الحكم الأخلاقي يستطيع أن يظل صحيحًا من غير نظر في الشروط والقدرات والمآلات. أما النظرية المستقلة في العلاقة بين العقلين فتقوم علىٰ أن العقل الكلي لا يمنح المعيار محتواه النهائي، لكنه يمنحه مادته الواقعية، وحدوده، وموضوعه، ومجال إمكانه. فالمعيار الذي يتجاهل طبيعة البنية قد يكون ساميًا في التجريد، لكنه عاجز عن إنتاج فعل عادل.

ويولد الحكم المعياري حين ينتقل العقل من سؤال «كيف تعمل الأشياء؟» إلىٰ سؤال «أي صورة لعملها تستحق القبول؟». وهذا الانتقال لا يحدث بعد اكتمال المعرفة، لأن المعرفة لا تكتمل قبل التقويم. فالقيمة توجه الانتباه إلىٰ ما يجب معرفته، وتحدد أي النتائج تستحق القياس، وأي العلاقات ينبغي كشفها، وأي الفئات المهمشة يجب إدخالها في مجال الرؤية. ولهذا لا تكون المعيارية مجرد نتيجة للمعرفة، بل تصبح أيضًا قوةً تعيد تشكيل المعرفة ذاتها.

فحين تُجعل العدالة معيارًا، لا يعود العقل يدرس النظام من زاوية كفاءته وحدها، بل يسأل عن توزيع منافعه وأعبائه. وحين تُجعل الكرامة معيارًا، تتغير طريقة النظر إلىٰ الإنسان من كونه عنصرًا وظيفيًا إلىٰ كونه غايةً لا يجوز اختزالها. وحين تصبح الحرية قيمةً مركزية،

يُعاد تحليل السلطة لا من حيث قدرتها علىٰ الضبط فقط، بل من حيث حدود تدخلها. وهكذا تغذي المعيارية العقل الكلي، لأنها توسع مجال إدراكه وتمنعه من الاكتفاء بما هو ظاهر أو نافذ أو مستقر.

العلاقة بينهما، إذن، ليست علاقة انتقال في اتجاه واحد، بل دائرة توليدية. فالعقل الكلي يكشف البنية التي تحتاج إلىٰ تقويم، والعقل المعياري يحدد الأسئلة التي يجب أن يعود العقل الكلي بها إلىٰ البنية. وكل حكم معياري جاد يولد حاجةً معرفية جديدة. فإذا قيل إن نظامًا ما غير عادل، وجب كشف مواضع الظلم وآليات إنتاجه. وإذا قيل إن مؤسسةً ما تقيد الحرية، وجب تحليل القواعد والعلاقات التي تفعل ذلك. وإذا قيل إن قرارًا ما يحقق المصلحة العامة، وجب تعريف هذه المصلحة وبيان من يدخل فيها ومن يُستبعد منها.

ومن هنا لا يكون الإدراك محايدًا تمامًا، ولا يكون الحكم أعمىٰ عن الوقائع. الإدراك يسبق الحكم من حيث المادة، لكنه يتأثر به من حيث الاتجاه؛ والحكم يتجاوز الإدراك من حيث التقويم، لكنه يعتمد عليه من حيث الصحة. وهذه العلاقة هي التي تمنع العقل الكلي من التحول إلىٰ عقل وصفي بارد، كما تمنع العقل المعياري من التحول إلىٰ إرادة حكم لا تعرف ما تحكم عليه.

وقد حاولت فلسفات الواجب أن تؤسس المعيارية في صيغ عقلية عامة، بينما ربطتها نظريات المنفعة بالنتائج، وربطتها اتجاهات أخرىٰ بالاعتراف أو الممارسة الاجتماعية أو البنية الخطابية. وتكشف هذه التصورات عن أبعاد مهمة، لكنها تميل في الغالب إلىٰ اختيار مدخل واحد للمشروعية. أما العقل الكلي فينظر إلىٰ الحكم المعياري بوصفه تركيبًا بين المبدأ والواقع والنتيجة والبنية. فلا يكفي أن يكون المبدأ قابلًا للتعميم إذا أدىٰ تطبيقه في بنية معينة إلىٰ ظلم واضح، ولا تكفي النتيجة النافعة إذا تحققت بانتهاك الإنسان، ولا يكفي الاعتراف الاجتماعي إذا نشأ داخل شروط قهرية أو وعي مستلب.

ويتجلىٰ التفاعل بين العقلين بوضوح في مسألة المآلات. فالعقل المعياري قد يصدر حكمًا أوليًا انطلاقًا من قيمة صحيحة، لكن العقل الكلي يكشف أن تطبيقه داخل شبكة معقدة سينتج آثارًا تناقض الغاية. ولا يعني ذلك إلغاء القيمة باسم الواقع، بل إعادة بناء صورتها العملية. فالحكم الذي لا يراعي المآلات قد يكون نقيًا في قصده، لكنه ناقص في عقله. كما أن الحساب الذي يراعي المآلات من غير مرجعية معيارية قد يتحول إلىٰ براغماتية تبرر كل وسيلة بالنتيجة.

وتغذي المعيارية العقل الكلي كذلك عبر إنتاج الأولويات. فالواقع يحتوي عددًا لا نهائيًا من العلاقات والوقائع، ولا يستطيع العقل أن يحيط بها كلها بدرجة واحدة. لذلك يحتاج إلىٰ معيار يحدد ما هو مركزي وما هو ثانوي، وما الذي يجب إدخاله في النموذج، وما الذي يمكن تأجيله. وحين يغيب هذا الترتيب، قد يصبح العقل واسع المعرفة لكنه عاجزًا عن تمييز المهم من الهامشي. الكلية ليست شمولًا عدديًا، بل تنظيمًا مراتبِيًا للمعنىٰ، والمعيار هو أحد المبادئ التي تمنح هذا التنظيم اتجاهه.

كما تمنح المعيارية العقل الكلي القدرة علىٰ اكتشاف ما تحجبه الأنظمة الناجحة ظاهريًا. فقد يبدو النظام مستقرًا لأنه يقيس نفسه بقدرته علىٰ البقاء، بينما يكشف المعيار أنه ينتج الخوف أو الإقصاء. وقد تبدو المؤسسة فعالةً لأنها تحقق أهدافها الإدارية، لكن الحكم المعياري يكشف أن هذه الأهداف ذاتها ناقصة أو منحازة. وهنا تصبح القيمة أداةً معرفية، لا بمعنىٰ أنها تحل محل البرهان، بل بمعنىٰ أنها تفتح مناطق من الواقع لا يكشفها الوصف المحايد المزعوم.

ومن جهة أخرىٰ، يحمي العقل الكلي المعيارية من التضخم. فالمعيار حين ينفصل عن البنية قد يتحول إلىٰ أحكام متكاثرة لا تراعي القدرة ولا التدرج ولا التعارض. وقد يطلب العقل المعياري تحقيق قيم متعددة في وقت واحد، لكن العقل الكلي يكشف محدودية الموارد وتداخل النتائج واختلاف الأزمنة. ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ الترجيح، لا بوصفه

تنازلًا عن القيم، بل بوصفه طريقةً لحفظها داخل واقع لا يسمح بتحققها جميعًا بالصورة نفسها وفي اللحظة نفسها.

العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري هي علاقة ولادة متبادلة: الكلي يولّد الحاجة إلىٰ المعيار حين يكشف أن النظام يمكن أن يتخذ صورًا مختلفة، والمعيار يعيد توليد الكلي حين يفرض علىٰ العقل أن يرىٰ العلاقات من زاوية جديدة. وكلما تعمق التفاعل بينهما، تحول الإدراك من رصد للأشياء إلىٰ فهم لمواقعها وآثارها، وتحول الحكم من إطلاق قيمة إلىٰ بناء قرار قادر علىٰ العبور من المبدأ إلىٰ الواقع من غير أن يفقد شرعيته.

لا يبلغ العقل المعياري مستوىٰ الكلية لمجرد قدرته علىٰ إصدار أحكام عامة، لأن عموم الحكم لا يساوي كلية البنية التي يصدر عنها. فقد تكون القاعدة واسعة الانطباق، لكنها تنتمي إلىٰ تصور جزئي للإنسان أو المجتمع أو السلطة، وقد يكون المعيار مجردًا وقابلًا للتعميم، لكنه عاجزًا عن إدراك علاقته بغيره من المعايير، أو عن تفسير ما يحدث حين تتعارض القيم داخل واقع مركب. فالعقل المعياري الكلي ليس عقلًا ينتج عددًا أكبر من الأحكام، بل عقلًا يكتشف النظام الذي تنتظم فيه المعايير، ويرتب مراتبها، ويكشف العلاقات التي تصل بين مصادرها وغاياتها ومجالات تطبيقها.

وينبغي هنا الحفاظ علىٰ التمييز المنهجي بين الكلي والكلية. فالكلي، بمعناه المنطقي، وصف لمفهوم يصدق علىٰ أفراد متعددين، أما الكلية فهي بنية انتظام تتجاوز مجرد العموم، لأنها تحدد مواقع العناصر وعلاقاتها ووظائفها داخل نظام واحد. ولذلك قد يكون المعيار كليًا من حيث الصياغة، لكنه جزئي من حيث بنيته، إذا عالج قيمةً منفردةً من غير أن يضعها داخل منظومة القيم والحقوق والواجبات. كما قد ينصب الحكم علىٰ جزئي متعين، لكنه يصدر عن عقل ذي كلية عالية إذا أدرك موقع الحالة من النظام، وصلتها بالمبادئ والمآلات والمؤسسات.

العقل المعياري الكلي لا ينظر إلىٰ العدالة والحرية والمساواة والكرامة والمصلحة بوصفها مبادئ متجاورة، بل بوصفها شبكةً تتداخل فيها المعاني والحدود. فالحرية من غير

عدالة قد تتحول إلىٰ امتياز للأقوىٰ، والمساواة من غير مراعاة الاختلاف قد تنتج ظلمًا، والمصلحة من غير كرامة قد تبرر تحويل الإنسان إلىٰ أداة، والعدالة من غير حرية قد تنقلب إلىٰ وصاية شاملة. ولا تنشأ كلية المعيار من جمع هذه القيم، بل من اكتشاف العلاقات التي تجعل كل قيمة تصحح الأخرىٰ وتحدها وتكملها.

وقد ركزت دراسات أخلاقية سابقة علىٰ مبدأ واحد جُعل أساسًا لبقية الأحكام؛ فجعلت بعض الاتجاهات الواجب أصلًا، وجعلت أخرىٰ المنفعة غايةً حاكمة، وردت اتجاهات ثالثة المعيارية إلىٰ الفضيلة أو الحق أو الاعتراف. وقد منح هذا التركيز كل نظرية وضوحًا واتساقًا، لكنه عرضها في الوقت نفسه لخطر اختزال المجال المعياري في منطق واحد. أما النظرية المستقلة في العقل المعياري الكلي فتقوم علىٰ أن القيم الكبرىٰ لا تُرد إحداها إلىٰ الأخرىٰ، بل تنتظم في بنية متعددة المستويات، ويختلف ترتيبها باختلاف المجال من غير أن تصبح خاضعةً لتقلب المصلحة أو المزاج.

وتحتاج هذه البنية إلىٰ العقل الكلي؛ لأنه هو الذي يكشف أن الحكم الجزئي قد يقع عند نقطة تقاطع بين نظم متعددة. فالقرار الطبي، مثلًا، لا يتعلق بالمنفعة الجسدية فقط، بل بالكرامة والحرية والمسؤولية وتوزيع الموارد. والقرار القانوني لا يتعلق بالنص وحده، بل بالعدالة والاستقرار والسوابق والمآلات. والقرار السياسي لا يقاس بفاعليته الآنية فقط، بل بما يحدثه في توزيع السلطة وفي الثقة العامة وفي المستقبل المؤسسي. العقل المعياري الكلي لا يضيف هذه العناصر جمعًا، بل يبني منها خريطةً تتيح الترجيح من غير تعسف.

غير أن هذه الكلية لا تكون مكتملةً ما لم يمتلك العقل قدرةً علىٰ مراجعة معاييره نفسها. وهنا يظهر العقل الميتامعياري، لا بوصفه عقلًا آخر قائمًا فوق العقل المعياري، ولا بوصفه طبقةً ميتافيزيقيةً سابقةً علىٰ الأحكام، بل بوصفه وظيفةً انعكاسيةً يلتفت فيها العقل إلىٰ مصادر معاييره، وطرائق تبريرها، وحدود انطباقها، والعلاقات التي تمنحها سلطة الإلزام.

فالعقل المعياري يحكم، أما العقل الميتامعياري فيسأل: ما الذي يجعل هذا الحكم مشروعًا؟ ومن أين يستمد المعيار قوته؟ وهل يمكن تبريره لمن يخضع له؟

وقد تناولت الفلسفات الميتاأخلاقية السابقة أسئلة طبيعة القيم، وموضوعية الأحكام، وعلاقة اللغة الأخلاقية بالواقع، وإمكان المعرفة المعيارية. وهي أسئلة مركزية، غير أن الاقتصار عليها قد يحصر الميتامعيارية في تحليل المفاهيم والقضايا، بينما وظيفتها أوسع في النظرية الكلية. فالميتامعيارية هنا ليست بحثًا لغويًا في معنىٰ «الخير» أو «الواجب» فحسب، بل فحصًا للبنية التي تنتج المعايير وتمنحها مراتبها وتحدد قدرتها علىٰ التوجيه المؤسسي والحضاري.

ولا يعمل العقل الميتامعياري خارج العقل الكلي، لأنه يحتاج إلىٰ فهم السياقات التي تنشأ فيها المعايير. فقد يتخذ معيار ما صورةً كونيةً في الخطاب، بينما يكون في حقيقته تعبيرًا عن تاريخ مخصوص أو توزيع معين للقوة. وقد يبدو مبدأ ما محايدًا، لكن تطبيقه يكشف أنه صيغ وفق نموذج جزئي للإنسان أو المجتمع. العقل الكلي يمد العقل الميتامعياري بأدوات اكتشاف هذه البنىٰ الخفية، ويمنعه من الاكتفاء بصحة الصياغة أو اتساق الحجة.

وفي المقابل، يمنح العقل الميتامعياري العقل الكلي قدرةً علىٰ نقد افتراضاته القيمية. فكل بناء كلي يتضمن، بصورة صريحة أو ضمنية، اختيارًا لما يستحق الحفظ، وما يعد خللًا، وما يُنظر إليه بوصفه غايةً أو وسيلة. وإذا لم يراجع العقل هذه الاختيارات، أمكن أن يقدم وصفًا شاملًا للواقع وهو يحمل في داخله انحيازات غير مفحوصة. الميتامعيارية لا تضيف قيمةً جديدةً إلىٰ البناء، بل تكشف شروط إمكان الحكم القيمي داخله.

وتظهر أهمية هذه الوظيفة عند تعارض المعايير العليا. فالعقل المعياري قد يرجح قيمةً علىٰ أخرىٰ في حالة جزئية، أما العقل الميتامعياري فيفحص الأساس الذي تم عليه الترجيح: هل اعتمد ترتيبًا ثابتًا أم مراعاةً للسياق؟ وهل كان الاستثناء قابلًا للتعميم؟ وهل حُفظت القيمة المرجوحة في صورة أخرىٰ أم أُلغيت؟ وهل كان الحكم صادرًا عن أسباب عامة أم عن

قوة اجتماعية استطاعت فرض تعريفها للمصلحة؟ هذه الأسئلة لا تهدم الحكم، بل تمنحه إمكان التبرير والمراجعة.

ولا تعني المراجعة الميتامعيارية أن العقل يدخل في تسلسل لا ينتهي من الأحكام علىٰ الأحكام. فالوظيفة الانعكاسية لا تحتاج إلىٰ طبقة جديدة فوق كل طبقة، بل تعمل داخل البنية العقلية ذاتها كلما أصبح المعيار موضوعًا للفحص. العقل يدرك، ثم يحكم، ثم يراجع شروط حكمه، ثم يعود إلىٰ الواقع بمعيار أكثر وعيًا بحدوده. إنها حركة دائرية لا تؤدي إلىٰ الشك المطلق، بل إلىٰ تعميق المشروعية.

ومن هنا تتحدد العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري الكلي والعقل الميتامعياري بوصفها علاقة تمايز وظيفي داخل وحدة بنيوية. العقل الكلي يكشف النظام والعلاقات والمآلات، والعقل المعياري الكلي يرتب القيم داخل ذلك النظام، والعقل الميتامعياري يفحص شرعية هذا الترتيب ومصادره وحدوده. ولا يستقل واحد منها استقلالًا تامًا؛ لأن الكلية من غير معيار تتحول إلىٰ وصف بلا اتجاه، والمعيار من غير كلية يتحول إلىٰ حكم مبتور، والميتامعيارية من غيرهما تتحول إلىٰ تأمل تجريدي منفصل عن الفعل.

لا تقع المساحة اللامعيارية خارج العقل، ولا تمثل فراغًا تنعدم فيه كل قيمة أو جهة أو إمكان للحكم، بل تشير إلىٰ المجال الذي لا يكون فيه الحكم المعياري قد تشكل بعد، أو لا يكون مطلوبًا أصلًا، أو يكون تعليقه شرطًا لسلامة الإدراك. فالعقل لا يصدر حكمًا علىٰ كل ما يدركه، ولا ينبغي له أن يفعل ذلك؛ لأن تحويل الوجود كله إلىٰ موضوع للتقويم يفضي إلىٰ تضخم معياري يخلط بين المعرفة والاتهام، وبين الوصف والإدانة، وبين فهم الظاهرة وتبريرها. ومن هنا تكون المساحة اللامعيارية وظيفةً ضروريةً داخل البنية العقلية، لا نقيضًا للمعيارية ولا خروجًا عليها.

وقد تميل بعض التصورات الأخلاقية إلىٰ توسيع دائرة الحكم حتىٰ تشمل معظم الأفعال والاختيارات، بينما تذهب اتجاهات وضعية أو وصفية إلىٰ فصل المعرفة عن القيمة فصلًا

يكاد يجعل العالم كله مجالًا لامعياريًا. ويقوم الطرفان على افتراض واحد معكوس: أن المعيارية واللامعيارية فضاءان منفصلان. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فتراهما مستويين متداخلين داخل حركة واحدة؛ فقد يكون الموضوع لامعياريًا من حيث وجوده، ثم يصبح معياريًا من حيث آثاره، وقد يكون الحكم مطلوبًا في مستوى، بينما يكون تعليقه ضروريًا في مستوى آخر.

فاللون، مثلًا، ليس خيرًا ولا شرًا في ذاته، لكن استخدامه داخل نظام رمزي أو سياسي قد يكتسب دلالةً معيارية. والاختلاف الطبيعي بين الأشخاص لا يحمل حكمًا قيميًا بمجرد وجوده، لكنه يصبح موضوعًا للمعيار حين يُستخدم لتوزيع الحقوق أو الامتيازات. والواقعة التاريخية لا تتغير بإصدار حكم عليها، غير أن تفسيرها قد يقود إلى مساءلة الفاعلين والأنظمة التي أنتجتها. بهذا المعنى لا تكون المعيارية صفةً ثابتةً للأشياء، بل علاقةً تنشأ بين الموضوع والفاعل والسياق والأثر.

ولا يجوز، مع ذلك، رد كل مساحة لامعيارية إلى معيار كامن، لأن بعض المجالات لا تحتاج إلى التقويم إلا إذا دخلت في علاقة إنسانية ذات نتائج. فالمعرفة الخالصة، في بعض مستوياتها، تحتاج إلى تعليق الحكم حتى لا يسبق التقويم الفهم. والمراقب الذي يدخل الظاهرة ومعه حكم نهائي لا يكتشفها، بل يعيد إنتاج تصوره السابق عنها. ولهذا يكون الامتناع المؤقت عن الحكم فعلًا عقليًا إيجابيًا، لا حيادًا سلبيًا، لأنه يحفظ إمكان رؤية الواقع قبل إخضاعه لمعيار جاهز.

غير أن تعليق الحكم يختلف عن إلغائه. فالعقل قد يؤجل التقويم حتى تتضح البنية، لكنه لا يتخلى عن مسؤوليته حين تصبح الآثار والمعاني قابلةً للفحص. وقد تحولت دعوى الحياد في بعض الدراسات إلى وسيلة للهروب من مساءلة النظم القائمة، كما تحولت الدعوى المعيارية في دراسات أخرى إلى أداة تمنع الفهم لأنها تبدأ بالإدانة قبل التحليل. والعقل الكلي

لا يسقط في أي من الطرفين؛ إنه يؤخر الحكم حين يلزم الفهم، ويستدعيه حين يصبح عدم الحكم ذاته موقفًا مؤثرًا.

وتكشف هذه المساحة عن أن حركة العقل بين الإدراك والحكم ليست انتقالًا آليًا. فالإدراك يحدد وجود الشيء و صفاته وعلاقاته، ثم يأتي التفسير ليكشف بنيته وأ سبابه، وبعد ذلك يمكن أن ينشأ الحكم إذا اتصل الموضوع بقيمة أو حق أو غاية. وقد يعود الحكم بعد صدوره ليغير الإدراك نفسه، لأن ما يُعد خطرًا أو ظلمًا أو حقًا يصبح أكثر حضورًا في مجال الانتباه. ومن هنا تتخذ الحركة صورةً دائرية: إدراك يهيئ الحكم، وحكم يعيد توجيه الإدراك، ومراجعة تفحص كليهما.

و قد اختز لت بعض الاتجا هات هذه الحر كة في الفصل بين العقل النظري والعقل العملي، فجُعل الأول معنيًا بما هو كائن، والثاني بما ينبغي أن يكون. غير أن هذا الفصل، علىٰ أهميته التحليلية، يصبح مضللًا إذا تحول إلىٰ انفصال أنطولوجي داخل العقل. فالعقل النظري يستعمل معايير للصدق والاتساق والكفاية، والعقل العملي يحتاج إلىٰ معرفة الوقائع والقدرات والمآلات. لذلك لا يو جد إدراك بلا أي معيار، كما لا يو جد حكم بلا أي بنية معرفية؛ لكن اختلاف الوظيفة يظل قائمًا ولا يجوز محوه.

ومن هنا يتأسس النموذج الوظيفي للعقول. فالعقل ليس مجموعة جواهر منفصلة، ولا كيانات متجاورة تحمل كل واحدة منها ماهيةً مستقلة، بل بنية واحدة تتعدد وظائفها بحسب نوع السؤال الذي تواجهه. حين يسأل عن الموجود، تعمل وظيفة الإدراك والتفسير؛ وحين يسأل عن النظام والعلا قات، تعمل وظيفة العقل الكلي؛ وحين يسأل عما ينبغي، تعمل الوظيفة المعيارية؛ وحين يراجع مصادر حكمه و شرعيته، تعمل الوظيفة الميتامعيارية. التعدد هنا تعدد في العمل، لا في الجوهر.

ويختلف هذا النموذج عن التصورات التي تتحدث عن عقول متعددة وكأن الإنسان ينتقل بين ذوات عقلية منفصلة. فالعقل العلمي والعقل الأخلاقي والعقل السياسي والعقل

الجمالي ليست عقولًا بالمعنىٰ الأنطولوجي، بل أنماط تشغيل داخل بنية عقلية واحدة. وقد تتمايز أدوات كل مجال ولغته وطرائق برهنته، لكن ذلك لا يثبت وجود جواهر عقلية مستقلة. فالوظائف تتخصص من غير أن تنفصل، وتتداخل من غير أن تفقد حدودها.

ويمنع النموذج الوظيفي اختزال العقل المعياري في العقل الكلي، كما يمنع استقلاله المطلق عنه. فالعقل الكلي يهيئ المجال البنيوي الذي يكشف العلاقات والمآلات، والعقل المعياري يحدد القيمة والاتجاه، والعقل الميتامعياري يراجع شرعية هذا التحديد. أما المساحة اللامعيارية فتسمح بوجود مجال لا يصدر فيه الحكم بعد، أو لا يكون فيه الحكم لازمًا. وبهذا لا تصبح الوحدة العقلية اندماجًا يلغي الفروق، ولا يصبح التمايز انقسامًا يفتت العقل.

وتظهر قوة هذا النموذج حين يواجه التعارض بين الوظائف. فقد يدفع الإدراك إلىٰ تفسير ظاهرة علىٰ نحو معين، بينما يدفع الحكم المعياري إلىٰ مقاومتها. وقد يكشف العقل الكلي أن نظامًا ما مستقر، بينما يكشف العقل المعياري أن استقراره يقوم علىٰ ظلم. وقد يراجع العقل الميتامعياري معيار العدالة نفسه ليتأكد من أنه لا يحمل انحيازًا جزئيًا. لا يُحل هذا التعارض بإسكات وظيفة لصالح أخرىٰ، بل بإعادة تنظيم العلاقة بينها داخل وحدة عقلية أوسع.

العقل الكلي هو الذي يمنع المعيارية من العمىٰ البنيوي، والعقل المعياري هو الذي يمنع الكلية من الحياد الزائف، والعقل الميتامعياري هو الذي يمنع كليهما من تحويل افتراضاتهما إلىٰ حقائق نهائية. أما المساحة اللامعيارية فتحفظ للعقل حق التريث، وحق الفهم، وحق عدم إصدار الحكم حين لا تكون شروطه قد اكتملت. ومن اجتماع هذه الوظائف يتكون عقل قادر علىٰ الانتقال من الوجود إلىٰ المعنىٰ، ومن المعنىٰ إلىٰ القيمة، ومن القيمة إلىٰ المراجعة، من غير أن يفقد وحدة بنيته أو دقة تمايزاته.

الفصل الثاني عشر

نحو نظرية عامة في العقل الكلي

العقل الكلي ليس عقلًا يحيط بكل شيء، ولا عقلًا موسوعيًا يراكم المعارف، ولا قدرةً ميتافيزيقيةً تدعي تجاوز حدود الإنسان، بل هو أعلىٰ صورة بنيوية يبلغها العقل حين يصبح قادرًا علىٰ إدراك الأشياء داخل علاقاتها، والوقائع داخل أنظمتها، والجزئيات داخل كلياتها، من غير أن يلغي تعينها أو يذيب اختلافها. إنه ليس اتساعًا كميًا في المعرفة، بل تحول نوعي في طريقة الفهم؛ إذ ينتقل العقل فيه من ملاحظة العناصر إلىٰ اكتشاف البنية، ومن تعقب الأسباب المفردة إلىٰ تحليل الشبكات، ومن إصدار الأحكام المنعزلة إلىٰ بناء رؤية تربط المعرفة بالقيمة، والواقع بالإمكان، والحاضر بالمستقبل.

ويقتضي هذا التعريف التمييز الصارم بين الكلي والكلية. فالكلي مفهوم منطقي يصدق علىٰ أفراد متعددين، أما الكلية فهي كيفية انتظام العناصر والمستويات والعلاقات داخل بنية واحدة. وقد يمتلك العقل مفاهيم كلية كثيرة، ثم يظل عاجزًا عن التفكير بالكلية إذا تعامل معها بوصفها تصنيفات منفصلة. كما قد يتناول جزئيًا محددًا، لكنه يفكر فيه تفكيرًا كليًا إذا أدرك شروطه وعلاقاته ومآلاته. ومن هنا لا يقابل العقل الكلي العقل الجزئي من حيث موضوع البحث، بل من حيث طريقة النظر؛ فالعقل الجزئي قد يدرس موضوعًا واسعًا من داخل زاوية مغلقة، بينما يكشف العقل الكلي في واقعة صغيرة نظامًا يتجاوز حدودها المباشرة.

وكذلك ينبغي التمييز بين الجزئي والجزئية. فالجزئي هو المتعين الذي لا تقوم المعرفة من دونه، أما الجزئية فهي انحباس العقل في المتعين وعجزه عن ربطه بالبنىٰ التي تمنحه معناه. العقل الكلي لا يحتقر الجزئيات ولا يتجاوزها، لأن الكلية التي تنفصل عن الجزئي

تتحول إلىٰ تجريد فارغ، لكنه يرفض تحويل الجزئي إلىٰ وحدة مكتفية بذاتها. إنه يحفظ خصوصية الواقعة، ثم يسأل عن موضعها من النظام، وعن الوظيفة التي تؤديها، وعن العلاقات التي تنتجها أو تتأثر بها.

وقد تناولت دراسات فلسفية سابقة العقل من زوايا متعددة؛ فرأته بعض الاتجاهات ملكةً للمعرفة، أو قدرةً علىٰ الاستدلال، أو جهازًا لتنسيق الخبرة، أو بنيةً لغويةً، أو وظيفةً تطوريةً، أو أداةً لحل المشكلات. وكل تصور من هذه التصورات يكشف بعدًا حقيقيًا، لكنه لا يستنفد العقل حين يُنظر إليه في أعلىٰ مراتبه. فالعقل لا يعرف فقط، ولا يستدل فقط، ولا يتكيف فقط، بل يعيد تركيب العوالم التي يدركها داخل نماذج من العلاقات والمعايير والغايات. وهذه القدرة التركيبية هي المجال الذي تنشأ فيه النظرية المستقلة في العقل الكلي.

العقل الكلي ليس جوهرًا منفصلًا عن بقية وظائف العقل، بل نموذجًا وظيفيًا تتكامل فيه قدرات متعددة. فهو يعتمد علىٰ الإدراك، لكنه يتجاوز المعطىٰ المباشر؛ ويستعمل التحليل، لكنه لا يتوقف عند تفكيك الأجزاء؛ ويمارس التركيب، لكنه لا يجمع العناصر جمعًا خارجيًا؛ وينتج الأحكام، لكنه لا يصدرها خارج فهم البنية. إن كليته لا تقوم في امتلاك وظيفة جديدة منفصلة، بل في القدرة علىٰ تنظيم الوظائف داخل مستوىٰ أعلىٰ من التنسيق.

وتتمثل أولىٰ خصائصه في البنية العلاقية. فالعقل الكلي لا يفترض أن الأشياء تحمل معانيها مكتملةً في ذاتها، بل يرىٰ أن الهوية نفسها تتحدد جزئيًا بالموقع والعلاقة والوظيفة. المؤسسة لا تُفهم من اسمها، بل من موقعها في توزيع السلطة؛ والقانون لا يُفهم من نصه وحده، بل من علاقته بالتطبيق والتأويل والمصلحة؛ والفكرة لا تُفهم من مضمونها المجرد فقط، بل من السياق الذي أنتجها والنتائج التي ترتبت عليها. العلاقة هنا ليست رابطًا خارجيًا بين أشياء مكتملة، بل عنصرًا من عناصر تكوينها.

وثاني خصائصه القدرة علىٰ التمييز بين المستويات. فالواقع لا يعمل في مستوىٰ واحد، وما يصدق علىٰ الفرد قد لا يصدق علىٰ المؤسسة، وما يفسر الحادثة قد لا يفسر النظام، وما

ينجح في المدىٰ القريب قد يفشل في المدىٰ البعيد. والعقل الكلي لا ينقل قوانين مستوىٰ إلىٰ آخر نقلًا آليًا، بل يسأل عن خصائص كل طبقة، وعن علاقات التأثير بينها، وعن الظواهر التي لا تظهر إلا عند الانتقال من الجزء إلىٰ الكل. ومن هنا يرتبط العقل الكلي بفهم التعقيد والانبثاق والتغذية الراجعة والتحول غير الخطي.

وثالث خصائصه القدرة علىٰ الجمع بين الثبات والحركة. فهو لا ينظر إلىٰ البنية بوصفها شكلًا جامدًا، ولا إلىٰ التحول بوصفه فوضىٰ محضة. كل نظام يحتفظ بقدر من الثبات يسمح بالتعرف إليه، لكنه يحمل في داخله قوىٰ للتغير وإعادة الإنتاج. والعقل الكلي لا يكتفي بتصوير ما هو قائم، بل يبحث في كيفية استمراره، وفي الشروط التي قد تحوله، وفي النقاط التي يمكن أن ينكسر عندها أو يعيد بناء نفسه.

ورابع خصائصه الحس المعياري. فالعقل الكلي لا يبلغ تمامه إذا اقتصر علىٰ تفسير الأنظمة من غير القدرة علىٰ تقويمها. وقد يكون النظام شديد الاتساق، لكنه ينتج ظلمًا، وقد تكون المؤسسة فعالةً، لكنها تخدم غايةً غير مشروعة. لذلك لا تكفي الكفاءة ولا الاستقرار ولا القدرة علىٰ البقاء للحكم علىٰ سلامة النظام. العقل الكلي يدرك البنية، والعقل المعياري يحدد اتجاه الحكم عليها، وتكاملهما يمنع الفهم من التحول إلىٰ حياد أعمىٰ، كما يمنع القيمة من التحول إلىٰ مثالية منفصلة عن الواقع.

وخامس خصائصه القدرة علىٰ الاستشراف. فالعقل الجزئي يتعامل غالبًا مع النتائج المباشرة، أما العقل الكلي فيتتبع المسارات المحتملة، والآثار المركبة، والنتائج غير المقصودة. ولا يعني الاستشراف ادعاء التنبؤ اليقيني بالمستقبل، بل بناء فهم منظم للإمكانات التي يحملها الحاضر. إن المستقبل لا يأتي من خارج النظام، بل يتولد من اتجاهات قائمة، وتوترات كامنة، وقرارات تفتح مسارات وتغلق أخرىٰ. والعقل الكلي يقرأ هذه الإمكانات قبل أن تتحول إلىٰ وقائع نهائية.

وعلىٰ هذا الأســاس لا يكون العقل الكلي عقلًا شــاملًا يدعي الإحاطة، بل عقلًا واعيًا بحدوده. فالكلية ليســت امتلاك مجموع المعلومات، وإنما القدرة علىٰ تحديد ما هو حاكم وما هو تابع، وما هو بنيوي وما هو عارض، وما يحتاج إلىٰ إدخاله في النموذج وما يمكن اســتبعاده مؤقتًا. وكل نظرية تدعي الكلية من غير أن تعترف بحدودها تتحول إلىٰ أيديولوجيا مغلقة، بينما العقل الكلي الحقيقي يحتفظ بإمكان المراجعة، ويعامل الاستثناء بوصفه مصدرًا لتصحيح البنية لا مجرد شذوذ يجب طرده.

ويقوم العقـل الكلي، في تعريفـه النهـائي، علىٰ ســت حركـات مترابطـة: الإدراك، والتحليل، والتركيب، والتقويم، والاســتشــراف، والمراجعة. بالإدراك يتصــل بالواقع، وبالتحليل يميز عناصـره، وبالتركيب يكشـف علاقاته، وبالتقويم يحدد اتجاهه المعياري، وبالاستشراف يتتبع إمكاناته، وبالمراجعة يعيد فحص أدواته ونتائجه. ولا تكون أي حركة منها مكتفيةً بذاتها؛ لأن الإدراك من غير تركيب يبقىٰ متشـظيًا، والتركيب من غير تقويم قد يخدم أي غاية، والتقويم من غير اسـتشـراف قد ينتج نقيض مقصـده، والمراجعة من غير اتصال بالواقع تتحول إلىٰ تأمل مغلق.

العقل الكلي، بهذا المعنىٰ، هو البنية التي تجعل العقل قادرًا علىٰ حمل العالم في صــورة علاقات لا في صــورة أشــياء متجاورة، وعلىٰ فهم المعرفة بوصــفها نظامًا لا رصــيدًا، وعلىٰ إدراك المعيار بوصــفه جزءًا من بنية الحكم لا إضــافةً خارجيةً إليه. وهو لا يحل محل بقية وظائف العقل، بل يمنحها درجةً أعلىٰ من الوحدة والاتســاق، ويحولها من قدرات متجاورة إلىٰ نظام عقلي قادر علىٰ تفسير الواقع وتقويمه وإعادة بناء إمكاناته.

لا يعمل العقل الكلي في مســتوىٰ واحد، لأن الواقع نفســه لا يُعطىٰ في طبقة واحدة، ولا تنتظم المعرفة في صــورة متجانســة يمكن القبض عليها بأداة واحدة. فهناك مســتوىٰ تظهر فيه الأشياء والوقائع، ومستوىٰ تنكشف فيه العلاقات، ومستوىٰ تتكون فيه البنىٰ، ومستوىٰ تُقوَّم فيه الغايات، ومســتوىٰ تُســتشــرف فيه التحولات الممكنة. ومن ثم فإن كلية العقل لا تقوم في

إلغاء هذه المستويات، بل في القدرة علىٰ التمييز بينها، ثم ربطها من غير خلط أو اختزال. وكل خلل في هذا التمييز يؤدي إما إلىٰ تسطيح الواقع، وإما إلىٰ تحميل مستوىٰ ما ما لا يحتمله من وظائف ومعانٍ.

يبدأ العقل الكلي من المستوىٰ الإدراكي، لكنه لا يقف عنده. ففي هذا المستوىٰ تتحدد الأشياء في حضورها الأولي، وتظهر الوقائع بوصفها معطيات قابلةً للوصف والتمييز. غير أن الإدراك لا يكون بريئًا تمامًا من التنظيم، لأنه ينتقي ويصنف ويربط الحاضر بالمخزون السابق. ومع ذلك يظل محدودًا ما لم ينتقل إلىٰ ما وراء الظاهر؛ فمشاهدة حدث لا تعني فهم أسبابه، ووصف مؤسسة لا يكشف منطق عملها، ورصد نتيجة لا يبين البنية التي أنتجتها. الإدراك يفتح باب المعرفة، لكنه لا يمنحها كليةً مكتملة.

ويأتي المستوىٰ التحليلي ليُفكك الظاهرة إلىٰ عناصرها، ويميز الأسباب من النتائج، والثابت من المتحول، والجوهري من العرضي. وقد رفعت كثير من الدراسات الحديثة من شأن التحليل حتىٰ جعلته مرادفًا للعقلانية ذاتها، ولا سيما في العلوم التي تقدمت عبر تفكيك الظواهر إلىٰ وحداتها الأدنىٰ. غير أن التحليل، علىٰ ضرورته، يحمل خطرًا داخليًا حين يفترض أن معرفة الأجزاء تكفي لمعرفة الكل. فالجزء بعد عزله قد يفقد بعض خصائصه التي لا تظهر إلا في العلاقة، والظاهرة بعد تفكيكها قد تتحول إلىٰ عناصر صحيحة منفردة لكنها عاجزة عن تفسير الصورة التي كانت تنتظم فيها.

أما المستوىٰ التركيبي فلا يعيد جمع العناصر علىٰ نحو خارجي، بل يكشف نمط ارتباطها، وترتيبها، ودرجات تأثيرها المتبادل. والتركيب هنا ليس نقيضًا للتحليل، بل تمامه؛ لأن العقل لا يستطيع بناء الكلية من غير تمييز عناصرها، كما لا يستطيع فهم العناصر من غير إعادتها إلىٰ شبكة العلاقات التي تمنحها معناها. وقد ميّزت بعض الاتجاهات الفلسفية بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، غير أن النظرية المستقلة في العقل الكلي تتجاوز هذا

التقابل، لأن التحليل والتركيب حركتان متبادلتان داخل وظيفة واحدة: يفكك العقل ليفهم، ثم يركب ليكشف ما لم يكن ظاهرًا في الأجزاء.

وفي المستوىٰ البنيوي ينتقل العقل من مجرد جمع العلاقات إلىٰ اكتشاف النظام الذي يحكمها. فليست كل علاقة بنية، لأن البنية تتضمن انتظامًا نسبيًا، وتوزيعًا للمواقع، وقواعد لإعادة الإنتاج، وحدودًا لما يمكن أن يحدث داخلها. والسلطة، مثلًا، لا تُفهم من خلال قرارات متفرقة، بل من خلال مواقع النفوذ، ومسارات تدفق المعلومات، وأدوات الإلزام، وآليات الشرعنة. والاقتصاد لا يُفهم من الأسعار وحدها، بل من بنية الملكية والإنتاج والتوزيع. والحضارة لا تُفهم من منجزاتها المنفردة، بل من النظام الذي يصل المعرفة بالقيمة والمؤسسة والتاريخ.

ويظهر بعد ذلك المستوىٰ الوظيفي، حيث لا يكتفي العقل بالسؤال عن ماهية العناصر ومواقعها، بل يسأل عما تؤديه داخل الكل. فالوظيفة تكشف لماذا يستمر عنصر ما، وما الأثر الذي يحدثه، وكيف يسهم في حفظ النظام أو تغييره. غير أن العقل الكلي لا يخلط بين الوظيفة والغاية؛ فقد تؤدي المؤسسة وظيفةً تحفظ استقرار النظام، من غير أن تكون هذه الوظيفة مشروعةً أو متجهةً إلىٰ غاية إنسانية. وقد نبهت النظريات الوظيفية السابقة إلىٰ ترابط الأجزاء، لكنها وقعت أحيانًا في تبرير الموجود بمجرد إثبات وظيفته. أما العقل الكلي فيميز بين أن يكون للعنصر دور، وأن يكون هذا الدور جديرًا بالبقاء.

ويبلغ العقل المستوىٰ المعياري حين يصبح النظام نفسه موضوعًا للحكم. فبعد أن يكشف البنية ووظائفها، يسأل عن عدالتها، وشرعيتها، واتساقها مع الغايات التي تدعيها. ولا تكون المعيارية هنا إضافةً أخلاقيةً متأخرة، بل جزءًا من اكتمال الفهم؛ لأن النظام الإنساني لا يُعرف بالكامل إذا عُزل عن القيم التي يعلنها أو ينتهكها. والعقل الكلي لا ينتج المعيار من الواقعة مباشرة، لكنه يحدد موضع الحكم، ويكشف ما إذا كان الخلل في قاعدة جزئية، أو في ترتيب العلاقات، أو في الغاية التي تقود النظام كله.

أما المستوىٰ الميتامعياري فيمثل قدرة العقل علىٰ مراجعة مبادئ تقويمه نفسها. ففيه لا يسأل فقط: هل هذا النظام عادل؟ بل يسأل أيضًا: ما معنىٰ العدالة التي استُخدمت في الحكم؟ وما مصدر إلزامها؟ وهل هي كلية حقيقية أم تعميم لتجربة جزئية؟ وكيف تتفاعل مع الحرية والكرامة والمصلحة؟ ومن دون هذا المستوىٰ قد يتحول العقل المعياري إلىٰ يقين مغلق يعجز عن رؤية افتراضاته الخاصة. المراجعة الميتامعيارية لا تلغي الحكم، بل تمنحه عمقًا ووعيًا بحدوده ومصادره.

ويأتي المستوىٰ الاستشرافي بوصفه قدرة العقل علىٰ إدراك المستقبل الكامن في البنية الراهنة. فالاستشراف لا يقوم علىٰ التنبؤ الخطي، ولا علىٰ نقل الماضي إلىٰ المستقبل، بل علىٰ اكتشاف الاتجاهات والمسارات الحرجة والتفاعلات التي قد تنتج نتائج غير متوقعة. وقد تطورت دراسات المستقبل من خلال السيناريوهات والنمذجة وتحليل المخاطر، غير أنها قد تبقىٰ تقنيةً إذا انفصلت عن المعنىٰ والمعيار. أما العقل الكلي فيربط الإمكان بالسؤال عن الاتجاه المرغوب، فلا يكتفي بما يمكن أن يقع، بل يبحث فيما ينبغي الاستعداد له، وما يجب منعه، وما يستحق أن يُبنىٰ.

وتنتظم هذه المستويات داخل وظائف مترابطة. أولها وظيفة الكشف، التي تُظهر ما لا يبدو في السطح من علاقات وبنىٰ. وثانيها وظيفة التفسير، التي تربط الأسباب بالنتائج من غير اختزال. وثالثها وظيفة التركيب، التي تعيد بناء وحدة الظاهرة. ورابعها وظيفة الترجيح، التي ترتب العوامل والقيم عند التعارض. وخامسها وظيفة التقويم، التي تميز المشروع من غير المشروع. وسادسها وظيفة الاستشراف، التي تقرأ إمكانات التحول. وسابعها وظيفة المراجعة، التي تمنع النموذج من التحول إلىٰ عقيدة مغلقة.

ولا تعمل هذه الوظائف في تعاقب صارم، بل تتبادل التأثير. فالكشف قد يغير التفسير، والتفسير قد يعيد بناء التركيب، والتقويم قد يفرض جمع معلومات جديدة، والاستشراف قد يكشف قصور المعيار، والمراجعة قد تعيد تعريف السؤال كله. ولهذا لا

يشبه العقل الكلي آلةً تنتقل بين مراحل ثابتة، بل نظامًا انعكاسيًا يعيد تنظيم عملياته كلما تغير الموضوع أو ظهرت معطيات جديدة.

ولا تتحقق كلية العقل بكثرة وظائفه وحدها، بل بقدرته علىٰ ضبط العلاقات بينها. فقد يمتلك العقل تحليلًا دقيقًا لكنه يفتقر إلىٰ التركيب، أو يمتلك حسًا معياريًا قويًا لكنه يعجز عن فهم المآلات، أو يملك قدرةً استشرافيةً من غير أساس معرفي كافٍ. العقل الكلي هو الذي يمنع وظيفةً واحدةً من احتكار الحقيقة، ويمنح كل وظيفة موقعها ضمن بنية متوازنة. وهذه القدرة علىٰ التنسيق هي الفارق بين عقل يستخدم أدوات متعددة، وعقل بلغ مستوىٰ الكلية العقلية.

لا تقف علاقة العقل الكلي بالوجود عند حدود إدراك الموجودات، لأن الوجود لا يُعطىٰ للعقل في صورة وحدات مكتملة ومنفصلة، بل يظهر من خلال مستويات من الحضور، وطبقات من العلاقات، وأنماط من الانتظام والتغير. وما يدركه العقل أولًا ليس الوجود في كليته، بل آثارًا ووقائع وتعينات محدودة، ثم يعيد بناء الروابط التي تجعلها أجزاءً من عالم ذي نظام. ومن هنا لا تكون الكلية العقلية انعكاسًا آليًا لكلية الوجود، ولا ادعاءً بأن العقل قادر علىٰ احتواء الموجود كله، بل قدرةً علىٰ اكتشاف أن ما يبدو متفرقًا ينتظم داخل بنىٰ تتجاوز حدود ظهوره المباشر.

فالوجود أوسع من كل نموذج يُبنىٰ عنه، وكل بناء عقلي يظل اختيارًا من الواقع وترتيبًا لبعض عناصره وفق سؤال أو غاية. غير أن محدودية النموذج لا تعني استحالة المعرفة، كما لا تبيح مساواة جميع التصورات. فبعض النماذج أكثر قدرةً علىٰ تفسير العلاقات، واستيعاب الاستثناءات، وبيان التحولات، وربط الجزء بالكل. والعقل الكلي لا يدعي امتلاك الوجود، بل يسعىٰ إلىٰ بناء أكثر الصور اتساعًا واتساقًا وقابليةً للمراجعة، مع الاحتفاظ بالفارق بين الواقع وبين التمثيل العقلي الذي يُقام له.

وقد انقسمت الدراسات الفلسفية السابقة بين تصورات جعلت العقل تابعًا لبنية الوجود، كأن المعرفة كشف مباشر لنظام موضوعي مكتمل، وتصورات جعلت الوجود المعروف نتاجًا لبنىٰ العقل ومقولاته، حتىٰ بدا العالم كما لو أنه لا يظهر إلا داخل الشروط التي يفرضها الوعي. ويكشف كلا الاتجاهين جانبًا من الحقيقة، لكنه يصبح ناقصًا حين ينفرد. فالوجود يفرض مقاومته وحدوده، ولا يستطيع العقل أن ينشئه وفق رغباته، لكن العقل لا يتلقىٰ الموجود استقبالًا محايدًا، بل ينتقي ويصنف ويقارن ويربط ويعيد التكوين. العلاقة بينهما ليست خضوعًا أحاديًا، بل تفاعلًا يظل فيه الواقع مصدر التصحيح، ويظل العقل مصدر التنظيم.

وتنشأ الكلية العقلية من الوعي بهذا التفاعل. فهي لا تنسب إلىٰ الوجود نظامًا مطلقًا قبل اختباره، ولا ترده إلىٰ فوضىٰ لا يمكن فهمها، بل تبحث عن درجات الانتظام فيه. فقد تكون بعض الظواهر محكومةً بقوانين ثابتة نسبيًا، بينما تعمل ظواهر أخرىٰ داخل احتمالات مفتوحة، وقد يكون النظام واضحًا في مستوىٰ ويصبح أكثر تعقيدًا في مستوىٰ آخر. ولذلك لا يفرض العقل الكلي نموذجًا واحدًا علىٰ جميع الموجودات، بل يميز بين أنواع النظام ودرجات السببية وأشكال الترابط.

والوجود الذي يتصل به العقل الكلي ليس وجود الأشياء وحدها، بل وجود الإنسان والمؤسسة والتاريخ والمعنىٰ. فالإنسان لا يوجد بوصفه جسمًا طبيعيًا فحسب، بل بوصفه ذاتًا واعيةً، وكائنًا لغويًا، وفاعلًا معياريًا، وعضوًا في نظم اجتماعية. والدولة لا توجد بوصفها أجهزةً وأبنيةً وقوانين فقط، بل بوصفها شبكةً من الشرعية والسلطة والرموز والتوقعات. والحضارة لا توجد في آثارها المادية وحدها، بل في أنماط رؤيتها للعالم وترتيبها للقيم. ومن هنا يتسع العقل الكلي لأنطولوجيا متعددة المستويات، لا تختزل المعنىٰ في المادة ولا تفصله عنها.

ومن علاقته بالوجود تنتقل صلته بالمعرفة. فالمعرفة ليست عنده تراكمًا للمعلومات، لأن كثرة المعطيات قد تزيد التشوش إذا لم تُبنَ بينها علاقات تفسر مواضعها وأهميتها. ولا

تصبح المعرفة كليةً لأن موضوعها واسع، بل لأنها قادرة علىٰ تنظيم الجزئيات داخل بنية تكشف معناها وحدودها. وقد يحيط الباحث بتفاصيل كثيرة في مجال معين، ثم يظل أسير الجزئية إذا عجز عن رؤية الافتراضات التي تحكم مجاله، أو صلته بمجالات أخرىٰ، أو أثر المعرفة التي ينتجها في الإنسان والمجتمع.

ويظل التمييز بين الكلي والكلية حاسمًا في هذا الموضع. فامتلاك قضية كلية لا يعني بلوغ الكلية المعرفية؛ إذ قد يصوغ العقل حكمًا عامًا من استقراء محدود، أو يحول نموذجًا تاريخيًا مخصوصًا إلىٰ قانون إنساني شامل. أما الكلية فتقتضي معرفة شروط التعميم، وحدود انتقال الحكم بين المستويات، والفروق التي قد تغير دلالته. وكذلك لا تعني العناية بالجزئي الوقوع في الجزئية؛ لأن الجزئي هو مادة الاختبار، بينما الجزئية هي العجز عن تجاوزه إلىٰ البنية. ومن دون الجزئيات تتحول الكلية إلىٰ ادعاء، ومن دون الكلية تصبح الجزئيات حشدًا لا ينتج فهمًا.

وتؤدي المعرفة داخل العقل الكلي ثلاث وظائف متداخلة: تمثيل الواقع، وتفسيره، وإعادة فتح إمكاناته. فهي تمثله حين تصف عناصره، وتفسره حين تكشف علاقاته وأسبابه، وتعيد فتح إمكاناته حين تبين أن الموجود ليس الصورة الوحيدة الممكنة. وهذه الوظيفة الثالثة هي التي تنقل المعرفة من مجرد الكشف عما هو قائم إلىٰ إدراك ما يمكن أن يصير إليه الواقع، من غير أن تتحول إلىٰ خيال منفصل عن شروط الوجود.

وعند هذه النقطة تدخل علاقة العقل الكلي بالمعيار. فالمعيار لا يُستخرج مباشرةً من الوجود، لأن ما هو كائن لا يصبح واجبًا بمجرد وقوعه، ولا يكتسب النظام شرعيته من استمراره. غير أن المعيار لا ينشأ أيضًا في فراغ مفارق للواقع، لأنه يحتاج إلىٰ معرفة الإنسان والقدرة والنتائج والسياق. العقل الكلي هو الذي يكشف المجال الذي يعمل فيه المعيار، ويحدد العناصر التي ينبغي أن يشملها الحكم، ويبين ما قد يترتب علىٰ تطبيقه.

وقد حاولت نظريات سابقة رد المعيارية إلىٰ العقل المحض، أو المنفعة، أو الإرادة، أو الاتفاق الاجتماعي، أو طبيعة الإنسان. وتكشف هذه المداخل عن مصادر معتبرة، لكنها تميل إلىٰ جعل أحدها أصلًا وحيدًا. أما النظرية المستقلة في العقل الكلي فترىٰ أن الحكم المعياري لا يكتمل إلا داخل شبكة تصل القيمة بالوجود والمعرفة والمآل. فالمبدأ يحتاج إلىٰ تبرير، والتطبيق يحتاج إلىٰ فهم البنية، والنتيجة تحتاج إلىٰ تقويم، والتعارض يحتاج إلىٰ ترجيح، والقرار يحتاج إلىٰ مراجعة.

ولا يعني ذلك إذابة المعيار في التعقيد، أو تعليق الحكم إلىٰ ما لا نهاية. فالعقل الكلي لا يستخدم تعدد العلاقات ذريعةً للهروب من المسؤولية، بل يجعل الحكم أكثر انضباطًا. إنه يميز بين ما لا يجوز انتهاكه، وما يمكن ترتيبه بحسب الظروف، وبين القيم المؤسسة والقواعد الإجرائية، وبين الضرورة الحقيقية والضرورة المصطنعة. وبهذا تتحول المعيارية من إطلاق مجرد إلىٰ بنية قادرة علىٰ العمل داخل الواقع من غير أن تفقد قدرتها علىٰ نقده.

إن وحدة الوجود والمعرفة والمعيار لا تعني دمجها في مستوىٰ واحد. فالوجود هو المجال الذي يقاوم ويُختبر فيه التصور، والمعرفة هي البنية التي يعيد العقل بها تنظيم هذا المجال، والمعيار هو الاتجاه الذي يحدد ما يستحق القبول أو التغيير. والعقل الكلي هو القدرة علىٰ حفظ الفروق بينها مع إقامة العلاقات التي تمنع انفصالها: وجود بلا معرفة يبقىٰ خارج الفهم، ومعرفة بلا معيار قد تتحول إلىٰ قوة عمياء، ومعيار بلا معرفة قد يتحول إلىٰ إرادة حسنة تنتج نتائج مناقضة لغاياتها.

لا تُفهم الحضارة في ضوء العقل الكلي بوصفها مجموعًا من المنجزات المادية أو تراكمًا في العلوم والفنون والمؤسسات، بل بوصفها صورةً مركبةً للوعي حين يتحول إلىٰ نظام تاريخي قادر علىٰ إنتاج المعنىٰ، وتنظيم القوة، وتوزيع القيم، وبناء تصوره عن الإنسان والعالم والمستقبل. فالحضارة ليست ما تصنعه الأمة فقط، بل الكيفية التي ترىٰ بها ما تصنع، والغاية التي توجه بها أدواتها، والمعيار الذي تقيس به نجاحها أو إخفاقها. ومن هنا لا يكون

العقل الكلي مجرد أداة داخل الحضارة، بل أحد الشروط العميقة التي تحدد مستوىٰ نضجها وقدرتها علىٰ تجاوز الجزئية والانقسام.

وقد تناولت بعض الدراسات الحضارة من زاوية العمران، أو الاقتصاد، أو التقنية، أو الصراع، أو تداول القوة بين الأمم، وهي مداخل تكشف عناصر حقيقية من الحركة الحضارية، لكنها تبقىٰ ناقصة حين تعزل العامل الذي يمنح هذه العناصر وحدتها الداخلية. فالحضارة قد تمتلك تقنيةً متقدمةً، لكنها تعجز عن ضبط غاياتها؛ وقد توسع سلطانها، لكنها تفتقر إلىٰ معيار يحدد حدود القوة؛ وقد تنتج معرفةً واسعةً، لكنها تستخدمها في تفكيك الإنسان. العقل الكلي هو الذي يكشف أن تقدم الجزء لا يساوي تقدم الكل، وأن الكفاءة لا تكفي لإثبات الرشد، وأن الاستمرار التاريخي لا يمنح النظام شرعيةً أخلاقية.

وتظهر العلاقة بين العقل الكلي والحضارة في قدرة الأخيرة علىٰ بناء التوازن بين مكوناتها. فحين تستقل التقنية عن القيمة، أو الدولة عن المجتمع، أو السوق عن العدالة، أو المعرفة عن المسؤولية، تنشأ حضارة عالية القدرة منخفضة الحكمة. أما العقل الكلي فيربط هذه المجالات داخل بنية واحدة، لا ليذيب خصوصيتها، بل ليكشف آثار كل واحد منها في الآخر. فالقرار الاقتصادي قد يعيد تشكيل الأسرة، والسياسة التعليمية قد تغير بنية الوعي، والنموذج القانوني قد يعيد تعريف الإنسان، والتصور الديني قد يمنح السلطة شرعيتها أو يضع لها حدودًا. الحضارة الكلية هي التي تدرك هذه العلاقات قبل أن تتحول تناقضاتها إلىٰ أزمات بنيوية.

وتتخذ الدولة موقعًا مركزيًا في هذا البناء؛ لأنها ليست جهازًا إداريًا محايدًا، ولا مجرد سلطة تحتكر الإكراه، بل الصيغة المؤسسية التي تتكثف فيها علاقة القانون بالقوة، والشرعية بالمصلحة، والفرد بالجماعة، والحاضر بالمستقبل. وقد ركزت نظريات الدولة السابقة علىٰ السيادة أو العقد أو الطبقة أو البيروقراطية أو النظام القانوني، غير أن كل مدخل منها يمسك بمستوىٰ من مستويات الدولة من غير أن يستنفد بنيتها. فالدولة لا تُختزل في القوة، لأن القوة

تحتاج إلىٰ شرعية؛ ولا في القانون، لأن القانون يحتاج إلىٰ مؤسسات؛ ولا في المصلحة، لأن تعريف المصلحة ذاته فعل معياري.

العقل الكلي لا ينظر إلىٰ الدولة من خلال أجهزتها المنفصلة، بل من خلال شبكة العلاقات التي تنتظم بها وظائفها. فهو يسأل عن كيفية انتقال القرار، وعن توزيع القدرة علىٰ التأثير، وعن العلاقة بين النص والتطبيق، وعن موضع المجتمع من السلطة، وعن المآلات البعيدة للسياسات العامة. كما يميز بين الدولة بوصفها بنيةً ضروريةً لتنظيم الاجتماع، والدولة بوصفها صورةً تاريخيةً قابلةً للنقد والتغيير. فضرورة التنظيم لا تعني مشروعية كل تنظيم، واستمرار المؤسسة لا يثبت عدالتها.

ولا يبلغ العقل الكلي تمامه في النظر إلىٰ الدولة إلا حين يجمع بين الكفاءة والشرعية. فالدولة التي تعجز عن الفعل تفقد قدرتها علىٰ حماية النظام العام، لكن الدولة الفعالة من غير معيار قد تتحول إلىٰ آلة ضبط شديدة الإحكام. ومن هنا تكون فاعلية الدولة قيمةً مشروطةً، لا غايةً مستقلة. العقل الكلي يختبر المؤسسة بقدرتها علىٰ أداء وظائفها، لكنه يختبر الوظائف نفسها بصلتها بالكرامة والعدالة والحرية والمصلحة العامة. وبذلك يمنع تقويم الدولة من السقوط في ثنائية مضللة بين القوة والحق.

أما علاقة العقل الكلي بالوحي فتقوم علىٰ تمييز لا يقل دقةً بين مصدر الحقيقة وطريقة تلقيها. فالوحي، من حيث مرجعيته، لا يُختزل في بناء العقل، لكن فهمه لا يحدث خارج العقل واللغة والتاريخ. ولا يقتضي الاعتراف بعلوية الوحي تعطيل العقل، كما لا تقتضي فاعلية العقل تحويل الوحي إلىٰ مادة خاضعة لأهوائه. العلاقة بينهما ليست صراعًا بين سلطتين، بل تفاعلًا بين هداية تكشف للإنسان أفق المعنىٰ، وعقل يتولىٰ الفهم والتركيب والتنزيل والتمييز بين الثابت والمتغير.

وقد oscillated دراسات سابقة بين اتجاه يجعل العقل تابعًا محضًا للنص، واتجاه يجعل النص تابعًا كاملًا لشروط العقل الحديث. وكلاهما يختزل العلاقة؛ فالأول يلغي

تاريخية الفهم وتعدد مستويات الدلالة، والثاني يفرغ الوحي من قدرته علىٰ تصحيح العقل ونقد مسلّماته. أما العقل الكلي فيتعامل مع الوحي بوصفه مصدرًا يعيد ترتيب الوجود والقيمة والغاية، ويحتاج في الوقت نفسه إلىٰ منهج قادر علىٰ إدراك وحدته، ومقاصده، وعلاقاته الداخلية، وصلته بالواقع.

ولا يكون العقل كليًا في تعامله مع الوحي إذا جزأ النصوص، أو عزل الحكم عن المقصد، أو فصل العقيدة عن الأخلاق، أو العبادة عن العمران، أو الفرد عن الأمة. فكل قراءة جزئية قد تصيب دلالةً محدودةً، لكنها تعجز عن استيعاب النظام الذي تنتظم فيه الدلالات. الكلية هنا لا تعني صهر النصوص في معنىٰ واحد، بل بناء شبكة تميز المراتب والسياقات والغايات، وتحفظ للجزئي تعينه من غير أن تسجنه في الجزئية.

وتتصل هذه العلاقة بالمستقبل اتصالًا عميقًا. فالعقل الكلي لا يرىٰ المستقبل زمنًا لم يأتِ بعد فحسب، بل مجالًا للإمكان يتكون داخل قرارات الحاضر وبناه. وكل حضارة تحمل مستقبلها في ترتيب أولوياتها، وكل دولة تصنع جزءًا من مصيرها في الطريقة التي توزع بها المعرفة والسلطة والفرص، وكل قراءة للوحي تنتج صورةً معينةً للإنسان الممكن. والاستشراف هنا ليس تنبؤًا، بل مسؤولية؛ لأن ما يُفعل اليوم قد يغلق مسارات لا يمكن استعادتها غدًا.

ولا يستطيع العقل الكلي أن يتعامل مع المستقبل بوصفه امتدادًا خطيًا للماضي. فالأنظمة المركبة تنتج تحولات مفاجئة، وقد تتحول عناصر هامشية إلىٰ قوىٰ مركزية، وقد تتجاوز النتائج مقاصد الفاعلين. ولهذا يقوم استشرافه علىٰ بناء السيناريوهات، وفهم العتبات الحرجة، واكتشاف المخاطر الكامنة، مع الاحتفاظ بالمعيار الذي يميز المستقبل الممكن من المستقبل الجدير بالسعي إليه.

ومن اجتماع هذه العلاقات يتكون النموذج النظري الكامل للعقل الكلي. فهو عقل وجودي لأنه يتصل بالواقع ويعترف بمقاومته، ومعرفي لأنه يعيد تنظيم المعطيات داخل بنىٰ

تفسيرية، ومعياري لأنه يقوّم الاتجاهات والغايات، وحضاري لأنه يربط القيم بالمؤسسات والتاريخ، وسياسي لأنه يختبر الدولة في ضوء الشرعية والفاعلية، ووحيي لأنه ينفتح علىٰ مصدر يتجاوز انغلاق العقل علىٰ ذاته، واستشرافي لأنه يحول المستقبل إلىٰ مجال للفهم والمسؤولية.

ولا يعني هذا تعدد عقول مستقلة، بل تكامل وظائف داخل بنية واحدة. فالعقل الكلي يبدأ من الجزئي من غير أن يقع في الجزئية، ويستعمل الكلي من غير أن يخلطه بالكلية، ويجمع بين التحليل والتركيب، وبين التفسير والتقويم، وبين الواقع والإمكان. إنه لا يدعي الإحاطة النهائية، بل يؤسس قدرةً علىٰ بناء أكثر الصور اتساعًا واتساقًا، مع إبقائها مفتوحةً للمراجعة. وبهذا يصبح العقل الكلي نظريةً في كيفية حضور العقل في العالم، لا بوصفه مرآةً سلبيةً للوجود، ولا سيدًا مطلقًا عليه، بل قوةً قادرةً علىٰ الفهم والحكم وإعادة البناء داخل حدودها ومسؤوليتها.

القسم السابع

العقل بين الوحدة والتشكّل

نحو نظرية في الأنماط العقلية

المقدمة الكبرى

لماذا نحتاج إلى نظرية جديدة في أنماط العقل؟

لم يكن السؤال عن اختلاف العقول سؤالًا بريئًا في تاريخ الفكر، لأن كثيرًا من النظريات التي تناولته لم تكتفِ بوصف التباين بين طرائق التفكير، بل نقلت هذا التباين من مستوىٰ التاريخ والثقافة والمؤسسة إلىٰ مستوىٰ الطبيعة والجوهر، فحوّلت الاختلاف المكتسب إلىٰ تفاوت أصلي، والخصوصية الحضارية إلىٰ ماهية عرقية، والظرف التاريخي إلىٰ قدر بيولوجي أو أنثروبولوجي مغلق. ومن هنا نشأت فكرة «العقل العرقي» بوصفها محاولةً لتفسير اختلاف الأمم والحضارات عن طريق افتراض أن كل جماعة بشرية تحمل عقلًا خاصًا بها، لا يختلف عن غيره في المعرفة واللغة والقيم وحدها، بل في بنيته الداخلية واستعداداته الأصلية وحدود قدرته علىٰ التجريد والتنظيم والإبداع.

وقد بدت هذه الفكرة، في مراحل من الفكر الأوروبي الحديث، تفسيرًا مناسبًا لتفاوت المجتمعات في القوة والعلم والتنظيم السياسي؛ لأنها أعفت النظرية من دراسة التاريخ والمؤسسات والاقتصاد والسلطة والاستعمار، وردّت الفروق المركبة إلىٰ أصل واحد ثابت. فبدل أن يُسأل عن الشروط التي سمحت لمجتمع ما بتطوير العلم أو الدولة أو السوق أو الجامعة، جرىٰ افتراض أن العقل الذي ينتمي إليه ذلك المجتمع أكثر استعدادًا بطبيعته للبرهان أو الحرية أو التنظيم. وبدل أن يُبحث في أسباب تعثر مجتمع آخر، نُسب التعثر إلىٰ عقل جمعي عاجز أو قاصر أو أسير للمحسوس والأسطورة والانفعال. وبذلك تحولت النظرية من أداة للفهم إلىٰ جهاز للترتيب الهرمي بين البشر، ومن تفسير للواقع إلىٰ تبرير للهيمنة.

غير أن فشل نظرية العقل العرقي لا يرجع إلىٰ فساد نتائجها الأخلاقية وحده، علىٰ خطورة تلك النتائج، بل إلىٰ عجزها المنهجي عن تفسير الوقائع التي تزعم الإحاطة بها. فهي

لا تستطيع تفسير التحولات العميقة داخل الحضارة الواحدة؛ إذ كيف يكون العقل جوهرًا ثابتًا ثم تنتقل الجماعة نفسها من نمط فكري إلىٰ آخر، ومن الشفاهية إلىٰ الكتابة، ومن الأسطورة إلىٰ الفلسفة، ومن الانقسام القبلي إلىٰ التنظيم المؤسسي، ومن الجمود إلىٰ الابتكار؟ كما أنها تعجز عن تفسير التباين داخل المجتمع الواحد؛ فلو كان العرق هو مصدر العقل، لوجب أن تنتظم الجماعة كلها في نمط واحد من التفكير، بينما يكشف التاريخ عن صراعات بين عقل تقليدي وآخر نقدي، وبين عقل سلطاني وآخر إصلاحي، وبين عقل منغلق وآخر كوني، داخل اللغة والثقافة والبيئة نفسها.

وتفشل هذه النظرية أيضًا في تفسير انتقال المعارف والأنماط العقلية بين الحضارات. فالعلم والفلسفة والقانون لا تبقىٰ حبيسة العرق الذي ظهرت فيه، بل تنتقل بالترجمة والتعليم والاحتكاك والمؤسسة، ثم يعاد بناؤها داخل سياقات جديدة. ولو كانت أنماط التفكير مغلقةً داخل جواهر عرقية، لما أمكن لحضارة أن تستوعب منجزات غيرها، ولا لفرد أن يتعلم لغةً معرفيةً لم تنتجها بيئته الأولىٰ، ولا لأمة أن تعيد تشكيل نظامها العقلي تحت ضغط التجربة والنقد. إن قابلية العقل للتعلم والاقتباس والتركيب والنقد تناقض من أساسها فكرة الانغلاق العرقي.

ومع ذلك، فإن إسقاط نظرية العقل العرقي لا يحل المشكلة كلها. فالقول إن العقل الإنساني واحد لا يفسر وحده لماذا تتباين أنماط التفكير بين المجتمعات والعصور، ولا لماذا يصبح نمط معين مهيمنًا في بيئة، بينما يتراجع أو يضعف في بيئة أخرىٰ. إن وحدة العقل حقيقة تأسيسية، لكنها لا تساوي وحدة طرائق استعماله، كما أن اشتراك البشر في القدرة اللغوية لا يعني أنهم يتكلمون لغةً واحدة، واشتراكهم في القدرة علىٰ الحكم لا يعني أنهم يصدرون الأحكام نفسها أو يستندون إلىٰ المعايير ذاتها. ولهذا فإن الاكتفاء بإعلان وحدة العقل قد يتحول إلىٰ تبسيط مضاد، ينفي الفروق الواقعية بدل أن يفسرها.

إن الإشكال الحقيقي يقع في المسافة بين الوحدة الإنسانية والتعدد التاريخي. فإذا لم تكن هناك عقول متباينة في الجوهر، فمن أين يأتي اختلاف طرائق التفكير؟ وكيف يتكون

داخل المجتمع نمط متكرر في النظر إلىٰ السلطة أو الحقيقة أو القانون أو الدين أو الزمن؟ وكيف يتحول هذا النمط من مواقف فردية متفرقة إلىٰ بنية مستقرة نسبيًا، ثم إلىٰ منظومة تعيد إنتاج ذاتها عبر التعليم واللغة والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية؟ ولماذا يظل بعض الأنماط قادرًا علىٰ الاستمرار حتىٰ بعد تغير الظروف التي أسهمت في نشأته؟

لا يمكن معالجة هذه الأسئلة من غير التمييز بين العقل، ونمط التفكير، والنظام العقلي. فالعقل هو البنية الإنسانية المشتركة التي تتضمن القدرة علىٰ الإدراك والمقارنة والاستدلال والحكم والتخيل والمراجعة. وهو بهذا المعنىٰ لا ينتمي إلىٰ عرق أو أمة أو حضارة، بل يمثل الشرط الإنساني العام الذي يجعل التفكير ممكنًا. أما نمط التفكير فهو الكيفية التاريخية التي تُشغَّل بها هذه القدرات داخل سياق معين؛ أي الطريقة التي يرتب بها الإنسان الأدلة، ويفهم بها العلاقة بين الفرد والجماعة، ويتعامل بها مع السلطة والمقدس والماضي والمستقبل، ويحدد بها ما يعده ممكنًا أو مشروعًا أو معقولًا.

أما النظام العقلي فينشأ حين يكتسب نمط التفكير درجةً من الثبات والتنظيم وإعادة الإنتاج. فالنمط قد يكون اتجاهًا شائعًا أو طريقةً متكررة، لكن النظام العقلي أعمق منه؛ لأنه يتحول إلىٰ شبكة من المفاهيم والقيم والمؤسسات وآليات التعليم والتنشئة، بحيث لا يعود مجرد اختيار فردي، بل يصبح بيئةً ذهنيةً عامةً تحدد ما يُرىٰ وما لا يُرىٰ، وما يُسأل عنه وما يُستبعد من السؤال، وما يعد برهانًا وما يعد خروجًا علىٰ المألوف. ويغدو النظام العقلي، بهذا المعنىٰ، وسيطًا بين العقل الإنساني المجرد وبين الممارسة التاريخية المحسوسة.

وتكمن أصالة النظرية الجديدة في أنها لا تنكر وحدة العقل، ولا تذيب الاختلافات في هذه الوحدة، ولا تفسر التعدد عن طريق الجوهر العرقي. إنها تنقل السؤال من «ما طبيعة عقل هذه الأمة؟» إلىٰ «كيف تشكل نمط التفكير داخل هذه البيئة؟»، ومن «ما الصفات الثابتة للعقل القومي؟» إلىٰ « ما القوىٰ التي أسهمت في إنتاج هذا النظام العقلي؟»، ومن «لماذا تتفوق جماعة بطبيعتها؟» إلىٰ «ما الشروط التي أتاحت لنمط معين أن يصبح أكثر فاعليةً أو

اتساعًا أو قدرةً علىٰ المراجعة؟». وبذلك تتحول الدراسة من تصنيف البشر إلىٰ تحليل البنىٰ، ومن الحكم علىٰ الأمم إلىٰ كشف آليات التشكل.

وقد حاولت دراسات سابقة تجاوز العنصرية المباشرة بالحديث عن العقل القومي أو العقل الحضاري أو العقل الثقافي، لكنها كثيرًا ما أبقت الجوهرانية حاضرةً في صورة أخف. فحين يُنسب إلىٰ حضارة ما عقل ثابت، أو إلىٰ أمة ما ميل أبدي إلىٰ التجريد أو الحس أو الخضوع أو الحرية، فإن التاريخ يتحول مرةً أخرىٰ إلىٰ طبيعة، ويصبح التغير استثناءً لا أصلًا. أما النظرية المستقلة في الأنماط العقلية فتنطلق من أن ما يبدو ثابتًا قد يكون نتيجةً لاستمرار طويل في شروط الإنتاج وإعادة الإنتاج، وأن الثبات التاريخي لا يساوي الثبات الجوهري.

العقل واحد في بنيته الإنسانية، لكنه لا يعمل خارج اللغة والمجتمع والتاريخ. وأنماط التفكير متعددة، لكنها ليست ماهيات مستقلة. والنظام العقلي قد يكتسب قوةً هائلةً في تشكيل الأفراد، لكنه لا يمتلك السيادة النهائية عليهم؛ لأن العقل يحمل في داخله قدرةً انعكاسيةً تمكّنه من جعل شروطه موضوعًا للفحص، ومن التمييز بين ما ورثه وما يراه حقًا، وبين ما فُرض عليه وما يستطيع إعادة بنائه. ومن هنا لا تكون نظرية الأنماط العقلية نظريةً في التشكّل وحده، بل في التشكّل والمقاومة، وفي الخضوع والتجاوز، وفي التاريخ والحرية معًا.

إن القول بوحدة العقل الإنساني لا يعني وحدة أنماط التفكير، كما أن الاشتراك في البنية الأساسية للوعي لا يقتضي تطابق صور استعمالها. فالوحدة هنا تتصل بأصل القدرة، لا بشكل ممارستها؛ وتتعلق بالبنية التي تجعل الإدراك والاستدلال والحكم والمراجعة ممكنة، لا بالمضامين التي تتشكل داخل التاريخ. ومن الخلط بين هذين المستويين نشأ اتجاهان متقابلان أخطأ كل منهما بطريقته: اتجاه جعل اختلاف أنماط التفكير دليلًا علىٰ تعدد جوهري في العقول، واتجاه رأىٰ في وحدة العقل مبررًا لتجاهل الفروق الحضارية والتاريخية، فكأن البشر يفكرون بالطريقة نفسها ما داموا يشتركون في القدرة العقلية ذاتها.

لا تستقيم النظرية إلا إذا أمكن الجمع بين الوحدة والتعدد من غير أن يبتلع أحدهما الآخر. فالعقل واحد من حيث كونه قدرة إنسانية عامة، لكنه متعدد من حيث طرائق تنظيم هذه القدرة، وتوجيهها، وترتيب وظائفها، وتحديد موضوعاتها، وبناء معاييرها. وقد يتشابه إنسانان في امتلاك القدرة على الاستدلال، لكن أحدهما يتعلم أن البرهان يقوم على الحجة القابلة للفحص، بينما يتعلم الآخر أن صحة القول مستمدة من مكانة قائله. وقد يشتركان في القدرة على الحكم الأخلاقي، لكن أحدهما يربط الخير بالقانون العام، بينما يربطه الآخر بالولاء للجماعة أو الطاعة للسلطة أو حفظ الانسجام الاجتماعي. الاختلاف هنا لا يقع في وجود العقل، بل في النظام الذي يوجه استعماله.

وقد ربطت دراسات سابقة اختلاف الحضارات بعوامل مفردة؛ فردّه بعضها إلى المناخ، وبعضها إلى الجغرافيا، وبعضها إلى نمط الإنتاج، وبعضها إلى الدين، وبعضها إلى اللغة أو البنية السياسية. وأصابت هذه الدراسات حين كشفت أثر هذه العناصر، لكنها أخفقت حين جعلت أحدها مفتاحًا كليًا للتفسير. فالحضارات لا تختلف لأنها تعيش في أمكنة مختلفة فحسب، ولا لأنها تتكلم لغات متعددة، ولا لأن أنظمتها الاقتصادية متباينة وحدها، بل لأنها تنتظم في شبكات متداخلة من المعاني والمؤسسات والعلاقات والسلطات والذاكرات. ويعمل كل عامل داخل هذه الشبكة لا خارجها، ويتغير أثره بحسب موقعه فيها.

فالجغرافيا، مثلًا، لا تنتقل مباشرةً إلى العقل في صورة صفات ذهنية. الصحراء لا تخلق عقلًا واحدًا، والبحر لا ينتج بالضرورة عقلًا منفتحًا، والجبال لا تفرض نمطًا مغلقًا من التفكير. إن المكان يقدم شروطًا ومشكلات وإمكانات، لكن المجتمع هو الذي يحولها إلى نظم للعيش والتعاون والصراع. وقد تنتج الندرة تضامنًا مؤسسيًا في سياق، كما قد تنتج تنازعًا دائمًا في سياق آخر. وقد يفتح الموقع التجاري أفقًا للتبادل، لكنه قد يتحول أيضًا إلى مجال للهيمنة والانغلاق. ولهذا فإن أثر المكان لا يُفهم إلا من خلال الوسائط الاجتماعية والسياسية والتقنية التي تعيد تفسيره.

واللغة بدورها لا تحمل داخلها عقلًا مكتملًا، لكنها تسهم في ترتيب العالم أمام الوعي. فهي تمنح بعض الفروق أسماءً واضحة، وتجعل بعض العلاقات أكثر قابليةً للإدراك، وتحفظ تصنيفات الماضي داخل الاستعمال الحاضر. غير أن اللغة لا تسجن العقل سجنًا نهائيًا؛ لأنها نفسها قابلة للتوسع والتجدد والاشتقاق والترجمة. وقد أخطأت بعض الاتجاهات اللغوية حين قاربت اللغة بوصفها قدرًا مغلقًا يحدد حدود التفكير تحديدًا نهائيًا، كما أخطأت الاتجاهات المقابلة حين عاملتها بوصفها أداة محايدة لا أثر لها في تشكيل المفاهيم. العلاقة الأدق هي علاقة تكوين متبادل: اللغة تشكل التفكير، والتفكير يعيد بناء اللغة.

أما الدين، فلا يعمل في تشكيل أنماط التفكير من خلال النصوص وحدها، بل من خلال طرائق فهمها، والمؤسسات التي تحتكر تفسيرها، والمواقع الاجتماعية التي توظفها، والصور التي تتكون بها علاقة الإنسان بالمقدس. ولذلك يجب التمييز بين الدين بوصفه مرجعية، والفهم الديني بوصفه بناءً تاريخيًا. فقد يكون النص الواحد منطلقًا لتحرير العقل في سياق، وأداةً لتقييده في سياق آخر، لا لأن النص تغير، بل لأن النظام التأويلي الذي أحاط به أعاد ترتيب دلالاته ووظائفه. ومن هنا لا يكون الفهم الخاطئ للدين قوةً خارجيةً بسيطة، بل جزءًا من نظام عقلي يعيد إنتاج ذاته عبر التعليم والسلطة والهيبة الاجتماعية.

وتؤدي السلطة السياسية دورًا أكثر تعقيدًا من مجرد فرض الطاعة. فهي لا تحدد ما يجوز فعله فحسب، بل تؤثر في ما يمكن التفكير فيه، وفي الصورة التي يتكون بها معنىٰ الحقيقة والمسؤولية والقانون. حين ترتبط صحة الرأي برضا الحاكم، يتكون عقل يقرأ موقع المتكلم قبل مضمون كلامه. وحين تصبح النجاة مرهونةً بتجنب السؤال، يتحول الحذر من سلوك اضطراري إلىٰ عادة معرفية. وحين يستمر هذا النمط زمنًا طويلًا، لا يعود القمع خارجيًا فقط، بل ينتقل إلىٰ داخل الوعي، فيتعلم الإنسان أن يراقب فكرته قبل أن يراقبها الآخرون.

غير أن السلطة، مهما اشتد حضورها، لا تملك السيادة النهائية علىٰ العقل. والدليل علىٰ ذلك أن الأنظمة الأكثر إحكامًا في السيطرة لم تستطع منع ظهور النقد أو المعارضة أو الابتكار

من داخلها. ولو كان العقل مادةً قابلةً للتشكيل الكامل، لما أمكن تفسير خروج المفكر على لغة عصره، ولا مقاومة الفرد لما تربى عليه، ولا ظهور تصور جديد داخل بنية مغلقة. إن استمرار الحاجة إلى الإكراه يدل على أن الوعي لم يذُب تمامًا في النظام الذي يحيط به.

وتختلف الحضارات، إذن، لا لأن كل واحدة منها تملك عقلًا خاصًا، بل لأن كل واحدة منها تبني نظامًا معينًا لترتيب وظائف العقل. فقد تمنح حضارة الأولوية للذاكرة والاستمرار، بينما تمنح أخرى الأولوية للابتكار والتجريب. وقد تنظم إحداها المعرفة حول النص والسلطة، بينما تنظمها أخرى حول المؤسسة والاختبار. وقد تجعل الجماعة مصدرًا أعلى للمعنى، أو تمنح الفرد مجالًا أوسع للاستقلال. وهذه الفروق لا تمثل جوهرًا ثابتًا، بل ترتيبات تاريخية لوظائف مشتركة.

وهنا تظهر أهمية التمييز بين نمط التفكير والنظام العقلي. فنمط التفكير قد يكون ميلًا غالبًا في التعامل مع مسألة معينة، أما النظام العقلي فهو البنية الأوسع التي تربط بين أنماط متعددة داخل نسق واحد. فقد يجمع النظام العقلي السلطاني بين التراتبية في السياسة، والتلقين في التعليم، والشخصانية في الإدارة، والحذر في التعبير، والاعتماد على المكانة بدل الحجة. هذه المظاهر ليست متفرقة، بل تتساند وتعيد إنتاج بعضها بعضًا.

ولهذا لا يمكن فهم اختلاف الحضارات من خلال مقارنة أفكارها المجردة فقط. ينبغي النظر إلى المؤسسات التي تحمل تلك الأفكار، وإلى الممارسات التي تجعلها عادات، وإلى علاقات القوة التي تمنح بعضها السيادة. فالفكرة لا تصبح نمطًا لمجرد حضورها في كتاب، بل حين تنتقل إلى المدرسة والمحكمة والأسرة والسوق والإدارة واللغة اليومية. وحين تستقر داخل هذه البنى، تتحول من رأي إلى بيئة، ومن اختيار إلى مألوف، ومن مألوف إلى ما يبدو طبيعيًا.

ومع ذلك، يظل النظام العقلي تاريخيًا لا جوهريًا. فقد يستمر قرونًا، لكنه لا يصبح بذلك جزءًا من الطبيعة البشرية لجماعة ما. إن طول الاستمرار يكشف قوة آليات إعادة الإنتاج، لا

استحالة التغيير. ومن هنا تختلف النظرية المستقلة في الأنماط العقلية عن الدراسات التي تحدثت عن العقل الشرقي أو الغربي أو العربي بوصفه ماهيةً مغلقة. فهي لا تنكر وجود أنماط متكررة، لكنها تفسرها عبر شروط بنائها واستمرارها، وتبقي باب التحول مفتوحًا.

إن العقل لا يعمل خارج الشروط، لكنه لا يساوي مجموعها. وهذه الفكرة هي الحد الفاصل بين الحتمية والحرية. فالشروط تعيد ترتيب مجالات الانتباه، وتحدد تكلفة السؤال، وتوزع المكافأة والعقاب، لكنها لا تلغي القدرة علىٰ المقارنة والمراجعة والتخيل. ومن هذه القدرة تنشأ إمكانية أن يفكر الإنسان في الطريقة التي يفكر بها، وأن يجعل نظامه العقلي موضوعًا للنقد، وأن يميز بين ما هو ناتج من التاريخ وما يستحق البقاء.

لا يتشكل نمط التفكير بمجرد تعرض الإنسان لمجموعة من المؤثرات الخارجية، لأن التأثير لا ينتقل من البيئة إلىٰ العقل انتقالًا آليًا، ولا تتحول الجغرافيا أو السلطة أو اللغة أو الدين أو العلاقات الاجتماعية بذاتها إلىٰ أفكار مستقرة من غير وسائط. فالنمط العقلي لا ينشأ من تراكم العوامل وحدها، بل من الطريقة التي تُترجم بها هذه العوامل إلىٰ خبرات متكررة، ثم إلىٰ توقعات، ثم إلىٰ أحكام ضمنية، ثم إلىٰ قواعد غير معلنة في إدراك الواقع وتقويمه والتصرف داخله. ومن هنا فإن التشكّل ليس فعلًا يقع علىٰ العقل من الخارج، بل عملية مركبة يشارك فيها العقل نفسه وهو يستجيب لما يحيط به، ويتكيف معه، ويعيد تفسيره، ثم يستبطن بعض مقتضياته حتىٰ تغدو جزءًا من بنيته العملية.

وقد ذهبت بعض الدراسات الاجتماعية إلىٰ النظر إلىٰ الوعي بوصفه انعكاسًا مباشرًا للبنية المادية، كما بالغت بعض النظريات الثقافية في رد أنماط التفكير إلىٰ اللغة أو الموروث الرمزي، في حين جعلت اتجاهات أخرىٰ السلطة السياسية أصلًا مفسرًا لكل أشكال الوعي. غير أن هذه التفسيرات، علىٰ ما تكشفه من جوانب صحيحة، تنتهي غالبًا إلىٰ اختزال التشكّل في علة واحدة، وتغفل أن النمط العقلي لا يصدر عن عنصر منفرد، بل عن منظومة تفاعلية تتبادل فيها العوامل مواقع التأثير والتأثر. فالسلطة لا تعمل بعيدًا عن الثقافة، والثقافة لا تتكون

منفصلةً عن الاقتصاد، والاقتصاد لا يحدد السلوك من غير منظومة قيمية تفسر معناه، والدين لا يؤثر خارج مؤسسات الفهم والتعليم والشرعية.

إن أول مراحل التشكّل تبدأ من تنظيم الانتباه. فكل بيئة تعلم الإنسان، بصورة مباشرة أو ضمنية، ما الذي يستحق أن يُرىٰ، وما الذي ينبغي تجاهله، وما الذي يُعد خطرًا، وما الذي يعد مألوفًا. وقد لا تمنع السلطة السؤال بقرار صريح، لكنها قد تجعل بعض الأسئلة بلا قيمة اجتماعية، أو عالية الكلفة، أو موصومة بالريبة. وحين يتكرر هذا التنظيم، لا يعود الإنسان محتاجًا إلىٰ أمر خارجي كي يصرف نظره عن موضوع معين، لأن آلية الاستبعاد تكون قد انتقلت إلىٰ الداخل. وهكذا يسبق تشكيل الانتباه تشكيل الحكم؛ إذ لا يستطيع العقل أن يقوّم ما لم يدخل أصلًا في مجال رؤيته.

ثم تنتقل العملية إلىٰ تنظيم المعنىٰ. فالأحداث لا تؤثر في العقل بمجرد وقوعها، بل بالطريقة التي تُفسر بها. والهزيمة، مثلًا، قد تُفهم بوصفها نتيجةً لخلل مؤسسي، أو عقابًا أخلاقيًا، أو مؤامرةً خارجية، أو علامةً علىٰ فساد التاريخ كله. وكل تفسير من هذه التفسيرات يقود إلىٰ نمط مختلف في التفكير والعمل. ومن هنا فإن الذاكرة الجماعية لا تحفظ الوقائع فقط، بل تمنحها معنىٰ، وتعيد ترتيب الماضي بما يخدم صورة الحاضر. وحين تستقر رواية معينة للتاريخ، فإنها لا تبقىٰ في الكتب، بل تتحول إلىٰ إطار يحدد كيف تُقرأ الوقائع الجديدة.

وتأتي بعد ذلك مرحلة تنظيم الشرعية. فليس المهم فقط ما يراه الإنسان صحيحًا، بل من يملك حق تعريف الصحيح. قد تكون الحجة مصدر الشرعية في نظام عقلي، وقد يكون النسب أو المنصب أو القداسة أو الجماعة أو الإجماع الاجتماعي مصدرها في نظام آخر. وحين يرتبط الصواب بمكانة القائل، يتشكل عقل تراتبي لا يزن الأقوال بقدر ما يزن مواقع أصحابها. وحين ترتبط الحقيقة بانتماء الجماعة، يتكون عقل ولائي يدمج بين صدق القول وهوية قائله. وعندئذ لا تعود المعرفة نشاطًا بحثيًا خالصًا، بل تصبح جزءًا من نظام المكانة والسلطة.

أما التعليم، فهو المجال الذي تنتقل فيه هذه الأنماط من الخبرة المتفرقة إلىٰ القاعدة المنظمة. فالمدرسة لا تنقل المعلومات وحدها، بل تعلم طريقة التعامل مع المعرفة: هل المعرفة سؤال أم محفوظ؟ هل الخطأ فرصة للفهم أم علامة نقص؟ هل المعلم مرشد إلىٰ الحقيقة أم مالك لها؟ وهل الطالب مشارك في إنتاج المعنىٰ أم متلقٍ سلبي؟ ومن خلال هذه التفاصيل الصغيرة يتكون نمط عميق قد يستمر بعد انتهاء التعليم نفسه. فالعقل الذي تعود الحفظ قد يستخدم أحدث الأدوات التقنية من غير أن يتحول إلىٰ عقل نقدي، والعقل الذي تعود الطاعة قد يعمل داخل مؤسسات حديثة بعقلية شخصية مغلقة.

وتؤدي العلاقات الاجتماعية وظيفة مماثلة؛ لأنها تحول القواعد العامة إلىٰ ممارسة يومية. ففي الأسرة والجماعة والعشيرة والطائفة يتعلم الفرد معنىٰ الولاء، وحدود الاعتراض، وموقع الكبير، وقيمة الاستقلال، وثمن الخلاف. وحين تكون الجماعة هي مصدر الأمان والهوية والرزق، تصبح مخالفتها مغامرةً وجوديةً لا مجرد اختلاف فكري. ولهذا قد يدرك الإنسان ضعف الرأي السائد، لكنه يعجز عن مغادرته؛ لأن النظام العقلي لا يعمل بالأفكار وحدها، بل بشبكة المصالح والمخاوف والانتماءات التي تمنح الأفكار قوتها.

ويتجلىٰ أثر الفهم الديني بصورة أكثر تركيبًا؛ لأنه لا يحدد الأحكام فقط، بل يحدد أحيانًا طبيعة العلاقة بين العقل والحقيقة. فإذا قُدّم الدين بوصفه مجالًا مغلقًا لا يسأل فيه إلا من يملك سلطةً خاصة، تشكل عقل يفصل بين الإيمان والتفكير. وإذا اختلط النص بتفسيره التاريخي، أصبح نقد التأويل كأنه خروج علىٰ المقدس. أما حين يُفهم الدين بوصفه مرجعيةً تفتح باب النظر والمسؤولية والتدبر، فإنه يكوّن نمطًا مختلفًا، تصبح فيه المراجعة شرطًا من شروط الأمانة لا نقيضًا لها. وهذا يكشف أن أثر الدين لا يُفهم من حضور النص وحده، بل من النظام التأويلي الذي يضبط علاقته بالعقل.

غير أن نمط التفكير لا يكتمل إلا حين يتحول إلىٰ ممارسة مؤسسية. فالمؤسسة هي التي تمنح النمط الاستمرار، لأنها تنقله من الوعي الفردي إلىٰ القواعد والإجراءات والهياكل. فإذا

كانت الإدارة تقوم علىٰ العلاقات الشخصية، تعزز العقل الشخصاني. وإذا كان القضاء خاضعًا للنفوذ، ترسخ الاعتقاد بأن القانون أداة لا معيار. وإذا كانت الجامعة تكافئ التكرار أكثر من الاكتشاف، أعادت إنتاج العقل التلقيني. وإذا كان الإعلام يبني الخطاب علىٰ الاستقطاب، تشكل عقل لا يرىٰ إلا ثنائيات الانتماء والخصومة.

وهنا يتحول نمط التفكير إلىٰ نظام عقلي. والنظام العقلي ليس مجموعة أفكار متشابهة، بل شبكة تنتظم فيها المعرفة والقيمة والسلطة واللغة والمؤسسة في علاقة متبادلة. وهو لا يفرض نفسه بالقهر المباشر دائمًا، بل يعمل من خلال ما يبدو طبيعيًا وبديهيًا. فحين يصبح الخضوع حكمةً، والتقليد أمانةً، والصمت تعقلًا، والمجاملة أخلاقًا، فإن النمط يكون قد بلغ درجةً عالية من الرسوخ؛ لأنه لم يعد يظهر بوصفه اختيارًا تاريخيًا، بل بوصفه صورةً وحيدةً للمعقول.

ومع ذلك، لا ينبغي الخلط بين الرسوخ والسيادة المطلقة. فالنظام العقلي، مهما اشتد، يظل محتاجًا إلىٰ إعادة الإنتاج، وما يحتاج إلىٰ إعادة الإنتاج يمكن أن يتعرض للانقطاع. وقد تبدأ لحظة التحول من تناقض صغير بين التجربة والقاعدة، أو بين الخطاب والواقع، أو بين النص وتفسيره، أو بين المؤسسة ووظيفتها. وحين يدرك العقل هذا التناقض، تنشأ المسافة التي تسمح له بأن يرىٰ نمطه بدل أن يرىٰ العالم من خلاله فقط. وهذه المسافة هي البداية الأولىٰ للعقل الانعكاسي.

إن التشكّل، إذن، ليس طبعًا نهائيًا، بل مسارًا تاريخيًا متعدد الطبقات. يبدأ من تنظيم الانتباه، ويمر بتنظيم المعنىٰ والشرعية، ويترسخ في التعليم والعلاقات والمؤسسات، ثم يتحول إلىٰ نظام عقلي يعيد إنتاج نفسه. غير أن العقل لا يفقد خلال هذا المسار قدرته علىٰ المقارنة والنقد والمراجعة. ولهذا لا يكون الإنسان مجرد نتيجة للشروط التي صاغته، بل يحمل دائمًا إمكان أن يجعل هذه الشروط موضوعًا لفهمه، وأن يعيد ترتيب علاقته بها، وأن ينتقل من التكيف معها إلىٰ مساءلتها.

إن الفرضية القائلة إن العقل واحد في بنيته الإنسانية، متعدد في أنماط تشكله، وقادر علىٰ تجاوز الشروط التي أسهمت في صياغته، لا تقوم علىٰ جمعٍ توفيقي بين الوحدة والتعدد، بل علىٰ إعادة بناء العلاقة بينهما. فالوحدة لا تعني التطابق، والتعدد لا يعني الانقسام الجوهري، والتشكل لا يعني الخضوع الكامل، والتجاوز لا يعني التحرر المطلق من التاريخ. إن العقل الإنساني لا يوجد خارج العالم، لكنه لا يذوب فيه؛ ولا يبدأ من ذاته وحدها، لكنه لا يتحول إلىٰ صدىٰ سلبي لما يحيط به. إنه يتكون داخل اللغة والسلطة والعلاقات والمؤسسات والذاكرة، ثم يمتلك القدرة علىٰ جعل هذه العناصر نفسها موضوعًا للفحص.

وقد انقسمت الدراسات السابقة، في تفسير هذه العلاقة، بين اتجاهين متقابلين. جعل الاتجاه الأول العقل قوةً كونيةً مجردةً، متعاليةً علىٰ التاريخ والبيئة، فرأىٰ أن الاختلافات الحضارية لا تمس سوىٰ المضامين العرضية، وأن البنية العقلية تعمل بالطريقة نفسها حيثما وجدت. وقد حفظ هذا الاتجاه وحدة العقل، لكنه لم يفسر لماذا تختلف المجتمعات في ترتيب الأدلة، وفي تصور الحقيقة، وفي علاقتها بالسلطة والمقدس والزمن والمؤسسة. أما الاتجاه الثاني، فقد بالغ في تاريخية العقل حتىٰ كاد يحوله إلىٰ نتاج كامل للثقافة أو اللغة أو البنية الاجتماعية، ففسر كل نمط فكري بشروطه الخاصة، لكنه أضعف بذلك إمكان النقد العابر للسياقات، وجعل العقل أسيرًا لما أنتجه.

أما النظرية المستقلة في الأنماط العقلية فتنطلق من أن العقل يحمل بنيتين متلازمتين: بنية قابلة للتشكّل، وبنية قادرة علىٰ الانعكاس علىٰ هذا التشكّل. الأولىٰ تفسر كيف تتكون أنماط التفكير، والثانية تفسر كيف يمكن مراجعتها. ولو امتلك العقل قابلية التشكّل وحدها، لأصبح الإنسان مجرد حاصل تاريخي مغلق. ولو امتلك القدرة الانعكاسية وحدها، لأصبح وعيًا مجردًا بلا لغة ولا مجتمع ولا ذاكرة. لكن العقل الإنساني يجمع بين القابلية للتكوين وإمكان المراجعة، وبين الانتماء إلىٰ شروطه والقدرة علىٰ اتخاذ مسافة منها.

ولا تنشأ القدرة الانعكاسية من انفصال العقل عن العالم، بل من التناقضات التي يختبرها داخله. فحين تتعارض القاعدة مع التجربة، أو تختلف المؤسسة عن الغاية التي أُنشئت لها، أو ينكشف التباين بين الخطاب والممارسة، أو يظهر قصور التفسير الموروث عن استيعاب الواقع الجديد، يجد العقل نفسه أمام فجوة لا يستطيع ملأها بالتكرار وحده. عندئذٍ يبدأ الانتقال من استعمال النمط إلىٰ التفكير فيه، ومن الخضوع لبديهياته إلىٰ مساءلة شروطه. ولا يصبح العقل انعكاسيًا لمجرد امتلاكه معلومات أكثر، بل حين يلتفت إلىٰ الطريقة التي ينتج بها أحكامه، وإلىٰ المعايير التي يستند إليها، وإلىٰ القوىٰ التي رتبت مجال رؤيته.

ولهذا فإن الحرية العقلية لا تعني أن يبدأ الإنسان من نقطة خالية من التأثير، لأن مثل هذه النقطة لا وجود لها. كل عقل يولد داخل لغة لم يخترها، وذاكرة لم يصنعها، وعلاقات سبقت حضوره، ونظام من القيم والتوقعات يحيط به منذ البداية. لكن الحرية تبدأ حين يدرك أن ما ورثه ليس كله من طبيعة العقل، وأن ما يبدو بديهيًا قد يكون نتيجةً لتكرار طويل، وأن ما يقدَّم بوصفه ضرورة قد يكون اختيارًا تاريخيًا رسخته القوة. فالمسافة بين الشرط والوعي به هي المجال الأول للاستقلال.

وقد جعلت بعض النظريات النقدية التحرر العقلي مرهونًا بتغيير البنية المادية أو السياسية، بينما رأت تيارات أخرىٰ أن التحول يبدأ من إصلاح الخطاب أو إعادة تأويل التراث أو تحديث التعليم. غير أن كل تفسير أحادي يظل قاصرًا، لأن النظام العقلي لا يقيم في مؤسسة واحدة، بل يتوزع بين الأسرة والمدرسة والدولة والسوق واللغة والدين والإعلام والذاكرة. وقد يتغير القانون ويبقىٰ النمط الشخصاني، وتتغير المناهج ويبقىٰ التعليم تلقينيًا، وتتوسع وسائل الاتصال ويبقىٰ العقل منغلقًا، ويُعاد تفسير النص بينما تظل البنية الاجتماعية التي أنتجت التأويل القديم قائمةً. إن التحول الحقيقي يقتضي تفكيك شبكة إعادة الإنتاج لا تعديل أحد عناصرها منفردًا.

ولا يعني ذلك أن التحول يجب أن يكون شاملًا منذ بدايته. فقد يبدأ من جزيرة صغيرة داخل النظام العقلي: مؤسسة تعتمد الكفاءة بدل الولاء، أو مدرسة تكافئ السؤال بدل الحفظ، أو اجتهاد يميز بين النص وفهمه، أو قانون يحد سلطة الشخص، أو ممارسة اجتماعية تحمي حق الاختلاف. وحين تنجح هذه المساحات في إنتاج نتائج أفضل، فإنها لا تغير السلوك فقط، بل تقدم للعقل خبرةً بديلة تثبت أن ما اعتُبر مستحيلًا كان نتيجةً للنمط لا لطبيعة الواقع. ومن هنا يتحول النموذج الجزئي إلىٰ برهان عملي علىٰ إمكان تجاوز النظام السائد.

إن العقل لا يتجاوز شروطه قفزًا، بل يعيد ترتيبها. فهو لا يلغي اللغة، وإنما يوسعها؛ ولا يمحو الذاكرة، وإنما يعيد قراءتها؛ ولا يهدم كل سلطة، وإنما يطالبها بالشرعية؛ ولا يفصل الدين عن العقل، وإنما يميز بين المرجعية والتأويل؛ ولا ينسحب من الجماعة، وإنما يعيد بناء العلاقة بينها وبين الفرد. والتجاوز، بهذا المعنىٰ، ليس نفيًا للتاريخ، بل تحويلًا لمساره، وليس خروجًا من الثقافة، بل إعادة تنظيم لمصادرها ومعاييرها.

ومن هنا تختلف القدرة علىٰ التجاوز بين المجتمعات والأفراد، لا بسبب تفاوت جوهري في العقل، بل بسبب اختلاف الشروط التي تتيح للعقل الانعكاسي أن يعمل. فحيث تتوافر حرية السؤال، وتعدد مصادر المعرفة، واستقلال المؤسسات، وحماية الخطأ، وإمكان المقارنة، تتسع قدرة العقل علىٰ مراجعة نفسه. وحيث تحتكر السلطة الحقيقة، ويُجرَّم الاختلاف، وتُربط المعرفة بالولاء، تضيق هذه القدرة، لكنها لا تنعدم. إن العقل قد يُحاصر، لكنه لا يفقد بالضرورة إمكان الوعي بحصاره.

وتكشف هذه الفرضية عن خطأ التصورات التي حكمت علىٰ أمم أو حضارات بالعجز الدائم. فما يبدو قصورًا ثابتًا قد يكون أثرًا لنظام عقلي طويل الاستمرار، وما يبدو تفوقًا جوهريًا قد يكون نتيجةً لبنية مؤسسية أتاحت التراكم والنقد والتصحيح. الحضارات لا تتقدم لأنها تمتلك عقلًا آخر، ولا تتعثر لأنها محرومة من العقل، بل لأنها تختلف في قدرتها علىٰ

تحويل العقل من طاقة فردية إلىٰ نظام مؤسسي، ومن تجربة متفرقة إلىٰ معرفة متراكمة، ومن اعتراض عابر إلىٰ آلية دائمة للمراجعة.

إن النظرية الجديدة لا تكتفي بوصف أنماط التفكير، بل تسعىٰ إلىٰ تفسير دورة تكوّنها: من القدرة العقلية المشتركة، إلىٰ الشروط التاريخية، إلىٰ النمط المتكرر، إلىٰ النظام العقلي، إلىٰ آليات إعادة الإنتاج، ثم إلىٰ العقل الانعكاسي الذي يكتشف هذه الدورة ويعيد التدخل فيها. وبذلك لا يعود العقل واحدًا أو متعددًا علىٰ سبيل المفاضلة المنطقية، بل يصبح واحدًا في بنيته، متنوعًا في أنماط عمله، تاريخيًا في تشكله، وحرًا بقدر وعيه بالشروط التي تعمل من خلاله.

الفصل الأول
وحدة العقل الإنساني

يمثل القول بوحدة العقل الإنسـاني نقطة الانطلاق التي تقوم عليها النظرية كلها، وليس مجرد افتراض تمهيدي أو موقف أخلاقي يدعو إلىٰ المسـاواة بين البشـر. فلو لم يكن العقل واحدًا في بنيته الأصـلية، لاسـتحال بناء نظرية عامة في أنماط التفكير، ولأصـبحت كل محاولة لتفسير الاختلاف الحضـاري أو الثقافي أو التاريخي منتهيةً إلىٰ الإقرار بوجود عقول متباينة في جوهرها، لا يجمعها إلا الاسـم. وعندئذٍ لن يكون الاختلاف بين الأمم اختلافًا في طرائق تشغيل العقل أو في شروط تشكله، وإنما اختلافًا في طبيعة العقل نفسه، وهو افتراض يقود إلىٰ نتائج معرفية وفلسفية لا يمكن الدفاع عنها.

غير أن مفهوم وحدة العقل تعرض، عبر تاريخ الفكر، إلىٰ نوعين من سـوء الفهم. أولهما جعله مرادفًا لوحدة التفكير، حتىٰ بدا وكأن جميع البشـر يجب أن يصـلوا إلىٰ النتائج نفسـها، ويتبنون القيم نفسـها، ويصـدروا الأحكام نفسـها، ما دام العقل واحدًا. وثانيهما ربط الوحدة بالتجانس الكامل، بحيث يصـبح كل اختلاف دليلًا علىٰ تعدد العقول. وكلا التصـورين يقوم علىٰ خلط بين مستويين مختلفين: مستوىٰ القدرة، ومستوىٰ الممارسة. فالعقل من حيث هو قدرة إنسـانية مشـتركة لا يفرض صـورة واحدة للتفكير، كما أن امتلاك البشـر جهازًا بصـريًا واحدًا في بنيته لا يعني أنهم يرون العالم بالطريقة نفسـها، لأن الرؤية لا تتحدد بالعين وحدها، بل بالخبرة والانتباه والتفسير والسياق. وكذلك العقل لا يعمل بوصفه آلةً مستقلةً عن التاريخ، بل بوصفه قدرةً تتفاعل مع عالم معقد من الشروط والرموز والمؤسسات.

ومن هنا يصبح من الضروري تحرير مفهوم العقل من التصورات التي خلطت بينه وبين نتائجه. فالعقل ليس مجموع الأفكار التي ينتجها الإنسـان، وليس الثقافة التي ينتمي إليها، ولا

اللغة التي يتكلمها، ولا النظام السياسي الذي يعيش في ظله، ولا المنظومة الدينية التي يتبناها، ولا حتىٰ المنهج العلمي الذي يستخدمه. كل هذه تمثل موضوعات يعمل العقل عليها، أو أدوات يستعين بها، أو بيئات يتشكل داخلها، لكنها ليست العقل ذاته. إن الخلط بين العقل ومنتجاته يشبه الخلط بين القدرة علىٰ الكلام وبين اللغة التي يتكلمها الفرد؛ فاللغة تختلف باختلاف المجتمعات، أما القدرة اللغوية فهي خاصية إنسانية عامة. وبالطريقة نفسها، تختلف أنماط التفكير اختلافًا واسعًا، بينما تظل القدرة العقلية واحدة في أصلها.

ولذلك فإن أول ما ينبغي تثبيته هو أن العقل ليس محتوىٰ، بل بنية وظيفية. وليس المقصود بالبنية هنا جوهرًا ماديًا أو عضوًا بيولوجيًا بعينه، وإنما نسق من القدرات التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ إدراك العلاقات، وإنتاج المفاهيم، وإقامة المقارنات، وبناء الأحكام، واكتشاف التناقضات، وإعادة النظر في معارفه. وهذه القدرات لا تنتمي إلىٰ حضارة دون أخرىٰ، ولا إلىٰ شعب دون آخر، لأنها تمثل الشرط الذي يجعل المعرفة الإنسانية ممكنة من الأصل. فكل إنسان، مهما كانت بيئته، يستطيع أن يلاحظ، ويقارن، ويستدل، ويصحح خطأه، ويتعلم من تجربته، وإن اختلفت درجة ممارسة هذه القدرات أو المجال الذي توجه إليه.

وقد كان الخطأ الأكبر في كثير من الأدبيات السابقة أنها انتقلت من ملاحظة اختلاف النتاجات الحضارية إلىٰ افتراض اختلاف البنية العقلية. فحين لاحظ بعض الباحثين أن حضارةً معينة أكثر تقدمًا في العلوم الطبيعية، أو أن أخرىٰ أكثر ميلًا إلىٰ التفكير الديني أو الأدبي، استنتجوا أن العقل الذي أنتج هذه الظواهر يختلف في طبيعته عن العقل الذي أنتج غيرها. وهذا انتقال غير مشروع من النتيجة إلىٰ الأصل، لأن اختلاف المنتج لا يستلزم اختلاف الأداة. فالآلة الواحدة قد تنتج أشكالًا مختلفة تبعًا للمواد التي تعمل عليها، والظروف التي تعمل فيها، والغايات التي توجهها. وكذلك العقل الإنساني قد ينتج أنماطًا متباينة دون أن يفقد وحدته البنيوية.

إن هـذا التمييز بين العقـل ومنتجاتـه يمثـل أحـد الفروق الجوهريـة بين هـذه النظريـة والدراســات الســابقة. فكثير من الكتابات التي تناولت "العقل العربي"، أو "العقل الغربي"، أو "العقل الشــرقي"، كانت في حقيقتها تصــف أنماطًا ثقافية أو معرفية أو تاريخية، لكنها منحتها اســم "العقل"، وكأن العقل نفســه قد تغير. والحال أن ما تغير ليس العقل، بل النظام العقلي الذي ينظم عمله، أو نمط التفكير الذي يوجه أولوياته. فالعقل يبقىٰ القدرة المشـتركة، بينما تتغير الكيفية التي يُستثمر بها داخل بيئات مختلفة.

ومن هنا تظهر أهمية التمييز الذي تقوم عليه هذه الدراســة بين ثلاثة مســتويات لا يجوز الخلط بينها. المســتوىٰ الأول هو العقل، وهو القدرة الإنســانية العامة التي تمثل الأســاس الأنطولوجي المشترك لكل البشر. والمستوىٰ الثاني هو نمط التفكير، وهو الكيفية التي تعمل بها هذه القدرة داخل ســياق تاريخي وثقافي معين، فتمنح الأولوية لأنواع محددة من الأدلة أو القيم أو العلاقات. أما المســتوىٰ الثالث فهو النظام العقلي، وهو الإطار المؤســسـي والثقافي الذي يســتقر فيه نمط التفكير، ويعيد إنتاجه عبر التربية والتعليم واللغة والقانون والســلطة والمؤسسات الاجتماعية.

وهذا التمييز ليس تصنيفًا ا صطلاحيًا فحسب، بل يمثل تحولًا منهجيًا في فهم الاختلاف الإنســاني. فحين تختلط هذه المســتويات، يتحول كل اختلاف في نمط التفكير إلىٰ اختلاف في العقل، ويصــبح كل نظام عقلي خاص بحضــارة معينة دليلًا علىٰ وجود عقل مســتقل لها. أما حين تُفصـل هذه المستويات، يصبح من الممكن تفسير التنوع الإنساني من غير الحاجة إلىٰ افتراض عقول متعددة. فالعقل واحد، وأنماط التفكير متعددة، والأنظمة العقلية أكثر تعددًا وتعقيدًا، لأنها تمثل حصيلة التفاعل الطويل بين العقل والبيئة والتاريخ والمؤسسة.

ويترتب علىٰ ذلك أن الاختلاف بين البشــر لا يقع في امتلاك القدرة العقلية، وإنما في شــروط تفعيلها، وفي المجالات التي تتجه إليها، وفي المعايير التي تحكم اســتعمالها. فقد يعيش إنســانان في بيئتين مختلفتين، فيتعلم أحدهما أن يجعل البرهان العقلي المصـدر الأعلىٰ

للحقيقة، بينما يتعلم الآخر أن يقدم الإجماع الاجتماعي أو السلطة أو التقليد علىٰ البرهان، لكن هذا لا يعني أن الثاني يفتقر إلىٰ القدرة علىٰ البرهان، وإنما يعني أن نظامه العقلي قد رتب أولويات المعرفة ترتيبًا مختلفًا. وهذه القضية بالغة الأهمية، لأنها تنقل مركز التفسير من طبيعة الإنسان إلىٰ بنية البيئة التاريخية التي تشكل أنماط التفكير.

ولا ينبغي أن يُفهم من هذا أن العقل محايد تمامًا تجاه شروطه، أو أنه يقف خارج التاريخ موقف المراقب. فالعقل لا يتجلىٰ إلا من خلال ممارسته، ولا يمارس إلا داخل شروط معينة. لكنه، في الوقت نفسه، لا يذوب في هذه الشروط، لأنه يمتلك القدرة علىٰ مراجعتها وإعادة بنائها. ولو كان العقل مطابقًا تمامًا للنظام العقلي الذي يعمل داخله، لما أمكن لأي مجتمع أن يعرف الإصلاح، أو النقد، أو الثورة العلمية، أو المراجعة الفلسفية. إن وجود التحول التاريخي نفسه دليل علىٰ أن العقل يتجاوز دائمًا، بدرجات متفاوتة، النظام الذي أنتجه.

وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه النظرية الجديدة في الأنماط العقلية. فهي لا تبدأ من الاختلاف، بل من الوحدة؛ ولا تجعل الوحدة نفيًا للتنوع، ولا تجعل التنوع نفيًا للوحدة. إنها ترىٰ أن العقل يمثل البنية الإنسانية المشتركة، وأن نمط التفكير يمثل صورة تشغيل هذه البنية، وأن النظام العقلي يمثل الإطار الذي يمنح هذا النمط الاستقرار وإعادة الإنتاج. ومن خلال هذا التمييز يصبح بالإمكان تفسير التنوع الحضاري دون الوقوع في الجوهرانية، وفهم الاختلاف التاريخي دون الحاجة إلىٰ اختراع عقول متعددة.

قامت النظريات العرقية في تفسير العقل علىٰ افتراض سابق علىٰ البرهان، مؤداه أن التفاوت التاريخي بين الجماعات البشرية لا يمكن تفسيره إلا بتفاوت أصلي في بنيتها العقلية. وقد نشأ هذا الافتراض في سياقات لم تكن معرفيةً خالصة، بل كانت متداخلةً مع التوسع الاستعماري، وصعود النزعات القومية، والحاجة إلىٰ منح التفوق السياسي والاقتصادي صورةً طبيعيةً ثابتة. فبدل أن يُفهم التقدم بوصفه حصيلةً مركبةً لتراكم المعرفة، واستقرار

المؤسسات، وتوزيع السلطة، وتطور التعليم، واتساع إمكانات النقد، جرىٰ تفسيره بوصفه تعبيرًا عن عقل أرقىٰ. وبدل أن يُفهم التعثر بوصفه نتيجةً لشروط تاريخية قابلة للتغير، نُسب إلىٰ قصور أصيل في جماعة بشرية بعينها.

كان الخلل الأول في هذه النظريات أنها نقلت المفاهيم من مجال البيولوجيا إلىٰ مجال العقل من غير سند منهجي كافٍ. فالاختلافات الجسدية بين البشر لا تبرر افتراض اختلافات جوهرية في بنية العقل، لأن العقل لا يُختزل في الخصائص العضوية، ولا يمكن استنتاج قدرته علىٰ التجريد أو النقد أو الحكم من لون أو نسب أو هيئة. ومع ذلك، أقامت بعض التصورات تراتبيةً بين الشعوب، ثم جعلت المنجز الحضاري دليلًا علىٰ صحة هذه التراتبية، في دائرة استدلالية مغلقة: الجماعة متفوقة لأنها أنتجت حضارةً متقدمة، والحضارة متقدمة لأن الجماعة تمتلك عقلًا متفوقًا. وهذا ليس تفسيرًا، بل إعادة صياغة للنتيجة في صورة علة.

أما الخلل الثاني، فيكمن في تحويل الظاهرة التاريخية إلىٰ صفة طبيعية. فحين تتقدم جماعة في مرحلة معينة، أو تتراجع أخرىٰ، لا يكون هذا التفاوت ثابتًا عبر الأزمنة. التاريخ ذاته يقدم حركات صعود وانحدار وانتقال للمراكز الحضارية، ويكشف أن المجتمعات التي كانت في موقع الريادة قد تتراجع، وأن الجماعات التي وُصفت بالعجز قد تنتج في ظروف مختلفة فلسفةً وعلمًا وقانونًا ودولةً. ولو كان العقل العرقي جوهرًا ثابتًا، لامتنع تفسير هذا التحول، لأن الجوهر لا يتبدل بتغير المؤسسات أو انتقال المعرفة أو تبدل موازين القوة.

والخلل الثالث أن النظرية العرقية تعجز عن تفسير التفاوت داخل الجماعة نفسها. فلا يوجد مجتمع يفكر كله علىٰ نحو واحد، ولا عرق ينتج نمطًا عقليًا متجانسًا. داخل الجماعة الواحدة يظهر التقليدي والنقدي، والبرهاني والأسطوري، والسلطاني والتحرري، والمؤسسي والشخصاني. وقد ينشأ أفراد في البيئة نفسها ثم يتباينون في أنماط تفكيرهم تباينًا عميقًا، لأنهم لا يستجيبون للشروط بالطريقة ذاتها، ولا يمرون بخبرات متطابقة، ولا يمتلكون الدرجة

نفسها من القدرة الانعكاسية. وهذا التفاوت الداخلي وحده كافٍ لنقض فكرة العقل العرقي بوصفه بنيةً مغلقةً ومشتركةً علىٰ نحو حتمي.

وقد حاولت دراسات لاحقة أن تتجاوز الصيغة البيولوجية المباشرة، فاستبدلت بها مفهوم «العقل القومي». بدا هذا المفهوم أقل خشونةً، لأنه لم يعد يربط العقل بالدم، بل باللغة والذاكرة والتاريخ المشترك. غير أن الانتقال من العرق إلىٰ الأمة لم ينه الجوهرانية، بل أعاد إنتاجها في صورة ثقافية. فحين يُقال إن لكل أمة عقلًا خاصًا، تُنسب إلىٰ الجماعة صفات ثابتة مثل الواقعية أو التجريد، الفردية أو الجماعية، الانضباط أو الفوضىٰ، وكأن التاريخ الطويل والمتعدد قد انصهر في ذات جمعية واحدة لا تتغير.

إن الأمة واقع تاريخي وسياسي وثقافي، لكنها ليست ذاتًا مفكرةً بالمعنىٰ الذي يفكر به الفرد. وما يسمىٰ العقل القومي ليس عقلًا مستقلًا قائمًا فوق الأفراد، بل حصيلةً لأنماط تفكير شائعة، ورموز متكررة، ومؤسسات تعيد إنتاج تصورات بعينها. وحين تُمنح هذه الحصيلة صفة الجوهر، يختفي الفرق بين الغالب والمطلق، وبين الشائع والضروري، وبين ما تشكل تاريخيًا وما ينتمي إلىٰ طبيعة الجماعة. وقد يكون نمط ما واسع الانتشار داخل أمة، لكنه لا يصبح بذلك عقلها الأبدي.

ويؤدي مفهوم العقل القومي، حين يُستعمل بلا ضبط، إلىٰ إغفال الصراعات الداخلية التي تكوّن الأمة نفسها. فالأمم لا تحمل وعيًا واحدًا، بل تتشكل من طبقات ومؤسسات وتيارات وتجارب متعارضة. وقد تتنازع داخلها رؤىٰ متعددة للسلطة، والدين، والحرية، والمعرفة، والتاريخ. وما يظهر في لحظة معينة بوصفه «العقل القومي» قد يكون في الحقيقة نمط التفكير الذي فرضته الفئة الأكثر قدرةً علىٰ التحكم في التعليم والإعلام والقانون والذاكرة العامة. ومن ثم فإن وصفه بالقومي قد يخفي علاقات القوة التي جعلته مهيمنًا.

وتختلف النظرية المستقلة في الأنماط العقلية عن هذه المقاربات لأنها لا تنفي وجود خصائص مشتركة داخل المجتمعات، لكنها ترفض تحويلها إلىٰ جواهر. فالاشتراك في اللغة،

والذاكرة، والمؤسسات، وأنماط التنشئة، يولد بالفعل تقاربات في التفكير، غير أن هذه التقاربات تظل تاريخيةً وقابلةً للتحول. وهي لا تصدر عن عقل قومي سابق علىٰ التجربة، بل تتكون من خلال تفاعل طويل بين القدرة العقلية المشتركة والشروط التي تنظم استعمالها.

وهنا يظهر مرةً أخرىٰ الفرق بين العقل ونمط التفكير والنظام العقلي. فالعقل لا يكون عرقيًا ولا قوميًّا، لأنه البنية الإنسانية العامة. ونمط التفكير قد يكتسب طابعًا شائعًا داخل جماعة معينة، لكنه يظل أسلوبًا تاريخيًا في تشغيل العقل. أما النظام العقلي فهو الإطار الذي يمنح هذا النمط الثبات، حين تدعمه المدرسة والإدارة والقانون والخطاب الديني والذاكرة الجمعية. فإذا تغيرت هذه البنىٰ، أمكن للنمط أن يتغير من غير أن يكون هناك تحول في «جوهر الأمة»، لأن الجوهر المفترض لم يكن موجودًا أصلًا.

كما أن الانتقال من العقل العرقي إلىٰ العقل القومي لم يحل مشكلة التفاضل، بل غيّر لغتها. فقد استمرت بعض الدراسات في ترتيب الأمم وفق مقاييس خاصة، ثم نسبت هذا الترتيب إلىٰ خصائص عميقة في وعيها الجمعي. غير أن الفارق بين المجتمعات لا يُفهم من خلال صفات كلية مثل العقلانية أو العاطفية، بل من خلال دراسة دقيقة للكيفية التي تُبنىٰ بها السلطة، وكيف يُنظم التعليم، وما موقع القانون، وكيف تُحمىٰ حرية السؤال، وما درجة استقلال المؤسسة عن الشخص. هذه العناصر هي التي تصنع الفاعلية التاريخية، لا عقل قومي غامض.

إن نقد النظريات العرقية والقومية لا يستهدف فقط إزالة أحكام التفضيل بين البشر، بل إعادة تأسيس تفسير علمي للاختلاف. فكلما حُوِّل الاختلاف إلىٰ ماهية، تعطل البحث في أسبابه. أما حين يُفهم بوصفه تشكلًا، يصبح بالإمكان كشف آلياته، وفهم استمراره، وتحديد شروط تغييره. وهذه النقلة من الجوهر إلىٰ التاريخ، ومن الهوية المغلقة إلىٰ النظام العقلي، هي الشرط الأول لبناء نظرية لا تنكر اختلاف الأمم، لكنها ترفض أن تجعل هذا الاختلاف قدرًا نهائيًا.

لم يتوقف النزوع إلىٰ تقسيم العقل عند حدود العرق أو القومية، بل انتقل في عدد من الدراسات إلىٰ مفهوم أوسع هو «العقل الحضاري»، حيث نُسبت إلىٰ كل حضارة بنية عقلية خاصة، وقيل بوجود عقل يوناني، وعقل إسلامي، وعقل غربي، وعقل شرقي، كما لو كانت الحضارات ذواتًا مفكرةً قائمةً بذاتها، تمتلك لكل منها جهازًا عقليًا متميزًا عن غيره. وقد بدا هذا التصور أكثر عمقًا من النظريات العرقية والقومية؛ لأنه لم يربط العقل بالدم أو الأمة وحدهما، بل بالتاريخ الطويل، واللغة، والدين، والرموز، والمؤسسات، وأنماط المعرفة. غير أن اتساع المرجع لا يزيل الخلل المفهومي ما دام الاختلاف التاريخي يُنقل مرةً أخرىٰ إلىٰ مستوىٰ الجوهر.

إن الحضارة لا تفكر بالمعنىٰ الدقيق، بل يفكر الأفراد والجماعات داخل أنظمتها الرمزية والمؤسسية. وقد تنتج الحضارة فضاءً معرفيًا مشتركًا، وتؤسس طرائق متقاربةً في تعريف الحقيقة، وترتيب القيم، وتحديد العلاقة بين الإنسان والعالم، لكن هذه الطرائق لا تمثل عقلًا آخر، بل نظامًا عقليًا تشكل تاريخيًا ثم اكتسب قدرًا من الاستقرار. فالفرق بالغ بين القول إن حضارةً ما طورت نمطًا برهانيًا أو تأويليًا أو سلطانيًا، وبين القول إنها تملك عقلًا برهانيًا أو تأويليًا أو سلطانيًا في جوهرها. الأول يصف بناءً تاريخيًا يمكن تفسيره وتحوله، أما الثاني فيحوّل البناء إلىٰ طبيعة لا تُفهم إلا من ذاتها.

وقد أسهمت بعض دراسات فلسفة التاريخ في ترسيخ صورة الحضارات بوصفها كائنات عضوية تولد وتنمو وتشيخ وتموت، ثم نُقلت هذه الاستعارة إلىٰ العقل، فصار لكل حضارة روح وعقل ومنطق داخلي. ومكّنت هذه المقاربة الباحثين من قراءة التاريخ في صورة وحدات كبرىٰ مترابطة، لكنها أوقعتهم في خطر تشخيص الحضارة ومنحها وحدةً أقوىٰ مما تحتمله الوقائع. فالحضارة الواحدة لا تتكلم بصوت واحد، ولا تنظم المعرفة وفق منطق متجانس، بل تحتوي علىٰ مدارس متنافسة، وتأويلات متعارضة، ومراكز وأطراف، وفترات انفتاح وانغلاق، وطبقات من الموروث قد لا تنسجم بعضها مع بعض.

والحضارة الإسلامية، مثلًا، لم تنتج نمطًا واحدًا من التفكير يمكن اختزاله في وصف كلي، بل عرفت أنماطًا كلامية وفلسفية وفقهية وعرفانية وعلمية وسياسية متباينة، وتصارعت داخلها مناهج البرهان والنقل والتجربة والتأويل. وكذلك الحضارة الأوروبية لم تكن عقلانيةً علىٰ امتداد تاريخها، ولم يتخذ عقلها المزعوم صورةً واحدة؛ فقد تعاقبت فيها البنىٰ اللاهوتية والإقطاعية والعلمية والقومية والاستعمارية والديمقراطية، وظهرت داخلها في الوقت نفسه نزعات تحررية وأخرىٰ عنصرية، وعقل نقدي وعقل أداتي، ومؤسسات علمية وأنظمة استبدادية. إن هذا التعدد الداخلي ينقض كل محاولة لتحويل الحضارة إلىٰ جوهر عقلي مغلق.

ولا يعني ذلك إنكار الخصوصية الحضارية. فالخصوصية حقيقة، لكنها تتعلق بالمضامين والرموز ومسارات التراكم وأشكال المؤسسة، لا بطبيعة العقل الإنساني. لكل حضارة أرشيف من المعاني، وذاكرة من التجارب، وترتيب خاص للأسئلة الكبرىٰ، وقد تمنح بعض القضايا مركزيةً لا تمنحها حضارة أخرىٰ. غير أن خصوصية الأسئلة لا تعني خصوصية القدرة التي تطرحها، كما أن اختلاف الإجابات لا يقتضي تعدد العقل الذي ينتجها. إن العقل المشترك يعمل دائمًا علىٰ مواد تاريخية مختلفة، ولذلك تتعدد صوره من غير أن يتعدد في أصله.

ويظهر قصور مفهوم العقل الحضاري أيضًا في عجزه عن تفسير انتقال الأفكار بين الحضارات. فلو كانت كل حضارة مغلقةً داخل عقلها، لكانت الترجمة مستحيلةً من حيث المبدأ، لا من حيث اللغة فقط، ولتعذر استيعاب المفاهيم التي نشأت في نظام معرفي آخر. لكن تاريخ الفكر يكشف أن الفلسفة والرياضيات والطب والقانون انتقلت عبر الثقافات، ثم أعيد تفسيرها وتطويرها داخل سياقات جديدة. ولا يحدث هذا الانتقال علىٰ سبيل النسخ، بل من خلال عقل قادر علىٰ فهم بنىٰ ليست من إنتاج بيئته الأولىٰ، ثم إدخالها في نظامه الخاص. وهذه القدرة علىٰ العبور بين الأطر الحضارية برهان علىٰ وحدة البنية العقلية، حتىٰ حين تختلف المرجعيات والاصطلاحات.

كما أن مفهوم العقل الحضـــاري يغفل أن أنماط التفكير لا تتطابق دائمًا مع الحدود الجغرافية أو الدينية للحضـــارات. فقد يكون نمط التفكير المؤســـسي حاضـــرًا في جماعات تنتمي إلىٰ ثقافات متباينة، كما قد يسود النمط الشخصاني داخل مجتمعات بعيدة بعضها عن بعض. و قد يجتمع في المدينة الوا حدة عقل علمي في المختبر، وعقل تقليدي في المجال الاجتماعي، وعقل ســـلطاني في الإدارة، وعقل نقدي في الأدب. وهذا التداخل يؤكد أن وحدة التحليل الأصـح ليسـت الحضـارة بوصـفها ذاتًا، بل النمط بوصـفه طريقةً في تشـغيل العقل، والنظام العقلي بوصفه شبكةً تنظم هذه الأنماط وتمنح بعضها الغلبة.

إن الســـؤال: لماذا لا توجد عقول متعددة؟ لا يُجاب عنه بمجرد التأكيد الأخلاقي علىٰ وحدة البشـــر، بل بتحليل مفهوم العقل نفســـه. فلو كانت هناك عقول متعددة حقًا، لوجب أن تختلف في المبادئ التي تجعل الفهم والاســـتدلال والحكم ممكنًا، لا في المضـــامين والنتائج وحدها. وكان ينبغي أن يوجد نوع من البشـر لا يسـتطيع من حيث بنيته إدراك التناقض، أو بناء علاقة ســـببية، أو مراجعة حكمه، أو تعلم منطق غير مألوف. لكن الفروق الواقعية لا تبلغ هذا المستوىٰ؛ فهي تتصل بدرجة تنمية القدرات، وبطرائق توجيهها، وبحدود السماح الاجتماعي والمؤسسي باستعمالها.

وقد يختلف البشر في القدرة العقلية من حيث القوة والسرعة والذاكرة والمرونة، كما يختلفون في القدرات الجســـدية، لكن هذا التفاوت الفردي لا يؤســـس لأنواع متعددة من العقل. فالاختلاف في الدرجة لا يساوي اختلافًا في الماهية، كما أن تفاوت البشر في القدرة اللغوية لا يعني امتلاكهم لغات أنطولوجيةً مختلفة. العقل واحد لأنه يقوم علىٰ بنية مشـــتركة من الإمكانات، أما القدرة العقلية فهي مقدار تحقق هذه الإمكانات لدىٰ فرد معين وفي ظرف معين.

ويتصـل بذلك الفرق الدقيق بين العقل والقدرة العقلية. العقل هو المبدأ البنيوي الجامع الذي يجعل أفعال الفهم والاســتدلال والحكم ممكنة، أما القدرة العقلية فهي مســتوىٰ الأداء

الفعلي لهذه الوظائف. وقد تتأثر القدرة بالصحة والتعليم والتدريب والخبرة والبيئة، فتقوىٰ أو تضعف، بينما لا يتحول العقل بسبب ذلك إلىٰ عقل من نوع آخر. وهذا التمييز يمنع الخلط بين قصور الأداء وقصور البنية، وبين ضعف الفرصة وغياب الاستعداد، وبين ما لم يُنمَّ وما لا يمكن أن ينمو.

إن نقد العقل الحضاري بوصفه جوهرًا لا يلغي الحضارة، بل يعيد وضعها في موقعها الصحيح: مجالًا لتشكل أنماط التفكير، لا مصدرًا لخلق عقول مختلفة. فالحضارة تبني لغات المعرفة، وتحدد مؤسساتها، وترتب علاقتها بالزمن والسلطة والقيمة، لكنها تعمل علىٰ عقل إنساني مشترك. وما يبدو عقلًا حضاريًا ليس إلا نظامًا عقليًا واسعًا، متعدد الطبقات، قابلًا للتغير والاختراق وإعادة البناء.

تعني الوحدة الأنطولوجية للعقل أن العقل، من حيث كونه شرطًا إنسانيًا عامًا لإمكان الفهم والحكم والاستدلال، لا يتعدد بتعدد الثقافات واللغات والأمم والحضارات، ولا ينقسم إلىٰ جواهر مستقلة تتباين في أصلها، بل يظل بنيةً إنسانيةً واحدةً تتجلىٰ في درجات وصور وأنماط مختلفة. وهذه الوحدة لا تعني أن العقل كيان منفصل قائم بذاته خارج الإنسان، ولا أنها تشير إلىٰ جوهر ميتافيزيقي مفارق، بل تعني أن ما نسميه عقلًا يحيل إلىٰ مستوىٰ مشترك من البنية الإنسانية يجعل التواصل والتعلم والترجمة والنقد والتفاهم ممكنًا بين البشر، مهما تباعدت سياقاتهم التاريخية.

ولو لم توجد هذه الوحدة، لتعذر أصلًا أن يفهم إنسانٌ نتاج حضارة أخرىٰ، أو أن يتعلم منطقًا لم ينشأ عليه، أو أن يعيد بناء مفاهيم بلغة غير لغته، أو أن يراجع نظامًا عقليًا ورثه من بيئته. فإمكان الانتقال من نمط تفكير إلىٰ آخر، وإمكان اكتساب أدوات معرفية جديدة، وإمكان فحص الموروث من خارج منطقه الداخلي، كلها تدل علىٰ أن العقل لا ينغلق داخل صورته التاريخية الأولىٰ. إن نمط التفكير قد يكون محليًا، والنظام العقلي قد يكون حضاريًا

أو مؤسسيًا، لكن العقل الذي يعمل من خلالهما يظل قادرًا على تجاوز حدودهما، ولو بدرجات متفاوتة.

وقد حاولت بعض الدراسات السابقة تأسيس وحدة العقل على التشابه البيولوجي بين البشر، في حين جعلتها دراسات أخرى نتيجةً لوحدة القواعد المنطقية، وربطتها اتجاهات فلسفية بوحدة الوعي أو وحدة الذات العاقلة. غير أن كل تفسير منفرد يبقى ناقصًا. فالتشابه البيولوجي يفسر جانبًا من الاستعداد، لكنه لا يستوعب البعد الرمزي والمعياري والانعكاسي للعقل. والقواعد المنطقية تفسر إمكان الاتساق، لكنها لا تفسر الخيال والتقويم وبناء الغايات. أما وحدة الوعي، إذا فُهمت بصورة تجريدية، فقد تنفصل عن الشروط التاريخية التي يعمل العقل داخلها. ولذلك تحتاج الوحدة الأنطولوجية إلى تصور أشمل يضم القدرة على الإدراك والاستدلال والحكم والمراجعة وبناء المعايير في بنية واحدة مفتوحة على التاريخ.

ولا تعني هذه الوحدة أن جميع الأفراد يملكون مستوىً واحدًا من القدرة العقلية. فالعقل بوصفه بنيةً مشتركة يختلف عن القدرة العقلية بوصفها درجةً فعلية من الأداء. وقد تتفاوت القدرة بسبب عوامل عضوية أو تعليمية أو نفسية أو اجتماعية، كما تتأثر بمدى التدريب، وجودة البيئة المعرفية، وحرية السؤال، وتنوع الخبرة. وقد يمتلك فرد قدرةً عاليةً على التجريد وضعفًا في الحكم العملي، أو قوةً في الذاكرة مع محدودية في المراجعة النقدية. وهذه الاختلافات لا تنشئ عقولًا من أنواع متباينة، بل تكشف تنوع تحقق البنية الواحدة.

إن العقل، بهذا المعنى، هو الإمكان البنيوي، أما القدرة العقلية فهي مستوى تحقق هذا الإمكان في فرد معين. ونمط التفكير هو كيفية توجيه هذه القدرة، بينما النظام العقلي هو الإطار الذي ينظمها ويعيد إنتاجها. ومن دون هذا الفصل المفهومي تختلط الطبيعة بالتاريخ، والاستعداد بالتدريب، والبنية بالأداء، ويصبح التفوق الفردي أو الحضاري

دليلًا علىٰ اختلاف في العقل نفسه. أما التمييز الدقيق فيمنع تحويل الفروق العرضية إلىٰ فواصل جوهرية.

وقد وقعت بعض الدراسات النفسية والاجتماعية في هذا الخلط حين استعملت نتائج الاختبارات أو الفروق التعليمية أو التباينات في الأداء بوصفها مؤشرات علىٰ اختلافات عميقة بين جماعات بشرية. غير أن الأداء لا يُقرأ خارج شروطه. فالاختبار نفسه يفترض لغةً معينة، وخبرةً سابقة، ونمطًا محددًا في التعامل مع السؤال والوقت والمجردات. وما يظهر ضعفًا في القدرة قد يكون في بعض الأحيان ضعفًا في التهيئة أو اختلافًا في السياق أو قصورًا في الأداة المستخدمة للقياس. وهذا لا يلغي وجود الفروق الفردية، لكنه يمنع القفز منها إلىٰ تصنيف أنطولوجي للبشر.

كما أن الوحدة الأنطولوجية لا تساوي الحياد الكامل للعقل. فالعقل يتشكل منذ البداية داخل اللغة والعلاقات والرموز، ولا يوجد في صورة نقية سابقة علىٰ كل تأثير. لكنه، مع ذلك، لا يختزل في مجموع ما تشكل به. فاللغة تمنحه أدوات التعبير، لكنها لا تستنفد قدرته علىٰ توليد مفاهيم جديدة. والثقافة توفر له أفقًا أوليًا، لكنها لا تمنع انتقاله إلىٰ أفق آخر. والمؤسسة تنظّم استعماله، لكنها لا تلغي إمكان نقدها. ومن هنا تقوم الوحدة لا علىٰ غياب التشكّل، بل علىٰ استمرار القدرة علىٰ تجاوزه جزئيًا.

إن هذا التصور يحل إشكالًا لازمًا كثيرًا من نظريات العقل: كيف يمكن الجمع بين عالمية العقل وتاريخية التفكير؟ الجواب أن العالمية تتعلق بالبنية، والتاريخية تتعلق بالتشكل. فالعقل عالمي من حيث إمكاناته الأساسية، وتاريخي من حيث طرائق تشغيلها. وهو واحد من حيث الأصل، ومتعدد من حيث الأنماط. وهذه الثنائية ليست تناقضًا، بل هي ما يجعل العقل قادرًا علىٰ أن يكون إنسانيًا ومحددًا في آن واحد.

ويترتب علىٰ ذلك أن الوحدة الأنطولوجية ليست مبدأً ساكنًا، بل أساسٌ لإمكان النقد. فإذا كانت أنماط التفكير تاريخية، أمكن مساءلتها. وإذا كان النظام العقلي مكتسبًا، أمكن

إعادة بنائه. وإذا كان العقل أوسع من الصورة التي اتخذها داخل حضارة أو أمة، أمكن للفرد والجماعة أن ينتقلا من نمط إلىٰ آخر. أما إذا عُدّ النمط جوهرًا، فإن النقد يفقد معناه، لأن ما هو جوهري لا يُغيَّر بل يُقبل بوصفه قدرًا.

وتمنح هذه الوحدة أيضًا أساسًا لفكرة المسؤولية العقلية. فالإنسان لا يُحاسب علىٰ مجرد انتمائه إلىٰ بيئة أو موروث، لكنه يصبح مسؤولًا بقدر ما يكتسب وعيًا بالشروط التي شكلت تفكيره. إن العقل المشروط لا يُدان لأنه مشروط، لأن كل عقل يبدأ من شروط، لكن العقل الذي يرفض المراجعة بعد انكشاف شروطه يتحول من متلقٍ للتشكّل إلىٰ شريك في إعادة إنتاجه. وهنا تنتقل المعيارية من الحكم علىٰ أصل الإنسان إلىٰ الحكم علىٰ موقفه من إمكانات عقله.

إن العقل الإنساني واحد لأنه يحمل القدرة المشتركة علىٰ الفهم والمقارنة والحكم والتعلم والمراجعة، لكنه لا يتحقق بصورة واحدة. والقدرات العقلية تتفاوت، وأنماط التفكير تتعدد، والأنظمة العقلية تتباين في بنيتها ودرجة انفتاحها، من غير أن يؤدي ذلك إلىٰ تعدد العقل نفسه. وتكمن القيمة النظرية لهذا التصور في أنه يحفظ للإنسان وحدته، وللتاريخ تنوعه، وللمجتمعات خصوصيتها، وللعقل إمكان حريته؛ فلا يذيب الفروق في تجريد فارغ، ولا يحولها إلىٰ جواهر مغلقة، بل يفسرها بوصفها صورًا متحركةً لعقل واحد يعمل داخل شروط متعددة، ويظل قادرًا علىٰ أن يعيد النظر في الكيفية التي شُكِّل بها.

الفصل الثاني

كيف يتشكل نمط التفكير؟

لا يُفهم التشــكّل بوصــفه تأثيرًا خارجيًا بســيطًا يقع علىٰ العقل، ولا بوصــفه عمليةً ميكانيكيةً تنتقل فيها عناصـر البيئة إلىٰ الوعي انتقالًا مباشـرًا، بل هو مسـار مركب تتداخل فيه الخبرة والتكرار والتأويل والاختيار والاسـتبطان والمؤسـسـة. فالعقل لا يسـتقبل العالم كما تُســتقبل المادة الخام، وإنما يدخل معه في علاقة متبادلة؛ يقرأه من خلال أدوات ســابقة، ثم يعيد ترتيب هذه الأدوات في ضوء ما يواجهه، ويحوّل الخبرة المتكررة إلىٰ توقع، والتوقع إلىٰ قاعدة ضمنية، والقاعدة إلىٰ طريقة مستقرة في النظر والحكم. ومن هنا لا يكون التشكّل مجرد ما تفعله البيئة بالعقل، بل ما ينشــأ من التفاعل بين عقل قابل للتأثر وعالم يفرض مشــكلاته وحدوده وإمكاناته.

والتشكّل، بهذا المعنىٰ، لا يعني أن العقل يُصنع من الخارج صنعًا كاملًا، لأن العقل ليس صـفحةً خاليةً تُكتب عليها الشـروط ما تشـاء، كما لا يعني أنه يعمل في اسـتقلال تام عن تلك الشروط. إنه يتحرك بين الا ستقبال وإعادة البناء، وبين التأثر والمقاومة، وبين اكتساب النمط والقدرة علىٰ مراجعته. ولهذا فإن كل نظرية تختزل التشــكّل في الحتمية الاجتماعية أو الاقتصــادية أو اللغوية أو الدينية تعجز عن تفسـير ظهور النقد داخل البيئات المغلقة، كما أن كل نظرية تجعل العقل حرًا حريةً مطلقة تعجز عن تفسـير التشــابه الواسـع بين أفراد نشـؤوا داخل مؤسسات وتقاليد متقاربة.

وقد اقتربت بعض الدراســات الســابقة من مفهوم التشــكّل حين تحدثت عن التنشــئة الاجتماعية، أو البناء الثقافي للوعي، أو أثر اللغة في الإدراك، أو دور الســلطة في إنتاج المعرفة. غير أن معظم هذه المقاربات بقي موزعًا بين حقول منفصــلة؛ فدرســت التربية انتقال القيم،

ودرست الأنثروبولوجيا الرموز، ودرست الفلسفة شروط المعرفة، ودرست السوسيولوجيا أثر المؤسسة. أما النظرية المستقلة في الأنماط العقلية فتسعىٰ إلىٰ جمع هذه المستويات داخل مسار واحد يفسر كيف تنتقل الخبرة من المجال الفردي إلىٰ المجال الجمعي، وكيف يتحول الفعل العابر إلىٰ عادة عقلية، وكيف تصبح العادة قاعدةً ثقافيةً تستمر بعد زوال الظروف الأولىٰ التي أنشأتها.

ولا يمكن بناء هذا التصور من غير الفصل بين العقل والتفكير ونمط التفكير. فالعقل هو البنية الإنسانية العامة التي تجعل الفهم والإدراك والاستدلال والحكم والمراجعة ممكنة. وهو لا يساوي فعلًا بعينه، ولا رأيًا محددًا، ولا منظومةً ثقافيةً خاصة. أما التفكير فهو فعل العقل حين يتوجه إلىٰ موضوع، أو يعالج مشكلة، أو يقيم علاقةً بين مقدمات ونتائج، أو يوازن بين بدائل. التفكير حدث يجري في زمان محدد، وقد يكون منظمًا أو مضطربًا، عميقًا أو سطحيًا، نقديًا أو تقليديًا. إنه ممارسة للقدرة العقلية، لا القدرة نفسها.

أما نمط التفكير فهو الكيفية المتكررة التي يُمارس بها التفكير. فهو ليس فكرةً واحدة، بل الطريقة التي تنتظم بها الأفكار، ولا حكمًا منفردًا، بل القاعدة الضمنية التي تتكرر في بناء الأحكام. فقد يواجه فردان واقعةً واحدة، لكن أحدهما يبدأ بسؤال الدليل، بينما يبدأ الآخر بسؤال القائل؛ وقد ينظر أحدهما إلىٰ القانون بوصفه معيارًا عامًا، بينما ينظر إليه الآخر بوصفه أداةً تابعةً لموازين القوة. هنا لا يتعلق الاختلاف بالمعلومة فقط، بل بالبنية العملية التي تحدد نقطة البداية، وترتيب الأولويات، ونوع البرهان المقبول.

إن التفكير أوسع من النمط من جهة، لأن الإنسان يستطيع أن يفكر بطرائق مختلفة، لكنه أضيق منه من جهة أخرىٰ، لأن النمط يتجاوز الفعل الواحد ويجمع عددًا كبيرًا من الأفعال في صورة قابلة للتكرار. وكل نمط يبدأ من ممارسة، لكنه لا يصبح نمطًا بمجرد تكرارها حسابيًا. التكرار شرط، لكنه ليس كافيًا؛ إذ لا بد أن يكتسب الفعل معنىً عامًا، وأن يرتبط بتوقعات اجتماعية، وأن يصبح مقبولًا أو مطلوبًا أو آمنًا. فعندما يكرر الإنسان الصمت خوفًا مرةً بعد

مرة، قد يتحول الصمت من استجابة ظرفية إلىٰ طريقة في التعامل مع السلطة، ثم إلىٰ اعتقاد بأن السلامة في تجنب الاعتراض، ثم إلىٰ قيمة اجتماعية تسمىٰ حكمةً أو اتزانًا.

وهنا يبدأ الانتقال من الفعل إلىٰ النمط. فالإنسان لا يكرر السلوك فقط، بل يبني حوله تفسيرًا يبرره. ومع استمرار التفسير يتغير موقع الفعل داخل الوعي؛ فلا يعود استثناءً تفرضه الضرورة، بل يصبح القاعدة التي يُقاس عليها الممكن. والتكرار المقترن بالتبرير أقوىٰ من التكرار المجرد، لأنه ينقل السلوك من مستوىٰ العادة إلىٰ مستوىٰ الشرعية. وما يكتسب الشرعية لا يحتاج في كل مرة إلىٰ قوة خارجية تفرضه، إذ يتولىٰ الفرد نفسه حمايته والدفاع عنه.

ويتعزز النمط حين ينجح، أو حين يبدو ناجحًا، في تقليل المخاطر أو توفير الانسجام أو تحقيق القبول الاجتماعي. فالعقل يتعلم من النتائج، لكنه لا يفسرها دائمًا تفسيرًا صحيحًا. قد ينجو الفرد بالصمت، فيستنتج أن الصمت هو الطريق الطبيعي للحياة العامة، مع أن نجاته كانت نتيجةً لخلل في بنية السلطة. وقد يحقق الولاء الشخصي منفعةً عاجلة، فيتحول الولاء إلىٰ قاعدة عقلية تتقدم علىٰ الكفاءة والقانون. وهكذا يمكن للخبرة الجزئية أن تُنتج تعميمًا واسعًا إذا لم تخضع للمراجعة والنقد.

ومع اتساع دائرة المشاركة، ينتقل النمط من الفرد إلىٰ الجماعة. لا يحدث هذا الانتقال بمجرد التقليد، بل من خلال شبكة من المكافآت والعقوبات والرموز واللغة. فالجماعة تسمي بعض السلوكات عقلانيةً، وتصف غيرها بالطيش أو الخروج أو قلة الأدب. واللغة هنا لا تصف النمط فقط، بل تمنحه قيمةً وتحدد موقعه الأخلاقي. وحين يصبح للسلوك اسم ممدوح، يكتسب قدرةً إضافيةً علىٰ الاستمرار؛ لأن الفرد لا يشعر بأنه يكرر استجابةً مكتسبة، بل يمارس فضيلةً معترفًا بها.

ومن هنا يظهر أن نمط التفكير لا يتكون في العقل وحده، بل في العلاقة بين العقل والبيئة التي تقوّم أفعاله. وهو لا يستقر بسبب قوته المنطقية دائمًا، بل قد يستقر لأنه أكثر ملاءمةً لنظام السلطة، أو أكثر انسجامًا مع مصالح الجماعة، أو أقل كلفةً علىٰ الفرد. ولهذا لا يجوز الحكم

علىٰ انتشار النمط بو صفه دليلًا علىٰ صحته، لأن الشيوع قد يكشف قوة آليات إعادة الإنتاج أكثر مما يكشف قوة البرهان.

إن التشـكّل هو انتقال مسـتمر من الخارجي إلىٰ الداخلي، ومن الفردي إلىٰ الجمعي، ومن الظرفي إلىٰ المتكرر، ومن المتكرر إلىٰ المشـروع. وفي هذه الحركة يتحدد الفارق بين العقل بوصـفه إمكانًا، والتفكير بوصـفه فعلًا، ونمط التفكير بوصـفه انتظامًا تاريخيًا لذلك الفعل. ولا يصـبح النمط بنيةً إلا حين يتجاوز أصـحابه، ويسـتقر في اللغة والمؤسـسـة والتوقعات، ويبدأ في توجيه أفراد لم يشـاركوا في لحظة نشـأته، لكنهم يدخلون عالمًا سـبق أن رتب لهم ما ينبغي أن يروا، وكيف ينبغي أن يحكموا، وما الذي ينبغي أن يعدوه طبيعيًا.

لا يتحول التفكير إلىٰ نمط بمجرد أن يتكرر، لأن التكرار قد يظل عرضـيًا ومؤقتًا إذا لم يرتبط بمنظومة من المعاني والتوقعات والجزاءات. فالإنسـان قد يسـتعمل طريقةً معينة في التفكير تحت ضـغط ظرف عابر، ثم يتخلىٰ عنها بزواله، وقد يكرر حكمًا لأنه لم يجد بديلًا، من غير أن يصبح ذلك الحكم قاعدةً مستقرة في وعيه. أما النمط فينشـأ حين يكتسـب التكرار انتظامًا، ويصبح قابلًا للتوقع، ويتحول من استجابة جزئية إلىٰ طريقة عامة في معالجة الوقائع. وعندئذ لا يعود السـؤال متعلقًا بما يفكر فيه الإنسـان فقط، بل بالكيفية التي يعود إليها كلما واجه وضعًا مشابهًا، وبالمسار الذي يتخذه وعيه قبل أن يبلغ النتيجة.

وتتمثل اللحظة الأولىٰ في نشـوء النمط في تكرار العلاقة بين موقف محدد واسـتجابة عقلية بعينها. فإذا اعتاد الفرد أن يواجه الاختلاف بالبحث عن هوية المخالف لا عن قوة حجته، نشـأ اقتران متكرر بين الخلاف والانتماء. وإذا اعتاد أن ينظر إلىٰ القانون من خلال الشـخص الذي يطبقه، نشـأ اقتران بين القاعدة والمكانة. وإذا تكررت هذه العلاقات في عدد كافٍ من المواقف، لم تعد الاستجابة تحتاج إلىٰ deliberation طويل، بل أصبحت أقرب إلىٰ المسـار الجاهز الذي يتحرك فيه الوعي بصـورة شـبه تلقائية. وهنا يبدأ التفكير في فقدان حياده الأول، لأن الخبرة السابقة تكون قد رسمت له طريقًا مفضلًا.

غير أن العادة العقلية لا تساوي النمط بعد. فالعادة قد تخص فردًا، بينما النمط يكتسب امتدادًا اجتماعيًا ويصبح مفهومًا ومبررًا وقابلًا للنقل. ولكي ينتقل التفكير من مستوىٰ العادة إلىٰ مستوىٰ النمط، لا بد أن يحاط بخطاب يمنحه معنىً مشروعًا. فالخوف قد يُعاد تسميته حذرًا، والطاعة قد تُسمىٰ حكمةً، والانغلاق قد يُقدم بوصفه حفاظًا علىٰ الهوية، والامتثال قد يُصور باعتباره فضيلةً أخلاقية. وحين تتغير أسماء الأفعال تتغير صورتها في الوعي؛ لأن اللغة لا تنقل الواقع فقط، بل تعيد تصنيفه وتمنحه قيمة.

وقد ركزت بعض الدراسات السلوكية علىٰ أثر التكرار والمكافأة في تكوين العادات، بينما أولت الدراسات الاجتماعية أهميةً للتنشئة والامتثال، وذهبت نظريات الخطاب إلىٰ أن اللغة والسلطة تنتجان الأطر التي يرىٰ الإنسان من خلالها العالم. غير أن هذه المقاربات بقيت في الغالب متجاورة لا متكاملة. فالتكرار وحده لا يفسر الشرعية، والشرعية وحدها لا تفسر الاعتياد، والخطاب وحده لا يفسر استمرار النمط إذا لم تدعمه المؤسسة والمصلحة والخوف. أما النظرية المستقلة في الأنماط العقلية فتتعامل مع هذه العناصر بوصفها مراحل مترابطة في عملية واحدة: ممارسة تتكرر، ومعنىٰ يبررها، وجماعة تعترف بها، ومؤسسة تكافئها، ووعي يستبطنها.

وتؤدي التوقعات دورًا حاسمًا في هذا التحول. فالفرد لا يفكر في فراغ، بل داخل شبكة من التوقعات المتبادلة؛ يتوقع رد فعل الجماعة، كما تتوقع الجماعة منه سلوكًا معينًا. وإذا كان الاعتراض يفضي باستمرار إلىٰ العزل أو العقوبة أو فقدان المكانة، فإن العقل يتعلم أن يعيد ترتيب أولوياته قبل صدور الفعل. ولا يعود الإنسان يسأل فقط: ما الصحيح؟ بل يسأل، بوعي أو من دونه: ما الذي يمكن قوله من غير كلفة؟ ومع استمرار هذا النمط، تنتقل رقابة الجماعة إلىٰ داخل الفرد، فيراقب نفسه قبل أن يراقبه الآخرون. وعند هذه النقطة يكون النمط قد تجاوز الضغط الخارجي وأصبح جزءًا من بنية الحكم.

ولا يترسخ النمط بما يعاقب عليه فقط، بل بما يكافأ عليه أيضًا. فالأنظمة الاجتماعية تصنع أنماطها من خلال توزيع الاعتراف والمكانة والفرص. حين يُكافأ الولاء أكثر من الكفاءة، يتعلم العقل أن العلاقة أهم من القاعدة. وحين يمنح التكرار مكانةً أعلىٰ من الابتكار، يتكون نمط معرفي يرىٰ الأصالة في إعادة إنتاج المألوف. وحين يرتبط النجاح بالاقتراب من مركز القوة، يصبح فهم الواقع مرهونًا بتقدير الأشخاص لا بتحليل المؤسسات. وهكذا تتحول المصلحة الجزئية إلىٰ قاعدة إدراكية واسعة؛ لأن الإنسان يميل إلىٰ اعتبار الطريق المتكرر للنجاح صورةً من صور العقلانية.

وتزداد قوة النمط حين يتجاوز مجالًا واحدًا إلىٰ مجالات متعددة. فقد يبدأ الشخصانية في الأسرة، ثم تنتقل إلىٰ الإدارة والسياسة والتعليم، فتتشكل شبكة متجانسة من السلوكيات التي تؤكد بعضها بعضًا. ويبدأ التلقين في المدرسة، ثم يمتد إلىٰ الخطاب الديني والإعلامي، فيتعلم الفرد أن الحقيقة تُتلقىٰ ولا تُبنىٰ. وحين يعاد إنتاج المنطق نفسه في مؤسسات مختلفة، لا يعود النمط مجرد عادة قطاعية، بل يصبح إطارًا عامًا لتفسير العالم.

وهنا يقع الانتقال من النمط إلىٰ البنية. فالبنية لا تعني تجمعًا كثيفًا للعادات، بل نظامًا من العلاقات يجعل كل عنصر يؤدي وظيفةً في تثبيت العناصر الأخرىٰ. فالتراتبية في السياسة تدعم التلقين في التعليم، والتلقين يعزز قبول التراتبية، والشخصانية في الإدارة تضعف القانون، وضعف القانون يعيد الحاجة إلىٰ الشخص، والخوف من الاختلاف يقوي سلطة الجماعة، وسلطة الجماعة تعيد إنتاج الخوف. وهذه العلاقات الدائرية تمنح البنية قدرتها علىٰ البقاء، لأنها لا تعتمد علىٰ عامل واحد يمكن عزله، بل علىٰ ترابط داخلي يعيد إنتاج ذاته.

وقد لا يدرك الأفراد وجود هذه البنية، لأنهم يعيشون داخلها لا خارجها. فالإنسان يرىٰ النتائج المباشرة، لكنه لا يرىٰ دائمًا الشبكة التي تنتجها. وقد يعتقد أن تفضيل الأقارب مسألة أخلاقية، من غير أن يدرك أثره في إضعاف المؤسسة، أو يرىٰ أن الصمت حكمة شخصية، من

غير أن يلاحظ دوره في استمرار السلطة غير الخاضعة للمساءلة. وتعمل البنية بقوة حين تتخفىٰ في صورة اختيارات فردية منفصلة، مع أنها في الحقيقة توجه مجال الاختيار نفسه.

ولا تصبح البنية مؤثرةً لأنها تمنع كل بديل، بل لأنها تجعل بعض البدائل غير مرئية أو غير قابلة للتصور. فالنمط المستقر لا يحدد الإجابة فقط، بل يعيد تشكيل السؤال، وقد يمنع العقل من رؤية أن ما اعتاده ليس هو الاحتمال الوحيد. ومن هنا تكون أخطر درجات التشكل حين يتحول التاريخي إلىٰ طبيعي، والمكتسب إلىٰ بديهي، والممكن إلىٰ ضروري. وما كان نتيجةً لتفاعل طويل بين السلطة والثقافة والمؤسسة يظهر عندئذٍ كأنه خاصية ثابتة في الإنسان أو الجماعة.

إن التفكير يتحول إلىٰ نمط حين يكتسب التكرار والمعنىٰ والشرعية، ويتحول النمط إلىٰ بنية حين ترتبط آثاره داخل شبكة من العلاقات والمؤسسات التي تعيد دعمه. وفي هذا المستوىٰ يغدو النمط أوسع من وعي الأفراد الذين يمارسونه؛ لأنه لا يبقىٰ محفوظًا في ذاكرتهم، بل ينتقل إلىٰ القواعد والتوقعات واللغة وأشكال الجزاء. ومع ذلك تظل البنية تاريخيةً لا جوهرية، لأنها تشكلت عبر مسار، وما تشكل عبر مسار يمكن أن يُفكك عبر مسار آخر، متىٰ استطاع العقل أن يرىٰ العلاقات التي كانت تعمل من خلاله من غير أن يراها.

لا تتحول البنية العقلية إلىٰ ثقافة بمجرد اتساع حضورها بين الأفراد، بل حين تتجاوز مستوىٰ الممار سة المتكررة إلىٰ مستوىٰ المعنىٰ العام الذي يمنح الجماعة صورةً عن نفسها وعن العالم. فالبنية، مهما بلغت من الر سوخ، تظل شبكةً من العلاقات والأنماط ما لم تُترجم إلىٰ رموز وقيم ولغة وذاكرة وتقاليد ومؤ سسات تمنحها الشرعية والا ستمرار. وعندما تدخل هذه العناصر في خدمتها، لا يعود النمط مجرد طريقة شائعة في التفكير، بل يصبح جزءًا من المناخ الذي يولد فيه الإنسان، ويتعلم داخله ما هو معقول وما هو مستبعد، وما هو مشروع وما هو مذموم، وما هو ممكن وما يبدو مستحيلًا.

والثقافة، بهذا المعنىٰ، ليست مجموع المعارف والفنون والعادات، ولا مستودعًا ساكنًا لتراث الجماعة، بل هي النظام الدلالي الذي يفسر الخبرة ويوزع القيم ويمنح السلوك معناه.

وهي لا تنقل النمط كما هو، بل تعيد ترميزه وإدخاله في صـورةٍ أخلاقية أو دينية أو اجتماعية تجعله مقبولًا. فقد يكون التراتب في أصـله ناتجًا من بنية سـياسـية غير متكافئة، ثم تعيد الثقافة تقديمه بوصـفه احترامًا للنظام. وقد يكون الصـمت أثرًا للخوف، ثم يُمنح معنىٰ الحكمة. وقد يكون رفض النقد نتيجةً لهشـاشـة السـلطة، ثم يصـاغ في لغة المحافظة علىٰ الوحدة أو صـيانة المقام. وبهذه العملية ينتقل النمط من كونه استجابةً تاريخية إلىٰ كونه قيمةً قابلةً للتوارث.

وقد قاربت بعض الدراسـات الثقافة بوصـفها منظومة رمزية تنتج المعنىٰ، ورأت فيها دراسـات أخرىٰ جهازًا لإعادة إنتاج البنية الاجتماعية، بينما أكدت اتجاهات مختلفة دورها في بناء الهوية والانتماء. غير أن هذه المقاربات كثيرًا ما ركزت علىٰ وظيفة واحدة من وظائف الثقافة، من غير أن تفسـر بصـورة كافية كيف تلتقي الرمزية والسـلطة والمؤسـسـة داخل عملية واحدة. فالثقافة لا تعكس البنية فقط، ولا تبررها فقط، بل تحولها إلىٰ أفق إدراك. إنها لا تقول للإنسـان ماذا يفعل فحسـب، بل تعلمه كيف يفهم ما يفعله، وكيف يروي لنفسـه سـبب فعله، وكيف يراه جزءًا من الخير أو النظام أو الهوية.

وتؤدي اللغة الدور الأول في هذا التحول، لأنها تنقل النمط من مسـتوىٰ الممارسـة إلىٰ مستوىٰ المفهوم. فكلما اكتسب السلوك اسمًا، أمكن إدخاله في الذاكرة والتقييم والتداول. غير أن الأسـماء ليسـت محايدة؛ فهي قد تمنح الفعل شـرعيةً لا يملكها في ذاته. فالتبعية قد تسـمىٰ وفاءً، والمحاباة قد تسمىٰ مراعاةً، والتسلط قد يسمىٰ حزمًا، والتقليد قد يسمىٰ أصالةً. وحين تتكرر هذه التسـميات، لا يعود الوعي يرىٰ السـلوك في صـورته الواقعية، بل من خلال الغطاء الدلالي الذي منحته الثقافة له. وهنا تصبح اللغة آليةً من آليات إخفاء التاريخ داخل القيمة.

وتعمل الرموز بالطريقة نفسـها، ولكن بعمق أكبر؛ لأنها لا تقدم معنىً مباشـرًا فقط، بل تستدعي شبكةً كاملةً من الذاكرة والانفعال والهوية. فالرمز يختصر تاريخًا طويلًا في صورة أو اسم أو حادثة، ثم يمنح الموقف الراهن قوةً مأخوذةً من ذلك التاريخ. وحين يرتبط نمط التفكير برمز مقدس أو بطولي أو تأسـيسـي، يصـبح نقده أكثر صـعوبة، لأن الاعتراض عليه لا يُفهم بوصـفه

مراجعةً لطريقة في التفكير، بل بوصفه مساسًا بالهوية أو وفاءً ناقصًا للماضي. ومن هنا تتحول البنية إلىٰ ثقافة حين تنجح في وضع نفسها داخل الرموز التي تحميها من المساءلة.

أما القيم، فهي المستوىٰ الذي تنتقل فيه البنية من الوصف إلىٰ الإلزام. فالنمط قد يصف طريقةً شائعة في التفكير، لكن القيمة تحوله إلىٰ ما ينبغي أن يكون. وحين تُقدَّم الطاعة علىٰ أنها خير في ذاتها، أو الجماعة علىٰ أنها معيار الحقيقة، أو الاستقرار علىٰ أنه أعلىٰ من العدالة، فإن النظام العقلي لا يكتفي بتنظيم السلوك، بل ينتج معايير الحكم عليه. وعند هذه النقطة يصبح النمط قادرًا علىٰ معاقبة المختلف أخلاقيًا حتىٰ قبل أن تعاقبه المؤسسة قانونيًا أو اجتماعيًا.

وتتولىٰ الذاكرة الجماعية تثبيت هذه القيم عبر انتقاء الماضي وإعادة ترتيبه. فالثقافة لا تحفظ كل ما حدث، بل تختار ما يخدم صورتها عن ذاتها، وتهمش ما يناقضها، وتعيد تأويل الوقائع بما يضمن استمرار البنية. وقد تستخرج من التاريخ نماذج للطاعة وتتجاهل نماذج النقد، أو تحتفي بوحدة الجماعة وتغفل صراعاتها الداخلية، أو تقدم الماضي بوصفه عصرًا مكتملًا لا بوصفه مجالًا للتعدد والتجربة. وهكذا يصبح التاريخ موردًا لتثبيت النمط لا مادةً لفحصه.

وتظهر قوة الثقافة حين تنتقل هذه المعاني إلىٰ المؤسسة. فالمدرسة لا تُدرّس الوقائع فقط، بل تختار السردية التي تمنحها المعنىٰ. والإعلام لا ينقل الأحداث وحدها، بل يحدد ما يستحق الاهتمام وكيف ينبغي فهمه. والأسرة لا تنقل قواعد السلوك فقط، بل توزع الأدوار والمكانات وتعلم الفرد حدود السؤال. والمؤسسة الدينية لا تنقل النص وحده، بل تمنح بعض التأويلات مقامًا أعلىٰ من غيرها. وحين تعمل هذه المؤسسات في اتجاه واحد، تغدو الثقافة نظامًا لإعادة إنتاج النمط عبر أجيال لم تشهد الظروف التي أنشأته أصلًا.

وهنا يظهر الفرق بين البنية والثقافة. فالبنية تشير إلىٰ شبكة العلاقات التي تربط الأنماط والمؤسسات بعضها ببعض، أما الثقافة فهي المجال الرمزي والقيمي الذي يجعل هذه الشبكة مفهومةً ومقبولةً وقابلةً للتوريث. البنية تنتج انتظامًا، والثقافة تمنحه معنىٰ. البنية تفرض

حدودًا علىٰ الفعل، والثقافة تحول هذه الحدود إلىٰ توقعات وقيم. وعندما يلتقيان، يكتسب النظام العقلي أعلىٰ درجات الثبات، لأنه لا يعمل بالقوة فقط، بل بالاقتناع، ولا يعيد إنتاج نفسه بالإكراه وحده، بل من خلال رغبة الأفراد في الانتماء إلىٰ عالمه.

وقد أخفقت بعض الدراسات السابقة حين جعلت الثقافة قوةً مستقلةً عن البنية، كما أخفقت دراسات أخرىٰ حين اختزلتها في انعكاس مباشر للعلاقات المادية. فالثقافة لا تملك وجودًا حرًا فوق التاريخ، لكنها أيضًا لا تُختزل في الاقتصاد أو السياسة. إنها تتشكل من خلالهما ثم تعود فتؤثر فيهما، فتمنح السلطة لغتها، وتحدد صورة النجاح، وتعيد تعريف المصلحة، وتضبط علاقة الفرد بالمؤسسة. ومن هنا لا تكون الثقافة نتيجةً نهائيةً للبنية، بل طرفًا فاعلًا في إعادة إنتاجها.

إن أخطر ما يحدث في هذه المرحلة هو تحول المكتسب إلىٰ طبيعي. فحين يولد الإنسان داخل ثقافة استقر فيها النمط زمنًا طويلًا، لا يراه بوصفه احتمالًا تاريخيًا، بل يراه صورةً للواقع نفسه. لا يسأل لماذا تُرتب السلطة بهذه الطريقة، أو لماذا يُفهم الاختلاف بوصفه خصومة، أو لماذا تتقدم المكانة علىٰ الحجة، لأن هذه العلاقات لا تظهر له في صورة قواعد قابلة للفحص، بل في صورة بديهيات تسبق السؤال. وعندئذ تبلغ الثقافة ذروة قوتها؛ إذ لا تعود بحاجة إلىٰ الدفاع عن النمط، لأن النمط يكون قد غدا جزءًا من تعريف المعقول.

ومع ذلك، لا تكون الثقافة بناءً مغلقًا. فهي تحمل دائمًا رواسب متعارضة، وذكريات بديلة، وقيمًا لم تندمج بالكامل في النظام السائد. وقد تحتوي الثقافة نفسها علىٰ عناصر تبرر الطاعة وأخرىٰ تؤسس للنقد، وعلىٰ رموز للسلطة وأخرىٰ للمقاومة، وعلىٰ تأويلات مغلقة وأخرىٰ مفتوحة. ومن هذه التناقضات ينشأ المجال الذي يستطيع فيه العقل الانعكاسي أن يعيد قراءة الثقافة من داخلها، وأن يكشف المسافة بين القيم المعلنة والبنية التي تعمل باسمها.

إن انتقال البنية إلىٰ ثقافة لا يعني اكتمال السيطرة، بل انتقال الصراع إلىٰ مستوىٰ أعمق. فالمعركة لا تعود بين سلوك وآخر فقط، بل بين معانٍ متنافسة للهوية والشرعية والحقيقة.

والثقافة التي أعادت إنتاج النمط يمكن أن تصبح أيضًا مجالًا لإعادة تفسيره وتفكيكه، إذا استطاع العقل أن يفصل بين القيمة وصورتها التاريخية، وبين الرمز والتوظيف الذي خضع له، وبين الموروث والنظام الذي احتكر تفسيره.

لا تعيد الثقافة إنتاج نمط التفكير بإصدار أوامر مباشرة إلىٰ الأفراد، بل بإحاطة الوعي منذ نشأته الأولىٰ بمنظومة من المعاني والتوقعات والحدود التي تسبق اختياراته الواعية. فالإنسان لا يدخل العالم بوصفه ذاتًا مكتملةً تواجه ثقافةً قائمةً من الخارج، وإنما يتكون وعيه الأول داخل لغة جاهزة، وأسماء موروثة، وقيم مصنفة، وصور محددة للنجاح والفشل، والواجب والممنوع، والمقبول والمستهجن. ولهذا فإن الثقافة لا تنتظر اكتمال العقل كي تؤثر فيه، بل تشارك في تشكيل المجال الذي يبدأ العقل التفكير داخله، وتمنحه الأدوات التي يرىٰ بها الواقع، قبل أن يمتلك القدرة علىٰ مساءلة هذه الأدوات.

وتبدأ إعادة الإنتاج من التنشئة، لأن التنشئة هي اللحظة التي تتحول فيها الثقافة من نظام عام إلىٰ بنية داخلية. فالطفل لا يتلقىٰ قواعد السلوك في صورة نظريات، بل يتعلمها من خلال الاستجابة اليومية للمدح واللوم، والقبول والرفض، والقرب والابتعاد. ومن خلال هذه الخبرات تتكون لديه خريطة ضمنية لما ينبغي فعله، وما يجوز قوله، وما يجب تجنبه. ولا يحتاج النمط في هذه المرحلة إلىٰ برهان، لأن قوته مستمدة من ارتباطه بالأمان والانتماء والمحبة. وما يرسخ في الوعي تحت هذه الشروط يكتسب عمقًا يتجاوز الأفكار المكتسبة لاحقًا، لأنه يتصل بالبنية الوجدانية للذات لا بالموقف العقلي وحده.

ثم يأتي التعليم ليمنح ما تشكل في التنشئة صورةً أكثر انتظامًا. فالمدرسة لا تكرر قيم المجتمع فقط، بل تحولها إلىٰ منهج، وتعيد إنتاجها من خلال العلاقة بين المعلم والطالب، وطريقة السؤال، ونظام التقييم، وموقع الخطأ، وحدود الاعتراض. وقد تتحدث المناهج عن الإبداع، بينما تقوم المؤسسة علىٰ الحفظ؛ وتدعو إلىٰ التفكير، بينما تكافئ الإجابة المتوقعة؛

وتعلن قيمة الحرية، بينما تجعل السلطة الصفية غير قابلة للمساءلة. وعندئذ يكون النمط الحقيقي كامنًا في البنية العملية للتعليم، لا في المفاهيم التي يرددها.

وقد أولت بعض الدراسات التربوية السابقة اهتمامًا بالمحتوىٰ المعرفي، وعدّت إصلاح المناهج طريقًا كافيًا لإصلاح العقل، غير أن المحتوىٰ لا يعمل مستقلًا عن الطريقة التي يُقدَّم بها. يمكن تدريس أحدث النظريات بعقلية تلقينية، كما يمكن تناول نص قديم بطريقة نقدية مفتوحة. ولهذا فإن السؤال الأعمق لا يتعلق بما يتعلمه الفرد فقط، بل بالنمط الذي يتعلم من خلاله: هل المعرفة سلطة تُستقبل، أم مسألة تُفحص؟ هل الحقيقة مغلقة، أم قابلةً للمراجعة؟ هل الخطأ سقوط، أم خطوة في طريق الفهم؟ إن هذه الأسئلة هي التي تحدد طبيعة العقل الذي يعاد إنتاجه.

وتؤدي اللغة وظيفةً أكثر خفاءً، لأنها لا تنقل الأحكام وحدها، بل تضع الحدود الأولية لما يمكن التفكير فيه. فالمفردات المتاحة لا تحدد الواقع تحديدًا نهائيًا، لكنها تجعل بعض الفروق أكثر ظهورًا وبعضها أقل قابلية للإدراك. وحين تكثر في اللغة أوصاف الطاعة والتراتبية، وتضعف فيها مفردات المساءلة والاستقلال المؤسسي، فإن الوعي يجد أمامه طرقًا جاهزةً لتسمية العالم. غير أن اللغة لا تفرض سجنًا مغلقًا، لأنها قابلة للاشتقاق والتوسيع وإعادة الدلالة. ولذلك فإنها أداة لإعادة الإنتاج وإمكان للتحرر في آن واحد.

أما المؤسسة، فهي الحلقة التي تمنح الثقافة قوةً تتجاوز الاقتناع. فالقيم تصبح أكثر رسوخًا حين تترجم إلىٰ قواعد وإجراءات وترتيبات. إذا كانت المؤسسة تكافئ الشخص أكثر من القاعدة، أعادت إنتاج العقل الشخصاني. وإذا كان القانون قابلًا للتعليق بحسب النفوذ، تعلم الفرد أن النص ليس معيارًا نهائيًا. وإذا كان الموقع الإداري يمنح صاحبه سلطةً تتجاوز الوظيفة، استقر الاعتقاد بأن السلطة ملكية شخصية لا تكليف مؤسسي. وهكذا تنتقل الثقافة من مستوىٰ المعنىٰ إلىٰ مستوىٰ البنية، ثم تعود البنية فتؤكد المعنىٰ.

وتسهم الذاكرة الجماعية في إغلاق هذه الحلقة، لأنها تمنح النمط امتدادًا زمنيًا وشرعية تاريخية. فالخبرة التي نشأت في ظرف معين قد تفقد مبررها بعد تغير الظرف، لكنها تستمر حين تُحفظ في الذاكرة بوصفها جزءًا من الهوية. وقد تتحول استجابة دفاعية مؤقتة إلىٰ قيمة دائمة، أو يتحول نظام نشأ تحت ضغط الخطر إلىٰ صورة مثالية للمجتمع. وعندما تنقطع الذاكرة عن النقد، لا تعود تحفظ الماضي، بل تحرس سلطته علىٰ الحاضر.

وبهذا تتكون الحلقة الدائرية لإعادة الإنتاج: العقل ينتج استجابات داخل ظرف تاريخي، وتتكرر الاستجابات فتصبح أنماطًا، وتترابط الأنماط فتغدو بنيةً، وتكتسب البنية معنىً فتتحول إلىٰ ثقافة، ثم تعود الثقافة عبر التنشئة والتعليم والمؤسسة واللغة والذاكرة لتشكل العقول الجديدة. ولا تبدأ الأجيال اللاحقة من النقطة نفسها التي بدأت منها الأجيال الأولىٰ؛ فهي لا تعيش لحظة نشوء النمط، بل تتلقىٰ نتائجه في صورة واقع مكتمل. وما كان اختيارًا في البداية يظهر لها بوصفه ضرورة، وما كان استجابةً لمشكلة يصبح جزءًا من تعريف النظام.

وقد ركزت دراسات سابقة علىٰ مفهوم إعادة الإنتاج الاجتماعي، لكنها كثيرًا ما أولت البنية الطبقية أو الاقتصادية مكانةً مركزية، أو جعلت السلطة الثقافية أداةً تابعةً لمصالح محددة. وتختلف النظرية المستقلة في الأنماط العقلية عن هذه المقاربات في أنها ترىٰ إعادة الإنتاج عمليةً أوسع، تشمل طريقة بناء البرهان، وصورة السلطة، وعلاقة الفرد بالجماعة، ومفهوم القانون، وتصور الزمن، وحدود النقد. فالنظام العقلي لا يعيد إنتاج المصالح وحدها، بل يعيد إنتاج الكيفية التي يدرك بها الأفراد المصالح نفسها، والمعايير التي يبررون بها قبولها أو مقاومتها.

ومع ذلك، لا تكون الحلقة مغلقةً إغلاقًا كاملًا. فالثقافة لا تنقل النمط بنقاء تام، ولا يستقبله الأفراد بالطريقة نفسها. كل عملية نقل تحمل إمكان الانحراف والتأويل وإعادة الترتيب. وقد يسمع فردٌ القيمة نفسها، لكنه يقرأها في ضوء تجربة مختلفة؛ وقد تكشف

المؤسسة عن تناقض بين ما تعلنه وما تمارسه؛ وقد تفتح اللغة الموروثة بابًا لمعنىٰ لم يكن مقصودًا في الاستعمال السائد. ومن هذه الفجوات تبدأ إمكانية الانقطاع.

ولا يقع الانقطاع عندما يرفض الفرد الثقافة كلها، لأن مثل هذا الرفض شبه مستحيل، بل حين يفصل بين مكوناتها، ويميز بين القيمة وتأويلها، وبين الرمز ووظيفته السياسية، وبين الذاكرة وبنيتها الانتقائية. في هذه اللحظة يتحول العقل من حامل للنمط إلىٰ مراقب له، ومن مستهلك للمعنىٰ إلىٰ منتج بديل. وهذه الحركة هي جوهر العقل الانعكاسي، الذي لا يخرج من الثقافة، بل يعيد ترتيب علاقته بها.

إن الثقافة تعيد إنتاج النمط حين تنجح في جعله مألوفًا ومشروعًا ومؤسسيًا، لكنها لا تستطيع إلغاء القدرة الإنسانية علىٰ المقارنة بين القول والواقع، أو بين القيمة وتطبيقها، أو بين الموروث وإمكاناته الأخرىٰ. ولهذا فإن كل نظام عقلي يحمل في داخله إمكان تجاوزه، لا لأنه ضعيف بالضرورة، بل لأن العقل الذي يعمل من خلاله أوسع من الصورة التي استقر عليها. والتشكل، مهما بلغ عمقه، لا يتحول إلىٰ قدر نهائي ما دام العقل قادرًا علىٰ أن يجعل طريقة تشكله نفسها موضوعًا للفكر.

الفصل الثالث

القوى التي تشكل أنماط التفكير

لا تتشكل أنماط التفكير في فراغ، كما لا تنشأ من داخل العقل وحده بو صفه كيانًا مكتفيًا بذاته، بل تتكون في منطقة التفاعل المستمر بين البنية العقلية الإنسانية وبين العالم الذي تتحرك فيه. غير أن القول بوجود قوىٰ تشكل أنماط التفكير لا يعني أن هذه القوىٰ تصنع العقل من أساسه، ولا أنها تستولي علىٰ قدرته وتحدده تحديدًا نهائيًا، بل يعني أنها تؤثر في طرائق اشتغاله، وترتب أولوياته، وتوسع بعض إمكاناته، وتضيق إمكانات أخرىٰ، وتمنح بعض الأسئلة حضورًا متكررًا، بينما تدفع أسئلة أخرىٰ إلىٰ الهامش. فالعقل واحد في بنيته الإنسانية العامة، لكنه لا يعمل خارج التاريخ، ونمط التفكير تاريخي في تشكله، أما النظام العقلي فهو الصورة التي يستقر بها هذا النمط داخل المؤسسات والقواعد والعلاقات.

ويختلف مفهوم القوىٰ المشكلة للعقل عن مفهوم العوامل المؤثرة فيه. فالعامل المؤثر قد يكون عارضًا أو جزئيًا أو محدود الأثر، أما القوة المشكلة فهي عنصر يدخل في بناء الانتظام الداخلي لنمط التفكير، ويشارك في تحديد صورته واتجاهه وطرائق استجابته. وهي لا تنتج رأيًا منفردًا، بل تؤثر في الطريقة التي تتولد بها الآراء، وفي الأسئلة التي تعد مشروعة، وفي أنواع الأدلة التي تحظىٰ بالقبول، وفي ترتيب العلاقة بين الفرد والجماعة، وبين الواقع والقيمة، وبين الممكن والممنوع. ومن هنا لا يكون أثر الجغرافيا أو الاقتصاد أو السلطة أو اللغة مقتصرًا علىٰ مضمون التفكير، بل يمتد إلىٰ البنية العملية التي ينتظم بها التفكير نفسه.

وقد تناولت الدراسات السابقة هذه القوىٰ في سياقات متفرقة. فالجغرافيا السياسية ربطت بين المكان وبناء الدول، وربطت بعض الاتجاهات الأنثروبولوجية بين البيئة وأشكال الثقافة، وركزت المادية التاريخية علىٰ الاقتصاد وعلاقات الإنتاج، بينما درست نظريات

السلطة أثر المؤسسات والخطاب في تشكيل الوعي، وذهبت فلسفات اللغة إلىٰ أن أنظمة التعبير تؤثر في حدود الإدراك والتصور. غير أن معظم هذه المقاربات منحت قوةً واحدة مركزًا تفسيريًا أعلىٰ، فجعلت بقية العناصر مشتقةً منها أو تابعةً لها. أما النظرية المستقلة في الأنماط العقلية فترفض اختزال التشكّل في مبدأ وحيد، وتتعامل مع القوىٰ المختلفة بوصفها شبكة متفاعلة لا يملك أي عنصر فيها سيادة مطلقة علىٰ العقل.

وتأتي الجغرافيا في مقدمة هذه القوىٰ، لا لأنها تنتج عقلًا خاصًا بالإقليم، بل لأنها تحدد مجال الحركة وطرق الاتصال وأنماط الاستقرار ونوعية العلاقة بالمكان. فالمجتمعات التي تنشأ في فضاءات مفتوحة تختلف في خبرتها عن المجتمعات التي تتشكل داخل الجبال أو الجزر أو الأودية المغلقة، لا من حيث امتلاكها عقلًا آخر، بل من حيث المشكلات التي تتكرر أمامها، والإمكانات التي تتاح لها، والحدود التي تواجهها. فالمكان المفتوح قد يعزز الحركة والتجارة والاختلاط، بينما قد تدفع البيئة المغلقة نحو كثافة داخلية أعلىٰ في العلاقات والرموز. غير أن هذه الاحتمالات لا تعمل في صورة قوانين حتمية، لأن الجغرافيا لا تتكلم بنفسها، بل تدخل في التاريخ من خلال التنظيم الاجتماعي والتقنية والسلطة والاقتصاد.

وتكشف هذه النقطة قصور النظريات الجغرافية الحتمية التي جعلت من المكان تفسيرًا نهائيًا لأخلاق الشعوب وأنظمتها وعقولها. فالمكان الواحد يمكن أن يحتضن أنماطًا عقلية متباينة في مراحل تاريخية مختلفة، كما يمكن لمجتمعات متباعدة جغرافيًا أن تنتج أنماطًا متشابهة حين تتقارب مؤسساتها وتجاربها. إن الجغرافيا تقدم شروطًا وإمكانات ومقاومات، لكنها لا تحدد استجابةً واحدة. فالعقل لا يستخرج من الصحراء نمطًا ضروريًا، ولا من البحر عقلًا منفتحًا بالضرورة، بل يبني استجابته من خلال تفاعل المكان مع الاقتصاد والسلطة والذاكرة والتقنية.

ويرتبط المناخ بالجغرافيا، لكنه لا يذوب فيها. فالمناخ ينظم الإيقاع المادي للحياة، ويؤثر في العمل والاستقرار والزراعة والحركة واستهلاك الموارد، و قد يفرض علىٰ

الجماعة أنماطًا متكررة من التكيف. غير أن الانتقال من هذا التأثير إلىٰ القول بوجود عقل حار أو بارد، أو شعوب خاملة وأخرىٰ نشطة بطبيعتها، هو انتقال من الوصف إلىٰ الأسطورة. وقد وقعت بعض الدراسات القديمة في هذا النوع من التفسير حين ربطت المزاج الجمعي بدرجات الحرارة أو الفصول، من غير أن تميز بين أثر البيئة وأثر النظام الاجتماعي الذي ينظم التعامل معها.

إن المناخ لا ينتج طريقةً في التفكير مباشرة، لكنه قد يسهم في تشكيلها حين يتحول أثره المادي إلىٰ عادات اقتصادية واجتماعية، ثم تدخل هذه العادات في الذاكرة والقيم والمؤسسات. فندرة المياه، مثلًا، لا تولد بذاتها نمطًا سلطويًا أو تعاونيًا، بل تفتح إمكانات متعددة: قد تقود إلىٰ تنظيم جماعي متوازن، وقد تستغلها السلطة لبناء احتكار مركزي، وقد تنشئ تقاليد للتقاسم أو الصراع. وما يحدد النتيجة ليس المناخ وحده، بل طبيعة المؤسسة التي تتولىٰ توزيع المورد، ونمط الشرعية الذي يحكمها، والعلاقات الاجتماعية التي تحيط بها.

و يأتي الاقتصاد بوصفه قوةً أكثر نفاذًا، لأنه يمس توزيع الموارد والعمل والفرص والمخاطر، ويؤثر في تصور الإنسان للزمن والقيمة والنجاح والأمان. فالنظام الاقتصادي لا يحدد ما يملكه الناس فقط، بل يشارك في تشكيل ما يعدونه ممكنًا ومعقولًا. وقد يتكون داخل اقتصاد الندرة نمط تفكير شديد الحساسية للخسارة، كما قد ينتج اقتصاد الاحتكار عقلًا يميل إلىٰ الوساطة والعلاقات الشخصية، وقد يعزز اقتصاد السوق المفتوح قيم المبادرة والمنافسة والحساب. غير أن هذه الآثار لا تعمل بصورة آلية، لأن الاقتصاد نفسه لا يوجد خارج القانون والثقافة والسلطة.

وقد بالغت بعض الدراسات المادية في تفسير الفكر بوصفه انعكاسًا للبنية الاقتصادية، فجعلت الأفكار والأديان والقيم والصور القانونية نتائج ثانوية لعلاقات الإنتاج. وعلىٰ الرغم من القوة التفسيرية التي قدمتها هذه المقاربات في الكشف عن صلة المصالح بالبنىٰ الفكرية،

فإنها لم تستطع تفسير استمرار بعض الأفكار بعد تغير شروطها الاقتصادية، ولا ظهور مواقف نقدية من داخل الفئات المنتفعة، ولا قدرة القيم الدينية أو الأخلاقية علىٰ تعديل السلوك الاقتصادي. فالعلاقة بين الاقتصاد ونمط التفكير ليست علاقة أصل بظل، بل علاقة تفاعل متبادل؛ الاقتصاد يشكل التصورات، والتصورات تعيد توجيه الاقتصاد.

وتتضح أهمية التمييز بين نمط التفكير والنظام العقلي في هذا السياق. فقد ينشأ نمط فردي يقوم علىٰ الحذر أو الادخار أو المنافسة تحت تأثير شروط اقتصادية معينة، لكنه لا يتحول إلىٰ نظام عقلي إلا حين تستوعبه المؤسسات والقوانين والتعليم والثقافة العامة. وعندئذ لا يعود مجرد استجابة للأوضاع، بل يصبح قاعدةً لإعادة إنتاجها. فالنظام العقلي يحول الخبرة الاقتصادية إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة إلىٰ أفق عام يوجه الأجيال التالية.

إن الجغرافيا والمناخ والاقتصاد لا تصنع العقل، لكنها تدخل في تشكيل أنماط عمله من خلال تراكم الخبرة وتكرار الاستجابة وترسخ المؤسسة. وهي قوىٰ حقيقية، لكنها ليست سيادية؛ تؤثر ولا تحكم حكمًا نهائيًا، تضغط ولا تلغي إمكان المراجعة، وتفتح مسارات من غير أن تمنع العقل من الانعطاف عنها. فالإنسان لا يبدأ من خارج شروطه، لكنه لا يساويها، والعقل لا يتحرر بإلغاء العالم الذي شكله، بل بجعل هذا العالم نفسه موضوعًا للفهم والنقد وإعادة البناء.

لا تعمل السلطة في المجال السياسي وحده، ولا يقتصر أثرها علىٰ إصدار الأوامر أو احتكار أدوات الإكراه، بل تمتد إلىٰ البنية العميقة التي يتشكل فيها معنىٰ الممكن والممنوع، والمشروع والمرفوض، والمعقول والمستبعد. فالسلطة لا تطلب من الإنسان أن يطيع فقط، بل قد تعيد تشكيل الطريقة التي يفهم بها الطاعة، وقد تحول الامتثال من استجابة ظرفية إلىٰ قيمة، والخوف من المخالفة من شعور عابر إلىٰ قاعدة داخلية في الحكم. وحين تبلغ هذه

المرحلة، لا تعود السلطة قوة خارجية تقابل العقل، بل تدخل في طريقة عمله، وتؤثر في ترتيب أسئلته وحدود اعتراضه ونوعية الحجج التي يقبلها أو يتجنبها.

ولا يعني ذلك أن السلطة تنتج العقل أو تستولي عليه استيلاءً كاملًا، لأن العقل يظل قادرًا علىٰ المقارنة والتمييز والمراجعة. غير أن هذه القدرة قد تُحاصر طويلًا داخل نظام من التوقعات والعقوبات والمكافآت، حتىٰ تتشكل أنماط تفكير تتوافق مع استمرار السلطة قبل أن تتوافق مع الحقيقة. وقد يتعلم الفرد أن يزن القول لا بحسب صحته، بل بحسب موقع القائل؛ وأن يقدر الفكرة لا بما تحمله من حجة، بل بما تستند إليه من نفوذ؛ وأن يرىٰ النظام من خلال الأشخاص لا من خلال القواعد. وعندئذ لا يكون أثر السلطة قد توقف عند السلوك، بل يكون قد انتقل إلىٰ بنية الإدراك نفسها.

وقد قدمت الدراسات السابقة تصورات متعددة للسلطة؛ فبعضها جعلها علاقة قهر مباشرة، وبعضها رآها موزعة في المؤسسات والخطابات، وبعضها ربطها بالطبقة والمصلحة، وبعضها درسها بوصفها شرعيةً رمزيةً مقبولة. غير أن الاقتصار علىٰ أي صورة من هذه الصور لا يكفي لفهم أثرها في الأنماط العقلية. فالسلطة قد تعمل بالعنف، لكنها تعمل كذلك بالاعتراف، وقد تفرض الصمت، لكنها قد تجعل الصمت مرغوبًا فيه، وقد تمنع السؤال، لكنها قد تعيد تعريف السؤال نفسه بوصفه خروجًا أو إساءةً أو نقصًا في الولاء. ومن هنا فإن أثر السلطة الأعمق لا يظهر حين تمنع التفكير، بل حين تشكل القواعد الضمنية التي يفكر الإنسان داخلها.

وتتخذ السلطة في هذا المستوىٰ ثلاث صور مترابطة: سلطة الأمر، وسلطة التوقع، وسلطة المعنىٰ. سلطة الأمر تُلزم الفرد بالفعل أو الترك، وسلطة التوقع تجعله يتنبأ بما سيترتب علىٰ موقفه، أما سلطة المعنىٰ فتعيد تسمية السلوك وتمنحه قيمته. وقد يطيع الإنسان أمرًا لأنه يخشىٰ العقوبة، ثم يتعود الطاعة لأنه يتوقع الأذىٰ، ثم يدافع عنها لأنها أصبحت في

وعيه حكمةً أو وفاءً أو حفاظًا على النظام. وهنا ينتقل النمط من الإكراه إلى الاستبطان، ومن الخارجي إلى الداخلي، ومن المؤقت إلى المستقر.

ويؤدي القانون دورًا بالغ الأهمية في هذه الحركة، لأنه يمثل نقطة التقاء القوة بالمعيار. فالقانون ليس مجرد مجموعة نصوص تنظم السلوك، بل صورة عملية للعلاقة بين الفرد والجماعة والسلطة. ومن خلاله يتعلم الإنسان هل القاعدة عامة أم انتقائية، وهل السلطة مقيدة أم مطلقة، وهل الحق سابق على الموقع أم تابع له. فإذا طُبق القانون بصورة متساوية، تشكل نمط عقلي يثق بالقاعدة المجردة، ويجعل المؤسسة أسبق من الشخص. أما إذا خضع القانون للنفوذ، نشأ نمط يرى أن القوة أسبق من النص، وأن العلاقة الشخصية أكثر فاعلية من الحق، وأن الطريق الواقعي للنجاة لا يمر عبر المؤسسة بل عبر القرب من مركز القرار.

ولا يقتصر أثر القانون على ما يفعله، بل يشمل ما يعلمه. فكل نظام قانوني يقدم درسًا متكررًا في معنى الشرعية. وإذا كانت القاعدة معلنةً لكن تطبيقها متغير، يتعلم العقل الازدواج بين النص والواقع. وإذا كان النص يُستدعى على الضعيف ويُعلّق أمام القوي، تتكون خبرة جمعية تجعل القانون لغةً للضبط لا معيارًا للعدل. ومع استمرار هذه الخبرة، قد يتحول الشك في القانون إلى نمط عام يمتد إلى جميع المؤسسات، فيفقد الإنسان ثقته بالإجراء، ويبحث عن الأمان في الروابط الخاصة.

وهذا ما لم تدركه بعض الدراسات القانونية التي تعاملت مع القانون بوصفه منظومة معيارية مستقلة عن شروط تطبيقه. فالنص قد يكون متقدمًا في صياغته، لكن النظام العقلي الذي يعمل داخله قد يعيد إخضاعه للشخصانية أو العصبية أو المصلحة. كما أن بعض الدراسات الاجتماعية اختزلت القانون في أداة للسلطة، من غير أن ترى قدرته، حين يستقر بوصفه قاعدة عامة، على إعادة تشكيل العقل نفسه. فالقانون لا يعكس الثقافة فقط، بل يمكن أن يصبح قوةً مضادةً لها، إذا أعاد تدريب الأفراد على الثقة بالإجراء، وعلى الفصل بين الشخص والوظيفة، وعلى قبول المراجعة والمساءلة.

وتتشكل العلاقة بين السلطة والقانون بحسب موقع كل منهما من الآخر. فإذا كانت السلطة أعلىٰ من القانون، غدا القانون تابعًا للإرادة، وتشكل نمط يرىٰ القاعدة قابلةً للتعليق. وإذا خضعت السلطة للقانون، أصبح القانون إطارًا لتحديد القوة لا مجرد أداة في يدها، وتكونت إمكانات عقلية جديدة تقوم علىٰ التوقع والاستقرار والمساواة. غير أن هذا التحول لا يقع بمجرد إعلان دستوري، بل يحتاج إلىٰ ممارسة طويلة تجعل التجربة اليومية متفقةً مع النص، لأن العقل يتشكل بما يراه متكررًا أكثر مما يتشكل بما يسمعه معلنًا.

أما العلاقات الاجتماعية، فهي المجال الذي تنتقل فيه أنماط السلطة والقانون من المؤسسة الكبرىٰ إلىٰ الحياة اليومية. فالأسرة، والقرابة، والمهنة، والطبقة، والجماعة المحلية، ليست فضاءات محايدة، بل شبكات توزع المكانة والثقة والواجب والامتياز. ومن خلالها يتعلم الفرد موقعه من الآخرين، وحدود استقلاله، وما إذا كان ينتمي إلىٰ الجماعة بوصفه ذاتًا كاملة أم عضوًا تابعًا لبنية أسبق منه. وقد تنتج العلاقات الأفقية نمطًا يقوم علىٰ التفاوض والتبادل، بينما تعيد العلاقات الرأسية تثبيت الطاعة والتراتبية.

ولا يعني ذلك أن كل ترابط اجتماعي يقيد العقل، لأن الجماعة تمنح اللغة والثقة والمعنىٰ والتعاون. غير أن المشكلة تبدأ حين تتحول العلاقة من إطار للتضامن إلىٰ معيار للحقيقة والحق. فإذا أصبح الانتماء سابقًا علىٰ الحجة، نشأ عقل عصبي يزن الأفكار بحسب أصحابها. وإذا أصبحت القرابة مدخلًا للفرصة، ترسخت الشخصانية. وإذا صار الخروج علىٰ رأي الجماعة تهديدًا للهوية، ضاقت مساحة المراجعة. وعندئذ لا تعود العلاقات الاجتماعية مجرد سياق للتفكير، بل تصبح قوة تشكل مساره ونتائجه.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ مفهوم التنشئة، وبعضها علىٰ التضامن والعصبية، وبعضها علىٰ شبكات الثقة ورأس المال الاجتماعي. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تنظر إلىٰ هذه العلاقات من زاوية أعمق: كيف تتحول البنية الاجتماعية إلىٰ قواعد ضمنية في الاستدلال والحكم؟ فالمجتمع الذي يوزع الثقة علىٰ أساس القرابة لا ينتج

فقط تفاوتًا في العلاقات، بل يعيد تشكيل مفهوم الكفاءة. والمجتمع الذي يربط الكرامة بالامتثال لا ينتج فقط طاعةً، بل يعيد تعريف الاستقلال بوصفه خطرًا.

وتتداخل السلطة والقانون والعلاقات الاجتماعية داخل النظام العقلي في صورة شبكة واحدة. فالسلطة الشخصانية تضعف القانون، و ضعف القانون يزيد الاعتماد علىٰ العلاقات الخاصة، والاعتماد علىٰ العلاقات الخاصة يعيد تقوية الشخصانية. وعلىٰ الجانب الآخر، يمكن للقانون العام أن يحد من السلطة، ويقلل من الحاجة إلىٰ الوساطة، ويعيد بناء الثقة بالمؤسسة. وهذه الدوائر لا تعمل في اتجاه واحد، بل تعيد إنتاج نفسها عبر الخبرة المتكررة.

ومع ذلك، لا تملك هذه القوىٰ السيادة النهائية علىٰ العقل. فالإنسان قد ينشأ داخل علاقات رأسية ثم يكتشف إمكان المساواة، وقد يعيش تحت قانون انتقائي ثم يبني مفهومًا للعدل يتجاوزه، وقد يتعلم الطاعة ثم يعيد فحص شرعيتها. إن العقل لا يبدأ من خارج السلطة والقانون والمجتمع، لكنه يستطيع أن يجعلها مو ضوعًا للحكم. وهذه القدرة الانعكا سية هي التي تمنع التشكّل من التحول إلىٰ حتمية، وتحفظ المسافة بين القوة التي تؤثر في العقل والعقل الذي يستطيع أن يراجع أثرها.

تدخل اللغة في تشكيل أنماط التفكير من موقع بالغ الدقة، لأنها ليست وعاءً خارجيًا تُصب فيه الأفكار بعد اكتمالها، كما أنها ليست قوةً مطلقةً تخلق الفكر من العدم، بل هي البنية الرمزية التي تمنح العقل إمكان تسمية الأشياء، وبناء العلاقات بينها، وحفظ الخبرة، وتداول المعنىٰ. ومن خلال اللغة لا يعبّر الإنسان عما يفكر فيه فقط، بل يتعلم كيف يفصل بين الظواهر، وكيف يكوّن المفاهيم، وكيف يرتب الزمن والسببية والهوية والاختلاف. ولهذا فإن أثر اللغة لا يقع علىٰ مضمون التفكير وحده، بل يمتد إلىٰ طرائق بنائه.

غير أن القول بقوة اللغة في التشكيل لا يجيز اختزال العقل فيها. فاللغة تحمل ما ينتجه العقل، لكنها لا تستنفد قدرته؛ إذ يستطيع العقل أن يختبر حدود اللغة، وأن يبتكر مصطلحات جديدة، وأن يعيد تعريف الكلمات، وأن يوسع الدلالة حين تضيق عن حمل المعنىٰ. ولو

كانت اللغة صاحبة السيادة النهائية، لتعذر ظهور المفاهيم الجديدة، ولظل الإنسان أسير القاموس الذي ورثه. لكن التاريخ الفكري يكشف أن العقل لا يكتفي باستعمال اللغة، بل يعيد صنعها كلما تجاوزت الخبرة صورها السابقة.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاه جعل اللغة مرآةً للفكر، واتجاه آخر جعلها شرطه الحاكم، حتىٰ بدا الإنسان في بعض التصورات وكأنه لا يستطيع التفكير إلا داخل الحدود التي رسمها نظامه اللغوي. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تتجاوز هذا التقابل؛ فاللغة لا تعكس الفكر انعكاسًا سلبيًا، ولا تحكمه حكمًا نهائيًا، بل تدخل معه في علاقة توليد متبادل. العقل ينتج المعنىٰ، واللغة تثبته وتمنحه قابلية التداول، ثم تعود البنية اللغوية فتجعل بعض العلاقات أكثر حضورًا وبعضها أقل وضوحًا، فينشأ من هذا التفاعل نمط معين في التصور والاستدلال.

وتظهر قوة اللغة حين تتحول المفردات إلىٰ تصنيفات، والتصنيفات إلىٰ أحكام ضمنية. فالمجتمع الذي يملك مفردات دقيقة للمراتب والمقامات، ولا يملك بالوضوح نفسه مفردات للمساءلة أو استقلال الوظيفة، لا يصبح عاجزًا عن إنتاج هذه المفاهيم، لكنه يجد طريقه إليها أكثر صعوبة. وحين تُسمىٰ الطاعة عقلًا، والاعتراض فتنةً، والمراجعة ضعفًا، فإن اللغة لا تصف الواقع، بل ترتب قيمه وتوجه الاستجابة نحوه. ومن هنا يمكن للكلمة أن تصبح جزءًا من النظام العقلي، لا لأنها تفرض الفكرة مباشرة، بل لأنها تمنحها غطاءً دلاليًا يسبق الفحص.

ويأتي التعليم بوصفه القوة التي تنظم انتقال اللغة والمفاهيم والقيم من جيل إلىٰ آخر. فالتعليم لا يقدم معارف محايدة، بل يدرب العقل علىٰ نوع محدد من العلاقة بالحقيقة. وقد يعلّم الطالب أن المعرفة مجموعة أجوبة محفوظة، أو أنها بناء مفتوح يقوم علىٰ السؤال والبرهان. وقد يجعل الخطأ وصمةً، أو يحوله إلىٰ لحظة كشف. وقد يربط التفوق بقدرة

الذاكرة، أو بقدرة العقل علىٰ التحليل والتركيب والمقارنة. وفي كل حالة لا يتكون محتوىٰ معرفي فحسب، بل يتشكل نمط تفكير.

إن المؤسسة التعليمية تكشف عن نفسها في طريقة عملها أكثر مما تكشف عنها في الشعارات التي ترفعها. فقد تعلن احترام العقل، لكنها تعاقب السؤال غير المتوقع؛ وتدعو إلىٰ الإبداع، لكنها تجعل النجاح مرهونًا بتكرار الصيغة النموذجية؛ وتذكر النقد في المناهج، لكنها تبني علاقتها بالمتعلم علىٰ الطاعة المطلقة. وعندئذ يتعلم الفرد ازدواجًا عميقًا بين المعرفة المعلنة والممارسة الفعلية، وقد يصبح هذا الازدواج نفسه نمطًا يرافقه في السياسة والدين والعمل والقانون.

وقد ركزت دراسات تربوية كثيرة علىٰ إصلاح المناهج، كما اهتمت أخرىٰ بتطوير طرائق التدريس أو قياس المهارات. غير أن هذه الجهود تظل محدودة إذا لم تُدرس البنية العميقة التي تنظم السلطة داخل التعليم. فالسؤال ليس ماذا ندرس فقط، بل كيف تتوزع شرعية الكلام؟ ومن يملك حق تعريف الصحيح؟ وهل يستطيع المتعلم أن يطلب الدليل؟ وهل يُسمح للنص بأن يكون موضوعًا للفهم لا مجرد مادة للحفظ؟ إن النظام العقلي التعليمي يتكون من هذه العلاقات قبل أن يتكون من محتوىٰ الكتب.

أما الذاكرة التاريخية، فهي القوة التي تمنح نمط التفكير عمقًا زمنيًا، وتربط الحاضر بصورة مختارة من الماضي. والذاكرة ليست الماضي نفسه، بل الطريقة التي يُعاد بها بناء الماضي داخل الوعي الجمعي. إنها تنتقي بعض الأحداث، وتمنحها مركزيةً، وتهمش غيرها، وتفسر الوقائع بحسب حاجات الحاضر. ولهذا فإن الجماعات لا تعيش التاريخ كما وقع، بل كما رُتب في ذاكرتها، وما يدخل الذاكرة لا يبقىٰ خبرًا، بل يتحول إلىٰ معيار لفهم الذات والآخر.

وقد تنتج الذاكرة نمطًا دفاعيًا إذا ركزت علىٰ الجروح والهزائم من دون إدخالها في سياق نقدي، كما قد تنتج نمطًا متعاليًا إذا احتفظت بلحظات المجد وأخفت أسباب الانكسار. وقد

تجعل الماضي مصدرًا لإغلاق الاحتمالات إذا قُدم بوصفه كمالًا مكتملًا، أو مصدرًا للابتكار إذا قُرئ بوصفه تجربةً إنسانيةً متعددةً قابلةً للفهم والمراجعة. وهنا لا يكمن الفارق في امتلاك التاريخ، بل في نمط الوعي به.

وقد اهتمت الدراسات التاريخية بتحليل الوقائع، ودرست بعض الاتجاهات أثر الذاكرة الجمعية في الهوية، غير أنها لم تميز دائمًا بين التاريخ بوصفه حدثًا، والذاكرة بوصفها قوةً عقليةً مشكلة. فالحدث ينتمي إلىٰ الماضي، أما الذاكرة فتعمل في الحاضر، وتشارك في بناء الأسئلة والمخاوف والتوقعات. وقد ينقضي السبب التاريخي، لكن النمط الذي أنتجته الذاكرة يستمر أجيالًا، حتىٰ يصبح رد الفعل علىٰ واقع جديد محكومًا بخبرة قديمة لم تعد قائمة.

ويأتي الفهم الديني بوصفه قوةً مركبة، لأنه يتصل بالمقدس، ويمنح القيم والمعاني شرعيةً تتجاوز الزمن العابر. غير أن التمييز ضروري بين الدين في مصادره الأصلية، والفهم الديني بوصفه عمليةً بشريةً تاريخيةً للتلقي والتفسير والترتيب. فالنص الديني لا يدخل الحياة من غير عقل يقرأه، ولغة تحمله، وواقع يثير أسئلته، ومؤسسة تنظم حضوره. ولهذا فإن الذي يشكل نمط التفكير ليس الدين مجردًا، بل الفهم الذي يتكون حوله، والطرائق التي يعتمدها في الاستدلال، والعلاقات التي يقيمها بين النص والعقل والواقع.

وقد ينتج الفهم الديني نمطًا مفتوحًا إذا جعل الإنسان مسؤولًا عن النظر والموازنة والاجتهاد، كما قد ينتج نمطًا مغلقًا إذا اختزل الإيمان في الامتثال، وجعل التأويل الواحد نهايةً للمعنىٰ. وقد يمنح العقل قدرةً علىٰ تجاوز الواقع باسم قيمة أعلىٰ، أو يتحول إلىٰ أداة لتثبيت الواقع إذا احتكرت السلطة تفسيره. ومن هنا لا يكون أثر الدين واحدًا في كل المجتمعات، لأن النص قد يبقىٰ واحدًا بينما تختلف أنماط التلقي والتأويل والمؤسسة.

وأخطأت بعض الدراسات السابقة حين تعاملت مع الدين بوصفه قوةً واحدةً ذات أثر حتمي، فإما جعلته عائقًا أمام العقل، أو جعلته مصدرًا خالصًا للتحرر. أما النظرية

المستقلة في الأنماط العقلية فتنقل السؤال من ماهية الدين المجردة إلىٰ بنية الفهم الديني: كيف يُقرأ النص؟ كيف تُرتب الأدلة؟ ما موقع الواقع؟ من يملك حق التأويل؟ وهل الاختلاف علامة حياة أم تهديد للنظام؟ بهذه الأسئلة يتحدد ما إذا كان الفهم الديني يوسع إمكان العقل أو يعيد إغلاقه.

وتتفاعل اللغة والتعليم والذاكرة والفهم الديني داخل شبكة واحدة. فاللغة تمنح الذاكرة ألفاظها، والتعليم يرتب روايتها، والفهم الديني يضفي علىٰ بعض عناصرها شرعيةً عليا، ثم تعود هذه العناصر لتشكّل اللغة التعليمية والخطاب العام. ومن هذا التفاعل ينشأ نظام عقلي لا يمكن رده إلىٰ قوة واحدة. ومع ذلك تظل كل قوة محدودة، لأن اللغة قابلة لإعادة البناء، والتعليم قابل للإصلاح، والذاكرة قابلة لإعادة القراءة، والفهم الديني قابل للاجتهاد. والعقل لا يتحرر منها بإلغائها، بل بتحويلها من قوىٰ تعمل فيه من غير وعي إلىٰ موضوعات يعي أثرها ويعيد ترتيب علاقته بها.

لا تعمل الثقافة في تشكيل أنماط التفكير بوصفها قوةً منفردةً يمكن فصلها عن اللغة والتعليم والذاكرة والدين والسلطة، بل بوصفها المجال المركب الذي تلتقي داخله هذه القوىٰ، وتكتسب من خلاله دلالتها العامة واستمرارها التاريخي. فالثقافة ليست مجموعةً من العادات المتجاورة، ولا مخزونًا من الآداب والفنون والتقاليد، وإنما هي النظام الذي ترتب الجماعة بواسطته علاقتها بالعالم، وتحدد ما تعتبره حقيقةً أو قيمةً أو انحرافًا، وتمنح الأفعال والأفكار مواقعها داخل سلم القبول والرفض. وهي بهذا المعنىٰ لا تضع في العقل أفكارًا جاهزة فحسب، بل تشارك في تشكيل المعايير التي يزن بها العقل الأفكار ذاتها.

وتكمن قوة الثقافة في أنها لا تظهر غالبًا في صورة سلطة خارجية، بل في صورة بداهة داخلية. فما تتلقاه الأجيال المتعاقبة في هيئة لغة مألوفة، ورموز محترمة، وتصنيفات مستقرة، يصبح جزءًا من الإدراك قبل أن يصبح موضوعًا للفحص. وحين يقال عن سلوك ما إنه طبيعي، أو عن علاقة ما إنها مقتضىٰ الحكمة، أو عن ترتيب اجتماعي إنه امتداد للهوية، تكون

الثقافة قد نقلت التاريخي من مجال الاحتمال إلىٰ مجال الضرورة. وما كان في الأصل استجابةً لظرف أو توازنًا للقوة قد يظهر، بعد تراكم طويل، بوصفه تعبيرًا عن طبيعة الجماعة أو حقيقتها الثابتة.

وقد تعاملت بعض الدراسات السابقة مع الثقافة بوصفها بناءً رمزيًا مستقلًا، بينما اختزلتها دراسات أخرىٰ في انعكاس للعلاقات الاقتصادية أو السياسية. غير أن كلا الاتجاهين يعجز عن الإحاطة بطبيعتها المركبة. فالثقافة ليست عالمًا من المعاني المنفصل عن القوة، كما أنها ليست قناعًا سلبيًا لمصالح مادية سابقة عليها. إنها تتشكل في صميم العلاقات والمؤسسات، ثم تعود فتمنح هذه العلاقات شرعيةً وصورةً ومعنىٰ. ولذلك فهي قوة مشكلة لأنها تجعل النظام العقلي قابلًا للعيش من الداخل، لا مفروضًا من الخارج وحده.

ويأتي الإعلام بوصفه إحدىٰ أكثر القوىٰ الثقافية قدرةً علىٰ تسريع التشكّل وتوسيعه. فقد كان انتقال الأنماط في المجتمعات التقليدية يحتاج إلىٰ زمن طويل من التعليم والتنشئة والتكرار، أما الإعلام فقد جعل إعادة إنتاج الصورة والحكم والانفعال ممكنةً علىٰ نطاق واسع وفي أزمنة متقاربة. وهو لا يحدد ما يعرفه الإنسان فقط، بل يشارك في تحديد ما يلتفت إليه، وما يعده عاجلًا، وما ينساه، وما يراه خطرًا أو مألوفًا. ومن خلال هذا التحكم في الانتباه يعاد ترتيب الواقع داخل الوعي، لأن ما يتكرر حضوره يكتسب وزنًا قد يفوق حجمه الحقيقي، وما يغيب عن المجال الإعلامي قد يخرج من الحساب العام، وإن ظل مؤثرًا في بنية الواقع.

ولا تكمن قوة الإعلام في نقل الأخبار وحدها، بل في صناعة الإطار الذي تُفهم الأخبار من خلاله. فالواقعة الواحدة يمكن أن تظهر بوصفها جريمةً أو مقاومةً أو فوضىٰ أو إصلاحًا بحسب اللغة والصورة والسياق الذي توضع فيه. وعندما يتكرر الإطار، يتحول من تفسير محتمل إلىٰ نمط إدراكي سابق علىٰ الحدث؛ فيصبح الفرد مستعدًا لأن يرىٰ الوقائع الجديدة

من خلال التصنيف القديم. وعندئذ لا يعود الإعلام ناقلًا للوعي، بل يصبح مشاركًا في بناء المسارات التي يسلكها التفكير قبل أن يباشر الحكم.

وقد ركزت دراسات الاتصال علىٰ صناعة الرأي العام، ودرست اتجاهات نقدية الإعلام بوصفه أداةً للهيمنة، بينما اهتمت بحوث أخرىٰ بقدرته علىٰ توسيع المجال العام وإتاحة المعرفة. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تنظر إلىٰ أثر الإعلام في مستوىٰ أعمق من الموقف السياسي المباشر؛ إذ تبحث في الكيفية التي يغيّر بها بنية الانتباه، وإيقاع الحكم، وعلاقة الإنسان بالدليل، وقدرته علىٰ التمييز بين الحضور الإعلامي والوجود الواقعي. فالإعلام قد لا يفرض رأيًا واحدًا، لكنه يستطيع أن يجعل العقل سريع الانتقال، ضعيف الصبر علىٰ التعقيد، ميالًا إلىٰ الحكم قبل اكتمال المعرفة.

وتدخل التقنية في هذا المستوىٰ بوصفها أكثر من أداة. فكل تقنية تحمل تنظيمًا ضمنيًا للزمان والمكان والعلاقة والذاكرة. فالكتابة غيرت علاقة العقل بالحفظ، والطباعة وسعت إمكان التداول، ووسائل الاتصال ألغت كثيرًا من المسافات، أما التقنية الرقمية فقد نقلت التشكّل إلىٰ طور جديد، صار فيه الإنسان يعيش داخل تدفق دائم من الرسائل والصور والتنبيهات والتفاعلات. ولم تعد المسألة متعلقة بما تقدمه التقنية من محتوىٰ، بل بالإيقاع العقلي الذي تفرضه: سرعة الاستجابة، وتجزئة الانتباه، وتفضيل المختصر، والانتقال المتواصل بين الموضوعات، وتحويل الحضور إلىٰ سلسلة من المثيرات.

وقد تناولت بعض الدراسات التقنية بوصفها امتدادًا لقدرات الإنسان، بينما رأت فيها دراسات أخرىٰ نظامًا مستقلًا يعيد تشكيل المجتمع. غير أن كلا التصورين يحتاج إلىٰ ضبط. فالتقنية لا تملك إرادةً قائمةً بذاتها، لكنها ليست محايدةً أيضًا؛ إذ تُصمم وفق غايات ونماذج اقتصادية ومصالح، ثم تخلق بيئات تحفز أنماطًا معينة من السلوك والانتباه. ولذلك فإن أثرها لا يُفهم من خلال الجهاز وحده، بل من خلال النظام الذي يربط التصميم بالمصلحة والسوق والبيانات والثقافة.

وتظهر الخوارزميات بوصفها صورةً جديدة للقوة المشكلة، لأنها لا تكتفي بعرض المحتوىٰ، بل تنتقي ما يصل إلىٰ الإنسان استنادًا إلىٰ تاريخه السابق وتفضيلاته واستجاباته. وهنا تنشأ دائرة دقيقة: يختار الفرد محتوىٰ، فتتعلم الخوارزمية اختياره، ثم تعرض عليه ما يشبهه، فيزداد تعرضه للنمط نفسه، فيظن أن ما يراه هو العالم لا جزء منتقىٰ منه. وهكذا قد تتحول الحرية الظاهرة في الاختيار إلىٰ آلية لإغلاق الأفق، لأن النظام لا يجبر الإنسان علىٰ رأي، بل يعيد إليه ميوله في صورة عالم مكتمل.

وتؤثر هذه العملية في بنية الحقيقة ذاتها. فالحقيقة في النظام الرقمي لا تتقدم دائمًا بقوة البرهان، بل قد تتقدم بقوة الانتشار والتكرار والتفاعل. وما يثير الانفعال يحظىٰ غالبًا بفرصة أكبر من التحليل المتزن، وما يُختزل في صورة أو عبارة يجد طريقه أسرع من الفكرة المركبة. ومع استمرار هذا الإيقاع قد يتشكل نمط عقلي يساوي بين الظهور والصحة، وبين الرواج والقيمة، وبين كثرة التداول وقوة الدليل. وهذا التحول لا يغير المعرفة فقط، بل يغير المعايير التي تُبنىٰ بها المعرفة.

ومع ذلك، لا تملك الثقافة ولا الإعلام ولا التقنية سيادةً نهائيةً علىٰ العقل. فالثقافة قابلة لإعادة التأويل، والإعلام قابل للنقد والمقارنة، والتقنية قابلة لإعادة التصميم والتنظيم. غير أن مقاومة أثرها لا تتحقق بالرفض المجرد، بل بتكوين وعي قادر علىٰ إدراك الطريقة التي تعمل بها هذه القوىٰ. فالعقل لا يتحرر من الإعلام بمجرد إغلاق الشاشة، ولا من الثقافة بمجرد إعلان القطيعة، ولا من التقنية بمجرد إدانتها، وإنما يتحرر بقدر ما يفهم آليات الانتقاء والتكرار والتصنيف والإغراء التي تتحول من خلالها هذه القوىٰ إلىٰ أنماط داخلية.

إن القوىٰ المشكلة لأنماط التفكير لا تعمل متوازيةً، بل تتشابك في نظام دائري. فالجغرافيا تؤثر في الاقتصاد، والاقتصاد يعيد ترتيب السلطة، والسلطة تصوغ القانون، والقانون يؤثر في العلاقات الاجتماعية، والعلاقات تنتقل عبر التعليم واللغة، واللغة تحمل الذاكرة والفهم الديني، والثقافة تمنح الجميع معناهم، ثم يأتي الإعلام والتقنية ليعيدَا توزيع

هذه العناصر وتسريع حضورها. ومن هذا التشابك ينشأ النظام العقلي بوصفه صورةً مؤسسيةً مستقرةً لأنماط التفكير، لا بوصفه عقلًا آخر مستقلًا عن العقل الإنساني.

ولا يجوز، مع ذلك، تصور هذه الشبكة بوصفها قفصًا لا منفذ منه. فالعقل المشروط هو العقل الذي يعمل داخل القوىٰ التي شكلت نمطه، أما العقل الانعكاسي فهو الذي يستطيع أن يرجع علىٰ شروطه بالفحص، وأن يميز بين ما ورثه وما برهن عليه، وبين ما فرضه التكرار وما تثبته الحجة، وبين ما صار مألوفًا وما يستحق أن يكون معيارًا. وهنا تتأسس نظرية التشكّل والمقاومة: العقل يتشكل لأنه تاريخي، ويقاوم لأنه لا يختزل في تاريخه؛ يتلقىٰ الأنماط لأنه يعيش داخل الثقافة، ويتجاوزها لأنه قادر علىٰ تحويلها إلىٰ موضوع للوعي والحكم.

الفصل الرابع

لماذا ليست هذه القوى صاحبة السيادة؟

لا تكفي معرفة القوىٰ التي تشكل أنماط التفكير لإثبات أنها تملك السيادة علىٰ العقل، لأن التشكيل غير السيادة، والتأثير غير الاستحواذ، والشرط غير العلة النهائية. فالعقل يدخل العالم من خلال اللغة والثقافة والذاكرة والسلطة والتعليم والاقتصاد، لكنه لا يذوب فيها ذوبانًا كاملًا، ولا يتحول إلىٰ مجرد حصيلة صامتة لما فعلته به. ولو كانت هذه القوىٰ صاحبة السيادة المطلقة، لما أمكن للإنسان أن يعترض علىٰ بيئته، أو يراجع موروثه، أو يرفض منفعةً يضمنها النظام، أو ينتج مفهومًا لا يجد له أصلًا مباشرًا في الثقافة التي نشأ داخلها. إن مجرد وجود النقد داخل البيئات المغلقة دليل علىٰ أن العقل أوسع من شروطه، وأن ما يشكله لا يستنفد قدرته.

العقل المشروط هو العقل الذي يبدأ من داخل العالم لا من خارجه. فهو لا يختار لغته الأولىٰ، ولا ذاكرته الابتدائية، ولا منظومة الرموز التي تستقبله، ولا نوع السلطة التي تحيط به، ولا الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تحدد خبرته الأولىٰ. وكل فعل تفكير ينطلق من مواد سابقة عليه: مفاهيم جاهزة، وتصنيفات موروثة، وأسئلة اكتسبت شرعيتها قبل أن يطرحها، وحدود قد لا يدرك أنها حدود. بهذا المعنىٰ، لا يوجد عقل تاريخي غير مشروط، لأن كل عقل يتعين في زمان ومكان، ويباشر العالم من موقع محدد.

غير أن الشرط لا يساوي المصير. فالعقل المشروط ليس عقلًا أسيرًا بالضرورة، بل عقل بدأ داخل حدود لم يخترها. والفرق جوهري بين أن يتحدد مجال البداية وبين أن تتحدد النتيجة. فاللغة تضع بين يديه مفردات أولىٰ، لكنها لا تمنعه من توليد مفردات جديدة. والذاكرة تمنحه سرديةً عن الماضي، لكنها لا تحرمه من إعادة قراءتها. والسلطة ترسم حدود

المسموح، لكنها لا تضمن أن يظل الممنوع غير قابل للتصور. والاقتصاد يرتب المصالح، لكنه لا يلغي القدرة علىٰ التضحية بها باسم قيمة أعلىٰ. ومن هنا لا ينبغي فهم المشروطية بوصفها نقصًا في العقل، بل بوصفها طبيعته التاريخية الأولىٰ.

وقد ذهبت بعض الدراسات السابقة إلىٰ تفسير الوعي من خلال البنية الاجتماعية أو الاقتصادية أو اللغوية تفسيرًا يكاد يجعل الفرد أثرًا خالصًا لما يحيط به. ونجحت هذه المقاربات في كشف وهم الذات المستقلة استقلالًا مطلقًا، لكنها بالغت حين جعلت الشروط قوىً مكتفيةً بذاتها. فإذا كان الإنسان مجرد نتاج للبنية، فمن أين يأتي نقد البنية؟ وإذا كان الفكر انعكاسًا كاملًا للمصلحة، فكيف تظهر أفكار تناقض مصلحة أصحابها؟ وإذا كانت اللغة ترسم الحدود النهائية للفكر، فكيف يتمكن العقل من اكتشاف قصور اللغة نفسها؟ إن كل نظرية تفسر التشكّل ولا تفسر إمكان الاعتراض تظل ناقصة، لأنها تصف انتقال الأثر ولا تفسر ولادة المسافة النقدية.

وتنشأ هذه المسافة حين يصبح العقل قادرًا علىٰ جعل شروطه موضوعًا لتفكيره. هنا يظهر العقل الانعكاسي. والانعكاسية لا تعني مجرد الوعي بالذات، ولا التأمل الداخلي المنفصل عن العالم، بل تعني قدرة العقل علىٰ الرجوع إلىٰ الطريقة التي تكونت بها أحكامه، وفحص الأصول التي استند إليها، والتمييز بين ما يراه لأنه صحيح وما يراه لأنه مألوف. فالعقل لا يكون انعكاسيًا لمجرد أنه يفكر، بل حين يفكر في شروط تفكيره، ولا يكتفي بإنتاج الحكم، بل يسأل عن البنية التي أنتجته.

وتقوم الانعكاسية علىٰ انقسام داخلي لا يمزق العقل، بل يحرره من التطابق الكامل مع نمطه. فالعقل يستطيع أن يكون مستخدمًا للغة ومراقبًا لأثرها، ومنتميًا إلىٰ ثقافة وناقدًا لبعض مسلماتها، وحاملًا لذاكرة تاريخية ومراجعًا لانتقائيتها، وخاضعًا لقانون وقادرًا علىٰ مساءلة شرعيته. وهذه القدرة علىٰ اتخاذ مسافة من الذات ليست خروجًا من التاريخ، بل إعادة

تموضع داخله. فالعقل لا ينظر إلىٰ شروطه من نقطة محايدة مطلقة، وإنما يفحصها من خلال أدوات قد تكون هي نفسها موروثة، ثم يعيد بناء هذه الأدوات عبر المقارنة والتجربة والنقد.

ولا يظهر العقل الانعكاسي دفعةً واحدة، بل يتولد غالبًا من التناقض. فقد تعلن الثقافة قيمةً ثم تمارس نقيضها، أو يعد القانون بالمساواة ثم يطبق التمييز، أو تدعو المؤسسة إلىٰ العقل بينما تعاقب السؤال. وعند هذه الفجوة بين القول والفعل يجد العقل نقطةً يبدأ منها المراجعة. فالتناقض يكشف أن النظام ليس مطابقًا لنفسه، وأن ما يقدمه بوصفه طبيعيًا أو ضروريًا يمكن أن يخضع للحكم. ومن هنا تكون المفارقة مصدرًا للوعي، لأن العقل يكتشف من خلالها أن الواقع لا يفي بالمعايير التي يدعيها.

وقد تنشأ الانعكاسية أيضًا من الاحتكاك بعالم آخر. فالتعرف إلىٰ لغة مختلفة، أو نظام قانوني مغاير، أو تجربة تاريخية بديلة، يكشف أن ما بدا بديهيًا ليس إلا أحد الاحتمالات. والمقارنة لا تمنح العقل حقيقةً جاهزة، لكنها تحرره من وهم الضرورة. فما دام الإنسان لا يرىٰ إلا نظامًا واحدًا، قد يختلط عنده المألوف بالطبيعي. أما حين يرىٰ صورًا أخرىٰ للحياة والفكر والتنظيم، تنشأ لديه المسافة التي تسمح بتحويل نمطه الخاص إلىٰ موضوع للمساءلة.

إن العقل المشروط والعقل الانعكاسي ليسا عقلين منفصلين، بل حالتان للعقل الواحد. في الأولىٰ يعمل العقل من داخل النمط من غير أن يرىٰ حدوده بوضوح، وفي الثانية يبدأ في إدراك أن النمط تاريخي ومكتسب وقابل للمراجعة. ولا يعني الانتقال إلىٰ الانعكاسية التحرر الكامل من الشروط، لأن كل نقد يستعمل لغةً ومفاهيم وذاكرة. لكنه يعني أن الشرط يفقد سلطته المطلقة حين يُكشف بوصفه شرطًا، وأن النمط يبدأ في التحول من مصير غير مرئي إلىٰ بنية قابلة للفهم.

وعند هذه النقطة يتضح لماذا لا تكون القوىٰ المشكلة صاحبة السيادة. فهي تستطيع أن تحدد مجال البداية، وتؤثر في احتمالات التفكير، وتمنح بعض المسارات قوةً أعلىٰ من غيرها، لكنها لا تستطيع أن تمنع العقل منعًا نهائيًا من اكتشاف أثرها. وسيادتها تنكسر في

اللحظة التي يدرك فيها العقل أن ما يعمل داخله ليس العقل نفسه، بل نمط تكون تاريخيًا، وأن النظام العقلي الذي بدا طبيعيًا ليس إلا صورةً مستقرةً من صور تنظيم التفكير. ومن هذا الإدراك تبدأ إمكانية المقاومة، لا بوصفها نفيًا للبيئة، بل بوصفها إعادة بناء للعلاقة معها.

لا تكفي قدرة العقل علىٰ إدراك أنه مشروط لإثبات تحرره من شروطه، لأن الوعي بالتأثير قد يظل معرفةً خارجيةً لا تمس البنية التي تنتج الأحكام. قد يعرف الإنسان أن بيئته أثرت فيه، وأن لغته وجهت تصنيفاته، وأن سلطته السياسية صاغت بعض مخاوفه، ثم يستمر في التفكير بالطريقة نفسها التي كوّنتها هذه القوىٰ. فالمراجعة لا تبدأ حين تُسمىٰ الشروط، بل حين ينتقل العقل من معرفة وجودها إلىٰ تحليل كيفية عملها داخله، ومن الاعتراف المجرد بأثرها إلىٰ اختبار الأحكام التي نشأت في ظلها. عندئذ تتحول الانعكاسية من حالة وعي إلىٰ ممارسة نقدية.

ومراجعة الشروط ليست فعلًا واحدًا، بل حركة مركبة تبدأ بفصل ما يبدو متطابقًا. فالعقل المشروط يميل إلىٰ الخلط بين الحقيقة وما اعتاده، وبين القيمة والصورة التاريخية التي اتخذتها، وبين النظام القائم والنظام الممكن، وبين ما ورثه وما اختاره. أما العقل الانعكاسي فينشئ مسافات داخل هذه التطابقات؛ فيسأل عما إذا كان المألوف صحيحًا لمجرد أنه مألوف، وما إذا كانت المؤسسة شرعيةً لمجرد أنها مستقرة، وما إذا كان التفسير الموروث هو المعنىٰ الوحيد الممكن. ومن خلال هذا الفصل يستعيد العقل قدرته علىٰ الحكم بعد أن كان الحكم ممتزجًا بالانتماء والخوف والعادة.

ولا تتم المراجعة بإلغاء الذاكرة أو اللغة أو الثقافة، لأن العقل لا يملك أدوات أخرىٰ منفصلة عنها، وإنما بإعادة استعمالها استعمالًا نقديًا. فهو يستعين باللغة لكشف ما أخفته اللغة، ويعود إلىٰ الذاكرة ليكتشف انتقائيتها، ويستخدم القيم التي أعلنتها الثقافة لمساءلة الممارسات التي ناقضتها. وهذا يعني أن المقاومة لا تنشأ دائمًا من خارج النظام، بل قد تتولد من التوترات الكامنة في داخله. فحين تعلن الجماعة العدالة وتمارس الامتياز، يصبح مفهوم

العدالة نفسه أداةً لنقدها، وحين يقرر القانون المساواة ثم يخرقها التطبيق، يتحول النص إلىٰ معيار في مواجهة المؤسسة.

وقد أكدت بعض الدراسات النقدية السابقة أن التحرر يبدأ بكشف الأيديولوجيا أو تفكيك الخطاب أو إظهار المصالح الكامنة وراء الأفكار. وأسهمت هذه المقاربات في بيان أن الوعي لا يتحرك في فضاء محايد، غير أنها افترضت أحيانًا أن مجرد الكشف يؤدي إلىٰ التحرر. والحال أن النمط العقلي قد يستمر بعد انكشاف أصله، لأنه لا يقوم علىٰ الجهل وحده، بل علىٰ المصلحة والخوف والعادة والانتماء والاعتماد المؤسسي. ولذلك فإن المراجعة الحقيقية تحتاج إلىٰ إعادة ترتيب البنية التي تمنح النمط فائدته واستمراره، لا إلىٰ فضح خطابه فقط.

ويقاوم العقل بيئته أولًا حين يرفض أن يجعلها المعيار النهائي للحقيقة. فالبيئة تمنح الإنسان لغته الأولىٰ وصورته عن العالم، لكنها لا تملك حق تحويل نفسها إلىٰ مقياس مطلق لكل ما هو صحيح أو ممكن. والمقاومة هنا لا تعني العداء للمجتمع، بل رفض اختزال الحقيقة في التوافق معه. وقد يبدأ هذا الرفض بسؤال صغير يبدو محدودًا، لكنه يفتح فجوةً في النظام كله: لماذا تُقبل الحجة من شخص وتُرفض من آخر؟ لماذا يصبح الخطأ مشروعًا إذا صدر عن صاحب مكانة؟ لماذا يُعامل الموروث بوصفه نهاية التفكير لا بدايته؟ إن السؤال يزعزع النمط لأنه يعيد توجيه العقل من الأشخاص والرموز إلىٰ الأسباب والمعايير.

ويقاوم العقل بيئته أيضًا بإعادة توزيع مصادر الشرعية. ففي النمط المغلق تستمد الفكرة قوتها من الجماعة أو السلطة أو القدم أو الشيوع، أما في النمط الانعكاسي فتخضع هذه المصادر للامتحان. لا يُرفض القديم لأنه قديم، ولا يُقبل الجديد لأنه جديد، بل يُسأل عن الدليل والغاية والنتيجة والاتساق. وبهذا ينتقل العقل من شرعية الانتماء إلىٰ شرعية البرهان، ومن سلطة المصدر إلىٰ قوة الحجة، من غير أن ينكر أن المصادر نفسها قد تحمل خبرةً وقيمة. فالمراجعة لا تلغي المرجع، بل تمنع تحوله إلىٰ بديل عن التفكير.

وتتخذ مقاومة البيئة صـورةً أخرىٰ حين يعيد العقل بناء علاقته بالخوف. فالخوف من العقوبة، والعزلة، وفقدان المكانة، قد يجعل العقل يتبنىٰ نمطًا لا يقتنع به كامل الاقتناع، ثم يبرره حتىٰ يحافظ علىٰ اتسـاقه الداخلي. ومن هنا فإن المقاومة ليسـت معرفيةً خالصـة، بل تحتاج إلىٰ قدرة أخلاقية علىٰ تحمل كلفة الموقف. وقد يدرك الفرد زيف النمط، لكنه يظل تابعًا له لأن المعرفة وحدها لا تمنحه الشجاعة اللازمة لمخالفته. ولهذا فإن العقل الانعكاسي لا يكتمل بالتحليل، بل يتطلب إرادةً تحفظ للحكم استقلاله النسبي عن العقوبة والمكافأة.

وقد بالغت بعض الفلسـفات في تمجيد الفرد المقاوم، فكأن العقل يسـتطيع بقوة الإرادة وحـدهـا أن يخرج من المجتمع والتـاريخ. وهـذا التصـور يكرر وهم العقـل المنعزل، لأن المقاومة نفسـها تحتاج إلىٰ لغة، ونماذج، وفضـاءات للحوار، وحماية قانونية، ومؤسـسـات تسمح للاختلاف بالبقاء. فالفرد يستطيع أن يبدأ الانقطاع، لكنه لا يستطيع وحده تحويله إلىٰ نمط جديد مستقر. وما لم تنتقل المراجعة من الوعي الفردي إلىٰ العلاقات والمؤسسات، ظل النظام العقلي القديم قادرًا علىٰ امتصاص الاعتراض أو عزل صاحبه.

ومن هنا تكون مقاومة البيئة ذات مسـتويين متداخلين: مقاومة داخلية تعيد بناء الحكم، ومقاومة مؤسسية تعيد بناء شروط إمكانه. في المستوىٰ الأول يفحص العقل دوافعه ومفاهيمه ومصـادر يقينه. وفي المسـتوىٰ الثاني يسـعىٰ إلىٰ إنشـاء تعليم يسـمح بالسـؤال، وقانون يحمي الاختلاف، وإعلام يوسع مجال المعرفة، ومؤسسات تفصل الوظيفة عن الشخص. فالعقل لا يتحرر من النظام العقلي بمجرد تغيّر قناعات بعض الأفراد، بل حين تتغير البنىٰ التي تعاقب النمط الجديد وتكافئ القديم.

إن قدرة العقل علىٰ مراجعة شـروطه لا تعني بلوغ نقطة نقية خارج كل تأثير، لأن كل مراجعة تجري من داخل شـروط جديدة أو معاد ترتيبها. لكن غياب الحياد المطلق لا يبطل إمكان النقد؛ فالعقل لا يحتاج إلىٰ الوقوف خارج التاريخ كله حتىٰ يقارن بين صـورتين، أو يكشـف تناقضًـا، أو يختبر نتيجةً، أو يصـحح حكمًا. يكفيه أن ينشـئ مسـافةً نسـبيةً بين ذاته

ونمطه، وأن يوسع مصادر خبرته، وأن يجعل أحكامه قابلةً للمراجعة. فالحرية العقلية ليست غياب الشروط، بل القدرة علىٰ منع شرط واحد من الاستئثار بالحكم.

وعندما تتحول المراجعة إلىٰ ممارسة مستمرة، يفقد النمط حصانته. لا يعود الموروث قدرًا، ولا السلطة مصدر الحقيقة، ولا الثقافة أفقًا مغلقًا، ولا النظام العقلي صورةً نهائيةً للعقل. وتبدأ المقاومة الحقيقية حين يدرك الإنسان أن البيئة التي شكلته ليست شيئًا يقع خارجه فقط، بل تسكن في طرائق تصنيفه وترجيحه وخوفه واطمئنانه. وعندئذ لا يكون تغيير البيئة ممكنًا من غير تغيير البنية الداخلية التي تعيد إنتاجها، كما لا يكون تغيير العقل ممكنًا من غير المساس بالمؤسسات التي تحفظ نمطه.

لا يتجاوز العقل تاريخه بالخروج منه، لأن التاريخ ليس شيئًا يقع خلف الإنسان فحسب، بل هو حاضر في اللغة التي يفكر بها، وفي المفاهيم التي يستخدمها، وفي الذاكرة التي تحدد له مواضع المجد والخوف، وفي المؤسسات التي ترتب علاقته بالسلطة والمعرفة والقيمة. ولهذا فإن تجاوز التاريخ لا يعني محوه، ولا القطيعة التامة معه، بل يعني منع الماضي من التحول إلىٰ سلطة مغلقة علىٰ الحاضر، وإعادة إدخاله في مجال الفهم والحكم والمراجعة. فالعقل لا يتحرر حين يفقد ذاكرته، وإنما حين يكف عن التعامل مع هذه الذاكرة بوصفها قدرًا نهائيًا.

والتاريخ يؤثر في العقل من خلال الصور التي يرسخها عن الذات والعالم. فقد تتلقىٰ جماعة ماضيها بوصفه سلسلةً من الانتصارات، فتتشكل لديها نزعة إلىٰ التعالي ورفض الاعتراف بالأخطاء، وقد تتلقاه بوصفه سلسلةً من الهزائم، فينشأ عقل دفاعي شديد الحساسية تجاه المختلف. وفي الحالتين لا يكون الماضي قد انتقل كما وقع، بل كما صاغته الذاكرة والثقافة والتعليم. ومن هنا فإن العقل لا يواجه التاريخ مباشرة، بل يواجه تأويلًا للتاريخ صار جزءًا من نمط التفكير.

وتجاوز التاريخ يبدأ بالتمييز بين الحدث وتأويله، وبين الموروث ووظيفته اللاحقة، وبين القيمة التي نشأت في سياق معين والصورة التي اكتسبتها بعد أن انفصلت عن سياقها. فقد تكون بعض الاستجابات التاريخية مشروعةً في لحظة الخطر، لكنها تتحول إلىٰ قيد حين تستمر بعد زواله. وقد يكون الانغلاق ضرورةً مؤقتةً لحماية الجماعة، ثم يصبح بعد أجيال فضيلةً مطلقة تعوق التعلم والانفتاح. والعقل الانعكاسي لا يدين الماضي بمعايير الحاضر إدانةً سطحية، بل يعيد وضعه في شروطه، ثم يسأل عما إذا كانت هذه الشروط لا تزال قائمة.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاهات دعت إلىٰ القطيعة الجذرية مع التراث والتاريخ، واتجاهات جعلت استمرارهما أساسًا للهوية والاستقرار. غير أن القطيعة المطلقة تفترض إمكان نشوء عقل بلا ذاكرة، وهو افتراض متعذر، كما أن الاستمرار المطلق يحول التاريخ إلىٰ معيار فوق النقد. أما النظرية المستقلة في الأنماط العقلية فترىٰ أن العلاقة الناضجة بالتاريخ ليست قطيعةً ولا استسلامًا، بل إعادة تأويل. فالتاريخ لا يُستبعد، وإنما يُفكك إلىٰ عناصره، وتُستعاد إمكاناته المهملة، ويُفصل بين ما كان ضرورةً ظرفية وما يستحق أن يتحول إلىٰ مبدأ دائم.

ولا تعني إعادة التأويل تحريف الماضي ليتوافق مع الحاضر، بل تحريره من القراءة الواحدة. فالذاكرة الجمعية تميل إلىٰ اختزال التعقيد، وإنتاج سردية متماسكة تخدم هوية الجماعة، لكن العقل النقدي يعيد إدخال التعدد والتناقض والصراع إلىٰ الصورة. وهو لا يسأل فقط: ماذا حدث؟ بل يسأل: من روىٰ؟ وما الذي أُسقط؟ وأي نموذج جرىٰ تضخيمه؟ وأي إمكان أُهمل؟ ومن خلال هذه الأسئلة يفقد الماضي سلطته الأحادية، ويصبح مجالًا للخبرة لا مخزنًا للأوامر.

وحين يعيد العقل قراءة تاريخه، يبدأ في إعادة تشكيل نفسه. فالعقل لا يعيد بناء ذاته من فراغ، بل من خلال تفكيك الروابط التي استقرت بين المفاهيم والقيم. قد يفصل بين الطاعة والنظام، وبين النقد والفوضىٰ، وبين الأصالة والتكرار، وبين الهوية والانغلاق. وهذه

الفواصل ليست لغويةً فقط، بل هي إعادة تنظيم للبنية العقلية؛ لأن كل ارتباط من هذه الارتباطات كان يوجه الحكم قبل أن يبدأ التفكير الواعي. وعندما يُفك الارتباط، تتسع مساحة الاحتمال، ويصبح بالإمكان بناء نمط جديد.

ويعيد العقل تشكيل نفسه أيضًا من خلال المقارنة. فالمقارنة تكشف أن النظم التاريخية ليست صورًا نهائية للحياة، وأن ما استقر في مجتمع ما بوصفه ضرورة قد يكون غائبًا في مجتمع آخر من دون أن ينهار النظام. لكنها لا ينبغي أن تتحول إلىٰ تقليد آلي لنموذج خارجي، لأن التقليد يعيد إنتاج التبعية بدل أن ينشئ عقلًا انعكاسيًا. وظيفة المقارنة ليست استبدال تاريخ بتاريخ، بل تحرير العقل من وهم أن تجربته الوحيدة هي الصورة الوحيدة الممكنة.

وتؤدي المفاهيم الجديدة دورًا مركزيًا في إعادة التشكيل. فالعقل لا يستطيع تجاوز نمطه القديم بالأداة المفهومية نفسها إذا كانت هذه الأداة جزءًا من المشكلة. ولهذا يحتاج أحيانًا إلىٰ إنتاج مفاهيم تكشف ما لم يكن مرئيًا. حين يظهر مفهوم مثل المؤسسة، أو المساءلة، أو المجال العام، أو الاستقلال الوظيفي، فإنه لا يضيف لفظًا إلىٰ اللغة فحسب، بل يعيد ترتيب الواقع ويجعل علاقات جديدة قابلةً للفهم. والمفهوم هنا ليس وصفًا للواقع وحده، بل قوةً تعيد تشكيل طريقة النظر إليه.

وقد اهتمت بعض الدراسات الفلسفية بالنقد بوصفه تفكيكًا للمفاهيم، بينما ركزت دراسات أخرىٰ علىٰ التحول التاريخي للمقولات. غير أن إعادة تشكيل العقل تتطلب الجمع بين النقد والبناء. فالتفكيك يحرر العقل من الروابط القديمة، لكنه لا يكفي إذا لم تُبن بدائل تنظّم الحكم والعمل. والعقل الذي يهدم مسلمات بيئته من غير أن ينتج معايير جديدة قد يقع في الفراغ أو العدمية أو الارتهان لنمط مستورد. ولهذا فإن الانعكاسية الناضجة لا تكتفي بالسؤال عما ينبغي رفضه، بل تسأل أيضًا عما ينبغي تأسيسه.

ويحدث التحول العميق حين تنتقل المراجعة من الأفكار إلىٰ طرائق التفكير نفسها. فقد يغير الإنسان رأيه في مسألة ويبقىٰ أسير النمط ذاته؛ يستبدل سلطةً بسلطة، وموروثًا بموروث، ويواصل

البحث عن اليقين المغلق بدل أن يعيد بناء علاقته بالحقيقة. أما إعادة تشـكيل العقل فتقع حين تتغير قواعد إنتاج الحكم: حين تصـبح الحجة أسـبق من القائل، والمراجعة جزءًا من القوة لا علامة ضعف، والتعدد موردًا للفهم لا تهديدًا للهوية، والخطأ قابلًا للتصحيح لا سببًا للإقصاء.

ولا يثبت النمط الجديد ما لم يتحول إلىٰ ممارسـة. فالمفاهيم التي لا تدخل التعليم والقانون والمؤسـسـة والإعلام تظل أفكارًا فردية قابلةً للانطفاء. ويحتاج العقل، لكي يعيد تشكيل نفسه، إلىٰ بيئة تسمح بتكرار النمط البديل حتىٰ يكتسب الا ستقرار. هنا تظهر العلاقة العكسية بين العقل والبيئة: البيئة تشكل العقل أولًا، ثم يبدأ العقل الانعكا سي في تعديل البيئة التي شـكلته، فيعيد ترتيب المؤسـسـة واللغة والقانون، فتعود هذه العناصـر لتنتج أجيالًا تعمل وفق نمط جديد.

إن تجاوز التاريخ لا يعني إلغاء أثره، بل تحويله من قوة غير واعية إلىٰ مادة واعية. وإعادة تشـكيل العقل لا تعني خلق عقل آخر، بل تحرير قدراته المشـتركة من اسـتقرار نمط تاريخي بعينه. فالعقل واحد، لكن طرائق تشـغيله قابلة لإعادة البناء، والأنظمة العقلية تاريخية، لكنها ليسـت محصـنة ضـد التحول. وحين يعي العقل أن ما ورثه ليس هو ذاته، يبدأ في الانتقال من كونه حاملًا لتاريخه إلىٰ كونه قادرًا علىٰ إعادة صياغة موقع التاريخ داخله.

يتحول العقل من نتاج لبيئته إلىٰ منتج لها حين لا يكتفي بكشـف الشـروط التي صـاغت نمطه، بل ينتقل إلىٰ إعادة ترتيب هذه الشـروط داخل الواقع. فالمراجعة التي تبقىٰ حبيسـة الوعي الفردي تظل محدودة الأثر، لأن البيئة لا تتكون من أفكار فحسـب، بل من مؤسـسـات وقوانين ولغات ومصـالح وعلا قات وذاكرات متراكمة. ولهذا فإن العقل لا يبلغ قدر ته التكوينية الكاملة إلا حين يحول ما اكتشـفه نظريًا إلىٰ أنماط جد يدة في التعليم والقانون والتنظيم الاجتماعي وإنتاج المعرفة. وعندئذ لا يعود العقل مجرد مستجيب للعالم، بل يصبح طرفًا فاعلًا في إعادة بنائه.

ولا يحدث هذا التحول دفعةً واحدة، لأن النظام العقلي القائم لا يتخلىٰ عن موقعه بمجرد ظهور فكرة نقدية. فكل نظام مستقر يملك آليات لحماية نفسه، منها ما هو ظاهر في صورة قانون أو سلطة، ومنها ما هو خفي في صورة عادة أو مصلحة أو خوف أو تعريف مسبق للمعقول. ولذلك فإن العقل الذي يريد إعادة تشكيل البيئة لا يواجه فكرةً واحدة، بل يواجه شبكةً من العلاقات التي تدعم بعضها بعضًا. وقد ينجح في تغيير الخطاب بينما تبقىٰ المؤسسة علىٰ حالها، أو يعدل القانون بينما تستمر الثقافة في مقاومته، أو يطور التعليم بينما يعيد سوق العمل مكافأة النمط القديم. ومن هنا لا يكون التحول الحقيقي جزئيًا، بل بنيويًا وتراكميًا.

وتبدأ القدرة الإنتاجية للعقل حين يصوغ بدائل قابلةً للحياة، لا حين يكتفي برفض القائم. فالنقد يكشف موضع الخلل، لكنه لا يبني بذاته صورةً جديدة للنظام. وقد يسقط نمط سلطوي من غير أن ينشأ نمط مؤسسي، أو تنهار شرعية الموروث من غير أن تتكون معايير جديدة للحكم. وفي هذه الحالات لا يتحرر العقل، بل يدخل في فراغ قد يجعله عرضةً لنمط أشد انغلاقًا. ولهذا فإن العقل المنتج للبيئة هو العقل القادر علىٰ تحويل القيمة إلىٰ قاعدة، والقاعدة إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة إلىٰ ممارسة متكررة، والممارسة إلىٰ ثقافة جديدة.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ قدرة الوعي النقدي علىٰ مقاومة الهيمنة، بينما اهتمت دراسات أخرىٰ بالفعل الاجتماعي أو التحول المؤسسي أو الصراع السياسي. غير أن هذه المقاربات ظلت في أحيان كثيرة تفصل بين ما ينبغي وصْله: نقد الوعي، وبناء المفهوم، وإعادة تنظيم المؤسسة. أما النظرية المستقلة في التشكّل والمقاومة فترىٰ أن الانتقال من العقل المشروط إلىٰ العقل المنتج يمر عبر سلسلة مترابطة: كشف الشرط، وتكوين المسافة النقدية، وصياغة البديل، وتجسيده في نظام، ثم إعادة إنتاجه ثقافيًا.

ولا يصبح العقل منتجًا لبيئته بمجرد أن يغير بعض الوقائع، بل حين يغير القواعد التي تنتج الوقائع. فالانتقال من شخص إلىٰ آخر في موقع السلطة لا يغير النظام العقلي إذا بقيت الشخصانية نفسها. وتعديل بعض المناهج لا يغير نمط التعليم إذا ظلت علاقة المعرفة قائمةً علىٰ التلقي

والخوف من الخطأ. وإصدار قانون جديد لا ينشئ عقلًا قانونيًا إذا استمر التطبيق خاضعًا للنفوذ. فالعقل المنتج لا يطارد النتائج المنفصلة، بل يتجه إلىٰ البنية التي تعيد إنتاجها.

وتظهر هذه القدرة بوضوح حين يعيد العقل صياغة العلاقة بين الفرد والمؤسسة. فالمؤسسة في النظام العقلي المغلق قد تكون امتدادًا للشخص، أما في النظام الجديد فتتحول إلىٰ قاعدة مستقلة عن إرادة الأفراد. وهذا التحول ليس إداريًا فحسب، بل عقلي؛ لأنه ينقل الحكم من الثقة بالأشخاص إلىٰ الثقة بالإجراءات، ومن الولاء إلىٰ الكفاءة، ومن الاستثناء إلىٰ العموم. وعندما تتكرر هذه الممارسة، لا تبقىٰ فكرةً إصلاحية، بل تصبح نمطًا جديدًا يوجه الأجيال التالية.

كما يتحول العقل إلىٰ منتج لبيئته حين يعيد بناء اللغة التي يحمل بها الواقع. فالمفاهيم ليست زخرفةً نظرية، بل أدوات لتنظيم العالم. وحين يدخل إلىٰ الوعي مفهوم المساءلة، أو استقلال الوظيفة، أو الحق العام، أو التعدد المشروع، فإن هذه المفاهيم تفتح إمكانات لم تكن مرئية داخل اللغة القديمة. وكل مفهوم جديد يعيد توزيع العلاقات بين الأشياء، ويمنح العقل قدرةً علىٰ تسمية خلل كان يعيش داخله من غير أن يراه. ومن ثم فإن إنتاج المفهوم جزء من إنتاج البيئة، لأن ما لا يُسمىٰ يصعب تنظيمه أو مقاومته.

ويعيد العقل تشكيل البيئة أيضًا من خلال بناء ذاكرة نقدية. فالذاكرة التي تكتفي بتمجيد الماضي أو إدانته تظل أسيرةً له، أما الذاكرة النقدية فتفصل بين الخبرة والقداسة، وبين النموذج والتاريخ، وبين ما ينبغي حفظه وما ينبغي تجاوزه. وهي لا تهدم الهوية، بل تمنعها من التحول إلىٰ سجن. وحين تتغير صورة الماضي في الوعي، يتغير مجال الممكن في الحاضر؛ لأن الجماعة لا تعود مطالبةً بتكرار تاريخها، بل تصبح قادرةً علىٰ التعلم منه.

إن نظرية التشكّل والمقاومة تقوم علىٰ أن العقل لا يوجد خارج الشروط، لكنه لا يختزل فيها. فهو يتشكل لأنه يدخل العالم عبر لغة وثقافة وسلطة وتعليم وذاكرة، ويقاوم لأنه قادر علىٰ جعل هذه الشروط موضوعًا للفحص، وينتج لأنه يستطيع إعادة ترتيبها في صورة جديدة.

وهذه الحركة لا تتخذ خطًا مستقيمًا من الخضوع إلىٰ الحرية، بل تجري في دوائر متعاقبة؛ فكل نمط جديد يستقر يتحول بدوره إلىٰ شرط للأجيال التالية، وكل نظام عقلي منتج للحرية قد ينقلب إلىٰ قيد إذا فقد قابليته للمراجعة.

ومن هنا لا تكون المقاومة حدثًا نهائيًا، بل وظيفة دائمة للعقل. فالعقل الانعكاسي لا يحرر نفسه مرةً واحدة، بل يراجع باستمرار ما أنتجه، لأن ما بدأ بديلًا قد يتحول إلىٰ أرثوذكسية، وما نشأ نقدًا قد يغدو سلطة، وما صُمم لحماية الحرية قد يُستعمل لتقييدها. ولهذا فإن النظام العقلي الأكثر نضجًا ليس النظام الذي يدعي اكتماله، بل الذي يبني داخل نفسه آليات لتصحيح مساره، ويجعل المراجعة جزءًا من بنيته لا خطرًا عليها.

وتتمثل أصالة هذه النظرية في أنها لا تسقط في الحتمية ولا في وهم الحرية المطلقة. فهي لا تجعل البيئة قدرًا يحكم العقل من الخارج، ولا تجعل العقل جوهرًا طاهرًا يتصرف مستقلًا عن التاريخ. إنها تفهم العلاقة بوصفها جدلًا بين التشكّل والمقاومة، وبين الاستبطان والمراجعة، وبين التلقي والإنتاج. العقل يتلقىٰ شروطه، ثم يكتشفها، ثم يعيد تنظيمها، فتنتج هذه العملية بيئةً جديدة تعود فتشكل عقولًا أخرىٰ.

وبهذا المعنىٰ يكون الإنسان كائنًا مشروطًا ومُشكِّلًا في آن واحد. إنه ابن البيئة التي منحته لغته الأولىٰ وصورته عن العالم، لكنه ليس مجرد تكرار لها. وهو نتاج التاريخ، لكنه قادر علىٰ تعديل اتجاهه. وهو حامل لنمط تفكير، لكنه يستطيع أن يجعله موضوعًا للنقد، وأن يحوله من بنية غير مرئية إلىٰ اختيار واعٍ. ومن هذه القدرة ينشأ المعنىٰ الأعمق للحرية العقلية: ألا يكون العقل بلا شروط، بل ألا يسمح لشروطه بأن تتحول إلىٰ سيادة لا تُراجع.

الفصل الخامس
تشكّل أنماط التفكير

لا يبدأ التصنيف الحقيقي للعقل من تقسيم البشر إلىٰ شعوب تمتلك عقولًا متمايزة في جوهرها، ولا من توزيع الحضارات علىٰ مراتب ثابتة من العقلانية واللاعقلانية، بل من تحليل الأنماط التي يعمل التفكير من خلالها داخل الأفراد والجماعات والمؤسسات. فالعقل، من حيث هو بنية إنسانية مشتركة، لا يتعدد بتعدد الأمم، لكن طرائق تشغيله تتشكل تاريخيًا، وتتخذ صورًا مستقرة نسبيًا، وتدخل في أنظمة تعيد إنتاجها. ومن هنا لا يكون الحديث عن العقل الشخصاني أو المؤسسي أو السلطاني أو النقدي حديثًا عن جواهر عقلية مستقلة، بل عن أنماط تشغيل تحدد كيف تُبنىٰ العلاقة بين الإنسان والحقيقة والسلطة والمؤسسة والزمن والمعيار.

إن نمط التفكير ليس فكرةً مفردة، ولا موقفًا عابرًا، ولا صفةً نفسيةً مستقرة، بل انتظام متكرر في إنتاج الأحكام وترتيب الأولويات وتحديد مصادر الشرعية. فقد يتغير الرأي بينما يبقىٰ النمط، وقد يختلف الأفراد في المضمون وهم يتحركون داخل الطريقة نفسها في التفكير. ويمكن لشخصين أن يتعارضا سياسيًا، لكن كليهما يفكر بطريقة شخصانية تجعل قيمة النظام متوقفةً علىٰ صلاح الفرد الحاكم، أو بطريقة سلطانية تفهم الدولة بوصفها امتدادًا للإرادة العليا، لا بوصفها شبكةً من الوظائف والقواعد. ولهذا فإن تحليل الأنماط يتجاوز ظاهر الأفكار إلىٰ البنية التي تنتجها.

ويظهر العقل الشخصاني حين تتمركز الرؤية حول الشخص بدل الوظيفة، وحول الصفات الفردية بدل القواعد، وحول الثقة المباشرة بدل البناء المؤسسي. في هذا النمط لا تُفهم الدولة من خلال توزيع الاختصاصات، بل من خلال الحاكم؛ ولا يُقاس القانون

بعموميته، بل بمن يطبقه؛ ولا تُفهم المؤسسة بوصفها نظامًا قائمًا بذاته، بل بوصفها ظلًا لشخص يملكها أو يمثلها. وقد يبدو هذا النمط أخلاقيًا حين يبحث عن الرجل الصالح، لكنه يظل هشًا، لأن الخير نفسه يبقىٰ معلقًا علىٰ بقاء الشخص، لا علىٰ استقرار القاعدة.

وقد تناولت الدراسات السابقة الشخصانية في علم الاجتماع السياسي والإدارة بوصفها إحدىٰ صور ضعف الدولة الحديثة أو تغلب العلاقات الأولية، لكنها لم تتعامل معها دائمًا باعتبارها نمط تشغيل للعقل. فالشخصانية ليست مجرد بنية سياسية، بل طريقة في تصور السببية والشرعية والمسؤولية. وهي تجعل النجاح منسوبًا إلىٰ القائد وحده، والفشل إلىٰ خيانته أو ضعفه، وتمنع الوعي من رؤية الشبكات والبنىٰ والعمليات الطويلة. ومن ثم فإنها تختزل التعقيد في الشخص، وتستبدل التحليل البنيوي بالسيرة، والمؤسسة بالرمز، والقاعدة بالولاء.

أما العقل المؤسسي، فلا ينفي دور الأشخاص، لكنه يعيد وضعهم داخل نظام يتجاوزهم. وهو يفهم أن الوظيفة لا تستمد مشروعيتها من شاغلها، بل من القواعد التي تنظمها، وأن الاستقرار لا يقوم علىٰ فضيلة الفرد وحدها، بل علىٰ توزيع الاختصاص والرقابة وإمكان الاستبدال. وفي هذا النمط تتحول الثقة من كونها علاقةً شخصيةً إلىٰ كونها ثقةً في الإجراء، وتصبح العدالة مرتبطةً بعمومية القاعدة، لا بمزاج من يملك تنفيذها. والعقل المؤسسي لا يطلب إلغاء الإنسان، بل منع الشخص من ابتلاع الوظيفة.

ويختلف العقل الشخصاني عن العقل المؤسسي في نقطة مركزية: الأول يرىٰ أن النظام الجيد نتيجة الأشخاص الجيدين، أما الثاني فيرىٰ أن الأشخاص أنفسهم يحتاجون إلىٰ نظام يحد قدرتهم علىٰ الخطأ والانحراف. ولذلك يميل العقل الشخصاني إلىٰ البحث عن الاستثناء، بينما يبحث العقل المؤسسي عن القاعدة. الأول يطمئن إلىٰ النوايا، والثاني يسأل عن الضمانات. الأول يفسر الفشل أخلاقيًا، والثاني يضيف إلىٰ التفسير الأخلاقي تفسيرًا بنيويًا يتعلق بطريقة توزيع السلطة والمعلومات والمسؤولية.

غير أن العقل المؤسسي نفسه قد يتحول إلىٰ شكل جامد إذا فصل المؤسسة عن الغاية، أو جعل الإجراء بديلًا عن العدالة، أو حول القاعدة إلىٰ آلية عمياء. ولذلك لا يمثل نمطًا كاملًا بذاته، بل يحتاج إلىٰ العقل المعياري الذي يسأل عن شرعية المؤسسة، وإلىٰ العقل النقدي الذي يراجع أداءها، وإلىٰ العقل الانعكاسي الذي يفحص الشروط التي صنعتها. فأنماط التشغيل لا توجد في عزلة، بل تتراكب، وقد يصحح أحدها انحراف الآخر، كما قد يستخدمه لتوسيع سلطته.

ويظهر العقل السلطاني حين تُفهم السلطة بوصفها مركز الحقيقة والنظام، وحين ينظر إلىٰ المجتمع من أعلىٰ إلىٰ أسفل، لا بوصفه فضاءً تتوزع فيه الفاعليات. في هذا النمط تتقدم الطاعة علىٰ المشاركة، والوحدة علىٰ التعدد، والاستقرار علىٰ المساءلة، ويصبح الاختلاف خطرًا قبل أن يكون موردًا للمعرفة. ولا يقتصر العقل السلطاني علىٰ الحاكم، بل قد يسكن المحكوم أيضًا حين يطلب من السلطة أن تفكر بدلًا عنه، أو حين لا يستطيع تصور النظام إلا في صورة إرادة آمرة.

وقد درست بعض الاتجاهات السابقة السلطانية بوصفها نمط حكم تاريخيًا، وربطتها ببنية الدولة أو الاقتصاد أو الثقافة، غير أن حصرها في السياسة يضيّق مجالها. فالسلطانية قد تظهر في الأسرة والتعليم والدين والإدارة، كلما تحولت العلاقة إلىٰ مسار أحادي من الأمر إلىٰ الامتثال، وكلما اكتسب المصدر حصانةً من السؤال. وهي بهذا المعنىٰ نمط عقلي قبل أن تكون شكلًا سياسيًا، لأنها تعيد تعريف المعرفة نفسها: ما يصدر عن الأعلىٰ يُعامل بوصفه أصح، وما يأتي من الأدنىٰ يحتاج دائمًا إلىٰ إثبات شرعيته.

في مقابل ذلك يظهر العقل النقدي بوصفه قدرةً علىٰ تعليق القبول، وفحص المسلمات، وكشف التناقض بين الدعوىٰ والممارسة. لكنه لا يعني الرفض الدائم، ولا تحويل الشك إلىٰ غاية، بل إخضاع الأحكام للبرهان والاتساق والنتائج. والعقل النقدي لا يكتفي بسؤال: هل هذه الفكرة صحيحة؟ بل يسأل أيضًا: كيف اكتسبت سلطتها؟ ومن يستفيد من استمرارها؟

وما الذي تخفيه لغتها؟ وما البديل الممكن؟ ومن هنا فهو لا يهدم الأفكار فقط، بل يكشف شروط إنتاجها.

ومع ذلك قد ينحرف النقد إلىٰ نمط سلبي إذا فقد القدرة علىٰ البناء، أو أصبح الاعتراض عنده دليلًا علىٰ التفوق بذاته. ولهذا يحتاج العقل النقدي إلىٰ العقل البرهاني الذي يضبط الحجة، والعقل المعياري الذي يحدد غاية النقد، والعقل الكلي الذي يربط الجزئي بسياقه. فالنقد الذي لا ينتج معيارًا قد يحرر العقل من سلطة قديمة، لكنه يتركه عرضةً لسلطة جديدة لا تقل انغلاقًا.

إن الشخصانية والمؤسسية والسلطانية والنقدية ليست أوصافًا مغلقة لأشخاص أو مجتمعات، بل أنماط يمكن أن تجتمع داخل العقل الواحد، وأن تتفاوت بحسب المجال واللحظة. فقد يكون الإنسان مؤسسيًا في عمله، وشخصانيًا في السياسة، ونقديًا تجاه خصومه، وامتثاليًا داخل جماعته. وهذا التداخل يؤكد أن التصنيف لا يوزع البشر علىٰ هويات عقلية ثابتة، بل يكشف طرائق تشغيل قابلةً للتحول والمراجعة وإعادة البناء.

يظهر العقل البرهاني حين تصبح الحجة أساس الحكم، ويغدو الانتقال من المقدمة إلىٰ النتيجة خاضعًا لقواعد يمكن فحصها ومراجعتها. وهو لا يكتفي بصحة الدعوىٰ في ذاتها، بل يسأل عن الطريق الذي أوصل إليها، وعن نوع الأدلة التي استندت إليها، وعن حدود ما يمكن استخلاصه منها. فالعقل البرهاني لا يساوي بين الاقتناع والدليل، ولا بين الثقة والصدق، ولا بين قوة الحضور وقوة الحجة. إنه يفصل بين ما يبدو صحيحًا وما يمكن إثباته، ويجعل صلاحية الحكم متوقفةً علىٰ إمكان عرضه علىٰ عقل آخر لا يشاركه المقدمات النفسية ذاتها.

ولا يعني البرهان حصر الحقيقة في صورة منطقية صورية، لأن مجالات المعرفة تختلف في طبيعة أدلتها. فالبرهان في الرياضيات ليس هو البرهان في التاريخ، والحجة في القانون ليست هي الحجة في الأخلاق، والاستدلال في العلوم التجريبية لا يطابق الاستدلال في الفلسفة. لكن هذه الاختلافات لا تلغي المبدأ الجامع: أن الحكم لا يستمد شرعيته من صاحبه، ولا من

كثرة مرددیه، ولا من قوة الانفعال المصاحب له، بل من تناسب الدليل مع الدعوىٰ. ومن هنا يكون العقل البرهاني نمطًا في تنظيم العلاقة بين المعرفة والسلطة.

وقد اهتمت الدراسات السابقة بالبرهان في المنطق ونظرية المعرفة وفلسفة العلم، لكنها كثيرًا ما تناولته بوصفه أداةً تقنيةً داخل الاستدلال، لا بوصفه نمط تشغيل واسعًا للعقل. والفرق جوهري؛ لأن امتلاك قواعد المنطق لا يضمن قيام عقل برهاني إذا ظل الفرد يقبل في السياسة أو الدين أو الاجتماع ما يرفضه في المختبر أو البحث العلمي. العقل البرهاني لا يتحدد بامتلاك مهارة جزئية، بل باتساق المعيار الذي يخضع له الحكم في مختلف المجالات، مع مراعاة اختلاف طبيعة الأدلة بينها.

وفي مقابل العقل البرهاني يظهر العقل الشعاري، وهو النمط الذي يستبدل الحجة بالكثافة الرمزية، ويجعل العبارة المختصرة بديلًا عن التحليل. فالشعار لا يشرح الواقع، بل يضغطه في صورة سهلة التداول، ويمنح الجماعة إحساسًا بالوضوح والوحدة. وقد تكون للشعار وظيفة مشروعة في التعبئة أو تثبيت قيمة عامة، لكنه يتحول إلىٰ نمط عقلي حين يصبح بديلًا دائمًا عن البرهان، وحين يُقاس صدق الفكرة بقدرتها علىٰ الإثارة لا بقدرتها علىٰ التفسير.

العقل الشعاري لا يعيش من مضمون العبارة وحده، بل من التكرار والإيقاع والاختزال. وهو ينجح حين يحول المسائل المركبة إلىٰ ثنائيات حادة: معنا أو ضدنا، أصالة أو خيانة، نظام أو فوضىٰ، إيمان أو انحلال. وبهذا يخفف عبء التفكير، لأنه يمنح حكمًا جاهزًا قبل فحص الوقائع. غير أن هذا التخفيف يحمل كلفةً معرفيةً كبيرة، إذ يطمس الفروق، ويغلق المساحات الوسطىٰ، ويمنع العقل من رؤية العلاقات المركبة التي لا تستجيب للعبارة القصيرة.

وقد تناولت دراسات الاتصال والدعاية والأيديولوجيا أثر الشعارات في تشكيل الرأي العام، لكنها لم تميز دائمًا بين استخدام الشعار وبين تحوله إلىٰ بنية للتفكير. فقد يستخدم

العقل البرهاني شعارًا لتلخيص موقف جرىٰ تأسيسه بالحجة، بينما يجعل العقل الشعاري الشعار أصلًا للحكم ومصدرًا للشرعية. الفارق ليس في العبارة ذاتها، بل في موقعها داخل العملية العقلية: هل تأتي بعد التحليل، أم تحل محله؟ وهل تُراجع حين تخالفها الوقائع، أم تُعاد صياغة الوقائع حتىٰ لا تمسها؟

وقد يجتمع العقل البرهاني والعقل الشعاري داخل المؤسسة الواحدة. فقد تنتج الجامعة معرفةً دقيقة في مجالها، ثم تتبنىٰ في خطابها العام عبارات لا تحتمل الفحص. وقد تستخدم الدولة الإحصاء والبيانات في الإدارة، ثم تلجأ إلىٰ الشعار حين تواجه سؤال الشرعية. وقد يمارس الفرد استدلالًا صارمًا في تخصصه، بينما يقبل في قضايا الهوية والسياسة ما ينسجم مع انتمائه من غير مطالبة بالدليل. وهذا التعايش يكشف أن أنماط التفكير لا تتوزع علىٰ أشخاص كاملين، بل علىٰ مجالات ومواقف ووظائف.

أما العقل التاريخي، فهو النمط الذي يدرك أن الظواهر لا توجد خارج الزمن، وأن الأفكار والمؤسسات والقيم تتشكل في سياقات محددة، وتتغير وظائفها بتغير الشروط. وهو لا ينظر إلىٰ الحاضر بوصفه معطىً طبيعيًا، بل بوصفه نتيجةً لمسارات وصراعات واختيارات تراكمت عبر الزمن. ولذلك يسأل العقل التاريخي عن النشأة والتحول والانقطاع والاستمرار، ولا يكتفي بوصف الظاهرة كما تبدو في صورتها الراهنة.

ولا يعني التاريخي تقديس الماضي أو رد الحاضر إليه، بل فهم الكيفية التي صار بها الواقع إلىٰ ما هو عليه. فالعقل التاريخي يحرر الظواهر من وهم الثبات، ويكشف أن كثيرًا مما يبدو طبيعيًا كان في الأصل اختيارًا أو استجابةً لظرف. وهو بذلك يوسع مجال الممكن؛ لأن ما تشكل تاريخيًا يمكن أن يعاد تشكيله تاريخيًا. غير أنه لا يسقط في وهم القدرة المطلقة علىٰ التغيير، لأنه يدرك أيضًا ثقل التراكم والمؤسسة والذاكرة.

وقد ركزت الدراسات التاريخية السابقة علىٰ تفسير الأحداث وتسلسلها، كما جعلت بعض الفلسفات التاريخ قوةً كليةً تتحرك وفق منطق شامل. أما النظرية المستقلة في الأنماط

العقلية فتنظر إلىٰ التاريخية بوصفها طريقةً في إنتاج الحكم. فالعقل التاريخي لا يفترض أن الماضي يحدد النتيجة، ولا أن الحاضر منفصل عنه، بل يرىٰ العلاقة بينهما مجالًا للتفسير والمراجعة. وهو يرفض الحتمية كما يرفض النسيان، ويبحث عن حدود ما ورثه الإنسان وإمكان ما يستطيع تغييره.

وفي مقابل العقل التاريخي يظهر العقل الماضوي، وهو النمط الذي لا يكتفي بفهم الماضي، بل يحوله إلىٰ معيار نهائي للحاضر. والماضوية ليست اهتمامًا بالتاريخ، بل إلغاء لتاريخية التاريخ نفسه؛ لأنها تنزع الأحداث والأحكام من شروطها، وتمنحها صلاحيةً ثابتةً لا تتغير بتغير الواقع. ولهذا قد يبدو العقل الماضوي وفيًا للماضي، لكنه في الحقيقة يعيد بناء الماضي بصورة ساكنة لم يعرفها الماضي نفسه، لأن كل تجربة تاريخية كانت في زمانها فعلًا حيًا واستجابةً لمشكلة واقعية.

ويتعامل العقل الماضوي مع الزمن بوصفه انحدارًا من أصل مكتمل، ولذلك تكون مهمته استعادة الصورة الأولىٰ لا إنتاج صورة جديدة. وهو يميل إلىٰ قياس الحاضر بمدىٰ مطابقته لنموذج سابق، بدل أن يسأل عن الغايات التي حققها ذلك النموذج وكيف يمكن تحقيقها في شروط مختلفة. ومن هنا يخلط بين القيمة وتجسدها التاريخي، وبين المبدأ والصيغة التي اتخذها، فيحمي الشكل حتىٰ لو تعطلت الوظيفة.

وقد وصفت بعض الدراسات الماضوية باعتبارها حنينًا نفسيًا أو أيديولوجيا محافظة، غير أن تحليلها بوصفها نمط تشغيل يكشف عمقها الأكبر. فهي طريقة في التعامل مع التغير، وفي ترتيب مصادر الشرعية، وفي تعريف الحقيقة. إذ تمنح القديم أسبقيةً لا لأنه أقوىٰ حجة، بل لأنه أقدم، وتجعل الابتكار موضع شبهة قبل فحصه. ومع ذلك قد يستخدم العقل الماضوي أدوات حديثةً وتقنيات متقدمة، لأن الماضوية لا تعني العيش المادي في الماضي، بل إخضاع الحاضر لسلطته المعيارية.

ويختلف العقل التاريخي عن العقل الماضوي في أن الأول يعيد الماضي إلىٰ شروطه كي يفهمه، بينما ينزع الثاني الماضي من شروطه كي يحكم به. الأول يرىٰ في التاريخ خبرةً متعددةً، والثاني يبحث فيه عن نموذج واحد مغلق. الأول يميز بين الاستمرار والتكرار، والثاني يجعل الوفاء مرادفًا لإعادة الصورة. ولهذا يستطيع العقل التاريخي أن يحفظ الذاكرة من غير أن يخضع لها، بينما يعيد العقل الماضوي إنتاجها بوصفها سلطةً تمنع الحاضر من بناء شروطه الخاصة.

وتكشف العلاقة بين البرهاني والشعاري، والتاريخي والماضوي، أن نمط التفكير لا يتحدد بمضمون الأفكار، بل بكيفية شرعنتها وتنظيمها. فقد يدافع شخصان عن الماضي، لكن أحدهما يدرسه تاريخيًا ويبرهن علىٰ قيمة بعض عناصره، بينما يحوله الآخر إلىٰ شعار مكتفٍ بذاته. وقد يدعو شخصان إلىٰ التجديد، لكن أحدهما يؤسس دعوته علىٰ تحليل تاريخي وبرهاني، بينما يرفعها الآخر شعارًا لا يملك تصورًا لما يريد بناءه. ومن هنا لا يجوز تصنيف الأنماط من خلال الموقف الظاهر وحده، بل من خلال القواعد العميقة التي تنتج الحكم وتمنحه مشروعيته.

يظهر العقل التجزيئي حين يتعامل التفكير مع الظواهر بوصفها وحدات منفصلة، من غير أن يردها إلىٰ البنية التي تنتظمها، أو إلىٰ العلاقات التي تمنحها معناها ووظيفتها. وهو لا يخطئ بالضرورة في وصف الجزء، لكنه يخطئ حين يمنحه استقلالًا لا يملكه، وحين يتصور أن فهم العنصر منفردًا يكفي لفهم النظام الذي يعمل داخله. ومن هنا قد يملك العقل التجزيئي معرفةً واسعة بالتفاصيل، لكنه يعجز عن إدراك الكيفية التي تتفاعل بها هذه التفاصيل لتنتج نتيجةً تختلف عن مجموعها البسيط.

ولا يعني التجزيء مجرد التخصص، لأن التخصص قد يكون ضرورةً معرفيةً مشروعة، بل يعني انفصال التخصص عن الوعي بالبنية الكلية. فالطبيب الذي يدرس عضوًا محددًا لا يكون تجزيئيًا ما دام يرد وظيفته إلىٰ الجسد، والاقتصادي الذي يحلل سوقًا جزئيةً لا يكون

تجزيئيًا ما دام يربطها بالنظام العام. أما التجزيء فيبدأ حين يتحول الجزء إلىٰ أفق نهائي، وحين يصبح النجاح في عنصر واحد بديلًا عن السؤال عن أثره في بقية العناصر.

وقد تناولت الدراسات السابقة التجزيء في سياق نقد النزعة الاختزالية، أو في مقابل المقاربات النسقية، لكنها لم تنظر إليه دائمًا باعتباره نمط تشغيل يمتد من المعرفة إلىٰ السياسة والأخلاق والمؤسسة. فالعقل التجزيئي قد يحل مشكلةً إداريةً في إدارة واحدة، بينما ينقل العبء إلىٰ إدارة أخرىٰ. وقد يرفع مؤشرًا اقتصاديًا، بينما يهمل كلفته الاجتماعية. وقد يعالج حكمًا قانونيًا منفردًا، من غير أن يفحص أثره في بنية العدالة. إنه يرىٰ النجاحات الجزئية، لكنه لا يملك دائمًا معيارًا يختبر به تماسكها داخل الكل.

ويظهر أثر هذا النمط بوضوح حين تُقاس الظواهر بالمؤشرات المنفصلة. فقد يرتفع الناتج الاقتصادي من غير أن تتحسن نوعية الحياة، وقد تتوسع المؤسسات التعليمية من غير أن يتغير نمط المعرفة، وقد تزداد القوانين من غير أن تتعزز العدالة. والعقل التجزيئي يطمئن إلىٰ القياس الجزئي لأنه يمنحه نتيجةً واضحة، لكنه قد يعجز عن رؤية العلاقات غير المباشرة، والآثار المتأخرة، والتناقضات التي لا تظهر داخل المؤشر الواحد.

أما العقل الكلي، فلا يعني احتقار الجزء أو ذوبانه في عموم غامض، بل يعني فهم الجزء من خلال موقعه داخل شبكة العلاقات التي تمنحه وظيفته. وهو لا يسأل عن الشيء في ذاته فقط، بل عن أثره في غيره، وعن القوىٰ التي تنتجه، وعن النتائج التي يطلقها في مستويات متعددة. ولهذا لا يكون الكلي جمعًا كميًا للأجزاء، بل إدراكًا لنظام العلاقات بينها، وللخصائص التي لا تظهر إلا عند اجتماعها.

وقد ارتبط التفكير الكلي في بعض الدراسات السابقة بنظريات النظم أو الفلسفات العضوية، بينما وقع في دراسات أخرىٰ تحت شبهة التعميم المفرط أو تجاهل الاختلافات. غير أن العقل الكلي لا يلغي التخصص، بل يضعه داخل خريطة أوسع. وهو لا يرفض التحليل، بل يمنع التحليل من التحول إلىٰ تفكيك دائم يفقد معه الواقع وحدته. كما أنه لا

يدعي الإحاطة المطلقة، بل يمارس حركة مستمرة بين الجزء والكل، بحيث يصحح فهم كل منهما بالآخر.

ويختلف العقل الكلي عن العقل الشمولي. فالكلي يحفظ تنوع الأجزاء داخل الوحدة، أما الشمولي فيفرض وحدةً تلغي الاختلاف. والعقل الكلي يبحث عن العلاقات، بينما يبحث الشمولي عن السيطرة. الأول يدرك أن النظام الحي يتكون من تعدد الوظائف، والثاني يريد اختزالها في مركز واحد. ولذلك يمكن للعقل السلطاني أن يتظاهر بالكلية، حين يقدم إرادة السلطة بوصفها التعبير الوحيد عن المجتمع، لكنه في الحقيقة يلغي الكل بإلغاء استقلال مكوناته.

وتتحدد قيمة العقل الكلي بقدرته علىٰ إدراك المآلات. فالحكم علىٰ الفعل لا يقتصر علىٰ نتيجته المباشرة، بل يشمل السلاسل التي يطلقها داخل النظام. وقد يكون القرار صحيحًا في مستوىٰ جزئي، لكنه مدمّر في مستوىٰ أوسع. ومن هنا فإن العقل الكلي يربط المعرفة بالزمن، ويرفض أن يُقاس النجاح بلحظته الأولىٰ فقط. وهو يوسع مجال المسؤولية، لأن الفاعل لا يعود مسؤولًا عن قصده المباشر وحده، بل عن النتائج التي كان يمكن توقعها داخل شبكة العلاقات.

وفي مقابل العقل التجزيئي والعقل الكلي، يظهر العقل الامتثالي بوصفه نمطًا يجعل التوافق مع القاعدة أو الجماعة معيارًا أوليًا للصواب. والامتثال ليس طاعةً خارجيةً فحسب، بل قد يتحول إلىٰ بنية داخلية تُشعر الإنسان بالأمان حين يكرر ما هو مقبول، وبالقلق حين يخرج عن النمط. وفي هذه الحالة لا يحتاج النظام إلىٰ قمع دائم، لأن الفرد يحمل داخله الرقيب الذي يعيد توجيهه نحو المألوف.

وقد درست بعض الاتجاهات النفسية والاجتماعية الامتثال بوصفه استجابةً لضغط الجماعة أو السلطة، لكن تحليله بوصفه نمط تشغيل يكشف أنه أعمق من السلوك الظاهر. فالعقل الامتثالي يعيد تعريف الحقيقة نفسها: ما تتفق عليه الجماعة يبدو أكثر صدقًا، وما

يصـدر عن المرجع يبدو أقل حاجةً إلىٰ البرهان، وما يهدد الانسـجام يُعامل بوصـفه خطأً قبل فحصه. وهكذا يصبح الانتماء أداةً لإنتاج الحكم، لا مجرد سياق اجتماعي له.

ولا يكون الامتثال سـلبيًا في كل حال، لأن الحياة المشـتركة تحتاج إلىٰ قواعد وتوقعات واسـتقرار. غير أن الخطر يبدأ حين يتحول الامتثال من وسـيلة للتنسـيق إلىٰ بديل عن الحكم، وحين تُطاع القاعدة لمجرد وجودها، من غير سـؤال عن عدالتها أو غايتها. فالعقل الامتثالي قد يحفظ النظام، لكنه لا يملك وحده القدرة علىٰ تصـحيحه، لأنه يسـتمد طمأنينته من الاستمرار ذاته.

أما العقل الإبداعي، فلا يقتصـر علىٰ إنتاج الجديد، لأن الجِدة قد تكون شـكليةً أو عبثية، بل يتمثل في القدرة علىٰ إعادة تركيب العناصر بطريقة تكشف إمكانًا لم يكن ظاهرًا داخل النمط القائم. وهو لا يبدأ دائمًا من الفراغ، بل من الموروث نفسـه، لكنه يفك روابطه ويعيد وصـلها. ومن هنا فإن الإبداع ليس نقيض الذاكرة، بل صـورةً متقدمةً من استعمالها، ولا هو خروج كامل علىٰ القواعد، بل قدرة علىٰ إدراك حدودها وإنتاج قواعد أقدر علىٰ الاستجابة للواقع.

وقد ركزت الدراسـات السـابقة علىٰ الإبداع بوصـفه موهبةً فرديةً أو قدرةً نفسـيةً، بينما ترىٰ النظرية المستقلة في الأنماط العقلية أنه نمط تشغيل يمكن أن تدعمه المؤسسة أو تخنقه. فالمجتمع الذي يعاقب الخطأ، ويقدس النموذج الواحد، ويجعل النجاح مرهونًا بالتكرار، لا يفتقر بالضرورة إلىٰ أفراد موهوبين، لكنه يفتقر إلىٰ نظام عقلي يسمح للموهبة بأن تتحول إلىٰ أثر. ومن هنا فإن الإبداع ليس خاصيةً ذاتيةً فقط، بل علاقة بين العقل والبيئة.

ويختلف العقل الإبداعي عن العقل المتمرد. فالتمرد قد يرفض القاعدة من غير أن ينتج بديلًا، أما الإبداع فيعيد تشكيل المجال نفسه. وهو لا يقيس قيمته بمقدار ما يهدم، بل بمقدار ما يفتح من إمكانات قابلة للحياة. ولهذا يحتاج إلىٰ العقل البرهاني حتىٰ لا يتحول الجديد إلىٰ

ادعاء، وإلىٰ العقل الكلي حتىٰ يرىٰ آثار ابتكاره، وإلىٰ العقل المعياري حتىٰ يختبر غايته، وإلىٰ العقل الانعكاسي حتىٰ يراجع الشروط التي جعلته ممكنًا.

وقد يجتمع الامتثال والإبداع داخل الشخص الواحد، بحسب المجال الذي يعمل فيه. فقد يكون مبتكرًا في التقنية، لكنه امتثاليًا في السياسة، أو مبدعًا في الفن، لكنه أسيرًا لنمط ماضوي في الاجتماع. وهذا يؤكد أن الأنماط لا تُنسب إلىٰ الذوات بوصفها ماهيات ثابتة، بل إلىٰ طرائق تشغيل تظهر في مواقف مختلفة. كما يمكن للمؤسسة أن تكون إبداعيةً في أدواتها، وتجزيئيةً في رؤيتها، أو كليةً في خططها، وامتثاليةً في بنيتها الداخلية.

إن الانتقال من العقل التجزيئي إلىٰ العقل الكلي، ومن العقل الامتثالي إلىٰ العقل الإبداعي، لا يقع بمجرد إعلان تفضيل نمط علىٰ آخر. فالعقل الكلي يحتاج إلىٰ معرفة دقيقة بالأجزاء، والعقل الإبداعي يحتاج إلىٰ رصيد من القواعد والخبرات. والمشكلة لا تكمن في وجود الجزء أو القاعدة، بل في تحولهما إلىٰ حد نهائي. فالتجزيء يصبح قيدًا حين ينسىٰ النظام، والامتثال يصبح قيدًا حين ينسىٰ المعيار، أما الكلية والإبداع فيبدآن حين يستعيد العقل قدرته علىٰ الربط وإنتاج الاحتمال.

يظهر العقل المعياري حين لا يكتفي التفكير بوصف ما هو قائم، بل ينتقل إلىٰ الحكم عليه في ضوء ما ينبغي أن يكون. فهو لا يسأل عن الوقائع وحدها، بل عن قيمتها، ولا يكتفي بتحليل الفعل، بل يزن مشروعيته، ولا ينظر إلىٰ النظام من حيث قدرته علىٰ الاستمرار فقط، بل من حيث عدالته واتساقه وغاياته. ومن هنا لا يكون العقل المعياري فرعًا محدودًا من فروع التفكير الأخلاقي أو القانوني، بل نمط تشغيل يعيد تنظيم العلاقة بين الواقع والقيمة، وبين القوة والشرعية، وبين الإمكان والاستحقاق.

ولا يعني الحكم المعياري إطلاق أحكام وجدانية أو تفضيلات شخصية، لأن المعيارية لا تستقر بمجرد الرغبة أو النفور. إنها تقتضي بناء معيار يمكن تبريره، والتمييز بين ما يراد وما يستحق أن يراد، وبين ما تفرضه المصلحة وما تقبله العدالة. ولذلك لا يكون العقل المعياري

عقلًا واعظًا، بل عقلًا منتجًا للأولويات، قادرًا علىٰ الترجيح بين القيم المتعارضة، وفحص النتائج، وتحديد ما لا يجوز التضحية به حتىٰ لو ترتبت علىٰ التضحية منفعة مباشرة.

وقد تناولت الدراسات السابقة المعيارية داخل الأخلاق وفلسفة القانون ونظرية المعرفة، وغالبًا ما عالجتها بوصفها مجالًا مستقلًا عن بنية العقل العامة. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية ترىٰ أن المعيارية طريقة في تشغيل العقل تتداخل مع مختلف المجالات. فالعقل الاقتصادي يصبح معياريًا حين يسأل عن عدالة التوزيع، والعقل السياسي حين يميز بين القدرة علىٰ الحكم وشرعية الحكم، والعقل العلمي حين يفحص حدود استعمال المعرفة، والعقل المؤسسي حين لا يكتفي بكفاءة الإجراء بل يختبر غايته.

ويختلف العقل المعياري عن العقل الامتثالي في أن الأول يجعل القاعدة موضوعًا للحكم، بينما يجعلها الثاني أساسًا للحكم من غير مراجعة. فقد يلتزم كلاهما بقاعدة واحدة، لكن الامتثالي يلتزم بها لأنها قائمة أو مألوفة أو صادرة عن سلطة، أما المعياري فيسأل عن مشروعيتها واتساقها ونتائجها. ولهذا يستطيع العقل المعياري أن يدافع عن النظام أو يعترض عليه بحسب قربه من المعيار، بينما يميل العقل الامتثالي إلىٰ جعل الاستمرار قيمةً بذاته.

كما يختلف العقل المعياري عن العقل الشعاري، لأن الشعار قد يحمل قيمةً عامة من غير أن يحدد شروط تطبيقها أو حدودها. وقد تُرفع العدالة أو الحرية أو الأصالة في الخطاب، بينما تُستخدم بطريقة تنقض مضمونها. أما العقل المعياري فيحول القيمة من رمز تعبوي إلىٰ قاعدة للفحص، ويسأل عن كيفية تجسدها في المؤسسة والقانون والعلاقة الاجتماعية. ومن هنا لا تُقاس المعيارية بقوة اللغة الأخلاقية، بل بقدرتها علىٰ تحويل القيمة إلىٰ معيار منتظم لا يستثني القريب ويطبق علىٰ البعيد.

ولا يستطيع العقل المعياري العمل مستقلًا عن الأنماط الأخرىٰ. فهو يحتاج إلىٰ العقل البرهاني لتبرير أحكامه، وإلىٰ العقل التاريخي لفهم شروط الواقع، وإلىٰ العقل الكلي لإدراك تعارض المصالح والمآلات، وإلىٰ العقل المؤسسي لتحويل القيم إلىٰ قواعد مستقرة. وإذا

انفصـــل عن هذه الأنماط، تحول إلىٰ مثالية مجردة أو خطاب وعظي عاجز عن التعامل مع تعقيد الواقع. أما إذا ذاب فيها، فقد يفقد قدرته علىٰ الحكم ويصبح تابعًا لما هو قائم.

ويظهر العقل الانعكاسي في مستوىٰ أعمق؛ لأنه لا يفحص الموضوع وحده، بل يفحص الأدوات التي يستخدمها في فهمه والحكم عليه. فهو يسأل عن الكيفية التي تشكل بها نمطه، وعن أثر اللغة والسـلطة والتاريخ والمصـلحة في أحكامه، وعن إمكان أن يكون نقده نفسـه امتدادًا غير واعٍ لقوة أخرىٰ. ولذلك لا تكون الانعكاسـية رأيًا في مسـألة، بل قدرة العقل علىٰ الرجوع إلىٰ شروط إنتاج الرأي.

وقد ناقشـت دراسـات فلسـفية سـابقة الوعي الذاتي والنقد والتأمل، كما درسـت علوم الاجتماع انعكاسـية الفاعل وقدرته علىٰ إدراك البنىٰ التي تشـكله. لكن العقل الانعكاسـي في هذه النظرية لا يقتصـر علىٰ وعي الذات بذاتها، ولا علىٰ معرفة الفرد بموقعه الاجتماعي، بل يشـمل فحص العلاقة بين العقل ونمط التفكير والنظام العقلي. إنه يدرك أن العقل واحد من حيث بنيته الإنسانية، وأن ما يتعدد ليس العقل ذاته بل طرائق تشغيله، وأن النظام العقلي ليس جوهرًا ثابتًا بل صورةً مؤسسيةً لتراكم الأنماط واستقرارها.

ويختلف العقل الانعكاسـي عن العقل النقدي، مع أن بينهما تداخلًا عميقًا. فالعقل النقدي يتجه إلىٰ الفكرة أو المؤسـسـة أو الخطاب، ويكشـف تناقضـاته وحدوده، أما العقل الانعكاسـي فيرجع أيضًـا إلىٰ الناقد ذاته، ويسـأل عن موقعه وأدواته ومقدماته. وقد يكون الإنسان نقديًا تجاه خصومه وامتثاليًا تجاه جماعته، أو برهانيًا في مجال وماضويًا في آخر. ولا يكشف هذه الازدواجية إلا عقل قادر علىٰ جعل طريقة نقده نفسها موضوعًا للنقد.

ولا توجد هذه الأنماط في صـور نقية. فالعقل الشـخصـاني قد يسـتخدم البرهان لتثبيت مركزية الشـخص، والعقل السـلطاني قد يوظف الشـعار والتاريخ الماضـوي لتبرير الطاعة، والعقل المؤسسي قد يتحول إلىٰ تجزيئي إذا فصل الإجراءات عن الغايات، والعقل الإبداعي

قد يصبح شعاريًا إذا جعل الجدة قيمةً مستقلة عن البرهان والمعيار. ولهذا لا يكفي التعرف إلىٰ حضور النمط، بل ينبغي فحص موقعه داخل التركيب العام ووظيفته وعلاقته بغيره.

إن النظام العقلي يتكون حين تنتظم هذه الأنماط في ترتيب مستقر، فتحتل بعض الأنماط موقع القيادة، وتتراجع أخرىٰ إلىٰ موقع هامشي أو أداتي. وقد يكون النظام سلطانيًا في مركزه، مؤسسيًا في بعض إجراءاته، برهانيًا في العلوم، شعاريًا في المجال العام، وماضويًا في إنتاج الشرعية. كما قد يكون نظام آخر مؤسسيًا وانعكاسيًا في بنيته، لكنه يحتفظ بجيوب شخصانية أو امتثالية. ومن ثم لا يوصف النظام العقلي بنمط واحد علىٰ نحو مطلق، بل بالبنية التي ترتب الأنماط وتحدد أيها يحكم غيره.

وتقوم أصالة هذا التصنيف علىٰ أنه لا ينسب العقل إلىٰ شعب أو حضارة، ولا يحول الأنماط إلىٰ طبائع ثابتة. فالعقل الشخصاني ليس عقل شعب، والعقل البرهاني ليس امتياز حضارة، والعقل الماضوي لا يلازم ثقافةً بعينها. هذه أنماط تشغيل يمكن أن تظهر في كل مجتمع، وأن تتجاور داخل المؤسسة الواحدة، وأن تتغير عبر التعليم والقانون والخبرة والنقد. وبذلك ينتقل التصنيف من جوهرنة الجماعات إلىٰ تحليل البنىٰ، ومن إطلاق الأحكام علىٰ الهويات إلىٰ فحص طرائق إنتاج الحكم.

العقل واحد، لكن التفكير يتخذ أنماطًا متعددة. والنمط قد يتحول بالتكرار إلىٰ بنية، والبنية قد تستقر في المؤسسة، والمؤسسة تعيد إنتاج النمط حتىٰ يتكون النظام العقلي. غير أن هذا الاستقرار لا يلغي قدرة العقل الانعكاسي علىٰ كشفه وإعادة ترتيبه. ومن هنا لا يكون التصنيف حكمًا نهائيًا علىٰ الإنسان، بل أداةً لفهم إمكان انتقاله من الشخصانية إلىٰ المؤسسية، ومن الشعار إلىٰ البرهان، ومن الماضوية إلىٰ التاريخية، ومن التجزيء إلىٰ الكلية، ومن الامتثال إلىٰ الإبداع، ومن الخضوع للنمط إلىٰ الوعي به وإعادة بنائه.

الفصل السادس

كيف يعيد النمط إنتاج نفسه؟

إن بقاء نمط التفكير عبر الأجيال ليس أمرًا يمكن تفسيره بمجرد قوة الفكرة أو صحة البرهان أو رسوخ العادة، لأن الأفكار، مهما بلغت قوتها، لا تملك بذاتها القدرة على الاستمرار التاريخي. فما يضمن استمرار النمط ليس وجوده في وعي الأفراد، بل تحوله إلى بنية اجتماعية قادرة على إعادة إنتاجه بصورة متكررة. ومن هنا فإن السؤال الحقيقي لا يكون: كيف ينشأ نمط التفكير؟ بل: كيف يستمر بعد زوال الجيل الذي أنتجه؟ وكيف يتحول من تجربة عقلية إلى نظام يعيد إنتاج نفسه تلقائيًا؟

إن هذه المسألة تمثل أحد أكثر الأسئلة إهمالًا في الدراسات السابقة. فقد اهتمت الفلسفة بتاريخ الأفكار، واهتم علم الاجتماع بآليات التنشئة، ودرست العلوم السياسية وسائل الهيمنة، وناقشت التربية انتقال المعرفة، غير أن هذه الحقول بقيت في معظمها تعالج عناصر متفرقة من الظاهرة، ولم تنظر إليها باعتبارها عملية واحدة هي إعادة إنتاج النمط العقلي. أما النظرية التي تُبنى هنا، فإنها ترى أن النظام العقلي لا يستمر لأن الناس يؤمنون به فقط، بل لأن المجتمع ينشئ باستمرار أجهزة تجعل الأفراد يعيدون إنتاجه حتى قبل أن يدركوا وجوده.

ويجب التمييز منذ البداية بين استمرار الفكرة واستمرار النمط. فقد تموت فكرة ويبقى النمط الذي أنشأها، وقد تتغير الشعارات بينما تستمر طريقة التفكير ذاتها. وقد ينهار نظام سياسي بكامله، لكن النمط العقلي الذي كان يحكمه يبقى حيًا داخل الإدارة والتعليم واللغة والعلاقات الاجتماعية، ثم يعيد إنتاج نفسه تحت أسماء جديدة. ولهذا فإن تغيير المضامين لا يكفي دائمًا لتغيير طريقة التفكير، لأن النمط يعيش في البنية أكثر مما يعيش في الخطاب.

ولا يعيد النمط إنتاج نفسه بطريقة واعية دائمًا، بل إن أكثر صوره رسوخًا هي تلك التي تعمل في مستوى ما قبل الوعي. فالفرد يتعلم منذ طفولته كيف يسأل، ومتى يصمت، ومن يملك حق

الكلام، وما الذي يعد بديهيًا، وما الذي يبدو مستحيلًا، قبل أن يتعلم كثيرًا من المعلومات نفسها. وبهذا المعنىٰ فإن المجتمع لا ينقل إلىٰ أفراده معارفه فقط، بل ينقل إليهم قواعد إنتاج المعرفة، وحدود المقبول في التفكير، وصور الشرعية التي ينبغي أن يحتكموا إليها.

ومن هنا لا يكون النمط مجرد نتيجة للتنشئة، بل يصبح هو نفسه منظمًا للتنشئة. إنه يحدد شكل المدرسة، وطبيعة الأسرة، وصورة القيادة، وحدود الحوار، وأنماط التقييم، فينشأ جيل جديد يكرر البنية نفسها، ثم يتولىٰ إعادة إنتاجها في الجيل الذي يليه. وهكذا يتحول النمط إلىٰ دائرة مكتفية بذاتها؛ فهو ينتج المؤسسات، ثم تستخدمه المؤسسات لإنتاجه من جديد.

وتبدأ هذه العملية بالتعليم، لأن التعليم هو أول مؤسسة منظمة يتعرض لها الإنسان بعد الأسرة، وهو المجال الذي تنتقل فيه المعرفة انتقالًا مقصودًا لا عفويًا. غير أن التعليم لا ينقل المعلومات فقط، بل يعلم الإنسان كيف يفكر، وكيف يرتب الأدلة، وكيف يفهم الخطأ، وكيف يتعامل مع السلطة المعرفية. ولهذا فإن السؤال الأهم ليس: ماذا يتعلم الإنسان؟ وإنما: كيف يتعلم أن يتعلم؟

وقد ركزت معظم الدراسات التربوية علىٰ المناهج، أو طرائق التدريس، أو كفاءة المعلم، أو تقنيات التقويم، وهي جميعًا موضوعات ذات أهمية، لكنها لا تمس دائمًا البنية الأعمق. فالمنهج نفسه قد يتغير مرات عديدة، بينما يبقىٰ النمط العقلي ثابتًا؛ لأن طريقة إدارة المعرفة لم تتغير. وقد تدخل موضوعات حديثة إلىٰ المدرسة، لكن تظل العلاقة بين المعلم والمتعلم قائمة علىٰ الامتثال لا علىٰ الفهم، وعلىٰ التلقي لا علىٰ المشاركة، وعلىٰ استعادة الجواب لا علىٰ إنتاج السؤال.

ومن هنا فإن التعليم لا يعيد إنتاج النمط من خلال المحتوىٰ وحده، بل من خلال البنية الخفية التي تنظم عملية التعلم. فالطالب لا يتعلم فقط أن الإجابة الصحيحة هي هذه، بل يتعلم أيضًا من الذي يحق له تحديد الصحيح، وما مقدار الحرية المتاحة للاعتراض، وهل السؤال قيمة أم مخاطرة، وهل الاعتراف بالخطأ علامة ضعف أم علامة نمو. وهذه الرسائل

الضمنية أكثر بقاءً من المعلومات نفسها؛ لأن المعلومات قد تُنسىٰ، أما طريقة التفكير فتستقر بوصفها أسلوبًا دائمًا في التعامل مع المعرفة.

ولهذا يمكن أن تُدرَّس الفلسفة داخل مؤسسة تعليمية، ومع ذلك يبقىٰ النمط امتثاليًا، كما يمكن أن تُدرَّس العلوم الطبيعية بطريقة لا تنتج عقلًا برهانيًا، بل عقلًا حافظًا للمعادلات. فالمشكلة لا تكمن في أسماء المواد، بل في النمط الذي يحكم العلاقة بينها وبين المتعلم. إن العقل لا يتكون من خلال المعلومات التي يستقبلها فقط، وإنما من خلال الطريقة التي يتعلم بها استقبال المعلومات واختبارها وربطها ونقدها.

ويظهر الفرق بين التعليم المنتج للنمط والتعليم المنتج للعقل حين ننظر إلىٰ وظيفة الخطأ. ففي النمط الامتثالي يصبح الخطأ تهديدًا للمكانة، ولذلك يسعىٰ المتعلم إلىٰ تجنبه بأي ثمن، ولو أدىٰ ذلك إلىٰ إخفائه أو إنكار وجوده. أما في النمط البرهاني فإن الخطأ يصبح جزءًا من عملية الاكتشاف، لأن تصحيح الخطأ هو الذي يسمح للمعرفة بالنمو. وهنا لا يتغير السلوك التعليمي فقط، بل يتغير تصور العقل لذاته؛ إذ ينتقل من عقل يخشىٰ المراجعة إلىٰ عقل يجعل المراجعة جزءًا من قوته.

كما يعيد التعليم إنتاج النمط من خلال نظام المكافأة والعقوبة. فالطالب لا يستجيب لما يُقال له فقط، بل لما يكافأ عليه. فإذا كانت أعلىٰ درجات النجاح تمنح لمن يحفظ أكثر، فسيتحول الحفظ إلىٰ معيار للعقل، حتىٰ لو امتلأت الكتب بحديث الإبداع والنقد. وإذا كانت الترقية المهنية تعتمد علىٰ الطاعة أكثر من الكفاءة، فسيتعلم الجميع أن الامتثال أكثر جدوىٰ من المبادرة. وهكذا تصبح المؤسسة التعليمية معملًا لإنتاج النمط، ليس لأنها تخطط لذلك بالضرورة، بل لأن نظام الحوافز فيها يعيد تشكيل السلوك العقلي بصورة مستمرة.

ولا يقف أثر التعليم عند حدود المدرسة أو الجامعة، لأن من يتخرج منها يصبح معلمًا أو قاضيًا أو موظفًا أو قائدًا أو إعلاميًا، فيحمل معه النمط الذي تشكل داخله إلىٰ مؤسسات أخرىٰ. وبذلك لا تنتج المؤسسة التعليمية أفرادًا فقط، بل تنتج أيضًا المؤسسات المقبلة؛ إذ

ينتقل النمط من التعليم إلىٰ الإدارة، ومن الإدارة إلىٰ القانون، ومن القانون إلىٰ الإعلام، ثم يعود الجميع إلىٰ المدرسة مرة أخرىٰ في صورة مناهج وقيم وأساليب جديدة. وبهذه الدائرة يكتسب النمط قدرةً علىٰ الاستمرار التاريخي، لأنه لم يعد قائمًا في الأذهان وحدها، بل أصبح موزعًا داخل البنية الاجتماعية بأكملها.

ولهذا فإن إصلاح التعليم لا يبدأ بإضافة مادة جديدة أو حذف أخرىٰ، ولا بمجرد تحديث الوسائل التقنية، بل يبدأ بتغيير السؤال الذي يحكم العملية التعليمية كلها: هل نريد إعادة إنتاج النمط القائم، أم نريد إنتاج عقل قادر علىٰ مراجعة النمط نفسه؟ إن الفرق بين السؤالين هو الفرق بين تعليم يصنع الامتثال، وتعليم يصنع العقل الانعكاسي، وبين مؤسسة تحفظ الماضي كما هو، ومؤسسة تمنح الإنسان القدرة علىٰ إعادة بناء مستقبله.

لا تعمل اللغة بوصفها أداةً محايدةً تنقل الفكر بعد اكتماله، بل تشارك في تشكيل المجال الذي يمكن للفكر أن يتحرك داخله. فالعقل لا يفكر في فراغ، وإنما يستعين بمفاهيم وألفاظ وتصنيفات سابقة عليه، وبذلك تدخل اللغة في صميم عملية إنتاج المعنىٰ، لا في مرحلة التعبير عنه وحدها. ومن هنا تتحول اللغة، حين تستقر فيها أنماط بعينها، إلىٰ حارس خفي للنمط، لأنها لا تكتفي بتسمية الأشياء، بل تحدد كيف تُرىٰ، وكيف تُرتب، وما الذي يمكن أن يُقال عنها، وما الذي يصعب حتىٰ تصوره خارج مفرداتها.

إن النمط العقلي يرسخ نفسه في اللغة من خلال المفاهيم التي يمنحها مركزيةً، والمفاهيم التي يدفعها إلىٰ الهامش، والثنائيات التي يبني بها العالم، والصفات التي يوزعها علىٰ الأشخاص والأفعال والمؤسسات. وحين تتكرر هذه البنية في الاستعمال اليومي، تبدو طبيعيةً وبديهيةً، مع أنها قد تكون حصيلة تاريخ طويل من السلطة والتقاليد والصراعات. وهنا لا تعود اللغة مرآةً للنمط فقط، بل تصبح إحدىٰ الأدوات التي تمنع تجاوزه، لأن الإنسان يفكر غالبًا داخل الحدود التي تضعها له اللغة الموروثة.

وقد تناولت الدراسات السابقة العلاقة بين اللغة والفكر من زوايا متعددة، فذهبت بعض الاتجاهات إلىٰ أن اللغة تحدد الرؤية، ورأت اتجاهات أخرىٰ أنها مجرد وسيلة للتعبير عن بنىٰ عقلية أسبق منها. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية لا تجعل اللغة سيدةً مطلقةً علىٰ العقل، ولا تردها إلىٰ دور ثانوي. فاللغة لا تخلق العقل، لكنها تسهم في تشكيل أنماط تشغيله، والعقل بدوره يستطيع أن يعيد بناء اللغة، ويولد مفاهيم جديدة، ويحرر نفسه جزئيًا من التصنيفات التي ورثها.

ويظهر دور اللغة بوصفها حارسًا للنمط حين تتحول الألفاظ إلىٰ أحكام مسبقة. فالكلمة لا تشير إلىٰ الشيء فقط، بل تحمل معها تاريخًا من التقويم. وقد تصف فئةً ما بأنها خطرة أو منحرفة أو جاهلة، فتسبق القيمةُ التحليلَ، ويصبح الحكم مضمّنًا في الا سم نفسه. وحينئذ لا يدخل العقل إلىٰ الموضوع من موقع محايد، بل من خلال شبكة دلالية حسمت النتيجة قبل أن يبدأ الفحص.

كما تحرس اللغة النمط من خلال الثنائيات المغلقة. فإذا جرىٰ تنظيم العالم في أزواج متعارضة لا تسمح بدرجات وسطىٰ، ضاق مجال التفكير، وأصبح كل موقف محكومًا بأن ينتمي إلىٰ أحد الطرفين. وهذه الثنائيات لا تبسط الواقع فقط، بل تعيد إنتاج أنماط سلطانية وشعارية وامتثالية؛ لأنها تحوّل الاختلاف إلىٰ خصومة، والتعدد إلىٰ تهديد، والسؤال إلىٰ خروج من الجماعة. وبهذا تصير اللغة أداةً للضبط، لا بالقمع المباشر، بل بإغلاق الاحتمالات المفهومية.

وتعمل اللغة أيضًا من خلال الصيغ المتكررة التي تمنح النمط طابعًا طبيعيًا. فحين تتكرر عبارات من قبيل أن الأمر هكذا دائمًا، أو أن الناس لا يفهمون إلا القوة، أو أن الجماعة لا تستقيم إلا بالقائد الواحد، فإنها لا تنقل رأيًا فحسب، بل ترسخ تصورًا للعالم. ومع كثرة التكرار تتحول الصيغة إلىٰ خلفية غير مرئية، فلا تعود محتاجةً إلىٰ البرهان، لأنها اكتسب سلطة العادة.

ويظهر الفرق بين اللغة بوصفها حاملًا للفكر واللغة بوصفها حارسًا للنمط في أن الأولىٰ تتيح التعبير، أما الثانية فتحدد سلفًا ما يستحق التعبير. فاللغة الحارسة لا تمنع الكلام بالضرورة، لكنها تمنع تكوّن بعض الأسئلة، أو تجعلها غريبةً ومستهجنةً قبل أن تُطرح. وقد يكون المجتمع غنيًا بالكلمات، لكنه فقيرًا في المفاهيم التي تسمح له بتجاوز ذاته. فغزارة الخطاب لا تعني اتساع الأفق العقلي، إذا كانت اللغة تدور داخل الدائرة المفهومية نفسها.

ومن هنا تكتسب عملية إنتاج المفهوم أهميةً حاسمةً. فالعقل لا يتحرر من النمط بمجرد رفض بعض الألفاظ، بل بإعادة بناء المجال الدلالي الذي تنتمي إليه. وقد يحتاج إلىٰ تفكيك كلمة شائعة، أو التمييز بين معنيين جرىٰ دمجهما، أو استحداث مفهوم لم يكن حاضرًا في اللغة المتداولة. وهذه ليست ممارسة لغوية خالصة، بل فعل عقلي يفتح إمكانًا جديدًا للفهم.

ولذلك فإن كل تحول عميق في نمط التفكير يصاحبه تحول في اللغة. فالعقل المؤسسي يحتاج إلىٰ لغة تميز بين الشخص والوظيفة، والعقل البرهاني يحتاج إلىٰ لغة تفصل الدعوىٰ عن الدليل، والعقل التاريخي يحتاج إلىٰ مفاهيم تسمح برؤية التغير والسياق، والعقل المعياري يحتاج إلىٰ لغة تميز بين القوة والشرعية. وحين تغيب هذه الفروق المفهومية، يعجز العقل عن تثبيت التحول، حتىٰ لو امتلك إحساسًا غامضًا بالحاجة إليه.

غير أن اللغة لا تحرس النمط وحدها، لأن الحراسة الرمزية تحتاج غالبًا إلىٰ قوة تمنحها الاستقرار. وهنا تدخل السلطة بوصفها مصنعًا للنمط. فالسلطة لا تكتفي بإصدار الأوامر أو إدارة الموارد، بل تنتج أيضًا صورةً للعالم، وتحدد ما يعد معقولًا أو مشروعًا أو ممكنًا. وهي تفعل ذلك عبر القانون والتعليم والإدارة والخطاب العام، بحيث يتحول النمط الذي يخدم بنيتها إلىٰ قاعدة تبدو طبيعيةً للجميع.

وقد ركزت الدراسات السابقة علىٰ السلطة بوصفها قهرًا أو هيمنةً أو احتكارًا للقرار، بينما تكشف نظرية الأنماط العقلية وجهًا آخر أعمق: السلطة تصنع طريقة التفكير ذاتها. إنها لا تطلب من الناس أن يطيعوا فقط، بل تعلمهم كيف يفهمون الطاعة، وكيف يتصورون

النظام، وكيف يقيسون الشرعية. وحين تنجح في ذلك، لا تعود محتاجةً إلىٰ التدخل المستمر، لأن النمط السلطاني يصبح جزءًا من وعي الأفراد أنفسهم.

وتتحول السلطة إلىٰ مصنع للنمط حين ترتب المكافآت والعقوبات بطريقة تجعل بعض طرائق التفكير أكثر أمانًا وفائدةً من غيرها. فإذا كوفئ الامتثال وعوقب السؤال، انتشر العقل الامتثالي. وإذا ربطت المكانة بالقرب من المركز لا بالكفاءة، انتشر العقل الشخصاني. وإذا استُخدم الشعار لتغطية التناقض، تراجع العقل البرهاني. وهكذا لا تنتج السلطة النمط من خلال خطابها فقط، بل من خلال هندسة المصالح والمسارات المهنية والفرص الاجتماعية.

كما تنتج السلطة النمط عبر تحديد مصادر الشرعية. فإذا جعلت شرعية الفكرة مستمدةً من قربها منها، تحولت المعرفة إلىٰ امتداد للتراتبية السياسية. وإذا حصرت تفسير الواقع في أجهزة بعينها، صار الاختلاف معها خروجًا علىٰ النظام، لا مجرد اختلاف في الرأي. وعندئذ يندمج السلطاني بالمعرفي، ويصبح التحكم في المعنىٰ جزءًا من التحكم في المجتمع.

ولا تعمل السلطة دائمًا بصورة مركزية مباشرة، فقد تتوزع داخل الأسرة والمدرسة والمؤسسة الدينية والإدارة والجامعة. وكل سلطة جزئية تعيد إنتاج النمط في مجالها، ثم ترفده إلىٰ المجال العام. ولهذا قد يسقط النظام السياسي، بينما يبقىٰ النمط السلطاني حيًا في المؤسسات الصغيرة والعلاقات اليومية، ثم يعيد إنتاج سلطة جديدة تشبهه وإن اختلفت شعاراتها.

إن مقاومة النمط لا تتحقق بمجرد إضعاف السلطة أو تغيير اللغة منفردين، لأنهما يدخلان في علاقة دائرية. فالسلطة تنتج اللغة التي تبررها، واللغة تعيد إنتاج التصور الذي يمنح السلطة شرعيتها. ومن هنا يحتاج العقل الانعكاسي إلىٰ كشف هذه الدائرة، وإلىٰ إعادة بناء المفاهيم وقواعد الشرعية معًا. فالتحرر من النمط لا يبدأ بإسقاط حكم خارجي فحسب، بل بإدراك الكيفية التي صار بها ذلك الحكم جزءًا من اللغة التي يفكر الإنسان من خلالها.

تتحول المؤسسات إلىٰ حافظٍ للنمط حين تنتقل طريقة التفكير من مستوىٰ الوعي الفردي إلىٰ مستوىٰ القاعدة والإجراء والتوزيع الوظيفي. فالنمط لا يبقىٰ عندئذ رأيًا يمكن

تغييره بالإقناع، بل يصبح جزءًا من الكيفية التي تعمل بها المؤسسة، ومن المسارات التي تنظم القرار، ومن العلاقات التي تحدد من يملك الكلام، ومن يملك التفسير، ومن يملك الاعتراض. وبذلك لا تحفظ المؤسسة الأفكار وحدها، بل تحفظ الشروط التي تجعل نمطًا بعينه قابلًا للاستمرار، حتىٰ حين يتغير الأشخاص الذين يشغلون مواقعها.

إن الفرد قد يغادر المؤسسة، لكن الإجراء يبقىٰ، وقد يتغير المسؤول، لكن منطق العلاقة يظل قائمًا، وقد تُرفع شعارات جديدة، بينما تستمر البنية القديمة في إنتاج النتائج نفسها. وهذه القدرة علىٰ تجاوز الأفراد هي مصدر قوة المؤسسة، لكنها قد تصبح أيضًا مصدرًا لاستمرار النمط المغلق. فالمؤسسة لا تحفظ الخبرة فحسب، بل قد تحفظ الانحياز، ولا تصون الاستقرار فقط، بل قد تصون الجمود، ولا تنقل المعرفة وحدها، بل تنقل أيضًا الحدود غير المرئية لما يجوز التفكير فيه.

وقد تناولت الدراسات السابقة المؤسسة بوصفها تنظيمًا للأدوار والقواعد، أو أداةً لتقليل عدم اليقين، أو إطارًا لتوزيع السلطة، لكن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تضيف مستوىٰ آخر: المؤسسة ذاكرة تشغيلية للعقل الاجتماعي. فهي تختزن طرائق الحكم، لا في النصوص وحدها، بل في إجراءات التعيين والترقية والتقويم والمساءلة. وإذا كان العقل هو البنية الإنسانية المشتركة، فإن المؤسسة ليست عقلًا آخر، وإنما جهازًا تاريخيًا يحفظ بعض أنماط تشغيل العقل ويعيد فرضها علىٰ الداخلين الجدد.

وتظهر المؤسسة بوصفها حافظًا للنمط حين تجعل سلوكًا معينًا شرطًا للنجاح داخلها. فإذا كانت الترقية مرتبطةً بالقرب الشخصي لا بالكفاءة، فإنها تحفظ العقل الشخصاني، ولو كانت قوانينها مكتوبةً بلغة مؤسسية. وإذا كانت الطاعة مقدمةً علىٰ المبادرة، فإنها تحفظ العقل الامتثالي. وإذا كان القرار يصدر من مركز واحد من غير تداول حقيقي، فإنها تحفظ العقل السلطاني، حتىٰ لو تعددت اللجان والمجالس. فصورة المؤسسة القانونية قد تكون حديثة، بينما يظل نمطها العقلي قديمًا.

ولا تكمن قوة المؤسسة في الأوامر المباشرة فقط، بل في قدرتها علىٰ تحويل النمط إلىٰ عادة عملية. فالموظف يتعلم مع الوقت ما الذي يمكن اقتراحه، وما الذي ينبغي تجنبه، وما الكلمات المقبولة، وما الحدود التي لا ينبغي تجاوزها. وهذه المعرفة لا تكون مدونةً دائمًا، لكنها تصبح جزءًا من الوعي المهني. ومن هنا تنشأ ثقافة المؤسسة بوصفها مجموعةً من القواعد الضمنية التي تعيد إنتاج النمط بفاعلية أكبر من النصوص الرسمية.

كما تحفظ المؤسسة النمط عبر تقسيم الوظائف. فقد يبدو التقسيم مجرد ترتيب تقني، لكنه قد يحمل تصورًا للإنسان والسلطة والمعرفة. فإذا احتُكر القرار في القمة وحُصر التنفيذ في القاعدة، أنتجت البنية فصلًا بين من يفكر ومن يعمل. وإذا مُنعت المعلومات عن المستويات الدنيا، أصبح العقل المؤسسي نفسه عاجزًا عن التعلم. وإذا ضاقت قنوات التغذية الراجعة، استمرت الأخطاء لأنها لا تجد طريقها إلىٰ مركز القرار.

وفي هذا المعنىٰ لا يكون ضعف المؤسسة دائمًا ناتجًا عن غياب القواعد، بل قد ينشأ عن قواعد صممت بطريقة تحفظ نمطًا معطلًا. فقد تكون الإجراءات دقيقةً لكنها تجزيئية، وقد تكون المساءلة موجودةً لكنها شكلية، وقد تتعدد مستويات الرقابة بينما يغيب السؤال عن الغاية. ومن ثم فإن كثافة التنظيم لا تدل بالضرورة علىٰ عقل مؤسسي ناضج، لأن المؤسسة قد تتحول إلىٰ آلة بيروقراطية تحفظ ذاتها أكثر مما تحقق وظيفتها.

وقد درست البيروقراطية في الدراسات السابقة بوصفها صورةً للعقلنة والتنظيم، ثم نُقدت بوصفها مصدرًا للجمود ونزع الإنسانية. غير أن التمييز بين العقل المؤسسي والعقل البيروقراطي ضروري. فالعقل المؤسسي يربط القاعدة بالوظيفة، والإجراء بالغاية، والسلطة بالمسؤولية. أما العقل البيروقراطي المغلق فيجعل سلامة الإجراء غايةً نهائية، حتىٰ لو تعطلت النتيجة. وهنا يتحول الحفاظ علىٰ النظام إلىٰ حفاظ علىٰ النمط، ويصبح النجاح مساويًا لعدم الخروج عن المسار المرسوم.

وتؤدي الذاكرة التنظيمية دورًا حاسمًا في هذه العملية. فالمؤسسة تحتفظ بالسوابق والتقاليد والقرارات والتفسيرات، وهي بذلك تمنع كل جيل من البدء من الصفر. لكن الذاكرة قد تتحول إلىٰ سلطة تمنع المراجعة إذا لم تُفحص باستمرار. فالسوابق لا تكون صحيحةً لأنها سابقة، والتقليد لا يكون صالحًا لأنه مستمر، والخبرة قد تكون تكرارًا طويلًا للخطأ نفسه. ومن هنا يحتاج حفظ الذاكرة إلىٰ عقل تاريخي يميز بين ما ينبغي الاحتفاظ به وما ينبغي تجاوزه.

وتزداد قدرة المؤسسة علىٰ حفظ النمط حين يتحالف الرسمي مع غير الرسمي. فقد تنص القاعدة علىٰ المساواة، بينما تنظم العلاقات الشخصية الوصول إلىٰ الفرص. وقد ترفع المؤسسة قيمة النقد، بينما تعاقب الناقد بصورة غير مباشرة. وقد تعلن الشفافية، بينما تبقىٰ المعلومات محصورةً في دوائر ضيقة. وفي هذه الحالات لا يكون النمط قائمًا في القانون، بل في المسافة بين القانون والممارسة. وهذه المسافة هي أحد أهم مواضع إعادة الإنتاج؛ لأن الأفراد يتعلمون أن النص شيء، والواقع شيء آخر.

أما الإعلام، فيعمل بطريقة مختلفة، لأنه لا يحفظ النمط من خلال الإجراءات، بل من خلال التكرار والانتقاء وترتيب الانتباه. فهو لا يصنع الواقع، لكنه يحدد أي جزء من الواقع سيصبح حاضرًا في الوعي، وأي جزء سيُدفع إلىٰ الهامش. ومن هنا لا تكمن قوته في الخبر وحده، بل في تنظيم مجال الرؤية، وفي تحديد ما يستحق أن يكون قضيةً عامة، وما يمكن أن يمر من غير مساءلة.

وقد ركزت الدراسات السابقة علىٰ الإعلام بوصفه ناقلًا للمعلومات أو أداةً للدعاية أو ساحةً لصناعة الرأي العام. لكن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تنظر إليه بوصفه مكررًا للنمط. فهو يكرر الكلمات والصور والزوايا نفسها حتىٰ تتحول إلىٰ طريقة تلقائية في فهم الأحداث. ومع التكرار لا يعود المتلقي في حاجة إلىٰ تحليل جديد، لأن البنية التفسيرية تكون قد سبقت الواقعة واستوعبتها داخل قالب جاهز.

ويعيد الإعلام إنتاج العقل الشعاري حين يختزل التعقيد في عبارات قصيرة، ويعيد إنتاج العقل الشخصاني حين يرد الظواهر إلىٰ القادة والرموز، ويعيد إنتاج العقل السلطاني حين يقدم المركز بوصفه المصدر الوحيد للنظام، ويعيد إنتاج العقل التجزيئي حين يعرض الأحداث منفصلةً عن سياقاتها. وقد يرفع شعارات النقد، لكنه يبقىٰ امتثاليًا في بنيته إذا حدد مسبقًا ما يجوز نقده وما ينبغي تحصينه.

ولا يعمل الإعلام بالتكرار فقط، بل بالإيقاع. فالتدفق السريع للمعلومات يضعف القدرة علىٰ التأمل، ويجعل العقل ينتقل من حدث إلىٰ آخر قبل أن يبني فهمًا متماسكًا. وهنا يصبح الحضور بديلًا عن الأهمية، والعاجل بديلًا عن العميق، والانفعال بديلًا عن البرهان. ومع استمرار هذا الإيقاع يتشكل نمط عقلي سريع الاستجابة، لكنه ضعيف الذاكرة والربط.

وقد أضاف الإعلام الرقمي بعدًا جديدًا، لأن التكرار لم يعد يصدر من مركز واحد فقط، بل من خوارزميات تنظم ما يراه كل فرد. وهكذا يتحول النمط إلىٰ بيئة شخصية تبدو وكأنها اختيار ذاتي، بينما هي نتيجة لترتيب مسبق للانتباه. ويزداد العقل الشعاري قوةً حين تكافأ العبارة الأكثر إثارة، ويضعف العقل البرهاني حين تعجز الحجة الطويلة عن منافسة الصورة المختصرة. ومن ثم فإن الإعلام لا يعكس النمط القائم فحسب، بل يعيد تسريع إنتاجه وتوسيع مداه.

إن المؤسسة تحفظ النمط في البنية، والإعلام يكرره في الوعي، وحين يتفاعلان يصبح النمط حاضرًا في العمل اليومي وفي الصورة العامة للواقع معًا. فالمؤسسة تنتج الممارسة، والإعلام يمنحها التفسير، والممارسة تبرر التفسير، ثم يعود التفسير ليمنح المؤسسة شرعية الاستمرار. ولا يمكن تفكيك هذه الدائرة إلا بعقل انعكاسي يفحص الإجراء والصورة، والقاعدة والخطاب، وما يقال وما يكافأ عليه فعلًا.

تتحول النخب إلىٰ حراس للنمط حين تنتقل من ممارسة المعرفة أو القيادة أو التأثير إلىٰ احتكار حق تفسير الواقع وتحديد الحدود التي ينبغي أن يتحرك التفكير داخلها. فالنخبة لا

تستمد قوتها من امتلاك المعرفة وحدها، بل من موقعها بين المجتمع ومصادر الشرعية؛ إذ تقوم بترجمة السلطة إلىٰ أفكار، وترجمة الأفكار إلىٰ معايير قبول ورفض، ثم تمنح بعض التصورات صفة المعقول والمشروع، وتحجب هذه الصفة عن تصورات أخرىٰ. ومن هنا لا يكون دورها مجرد إنتاج الخطاب، بل تنظيم المجال العقلي الذي يحدد ما يمكن أن يصبح خطابًا أصلًا.

والنخبة ليست فئة واحدة متجانسة، بل تتوزع بين نخب سياسية ودينية وأكاديمية واقتصادية وإعلامية وثقافية وإدارية. غير أن اختلاف وظائفها لا يمنع اشتراكها في قدرة أساسية هي إنتاج الشرعية الرمزية. فالسلطة تستطيع إصدار القرار، لكنها تحتاج إلىٰ من يفسره؛ والمؤسسة تستطيع فرض الإجراء، لكنها تحتاج إلىٰ من يمنحه المعنىٰ؛ والإعلام يستطيع تكرار الر سالة، لكنه يحتاج إلىٰ أ صوات تُقدَّم بو صفها مصادر موثوقة. وهنا تتو سط النخبة بين القوة والوعي، فتجعل النمط قابلًا للقبول لا بالإكراه وحده، بل بإلباسه صورة المعرفة أو الحكمة أو الضرورة.

وقد درست الاتجاهات السابقة النخب من خلال مواقعها في بنية السلطة، أو من خلال احتكارها للموارد والقرار، أو بوصفها طليعةً تقود التحول الاجتماعي. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تنقل السؤال من: من يحكم؟ إلىٰ: من يحدد كيف ينبغي أن يُفهم الحكم؟ فالنخبة قد لا تمتلك سلطةً رسمية، لكنها قد تمتلك قدرةً أعمق علىٰ صناعة التصنيفات، وتحديد ما يعد واقعيًا أو مثاليًا، أصيلًا أو دخيلًا، علميًا أو غير علمي، معتدلًا أو متطرفًا. وبهذه التصنيفات تُرسم حدود التفكير قبل أن تبدأ المناقشة.

ويظهر حراس النمط في قدرتهم علىٰ تحويل الموروث الفكري أو المؤسسي إلىٰ معيار مغلق. فبدل أن تُعامل المفاهيم بوصفها أدوات قابلةً للفحص، تُعامل بوصفها علامات انتماء. ويصبح الاعتراض علىٰ المفهوم اعتراضًا علىٰ الجماعة، ونقد المؤسسة تهديدًا للاستقرار، ومراجعة التراث خروجًا علىٰ الهوية، والسؤال عن السلطة تشكيكًا في النظام

نفسه. وهنا تندمج المعرفة بالولاء، فلا يعود الحكم علىٰ الفكرة قائمًا علىٰ قدرتها التفسيرية، بل علىٰ موقعها داخل خريطة الانتماء.

ولا تحتاج النخبة إلىٰ منع الأفكار صراحةً حتىٰ تحرس النمط، إذ يكفي أن تتحكم في مراتب الظهور والاعتراف. فقد تسمح للرأي المخالف أن يوجد، لكنها تبقيه خارج المنابر المؤثرة، أو تصفه بلغة تقلل من مشروعيته قبل مناقشته، أو تحصره في موقع الاستثناء. وبهذا لا يُقمع التفكير دائمًا، بل يُعاد ترتيب قيمته الاجتماعية. فالقول الذي لا يجد مؤسسةً تحتضنه، ولا لغةً تمنحه الشرعية، ولا إعلامًا يكرره، يبقىٰ محدود الأثر مهما كانت قوته البرهانية.

وتؤدي النخبة الأكاديمية دورًا خاصًا في هذه العملية، لأنها لا تحرس المعرفة القائمة فقط، بل تحدد ما يعد سؤالًا علميًا مشروعًا، وما المناهج المقبولة، وما الموضوعات التي تستحق البحث. وقد تتحول المعايير العلمية من أدوات لضبط المعرفة إلىٰ وسائل لإغلاق المجال أمام إمكانات جديدة، إذا فُصلت عن غايتها النقدية. وعندئذ يصبح التخصص سورًا يمنع الرؤية الكلية، وتتحول المرجعية إلىٰ سلطة بديلة عن البرهان، ويُقاس الإبداع بمدىٰ مطابقته للنماذج المعترف بها.

كما قد تتحول النخبة الدينية إلىٰ حارس للنمط حين تخلط بين ثبات المرجعية وثبات الفهم، وبين قداسة النص وحصانة التفسير، فتجعل الاجتهاد تهديدًا لا وظيفةً عقلية. وقد تتحول النخبة السياسية إلىٰ حارس حين تقدم خياراتها بوصفها الضرورة الوحيدة، وتختزل الواقع في البدائل التي تسمح بها. وقد تتحول النخبة الإعلامية إلىٰ حارس حين تعيد توزيع الانتباه وفقًا لمنطق الإثارة أو المصلحة، لا وفقًا لأهمية القضية. وفي جميع هذه الحالات لا يجري إلغاء العقل، بل توجيه أنماط تشغيله نحو الامتثال أو الشخصانية أو الشعارية أو التجزيء.

غير أن النخبة لا تكون حارسًا للنمط بحكم موقعها وحده، فقد تتحول إلىٰ قوة تفكيك ومراجعة إذا مارست دورها انعكاسيًا. الفارق يكمن في علاقتها بالشرعية التي تمتلكها: هل

تستخدمها لحماية الموقع، أم لفتح المجال؟ هل تتعامل مع المعرفة بوصفها امتيازًا، أم مسؤوليةً؟ وهل تعيد إنتاج الحدود القائمة، أم تكشف تاريخيتها وإمكان تجاوزها؟ فالنخبة النقدية لا تكتفي بمعارضة السلطة، بل تراجع أيضًا اللغة والمفاهيم والمؤسسات التي قد تعيد إنتاج السلطانية داخل المعارضة نفسها.

إن إعادة إنتاج النمط لا تقوم علىٰ جهاز واحد، بل علىٰ شبكة مترابطة. فالتعليم يغرس قواعد التفكير الأولىٰ، واللغة تحفظها في المفاهيم، والسلطة تحولها إلىٰ مصالح ومسارات، والمؤسسة تثبتها في الإجراءات، والإعلام يكررها في الوعي، والنخبة تمنحها الشرعية. وكل عنصر يعزز الآخر؛ فالمدرسة تنتج أفرادًا يتكلمون لغة النمط، واللغة تجعل السلطة معقولة، والسلطة تبني المؤسسات، والمؤسسات تنتج النخب، والنخب تصوغ الخطاب، والإعلام يعيده إلىٰ المجتمع في صورة واقع بديهي.

وبهذه الشبكة ينتقل نمط التفكير من مستوىٰ الممارسة الفردية إلىٰ مستوىٰ النظام العقلي. فالفرد قد يفكر شخصانيًا أو امتثاليًا في موقف عابر، لكن النمط لا يصبح نظامًا إلا حين تتكفل مؤسسات متعددة بإعادة إنتاجه، وحين تُربط به المكافأة والشرعية والانتماء. وعندئذ لا يعود النمط مجرد اختيار، بل يتحول إلىٰ بيئة تحدد الاحتمالات المتاحة للفكر. ومع ذلك لا يصبح قدرًا؛ لأن العقل، من حيث هو بنية إنسانية مشتركة، يحتفظ بإمكان الانعكاس علىٰ هذه البيئة وكشف آلياتها.

وتتحدد صعوبة تغيير النظام العقلي في أن النمط يعيد إنتاج حراسه كما يعيد الحراس إنتاجه. فالمؤسسة تختار النخبة التي تنسجم مع قواعدها، والنخبة تبرر المؤسسة، والتعليم يعد الأفراد للاندماج فيها، والإعلام يمنح هذا الاندماج صورة النجاح. ولذلك تفشل محاولات الإصلاح التي تغير عنصرًا واحدًا وتترك الشبكة كما هي. فقد يتغير المنهج، لكن تبقىٰ السلطة التعليمية؛ وقد يتغير الخطاب الإعلامي، لكن تبقىٰ بنية التكرار؛ وقد تتبدل النخب، لكنها ترث مواقع وقواعد تدفعها إلىٰ أداء الوظيفة القديمة.

ولا ينكسر هذا الدوران إلا حين ينتقل النقد من مضمون النمط إلىٰ آلية إنتاجه. فليس كافيًا أن يُقال إن التفكير السلطاني أو الامتثالي معيب، بل يجب فحص الأجهزة التي تكافئه وتحرسه وتمنحه المشروعية. كما لا يكفي الدعوة إلىٰ العقل النقدي أو الإبداعي، ما لم تتغير بنية التعليم، ولغة الشرعية، وآليات المؤسسة، وتوزيع الظهور، وشروط صعود النخب. فالعقل لا يتحرر بالشعار، بل بإعادة بناء البيئة التي تسمح لأنماط جديدة من التفكير بأن تستقر وتتحول بدورها إلىٰ نظام عقلي مفتوح علىٰ المراجعة.

إن النظام العقلي الأكثر قدرةً علىٰ الحياة ليس النظام الذي يلغي إعادة الإنتاج، فكل مجتمع يحتاج إلىٰ نقل معارفه وقواعده وخبراته، بل النظام الذي يجعل الانعكاسية جزءًا مما يعيد إنتاجه. عندئذ لا تُنقل الأجوبة وحدها، بل تُنقل القدرة علىٰ السؤال، ولا تُحفظ المؤسسة وحدها، بل يُحفظ حق مراجعتها، ولا تُورث المعايير بوصفها أوامر مغلقة، بل بوصفها بنيات تحتاج دائمًا إلىٰ التبرير. وفي هذه النقطة يتحول العقل من موضوع تصنعه الأجهزة الاجتماعية إلىٰ فاعل قادر علىٰ إعادة تصميمها، ومن أسير للنمط إلىٰ منتج واعٍ لشروط تحوله.

الفصل السابع

كيف تتحرر الأنماط العقلية؟

لا يبدأ سؤال التحرر العقلي من افتراض أن العقل كان حرًا ثم فقد حريته، ولا من تصور أن القيود التي تحيط به قوىٰ خارجية خالصة يمكن إزاحتها بقرار إرادي بسيط. فالعقل لا يوجد خارج اللغة والتاريخ والثقافة والمؤسسة، ولا يبدأ عمله من نقطة صفر محايدة، بل يتشكل داخل شروط تسبقه، ويتعلم من خلالها كيف يدرك ويحكم ويرتب الأولويات. ومن ثم فإن تحرير العقل لا يعني إلغاء شروط تشكله، لأن ذلك مستحيل، بل يعني منعه من التحول إلىٰ أسير كامل لهذه الشروط، وتمكينه من اكتشافها وفحصها وإعادة ترتيب علاقته بها.

إن العقل، من حيث هو بنية إنسانية مشتركة، لا يكون مقيدًا بالطريقة نفسها التي يتقيد بها نمط التفكير. فالعقل يملك القدرة الأصلية علىٰ الإدراك والمقارنة والتمييز والحكم، أما النمط فهو الصورة التاريخية التي تنتظم بها هذه القدرات. ولذلك فإن ما يحتاج إلىٰ التحرر ليس العقل من ذاته، بل العقل من استغراقه في نمط يظنه مطابقًا للحقيقة. إن أخطر أشكال التقييد لا يظهر حين يدرك الإنسان أنه خاضع، بل حين تصبح طريقة تفكيره شفافةً أمامه إلىٰ درجة لا يراها، فيتعامل معها بوصفها الطبيعة نفسها.

وقد تناولت الدراسات السابقة الحرية العقلية من زوايا متعددة؛ فربطتها بعض الفلسفات باستقلال الإرادة، وربطتها أخرىٰ بالتحرر من الوهم أو الأيديولوجيا أو السلطة، بينما جعلتها اتجاهات نقدية مرتبطةً بكشف الشروط الاجتماعية والتاريخية للوعي. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تنقل المسألة إلىٰ مستوىٰ أكثر تركيبًا: العقل لا يتحرر من موضوع خارجي فقط، بل من طريقة تشغيل استقرت داخله، ومن نظام عقلي أعاد تشكيل معاييره وتوقعاته وحدود الممكن في نظره.

ولهذا لا يكفي أن يتحرر الإنسان من سلطة سياسية إذا ظل يفكر سلطانيًا، ولا أن يغادر مؤسسةً مغلقة إذا بقي امتثاليًا، ولا أن يرفض الماضي إذا ظلت علاقته بالزمن ماضويةً في صورتها المعكوسة. فقد يتحول الرفض نفسه إلىٰ نمط تابع لما يرفضه، لأنه يبقىٰ محددًا به، ومشدودًا إلىٰ حدوده، وعاجزًا عن إنتاج أفق مستقل. التحرر الحقيقي لا يُقاس بمقدار الابتعاد عن القيد وحده، بل بمقدار القدرة علىٰ بناء معيار جديد وعلاقة جديدة بالواقع.

ويبدأ التحرر حين تنشأ مسافة بين العقل والنمط الذي يعمل من خلاله. وهذه المسافة ليست انفصالًا كاملًا، بل لحظة وعي يصبح فيها ما كان بديهيًا قابلًا للسؤال. فعندما يدرك العقل أن طريقته في الفهم ليست الطريق الوحيدة الممكنة، وأن ما يراه طبيعيًا قد يكون تاريخيًا، يبدأ النمط بفقد سلطته المطلقة. إن مجرد اكتشاف البديل يضعف الحتمية، لأن النمط لا يملك قوته من الإكراه وحده، بل من إيهام العقل بأنه لا يوجد غيره.

لكن الوعي بالنمط لا يكفي لتحرير العقل منه. فقد يعرف الإنسان أنه شخصاني، أو امتثالي، أو شعاري، ثم يستمر في العمل بالطريقة نفسها، لأن النمط لا يعيش في المفاهيم فقط، بل في العادة والمصلحة والخوف والانتماء. ومن هنا فإن التحرر عملية مركبة تشمل الوعي والمراجعة والممارسة وإعادة بناء البيئة. فالعقل الذي يكتشف نمطه، لكنه يبقىٰ داخل مؤسسة تكافئه باستمرار، قد يعجز عن تجاوزه ما لم يغير علاقته بالمكافأة والشرعية والانتماء.

وتتحدد الحرية العقلية بقدرة العقل علىٰ تعليق الاستجابة التلقائية. فالنمط يعمل بسرعة؛ يربط الإشارة بالحكم، والاسم بالقيمة، والمخالفة بالخطر. أما التحرر فيبدأ حين يتوقف هذا الانتقال الآلي، ويُفتح المجال أمام السؤال: لماذا حكمت بهذه الطريقة؟ ما المقدمات التي استخدمتها؟ هل استمد الحكم قوته من البرهان أم من العادة؟ وهل كان المعيار واحدًا حين تعلقت القضية بي وحين تعلقت بغيري؟ إن هذه الوقفة الصغيرة هي البذرة الأولىٰ للعقل الانعكاسي.

ولا يعني تعليق الاستجابة الوقوع في الشك الدائم أو العجز عن الحكم، لأن التحرر ليس إلغاءً للقرار، بل تحريرًا للطريق المؤدي إليه. فالعقل الحر لا يمتنع عن الالتزام، لكنه يميز بين الالتزام الذي جاء بعد فحص، والامتثال الذي سبق الفحص. كما لا يرفض الموروث لمجرد كونه موروثًا، ولا يقبله لهذه العلة، بل يرده إلىٰ البرهان والغاية والسياق. الحرية هنا ليست نقيض الانتماء، بل منع الانتماء من احتكار الحقيقة.

وللحرية العقلية حدود لا يمكن تجاهلها. فالعقل لا يستطيع أن يرىٰ كل شروطه في لحظة واحدة، ولا أن يتحرر كليًا من اللغة التي يفكر بها، ولا أن يقف خارج التاريخ كي يحاكمه من موقع مطلق. وكل مراجعة يجريها تتم من داخل مفاهيم ومعايير أخرىٰ قد تكون هي نفسها مشروطة. ومن ثم فإن التحرر ليس حالة نهائية يبلغها العقل مرةً واحدة، بل حركة مستمرة من كشف الشرط إلىٰ فحص أداة الكشف نفسها.

وهذا هو الفرق بين الحرية المطلقة والحرية الانعكاسية. الحرية المطلقة وهم يفترض إمكان عقل بلا شروط، أما الحرية الانعكاسية فهي قدرة العقل علىٰ توسيع وعيه بالشروط وتقليل سلطانها عليه. إنه لا يصبح بلا تاريخ، بل أقدر علىٰ التعامل مع تاريخه، ولا يصبح بلا لغة، بل أقدر علىٰ إعادة بناء مفاهيمها، ولا يخرج من المؤسسة كليًا، بل يسعىٰ إلىٰ جعلها قابلةً للمراجعة. إن الحرية لا تقع خارج التشكل، بل تظهر في قدرة المتشكل علىٰ مراجعة كيفية تشكله.

وتبدأ هذه المراجعة بالتمييز بين العقل ونمط التفكير والنظام العقلي. فالعقل هو القدرة التي تتيح المراجعة، والنمط هو الصورة التي تحتاج إلىٰ المراجعة، والنظام العقلي هو البيئة التي تثبت النمط وتعيد إنتاجه. وإذا خلط الإنسان بين هذه المستويات، ظن أن نقد النمط نقد للعقل ذاته، أو أن تغيير المؤسسة كافٍ لتغيير طريقة التفكير. أما الفصل بينها فيكشف أن العقل قادر علىٰ استخدام بعض وظائفه لتعديل الكيفية التي تعمل بها وظائف أخرىٰ.

ومن هنا تبرز أصالة مفهوم التحرر العقلي بوصفه تجاوزًا ذاتيًا منظمًا. فالعقل لا يحتاج إلىٰ قوة خارجة عنه تمنحه الحرية، مع أنه يحتاج إلىٰ شروط اجتماعية تساعده، بل يملك في بنيته إمكان الرجوع إلىٰ نفسه. وهذه القدرة لا تجعله مستقلًا استقلالًا مطلقًا، لكنها تمنحه قدرةً فريدة علىٰ تحويل ذاته من موضوع للتشكل إلىٰ موضوع للفحص، ثم من موضوع للفحص إلىٰ مجال لإعادة البناء.

إن العقل لا يتحرر حين يتخلص من كل نمط، لأن التفكير لا يعمل بلا أنماط، بل حين يمنع أي نمط من ادعاء السيادة النهائية. فالتحرر ليس فراغًا عقليًا، بل تعددًا واعيًا في طرائق النظر، وقدرةً علىٰ الانتقال بينها بحسب طبيعة الموضوع. وقد يحتاج العقل إلىٰ البرهان في موضع، وإلىٰ الحس التاريخي في موضع آخر، وإلىٰ الكلية أو المعيارية في موضع ثالث. أما الأسر فيبدأ حين يتحول نمط واحد إلىٰ مفتاح وحيد لكل الوقائع.

ولهذا فإن الحرية العقلية ليست ملكةً فرديةً فقط، بل خاصية تحتاج إلىٰ نظام عقلي يسمح بها. فإذا كان التعليم يعاقب السؤال، واللغة تغلق الاحتمالات، والسلطة تجرم المراجعة، والمؤسسة تكافئ الامتثال، فإن قدرة العقل الفردي علىٰ التحرر تبقىٰ محدودة. ومع ذلك لا تنعدم، لأن كل نظام، مهما أحكم إعادة إنتاج نفسه، يظل يحمل تناقضات تكشف حدوده. ومن هذه التناقضات يبدأ العقل في بناء المسافة التي تسمح له بأن يرىٰ ما كان يعيش داخله من غير أن يراه.

يبدأ التحرر العقلي حين ينتقل العقل من نقد الأفكار التي يواجهها إلىٰ مراجعة الطريقة التي ينتج بها أحكامه. فالنقد الخارجي، مهما بلغ من القوة، قد يبقىٰ أسيرًا للنمط نفسه الذي يعترض عليه، لأن العقل يستطيع أن يرفض مضمونًا معينًا من غير أن يغير البنية التي أنتجت الرفض. وقد يعارض السلطانية بعقل سلطاني، أو ينتقد الماضوية بمنطق إقصائي لا يقل ماضويةً عنها، أو يدعو إلىٰ الحرية بلغة شعاراتية تجعل الحرية نفسها

موضـوعًا للامتثال. لذلك لا يتحقق التحرر بمجرد تغيير الموقف، بل بتغيير القواعد التي يتكون الموقف من خلالها.

إن مراجعة العقل لنفسـه لا تعني أن العقل ينقسـم إلىٰ ذات مسـتقلة تراقب موضـوعًا منفصـلًا عنها، بل تعني قدرته علىٰ تحويل بعض عملياته إلىٰ موضـوع للفحص. فهو لا يقف خارج ذاته، وإنما يسـتخدم قدرته علىٰ المقارنة والتمييز والبرهنة لكي يختبر الكيفية التي اسـتعمل بها هذه القدرات من قبل. وهذه الحركة هي التي تمنح العقل طابعه الانعكاسـي؛ إذ يسـتطيع أن يسـأل لا عن صـحة الحكم وحدها، بل عن الشـروط التي جعلته يبدو صـحيحًا، وعن المعايير التي استخدمها، وعن مدىٰ اتساقها حين تنتقل من حالة إلىٰ أخرىٰ.

وقد عالجت الدراسـات السـابقة المراجعة الذاتية في إطار الوعي بالذات، أو النقد المنهجي، أو التحليل النفسـي للدوافع، أو نقد الأيديولوجيا. غير أن هذه المقاربات، علىٰ أهميتها، لا تسـتوعب دائمًا البنية الكاملة للتحرر من النمط. فالوعي بالدافع لا يكشـف وحده قواعد الحكم، وكشـف الأيديولوجيا لا يضـمن التحرر من طريقة تفكير بديلة قد تكون مغلقةً بالقدر نفسـه، والنقد المنهجي قد يظل محصـورًا في مجال معرفي ضـيق. أما مراجعة العقل لنفسه فتقتضي فحص التفاعل بين المفهوم والمعيار واللغة والمؤسسة والمصلحة والذاكرة.

ويبدأ هذا الفحص من كشـف التكرار. فالنمط لا يظهر في الحكم المنفرد، بل في انتظام الأحكام المتشابهة عبر موضوعات متعددة. وقد يكتشف العقل أنه يطلب البرهان حين يتعلق الأمر بخصمه، لكنه يكتفي بالثقة حين يتعلق الأمر بجماعته، أو أنه يرفض السلطة حين تصدر عن غيره، ثم يبررها حين تخدم موقعه. وهذه الازدواجية لا تكشـف خطأً عارضًـا فقط، بل تكشف أن المعيار لم يكن هو الحاكم الحقيقي، وأن النمط يعمل خلف الخطاب المعلن.

ومن هنا يكون الاتسـاق أول أداة للتحرر. فالعقل يسـأل نفسـه: هل أطبق القاعدة ذاتها علىٰ الحالات المتشـابهة؟ وهل يتغير حكمي بتغير الأشـخاص أم بتغير الوقائع؟ وهل أرفض الفعل لأنه خاطئ في ذاته، أم لأنه صـدر عن جهة لا أنتمي إليها؟ إن هذه الأسـئلة تنقل العقل

من مستوىٰ الموقف إلىٰ مستوىٰ البنية، وتكشف مقدار ما يتدخل الشخصاني والامتثالي والشعاري في إنتاج أحكام تبدو في ظاهرها مبدئية.

ثم تأتي المقارنة بوصفها أداة ثانية. فالنمط يكتسب سلطته حين يبقىٰ العقل حبيس تجربته الواحدة، أما المقارنة فتفتح أمامه إمكان رؤية أن ما اعتاده ليس ضرورةً مطلقة. والمقارنة لا تعني استنساخ تجارب الآخرين، بل توسيع مجال الممكن. فعندما يرىٰ العقل أن مؤسسةً ما يمكن أن تعمل بغير الطريقة التي يعرفها، أو أن العلاقة بين السلطة والمجتمع اتخذت صورًا مختلفة، يبدأ في فصل الواقع القائم عن الضرورة، ويكتشف أن بعض ما عدّه طبيعيًا ليس إلا اختيارًا تاريخيًا استقر بالتكرار.

غير أن المقارنة قد تنحرف إلىٰ تقليد إذا لم تكن محكومةً بفهم السياق. ولهذا يحتاج التحرر إلىٰ العقل التاريخي الذي يرد التجارب إلىٰ شروطها، ويميز بين المبدأ وتجسده، وبين الإمكان والنقل الحرفي. فالعقل لا يتحرر من ماضويته بأن يستبدل ماضيه بماضي غيره، ولا من امتثاله بأن ينتقل من مرجعية محلية إلىٰ مرجعية خارجية، بل حين يصبح قادرًا علىٰ اختبار المرجعيات جميعًا وفق البرهان والغاية والواقع.

ويؤدي العقل الكلي دورًا حاسمًا في هذه العملية، لأنه يكشف الاختزال الذي يصنعه النمط. فكل نمط مغلق يميل إلىٰ تحويل زاوية واحدة إلىٰ صورة كاملة: الشخصاني يختزل المؤسسة في الفرد، والسلطاني يختزل المجتمع في المركز، والتجزيئي يختزل النظام في عناصره المنفصلة، والشعاري يختزل التعقيد في عبارة. أما العقل الكلي فيعيد وضع الجزء داخل شبكة العلاقات التي تنتجه وتمنحه أثره.

ولا تعني الكلية امتلاك معرفة شاملة بكل شيء، بل تعني رفض الحكم علىٰ الجزء من غير فحص موقعه في البنية. فالعقل الكلي يسأل عن المقدمات البعيدة، والآثار غير المباشرة، والنتائج المتأخرة، والتفاعلات التي لا تظهر في الحدث المنفرد. ومن خلال هذه الحركة يفقد

النمط قدرته علىٰ احتكار التفسير، لأن ما بدا سببًا وحيدًا يظهر بوصفه عنصرًا داخل منظومة، وما بدا حلًا مباشرًا قد يتكشف بوصفه مصدرًا لمشكلة أوسع.

وقد ارتبطت الكلية في بعض الدراسات السابقة بنظريات النظم أو التصورات العضوية للمجتمع، لكنها تعرضت أحيانًا للنقد بسبب ميلها إلىٰ إذابة الفرد أو تبرير النظام القائم باسم الوحدة. غير أن العقل الكلي هنا لا يقدس الكل، بل يجعله موضوعًا للفحص مثل الجزء. إنه لا يمنح النظام أسبقيةً أخلاقية علىٰ الإنسان، بل يدرس كيفية تفاعل المستويات المختلفة، ويحمي العقل من خطأين متقابلين: تفكيك الواقع إلىٰ أجزاء لا رابط بينها، وتحويل الكل إلىٰ سلطة تبتلع الأجزاء.

ويحرر العقل الكلي التفكير من أسر اللحظة أيضًا، لأن النمط المغلق يميل إلىٰ الحكم من خلال النتيجة العاجلة. فالقرار الذي يحقق منفعةً مباشرة قد ينتج تبعيةً طويلة، والإجراء الذي يفرض النظام فورًا قد يدمر الثقة التي يقوم عليها النظام مستقبلًا. ولذلك يربط العقل الكلي بين البنية والزمن، ويجعل المآل جزءًا من الحكم، لا إضافةً لاحقة إليه.

لكن الكلية وحدها لا تكفي. فقد يدرك العقل العلاقات كلها ثم يعجز عن تحديد ما ينبغي اختياره بينها. وقد يبني صورةً واسعةً للواقع من غير أن يملك معيارًا للحكم عليه. ومن هنا يظهر أن التحرر ليس توسعًا في الرؤية فقط، بل انتقال من كشف البنية إلىٰ تقويمها. فالعقل يحتاج إلىٰ أن يسأل: أي علاقة ينبغي الحفاظ عليها؟ وأي توازن يعد عادلًا؟ وأي نتيجة يمكن قبولها؟ وعند هذه النقطة يتقدم العقل المعياري بوصفه القوة التي تمنع الكلية من التحول إلىٰ وصف بارد للنظام.

إن مراجعة العقل لنفسه تتحرك إذن في مسار متدرج: كشف التكرار، واختبار الاتساق، وتوسيع المقارنة، ورد الظواهر إلىٰ تاريخيتها، وربط الجزء بالكل، وفحص المآلات. وهذه الحركة لا تنتزع العقل من كل شروطه، لكنها تجعله أقل خضوعًا لها وأكثر قدرةً علىٰ إعادة

ترتيبها. فالتحرر لا يحدث بقفزة واحدة، بل بتراكم عمليات تصحح بعضها بعضًا، وتمنع أي أداة من التحول إلىٰ سلطة جديدة مغلقة.

لا يبلغ التحرر العقلي مداه بمجرد أن يكشف العقل شروط تشكله، أو يوسع رؤيته من الجزء إلىٰ الكل، لأن إدراك البنية لا يساوي الحكم عليها. فقد يفهم العقل كيف يعمل النظام، وكيف تتوزع السلطة داخله، وكيف تعيد المؤسسات إنتاج النمط، لكنه يظل عاجزًا عن تحديد ما إذا كان هذا النظام عادلًا أو مشروعًا أو جديرًا بالاستمرار. ومن هنا يدخل العقل المعياري بوصفه القوة التي تنقل التفكير من مستوىٰ الفهم إلىٰ مستوىٰ التقويم، ومن وصف ما هو قائم إلىٰ مساءلته في ضوء ما ينبغي أن يكون.

إن العقل المعياري لا يحرر التفكير لأنه يضيف إليه مجموعةً جاهزةً من القيم، بل لأنه يمنع الواقع من التحول إلىٰ مرجع نهائي لنفسه. فما هو موجود لا يبرر ذاته بمجرد وجوده، وما هو مستقر لا يصبح مشروعًا بمجرد استقراره، وما هو نافع لا يكون عادلًا لمجرد أنه يحقق منفعةً لفئة أو مؤسسة أو دولة. ولذلك يقيم العقل المعياري مسافةً بين الوقائع والشرعية، وبين القدرة والاستحقاق، وبين النجاح والعدالة.

وقد تناولت الدراسات السابقة المعيارية داخل الأخلاق وفلسفة القانون والسياسة، وكثيرًا ما انقسمت بين اتجاهات تبحث عن مبادئ كلية ثابتة، واتجاهات ترد القيم إلىٰ التاريخ والثقافة والاتفاق الاجتماعي. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية لا تختزل المعيارية في مصدر واحد، ولا تجعلها طبقةً منفصلةً عن بقية عمليات العقل. فالمعيارية هنا وظيفة بنيوية يمارسها العقل حين ينتج معايير للحكم، ويرتب القيم، ويفاضل بين الغايات، ثم يختبر مدىٰ اتساق أحكامه مع تلك المعايير.

ويبدأ التحرر المعياري حين يدرك العقل أن النمط القائم لا يحدد فقط كيف يرىٰ الواقع، بل يؤثر أيضًا في ما يعده خيرًا أو مشروعًا أو طبيعيًا. فالعقل السلطاني لا يكتفي بتفسير النظام من خلال المركز، بل يجعل الطاعة قيمةً عليا. والعقل الشخصاني لا يرد الظواهر إلىٰ الفرد

فقط، بل قد يجعل الولاء للشخص معيارًا للصواب. والعقل الامتثالي لا يتبع الجماعة فحسب، بل يحول موافقتها إلىٰ دليل علىٰ الشرعية. ومن ثم فإن التحرر من النمط يقتضي تحرير المعيار نفسه من القوىٰ التي شكلته.

ولا يعني هذا أن العقل يستطيع إنتاج معايير من فراغ، لأن كل تقويم يبدأ داخل لغة وتاريخ وميراث من القيم. غير أن وجود الأصل التاريخي للمعيار لا يسقط إمكان تبريره. فالمعيار قد يكون موروثًا، لكنه لا يظل مشروعًا إلا إذا أمكن الدفاع عنه في ضوء غايته واتساقه وآثاره. ومن هنا يميز العقل المعياري بين مصدر المعيار وحجيته؛ فقد يفسر التاريخ نشأة قيمة ما، لكنه لا يمنحها شرعيةً تلقائية، كما أن حداثة المعيار لا تكفي لإثبات صلاحيته.

ويتحرر العقل حين ينتقل من تلقي المعايير إلىٰ إنتاجها وفحصها. فالمتلقي الامتثالي يسأل: ما القاعدة الموجودة؟ أما العقل المعياري فيسأل: لماذا ينبغي قبول هذه القاعدة؟ وعلىٰ من تطبق؟ وما الغاية التي تحققها؟ وهل تُستخدم بصورة متساوية؟ وما الذي يحدث إذا تعارضت مع قيمة أخرىٰ؟ وبهذا يتحول المعيار من أمر خارجي إلىٰ موضوع للعقل، ويتحول الالتزام من خضوع إلىٰ اختيار مبرر.

غير أن التقويم لا يعني الرفض الدائم للواقع. فقد يكون بعض ما هو قائم جديرًا بالحفظ، وقد تكون بعض المؤسسات أقرب إلىٰ العدالة من بدائلها الممكنة. والعقل المعياري الناضج لا يقيس ذاته بمقدار الاعتراض، بل بقدرته علىٰ التمييز. فهو لا يجعل التغيير خيرًا في ذاته، ولا الاستمرار شرًا في ذاته، وإنما يفحص العلاقة بين الواقع والغاية. ومن هنا يختلف عن العقل الشعاري الذي يرفع القيمة من غير أن يبني شروط تطبيقها، وعن العقل الماضوي الذي يرد الشرعية إلىٰ سبق النموذج، وعن العقل السلطاني الذي يربطها بمصدر القرار.

وتتطلب المعيارية قدرةً علىٰ الترجيح، لأن القيم لا تتعايش دائمًا في انسجام كامل. فقد تتعارض الحرية مع الأمن، والمساواة مع بعض صور الكفاءة، والعدالة الإجرائية مع الاستجابة العاجلة، وحفظ النظام مع حق الاعتراض. والعقل المعياري لا يحل هذه

التعارضـــات بإلغاء أحد الطرفين مســـبقًا، بل يدرس مراتب القيم، وســـياق النزاع، وحدود التضـــحية، والنتائج المترتبة علىٰ كل اختيار. وبهذا يمنع المعيار من التحول إلىٰ شـــعار مطلق يعمىٰ عن الواقع.

لكن العقل المعياري نفســـه قد يصـــبح أســـيرًا لنمط مغلق إذا منح معاييره حصـــانةً من الفحص. فقد يتحول الدفاع عن العدالة إلىٰ تصـــور واحد للعدالة، ويصـــبح الالتزام بالقيمة طريقًا إلىٰ إقصاء كل اجتهاد آخر في تجسيدها. ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ العقل الميتامعياري، لا بوصـــفه عقلًا فوق العقل، ولا طبقةً ميتافيزيقيةً منفصـــلة، بل بوصـــفه قدرة العقل المعياري علىٰ الرجوع إلىٰ معاييره نفسها وفحص شروط صلاحيتها.

إن العقل الميتامعياري يســـأل أســـئلةً من مرتبة ثانية: ما الذي يجعل المعيار معيارًا؟ كيف تُبنىٰ شرعيته؟ هل يستند إلىٰ مبدأ كلي أم إلىٰ توافق تاريخي أم إلىٰ غاية عملية؟ كيف نتصرف حين تتعارض معايير متســـاوية في القوة؟ وهل يمكن للمعيار أن يكون صـــالحًا في مجال وغير صـــالح في مجال آخر؟ هذه الأســـئلة لا تلغي المعيارية، بل تحميها من التحول إلىٰ دوغمائية أخلاقية أو قانونية.

وقد عالجت الدراســـات الســـابقة الميتاأخلاق مصـــادر الأحكام القيمية وطبيعتها، كما بحثت فلســـفة القانون في شـــرعية القواعد، غير أن العقل الميتامعياري هنا أوســـع من البحث النظري في معنىٰ الخير أو طبيعة الإلزام. إنه وظيفة انعكاســـية داخل العقل المعياري نفســـه، تمكّنه من اختبار البنية التي ينتج بها أحكامه، والتمييز بين المعيار ومصـــدره، وبين القيمة وصيغة تطبيقها، وبين الكلية والجمود.

ويؤدي العقل الميتامعياري دورًا حاسمًا في التحرر؛ لأنه يمنع العقل من الانتقال من أسر نمط قديم إلىٰ أســـر معيار جديد. فقد ينجح العقل في التحرر من الســـلطة التقليدية، ثم يمنح ســـلطةً مطلقةً لمعيار صـــاغه هو، فيعيد إنتاج البنية الســـلطانية داخل مجال القيم. أما المراجعة

الميتامعيارية فتكشف أن شرعية المعيار لا تعفيه من السؤال، وأن ثبات القيمة لا يعني ثبات كل صور تجسدها، وأن الاتساق لا يكفي إذا كان المعيار نفسه ينتج ظلمًا أو اختزالًا.

ولا تعني هذه المراجعة سقوط العقل في النسبية الكاملة، لأن قابلية المعيار للمراجعة لا تعني انعدام المعايير. بل إن المراجعة تفترض وجود مقاييس أعمق، مثل الاتساق، والعمومية، وقابلية التبرير، واحترام الإنسان، ومراعاة المآلات. فالفرق كبير بين عقل يرفض كل معيار لأنه تاريخي، وعقل يدرك تاريخية الصياغات لكنه يواصل البحث عن أسس أعدل وأقدر علىٰ التبرير.

وعندما يعمل العقل الكلي والعقل المعياري والعقل الميتامعياري معًا، يصبح التحرر أكثر عمقًا. فالعقل الكلي يكشف موقع النمط داخل البنية، والعقل المعياري يحكم علىٰ هذه البنية، والعقل الميتامعياري يفحص شرعية الحكم نفسه. وبهذه الحركة لا يعود العقل تابعًا لنمطه، ولا أسيرًا لمعياره، بل يصبح قادرًا علىٰ مراجعة الطريق الذي ينتج به الفهم والتقويم معًا.

يبلغ التحرر العقلي أعمق مستوياته حين لا يكتفي العقل بمراجعة نمط من أنماط التفكير، ولا باستبدال معيار بمعيار، بل يتحول هو نفسه إلىٰ قوة قادرة علىٰ تجاوز الصيغة التي استقر فيها. وهذا التجاوز لا يعني خروج العقل من ذاته، ولا انفصاله عن تاريخه أو لغته أو مؤسساته، بل يعني اكتسابه القدرة علىٰ إعادة بناء علاقته بهذه الشروط بدل البقاء خاضعًا لها. فالعقل لا يصير حرًا حين يصبح بلا شروط، وإنما حين يتحول من موضوع تصوغه الشروط إلىٰ فاعل يشارك في إعادة صياغتها.

إن التجاوز الذاتي للعقل ليس لحظة استثنائية عابرة، بل قدرة بنيوية تظهر عندما ينجح العقل في تحويل نفسه إلىٰ موضوع للفحص وإلىٰ أداة لإعادة البناء في آن واحد. إنه لا يكتفي بأن يرىٰ نمطه، بل يسأل عن الكيفية التي يمكن بها تعديل هذا النمط، وعن الشروط التي تسمح بولادة نمط بديل، وعن المؤسسات التي ينبغي أن تتغير كي لا يعود النظام العقلي القديم إلىٰ إنتاج نفسه. ومن هنا يتجاوز التحرر مستوىٰ الوعي إلىٰ مستوىٰ الفعل البنيوي.

وقد تناولت الدراسات السابقة فكرة تجاوز الذات في سياقات متعددة؛ فربطتها بعض الفلسفات بالوعي الذاتي، وربطتها أخرىٰ بصيرورة الروح أو بنقد الاغتراب أو بتحرير الذات من البنىٰ التي تشكلها. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تميز بوضوح بين تجاوز الذات بوصفه حالةً وجودية، وبين التجاوز الذاتي للعقل بوصفه إعادة تنظيم واعية لأنماط تشغيله. فالمسألة لا تتعلق بتسامٍ غامض فوق الواقع، بل بقدرة عملية علىٰ تغيير قواعد الحكم ومراتب الأولوية وصور الشرعية.

ويبدأ هذا التجاوز حين يدرك العقل أن تحرره من نمط معين لا يضمن عدم وقوعه في أسر نمط آخر. فقد يتحرر من الامتثال فيتحول إلىٰ تمرد عدمي، أو يتحرر من الشخصانية فيقع في مؤسسية جامدة، أو يتجاوز الماضوية فيسقط في حاضرية تقطع كل صلة بالذاكرة، أو ينتقل من الشعار إلىٰ البرهان ثم يحول البرهان إلىٰ أداة اختزال لا ترىٰ إلا ما يقبل القياس. ولذلك لا يكون التحرر انتقالًا خطيًا من نمط معيب إلىٰ نمط كامل، بل قدرة دائمة علىٰ موازنة الأنماط وتصحيح بعضها ببعض.

ومن هنا يظهر أن العقل الكلي والعقل المعياري والعقل الميتامعياري ليست مراحل متعاقبة فقط، بل وظائف متداخلة في عملية التجاوز الذاتي. فالعقل الكلي يمنع الاختزال، والعقل المعياري يمنع الواقع من تبرير ذاته، والعقل الميتامعياري يمنع المعيار من التحول إلىٰ سلطة مغلقة. وحين تعمل هذه الوظائف معًا، يصبح العقل قادرًا علىٰ فحص الموضوع، والحكم عليه، ثم مراجعة شرعية الحكم ذاته.

غير أن التجاوز الذاتي لا يكتمل داخل الوعي الفردي وحده. فقد ينجح الفرد في بناء نمط أكثر انعكاسية، لكنه يبقىٰ محدود الأثر إذا استمرت البيئة في مكافأة الامتثال والشعارية والشخصانية. ومن هنا فإن التحرر الكامل نسبيًا يقتضي تحويل الوعي إلىٰ مؤسسات، والمؤسسات إلىٰ بيئة جديدة لإعادة الإنتاج. فالتعليم ينبغي أن ينتقل من حفظ الإجابة إلىٰ بناء القدرة علىٰ السؤال، واللغة من تثبيت الثنائيات إلىٰ فتح المفاهيم، والسلطة من احتكار

المعنىٰ إلىٰ قبول المساءلة، والمؤسسة من حماية ذاتها إلىٰ مراجعة غاياتها، والإعلام من تكرار النمط إلىٰ كشفه.

وهذا الانتقال هو الفارق بين التحرر الجزئي والتحول البنيوي. فالتحرر الجزئي يغير موقفًا أو سلوكًا أو وعيًا فرديًا، أما التحول البنيوي فيغير العلاقات التي تجعل النمط قابلًا للتكرار. وقد يتسع النقد في المجتمع من غير أن يتغير النظام العقلي، إذا ظلت أدوات الترقية والمكافأة والظهور تعمل وفق النمط القديم. ولذلك لا يُقاس نجاح التحرر بعدد الأصوات الناقدة، بل بمدىٰ تحول النقد إلىٰ قواعد وإجراءات ومؤسسات قادرة علىٰ حماية حق المراجعة.

إن النظام العقلي المفتوح لا يلغي الأنماط، بل يمنع واحدًا منها من احتكار المجال. فهو يسمح للعقل البرهاني بأن يعمل من غير أن يختزل القيم في الوقائع، وللعقل المعياري بأن يحكم من غير أن يهمل السياق، وللعقل التاريخي بأن يحفظ الذاكرة من غير أن يحولها إلىٰ سلطة، وللعقل المؤسسي بأن يبني الاستقرار من غير أن يقتل الإبداع. ومن ثم تكون الحرية العقلية نظامًا للتوازن، لا غيابًا للنظام.

ويعني التجاوز الذاتي أيضًا أن العقل لا يظل وفيًا لأشكاله السابقة لمجرد أنه أنتجها. فما بناه العقل في لحظة تاريخية قد يصبح قيدًا في لحظة أخرىٰ. والمؤسسة التي كانت أداة للتحرر قد تتحول إلىٰ جهاز للحفظ، والمفهوم الذي فتح أفقًا جديدًا قد يصبح شعارًا مغلقًا، والمعيار الذي حمىٰ الإنسان في سياق معين قد يحتاج إلىٰ إعادة صياغة في سياق مختلف. ولهذا فإن وفاء العقل لذاته لا يتحقق بحماية نتائجه، بل بحماية قدرته علىٰ المراجعة.

وهنا تتبدىٰ المفارقة الأساسية: العقل لا يحافظ علىٰ حريته إلا إذا قبل أن يعرض إنتاجه الدائم للنقد. فالحرية ليست ملكيةً يمتلكها العقل مرةً واحدة، بل ممارسة لا تتوقف. وكل توقف عن المراجعة يحول الانتصار السابق إلىٰ شرط جديد، ثم إلىٰ نمط، ثم إلىٰ نظام عقلي يعيد إنتاج نفسه. ومن هنا يصبح العقل الانعكاسي حارسًا دائمًا ضد تحجر التحرر نفسه.

ولا يعني هذا أن العقل يبقىٰ في حركة بلا قرار أو استقرار. فالمراجعة لا تلغي الالتزام، بل تجعله أكثر وعيًا. ويمكن للعقل أن يتخذ موقفًا حاسمًا، ويبني مؤسسةً مستقرة، ويعتمد معيارًا قويًا، من غير أن يمنح أيًا منها حصانة مطلقة. إن الا ستقرار المشروع هو ا ستقرار قابل للتصحيح، والالتزام الحر هو التزام قابل للتبرير، والمؤسسة العاقلة هي المؤسسة التي تحتفظ داخل بنيتها بآليات مراجعتها.

وتتحدد أصالة هذه النظرية في أنها لا تجعل العقل جوهرًا منفصلًا عن شروطه، ولا ترده إلىٰ هذه الشروط ردًا حتميًا. إنها تضعه داخل جدلية متواصلة: يتشكل، ثم ينعكس علىٰ تشكله؛ يخضع للنمط، ثم يكتشفه؛ ينتج معيارًا، ثم يفحص شرعيته؛ يبني مؤسسة، ثم يراجع قدرتها علىٰ تحقيق غايتها. وبهذه الحركة يصبح العقل تاريخيًا من غير أن يكون أسير التاريخ، ومؤسسيًا من غير أن يذوب في المؤسسة، ومعياريًا من غير أن يتحول إلىٰ دوغمائية.

إن التجاوز الذاتي للعقل هو انتقال من التشكّل غير الواعي إلىٰ التشكّل الواعي، ومن إعادة الإنتاج التلقائي إلىٰ إعادة البناء المقصود. فالعقل لا يرفض حقيقة أنه متشكل، بل يجعل من هذه الحقيقة نقطة انطلاق لفهم نفسه. وهو لا يطلب سيادة مطلقة علىٰ العالم، بل يرفض أن تكون أي قوة من القوىٰ المشكلة صاحبة السيادة النهائية عليه. وفي هذه المسافة بين الشرط والحكم، وبين التاريخ والمراجعة، تنشأ الحرية العقلية بوصفها قدرةً علىٰ المشاركة في صناعة الذات والعالم.

العقل إذن لا يتحرر من الأنماط بإلغائها، بل بتحويلها من سلطات خفية إلىٰ أدوات واعية. ولا يتحرر من النظام العقلي بهدم كل نظام، بل ببناء نظام يجعل المراجعة جزءًا من بقائه. ولا يتجاوز ذاته بالتخلي عن هويته، بل بإدراك أن هويته الأعمق ليست في صورة ثابتة من صور التفكير، وإنما في قدرته علىٰ التعلم والنقد والترجيح وإعادة التشكيل. ومن هنا يصبح التحرر العقلي فعلًا مستمرًا يربط الوعي بالمسؤولية، والنقد بالبناء، والحرية بإنتاج شروطها.

الفصل الثامن

أنماط التفكير العربية

لا يجوز تناول أنماط التفكير العربية من خلال افتراض وجود جوهر عقلي ثابت يميز العرب عن غيرهم، لأن هذا الافتراض يعيد إنتاج خطأٍ فلسفي ومنهجي وقع فيه كثير من الدراسات التي تعاملت مع الجماعات التاريخية كما لو كانت ذواتًا مغلقةً تمتلك طبيعةً عقليةً واحدة لا تتغير. فالعقل، من حيث هو بنية إنسانية، لا يتعدد بتعدد القوميات والثقافات، وإنما تتعدد أنماط تشغيله بحسب الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية واللغوية والمؤسسية التي يتشكل داخلها. ولذلك فإن موضوع التحليل ليس «العقل العربي» بوصفه جوهرًا، بل الأنماط التي استقرت في بعض البيئات العربية، وتكررت بدرجات متفاوتة، ثم تحولت، بفعل التعليم والسلطة والثقافة والمؤسسات، إلىٰ مكونات فاعلة في عدد من النظم العقلية العربية.

إن الانتقال من الحديث عن «العقل العربي» إلىٰ الحديث عن «أنماط التفكير العربية» ليس مجرد تعديل اصطلاحي، بل تحول في البنية النظرية كلها. فالتعبير الأول يوحي بالثبات والكلية والتجانس، بينما يفتح التعبير الثاني المجال لفهم التعدد والتعارض والتحول. وليس كل فرد عربي حاملًا للأنماط نفسها، ولا تعمل المجتمعات العربية كلها بدرجة واحدة، ولا تظل الأنماط ثابتةً عبر العصور. فقد يجتمع العقل البرهاني والعقل الشخصاني داخل المؤسسة نفسها، وقد تتعايش النزعة النقدية مع الامتثال، وقد يظهر التفكير المؤسسي في مجال، بينما تسود التراتبية في مجال آخر. ومن هنا لا يكون الوصف حكمًا علىٰ أمة، بل تحليلًا لبنىٰ تاريخية قابلة للتفسير والمراجعة والتجاوز.

وقد حاولت دراسات سابقة تفسير التعثر العربي من خلال بنية ثقافية كلية، أو من خلال صراع بين العقل والنقل، أو من خلال أثر البداوة أو الاستبداد أو التراث أو الاستعمار. وأسهمت

هذه المقاربات في كشف جوانب مهمة، لكنها كثيرًا ما انتقلت من الجزئي إلىٰ الكلي بسرعة، أو عاملت الموروث بوصفه وحدةً متجانسة، أو جعلت التاريخ الثقافي علةً كافيةً لتفسير الحاضر. أما النظرية المستقلة في الأنماط العقلية فتفصل بين العقل ونمط التفكير والنظام العقلي، ثم تدرس كيف يتحول النمط من ممارسة متكررة إلىٰ بنية مؤسسية تعيد إنتاج نفسها. وبهذا لا يصبح التراث متهمًا شاملًا، ولا الحداثة خلاصًا جاهزًا، ولا الثقافة قدرًا مغلقًا.

تظهر الشخصانية بوصفها أحد الأنماط البارزة حين تُرد المؤسسة إلىٰ الفرد، والقاعدة إلىٰ العلاقة، والشرعية إلىٰ المكانة الشخصية. ففي النظام الشخصاني لا تختفي القوانين بالضرورة، لكنها تفقد استقلالها العملي، لأن تطبيقها يصبح تابعًا لموقع الأشخاص وشبكات القرب والنفوذ. وتتحول الثقة من ثقة في الوظيفة إلىٰ ثقة في حاملها، ومن ثقة في الإجراء إلىٰ ثقة في النية أو السمعة أو الانتماء. ومن هنا يصبح السؤال: من قال؟ سابقًا علىٰ السؤال: ماذا قال؟ ويصبح الوصول إلىٰ الشخص أهم من الوصول إلىٰ المؤسسة.

ولا تعني الشخصانية حضور الأفراد الأقوياء فقط، فكل المجتمعات تعرف القيادة والرموز، وإنما تعني ضعف استقلال الوظائف عن شاغليها. فالمؤسسة الناضجة تستطيع أن تستمر مع تغير الأشخاص، أما المؤسسة الشخصانية فتتشكل حول المركز البشري الذي يجمع القرار والتفسير والتوزيع. وقد يظهر ذلك في السياسة والإدارة والاقتصاد والتعليم والثقافة، حين يصبح نجاح المشروع مرتبطًا براعيه، ويصبح الخلاف معه خلافًا مع المشروع ذاته، وتتحول الموالاة إلىٰ معيار ضمني للكفاءة.

وقد ربطت بعض الدراسات السابقة الشخصانية بالبنية الأبوية أو العشائرية، وهو تفسير يضيء جانبًا مهمًا، لكنه لا يكفي وحده. فالشخصانية قد تستمر داخل مؤسسات حديثة ومبانٍ إدارية وقوانين مكتوبة، لأنها لا ترتبط بشكل التنظيم فقط، بل بطريقة عمله. وقد تعيد البيروقراطية ذاتها إنتاجها حين تجعل النفوذ الشخصي هو الطريق الحقيقي لتجاوز التعقيد

الرسمي. وهنا لا تكون الشخصانية نقيضًا خارجيًا للمؤسسة، بل نمطًا يتغلغل في داخلها ويعيد توجيه وظائفها.

وترتبط الشخصانية بالتراتبية ارتباطًا وثيقًا. فالتراتبية لا تعني مجرد وجود مستويات وظيفية، لأن كل تنظيم يحتاج إلىٰ توزيع للأدوار والمسؤوليات، وإنما تعني تحول المرتبة إلىٰ قيمة إنسانية ومعرفية. ففي النمط التراتبي لا يختلف الأشخاص في الوظيفة فقط، بل في حقهم في الكلام والسؤال والاعتراض. ويصبح الأعلىٰ أقدر علىٰ تعريف الحقيقة بحكم موقعه، بينما يُطلب من الأدنىٰ أن يتلقىٰ وينفذ. وهكذا تنتقل السلطة من مجال القرار إلىٰ مجال المعرفة، فيصبح الترتيب الإداري ترتيبًا للعقول أيضًا.

وتتجلىٰ التراتبية حين ينخفض السؤال كلما ارتفع الموقع، وحين يصبح الخطأ صادرًا من الأسفل أكثر قابليةً للعقاب من الخطأ الصادر من الأعلىٰ. وهي تعمل داخل الأسرة والمدرسة والمؤسسة الدينية والجامعة والإدارة والدولة، لا بوصفها بنيةً واحدة متطابقة، بل بوصفها منطقًا يعيد توزيع الحق في التفسير. ومن هنا يتعلم الفرد منذ وقت مبكر أن المعرفة ليست دائمًا ما يقوم عليه البرهان، بل ما يصدر عن المرتبة الأعلىٰ. ويؤدي هذا إلىٰ إضعاف استقلال الحكم، وإلىٰ تنمية الامتثال قبل تنمية القدرة علىٰ الفحص.

غير أن التراتبية ليست نتيجةً لثقافة جامدة وحدها، بل تنشأ من تفاعل طويل بين السلطة والاقتصاد والتعليم والذاكرة الاجتماعية. فحين تكون الموارد موزعةً من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، وحين ترتبط الفرص بالقرب من المركز، وحين يظل القانون متفاوت الحضور، تصبح المرتبة مصدرًا للحماية والمعنىٰ معًا. وعندئذ لا تُطاع السلطة بسبب الخوف فقط، بل لأنها تتحول إلىٰ بوابة للوجود الاجتماعي ذاته. ويغدو نقد التراتبية أصعب من نقد قرار منفرد، لأنها تكون قد دخلت في بنية التوقعات والعلاقات اليومية.

وتدعم التجزيئية هذين النمطين حين تمنع العقل من رؤية العلاقة بين الظواهر. فالشخصانية تبدو مسألة أخلاقية في الأفراد إذا عُزلت عن المؤسسة، والتراتبية تبدو عادةً اجتماعية إذا فُصلت

عن توزيع القوة والموارد. أما النظر الكلي فيكشف أن هذه الأنماط لا تعيش مستقلةً، بل تتساند داخل نظام عقلي واحد. فالشخصانية تحتاج إلىٰ تراتبية ترفع الفرد فوق الوظيفة، والتراتبية تحتاج إلىٰ تجزيئية تمنع ربطها بآثارها في العلم والإدارة والقانون والدولة.

إن خطورة التجزيئية لا تكمن في تحليل الأجزاء، لأن التحليل ضرورة عقلية، بل في فقدان القدرة علىٰ إعادة تركيبها. حينئذ تُعالج النتائج بعيدًا عن أسبابها، وتناقش الأخلاق من غير الاقتصاد، والسياسة من غير المؤسسة، والتعليم من غير السلطة، والعلم من غير الحرية. ويصبح الإصلاح سلسلةً من التدخلات المنفصلة التي تترك النظام العقلي قائمًا. ومن هنا لا يعود الخلل في نقص المعلومات، بل في النمط الذي يوزعها إلىٰ جزر معزولة ويمنعها من التحول إلىٰ معرفة كلية.

تظهر هيمنة الشفهي حين تحتل الكلمة المنطوقة موقعًا يتجاوز كونها وسيلةً للتواصل، فتغدو نمطًا في إنتاج المعرفة وتداولها وتثبيتها. ولا يتعلق الأمر بمجرد أسبقية تاريخية للقول علىٰ الكتابة، لأن جميع الثقافات مرت بدرجات من الشفاهية، بل بالطريقة التي تستمر بها البنية الشفهية داخل مجتمعات توسعت فيها الكتابة والمؤسسات والتعليم. فالشفهي، حين يتحول إلىٰ نمط عقلي، يمنح الحضور والقائل والنبرة والمقام سلطةً قد تفوق سلطة البرهان المكتوب، ويجعل المعرفة أكثر ارتباطًا بالأشخاص والذاكرة والانفعال وأقل استقلالًا في بنيتها الموضوعية.

وللشفهي خصائص معرفية مميزة. فهو سريع الانتقال، شديد القدرة علىٰ التعبئة، غني بالإيحاء، قريب من الوجدان، لكنه أقل قابليةً للتثبيت والمراجعة الدقيقة. وما يقال في المجال الشفهي يتأثر بمقام القول وبهيبة المتكلم وباستجابة الجماعة، ولذلك تكون قوة العبارة أحيانًا في أثرها المباشر لا في بنائها البرهاني. ومن هنا قد تنتصر الخطابة علىٰ الحجة، والصياغة المؤثرة علىٰ الفكرة الدقيقة، والعبارة الجامعة علىٰ التفصيل المركب. وهذه الخصائص لا

تجعل الشفهي أدنىٰ في ذاته، لكنها تصبح معيقة حين يحتكر المجال الذي تحتاج فيه المعرفة إلىٰ التوثيق والتراكم والمراجعة.

وقد درست بعض المقاربات السابقة أثر الانتقال من الشفاهية إلىٰ الكتابة في بنية الوعي، وربطت الكتابة بالتجريد والتحليل وتثبيت الذاكرة. غير أن الاقتصار علىٰ هذا التقابل يظل غير كافٍ، لأن المشكلة ليست في وجود الشفهي أو المكتوب، بل في العلاقة بينهما داخل النظام العقلي. فقد تكون النصوص كثيرةً بينما يبقىٰ منطق استقبالها شفهيًا، فتُقرأ بحثًا عن سلطة القائل لا عن بنية الدليل، وتتحول الكتب إلىٰ مستودعات للاقتباس لا إلىٰ فضاءات للنقد. وقد تُنتج المؤسسات وثائق لا تعمل بها، لأن القرار الحقيقي يظل شفهيًا وشخصانيًا.

وتتجلىٰ هيمنة الشفهي في ضعف التراكم المؤسسي. فحين لا تُوثق الخبرة، أو تُوثق من غير أن تصبح مرجعًا ملزمًا، يعود كل جيل إلىٰ البدء من جديد، وتظل المعرفة معلقةً بالأشخاص. وما دام الخبير حاضرًا، تستمر الخبرة، فإذا غاب انقطعت. وهنا تتداخل الشفاهية مع الشخصانية؛ لأن ما لم يتحول إلىٰ نص وإجراء ومؤسسة يبقىٰ رهين حاملِه. كما تتداخل مع التراتبية، لأن الكلمة الأعلىٰ موقعًا تصبح أقوىٰ من الوثيقة، ويغدو التوجيه الشفهي قادرًا علىٰ تعطيل القاعدة المكتوبة.

ولا تقتصر آثار الشفهي علىٰ الإدارة والمعرفة، بل تمتد إلىٰ الذاكرة الجمعية. فالذاكرة الشفهية تميل إلىٰ الانتقاء وإعادة التشكيل وفق حاجات الحاضر، فتحتفظ بالأحداث في صورة رموز وحكايات أكثر من احتفاظها بسلاسل سببية دقيقة. ومن هنا تتشكل العلاقة بالماضي عبر صور مكثفة ومواقف أخلاقية حادة، لا عبر تحليل تاريخي مركب. ويصبح الحدث قابلًا لإعادة الاستخدام في كل سياق، لأنه يتحول من واقعة تاريخية إلىٰ نموذج رمزي مفتوح.

وتقوىٰ سلطة الجماعة داخل هذه البيئة، لأن الشفهي بطبيعته يقوم في فضاء الحضور والاستجابة الفورية. فالمتكلم لا يواجه فكرةً مجردة فقط، بل يواجه جمهورًا يمنح القبول أو يسحب الاعتراف. ومع تكرار هذا النمط يتعلم الفرد أن صحة القول لا تُقاس بالبرهان وحده،

بل بمدىٰ قبوله داخل الجماعة. وهكذا يتحول الانتماء من إطار اجتماعي إلىٰ معيار معرفي، ويصبح الخروج عن الرأي السائد تهديدًا للمكانة قبل أن يكون اختلافًا في الرؤية.

وسلطة الجماعة لا تعني وجود الإجماع أو التضامن، فهما قد يكونان مصدر قوة اجتماعية، وإنما تعني أن الجماعة تملك حقًا ضمنيًا في ضبط حدود التفكير. وهي تمارس هذا الحق لا بالقمع المباشر دائمًا، بل عبر الثناء واللوم والعزل والسخرية ومنح الشرعية. وقد يكون الفرد مقتنعًا بفكرة، لكنه يتراجع عنها حين يكتشف كلفتها الاجتماعية، أو يصوغها بلغة ملتبسة كي لا يواجه الجماعة. وهنا لا يُلغىٰ التفكير، لكنه يُعاد تشكيله تحت ضغط القبول.

وقد عالجت دراسات سابقة هذه الظاهرة في إطار العصبية أو الامتثال الاجتماعي أو البنية الأبوية. وهذه التفسيرات تكشف جوانب مهمة، لكنها لا تشرح وحدها كيف تتحول الجماعة إلىٰ نمط معرفي. فالمسألة لا تتعلق بقوة الانتماء فقط، بل بالطريقة التي يصبح بها الانتماء معيارًا للحقيقة. حينئذ يُطلب من الفرد أن يرىٰ بعين الجماعة، وأن يفسر الوقائع بما يحفظ تماسكها، وأن يعيد تعريف الخطأ بوصفه خروجًا عن الصف، لا إخفاقًا في البرهان.

وتعمل سلطة الجماعة علىٰ إنتاج ثنائيات حادة: نحن وهم، الوفاء والخيانة، الأصالة والتغريب، الالتزام والانحراف. وهذه الثنائيات تختصر التعقيد وتمنع المواقف الوسطية، لأنها تربط المعرفة بالهوية. وكلما اشتد شعور الجماعة بالتهديد، ازدادت حاجتها إلىٰ توحيد الخطاب، وتحول الاختلاف من إمكان للتصحيح إلىٰ خطر علىٰ البقاء. ومن هنا يمكن أن تصبح الأزمات السياسية والاجتماعية بيئات مثالية لإعادة إنتاج الامتثال.

وتتصل سلطة التأويل بهذا البناء اتصالًا عميقًا. فالتأويل في ذاته وظيفة عقلية ضرورية، لأن النصوص والوقائع لا تحمل معانيها في صورة جاهزة. لكن المشكلة تبدأ حين تحتكر جهة معينة حق التأويل، أو حين يتحول التأويل من عملية مفتوحة علىٰ البرهان والسياق إلىٰ سلطة مغلقة تستمد مشروعيتها من الموقع. وعندئذ لا يعود السؤال: أي تفسير أقرب إلىٰ الدليل؟ بل: من يملك حق التفسير؟

وتظهر سلطة التأويل في المجالات الدينية والسياسية والقانونية والثقافية. فقد يحتكر الفقيه أو المثقف أو السياسي أو الإعلامي حق تعريف المعنىٰ، ويصبح المتلقي مطالبًا بالقبول لا بالمشاركة. وحين تتداخل هذه السلطة مع التراتبية، يكتسب التأويل شرعيته من الأعلىٰ. وحين تتداخل مع الشخصانية، يصبح التفسير تابعًا لهيبة المفسر. وحين تتداخل مع الشفاهية، تنتصر الصياغة المؤثرة علىٰ الحجة.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ صراع النص والتأويل، أو علىٰ تعدد القراءات، أو علىٰ سلطة المفسر. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تضيف أن سلطة التأويل لا تقوم في الفكر وحده، بل تحتاج إلىٰ نظام عقلي يعيد إنتاجها. فالتعليم الذي يلقن الإجابات، والإعلام الذي يمنح المنبر لأصوات محددة، والمؤسسة التي تربط الشرعية بالرتبة، كلها تساهم في تحويل التأويل من نشاط معرفي إلىٰ امتياز سلطوي.

ولا يعني نقد سلطة التأويل الدعوة إلىٰ فوضىٰ المعنىٰ. فالتأويل يحتاج إلىٰ قواعد، وإلىٰ معرفة باللغة والسياق والمنهج. لكن الفرق كبير بين سلطة المنهج وسلطة الشخص. الأولىٰ تجعل التفسير قابلًا للفحص، والثانية تمنحه حصانةً بسبب قائله. كما أن التعدد التأويلي لا يعني تساوي جميع القراءات، بل يعني أن المفاضلة بينها تتم بالحجة لا بالموقع.

إن هيمنة الشفهي وسلطة الجماعة وسلطة التأويل لا تعمل منفصلةً. فالشفهي يربط المعرفة بالحضور، والجماعة تمنح القبول، والتأويل يحدد المعنىٰ. وحين تتحد هذه المستويات، يصبح النظام العقلي شديد القدرة علىٰ إعادة إنتاج ذاته؛ لأن الفرد يسمع المعنىٰ من سلطة معترف بها، داخل جماعة تمنحه الشرعية، فيتلقاه بوصفه حقيقةً وانتماءً في وقت واحد.

تكشف العلاقة بالزمن عن أحد أكثر المستويات عمقًا في تشكيل أنماط التفكير؛ لأن الزمن لا يُعاش بوصفه تعاقبًا محايدًا بين ماضٍ وحاضر ومستقبل، بل بوصفه بنيةً للمعنىٰ والشرعية والتوقع. فطريقة المجتمع في فهم ماضيه، وتقدير حاضره، وتصور مستقبله، تؤثر

مباشـــرةً في طبيعة أحكامه وفي حدود الممكن لديه. وحين يختل التوازن بين الأزمنة، لا يبقىٰ الخلل في الوعي التاريخي وحده، بل يمتد إلىٰ المؤسسة والنقد والدولة والعلم.

تظهر الما ضوية حين يتحول الما ضي من مصدر خبرة إلىٰ مرجع نهائي للحقيقة والشرعية. والمشـكلة هنا ليسـت في اسـتحضـار الماضـي، لأن كل مجتمع يحتاج إلىٰ ذاكرته، بل في تحويل الذاكرة إلىٰ سلطة تمنع الحاضر من إنتاج معاييره الخاصة. وحين يحدث ذلك، لا يُسأل النموذج القديم عن شـروطه وسـياقه وحدوده، بل يُسـتدعىٰ بوصـفه جوابًا مكتملًا علىٰ أسـئلة لم تكن قد وُجدت بعد. وهكذا لا يعود الماضي موضوعًا للفهم، بل يصبح أداةً لإغلاق المستقبل.

وقد فسـرت بعض الدراسـات السـابقة هذه الظاهرة من خلال ثقل التراث أو بنية الوعي الديني أو اسـتمرارية التقليد. غير أن النظرية المسـتقلة في الأنماط العقلية لا تجعل الماضـي سـببًا قائمًا بذاته، بل تدرس الكيفية التي تعيد بها المؤسـسـات والسـلطات والنخب تشـغيله. فالما ضي لا يفرض نفسه مبا شرةً، وإنما يُنتقىٰ ويُرتب ويُؤوَّل، ثم يُضخ في التعليم والخطاب العام بوصـفه ذاكرةً معيارية. ولذلك لا تكون المشـكلة في كثافة حضـور الماضـي فقط، بل في من يملك حق اختياره وتفسيره وتحديد ما ينبغي أن يبقىٰ منه.

ويقابل الماضـــوية نمط آخر لا يقل اختزالًا، هو الحاضـــرية التي تنقطع عن التاريخ وتتعامل مع اللحظة الراهنة كما لو كانت معيارًا كافيًا لنفســها. فحين ينشــغل التفكير بالأزمات اليومية من غير ردها إلىٰ تراكماتها البنيوية، يصبح الحاضر سلسلةً من الوقائع المنفصلة. وتُعالج المشكلات بردود فعل عاجلة، وتختفي القدرة علىٰ التمييز بين العرض والسبب، وبين الطارئ والممتد. وهنا تتلاقىٰ الحاضرية مع التجزيئية، لأن كليهما يقطع الظاهرة عن سياقها.

أما المســتقبل، فكثيرًا ما يحضــر في الخطاب العربي بوصــفه وعدًا أو شــعارًا أكثر من حضـوره بوصـفه موضـوعًا للتخطيط المؤسـسـي. وقد تتكرر لغة النهضـة والتنمية والتحول، لكن من غير بناء زمني يربط الغاية بالمراحل والموارد والمسـؤوليات. وعندئذ يتحول المستقبل إلىٰ تعويض رمزي عن عجز الحا ضر، لا إلىٰ أفق للعمل. ويظل الانتقال من التمني

إلىٰ التخطيط محدودًا ما دامت العلاقة بالمؤسسة ضعيفة، وما دام القرار خاضعًا للشخص والظرف أكثر من خضوعه للرؤية الممتدة.

إن الوعي الزمني المتوازن لا يقدس الماضي ولا يهمله، ولا يذوب في الحاضر ولا يقفز فوقه، ولا يتخيل المستقبل بلا شروط. إنه يربط الأزمنة داخل بنية واحدة: يفهم الماضي بو صفه مجالًا للتفسير، والحاضر بو صفه مجالًا للفعل، والمستقبل بو صفه مجالًا للمآلات والمسؤولية. ومن دون هذا الربط يبقىٰ العقل عاجزًا عن تحويل الخبرة إلىٰ سياسة، والذاكرة إلىٰ تعلم، والغاية إلىٰ مؤسسة.

وتكشف العلاقة بالمؤسسة مقدار قدرة التفكير علىٰ الانتقال من الشخصي إلىٰ العام، ومن العابر إلىٰ المستمر، ومن الإرادة الفردية إلىٰ القاعدة المشتركة. فالمؤسسة ليست مبنىٰ أو جهازًا إداريًا فقط، بل طريقة في تثبيت الخبرة وتوزيع الاختصاص و ضبط السلطة. وعندما تضعف استقلاليتها، يتغلب الشخص علىٰ الوظيفة، والتوجيه الشفهي علىٰ النص، والولاء علىٰ الكفاءة، والاستثناء علىٰ القاعدة. ومن هنا تصبح المؤسسة موجودةً في الشكل، لكنها غائبةً في المنطق.

وقد ربطت دراسات سابقة ضعف المؤسسة في السياقات العربية بالاستبداد أو الريعية أو البنية الأبوية أو هشاشة الدولة الحديثة. وهذه تفسيرات مهمة، لكنها لا تستوعب وحدها البعد العقلي للمشكلة. فالمؤسسة لا تضعف فقط لأن السلطة تتدخل فيها، بل أيضًا لأن نمط التفكير لا يمنح القاعدة استقلالًا كافيًا عن الشخص، ولا يفصل بين المنصب و صاحبه، ولا يتعامل مع الإجراء بوصفه ملزمًا للجميع. وبهذا يعيد النمط الشخصاني إنتاج المؤسسة الضعيفة، ثم تعود المؤسسة الضعيفة فتكرس الشخصانية.

وتظهر هذه الحلقة حين ترتبط فعالية المؤسسة بحضور قائد استثنائي. فقد تحقق المؤسسة نجاحًا سريعًا ما دام الشخص القوي موجودًا، لكنها تعجز عن الاستمرار بعد غيابه، لأن الخبرة لم تتحول إلىٰ نظام، ولم يُوزع القرار، ولم تُبنَ آليات للتعاقب

والمساءلة. وهنا تختلط القيادة بالمؤسسة، فيُفهم التنظيم من خلال إرادة القائد، لا من خلال قواعد قابلة للاستمرار. وقد يبدو هذا النمط فعالًا في المدىٰ القصير، لكنه يراكم الهشاشة في المدىٰ الطويل.

كما تظهر العلاقة الملتبسة بالمؤسسة في التوسع في القواعد الشكلية مع ضعف الالتزام العملي بها. فقد تكثر اللوائح واللجان والهياكل، لكن القرار الحقيقي يتحرك في قنوات غير رسمية. وهذا لا يعني غياب التنظيم، بل وجود نظامين متوازيين: نظام معلن يقوم علىٰ القواعد، ونظام فعلي يقوم علىٰ الأشخاص وشبكات القرب. ومع الزمن يتعلم الأفراد أن النص لا يكفي، وأن النجاح يعتمد علىٰ معرفة المسارات الخفية، فيصبح الالتفاف علىٰ المؤسسة جزءًا من الثقافة المؤسسية ذاتها.

وتتأثر العلاقة بالنقد بهذه البنية تأثيرًا مباشرًا. فالنقد في النظام الشخصاني لا يُفهم دائمًا بوصفه مراجعةً للفكرة أو الأداء، بل بوصفه تعرضًا للشخص. وفي النظام التراتبي يُقرأ الاعتراض بوصفه تجاوزًا للموقع. وفي النظام الذي تهيمن عليه الجماعة يُنظر إلىٰ النقد بوصفه تهديدًا للتماسك. ومن ثم فإن مقاومة النقد لا تنشأ من كراهية السؤال وحدها، بل من اندماج الفكرة بالهوية، والمنصب بالشخص، والمؤسسة بالولاء.

وقد انشغلت دراسات سابقة بحرية التعبير أو غياب العقل النقدي أو أثر السلطوية في المجال العام. غير أن التمييز بين النقد بوصفه موقفًا والنقد بوصفه نمطًا ضروري. فقد يكثر الخطاب الناقد، ويظل النظام العقلي غير نقدي، إذا كان النقد انتقائيًا، أو شخصانيًا، أو شعاريًا، أو موجَّهًا إلىٰ الخصم دون الذات. فالعقل النقدي لا يُقاس بحدة الاعتراض، بل بقدرته علىٰ تطبيق المعيار نفسه علىٰ القريب والبعيد، وعلىٰ السلطة والمعارضة، وعلىٰ الموروث والحديث.

وقد يتحول النقد نفسه إلىٰ أداة لإعادة إنتاج النمط حين يكتفي بالتشهير أو التبسيط أو رد المشكلات إلىٰ أفراد منفردين. وعندئذ يبدو الخطاب جريئًا، لكنه يظل شخصانيًا؛ لأنه يغير

الأشخاص ولا يمس البنية. وقد يهاجم المؤسسة من خارجها من غير أن يقدم تصورًا لكيفية إصلاحها، فيتحول النقد إلىٰ طاقة سلبية لا تنتج نظامًا بديلًا. وهنا يظهر الفرق بين النقد الهدام والنقد البنيوي: الأول يكتفي بالكشف، والثاني يربط الكشف بإعادة البناء.

والنقد البنيوي يحتاج إلىٰ بيئة تحميه من التحول إلىٰ كلفة شخصية باهظة. فحين يُعاقب الناقد إداريًا أو اجتماعيًا أو رمزيًا، يتعلم الأفراد الصمت أو المواربة. ومع تكرار ذلك ينشأ نقد خفي في المجالس الخاصة، يقابله امتثال معلن في المجال العام. وهذه الازدواجية تضعف الثقة، وتمنع المؤسسة من التعلم، لأن المعلومات الحقيقية لا تصل إلىٰ موضع القرار.

إن العلاقة بالزمن والمؤسسة والنقد مترابطة. فالماضوية تضعف قابلية المراجعة، وضعف المؤسسة يجعل التغيير تابعًا للأشخاص، والخوف من النقد يحرم النظام من اكتشاف أخطائه. وحين تجتمع هذه الأنماط، يصبح الحاضر محكومًا بذاكرة انتقائية، والمستقبل معلقًا بوعود غير مؤسسية، والنقد محصورًا بين الامتثال والانفجار. ولا يمكن تفكيك هذه الدائرة إلا بعقل تاريخي يميز بين الذاكرة والسلطة، وعقل مؤسسي يفصل الوظيفة عن الشخص، وعقل نقدي يجعل المراجعة شرطًا للاستمرار لا تهديدًا له.

تكشف العلاقة بالدولة عن واحد من أعمق المواضع التي تتجمع فيها أنماط التفكير وتتحول من ميول ثقافية إلىٰ بنىٰ سياسية ومؤسسية. فالدولة لا تُدرَك دائمًا بوصفها نظامًا عامًا للقانون والحقوق والوظائف، بل قد تُفهم بوصفها سلطةً متعالية علىٰ المجتمع، أو جهازًا يحتكر القرار من أعلىٰ، أو امتدادًا لشخص الحاكم، أو غنيمةً تتنافس الجماعات علىٰ السيطرة عليها. وحين تسود هذه التصورات، لا تبقىٰ المشكلة في شكل الحكم وحده، بل تمتد إلىٰ الطريقة التي يتصور بها الأفراد العلاقة بين العام والخاص، وبين السلطة والشرعية، وبين الدولة والمجتمع.

في النمط الشخصاني تُختزل الدولة في من يمثلها، وتصبح هيبتها متداخلةً مع هيبة الحاكم أو المركز السياسي. وفي النمط التراتبي تُبنىٰ العلاقة بها علىٰ الطاعة أكثر مما تُبنىٰ علىٰ

المواطنة. وفي النمط الشفهي تُدار مساحات واسعة من السلطة بالتوجيه والعلاقة المباشرة لا بالقاعدة المستقرة. وفي النمط الجماعي تُنظر إلىٰ الدولة من خلال موقع الجماعة فيها، لا من خلال كونها إطارًا مشتركًا يتجاوز الجماعات. وهكذا لا تتشكل الدولة بوصفها مؤسسةً محايدة نسبيًا، بل بوصفها ساحةً لإعادة إنتاج أنماط التفكير نفسها.

وقد تناولت دراسات سابقة الدولة العربية من خلال الاستبداد أو الريعية أو ضعف المجتمع المدني أو إرث الاستعمار أو الانقطاع المؤسسي. وهذه المقاربات أساسية، لكنها لا تكفي وحدها لتفسير استمرار الخلل حتىٰ بعد تغير الدساتير والأشخاص والهياكل. فالدولة لا تعيد إنتاج أنماط التفكير فقط، بل تُعاد هي نفسها من خلالها. فإذا كان المواطن يرىٰ القانون أداةً بيد السلطة، ويبحث عن الحماية عبر الوساطة، ويقيس العدالة بموقعه من المركز، فإن النمط الشخصاني يسبق المؤسسة السياسية ويستمر داخلها.

وتتعمق الأزمة حين تنفصل الدولة عن معنىٰ العمومية. فالعمومي ليس ما تملكه السلطة، بل ما يخضع لقاعدة مشتركة ويتاح لجميع المواطنين وفق معايير معلنة. أما حين تختلط الدولة بالحكومة، والحكومة بالحاكم، والمنصب بالشخص، فإن المجال العام يضيق، وتتحول الموارد إلىٰ وسائل للولاء، ويصبح القانون متفاوت الحضور. وبهذا تنتقل الشخصانية من العلاقات الاجتماعية إلىٰ بنية الحكم، وتنتقل التراتبية من المؤسسة إلىٰ تصور الإنسان عن مكانته داخل الدولة.

أما العلاقة بالعلم، فتظهر فيها مفارقة لافتة. فقد يحظىٰ العلم بتقدير خطابي واسع، وتُرفع مكانته بوصفه طريقًا للتقدم، بينما تظل شروط إنتاجه ضعيفة. فالعلم لا يقوم علىٰ المعلومات وحدها، بل علىٰ الحرية المنهجية، والتراكم، والتوثيق، والقدرة علىٰ الخطأ والتصحيح، واستقلال المؤسسة العلمية. وإذا ظلت هذه الشروط غائبة، يصبح العلم مضمونًا يُلقن أكثر من كونه نمطًا للعقل.

وتتجلىٰ المشـكلة حين تُفصـل النتائج العلمية عن البنية التي أنتجتها. فقد تُسـتورد التقنيات، لكن لا تُستورد معها أخلاق البحث ومؤسساته. وقد تتوسع الجامعات، بينما يبقىٰ التلقين هو النمط الغالب. وقد تزداد الشهادات، لكن يظل السؤال العلمي محدودًا بما تسمح به السـلطة أو الجماعة أو السـوق. ومن هنا يكون التحديث تقنيًا من دون أن يكون عقليًا، لأن الأدوات الحديثة تعمل داخل نظام عقلي لم تتغير قواعده الأساسية.

وقد فسرت بعض الدراسات السابقة التأخر العلمي بنقص التمويل أو ضعف التعليم أو هجرة الكفاءات. وهذه عوامل حقيقية، لكنها لا تسـتوعب وحدها أثر النمط العقلي. فالعلم يحتاج إلىٰ الاعتراف بأن الحقيقة لا تُسـتمد من المرتبة، وأن الخطأ ليس عيبًا أخلاقيًا، وأن الاعتراض ليس عصيانًا، وأن التخصص لا يلغي الحاجة إلىٰ الربط الكلي. فإذا بقيت التراتبية قوية، تحولت الجامعة إلىٰ بنية امتثال. وإذا بقيت الشـخصـانية مسـيطرة، ارتبط الاعتراف بالاسم والموقع. وإذا بقيت الشفاهية مهيمنة، ضعف التوثيق والتراكم.

ولهذا لا يكفي إصلاح المناهج من دون إصلاح العلاقة بالمعرفة. فالمشكلة لا تكمن دائمًا في غياب المحتوىٰ العلمي، بل في طريقة تلقيه. وقد تُدرَّس النظريات الحديثة بعقل تلقيني، وتُحفظ مناهج النقد من غير ممارسة النقد، ويُطلب من الطالب إعادة إنتاج الإجابة الصحيحة بدل اختبارها. وحينئذ يصبح العلم نفسه جزءًا من النظام العقلي القائم، لا قوةً لتغييره.

أما العلاقة بالاختلاف، فتقدم اختبارًا مركزيًا لقدرة النظام العقلي علىٰ الانفتاح. فالاختلاف ليس مجرد تعدد في الآراء، بل اعتراف بأن الحقيقة قد تُطلب من أكثر من طريق، وأن الجماعة لا تستنفد الشرعية، وأن المخالف ليس بالضرورة خطرًا علىٰ الهوية. لكن حين تتداخل سلطة الجماعة مع التراتبية والتأويل المغلق، يتحول الاختلاف إلىٰ تهديد، لأن الرأي لا يُفصل عن صاحبه، وصاحبه لا يُفصل عن انتمائه.

وتظهر صـعوبة قبول الاختلاف في الميل إلىٰ تصـنيفه أخلاقيًا قبل مناقشـته معرفيًا. فيُوصـف المخالف بالخيانة أو الجهل أو الانحراف قبل فحص حجته، ويُعاد إدخاله في

ثنائيات الولاء والعداء. وهنا لا يكون الرفض موجهًا إلىٰ الفكرة فقط، بل إلىٰ حق صاحبها في أن يكون جزءًا من المجال العام. ومن ثم يتحول الاختلاف من مورد للتصحيح إلىٰ مصدر للانقسام.

وقد تناولت دراسات سابقة هذه الظاهرة من خلال الطائفية أو العصبية أو ضعف التعددية. غير أن النظرية المستقلة في الأنماط العقلية تكشف أن المشكلة أعمق من الانقسام الاجتماعي؛ فهي تتصل بنمط الحكم علىٰ الحقيقة ذاتها. حين تكون الحقيقة مرتبطةً بالهوية، يصبح قبول الاختلاف مساويًا للتنازل عن الذات. أما حين تُبنىٰ الحقيقة علىٰ البرهان والمراجعة، يمكن للاختلاف أن يعمل داخل وحدة أوسع من دون أن يهدمها.

إن الشخصانية والتراتب والشفاهية وسلطة الجماعة والتأويل المغلق وضعف المؤسسة والعلاقة الملتبسة بالدولة والعلم والاختلاف لم تنشأ من مصدر واحد. فهي حصيلة تفاعل طويل بين أنماط السلطة، وأشكال الاقتصاد، وبنية التعليم، ووظيفة النخب، واستمرار الروابط التقليدية، وتجارب الاستعمار، وهشاشة الانتقال المؤسسي. ولهذا فإن ردها إلىٰ «طبيعة عربية» ليس خطأً أخلاقيًا فقط، بل خطأ تفسيري يعجز عن فهم تاريخيتها.

وقد استمرت هذه الأنماط لأنها دخلت في شبكة إعادة الإنتاج. فالتعليم يلقن التراتب، والأسرة تعزز الشخصانية، والمؤسسة تكافئ الامتثال، والإعلام يكرر الشعار، والدولة تعيد توزيع الموارد من المركز، والنخب تضفي الشرعية علىٰ ما هو قائم. وكل عنصر يقوي الآخر، فتبدو الأنماط كما لو كانت طبيعية، مع أنها نتاج تراكم تاريخي قابل للتغيير.

وليست هذه الأنماط قدرًا تاريخيًا؛ لأن ما تشكل في التاريخ يمكن أن يعاد تشكيله. وهي لا تمثل جوهرًا عربيًا ثابتًا، لأن التاريخ العربي نفسه عرف لحظات ازدهار للبرهان والنقد والمؤسسة والتعدد. كما أن المجتمعات العربية المعاصرة لا تتحرك كلها بالمستوىٰ نفسه، بل تظهر داخلها مساحات متقدمة في العلم والإدارة والثقافة، إلىٰ جانب مساحات تستمر فيها الأنماط القديمة. وهذا التفاوت ذاته دليل علىٰ أن المسألة ليست جوهرية.

ويبدأ التحول حين تنتقل المعالجة من إدانة الثقافة إلىٰ إصلاح شروط إنتاجها. فالشخصانية لا تُواجه بالموعظة فقط، بل ببناء مؤسسات مستقلة. والتراتبية لا تُعالج بالدعوة إلىٰ المساواة وحدها، بل بإعادة توزيع حق السؤال والقرار. والشفاهية لا تُتجاوز بكثرة الكتابة، بل بتحويل التوثيق إلىٰ مرجعية. وسلطة الجماعة لا تُضعف بإلغاء الانتماء، بل بفصل الانتماء عن معيار الحقيقة. وسلطة التأويل لا تُفكك بفوضىٰ المعنىٰ، بل بقواعد تجعل التفسير قابلًا للفحص.

وتحتاج العلاقة بالدولة إلىٰ الانتقال من الطاعة إلىٰ المواطنة، ومن الشخص إلىٰ الوظيفة، ومن الامتياز إلىٰ القانون. وتحتاج العلاقة بالعلم إلىٰ الانتقال من استهلاك المعرفة إلىٰ إنتاجها، ومن تقديس الإجابة إلىٰ شرعية السؤال. وتحتاج العلاقة بالاختلاف إلىٰ الانتقال من إدارة التنوع بالخوف إلىٰ إدراكه بوصفه شرطًا للتعلم. وعندئذ يتحول النظام العقلي من نظام يحرس نفسه بالتكرار إلىٰ نظام يسمح لنفسه بالمراجعة.

إن الرهان الحقيقي لا يقوم علىٰ استبدال نمط عربي بنمط أجنبي، بل علىٰ تحرير العقل من احتكار أي نمط مغلق. فالعقل الإنساني واحد، والأنماط تاريخية، والنظام العقلي قابل لإعادة البناء. وحين تُفهم هذه الحقيقة، يصبح نقد الواقع فعلًا تحريريًا لا حكمًا علىٰ أمة، ويصبح الإصلاح مشروعًا في تغيير البنىٰ لا في إدانة الهوية. وفي هذه المسافة بين الوحدة الإنسانية والتشكل التاريخي تنشأ إمكانية تجاوز الأنماط من داخل المجتمع نفسه، وبأدواته، وبوعي جديد لعلاقته بذاته وتاريخه ومستقبله.

الفصل التاسع
النموذج النظري العام لتشكّل الأنماط العقلية

ينبغي أن يبدأ النموذج النظري العام من التمييز الحاسم بين العقل بوصفه بنيةً إنسانيةً مشتركة، ونمط التفكير بوصفه صورةً تاريخيةً لتشغيل هذه البنية، والنظام العقلي بوصفه الإطار المؤسسي والثقافي الذي يعيد إنتاج النمط ويمنحه الاستمرار. فالعقل لا ينشأ من البيئة، ولا يُختزل في التاريخ، ولا يتبدل جوهره بتبدل الحضارات، لكنه لا يعمل في فراغ. إنه يدخل العالم من خلال اللغة، ويتلقىٰ الوقائع عبر الحواس، ويتعلم التمييز داخل الجماعة، ويختبر السلطة من خلال المؤسسة، ويكوّن أحكامه في إطار شبكة من المعاني والمعايير. ومن هنا تبدأ العلاقة بين ما هو إنساني كلي وما هو تاريخي متشكل.

العقل هو نقطة البداية، لكنه ليس بدايةً صامتةً أو مادةً خامًا بلا خصائص. فهو يحمل إمكانات الإدراك والمقارنة والربط والتجريد والحكم والترجيح والتذكر والتوقع. وهذه الإمكانات لا تحدد مسبقًا مضمون التفكير، لكنها تجعل التفكير ممكنًا. فالعقل لا يولد شخصانيًا أو سلطانيًا أو برهانيًا أو نقديًا، وإنما يولد قادرًا علىٰ أن يتخذ هذه الأنماط بحسب الشروط التي يدخل فيها. ومن ثم فإن وحدة العقل لا تلغي تنوع أنماط التفكير، بل تفسره؛ لأن البنية الواحدة تستطيع أن تعمل بطرائق مختلفة حين تتعرض لبيئات مختلفة ومسارات متباينة من التعلم والتكوين.

وقد وقعت بعض الدراسات السابقة في اتجاهين متقابلين: اتجاه جوهراني جعل لكل أمة أو حضارة عقلًا خاصًا ثابتًا، واتجاه حتمي رد الوعي كله إلىٰ البنية الاقتصادية أو السياسية أو اللغوية. أما النموذج المستقل لتشكل الأنماط العقلية فيرفض كلا الاختزالين. فهو لا يجعل العقل جوهرًا مغلقًا يتعالىٰ علىٰ شروطه، ولا يجعل البيئة قوةً مطلقة تصنع العقل كيف تشاء،

بل ينظر إلىٰ العلاقة بينهما بوصفها علاقة تفاعل. العقل يدخل البيئة بقدراته، والبيئة تقدم له المواد والرموز والضغوط والإمكانات، ومن التفاعل بين الطرفين ينشأ نمط التفكير.

ولا تعني البيئة المكان الطبيعي وحده، بل المجال الكامل الذي يعيش فيه الإنسان. فهي تشمل الجغرافيا والمناخ والاقتصاد وبنية السلطة والعلاقات الاجتماعية واللغة والتعليم والذاكرة التاريخية والدين والثقافة والتكنولوجيا والإعلام. وكل عنصر من هذه العناصر لا يعمل منفردًا، بل يدخل في تركيب مع غيره. فقد يؤثر الاقتصاد في توزيع السلطة، وتؤثر السلطة في التعليم، ويعيد التعليم إنتاج اللغة السائدة، وتمنح اللغة الشرعية لبنية اجتماعية بعينها. ومن هنا لا يجوز البحث عن سبب وحيد لنمط التفكير، لأن النمط وليد شبكة من القوىٰ المتفاعلة.

غير أن البيئة لا تمارس أثرها بصورة مباشرة وآلية. فهي لا تضع داخل العقل محتوىٰ جاهزًا، بل تقدم له أوضاعًا متكررة تستدعي استجابات معينة. وحين تتكرر الاستجابة وتُكافأ وتُمنح الشرعية، تتحول تدريجيًا إلىٰ نمط. فإذا عاش الفرد في بيئة تجعل الوصول إلىٰ الموارد مرتبطًا بالشخص، تعززت لديه الشخصانية. وإذا تعلم في مؤسسة تعاقب السؤال وتكافئ الامتثال، ترسخ النمط الامتثالي. وإذا كانت القرارات تصدر دائمًا من مركز واحد، نشأ تصور سلطاني للعالم يرىٰ النظام من خلال الأعلىٰ.

وهذا يعني أن التفاعل هو الحلقة المركزية التي تمنع النموذج من السقوط في الحتمية. فالأفراد لا يتلقون البيئة بالطريقة نفسها، ولا تتحول الشروط الواحدة إلىٰ نتائج متطابقة في جميع الحالات. فالعقل يفسر ما يواجهه، ويقارن بين الخبرات، ويعيد ترتيبها بحسب ذاكرته ومصالحه وقدرته علىٰ الانعكاس. ولذلك يمكن لبيئة واحدة أن تنتج أنماطًا متعارضة: امتثالًا لدىٰ بعض الأفراد، ونقدًا لدىٰ آخرين، وانسحابًا لدىٰ فريق ثالث. لكن حين تزداد قوة المؤسسات والمكافآت والرموز، تميل بعض الأنماط إلىٰ الغلبة والتحول إلىٰ بنية عامة.

ويبدأ نمط التفكير حين تتحول الاستجابة من فعل عابر إلىٰ قاعدة ضمنية. فالإنسان قد يتصرف شخصانيًا في موقف واحد من غير أن يكون نمطه شخصانيًا، وقد يستخدم البرهان في مسألة ثم يعود إلىٰ الشعار في أخرىٰ. أما النمط فيظهر حين تستقر طريقة معينة في إدراك الوقائع وترتيبها والحكم عليها. إنه ليس فكرةً بعينها، بل بنيةٌ توجّه إنتاج الأفكار، وتحدد ما الذي يلفت الانتباه، وما الذي يُهمَل، وما الذي يبدو معقولًا قبل أن تبدأ الحجة.

ويتكون النمط عبر التكرار، لكنه لا يثبت بالتكرار وحده. فالتكرار يحتاج إلىٰ الاعتراف والمكافأة. فإذا كان السلوك الامتثالي يحقق الأمان والترقية والقبول، فإنه يصبح أكثر قابليةً للاستمرار من السلوك النقدي الذي يترتب عليه العقاب أو العزلة. وهنا يتداخل النفسي والاجتماعي والمؤسسي، لأن الفرد لا يختار نمطه في فضاء محايد، بل داخل توزيع متفاوت للكلفة والمنفعة. ومع الزمن لا يعود النمط مجرد وسيلة للتكيف، بل يتحول إلىٰ تصور عن الصواب والطبيعي والممكن.

ومن هنا ينتقل نمط التفكير من الفرد إلىٰ الجماعة. وحين تتشارك الجماعة استجابات متشابهة وتعيد سردها وتثبيتها في اللغة، يتحول النمط إلىٰ جزء من ثقافتها. لكنه لا يصبح نظامًا عقليًا إلا حين تتبناه المؤسسات. فالمؤسسة تنقل النمط من مستوىٰ العادة إلىٰ مستوىٰ القاعدة، ومن مستوىٰ التوقع الاجتماعي إلىٰ مستوىٰ الإجراء، ومن مستوىٰ النفوذ الرمزي إلىٰ مستوىٰ التوزيع الفعلي للفرص والسلطات. عندئذ يصبح النمط قادرًا علىٰ الاستمرار بعد تغير الأشخاص.

إن المؤسسة لا تكتفي بعكس النمط، بل تعيد تشكيله وتكثيفه. فقد تنشأ الشخصانية في العلاقات الاجتماعية، ثم تدخل الإدارة، فتتحول إلىٰ نظام للترقية والتعيين. وقد تنشأ التراتبية في الأسرة، ثم يعيد التعليم إنتاجها، فتنتقل إلىٰ الجامعة والدولة. وقد يبدأ الشعار في المجال السياسي، ثم يدخل الإعلام، فيتحول إلىٰ صيغة يومية لفهم الواقع. وهذه الحركة من النمط إلىٰ المؤسسة هي التي تفسر كيف يتحول التاريخ الاجتماعي إلىٰ نظام عقلي.

ويظهر النظام العقلي حين تتساند مؤسسات متعددة في إعادة إنتاج الأنماط نفسها. فالتعليم يرسخها، واللغة تمنحها مفاهيمها، والسلطة تكافئها، والإعلام يكررها، والنخب تبررها، والذاكرة التاريخية تمنحها الامتداد. وحين تعمل هذه العناصر معًا، يبدو النمط كما لو كان طبيعةً بشريةً أو خاصيةً ثقافيةً ثابتة، مع أنه في الحقيقة نتيجة مسار طويل من التثبيت المؤسسي.

لكن النظام العقلي، مهما بلغ من القوة، لا يبتلع العقل ابتلاعًا كاملًا. فالعقل يحتفظ بقدرته علىٰ المقارنة والشك والرجوع إلىٰ الذات. وهذه القدرة هي التي تسمح بظهور العقل الانعكاسي. غير أن الانعكاس لا يظهر من خارج النظام، بل من تناقضاته الداخلية. فعندما يعجز النمط عن تفسير الواقع، أو تتعارض نتائجه مع معاييره، أو يفشل النظام في تحقيق غاياته، تنشأ فجوة بين ما يَعِد به وما ينتجه. وفي هذه الفجوة يبدأ العقل في رؤية ما كان مستترًا.

ومن ثم فإن النموذج لا يسير في خط مستقيم من العقل إلىٰ النمط إلىٰ المؤسسة فقط، بل يحمل في داخله إمكان العودة. فالعقل الذي تشكل داخل البيئة يستطيع، حين يصبح انعكاسيًا، أن يعيد فحص النمط الذي أنتجته تلك البيئة. وهذا هو الشرط الأول لانتقاله من كائن متشكل إلىٰ فاعل في إعادة التشكيل.

حين ينتقل نمط التفكير إلىٰ المؤسسة، لا يعود مجرد ميل نفسي أو عادة اجتماعية، بل يصبح جزءًا من البنية التي توزع الأدوار والسلطات والفرص. وهنا تبدأ إعادة الإنتاج بالمعنىٰ الدقيق؛ لأن المؤسسة لا تحفظ النمط فقط، بل تمنحه القدرة علىٰ تجاوز الأفراد الذين حملوه أول مرة. فقد يموت الأشخاص وتتغير القيادات، بينما تستمر القواعد والإجراءات واللغة التنظيمية في تشغيل النمط نفسه. وبذلك يتحول ما كان استجابةً تاريخية إلىٰ نظام يبدو مستقلًا عن شروط نشأته، ويكتسب قوةً تجعل الأجيال الجديدة تستقبله بوصفه واقعًا طبيعيًا لا بوصفه بناءً قابلًا للمراجعة.

وتتم إعادة الإنتاج من خلال شبكة من الوسائط المتداخلة. فالتعليم لا ينقل المعلومات وحدها، بل يعلّم المتعلم كيف يقف من المعرفة، ومن السلطة، ومن السؤال، ومن الخطأ. فإذا بُني علىٰ التلقين، أعاد إنتاج الامتثال حتىٰ لو كانت مقرراته تتحدث عن الحرية والنقد. وإذا جعل النجاح مرهونًا بحفظ الإجابة النموذجية، رسخ تصورًا للحقيقة بوصفها شيئًا جاهزًا يصدر عن الأعلىٰ. ومن هنا قد تحمل المدرسة خطابًا حديثًا في محتواه، بينما تظل تقليديةً في بنيتها العقلية.

وتؤدي اللغة دورًا أكثر خفاءً؛ لأنها لا تقدم ألفاظًا فقط، بل ترتب مجال الرؤية. فالمفاهيم المتداولة تحدد ما يمكن تسميته، وما يصعب إدراكه، وما يبدو مشروعًا أو مستحيلًا. وحين تتكرر في الخطاب مفردات الطاعة والهيبة والولاء والاصطفاف أكثر مما تتكرر مفردات المساءلة والاختصاص والحق، يتشكل وعي يرىٰ العلاقات من خلال القرب من المركز لا من خلال القاعدة. واللغة هنا لا تعمل بوصفها سببًا منفردًا، بل بوصفها الوعاء الذي تنتقل فيه الأنماط من التجربة إلىٰ الذاكرة.

أما السلطة فتعيد إنتاج النمط من خلال نظام المكافأة والعقاب. فالسلوك الذي يُكافأ يتحول إلىٰ نموذج قابل للتقليد، والسلوك الذي يُعاقب يتراجع حتىٰ لو ظل مرغوبًا في الخطاب. فإذا كوفئ الولاء أكثر من الكفاءة، نشأ عقل شخصاني. وإذا كوفئ الصمت أكثر من السؤال، ترسخ الامتثال. وإذا كانت المبادرة تعرض صاحبها للمساءلة بينما يحميه الالتزام الحرفي، أصبح التحفظ أكثر عقلانيةً من الإبداع داخل ذلك النظام. وهنا لا يكون الأفراد سلبيين، بل يتكيفون مع حوافز حقيقية تجعل بعض الأنماط أكثر بقاءً من غيرها.

ويأتي الإعلام ليحوّل النمط إلىٰ إيقاع يومي. فهو لا يفرض الأفكار بالقوة دائمًا، لكنه يكررها، ويختار ما يستحق الانتباه، ويمنح بعض الأصوات حضورًا دائمًا ويحجب أخرىٰ. ومع التكرار تتحول المقولات إلىٰ بديهيات، وتصبح الثنائيات الحادة وسيلةً جاهزةً لفهم الواقع. وتتعاظم هذه الوظيفة في البيئة الرقمية، حيث لا تكتفي الخوارزميات بعرض

المحتوىٰ، بل تعيد تشكيل دائرة الانتباه نفسها، فتقوي الميل إلىٰ الانغلاق داخل الآراء المتشابهة، وتمنح الانفعال أولويةً علىٰ التحليل.

وتؤدي النخب وظيفةً مزدوجةً في إعادة الإنتاج. فهي قد تبرر النظام القائم بمنحه لغةً فكريةً أو دينيةً أو قانونية، وقد تفتح في داخله إمكان المراجعة. وعندما تنحاز إلىٰ التبرير، فإنها تحول المصالح إلىٰ مبادئ، والوقائع التاريخية إلىٰ ضرورات، والاختلالات إلىٰ خصائص طبيعية. وهنا لا تكون النخبة مجرد ناقل للسلطة، بل منتجًا للشرعية؛ إذ تمنح النمط القدرة علىٰ الظهور بوصفه عقلانيًا ومشروعًا.

وقد ركزت دراسات سابقة علىٰ آليات الهيمنة الثقافية، أو علىٰ إعادة الإنتاج الاجتماعي، أو علىٰ دور المدرسة في نقل الفوارق الطبقية. وأسهمت هذه المقاربات في كشف كيفية استمرار البنىٰ من جيل إلىٰ جيل، لكنها كثيرًا ما جعلت التركيز منصبًا علىٰ إعادة إنتاج المواقع الاجتماعية أو الأيديولوجيا. أما النموذج المستقل لتشكل الأنماط العقلية فيضيف مستوىٰ أعمق: المؤسسات لا تعيد إنتاج من يملك السلطة فقط، بل تعيد إنتاج الطريقة التي يُدرَك بها معنىٰ السلطة، وحدود السؤال، وموقع الفرد، وشروط الحقيقة.

ومن هنا ينشأ النظام العقلي حين تتوافق المؤسسات في الاتجاه العام، حتىٰ لو اختلفت وظائفها الظاهرة. فإذا علّمت الأسرة الطاعة، ورسخت المدرسة التلقين، وكافأت الإدارة الامتثال، وكرر الإعلام الشعار، فإن كل مؤسسة تعزز الأخرىٰ. وقد لا توجد خطة مركزية لإنتاج هذا النسق، لكن التوافق المتراكم بين الوسائط يكوّن بنيةً شديدة التماسك. وهكذا يصبح النمط محيطًا بالفرد من جوانب متعددة، فلا يراه بوصفه خيارًا بين خيارات، بل بوصفه الطريقة الطبيعية للوجود.

غير أن إعادة الإنتاج ليست كاملةً ولا خاليةً من الشقوق. فكل نظام يحمل تناقضات بين ما يعلنه وما يمارسه، وبين غاياته ونتائجه، وبين معاييره وقدرته علىٰ تطبيقها. فقد تعلن المؤسسة تقدير الكفاءة، ثم تكافئ الولاء. وقد ترفع الدولة شعار القانون، ثم تعمل بالاستثناء.

وقد تمجد الجامعة البحث، ثم تعاقب السؤال غير المألوف. وهذه التناقضات لا تؤدي تلقائيًا إلىٰ النقد، لكنها تنتج خبرةً يمكن للعقل أن يبدأ من خلالها في رؤية النظام.

ويظهر العقل الانعكاسي عندما لا يكتفي الإنسان بالشعور بالتناقض، بل يحوله إلىٰ موضوع للفحص. إنه لا يسأل فقط: لماذا فشل القرار؟ بل يسأل: ما النمط الذي أنتج هذا القرار؟ ولا يكتفي بملاحظة أن المؤسسة ضعيفة، بل يبحث في الطريقة التي توزع بها السلطة وتمنح الشرعية. وهنا ينتقل التفكير من نقد النتائج إلىٰ نقد شروط إنتاجها، ومن الاعتراض علىٰ الجزئي إلىٰ كشف البنية التي تجعل الجزئي متكررًا.

وقد عالجت الفلسفة النقدية مفهوم الوعي بالشروط الاجتماعية، كما تناولت نظريات الفاعلية قدرة الإنسان علىٰ مقاومة البنية. غير أن النموذج النظري هنا لا يضع العقل الانعكاسي خارج التاريخ، ولا يمنحه حريةً مطلقة. فهو نفسه يتشكل داخل النظام، ويستخدم لغةً ورثها، ويتحرك ضمن حدود المعرفة المتاحة. لكنه يستطيع أن يجعل هذه الحدود موضوعًا لوعيه، وبذلك يكتسب مسافةً منها. وهذه المسافة ليست خروجًا كاملًا، بل بداية القدرة علىٰ إعادة التشكيل.

وتنشأ الانعكاسية من المقارنة، ومن الفشل، ومن الاحتكاك بأنماط بديلة، ومن اتساع المعرفة التاريخية. فالفرد الذي لا يرىٰ إلا نمطًا واحدًا قد يظنه طبيعةً إنسانية. أما حين يكتشف أن مؤسسات أخرىٰ تعمل بقواعد مختلفة، يدرك أن ما يعيش فيه ليس قدرًا. وحين يفهم تاريخ نشأة النمط، يسقط عنه وهم الأزلية. وحين يقارن بين المعلن والمتحقق، تظهر له فجوة الشرعية.

ولا يكفي الوعي وحده لتغيير النظام العقلي؛ لأن النمط المثبت مؤسسيًا لا يُفكك بفكرة منفردة. لكن الوعي الانعكاسي يفتح المسار؛ إذ يعيد تعريف المشكلة، ويميز بين العرض والبنية، ويكشف القوىٰ التي تمنح النمط استمراره. ومن دون هذه الخطوة تتحول محاولات

الإصلاح إلىٰ استبدال أشخاص بأشخاص أو شعارات بشعارات، بينما تبقىٰ آليات إعادة الإنتاج علىٰ حالها.

لا يبلغ العقل الانعكاسي تمام فاعليته بمجرد أن يكتشف شروط تشكّله، لأن الوعي بالبنية لا يكفي وحده لتغييرها. فقد يعرف الفرد أن نمطًا معينًا يهيمن علىٰ تفكيره، وأن المؤسسة تعيد إنتاج هذا النمط، ثم يظل عاجزًا عن الانتقال من المعرفة إلىٰ التحول. ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ مستوىٰ أعمق من العمل العقلي، تنتقل فيه الانعكاسية من مجرد كشف للشرط إلىٰ إعادة ترتيب العلاقة بين الأجزاء والمعايير والغايات. فالتحرر من النمط لا يتم بإلغائه دفعةً واحدة، بل بإخضاعه لمراجعة كلية تكشف موقعه وحدوده ووظيفته داخل النظام العقلي.

يؤدي العقل الكلي هنا وظيفةً مركزية؛ لأنه يعيد ربط ما فصلته التجزيئية، ويمنع النقد من الانحصار في ظاهرة منفردة. فإذا ظهر الخلل في التعليم، لم يكتفِ العقل الكلي بفحص المناهج، بل ربطها ببنية السلطة، وبمكانة المعلم، وبنظام التقييم، وبعلاقة المعرفة بالمؤسسة. وإذا ظهر الخلل في الدولة، لم يرده إلىٰ الحاكم وحده، بل بحث في الثقافة القانونية، والاقتصاد، وشبكات المصالح، وتصور المجتمع للسلطة. وبهذه القدرة علىٰ إعادة تركيب العلاقات، ينتقل الوعي من التشخيص الجزئي إلىٰ فهم النظام.

وقد قدمت نظريات النظم والتحليل البنيوي إسهامات مهمة في الكشف عن الترابط بين العناصر، لكنها ركزت غالبًا علىٰ انتظام البنية أو وظائفها. أما العقل الكلي في النموذج المستقل لتشكل الأنماط العقلية فلا يكتفي بوصف الترابط، بل يسأل عن أثره في تكوين الوعي نفسه. فالنظام لا ينتج نتائج اجتماعية فقط، بل ينتج طرائق في الإدراك والحكم، ويعيد تشكيل ما يراه الأفراد ممكنًا أو طبيعيًا. ومن ثم فإن إعادة بناء النظام العقلي تتطلب رؤية العلاقات بين المؤسسة والنمط والبيئة والفاعل في وقت واحد.

غير أن الرؤية الكلية تظل غير مكتملة من دون العقل المعياري. فالعقل الكلي يبين كيف يعمل النظام، لكنه لا يحدد بالضرورة كيف ينبغي أن يعمل. وقد يكون النظام شديد التماسك،

لكنه ظالم أو مغلق أو غير قادر علىٰ المراجعة. ولهذا يدخل العقل المعياري ليقيم الأنماط والمؤسسات بحسب معايير الشرعية والعدالة والكرامة والكفاءة والمسؤولية. وهو لا يكتفي بالسؤال عن فاعلية النمط، بل يسأل عن مشروعيته ومآلاته.

إن النمط قد يكون ناجحًا في إعادة إنتاج نفسه، لكنه يفشل في حماية الإنسان أو توسيع حريته. وقد تكون المؤسسة فعالةً في تنفيذ القرار، لكنها عاجزةً عن المساءلة. وقد تكون التراتبية قادرةً علىٰ ضبط العمل، لكنها تحول الموقع إلىٰ امتياز معرفي وأخلاقي. وهنا يكشف العقل المعياري الفرق بين الاستقرار والمشروعية، وبين القدرة علىٰ الاستمرار والحق في الاستمرار. فليس كل ما يبقىٰ صالحًا، وليس كل ما يعمل عادلًا، وليس كل ما يحقق النظام قادرًا علىٰ إنتاج حياة إنسانية جديرة.

وقد تناولت الفلسفات الأخلاقية والسياسية مسألة المعيار من زوايا متعددة، فمنها ما رده إلىٰ المنفعة، ومنها ما أسسه علىٰ الواجب، ومنها ما ربطه بالفضيلة أو الاعتراف أو العدالة الإجرائية. غير أن النموذج المستقل لا يضع المعيار خارج تشكل العقل، بل يدرس أيضًا كيف تتشكل المعايير داخل الأنماط العقلية. فقد يرىٰ النظام الشخصاني العدالة في العطاء من الأعلىٰ، بينما يراها النظام المؤسسي في انتظام الحقوق. وقد يفهم النمط الجماعي الشرعية بوصفها تطابقًا مع إرادة الجماعة، بينما يفهمها النمط النقدي بوصفها قابليةً للمراجعة. ومن هنا لا يكفي أن يمتلك العقل معايير، بل ينبغي أن يفحص مصدرها وحدودها.

وهنا تظهر وظيفة العقل الميتامعياري. فهو لا يضيف معيارًا جديدًا فحسب، بل يعيد النظر في شرعية المعايير ذاتها. يسأل: من أين جاء المعيار؟ وهل يعبر عن قيمة عامة أم عن مصلحة تاريخية مستترة؟ وهل يمكن تطبيقه علىٰ الجميع؟ وهل يظل صالحًا حين تتغير البيئة؟ وهل ينتج تناقضًا مع معايير أخرىٰ أكثر عمقًا؟ وبذلك يمنع العقل المعياري من التحول إلىٰ سلطة مغلقة، ويجعل المراجعة جزءًا من بنية الحكم نفسه.

ولا يعني العقل الميتامعياري السقوط في نسبية تنفي إمكان الحكم، بل يعني تحرير الحكم من ادعاء البراءة المطلقة. فالمعيار لا يُلغىٰ لأنه تاريخي، وإنما يُفحص لأن التاريخ قد يحمل داخله علاقات قوة ومصالح وتصورات لم تعد قابلةً للتسويغ. ومن هنا يصبح المعيار مشروعًا بقدر ما يستطيع تقديم أسباب عامة، وتحمل النقد، والتطبيق المتسق، ومراجعة نتائجه. وهذه الوظيفة تمنح النظام العقلي قدرةً علىٰ تصحيح نفسه بدل الدفاع المستمر عن موروثه.

حين تتكامل الانعكاسية والكلية والمعيارية والميتامعيارية، يتحول النقد من موقف سلبي إلىٰ مشروع لإعادة البناء. فالانعكاسية تكشف الشرط، والكلية تحدد موقعه في النظام، والمعيارية تقيمه، والميتامعيارية تفحص معيار التقييم ذاته. وبذلك لا يعود الإصلاح رد فعل علىٰ أزمة، بل عملية واعية تعيد ترتيب العلاقات بين البيئة والمؤسسات والأنماط.

غير أن إعادة البناء لا تتم داخل الذهن وحده. فالأنماط التي ثُبتت مؤسسيًا لا تتغير إلا إذا تغيرت الحوافز والقواعد وتوزيع السلطة. فإذا أريد تقوية النمط النقدي، وجب حماية السؤال داخل التعليم والمؤسسة. وإذا أريد تجاوز الشخصانية، وجب جعل الإجراء أقوىٰ من العلاقة. وإذا أريد بناء عقل مؤسسي، وجب تثبيت الخبرة في قواعد قابلة للاستمرار بعد غياب الأشخاص. فالفكرة الجديدة لا تصبح نمطًا إلا حين تدخل في الممارسة، ولا تصبح نظامًا عقليًا إلا حين تحملها المؤسسات.

وهذا ما يميز إعادة تشكيل البيئة عن مجرد التكيف معها. ففي التكيف يغير الفرد سلوكه ليستجيب للشرط القائم، أما في إعادة التشكيل فيصبح الشرط نفسه موضوعًا للفعل. فالإنسان لا يكتفي بأن يتعلم كيف يتحرك داخل المؤسسة، بل يراجع بنيتها وقواعدها. ولا يكتفي بأن يستخدم اللغة الموروثة، بل يعيد بناء مفاهيمها. ولا يكتفي بأن يتلقىٰ الذاكرة، بل يعيد ترتيبها في ضوء الحاضر والمستقبل. وهكذا ينتقل العقل من موقع المتشكل إلىٰ موقع الشريك في التشكيل.

و قد ركزت بعض النظر يات الاجتماعية علىٰ الصراع بين البنية والفا عل، وجعلت السؤال يدور حول أيهما يحدد الآخر. غير أن النموذج هنا يتجاوز هذه الثنائية؛ لأن الفاعل

نفسه نتاج للبنية، لكنه يمتلك قدرةً انعكاسيةً تسمح له بإعادة توجيهها. والبنية لا توجد خارج الأفعال، لكنها تكتسب استقرارًا يجعلها تتجاوز كل فعل منفرد. ومن ثم فإن التغيير لا يبدأ من حرية مطلقة ولا من ضرورة مغلقة، بل من الفجوة التي يفتحها العقل حين يجعل شروطه موضوعًا لوعيه.

وتبدأ إعادة تشكيل البيئة بإعادة توزيع إمكانات الفعل. فحين تتغير قواعد التعليم، تظهر أشكال جديدة من السؤال. وحين يستقل القانون عن الأشخاص، يتغير تصور العدالة. وحين تنفتح المؤسسة علىٰ المساءلة، يصبح النقد جزءًا من الاستمرار. وحين يعاد تنظيم المجال الإعلامي، تتغير دوائر الانتباه والتلقي. ومن خلال هذه التحولات تتغير الخبرة اليومية، ثم تبدأ أنماط جديدة في الظهور.

ولا ينشأ النمط الجديد من محو القديم، بل من إعادة ترتيب العلاقات بين الأنماط. فقد يبقىٰ الامتثال ضروريًا في بعض الوظائف، لكنه يخضع للنقد. وقد تبقىٰ التراتبية التنظيمية، لكنها تنفصل عن التفوق المعرفي. وقد تستمر الجماعة بوصفها فضاءً للتضامن، لكنها تفقد حق احتكار الحقيقة. ومن هنا يكون التحول أكثر دقةً من الاستبدال الشامل؛ لأنه لا يلغي الوظائف، بل يمنعها من التحول إلىٰ سيادة مطلقة.

إن إعادة تشكيل البيئة هي اللحظة التي يعود فيها العقل إلىٰ العالم الذي شكله، لا بوصفه أسيرًا له، بل بوصفه قادرًا علىٰ تعديل شروطه. وفي هذه العودة تبدأ الدائرة بالانفتاح علىٰ نشوء نمط جديد، لأن البيئة المعدلة تنتج خبرات مختلفة، والخبرات المختلفة تستدعي استجابات جديدة، والاستجابات الجديدة، حين تتكرر وتتثبت، تتحول إلىٰ أنماط قادرة علىٰ الدخول في المؤسسات وإعادة بناء النظام العقلي.

لا ينشأ النمط العقلي الجديد بوصفه قطيعةً تامةً مع ما سبقه، لأن التاريخ لا يعمل بمنطق المحو الكامل، بل بمنطق التراكب وإعادة الترتيب. فالأنماط القديمة لا تختفي بمجرد ظهور بدائل لها، وإنما تدخل معها في علاقات من التنافس والتداخل والمقاومة والتكيّف. وقد

يحتفظ النظام العقلي ببعض عناصره السابقة، لكنه يعيد توزيع وظائفها ويحد من قدرتها علىٰ الهيمنة. ومن هنا لا يكون التحول انتقالًا من بنية نقية إلىٰ بنية نقية أخرىٰ، بل إعادة تركيب مستمرة لمجموعة من الأنماط داخل شروط جديدة.

فحين تنشأ مؤسسة أكثر استقلالًا، لا تزول الشخصانية فورًا، لكنها تفقد بعض قدرتها علىٰ تعطيل القاعدة. وحين تتوسع المساءلة، لا تختفي التراتبية، لكنها تتحول من تراتبية في القيمة والحق في الكلام إلىٰ تراتبية وظيفية مقيدة بالاختصاص. وحين يترسخ النقد، لا يُلغىٰ الامتثال كله، لأن بعض صور التنظيم تحتاج إلىٰ اتباع القواعد، لكنه يصبح امتثالًا واعيًا قابلًا للفحص لا طاعةً مغلقة. وهكذا لا يقوم النمط الجديد بإعدام القديم، بل بإعادة إخضاعه إلىٰ نظام أوسع يمنعه من الاستئثار بالعمل العقلي.

ويكشف هذا التحول أن الأنماط لا تتصارع بوصفها كيانات مستقلة، بل بوصفها طرائق متنافسة في تشغيل العقل. وقد يكون النمط القديم أعمق رسوخًا لأنه مدعوم بالذاكرة والعادات والمؤسسات، بينما يكون النمط الجديد أكثر هشاشة لأنه لم يتحول بعد إلىٰ ممارسة مستقرة. لذلك قد يظهر التغيير في الخطاب قبل أن يظهر في السلوك، وقد تتبنىٰ المؤسسة لغةً نقديةً بينما تستمر في العمل بمنطق تراتبي. وهذا التفاوت بين اللغة والبنية هو من أكثر المراحل حساسية؛ لأنه قد يمنح وهم التحول بينما تظل آليات إعادة الإنتاج القديمة قائمة.

وقد ركزت بعض نظريات التحديث علىٰ الانتقال من التقليد إلىٰ الحداثة كما لو كان انتقالًا خطيًا من منظومة مغلقة إلىٰ أخرىٰ مكتملة. غير أن النموذج العام لتشكل الأنماط العقلية يرفض هذا التصور الخطي، لأن المجتمعات لا تتحرك في مسار واحد، ولا تتخلىٰ عن أنماطها القديمة دفعةً واحدة. فقد تتقدم في التقنية وتظل شخصانية في الإدارة، وقد تتوسع في التعليم وتبقىٰ تلقينية في المعرفة، وقد تبني مؤسسات حديثة وتحتفظ داخلها بمنطق ولائي قديم. ومن ثم فإن التحول لا يُقاس بالمظاهر وحدها، بل بمدىٰ تغير العلاقة بين العقل والبيئة والمؤسسة.

كما يختلف هذا النموذج عن التصورات التي تجعل الصراع محصورًا بين البنية والفاعل. فالفاعل لا يقف خارج البنية، والبنية لا تتحرك من دون أفعال. إن العلاقة بينهما دائرية: البيئة تشكل الخبرة، والخبرة توجه الاستجابة، والاستجابة المتكررة تنتج نمطًا، والنمط يدخل المؤسسة، والمؤسسة تعيد إنتاجه، ثم يظهر العقل الانعكاسي من داخل هذا النظام، فيفحصه ويعيد تشكيل بعض شروطه. وعندئذ تنشأ بيئة معدلة، لا لأنها انفصلت عن التاريخ، بل لأنها أصبحت موضوعًا للفعل الواعي.

وهنا تكتمل الصيغة العامة للنموذج: العقل يدخل البيئة بما يملكه من إمكانات إنسانية مشتركة؛ والبيئة تقدم له شروط التجربة؛ ومن التفاعل بين القدرة والشرط تتشكل طرائق متكررة في الإدراك والحكم؛ وحين تستقر هذه الطرائق تنشأ أنماط التفكير؛ وحين تتبناها المؤسسات تتحول إلىٰ نظام عقلي؛ وحين يعيد النظام إنتاجها عبر التعليم واللغة والسلطة والذاكرة والإعلام والنخب، تكتسب الاستمرار؛ ثم يظهر العقل الانعكاسي من داخل تناقضات النظام، فيعيد فحص شروط تشكله؛ وحين يتكامل مع العقل الكلي والعقل المعياري والعقل الميتامعياري، ينتقل من الكشف إلىٰ إعادة البناء؛ فتُعاد صياغة البيئة والمؤسسات، وتظهر خبرات جديدة، وتنشأ منها أنماط جديدة.

العقل

↓

البيئة

↓

التفاعل

↓

نمط التفكير

↓

المؤسسات

↓

إعادة الإنتاج

↓

العقل الانعكاسي

↓

إعادة تشكيل البيئة

↓

نشوء نمط جديد

غير أن هذه الدائرة ليست مغلقةً على معنىٰ التكرار، بل مفتوحة على معنىٰ التطور. فهي لا تعود إلىٰ النقطة الأولىٰ كما كانت، لأن العقل الذي يعود إلىٰ البيئة بعد الانعكاس ليس هو العقل نفسه من حيث وعيه بشروطه، والبيئة التي يعيد تشكيلها ليست البيئة ذاتها من حيث توزيع السلطة والمعرفة والإمكان. ولذلك فالدائرة أقرب إلىٰ حركة حلزونية: كل دورة تعيد إنتاج بعض العناصر، لكنها تفتح أيضًا إمكانًا لتعديلها أو تجاوزها.

وتمنع هذه الصيغة الوقوع في ثلاثة أخطاء كبرىٰ. أولها الجوهرانية، لأنها لا تنسب النمط إلىٰ طبيعة ثابتة في أمة أو حضارة. وثانيها الحتمية، لأنها لا تجعل البيئة قادرةً علىٰ إلغاء فاعلية العقل. وثالثها الإرادوية، لأنها لا تفترض أن الوعي الفردي يستطيع وحده تغيير النظام. فالتغيير الحقيقي يحتاج إلىٰ وعي وانعكاس ومعيار، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ مؤسسات وقواعد وحوافز وذاكرة جديدة.

وقد تناولت دراسات سابقة أثر البيئة في تشكيل الوعي، ودرست أخرىٰ إعادة الإنتاج المؤسسي، وركزت ثالثة علىٰ الوعي النقدي والفاعلية. لكن ما يميز هذا النموذج هو جمع هذه المستويات داخل حركة واحدة لا تختزل أيًّا منها. فالعقل ليس سابقًا علىٰ التاريخ بمعنىٰ

الانفصال عنه، ولا ذائبًا فيه بمعنىٰ فقدان استقلاله. والنمط ليس فكرةً معزولة، بل طريقةً متكررةً لتشغيل العقل. والمؤسسة ليست مجرد جهاز، بل وسيط يحول النمط إلىٰ بنية مستمرة. والعقل الانعكاسي ليس سلطةً ميتافيزيقية، بل قدرة العقل علىٰ جعل شروطه موضوعًا لوعيه.

ومن هنا لا تكون الحرية العقلية غيابًا للشروط، بل القدرة علىٰ معرفتها وإعادة ترتيبها. فالعقل لا يتحرر حين يغادر البيئة، لأن ذلك مستحيل، بل حين ينتقل من التكيف الصامت معها إلىٰ المشاركة الواعية في تشكيلها. ولا يتحقق هذا الانتقال دفعةً واحدة، بل عبر توسيع المسافة بين النمط والعقل، حتىٰ لا يتماهىٰ العقل تمامًا مع الطريقة التي تعود أن يعمل بها.

وتظل كل أنماط التفكير الجديدة معرضةً بدورها لأن تتحول إلىٰ أنظمة مغلقة إذا فقدت قدرتها علىٰ المراجعة. فقد يتحول النقد نفسه إلىٰ دوغمائية، والمؤسسية إلىٰ بيروقراطية، والمعيارية إلىٰ سلطة جامدة، والكلية إلىٰ شمول يلغي الفروق. ولهذا لا تكمن الضمانة في نمط نهائي كامل، بل في بقاء العقل الانعكاسي حاضرًا بوصفه وظيفةً دائمة داخل النظام. فكل نمط يحتاج إلىٰ ما يراجعه، وكل مؤسسة تحتاج إلىٰ ما يكشف حدودها، وكل معيار يحتاج إلىٰ ما يفحص شرعيته.

إن النموذج العام لتشكل الأنماط العقلية لا يقدم وصفًا لحركة الفكر فقط، بل يفسر كيف يتحول الإنسان من كائن تشكله بيئته إلىٰ كائن يشارك في إعادة تشكيلها. وهو لا ينفي قوة التاريخ، لكنه يرفض أن يجعل التاريخ قدرًا. ولا ينفي سلطة المؤسسة، لكنه يثبت إمكان مراجعتها. ولا ينفي أثر الثقافة، لكنه يفصل بينها وبين العقل الإنساني في وحدته الأنطولوجية. وفي هذه المسافة يتأسس المعنىٰ الأعمق للحرية: أن يعرف العقل كيف تشكل، وأن يدرك النمط الذي يعمل من خلاله، وأن يعيد بناء البيئة التي ستشكل العقول الآتية.

القسم الثامن

العقل والقانون

نحو نظرية عامة في العقل القانوني

المقدمة الكبرى

لماذا يحتاج العقل إلى القانون؟

لا يحتاج الإنسان إلىٰ القانون لأنه عاجز عن التفكير، بل لأنه قادر علىٰ التفكير بطرق متعددة، وقادر في الوقت نفسه علىٰ الرغبة والمنافسة والتأويل والتجاوز. فلو كان السلوك الإنساني صادرًا عن غريزة واحدة لا تتبدل، لما احتاج الاجتماع إلىٰ قاعدة ملزمة؛ إذ كانت الطبيعة ستؤدي وظيفة التنظيم كاملة. غير أن الإنسان لا يتحرك داخل عالم مغلق من الاستجابات الجاهزة، بل يعيش في فضاء من الاحتمال، تتعدد فيه المصالح، وتتباين فيه التقديرات، وتتصادم فيه الإرادات، ويصبح الفعل الواحد قابلًا لأن يُفهم من زوايا مختلفة. ومن هنا لا يكون القانون إضافة خارجية إلىٰ الوجود الإنساني، بل استجابة بنيوية لحقيقة أن الإنسان كائن حر نسبيًا، ومتعدد الدوافع، وقادر علىٰ أن يجعل من قدرته علىٰ الاختيار مصدرًا للنظام أو سببًا للفوضىٰ.

إن الحاجة إلىٰ نظام ملزم لا تنشأ فقط من وجود الشر أو العدوان، كما تصورت بعض النظريات التي ربطت القانون بالخوف من الإنسان أو بتقييد نزعاته، بل تنشأ أيضًا من مجرد التعدد. فقد يكون الأفراد جميعًا حسني النية، ومع ذلك يختلفون في تحديد الأولويات، وفي توزيع الموارد، وفي فهم الحدود، وفي ترتيب الحقوق والواجبات. ولا يكفي حسن القصد لبناء نظام عام، لأن الاجتماع لا يقوم علىٰ النيات وحدها، بل علىٰ توقعات قابلة للثبات، وعلىٰ قواعد معلومة، وعلىٰ قدرة مشتركة علىٰ التنبؤ بما سيحدث إذا وقع النزاع. ولهذا فإن القانون لا يبدأ من افتراض فساد الإنسان، بل من الاعتراف بأن الاجتماع يقتضي تحويل التعدد إلىٰ انتظام، والاختلاف إلىٰ قابلية للتعايش، والحرية إلىٰ بنية لا تهدم ذاتها.

والإلزام في هذا السياق ليس نقيض الحرية علىٰ نحو مطلق، بل قد يكون شرطًا من شروطها. فالحرية التي لا تعترف بحدود متبادلة تتحول إلىٰ امتياز للأقوىٰ، لأن القادر علىٰ

الفعل يوسع مجاله علىٰ حساب من لا يملك القوة نفسها. أما حين تُصاغ الحدود في صورة قواعد عامة، تصبح الحرية موزعة داخل نظام، لا متروكة لموازين التفوق الواقعي. ومن هنا تظهر المفارقة الأساسية في القانون: إنه يقيد الفعل الفردي لكي يحمي إمكان الفعل المشترك، ويمنع بعض صور الحرية لكي يحفظ أصل الحرية، ويضع حدودًا علىٰ الإرادة لكي لا تتحول الإرادة إلىٰ أداة لإلغاء إرادات الآخرين.

وقد انطلقت كثير من الدراسات السابقة من سؤال مصدر الإلزام: هل يلزم القانون لأنه عادل، أم لأنه صادر عن سلطة مختصة، أم لأنه يعبر عن إرادة عامة، أم لأنه يحمي مصلحة اجتماعية؟ وأسهمت هذه الأسئلة في تأسيس فلسفة القانون، لكنها غالبًا ما تناولت الإلزام بوصفه خاصيةً للقانون بعد وجوده. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فتجعل السؤال أسبق من ذلك: لماذا ينتج العقل الإنساني أصلًا صورًا من الإلزام؟ ولماذا لا يكتفي بالنصيحة أو التوجيه أو التوافق الأخلاقي؟ إن العقل لا يتحول إلىٰ عقل قانوني حين يفكر في الخير فقط، بل حين يدرك أن بعض القواعد لا تستطيع أداء وظيفتها الاجتماعية ما لم تقترن بإمكان النفاذ، وما لم تتحول من تفضيلات فردية إلىٰ توقعات عامة، ومن قيم مرغوبة إلىٰ حدود ملزمة.

وهذا يقتضي التمييز بين العقل المعياري والعقل القانوني. فالعقل المعياري أوسع مجالًا، لأنه يحكم علىٰ الأفعال والأوضاع من حيث الصواب والخطأ، والخير والشر، والعدل والظلم، والأولوية والتأخير، والشرعية وعدمها. إنه العقل الذي لا يكتفي بوصف الواقع، بل يزن الواقع بمعايير، ويقارن بين الممكنات، وينشئ سلمًا للقيم. أما العقل القانوني فهو صورة مخصوصة من فاعلية العقل المعياري، تنشأ حين تتحول بعض الأحكام المعيارية إلىٰ قواعد عامة، محددة، قابلة للتطبيق، ومسنودة بسلطة أو مؤسسة أو جزاء.

فليس كل ما يراه العقل المعياري واجبًا يتحول إلىٰ واجب قانوني، وليس كل ما يستحسنه أخلاقيًا يصلح أن يُفرض بالقوة. قد يكون الوفاء محمودًا أخلاقيًا، لكن القانون لا يستطيع أن يحوّل كل صورة من صور الوفاء إلىٰ التزام قابل للقضاء. وقد يكون الكرم فضيلة، لكنه يفقد معناه

إذا أصبح فعلًا مفروضًا في جميع حالاته. ومن هنا يعمل العقل القانوني داخل مجال أكثر تضييقًا من المجال المعياري؛ لأنه لا يسأل فقط: ما الذي ينبغي فعله؟ بل يسأل أيضًا: ما الذي يمكن صياغته في قاعدة عامة؟ وما الذي يمكن إثباته؟ وما الذي تستطيع المؤسسة تطبيقه؟ وما الذي يبرر اقترانه بجزاء؟ وما الآثار التي تترتب علىٰ تحويل قيمة معينة إلىٰ إلزام قانوني؟

إن هذا الفرق يكشف أن القانون ليس نسخة مكتوبة من الأخلاق، ولا مجرد ترجمة مباشرة للمعايير. إنه عملية انتقاء وصياغة وترتيب. فالعقل القانوني ينتقي من المجال المعياري ما يراه ضروريًا لاستمرار الاجتماع أو لحماية الحقوق أو لضبط السلطة، ثم يعيد صياغته بلغة محددة تقلل مساحة الغموض، وتحدد المخاطبين، وتبين الشروط والآثار. وبذلك ينتقل الحكم من مستوىٰ التقويم إلىٰ مستوىٰ التنظيم، ومن قول: هذا الفعل ظالم، إلىٰ تحديد ماهية الظلم قانونًا، وشروط ثبوته، والجهة المختصة بالنظر فيه، والجزاء المترتب عليه.

ولذلك فإن العقل القانوني ليس مجرد عقل يصدر الأحكام، بل عقل يبني قابلية الحكم للتعميم والتنفيذ. إنه يفكر في الفعل وفي المؤسسة معًا، وفي القاعدة وفي آثارها، وفي المبدأ وفي إمكان تطبيقه علىٰ حالات متعددة. وهذه الخاصية تميزه من الوعي الأخلاقي الفردي؛ لأن الفرد قد يبلغ حكمًا عادلًا في حالة معينة، بينما يتطلب القانون قاعدةً تستطيع العمل خارج خصوصية الحالة، من دون أن تتحول إلىٰ أداة للتمييز أو التحكم الشخصي.

غير أن التعميم القانوني يحمل خطره الخاص؛ إذ قد يؤدي إلىٰ تجريد الحالات من اختلافاتها، وقد تتحول المساواة الشكلية إلىٰ ظلم إذا تجاهلت تفاوت المواقع والقدرات. ولهذا لا يقتصر عمل العقل القانوني علىٰ إنتاج القاعدة، بل يشمل أيضًا بناء الاستثناء المنضبط، والتفسير، والتناسب، وموازنة الحقوق المتعارضة. فالقانون لا يكون عقلانيًا لأنه عام فقط، بل لأنه يعرف كيف يجمع بين العموم والخصوصية، وبين الثبات والمرونة، وبين وضوح القاعدة وتعقيد الواقع.

ولا يستطيع الإنسان العيش بلا نظام ملزم لأن الاجتماع نفسه ينتج مطالب متبادلة لا يمكن تركها لحرية التأويل الفردي. فالملكية، والأسرة، والعقود، والمسؤولية، والسلطة، والأمن، والجزاء، جميعها مجالات تحتاج إلىٰ استقرار التوقع. ولا يعني ذلك أن القانون يسبق كل علاقة اجتماعية، بل يعني أن بعض العلاقات، حين تتسع وتتكرر وتتعارض فيها المصالح، تستدعي نقلها من العرف المتغير أو الثقة الشخصية إلىٰ قاعدة عامة. وفي هذه اللحظة يبدأ العقل في التحول من عقل يقدّر السلوك إلىٰ عقل ينظم شروطه ويحدد آثاره.

إن القانون، بهذا المعنىٰ، ليس مجرد قيد يوضع علىٰ المجتمع من خارجه، بل صورة من صور وعي المجتمع بنفسه. فهو يكشف ما يعده جديرًا بالحماية، وما يخشاه، وما يرفضه، وكيف يفهم الفرد والسلطة والملكية والمسؤولية. ولذلك لا تعبر القواعد القانونية عن إرادة المشرع وحده، بل تحمل داخلها بنيةً أعمق من التصورات والمعايير والصراعات والتوازنات. والقانون حين ينظم السلوك يعيد في الوقت نفسه تشكيل الوعي، لأنه يعلم الأفراد ما الذي يمكن توقعه، وما الذي يعد حقًا، وما الذي يترتب علىٰ انتهاكه.

ومن هنا لا تكون الحاجة إلىٰ القانون مجرد حاجة إلىٰ منع الفوضىٰ، بل حاجة إلىٰ بناء عالم مشترك قابل للفهم. فالقانون يحول العلاقات من أحداث متفرقة إلىٰ بنية، ويمنح الأفعال معاني محددة، ويجعل المسؤولية قابلة للإسناد. وهو لا يلغي الصراع، لكنه يمنعه من البقاء بلا لغة ولا حدود. ولا يزيل التعدد، لكنه ينشئ إطارًا يستطيع التعدد أن يتحرك داخله من دون أن ينقلب إلىٰ إلغاء متبادل.

ليس القانون نتاجًا للعقل فحسب، ولا شرطًا سابقًا له علىٰ نحو مطلق، بل هو ثمرة من ثمار العقل الاجتماعي، ثم يصبح بعد استقراره أحد الشروط التي يعيد العقل من خلالها تنظيم نفسه. وهذه العلاقة الدائرية هي التي تفسر لماذا يبدو القانون في بعض اللحظات تعبيرًا عن وعي المجتمع، وفي لحظات أخرىٰ قوةً تفرض علىٰ المجتمع أن يعيد تشكيل وعيه

وسلوكه. فالعقل ينتج القانون، ثم يعود القانون فينتج داخل العقل طرائق جديدة في فهم الحق والواجب والسلطة والمسؤولية.

ولو كان القانون مجرد انعكاس سلبي لما هو قائم في المجتمع، لما استطاع أن يحدث تحولًا في السلوك أو في الوعي. ولو كان، علىٰ العكس، قوةً مستقلة تمامًا عن المجتمع، لما أمكن فهم جذوره ولا مصادر مشروعيته. إن القانون يولد من داخل شبكة من القيم والمصالح والتجارب والصراعات، لكنه حين يتحول إلىٰ قاعدة عامة، وإلىٰ مؤسسة، وإلىٰ جهاز للتطبيق، يكتسب استقلالًا نسبيًا عن اللحظة التي أنشأته. ومن هنا يتجاوز القانون كونه قرارًا صادرًا عن عقل مشرع، ليصبح بنيةً تعيد ترتيب العلاقات وتحدد الممكن والممنوع والمشروع.

ويكشف هذا عن الفرق بين القانون بوصفه نصًا والقانون بوصفه نظامًا عقليًا واجتماعيًا. فالنص يحدد الحكم، أما النظام فيوزع الأدوار، ويحدد طرق الإثبات، ويعين سلطة التفسير، ويربط القاعدة بجزاء، ويمنح الأفراد توقعات مستقرة. وقد توجد نصوص متقدمة داخل نظام عقلي متخلف، فتظل عاجزة عن إنتاج آثارها؛ لأن المؤسسة التي تطبقها تعمل بمنطق آخر. كما قد توجد نصوص محدودة داخل نظام مؤسسي راسخ، فيعوض استقرار التطبيق بعض قصورها. ولذلك فإن القانون لا يعمل بقوة عباراته وحدها، بل بقدر دخوله في بنية عقلية ومؤسسية قادرة علىٰ حمله.

لقد ركزت بعض الدراسات الوضعية علىٰ أن القانون هو ما تضعه السلطة المختصة، وميزت بين صلاحية القاعدة ومضمونها الأخلاقي. وقد أسهم هذا الاتجاه في تحرير التحليل القانوني من الخلط بين ما هو نافذ وما هو عادل، لكنه اختزل القانون أحيانًا في بنيته الشكلية. وفي المقابل، ربطت اتجاهات أخرىٰ القانون بالأخلاق أو بالعدالة أو بالعقل العملي، لكنها لم تمنح دائمًا البنية المؤسسية وزنها الكافي. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فتنظر إلىٰ

القانون بوصفه تقاطعًا بين المعيار والصياغة والمؤسسة والتطبيق والوعي الاجتماعي، فلا تختزله في الإرادة، ولا في القيمة، ولا في النص.

ومن هنا يصبح السؤال: هل القانون نتاج العقل أم شرط لعمل العقل الاجتماعي؟ سؤالًا لا يقبل جوابًا أحاديًا. فقبل وجود القانون توجد قدرة عقلية علىٰ التمييز بين المقبول والمرفوض، وبين الحق والاعتداء، وبين النظام والفوضىٰ. لكن هذه القدرة تظل متناثرة ومتغيرة ما لم تنتقل إلىٰ صورة عامة. وحين تتحول إلىٰ قانون، تصبح القاعدة مرجعًا مشتركًا يخفف من الاعتماد علىٰ التقدير الفردي. وهنا يبدأ القانون في أداء وظيفة شرطية؛ لأنه لا يكتفي بالتعبير عن العقل، بل يهيئ فضاءً يستطيع العقل الاجتماعي أن يعمل داخله باستقرار.

فالعقل الاجتماعي يحتاج إلىٰ التوقع. ومن دون توقع لا يمكن بناء الثقة، ولا العقود، ولا المسؤولية، ولا التخطيط. والقانون يمنح هذا التوقع شكلًا عامًا. فحين يعلم الفرد أن الالتزام بالعقد ليس مسألة مزاجية، وأن الاعتداء يترتب عليه أثر، وأن السلطة مقيدة بإجراء، يصبح الفعل الاجتماعي أقل خضوعًا للمفاجأة. ومن ثم فإن القانون لا ينظم السلوك القائم فقط، بل يفتح إمكانات جديدة للفعل؛ لأن الأفراد يستطيعون الدخول في علاقات لا تقوم علىٰ المعرفة الشخصية، بل علىٰ الثقة في النظام.

وهذه الوظيفة تكشف أن القانون يوسع المجال الاجتماعي بدل أن يضيقه فقط. فالقيد القانوني قد يبدو في ظاهره حدًا، لكنه في عمقه قد يكون شرطًا لنشوء علاقات أوسع. فالعقد لا يقيّد المتعاقدين فحسب، بل يمكنهما من التعاون خارج الروابط الشخصية. والملكية لا تمنع الآخرين فقط، بل تمنح صاحبها استقرارًا يسمح له بالتصرف والاستثمار. والإجراء لا يعطل السلطة، بل يمنح قراراتها قابلية للتوقع والمراجعة. ومن هنا تظهر عقلانية القانون في قدرته علىٰ تحويل القيد إلىٰ إمكان.

غير أن القانون لا يعيد تشكيل السلوك فقط، بل يعيد تشكيل المفاهيم. فحين يعترف القانون بحق معين، لا يكتفي بحمايته، بل يسهم في إدخاله إلىٰ الوعي العام. وحين يجرّم

فعلًا، فهو لا يضـع جزاءً فحسـب، بل يعيد وصـف الفعل داخل اللغة الاجتماعية. وقد ينتقل سلوك كان يُنظر إليه بوصفه مسألةً خاصة إلىٰ كونه اعتداءً علىٰ حق عام، وقد تتحول فئة كانت مهمشة إلىٰ صاحب مركز قانوني معترف به. وهنا يصبح القانون قوةً مفهومية، لأنه يعيد تسمية الأشياء ويعيد توزيع الشرعية بينها.

لكن هذه القدرة لا تعني أن القانون يسـتطيع وحده أن يصـنع وعيًا جديدًا. فقد تعترف القاعدة بحق لا يزال المجتمع يرفضه، وقد تمنع سلوكًا تستمر الثقافة في تبريره. ومن هنا ينشأ التوتر بين القانون والوعي الاجتماعي. فإذا كان القانون متقدمًا جدًا علىٰ شـروطه، فقد يبقىٰ ضـعيف النفاذ. وإذا كان متأخرًا عن التحولات الاجتماعية، فقد يتحول إلىٰ عائق. والعقل القانوني الناضج هو القادر علىٰ إدارة هذه المسافة، فلا يذوب في الواقع ولا ينفصل عنه.

وقد عالجت دراسـات التحديث القانوني مسـألة نقل القوانين والمؤسـسـات بين المجتمعات، وكشـفت أن استيراد النصـوص لا يضـمن استيراد آثارها. غير أن هذه المسـألة تُفهم بصـورة أعمق حين يُنظر إليها من خلال العقل القانوني؛ لأن القانون ليس مجموعة مواد قابلة للنقل الآلي، بل هو نمط في فهم العلاقة بين الفرد والسلطة، وبين القاعدة والتطبيق، وبين الحق والإثبات. فإذا نُقلت النصوص من دون نقل البنية العقلية والمؤسسية التي تحملها، نشأ انفصال بين القانون المكتوب والقانون المعيش.

وهذا الانفصـال يكشـف أن العقل القانوني لا يتكون في لحظة التشـريع وحدها، بل يتشكل عبر القضاء والإدارة والتعليم القانوني والممارسة اليومية. فالمشرع يضع القاعدة، لكن القاضـي يعيد بناء معناها في الواقعة، والإدارة تحدد نمط تطبيقها، والمجتمع يطور توقعاته حولها. ومن خلال هذا التفاعل يصـبح القانون حيًا، أو يتحول إلىٰ نص معطل. ولذلك فإن القانون ليس خطابًا صـادرًا من مركز واحد، بل شـبكة من العمليات العقلية والمؤسسية المتراكبة.

ويظهر أثر القانون في تشكيل العقل الاجتماعي بوضوح حين ينتقل من العقاب إلىٰ بناء المسؤولية. فالفرد الذي يمتنع عن الفعل خوفًا من الجزاء لم يدخل بعد في عمق العقل القانوني. أما حين يدرك أن القاعدة تحمي علاقةً مشتركة، وأن احترامها جزء من حماية موقعه ومواقع الآخرين، ينتقل القانون من قوة خارجية إلىٰ بنية داخلية. وهنا لا يختفي الإلزام، لكنه يتحول من قسر محض إلىٰ التزام مفهوم.

إن العقل الاجتماعي لا يعمل في فراغ، بل داخل مفاهيم قانونية تحدد معنىٰ الشخص، والأهلية، والملكية، والعقد، والسلطة، والجريمة، والمسؤولية. وهذه المفاهيم ليست أوصافًا محايدة، بل أدوات لتنظيم الواقع. فحين يحدد القانون من هو الشخص، فإنه لا يصف حقيقة طبيعية فقط، بل يمنح أهليةً واعترافًا ومركزًا. وحين يحدد المسؤولية، فإنه يربط الفعل بالإرادة والنتيجة والجزاء. وبذلك لا يعكس القانون الواقع، بل يعيد بناءه في صورة قابلة للحكم.

ومن هنا تتضح دائرية العلاقة: العقل ينتج القانون لأنه يحتاج إلىٰ تنظيم التعدد، والقانون يعيد تشكيل العقل لأنه يحدد اللغة التي يفهم من خلالها المجتمع حقوقه وحدوده. ولا توجد نقطة نهائية في هذه العلاقة؛ لأن كل تحول في الوعي يضغط علىٰ القانون، وكل تحول في القانون يعيد ترتيب الوعي. وهذه الحركة المستمرة هي التي تجعل القانون أحد أكثر أشكال العقل الاجتماعي كثافةً، لأنه يجمع بين الفكرة والقوة، وبين المعيار والمؤسسة، وبين التصور والتنفيذ.

اختلفت الحضارات في تحديد مصدر القانون، لكنها لم تختلف في أصل الحاجة إليه؛ لأن التعدد في مصادر الإلزام لا يلغي وحدة المشكلة التي يحاول القانون معالجتها. فكل مجتمع وجد نفسه أمام ضرورة تنظيم العلاقة بين الأفراد، وتحديد نطاق السلطة، وضبط التزاحم بين المصالح، وبناء توقعات مستقرة بشأن الحقوق والواجبات. غير أن الإجابة عن

سؤال: من أين تستمد القاعدة قوتها ومشروعيتها؟ لم تكن واحدة؛ لأن كل حضارة أجابت من داخل تصورها للعالم، وللإنسان، وللحقيقة، وللمقدس، وللسلطة.

ففي القانون الطبيعي، يُفترض أن الحق سابق علىٰ الاعتراف الو ضعي به، وأن العدالة لا تستمد حقيقتها من إرادة المشرع، بل من نظام أعلىٰ يمكن للعقل أن يدركه. غير أن هذا التصور، مع إعلائه لسابقيّة الحق، لا يستطيع الاستغناء عن العقل؛ لأن الحق الطبيعي لا يدخل المجال الإنساني إلا بو ساطة فعل عقلي يكتشفه ويصوغه ويميزه من غيره. فالقول بأن الحقوق كامنة في الطبيعة أو في ماهية الإنسان لا يعفي من السؤال عن كيفية معرفتها، ولا عن المعايير التي يثبت بها العقل أن حقًا معينًا طبيعي لا تاريخي، أو كلي لا جزئي، أو سابق علىٰ الدولة لا ناشئ عنها.

ومن هنا لا يكون العقل في القانون الطبيعي غائبًا عن مصدر الحق، بل يكون حاضرًا بوظيفة الاكتشاف. إنه لا يدّعي أنه أنشأ الحق من العدم، لكنه يجعل الحق قابلًا للإدراك والتعميم والتعبير. وهذه الوظيفة أكثر تركيبًا مما توحي به بعض الصياغات التقليدية؛ لأن الاكتشاف ليس تلقيًا سلبيًا، بل فعل تفسير وترتيب واستدلال. فالعقل لا يعثر علىٰ الحقوق كما يعثر علىٰ الأشياء المادية، وإنما يستخرجها من تصور للإنسان والكرامة والحرية والعدالة. ولهذا اختلف أنصار القانون الطبيعي أنفسهم في تحديد مضمون الطبيعة ونتائجها، وهو ما يدل علىٰ أن العقل لا يكتشف حقائق صامتة فحسب، بل يشارك في بناء صورتها المفهومية.

أما في الشريعة الإسلامية، فإن مصدر الحق ليس الطبيعة ولا إرادة الإنسان، بل الجعل الإلهي. فالحق يكون حقًا لأن الشارع أثبته ومنحه موقعه داخل النظام التكليفي والوضعي والمقاصدي. ولا يعني ذلك أن العقل يتحول إلىٰ متلقٍّ سلبي؛ إذ يظل مطالبًا بفهم النص، واستنباط الحكم، وتحديد مناطه، والتمييز بين الثابت والمتغير، وربط الجزئي بالكلي، والنظر في المقاصد والمآلات. لكن وظيفته هنا تختلف من حيث الأصل عن وظيفته في

القانون الطبيعي والقانون الوضعي؛ فهو لا ينشئ الحق ابتداءً، ولا يرده إلىٰ بنية الطبيعة وحدها، بل يكشف دلالة الجعل الإلهي في الواقع.

وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن بعض الدراسات المقارنة تكتفي بالقول إن القانون الطبيعي والشريعة يشتركان في الإيمان بمرجعية أعلىٰ من إرادة الدولة. وهذه ملاحظة صحيحة في مستواها العام، لكنها لا تكفي للكشف عن الفارق العميق بينهما. فالقانون الطبيعي يجعل العقل طريقًا إلىٰ اكتشاف نظام سابق، بينما تجعل الشريعة الوحي أصل الجعل، والعقل أداة الفهم والاستنباط والتنزيل. والفرق بين الاكتشاف والاستنباط ليس لفظيًا، بل يتعلق بموقع العقل من مصدر الحق، وبحدود سلطته، وبطبيعة المرجعية التي يرجع إليها عند التعارض.

وفي القانون الوضعي ينتقل العقل إلىٰ وظيفة أخرىٰ، هي وظيفة الإنشاء التشريعي. فالحق لا يكون نافذًا في المجال القانوني لأنه طبيعي أو مجعول إلهيًا بالضرورة، بل لأنه صيغ من خلال سلطة مختصة وفق إجراءات معترف بها. وهنا يظهر العقل بوصفه مشرعًا، يختار من بين القيم والمصالح والضرورات ما يراه جديرًا بالحماية، ثم يحوله إلىٰ قاعدة عامة ملزمة. غير أن هذا الإنشاء لا يعني حرية مطلقة؛ لأن العقل المشرع يعمل داخل تاريخ وثقافة ونظام سياسي وتوازنات اجتماعية، كما يخضع لقيود الدستور والحقوق والمبادئ العامة.

وقد بالغت بعض التصورات الوضعية في الفصل بين القانون ومصادره الأخلاقية، حتىٰ بدا القانون وكأنه يستطيع تأسيس مشروعيته من صحته الشكلية وحدها. غير أن التجربة التاريخية أظهرت أن القاعدة قد تكون صحيحة من حيث صدورها، لكنها فاقدة للعدالة أو للقبول أو للقدرة علىٰ الاستمرار. ومن هنا ظهرت الحاجة إلىٰ التمييز بين النفاذ والمشروعية، وبين وجود القانون واستحقاقه للطاعة. وهذا يعيد العقل الوضعي إلىٰ المجال المعياري الذي حاول بعض اتجاهاته استبعاده؛ لأن التشريع، حتىٰ حين يعلن حياده، يفترض تصورًا للإنسان والمصلحة والسلطة.

وتكشــف المقارنة بين هذه الأنماط الثلاثة أن الاختلاف لا يدور حول وجود العقل أو غيابه، بل حول الوظيفة التي يؤديها. ففي القانون الطبيعي يكون العقل مكتشـفًا، وفي الشـريعة يكون مستنبطًا لفعل الجعل الإلهي، وفي القانون الوضعي يكون منشئًا للتنظيم القانوني. وهذه الوظائف لا تتطابق، لكنها تلتقي في أن الحق لا يدخل الحياة الاجتماعية من دون وسـاطة عقلية تحوله إلىٰ مفهوم وقاعدة ومؤسسة.

غير أن هذه الوساطة لا تعني أن الأنظمة الثلاثة متساوية في مصدرها أو في بنيتها. فالفرق بين الوحي والطبيعة والإرادة التشريعية فرق تأسيسي، ولا يجوز إذابته في وحدة شكلية. لكن النظرية المستقلة للعقل القانوني تستطيع أن تجمع بينها علىٰ مستوىٰ الوظيفة من دون أن تلغي اختلاف المرجعية. وهذا ما لم تفعله كثير من الدراسات السابقة التي انشغلت بالمفاضلة بين المدارس، أو بتصنيفها، أو بإبراز التعارض بينها، من غير أن تبحث بما يكفي في كيفية حضور العقل داخل كل واحدة منها.

ويتضح من ذلك أن الحضارات لم تختلف في الحاجة إلىٰ القانون لأن الحاجة ذاتها تنبع من بنية الاجتماع الإنساني، لكنها اختلفت في تفسير أصل الإلزام لأن تصورها للإنسان والعالم لم يكن واحدًا. فالحضـارة التي ترىٰ الكون منظمًا بنظام عقلي كلي تميل إلىٰ القانون الطبيعي، والحضارة التي ترىٰ الوحي مصدرًا أعلىٰ للحق تجعل الجعل الإلهي أساسًا، والحضارة التي تجعل السيادة للإرادة الإنسانية والمؤسسات السياسية تميل إلىٰ الوضعية القانونية.

إن مصـدر القانون ليس مسـألة تقنية، بل هو انعكاس لأنطولوجيا كاملة. فحين يقال إن الحق طبيعي، يُفترض أن في الإنسان أو الكون بنيةً معياريةً يمكن اكتشافها. وحين يقال إن الحق مجعول شـرعًا، يُفترض أن الوحي هو المرجع الأعلىٰ للمعيار. وحين يقال إن الحق وضـعي، يُفترض أن الإرادة المنظمة قادرة علىٰ إنشـاء القاعدة. ومن هنا يكون الخلاف بين هذه النماذج خلافًا في صـورة العقل نفسـه: هل العقل يكتشـف؟ أم يفهم ويستنبط؟ أم ينشئ ويشرع؟

ومع ذلك، فإن كل نموذج يواجه حدوده الخاصة. فالقانون الطبيعي يواجه صعوبة تحديد مضمون الطبيعة، والشريعة تواجه تحدي الانتقال من النص إلىٰ الواقع المتغير، والقانون الوضعي يواجه خطر انفصال النفاذ عن العدالة. وهذه الحدود لا تبطل النماذج، لكنها تكشف أن العقل القانوني لا يكتمل بوظيفة واحدة، وأنه يحتاج إلىٰ اكتشاف القيم، وفهم المرجعية، وصياغة القاعدة، واختبار أثرها في الواقع.

لا يكون القانون مجرد مجموعة من القواعد الموضوعة لضبط السلوك، لأن القاعدة القانونية، مهما بلغت دقتها، لا تعمل في فراغ، ولا تستمد فاعليتها من صياغتها وحدها. إنها تدخل في شبكة أوسع من التصورات والمؤسسات والسلطات والرموز، وتصبح جزءًا من الطريقة التي يفهم بها المجتمع ذاته، ويعرّف من خلالها الحق والواجب، ويرسم حدود المشروع والممنوع، ويحدد موقع الفرد من الجماعة، وموقع الجماعة من الدولة، وموقع الدولة من الإنسان. ومن هنا فإن القانون ليس نصًا فوق المجتمع، بل نمط من أنماط تنظيم العقل للحياة الاجتماعية.

والمقصود بالعقل هنا ليس عقل المشرع الفرد وحده، ولا الذكاء التقني الذي يحسن صياغة المواد، بل مجموع الفاعليات التي تنتج الحكم، وتمنحه الشرعية، وتحوله إلىٰ قاعدة، وتضع له مؤسسةً للتطبيق، ثم تراقب آثاره وتعيد تفسيره. فالقانون لا يوجد كاملًا في لحظة التشريع، بل يتكون عبر مسار طويل يبدأ من إدراك الحاجة إلىٰ التنظيم، ويمر بتحديد القيمة الجديرة بالحماية، وينتقل إلىٰ الصياغة، ثم إلىٰ التطبيق والتأويل والمراجعة. ولذلك فإن كل قانون يحمل داخله صورةً مخصوصةً للعقل: ما الذي يعتبره مهمًا، وما الذي يستبعده، وما الذي يراه قابلًا للإثبات، وما الذي يمنحه الأولوية عند التعارض.

إن البنية الحكمية للقانون هي أول ما يكشف طبيعته العقلية. فالقانون لا يصف الفعل فقط، بل يحكم عليه، ولا يكتفي بتسجيل الواقعة، بل يضعها داخل تصنيف معياري: جائز أو محظور، صحيح أو باطل، مشروع أو غير مشروع، منتج للأثر أو عديم الأثر. وهذا الانتقال

من الواقعة إلىٰ الحكم هو فعل عقلي، لأنه يربط ما حدث بقاعدة عامة، ويميز بين العناصر المؤثرة وغير المؤثرة، ويحدد ما يترتب علىٰ الفعل من نتائج. غير أن الحكم القانوني لا يظل فرديًا، بل يتخذ صورةً مؤسسية تجعله قابلًا للتعميم.

ومن هنا تختلف القاعدة القانونية عن الرأي الشخصي. فالرأي قد يكون صائبًا، لكنه لا ينشئ نظامًا. أما القانون فيقتضي قابليةً للتكرار، ومساواةً في التطبيق، ومرجعيةً معلومةً عند النزاع. ولهذا لا يصبح العقل قانونيًا بمجرد أن يحكم، بل حين يبني شروط الحكم العام. إنه ينتقل من الحدس إلىٰ التعليل، ومن الانطباع إلىٰ الدليل، ومن الرغبة إلىٰ الإجراء، ومن القوة الواقعية إلىٰ السلطة المقيدة. وفي هذا الانتقال يتكون العقل القانوني بو صفه عقلًا مؤ سسيًا لا مجرد عقل تقويمي.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ القاعدة بو صفها العنصر المركزي في القانون، ورأت أن النظام القانوني يتحدد من خلال تراتب القواعد وصحتها الشكلية. وأسهم هذا الاتجاه في توضيح بنية القانون الداخلية، لكنه لم يكشف بما يكفي عن الطريقة التي تنتج بها القاعدة تصورًا للعالم الاجتماعي. وفي المقابل، ركزت الاتجاهات الواقعية علىٰ ما يفعله القضاة والمؤسسات في التطبيق، فأظهرت أن القانون المعيش يتجاوز النص المكتوب. غير أن النظرية المستقلة للعقل القانوني تجمع بين المستويين: فالقاعدة ليست مستقلة عن المؤسسة، والمؤسسة لا تعمل من دون إطار معياري، وكلاهما يتحرك داخل نمط عقلي يحدد معنىٰ الحق والسلطة والمسؤولية.

والقانون، من هذه الزاوية، تنظيم للزمن أيضًا. فهو لا ينظم الأفعال الحاضرة فقط، بل يرتب آثار الماضي، ويحدد توقعات المستقبل. فالعقد يربط إرادةً حاضرةً بالتزام آتٍ، والمسؤولية تعيد بناء فعل سابق في ضوء حكم لاحق، والتقادم يضع حدًا زمنيًا للمطالبة، والتشريع الانتقالي ينظم المسافة بين نظامين. وهكذا يدخل الزمن في صميم العقل القانوني، لأن الاجتماع لا يستقر من دون ذاكرة تحفظ الحقوق، ولا من دون توقع يسمح بالفعل.

كما ينظم القانون المكان الاجتماعي؛ إذ يحدد المجالات التي تملك فيها السلطة حق التدخل، والمجالات التي ينبغي أن تبقىٰ مصونة. إنه يرسم الحدود بين العام والخاص، وبين الفردي والجماعي، وبين السيادة والاستقلال. وهذه الحدود لا تكون طبيعية دائمًا، بل تتغير بتغير تصور المجتمع للكرامة والحرية والأمن والمصلحة العامة. ولذلك فإن القانون لا يكتشف المجال الاجتماعي كما هو، بل يشارك في بنائه وتقسيمه.

ويعمل القانون كذلك بوصفه نظامًا رمزيًا. فالمحكمة ليست مكانًا للفصل في النزاع فحسب، بل رمز لفكرة أن القوة ينبغي أن تخضع للحجة. والدستور ليس نصًا أعلىٰ فقط، بل تعبير عن تصور المجتمع لحدود السلطة. والحكم القضائي لا ينهي الخصومة وحدها، بل يؤكد أن النزاع يمكن أن يتحول من مواجهة بين إرادتين إلىٰ مسألة قابلة للمعالجة داخل لغة عامة. وبذلك يؤدي القانون وظيفةً حضارية؛ لأنه ينقل الصراع من منطق الغلبة إلىٰ منطق الحجة والإجراء.

غير أن هذه الوظيفة الرمزية قد تنقلب إلىٰ قناع إذا انفصل الشكل عن الواقع. فقد توجد محاكم من دون استقلال، ودساتير من دون قيود فعلية، وقواعد عامة تطبق بانتقائية. وهنا يصبح القانون أداةً لإنتاج مظهر العقلانية بدل تحقيقها. ولذلك لا يكفي وجود المؤسسة، بل ينبغي فحص طريقة عملها، ولا تكفي عمومية النص، بل يجب اختبار مساواة التطبيق. والعقل القانوني الحقيقي لا يكتفي بصورة القانون، بل يسأل عن البنية التي تمنحه الصدق والفاعلية.

إن القانون يعيد تشكيل الوعي بالحق؛ لأن الحق لا يبقىٰ مجرد شعور أخلاقي أو مطلب اجتماعي، بل يصبح مركزًا قانونيًا محددًا. فحين يعترف النظام بحق، فإنه يحدد صاحبه، ومضمونه، وحدوده، والجهة الملزمة باحترامه، ووسيلة حمايته. وبذلك ينتقل الحق من مجال التمني إلىٰ مجال المطالبة، ومن القيمة المجردة إلىٰ العلاقة المنظمة.

وهذا التحول هو أحد أعظم إنجازات العقل القانوني، لأنه يمنح الفرد لغةً يستطيع من خلالها أن يواجه السلطة أو المجتمع.

كما يعيد القانون تشكيل الوعي بالسلطة. فالسلطة قبل القانون قد تظهر بوصفها قدرةً علىٰ الأمر، أما داخل العقل القانوني فتتحول إلىٰ اختصاص. والفرق بين القدرة والاختصاص فرق جوهري؛ لأن القدرة تستند إلىٰ القوة، بينما الاختصاص يستند إلىٰ قاعدة تحدد مجاله وحدوده. ومن هنا لا تكون الدولة القانونية دولةً ضعيفة، بل دولةً تتحول فيها القوة إلىٰ وظيفة، ويصبح استعمالها محتاجًا إلىٰ تسويغ وإجراء.

ويعيد القانون أيضًا تشكيل معنىٰ المسؤولية؛ إذ ينقلها من اللوم الأخلاقي العام إلىٰ بناء دقيق يربط الفعل بالإرادة والسبب والنتيجة. فليس كل ضرر جريمة، وليس كل خطأ مسؤوليةً مطلقة، وليس كل نتيجة قابلةً للإسناد. والعقل القانوني يفكك الواقعة لكي يميز بين القصد والإهمال، وبين السبب المباشر والبعيد، وبين القدرة والعجز، وبين العلم والجهل. وفي هذا التحليل تظهر دقة العقل القانوني، لأنه لا يكتفي بإدانة النتيجة، بل يبحث في شروط نسبتها إلىٰ الفاعل.

ولا تنتهي وظيفة القانون عند ضبط السلوك، بل تمتد إلىٰ إنتاج نمط من الإنسان. فالقانون الذي يعامل الفرد بوصفه تابعًا ينتج عقلًا خاضعًا، والقانون الذي يعترف به صاحب حق ينتج وعيًا بالمواطنة، والقانون الذي يجعل السلطة قابلةً للمراجعة ينتج ثقافةً مختلفةً عن تلك التي تجعل الحاكم فوق المساءلة. وهكذا يسهم القانون في تشكيل الشخصية الاجتماعية، لا من خلال العقوبة وحدها، بل من خلال ما يرسخه من توقعات وصور عن الذات والآخر.

لكن القانون لا يستطيع أن يحل محل جميع صور التنظيم. فهو يحتاج إلىٰ الأخلاق والثقة والعرف والضمير، لأن تحويل كل علاقة إلىٰ إلزام قانوني يؤدي إلىٰ تضخم القاعدة وتراجع المسؤولية الداخلية. فالمجتمع الذي لا يعمل إلا بالخوف من الجزاء مجتمع هش،

لأن القانون لا يستطيع مراقبة كل فعل. ومن هنا تكون قوة النظام القانوني مرتبطةً بقدرته علىٰ التعايش مع أنظمة معيارية أخرىٰ من دون أن يبتلعها أو يذوب فيها.

إن القانون أحد أنماط تنظيم العقل للحياة الاجتماعية لأنه يجمع بين الحكم والتعميم والمؤسسة والرمز والجزاء. وهو لا ينظم الأفعال فحسب، بل ينظم شروط فهمها، ولا يحدد الحقوق وحدها، بل يحدد اللغة التي تُطالب بها، ولا يقيد السلطة فقط، بل يعيد تعريفها. ومن ثم فإن دراسة العقل القانوني لا تعني دراسة فرع متخصص من العقل، بل دراسة اللحظة التي يتحول فيها التفكير المعياري إلىٰ بناء مؤسسي قادر علىٰ حمل المجتمع، وضبط القوة، وحماية التعدد، وإبقاء المجال المشترك قابلًا للاستمرار.

الفصل الأول

العقل والحق

ليس الحق مفهومًا قانونيًا في أصله، وإن كان القانون أحد أهم ميادين تجليه، كما أنه ليس مفهومًا أخلاقيًا خالصًا، وإن كانت الأخلاق تمنحه جزءًا من مضمونه، ولا هو مفهوم سياسي محض، وإن كانت السلطة تتحدد بحدوده. فالحق يسبق جميع هذه الحقول من حيث كونه إحدىٰ البنىٰ الأساسية التي ينظم العقل من خلالها علاقته بالعالم وبالآخرين وبذاته. ولذلك فإن أي محاولة لتعريف الحق انطلاقًا من القانون وحده، أو من الأخلاق وحدها، أو من السياسة وحدها، تظل محاولةً جزئية، لأنها تبدأ من أحد تجليات الحق، لا من بنيته التأسيسية.

ولهذا السبب ظل مفهوم الحق من أكثر المفاهيم تعرضًا للتعدد والاختلاف في الفكر الإنساني. فقد ربطته بعض المدارس بالعدالة، وربطته أخرىٰ بالإرادة، وأعادته مدارس ثالثة إلىٰ الطبيعة، بينما جعلته اتجاهات وضعية أثرًا مباشرًا للتشريع. ولم يكن هذا التعدد ناتجًا عن اضطراب لغوي فحسب، بل عن اختلاف في التصور الكلي للإنسان والعالم والعقل. فالحق ليس لفظًا مستقلًا عن النظرية التي تنتجه، بل يعكس دائمًا تصورًا ضمنيًا لطبيعة الإنسان، ولمصدر الإلزام، ولموقع الحرية، ولمعنىٰ المجتمع.

غير أن الدراسات السابقة، علىٰ اختلاف مدارسها، انطلقت في الغالب من سؤال المصدر قبل أن تحسم سؤال الماهية. فسألت: هل الحق طبيعي أم وضعي؟ وهل هو إلهي أم إنساني؟ وهل ينشأ بالعقد الاجتماعي أم بالإرادة العامة؟ لكنها قلما توقفت طويلًا عند سؤال أسبق من ذلك كله: ما الذي يجعل شيئًا ما حقًا أصلًا؟ وما البنية العقلية التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ التمييز بين مجرد المصلحة وبين الحق، وبين الرغبة وبين الاستحقاق، وبين القوة وبين المشروعية؟

إن هذه النظرية تنطلق من فرضـية مختلفة؛ إذ ترىٰ أن البحث في مصـادر الحق ينبغي أن يسـبقه البحث في مفهوم الحق ذاته، لأن المصـدر لا يمكن تحديده قبل تحديد الشـيء الذي نبحث عن مصـدره. فإذا بقي مفهوم الحق غامضًـا، بقي الخلاف حول مصـدره خلافًا يدور حول ألفاظ مختلفة لا حول حقيقة واحدة. ولذلك فإن تأسـيس العقل القانوني يبدأ من إعادة بناء مفهوم الحق قبل الانتقال إلىٰ البحث في طبيعته أو مرجعيته.

والحق، في هذا التصور، ليس شيئًا ماديًا، ولا حالةً نفسية، ولا مجرد فكرة مجردة، بل هو علاقة معيارية يعترف العقل من خلالها باستحقاق معين لشخص أو لجماعة أو لكيان، ويقرن هذا الاسـتحقاق بإمكان المطالبة به وبواجب احترامه. فالحق لا يوجد حيث توجد الرغبة وحدها، لأن كل رغبة لا تصـبح حقًا. ولا يوجد حيث توجد القوة وحدها، لأن كل قوة لا تمنح اسـتحقاقًا. ولا يوجد حيث توجد المنفعة وحدها، لأن المنفعة قد تكون مشـروعة وقد تكون عدوانًا. وإنما يظهر الحق حين يحكم العقل بأن ثمة اسـتحقاقًا ينبغي الاعتراف به، وأن هذا الاعتراف ليس تفضلًا، بل التزامًا.

ومن هنا فإن العنصـر الجوهري في الحق ليس الامتلاك، بل الاسـتحقاق. فقد يمتلك الإنسـان شـيئًا بالقوة ولا يكون له فيه حق، وقد يُحرم من شـيء مع أنه صـاحب حق فيه. وهذا الفرق يكشـف أن الحق لا يتحدد بالواقع القائم، وإنما بمعيار يحاكم الواقع نفسـه. فالواقع قد يصـف من يملك، أما الحق فيسـأل: هل يملك بحق؟ وقد يبين من يحكم، أما الحق فيسـأل: هل يحكم بمشروعية؟ وهكذا يصبح الحق أداةً نقدية لا مجرد وصف للعلاقات القائمة.

ويكشـف هذا عن خطأ شـائع في بعض المقاربات القانونية التي تميل إلىٰ اختزال الحق في المركز القانوني الذي تقرره الدولة. فالدولة قد تعترف بحق، وقد تنكره، لكن اعترافها أو إنكارها لا يجيب وحده عن سؤال ماهية الحق. وإلا لكان كل ما ترفضه السلطة فاقدًا للحق، وكل ما تقره حقًا بالضـرورة، وهو ما يتناقض مع إمكان نقد القوانين الجائرة أو مقاومة الاسـتبداد. ومن ثم فإن الاعتراف القانوني مهم، لكنه ليس تعريفًا للحق، بل أحد أشكال تجسيده.

ولا يعني ذلك العودة إلىٰ تصور ميتافيزيقي يجعل الحقوق كيانات معلقة خارج التاريخ، بل يعني التمييز بين مفهوم الحق وتجلياته المؤسسية. فالقانون يمنح الحق صورةً قانونية، والأخلاق تمنحه مضمونًا قيميًا، والسياسة تحدد آليات حمايته، لكن هذه المستويات جميعًا تفترض وجود تصور سابق لماهية الاستحقاق المشروع. وهذا التصور هو الذي يعمل العقل علىٰ بنائه وفحصه قبل أن يتحول إلىٰ تشريع أو مؤسسة.

ومن هنا فإن الحق لا يمكن فهمه بوصفه ملكيةً أو حريةً أو منفعةً أو سلطةً فحسب، لأن هذه كلها قد تكون موضوعات للحق، وليست الحق نفسه. فالملكية حق في بعض الظروف، لكنها قد تتحول إلىٰ اغتصاب في ظروف أخرىٰ. والحرية حق، لكنها قد تصبح اعتداءً إذا ألغت حرية الآخرين. والسلطة قد تكون حقًا إذا قامت علىٰ الاختصاص والشرعية، وقد تصبح غصبًا إذا انفصلت عنهما. ولذلك لا يكون الحق هو الموضوع الذي يتعلق به، بل البنية المعيارية التي تجعل هذا الموضوع مشروعًا أو غير مشروع.

وهنا تتجلىٰ وظيفة العقل بوصفه منتجًا للتمييز. فالعقل لا يكتفي بإدراك الوقائع، بل يحولها إلىٰ علاقات معيارية. إنه يميز بين الحيازة والاستحقاق، وبين السيطرة والحق، وبين الإرادة والمشروعية. وهذا التمييز لا يصدر عن الانفعال ولا عن الغريزة، بل عن قدرة العقل علىٰ بناء معايير عامة، وعلىٰ إخضاع الحالات الجزئية إليها. ولذلك فإن الحق ليس معطًىٰ سابقًا علىٰ العقل من حيث الإدراك، حتىٰ لو كان سابقًا عليه من حيث المصدر في بعض النظريات؛ لأن كل حق لا يدخل العالم الإنساني إلا بعد أن يصبح مفهومًا قابلًا للفهم والحكم.

وتكمن أهمية هذا التحديد في أنه يحرر مفهوم الحق من الخلط بينه وبين القوة. فقد عرف التاريخ أنظمة كثيرة استطاعت فرض إرادتها، لكنها لم تستطع تحويل القوة وحدها إلىٰ حق دائم. والسبب في ذلك أن القوة تنتج الطاعة، لكنها لا تنتج الاستحقاق، بينما الحق يستطيع، في ظروف معينة، أن يقاوم القوة نفسها، لأنه يستند إلىٰ اعتراف معياري يتجاوز

موازين الغلبة. ولهذا لم تكن الحركات الكبرىٰ في تاريخ الإنسانية تطالب بقوة جديدة فقط، بل كانت تطالب باعتراف بحقوق ترىٰ أنها قائمة حتىٰ قبل الاعتراف الرسمي بها.

كما يحرر هذا التحديد الحق من الخلط بينه وبين الرغبة الفردية. فليس كل ما يريده الإنسان يصبح حقًا له، وإلا تحولت الحقوق إلىٰ رغبات متزاحمة بلا معيار جامع. والعقل لا يحول الرغبات إلىٰ حقوق إلا بعد أن يفحص مدىٰ قابليتها للتعميم، وانسجامها مع حقوق الآخرين، وقدرتها علىٰ الدخول في نظام مشترك من الاعتراف المتبادل. ومن هنا يكون الحق، في جوهره، بناءً علائقيًا؛ لأنه لا يكتمل إلا داخل شبكة من الاعترافات المتبادلة التي تجعل استحقاق أحد الأطراف منسجمًا مع استحقاقات غيره.

ولذلك فإن الحق ليس مفهومًا سلبيًا يقتصر علىٰ حماية الفرد من الاعتداء، بل هو مفهوم إيجابي أيضًا، لأنه يبني إمكان الاجتماع الإنساني. فمن دون الاعتراف بالحقوق لا تتكون الثقة، ولا تستقر المعاملات، ولا يمكن توزيع المسؤوليات، ولا تتحدد حدود السلطة. والحق، بهذا المعنىٰ، ليس نتيجةً لاحقةً للحياة الاجتماعية، بل أحد الشروط العقلية التي تجعل تلك الحياة ممكنة علىٰ أساس من المشروعية لا من الغلبة.

إن إعادة تعريف الحق بوصفه علاقةً معيارية قائمة علىٰ الاستحقاق المشروع تمثل انتقالًا من النظر إلىٰ الحق باعتباره أثرًا للقانون إلىٰ النظر إليه باعتباره البنية التي تمنح القانون معناه. فالقانون لا يخلق فكرة الحق من العدم، وإنما يحولها إلىٰ نظام قابل للتطبيق. أما العقل، فهو الذي يجعل الاستحقاق مفهومًا، ويضع الحدود الفاصلة بين الحق والامتياز، وبين الحرية والفوضىٰ، وبين السلطة والمشروعية. ومن هذه الوظيفة يبدأ التأسيس الحقيقي للعقل القانوني، لأن القانون لا يستطيع تنظيم ما لم يسبقه العقل في تمييز ما يستحق التنظيم وما لا يستحقه.

يبدو السؤال عن سبق الحق علىٰ القانون سؤالًا بسيطًا في ظاهره، لكنه يمسّ الأساس الذي تقوم عليه كل نظرية قانونية؛ لأن الجواب عنه يحدد ما إذا كان القانون كاشفًا عن حق

قائم، أم منشـئًا له، أم معترفًا به، أم محولًا له من قيمة مجردة إلىٰ مركز قابل للحماية. وليس الاختلاف بين هذه الاحتمالات اختلافًا اصطلاحيًا، بل اختلاف في طبيعة القانون نفسه، وفي حدود السلطة، وفي موقع العقل من الإلزام. فإذا كان الحق سابقًا علىٰ القانون، أصبح القانون محكومًا بمعيار يتجاوزه؛ وإذا كان الحق من صنع القانون، أصبحت السلطة التشريعية هي المصدر المباشر لوجوده القانوني؛ وإذا كان الحق مجعولًا من مرجعية أعلىٰ، صار القانون البشري وسيطًا في الفهم والتنزيل لا أصلًا في الإنشاء.

إن القول بسبق الحق علىٰ القانون يستند إلىٰ حدس عقلي عميق مؤداه أن بعض الاستحقاقات لا تفقد حقيقتها بمجرد أن تنكرها السلطة. فالإنسان الذي يُسلب حريته ظلمًا لا يصبح فاقدًا لحقه في الحرية لمجرد أن قانونًا جائرًا أجاز سلبها، والمجتمع الذي يُحرم من المساواة لا يفقد استحقاقه لها لأن النظام القانوني لم يعترف بها. ولو كان وجود الحق تابعًا بالكامل للاعتراف القانوني، لاستحال نقد القانون من داخله أو خارجه، ولتحول كل ما يصدر عن السلطة المختصة إلىٰ حق بحكم صدوره وحده. غير أن التجربة الإنسانية تكشف أن القانون قد يعترف بحقوق، وقد ينكرها، وقد يحميها، وقد ينتهكها، وهو ما يفترض معيارًا يمكن به تقويم القانون نفسه.

غير أن سبق الحق علىٰ القانون لا يعني بالضرورة أن الحقوق قائمة في صورة مكتملة خارج التاريخ والعقل، تنتظر فقط أن تُكتشف. فهذا التصور، علىٰ ما فيه من قوة في حماية الحق من تعسف السلطة، يواجه سؤالًا بالغ الصعوبة: كيف نميز بين الحق السابق وبين الرغبة التي يدعي أصحابها أنها حق؟ وكيف يثبت العقل أن هذا الاستحقاق طبيعي أو كلي أو أصيل؟ إن السابقة علىٰ القانون لا تعني الغنىٰ عن العقل، بل تجعل وظيفة العقل أكثر تعقيدًا؛ لأنه لا يكتفي بالتلقي، وإنما يستدل علىٰ الحق، ويميزه من المصلحة، ويختبر قابليته للتعميم، ويبحث في مدىٰ اتساقه مع حقوق الآخرين.

وقد قامت نظريات القانون الطبيعي علىٰ افتراض أن وراء القوانين الوضعية نظامًا أعلىٰ من العدالة يمكن للعقل إدراكه. غير أن هذه النظريات لم تتفق علىٰ مضمون هذا النظام؛ فمرةً رُدّ إلىٰ طبيعة الكون، ومرةً إلىٰ طبيعة الإنسان، ومرةً إلىٰ العقل الخالص، ومرةً إلىٰ الكرامة. ويكشف هذا التعدد أن الحق الطبيعي لا يظهر للعقل بو صفه معطًىٰ بسيطًا، بل بو صفه نتيجةً لعملية تأويل وبناء مفهومي. ومن ثم فإن العقل، حتىٰ حين يعلن أنه يكتشف الحق، يشارك في تحديد صورته وحدوده ولغته.

أما القانون الوضعي، فيفصل غالبًا بين وجود الحق القانوني وبين استحقاقه الأخلاقي. فالحق، من حيث كونه مركزًا نافذًا أمام القضاء، لا يوجد إلا إذا اعترفت به قاعدة صحيحة داخل النظام القانوني. وهذا الموقف يحمي الدقة المنهجية؛ لأنه يمنع الخلط بين ما ينبغي أن يكون وما هو قائم بالفعل. لكنه يصبح ناقصًا حين يتحول هذا التمييز إلىٰ اختزال، فيجعل وجود الحق كله تابعًا لإرادة السلطة. فهناك فرق بين القول إن الحق لا يصبح قابلًا للنفاذ إلا بالقانون، وبين القول إنه لا يوجد من أي وجه قبل القانون. الأول يصف شرط الحماية المؤسسية، أما الثاني فيمنح المشرع سلطةً مطلقةً علىٰ ماهية الاستحقاق.

ومن هنا ينبغي التمييز بين ثلاثة مستويات: وجود الحق بوصفه استحقاقًا معياريًا، والاعتراف به بو صفه قاعدة قانونية، وحمايته بو صفه مركزًا مؤ سسيًا. فقد يكون الا ستحقاق قائمًا في الوعي الأخلاقي أو في المرجعية العليا قبل الاعتراف به قانونًا، لكنه يظل هشًا ما لم يتحول إلىٰ نص وإجراء ومؤسسة. وقد يعترف القانون بحق من غير أن يوفر له حمايةً حقيقية، فيبقىٰ الاعتراف صوريًا. وقد توجد الحماية لبعض المصالح من غير أن تكون مؤسَّسة علىٰ تصور واضح للحق، فتتحول إلىٰ امتياز قابل للسحب.

وفي الشريعة الإسلامية تتخذ المسألة صورةً مختلفة؛ لأن أصل الحق يرتبط بالجعل الشرعي. فالحق لا يُفهم بو صفه مجرد معطًىٰ طبيعي، ولا بو صفه إنشاءً مستقلًا للعقل البشري، بل بوصفه حكمًا أثبته الشارع لشخص أو جهة أو مصلحة. غير أن هذا الجعل لا يدخل المجال

الإنســاني من دون فعل عقلي يســتنبط دلالته، ويميز بين أنواعه، ويحدد مجاله، ويربطه بالوقائع المتغيرة. فالعقل لا ينشئ أصل الحق، لكنه يشارك في كشف حدوده وصوره وآثار تطبيقه.

وهنا يختلف الاستنباط عن الاكتشاف والإنشاء. فالاكتشاف يفترض وجود حق سابق في الطبيعة أو العقل الكلي، والإنشــاء يفترض أن الإرادة التشــريعية تمنحه وجوده القانوني، أما الاســتنباط فيفترض مرجعيةً جعلت الحق، ثم أوكلت إلىٰ العقل مهمة فهمه وتنزيله. ومع ذلك لا ينبغي تضخيم الفواصل حتىٰ تبدو الوظائف الثلاث منفصلةً تمامًا؛ لأن العقل المشرع يحتاج إلىٰ قيم يكتشفها أو يفترضها، والعقل المستنبط يحتاج إلىٰ بناء مفهومي يفسر النص، والعقل المكتشف يحتاج إلىٰ صياغة قانونية تحول الحق إلىٰ قاعدة نافذة.

ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ نظرية مركبة لا تختزل الحق في مصــدر واحد ولا تذيب الفروق بين المرجعيات. فالحق قد يكون سابقًا علىٰ القانون من جهة المعيار، لكنه لا يصبح قانونيًا إلا بالاعتراف المؤسسي. وقد يكون مجعولًا من مرجعية شرعية، لكنه يحتاج إلىٰ عقل يفهمه ويطبقه. وقد ينشئه المشرع في صورة جديدة استجابةً لتحول اجتماعي، لكنه لا يستطيع أن يمنحه المشروعية بمجرد الإرادة، بل يحتاج إلىٰ تبرير يتجاوز قدرته علىٰ الإصدار.

إن العقل لا يؤدي وظيفةً واحدة في مواجهة الحق. فهو يكتشف حين يبحث عن استحقاقات لا تستمد مشروعيتها من القانون القائم، ويستنبط حين يعمل داخل مرجعية نصية عليا، وينشئ حين يصوغ حقوقًا جديدة أو يحدد صورها المؤسسية. وهذه الوظائف لا تلغي بعضها، بل تكشف تعدد مستويات الحق. فالحق ليس فكرةً ساكنة، وإنما بنية تنتقل من القيمة إلىٰ المفهوم، ومن المفهوم إلىٰ القاعدة، ومن القاعدة إلىٰ المؤسسة، ومن المؤسسة إلىٰ الممارسة.

ولهذا لا يصح القول إن الحق سابق علىٰ القانون أو لاحق له بإطلاق. إنه سابق من حيث إمكان تقويم القانون، ولاحق من حيث تحوله إلىٰ مركز قابل للمطالبة القضائية، ومصاحب له من حيث إعادة صياغته وتحديد حدوده. والقانون لا يخلق كل حق من العدم، لكنه لا

يكتفي أيضًا بتسجيل ما هو موجود؛ بل يعيد بناء الحق في لغة عامة، ويحدد صاحبه ومضمونه وحدوده ووسائل حمايته.

وتكمن أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني في أنها تنقل السؤال من ثنائية الاكتشاف والإنشاء إلىٰ تحليل الوظائف العقلية التي تجعل الحق ممكنًا ومفهومًا ونافذًا. فالحق لا يدخل الحياة العامة إلا عبر عقل يميزه، ويبرره، ويصوغه، ثم يبني له مؤسسةً تحميه. ومن دون هذا المسار يبقىٰ الحق إما قيمةً بلا قوة، أو قوةً بلا مشروعية، أو نصًا بلا أثر.

لا يستقيم مفهوم الحق إلا إذا اقترن بمفهوم الواجب؛ لأن الحق الذي لا يقابله التزام لا يكون أكثر من رغبة أو امتياز أو ادعاء أخلاقي غير مكتمل. فالحق لا يوجد في فراغ، وإنما داخل علاقة معيارية يكون فيها طرف مستحقًا، وطرف آخر ملزمًا بالاحترام أو الأداء أو الامتناع. ومن هنا لا يكون الواجب قيدًا خارجيًا يضاف إلىٰ الحق بعد اكتماله، بل يكون جزءًا من بنيته الداخلية. فالحق في الحياة لا يكتسب معناه إلا إذا اقترن بواجب عدم الاعتداء، والحق في الملكية لا يصبح فعليًا إلا إذا التزم الآخرون بعدم اغتصابه، والحق في التعاقد لا يستقيم إلا إذا أصبح الوفاء بالعقد واجبًا.

وقد اتجهت بعض الدراسات السابقة إلىٰ تقديم الحق بوصفه مركز النظرية القانونية الحديثة، ولا سيما حين ارتبط صعود الفردانية بمفهوم الحقوق الذاتية، في حين ركزت تقاليد أخرىٰ علىٰ الواجب بوصفه الأصل، وجعلت الحق أثرًا ثانويًا له. غير أن كلا الاتجاهين يظل ناقصًا إذا عزل أحد الطرفين عن الآخر. فالحق بلا واجب يتحول إلىٰ ذاتية مطلقة، والواجب بلا حق قد يتحول إلىٰ خضوع مجرد. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فتنظر إليهما بوصفهما قطبي علاقة واحدة، لا يمكن فهم أحدهما من دون الآخر.

وليس التلازم بين الحق والواجب تلازمًا حسابيًا بسيطًا؛ إذ لا يقابل كل حق واجب واحد محدد، ولا يقع الواجب دائمًا علىٰ فرد بعينه. فقد يكون الحق في مواجهة شخص معلوم، كما في الالتزام التعاقدي، وقد يكون في مواجهة الجميع، كما في الملكية أو السلامة

الجسـدية، وقد يكون في مواجهة الدولة، كما في الحقوق العامة، وقد يكون واجب الدولة إيجابيًا لا سـلبيًا فقط، كواجب الحماية أو التمكين أو توفير الحد الأدنىٰ من شـروط الوجود الكريم. ومن هنا تتسع بنية الحق كلما اتسع تصور المجتمع لمسؤولياته.

ويكشف ذلك أن الحق لا يكتمل بمجرد الاعتراف المجرد، بل يحتاج إلىٰ تحديد الجهة الملزمة، ونوع الالتزام، وحدوده، وشـروط تنفيذه. فعبارة «للإنسـان حق» تظل ناقصـة ما لم يُسـأل: علىٰ من يقع الواجب؟ وهل هو واجب امتناع أم أداء؟ وهل هو فوري أم تدريجي؟ وهل هو فردي أم مؤسـسـي؟ وهنا يتدخل العقل القانوني ليحول القيمة العامة إلىٰ بنية قابلة للتطبيق، فلا يكتفي بإعلان الحق، بل يوزع الالتزامات التي تجعله ممكنًا.

ومن هذا المنظور، لا تكون الحقوق مجرد مساحات محجوزة للفرد ضد المجتمع، بل تكون أيضـًا وسـائل لتنظيم المجتمع من خلال توزيع الواجبات. فالحق في الحرية يفرض علىٰ الدولة واجب عدم التعسـف، لكنه يفرض علىٰ الأفراد أيضـًا واجب احترام حرية غيرهم. والحق في المساواة لا يعني فقط منع التمييز، بل يقتضي في بعض الحالات إزالة البنىٰ التي تعيد إنتاجه. وبذلك ينتقل الحق من مجرد حاجز دفاعي إلىٰ أداة لإعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية.

غير أن العلاقة بين الحق والواجب لا ينبغي أن تؤدي إلىٰ إذابة الحق في الواجب العام. فقد عرفت بعض النظم التاريخية خطابًا كثيفًا عن الواجبات، من دون أن تمنح الأفراد مراكز مستقلة يمكنهم المطالبة بها. وفي هذه الحالة يصبح الواجب و سيلةً لتكريس السلطة، لا لبناء النظام المعياري. لذلك تظل خصـوصـية الحق قائمة في كونه يمنح صـاحبه أهلية المطالبة، ويحول الواجب من توجيه أخلاقي عام إلىٰ التزام محدد تجاه مستحق معلوم.

ومن هنا يظهر الفرق بين الواجب الأخلاقي والواجب القانوني. فالواجب الأخلاقي قد يكون قائمًا حتىٰ في غياب المطالبة أو الجزاء، أما الواجب القانوني فيدخل ضـمن بنية مؤسسية تحدد مضمونه ووسيلة اقتضائه. غير أن هذا الفرق لا يعني انفصال المجالين؛

لأن كثيرًا من الواجبات القانونية تستمد مشروعيتها من مضمون أخلاقي، وإن كانت لا تتطابق معه. فالقانون ينتقي من الواجبات ما يراه ضروريًا لتنظيم المجال العام، ثم يمنحها صورةً قابلةً للإنفاذ.

وهنا تدخل السلطة بوصفها عنصرًا حاسمًا في العلاقة بين الحق والواجب. فالحق، مهما كانت قوته المعيارية، يظل معرضًا للانتهاك إذا لم توجد سلطة تحميه، لكن السلطة قد تتحول هي نفسها إلىٰ مصدر للانتهاك. وهذه المفارقة تجعل العلاقة بين الحق والسلطة من أكثر العلاقات تركيبًا؛ لأن السلطة مطلوبة لضمان الحق، لكنها تحتاج في الوقت نفسه إلىٰ الحق كي تُحدّد وتُقيد وتُبرّر.

وقد عالجت بعض الدراسات السياسية السلطة بوصفها أصل القانون، وعالجتها أخرىٰ بوصفها خطرًا ينبغي إخضاعه للحقوق. غير أن كلا التصورين لا يكفي وحده. فالسلطة ليست مجرد منتج للحق، ولا مجرد خصم له، بل وسيط مؤسسي يتوقف عليه انتقال الحق من القيمة إلىٰ النفاذ. وهي قد تكون منشئةً لبعض الحقوق الوضعية، وكاشفةً عن حقوق سابقة، وضامنةً لحقوق ثابتة، وقد تكون منتهكةً لها إذا تجاوزت حدودها.

وهذا التعدد في وظائف السلطة يقتضي التمييز بين ثلاثة أنماط. فالسلطة المنشئة تضع حقًا جديدًا في المجال الو ضعي، كما يحدث حين يقرر المشرع حقًا لم يكن معروفًا من قبل في صورته القانونية. والسلطة الكا شفة تعترف بحق يرىٰ العقل أو المرجعية العليا أنه سابق عليها. أما السلطة الضامنة فلا تضيف إلىٰ ماهية الحق، لكنها تمنحه أدوات الحماية والإنفاذ. ويقع الخلل حين تتوهم السلطة أن كل حق من صنعها، فتتعامل معه بوصفه منحةً قابلةً للسحب.

إن الحق الذي يُمنح من أعلىٰ من دون أن يُعترف به بوصفه استحقاقًا يتحول بسهولة إلىٰ امتياز. والامتياز يختلف عن الحق في أن صاحبه لا يستند إلىٰ قاعدة عامة، بل إلىٰ قرب أو ا ستثناء أو تفضيل. أما الحق فيفترض قابلية التعميم، ويقتضي أن كل من تحققت فيه شروطه

يستحقه. ومن هنا تكون عمومية الحق إحدىٰ أهم وسائل مقاومة السلطة التفضيلية، لأنها تنقل العلاقة من دائرة المنحة إلىٰ دائرة الاستحقاق.

ولا تعني عمومية الحق إلغاء الفروق بين الناس، بل تعني إخضاعها لمعيار قابل للتبرير. فقد يختلف الحكم باختلاف المركز أو الحاجة أو المسؤولية، لكن هذا الاختلاف لا يكون مشروعًا إلا إذا أمكن تفسيره من داخل بنية معيارية عامة. أما التمييز الذي لا يقوم علىٰ سبب قابل للعقلنة، فيبقىٰ تعبيرًا عن إرادة القوة لا عن حكم الحق.

إن السلطة القانونية لا تصبح مشروعة لمجرد قدرتها علىٰ الإنفاذ، بل حين تتحول القوة فيها إلىٰ اختصاص. والاختصاص هو الشكل القانوني الذي يضع السلطة داخل حدود محددة، فيبين من يملك القرار، وفي أي مجال، وبأي إجراء، وتحت أي رقابة. ومن هنا يكون الحق سابقًا علىٰ السلطة من حيث تقويمها، ومحتاجًا إليها من حيث حمايته، ومقيدًا لها من حيث مجال عملها.

وتكمن أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني في أنها لا ترىٰ الحق والواجب والسلطة مفاهيم متجاورة، بل عناصر بنية واحدة. فالحق يحدد الاستحقاق، والواجب يحدد الالتزام، والسلطة تضمن الانتقال من المعيار إلىٰ الواقع. وإذا انفصلت هذه العناصر اختل النظام: حق بلا واجب يصبح ادعاءً، وواجب بلا حق يصبح خضوعًا، و سلطة بلا حق تصبح قهرًا، وحق بلا سلطة يصبح قيمةً معرضةً للعجز.

لا يمكن فهم الحق خارج علاقته بالحرية؛ لأن الحق، في أحد أعمق وجوهه، هو الصورة المعيارية التي تنتقل بها الحرية من مجرد قدرة واقعية إلىٰ استحقاق مشروع. فالإنسان قد يكون قادرًا علىٰ الفعل، لكن قدرته لا تصبح حريةً محميةً إلا حين يعترف النظام المعياري بأن له مجالًا لا يجوز للآخرين أو للسلطة اقتحامه بلا مسوغ. ومن هنا لا تكون الحرية مجرد غياب للعائق، بل تكون وضعًا قانونيًا وأخلاقيًا يحدد ما يجوز للإنسان أن يفعله، وما يجب علىٰ غيره أن يمتنع عنه، وما تلتزم به السلطة لحماية هذا المجال.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاه جعل الحرية أصل الحقوق كلها، واتجاه رأىٰ أن الحقوق لا تستمد مشروعيتها من الحرية وحدها، بل من الخير العام أو العدالة أو الكرامة أو المرجعية العليا. ويكشف هذا الخلاف أن الحرية يمكن أن تؤدي وظيفتين مختلفتين: فقد تكون موضوعًا للحق، كما في حق الإنسان في التعبير والتنقل والاختيار، وقد تكون أساسًا لتبرير الحقوق، حين يقال إن الإنسان يستحق الحماية لأنه كائن حر قادر علىٰ تقرير مصيره. غير أن الخلط بين الوظيفتين يؤدي إلىٰ توسيع الحرية حتىٰ تتحول إلىٰ معيار وحيد يبتلع سائر القيم.

فالحرية لا تستطيع وحدها تفسير جميع الحقوق. إذ توجد حقوق تحمي الإنسان في حالات تضعف فيها قدرته علىٰ الاختيار، مثل حقوق الطفل، وحقوق العاجز، وحقوق من لا يستطيع التعبير عن إرادته. كما أن جعل الإرادة الحرة أساسًا وحيدًا للحق قد يؤدي إلىٰ إهمال شروط الحرية ذاتها؛ لأن الإنسان لا يكون حرًا فعلًا إذا كان محرومًا من الحد الأدنىٰ من التعليم أو الصحة أو الأمن أو القدرة علىٰ المشاركة. ومن هنا لا ينبغي تعريف الحق بوصفه حمايةً للاختيار الفردي فحسب، بل بوصفه حمايةً للشروط التي تجعل الإنسان قادرًا علىٰ الاختيار والعيش بوصفه ذاتًا معترفًا بها.

ويظهر الفرق هنا بين الحرية بوصفها واقعةً والحرية بوصفها قيمةً والحرية بوصفها حقًا. فالحرية الواقعية هي مقدار ما يستطيع الإنسان فعله، والحرية القيمية هي الحكم بأن هذا المجال جدير بالحماية، أما الحرية القانونية فهي تحويل هذا الحكم إلىٰ مركز محدد تقابله واجبات وضمانات. وقد يمتلك شخص قدرةً واسعةً علىٰ الفعل من دون أن يكون فعله مشروعًا، كما قد يكون للإنسان حق في حرية لا يستطيع ممارستها فعليًا بسبب ضعف الشروط الاجتماعية أو المؤسسية. ولذلك فإن العقل القانوني لا يكتفي بإعلان الحرية، بل يسأل عن إمكان تحققها الواقعي.

والحق في الحرية لا يعني إطلاق الإرادة من كل قيد؛ لأن الحرية غير المحدودة تنقض نفسها حين تتحول إلىٰ قدرة علىٰ إلغاء حرية الآخرين. ولهذا فإن القانون لا يقيد الحرية من

خارجها فقط، بل ينظمها من داخل بنيتها. فالقيد المشروع ليس دائمًا خصمًا للحرية، بل قد يكون شرطًا لوجودها المتبادل. وحين يمنع القانون الاعتداء أو الإكراه أو الا ستغلال، فإنه لا ينتقص من الحرية، بل يحول دون احتكارها من الأقوىٰ.

غير أن الحرية لا تمنح الحق أساسه الأعمق ما لم ترتبط بالكرامة. فالكرامة هي التي تفسر لماذا لا يجوز التعامل مع الإنسان بوصفه مجرد وسيلة، ولماذا لا يسقط استحقاقه بسبب ضعفه أو فقره أو اختلافه أو عجزه. إنها لا تصف امتيازًا يكتسبه الإنسان بأدائه، بل منزلةً معياريةً تسبق التقويم الجزئي لأفعاله. ومن هنا تكون الكرامة أوسع من الحرية؛ لأنها تحمي الإنسان حتىٰ حين تتعطل قدرته علىٰ الاختيار، كما تضع حدودًا لما يستطيع أن يتنازل عنه من حقوقه.

وقد جعلت بعض الدرا سات الحديثة الكرامة أ سا سًا جامعًا لحقوق الإنسان، لكنها كثيرًا ما استخدمتها بوصفها لفظًا عالي القيمة من دون تحليل بنيتها. فالكرامة لا تكون أساسًا للحق لمجرد أنها قيمة سامية، بل لأنها تقرر أن للإنسان حرمةً ذاتيةً لا يجوز اختزالها في المنفعة أو القوة أو الرضا العابر. وهي بهذا المعنىٰ تنتج ثلاثة آثار: الاعتراف بالقيمة الذاتية للشخص، ومنع تحويله إلىٰ أداة محضة، وإلزام النظام القانوني ببناء شروط تحفظ أهليته للمشاركة والمطالبة.

ومن هنا لا تكون الكرامة حقًا واحدًا إلىٰ جانب بقية الحقوق، بل تكون مبدأً تفسيريًا يمد عددًا واسعًا منها بمعناها. فالحق في الحياة يحمي الوجود الإنساني من الإهدار، والحق في الحرية يحمي قدرته علىٰ الاختيار، والحق في المساواة يحميه من التصنيف الدوني، والحق في المحاكمة العادلة يعترف به بوصفه ذاتًا جديرةً بالسماع والدفاع. ولذلك فإن الكرامة لا تنافس الحقوق، بل تمنحها وحدةً داخلية.

ومع ذلك، لا ينبغي تحويل الكرامة إلىٰ مفهوم فضفاض يُستخدم لتبرير كل ادعاء؛ لأن القوة المعيارية للمفهوم تضعف إذا فقد حدودَه. فلا يكفي أن يصف الإنسان أمرًا بأنه ماسّ بكرامته حتىٰ يتحول تلقائيًا إلىٰ حق. بل يجب أن يخضع الادعاء للفحص العقلي: هل يمس

القيمة الذاتية للشخص؟ وهل يمكن تعميمه؟ وهل ينسجم مع كرامة الآخرين؟ وهل يمكن تحويله إلىٰ التزام محدد؟ وهنا يعود العقل بوصفه أداة التمييز بين الشعور بالانتقاص وبين الانتهاك المعياري القابل للترجمة القانونية.

إن العلاقة بين الحق والحرية والكرامة ليست علاقة تراتبية بسيطة. فالحرية تمنح الإنسان مجال الفعل، والكرامة تمنحه قيمةً لا يجوز انتهاكها، والحق يحول هذه القيمة وهذا المجال إلىٰ استحقاق محدد. وإذا انفصلت الحرية عن الكرامة تحولت إلىٰ إرادة قد تستبيح الآخر، وإذا انفصلت الكرامة عن الحرية تحولت إلىٰ حماية أبوية قد تنكر استقلال الإنسان، وإذا انفصل الحق عنهما أصبح بنيةً شكليةً قابلةً لاحتواء الظلم.

ويتضح من ذلك أن الحق بنية معيارية مركبة لا عنصرًا مفردًا. فهو يبدأ باستحقاق يُنسب إلىٰ ذات، ويحتاج إلىٰ اعتراف يخرجه من العزلة، ويولد واجبًا يقع علىٰ فرد أو جماعة أو سلطة، ويحتاج إلىٰ قاعدة تحدد مضمونه، وإلىٰ مؤسسة تحميه، وإلىٰ إجراء يتيح المطالبة به، وإلىٰ معيار يبرر حدوده عند تعارضه مع غيره. ولا يوجد الحق كاملًا في أي عنصر منفرد من هذه العناصر؛ لأن الاستحقاق بلا اعتراف يظل هشًّا، والاعتراف بلا واجب يظل رمزيًا، والواجب بلا ضمان يظل معرضًا للانتهاك.

وهذا التصور يختلف عن الدراسات التي اختزلت الحق في مصلحة يحميها القانون، أو في إرادة يمنحها النظام سلطةً علىٰ غيرها، أو في قاعدة تقرر مركزًا قانونيًا. فالمصلحة قد تكون جزءًا من الحق، لكنها لا تكفي لتبريره؛ والإرادة قد تكون وسيلةً لممارسته، لكنها لا تفسر حقوق من لا يملكون إرادةً مكتملة؛ والقاعدة قد تمنحه الوجود القانوني، لكنها لا تستنفد أساسه المعياري. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فترىٰ الحق شبكةً من العلاقات تتداخل فيها القيمة والاستحقاق والاعتراف والالتزام والمؤسسة.

ومن هنا لا يكون الحق شيئًا يملكه الفرد كما يملك موضوعًا ماديًا، بل علاقةً تحدد موقعه داخل النظام المعياري. فالإنسان لا يحمل حقوقه منعزلًا عن الآخرين، وإنما يدخل بها

في بنية اعتراف متبادل. وكلما اتسعت هذه البنية أصبحت الحقوق أكثر استقرارًا، لأن حمايتها لا تعود رهينة القوة الفردية، بل تصبح جزءًا من العقل المؤسسي للمجتمع.

إن الحق، بهذا المعنىٰ، هو اللحظة التي يعترف فيها العقل بأن الإنسان أو الجماعة أو الجهة ليست مجرد واقعة في العالم، بل صاحب استحقاق ينبغي أن ينعكس علىٰ طريقة توزيع الحرية والسلطة والواجب والحماية. ولذلك لا يكون تأسيس الحق تمهيدًا خارجيًا للقانون، بل هو تأسيس لمادته المعيارية؛ لأن القانون من دون نظرية في الحق قد يصبح نظامًا دقيقًا لتنظيم القوة، لكنه لا يصبح بالضرورة نظامًا للعدالة.

الفصل الثاني
العقل والقانون الطبيعي

لم تولد فكرة القانون الطبيعي بوصفها نظرية مكتملة، وإنما نشأت من شعور عقلي سابق علىٰ التنظير، مؤداه أن القانون القائم لا يستنفد معنىٰ العدل، وأن ما تضعه السلطة لا يكتسب المشروعية لمجرد صدوره عنها. فقد واجه الإنسان، منذ أقدم صور الاجتماع، فجوةً بين ما هو نافذ وما ينبغي أن يكون، وبين الأمر الصادر عن القوة والحكم الذي يستحق الطاعة، وبين العرف المستقر والمبدأ الذي يمكن الاحتجاج به علىٰ العرف نفسه. ومن داخل هذه الفجوة ظهر التصور الأول لقانون لا يصدر عن إرادة بشرية مباشرة، بل يتجاوزها ويمنحها معيارًا للحكم عليها.

ولهذا فإن القانون الطبيعي لم يكن، في أصله، مجموعةً جاهزةً من القواعد، بل كان اعتراضًا عقليًا علىٰ تطابق القانون مع القوة. إنه التعبير عن رفض أن يكون الواقع هو المعيار الأخير لنفسه، وعن افتراض أن ثمة نظامًا أعمق يمكن بموجبه التمييز بين القانون العادل والقانون الجائر. ومن هنا كانت ولادته مرتبطةً بولادة السؤال المعياري ذاته: هل ما هو موجود مشروع لمجرد وجوده؟ وهل ما تأمر به السلطة واجب لمجرد قدرتها علىٰ الإلزام؟ وهل يستطيع الإنسان أن يحتج علىٰ القانون باسم قانون أعلىٰ منه؟

لقد رأت بعض الدراسات التاريخية أن فكرة القانون الطبيعي نشأت من التأمل في انتظام الكون، حين لاحظ العقل أن الظواهر تخضع لنظام لا يتغير بتغير الأهواء، فانتقل من نظام الطبيعة إلىٰ نظام الاجتماع. ورأت دراسات أخرىٰ أنها نشأت من البحث في طبيعة الإنسان، وما تقتضيه من حرية أو مساواة أو حياة مشتركة. وربطتها اتجاهات ثالثة بالعقل الكلي، أو بالإرادة الإلهية، أو بفكرة العدالة الموضوعية. غير أن هذا التعدد لا يدل علىٰ غموض الفكرة

وحده، بل يكشف أن القانون الطبيعي كان دائمًا محاولةً للعثور علىٰ أساس للحق لا يكون تابعًا لإرادة من يملك السلطة.

وقد حملت الصياغات القديمة للقانون الطبيعي أثر الصورة الكونية التي نشأت داخلها. فحين كان الكون يُفهم بوصفه نظامًا غائيًا مرتبًا، بدا من المعقول أن يكون لكل شيء موضع ووظيفة، وأن يكون للإنسان نظام ينسجم مع طبيعته ومقاييس وجوده. ثم انتقلت الفكرة، في مراحل لاحقة، من انتظام الكون إلىٰ طبيعة الإنسان، فلم يعد القانون الطبيعي يُفهم فقط بوصفه انعكاسًا لنظام كوني، بل بوصفه تعبيرًا عن خصائص إنسانية أصلية، كالعقل والحرية والميل إلىٰ الاجتماع والقدرة علىٰ الاختيار.

غير أن هذا الانتقال لم يُنه الإشكال، بل أعاد صياغته. فإذا كان القانون الطبيعي مؤسسًا في طبيعة الإنسان، فما المقصود بالطبيعة؟ هل هي ما يشترك فيه البشر بيولوجيًا؟ أم ما يميزهم عقليًا؟ أم ما ينبغي أن يصيروا إليه أخلاقيًا؟ إن الطبيعة لا تقدم نفسها للعقل في صورة واحدة؛ فهي قد تُفهم بوصفها واقعًا قائمًا، وقد تُفهم بوصفها ماهيةً ثابتة، وقد تُفهم بوصفها إمكانًا معياريًا. ولهذا كان الاستناد إلىٰ الطبيعة قادرًا علىٰ إنتاج نتائج متعارضة، لأن كل تصور للإنسان يستخرج منها قانونًا ينسجم معه.

وتكشف هذه الصعوبة أن القانون الطبيعي لا يُقرأ مباشرةً من العالم كما تُقرأ الظاهرة الحسية. فالعقل لا يرىٰ الحق في الطبيعة بوصفه شيئًا موضوعًا أمامه، بل يستدل عليه من خلال تفسيره للإنسان والوجود والعدالة. ومن ثم فإن القول إن العقل يكتشف القانون الطبيعي لا يعني أنه يتلقىٰ معانيه جاهزة، وإنما يعني أنه يعمل داخل واقع يُفترض أنه يحمل دلالة معيارية، ثم يحاول الكشف عنها وبناء صورتها المفهومية. فالاكتشاف هنا فعل تأويلي، لا مجرد ملاحظة.

وهذا هو الموضع الذي لم تمنحه الدراسات التقليدية ما يستحقه من التحليل. فقد افترض بعضها أن الطبيعي واضح بذاته، وأن العقل لا يحتاج إلا إلىٰ الانسجام مع نظامه،

بينما تعاملت دراسات أخرىٰ مع القانون الطبيعي بوصفه بقايا ميتافيزيقية ينبغي تجاوزها. غير أن كلا الموقفين يغفل البنية الوسطىٰ التي تجعل فكرة القانون الطبيعي ممكنة: وجود عقل قادر علىٰ الانتقال من الواقع إلىٰ المعيار، ومن الوصف إلىٰ الاستحقاق، ومن انتظام الأشياء إلىٰ الحكم علىٰ الأفعال.

إن هذه النظرية المستقلة لا تنطلق من الدفاع عن صيغة تاريخية بعينها للقانون الطبيعي، ولا من رفضه بوصفه بناءً قديمًا، بل من تحليل الوظيفة التي يؤديها داخل العقل القانوني. فالقانون الطبيعي يمثل محاولة العقل لإثبات أن الحق لا يبدأ من التشريع، وأن القانون الوضعي ليس المرجع الأخير لمشروعيته، وأن ثمة معايير يمكن الاحتجاج بها حتىٰ حين لا تعترف بها الدولة. وهو بهذا المعنىٰ ليس مدرسةً تاريخيةً فقط، بل وظيفة نقدية مستمرة داخل كل نظام قانوني.

ومن هنا يمكن فهم ولادة القانون الطبيعي بوصفها لحظة انفصال بين القانون والسلطة. فالسلطة تستطيع إصدار الأمر، لكنها لا تستطيع وحدها أن تجعل الأمر عادلًا. والقانون يستطيع أن يكون نافذًا، لكنه لا يضمن بمجرد نفاذه استحقاق الطاعة. وهذه المسافة بين النفاذ والاستحقاق هي المجال الذي يتحرك فيه القانون الطبيعي. إنه لا ينازع القانون الوضعي في وجوده الواقعي، بل يطالبه بتبرير نفسه أمام معيار يتجاوزه.

غير أن القول بوجود معيار متجاوز يفتح سؤالًا أكثر عمقًا: هل الحقوق الطبيعية سابقة علىٰ الإنسان نفسه، أم أنها لا تكون إلا بوجوده؟ فإذا قيل إن الحق طبيعي بمعنىٰ أنه جزء من بنية الكون، بدا سابقًا علىٰ الإنسان من حيث الأصل. وإذا قيل إنه متصل بطبيعة الإنسان، بدا ظهوره مرتبطًا بوجود الكائن الذي يحمل تلك الطبيعة. أما إذا قيل إن الحق لا يوجد إلا حين يدركه العقل ويصوغه، أصبح الوجود المعياري للحق مختلفًا عن وجوده المعرفي.

وهنا ينبغي التمييز بين ثلاثة مستويات كثيرًا ما اختلطت في الدراسات السابقة: وجود الأساس، ووجود الاستحقاق، ووجود المعرفة بالحق. فقد يكون الأساس سابقًا علىٰ

الإنسان، كما لو كان قائمًا في نظام خلقي أو كوني، لكن الاستحقاق لا يتعين إلا بوجود ذات يمكن أن يُنسب إليها الحق، والمعرفة لا تتحقق إلا حين يقوم العقل بإدراك هذا الاستحقاق وصياغته. وهذا التمييز يسمح بفهم كيف يمكن للحقوق أن تكون سابقة علىٰ الاعتراف بها، من دون أن تكون مستقلةً تمامًا عن العقل الذي يجعلها قابلةً للفهم.

فالحق الطبيعي، حتىٰ لو كان سابقًا علىٰ الإنسان من حيث مصدره، لا يصبح قانونًا طبيعيًا بمعناه المعرفي إلا حين يكتشفه العقل. وقبل هذا الاكتشاف قد يكون موجودًا بوصفه إمكانًا أو أساسًا، لكنه لا يكون جزءًا من نظام إنساني للمعرفة والاحتجاج. ومن هنا لا يكون العقل منشئًا لأصل الحق، لكنه يكون منشئًا لصورته المفهومية، ولغته، وحدوده، وطرائق الاستدلال عليه. وهذه الوظيفة لا تقل أهمية عن الأصل نفسه، لأن ما لا يدخل العقل لا يدخل التاريخ ولا يتحول إلىٰ نظام.

وتتميز هذه النظرية عن التصورات السابقة في أنها ترفض الثنائية المبسطة بين الاكتشاف والإنشاء. فالعقل لا يخلق الحق الطبيعي من العدم، لكنه لا يعثر عليه أيضًا في صورة مكتملة. إنه يكتشف أساسًا، ويفسره، ويصوغه، ويختبر قابليته للتعميم، ثم يحوله إلىٰ معيار يمكن أن يُقاس به القانون القائم. ولذلك فإن القانون الطبيعي ليس واقعًا خارجيًا خالصًا، ولا بناءً ذهنيًا خالصًا، بل علاقة بين أساس يُفترض أنه سابق، وعقل يمنحه قابلية الظهور في المعرفة.

إن ولادة فكرة القانون الطبيعي هي، في جوهرها، ولادة الوعي بأن القانون يحتاج إلىٰ ما يبرره. وهي أيضًا ولادة القدرة علىٰ مقاومة تطابق الحق مع القوة، والعدل مع النفاذ، والمشروعية مع الأمر. وما دامت هذه الفجوة قائمة، يظل القانون الطبيعي حاضرًا، ولو تغيرت أسماؤه وصيغه؛ لأنه يمثل السؤال الذي لا يستطيع أي نظام قانوني أن يلغيه: بأي معيار يمكن الحكم علىٰ القانون نفسه؟

يقتضي السؤال عن سبق الحقوق علىٰ الإنسان قدرًا بالغًا من التمييز، لأن صياغته المباشرة قد توهم أن الحقوق أشياء قائمة في العالم قبل ظهور أصحابها، أو أنها كيانات مستقلة

تنتظر من يتلبس بها. وهذا التصور، علىٰ ما فيه من قوة رمزية، لا يخلو من اضطراب أنطولوجي؛ إذ لا يمكن الحديث عن حق من دون ذات يُنسب إليها، ولا عن استحقاق من دون من يستحق، ولا عن واجب من دون من يلتزم به. ولذلك فإن سبق الحقوق علىٰ الإنسان لا ينبغي أن يُفهم بوصفه سبقًا زمنيًا بسيطًا، بل بوصفه سبقًا في المصدر أو الأساس أو المعيار.

فالحق قد يكون سابقًا علىٰ الإنسان من حيث المبدأ الذي يؤسسه، لا من حيث تحققه العيني. فإذا كان مصدر الحق هو نظام كوني أو خلقي أو إلهي، فإن هذا المصدر لا يتوقف في وجوده علىٰ الإرادة البشرية. أما الحق بوصفه علاقةً محددةً بين مستحق وملتزم، فلا يظهر إلا حين توجد ذات يمكن أن يُنسب إليها الاستحقاق. ومن هنا ينبغي التمييز بين سبق الأساس وظهور العلاقة. فالأساس قد يكون سابقًا، لكن الحق بوصفه بنيةً علائقية لا يتعين إلا بوجود الإنسان.

وقد أخفقت بعض الدراسات التقليدية في ضبط هذا الفرق، إذ تحدثت عن الحقوق الطبيعية كأنها قائمة في صورة مكتملة قبل التاريخ، من غير أن تميز بين أصلها المعياري وصورتها الإنسانية. وفي المقابل، ذهبت اتجاهات وضعية إلىٰ نفي كل سبق للحق بدعوىٰ أن الحق لا يوجد إلا حين تعترف به القاعدة. غير أن كلا الموقفين يختزل المسألة؛ فالأول يجرد الحق من شرطه العلائقي، والثاني يجرده من إمكانه النقدي السابق علىٰ الاعتراف القانوني.

إن القول بأن الحقوق كامنة في بنية الكون يواجه سؤالًا حاسمًا: بأي معنىٰ يكون الكون حاملًا للحقوق؟ فالكون قد يكشف عن انتظام وسببية وتوازن، لكن الانتقال من هذه الوقائع إلىٰ الحق يحتاج إلىٰ وسيط معياري. ولا يكفي أن تكون الطبيعة منظمة حتىٰ تكون عادلة، كما لا يكفي أن يكون الفعل شائعًا في الطبيعة حتىٰ يصبح مشروعًا. فالصراع والافتراس والتفاوت موجودة طبيعيًا، لكنها لا تصلح بذاتها أساسًا لنظام الحقوق. ومن هنا يتبين أن الطبيعة بوصفها واقعًا لا تنتج المعيار من ذاتها، بل تحتاج إلىٰ عقل يفسرها ويختار من عناصرها ما يمكن أن يؤسس للحق.

ولهذا اتجهت بعض التصورات الحديثة إلىٰ نقل مركز القانون الطبيعي من الكون إلىٰ الإنسان. فلم يعد الحق مشتقًا من نظام الأشياء، بل من طبيعة الشخص بوصفه كائنًا عاقلًا أو حرًا أو قادرًا علىٰ الغاية. غير أن هذا التحول لم يلغ الإشكال، بل غيّر موضعه. فما الذي يجعل خاصيةً إنسانيةً معينة مصدرًا للحق؟ ولماذا تكون العقلانية أو الحرية أو القابلية للألم أساسًا للاستحقاق؟ إن وصف الإنسان لا يتحول تلقائيًا إلىٰ معيار، بل يحتاج إلىٰ حكم يقرر أن هذه الخاصية جديرة بالحماية.

ومن هنا يتضح أن القانون الطبيعي لا يقوم علىٰ الطبيعة وحدها، بل علىٰ تأويل معياري للطبيعة. فالعقل لا يكتشف الحقوق كما يكتشف تركيبًا ماديًا، بل يبني صلةً بين خاصية واقعية واستحقاق معياري. وحين يقال إن الإنسان حر بطبيعته، لا يكون المقصود مجرد وصف سلوكي، بل حكمًا بأن هذه الحرية ينبغي ألا تُسلب تعسفًا. وهذا الانتقال من الكينونة إلىٰ الاستحقاق هو الفعل الحقيقي الذي يؤسس المعرفة بالحق الطبيعي.

وقد حاولت بعض الدراسات تجاوز هذه الصعوبة بجعل الكرامة الأساس المباشر للحقوق. غير أن الكرامة نفسها ليست معطًىٰ تجريبيًا، بل مفهومًا معياريًا يحتاج إلىٰ تفسير. فالقول إن الإنسان ذو كرامة لا يصف حالةً حسية، بل يقرر أن له قيمةً تمنع اختزاله في المنفعة أو القوة. ولذلك فإن الكرامة تمثل تقدمًا في صياغة القانون الطبيعي، لكنها لا تلغي دور العقل، بل تزيده مركزية؛ لأنها تتطلب تحديد ما الذي تقتضيه الكرامة، وما الحقوق التي تتولد عنها، وكيف تتوازن عند التعارض.

وهنا يظهر الفرق بين الوجود المعياري والوجود المعرفي للحق. فقد يكون للحق أساس موضوعي لا تصنعه الإرادة الإنسانية، لكن هذا لا يعني أن الإنسان يعرفه تلقائيًا. فالحق لا يصبح جزءًا من الوعي القانوني إلا حين يُفهم، ويُسمىٰ، ويُصاغ، ويُربط بواجبات وضمانات. ومن دون هذه العملية يظل الأساس المعياري غير متعين في المجال الإنساني. ولذلك فإن

سبق الحق علىٰ المعرفة لا يعني غنىٰ الحق عن العقل، بل يعني أن العقل لا يخلقه من العدم، وإنما يكشف إمكانه ويمنحه صورةً قابلةً للتداول.

وقد مرت الإنسانية بحقوق كثيرة قبل أن تمتلك اللغة المفهومية التي تعبر عنها. فالإنسان كان يتعرض للإهانة قبل أن يتبلور مفهوم الكرامة، وكان يُستعبد قبل أن يصبح التحرر حقًا عامًا، وكانت جماعات تُقصىٰ قبل أن تتشكل فكرة المساواة القانونية. وهذا يدل علىٰ أن غياب المعرفة بالحق لا يعني بالضرورة غياب أساسه. لكنه يدل أيضًا علىٰ أن الحق لا يصبح قوةً تاريخيةً إلا حين ينجح العقل في تحويل المعاناة إلىٰ مفهوم، والمفهوم إلىٰ مطالبة، والمطالبة إلىٰ قاعدة.

إن هذه العملية تكشف أن العقل لا يؤدي وظيفةً وصفيةً فحسب، بل وظيفةً كشفيةً وتأسيسيةً في آن واحد. فهو يكشف الاستحقاق من خلال تحليل ما يقع علىٰ الإنسان من انتقاص، لكنه يؤسس اللغة التي تجعل هذا الانتقاص قابلًا للحكم. ومن هنا لا يكون العقل منشئًا لأصل الحق، لكنه يكون منشئًا لشروط ظهوره في التاريخ. وهذه التفرقة هي التي تسمح بالحفاظ علىٰ موضوعية القانون الطبيعي من دون الوقوع في وهم أن حقوقه جاهزة في صورة نهائية.

وتكمن أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني في أنها تميز بين أربع طبقات مترابطة: مصدر الحق، وموضوع الحق، ومعرفة الحق، وصياغته القانونية. فالمصدر قد يكون سابقًا علىٰ الإنسان، والموضوع لا يتعين إلا بوجوده، والمعرفة لا تظهر إلا بالعقل، والصياغة القانونية لا تتحقق إلا بالمؤسسة. وبذلك لا يكون الحق الطبيعي كيانًا مكتملًا خارج التاريخ، ولا اختراعًا محضًا داخل التاريخ، بل إمكانًا معياريًا يتحول عبر العقل إلىٰ معرفة، ثم عبر القانون إلىٰ نظام.

وهذا التمييز يفسر أيضًا لماذا تختلف الحضارات في تحديد الحقوق الطبيعية رغم افتراضها وجود طبيعة إنسانية مشتركة. فالاختلاف لا يعني بالضرورة أن الحقوق وهم، بل قد

يعني أن اكتشـــافها يتأثر بمســـتوىٰ الوعي، وباللغة، وبالتجربة التاريخية، وبقدرة العقل علىٰ تجاوز المألوف. فقد توجد بنية استحقاق واحدة، لكن صـور إدراكها تظل متعددة ومتدرجة. ومن هنا يكون القانون الطبيعي قابلًا للتطور في معرفته، لا لأن أصـله يتغير بالضـرورة، بل لأن العقل يوسع قدرته علىٰ الكشف.

غير أن هـذا التطور يطرح خطرًا مقـابلًا، هو إســقـاط القيم التـاريخيـة علىٰ الطبيعـة ثم تقديمها بوصـفها أزلية. وقد فعلت بعض النظريات ذلك حين جعلت تصـورات عصـرها عن الملكية أو الأسـرة أو السـلطة جزءًا من القانون الطبيعي. وهذا يكشـف أن العقل قد يكتشـف، لكنه قد يســقط أيضًـــا، وقد يفســـر، لكنه قد يبرر ما هو قائم. ولذلك لا بد أن يخضـــع ادعاء الاكتشـــاف الطبيعي لمعايير صـــارمة: الاتســـاق، وقابلية التعميم، وعدم التناقض مع الكرامة، والقدرة علىٰ تجاوز المصالح الخاصة.

إن السـؤال عن سـبق الحقوق علىٰ الإنســان لا يُحســم بإثبات وجودها قبله أو نفيه، بل بإعادة بناء معنىٰ السبق نفسه. فالحقوق قد تكون سابقةً من حيث المصدر، ومصاحبةً للإنسان من حيث الاســتحقاق، ولاحقةً من حيث المعرفة، ومتدرجةً من حيث الصـــياغة القانونية. وهذا البناء المركب هو وحده القادر علىٰ تجاوز التبســيط الذي وقع فيه كثير من الدراســات السابقة، لأنه يحفظ للحق موضوعيته، وللعقل دوره، وللتاريخ أثره، وللقانون وظيفته.

لا يكتشف العقل القانون الطبيعي بالطريقة التي يكتشف بها قانونًا فيزيائيًا أو علاقةً سببيةً قابلةً للملاحظة المباشـرة؛ لأن القانون الطبيعي ليس واقعةً حسـيةً قائمةً خارج الوعي، وإنما معنىٰ معياري يســتدل عليه العقل من خلال تحليل الإنســان والعالم والعلاقات التي تجعل الاجتماع ممكنًا. فالاكتشـــاف هنا لا يعني العثور علىٰ نص مكتوب في بنية الكون، بل يعني الانتقال من خصـائص الوجود الإنسـاني إلىٰ ما يقتضـيه هذا الوجود من اسـتحقاقات وحدود والتزامات. ولذلك فإن اكتشـــاف القانون الطبيعي هو فعل عقلي مركب يجمع بين الملاحظة والتأويل والاستدلال والتقويم.

وتبدأ هذه العملية من التجربة الإنسانية، لا بمعنىٰ أن التجربة تنشئ الحق، بل بمعنىٰ أنها تكشف مواضع انتهاكه. فالظلم كثيرًا ما يُدرك أولًا بوصفه معاناةً قبل أن يُصاغ بوصفه مفهومًا. والإنسان يشعر بالإهانة قبل أن يمتلك نظريةً في الكرامة، ويختبر القهر قبل أن يبلور مفهوم الحرية، ويعاني التمييز قبل أن يصوغ مبدأ المساواة. ومن هنا تكون التجربة مادةً أولىٰ للعقل، لكنها لا تصبح قانونًا طبيعيًا إلا حين ينجح العقل في تجاوز الحالة الفردية إلىٰ قاعدة عامة.

فالانتقال من الألم إلىٰ الحق ليس انتقالًا تلقائيًا؛ لأن كل ألم لا يثبت بالضرورة وجود حق منتهك، كما أن كل رغبة في الخلاص لا تتحول إلىٰ استحقاق عام. والعقل هو الذي يفحص التجربة، ويميز بين ما هو عارض وما يكشف عن انتقاص بنيوي، وبين ما هو شخصي وما يمكن تعميمه، وبين المصلحة الخاصة وما يصلح أن يكون مبدأً مشتركًا. وهنا تظهر وظيفة التجريد؛ إذ يحرر العقل الواقعة من خصوصيتها، ويستخرج منها المعنىٰ القابل للتطبيق علىٰ حالات أخرىٰ.

وقد اعتمدت بعض الدراسات السابقة علىٰ الحدس الأخلاقي بوصفه طريقًا مباشرًا إلىٰ القانون الطبيعي، فرأت أن العقل يدرك بعض المبادئ إدراكًا أوليًا، مثل عدم الظلم أو وجوب احترام الإنسان. غير أن الحدس، رغم أهميته، لا يكفي وحده؛ لأنه قد يتأثر بالثقافة والعادة والمصلحة. وما يبدو بديهيًا في مجتمع قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر. ولذلك لا بد أن يخضع الحدس للنقد، وأن يُختبر من حيث اتساقه وقابليته للتعميم وعدم تناقضه مع كرامة الآخرين.

أما الاستدلال العقلي فيمنح القانون الطبيعي قدرته علىٰ تجاوز العرف. فالعقل لا يسأل فقط عما اعتاده الناس، بل عما يمكن تبريره أمام الجميع. ومن هنا تكون قابلية التعميم من أهم أدوات الاكتشاف؛ لأن الحق الطبيعي لا يمكن أن يكون امتيازًا خاصًا بجماعة أو فرد من دون سبب عام. فإذا طالب شخص لنفسه بحرية لا يعترف بها لغيره، لم يكن يدافع عن حق، بل عن تفوق. وإذا برر لنفسه ما يحرمه علىٰ الآخرين، فقد انهارت دعواه من داخلها.

وتكشــف قابلية التعميم عن البنية المشــتركة للحق، لكنها لا تكفي كذلك؛ لأن بعض الفروق بين الناس قد تقتضي معاملةً مختلفةً لحماية مساواتهم الفعلية. ومن هنا يحتاج العقل إلىٰ معيار آخر هو التناسب. فالقانون الطبيعي لا يساوي دائمًا بين الحالات المختلفة مساواةً شــكلية، بل يســأل عن العلاقة بين الاختلاف والحكم. وقد يكون التفريق مشــروعًا إذا كان متصلًا بطبيعة الاستحقاق، وغير مشروع إذا كان مبنيًا علىٰ القوة أو الهوىٰ أو التحيز.

وتدخل الكرامة هنا بوصــفها المبدأ الذي يمنع الاســتدلال من الانزلاق إلىٰ المنفعة المحضة. فلو كان العقل يقيس الحقوق بميزان النفع وحده، لأمكن التضحية بالأقلية لصالح الأكثرية، أو تبرير انتهاك الفرد إذا ترتبت عليه مصــلحة عامة. أما الكرامة فتضــع حدًا لهذه الحســابات، لأنها تقرر أن الإنســان ليس كميةً داخل مجموع، بل ذات لها حرمة لا يجوز اختزالها. ومن ثم فإن اكتشاف القانون الطبيعي يقتضي الجمع بين العقل العملي ومبدأ القيمة الذاتية للشخص.

غير أن الكرامة نفسها لا تعمل خارج التأويل. فالعقل هو الذي يحدد ما الذي يعد امتهانًا للإنســان، وما الذي يدخل في حريته، وما الذي لا يجوز التنازل عنه. ولذلك فإن القانون الطبيعي لا يظهر من مبدأ واحد، بل من شــبكة مفاهيمية تتداخل فيها الكرامة والحرية والمساواة والمسؤولية والاجتماع. والعقل لا يجمع هذه المفاهيم جمعًا ميكانيكيًا، بل يرتبها ويوازن بينها عند التعارض.

وهنا تختلف هذه النظرية عن الدراســات التي قدمت القانون الطبيعي بوصــفه منظومةً مكتملةً يمكن اشتقاق الحقوق منها اشتقاقًا مباشرًا. فالعقل لا يعمل في نظام مغلق، بل في عالم متغير تتكشف فيه صور جديدة للضرر والاستغلال. ولهذا فإن اكتشاف الحق الطبيعي ليس حدثًا وقع مرةً واحدة، بل عملية مستمرة تتسع كلما اتسعت المعرفة بالإنسان. فالحقوق التي لم تكن مرئية في زمن ســابق قد تظهر لاحقًا، لا لأن الطبيعة تغيرت بالضــرورة، بل لأن العقل أصبح أكثر قدرةً علىٰ فهم دلالاتها.

ومن هنا يبرز السؤال: هل القانون الطبيعي موجود في ذاته أم يُبنىٰ؟ إن القول بوجوده في ذاته يحفظ موضوعيته واستقلاله عن الإرادة، لكنه يواجه صعوبة تفسير اختلاف تصورات البشر عنه. والقول بأنه يُبنىٰ يحفظ دور العقل والتاريخ، لكنه يهدد بتحويله إلىٰ إنشاء نسبي لا يملك سلطةً علىٰ القانون الوضعي. ولا يمكن تجاوز هذا التعارض إلا بالتمييز بين الأساس والبناء.

فالقانون الطبيعي موجود من حيث الأساس المعياري الذي لا تنشئه إرادة المشرع، لكنه يُبنىٰ من حيث صورته المعرفية والقانونية. فالعقل لا يخلق كرامة الإنسان، لكنه يبني المفهوم الذي يفسرها. ولا ينشئ من العدم استحقاق الحرية، لكنه يحدد مضمونه وحدوده. ولا يبتدع المساواة بوصفها قيمةً محضة، لكنه يصوغ قواعدها ويكشف صور انتهاكها. ومن هنا يكون البناء فعلًا في المعرفة، لا في أصل الحق.

وهذا التمييز يسمح بفهم أن القانون الطبيعي يجمع بين الموضوعية والتاريخية من غير تناقض. فهو موضوعي من حيث إن العقل لا يستطيع أن يغير الحق بمجرد الرغبة، وتاريخي من حيث إن فهمه يتطور ويصحح نفسه. وقد كان من أخطاء التصورات التقليدية أنها ربطت الموضوعية بالثبات الكامل، فعدّت كل تغير في فهم الحقوق نفيًا لطبيعتها. كما كان من أخطاء الاتجاهات النسبية أنها ربطت التاريخية بالإنشاء المحض، فعدّت كل حق أثرًا للثقافة وحدها.

إن العقل، في هذه النظرية، مكتشف ومفسر وبانٍ للصورة، لا منشئ لأصل الحق. وهو يكتشف من خلال المعاناة والخبرة، ويفسر من خلال المفاهيم، ويبني من خلال الاستدلال والتعميم والموازنة. وهذه الوظائف الثلاث تفسر لماذا يكون القانون الطبيعي سابقًا علىٰ التشريع، ومع ذلك غير منفصل عن التاريخ.

وتكمن قوة القانون الطبيعي في أنه يتيح للعقل أن يحتج علىٰ الواقع باسم ما ليس واقعًا بعد، وأن يطالب القانون بأن يرتفع إلىٰ معيار يتجاوزه. لكنه لا يؤدي هذه الوظيفة إلا إذا ظل مفتوحًا للنقد، لأن العقل الذي يدعي اكتشاف الطبيعة قد يخلط بينها وبين عاداته ومصالحه.

ولذلك فإن اكتشاف القانون الطبيعي لا يكتمل إلا بقدرة العقل علىٰ مراجعة نفسه، والتمييز بين ما هو طبيعي حقًا وما هو تاريخي متخفٍ في لغة الطبيعة.

واجه القانون الطبيعي عبر تاريخه اعتراضات عميقة، لم تكن جميعها ناتجة عن رفض فكرة الحق السابق علىٰ التشريع، بل عن الشك في الطريقة التي جرىٰ بها بناء هذه الفكرة. فقد قدمت بعض التصورات التقليدية الطبيعة بوصفها مصدرًا واضحًا ومباشرًا للمعيار، مع أن الطبيعة لا تتكلم بلغة واحدة، ولا تقدم للعقل نظامًا أخلاقيًا جاهزًا. إنها تكشف انتظامًا واختلافًا وصراعًا وتعاونًا، لكن الانتقال من هذه الوقائع إلىٰ حكم معياري يظل فعلًا عقليًا لا مجرد نقل مباشر لما هو موجود. ومن هنا كان أول حدود القانون الطبيعي أنه قد يخلط بين الطبيعة بوصفها واقعًا والطبيعة بوصفها معيارًا.

لقد استندت بعض النظريات القديمة إلىٰ فكرة النظام الكوني، ورأت أن عدالة الإنسان امتداد لانسجام الكون. غير أن هذا التصور يظل مشروطًا بصورة ميتافيزيقية مخصوصة للعالم، ولا يستطيع أن يفرض نفسه علىٰ من لا يشاركه تلك الصورة. كما أن انتظام الكون، حتىٰ لو ثبت، لا يكفي وحده لتأسيس الحق؛ لأن انتظام الظواهر يصف ما يقع، ولا يقرر ما ينبغي أن يقع. ومن هنا فإن الاشتقاق المباشر للمعيار من النظام الكوني يواجه الفجوة المعروفة بين الكينونة والوجوب.

أما التصورات التي ردت القانون الطبيعي إلىٰ طبيعة الإنسان فقد تجنبت بعض هذا الإشكال، لكنها وقعت في إشكال آخر: أي طبيعة إنسانية تصلح أساسًا للحق؟ فالإنسان كائن عاقل وعاطفي، فردي واجتماعي، تنافسي ومتعاون، حر ومشروط في آن واحد. وإذا انتقىٰ المنظر صفةً واحدة وجعلها أصلًا لجميع الحقوق، فقد يكون قد أسقط اختياره الفلسفي علىٰ الطبيعة ثم أعاده إليها بوصفه حقيقةً موضوعية. ولهذا لم يكن الخلاف بين نظريات القانون الطبيعي خلافًا في النتائج وحدها، بل في الصورة المختارة للإنسان.

وقد أدىٰ هذا الانتقاء، في بعض المراحل، إلىٰ تثبيت أوضاع تاريخية داخل لغة الطبيعة. فالعلاقات الاجتماعية الموروثة، وتفاوت المواقع، وبعض صور الملكية والسلطة، قُدمت أحيانًا بوصفها امتدادًا لنظام طبيعي لا يجوز مخالفته. وهنا فقد القانون الطبيعي وظيفته النقدية، وتحول من معيار لمحاسبة الواقع إلىٰ أداة لتقديسه. وهذه المفارقة تكشف أن أخطر ما يهدد القانون الطبيعي ليس إنكاره، بل استعماله لتغطية التاريخ بقناع الأزلية.

وفي المقابل، جاءت الوضعية القانونية لتفصل بين القانون والأخلاق، وتطالب بتحليل القاعدة كما هي لا كما ينبغي أن تكون. وقد قدمت بذلك خدمةً منهجيةً مهمة، لأنها منعت الخلط بين النفاذ والعدالة، وبين المصدر الشكلي والمضمون القيمي. غير أن الوضعية، حين بالغت في هذا الفصل، أضعفت قدرة النظرية القانونية علىٰ تفسير نقد القانون الجائر. فإذا كان القانون لا يُعرف إلا من خلال صدوره عن سلطة مختصة، بقي السؤال عن مشروعيته خارج البناء القانوني، مع أن المجتمعات تحتاج دائمًا إلىٰ معيار تحاكم به السلطة نفسها.

ولهذا لا يكفي رفض القانون الطبيعي بدعوىٰ غموضه؛ لأن البديل الوضعي الخالص يواجه غموضًا من نوع آخر: لماذا يجب أن تُطاع القاعدة إذا كانت صحيحة شكليًا لكنها تنتهك الإنسان؟ ومن هنا ظل القانون الطبيعي، رغم ما تعرض له من نقد، يحتفظ بوظيفته الأساسية: إبقاء القانون مفتوحًا علىٰ معيار أعلىٰ من إرادة السلطة. لكن الحفاظ علىٰ هذه الوظيفة يقتضي إعادة بناء الفكرة علىٰ أسس أكثر انضباطًا.

وتتمثل أولىٰ هذه الأسس في التخلي عن تصور القانون الطبيعي بوصفه قائمةً مكتملةً من الأحكام الجاهزة. فالقانون الطبيعي، في صورته الأكثر صلابة، لا ينبغي أن يقدم تفصيلات نظام قانوني كامل، بل مبادئ تأسيسيةً تحدد الحدود التي لا يجوز للتشريع تجاوزها. إنه يقرر مثلًا أن الإنسان لا يُختزل في وسيلة، وأن القوة لا تنشئ الحق وحدها، وأن المساواة تحتاج إلىٰ تبرير كل تمييز، وأن الحرية لا تُسلب بلا مسوغ. أما التفاصيل المؤسسية والتنظيمية فتظل من اختصاص العقل التشريعي والتجربة التاريخية.

وتتمثل الثانية في الاعتراف بأن معرفة القانون الطبيعي قابلة للخطأ والمراجعة. فموضوعية المعيار لا تعني عصمة كل من يدعي اكتشافه. وقد كانت بعض الدراسات التقليدية تتعامل مع أحكامها بوصفها التعبير النهائي عن الطبيعة، مع أنها كانت مشروطةً بزمانها وثقافتها. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فتفرق بين ثبات الأصل وإمكان خطأ الفهم. وهذا التمييز يحفظ للقانون الطبيعي سلطته من دون تحويله إلىٰ عقيدة مغلقة.

وتتمثل الثالثة في إخضاع الادعاء الطبيعي لمعايير عقلية صارمة، أهمها قابلية التعميم، والاتساق، واحترام الكرامة، والقدرة علىٰ تبرير الإلزام أمام جميع من يخضعون له. فالادعاء الذي يمنح حقًا لفئة ويحجبه عن أخرىٰ من دون سبب عام لا يكون طبيعيًا، بل امتيازًا متخفيًا. كما أن المبدأ الذي يناقض نفسه عند التطبيق لا يصلح أساسًا للحق، مهما كانت اللغة التي يصاغ بها.

وتتمثل الرابعة في التمييز بين الحد الأدنىٰ الكلي والتنوع الحضاري المشروع. فالقانون الطبيعي لا يقتضي بالضرورة أن تتطابق جميع النظم في مؤسساتها وصياغاتها، لكنه يقتضي ألا تنتهك الأسس التي تجعل الإنسان صاحب استحقاق. ومن هنا يمكن أن تختلف الحضارات في صور التنظيم، من دون أن يصبح الاختلاف مبررًا لإهدار الكرامة أو تحويل السلطة إلىٰ قهر غير مقيد.

غير أن حدود القانون الطبيعي لا تقف عند خطر الغموض أو الإسقاط التاريخي. فهو يواجه أيضًا مشكلة التعارض بين الحقوق الطبيعية نفسها. فالحرية قد تتعارض مع الأمن، والملكية مع العدالة الاجتماعية، والخصوصية مع المصلحة العامة. وإذا كانت جميعها حقوقًا طبيعية، فلا يكفي إعلانها، بل لا بد من عقل قادر علىٰ الترجيح والتناسب وتحديد الحدود. وهذا يكشف أن القانون الطبيعي لا يغني عن العقل القانوني، بل يفترضه.

كما يواجه القانون الطبيعي حدود الترجمة المؤسسية. فالمبدأ العام لا يتحول بذاته إلىٰ نظام قابل للتطبيق. والقول بأن للإنسان حقًا في المساواة لا يحدد وحده قواعد الإثبات، ولا

و سائل الانتصاف، ولا جهة الرقابة. ومن هنا تظل المسافة قائمة بين الحق الطبيعي و صورته القانونية. والعقل هو الذي يملأ هذه المسافة من خلال الصياغة والتشريع والقضاء.

وتظهر هنا أصالة النظرية المستقلة بوضوح؛ فهي لا تجعل القانون الطبيعي منافسًا للقانون الوضعي، بل معيارًا سابقًا عليه ومحتاجًا إليه في الوقت نفسه. فالقانون الطبيعي يحدد ما لا ينبغي أن يُنتهك، والقانون الوضعي يحول هذا المبدأ إلىٰ قواعد ومؤسسات وإجراءات. وإذا انفصل الأول عن الثاني بقي قيمةً بلا قوة، وإذا انفصل الثاني عن الأول أصبح قوةً بلا معيار.

إن القانون الطبيعي لا يكون موجودًا في صورة نظام نهائي، ولا يكون بناءً اعتباطيًا خالصًا. إنه يقوم في مستوىٰ الأساس بوصفه افتراضًا معياريًا عن قيمة الإنسان وحدود السلطة، ثم يُبنىٰ في مستوىٰ المعرفة والتطبيق عبر العقل. وهذه الثنائية هي التي تفسر كيف يمكن أن يكون سابقًا علىٰ التشريع، وقابلًا للتطور في فهمه، وثابتًا في وظيفته النقدية، ومتغيرًا في صوره التاريخية.

ومن هنا تتحدد حدوده الحقيقية: فهو لا يقدم جميع الحلول، ولا يعفي العقل من الاجتهاد، ولا يلغي التاريخ، ولا يمنع الاختلاف. لكنه يمنع شيئًا واحدًا بالغ الخطورة: أن يصبح القانون مرجع نفسه الوحيد، وأن تتحول السلطة إلىٰ مصدر نهائي للحق. وهذه الوظيفة، مهما تغيرت المدارس والمصطلحات، تظل من الشروط الأساسية لبقاء العقل القانوني عقلًا نقديًا لا مجرد أداة لتنظيم النفاذ.

الفصل الثالث

العقل والنظام العام

يُعدُّ مفهوم النظام العام من أكثر المفاهيم القانونية تعرضًا للاستعمال، وأقلها تعرضًا للتحليل الفلسفي العميق. فقد استُخدم طويلًا بوصفه أداةً لتبرير تدخل الدولة، أو معيارًا لتقييد الحريات، أو قاعدةً لحماية المصالح العليا للمجتمع، حتىٰ غلب علىٰ حضوره الطابع الوظيفي، وغابت عنه الأسئلة التأسيسية التي تكشف موقعه الحقيقي داخل البنية العقلية والقانونية. ولهذا انصرفت معظم الدراسات إلىٰ بيان آثاره القانونية أو تطبيقاته القضائية، بينما بقي السؤال الأكثر جوهرية مؤجلًا: ما النظام العام من حيث هو ظاهرة عقلية ومعيارية قبل أن يكون مفهومًا قانونيًا؟

إن النظرية المستقلة للعقل القانوني تنطلق من فرضية مغايرة لما استقر في كثير من الأدبيات القانونية؛ فهي ترىٰ أن النظام العام ليس فرعًا من القانون، بل هو البيئة العقلية والاجتماعية التي يخرج القانون منها، ويتغذىٰ عليها، ثم يعيد تنظيمها بصورة أكثر إلزامًا. فالقانون لا يبدأ من الصفر، ولا يخلق المجتمع من جديد، ولا يفرض نظامًا علىٰ فراغ، وإنما يجد أمامه بنيةً من القيم، والعادات، والأعراف، والتوقعات، والرموز، والصور المشتركة للخير والشر، وللمقبول والمرفوض، ثم ينتقي منها ما يراه جديرًا بالحماية القانونية.

ومن هنا فإن النظام العام أسبق من القانون من الناحية البنيوية، لا من الناحية التشريعية وحدها. فالإنسان لا ينتظر صدور القانون حتىٰ يبدأ بتنظيم حياته، بل ينشئ، بحكم طبيعته الاجتماعية، أنماطًا مستقرةً من السلوك، ويطور مع الزمن صورًا من الثقة والتعاون والاحترام المتبادل وتقسيم الأدوار، ويتكون لديه شعور جمعي بما ينبغي أن يُحترم و ما ينبغي أن يُرفض. وهذه الشبكة السابقة علىٰ التقنين هي التي يطلق عليها هنا اسم النظام العام في معناه العميق، لا باعتباره نصًا قانونيًا، بل باعتباره بنيةً اجتماعيةً ومعياريةً مستقرة.

ولهذا لا يكون النظام العام شـيئًا منفصـلًا عن المجتمع، ولا سـلطةً تعلو عليه، بل هو التعبير الأكثر كثافة عن وعيه الجمعي المستقر. إنه يمثل المنطقة التي تتحول فيها الممارسات المتكررة إلىٰ توقعات عامة، ثم تتحول التوقعات إلىٰ التزامات غير مكتوبة، ثم تصـبح هذه الالتزامـات جزءًا من الهويـة المشـتركـة للمجتمع. ولـذلـك فـإن النظـام العـام لا يعيش في النصوص، بل يعيش أولًا في الضمير الاجتماعي، وفي السلوك المتكرر، وفي الإحساس العام بما يحفظ التوازن الاجتماعي.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين النظام العام والفوضىٰ. فالفوضىٰ ليست غياب القانون فقط، وإنما غياب المرجعية المشتركة التي يستطيع الأفراد أن يبنوا عليها توقعاتهم. أما النظام العام فهو الحالة التي يصـبح فيها السـلوك الاجتماعي قابلًا للتوقع بدرجة معقولة، لأن المجتمع أنتج، عبر الزمن، مجموعةً من الأنماط المسـتقرة التي يعرف الأفراد حدودها حتىٰ قبل تدخل السـلطة. ومن ثم فإن القانون لا يخلق التوقع الاجتماعي من العدم، بل يجد جزءًا كبيرًا منه قائمًا بالفعل.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ النظام العام بوصفه قيدًا علىٰ الإرادة الفردية، أو بوصفه مجموعة المصالح الأساسية التي لا يجوز الاتفاق علىٰ مخالفتها، وهي تعريفات تؤدي وظيفةً عمليةً مهمة داخل القانون المدني أو القانون الإداري، لكنها لا تكشـف حقيقة النظام العام من حيث تكوينه. فهي تبدأ بالنظام العام بعد أن يصبح قاعدةً قانونية، بينما السؤال الأعمق هو: كيف نشـأ أصـلًا؟ وكيف تحول من مجرد حالة اجتماعية إلىٰ مرجع يسـتطيع القانون الاحتجاج به؟

إن هذا التحول لا يمكن فهمه إذا ظل النظام العام مفهومًا قانونيًا خالصًـا. فهو قبل أن يصبح كذلك، كان ظاهرةً عقليةً واجتماعيةً. فالإنسـان لا يعيش داخل قوانين فقط، بل يعيش داخل شبكة من التوقعات المتبادلة. إنه يتوقع الصدق بدرجة معينة، والوفاء بالوعد، واحترام الكبير، وحماية الأطفال، وعدم الاعتداء علىٰ الأموال، واحترام الخصـوصـية، وغير ذلك من

الأنماط التي قد تختلف في تفاصيلها بين المجتمعات، لكنها تشترك جميعًا في أنها تسبق التقنين. وهذه التوقعات ليست مجرد عادات، بل هي بنية عقلية؛ لأنها تمثل الطريقة التي يفهم بها المجتمع شروط استمراره.

ومن هنا فإن النظام العام ليس مجموع العادات، كما أنه ليس مجموع الأخلاق، وليس مجموع القوانين، وإنما هو البنية التي تنسق هذه العناصر جميعًا داخل تصور مشترك للحياة الاجتماعية. فقد توجد عادة لا تدخل في النظام العام لأنها لا تمس استقرار المجتمع، وقد توجد قيمة أخلاقية سامية لا تتحول إلىٰ جزء من النظام العام لأنها تبقىٰ شأنًا فرديًا، وقد توجد قاعدة قانونية لا تصبح جزءًا من النظام العام لأنها تنظيم إجرائي محدود. ولذلك فإن النظام العام أوسع من القانون، وأضيق من الثقافة كلها، وأشمل من العرف وحده.

وهذا التحديد يسمح بفهم سبب اختلاف مفهوم النظام العام بين المجتمعات، مع بقاء وظيفته واحدة. فالمجتمعات لا تتفق في تفاصيل قيمها أو أعرافها، لكنها تتفق في حاجتها إلىٰ وجود منطقة مستقرة لا يجوز العبث بها من دون تهديد التوازن العام. ولهذا يتغير مضمون النظام العام بتغير الثقافة والتاريخ، بينما تبقىٰ وظيفته ثابتة، وهي حماية البنية الأساسية التي يقوم عليها الاجتماع.

إن العقل هنا لا يعمل بوصفه مشرعًا، وإنما بوصفه منتجًا للنظام. فهو، قبل أن يضع القواعد القانونية، يفرز من خلال التفاعل الاجتماعي أنماطًا متكررة، ويختبرها عبر الزمن، ويستبعد ما يهدد الاستقرار، ويحتفظ بما يحقق قدرًا من التوازن. وهذه العملية لا تتم بقرار مركزي، بل تنشأ من التراكم التاريخي للتجربة الاجتماعية. ومن ثم فإن النظام العام ليس اختراعًا سلطويًا، بل نتيجة تطور طويل في الوعي الجمعي.

ولهذا يختلف النظام العام عن الإرادة السياسية. فقد تستطيع السلطة إصدار أوامر كثيرة، لكنها لا تستطيع بمجرد الإرادة أن تخلق نظامًا عامًا إذا كان المجتمع يرفضه في عمقه. كما قد يتكون نظام عام قوي قبل وجود دولة مركزية متماسكة، لأن المجتمع نفسه ينتج قواعده

الأولية من خلال الاعتياد والتفاعل والثقة والجزاء الاجتماعي. وهذا ما يفسر بقاء كثير من المجتمعات مستقرة نسبيًا حتىٰ في فترات ضعف السلطة، بينما تنهار مجتمعات أخرىٰ رغم كثافة قوانينها، لأن القانون فيها فقد صلته بالنظام العام الحقيقي.

ومن أخطاء بعض النظريات القانونية أنها جعلت النظام العام تابعًا بالكامل للدولة، حتىٰ بدا وكأنه لا يوجد إلا بوجود السلطة التشريعية. غير أن الدولة نفسها لا تستطيع أن تمارس التشريع إلا داخل مجتمع سبق أن كوَّن حدًا أدنىٰ من النظام. فالمشرع لا يخاطب أفرادًا يعيشون في فراغ معياري، بل يخاطب مجتمعًا يمتلك لغة مشتركة، وقيمًا مستقرة، وصورًا متراكمةً عن العدالة والمصلحة والانتماء. وكلما ازداد الانفصال بين التشريع وهذه البنية السابقة، ضعفت قدرة القانون علىٰ النفاذ، مهما بلغت دقة صياغته.

ومن هنا فإن النظام العام يمثل الحلقة الوسيطة بين المجتمع والقانون. فهو ليس المجتمع بكل تفا صيله، وليس القانون بكل قواعده، وإنما المستوىٰ الذي تتحول فيه التجربة الاجتماعية إلىٰ مرجعية مشتركة يمكن للقانون أن يبني عليها. ولذلك لا يكون القانون بداية النظام، بل يكون مرحلةً متقدمةً من مراحله، حين يقرر العقل المؤسسي أن بعض عناصر النظام الاجتماعي تستحق أن تنتقل من دائرة الالتزام الاجتماعي إلىٰ دائرة الإلزام القانوني.

وبهذا المعنىٰ يصبح النظام العام البيئة السابقة للقانون، لا لأنه أقدم زمنيًا فحسب، بل لأنه يمثل الشروط العقلية والاجتماعية التي تجعل القانون ممكنًا أصلًا. فالقانون لا يستطيع أن يعمل إلا إذا وجد مجتمعًا قادرًا علىٰ فهم الإلزام، وعلىٰ إدراك معنىٰ القاعدة، وعلىٰ الاعتراف بوجود مصالح مشتركة تستحق الحماية. وهذه الشروط لا يخلقها التشريع، وإنما يرثها ثم يعيد تنظيمها ويطورها.

لا يمكن فهم النظام العام إذا جرىٰ اختزاله في القانون، كما لا يمكن فهم القانون إذا عُزل عن النظام العام. فبينهما علاقة تداخل من دون تطابق، وتأثير متبادل من دون اندماج كامل. القانون هو الصياغة المؤسسية الملزمة التي تصدر عن سلطة معترف بها، أما النظام العام فهو

المجال الاجتماعي والمعياري الذي يسبق هذه الصياغة ويمنحها مادتها الأولىٰ. القانون يحدد القاعدة، ويعين نطاقها، ويربطها بجزاء منظم، بينما يتكون النظام العام عبر التفاعل التاريخي الطويل، ومن خلال تراكم القيم والتوقعات والممارسات التي يراها المجتمع ضرورية لحفظ استمراره.

وقد مالت بعض الدراسات القانونية إلىٰ تعريف النظام العام من داخل القانون نفسه، فجعلته مجموعة القواعد الآمرة التي لا يجوز للأفراد الاتفاق علىٰ مخالفتها. وهذا التعريف نافع في تحديد آثاره العملية، لكنه لا يفسر مصدر تلك القواعد ولا سبب صيرورتها آمرة. فالقاعدة لا تصبح من النظام العام لمجرد أن المشرع وصفها بذلك، بل لأن وراءها مصلحة أو قيمة أو تصورًا عن المجتمع يرىٰ العقل القانوني أنه يتجاوز الإرادات الفردية. ومن ثم فإن الصفة الآمرة نتيجة لوجود النظام العام، وليست هي النظام العام ذاته.

ويختلف النظام العام عن القانون من حيث مجال التكوين. فالقانون يتكون داخل مؤسسات محددة، كالتشريع والقضاء والإدارة، أما النظام العام فيتكون داخل المجتمع كله. وتشارك في بنائه الأسرة، والجماعة، والدين، والاقتصاد، والتعليم، واللغة، والذاكرة التاريخية، وأنماط العيش. ولهذا يستطيع القانون أن يتغير بقرار، بينما لا يتغير النظام العام بالسرعة نفسها؛ لأنه مستقر في طبقات أعمق من الوعي الاجتماعي. وقد يصدر قانون جديد، لكن المجتمع يظل زمنًا طويلًا محكومًا بتوقعاته السابقة، حتىٰ يحدث التوافق أو الصراع بين النص الجديد والبنية الاجتماعية القائمة.

كما يختلفان من حيث طبيعة الإلزام. فالقانون يملك جزاءً رسميًا توقعه الدولة، أما النظام العام فيملك جزاءات اجتماعية أوسع وأقل تحديدًا، مثل الاستنكار، والعزلة، وفقدان الثقة، وسقوط الاعتبار. وهذه الجزاءات قد تكون في بعض البيئات أشد تأثيرًا من العقوبة القانونية، لأنها تمس مكانة الإنسان داخل الجماعة. ومن هنا فإن النظام العام لا يحتاج دائمًا

إلىٰ سـلطة مباشـرة حتىٰ يكون فاعلًا؛ إذ يكفي أن يكون متجذرًا في الوعي الجمعي كي ينتج سلوكًا منضبطًا.

غير أن النظام العام لا يساوي الأخلاق أيضًا. فالأخلاق تتعلق بما ينبغي أن يكون عليه الإنسان من حيث الفضيلة والخير والاستقامة، وقد تطال دوافعه الداخلية ونياته، بينما يهتم النظام العام بما يراه المجتمع ضروريًا لحفظ وجوده وتوازنه. وقد تكون بعض القيم الأخلاقية رفيعة لكنها لا تدخل في النظام العام، مثل الإيثار الواسع أو الزهد أو التسامح في درجاته العليا، لأنها تظل مثلاً شخصية لا يمكن جعلها شرطًا لاستقرار المجتمع. وفي المقابل، قد يتضمن النظام العام قواعد تنظيمية لا تحمل قيمة أخلاقية عميقة، لكنها ضرورية لمنع الاضطراب.

وهذا الفرق لم يكن حاضرًا بوضوح في بعض الدراسات التي دمجت الأخلاق في القانون، أو جعلت النظام العام مجرد صورة قانونية للأخلاق الاجتماعية. غير أن النظام العام أكثر تركيبًا؛ لأنه يضم عناصر أخلاقية ومصلحية وتنظيمية ورمزية في آن واحد. فحماية الأسرة، مثلًا، قد تقوم علىٰ قيمة أخلاقية، وعلىٰ مصلحة اجتماعية، وعلىٰ تصور ثقافي للانتماء، وعلىٰ حاجة تنظيمية. ومن ثم فإن النظام العام لا يعكس الأخلاق وحدها، بل يعيد تركيبها داخل بنية أوسع.

ومع ذلك فإن العلاقة بين النظام العام والأخلاق علاقة وثيقة؛ لأن الأخلاق تمنحه جزءًا مهمًا من مضمونه. فالمجتمع لا يستطيع أن يحافظ علىٰ نظامه من دون حد أدنىٰ من الصدق والثقة والوفاء واحترام الآخر. غير أن انتقال القيمة الأخلاقية إلىٰ النظام العام يتطلب أن تتجاوز كونها فضيلة فردية، وأن تصبح شرطًا عامًا لاستقرار العلاقات. فالصدق، مثلًا، قد يبقىٰ في بعض صوره فضيلة شخصية، لكنه يدخل في النظام العام عندما يصبح ضروريًا لصحة المعاملات أو لحماية الثقة العامة.

أما العرف، فهو أكثر قربًا من النظام العام من حيث النشـأة الاجتماعية، لكنه لا يطابقه. العرف هو سـلوك متكرر يصـاحبه اعتقاد بوجوب اتباعه، أما النظام العام فهو البنية التي تمنح بعض الأعراف قيمةً مركزية وتحرم بعضـها الآخر من الحماية. فليس كل عرف جزءًا من النظام العام؛ إذ قد تسـتقر عادات محلية أو مهنية من دون أن تمس المصـالح الأسـاسـية للمجتمع. وقد يسـتمر عرف طويلًا مع أنه يتعارض مع قيمة عليا بدأ المجتمع يعترف بها، فيتدخل القانون لإلغائه بدل حمايته.

ومن هنا لا يكون قدم العرف دليلًا كافيًا علىٰ مشروعيته. فالتكرار يثبت الا ستقرار، لكنه لا يثبت العدالة. وهذه نقطة أهملتها بعض الدراسـات التي نظرت إلىٰ العرف بوصـفه تعبيرًا تلقائيًا عن روح الجماعة، وكأن ما تنتجه الجماعة يكون مشـروعًا بمجرد اسـتقراره. غير أن الجماعة قد تعيد إنتاج التمييز أو الهيمنة أو الإقصاء في صورة عادات را سخة. ولذلك يحتاج العرف إلىٰ عقل نقدي يختبره، ولا يكتفي بتسجيل وجوده.

ويختلف النظام العام عن العرف أيضًـا في درجة التجريد. فالعرف يتعلق بسـلوك محدد ومتكرر، بينما النظام العام يعبر عن مبادئ وتوقعات أوسـع قد تنتظم تحتها أعراف متعددة. فاحترام حر مة المنزل، مثلًا، قد يتجلىٰ في أعراف مختلفة، لكن النظام العام يحمي المعنىٰ الأعمق المتصل بالخصو صية والأمان. ومن ثم فإن العرف قد يكون مظهرًا من مظاهر النظام العام، لكنه ليس بنيته الكاملة.

أما الثقافة فهي المجال الأوسع الذي يحتضـن النظام العام، لكنها لا تختزل فيه. فالثقافة تشـمل اللغة والفنون والرموز والخيال الجمعي والتصـورات الدينية وأنماط الطعام واللباس والاحتفال، في حين لا ينتقل من هذا المجال إلىٰ النظام العام إلا ما يكتسـب أثرًا مباشـرًا في تنظيم الاجتماع وحماية بنيته الأسـاسـية. ولذلك يكون النظام العام أضـيق من الثقافة، لكنه متأثر بها في تحديد ما يعد جوهريًا أو مهددًا أو جديرًا بالحماية.

وتظهر خطورة العلاقة بين الثقافة والنظام العام حين تُستخدم الخصوصية الثقافية لتبرير ممارسات تهدر الحقوق الأساسية. فالثقافة تفسر اختلاف المجتمعات، لكنها لا تمنح حصانةً مطلقة لكل ما استقر فيها. ومن هنا تحتاج النظرية المستقلة للعقل القانوني إلىٰ التمييز بين ما يعبر عن تنوع مشروع، وما يخفي تحت اسم الثقافة بنيةً من الإكراه. والنظام العام لا يكون مشروعًا لمجرد أنه ثقافي، بل بقدر قدرته علىٰ حفظ الاجتماع من دون تحويله إلىٰ أداة لإلغاء الفرد أو إدامة الهيمنة.

إن العلاقة بين النظام العام والأخلاق والعرف والثقافة ليست علاقة جمع بسيط، بل علاقة انتقاء وتركيب. فالعقل الاجتماعي ينتج مواد متعددة، ثم يأتي العقل القانوني ليميز بينها، فيستبقي بعض القيم، ويعترف ببعض الأعراف، ويهذب بعض الممارسات الثقافية، ويستبعد ما يتعارض مع المصالح الأساسية أو الكرامة. وهنا يتجلىٰ الفرق بين النظام العام بوصفه بنية اجتماعية والنظام العام بوصفه مفهومًا قانونيًا؛ فالأول ينشأ في المجتمع، والثاني يعيد صياغته داخل مؤسسات الدولة.

وهذه العملية ليست محايدة؛ لأن كل اختيار قانوني يعكس تصورًا عن المجتمع الذي ينبغي حمايته. فحين يقرر القانون أن قاعدةً ما من النظام العام، فإنه لا يصف الواقع فحسب، بل يعلن أن هذه القاعدة تنتمي إلىٰ البنية التي لا يجوز للإرادة الفردية تفكيكها. ولذلك فإن النظام العام هو موضع التقاء الوصف والتقويم: ينطلق من واقع اجتماعي قائم، لكنه لا يكتفي به، بل يعيد ترتيبه وفق تصور معياري للمصلحة العامة.

وتكمن أصالة النظرية هنا في أنها لا تجعل النظام العام مجرد استثناء علىٰ الحرية، بل تجعله شرطًا لإمكانها. فالإرادة الفردية لا تمارس حريتها في فراغ، وإنما داخل نظام من الثقة والضمانات والتوقعات. وإذا انهارت هذه البنية، تحولت الحرية إلىٰ قدرة للأقوىٰ، وفقد العقد معناه، وأصبح الحق بلا حماية. ومن ثم فإن النظام العام لا يقف في مواجهة الفرد دائمًا، بل قد يكون هو المجال الذي يجعل للفرد مركزًا وحقًا وإرادة قابلةً للاعتراف.

لا تتكون القواعد الاجتماعية المستقرة بقرار مفرد، ولا تنشأ دفعةً واحدةً من إرادة واعية تقصد منذ البداية إلىٰ إنشاء نظام ملزم، وإنما تتولد من التكرار، والتوقع، والاعتياد، والتجربة، والتصحيح، حتىٰ تستقر في الوعي الجمعي بوصفها أنماطًا ينبغي احترامها. فالقاعدة الاجتماعية لا تبدأ قاعدة، بل تبدأ ممارسةً، ثم تصبح مألوفة، ثم تتحول إلىٰ توقع، ثم تكتسب معنىٰ الإلزام. وهذه الصيرورة تكشف أن النظام العام لا يولد من النص، بل من تراكم الأفعال التي يختبر المجتمع من خلالها شروط بقائه.

غير أن التكرار وحده لا يكفي لصناعة القاعدة. فقد يتكرر سلوك لأنه مريح أو شائع أو موروث، من غير أن يعتقد المجتمع بوجوب اتباعه. ولذلك ينبغي التمييز بين العادة الاجتماعية والقاعدة الاجتماعية. العادة هي نمط متكرر، أما القاعدة فهي نمط متكرر يحمل معه توقعًا عامًا بأن المخالفة ليست مجرد خروج عن المألوف، بل مساس بما ينبغي أن يكون. ومن هنا يدخل العنصر المعياري إلىٰ الممارسة، فتصبح محكومة لا بالاعتياد وحده، بل بالشعور بأن الاستمرار فيها يحفظ شيئًا ذا قيمة.

وتكشف هذه النقلة أن العقل الاجتماعي لا يكتفي بتسجيل التكرار، بل يمنحه تفسيرًا. فالمجتمع قد يعتاد سلوكًا معينًا لزمن طويل، لكنه لا يرفعه إلىٰ مرتبة الإلزام إلا إذا ربطه بمصلحة أو قيمة أو تصور عن ذاته. ولهذا فإن بعض العادات تبقىٰ هامشية مهما طال بقاؤها، بينما تتحول عادات أخرىٰ إلىٰ عناصر مركزية في النظام العام. والفارق بينهما ليس كثافة التكرار فقط، بل الوظيفة التي يؤديها السلوك داخل البناء الاجتماعي.

وقد ركزت بعض الدراسات السوسيولوجية علىٰ التكرار بوصفه مصدرًا للاستقرار، ورأت أن المؤسسة تنشأ حين تتكرر الأفعال وتصبح قابلةً للتوقع. غير أن هذا التحليل، علىٰ أهميته، لا يفسر وحده كيف تنتقل الممارسة من الاستقرار إلىٰ المشروعية. فقد يستقر الظلم، كما قد يستقر التمييز، وقد تتكرر الهيمنة حتىٰ تصبح مألوفة. ومن ثم فإن الاستقرار حقيقة

اجتماعية، لكنه ليس برهانًا معياريًا. وهنا تتجاوز النظرية المستقلة للعقل القانوني الوصف السوسيولوجي، لأنها تميز بين ما استقر وما استحق أن يستقر.

إن تكون القاعدة يمر، في صورته العميقة، بأربع حركات مترابطة. تبدأ الحركة الأولىٰ بالتكرار، حيث تتشابه الأفعال في ظروف متقاربة. ثم تأتي حركة التوقع، حين يفترض الأفراد أن الآخرين سيتصرفون بالطريقة نفسها. ثم تظهر حركة الاعتماد، حيث يبني الناس قراراتهم ومصالحهم علىٰ استمرار ذلك السلوك. وبعدها تنشأ حركة الإلزام، حين يصبح الخروج علىٰ النمط تهديدًا للثقة أو للمصلحة المشتركة. وفي هذه اللحظة لا تعود الممارسة شأنًا فرديًا، بل تصبح جزءًا من البنية العامة.

وتعد الثقة العنصر الحاسم في هذا التحول. فالمجتمع لا يستطيع أن يبني علاقاته علىٰ الفحص المستمر لكل نية، ولا علىٰ الشك الدائم في كل فعل. إنه يحتاج إلىٰ قواعد مستقرة تخفض درجة عدم اليقين، وتسمح للأفراد بأن يتوقعوا قدرًا من الانضباط. ولهذا فإن القاعدة الاجتماعية ليست مجرد تقييد للسلوك، بل هي أداة لإنتاج الثقة. وكلما ازدادت الثقة في قاعدة معينة، أصبح الخروج عليها أكثر من مخالفة فردية، لأنه يهدد شبكة الاعتماد التي تشكلت حولها.

غير أن الثقة نفسها لا تنشأ من الاستمرار المجرد، بل من الإحساس بأن القاعدة متبادلة. فالإنسان يقبل الالتزام حين يرىٰ أن الآخرين ملتزمون أيضًا، وأن العبء موزع بدرجة معقولة، وأن القاعدة لا تعمل لمصلحة طرف واحد. ومن هنا فإن التبادلية شرط أساسي في انتقال العادة إلىٰ النظام العام. فإذا كانت القاعدة تفرض علىٰ فئة ولا تقيد غيرها، فإنها قد تستقر بالقوة، لكنها لا تتحول إلىٰ نظام عام مشروع، بل إلىٰ بنية هيمنة.

ويظهر هنا الفرق بين الإذعان والإلزام. فالإذعان ينشأ من الخوف، أما الإلزام فينشأ من الاعتراف. وقد تخضع جماعة لعادة مفروضة زمنًا طويلًا، لكن ذلك لا يعني أنها أصبحت جزءًا مشروعًا من النظام العام. فالنظام العام الحقيقي لا يقوم فقط علىٰ قدرة المجتمع علىٰ

حمل أفراده علىٰ الامتثال، بل علىٰ وجود حد أدنىٰ من الاعتراف بأن القاعدة تحمي مصلحة تتجاوز إرادة الفرد المباشرة.

وهذا الاعتراف لا يكون كاملًا أو صريحًا دائمًا، فقد يكون ضمنيًا ومترسبًا في السلوك واللغة والرموز. لكنه يظل مختلفًا عن الطاعة العمياء؛ لأن القاعدة التي لا يمكن تبريرها إلا بالقوة تظل هشة، مهما بدا استقرارها. ولذلك فإن العقل الاجتماعي لا ينتج النظام العام بالتراكم وحده، بل بإعادة تفسير التراكم في ضوء المصلحة والقيمة والهوية المشتركة.

أما العادة فلا تتحول إلىٰ عنصر من عناصر النظام العام إلا إذا تجاوز أثرها المجال الخاص. فقد يعتاد الأفراد أنماطًا كثيرة من اللباس أو الطعام أو الضيافة، لكنها لا تصبح نظامًا عامًا ما لم يرتبط بها معنىٰ يتصل باستقرار الجماعة أو بحماية قيمة أساسية. ومن هنا فإن العمومية شرط آخر؛ إذ لا يكفي أن تكون العادة واسعة الانتشار، بل يجب أن يكون لها أثر يتجاوز أصحابها المباشرين.

كما أن الاستمرار الزمني ليس شرطًا كافيًا، وإن كان ذا أهمية. فقد تتكون قاعدة جديدة بسرعة إذا نشأت ظروف استثنائية كشفت حاجة جماعية ملحة، كما قد تبقىٰ عادة قديمة خارج النظام العام إذا فقدت وظيفتها. وهذا يدل علىٰ أن الزمن عامل اختبار، لا مصدر مشروعية بذاته. فالقاعدة تستقر لأنها أثبتت قدرتها علىٰ تنظيم العلاقة أو حماية القيمة، لا لأنها قديمة فقط.

ومن أخطاء بعض الدراسات التقليدية أنها ربطت العرف بالقدم والاستمرار، حتىٰ بدا كأن كل ما تراكم تاريخيًا جدير بالحماية. غير أن التاريخ لا ينتج القيم وحده، بل ينتج أيضًا صورًا من الاختلال. ولذلك فإن العقل القانوني لا يتلقىٰ الموروث الاجتماعي تلقيًا محايدًا، بل يختبره. وهو يسأل: هل تحقق هذه العادة مصلحة عامة؟ هل تحمي الثقة؟ هل تقبل التعميم؟ هل تتفق مع الكرامة؟ هل توزع الأعباء بعدل؟ وهل يمكن الدفاع عنها أمام من يخضعون لها؟

وتكمن أهمية هذا الاختبار في أنه يمنع تحويل النظام العام إلىٰ مجرد اسم للواقع الغالب. فلو كان النظام العام هو كل ما استقر، لما أمكن نقد بنية اجتماعية راسخة. ولكان كل تمييز طويل الأمد جزءًا من النظام العام، وكل امتياز موروث حقًا مكتسبًا. غير أن النظام العام، في هذه النظرية، لا يصف الغلبة، بل يحدد ما يستحق أن يمثل البنية العامة للمجتمع.

ولهذا فإن تكون القاعدة المستقرة يمر بمرحلتين مختلفتين: مرحلة اجتماعية ومرحلة معيارية. في المرحلة الأولىٰ تنتج الجماعة نمطًا من التكرار والتوقع والاعتماد. وفي المرحلة الثانية يخضع هذا النمط للفحص من حيث وظيفته وعدالته وقابليته للتعميم. فإذا اجتاز هذا الفحص، أصبح جزءًا من النظام العام المشروع. أما إذا استقر من دون أن يملك مبررًا يتجاوز القوة أو المصلحة الخاصة، فإنه يظل عادةً نافذة، لا قاعدةً جديرة بالحماية.

ومن هنا تتضح أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني؛ فهي لا تجعل النظام العام انعكاسًا آليًا للمجتمع، ولا تجعله إنشاءً سلطويًا منفصلًا عنه. إنه نتيجة تفاعل بين العقل الاجتماعي الذي ينتج الممارسات، والعقل المعياري الذي يختبرها، والعقل القانوني الذي ينتقي منها ما يستحق الانتقال إلىٰ دائرة الحماية والإلزام. وبذلك لا تكون القاعدة المستقرة مجرد أثر للماضي، بل حكمًا علىٰ ما ينبغي أن يستمر منه.

لا ينتقل النظام العام إلىٰ القانون انتقالًا آليًا، لأن القانون لا يعكس المجتمع كما تعكس المرآة الصورة، وإنما يعيد بناء ما يجده في المجتمع وفق تصور محدد للمصلحة والحق والعدالة والاستقرار. فالمشرع لا يضع جميع القيم والأعراف والعادات في مرتبة واحدة، ولا يمنح كل ما استقر اجتماعيًا حمايةً قانونيةً متساوية، بل ينتقي من البنية الاجتماعية عناصر معينة، ويهمل أخرىٰ، ويقيد بعضها، وقد يواجه بعضها بالمنع. ومن هنا فإن فعل التقنين ليس تسجيلًا محايدًا للواقع، بل حكمًا معياريًا عليه.

وقد تناولت بعض الدراسات السابقة هذه العلاقة من زاوية المصادر الاجتماعية للقانون، فرأت أن العرف والحاجة والمصلحة تؤثر في التشريع، بينما ركزت دراسات أخرىٰ

علىٰ إرادة الدولة بو صفها المصدر الحا سم للقاعدة القانونية. غير أن كلا الاتجاهين لا يكفي وحده؛ لأن الأول قد يجعل القانون تابعًا للمجتمع تبعيةً كاملة، والثاني قد يجعله منفصـلًا عنه انفصـالًا وهميًا. والحقيقة أن القانون ينشـأ داخل علاقة مزدوجة: فهو يسـتمد مادته من النظام الاجتماعي، لكنه لا يقبلها كما هي، بل يعيد تقييمها وصياغتها وربطها بجزاء مؤسسي.

إن أول معايير الانتقاء هو اتصال العنصر الاجتماعي بمصلحة عامة حقيقية. فليست كل عادة واسعة الانتشار جديرةً بأن تتحول إلىٰ قاعدة آمرة، ولا كل قيمة محترمة اجتماعيًا صالحةً لأن تُفرض بالقانون. ويقتضـي الانتقال إلىٰ الحماية القانونية أن تكون المصـلحة المتصـلة بها متجاوزةً للمصـلحة الفردية المباشـرة، وأن يكون الإخلال بها مؤثرًا في الثقة العامة أو الحقوق الأسـاسـية أو اسـتقرار العلاقات. ولهذا يبقىٰ كثير من السـلوك في دائرة الحرية أو الأخلاق أو المجاملة، من دون أن ينتقل إلىٰ دائرة الإلزام القانوني.

غير أن مفهوم المصـــلحة العامة نفســـه ليس واضـــحًا بذاته، لأنه قد يتحول إلىٰ صـــيغة فضفاضة تبرر بها السلطة توسيع تدخلها. ولذلك لا يكفي أن تدعي الدولة أن سلوكًا ما يمس النظام العام، بل يجب أن تثبت أن الضرر الناتج عنه يتجاوز مجرد الاختلاف مع الذوق السائد أو الثقافة الغالبة. فالنظام العام لا ينبغي أن يكون أداةً لتحويل كل تفضيل اجتماعي إلىٰ واجب قانوني، وإلا اختفت المسافة بين المجتمع والدولة، وبين القيم المشتركة والحريات الفردية.

ويأتي معيار الكرامة ليمنع النظام العام من التحول إلىٰ حماية للغالب ضد المختلف. فقد تستقر في المجتمع عادات تمس فئةً بعينها، وتكتسب قوةً تاريخيةً كبيرة، لكنها لا تصبح بذلك جديرةً بالحماية. فالقانون، حين ينتقي من النظام الاجتماعي، لا يختبر مدىٰ انتشـار العنصـر فقط، بل يختبر أيضًا أثره في الإنسان. وما يهدر الكرامة أو يختزل الفرد في أداة أو مرتبة أدنىٰ لا يكتسب المشروعية من مجرد كونه موروثًا أو شائعًا.

كما أن قابلية التعميم تمثل معيارًا أسـاسـيًا. فالقاعدة التي تنظم السـلوك علىٰ نحو يمكن تطبيقه علىٰ الجميع أقرب إلىٰ الدخول في النظام العام من القاعدة التي تُصـاغ لحماية امتياز

خاص. وإذا كان المجتمع يطالب فئةً بالالتزام بما يعفي منه فئةً أخرىٰ بلا مبرر موضوعي، فإن ما يبدو نظامًا عامًا قد يكون في حقيقته غطاءً قانونيًا لعلاقة قوة. ومن هنا فإن العقل القانوني لا يكتفي بالسؤال عما يريده المجتمع، بل يسأل أيضًا: أي مجتمع يتكلم؟ ومن يستفيد؟ ومن يتحمل العبء؟

وتظهر في هذه النقطة محدودية بعض النظريات التي تحدثت عن الإرادة العامة كما لو كانت وحدةً صافيةً لا تناقض داخلها. فالمجتمع ليس صوتًا واحدًا، بل تتداخل فيه مصالح وطبقات وهويات وتصورات متعارضة. ولهذا فإن القول إن القانون يعبر عن النظام العام لا يعفي من البحث في الطريقة التي تشكل بها هذا النظام، وفي الجهات التي امتلكت سلطة تعريفه. وقد يكون ما يقدم بوصفه مصلحةً عامةً في بعض الأحيان تعبيرًا عن ثقافة الفئة الأكثر نفوذًا.

ومن هنا تحتاج عملية الانتقاء إلىٰ معيار التناسب. فليس كل خطر علىٰ النظام العام يبرر الدرجة نفسها من التقييد، ولا كل مصلحة عامة تسمح بإلغاء الحرية. بل يجب أن يكون التدخل القانوني ضروريًا، ومناسبًا، وألا يتجاوز القدر اللازم لحماية المصلحة. وهذا المعيار يحفظ التوازن بين النظام والحرية، ويمنع تحول النظام العام إلىٰ سلطة مطلقة تبتلع المجال الفردي.

كما يحتاج القانون إلىٰ التمييز بين ما يستحق الحماية وما يحتاج إلىٰ التغيير. فبعض عناصر النظام الاجتماعي تكون مستقرة لكنها عاجزة عن مواكبة تحولات الحياة. وقد يكون المجتمع قد بنىٰ عاداته في ظروف اقتصادية أو معرفية لم تعد قائمة. وفي هذه الحالات لا يكون دور القانون تثبيت الماضي، بل توجيه المجتمع نحو صورة أكثر عدلًا أو كفاءة. وهنا يمارس العقل القانوني وظيفة إصلاحية، فيختار ألا يحمي بعض ما استقر، بل أن يعيد بناءه.

وهذا يبين أن العلاقة بين القانون والنظام العام ليست علاقة اتجاه واحد. فالنظام العام يسبق القانون ويمنحه مادته الأولية، لكن القانون يعود فيؤثر فيه، ويعيد ترتيب أولوياته، ويقوي بعض قيمه، ويضعف بعضها الآخر. وحين يحمي القانون مبدأً معينًا ويكرره في

مؤسساته وأحكامه، فإنه لا يكتفي بإلزام الناس به، بل يساهم مع الزمن في تحويله إلىٰ جزء من وعيهم الاجتماعي. فالقانون لا يعكس الثقافة فقط، بل يصنع ثقافةً قانونيةً جديدة.

غير أن قدرة القانون علىٰ إعادة تشكيل المجتمع ليست مطلقة. فإذا حاول فرض قيم لا تمتلك أي جذور في الوعي الاجتماعي، أو تجاهل بنية الثقة والعلاقات القائمة، فقد يبقىٰ نصًا ضعيف الأثر. وهنا تظهر أهمية النظام العام بوصفه شرطًا لفعالية القانون. فالقواعد تحتاج إلىٰ حد أدنىٰ من القبول والتوقع والاعتراف، وإلا تحولت إلىٰ أوامر خارجية لا تعيش إلا بقوة الجزاء.

وقد بالغت بعض الدراسات الوضعية في تقدير قدرة التشريع، حين تصورت أن الدولة تستطيع بإرادتها أن تخلق النظام الاجتماعي. كما بالغت بعض الدراسات الاجتماعية في الاتجاه المقابل، حين جعلت القانون مجرد انعكاس لما استقر. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فترىٰ أن القانون يعمل داخل دائرة جدلية: المجتمع ينتج أنماطًا أولية للنظام، والعقل القانوني ينتقيها ويقوّمها، والمؤسسة تحولها إلىٰ قواعد، ثم تعود القواعد فتؤثر في المجتمع وتعيد تشكيل توقعاته.

وفي هذه الدائرة تتحدد ثلاثة مستويات ينبغي عدم الخلط بينها: النظام العام الاجتماعي، والنظام العام القانوني، والنظام العام المشروع. فالأول هو ما استقر فعليًا في المجتمع، والثاني هو ما اعترف به القانون ومنحه الحماية، والثالث هو ما يستحق، بعد الفحص المعياري، أن يمثل البنية الأساسية للاجتماع. وقد تتطابق هذه المستويات، لكنها قد تتباعد أيضًا. فقد يحمي القانون عادةً اجتماعية غير عادلة، وقد يرفض المجتمع قيمةً قانونيةً أكثر تقدمًا، وقد يظل المبدأ المشروع بلا اعتراف كامل في أي منهما.

وتكمن أصالة هذا التمييز في أنه يمنع مساواة الواقع بالمشروعية، ويمنع في الوقت نفسه فصل القانون عن المجتمع. فالنظام العام ليس كل ما يوجد، ولا كل ما تقرره الدولة، بل هو ما يمر عبر اختبار اجتماعي ومعياري ومؤسسي متكامل. ولذلك لا يكفي في بنائه التكرار، ولا

تكفي الإرادة، ولا يكفي النص؛ بل يلزم تفاعل بين الاستقرار والكرامة والمصلحة العامة والتعميم والتناسب.

إن القانون يعمل داخل نظام قائم، لكنه لا يكون أسيرًا له. وهو يحتاج إلىٰ المجتمع، لكنه لا يتنازل له عن وظيفة النقد. ويستمد من العرف والثقافة والأخلاق مادته، لكنه يعيد صياغتها في ضوء تصور أوسع للحق. ومن هنا يصبح النظام العام البيئة السابقة للقانون، لا بمعنىٰ أن القانون تابع لها، بل بمعنىٰ أنها المجال الذي يختبر فيه إمكانه وفعاليته ومشروعيته.

الفصل الرابع
العقل والشريعة

تختلف الشـريعة في بنية مصـدرها عن القانون الطبيعي والقانون الوضـعي اختلافًا يطال أصـل الحق، وطبيعة الإلزام، ووظيفة العقل في إنتاج الحكم. ففي القانون الطبيعي يُفترض أن العقل يتجه إلىٰ نظام سـابق في الوجود أو الطبيعة، فيحاول اكتشـاف ما ينطوي عليه من استحقاقات. وفي القانون الوضـعي يمارس العقل وظيفة الإنشـاء والتشـريع، فيضـع القاعدة ويربطها بإرادة الدولة ومؤسساتها. أما في الشريعة فإن الأصل لا يقوم في الطبيعة، ولا يبدأ من إرادة الإنسان، بل يتأسس في الجعل الشرعي؛ أي في نسبة الحكم والحق والتكليف إلىٰ إرادة الشارع الذي يمنح الأشياء أو الأفعال أو الأشخاص أوصافها الشرعية، ويحدد مواقعها داخل النظام المعياري.

ولا يعني الجعل الشـرعي مجرد إصـدار أمر، لأن الأمر قد يظل خطابًا منفصـلًا عن بنية الوجود الاجتماعي. الجعل أعمق من ذلك؛ فهو إدخال الفعل أو العلاقة أو الاسـتحقاق في نظام من المعاني والأحكام، بحيث لا يعود الشـيء واقعةً محايدة، بل يصـبح واجبًا أو محرمًا أو حقًا أو سـببًا أو شـرطًا أو مانعًا. ومن هنا فإن الشـريعة لا تضـيف إلىٰ الواقع أوامر خارجية فقط، بل تعيد بناءه داخل عالم معياري مخصـوص، تكتسـب فيه الأفعال دلالاتها من نسـبتها إلىٰ خطاب الشارع.

وقد اهتمت الدراسات الأصولية التقليدية بالحكم الشرعي من حيث تعريفه وتقسيماته وأدلته وطرق استنباطه، لكنها لم تجعل دائمًا سؤال الجعل محورًا فلسفيًا مستقلًا يفسر طبيعة الحق في الشـريعة. فحين يقال إن للإنسـان حقًا في ماله أو دمه أو عرضـه أو حريته ضـمن حدودها، لا يكون هذا الحق مجرد اكتشـاف لخاصـية طبيعية، ولا مجرد إنشـاء بشـري، بل

يكون ثمرة جعل يقرر أن للإنسان حرمةً أو استحقاقًا يترتب عليه واجب في جانب الغير، وضمان عند الاعتداء، وسلطة في المطالبة.

ومن هنا فإن الحقوق في الشريعة تُفهم بوصفها منحًا إلهية، لكن لفظ المنحة لا ينبغي أن يُفهم بمعنىٰ العطاء العرضي القابل للسحب الاعتباطي، بل بمعنىٰ أن أصل الاستحقاق لا يستمد شرعيته من اعتراف السلطة ولا من إرادة الجماعة. فالإنسان لا يملك الحق لأن الدولة اعترفت به، ولا لأن المجتمع توافق عليه، بل لأن الشارع جعله له وربط به أحكامًا وآثارًا. وهذا يمنح الحق بعدًا يتجاوز التاريخ، لكنه لا يعفي العقل من مهمة فهمه وتحديد مجاله.

وتكشف هذه البنية عن تمييز أساسي بين مصدر الحق ومعرفته. فمصدر الحق في الشريعة هو الجعل الإلهي، أما معرفة الحق فهي فعل عقلي بشري. ولا يملك العقل أن يدعي أنه أنشأ الاستحقاق، لكنه يملك أن يبحث في النص والدلالة والسياق والمقصد والقرائن ليحدد ما الذي جعله الشارع، ولمن جعله، وفي أي حدود، وبأي شروط، وما الذي يترتب علىٰ انتهاكه. ومن هنا فإن العقل في الشريعة ليس غائبًا، كما توهمت بعض التصورات الحرفية، ولا مستقلًا بالمصدر، كما ذهبت بعض النزعات العقلانية المطلقة، بل يعمل داخل علاقة دقيقة بين التلقي والفهم والاستنباط.

إن الجعل الشرعي لا يصل إلىٰ الحياة الإنسانية إلا عبر اللغة، واللغة لا تُفهم إلا بالعقل. فالنص، مهما كانت قدسيته، لا يتحول بذاته إلىٰ حكم مطبق ما لم يُقرأ ويُفسر ويُربط بموضوعه. وهذه الحقيقة لا تنقص من علوية النص، بل تكشف أن علوية المصدر لا تلغي بشرية الفهم. فالشارع يجعل، والعقل يدرك دلالة الجعل، والفقيه يصوغ الحكم، والمؤسسة تنقله إلىٰ مجال التنفيذ. وبين هذه المستويات تتكون المسافة التي نشأ فيها الاجتهاد والخلاف والتعدد المذهبي.

وقد وقعت بعض الدراسات السابقة في طرفين متقابلين. طرف بالغ في تقليص دور العقل حتىٰ جعله مجرد أداة لنقل ظاهر اللفظ، وكأن الدلالة تُعطىٰ كاملةً من غير حاجة إلىٰ ترجيح

أو جمع أو تعليل أو تنزيل. وطرف آخر بالغ في توسيع العقل حتىٰ أوشك أن يحوله إلىٰ مشرع موازٍ، يستقل بتقرير ما يراه مصلحةً أو عدلًا ثم يعيد نسبته إلىٰ الشريعة. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فتقوم علىٰ رفض الطرفين؛ لأن العقل لا يُلغىٰ ولا يُطلق، بل يُحدَّد موقعه بوصفه عقلًا استنباطيًا يعمل علىٰ كشف الجعل من خلال أدوات منضبطة.

والاستنباط هنا ليس مجرد استخراج آلي لحكم مستتر في اللفظ، بل عملية مركبة تتداخل فيها مستويات متعددة: فهم اللغة، وتحديد جهة الخطاب، وتمييز العام من الخاص، والمطلق من المقيد، والثابت من المتغير، والمقصد من الوسيلة، والحكم من مناطه، ثم تنزيل ذلك كله علىٰ واقع قد يختلف في صورته عن الواقع الذي نزل فيه النص. ولهذا فإن العقل الشرعي لا يعمل في فراغ لغوي، بل في شبكة من النصوص والوقائع والمقاصد والعلاقات.

ومن أهم ما تكشفه هذه الشبكة أن الحق في الشريعة لا يكون دائمًا مفردًا أو منعزلًا، بل يدخل في تركيب تتداخل فيه حقوق الله وحقوق العباد وحقوق الجماعة. وقد حاولت الدراسات الفقهية تصنيف هذه الحقوق بحسب الغلبة، لكن الأهم فلسفيًا هو أن الحق لا يُفهم خارج علاقته بالنظام الكلي للتكليف. فالإنسان صاحب حق، لكنه في الوقت نفسه مخاطب بواجب، ومستفيد من حماية، ومقيد بعدم الإضرار، ومسؤول أمام الشارع والجماعة.

ولهذا تختلف فكرة الحق في الشريعة عن التصورات الحديثة التي تميل إلىٰ جعل الحق سلطةً فرديةً مستقلة. فالحق الشرعي لا ينفصل عن الوظيفة، ولا عن المقصد، ولا عن المآل. فملكية الإنسان، مثلًا، تمنحه اختصاصًا، لكنها لا تحوله إلىٰ سيادة مطلقة علىٰ المال؛ لأن المال يدخل في نظام أوسع من الاستخلاف والتكافل والمنع من الضرر. وهذا لا ينفي الحق، بل يعيد تعريفه بوصفه استحقاقًا مضبوطًا بموقعه داخل النظام الشرعي.

وتكمن أصالة النظرية هنا في أنها تميز بين ثلاثة أفعال عقلية متباينة: الاكتشاف، والاستنباط، والإنشاء. ففي القانون الطبيعي يتجه العقل إلىٰ ما يفترض أنه كامن في الطبيعة أو الفطرة فيكتشفه. وفي الشريعة يتجه العقل إلىٰ جعل سابق في الخطاب فيستنبطه.

وفي القانون الو ضعي يتجه العقل إلىٰ الحاجة الاجتماعية فينشئ لها قاعدة. وهذه الأفعال ليست أسماء مختلفة لعملية واحدة، بل تحدد نماذج مستقلة للعقل القانوني، ولكل منها مصدره وحدوده ومنهجه.

إن الجعل الشرعي يثبت أن الحق لا يبدأ من الإنسان، لكنه لا يصبح معرفةً إنسانيةً إلا بالعقل. والعقل لا يمنح الحق أصله، لكنه يمنحه صورته المفهومية والقانونية، ويحدد علاقته بالواقع. ومن هنا فإن الشريعة لا تلغي العقل باسم النص، ولا تستبدل النص بالعقل، بل تؤسس علاقةً مركبةً يكون فيها المصدر إلهيًا، والفهم بشريًا، والاستنباط منهجيًا، والتنزيل تاريخيًا. وهذه العلاقة هي التي تمنح العقل الشرعي خصوصيته، وتمنع اختزاله في النقل أو في التشريع البشري المستقل.

إن وصف الحقوق في الشريعة بأنها منح إلهية لا يراد به نزعها من الإنسان أو جعلها عطايا عارضةً تتوقف علىٰ رضا سلطة بشرية، بل يراد به نقل أصلها من دائرة القوة والتوافق التاريخي إلىٰ دائرة الجعل الذي يسبق اعتراف البشر بها. فالحق لا ينشأ لأن صاحبه ا ستطاع انتزاعه، ولا لأن الجماعة قبلت به، ولا لأن الدولة قررت حمايته، وإنما يثبت ابتداءً بنسبته إلىٰ إرادة الشارع. و بهذا المعنىٰ تتحرر الحقوق من أن تكون مجرد نتائج لموازين القوىٰ، وتغدو جزءًا من نظام معياري لا يملك الإنسان أصل إنشائه، وإن كان مسؤولًا عن فهمه وحمايته وتنزيله.

غير أن فكرة المنحة الإلهية تحتاج إلىٰ تحرير دقيق؛ لأن المنحة في الاستعمال البشري قد توحي بالتفضل الذي لا يقابله ا ستحقاق، أو بالعطاء الذي يمكن للمانح أن يسحبه من غير معيار. أما في البنية الشرعية فالحق المجعول لا يكون تفضلًا عر ضيًا، بل موقعًا معياريًا يرتبط بحكمة ومقصد وتكليف. فإذا جعل الشارع للإنسان حرمةً في دمه أو ماله أو عر ضه، فإن هذا الجعل ينشئ واجبًا علىٰ الآخرين، ويقيد السلطة، ويستدعي ضمانًا عند الاعتداء. ولذلك فإن

الحق الممنوح إلهيًا لا يكون أقل ثباتًا من الحق المفترض طبيعيًا، بل يستمد ثباته من علو مصدره لا من استغنائه عن التفسير.

وقد قارنت بعض الدراسات بين الحقوق الطبيعية والحقوق الشرعية علىٰ أساس أن الأولىٰ ملازمة للإنسان، بينما الثانية متوقفة علىٰ الأمر الإلهي. غير أن هذه المقارنة تظل ناقصة ما لم تميز بين الملازمة من جهة الموضوع، والتأسيس من جهة المصدر. فالإنسان هو موضوع الحق في الحالتين، لكن تفسير سبب استحقاقه يختلف. في القانون الطبيعي يُرد الحق إلىٰ طبيعة الإنسان أو عقله أو كرامته، وفي الشريعة يُرد إلىٰ جعل الشارع الذي كرم الإنسان وحدد له موقعًا داخل نظام التكليف. ومن ثم فإن الشريعة لا تنفي الكرامة أو الفطرة، لكنها لا تجعلهما مصدرين مستقلين عن الإرادة الإلهية.

وهنا يتحدد الفرق بين الاكتشاف العقلي والجعل الشرعي. فالاكتشاف يفترض أن الحق كامن في بنية الطبيعة أو العقل، وأن مهمة الإنسان هي الكشف عما هو موجود فيها. أما الجعل فيعني أن الصفة المعيارية لا تستقل عن نسبة الحكم إلىٰ الشارع. فقد تكون للإنسان خصائص طبيعية عديدة، لكن انتقال بعضها إلىٰ مرتبة الحق الشرعي لا يتم بمجرد ملاحظتها، بل بما دل عليه الخطاب من اعتبارها وحمايتها وربط الآثار بها. ولذلك لا يكفي في النظام الشرعي أن يقال إن الإنسان يميل إلىٰ الحرية أو الملكية، بل لا بد من بيان كيف اعترف الشارع بهذا الميل، وفي أي حدود، وتحت أي مسؤولية.

ولا يعني ذلك أن العقل ممنوع من إدراك الحسن والقبح أو من فهم المصالح والمفاسد، بل يعني أن إدراكه لا يساوي بذاته الجعل الشرعي. فقد يدرك العقل أن العدل أصلح للاجتماع من الظلم، وأن الوفاء أوثق للعلاقات من الغدر، لكنه لا يستنفد بهذا الإدراك جميع أحكام الشريعة ولا يحدد وحده مراتب الإلزام وتفاصيله. فالمعقولية تساعد في فهم الحكم، لكنها لا تحل محل مصدره. ومن هنا كان العقل في الشريعة قادرًا علىٰ التعليل، من غير أن يتحول إلىٰ مرجع مستقل يضاهي النص.

وتبدأ وظيفة العقل من الفهم، والفهم ليس درجةً ساذجةً تسبق الاستنباط فحسب، بل هو بناء للدلالة. فالنص لا يدخل الوعي إلا من خلال اللغة، واللغة لا تمنح معنىً واحدًا دائمًا، بل تتحرك داخل السياق والاستعمال والتركيب والقرينة. ولذلك فإن العقل يحدد مدلول الألفاظ، ويربط النصوص بعضها ببعض، ويميز بين المقصود الأصلي والمقيد بالسياق. وهذا يجعل الفهم فعلًا معرفيًا منتجًا، لكنه لا يجعله إنشاءً للمصدر.

ثم ينتقل العقل من الفهم إلىٰ الاستنباط، والاستنباط هو اكتشاف ما يقتضيه الجعل في واقعة معينة. وليس الفرق بينهما فرقًا في الدرجة فقط، بل في الوظيفة. فالفهم يحدد ما يدل عليه الخطاب، أما الاستنباط فيربط هذه الدلالة بمناطها وشروطها وآثارها، ويبحث في امتدادها إلىٰ الوقائع الجديدة. ومن هنا يدخل القياس، وتحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه، والجمع بين الأدلة، والنظر في المآلات، وترتيب المقاصد.

وقد صورت بعض الدراسات التقليدية الاستنباط كأنه استخراج لحكم جاهز مودع في النص، علىٰ نحو يشبه إخراج الشيء من وعائه. غير أن هذا التصوير يغفل أن الحكم في كثير من الوقائع لا يكون مذكورًا بصورته الجزئية، بل يتكون من التفاعل بين أصل النص ووصف الواقع ومنهج الإلحاق. فالعقل لا يضيف إلىٰ الشريعة من خارجها، لكنه يفعّل بنيتها الدلالية في عالم متغير. ولذلك يكون الاستنباط أوسع من التفسير اللفظي، وأضيق من التشريع الحر.

وفي المقابل، ذهبت بعض الاتجاهات الحديثة إلىٰ جعل المقاصد أو المصلحة أساسًا كافيًا لإنشاء الأحكام، حتىٰ كادت تفصلها عن شبكة الأدلة والحدود الأصولية. وهي بذلك تنقل العقل من وظيفة الاستنباط إلىٰ وظيفة الإنشاء من غير تصريح. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فترىٰ أن المقصد لا يعمل ضد النص، ولا خارج الجعل، بل يكشف عن وحدة النظام الذي تنتظم فيه الأحكام. فهو يوجه الفهم، ويساعد في الترجيح، ويمنع تجزئة الدلالات، لكنه لا يتحول إلىٰ إرادة بشرية مطلقة تضع ما تشاء باسم المصلحة.

وتتحدد حدود العقل الشـرعي من جهتين متقابلتين. فمن جهة، لا يجوز له أن يعطل دلالة ثابتة لمجرد مخالفتها لتصـور تاريخي متغير عن المنفعة. ومن جهة أخرىٰ، لا يجوز له أن يجمد الدلالة في صـورة تطبيقية واحدة مع تغير المناط والواقع. فالأمانة للنص لا تعني نسـخ الماضـي، كما أن الاجتهاد لا يعني تحرير الحكم من أصـله. وبين الجمود والانفصـال يعمل العقل بوصفه وسيطًا بين ثبات المصدر وتحول الحياة.

وتكشـف هذه الوسـاطة أن العقل في الشـريعة ليس مجرد عقل شـارح، بل عقل قانوني كامل، لأنه يحدد الحق، والواجب، والسـبب، والشـرط، والمانع، والاسـتثناء، والضـمان، ومراتب الأولوية. لكنه يختلف عن العقل الوضعي في أن سلطته ليست أصلية، بل مشتقة من مأموريته بالفهم. فهو لا يقول: هذا حق لأنني قررته، بل يقول: هذا ما يظهر أن الشـارع جعله حقًا وفق الأدلة والأصـول. وهذه الصـيغة لا تلغي إبداع الاجتهاد، لكنها تمنعه من ادعاء السيادة علىٰ المصدر.

ولا ينفصـل هذا كله عن مسألة الخطأ. فإذا كان المصـدر إلهيًا والفهم بشـريًا، فإن إمكان الخطأ يدخل في الاسـتنباط لا في أصـل الجعل. ومن هنا نشـأ التعدد الفقهي؛ لأن العقول قد تختلف في الدلالة أو المناط أو الترجيح، من غير أن يعني ذلك تعدد الشـارع أو اضـطراب المصـدر. وهذا التمييز يحفظ قدسـية الشـريعة من أن تُنسـب إلىٰ كل قراءة بشـرية، ويحفظ الاجتهاد من أن يُلغىٰ باسم قدسية النص.

إن الحقوق بوصـفها منحًا إلهية لا تدخل التاريخ إلا عبر هذا العقل الفاهم المسـتنبط. وقد يكون الحق ثابتًا في الجعل، لكنه يظل غائبًا عن الوعي أو ناقص الحماية إذا أخطأ العقل في إدراكه أو قصّـر المجتمع في مؤسـساته. ولذلك فإن علو المصـدر لا يضـمن وحده كمال النظام القانوني؛ إذ يحتاج الجعل إلىٰ معرفة، والمعرفة إلىٰ منهج، والمنهج إلىٰ مؤسـسـة، والمؤسـسـة إلىٰ قدرة علىٰ التطبيق. وهذه السـلسـلة لا تحول الحق الإلهي إلىٰ حق بشـري المنشأ، لكنها تكشف أن تحققه الاجتماعي مسؤولية إنسانية.

وتقوم أصالة هذه النظرية على الفصل بين سيادة المصدر وفاعلية العقل. فكلما تأكدت سيادة الشارع، ازدادت الحاجة إلى عقل قادر على فهم خطابه من غير مصادرة، وكلما اتسعت الوقائع، ازدادت ضرورة الاستنباط المنضبط. فلا النص يغني عن العقل، ولا العقل يستقل عن النص، ولا الجعل يتحول إلى نظام من غير وساطة بشرية. وداخل هذه العلاقة يتشكل العقل الشرعي بوصفه نمطًا مخصوصًا من العقل القانوني: مصدره متعالٍ، وأداته إنسانية، ومنهجه استنباطي، ومجاله تاريخي، وغايته إخراج الجعل من مستوى الخطاب إلى مستوى الحق الحي والنظام الفاعل.

لا تنكشف الحقوق في الشريعة بوصفها وحدات منفصلة، ولا تُفهم على وجهها الكامل إذا عُزل كل حق عن الغاية التي ينتظم داخلها. فالحق الشرعي لا يقوم في فراغ، بل يتحرك داخل نظام مقاصدي يربط بين الإنسان والفعل والمصلحة والمآل، ويمنع اختزال الحكم في صورته الجزئية. ومن هنا لا تكون المقاصد إضافةً لاحقةً إلى الحقوق، بل البنية الكلية التي تكشف موقعها، وتبين وظيفتها، وتحدد حدودها حين تتعارض أو تتزاحم أو تنتقل من حال إلى حال.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة على المقاصد بوصفها حكمًا عامةً وراء الأحكام، أو بوصفها وسيلةً لتبرير الاجتهاد في النوازل، لكنها لم تمنحها دائمًا موقعها الأعمق في بناء الحق ذاته. فالحق، في التصور الشرعي، ليس مجرد اختصاص ممنوح للفرد، وإنما عنصر داخل شبكة من الحفظ والتكليف والمسؤولية. ولهذا فإن حق الإنسان في المال، مثلًا، لا يُفهم بعيدًا عن حفظ المال بوصفه مقصدًا عامًا، كما لا يُفهم بعيدًا عن منع الضرر والاحتكار والاعتداء، ولا عن واجبات الإنفاق والزكاة والتكافل. فالحق الفردي هنا محاط بوظيفة اجتماعية لا تلغيه، لكنها تمنعه من التحول إلى سلطة مطلقة.

وهذا يكشف الفرق بين المقصد بوصفه غايةً عامةً والحق بوصفه مركزًا معياريًا محددًا. المقصد يبين ما يراد حفظه أو تحقيقه، أما الحق فيحدد من هو المستحق، وما الذي يثبت له،

وما الواجب المقابل له، وما أثر الاعتداء عليه. ومن ثم فإن المقاصد لا تحل محل الحقوق، كما أن الحقوق لا تستغني عن المقا صد. فإذا انفصل الحق عن المقصد أ صبح قابلًا للأنانية والتفكك، وإذا انفصل المقصد عن الحق أصبح قابلًا للتجريد أو للاستعمال السلطوي باسم المصلحة العامة.

ومن هنا فإن العلاقة بينهما علاقة ضبط متبادل. فالحق يمنع المقصد من التحول إلىٰ شعار عام يبرر التضحية بالأفراد، والمقصد يمنع الحق من التحول إلىٰ امتياز منغلق علىٰ صاحبه. وهذا التوازن هو ما افتقدته بعض التصورات الحديثة حين بالغت في فردية الحق، كما افتقدته بعض القراءات الجماعية حين وسعت المصلحة العامة حتىٰ ابتلعت استحقاقات الأفراد. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فترىٰ أن العقل الشرعي لا يختار بين الفرد والمجموع اختيارًا صفريًا، بل يعيد بناء العلاقة بينهما داخل ترتيب مقاصدي للحقوق والواجبات.

ولا يعمل المقصد هنا بوصفه فكرةً حرةً ينشئها العقل خارج النص، بل بوصفه معنىٰ كليًا يستنبطه من مجموع الخطاب، ومن انتظام الأحكام، ومن تكرر العلل، ومن النظر في المصالح التي رعاها الشارع. ولهذا فإن المقصد لا يعلو علىٰ الجعل الشرعي ولا يستقل عنه، وإنما يكشف عن وحدته. فإذا تحرر المقصد من أدلته تحول إلىٰ تصور بشري للمصلحة، وإذا جُمد النص عن مقاصده تحول الحكم إلىٰ صورة منفصلة عن حكمته ومآله.

وقد نشأ في الدراسات الحديثة اتجاهان متقابلان: اتجاه يخشىٰ المقاصد حتىٰ يكاد يحصر الاجتهاد في ظاهر الدلالة، واتجاه يوسعها حتىٰ يجعلها سلطةً مستقلة لإعادة بناء الشريعة وفق متطلبات الواقع. وكلاهما يخل بالتوازن. فالأول يعطل قدرة العقل علىٰ إدراك النظام الكلي، والثاني ينقل مصدر الحكم من الشارع إلىٰ تقدير المجتهد. أما الموقع المنضبط للمقاصد فهو أن تكون أداةً للفهم والترجيح والتنزيل، لا بديلًا عن النص ولا مجرد زينة تفسيرية له.

ويتجلىٰ أثر المقاصد في الحقوق عند التعارض. فالحقوق لا تتحرك دائمًا في انسجام كامل؛ فقد يتعارض حق الفرد في التصرف مع حق الغير في السلامة، أو حق الملكية مع منع الضرر العام، أو حق الخصوصية مع ضرورة الشهادة أو القضاء. وهنا لا يكفي إثبات كل حق علىٰ حدة، بل يحتاج العقل إلىٰ ترتيبها وفق مراتب المصالح، ودرجة الضرر، وعموم الأثر، وإمكان الجمع، وحدود الضرورة. والمقاصد تمنح هذا الترجيح أفقه الكلي، لكنها لا تعفيه من الدقة في تقدير الواقع.

ولهذا يرتبط الاجتهاد بالمآلات ارتباطًا وثيقًا. فالحكم لا يُفهم من صورته المجردة فقط، بل من أثر تنزيله في الواقع. وقد يكون الفعل مشروعًا في أصله، لكنه يؤدي في ظرف معين إلىٰ إبطال مصلحة أعظم أو إحداث مفسدة راجحة. غير أن اعتبار المآل لا يعني إلغاء الحكم بحسب الظنون المتغيرة، بل يعني أن العقل الشرعي مطالب بفهم الواقع كما هو، لا كما يتصوره نظريًا، وبربط الحكم بمناطه الحقيقي لا بصورته اللفظية وحدها.

ومن هنا تظهر العلاقة الدقيقة بين الثبات والاجتهاد. فالثبات في الشريعة لا يعني ثبات كل صورة تطبيقية، كما أن الاجتهاد لا يعني سيولة كل حكم. الثابت هو ما ثبت مصدره ودلالته ومقصده علىٰ نحو لا يزول بتغير الأعراف، أما المتغير فهو ما تعلق بوسيلة أو عرف أو مصلحة أو مناط قابل للتحول. وقد أخفقت بعض الدراسات السابقة لأنها جعلت الثبات صفةً شاملة لكل الموروث الفقهي، كما أخفقت أخرىٰ حين جعلت التغير مبدأً عامًا يذيب الحدود بين النص والتاريخ.

إن التمييز الحاسم هو بين ثبات الجعل وتغير المعرفة والتنزيل. فقد يكون أصل الحق ثابتًا، لكن صور حمايته تتطور. وقد يكون الحكم الكلي مستقرًا، لكن مناطه يتغير بتغير الوقائع. وقد تبقىٰ الغاية واحدةً بينما تتبدل الوسائل التي تحققها. ولهذا فإن الاجتهاد لا يراجع إرادة الشارع، بل يراجع فهم الإنسان لها، ويختبر مدىٰ انطباق الحكم علىٰ الواقع الجديد.

ومن أمثلة ذلك أن حفظ المال مقصد ثابت، لكن أشكال المال والعقود والاعتداء تتغير. وحرمة الإنسان ثابتة، لكن صور انتهاكها تتسع مع تطور السلطة والتقنية والمؤسسات. والعدل ثابت بوصفه غاية، لكن آلياته الإجرائية قد تتغير بحسب الخبرة الاجتماعية. فالعقل الشرعي لا يضيف مقاصد من خارج الشريعة، لكنه يوسع قدرته علىٰ إدراك امتداداتها في واقع لم يكن معروفًا بصوره الراهنة.

وهذا يكشف أن الاجتهاد ليس استثناءً يفرضه غياب النص، بل وظيفة دائمة تنشأ من الفارق بين كلية الخطاب وتجدد الوقائع. فالنص محدود من حيث الألفاظ، لكنه ممتد من حيث الدلالات، والواقع غير محدود في صوره، لكنه يحتاج إلىٰ أن يُرد إلىٰ أصول تضبطه. وبين هذين الطرفين يعمل العقل بوصفه قوة وصل لا قوة انفصال. إنه لا يغلق النص علىٰ الماضي، ولا يفتح الواقع بلا معيار، بل يجعل كليهما يدخل في علاقة تفسير متبادل منضبطة.

وتكمن أصالة النظرية هنا في أنها ترفض الثنائية الشائعة بين الشريعة الثابتة والعقل المتغير. فالعقل نفسه يعمل داخل بنية شرعية تمنحه أدواته وحدوده، والشريعة لا تتحقق اجتماعيًا من غير هذا العقل. والثبات لا يوجد خارج الفهم، كما أن الاجتهاد لا يوجد خارج المصدر. ومن ثم فإن العلاقة بينهما ليست صراعًا بين قديم وجديد، بل توزيعًا للوظائف: الجعل يؤسس، والمقصد يكشف الوحدة، والعقل يستنبط، والواقع يحدد المناط، والمآل يختبر سلامة التنزيل.

غير أن توسيع الاجتهاد يظل معرضًا لخطرين. الأول أن يتحول المقصد إلىٰ ذريعة لإلغاء النصوص با سم روح الشريعة، والثاني أن يتحول الثبات إلىٰ ذريعة لإلغاء الواقع با سم المحافظة علىٰ الأحكام. وكلا الخطرين ينتج عن غياب التمييز بين مستويات الحكم. فليس كل ما ورد في الفقه جعلًا ثابتًا، وليس كل ما تغير في الواقع مبررًا لإعادة الإنشاء. والضبط الحقيقي يقوم علىٰ تحليل المصدر والدلالة والعلة والمقصد والمناط والمآل في نسق واحد.

إن الحقوق في الشريعة تكتسب من المقاصد عمقها الكلي، لكنها لا تفقد بذلك تعينها. فالحق يظل استحقاقًا محددًا، والمقصد يظل أفقًا يفسره ويضبطه. والاجتهاد يظل فعلًا عقليًا مسؤولًا عن الانتقال من الجعل إلىٰ الواقع، من غير أن يدعي إنشاء المصدر. وداخل هذه العلاقة يظهر العقل الشرعي بو صفه عقلًا قادرًا علىٰ الجمع بين الوفاء والثبات، وبين المرونة والتجدد، وبين حماية الحق وحفظ النظام الكلي الذي يمنحه معناه.

لا ينتج الحكم الشرعي من النص منفردًا عن العقل، كما لا ينتجه العقل مستقلًا عن النص؛ لأن النص هو موضع الجعل، والعقل هو أداة إدراك الجعل وتحويله من خطاب إلىٰ حكم قابل للفهم والتنزيل. ومن ثم فإن العلاقة بينهما ليست علاقة تنازع علىٰ المصدر، بل علاقة توزيع للوظائف داخل بنية معرفية ومعيارية واحدة: النص يؤسس المرجعية، والعقل يكشف الدلالة، والواقع يحدد المناط، والاجتهاد يصل بين هذه المستويات في صورة حكم منضبط.

وقد دارت كثير من الدراسات السابقة حول ثنائية النقل والعقل، حتىٰ بدا كأن أحدهما لا يثبت إلا بنفي الآخر. فالاتجاه النصي المتشدد خشي أن تتحول فاعلية العقل إلىٰ استيلاء علىٰ سلطة الوحي، والاتجاه العقلي الموسع خشي أن يتحول النص إلىٰ قيد علىٰ حركة التاريخ. غير أن هذا التقابل نشأ، في جانب كبير منه، من عدم التمييز بين مصدر الحكم وإنتاج صيغته المعرفية. فالنص مصدر الجعل، أما الحكم الذي يصوغه المجتهد فهو ثمرة فهم بشري لذلك الجعل، ولا يطابقه تطابقًا مطلقًا، وإن كان يستمد منه حجيته.

والنص لا يقدم جميع الأحكام في صورة جزئية مكتملة؛ لأن الوقائع لا تنتهي، بينما الألفاظ محدودة. ولذلك يكون النص منشئًا لأفق معياري يتضمن أحكامًا وقواعد ومقاصد وعللًا ومبادئ قابلةً للامتداد. والعقل لا يضيف إلىٰ هذا الأفق مصدرًا جديدًا، لكنه يكشف إمكاناته الداخلية. فهو يقرأ العبارة، ويربطها بالسياق، ويجمعها مع غيرها، ويميز بين القطعي والظني، ويستخرج العلة، ويحقق المناط، ثم يختبر أثر الحكم في الواقع.

ومن هنا فإن إنتاج الحكم يمر بمستويات متمايزة. المستوىٰ الأول هو مستوىٰ الجعل، وفيه تكون الإرادة التشريعية منسوبةً إلىٰ الشارع. والمستوىٰ الثاني هو مستوىٰ الدلالة، وفيه يبحث العقل عما يدل عليه النص من معنىٰ. والمستوىٰ الثالث هو مستوىٰ البناء الأصولي، وفيه تنتظم الدلالات داخل قواعد عامة للترجيح والجمع والتخصيص والتقييد. والمستوىٰ الرابع هو مستوىٰ التنزيل، وفيه يربط المجتهد الحكم بواقعة محددة. والمستوىٰ الخامس هو المستوىٰ المؤسسي، وفيه تتحول المعرفة الفقهية إلىٰ قضاء أو فتوىٰ أو تشريع أو سياسة عامة.

وهذا التمييز ضروري؛ لأنه يمنع نسبة كل ما هو فقهي إلىٰ الشارع مباشرةً. فالحكم الشرعي في مصدره متعالٍ، لكن صيغته الاجتهادية تاريخية وقابلة للمراجعة. وقد تتعدد الأقوال في المسألة الواحدة بسبب اختلاف فهم الدلالة أو تصور الواقع أو تقدير المصلحة، من غير أن يعني ذلك تعدد الجعل نفسه. ومن هنا يجب الفصل بين قداسة المصدر وبشرية الفهم؛ لأن الخلط بينهما يؤدي إما إلىٰ تأليه الاجتهاد، وإما إلىٰ إسقاط حجية النص.

إن العقل في هذه البنية لا يعمل خارج اللغة، لكنه لا يبقىٰ أسيرًا لظاهرها. فاللغة تحمل المعنىٰ، لكنها لا تستنفده؛ إذ تتداخل فيها الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والمنطوق والمفهوم، والسياق والمقام. ولذلك فإن الاقتصار علىٰ ظاهر اللفظ قد يفصل الحكم عن بنيته الكلية، كما أن تجاوز اللفظ باسم الروح قد يفصل المعنىٰ عن مصدره. والعقل المنضبط هو الذي يحفظ الدلالة الجزئية داخل الأفق المقاصدي من غير أن يلغي أحدهما بالآخر.

وقد أسهم علم أصول الفقه في بناء أدوات دقيقة لفهم النص، لكنه ظل في كثير من مراحله مشغولًا بتقنين مسالك الا ستدلال أكثر من ا شتغاله بالسؤال الفلسفي عن طبيعة العقل الذي يمارسها. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فتتجاوز وصف الأدوات إلىٰ تحليل البنية المنتجة للحكم. فالعقل الشرعي ليس مجرد جامع للأدلة، بل عقل معياري يميز بين مراتبها،

وعقل واقعي يحقق مناطاتها، وعقل مقاصدي يربطها بكلياتها، وعقل مؤسسي يحولها إلىٰ نظام قابل للتطبيق.

وتظهر خصوصية هذا العقل بوضوح عند الانتقال من الحكم الفقهي إلىٰ القاعدة القانونية. فليس كل حكم فقهي قابلًا لأن يتحول مباشرةً إلىٰ إلزام مؤسسي عام؛ لأن الفتوىٰ تخاطب حالة أو ضميرًا، بينما القانون يخاطب مجتمعًا ويحتاج إلىٰ وحدة واستقرار وإجراءات وضمانات. ومن ثم فإن الدولة أو القضاء، حين يتبنيان حكمًا، لا ينقلانه نقلًا آليًا، بل يصوغانه ضمن بناء تشريعي يحدد نطاقه وشروطه وآثاره وطرق إثباته.

وهنا تنشأ مسافة دقيقة بين الشريعة والفقه والقانون. الشريعة هي الجعل الإلهي في مصدره الكلي، والفقه هو الفهم البشري لهذا الجعل، والقانون هو الصياغة المؤسسية الملزمة لبعض ما انتهىٰ إليه هذا الفهم. وعدم التمييز بين هذه المستويات يؤدي إلىٰ اضطراب عميق؛ لأن نقد قانون وضعي مستمد من اجتهاد فقهي قد يُفهم خطأً بوصفه نقدًا للشريعة، كما قد تُمنح صياغة تاريخية بشرية صفة الثبات الإلهي.

وقد ركزت بعض الدراسات الحديثة علىٰ الفارق بين الشريعة والفقه، لكنها لم تضف دائمًا المستوىٰ الثالث المتعلق بتحول الفقه إلىٰ قانون. وهذا التحول ليس تفصيلًا إجرائيًا، بل فعل عقل قانوني مستقل؛ لأنه يتطلب الاختيار بين الآراء، وتوحيد المعايير، وتحديد جهة الإلزام، ومراعاة القدرة المؤسسية، وتحقيق المساواة أمام القضاء، والنظر في المآلات الاجتماعية. ومن هنا فإن تقنين الشريعة لا يكون مجرد نسخ للمدونات الفقهية، بل إعادة بناء مؤسسية يجب أن تبقىٰ وفيةً للجعل والمقصد معًا.

ويبرز في هذا السياق الفرق النهائي بين نماذج العقل القانوني الثلاثة. فعقل القانون الطبيعي ينطلق من الوجود الإنساني أو الفطرة أو الطبيعة ليكتشف منها حقًا سابقًا علىٰ التشريع. وعقل الشريعة ينطلق من خطاب الشارع ليستنبط حقًا مجعولًا بإرادة متعالية. وعقل

القانون الوضعي ينطلق من حاجة المجتمع وإرادة السلطة لينشئ قاعدةً ملزمة. والخلط بين هذه النماذج يحجب اختلاف المصدر والمنهج وحدود السلطة العقلية في كل منها.

غير أن التمييز لا يعني الانفصال التام. فقد يدرك العقل في الشريعة معاني العدل والكرامة والفطرة، وقد يستخدم المشرع الوضعي مبادئ ذات أصل ديني أو طبيعي، وقد تتلاقىٰ النظم المختلفة في حماية حق واحد. لكن وحدة النتيجة لا تلغي اختلاف الطريق إليها. فالحق في الحياة، مثلًا، قد يُبرر طبيعيًا بكرامة الإنسان، وشرعيًا بحرمة النفس المجعولة، ووضعيًا بنص دستوري. والاختلاف في التأسيس يؤثر في طبيعة الإلزام وحدود التعديل ومرجعية التفسير.

وتتجلىٰ أصالة النظرية المستقلة في أنها لا تكتفي بترتيب مصادر الأحكام، بل تكشف عن أنماط متمايزة من العقل القانوني. فالعقل ليس واحدًا في طريقة إنتاج الحق، وإن كان واحدًا في قدرته العامة علىٰ الحكم والاستدلال. وهو يغير وظيفته بحسب موقعه من المصدر: يكتشف حين يكون المعيار مفترضًا في الطبيعة، ويستنبط حين يكون مجعولًا في الوحي، وينشئ حين تكون القاعدة من وضع الإنسان. وبهذا يصبح فهم القانون متوقفًا علىٰ فهم نوع العقل الذي أنتجه.

إن العلاقة بين النص والعقل ليست علاقة إضافة طرف إلىٰ آخر، بل علاقة تأسيس وظهور. فالجعل لا يظهر في التاريخ من غير عقل، والعقل لا يملك في الشريعة أن يستقل بالجعل. والنص من غير فهم يبقىٰ خطابًا غير متحقق في النظام، والفهم من غير نص يفقد مرجعيته الشرعية. أما الحكم الحي فينشأ من اتصال المصدر بالدلالة، والدلالة بالواقع، والواقع بالمقصد، والمقصد بالمؤسسة. وفي هذا الاتصال يتشكل العقل الشرعي بوصفه عقلًا قانونيًا ذا خصوصية كاملة: متلقيًا في المصدر، مبدعًا في الفهم، منضبطًا في الاستنباط، واقعيًا في التنزيل، ومؤسسيًا في بناء النظام.

الفصل الخامس

العقل والقانون الوضعي

لم يولد القانون الوضعي حين بدأت الجماعات البشرية تعرف القواعد الملزمة، فالقواعد أقدم من الدولة، والأعراف أسبق من التشريع، والسلطة الاجتماعية سبقت المؤسسة القانونية في صورتها الحديثة. وإنما ولد القانون الوضعي بالمعنىٰ الدقيق حين انتقلت القاعدة من كونها حكمًا موروثًا أو عرفًا مستقرًا أو أمرًا منسوبًا إلىٰ مرجعية متعالية، إلىٰ كونها فعلًا واعيًا تمارسه سلطة بشرية مخولة بوضع القانون وتعديله وإلغائه. عند هذه النقلة لم يعد العقل يكتفي باكتشاف ما يفترض أنه كامن في الطبيعة، ولم يعد يستنبط ما جعله الشارع، بل أصبح يواجه الواقع بوصفه مادةً تحتاج إلىٰ التنظيم، ثم ينشئ لها قاعدةً يقرر أنها واجبة الاتباع.

ولا يعني هذا أن القانون الوضعي ظهر فجأةً مكتمل البناء، بل تشكل عبر انتقالات طويلة ارتبطت بنشوء الدولة المركزية، وتوحيد القضاء، واحتكار الإكراه المشروع، وتدوين القواعد، وانفصال التشريع تدريجيًا عن العرف والدين و شخص الحاكم. فقد كانت الأنظمة القديمة تجمع بين الحكم الديني والسياسي والاجتماعي في بنية واحدة، ثم أخذ القانون يتمايز عنها حتىٰ صار يُنسب إلىٰ إرادة بشرية مؤسسية معلنة. ومن هنا فإن ولادة القانون الوضعي لم تكن مجرد تحول في مصدر النص، بل تحولًا في مفهوم العقل نفسه؛ إذ أصبح العقل قادرًا علىٰ أن يرىٰ المجتمع موضوعًا للتصميم والتنظيم، لا واقعًا ينبغي قبوله كما هو.

وقد تناولت الدراسات الوضعية التقليدية القانون بوصفه مجموعة قواعد تصدر عن سلطة مختصة وتقترن بجزاء. غير أن هذا التعريف، علىٰ ضرورته الفنية، لا يكشف عن البنية العقلية التي تجعل التشريع ممكنًا. فقبل أن تصدر القاعدة، لا بد أن يكون العقل قد عزل

مشـكلةً من الواقع، وحدد غايةً، وقارن بين بدائل، واختار صـيغةً، وربطها بجزاء، ثم منحها طابع العموم. ولذلك فإن التشـريع ليس مجرد إرادة، بل إرادة مصـوغة عقلانيًا؛ وليس مجرد قوة، بل قوة تنتج خطابًا عامًا يدعي التنظيم والمشروعية.

والعقل المشـرِّع يختلف عن العقل الذي يفسـر قاعدةً موجودة، لأنه لا يسـأل فقط: ماذا يعني النص؟ بل يسـأل قبل ذلك: ما الذي ينبغي أن يصـبح نصًـا؟ وهو لا يتحرك داخل نظام مكتمل سلفًا، بل يشارك في بنائه. ولهذا فإن وظيفته تتضمن الاختيار بين ممكنات متعددة، إذ لا يوجد غالبًا حل قانوني واحد تفرضـه الوقائع بذاتها. فالواقع يقدم حاجات ومصـالح وصـراعات، لكنه لا يملي بصـورة آلية القاعدة التي يجب وضـعها. ومن ثم فإن التشـريع فعل ترجيح يتضمن تصورًا للإنسان والمجتمع والسلطة والحرية.

وتظهر خصوصية العقل الوضعي في أنه ينقل المصلحة من مستوىٰ الحاجة الاجتماعية إلىٰ مسـتوىٰ الإلزام القانوني. فقد يرىٰ المجتمع أن تنظيم المرور أو العقود أو الضـرائب أو الشركات ضـرورة، لكن هذه الضـرورة لا تتحول وحدها إلىٰ قاعدة. إن العقل المشـرِّع يحدد من المخاطب، وما الفعل المطلوب أو المحظور، وما الاسـتثناء، وما الجزاء، وما الجهة المنفذة. وبهذا يحول الواقع المتعدد إلىٰ بنية معيارية قابلة للتطبيق العام.

غير أن وظيفة الإنشـاء لا تعني أن العقل الوضـعي يخلق القانون من عدم. فهو يعمل داخل لغة وثقافة وتاريخ ونظام عام، ويستند إلىٰ مصالح سابقة ومؤسسات قائمة وتصورات عن العدالة. ولذلك فإن الإنشـاء القانوني ليس خلقًا مطلقًا، بل بناء مشـروط. والمشـرع، مهما اتسعت سلطته، لا يستطيع أن يضع قاعدةً فعالةً من غير مراعاة البنية الاجتماعية التي ستعمل داخلها، كما لا يستطيع أن يجعل كل أمر مشروعًا لمجرد أنه صاغه في نص.

وقد بالغت بعض النظريات الوضـعية في الفصـل بين وجود القانون وقيمته، فرأت أن صحة القاعدة تتحدد بمصدرها وإجراءات صدورها، لا بعدالتها. وقد أسهم هذا الفصل في تحرير دراسـة القانون من الخلط بين الوصـف والتقويم، لكنه أدىٰ أحيانًا إلىٰ اختزال العقل

القانوني في اختبار النسب الشكلي للنص إلىٰ سلطة مختصة. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فترىٰ أن هذا الاختبار يحدد قانونية القاعدة من جهة النظام، لكنه لا يستنفد سؤال مشروعيتها ولا يفسر كامل فعل التشريع.

فالتشريع يشتمل علىٰ مستويين متمايزين: مستوىٰ الصلاحية القانونية، ومستوىٰ المعقولية المعيارية. الصلاحية تجيب عن سؤال: هل صدرت القاعدة وفق الإجراءات والاختصاصات المعتمدة؟ أما المعقولية فتسأل: هل تصلح الغاية؟ وهل الوسيلة متناسبة؟ وهل توزع القاعدة الأعباء بصورة عادلة؟ وهل تحمي حقًا أم تنشئ امتيازًا؟ وقد تكون القاعدة صحيحةً من الناحية الوضعية، لكنها فقيرةً في تبريرها الأخلاقي أو الاجتماعي.

ومن هنا لا تكون إرادة الدولة كافيةً وحدها لتفسير الإلزام. فالدولة تستطيع فرض الامتثال بقوة الجزاء، لكنها لا تستطيع بالقوة وحدها إنتاج الاعتراف. والامتثال الناشئ عن الخوف يختلف عن الإلزام الذي يقبله المخاطب بوصفه جزءًا من نظام عام معقول. ولهذا يحتاج القانون الوضعي، حتىٰ وهو بشري المصدر، إلىٰ تبرير يتجاوز مجرد القدرة علىٰ العقاب.

وقد ارتبط القانون الوضعي في الفكر الحديث بفكرة الإرادة العامة، باعتبار أن القانون لا يعبر عن أمر شخصي يصدر عن الحاكم، بل عن إرادة الجماعة السياسية. وقد مثل هذا التحول خطوةً كبرىٰ في نقل التشريع من الملكية الخاصة للسلطة إلىٰ المجال العام. غير أن الإرادة العامة ليست معطًىٰ بسيطًا؛ فالمجتمع متعدد المصالح، والتمثيل قد يكون ناقصًا، والأغلبية قد تفرض تصورها علىٰ الأقلية. ولذلك لا يكفي القول إن القانون صادر عن الشعب، بل يجب تحليل الكيفية التي تكونت بها الإرادة، ومن شارك فيها، وما القيود التي تحكمها.

إن العقل المشرِّع لا يصبح عقلًا عامًا لمجرد عمله داخل الدولة، بل حين يتجاوز المصالح الخاصة ويصوغ قاعدةً قابلةً للتعميم. فالعمومية ليست خاصية لغوية للنص فقط،

وإنما شرط في بنية التفكير التشريعي. وإذا صيغ القانون لحماية فئة بعينها أو لإقصاء جماعة أو لتثبيت امتياز، فإنه قد يحتفظ بشكله القانوني، لكنه يفقد صفته بوصفه تعبيرًا عقلانيًا عن المجال العام.

وتكمن أصالة النظرية المستقلة في تمييزها بين إنشاء القاعدة وإنشاء الحق. فالقانون الوضعي يستطيع إنشاء مراكز قانونية واختصاصات وإجراءات لم تكن موجودةً من قبل، لكنه لا يملك بالضرورة أن يحول كل ما ينشئه إلىٰ حق مشروع. فقد ينشئ امتيازًا ويطلق عليه حقًا، أو يقيد حقًا سابقًا باسم التنظيم. ولذلك يجب التمييز بين الحق القانوني الذي تثبته القاعدة النافذة، والحق المعياري الذي يملك أساسًا يتجاوز إرادة المشرع.

إن العقل في القانون الوضعي يمارس وظيفة التشريع والتنظيم، لكنه لا يعمل في فراغ معياري. فهو ينشئ النص، لا جميع القيم التي يستند إليها النص؛ ويضع القاعدة، لا حقيقة الإنسان التي تخاطبها؛ ويحدد الجزاء، لا العدالة بمجرد إرادته. ومن هنا فإن قوته تكمن في قدرته علىٰ تحويل الاختيار البشري إلىٰ نظام عام، أما حدوده فتظهر حين يتوهم أن ما يستطيع فرضه يصبح عادلًا لمجرد أنه قانون.

لا تتكوّن الإرادة التشريعية بوصفها امتدادًا مباشرًا لإرادة الأفراد، لأن المجتمع السياسي لا يتكلم بصوت واحد، ولا يريد أفراده الشيء نفسه في اللحظة نفسها. فالإرادة العامة ليست جمعًا حسابيًا للرغبات الخاصة، وليست مجرد النتيجة العددية لتصويت الأغلبية، بل هي بناء عقلي ومؤسسي تُنقل من خلاله المصالح المتعددة من حال التزاحم إلىٰ صيغة عامة قابلة للإلزام. ومن هنا فإن القانون لا يصدر عن الإرادة كما توجد في الواقع الخام، وإنما عن إرادة أعيد تشكيلها داخل مؤسسات التمثيل والمناقشة والترجيح.

وقد ارتبط مفهوم الإرادة العامة في الفكر الحديث بمحاولة تحرير القانون من إرادة الحاكم الفرد، بحيث يصبح التشريع تعبيرًا عن الجماعة السياسية لا عن شخص السلطة. غير أن هذا التحول، علىٰ أهميته التاريخية، لم يحل المشكلة كاملة؛ لأن الجماعة نفسها

ليست ذاتًا بسيطةً مستقلةً عن أعضائها، بل تركيب من طبقات ومصالح واتجاهات وقوىٰ متفاوتة التأثير. ولذلك فإن نسبة القانون إلىٰ الشعب لا تكفي وحدها لإثبات أنه يمثل إرادة عامة بالفعل.

إن إرادة الأغلبية قد تكون إحدىٰ وسائل اتخاذ القرار، لكنها ليست مرادفةً للإرادة العامة. فالأغلبية تعبر عن تفوق عددي في لحظة محددة، أما الإرادة العامة فتفترض أن القرار يتجه إلىٰ مصلحة يمكن تبريرها لجميع المخاطبين، بمن فيهم الذين لم يصوتوا له. ولهذا فإن القانون لا يصبح عامًا لأنه حاز أصواتًا أكثر، بل لأنه صيغ علىٰ نحو لا يحول الجماعة المنتصرة إلىٰ مالكة للدولة، ولا يجعل الأقلية موضوعًا دائمًا للإخضاع.

وقد تنبهت بعض الدراسات الدستورية إلىٰ هذه المعضلة، فربطت شرعية التشريع بالإجراءات الديمقراطية، وبضمان الحقوق الأساسية، وبخضوع الأغلبية لقيود دستورية. غير أن هذه الدراسات غالبًا ما عالجت المسألة من زاوية بناء النظام السياسي، أكثر من معالجتها من زاوية طبيعة العقل المشرِّع. أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فترىٰ أن الإرادة العامة ليست مجرد قاعدة إجرائية، بل نمط مخصوص من التفكير؛ إذ يجب علىٰ العقل المشرِّع أن ينتقل من السؤال: ماذا تريد القوة الغالبة؟ إلىٰ السؤال: ما القاعدة التي يمكن أن تُفرض علىٰ الجميع من غير أن تتحول إلىٰ امتياز لفئة بعينها؟

ويقتضي هذا الانتقال قدرةً علىٰ التجريد من الموقع الخاص. فالمشرع، حين ينظر إلىٰ القاعدة من زاوية مصلحته أو حزبه أو طبقته، ينتج إرادةً جزئيةً ولو ارتدت ثوب العموم. أما حين يختبر القاعدة من مواقع المخاطبين المختلفين، فإنه يقترب من الإرادة العامة. ومن هنا فإن عمومية القانون لا تتحقق فقط باستخدام ألفاظ عامة، بل بتجاوز الانحيازات التي قد تختبئ خلف الصياغة المجردة.

وتعمل المؤسسات بوصفها وسائط لتحويل الإرادة الاجتماعية إلىٰ قرار تشريعي. فالبرلمان، والحكومة، واللجان، والمحاكم الدستورية، وهيئات الخبرة، وأجهزة الرقابة،

ليســت مجرد هياكل تقنية، بل آليات لتوزيع الســلطة العقلية داخل عملية التشــريع. وكلما تركزت هذه العملية في جهة واحدة، اقترب القانون من الأمر الســلطوي، وكلما خضــعت للتداول والمراجعة والتسبيب، اقتربت من العقل العام.

غير أن كثرة المؤسسات لا تضمن وحدها سلامة الإرادة؛ إذ قد تعمل المؤسسات نفسها بوصــفها قنوات لإعادة إنتاج النفوذ الاجتماعي. وقد تبدو العملية التشــريعية مفتوحةً من الناحية الشــكلية، بينما تكون نتائجها محســومةً بفعل الســيطرة الاقتصــادية أو الإعلامية أو الحزبية. ولهذا فإن العقل القانوني لا يكتفي بفحص صــحة الإجراءات، بل يبحث أيضًــا في شروط المشاركة الفعلية، وفي مدىٰ تكافؤ القدرة علىٰ التأثير.

ومن هنا تتضــح العلاقة بين التمثيل والمشــروعية. فالتمثيل لا يعني أن النائب يحل محل الشعب في إرادته الخاصة، بل أن يحمل المصالح المتعددة إلىٰ فضاء عام يعاد فيه بناؤها. وإذا تحول التمثيل إلىٰ تفويض مطلق، انفصل المشرع عن المجتمع. وإذا تحول إلىٰ مجرد نقل حرفي للمطالب الجزئية، تعذر إنتاج قاعدة عامة. ولذلك فإن العقل التمثيلي يعمل بين الوفاء للناخبين والاســتقلال في الحكم، وبين الاســتجابة للمصــلحة الخاصة والبحث عن المصلحة المشتركة.

وقد ناقشت الدراسات السياسية هذه الإشكالية في إطار العلاقة بين النائب والناخب، لكنها لم تربطها دائمًا ببنية القانون نفســه. والحقيقة أن طبيعة التمثيل تنعكس مباشــرةً علىٰ طبيعة التشريع؛ لأن القانون الذي ينتج عن تجميع المطالب الخاصة يختلف عن القانون الذي يعيد ترتيبها وفق معايير عامة. وقد يكون الأول حصيلة مساومات ناجحة، لكنه لا يكتسب بالضرورة قوة التبرير التي تميّز القانون المشروع.

وتؤدي المناقشة العامة دورًا أساسيًا في تكوين الإرادة التشريعية؛ لأن الرأي لا يصبح عامًا بمجرد إعلانه، بل من خلال تعرضــه للاعتراض والدفاع والمراجعة. فالحجة تنقل التشــريع من منطق العدد إلىٰ منطق التبرير. ولا يعني ذلك أن القانون لا يصــدر إلا بعد اتفاق

كامل، فالاتفاق الكامل متعذر في المجتمعات المعقدة، لكن الاختلاف نفسه يجب أن يمر عبر فضاء يسمح لكل طرف بأن يقدم أسبابًا يمكن فحصها.

وهنا يظهر الفارق بين القرار والقانون. فالقرار قد يكتفي بتحديد ما سيحدث، أما القانون فيحتاج إلىٰ بيان لماذا ينبغي أن يحدث علىٰ هذا النحو. وكلما فقد التشريع قدرته علىٰ تقديم الأسباب، اقترب من الأمر الإداري أو الإكراه العاري. ومن هنا فإن التسبيب ليس عنصرًا شكليًا، بل جزء من عقلانية القانون؛ لأنه يكشف الغاية، ويجعل الوسيلة قابلةً للنقد، ويسمح بمراجعة التناسب بينهما.

غير أن العقل المشرِّع لا يعمل في زمن مفتوح بلا حدود، بل يواجه أزمات وضغوطًا وحاجات عاجلة. وقد تضطر الدولة إلىٰ اتخاذ تدابير سريعة، فتضيق مساحات التداول والمراجعة. لكن الاستثناء يكشف حدود الإرادة العامة؛ لأن السلطة قد تستخدم الضرورة لتوسيع صلاحياتها، ثم تحول المؤقت إلىٰ دائم. ولذلك فإن عقل التشريع في الظروف الاستثنائية يحتاج إلىٰ قيود أشد، لا إلىٰ إعفاء كامل من التبرير.

ويتصل بذلك سؤال الدولة بوصفها مصدرًا للإلزام. فقد ذهبت النظريات الوضعية الصارمة إلىٰ أن القاعدة تلزم لأنها صادرة عن سلطة قانونية عليا. وهذا يفسر نفاذها داخل النظام، لكنه لا يفسر سبب وجوب طاعتها من الناحية المعيارية. فالدولة تملك إنتاج الإلزام المؤسسي، أي القدرة علىٰ ربط القاعدة بالجزاء والتنفيذ، لكنها لا تنشئ من ذاتها كامل سبب الطاعة. ولو كانت إرادتها كافيةً بذاتها، لما أمكن وصف أي قانون بالجور ما دام صادرًا وفق الشكل الصحيح.

ولهذا يجب التمييز بين مصدر النفاذ ومصدر المشروعية. مصدر النفاذ هو المؤسسة التي تضع القاعدة وتضمن تنفيذها، أما مصدر المشروعية فهو شبكة أوسع من الاعتراف والعدالة والحقوق والتبرير. وقد تجتمع الجهتان في قانون واحد، وقد تنفصلان؛ فيكون النص نافذًا لكنه فاقدًا للمشروعية، أو يكون المبدأ مشروعًا لكنه غير معترف به قانونًا.

وتكمن خطورة مساواة الدولة بالقانون في أنها تحول كل إرادة رسمية إلىٰ معيار. فالدولة ضرورة لتنظيم الإلزام، لكنها ليست مصدر القيم جميعًا. وهي تستطيع تحديد الإجراءات، لكنها لا تستطيع بمفردها أن تجعل التمييز عدلًا أو القهر حقًا. ومن هنا فإن العقل المشرِّع يظل محكومًا بحدود تسبق قراره، حتىٰ وهو يمارس وظيفة الإنشاء.

إن الإرادة العامة لا توجد قبل المؤسسات في صورة نقية، ولا تُختزل فيما تنتجه المؤسسات من قرارات. إنها عملية مستمرة من التحويل العقلي للمصالح إلىٰ قواعد، ومن اختبار القوة بمعيار العموم، ومن ربط القرار بالسبب. ولذلك فإن العقل الوضعي لا يبلغ صورته الناضجة حين يستطيع إصدار القانون فحسب، بل حين يستطيع تبريره أمام جميع من يخضعون له، وحين يقبل أن تكون إرادته قابلةً للمراجعة والتقييد.

لا تستمد القاعدة القانونية إلزامها من وجود الدولة وحده، لأن الدولة تستطيع أن تفرض السلوك، لكنها لا تستطيع بمجرد القوة أن تنتج الوجوب. فالإكراه يفسر لماذا يمتثل الإنسان، لكنه لا يفسر لماذا ينبغي له أن يطيع. وبين الامتثال والوجوب تقوم المسافة التي تكشف الفرق بين نفاذ القانون ومشروعيته: فقد ينفذ القانون لأن وراءه جهازًا قادرًا علىٰ العقاب، لكنه لا يصبح بذلك عادلًا، ولا تتحول طاعته تلقائيًا إلىٰ التزام أخلاقي. ومن هنا فإن الدولة مصدر للإلزام المؤسسي، وليست بالضرورة المصدر النهائي للإلزام المعياري.

وقد جعلت بعض الدراسات الوضعية معيار وجود القانون في صدوره عن سلطة معترف بها داخل نظام قانوني صحيح، بصرف النظر عن مضمون القاعدة. وقد حقق هذا الاتجاه مكسبًا منهجيًا حين فصل بين سؤال: ما القانون؟ وسؤال: هل القانون عادل؟ لكنه تحول في بعض صيغه إلىٰ اختزال للظاهرة القانونية؛ لأن تحديد صحة المصدر لا يفسر وحده طبيعة العلاقة التي تنشأ بين القانون والضمير، ولا يجيب عن السؤال المتعلق بحدود الطاعة حين تصدر الدولة أمرًا يناقض الحق.

والدولة لا تنشئ الالتزام من العدم، بل تجمع بين ثلاثة عناصر: الاختصاص، والجزاء، والاعتراف. فالاختصاص يمنح الجهة حق إصدار القاعدة داخل النظام، والجزاء يضمن قدرتها على النفاذ، أما الاعتراف فيربطها بوعي الجماعة بأن لهذه الجهة سلطةً مشروعة. وإذا غاب الاختصاص أصبح الأمر اغتصابًا، وإذا غاب الجزاء ضعفت فاعلية القاعدة، وإذا غاب الاعتراف تحولت العلاقة القانونية إلى صراع مستمر بين القوة والمقاومة.

غير أن الاعتراف لا يعني الرضا بكل قانون على حدة، فقد يعترف المواطن بشرعية الدولة مع اعتراضه على بعض تشريعاتها. وهو ما يدل على وجود مستويين للطاعة: طاعة النظام السياسي بوصفه إطارًا مشتركًا، وطاعة القاعدة الجزئية بوصفها حكمًا محددًا. وقد تستمد القاعدة قدرًا من الإلزام من شرعية النظام العام، لكنها لا تصبح محصنةً من النقد؛ لأن التفويض الذي تناله الدولة لا يحول إرادتها إلى حقيقة أخلاقية مطلقة.

ومن هنا يظهر أن مصدر الإلزام القانوني مركب. فهو لا يقوم على القوة وحدها، ولا على الرضا الفردي وحده، ولا على الإجراءات وحدها، بل على تفاعل بين السلطة العامة والاعتراف السياسي والتبرير المعياري. وكل نظرية تختزل هذا التركيب في عنصر واحد تفقد جانبًا من حقيقة القانون. فالقوة من دون تبرير تنتج الطاعة الخائفة، والرضا من دون مؤسسة لا ينتج نظامًا مستقرًا، والإجراء من دون حق قد يمنح الظلم صورةً قانونيةً مكتملة.

ويفضي ذلك إلى السؤال الأكثر خطورة: هل يصنع القانون العدالة؟ إن القانون يستطيع أن ينظم العلاقات، ويوزع الاختصاصات، ويحدد الحقوق، ويمنع بعض صور الاعتداء، لكنه لا يخلق العدالة بمجرد تسميته شيئًا عادلًا. فالعدالة ليست أثرًا آليًا لصدور النص، بل معيار يُقاس به النص نفسه. ولو كان القانون هو منشئ العدالة على نحو كامل، لاستحال وصف قانون بالظلم؛ لأن كل ما يقرره المشرع سيغدو عادلًا بحكم صدوره عنه.

وقد ميزت بعض الدراسات بين العدالة القانونية، أي التطبيق المتساوي للقواعد النافذة، والعدالة الموضوعية، أي عدالة مضمون القاعدة ذاتها. وهذا التمييز ضروري، لأن قانونًا

ظالمًا قد يطبق علىٰ الجميع بدرجة عالية من الاتساق، فيحقق مساواةً شكليةً داخل بنية غير عادلة. ومن ثم فإن سلامة التطبيق لا تكفي إذا كان أصل التوزيع أو الحظر أو الامتياز فاسدًا.

إن القانون يمكن أن يصنع شروطًا للعدالة، لكنه لا يصنع حقيقتها من غير معيار سابق أو موازٍ له. فهو يستطيع بناء إجراءات عادلة، وضمان سماع الخصوم، ومنع التعسف، وتوزيع الحقوق بصورة متوازنة، لكنه يفعل ذلك لأنه يستجيب لتصور عن الإنسان والمساواة والاستحقاق، لا لأن الشكل القانوني يلد هذه القيم من ذاته. ولذلك فإن التشريع يحتاج دائمًا إلىٰ مادة معيارية يتغذىٰ منها، سواء جاءت من فلسفة الحق، أو الأخلاق، أو الدين، أو التجربة التاريخية، أو الوعي الدستوري.

ويظهر هنا الفرق بين العدالة بو صفها غايةً والتنظيم بو صفه وظيفة. فقد ينجح القانون في تنظيم مجتمع غير عادل، بل قد يجعل الظلم أكثر انتظامًا واستقرارًا. والنظام ليس مرادفًا للعدالة؛ إذ يمكن للتمييز أن يصبح منظمًا، وللاستغلال أن يُدار بقواعد دقيقة، وللقمع أن يتخذ إجراءات قانونية محكمة. ومن هنا فإن كفاءة القانون لا تثبت مشروعيته، كما أن قدرته علىٰ تحقيق الاستقرار لا تكفي لتبرير بنيته.

لكن القانون لا يظل محايدًا تجاه العدالة أيضًا؛ لأنه بمجرد أن يوزع الحقوق والواجبات، فإنه يتبنىٰ تصورًا عنها، ولو لم يصرح به. وكل قاعدة ضريبية أو جنائية أو مدنية تنطوي علىٰ حكم ضمني بشأن ما يستحقه الأفراد، وما يجب عليهم تحمله، وما يجوز للدولة فعله. ولذلك فإن التشريع فعل أخلاقي مستتر، حتىٰ حين يدعي الحياد. وهو لا يستطيع الهروب من القيمة، لأن اختيار عدم التدخل نفسه قد يحافظ علىٰ توزيع قائم للمصالح والقوة.

وقد حاولت بعض النظريات الحديثة بناء العدالة من داخل الإجراءات وحدها، فرأت أن القرار يكون مشروعًا إذا صدر عن عملية حرة ومتساوية. وقد قدم هذا الاتجاه تصورًا مهمًا للعقل العام، لكنه لا يجيب عن جميع الحالات؛ لأن الإجراء العادل قد ينتج قرارًا يمس حقًا أساسيًا، كما أن المشاركين قد يتوافقون علىٰ ما يظلم من لا يملك صوتًا أو تمثيلًا. ولهذا لا بد أن تقترن العدالة الإجرائية بقيود موضوعية تحمي الكرامة والمساواة والحقوق الأساسية.

إن حدود التشـريع البشـري تبدأ من حقيقة أن المشـرع لا يحيط بجميع النتائج. فالقانون يتدخل في واقع معقد تتفاعل داخله المصالح والمؤسسات والعادات، وقد تنتج القاعدة آثارًا لم يقصدها واضعوها. وهذا يفرض علىٰ العقل المشرِّع تواضعًا معرفيًا، لأنه لا يصنع مجتمعًا من مادة خام، بل يتدخل في نظام حي يمتلك منطقه الخاص. وكلما تجاهل هذا التعقيد، ازداد احتمال أن يتحول الإصلاح المقصود إلىٰ اضطراب أو أن تنتج الحماية قيدًا جديدًا.

وتنشـأ الحدود أيضًـا من الحقوق التي لا ينبغي أن تكون موضـوعًا لإرادة الأغلبية المطلقة. فهناك استحقاقات لا تفقد قيمتها لمجرد أن الأكثرية رغبت في تقييدها، وإلا تحولت الديمقراطية إلىٰ سلطة عددية بلا معيار. ومن هنا جاءت الدساتير والرقابة القضائية والمواثيق الحقوقية لتضـع حدودًا علىٰ المشـرع نفسـه. وهذه القيود لا تنفي السـيادة الشـعبية، بل تمنعها من الانقلاب علىٰ الأساس الذي يمنحها مشروعيتها.

كما أن التشـريع محدود بقدرته علىٰ تحويل الأخلاق إلىٰ قانون. فليس كل ما يعد رذيلةً صالحًا للتجريم، وليس كل ما يعد فضيلةً قابلًا للفرض. والقانون إذا توسع في ملاحقة الضمير والسلوك الخاص تحول من منظم للمجال العام إلىٰ وصي شامل علىٰ الإنسان. ولذلك يجب أن يميز العقل المشـرِّع بين ما يسـتحق الإدانة الأخلاقية وما يسـتوجب الجزاء القانوني، وبين الضرر الذي يبرر التدخل والاختلاف الذي ينبغي احتماله.

وتكمن أصـالة النظرية المسـتقلة للعقل القانوني في أنها لا تجعل القانون خادمًا للأخلاق بصورة آلية، ولا تفصله عنها فصلًا مطلقًا. فالقانون والأخلاق دائرتان متمايزتان تتقاطعان من غير تطابق: الأخلاق أوسـع من حيث تقويم النيات والفضـائل، والقانون أضـيق من حيث تركيزه علىٰ السلوك القابل للتنظيم المؤسسي؛ لكن القانون يحتاج إلىٰ الأخلاق لتبرير غاياته، كما تحتاج الأخلاق أحيانًا إلىٰ القانون لحماية حدها الأدنىٰ المشترك.

إن الدولة تمنح القانون القوة العامة، لكنها لا تمنحه وحدها الحقيقة المعيارية. والتشريع يصـوغ العدالة في قواعد، لكنه لا يملكها ملكيةً مطلقة. والعقل الوضـعي يبلغ نضـجه حين

يدرك أنه قادر علىٰ الإنشاء من دون أن يكون قادرًا علىٰ خلق الحق من العدم، وأن سلطته في التنظيم لا تعفيه من الخضوع لمعيار يتجاوز مجرد إرادته.

تتحدد حدود التشريع البشري عند النقطة التي تتحول فيها القدرة علىٰ وضع القاعدة إلىٰ ادعاء امتلاك الإنسان والمعنىٰ والمستقبل. فالمشرع يملك أن ينظم الأفعال الظاهرة، وأن يرتب الآثار القانونية، وأن يحدد ما يجوز وما يُمنع داخل المجال العام، لكنه لا يملك أن يعيد خلق الإنسان وفق نموذج مغلق تفرضه الدولة، ولا أن يحول القانون إلىٰ أداة لإلغاء الضمير والاختلاف والتعدد. وكلما اتسعت سلطة التشريع من تنظيم السلوك إلىٰ السيطرة علىٰ باطن الإنسان، انقلب القانون من وسيلة لحماية المجال المشترك إلىٰ جهاز لإنتاج الطاعة الشاملة.

ولا تنشأ هذه الحدود من عجز تقني فحسب، بل من طبيعة الإنسان بو صفه ذاتًا أخلاقيةً حرةً لا تختزل في موقعها القانوني. فالقانون يستطيع أن يفرض الامتناع عن الاعتداء، لكنه لا يستطيع أن يخلق الفضيلة بقوة الجزاء، ويستطيع أن يلزم بالوفاء بالعقد، لكنه لا يستطيع أن يجعل النيات صادقةً، ويستطيع أن يمنع التمييز في المعاملة العامة، لكنه لا يستطيع أن ينتزع من النفوس جميع صور التعصب. ومن هنا يظل بين القانون والأخلاق مجال لا يجوز محوه؛ لأن الأخلاق تتجه إلىٰ تكوين الإنسان، بينما يتجه القانون أساسًا إلىٰ تنظيم علاقاته القابلة للضبط المؤسسي.

وقد انقسمت الدرا سات السابقة في هذه المسألة بين اتجاه يفصل القانون عن الأخلاق فصلًا حادًا، واتجاه يربط صحة القانون بمضمونه الأخلاقي. وقد أسهم الاتجاه الأول في بناء علم قانوني قادر علىٰ وصف القاعدة النافذة من غير خلطها بما ينبغي أن تكون عليه، لكنه خاطر بتحويل القانون إلىٰ بنية مكتفية بذاتها، لا يُسأل فيها إلا عن المصدر والإجراء. أما الاتجاه الثاني فقد حفظ الصلة بين القانون والعدالة، لكنه قد يفضي، إذا لم يُضبط، إلىٰ إنكار الصفة القانونية عن كل قاعدة جائرة، مع أن القوانين الجائرة تظل قوانين نافذةً تنتج آثارًا واقعيةً خطيرة.

ولا يكمن الحل في دمج القانون والأخلاق ولا في قطعهما، بل في التمييز بينهما مع الإقرار بعلاقتهما البنيوية. فالقانون لا يساوي الأخلاق؛ لأن كثيرًا من الواجبات الأخلاقية لا يصح فرضها بالجزاء، وكثيرًا من القواعد القانونية ذات طبيعة تنظيمية لا تتصل مباشرةً بالفضيلة والرذيلة. لكنه لا ينفصل عنها أيضًا؛ لأن اختياره للأفعال التي يجرمها، والحقوق التي يحميها، والأعباء التي يوزعها، يفترض حكمًا ضمنيًا علىٰ ما يستحق الحماية وما يعد ضررًا أو ظلمًا.

وتظهر صعوبة العلاقة حين يُطرح السؤال: متىٰ يجوز تحويل القيمة الأخلاقية إلىٰ قاعدة قانونية؟ لا يكفي أن يكون الفعل مستهجنًا أخلاقيًا حتىٰ يصبح تجريمه مشروعًا؛ إذ ينبغي أن يكون له أثر يتجاوز صاحبه، أو أن ينطوي علىٰ اعتداء علىٰ حق، أو أن يهدد شرطًا أساسيًا من شروط الثقة والنظام العام. كما يجب أن يكون التدخل القانوني قابلًا للتطبيق، وألا ينتج ضررًا أعظم، وألا يقتحم المجال الخاص بغير ضرورة، وأن يكون الجزاء متناسبًا مع طبيعة الفعل.

وهنا يصبح الضرر أحد معايير الانتقال من الأخلاق إلىٰ القانون، لكنه ليس المعيار الوحيد. فقد توجد أفعال تضر بالبنية العامة بصورة غير مباشرة، كما توجد التزامات إيجابية يحتاج إليها المجتمع ولا يمكن ردها إلىٰ منع الضرر الفردي وحده. ولذلك يجب أن ينضم إلىٰ معيار الضرر معيار حماية الحقوق، وصيانة الكرامة، واستمرار المؤسسات، وعدالة توزيع الأعباء. غير أن هذه المعايير نفسها لا تعمل بصورة مطلقة، بل تحتاج إلىٰ موازنة تمنع القانون من التوسع باسم الخير العام.

إن تحويل الأخلاق كلها إلىٰ قانون يؤدي إلىٰ نتيجتين خطيرتين. الأولىٰ هي تضخم التجريم، حيث يصبح كل انحراف عن النموذج الأخلاقي الرسمي مخالفةً تستوجب العقاب. والثانية هي إفقار الأخلاق نفسها، لأن الفعل الأخلاقي يفقد معناه حين لا يصدر إلا خوفًا من الجزاء. فالفضيلة التي لا تترك للإنسان إمكان الاختيار تتحول إلىٰ انضباط خارجي، ويصبح المجتمع ممتثلًا أكثر مما هو فاضل. ومن هنا فإن حماية المجال الأخلاقي تقتضي أحيانًا ألا يتدخل القانون فيه.

وفي المقابل، فإن الفصل المطلق بين القانون والأخلاق يتيح للسلطة أن تحمي الظلم ما دام منظمًا في نصوص. وإذا لم توجد معايير أخلاقية سابقة أو موازية، فلن يبقىٰ أساس لنقد تشريع يميز بين البشر أو يهدر كرامتهم. ولذلك فإن الأخلاق تؤدي تجاه القانون وظيفةً نقديةً وتأسيسيةً في آن واحد: تمنحه بعض غاياته، وتضع حدوده، وتكشف قصوره حين تنفصل صيغته النافذة عن مقتضيات العدل.

ويظل العقل الوضعي، في جميع الأحوال، عقلًا تاريخيًا يعمل تحت شروط المعرفة المحدودة. فالمشرع لا يعرف المستقبل كاملًا، ولا يحيط بكل النتائج، ولا يملك أن يتوقع جميع أشكال التحايل أو التغير الاجتماعي. ومن ثم فإن القانون البشري يجب أن يتضمن إمكان مراجعته. والقابلية للتعديل ليست علامة ضعف، بل اعتراف بأن التشريع فعل بشري قابل للخطأ، وأن بقاء القاعدة لا يكتسب المشروعية من قدمها وحده.

غير أن المراجعة لا تعني إخضاع القانون لتقلب المزاج السياسي؛ لأن الاستقرار قيمة قانونية بدوره. فالأفراد يبنون أفعالهم علىٰ توقع استمرار القواعد، وتغييرها المتكرر يهدم الثقة ويضعف القدرة علىٰ التخطيط. ولذلك يعمل العقل المشرِّع بين مطلبين: الاستقرار الذي يحفظ النظام، والمرونة التي تمنع النص من التحول إلىٰ قيد تاريخي علىٰ مجتمع متغير. ولا تتحقق هذه الموازنة إلا بتمييز المبادئ الأ سا سية من الو سائل التنظيمية، والحقوق الثابتة من الإجراءات القابلة لإعادة البناء.

وتتجلىٰ حدود التشريع كذلك في المسافة بين النص والتطبيق. فقد يكون القانون عادلًا في صيغته، ثم تنتج المؤسسات تطبيقًا انتقائيًا له، أو تعجز عن تنفيذه، أو تحوله الإجراءات إلىٰ عبء لا يستطيع الضعفاء تحمله. ولذلك لا تكتمل عقلانية التشريع بوضع القاعدة، بل تحتاج إلىٰ بناء مؤسسي يضمن المساواة في الوصول إلىٰ الحماية. فالحق الذي لا يستطيع صاحبه المطالبة به يظل حقًا ناقص التحقق، والقانون الذي لا ينفذ إلا علىٰ بعض المخاطبين يتحول إلىٰ أداة لإعادة إنتاج القوة.

ومن هنا فإن العقل الوضعي ليس عقل النص وحده، بل عقل المؤسسة والتنفيذ والتقويم. وهو لا ينجح حين ينتج أكبر عدد من القوانين، بل حين يضع أقل قدر لازم من القواعد القادرة علىٰ حماية الحقوق وتنظيم المصالح من غير خنق الحرية. فالتشريع المفرط قد يكون علامة علىٰ عجز المجتمع عن إنتاج الثقة، أو علىٰ ميل الدولة إلىٰ استبدال الحياة القانونية الحية بالتدخل الإداري الشامل.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني علىٰ أن وظيفة الإنشاء في القانون الوضعي وظيفة حقيقية، لكنها ليست مطلقة. فالعقل ينشئ القاعدة القانونية، ويحدد مركزًا قانونيًا، ويرتب أثرًا مؤسسيًا، لكنه لا يخلق من ذاته الكرامة أو العدالة أو حقيقة الاستحقاق. وهو ينظم الحرية، لكنه لا يمنح الإنسان أصل إنسانيته، ويضع حدود السلطة، لكنه يحتاج إلىٰ معيار يبرر تلك الحدود. ولذلك يكون العقل الوضعي منشئًا من حيث الصياغة، ومقيدًا من حيث المشروعية.

وتتحدد خصوصيته بالمقارنة مع النمطين الآخرين للعقل القانوني. ففي القانون الطبيعي يتجه العقل إلىٰ معيار سابق فيحاول اكتشافه، وفي الشريعة يتجه إلىٰ جعل متعالٍ فيستنبط حكمه، أما في القانون الوضعي فإنه يتجه إلىٰ واقع اجتماعي يحتاج إلىٰ التنظيم فينشئ له قاعدةً بشرية. غير أن وظيفة الإنشاء لا تعني التحرر من كل سابق؛ إذ يظل القانون محكومًا بالحقوق والمعايير والنظام العام والذاكرة التاريخية والحدود الدستورية.

إن العقل الوضعي يبلغ نضجه حين يتخلىٰ عن وهم السيادة المعيارية المطلقة، ويدرك أن قدرته علىٰ التشريع لا تمنحه حق التشريع في كل شيء، وأن نفاذ القاعدة لا يساوي عدالتها، وأن إرادة الأغلبية لا تستنفد الإرادة العامة، وأن الدولة مصدر للقوة القانونية لا مصدر لكل قيمة. وعندئذ يصبح القانون فعلًا بشريًا مسؤولًا: ينشئ من غير ادعاء الخلق، وينظم من غير استعباد، ويُلزم من غير أن يلغي الضمير، ويطلب الاستقرار من غير أن يغلق باب المراجعة.

الفصل السادس

العقل والعدالة

لا يتطابق القانون والعدالة، وإن ظلت العلاقة بينهما من أعمق العلاقات التي يتوقف عليها معنىٰ النظام القانوني كله. فالقانون هو الصورة المؤسسية الملزمة التي تنتظم بها العلاقات داخل المجتمع، أما العدالة فهي المعيار الذي يُسأل في ضوئه عن استحقاق هذه الصورة للطاعة والاحترام. وقد يكون القانون نافذًا من غير أن يكون عادلًا، كما قد تكون العدالة مطلوبةً من غير أن تجد صورتها القانونية المكتملة. ومن هنا تنشأ المسافة التي تسمح بنقد القانون من داخله ومن خارجه، وتمنع تحويل النفاذ إلىٰ دليل علىٰ الحق.

إن القانون يجيب عن سؤال: ما القاعدة التي يجب تطبيقها وفق النظام القائم؟ أما العدالة فتجيب عن سؤال أسبق وأعمق: هل ما تقرره هذه القاعدة يمنح كل ذي استحقاق ما ينبغي أن يكون له؟ ولذلك لا تكون العدالة مجرد صفة محببة تضاف إلىٰ القانون بعد اكتماله، بل أحد المعايير التي يختبر بها العقل أصل القانون وغايته وطريقة عمله. وإذا انفصل القانون عنها تمامًا، أمكن أن يتحول إلىٰ تقنية دقيقة لإدارة الظلم.

وقد انقسمت الدراسات السابقة في النظر إلىٰ هذه العلاقة. فبعض الاتجاهات الوضعية ميزت بين وجود القانون وعدالته، ورأت أن القاعدة تبقىٰ قانونًا ما دامت صادرةً عن السلطة المختصة وفق الإجراءات المعتمدة، ولو كان مضمونها جائرًا. وقد حقق هذا التمييز دقةً منهجيةً مهمة؛ لأنه منع الخلط بين الوصف القانوني والحكم الأخلاقي. غير أن بعض صيغ الوضعية تجاوزت التمييز إلىٰ القطيعة، فكأن السؤال عن العدالة يقع خارج حقيقة القانون ذاتها. وفي المقابل، ذهبت نظريات القانون الطبيعي إلىٰ أن القاعدة الجائرة تفقد صفتها القانونية أو تنقص قانونيتها بقدر انفصالها عن العدل، لكنها لم تحسم دائمًا كيفية التعرف الموضوعي إلىٰ هذا العدل في المجتمعات المتعددة.

أما النظرية المستقلة للعقل القانوني فتنطلق من أن القانون والعدالة دائرتان متمايزتان، لكنهما غير منفصلتين. فالقانون يستطيع الوجود الواقعي من غير عدالة، لكنه لا يستطيع اكتساب المشروعية الكاملة من دونها. والعدالة تستطيع أن تكون معيارًا نقديًا سابقًا علىٰ التقنين، لكنها تحتاج إلىٰ القانون لكي تتحول من قيمة مجردة إلىٰ حقوق وإجراءات وضمانات ومؤسسات. ومن ثم فالقانون يمنح العدالة قابلية التحقق، بينما تمنح العدالة القانون سبب استحقاقه.

ولا يعني الفرق بينهما أن العدالة تقع خارج العقل القانوني، بل إن العقل القانوني لا يكتمل إلا حين يجمع بين وظيفتين: تنظيم الواقع وتقويم التنظيم. فإذا اكتفىٰ بالتنظيم صار عقلًا تقنيًا يسأل عن الكفاءة والاتساق فقط، وإذا اكتفىٰ بالتقويم من غير قدرة علىٰ الصياغة المؤسسية بقي عقلًا أخلاقيًا مجردًا. وتكمن خصوصيته في أنه يحول المعيار إلىٰ قاعدة، والقاعدة إلىٰ إجراء، والإجراء إلىٰ حماية قابلة للمطالبة.

ويظهر هذا التمييز بوضوح في الفرق بين الشرعية والمشروعية. فالشرعية، في معناها القانوني الدقيق، تتصل بصدور الفعل أو القاعدة عن جهة مختصة، وبمطابقتها للإجراءات والقواعد الأعلىٰ داخل النظام. أما المشروعية فتتجاوز صحة المصدر والشكل إلىٰ سؤال المبرر: هل السلطة التي أصدرت القانون مستحقة للطاعة؟ وهل مضمون القانون متفق مع الحقوق والعدالة والكرامة؟ قد يكون القرار شرعيًا من حيث الإجراءات، لكنه ضعيف المشروعية من حيث الغاية أو الأثر.

وقد تستخدم بعض الدراسات المصطلحين بمعنىٰ واحد، إلا أن الفصل بينهما يكشف مستويين لا غنىٰ عنهما. الشرعية تختبر انتظام القانون داخل النظام، والمشروعية تختبر استحقاق النظام نفسه ومعاييره. الأولىٰ تمنع الفوضىٰ الاعتباطية في ممارسة السلطة، والثانية تمنع السلطة المنظمة من التحول إلىٰ استبداد مقنن. فإذا اكتفىٰ العقل بالشرعية الشكلية،

أصبح أسير النظام القائم، وإذا أهملها باسم العدالة المطلقة، فتح المجال لإلغاء القواعد والمؤسسات وفق تقديرات فردية غير منضبطة.

ومن هنا فإن العدالة لا تعمل خارج الشرعية، كما لا تذوب فيها. إنها تدفع نحو إصلاح النظام من خلال أدوات تسمح باستمراره ومراجعته معًا. فالقاضي قد يلتزم بالنص، لكنه يفسره في ضوء المبادئ العليا. والمشرع قد يملك سلطة وضع القاعدة، لكنه يظل مقيدًا بحقوق لا يجوز له إهدارها. والمحكمة الدستورية قد تلغي قانونًا صدر صحيحًا من الناحية الإجرائية إذا تعارض مع مبدأ أعلىٰ يحمي المساواة أو الحرية أو الكرامة.

إن هذا البناء يكشف أن العدالة ليست مضمونًا واحدًا بسيطًا، بل تتعدد صورها بحسب مستوىٰ النظر. فقد تتعلق بطريقة اتخاذ القرار، فتكون عدالةً إجرائيةً؛ وقد تتعلق بمضمون الحقوق والواجبات، فتكون عدالةً موضوعيةً؛ وقد تتعلق بتوزيع الموارد والأعباء والفرص، فتكون عدالةً توزيعيةً؛ وقد تتجه إلىٰ إصلاح خلل أو تعويض ضرر، فتكون عدالةً تصحيحيةً. ولا يجوز اختزال هذه الصور في واحدة؛ لأن الإجراء العادل قد يؤدي إلىٰ مضمون جائر، كما أن الغاية العادلة قد تُطلب بوسائل تنتهك الحقوق.

وتبدأ العدالة الإجرائية من فكرة أن الإنسان لا يستحق نتيجةً عادلةً فقط، بل يستحق أيضًا أن يُعامل بوصفه طرفًا ذا صوت ومكانة أثناء الوصول إليها. فالاستماع، والمساواة بين الخصوم، وحياد الجهة الفاصلة، ووضوح القاعدة، وإمكان الاعتراض، وتسبيب القرار، ليست تفاصيل شكلية، بل تجسيد لاحترام الإنسان داخل النظام القانوني. والقرار الذي يصيب النتيجة الصحيحة بطريق تعسفي يظل ناقص العدالة؛ لأنه حوّل صاحبه إلىٰ موضوع للحكم من غير أن يعترف به ذاتًا قانونيةً كاملة.

غير أن العدالة الإجرائية لا تكفي وحدها. فقد تطبق الإجراءات ذاتها علىٰ الجميع بينما تكون القاعدة الأصلية منحازةً أو تمييزيةً. وقد تكون المحاكمة منضبطةً، لكن الفعل الذي تعاقب عليه لا يستحق العقاب أصلًا. ولهذا فإن العقل القانوني لا يقف عند سلامة الطريق،

بل يختبر عدالة الوجهة أيضًا. فالمساواة في تطبيق قانون جائر لا تحول الجور إلىٰ عدل، وإنما توزع الظلم بانتظام.

ومن هنا تتحدد العدالة الموضوعية بوصفها بحثًا في استحقاق مضمون القاعدة. وهي تسأل عن طبيعة الحق، وحدود السلطة، وتناسب الجزاء، وعدالة توزيع المنفعة والعبء. غير أن هذا المستوىٰ أكثر تعقيدًا؛ لأن المجتمعات تختلف في تصوراتها عن الخير والاستحقاق. ولذلك لا يستطيع العقل القانوني أن يكتفي بالحدس أو الادعاء الأخلاقي، بل يحتاج إلىٰ معايير قابلة للتبرير، مثل الكرامة، والمساواة، وعدم التعسف، والتناسب، وحماية الضعيف، وقابلية القاعدة للتعميم.

وتكمن أصالة النظرية المستقلة في أن العدالة لا تُفهم فيها بوصفها قيمةً خارجيةً تراقب القانون من بعيد، ولا بوصفها نتيجةً آليةً لكل ما يصدر عنه، بل بوصفها وظيفةً داخل العقل القانوني نفسه. فالعقل يضع القاعدة، ثم يعود ليختبرها؛ ينظم السلطة، ثم يسأل عن حدودها؛ يحقق الاستقرار، ثم يتحقق من أن الاستقرار لم يصبح اسمًا لتثبيت الامتياز. وبهذا لا يكون القانون نقيضًا للعدالة ولا صورتها المكتملة، بل المجال الذي تمتحن فيه قدرتها علىٰ التحول من مطلب أخلاقي إلىٰ نظام حي.

لا تُقاس عدالة النظام القانوني بالنتائج التي يصل إليها وحدها، بل بالطريق الذي يسلكه في الوصول إليها؛ لأن الإنسان لا يكون موضوعًا للحكم فحسب، وإنما يكون طرفًا فيه، وصاحب حق في أن يُسمع قوله، وأن يعرف ما يُنسب إليه، وأن تتاح له القدرة علىٰ الدفاع والاعتراض. ومن هنا تنشأ العدالة الإجرائية بوصفها اعترافًا بالمكانة القانونية للإنسان قبل أن تكون مجموعةً من القواعد الفنية. فالخصم الذي يُحرم من سماع حجته لا يُظلم فقط لأن النتيجة قد تكون خاطئة، بل لأنه عومل كما لو كان وجوده غير ذي أثر في القرار الذي يحدد مصيره.

وتقوم العدالة الإجرائية علىٰ بنية مركبة تتداخل فيها عناصر الحياد، والمساواة، والشفافية، وقابلية المراجعة، والتسبيب، وتكافؤ القدرة علىٰ عرض الدعوىٰ. وليست هذه

العناصر متجاورةً فحسب، بل يتوقف بعضها على بعض؛ إذ لا معنى لحق الدفاع إذا كانت الجهة الفاصلة منحازةً، ولا تكفي علانية الإجراءات إذا كان أحد الأطراف عاجزًا عن الوصول إلى المعلومات، ولا تتحقق المساواة بمجرد تطبيق القاعدة نفسها حين تكون الفوارق الواقعية بين الخصوم مانعةً من المشاركة المتكافئة.

وقد ركزت دراسات كثيرة في فلسفة القانون على استقلال القاضي وحياد المحكمة، وهو تركيز ضروري، لكنه قد يحصر العدالة الإجرائية في شخص من يتخذ القرار، مع أن انحياز النظام قد يسبق القاضي نفسه. فقد تكون القاعدة الإثباتية مصممةً بما يرهق طرفًا معينًا، أو تكون كلفة التقاضي مانعةً للضعفاء، أو تكون اللغة القانونية مغلقةً بحيث لا يفهم المخاطب طبيعة حقه. ومن ثم فإن العدالة الإجرائية لا تُختبر عند منصة الحكم وحدها، بل تبدأ منذ إمكان الوصول إلى العدالة، وتمر بطريقة جمع الأدلة، وتنتهي بقدرة المحكوم عليه على الطعن والتنفيذ.

ولا يعني الحياد أن يقف القاضي موقفًا سلبيًا أمام تفاوت القوة بين الأطراف؛ لأن المساواة الشكلية قد تصبح أداةً لإدامة الاختلال الواقعي. فإذا واجه طرف ضعيف مؤسسةً تملك المال والخبرة والمعلومات، فإن معاملتهما معاملةً متطابقةً في كل شيء قد تمنح الأقوى أفضليةً مقننة. ولهذا تحتاج العدالة الإجرائية إلى تمييز دقيق بين الحياد وعدم الاكتراث؛ فالحياد يمنع التحيز إلى الأشخاص، أما عدم الاكتراث فقد يتجاهل شروطًا تجعل أحد الأطراف غير قادر أصلًا على استعمال حقوقه.

ويكتسب تسبيب القرار مكانةً مركزيةً في هذا البناء؛ لأن السلطة التي لا تقدم أسبابها تطلب الطاعة من غير أن تعرض نفسها للمراجعة. والتسبيب يحول الحكم من إعلان للإرادة إلى فعل عقلاني يمكن فحص مقدماته، ويكشف العلاقة بين الوقائع والنص والنتيجة. كما أنه يحمي صاحب القرار من أن يستسلم للانطباع أو الهوى، إذ يضطره إلى إعادة بناء منطقه في صورة قابلة للتعميم. فالقرار المعلل لا يكتفي بأن يقول ما حُكم به، بل يبين لماذا كان هذا الحكم أولى من غيره.

وقد رأت بعض النظريات الإجرائية أن عدالة الطريقة تكفي لمنح النتيجة صفة العدالة، ولا سيما حين تتعذر معرفة نتيجة موضوعية سابقة على الإجراء. غير أن هذا التصور، مع ما ينطوي عليه من تقدير لقيمة المشاركة، يواجه حدًا لا يمكن تجاوزه: فالإجراء السليم لا يطهر كل مضمون. قد تتوافر المناقشة والتصويت والتمثيل، ثم ينتهي القرار إلى إهدار كرامة فئة أو تجريدها من حق أساسي. وحينئذ يكون الإجراء عادلًا من جهة بنيته، لكنه عاجزًا عن تبرير النتيجة.

وهنا تظهر العدالة الموضوعية بوصفها مساءلةً لمادة القانون لا لطريقة إنتاجه وحدها. إنها تبحث في مضمون الحقوق والواجبات، وفي تناسب القيود والجزاءات، وفي المعايير التي تقرر من يستحق ماذا، ولماذا. وإذا كانت العدالة الإجرائية تمنع السلطة من اتخاذ القرار تعسفًا، فإن العدالة الموضوعية تمنعها من تحويل التعسف نفسه إلى مضمون قانوني صحيح الإجراءات.

وقد واجهت الدرا سات السابقة صعوبةً كبيرةً في تحديد معيار العدالة المو ضوعية؛ لأن ما يعد عادلًا في تصور قد يبدو جائرًا في تصور آخر. فالاتجاه النفعي يميل إلى قياس العدالة بحجم المنفعة العامة، بينما تجعل النظريات الحقوقية الفرد وحقوقه حدودًا لا يجوز التضحية بها لمجموع المنافع، وتبحث نظريات المساواة في توزيع الفرص والموارد، في حين تؤكد نظريات الاستحقاق اختلاف الأنصبة باختلاف الجهد أو المسؤولية أو الحاجة. ولا يكفي اختيار أحد هذه المعايير على نحو مطلق؛ لأن كل معيار يكشف جانبًا ويعجز عن استيعاب الجوانب الأخرى.

فالمساواة، مثلًا، لا تعني دائمًا منح الجميع الشيء نفسه؛ لأن التشابه في المعاملة قد يكرس تفاوتًا سابقًا. وقد تتطلب العدالة معاملةً مختلفةً لمن يختلفون في الحاجة أو القدرة أو الموقع، من غير أن تتحول هذه المعاملة إلى امتياز اعتباطي. ومن هنا يجب التمييز بين التفاوت المبرر والتفاوت التمييزي. الأول يقوم على سبب متصل بغاية القاعدة ويمكن تعميمه، أما الثاني فينشئ فرقًا لا صلة عقليةً له بالمصلحة المشروعة أو يحول صفةً عرضيةً إلى أساس للحرمان.

وتتحدد العدالة الموضوعية كذلك بمبدأ التناسب، الذي يربط بين الغاية والوسيلة، وبين الفعل والجزاء، وبين المصلحة المحمية والقيد المفروض. فليس كل هدف مشروع يبرر كل وسيلة، ولا كل مخالفة تستحق أقصىٰ العقوبة. والتناسب يمنع العقل القانوني من الاستسلام لمنطق القوة الوقائية الذي يوسع القيود كلما أمكن تبريرها بالأمن أو النظام. إنه يلزم السلطة بأن تثبت أن تدخلها ضروري، وأن الوسيلة المختارة لا تتجاوز ما تقتضيه الغاية.

غير أن العدالة الموضوعية لا تتحقق بإعلان المبادئ وحده؛ لأنها تحتاج إلىٰ ترجمة مؤسسية. فالكرامة إذا لم تتحول إلىٰ ضمانات تبقىٰ قيمةً خطابيةً، والمساواة إذا لم تنعكس في الوصول إلىٰ القضاء والتعليم والعمل تظل وعدًا مجردًا. ولذلك فإن الفرق بين العدالة الإجرائية والموضوعية لا يعني الفصل بينهما، بل يكشف تفاعلهما: فالمضمون العادل يحتاج إلىٰ إجراء يحميه، والإجراء العادل يحتاج إلىٰ مضمون يمنعه من خدمة الظلم.

وتقترح النظرية المستقلة للعقل القانوني أن العدالة ليست حكمًا واحدًا يصدر في نهاية التقويم، بل عملية متعددة المستويات. إنها تبدأ بالسؤال عمن يشارك في صناعة القاعدة، ثم تفحص الطريقة التي اتُّخذ بها القرار، وتختبر مضمونه، وتقيس آثاره الواقعية، وتراقب إمكان مراجعته. وقد يكون القانون عادلًا في غايته، سليمًا في إجرائه، ثم ينتج عند التطبيق آثارًا غير عادلة بسبب تفاوت المواقع أو ضعف المؤسسات. ولهذا لا تنفصل العدالة عن المآلات، كما لا تُختزل فيها؛ لأن النتيجة السيئة قد تكشف خللًا في التصميم، لكنها لا تبرر إلغاء المبادئ كلما تعارضت مع منفعة عاجلة.

إن العقل القانوني العادل لا يكتفي بأن يعامل الحالات المتشابهة علىٰ نحو متشابه، بل يسأل أولًا: ما الذي يجعلها متشابهة؟ ولا يكتفي بأن يميز بين الحالات المختلفة، بل يسأل: هل الاختلاف ذو صلة مشروعة بالقاعدة؟ ومن هنا تتحول العدالة من شعور أخلاقي عام إلىٰ بنية عقلية دقيقة، تقوم علىٰ التصنيف والتناسب والتبرير والمراجعة. وتصبح المساواة

الحقيقية مساواةً في المكانة والاعتراف والقدرة على استعمال الحق، لا مجرد تطابق شكلي في ألفاظ النصوص.

لا تتعلق العدالة التوزيعية بتقسيم الثروة وحدها، بل بالبنية الكاملة التي تحدد مواقع الأفراد داخل المجتمع: من يملك الموارد، ومن يتحمل الأعباء، ومن تُفتح أمامه الفرص، ومن يملك الوصول إلى التعليم والصحة والعمل والسلطة والاعتراف. فالتوزيع لا يبدأ عند لحظة اقتسام الناتج، وإنما يبدأ قبل ذلك في القواعد التي تحدد إمكان المشاركة في إنتاجه، وفي المؤسسات التي تمنح بعض المواقع قوةً تفاوضيةً أكبر من غيرها، وفي التصورات التي تعرّف الاستحقاق والحاجة والملكية والمسؤولية. ولذلك فإن العدالة التوزيعية ليست معالجةً لاحقةً لنتائج النظام، بل سؤال عن عدالة النظام الذي أنتج هذه النتائج ابتداءً.

وقد تناولت الدراسات السابقة العدالة التوزيعية عبر معايير متباينة. فبعضها جعل المساواة أصلًا، ورأى أن التفاوت يحتاج دائمًا إلى تبرير. وبعضها جعل الاستحقاق أساسًا، فربط النصيب بالعمل أو الجهد أو الإسهام. وبعضها قدّم الحاجة، باعتبار أن عدالة التوزيع تقاس بقدرة النظام على حماية من لا تكفيهم مواردهم. واتجهت النظريات النفعية إلى تعظيم المنفعة الكلية، ولو أدى ذلك إلى تفاوت واسع ما دام مجموع المنافع في ازدياد. غير أن كل معيار، حين يُفرد عن غيره، ينتج صورةً ناقصةً للعدل؛ لأن المساواة المجردة قد تتجاهل اختلاف الحاجات، والاستحقاق قد يتجاهل تفاوت البدايات، والحاجة قد تهمل المسؤولية، والمنفعة العامة قد تبرر التضحية بحقوق الأقلية.

إن المساواة في معناها القانوني ليست تسويةً حسابيةً بين المختلفين، بل رفض أن تتحول الفروق غير ذات الصلة إلى أساس لتوزيع الحقوق والفرص. فليس العدل أن يحصل الجميع على المقدار نفسه في كل حالة، وإنما أن تُبنى الفروق على أسباب يمكن تبريرها. وقد تستلزم المساواة منح بعض الأفراد دعمًا أكبر لأنهم يواجهون عوائق لا يواجهها غيرهم، كما قد

تستلزم فرض أعباء متفاوتة وفق القدرة أو المسؤولية. ومن هنا فإن المساواة الحقيقية لا تقف عند وحدة القاعدة، بل تفحص أثرها في مواقع اجتماعية غير متكافئة.

ويتضح ذلك في الفرق بين المساواة في الفرص والمساواة في القدرة على استعمال الفرص. فقد يعلن القانون أن باب التعليم أو العمل مفتوح للجميع، لكن الإعلان لا يزيل الفوارق الناشئة عن الفقر أو الجغرافيا أو الإعاقة أو التمييز المتراكم. وإذا كانت الفرصة متاحةً في النص، متعذرةً في الواقع، فإن المساواة تظل شكليةً. ولذلك يحتاج العقل القانوني إلى الانتقال من ضمان الدخول النظري إلى بناء الشروط التي تجعل الدخول ممكنًا فعلًا.

أما معيار الحاجة فيكشف البعد الإنساني في التوزيع؛ لأن المجتمع لا يستطيع أن يعامل البقاء والكرامة كما يعامل الرغبات الثانوية. فالإنسان الذي يفتقر إلى الحد الأدنى من الغذاء أو العلاج أو المأوى لا يقف في الموقع نفسه الذي يقف فيه من يسعى إلى توسيع رفاهه. ومن ثم فإن بعض الموارد لا تُوزع فقط وفق القدرة الشرائية أو المساهمة الاقتصادية، بل وفق ضرورة صيانة الوجود الإنساني. غير أن الحاجة تحتاج بدورها إلى تعريف منضبط، حتى لا تتحول إلى مفهوم فضفاض يبتلع المسؤولية الفردية أو يضع جميع المطالب في مرتبة واحدة.

ويقوم معيار الاستحقاق على فكرة أن اختلاف الأنصبة قد يكون عادلًا إذا ارتبط باختلاف الجهد أو الإسهام أو المخاطرة أو المسؤولية. لكنه يصبح مضللًا حين يُفصل عن الشروط السابقة على الإنجاز. فالنتائج لا تصدر عن الجهد وحده، بل تتأثر بالتعليم الموروث، والبيئة الاجتماعية، والصحة، وشبكات النفوذ، والفرص التاريخية. ولذلك فإن نسب النجاح كله إلى الاستحقاق الفردي قد يحول الامتياز السابق إلى فضيلة لاحقة، كما أن نسب الإخفاق كله إلى التقصير الفردي قد يعفي البنية الاجتماعية من مسؤوليتها.

ومن هنا لا يكون العقل التوزيعي عقلًا يختار معيارًا واحدًا، بل عقلًا يركب بين المعايير بحسب طبيعة الشيء الموزع. فالحقوق الأساسية لا تُوزع بحسب الاستحقاق، لأنها ملازمة للمكانة الإنسانية. والسلع الضرورية قد يكون معيار الحاجة فيها أرجح. والمناصب العامة

تحتاج إلىٰ الكفاءة مع ضـمان تكافؤ الفرص. والضـرائب قد تُوزع وفق القدرة علىٰ التحمل، بينما قد ترتبط بعض المكافآت بحجم الإسـهام. إن اختلاف المعايير لا يمثل اضـطرابًا، بل يعكس اختلاف طبيعة الخيرات والأعباء.

غير أن التوزيع لا يقع في الفراغ، بل تحكمه بنية السـلطة. فالقواعد التي تحدد الملكية والضـرائب والأجور والإرث والعمل ليسـت محايدةً، لأنها ترسـم خريطة القوة الاجتماعية. وقد تبدو بعض النتائج طبيعيةً أو تلقائيةً، مع أنها حصيلة تراكم طويل من الاختيارات القانونية والمؤسسية. ومن هنا فإن العقل القانوني لا يكتفي بالسؤال عن عدالة إعادة التوزيع، بل يسأل عن عدالة التوزيع الأولي نفسـه: كيف نشـأت الثروة؟ وكيف حُددت الأجور؟ ومن يتحمل كلفة المخاطر؟ ومن ينتفع من البنية التحتية العامة؟

وقد أسـهمت بعض الدراسـات الحديثة في نقل النقاش من توزيع الموارد إلىٰ توزيع القدرات الفعلية، فلم تعد العدالة تقاس بما يملكه الإنسـان فقط، بل بما يسـتطيع أن يفعله بما يملك. فقد يتسـاوىٰ شـخصـان في المورد، ويختلفان جذريًا في القدرة علىٰ تحويله إلىٰ حياة كريمة. ويكشـف هذا التحول أن الإنسـان ليس وعاءً للسـلع، بل ذاتًا تسـعىٰ إلىٰ الفعل والمشـاركة والاختيار. ولذلك فإن العدالة لا تهدف إلىٰ مسـاواة الأرصـدة بقدر ما تهدف إلىٰ منع أن يصبح الحرمان المادي عجزًا دائمًا عن الحضور في المجال العام.

ومع ذلك، لا تسـتطيع العدالة التوزيعية أن تلغي كل تفاوت؛ لأن تفاوت النتائج قد ينشـأ عن خيارات حرة أو اختلافات مشـروعة في العمل والمخاطرة. لكن قبول التفاوت يظل مشـروطًا بألا يهدم المسـاواة في المكانة، وألا يغلق فرص الحركة، وألا يمنح الثروة قدرةً غير محدودة علىٰ شـراء النفوذ السـياسـي أو التحكم في مصـائر الآخرين. فالتفاوت يصـبح ظلمًا حين يتحول من اختلاف في النصيب إلىٰ اختلاف في القيمة الإنسانية أو في الحق في المشاركة.

وتكمن أصـالة النظرية المسـتقلة للعقل القانوني في أنها لا تنظر إلىٰ العدالة التوزيعية باعتبارها ملحقًا بالسياسة الاقتصادية، بل بوصفها وظيفةً أصليةً للعقل القانوني. فكل قانون

يعيد توزيع شيء ما: الحرية، والمخاطر، والتكاليف، والفرص، والوقت، والحماية، والقدرة علىٰ اتخاذ القرار. وحتىٰ القانون الذي يعلن حياده يثبت توزيعًا قائمًا حين يمتنع عن تغييره. ومن ثم فإن عدم التدخل ليس غيابًا للتوزيع، بل اختيار ضمني لصالح البنية الراهنة.

إن العقل العادل لا يسأل فقط: هل وزعت القاعدة المنافع بالتساوي؟ بل يسأل: ما الذي وُزع؟ وعلىٰ أي أساس؟ ومن حُرم؟ ومن تحمل الكلفة؟ وهل يستطيع المتضررون الاعتراض؟ وهل يظل التفاوت قابلًا للمراجعة؟ وبذلك تتحول العدالة التوزيعية من حساب للأنصبة إلىٰ نظرية في ترتيب المجتمع نفسه، حيث لا يكون القانون مجرد حارس لما هو قائم، بل أداةً لفحص الكيفية التي تُنتج بها المواقع والفرص والاستحقاقات.

يظهر التعارض بين القانون والعدل حين تحتفظ القاعدة بصحتها داخل النظام، وتفقد في الوقت نفسه قدرتها علىٰ تبرير ما تفرضه علىٰ الإنسان. فالقانون قد يكون صادرًا عن سلطة مختصة، مستوفيًا للإجراءات، واضحًا في صياغته، قابلًا للتطبيق، ثم يكون جائرًا في موضوعه أو في آثاره. وهذه الإمكانية وحدها تكفي لنقض التصور الذي يجعل العدالة نتيجةً تلقائيةً للقانون؛ لأن القانون إذا كان قادرًا علىٰ إنتاج الظلم في صورة منظمة، فإن قانونيته لا يجوز أن تُتخذ برهانًا علىٰ عدالته.

وقد حاولت الدراسات الوضعية أن تحمي التحليل القانوني من الذوبان في الحكم الأخلاقي، فميزت بين صحة القاعدة وقيمتها. وهذا التمييز ضروري من جهة معرفة ما هو نافذ فعلًا، لكنه يصبح قاصرًا حين يُفهم علىٰ أنه يمنع العقل القانوني من مساءلة المضمون. أما بعض نظريات القانون الطبيعي فقد ذهبت إلىٰ أن القانون الجائر ليس قانونًا علىٰ الحقيقة، غير أن هذا القول، علىٰ قوته الأخلاقية، قد يحجب الواقع المؤسسي للظلم؛ فالقوانين الجائرة تظل قادرةً علىٰ الاعتقال والمصادرة والإقصاء وإنتاج المراكز القانونية، حتىٰ وإن افتقدت المشروعية. ولذلك يلزم الاحتفاظ بتمييز مزدوج: قد تكون القاعدة قانونًا من حيث الوجود المؤسسي، ولا تكون عادلةً من حيث الاستحقاق المعياري.

ومن هنا لا تكون الإجابة عن سؤال: هل كل قانون عادل؟ إلا بالنفي. غير أن هذا النفي لا يكفي، لأن القضية الأهم هي تحديد طبيعة الجور ودرجته والنتيجة التي تترتب عليه. فليس كل نقص في العدالة مساويًا لكل نقص آخر. قد يكون القانون غير كامل في توزيعه للمنافع، وقد يكون منحازًا في أثره من غير قصد صريح، وقد ينتهك حقًا أساسيًا، وقد يبلغ حد تحويل الإنسان إلىٰ مجرد وسيلة في يد السلطة. والتمييز بين هذه الدرجات ضروري حتىٰ لا يصبح وصف الجور حكمًا مطلقًا يساوي بين العيب القابل للإصلاح والانتهاك الذي يهدم أساس الإلزام.

ويُقاس جور القانون أولًا بمدىٰ مساسه بالمكانة الإنسانية المتساوية. فإذا صنف البشر تصنيفًا يحرم بعضهم من الحقوق بسبب صفات لا صلة لها بالاستحقاق القانوني، أو جعل الانتماء العرقي أو الديني أو الطبقي أساسًا لنقص الحماية، فإنه لا يخطئ في التوزيع فحسب، بل ينكر مبدأ الشخص القانوني نفسه. كما يُقاس الجور بمدىٰ تعسف السلطة، وبانعدام التناسب، وبإغلاق باب الاعتراض، وبنقل أعباء النظام إلىٰ الأضعف مع احتفاظ الأقوىٰ بمنافعه.

لكن التعارض لا ينشأ من نص القانون وحده؛ فقد تكون القاعدة عادلةً في ظاهرها، ثم يؤدي تطبيقها إلىٰ ظلم بسبب تجاهل اختلاف المواقع الواقعية. وقد يكون القانون عامًا، لكن المؤسسات تنفذه انتقائيًا. وقد يكون الحق معترفًا به، لكن كلفة الوصول إليه تجعل التمتع به مقصورًا علىٰ القادرين. ولذلك فإن العقل القانوني لا يحكم علىٰ العدالة من الصياغة وحدها، بل ينظر إلىٰ دورة القانون كاملةً: من لحظة التشريع، إلىٰ التفسير، إلىٰ التنفيذ، إلىٰ الأثر الاجتماعي.

وعندما يقع التعارض، لا يملك العقل القانوني أن يختار ببساطة بين طاعة القانون واتباع العدالة، لأن القانون نفسه هو الأداة التي تحمي الناس من التقديرات الفردية المتعارضة. ولو أصبح كل شخص مخولًا بإسقاط القاعدة متىٰ رآها جائرةً، لتفكك النظام العام وتحولت العدالة إلىٰ دعاوىٰ خاصة. وفي المقابل، لو أصبحت الطاعة مطلقةً، فقد القانون كل قدرة علىٰ مقاومة الاستبداد من داخله. ومن هنا تتطلب المسألة بناءً متدرجًا لا ثنائيةً مغلقة.

تبدأ الاستجابة بالتفسير التصحيحي، حيث يُفهم النص في ضوء المبادئ العليا التي تمنع اتساع الجور ما دام اللفظ يحتمل ذلك. فالقاضي لا ينشئ عدالةً مستقلةً عن القانون، لكنه يستحضر بنيته المعيارية الكلية حتىٰ لا تتحول القاعدة الجزئية إلىٰ نقيض للنظام الذي تنتمي إليه. وإذا عجز التفسير، جاءت الرقابة الدستورية أو التشريعية لإلغاء القاعدة أو تعديلها. وإذا أُغلقت سبل المراجعة المؤسسية وبقي الانتهاك جسيمًا، ظهر سؤال العصيان المدني والمقاومة بوصفهما اختبارًا أخيرًا للعلاقة بين الطاعة والضمير.

وقد ناقشت الدراسات السابقة العصيان المدني من زاوية الحق السياسي في الاعتراض، غير أن موقعه داخل نظرية العقل القانوني أعمق؛ لأنه يكشف أن الطاعة ليست علاقةً آليةً بين أمر وجزاء، بل علاقة مشروطة بحد أدنىٰ من العدالة. والعصيان المدني، في صورته المنضبطة، لا يرفض فكرة القانون، بل يحتج باسمها علىٰ قانون جزئي يرىٰ أنه خان المبدأ الأعلىٰ للنظام. ولذلك يتميز عن الفوضىٰ والعنف الشخصي؛ فهو علني، مبدئي، محدود، ويتحمل صاحبه مسؤولية الفعل بقصد تنبيه الجماعة إلىٰ خلل لا يمكن تجاهله.

ولا يعني ذلك أن كل اعتقاد فردي بالظلم يبرر الخروج علىٰ القانون. فلا بد من جسامة الانتهاك، واستنفاد الوسائل المتاحة، ووضوح الغاية، وتناسب الفعل الاحتجاجي، وعدم تحويل الاعتراض إلىٰ عدوان علىٰ حقوق الآخرين. فالعقل القانوني، حتىٰ في مقاومته للجور، يظل عقلًا معياريًا يزن الوسائل بغاياتها، ولا يسمح للعدل المدعىٰ به أن يصبح غطاءً لفوضىٰ جديدة.

ومن هنا تتحدد العلاقة بين الشرعية والمشروعية علىٰ نحو أكثر دقة. الشرعية تجعل الفعل منسوبًا إلىٰ النظام، أما المشروعية فتجعله مستحقًا للتأييد. وقد تضعف المشروعية من غير أن تزول الشرعية فورًا، وقد يبلغ الجور درجةً تهدم الأساس الذي قامت عليه السلطة. وكلما اتسعت الهوة بينهما، تحول القانون من إطار للثقة إلىٰ أداة للخوف، وأصبحت الطاعة خارجيةً لا يساندها الاعتراف.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني علىٰ أن العدالة ليست قاعدةً واحدةً تقع فوق القانون، بل شبكة من الاختبارات: اختبار المصدر، والإجراء، والمضمون، والتوزيع، والتناسب، والآثار، وإمكان المراجعة. وقد يجتاز القانون بعض هذه الاختبارات ويفشل في بعضها. ولذلك لا يكون الحكم عليه ثنائيًا دائمًا، بل تدرجيًا يحدد موضع الخلل وأدوات تصحيحه.

إن القانون العادل ليس القانون الذي يطابق تصورًا مثاليًا نهائيًا، بل القانون الذي يعترف بحدوده، ويتيح الاعتراض عليه، ويحمي المساواة في المكانة، ويبرر الفروق، ويوازن بين الا ستقرار والتصحيح. والعدالة ليست بديلًا من القانون، لأن القيم من دون مؤ سسات تبقىٰ معرضةً للتنازع، كما أن القانون ليس بديلًا من العدالة، لأن المؤسسة من دون معيار قد تحول القهر إلىٰ نظام.

ويبلغ العقل القانوني نضجه حين لا يقدس القانون لمجرد نفاذه، ولا يهدمه لمجرد نقصه، بل يميز بين ما يجب تفسيره، وما يجب إصلاحه، وما يجب إبطاله، وما لا يجوز أخلاقيًا الخضوع له. وبذلك يصبح العدل قوةً داخليةً لتجديد القانون، لا شعارًا خارجيًا عليه، ويصبح القانون أداةً لتجسيد العدالة من غير أن يدعي احتكار معناها النهائي.

الفصل السابع
العقل والمؤسسات القانونية

لا تتحول القاعدة القانونية إلىٰ واقع اجتماعي لمجرد صـدورها، لأن النص، مهما بلغ من الدقة والوضـوح، يظل بناءً معياريًا مجردًا ما لم تتلقفه مؤسـسـات قادرة علىٰ تفسـيره وتطبيقه وحمايته وربطه بحياة الناس. فالقانون لا يعيش في الكتب، بل في القضاء الذي يفصل، والنيابة التي تحرك الدعوىٰ، والمحاماة التي تصوغ الدفاع، والشرطة التي تنفذ، والإدارة التي تدير الشـأن العام، والرقابة الدسـتورية التي تختبر حدود السـلطة. ومن هنا فإن المؤسـسـة القانونية ليسـت وعاءً خارجيًا للقاعدة، بل جزء من حقيقتها العملية؛ إذ لا يكتمل وجود القانون بوصـفه نظامًا إلا حين يتحول من خطاب عام إلىٰ شـبكة منظمة من الوظائف والاختصاصات والإجراءات.

وقد ركزت دراسات قانونية كثيرة علىٰ المؤسسة من حيث بنيتها التنظيمية أو اختصاصها الرسمي، فدرست القضاء بوصفه سلطة، والشرطة بوصفها جهاز تنفيذ، والإدارة بوصفها أداةً للمرفق العام. غير أن هذا المنظور، علىٰ أهميته، لا يكشـف وحده عن البنية العقلية المشـتركة التي تربط هذه المؤسسات. فالمؤسسة القانونية لا تعمل بمجرد وجود الموظفين والنصوص، بل بواسـطة عقل مؤسـسـي يحدد من يملك القرار، وكيف تُجمع المعلومات، وكيف يُفهم النص، وكيف يُراجع الخطأ، وكيف تتوزع المسؤولية، وكيف تتحول الممارسة المتكررة إلىٰ نمط مستقر يمكن توقعه.

والعقل المؤسـسـي يختلف عن العقل الفردي، من غير أن ينفصـل عنه. فالقاضـي يفكر ويحكم بوصـفه شـخصًـا، لكنه لا يصـدر حكمه باعتباره رأيًا خاصًـا، بل ضـمن موقع تحدده قواعد الاختصاص والإثبات والطعن والتسبيب. والشرطي يمارس سلطةً مادية، لكنه يفترض

أن تكون هذه السلطة مقيدةً بإجراءات وحدود. والمحامي يدافع عن مصلحة موكله، لكنه يعمل داخل نظام يفترض أن الدفاع نفسه جزء من إنتاج العدالة. ومن ثم فإن المؤسسة تعيد تشكيل القدرة الفردية، وتنقلها من مجال الإرادة الشخصية إلىٰ مجال الوظيفة العامة.

ويقوم العقل المؤسسي علىٰ مبدأ الفصل بين الشخص والدور. فالموظف قد يتغير، لكن الوظيفة تستمر، والقرار لا يُنسب إلىٰ الأهواء الذاتية بقدر ما يُنسب إلىٰ موقع قانوني محدد. وهذه النقلة هي التي تمنع القانون من الذوبان في شخصية الحاكم أو القاضي أو المسؤول. فحين تصبح المؤسسة امتدادًا لشخص من يديرها، تنقلب القاعدة إلىٰ امتياز، ويصبح الاختصاص ملكيةً خاصة، ويتحول القانون من نظام متوقع إلىٰ سلسلة من القرارات المزاجية.

ويحتل القضاء المركز الأعمق في هذه البنية، لأنه الموضع الذي تنتقل فيه القاعدة من العموم إلىٰ الحالة الجزئية. فالنص يقول ما ينبغي أن يكون في صورة مجردة، أما القضاء فيحدد كيف ينطبق ذلك علىٰ واقعة متعينة متنازع فيها. وهذه العملية ليست آليةً صرفة؛ إذ لا توجد واقعة قانونية قبل أن يعاد بناؤها من خلال الادعاءات والأدلة والتكييف. كما لا يوجد معنىٰ تطبيقي للنص من غير تفسير يربط بين عبارته وغاياته وموقعه داخل النظام.

وقد نظرت بعض الدراسات التقليدية إلىٰ القضاء بوصفه «فم القانون»، كأن القاضي لا يفعل أكثر من النطق بما وضعه المشرع. غير أن هذا التصور يُضعف فهم الوظيفة القضائية؛ لأن التطبيق نفسه يتضمن اختيارًا بين معانٍ، وترتيبًا بين مبادئ، وتقديرًا للوقائع، وموازنةً بين حقوق متعارضة. ومع ذلك لا يعني الاعتراف بدور القاضي أنه مشرع حر؛ فالعقل القضائي يتحرك داخل حدود النص والسوابق والمبادئ والإجراءات، ويستمد مشروعيته من قدرته علىٰ تقديم أسباب عامة، لا من امتلاكه سلطةً شخصيةً علىٰ معنىٰ العدالة.

ولهذا يكون التسبيب جوهر العقل القضائي المؤسسي. فالحكم غير المسبب قد يحقق نتيجةً صحيحةً اتفاقًا، لكنه لا يثبت أن المؤسسة عملت وفق منطق يمكن فحصه. أما التسبيب فيربط الواقعة بالقاعدة، ويكشف مسار الاستدلال، ويتيح الطعن، ويوحد قدرًا من التوقع بين

القضـايا المتشـابهة. ومن هنا لا يكون الحكم فعل حسـم فحسـب، بل إنتاجًا للمعنىٰ القانوني داخل النظام.

غير أن القضاء لا يعمل وحده؛ إذ تسبقه النيابة في مجالات واسعة بوصفها مؤسسةً تنظم الانتقال من الاشتباه إلىٰ الاتهام. وهي لا تمثل مجرد طرف يسعىٰ إلىٰ الإدانة، بل يفترض فيها أن تحمي المصـلحة العامة وأن تتحقق من سـلامة الدعوىٰ. وإذا تحولت إلىٰ جهاز لإثبات الاتهام بأي ثمن، فقدت وظيفتها المؤسـسـية وأصـبحت امتدادًا للسـلطة التنفيذية أو الأمنية. ولذلك فإن عقل النيابة الناضـج لا يقيس النجاح بعدد الإدانات، بل بقدرته علىٰ التمييز بين الاشتباه والدليل، وبين المصلحة العامة والرغبة في العقاب.

وفي مقابلها تقف المحاماة بوصـفها مؤسـسـةً تمنع احتكار الدولة للخطاب القانوني. فالمتهم أو المتقاضـي لا يواجه النص والمؤسـسـة بوعيه الفردي المجرد، بل يحتاج إلىٰ من يحول موقفه إلىٰ حجة قانونية قابلة للسـماع. ومن هنا فإن المحاماة ليسـت خدمةً خاصـةً فحسب، بل شرط من شروط التوازن داخل النظام. فهي تكشف أن العدالة لا تُنتج من صوت واحد، وأن الحقيقة القانونية تحتاج إلىٰ عرض متقابل للوقائع والتفسيرات.

والعلاقة بين القضاء والنيابة والمحاماة تكشف أن المؤسسة القانونية لا تقوم علىٰ وحدة الإرادة، بل علىٰ توزيع الأدوار المتعارضـة داخل بنية واحدة. فالنيابة تتهم، والمحاماة تدافع، والقضـاء يفصـل. وهذا التعارض المنظم ليس خللًا، بل وسـيلةً لإنتاج قرار أكثر عقلانية؛ لأن كل موقع يختبر الآخر ويمنع انفراده بالحقيقة. وتكمن قوة المؤسـسـة في قدرتها علىٰ تحويل الصراع من مواجهة بين قوىٰ غير منضبطة إلىٰ حجاج تحكمه إجراءات معلنة.

وهنا تتجلىٰ أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني؛ إذ لا تنظر إلىٰ المؤسسات بوصفها أجهزةً تنفذ القانون بعد اكتماله، بل بوصـفها مواقع يتكون فيها القانون نفسـه. فالنص يُعاد إنتاجه في التفسير، والحق يُعاد تحديده في المرافعة، والواقعة تُعاد بناؤها في الإثبات، والسلطة

تُعاد تقييدها في الطعن. ومن ثم فإن القانون المؤسسي ليس مجموع القواعد المكتوبة، بل مجموع العمليات التي تمنح هذه القواعد معنىً واستمرارًا وقابليةً للمراجعة.

إن استقرار النظام القانوني لا ينشأ من الخوف من العقوبة وحده، بل من توقع الأفراد أن المؤسسات ستعمل وفق قواعد معلومة، وأن الحالات المتشابهة ستلقىٰ معاملةً متقاربة، وأن الخطأ يمكن تصحيحه، وأن السلطة لا تملك أن تبدل مواقعها كلما تغير الأشخاص. ولذلك فإن الثقة المؤسسية ليست شعورًا نفسيًا هامشيًا، بل رأس مال معياري يقوم عليه امتثال المجتمع للقانون.

فإذا ضعفت الثقة، بحث الناس عن الحماية خارج المؤسسات، وعادت العلاقات إلىٰ الوساطة والنفوذ والقوة الخاصة. وعندئذ قد تبقىٰ النصوص، لكن النظام القانوني يتآكل من الداخل؛ لأن القانون لا يقاس بعدد القواعد، بل بقدرته علىٰ أن يكون الطريق العام الذي يلجأ إليه الجميع. ومن هنا يبدأ العقل المؤسسي: من تحويل القانون إلىٰ توقع مستقر، والسلطة إلىٰ اختصاص، والقرار إلىٰ حجة، والخلاف إلىٰ إجراء.

تتجسد السلطة القانونية في أكثر صورها مباشرةً حين تنتقل القاعدة من مجال الحكم المجرد إلىٰ مجال التنفيذ المادي، وهنا تظهر الشرطة والإدارة بوصفهما المؤسستين اللتين يلتقي فيهما القانون بالحياة اليومية لقاءً كثيفًا ومتكررًا. فالمواطن قد لا يدخل المحكمة إلا مرات محدودة، لكنه يواجه الإدارة في معاملاته، والشرطة في النظام العام، والتراخيص، والضبط، والتنفيذ، وحماية الأمن. ومن ثم فإن صورة القانون في الوعي الاجتماعي لا يصنعها النص وحده، ولا الأحكام القضائية وحدها، بل تصنعها بدرجة كبيرة الطريقة التي تتصرف بها مؤسسات التنفيذ.

والشرطة، في معناها المؤسسي، ليست مجرد قوة تمنع الجريمة، بل سلطة تعمل في المسافة الدقيقة بين الحماية والإكراه. فهي مكلفة بصيانة النظام العام وحماية الأشخاص والأموال، لكنها تملك في سبيل ذلك أدوات تمس الحرية والحركة والخصوصية والجسد.

ولهذا فإن مشروعيتها لا تقوم علىٰ امتلاك القوة، بل علىٰ خضوع القوة للقانون. فالفرق بين الشرطة القانونية والقوة العارية لا يكمن في الوسيلة المادية وحدها، وإنما في الغاية، والاختصاص، والتناسب، والمساءلة.

وقد تناولت الدراسات التقليدية الشرطة غالبًا من زاوية الوظيفة الأمنية، فركزت علىٰ الوقاية والضبط والتنفيذ. غير أن هذا المنظور يظل ناقصًا إذا لم يُربط ببنية العقل المؤسسي. فالشرطي لا يطبق قاعدةً ميكانيكيةً في كل لحظة، بل يقدّر الخطر، ويختار الوسيلة، ويوازن بين التدخل والامتناع، ويتصرف في أوضاع سريعة لا تسمح دائمًا بإحالة القرار إلىٰ سلطة أعلىٰ. ومن هنا فإن سلطة الشرطة تقوم علىٰ مساحة تقديرية واسعة، وهذه المساحة هي موضع الخطر الحقيقي؛ لأنها قد تتحول من أداة لتكييف القانون مع الواقع إلىٰ منفذ للتعسف والتحيز.

والعقل المؤسسي في المجال الشرطي لا يهدف إلىٰ إلغاء التقدير، لأن التنفيذ الحي لا يمكن أن يُختزل في تعليمات جامدة، لكنه يهدف إلىٰ إحاطة التقدير بمعايير قابلة للفحص. فالسؤال ليس فقط: هل يملك الشرطي سلطة التدخل؟ بل: هل كان التدخل ضروريًا؟ وهل كانت الوسيلة متناسبةً مع الخطر؟ وهل عومل الأشخاص علىٰ قدم المساواة؟ وهل يمكن مراجعة القرار؟ وهكذا تتحول القوة من امتياز فعلي إلىٰ اختصاص مشروط.

وتنشأ أزمة الشرطة حين يطغىٰ المنطق الأمني علىٰ المنطق القانوني. فالمنطق الأمني يميل بطبيعته إلىٰ تصور الخطر قبل وقوعه، وإلىٰ توسيع دائرة الاشتباه، وإلىٰ تقديم الوقاية علىٰ الضمانات. أما المنطق القانوني فيطالب بالدليل، ويحدد الاختصاص، ويمنع التوسع غير المبرر. ولا يمكن إلغاء أحد المنطقين، لأن المجتمع يحتاج إلىٰ الوقاية كما يحتاج إلىٰ الحرية، لكن العقل المؤسسي الناضج يمنع الأمن من أن يصبح مبررًا مفتوحًا لتعليق الحقوق.

إن الدولة التي تجعل كل اختلاف تهديدًا، وكل احتجاج اضطرابًا، وكل خصوصية موضع اشتباه، لا تستخدم الشرطة لحماية القانون، بل تستخدم القانون لتوسيع سلطان

الشـــرطة. وعندئذ تنتقل المؤســـسـة من حماية النظام العام إلىٰ إنتاج نظام الخوف. ومن هنا يكون معيار الشـــرطة القانونية في قدرتها علىٰ حماية المجتمع من الخطر من غير أن تجعل المجتمع كله موضوعًا دائمًا للرقابة والاشتباه.

وتؤدي المســاءلة دورًا حاســمًا في ضــبط هذه الســلطة. فالقوة التي لا تخضــع للتحقيق والمراجعة تميل إلىٰ تحويل الاســتثناء إلىٰ عادة. ولا تكفي المســاءلة الداخلية وحدها، لأن المؤســسـة قد تطور تضــامنًا مهنيًا يحجب الخطأ. ولذلك تحتاج الشــرطة إلىٰ رقابة قضــائية، وآليات مستقلة للشكاوىٰ، وتوثيق للإجراءات، ووضــوح في قواعد استخدام القوة. وليست هذه القيود إضــعافًا للشــرطة، بل حماية لشــرعيتها؛ لأن الســلطة التي تعمل في العلن وبمعايير واضحة تكون أقدر علىٰ طلب ثقة المجتمع.

أما الإدارة فهي المجال الأوسع الذي يتحول فيه القانون إلىٰ تنظيم مستمر للحياة العامة. فهي التي تمنح التراخيص، وتدير المرافق، وتفرض الرسوم، وتنفذ السياسات، وتوزع بعض الموارد والخدمات. وإذا كان القضـــاء يعمل غالبًا بعد وقوع النزاع، فإن الإدارة تعمل قبل النزاع وأثناءه، وتؤثر في حياة الأفراد من خلال قرارات متكررة قد لا تبدو كبرىٰ في ذاتها، لكنها تصنع بنية الواقع اليومي.

وقد صــورت بعض الدراســات الإدارة بوصــفها جهازًا محايدًا ينفذ إرادة المشــرع، لكن التجربة تكشف أن الإدارة لا تكتفي بالتنفيذ؛ فهي تفسر النصوص، وتضع التعليمات، وتحدد الأولويات، وتختار توقيت التطبيق، وتوزع الموارد المحدودة. ومن ثم فإنها تمارس نوعًا من التشــريع الفرعي، بل إنها قد تصــبح في بعض المجالات منتجًا فعليًا للقواعد التي تحكم حياة الناس. وهنا يظهر الفرق بين الإدارة المنضبطة والإدارة المتغولة.

فالإدارة المنضــبطة تعمل في حدود الاختصــاص، وتعلل قراراتها، وتقبل الطعن، وتلتزم بالمســاواة، وتفهم الســلطة بوصــفها وظيفةً لخدمة المرفق العام. أما الإدارة المتغولة فتتعامل مع الاختصاص كما لو كان سيادةً خاصة، ومع المواطن كما لو كان طالب امتياز لا صاحب

حق. وعندما تسود هذه العقلية، تتحول الإجراءات من وسائل لتنظيم الخدمة إلىٰ حواجز تحفظ نفوذ المؤسسة.

والبيروقراطية ليست شرًا في ذاتها، لأنها تتيح الاستمرار وتوحيد المعاملة وحفظ الذاكرة المؤسسية. لكنها تصبح خطرًا حين يتحول الإجراء إلىٰ غاية مستقلة، ويصبح الالتزام بالنموذج أهم من تحقيق الحق الذي وُضع النموذج من أجله. فالعقل البيروقراطي المنغلق ينجح في حفظ الملف، لكنه قد يفشل في فهم الإنسان الذي يتعلق به الملف. ومن هنا يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ الموازنة بين القاعدة والمرونة، وبين الاستقرار والاستجابة للحالة الخاصة.

وقد ركزت دراسات الإدارة العامة علىٰ الكفاءة والسرعة والحوكمة، وهي معايير ضرورية، لكنها لا تكفي لتقويم المؤسسة قانونيًا. فقد تكون الإدارة سريعةً وفعالةً، لكنها تمييزية أو غير شفافة. وقد تحقق الأهداف الرقمية بينما تهدر الكرامة أو تعجز عن تمكين المواطن من الاعتراض. ولذلك فإن الكفاءة لا تكون قيمةً مؤسسيةً مكتملة إلا إذا اقترنت بالمشروعية والعدالة والمساءلة.

إن قرار الإدارة يختلف عن الحكم القضائي في أنه يصدر غالبًا من موقع يجمع بين المبادرة والتنفيذ، وقد يتأثر مباشرةً بسياسة الحكومة وأولوياتها. ولهذا تزداد أهمية القضاء الإداري بوصفه أداةً تمنع الإدارة من أن تكون خصمًا وحكمًا في آن واحد. فالطعن في القرار الإداري ليس تعطيلًا للمرفق، بل إدخال للعقل النقدي في بنية السلطة التنفيذية.

وتتكامل الشرطة والإدارة في كونهما تمثلان الوجه التنفيذي للقانون، لكن خطرهما المشترك يكمن في اعتياد السلطة. فالمؤسسة التي تمارس الاختصاص يوميًا قد تنسىٰ أن كل تدخل يحتاج إلىٰ مبرر. ومن هنا فإن العقل المؤسسي لا يكتفي بتعليم الموظف ما يستطيع فعله، بل يذكره دائمًا بسبب السلطة وحدودها. فكل اختصاص قانوني هو في حقيقته أمانة محددة، لا ملكية مستمرة.

وتكمن أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني في أنها ترىٰ أن التنفيذ ليس المرحلة الأخيرة بعد اكتمال القانون، بل لحظة يعاد فيها إنتاج معناه. فالقاعدة قد تكون عادلةً في النص، ثم تتحول إلىٰ ظلم في التطبيق، وقد تكون عامةً ثم تُنفذ بانتقائية، وقد تكون واضحةً ثم تُغرقها الإدارة في تعقيد يمنع الوصول إليها. ولهذا فإن تقييم النظام القانوني لا ينفصل عن دراسة المؤسسات التي تعطي القاعدة جسدها العملي.

إن القانون يصبح نظامًا اجتماعيًا مستقرًا حين يختبره الناس بوصفه حمايةً لا تهديدًا، وحين يرون أن القوة تعمل داخل حدود، وأن الإدارة تخدم بدل أن تتسلط، وأن الاعتراض ممكن، وأن الخطأ قابل للتصحيح. أما حين يواجه الأفراد القانون من خلال الإذلال أو الغموض أو الانتقائية، فإنهم لا يفقدون الثقة في مؤسسة بعينها، بل في فكرة القانون نفسها.

تقوم الرقابة الدستورية علىٰ فكرة مركزية مؤداها أن السلطة، مهما استندت إلىٰ الإرادة العامة أو الأغلبية أو التفويض الشعبي، لا تصبح مطلقةً بمجرد صدورها عن مؤسسات الدولة. فالدولة القانونية لا تعرف سلطةً بلا حد، لأن كل اختصاص يعمل داخل نظام من المبادئ والقواعد الأعلىٰ التي تبرر وجوده وتقيده في آن واحد. ومن هنا لا يكون الدستور وثيقةً تنظيميةً توزع الوظائف فحسب، بل بنيةً معياريةً تحدد المعنىٰ الذي يجوز للسلطة أن تتحرك داخله، وتمنع الإرادة السياسية من أن تتحول إلىٰ مصدر نهائي للحق.

وقد تناولت الدراسات السابقة الرقابة الدستورية من زاوية حماية تدرج القواعد، بحيث تخضع القوانين العادية للدستور، وتبطل إذا خالفته. غير أن هذا الوصف، علىٰ صحته، لا يستنفد وظيفتها؛ لأن الرقابة الدستورية ليست مجرد مقارنة لغوية بين نصين، بل ممارسة عقلية تعيد وصل التشريع بمبادئه المؤسسة. فالقانون قد لا يخالف عبارةً دستوريةً صريحة، لكنه قد يناقض روح المساواة أو يهدر جوهر حق أساسي أو يوسع سلطةً استثنائيةً علىٰ نحو يفرغ الضمانة من معناها. ولذلك فإن العقل الدستوري لا يقرأ النصوص في عزلة، بل يختبر العلاقة بين السلطة والغاية والحق والتناسب.

وتنبع أهمية الرقابة من أن المشرع لا يقف خارج النظام القانوني، ولا يملك بحكم صفته التمثيلية أن يعيد تعريف الحقوق الأساسية كلما تغيرت الأغلبية. فالأغلبية مصدر للقرار السياسي، لكنها ليست مصدرًا مطلقًا للقيمة. وإذا جاز لها أن تلغي شروط المشاركة نفسها، أو أن تحرم فئةً من المكانة القانونية المتساوية، فإن الديمقراطية تنقلب إلىٰ آلية لإنتاج الهيمنة بدل أن تكون نظامًا لتقييدها. ومن هنا تعمل الرقابة الدستورية علىٰ حماية المجال الذي يجعل الإرادة العامة ممكنةً، لا علىٰ منازعتها سيادتها.

وقد اعترضت بعض الدراسات علىٰ هذا الدور بحجة أن القضاء غير منتخب، وأن إلغاءه قوانين صادرةً عن ممثلي الشعب قد ينشئ نوعًا من التفوق القضائي علىٰ الإرادة الديمقراطية. غير أن هذا الاعتراض يفترض أن الديمقراطية تختزل في حكم الأغلبية، بينما هي في بنيتها الأعمق نظام يجمع بين المشاركة والحقوق والتداول والحدود. فلو كانت الأغلبية وحدها كافيةً للشرعية، لما بقي معنىٰ للدستور بوصفه قيدًا أعلىٰ، ولتحولت الحقوق إلىٰ منح مؤقتة يمكن سحبها بالتصويت.

ومع ذلك، لا تخلو الرقابة الدستورية من خطر آخر، يتمثل في أن يحل القاضي تصوره السياسي محل اختيار المشرع، فيتحول من حارس للحدود إلىٰ شريك مباشر في رسم السياسات. ومن هنا يحتاج العقل الدستوري إلىٰ انضباط مضاعف: أن يكون قويًا بما يكفي لمقاومة السلطة، ومقيدًا بما يكفي لئلا يتحول إلىٰ سلطة غير خاضعة للمساءلة. ولا يتحقق ذلك إلا بالتسبيب العميق، والالتزام بالنص والمبادئ، واحترام المجال التقديري للمشرع، والتمييز بين ما يمس جوهر الحق وما يدخل في نطاق الاختيار السياسي المشروع.

والرقابة الدستورية لا تحمي الحقوق بإعلانها فقط، بل من خلال أدوات عقلية دقيقة، من أهمها اختبار التناسب. فهذا الاختبار يمنع السلطة من الاكتفاء بادعاء وجود غاية عامة، ويلزمها بإثبات صلاحية الوسيلة وضرورتها وعدم تجاوزها للقدر اللازم. ومن خلاله يتحول الحق من عبارة مثالية إلىٰ قيد فعلي علىٰ التشريع والتنفيذ. فالدولة قد تقيد حريةً باسم الأمن،

لكن العقل الدستوري يسأل: هل الخطر حقيقي؟ وهل القيد مناسب؟ وهل توجد وسيلة أقل مساسًا بالحق؟ وهل الفائدة المتوقعة تبرر حجم التضحية؟

ويتصل بذلك استقلال القضاء، بوصفه الشرط الذي يسمح للمؤسسة القضائية بأن تؤدي وظيفتها من غير أن تتحول إلىٰ امتداد للسلطة التنفيذية أو التشريعية. غير أن الاستقلال لا يعني العزلة، ولا يعني إعفاء القضاء من النقد أو المساءلة، بل يعني حماية الحكم القضائي من التأثير الخارجي غير المشروع. فالقاضي مستقل في قراره، لكنه مقيد بالقانون، وبالتسبيب، وبدرجات الطعن، وبقواعد السلوك، وبالرقابة المؤسسية التي تمنع الاستقلال من التحول إلىٰ امتياز مغلق.

وقد ركزت الدراسات التقليدية علىٰ الضمانات الشكلية للاستقلال، مثل طريقة التعيين، والأمن الوظيفي، وعدم القابلية للعزل، والاستقلال المالي والإداري. وهذه ضمانات أساسية، لكنها لا تكفي وحدها؛ لأن التبعية قد تنشأ أيضًا من الثقافة المؤسسية، أو من مسارات الترقية، أو من الخوف غير المعلن، أو من توقعات السلطة، أو من الاعتماد علىٰ شبكات النفوذ. ولذلك فإن استقلال القضاء ليس نصًا دستوريًا فقط، بل بنية ثقافية وأخلاقية تتطلب قاضيًا يدرك أن ولاءه الأول للحق والقانون، لا للجهة التي عينته ولا للرأي العام العابر.

كما أن استقلال القضاء لا يتحقق إذا ظل الوصول إليه مقصورًا علىٰ القادرين. فالمؤسسة قد تكون مستقلةً عن الحكومة، لكنها بعيدةً عن المجتمع بسبب الكلفة أو البطء أو التعقيد. وعندئذ تتحول الاستقلالية إلىٰ قيمة ناقصة؛ لأن القضاء لا يحقق وظيفته إلا إذا كان متاحًا وفعالًا وقادرًا علىٰ تنفيذ أحكامه. ومن هنا يجب الجمع بين الاستقلال والكفاءة والوصول، لأن الحكم العادل الذي يأتي بعد فوات مصلحة صاحبه قد يفقد كثيرًا من أثره.

ويكشف استقلال القضاء عن طبيعة دقيقة للعقل المؤسسي: فهو لا يقوم علىٰ الثقة في فضيلة الأفراد وحدها، بل علىٰ تصميم يمنع تركيز السلطة. فالقاضي نفسه يحتاج إلىٰ

مؤسسات تحميه من الضغط، وتصحح خطأه، وتراجع حكمه، وتوحد الاجتهاد حين يتناقض. ومن ثم فإن الاستقلال لا يعني الانفراد، بل العمل داخل شبكة من الضمانات والتوازنات. وكل استقلال لا يقترن بالمسؤولية معرض لأن ينقلب إلىٰ حصانة، وكل مسؤولية لا تقترن بالاستقلال معرضة لأن تتحول إلىٰ إخضاع.

وتعمل الرقابة الدستورية واستقلال القضاء معًا علىٰ إدخال البعد الانعكاسي في النظام القانوني. فالدولة لا تكتفي بإنتاج القواعد وتنفيذها، بل تنشئ داخلها مؤسسةً قادرةً علىٰ مراجعة هذا الإنتاج وقياسه علىٰ معايير أعلىٰ. وهذه القدرة علىٰ مراجعة الذات هي ما يميز النظام القانوني الناضج عن السلطة التي ترىٰ كل قرار يصدر عنها صحيحًا بحكم صدوره. فالعقل المؤسسي لا يثق بنفسه ثقةً مطلقة، بل يبني آليات لاكتشاف خطئه.

وتكمن أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني في أن الرقابة لا تُفهم فيها بوصفها وظيفةً سلبيةً تعطل التشريع، بل بوصفها عملية حفظ للتوازن بين الإرادة والمعيار. والمشرع ينتج القاعدة، والقضاء الدستوري يختبر حدودها، والإدارة تنفذها، والقضاء العادي يحمي تطبيقها، فتتشكل الشرعية من تفاعل المؤسسات لا من سيادة واحدة منها. وإذا انفردت مؤسسة بتحديد المعنىٰ والتنفيذ والمراجعة، انهار العقل المؤسسي وعادت السلطة إلىٰ صورتها الشخصية المقنعة.

إن القانون يتحول إلىٰ نظام اجتماعي مستقر حين يعلم الأفراد أن المؤسسة التي تفرض القاعدة ليست هي الجهة الوحيدة التي تفسر حدودها وتحكم في مشروعيتها، وحين توجد طريق للطعن، ومكان للمراجعة، وسلطة قادرة علىٰ إيقاف التجاوز. فالاستقرار الحقيقي لا يقوم علىٰ غياب الاعتراض، بل علىٰ وجود قنوات عقلانية لاستيعابه. وكل نظام يغلق هذه القنوات قد يبدو ثابتًا، لكنه يحمل في داخله عناصر الانفجار؛ لأن القوة لا تستطيع إلىٰ ما لا نهاية أن تحل محل الاعتراف.

لا تتحول القاعدة القانونية إلىٰ نظام اجتماعي مستقر لمجرد تكرار تطبيقها، لأن الاستقرار القانوني لا يقوم علىٰ الاعتياد وحده، بل علىٰ اجتماع التوقع والثقة والاعتراف والتنسيق المؤسسي. فقد يعتاد الناس الخضوع لسلطة جائرة، لكن هذا الاعتياد لا ينتج نظامًا قانونيًا بالمعنىٰ الكامل، وإنما ينتج انتظامًا قسريًا قابلًا للانهيار عند ضعف القوة. أما النظام القانوني المستقر فهو الذي يستطيع أن يحول الإلزام الخارجي إلىٰ توقع عام، والتوقع إلىٰ ثقة، والثقة إلىٰ استعداد طوعي نسبي للتعامل مع المؤسسة بوصفها طريقًا مشروعًا لحل النزاع وتنظيم المصالح.

وتبدأ هذه العملية من قابلية القاعدة للتوقع. فالقانون لا يمنح الأمن لأنه يملك الجزاء فقط، بل لأنه يسمح للأفراد بأن يرتبوا أفعالهم علىٰ معرفة سابقة بما يترتب عليها. والعقد لا يؤدي وظيفته إذا كان مصيره خاضعًا للمزاج، والملكية لا تستقر إذا كانت الحماية تتغير بحسب الأشخاص، والحرية لا تكون حقًا إذا أمكن تقييدها بقرار غير متوقع. ومن هنا فإن وضوح القاعدة واتساق تطبيقها واستقرار تفسيرها ليست خصائص فنية محضة، بل شروط لبناء الزمن القانوني الذي يستطيع الإنسان أن يخطط داخله.

غير أن قابلية التوقع لا تكفي إذا كان المتوقع ظلمًا منظمًا. فقد يعرف الأفراد أن المؤسسة ستطبق قاعدةً جائرةً باستمرار، فينشأ انتظام من غير مشروعية. ولذلك يجب التمييز بين الاستقرار السلطوي والاستقرار القانوني. الأول يقوم علىٰ ثبات السيطرة، أما الثاني فيقوم علىٰ ثبات القاعدة داخل أفق من العدالة والمراجعة. والفرق بينهما أن النظام السلطوي يطلب من المجتمع التكيف مع إرادته، بينما النظام القانوني يعترف بأن القاعدة نفسها قابلة للاختبار والتصحيح.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ الردع بوصفه أساس الامتثال، وافترضت أن الفرد يطيع القانون لأنه يوازن بين منفعة المخالفة واحتمال العقوبة. ويكشف هذا التفسير جانبًا من السلوك، لكنه لا يفسر لماذا يلتزم الناس بقواعد كثيرة في غياب الرقابة المباشرة، ولا

لماذا يقبلون أحكامًا تخالف مصالحهم الخاصة. فالقانون يعمل أيضًا من خلال الاعتقاد بشرعية المؤسسة، والإحساس بعدالة الإجراء، والثقة بأن الآخرين سيلتزمون بدورهم. ومن ثم فإن الامتثال ليس نتيجة الخوف وحده، بل حصيلة بنية معيارية واجتماعية مشتركة.

وتؤدي الثقة هنا وظيفةً تأسيسية. فالمواطن لا يستطيع أن يراقب كل قاضٍ وكل موظف وكل شرطي، ولذلك يضع قدرًا من الاعتماد في المؤسسة. وهذه الثقة لا تعني افتراض العصمة، بل الاعتقاد بأن الخطأ لن يكون قاعدةً، وأن الانحراف يمكن كشفه، وأن المراجعة متاحة. فإذا انهارت إمكانات التصحيح، تحولت الثقة إلىٰ سذاجة، وإذا انعدمت الثقة تمامًا، اضطر المجتمع إلىٰ استبدال القانون بالوساطة والحماية الخاصة وشبكات النفوذ.

ومن هنا لا تستقر القاعدة إلا حين تعمل المؤسسات بوصفها نظامًا مترابطًا. فالحكم القضائي يفقد معناه إذا لم تنفذه الإدارة، والحق في الدفاع يصبح شكليًا إذا عجزت المحاماة عن أداء دورها، والتحقيق ينحرف إذا انفصلت الشرطة عن رقابة النيابة والقضاء، والرقابة الدستورية تصبح رمزيةً إذا لم تلتزم السلطات بأحكامها. إن فشل مؤسسة واحدة قد ينتقل إلىٰ البنية كلها، لأن القانون ليس سلسلةً من الأجهزة المستقلة، بل شبكة من الوظائف المتبادلة.

والتنسيق المؤسسي لا يعني ذوبان الاختصاصات بعضها في بعض، بل يعني تكاملها مع بقاء الحدود. فالفصل بين الوظائف يمنع تركيز السلطة، لكن الفصل المطلق قد ينتج جزرًا مؤسسيةً متنازعةً لا تتبادل المعلومات ولا تتحمل المسؤولية المشتركة. ولذلك يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ الجمع بين الاستقلال والتواصل: استقلال يمنع التبعية، وتواصل يمنع التفكك. فالقضاء مستقل عن الإدارة، لكنه يحتاج إلىٰ تعاونها في التنفيذ، والشرطة تخضع لقيادة تنفيذية، لكنها مقيدة برقابة القضاء، والمحاماة مستقلة في الدفاع، لكنها تعمل داخل أخلاق المهنة وقواعد المحكمة.

وتختلف هذه الرؤية عن بعض الدراسات التنظيمية التي تختزل المؤسسة في هيكلها الرسمي، وعن بعض الدراسات السلوكية التي ترد أداءها إلىٰ خصائص الأفراد العاملين فيها.

فالمؤسسة ليست مجرد تنظيم مكتوب، وليست مجموع موظفين، بل ذاكرة وإجراءات ولغة وتوقعات وأنماط قرار. وقد يكون الأفراد ذوي كفاءة، لكن التصميم المؤسسي يدفعهم إلىٰ نتائج سيئة، كما قد تعوض القواعد الجيدة بعض نقائص الأفراد. ومن هنا فإن العقل المؤسسي لا يوجد في رأس شخص واحد، بل يتوزع بين المواقع والوثائق والإجراءات وآليات المراجعة.

وهذا العقل الموزع يمتلك قدرةً لا يملكها الفرد منفردًا، هي القدرة علىٰ الاستمرار عبر الزمن. فالأشخاص يغادرون، لكن المؤسسة تحتفظ بالخبرة والقرارات والسوابق. غير أن الذاكرة المؤسسية قد تصبح عبئًا إذا تحولت إلىٰ تكرار أعمىٰ. ولذلك لا يكفي أن تتذكر المؤسسة، بل يجب أن تتعلم. والتعلم المؤسسي يعني تحويل الأخطاء المتكررة إلىٰ تعديلات في القواعد، وتحويل الشكاوىٰ إلىٰ معرفة، وتحويل الأحكام القضائية إلىٰ إصلاح إداري، وتحويل الأزمات إلىٰ مراجعة للبنية لا إلىٰ استثناء دائم.

ومن أخطر أزمات المؤسسات القانونية أن تنجح في حماية ذاتها أكثر مما تنجح في حماية وظيفتها. فكل مؤسسة تميل إلىٰ بناء مصالح داخلية ولغة خاصة وحصانات عملية، وقد تبدأ في فهم النقد باعتباره تهديدًا لوجودها. وعندئذ ينفصل البقاء المؤسسي عن الغاية القانونية. فالشرطة قد تقيس نجاحها باتساع سلطتها، والإدارة بكثرة إجراءاتها، والقضاء باستقلاله المغلق، والنيابة بعدد الإدانات، مع أن هذه المؤشرات قد تخفي انحرافًا عن الوظيفة الأصلية.

ولهذا يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ وعي انعكاسي يتيح للمؤسسة أن تميز بين الدفاع عن استقلالها والدفاع عن أخطائها. فالمساءلة ليست اعتداءً علىٰ المؤسسة، بل شرط لبقائها مشروعة. والشفافية لا تعني كشف ما يجب أن يظل سريًا، بل منع السرية من التحول إلىٰ حصانة. كما أن التقييم لا ينبغي أن يقتصر علىٰ سرعة الإنجاز وعدد القضايا، بل يجب أن يشمل جودة القرار، وعدالة الوصول، واحترام الكرامة، وقدرة المؤسسة علىٰ تصحيح انحيازاتها.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني علىٰ أن المؤسسة ليست منفذًا محايدًا لإرادة سابقة عليها، بل هي عقل جماعي يحول القاعدة إلىٰ ممارسة، ويعيد تفسيرها من خلال العمل، ويؤثر في معناها الاجتماعي. ومن هنا فإن فساد المؤسسة لا يفسد التطبيق وحده، بل يغير طبيعة القانون كما يختبره الناس. فالحق الذي لا تحميه المؤسسة يصبح وعدًا، والقاعدة التي تطبق انتقائيًا تتحول إلىٰ امتياز، والعدالة التي لا يمكن الوصول إليها تغدو مفهومًا نظريًا منفصلًا عن الواقع.

إن القاعدة تتحول إلىٰ نظام اجتماعي مستقر عندما تتوافر لها أربعة شروط متكاملة: معنىٰ مفهوم، ومؤسسة مختصة، وإجراء عادل، وثقة قابلة للتجدد. فإذا غاب المعنىٰ تحولت القاعدة إلىٰ غموض، وإذا غابت المؤسسة بقيت رغبةً، وإذا فسد الإجراء صارت أداةً للتعسف، وإذا انهارت الثقة أصبح الامتثال مؤقتًا ومشروطًا بالقوة. ولا يعمل أي شرط منفردًا، لأن القانون نظام علاقات قبل أن يكون مجموعة أوامر.

ويبلغ العقل المؤسسي نضجه حين يحول الاختصاص من سلطة شخصية إلىٰ وظيفة، والتعارض من صراع إلىٰ إجراء، والخطأ من فضيحة يجب إخفاؤها إلىٰ معرفة يجب استثمارها، والاستقلال من حصانة إلىٰ مسؤولية. وعندئذ لا يعود استقرار القانون قائمًا علىٰ صلابة المؤسسة وحدها، بل علىٰ قدرتها علىٰ مراجعة ذاتها من غير أن تفقد استمراريتها، وعلىٰ تجديد الثقة من غير أن تطلب الطاعة العمياء، وعلىٰ ممارسة القوة من غير أن تنسىٰ أن غايتها النهائية هي حماية الإنسان والحق والنظام العام العادل.

الفصل الثامن

العقل والتفسير القانوني

لا يوجد قانون قابل للتطبيق من غير تفسير، لأن النص، مهما بدا واضحًا، لا ينتقل بذاته من عالم اللغة إلىٰ عالم الوقائع. فالقاعدة القانونية تُصاغ في ألفاظ عامة، بينما تظهر الحياة في صور جزئية متغيرة، وبين عموم النص وخصوص الواقعة تنشأ المسافة التي يعمل داخلها العقل القانوني. ومن هنا لا يكون التفسير نشاطًا ثانويًا يُلجأ إليه عند غموض العبارة فحسب، بل هو الشرط الذي يتيح للنص أن يصبح حكمًا، وللحكم أن يصبح أثرًا، وللنظام القانوني أن يحتفظ بوحدته في مواجهة تنوع الحالات.

وقد قامت بعض الدراسات التقليدية علىٰ افتراض أن النص الواضح لا يحتاج إلىٰ تفسير، وأن وظيفة القاضي تبدأ فقط عندما يعتري اللفظ غموض أو نقص. غير أن هذا التصور يفترض مسبقًا أن الوضوح صفة ثابتة في النص، مع أن الوضوح نفسه نتيجة لعلاقة بين العبارة والسياق والواقعة. فاللفظ قد يبدو واضحًا في ذاته، ثم تتعدد دلالاته حين يُطرح سؤال التطبيق؛ لأن معرفة ما تقوله العبارة لا تساوي دائمًا معرفة ما تقتضيه في حالة معينة. ولهذا فإن التفسير لا يبدأ من الغموض، بل يبدأ منذ اللحظة التي يُسأل فيها: هل تنتمي هذه الواقعة إلىٰ المجال الذي قصده النص؟

والنص القانوني لا يتكون من الكلمات وحدها، بل من موقعه داخل منظومة. فالدلالة التي يحملها لفظ منفرد قد تتغير حين يُقرأ مع قاعدة أخرىٰ، أو مع مبدأ دستوري، أو مع غاية تشريعية، أو مع استثناء يحد من عمومه. ومن ثم فإن العقل المفسر لا يتعامل مع النص باعتباره جزيرةً لغوية، بل باعتباره عنصرًا في بنية معيارية تتبادل أجزاؤها الإضاءة والتقييد.

وهذه البنية هي التي تمنع التفسير من أن ينحصر في ظاهر اللفظ أو ينفلت في الوقت نفسه إلىٰ إرادة القاضي الشخصية.

ويطرح التفسير القانوني سؤالًا تأسيسيًا: هل يكتشف العقل معنىٰ موجودًا سلفًا في النص، أم ينشئ معنىٰ جديدًا عند التطبيق؟ وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاه يرىٰ التفسير كشفًا عن إرادة المشرع أو عن المعنىٰ الموضوعي للعبارة، واتجاه يرىٰ أن القاضي يشارك حتمًا في إنتاج القانون لأن النصوص لا تستطيع أن تحسم جميع الوقائع مقدمًا. غير أن حصر المسألة في الاختيار بين الاكتشاف والإنشاء يختزل طبيعة العمل التفسيري؛ فالعقل القانوني لا يكتشف معنىً مكتملًا علىٰ نحو آلي، ولا ينشئه من فراغ، بل يعيد بناء الدلالة داخل حدود النص والنظام والواقعة.

إن المعنىٰ القانوني معنىٰ مقيد. فهو لا يساوي المعنىٰ المعجمي، لأن اللفظ قد يكتسب داخل القانون مدلولًا اصطلاحيًا خاصًا، ولا يساوي قصد واضع النص وحده، لأن القاعدة قد تستمر بعد تغير الظروف التي صاحبت نشأتها، ولا يساوي الغاية المجردة، لأن الغاية لا يجوز أن تلغي الصياغة التي اختارها المشرع. ومن هنا يعمل العقل التفسيري داخل مثلث تتفاعل فيه العبارة، والبنية، والغاية. وإذا انفرد ضلع منها بالمعنىٰ اختل التفسير: فالعبارة وحدها قد تنتج جمودًا، والبنية وحدها قد تذيب النص في النظام، والغاية وحدها قد تجعل القاضي مشرعًا غير مقيد.

وتظهر أصالة النظرية المستقلة للعقل القانوني في فهم التفسير بوصفه عملية ترجيح منضبط بين مستويات متعددة للدلالة، لا بوصفه اختيارًا حرًا بين مناهج منفصلة. فالتفسير اللغوي لا يُستبعد عند الأخذ بالغاية، والتفسير النظامي لا يلغي تاريخ النص، والمقصد لا يعمل خارج حدود الصياغة، والسياق الواقعي لا يملك أن يبدل القاعدة كلما تغيرت المصلحة. إن العقل القانوني الناضج لا يسأل أي منهج يستخدم علىٰ نحو مجرد، بل يسأل عن الوزن الذي يستحقه كل عنصر في القضية المعروضة.

ويحتل التفسير اللغوي نقطة البداية، لأن القانون لا يستطيع أن يستغني عن اللغة التي تمنحه صورته العامة. غير أن البداية ليست نهاية. فاللغة القانونية تستخدم ألفاظًا ذات حدود مفتوحة، مثل المعقول، والخطر، والضرورة، والنظام العام، وحسن النية، والتناسب. وهذه الألفاظ لا تعاني نقصًا عارضًا، بل تؤدي وظيفة مقصودة؛ إذ تمنح القاعدة قدرةً علىٰ الاستجابة لوقائع لم يكن ممكنًا حصرها عند التشريع. ومن هنا يكون الانفتاح الدلالي أحيانًا أداةً للمرونة، لكنه يصبح كذلك مصدرًا لخطر التفاوت والانحياز إذا لم تضبطه معايير مؤسسية.

أما إرادة المشرع، فقد احتلت مكانةً مركزية في مدارس تفسيرية كثيرة، انطلاقًا من أن النص تعبير عن إرادة السلطة التي وضعته. غير أن البحث عن الإرادة يواجه صعوبات متعددة؛ فالمشرع في النظم الحديثة ليس شخصًا واحدًا، بل مؤسسة جماعية تتعدد داخلها المقاصد والدوافع. وقد يوافق بعض الأعضاء علىٰ النص لأسباب مختلفة، وقد لا تعكس الأعمال التحضيرية المعنىٰ الذي استقر عليه التصويت، وقد تظهر بعد صدور القانون وقائع لم تدخل أصلًا في وعي واضعيه. ولذلك لا يمكن تحويل إرادة تاريخية مفترضة إلىٰ قيد مطلق علىٰ الحاضر.

ومع ذلك، لا يجوز إلغاء تاريخ التشريع؛ لأنه يكشف المشكلة التي أراد النص معالجتها، والبدائل التي استبعدها، والحدود التي تحرك داخلها. غير أن التاريخ يؤدي وظيفةً تفسيريةً لا سيادية: يساعد علىٰ فهم النص، لكنه لا يستنفد معناه. فالقاعدة، بعد دخولها النظام القانوني، ترتبط بقواعد ومبادئ لاحقة، وتخضع لتحولات اجتماعية قد توسع مجالها أو تضيق تطبيقها من غير أن تُمحىٰ هويتها.

ويؤدي التفسير الغائي دورًا أعمق حين يبحث عن الوظيفة التي تخدمها القاعدة. فحظر فعل معين لا يُفهم فقط من خلال ألفاظه، بل من خلال المصلحة التي يراد حمايتها. غير أن الغاية قد تُصاغ علىٰ مستويات مختلفة؛ إذ يمكن تعريفها تعريفًا ضيقًا يقربها من الواقعة

التاريخية، أو تعريفًا واسعًا يحولها إلىٰ مبدأ عام. ولهذا لا يكون الاحتجاج بالغاية كافيًا ما لم يُبيَّن كيف استُخلصت، وما صلتها بالعبارة، ولماذا تبرر النتيجة دون غيرها.

ويكشف التفسير النظامي أن القانون لا يحتمل بسهولة تناقض أجزائه؛ فالعقل المفسر يفترض قدرًا من الاتساق، ويسعىٰ إلىٰ قراءة النصوص بما يمنع تصادمها ما أمكن. لكن الاتساق ليس معطًىٰ جاهزًا، بل نتيجة عمل عقلي يعيد ترتيب القواعد وفق درجاتها وعمومها وتخصصها وتاريخها. ومن هنا فإن حل التعارض ليس عملية تقنية فقط، بل حكم علىٰ بنية النظام: أي القواعد أسمىٰ؟ وأيها أخص؟ وأي المبادئ يجب أن توجه غيرها؟

ولا يعمل القاضي منفردًا في إنتاج هذا المعنىٰ؛ فالفقه القانوني، والسوابق، وأعمال المحاماة، والرقابة الدستورية، والممارسة الإدارية، جميعها تسهم في بناء أفق التفسير. ولذلك فإن المعنىٰ القانوني ثمرة عقل مؤسسي موزع، يتشكل عبر جدل متراكم بين النص والواقعة والحجة. وقد يبدأ التأويل في دعوىٰ جزئية، ثم يتحول إلىٰ اتجاه قضائي، ثم يستقر قاعدةً عملية، ثم يخضع للمراجعة حين تظهر آثاره أو تتغير شروطه.

إن التفسير القانوني ليس حلًا لمشكلة لغوية فحسب، بل هو لحظة تتحدد فيها علاقة السلطة بالعقل. فإذا ادعىٰ النص أنه يطبق نفسه أخفىٰ الاختيارات التي تدخل في بنائه العملي، وإذا ادعىٰ القاضي حريةً مطلقةً هدم الفرق بين الحكم والتشريع. أما العقل القانوني فيعترف بأن كل تطبيق يتضمن بناءً للمعنىٰ، لكنه يطالب بأن يكون هذا البناء مسببًا، قابلًا للمراجعة، مرتبطًا باللغة، مندرجًا في النظام، وموجهًا إلىٰ تحقيق الغاية من غير مصادرة علىٰ حدود الاختصاص.

لا تعمل مناهج التفسير القانوني بوصفها طرقًا متوازية يمكن للمفسر أن يختار بينها علىٰ نحو اعتباطي، لأن كل منهج يكشف مستوىً مخصوصًا من مستويات الدلالة، ولا يملك أي منها أن يستنفد معنىٰ القاعدة منفردًا. فالتفسير اللفظي يكشف حدود العبارة، والتفسير التاريخي يضيء سياق نشأتها، والتفسير النظامي يحدد موقعها داخل الكل القانوني، والتفسير الغائي يبحث عن الوظيفة التي شُرعت من أجلها، أما التفسير المقاصدي فيتجاوز الغرض

المباشر إلىٰ البنية القيمية الأوسع التي ينتظم فيها القانون. ومن هنا لا تتمثل المسألة الحقيقية في تعيين المنهج الصحيح بإطلاق، بل في بناء تراتبية عقلية تحدد متىٰ يتقدم كل منهج، وما الحد الذي يقف عنده، وكيف تتكامل المناهج من غير أن يلغي بعضها بعضًا.

ينطلق التفسير اللفظي من أن النص القانوني لا يستطيع أن يحتفظ بسلطته إذا جاز للمفسر تجاوز عبارته كلما رأىٰ مصلحةً مختلفة. فاللغة هي الحد الأول الذي يفصل التفسير عن الإنشاء الحر، وهي التي تجعل القرار قابلًا للنسبة إلىٰ النص لا إلىٰ إرادة القاضي وحده. ولهذا احتلت الدلالة اللغوية مكانةً مركزيةً في الدراسات الشكلية والوضعية، التي رأت أن اليقين القانوني يقتضي الالتزام بالمعنىٰ العادي أو الاصطلاحي للألفاظ. غير أن هذه الدراسات كثيرًا ما بالغت في تصور اللغة نظامًا مغلقًا، مع أن اللفظ لا يحمل معناه مستقلًا عن التركيب والسياق والموضوع الذي ينظمه.

فالتفسير اللفظي نفسه ليس آليًا؛ إذ يتطلب تحديد ما إذا كان اللفظ عامًا أو خاصًا، مطلقًا أو مقيدًا، حقيقيًا أو مجازيًا، فنيًا أو متداولًا، كما يتطلب معرفة الوحدة النصية التي ينبغي أن تُقرأ العبارة داخلها. وقد يؤدي الوقوف عند ظاهر كلمة منفردة إلىٰ إفساد معنىٰ النص كله، لأن القانون يُفهم من خلال العلاقات بين ألفاظه لا من خلال جمع معانيها المعجمية. ولذلك يكون ظاهر النص نقطة مقاومة تمنع الانفلات، لا حاجزًا يحرم العقل من النظر في البنية والغاية.

ويظهر التفسير التاريخي حين يُبحث في الظروف التي ولد فيها النص، والمشكلة التي استدعت وضعه، والمناقشات التي صاحبت صياغته، والتصورات التي كانت حاضرةً في ذهن واضعيه. وقد جعلت مدارس الإرادة التشريعية من هذا التاريخ مفتاحًا نهائيًا للمعنىٰ، انطلاقًا من أن احترام المشرع يقتضي تنفيذ ما أراده بالفعل. غير أن الإرادة التاريخية ليست دائمًا حقيقةً واحدةً يمكن استعادتها؛ لأن التشريع الحديث ثمرة عمل جماعي تتداخل فيه اللجان والحكومات والبرلمانات والتسويات السياسية، وقد تنتهي العملية إلىٰ صياغة يقبلها أطراف لمقاصد متباينة.

كما أن ربط النص ربطًا نهائيًا بظرف نشأته قد يمنعه من أداء وظيفته في عالم تغيرت بنيته. فالقانون الذي استُخدمت فيه عبارة عامة لمواجهة صورة تاريخية معينة قد يكون قادرًا علىٰ استيعاب صور جديدة تشترك معها في العلة أو الخطر، وإن لم تخطر ببال المشرع الأول. ولهذا لا يكون التاريخ سيدًا علىٰ النص، بل شاهدًا علىٰ تكوينه. فهو يمنع إسقاط معانٍ غريبة تمامًا عن أصل القاعدة، لكنه لا يجمدها عند اللحظة التي صدرت فيها.

أما التفسير النظامي فينطلق من أن النص القانوني جزء من كل مترابط، وأن معناه لا يتحدد من موقعه اللغوي وحده، بل من علاقته بالقواعد والمبادئ المحيطة به. فالقاعدة الأدنىٰ تُقرأ في ضوء القاعدة الأعلىٰ، والاستثناء في ضوء الأصل، والخاص في ضوء العام، والنص الإجرائي في ضوء الحق الذي وضع لحمايته. وهذه القراءة تفترض أن النظام يسعىٰ إلىٰ الاتساق، وأن التعارض الظاهري ينبغي دفعه ما أمكن قبل التسليم بوجود تناقض حقيقي.

وقد قدمت بعض الدراسات، ولا سيما النظريات النسقية، القانون بوصفه بناءً هرميًا تتدرج داخله القواعد وفق مصادرها وقوتها. غير أن التفسير النظامي لا يقتصر علىٰ التدرج الشكلي، لأن القاعدة قد تكون صحيحةً من حيث مصدرها، ثم تتطلب قراءتها في ضوء مبادئ عامة تمنع استخدامها علىٰ نحو يهدم غايتها. ومن هنا يدخل في النظامي ما هو أفقي أيضًا: العلاقة بين فروع القانون، وبين الحقوق المتجاورة، وبين القواعد التي تنظم الواقعة الواحدة من زوايا متعددة.

ويتميز التفسير الغائي بأنه يسأل عن السبب العملي الذي من أجله أُنشئت القاعدة. فإذا كانت الألفاظ تحدد المجال الممكن للمعنىٰ، فإن الغاية تساعد علىٰ اختيار المعنىٰ الأكثر اتساقًا مع الوظيفة القانونية. غير أن الغاية ليست معطًىٰ بريئًا؛ إذ يستطيع المفسر أن يصوغها بدرجة من الضيق أو الاتساع تؤثر مباشرةً في النتيجة. فقد تُعرَّف غاية قاعدةٍ ما بأنها حماية مصلحة محددة، أو حماية نوع كامل من المصالح، أو تحقيق قيمة عامة تتجاوز الحالة التي نشأ النص بشأنها.

ولهذا يحتاج التفسير الغائي إلىٰ انضباط يمنع تحويل الغاية إلىٰ ذريعة لإعادة كتابة النص. ويبدأ هذا الانضباط من إثبات صلة الغاية بالعبارة والبنية التشريعية، ثم بيان أن التفسير المختار يخدمها من غير أن يهدر حدود النص أو ينشئ حكمًا يناقض اختيارًا تشريعيًا صريحًا. فالقا ضي لا يملك أن يستبدل بالو سيلة التي حددها القانون و سيلةً أخرىٰ لمجرد اعتقاده أنها أفضل، ما لم يكن النص قد ترك له مجالًا تقديريًا.

أما التفسير المقا صدي فيتحرك في مستوىٰ أو سع من التفسير الغائي؛ لأنه لا يبحث عن الغرض المباشر لقاعدة مفردة فقط، بل عن القيم الكلية التي ينتظم فيها النظام القانوني، مثل صيانة الكرامة، وحماية الحرية، وتحقيق المساواة، وحفظ الأمن، ومنع التعسف. وهو بهذا المعنىٰ يربط الجزئي بالكلي، ويمنع أن يؤدي التطبيق الحرفي لقاعدة صحيحة في ذاتها إلىٰ تقويض المبدأ الذي يمنحها مشروعيتها.

وتقترب هذه الرؤية من بعض نظريات المبادئ التي رأت أن القانون لا يتكون من قواعد فاصلة وحدها، بل يشتمل كذلك علىٰ مبادئ ذات أوزان متفاوتة تتطلب الموازنة. غير أن النظرية المستقلة للعقل القانوني تضيف أن المقصد ليس قيمةً خارجيةً تُفرض علىٰ النص بعد تكوينه، بل مستوىٰ من بنيته المعيارية يظهر حين تُقرأ القواعد في مجموعها. فالقانون الذي يعترف بالحق، ويضع له ضمانات، ويقيد المساس به، يكشف من خلال هذه العلاقات مقصدًا لا يجوز لتفسير جزئي أن يهدمه.

ولا تعني المقاصدية منح القاضي تفويضًا أخلاقيًا مفتوحًا، لأن القيم العامة ذاتها قابلة للاختلاف، وقد تُستخدم لتبرير نتائج متناقضة. فالأمن قد يُستدعىٰ لتقييد الحرية، والحرية قد تُستدعىٰ لمقاومة التنظيم، والمساواة قد تُفهم بو صفها تماثلًا أو بو صفها تصحيحًا للفوارق. ولذلك لا يعمل المقصد إلا من خلال استدلال معلل يبين علاقته بالنص، ووزنه أمام المقاصد الأخرىٰ، وحدود التضحية التي يفرضها.

ويظهر الترجيح بين المناهج حين تقود القراءات المختلفة إلىٰ نتائج متباينة. وهنا لا يجوز ترتيبها ترتيبًا جامدًا يصلح لكل القضايا؛ لأن طبيعة النص ومجاله ودرجة وضوحه وموقعه في النظام تؤثر جميعها في الوزن. غير أن العقل القانوني يستطيع بناء ضوابط عامة: فكلما كان النص صريحًا ضاق مجال تجاوزه بالغرض، وكلما كان اللفظ مفتوحًا اتسع دور النظام والغاية، وكلما تعلق الأمر بحق أساسي اشتدت ضرورة قراءة القيد قراءةً ضيقة، وكلما كانت القاعدة جزائيةً زادت قيمة اليقين، وكلما كانت تنظيميةً ممتدةً إلىٰ وقائع متغيرة زادت الحاجة إلىٰ المرونة.

والترجيح الصحيح لا يلغي منهجًا لمصلحة آخر، بل يقدم تفسيرًا يستطيع تفسير العناصر المتعددة بأقل قدر من الإهدار. فالمعنىٰ الأقوىٰ ليس بالضرورة الأكثر التصاقًا باللفظ، ولا الأكثر تحقيقًا للغرض المجرد، بل الأكثر قدرةً علىٰ الجمع بين اللغة والبنية والغاية والمبدأ. وهذه القدرة التركيبية هي العلامة الفارقة بين العقل التفسيري وبين الانتقاء؛ لأن الانتقاء يأخذ من كل منهج ما يخدم النتيجة المسبقة، أما التفسير المنضبط فيعرض أسباب تقديم عنصر وتأخير آخر.

ويتحول التفسير إلىٰ تعديل غير مشروع حين يقطع صلته بالحدود الممكنة للعبارة، أو يهدر اختيارًا تشريعيًا واضحًا، أو ينشئ قاعدةً عامةً تحتاج بطبيعتها إلىٰ موازنة سياسية ومؤسسية لا يملكها القاضي. وليس الحد بين التفسير والتشريع خطًا هندسيًا ثابتًا، لكنه يمكن إدراكه من خلال حجم الإ ضافة ونوعها وآثارها. فكلما كانت النتيجة تحتاج إلىٰ إنشاء نظام تفصيلي جديد، أو توزيع موارد، أو ترتيب التزامات واسعة، اقتربت من وظيفة المشرع. أما إذا كانت تعيد وصل النص بمبدأ قائم، أو تسد فراغًا محدودًا يقتضيه الاتساق، بقيت داخل المجال التفسيري.

إن أصالة العقل القانوني لا تتجلىٰ في اختراع معانٍ بعيدة، بل في القدرة علىٰ منع كل منهج من الاستبداد بالمعنىٰ. فهو يحمي اللغة من الجمود بالتاريخ والغاية، ويحمي الغاية من

الانفلات باللغة والبنية، ويحمي التاريخ من التحول إلىٰ أسـر للماضـي بقدرة النص علىٰ الا ستمرار، ويحمي النظام من الانغلاق با ستحضار الواقع والحقوق. وبذلك يصبح التفسير فعلًا مركبًا يحفظ للقانون اسـتقراره من غير أن يحرمه من الحياة، ويمنحه مرونةً من غير أن يسلمه لإرادة المفسر.

لا يقف القاضـي خارج النص ولا يذوب فيه، لأنه يعمل في المنطقة التي يصـبح فيها القانون حكمًا علىٰ واقعة محددة. و هذه المنطقة لا تُختزل في نقل المعنىٰ من العبارة إلىٰ القضـية، بل تتضـمن بناء العلاقة بينهما، وتحديد الوصـف القانوني للواقعة، واختيار القاعدة الواجبة، وتقدير ما إذا كانت السـابقة تنطبق، وبيان ما إذا كان الفراغ حقيقيًا أو ظاهرًا. ومن هنا فإن العقل القضائي ليس عقلًا ناقلًا فحسب، بل عقل تركيبي، غير أن تركيبه يظل مقيدًا بالبنية القانونية التي تمنحه سلطة الحكم.

وقد اتجهت بعض الدراسات الوضعية إلىٰ تقليص دور القاضي حفاظًا علىٰ الفصل بين التشريع والقضاء، فصوّرته منفذًا لإرادة سابقة مكتملة. وفي المقابل، بالغت اتجاهات واقعية في إبراز الحرية القضـائية حتىٰ بدا الحكم فيها تعبيرًا عن اختيار القاضـي أو عن العوامل الاجتماعية والنفسـية الكامنة خلف منطقه المعلن. ويكشـف الاتجاه الأول عن أهمية التقييد، لكنه يستخف بما يدخل في التفسير والتكييف من ترجيح. أما الاتجاه الثاني فيكشف أن القرار لا يصـدر عن منطق آلي، لكنه يهدد بتحويل التسـبيب إلىٰ سـتار لغوي يغطي إرادة لا يضـبطها معيار. ولا تسـتقيم نظرية العقل القانوني إلا إذا تجاوزت هذا التعارض، فاعترفت بإبداع القاضي من غير أن تمنحه سيادة علىٰ النص.

والإبداع القضـائي لا يعني اختراع الحكم من عدم، بل القدرة علىٰ إنتاج حل جديد من مواد قانونية قائمة. فقد تكون الواقعة غير مسـبوقة، لكن عناصـرها موزعة بين قواعد ومبادئ وسـوابق يمكن إعادة تركيبها. وقد يكون النص عامًا إلىٰ حد يسـمح باسـتيعاب حالة لم تكن معروفةً عند وضـعه. وقد يكشـف النزاع عن تعارض لم يظهر من قبل، فيضـطر القاضـي إلىٰ

تحديد وزن الحقوق والمصالح. وفي كل هذه الصور لا يكرر القاضي القانون، بل يفعّله، غير أن فعله يكتسب المشروعية بقدر ما يستطيع أن يبين أن النتيجة تنتمي إلىٰ النظام ولا تصدر عن ذوقه الخاص.

وتؤدي السابقة القضائية وظيفةً أساسيةً في هذا الانتماء. فهي تربط الحاضر بالماضي، وتحمي المساواة بين الحالات المتشابهة، وتمنح الأفراد قدرةً أكبر علىٰ توقع الأحكام. غير أن حجية السابقة لا تنبع من كون كل حكم سابق صحيحًا بذاته، بل من أن استقرار القانون يتطلب ألا تبدأ المحكمة التفكير من الصفر في كل قضية. فالسابقة ذاكرة مؤسسية، والذاكرة تمنع التناقض وتختزن الخبرة وتختصر مسار الاستدلال.

وقد اختلفت الدراسات القانونية في تقدير مكانة السابقة بحسب اختلاف الأنظمة. ففي الأنظمة التي تقوم علىٰ السوابق، تتخذ الأحكام موقعًا قريبًا من المصدر المباشر للقاعدة، بينما يُنظر إليها في أنظمة أخرىٰ باعتبارها تفسيرًا ذا قيمة إقناعية أو اتجاهًا يستأنس به. غير أن هذا الاختلاف الشكلي لا يلغي الحقيقة الأعمق، وهي أن القضاء في جميع الأنظمة يراكم معاني تتجاوز القضية المفردة. فكل تفسير يتكرر ويستقر يصبح جزءًا من التوقع القانوني، ولو لم يُعترف له صراحةً بقوة الإلزام ذاتها.

ولا تُفهم السابقة من منطوق الحكم وحده، بل من العلة التي حملت النتيجة. فالحكم يتضمن وقائع كثيرة، لكن ما يلزم أو يقنع هو المبدأ الذي ربط الوقائع الجوهرية بالنتيجة. ومن هنا تتطلب حجية السابقة عقلًا قادرًا علىٰ التمييز بين الأساس الضروري والعبارات العارضة. وإذا غاب هذا التمييز، تحولت السوابق إلىٰ نصوص جديدة جامدة، وأصبح الاقتباس منها بديلًا عن فهمها.

والسابقة ليست قيدًا مطلقًا، لأن التزامها علىٰ نحو أعمىٰ قد يخلد الخطأ. وقد تتغير الظروف التي قامت عليها، أو يظهر تعارضها مع مبدأ أعلىٰ، أو تنكشف آثارها التمييزية، أو يتطور النظام علىٰ نحو يجعل استمرارها عبئًا. ولذلك يقوم العقل القضائي علىٰ موازنة دقيقة

بين قيمة الاستقرار وقيمة التصحيح. ولا يجوز العدول عن السابقة لمجرد اختلاف الهيئة الجديدة معها، لأن ذلك يهدم التوقع، كما لا يجوز الحفاظ عليها لمجرد قدمها، لأن التاريخ لا يمنح الخطأ حصانة.

ويتحقق العدول المشروع حين يُعلن صراحةً ويُعلل بعمق، مع بيان سبب قصور السابقة، والآثار التي ترتبت عليها، ومدىٰ إمكان حماية المراكز التي نشأت في ظلها. فتصحيح القانون نفسه فعل مؤسسي، ولا ينبغي أن يتحول إلىٰ مفاجأة غير محسوبة. ومن هنا قد يحتاج القضاء إلىٰ التدرج، أو إلىٰ تقييد الأثر الزمني للعدول، أو إلىٰ التمييز بين القضية الحالية والقضايا السابقة، حتىٰ يجمع بين التجديد والثقة.

أما الفقه القانوني فيؤدي وظيفةً مختلفةً ومكملة. فهو لا يملك عادةً سلطة الفصل الملزم، لكنه يمتلك مساحةً أوسع للتحليل والتجريد والنقد. ويستطيع الفقه أن يكشف التناقضات التي لا تظهر داخل القضايا الجزئية، وأن يعيد بناء المفاهيم، وأن يقارن بين اتجاهات القضاء، وأن يقترح تفسيرًا أكثر اتساقًا. ولذلك فإن أثره لا يقوم علىٰ الإلزام المباشر، بل علىٰ قدرته علىٰ تحسين لغة النظام ورفع مستوىٰ الحجاج داخله.

وقد اختزلت بعض الدراسات الفقه في شرح النصوص وتصنيف الأحكام، غير أن وظيفته الأعمق تتمثل في إنتاج الوعي الذاتي للقانون. فالقضاء يعمل تحت ضغط النزاع والزمن والوقائع، بينما يستطيع الفقه أن يتراجع خطوةً إلىٰ الوراء، فيسأل عن بنية القاعدة، وعن الافتراضات التي تحكم التفسير، وعن التناقض بين الغاية والأثر. ومن ثم فإن الفقه ليس هامشًا علىٰ القانون، بل عقل نقدي يراجع المعنىٰ الذي تنتجه المؤسسات ويمنع الممارسة من الانغلاق علىٰ ذاتها.

وتظهر هذه الوظيفة بوضوح عند الفراغ التشريعي. فالفراغ لا يعني دائمًا غياب نص يتعلق بالواقعة، بل قد يعني غياب قاعدة قادرة علىٰ حسمها من غير تناقض أو تعسف. وقد يكون الفراغ صريحًا حين لا يوجد تنظيم، أو خفيًا حين توجد نصوص لكنها لا تستوعب

الصـورة الجديدة، أو قيميًا حين يؤدي التطبيق الحرفي إلىٰ نتيجة تصـطدم بالمبادئ التي يقوم عليها النظام. ومن هنا فإن اكتشاف الفراغ نفسه حكم تفسيري، لا مجرد ملاحظة مادية.

وتتعامل بعض الاتجاهات الوضعية مع الفراغ بوصفه مساحةً يتركها المشرع للقاضي، بينما تنكر اتجاهات أخرىٰ وجوده الحقيقي، بحجة أن النظام يملك دائمًا قواعد ثانوية أو مبادئ تمكّن من الحسـم. غير أن النظرية المسـتقلة للعقل القانوني تميز بين غياب الحكم وغياب المادة القانونية. فقد لا توجد قاعدة مباشـرة، لكن قد توجد مبادئ وعلل تسـمح ببناء حكم. وفي هذه الحالة لا يملأ القاضـي الفراغ بإرادته، بل يسـتخرج من النظام قدرته الكامنة علىٰ الاستجابة.

ويأتي القياس بوصفه إحدىٰ أهم أدوات هذا الاستخراج. فالقياس لا يقوم علىٰ التشابه الظاهري بين الوقائع، بل علىٰ وحدة العلة القانونية التي تبرر إلحاق غير المنصـوص بالمنصوص. ولذلك فإن أصعب ما فيه ليس العثور علىٰ حالة شبيهة، بل تحديد العنصر الذي جعل الحكم الأول مشروعًا. فقد تتشابه قضيتان في الشكل وتختلفان في العلة، وقد تختلفان في المظهر وتتحدان في الخطر أو المصلحة أو البنية المعيارية.

ولا يجوز اسـتخدام القياس في جميع المجالات بالدرجة نفسـها. ففي المجال الجزائي يضـيق القياس الذي يؤدي إلىٰ إنشـاء تجريم أو عقوبة، لأن مبدأ الشـرعية يقتضـي أن تكون حدود المسؤولية معلومةً مسبقًا. أما في مجالات أخرىٰ فقد يتسع القياس لحماية الحقوق أو سد نقص محدود أو تحقيق الاتساق. ومن هنا فإن أداة التفسير تتغير قوتها وحدودها بحسب طبيعة المجال ودرجة المساس بحرية الفرد.

ويواجه العقل القضـائي وقائع جديدة تفرضـها التكنولوجيا والتحولات الاقتصـادية والاجتماعية، وقد لا تحمل أسماءً مألوفةً في النصوص القديمة. وهنا لا يكفي السؤال عما إذا كان المشـرع قد عرف الظاهرة، بل يجب البحث عما إذا كانت بنيتها القانونية تدخل في الغاية التي ينظمها النص. غير أن هذا التوسـع يحتاج إلىٰ حذر؛ لأن اسـتيعاب الجديد بالتفسـير قد

يكون مشـروعًا إذا حافظ علىٰ هوية القاعدة، وقد يصـبح تشـريعًا مقنعًا إذا أنشـأ التزامات أو قيودًا لم يكن من الممكن توقعها.

وتتحدد حدود القاضـي من خلال طبيعة القرار المطلوب. فإذا كان النزاع يحتاج إلىٰ تعيين حق بين طرفين بالاستناد إلىٰ مبادئ قائمة، كان القضاء أقدر علىٰ الحسم. أما إذا تطلب إنشاء منظومة واسعة، أو توزيع موارد عامة، أو ترتيب أولويات سياسية متعددة، فإن المجال التشـريعي يكون أرجح. فالفرق لا يتعلق بحجم القضـية فقط، بل بنوع المعرفة والمسـؤولية والتفويض اللازم لاتخاذ القرار.

وتكمن أصـالة العقل القانوني في أنه لا يجعل القاضـي إما تابعًا وإما مشـرعًا، بل يراه وسيطًا مؤسسيًا بين النص والواقع. فهو يحفظ الماضي من أن يتحول إلىٰ قيد ميت، ويحمي الحاضـر من أن يجعل حاجته الآنية مصـدرًا للقانون، ويمنح المسـتقبل قاعدةً يمكن البناء عليها. ولا يتحقق ذلك إلا حين يقترن الإبداع بالتسـبيب، والمرونة بالاتسـاق، والعدول بالمسؤولية، والقياس بإثبات العلة، والفراغ بالبحث في النظام قبل اللجوء إلىٰ الإنشاء.

تبلغ عملية التفسير القانوني أقصىٰ درجات تعقيدها حين لا يكون النزاع بين نص واضح وواقعة غامضـة، بل بين نصـوص متعارضـة، أو بين قاعدة ومبدأ، أو بين حقين لا يمكن تحقيقهما معًا بالقدر نفسه. ففي هذه الحالات لا يعود العقل القانوني مطالبًا باستخراج معنىٰ منفرد، بل ببناء ترتيب معياري يحدد ما الذي يتقدم، وما الذي يتراجع، وما مقدار التضـحية التي يجوز فرضـها علىٰ كل قيمة. وهنا يظهر أن التأويل القانوني ليس نشـاطًا لغويًا فقط، بل ممارسة للحكم داخل بنية من القيم والسلطات والحقوق.

ويختلف التعارض بين القواعد عن التعارض بين المبادئ. فالقاعدة، في صـورتها المكتملة، تطلب تطبيقًا محددًا متىٰ تحققت شـروطها، ولذلك يُحل التعارض بينها عادةً من خلال التدرج أو التخصـيص أو النسـخ أو تحديد مجال كل منها. أما المبادئ فلا تعمل بالطريقة نفسها؛ لأنها لا تفرض نتيجةً واحدةً في جميع الحالات، بل تمنح سببًا ذا وزن ينبغي

تقديره في ضوء المبادئ المقابلة. فالحرية والأمن، والخصوصية والشفافية، والمساواة والاستحقاق، جميعها قيم قد تكون مشروعةً في ذاتها، ثم تتزاحم في التطبيق.

وقد أسهمت الدراسات السابقة في بيان هذا الفرق، ولا سيما النظريات التي ميزت بين القواعد بوصفها أوامر فاصلة، والمبادئ بوصفها معايير قابلة للموازنة. غير أن بعض هذه الدراسات تركت الموازنة مفتوحةً بدرجة تسمح بأن تصبح لغةً لتبرير النتيجة التي يفضلها المفسر سلفًا. فقول القاضي إنه وازن بين حقين لا يثبت وحده أن الموازنة عقلانية؛ إذ يجب بيان وزن كل حق، وطبيعة الخطر الواقع عليه، ومدىٰ ضرورة التقييد، وإمكان الوصول إلىٰ بدائل أقل مساسًا.

ومن هنا تتجلىٰ أهمية اختبار التناسب بوصفه أداةً تضبط الموازنة من داخلها. فلا يكفي أن تكون للسلطة غاية مشروعة، بل يجب أن تكون الوسيلة صالحةً لتحقيقها، وألا يوجد بديل أقل تقييدًا، وألا تكون الكلفة المفروضة علىٰ الحق أكبر من المنفعة العامة المتوقعة. وبهذا يتحول التناسب من خطاب أخلاقي عام إلىٰ سلسلة من الأسئلة الملزمة التي تكشف ما إذا كان القيد ضرورةً حقيقيةً أم مجرد اختيار مريح للسلطة.

غير أن التناسب نفسه لا يعمل في فراغ؛ لأن تقدير الضرر والمنفعة يتأثر بتصور المفسر لطبيعة الحق وللقيمة الاجتماعية موضع الحماية. فإذا عُرّفت الحرية تعريفًا ضيقًا، أمكن التضحية بها بسهولة، وإذا عُرّف الأمن تعريفًا واسعًا، أصبح كل خطر محتمل مبررًا للتقييد. ولذلك فإن العقل التفسيري لا يزن عناصر ثابتةً فقط، بل يشارك في تحديدها. وهذه الحقيقة تفرض عليه واجبًا مضاعفًا في كشف افتراضاته وعدم إخفائها خلف لغة الحياد.

ويظهر ذلك بوضوح في التفسير الدستوري؛ لأن النصوص الدستورية تستخدم مفاهيم واسعةً مثل الكرامة والمساواة والحرية والعدالة والنظام العام. وهذه المفاهيم لا يمكن اختزالها في معنىٰ معجمي، كما لا يمكن ردها بالكامل إلىٰ قصد تاريخي واحد، لأنها صيغت لكي توجه النظام عبر الزمن. ومن هنا اختلفت الدراسات بين من يدعو إلىٰ تثبيت معناها عند

لحظة التأسيس، ومن يرىٰ أنها مبادئ حية تتطور مع المجتمع. غير أن كلا الاتجاهين يواجه خطرًا: فالأول قد يحبس الحاضر في تصورات تاريخية تجاوزها الواقع، والثاني قد يسمح للقاضي بأن ينسب إلىٰ الدستور قيم عصره الخاص من غير قيد كافٍ.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني علىٰ تجاوز هذا التعارض من خلال مفهوم الاستمرار المعياري. فالدستور لا يبقىٰ حيًا لأنه يتغير مع كل تحول اجتماعي، ولا يبقىٰ ملزمًا لأنه يتجمد عند لحظة وضعه، بل لأنه يحافظ علىٰ هويته القيمية مع قدرته علىٰ استيعاب صور جديدة للمشكلة ذاتها. فالكرامة تبقىٰ هي المبدأ، لكن صور انتهاكها تتغير، والخصوصية تبقىٰ حقًا، لكن المجال الذي تحتاج فيه إلىٰ الحماية يتسع مع تطور التقنية، والمساواة تبقىٰ قاعدةً، لكن فهم التمييز قد يتعمق مع انكشاف بنياته غير المباشرة.

ويكمن خطر التأويل الانتقائي في أن يبدأ المفسر من النتيجة ثم ينتقي من اللغة والتاريخ والمبادئ ما يبررها. وقد يظهر الانتقاء في تضخيم عنصر وإهمال آخر، أو في استدعاء الغاية حين تخدم التوسع والتمسك باللفظ حين يخدم التضييق، أو في استعمال السابقة في قضية وتجاهلها في قضية مماثلة. ومن هنا فإن الموضوعية في التفسير لا تعني غياب الاختيار، لأن الاختيار ملازم للعمل التأويلي، بل تعني إخضاع الاختيار لمعايير عامة يمكن تطبيقها علىٰ الحالات المتماثلة.

ولا تتحقق الموضوعية كذلك بادعاء الحياد الشخصي؛ فالقاضي قد يكون صادقًا في اعتقاده، لكنه يظل متأثرًا بتكوينه وثقافته وموقعه الاجتماعي. ولذلك يجب نقل الموضوعية من فضيلة فردية إلىٰ بنية مؤسسية. ويحدث ذلك من خلال التسبيب العلني، وتعدد درجات التقاضي، وإمكان النقد الفقهي، واستقرار السوابق، وتنوع الهيئات، ووضوح مناهج الترجيح. فالمؤسسة لا تلغي تحيز الفرد، لكنها تقلل قدرته علىٰ تحويله إلىٰ قانون غير مرئي.

ومن شروط التفسير الموضوعي أيضًا إمكان التعميم. فالحكم الذي لا يستطيع صاحبه الدفاع عنه في جميع الحالات المماثلة يكشف عن استثناء غير معلن أو انحياز خاص. كما أن التفسير يجب أن يحافظ علىٰ قدر من الاتساق بين أجزائه؛ فلا يجوز توسيع الحق في موضع

وتضييقه في آخر من غير سبب فارق. والاتساق هنا ليس تطابقًا جامدًا، بل التزام بتقديم أسباب تبرر الاختلاف حين تختلف الوقائع أو المصالح.

ويحتاج العقل التفسيري إلىٰ التواضع المعرفي؛ لأنه لا يعمل دائمًا في مجال اليقين، بل كثيرًا ما يختار بين قراءات معقولة. ومن هنا تكون قابلية المراجعة جزءًا من شرعيته. فالحكم المسبب لا يعلن امتلاك الحقيقة النهائية، بل يعرض مسارًا يمكن فحصه وتصحيحه. وكلما كانت المسألة أكثر اتصالًا بالقيم المتنازعة، ازدادت الحاجة إلىٰ الاعتراف بحدود المعرفة، وإلىٰ تجنب صياغة الاجتهاد الظرفي في صورة حقيقة مطلقة.

ولا يعني ذلك إضعاف سلطة الحكم؛ فالمؤسسة القضائية مطالبة بالحسم حتىٰ حين يستمر الخلاف النظري. غير أن الحسم شيء وادعاء انعدام البدائل شيء آخر. فالعقل القانوني الناضج يحسم علىٰ أساس أفضل الأسباب المتاحة، مع احتفاظه بالقدرة علىٰ إعادة النظر إذا ظهرت وقائع جديدة أو انكشفت آثار لم تكن مقدرة. وهذا التوازن بين الحسم والمراجعة هو ما يمنع القانون من الوقوع بين شلل التردد واستبداد اليقين.

وتتأسس أصالة العقل التفسيري علىٰ اجتماع ثلاث خصائص تبدو متعارضة: فهو عقل مقيد، لأنه لا يبدأ من فراغ؛ وعقل مبدع، لأنه لا يكرر النص آليًا؛ وعقل قابل للمراجعة، لأنه لا يحول اجتهاده إلىٰ معنىٰ نهائي. فإذا غاب القيد تحول التفسير إلىٰ تشريع مستتر، وإذا غاب الإبداع عجز النص عن مواجهة الواقع، وإذا غابت المراجعة تحولت السابقة إلىٰ سلطة مغلقة.

ومن ثم فإن التفسير لا يقع بين النص والواقع بوصفه جسرًا محايدًا، بل هو المجال الذي تتحدد فيه هوية القانون الحية. ففيه تُختبر قدرة اللغة علىٰ الاستمرار، وتُقاس حدود سلطة القاضي، وتُرتب المبادئ، وتُحمىٰ الحقوق، وتُصحح القواعد من غير إهدار للاستقرار. ولا يكون العقل القانوني تفسيريًا لمجرد أنه يبحث عن معنىٰ، بل لأنه يعرف أن المعنىٰ القانوني مسؤولية مؤسسية: يجب أن يكون ممكنًا في اللغة، متسقًا مع النظام، مبررًا في القيمة، قابلًا للتعميم، مفتوحًا علىٰ النقد، ومحددًا بحدود الاختصاص.

الفصل التاسع
العقل القانوني

لا يمكن بناء نظرية عامة في العقل القانوني إذا جرىٰ اختزاله في مهارة تفسير النصوص، أو في القدرة علىٰ تطبيق القواعد، أو في المعرفة التقنية بمصـــادر القانون وإجراءاته؛ لأن العقل القانوني أوسع من الوظيفة التي يؤديها القاضي، وأعمق من الحرفة التي يمارسها الفقيه، وأكثر تركيبًا من المنطق الذي يســتخدمه المشــرع. إنه بنية عقلية معيارية تتولىٰ تحويل الواقع من مجرد وقائع متجاورة إلىٰ عالم من الحقوق والواجبات والمراكز والسـلطات والمسؤوليات، وتعيد تنظيم العلاقات الإنسانية وفق صورة قابلة للإلزام والاستمرار والمراجعة. فحيث يرىٰ الإدراك العادي حدثًا، يرىٰ العقل القانوني واقعةً منتجةً للأثر؛ وحيث يرىٰ الناس نزاعًا علىٰ مصـلحة، يرىٰ تعارضًـا بين مراكز قانونية؛ وحيث تبدو القوة قدرةً مادية، يسـأل العقل القانوني عن مصدرها وحدودها ومشروعيتها.

ولهذا فإن العقل القانوني لا يبدأ بالقانون المدون، بل يسـبق اكتمال القانون بوصـفه قدرةً علىٰ تصور العالم في صورة معيارية. فقبل أن توجد القاعدة المكتوبة، لا بد من عقل يميز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وبين القدرة علىٰ الفعل والحق فيه، وبين السـيطرة المشـروعة والغلبة، وبين الضـرر العارض والاعتداء الذي يسـتوجب المسـؤولية. ومن هنا يكون القانون أحد منتجات العقل القانوني، لا مرادفًا له. فالقاعدة صـورة من صـوره، والمؤسـسـة تجسـيد لعمله، والحكم القضـــائي لحظة من لحظات تشـــغيله، أما هو فيبقىٰ البنية الجامعة التي تنتج هذه المستويات وتربط بينها.

وقد تناولت الدراســات الســابقة العقل القانوني من مداخل متفرقة. فربطته بعض الاتجاهات بالاســتدلال القياســي، وجعلته نمطًا من الانتقال من القاعدة العامة إلىٰ الواقعة

الجزئية. ورأته اتجاهات أخرىٰ عقلًا عمليًا يوازن بين الحجج والمصالح. بينما ركزت مدارس الواقعية القانونية علىٰ أن القرار يتشكل تحت تأثير العوامل الاجتماعية والنفسية والسياسية أكثر مما يتشكل بفعل المنطق المجرد. وأسهمت النظريات المؤسسية في الكشف عن أن القانون لا يوجد من خلال النصوص وحدها، بل من خلال أجهزة وعمليات مستقرة. غير أن هذه المداخل، علىٰ ما تقدمه من عناصر ضرورية، لا تبلغ النموذج الكلي؛ لأنها تدرس إحدىٰ وظائف العقل القانوني أو أحد مجالات ظهوره، من غير أن تبني الوحدة التي تنتظم فيها وظيفة إنشاء الحق، وإنتاج المعيار، وتكوين المؤسسة، وبناء الإلزام، وضبط الدولة، وتحقيق العدالة.

يقوم النموذج الكلي للعقل القانوني علىٰ أن هذا العقل يعمل في مستويات متراكبة لا يجوز فصل أحدها عن الآخر. فهو أولًا عقل تمييز، لأنه يفصل بين الواقعة الطبيعية والواقعة القانونية، وبين الرغبة والاستحقاق، وبين المصلحة والحق. وهو ثانيًا عقل تأسيس، لأنه يمنح بعض المطالب صفةً معياريةً تجعلها واجبة الاحترام. وهو ثالثًا عقل تنظيم، لأنه يربط الحقوق بالواجبات، والاختصاصات بالحدود، والسلطات بالمسؤوليات. وهو رابعًا عقل مؤسسي، لأنه ينقل المعيار من الضمير الفردي إلىٰ بنية عامة قادرة علىٰ التطبيق والاستمرار. وهو خامسًا عقل تبريري، لأن الإلزام لا يكتمل بالأمر، بل يحتاج إلىٰ أسباب تجعل الطاعة ممكنةً من داخل الوعي، لا مفروضةً من خارجه فحسب. وهو سادسًا عقل تصحيحي، لأنه يراجع القواعد حين تصطدم بالعدالة أو تفشل في تحقيق الغاية التي شرعت من أجلها.

ولا تعمل هذه المستويات بصورة خطية بسيطة. فالعقل لا يحدد الحق أولًا ثم يبني القانون بعد ذلك في جميع الأحوال، لأن القانون نفسه قد يشارك في إنشاء الحقوق وتطويرها. كما أن المؤسسة لا تأتي دائمًا بعد القاعدة، إذ قد تنتج الممارسة المؤسسية معايير جديدة من خلال التفسير والتطبيق. والعدالة لا تقع خارج النظام لتصدر حكمها عليه من مكان مفارق، بل تعمل داخله بوصفها معيارًا للنقد والمراجعة. ومن هنا يتخذ العقل القانوني صورةً دائريةً

توليدية: ينتج القواعد، ثم تنتج القواعد مؤسسات، ثم تعيد المؤسسات تفسير القواعد، ثم تكشف النتائج الواقعية عن الحاجة إلىٰ تعديل المفاهيم التي بدأ منها النظام.

وتظهر العلاقة بين العقل والحق بوصفها نقطة التأسيس الأولىٰ. فالحق ليس شيئًا ماديًا يعثر عليه العقل في العالم كما يعثر علىٰ جسم، ولا هو مجرد رغبة ذاتية يرفعها صاحبها إلىٰ مستوىٰ الاستحقاق. إنه علاقة معيارية تعترف لشخص أو جماعة أو جهة بمركز يفرض علىٰ الآخرين سلوكًا أو امتناعًا أو حماية. ولذلك لا يُفهم الحق من صاحبه وحده، بل من شبكة العلاقات التي ينشئها. فحق الملكية مثلًا لا يصف علاقة الإنسان بالشيء فقط، بل يحدد موقف الآخرين منه، ويعين حدود الانتفاع والتصرف، ويستدعي مؤسسات الحماية والإثبات والنقل.

والعقل القانوني لا يتعامل مع الحق بوصفه وحدةً بسيطة، بل يحلله إلىٰ عناصره: صاحبه، ومحله، ومضمونه، والجهة الملزمة باحترامه، وشروط نشأته، وحدود ممارسته، ووسائل حمايته. وبهذا التحليل تتحول المطالبة من خطاب أخلاقي عام إلىٰ مركز قانوني يمكن تحديده والفصل في النزاع بشأنه. غير أن هذه القدرة التقنية لا تكفي لإنتاج نظرية في الحق؛ لأن السؤال الأعمق يبقىٰ متعلقًا بمصدر الاستحقاق نفسه: لماذا يجب الاعتراف بهذا الحق؟ وهل يستمد وجوده من الطبيعة، أم من الوحي، أم من الإرادة التشريعية، أم من الحاجات الاجتماعية، أم من تركيب يجمع بين هذه المصادر؟

لقد اتجه القانون الطبيعي إلىٰ اعتبار الحق سابقًا علىٰ التشريع، وأن العقل يكتشفه في طبيعة الإنسان أو في نظام العدالة. ومنحت الشريعة الحق أساسًا إلهيًا، بحيث لا ينشئه العقل من ذاته، بل يستنبط مضمونه وحدوده من الوحي ضمن منظومة من المقاصد والتكاليف. أما القانون الوضعي فقد أبرز سلطة الجماعة السياسية ومؤسساتها في إنشاء المراكز القانونية وتحديد آثارها. وقد قدم كل اتجاه جانبًا حقيقيًا من بنية الحق، لكنه تحول في بعض صيغه إلىٰ تفسير أحادي: فالاكتشاف وحده قد يغفل تاريخية الصياغة القانونية، والاستنباط إذا عُزل عن

الواقع قد يضيق عن التحول، والإنشاء الوضعي إذا انفصل عن معيار سابق عليه قد يجعل السلطة مصدر الحق وحدّه الأخير.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني على التمييز بين أصل الاستحقاق، وصياغته القانونية، وضمانه المؤسسي. فقد يكون للحق أساس يسبق القانون الوضعي، لكن هذا الأساس لا يتحول تلقائيًا إلى حماية قابلة للتنفيذ. وقد ينشئ القانون حقًا جديدًا تنظيميًا لا وجود له بالصورة ذاتها قبل التشريع، لكنه يظل مطالبًا بألا يناقض الكرامة والعدالة والنظام القيمي الأعلى. وقد تستنبط الشريعة حقًا من النص والمقصد، غير أن تنزيله يحتاج إلى عقل مؤسسي يحدد المخاطب والوسائل والآثار. وبهذا لا يعود الخلاف بين الاكتشاف والاستنباط والإنشاء تناقضًا مانعًا، بل تمييزًا بين طبقات مختلفة في تكوين الحق.

فالعقل القانوني يكتشف المبادئ التي لا يجوز للنظام إنكارها من غير أن يهدم إنسانية الإنسان، ويستنبط من المرجعية العليا ما تمنحه من حقوق وما تفرضه من واجبات، وينشئ من خلال التشريع صورًا تفصيلية تستجيب لتعقيد الاجتماع. غير أن هذه الوظائف الثلاث لا تتساوى في المجال ولا في القوة؛ لأن ما ينشئه المشرع يظل خاضعًا لما لا يملك إنكاره، وما يستنبطه العقل يظل محتاجًا إلى ضوابط تمنع إسقاط الرغبة البشرية على النص، وما يراه طبيعيًا يظل مطالبًا بتقديم تبرير يتجاوز الحدس المجرد.

ومن هنا يظهر العقل القانوني بوصفه عقلًا جامعًا بين الثبات والتحول. فهو يحتاج إلى مبادئ تمنع الحق من أن يصبح تابعًا بالكامل لتقلب السلطة، ويحتاج في الوقت نفسه إلى صيغ قانونية متغيرة تمكّن هذه المبادئ من العمل في واقع متجدد. فالحق إذا تجرد من المؤسسة بقي قيمةً معلقة، وإذا انفصل عن المعيار أصبح امتيازًا تمنحه السلطة وتسحبه، وإذا جُمد في صورة تاريخية واحدة عجز عن حماية الإنسان في صور الوجود الجديدة.

إن النموذج الكلي للعقل القانوني يبدأ من هذه الوحدة المركبة: عقل يدرك الوقائع، لكنه لا يقف عندها؛ ينتج المعايير، لكنه لا يستبد بها؛ يعترف بالحق، لكنه يربطه

بالواجب؛ يبني المؤسسة، لكنه يخضعها للمراجعة؛ يستخدم القوة، لكنه يقيدها بالشرعية؛ ويطلب الاستقرار، لكنه لا يضحي في سبيله بالعدالة. وبذلك لا يكون العقل القانوني مجرد عقل يعمل داخل القانون، بل العقل الذي يجعل القانون ممكنًا بوصفه نظامًا للحق والمعيار والمؤسسة والإلزام.

لا ينشأ القانون من فراغ، ولا يبدأ بوصفه أمرًا صادرًا عن سلطة، بل يسبقه تكوين معياري يحدد ما ينبغي فعله، وما يجوز طلبه، وما يجب منعه، وما يستحق الحماية. فالعقل قبل أن يصوغ القاعدة القانونية يميز بين الأفعال، ويرتب المصالح، ويمنح بعضها أولويةً علىٰ بعض، ويحول الوقائع من مجرد أحداث إلىٰ موضوعات للحكم والتقويم. ومن هنا تكون العلاقة بين العقل والمعيار أسبق من العلاقة بين العقل والقانون؛ لأن القانون لا يمثل إلا صورةً مخصوصةً من صور المعيارية، تتميز بأنها تنتقل من الحكم المجرد إلىٰ الإلزام العام، ومن القيمة إلىٰ المؤسسة، ومن التقدير إلىٰ الجزاء.

والمعيار ليس وصفًا لما يقع، بل حكمًا علىٰ ما ينبغي أن يقع. فهو لا يقول إن الناس يتعاونون أو يتنازعون، وإنما يحدد متىٰ يكون التعاون واجبًا، ومتىٰ يكون النزاع مشروعًا، ومتىٰ يتحول استعمال القوة إلىٰ عدوان. ولهذا يختلف العقل المعياري عن العقل الوصفي؛ فالعقل الوصفي يبحث في الأسباب والنتائج، أما العقل المعياري فيبحث في الاستحقاق والواجب والمشروعية. ومع ذلك لا ينفصلان؛ لأن المعيار الذي يتجاهل الواقع يتحول إلىٰ تجريد عاجز، والوصف الذي يرفض كل تقويم يعجز عن تفسير لماذا تستحق بعض الوقائع الحماية أو التصحيح.

وقد ناقشت الدراسات السابقة العلاقة بين الواقع والمعيار من خلال الفصل بين الكائن والواجب، وأكدت أن الحكم المعياري لا يُستخرج منطقيًا من الواقعة وحدها. وهذا الفصل ضروري لمنع تحويل الغلبة إلىٰ حق، أو الشيوع إلىٰ مشروعية، أو القدرة إلىٰ استحقاق. غير أن المبالغة فيه قد توهم أن المعيار يتكون بعيدًا عن الواقع، مع أن

العقل لا ينتج أحكامه خارج التجربة الإنسانية. فالحاجة والألم والخطر والتعاون والتفاوت والاعتماد المتبادل ليست معايير في ذاتها، لكنها المواد التي يكشف العقل من خلالها مواضع الاستحقاق والضرر والمسؤولية.

وتتمثل الوظيفة الأولىٰ للعقل المعياري في تحويل التفضيل الخاص إلىٰ سبب قابل للتعميم. فليس كل ما يريده الإنسان حقًا، وليس كل ما يرفضه ظلمًا. ولا يكتسب الادعاء طبيعته المعيارية إلا حين يمكن تقديم سبب يتجاوز صاحبه، ويصلح لأن يُعرض علىٰ الآخرين، ويُطبَّق علىٰ الحالات المتماثلة. ومن هنا تقوم المعيارية علىٰ التبرير، لا علىٰ شدة الرغبة. فالقول بأن فعلًا ما غير جائز لا يكتمل إلا ببيان المصلحة أو الحق أو القيمة التي ينتهكها، ولماذا يستحق هذا السبب أن يقيد الإرادة.

غير أن المعيار لا يصبح قانونًا لمجرد قابليته للتبرير. فقد توجد معايير أخلاقية أو دينية أو اجتماعية قوية من غير أن تتخذ صورة القاعدة القانونية. وهنا يظهر أن الانتقال من المعيار إلىٰ القانون ليس انتقالًا في الدرجة فقط، بل تحول في البنية. فالقانون يتطلب تعيين المخاطب، وتحديد السلوك المطلوب، وبيان شروط التطبيق، وربط المخالفة بأثر مؤسسي، وإنشاء جهة تفصل في النزاع بشأنه. ومن ثم فإن القانون لا يضيف الجزاء إلىٰ المعيار فحسب، بل يعيد صياغته بحيث يصبح قابلًا للإدارة والإثبات والتنفيذ والمراجعة.

ويختلف المعيار الأخلاقي عن القاعدة القانونية في أن الأول قد يخاطب الضمير ولو تعذر ضبطه خارجيًا، بينما يحتاج القانون إلىٰ قدر من التحديد يسمح للمؤسسة بتطبيقه. فالأخلاق قد تطالب الإنسان بالإحسان والصفح والصدق في أوسع معانيها، أما القانون فلا يستطيع أن يحول كل فضيلة إلىٰ التزام قابل للإكراه؛ لأن ذلك قد يؤدي إلىٰ اقتحام المجال الداخلي للفرد وإخضاع النيات لسلطة الدولة. ولهذا لا يتطابق القانون مع الأخلاق، لكنه لا يستطيع أن ينفصل عنها انفصالًا تامًا؛ إذ تستمد كثير من قواعده معناها من قيم مثل العدالة والكرامة والأمانة وعدم الإضرار.

وقد اتجهت بعض الدراسات الوضعية إلىٰ تأكيد استقلال القانون عن الأخلاق حفاظًا علىٰ إمكان تحديد القاعدة الصحيحة من خلال مصدرها وإجراءات إصدارها. وهذه المساهمة مهمة؛ لأنها تمنع الخلط بين ما هو قانون قائم وما يراه الفرد عادلًا. غير أن استقلال الصحة القانونية عن الحكم الأخلاقي لا يعني أن القانون يستطيع الاستمرار من غير أساس معياري. فحتىٰ النظام الوضعي يحتاج إلىٰ مبررات لاختصاص السلطة، وإلىٰ تصور للمساواة، وإلىٰ أسباب لحماية التوقع والاستقرار. ومن هنا يكون الفصل التحليلي بين القانون والأخلاق مشروعًا، أما القطيعة الأنطولوجية بينهما فمتعذرة.

وفي المقابل، ذهبت بعض نظريات القانون الطبيعي إلىٰ رد القانون إلىٰ معيار عدالة سابق عليه، حتىٰ كاد القانون الجائر يفقد فيها صفته القانونية. وقد حمت هذه الرؤية فكرة أن السلطة لا تمنح الظلم شرعيةً لمجرد تقنينه، لكنها لم تميز دائمًا بين وجود القانون بوصفه حقيقةً مؤسسية وبين استحقاقه للطاعة. فالقانون الجائر قد يكون نافذًا وقادرًا علىٰ إنتاج آثار حقيقية، ومع ذلك يظل ناقص المشروعية. وهنا تتضح الحاجة إلىٰ التمييز بين ثلاثة مستويات: صحة القاعدة داخل النظام، ومشروعيتها المعيارية، وفاعليتها الاجتماعية.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني علىٰ أن هذه المستويات لا تُختزل في واحد منها. فالقانون لا يكفي أن يكون صادرًا عن جهة مختصة، ولا يكفي أن يكون عادلًا في التصور، ولا يكفي أن يكون مطاعًا في الواقع. الصحة تمنحه موقعًا داخل النظام، والمشروعية تمنحه سببًا للاستحقاق، والفاعلية تمنحه وجودًا اجتماعيًا. وإذا انفصلت هذه الأبعاد، ظهر الاختلال: فقد توجد قاعدة صحيحة غير عادلة، أو قيمة عادلة غير متجسدة في قانون، أو نظام نافذ لا يحظىٰ بالاعتراف.

والعقل القانوني هو الذي يربط هذه الأبعاد من خلال عملية تحويل مركبة. فهو يبدأ بتحديد المصلحة أو القيمة، ثم يختبر قابليتها للتعميم، ثم يوازنها مع القيم المقابلة، ثم يصوغها في قاعدة، ثم يحدد جهة الاختصاص، ثم يراقب أثرها الواقعي. وبذلك لا تكون

صناعة القانون فعلًا لغويًا أو سياسيًا فقط، بل سيرورة عقلية تجمع بين التقويم والتجريد والتنظيم والتوقع.

وتكشف هذه السيرورة أن المشرع لا ينشئ المعيار من عدم، حتىٰ حين ينشئ القاعدة القانونية. فهو يعمل داخل عالم سابق من الحقوق والحاجات والتقاليد والمبادئ والمرجعيات. غير أنه لا يكتفي باكتشافها، بل يختار بينها ويرتبها ويمنحها صورةً قابلة للتطبيق. ومن هنا تكون سلطة التشريع سلطةً إنشائيةً مقيدة: إنشائية لأنها تنتج شكلًا قانونيًا جديدًا، ومقيدة لأنها لا تملك أن تجعل التناقض عدلًا أو أن تحول الإهدار المطلق للإنسان إلىٰ حق مشروع.

ويظهر هذا القيد بوضوح حين يواجه القانون مطالب متعارضة. فكل قاعدة تمنح حقًا قد تفرض عبئًا، وكل حماية للحرية قد تحد من سلطة، وكل تنظيم للمصلحة العامة قد يقيد اختيارًا فرديًا. ولذلك لا ينشأ القانون من معيار منفرد، بل من عملية ترجيح بين معايير. وهذه العملية لا تزيل التعارض نهائيًا، بل تنظمه وتحدد ما الذي يتقدم في ظرف معين. ومن هنا يكون العقل القانوني عقلًا ترجيحيًا بطبيعته، لا لأنه يفتقر إلىٰ المبادئ، بل لأن المبادئ نفسها تتزاحم في الواقع.

والترجيح القانوني يختلف عن الاختيار السياسي الخالص. فالسياسة قد تتحرك وفق المصلحة والقدرة والتوقيت، أما العقل القانوني فيطالب بأن تتحول هذه الاعتبارات إلىٰ أسباب عامة قابلة للفحص. فإذا قُيد حق باسم الأمن، وجب بيان طبيعة الخطر وضرورة الوسيلة وتناسبها. وإذا فُرض عبء مالي باسم العدالة الاجتماعية، وجب تحديد أساس التوزيع وحدوده. وبذلك يحول القانون الإرادة السياسية من قرار مباشر إلىٰ حجة مؤسسية.

ويتصل الإلزام بهذه البنية اتصالًا وثيقًا. فالمعيار الأخلاقي قد يلزم الضمير، بينما القاعدة القانونية تجمع بين الإلزام المعياري والإمكان المؤسسي للإكراه. غير أن الإكراه لا يصنع وحده واجب الطاعة؛ لأن القدرة علىٰ العقاب تفسر الامتثال الخارجي، ولا تبرر الاستحقاق.

ومن هنا لا يكون القانون ملزمًا بالمعنىٰ الكامل إلا حين يجمع بين صدوره الصحيح، ووجود غاية عامة، واحترام حد أدنىٰ من العدالة، وإتاحة إمكان الاعتراض والمراجعة.

ولا تعني هذه الشروط أن كل فرد يملك إسقاط القاعدة متىٰ خالفها في التقدير، لأن النظام القانوني يفقد وظيفته إذا أصبحت الطاعة رهينة القناعة الخاصة في كل حالة. غير أن العقل القانوني لا يجعل الطاعة مطلقةً كذلك، بل يبني درجات للمقاومة والتصحيح تبدأ بالتفسير والطعن والتعديل، وقد تبلغ رفض الامتثال حين يتحول القانون إلىٰ أداة لهدم الأساس الذي يبرر وجوده. وبذلك تكون الطاعة نفسها حكمًا معياريًا، لا مجرد استجابة للجزاء.

إن العقل والقانون لا يرتبطان بعلاقة إنتاج أحادي؛ فالعقل يصنع القاعدة، لكن القاعدة تعيد تشكيل العقل. فحين يستقر القانون، تتكون من خلاله توقعات ومفاهيم وصور للحق والمسؤولية، ويصبح الأفراد قادرين علىٰ فهم علاقاتهم بلغة قانونية لم تكن متاحةً قبل ذلك. ومن هنا يشارك القانون في إنتاج الوعي المعياري للمجتمع، كما يشارك هذا الوعي في تعديل القانون. إنها علاقة دائرية يتشكل فيها كل طرف بالآخر.

وتكمن أصالة النموذج الكلي للعقل القانوني في أنه لا يجعل المعيار سابقًا علىٰ القانون علىٰ نحو يلغي تاريخيته، ولا يجعل القانون منشئًا وحيدًا للمعيار علىٰ نحو يطلق يد السلطة. بل يرىٰ أن العقل يكتشف بعض القيم الأساسية، ويستنبط بعضها من المرجعيات العليا، ويصوغ بعضها استجابةً لحاجات الاجتماع، ثم يحولها جميعًا إلىٰ نظام من القواعد والمؤسسات. وبهذا يصبح القانون صيغةً مؤسسيةً للعقل المعياري، ويصبح العقل القانوني القوة التي تمنح المعيار قابلية الاستمرار، وتمنع المؤسسة من الانفصال عن الغاية التي منحتها شرعيتها.

لا تدخل الدولة في مجال القانون بوصفها مجرد سلطة تضع القواعد وتضمن تنفيذها، بل بوصفها البنية التي تتحول فيها القوة العامة إلىٰ اختصاص، والإرادة السياسية إلىٰ قرار

ملزم، والمصلحة المشتركة إلىٰ تنظيم مستمر. غير أن هذا التحول لا يقع تلقائيًا؛ فالدولة قد تملك القوة من غير أن تمتلك المشروعية، وقد تصدر القوانين من غير أن تصبح قانونيةً في المعنىٰ العميق، إذا انفصلت عن الحق والعدالة والمؤسسة. ومن هنا فإن العقل القانوني لا يبدأ من التسليم بالدولة، بل من مساءلة صورتها: متىٰ تكون السلطة سلطةً قانونية؟ ومتىٰ يتحول الأمر السياسي إلىٰ التزام عام؟ وما الذي يمنع الدولة من أن تجعل قدرتها الواقعية مصدرًا وحيدًا للواجب؟

وقد تناولت الدراسات السابقة الدولة من مداخل متعددة. فركزت النظريات السيادية علىٰ مركزية الإرادة العليا التي لا تعلوها إرادة داخل المجال السياسي، وربطت النظريات الوضعية القانون بأمر صادر عن سلطة معترف بها، بينما سعت نظريات العقد الاجتماعي إلىٰ تفسير قيام الدولة من خلال انتقال الأفراد من الحرية الطبيعية إلىٰ النظام المدني. وأبرزت النظريات المؤسسية أن الدولة ليست شخصًا متعاليًا، بل شبكة من الهيئات والاختصاصات والقواعد. غير أن هذه التصورات كثيرًا ما عالجت الدولة إما بوصفها مصدر القانون، أو بوصفها نتيجةً له، من غير أن تكشف بصورة كافية عن العلاقة التوليدية المتبادلة بين الدولة والعقل القانوني.

فالدولة لا تنشئ القانون من عدم، لأن قدرتها علىٰ التشريع تفترض أصلًا وجود تصور سابق للاختصاص والطاعة والمصلحة العامة. كما أن القانون لا يكتفي بتقييد دولة موجودة سلفًا، بل يشارك في إنشائها من خلال توزيع السلطات وتحديد حدودها وتعريف الأشخاص والهيئات التي تتكلم باسمها. ومن هنا تكون الدولة كيانًا قانونيًا بقدر ما هي كيان سياسي؛ فهي لا توجد فقط لأنها تحتكر القوة، بل لأنها تحول القوة إلىٰ وظائف محددة، وتربط القرار بمصدر، وتفصل بين الشخص الذي يمارس السلطة والموقع الذي يمنحه الاختصاص.

وتتمثل الوظيفة الأولىٰ للعقل القانوني في الدولة في نزع الطابع الشخصي عن السلطة. فالحاكم أو المسؤول لا يملك الاختصاص بوصفه حقًا خاصًا، بل يمارسه بوصفه وظيفةً

عامةً محددة بغاية وحدود. وإذا تحولت السلطة إلىٰ امتداد لشخصه، عاد القانون إلىٰ صورة الأمر الفردي، وفقدت الدولة بنيتها المؤسسية. ومن هنا يكون الفرق بين السلطة الشخصية والسلطة القانونية هو الفرق بين من يقول: أطيعوني لأنني أملك القوة، ومن يقول: هذا القرار صادر عن اختصاص تحدده قاعدة، ويمكن مراجعته وبيان حدوده.

لكن نزع الطابع الشخصي لا يكفي إذا تركزت السلطة في مؤسسة واحدة. فالعقل القانوني لا يكتفي بتحويل الشخص إلىٰ وظيفة، بل يعيد توزيع الوظائف بحيث يمنع اجتماع التشريع والتنفيذ والحكم والمراجعة في يد واحدة. ولا يعني الفصل بين السلطات قطيعةً كاملةً بينها، بل بناءً مركبًا من التوازن والتعاون والرقابة. فالدولة لا تعمل إذا انفصلت مؤسساتها انفصالًا مطلقًا، لكنها تفقد قانونيتها إذا ذابت الحدود بينها بحيث أصبحت السلطة قادرةً علىٰ إصدار القاعدة وتنفيذها والحكم في مشروعيتها دون رقيب.

وقد قدمت الدراسات الدستورية مبدأ الفصل بين السلطات بوصفه ضمانةً ضد الا ستبداد، إلا أن النظرية المستقلة للعقل القانوني تنظر إليه بو صفه أعمق من ترتيب تنظيمي. فهو تعبير عن فكرة معرفية ومعيارية مؤداها أن المؤسسة لا ينبغي أن تكون الحكم الوحيد علىٰ صحة فعلها. فالتشريع يحتاج إلىٰ رقابة، والتنفيذ يحتاج إلىٰ قضاء، والقضاء يحتاج إلىٰ درجات مراجعة وضوابط تسبيب، لأن كل سلطة معرضة لأن ترىٰ مصالحها الخاصة في صورة المصلحة العامة. ومن هنا يكون توزيع السلطة آليةً لتصحيح المعرفة بقدر ما هو آلية لتقييد القوة.

والعقل والدولة يرتبطان كذلك من خلال مفهوم المصلحة العامة. فالدولة لا تملك أن تدعي تمثيل المصلحة العامة من غير أن تبرر كيف حددتها، ومن استفاد منها، ومن تحمل كلفتها. فالمصلحة العامة ليست مجموع مصالح الأفراد حسابيًا، ولا هي إرادة السلطة كما تعلنها، بل بناء معياري يقتضي وزن المصالح والحقوق والآثار ضمن أفق من المساواة. وإذا

استخدمت الدولة هذا المفهوم لتغطية منفعة فئة أو لتوسيع سلطتها من غير ضرورة، تحول إلىٰ أداة لغوية لإخفاء الانحياز.

وتقوم المؤسسة بدور الوسيط الذي يمنع المصلحة العامة من أن تبقىٰ شعارًا سياسيًا. فالمؤسسة تحول الغاية إلىٰ اختصاص، والاختصاص إلىٰ إجراء، والإجراء إلىٰ قرار قابل للمراجعة. ومن هنا لا تكون المؤسسة مجرد جهاز إداري، بل عقلًا موزعًا يحتفظ بالذاكرة، وينظم التعارض، ويمنع تغير القاعدة بتغير الأشخاص. غير أن المؤسسة قد تنحرف هي الأخرىٰ إذا جعلت بقاءها غايةً مستقلةً عن الوظيفة التي أُنشئت من أجلها، أو إذا بنت لغةً مغلقةً تحميها من النقد والمساءلة.

وقد ركزت بعض الدراسات المؤسسية علىٰ الاستقرار والكفاءة، وعدّتهما معيارين لنجاح التنظيم. غير أن الاستقرار وحده قد يثبت الظلم، والكفاءة قد تجعل القهر أكثر سرعةً وانتظامًا. ولذلك لا تُقاس المؤسسة القانونية فقط بقدرتها علىٰ إنتاج القرار، بل بقدرتها علىٰ تبريره، وتوزيع أعبائه بعدالة، وإتاحة الاعتراض عليه، وتصحيح خطئه. فالمؤسسة القانونية ليست المؤسسة التي تعمل دائمًا من غير توقف، بل التي تعمل ضمن حدود، وتملك القدرة علىٰ مراجعة نفسها من غير أن تنهار.

وتتجلىٰ العلاقة بين العقل والمؤسسة في الانتقال من القرار الفردي إلىٰ القرار القابل للتعميم. فالمؤسسة لا تسأل فقط عما ينبغي فعله في حالة واحدة، بل تبني قاعدة للتعامل مع الحالات المتماثلة. ولهذا فإن عملها يتطلب الاتساق والذاكرة والتسبيب. غير أن الاتساق لا يعني الجمود، لأن المؤسسة التي تطبق الحل نفسه رغم تغير الأسباب تتحول إلىٰ آلة منفصلة عن غايتها. ومن هنا يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ الجمع بين الاستمرار والتعلم: أن يحتفظ بما يحقق الثقة، وأن يعدل ما تكشف التجربة عن قصوره.

أما العدالة، فلا تقع خارج الدولة والمؤسسة بوصفها مثالًا أخلاقيًا يراقبهما من بعيد، بل تعمل من داخلهما بوصفها معيارًا لتوزيع السلطة والحقوق والأعباء. فالدولة لا تكون عادلةً

لمجرد إعلانها المساواة، بل حين تصمم مؤسساتها بحيث لا تجعل الوصول إلىٰ الحق رهينًا بالنفوذ والمال والموقع. والمؤسسة لا تكون عادلةً لمجرد تطبيقها القاعدة نفسها علىٰ الجميع، إذا كانت القاعدة تتجاهل الفوارق الواقعية التي تجعل بعض الأفراد عاجزين عن الانتفاع بها.

وقد انقسمت الدراسات السابقة حول العدالة بين من ربطها بالمساواة، ومن جعلها في الاستحقاق، ومن أقامها علىٰ المنفعة، ومن جعل الحقوق الفردية حدًا لا يجوز تجاوزه. غير أن الدولة القانونية تواجه هذه المعايير مجتمعةً، ولا تستطيع اعتماد أحدها بإطلاق. فالمساواة قد تتطلب تماثلًا في بعض المجالات وتصحيحًا للفوارق في مجالات أخرىٰ، والاستحقاق قد يكون مشروعًا إذا نشأ ضمن فرص عادلة، والمنفعة العامة لا يجوز أن تبتلع الحقوق الأساسية، والحقوق نفسها تحتاج إلىٰ مؤسسات وموارد كي تصبح قابلةً للممارسة.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني علىٰ أن العدالة داخل الدولة تُختبر في أربعة مستويات مترابطة: عدالة تكوين السلطة، وعدالة إجراءاتها، وعدالة مضمون قراراتها، وعدالة آثارها. فقد تكون السلطة منتخبةً، لكن إجراءاتها مغلقة، وقد تكون الإجراءات سليمةً، لكن القرار يميز بين الناس، وقد يكون القرار محايدًا في النص، لكن آثاره تحمل عبئًا غير متناسب علىٰ الأضعف. ولذلك لا يكفي اختبار مصدر القرار، بل يجب تتبع مساره ونتيجته.

وتظهر العدالة كذلك في العلاقة بين المركز والهامش، وبين الأغلبية والأقلية، وبين الدولة والفرد. فالعقل السياسي قد يميل إلىٰ قياس النجاح بحجم الرضا العام، أما العقل القانوني فيسأل عمن تحمل كلفة هذا الرضا. فالأغلبية قد تحقق منفعةً واسعةً علىٰ حساب فئة محدودة، لكن قلة العدد لا تسقط الحق. ومن هنا تعمل العدالة بوصفها حدًا يمنع تحويل الحساب السياسي إلىٰ مبرر دائم للتضحية بمن لا يملكون القدرة علىٰ التأثير.

ولا تنفصل العدالة عن الإجراء، لأن المؤسسة التي تمنح الفرد حق السماع والتسبيب والطعن تعترف به بوصفه شخصًا قانونيًا، لا مجرد موضوع للقرار. فالعدالة الإجرائية ليست

شـكلًا محايـدًا، بـل تعبير عن توزيع الاحترام داخـل النظـام. وكلمـا أغلقـت الـدولـة بـاب الاعتراض، كشفت عن تصور للسلطة يرىٰ الفرد متلقيًا لا شريكًا في المجال القانوني.

ومن هنا يصـبح العقل القانوني في علاقته بالدولة عقل تحويل وضـبط في آن واحد. فهو يحول القوة إلىٰ اختصاص، لكنه يمنع الاختصاص من التوسع خارج غايته؛ ويبني المؤسسة، لكنه يرفض أن تتحول إلىٰ غاية قائمة بذاتها؛ ويطلب الاسـتقرار، لكنه يخضـعه للعدالة؛ ويعترف بالمصـلحة العامة، لكنه يطالب بتبريرها؛ ويمنح الدولة أدوات الإلزام، لكنه يربطها بحق الاعتراض والمراجعة.

إن الدولة في النموذج الكلي للعقل القانوني ليست المصدر النهائي للحق، ولا مجرد أداة محايدة لتطبيقه، بل المجال الذي تتقاطع فيه القوة والمعيار والمؤسـسـة والعدالة. فإذا غلبت القوة علىٰ المعيار تحولت الدولة إلىٰ سـيطرة، وإذا غابت المؤسـسـة عادت السـلطة إلىٰ الشـخصـنة، وإذا انفصـلت العدالة عن القانون أصـبح التنظيم قهرًا مشـروع الشـكل، وإذا انهار الإلزام تحولت القواعد إلىٰ تو صيات عاجزة. ومن هنا لا تكتمل عقلانية الدولة إلا حين تقبل أن تكون سلطتها محدودةً بالمبررات التي تمنحها حق الوجود.

لا تكتمل بنية العقل القانوني بمجرد إنتاج الحق والمعيار والقانون والدولة والمؤسـسـة والعدالة، لأن هذه العناصر جميعًا تبقىٰ ناقصة ما لم تتحول إلىٰ قوة إلزام تجعل القاعدة قادرةً علىٰ توجيه السـلوك، وتمنح النظام القانوني سـلطةً تتجاوز مجرد النصـح أو التفضـيل. غير أن الإلزام لا يساوي الإكراه، كما لا يُختزل في الخوف من الجزاء؛ لأن الإنسان قد يمتثل لأمر لا يراه مشـروعًا، وقد يخضـع لقوة لا يعترف لها بحق الطاعة. ومن هنا فإن السـؤال المركزي ليس: كيف تجعل الدولة الناس يطيعون؟ بل: متىٰ يكون القانون مسـتحقًا للطاعة، وما الذي يمنح الأمر القانوني قدرةً علىٰ إلزام الضمير والسلوك والمؤسسة في آن واحد؟

وقد انقسـمت الدراسـات السـابقة في تفسـير الإلزام القانوني بين اتجاه رده إلىٰ إرادة السـلطة، واتجاه جعله ثمرةً للاعتراف الاجتماعي، واتجاه بحث له عن أسـاس أخلاقي أو

عقلي سابق. فالنظريات الأمرية جعلت القانون أمرًا صادرًا عن سيادة تملك الجزاء، وبذلك فسرت جانب الفاعلية، لكنها لم تفسر الفرق بين القانون والتهديد المنظم. أما النظريات الوضعية المؤسسية فقد ربطت صحة القانون بقواعد الاعتراف والإجراءات المعتمدة داخل النظام، فنجحت في تفسير كيف تُعرف القاعدة القانونية، لكنها تركت سؤال وجوب الطاعة مفتوحًا. وفي المقابل، ربطت نظريات القانون الطبيعي الإلزام بالعدالة، لكنها واجهت صعوبةً في تفسير استمرار وصف القوانين الجائرة بالقانون، وما تملكه فعليًا من آثار ومؤسسات.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل القانوني علىٰ التمييز بين أربعة مستويات للإلزام. أولها الإلزام الشكلي، الناشئ عن صدور القاعدة من جهة مختصة وفق إجراء صحيح. وثانيها الإلزام المؤسسي، المتولد من انتماء القاعدة إلىٰ نظام مستقر يوزع الاختصاصات ويحدد سبل الاعتراض. وثالثها الإلزام المعياري، القائم علىٰ توافق القاعدة مع مبادئ الحق والعدالة والكرامة. ورابعها الإلزام الاجتماعي، الذي يظهر في قبول الجماعة للقانون بوصفه إطارًا مشروعًا لتنظيم حياتها. ولا يكفي أي مستوىٰ منها منفردًا؛ لأن الصحة الشكلية من غير عدالة قد تنتج ظلمًا منظمًا، والعدالة المتصورة من غير مؤسسة تبقىٰ عاجزة، والقبول الاجتماعي قد يكرس انحيازًا تاريخيًا، والفاعلية القسرية قد تصنع طاعةً بلا شرعية.

ولهذا يكون الإلزام القانوني بنيةً مركبةً لا صفةً بسيطةً تلحق بالقاعدة بمجرد إصدارها. فهو يتكون حين يلتقي المصدر الصحيح بالغاية المشروعة، والإجراء العادل بالمضمون المقبول، والقدرة علىٰ التنفيذ بإمكان المراجعة. وكلما اقترب القانون من هذا التكامل، تحولت الطاعة من استجابة خارجية إلىٰ اعتراف داخلي. وكلما انفصلت عناصره، احتاج النظام إلىٰ مزيد من القوة لتعويض ما فقده من المشروعية.

ولا يعني ذلك أن الطاعة القانونية مشروطة برضا كل فرد عن كل قاعدة؛ فالقانون لا يستطيع أداء وظيفته إذا تحول إلىٰ اتفاق شخصي متجدد. وإنما يعني أن النظام ينبغي أن يوفر أسبابًا عامة للطاعة، وأن يتيح سبلًا قانونيةً للاعتراض، وأن يحافظ علىٰ حد أدنىٰ من العدالة

يمنع السلطة من تحويل الاختلاف إلىٰ خضوع مطلق. فالإلزام ليس علاقةً بين أمر ومأمور فقط، بل علاقة اعتراف متبادل: تعترف الدولة بالفرد صاحب حق، ويعترف الفرد بالنظام إطارًا مشروعًا للحياة المشتركة.

ومن هنا يتضح أن العصيان لا يقف دائمًا خارج القانون بوصفه نقيضه المطلق. فقد يكون العصيان اعتداءً علىٰ النظام، وقد يكون في حالات استثنائية كشفًا عن انهيار أساس الإلزام. فإذا أمر القانون بما يهدم الكرامة، أو ألغىٰ كل إمكان للاعتراض، أو جعل التمييز قاعدةً دائمة، فإنه يضعف الأسباب التي تمنحه حق الطاعة. غير أن هذا الحكم لا يجوز أن يتحول إلىٰ تفويض مفتوح للفرد كي يجعل ضميره الخاص بديلًا عن النظام، بل يحتاج إلىٰ معيار صارم يميز بين اختلاف التقدير وبين الانهيار الجسيم للمشروعية.

ويبلغ العقل القانوني صورته الكلية حين تُدمج عناصره في نموذج واحد يفسر كيف ينشأ القانون، ولماذا يلزم، وكيف يعمل، وبأي معيار يُراجع. وفي هذا النموذج لا يُنظر إلىٰ القانون الطبيعي والشريعة والقانون الوضعي بوصفها نظمًا متجاورة مغلقة، بل بوصفها مستويات مختلفة في تكوين العقل القانوني. فالقانون الطبيعي يكشف البعد العقلي الكوني للحق والعدالة، والشريعة تمنح المعيارية مرجعيةً متجاوزةً تربط الحكم بالمقصد والتكليف، والقانون الوضعي يحول المبادئ إلىٰ قواعد ومؤسسات وإجراءات قابلة للتنفيذ داخل الدولة.

وقد أخفقت كثير من الدراسات السابقة لأنها بنت العلاقة بين هذه المجالات علىٰ التنافي. فإما أن يكون الحق مكتشفًا بالعقل، وإما أن يكون مستمدًا من الوحي، وإما أن يكون منشأً بالإرادة التشريعية. غير أن هذا التنافي ينشأ من الخلط بين مستويات مختلفة. فالعقل قد يكتشف مبدأً عامًا، والوحي قد يقرره أو يعمقه أو يعيد ترتيب علاقاته، والمشرع قد يصوغ له صورةً قانونيةً محددةً. وليس ثمة تناقض ضروري بين هذه الوظائف ما دام كل مستوىٰ يعرف حدوده ولا يدعي استنفاد الحقيقة القانونية كلها.

ويقوم النموذج النهائي على ثلاث عمليات كبرى: الاكتشاف، والاستنباط، والإنشاء. فالاكتشاف يتعلق بما يدركه العقل من مبادئ لا يجوز نفيها من غير هدم معنى الإنسان والعدل. والاستنباط يتعلق باستخراج الأحكام والمقاصد من مرجعية عليا ضمن ضوابط لغوية وأصولية وواقعية. أما الإنشاء فيتعلق بصياغة القواعد والمؤسسات والتدابير التي تحتاجها الحياة الاجتماعية المتغيرة. وتعمل هذه العمليات في تراتب وتفاعل؛ فلا ينفرد الإنشاء بالسلطة، ولا يتحول الاستنباط إلى تجميد، ولا يبقى الاكتشاف في مستوى التجريد.

والحق في هذا النموذج هو نقطة الانطلاق المعيارية، والمعيار هو الصورة التي يتحول فيها الاستحقاق إلى حكم عام، والقانون هو البنية التي تصوغ الحكم في قاعدة، والدولة هي المجال الذي يمنح القاعدة سلطةً عامة، والمؤسسة هي الجهاز الذي يحول السلطة إلى اختصاص، والعدالة هي المعيار الذي يراجع النتائج، والإلزام هو الرابطة التي تجعل النظام مستحقًا للطاعة. ولا يعمل أي عنصر مستقلًا عن غيره؛ لأن الحق من دون قانون يبقى ضعيف الحماية، والقانون من دون دولة يفتقر إلى القدرة العامة، والدولة من دون مؤسسة تميل إلى الشخصنة، والمؤسسة من دون عدالة تتحول إلى انتظام أجوف، والعدالة من دون إلزام تبقى مثالًا غير نافذ.

وتكمن جدة هذه النظرية في أنها لا تعرف العقل القانوني من خلال أداة واحدة، ولا تربطه بمصدر منفرد، بل تفهمه بوصفه عقلًا كليًا متعدد الوظائف، قادرًا على الانتقال بين الكشف والتقويم والصياغة والتنظيم والتطبيق والمراجعة. وهو عقل طبيعي من حيث قدرته على إدراك المبادئ، وشرعي من حيث انفتاحه على المرجعية المتجاوزة، ووضعي من حيث حاجته إلى الصياغة المؤسسية، ومقاصدي من حيث ربطه الجزئي بالكلي، وواقعي من حيث اختباره النتائج والآثار.

ولا يعني هذا الجمع إذابة الفروق بين القانون الطبيعي والشريعة والقانون الوضعي، بل وضعها داخل بنية تفسر اختصاص كل منها. فالقانون الطبيعي يجيب عن سؤال الحدود التي

لا يجوز للسلطة تجاوزها، والشريعة تجيب عن سؤال المرجعية العليا التي تمنح المعيار عمقه الغائي والتكليفي، والقانون الوضعي يجيب عن سؤال كيف تتحول هذه المبادئ إلىٰ نظام قابل للحياة. وإذا انفرد أحدها، ظهر الخلل: فالمبدأ الطبيعي قد يبقىٰ عامًا، والاستنباط قد يعجز عن التنظيم المؤسسي إذا انفصل عن الواقع، والوضعية قد تتحول إلىٰ شرعنة للقوة إذا قطعت صلتها بالحق والعدالة.

العقل القانوني، في صورته النهائية، ليس عقل السلطة ولا عقل النص ولا عقل القاضي وحده، بل العقل الذي ينسج العلاقة بين الإنسان والمعيار والدولة والمؤسسة والعدالة. إنه يحول الحرية إلىٰ حق، والحق إلىٰ قاعدة، والقاعدة إلىٰ نظام، والنظام إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة إلىٰ ممارسة قابلة للمساءلة. وهو لا يكتفي بأن يسأل: ما القانون؟ بل يسأل أيضًا: لماذا كان قانونًا؟ ولماذا ينبغي أن يُطاع؟ وكيف يمكن تصحيحه؟ وما الحد الذي إذا تجاوزه فقد حقه في الإلزام؟

بهذا المعنىٰ يغدو العقل القانوني أحد أكثر صور العقل الإنساني تركيبًا؛ لأنه يجمع الثبات والحركة، والمبدأ والواقع، والمرجعية والمؤسسة، والحرية والنظام، والحق والواجب، والقوة والحد. ولا تكمن عقلانيته في القضاء علىٰ التوتر بين هذه الأقطاب، بل في تحويله إلىٰ بنية قابلة للتنظيم والمراجعة. فالقانون لا يكون عاقلًا لأنه كامل، بل لأنه يمتلك داخل بنيته أدوات كشف نقصه وتصحيح انحرافه.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

النظرية العامة للعقل

- الجزء السادس -

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف أو الناشر.

Copyright © All rights reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author or Publisher.

الطبعة الأولى

2027

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف : 00962 77 935 98 35

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيلا وفرات .كوم

النظرية لعامة للعقل

نحو إعادة مفهوم بناء العقل وقوانينه وبنيته

- الجزء السادس –

الدكتور : عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (5567 / 9/ 2026)

عنوان الكتاب: النظرية العامة للعقل: نحو إعادة بناء مفهوم العقل وقوانينه وبنيته، ج6
تأليف: الهميم، عبداللطيف هميم محمد محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد الهميم، 2026
الوصف المادي: 442 صفحة
رقم التصنيف: 128.2
الواصفات: / العقل/ / الإنسان/ / الفهم/ / المدارس الفلسفية/ / الإنسان/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-314-6

المحتويات – الجزء الخامس –

القسم التاسع: العقل في عصر الأنظمة المعقدة 7

المقدمة الكبرىٰ: لماذا لم يعد العقل الكلاسيكي كافيًا؟ 9

الفصل الأول: ما النظام المعقد؟ 23

الفصل الثاني: العقل بوصفه نظامًا معقدًا 39

الفصل الثالث: العقل والتعقيد المعرفي 55

الفصل الرابع: العقل والقرار في الأنظمة المعقدة 75

الفصل الخامس: العقل وعدم اليقين 93

الفصل السادس: العقل واتخاذ القرار 109

الفصل السابع: العقل والخوارزميات 123

الفصل الثامن: العقل والذكاء الاصطناعي 137

الفصل التاسع: العقل والنمذجة 151

الفصل العاشر: العقل والبيانات الضخمة 165

الفصل الثاني عشر: العقل المعياري داخل الأنظمة المعقدة 195

الفصل الثالث عشر: نحو نظرية عامة في العقل داخل الأنظمة المعقدة 209

الفصل الرابع عشر: العقل والنشوء 225

القسم العاشر: النظرية العامة للعقل 241

المقدمة الكبرىٰ لماذا نحتاج إلىٰ نظرية عامة في العقل؟ 243

الفصل الأول: المبادئ المؤسسة للنظرية 259

الفصل الثاني: قوانين العقل 273

الفصل الثالث: العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري 287

الفصل الرابع: العلاقة بين العقل والمعيار 301

الفصل الخامس: العقل وبناء الشرعية 315

الفصل السادس: العقل والنظام 329

الفصل السابع: العقل والقانون..... 343
الفصل الثامن: العقل والقيمة والأخلاق..... 357
الفصل التاسع: العقل والمؤسسات والدولة..... 371
الفصل العاشر: النموذج التفسيري الكلي 385
الفصل الحادي عشر: حدود النظرية 401
الفصل الثاني عشر: مجالات تطبيق النظرية 413
القسم الحادي عشر: في بنية النظرية وأصالتها 441
الفصل الأول: المعجم المفهومي للنظرية 443
الفصل الثاني: مصفوفة الفرضيات..... 459
الفصل الثالث: أصالة النظرية 475
الفصل الرابع: الخريطة الكلية للنظرية..... 491
الفصل الخامس: آفاق النظرية 507
الخاتمة: العقل بوصفه بنيةً للمعرفة والمعيار والنظام 521
المصادر والمراجع..... 527

القسم التاسع

العقل في عصر الأنظمة المعقدة

نحو نظرية عامة

في العقل داخل العالم المركب

المقدمة الكبرى

لماذا لم يعد العقل الكلاسيكي كافيًا؟

لم يعد العالم الذي يواجهه الإنسان المعاصر هو العالم نفسه الذي تشكلت في ظله الصور الكلاسيكية للعقل. فقد قام العقل التقليدي، في كثير من صوره الفلسفية والعلمية، علىٰ افتراض أن الواقع قابل للتجزئة، وأن الظواهر يمكن فهمها من خلال عزل عناصرها، وأن الأسباب تؤدي إلىٰ نتائج يمكن تعقبها في مسارات واضحة، وأن زيادة المعرفة تقود بالضرورة إلىٰ زيادة القدرة علىٰ التنبؤ والسيطرة. كان العالم يبدو، وفق هذا التصور، مؤلفًا من وحدات يمكن تحليلها كل علىٰ حدة، ثم إعادة تركيبها في صورة كلية لا تختلف كثيرًا عن مجموع أجزائها. ومن هنا نشأت الثقة في أن كل غموض مؤقت، وأن كل فوضىٰ تخفي وراءها نظامًا بسيطًا لم يُكتشف بعد، وأن العقل متىٰ امتلك القوانين الأساسية استطاع أن يرد الكثرة إلىٰ الوحدة، والتغير إلىٰ قاعدة، والمستقبل إلىٰ امتداد محسوب للماضي.

غير أن التحولات العلمية والتقنية والاجتماعية كشفت أن هذا التصور لم يكن وصفًا كاملًا للواقع، بل تبسيطًا ناجحًا في مجالات محددة جرىٰ توسيعه حتىٰ تحول إلىٰ نموذج عام للعقل والعالم. فليس كل نظام قابلًا للفهم من خلال تفكيكه إلىٰ أجزاء مستقلة، وليس كل أثر متناسبًا مع سببه، وليست كل علاقة قابلةً للعزل عن الشبكة التي تعمل داخلها. وقد يكون التغير الطفيف في عنصر واحد قادرًا علىٰ إعادة تنظيم المنظومة بأكملها، كما قد يؤدي تدخل واسع إلىٰ نتائج محدودة أو معاكسة لما قُصد منه. وقد تنشأ خصائص علىٰ مستوىٰ الكل لا توجد في أي جزء منفرد، بحيث لا يكون النظام مجرد مجموع وحداته، بل نمطًا جديدًا من الوجود ينتج عن طريقة ترابطها وتفاعلها.

وهنا تظهر نهاية العالم البسيط، لا بمعنىٰ زوال البساطة من بعض الظواهر، بل بمعنىٰ سقوطها بوصفها الافتراض الأول الذي ينبغي للعقل أن يبدأ منه. فالعالم البسيط هو العالم

الذي يمكن فيه تحديد الحدود بوضوح، والفصل بين الداخل والخارج، والتمييز بين السبب والنتيجة، وردّ السلوك الكلي إلىٰ خصائص الأجزاء. أما العالم المركب فهو عالم تتداخل فيه المستويات، وتتبادل العناصر التأثير، وتعمل النتائج بوصفها أسبابًا جديدة، وتتشكل الهويات داخل العلاقات، ويصبح السياق جزءًا من الظاهرة لا مجرد محيط خارجي لها.

لقد أسهمت الدراسات السابقة في كشف جوانب متعددة من هذا التحول. فقد بينت نظرية الأنظمة أن الظواهر لا تُفهم من خلال عناصرها وحدها، بل من خلال العلاقات والحدود والتغذية الراجعة. وكشفت علوم التعقيد عن السلوك الناشئ، واللاخطية، والتكيف، والحساسية للشروط الابتدائية. وأوضحت نظرية الشبكات أن موقع العنصر داخل البنية قد يكون أكثر أهمية من خصائصه الذاتية، وأن القوة والمعرفة والعدوىٰ والمعلومة تنتشر وفق أنماط لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلىٰ الفاعل المنفرد. كما أظهرت دراسات القرار أن الإنسان لا يعمل في شروط معرفة كاملة، بل تحت ضغط النقص والغموض والمخاطرة والانحياز. غير أن هذه الدراسات، رغم عمقها، بقيت في معظمها موزعة بين حقول مستقلة، ولم تتحول دائمًا إلىٰ نظرية فلسفية عامة تعيد بناء مفهوم العقل نفسه.

فالمشكلة لا تكمن فقط في أن العقل الكلاسيكي أخطأ في وصف بعض الظواهر، بل في أنه بنىٰ صورةً عن ذاته لا تتناسب مع العالم الذي يحاول فهمه. لقد تصور نفسه مركزًا مستقلًا يقف خارج الموضوع، ويراقبه من موقع محايد، ويستخرج قوانينه، ثم يعيد التحكم فيه. لكن العقل في الأنظمة المعقدة لا يقف خارج ما يدرسه دائمًا؛ فقد يكون جزءًا من النظام الذي يحلله، وقد تغير معرفته سلوك الفاعلين، وقد يعيد النموذج الذي يبنيه تشكيل الواقع الذي يفترض أنه يصفه. فالقرار الاقتصادي يؤثر في السوق، والتوقع السياسي يغير سلوك الجماعات، والخوارزمية لا تكتفي بقراءة الأنماط، بل تدفع الأفراد والمؤسسات إلىٰ التكيف معها. ومن ثم يصبح العقل فاعلًا داخل المنظومة، لا عينًا محايدةً معلقةً فوقها.

ولا تعني نهاية العالم البسيط أن العقل ينبغي أن يتخلىٰ عن التحليل أو السببية أو البحث عن النظام، بل تعني أن هذه الأدوات لم تعد كافية وحدها. فالتحليل الذي يعزل العناصر قد يفقد العلاقات التي تمنحها معناها، والسببية التي تبحث عن خط واحد قد تعجز عن إدراك الحلقات المتبادلة، والبحث عن التوازن قد يغفل أن بعض الأنظمة لا تستقر إلا مؤقتًا، وأن هويتها تقوم علىٰ الحركة الدائمة. ومن هنا يحتاج العقل إلىٰ الانتقال من سؤال: ما العناصر التي يتكون منها النظام؟ إلىٰ سؤال: كيف تنتظم العلاقات بينها؟ ومن سؤال: ما السبب المباشر؟ إلىٰ سؤال: ما الشبكة التي جعلت هذا الأثر ممكنًا؟ ومن سؤال: كيف نسيطر علىٰ النظام؟ إلىٰ سؤال: كيف نتعامل معه دون أن ندمر شروط توازنه أو قدرته علىٰ التكيف؟

ويكشف التعقيد أن المعرفة لا تزداد دائمًا بالطريقة نفسها التي تزداد بها المعلومات. فقد تمتلك المؤسسة بيانات هائلة، لكنها تظل عاجزةً عن بناء معنىٰ منها. وقد يتوافر للعقل وصف دقيق لكل جزء، ثم يفشل في توقع سلوك الكل. وقد تؤدي وفرة المؤشرات إلىٰ تضخم الثقة بدلًا من تعميق الفهم. فالمشكلة لم تعد ندرة المعلومات فقط، بل كيفية انتقاء ما هو دال، وفهم العلاقات غير المباشرة، والتمييز بين الارتباط والسببية، ومعرفة متىٰ يكون النموذج تفسيرًا ومتىٰ يصبح مجرد إسقاط منظم علىٰ الواقع.

ومن هنا يصبح التعقيد لغةً جديدةً للواقع لأنه لا يضيف موضوعًا جديدًا إلىٰ موضوعات العقل، بل يغير الطريقة التي تُفهم بها الموضوعات كلها. فالدولة ليست جهازًا واحدًا، بل شبكة مؤسسات ومصالح وتوقعات. والاقتصاد ليس حركة أسعار فقط، بل منظومة ثقة ومعلومات وسلوك تكيفي. والقانون ليس نصوصًا منفصلة، بل نظام من القواعد والمبادئ والمؤسسات والتفسيرات. والمجتمع ليس مجموع أفراد، بل بنية علاقات تنتج أنماطًا لا يقصدها أحد بصورة منفردة. وحتىٰ العقل ذاته لا يظهر بوصفه جوهرًا بسيطًا، بل منظومة من الذاكرة والإدراك واللغة والعاطفة والحكم والتعلم، تعمل من خلال تفاعل لا يمكن اختزاله في وظيفة واحدة.

وتنبع جدة النظرية المستقلة من أنها لا تتعامل مع التعقيد بوصفه مفهومًا علميًا مستعارًا يُضاف إلىٰ دراسة العقل، بل بوصفه مفتاحًا لإعادة تعريفه. فالعقل ليس مجرد أداة تقف أمام نظام معقد وتحاول تفكيكه، بل هو نفسه نظام تتفاعل داخله مستويات متعددة، وتظهر منه خصائص لا يمكن ردها إلىٰ عنصر منفرد، ويعيد تنظيم ذاته استجابةً للخبرة، ويتغير من خلال ما ينتجه من لغة ومؤسسات ونماذج. وبهذا لا يعود التعقيد وصفًا للعالم وحده، بل يصبح وصفًا للعلاقة بين العقل والعالم، بل وللعقل من حيث تكوينه وعمله وحدوده.

إن نهاية العالم البسيط تعني نهاية وهم العقل المكتفي بذاته، والعلة المنفردة، واليقين المطلق، والنموذج الذي يطابق الواقع من غير فائض أو نقص. وهي لا تفضي إلىٰ الفوضىٰ أو العجز، بل إلىٰ عقل أكثر تواضعًا وتركيبًا، يدرك أن الفهم لا يقوم دائمًا علىٰ الاختزال، وأن السيطرة ليست الشكل الوحيد للعقلانية، وأن القدرة علىٰ التكيف قد تكون أعمق من القدرة علىٰ التنبؤ، وأن الحقيقة في الأنظمة المعقدة لا تُمتلك دفعةً واحدة، بل تُبنىٰ من خلال المراجعة المستمرة للعلاقات والنماذج والنتائج.

أصبح التعقيد لغةً جديدةً للواقع لأنه كشف أن الظواهر الكبرىٰ لا تنتج غالبًا عن سبب منفرد، ولا تسير وفق مسار واحد، ولا تحتفظ بهوية ثابتة مستقلة عن العلاقات التي تكوّنها. فالنظام المعقد لا يتحدد بعناصره وحدها، بل بطريقة اتصالها، وبشدة تأثير بعضها في بعض، وبالتغيرات التي تحدث في مواقعها وأدوارها مع الزمن. وقد تكون العناصر بسيطةً في ذاتها، ثم تنتج من تفاعلها بنيةً لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلىٰ أي عنصر منفرد. ومن هنا لا يكون التعقيد مرادفًا للكثرة، بل لنمط خاص من التنظيم تصبح فيه العلاقات منتجةً لخصائص جديدة، ويغدو الكل أكثر من مجموع أجزائه، لا من جهة الكم، بل من جهة النوع والمعنىٰ والفاعلية.

وقد ميزت الدراسات السابقة بين النظام المعقد والنظام المعقد ظاهريًا. فقد يكون الشيء كثير التفاصيل لكنه خاضعًا لقواعد مستقرة يمكن تحليلها وتوقع نتائجها، بينما قد يكون نظام آخر قليل العناصر نسبيًا لكنه ينتج سلوكًا شديد التنوع بسبب طبيعة التفاعل بينها.

ولذلك لا يكمن التعقيد في عدد الوحدات فقط، بل في اللاخطية، والتغذية الراجعة، والتكيف، وتعدد المستويات، والسلوك الناشئ. وهذه الخصائص تنقل العقل من عالم يمكن تمثيله بسلسلة مستقيمة من الأسباب والنتائج إلىٰ عالم يتكون من دوائر ومسارات متقاطعة وتأثيرات متبادلة.

فاللاخطية تعني أن الأثر لا يتناسب بالضرورة مع السبب. قد يؤدي تغير صغير إلىٰ نتيجة واسعة، وقد يمتص النظام تدخلًا كبيرًا من غير تحول جوهري. وهذه الحقيقة تقوض واحدًا من أعمق افتراضات العقل الكلاسيكي، وهو أن معرفة مقدار السبب تتيح تقدير مقدار النتيجة. ففي الأنظمة المعقدة قد يمر التغير الطفيف عبر شبكة من العلاقات التي تضخمه، أو عبر آليات مقاومة تخمده، أو عبر نقاط حرجة تحول معناه كله. ومن ثم لا يكفي قياس القوة المباشرة للفعل، بل ينبغي فهم موقعه داخل النظام، والمرحلة الزمنية التي وقع فيها، والحلقات التي سيطلقها بعد حدوثه.

أما التغذية الراجعة فتكشف أن النتيجة لا تبقىٰ نهايةً للعملية، بل تعود لتؤثر في أسبابها. فقد ينتج القرار الاقتصادي توقعًا جديدًا، ويؤدي التوقع إلىٰ سلوك جماعي، ثم يعيد هذا السلوك تشكيل القرار نفسه. وقد تؤدي سياسة قانونية إلىٰ تعديل سلوك الأفراد، ثم يفرض السلوك الجديد إعادة تفسير القانون. وفي هذه البنية لا توجد بداية نهائية ولا خاتمة مغلقة، بل سلسلة دائرية تتغير فيها العناصر من خلال آثارها. وقد أبرزت نظرية الأنظمة أهمية هذه الحلقات، غير أن النظرية المستقلة للعقل توسع معناها لتبين أن التفكير نفسه يعمل في دوائر من الإدراك والحكم والتصحيح، وأن العقل لا ينتج قراره مرةً واحدة، بل يعيد تشكيله من خلال النتائج التي يولدها.

ويظهر السلوك الناشئ حين تنتج التفاعلات المحلية خصائص لا يملكها أي عنصر منفرد. فاللغة لا توجد في عقل فرد واحد، والسوق لا يساوي مجموع نيات المتعاملين، والمؤسسة لا تختزل في الموظفين، والرأي العام لا يطابق رأي أي شخص بعينه. إن ما ينشأ من الكل يمتلك

درجةً من الاستقلال، حتىٰ إنه يعود ليوجه الأجزاء التي أنتجته. فاللغة التي صنعها البشر تعيد تشكيل تفكيرهم، والمؤسسة التي أنشأها الأفراد تفرض عليهم أدوارًا، والقانون الذي وضعته الجماعة يعيد تحديد مراكز أعضائها. وهنا يصبح النشوء مبدأً لفهم العلاقة بين العقل ومنتجاته؛ لأن العقل لا يخلق أدوات محايدة، بل ينتج أنظمةً تعود فتشارك في تكوينه.

وقد رأت بعض الدراسات في السلوك الناشئ تفسيرًا مضادًا للاختزال، بينما خافت اتجاهات أخرىٰ من أن يتحول إلىٰ غموض جديد يحل محل التفسير. غير أن السلوك الناشئ لا يعني أن الكل معجزة مستقلة عن أجزائه، بل يعني أن معرفة الأجزاء لا تكفي ما لم تُعرف قواعد تفاعلها. فالمطلوب ليس التخلي عن التحليل، بل نقله من تحليل العناصر إلىٰ تحليل العلاقات، ومن البحث عن الجوهر المنفرد إلىٰ البحث عن البنية المنتجة. وهذا التحول هو الذي يمنح التعقيد قيمته الفلسفية؛ لأنه يعيد تعريف ماهية الشيء من خلال موقعه داخل النظام، لا من خلال صفاته الداخلية فقط.

ومن هنا تنتقل السببية من الصورة الخطية إلىٰ الصورة الشبكية. فالسببية الخطية تفترض أن أ يؤدي إلىٰ ب، وأن ب يؤدي إلىٰ ج، في مسار يمكن عزله نسبيًا عن غيره. أما السببية الشبكية فترىٰ أن النتيجة قد تكون حاصل تفاعل أسباب متعددة، وأن السبب نفسه قد تتغير فاعليته بحسب موقعه، وأن المسارات قد تتقاطع وتتعارض، وأن بعض النتائج لا تملك سببًا مركزيًا واحدًا. وفي هذه الحالة لا يعود السؤال: ما السبب؟ بل: ما البنية السببية التي جعلت الحدث ممكنًا؟ وما العناصر التي ضخمته؟ وما الحلقات التي حافظت عليه؟ وما الشروط التي لو تغيرت لأعادت توجيه المسار؟

ويترتب علىٰ ذلك تحول عميق في مفهوم المسؤولية. ففي العالم الخطي يسهل غالبًا تحديد الفاعل والنتيجة، أما في الأنظمة الشبكية فقد تتوزع المسؤولية بين أفراد ومؤسسات وقواعد وخوارزميات وتوقعات. وقد لا يقصد أحد النتيجة النهائية، مع أن الجميع شارك في إنتاجها. وهذا لا يعني ذوبان المسؤولية، بل انتقالها من النموذج الفردي البسيط إلىٰ نموذج

متعدد المستويات يميز بين القصد والمساهمة والموقع والقدرة علىٰ التدخل. ومن هنا تصبح دراسة الشبكات ضرورةً أخلاقيةً وقانونية، لا مجرد أداة وصفية.

كما يتغير معنىٰ القرار. فالقرار الكلاسيكي يفترض فاعلًا يملك معلومات، ويقارن البدائل، ثم يختار. أما القرار داخل النظام المعقد فيؤثر في البيئة التي صيغ فيها، ويغير معايير الاختيار اللاحقة، وقد يطلق استجابات لا يمكن تقديرها بالكامل. ولذلك لا تقاس عقلانية القرار بصحته اللحظية فقط، بل بقدرته علىٰ التعلم، ومرونته، وقابليته للتراجع، وحساسيته للنتائج غير المقصودة. ويغدو القرار العقلاني هو القرار الذي لا يدعي إحاطةً كاملة، بل يبني آليات لمراقبة أثره وتصحيحه.

وتكشف السببية الشبكية كذلك حدود التنبؤ. فكلما ازدادت الروابط والتفاعلات، أصبح المستقبل فضاءً من الاحتمالات، لا خطًا يمكن تمديده من الماضي. غير أن هذا لا يؤدي إلىٰ إنكار المعرفة، بل إلىٰ تغيير صورتها. فالمعرفة لا تعود وعدًا بالسيطرة الكاملة، بل قدرةً علىٰ التعرف إلىٰ الأنماط، ورصد نقاط التحول، وتقدير السيناريوهات، وبناء استجابات مرنة. والعقل الذي يطلب يقينًا مطلقًا في عالم احتمالي قد يصبح أقل عقلانيةً من عقل يعترف بنقص المعرفة ويعمل رغم ذلك ضمن حدود محسوبة.

إن التعقيد لا يلغي النظام، بل يكشف أن النظام قد ينشأ من الحركة، وأن الاستقرار قد يكون مؤقتًا، وأن الفوضىٰ الظاهرة قد تخفي انتظامًا من نوع آخر. ومن ثم لا يعود العقل مطالبًا باختزال العالم إلىٰ نموذج بسيط، بل ببناء أدوات تتيح له التعامل مع التعدد والاحتمال والتفاعل. وهو بذلك ينتقل من عقل يبحث عن علة واحدة إلىٰ عقل يرسم شبكات من العلل، ومن عقل يريد إغلاق المعنىٰ إلىٰ عقل يقبل تعدد المستويات، ومن عقل يراقب الواقع من الخارج إلىٰ عقل يعترف بأنه عنصر فاعل في النظام الذي يحاول فهمه.

لم يكن اليقين في التصور الكلاسيكي للعقل مجرد درجة عالية من الثقة، بل كان النموذج الذي تُقاس به قيمة المعرفة كلها. فقد ارتبطت العقلانية بإمكان الوصول إلىٰ مقدمات

واضــحة، وقواعد ثابتة، ونتائج يمكن اشــتقاقها علىٰ نحو ضــروري. وكلما اقترب الفكر من هذا المثال عُدَّ أكثر علميةً وانضــباطًا، وكلما دخل الاحتمال في الحكم بدا وكأنه علامة نقص مؤقتة ســتزول حين تكتمل المعلومات. غير أن الأنظمة المعقدة كشــفت أن الاحتمال ليس دائمًا مرحلةً أدنىٰ من المعرفة، بل قد يكون الصــورة الأكثر دقةً لها حين يكون الواقع نفســه متعدد المسارات، حساسًا للتفاعل، مفتوحًا علىٰ نتائج لا يمكن اختزالها في مستقبل واحد.

ولا يعني الانتقال من اليقين إلىٰ الاحتمال أن الحقيقة أصــبحت نســبيةً أو أن المعرفة فقدت قدرتها علىٰ التمييز، بل يعني أن العقل لم يعد يقيس صــدقه بقدرته علىٰ إلغاء عدم اليقين، وإنما بقدرته علىٰ تحديد نوعه وحدوده وآثاره. فثمة فرق بين الجهل الذي يمكن تقليله بجمع مزيد من البيانات، وعدم اليقين الناشــئ عن طبيعة النظام نفســه، والغموض المتصــل بتعدد التفســيرات، والمخاطرة التي يمكن تقدير احتمالاتها، والمفاجأة التي تقع خارج النموذج المســتخدم. وإذا خلط العقل بين هذه المستويات، تعامل مع المجهول بوصفه معلومًا ناقصًا، وبنىٰ قراراته علىٰ ثقة زائفة قد تكون أشد خطرًا من الاعتراف الصريح بحدود المعرفة.

وقد ميزت الدراســات الســابقة بين المخاطرة وعدم اليقين. فالمخاطرة تتعلق عادةً بحالات يمكن فيها تحديد النتائج الممكنة وإســناد احتمالات تقريبية إليها، بينما يظهر عدم اليقين حين تكون النتائج نفسها أو احتمالاتها غير معلومة علىٰ نحو كافٍ. غير أن هذا التمييز، علىٰ أهميته، لا يستنفد بنية القرار داخل العالم المركب؛ لأن بعض المواقف لا تعاني نقصًا في البيانات فقط، بل غموضًــا في تعريف المشــكلة ذاتها. فقد تختلف المؤســســات في تحديد ما الذي يُعد نجاحًا، أو في تقدير الضــرر المقبول، أو في فهم المدة الزمنية التي ينبغي أن تُقاس فيها النتائج. وهنا لا يعود الخلاف حسابيًا فحسب، بل مفهوميًا ومعياريًا.

ففي الأنظمة المعقدة قد يكون الحدث الواحد مخاطرةً لفئة، وفرصــةً لفئة أخرىٰ، وتهديدًا مؤجلًا للنظام بأكمله. وقد يبدو القرار ناجحًا في الأمد القصــير، ثم يولد اختلالات بعيدة المدىٰ. ومن هنا لا يكفي حســاب الاحتمال، بل يجب تحديد الأفق الزمني، وتوزيع الآثار، والجهات

القادرة علىٰ تحمل الخسارة، والجهات التي لا تملك الدفاع عن مصالحها. وبهذا يصبح التعامل مع الاحتمال جزءًا من العقل المعياري، لا مجرد عملية رياضية؛ لأن اختيار ما يُقاس، وما يُهمل، ومن يتحمل الخطأ، هو نفسه حكم علىٰ الأولويات والاستحقاقات.

وقد وسعت بعض دراسات القرار مجال العقلانية حين انتقلت من نموذج الفاعل الكامل المعرفة إلىٰ نموذج العقل المحدود، فأظهرت أن الإنسان لا يملك جميع المعلومات، ولا يستطيع معالجة كل البدائل، ولا يتصرف دائمًا وفق الحساب الأمثل. وقدمت هذه الدراسات إضافةً مهمةً في نقد صورة العقل المجرد، لكنها بقيت في كثير من الأحيان مركزةً علىٰ حدود الفرد. أما النظرية المستقلة للعقل في الأنظمة المعقدة فتنتقل خطوةً أبعد؛ إذ ترىٰ أن الحدود لا تقع داخل الفرد وحده، بل في العلاقة بينه وبين البيئة، وفي بنية المعلومات، وفي سرعة التغير، وفي تفاعل قرارات الفاعلين بعضهم مع بعض. فالعقل لا يفشل فقط لأنه محدود، بل لأنه يعمل داخل نظام يعيد إنتاج الشروط التي يحاول حسابها.

ومن هنا تتغير وظيفة التنبؤ. فالتنبؤ الكلاسيكي يقوم علىٰ امتداد الاتجاهات السابقة نحو المستقبل، ويفترض ضمنًا أن البنية الأساسية ستظل مستقرة. أما في الأنظمة المعقدة فقد تغير التوقعات نفسها سلوك العناصر، وقد يظهر مسار جديد نتيجة تفاعل لم يكن قائمًا، وقد تقود محاولة منع الخطر إلىٰ إنتاج خطر من نوع آخر. لذلك لا ينبغي النظر إلىٰ التنبؤ بوصفه كشفًا للمستقبل، بل بوصفه بناءً مشروطًا لصور ممكنة، تساعد علىٰ اختبار القرارات لا علىٰ ادعاء الإحاطة بما سيقع.

وتبرز هنا أهمية السيناريوهات بوصفها بديلًا عن المستقبل الواحد. فالسيناريو لا يدعي أن مسارًا بعينه سيتحقق، بل يكشف مجموعة من الإمكانات التي ينبغي للعقل أن يستعد لها. وهو لا يركز فقط علىٰ السؤال: ما الأكثر احتمالًا؟ بل يسأل أيضًا: ما الأكثر أثرًا إذا وقع؟ وما الأحداث التي قد تغير القواعد؟ وما المؤشرات المبكرة التي تدل علىٰ انتقال النظام من حالة إلىٰ أخرىٰ؟ وبهذا يتحول الاستشراف من محاولة معرفة الغيب إلىٰ بناء حساسية تجاه التحول.

أما النمذجة، فهي الأداة التي يحاول العقل من خلالها تبسيط الواقع دون الادعاء بأنه استنفده. وكل نموذج يختار عناصر ويهمل أخرىٰ، ويحدد علاقات، ويفترض ثباتًا نسبيًا لبعض الشروط. ومن هنا لا يكون النموذج صورةً مصغرةً مطابقةً للعالم، بل منظورًا منظمًا إليه. وقد أخطأت بعض الدراسات حين تعاملت مع دقة النموذج بوصفها دليلًا علىٰ كماله، مع أن النموذج قد ينجح داخل نطاق ثم يفشل خارجه، وقد يصف الماضي بإتقان من غير أن يتنبأ بالمستقبل، وقد يحقق توافقًا إحصائيًا من غير أن يكشف علاقةً سببيةً حقيقية.

وتتجلىٰ خطورة النماذج حين تتحول من أدوات للفهم إلىٰ سلطات علىٰ الواقع. فقد تبدأ المؤسسة باستخدام النموذج لتقدير السلوك، ثم تعيد تنظيم سياساتها وفق نتائجه، فيتكيف الأفراد معه، وتصبح تنبؤاته مؤثرةً في الوقائع التي يقيسها. وعندئذ لا يعود النموذج مرآةً محايدة، بل يدخل في شبكة السببية نفسها. وهذه الخاصية تزداد وضوحًا في الخوارزميات والأنظمة الذكية، حيث يؤدي التصنيف إلىٰ توزيع الفرص والموارد، ثم تعود النتائج الجديدة لتغذي النظام وتؤكد افتراضاته الأولىٰ.

ولهذا يحتاج العقل إلىٰ إعادة بناء منهجية تقوم علىٰ التواضع لا علىٰ العجز، وعلىٰ الاحتمال لا علىٰ التردد، وعلىٰ المراجعة لا علىٰ فقدان الاتجاه. والتواضع المعرفي لا يعني أن جميع الآراء متساوية، بل أن كل حكم يحمل شروطه وحدوده. والقرار الاحتمالي لا يعني تعليق الفعل، بل اختيار ما يمكن تصحيحه وتقليل كلفته إذا ظهر الخطأ. والمراجعة لا تعني انعدام الثبات، بل إدخال القدرة علىٰ التعلم داخل بنية القرار منذ البداية.

ويظهر العقل المعاد بناؤه بوصفه عقلًا تكراريًا، لا يصدر حكمه مرةً واحدة ثم يغلق المسار، بل يراقب النتائج، ويقارنها بالتوقعات، ويعدل النموذج، ويعيد تعريف المشكلة عند الحاجة. وهو عقل يفضل القرارات القابلة للعكس حين يكون عدم اليقين مرتفعًا، ويبني احتياطات أمام الأخطار غير المرئية، ويبحث عن المرونة بدل الحلول القصوىٰ، ويفرق بين الثقة الضرورية للفعل واليقين المتوهم الذي يمنع التصحيح.

إن الانتقال من اليقين إلىٰ الاحتمال ليس تراجعًا في منزلة العقل، بل تحرر من صورة ضيقة للعقلانية. فالعقل الأقدر ليس الذي يدعي معرفة ما سيحدث، بل الذي يعرف كيف يتصرف حين لا يعرف، ويميز بين ما يمكن حسابه وما ينبغي الاحتياط له، ويبني قراراته بحيث تتعلم من الواقع بدل أن تنكسر أمامه. وفي هذا المعنىٰ يصبح عدم اليقين ميدانًا لعمل العقل، لا حدًا ينتهي عنده.

لا تقتصر الحاجة إلىٰ إعادة بناء العقل علىٰ تطوير أدواته أو توسيع معلوماته، لأن المشكلة أعمق من قصور الوسائل؛ إنها تتعلق بالصورة التي يفهم بها العقل ذاته، وبنوع العلاقة التي يقيمها مع الواقع. فقد تشكل العقل الكلاسيكي، في كثير من صوره، علىٰ مثال السيطرة: يعرف لكي يضبط، ويحلل لكي يعزل، ويقيس لكي يتنبأ، ويصنف لكي يضع كل ظاهرة في موضع ثابت. وكان نجاح هذا النموذج في ميادين واسعة سببًا في تعميمه علىٰ مجالات لا تخضع للشروط نفسها. غير أن الأنظمة المعقدة كشفت أن بعض الوقائع لا تُفهم بإخضاعها الكامل، وأن التدخل فيها قد يغير بنيتها، وأن السيطرة المفرطة قد تدمر القدرة الذاتية التي تحفظ توازنها. ومن هنا لم يعد العقل مطالبًا بأن يكون عقلًا متحكمًا فقط، بل عقلًا متكيفًا يعرف كيف يعمل داخل عالم لا يملكه من الخارج.

والتكيف لا يعني خضوع العقل للواقع أو اكتفاءه برد الفعل، بل يعني امتلاكه قدرةً مستمرةً علىٰ تعديل أدواته ونماذجه وقراراته من غير أن يفقد معاييره. فالعقل المتكيف لا يتخلىٰ عن الغاية، لكنه يراجع الطريق إليها؛ ولا يذيب الحقيقة في التغير، لكنه يميز بين ثبات المبدأ وتغير الوسيلة؛ ولا يجعل المرونة نقيضًا للاتساق، بل يجعلها شرطًا لاستمرار الاتساق في بيئة متحولة. وهذا يقتضي الانتقال من عقل يبحث عن الحل النهائي إلىٰ عقل يبني قدرةً دائمةً علىٰ التصحيح.

وقد أولت بعض الدراسات السابقة أهميةً للتعلم والتكيف، ولا سيما في علم الأنظمة والعلوم المعرفية ونظريات التنظيم. غير أن التعلم عولج كثيرًا بوصفه تحسينًا في الأداء أو

تعديلًا للسلوك استجابةً للبيئة. أما النظرية المستقلة للعقل داخل العالم المركب فتفهم التعلم علىٰ مستوىٰ أعمق؛ فهو ليس مجرد اكتساب معلومة جديدة، بل إمكان إعادة بناء الطريقة التي يعرّف بها العقل المشكلة، ويختار بها الأدلة، ويرتب بها القيم، ويحدد بها حدود معرفته. فقد يتعلم النظام داخل قواعده القائمة، وقد يتعلم تغيير هذه القواعد، وقد يبلغ مستوىً أعلىٰ يعيد فيه فحص المعايير التي يحكم بها علىٰ نجاح التعلم نفسه.

ومن هنا لا يكون القرار خاتمةً لعملية التفكير، بل لحظةً داخل دورة أوسع تبدأ بالإدراك، وتمر بالتفسير والتقويم والترجيح، ثم تعود من خلال النتائج لتعيد تشكيل المقدمات الأولىٰ. فالقرار يولد آثارًا لم تكن جميعها متوقعة، وهذه الآثار تتحول إلىٰ معلومات جديدة، وقد تكشف أن المشكلة صيغت بطريقة ناقصة، أو أن الهدف نفسه يحتاج إلىٰ مراجعة. وبهذا يصبح العقل عقلًا تكراريًا؛ لا يكرر الحكم ذاته، بل يمر بالموضوع مرارًا علىٰ مستويات أعمق، ويحوّل الخطأ من علامة فشل إلىٰ مادة لإعادة التنظيم.

ويختلف هذا التصور عن النموذج الذي يجعل العقلانية في اختيار البديل الأمثل منذ البداية. ففي الأنظمة المعقدة قد لا يكون البديل الأمثل معلومًا، وقد تتغير معايير الأفضلية أثناء التنفيذ، وقد يؤدي السعي إلىٰ تعظيم منفعة واحدة إلىٰ إضعاف النظام كله. ولهذا يصبح القرار الرشيد هو الذي يحفظ إمكان التعلم، ويقلل كلفة الخطأ، ويمنع الانهيار غير القابل للعكس. فالعقلانية لا تُقاس فقط بمقدار ما يحققه القرار إذا صح، بل كذلك بمقدار ما يحميه النظام إذا أخطأ.

ويتطلب ذلك الانتقال من النموذج المغلق إلىٰ النمذجة القابلة للمراجعة. فالنموذج المغلق يفترض أن المتغيرات الأساسية معروفة، وأن الحدود مستقرة، وأن القواعد التي فسرت الماضي ستظل صالحةً للمستقبل. أما النمذجة القابلة للمراجعة فتعترف بأن كل نموذج اقتطاع من واقع أوسع، وأن دقته مرتبطة بمجال تطبيقه، وأن نجاحه المؤقت لا يمنحه

حصـانةً من النقد. وهي لا تكتفي بالسـؤال عن مقدار توافق النموذج مع البيانات، بل تسـأل أيضًا عما استبعده، ومن يتأثر به، وكيف يغير الواقع الذي يطبَّق عليه.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين المعرفة والمسـؤولية. فكل نموذج يوزع الانتباه، ويجعل بعض الوقائع مرئيةً وبعضها هامشية. وكل خوارزمية ترتب الأفراد أو الاحتمالات وفق معايير قد تحمل داخلها افتراضات لم تُعلن صراحةً. ولذلك لا تكون النمذجة نشاطًا تقنيًا محضًا، بل ممارسـةً معرفيةً ومعياريةً في آن واحد. فاختيار البيانات، وتحديد المؤشـر، وتعريف النجاح، وتقدير الخطأ المقبول، كلها قرارات تعكس تصورًا للإنسان والمصلحة والعدالة.

ولا يمكن للعقل أن يواجه هذا التعقيد إذا ظل يتصـور نفسـه جوهرًا بسـيطًا متجانسًـا. فالعقل ذاته يتكون من مسـتويات ووظائف وتفاعلات: إدراك يلتقط بعض الواقع ويهمل بعضـه، وذاكرة تعيد بناء الماضـي ولا تحفظه آليًا، ولغة تمنح الخبرة صـورةً قابلةً للتداول، وعاطفة تحدد درجات الانتباه والخطر، وقيمة ترتب البدائل، وحكم يختار بين الممكنات. ولا تعمل هذه المكونات متجاورةً فقط، بل يعيد كل منها تشكيل الآخر؛ فاللغة تغير الإدراك، والذاكرة تؤثر في التوقع، والعاطفة توجه الانتباه، والمعيار يعيد تفسير الواقعة.

وقد تعاملت بعض الدراسـات المعرفية مع العقل بوصـفه جهازًا لمعالجة المعلومات، وهو تصـور قدم إسـهامًا مهمًا في فهم الترميز والذاكرة والحسـاب. غير أن اختزال العقل إلىٰ معالجة المدخلات والمخرجات يعجز عن تفسير نشوء المعنىٰ والقصد والقيمة، كما يعجز عن بيان كيف يعيد العقل تحديد ما يُعد معلومةً أصـلًا. فالعقل لا يسـتقبل العالم في صـورة معطيات محايدة، بل يختار ويصنف ويربط وفق بنية سابقة من الخبرة واللغة والمعيار. ومن هنا لا تكون المعلومة وحدةً جاهزةً تدخل النظام، بل نتيجةً لعلاقة بين العقل والواقع.

كما ذهبت بعض الاتجاهات إلىٰ تفسير العقل من خلال الشبكات العصبية أو التفاعلات الدماغية، وكشـفت بذلك عن الطابع الموزع وغير المركزي لعدد من الوظائف. غير أن البنية العصـبية، علىٰ ضـرورتها، لا تسـتنفد العقل؛ لأن العقل يتشـكل كذلك داخل اللغة والثقافة

والمؤسسة والتاريخ. فالإنسان لا يفكر بدماغ منفصل عن عالمه، بل داخل شبكات من الرموز والسلطات والمعايير والذاكرات الجماعية. ولذلك يكون العقل نظامًا معقدًا بيولوجيًا ونفسيًا ولغويًا واجتماعيًا ومعياريًا في وقت واحد.

وتنبني الفرضية المركزية علىٰ أن العقل ليس أداةً بسيطةً تُسلَّط علىٰ التعقيد من الخارج، بل نظام معقد يتعرف إلىٰ العالم من خلال خصائص تشبه ما يحاول فهمه: التفاعل، والتغذية الراجعة، والنشوء، والتكيف، وتعدد المستويات. وتظهر الأحكام والأفكار والقرارات فيه بوصفها خصائص ناشئةً من شبكة لا يمكن ردها إلىٰ عنصر واحد. فلا اللغة وحدها تنتج المعنىٰ، ولا الذاكرة وحدها تنتج الهوية، ولا المنطق وحده ينتج القرار، بل ينشأ الفعل العقلي من تفاعل هذه المستويات داخل سياق معين.

غير أن القول بتعقيد العقل لا يعني تذويبه في الفوضىٰ أو إنكار وحدته. فالوحدة هنا ليست بساطةً داخلية، بل قدرةً علىٰ تنظيم التعدد وإنتاج اتجاه عام منه. والعقل لا يكون واحدًا لأنه يخلو من التوتر، بل لأنه يستطيع تحويل التوتر بين المعرفة والعاطفة، والمصلحة والقيمة، والماضي والمستقبل، إلىٰ حكم قابل للفعل. ومن ثم تكون وحدته وحدةً تنظيميةً وديناميكيةً، لا وحدة جوهر ساكن.

إن إعادة بناء العقل تقتضي عقلًا يعرف أنه جزء من العالم الذي يفسره، وأن نماذجه أدوات لا بدائل عن الواقع، وأن قراراته تدخل في سلسلة من الآثار الراجعة، وأن معرفته احتمالية من غير أن تكون اعتباطية، وأن ثباته الحقيقي لا يقوم علىٰ رفض المراجعة، بل علىٰ امتلاك معايير تضبطها. وهو عقل لا يتخلىٰ عن الحقيقة، لكنه يتخلىٰ عن وهم امتلاكها كاملةً؛ ولا يتنازل عن القرار، لكنه يحرره من ادعاء العصمة؛ ولا يهجر النظام، بل يبحث عنه في الحركة والتفاعل والنشوء.

الفصل الأول

ما النظام المعقد؟

لا يبدأ فهم النظام المعقد من كثرة عناصره، بل من طبيعة العلاقات التي تنتظم بينها. فقد يكون النظام مؤلفًا من عدد محدود من الوحدات، ومع ذلك ينتج سلوكًا بالغ التشابك؛ لأن كل عنصر لا يعمل في عزلة، بل يتغير تبعًا لما يطرأ علىٰ غيره، ويعيد بدوره التأثير في البيئة التي يعمل داخلها. ومن هنا لا يكون التعقيد صفةً تُضاف إلىٰ الشيء من الخارج، ولا مرادفًا للغموض أو الصعوبة، بل نمطًا في الوجود يجعل الظاهرة غير قابلة للاختزال الكامل إلىٰ أجزائها، لأن العلاقات التي تصل بين الأجزاء تصبح جزءًا من ماهيتها وشرطًا لفهمها.

لقد ارتبط المنهج الكلاسيكي طويلًا بفكرة أن معرفة الكل تمر عبر تفكيكه إلىٰ وحداته الأساسية، ثم دراسة كل وحدة علىٰ حدة، ثم إعادة تركيب النتائج في صورة عامة. وقد حقق هذا المنهج نجاحات كبرىٰ في العلوم الطبيعية، ولا سيما حين تكون العلاقات بين العناصر مستقرةً نسبيًا، وحين يكون أثر السياق محدودًا، وحين يمكن عزل المتغيرات دون أن تتغير الظاهرة في جوهرها. غير أن هذا النجاح تحول في بعض الأحيان إلىٰ افتراض فلسفي عام، مفاده أن كل واقع يمكن تفسيره بالطريقة نفسها، وأن ما يبدو معقدًا ليس إلا بسيطًا لم تُكتشف قوانينه بعد.

غير أن الأنظمة الحية والاجتماعية والاقتصادية والمؤسسية كشفت حدود هذا الافتراض. فالخلية لا تُفهم بجرد مكوناتها وحدها، والمجتمع لا يساوي مجموع أفراده، والمؤسسة ليست مجرد موظفين ولوائح، والسوق لا يُختزل في عمليات بيع وشراء منفردة. ففي كل هذه الحالات تظهر خصائص لا تنتمي إلىٰ جزء بعينه، بل تنشأ من التفاعل بين

الأجزاء. ويكون الخطأ المنهجي حين يُبحث عن هذه الخصائص في داخل الوحدات المنفردة، مع أنها لا توجد إلا علىٰ مستوىٰ العلاقة أو النظام.

ولهذا ينبغي التمييز بين النظام المعقد والنظام الكثير. فالكثرة تتعلق بالعدد، أما التعقيد فيتعلق بالبنية. وقد يكون جهاز ما مؤلفًا من آلاف القطع، لكنه يعمل وفق علاقات ثابتة يمكن تعقبها والتنبؤ بها، فيكون كثير المكونات من غير أن يكون معقدًا بالمعنىٰ الدقيق. في المقابل، قد تتكون منظومة من عدد أقل من العناصر، لكن تفاعلاتها المتبادلة، واستجابتها للسياق، وقدرتها علىٰ التكيف، تجعل سلوكها صعب الاختزال والتنبؤ. ومن ثم لا يكمن التعقيد في وفرة التفاصيل وحدها، بل في أن التفاصيل لا تحتفظ بمعناها خارج شبكة العلاقات التي تمنحها موقعها ووظيفتها.

كما ينبغي التمييز بين التعقيد والفوضىٰ. فالفوضىٰ، في معناها الشائع، توحي بانعدام النظام، أما النظام المعقد فينطوي علىٰ انتظام، لكنه انتظام لا يظهر دائمًا في صورة قواعد خطية بسيطة. وقد يبدو السلوك الكلي مضطربًا، مع أنه محكوم بأنماط متكررة أو حدود داخلية أو جاذبات ديناميكية. إن الفوضىٰ الظاهرة قد تخفي بنيةً، كما أن النظام الظاهر قد يكون هشًّا وقابلًا للانهيار عند تغير طفيف. ولذلك لا يكفي أن ينظر العقل إلىٰ السطح، بل ينبغي أن يتتبع العلاقات التي تنتج الاستقرار والتحول معًا.

وتتمثل إحدىٰ الخصائص الأساسية للنظام المعقد في تعدد المستويات. فكل نظام يعمل في الوقت نفسه علىٰ مستويات جزئية ووسطىٰ وكلية، ولا يمكن تفسير مستوىٰ منها بمعزل عن الآخر. فالفرد يتصرف داخل جماعة، والجماعة داخل مؤسسة، والمؤسسة داخل نظام اجتماعي أو اقتصادي أوسع. ويؤثر المستوىٰ الأعلىٰ في الأدنىٰ من خلال القواعد والثقافة والتوقعات، بينما يعيد المستوىٰ الأدنىٰ تشكيل الأعلىٰ من خلال السلوك المتراكم. وهنا تسقط الصورة الأحادية للسببية؛ لأن التأثير لا يسير من الجزء إلىٰ الكل فقط، ولا من الكل إلىٰ الجزء فقط، بل يتحرك في اتجاهات متعددة بصورة متزامنة.

وقد تناولت الدراسات السابقة التعقيد من زوايا متباينة. ركزت نظرية الأنظمة على الحدود والمدخلات والمخرجات والتغذية الراجعة، واهتمت الديناميات غير الخطية بالحساسية والتحول، ودرست نظرية الشبكات مواقع العقد وأنماط الاتصال، بينما ركزت بعض العلوم المعرفية والاجتماعية على التكيف والتعلم والسلوك الناشئ. وقد قدمت هذه الاتجاهات أدوات بالغة الأهمية، لكنها غالبًا ما تعاملت مع التعقيد بوصفه خاصيةً للموضوع المدروس. أما التصور المستقل هنا فيذهب إلى أن التعقيد يطال كذلك فعل المعرفة نفسه؛ لأن العقل الذي يدرس النظام يدخل في تعريفه، ويختار حدوده، ويحدد عناصره، ويبني النموذج الذي سيقرأه من خلاله.

فلا توجد حدود النظام معطاةً دائمًا بصورة نهائية. عندما ندرس أزمةً اقتصاديةً مثلًا، هل يبدأ النظام من المؤسسات المالية، أم من قرارات الحكومات، أم من سلوك المستهلكين، أم من شبكات الثقة والتوقع؟ وعندما نحلل مؤسسةً قانونية، هل تنحصر في النصوص، أم تمتد إلى التفسير والقضاء والإدارة والثقافة العامة؟ إن تحديد الحدود ليس إجراءً تقنيًا محايدًا، بل قرار معرفي يؤثر في النتائج. وكلما ضُيقت الحدود ظهرت بعض الأسباب واختفت أخرى، وكلما وُسعت ازداد خطر فقدان القدرة على التحديد. ومن هنا يحتاج العقل إلى موازنة دائمة بين ما يُدرجه داخل النظام وما يضعه خارجه.

وتنبع صعوبة النظام المعقد كذلك من أن مكوناته قد تكون قادرةً على التكيف. فالفاعل لا يستجيب للظروف فحسب، بل يتعلم منها، ويغير استراتيجيته، ويتوقع سلوك الآخرين. وعندما يعرف الأفراد القاعدة قد يحاولون استثمارها أو التحايل عليها، وعندما يُعلن مؤشر ما بوصفه معيارًا للنجاح قد تتحول الجهود من تحقيق الغاية إلى تحسين المؤشر نفسه. وبذلك لا يبقى النظام ثابتًا أمام المعرفة التي تتوجه إليه، بل يتغير بسببها. وهذه الخاصية تجعل الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والقانونية مختلفةً جذريًا عن الآلات المغلقة؛ لأنها تحتوي فاعلين يفسرون ويتوقعون ويعيدون توجيه أفعالهم.

ومن هنا لا يكون النظام المعقد آلةً ضخمةً، بل كيانًا ديناميكيًا ينتج ذاته بصورة مستمرة. فالآلة تعمل وفق تصـميم سـابق، وتكون وظائف أجزائها محددةً إلىٰ حد بعيد، أما النظام المعقد فقد يخلق تنظيمه من التفاعل الداخلي، ويعيد توزيع وظائفه، ويطور اسـتجابات لم تكن مخططةً من قبل. وقد يحتفظ بهويته رغم تغير أجزائه، كما قد ينهار رغم بقاء عناصـره المادية؛ لأن ما يحفظه ليس المادة وحدها، بل نمط العلاقات.

إن تعريف النظام المعقد يقتضـي إذن الانتقال من منطق الأشـياء إلىٰ منطق العلاقات، ومن تصور الكل بوصفه مجموعًا إلىٰ فهمه بوصفه بنيةً مولدةً، ومن البحث عن الثبات خلف التغير إلىٰ تحليل الطريقة التي يُنتج بها الاستقرار من خلال الحركة. وليس المقصود أن الجزء يفقد قيمته، بل أن معناه لا يكتمل إلا داخل الكل، كما أن الكل لا يوجد خارج أجزائه وعلاقاتها. وفي هذا التوتر بين الاسـتقلال والاعتماد، وبين المحلي والكلي، وبين الثبات والتحول، تتكون الحقيقة الخاصة بالنظام المعقد.

تتحدد الأنظمة المعقدة، في أحد أعمق وجوهها، بطبيعة العلاقات غير الخطية التي تنتظم حركتها. فالسبب لا يحتفظ فيها بفاعلية ثابتة، ولا تنتج الزيادة في المدخلات زيادةً متناسبةً في المخرجات، ولا يمكن تقدير النتيجة بمجرد قياس قوة المؤثر المباشر. قد يمر الفعل الصغير من غير أثر ظاهر، ثم يتراكم داخل البنية حتىٰ يبلغ نقطةً حرجةً ينقلب عندها النظام كله، وقد يقع تدخل واسـع فيُمتص داخل شـبكة من آليات المقاومة، فلا يغير إلا سـطح الظاهرة. ومن هنا لا تكون اللاخطية مجرد خاصـية رياضـية، بل تحولًا في فهم العلاقة بين الفعل والنتيجة، وبين الحدث والسياق، وبين اللحظة والمسار.

لقد اعتاد العقل الكلاسـيكي البحث عن التناسـب؛ لأن التناسـب يمنحه قابلية القياس والتنبؤ. فإذا عُرف مقدار السـبب أمكن، من حيث المبدأ، حسـاب مقدار النتيجة. غير أن هذا المنطق يفترض اسـتقرار الوسـط الذي ينتقل فيه الأثر، وحياد العلاقات التي تحيط به، وعدم تغير العناصـر بسـبب التفاعل. وهذه الشـروط نادرًا ما تتحقق كاملةً داخل الأنظمة الحية

والاجتماعية والمؤسسية. فالأثر لا يتحرك في فراغ، بل يمر عبر بنية قد تضخمه أو تحرفه أو تخمده، وقد تعيد تفسيره، وقد تولد منه آثارًا لم تكن كامنةً في الفعل الأصلي.

ولهذا يكون موقع السبب داخل النظام أكثر أهميةً أحيانًا من حجمه. فالمعلومة الصغيرة التي تصل إلىٰ عقدة مركزية في شبكة قد تنتشر علىٰ نطاق واسع، بينما تظل معلومة أكبر محصورةً في هامش ضعيف الاتصال. والقرار المحدود الذي يقع عند لحظة انتقال قد يغير اتجاه المنظومة، في حين يعجز قرار أقوىٰ عن إحداث الأثر نفسه إذا جاء بعد استقرار المسار. وتكشف هذه الحقيقة أن السببية في الأنظمة المعقدة سببية موقعيّة وزمنية، لا مجرد سببية كمية. فالفاعل لا يؤثر فقط بما يملك من قوة، بل بالمكان الذي يشغله، والوقت الذي يتدخل فيه، والعلاقات التي يستطيع تنشيطها.

وقد درست الديناميات غير الخطية هذا النوع من التحولات، وبيّنت أن الأنظمة قد تحتفظ بحالة مستقرة زمنًا طويلًا ثم تنتقل سريعًا إلىٰ حالة أخرىٰ. غير أن التفسير الفلسفي لهذه الظاهرة يتجاوز وصف المنحنيات ونقاط التحول؛ لأنها تكشف أن الاستقرار نفسه قد يكون تراكمًا للحركة لا غيابًا لها، وأن ما يبدو سكونًا قد يخفي توترًا داخليًا متزايدًا. فالنظام لا يبقىٰ ثابتًا لأنه خال من القوىٰ المتعارضة، بل لأنه ينجح مؤقتًا في موازنتها أو احتوائها. وحين تتغير العلاقة بين هذه القوىٰ، لا يكون التحول إضافةً بسيطةً إلىٰ الحالة السابقة، بل إعادة تنظيم شاملة لبنية النظام.

وتؤدي حلقات التغذية الراجعة الدور المحوري في هذه العملية. فالتغذية الراجعة الموجبة تعيد النتيجة إلىٰ النظام بطريقة تضخم المسار الذي أنتجها. قد يؤدي ارتفاع الثقة إلىٰ زيادة المشاركة، فتزداد النتائج نجاحًا، فيرتفع مستوىٰ الثقة من جديد. وقد تنتشر شائعة لأنها واسعة التداول، ثم تصبح واسعة التداول لأنها تبدو ذات مصداقية. وفي المقابل تعمل التغذية الراجعة السالبة علىٰ تقليل الانحراف وإعادة النظام إلىٰ نطاق من الاستقرار، كما يحدث حين تستجيب المؤسسة لتزايد الخلل بإجراءات تصحيحية تمنع تفاقمه.

غير أن وصف التغذية الراجعة بالموجبة أو السالبة لا يحمل حكمًا قيميًا. فالتغذية الموجبة قد تضخم النجاح كما قد تضخم الانهيار، والتغذية السالبة قد تحفظ التوازن كما قد تحافظ علىٰ بنية ظالمة أو راكدة. ولذلك ينبغي التمييز بين الوظيفة النظامية والقيمة المعيارية. فما يحفظ بقاء النظام ليس بالضرورة عادلًا، وما يزعزع استقراره ليس بالضرورة ضارًا. وقد يكون الاختلال شرطًا لتصحيح بنية مغلقة، كما قد يكون الاستقرار مجرد تأجيل لانفجار أعمق.

وهنا يظهر الفرق بين النظام القادر علىٰ التصحيح والنظام المحصن ضد المراجعة. فالأول يلتقط الإشارات، ويعترف بالخطأ، ويعدل مساره قبل أن يتحول الخلل إلىٰ أزمة. أما الثاني فيعيد تفسير كل إشارة بما يؤكد بنيته القائمة، ويحول الاعتراض إلىٰ تهديد، والمعلومة المخالفة إلىٰ استثناء، والفشل إلىٰ دليل علىٰ ضرورة مزيد من الإجراءات نفسها. وعندئذ تتحول حلقات التغذية الراجعة من أداة تعلم إلىٰ آلية انغلاق، ويصبح النظام شديد الثقة في اللحظة التي يكون فيها أقرب إلىٰ الانهيار.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ التغذية الراجعة بوصفها آلية للتحكم، ولا سيما في الأنظمة الهندسية والإدارية. إلا أن الأنظمة المعقدة تفرض توسيع هذا المعنىٰ؛ لأن التغذية الراجعة ليست مجرد نقل للمعلومات من النتيجة إلىٰ مركز القرار، بل قد تكون موزعةً بين عناصر متعددة، وقد تُفسر بطرائق مختلفة، وقد تغير الفاعلين أنفسهم. فالمعلومة لا تعود إلىٰ النظام كما خرجت منه، لأنها تمر عبر اللغة والمصلحة والذاكرة والتوقع. ومن هنا لا يكفي توافر التغذية الراجعة؛ بل ينبغي فحص بنيتها، ومن يملك إنتاجها، ومن يملك تفسيرها، ومن يملك تحويلها إلىٰ قرار.

وتكشف هذه المسألة أن النظام قد يكون غنيًا بالمعلومات وفقيرًا بالتعلم. فقد تتدفق التقارير والمؤشرات، لكن البنية المؤسسية تمنعها من تعديل القرار. وقد تتوافر البيانات، لكن النموذج المستخدم لا يعترف إلا بما ينسجم مع فرضياته. وعندئذ لا تكون الأزمة أزمة

معرفة، بل أزمة استقبال وتنظيم ومعيار. فالنظام لا يفشل لأنه لم يرَ الخطر، بل لأنه لم يمتلك القدرة علىٰ الاعتراف بمعناه.

ومن هنا تتصل اللاخطية مباشرةً بمشكلة التنبؤ. فإذا كانت النتائج تتوقف علىٰ التوقيت والموقع والتفاعل والحلقات الراجعة، فإن توقع المستقبل لا يمكن أن يقوم علىٰ تمديد الاتجاهات السابقة وحده. فقد يستمر المسار زمنًا طويلًا ثم ينكسر، وقد تبدو المؤشرات مطمئنةً حتىٰ اللحظة التي يتجاوز فيها النظام عتبةً حرجة. ولذلك يحتاج العقل إلىٰ البحث عن نقاط التحول، لا عن المتوسطات وحدها، وإلىٰ مراقبة تغير العلاقات، لا تغير القيم المنفردة فقط.

كما تفرض اللاخطية إعادة النظر في معنىٰ التدخل الرشيد. فالتدخل الأكبر ليس دائمًا الأكثر فاعلية، وقد يكون تعديل العلاقة بين عنصرين أعمق أثرًا من زيادة الموارد. وقد يكون فتح قناة للمعلومة أهم من إصدار أمر جديد، أو تغيير الحافز أعمق من تكثيف الرقابة، أو إعادة توزيع الصلاحيات أكثر أثرًا من توسيع الجهاز. فالعقل الذي يفهم التعقيد لا يسأل فقط: ما مقدار القوة اللازمة؟ بل يسأل: أين ينبغي أن تُوضع؟ وفي أي لحظة؟ وأي حلقة ستنشط؟ وأي توازن ستعيد تشكيله؟

ويقتضي ذلك الانتقال من عقل يبحث عن السيطرة المباشرة إلىٰ عقل يبحث عن نقاط الرافعة؛ أي المواضع التي يمكن لتغيير محدود فيها أن يعيد تنظيم النظام علىٰ نطاق واسع. غير أن اكتشاف هذه النقاط ليس عمليةً ميكانيكية، لأنها قد تكون خفيةً أو متغيرةً، وقد يؤدي التدخل فيها إلىٰ نتائج غير مقصودة. ومن ثم لا بد أن يقترن التدخل بالمراقبة، وأن يكون قابلًا للتعديل، وأن يُبنىٰ علىٰ سلسلة من الخطوات المتدرجة بدلًا من قرار نهائي يفترض اكتمال المعرفة.

إن العلاقات غير الخطية وحلقات التغذية الراجعة تكشفان أن النظام المعقد لا يتحرك وفق منطق الدفع الخارجي وحده، بل يشارك في إنتاج استجابته. فهو لا يتلقىٰ الفعل بصورة سلبية، بل يعيد تفسيره داخل بنيته، ويضخمه أو يقاومه أو يحوله إلىٰ مسار

جديد. ولهذا لا يكون فهمه قائمًا علىٰ معرفة ما أُدخل إليه فقط، بل علىٰ معرفة ما يفعله هو بما يُدخل إليه. ومن هذه الزاوية يغدو النظام فاعلًا في تكوين نتائجه، لا مجرد موضوع تنعكس عليه الأسباب.

يبلغ النظام المعقد أقصىٰ درجات تميزه حين ينتج خصائص لا يمكن العثور عليها في أي عنصر من عناصره منفردًا، ولا يمكن تفسيرها تفسيرًا كاملًا بمجرد جمع خصائص هذه العنا صر. فالسلوك النا شئ لا يظهر بو صفه إ ضافة كمية إلىٰ ما هو موجود، بل بو صفه انتقالًا نوعيًا يولد علىٰ مستوىٰ الكل. ومن هنا لا يكون الكل مجرد تركيب خارجي للأجزاء، بل مستوىٰ جديدًا من التنظيم، تتغير فيه دلالة العناصر ووظائفها بسبب دخولها في شبكة من العلاقات المتبادلة. فالجزء لا يبقىٰ هو نفسه حين يدخل النظام، لأن موقعه وعلاقاته يعيدان تحديد ما يستطيع فعله وما يصبحه.

إن السلوك الناشئ يمثل اعتراضًا عميقًا علىٰ النزعة الاختزالية التي افترضت أن تفسير العناصر الأساسية يكفي لتفسير الظاهرة الكلية. فالوعي لا يوجد في خلية عصبية واحدة، واللغة لا تو جد في كلمة منفردة، والثقة لا تقيم في فرد بعينه، والنظام القانوني لا يختزل في قاعدة واحدة. ومع ذلك فإن هذه الظواهر لا تنفصل عن العناصر التي تنتجها. فهي ليست جوهرًا غامضًا يهبط علىٰ الأجزاء من الخارج، بل خا صية تولد من كثافة التفاعل، وتستمر ما دام النمط المنظم للعلاقات قائمًا.

وقد كشفت الدراسات السابقة، ولا سيما في علوم الحياة والأنظمة والشبكات، أن النشوء لا يعني القطيعة المطلقة بين المستويات، بل يعني أن الانتقال من مستوىٰ إلىٰ آخر يولد قوانين وصفية جديدة. فما يصح علىٰ مستوىٰ الجزء قد لا يكفي علىٰ مستوىٰ الكل، لأن الكل يمتلك أنماطًا من الانتظام لا تظهر في المكونات المنفردة. غير أن بعض هذه الدراسات ظل حذرًا من إعطاء النشوء معنىٰ فلسفيًا واسعًا، خشية أن يتحول إلىٰ بديل غامض عن التفسير السببي. أما التصور المستقل هنا فيتعامل مع النشوء بو صفه مبدأً يضبط العلاقة بين

المستويات، من دون أن يلغي المادة أو البنية أو السببية، ومن دون أن يرد الظاهرة العليا اختزالًا إلىٰ المستوىٰ الأدنىٰ.

فالفكرة لا تنشأ من عنصر واحد في العقل، بل من تفاعل الذاكرة واللغة والإدراك والانفعال والحكم. والقرار لا يصدر عن معلومة واحدة، بل عن شبكة من التقديرات والتجارب والقيم والتوقعات. والمؤسسة لا تتصرف بوصفها حاصلًا حسابيًا لقرارات أفرادها، بل تنتج ثقافةً وإيقاعًا ومعايير داخليةً تعيد توجيههم. وهنا تظهر حركة مزدوجة: الأجزاء تنتج الكل، والكل يعيد تنظيم الأجزاء. وهذا ما يجعل النشوء مختلفًا عن الجمع؛ لأن الناتج لا يبقىٰ تابعًا بصورة سلبية لمكوناته، بل يكتسب قدرةً علىٰ التأثير الراجع فيها.

ومن هنا يمكن فهم كيف تتحول اللغة من أداة ينشئها الإنسان إلىٰ بنية تشارك في تشكيل إدراكه، وكيف تصبح القواعد القانونية التي يضعها المجتمع إطارًا يعيد ترتيب أدوار أفراده، وكيف تتحول الخوارزمية من وسيلة تصنيف إلىٰ قوة تؤثر في السلوك الذي ستصنفه لاحقًا. فالخاصية الناشئة لا تظل علىٰ مستوىٰ أعلىٰ بعيد، بل تعود إلىٰ المستوىٰ الأدنىٰ وتعيد تحديد خياراته الممكنة. وهذا ما يمنح الأنظمة المعقدة طابعها الدائري؛ إذ تنتج المستويات بعضها بعضًا بصورة متبادلة.

وترتبط ظاهرة النشوء بالحساسية للشروط الابتدائية. فالبدايات الصغيرة لا تكون دائمًا صغيرةً في آثارها، لأن النظام قد يحمل فروقًا طفيفة عبر مسارات طويلة من التفاعل، فتتضخم حتىٰ تقود إلىٰ مآلات متباعدة. وقد تبدأ منظومتان من شروط متقاربة جدًا، ثم تنتهيان إلىٰ نتائج مختلفة، لا بسبب تدخل خارجي هائل، بل لأن الانحراف الأولي دخل شبكةً من العلاقات الراجعة التي ضاعفت أثره. وهنا لا تكون البداية مجرد لحظة زمنية، بل مجموعة من الترتيبات المبكرة التي تمنح بعض المسارات أرجحيةً علىٰ غيرها.

وقد فسرت دراسات الفوضىٰ هذه الحساسية في نماذج رياضية دقيقة، لكنها تكتسب معنىً أوسع في الأنظمة الاجتماعية والمؤسسية. فقد يؤدي قرار تأسيسي محدود إلىٰ بناء

تقليد يستمر طويلًا، وقد يتحول اختيار تقني مبكر إلىٰ معيار يصعب تجاوزه لاحقًا، وقد تمنح ميزة أولية فاعلًا ما موقعًا مركزيًا داخل شبكة، فيتضاعف نفوذه بمرور الزمن. ومن هنا لا يكون التاريخ سلسلةً محايدةً من الوقائع، بل عمليةً تتراكم فيها المسارات وتكتسب بعض الاختيارات قوةً لأنها اتُخذت مبكرًا، لا لأنها كانت الأفضل بالضرورة.

وهذا ما يمكن تسميته باعتماد المسار؛ أي أن الخيارات اللاحقة لا تبدأ من فراغ، بل من بنية صنعتها القرارات السابقة. وكلما استمر المسار، ازدادت كلفة الخروج منه، لأن المؤسسات والقواعد والتوقعات تتكيف معه. وقد يستمر نظام ضعيف الكفاءة لأنه أنتج حوله شبكةً من المصالح والعادات والمعايير، بينما يفشل بديل أفضل في الانتشار لأنه جاء متأخرًا. ومن هنا تكشف الأنظمة المعقدة أن الحاضر لا تحدده المصلحة الحالية وحدها، بل أيضًا الميراث المتراكم للخيارات السابقة.

وتفرض الحساسية للشروط الابتدائية إعادة النظر في فكرة التنبؤ. فإذا كانت الفروق الصغيرة في البداية قابلةً للتضخم، فإن معرفة القوانين العامة لا تضمن معرفة المسار التفصيلي. وقد يكون النظام مفهومًا من حيث بنيته، من غير أن يكون قابلًا للتنبؤ الدقيق في كل لحظة. و هذا يميز بين الفهم والتنبؤ؛ فالعقل قد يعرف لماذا يمكن للنظام أن يتحول، و ما العوامل التي تجعله حساسًا، من غير أن يستطيع تحديد اللحظة أو الصورة النهائية للتحول.

ولا يعني ذلك أن التنبؤ مستحيل، بل أن عليه أن ينتقل من توقع النتيجة المفردة إلىٰ تحديد نطاقات الإمكان، ومن البحث عن التوقيت الدقيق إلىٰ رصد العلامات المبكرة، ومن الادعاء باليقين إلىٰ بناء سيناريوهات متعددة. كما يعني أن علىٰ العقل أن يمنح اهتمامًا أكبر للمراحل التأسيسية، لأن التدخل المبكر قد يكون أعمق أثرًا وأقل كلفةً من محاولة التصحيح بعد أن يترسخ المسار. فكلما تقدمت المنظومة في اتجاه معين، أصبحت العلاقات الداعمة له أكثر كثافةً، وأصبح تغييره أشد تعقيدًا.

ومن هنا تظهر أهمية البدايات في القانون والمؤسسات والسياسات العامة والتقنيات الذكية. فاختيار معيار أولي في خوارزمية قد يعيد إنتاج نفسه عبر البيانات اللاحقة، وتحديد صلاحية مؤسسية في مرحلة التأسيس قد يولد مراكز قوة يصعب تعديلها، وتعريف قانوني محدود قد يفتح سلسلةً طويلةً من التأويلات. ولا يعني هذا أن كل بداية قدر، بل أن البداية تدخل في صنع شروط المستقبل، وأن تعديل المسار يتطلب فهم البنية التي ترسخت حولها.

ويكشف السلوك الناشئ والحساسية للشروط الابتدائية معًا حدود العقل الاختزالي. فالاختزال يستطيع تفسير بعض المكونات، لكنه يعجز عن تفسير الكيفية التي تتولد بها الخصائص الكلية من العلاقات، كما يعجز عن تقدير أثر التوقيت والمسار. وقد يعرف العقل العناصر كلها، لكنه يظل عاجزًا عن توقع ما سينشأ منها حين تتفاعل. وهذا لا يدعو إلىٰ هجر التحليل، بل إلىٰ استكماله بتحليل البنية والتاريخ والتغذية الراجعة.

إن النظام المعقد لا يخفي حقيقته في جزء سري، بل يوزعها بين المستويات والعلاقات والمسارات. ولذلك لا يكفي أن نسأل مما يتكون، بل ينبغي أن نسأل كيف يتشكل، وكيف يحافظ علىٰ نفسه، وكيف تتولد خصائصه، وكيف تعود هذه الخصائص لتعيد تنظيم مكوناته. وفي هذا التحول من الشيء إلىٰ الصيرورة، ومن العنصر إلىٰ العلاقة، ومن البداية إلىٰ المسار، يظهر المعنىٰ الأعمق للتعقيد بوصفه منطقًا لتكون الواقع، لا مجرد وصف لصعوبته.

لا يكمن قصور التفكير الاختزالي في أنه يحلل الظاهرة إلىٰ عناصرها، فكل معرفة دقيقة تحتاج قدرًا من التفكيك والتمييز والعزل المنهجي، وإنما يكمن قصوره في تحوله من أداة جزئية إلىٰ مبدأ تفسيري شامل، بحيث يُفترض أن الحقيقة النهائية للنظام موجودة في أصغر مكوناته، وأن كل ما يظهر علىٰ مستوىٰ الكل ليس إلا انعكاسًا قابلًا للرد إلىٰ خصائص الأجزاء. وحين يصبح الاختزال تصورًا أنطولوجيًا لا مجرد إجراء تحليلي، فإنه يفقد العلاقات قدرتها التكوينية، ويجعل السياق ظرفًا خارجيًا، ويعامل التاريخ بوصفه تسلسلًا ثانويًا، مع أن هذه العناصر قد تكون هي التي تمنح النظام هويته وفاعليته.

والتمييز بين التحليل والاختزال ضـروري هنا. فالتحليل يفصـل لكي يفهم، ثم يعيد الجزء إلىٰ مكانه داخل البنية، أما الاختزال فيفصـل ثم يتعامل مع ما عزله كما لو كان قائمًا بذاته. التحليل يدرك أن العنصـر قد يتغير معناه حين ينتقل من سـياق إلىٰ آخر، أما الاختزال فيفترض أن خصـائصـه ثابتة ومسـتقلة. التحليل يقر بأن فهم الجزء قد يتطلب فهم الكل الذي يعمل داخله، بينما يعتقد الاختزال أن الكل لا يحمل معنىٰ زائدًا علىٰ مجموع أجزائه. ومن ثم لا تكون المشـكلة في دراسـة العناصـر، بل في نسـيان أن العناصـر نفسـها قد تكون منتجات للعلاقات التي تبدو لاحقةً عليها.

وقد دافعت بعض الدراسات السابقة عن الاختزال انطلاقًا من نجاحه في تفسير البنىٰ الفيزيائية والبيولوجية، ورأت أن الصعوبة في الأنظمة المركبة ليست مبدئية، بل ناجمة عن نقص المعلومات أو محدودية القدرة الحسـابية. وعلىٰ الطرف المقابل ظهرت اتجاهات كلية بالغت أحيانًا في اسـتقلال النظام، حتىٰ أوشـكت أن تجعل الكل كيانًا منفصـلًا عن أجزائه. أما النظرية المسـتقلة في الأنظمة المعقدة فتتجاوز هذا التعارض؛ فهي لا تنفي إمكان التفسـير من أسـفل، ولا تكتفي بالتفسـير من أعلىٰ، بل تجعل الحقيقة موزعةً بين المسـتويات. فالجزء يشـارك في إنتاج الكل، والكل يعيد توجيه الجزء، ولا يمكن لأي اتجاه سببي منفرد أن يستنفد العملية.

وتعدد المستويات ليس تراكمًا طبقيًا ساكنًا، بل تفاعلًا مستمرًا بين ما هو دقيق وما هو واسع. ففي النظام الاجتماعي، مثلًا، لا يمكن تفسير الفعل الفردي من دون بنية القواعد والتوقعات، كما لا يمكن تفسـير البنية من دون الأفعال المتكررة التي تحفظها أو تغيرها. وفي العقل لا يمكن رد الحكم إلىٰ نشـاط عصـبي منفرد، كما لا يمكن فهمه بمعزل عن البنية الجسـدية واللغوية والثقافية التي يتشكل داخلها. وفي القانون لا تكفي النصوص لتفسير النظام، كما لا تكفي الممارسات من غير العودة إلىٰ البنىٰ التي تمنحها الشـرعية. وهكذا يتكون الواقع من مسـتويات متداخلة، يمتلك كل منها قدرةً تفسيريةً محدودة، ولا يكتمل إلا بعلاقته بغيره.

ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ تفسير متعدد المستويات، لا يكتفي بتجميع أسباب متجاورة، بل يدرس كيف يتحول الأثر من مستوىٰ إلىٰ آخر. فقد يبدأ التغير بوصفه اختيارًا فرديًا، ثم ينتشر عبر التقليد أو الحوافز، ثم يتحول إلىٰ عرف، ثم يُقنن داخل مؤسسة، ثم يعود فيفرض نفسه علىٰ الأفراد بوصفه قاعدةً قائمة. وقد تبدأ الفكرة داخل عقل فرد، ثم تنتقل إلىٰ اللغة العامة، ثم تصبح معيارًا جماعيًا، ثم تتحول إلىٰ بنية تؤثر في إمكان التفكير ذاته. إن التفسير الحقيقي لا يتوقف عند نقطة البداية، بل يتابع مسار التحول الذي يجعل المحلي كليًا، ثم يجعل الكلي فاعلًا في المحلي.

وتتعمق صعوبة الاختزال حين تكون عناصر النظام قادرةً علىٰ التكيف. فالفاعل المتكيف لا يكرر السلوك نفسه أمام المؤثر نفسه، بل يتعلم ويغير استجابته، ويعيد تفسير البيئة، وقد يحاول توقع ما سيفعله الآخرون. وبذلك لا تكون العلاقة بين السبب والنتيجة ثابتةً، لأن العناصر تعدل القواعد التي تعمل وفقها. وهذا ما يميز الأنظمة المعقدة المتكيفة عن الأنظمة الميكانيكية؛ فالآلة لا تعيد عادةً تعريف غايتها، أما الفاعل الحي أو الاجتماعي فقد يغير هدفه ومعياره واستراتيجيته نتيجة خبرته السابقة.

وقد ركزت بعض نظريات التنظيم علىٰ التكيف بوصفه قدرةً علىٰ البقاء أمام التغير، لكنها لم تميز دائمًا بين التكيف الذي يحفظ الحياة والتكيف الذي يراكم الاختلال. فقد تتكيف المؤسسة مع الخلل عبر إخفائه، أو تتكيف الجماعة مع الظلم عبر تطبيعه، أو تتكيف الخوارزمية مع البيانات المنحازة فتزيد قدرتها علىٰ إعادة إنتاجها. ومن ثم لا يمكن اعتبار كل تكيف نجاحًا، لأن النظام قد يحافظ علىٰ بقائه بثمن تآكل غايته أو عدالته أو قدرته المستقبلية. وهنا يتدخل العقل المعياري ليقيم ما إذا كان التكيف يحفظ النظام فقط أم يحفظ المعنىٰ الذي من أجله ينبغي للنظام أن يستمر.

والقدرة علىٰ التكيف تجعل السيطرة الكاملة وهمًا أكثر منها هدفًا ممكنًا. فكلما حاول المركز أن يضبط جميع التفاصيل، ازداد احتمال أن يفقد النظام قدرته علىٰ الاستجابة

المحلية، وأن تتحول المعلومات الصاعدة إلىٰ تقارير مصفاة لا تعكس الواقع. وقد تنتج المركزية الصارمة انتظامًا ظاهريًا، لكنها تضعف القدرة علىٰ المبادرة والتعلم. وفي المقابل، لا يعني توزيع القرار أن النظام يصبح رشيدًا تلقائيًا؛ فقد يؤدي غياب التنسيق إلىٰ التفكك أو تضارب الأفعال. ولذلك لا تُحل مشكلة التعقيد بالسيطرة المطلقة ولا بالتحرر المطلق، بل ببناء علاقة دقيقة بين التوجيه المركزي والاستقلال المحلي.

وتتطلب هذه العلاقة عقلًا يميز بين ما ينبغي تثبيته وما ينبغي تركه للتكيف. فبعض المبادئ تحتاج وضوحًا واستمرارًا، بينما تحتاج الوسائل والصيغ التنفيذية إلىٰ مرونة. وإذا جرىٰ تثبيت التفاصيل خُنق النظام، وإذا جرىٰ تسييل المبادئ فقد اتجاهه. ومن هنا تصبح الحوكمة داخل الأنظمة المعقدة فنًا في تحديد مستويات الثبات والتغير، وفي توزيع الصلاحيات، وفي بناء حلقات مراجعة تمنع المركز من العمىٰ كما تمنع الأطراف من الانفصال.

ولا يمكن كذلك قياس نجاح النظام بمؤشر واحد؛ لأن الأنظمة المعقدة تحمل غايات متعددة قد تتعارض. فقد تحقق المؤسسة الكفاءة علىٰ حساب العدالة، أو الاستقرار علىٰ حساب الحرية، أو السرعة علىٰ حساب الدقة، أو الربح القصير علىٰ حساب القدرة الطويلة علىٰ البقاء. وكلما اختُزل النظام في مقياس واحد، أعادت عناصره تنظيم سلوكها لخدمة ذلك المقياس، حتىٰ لو أضعفت الغاية الأصلية. وهنا يتحول المؤشر من أداة وصف إلىٰ قوة سببية تغير الواقع الذي يفترض أنه يقيسه.

ولهذا لا تكون المعرفة المناسبة للنظام المعقد معرفةً نهائية، بل معرفةً طبقيةً واحتماليةً وقابلةً للمراجعة. فهي تجمع بين تفسير العناصر وفهم العلاقات، وبين رصد البنية ودراسة التاريخ، وبين قياس المؤشرات والانتباه إلىٰ ما لا يظهر فيها. وهي لا تطلب نموذجًا يستنفد الواقع، بل مجموعة نماذج تكشف كل منها جانبًا مختلفًا، مع إدراك أن التعدد ليس ضعفًا إذا كان منضبطًا، بل استجابةً لواقع لا يختزل في منظور واحد.

ويمكن تعريف النظام المعقد، في تركيب جامع، بأنه منظومة من عنا صر مترابطة، تتفاعل بطريقة غير خطية، وتعمل عبر مستويات متعددة، وتنتج خصائص ناشئة، وتعيد نتائجها التأثير في شـــروطها، وتتغير اســـتجاباتها بفعل التعلم والتكيف، وتحتفظ بهوية ديناميكية رغم تبدل مكوناتها، ولا يمكن فهم سلوكها أو توقعه من خلال خصائص الأجزاء وحدها. وهو نظام لا يكون التعقيد فيه كثرةً عرضية، بل مبدأً من مبادئ تكوينه.

ويترتب علىٰ هذا التعريف أن العقل الذي يواجه النظام المعقد لا يســتطيع أن يبقىٰ محكومًا بمنطق العلة المنفردة، أو النموذج المغلق، أو القرار النهائي، أو الســيطرة المركزية الشـاملة. إنه يحتاج إلىٰ أن يفكر في العلاقات والمسـارات ونقاط التحول، وأن يراقب النتائج غير المقصودة، وأن يميز بين استقرار النظام وصحته، وبين قدرته علىٰ البقاء ومشروعية بقائه. كما يحتاج إلىٰ أن يعترف بأن معرفته تدخل في النظام وقد تغيره، وأن النماذج التي يبنيها ليست خارج السببية، بل قد تصبح جزءًا منها.

إن النظام المعقد لا يرفض العقل، بل يفرض عليه صـورةً أعمق من العقلانية؛ عقلانية لا تختزل الحقيقة في البساطة، ولا تجعل الغموض ذريعةً للا ستسلام، ولا تحول الاحتمال إلىٰ نسبية، بل تبني الفهم من خلال تعدد المستويات، وتربط القرار بالمراجعة، وتجعل التواضع المعرفي شرطًا للقوة لا علامةً علىٰ الضعف. وفي هذا الأفق لا يعود التعقيد عائقًا أمام المعرفة، بل يصـبح المجال الذي تُختبر فيه قدرة العقل علىٰ تجاوز حدوده القديمة وإنتاج صـورة أكثر نضجًا عن العالم وعن ذاته.

الفصل الثاني
العقل بوصفه نظامًا معقدًا

لا يمكن فهم العقل بوصفه نظامًا معقدًا إذا ظل النظر إليه محكومًا بالصورة القديمة التي تجعله جوهرًا بسيطًا قائمًا بذاته، ثم تنسب إليه وظائف متعددة كما تُنسب الصفات إلىٰ ذات ثابتة. فالعقل لا يظهر في التجربة الإنسانية بوصفه مركزًا منفردًا يصدر عنه الإدراك والذاكرة واللغة والحكم والإرادة في خط واحد، بل بوصفه منظومةً من العمليات المتفاعلة، يعيد بعضها تشكيل بعض، وتتولد من ترابطها خصائص لا يمكن ردها إلىٰ وظيفة واحدة أو موضع واحد أو سبب واحد. ومن هنا لا يكون تعقيد العقل نتيجةً لكثرة ما يفعله فقط، بل لطبيعة البنية التي تجعل وظائفه متبادلة التأثير، متغيرة الحدود، قابلةً لإعادة التنظيم.

لقد افترضت اتجاهات فلسفية متعددة أن وحدة العقل تقتضي بساطته. فإذا كان الإنسان يدرك نفسه ذاتًا واحدة، وجب أن يكون وراء تعدد الأفعال مبدأ موحد غير قابل للانقسام. وقد منح هذا التصور العقلَ مركزًا أنطولوجيًا راسخًا، لكنه دفع في الوقت نفسه إلىٰ الفصل الحاد بين الجوهر العقلي والعمليات التي تظهر من خلاله. فأصبح الإدراك والذاكرة والتفكير والإرادة مظاهر لشيء سابق عليها، بدل أن تكون العلاقات بينها هي التي تنتج الصورة المتماسكة التي يسميها الإنسان عقلًا.

وفي مقابل هذا الاتجاه، ظهرت دراسات معرفية وعصبية حاولت رد العقل إلىٰ مجموعة من الوظائف أو الوحدات المتخصصة. وقد كشفت هذه الدراسات، علىٰ نحو بالغ الأهمية، أن العمليات العقلية موزعة، وأن ما يبدو فعلًا موحدًا قد يعتمد علىٰ أنظمة متعددة تعمل في الوقت نفسه. غير أن تحويل العقل إلىٰ تجاور وحدات مستقلة يواجه صعوبةً مقابلة؛ إذ يفسر التعدد، لكنه لا يفسر كيف ينشأ منه شعور بالوحدة، وكيف تنتظم الوظائف في موقف واحد، وكيف تتحول المعطيات المتفرقة إلىٰ معنىٰ أو حكم أو قرار.

إن النظرية المستقلة للعقل بوصفه نظامًا معقدًا تتجاوز التعارض بين الجوهر البسيط والتفكك الوظيفي. فهي لا تفترض ذاتًا مكتملةً تسبق كل نشاط عقلي، ولا تختزل العقل في حشد من العمليات المنعزلة، بل ترىٰ أن الوحدة تنشأ من التنظيم، وأن الهوية تستمر من خلال الترابط، وأن العقل يحافظ علىٰ نفسه لا لأنه ثابت من الداخل، بل لأنه قادر علىٰ دمج التغيرات ضمن بنية ديناميكية تحفظ اتجاهًا عامًا رغم تبدل مكوناتها وحالاتها.

فالإدراك، مثلًا، لا يعمل بوصفه استقبالًا محايدًا لوقائع خارجية. إنه ينتقي، ويركز، ويستبعد، ويمنح بعض الإشارات أولويةً علىٰ غيرها. غير أن هذا الانتقاء لا يصدر عن الإدراك وحده، بل يتأثر بالذاكرة والتوقع والعاطفة واللغة والغاية. فالإنسان لا يرىٰ الشيء فقط كما يقع أمامه، بل يراه من خلال خبرات سابقة، وتصنيفات لغوية، ومخاوف ورغبات، ومعايير تحدد ما يعد مهمًا. ومن ثم يكون الإدراك نفسه عمليةً شبكيةً تتشكل داخلها الواقعة قبل أن تتحول إلىٰ موضوع صريح للتفكير.

والذاكرة ليست مخزنًا ساكنًا يحتفظ بالماضي كما وقع، بل عملية إعادة بناء مستمرة. فما يُستعاد يتغير بحسب الحاضر، وما يُنسىٰ ليس دائمًا أقل أهمية، وما يترسخ قد يكون قد خضع لتكرار أو تأويل أعاد تشكيله. والذاكرة لا تمد العقل بالماضي فقط، بل تشارك في بناء توقعاته، وفي تحديد ما يراه مألوفًا أو مهددًا أو ممكنًا. ولذلك فهي لا تقع خلف القرار، بل تدخل في بنيته، كما لا تحفظ هوية العقل فحسب، بل تعيد إنتاجها كلما أعاد الإنسان تفسير تجربته.

أما اللغة فلا تقوم بدور الوسيط الذي ينقل ما ينتجه العقل بعد اكتماله، بل تدخل في تكوين الفكر نفسه. فالتمييز بين الأشياء، وبناء المفاهيم، وترتيب العلاقات، وصياغة الاحتمالات، كلها عمليات تتأثر بالبنية اللغوية المتاحة. وليس معنىٰ ذلك أن العقل يساوي اللغة أو أنه لا يملك أي نشاط قبلها، بل أن كثيرًا من صور التفكير الإنساني العليا لا تستقر ولا تتداول ولا تراجع ذاتها إلا من خلال اللغة. وهنا تظهر علاقة دائرية: العقل ينتج اللغة، واللغة تعيد تنظيم العقل، وكل تحول في أحدهما يفتح أو يغلق إمكانات في الآخر.

ولا تقف العاطفة خارج هذه البنية بوصفها قوةً تشوش علىٰ العقل الصافي، كما افترضت بعض التصـورات الكلاسـيكية. فالعاطفة تحدد درجات الأهمية، وتوجه الانتباه، وتسـرع الاسـتجابة، وتمنح الوقائع وزنًا عمليًا. ومن دونها قد يمتلك الإنسـان معلومات كثيرة، لكنه يعجز عن ترتيبها أو تحويلها إلىٰ فعل. غير أن العاطفة قد تضـيق مجال الإدراك أو تضـخم خطرًا أو تخفي بدائل، ولذلك لا تكون نقيض العقل ولا بديله، بل عنصـرًا داخليًا في نظامه يحتاج إلىٰ التنظيم والمراجعة.

والحكم هو الموضـع الذي تتقاطع فيه هذه المسـتويات. فهو لا يصـدر عن المنطق المجرد وحده، ولا عن الذاكرة وحدها، ولا عن الانفعال وحده، بل ينشـأ من تفاعلها تحت ضغط السياق والغاية والمعيار. وقد يبدو الحكم في لحظة صدوره وحدةً بسيطة، لكنه يحمل خلفه شبكةً كثيفةً من العمليات، بعضها ظاهر وبعضها ضمني، وبعضها سريع وبعضها بطيء، وبعضها فردي وبعضها تشكل تاريخيًا داخل اللغة والثقافة والمؤسسة.

ومن هنا يكون العقل نظامًا متعدد الأزمنة أيضًا. فبعض عملياته لحظي وسريع، وبعضها يتكون عبر سـنوات من التعلم، وبعضـها يحمل ميراثًا ثقافيًا أقدم من الفرد نفسـه. ويسـتجيب العقل للحاضر من خلال تاريخ متراكم، لكنه لا يظل أسيرًا له بالضرورة، لأنه قادر علىٰ إعادة تفسـيره وإعادة ترتيب آثاره. وهذه القدرة علىٰ تحويل الماضـي إلىٰ مادة للمراجعة هي أحد أوجه التعقيد التي تميز العقل عن النظام المغلق.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ معالجة المعلومات، ورأت أن العقل يستقبل مدخلات ويجري عليها عمليات ثم ينتج مخرجات. وقد أفاد هذا النموذج في تحليل جوانب محددة، لكنه يظل قاصـرًا حين يتعلق الأمر بالمعنىٰ والقيمة والقصـد؛ لأن العقل لا يعالج المعلومات فقط، بل يحدد ما الذي يعد معلومةً، وما الذي يسـتحق الانتباه، وما العلاقة بين الواقعة والغاية. وهذه القرارات لا تأتي بعد المعالجة، بل تدخل في تكوينها منذ البداية.

إن وصف العقل بالنظام المعقد يعني أن خصائصه لا توجد جاهزةً في عنصر منفرد، بل تنشأ من التفاعل بين مستويات متعددة. فالوعي، والهوية، والقصد، والحكم، والقدرة علىٰ المراجعة، كلها خصائص ناشئة لا يمكن العثور عليها كاملةً في خلية عصبية أو كلمة أو ذكرىٰ أو انفعال. وهي في الوقت نفسه لا توجد خارج هذه العناصر، بل تتكون منها ومن العلاقات التي تربطها. ولذلك لا يكون العقل شيئًا وراء عملياته، ولا مجرد اسم لها، بل نظامًا ينتج وحدته من تنظيم تعدده، ويحفظ استمراره من خلال قدرته علىٰ إعادة بناء ذاته.

تكشف البنية الشبكية للعقل أن الوظائف العقلية لا تعمل وفق نموذج المركز الواحد الذي يستقبل المعطيات ثم يصدر عنها حكمًا نهائيًا، بل من خلال منظومة من العقد والروابط ومسارات التأثير المتبادل. فالإدراك والذاكرة واللغة والانفعال والانتباه والتوقع لا تقف في ترتيب هرمي بسيط، وإنما تتشابك في شبكة يتغير داخلها موقع كل وظيفة بحسب نوع المهمة والسياق والغاية. وقد تكون الذاكرة مركزيةً في موقف، والانتباه في موقف آخر، والعاطفة في لحظة خطر، واللغة في لحظة بناء المفهوم. ومن هنا لا يكون العقل مركزًا ثابتًا، بل تنظيمًا متحركًا تتبدل فيه مراكز الثقل من غير أن تنهار وحدته.

لقد قدمت بعض الدراسات السابقة العقل في صورة بنية معيارية ذات مراتب واضحة، بحيث تتولىٰ وظيفة عليا توجيه بقية الوظائف. وقد كان لهذا التصور فضل في تفسير الانضباط والقدرة علىٰ المراجعة والتمييز بين الدافع والحكم. لكنه يواجه صعوبةً حين يفترض أن هذه الوظيفة العليا تعمل خارج بقية الشبكة أو تظل مستقلةً عنها. فالقدرة علىٰ الحكم نفسها تتأثر باللغة والذاكرة والانفعال، كما أن الإرادة لا تعمل في فراغ، بل ضمن تاريخ من الخبرات والعادات والروابط. ومن ثم فإن ما يبدو وظيفةً حاكمةً هو في كثير من الأحيان محصلة تنظيمية لشبكة واسعة، لا سلطةً قائمة فوقها من خارج.

وفي المقابل، أبرزت العلوم العصبية والمعرفية الطابع الموزع للعمليات العقلية، وبينت أن المهمات المركبة لا تعود إلىٰ موضع منفرد، بل إلىٰ تفاعل أنظمة متعددة. غير أن التوزيع

الوظيفي لا يكفي وحده لتفسير العقل، لأن السؤال لا يتعلق فقط بمكان حدوث العمليات، بل بكيفية انتظامها في تجربة واحدة. فالمشكلة الفلسفية ليست أن العقل يتكون من وظائف عديدة، وإنما كيف تتكامل هذه الوظائف بحيث يظهر الإدراك متماسكًا، والقرار منسوبًا إلىٰ ذات واحدة، والذاكرة جزءًا من هوية مستمرة.

وهنا تبرز الوحدة بو صفها خا صيةً شبكيةً نا شئة. فالوحدة لا تسبق التعدد، بل تتولد من قدرة النظام علىٰ التنسيق بين عملياته. والإنسان لا يختبر كل وظيفة علىٰ حدة، بل يختبر موقفًا مركبًا تندمج فيه الرؤية والتذكر والتقويم والانفعال. وقد تكون هذه الوحدة شديدة الثبات في لحظة، وهشةً في لحظة أخرىٰ، لأنها تعتمد علىٰ نجاح الروابط في دمج الإشارات المختلفة ضمن اتجاه واحد. ومن هنا لا تكون وحدة العقل بساطةً أنطولوجية، بل إنجازًا تنظيميًا يتجدد باستمرار.

ولا تعني البنية الشبكية غياب كل مركز، بل تعني أن المركزية متغيرة ووظيفية. فقد يظهر مركز تنسيقي مؤقت حين تتطلب المهمة تركيزًا عاليًا، وقد تتوزع المعالجة في مواقف أخرىٰ بين مسارات متوازية. والمهم أن المركز لا يُفهم بوصفه جوهرًا منفصلًا، بل بوصفه موقعًا تكتسب فيه بعض العمليات قدرةً أعلىٰ علىٰ الدمج أو التوجيه. وهذه الصورة أدق من القول بعقل بلا مركز مطلقًا، كما أنها أعمق من القول بمركز ثابت لا يتغير.

وتظهر أهمية الشبكة كذلك في فهم الانتباه. فالانتباه ليس مصباحًا بسيطًا يسلطه العقل علىٰ مو ضوع، بل آلية لترجيح بعض الإ شارات علىٰ غيرها داخل منافسة مستمرة. وما ينجح في جذب الانتباه يكتسب قدرةً أكبر علىٰ التأثير في الذاكرة والحكم والقرار. ولذلك يمكن للعاطفة أن تعيد توجيه الشبكة كلها، كما يمكن للتوقع أن يجعل العقل يرىٰ ما ينتظر رؤيته ويهمل ما يناقضه. وهنا لا يكون الخطأ المعرفي مجرد نقص في المعلو مات، بل اختلالًا في توزيع الانتباه داخل الشبكة.

واللغة بدورها لا تعمل بو صفها قناةً مستقلة، بل بو صفها شبكة داخل الشبكة. فكل مفهوم يرتبط بمفاهيم أخرىٰ، وكل كلمة تحمل تاريخًا من الاستعمالات والسياقات والحدود. وعندما يفكر العقل بمفهوم ما فإنه لا يستدعي معنىً مفردًا فقط، بل ينشط حقلًا من العلاقات. ومن هنا تتكون القدرة علىٰ الاستدلال من المسارات التي تصل بين المفاهيم، وتتكون القدرة علىٰ التجريد من إمكان إعادة تنظيم هذه الروابط، لا من تخزين تعريفات ثابتة.

أما الذاكرة الشبكية فلا تحفظ الماضي في وحدات منفصلة، بل في أنماط مترابطة. وقد تستدعي إشارة صغيرة شبكةً واسعةً من الخبرة، كما قد يؤدي تغير معنىٰ واحد إلىٰ إعادة تفسير سلسلة من الذكريات. وهذا يفسر كيف يمكن لتجربة جديدة أن تعيد ترتيب الما ضي، لا بمعنىٰ تغييره واقعيًا، بل بمعنىٰ تغيير موقعه داخل الهوية. فالعقل لا يستعيد الماضي كما كان، بل كما أصبح مفهومًا في ضوء الحاضر.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ الاتصال بين الوحدات بو صفه مسألة كفاءة في نقل المعلومات. غير أن الشبكة العقلية ليست مجرد بنية توصيل؛ لأن طبيعة الرابط نفسها تحمل معنىٰ. فقد يكون الرابط اقترانًا لغويًا، أو أثرًا عاطفيًا، أو علاقةً سببيةً مفترضة، أو حكمًا معياريًا، أو عادةً متكررة. ومن ثم لا تكفي كثافة الروابط لتفسير الفهم، بل يجب تحليل نوعها وقوتها واتجاهها وقدرتها علىٰ التعديل.

ومن هنا يظهر الفرق بين الشبكة الغنية والشبكة المرنة. فقد يكون العقل غنيًا بالمعارف والارتباطات، لكنه عاجزًا عن إعادة تنظيمها، فيظل أ سير شبكة مغلقة تعيد إنتاج الأحكام نفسها. وقد يكون أقل امتلاءً بالمعلومات، لكنه أقدر علىٰ بناء روابط جديدة وإعادة تفسير القديم. ولهذا لا تقاس قوة العقل بعدد ما يخزنه فقط، بل بقدرته علىٰ تغيير بنية الاتصال بين ما يعرفه.

وتفسر البنية الشبكية كذلك الانحياز. فالانحياز ليس خطأً منفردًا يقع عند الحكم، بل قد يكون نمطًا متكررًا في الروابط، يجعل بعض المسارات أسرع وأكثر حضورًا من غيرها. وإذا تكرر الربط بين فئة وحكم معين، أصبح الانتقال بينهما شبه تلقائي. ومن ثم لا يكفي تصحيح

النتيجة الظاهرة، بل ينبغي إعادة بناء الشبكة التي تنتجها. وهذا يفسر لماذا تكون المراجعة العميقة أصعب من مجرد الاعتراف بخطأ عابر؛ لأنها تتطلب تعديل نمط كامل من العلاقات.

وتظهر وحدة القرار حين تنجح الشبكة في جمع الإشارات المتعارضة ضمن ترجيح عملي. فالقرار ليس صمت التعدد، بل تنظيمه. وقد تبقىٰ الرغبات متعارضة، والتوقعات متباينة، والقيم متنافسة، ثم يخرج الحكم بوصفه اتجاهًا للعمل. وهذه الوحدة لا تلغي ما سبقها من توتر، بل تحوله إلىٰ بنية قابلة للفعل. ولذلك يكون القرار الناجح دليلًا علىٰ كفاءة التنسيق، لا علىٰ غياب التعقيد.

ويمكن للعقل أن يفشل شبكيًا بطرائق متعددة. فقد يحدث الانغلاق حين تزداد الروابط داخل مجموعة من الأفكار وتضعف صلاتها بما يخالفها. وقد يحدث التشظي حين تفشل الوظائف في إنتاج اتجاه مشترك. وقد يحدث التضخم حين تهيمن عقدة واحدة، كخوف أو ذكرىٰ أو فكرة، فتجذب بقية العمليات نحوها. وهذه الأنماط تكشف أن الصحة العقلية والمعرفية لا تتعلق بمحتوىٰ الأفكار وحده، بل أيضًا بكيفية توزيعها وترابطها.

إن العقل بوصفه شبكة لا يفقد مسؤوليته ولا هويته، بل تظهر مسؤوليته في قدرته علىٰ إعادة تنظيم ذاته. فهو ليس ضحيةً سلبيةً لروابطه، لأنه يستطيع أن يجعل بعض العمليات موضوعًا للمراجعة، وأن يبطئ المسارات التلقائية، وأن يبني روابط بديلة. وهذه القدرة الانعكاسية هي ما يمنح الشبكة العقلية تفوقها علىٰ الشبكات المغلقة؛ إذ تستطيع أن تفكر في الطريقة التي تفكر بها، وأن تعيد تشكيل شروط حكمها.

ومن هنا يكون العقل نظامًا معقدًا لا لأن داخله فوضىٰ من العمليات، بل لأنه ينتج من تعددها وحدةً مرنةً قابلةً للتعديل. فلا يوجد فيه مركز واحد يحتكر كل شيء، ولا غياب كامل للتنظيم، بل شبكة تتوزع فيها الوظائف وتتغير فيها المراكز وتظهر منها هوية مستمرة. والعقل في هذا المعنىٰ ليس شيئًا يقع خلف الشبكة، بل هو الفاعلية التي تنتجها الشبكة حين تستطيع أن تدرك وتربط وتقوّم وتقرر وتراجع نفسها.

لا تظهر ديناميكية العقل في كونه ينتقل من فكرة إلىٰ أخرىٰ فحسب، بل في أن بنيته نفسها تتغير أثناء التفكير. فكل خبرة جديدة لا تضيف مضمونًا إلىٰ مخزون ثابت، وإنما تدخل في شبكة قائمة من المعاني والذكريات والتوقعات، فتعدل بعض الروابط، وتقوي بعضها، وتضعف بعضها الآخر، وقد تعيد ترتيب الصورة التي يفهم بها الإنسان ذاته والعالم. ومن هنا لا يكون العقل وعاءً تستقر فيه المعرفة، بل نظامًا يعيد تشكيل نفسه من خلال ما يستقبله وينتجه، بحيث يصبح التعلم تغيرًا في بنية العقل، لا مجرد ازدياد في محتواه.

وقد تعاملت بعض التصورات الكلاسيكية مع العقل بوصفه ذاتًا ثابتة تتوالىٰ عليها الحالات، كما تتعاقب الصور علىٰ مرآة لا تتغير بطبيعة ما تعكسه. أما التصور الديناميكي فيكشف أن المرآة نفسها تتبدل بمرور الصور، وأن الإدراك يترك أثرًا في أداة الإدراك، وأن الحكم يعيد تشكيل القواعد التي صدر عنها، وأن القرار يدخل في تكوين الذات التي ستتخذ القرار اللاحق. فالعقل لا يبقىٰ خارج تاريخه، بل يتكون داخله، ولا يمر عبر الخبرة من غير أن تتغير هندسته الداخلية.

لكن تغير العقل لا يعني انعدام استقراره. فكل نظام معقد يحتاج إلىٰ قدر من الثبات يحفظ هويته، وإلىٰ قدر من المرونة يتيح له الاستجابة لما يستجد. وإذا غلب الثبات تحول العقل إلىٰ بنية مغلقة تفسر الجديد داخل قوالب قديمة، وإذا غلب التغير فقد قدرته علىٰ الاحتفاظ بالاتجاه والاستمرارية. ومن هنا تنشأ إحدىٰ أعقد وظائف العقل: أن يظل هو نفسه من غير أن يبقىٰ كما كان، وأن يتغير من غير أن ينحل في تغيره.

وهذه الموازنة بين الاستقرار والمرونة ليست حالة وسطية ساكنة، بل توازن ديناميكي يتجدد باستمرار. فالعقل لا يحدد مرةً واحدة ما يجب أن يحتفظ به وما ينبغي أن يراجعه، لأن قيمة الثبات والتغيير تتبدل بحسب السياق. وقد يكون التمسك بمبدأ ما شرطًا للاتساق، بينما يكون التمسك بتفسيره القديم عائقًا أمام الفهم. وقد تكون مراجعة عادة معرفية علامة نضج، بينما تتحول مراجعة كل شيء في كل لحظة إلىٰ عجز عن الحكم. ومن ثم لا تكون المرونة

فضــيلةً مطلقة، كما لا يكون الثبات فضــيلةً في ذاته؛ بل تتحدد قيمة كل منهما من خلال ما يحفظه وما يسمح بتغييره.

وقد تناولت بعض الدراسات السابقة هذه المسألة من خلال مفهوم اللدونة، فبينت قدرة الدماغ والوظائف المعرفية علىٰ إعادة التنظيم اســتجابةً للتعلم أو الضــرر أو التكرار. وقد كشفت هذه الدراسات عن أساس مادي مهم لديناميكية العقل، لكنها لا تستنفد معناها؛ لأن إعادة التنظيم العقلي لا تقع في المســتوىٰ العصــبي وحده، بل تمتد إلىٰ اللغة والهوية والقيمة والتفسير. فالإنسان لا يغير فقط مسارًا عصبيًا، بل قد يعيد تعريف ما يعده حقيقةً أو واجبًا أو ممكنًا، وقد يعيد بناء علاقته بماضيه ومجتمعه ومستقبله.

وتعمل التغذية الراجعة بوصفها الآلية المركزية التي تتيح للعقل هذا التغير المنظم. فكل فعل ينتج أثرًا، وكل أثر يعود إلىٰ العقل في صــورة معلومة أو شــعور أو حكم من الآخرين أو تغير في الواقع. غير أن الأثر لا يتحول تلقائيًا إلىٰ تعلم؛ إذ لا بد أن يكون العقل قادرًا علىٰ اســتقباله، وربطه بتوقعاته الســابقة، والاعتراف بالفجوة بين ما أراد وما حدث. فإذا عجز عن ذلك، أعاد تفســير النتيجة بما يحفظ نموذجه القديم، وتحولت التغذية الراجعة من فرصــة للتصحيح إلىٰ مادة لتقوية الانحياز.

وهنا ينبغي التمييز بين مجرد اســتقبال النتائج والتعلم منها. فقد يعرف العقل أن قراره فشل، لكنه ينسب الفشل دائمًا إلىٰ الخارج. وقد يرىٰ تناقضًا في توقعاته، لكنه يعامله بوصفه اســتثناءً لا يمس النموذج. وقد يكرر التجربة نفســها بأدوات جديدة من غير أن يراجع تعريفه للمشــكلة. ومن ثم لا يكون التعلم الحقيقي في تكديس الخبرات، بل في قدرة العقل علىٰ السماح للخبرة بأن تغير بنيته.

وقد ركزت بعض نظريات التعلم علىٰ تصــحيح الخطأ داخل إطار ثابت؛ أي أن يغير العقل الاســتجابة من غير أن يراجع القاعدة التي تنتجها. وهذا المســتوىٰ ضــروري، لكنه لا يكفي. فقد يكون الخطأ متولدًا من تعريف ناقص للموقف، أو من معيار مضــلل، أو من

افتراض غير مرئي. وفي هذه الحالة لا يفيد تحسين الأداء داخل الإطار نفسه، بل يجب أن يصبح الإطار موضوعًا للتفكير. وهنا ينتقل العقل من تعلم الفعل إلىٰ تعلم قواعد الفعل، ثم إلىٰ مراجعة المعيار الذي يحدد معنىٰ النجاح والفشل.

وتكشف هذه القدرة عن الطابع الانعكاسي للعقل. فهو لا يدرك الأشياء فقط، بل يستطيع أن يجعل إدراكه موضوعًا للإدراك، ولا يصدر الأحكام فقط، بل يستطيع أن يسأل عن شروطها ومصادرها وحدودها. وهذه الانعكاسية لا تضع عقلًا ثانيًا فوق العقل الأول، بل تمثل حركةً داخل النظام نفسه، يعيد من خلالها بعض عملياته تنظيم بعض. ومن هنا يكون العقل قادرًا علىٰ بناء مسافة داخلية من عاداته ودوافعه، من غير أن يغادر ذاته أو يقف خارجها وقوفًا كاملًا.

غير أن الانعكاسية ليست مضمونةً دائمًا، لأنها قد تتحول إلىٰ دوران عقيم إذا انفصلت عن الفعل والواقع. فقد يراجع العقل مراجعات لا تنتهي، ويشك في كل معيار، ويعيد فتح كل قرار، حتىٰ يفقد القدرة علىٰ الحسم. ولهذا تحتاج المراجعة نفسها إلىٰ معيار يحدد متىٰ تكون ضروريةً، ومتىٰ يصبح استمرارها تعطيلًا. فالعقل الديناميكي لا يساوي العقل المتردد، بل العقل الذي يميز بين ما يحتاج إلىٰ تثبيت مؤقت وما يحتاج إلىٰ إعادة فتح.

وتتصل ديناميكية العقل كذلك بتعدد إيقاعاته. فبعض التغيرات تحدث بسرعة، كما في تعديل الانتباه أو الاستجابة لخطر، بينما تحتاج بعض البنىٰ إلىٰ زمن طويل، كما في إعادة تشكيل هوية أو معتقد راسخ. وقد يسبق التغير في السلوك التغير في الفهم، أو يتغير الخطاب بينما تبقىٰ الروابط العميقة علىٰ حالها. ومن ثم لا يمكن قياس تحول العقل من خلال العلامات الظاهرة وحدها، لأن النظام قد يتكيف سطحيًا من غير أن يعيد تنظيم بنيته.

كما أن التغير لا يحدث داخل الفرد وحده. فاللغة والمؤسسات والمعايير العامة تعمل بوصفها بيئات للتغذية الراجعة، وتمنح بعض الأفكار قابليةً أعلىٰ للانتشار، وتفرض علىٰ العقل صورًا محددةً للتفسير. ومن هنا يكون التعلم فرديًا وجماعيًا في آن واحد. فقد يراجع

الفرد نفسه، لكن الشبكة الاجتماعية تعيده إلىٰ أنماطه السابقة، وقد تتغير المؤسسات فتفتح للفرد إمكانات لم تكن متاحة. ولذلك لا يمكن فهم ديناميكية العقل من دون فهم البيئة التي تكافئ بعض المسارات وتعاقب غيرها.

ومن أعمق وجوه هذه الديناميكية أن العقل لا يحافظ علىٰ هويته من خلال الاحتفاظ بكل مضامينه. فالإنسان ينسىٰ كثيرًا، ويغير آراءه، ويعيد تفسير خبراته، ومع ذلك يشعر باستمرار ذاته. وهذا يعني أن الهوية العقلية لا تقوم علىٰ التطابق التام بين حالات متعاقبة، بل علىٰ وجود نمط من الربط يجعل التغير منسوبًا إلىٰ تاريخ واحد. فالهوية ليست بقاء المحتوىٰ، بل بقاء القدرة علىٰ إدماج المحتويات المتغيرة داخل سردية واتجاه وذاكرة وعلاقة بالذات.

وقد رأت بعض الاتجاهات أن السرد هو الذي يصنع هذه الوحدة، لأن الإنسان يجمع خبراته داخل قصة تمنحها اتصالًا. غير أن السرد، علىٰ أهميته، ليس وحده كافيًا؛ إذ قد يعيد الإنسان رواية نفسه بطرائق مختلفة من غير أن يفقد كل استمرارية. فالوحدة تقوم كذلك علىٰ الجسد، والعادات، والذاكرة الضمنية، والعلاقات، والقيم التي تستمر بدرجات متفاوتة. ومن ثم تكون الهوية خاصيةً ناشئةً من شبكة واسعة، لا نصًا داخليًا منفردًا.

إن العقل بوصفه منظومةً ديناميكيةً لا يملك هويته مرةً واحدة، بل ينتجها باستمرار. وهو يحافظ عليها من خلال القدرة علىٰ التمييز بين التغير الذي يثريه والتغير الذي يفككه، وبين الثبات الذي يصونه والثبات الذي يغلقه. وتكمن قوته في ألا يتحول إلىٰ صورة جامدة من ماضيه، وألا يصبح في الوقت نفسه تابعًا لكل مؤثر عابر. ومن هنا يكون العقل الحي هو الذي يملك ذاكرةً من غير أن يكون أسيرها، ومرونةً من غير أن يفقد اتجاهه، وقدرةً علىٰ المراجعة من غير أن يسقط في استحالة القرار.

لا ينتج العقل نظامه الداخلي بإلغاء التعدد، بل بتنظيمه. فالتعدد ليس عيبًا طارئًا ينبغي تجاوزه للوصول إلىٰ عقل صافٍ وبسيط، وإنما هو المادة الأولية التي تتولد منها القدرة علىٰ

الفهم والحكم والابتكار. داخل العقل تتجاور دوافع متعارضة، وذكريات متفاوتة القوة، وتوقعات متعددة، وانفعالات لا تسير دائمًا في اتجاه واحد، ومعارف لا تنتمي إلىٰ مستوىٰ واحد من التجريد. ومع ذلك لا يعيش الإنسان عادةً هذا التعدد بوصفه فوضىٰ مطلقة، لأن العقل يمتلك قدرةً علىٰ بناء أنماط مؤقتة من التنسيق تجعل عناصره المختلفة قابلةً للاندماج في موقف أو معنىٰ أو قرار.

والتنظيم هنا لا يعني وجود سلطة داخلية ثابتة تقف فوق العمليات كلها وتفرض عليها الترتيب من الخارج، بل يعني أن التفاعلات نفسها قد تنتج انتظامًا عامًا. فكما تنشأ بعض الأنماط في الأنظمة المعقدة من دون مخطط مركزي يحدد تفاصيلها، يمكن للعقل أن ينتج مسارًا للفهم أو الحكم من خلال التبادل المستمر بين الانتباه والذاكرة واللغة والانفعال والتوقع. وما يبدو في النهاية فكرةً واحدةً قد يكون ثمرة سلسلة كثيفة من العمليات المتوازية، بعضها بلغ الوعي وبعضها ظل يعمل في المستويات الضمنية.

ومن هنا تتضح أهمية التمييز بين الواعي والضمني. فالعقل الواعي لا يساوي مجموع الحياة العقلية، بل يمثل المجال الذي تصبح فيه بعض المضامين قابلةً للعرض والمقارنة والتبرير. أما الجزء الأكبر من النشاط العقلي فيجري في أنماط سريعة أو تلقائية أو متراكمة، لا تظهر كلها أمام الذات ظهورًا مباشرًا. فالإنسان يفهم كثيرًا من العبارات قبل أن يستطيع شرح كيفية فهمها، ويتعرف علىٰ الوجوه من غير أن يحلل ملامحها تحليلًا واعيًا، ويستشعر الخطر أو الألفة قبل أن يصوغ أسباب ذلك في حكم صريح.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ هذا التمييز من خلال نماذج المعالجة السريعة والبطيئة، أو العمليات التلقائية والانعكاسية. وقد أسهمت هذه النماذج في تفسير التحيزات وسرعة الاستجابة ومحدودية الانتباه، لكنها قد تصبح مبسطةً إذا صُوِّر الواعي والضمني بوصفهما نظامين منفصلين يعمل كل منهما وفق منطق مستقل. فالعلاقة بينهما أكثر تعقيدًا؛ إذ يمد الضمني الوعي بمواد أولية وحدوس وترجيحات، بينما يستطيع الوعي أن يعيد تدريب الأنماط

الضـمنية من خلال التكرار والمراجعة والممارسـة. وما يبدأ قرارًا واعيًا قد يتحول مع الزمن إلىٰ عادة، وما يعمل تلقائيًا قد يصبح موضوعًا للفحص إذا وقع الخطأ أو ظهر التعارض.

وبذلك لا يكون الوعي قائدًا مطلقًا ولا شاهدًا سلبيًا. إنه مستوىٰ من مستويات التنظيم يسمح للعقل بأن يبطئ بعض مساراته، ويقارن بين بدائلها، ويجعل أسبابها قابلةً للتعبير. غير أن هذه القدرة محدودة، لأن الوعي لا يستطيع استحضار الشبكة كلها دفعةً واحدة، ولا يملك شـفافيةً كاملةً تجاه الدوافع التي تشـكله. ومن هنا تكون معرفة العقل بذاته معرفةً جزئيةً وتأويلية، لا مشاهدةً مباشرةً لكل ما يجري فيه.

وتظهر خاصية النشوء بوضوح في هذه العلاقة. فالفهم لا يسكن عنصرًا منفردًا، ولا يوجد الحكم في عملية معزولة، بل يتولد حين تتفاعل الإشارات المختلفة ضمن بنية متماسكة بما يكفي لإنتاج معنىٰ. وقد تكون العناصر نفسها موجودةً في حالتين مختلفتين، لكن اختلاف تنظيمها يولد نتيجتين متباينتين. فالمعلومة التي تمر عابرةً في سياق قد تصبح مركزيةً في سياق آخر، والذكرىٰ التي تبدو هامشيةً قد تعيد تفسير موقف كامل إذا ارتبطت بإشارة جديدة، والانفعال الذي يعيق التفكير في لحظة قد يكشف في لحظة أخرىٰ ما أغفلته الحسابات المجردة.

وهذا يعني أن العقل لا يُفهم من خلال قائمة وظائفه فقط، بل من خلال الكيفية التي تتجمع بها هذه الوظائف في تشكيلات مؤقتة. فليس هناك نمط واحد ثابت للفهم، وإنما تتغير هندسة العقل بحسب ما يواجهه. في المسألة الرياضية قد تتقدم العلاقات المجردة، وفي الحكم الأخلاقي تتدخل الخبرة والانفعال والمبدأ، وفي القرار السياسي أو المؤسسي تتشابك المصالح والتوقعات والشرعية والنتائج المحتملة. وتكمن مرونة العقل في قدرته علىٰ تغيير بنيته الوظيفية من غير أن يحتاج إلىٰ إعادة تأسيس ذاته من الصفر.

غير أن هذه المرونة تضع العقل قريبًا دائمًا من حافة الفوضىٰ. فإذا ضعفت الروابط بين عملياته، تفككت التجربة وعجز عن بناء اتجاه. وإذا اشتدت الروابط إلىٰ حد الجمود، فقد القدرة علىٰ إنتاج الجديد. ولهذا لا يعمل العقل في أفضل حالاته داخل النظام الصلب ولا داخل الفوضىٰ

المطلقة، بل في منطقة تسـمح بقدر من الاسـتقرار يكفي لحفظ المعنىٰ، وبقدر من الانفتاح يكفي لإعادة ترتيب العلاقات. وهذه المنطقة هي التي يمكن أن ينشأ فيها الإبداع.

فـالإبـداع لا يعني خروج فكرة من عـدم، ولا تحررًا كـاملًا من القيود، بـل إعـادة تنظيم لعناصـر كانت موجودةً في شـبكات متباعدة. قد يربط العقل بين مفهومين لم يجتمعا من قبل، أو ينقل نموذجًا من مجال إلىٰ آخر، أو يكتشف أن علاقةً هامشيةً تحمل قدرةً تفسيريةً أكبر من العلاقة المركزية المعهودة. ومن ثم لا ينشـأ الجديد رغم النظام، بل من خلال نظام قادر علىٰ تفكيك بعض روابطه وإعادة تركيبها.

وقد تعاملت بعض التصـورات مع الإبداع بوصـفه لحظة إلهام غامضـة، بينما حاولت اتجاهات أخرىٰ رده إلىٰ عمليات حسـابية أو احتمالية. غير أن كلا الطرفين يظل ناقصًـا إذا أغفل البنية الشـبكية والتاريخية للعقل. فالفكرة الجديدة تحمل آثار خبرات سـابقة ولغات ومفاهيم ومشكلات، لكنها لا تساوي جمعها الميكانيكي. إنها خا صية نا شئة تظهر حين يبلغ التفاعل بين هذه المواد عتبةً تسـمح بتكوين نمط جديد. ولذلك قد يسـبق الإبداع فترة من التعثر أو عدم الاتسـاق، لأن الشـبكة القديمة تكون قد فقدت كفايتها بينما لم يسـتقر التنظيم الجديد بعد.

ومن هنا يمكن فهم الدور الخلاق للتوتر والتعارض. فالعقل الذي لا يواجه إلا ما ينسـجم مع نماذجه القائمة لا يضـطر إلىٰ إعادة بناء ذاته. أما حين يصـطدم بتجربة لا يمكن اسـتيعابها بسـهولة، فإن التعارض قد يدفعه إلىٰ توسـيع المفهوم أو تعديل المعيار أو اختراع علاقة جديدة. لكن التعارض لا ينتج الإبداع تلقائيًا؛ فقد يولد الإنكار أو التشظي أو الانغلاق. ويصـبح خلاقًا حين يمتلك العقل قدرًا من الثبات يسـمح له بتحمل الاضـطراب، وقدرًا من المرونة يسمح له بتغيير بنيته.

والتنظيم الذاتي للعقل لا ينفصـل عن البيئة. فالأفكار لا تتشـكل داخل رأس معزول، بل داخل لغة ومجتمع وتاريخ ومؤسسات. والبيئة لا تزود العقل بالمواد فحسب، بل تحدد أيضًا

ما يُكافأ من طرائق التفكير وما يُهمش، وما يعد سؤالًا مشروعًا وما يخرج عن حدود المقبول. وقد يكون العقل قادرًا علىٰ الابتكار من حيث بنيته، لكن بيئةً مغلقةً تمنع الروابط الجديدة من الظهور أو الاستمرار. وفي المقابل قد تفتح بيئة غنية بالتنوع والنقد إمكانات للتنظيم لم يكن الفرد قادرًا علىٰ إنتاجها وحده.

لكن العقل ليس مجرد انعكاس لبيئته؛ إذ يستطيع أن يعيد تركيب ما يتلقاه، وأن ينقل المفاهيم بين الحقول، وأن يعارض المعايير السائدة، وأن ينتج صورًا جديدةً تصبح لاحقًا جزءًا من البيئة نفسها. وهنا تظهر الدائرة الكاملة: الثقافة تشكل العقل، والعقل يعيد تشكيل الثقافة؛ المؤسسة تنتج أنماطًا من الحكم، والحكم الجديد قد يعيد بناء المؤسسة؛ اللغة تمنح الفكر إمكاناته، والفكر المبدع يوسع اللغة أو يغير استعمالاتها.

وتكشف هذه الدائرة أن وحدة العقل ليست وحدةً مغلقةً داخل الفرد. فجانب من قدرته موزع في الكتب والرموز والأدوات والعلاقات والمؤسسات التي يعتمد عليها. فالإنسان لا يتذكر وحده، بل يستعين بسجلات ووسائط؛ ولا يفكر وحده، بل يستخدم مفاهيم صنعتها أجيال؛ ولا يحكم في فراغ، بل داخل نظام من القواعد والاعتراضات والتوقعات. وهذا لا يلغي خصوصية العقل الفردي، لكنه يكشف أن حدوده الوظيفية أوسع من حدوده الجسدية المباشرة.

إن العقل، في هذا التصور، نظام معقد مفتوح، ينتج وحدته من تنظيم تعدده، ويولد وعيه من التفاعل بين عمليات ظاهرة وضمنية، ويحافظ علىٰ استقراره من دون أن يغلق إمكان التغير، ويقترب من الفوضىٰ بما يكفي لابتكار الجديد من غير أن يفقد القدرة علىٰ المعنىٰ. وهو لا يمتلك نظامه بوصفه صورةً مكتملة، بل يعيد إنتاجه كلما أدرك أو تذكر أو حكم أو راجع نفسه.

ومن ثم لا يكون العقل جوهرًا بسيطًا تحيط به التعقيدات، بل تكون التعقيدية جزءًا من ماهيته. فالوحدة ليست نقيض التعدد، والوعي ليس نقيض الضمني، والنظام ليس نقيض

التوتر، والثبات ليس نقيض التحول. وكل هذه الأقطاب لا تستقيم إلا داخل علاقة ديناميكية تجعل العقل قادرًا على أن يكون واحدًا ومتعددًا، ثابتًا ومتغيرًا، منظمًا ومبدعًا في آن واحد. وفي هذه القدرة المركبة تكمن خصوصيته؛ إذ لا يكتفي بالتكيف مع العالم، بل يستطيع أن يعيد بناء صورته عن العالم، وأن يجعل من نفسه موضوعًا لهذا البناء.

الفصل الثالث

العقل والتعقيد المعرفي

لم تعد المعرفة في العالم المعقد فعلًا بسيطًا يقوم علىٰ انتقال مباشر من الواقع إلىٰ العقل، كما لو أن الأشياء تقدم نفسها مكتملةً، ثم يتولىٰ العقل تسجيلها وترتيبها. فالواقع لا يصل إلىٰ الوعي خامًا ومحايدًا، بل يدخل عبر شبكة من الانتقاء والتفسير واللغة والتوقع والنماذج السابقة. وما يسمىٰ معرفةً ليس صورةً مطابقةً للعالم، ولا بناءً ذاتيًا منفصلًا عنه، بل نتيجة علاقة مركبة بين واقع يمتلك بنيته، وعقل يمتلك أدواته وحدوده، وسياق يحدد ما الذي يمكن رؤيته وما الذي يبقىٰ خارج مجال الرؤية.

وقد قامت صورة العقل الكلاسيكي علىٰ افتراض ضمني مفاده أن المعرفة تزداد كلما تخلص العقل من التعقيد، ورد الظاهرة إلىٰ عناصرها الأولىٰ، وحدد عللها في سلسلة واضحة، ثم أعاد تركيبها داخل قانون عام. وقد حققت هذه الصورة نجاحات كبرىٰ حين كان موضوعها قابلًا للعزل، وكانت العلاقات بين عناصره مستقرةً نسبيًا، وكان أثر المراقبة محدودًا. غير أن هذا المنهج يفقد كفايته حين يصبح الموضوع شبكةً متحركةً، ويؤثر كل عنصر في غيره، وتتبدل القواعد تحت ضغط النتائج، ويكون العقل نفسه جزءًا من الواقع الذي يحاول فهمه.

إن التعقيد المعرفي لا يعني صعوبة الحصول علىٰ المعلومات فقط، بل يعني أن المعلومة لا تمتلك معناها خارج شبكة العلاقات التي تضعها في موضعها. فقد تكون الواقعة الواحدة ذات دلالات مختلفة بحسب المستوىٰ الذي تُقرأ فيه، وقد يكون ما يبدو سببًا في نطاق محدود نتيجةً في نطاق أوسع، وقد يكون المؤشر صحيحًا في ذاته لكنه مضللًا إذا عُزل عن البنية التي أنتجته. ومن هنا لا تكون المشكلة دائمًا في نقص البيانات، بل في النموذج الذي يحدد ما الذي يعد بيانات، وما الذي يستحق القياس، وكيف تربط الوقائع بعضها ببعض.

وهذا يفرض التمييز بين المعلومة والمعرفة. فالمعلومة تشير إلىٰ فرق أو واقعة أو علاقة يمكن تسجيلها، أما المعرفة فتتطلب إدخال هذه المعلومة في نظام من المعاني والأسباب والاحتمالات. وقد يمتلك العقل كمًّا هائلًا من المعلومات من غير أن يمتلك فهمًا حقيقيًا، لأن تراكم الجزئيات لا ينتج تلقائيًا صورةً للكل. بل إن كثرة المعلومات قد تزيد العمىٰ إذا لم يصاحبها معيار للانتقاء، وقد تمنح وهمًا بالسيطرة لأنها تملأ الفراغ من غير أن تكشف البنية.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ مشكلة الحمل المعرفي، وعلىٰ محدودية الانتباه والذاكرة، وعلىٰ العجز البشري عن معالجة أعداد ضخمة من المتغيرات. غير أن التعقيد المعرفي يتجاوز محدودية القدرة الحسابية؛ إذ حتىٰ لو أمكن جمع كل البيانات، فإن السؤال يبقىٰ قائمًا: ما النموذج الذي يمنحها دلالتها؟ وما العلاقات التي يجب اعتبارها مركزية؟ وما المستوىٰ الأنسب للتفسير؟ فالمعرفة لا تتحدد بحجم ما نعرفه فقط، بل بطريقة تنظيم ما نعرفه.

ومن هنا تظهر مركزية النموذج. فالعقل لا يواجه الواقع من دون وسائط، بل يبني صورًا مختزلةً تسمح له بالفهم والتوقع والفعل. والنموذج ليس نسخةً مصغرةً من الواقع، بل بناء انتقائي يبرز بعض العلاقات ويهمل غيرها. وتكمن قوته في قدرته علىٰ تبسيط العالم بما يكفي للتعامل معه، غير أن هذه القوة نفسها تتحول إلىٰ مصدر خطر إذا نسي العقل أن التبسيط إجراء منهجي لا وصف نهائي للوجود.

فكل نموذج يفتح مجالًا للرؤية ويغلق مجالًا آخر. النموذج الاقتصادي قد يكشف الحوافز والتبادل، لكنه قد يهمش المعنىٰ والهوية. والنموذج القانوني يكشف القواعد والاختصاصات، لكنه قد لا يفسر الثقافة غير المكتوبة التي توجه التطبيق. والنموذج النفسي يفسر الدوافع، لكنه قد يغفل البنىٰ المؤسسية التي تحدد مجال الفعل. ولا يعني هذا أن النماذج باطلة، بل أن صدقها جزئي ووظيفي، وأن صلاحيتها تتحدد بالسؤال الذي تجيب عنه وبالحدود التي تعترف بها.

إن الخطأ المعرفي العميق لا ينشـأ فقط من اسـتخدام نموذج ضـعيف، بل من تحويل النموذج النافع إلىٰ صـورة مطلقة للعالم. وحين يحدث ذلك يبدأ العقل بإجبار الوقائع علىٰ الدخول في بنيته، ويعيد تفسير الشذوذ بوصفه تفصيلًا عابرًا، ويقاوم كل إشارة تهدد اتساقه. وهنا لا يعود النموذج أداةً للفهم، بل يصبح نظامًا لحماية نفسه. وقد يزداد تماسُكًا كلما ابتعد عن الواقع، لأن كل اعتراض يُعاد إدخاله بوصفه دليلًا جديدًا علىٰ صحة الإطار.

ولهذا يحتاج العقل في مواجهة التعقيد إلىٰ تعدد النماذج. لكن تعدد النماذج لا يعني جمع تصـورات متناقضـة من غير معيار، ولا التسـليم بأن كل تفسـير مسـاوٍ لغيره، بل يعني الاعتراف بأن الظاهرة الواحدة قد تحتاج إلىٰ قراءات متعددة المستويات. فالنظام الاجتماعي لا يُفهم من خلال الاقتصـاد وحده، ولا الثقافة وحدها، ولا القانون وحده، بل من خلال العلاقات التي تجعل هذه المسـتويات تتفاعل. والعقل نفسـه لا يُفهم عصـبيًا فقط، ولا لغويًا فقط، ولا فلسفيًا فقط، لأن كل مستوىٰ يكشف بنيةً لا يملك المستوىٰ الآخر أدواتها كاملةً.

والنظرية الخاصة بالتعقيد المعرفي تنطلق من أن تعدد النماذج ليس حلًا مؤقتًا سببه نقص المعرفة، بل ضرورة تفرضها طبيعة الواقع متعدد المستويات. فليس هناك دائمًا نموذج واحد نهائي يمكن أن يستوعب جميع الأبعاد من غير خسارة. وكل محاولة لبناء نموذج شامل تمامًا قد تنتهي إلىٰ درجة من التجريد تجعله عاجزًا عن تفسير التفاصيل، أو إلىٰ درجة من التفصيل تجعله غير قابل للاسـتخدام. ومن ثم لا يكون النضـج المعرفي في امتلاك النموذج الأخير، بل في معرفة متىٰ يُستخدم كل نموذج، وكيف تُقارن نتائجه بغيره، وما الذي يبقىٰ خارج قدرته.

ويترتب علىٰ ذلك أن العقل المعقد لا يسأل فقط: هل هذه المعلومة صحيحة؟ بل يسأل أيضًـا: في أي مسـتوىٰ هي صـحيحة؟ وتحت أي شـروط؟ وما الذي تخفيه طريقة صـياغتها؟ وكيف تتغير دلالتها إذا تغير السـياق؟ وقد تكون القضـية صـحيحةً داخل نطاق ضـيق وخاطئةً إذا عُممت، وقد يكون المتوسـط الإحصـائي دقيقًا لكنه غير صـالح لوصـف حالة فردية، وقد

تكون العلاقة قائمةً من غير أن تكون سببية، وقد يكون التفسير ناجحًا للماضي من غير أن يمتلك قدرةً حقيقيةً علىٰ توقع المستقبل.

ومن هنا ينتقل العقل من البحث عن الحقيقة المنفردة المعزولة إلىٰ بناء طبقات من الفهم. فالطبقة الأولىٰ قد تصف ما حدث، والثانية تبحث في آليات حدوثه، والثالثة تدرس الشروط البنيوية التي جعلته ممكنًا، والرابعة تسأل عن المعايير التي تجعل بعض النتائج مرغوبةً وبعضها مرفوضًا. ولا تستبدل طبقةٌ أخرىٰ استبدالًا كاملًا، لأن الوصف لا يغني عن التفسير، والتفسير لا يغني عن التقويم، والتقويم لا يغير الواقع ما لم يفهم شروطه.

كما تكشف المعرفة المعقدة أن السؤال ليس محايدًا. فطريقة صياغة المشكلة تحدد نوع الأجوبة الممكنة، وقد تحمل داخلها افتراضات غير مفحوصة. فإذا سُئل مثلًا: كيف نزيد كفاءة النظام؟ فقد يكون مفهوم الكفاءة قد حدد مسبقًا ما الذي سيُقاس، وأقصىٰ العدالة أو الاستدامة أو المعنىٰ من مجال النظر. ولذلك يبدأ العقل الناضج بمراجعة السؤال قبل الاندفاع نحو الجواب، لأن بعض الأخطاء لا تقع في الاستنتاج، بل في الإطار الذي حدد ما يمكن التفكير فيه.

ولا يعني ذلك أن المعرفة تغرق في النسبية أو أن الواقع يصبح تابعًا للنماذج. فالواقع يقاوم، ويفرض حدودًا، ويكذب بعض التوقعات، ويكشف قصور بعض التصورات. غير أن هذه المقاومة لا تصل إلىٰ العقل من دون تفسير. ومن ثم تتكون الموضوعية لا من غياب المنظور، وهو أمر متعذر، بل من قدرة العقل علىٰ اختبار منظوره، ومقارنته بغيره، وتعريضه للوقائع المخالفة، والاعتراف بالمجال الذي لا يستطيع تفسيره.

إن العقل في العالم المعقد لا يفقد الحقيقة، بل يتخلىٰ عن وهم امتلاكها كاملةً داخل صورة واحدة. وهو لا يستبدل اليقين بالفوضىٰ، بل يستبدل اليقين غير المبرر بدرجات من الثقة تستند إلىٰ الأدلة والنماذج والاختبارات. ولا يتراجع عن طلب المعرفة، بل يعيد تعريفها بوصفها بناءً قابلًا للمراجعة، متعدد المستويات، واعيًا بحدوده، وقادرًا علىٰ تصحيح نفسه.

وهنا يبدأ التحول الجوهري من عقل يريد أن يطابق الواقع في صورة نهائية، إلىٰ عقل يبني فهمًا مرنًا يظل مفتوحًا علىٰ المفاجأة. فالتعقيد لا يطلب من العقل أن يعرف أقل، بل أن يعرف علىٰ نحو أعمق؛ أن يميز بين الواقعة وتفسيرها، وبين النموذج والواقع، وبين الدقة والاكتمال، وبين كثرة المعلومات وحقيقة الفهم. وفي هذا التمييز تتأسس عقلانية جديدة لا تقاس بقدرتها علىٰ تبسيط العالم فقط، بل بقدرتها علىٰ ألا تحول التبسيط إلىٰ حجاب يحجب العالم عنها.

لا يعني الانتقال من اليقين إلىٰ الاحتمال أن العقل يتخلىٰ عن الحقيقة، ولا أن المعرفة تصبح مجرد رأي قابل للتبدل بلا ضابط، بل يعني أن العلاقة بين العقل والواقع لا تُختزل في ثنائية بسيطة: إما معرفة كاملة وإما جهل كامل. فبين اليقين والجهل درجات واسعة من الترجيح، وبين الحضور الكامل للواقعة وغيابها مساحات من الاحتمال والتوقع والاستدلال. والعقل الذي يعيش داخل العالم المعقد لا يملك ترف انتظار المعرفة التامة، لأن القرار يسبقه الزمن، ولأن الفعل يُطلب في اللحظة التي لا تزال فيها الصورة ناقصة، ولأن الامتناع عن القرار نفسه قد يكون قرارًا له آثار لا تقل خطورة عن آثار الفعل.

لقد ارتبط اليقين في كثير من التصورات الفلسفية بصورة العقل الكامل؛ فكلما اقترب الحكم من الضرورة والوضوح وعدم القابلية للنقض عُدَّ أرفع مرتبةً. وقد كان لهذا الطموح دوره في بناء المناهج الدقيقة وفي مقاومة الاعتباط، لكنه تحول أحيانًا إلىٰ معيار يستبعد مساحات واسعة من المعرفة العملية والتاريخية والاجتماعية، لأنها لا تقدم نتائج مطلقة. ومن هنا نشأ وهم أن ما لا يمكن إثباته يقينًا لا يمكن معرفته، وأن الاحتمال صورة ضعيفة من الحقيقة، مع أن أكثر القرارات التي تشكل الحياة الإنسانية لا تصدر داخل فضاء اليقين، بل داخل مجال من الأدلة الناقصة والبدائل المفتوحة والمستقبل غير المحسوم.

إن عدم اليقين ليس حالةً واحدة، بل أنماط متعددة يجب التمييز بينها. فقد ينشأ عن نقص المعلومات، وقد ينشأ عن تعقيد العلاقات، وقد يكون ناتجًا من حساسية النظام

للشـــروط الابتدائية، وقد يتولد من قدرة الفاعلين علىٰ التعلم وتغيير ســـلوكهم، وقد يكون متصلًا بوجود احتمالات لم تتشكل بعد علىٰ نحو يسمح بحصرها. ومن ثم لا يكفي أن يقول العقل إنه لا يعرف، بل عليه أن يسأل: ما طبيعة ما لا يعرفه؟ وهل يمكن تقليصه بالمعلومات؟ أم أنه جزء بنيوي من النظام لا يختفي مهما ازدادت المعرفة؟

وهنا يظهر الفرق بين الجهل والمخاطرة واللاتحديد. فالجهل يعني غياب المعرفة عن عنصـــر أو علاقة كان من الممكن مبدئيًا الوصـــول إليها. والمخاطرة تعني أن البدائل معروفة نســـبيًا ويمكن تقدير احتمالاتها بدرجات متفاوتة. أما اللاتحديد فيظهر حين تكون النتائج الممكنة نفسـها غير مسـتقرة أو غير قابلة للحصـر الكامل، لأن النظام يتغير أثناء الفعل أو لأن التفاعلات قد تنتج خصـــائص جديدة لم تكن قائمةً عند البداية. وفي الحالة الأولىٰ يكون المطلوب جمع المعلومات، وفي الثانية بناء تقدير احتمالي، أما في الثالثة فيحتاج العقل إلىٰ تصميم قرار قادر علىٰ التكيف مع نتائج لم تُتوقع مسبقًا.

وقد تعاملت بعض الدراســات الســابقة مع عدم اليقين بوصــفه مشــكلةً كمية يمكن حلها بتحسين القياس وتوسيع البيانات. وهذا صحيح في بعض المجالات، لكنه يصبح مضللًا إذا طُبق علىٰ كل الأنظمة. فزيادة المعلومات قد تقلل الجهل، لكنها لا تلغي دائمًا عدم القابلية للتنبؤ. وقد يصبح النظام أكثر غموضًا كلما ازداد تفاعل عناصره، لأن المعلومات الجديدة لا تضيف وضوحًا فقط، بل تكشــف عن علاقات واحتمالات لم تكن مرئية. ومن هنا قد لا تكون المعرفة طريقًا خطيًا من الظلام إلىٰ النور، بل انتقالًا من جهل بسيط إلىٰ وعي أعمق بحجم التعقيد.

ولا يعني ذلك أن العقل عاجز عن التنبؤ، بل أن عليه إعادة تعريف التنبؤ. فالتنبؤ في النظام المعقد لا يقتصـــر علىٰ تعيين نتيجة واحدة، وإنما قد يتمثل في تحديد اتجاهات عامة، أو نطاقات محتملة، أو شـــروط تحول، أو مؤشـــرات إنذار مبكر. وقد يكون التنبؤ الأفضـــل هو معرفة ما لا يمكن التنبؤ به بدقة، لأن هذا الوعي يغير شـــكل القرار. فالعقل الذي يدرك حدود

توقعه لا يبني خطته علىٰ مسار واحد، بل ينشئ بدائل واحتياطيات وآليات مراجعة تسمح له بتعديل اتجاهه حين يتغير الواقع.

وتتصل حدود التنبؤ بطبيعة الزمن في الأنظمة المعقدة. فالمستقبل لا يكون دائمًا امتدادًا خطيًا للماضي، لأن التفاعل قد يغير القواعد التي تحكم المسار. وما كان صحيحًا في مرحلة قد يفقد صلاحيته بعد بلوغ النظام نقطة تحول. وقد يستمر الاتجاه مدةً طويلة ثم ينقلب بفعل تراكم بطيء لا يظهر في المؤشرات السطحية. ومن هنا لا يكفي استقراء الماضي، لأن الماضي يشرح بعض شروط المستقبل لكنه لا يختزله.

كما أن التنبؤ نفسه قد يصبح جزءًا من النظام الذي يتنبأ به. فإذا توقعت مؤسسة أزمةً واتخذت إجراءات تمنعها، بدا التنبؤ خاطئًا لأنه لم يتحقق، مع أن أثره هو الذي منعه. وقد يؤدي إعلان توقع اقتصادي أو سياسي إلىٰ تعديل سلوك الفاعلين، فيتغير المسار نتيجة التوقع. وهنا تنهار المسافة البسيطة بين المعرفة والواقع؛ إذ تصبح المعرفة قوةً فاعلةً، وقد تخلق النتيجة أو تعطلها. ولذلك لا يمكن تقييم التنبؤ من خلال المطابقة السطحية وحدها، بل يجب دراسة أثره في النظام.

ويحتاج العقل في مواجهة هذا الوضع إلىٰ الانتقال من منطق النتيجة إلىٰ منطق المتانة. فالقرار الرشيد ليس دائمًا القرار الذي يحقق أفضل نتيجة في سيناريو واحد، بل القرار الذي يظل مقبولًا عبر مجموعة من السيناريوهات المختلفة. وقد يكون الخيار الأعلىٰ عائدًا هو الأكثر هشاشةً أمام المفاجآت، بينما يكون الخيار الأقل بريقًا أكثر قدرةً علىٰ الصمود. ومن هنا تصبح المرونة والاحتياط وقابلية التعديل جزءًا من تعريف العقلانية، لا مجرد تدابير ثانوية تضاف بعد بناء القرار.

وتظهر المتانة كذلك في القدرة علىٰ تجنب الخسائر غير القابلة للعكس. ففي بعض المواقف لا يكون المطلوب تعظيم المنفعة المتوقعة فقط، بل حماية النظام من انهيار لا يمكن إصلاحه. فإذا كان أحد البدائل يحمل احتمالًا ضئيلًا لضرر كارثي، فقد يصبح تجنبه عقلانيًا

حتىٰ لو كان احتمال النجاح فيه مرتفعًا. وهذا لا يعني الخضـــوع للخوف، بل الاعتراف بأن جميع النتائج لا تُوزن بالمعيار نفســه، وأن بعض المخاطر تمس شــروط الإمكان التي تجعل بقية القرارات ذات معنىٰ.

ومن هنا يتصـــل التفكير الاحتمالي بالعقل المعياري. فالأرقام لا تحدد وحدها ما ينبغي فعله، لأن القرار يتضـــمن دائمًا حكمًا علىٰ قيمة النتائج، وعلىٰ عدالة توزيعها، وعلىٰ من يتحمل الخطر، وعلىٰ ما إذا كانت بعض الخســائر مقبولةً أصــلًا. وقد يكون احتمال الضــرر منخفضًا، لكنه يقع علىٰ فئة ضعيفة لا تملك اختيارًا، بينما تذهب المنافع إلىٰ فئة أخرىٰ. ومن ثم لا تتحول الاحتمالات إلىٰ قرارات إلا عبر معيار يحدد ما الذي يستحق الحماية، وما مقدار الخطر المشروع، ومن يملك حق فرضه.

ويقتضــي ذلك التمييز بين الدقة الزائفة والوضــوح الصــادق. فقد تعرض النماذج أرقامًا دقيقةً توحي بالعلم، بينما تعتمد علىٰ افتراضات هشة أو بيانات ناقصة. وقد يكون التعبير عن نطاق احتمالي أقل إقناعًا من رقم مفرد، لكنه أكثر صــدقًا. ومن هنا لا تُقاس جودة المعرفة بكثرة المنازل العشرية، بل بسلامة الافتراضات، ووضوح الحدود، والقدرة علىٰ بيان مصادر عدم اليقين. إن العقل الناضــج لا يخفي جهله خلف الرقم، ولا يســتخدم الاحتمال وســيلةً للهروب من المسؤولية، بل يعلن ما يعرفه وما لا يعرفه وما يفترضه.

وقد يقع العقل في خطأين متقابلين: وهم اليقين و شلل الاحتمال. في الأول يتعامل مع التوقع كما لو كان واقعًا محتومًا، ويبني نظامه علىٰ مســار وحيد. وفي الثاني يســتخدم عدم اليقين ذريعةً لتعليق كل قرار. غير أن الحياة لا تســمح بأي من الطرفين؛ فالعقل مطالب بأن يحكم مع وعيه بنقص المعرفة، وأن يتحمل مســؤولية الفعل من غير ادعاء امتلاك المســتقبل. ومن هنا تكون الرشادة قدرةً علىٰ اتخاذ القرار تحت عدم اليقين، لا قدرةً علىٰ إلغاء عدم اليقين قبل القرار.

ولا يكتمل ذلك إلا ببناء قرارات قابلة للمراجعة. فالقرار في العالم المعقد لا ينبغي أن يكون نقطة نهاية، بل لحظةً داخل مسار من التعلم. يجب أن يتضمن مؤشرات لمراقبة نتائجه،

وحدودًا تستدعي إعادة النظر، وبدائل يمكن الانتقال إليها، وقدرةً على الاعتراف بأن الافتراض الأول لم يعد صالحًا. وهكذا يتحول القرار من أمر ثابت إلى فرضية عملية تُختبر داخل الواقع.

إن العقل الاحتمالي لا يعيش بلا يقين مطلقًا؛ فهو يحتاج إلى مبادئ أكثر ثباتًا توجه حركته، لكنه يميز بين ثبات المبدأ واحتمالية التقدير. قد يثبت على قيمة العدالة، لكنه يراجع الوسيلة الأقدر على تحقيقها. وقد يتمسك بوجوب حماية الإنسان، لكنه يغير سياسته حين تكشف النتائج عن ضرر غير متوقع. ومن هنا لا تكون المرونة تنازلًا عن المعايير، بل قدرةً على تصحيح الطريق في ضوئها.

إن الانتقال من اليقين إلى الاحتمال ليس هبوطًا في مرتبة العقل، بل صعود إلى عقلانية أكثر واقعية. فالعقل لا يصبح أضعف حين يعترف بأن المستقبل مفتوح، بل يصبح أكثر قدرةً على الفعل داخله. وهو لا يتخلى عن الحقيقة، بل يتخلى عن ادعاء امتلاكها قبل أن تتكشف. ولا يستبدل المعرفة بالتردد، بل يبني معرفةً تعرف درجاتها وحدودها، وقرارًا يعرف مخاطره، ونظامًا يستطيع أن يتعلم من نتائجه.

لا يكتمل الانتقال من العقل الخطي إلى العقل القادر على التعامل مع التعقيد ما لم يُعَد بناء مفهوم السببية نفسه. فالسببية في صورتها التقليدية تقوم على تصور واضح ومغلق: حادثة تسبق حادثة، وتؤدي إليها، ويمكن عزل الرابط بينهما عن بقية الشروط. وقد كان هذا النموذج بالغ الفاعلية في الظواهر التي تسمح بعزل المتغيرات وتثبيت البيئة المحيطة، لكنه يصبح قاصرًا حين نواجه أنظمة تتداخل فيها الأسباب، وتتغير فيها النتائج بتغير السياق، وتعود فيها الآثار لتعدل العوامل التي أنتجتها.

إن السؤال: «ما سبب هذه الظاهرة؟» يحمل في كثير من الأحيان افتراضًا سابقًا مفاده أن وراء الظاهرة سببًا رئيسًا يمكن العثور عليه، وأن بقية العوامل ليست إلا ظروفًا مساعدة. غير أن الأنظمة المعقدة لا تنتظم دائمًا حول علة مركزية واحدة، بل قد تنشأ الظاهرة من اجتماع

شروط لا ينتج أي منها الأثر منفردًا، ومن تفاعل عناصر لا تستقر علاقاتها علىٰ صورة واحدة. وما يبدو سببًا في لحظة قد يصبح نتيجةً في لحظة أخرىٰ، وما يعمل عاملًا مساعدًا في مستوىٰ قد يكون محددًا بنيويًا في مستوىٰ أوسع.

ومن هنا ينبغي التمييز بين السبب والشرط والسياق والمحفز. فالسبب هو العامل الذي يشارك مباشرةً في إنتاج الأثر، أما الشرط فهو ما يجعل هذا الإنتاج ممكنًا، وإن لم يكن كافيًا بمفرده. والسياق هو البنية التي تحدد معنىٰ العامل وحدود تأثيره، بينما يكون المحفز هو الحدث الذي يدفع النظام إلىٰ عبور عتبة التحول بعد تراكم طويل. وقد يظهر المحفز في السطح بوصفه سببًا، مع أن أثره لم يكن ممكنًا لولا شروط خفية ومسار سابق أعد النظام للاستجابة له.

فانهيار مؤسسة، مثلًا، قد يبدأ ظاهريًا بقرار خاطئ أو أزمة مفاجئة، لكن القرار لا يفسر وحده لماذا أدىٰ إلىٰ الانهيار. فقد تكون المؤسسة قد فقدت قدرتها علىٰ التعلم، وتراكمت داخلها المعلومات المضللة، وضعفت الثقة بين مستوياتها، وأصبحت هشةً أمام الصدمات. وعندئذ لا تكون الأزمة سببًا كاملًا، بل لحظة كشف لبنية كانت قد بلغت مستوىً من الهشاشة جعلها عاجزةً عن امتصاص أثر محدود. إن المحفز يحدد لحظة الظهور، أما البنية فتفسر قابلية النظام للانهيار.

وقد مالت بعض الدراسات السابقة إلىٰ الفصل بين الأسباب المباشرة والأسباب البعيدة، وهو تمييز ضروري، لكنه يظل ناقصًا إذا جرىٰ ترتيبها في سلسلة خطية. فالسبب البعيد لا يعمل دائمًا من خلال انتقال متتابع بسيط، بل قد يعيد تشكيل البيئة التي تعمل داخلها الأسباب القريبة. فالقواعد المؤسسية، والثقافة، وتوزيع القوة، واللغة السائدة، لا تدفع إلىٰ النتيجة كما يدفع جسم جسمًا آخر، لكنها تحدد المسارات التي تصبح ممكنةً، وتجعل بعض النتائج أكثر احتمالًا من غيرها.

وهنا يظهر مفهوم السببية البنيوية. فالبنية لا تكون سببًا بوصفها حدثًا منفردًا، بل بوصفها نظامًا لتوزيع الإمكانات والقيود. إنها لا تجبر كل عنصر علىٰ سلوك واحد، لكنها تجعل بعض الأفعال سهلةً وبعضها مكلفًا، وبعض الأصوات مسموعةً وبعضها مهمشًا، وبعض الأخطاء قابلةً للتصحيح وبعضها متكررةً بحكم النظام. ومن ثم تعمل السببية البنيوية من خلال تشكيل المجال الذي تقع داخله القرارات الفردية، لا من خلال إلغاء فاعلية الأفراد.

لكن رد الظواهر إلىٰ البنية وحدها يكرر الاختزال في اتجاه معاكس. فكما يخطئ العقل حين يفسر التاريخ بإرادة فرد واحد، يخطئ حين يحول الأفراد إلىٰ أدوات صامتة لبنىٰ مغلقة. فالفاعل يستطيع أن يقرأ البنية، وأن يستفيد من تناقضاتها، وأن يعيد توجيه بعض مساراتها، وقد يصبح فعله نقطةً تتجمع حولها تحولات أوسع. ومن هنا ينبغي بناء تفسير يجمع بين الفاعل والبنية، فلا يجعل الحرية مطلقةً ولا الحتمية كاملةً، بل يدرس كيف يعمل الفعل داخل شروط سابقة وكيف يمكنه أن يعيد تشكيلها.

إن السببية في الأنظمة المعقدة سببية دائرية وتراكمية. فقد تنتج الثقة تعاونًا، ويولد التعاون نتائج ناجحة، فتزداد الثقة. وقد ينتج الخوف رقابةً مفرطة، فتضعف المبادرة، ويتراجع الأداء، فيزداد الخوف وتشتد الرقابة. وفي هذه الحالات لا يمكن تحديد بداية مطلقة للدائرة بسهولة، لأن كل عنصر يصبح سببًا ونتيجةً في الوقت نفسه. وما ينبغي تفسيره ليس العلاقة بين متغيرين فقط، بل الحلقة التي تعيد إنتاج نفسها.

وتزداد المسألة تعقيدًا حين تتداخل حلقات متعددة. فقد تعمل حلقة علىٰ تضخيم اتجاه معين، بينما تعمل أخرىٰ علىٰ كبحه، وقد يظل النظام مستقرًا لأن القوتين تتوازنان، ثم ينقلب فجأةً إذا ضعفت إحدىٰ آليات الضبط. ومن هنا لا تكون معرفة كل علاقة ثنائية كافيةً لفهم السلوك الكلي، لأن النتيجة تتولد من التفاعل بين الحلقات، لا من قوة أي عامل في عزلة.

ولهذا يحتاج العقل إلىٰ الانتقال من السلسلة السببية إلىٰ الخريطة السببية. فالسلسلة تبحث عن تعاقب: حدث أدىٰ إلىٰ حدث. أما الخريطة فتبحث عن شبكة: عوامل تؤثر بعضها

في بعض، وحلقات تعزز أو توازن، وتأخيرات زمنية تجعل الأثر لا يظهر فورًا، ومستويات تتبادل التأثير. والخريطة لا تقدم سببًا واحدًا مريحًا، لكنها تكشف بنيةً أعمق تسمح بفهم نقاط التدخل وحدودها.

وقد يكون التأخير الزمني من أكثر عناصر السببية تعقيدًا؛ لأن العقل يميل إلىٰ ربط النتيجة بما سبقها مباشرةً. غير أن بعض السياسات لا تظهر آثارها إلا بعد سنوات، وبعض التحولات تبدأ قبل أن تصبح قابلةً للرصد، وبعض القرارات تنتج منفعةً سريعةً وضررًا مؤجلًا. وإذا لم يدرك العقل هذا الفارق بين زمن الفعل وزمن الأثر، فقد يكافئ السبب الذي ينتج الضرر ويعاقب الإجراء الذي بدأ الإصلاح، لأن النتائج القريبة لا تعكس دائمًا الحقيقة البعيدة.

ومن هنا يصبح التاريخ جزءًا من التفسير السببي، لا مجرد خلفية توضع في المقدمة. فالنظام يحمل ذاكرةً بنيويةً؛ أي إن ما حدث سابقًا يظل حاضرًا في القواعد والثقة والعادات وتوزيع الموارد. وقد تتشابه حالتان في عناصرهما الظاهرة، لكنهما تستجيبان بصورة مختلفة لأن لكل منهما مسارًا سابقًا مغايرًا. ولذلك لا يمكن نقل حل من نظام إلىٰ آخر اعتمادًا علىٰ التشابه السطحي، لأن الأثر يتحدد بعلاقة التدخل بالتاريخ المتراكم.

كما يجب التمييز بين السببية والتلازم. فقد يتكرر عاملان معًا من غير أن يكون أحدهما سببًا للآخر، لأن كليهما قد يكون ناتجًا من بنية ثالثة. وقد تكون العلاقة السببية حقيقيةً لكنها غير ثابتة في جميع السياقات. ومن ثم لا يكفي أن يكتشف العقل ارتباطًا إحصائيًا، بل عليه أن يبني تفسيرًا للآلية التي تجعل الأثر ممكنًا، وأن يختبر ما إذا كانت العلاقة تستمر عند تغير الشروط.

غير أن البحث عن الآلية لا ينبغي أن يعيدنا إلىٰ وهم السبب الميكانيكي البسيط. فالآلية في النظام المعقد قد تكون شبكةً من الاستجابات، لا عمليةً واحدةً ثابتة. وقد تعمل في بيئة وتفشل في أخرىٰ، لأن عناصر النظام تتعلم أو تقاوم أو تعيد تفسير التدخل. ولذلك يجب أن تكون الآلية ذات معنىٰ ديناميكي: نمطًا من العلاقات القابلة للتحول، لا قناةً جامدة تنقل الأثر بالطريقة نفسها في كل مرة.

إن التفسير السببي العميق لا يجيب فقط عن سؤال: لماذا حدث ما حدث؟ بل يجيب أيضًا عن أسئلة أخرىٰ: لماذا حدث هنا ولم يحدث هناك؟ لماذا ظهر في هذا التوقيت؟ ما الذي جعله قابلًا للتضخم؟ ما العوامل التي منعته من الظهور سابقًا؟ وما الذي يمكن أن يغير مساره؟ وهذه الأسئلة تنقل العقل من تفسير النتيجة بعد وقوعها إلىٰ فهم بنية الإمكان التي أنتجتها.

ولا تكون قيمة الخريطة السببية في أنها تمنح سيطرةً كاملة، بل في أنها تكشف نقاط الرافعة؛ أي المواضع التي يمكن أن يؤدي التغيير فيها إلىٰ أثر أوسع من حجمه المباشر. غير أن نقطة الرافعة لا تكون دائمًا العامل الأكثر ظهورًا. فقد يكون التدخل في تدفق المعلومات أعمق أثرًا من زيادة العقوبة، وقد يكون تعديل الحوافز أهم من إصدار أوامر جديدة، وقد يكون بناء الثقة أكثر فاعليةً من توسيع الرقابة. ومن هنا لا يبحث العقل المعقد عن أقوىٰ تدخل فقط، بل عن التدخل الأكثر اتصالًا ببنية النظام.

لكن كل تدخل في نظام معقد قد ينتج آثارًا غير مقصودة. فعلاج عرض ظاهر قد ينقل المشكلة إلىٰ موضع آخر، وتحسين مؤشر واحد قد يضعف وظيفةً أخرىٰ، وإزالة قيد قد تسمح بنمو خلل كان مكبوتًا. ولهذا لا يكفي أن يسأل العقل عما سيفعله التدخل مباشرةً، بل عليه أن يتتبع كيف سيستجيب النظام، وكيف ستتكيف عناصره، وما الحلقات الجديدة التي قد ينشئها.

إن السببية الشبكية لا تنفي المسؤولية، بل تجعلها أكثر دقة. فكون النتيجة نتاج عوامل متعددة لا يعني أن أحدًا غير مسؤول، كما أن وجود بنية مؤثرة لا يعفي الفاعل من حكمه. لكنه يمنع اختزال المسؤولية في البحث عن مذنب منفرد، ويفتح المجال للتمييز بين مسؤولية الفعل، ومسؤولية إنشاء الشروط، ومسؤولية الإهمال، ومسؤولية استمرار النظام رغم ظهور آثاره. وبذلك ينتقل الحكم من التبسيط الأخلاقي إلىٰ تحليل متعدد المستويات لا يفقد المعيار.

إن العقل القادر علىٰ فهم السببية المعقدة لا يبحث عن علة واحدة يضع عندها نهاية السؤال، بل يبني خريطةً للعلاقات والشروط والمسارات والحلقات. وهو لا يتخلىٰ عن التفسير، بل يحرره من وهم الخطية. ولا يذيب الفعل في البنية، ولا البنية في الفعل، بل يرىٰ

الواقع مجالًا تتبادل فيه المستويات إنتاج بعضها بعضًا. وفي هذا الانتقال تصبح السببية لغةً لفهم التكوين والتحول، لا مجرد رابطة بين حدثين منفصلين.

لا يستطيع العقل أن يفهم الأنظمة المعقدة فهمًا كاملًا إذا ظل يتصور نفسه مراقبًا خارجيًا يقف خارج الظاهرة ويصفها من موقع لا يتأثر بها ولا يؤثر فيها. ففي كثير من المجالات، لا تكون المعرفة مجرد كشف لما هو قائم، بل تدخل في تكوينه، لأن القياس يغير السلوك، والتصنيف يعيد ترتيب الواقع، والتنبؤ يؤثر في القرارات، والقانون الذي يصف نمطًا من العلاقات قد يعيد تشكيله. ومن هنا لا يكون موقع المراقب مسألةً ثانويةً في نظرية المعرفة، بل عنصرًا من عناصر النظام المعرفي نفسه.

لقد قامت الموضوعية الكلاسيكية على افتراض الفصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف. وكان هذا الفصل ضروريًا لبناء مناهج تضبط الانحياز وتمنع الرغبة من أن تتحول إلى دليل. غير أن هذا المبدأ يتحول إلى وهم حين يُفهم بوصفه إمكانًا للخروج الكامل من كل منظور. فالعقل لا يرى الواقع بلا لغة، ولا بلا مفاهيم، ولا بلا أدوات قياس، ولا بلا أسئلة سابقة تحدد ما الذي سيُلاحظ وما الذي سيُترك خارج النظر. ومن ثم لا تكون الموضوعية غيابًا للذات، بل قدرةً على إخضاع موقع الذات وأدواتها وافتراضاتها للفحص والمراجعة.

إن السؤال الذي يطرحه العقل على الواقع لا يكتفي بطلب الجواب، بل يرسم حدود المجال الذي يمكن أن يظهر داخله الجواب. فإذا قاس المؤسسة من خلال الإنتاجية وحدها، فقد تصبح العدالة أو الثقة أو المعنى عناصر غير مرئية. وإذا صنف السلوك وفق ثنائية النجاح والفشل، فقد يحجب المسارات المتدرجة أو النتائج المؤجلة. وإذا تعامل مع الإنسان بوصفه وحدة حسابية، فقد يكتشف انتظامات إحصائية مهمة، لكنه قد يفقد البنية التأويلية التي تجعل الأفعال ذات معنى عند أصحابها. وهكذا لا تكون أداة القياس محايدةً تمامًا، لأنها تجسد تعريفًا سابقًا لما يستحق أن يُقاس.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة على أثر المراقبة في الظواهر الفيزيائية، وعلى صعوبة الفصل الكامل بين أداة القياس وما تقيسه. غير أن هذه المسألة تتسع بصورة أشد في الأنظمة الاجتماعية والعقلية؛ لأن العناصر التي تُراقَب قد تدرك أنها موضع مراقبة، ثم تغير سلوكها استجابةً لذلك. فالإنسان لا يُقاس كما يُقاس جسم صامت، والمؤسسة لا تبقى على حالها حين يُعلن معيار تقييمها، والسوق لا يستقبل التوقع بوصفه معلومةً خارجية، بل قد يعيد تسعير نفسه على أساسها.

ومن هنا يتغير معنى القياس. فالمؤشر لا يصف الواقع فقط، بل قد يصبح هدفًا للفاعلين. وحين يتحول المقياس إلى هدف، يبدأ السلوك في التكيف معه، وقد تتحسن قيمة المؤشر بينما تتدهور الوظيفة التي كان يفترض أن يدل عليها. فالمؤسسة قد تتعلم كيف تبدو ناجحةً في التقارير من غير أن تصبح أكثر نجاحًا في الواقع، والطالب قد يتعلم كيف يجتاز الاختبار من غير أن يتسع فهمه، والخوارزمية قد تُحسن الأداء وفق معيار محدد بينما تعمق انحيازًا لا يظهر في المقياس نفسه.

وهنا يظهر الفرق بين الحقيقة التشغيلية والحقيقة البنيوية. فالحقيقة التشغيلية تكشف كيف يبدو النظام وفق الأداة المستخدمة، أما الحقيقة البنيوية فتبحث عما إذا كانت الأداة قد التقطت العلاقات التي تمنح الظاهرة معناها. وقد يكون المؤشر صحيحًا ودقيقًا في حدوده، لكنه يصبح مضللًا حين يُعامل بوصفه تمثيلًا كاملًا للواقع. ومن ثم لا ينبغي للعقل أن يرفض القياس، بل أن يضاعف وعيه بشروط القياس وآثاره وحدوده.

وتزداد المسألة تعقيدًا مع التصنيف. فالتصنيف ليس فعلًا لغويًا بريئًا يضع الأشياء تحت أسماء جاهزة، بل ممارسة تنشئ حدودًا، وتجمع عناصر، وتفصل أخرى، وتمنح بعض الفروق قيمةً عملية. وحين يُصنف فرد أو جماعة أو حالة داخل فئة معينة، فقد يتغير تعامل المؤسسات معها، وقد يتغير تعاملها مع نفسها. وهكذا ينتقل التصنيف من وصف الواقع إلى المشاركة في صناعته.

وقد تناولت بعض الاتجاهات هذه الظاهرة من خلال أثر التسمية، وبينت أن الفئات الاجتماعية قد تتفاعل مع الأوصاف التي توضع فيها. غير أن النظرية الأوسع للتعقيد المعرفي ترىٰ أن التصنيف يؤدي وظيفةً مزدوجة: فهو ضروري لأن العقل لا يستطيع التعامل مع كل حالة بوصفها فريدةً بالكامل، لكنه خطر لأن الفئة قد تبتلع الفرد، وتتحول الحدود المنهجية إلىٰ حدود وجودية. ومن هنا يحتاج العقل إلىٰ تصنيفات قابلة للمراجعة، وإلىٰ وعي دائم بأن الفئة أداة لتنظيم المعرفة، لا جوهرًا نهائيًا للأشياء.

كما أن التنبؤ لا يقف خارج النظام. فحين يعلن توقعًا اقتصاديًا أو سياسيًا أو اجتماعيًا، فإنه يدخل في حسابات الفاعلين. وقد يؤدي إلىٰ تحقق نفسه إذا دفعهم إلىٰ السلوك الذي يفترضه، وقد يؤدي إلىٰ إبطال نفسه إذا دفعهم إلىٰ اتخاذ تدابير تمنع النتيجة. ومن ثم لا يمكن تقييم التنبؤ في الأنظمة الانعكاسية بالطريقة نفسها التي يُقيَّم بها توقع مسار جسم مادي لا يعرف أنه موضع توقع.

وهذا يعني أن صدق التنبؤ لا يُقاس دائمًا بتحقق النتيجة المعلنة. فقد يكون التنبؤ دقيقًا في كشف الخطر، ثم يؤدي نشره إلىٰ تغيير المسار ومنع الخطر. وفي هذه الحالة لا يكون عدم تحقق النتيجة دليلًا علىٰ بطلان التحليل، بل قد يكون أثرًا من آثار نجاحه. وعلىٰ العكس، قد يتحقق التنبؤ لأنه ساهم في صناعة شروط تحققه. ومن هنا يصبح التقييم أكثر تعقيدًا، لأنه يجب أن يفصل بين ما كشفه التنبؤ وما أحدثه.

ويكشف هذا كله عن الحاجة إلىٰ موضوعية انعكاسية. والموضوعية الانعكاسية لا تدعي أن العقل يستطيع حذف موقعه، بل تجعله جزءًا من التحليل. فهي تسأل: ما أثر السؤال في الجواب؟ وما أثر التصنيف في المصنف؟ وما أثر القياس في السلوك؟ وما المصالح أو القيم التي دخلت في بناء الأداة؟ وكيف يمكن اختبار النتائج من خلال أدوات أخرىٰ أو زوايا مخالفة؟ وبذلك لا تنحل الموضوعية في الذاتية، بل تصبح أكثر صرامةً لأنها لا تترك أداة المعرفة خارج مجال النقد.

إن الموضوعية المحايدة تطلب من الباحث أن يكون بلا موقف، أما الموضوعية الانعكاسية فتطلب منه أن يعلن موقعه ويختبر أثره. الأولىٰ قد تخفي الانحياز تحت لغة تقنية، أما الثانية فتحوله إلىٰ فرضية قابلة للفحص. الأولىٰ تتعامل مع المفاهيم كما لو كانت نوافذ شفافة، أما الثانية فتدرك أنها عدسات تكبر بعض العناصر وتخفض حضور غيرها. ومن هنا لا تكون الانعكاسية ترفًا فلسفيًا، بل شرطًا لمنع المعرفة من أن تتحول إلىٰ سلطة غير واعية بنفسها.

وتتصل هذه المسألة بالعلاقة بين المعرفة والقوة. فليس كل من يصنف أو يقيس أو يعرّف يملك السلطة نفسها، وبعض التصنيفات تنتج آثارًا قانونية أو اقتصادية أو اجتماعية واسعة. ومن هنا لا يكفي أن يكون التصنيف دقيقًا من الناحية التقنية، بل يجب أن يُسأل عن شرعية استخدامه، وعن إمكان الاعتراض عليه، وعن توزيع آثاره. فالمعرفة التي تدخل المؤسسة لا تبقىٰ معرفةً فقط، بل تتحول إلىٰ قرار، والقرار يعيد تشكيل حياة الأفراد.

ويظهر ذلك بوضوح في الأنظمة الذكية التي تبني تنبؤات وتصنيفات علىٰ بيانات سابقة. فالخوارزمية لا تستخرج نمطًا محايدًا من الماضي، بل قد تتعلم من تاريخ يحمل تفاوتًا أو انحيازًا، ثم تعيد إنتاجه في صورة تبدو موضوعيةً لأنها صادرة عن نظام حسابي. وهنا لا يكون الخطأ في النتيجة الفردية وحدها، بل في الحلقة الكاملة التي تجعل الماضي معيارًا للمستقبل، ثم تجعل نتائج المستقبل بيانات جديدة تعزز النموذج القديم.

ولهذا ينبغي أن يمتلك العقل قدرةً علىٰ تحليل حلقات الانعكاس. فإذا أدىٰ التصنيف إلىٰ سلوك يؤكد التصنيف، فإن البيانات اللاحقة لا تكون مستقلةً عنه. وإذا أدىٰ التوقع إلىٰ قرار يحقق النتيجة، فإن المطابقة بين التوقع والواقع لا تثبت وحدها صحة النموذج. وإذا أدىٰ المؤشر إلىٰ إعادة توجيه الجهد نحوه، فإن تحسنه لا يكشف بالضرورة عن تحسن النظام. ومن هنا يجب أن يسأل العقل دائمًا عما إذا كان الواقع الذي يرصده لا يزال سابقًا علىٰ أداة الرصد، أم أصبح جزئيًا من إنتاجها.

ولا يعني ذلك أن كل معرفة تصنع موضوعها بالكامل. فالواقع يحتفظ بقدرته علىٰ المقاومة، والأنظمة ترفض أحيانًا التصنيفات المفروضة عليها، والنتائج غير المقصودة تكشف حدود السيطرة. لكن الاعتراف بهذه المقاومة لا يلغي أثر المعرفة، بل يمنع الإفراط في الاتجاهين: اتجاه يظن أن العقل ينسخ الواقع كما هو، واتجاه يظن أن الواقع مجرد بناء ذهني. فالمعرفة علاقة توليدية بين عالم يقاوم وعقل ينظم ومؤسسات تحول التفسير إلىٰ فعل.

ومن هنا تكتسب المسؤولية المعرفية معناها. فالعقل لا يكون مسؤولًا فقط عن صحة ما يقول، بل عن أثر الطريقة التي يقول بها، وعن النتائج التي قد ينتجها تصنيفه أو تنبؤه أو نموذجه. وقد تكون المعلومة صحيحةً، لكن نشرها في سياق معين يؤدي إلىٰ ضرر واسع. وقد يكون المؤشر مفيدًا، لكن تحويله إلىٰ أساس وحيد للقرار ينتج ظلمًا. ومن ثم لا تنفصل إبستمولوجيا التعقيد عن أخلاقيات المعرفة؛ لأن المعرفة في النظام المفتوح تدخل في شبكة الفعل وتصبح جزءًا من سببيته.

وهذا يفرض علىٰ العقل أن يميز بين الوصف والتدخل، وأن يدرك أن الحدود بينهما قد تكون متحركة. فالخريطة قد تصبح خطة، والنموذج قد يصبح معيارًا، والتوقع قد يصبح حافزًا، والتصنيف قد يصبح هويةً مفروضة. وكلما اتسعت سلطة المعرفة، ازدادت الحاجة إلىٰ مراجعتها وإلىٰ فتحها أمام الاعتراض والتصحيح. فالمعرفة المغلقة في الأنظمة المعقدة لا تصبح أكثر يقينًا، بل أكثر خطرًا، لأنها تملك القدرة علىٰ إعادة تشكيل الواقع من غير أن تسمح للواقع بمراجعتها.

إن العقل المعقد لا يتخلىٰ عن الطموح إلىٰ الموضوعية، لكنه يعيد تأسيسه علىٰ الوعي بالعلاقة بين المراقب وما يراقبه. وهو لا يدعي الوقوف خارج العالم، بل يسعىٰ إلىٰ معرفة موقعه داخله، وإلىٰ تقليل أثر انحيازاته، وإلىٰ اختبار أدواته بوسائل متعددة. وبهذا تصبح الموضوعية ممارسةً مستمرةً للتصحيح، لا حالةً نهائيةً من النقاء.

إن أعمق معرفة ليست التي تنسىٰ حضورها في الواقع، بل التي تعرف أن حضورها قد يغيره، ثم تجعل هذا الأثر جزءًا من حسابها. فالعقل لا يرىٰ فقط، بل يختار زاوية الرؤية؛ ولا يصف فقط، بل يمنح الوصف قابليةً للفعل؛ ولا يتنبأ فقط، بل يدخل التنبؤ في مستقبل النظام. ومن هنا تكون المعرفة المعقدة معرفةً انعكاسيةً، تعود إلىٰ نفسها وهي تتجه إلىٰ موضوعها، وتراقب أدواتها وهي تستخدمها، وتتحمل مسؤولية الآثار التي قد تنتجها.

الفصل الرابع

العقل والقرار في الأنظمة المعقدة

لا يُختبر العقل في الأنظمة المعقدة بقدرته علىٰ فهم الواقع فحسب، بل بقدرته علىٰ اتخاذ القرار داخله. فالمعرفة، مهما بلغت دقتها، تظل ناقصةً إذا عجزت عن التحول إلىٰ فعل، كما أن الفعل، مهما بدا حاسمًا، يظل أعمىٰ إذا لم يستند إلىٰ فهم للبنية التي سيتدخل فيها. غير أن الانتقال من المعرفة إلىٰ القرار ليس انتقالًا آليًا من مقدمات معلومة إلىٰ نتيجة لازمة؛ لأن القرار يقع عادةً في اللحظة التي تكون فيها المعلومات ناقصة، والبدائل غير مكتملة، والنتائج متداخلة، والفاعلون قادرين علىٰ تغيير سلوكهم استجابةً لما يُتخذ من إجراءات. ومن هنا يصبح القرار في النظام المعقد فعلًا إنشائيًا يشارك في صناعة المستقبل، لا مجرد اختيار بين نتائج جاهزة سلفًا.

لقد قامت الصورة الكلاسيكية للقرار علىٰ افتراض إمكان تحديد البدائل، وحساب منافعها وتكاليفها، ثم اختيار البديل الذي يحقق النتيجة المثلىٰ. ويتضمن هذا النموذج قدرًا مهمًا من العقلانية، لأنه يمنع الاندفاع الاعتباطي، ويفرض المقارنة بين الخيارات، ويربط القرار بالنتائج المتوقعة. غير أنه يفترض ضمنًا أن البدائل معروفة، وأن القيم قابلة للتحويل إلىٰ مقياس واحد، وأن العلاقات بين الفعل والنتيجة مستقرة، وأن متخذ القرار يقف أمام نظام لا يعيد تنظيم نفسه بعد تدخله. وهذه الافتراضات لا تصمد كاملةً في عالم الأنظمة المعقدة.

فالبدائل لا تكون دائمًا معطاةً قبل القرار، بل قد يُنتج القرار نفسه إمكانات جديدةً ويغلق أخرىٰ. وقد يختار العقل بين طريقين ظاهرين، بينما تكمن العقلانية الأعمق في إعادة تعريف المشكلة وابتكار طريق ثالث. ومن ثم لا تبدأ جودة القرار عند المقارنة بين البدائل فقط، بل عند بناء فضاء البدائل. والعقل الذي يقبل الخيارات كما صيغت له قد يكون دقيقًا في الحساب، لكنه يظل أسير إطار لم يختره ولم يفحص افتراضاته.

إن أول تعقيد يواجه القرار يتمثل في أن المشكلة نفسها ليست حقيقةً بسيطةً تنتظر الحل، بل صياغة معرفية تحدد ما الذي سيُعد خللًا وما الذي سيبقىٰ خارج الرؤية. فعندما تُعرَّف أزمة مؤسسة بأنها ضعف في الانضباط، ستتجه القرارات إلىٰ تشديد الرقابة، أما إذا عُرِّفت بأنها انهيار في الثقة أو اختلال في تدفق المعلومات، فقد تتجه المعالجة إلىٰ بناء قنوات المشاركة والمساءلة. وقد تكون الوقائع واحدة، لكن تعريف المشكلة يعيد ترتيبها داخل خريطة سببية ومعيارية مختلفة.

ومن هنا لا يكون القرار جوابًا عن سؤال فحسب، بل يكون السؤال نفسه جزءًا من القرار. وقد تفشل السيا سات لا لأنها اختارت أداةً ضعيفة، بل لأنها عالجت المشكلة الخطأ بكفاءة عالية. وقد يحقق النظام أهدافه المعلنة، ثم يكتشف أن هذه الأهداف لم تكن تمثل حاجته الحقيقية. ولهذا ينبغي للعقل قبل أن يسأل: ما الذي يجب فعله؟ أن يسأل: ما الذي يحدث فعلًا؟ ولماذا اعتبر ناه مشكلة؟ ومن ا لذي يملك حق تعريفها؟ و ما النتائج التي ستختفي إذا حُصرت داخل هذا التعريف؟

ويتضاعف التعقيد لأن القرار لا يصدر داخل فراغ قيمي. فالمصلحة لا تكون واحدةً، والنتائج لا تقع علىٰ جميع الأطراف بالطريقة نفسها، وما يعد مكسبًا لفاعل قد يكون خسارةً لفاعل آخر. وقد يرفع القرار كفاءة النظام، لكنه يزيد التفاوت؛ وقد يحقق الاستقرار، لكنه يضعف الحرية؛ وقد يحمي الحاضر، لكنه يحمل المستقبل كلفةً مؤجلة. ومن هنا لا يستطيع العقل أن يختزل القرار في تعظيم منفعة كلية مبهمة، لأن هذا الاختزال يخفي سؤال توزيع المنافع والأعباء.

وقد تعاملت بعض الدراسات السابقة مع تعارض القيم من خلال تحويلها إلىٰ أوزان كمية، ثم حساب البديل الذي يحقق أعلىٰ مجموع. وتفيد هذه الطريقة في جعل المفاضلات أكثر وضوحًا، لكنها لا تستطيع دائمًا تحويل القيم إلىٰ وحدات متجانسة. فالعدالة ليست مقدارًا من النوع نفسه الذي تكون عليه السرعة، والكرامة لا تتحول بسهولة إلىٰ بند يعو ضه ربح اقتصادي،

وحماية الحياة لا تُدرج دائمًا ضمن موازنة عادية مع المكاسب الأخرىٰ. ومن ثم توجد قيم يمكن المفاضلة بينها، وقيم تضع حدودًا لما يجوز إدخاله أصلًا في عملية المقايضة.

وهنا يبرز العقل المعياري داخل القرار المعقد. فهو لا يسأل فقط: أي البدائل أكثر فاعلية؟ بل يسأل: أيها مشروع؟ ومن يتحمل مخاطره؟ ومن يشارك في تقريره؟ وهل يمكن الرجوع عنه؟ وهل يحفظ الشروط التي تجعل القرارات المستقبلية ممكنةً وعادلة؟ فالكفاءة تحدد قدرة الوسيلة علىٰ بلوغ غايتها، لكنها لا تثبت وحدها شرعية الغاية، كما أن النجاح العملي لا يحول الفعل غير العادل إلىٰ فعل مشروع.

ولا يقع القرار في مواجهة مستقبل مجهول فقط، بل في مواجهة فاعلين آخرين يراقبونه ويتعلمون منه ويعيدون ترتيب سلوكهم بسببه. فالسياسة الجديدة تغير توقعات الناس، والقانون الجديد يدفع بعض الفاعلين إلىٰ الامتثال ويدفع آخرين إلىٰ البحث عن طرق للالتفاف عليه، والقرار الاقتصادي يعيد تشكيل الحوافز قبل أن تظهر نتائجه النهائية. ومن هنا لا تكون آثار القرار مجرد استجابة ميكانيكية، بل نتيجة تفاعل بين التدخل وتفسيرات الفاعلين له.

وقد يبدو القرار صارمًا في نصه، لكنه يصبح مختلفًا في التطبيق لأن كل مستوىٰ من مستويات النظام يعيد تأويله وفق معلوماته ومصالحه وقدراته. وقد يصدر المركز توجيهًا واحدًا، ثم يتحول في الأطراف إلىٰ ممارسات متعددة، بعضها يحقق الغاية وبعضها يناقضها. ولهذا لا ينبغي تقييم القرار من خلال صياغته الرسمية وحدها، بل من خلال المسار الذي ينتقل به عبر الشبكة، والتحولات التي تطرأ عليه في كل مستوىٰ.

كما أن القرار لا يبدأ أثره بعد صدوره فقط، بل قد يبدأ منذ توقعه. فقد يغير الفاعلون سلوكهم استعدادًا له، وقد يقاومونه قبل تطبيقه، وقد يعيدون توزيع مواردهم بما يجعل البيئة التي صُمم القرار لمعالجتها مختلفةً عند لحظة التنفيذ. وهذا يجعل التوقيت عنصرًا بنيويًا في القرار. فالقرار الصحيح في وقت متأخر قد يصبح عديم الأثر، والقرار الملائم في مرحلة قد يكون ضارًا في مرحلة أخرىٰ، لأن الأنظمة المعقدة لا تحفظ الشروط نفسها عبر الزمن.

ومن هنا لا تكفي معرفة ما ينبغي فعله، بل يجب معرفة متىٰ وبأي مقدار وبأي تسلسل. فالتدخل الكبير ليس دائمًا أكثر فاعليةً من التدخل المحدود، وقد يؤدي التغيير الشامل إلىٰ مقاومة واسعة أو إلىٰ انهيار وظائف لم تكن ظاهرة. وفي المقابل، قد تكون الخطوات الصغيرة غير كافية إذا بلغ النظام نقطة تحول تستدعي إعادة بناء عميقة. ولذلك يحتاج العقل إلىٰ التمييز بين الحالات التي تستجيب للتعديل التدريجي والحالات التي أصبح فيها التدريج وسيلةً لتأجيل مواجهة الخلل البنيوي.

ويكشف هذا التمييز عن أن القرار لا يتعلق بحجم الفعل فقط، بل بموقعه داخل النظام. فقد يكون التدخل في عنصر ظاهر أقل أثرًا من تعديل قاعدة خفية تنظم تدفق المعلومات أو توزيع الصلاحيات أو بنية الحوافز. وقد يبدو تشديد العقوبة قرارًا قويًا، بينما يكون إصلاح الشروط التي تعيد إنتاج السلوك أكثر عمقًا. فالعقل الخطي يتجه غالبًا إلىٰ الموضع الذي تظهر فيه المشكلة، أما العقل المعقد فيبحث عن البنية التي تجعلها تتكرر.

غير أن البحث عن نقطة الرافعة لا يمنح ضمانًا بالسيطرة. فحتىٰ التدخل المدروس قد ينتج آثارًا غير مقصودة، لأن النظام يعيد توزيع الضغوط ويبحث عن توازن جديد. وقد يؤدي حل مشكلة في موضع إلىٰ نقلها إلىٰ موضع آخر، أو يؤدي تحسين الأداء القصير إلىٰ تآكل القدرة الطويلة، أو ينتج القرار الناجح شروطًا جديدةً تجعل نجاحه السابق غير قابل للتكرار. ومن هنا لا يكون القرار حدثًا مكتملًا، بل بدايةً لسلسلة من الاستجابات التي تحتاج إلىٰ متابعة وتعلم.

وتقتضي هذه الطبيعة الانتقال من قرار الإغلاق إلىٰ قرار التعلم. فالقرار المغلق يُبنىٰ كما لو أن المشكلة قد فُهمت نهائيًا، وأن الأداة ستعمل بالطريقة المتوقعة، وأن التراجع علامة فشل. أما قرار التعلم فيتعامل مع الفعل بوصفه فرضيةً عملية، ويحدد منذ البداية ما الذي يجب مراقبته، وما الإشارات التي تدل علىٰ نجاح المسار أو انحرافه، وما الشروط التي تستوجب التعديل أو التوقف. وهنا لا تكون المراجعة نقضًا للقرار، بل جزءًا من بنيته.

ولا يعني ذلك تحويل جميع القرارات إلىٰ تجارب مفتوحة بلا التزام، لأن بعض المواقف تحتاج حسمًا سريعًا، وبعض القيم لا تحتمل تعليقها انتظارًا للمزيد من البيانات. لكن الحسم لا يساوي الجمود. فقد يكون القرار واضحًا في غايته، مرنًا في وسائله؛ ثابتًا في حدوده المعيارية، قابلًا للتكيف في ترتيباته التنفيذية. وهذه الثنائية تمنع العقل من الوقوع بين التردد المستمر واليقين المتصلب.

إن القرار في النظام المعقد لا يكون عقلانيًا لأنه اختار البديل الأمثل وفق نموذج مغلق، بل لأنه بنىٰ فهمًا متعدد المستويات للمشكلة، ووسع فضاء البدائل، ووازن بين القيم من غير أن يختزلها، وأدرك أثر الفاعلين الآخرين، وميز بين ما يمكن توقعه وما يجب الاستعداد له، وصمم الفعل بحيث يظل قابلًا للمراقبة والمراجعة. فالعقلانية هنا لا تكمن في ادعاء السيطرة علىٰ المستقبل، بل في بناء قدرة علىٰ التحرك داخله من دون أن يتحول النقص المعرفي إلىٰ عجز، أو يتحول الحسم إلىٰ عمىٰ.

لا يصدر القرار في الأنظمة المعقدة عن عقل منفرد يحتكر المعرفة، ولا عن مركز يحيط بجميع جوانب الواقع، بل يتكون داخل شبكة من الفاعلين الذين يملكون معلومات متفاوتة، ومصالح متباينة، وقدرات غير متساوية علىٰ التأثير. ومن هنا لا يكون تعقيد القرار ناتجًا من صعوبة المسألة وحدها، بل من تعدد المواقع التي تُرىٰ منها المسألة، ومن اختلاف ما يعده كل فاعل حقيقةً أو خطرًا أو أولويةً. فالواقع الواحد لا يظهر بالصورة نفسها لمن يصنع القرار في المركز، ولمن يطبقه في الأطراف، ولمن يتحمل نتائجه، ولمن يراقبه من خارج المؤسسة.

إن المعرفة داخل النظام موزعة بطبيعتها. فالمركز قد يمتلك الصورة العامة، والقدرة علىٰ الربط بين القطاعات، والوصول إلىٰ البيانات الكلية، لكنه يفتقد كثيرًا من التفاصيل المحلية التي لا تظهر في التقارير. أما الأطراف فتمتلك خبرةً مباشرةً بالواقع، وتدرك الاحتكاكات اليومية والاستثناءات الدقيقة، لكنها قد لا ترىٰ الترابطات الأوسع أو الآثار التي تتجاوز مجالها المحدود. ومن ثم لا يكون أحد المستويين بديلًا كاملًا من الآخر، لأن

المعرفة الكلية بلا تفصيل قد تصبح مجردةً، والمعرفة المحلية بلا إطار جامع قد تبقىٰ متفرقةً وعاجزةً عن التنسيق.

وقد قامت بعض النماذج التقليدية للقرار المؤسسي علىٰ افتراض أن وحدة الاتجاه لا تتحقق إلا من خلال وحدة المركز. فكلما زادت أهمية القرار، ازدادت الحاجة إلىٰ جمع الصلاحيات في نقطة واحدة تستطيع الحسم ومنع التضارب. وقد ينجح هذا النموذج في الحالات التي تتطلب سرعةً استثنائيةً، أو حين تكون المعلومات واضحةً والتنسيق أهم من التنوع. لكنه يصبح مصدرًا للعمىٰ حين يتعامل مع النظام المعقد كما لو كان جهازًا ميكانيكيًا تنقل فيه الأوامر من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل من غير تحريف أو مقاومة أو إعادة تفسير.

فالقرار المركزي لا يصل إلىٰ الواقع كما صيغ. إنه يمر عبر طبقات من الفهم والمصلحة والقدرة، ويخضع في كل مستوىٰ لعمليات ترجمة وتأويل. وقد يلتزم المنفذ بالنص ويقوض الغاية، أو يعدل النص ليحفظ الغاية، أو يرفض القرار لأنه يراه منفصلًا عن الواقع. ومن هنا لا يمكن تقييم المؤسسة من خلال وضوح أوامرها فقط، بل من خلال قدرتها علىٰ بناء فهم مشترك يجعل المستويات المختلفة تدرك الغاية وتملك مساحةً معقولةً للتصرف داخلها.

ولا يعني ذلك أن توزيع القرار يؤدي تلقائيًا إلىٰ الرشد. فقد تتحول اللامركزية إلىٰ تفكك، وتنتج قرارات متعارضة، وتسمح للمصالح المحلية بأن تقوض الصالح العام. كما قد تمتلك الأطراف معلومات دقيقةً عن أوضاعها، لكنها لا تتحمل الآثار التي تنتقل إلىٰ غيرها. ومن ثم لا تكون المسألة اختيارًا بين المركزية واللامركزية، بل تصميمًا للعلاقة بينهما: ما الذي يجب أن يبقىٰ موحدًا؟ وما الذي ينبغي أن يتكيف محليًا؟ وما نوع المعلومات التي يجب أن تصعد؟ وما المبادئ التي يجب أن تهبط؟ وأين تقع مسؤولية التصحيح حين تظهر النتائج غير المقصودة؟

وتكشف هذه الأسئلة أن توزيع القرار يجب أن يتبع توزيع المعرفة والآثار، لا أن يتبع فقط التراتب الإداري. فالمستوىٰ الذي يمتلك المعرفة الأقرب إلىٰ المشكلة يجب أن يشارك

في تعريفها، والمستوىٰ الذي يتحمل الأثر يجب ألا يُستبعد من تقدير مخاطره، والمستوىٰ الذي يستطيع رؤية التداخلات الكبرىٰ يجب أن يضمن ألا تتحول الحلول المحلية إلىٰ أضرار عامة. ومن هنا تنشأ الحاجة إلىٰ تعدد مراكز التفكير داخل وحدة مؤسسية، بحيث لا تحتكر جهة واحدة الحقيقة ولا تفقد المؤسسة اتجاهها الجامع.

وقد قدمت بعض الدراسات السابقة مفهوم الذكاء الجمعي بوصفه قدرة الجماعات علىٰ إنتاج أحكام أفضل من أحكام الأفراد، خصوصًا حين تتنوع الخبرات وتستقل التقديرات وتوجد آلية جيدة لتجميعها. غير أن مجرد كثرة المشاركين لا تصنع ذكاءً جمعيًا. فقد تنتج الجماعة انحيازًا مضاعفًا إذا خاف أفرادها من الاعتراض، أو إذا هيمنت عليها مكانة بعض الأعضاء، أو إذا جرىٰ تداول المعلومة نفسها حتىٰ بدت إجماعًا. ولذلك لا يتحقق الذكاء الجمعي إلا حين تُصمم البيئة التي تسمح باختلاف حقيقي، وتمنع القوة الاجتماعية من أن تتحول إلىٰ بديل عن الحجة.

وهنا يظهر الفرق بين المشاركة والتمثيل الشكلي. فقد تُدعىٰ الأطراف إلىٰ النقاش من غير أن تملك أثرًا في النتيجة، وقد تُطلب آراؤها بعد أن تكون الخيارات الأساسية قد حُسمت، فتتحول المشاركة إلىٰ وسيلة لإضفاء الشرعية علىٰ قرار سابق. أما المشاركة الفعلية فتبدأ من تعريف المشكلة وصياغة البدائل، لا من التعليق علىٰ قرار مكتمل. وهي لا تعني أن جميع المشاركين يملكون سلطةً متساويةً في كل مسألة، بل أن المعرفة المتصلة بالقرار تجد طريقًا حقيقيًا إلىٰ بنيته.

لكن المشاركة نفسها قد تبطئ الحسم، وتزيد كلفة التفاوض، وتفتح المجال لتضارب المصالح. ومن هنا يظهر التوتر بين المشاركة والكفاءة. وقد يُعرض هذا التوتر كما لو أن علىٰ المؤسسة أن تختار بين قرار سريع تصنعه قلة، وقرار عادل تصنعه كثرة. غير أن هذا التعارض ليس مطلقًا؛ لأن القرار السريع قد يصبح بطيئًا في التنفيذ إذا واجه مقاومةً أو كشف عن جهل بالواقع، بينما قد تكون المشاركة المبكرة وسيلةً لتقليل الأخطاء وتحسين القبول وتسريع التطبيق.

إن الكفاءة الحقيقية لا تُقاس بزمن إصـــدار القرار فقط، بل بزمن انتقاله إلىٰ أثر مســـتقر. وقد يكون القرار المركزي أسرع في لحظة الصياغة، لكنه أكثر كلفةً في التصحيح. وقد يستغرق القرار التشـــاركي وقتًا أطول في البناء، لكنه يختصـــر فجوة التنفيذ لأنه أدخل المعرفة المحلية والمخاوف الواقعية منذ البداية. ومن ثم لا ينبغي فصـــل كفاءة القرار عن دورة حياته الكاملة، من التعريف إلىٰ التطبيق إلىٰ المراجعة.

ولا يعني ذلك تقديس الإجماع. فالإجماع قد يكون علامةً علىٰ التفاهم، لكنه قد يكون أيضًـا نتيجةً للضـغط أو الخوف أو غياب التنوع. وقد توجد قرارات لا يمكن أن تحظىٰ برضـا جميع الأطراف، لأن المصالح متعارضة والقيم نفسها قد تتنافس. وفي هذه الحالات لا تكون غاية العقل إلغاء الخلاف، بل تنظيمه داخل إجراءات عادلة تســـمح بالاعتراض وتوضـــح أسباب الترجيح وتحدد مسؤولية من اتخذ القرار.

ومن هنا يكون الخلاف موردًا معرفيًا، لا مجرد عقبة. فالرأي المخالف قد يكشـــف فرضـــيةً خفيةً، أو خطرًا لم تره الأغلبية، أو أثرًا سـيقع علىٰ طرف ضـعيف. والمؤسـسـة التي تتخلص من الخلاف قد تبدو أكثر انســـجامًا، لكنها تصـــبح أقل قدرةً علىٰ اكتشـــاف أخطائها. ولهذا تحتاج الأنظمة المعقدة إلىٰ حماية الأصوات المخالفة، لا لأنها صحيحة دائمًا، بل لأنها توسع مجال الرؤية وتمنع النموذج السائد من إغلاق نفسه.

غير أن الاعتراض لا يكون ذا قيمة لمجرد كونه اعتراضًـا. فهو يحتاج إلىٰ معلومات وحجج وقدرة علىٰ الارتباط بالمصلحة العامة. كما أن فتح جميع القرارات للاعتراض المستمر قد يحول المؤســـســـة إلىٰ حالة من الشـــلل. ولذلك ينبغي التمييز بين حق الاعتراض وحق التعطيل، وبين المراجعة التي تحســـن القرار والمراجعة التي تمنع أي التزام. وتكمن الحكمة المؤســـسـية في بناء قنوات تسمح بوصول النقد من غير أن تجعل كل قرار مؤقتًا بلا نهاية.

وتظهر علاقة المعرفة بالقوة في قلب هذه العملية. فمن يملك سلطة تعريف المشكلة يستطيع غالبًا أن يحدد الحلول المقبولة، ومن يملك التحكم في البيانات يســتطيع أن يصـنع صـورة الواقع

التي ستُبنىٰ عليها القرارات. ولذلك لا يكفي توزيع المقاعد داخل الاجتماع، بل يجب فحص كيفية توزيع المعلومات، ومن يملك حق الوصول إليها، ومن يستطيع تفسيرها، ومن تُمنح شهادته قيمةً أعلىٰ. فقد يبدو القرار تشاركيًا بينما تظل بنيته المعرفية محتكرةً.

ومن هنا لا يُبنىٰ القرار المؤسسي الرشيد علىٰ جمع الآراء وحدها، بل علىٰ تنظيم مسارات المعرفة. يجب أن تتحرك المعلومات من الأطراف إلىٰ المركز من غير أن تُنقّىٰ بما يخفي الإخفاق، وأن تتحرك الغايات والمعايير من المركز إلىٰ الأطراف من غير أن تتحول إلىٰ أوامر صماء. كما يجب أن توجد حلقات أفقية تسمح للوحدات بتبادل الخبرة من غير المرور الدائم بالمركز، لأن بعض التعلم يحدث بين المواقع المتشابهة أسرع مما يحدث عبر التسلسل الهرمي.

إن وحدة الاتجاه لا تعني وحدة الرؤية في كل تفصيل، بل الاتفاق علىٰ الغايات الكبرىٰ والحدود المعيارية، مع ترك مساحة للاجتهاد في الوسائل. فإذا حاولت المؤسسة توحيد كل تفسير، فقدت قدرتها علىٰ التكيف. وإذا تركت الغايات مفتوحةً بالكامل، فقد تحولت المرونة إلىٰ تفكك. ومن ثم تكون الوحدة الناجحة وحدةً في المعنىٰ العام، لا تطابقًا ميكانيكيًا في السلوك.

وتتطلب هذه الوحدة توزيعًا واضحًا للمسؤولية. فحين يشارك كثيرون في القرار قد تذوب المسؤولية بينهم، ويصبح كل طرف قادرًا علىٰ نسب النتيجة إلىٰ غيره. ولذلك يجب أن يوضح النظام من يملك حق الاقتراح، ومن يملك حق الاعتراض، ومن يملك سلطة الحسم، ومن يتحمل مسؤولية المتابعة. فالتوزيع لا يعني الغموض، بل يعني أن تكون المسؤوليات متعددةً ومترابطةً من غير أن تكون ضائعة.

ويمكن تعريف القرار المؤسسي المعقد بأنه عملية تجمع بين وحدة الاتجاه وتوزيع الذكاء، وبين شرعية المشاركة وضرورة الحسم، وبين المعرفة المحلية والرؤية الكلية، وبين سلطة الفعل وقابلية المساءلة. وهو لا يبحث عن صوت واحد يلغي بقية الأصوات، ولا عن إجماع ظاهري يدفن الخلاف، بل عن بنية تجعل التعدد مصدرًا للفهم، وتجعل الوحدة شرطًا للفعل.

إن العقل المؤسسي لا يكون عظيمًا لأنه يمتلك قائدًا يعرف كل شيء، بل لأنه يبني نظامًا لا يحتاج إلىٰ أن يعرف فرد واحد كل شـيء. وهو لا يلغي القيادة، بل يعيد تعريفها بوصـفها قدرةً علىٰ تنظيم المعرفة الموزعة، وحماية الاختلاف المنتج، وتحديد لحظة الحسـم، ثم إبقاء القرار مفتوحًا علىٰ التعلم. ومن هنا تصبح القيادة وظيفةً في بناء الذكاء الجمعي، لا بديلًا منه، وتصبح المؤسسة عاقلةً حين تستطيع أن تحول تعدد عقولها إلىٰ قدرة مشتركة علىٰ الفهم والفعل والمراجعة.

لا تكمن صـعوبة القرار في الأنظمة المعقدة في لحظة اتخاذه، وإنما في المسـافة الفاصـلة بين لحظة صـدوره ولحظة ظهور نتائجه. ففي الأنظمة البسـيطة تكون العلاقة بين الفعل والنتيجة قصـيرة نسـبيًا، بحيث يسـتطيع الفاعل أن يربط بسـهولة بين السـبب والأثر، أما في الأنظمة المعقدة فإن القرار يدخل بعد صـدوره في شـبكة كثيفة من التفاعلات، فيفقد صـاحبه القدرة علىٰ تتبع جميع مساراته، وتصبح النتيجة النهائية حصيلةً لسلسلة طويلة من التأثيرات المتبادلة، لا مجرد انعكاس مباشر للإرادة الأولىٰ.

ولهذا فإن أحد أكبر أوهام العقل التقليدي هو اعتقاده أن القرار ينتهي بمجرد صـدوره، بينما الحقيقة أن القرار لا يبدأ إلا بعد صـدوره. فالقرار المكتوب علىٰ الورق ليس إلا نقطة الانطلاق، أما القرار الحقيقي فهو ما ينتجه النظام بعد أن يعيد تفسـيره وامتصـاصـه وإعادة تشـكيله وفق بنيته الداخلية. ومن هنا فإن كل قرار يدخل عالمًا جديدًا لا يخضـع بالكامل لإرادة صاحبه، وإنما يصبح جزءًا من ديناميكية النظام ذاته.

وهذا ما يفسر ظاهرة شـديدة الأهمية في الإدارة والسياسـة والاقتصـاد والاجتماع، وهي ظاهرة النتائج غير المقصـودة. فكثير من القرارات التي وُضعت لتحقيق غاية معينة انتهت إلىٰ نتائج معاكسة، ليس بسبب فساد النية، ولا بسبب ضعف الكفاءة، وإنما لأن النظام استجاب لها بطريقة لم تكن متوقعة. فالقرار لا يتحرك داخل فراغ، بل يدخل إلىٰ بيئة تمتلك تاريخًا، ومصالح، وشبكات علاقات، وأنماطًا من التكيف، فتتفاعل معه بطرق يصعب توقعها مسبقًا.

إن الأنظمة المعقدة لا تستقبل القرارات استقبالًا سلبيًا، وإنما تستجيب لها استجابةً نشطة. فكل فاعل داخل النظام يعيد تفسير القرار بما يتفق مع موقعه ومصالحه وقدراته، وكل وحدة تنظيمية تبحث عن أفضل طريقة للتكيف معه، وكل شبكة اجتماعية تنتج قراءتها الخاصة له. ولذلك فإن القرار الواحد قد يولد عشرات السلوكيات المختلفة، رغم أن نصه واحد، لأن النص لا يعمل وحده، بل يعمل من خلال العقول التي تستقبله.

ومن هنا فإن التكيف يصبح أحد أهم خصائص الأنظمة المعقدة. فحين تتغير البيئة لا يبقىٰ الفاعلون جامدين، وإنما يغيرون استراتيجياتهم. وحين تفرض المؤسسة قواعد جديدة لا يكتفي الأفراد بطاعتها أو مخالفتها، بل يبحثون عن طرق جديدة للتعامل معها. وقد يلتزمون بالنظام شكليًا ويغيرون سلوكهم عمليًا، أو يبتكرون آليات جديدة تحقق مصالحهم داخل القيود الجديدة. ولهذا فإن القرار لا يغير النظام وحده، بل النظام أيضًا يغير أثر القرار.

وتتجلىٰ هذه الحقيقة بوضوح في السياسات العامة. فقد تهدف سياسة اقتصادية إلىٰ خفض الأسعار، لكنها تدفع بعض المنتجين إلىٰ تقليل الإنتاج، فيحدث نقص في السوق يؤدي إلىٰ ارتفاع الأسعار. وقد تهدف سياسة أمنية إلىٰ زيادة الضبط، لكنها تخلق شعورًا عامًا بعدم الثقة، فتضعف التعاون المجتمعي الذي كان يمثل أحد مصادر الأمن. وقد تسعىٰ مؤسسة تعليمية إلىٰ رفع جودة التعليم عبر زيادة معايير التقييم، فإذا بالمعلمين ينصرفون إلىٰ تحسين المؤشرات بدل تحسين التعلم نفسه. وفي كل هذه الحالات لا يكون القرار خاطئًا من حيث الغاية، وإنما تكون البيئة قد أعادت إنتاج نتائجه بصورة مختلفة.

وهنا يظهر مفهوم بالغ الأهمية، وهو انتقال الأثر عبر الشبكات. فالقرار لا يؤثر فقط في الجهة التي استهدفها مباشرة، بل ينتقل منها إلىٰ غيرها عبر العلاقات القائمة داخل النظام. وقد يكون هذا الانتقال أسرع من قدرة صانع القرار علىٰ متابعته، أو أبطأ بكثير بحيث لا تظهر نتائجه إلا بعد سنوات. ولذلك فإن بعض السياسات تبدو ناجحة في بدايتها لأنها لم تواجه بعد

نتائجها المتأخرة، بينما تبدو سياسات أخرىٰ فاشلة في بدايتها قبل أن تظهر آثارها الإيجابية علىٰ المدىٰ الطويل.

ومن أخطر ما يواجه العقل في الأنظمة المعقدة تأخر التغذية الراجعة. فالإنسان بطبيعته يميل إلىٰ ربط النتيجة بأقرب سبب زمني، بينما قد تكون الأسباب الحقيقية قد وقعت قبل سنوات. فإذا صدر قرار اليوم، وظهرت الأزمة بعد ثلاث سنوات، فقد يعجز المجتمع عن ربط الحدثين، وينسب الأزمة إلىٰ أسباب أحدث وأقرب، رغم أن جذورها تعود إلىٰ القرار الأول. وهنا تصبح الذاكرة المؤسسية عنصرًا أساسيًا في تفسير الظواهر، لأن غيابها يؤدي إلىٰ قراءة خاطئة للتاريخ السببي للأحداث.

ومن هنا أيضًا تنشأ مفارقة الإصلاح. فكثير من الإصلاحات الكبرىٰ تنتج في بدايتها اضطرابًا أشد من الاضطراب الذي جاءت لمعالجته. فالأنظمة المستقرة، حتىٰ لو كانت غير كفؤة، تمتلك توازناتها الخاصة، وحين يُدخل عليها تغيير جذري فإن هذه التوازنات تتفكك قبل أن تتكون توازنات جديدة. ومن لا يفهم هذه الحقيقة قد يظن أن الإصلاح قد فشل، بينما يكون النظام في الحقيقة يمر بمرحلة انتقالية ضرورية لإعادة تنظيم نفسه.

غير أن هذه الحقيقة لا تبرر الفشل، كما لا تعني أن كل اضطراب دليل علىٰ نجاح الإصلاح. وإنما تعني أن تقييم القرار يجب أن يأخذ في الاعتبار ديناميكية النظام، لا أن يقتصر علىٰ ردود الفعل الأولىٰ. فالحكم المبكر قد يكون مضللًا بقدر ما يكون التأخر المفرط في المراجعة خطرًا. ولهذا يحتاج العقل إلىٰ معايير زمنية مختلفة بحسب طبيعة القرار وطبيعة النظام الذي يعمل فيه.

ويترتب علىٰ ذلك أن نجاح القرار لا يقاس فقط بمدىٰ تحقيقه لهدفه المباشر، بل أيضًا بقدرته علىٰ منع توليد مشكلات جديدة أشد من المشكلة الأصلية. فقد يحل القرار أزمة آنية، لكنه يزرع بذور أزمة مستقبلية أكثر تعقيدًا. والعقل الذي لا يرىٰ إلا الحاضر قد يحتفل بنجاح سريع، بينما يكون قد بدأ بالفعل في صناعة فشل مؤجل.

ولهذا ينبغي أن يتحول التفكير في النتائج غير المقصودة من مجرد وسيلة لتفسير الإخفاق بعد وقوعه إلىٰ جزء من عملية بناء القرار نفسها. فقبل إصدار أي قرار كبير ينبغي للعقل أن يسأل: ما المسارات التي قد ينتقل عبرها هذا الأثر؟ من هم الفاعلون الذين سيعيدون تفسير القرار؟ ما الحوافز الجديدة التي سيخلقها؟ ما السلوكيات التي قد يشجعها دون قصد؟ وما الفئات التي قد تتحمل كلفة لم تكن مقصودة أصلًا؟

إن هذه الأسئلة لا تهدف إلىٰ الوصول إلىٰ يقين مستحيل، وإنما إلىٰ توسيع أفق الرؤية. فالعقل لا يستطيع أن يتنبأ بكل شيء، لكنه يستطيع أن يقلل من مساحة المفاجآت عبر بناء خرائط احتمالية للمسارات الممكنة. وهنا ينتقل القرار من كونه استجابة آنية إلىٰ كونه عملية استشرافية تبحث عن السيناريوهات المختلفة، وتستعد لها قبل أن تتحول إلىٰ واقع.

ومن هنا تظهر أهمية المتابعة المستمرة. فالقرار ليس حدثًا لحظيًا، بل عملية تمتد مع الزمن. وما دام النظام يتغير باستمرار، فإن القرار يحتاج هو أيضًا إلىٰ أن يخضع للمراجعة المستمرة. وليس في ذلك اعتراف بالفشل، بل هو تعبير عن عقل يدرك أن العالم لا يتوقف عند اللحظة التي صدر فيها القرار. فالمراجعة ليست تراجعًا عن القرار، وإنما استمرار له في صورة جديدة تتكيف مع الواقع المتحول.

ويؤدي هذا إلىٰ إعادة تعريف مفهوم الثبات. فالثبات في الأنظمة المعقدة لا يعني الإصرار علىٰ الوسائل نفسها مهما تغيرت الظروف، وإنما يعني الثبات علىٰ الغايات مع المرونة في الوسائل. فالقرار الذي يرفض أي تعديل يتحول إلىٰ عبء علىٰ النظام، بينما القرار الذي يراجع نفسه باستمرار يحافظ علىٰ حيويته وقدرته علىٰ تحقيق مقاصده.

ولذلك فإن المؤسسة الناضجة لا تقيس نجاحها بعدد القرارات التي لم تُعدَّل، وإنما بقدرتها علىٰ اكتشاف الحاجة إلىٰ التعديل في الوقت المناسب. فالإصرار علىٰ قرار ثبت خطؤه ليس قوة، بل ضعف في التعلم. أما تعديل القرار في ضوء المعرفة الجديدة فهو دليل علىٰ أن المؤسسة تمتلك عقلًا قادرًا علىٰ التطور، لا مجرد جهاز قادر علىٰ إصدار الأوامر.

إن العقل في الأنظمة المعقدة لا يكتفي بصناعة القرار، بل يصنع كذلك آليات تصحيح القرار. وهو يدرك أن الخطأ ليس استثناءً نادرًا، بل احتمال دائم يرافق كل فعل بشري داخل واقع متغير. ولذلك فإن أعظم القرارات ليست تلك التي تفترض أنها معصومة من الخطأ، وإنما تلك التي تبني منذ لحظة ولادتها وسائل مراجعتها وتصحيحها. وبهذا يصبح التعلم جزءًا من بنية القرار نفسها، لا مرحلةً لاحقةً تأتي بعد وقوع الإخفاق.

يبلغ التفكير في القرار داخل الأنظمة المعقدة ذروته حين يتجاوز السؤال عن كيفية اختيار البديل الأفضل إلىٰ سؤال أعمق: ما البنية العقلية والمؤسسية التي تجعل القرار قادرًا علىٰ التعلم من نتائجه، وتصحيح مساره، والمحافظة علىٰ غايته من غير أن يتحول إلىٰ أسير لصورته الأولىٰ؟ فالمشكلة الأساسية لا تكمن في أن القرار قد يخطئ، بل في أن بعض أنظمة القرار تُنتج أخطاءً لا تستطيع رؤيتها، أو ترىٰ الخطأ بعد فوات زمن التصحيح، أو تدركه ثم تعجز عن مراجعته بسبب مصالح القوة وهيبة السلطة وجمود المؤسسة.

لقد انشغلت نظريات القرار الكلاسيكية، ولا سيما في صيغها الاقتصادية، بفكرة الاختيار العقلاني بين بدائل معلومة في ضوء تفضيلات مستقرة ومعلومات قابلة للتجميع. وفي هذا النموذج يظهر العقل كما لو كان مركزًا حسابيًا يوازن المنافع والتكاليف ثم ينتقي النتيجة الأكثر ملاءمة. غير أن هذا التصور، علىٰ أهميته في تنظيم بعض صور الاختيار، يفترض مسبقًا أن المشكلة معرّفة، وأن البدائل معروفة، وأن النتائج قابلة للتقدير، وأن الفاعل يعرف ما يريد. وهذه الافتراضات تنهار تدريجيًا حين ندخل إلىٰ عالم الأنظمة المعقدة، حيث تكون المشكلة نفسها موضع نزاع، والبدائل نتاجًا لعملية بناء، والنتائج مفتوحة علىٰ مسارات غير متوقعة، والتفضيلات قابلة للتغير بفعل القرار ذاته.

وقد مثّل مفهوم العقلانية المحدودة انتقالًا مهمًا عن هذا النموذج، لأنه كشف أن الإنسان والمؤسسة لا يملكان معرفة كاملة ولا قدرة غير محدودة علىٰ الحساب، وأن القرار الواقعي يقوم غالبًا علىٰ الاكتفاء بحل ممكن بدل الوصول إلىٰ الحل الأمثل. غير أن هذا التصحيح، رغم

أهميته، بقي في جوانب كثيرة محصورًا في حدود الفاعل الذي يواجه نقص المعلومات، ولم ينتقل دائمًا إلىٰ تحليل البنية المركبة التي تغيّر فيها القرارات الفاعلين أنفسهم، وتعيد صياغة الحوافز والمعايير، وتفتح احتمالات جديدة لم تكن موجودة عند البداية.

أما الدراسات التي تناولت القرار المؤسسي، فقد لفتت الانتباه إلىٰ أثر الإجراءات والقواعد والتفاوض وتوزيع السلطة، وكشفت أن القرار ليس فعلًا فرديًا خالصًا، بل حصيلة علاقات داخل التنظيم. إلا أن كثيرًا من هذه الدراسات ركز علىٰ كيفية إنتاج القرار داخل المؤسسة أكثر من تركيزه علىٰ ما يفعله القرار بالمؤسسة بعد صدوره. فالمؤسسة لا تصنع القرار فقط، بل يعيد القرار بدوره ترتيب المؤسسة، ويقوي بعض مراكزها، ويضعف بعضها الآخر، ويخلق مسارات اعتمادية يصعب الخروج منها لاحقًا.

وفي المقابل، قدمت نظريات التعقيد إسهامًا بالغًا في فهم اللاخطية والتغذية الراجعة والسلوك الناشئ والتنظيم الذاتي، لكنها لم تجعل القرار دائمًا في قلب التحليل المعياري. فقد وصفت كيف تتغير الأنظمة، وكيف تنشأ الأنماط، وكيف تنتقل الآثار، غير أن السؤال المتعلق بما ينبغي فعله، ومن يملك حق الفعل، وعلىٰ أي أساس يُرجَّح بديل علىٰ آخر، بقي في أحيان كثيرة أقل حضورًا من الوصف الديناميكي للنظام.

ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ نظرية تجمع بين ثلاثة مستويات ظلت غالبًا منفصلة: مستوىٰ الاختيار، ومستوىٰ النظام، ومستوىٰ المعيار. فالقرار ليس مجرد اختيار بين بدائل، لأنه يتدخل في نظام متحرك. وليس مجرد تعديل تقني في بنية النظام، لأنه يحمل حكمًا قيميًا بشأن ما يجب أن يكون. وليس مجرد تطبيق لمعيار جاهز، لأن المعيار نفسه قد يحتاج إلىٰ مراجعة حين يكشف الواقع عن آثار لم تكن منظورة.

إن العقل المعياري داخل النظام المعقد لا يقتصر علىٰ تحديد الغاية، بل يراقب العلاقة بين الغاية ووسائلها، وبين الوسائل ونتائجها، وبين النتائج وآثارها علىٰ شرعية الغاية نفسها. فقد يكون الهدف مشروعًا، لكن الوسيلة تهدم الأساس الأخلاقي الذي يمنحه المشروعية.

وقد تكون الوسيلة مقبولة في ذاتها، لكنها تنتج آثارًا جانبية تجعل استمرارها غير جائز. وقد يؤدي تحقيق منفعة جزئية إلىٰ الإضرار بالنظام العام الذي منح تلك المنفعة معناها.

ومن ثم فإن القرار الرشيد لا يُقاس فقط بمقدار ما حققه من أهدافه المعلنة، بل بقدرته علىٰ المحافظة علىٰ التناسب بين المقصد والأثر. وهذه النقطة تميز العقل المعياري عن العقل الأداتي. فالعقل الأداتي يسأل: كيف نصل إلىٰ الغاية؟ أما العقل المعياري فيسأل أيضًا: هل ما نصل إليه لا يزال هو الغاية نفسها بعد أن تغيرت شروط الواقع؟ وهل الطريق الذي سلكناه لم يحول المقصد إلىٰ نقيضه؟ وهل الكلفة التي أنتجها القرار لا تُبطل شرعيته؟

ويقتضي ذلك أن تكون المراجعة جزءًا أصيلًا من بنية القرار، لا إجراءً اضطراريًا يُستدعىٰ عند الفشل. فالقرار الذي لا يتضمن شروط مراجعته يتعامل مع المستقبل كما لو كان نسخةً من الحاضر. أما القرار المركب فينشأ منذ البداية ومعه مؤشرات للمراقبة، وحدود للتدخل، ونقاط لإعادة التقييم، ومساحات للتعديل. وبهذا لا يعود القرار نصًا مغلقًا، بل مسارًا منظمًا للتعلم.

غير أن التعلم المؤسسي ليس مجرد جمع للمعلومات. فقد تمتلك المؤسسة تقارير كثيرة وتبقىٰ عاجزةً عن التعلم، لأن المعلومات لا تتحول تلقائيًا إلىٰ مراجعة. ولكي يحدث التعلم يجب أن تستطيع المؤسسة الاعتراف بأن نماذجها السابقة لم تكن كافية، وأن تسمح للمعلومة المخالفة بأن تصل إلىٰ مركز الحسم، وألا تعاقب من يكشف الخطأ، وألا تجعل هيبة القرار السابق عائقًا أمام تصحيحه.

ولهذا فإن أعظم أعداء التعلم المؤسسي ليس الجهل وحده، بل السلطة حين تتماهىٰ مع العصمة. فكلما ارتبطت مكانة القائد أو المؤسسة بعدم الخطأ، أصبح الاعتراف بالخطأ تهديدًا للهوية لا مجرد مراجعة للموقف. وحينذاك تتحول المعلومات إلىٰ أدوات دفاع عن القرار بدل أن تكون أدوات لاختباره، ويُعاد تفسير الوقائع بما يحفظ صورة الصواب، حتىٰ لو أدىٰ ذلك إلىٰ تعميق الفشل.

ومن هنا يحتاج العقل المؤسسي إلىٰ فصل دقيق بين شرعية السلطة وعصمة القرار. فالسلطة قد تكون مشروعة، لكن قراراتها قابلة للخطأ. والاعتراف بهذه القابلية لا يهدم الشرعية، بل يحميها؛ لأن الشرعية التي تقوم علىٰ القدرة علىٰ التصحيح أرسخ من الشرعية التي تقوم علىٰ ادعاء الكمال. بل إن المؤسسة التي تراجع نفسها تحافظ علىٰ الثقة أكثر من المؤسسة التي تنكر أخطاءها ثم تضطر إلىٰ الاعتراف بها بعد انهيار النتائج.

ويتطلب القرار في الأنظمة المعقدة كذلك التمييز بين المرونة والانتهازية. فالمرونة تعني تعديل الوسائل في ضوء المعرفة الجديدة مع المحافظة علىٰ المعايير الجوهرية، أما الانتهازية فتعني تغيير المواقف وفق موازين القوة والمصلحة من غير أساس قيمي ثابت. ومن هنا لا تكون القابلية للمراجعة قيمةً مطلقةً ما لم ترتبط بمرجعية تحدد ما يجوز تغييره وما لا يجوز، وما يمثل وسيلةً وما يمثل أصلًا، وما يعبر عن تطور في الفهم وما يمثل تخليًا عن المسؤولية.

وفي هذا السياق تتجلىٰ العلاقة بين القرار والهوية. فالقرار لا يعبر عن غاية خارجية فقط، بل يكشف نوع العقل الذي أصدره. فحين تختار المؤسسة إخفاء المعلومات، فإنها لا تحل أزمةً مؤقتةً فحسب، بل تعيد تشكيل نفسها كمؤسسة لا تثق بمجتمعها. وحين تسمح بالاعتراض، فإنها لا تجمع آراءً إضافيةً فقط، بل تنتج هويةً مؤسسيةً ترىٰ الاختلاف موردًا لا تهديدًا. وهكذا يصبح القرار فعلًا في بناء الذات بقدر ما هو فعل في تغيير الواقع.

ومن ثم يمكن القول إن العقل داخل النظام المعقد ليس جهازًا يصدر القرارات، بل بنيةً دائريةً تتكون من الإدراك والتقويم والفعل والمتابعة والمراجعة وإعادة البناء. فإذا تعطلت حلقة واحدة من هذه الحلقات اختل القرار كله. فالإدراك بلا معيار يصف الواقع من غير أن يعرف ما يجب تغييره، والمعيار بلا إدراك يفرض غايات مجردةً علىٰ واقع لا يفهمه، والفعل بلا متابعة يتحول إلىٰ مغامرة، والمتابعة بلا مراجعة تصبح تسجيلًا للعجز، والمراجعة بلا ذاكرة تعيد إنتاج الأخطاء في صور جديدة.

وعلىٰ هذا الأساس يمكن صياغة مجموعة من المبادئ الكلية للقرار في الأنظمة المعقدة. أولها أن تعريف المشكلة جزء من القرار، لا خطوة سابقة عليه. وثانيها أن المعرفة موزعة، فلا يجوز احتكارها في مركز واحد. وثالثها أن كل تدخل يغير النظام الذي يتدخل فيه، ولذلك لا يمكن فصل القرار عن استجابة الفاعلين له. ورابعها أن النتائج غير المقصودة ليست استثناءً، بل احتمال بنيوي يجب توقعه. وخامسها أن التوقيت والحجم والمسار لا تقل أهميةً عن مضمون القرار. وسادسها أن شرعية القرار لا تنفصل عن قابليته للمساءلة والمراجعة. وسابعها أن نجاح القرار يقاس بقدرته علىٰ التعلم والمحافظة علىٰ غايته تحت تغير الظروف.

ومن هنا يتضح أن القرار في الأنظمة المعقدة لا يمكن أن يكون كاملًا لحظة صدوره، لأن اكتماله لا يتحقق إلا عبر تفاعله مع الواقع. غير أن هذا لا يعني تحويل القرار إلىٰ تردد دائم، بل يعني بناء حسم متواضع: حسم قادر علىٰ الفعل، لكنه لا يدعي امتلاك المستقبل؛ ثابت في مسؤوليته، لكنه مرن في وسائله؛ واضح في غايته، لكنه يقظ تجاه الآثار التي قد تعيد تعريف تلك الغاية.

إن العقل الذي تحتاجه الأنظمة المعقدة ليس العقل الذي يزعم السيطرة الكاملة، بل العقل الذي يعرف حدود سيطرته، ويعوضها ببناء آليات للرصد والتعلم والتصحيح. وليس العقل الذي يبحث عن قرار نهائي يغلق الاحتمالات، بل العقل الذي ينتج قرارات قابلةً للاستمرار لأنها قادرة علىٰ التكيف من غير أن تفقد معناها.

وبهذا يصبح القرار لحظةً جامعةً لمجمل النظرية في العقل داخل العالم المركب؛ لأن العقل لا يظهر في المعرفة وحدها، ولا في الحكم وحده، ولا في الإرادة وحدها، بل في قدرته علىٰ الانتقال من فهم الواقع إلىٰ تقويمه، ومن تقويمه إلىٰ الفعل فيه، ومن الفعل إلىٰ مراجعة ذاته علىٰ ضوء ما أحدثه. وعند هذه النقطة لا يعود العقل سلطةً تقف خارج النظام، بل يصبح جزءًا منه، يتغير به ويغيره، ويتعلم من مقاومته، ويعيد بناء نفسه كلما كشف الواقع أن صورته السابقة لم تعد كافية.

الفصل الخامس

العقل وعدم اليقين

ارتبط تاريخ العقل الإنساني، منذ بداياته الأولىٰ، بالسعي إلىٰ اليقين. فلم يكن الإنسان يبحث عن المعرفة لذاتها فحسب، وإنما كان يبحث من خلالها عن حالة من الاستقرار الوجودي تخرجه من القلق الذي تفرضه الطبيعة، وتقلل من مساحة المفاجأة التي تهدد حياته، وتمنحه القدرة علىٰ التنبؤ بما سيحدث. ولهذا أصبحت فكرة اليقين، عبر قرون طويلة، المقياس الأعلىٰ لقيمة المعرفة، حتىٰ بدا وكأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تستبعد الشك، وتقضي علىٰ الاحتمال، وتغلق باب المفاجآت. غير أن العالم الذي تكشفه الأنظمة المعقدة يفرض إعادة نظر جذرية في هذا التصور؛ إذ يتبين أن اليقين ليس دائمًا الصورة الأعلىٰ للعقل، وأن الإصرار عليه قد يتحول، في ظروف كثيرة، إلىٰ مصدر للوهم أكثر منه إلىٰ مصدر للحقيقة.

ولا يعود السبب في ذلك إلىٰ ضعف العقل أو قصور أدواته، وإنما إلىٰ طبيعة الواقع نفسه. فهناك فرق جوهري بين عالم بسيط يمكن فيه عزل المتغيرات، وضبط العلاقات، وإعادة إنتاج النتائج، وبين عالم تتشابك فيه آلاف العوامل في شبكة ديناميكية لا تتوقف عن إعادة تشكيل نفسها. ففي العالم الأول يستطيع العقل أن يقترب من يقين مرتفع لأن موضوعه مستقر نسبيًا، أما في العالم الثاني فإن الواقع نفسه لا يمنح هذه الإمكانية؛ لأن عناصره تتغير أثناء عملية الفهم، وتتفاعل مع محاولات ضبطها، وتنتج باستمرار حالات جديدة لم تكن موجودة قبل لحظة الملاحظة.

ومن هنا لا يعود السؤال المركزي: كيف نصل إلىٰ اليقين؟ بل يصبح السؤال الأعمق: ما مقدار اليقين الذي يسمح به الواقع أصلًا؟ وهذا التحول يمثل انتقالًا من نقد المعرفة إلىٰ نقد الافتراضات التي نحملها عن العالم. فالخطأ لا يكمن دائمًا في ضعف الاستدلال، بل قد

يكمن في مطالبة العقل بما لا يستطيع الواقع نفسه أن يقدمه. وإذا كان الواقع مفتوحًا بطبيعته علىٰ احتمالات متعددة، فإن مطالبة العقل بإنتاج يقين مطلق تصبح مطالبةً بتجاوز حدود العالم، لا مجرد تجاوز حدود الإنسان.

وقد انقسم التراث الفلسفي طويلًا بين اتجاهين كبيرين. الأول رأىٰ أن اليقين هو الغاية النهائية للعقل، وأن كل تقدم معرفي هو اقتراب من حقيقة ثابتة يمكن البرهنة عليها بصورة قاطعة. أما الاتجاه الثاني فذهب إلىٰ أن المعرفة الإنسانية تظل نسبية أو احتمالية، وأن اليقين الكامل يظل خارج القدرة البشرية. غير أن كلا الاتجاهين ظل يتحرك غالبًا داخل تصور يجعل اليقين واللاحقين قطبين متقابلين لا ثالث بينهما. أما الرؤية التي يفرضها تحليل الأنظمة المعقدة فتقترح تصورًا مختلفًا، لأن المشكلة ليست في وجود اليقين أو غيابه، وإنما في تعدد درجات اليقين، واختلاف طبيعة المجالات التي يعمل فيها العقل.

فليس كل يقين من طبيعة واحدة. فهناك يقين منطقي ينشأ من اتساق النسق الداخلي، ويقين ريا ضي يقوم علىٰ البرهان، ويقين تجريبي يتأ سس علىٰ تكرار الملاحظة، ويقين عملي يتولد من نجاح الفعل، ويقين معياري يستند إلىٰ منظومة القيم. وهذه الصور ليست متطابقة، ولا يجوز نقل شروط إحداها إلىٰ الأخرىٰ. فالخطأ يبدأ حين يُطلب من القرار السياسي أن يبلغ يقين البرهان الرياضي، أو يُطلب من الحكم الأخلاقي أن يخضع بالكامل لمنهج التجربة المخبرية، أو يُعامل المستقبل كما لو كان معادلة مغلقة.

ولهذا فإن أول مهمة للعقل في عصر الأنظمة المعقدة ليست إنتاج اليقين، وإنما تحديد نوع اليقين الممكن في كل مجال. فالعقل الناضج لا يبحث عن درجة واحدة من الثقة في جميع القضايا، بل يكيف مستوىٰ ثقته بحسب طبيعة الموضوع، وكثافة المعلومات، وسرعة تغير البيئة، واحتمال ظهور معطيات جديدة. وهنا يتحول اليقين من قيمة مطلقة إلىٰ قيمة سياقية، تتحدد بعلاقة العقل بموضوعه، لا بمجرد رغبته في الاطمئنان.

غير أن أخطر ما يواجه العقل ليس الشك، بل وهم اليقين. فالشك، حين يكون منهجيًا، يدفع إلىٰ مراجعة الفرضيات، واختبار الأدلة، وتوسيع أفق الرؤية. أما وهم اليقين فيغلق باب المراجعة، لأنه يقنع العقل بأنه وصل بالفعل إلىٰ النهاية. ومن هنا فإن التاريخ الفكري لا يقدم لنا أمثلة قليلة علىٰ أخطاء سببها نقص المعلومات، بل يقدم أمثلة أكثر علىٰ أخطاء سببها الاعتقاد بأن المعلومات المتوافرة كافية ولا تحتاج إلىٰ إعادة نظر.

ويتميز وهم اليقين بقدرته علىٰ إنتاج الاطمئنان الكاذب. فكلما زادت ثقة الإنسان المطلقة بصحة تصوره، قلَّ استعداده للبحث عن معلومات تناقضه، وازدادت قدرته علىٰ تفسير كل واقعة بما يؤكد رأيه السابق. وتعرف هذه الظاهرة في علم النفس المعرفي بأشكال متعددة من الانحيازات الإدراكية، لكنها في الأنظمة المعقدة تصبح أكثر خطورة، لأن الخطأ لا يبقىٰ محصورًا في ذهن صاحبه، بل ينتقل عبر المؤسسات والسياسات والأسواق، فيعيد تشكيل الواقع علىٰ أساس افتراض غير صحيح.

ولهذا لا يكون العقل الرشيد هو العقل الذي يشعر بأكبر قدر من اليقين، وإنما العقل الذي يمتلك أكبر قدرة علىٰ اختبار يقينه. فالثقة بالنفس لا تُقاس بمدىٰ رفض المراجعة، بل بمدىٰ الاستعداد لها. وكلما ازدادت قدرة العقل علىٰ إدخال المعلومات الجديدة في بنيته من غير أن ينهار، ازدادت قوته المعرفية. أما العقل الذي يحافظ علىٰ استقراره عبر استبعاد كل ما يخالفه، فإنه يبني يقينه علىٰ الإقصاء لا علىٰ الفهم.

وقد اهتمت الدراسات السابقة، سواء في فلسفة العلم أو في نظريات المعرفة، بمناقشة حدود اليقين وإمكان الخطأ، وقدمت إسهامات كبيرة في نقد الادعاءات المطلقة للمعرفة. إلا أن معظم هذه الدراسات انطلقت من العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، في حين أن العقل داخل الأنظمة المعقدة يواجه تحديًا إضافيًا يتمثل في أن الموضوع نفسه يتغير أثناء عملية المعرفة، وأن الفاعلين الآخرين يعيدون تشكيل البيئة استجابةً لما يعرفونه. ومن هنا لا يعود اليقين مجرد علاقة بين العقل والواقع، بل يصبح علاقة بين عقل وواقع يتغيران معًا بصورة مستمرة.

وهذه النقطة تمثل أحد الأسس التي تقوم عليها النظرية المطروحة في هذا الكتاب. فعدم اليقين ليس فراغًا معرفيًا ينتظر أن تمتلئ مساحته بالمعلومات، بل هو في كثير من الأحيان خاصية بنيوية للواقع المركب. ولذلك فإن زيادة المعلومات قد تقلل بعض صور عدم اليقين، لكنها قد تكشف في الوقت نفسه عن مستويات جديدة منه، لأن كل معرفة تفتح أسئلة لم تكن مرئية قبلها، وكل تفسير ناجح يكشف عن تعقيد أعمق وراءه.

ومن هنا فإن النمو المعرفي لا يسير دائمًا من الشك إلىٰ اليقين، بل قد يسير من يقين بسيط إلىٰ إدراك أكثر عمقًا للتعقيد. فالطفل يبدو أكثر يقينًا من العالم؛ لأنه يرىٰ العالم أقل تعقيدًا. وكلما اتسعت المعرفة، اتسعت معها مساحة ما يحتاج إلىٰ تفسير. ولهذا فإن ازدياد الأسئلة ليس دليلًا علىٰ فشل العقل، بل قد يكون علامة علىٰ نضجه؛ لأن العقل كلما اقترب من البنية العميقة للواقع اكتشف أن العلاقات أغنىٰ من التصورات الأولىٰ.

ولا يعني ذلك تمجيد الشك أو تحويله إلىٰ غاية مستقلة، لأن الشك الذي لا يقود إلىٰ بناء معرفي يتحول إلىٰ حالة من العجز. كما لا يعني التخلي عن البحث عن أفضل تفسير ممكن، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش داخل تردد دائم. وإنما يعني بناء عقل يوازن بين الثقة والحذر، وبين الحسم والمراجعة، وبين الإقدام والاحتياط. إنه عقل يدرك أن المعرفة ليست امتلاكًا نهائيًا للحقيقة، بل اقتراب متدرج منها، وأن قيمة هذا الاقتراب لا تكمن في القضاء علىٰ جميع الاحتمالات، وإنما في تحسين القدرة علىٰ الفهم والفعل مع الاعتراف الدائم بحدود ما نعرفه.

وعند هذه النقطة يتغير معنىٰ العقل ذاته. فهو لم يعد ذلك الجهاز الذي ينتج يقينًا مغلقًا، بل أصبح البنية التي تدير العلاقة بين المعرفة وعدم المعرفة، وبين ما هو ثابت وما هو متغير، وبين ما يمكن الجزم به وما ينبغي إبقاؤه مفتوحًا للمراجعة. وبهذا المعنىٰ فإن قوة العقل لا تقاس بما يغلقه من أسئلة، بل بما يستطيع أن يحافظ عليه من توازن بين ضرورة القرار واستمرار البحث، لأن العالم المركب لا يمنح امتياز النهاية، وإنما يمنح فقط امتياز التحسن المستمر في فهمه.

لا يمثل الاحتمال درجةً ناقصةً من درجات اليقين فحسب، بل يكشف عن صورة مختلفة للعلاقة بين العقل والواقع. فحين يقول العقل إن حدثًا ما محتمل، فإنه لا يعلن جهله به فقط، وإنما يحدد موقعه داخل فضاء من الإمكانات المتنافسة، ويعترف بأن الواقع لم يُغلق بعد على نتيجة واحدة. ومن هنا لا يكون الاحتمال مجرد ضعف في المعرفة، بل طريقة في تنظيم الممكن، وصياغة العلاقة بين ما وقع وما يمكن أن يقع، وبين ما نعرفه وما لا يزال مفتوحًا أمام التحول.

وقد تعاملت التصورات العقلانية القديمة، في كثير من صورها، مع الاحتمال بوصفه مرحلة مؤقتة على طريق اليقين. فالمعرفة الاحتمالية معرفة ناقصة، وكل تقدم في البحث يُفترض أن يقلل مساحة الاحتمال حتى يبلغ العقل الحكم القطعي. غير أن هذا التصور يفقد قدرته التفسيرية حين ننتقل إلى الأنظمة المعقدة؛ لأن الاحتمال لا ينشأ فيها دائمًا من نقص المعلومات، بل قد يصدر عن طبيعة النظام نفسه. فالأنظمة التي تتصف بالحساسية للشروط الابتدائية، والتكيف المتبادل، والتغذية الراجعة، لا تسمح بردّ المستقبل إلى نتيجة واحدة يمكن استنتاجها مسبقًا، حتى لو توسعت المعرفة بعناصرها.

وهذا يفرض التمييز بين احتمال ناشئ عن الجهل واحتمال ناشئ عن الانفتاح البنيوي للواقع. ففي الحالة الأولى توجد نتيجة محددة، لكن العقل لا يعرفها بسبب نقص البيانات أو ضعف أدوات القياس. أما في الحالة الثانية فإن النتيجة لم تتحدد بعد على نحو نهائي؛ لأنها ستنشأ من تفاعل عناصر متعددة تتغير باستمرار. والفرق بين الحالتين بالغ الأهمية؛ لأن معالجة الأولى تتطلب مزيدًا من المعلومات، بينما تتطلب الثانية بناء عقل قادر على التعامل مع التعدد والتغير، لا عقلًا ينتظر يقينًا قد لا يأتي.

وقد أسهمت الدراسات الرياضية في تحويل الاحتمال إلى علم دقيق، من خلال قياس نسب وقوع الأحداث وبناء نماذج للتوقع. غير أن الدقة الحسابية لا ينبغي أن تحجب البعد الفلسفي للمفهوم. فالأرقام لا تفسر وحدها طبيعة الممكن، ولا تكشف دائمًا عن مدى

صلاحية النموذج الذي أنتجها. وقد تمنح النسبة الرقمية انطباعًا بالصرامة، بينما تكون الفرضيات التي قامت عليها هشةً أو محدودة. ولهذا فإن العقل في الأنظمة المعقدة لا يسأل فقط: ما احتمال وقوع الحدث؟ بل يسأل كذلك: كيف حُسب هذا الاحتمال؟ وما الافتراضات التي قام عليها؟ وهل يشبه المستقبل البيانات التي استند إليها النموذج؟

إن الاحتمال لا يعمل خارج اللغة والتفسير. فاختيار المتغيرات، وتعريف الحدث، وتحديد الإطار الزمني، وبناء الفئات، كلها أعمال عقلية تسبق الحساب وتوجه نتائجه. ومن هنا فإن الاحتمال ليس رقمًا محايدًا منفصلًا عن بنية الحكم، بل هو ثمرة علاقة بين المعطيات والنموذج والمنظور الذي ينظمها. وقد تتغير النتيجة الاحتمالية بتغير السؤال نفسه، لأن السؤال يحدد ما يُعد حدثًا، وما يُستبعد من الحساب، وما يُنظر إليه بوصفه عاملًا مؤثرًا.

وفي هذا المعنىٰ تتجاوز النظرية المقترحة التصورات التي تحصر الاحتمال في التقنية الإحصائية، لتفهمه بوصفه وظيفةً من وظائف العقل المركب. فالعقل الاحتمالي لا يكتفي بتقدير نسب الوقوع، بل يبني درجات متفاوتة من الثقة، ويفرق بين ما هو مرجح وما هو ممكن وما هو بعيد، ويُبقي حكمه قابلًا للتعديل كلما ظهرت معطيات جديدة. وهو لا يرىٰ التردد ضعفًا بالضرورة، بل يعتبر القدرة علىٰ توزيع الثقة بين الفرضيات شرطًا من شروط الرشد.

غير أن الاحتمال لا يكتسب معناه العملي الكامل إلا حين يرتبط بالمخاطرة. فالمخاطرة لا تتعلق بإمكان وقوع الحدث وحده، وإنما بما قد يترتب عليه من خسارة أو ضرر أو تحول لا يمكن استدراكه. وقد يكون احتمال الحدث منخفضًا، لكن أثره بالغًا إلىٰ درجة تجعل تجاهله غير عقلاني. كما قد يكون احتمال وقوعه مرتفعًا، لكن أثره محدود، فلا يستحق تعبئة الموارد كلها لمواجهته. ومن هنا فإن تقدير المخاطرة يقوم علىٰ العلاقة بين احتمال الوقوع وحجم الأثر وقابلية التعافي.

وقد انشغلت نظريات المخاطرة التقليدية بمحاولة تحويل هذه العلاقة إلىٰ معادلات تسمح بالمقارنة بين البدائل. وكان هذا التحويل ضروريًا في مجالات الاقتصاد والتأمين

والهندسة والإدارة. لكنه يظل محدودًا حين يتعلق الأمر بأضرار لا يمكن ردها إلىٰ قيمة واحدة، مثل فقدان الثقة، أو انهيار مؤسسة، أو تهديد كرامة جماعة، أو إحداث ضرر لا رجعة فيه في البيئة. فليست كل الخسائر قابلة للقياس المالي، وليست كل القيم قابلة للاستبدال.

ومن هنا يظهر البعد المعياري للمخاطرة. فاختيار المخاطر المقبولة لا يتم علىٰ أساس معرفي خالص، بل يتضمن حكمًا بشأن من يتحمل الضرر، ومن يجني المنفعة، وما القيم التي تستحق الحماية، وما مقدار الكلفة الذي يجوز فرضه علىٰ الحاضر أو المستقبل. وقد يبدو قرار ما عقلانيًا من منظور المجموع، لكنه شديد الظلم من منظور الفئة التي تتحمل وحدها آثاره. ولذلك فإن إدارة المخاطرة لا تنفصل عن العدالة، لأن توزيع المخاطر جزء من توزيع السلطة والموارد والفرص.

كما أن المخاطرة لا توجد بوصفها حقيقة موضوعية خالصة خارج الإدراك. فالناس لا يستجيبون للمخاطر بحسب أرقامها وحدها، بل بحسب معانيها و صورها وخبراتهم السابقة وثقتهم بالمؤسسات التي تفسرها لهم. وقد يبالغ المجتمع في تقدير خطر نادر لأنه مرئي ومثير، بينما يقلل من خطر متراكم لأنه بطيء وغير محسوس. ويكشف ذلك أن العقل الجمعي لا يرتب المخاطر وفق الاحتمال وحده، بل وفق القرب النفسي والرمزي، والقدرة علىٰ التخيل، وحضور الحدث في الذاكرة العامة.

وقد أبرزت الدراسات النفسية هذه الانحيازات، وبينت أن الإنسان قد يفضل خسارة مؤكدة صغيرة علىٰ مخاطرة تحمل احتمال خسارة أكبر، أو يتخذ الموقف المعاكس تبعًا للطريقة التي تُعرض بها الخيارات. غير أن هذه الدراسات، مع أهميتها، تركز غالبًا علىٰ الفرد، بينما تتطلب الأنظمة المعقدة تحليلًا أوسع يضم أثر الإعلام والمؤسسات والسلطة والشبكات في تشكيل الإدراك الجمعي للمخاطرة. فالخطر لا يُدرك فقط، بل يُصنع اجتماعيًا من خلال ما يُبرز وما يُخفىٰ، وما يُسمىٰ أزمةً وما يُعامل بوصفه أمرًا عاديًا.

ومن هنا يصبح الفرق بين المخاطرة والغموض حاسمًا. ففي المخاطرة تكون النتائج الممكنة معروفة نسبيًا، ويمكن تقدير احتمالاتها بدرجات متفاوتة. أما الغموض فينشأ حين لا تكون النتائج نفسها واضحة، أو حين يعجز العقل عن تحديد المجال الكامل للبدائل. وفي هذه الحالة لا تكمن المشكلة في غياب رقم دقيق، بل في غياب الخريطة التي تسمح أصلًا بالحساب. فالفاعل لا يعرف فقط أي احتمال سيقع، بل قد لا يعرف ما الاحتمالات الموجودة.

ويمثل الغموض اختبارًا أشد للعقل؛ لأنه يضعف صلاحية الأدوات التي نجحت في مجال المخاطرة. فالنماذج الاحتمالية تفترض معرفةً مسبقةً بفضاء الأحداث، بينما الغموض يعني أن الواقع قد يولد حدثًا خارج هذا الفضاء. ولهذا فإن استخدام لغة الاحتمال في موضع الغموض قد ينتج وهمًا بالدقة، إذ تُمنح أرقام لأشياء لم تُفهم بنيتها بعد. وقد يصبح النموذج وسيلة لإخفاء الجهل بدل الكشف عنه.

إن العقل الناضج لا يخلط بين ما يمكن حسابه وما يحتاج إلى تفسير، ولا يستخدم الرقم لتعويض غياب الفهم. فهو يدرك أن بعض المواقف تستدعي التقدير الاحتمالي، وبعضها يتطلب بناء سيناريوهات متعددة، وبعضها يفرض الاحتياط بسبب عدم إمكان معرفة حدود الضرر. وبذلك لا يعود الاحتمال أداةً لتجميل عدم اليقين، بل وسيلةً لضبطه ضمن حدوده المشروعة، مع الاعتراف بما يتجاوز القياس والحساب.

لا يتخذ عدم اليقين صورةً واحدة، ولا يجوز للعقل أن يعامله بوصفه كتلةً متجانسةً من الجهل. فهناك فرق بين أن تكون المعلومات ناقصة، وبين أن تكون الوقائع غامضة، وبين أن تكون البنية التي نبحث فيها غير مستقرة أصلًا. وقد يبدو هذا التمييز لغويًا في ظاهره، لكنه يحمل أثرًا منهجيًا عميقًا؛ لأن كل صورة من هذه الصور تستدعي نمطًا مختلفًا من الفهم والاستجابة. فإذا عولج الغموض كما لو كان نقصًا في البيانات، جُمعت معلومات كثيرة من غير أن تنحل المشكلة. وإذا عولج نقص المعلومات كما لو كان غموضًا بنيويًا، اتسعت دائرة

التردد بلا ضرورة. وإذا عومل عدم الاستقرار بوصفه مجرد نقص في المعرفة، بُني القرار علىٰ افتراض أن الواقع ثابت في حين أنه يتغير أثناء التحليل.

إن المعلومات الناقصة تعني أن العقل يعرف، بدرجة معقولة، طبيعة السؤال الذي يواجهه، ويستطيع أن يحدد نوع البيانات التي يحتاج إليها، لكنه لا يمتلك منها القدر الكافي. ففي هذه الحالة تكون المشكلة قابلةً، من حيث الأصل، للاستكمال؛ إذ يمكن توسيع الرصد، وتحسين القياس، ومقارنة المصادر، وزيادة دقة المؤشرات. أما الغموض فيتعلق بمستوىٰ أعمق، لأن العقل قد لا يعرف علىٰ وجه الدقة ما الذي ينبغي أن يبحث عنه، أو قد يواجه معطيات تحتمل تفسيرات متعارضة، أو مفاهيم لم تستقر دلالتها، أو حدودًا غير واضحة بين الظواهر.

ولهذا فإن كثرة المعلومات لا تزيل الغموض بالضرورة. فقد تمتلك المؤسسة آلاف التقارير، وملايين البيانات، ثم تعجز عن فهم ما يجري؛ لأن المشكلة ليست في مقدار ما تعرفه، بل في الكيفية التي تنظّم بها معرفتها. والمعلومة لا تصبح معرفةً بمجرد جمعها، بل حين تدخل في بنية تفسيرية تربط الجزئي بالكلي، والحاضر بالماضي، والسبب بالأثر. ومن هنا فإن العجز عن الفهم قد يزداد كلما تراكمت البيانات إذا لم يمتلك العقل إطارًا قادرًا علىٰ ترتيبها.

وقد ركزت الدراسات التقليدية في نظرية المعرفة علىٰ شروط صدق الاعتقاد ومصادر تبريره، كما اهتمت نظريات القرار بكيفية الاختيار في ظل نقص المعلومات. غير أن كثيرًا من هذه الدراسات افترض أن المشكلة محددة سلفًا، وأن الفاعل يعرف ما يبحث عنه، وأن المعلومة الناقصة يمكن إضافتها إلىٰ نموذج قائم. أما في الأنظمة المعقدة فإن أحد أخطر مصادر الخطأ يكمن في أن النموذج نفسه قد يكون غير ملائم، وأن ما يعتبره العقل معلومةً ناقصة قد يكون في الحقيقة إشارةً إلىٰ أن المشكلة عُرّفت بطريقة خاطئة.

فالعقل لا يواجه الواقع مباشرةً، بل يواجهه من خلال الأسئلة التي يطرحها عليه. وإذا كان السؤال ضيقًا، فإن الإجابة ستظل ضيقة مهما بلغت دقتها. وقد تنشأ أزمات كاملة لأن المؤسسة تسأل عن كيفية تحسين أداة معينة، بينما تكمن المشكلة في صلاحية الأداة نفسها.

وتسأل عن كيفية تسريع القرار، بينما تكمن المشكلة في الجهة التي تحتكر اتخاذه. وتسأل عن نقص الموارد، بينما يكون الخلل في طريقة توزيعها. وهكذا يصبح تعريف المشكلة أحد أهم مواضع عدم اليقين، لأن الخطأ في البداية يعيد إنتاج نفسه داخل كل خطوة لاحقة.

ومن هنا لا يكون جمع المعلومات فعلًا محايدًا. فاختيار ما يُقاس وما يُهمل، وما يُصنف بوصفه عاملًا رئيسًا وما يُعد هامشيًا، يعكس تصورًا سابقًا للواقع. والمؤشر لا يكتفي بوصف الظاهرة، بل يعيد تشكيلها؛ لأن المؤسسات والأفراد يتكيفون مع ما يُقاس ويكافأ. فإذا أصبحت قيمة المؤسسة مرتبطةً بمؤشر واحد، اندفعت إلىٰ تحسين المؤشر، ولو انفصل ذلك عن تحسين الأداء الحقيقي. وعندها تتحول المعلومة من أداة للكشف إلىٰ قوة تؤثر في السلوك الذي يفترض أنها تصفه.

ويزداد الغموض حين تتعدد المراكز المنتجة للمعنىٰ. فالحدث الواحد قد يُقرأ بوصفه أزمةً من منظور، وفرصةً من منظور آخر، وتهديدًا من منظور ثالث. وهذه القراءات لا تنتج عن الجهل وحده، بل عن اختلاف المواقع والمصالح والقيم. ولذلك فإن بعض صور الغموض ليست قابلةً للحل بجمع مزيد من الوقائع، لأن الخلاف لا يدور حول ما حدث فقط، بل حول ما يعنيه ما حدث، ومن يملك حق تعريفه، وما النتائج التي ينبغي ترتيبها عليه.

وهنا يظهر البعد السياسي للغموض. فالسلطة لا تعمل فقط من خلال القرار، بل من خلال القدرة علىٰ تحديد ما يُعد مشكلةً أصلًا. وقد يكون إقصاء بعض الوقائع من مجال الاهتمام أخطر من تزويرها؛ لأن ما لا يدخل في تعريف المشكلة لا يدخل في دائرة الحل. ومن هنا فإن العقل الرشيد لا يكتفي بفحص المعلومات، بل يفحص كذلك شروط إنتاجها، والجهات التي تملكها، والمصالح التي تحدد حضورها أو غيابها.

أما المعلومات الناقصة فليست دائمًا نتيجة عجز تقني، بل قد تكون ناتجةً عن صمت مؤسسي، أو خوف اجتماعي، أو احتكار معرفي، أو تفكك في قنوات الاتصال. وقد تمتلك الأطراف الدنيا في النظام معرفةً دقيقةً بالمشكلة، بينما يعجز المركز عن الوصول إليها بسبب

ثقافة تنظيمية تعاقب علىٰ نقل الأخبار السيئة. وفي هذه الحالة لا يكون النقص في المعلومات موجودًا داخل النظام، بل في قدرتها علىٰ الحركة داخله. ولهذا فإن تحسين القرار لا يتطلب فقط زيادة البيانات، وإنما تحرير مساراتها من الخوف والتشويه.

وقد ساعدت دراسات التعلم المؤسسي والذكاء الجمعي علىٰ إبراز أهمية المعرفة الموزعة، لكنها لم تدمج دائمًا هذه المعرفة في تصور شامل للعقل داخل النظام المركب. فالنظرية المقترحة هنا لا ترىٰ العقل مركزًا واحدًا يجمع المعلومات من الأطراف، بل شبكةً تتشكل فيها المعرفة عبر التفاعل، ويصبح فيها اختلاف المواقع مصدرًا للتبصر لا مجرد عائق أمام التوحيد. فالمعلومة التي تبدو هامشية في المركز قد تكون حاسمةً في الطرف، والخبرة المحلية قد تكشف ما تعجز عنه النماذج العامة.

ومع ذلك، لا ينبغي تمجيد التعدد بلا ضابط؛ لأن تعدد الأصوات قد ينتج ضجيجًا بقدر ما ينتج معرفة. والتحدي الحقيقي لا يكمن في جمع جميع الآراء، بل في بناء آليات تميز بين الخبرة والانطباع، وبين الإشارة والصدفة، وبين الاعتراض الذي يكشف خللًا والاعتراض الذي يحمي مصلحةً جزئية. ومن هنا يحتاج العقل إلىٰ قدرة مزدوجة: الانفتاح علىٰ ما لا يعرفه، والصرامة في اختبار ما يصل إليه.

ويتحول الغموض إلىٰ خطر حين يُخفىٰ خلف لغة قاطعة. فالمؤسسة التي لا تعرف قد تتصرف كما لو كانت تعرف، لأن الاعتراف بعدم المعرفة يُفهم أحيانًا بوصفه ضعفًا. غير أن هذا الإخفاء يضاعف الخطر، لأنه يحرم النظام من فرصة التعلم، ويحوّل الافتراضات إلىٰ حقائق رسمية لا يجوز مساءلتها. أما الاعتراف المنضبط بحدود المعرفة فلا يعني الاستسلام، بل يتيح التمييز بين ما هو معلوم، وما هو مرجح، وما هو موضع خلاف، وما يزال مجهولًا.

وبذلك يصبح العقل في مواجهة الغموض عقلًا طبقيًا، يوزع أحكامه وفق درجات الثقة، ولا يضع الوقائع والتفسيرات والافتراضات في مستوىٰ واحد. فهو يعرف أن المعلومة لا تنفصل عن سياقها، وأن الفراغات لا تُملأ بالتخمين وحده، وأن ما لا نعرفه قد يكون أحيانًا

أكثر تأثيرًا مما نعرفه. ومن هنا تنشأ ضرورة بناء قرار لا يعتمد علىٰ صورة واحدة للمستقبل، بل يحتفظ بمسارات بديلة، ويجعل من المرونة المعرفية شرطًا للمرونة العملية.

إن المعلومات الناقصة يمكن أحيانًا استكمالها، أما الغموض فيحتاج إلىٰ عقل يعيد صياغة أسئلته، ويفحص مفاهيمه، ويختبر خريطته قبل أن يضيف إليها مزيدًا من التفاصيل. ولهذا فإن أعمق صور الرشد لا تتمثل في سرعة الإجابة، بل في معرفة اللحظة التي ينبغي فيها تغيير السؤال نفسه.

لا يبدأ القرار تحت عدم اليقين من النقطة التي تنتهي عندها المعرفة، بل من اللحظة التي يدرك فيها العقل أن المعرفة المتاحة، مهما اتسعت، لن تعفيه من مسؤولية الاختيار. فالقرار لا ينتظر اكتمال الواقع في صورة معلومة، لأن الانتظار نفسه موقف له آثاره، وقد يكون الامتناع عن الفعل أشد خطورة من الفعل الناقص. ومن هنا يتكشف أحد أعمق التوترات في بنية العقل: إنه مطالب بأن يحسم في عالم لا يمنحه شروط الحسم الكامل، وأن يتحمل نتائج فعلٍ لم يكن قادرًا علىٰ الإحاطة بجميع مساراته.

وقد سعت نظريات القرار التقليدية إلىٰ تقليل هذا التوتر عبر تحويل الاختيار إلىٰ عملية حسابية تقارن بين البدائل وفق احتمالاتها ومنافعها المتوقعة. وأسهم هذا التصور في بناء أدوات دقيقة لتنظيم القرار، لكنه افترض غالبًا أن البدائل معروفة، وأن النتائج قابلة للحصر، وأن القيم يمكن التعبير عنها بمقياس واحد. أما في الأنظمة المعقدة، فإن القرار يواجه أوضاعًا لا تكون فيها الاحتمالات مجهولة فحسب، بل تكون البدائل نفسها قابلةً للظهور والتغير، وقد تنشأ نتائج لم تكن داخلةً أصلًا في مجال الحساب.

ولهذا فإن الرشد لا يعني اختيار البديل الأعلىٰ منفعةً وفق نموذج ثابت، بل القدرة علىٰ بناء قرار يحتفظ بصلاحيته حين يتغير النموذج. فالقرار الجيد ليس فقط ما يحقق أفضل نتيجة في السيناريو المرجح، وإنما ما يقلل هشاشة النظام أمام السيناريوهات التي لم تُرجح، وما

يترك مجالًا للتعديل حين تكشف الوقائع عن خطأ التقدير الأول. وهنا تنتقل العقلانية من تعظيم النتيجة إلىٰ حماية القدرة علىٰ الاستمرار والتعلم.

إن الحسم في ظل عدم اليقين لا يقوم علىٰ إلغاء الاحتمال، بل علىٰ تحويله إلىٰ عنصر داخل بنية الفعل. فالعقل لا يقول: إن المستقبل سيقع علىٰ صورة واحدة، وإنما يقول: إن بعض المسارات أرجح من غيرها، وبعض الأضرار أخطر، وبعض الفرص أكثر قابليةً للتحقق، ولذلك ينبغي توجيه الفعل علىٰ نحو يبقي أكبر عدد ممكن من الخيارات مفتوحًا. وهذا يقتضي التمييز بين القرار القابل للعكس والقرار غير القابل للعكس؛ إذ يمكن في الأول قبول قدر أعلىٰ من التجريب، بينما يتطلب الثاني احتياطًا أشد، لأن كلفته قد تتجاوز إمكان التصحيح.

ويظهر هنا مبدأ الاحتياط بوصفه تعبيرًا عن مسؤولية العقل تجاه ما لا يعرفه. غير أن الاحتياط لا يعني الامتناع الدائم عن الفعل، ولا تحويل الاحتمال البعيد إلىٰ ذريعة لتعطيل الحياة، بل يعني وزن الضرر المحتمل بقدرته علىٰ الاستمرار والانتشار وعدم القابلية للاستدراك. فليست كل الأخطار متساوية، وليس كل جهل سببًا كافيًا للتوقف. وقد يصبح الإفراط في الاحتياط خطرًا في ذاته حين يمنع المجتمع من التطور، أو يحوّل الخوف من المستقبل إلىٰ قوة تشل الحاضر.

ومن هنا يجب أن يقترن الاحتياط بمبدأ التناسب. فكل قرار يحتاج إلىٰ تقدير العلاقة بين احتمال الضرر وحجمه، وبين كلفة الوقاية وكلفة عدم الفعل، وبين حق الحاضر في الحركة وحق المستقبل في ألا يرث آثارًا لا يستطيع إصلاحها. وهذه الموازنة لا يمكن اختزالها في الحساب وحده، لأنها تتضمن حكمًا معياريًا علىٰ القيم التي ينبغي حمايتها، وعلىٰ الحدود التي لا يجوز تجاوزها حتىٰ لو كانت المنافع المتوقعة كبيرة.

أما الاستشراف فلا يعني التنبؤ بالمستقبل كما لو كان موجودًا في صورة خفية تنتظر الكشف، بل يعني بناء قدرة عقلية ومؤسسية علىٰ التفكير في أكثر من مستقبل ممكن. فالفرق جوهري بين التنبؤ والاستشراف: التنبؤ يسعىٰ إلىٰ تحديد ما سيحدث، أما الاستشراف

فيبحث في ما قد يحدث، وما ينبغي الاستعداد له، وما الذي يمكن فعله لتوجيه المسارات قبل أن تنغلق. ولهذا فإن الاستشراف لا يقدم صورةً واحدة، بل يبني سيناريوهات تكشف اختلاف النتائج باختلاف القرارات والشروط.

وقد اهتمت دراسات المستقبل ببناء السيناريوهات وتحليل الاتجاهات والإشارات المبكرة، لكنها وقعت أحيانًا في إغراء تحويل الاستشراف إلىٰ تقنية مستقلة عن الفلسفة والمعيار. غير أن المستقبل لا يُستشرف من خلال البيانات وحدها؛ لأن اختيار السيناريوهات التي تستحق الاهتمام يعكس تصورًا لما هو مهم، وتحديد المخاطر يكشف ترتيبًا للقيم، وتوجيه الموارد نحو مسار بعينه يعني تفضيل مستقبل علىٰ آخر. ولذلك فإن العقل الاستشرافي عقل معياري بقدر ما هو تحليلي.

إن المستقبل ليس موضوعًا ينتظر العقل، بل مجال تسهم القرارات الراهنة في صنعه. وحين يتنبأ الفاعلون بحدث ما، فإنهم قد يتصرفون بطريقة تساعد علىٰ وقوعه أو تمنعه، فتدخل المعرفة نفسها في سببية النظام. ومن هنا تصبح بعض التوقعات ذاتية التحقيق، بينما تكون توقعات أخرىٰ ذاتية الإبطال. وهذه الخاصية تجعل المستقبل في الأنظمة المعقدة شديد الحساسية للصور التي يبنيها المجتمع عنه، لأن التوقعات تتحول إلىٰ استثمارات وسياسات ومخاوف وسلوكيات تعيد تشكيل الواقع.

ولهذا يحتاج العقل الاستشرافي إلىٰ نقد صوره عن المستقبل بقدر حاجته إلىٰ بنائها. فالمشكلة لا تكمن فقط في غياب الرؤية، بل في سيطرة رؤية واحدة تستبعد إمكانات أخرىٰ. وقد يتحول السيناريو المهيمن إلىٰ قيد يمنع المجتمع من اكتشاف مسارات بديلة، خصوصًا حين تتبناه المؤسسات الكبرىٰ وتعيد توزيع الموارد وفقه. ومن هنا فإن تعدد السيناريوهات ليس ترفًا فكريًا، بل وسيلة لحماية المستقبل من الاحتكار المعرفي.

ويقتضي ذلك بناء حساسية تجاه الإشارات الضعيفة؛ أي الظواهر الصغيرة التي تبدو هامشية في الحاضر لكنها قد تكشف عن تحولات عميقة في طور التكوين. فالعقل المعتاد

يرىٰ ما استقر وانتشر، أما العقل الاستشرافي فيبحث عما بدأ ولم يكتمل، وما يظهر علىٰ الأطراف قبل أن يصل إلىٰ المركز. غير أن التقاط الإشارة الضعيفة يحتاج إلىٰ تمييز دقيق، لأن الضجيج قد يتشبه بالتحول، والصدفة قد تُقرأ بو صفها اتجاهًا. ولذلك لا يكفي الانفتاح، بل لا بد من الاختبار والمقارنة والمتابعة الزمنية.

ولا ينجح الاستشراف من دون ذاكرة. فالمستقبل لا يُفهم بالانفصال عن المسارات التي صنعت الحاضر، لأن الأنظمة المعقدة تحمل آثار قراراتها السابقة داخل بنيتها. والاعتماد علىٰ المسار يعني أن الخيارات المتاحة اليوم ليست مستقلةً عن تاريخ الأمس، وأن بعض الإمكانات أُغلق أو أصبح مكلفًا بسبب تراكمات سابقة. ومن هنا فإن الاستشراف الحقيقي يجمع بين الذاكرة والخيال: ذاكرة تكشف القيود، وخيال يكتشف الإمكانات التي لم تتحول بعد إلىٰ واقع.

إن العقل الذي يعمل تحت عدم اليقين لا يطلب من المستقبل أن يصبح معلومًا قبل أن يتحرك، بل يبني قدرته علىٰ الحركة من خلال المرونة، وتوزيع المخاطر، وحماية البدائل، وتوقيت المراجعة، والتمييز بين ما يمكن تعويضه وما لا يمكن. إنه لا يقيس قوته بقدرته علىٰ إزالة المفاجأة، بل بقدرته علىٰ امتصاصها من غير أن يفقد اتجاهه أو ينهار نظامه.

وعند هذا المستوىٰ يصبح عدم اليقين مكوّنًا إيجابيًا في بنية العقل، لأنه يمنع تحوله إلىٰ منظومة مغلقة، ويبقيه يقظًا تجاه الجديد، ويجبره علىٰ إدخال المراجعة في صميم الفعل. فالواقع الذي لا يمكن امتلاكه يقينًا لا يدفع العقل إلىٰ العجز، بل يدعوه إلىٰ صورة أرفع من الرشد: معرفةٍ تعترف بحدودها، وقرارٍ يتحمل مسؤوليته، واستشرافٍ يفتح المستقبل من غير أن يدعي السيطرة عليه.

الفصل السادس

العقل واتخاذ القرار

إذا كان التفكير هو أكثر وظائف العقل ظهورًا، فإن القرار هو أكثرها كشــفًا لحقيقته. فالعقل لا يُختبر اختبارًا نهائيًا في قدرته علىٰ إنتاج الأفكار، وإنما في قدرته علىٰ تحويل المعرفة إلىٰ فعل، والاحتمال إلىٰ اختيار، والتعدد إلىٰ ترجيح، والتردد إلىٰ مسؤولية. ولهذا فإن القرار ليس مرحلة لاحقة علىٰ التفكير، بل هو اللحظة التي يبلغ فيها التفكير اكتماله العملي. فالفكرة التي لا تستطيع أن تتحول إلىٰ قرار تبقىٰ معرفةً معلقة، أما القرار فهو النقطة التي تتحول عندها البنية العقلية كلها إلىٰ قوة فاعلة داخل الواقع.

وقد هيمنت علىٰ الدراسات التقليدية صورة تجعل القرار نتيجةً مباشرة لعملية التفكير، وكأن العقل يبدأ بجمع المعلومات، ثم تحليلها، ثم وزن البدائل، ثم اختيار أفضلها. وقد كان لهذا التصور أثر بالغ في بناء نظريات الاختيار العقلاني، والنماذج الاقتصادية، ومدارس الإدارة الحديثة، إلا أنه ظل يفترض أن القرار نهاية سلسلة معرفية خطية، تبدأ بالإدراك وتنتهي بالفعل. غير أن هذا النموذج، علىٰ الرغم من قيمته التفسيرية في البيئات البسيطة، لا يستطيع تفسير القرار داخل الأنظمة المعقدة؛ لأن القرار لا يأتي بعد اكتمال التفكير، بل يصبح هو نفسه جزءًا من عملية التفكير، ويعيد تشكيل المعرفة التي سبقته، ويغير البيئة التي سيعمل داخلها.

ومن هنا فإن النظرية التي يقدمها هذا الكتاب تنطلق من فرضية مختلفة، مؤداها أن القرار ليس مخرجًا للعقل، بل هو أحد مكوناته البنيوية. فالعقل لا يفكر أولًا ثم يقرر ثانيًا، وإنما يبني معرفته أثناء استعداده للقرار، ويعيد بناء هذه المعرفة بعد القرار، ويتعلم من النتائج التي يولدها القرار ذاته. وبهذا يصبح القرار حلقة داخل دورة عقلية مستمرة، لا خاتمة لعملية منفصلة.

إن أول ما يقوم به العقل ليس اختيار البديل، بل بناء صورة للمشكلة. فالمشكلة لا توجد دائمًا جاهزة في الواقع، وإنما تحتاج إلىٰ تعريف، وحدود، وأولويات، وتحديد لما يدخل فيها

وما يبقىٰ خارجها. وقد تتغير طبيعة القرار بالكامل إذا تغير تعريف المشـكلة، لأن البدائل لا تُولد في الفراغ، بل تنشـأ من الطريقة التي يفهم بها العقل ما يواجهه. ولهذا فإن أكثر الأخطاء خطورة ليسـت تلك التي تقع أثناء المفاضـلة بين البدائل، وإنما تلك التي تقع قبل ظهور البدائل أصلًا، حين يُساء تعريف السؤال الذي يبحث العقل عن جوابه.

ومن هنا فإن صـناعة القرار تبدأ بصـناعة الواقع المفهومي الذي سيُتخذ القرار في إطاره. فالعقل لا يتعامل مع الوقائع الخام، بل مع وقائع أعاد تنظيمها في شـبكة من المفاهيم والعلاقات. وما يسميه أزمةً يختلف عما يسميه تغيرًا طبيعيًا، وما يراه تهديدًا يختلف عما يعده فرصة، وما يصنفه مشكلةً قد يصنفه عقل آخر نتيجةً لمشكلة أعمق. ولذلك فإن القرار يعكس دائمًا النموذج العقلي الذي سبق إنتاجه، أكثر مما يعكس الوقائع وحدها.

وقد أولت فلسـفة العلم عناية كبيرة لدور النماذج في تفسـير الواقع، كما أبرزت العلوم الإدراكيـة أثر الأطر الـذهنيـة في تنظيم الخبرة. غير أن معظم هـذه المعـالجـات بقي يـدرس النموذج بوصـفه أداةً للفهم، بينما تكشـف الأنظمة المعقدة أن النموذج هو أيضًـا أداة لصـناعة القرار، وأن جودة القرار لا تعتمد فقط علىٰ دقة المعلومات، بل علىٰ صـلاحية الإطار الذي يمنح هذه المعلومات معناها. فالمعلومة الدقيقة داخل نموذج خاطئ قد تؤدي إلىٰ قرار أشـد خطورة من معلومة ناقصة داخل نموذج أكثر ملاءمة.

بعد تعريف المشـكلة ينتقل العقل إلىٰ بناء البدائل، وهنا يظهر فارق آخر بين التصـور التقليدي والتصـور الذي تفرضـه الأنظمة المعقدة. فالبدائل لا تكون موجودة دائمًا في الواقع تنتظر الاكتشـاف، وإنما كثيرًا ما تكون نتاجًا للإبداع العقلي. فالعقل لا يختار فقط بين الممكنات، بل يخلق ممكنات جديدة عبر إعادة تركيب العناصـر المتاحة، أو تعديل قواعد اللعبة، أو توسـيع أفق الحلول. ولهذا فإن القرار المبدع لا يتميز بحسـن الاختيار بين بديلين، بل بقدرته علىٰ إنتاج بديل ثالث لم يكن حاضرًا في البداية.

إن الإبداع هنا ليس حالة استثنائية، بل وظيفة عقلية تنشأ حين يدرك العقل أن المشكلة لا تُحل داخل الإطار الذي أنتجها. ولهذا فإن كثيرًا من القرارات التاريخية الكبرىٰ لم تكن نتيجة ترجيح بسيط، وإنما نتيجة تغيير بنية السؤال نفسه. فحين يتغير السؤال، تتغير البدائل، وتتغير معايير المفاضلة، ويتحول القرار من استجابة إلىٰ إعادة بناء.

ولا ينتقل العقل مباشـــرة من البدائل إلىٰ الاختيار، بل يمر بمرحلة أعمق تتمثل في إنتاج معايير الترجيح. وهذه المرحلة كثيرًا ما أغفلتها نظريات القرار التي افترضـــت أن المعايير جاهزة ومعلومة. غير أن العقل هو الذي يحدد أي قيمة ينبغي أن تتقدم عند التعارض، وأي مصـــلحة أولىٰ بالرعاية، وأي خطر يجب احتماله، وأي كلفة لا يجوز قبولها. ومن هنا فإن القرار لا يكشف فقط عن كفاءة العقل، بل يكشف أيضًا عن سلم قيمه، لأن كل ترجيح هو في جوهره حكم معياري قبل أن يكون حكمًا عمليًا.

ولهذا لا يوجد قرار محايد بالمعنىٰ الكامل. حتىٰ أكثر القرارات التقنية ظاهرًا تتضـــمن تصورًا ضمنيًا لما يعد نجاحًا، وما يمثل فشلًا، وما القيمة التي تستحق التعظيم. وحين يختار الطبيب بين علاجين، أو القاضي بين تفسيرين، أو المدير بين استراتيجيتين، أو السياسي بين بديلين، فإنه لا يقارن الأرقام وحدها، بل يرتب قيمًا تتداخل فيها الكفاءة والعدالة والمصـلحة والشرعية والاستدامة.

ومن هنا يتجاوز القرار مجرد التطبيق الآلي للمعرفة. فالخوارزمية تسـتطيع أن تقارن بين بدائل وفق معايير محددة سـلفًا، لكنها لا تنتج بنفسـها هذه المعايير، ولا تسـتطيع أن تحسـم التعارض بين قيم متباينة ما لم يسـبق للعقل أن منحها ترتيبًا معياريًا. ولذلك فإن جوهر القرار لا يكمن في الحسـاب، بل في الحكم، والحكم ليس عملية رياضـية، وإنما فعل معياري يربط المعرفة بالقيمة، والواقع بالمقصد.

ويكشـف هذا التحليل عن أن القرار لا يبدأ بالإرادة، كما ذهبت بعض الفلسـفات الإرادية، ولا ينتهي عند المعرفة، كما افترضـــت بعض النزعات العقلانية، وإنما يولد من

التفاعل المستمر بين الإدراك، والتفسير، والقيمة، والخيال، والخبرة، والذاكرة، والاستشراف. وكل عنصر من هذه العناصر يعيد تشكيل العناصر الأخرىٰ، بحيث لا يمكن فصلها إلىٰ مراحل مستقلة. فالذاكرة تؤثر في تفسير الحاضر، والتفسير يوجه الخيال، والخيال ينتج بدائل جديدة، والبدائل تعيد ترتيب القيم، والقيم تحدد وجهة القرار، ثم يعود القرار ليغير الخبرة التي ستصبح جزءًا من ذاكرة القرارات القادمة.

وهذا ما يجعل القرار أحد أكثر الظواهر العقلية تعقيدًا؛ لأنه يجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل في لحظة واحدة. فهو يستند إلىٰ خبرة تراكمت عبر الزمن، ويتعامل مع واقع حاضر، ويتجه إلىٰ مستقبل لم يتشكل بعد. ولذلك فإن القرار ليس فعلًا زمنيًا بسيطًا، بل نقطة تتقاطع فيها الأزمنة الثلاثة داخل بنية العقل. وكلما ازداد العقل قدرةً علىٰ تنظيم هذا التقاطع، ازدادت جودة قراراته.

إن القرار، بهذا المعنىٰ، ليس مجرد استجابة للواقع، بل هو أيضًا قوة تعيد إنتاج الواقع. فكل قرار يفتح مسارًا جديدًا، ويغلق مسارات أخرىٰ، ويعيد توزيع الاحتمالات، ويغير توقعات الفاعلين، ويؤثر في البيئة التي ستنشأ فيها القرارات التالية. ولذلك فإن العقل لا يقرر داخل عالم ثابت، بل يشارك بقراراته في صناعة العالم الذي سيضطر لاحقًا إلىٰ التفكير فيه من جديد. وهنا تتجلىٰ الطبيعة الدائرية للعقل؛ فهو لا يستهلك الواقع كما هو، بل يسهم باستمرار في إعادة تكوينه، ثم يعيد بناء نفسه علىٰ ضوء ما صنعه.

يبدو القرار الفردي، في ظاهره، أبسط صور القرار؛ لأنه يصدر عن ذات واحدة، ويتخذ داخل مجال يبدو محددًا من الوعي والإرادة. غير أن هذه البساطة الظاهرة تخفي تركيبًا بالغ التعقيد، لأن الفرد لا يقرر من نقطة مستقلة تمامًا، ولا يدخل الموقف خاليًا من التأثيرات السابقة، ولا يمتلك وعيًا كاملًا بجميع القوىٰ التي تعمل داخله. فالقرار الفردي هو حصيلة تفاعل بين الذاكرة والخبرة والقيمة والرغبة والخوف واللغة والثقافة والصورة التي يكونها

الإنسان عن نفسه وعن العالم. ولهذا فإن الفرد لا يختار فقط بين بدائل خارجية، بل يختار كذلك بين صور متعددة لذاته الممكنة.

وقد انطلقت الفلسفات العقلانية من تصور يجعل الذات مركزًا واضحًا للقرار، قادرةً علىٰ معرفة مصالحها وترتيب غاياتها والتمييز بين البدائل وفق مبادئ قابلة للوعي. أما الفلسفات الإرادية فقد منحت الإرادة موقعًا أسبق من الحساب، ورأت أن الإنسان يثبت ذاته بالفعل الحر أكثر مما يكتشفها بالتأمل. ثم جاءت التحليلات النفسية والاجتماعية لتكشف أن ما يبدو قرارًا ذاتيًا قد يكون نتيجةً لدوافع غير واعية، أو لضغوط ثقافية، أو لتوقعات اجتماعية استقرت في الداخل حتىٰ أصبحت جزءًا من صوت الذات نفسها. غير أن هذه الاتجاهات، علىٰ اختلافها، بقيت تتنازع القرار بين العقل والإرادة واللاشعور والمجتمع، كما لو كان لا بد من إسناده إلىٰ أصل واحد.

أما النظرية التي تنظر إلىٰ العقل داخل العالم المركب، فترىٰ أن القرار الفردي لا يصدر عن مركز بسيط، بل عن منظومة داخلية متعددة المستويات. فالإنسان لا يمتلك رغبةً واحدة، بل رغبات متعارضة، ولا يحمل قيمةً واحدة، بل منظومة من القيم قد تتنافس في اللحظة نفسها، ولا يرىٰ المستقبل في صورة واحدة، بل عبر احتمالات متفاوتة. ومن هنا فإن القرار الفردي هو عملية تنظيم داخلي للتعدد، وليس مجرد إعلان عن تفضيل جاهز.

وقد يظن الإنسان أنه يعرف سبب قراره، بينما يكون التبرير الذي يقدمه لاحقًا مختلفًا عن البنية الحقيقية التي أنتجته. فالوعي لا يحيط دائمًا بجميع عناصر الاختيار، وقد يعيد ترتيبها بعد الحسم ليمنح القرار صورةً أكثر اتساقًا. وهذه الحقيقة لا تلغي المسؤولية، لكنها تمنع اختزالها في الافتراض القائل إن الفرد يمتلك شفافيةً كاملة تجاه ذاته. فالمسؤولية الناضجة لا تقوم علىٰ وهم المعرفة التامة بالدوافع، بل علىٰ القدرة علىٰ مراجعتها، واختبارها، والاعتراف بما يكشفه الفعل عن الذات بعد وقوعه.

ويتشكل القرار الفردي كذلك داخل الزمن. فالفرد لا يقرر بوصفه كائنًا حاضرًا فقط، بل بوصفه امتدادًا لماضٍ وتوقعًا لمستقبل. وقد يختار ما يريده الآن علىٰ حساب ما يريده لاحقًا، أو يضحي بمنفعة قريبة من أجل صورة بعيدة لذاته. ولهذا فإن جزءًا من العقلانية الفردية يتمثل في القدرة علىٰ تمثيل الذات المستقبلية، وعدم التعامل معها كأنها شخص غريب لا شأن للحاضر به. فالقرار الذي يهدم إمكانات الغد لإشباع رغبة آنية قد يكون مفهومًا نفسيًا، لكنه يظل ناقصًا من حيث البناء العقلي.

غير أن الفرد لا يعيش خارج المجتمع، ولذلك فإن استقلال قراره لا يعني انفصاله عن الآخرين. فاللغة التي يفكر بها مكتسبة، والمعايير التي يستخدمها في التقويم تشكلت داخل تاريخ اجتماعي، والبدائل التي تبدو له ممكنة يحددها موقعه وموارده وعلاقاته. ومن هنا فإن الحرية الفردية ليست غياب التأثير، بل القدرة علىٰ التعامل الواعي مع التأثيرات، والتمييز بين ما يقبله الفرد عن اقتناع وما يخضع له من غير فحص.

أما القرار الجماعي فلا يمكن فهمه بوصفه مجرد جمع حسابي لقرارات الأفراد. فالجماعة حين تتشكل لا تبقىٰ وعاءً محايدًا للأصوات، بل تنتج ديناميكيتها الخاصة. وقد تتغير مواقف الأفراد أثناء النقاش، أو يخضع بعضهم لسلطة المكانة، أو يفضلون الصمت خوفًا من العزلة، أو يتبنون موقفًا لا يقتنعون به لأنهم يظنون أن الآخرين مقتنعون. وهكذا قد تظهر إرادة جماعية لا تطابق إرادة أي فرد بعينه، وإنما تنشأ من شبكة التفاعل بينهم.

وقد اهتمت الدراسات السياسية والاجتماعية بآليات التصويت والإجماع والتمثيل، كما درست العلوم النفسية ظواهر الامتثال والتفكير الجمعي والاستقطاب. وأسهمت هذه الدراسات في الكشف عن أن الجماعة قد تكون أذكىٰ من أفرادها حين تجمع معارف موزعة، وقد تكون أشد عمىٰ منهم حين تمنع الاختلاف وتكافئ الانسجام الشكلي. غير أن المشكلة لا تكمن في كون القرار جماعيًا أو فرديًا في ذاته، بل في البنية التي تنتج الجماعية: هل تسمح

بتعدد المعلومات؟ هل تحمي الاعتراض؟ هل تميز بين قوة الحجة وقوة الموقع؟ وهل تجعل الأقلية قادرةً علىٰ إظهار ما لا تراه الأغلبية؟

إن القرار الجماعي الجيد لا يقوم علىٰ إلغاء الفروق، بل علىٰ تنظيمها. فالإجماع قد يكون دليلًا علىٰ وحدة الرؤية، وقد يكون في الوقت نفسه نتيجةً للصمت والخوف وتوزيع غير متكافئ للسلطة. ولذلك لا يكفي قياس جودة القرار بعدد الموافقين عليه، بل يجب فحص الطريق الذي قاد إلىٰ الموافقة. فالموافقة التي جاءت بعد نقاش مفتوح تختلف عن الموافقة التي نشأت تحت ضغط الرمز أو المنصب أو الحاجة إلىٰ الانتماء.

ومن هنا تتضح أهمية الاعتراض بوصفه وظيفة عقلية داخل الجماعة، لا مجرد موقف سلبي منها. فالمعترض قد يحمي الجماعة من يقينها الزائف، ويكشف المعلومات التي استبعدها الاتجاه الغالب، ويفتح إمكانًا لم يكن مرئيًا. غير أن الاعتراض نفسه يحتاج إلىٰ معيار، حتىٰ لا يتحول إلىٰ تعطيل دائم أو وسيلة لتأكيد الذات. ولذلك فإن العقل الجماعي الناضج لا يمجد الإجماع ولا الاعتراض بصورة مطلقة، بل يبني شروطًا تجعل الاختلاف منتجًا للمعرفة لا مجرد صراع علىٰ النفوذ.

ويظهر القرار الجماعي في أعلىٰ صوره حين تتوزع المعرفة بين الأفراد بطريقة لا يستطيع فرد واحد أن يملكها كلها. ففي هذه الحالة لا تكون الجماعة مهمةً لأنها تضم عددًا أكبر فقط، بل لأنها تحمل زوايا نظر وخبرات ومواقع متعددة. غير أن تجميع هذه المعرفة يحتاج إلىٰ بنية تواصل تسمح للمعلومة المحلية بأن تصل دون تشويه، وللخبرة الهامشية بأن تُسمع، وللموقف المخالف بأن يُفحص قبل استبعاده.

وهكذا لا يقف القرار الفردي في مقابل القرار الجماعي بو صفهما شكلين منفصلين، بل يدخل كل منهما في الآخر. فالفرد يحمل الجماعة في لغته ومعاييره، والجماعة لا تفكر إلا من خلال أفرادها. غير أن العلاقة بينهما ليست علاقة ذوبان، بل علاقة توتر خلّاق: يحتاج الفرد إلىٰ الجماعة كي يوسع معرفته، وتحتاج الجماعة إلىٰ استقلال الفرد كي لا تتحول إلىٰ عقل

مغلق. وتنبع جودة القرار من القدرة علىٰ المحافظة علىٰ هذا التوتر من غير أن ينقلب إلىٰ تفكك أو استبداد.

يختلف القرار المؤسسي عن القرار الجماعي من حيث إن المؤسسة ليست مجرد مجموعة من الأفراد اجتمعوا حول مسألة معينة، بل بنية مستقرة نسبيًا من القواعد والاختصاصات والأدوار والذاكرة والإجراءات. فالجماعة قد تتشكل ثم تنحل، وقد تقوم علاقتها علىٰ التفاعل المباشر بين أعضائها، أما المؤسسة فتستمر رغم تغير الأشخاص، وتحافظ علىٰ قدر من الهوية يتجاوز الأفراد الذين يشغلون مواقعها في لحظة معينة. ولهذا فإن القرار المؤسسي لا يصدر عن مجموع الإرادات وحده، بل عن نظام يحدد من يملك حق المبادرة، ومن يجمع المعلومات، ومن يناقش، ومن يراجع، ومن يحسم، ومن يتحمل المسؤولية.

وقد ركزت الدراسات التنظيمية الكلاسيكية علىٰ العقلانية الإجرائية، وعلىٰ أهمية تقسيم العمل وتحديد الصلاحيات وتسلسل السلطة. وقدمت البيروقراطية الحديثة نفسها بوصفها أداة لتحرير القرار من المزاج الشخصي، وردّه إلىٰ قواعد عامة قابلة للتوقع. غير أن هذا التصور، علىٰ ضرورته في منع الفوضىٰ، تعامل أحيانًا مع المؤسسة كما لو كانت آلةً محايدةً تنقل الأوامر من المركز إلىٰ الأطراف، ولم يمنح ما يكفي من الاهتمام للكيفية التي تعيد بها القواعد نفسها تشكيل الإدراك، وللقدرة التي تمتلكها المواقع التنظيمية علىٰ إنتاج أنواع مختلفة من المعرفة والجهل.

فالمؤسسة لا تنظّم القرار فقط، بل تنظّم ما يمكن رؤيته وما يمكن قوله. وكل موقع داخلها يتيح نوعًا من المعلومات ويحجب أنواعًا أخرىٰ. فالمركز يرىٰ الصورة العامة، لكنه قد يفقد التفاصيل المحلية، بينما ترىٰ الأطراف الوقائع المباشرة، لكنها قد تعجز عن إدراك آثارها الكلية. وإذا لم توجد قنوات تسمح بحركة المعرفة بين المستويات، نشأ قرار يبدو عقلانيًا من زاوية كل موقع منفرد، لكنه يظل ناقصًا من زاوية النظام كله.

ومن هنا فإن القرار المؤسسي الرشيد لا يقوم علىٰ تركيز المعرفة في قمة واحدة، ولا علىٰ توزيعها بلا تنسيق، بل علىٰ بناء علاقة تكامل بين المركز والأطراف. فالمركز يحتاج إلىٰ قدرة علىٰ الجمع والتركيب، والأطراف تحتاج إلىٰ استقلال كافٍ يسمح لها بنقل ما تراه من غير خوف أو تشويه. وكلما تحولت المؤسسة إلىٰ نظام يعاقب علىٰ الأخبار المخالفة، أصبحت أكثر عرضة لاتخاذ قرارات مبنية علىٰ صورة مصطنعة عن الواقع.

وتبرز هنا أهمية الذاكرة المؤسسية. فالأفراد يغادرون، وتتغير القيادات، لكن المؤسسة تحتاج إلىٰ أن تحتفظ بخبرة قراراتها السابقة، وأسباب نجاحها وفشلها، والبدائل التي استُبعدت، والنتائج التي ظهرت بعد زمن. غير أن الذاكرة المؤسسية ليست تراكمًا للوثائق فحسب، لأن الأرشيف قد يكون ضخمًا والمغزىٰ مفقودًا. إنها القدرة علىٰ تحويل الخبرة إلىٰ معرفة قابلة للاستدعاء، وعلىٰ ربط القرار بسياقه، وعلىٰ منع تكرار الخطأ تحت أسماء جديدة.

وقد أبرزت دراسات التعلم التنظيمي أهمية هذا الجانب، لكنها ركزت غالبًا علىٰ تحسين الكفاءة والأداء. أما التصور الأوسع للعقل المؤسسي، فيرىٰ أن الذاكرة ليست أداة إدارية فقط، بل عنصرًا في الهوية والمسؤولية. فالمؤسسة التي تنسىٰ أخطاءها لا تفقد خبرتها فحسب، بل تفقد قدرتها علىٰ المساءلة، لأن كل فشل يظهر فيها كما لو كان حادثًا بلا تاريخ. ومن هنا فإن النسيان المؤسسي قد يكون شكلًا من أشكال حماية السلطة أكثر منه مجرد قصور في التنظيم.

ويواجه القرار المؤسسي مشكلة توزيع المسؤولية. فكلما تعددت اللجان والمستويات والإجراءات، أصبح من السهل أن يشارك الجميع في القرار من غير أن يتحمل أحد مسؤوليته كاملة. وقد تتحول الجماعية هنا إلىٰ آلية لتذويب المسؤولية، فيصبح القرار صادرًا عن بنية لا يمكن محاسبتها. ولهذا فإن حسن التنظيم لا يقتضي فقط توزيع الاختصاص، بل يقتضي أيضًا وضوح المسؤولية عند كل مرحلة، والتمييز بين من قدّم الرأي، ومن أجاز، ومن نفذ، ومن أخفىٰ المعلومات، ومن امتنع عن التصحيح.

غير أن القرار المؤسسي لا يُقاس فقط بسلامة إجراءاته، لأن الإجراء الصحيح قد يقود إلىٰ نتيجة غير عادلة إذا كانت المعايير التي تحكمه فاسدة. وهنا يظهر القرار الأخلاقي بوصفه اختبارًا أعمق للعقل، لأنه لا يسأل فقط عما يمكن فعله، بل عما ينبغي فعله. فالقرار الأخلاقي لا يتحدد بكفاءة الوسيلة وحدها، ولا بمنفعة النتيجة وحدها، ولا بسلامة النية وحدها، بل بعلاقة مركبة بين الواجب والقيمة والمقصد والأثر.

وقد انقسمت الدراسات الأخلاقية الكبرىٰ بين اتجاهات تركز علىٰ الواجب، وأخرىٰ تركز علىٰ النتائج، وثالثة تركز علىٰ الفضيلة وشخصية الفاعل. غير أن القرار داخل الأنظمة المعقدة يكشف حدود الفصل الصارم بين هذه الاتجاهات. فالواجب قد يبدو واضحًا في التجريد، لكنه ينتج آثارًا متعارضة عند التطبيق. والنتيجة قد تبدو نافعة للمجموع، لكنها تقوم علىٰ ظلم فئة بعينها. والنية قد تكون حسنة، لكنها لا تعفي من مسؤولية الأثر المتوقع. ومن هنا يحتاج القرار الأخلاقي إلىٰ عقل قادر علىٰ الجمع بين المبادئ والنتائج والصفات العملية للفاعل.

إن المعضلة الأخلاقية الحقيقية لا تنشأ حين يتعارض الخير مع الشر، بل حين تتعارض قيم مشروعة فيما بينها. فقد يتعارض العدل مع الرحمة، والحرية مع الأمن، والوفاء مع الحقيقة، والمصلحة العامة مع الحق الفردي. وفي مثل هذه الحالات لا يكفي استدعاء قيمة واحدة، لأن القرار يتطلب بناء تراتبية مؤقتة للقيم بحسب السياق، مع المحافظة علىٰ وعي دائم بأن التضحية بقيمة ما تظل كلفة أخلاقية لا يجوز إخفاؤها.

ولهذا فإن العقل الأخلاقي لا يبرر قراره بمجرد انتصاره، بل يحتفظ بذاكرة ما اضطر إلىٰ خسارته. فالقرار الذي يحقق مصلحة عامة علىٰ حساب ضرر خاص لا يصبح بريئًا بمجرد اتساع المنفعة، بل يظل مطالبًا بالتعويض والاعتراف والتقليل من الأذىٰ. وهذه القدرة علىٰ إبقاء الخسارة مرئية هي ما يمنع الأخلاق من التحول إلىٰ خطاب لتجميل القوة.

كما أن القرار الأخلاقي لا ينفصل عن عدم اليقين. فقد لا يعرف الفاعل جميع النتائج، لكنه يظل مسؤولًا عن مقدار العناية التي بذلها في التوقع، وعن الأخطار التي تجاهلها، وعن

الأصوات التي استبعدها. ومن هنا لا تقوم المسؤولية علىٰ العلم الكامل، بل علىٰ صدق البحث، واتساع المشاورة، وتناسب الفعل، والاستعداد للمراجعة. فالخطأ الناتج عن حدود المعرفة يختلف عن الخطأ الناتج عن إهمال متعمد أو يقين متكبر.

إن العقل المؤسسي يبلغ نضجه حين لا يفصل بين الكفاءة والأخلاق، ولا يجعل الشرعية الإجرائية بديلًا عن العدالة، ولا يحول القواعد إلىٰ ستار يحجب المسؤولية. فالمؤسسة العاقلة ليست تلك التي تتخذ القرار بسرعة فقط، بل التي تعرف لماذا اتخذته، ومن سيتحمل أثره، وكيف ستراجعه، وما القيمة التي تحميها، وما الكلفة الأخلاقية التي لا يجوز إنكارها.

يبدو القرار القانوني، في ظاهره، أكثر صور القرار انضباطًا؛ لأنه يصدر داخل منظومة من القواعد والإجراءات والاختصاصات المحددة. غير أن هذه الصورة لا تكشف كامل تعقيده، لأن القانون لا يعمل في فراغ، ولا ينتقل من النص إلىٰ الواقع انتقالًا آليًا، ولا يستطيع أن يستبق جميع الوقائع التي ستُعرض عليه. فالقرار القانوني يتولد عند نقطة التقاء القاعدة المجردة بالواقعة الجزئية، وعند هذه النقطة لا يكون العقل مجرد ناقل للنص، بل يصبح فاعلًا في تفسيره، وتحديد مداه، وربطه بمقصده، وترتيب آثاره.

وقد حاولت الاتجاهات الوضعية في فلسفة القانون أن تحافظ علىٰ قدر عالٍ من الفصل بين القانون والأخلاق، وأن تجعل صحة القرار القانوني مستمدة من انتمائه إلىٰ نسق معترف به من القواعد. وأسهم هذا الاتجاه في حماية الاستقرار، ومنع إخضاع الأحكام للأهواء الشخصية، وتأكيد مركزية الإجراء والاختصاص. غير أن حدوده تظهر حين تكون القاعدة صحيحة من الناحية الشكلية، لكنها تقود في التطبيق إلىٰ نتيجة تصطدم بالعدالة أو تقوّض الغرض الذي شُرعت من أجله. وفي المقابل، شددت اتجاهات القانون الطبيعي والتفسير القيمي علىٰ أن القانون لا يستمد معناه من المصدر الشكلي وحده، بل من ارتباطه بمبادئ

أعلىٰ تتصل بالحق والعدل والكرامة. غير أن هذا الاتجاه يواجه بدوره خطر توسيع سلطة المفسر إلىٰ حد يهدد استقرار القاعدة.

ومن هنا فإن القرار القانوني لا يمكن اختزاله في التطبيق الحرفي ولا في التقدير الحر، بل يحتاج إلىٰ عقل قادر علىٰ الجمع بين انضباط النص وحيوية الواقع. فالنص يمنح القرار حدوده، والواقع يحدد موضوعه، والمقصد يكشف وجهته، والسوابق توفر ذاكرةً تفسيرية، والعدالة تراقب مآله. وكل عنصر من هذه العناصر يمنع بقية العناصر من الانفلات: فالنص يحد من الاستنساب، والمقصد يمنع الجمود، والواقع يختبر قابلية الحكم للتنفيذ، والعدالة تمنع تحول القانون إلىٰ مجرد تقنية لإنتاج الطاعة.

إن القرار القانوني، بهذا المعنىٰ، ليس اكتشافًا لحكم كامن في النص بصورة كاملة، بل بناء منضبط لعلاقة بين النص والواقعة. فالواقعة نفسها لا تدخل المجال القانوني بوصفها مادة خام، بل يعاد توصيفها من خلال مفاهيم قانونية تحدد ما فيها من عناصر ذات صلة. وقد يؤدي اختلاف التوصيف إلىٰ اختلاف الحكم، رغم ثبات الوقائع المادية. ومن هنا فإن جزءًا كبيرًا من العقل القانوني يعمل قبل تطبيق القاعدة، حين يحدد طبيعة النزاع، والصفة القانونية للأفعال، والروابط التي تستحق الاعتبار.

ويختلف القرار السياسي عن القرار القانوني من حيث إن القانون يعمل، في الأصل، داخل قواعد قائمة، بينما يواجه القرار السياسي أوضاعًا قد تتطلب إنشاء القواعد أو تعديلها أو إعادة ترتيب الأولويات العامة. فالقرار السياسي لا ينحصر في إدارة الممكن، بل يشارك في تعريفه، ولا يكتفي بتطبيق الشرعية، بل قد يعيد بناء شروطها. ولهذا فهو أكثر التصاقًا بالقوة، وأكثر تعرضًا لعدم اليقين، وأشد تأثيرًا في توزيع الموارد والمخاطر والفرص.

وقد تعاملت الواقعية السياسية مع القرار بوصفه تعبيرًا عن موازين القوة والمصلحة، ورأت أن الدولة لا تستطيع أن تتحرك وفق المثال الأخلاقي وحده. وفي المقابل، شددت النظريات المعيارية والديمقراطية علىٰ الشرعية والمشاركة والحقوق والحد من السلطة. غير أن الفصل بين

القوة والمعيار يظل مضللًا؛ لأن القوة لا تعمل بلا تصور للمصلحة، والمصلحة لا تُعرَّف خارج منظومة قيم، والشرعية نفسها تتحول إلىٰ مورد من موارد القدرة. ومن هنا فإن القرار السياسي لا يكون عقلانيًا بمجرد نجاحه في فرض إرادته، كما لا يكون عادلًا لمجرد استناده إلىٰ خطاب أخلاقي، بل يُقاس بقدرته علىٰ الجمع بين الفاعلية والشرعية والاستدامة.

إن أخطر ما يواجه القرار السياسي هو التباس المصلحة العامة بمصلحة السلطة. فالسلطة قد تقدم استمرارها بوصفه شرطًا لاستمرار الدولة، وقد تحول اختلافها مع المجتمع إلىٰ تهديد للنظام كله. وعند هذه النقطة يختل العقل السياسي؛ لأنه يدمج الذات بالمؤسسة، والمؤسسة بالدولة، والدولة بالمجتمع. ويصبح كل اعتراض علىٰ القرار اعتراضًا علىٰ الكيان ذاته، فتُغلق إمكانات المراجعة، وتتحول السياسة من إدارة للتعدد إلىٰ فرض لصورة واحدة عن المصلحة.

ولهذا فإن العقل السياسي الناضج يحتاج إلىٰ القدرة علىٰ التمييز بين بقاء النظام وبقاء الدولة، وبين هيبة السلطة وثقة المجتمع، وبين السرعة في الحسم والاستقرار طويل الأمد. فقد يحقق القرار مكسبًا فوريًا للسلطة، لكنه يضعف الشرعية التي تحتاج إليها في المستقبل. وقد ينجح في إسكات النزاع، لكنه يدفعه إلىٰ طبقات أعمق لا تظهر إلا بعد زمن. ومن هنا فإن القرار السياسي داخل النظام المركب لا يُقاس بنتيجته المباشرة وحدها، بل بآثاره علىٰ الثقة، والتماسك، وتوزيع القدرة، وقابلية المجتمع للتعلم والتصحيح.

وتقود هذه المستويات المختلفة إلىٰ ضرورة بناء تراتبية للقرارات. فالقرارات ليست متساوية في مداها، ولا في أثرها، ولا في قابليتها للمراجعة. هناك قرارات تشغيلية تعالج وقائع محدودة، وقرارات تنظيمية تعيد ترتيب العلاقات داخل المؤسسة، وقرارات استراتيجية تحدد الاتجاهات الكبرىٰ، وقرارات تأسيسية تمس قواعد النظام نفسه. والخطأ في التعامل مع هذه المستويات ينشأ حين تُتخذ القرارات الكبرىٰ بعقلية تشغيلية، أو تُرفع المشكلات الجزئية إلىٰ مستوىٰ وجودي، أو يُترك القرار التأسيسي لأداة لا تملك شرعيته.

وتراتبية القرارات لا تعني فقط ترتيبها بحسب الأهمية، بل تعني كذلك ربط كل مستوىٰ بالمعرفة والزمن والسلطة المناسبة له. فالقرار التشغيلي يحتاج إلىٰ قرب من الواقع وسرعة في الاستجابة، بينما يحتاج القرار الاستراتيجي إلىٰ أفق زمني أوسع وقدرة علىٰ استيعاب آثار متداخلة. أما القرار التأسيسي فيحتاج إلىٰ أعلىٰ درجات الشرعية والمشاركة؛ لأنه لا يغير مسارًا واحدًا، بل يعيد تعريف القواعد التي ستنتج المسارات اللاحقة.

ومن هنا فإن المركزية المطلقة تفسد التراتبية بقدر ما يفسدها التفويض غير المنضبط. فإذا احتكر المركز جميع القرارات، فقدَ النظام حساسيته للواقع، وتأخرت الاستجابة، وتراكم الجهل عند القمة. وإذا فُوّضت القرارات من غير حدود، تفككت الرؤية الكلية، وتعارضت الأفعال، وضاعت المسؤولية. والعقل المؤسسي المركب لا يختار بين المركزية واللامركزية اختيارًا نهائيًا، بل يوزع القرار بحسب طبيعته: ما يحتاج إلىٰ وحدة يُوحَّد، وما يحتاج إلىٰ معرفة محلية يُقرَّب من موضعه، وما يحتاج إلىٰ مشاركة تُفتح له قنوات التمثيل والنقاش.

وتتميز النظرية المستقلة للعقل واتخاذ القرار بأنها لا تفصل بين صور القرار المختلفة، ولا تعتبرها تطبيقات متجاورة لآلية واحدة. فالقرار الفردي ينظم تعدد الذات، والجماعي ينظم اختلاف الفاعلين، والمؤسسي ينظم الأدوار والذاكرة، والأخلاقي ينظم تعارض القيم، والقانوني ينظم العلاقة بين القاعدة والواقعة، والسياسي ينظم القوة والشرعية والمستقبل. أما تراتبية القرارات فتنظم العلاقة بين هذه المستويات جميعًا، بحيث لا يطغىٰ مستوىٰ علىٰ آخر ولا تُستخدم أداة جزئية لحسم قضية كلية.

وهكذا يظهر العقل، لا بوصفه قدرة علىٰ الاختيار فحسب، بل بوصفه نظامًا لتحديد من يقرر، وفي أي مستوىٰ، وبأي معرفة، ووفق أي معيار، وتحت أي مسؤولية، ومع أي إمكان للمراجعة. فالقرار ليس لحظةً منفردة في حياة العقل، بل هو الصورة التي تتكثف فيها بنيته كلها، لأن العقل يكشف في قراراته ما يعرفه، وما يقدره، وما يخشاه، وما يرجوه، وما يعده مشروعًا، وما يتحمل مسؤوليته أمام الحاضر والمستقبل.

الفصل السابع
العقل والخوارزميات

تبدو الخوارزمية، في معناها الأول، سلسلةً محددة من الخطوات تنتظم وفق قواعد معلومة، وتنتقل من مدخلات معينة إلىٰ نتائج يمكن التنبؤ بها أو إعادة إنتاجها. غير أن هذا التعريف التقني، علىٰ ضرورته، لا يستنفد حقيقتها الفلسفية؛ لأن الخوارزمية ليست مجرد أداة للحساب، بل صورة مخصوصة من صور تنظيم الفعل والمعرفة. إنها تفترض أن المشكلة قابلة للتجزئة، وأن العلاقات بين عناصرها يمكن تمثيلها، وأن الانتقال من حالة إلىٰ أخرىٰ يمكن ضبطه عبر قواعد صريحة أو قابلة للاستخراج. ومن هنا فإن الخوارزمية لا تعبّر فقط عن طريقة في التنفيذ، بل عن تصور ضمني للعالم بوصفه مجالًا يمكن ترتيبه وتحويله إلىٰ خطوات.

وقد سبق التفكير الخوارزمي ظهور الحاسوب بزمن طويل. فكل إجراء منظم، وكل وصفة دقيقة، وكل سلسلة استدلال قابلة للتكرار، تحمل في داخلها بنية خوارزمية. غير أن الحداثة الرقمية منحت هذه البنية قدرة غير مسبوقة علىٰ التوسع، لأنها حررتها من حدود السرعة البشرية والذاكرة الفردية، وربطتها بقواعد بيانات هائلة وبقدرات مستمرة علىٰ المعالجة. وهكذا انتقلت الخوارزمية من كونها أداة جزئية داخل النشاط العقلي إلىٰ كونها وسيطًا يعيد تشكيل النشاط نفسه، ويؤثر في ما يراه الإنسان، وما يختاره، وما يتوقعه، وما يُعرض عليه بوصفه ممكنًا أو مهمًا.

وقد عالجت الدراسات الرياضية والمنطقية الخوارزمية من حيث قابليتها للتحديد والتنفيذ والانتهاء، بينما ركزت علوم الحاسوب علىٰ الكفاءة والدقة والقدرة علىٰ معالجة المشكلات. أما الفلسفة فقد انشغلت بالسؤال الأعمق: هل كل ما يمكن للعقل أن يفعله يمكن تحويله إلىٰ إجراء؟ وهل التفكير، في جوهره، سلسلة عمليات قابلة للوصف الكامل؟

وقد قادت هذه الأسـئلة إلىٰ اتجاهات جعلت العقل نوعًا من الحوسـبة، ورأت أن الحالات الذهنية يمكن فهمها بوصفها انتقالات داخل نظام من التمثيلات والقواعد.

غير أن مسـاواة التفكير بالخوارزمية تقوم علىٰ افتراض يحتاج إلىٰ فحص دقيق، وهو أن كل نشاط عقلي يمكن تفكيكه إلىٰ خطوات محددة، وأن معنىٰ هذه الخطوات لا يتجاوز بنيتها الإجرائية. فالعقل لا يحسـب فقط، بل يفسـر، ولا يرتب البيانات فقط، بل يمنحها دلالة، ولا يختار بين بدائل جاهزة فقط، بل يعيد تعريف المشـكلة ويبتكر ممكنات لم تكن داخلة في المجال الأول. ولهذا فإن السـؤال لا يتعلق بما إذا كان التفكير يسـتخدم الخوارزميات، فهذا أمر ظاهر، بل بما إذا كان التفكير كله قابلًا للاختزال إليها.

إن بعض صـور التفكير ذات طبيعـة خوارزميـة واضـحـة. فـالعمليـات الحسـابيـة، والاسـتـدلالات الشـكليـة، والإجراءات المتكررة، والبحـث داخـل فضـاء محـدد من الاحتمالات، يمكن تمثيلها بقواعد دقيقة. لكن العقل لا يعمل دائمًا داخل فضـاء معلوم. فقد يواجه وضعًا لم تُحدد فيه المشكلة بعد، أو حالةً تتغير فيها المعايير أثناء التفكير، أو تعارضًا لا يمكن حسـمه بمجرد تطبيق قاعدة سـابقة. وفي مثل هذه الحالات لا يكون التحدي تنفيذ الإجراء، بل إنتاج الإجراء نفسـه، أو تعديل شـروطه، أو معرفة أن القاعدة التي نجحت في السابق لم تعد صالحة.

وهنا تظهر المسـافة الفاصـلة بين التفكير الخوارزمي والعقل بما هو قدرة علىٰ إعادة بناء أفق الفهم. فالخوارزمية تعمل داخل نظام من التعريفات، أما العقل فيسـتطيع أن يسـائل هذه التعريفات. والخوارزمية تفترض معيار نجاح، أما العقل فيسـتطيع أن يسـأل: لماذا يُعد هذا نجاحًا؟ والخوارزمية ترتب الوسـائل، أما العقل فيسـتطيع أن يراجع الغايات. ومن هنا فإن الخوارزمية، مهما اتسـعت قدرتها، تظل مرتبطةً بمجال محدد من الإمكانات، بينما يتميز العقل بقدرته علىٰ فتح المجال نفسه للمراجعة.

وقد حاولت بعض النظريات المعرفية تجاوز هذا الاعتراض بالقول إن العقل قد يكون مؤلفًا من مستويات متعددة من الخوارزميات، بعضها يراقب بعضًا، وبعضها يعدل قواعد بعض. غير أن إضافة طبقات جديدة من المعالجة لا تحل بالضرورة مشكلة المعنىٰ؛ لأن السؤال يبقىٰ قائمًا حول مصدر الغاية والمعيار والتأويل. فالمنظومة قد تتعلم تعديل سلوكها، لكنها لا تكون قد أجابت بذلك عن سبب اعتبار تعديل بعينه أفضل من غيره، إلا إذا كان معيار الأفضلية قد دخل في تصميمها أو استُخرج من نمط سابق للبيانات.

وهذا يكشف أن الخوارزمية لا تعمل في فراغ محايد. فهي تحتاج دائمًا إلىٰ اختيار سابق: ما الذي سيُقاس؟ ما الذي سيُهمل؟ كيف تُعرَّف الفئة؟ ما النتيجة التي تُعد مرغوبة؟ وما مقدار الخطأ المقبول؟ وهذه الاختيارات لا تكون تقنية خالصة، حتىٰ حين تتخفىٰ في لغة الأرقام. فكل نظام تصنيف يتضمن تصورًا لما يُعد متشابهًا أو مختلفًا، وكل نموذج تنبؤ يفترض أن الماضي يحمل ما يكفي من بنية المستقبل، وكل دالة هدف تعكس ترتيبًا للأولويات.

ومن هنا فإن النظرية المستقلة للعقل والخوارزميات لا تبدأ من السؤال: هل الآلة تشبه العقل؟ بل من سؤال أعمق: ما الذي يحدث للعقل حين يعيد بناء نفسه في صورة خوارزمية؟ فحين يحول الإنسان الحكم إلىٰ نموذج، والتفضيل إلىٰ مؤشر، والسلوك إلىٰ بيانات، فإنه لا ينقل الواقع كما هو، بل يعيد تشكيله وفق ما يمكن للنظام أن يقرأه. وما لا يدخل في القياس قد يفقد حضوره العملي، لا لأنه غير موجود، بل لأنه غير ممثل داخل البنية الخوارزمية.

ولهذا فإن الخوارزمية لا تكون مرآةً محايدة للعقل، بل شكلًا من أشكال انتقائه لذاته. فهي تُظهر بعض قدراته وتخفي أخرىٰ، تعظم الاتساق وتضعف الحس بالسياق، توسع القدرة علىٰ المقارنة وتضيق مجال التفرد، تزيد سرعة القرار لكنها قد تقلل زمن التأمل. وكلما اتسع حضورها، أصبح السؤال الأخطر متعلقًا بما إذا كان الإنسان يستخدم الخوارزمية أداةً، أم يعيد ترتيب عالمه كي يصبح قابلًا للعمل وفق شروطها.

إن التفكير ليس نقيضًا للخوارزمية، لكنه أوسع منها. فالخوارزمية تمثل لحظة الانضباط داخل العقل، أما العقل فيشمل كذلك لحظات الكشف، وإعادة التعريف، والحدس، والتأويل، والمراجعة المعيارية. ولهذا فإن اختزال التفكير إلىٰ خوارزمية لا يخطئ فقط في وصف العقل، بل يهدد بتحويل ما لا يمكن ترميزه بسهولة إلىٰ عنصر هامشي، مع أن أكثر القرارات الإنسانية عمقًا قد تتعلق تحديدًا بما يقاوم الاختزال: المعنىٰ، والكرامة، والمسؤولية، والندم، والرحمة، والوفاء، والعدالة.

تبدأ حدود التفكير الخوارزمي من اللحظة التي يصبح فيها الواقع أوسع من النموذج الذي يمثله. فالخوارزمية لا تتعامل مع العالم في كليته، بل مع صورة منتقاة منه، أعيد ترميزها في متغيرات وعلاقات وقواعد. وهذه الصورة قد تكون دقيقة ونافعة في مجالها، لكنها لا تتطابق مع الواقع تطابقًا كاملًا، لأن كل تمثيل يختار بعض العناصر ويستبعد غيرها، ويمنح أوزانًا متفاوتة لما اختاره، ثم يعيد تنظيم العلاقات بينها بما يسمح بالحساب. ومن هنا فإن قوة الخوارزمية هي عين مصدر محدوديتها: إنها قادرة علىٰ المعالجة لأنها تختزل، لكنها قد تخطئ لأنها تختزل.

وقد ركزت الدراسات المنطقية والحاسوبية علىٰ مسألة القابلية للحساب، وعلىٰ الحدود التي تفصل بين ما يمكن حله بإجراء محدد وما لا يمكن حسمه داخل نظام صوري مغلق. غير أن حدود التفكير الخوارزمي لا تقف عند مسائل الحوسبة النظرية، بل تمتد إلىٰ طبيعة الواقع الإنساني نفسه؛ لأن هذا الواقع مشبع بالسياق، واللغة، والتاريخ، والقيم، وتغير المعاني. فالقاعدة التي تعمل في وضع معين قد تفقد صلاحيتها حين تنتقل إلىٰ وضع آخر، لا بسبب خلل في التنفيذ، بل لأن المعنىٰ الذي كانت تستند إليه قد تبدل.

إن السياق ليس معلومة إضافية يمكن دائمًا ضمها إلىٰ المدخلات، بل هو البنية التي تمنح المعلومات معناها. وقد تكون العبارة الواحدة صادقة أو مضللة بحسب المقام، ويكون الفعل نفسه مشروعًا أو مدانًا بحسب النية والظرف والنتيجة. ولهذا فإن إدخال

مزيد من البيانات لا يضمن تجاوز حدود الخوارزمية، لأن المشكلة قد لا تكون في نقص المعلومات، بل في عدم القدرة على إدراك العلاقة التي تجعل معلومة بعينها ذات دلالة داخل موقف مخصوص.

ومن هنا يظهر الفرق بين تطبيق القاعدة وفهم سبب انطباقها. فالخوارزمية تستطيع أن تصنف حالة ضمن فئة إذا تطابقت خصائصها مع المعايير المحددة، لكنها لا تدرك بالضرورة لماذا كانت هذه الخصائص هي الأهم، ولا متى ينبغي تعليق القاعدة بسبب ظرف استثنائي. أما العقل فيستطيع، من حيث المبدأ، أن يعيد النظر في العلاقة بين القاعدة والحالة، وأن يميز بين التطبيق الذي يحقق مقصد القاعدة والتطبيق الذي يهدمه باسم الوفاء لحرفها.

وقد حاولت الاتجاهات الرمزية في الذكاء الاصطناعي أن تمثل التفكير من خلال قواعد صريحة، بينما اتجهت النماذج الاتصالية والتعلمية إلى استخراج الأنماط من البيانات من غير اشتراط صياغة القواعد بصورة معلنة. وأسهم الاتجاه الأول في بناء أنظمة قابلة للتفسير نسبيًا، لكنه واجه صعوبة في تمثيل مرونة العالم الواقعي. أما الاتجاه الثاني فقد حقق قدرة كبيرة على التنبؤ والتصنيف، لكنه جعل المعرفة موزعة داخل بنى يصعب أحيانًا ردها إلى أسباب مفهومة. ومع ذلك، ظل الاتجاهان يشتركان في افتراض أن ما يفعله العقل يمكن تمثيله عبر انتظامات قابلة للمعالجة، سواء كانت قواعد معلنة أو أنماطًا مستخرجة.

غير أن التعلم العقلي لا يقتصر على اكتشاف الانتظام. فالإنسان لا يتعلم فقط أن ظاهرة ما تتكرر، بل قد يتعلم أن الطريقة التي كان يفهم بها الظاهرة خاطئة. وهذه نقلة لا تتم داخل النموذج وحده، بل تتناول النموذج نفسه. فالخوارزمية التعلمية تعدل أوزانها أو قواعدها وفق معيار أداء محدد، أما العقل فيستطيع أن يراجع معيار الأداء، وأن يسأل عما إذا كان النجاح الذي يجري تعظيمه يستحق أصلًا أن يكون غاية.

وهنا يتعين التمييز بين التعلم بوصفه تحسينًا للأداء والتعلم بوصفه تحولًا في الفهم. الأول يزيد قدرة النظام على تحقيق الهدف المحدد، أما الثاني فقد يؤدي إلى رفض الهدف أو

إعادة تعريفه. وقد تتفوق منظومة خوارزمية في التنبؤ بالسلوك، من دون أن تمتلك فهمًا لمعناه الأخلاقي أو الاجتماعي. كما قد تتعلم استغلال أنماط قائمة في البيانات، بينما تكون هذه الأنماط نفسها نتاجًا لتحيز تاريخي أو ظلم مؤسسي.

ولهذا فإن الخوارزميات تتعلم من الماضي، لكنها لا تميز بذاتها بين الماضي بوصفه خبرةً والماضي بوصفه انحرافًا. فإذا كانت البيانات تحمل تفاوتًا أو استبعادًا أو تمييزًا، فقد يعيد النظام إنتاجه في صورة تبدو موضوعية، لأنه لا يرىٰ التاريخ الأخلاقي للبيانات، بل انتظامها الإحصائي. ومن هنا فإن التعلم الآلي ليس انتقالًا محايدًا من الوقائع إلىٰ المعرفة، بل عملية تتوسطها اختيارات تتعلق بالبيانات، والتصنيف، والهدف، ومعيار الخطأ.

ويتجلىٰ الفرق كذلك في علاقة التعلم بالخطأ. فالخوارزمية تعد الخطأ انحرافًا عن النتيجة المطلوبة، وتسعىٰ إلىٰ تقليله. أما العقل فقد يكتشف في الخطأ معنىٰ لا يظهر في النجاح، لأن الخطأ يكشف حدود الفرضيات، أو قصور اللغة، أو فساد الهدف. وقد يكون الفشل أحيانًا بداية تحول معرفي، لا مجرد نتيجة ينبغي تصحيحها. ولهذا فإن العقل لا يتعلم فقط بتقليل الأخطاء، بل بفهمها.

أما الحدس، فقد اعتبرته بعض الاتجاهات نقيضًا للتحليل، وجرىٰ تصويره بوصفه معرفة غامضة لا تخضع للقواعد. غير أن الحدس في كثير من الحالات ليس غيابًا للبنية، بل تكثيفًا لخبرة طويلة أصبحت تعمل بسرعة تفوق قدرة الوعي علىٰ تفصيلها. ومع ذلك، يبقىٰ الحدس قابلًا للانحياز والخطأ، ولا يكتسب قيمته إلا حين يدخل في دائرة الفحص والمراجعة. والفرق بينه وبين الخوارزمية أن الحدس البشري يتصل بخبرة معيشة، وبمعرفة سياقية، وبقدرة علىٰ إدراك ما يبدو غير ملائم رغم مطابقته الشكلية.

إن النظرية المستقلة للعقل لا تجعل من هذه الفروق حجةً لرفض الخوارزمية، بل أساسًا لتحديد موقعها الصحيح. فالخوارزمية توسع قدرة العقل علىٰ المعالجة، وتكشف أنماطًا يصعب إدراكها مباشرة، وتمنحه أدوات للمقارنة والاستشراف. غير أنها لا تستبدل الوظائف

التي تحدد المعنىٰ والغاية والمشروعية. ولهذا فإن العقل لا يكون خوارزميًا أو غير خوارزمي علىٰ نحو مطلق، بل يشتمل علىٰ مستوىٰ إجرائي يمكن تمثيله، ومستوىٰ تأويلي يمنح الإجراءات دلالتها، ومستوىٰ معياري يحدد ما ينبغي فعله بها.

وتصبح المشكلة خطرة حين يُختزل المستوىٰ التأويلي والمعياري في المستوىٰ الإجرائي، فيُعامل ما هو قابل للقياس بوصفه الحقيقة كلها، ويُستبعد ما لا يدخل في النموذج باعتباره غير عقلاني. عندئذ لا تعود الخوارزمية أداة داخل العقل، بل تتحول إلىٰ معيار يفرض علىٰ العقل أن يعيد تشكيل ذاته والعالم وفق شروط القابلية للترميز. والعقل الناضج لا يرفض هذه القدرة، لكنه يضعها داخل بنية أو سع، تحفظ الحساب من أن يتحول إلىٰ حكم، وتحفظ التعلم من أن يتحول إلىٰ تكرار أكثر كفاءة للماضي.

لا ينشأ الانحياز الخوارزمي من خلل تقني عارض فحسب، بل قد يكون نتيجة طبيعية للطريقة التي يُختزل بها الواقع في بيانات، وتُحوَّل بها الخبرة الإنسانية إلىٰ فئات قابلة للقياس. فالخوارزمية لا تبدأ من عالم بريء ومحايد، وإنما من تاريخ اجتماعي واقتصادي وسياسي ترك آثاره في السجلات والأنماط والفرص والنتائج. وحين تتعلم المنظومة من هذا الما ضي، فإنها لا ترث معلوماته فقط، بل قد ترث كذلك تفاوتاته وصمته ومناطقه المعتمة. ومن هنا فإن النظام قد يكون دقيقًا في تمثيل ما حدث، لكنه يظل منحازًا إذا تعامل مع ما حدث بوصفه معيارًا لما ينبغي أن يحدث.

وقد ركزت الدراسات التقنية الأولىٰ للانحياز علىٰ أخطاء العينة، وضعف التمثيل، واختلال جودة البيانات، وهي مشكلات حقيقية يمكن أن تجعل النموذج أقل دقة لفئات معينة. غير أن حصر الانحياز في هذه الجوانب يوحي بأن إصلاح البيانات كافٍ لإنتاج خوارزمية عادلة. والحقيقة أن الانحياز قد يبدأ قبل جمع البيانات، حين يُعرّف المصمم المشكلة بطريقة معينة، ويختار متغيرات دون غيرها، ويحدد النتيجة التي يريد التنبؤ بها أو

تعظيمها. فالبيانات لا تتكلم بذاتها، بل تُستدعىٰ للإجابة عن سؤال سبق للعقل أن صاغه، وقد يكون السؤال نفسه محملًا بتصور ناقص للإنسان أو العدالة أو الخطر.

إن اختيار الفئات ليس فعلًا محايدًا. فحين يُقسم الأفراد إلىٰ مجموعات، أو تُمنح بعض الخصائص وزنًا تنبؤيًا، فإن النظام يبني حدودًا قد لا تكون موجودة في الواقع بالصورة نفسها. وقد يؤدي التصنيف إلىٰ تثبيت هويات مرنة، أو إلىٰ اختزال الفرد في خصائص جماعته، أو إلىٰ التعامل مع الاحتمال بوصفه حقيقة شخصية. وهنا يتحول النموذج من أداة لوصف الأنماط إلىٰ قوة تعيد إنتاجها، لأن القرارات المبنية علىٰ التصنيف تؤثر في الفرص التي ستصبح لاحقًا بيانات جديدة.

ولهذا يتخذ الانحياز الخوارزمي صورة دائرية. فإذا صُنفت منطقة ما بوصفها أكثر خطورة، زادت المراقبة فيها، فارتفع عدد الحالات المسجلة، ثم استُخدمت هذه الزيادة دليلًا علىٰ صحة التصنيف الأول. وإذا اعتُبرت فئة أقل جدارة بالائتمان، تقلصت فرصها في الحصول عليه، فضعفت قدرتها علىٰ بناء سجل مالي جديد، ثم أصبح غياب هذا السجل حجةً لتجديد الاستبعاد. فالخوارزمية لا تقيس الواقع فقط، بل قد تدخل في سببيته، وتنتج الشواهد التي تستخدمها لاحقًا لإثبات نفسها.

ومن هنا لا يكفي أن نسأل: هل النموذج دقيق؟ بل يجب أن نسأل: ماذا يفعل النموذج بالواقع الذي يصفه؟ فالدقة التنبؤية قد تتحقق داخل نظام غير عادل، وقد تصبح أداةً لتعزيز قدرته علىٰ إعادة إنتاج ذاته. والنظام الذي يتنبأ بنجاح بمن سيُستبعد، من دون أن يفحص أسباب الاستبعاد، لا يكون قد فهم المشكلة، بل تعلم انتظامها. ولهذا فإن الفرق جوهري بين التنبؤ بالنتيجة وتفسير بنيتها الأخلاقية والاجتماعية.

أما العدالة الخوارزمية فقد حاولت الدراسات المعاصرة تحويلها إلىٰ مقاييس قابلة للاختبار، مثل المساواة في معدلات الخطأ، أو تكافؤ الفرص، أو الحياد بين الفئات، أو تقارب النتائج. وقد أسهمت هذه المقاربات في كشف أن الأداء الكلي الجيد قد يخفي ظلمًا موزعًا

بصـــورة غير متكافئة. غير أن العدالة لا تُختزل في مقياس واحد، لأن معاييرها قد تتعارض رياضـيًا وعمليًا. فقد يؤدي تحقيق المســاواة في نسـبة معينة إلىٰ تفاوت في نسـبة أخرىٰ، وقد يتطلب الإنصاف معاملةً مختلفة لفئات تعرضت لظروف مختلفة، بينما يفترض معيار آخر أن العدالة تقتضي تطبيق القاعدة نفسها علىٰ الجميع.

وهنا يظهر الحد الفاصـل بين العدالة الإحصـائية والعدالة المعيارية. فالأولىٰ تبحث عن توزيع محدد للنتائج أو الأخطاء، أما الثانية فتســأل لماذا ينبغي اختيار هذا التوزيع، وما الحقوق التي يجب حمايتها، وما الفروق التي يصــح اعتبارها، وما الفروق التي ينبغي تجاهلها. ولذلك لا تستطيع الرياضيات أن تحسم وحدها أي تعريف للعدالة هو الأصح، لأن هذا الحســم يتطلب حكمًا فلســفيًا وأخلاقيًا وســياســيًا حول طبيعة المســاواة، وحدود المسؤولية، وموقع التاريخ السابق في تقويم الحاضر.

وقد تنشأ خوارزمية لا تستخدم خصائص حساسة بصورة مباشرة، ومع ذلك تعيد إنتاج أثرها من خلال متغيرات بديلة ترتبط بها. وهذا يكشف أن الحياد الشكلي لا يضمن العدالة الفعلية، لأن اســتبعاد الاســم أو الجنس أو الأصــل من المدخلات لا يزيل البنية الاجتماعية التي جعلت السكن أو التعليم أو الدخل مؤشرات غير مباشرة عليها. ومن هنا فإن العدالة لا تتحقق بمجرد إزالة العلامة الظاهرة، بل تحتاج إلىٰ فهم الشــبكة التي تربط المتغيرات بالامتياز والحرمان.

إن النظرية المستقلة للعقل والخوارزميات ترفض تصور الخوارزمية بوصفها وسيطًا محايدًا بين البيانات والقرار. فالخوارزمية، في المجالات التي تمس الحقوق والفرص والمخاطر، تصبح جزءًا من العقل المؤسسي الذي يوزع الاعتراف والثقة والاشتباه والموارد. ولذلك فإن مساءلتها لا ينبغي أن تنحصر في الكفاءة التقنية، بل يجب أن تشمل مصدر البيانات، ومنطق التصنيف، ودالة الهدف، وإمكان الاعتراض، ووضوح المسؤولية، وأثر القرار في الفئات والأفراد.

وتتطلب العدالة الخوارزمية كذلك حق الإنسان في ألا يُختزل إلىٰ توقع احتمالي. فالفرد ليس مجرد نقطة داخل نمط، ولا يجوز أن تتحول خصائص الجماعة إلىٰ حكم نهائي عليه. صحيح أن المؤسسات تحتاج إلىٰ التقدير والتنبؤ، لكن العقل العادل يميز بين الاحتمال والاتهام، وبين المؤشر والدليل، وبين الخطر المتوقع والمسؤولية المتحققة. وكلما كان القرار أشد أثرًا في الحرية أو الكرامة أو المستقبل، ازدادت ضرورة المراجعة البشرية والتفسير وإتاحة الاعتراض.

غير أن المراجعة البشرية لا تكفي بذاتها، لأن الإنسان قد يكون حاملًا للانحياز نفسه الذي تعلمته الخوارزمية، وقد يستخدم النظام غطاءً لتبرير حكم كان يميل إليه مسبقًا. ولذلك لا تقوم العلاقة الصحيحة علىٰ مقابلة آلة منحازة بإنسان محايد، بل علىٰ بناء نظام متعدد مستويات الرقابة، يجمع بين الفحص التقني، والتحليل الأخلاقي، والمساءلة القانونية، والخبرة الاجتماعية، وحق المتأثرين في إظهار ما لا تراه البيانات.

إن العدالة الخوارزمية ليست صفةً ثابتة توضع داخل الشفرة مرة واحدة، بل عملية مستمرة من المراجعة، لأن المجتمع يتغير، والبيانات تتغير، وأثر النظام يعيد تشكيل البيئة التي يعمل فيها. والخوارزمية التي كانت أقل ظلمًا في لحظة قد تصبح أداةً لإنتاج ظلم جديد حين تتبدل الظروف أو تتوسع مجالات استخدامها. ومن هنا فإن العدالة ليست نتيجة نهائية، بل قدرة مؤسسية علىٰ اكتشاف الأثر وتصحيحه، وعلىٰ إبقاء القرار مفتوحًا للمساءلة بدل أن يختبئ خلف سلطة الرقم.

يبلغ السؤال عن العلاقة بين العقل والخوارزمية ذروته حين ينتقل من إمكان أتمتة الحساب إلىٰ إمكان برمجة الحكم. فالحساب يتعامل مع كميات وعلاقات يمكن تحديدها سلفًا، أما الحكم فيتعامل مع معانٍ وقيم ومقاصد وسياقات قد تتغير أثناء الفعل نفسه. ومن هنا فإن الفارق بينهما ليس فارقًا في الدرجة أو السرعة، بل في طبيعة العملية ذاتها. قد تنجح الخوارزمية في ترتيب الوقائع، واستخراج الأنماط، وتقدير الاحتمالات، لكنها لا تتحول

بذلك تلقائيًا إلىٰ ذات قادرة علىٰ الحكم؛ لأن الحكم لا يكتفي بإنتاج نتيجة، بل يقتضي تحديد ما إذا كانت هذه النتيجة جديرة بالقبول، وما إذا كان الطريق إليها مشروعًا، وما إذا كانت الكلفة التي تفرضها علىٰ الآخرين قابلةً للتبرير.

وقد مالت اتجاهات قوية في فلسفة الذكاء الاصطناعي ونظريات الحوسبة إلىٰ تصور الحكم بوصفه عملية معقدة يمكن، من حيث المبدأ، تفكيكها إلىٰ قواعد أو نماذج تعلمية. فإذا كان القاضي يوازن بين النص والواقعة، والطبيب بين المؤشرات والبدائل، والسياسي بين المصالح والمخاطر، بدا ممكنًا تمثيل هذه العمليات في منظومة تتلقىٰ المدخلات وتنتج القرار. غير أن هذا التصور يخلط بين محاكاة بنية القرار وامتلاك موقع الحكم. فالمنظومة قد تستعيد سوابق مشابهة، أو تتنبأ بما قد يقرره البشر، أو تقترح البديل الأكثر اتساقًا مع معايير محددة، لكنها لا تصبح بذلك مسؤولةً عن معنىٰ القرار ولا عن شرعيته.

إن الحكم لا يقوم فقط علىٰ تطبيق قاعدة، بل علىٰ معرفة متىٰ تكون القاعدة هي موضع التطبيق، ومتىٰ يكون تطبيقها الحرفي إخلالًا بمقصدها، ومتىٰ يصبح الاستثناء ضرورةً لحماية العدالة، ومتىٰ يتحول الاستثناء نفسه إلىٰ باب للهوىٰ. وهذه القدرة لا تنشأ من كثرة البيانات وحدها؛ لأن الاستثناء لا يُفهم إحصائيًا فقط، بل يُفهم بوصفه حالةً تكشف حدود القاعدة وعلاقتها بالقيمة التي وضعت من أجلها. ومن هنا فإن الحكم يتطلب عقلًا يستطيع أن يقف خارج الإجراء لحظةً، وأن يسائل الإجراء نفسه.

وقد حاولت الأنظمة الخبيرة أن تمثل الخبرة الإنسانية في قواعد صريحة، ثم جاءت النماذج التعلمية لتتجاوز صعوبة كتابة القواعد عبر استخراجها ضمنيًا من البيانات. غير أن كلا الاتجاهين يظل مرتبطًا بمادة سابقة: الأول بما صاغه الخبراء، والثاني بما حملته السجلات. وهنا تظهر المشكلة الأساسية؛ إذ قد يكون الحكم الجديد مطلوبًا تحديدًا لأن الماضي لم يعد كافيًا، أو لأن القواعد الموروثة تحمل تحيزًا، أو لأن الواقعة المستجدة تكشف عن قيمة لم تكن ممثلة في السوابق.

ومن ثم فإن برمجة الحكم تواجه حدًا مزدوجًا: حدًا معرفيًا يتعلق بنقص التمثيل، وحدًا معياريًا يتعلق بمصدر الإلزام. فالخوارزمية تستطيع أن تقول: هذا القرار أكثر اتساقًا مع البيانات، أو أقرب إلىٰ السوابق، أو أعلىٰ منفعة وفق دالة معينة. لكنها لا تستطيع أن تمنح الدالة مشروعيتها من داخلها، ولا أن تبرر لماذا ينبغي تفضيل هذا النوع من المنفعة علىٰ غيره، ولا لماذا يستحق حق معين الحماية حتىٰ حين تعارض مع المصلحة العددية الأكبر. إن القيمة لا تُستخرج آليًا من الوقائع، لأن الانتقال من ما هو كائن إلىٰ ما ينبغي أن يكون يحتاج إلىٰ حكم معياري لا توفره البيانات بذاتها.

ويتضح ذلك بصورة أشد في القرارات الأخلاقية والقانونية والسياسية. ففي القرار الأخلاقي لا تكفي معرفة النتائج المتوقعة، لأن بعض الأفعال قد تظل مرفوضة حتىٰ لو حققت منفعة أكبر. وفي القرار القانوني لا يكفي التشابه مع السوابق، لأن القانون يتضمن تفسيرًا للحق والعدالة والسياق. وفي القرار السياسي لا تكفي القدرة علىٰ التنبؤ بالسلوك، لأن القرار يشارك في تشكيل المجتمع الذي سيقيسه لاحقًا. ولهذا فإن الأتمتة الكاملة للحكم لا تؤدي إلىٰ حياد أعلىٰ بالضرورة، بل قد تؤدي إلىٰ إخفاء الاختيارات المعيارية داخل بنية تقنية يصعب الاعتراض عليها.

إن أخطر آثار الحكم الخوارزمي لا تتمثل في احتمال الخطأ فقط، بل في انتقال السلطة من المجال القابل للنقاش إلىٰ المجال المغلق خلف التعقيد التقني. فحين يُقدَّم القرار بوصفه نتيجة للنظام، قد يختفي الفاعل المسؤول، ويصبح الاعتراض علىٰ النتيجة اعتراضًا علىٰ معادلة أو نموذج لا يعرف المتضرر كيف يخاطبه. وهنا تتحول الخوارزمية من أداة دعم إلىٰ وسيط سلطة، وتكتسب هيبةً من قدرتها الحسابية، مع أن القرار الذي تنتجه يظل مشروطًا بالاختيارات البشرية التي صممت النظام وأدخلت البيانات وحددت الغايات.

ومن هنا لا يجوز أن تتحول المسؤولية إلىٰ سلسلة من الإحالات المتبادلة: المصمم يحيل إلىٰ البيانات، والمؤسسة تحيل إلىٰ النموذج، والمستخدم يحيل إلىٰ التوصية الآلية،

والقرار النهائي يظهر كما لو أنه بلا صاحب. فكلما زادت قدرة النظام على التأثير، ازدادت ضرورة تحديد من يملك سلطة التعديل، ومن يفسر القرار، ومن يتحمل أثره، ومن يستطيع إيقافه. ولا تكون المسؤولية حقيقية إلا إذا أمكن ربط السلطة بالمساءلة، والقرار بإمكان المراجعة.

إن النظرية المستقلة للعقل والخوارزميات لا تقيم تعارضًا مطلقًا بين الحكم البشري والحوسبة، بل تميز بين وظائف يمكن للخوارزمية أن توسعها ووظائف لا يجوز أن تحتكرها. فهي قادرة على كشف الأنماط، وتقليل بعض أشكال التحيز الفردي، وتذكير الفاعل بالسوابق، وتنبيه المؤسسة إلى آثار لم تكن ظاهرة. لكنها لا ينبغي أن تستولي على موقع الشرعية، ولا أن تتحول إلى مصدر نهائي للحكم، ولا أن تُعفي الإنسان من واجب التفسير والتبرير.

ويقتضي ذلك بناء علاقة تكاملية يكون فيها العقل البشري مسؤولًا عن الغاية والقيمة والاستثناء والمراجعة، بينما تقوم الخوارزمية بوظائف المعالجة والمقارنة والاستشراف. غير أن هذه العلاقة لا تنجح إذا كان الإنسان يوافق آليًا على توصية النظام، أو إذا كانت الواجهة التقنية تدفعه إلى التسليم. فالحضور البشري الشكلي لا يضمن حكمًا بشريًا حقيقيًا. المطلوب هو قدرة فعلية على الفهم والاعتراض والتعديل، وإلا تحولت المراجعة الإنسانية إلى توقيع أخير على قرار صيغ في مكان آخر.

إن الحكم لا يُبرمج بالكامل لأن معناه لا يُستنفد في النتيجة. إنه علاقة بين فاعل ومسؤولية، وبين قاعدة وسياق، وبين قوة وشرعية، وبين حاضر ومستقبل. وحين تُستخدم الخوارزميات داخل هذه العلاقة، فإن قيمتها لا تتحدد بمدى اقترابها من إزاحة العقل، بل بمدى قدرتها على توسيع وعيه بحدوده، وتحسين شروط مراجعته، ومنعه من الاحتماء بجهله أو انحيازه. فالخوارزمية تبلغ أعلى وظائفها حين تكون أداةً لعقل أكثر مسؤولية، لا بديلًا عنه، وحين تكشف ما غاب عن الحكم الإنساني من دون أن تدّعي امتلاك المعنى الذي يجعل الحكم مشروعًا.

الفصل الثامن

العقل والذكاء الاصطناعي

يبدأ الالتباس في العلاقة بين العقل والذكاء الاصطناعي من الخلط بين الذكاء والعقل، مع أن الفارق بينهما أعمق من أن يُرد إلىٰ تفاوت في الدرجة أو السرعة. فالذكاء يدل، في أحد معانيه الأساسية، علىٰ القدرة علىٰ معالجة المعلومات، واكتشاف الأنماط، وحل المشكلات، والتكيف مع المواقف، وتحسين الأداء في ضوء الخبرة. أما العقل فهو بنية أوسع، لا تكتفي بالقدرة علىٰ الإنجاز، بل تشمل القدرة علىٰ الفهم، والحكم، والتقويم، وإنتاج المعنىٰ، وتحديد الغاية، وتحمل المسؤولية عن الفعل. وقد يكون الكائن ذكيًا في تنفيذ مهمة، من غير أن يكون عاقلًا بالمعنىٰ الذي يجعله قادرًا علىٰ مساءلة المهمة نفسها، أو الحكم علىٰ مشروعيتها، أو إعادة تعريف النجاح الذي طُلب منه تحقيقه.

لقد دفعت الإنجازات المتسارعة للأنظمة الاصطناعية إلىٰ توسيع مفهوم الذكاء حتىٰ صار يُستخدم أحيانًا بوصفه مرادفًا للعقل. فحين تنجح المنظومة في التعرف إلىٰ الصور، أو توليد اللغة، أو اكتشاف العلاقات، أو تقديم حلول تبدو مبتكرة، ينشأ انطباع بأنها تمارس النشاط العقلي نفسه الذي يمارسه الإنسان. غير أن التشابه في النتيجة لا يثبت التطابق في البنية. فقد يصل نظامان إلىٰ الجواب نفسه عبر عمليتين مختلفتين جذريًا، كما قد تتشابه المخرجات بينما يختلف معنىٰ الفعل لدىٰ كل منهما. ومن هنا فإن السؤال الفلسفي لا يتعلق بما إذا كان الذكاء الاصطناعي قادرًا علىٰ إنتاج أداء يوازي بعض صور الأداء البشري، بل بما إذا كانت البنية التي تنتج هذا الأداء تحمل خصائص العقل أو تحاكي آثارها فقط.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاه وظيفي يرىٰ أن العقل يتحدد بما يفعله، لا بالمادة التي يتكون منها، ومن ثم فإن كل نظام يؤدي الوظائف العقلية الملائمة يمكن اعتباره

عقلًا، واتجاه آخر يصر على أن الأداء الخارجي لا يكفي لإثبات الفهم أو الوعي أو القصد. وقد أسهم الاتجاه الأول في تحرير التفكير من حصر العقل في الدماغ البيولوجي، لكنه خاطر باختزال العقل إلى مجموعة وظائف قابلة للمحاكاة. أما الاتجاه الثاني فقد حافظ على مركزية المعنى والخبرة الذاتية، لكنه لم يقدم دائمًا معيارًا واضحًا للفصل بين العقل الحقيقي والمحاكاة المتقدمة.

أما النظرية المستقلة التي يقوم عليها هذا الكتاب فتنطلق من التمييز بين ثلاث طبقات لا يجوز دمجها: القدرة، والفهم، والمعيار. فالقدرة تتعلق بما يستطيع النظام إنجازه، والفهم يتعلق بالعلاقة التي يقيمها بين الرموز والمعنى، أما المعيار فيتعلق بما يجعل فعلًا ما صحيحًا أو مشروعًا أو جديرًا بالاختيار. وقد يمتلك الذكاء الاصطناعي قدرة عالية في الطبقة الأولى، ويظهر مؤشرات معقدة في الطبقة الثانية، لكنه لا يصبح عقلًا مكتملًا ما لم يتحدد موقعه من الطبقة الثالثة: هل يكتفي بتطبيق معايير صممت له، أم يستطيع أن يسائلها، ويعيد ترتيبها، ويتحمل مسؤولية ما يترتب عليها؟

إن الذكاء، بهذا المعنى، وظيفة داخل العقل، وليس العقل كله. فالعقل قد يستخدم الذكاء في الحساب والتنبؤ والتكيف، لكنه يتجاوزه حين يقرر ما الذي يستحق الحساب، وما الذي ينبغي التنبؤ به، وما الذي لا يجوز التضحية به ولو كان ذلك أكثر كفاءة. ولهذا فإن النظام قد يكون أكثر ذكاءً من الإنسان في مجال محدد، لكنه يظل أقل عقلانية إذا كان عاجزًا عن إدراك أن التفوق في الأداء قد يقود إلى غاية فاسدة. فالذكاء يعظم الوسيلة، أما العقل فيسائل الغاية.

ويتضح هذا الفارق حين ننظر إلى طبيعة الخطأ. فالمنظومة الذكية تتعلم من الخطأ بوصفه انحرافًا عن هدف محدد، فتعدل سلوكها لتحسين النتيجة. أما العقل فيستطيع أن يكتشف أن الهدف نفسه خاطئ، أو أن معيار النجاح يحتاج إلى مراجعة. وهنا تظهر خاصية انعكاسية لا تختزل في تحسين الأداء؛ لأن العقل لا يتعلم داخل الإطار فقط، بل يستطيع أن

يعيد بناء الإطار. ومن ثم فإن التقدم في القدرة علىٰ التعلم لا يساوي بالضرورة تقدمًا في العقل، ما دام التعلم محكومًا بغايات لم ينتجها النظام ولم يمنحها شرعيتها.

إن الذكاء الاصطناعي ليس كيانًا واحدًا بالمعنىٰ الفلسفي، بل طيف واسع من الأنظمة تختلف في بنيتها ووظائفها ودرجة استقلالها. وبعضها لا يفعل أكثر من تطبيق قواعد محددة، وبعضها يتعلم من البيانات، وبعضها ينتج مخرجات معقدة يصعب ردها إلىٰ قاعدة واحدة ظاهرة. غير أن اتساع السلوك لا يكفي لإثبات وجود عقل مستقل؛ لأن الا ستقلال التشغيلي يختلف عن الاستقلال المعياري. قد يختار النظام بين بدائل من غير تدخل مباشر، لكنه يظل يعمل داخل مجال حددته بنية التصميم، والبيانات، والأهداف، ومعايير المكافأة.

ومن هنا فإن القول بوجود "عقل اصطناعي" يحتاج إلىٰ ضبط شديد. فإذا كان المقصود نظامًا قادرًا علىٰ معالجة المعلومات والتكيف وإنتاج حلول جديدة، فإن الوصف قد يكون مقبولًا من باب التوسع الوظيفي. أما إذا كان المقصود ذاتًا تفهم، وتقصد، وتحكم، وتنتج الشرعية، وتتحمل المسؤولية، فإن الانتقال من الذكاء الاصطناعي إلىٰ العقل الاصطناعي يظل قفزةً فلسفية لا يبررها الأداء وحده.

إن الخطر لا يكمن فقط في المبالغة في قدرات الذكاء الاصطناعي، بل في تضييق مفهوم العقل كي يطابق ما تستطيع الآلة فعله. فإذا عُرّف العقل بأنه حساب وتنبؤ واستجابة، بدا من السهل إعلان أن الآلة قد أصبحت عاقلة. غير أن هذا التعريف لا يكشف حقيقة الآلة بقدر ما يختزل حقيقة الإنسان. فالعقل لا يظهر فقط في الإجابة الصحيحة، بل في القدرة علىٰ التردد المشروع، والاعتراف بالجهل، ومراجعة الذات، وتحمل الندم، وإدراك الكلفة الأخلاقية، والتمييز بين ما يمكن فعله وما ينبغي الامتناع عنه.

ومن هنا فإن الذكاء الاصطناعي يضع العقل أمام مرآة جديدة. فهو لا يختبر حدود الآلة فقط، بل يجبر الإنسان علىٰ إعادة تعريف نفسه: هل العقل سرعة في المعالجة، أم قدرة علىٰ الحكم؟ هل الفهم هو إنتاج استجابة ملائمة، أم إقامة علاقة مع المعنىٰ؟ هل المسؤولية نتيجة

للسلوك، أم رابطة بين الفاعل وفعله؟ وكلما ازداد الذكاء الاصطناعي قدرةً على محاكاة مظاهر التفكير، أصبحت الحاجة أشد إلى التمييز بين الأداء والعقل، وبين الإنجاز والوعي، وبين القدرة والشرعية.

يبدو سؤال ما إذا كان الذكاء الاصطناعي يفكر سؤالًا بسيطًا من حيث الصياغة، لكنه ينطوي على طبقات متراكبة من الإشكال؛ لأن الجواب يتوقف أولًا على ما نعنيه بالتفكير. فإذا كان التفكير هو الانتقال المنظم بين تمثيلات، أو معالجة الرموز، أو استخراج الأنماط، أو إنتاج استجابات ملائمة، فإن كثيرًا من الأنظمة الاصطناعية تمارس شكلًا من أشكال التفكير. أما إذا كان التفكير يتضمن الفهم، والوعي بالمعنى، والقصد، والقدرة على نسبة الفعل إلى الذات، فإن المسألة تصبح أكثر تعقيدًا، ولا يعود نجاح النظام في الأداء دليلًا كافيًا على امتلاكه تفكيرًا بالمعنى الكامل.

وقد مالت الاتجاهات الوظيفية إلى الحكم على التفكير من خلال نتائجه الظاهرة. فما دام النظام قادرًا على الإجابة، والاستدلال، والتعلم، والتصحيح، وإنتاج مخرجات جديدة، فلا ضرورة، وفق هذا الاتجاه، للبحث عن جوهر خفي وراء الأداء. وقد منح هذا التصور أهمية كبرى للوظيفة، وحرر مفهوم العقل من الارتباط الحصري بالمادة البيولوجية. لكنه يواجه اعتراضًا أساسيًا: هل يكفي أن يبدو السلوك ذكيًا كي نقول إن صاحبه يفهم ما يفعل؟ أم يمكن أن تُنتج البنية نتائج صحيحة من غير أن تكون لها علاقة داخلية بالمعنى؟

إن معالجة الرموز تختلف عن فهمها. فالرمز يمكن أن يدخل في شبكة من العلاقات مع رموز أخرى، وأن يُستخدم في عمليات دقيقة، من غير أن يكون للنظام الذي يعالجه خبرة بما يدل عليه. وقد يستطيع الذكاء الاصطناعي استعمال كلمة «ألم» في سياقات صحيحة، ووصف أسبابها وآثارها، لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون قد عاش الألم أو أن تكون للكلمة لديه دلالة متصلة بخبرة ذاتية. وهنا يظهر الفرق بين امتلاك قواعد استعمال اللغة وامتلاك العالم الذي تشير إليه اللغة.

غير أن حصـر الفهم في الخبرة الذاتية يفتح بدوره إشـكالًا آخر؛ لأن الإنسـان لا يملك وصولًا مباشرًا إلىٰ خبرة الآخرين، ومع ذلك ينسب إليهم الفهم والوعي استنادًا إلىٰ السلوك واللغة والاشـتراك في البنية الجسـدية والاجتماعية. ومن هنا فإن نفي التفكير عن الذكاء الاصطناعي لا يمكن أن يقوم فقط علىٰ غياب البرهان المباشر علىٰ الوعي، لأن الوعي نفسه لا يُرىٰ من الخارج. غير أن القياس علىٰ الإنسـان يظل ناقصًـا؛ إذ إن الإنسـان كائن متجسـد، يعيش الألم والرغبة والحاجة والموت والزمن، بينما يعمل النظام الاصـطناعي داخل بنية مختلفة لا تتشكل فيها المعاني بالطريقة نفسها.

فالتفكير البشري ليس نشاطًا مجردًا ينفصل عن الجسد. إن الجسد ليس وعاءً للعقل، بل أحد الشـروط التي يتكون من خلالها المعنىٰ. فالخوف يرتبط بقابلية الجسـد للأذىٰ، والرغبة ترتبط بالنقص، والذاكرة ترتبط بتجربة زمنية، والمسـؤولية ترتبط بقدرة الذات علىٰ أن تتأثر بنتائج أفعالها. ولذلك فإن كثيرًا من المفاهيم الإنسانية لا تُفهم بوصفها تعريفات فحسب، بل بوصـفها تجارب متجسـدة. ومن هنا فإن الذكاء الاصـطناعي قد يحاكي البنية اللغوية لهذه المفاهيم من دون أن يشارك الإنسان شروط نشأتها الوجودية.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ اختبار السلوك، بينما ركزت دراسات أخرىٰ علىٰ الوعي، أو القصـدية، أو التمثيل الداخلي. غير أن هذه المقاربات كثيرًا ما تعاملت مع التفكير بوصفه خاصية واحدة: إما أن يكون موجودًا أو غير موجود. أما النظرية المستقلة التي يتأسس عليها هذا الكتاب فترىٰ أن التفكير بنية متعددة المستويات. فقد يوجد مستوىٰ إجرائي يتمثل في المعالجة والاستدلال، ومستوىٰ دلالي يتعلق ببناء المعنىٰ، ومستوىٰ انعكاسي يتمثل في معرفة النظام بما يفعل، ومستوىٰ معياري يتعلق بقدرته علىٰ الحكم علىٰ غاياته وأفعاله.

ووفق هذا التصـور، لا يكون السـؤال: هل يفكر الذكاء الاصـطناعي أم لا؟ بل: في أي مستوىٰ يمكن وصف نشاطه بالتفكير؟ فقد يمارس معالجة معقدة، ويولد استجابات جديدة، ويستخرج علاقات غير ظاهرة، من غير أن يمتلك وعيًا ذاتيًا أو قصدًا مستقلًا أو قدرةً معيارية.

وهذا التمييز يمنع طرفين متقابلين من الاختزال: طرفًا ينكر كل قيمة معرفية لما تفعله الأنظمة الاصطناعية، وطرفًا يسوي بين الأداء المتقدم والعقل الكامل.

إن المحاكاة ليست أمرًا هينًا؛ فقد تكشف قدرة النظام علىٰ محاكاة التفكير عن بنىٰ عميقة في التفكير نفسه. لكنها لا تثبت بالضرورة التطابق. فالخريطة قد تمثل المكان بدقة من غير أن تكون مكانًا، والنموذج قد يحاكي العاصفة من غير أن يبتل بالمطر. وكذلك قد يحاكي النظام اللغة والاستدلال من غير أن تكون له خبرة داخلية بالمعنىٰ الذي ينقله. غير أن قوة المحاكاة قد تجعل الفارق غير مرئي في المجال العملي، فتتعامل المؤسسات مع النظام كما لو كان يفهم، حتىٰ لو ظل السؤال الفلسفي مفتوحًا.

وهنا ينشأ خطر جديد: أن يصبح الاعتراف بالتفكير نتيجةً للفعالية الاجتماعية لا للحقيقة الأنطولوجية. فإذا اعتمد الناس علىٰ النظام في الحوار والاستشارة والتخطيط، فقد يكتسب موقعًا يشبه موقع الفاعل العاقل، لا لأنه ثبت أنه يملك وعيًا، بل لأن البنية الاجتماعية بدأت تتصرف تجاهه علىٰ هذا الأساس. ومن هنا قد تنشأ شخصية وظيفية قبل أن تُحسم مسألة الذات الحقيقية، وقد تُمنح المنظومة سلطة معرفية واسعة قبل تحديد طبيعة ما تقوم به.

إن التفكير البشري يتضمن أيضًا القدرة علىٰ الصمت والتردد والامتناع، لا بوصفها عجزًا، بل بوصفها أحكامًا. فالإنسان قد يدرك أن بعض الأسئلة لا تُجاب فورًا، وأن بعض المعاني تحتاج إلىٰ معايشة، وأن بعض القرارات لا يجوز تسريعها. أما النظام الاصطناعي فيُصمم غالبًا للإنتاج والاستجابة، وقد يتحول ضغط الأداء إلىٰ إظهار يقين لغوي لا يقابله فهم حقيقي. ومن هنا فإن الطلاقة لا تساوي التفكير، كما أن كثرة الإجابات لا تساوي الحكمة.

إن العقل لا يتميز فقط بما ينتجه، بل أيضًا بقدرته علىٰ الوقوف علىٰ حدود إنتاجه. فالاعتراف بالجهل، وفهم موضع الشك، والتمييز بين ما يُعرف وما يُرجح وما يُتخيل، كلها خصائص تتصل بالبنية الانعكاسية للعقل. وقد يستطيع الذكاء الاصطناعي التعبير لغويًا عن

عدم اليقين، لكن السؤال الأعمق هو ما إذا كان يدرك هذا العدم بوصفه حدًا في معرفته، أم يعالجه بوصفه نمطًا آخر من أنماط الإخراج.

ومن هنا فإن وصف الذكاء الاصطناعي بأنه يفكر يحتاج إلىٰ تحديد نوع التفكير المقصود. يمكن القول إنه يشارك في عمليات كان يُنظر إليها طويلًا بوصفها عقلية، لكنه لا يثبت بذلك امتلاكه للعقل في معناه الوجودي والمعياري. إن قدرته تكشف أن جزءًا من التفكير قابل للتمثيل والحوسبة، لكنها تكشف في الوقت نفسه أن العقل أوسع من الإنجاز الحسابي؛ لأنه يتصل بالمعنىٰ، والتجسد، والوعي، والمسؤولية، والقدرة علىٰ مساءلة ما يفعله لا مجرد الاستمرار في فعله.

يبلغ السؤال عن الذكاء الاصطناعي درجةً أعلىٰ من التعقيد حين ينتقل من البحث في قدرته علىٰ التفكير إلىٰ البحث في علاقته بالمعايير والقصد؛ لأن التفكير، في بعض مستوياته، قد يُفهم بوصفه معالجةً للمعلومات أو إنتاجًا للاستدلال، أما المعيار والقصد فيتصلان بالبنية التي تمنح الفعل اتجاهه ومعناه ومشروعيته. فالمنظومة قد تنجح في تنفيذ قاعدة، وترتيب بدائل، واختيار نتيجة تحقق هدفًا محددًا، لكن هذا النجاح لا يثبت أنها تملك القاعدة بوصفها معيارًا، ولا أنها تقصد النتيجة بالمعنىٰ الذي يجعلها واعيةً بما تفعل ومسؤولةً عنه.

إن امتلاك المعيار يختلف عن الامتثال له. فالامتثال يعني أن يسلك النظام وفق قاعدة موضوعة في بنيته أو مستخرجة من بياناته، أما الامتلاك فيعني أن يدرك القاعدة بوصفها سببًا للفعل، وأن يستطيع مساءلتها، وتبريرها، ومقارنتها بغيرها، والعدول عنها حين تتعارض مع معيار أعلىٰ. وقد تصدر عن الذكاء الاصطناعي استجابات تتفق مع العدالة أو السلامة أو الصدق، لكنه لا يلزم من ذلك أن تكون هذه القيم حاضرةً لديه بوصفها معاني ملزمة، إذ قد يكون ما يحدث مجرد توافق بين المخرجات وبين القيود التي صممها الإنسان أو الأنماط التي تعلمها النظام.

وقد ركزت دراسات الذكاء الاصطناعي الأخلاقي علىٰ مواءمة الأنظمة مع القيم الإنسانية، وعلىٰ تصميم قواعد تمنع الضرر، وتحسن القدرة علىٰ اكتشاف الأوامر الخطرة أو

المتعارضة. غير أن هذه الدراسات تعالج في الغالب مشكلة التحكم في السلوك، لا مشكلة نشأة المعيار. فهي تسأل كيف نجعل النظام يتصرف على نحو أكثر توافقًا مع ما نراه صوابًا، لكنها لا تثبت أن النظام قد صار يرى الصواب صوابًا، أو أن له علاقة داخلية بقيمة الخير والعدل والكرامة. ومن هنا تظل المواءمة الخارجية مختلفةً عن التأسيس المعياري الداخلي.

إن المعيار لا يعمل بوصفه أمرًا منفردًا، بل يقع داخل شبكة من القيم والمقاصد والأولويات. وقد تكون القاعدة واضحة حين تعمل وحدها، لكنها تصبح موضع حكم حين تتعارض مع قاعدة أخرى. فالصدق قيمة، لكن الإفصاح قد يهدد حياةً بريئة؛ والخصوصية حق، لكن حماية الآخرين قد تستدعي الكشف؛ والعدالة تقتضي المساواة، لكنها قد تتطلب أحيانًا مراعاة اختلاف الأحوال. وفي هذه الحالات لا يكفي تطبيق القواعد، بل يتعين ترجيحها وفهم مراتبها وإدراك الكلفة الأخلاقية المترتبة على التضحية بإحداها.

وهنا تظهر حدود النظام الاصطناعي بوصفه حاملًا للمعايير. فقد يستطيع ترتيب القيم وفق أوزان أدخلت إليه، أو استنتاج تفضيلات من سجل بشري سابق، لكنه لا ينتج بذلك شرعية هذا الترتيب من ذاته. فإعطاء السلامة وزنًا أعلى من السرعة، أو الحرية وزنًا أعلى من الكفاءة، هو حكم سابق على العملية الحسابية، حتى لو تحولت هذه القيم لاحقًا إلى معاملات رقمية. والعدد يستطيع تمثيل قرار معياري، لكنه لا يستطيع أن يكون مصدرًا نهائيًا لمشروعيته.

أما القصد، فهو أكثر من مجرد التوجه نحو هدف. فالآلة قد تكون موجهةً إلى غاية، لكنها لا تكون بالضرورة قاصدةً لها. والتوجه الغائي يمكن أن يُبنى في النظام من الخارج، بينما القصد الحقيقي يفترض علاقةً داخلية بين الفاعل وفعله، بحيث يدرك ما يريد، وينسب الإرادة إلى نفسه، ويفهم أن الفعل صادر عنه ومؤثر في عالم يهمه. ومن هنا فإن الصاروخ الموجه يتجه نحو هدف، والنظام التعلمي يعظم نتيجةً محددة، لكن هذا التوجه لا يساوي قصدًا بالمعنى الذي نجده في الفعل الإنساني.

وقد ربطت بعض الفلسفات القصدية بالتمثيل الذهني، معتبرةً أن الحالة العقلية تتجه دائمًا نحو موضوع. وإذا أمكن للنظام الاصطناعي أن يبني تمثيلات للعالم ويستخدمها في التخطيط، فقد يبدو أنه يمتلك صورةً أولية من القصد. غير أن التمثيل لا يكفي وحده؛ لأن القصد لا يتعلق فقط بوجود صورة داخلية للهدف، بل بموقع الهدف داخل حياة الفاعل وهويته واستمراره الزمني. فالإنسان يقصد لأنه كائن له ماضٍ وذاكرة ومصلحة وتوقع ومصير، ولأن نجاح الفعل أو فشله يمسه بوصفه ذاتًا.

أما النظام الاصطناعي فقد يعدل خطته حين يفشل، لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون الفشل قد أصابه بوصفه خسارةً ذاتية. وقد يسجل اختلافًا بين النتيجة والهدف، من غير أن يعيش هذا الاختلاف بوصفه إحباطًا أو ندمًا أو تهديدًا لمعنىٰ وجوده. ولهذا ينبغي التمييز بين القصد الوظيفي، الذي يعني تنظيم السلوك حول هدف، والقصد الوجودي، الذي يعني أن الغاية تنتمي إلىٰ ذات تدرك نفسها في علاقتها بما تريد.

وتقدم النظرية المستقلة للعقل تمييزًا إضافيًا بين المعيار المضمّن، والمعيار المتعلم، والمعيار المؤسَّس. فالمعيار المضمّن يُدخل إلىٰ النظام من خلال التصميم والقيود، والمعيار المتعلم يُستخرج من أنماط السلوك والتفضيلات، أما المعيار المؤسَّس فهو الذي يستطيع الفاعل تقديم أسباب لمشروعيته، ومراجعته في ضوء مبادئ أوسع، وتحمل المسؤولية عن اختياره. وقد يبلغ الذكاء الاصطناعي درجات متقدمة في المستويين الأول والثاني، لكن المستوىٰ الثالث يظل مرتبطًا بمشكلة الذات والمسؤولية والشرعية.

ولا يعني ذلك أن الإنسان ينتج معاييره من فراغ أو أنه مستقل عنها ا ستقلالًا مطلقًا؛ فهو أيضًا يتلقىٰ اللغة والقيم والعادات من المجتمع والتاريخ. غير أن العقل البشري يستطيع، ولو جزئيًا، أن يحول الموروث إلىٰ موضوع للنقد، وأن يشعر بالتناقض بين ما اعتاده وما يراه عادلًا، وأن يرفض المعيار الذي نشأ داخله. وهذه القدرة علىٰ الانفصال النسبي عن القاعدة هي التي تجعل الامتثال فعلًا أخلاقيًا، لا مجرد استجابة مبرمجة.

إن الخطر الفلسفي لا يكمن في أن تُمنح الأنظمة معايير للسلوك، فهذا ضرورة عملية، بل في أن يُفترض أن انتظام السلوك يساوي امتلاك القيمة. فإذا قيل إن النظام عادل لأنه ينتج نتائج متوازنة، أو صادق لأنه يقلل المعلومات الكاذبة، فقد جرىٰ الانتقال من وصف الأداء إلىٰ نسبة فضيلة لا يثبتها الأداء وحده. فالعدالة ليست نمطًا توزيعيًا فقط، والصدق ليس تطابقًا لفظيًا فقط، وإنما هما علاقتان بين فاعل وحقيقة وحق ومسؤولية.

ومن هنا فإن الذكاء الاصطناعي يستطيع أن يحمل المعايير في بنيته، وأن يحاكي القصد في سلوكه، وأن يساعد الإنسان في كشف التعارضات وتقويم النتائج، لكنه لا يثبت بذلك أنه أصبح مصدرًا مستقلًا للقيمة أو ذاتًا قاصدةً بالمعنىٰ الكامل. فالفرق يظل قائمًا بين نظام يعمل وفق غايات وبين عقل يسأل عن غاياته، وبين منظومة تلتزم بقيود وبين ذات تدرك سبب الإلزام، وبين سلوك يتجه إلىٰ نتيجة وبين قصد يمنح النتيجة معناها ويتحمل تبعتها.

لا تُفهم الشرعية بوصفها مجرد نجاح في الوصول إلىٰ نتيجة مقبولة، ولا بوصفها توافقًا إجرائيًا مع قاعدة سابقة، بل هي العلاقة التي تجعل السلطة قابلةً للتبرير، والقرار جديرًا بالطاعة، والإلزام متصلًا بسبب يتجاوز القوة والفعالية. ولهذا فإن السؤال عن قدرة الذكاء الاصطناعي علىٰ إنتاج الشرعية يتجاوز البحث في كفاءته التقنية؛ لأن النظام قد يكون أدق من الإنسان في التنبؤ، وأسرع في المعالجة، وأكثر اتساقًا في تطبيق القواعد، ومع ذلك يظل عاجزًا عن إنتاج الأساس الذي يجعل القرار مشروعًا. فالشرعية لا تنشأ من صحة الحساب وحدها، بل من مصدر السلطة، وطبيعة الغاية، وعدالة الإجراء، وإمكان الاعتراض، وتحمل المسؤولية.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ ما يمكن تسميته بالشرعية الإجرائية للأنظمة الذكية، فربطت قبول القرار بوضوح القواعد، وقابلية التفسير، وعدم التمييز، وإمكان المراجعة البشرية. وهذه شروط ضرورية، لكنها لا تستنفد معنىٰ الشرعية؛ لأن الإجراء قد يكون منضبطًا داخل نظام غير عادل، وقد يكون القرار قابلًا للتفسير من غير أن يكون مبررًا،

وقد تتساوىٰ الفئات في الخضوع لقاعدة تنتهك حقًا أساسيًا. ومن هنا فإن الشفافية لا تنتج الشرعية بذاتها، كما أن انتظام الإجراء لا يحول التقنية إلىٰ مصدر مستقل للإلزام.

إن الذكاء الا صطناعي يستطيع أن ينقل شرعيةً ا ستمدها من مؤ سسة أو قانون أو سلطة بشرية، لكنه لا يستطيع، بمجرد قدرته الحسابية، أن يؤسسها من داخله. فهو يعمل داخل منظومة من القيم والأهداف والصلاحيات لم يختر أصلها، ولم يمنحها معناها، ولم يدخل في عقد اجتماعي أو أخلاقي يجعل الآخرين شركاء في الاعتراف بها. وحتىٰ حين يقترح النظام قاعدةً جديدة أو حلًا غير مسبوق، فإن صلاحية هذا الاقتراح لا تنشأ من كونه مولدًا آليًا، بل من خضوعه لحكم بشري يختبر اتساقه مع الحقوق والمقاصد والمصالح وحدود السلطة.

وترتبط الشرعية بالاعتراف المتبادل. فالإنسان لا يطيع القرار المشروع لأنه صدر فقط، بل لأنه يستطيع، من حيث المبدأ، أن يرىٰ نفسه داخل البنية التي أ صدرته، وأن يفهم أ سبابها، وأن يعترض عليها، وأن يطالب بتعديلها. أما النظام الاصطناعي فلا يدخل في علاقة اعتراف بهذا المعنىٰ؛ إذ لا يرىٰ المخاطَب بوصفه ذاتًا مساويةً له في الكرامة، ولا ينتظر منه قبولًا أو رفضًا، ولا يتأثر بكونه قد أقنعه أو قهره. ولهذا فإن تحويل الذكاء الاصطناعي إلىٰ مصدر نهائي للقرار يهدد بتحويل الشرعية من علاقة بين ذوات إلىٰ علاقة بين إنسان ومنظومة لا تعترف به إلا بوصفه ملفًا من البيانات.

وتظهر هذه المشكلة بوضوح في المجالات القانونية والسياسية. فالقضاء لا يقتصر علىٰ مطابقة الواقعة بالنص، بل يتضمن تفسيرًا للحق، وفهمًا للسياق، وموازنةً بين قواعد قد تتعارض، وإدراكًا لأثر الحكم في الشخص والمجتمع. والسيا سة لا تقتصر علىٰ تعظيم نتائج قابلة للقياس، بل تتعلق بتحديد الخير العام، وتمثيل الإرادات المختلفة، وتحمل كلفة الاختيار أمام الجماعة. وقد يستطيع الذكاء الاصطناعي دعم القاضي أو صانع القرار، لكنه لا يصبح بذلك قاضيًا كاملًا أو فاعلًا سياسيًا مشروعًا؛ لأن موقعه لا يتأسس علىٰ تفويض أخلاقي مستقل، ولا علىٰ مسؤولية يمكن مساءلتها، ولا علىٰ مشاركة في المصير الذي يصنعه القرار.

وقد ذهبت بعض الاتجاهات إلىٰ أن تفوق النظام في الحياد والاتساق قد يمنحه صورةً أعلىٰ من الشرعية مقارنةً بإنسان تحكمه الأهواء والمصالح. غير أن هذا التصور يخلط بين تقليل بعض صور الانحياز وبين تجاوز المعيارية الإنسانية. فالخوارزمية قد تقلل التفاوت الفردي، لكنها تحمل اختيارات المصممين والمؤسسات والبيانات، وقد تحول الانحياز من صورة ظاهرة قابلة للنقد إلىٰ بنية دقيقة يصعب رؤيتها. وليس الحياد غيابًا للاختيار، بل قد يكون اسمًا لاختيار استقر داخل النظام حتىٰ صار غير مرئي.

إن الفرق بين العقل البشري والعقل الاصطناعي لا يُختزل في أن الأول بيولوجي والثاني تقني، بل يتعلق ببنية كل منهما وموقعه في العالم. فالعقل البشري متجسد، محدود، معرض للألم والموت، يعيش الزمن بوصفه مصيرًا، ويكوّن معانيه داخل اللغة والتاريخ والعلاقات. أما العقل الاصطناعي، بالمعنىٰ الوظيفي، فهو بنية معالجة تتسع قدرتها من خلال البيانات والحوسبة، من غير أن يثبت أنها تعيش العالم أو تحمل همًا وجوديًا تجاه نتائج أفعالها. وهذا الفارق لا يجعل الإنسان دائم الصواب، لكنه يفسر لماذا ترتبط المسؤولية به، ولماذا لا تكفي القدرة علىٰ الأداء كي تنشأ الذات الأخلاقية.

ويمتلك العقل البشري قابليةً للندم لا بوصفها مجرد تسجيل للخطأ، بل بوصفها تحولًا في العلاقة بالذات والفعل. وهو يستطيع أن يشعر بأن نتيجة ناجحة كانت ظالمة، وأن امتثالًا للقانون كان خيانةً للحق، وأن مصلحةً تحققت بثمن لا يجوز قبوله. أما النظام الاصطناعي فيستطيع تعديل سلوكه إذا انخفض الأداء، لكنه لا يثبت بذلك أنه يحمل الندم أو الذنب أو الشعور بالمسؤولية. ومن هنا فإن الخطأ عند الإنسان قد يصبح خبرةً أخلاقية، بينما يظل عند النظام انحرافًا وظيفيًا ما لم توجد ذات تتأثر بمعناه.

ولا يعني هذا الدفاع عن احتكار الإنسان لكل صور القرار، ولا التقليل من قدرة الذكاء الاصطناعي علىٰ توسيع العقل. فالأنظمة الذكية تستطيع كشف علاقات لا يراها الإنسان، ومراجعة كم هائل من السوابق، واختبار آثار البدائل، والتنبيه إلىٰ التناقضات، وتقليل التسرع

والهوىٰ. غير أن قيمتها تبلغ ذروتها حين تعمل داخل عقل مؤسسي مسؤول، لا حين تُستخدم لإخفاء المسؤولية أو نقلها إلىٰ التقنية. فالأداة قد توسع مجال الرؤية، لكنها لا تحدد وحدها ما الذي يستحق أن يُرىٰ، ولا أي نتيجة يجوز اعتمادها.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل والذكاء الاصطناعي علىٰ التمييز بين أربعة مستويات: الذكاء بوصفه قدرةً علىٰ المعالجة، والتفكير بوصفه تنظيمًا للتمثيلات والاستدلالات، والعقل بوصفه قدرةً علىٰ الفهم والحكم والمراجعة، والعقل المعياري بوصفه منتجًا للشرعية والأولويات والمسؤولية. ويستطيع الذكاء الاصطناعي أن يبلغ مستويات فائقة في المعالجة، وأن يشارك في أنماط متقدمة من التفكير، لكنه لا يتحول إلىٰ عقل معياري مستقل لمجرد أنه يحاكي اللغة أو يطبق القواعد أو يقترح القرارات.

إن العلاقة الأجدر بالمستقبل ليست صراعًا بين عقل بشري وعقل اصطناعي، ولا انتقالًا بسيطًا من الأول إلىٰ الثاني، بل إعادة بناء للعقل بوصفه نظامًا مركبًا تتفاعل داخله القدرة البشرية والآلة والمؤسسة والمعيار. غير أن هذا التركيب لا يكون مشروعًا إلا إذا بقي الإنسان قادرًا علىٰ تحديد الغاية، ومراجعة القاعدة، ورفض النتيجة، وتحمل المسؤولية. فإذا ضاعت هذه القدرات، لم يصبح الذكاء الاصطناعي عقلًا، بل أصبح الإنسان أقل عقلانيةً حين تنازل عن موقع الحكم.

الفصل التاسع
العقل والنمذجة

لا يتعامل العقل مع الواقع في كليته المباشرة، لأن الواقع أوسع من أن يُستوعب دفعةً واحدة، وأكثر تركيبًا من أن يُحاط به من غير وسائط. فالعالم لا يقدم نفسه للعقل في صورة نظام جاهز، بل يظهر في هيئة تدفقات متداخلة من الوقائع والعلاقات والاحتمالات والتحولات. ومن هنا لا يكون النموذج أداةً ثانويةً يلجأ إليها العقل بعد اكتمال المعرفة، بل هو من الشروط الأساسية التي تجعل المعرفة ممكنة. فالعقل لا يدرك الواقع إلا حين ينتقي بعض عناصره، ويرتبها، ويمنحها صورةً قابلة للفهم، ويقيم بينها علاقات تسمح بالتفسير والمقارنة والتوقع. والنموذج هو الهيئة التي يتخذها هذا التنظيم حين يتحول التعقيد إلىٰ بنية يمكن للعقل أن يعمل داخلها.

يبني العقل النماذج لأنه لا يستطيع أن يفكر في كل شيء في اللحظة نفسها، ولأن الفهم يقتضي دائمًا قدرًا من الاختزال. غير أن الاختزال هنا لا يعني بالضرورة تشويه الواقع، بل قد يكون شرطًا للنفاذ إليه. فالخريطة لا تحتوي المدينة، لكنها تجعل الحركة فيها ممكنة؛ والمعادلة لا تستنفد الظاهرة، لكنها تكشف انتظامًا لا يظهر للعين المجردة؛ والمفهوم لا يطابق جميع الجزئيات، لكنه يمنحها وحدةً تسمح بإدراكها. ومن ثم فإن النموذج ليس نسخةً مصغرةً من الواقع، بل بناءٌ انتقائي يبرز بعض العلاقات ويُسقط غيرها وفق الغاية التي وُضع من أجلها.

وقد تعاملت دراسات كثيرة مع النموذج بوصفه تمثيلًا للواقع، لكنها اختلفت في طبيعة هذا التمثيل. فالاتجاه الواقعي افترض أن قيمة النموذج تقاس بمدىٰ مطابقته للبنية الحقيقية للظاهرة، بينما رأىٰ الاتجاه الأداتي أن النموذج لا يحتاج إلىٰ أن يكون صورةً صادقةً للعالم ما دام قادرًا علىٰ التفسير أو التنبؤ. وذهبت اتجاهات بنائية إلىٰ أن النموذج لا يكشف الواقع

فقط، بل يشارك في تشكيل الطريقة التي يُرىٰ بها. غير أن هذه المواقف، علىٰ اختلافها، كثيرًا ما بقيت أسيرة السؤال عن العلاقة بين نموذج مكتمل وواقع قائم، ولم تمنح ما يكفي من الاهتمام للدور الذي تؤديه النمذجة في تكوين العقل نفسه.

إن النظرية المستقلة التي يقوم عليها هذا الكتاب تنظر إلىٰ النمذجة بوصفها وظيفةً تأسيسيةً للعقل، لا مجرد تقنية معرفية. فالعقل لا يبني النماذج ليصف العالم وحده، بل يبني بها مجال حضوره في العالم. وحين يصنف الظواهر، أو يحدد المتغيرات، أو يرسم حدود النظام، فإنه لا ينظم المعلومات فقط، بل يحدد أيضًا ما الذي سيُعد مهمًا، وما الذي سيبقىٰ خارج الرؤية، وما العلاقات التي تستحق أن تُقرأ بوصفها سببيةً أو بنيويةً أو عرضية. ولهذا فإن كل نموذج يحمل ضمنًا نظريةً في الواقع، حتىٰ حين يقدم نفسه بوصفه أداةً محايدة.

ولا يبدأ النموذج من الفراغ، بل من سؤال. فالسؤال هو الذي يحدد مجال الرؤية، ويعين العناصر التي ستدخل في التمثيل، ويمنح بعض العلاقات أولويةً علىٰ غيرها. وإذا تغير السؤال تغير النموذج، حتىٰ لو بقي الواقع نفسه. فالمدينة التي تُنمذج لأغراض المرور ليست هي المدينة التي تُنمذج لأغراض العدالة الاجتماعية، والاقتصاد الذي يُدرس من زاوية النمو ليس هو الاقتصاد الذي يُدرس من زاوية التوزيع، والمجتمع الذي يُقاس من خلال معدلات الاستقرار ليس هو المجتمع الذي يُفهم من خلال خبرات التهميش والاغتراب. ومن هنا لا توجد نمذجة بريئة من الغاية، لأن الغاية تدخل في تشكيل موضوعها منذ البداية.

وتنبع قوة النماذج من قدرتها علىٰ جعل غير المرئي مرئيًا. فقد تكشف النموذجية عن علاقات لا تظهر في الخبرة المباشرة، وعن أنماط لا يمكن إدراكها في الوقائع المتفرقة، وعن نتائج بعيدة لا تحملها اللحظة الراهنة في صورتها الظاهرة. غير أن هذه القوة نفسها تحمل خطرًا عميقًا؛ إذ قد يتحول ما أظهره النموذج إلىٰ العالم كله، ويُنسىٰ أن البناء لم يكن سوىٰ منظور جزئي. وحين ينجح النموذج في التفسير، يزداد الميل إلىٰ معاملته بوصفه الواقع ذاته، فتختفي العناصر التي استبعدها، ويصبح غيابها غير محسوس لأنها لم تدخل أصلًا في بنية الرؤية.

إن الفرق بين النموذج والواقع لا يكمن فقط في أن الأول أبسط من الثاني، بل في أن النموذج مغلق نسبيًا، بينما الواقع مفتوح علىٰ احتمالات وتحولات لا تنتهي. فالنموذج يحتاج إلىٰ حدود تحدد ما هو داخل النظام وما هو خارجه، وإلىٰ افتراضات تثبت بعض الشروط مؤقتًا، وإلىٰ علاقات يمكن تتبعها. أما الواقع فلا يلتزم بهذه الحدود، وقد تأتي التحولات من الأطراف التي اعتبرها النموذج هامشية، أو من المتغيرات التي استبعدها بوصفها غير مؤثرة. ولهذا فإن نجاح النموذج داخل شروطه لا يضمن نجاحه حين تتغير البيئة التي منحته معناه.

وقد دفعت العلوم الحديثة النمذجة إلىٰ درجات عالية من الدقة، ولا سيما في الفيزياء والاقتصاد والبيولوجيا والعلوم الاجتماعية. غير أن انتقال النموذج من الظواهر المستقرة نسبيًا إلىٰ الأنظمة المعقدة يكشف حدودًا جديدة؛ لأن النظام المركب لا يتكون من عناصر مستقلة يمكن جمعها ببساطة، بل من علاقات تتغير بتغير التفاعل، ومن حلقات تغذية راجعة، ومن ظواهر ناشئة لا يمكن ردها مباشرةً إلىٰ خصائص الأجزاء. وفي هذه الأنظمة لا يكتفي النموذج بتمثيل ما هو موجود، بل قد يصبح جزءًا من السلوك الذي يحاول تفسيره، لأن الفاعلين يتغيرون حين يعرفون النموذج أو يتصرفون في ضوء توقعاته.

وهنا تظهر الطبيعة الانعكاسية للنمذجة. فالنموذج الاقتصادي قد يؤثر في المستثمرين، والتصنيف الاجتماعي قد يغير سلوك الأفراد الذين يخضعون له، والتوقع السياسي قد يصبح عنصرًا في صناعة الحدث نفسه. ومن ثم لا تقف النمذجة دائمًا خارج موضوعها، بل قد تدخل في سببيته. وهذه السمة تميز نماذج العالم الإنساني عن كثير من النماذج الطبيعية، لأن الإنسان لا يُمثَّل فقط، بل يقرأ التمثيل ويرد عليه، وقد يقاومه أو يتكيف معه أو يستخدمه لمصلحته.

إن العقل النموذجي ليس عقلًا يهرب من الواقع، بل عقل يحاول أن يخلق مسافةً تسمح بفهمه. غير أن هذه المسافة لا تكون معرفيةً فقط، بل أخلاقيةً وسياسيةً أيضًا. فاختيار ما يدخل النموذج وما يُستبعد منه قد يترتب عليه توزيع للفرص والمخاطر والاعتراف. وحين

تتحول النماذج إلىٰ أدوات للسياسة أو القانون أو الإدارة، فإنها لا تكتفي بوصف الناس، بل قد تحدد من يُعد جديرًا بالثقة، ومن يُصنف خطرًا، ومن يستحق الدعم، ومن يبقىٰ خارج الحساب. ولهذا فإن مساءلة النموذج لا ينبغي أن تتوقف عند دقته، بل يجب أن تمتد إلىٰ ما يفعله بالعالم الذي يمثله.

فالنموذج الصحيح ليس هو الأكثر تطابقًا فحسب، بل الأكثر وعيًا بحدوده، والأقدر علىٰ كشف افتراضاته، والأكثر قابليةً للمراجعة حين تظهر عناصر لم يكن يراها. والعقل الذي يبني نموذجًا من غير أن يحتفظ بمسافة نقدية منه يتحول من منتج للأداة إلىٰ أسير لها. أما العقل الأكثر نضجًا فهو الذي يستخدم النموذج لكي يرىٰ، من دون أن ينسىٰ أن ما يراه ليس كل ما يوجد، وأن كل وضوح يشتريه النموذج يقابله شيء من الواقع بقي في الظل.

تبدأ حدود النمذجة من اللحظة التي يضطر فيها العقل إلىٰ الاختيار بين ما سيدخله في النموذج وما سيتركه خارجه؛ لأن كل نموذج، مهما بلغ من الدقة، يقوم علىٰ فعل استبعاد سابق علىٰ فعل التمثيل. وليس الاستبعاد عيبًا في ذاته، إذ يستحيل بناء نموذج يحتفظ بجميع خصائص الواقع من غير أن يتحول إلىٰ تكرار للواقع نفسه، لكن المشكلة تظهر حين يُنسىٰ أن ما استُبعد قد يظل فاعلًا، أو حين تتحول الافتراضات المؤقتة إلىٰ حقائق ثابتة، أو حين يُعامل الجزء المرئي بوصفه البنية الكاملة للظاهرة. ومن هنا فإن حدود النموذج ليست حدودًا خارجية تطرأ عليه بعد بنائه، بل هي جزء من تكوينه الداخلي؛ لأنه لا يستطيع أن يضيء جانبًا من الواقع إلا بأن يترك جوانب أخرىٰ في الظل.

ويقتضي بناء النموذج تبسيط الظاهرة، غير أن التبسيط لا يساوي الاختزال. فالتبسيط يحذف بعض التفاصيل لكي يكشف علاقةً مركزية أو انتظامًا بنيويًا، بينما يرد الاختزال الظاهرة إلىٰ عنصر واحد وينكر ما عداه. وقد يكون التبسيط فعلًا معرفيًا ضروريًا، لأنه يتيح للعقل أن يميز البنية من الضجيج، أما الاختزال فيتحول إلىٰ إفقار للواقع حين يلغي تعدد مستوياته أو يفسر الأعلىٰ بالأدنىٰ تفسيرًا يستنفد معناه. فالنموذج الاقتصادي الذي يعزل

بعض المتغيرات لفهم أثرها يمارس تبسيطًا، لكنه يتحول إلىٰ اختزال إذا افترض أن الإنسان ليس سوىٰ فاعل يسعىٰ إلىٰ تعظيم منفعة قابلة للقياس. والنموذج البيولوجي يفسر جانبًا من السلوك، لكنه يصبح اختزاليًا حين ينفي أثر التاريخ والثقافة والمعنىٰ.

وقد عالجت الدراسات السابقة حدود النماذج من زوايا متعددة؛ ففلسفة العلم اهتمت بمشكلة الافتراضات المثالية، ونظريات الأنظمة درست الحدود التي تفرضها العلاقات غير الخطية، بينما ركزت الدراسات الاجتماعية علىٰ الخلفيات القيمية والسياسية الكامنة في التصنيف. غير أن معظم هذه المقاربات تعاملت مع الحدود بوصفها نقصًا ينبغي تقليله بزيادة البيانات أو تحسين أدوات القياس. أما النظرية المستقلة للعقل والنمذجة فترىٰ أن الحد ليس مجرد عيب تقني، بل شرط أنطولوجي ومعرفي ملازم لكل تمثيل. فالعقل لا يستطيع إزالة المسافة بين النموذج والواقع، وإنما يستطيع فقط أن يصبح أكثر وعيًا بها، وأن يحول هذا الوعي إلىٰ جزء من منهج استعمال النموذج.

ولا ينشأ الخطر الأكبر من أن يكون النموذج ناقصًا، بل من أن يبدو مكتملًا. فالنماذج الأكثر نجاحًا قد تصبح أكثر قدرة علىٰ إخفاء حدودها، لأن دقتها في مجال معين تمنحها سلطةً تتجاوز نطاق صلاحيتها. وقد ينتقل نموذج صُمم لغرض محدد إلىٰ أغراض أخرىٰ من غير إعادة فحص افتراضاته، فتتحول الأداة من وسيلة للفهم إلىٰ إطار يفرض علىٰ الواقع أن يتوافق معه. وهنا لا يعود النموذج يجيب عن السؤال الذي بُني من أجله فقط، بل يبدأ في تحديد الأسئلة التي يُسمح بطرحها، والظواهر التي تُعد قابلةً للمعرفة، والنتائج التي يُعترف بها بوصفها عقلانية.

وتتجلىٰ هذه المشكلة بوضوح في الأنظمة المعقدة؛ لأن العلاقات فيها ليست ثابتة، ولأن التغير في عنصر واحد قد يعيد تشكيل موقع العناصر الأخرىٰ. فالنموذج الذي يفترض استقرار العلاقات يواجه صعوبة حين تتغير القواعد أثناء عمل النظام، أو حين تنشأ خصائص جديدة من التفاعل لم تكن موجودة في الأجزاء منفردة. وقد يظل النموذج صحيحًا من حيث

بنيته الرياضية، لكنه يفشل لأن العالم الذي كان يمثله قد تغير. ومن هنا لا تُقاس صلاحية النموذج بدقته الداخلية وحدها، بل بقدرته علىٰ التقاط تحولات البيئة، وعلىٰ مراجعة الحدود التي رسمها لنظامه.

أما المحاكاة فهي انتقال من تمثيل الواقع إلىٰ إنشاء عالم ممكن يعمل وفق قواعد محددة. وهي لا تكتفي بوصف ما هو قائم، بل تتيح للعقل أن يشاهد كيف يمكن للنظام أن يتصرف إذا تغيرت بعض الشروط. ولذلك تمنح المحاكاة العقل قدرةً علىٰ التجريب في المجالات التي يتعذر فيها إجراء التجربة المباشرة أو تكون كلفتها عالية. ففي المناخ، والاقتصاد، والأوبئة، والحروب، وتخطيط المدن، يمكن للمحاكاة أن تكشف مسارات محتملة، وأن تختبر حساسية النظام تجاه التغير، وأن تظهر نتائج بعيدة لا تستطيع الخبرة المباشرة إدراكها.

غير أن المحاكاة لا تستنسخ الواقع، بل تنتج واقعًا اصطناعيًا محكومًا بافتراضاتها. وما يحدث داخلها هو نتيجة للقواعد التي أُدخلت إليها، وللعلاقات التي اعترفت بها، وللسلوكيات التي افترضتها. ومن ثم فإن نجاح المحاكاة في إنتاج مشهد مقنع لا يثبت أن العالم سيتصرف بالطريقة نفسها. وقد تكون المحاكاة متماسكةً من الداخل لكنها بعيدةً عن الواقع، لأن الاتساق المنطقي لا يضمن الصدق الخارجي. ولهذا فإن قوة المحاكاة البصرية أو العددية قد تولد وهمًا معرفيًا يجعل المخرجات تبدو وكأنها مشاهد من المستقبل، مع أنها ليست إلا نتائج مشروطة ببنية النموذج.

وقد ميزت بعض الدراسات بين المحاكاة بوصفها تجربةً بديلة وبينها بوصفها أداةً استكشافية. ففي الحالة الأولىٰ يُفترض أن نتائجها تحمل قوةً قريبة من نتائج التجربة، أما في الثانية فتُستخدم لاكتشاف العلاقات وطرح الأسئلة. والتصور الثاني أكثر اتساقًا مع طبيعة الأنظمة المعقدة؛ لأن المحاكاة لا ينبغي أن تقدم نفسها بوصفها نبوءة، بل بوصفها مجالًا

لاختبار الحساسية والاحتمالات. إن قيمتها لا تكمن في أن تقول للعقل ما سيحدث، بل في أن تكشف له ما قد يحدث إذا صدقت مجموعة من الافتراضات.

ومن هنا ينبغي التمييز بين محاكاة الظاهرة ومحاكاة شـروطها. فقد ينجح النموذج في إعادة إنتاج نمط سـلوكي معروف، لكنه لا يكون قد فهم جميع الأسـباب التي أنتجته. ويمكن لبنىٰ مختلفة أن تؤدي إلىٰ المظهر نفسـه، كما يمكن للافتراضـات نفسـها أن تنتج نتائج متباينة إذا تغير السـياق. ولذلك لا يجوز الانتقال مباشـرةً من قدرة المحاكاة علىٰ إعادة إنتاج النتيجة إلىٰ القول بأنها كشـفت البنية الحقيقية للواقع. إن التشـابه في المخرجات لا يثبت التطابق في الأسباب.

وتكمن أصـالة النظرية المقترحة في اعتبار المحاكاة شـكلًا من أشـكال الخيال العقلي المنضبط. فهي ليست خيالًا حرًا ينفصل عن الوقائع، وليست واقعًا مضغوطًا داخل آلة، بل بناء وسيط بين الممكن والموجود. والعقل من خلالها لا يرىٰ المستقبل، وإنما يختبر حدود تصـوره له، ويكتشـف الافتراضـات التي كان يحملها من غير وعي، ويقيس مقدار هشـاشـة معرفته أمام تغير الشـروط. ولهذا فإن أفضـل المحاكاة ليست التي تُخفي عدم اليقين، بل التي تجعله مرئيًا، ولا تقدم مخرجًا واحدًا بوصفه حقيقةً نهائية، بل تكشف مساحة النتائج الممكنة وتبين الأسباب التي ترجح بعضها علىٰ بعض.

إن النمذجة الناضـجة لا تسـعىٰ إلىٰ إزالة المسـافة بين النموذج والواقع، بل إلىٰ إدارتها. وهي لا تقيس قوتها بقدرتها علىٰ إغلاق العالم داخل بنية تفسـيرية واحدة، وإنما بقدرتها علىٰ إبقاء النموذج مفتوحًا للمراجعة والمقارنة والتكذيب. فالعقل لا يبلغ رشـده حين يمتلك نموذجًا يفسر كل شيء، بل حين يعرف لماذا لا يستطيع أي نموذج أن يفسر كل شيء، وحين يجعل من الاعتراف بالحد مصدرًا للدقة بدل أن يراه إعلانًا عن الفشل.

لا يتجه العقل إلىٰ المستقبل لأنه يمتلك معرفةً مسـبقةً بما سـيقع، بل لأنه لا يسـتطيع أن يعيش داخل الحاضـر من غير أن يبني صـورةً لما قد يأتي. فكل قرار، مهما بدا متعلقًا باللحظة

الراهنة، ينطوي علىٰ افتراض ضمني بشأن المستقبل؛ إذ لا يختار الإنسان فعلًا إلا لأنه يتوقع أن يقود إلىٰ نتيجة، ولا تضع المؤسسة سياسةً إلا لأنها تفترض مسارًا محتملًا للأحداث. ومن هنا لا يكون الاستشراف نشاطًا زائدًا علىٰ العقل، بل أحد مكوناته الأساسية؛ لأن العقل لا يدرك الواقع بوصفه ما هو قائم فقط، وإنما بوصفه مجالًا للحركة والتحول والإمكان.

غير أن المستقبل لا يوجد أمام العقل بالصورة التي يوجد بها الماضي في الذاكرة أو الحاضر في الإدراك. إنه لا يُعطىٰ، بل يُبنىٰ تمثيليًا من خلال وصل ما هو معلوم بما هو محتمل. ولهذا يلجأ العقل إلىٰ السيناريوهات، لا ليكتشف نسخةً خفيةً من المستقبل، بل ليختبر صورًا متعددة لما يمكن أن ينشأ إذا تفاعلت قوىٰ معينة تحت شروط محددة. فالسيناريو ليس تنبؤًا مكتملًا، وإنما بناء احتمالي يربط بين مقدمات ومسارات ونتائج، ويجعل المستقبل موضوعًا للتفكير من غير أن يحوله إلىٰ حقيقة منجزة.

وقد نشأت دراسات السيناريو الحديثة في سياقات التخطيط الاستراتيجي والعسكري والاقتصادي، ثم امتدت إلىٰ المؤسسات والسياسات العامة ودراسات المستقبل. وركزت هذه الدراسات علىٰ بناء بدائل محتملة بدل الاعتماد علىٰ توقع واحد، وعلىٰ اكتشاف العوامل المحركة، ونقاط التحول، ومواطن الهشاشة. غير أن كثيرًا منها تعامل مع السيناريو بوصفه أداة تخطيطية، بينما تنظر النظرية المستقلة للعقل والنمذجة إليه بوصفه فعلًا عقليًا أعمق: إنه إعادة تنظيم للعلاقة بين العقل والزمن، يتحرر بها العقل جزئيًا من أسر الحاضر ومن وهم امتداد الماضي علىٰ خط مستقيم.

فالسيناريو لا يسأل فقط: ماذا سيحدث؟ بل يسأل: تحت أي شروط يمكن أن يحدث؟ وما الذي يجب أن يتغير لكي ينتقل النظام من مسار إلىٰ آخر؟ وبذلك يحول المستقبل من نقطة واحدة متوقعة إلىٰ فضاء من الإمكانات المتفرعة. وهذا التحول مهم في الأنظمة المعقدة؛ لأن مساراتها لا تُستخلص دائمًا من الاتجاهات السابقة، وقد تقود تغيرات صغيرة إلىٰ نتائج كبيرة، بينما تمتص المنظومة أحيانًا صدمات ضخمة من غير أن يتغير مسارها العام.

ولهذا فإن المستقبل في العالم المركب لا يشبه خطًا يُمد من الماضي، بل شبكةً من الطرق التي تتولد عند تقاطع الفاعلين والقرارات والمصادفات والبنىٰ.

ويختلف السيناريو عن التنبؤ في أن الأول يهتم بتعدد الممكنات، بينما يسعىٰ الثاني عادةً إلىٰ ترجيح نتيجة أو تحديد قيمة مستقبلية. فالتنبؤ يحاول تقليل عدم اليقين، أما السيناريو فيعمل علىٰ تنظيمه وكشف أشكاله. وقد يكون التنبؤ ضروريًا في مجالات كثيرة، لكن الخطر يبدأ حين يتحول الاحتمال الأعلىٰ إلىٰ يقين عملي، أو حين يُهمل ما هو أقل احتمالًا رغم أن أثره المحتمل بالغ الخطورة. فالحدث النادر لا يصبح غير مهم لمجرد ضعف احتماله، كما أن المسار الأكثر ترجيحًا لا يصبح حتميًا لمجرد تفوقه العددي.

وقد طورت الدراسات الإحصائية والاقتصادية والمناخية أدوات دقيقة للتنبؤ، اعتمادًا علىٰ السلا سل الزمنية، والارتباطات، والنماذج السببية، والتعلم الآلي. غير أن هذه الأدوات تواجه حدًا جوهريًا حين تتغير البنية التي أنتجت البيانات. فالنموذج يتعلم من الماضي، لكنه يُستخدم في مستقبل قد لا يكرر شروط ذلك الما ضي. وإذا وقعت قطيعة سيا سية أو تقنية أو اجتماعية، فقد تفقد العلاقات السابقة قوتها التفسيرية، ويصبح النموذج دقيقًا في و صف عالم لم يعد قائمًا.

ومن هنا يجب التمييز بين التنبؤ داخل نظام مستقر نسبيًا، والتنبؤ في نظام يعيد إنتاج قواعده أثناء الحركة. ففي الحالة الأولىٰ يمكن للانتظامات الماضية أن تمنح معرفةً معتبرةً بالمستقبل، أما في الثانية فإن الفاعلين يتعلمون، والمؤسسات تتكيف، والتوقعات تؤثر في السلوك، وقد يؤدي إعلان التنبؤ نفسه إلىٰ تغييره. فإذا توقع الناس أزمةً مالية، فقد يتصرفون بطريقة تسرع وقوعها، أو قد تتدخل المؤسسات لمنعها، فيفشل التنبؤ لأنه نجح في التحذير منها. وهنا يصبح الخطأ الظاهر في النتيجة منفصلًا عن القيمة الفعلية للنموذج.

إن التنبؤ في العالم الإنساني لا يقف دائمًا خارج موضوعه، بل يدخل في تكوينه. ولذلك لا يجوز تقويمه فقط بمقارنة ما قاله بما وقع، بل ينبغي فحص الأثر الذي أحدثه قوله في مسار

الوقائع. وقد يكون النموذج سببيًا لا وصفيًا فقط؛ لأنه يغير قرارات المستثمرين، أو سلوك الحكومات، أو توقعات الجماعات. وهذه الانعكاسية تجعل المستقبل الإنساني مفتوحًا بصورة لا يمكن ردها إلىٰ نقص المعلومات وحده، بل إلىٰ كون الفاعلين أنفسهم جزءًا من عملية التوقع.

وتكمن إحدىٰ مشكلات التنبؤ في الميل إلىٰ تحويل ما يمكن قياسه إلىٰ ما يستحق الاهتمام. فالنماذج تتعامل بسهولة أكبر مع المتغيرات الكمية، لكنها قد تجد صعوبةً في تمثيل التحولات المعنوية، مثل فقدان الثقة، أو تغير الوعي، أو انهيار الشرعية، أو نشوء هوية جماعية جديدة. وهذه العناصر قد لا تظهر تدريجيًا في البيانات، لكنها تنفجر لحظةً فتغير بنية النظام كله. ومن هنا قد يفشل النموذج لا لأنه أخطأ في الحساب، بل لأنه لم يعترف منذ البداية بما لا يستطيع حسابه.

أما السيناريو الناضج فلا يقتصر علىٰ بناء مستقبل مرغوب أو مخيف، بل يختبر الافتراضات التي يحملها العقل عن السببية والاستمرار والتغير. فهو يكشف أن بعض ما يُعد ثابتًا ليس إلا شرطًا مؤقتًا، وأن بعض ما يُعد هامشيًا قد يصبح مركزًا، وأن القرار الحاضر قد يغلق إمكانات مستقبلية قبل أن تظهر. ومن ثم فإن السيناريو ليس أداةً لمعرفة ما سيقع فقط، بل وسيلة لفهم مسؤولية الفعل في صناعة ما يمكن أن يقع.

وتقدم النظرية المستقلة للعقل تمييزًا بين المستقبل المتوقع، والمستقبل الممكن، والمستقبل المرغوب، والمستقبل المتجنب. فالمتوقع هو ما ترجحه المعطيات، والممكن هو ما تسمح به بنية النظام ولو كان ضعيف الاحتمال، والمرغوب هو ما يتصل بالقيم والغايات، والمتجنب هو ما ينبغي الاستعداد لمنعه وإن لم يكن هو المسار الأرجح. ولا يكتمل العقل الاستشرافي إلا حين يجمع هذه المستويات؛ لأن القرار لا يُبنىٰ علىٰ الاحتمال وحده، بل علىٰ التفاعل بين الإمكان والقيمة والخطر والمسؤولية.

إن التنبؤ لا يعفي العقل من الحكم، بل يزيد حاجته إليه. فالنموذج قد يقول إن نتيجةً ما أكثر احتمالًا، لكنه لا يستطيع وحده أن يقرر ما إذا كان ينبغي قبولها، أو مقاومتها، أو تحمل كلفة منعها. ولهذا فإن الانتقال من التوقع إلىٰ القرار انتقال معياري لا حسابي. فالمستقبل ليس موضوعًا للمعرفة فقط، بل مجالًا للمسؤولية، والعقل لا يثبت نضجه بقدرته علىٰ توقع ما سيأتي فحسب، بل بقدرته علىٰ التمييز بين ما يتوقعه وما يقبله، وبين ما يمكن أن يحدث وما ينبغي أن يعمل كي لا يحدث.

لا تنشأ أخطاء النماذج من مصدر واحد، ولا يجوز ردها إلىٰ ضعف البيانات أو قصور الحساب وحدهما؛ لأن النموذج قد يكون دقيقًا في بنائه، سليمًا في معادلاته، غنيًا في معلوماته، ثم يظل مخطئًا في تمثيل الواقع أو مضللًا في توجيه القرار. فالخطأ قد يبدأ قبل دخول البيانات، حين يُعرَّف الموضوع بطريقة ناقصة، وقد يتكون أثناء اختيار المتغيرات، وقد يظهر في الافتراضات التي تربط بينها، وقد يقع عند نقل النموذج من مجال إلىٰ آخر، وقد لا يكون في النموذج نفسه، بل في الثقة التي تمنحه المؤسسة إياها وفي نوع السلطة التي ترتبها علىٰ نتائجه. ومن هنا فإن نقد النموذج لا يقتصر علىٰ اختبار مخرجاته، بل يمتد إلىٰ تحليل سلسلة كاملة تبدأ بالسؤال وتنتهي بالفعل.

وأول أخطاء النمذجة خطأ البيانات. فالبيانات لا تمثل الواقع كله، بل تمثل ما أمكن رصده وتسجيله وتصنيفه وفق أدوات محددة. وقد تكون ناقصة، أو منحازة إلىٰ فئات أكثر ظهورًا، أو محكومةً بتاريخ من الاختيارات المؤسسية التي جعلت بعض الوقائع قابلةً للتسجيل وبعضها غير مرئي. وإذا تعلم النموذج من سجل لم يلتقط إلا جزءًا من الواقع، فإنه لا يعيد إنتاج الحقيقة، بل يعيد إنتاج قابلية النظام السابق للرؤية. ومن ثم قد يكون النموذج أمينًا للبيانات وخائنًا للواقع الذي لم تستطع البيانات تمثيله.

ولا تُحل هذه المشكلة دائمًا بزيادة كمية المعلومات؛ لأن كثرة البيانات قد توسع الخطأ إذا كانت بنية الجمع نفسها منحازة. فقد تتكرر المعلومة نفسها في مصادر متعددة، فتبدو أكثر

قوةً من حقيقتها، أو تُقاس الظاهرة من خلال مؤشـرات لا تمثل إلا أحد أبعادها، أو تُجمع بيانات الماضـي في عالم تغيرت شـروطه. ومن هنا ينبغي التمييز بين وفرة البيانات وتنوعها، وبين حجم العينة وقدرتها علىٰ تمثيل العلاقات الفعلية، وبين الدقة العددية والصدق البنيوي.

أما خطأ الافتراض، فهو أعمق من خطأ البيانات؛ لأن النموذج يحتاج إلىٰ مقدمات تحدد ما الذي سيبقىٰ ثابتًا، وما العلاقات التي ستُعامل بوصفها سببية، وما السلوك الذي يُتوقع من العناصر. وهذه الافتراضات قد تكون ضرورية لبناء النموذج، لكنها تصبح خطرًا حين تُنسىٰ طبيعتها المؤقتة. فقد يفترض النموذج عقلانية الفاعلين، أو استقرار التفضيلات، أو استمرار القواعد، أو استقلال المتغيرات، ثم تتغير هذه الشروط من غير أن يتغير النموذج. وعندئذ لا يفشل الحساب، بل يفشل العالم المفترض الذي يقوم عليه الحساب.

وقد ركزت دراسات فلسفة العلم علىٰ دور الفرضيات المثالية، وبينت أن النماذج لا تستطيع العمل من غير تبسيطات. غير أن النظرية المستقلة للعقل والنمذجة تضيف أن الافتراض ليس مجرد أداة معرفية، بل قد يتحول إلىٰ قوة مؤسسية تعيد تشكيل الواقع وفقه. فإذا بُنيت السياسة علىٰ افتراض أن الإنسان لا يستجيب إلا للحافز المادي، فقد تصمم المؤسسة أنظمةً تضعف الدوافع الأخلاقية والثقة، ثم يظهر السلوك النفعي بوصفه تأكيدًا لصحة الافتراض. وهكذا لا يصف النموذج الفاعل فقط، بل قد يسهم في إنتاجه.

ويظهر خطأ التطبيق حين يُنقل النموذج خارج المجال الذي اختُبر فيه، أو حين يُستخدم في غاية تختلف عن الغاية التي صُمم لها. فقد ينجح نموذج في التنبؤ العام، لكنه لا يصلح لإصدار حكم فردي، وقد يكون مفيدًا في ترتيب الاحتمالات، لكنه غير ملائم لتوزيع الحقوق، وقد يُستخدم مؤشر اقتصادي لقياس النجاح الاجتماعي رغم أنه لا يمثل الثقة أو العدالة أو جودة الحياة. ومن هنا لا يكون السؤال عن دقة النموذج مجردًا، بل عن دقته في أي مجال، ولأي غاية، وتحت أي شروط.

إن النموذج قد يكون صحيحًا داخل حدوده، ثم يتحول إلىٰ مصدر خطأ حين تتوسع سلطته. وهذه الظاهرة شائعة في المؤسسات؛ لأن النجاح المحدود يمنح النموذج سمعةً تسمح باستخدامه في مسائل لم يُبنَ لمعالجتها. ومع مرور الزمن قد يتحول من أداة بين أدوات إلىٰ مرجعية تحدد ما يعد عقلانيًا أصلًا، فيصبح ما لا يستطيع النموذج قياسه غير جدير بالاعتبار. وهنا لا يعود الخطأ نتيجة خلل داخلي، بل نتيجة هيمنة نموذج جزئي علىٰ واقع متعدد المستويات.

أما خطأ الثقة المفرطة، فينشأ حين تُعامل مخرجات النموذج بوصفها أحكامًا علىٰ المستقبل لا تقديرات مشروطة. وقد تسهم اللغة العددية في هذا الوهم؛ لأن النسب الدقيقة والجداول المحكمة تمنح انطباعًا بأن عدم اليقين قد أُلغي، مع أن الرقم نفسه قد يعتمد علىٰ سلسلة من الافتراضات غير المرئية. ومن هنا تكون الدقة الشكلية أحيانًا أشد خطرًا من الغموض المعلن، لأنها تحول التقدير إلىٰ سلطة وتضعف استعداد الفاعلين للمراجعة.

وقد ميزت الدراسات السابقة بين خطأ النموذج وخطأ المستخدم، لكن هذا الفصل لا يكون واضحًا دائمًا. فالنموذج يُصمم داخل مؤسسة، وتُعرض نتائجه بطريقة معينة، وتُحدد له مستويات من السلطة. وإذا كان المستخدم يميل إلىٰ التسليم بالمخرجات، فقد يكون هذا السلوك نتيجةً لتصميم يمنح النظام هيبةً لا يملكها. ومن ثم يجب تحليل المسؤولية عبر السلسلة كلها: من صاغ السؤال، ومن جمع البيانات، ومن اختار الافتراضات، ومن أجاز الاستخدام، ومن اتخذ القرار، ومن يملك حق الاعتراض والتصحيح.

ولا تكون مراجعة النموذج إجراءً تقنيًا لاحقًا، بل جزءًا من عقلانية استعماله. فكل نموذج ينبغي أن يحمل شروط فشله، وأن يحدد المجال الذي لا يتجاوزه، وأن يخضع للاختبار عند تغير البيئة، وأن تُقارن نتائجه بنماذج بديلة. والعقل لا يثبت قوته بإخفاء ما لا يعرفه، بل بقدرته علىٰ تحويل حدود النموذج إلىٰ معلومات تساعد علىٰ ضبط القرار. ومن

هنا تكون أفضـــل النماذج هي التي لا تقدم نتائجها و حدها، بل تقدم معها نطاق الثقة، والافتراضات، والحالات التي تتراجع فيها الصلاحية.

وتتطلب مراجعة النموذج فصـلًا بين فشـله وفشـل المؤسـسـة التي تبنته. فقد يكون تعديل النموذج تهديدًا لمكانة خبراء أو مصـالح جماعات أو شـرعية قرارات سـابقة، فيتحول الدفاع عنه إلىٰ دفاع عن السـلطة. وعندئذ لا يعود الجدل معرفيًا خالصًـا، بل يدخل في شـبكة من المصـالح والهيبة والمسؤولية. ولهذا فإن المؤسسة العاقلة تحتاج إلىٰ ثقافة تسمح بإعلان فشل النموذج من غير أن يصبح الاعتراف به انهيارًا للثقة، بل دليلًا علىٰ قدرة النظام علىٰ التعلم.

إن النموذج ليس عقلًا بديلًا، بل صـورة مؤقتة يصـوغها العقل ليتمكن من التعامل مع ما يتجاوز إدراكه المباشـر. وهو يكون أكثر فائدة كلما كان أكثر تواضـعًا، وأكثر خطرًا كلما نسـي أنه بناء جزئي. فالنموذج لا يخطئ فقط حين يقدم نتيجة غير صـــحيحة، بل قد يخطئ حين يطرح السؤال الخطأ، أو حين يستبعد ما لا يستطيع تمثيله، أو حين يحول الاحتمال إلىٰ يقين، أو حين يُستخدم لإغلاق النقاش بدل توسيع الفهم.

ومن ثم فإن العقل في عصـر الأنظمة المعقدة لا يحتاج إلىٰ نموذج نهائي، بل إلىٰ منظومة نماذج متنافسـة ومتعاونة، يكشـف كل منها جانبًا، ويصـحح بعضـها بعضًـا، وتظل جميعها مفتوحةً أمام مقاومة الواقع. وفي هذا الأفق تصبح النمذجة فعلًا انعكاسيًا: يبني العقل صـورةً للعالم، ثم يعود ليفحص الطريقة التي بنىٰ بها الصـورة، والسـلطة التي منحها لها، والآثار التي أحدثتها في الواقع. وعندئذ لا تكون مراجعة النموذج علامةً علىٰ نقص العقل، بل إحدىٰ أعلىٰ صور نضجه؛ لأن العقل الذي يستطيع نقد أدوات رؤيته أقدر علىٰ الاقتراب من واقع لا يقبل أن يُختزل نهائيًا في صورة واحدة.

الفصل العاشر

العقل والبيانات الضخمة

لم يعد التحدي الذي يواجه العقل في عصـر الأنظمة المعقدة متمثلًا في ندرة البيانات وحدها، بل في فيضها المتواصل، وسرعة إنتاجها، وتعدد مصادرها، وتفاوت درجات صدقها ودلالتها. فقد انتقل الإنسـان من بيئة كان الوصـول إلىٰ المعلومة فيها يحتاج إلىٰ جهد طويل، إلىٰ بيئة تحيط به فيها تدفقات لا تنقطع من الأرقام والصـور والنصـوص والإشـارات والسـجلات. غير أن هذا التحول لم يؤدِّ تلقائيًا إلىٰ توسيع المعرفة بالقدر نفسه؛ لأن تضـخم البيانات لا يساوي تضخم الفهم، وكثرة ما يمكن تسجيله لا تعني بالضرورة زيادة القدرة علىٰ تفسـيره. بل قد يصـبح الفيض المعلوماتي حجابًا جديدًا يحول بين العقل والواقع، حين يغرق المهم في الهامشـي، وتختلط الإشـارة بالضـجيج، ويتحول الامتلاء بالمعلومات إلىٰ بديل نفسي عن امتلاك المعنىٰ.

فالبيانات هي الآثار القابلة للرصد والتسجيل والترميز، أما المعلومات فهي البيانات بعد تنظيمها داخل علاقة أو سـياق، والمعرفة هي القدرة علىٰ فهم دلالة هذه العلاقات وربطها بالأسـباب والنتائج والغايات. ومن ثم لا تنتقل البيانات إلىٰ المعرفة انتقالًا آليًا؛ إذ تحتاج إلىٰ عقل يختار، ويصـنف، ويميز، ويقارن، ويبني نموذجًا تفسيريًا يجعلها قابلةً للفهم. وقد تكون البيانات صـحيحةً في عناصـرها الجزئية، لكنها تقود إلىٰ معرفة خاطئة إذا أُدخلت في بنية تفسـيرية فاسـدة، أو إذا عُزلت عن السـياق الذي منحها معناها، أو إذا جرىٰ تعميم انتظام محدود علىٰ واقع أوسع لا يخضع للشروط نفسها.

وقد انشغلت الدراسات السابقة للبيانات الضخمة بخصائص الحجم والسرعة والتنوع والقدرة علىٰ اسـتخراج الأنماط، وأظهرت كيف يمكن للكميات الهائلة من السـجلات أن

تكشـف علاقات يعجز الإدراك الفردي عن ملاحظتها. وقدمت هذه الدراسـات إمكانات واسـعةً في الطب والاقتصـاد والإدارة والبحث العلمي، لكنها مالت أحيانًا إلىٰ الإيحاء بأن اتسـاع البيانات يسـمح بالاسـتغناء عن النظرية، وأن الأنماط المسـتخرجة يمكن أن تتحدث بذاتها من غير حاجة إلىٰ تفسـير سـابق. غير أن البيانات لا تعرف لماذا اجتمعت، ولا تميز بنفسها بين الارتباط والسبب، ولا تحدد ما إذا كان النمط المكتشف ذا معنىٰ أو مجرد تزامن أنتجته كثرة الاحتمالات.

إن النظرية المسـتقلة للعقل والبيانات تنطلق من أن البيانات ليسـت طبقةً أولىٰ محايدةً تسـبق كل فعل عقلي، بل هي نفسـها نتيجة لعملية انتقاء. فما يُقاس ليس كل ما يوجد، وما يُسـجل ليس كل ما يحدث، وما يُحفظ ليس كل ما يسـتحق المعرفة. فاختيار المتغيرات، وتحديد وحدات القياس، وتصـميم أدوات الرصـد، وتسـمية الفئات، كلها أفعال سـابقة علىٰ تكوين قاعدة البيانات. ومن هنا فإن كل مجموعة بيانات تحمل داخلها أثر العقل الذي قرر ما ينبغي جعله مرئيًا، كما تحمل أثر المؤسسة التي امتلكت القدرة علىٰ التسجيل والتصنيف.

ولهذا لا تمثل البيانات الحقيقة في ذاتها، بل تمثل أثرًا من آثار الواقع بعد مروره عبر منظومة تقنية ومفهومية ومؤسـسـية. وقد يغيب الحدث لأنه لم يُسـجل، أو لأن الفاعل لم يسـتطع الوصـول إلىٰ قناة التسـجيل، أو لأن المؤسـسـة لا تعترف به ضـمن فئاتها. وقد تتضـخم ظاهرة لأن أدوات الرصـد موجهة إليها، بينما تبدو ظاهرة أخرىٰ محدودةً لأنها تقع خارج المجال المرئي. وهنا يصبح غياب البيانات معلومةً تحتاج إلىٰ تفسير، لا دليلًا علىٰ غياب الواقع.

وتظهر هذه المسـألة بوضـوح حين تعتمد المؤسـسـات علىٰ السـجلات السـابقة لتوجيه قراراتها المسـتقبلية. فإذا كانت الوقائع الماضـية قد جُمعت داخل بيئة غير متكافئة، فإن البيانات سـتعكس ذلك التفاوت، ثم قد يُعاد استخدامه بوصـفه حقيقةً موضـوعيةً في تصـنيف الأفراد والمناطق والفرص. وبذلك لا تكون البيانات ذاكرةً بريئةً للماضـي، بل قد تتحول إلىٰ

آلية تمنحه سلطةً ممتدةً علىٰ المستقبل. فالنظام لا يتعلم من التاريخ فقط، بل قد يعيد إنتاجه حين يعجز عن التمييز بين ما وقع فعلًا وما كان ينبغي ألّا يقع.

إن المعرفة لا تتأسس علىٰ امتلاك أكبر قدر ممكن من البيانات، بل علىٰ القدرة علىٰ تحديد ما الذي يحتاج إليه السؤال المطروح. فالكم الهائل قد يزيد دقة بعض الأنماط، لكنه قد يضعف الفهم إذا أغرىٰ العقل بالبحث عن علاقات من غير نظرية، أو إذا جعل الارتباط الإحصائي بديلًا عن التفسير السببي. وقد يكشف النموذج أن متغيرين يتحركان معًا، لكنه لا يجيب وحده عما إذا كان أحدهما ينتج الآخر، أو عما إذا كان كلاهما نتيجة عامل ثالث، أو عما إذا كانت العلاقة ستستمر عند تغير الظروف.

ومن هنا لا يكون العقل أمام البيانات الضخمة مجرد متلقٍّ يحتاج إلىٰ قدرة حسابية أكبر، بل يحتاج إلىٰ إعادة بناء علاقته بالمعرفة. ففي عالم الندرة كان السؤال: كيف نحصل علىٰ المعلومة؟ أما في عالم الفيض فأصبح السؤال: أي معلومة تستحق الانتباه؟ وما الذي ينبغي تجاهله؟ وكيف نمنع الكثرة من أن تساوي بين المهم والتافه؟ إن الانتباه هنا يتحول إلىٰ مورد معرفي نادر، لأن العقل لا يستطيع معالجة كل ما يصل إليه، وتصبح القدرة علىٰ الانتقاء جزءًا من تكوين الحقيقة العملية.

غير أن الانتقاء ليس محايدًا؛ إذ تحدده الغايات والخبرات والانحيازات والنماذج السابقة. فما يراه العقل مهمًا يتأثر بما يتوقعه، وما يستبعده قد يكون تحديدًا ما كان ينبغي أن يراجعه. ولهذا فإن الفلترة، سواء قام بها الإنسان أو الخوارزمية، لا تحذف الزائد فقط، بل تصنع العالم الذي سيظهر أمام العقل. وكلما ازدادت قوة أنظمة الفلترة، ازدادت قدرتها علىٰ تحديد ما يدخل في الوعي العام، وما يبقىٰ خارج دائرة التفكير، وما يتكرر حتىٰ يكتسب سلطة الحقيقة.

إن البيانات الضخمة لا تلغي الحاجة إلىٰ العقل، بل تجعلها أكثر إلحاحًا؛ لأن زيادة القدرة علىٰ الرصد لا تعني زيادة القدرة علىٰ الحكم. والعقل المطلوب ليس عقلًا يستهلك البيانات كلها، فهذا مستحيل، بل عقلًا يعرف حدودها، ويفحص شروط إنتاجها، ويميز بين

الرصد والتفسير، وبين النمط والسبب، وبين ما هو ظاهر وما غاب بسبب بنية الرؤية نفسها. وفي هذا المعنىٰ لا تكون المعرفة نتيجة تراكم البيانات، بل نتيجة تنظيم نقدي يحول الكثرة إلىٰ علاقة، والعلاقة إلىٰ تفسير، والتفسير إلىٰ معنىٰ قابل للمراجعة.

لا تتحول المعلومات إلىٰ قرار بمجرد حضورها أمام العقل، لأن القرار لا يصدر عن كمية ما يُعرف وحدها، بل عن الطريقة التي تُرتب بها المعرفة، وعن الثقة التي تُمنح لمصادرها، وعن الغاية التي يُراد بلوغها، وعن المعيار الذي يُستخدم في الترجيح بين البدائل. وقد تمتلك المؤسسة بيانات واسعة ودقيقة، ثم تتخذ قرارًا ضعيفًا؛ لأن المعلومات وصلت متأخرة، أو لأنها عُرضت خارج سياقها، أو لأن المؤشرات التي قُدمت إلىٰ مركز القرار لم تكن تمثل البنية الحقيقية للمشكلة. ومن هنا لا تكون العلاقة بين المعلومات والقرار علاقةً خطية تبدأ بجمع البيانات وتنتهي تلقائيًا بالفعل الرشيد، بل علاقة مركبة تمر عبر الانتقاء والتفسير والتقويم وتوزيع الثقة.

لقد قامت تصورات إدارية واقتصادية كثيرة علىٰ افتراض أن ضعف القرار يعود في أساسه إلىٰ نقص المعلومات، وأن زيادة القدرة علىٰ الرصد والحساب ستقود بالضرورة إلىٰ قرارات أفضل. وقد أسهم هذا التصور في تطوير نظم المعلومات، وأدوات القياس، وآليات التنبؤ، لكنه أخفىٰ حقيقةً أكثر تعقيدًا: فالمعلومات لا تدخل القرار بوصفها عناصر متساوية، بل تصل عبر قنوات تحدد أولوياتها، ويعرضها فاعلون يملكون مواقع ومصالح مختلفة، وتُقرأ داخل نماذج سابقة قد تمنح بعضها قيمةً وتهمش بعضها الآخر. ولذلك قد لا يكون القرار فقيرًا بالمعلومات، بل فقيرًا بالقدرة علىٰ تمييز ما ينبغي أن يغيره منها.

إن الانفجار المعلوماتي لم يلغِ الجهل، بل غير صورته. ففي الماضي كان الجهل ينشأ غالبًا من غياب المعلومة، أما اليوم فقد ينشأ من العجز عن العثور عليها وسط كثافة هائلة من الإشارات. وقد يعرف العقل أن الجواب موجود في مكان ما، لكنه لا يملك الوقت أو المنهج

أو الثقة الكافية للوصول إليه. ومن هنا يصبح فيض المعلومات نوعًا جديدًا من الندرة؛ إذ تندر داخله القدرة علىٰ التركيز، ويصبح الانتباه أثمن من البيانات نفسها.

وليس الانتباه مجرد وظيفة نفسية، بل هو بنية توزيع للقيمة المعرفية. فما يلتفت إليه العقل يكتسب فرصةً للدخول في الحكم، وما لا يلتفت إليه يظل خارج القرار مهما كان حقيقيًا أو مهمًا. ولذلك فإن السيطرة علىٰ الانتباه تصبح صورةً من صور السيطرة علىٰ العقل. فالجهة التي تحدد ما يظهر أولًا، وما يتكرر أكثر، وما يختفي في الخلفية، لا تنقل المعلومات فقط، بل تعيد تشكيل مجال الإدراك الذي سيصدر عنه القرار.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ الحمل المعرفي، وأظهرت أن كثرة البدائل والمعلومات قد تقلل جودة الاختيار بدل أن تحسنها، لأن العقل المحدود لا يستطيع معالجة عدد غير متناه من المتغيرات. غير أن المشكلة في الأنظمة المعقدة ليست كميةً فقط؛ فالمعلومة الأكثر تكرارًا ليست بالضرورة الأكثر أهمية، والمعلومة الأكثر حداثة ليست دائمًا الأشد تفسيرًا، والمعلومة الأسهل قياسًا قد تكون الأقل اتصالًا بجوهر الظاهرة. ومن هنا فإن الاختصار نفسه يحتاج إلىٰ عقل، لأن تلخيص البيانات قد يحفظ البنية أو يمحوها.

ويظهر هذا الخطر في المؤشرات. فالمؤشر يختزل ظاهرةً معقدة في قيمة تسمح بالمقارنة والمتابعة، ولذلك يؤدي وظيفة ضرورية داخل المؤسسات. لكنه لا يكون الظاهرة نفسها، بل تمثيلًا جزئيًا لها. وقد يرتفع مؤشر الأداء بينما تتراجع الجودة الفعلية، وقد يتحسن معدل الإنجاز لأن الحالات الأصعب أُقصيت من الحساب، وقد تنخفض نسبة الخطأ لأن المؤسسة أعادت تعريف ما يعد خطأً. وحين يتحول المؤشر من أداة للملاحظة إلىٰ غاية مستقلة، يبدأ النظام في تنظيم سلوكه لتحسين الرقم لا لتحسين الواقع.

وهنا تظهر مفارقة القياس: فكلما ازداد اعتماد المؤسسة علىٰ مؤشر معين، ازدادت قدرة الفاعلين علىٰ التكيف معه، وانخفضت قيمته بوصفه مرآةً محايدة. وقد يصبح العاملون أكثر مهارةً في إنتاج مظهر النجاح، بينما تتآكل الوظيفة التي كان المؤشر موضوعًا لقياسها. ومن هنا

فإن المؤسسة العاقلة لا تثق بالمؤشر بسبب دقته الشكلية فقط، بل تراقب ما يفعله استخدامه بالسلوك، وما إذا كان قد بدأ يعيد تشكيل الواقع الذي يقيسه.

إن المعلومات لا تؤثر في القرار عبر مضمونها وحده، بل عبر طريقة عرضها. فالخطر الذي يُقدم في صورة نسبة قد يبدو مختلفًا عن الخطر نفسه حين يُعرض في صورة عدد من المتضررين. والخسارة التي تُصاغ بوصفها كلفةً قد تُقرأ بطريقة مختلفة إذا صيغت بوصفها اعتداءً على حق. وهذه الحقيقة لا تعني أن القرار خاضع للبلاغة وحدها، بل تعني أن اللغة جزء من البنية المعرفية التي تحول البيانات إلى معنى. فالعقل لا يستجيب للأرقام مجردةً، بل للتفسير الذي يربطها بالقيمة والغاية والهوية.

ولهذا فإن من يملك حق صياغة المعلومة يشارك في صناعة القرار، حتى لو لم يملك سلطة الحسم الرسمية. وقد تخفي اللغة التقنية حكمًا معياريًا، أو تحول الخلاف السياسي إلى مسألة حسابية، أو تقدم اختيارًا محددًا بوصفه ضرورةً لا بديل لها. ومن هنا فإن نقد القرار يبدأ أحيانًا من نقد اللغة التي عرضت المشكلة، لا من نقد النتيجة وحدها.

ويزداد الخطر حين تعتمد القرارات على لوحات معلومات لحظية تراقب الواقع باستمرار. فالتحديث السريع يمنح المؤسسة قدرةً على الاستجابة، لكنه قد يحبسها داخل الحاضر، ويجعلها شديدة الحساسية للتغيرات القصيرة، وأقل قدرةً على رؤية الاتجاهات البطيئة. وقد يتحول القرار إلى سلسلة ردود أفعال متتابعة، بحيث تفقد المؤسسة أفقها الاستراتيجي لأنها تنشغل بكل إشارة جديدة. ومن هنا لا تكون السرعة قيمةً مطلقة؛ فقد تزيد المعلومات الآنية القدرة على الحركة، لكنها تضعف الحكمة إذا ألغت زمن التأمل.

إن العقل أمام الانفجار المعلوماتي يحتاج إلى بناء تراتبية للمعرفة. فليست كل معلومة تستحق الدرجة نفسها من الانتباه، ولا كل تغير يستدعي تعديل القرار، ولا كل ارتباط يكشف سببًا. ويقتضي ذلك التمييز بين الإشارة والضجيج، وبين الحدث العابر والتحول البنيوي،

وبين ما يحتاج إلىٰ استجابة عاجلة وما يحتاج إلىٰ متابعة طويلة. وهذه التراتبية لا تُستخرج من البيانات وحدها، بل تتطلب فهمًا للغايات والقيم وطبيعة النظام.

وتتجاوز النظرية المستقلة للعقل والبيانات الضخمة التصور الذي يجعل العقل نقطةً نهائية تستقبل المعلومات بعد معالجتها. فالعقل يشارك منذ البداية في إنتاج البيانات، وفي تحديد ما سيقاس، وفي بناء الفلاتر، وفي تفسير النتائج، ثم يعيد القرار نفسه تشكيل التدفق المعلوماتي اللاحق. فإذا ركزت المؤسسة علىٰ مؤشر معين، أنتج النظام مزيدًا من البيانات عنه، وقل ظهور ما سواه، فتبدو الأهمية الجديدة وكأنها حقيقة اكتشفها الرصد، مع أنها جزئيًا من صنعه.

ومن هنا يصبح القرار دائرةً معلوماتية: البيانات تنتج القرار، والقرار يغير الواقع، والواقع الجديد ينتج بيانات أخرىٰ، ثم تُستخدم هذه البيانات لتأكيد أو تعديل النموذج. وإذا لم يكن العقل واعيًا بهذه الدائرة، فقد يظن أنه يتعلم من واقع مستقل، بينما يكون في الحقيقة يتعلم من آثار قراراته السابقة. ولذلك فإن جودة القرار لا تقاس فقط بقدرته علىٰ استخدام المعلومات، بل بقدرته علىٰ فحص الطريقة التي ساهم بها في إنتاجها.

إن العقل أمام الفيض لا يحتاج إلىٰ معرفة كل شيء، بل إلىٰ معرفة ما الذي يستحق أن يعرفه، ومتىٰ، وبأي درجة من الثقة، وفي أي سياق. وهو لا يصبح أكثر عقلانيةً كلما ازدادت شاشاته ومؤشراته، بل كلما ازدادت قدرته علىٰ تحويل المعلومة إلىٰ فهم، والفهم إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ فعل لا يفقد وعيه بما استبعده وهو يختار.

لا تستطيع العقول، ولا المؤسسات، ولا المنصات الرقمية، التعامل مع التدفق غير المحدود للبيانات من غير آليات للفلترة؛ لأن كل فعل معرفي يقتضي أن يُقدَّم بعض الواقع ويُؤخَّر بعضه، وأن يُمنح بعض الإشارات أولويةً علىٰ غيرها. فالفلترة ليست إجراءً تقنيًا طارئًا علىٰ المعرفة، بل شرط من شروط إمكانها؛ إذ لا توجد رؤية بلا انتقاء، ولا انتباه بلا استبعاد، ولا قرار بلا ترتيب للمعلومات. غير أن هذه الضرورة تحمل داخلها خطرًا أصيلًا، لأن الفلتر

لا يخفف كثافة العالم فقط، بل يحدد أي عالم سيظهر للعقل، وأي وقائع ستدخل في مجال حكمه، وأي أصوات ستبقىٰ خارج دائرة الاعتبار.

يبدأ فعل الفلترة داخل العقل الفردي قبل أن ينتقل إلىٰ المؤسسة أو الخوارزمية. فالإنسان لا يستقبل جميع المؤثرات التي تحيط به بدرجة واحدة، بل ينتقي منها ما ينسجم مع حاجاته وتوقعاته وخبراته السابقة. وهذه القدرة تحميه من الغرق في التفاصيل، لكنها قد تحوله إلىٰ أسير لنموذجه السابق؛ لأن العقل يميل إلىٰ ملاحظة ما يؤكد تصوره، وإهمال ما يربكه، ومنح المعلومة المألوفة ثقةً أعلىٰ من المعلومة التي تهدد استقراره. ومن هنا لا ينشأ التحيز دائمًا من فساد الإرادة، بل قد يكون أثرًا لوظيفة معرفية ضرورية تجاوزت حدودها، فتحولت من تنظيم الانتباه إلىٰ حماية الاعتقاد من المراجعة.

وقد اهتمت الدراسات النفسية السابقة بانحياز التأكيد، والانحياز للمتاح، وتأثير الإطار، وغير ذلك من الأنماط التي تكشف أن العقل لا يعالج المعلومات معالجةً محايدة. وقد قدمت هذه الدراسات إسهامًا مهمًا في تفسير أخطاء الحكم الفردي، لكنها ظلت في كثير من الأحيان محصورةً في بنية الذهن المنفرد. أما في عصر البيانات الضخمة، فإن التحيز لم يعد مقيمًا في الفرد وحده، بل أصبح موزعًا بين الإنسان والمؤسسة والخوارزمية والشبكة الإعلامية، بحيث يصعب تحديد نقطة واحدة يبدأ منها أو ينتهي عندها.

فالمؤسسة تمارس الفلترة حين تحدد ما الذي يستحق أن يُرفع إلىٰ القيادة، وما الذي يبقىٰ في المستويات الدنيا، وما الذي يدخل في التقارير الرسمية، وما الذي يُعامل بوصفه حادثةً عرضية. وقد تنشأ داخلها سلسلة من التنقيحات تجعل الخبرة الميدانية أكثر انتظامًا كلما ارتفعت في السلم الإداري، حتىٰ يصل إلىٰ مركز القرار واقع نقي من التناقضات، لكنه بعيد عن الحقيقة. وهنا لا يكون الخلل في غياب البيانات، بل في المسار الذي عبرته؛ لأن كل مستوىٰ حذف منها ما اعتبره غير مهم، أو ما خشي أن يُفهم بوصفه فشلًا، أو ما لا ينسجم مع اللغة المقبولة داخل التنظيم.

ومن هنا قد يتحول النظام المؤسسي إلىٰ جهاز ينتج الجهل من وفرة المعلومات. فالتقارير كثيرة، والمؤشرات متجددة، والاجتماعات متواصلة، لكن البنية لا تسمح للمعلومة المخالفة بأن تغير النموذج السائد. وحين تصبح المؤسسة أكثر مهارةً في جمع البيانات وأقل استعدادًا لسماع ما تنقله، يتسع الفارق بين المعرفة الرسمية والواقع الفعلي. وهذا يبين أن جودة التدفق لا تقاس بحجمه فقط، بل بقدرته علىٰ الوصول إلىٰ موضع يمكن فيه أن يؤثر في القرار.

أما الفلترة الخوارزمية فتضيف مستوىً جديدًا؛ لأنها لا تختار المعلومات وفق قرار ظاهر يُتخذ في كل مرة، بل وفق نماذج تتعلم من أنماط التفاعل السابقة، ثم تعيد ترتيب ما سيظهر للمستخدم. وهي لا تكتفي بحذف ما لا يهمه، بل تتنبأ بما سيجذب انتباهه، وتقدمه له في صورة تبدو طبيعيةً وشخصية. ومع استمرار الاستخدام، تبدأ المنصة في بناء صورة عن الفرد من خلال سلوكه، ثم تعرض عليه ما يتفق مع هذه الصورة، فيتصرف في ضوء ما عُرض عليه، فتُستخدم استجابته دليلًا جديدًا علىٰ صحة النموذج.

وهكذا تتكون دائرة مغلقة: السلوك السابق يحدد ما يُعرض، وما يُعرض يوجه السلوك اللاحق، والسلوك اللاحق يعزز التصنيف الأول. ومن هنا لا تكون الفقاعة المعرفية مجرد حالة يتجنب فيها الإنسان الرأي المخالف، بل بنية تفاعلية يشترك في إنتاجها ميل الفرد، ومنطق المنصة، وهدفها الاقتصادي، وخوارزمية التوصية. وكل عنصر من هذه العناصر يقوي الآخر، حتىٰ يصبح العالم الذي يراه الفرد أكثر تشابهًا مع تصوراته، ويبدو له أن الواقع كله يكرر ما يعرفه.

وقد ركزت بعض الدراسات الإعلامية علىٰ أثر غرف الصدىٰ والاستقطاب، لكنها تعاملت أحيانًا مع المشكلة بو صفها نتيجةً للعزلة بين الجماعات. غير أن الفلترة لا تنتج عزلةً معلوماتيةً فقط، بل تعيد ترتيب درجات المعقولية. فما يتكرر يكتسب سلطةً، وما يختفي يبدو غير موجود، وما يصل من الطرف الآخر يصل غالبًا في أكثر صوره تطرفًا لأنه أكثر قدرةً علىٰ

جذب الانتباه. وبهذا لا يفقد الفرد المعرفة بالرأي المخالف فقط، بل قد يتعرف إليه من خلال صورة مشوهة تؤكد أسباب رفضه له.

والتحيز الخوارزمي لا ينشأ فقط من البيانات السابقة، بل من دالة الهدف التي تحدد ما الذي ينبغي للنظام تعظيمه. فإذا كان الهدف إبقاء المستخدم أطول وقت ممكن، فقد تُعطىٰ الأولوية للمحتوىٰ المثير للغضب أو الخوف أو التأكيد العاطفي، لا للمحتوىٰ الأكثر صدقًا أو فائدة. وهنا لا تكون المشكلة في أن الخوارزمية أخطأت في تحقيق هدفها، بل في أنها حققته بكفاءة؛ لأن الهدف التجاري لا يطابق بالضرورة الغاية المعرفية أو الاجتماعية. ومن ثم لا يمكن إصلاح الفلترة بإزالة خطأ تقني وحده، ما لم تُفحص الغايات التي تحكم بنيتها.

إن التحيز الفردي يوجه الانتباه من الداخل، والتحيز المؤسسي ينظم تدفق المعرفة عبر السلطة، والتحيز الخوارزمي يعيد تشكيل مجال الظهور وفق البيانات والغايات. وهذه المستويات لا تعمل منفصلة، بل تتداخل في نظام واحد. فالعقل يختار ما يحب، والمنصة تتعلم ما يحب، والمؤسسة أو السوق يكافئان ما يحقق التفاعل، ثم يعود الناتج ليعيد تشكيل العقل. وهكذا يصبح التحيز خاصيةً ناشئةً من الشبكة كلها، لا عيبًا يمكن عزله في فاعل واحد.

ولا يعني ذلك أن إزالة جميع الفلاتر ممكنة أو مرغوبة؛ لأن الوعي بلا فلترة يتحول إلىٰ فوضىٰ. المطلوب ليس عقلًا يستقبل كل شيء، بل عقلًا يعرف أن كل فلترة بناءٌ لمنظور، ويختبر باستمرار ما الذي استبعده ولماذا. كما تحتاج المؤسسات إلىٰ قنوات مستقلة تنقل المعلومات التي لا يطلبها المركز، وتحتاج المنصات إلىٰ تنويع حقيقي لا يقتصر علىٰ زيادة المحتوىٰ داخل التصور نفسه، وإلىٰ إتاحة تفسير سبب ظهور المعلومة وإمكان تعديل معايير التوصية.

إن مواجهة التحيز لا تتحقق بادعاء الحياد، بل ببناء انعكاسية تجعل نظام المعرفة قادرًا علىٰ رؤية شروط اختياره. فالحياد الكامل متعذر، أما المراجعة المنظمة فممكنة. والعقل لا يصبح موضوعيًا لأنه بلا منظور، بل لأنه يستطيع تعريض منظوره لمعلومات لا ينتجها، ومقارنته بمناظير أخرىٰ، وفحص المصالح والغايات التي حددت ما دخل في مجال رؤيته.

وفي هذا المعنىٰ تصبح الفلترة الر شيدة ليست إخفاء الزائد فقط، بل إبقاء باب الظهور مفتوحًا أمام ما قد يغير النموذج كله.

لا تُنتج البيانات معناها بذاتها، مهما بلغت كثافتها أو دقتها أو سرعتها. فالبيانات لا تقول للعقل ما الذي ينبغي أن يراه فيها، ولا تكشف من تلقاء نفسها أي العلاقات جوهرية وأيها عرضية، ولا تحدد إن كان النمط المكتشف سببًا أم مصادفةً أم أثرًا لبنية أعمق. إنها تمنح العقل آثارًا قابلةً للرصد، لكنها لا تمنحه تفسيرًا مكتملًا لهذه الآثار. ومن هنا فإن إنتاج المعنىٰ ليس خطوةً إضافية تأتي بعد جمع البيانات، بل هو العملية التي تنتقل بها الوقائع المسجلة من مستوىٰ الحضور العددي إلىٰ مستوىٰ الفهم، ومن مجرد التكرار إلىٰ الدلالة، ومن الترتيب التقني إلىٰ الحكم المعرفي والمعياري.

و قد دفعت النجا حات الكبيرة في استخراج الأنماط من البيا نات الضخمة بعض الاتجاهات إلىٰ الاعتقاد بأن الارتباطات الواسعة قد تغني عن البحث في الأسباب، وأن الكثرة الإحصائية يمكن أن تؤدي وظيفة النظرية. غير أن اكتشاف أن ظاهرتين تتحركان معًا لا يفسر سبب تلازمهما، ولا يكشف ما إذا كانت العلاقة بينهما مباشرةً أو ناتجةً من عامل ثالث، ولا يضمن استمرارها إذا تغيرت البيئة. فالنمط يخبرنا أن شيئًا يتكرر، أما المعنىٰ فيبدأ حين يسأل العقل: لماذا يتكرر؟ وفي أي سياق؟ وما الذي يجعله مهمًا؟ وما حدود تعميمه؟ وما النتائج التي تترتب علىٰ اعتماده أساسًا للحكم؟

إن اكتشاف النمط وظيفة تحليلية، أما فهم دلالته فهو فعل تأويلي. والتأويل لا يعني إطلاق الخيال من غير ضابط، بل ربط البيانات بسياقها التاريخي والمؤسسي واللغوي والسببي. فالرقم نفسه قد يحمل معاني مختلفة بحسب الطريقة التي جُمع بها، والفئة التي يمثلها، والمدة الزمنية التي يغطيها، والوقائع التي غابت عنه. وقد يشير ارتفاع مؤشر ما إلىٰ تحسن حقيقي، وقد يكون نتيجةً لتغير طريقة القياس، أو لزيادة الرصد، أو لإعادة تصنيف

الحالات. ولذلك لا يكون المعنىٰ كامنًا في الرقم انتظارًا للا ستخراج، بل ينشأ من العلاقة بين الرقم وبنية الواقع التي أنتجته.

وقد ميّزت الدراسات السابقة بين البيانات والمعلومات والمعرفة، لكنها عالجت الانتقال بينها أحيانًا كما لو كان سلمًا تقنيًا: تُنظم البيانات فتصبح معلومات، ثم تُحلل المعلومات فتصبح معرفة. غير أن هذا التسلسل يخفي أن الانتقال ليس مجرد زيادة في التنظيم، بل تحول في طبيعة السؤال. فالبيانات تجيب عما سُجل، والمعلومات تكشف ما ارتبط، أما المعرفة فتسأل عن تفسير الارتباط وحدوده وأثره. وحين تدخل القيمة والغاية، ينتقل العقل إلىٰ مستوىٰ الحكمة العملية التي لا تسأل فقط عما هو صحيح، بل عما ينبغي فعله بهذه المعرفة.

ومن هنا تتجلىٰ مركزية اللغة في إنتاج المعنىٰ. فالعقل لا يفهم البيانات خارج المفاهيم التي يسمي بها الظواهر ويقسم بها الواقع. وكل تسمية تحمل داخلها تحديدًا للحدود وإبرازًا لبعض الصفات. حين توصف واقعة بأنها أزمة، أو مخاطرة، أو انحراف، أو تحول، فإن اللغة لا تضيف غلافًا لفظيًا إلىٰ حقيقة مكتملة، بل تضعها داخل مجال من الدلالات والنتائج الممكنة. وقد تكون البيانات واحدة، لكن اختلاف المفهوم الذي تُقرأ من خلاله يؤدي إلىٰ اختلاف القرار.

ولا يعني ذلك أن اللغة تستطيع أن تمنح البيانات أي معنىٰ تشاء؛ فالواقع يقاوم التأويل، وبعض القراءات تنسجم مع الوقائع أكثر من غيرها. لكن هذه المقاومة لا تلغي دور اللغة، بل تجعل إنتاج المعنىٰ عمليةً مزدوجةً بين ما يفرضه الواقع وما يسمح به الإطار المفهومي. فالمعنىٰ ليس اختراعًا ذاتيًا خالصًا، ولا اكتشافًا آليًا لحقيقة صامتة، بل بناءٌ منضبط يتعرض للاختبار والمراجعة.

وتدخل القيمة في صميم هذه العملية؛ لأن العقل لا ينتقي ما هو مهم اعتمادًا علىٰ التكرار وحده. فقد يكون النمط نادرًا لكنه يمس حقًا أساسيًا، وقد يكون واسع الانتشار لكنه محدود

الأثر. والبيانات لا تقرر من تلقاء نفسها أي الأخطار تستحق الأولوية، ولا أي الفئات ينبغي حمايتها، ولا أي خسارة تُعد مقبولة. ومن ثم فإن الانتقال من المعرفة إلىٰ القرار يحتاج إلىٰ عقل معياري يرتب الأهمية وفق تصور للعدل والكرامة والمصلحة والمسؤولية.

وهنا يظهر الفرق بين نظام يكتشف الأنماط وعقل ينتج المعنىٰ. فالنظام الحسابي يستطيع أن يكشف انتظامًا واسعًا، وأن يقارن ملايين الحالات، وأن يقترح تصنيفًا بالغ الدقة، لكنه لا يمتلك من داخل البيانات وحدها سببًا يجعل النتيجة جديرةً بالاعتماد. أما العقل فيستطيع أن يسأل عن عدالة الفئة، وعن مشروعية الهدف، وعن أثر التصنيف في حياة الأفراد، وعن إمكان أن يؤدي استخدام النموذج إلىٰ تعزيز النمط الذي اكتشفه. ولهذا لا يُختزل إنتاج المعنىٰ في تحسين التحليل، بل يتطلب إدخال الواقع الإنساني في كليته الأخلاقية والتاريخية والمؤسسية.

كما أن المعنىٰ لا ينشأ من المعلومة المنفردة، بل من موقعها داخل شبكة. وقد يتغير معنىٰ الواقعة إذا ظهرت معلومات جديدة تعيد ترتيب العلاقات السابقة. فالعقل لا يضيف المعلومات بعضها إلىٰ بعض فحسب، بل يعيد بناء الصورة كلها عند ظهور عنصر حاسم. ومن هنا تكون المعرفة الحقيقية قابلةً لإعادة التنظيم، وليست مخزنًا ثابتًا من النتائج. والعقل الذي لا يسمح للمعلومة الجديدة بأن تغير بنية تفسيره يستهلك البيانات من غير أن يتعلم منها.

ويظهر خطر البيانات الضخمة حين تتحول الكثرة إلىٰ بديل عن السؤال. فقد يبدو أن وجود سجل واسع يغني عن النظرية، مع أن السؤال هو الذي يحدد ما الذي سيُستخرج من السجل. وقد يُعثر علىٰ آلاف الارتباطات، لكن من دون إطار يميز بينها تصبح المعرفة أقرب إلىٰ تراكم عشوائي للعلاقات. ومن هنا فإن المعنىٰ لا ينتج من كثرة الإجابات، بل من جودة الأسئلة التي تُطرح علىٰ البيانات.

وتقوم النظرية المستقلة للعقل والبيانات علىٰ أن العقل ليس مستقبلًا نهائيًا لتدفق المعلومات، بل فاعلًا في إنتاجها وتصنيفها وتأويلها وتقويمها. فهو يحدد ما الذي سيصبح بيانات، ويبني الفلاتر التي ترتب ظهورها، وينشئ النماذج التي تمنحها علاقةً، ثم يعود

ليفحص أثر هذه النماذج في الواقع. و هذه ا لدائرة تجعل العقل مسـؤولًا، لا عن صـحة الاستنتاج فقط، بل عن شروط إمكانه وعن الآثار التي تنتج حين يتحول المعنىٰ إلىٰ قرار.

إن إنتاج المعنىٰ لا يعني فرض وحدة مصـطنعة علىٰ الواقع، بل القدرة علىٰ تنظيم تعدده من غير إلغاء اختلافه. فالعقل الناضـج لا يبحث عن تفسـير يختزل كل شـيء في عامل واحد، ولا يقبل في المقابل بأن تبقىٰ البيانات شظايا بلا رابط. إنه يبني معنىً مرنًا، متعدد المستويات، يعرف أن الظاهرة قد تحمل بعدًا اقتصـاديًا وقانونيًا وثقافيًا وأخلاقيًا في آن واحد، وأن كل مستوىٰ يكشف جانبًا لا يستنفد الكل.

وعند هذه النقطة يتضح أن أزمة العصر ليست أزمة معلومات، بل أزمة معنىٰ. فالإنسان قد يعرف أكثر مما عرف في أي زمن سـابق، لكنه يظل عاجزًا عن ترتيب ما يعرفه داخل صـورة تمنحه اتجاهًا. وقد تتقدم أدوات الرصـد علىٰ أدوات الفهم، وتتسـع القدرة علىٰ القياس بينما تضيق القدرة علىٰ الحكم. ومن هنا فإن مستقبل العقل لا يتوقف علىٰ امتلاك بيانات أكثر، بل علىٰ تطوير قدرة أعمق علىٰ التمييز بين ما يظهر وما يدل، وبين ما يتكرر وما يفسـر، وبين ما يمكن حسابه وما ينبغي تقويمه.

إن العقل أمام البيانات الضـخمة لا يكتمل بوصـفه محللًا للأنماط، بل بوصـفه منتجًا للمعنىٰ. فهو الـذي يحول الأثر إلىٰ واقعـة، والواقعـة إلىٰ معلومـة، والمعلومـة إلىٰ معرفـة، والمعرفة إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ مسـؤولية. وكلما زادت البيانات، ازدادت الحاجة إلىٰ هذا الدور؛ لأن الكثرة لا تقلل الحاجة إلىٰ العقل، بل تجعل غيابه أشـد خطرًا. فالبيانات تسـتطيع أن توسع الرؤية، لكنها لا تمنحها غايتها، وتستطيع أن تكشف العالم، لكنها لا تقول للإنسان أي عالم ينبغي أن يبنيه بما كشفته.

لا تتحدد الحضـارة بكثرة مؤسـسـاتها، ولا باتسـاع مدنها، ولا بتراكم علومها وتقنياتها فحسب، بل بقدرتها علىٰ تنظيم مستويات متعددة من الوجود الإنساني داخل بنية واحدة قابلة للاسـتمرار والتجدد. فالحضـارة ليسـت مجموع الدولة والاقتصـاد والقانون والمجتمع

والثقافة، وإنما هي النظام الكلي الذي تتفاعل داخله هذه المجالات، ويؤثر كل منها في الآخر، وتنتج من علاقاتها خصائص لا يمكن ردها إلىٰ أي مجال منفرد. ومن هنا يكون التعقيد الحضاري مختلفًا عن مجرد التقدم أو التنوع؛ إذ قد يمتلك المجتمع أجهزة كثيرة، وتشريعات واسعة، وموارد ضخمة، لكنه يظل عاجزًا عن تحويلها إلىٰ نظام متماسك إذا كانت العلاقات بينها متعارضةً أو فاقدةً لآليات التنسيق والتعلم.

إن الحضارة نظام معقد لأنها تعمل في أزمنة متعددة، وعلىٰ مستويات متداخلة، ومن خلال فاعلين لا يملكون التصورات والمصالح نفسها. فالدولة تفكر غالبًا في الاستقرار والقدرة والسيادة، والاقتصاد يتحرك بالحوافز والندرة والتوقع، والقانون يسعىٰ إلىٰ ضبط السلوك وتثبيت الحقوق، والمجتمع ينتج عادات وهويات وشبكات ثقة، بينما تحمل الثقافة والدين والتاريخ صورًا للمعنىٰ لا تخضع دائمًا لمنطق الكفاءة المباشرة. ولا توجد هذه المجالات متجاورةً فحسب، بل يعيد كل منها تشكيل شروط عمل الآخر؛ فالقانون يؤثر في الاقتصاد، والاقتصاد يعيد توزيع القوة، والقوة تعيد بناء الدولة، والدولة تغير المجال الاجتماعي، والمجتمع يمنح المؤسسات شرعيتها أو يسحبها منها.

وقد درست النظريات الحضارية السابقة نشوء الحضارات وصعودها وانحلالها من خلال عوامل متنوعة؛ فركز بعضها علىٰ الجغرافيا والموارد، وبعضها علىٰ الدولة والقوة العسكرية، وبعضها علىٰ الدين والأخلاق، وبعضها علىٰ أنماط الإنتاج والتقنية، وبعضها علىٰ التحدي والاستجابة أو علىٰ دور النخب والطبقات. وقد كشفت هذه الدراسات جوانب عميقة من الظاهرة الحضارية، لكنها مالت في أحيان كثيرة إلىٰ البحث عن عامل حاسم يفسر الحركة الكلية، أو إلىٰ ترتيب العوامل في سلسلة تنتهي إلىٰ أصل واحد. أما النظرية المستقلة للتعقيد الحضاري فتنطلق من أن الحضارة لا تُنتجها علة منفردة، بل شبكة من العلاقات المتبادلة، وأن ما يبدو سببًا في مستوىً قد يكون نتيجةً في مستوىً آخر.

فالدولة المعقدة ليست مجرد سلطة مركزية تصدر الأوامر، بل شبكة من المؤسسات والقواعد والمعلومات والاختصاصات والعلاقات بين المركز والأطراف. وكلما اتسعت وظائف الدولة، ازدادت حاجتها إلىٰ المعرفة المحلية التي لا يستطيع المركز امتلاكها كاملةً، وإلىٰ قدرة مؤسساتية علىٰ التنسيق بين قطاعات تختلف في منطقها وأولوياتها. ومن هنا تواجه الدولة الحديثة مفارقةً بنيوية: فهي مطالبة بتوحيد الاتجاه، لكنها لا تستطيع إدارة جميع التفاصيل من مركز واحد؛ ومطالبة بالسرعة، لكنها تحتاج إلىٰ إجراءات تمنع التسرع؛ ومطالبة بالاستقرار، لكنها إذا قاومت كل تغير فقدت قدرتها علىٰ التكيف.

وقد قامت تصورات تقليدية للدولة علىٰ نموذج هرمي واضح، تتحرك فيه الإرادة من القمة إلىٰ القاعدة، وتنتقل المعلومات من القاعدة إلىٰ القمة. غير أن هذا النموذج يفترض أن الأوامر تحتفظ بمعناها أثناء انتقالها، وأن المعلومات تصل من غير تشويه، وأن المستويات الدنيا لا تعيد تفسير القرارات وفق مصالحها وظروفها. وفي الواقع، تمر السياسة العامة عبر مؤسسات متعددة، ويُعاد تأويلها في كل مستوىٰ، وقد تختلف النتيجة النهائية عن المقصد الأول. ولذلك لا تُقاس قوة الدولة بقدرتها علىٰ إصدار القرار فقط، بل بقدرتها علىٰ معرفة ما يحدث للقرار بعد صدوره.

إن الدولة المعقدة تحتاج إلىٰ عقل مؤسسي لا يساوي عقل الحاكم ولا مجموع خبرات الموظفين، بل يتجسد في بنية تسمح بتداول المعلومات، وحفظ الذاكرة، واكتشاف الخطأ، وتوزيع الصلاحيات، وتحديد المسؤولية. وقد تكون الدولة غنية بالأجهزة وفقيرةً بالعقل إذا كانت مؤسساتها لا تتعلم، أو إذا كانت الأخبار السيئة لا تصل إلىٰ مركز القرار، أو إذا تحول الولاء إلىٰ بديل عن الكفاءة، أو إذا أصبحت المحافظة علىٰ صورة النجاح أهم من كشف الواقع.

ومن هنا لا يكون التعقيد الإداري دليلًا علىٰ التعقيد الحضاري الناضج. فقد تتكاثر الأجهزة واللوائح من غير أن يتحسن التنسيق، وتصبح المؤسسة أكثر بطئًا كلما ازدادت محاولاتها للضبط. إن التعقيد الناضج لا يعني إضافة طبقات متتابعة من الرقابة، بل بناء

علاقات تسمح بالتنوع من غير تفكك، وبالاستقلال المحلي من غير انفصال، وبالمبادرة من غير ضياع للمساءلة. أما التعقيد غير المنظم فيتحول إلىٰ بيروقراطية تعيد إنتاج نفسها، وتستهلك الموارد في إدارة إجراءاتها بدل تحقيق غاياتها.

وتتصل قدرة الدولة المعقدة بقدرتها علىٰ التعامل مع الآثار غير المقصودة. فكل سياسة تتدخل في شبكة من المصالح والحوافز والتوقعات، وقد تؤدي معالجة مشكلة إلىٰ إنتاج أخرىٰ في مجال مختلف. وقد تحقق الدولة استقرارًا أمنيًا بكلفة تآكل الثقة، أو توسع الحماية الاجتماعية بطريقة تضعف الاستدامة المالية، أو تسرع النمو الاقتصادي علىٰ حساب البيئة أو التماسك الاجتماعي. ومن هنا لا يمكن للسياسة الرشيدة أن تُقوَّم داخل قطاعها فقط، بل يجب أن تُقرأ من خلال آثارها المتقاطعة في النظام الحضاري كله.

كما أن الدولة لا تعمل خارج المجتمع، بل تستمد جزءًا كبيرًا من فاعليتها من شبكات الثقة والامتثال والتعاون غير القسري. فليست كل قاعدة قابلةً للإنفاذ بالقوة، ولا تستطيع الإدارة مراقبة كل معاملة، ولا يستطيع القانون أن يحل محل الضمير والعرف والمسؤولية. وكلما ضعفت الثقة، ازدادت كلفة الرقابة، وكلما ازدادت الرقابة من غير شرعية، ضعفت الثقة أكثر. ومن هنا تتشكل حلقات راجعة قد تدفع الدولة إلىٰ مزيد من القوة في اللحظة التي تحتاج فيها إلىٰ مزيد من الاعتراف.

إن الدولة المعقدة لا تكون قويةً حين تحل محل المجتمع، بل حين تنظم المجال الذي يستطيع المجتمع داخله أن ينتج طاقاته من غير أن يتحول التنوع إلىٰ صراع هدام. وهي لا تثبت قدرتها بتوحيد جميع الأصوات، بل بتحويل الاختلاف إلىٰ بنية قابلة للتفاوض والتمثيل. فالحضارة لا تنشأ من إزالة التعدد، وإنما من إيجاد قواعد تسمح له بالعمل داخل كل يحفظ وحدته من غير أن يبتلع عناصره.

ومن هنا يصبح العقل الحضاري أوسع من العقل السياسي؛ لأن السياسة قد تنشغل بإدارة اللحظة وتوازن القوىٰ، بينما يحتاج العقل الحضاري إلىٰ رؤية الأزمنة الطويلة، وإلىٰ

تقدير الآثار التي تتجاوز دورة السلطة وجيل الفاعلين الحاضرين. وقد يكون القرار السياسي ناجحًا في الأمد القريب لكنه يضعف التعليم أو الثقة أو المؤسسة أو البيئة، فيتحول نجاحه الجزئي إلىٰ خسارة حضارية مؤجلة. ولهذا لا تُقاس عقلانية الدولة بما تحققه الآن فقط، بل بما تتركه من قدرة للأجيال التالية علىٰ الاختيار والفعل.

إن الدولة، في النظام الحضاري المركب، ليست مركزًا يخلق جميع صور النظام، بل عقدة كبرىٰ داخل شبكة أوسع. وهي تؤثر في الاقتصاد والقانون والمجتمع، لكنها تتأثر بها كذلك، ولا تستطيع أن تلغي استقلالها النسبي من غير أن تضعف النظام كله. ومن هنا فإن النضج الحضاري لا يقوم علىٰ هيمنة مجال واحد، بل علىٰ بناء توازن ديناميكي يمنع الدولة من ابتلاع المجتمع، ويمنع الاقتصاد من تحويل كل قيمة إلىٰ سلعة، ويمنع القانون من الجمود، ويمنع المجتمع من الانغلاق داخل العصبيات الجزئية.

إن التعقيد الحضاري يبدأ إذن من الاعتراف بأن الدولة لا تدير أشياء منفصلة، بل علاقات متحركة بين مجالات تتبادل التأثير. وعقل الدولة لا يكتمل بامتلاك المعلومات أو السلطة، بل بقدرته علىٰ رؤية هذه العلاقات، وتقدير تأخر الآثار، والتمييز بين التوازن الحقيقي والاستقرار الظاهري، وبناء مؤسسات تستطيع أن تتعلم من النتائج قبل أن تتحول الأخطاء إلىٰ مسارات يصعب عكسها. وفي هذا المعنىٰ لا تكون إدارة الدولة إدارةً للواقع القائم فقط، بل إدارةً للقدرة الحضارية علىٰ الاستمرار والتجدد.

لا يعمل الاقتصاد في الحضارة المركبة بوصفه مجالًا مستقلًا تحكمه قوانين الندرة والتبادل وحدها، بل بوصفه شبكةً واسعةً تتداخل فيها الموارد والثقة والتوقعات والقانون والمؤسسات والقيم وأنماط الاستهلاك والإنتاج. فالسلعة لا تتحرك في السوق بمعزل عن المعنىٰ الاجتماعي الذي تحمله، والاستثمار لا يقوم علىٰ الحساب المجرد وحده، والنقود لا تؤدي وظيفتها بمجرد وجودها المادي أو القانوني، بل تحتاج إلىٰ اعتقاد جماعي باستمرار قيمتها وقبولها. ومن هنا لا يكون الاقتصاد مجرد حركة للأموال والأشياء، وإنما نظامًا من

العلاقات المتبادلة، تتكون فاعليته من التفاعل بين ما هو مادي وما هو مؤسسي وما هو نفسي وما هو معياري.

وقد بنت النظرية الاقتصادية الكلاسيكية كثيرًا من تحليلاتها علىٰ تصور الفاعل العقلاني الذي يعرف مصالحه، ويقارن البدائل، ويسعىٰ إلىٰ تعظيم منفعته ضمن قيود محددة. وقد أتاح هذا النموذج تفسير جوانب واسعة من السلوك الاقتصادي، لكنه لم يستوعب دائمًا أثر الثقة والهوية والعادات والمؤسسات والتوقعات المتبادلة. ثم جاءت الاقتصاديات المؤسسية والسلوكية لتكشف أن القرار الاقتصادي لا يُتخذ داخل فراغ اجتماعي، وأن المعلومات غير موزعة بالتساوي، وأن الفاعلين لا يملكون دائمًا تفضيلات ثابتة أو قدرةً كاملةً علىٰ الحساب. غير أن الاقتصاد المعقد يتجاوز حتىٰ هذا التصحيح، لأنه لا يضيف عوامل اجتماعية ونفسية إلىٰ نموذج سابق فحسب، بل يعيد تعريف الاقتصاد بوصفه نظامًا تتغير فيه القواعد والتوقعات بفعل القرارات نفسها.

فالسوق لا يجمع قرارات مستقلة ثم ينتج عنها السعر، بل يعمل السعر بدوره علىٰ تعديل القرارات، وتؤثر التوقعات في السعر قبل أن تتحقق الوقائع التي تستند إليها، وقد يصبح الاعتقاد بحدوث الأزمة عاملًا من عوامل وقوعها. ومن هنا يتخذ الاقتصاد بنيةً انعكاسيةً؛ إذ لا يراقب الفاعلون الواقع فقط، بل يراقب بعضهم بعضًا، ويبنون قراراتهم علىٰ توقع ما يتوقعه الآخرون. وكلما اتسعت الشبكات المالية والإعلامية والتقنية، ازدادت سرعة انتقال الثقة والخوف، وتحولت المعلومة المحدودة إلىٰ أثر واسع قد لا يتناسب مع حجمها الأول.

وتكشف الأزمات الاقتصادية أن الاستقرار الظاهر قد يخفي تراكمًا للهشاشة. فقد يستمر النمو، وتتوسع الأسواق، وترتفع المؤشرات، بينما تتكاثف في الداخل علاقات ديون أو اختلالات أو تفاوتات تجعل النظام أكثر حساسيةً للصدمات. وهذا يعني أن الكفاءة اللحظية لا تساوي المتانة، وأن النظام الذي يحقق أعلىٰ عائد في الظروف العادية قد يكون

أشـد عرضـةً للانهيار عند تغير الشـروط. ولذلك يحتاج العقل الاقتصـادي إلىٰ الانتقال من تعظيم الأداء إلىٰ بناء القدرة علىٰ الامتصاص والتكيف والتعافي.

ولا يقوم هذا الانتقال علىٰ رفض السـوق أو التخطيط، بل علىٰ تجاوز الثنائية التي تجعل أحدهما بديلًا كاملًا من الآخر. فالسـوق يملك قدرةً علىٰ توزيع المعرفة المحلية والاسـتجابة السـريعة، لكنه قد يعجز عن تمثيل الآثار البعيدة أو الحقوق التي لا تتحول بسـهولة إلىٰ أسـعار. أما الدولة فتستطيع تحديد اتجاهات كلية وحماية مصالح عامة، لكنها قد تعاني بطء المعرفة ومركزيتها. ومن هنا لا يكون السـؤال الحضـاري: أيهما ينتصـر؟ بل: كيف تُبنىٰ العلاقة بينهما بحيث لا يتحول السوق إلىٰ سلطة علىٰ المجتمع، ولا تتحول الدولة إلىٰ جهاز يخنق المبادرة والتكيف؟

إن الاقتصـاد المعقد لا يُقاس بحجم الإنتاج وحده، بل بنمط توزيعه، واسـتدامته، وأثره في الثقة والقدرة والكرامة. فقد يحقق النظام نموًا مرتفعًا مع تآكل الطبقة الوسـطىٰ، أو توسـعًا اسـتثماريًا مع ضـعف الأمن الاجتماعي، أو كفاءةً تقنيةً مع اتسـاع البطالة البنيوية. وعندئذ لا يكون الخلل خارج الاقتصاد، بل في النموذج الذي عرّف النجاح بطريقة ضيقة. فالحضارة لا تنتج الاقتصاد لكي تتراكم الأرقام، بل لكي تحول الموارد إلىٰ قدرة إنسانية ومؤسسية تحفظ الاستمرار وتوسع إمكان الفعل.

أما القانون المعقد فلا يُفهم بوصـفه مجموعةً من النصـوص المتراكمة، بل نظامًا تتفاعل داخله القاعدة والتفسير والقضاء والإدارة والعرف والثقافة والسلطة. فالنص لا يدخل الواقع مباشـرةً، وإنما يمر عبر مؤسـسـات تمنحه معنىً وتحدد نطاقه وتختار كيفية تطبيقه. وقد تبقىٰ القاعدة واحدةً بينما تختلف آثارها بحسب الثقة بالمؤسسة، وكفاءة القضاء، وتوزيع الموارد، وقدرة الأفراد علىٰ الوصـول إلىٰ العدالة. ومن هنا لا تكون فاعلية القانون خاصـيةً في النص وحده، بل خاصيةً ناشئةً من النظام القانوني والاجتماعي كله.

وقد ركزت الوضعية القانونية علىٰ صحة القاعدة من حيث مصدرها وإجراءات إنتاجها، بينما شددت نظريات القانون الطبيعي علىٰ اتصال القانون بالحق والعدل. وقد كشف القسم

السابق من المشروع أن العقل القانوني لا يُختزل في الاكتشاف أو الجعل أو التشريع منفردةً، بل يعمل من خلال منظومة تجمع المصدر والتفسير والمؤسسة والعدالة. أما في مستوىٰ التعقيد الحضاري، فإن القانون يظهر كذلك بوصفه شبكةً من حلقات التغذية الراجعة؛ إذ يغير السلوك، ويولد أنماطًا جديدةً من التحايل أو الامتثال، ثم تدفع هذه الأنماط إلىٰ تعديل القواعد أو توسيع التفسير.

ولا يستطيع القانون استباق كل واقعة؛ لأن المجتمع يتغير، والتقنية تخلق علاقات لم تكن داخلةً في التصورات السابقة، والاقتصاد ينتج أدوات ومخاطر جديدة. ولهذا فإن النظام القانوني يحتاج إلىٰ الثبات كي يحمي التوقع والحق، وإلىٰ المرونة كي لا يتحول النص إلىٰ قيد علىٰ العدالة. وإذا غلب الثبات تجمد القانون خلف الواقع، وإذا غلبت المرونة فقد الأفراد القدرة علىٰ توقع الحكم، واتسعت سلطة التأويل من غير ضابط.

ومن هنا لا يكون الاجتهاد القانوني خروجًا علىٰ النظام، بل أحد شروط بقائه، ما دام يجري داخل معايير تضبط العلاقة بين النص والمقصد والواقعة. فالعقل القانوني الناضج لا يواجه الجديد بإنكار جدته، ولا يحرر نفسه من القاعدة باسم الضرورة، بل يعيد بناء الصلة بين الثابت والمتغير. وهو يدرك أن المحافظة علىٰ القانون لا تعني المحافظة علىٰ جميع صيغه القديمة، بل المحافظة علىٰ وظيفته في حماية الحق وتنظيم السلطة وحفظ المجال المشترك.

ويظهر التعقيد القانوني كذلك في أن زيادة القواعد قد لا تؤدي إلىٰ زيادة النظام. فقد تتكاثر التشريعات حتىٰ تصبح متعارضةً أو عسيرة الفهم، ويزداد التفصيل حتىٰ يفقد الفاعلون القدرة علىٰ معرفة ما يُطلب منهم، فتتحول الكثرة القانونية إلىٰ مصدر لعدم اليقين. كما قد تمنح كثافة القواعد أصحاب الخبرة والموارد قدرةً أعلىٰ علىٰ المناورة، بينما تثقل كاهل الأفراد الأقل قدرةً علىٰ الوصول إلىٰ المعرفة القانونية. ومن ثم فإن القانون لا يكون أكثر تطورًا كلما ازداد حجمًا، بل كلما ازدادت قدرته علىٰ إنتاج الوضوح والاتساق والعدالة.

وتتصل فاعلية القانون بالثقافة القانونية؛ لأن الامتثال لا ينتج من الخوف من العقوبة وحده. فحين يرىٰ المجتمع القانون تعبيرًا عن نظام مشروع، يصبح الامتثال جزءًا من السلوك العادي، أما حين يراه أداةً انتقائيةً للقوة، يتحول الالتزام إلىٰ حساب للمخاطرة، ويبحث الفاعلون عن طرق لتجنب الجزاء بدل احترام القاعدة. وهنا تنشأ دائرة حضارية دقيقة: العدالة تولد الثقة، والثقة تقلل كلفة الإنفاذ، وانخفاض الكلفة يو سع قدرة الدولة علىٰ حماية الحقوق، بينما يولد الظلم التحايل، والتحايل يوسع الرقابة، والرقابة غير المشروعة تعمق فقدان الثقة.

إن الاقتصاد والقانون لا يعملان في مجالين منفصلين؛ فالقانون يحدد الملكية والعقد والمسؤولية، والاقتصاد يضغط علىٰ التشريع والتفسير، وقد تعيد القوة الاقتصادية تشكيل القدرة علىٰ الوصول إلىٰ القانون نفسه. ولهذا فإن التعقيد الحضاري لا يسمح بقراءة أي مجال في عزلة. فالاقتصاد الذي ينمو خارج العدالة يهدد الشرعية، والقانون الذي يتجاهل الواقع الاقتصادي قد يصبح غير قابل للتطبيق، والدولة التي تفصل بين المجالين تفقد القدرة علىٰ رؤية النظام الذي تنتجه علاقتهما.

لا يُفهم المجتمع المعقد بوصفه تجمعًا عدديًا لأفراد يعيشون داخل حدود واحدة، ولا بوصفه كتلةً متجانسةً تنتظم حول هوية واحدة أو مصلحة مشتركة مكتملة. فالمجتمع، في صورته الحضارية المركبة، شبكة من الجماعات والطبقات والمؤسسات والروابط والهويات والذاكرات والمصالح، تتداخل فيما بينها من غير أن تذوب إحداها في الأخرىٰ. وكل فرد يوجد داخل أكثر من انتماء، ويتحرك بين مستويات متعددة من العلاقة؛ فهو عضو في أسرة، وجماعة مهنية، وفضاء ثقافي، ونظام قانوني، ودولة، وسوق، وشبكات اتصال تتجاوز الحدود الجغرافية. ومن هنا لا يكون التعقيد الاجتماعي ناتجًا من كثرة الأفراد فقط، بل من تعدد المواقع التي يحتلها الفرد ذاته، ومن تداخل الولاءات والمعايير التي توجه سلوكه.

وقد تعاملت بعض الدراسات الاجتماعية الكلاسيكية مع المجتمع بوصفه كُلًّا تتقدم وحدته علىٰ أجزائه، ورأت أن القواعد والقيم المشتركة تمنحه تماسكه واستمراره. وفي

المقابل، انطلقت اتجاهات أخرىٰ من الفرد، وفسرت النظام الاجتماعي بوصفه حاصلًا لتفاعل المصالح والاختيارات الفردية. غير أن كلا التصورين يظل ناقصًا إذا عزل الوحدة عن التعدد أو الفرد عن البنية. فالمجتمع لا يوجد خارج أفراده، لكنه لا يُختزل فيهم، والفرد لا يتحرك خارج الشروط الاجتماعية، لكنه لا يذوب فيها. ومن هنا تقوم النظرية المستقلة للتعقيد الحضاري علىٰ العلاقة التوليدية بين الطرفين: المجتمع ينتج أنماط التفكير والسلوك، والأفراد يعيدون إنتاج المجتمع أو يغيرونه من خلال أفعالهم المتراكمة.

إن الهوية في المجتمع المعقد ليست جوهرًا ثابتًا، بل تنظيمًا متحركًا لطبقات متعددة من الانتماء. وقد تكون بعض الهويات متوافقةً في مرحلة، ثم تدخل في تعارض في مرحلة أخرىٰ حين تتغير الظروف أو تتبدل موازين القوة. فالفرد قد يجمع بين انتماء وطني وديني ومهني ومحلي، ولا يصبح هذا التعدد مصدر أزمة إلا حين يُدفع إلىٰ ترتيب هذه الانتماءات في صورة صراع صفري. ومن هنا لا تنشأ مشكلة الهوية من التعدد في ذاته، بل من البنية السياسية والاجتماعية التي تعجز عن تنظيمه، أو التي تستخدمه لتوزيع الامتياز والخوف والاعتراف.

وقد ركزت بعض الدراسات السابقة علىٰ الصراع بين الهويات بوصفه نتيجةً للاختلاف الثقافي أو التاريخي، بينما يكشف تحليل الأنظمة المعقدة أن الهوية تتأثر كذلك بشبكات الموارد والتمثيل والسلطة. فالجماعة لا تتصلب حول ذاتها بسبب اختلافها وحده، بل قد تتصلب حين تشعر بأن حضورها مهدد، أو أن قواعد المجال العام لا تمنحها اعترافًا عادلًا، أو أن الفرص موزعة بطريقة تجعل الهوية طريقًا وحيدًا للحماية. وعندئذ تتحول الهوية من إطار للمعنىٰ إلىٰ أداة للدفاع والمنافسة، وتدخل في حلقات راجعة تزيدها انغلاقًا كلما اشتد شعورها بالخطر.

وتؤدي الثقة وظيفةً مركزيةً في المجتمع المعقد؛ لأنها تقلل الحاجة إلىٰ الرقابة المستمرة، وتسمح بتبادل الأدوار والموارد والمعلومات من غير أن يبدأ كل فعل من نقطة الشك. والثقة ليست شعورًا أخلاقيًا خاصًا فقط، بل بنية حضارية تخفض كلفة التعامل، وتوسع إمكان

التعاون بين الغرباء، وتمنح المؤسسات قدرةً علىٰ العمل بما يتجاوز الإكراه المباشر. وكلما اتسعت الثقة العامة، ازداد المجتمع قدرةً علىٰ بناء مؤسسات غير شخصية، بينما يؤدي انكماشها إلىٰ عودة الفرد نحو دوائر القرابة والعصبية والحماية الخاصة.

ومن هنا فإن ضعف الثقة لا يبقىٰ أثرًا اجتماعيًا محدودًا، بل ينتقل إلىٰ الاقتصاد والقانون والدولة. ففي الاقتصاد تزداد كلفة الضمان والرقابة، وفي القانون يشيع التحايل لأن القاعدة لا تُرىٰ بوصفها التزامًا مشتركًا، وفي الدولة تتسع الحاجة إلىٰ القوة لأن الامتثال الطوعي يتراجع. ثم تعود هذه الزيادة في الرقابة لتعمق شعور المجتمع بالشك، فتتكون دائرة مغلقة يصعب كسرها. وهذا يكشف أن الثقة ليست نتيجةً للنجاح المؤسسي فقط، بل شرط من شروطه وموردًا يعاد إنتاجه أو استهلاكه عبر القرارات.

ولا تسير التحولات الاجتماعية في خط مستقيم. فقد تتراكم تغيرات صغيرة في اللغة والتوقع والسلوك من غير أن تظهر في المؤسسات، ثم تبلغ لحظةً تتحول فيها إلىٰ قوة عامة تعيد ترتيب المجال كله. وقد يبدو المجتمع مستقرًا لأن مظاهر الاعتراض محدودة، بينما تكون بنيته الرمزية قد تغيرت بعمق. كما قد يبدو شديد الحركة، لكن التغير يبقىٰ سطحيًا لأن العلاقات الأساسية في السلطة والموارد لم تمس. ومن هنا يجب التمييز بين كثافة الحدث وعمق التحول، وبين الضجيج الاجتماعي والتغير البنيوي.

وتتكون الديناميكيات الحضارية من تفاعل الدولة والاقتصاد والقانون والمجتمع والثقافة عبر الزمن. فلا تنهض الحضارة بقرار سياسي منفرد، ولا تنهار بسبب حدث واحد، حتىٰ لو أصبح الحدث رمزًا للحظة التحول. إن الصعود والانحدار ينتجان من تراكم طويل في قدرة المؤسسات علىٰ التعلم، وفي توزيع المعرفة والموارد، وفي قوة الثقة، وفي مرونة القانون، وفي قدرة المجتمع علىٰ إدماج الاختلاف. وعندما تتجه هذه المجالات نحو التعزيز المتبادل، تنشأ حلقة حضارية صاعدة؛ فالتعليم يزيد الكفاءة، والكفاءة توسع الإنتاج، والإنتاج يدعم

المؤسسة، والمؤسسة تحمي الحقوق، والحقوق تعزز الثقة، والثقة تفتح المجال لمزيد من التعاون والابتكار.

وفي الاتجاه المقابل، قد تنشأ حلقة حضارية هابطة؛ إذ يضعف القانون فتتسع الامتيازات، وتتسع الامتيازات فتضعف الثقة، ويضعف التعاون فتزداد كلفة الاقتصاد، وتتراجع الموارد فتشتد المنافسة علىٰ الدولة، وتتحول الدولة إلىٰ مجال لتوزيع الغنائم بدل إنتاج الصالح العام. وفي هذه الحالة لا يكون الخلل في قطاع واحد، لأن كل مجال يبدأ بتغذية ضعف الآخر، ويصبح الإصلاح الجزئي عاجزًا ما لم يمس شبكة العلاقات التي تعيد إنتاج الأزمة.

وقد حاولت نظريات حضارية عديدة تفسير الانهيار من خلال فقدان الروح أو صعود الترف أو عجز النخبة أو الضغط الخارجي. وكل هذه العوامل قد تكون حاضرة، لكن التعقيد الحضاري يمنع تحويلها إلىٰ علة واحدة. فقد يكون الضغط الخارجي شديدًا، لكن الحضارة القادرة علىٰ التعلم تمتصه وتعيد تنظيم نفسها، وقد تكون الموارد واسعةً، لكن بنية التوزيع والسلطة تحولها إلىٰ مصدر للصراع. ومن هنا لا تتحدد القوة الحضارية بحجم ما تملكه الجماعة فقط، بل بقدرتها علىٰ تحويله إلىٰ نظام منظم وشرعي وقابل للتجدد.

إن الحضارة لا تعيش بالقوة المادية وحدها، ولا بالمعنىٰ المجرد وحده، بل بالعلاقة بين القدرة والمعنىٰ. فالمؤسسات تحتاج إلىٰ شرعية، والقيم تحتاج إلىٰ تجسد في قواعد وموارد، والهوية تحتاج إلىٰ مجال عام يحميها من الانغلاق، والدولة تحتاج إلىٰ مجتمع لا تنظر إليه بوصفه موضوعًا للإدارة فقط. وحين تنفصل هذه المستويات، تتضخم القوة بلا غاية، أو يتضخم الخطاب بلا فاعلية، ويصبح المجتمع ممزقًا بين نظام يعمل من غير معنىٰ ومعنىٰ لا يستطيع أن يتحول إلىٰ نظام.

إن العقل الحضاري هو القدرة علىٰ رؤية هذه التفاعلات في أزمنتها المختلفة، وعلىٰ إدراك أن حماية المجتمع لا تتحقق بإلغاء تعدده، وأن الاستقرار لا يُبنىٰ بقمع الحركة، وأن الوحدة لا تعني التطابق. وهو عقل يعرف أن الحضارة لا تُدار من مركز واحد، بل تنشأ من

تفاعل مؤسسات وعقول وجماعات، وأن مهمة الدولة والقانون والثقافة ليست إنتاج كل شيء مباشرةً، بل بناء الشروط التي تسمح للقوىٰ الاجتماعية بأن تتحول من التنافس الهدام إلىٰ المشاركة في تكوين الكل.

لا تعني إدارة التعقيد الحضاري إخضاع المجتمع كله لإرادة مركزية واحدة، ولا تعني ترك القوىٰ المتعددة تتفاعل بلا اتجاه أو معيار، بل تعني بناء قدرة كلية علىٰ تنظيم التعدد، وتوجيه العلاقات، وتصحيح الاختلالات، والمحافظة علىٰ وحدة النظام من غير إلغاء استقلال مكوناته. فالحضارة لا تُدار كما تُدار آلة مغلقة؛ لأن عناصرها ليست أجزاءً صامتةً تنفذ وظيفة محددة مسبقًا، وإنما هي دول ومؤسسات وجماعات وأفراد وأسواق وثقافات، لكل منها ذاكرته ومصالحه وقدرته علىٰ التعلم والاستجابة. ومن هنا فإن الإدارة الحضارية لا تقوم علىٰ امتلاك السيطرة الكاملة، بل علىٰ فهم الحدود التي ينبغي عندها أن تتدخل السلطة، والحدود التي يجب عندها أن تترك للنظام قدرةً علىٰ التنظيم الذاتي.

لقد قامت نماذج الإدارة التقليدية في كثير من الأحيان علىٰ افتراض أن زيادة السيطرة تؤدي إلىٰ زيادة النظام، وأن كل انحراف يمكن علاجه بمزيد من القواعد والرقابة والمركزية. وقد يكون هذا الافتراض ملائمًا لبعض الأنظمة البسيطة أو للظروف الاستثنائية المحدودة، لكنه يتحول داخل المجتمع المركب إلىٰ مصدر للعمىٰ والجمود. فالمركز لا يستطيع امتلاك جميع المعلومات المحلية، وكل محاولة لإدارة التفاصيل من أعلىٰ تؤدي إلىٰ إبطاء الاستجابة، وإضعاف المبادرة، وتحويل الأطراف إلىٰ وحدات تنتظر التعليمات بدل أن تتعلم من واقعها.

غير أن نقد السيطرة لا يعني نفي الحاجة إلىٰ التوجيه؛ لأن الأنظمة المركبة قد تنتج من تلقاء نفسها أنماطًا من التفاوت والاستبعاد والاحتكار والصراع. فالتنظيم الذاتي ليس عادلًا بالضرورة، والسوق لا يصحح جميع اختلالاته، والمجتمع لا يحل كل تناقضاته من غير مؤسسات عامة، والعرف قد يرسخ الظلم كما قد يحفظ الاستقرار. ومن هنا يحتاج التعقيد

إلىٰ عقل معياري لا يكتفي بمراقبة ما ينشأ، بل يقوّمه في ضوء الحق والعدالة والمصلحة العامة، ويتدخل حين يتحول التفاعل الحر إلىٰ قوة تهدد شروط الحرية نفسها.

والفرق بين السيطرة والتوجيه أن السيطرة تسعىٰ إلىٰ تحديد النتائج والتفاصيل، بينما يعمل التوجيه علىٰ بناء القواعد والحوافز والحدود التي تسمح للنظام بإنتاج نتائج مقبولة من خلال فاعليته الداخلية. فالسلطة لا تحتاج إلىٰ أن تتخذ كل قرار اقتصادي، لكنها تحتاج إلىٰ منع الاحتكار وحماية المنافسة والحقوق. ولا تحتاج إلىٰ إدارة كل علاقة اجتماعية، لكنها مطالبة بإنشاء مجال قانوني يحمي الاختلاف ويمنع العنف. ولا ينبغي لها أن تنتج كل معرفة، لكنها مسؤولة عن بناء التعليم والمؤسسات التي تسمح للمعرفة بالنمو والتداول.

ومن هنا تكون إدارة التعقيد إدارةً لشروط الفعل أكثر منها إدارةً لكل فعل. وهي تنتقل من إصدار الأوامر إلىٰ تصميم المؤسسات، ومن مراقبة الأفراد إلىٰ بناء الثقة، ومن معالجة النتائج بعد وقوعها إلىٰ فهم الحلقات التي تعيد إنتاجها. وقد يكون تعديل قاعدة واحدة في توزيع الصلاحيات أعمق أثرًا من آلاف التوجيهات، كما قد يكون فتح مسار للمعلومة أكثر فاعليةً من توسيع جهاز الرقابة، لأن النظام لا يتغير فقط بما يُفرض عليه، بل بما يصبح قادرًا علىٰ تعلمه وإنتاجه من داخله.

وقد أبرزت الدراسات السابقة في الحوكمة أهمية تعدد المراكز وتوزيع القرار والمشاركة، بينما ركزت نظريات الأنظمة علىٰ التغذية الراجعة والتكيف والمرونة. غير أن هذه المقاربات لم تدمج دائمًا البعد الحضاري الذي يجعل الإدارة متعلقةً، لا بكفاءة النظام وحدها، بل بمعناه وشرعيته واستمراره التاريخي. فالمؤسسة قد تكون مرنةً وفعالةً لكنها تعمل في خدمة غاية ظالمة، وقد يكون النظام قادرًا علىٰ التكيف لكنه يتكيف عبر تحميل الفئات الأضعف كلفة الأزمات. ومن ثم لا تكون المرونة الحضارية مجرد قدرة علىٰ البقاء، بل قدرة علىٰ البقاء من غير فقدان القيم التي تمنح البقاء مشروعيته.

وتحتاج الحضارة المركبة إلىٰ مركز قادر علىٰ الرؤية الكلية، لكنها تحتاج في الوقت نفسه إلىٰ أطراف تملك حرية الاستجابة والمعرفة المحلية. والمركزية الناضجة لا تحتكر كل قرار، بل تحدد الاتجاهات الكبرىٰ، وتحمي المبادئ المشتركة، وتمنع التفكك بين المجالات. أما الأطراف فتترجم هذه الاتجاهات إلىٰ أفعال تتلاءم مع اختلاف البيئات والحاجات. وبهذا تصبح الوحدة الحضارية وحدةً في المقاصد والحدود، لا تطابقًا في الوسائل والتفاصيل.

وإذا حاول المركز فرض صورة واحدة علىٰ جميع أجزاء النظام، فقد يحصل علىٰ انتظام ظاهري، لكنه يضعف القدرة علىٰ التكيف. وإذا تُركت الأطراف بلا غاية مشتركة، تحولت المرونة إلىٰ تفكك، وأصبح كل جزء يعمل وفق مصلحته الضيقة. ومن هنا تتطلب إدارة التعقيد علاقةً متحركةً بين التوحيد والتوزيع: توحيد ما يمس الحقوق الأساسية والمصلحة العامة، وتوزيع ما يحتاج إلىٰ خبرة محلية وسرعة في الاستجابة، وإنشاء قنوات مراجعة تمنع المركز من العمىٰ وتمنع الأطراف من الانغلاق.

وتقوم المرونة المؤسسية علىٰ القدرة علىٰ امتصاص الصدمة من غير فقدان الوظيفة أو الهوية. وهي لا تعني العودة السريعة إلىٰ الحالة السابقة دائمًا؛ لأن الحالة السابقة قد تكون هي التي أنتجت الأزمة. وقد تكون الاستجابة الناضجة هي الانتقال إلىٰ تنظيم جديد أكثر قدرةً علىٰ مواجهة الواقع. ومن هنا تختلف المرونة عن الصلابة؛ فالصلابة تقاوم التغير وتحاول استعادة الشكل نفسه، أما المرونة فتحتفظ بالمقصد من خلال تعديل البنية.

وقد عالجت بعض الدراسات المرونة بوصفها قدرةً تقنيةً علىٰ التعافي، غير أن المرونة الحضارية تتضمن بعدًا أخلاقيًا وتوزيعيًا. فالسؤال ليس فقط: هل استطاع النظام تجاوز الأزمة؟ بل: كيف تجاوزها؟ ومن تحمل كلفتها؟ وهل استعاد وظائفه علىٰ حساب حقوق بعض فئاته؟ وهل خرج أكثر عدالةً وقدرةً علىٰ التعلم، أم اكتفىٰ بنقل الخلل من موضع إلىٰ آخر؟ فالنظام قد يبقىٰ ماديًا بينما تتآكل شرعيته، وقد يستعيد إنتاجه بينما يفقد ثقته العامة، وعندئذ يكون قد تجاوز الأزمة ظاهريًا وأجلها حضاريًا.

ولا تتحقق المرونة من غير ذاكرة حضارية. فالذاكرة ليست تمجيدًا للماضي، ولا جمعًا للأحداث في سجل، بل قدرةً علىٰ حفظ الخبرة وتحويلها إلىٰ معنىٰ ومعيار. والحضارة التي تنسىٰ أزماتها تعيد إنتاجها، والحضارة التي تقدس ماضيها تعجز عن مراجعته. ومن هنا يجب أن تكون الذاكرة مزدوجة الوظيفة: تحفظ الاستمرار، وتفتح في الوقت نفسه مجال النقد.

والذاكرة الحضارية موزعة بين المؤسسات والقوانين واللغة والآداب والطقوس والأرشيفات والخبرات المتوارثة. وقد تضيع المعرفة رغم بقاء الوثائق إذا لم تتحول إلىٰ تعلم مؤسسي، كما قد تبقىٰ بعض الخبرات في الوعي الشعبي بينما تتجاهلها الدولة. ومن هنا يحتاج العقل الحضاري إلىٰ وصل الذاكرة الرسمية بالذاكرة الاجتماعية، وإلىٰ التمييز بين ما ينبغي حفظه بوصفه أصلًا، وما ينبغي تجاوزه بوصفه أثرًا لمرحلة لم تعد شروطها قائمة.

أما التعلم الحضاري فلا يقتصر علىٰ تصحيح قرار منفرد، بل يتطلب القدرة علىٰ مراجعة النماذج التي تنتج القرارات. فقد تتعلم الدولة تحسين تنفيذ سياستها من غير أن تسأل عن صلاحية السياسة نفسها، وقد تطور المؤسسة كفاءتها داخل بنية فقدت مشروعيتها. ومن هنا توجد درجات للتعلم: تعلم يحسن الوسائل، وتعلم يراجع القواعد، وتعلم أعمق يعيد فحص الغايات والمعايير التي تحدد معنىٰ النجاح.

وتبلغ الحضارة ذروة قدرتها العقلية حين تستطيع تحويل الأزمة إلىٰ معرفة، لا حين تنجح فقط في النجاة منها. فالأزمة تكشف ما كان مستورًا في أوقات الاستقرار: هشاشة المؤسسات، واختلال توزيع الموارد، وضعف الثقة، وقصور النماذج. وإذا عادت المنظومة بعد الأزمة إلىٰ بنيتها القديمة من غير مراجعة، فقد أهدرت أكثر لحظاتها قدرةً علىٰ كشف ذاتها.

إن إدارة التعقيد الحضاري هي، في جوهرها، إدارةٌ للعلاقة بين الوحدة والتعدد، وبين الثبات والتحول، وبين المركز والأطراف، وبين الفاعلية والشرعية، وبين الحاضر والأزمنة الطويلة. وهي لا تسعىٰ إلىٰ إلغاء التناقضات، بل إلىٰ منعها من التحول إلىٰ قوىٰ هدم،

وتحويلها إلىٰ مصادر للتجدد والمراجعة. فالحضارة الحية ليست التي تخلو من الأزمات، بل التي تمتلك عقلًا يقرأها قبل الانهيار، ويعترف بأخطائه، ويعيد تنظيم ذاته من غير أن يفقد المعنىٰ الذي يبرر استمراره.

الفصل الثاني عشر
العقل المعياري داخل الأنظمة المعقدة

لا يواجه العقل المعياري في الأنظمة المعقدة مشكلةَ غياب المعايير، بل مشكلةَ إنتاجها وتثبيتها ومراجعتها داخل واقع لا يحافظ علىٰ شروطه بصورة مستقرة. فالمعيار، في صورته التقليدية، يفترض قدرًا من الثبات يسمح بتحديد ما ينبغي فعله، وبناء توقعات مشتركة، وتقويم الأفعال علىٰ أساس قاعدة يمكن الاحتكام إليها. غير أن البيئة المعقدة تتحرك عبر علاقات غير خطية، وتغيرات متسارعة، وفاعلين متعددين، ونتائج غير مقصودة، بحيث تصبح المسافة بين القاعدة والواقعة أكثر اتساعًا، ويغدو تطبيق المعيار نفسه فعلًا يحتاج إلىٰ تفسير وترجيح واستشراف. ومن هنا لا يعود السؤال: ما المعيار الصحيح فقط؟ بل: كيف يستطيع المعيار أن يحتفظ بسلطته في عالم تتغير فيه الوقائع والوسائل والآثار علىٰ نحو مستمر؟

ينشأ المعيار حين لا يكتفي العقل بوصف ما هو كائن، بل ينتقل إلىٰ الحكم علىٰ ما ينبغي أن يكون. غير أن هذا الانتقال لا يحدث في فراغ؛ إذ يتأسس علىٰ تصور للإنسان، وعلىٰ ترتيب للقيم، وعلىٰ فهم للواقع، وعلىٰ تقدير للمآلات. وكلما ازدادت البيئة تعقيدًا، ازدادت العناصر التي تدخل في بناء الحكم، وأصبح من المتعذر اختزال المعيار في قاعدة معزولة عن السياق. فالقاعدة قد تظل صحيحةً في ذاتها، لكن تطبيقها في ظرف جديد قد ينتج أثرًا يناقض مقصدها، أو يحمّل فئةً معينة كلفةً لم تكن منظورة، أو يحفظ قيمةً علىٰ حساب انهيار قيمة أعلىٰ.

وقد عالجت النظريات الأخلاقية الكلاسيكية المعيار من خلال أصول متعددة؛ فربطته بعض الاتجاهات بالواجب، وبعضها بالنتيجة، وبعضها بالفضيلة، وبعضها بالعقد أو الإرادة العامة. وأسهمت هذه التصورات في كشف جوانب أساسية من البنية المعيارية، لكنها مالت غالبًا إلىٰ بناء نموذج يضع أصلًا واحدًا في مركز الحكم. أما الأنظمة المعقدة فتجعل الفصل

الصـــارم بين هذه الأصـــول أقل قدرةً علىٰ تفســـير القرار؛ لأن الفاعل يحتاج إلىٰ مبدأ يحدد الحدود، وإلىٰ وعي بالنتائج، وإلىٰ خصـــال تمكنه من الترجيح، وإلىٰ شـــرعية تجعل الحكم قابلًا للقبول العام.

إن إنتاج المعيار في بيئة غير مستقرة لا يعني اختراع القيم مع كل واقعة، لأن المعيار الذي يتغير بتغير كل ظرف يفقد قدرته علىٰ الإلزام. كما لا يعني فرض قاعدة جامدة علىٰ جميع الحالات، لأن الجمود قد يحول المعيار إلىٰ أداة تهدم الغاية التي وُضـــع لحمايتها. ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ التمييز بين ثبات القيمة وثبات صـــورتها التطبيقية. فقد تظل العدالة أصـــلًا ثابتًا، بينما تتغير الآليات التي تحققها؛ وتظل الكرامة حدًا لا يجوز انتهاكه، بينما تتبدل صـــور الحماية بتبدل التقنية والمؤســـســـات؛ ويظل حفظ الحياة مبدأً، بينما تتغير الأولويات حين تتعارض الأخطار وتتعدد الاحتمالات.

وهذا التمييز يمنع الخلط بين الثبات والجمود، كما يمنع الخلط بين المرونة والنســـبية. فالثبات الحقيقي لا يقوم علىٰ تكرار الصـــيغة نفســـها، بل علىٰ اســـتمرار المعنىٰ الذي تمنحه الصيغة مشروعيتها. والمرونة الحقيقية لا تعني خضوع المعيار لكل قوة واقعية، بل تعني قدرة العقل علىٰ إعادة بناء الطريق إلىٰ القيمة حين تتغير شـــروط الطريق. ومن ثم يكون العقل المعياري عقلًا يحافظ علىٰ الأصل من خلال مراجعة التطبيق، لا عقلًا يضحي بالأصل باسم الواقع، ولا عقلًا ينكر الواقع باسم الأصل.

وتكشـــف البيئة المعقدة أن المعيار لا يعمل بوصـــفه أمرًا منفردًا، بل داخل نظام من المعايير المتداخلة. فالحرية والأمن، والمســـاواة والاســـتحقاق، والخصـــوصـــية والمصـــلحة العامة، والشفافية وحماية السر، كلها قيم قد تتعارض في حالات محددة. ولا يكون التعارض دليلًا علىٰ فساد أحد المعايير بالضرورة، بل قد ينشأ لأن الواقع يجمع بين حقوق ومصالح لا يمكن تحقيقها كاملةً في اللحظة نفســـها. ومن هنا يصـــبح الترجيح جزءًا أصـــيلًا من العقل المعياري، لا استثناءً يطرأ عليه عند الأزمة.

غير أن الترجيح لا يجوز أن يتحول إلىٰ موازنة حسابية تخفي الفروق بين القيم. فبعض المصالح قابلة للمقارنة والتعويض، بينما تمثل بعض الحقوق حدودًا لا تدخل بسهولة في المقايضة. وقد تكون المنفعة الكبرىٰ غير مشروعة إذا قامت علىٰ انتهاك كرامة فرد أو جماعة. ولذلك يحتاج العقل إلىٰ تراتبية معيارية تميز بين المقاصد العليا، والحقوق الأساسية، والمصالح العامة، والوسائل الإجرائية، بحيث لا تُعامل جميعها بوصفها عناصر متساويةً داخل حساب واحد.

وتتميز النظرية المستقلة للعقل المعياري داخل الأنظمة المعقدة بأنها لا تجعل المعيار سابقًا علىٰ الواقع بمعنىٰ الانفصال عنه، ولا لاحقًا له بمعنىٰ الخضوع الكامل له. فالمعيار يتكون داخل علاقة مزدوجة: يستمد سلطته من قيمة تتجاوز الواقعة الجزئية، لكنه لا يصبح حكمًا عمليًا إلا من خلال فهم الواقعة وشروطها. ومن هنا لا يكون العقل ناقلًا آليًا لمعيار جاهز، ولا صانعًا مطلقًا له، بل فاعلًا يربط القيمة بالواقع، ويختبر صلاحية التطبيق، ويراقب النتائج، ثم يعيد تقويم العلاقة بين القاعدة والمقصد.

وقد ركزت بعض الدراسات المعاصرة علىٰ الحوكمة التكيفية، والأخلاق التطبيقية، ومبادئ الاحتياط والمرونة، لكنها تعاملت في الغالب مع المعيار بوصفه قيدًا يُضاف إلىٰ عملية القرار. أما التصور المطروح هنا فيجعل المعيارية بنيةً داخليةً للعقل نفسه؛ إذ لا يمكن تعريف المشكلة، ولا ترتيب المعلومات، ولا اختيار السيناريو، ولا تقدير الخطر، من غير حكم سابق علىٰ ما يستحق الاهتمام والحماية. فالمعيار لا يأتي بعد المعرفة، بل يشارك منذ البداية في تحديد ما سيُعرف وما سيُعد خطرًا أو نجاحًا أو ضررًا.

إن العقل المعياري في البيئة المعقدة لا يبحث عن قاعدة تلغي عدم اليقين، بل عن بنية حكم تستطيع العمل داخله. وهو لا يدعي امتلاك جميع النتائج، لكنه يميز بين ما يجوز المخاطرة به وما لا يجوز، وبين ما يمكن مراجعته وما يترتب عليه ضرر غير قابل للعكس.

ومن هنا يصبح الاحتياط مبدأً معياريًا حين يتعلق الأمر بحقوق أساسية أو آثار ممتدة، وتصبح قابلية القرار للمراجعة جزءًا من مشروعيته، لا مجرد ميزة إدارية.

إن المعيار الذي لا يستطيع التعلم يتحول إلىٰ قيد علىٰ الواقع، والعقل الذي يتعلم بلا معيار يتحول إلىٰ أداة تكيف بلا اتجاه. ولهذا فإن التحدي الحقيقي ليس في الاختيار بين الثبات والتغير، بل في بناء علاقة تجعل المعيار قادرًا علىٰ حفظ هويته عبر المراجعة، وتجعل العقل قادرًا علىٰ التكيف من غير أن يفقد بوصلة الحكم. وفي هذه العلاقة يتأسس العقل المعياري بوصفه القدرة علىٰ إنتاج الاستمرار داخل التحول، والشرعية داخل عدم اليقين، والمسؤولية داخل شبكة من الآثار التي لا يمكن الإحاطة بها كاملًا.

لا يمكن للعقل المعياري أن يؤدي وظيفته إذا ذابت جميع المعايير في حركة الواقع، كما لا يستطيع أداءها إذا تحولت المعايير إلىٰ صيغ جامدة لا تتأثر بتغير الأحوال. فالمعيار لا يكتسب سلطته من مجرد ثبات عبارته، بل من قدرته علىٰ حفظ قيمة تتجاوز الواقعة الجزئية، وفي الوقت نفسه علىٰ توجيه الفعل داخل واقعة لا تتكرر بالصورة نفسها. ومن هنا فإن السؤال عن إمكان وجود معايير ثابتة داخل أنظمة متغيرة لا يُحسم بالإجابة عن ثبات المعيار أو تغيره علىٰ نحو مطلق، بل بالتمييز بين مستويات مختلفة من البنية المعيارية، يملك كل مستوىٰ منها درجةً مخصوصةً من الثبات والقابلية للمراجعة.

ففي المستوىٰ الأعلىٰ توجد القيم المؤسسة التي تمنح النظام المعياري هويته واتجاهه، كالعدل والكرامة والحرية والمسؤولية وحماية الحياة. وهذه القيم لا تستمد مشروعيتها من تقلبات الوقائع، ولا تفقد إلزامها لمجرد أن تطبيقها أصبح صعبًا. غير أنها تظل مفاهيم كلية تحتاج إلىٰ تفسير، لأن معناها العملي لا يظهر إلا حين تدخل في علاقة مع أوضاع محددة. فالعدل لا يتحول إلىٰ حكم بمجرد استدعاء اسمه، بل يحتاج إلىٰ تحديد ما الذي يقتضيه في توزيع الحقوق والأعباء، والحرية تحتاج إلىٰ تمييزها من الإضرار، والكرامة تحتاج إلىٰ ترجمتها في مؤسسات وقواعد وإجراءات.

وفي مستوىٰ تالٍ تأتي المبادئ التي تحول القيم العليا إلىٰ اتجاهات أكثر تحديدًا، مثل المساواة أمام القانون، وعدم التمييز، وحماية الخصوصية، والتناسب بين الفعل والجزاء، ووجوب المساءلة. وهذه المبادئ أكثر قربًا من الواقع، لكنها لا تزال أوسع من القواعد التفصيلية. وقد تبقىٰ ثابتةً في جوهرها، بينما تتغير صور تطبيقها حين تظهر تقنيات أو علاقات أو مخاطر لم تكن معروفة. فحماية الخصوصية، مثلًا، تظل مبدأً، لكن مضمونها يتغير حين تنتقل المعلومات من الوثيقة الورقية إلىٰ البيانات المترابطة، وحين يصبح الاستدلال علىٰ حياة الفرد ممكنًا من آثار لم يفصح عنها مباشرةً.

أما القواعد التطبيقية فتتصف بدرجة أعلىٰ من القابلية للتعديل؛ لأنها تُصاغ لمعالجة وقائع أو مؤسسات أو وسائل بعينها. وقد تصبح القاعدة التي كانت عادلةً وفعالةً في ظرف سابق عاجزةً أو ضارةً حين تتغير البيئة. ومن هنا لا يكون تعديلها خروجًا علىٰ المعيار، بل قد يكون شرطًا لحفظه. فالتمسك بالصيغة القديمة بعد زوال شروطها قد يحافظ علىٰ ظاهر الثبات، لكنه يهدم القيمة التي استندت إليها. وهذا يبين أن الوفاء الحقيقي للمعيار لا يقاس دائمًا بتكرار القاعدة، بل بقدرتها علىٰ الاستمرار في أداء وظيفتها المعيارية.

وتقع الإجراءات في المستوىٰ الأكثر اتصالًا بالتنظيم العملي، وهي وسائل لضمان العدالة والشفافية والمراجعة وتوزيع الاختصاص. وقد تحتاج هذه الإجراءات إلىٰ تعديل مستمر بحسب حجم النظام وسرعة قراراته وطبيعة المخاطر. غير أن مرونتها لا تعني أنها بلا قيمة؛ إذ قد تصبح العدالة الموضوعية مستحيلةً إذا غابت الإجراءات التي تمنع التعسف وتتيح الاعتراض. ومن هنا فإن الإجراء ليس قشرةً خارجيةً للمعيار، بل أحد الأشكال التي يتجسد من خلالها، وإن ظل أقل ثباتًا من القيمة التي يخدمها.

وقد عالجت الدراسات السابقة مسألة الثبات والتغير من خلال ثنائيات متعددة، مثل الكلي والجزئي، والمطلق والنسبي، والمبدأ والتطبيق. غير أن الأنظمة المعقدة تفرض إضافة بعد آخر هو التفاعل الراجع بين المستويات؛ إذ لا تتحرك القيم من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل فقط،

بل قد تكشف التجربة التطبيقية عن نقص في فهم المبدأ نفسه. فالوقائع الجديدة لا تنشئ القيمة من العدم، لكنها قد توسع معناها، أو تكشف أن تفسيرًا سابقًا لها كان ضيقًا أو متحيزًا. ومن هنا يصبح التطبيق ميدانًا لاختبار الفهم المعياري، لا مجرد تنفيذ له.

إن هذا البناء المتدرج يسمح للعقل بتجنب طرفين متقابلين. الأول هو الجمود الذي يجعل جميع المستويات ثابتةً بالقدر نفسه، فيمنح الإجراءات المؤقتة حصانة القيم العليا. والثاني هو النسبية التي تجعل كل شيء قابلًا للتغيير، فتذيب الأصل في المصلحة الآنية. والعقل المعياري الناضج يميز بين ما يمثل هوية النظام وما يمثل وسيلته، وبين ما يجوز تعديله وما يؤدي تعديله إلىٰ انهيار الأساس الذي يبرر النظام كله.

غير أن التمييز بين المستويات لا يلغي التعارض بين المعايير. فقد تتعارض قيمة الحرية مع مقتضيات الأمن، أو الشفافية مع الخصوصية، أو المساواة مع مراعاة اختلاف الأوضاع، أو مصلحة الحاضر مع حق الأجيال المقبلة. وهذه التعارضات لا تنشأ دائمًا من خطأ في صياغة المعايير، بل من كون الواقع الواحد يحمل مطالب مشروعة لا يمكن تحقيقها كلها بالدرجة نفسها. ومن هنا لا يكون التعارض حادثًا هامشيًا في العقل المعياري، بل أحد امتحاناته الأساسية.

وقد حاولت بعض الاتجاهات الأخلاقية تجاوز التعارض بإرجاع المعايير كلها إلىٰ أصل واحد، كالمنفعة أو الواجب أو الحق. غير أن هذا الاختزال يمنح وضوحًا نظريًا علىٰ حساب تركيب الواقع. فالمنفعة لا تستطيع وحدها حماية الحقوق من التضحية العددية، والواجب المجرد قد يعجز عن تقدير النتائج الكارثية، والحق الفردي قد يحتاج إلىٰ تحديد حدوده حين يصطدم بحقوق الآخرين. ولذلك فإن النظرية المستقلة للعقل المعياري لا تبحث عن مبدأ يلغي جميع المبادئ، بل عن بنية ترجيح تحفظ تعدد القيم من غير أن تترك القرار للفوضىٰ.

ويبدأ الترجيح بتحديد طبيعة التعارض: هل هو بين قيمتين متساويتين في المرتبة، أم بين أصل ووسيلة، أم بين حق أساسي ومصلحة قابلة للتعويض، أم بين ضررين لا يمكن تجنبهما معًا؟ فليس كل تعارض من النوع نفسه، والخطأ يبدأ حين تُعامل جميع الحالات بوصفها موازنةً بين منافع متجانسة. وقد يكون المطلوب أحيانًا حماية حد لا يجوز تجاوزه، وفي حالات أخرىٰ اختيار الأقل ضررًا، وفي حالات ثالثة توزيع الكلفة بعدالة، أو تأجيل القرار، أو إعادة تصميم البدائل بحيث يخف التعارض نفسه.

كما ينبغي أن يخضع الترجيح لمبدأ التناسب؛ فلا تُقيد قيمة إلا بالقدر الضروري لحماية قيمة أخرىٰ، ولا يُتخذ الاستثناء ذريعةً لتحويل القاعدة إلىٰ فراغ. ويجب أن يكون الترجيح قابلًا للتبرير العام، لأن القرار المعياري لا يكتسب شرعيته من اقتناع صاحبه وحده، بل من إمكان تقديم أسباب يستطيع المتأثرون به فهمها ومناقشتها. وهذا لا يضمن اتفاق الجميع، لكنه يمنع تحول المعيار إلىٰ إرادة مقنعة بلغة أخلاقية.

وتحتاج عملية الترجيح كذلك إلىٰ وعي بالمآلات، لأن القرار الذي يبدو متوازنًا في اللحظة الراهنة قد ينتج مسارًا يقوض أحد المعايير علىٰ المدىٰ الطويل. فقد يُقبل تقييد استثنائي للحرية لمواجهة خطر محدد، ثم يتحول الاستثناء إلىٰ بنية دائمة تتوسع من تلقاء نفسها. ومن هنا لا يكفي تقويم القرار في لحظة صدوره، بل يجب مراقبة حلقاته الراجعة، وحدود تمدده، والقدرة الفعلية علىٰ الرجوع عنه.

إن ثبات المعايير داخل الأنظمة المتغيرة لا يعني تجميد الواقع، بل بناء تراتبية تسمح للعقل بأن يحافظ علىٰ القيم العليا، ويطور مبادئها، ويعدل قواعدها، ويراجع إجراءاتها. والتغير المعياري المشروع ليس انتقالًا من قيمة إلىٰ نقيضها، بل إعادة بناء للوسائط التي تحققها في عالم يتغير. أما الثبات المشروع فليس إغلاقًا لباب الاجتهاد، بل حماية للحدود التي تمنع الاجتهاد من التحول إلىٰ تبرير للمصلحة والقوة.

لا يصــدر القرار الأخلاقي في البيئات المعقدة داخل مجال مكتمل المعرفة، ولا أمام بدائل واضحة النتائج، ولا في مواجهة فاعل واحد يمكن رد الأثر إليه ردًّا مباشرًا. إنه يصدر داخل شبكة من العلاقات المتداخلة، حيث تتوزع المعلومات، وتتعدد الجهات المؤثرة، وتتأخر النتائج، وتظهر آثار لم تكن مقصودة عند البداية. ومن هنا لا تعود المسؤولية الأخلاقية قابلةً للاختزال في النية وحدها، ولا في النتيجة وحدها، ولا في مطابقة الفعل لقاعدة مجردة، بل تصبح علاقةً مركبةً تجمع بين مقصد الفاعل، وما كان يستطيع معرفته، ومقدار العناية التي بذلها، ونوع الأثر الذي أحدثه، واستعداده للمراجعة حين ظهرت نتائج لم تكن منظورة.

لقد جعلت بعض الاتجاهات الأخلاقية قيمة الفعل متصلةً بإرادة الفاعل ومقصده، لأن الإنسان لا يُحاسب على ما لم يرده أو لم يكن يستطيع توقعه. غير أن الاقتصار على النية يظل ناقصًا داخل الأنظمة المعقدة؛ إذ قد تكون النية حسنةً بينما يؤدي القرار، بسبب الإهمال أو ضيق الرؤية أو سوء تصميم المؤسسة، إلى أضرار واسعة. ولا يكفي عندئذ القول إن الضرر لم يكن مقصودًا، لأن عدم القصد لا يلغي مسؤولية الفاعل عن فحص المآلات الممكنة، ولا عن الاستماع إلى المعرفة التي كانت متاحةً لدى أطراف أخرى، ولا عن بناء آليات تسمح باكتشاف الخطأ وتصحيحه.

وفي المقابل، ركزت اتجاهات أخرى على النتائج، واعتبرت أن قيمة الفعل تُقاس بما يحققه من نفع أو يدفعه من ضرر. غير أن النتيجة في النظام المعقد لا تكون ثمرةً خالصة لقرار واحد، بل نتاج تفاعل عوامل متعددة، وقد يصعب فصل أثر الفاعل من أثر البنية أو المصادفة أو قرارات الآخرين. وإذا حُكم على الفعل بالنتيجة وحدها، فقد يُدان قرار رشيد لأن النظام استجاب له على نحو نادر وغير متوقع، وقد يُمدح قرار متهور لأنه صادف نتيجةً حسنة. ومن هنا لا تكون المسؤولية الأخلاقية مطابقةً حسابيةً بين الفعل والمآل، بل تقديرًا للعلاقة بين ما كان معلومًا، وما كان متوقعًا على نحو معقول، وما اتُّخذ من احتياطات، وما ظهر لاحقًا من نتائج.

إن المعلومات الناقصة لا تعفي العقل من المسؤولية، لكنها تغير طبيعتها. فالفعل الأخلاقي لا يتطلب معرفةً كاملةً بالمستقبل، لأن هذه المعرفة متعذرة، وإنما يتطلب صدقًا في البحث، وتناسبًا بين القرار وحجم الخطر، وانفتاحًا على الآراء المخالفة، واعترافًا بالمساحات التي لا تزال مجهولة. وكلما كان الضرر المحتمل أكبر وأقل قابليةً للعكس، ازدادت مسؤولية الفاعل عن توسيع دائرة التشاور، واختبار البدائل، وبناء القرار على نحو يسمح بالتراجع أو التصحيح.

ومن هنا يظهر مفهوم العناية المعيارية. فالمسؤولية لا تبدأ بعد وقوع الضرر فقط، بل تبدأ قبل القرار، في الطريقة التي جُمعت بها المعلومات، وفي الأصوات التي سُمعت أو استُبعدت، وفي الافتراضات التي عوملت بوصفها يقينية، وفي تقدير الفئات التي ستتحمل الكلفة. وقد يكون القرار متسقًا من داخل المؤسسة، لكنه يظل ناقصًا أخلاقيًا إذا لم يدخل في بنائه منظور المتأثرين به، ولا سيما من لا يملكون القوة للوصول إلى مركز القرار.

ولا تكون النتائج غير المقصودة جميعها في مرتبة واحدة. فبعضها لم يكن ممكن التوقع وفق المعرفة المتاحة، وبعضها كان بعيد الاحتمال لكنه بالغ الخطورة، وبعضها كان ظاهرًا إلا أن الفاعل تجاهله لأنه عارض مصلحته أو سرعته. ومن هنا يجب التمييز بين المفاجأة الحقيقية، والإهمال، والعمى المؤسسي، والإنكار المتعمد. فليس كل ما لم يُقصد غير مسؤول عنه، كما ليس كل ما نتج عن الفعل منسوبًا أخلاقيًا إلى صاحبه بالدرجة نفسها.

وتحتاج البيئات المعقدة إلى توزيع دقيق للمسؤولية. فقد يُصمم القرار في جهة، وتُجمع بياناته في جهة ثانية، وتُنفذه مؤسسة ثالثة، ويتحمل آثاره مجتمع لا يشارك في صنعه. وإذا لم تُحدد المسؤولية عبر السلسلة كلها، تحول التعقيد إلى وسيلة لتذويبها. فالمصمم يحيل إلى المستخدم، والمستخدم يحيل إلى النظام، والمؤسسة تحيل إلى الخوارزمية، والقيادة تحيل إلى الخبراء، حتى يظهر الضرر كما لو كان بلا فاعل. والعقل المعياري يرفض هذا التبديد، ويعيد وصل السلطة بالمساءلة في كل مستوى.

ويبرز هذا التحدي بصورة أشد في الذكاء الاصطناعي. فالأنظمة الذكية تستطيع تطبيق قواعد، وترتيب احتمالات، واكتشاف أنماط، واقتراح قرارات، لكنها لا تستمد من ذاتها شرعية القواعد التي تعمل بها، ولا تنتج وحدها التراتبية بين القيم، ولا تتحمل مسؤوليةً أخلاقيةً مستقلةً عن المؤسسات التي صممتها واستخدمتها. وقد تظهر مخرجاتها في صورة محايدة، غير أن وراءها اختيارات بشرية تتعلق بالبيانات، ودالة الهدف، وحدود الخطأ، وما يُعد نجاحًا أو ضررًا.

ومن هنا ينبغي التمييز بين قدرة الذكاء الاصطناعي علىٰ تطبيق المعيار، وقدرته علىٰ إنتاجه. يمكن للنظام أن يُدرَّب علىٰ الالتزام بقواعد، وأن يُضبط لتجنب نتائج معينة، وأن يقارن بين حالات وفق مبادئ سابقة، لكنه لا يصبح بذلك مصدرًا للمعيار. فالمعيار لا يتكون من الاتساق وحده، بل من القدرة علىٰ تبرير الإلزام، وفهم تعارض القيم، وإدراك أثر الحكم في ذوات لها كرامة وحقوق. والذكاء الاصطناعي قد يساعد العقل علىٰ رؤية ما خفي عنه، لكنه لا يحل محله في تحديد ما ينبغي أن يُحمىٰ وما يجوز التضحية به.

وقد يقال إن الإنسان نفسه يتلقىٰ معاييره من المجتمع والثقافة، ولا ينتجها من فراغ. غير أن الفارق يكمن في القدرة الانعكاسية؛ فالإنسان يستطيع أن يجعل المعيار الذي تلقاه موضوعًا للنقد، وأن يشعر بالتناقض بين القاعدة والعدالة، وأن يرفض ما نشأ عليه، وأن يتحمل مسؤولية هذا الرفض أو القبول. أما النظام الاصطناعي فيراجع معاييره داخل حدود البنية التي حددت له معنىٰ الأداء، ما لم يُمنح مستوىً جديدًا من التصميم يسمح بإعادة ترتيبها، وحتىٰ عندئذ تظل شرعية هذا الترتيب بحاجة إلىٰ مرجعية بشرية ومؤسسية.

إن القرار الأخلاقي داخل العالم المركب لا يبلغ رشده بالجمع بين أكبر قدر من المعلومات وأدق حساب للنتائج فقط، بل بقدرته علىٰ الاحتفاظ بمرئية الإنسان داخل النظام. فالبيانات قد تحول الأفراد إلىٰ فئات، والنماذج قد تختزلهم إلىٰ احتمالات، والمؤسسات قد

تنظر إليهم من زاوية الكلفة والمنفعة. أما العقل المعياري فيعيد إلىٰ القرار سؤال الكرامة، ويمنع أن يتحول نجاح النظام إلىٰ ذريعة لابتلاع الشخص الذي وُجد النظام أصلًا لحمايته.

لا تعمل الدولة المعقدة داخل مجال بسيط يمكن فيه ردُّ السلطة إلىٰ مركز واحد، أو اختزال الشرعية في إجراء واحد، أو قياس نجاح القرار بمؤشر منفرد. فهي شبكة متداخلة من المؤسسات والاختصاصات والمصالح والقواعد والمعارف المحلية، تتوزع فيها القدرة علىٰ الفعل بين أجهزة رسمية، وهيئات مستقلة، وقوىٰ اقتصادية، وجماعات اجتماعية، ومنصات تقنية، وفاعلين عابرين للحدود. ومن هنا لا تعود مشكلة الدولة مقتصرة علىٰ كيفية إصدار القرار، بل تمتد إلىٰ كيفية إنتاج معيار جامع يستطيع توجيه هذا التعدد، ومنع تحوله إلىٰ تفكك، من غير أن يختزل المجتمع في إرادة السلطة أو يحول الوحدة السياسية إلىٰ تماثل قسري.

وقد قامت بعض النظريات التقليدية للدولة علىٰ تصور يجعل السيادة مركزًا نهائيًا للإلزام، بحيث تستمد القاعدة قوتها من صدورها عن السلطة المختصة. وأسهم هذا التصور في بناء وحدة قانونية واضحة، وفي منع تنازع السلطات، وفي تثبيت مرجعية القرار العام. غير أن الدولة المعقدة تكشف حدود هذا البناء حين تصبح السلطة نفسها موزعةً بين مؤسسات متعددة، وحين لا تعود الشرعية نتيجةً لمصدر القرار وحده، بل تتصل كذلك بطريقة إنتاجه، وعدالة مضمونه، وقدرته علىٰ الاستجابة، وإمكان الاعتراض عليه، وآثاره الممتدة في فئات المجتمع ومستقبله.

إن الدولة لا تصبح معياريةً لمجرد أنها تنتج القواعد، لأن قدرتها علىٰ الإلزام لا تساوي قدرتها علىٰ التبرير. فقد يكون القرار نافذًا من الناحية القانونية، لكنه ضعيف المشروعية من الناحية الأخلاقية أو الاجتماعية. وقد تلتزم المؤسسة بالإجراء الصحيح، ثم تنتج نتيجةً تهدم الغاية التي وُضع الإجراء لحمايتها. ومن هنا ينبغي التمييز بين قوة الدولة في فرض القرار،

و شرعيتها في مطالبة المجتمع بالامتثال له. فالقوة تستطيع إنتاج الطاعة، لكنها لا تنتج وحدها الاعتراف، والاعتراف هو الذي يحول الخضوع المؤقت إلىٰ نظام مستقر.

وتتولد الشرعية في الدولة المعقدة من علاقة متبادلة بين المصدر والمضمون والإجراء والنتيجة. فالمصدر يحدد الجهة التي تملك حق القرار، والمضمون يختبر اتصاله بالحق والعدالة، والإجراء يضمن المشاركة والشفافية والمساءلة، أما النتيجة فتكشف ما إذا كان القرار قد أدىٰ فعليًا إلىٰ حماية القيم التي أعلنها. ولا يستغني مستوىٰ عن آخر؛ لأن الشرعية التي تعتمد علىٰ المصدر وحده قد تتحول إلىٰ شكلية، والشرعية التي تعتمد علىٰ النتيجة وحدها قد تبرر الاستبداد الناجح، والشرعية الإجرائية قد تصبح فارغةً إذا استُخدمت آليات المشاركة لإقرار قرار محسوم سلفًا.

ومن هنا لا يكون العقل المعياري في الدولة وظيفة جهاز واحد، بل قدرةً موزعةً عبر منظومة من المؤسسات المتوازنة. فالمشرّع ينتج القاعدة العامة، والقضاء يختبر حدودها في الوقائع الجزئية، والإدارة تحولها إلىٰ سياسات، والرقابة تفحص انضباط السلطة، والمجتمع يكشف آثارها التي لا تظهر داخل الجهاز الرسمي. وكلما احتكرت مؤسسة واحدة تعريف الحق والمصلحة والضرورة، ازدادت احتمالات أن يتحول معيار الدولة إلىٰ تعبير عن موقعها الخاص، وإن قُدّم بوصفه مصلحةً عامة.

إن تعقيد الدولة لا يلغي الحاجة إلىٰ الوحدة، لكنه يعيد تعريفها. فالوحدة ليست توحيد جميع القرارات في مركز واحد، بل وجود مرجعية معيارية مشتركة تضبط تعدد المراكز. ويمكن للمؤسسات أن تختلف في وظائفها وتقديراتها، مع بقائها ملتزمةً بحدود عليا تتصل بالكرامة والحقوق والمساواة و سيادة القانون. ولذلك فإن الدولة الناضجة لا تقيس وحدتها بغياب النزاع، بل بقدرتها علىٰ تنظيمه داخل بنية تمنع تحول الاختلاف إلىٰ عنف أو إقصاء أو استئثار.

ويظهر أحد أعمق التعارضات المعيارية في العلاقة بين الكفاءة والعدالة. فالدولة مطالبة بسرعة الاستجابة، وحسن توزيع الموارد، وتقليل الكلفة، لكنها مطالبة كذلك بحماية

الحقوق، وسماع الاعتراض، وعدم اختزال الإنسان إلىٰ رقم داخل نموذج إداري. وقد تبدو الإجراءات القانونية أو التشاورية بطيئةً أمام ضغط الأزمة، فينشأ إغراء بتجاوزها باسم الفاعلية. غير أن السرعة التي تهدم الثقة قد تحقق نتيجةً آنيةً وتضعف قدرة الدولة علىٰ الفعل مستقبلًا، لأن العدالة ليست قيدًا خارجيًا علىٰ الكفاءة، بل أحد شروط استدامتها.

كما يتجلىٰ التعارض بين الاستقرار والحرية. فالدولة تحتاج إلىٰ النظام كي تحمي المجال العام، لكنها قد توسع مفهوم الخطر حتىٰ يصبح كل اختلاف تهديدًا. وقد تتحول الإجراءات الاستثنائية، التي نشأت لمواجهة حالة محددة، إلىٰ أدوات دائمة تعيد تشكيل العلاقة بين المجتمع والسلطة. ومن هنا لا يكفي أن يكون التقييد مرتبطًا بهدف مشروع، بل يجب أن يخضع للضرورة والتناسب والتحديد الزمني والمراجعة المستقلة. فالاستثناء الذي لا يحمل شروط نهايته يتحول إلىٰ قاعدة، والدولة التي تحمي الاستقرار بإضعاف الحرية قد تنتج استقرارًا ظاهريًا يخفي تراكمًا عميقًا للانفصال وعدم الثقة.

وتضاعف التقنية هذه المعضلات؛ لأنها تمنح الدولة قدرةً غير مسبوقة علىٰ الرصد والتصنيف والتنبؤ والتدخل. وقد تسهم البيانات والذكاء الاصطناعي في تحسين الخدمات، واكتشاف المخاطر، وتقليل الهدر، لكنها قد تنقل القرار العام من المجال القابل للنقاش إلىٰ نماذج تقنية لا يفهمها المواطن ولا يستطيع الاعتراض عليها. وعندئذ لا تكون المشكلة في الخطأ الخوارزمي وحده، بل في إعادة توزيع السلطة المعرفية لمصلحة منظومات غير شفافة، وتحويل الإنسان من صاحب حق إلىٰ موضوع للتقدير الاحتمالي.

ولذلك يجب ألا تستمد القرارات الخوارزمية شرعيتها من دقتها وحدها. فالنظام قد يكون دقيقًا في توقع السلوك، لكنه غير مشروع في استخدام بيانات معينة، أو في ترتيب الأفراد وفق مخاطر جماعية، أو في فرض نتيجة لا تتيح تفسيرًا أو اعتراضًا. ومن هنا يصبح واجب الدولة المعيارية أوسع من تنظيم التقنية؛ إذ يتعين عليها أن تحدد المجالات التي يجوز فيها

استخدام الأتمتة، والمجالات التي يجب أن يبقىٰ فيها الحكم البشري مسؤولًا بصورة مباشرة، ولا سيما حين يتعلق القرار بالحرية أو الحق أو الكرامة أو توزيع الفرص الأساسية.

إن الدولة المعقدة لا تستطيع أن تعرف كل شيء، ولذلك لا يكون العقل المعياري فيها عقلًا مركزيًا يدّعي الإحاطة، بل عقلًا مؤسسيًا ينظم المعرفة الموزعة. وهو يحتاج إلىٰ قنوات تحمل الخبرة من الأطراف إلىٰ مراكز القرار، وإلىٰ حماية الأصوات التي تكشف ما لا تريد السلطة سماعه، وإلىٰ ذاكرة تحفظ أخطاء السياسات السابقة، وإلىٰ مراجعة تسمح بتعديل القرار من غير أن يُفهم التعديل بوصفه انهيارًا للهيبة. فالدولة التي لا تستطيع الاعتراف بالخطأ تضطر إلىٰ الدفاع عنه، ثم تستخدم سلطتها لإخفاء آثاره، فيتحول الخطأ الجزئي إلىٰ خلل بنيوي.

وتقوم أصالة النظرية المعيارية داخل الأنظمة المعقدة علىٰ وصل الشرعية بالتعلم. فالقرار المشروع ليس القرار الذي صدر صحيحًا مرةً واحدة فقط، بل القرار الذي يحتفظ بقابليته للمراجعة حين تتغير المعرفة أو تظهر آثار جديدة. ولا تعني القابلية للمراجعة ضعف المعيار، بل تعني أن الدولة تميز بين ثبات القيم وتغير الوسائل، وبين كرامة السلطة وعصمة القرار. وقد تكون مراجعة السياسة أصدق وفاءً للمبدأ من الإصرار عليها بعد أن تكشف نتائجها أنها تهدمه.

إن العقل المعياري في الدولة المعقدة هو القدرة علىٰ إنتاج وحدة لا تلغي التعدد، وفاعلية لا تهدم العدالة، واستقرار لا يبتلع الحرية، وتقنية لا تستولي علىٰ الشرعية، وسلطة تقبل أن تكون موضعًا للمساءلة. وهو لا يكتفي بصياغة القواعد، بل يبني الشروط التي تجعلها قابلةً للفهم والقبول والتطبيق والمراجعة. وعند هذا المستوىٰ يصبح المعيار قلب الدولة لا زينتها؛ لأنه يمنح القوة اتجاهها، ويمنع الكفاءة من التحول إلىٰ سيطرة، ويحفظ للإنسان موقعه بوصفه غاية النظام السياسي لا مجرد عنصر داخل حساباته.

الفصل الثالث عشر

نحو نظرية عامة في العقل داخل الأنظمة المعقدة

لا يمكن بناء نظرية عامة في العقل داخل الأنظمة المعقدة بإضافة مفهوم التعقيد إلىٰ التصورات القديمة للعقل، كما لو أن التعقيد مجرد ظرف جديد يعمل فيه عقل مكتمل البنية سلفًا. فالعالم المركب لا يوسع مجال عمل العقل فحسب، بل يكشف أن العقل نفسه أكثر تركيبًا مما افترضته النماذج التي صورته جوهرًا بسيطًا، أو مركزًا مستقلًا للمعرفة، أو آلةً للاستدلال، أو قدرةً منفصلةً عن الجسد واللغة والمجتمع والمؤسسة. إن التعقيد لا يحيط بالعقل من الخارج، بل يدخل في ماهيته، لأن العقل لا يوجد إلا من خلال شبكة من الوظائف والعلاقات والتفاعلات التي تنتج وحدته من داخل التعدد، وتحفظ استمراره من خلال التغير، وتمنحه القدرة علىٰ فهم واقع يتغير بقدر ما يتدخل فيه.

لقد انطلقت تصورات فلسفية كثيرة من البحث عن المبدأ الموحد للعقل، فرأت وحدته في جوهر غير منقسم، أو في ذات واعية، أو في بنية منطقية، أو في قدرة قبلية تنظم الخبرة. وفي مقابلها ظهرت علوم معرفية وعصبية كشفت عن توزيع الوظائف، وتعدد أنظمة المعالجة، واشتراك الذاكرة والانفعال واللغة والجسد في إنتاج التفكير. غير أن الاتجاه الأول حافظ علىٰ الوحدة علىٰ حساب التعدد، بينما خاطر الاتجاه الثاني بتفكيك العقل إلىٰ وظائف متجاورة من غير تفسير كافٍ لكيفية نشوء التجربة الموحدة والحكم والهوية والمسؤولية. أما النموذج الكلي المقترح هنا فيرىٰ أن وحدة العقل ليست سابقةً علىٰ عملياته، ولا مجرد مجموع لها، بل خاصية ناشئة من تنظيمها المستمر.

فالعقل نظام؛ لأنه لا يتكون من عناصر تعمل بصورة منعزلة، بل من علاقات تعيد تحديد وظيفة كل عنصر داخل الكل. وهو نظام معقد؛ لأن هذه العلاقات غير خطية، ولأن آثارها لا

تتناسب دائمًا مع أسبابها المباشرة، ولأن وظائفه تتغير أثناء عملها، ولأن مخرجاته تعود فتؤثر في شروط إنتاجها. فالقرار الذي يصدره العقل يتحول إلىٰ خبرة تدخل في ذاكرته، واللغة التي ينتجها تعود فتشكل مفاهيمه، والمؤسسة التي ينشئها تعيد تنظيم أدواره وحدود اختياره، والمعيار الذي يصوغه يصبح لاحقًا سلطةً عليه وموضوعًا لمراجعته في آن واحد.

ومن هنا لا يكون العقل متلقيًا للعالم ولا منتجًا مطلقًا له، بل فاعلًا داخل علاقة دائرية يتشكل فيها بالعالم ويعيد تشكيله. فالبيئة تمده بالمثيرات واللغة والقواعد والموارد، لكنه لا يعكسها انعكاسًا سلبيًا، بل ينتقي منها، ويعيد ترتيبها، ويحوّلها إلىٰ مفاهيم وأحكام وقرارات. ثم تنتقل هذه الأحكام إلىٰ الخارج في صورة مؤسسات وقوانين وتقنيات وأنماط سلوك، فتتغير البيئة التي ستتشكل داخلها العقول اللاحقة. وهكذا لا يعمل العقل في العالم فقط، بل يشارك في إنتاج العالم العقلي والاجتماعي الذي سيعمل فيه.

وتتجاوز هذه الرؤية الدراسات التي جعلت التكيف استجابةً لضغط البيئة وحده. فالعقل المتكيف لا يغير سلوكه لكي يستمر فحسب، بل يستطيع أن يغير تفسيره للبيئة، وأن يعيد بناء معايير نجاحه، وأن يتدخل في شروط الواقع نفسه. وهناك فرق جوهري بين كائن يكيف أداءه داخل إطار ثابت، وعقل يستطيع أن يسائل الإطار ويعيد تعريف المشكلة والغاية والوسيلة. ومن هنا لا تُقاس قدرة العقل علىٰ التكيف بمقدار مرونته وحدها، بل بقدرته علىٰ التمييز بين التكيف الذي يحفظ إمكاناته والتكيف الذي يحوله إلىٰ تابع للواقع القائم.

فقد يتكيف الفرد مع الظلم عبر الصمت، وتتكيف المؤسسة مع الفشل عبر تحسين قدرتها علىٰ إخفائه، ويتكيف المجتمع مع فقدان الثقة عبر العودة إلىٰ شبكات الحماية الخاصة. وهذه الصور تحقق نوعًا من الاستمرار، لكنها لا تمثل تكيفًا عقليًا ناضجًا، لأنها تحفظ البقاء علىٰ حساب القيمة أو الغاية. ولذلك يحتاج مفهوم التكيف إلىٰ معيار يميز بين التكيف الارتكاسي، الذي يمتص الضغط من غير مراجعة، والتكيف الانعكاسي، الذي يجعل الضغط مناسبةً لإعادة بناء النظام.

إن العقل بوصــفه نظامًا متكيفًا لا يكتفي بتقليل الخطأ بين النتيجة المتوقعة والنتيجة الفعلية، بل يستطيع اكتشاف أن النموذج الذي أنتج التوقع كان قا صرًا، وأن الغاية التي وُ ضع لها القرار تحتاج إلىٰ مراجعة. وهذا المسـتوىٰ من التعلم يتجاوز تعديل الوسـيلة إلىٰ مراجعة القاعدة، ثم يتجاوز مراجعة القاعدة إلىٰ مسـاءلة المعيار الذي يحدد معنىٰ النجاح. ومن هنا تكون الانعكاسـية قلب التكيف العقلي؛ لأنها تمنح النظام قدرةً علىٰ أن يجعل طريقة عمله نفسها موضوعًا للفهم والتقويم.

ولا تعني الانعكاسـية أن العقل يسـتطيع الوقوف خارج ذاته وقوفًا كاملًا، أو أن يبلغ شفافيةً تامة تجاه دوافعه ونماذجه. فهو يراجع نفسه بأدوات صنعتها خبرته السابقة، ويفكر في لغته من دا خل اللغة، ويفحص معاييره من خلال معايير أخرىٰ. غير أن هذا الحد لا يلغي قدرته علىٰ المراجعة، بل يجعلها عمليةً متدرجةً ومفتوحة. والعقل لا يحتاج إلىٰ موقع مطلق خارج ذاته لكي يصـحها، بل يحتاج إلىٰ بناء مسـافة داخلية تسـمح له بمقارنة ما يفعل بما يقصد، وما يعتقد بما تكشفه النتائج.

وفي هذا المعنىٰ يكون العقل منتجًا للنظام. فهو لا يكتشـف الانتظامات الموجودة فقط، بل يبني تصنيفات وقواعد ونماذج تجعل الواقع قابلًا للفهم والتنسيق. وقد أنتج الإنسان عبر هذه القدرة اللغة والقانون والدولة والعلم والمؤسـسـة والأسـواق والشـبكات التقنية. غير أن إنتاج النظام لا يعني السيطرة الكاملة عليه؛ لأن الأنظمة التي ينشئها العقل تكتسب ديناميكياتها الخاصة، وتنتج نتائج غير مقصودة، وتعيد تشكيل صانعها. فالقانون الذي ينظم السلوك يغير تصـور الإنسـان للحق، والسـوق الذي ينظم التبادل يعيد تشـكيل الرغبات، والخوارزمية التي تنظم المعلومات تغير أنماط الانتباه والحكم.

ومن هنا فإن عقلانية إنتاج النظام لا تظهر في القدرة علىٰ إنشـائه فقط، بل في القدرة علىٰ متابعة آثاره ومراجعته ومنع تحوله إلىٰ سلطة مغلقة. فالعقل الذي يصنع مؤسسة ثم يعجز عن التفكير خارج قواعدها يفقد جزءًا من قدرته التأسيسية، والعقل الذي يبني نموذجًا ثم يساويه

بالواقع يتحول إلىٰ أسير لأداته. ولهذا تكون النظرية العامة في العقل نظريةً في البناء والنقد معًا: العقل يبني النظام لكي يتجاوز الفوضىٰ، وينقده لكي لا يتحول النظام إلىٰ قيد يمنع التجدد.

إن النموذج الكلي للعقل داخل العالم المركب يبدأ من هذه الدائرة: عقل يتشكل داخل بيئة، وينتج نماذج ومعايير وقرارات، ويحيلها إلىٰ أنظمة ومؤسسات، ثم تعود هذه الأنظمة فتغير البيئة والعقل معًا. وليست الدائرة تكرارًا مغلقًا، لأنها قد تنتج تعلمًا وتحولًا ونمطًا جديدًا من التنظيم. وعندئذ يصبح العقل نظامًا قادرًا، لا علىٰ التكيف مع العالم فقط، بل علىٰ إعادة تشكيل شروط تكيفه، وعلىٰ إنتاج نظام يعرف أنه مؤقت وقابل للمراجعة، من غير أن يفقد حاجته إلىٰ الوحدة والمعيار والاتجاه.

لا يكون العقل شبكةً لمجرد أنه يضم عددًا من الوظائف المتجاورة، بل لأن كل وظيفة فيه تتحدد من خلال علاقاتها بالوظائف الأخرىٰ، وتتغير فاعليتها بتغير موقعها داخل البنية الكلية. فالإدراك لا يعمل مستقلًا عن الذاكرة، والذاكرة لا تستعيد الماضي بعيدًا عن حاجات الحاضر، واللغة لا تنقل الفكر بعد اكتماله فقط، بل تشارك في تشكيله، والانفعال لا يقف خارج الحكم، بل يمنح بعض الوقائع وزنًا وأولويةً، بينما يتولىٰ العقل المعياري ترتيب ما ينبغي تقديمه أو تأخيره. ومن ثم لا توجد عملية عقلية منفردة تحمل العقل كله، كما لا يوجد مركز بسيط يراقب العمليات من خارجها، بل تنشأ وحدة العقل من التنسيق الديناميكي بين وظائف متعددة، تتغير مراكز ثقلها بحسب الموقف والغاية والسياق.

وقد سعت بعض الدراسات السابقة إلىٰ تفسير العقل من خلال وحدات متخصصة، أو أنظمة معالجة متوازية، أو شبكات عصبية موزعة. وكشفت هذه المقاربات عن قصور التصور الذي يجعل التفكير صادرًا عن موضع واحد، لكنها بقيت في أحيان كثيرة عند حدود التوزيع الوظيفي؛ أي عند بيان أن العمليات تحدث في مواقع متعددة، من غير أن تفسر علىٰ نحو كافٍ كيف تتحول هذه الكثرة إلىٰ تجربة موحدة، وكيف تنشأ منها هوية قادرة علىٰ نسبة الحكم والفعل إلىٰ ذات واحدة. أما النظرية العامة المقترحة هنا فترىٰ أن الوحدة ليست جوهرًا سابقًا

علىٰ الشبكة، ولا وهمًا ناتجًا منها، بل خاصية ناشئة تنتج حين تنجح العمليات المتعددة في بناء اتساق عملي ومعرفي ومعياري.

فالعقل لا يحتاج إلىٰ أن تكون جميع عملياته حاضرةً في الوعي كي يكون واحدًا. بل إن أكثر نشاطه يجري ضمنيًا، في صورة توقعات وعادات وروابط واستعدادات لا تظهر كلها في لحظة الحكم. والوعي لا يمثل مجموع العقل، بل يمثل المجال الذي تصبح فيه بعض العمليات قابلةً للعرض والمقارنة والتبرير. ومن هنا لا يكون الوعي حاكمًا مطلقًا علىٰ شبكة صامتة، ولا مجرد نتيجة سلبية لها، بل مستوىً انعكاسيًا يستطيع أن يعيد توجيه بعض مساراتها، وأن يبطئ بعض الاستجابات، وأن يجعل العادة موضوعًا للفحص.

وتتوزع وظائف العقل عبر مستويات متعددة. فهناك المستوىٰ العصبي والجسدي، والمستوىٰ الإدراكي والانفعالي، والمستوىٰ اللغوي والمفهومي، والمستوىٰ الاجتماعي والمؤسسي، والمستوىٰ المعياري الذي ينتج الحكم والشرعية والأولوية. ولا يستطيع أي مستوىٰ أن يستنفد بقية المستويات. فالتحليل العصبي يكشف شروطًا ماديةً أساسية، لكنه لا يفسر وحده معنىٰ العدالة أو الحق. والتحليل اللغوي يكشف كيفية بناء المفهوم، لكنه لا يختزل الخبرة الجسدية أو البنية المؤسسية. والتحليل الاجتماعي يفسر أثر الثقافة والسلطة، لكنه لا يلغي قدرة الفرد علىٰ المراجعة والابتكار والمقاومة.

ولهذا فإن العقل ليس شبكةً مسطحةً تتساوىٰ فيها جميع العقد، بل شبكة متعددة المستويات، تتبادل فيها التأثيرات من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ ومن الأعلىٰ إلىٰ الأسفل. فالعمليات العصبية تسهم في إنتاج الإدراك، لكن المعاني والمقاصد يمكن أن تعيد توجيه الانتباه والسلوك، والتدريب الثقافي يعيد تشكيل العادات الإدراكية، والمؤسسة تنتج أنماطًا من الحكم تستقر داخل الأفراد. ومن هنا لا تكون السببية العقلية خطيةً، بل دائريةً وتوليدية؛ إذ تنتج الأجزاء الكل، ثم يعود الكل فيعيد تنظيم الأجزاء.

ولا يقف امتداد الشبكة عند حدود الفرد. فالعقل الإنساني يتكون داخل اللغة التي أنتجتها جماعات سابقة، ويستعين في حفظ معرفته بالكتب والأرشيفات والأدوات، ويتخذ قراراته داخل مؤسسات وشبكات من الخبرة. ومن ثم فإن كثيرًا مما يُنسب إلىٰ العقل الفردي يعتمد في الحقيقة علىٰ بنىٰ معرفية واجتماعية تقع خارجه. فالإنسان لا يحمل جميع معارفه في ذاكرته، بل يعرف أين يجدها، ومن يستشيره، وكيف يختبرها، وأي مؤسسة يثق بها. وهنا يصبح توزيع المعرفة جزءًا من بنية العقل نفسه، لا مجرد ظرف مساعد له.

وقد تحدثت بعض الدراسات عن العقل الممتد أو الإدراك الموزع، مركزةً علىٰ دور الأدوات والبيئة في إنجاز المهمات العقلية. غير أن النظرية المقترحة تتجاوز الامتداد الوظيفي إلىٰ الامتداد المعياري والمؤسسي. فالمؤسسة لا تحفظ المعلومات فقط، بل تحدد ما يعد معرفةً معتبرة، ومن يملك حق الكلام، وأي إجراء يمنح القرار شرعيته. والقانون لا يساعد العقل علىٰ التنظيم فقط، بل يعيد تشكيل تصور الأفراد للحق والواجب. والتقنية لا توسع الذاكرة والحساب فحسب، بل تغير أنماط الانتباه والتوقع والاختيار.

ومن هنا يظهر العقل المؤسسي بوصفه بنيةً حقيقيةً لا تُختزل في مجموع عقول الأفراد. فالمؤسسة تمتلك ذاكرةً وقواعد واختصاصات ومسارات للقرار، وقد تنتج حكمًا لا يريده أي عضو منفرد بالصورة نفسها. وهي تستطيع أن تتعلم عبر أجيال من العاملين، كما تستطيع أن تعيد إنتاج خطأ لا يملكه أحد بوصفه نيةً شخصية. ولا يعني ذلك أن المؤسسة ذات واعية مستقلة، بل يعني أن العلاقات المنظمة بين الأفراد تنتج قدرةً علىٰ الفعل والمعرفة تتجاوز قدرات كل فرد منفردًا.

غير أن الامتداد الشبكي للعقل يحمل خطرًا موازيًا؛ إذ قد يؤدي توزيع الوظائف إلىٰ تذويب المسؤولية. فقد يصمم شخص جزءًا من النظام، ويجمع آخر البيانات، ويضع ثالث القاعدة، ويتخذ رابع القرار، ثم يظهر الأثر كما لو أنه صادر عن شبكة بلا فاعل. وهنا يصبح من الضروري أن يميز العقل بين توزيع المعرفة وتبديد المسؤولية. فتعقيد النظام لا يعفي من

المحاسبة، بل يستدعي بناء مسؤولية متعددة المستويات، تربط كل سلطة بحدود أثرها وإمكان مراجعتها.

وتتخذ العلاقة بين العقل والتقنية صورةً أكثر تركيبًا مع الأنظمة الاصطناعية. فالذكاء الاصطناعي لم يعد مجرد أداة تنفيذ، بل أصبح عقدةً داخل شبكة إنتاج المعرفة والقرار. إنه يرتب المعلومات، ويقترح الاحتمالات، ويصنف الأفراد، ويؤثر في ما يظهر للمستخدمين، ومن ثم يشارك في تشكيل البيئة التي يفكر العقل داخلها. غير أن مشاركته لا تمنحه تلقائيًا موقع العقل المعياري؛ لأنه قد يوسع القدرة علىٰ المعالجة من غير أن ينتج الغاية أو الشرعية أو المسؤولية.

ومن هنا لا ينبغي تصور المستقبل بوصفه مواجهةً بين عقل بشري وآلة مستقلة، بل بوصفه تشكلًا لنظام عقلي هجين تتداخل فيه العقول البشرية والمؤسسات والخوارزميات وقواعد البيانات. والسؤال الحاسم لا يكون: أي الطرفين سيتغلب؟ بل: كيف ستوزع وظائف الفهم والحكم والقرار والمسؤولية داخل هذه الشبكة؟ وما الوظائف التي يمكن تفويضها؟ وما الحدود التي يجب أن تظل فيها الكلمة النهائية لعقل يستطيع التبرير والاعتراض وتحمل التبعة؟

إن العقل بوصفه شبكةً لا يفقد وحدته، بل يعاد تعريف وحدته بوصفها قدرةً علىٰ التنسيق بين المستويات والعقد والفاعلين. وهو لا يكون أقوىٰ حين يحتكر كل معرفة، بل حين يعرف كيف ينظم المعرفة الموزعة، ويميز بين مصدر المعلومة ومصدر الشرعية، ويمنع التقنية من أن تتحول من أداة للمعرفة إلىٰ بديل عن الحكم. وعند هذا المستوىٰ يصبح العقل بنيةً ممتدةً، لكنه يظل محتاجًا إلىٰ مركز معياري لا بمعنىٰ المركز المتحكم في كل التفاصيل، بل بمعنىٰ المرجعية التي تحفظ للمعرفة غايتها، وللقرار مسؤوليته، وللإنسان مكانته داخل النظام.

لا يكتمل تعريف العقل بوصفه شبكةً متكيفةً وممتدةً ما لم يُنظر إليه كذلك بوصفه منظومةً معياريةً تنتقل من المعرفة إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ ترتيب الأولويات، ومن ترتيب الأولويات إلىٰ القرار والفعل. فالعقل لا يواجه العالم بوصفه مجموعةً من الوقائع

المتساوية في القيمة، ولا يستقبل المعلومات من غير أن يميز بين المهم والهامشي، والنافع والضار، والمشروع وغير المشروع. وحتىٰ أكثر عملياته وصفيةً تظل محكومةً باختيارات سابقة تحدد ما الذي يستحق الرصد، وما السؤال الذي ينبغي طرحه، وما النتائج التي تُعد ذات دلالة. ومن هنا لا تأتي المعيارية في نهاية النشاط العقلي بوصفها إضافةً أخلاقيةً إلىٰ معرفة مكتملة، بل تدخل في تكوين المعرفة نفسها، لأنها تمنح الانتباه وجهته، والتفسير غايته، والقرار مبرره.

وقد فصلت بعض الدراسات السابقة بين العقل النظري والعقل العملي، فجعلت الأول مختصًا بمعرفة ما هو كائن، والثاني مختصًا بتحديد ما ينبغي أن يكون. وأفاد هذا التمييز في الكشف عن اختلاف السؤال المعرفي عن السؤال الأخلاقي، لكنه قد يتحول إلىٰ فصل مصطنع إذا فُهم علىٰ أن المعرفة تنشأ في مجال خالٍ من المعيار، ثم تنتقل بعد اكتمالها إلىٰ مجال التطبيق. فالواقع أن العقل يختار منذ البداية أي ظاهرة يدرس، وأي خطر يعطيه الأولوية، وأي فئة يجعلها موضوعًا للحماية، وأي معيار يعتمد لقياس النجاح. ولذلك فإن الوصف نفسه يحمل بنيةً ضمنيةً من القيم، وإن لم تتحول هذه البنية دائمًا إلىٰ حكم أخلاقي صريح.

إن العقل المعياري لا يكتفي بامتلاك القيم، بل ينظم العلاقات بينها. فالقيم لا تعمل منفردةً، وقد تتعارض الحرية مع الأمن، والخصوصية مع الشفافية، والمساواة مع الاستحقاق، والرحمة مع صرامة القانون. ومن هنا لا يكون العقل المعياري مخزنًا لمبادئ جاهزة، بل قدرةً علىٰ بناء تراتبية ديناميكية تميز بين القيم العليا، والحقوق الأساسية، والمصالح العامة، والوسائل الإجرائية. وهذه التراتبية لا تعني أن القيمة الأدنىٰ تفقد مشروعيتها، بل تعني أن العقل يحدد موقعها حين يتعذر تحقيق جميع المطالب في الدرجة نفسها.

ويتجلىٰ هذا الدور في القرار؛ لأن القرار هو اللحظة التي تتحول فيها البنية المعيارية إلىٰ فعل داخل الواقع. فالعقل لا يقرر بعد أن يحسم جميع التعارضات نظريًا، بل يقرر غالبًا تحت ضغط الزمن ونقص المعلومات وتعدد النتائج المحتملة. ومن هنا لا يكون القرار تطبيقًا آليًا

للمعيار، وإنما اختبارًا لقدرته علىٰ العمل داخل التعقيد. وقد يكون المبدأ واضـحًا، لكن الوسـيلة ملتبسـة؛ وقد تكون الغاية مشـروعة، لكن الطريق إليها يحمل أضـرارًا جانبية؛ وقد يحقق الفعل نتيجةً نافعةً، لكنه يفتح مسارًا يهدد الشرعية علىٰ المدىٰ الطويل.

ولهذا فإن القرار العقلي المركب يتكون من حلقات مترابطة: إدراك الواقع، وتفسـير بنيته، وتقدير الاحتمالات، وتحديد القيم المتصـلة به، وبناء البدائل، وترجيحها، ثم متابعة النتائج ومراجعة الفرضـيات. ولا تنتهي العملية عند لحظة الحسـم، لأن القرار يدخل النظام ويغيره، ثم تعود آثاره إلىٰ العقل في صـورة خبرة جديدة. وإذا لم يحتفظ القرار بقابليته للمراجعة، تحول من فعل عقلاني إلىٰ بنية مغلقة تدافع عن نفسها حتىٰ بعد تغير الشروط التي أنتجتها.

وقد ركزت نظريات الاختيار العقلاني علىٰ الاتسـاق بين التفضـيلات والوسـائل، بينما كشـفت نظرية العقلانية المحدودة عن قصـور المعرفة والحسـاب، واهتمت دراسـات القرار المؤسـسـي بتوزيع المعلومات والسـلطة. غير أن هذه المقاربات لم تجمع دائمًا بين البعد الحسابي والبعد المعياري والبعد الشبكي في نموذج واحد. فالاتساق لا يكفي إذا كانت الغاية فاسـدة، والمعرفة الواسـعة لا تكفي إذا كان توزيعها يحجب أصـوات المتأثرين، والقرار المؤسسي لا يكون مشروعًا لمجرد صدوره وفق الإجراءات إذا أدىٰ إلىٰ نتيجة تهدم الحقوق التي تمنح المؤسسة شرعيتها.

ومن هنا تقترح النظرية العامة أن العقل الصـانع للقرار يتكون من ثلاث قدرات متداخلة: قدرة معرفية تبني صـورةً للواقع، وقدرة معيارية ترتب القيم والأولويات، وقدرة عملية تحول الفهم والترجيح إلىٰ فعل قابل للمسـاءلة. وإذا انفصـلت هذه القدرات اختلت العقلانية؛ فالمعرفة بلا معيار قد تتحول إلىٰ قوة عمياء، والمعيار بلا معرفة يصـبح مثاليةً عاجزة، والفعل بلا مراجعة يتحول إلىٰ إرادة منفصلة عن النتائج.

ولا يصـدر القرار داخل الأنظمة المعقدة عن فرد واحد دائمًا، بل تتوزع صـناعته بين عقول ومؤسـسـات وتقنيات. فقد يجمع النظام الخوارزمي البيانات، ويحلل الخبراء النتائج،

وتحدد المؤسسة البدائل، وتملك القيادة سلطة الحسم، بينما يتحمل المجتمع الآثار. ومن هنا لا يمكن نسبة العقلانية أو المسؤولية إلىٰ اللحظة الأخيرة وحدها؛ لأن الحكم النهائي يكون قد تشكل عبر سلسلة من عمليات الانتقاء والتصنيف والتفسير والترجيح. وإذا كانت إحدىٰ هذه الحلقات منحازةً أو مغلقةً، فقد يصل القرار إلىٰ الحاسم في صورة لا تتيح له رؤية ما استُبعد قبل وصوله إليه.

وهذا يفرض إعادة تعريف العقل المؤسسي بوصفه نظامًا لتوزيع الوظائف مع المحافظة علىٰ وحدة المسؤولية. فالمعرفة يمكن توزيعها، والتحليل يمكن تفويضه، والتنفيذ يمكن لامركزيته، لكن الشرعية لا يجوز أن تذوب في الشبكة حتىٰ يصبح القرار بلا صاحب. وكلما ازداد اعتماد المؤسسة علىٰ الخوارزميات والأنظمة الذكية، ازدادت ضرورة بيان من حدد الهدف، ومن اختار البيانات، ومن أجاز معيار التصنيف، ومن يملك تعديل النتيجة، ومن يتحمل تبعة الضرر.

أما التقنية، فلا تكون خارج البنية المعيارية، لأنها لا تنقل المعرفة فقط، بل تعيد تشكيل ما يمكن معرفته وكيفية ظهوره. فالخوارزمية التي ترتب المعلومات تؤثر في الانتباه، والنموذج الذي يقدر المخاطر يؤثر في توزيع الثقة والاشتباه، والمنصة التي تحدد ما يُرىٰ تشارك في إنتاج المجال العام. ومن هنا لا يكون السؤال عن القرار التقني متعلقًا بدقة المخرجات وحدها، بل بموقع التقنية داخل نظام الشرعية والمسؤولية.

إن العقل المعياري لا يعادي الأتمتة، لكنه يمنعها من التحول إلىٰ مصدر نهائي للحكم. فهو يستخدم الآلة لتوسيع القدرة علىٰ الرصد والمقارنة والاستشراف، مع احتفاظه بوظائف لا يجوز اختزالها في الحساب: تحديد الغاية، وتفسير الاستثناء، وترتيب الحقوق، وتبرير الإلزام، والاعتراف بالخطأ، وتحمل المسؤولية. فالآلة قد تقترح ما هو أكثر احتمالًا، لكن العقل يحدد ما هو أكثر عدلًا؛ وقد تكشف ما هو أكثر كفاءة، لكن العقل يسأل عما إذا كانت الكفاءة تحمي الإنسان أو تختزله.

وفي هذا المستوىٰ يصبح القرار نقطة التقاء العقل البشري والعقل المؤسسي والذكاء الاصطناعي. غير أن هذا الالتقاء لا يساوي بين مواقعها؛ فالإنسان يحمل الخبرة والقصد والمسؤولية، والمؤسسة تمنح القرار بنيته العامة وذاكرته وإجراءاته، والتقنية توسع القدرة علىٰ المعالجة والكشف. والعقل الكلي لا يتحقق بإلغاء هذه الفروق، بل بتنظيمها داخل نظام يمنع الإنسان من الاستبداد الفردي، ويمنع المؤسسة من الجمود، ويمنع التقنية من الاستيلاء علىٰ الحكم.

إن العقل بوصفه منظومةً معياريةً وصانعةً للقرار هو القدرة علىٰ تحويل التعقيد من ذريعة للعجز إلىٰ مجال للمسؤولية. فهو لا ينتظر معرفةً كاملةً لن تأتي، ولا يبرر الحسم بجهله، بل يبني قرارًا متينًا، متناسبًا، قابلًا للمراجعة، واضح المسؤولية، محافظًا علىٰ الحدود التي لا يجوز أن تبتلعها اعتبارات الكفاءة والمصلحة. ومن خلال هذه القدرة لا يصبح العقل مجرد نظام يتكيف مع العالم، بل نظامًا يختار نوع العالم الذي يسهم في إنتاجه، ويخضع اختياره للمساءلة أمام الإنسان والحاضر والمستقبل.

لا يمكن تحديد علاقة العقل بالذكاء الاصطناعي من خلال المقارنة بين مقدار ما يستطيع الإنسان والآلة إنجازه؛ لأن التفوق في السرعة أو الذاكرة أو اكتشاف الأنماط لا يحسم وحده سؤال العقل. فالقضية الأعمق تتعلق بكيفية إعادة توزيع الوظائف العقلية داخل نظام جديد تشترك فيه الذات البشرية والمؤسسة والخوارزمية وقاعدة البيانات والشبكة التقنية. ولم يعد الذكاء الاصطناعي أداةً خارجيةً يستخدمها العقل ثم يضعها جانبًا، بل أصبح جزءًا من البيئة التي تتكون فيها المعرفة، وتُصاغ فيها المشكلات، وتُبنىٰ داخلها البدائل، وتُتخذ من خلالها القرارات. ومن ثم فإن أثره لا يقتصر علىٰ توسيع قدرة العقل، بل يمتد إلىٰ إعادة تشكيل ما يفهمه الإنسان من العقل نفسه.

وقد دارت دراسات كثيرة حول سؤال إحلال الآلة محل الإنسان، أو حول إمكان بلوغ الذكاء الاصطناعي مستوىً يوازي العقل البشري أو يتجاوزه. غير أن هذا السؤال، علىٰ

أهميته، يبقىٰ محكومًا بصورة تنافسية تفترض وجود عقلين مستقلين يتصارعان علىٰ الوظائف نفسها. أما النموذج الكلي المقترح هنا فيكشف أن التحول الأعمق لا يتمثل في ظهور عقل اصطناعي مقابل العقل البشري، بل في نشوء نظام عقلي مركب تتوزع داخله القدرات علىٰ أطراف متعددة. فالآلة تعالج وتستخرج وتتنبأ، والإنسان يفسر ويقوّم ويتحمل المسؤولية، والمؤسسة تنظم الصلاحيات وتحول النتائج إلىٰ سياسات، ثم تعود آثار هذه السياسات فتنتج بيانات جديدةً تدخل في دورة التحليل والقرار.

ولا يعني هذا التوزيع أن الحدود بين الوظائف تظل ثابتةً أو واضحةً دائمًا. فالأنظمة الاصطناعية تتقدم في مجالات كانت تُعد حكرًا علىٰ الفهم البشري، كما أن الإنسان قد يتنازل تدريجيًا عن بعض وظائف الحكم حين يعتمد علىٰ توصيات الآلة بصورة متكررة. وهنا يظهر خطر الاعتماد المعرفي؛ إذ لا تفقد الذات قدرتها علىٰ القرار فجأةً، بل قد تتآكل هذه القدرة كلما صار النظام يختار ما يُعرض عليها، ويرتب بدائلها، ويقدر مخاطرها، ويقترح النتيجة التي تبدو أكثر عقلانية. وعندئذ يبقىٰ التوقيع النهائي بشريًا، بينما تكون البنية التي صنعت الحكم قد انتقلت إلىٰ موضع آخر.

ومن هنا لا يكفي الحفاظ علىٰ وجود الإنسان شكليًا داخل دائرة القرار، بل يجب الحفاظ علىٰ قدرته الفعلية علىٰ الفهم والاعتراض والتعديل. فالمسؤولية التي لا تقابلها معرفة حقيقية بآلية القرار تصبح مسؤوليةً صورية، كما أن السلطة التي تُمارس عبر نموذج لا يستطيع أحد تفسيره تهدد بانفصال الفعل عن التبرير. ولذلك يحتاج النظام العقلي الهجين إلىٰ تصميم يضمن ألّا تتحول التقنية إلىٰ مركز غير مرئي للسلطة، وألّا تصبح دقتها الحسابية مصدرًا تلقائيًا للشرعية.

إن العقل البشري لا يحتفظ بموقعه لأنه أكثر كفاءةً في جميع المهمات، بل لأنه يملك علاقةً بالمعنىٰ والمسؤولية والمصير لا تختزل في الأداء. فهو يدرك أن القرار قد يكون ناجحًا تقنيًا وفاسدًا أخلاقيًا، وأن النتيجة الأكثر احتمالًا ليست دائمًا النتيجة الأجدر بالاختيار، وأن

بعض القيم لا يجوز تحويلها إلىٰ متغيرات داخل حساب للمنافع. وهذه القدرة المعيارية لا تعني أن الإنسان معصوم من الانحياز، بل تعني أنه قادر، من حيث المبدأ، علىٰ جعل انحيازه موضوعًا للمراجعة، وعلىٰ الاعتراف بخطئه بوصفه خطأً لا مجرد انخفاض في الكفاءة.

وتتصل هذه البنية اتصالًا مباشرًا بالمستقبل. فالعقل لا يعمل في الحاضر وحده، بل يبني أفعاله انطلاقًا من صور لما يمكن أن يقع، وما ينبغي منعه، وما يستحق أن يُنشأ. غير أن المستقبل في الأنظمة المعقدة ليس امتدادًا مستقيمًا للما ضي، ولا نتيجةً كامنةً يمكن للنموذج استخراجها كاملةً. إنه مجال من الإمكانات تتفا عل فيه القرارات والتوقعات والتقنيات والمؤسسات، وتشارك الصور التي يبنيها العقل عنه في صناعته. فالتنبؤ قد يغير السلوك، والخوف من مستقبل ما قد يعجل بوقوعه، والرغبة في مستقبل آخر قد تفتح له مؤسسات وموارد لم تكن موجودة.

ومن ثم لا يكون العقل المستقبلي عقلًا متنبئًا فقط، بل عقلًا ا ستشرافيًا ومعياريًا. فهو لا يسأل عما سيحدث وحده، بل عما يمكن أن يحدث، وما الذي ينبغي أن يحدث، وما المسؤولية التي يحملها الحاضر تجاه الإمكانات القادمة. ويتميز عن العقل الخطي بأنه لا يبني فعله علىٰ سيناريو واحد، بل يحافظ علىٰ تعدد المسارات، ويراقب الإ شارات الضعيفة، ويميز بين القرارات القابلة للعكس والقرارات التي تغلق إمكانات الأجيال التالية.

إن المستقبل لا يملك صوتًا مباشرًا داخل مؤسسات الحاضر، ولذلك يصبح تمثيله وظيفةً معياريةً للعقل. فالأجيال القادمة لا تشارك في التصويت، ولا تدخل الأسواق، ولا تستطيع الاعتراض علىٰ القرارات التي ستحدد بيئتها ومواردها وحريتها. ومن هنا يحتاج العقل إلىٰ توسيع مجال المسؤولية خارج حدود الفاعلين الحاضرين، وإلىٰ إدخال الا ستدامة وعدم قابلية الضرر للعكس ضمن شروط القرار المشروع. وهذا التوسع ليس إضافةً أخلاقيةً خارجية، بل نتيجة منطقية لفهم الزمن بوصفه جزءًا من بنية النظام المعقد.

وعلىٰ هذا الأساس يتكون النموذج النهائي للعقل من سبعة أبعاد مترابطة. فهو أولًا نظام متكيف يعيد تشكيل سلوكه وبنيته في ضوء الخبرة، لكنه لا يساوي بين التكيف والا ستسلام للواقع. وهو ثانيًا نظام منتج للنظام، يبني المفاهيم والقواعد والمؤسسات، ثم يراجعها حين تتحول من أدوات للتنظيم إلىٰ مصادر للجمود. وهو ثالثًا شبكة متعددة المستويات، تتفاعل داخلها العمليات الجسدية والإدراكية واللغوية والاجتماعية والمؤسسية والتقنية.

وهو رابعًا نظام انعكاسي يستطيع أن يجعل نماذجه ومعاييره وقراراته موضوعًا للفحص، من غير أن يدعي الخروج الكامل من شروطه التاريخية واللغوية. وهو خامسًا منظومة معيارية لا تكتفي بمعرفة الواقع، بل ترتب القيم والحقوق والمصالح، وتنتج الشرعية، وتضع الحدود التي تمنع القدرة من التحول إلىٰ سيطرة. وهو سادسًا نظام صانع للقرار، يحول المعرفة والمعيار إلىٰ فعل، ثم يعيد إدخال النتائج في دورة التعلم والمراجعة. وهو سابعًا نظام مستقبلي لا يستهلك الإمكانات المتاحة فقط، بل يحمي مجال الإمكان نفسه، ويمنع الحاضر من إغلاق المستقبل باسم مصلحة عاجلة.

ولا تعمل هذه الأبعاد بوصفها طبقات مستقلة. فالتكيف بلا معيار قد ينتج نظامًا أكثر قدرةً علىٰ الاستمرار في الظلم، والمعيار بلا قرار يظل قيمةً معلقة، والقرار بلا شبكة معرفة يصبح إرادةً عمياء، والشبكة بلا مسؤولية تذيب الفاعل، والذكاء الاصطناعي بلا عقل معياري يوسع القدرة من غير أن يحدد وجهتها. ومن هنا تكمن وحدة النموذج في العلاقات بين أبعاده، لا في إضافة خصائص بعضها إلىٰ بعض.

إن العقل داخل الأنظمة المعقدة هو نظام يتشكل من خلال البيئة، ويبني عنها نماذج، وينتج داخلها معايير وقرارات، ويجسد هذه القرارات في مؤسسات وتقنيات، ثم تعود نتائجها فتغير البيئة والعقل معًا. ويستطيع، عبر قدرته الانعكاسية، أن يقطع التكرار الآلي لهذه الدائرة، وأن يحولها إلىٰ حركة تعلم وإعادة تأسيس. ولذلك لا يكون العقل مجرد جزء من النظام ولا

سـلطةً خارجةً عليه، بل يكون العقدة التي يسـتطيع النظام من خلالها أن يعي بعض شـروطه، وأن يراجع اتجاهه، وأن ينتقل من التنظيم العفوي إلىٰ التنظيم المسؤول.

إن النظرية العامة في العقل داخل العالم المركب لا تقدم العقل بوصـفه سـيدًا مطلقًا علىٰ الواقع، ولا بوصـفه أثرًا سـلبيًا لقوىٰ لا يملك تجاهها شـيئًا. إنه فاعل محدود، لكنه قادر علىٰ معرفة محدوديته؛ متشكل، لكنه قادر علىٰ إعادة تشكيل بعض شروطه؛ ممتد في المؤسسات والتقنيات، لكنه محتاج دائمًا إلىٰ مرجعية تحفظ للإنسـان موقعه؛ متكيف مع التغير، لكنه لا يفقد الحق في تقويم التغير ورفضـه. وفي هذه القدرة علىٰ الجمع بين الفهم والتكيف والنظام والمعيار والقرار والاستشراف تتحدد صورة العقل التي يحتاج إليها عالم لم يعد بسيطًا، ولم يعد يسمح لوعي بسيط بأن يدعي القدرة علىٰ إدارته.

الفصل الرابع عشر
العقل والنشوء

يمثل مفهوم النشوء أحد أكثر المفاهيم قدرةً علىٰ إعادة بناء صورة العقل في الفلسفة والعلوم المعاصرة، لأنه يفتح سؤالًا ظل حاضرًا منذ بدايات التفكير الإنساني من غير أن يجد تفسيرًا نظريًا جامعًا: كيف يظهر الجديد؟ كيف تنشأ خصائص لم تكن كامنةً في أي عنصر من العناصر المنفردة؟ وكيف ينتقل العالم من مجرد تجاور الأجزاء إلىٰ ظهور نظام يمتلك قوانينه الخاصة، وقدراته الخاصة، وآثاره التي لا يمكن ردها ببساطة إلىٰ مجموع مكوناته؟ إن هذا السؤال لا يقتصر علىٰ الفيزياء أو الأحياء، بل يمتد إلىٰ العقل واللغة والقانون والأخلاق والدولة والحضارة، لأن جميع هذه الظواهر تتضمن انتقالًا من مستوىٰ إلىٰ مستوىٰ آخر، ومن بنية بسيطة إلىٰ بنية أكثر تركيبًا، بحيث يظهر فيها ما لا يمكن تفسيره بمنطق الجمع الحسابي للأجزاء.

وقد انقسمت الدراسات السابقة في تفسير النشوء إلىٰ اتجاهات متعددة. فهناك اتجاه اختزالي يرىٰ أن كل ظاهرة يمكن، من حيث المبدأ، تفسيرها بردها إلىٰ عناصرها الأولية وقوانينها الأساسية، وأن ما يسمىٰ بالخصائص الناشئة ليس سوىٰ جهل مؤقت بطريقة عمل الأجزاء. وفي المقابل ظهر اتجاه آخر يؤكد أن هناك مستويات من الواقع تمتلك قوانينها الخاصة، وأن الظاهرة الناشئة ليست مجرد مجموع عناصرها، بل هي نظام جديد يفرض بدوره تأثيرًا علىٰ العناصر التي نشأ منها. وبين هذين الاتجاهين تباينت النظريات في تحديد معنىٰ النشوء وحدوده، لكن معظمها ظل يدرس النشوء بوصفه خاصية لبعض الأنظمة الطبيعية أو الاجتماعية، ولم يجعل منه مبدأً تأسيسيًا لفهم العقل نفسه.

أما النظرية المقترحة هنا فتنطلق من فرضية مختلفة، وهي أن العقل ليس مجرد ملاحظ لظواهر النشوء، بل هو أحد أهم مصادرها. فالعقل لا يكتشف الخصائص الناشئة فحسب، بل

يشارك في إنتاجها، لأن كل مفهوم جديد، وكل معيار جديد، وكل مؤسسة جديدة، وكل نظام قانوني أو حضاري، يمثل خاصيةً ناشئة لم تكن موجودةً في العناصر التي سبقته بالصورة التي أصبح عليها بعد تشكله. ومن هنا لا يكون النشوء حادثًا استثنائيًا في تاريخ الفكر، بل يصبح الآلية الأساسية التي ينتقل بها العقل من الإمكان إلىٰ الإبداع، ومن الإدراك إلىٰ البناء، ومن الخبرة إلىٰ الحضارة.

ولا يعني هذا أن العقل يخلق الجديد من فراغ، لأن النشوء لا ينفي وجود الشروط السابقة، بل ينفي أن تكون هذه الشروط كافيةً وحدها لتفسير ما يظهر عنها. فالحروف موجودة قبل القصيدة، لكنها لا تحمل القصيدة في ذاتها. والأفراد موجودون قبل الدولة، لكن الدولة ليست مجرد مجموع حسابي للأفراد. والوقائع موجودة قبل القانون، لكن القانون ليس صورة فوتوغرافية للوقائع، بل بناء معياري يعيد تنظيمها وفق غايات تتجاوز وجودها المباشر. وكذلك فإن الخبرات الجزئية موجودة قبل النظرية، غير أن النظرية تمتلك وحدةً تفسيرية لا يمكن العثور عليها داخل أي خبرة منفردة.

ومن هنا يجب التمييز بين التجميع والنشوء. فالتجميع يضيف عنصرًا إلىٰ عنصر حتىٰ يزداد الحجم أو العدد، بينما النشوء ينتج مستوىٰ جديدًا من التنظيم تظهر فيه خصائص لم تكن قابلةً للوصف علىٰ مستوىٰ الأجزاء. وإذا اجتمع ألف حجر بقيت الحجارة حجارة، أما إذا انتظمت العناصر داخل بنية معمارية فإنها تصبح بيتًا، والبيت ليس مجرد زيادة كمية في عدد الأحجار، بل نظامًا جديدًا له وظيفة مختلفة، ومعنىٰ مختلف، وآثار لا يمكن نسبتها إلىٰ حجر بعينه. والعقل يعمل بالطريقة نفسها؛ فهو لا يجمع المعلومات فقط، بل يعيد تنظيمها حتىٰ تتحول إلىٰ معنىٰ، ثم يعيد تنظيم المعاني حتىٰ تتحول إلىٰ نموذج، ثم يعيد تنظيم النماذج حتىٰ تصبح رؤية للعالم.

إن النشوء لا يفسر ظهور التعقيد وحده، بل يفسر كذلك ظهور الوحدة. فكلما ازداد النظام تعقيدًا، ازدادت حاجته إلىٰ مبدأ ينظم العلاقات بين عناصره. وهذه الوحدة ليست

مفروضةً من الخارج دائمًا، بل قد تنشأ من داخل التفاعلات نفسها. فاللغة لم تُولد لأن أحدًا خطط لها بصورة كاملة، بل نشأت عبر تفاعلات طويلة حتىٰ أصبحت نظامًا يمتلك قواعده الخاصة. والسوق لا ينتج فقط عن رغبات الأفراد، بل يكوّن أنماطًا جديدة من السلوك والتوقع والتبادل. والعلم لا يساوي مجموع الاكتشافات الفردية، بل ينشئ بنيةً معرفية تحدد ما يعد سؤالًا مشروعًا، وما يعد دليلًا، وما يعد تفسيرًا مقبولًا.

ولهذا فإن العقل لا ينبغي أن يُفهم بوصفه مخزنًا للأفكار، بل بوصفه مولدًا للبنىٰ الناشئة. إنه يعيد ترتيب الخبرة بحيث يظهر منها ما لم يكن ظاهرًا، ويقيم علاقات جديدة بين عناصر كانت تبدو متباعدة، ويكشف انتظامات لم تكن مرئية، ثم يحول هذه الانتظامات إلىٰ مفاهيم وقوانين ونظريات. والإبداع نفسه لا يكون إضافة فكرة إلىٰ أخرىٰ فقط، بل إعادة تنظيم المجال كله بطريقة تجعل عناصره القديمة تكتسب دلالات جديدة. ومن هنا فإن أعظم التحولات الفكرية في التاريخ لم تنشأ غالبًا من اكتشاف عنصر مجهول، بل من إعادة بناء العلاقة بين عناصر كانت معروفة.

وقد ركزت بعض النظريات المعرفية علىٰ الإبداع بوصفه قدرةً نفسية، أو وظيفةً عصبية، أو نتيجةً للتجربة، غير أنها لم تفسر بما يكفي كيف ينتقل العقل من إعادة تركيب الموجود إلىٰ إنتاج مستوىٰ جديد من الفهم يغير قواعد المجال نفسه. أما مفهوم النشوء فيكشف أن الإبداع ليس حدثًا غامضًا، ولا معجزةً عقلية، بل نتيجة لبلوغ شبكة العلاقات درجةً من التعقيد تسمح بظهور خصائص جديدة لم تكن قابلةً للاستنتاج المباشر من العناصر السابقة. غير أن هذا الظهور لا يكون عشوائيًا، بل يخضع لبنية العقل، ولمخزونه المفهومي، ولغته، ومعاييره، وتفاعله مع البيئة.

وهنا تتجاوز النظرية المقترحة كثيرًا من الدراسات السابقة التي جعلت النشوء خاصيةً فيزيائية أو بيولوجية أو اجتماعية منفصلة عن المعيارية. فالخصائص الناشئة ليست معرفية فقط، بل معيارية أيضًا. إذ إن ظهور قيمة جديدة، أو مبدأ جديد للعدالة، أو تصور جديد

للحق، يمثل بدوره نشوءًا لا يمكن تفسيره بمجرد جمع الأحكام السابقة. فالعقل لا يكتشف المعيار بوصفه شيئًا جاهزًا في الخارج، بل ينتجه عبر إعادة تنظيم الخبرة والقيم والغايات داخل بنية جديدة تصبح قادرةً علىٰ توجيه الفعل.

ومن ثم فإن النشوء ليس مجرد وصف لكيفية تغير الأنظمة، بل يصبح تفسيرًا لكيفية تطور العقل نفسه. فالعقل يولد المعنىٰ بوصفه خاصيةً ناشئة من الإدراك، ويولد المفهوم بو صفه خا صيةً نا شئة من المعنىٰ، ويولد النظرية بو صفها خا صيةً نا شئة من المفاهيم، ويولد الحضارة بوصفها خاصيةً ناشئة من تفاعل النظريات والمؤسسات والقيم والتقنيات عبر الزمن. وهكذا يغدو النشوء المبدأ الذي يفسر الانتقال المستمر من مستوىٰ إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ من التنظيم، دون الوقوع في الاختزال أو في افتراض قفزات غيبية غير قابلة للفهم.

إن العقل، في ضوء هذا التصور، ليس مجرد نظام يتكيف مع الواقع أو يفسره، بل نظام ينتج باستمرار مستويات جديدة من الواقع نفسه. فهو يحول الطبيعة إلىٰ ثقافة، والخبرة إلىٰ معرفة، والمعرفة إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ قانون، والقانون إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة إلىٰ حضارة. وكل مرحلة من هذه المراحل ليست جمعًا لما قبلها، بل نشوءٌ لخاصية جديدة تمتلك بنيتها الخاصة، وتعيد بدورها تشكيل المراحل التي خرجت منها، لتصبح حركة العقل حركةً ناشئةً لا تنتهي، ينتج فيها كل مستوىٰ إمكانات لم تكن موجودةً قبله، ويفتح أمام التاريخ الإنساني آفاقًا جديدة من المعنىٰ والتنظيم والإبداع.

لا تظهر الأفكار الجديدة في العقل كما تظهر الأشياء أمام الحواس، ولا تدخل إليه مكتملةً من خارج التجربة، بل تنشأ من إعادة تنظيم عناصر كانت موجودةً في الذاكرة واللغة والخبرة والتوقع، من غير أن تكون النتيجة الجديدة كامنةً في أي عنصر منفرد منها. فالفكرة ليست معلومةً أضيفت إلىٰ معلومات سابقة، وإنما بنية جديدة تغيّر العلاقات بين ما كان معلومًا، وتعيد تحديد دلالته وموقعه داخل الكل. وقد يعرف العقل مجموعةً من الوقائع زمنًا طويلًا من غير أن تنتج بينها رؤية جديدة، ثم ينشأ في لحظة معينة رابط يعيد ترتيب المجال

كله، فيبدو ما كان متفرقًا أجزاءً من نظام واحد، وما كان هامشـيًا مفتاحًا للتفسـير، وما كان مسلَّمًا به موضعًا للسؤال.

ومن هنا لا يكون ظهور الفكرة انتقالًا آليًا من المقدمات إلىٰ النتائج، وإن كانت بعض الأفكار تُستنبط بهذه الطريقة. فالاستنتاج المنطقي يخرج ما تسمح به البنية السابقة، أما النشوء الفكري فيعيد بناء البنية التي تحدد أصـلًا ما الذي يمكن اسـتنتاجه. وقد يكون الجديد في صـياغة السـؤال لا في الجواب، أو في اكتشـاف أن الوقائع التي عوملت منفصـلةً تنتمي إلىٰ مستوىٰ واحد من التنظيم، أو في نقل مفهوم من مجال إلىٰ آخر علىٰ نحو يكشف خصائص لم تكن مرئية. ولهذا فإن الأفكار المؤسـسـة لا تضـيف معرفةً إلىٰ العالم القائم فقط، بل تنشـئ عالمًا مفهوميًا جديدًا يصبح ما سبقه قابلًا لإعادة القراءة من داخله.

وقد فسـرت بعض الدراسـات السـابقة نشـوء الأفكار من خلال التداعي بين الصـور، أو تراكم الخبرات، أو عمليات المعالجة العصـبية، أو التفاعل الاجتماعي واللغوي. وكل هذه المقاربات تكشف شروطًا حقيقية للفكرة، لكنها لا تستنفد ظهورها بوصفها وحدةً جديدة من المعنىٰ. فالتداعي يفسر اتصال عنصر بآخر، لكنه لا يفسر دائمًا لماذا ينتج الاتصال بناءً قادرًا علىٰ إعادة تنظيم مجال كامل. والتفسـير العصـبي يحدد البنية المادية الضـرورية، لكنه لا يسـاوي بين وصـف التغير العصـبي وفهم الدلالة التي نشـأت عنه. أما التفسـير الاجتماعي فيكشف أن الأفكار تحمل لغة عصرها ومشكلاته، لكنه قد يعجز عن تفسير قدرة العقل علىٰ تجاوز الأطر التي شكلته.

إن الفكرة الناشئة تتطلب شروطًا سابقة، لكنها لا تُختزل فيها. فاللغة تمنح العقل مفرداته وقوالبه، والخبرة تمده بمادته، والثقافة تحدد كثيرًا من أسـئلته، غير أن العقل يسـتطيع أن يعيد تركيب هذه العناصـر علىٰ نحو ينتج مفهومًا لم تكن الثقافة قد صـاغته بالصـورة نفسـها. وهذا يعني أن العقل ليس مسـتقلًا عن شـروطه، لكنه ليس مسـجونًا داخلها. تكمن فاعليته في قدرته علىٰ استخدام ما تشكل به لكي يعيد تشكيل المجال الذي أنتجه.

ويتصل نشوء الأفكار بوجود التوتر والتعارض. فحين تنسجم الخبرة مع النماذج القائمة لا يضطر العقل إلىٰ إعادة بناء نفسه، أما حين تظهر وقائع لا يستطيع النموذج تفسيرها، تنشأ فجوة بين ما يعتقده وما يواجهه. وقد يستجيب العقل لهذه الفجوة بالإنكار أو الاستثناء أو توسيع النموذج القديم، لكنه قد يبلغ نقطةً يصبح عندها التعديل الجزئي غير كافٍ، فينشأ إطار جديد يعيد تفسير الوقائع والعلاقات السابقة. ومن هنا يكون التعارض أحد مولدات النشوء، لا لأنه ينتج الجديد وحده، بل لأنه يضعف استقرار البنية القديمة ويفتح إمكانات لإعادة التنظيم.

ولا تنشأ الفكرة في الوعي الفردي وحده؛ فقد تكون خاصيةً ناشئة من شبكة من العقول. فالحوار والتنازع والتراكم التاريخي وتبادل الخبرة قد تنتج مفهومًا لا يستطيع مشارك واحد أن ينسبه إلىٰ ذاته بصورة كاملة. وقد يبدأ أحدهم بالسؤال، ويقترح آخر تمييزًا، ويكشف ثالث واقعةً مخالفة، ثم تتشكل من هذه الحركة بنية نظرية جديدة. وهذا يبين أن العقل الجمعي لا يساوي مجموع الآراء، بل قد ينتج من تفاعلها معنىً لم يكن حاضرًا في أي رأي منفرد.

أما القيم، فإن نشوءها يطرح إشكالًا أعمق؛ لأنها لا تصف ما هو قائم فقط، بل تمنح الفعل اتجاهًا، وتحكم علىٰ الواقع بالقبول أو الرفض، وتطالب الإنسان بتجاوز ما هو موجود نحو ما ينبغي أن يكون. وقد ردت بعض النظريات القيم إلىٰ المنفعة والبقاء والتكيف، فاعتبرت التعاون والعدل والثقة أنماطًا نشأت لأنها أسهمت في استمرار الجماعة. وقدمت هذه المقاربات تفسيرًا مهمًا للشروط التطورية والاجتماعية التي سمحت لبعض القيم بالاستقرار، لكنها لا تفسر وحدها معنىٰ الإلزام؛ لأن معرفة أن قيمةً ما نافعة للبقاء لا تساوي القول إن احترامها واجب حتىٰ حين يتعارض مع مصلحة الفاعل المباشرة.

وذهبت تصورات تعاقدية إلىٰ أن القيم والقواعد تنشأ من اتفاق الأفراد علىٰ تنظيم تعايشهم، وأن الإلزام يستند إلىٰ الرضا المتبادل أو إلىٰ ما كان العقلاء سيقبلونه في شروط عادلة. غير أن العقد يفترض مسبقًا قيمًا تجعله ممكنًا، مثل الاعتراف بالمساواة، ووجوب

الو فاء، وحق الأطراف في القبول أو الرفض. و لذلك لا يبدأ المعيار كله من الاتفاق، لأن الاتفاق نفسه لا يكتسب مشروعيته إلا داخل أفق معياري سابق عليه.

وفي المقابل، جعلت بعض الاتجاهات القيم حقائق مستقلة يكتشفها العقل كما يكتشف انتظامات العالم. ويحفظ هذا التصور علو المعيار علىٰ المصلحة المتغيرة، لكنه قد يفصل القيمة عن تاريخ تشكل الوعي بها وعن الأشكال المؤسسية التي تجعلها فاعلةً. فالقيمة، حتىٰ إذا امتلكت أساسًا يتجاوز الإرادة الفردية، لا تصبح معرفةً اجتماعيةً ولا نظامًا ملزمًا إلا حين تدخل في اللغة والتفسير والمؤسسة. ومن هنا يجب التمييز بين مصدر القيمة وبين نشوء الوعي بها، وبين وجود المعيار وبين تشكله داخل الحياة الإنسانية.

إن النظرية الناشئة للقيم لا تقول إن القيم تُخلق من العدم بفعل التفاعل، ولا إنها مجرد انعكاس للمصلحة أو العرف، بل ترىٰ أن العقل ينتج البنية التي تصبح من خلالها القيمة مفهومةً وملزمةً وقابلةً للتطبيق. فالخبرة بالظلم لا تنتج مفهوم العدالة تلقائيًا، لكنها تضع العقل أمام تناقض بين واقع قائم وتصور عن الاستحقاق والكرامة. ومن تكرار الخبرة، واتساع المقارنة، وتبادل الاعتراف، ينشأ مفهوم أكثر كليّةً يجاوز الحالة الأولىٰ، ثم يعود هذا المفهوم ليحكم علىٰ وقائع لم تكن حاضرةً عند نشأته.

وهنا تظهر خاصية أساسية للنشوء المعياري: إن القيمة بعد تشكلها تكتسب استقلالًا نسبيًا عن الشروط التي ساعدت علىٰ ظهورها. فقد ينشأ مبدأ لحماية جماعة محددة، ثم يتو سع منطقه ليشمل جماعات أخرىٰ، وقد يُصاغ حق في سياق تاريخي مخصوص، ثم يكشف العقل أن أساسه لا يسمح بحصره في أصحاب ذلك السياق. وهكذا لا تبقىٰ القيمة أسيرة منشئها التاريخي، بل تستطيع أن تتجاوز حدوده من خلال القوة الكلية الكامنة في معناها.

ويعمل العقل المعياري هنا بوصفه منتجًا للكلية. فهو ينتقل من الألم الجزئي إلىٰ مبدأ منع الإيذاء، ومن واقعة الاستبعاد إلىٰ مفهوم المساواة، ومن الحاجة إلىٰ الحماية إلىٰ بناء الحق، ومن الثقة المتبادلة إلىٰ قاعدة الوفاء. ولا يعني هذا أن الانتقال ضروري أو مضمون؛

فقد تعيش المجتمعات الظلم من غير أن تنتج نظريةً في العدالة، وقد تحول الألم إلىٰ رغبة في الانتقام بدل تحويله إلىٰ معيار عام. لذلك يحتاج النشوء المعياري إلىٰ قدرة انعكاسية ترفع الخبرة من مستوىٰ الانفعال المباشر إلىٰ مستوىٰ الحكم القابل للتعميم.

إن القيم الناشئة لا تصبح فاعلةً لمجرد حضورها في الوعي، بل تحتاج إلىٰ التجسد في قواعد وممارسات ومؤسسات. غير أن هذا التجسد يعرضها لخطر التحول؛ فقد تُختزل القيمة في إجراء، أو تستولي المؤسسة علىٰ معناها، أو يتحول المعيار إلىٰ وسيلة لحماية القوة. ومن هنا تستمر حركة النشوء بعد ظهور القيمة، لأن العقل يحتاج إلىٰ إعادة إنتاج الصلة بين المبدأ وصوره العملية، وإلىٰ مراجعة المؤسسات حين تكف عن حمل المعنىٰ الذي تأسست من أجله.

وهكذا تنشأ الأفكار والقيم من تفاعل الخبرة واللغة والذاكرة والتعارض والخيال والمراجعة، لكنها لا تساوي مجموع هذه العناصر. فالفكرة تظهر حين يعيد العقل تنظيم المعرفة في بنية جديدة، والقيمة تظهر حين يعيد تنظيم الخبرة داخل حكم يتجاوز الواقعة ويطالب الواقع بصورة أخرىٰ من الوجود. وفي الحالتين يكون العقل مولدًا للخصائص الناشئة: لا يخلق من فراغ، ولا يكرر ما أُعطي له، بل يحول الشروط السابقة إلىٰ إمكان جديد يكتسب بعد ظهوره قدرةً علىٰ إعادة تشكيل العقل والعالم معًا.

لا ينشأ القانون فجأةً بوصفه نصًا مكتملًا منفصلًا عن الحياة الاجتماعية، بل يتكون عبر مسار طويل تنتقل فيه الأفعال المتكررة إلىٰ توقعات، والتوقعات إلىٰ قواعد، والقواعد إلىٰ بنىٰ ملزمة تستند إلىٰ سلطة قادرة علىٰ حمايتها وتفسيرها وتطبيقها. فالسلوك الذي يتكرر لا يصبح قانونًا لمجرد شيوعه، والعادة لا تتحول إلىٰ قاعدة ملزمة بمجرد رسوخها، لأن النشوء القانوني يحتاج إلىٰ انتقال نوعي من وقوع الفعل إلىٰ الاعتقاد بوجوب الفعل أو الامتناع عنه. وهذا الانتقال هو الذي يميز بين انتظام اجتماعي تصنعه المصادفة أو المصلحة وبين نظام معياري يطالب الأفراد بالامتثال ويمنح مخالفة القاعدة معنىً يتجاوز الاختلاف السلوكي.

وقد ربطت بعض الدرا سات السابقة نشأة القانون بالعادات والأعراف التي ا ستقرت في الجماعة، ورأت أن السـلطة لم تنشـئ القانون من عدم، بل اعترفت بما تكون داخل المجتمع ومنحته قوةً رسـمية. وفي مقابل ذلك، أكدت اتجاهات وضـعية أن القانون يبدأ من لحظة صـدوره عن سـلطة مختصـة، وأن الإلزام القانوني لا يقوم علىٰ شـيوع السـلوك أو الاعتقاد الأخلاقي، بل علىٰ انتماء القاعدة إلىٰ نظام تشريعي معترف به. أما بعض الاتجاهات التعاقدية فقد ردت القانون إلىٰ اتفاق الأفراد علىٰ الخروج من حالة التنازع إلىٰ نظام مشـترك يحفظ الأمن والحقوق. غير أن كل تصـور من هذه التصـورات يضـيء جانبًا من النشـوء القانوني ولا يستوعب حركته الكاملة.

فالعرف يفسـر كيف تتولد بعض القواعد من التكرار والتوقع، لكنه لا يفسـر وحده لماذا تستحق كل عادة مستقرة الحماية، إذ قد يستقر الظلم كما يستقر التعاون، وقد يتحول تفاوت القوة إلىٰ عرف يبدو طبيعيًا بسبب طول الزمن. والتشريع يفسر لحظة الجعل القانوني، لكنه لا يضـمن أن القاعدة المصـاغة سـتدخل في الحياة الاجتماعية أو تكتسـب قبولًا فعليًا. أما العقد فيفسـر الحاجة إلىٰ الشـرعية والرضـا، لكنه يفترض وجود ذوات متسـاوية وقواعد للوفاء والاعتراف تسبق العقد نفسه من الناحية المعيارية.

ومن هنا لا يكون القانون نتاج عامل واحد، بل خاصيةً ناشئة من تفاعل السلوك والعرف والقيمة والسلطة والمؤسسة والعقل المفسر. فهو ينشأ حين تتكون حاجة إلىٰ ضبط توقعات الفاعلين، ثم تُصـاغ هذه الحاجة في قاعدة عامة، وتُربط بجهة تملك حق الإلزام، وتدخل في نظام من الإجراءات والتفسـير والمسـاءلة. وبعد ذلك لا تبقىٰ القاعدة مجرد انعكاس للواقع الذي خرجت منه، بل تعود فتغيره؛ إذ تعيد ترتيب الحوافز، وتحدد ما يعد حقًا أو مخالفةً، وتنتج أنماطًا جديدة من السلوك لم تكن موجودة قبلها.

وهـذه العودة من القـانون إلىٰ المجتمع تكشـف الطـابع الـدائري للنشـوء القـانوني. فالمجتمع يهيئ المادة التي تنشـأ منها القاعدة، والقاعدة تعيد تشـكيل المجتمع، ثم تنتج

الممارسة القانونية وقائع جديدة تستدعي تعديل النص أو تفسيره. ومن هنا لا يكون القانون بناءً ثابتًا يعلو علىٰ الزمن، ولا سلوكًا اجتماعيًا متغيرًا بلا مرجعية، بل نظامًا يتكون من علاقة مستمرة بين الاستقرار والتحول. وإذا انقطعت هذه العلاقة، تجمد القانون خلف الواقع أو ذاب في ضغط الوقائع حتىٰ فقد قدرته علىٰ الإلزام.

وتنشأ المؤسسات بالطريقة نفسها، وإن كانت أكثر تركيبًا. فالمؤسسة لا تبدأ مبنىً ولا جهازًا إداريًا، بل تبدأ بحاجة متكررة لا يستطيع الأفراد تلبيتها كل مرة من الصفر. وحين تتكرر الوظيفة، تظهر الحاجة إلىٰ قواعد وأدوار وذاكرة وصلاحيات، ثم تستقر هذه العناصر داخل بنية تواصل العمل رغم تغير الأشخاص. ومن هنا تكون المؤسسة خاصيةً ناشئة من انتظام الفعل، لكنها بعد نشوئها تكتسب استقلالًا نسبيًا عن الأفراد الذين أنشؤوها.

فالقضاء، مثلًا، لا يساوي مجموع القضاة، والجامعة لا تساوي مجموع الأساتذة والطلاب، والدولة لا تساوي مجموع الموظفين والمواطنين. في كل حالة توجد بنية من الاختصاصات والقواعد والرموز والذاكرة والتوقعات تجعل الكل قادرًا علىٰ إنتاج أفعال لا يستطيع أي فرد منفرد إنتاجها بالكيفية نفسها. وهذا الاستقلال النسبي هو الذي يسمح للمؤسسة بالاستمرار، لكنه هو نفسه ما يجعلها قادرة علىٰ التحول إلىٰ قوة تعيد تشكيل أعضائها وفرض منطقها عليهم.

وقد ركزت بعض الدراسات المؤسسية علىٰ القواعد الرسمية، بينما اهتمت دراسات أخرىٰ بالأعراف والممارسات غير المكتوبة. غير أن المؤسسة الناشئة لا تُفهم من خلال أحد المستويين وحده. فالقواعد الرسمية تحدد ما ينبغي أن يحدث، لكن الثقافة الداخلية تحدد كثيرًا مما يحدث فعلًا. وقد تكون الصلاحيات مكتوبةً علىٰ نحو واضح، بينما تعيد شبكات النفوذ غير الرسمية توزيعها. ومن هنا تتكون المؤسسة من مستويين متداخلين: بنية معلنة تمنحها الشرعية، وبنية عملية تمنحها القدرة الفعلية.

إن المؤسسة لا تحمل ذاكرةً لأن وثائقها محفوظة فقط، بل لأنها تختزن خبرتها في الإجراءات والتقاليد وأنماط التعامل. وقد يخرج الأفراد الذين شهدوا تأسيسها، لكن آثار قراراتهم تبقىٰ في قواعدها، وفي ترتيب مناصبها، وفي اللغة التي تستخدمها، وفي حدود ما تعده ممكنًا أو مستحيلًا. ومن ثم فإن المؤسسة لا تحفظ الماضي فحسب، بل تجعله فاعلًا في الحاضر، وقد تعيد إنتاجه حتىٰ بعد زوال الأسباب التي أنشأته.

وهنا يظهر خطر الاعتماد علىٰ المسار. فالقرار الأول قد يُتخذ لظرف مؤقت، ثم يتحول إلىٰ قاعدة، وتتجمع حوله مصالح وخبرات واستثمارات تجعل تغييره مكلفًا. ومع مرور الزمن تبدو البنية كما لو كانت ضروريةً بطبيعتها، مع أنها نتاج مسار تاريخي كان يمكن أن يتخذ اتجاهًا آخر. ومن هنا لا تكون المؤسسة عقلانيةً لمجرد بقائها، لأن الاستمرار قد يعكس قدرتها علىٰ حماية ذاتها أكثر مما يعكس قدرتها علىٰ تحقيق غايتها.

وتصبح وظيفة العقل المؤسسي متمثلةً في المحافظة علىٰ التمييز بين المؤسسة ومقصدها. فالمؤسسة وُجدت لتحقيق وظيفة، لكنها قد تنقل ولاءها تدريجيًا من الغاية إلىٰ بقاء بنيتها. وعندئذ تصبح الإجراءات أهم من العدالة التي وضعت لحمايتها، ويصبح الاستقرار أهم من الحقيقة، وتتحول الذاكرة إلىٰ مقاومة للتغيير. ومن هنا تحتاج المؤسسة إلىٰ قدرة انعكاسية تجعلها قادرةً علىٰ فحص قواعدها لا تطبيقها فقط، وعلىٰ مراجعة تاريخها لا تقديسه.

ولا يكون النشوء المؤسسي عادلًا بالضرورة. فقد تنشأ المؤسسات من تفاوتات القوة، وقد تستقر امتيازات تاريخية داخل قواعد تبدو محايدة. ولذلك لا يكفي وصف كيف تتكون المؤسسة، بل يجب تقويم ما تنشئه من توزيع للقدرة والاعتراف والموارد. فكل مؤسسة تنتج مواقع، وكل موقع يمنح بعض الفاعلين إمكانات أكبر من غيرهم، وقد يتحول التنظيم إلىٰ إعادة إنتاج منهجي للقوة إذا لم يخضع لمعيار أعلىٰ.

إن العقل لا ينتج القانون والمؤسسة بإرادة واحدة كاملة، لكنه لا يقف أمام نشوئهما موقف المتفرج. فهو يكتشف الأنماط التي تتكون، ويصوغها في قواعد، ويمنحها غايات،

ويراجع آثارها، ويعيد بناءها حين تنفصل عن مقاصدها. ومن هنا يكون العقل منتجًا للنشوء ومنظمًا له وناقدًا لنتائجه في آن واحد. فهو يحول السلوك إلىٰ قاعدة، والقاعدة إلىٰ نظام، والنظام إلىٰ مؤسسة، ثم يعيد مساءلة المؤسسة باسم القيمة التي منحتها شرعية الوجود.

لا تنشأ الحضارة من اجتماع السكان في رقعة جغرافية، ولا من تراكم الثروة أو توسع الدولة أو تقدم التقنية منفردةً، بل تظهر حين تنتظم الأفكار والقيم والقوانين والمؤسسات والمعارف وأنماط الإنتاج داخل بنية كلية تمتلك قدرةً علىٰ الاستمرار وإعادة إنتاج ذاتها. فالحضارة خاصية ناشئة لا توجد كاملةً في أي عنصر من عناصرها، مع أنها لا توجد خارجها. وهي ليست حاصل جمع الدولة والاقتصاد والقانون والدين والثقافة والعلم، بل النمط الذي تتفاعل به هذه المجالات، والكيفية التي يمنح بها كل واحد منها الآخر موقعه ووظيفته ومعناه داخل الكل.

وقد ركزت دراسات الحضارة السابقة علىٰ عوامل بعينها؛ فردّ بعضها النشوء الحضاري إلىٰ البيئة والجغرافيا، وبعضها إلىٰ الدين والقيم، وبعضها إلىٰ القوة السياسية أو نمط الإنتاج أو التقنية أو استجابة الجماعة للتحديات. وتكشف هذه التفسيرات شروطًا حقيقية، لكنها تصبح اختزاليةً حين تجعل عاملًا واحدًا قادرًا علىٰ تفسير الكل. فالموارد لا تنتج حضارةً من غير مؤسسة تنظّمها، والمؤسسة لا تستقر من غير شرعية، والشرعية لا تُبنىٰ من غير منظومة معنىٰ، والمعنىٰ لا يتحول إلىٰ قوة تاريخية من غير قدرة مادية وقانونية تحفظ تجسده.

إن الحضارة تنشأ حين تبلغ العلاقات بين هذه العناصر درجةً من التكامل تسمح بظهور خصائص جديدة: ذاكرة جمعية تتجاوز أعمار الأفراد، ونظام رمزي يمنح المجتمع تصورًا لذاته، ومؤسسات تحفظ المعرفة وتنقلها، وقواعد تنظم السلطة والحق، وأفق مستقبلي يجعل الجماعة قادرةً علىٰ تجاوز الضرورات المباشرة. وهذه الخصائص لا يخطط لها فاعل واحد، ولا تظهر في لحظة تأسيس محددة، بل تتكون عبر تراكمات طويلة من الأفعال والقرارات والصراعات والتسويات.

ومن هنا لا تكون الحضارة مشروعًا مصنوعًا من أعلىٰ فقط، ولا ظاهرةً عفويةً تنشأ بلا عقل. إنها نتيجة تفاعل بين القصد والنشوء؛ فالدول تضع القوانين، والمصلحون يقترحون القيم، والعلماء ينتجون المعرفة، والجماعات تطور عاداتها، لكن النتيجة الكلية تتجاوز مقاصدهم المنفردة. وقد يسهم فاعل في بناء مؤسسة من أجل غاية محدودة، ثم تتحول المؤسسة إلىٰ مصدر لآثار تاريخية لم يتوقعها. وقد تظهر فكرة في سياق خاص، ثم تتسع دلالتها حتىٰ تصبح مكونًا في وعي حضاري عام.

وتكشف هذه الحركة أن الحضارة، بعد نشوئها، تعود فتنتج الأفراد الذين سيحملونها. فهي تمنحهم اللغة التي يفكرون بها، والمفاهيم التي يصنفون من خلالها الواقع، والمعايير التي يميزون بها المشروع من المرفوض، والمؤسسات التي تحدد إمكاناتهم. ومن ثم تكون العلاقة بين العقل والحضارة علاقةً دائرية: العقول تنتج الحضارة، والحضارة تعيد تشكيل بنية العقول. ولا تعني هذه الدائرة إلغاء حرية الإنسان، بل تحديد المجال الذي تمارس داخله؛ إذ يستطيع العقل أن يراجع الموروث، لكنه لا يبدأ من خارج كل موروث.

وقد تنشأ الحضارة من التكامل، لكنها قد تدخل في الانحلال حين تتفكك الصلة بين مستوياتها. فقد تبقىٰ التقنية متقدمةً بينما تضعف القيم التي توجه استخدامها، أو تتسع الدولة بينما يتراجع المجتمع، أو تتكاثر القوانين بينما تنهار الثقة، أو يزداد الإنتاج بينما يفقد الإنسان معنىٰ مشاركته فيه. وعندئذ لا تختفي العناصر، لكنها تكف عن إنتاج الخاصية الحضارية الكلية، لأن الحضارة ليست وجود الأجزاء بل انتظامها في علاقة تمنحها الاتجاه والقدرة علىٰ التجدد.

ولهذا لا يُفهم الانهيار الحضاري بوصفه زوالًا مفاجئًا، بل بوصفه فقدانًا تدريجيًا للقدرة علىٰ النشوء. فالمجتمع يظل قادرًا علىٰ تكرار مؤسساته، لكنه يعجز عن إنتاج مؤسسات جديدة؛ ويحفظ أفكاره، لكنه يفقد القدرة علىٰ إعادة بنائها؛ ويدير أزماته، لكنه لا يحولها إلىٰ تعلم. ومن هنا يكون الجمود نقيض النشوء، لأنه يحافظ علىٰ الصور بعد أن تفقد القدرة التي أنشأتها أول مرة.

أما الإبداع فهو الصورة الأكثر كثافةً للنشوء داخل العقل. فالمبدع لا يخلق عناصره من العدم، بل يعيد تركيب ما ورثه وعاشه وتعلمه بطريقة تنتج معنىً لم يكن موجودًا في أي عنصر على حدة. وقد تكون المفردات قديمةً، لكن القصيدة جديدة؛ وقد تكون الوقائع معروفةً، لكن النظرية تعيد تنظيمها؛ وقد تكون الأدوات متاحةً، لكن الابتكار يربطها بوظيفة لم تُتصور من قبل. ومن هنا لا يكون الإبداع نقيضًا للذاكرة، بل استخدامًا ناشئًا لها.

وقد فسر بعض الدراسات الإبداع بالموهبة الفردية، وبعضها بالعمليات العصبية أو بالتراكم الثقافي أو بحرية التداعي. غير أن هذه التفسيرات لا تكتمل إلا إذا أُضيف إليها مفهوم التنظيم الناشئ. فالإبداع لا يظهر من كثرة العناصر وحدها، بل من تغير العلاقات بينها. وقد يمتلك شخص معرفةً واسعةً من غير أن ينتج جديدًا، بينما ينتج آخر تحولًا عميقًا حين يرى علاقةً لم تكن مرئية أو يعيد صياغة السؤال الذي كان يحكم المجال.

ويتطلب الإبداع وجود قدر من عدم الاستقرار داخل البنية العقلية. فالعقل المغلق الذي يرد كل جديد إلى قوالبه السابقة يحافظ على الاتساق لكنه يمنع النشوء. والعقل المفكك الذي لا يمتلك معايير أو ذاكرة قد يولد اختلافات كثيرة، لكنه يعجز عن تحويلها إلى بناء ذي معنى. ومن هنا ينشأ الإبداع عند المسافة الفاصلة بين النظام والفوضى: حين تكون البنية مستقرةً بما يكفي لحفظ الهوية، ومفتوحةً بما يكفي للسماح بإعادة التنظيم.

ولا ينحصر الإبداع في الفنون والعلوم، بل يظهر في القانون والسياسة والمؤسسة والأخلاق. فقد يكون إنشاء إجراء جديد يحفظ الحق في ظرف مستجد فعلًا إبداعيًا، وقد يكون ابتكار مؤسسة تنظم مصالح متعارضة صورةً من صور النشوء، وقد يكون إنتاج معيار يعيد تعريف علاقة الإنسان بالتقنية تحولًا حضاريًا. فالإبداع ليس زخرفةً تضاف إلى النظام، بل القدرة التي تمنع النظام من التحول إلى تكرار مغلق.

إن العقل بوصفه منتجًا للخصائص الناشئة لا يكتفي بمعالجة ما هو موجود، بل يبني مستويات جديدة من الواقع: مفهومًا لم يكن حاضرًا، وقيمةً لم تكن واعيةً بذاتها، وقاعدةً لم

تكن ملزمة، ومؤسسةً لم تكن قائمة، وحضارةً لم تكن ممكنةً بالصورة نفسها. لكنه لا يملك السيطرة الكاملة علىٰ ما ينتجه؛ لأن الفكرة بعد خروجها تدخل في عقول أخرىٰ، والمؤسسة تكتسب مسارًا خاصًا، والحضارة تنشئ ديناميكيات تتجاوز نوايا مؤسسيها.

ومن هنا تقترن القدرة علىٰ النشوء بالمسؤولية عن المآلات. فالعقل الناضج لا يحتفل بالجديد لمجرد جدته، بل يسأل عن النظام الذي سيخلقه، وعن القوىٰ التي سيطلقها، وعن القيم التي سيعيد ترتيبها. فليست كل خاصية ناشئة تقدّمًا، وقد ينشأ من التفاعل استبداد أو تمييز أو أزمة كما قد ينشأ تعاون وعدالة وإبداع. ولذلك يحتاج النشوء إلىٰ عقل معياري يميز بين الجديد الذي يوسع الإمكان الإنساني والجديد الذي يضاعف القدرة علىٰ السيطرة والهدم.

إن النشوء يضع العقل في موقع مزدوج: فهو نتاج لخصائص نشأت من الجسد واللغة والمجتمع والتاريخ، وهو في الوقت نفسه منتج لخصائص جديدة تعود فتغير هذه المستويات. وفي هذه الدائرة تظهر فرادته؛ لأنه ليس مجرد حلقة تنقل ما سبق، بل نقطة يستطيع عندها الواقع أن يعيد تنظيم نفسه بصورة واعية ومعيارية. فالعقل لا يضيف إلىٰ العالم أشياء جديدة فقط، بل ينتج صورًا جديدة من النظام والمعنىٰ والإمكان، ويمنح التاريخ قدرةً علىٰ ألا يبقىٰ تكرارًا لما كان.

القسم العاشر
النظرية العامة للعقل

المقدمة الكبرى

لماذا نحتاج إلى نظرية عامة في العقل؟

لا تنشـــأ الحاجة إلىٰ نظرية عامة في العقل من نقصٍ جزئيٍّ في تعريفاته، ولا من عجزٍ موضعيٍّ في تفسير إحدىٰ وظائفه، بل من قصورٍ أعمق أصاب الطريقة التي جرىٰ بها التفكير في العقل نفسه. فقد تناولته اتجاهات واسعة بوصفه أداةً للمعرفة، أو قدرةً علىٰ الاستدلال، أو ملكةً للحكم، أو جهازًا لمعالجة المعلومات، أو بنيةً لغوية، أو وظيفةً عصبية، أو آليةً تطورية، من غير أن تنجح هذه المقاربات، علىٰ اختلافها، في جمع مظاهره المتعددة داخل بناء نظري واحد يفسر وحدته وتنوعه، ثباته وتحوله، علاقته بالواقع وقدرته علىٰ تجاوزه، اتصاله بالمعرفة ودخوله في إنتاج القيمة والشرعية والنظام. ومن ثم لم تعد المشكلة في غياب الحديث عن العقل، بل في كثرة الحديث عنه من زوايا متفرقة لم تستطع أن تلتقي في تصور كلي يكشف ما الذي يجعل هذه الوظائف كلها وظائف عقلية، وما الذي يربط الإدراك بالحكم، والمعرفة بالتقويم، والتجريد بالقانون، والوعي بالمؤسسة، والفكرة بالنظام.

لقد أسهمت نظريات العقل التقليدية في الكشف عن جوانب أساسية من النشاط العقلي، لكنها غالبًا ما انطلقت من وظيفة جزئية ثم وسعتها حتىٰ جعلتها صورةً للعقل كله. فحين جرىٰ تعريف العقل بالاستدلال، أصبحت بقية أفعاله ملحقات بمنطق الانتقال من مقدمات إلىٰ نتائج. وحين عُرّف بالإدراك، غدا العالم هو الميدان الأصلي للعقل، وأصبحت القيم والأحكام والواجبات إضافات لاحقة يصعب تفسيرها من داخل البنية الإدراكية نفسها. وحين فُهم العقل بوصفه قدرةً حسابية أو معالجةً للمعلومات، أمكن تفسير جانب من التنظيم المعرفي، لكن بقيت أسئلة الشرعية والإلزام والأولوية والمسؤولية خارج النموذج. وحين أُرجع إلىٰ اللغة، صار من العسير تحديد ما إذا كانت

اللغة تكشـف العقل أم تكوّنه، وما إذا كان العقل قادرًا علىٰ مراجعة البنىٰ اللغوية التي يحملها أم أنه محكوم بها علىٰ نحو كامل. أما حين اختُزل في الدماغ، فقد اتسـع التفسـير السـببي بقدر ما ضـاق التفسـير المعياري؛ إذ يمكن للعلوم العصـبية أن تصـف ما يحدث حين يتخذ الإنسـان قرارًا، لكنها لا تسـتطيع، بذاتها، أن تفسـر لماذا ينبغي أن يكون القرار عادلًا، أو لماذا يكتسب بعض الأفعال مشروعيةً بينما يفقدها بعضها الآخر.

تكمن محدودية هذه النظريات في أنها تعاملت مع العقل كموضـوع قابل للتجزئة من غير أن تعيد بناء العلاقة بين أجزائه. فهي إما أن سـعت إلىٰ العثور علىٰ جوهر ثابت خلف جميع الأفعال العقلية، وإما أن وزعت العقل علىٰ قوىٰ مسـتقلة: عقل نظري، وعقل عملي، وعقل أخلاقي، وعقل جمالي، وعقل ديني، حتىٰ بدا كأن الإنسـان يحمل داخله عقولًا متجاورة لا يجمع بينها إلا الاسـم. لكن تعدد الوظائف لا يقتضـي تعدد العقول، كما أن وحدة العقل لا تقتضـي تماثل عملياته. إن المشـكلة الحقيقية تقع في المنطقة التي لم تُدرس بما يكفي: كيف يكون العقل واحدًا في بنيته، متنوعًا في وظائفه، متدرجًا في مسـتوياته، وقادرًا علىٰ الانتقال من التعامل مع ما هو كائن إلىٰ الحكم علىٰ ما ينبغي أن يكون، من غير أن ينقسـم إلىٰ جواهر منفصلة أو يذوب في وظيفة واحدة؟

ولا يكفي القول إن العقل ملكة جامعة، لأن هذا التعبير يبقىٰ عامًا ما لم يُحدَّد نوع الوحدة التي تنتظم بها عملياته. فالوحدة ليسـت كتلةً صـماء، وليسـت هويةً سـاكنة، وإنما هي وحدة نظام قادر علىٰ تشـغيل وظائف مختلفة وفق موضـوعات مختلفة، مع الاحتفاظ بقدرة داخلية علىٰ الربط والمراجعة وإعادة الترتيب. والعقل لا يكون كليًا لأنه يفكر في كل شـيء بالفعل، بل لأنه يمتلك قابلية التعامل مع مسـتويات الوجود والمعرفة والقيمة والفعل ضـمن بنية واحدة. وهو لا يصـبح معياريًا حين يترك طبيعته الأصـلية وينتقل إلىٰ طبيعة أخرىٰ، بل حين يشـتغل في مجال الحكم والتقويم والترجيح والشـرعية والإلزام. ومن هنا يظهر أن العقل المعياري ليس عقلًا موازيًا للعقل الكلي، وإنما هو أحد أنماط اشـتغاله الجوهرية حين لا

يكتفي بوصف الواقع، بل يتدخل في ترتيبه، ويحدد المفضل والمرفوض، والمشروع وغير المشروع، والأولىٰ والأدنىٰ، والواجب والمباح والممنوع.

لقد افترضت بعض التصورات أن العقل يكتشف نظامًا جاهزًا في العالم، وأن مهمته تقتصر علىٰ تمثيله. وافترضت تصورات أخرىٰ أنه يفرض علىٰ الواقع صورًا من صنعه. غير أن العلاقة بين العقل والعالم أكثر تعقيدًا من ثنائية الاكتشاف والاختراع. فالعقل يتلقىٰ مواد الواقع، لكنه لا يحتفظ بها في صورتها الخام؛ يصنفها، ويقارن بينها، ويجرد منها المفاهيم، ويربط الأسباب بالنتائج، ثم يعيد إدخالها في شبكات من المعنىٰ والقيمة والغاية. إنه لا يخلق الواقع من عدم، لكنه لا يقف أمامه موقف المرآة الصامتة. وبين الاستقبال والبناء تتشكل المنطقة التي تظهر فيها الطبيعة الحقيقية للعقل: ليس بوصفه مستودعًا للصور، بل قدرةً علىٰ إنتاج العلاقات، وتحويل الوقائع إلىٰ دلالات، والدلالات إلىٰ أحكام، والأحكام إلىٰ نظم توجه الفعل الفردي والجماعي.

لهذا لا تستطيع النظريات التي حصرت العقل في المعرفة أن تفسر كيف ينتقل الإنسان من قول: هذا واقع، إلىٰ قول: هذا عدل أو ظلم؛ ولا كيف تتحول الملاحظة إلىٰ قاعدة، والقيمة إلىٰ التزام، والاختيار إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة إلىٰ قانون. فهذه الانتقالات ليست قفزات خارج العقل، بل هي من صميم بنيته. ولو كان العقل مجرد قدرة علىٰ معرفة الموجود، لبقي عاجزًا عن تفسير جانب واسع من الحياة الإنسانية؛ لأن الإنسان لا يعيش داخل عالم من الوقائع فقط، بل داخل عالم من الأوامر والنواهي، والحقوق والواجبات، والمراتب والأولويات، والحدود والتوقعات، والمشروعات والمعاني. وهذه البنىٰ لا تُدرك كما تُدرك الأشياء المادية، ولا تُقاس كما تُقاس المسافات، لكنها مع ذلك تحكم الواقع الإنساني، وتعيد تشكيله، وتمنح الأفعال مواقعها داخل نظام من القبول والرفض والاستحقاق والمسؤولية.

إن الحاجة إلىٰ نظرية عامة في العقل تبدأ إذن من ضرورة تجاوز الاختزالات التي جعلته مرةً آلةً منطقية، ومرةً مرآةً إدراكية، ومرةً وظيفةً بيولوجية، ومرةً بنيةً لغوية، ومرةً قوةً أخلاقية

منفصلة. المطلوب ليس إلغاء هذه المقاربات، بل وضعها في مواضعها داخل بناء أوسع يفسر لماذا تصح جزئيًا ولماذا تفشل حين تدعي الكلية. فالنظرية العامة لا تبدأ من رفض التراث السابق، وإنما من الكشف عن الحد الذي تقف عنده كل نظرية حين تحول أحد وجوه العقل إلىٰ حقيقته الكاملة. والجدة هنا لا تقوم علىٰ اختراع اسم جديد لظاهرة قديمة، بل علىٰ إعادة بناء العقل بوصفه بنيةً كلية منتجة للمعرفة والمعيار والنظام، وقادرةً في الوقت نفسه علىٰ مراجعة ما تنتجه، وتجاوز صوره الجزئية، وإعادة تنظيم علاقتها بالواقع والقيمة والقانون.

لم تكن فلسفات المعرفة هامشًا في تاريخ التفكير في العقل، بل كانت أحد أكثر ميادينه رسوخًا وتأثيرًا؛ إذ ارتبط سؤال العقل، في جانب واسع من التراث الفلسفي، بسؤال المعرفة: كيف نعرف؟ وما مصدر المعرفة؟ وما حدودها؟ وما معيار صدقها؟ وهل تبدأ من الحس أم من العقل؟ وهل يستطيع الذهن بلوغ الأشياء كما هي، أم أنه لا يدرك إلا صورها وتمثلاتها؟ وقد أسهمت هذه الأسئلة في بناء تقاليد فلسفية كبرىٰ، من العقلانية والتجريبية إلىٰ النقدية والظاهراتية والتحليلية، غير أن قوة الإبستمولوجيا في تفسير شروط المعرفة تحولت، في أحيان كثيرة، إلىٰ سبب في تضييق مفهوم العقل نفسه، حين جرىٰ التعامل معه بوصفه ملكةً غايتها الأساسية إنتاج الاعتقاد الصادق أو تبريره، لا بوصفه بنيةً أوسع تنتج، إلىٰ جانب المعرفة، الحكم والقيمة والواجب والشرعية والنظام.

لقد انطلقت العقلانية الحديثة من الثقة بقدرة العقل علىٰ بلوغ مبادئ كلية وضرورية، ورأت في وضوح الأفكار وترابطها أساسًا للمعرفة اليقينية. وفي مقابلها شددت التجريبية علىٰ أن مواد المعرفة تأتي من الخبرة الحسية، وأن الذهن لا يستطيع أن يستخرج من ذاته مضمونًا لا أصل له في التجربة. ثم جاءت الفلسفة النقدية لتعيد تركيب العلاقة بين الحس والفهم، فالمعرفة لا تُختزل في استقبال المعطيات، ولا في نشاط العقل المجرد، بل تنشأ من تفاعل المادة الحسية مع الصور والمقولات التي ينظم بها الذهن ما يَرِد إليه. ومع ذلك بقي السؤال

المركزي، علىٰ اختلاف الإجابات، هو سؤال إمكان المعرفة وحدودها، وبقي العقل يُقاس بمقدار قدرته علىٰ إنتاج أحكام صادقة في موضوعات التجربة أو تنظيمها.

غير أن معرفة الشيء لا تستنفد العلاقة العقلية به. فقد يعرف الإنسان أن فعلًا معينًا وقع، ويحيط بأسبابه ونتائجه، من غير أن يكون قد حكم بعد علىٰ عدالته أو مشروعيته. وقد يمتلك وصفًا دقيقًا لمؤسسة سياسية، من غير أن يحدد ما إذا كانت سلطتها مبررة. وقد يفهم الكيفية التي يعمل بها نظام قانوني، من غير أن يجيب عن سؤال استحقاق الطاعة له. فالمعرفة تخبرنا، في صورتها الأساسية، بما هو كائن، أما الحكم المعياري فيتجاوز الوصف إلىٰ التقويم، ويضع الواقعة داخل مقياس يحدد منزلتها ومعناها وما ينبغي اتخاذه تجاهها. وليس هذا الانتقال تفصيلًا إضافيًا يمكن إلحاقه بنظرية المعرفة، لأنه يغير طبيعة النشاط العقلي ذاته: من إثبات العلاقة بين الموضوع والقضية إلىٰ بناء العلاقة بين الفعل والقيمة، وبين السلطة والشرعية، وبين الإمكان والواجب.

إن صدق القضية لا يساوي مشروعية المعيار. فقد تكون القضية الوصفية صحيحة، ويكون النظام القائم فعليًا مستقرًا وفعالًا، من غير أن يكون عادلًا. وقد تكون المعرفة السببية دقيقة، من غير أن تبرر استخدام ما تكشفه من وسائل. فالعلم يستطيع أن يبين ما يمكن فعله، لكنه لا يستخرج من الإمكان وحده حكمًا بما ينبغي فعله. وتستطيع المعرفة أن تكشف نتائج القرار، لكنها لا تحدد تلقائيًا أي النتائج أولىٰ بالحماية أو أي التضحيات مقبولة. ولذلك فإن الانتقال من الحقيقة إلىٰ القيمة لا يتحقق بمجرد توسيع كمية المعلومات، بل يستلزم نمطًا آخر من اشتغال العقل، يُنشئ معايير للمفاضلة والترتيب والتبرير.

وقد ظهرت هذه المعضلة بوضوح في التمييز الشهير بين الوقائع والقيم، وبين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. لكن بعض الاتجاهات تعاملت مع هذا التمييز بوصفه قطيعةً تكاد تجعل المجال المعياري منفصلًا عن العقل المعرفي انفصالًا تامًا. فإذا كان لا يمكن اشتقاق الواجب مباشرةً من الواقعة، فقد بدا كأن القيم تنتمي إلىٰ مجال آخر: الإرادة أو الشعور أو العرف أو

القرار أو القوة. وهنا نشأت مفارقة عميقة؛ إذ نجحت فلسفات المعرفة في حماية الاستدلال من الخلط بين الوصف والتقويم، لكنها لم تقدم دائمًا تفسيرًا كافيًا لكيفية إمكان التقويم نفسه. فأصبح العقل قويًا حين يصف، وضعيفًا حين يُلزم؛ دقيقًا حين يبرهن علىٰ حقيقة، وغامضًا حين يبرر قيمة.

حاولت بعض النظريات الأخلاقية تجاوز هذا النقص بإقامة المعيار علىٰ العقل العملي، كما في الفلسفة الكانطية التي جعلت للعقل قدرةً علىٰ تشريع القانون الأخلاقي من خلال مبدأ الكلية والاستقلال. وقد شكّل ذلك تحولًا كبيرًا؛ لأنه نقل العقل من كونه أداة معرفة إلىٰ كونه مصدرًا للإلزام. إلا أن الفصل الحاد بين العقل النظري والعقل العملي ترك سؤال الوحدة مفتوحًا: هل نحن أمام عقل واحد يشتغل بوظائف مختلفة، أم أمام مجالين متجاورين لكل منهما مبادئه؟ ثم إن اختزال المعيارية في صورتها الأخلاقية الخالصة لم يكن كافيًا لتفسير تنوع المعايير القانونية والسياسية والمؤسسية والحضارية، ولا الكيفية التي تتداخل بها القيم مع الواقع والمصلحة والسلطة والتاريخ.

أما الفلسفات البراغماتية فقد وسعت مفهوم العقل بربط المعرفة بالفعل والنتائج، ورفضت النظر إلىٰ الحقيقة بوصفها انعكاسًا ساكنًا للواقع. وقد أتاحت هذه الرؤية فهمًا أكثر ديناميكية للعلاقة بين التفكير والممارسة، لكنها عرّضت المعيار أحيانًا لخطر الذوبان في النجاح العملي أو القدرة علىٰ حل المشكلات. فالنتيجة النافعة لا تكون عادلة بالضرورة، وما يحقق التكيف قد يكرس بنيةً ظالمة، وما يضمن بقاء المؤسسة لا يثبت شرعيتها. ولذلك لا بد من التمييز بين كفاءة النظام وصحة مبرراته، وبين نجاح الفعل ومشروعية الغاية التي يتجه إليها.

وفي الفلسفة التحليلية المعاصرة، تطورت بحوث دقيقة في بنية الاعتقاد والتبرير والاستدلال العقلاني، كما اتسع النقاش حول الأسباب العملية والمعايير اللغوية والاجتماعية. ومع ذلك بقي كثير من هذه الدراسات موزعًا بين تخصصات منفصلة: إبستمولوجيا تدرس معايير الاعتقاد، وأخلاق تبحث في معايير الفعل، وفلسفة قانون تدرس الإلزام القانوني، ونظرية سياسية تبحث في

شرعية السلطة، من غير أن تُرد هذه المجالات إلىٰ بنية عقلية كلية تفسر اشتراكها في إنتاج المعيار واختلافها في الموضوع والوظيفة ودرجة الإلزام.

إن فلسفات المعرفة لا تفشل لأنها غير صحيحة، بل لأنها تفسر مستوىً واحدًا من مستويات العقل حين تتحول إلىٰ نظرية شاملة له. فالمعرفة وظيفة أصلية، لكنها ليست الوظيفة الوحيدة. والعقل لا يطلب الحقيقة فحسب، بل يسأل عن القيمة، ولا يكتفي بفهم الأسباب، بل يبني المبررات، ولا يصف الأنظمة فقط، بل يحاكمها ويعيد ترتيبها. وهو حين ينتج معرفةً لا يعمل خارج المعيارية تمامًا؛ لأن اختيار الأدلة، وقبول الاستدلال، وتفضيل الاتساق، ورفض التناقض، كلها تتضمن معايير تحكم ما يعد اعتقادًا مبررًا. ومن ثم فإن المعيارية ليست طبقةً تضاف إلىٰ المعرفة من الخارج، بل بعدٌ حاضر في تنظيمها، وإن اختلفت المعيارية المعرفية عن المعيارية الأخلاقية والقانونية والسياسية.

تقتضي النظرية العامة للعقل، بناءً علىٰ ذلك، إعادة وضع الإبستمولوجيا داخل إطار أوسع. فبدل أن يكون العقل مرادفًا لقدرة المعرفة، تصبح المعرفة أحد أنماط اشتغاله، إلىٰ جانب التقويم والترجيح والتشريع والتنظيم والمراجعة. ولا يعني هذا طمس الفروق بين الحقيقة والعدالة أو بين البرهان والإلزام، بل تفسيرها من داخل وحدة عقلية قادرة علىٰ إنتاج أنماط متعددة من الأحكام. فالاختلاف بين الحكم المعرفي والحكم الأخلاقي لا يستلزم وجود عقلين، وإنما يكشف مرونة العقل الواحد وقدرته علىٰ تغيير أدواته ومعاييره تبعًا لمجال اشتغاله.

وعند هذا المستوىٰ تتحدد استقلالية النظرية المطروحة؛ فهي لا تعيد صياغة سؤال المعرفة في لغة جديدة، ولا تلحق المعيارية بنظرية إبستمولوجية سابقة، بل تنطلق من أن العقل بنية كلية منتجة لأنظمة متعددة من المعايير، وأن المعرفة نفسها لا تُفهم تمامًا إلا داخل هذا الأفق. وبذلك لا يعود السؤال: كيف يعرف العقل؟ هو السؤال الجامع، بل يصبح جزءًا

من سؤال أوسع: كيف يحول العقل العالم إلىٰ موضوع للفهم والحكم والتنظيم، وكيف ينتج القواعد التي يراجع بها معرفته وأفعاله ومؤسساته، ويعيد من خلالها بناء علاقته بالواقع؟

لم تعد نظريات الأخلاق والقانون والدولة، علىٰ اتساعها وتراكمها التاريخي، قادرةً وحدها علىٰ تفسير الكيفية التي تُنتَج بها المعايير؛ لأنها تبدأ غالبًا من لحظة يكون فيها المعيار قد ظهر بالفعل، ثم تنصرف إلىٰ تحليل مضمونه أو مصدر إلزامه أو صور تطبيقه. فالفلسفة الأخلاقية تسأل: ما الخير؟ وما الواجب؟ وما الفضيلة؟ وما الذي يجعل الفعل صائبًا؟ وفلسفة القانون تسأل: ما القانون؟ وما مصدر شرعيته؟ وما العلاقة بين القاعدة والإكراه والعدالة؟ أما النظرية السياسية فتسأل: ما الدولة؟ وما أساس السلطة؟ وما شروط الطاعة؟ غير أن هذه الأسئلة، علىٰ أهميتها، تظل في الغالب واقعةً داخل المجال المعياري بعد أن يكون قد تشكل، ولا تتقدم بما يكفي إلىٰ السؤال الأسبق منطقيًا: ما البنية العقلية التي تجعل إنتاج المعيار ممكنًا أصلًا؟

لقد اختلفت النظريات الأخلاقية في تحديد أساس الحكم الأخلاقي. فربطته نظريات بالمنفعة والنتائج، وأقامته أخرىٰ علىٰ الواجب الكلي، وأرجعته اتجاهات إلىٰ الفضيلة وتكوين الشخصية، بينما جعلته نظريات عاطفية تعبيرًا عن المواقف والانفعالات، أو رأته بناءً اجتماعيًا وتاريخيًا. غير أن هذا التعدد لم يُجب بصورة حاسمة عن الوحدة الكامنة خلف جميع هذه الصور. فما الذي يجعل النتيجة النافعة قابلةً لأن تتحول إلىٰ معيار؟ وما الذي يمنح الواجب صفة الإلزام؟ وكيف تتحول الفضيلة من صفة مرغوبة إلىٰ مقياس للحكم؟ ولماذا لا تبقىٰ العاطفة حالةً نفسية خاصة، بل تدخل أحيانًا في تأسيس موقف عام؟ إن اختلاف النظريات في مضمون الأخلاق أخفىٰ وراءه سؤالًا أعمق يتعلق بقدرة العقل علىٰ تحويل القيمة إلىٰ قاعدة، والقاعدة إلىٰ التزام، والالتزام إلىٰ نظام من الأحكام المتماسكة.

أما القانون، فقد دُرس طويلًا من زاوية علاقته بالأمر والسيادة، أو بالنظام القاعدي، أو بالممارسة المؤسسية، أو بالمبادئ الأخلاقية، أو بالاعتراف الاجتماعي. وقد كشفت

الوضعية القانونية عن استقلال نسبي للقانون عن الأخلاق، وأظهرت أن صحة القاعدة القانونية لا تتوقف دائمًا علىٰ عدالتها. في المقابل، شددت نظريات القانون الطبيعي علىٰ أن القانون الذي ينفصل كليًا عن العدالة يفقد أساسه الأعمق. ثم ظهرت اتجاهات حاولت تجاوز هذا الاستقطاب بالتمييز بين صلاحية القانون من داخل النظام ومشروعيته من خارجه. ومع ذلك بقي السؤال المتعلق بإنتاج القاعدة ذاتها غير محسوم: كيف يستطيع العقل أن ينقل الواقع الاجتماعي من حالة الوقائع المتناثرة إلىٰ شبكة من الحقوق والواجبات والاختصاصات والجزاءات؟ وكيف تتحول إرادة السلطة من فعل قوة إلىٰ قاعدة عامة؟ وكيف يصبح النص القانوني حاملًا لإلزام يتجاوز مادته اللغوية؟

إن القانون لا يولد من القوة وحدها، لأن القوة قد تُنتج امتثالًا من غير أن تُنتج شرعية. ولا يولد من النص وحده، لأن النص لا يعمل إلا داخل نظام من التفسير والاختصاص والاعتراف. ولا يولد من الإرادة وحدها، لأن الإرادة الفردية أو الجماعية لا تتحول تلقائيًا إلىٰ قاعدة ملزمة. إن ظهور القانون يستلزم نشاطًا عقليًا مركبًا: تحديد الوقائع ذات الصلة، وتصنيف الأفعال، وبناء الروابط بين الشروط والنتائج، وتوزيع المراكز القانونية، وترتيب القيم والمصالح، وصياغة قاعدة عامة، ثم تبرير السلطة التي تطبقها. فالقانون ليس مجرد مجموعة من الأوامر، بل صورة متقدمة من صور إنتاج العقل للنظام المعياري.

وتواجه نظريات الدولة المشكلة نفسها. فقد فُسرت الدولة باعتبارها تجسيدًا للسيادة، أو أداةً للهيمنة الطبقية، أو عقدًا اجتماعيًا، أو جهازًا إداريًا، أو احتكارًا منظمًا للقوة، أو مؤسسةً لحماية الحقوق وتحقيق الخير العام. وكل تعريف من هذه التعريفات يكشف بعدًا حقيقيًا من أبعاد الدولة، لكنه لا يفسر وحده كيف تصبح الدولة كيانًا معياريًا لا مجرد واقع مادي. فالدولة لا توجد فقط بوجود الأرض والسكان والأجهزة، بل بوجود شبكة من الاعترافات والاختصاصات والالتزامات والتوقعات. والرئيس لا يكون رئيسًا بخصائصه الجسدية، والقاضي لا يكون قاضيًا بصفاته الفردية، والبرلمان لا يكون مؤسسةً بمجرد اجتماع أشخاص

في مكان واحد؛ وإنما تتحدد هذه المواقع داخل نظام عقلي ومعياري يمنح الأدوار معانيها، والقرارات آثارها، والسلطات حدودها.

هنا يظهر القصور المشترك بين كثير من الدراسات السابقة: لقد تناولت الأخلاق والقانون والدولة بوصفها مجالات مستقلة، ثم بحثت داخل كل مجال عن مصدره الخاص. فصار للأخلاق عقلها، وللقانون منطقه، وللدولة شرعيتها، وللمؤسسة قواعدها، من غير اكتشاف البنية المشتركة التي تسمح لهذه المجالات كلها بأن تنتج معايير مختلفة داخل عقل واحد. ولم يكن هذا التقسيم عديم الجدوى؛ فقد أتاح دقةً تخصصية كبيرة، لكنه حجب الأصل الكلي الذي يربط الحكم الأخلاقي بالقاعدة القانونية والقرار السياسي والتنظيم المؤسسي.

إن العقل لا ينتج المعايير بالطريقة نفسها في جميع المجالات، لكنه يمارس فيها عمليات أصلية مشتركة: يميز، ويصنف، ويقارن، ويرجح، ويرتب، ويعمم، ويبرر، ويمنح الشرعية، ويحدد الحدود، ويربط الفعل بالنتيجة، ويضع الجزئي داخل نظام كلي. ومن خلال هذه العمليات لا يكتفي العقل بالتعامل مع عالم موجود، بل يبني عالمًا من المواقع والواجبات والاستحقاقات. فالملكية، والمسؤولية، والولاية، والحق، والحرمة، والعدالة، والمصلحة العامة، ليست أشياء مادية قائمة بذاتها، بل بنىٰ معيارية يخلقها العقل من خلال تنظيم العلاقات بين الأشخاص والأفعال والقيم والمؤسسات.

ولا يعني القول إن العقل منتج البنىٰ المعيارية أن المعايير تنشأ اعتباطًا أو بمعزل عن الواقع. فالعقل لا يشرع في فراغ، بل يعمل داخل شروط تاريخية واجتماعية وطبيعية ولغوية، ويستجيب لحاجات وصراعات ومصالح وقيم متراكمة. لكنه لا يكتفي بعكس هذه الشروط؛ إذ يعيد تركيبها ويمنحها صورًا قابلةً للتعميم والاستمرار. الواقع يقدم المادة، أما العقل فينتج الصيغة المعيارية التي تحدد كيف ينبغي تنظيم هذه المادة. ومن هنا لا يكون المعيار انعكاسًا مباشرًا للواقع، ولا اختراعًا ذاتيًا خالصًا، بل بناءً عقليًا يتشكل في جدلية مستمرة بين الممكن والكائن والواجب.

وتكشف هذه الرؤية أن الأخلاق والقانون والدولة ليست موضوعات خارجية يطبق العقل عليها قواعده، بل تجليات مختلفة لقدرته علىٰ بناء النظام. فعندما يحكم العقل بأن فعلًا ما عادل، أو أن سلطةً ما مشروعة، أو أن حقًا ما واجب الحماية، فإنه لا يضيف وصفًا ثانويًا إلىٰ الواقعة، بل يعيد تحديد موقعها داخل العالم الإنساني. والمعيار، بهذا المعنىٰ، ليس تعليقًا علىٰ الواقع، وإنما قوة تدخل في تكوينه؛ إذ تتغير الأفعال والمؤسسات والعلاقات بمجرد دخولها في نظام من الاعتراف والمنع والإباحة والإلزام.

إن استقلال النظرية العامة للعقل يتجلىٰ في انتقالها من دراسة مجالات المعيارية منفصلةً إلىٰ الكشف عن مصدرها البنيوي المشترك. فهي لا تقدم نظرية أخلاقية جديدة فحسب، ولا مذهبًا في القانون، ولا تعريفًا آخر للدولة، بل تبحث في العقل الذي يجعل الأخلاق والقانون والدولة ممكنةً بوصفها أنظمةً معيارية. وبهذا تتحول المسألة من السؤال عن صحة معيار بعينه إلىٰ السؤال عن الشروط العقلية لإنتاج المعيار، ومن تحليل القاعدة بعد وجودها إلىٰ تحليل الحركة التي تنقل الوعي من الإدراك إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ الشرعية، ومن الشرعية إلىٰ النظام.

لقد انتهىٰ التحليل إلىٰ أن العقل لا يتلقىٰ البنىٰ المعيارية مكتملةً، بل يسهم في إنشائها وصيانتها ونقدها وإعادة بنائها. وهو لا يكون منتجًا للمعيار مرةً واحدة، بل يظل قادرًا علىٰ التفكير في معاييره ومراجعة مصادرها وحدودها وآثارها. ولذلك فإن المعيارية ليست مرحلةً عارضةً في نشاط العقل، وإنما بعد تكويني من أبعاده؛ إذ لا يستطيع الإنسان أن يعيش في الواقع الاجتماعي من دون أن يحوله إلىٰ عالم من القواعد والمواقع والتوقعات. ومن هذه القدرة تنشأ المؤسسة، ويتشكل القانون، وتُبنىٰ الدولة، ويكتسب الفعل معناه الأخلاقي، ويصبح العقل قوةً منتجةً للواقع الإنساني لا مجرد مراقب له.

لم تولد النظرية العامة للعقل من افتراض سابق فُرض علىٰ موضوعه، ولا من رغبة في إضافة مذهب جديد إلىٰ المذاهب القائمة، بل تشكلت تدريجيًا من تراكم الأسئلة التي استدعتها محاولة فهم العقل في مستوياته المختلفة. فكلما بدا أن تعريفًا جزئيًا يستطيع

الإحاطة به، ظهرت وظيفة أو علاقة أو قدرة تتجاوز ذلك التعريف. وحين عُدَّ العقل أداةً للمعرفة، برزت قدرته علىٰ التقويم؛ وحين فُهم بوصفه قوةً علىٰ الحكم، ظهرت صلته بإنتاج الشرعية؛ وحين دُرس باعتباره منتجًا للمعايير، اتضح أنه لا ينتج قواعد منفردة فحسب، بل يبني أنظمةً ومؤسساتٍ ويعيد ترتيب الواقع الإنساني. وهكذا لم تكن النظرية نقطة البداية، بل كانت النتيجة المنطقية لمسار تحليلي كشف أن العقل أوسع من أي وظيفة منفردة، وأنه لا يُفهم إلا من خلال وحدة بنيته وتعدد مجالات اشتغاله.

لقد بدأت الدراسات التقليدية للعقل، في جانب كبير منها، من سؤال الوظيفة: كيف يدرك؟ كيف يستدل؟ كيف يتذكر؟ كيف يختار؟ أما السؤال عن ماهيته فغالبًا ما بقي معلقًا بين القول بالجوهر العقلي، أو ردّه إلىٰ النفس، أو اختزاله في الدماغ، أو اعتباره اسمًا لمجموعة من العمليات. وقد أدىٰ هذا التردد إلىٰ انتقال سريع من العقل إلىٰ أفعاله من غير فحص كافٍ للعلاقة بين الفاعل ووظائفه. فالقول إن العقل يستدل لا يبين ما العقل، كما أن وصف آليات التفكير لا يكشف وحده البنية التي تجعل الإدراك والاستدلال والحكم والتقويم والمراجعة أفعالًا صادرةً عن وحدة واحدة. ومن هنا كان لا بد من التمييز بين دراسة التفكير ودراسة العقل، وبين وصف العملية وتحليل الشرط البنيوي الذي يجعلها ممكنة.

وقد أظهر البحث الأنطولوجي أن العقل لا يصح فهمه بوصفه شيئًا ماديًا قائمًا إلىٰ جوار الأشياء، ولا جوهرًا غامضًا منفصلًا عن العالم، ولا مجرد تسمية لغوية لمجموعة من الظواهر النفسية. إنه بنية فاعلة تظهر من خلال انتظام قدراتها وعلاقاتها، وتوجد بقدر ما تُنتج من إدراك وتمييز وتجريد وحكم وربط ومراجعة. غير أن وصفه بالبنية لا يعني تحويله إلىٰ نظام ساكن؛ فالعقل بنية متحركة تتكون أثناء عملها، وتعيد بناء ذاتها من خلال علاقتها باللغة والثقافة والتاريخ والواقع. إنه مكوَّن لأنه يتلقىٰ صور العالم ومفاهيم المجتمع، ومكوِّن لأنه يعيد تنظيم ما يتلقاه، وينتج منه صورًا جديدةً للمعرفة والمعنىٰ والنظام.

تختلف هذه الرؤية عن النزعة الجوهرانية التي تبحث عن حقيقة العقل في ذات ثابتة خلف تجلياته، كما تختلف عن الوظيفية التي تميل إلىٰ مساواته بمجموع وظائفه القابلة للوصف. فالجوهرانية تحفظ وحدة العقل لكنها تهدد بتحويلها إلىٰ وحدة مفارقة لا تفسر التنوع والتحول، والوظيفية تفسر تعدد العمليات لكنها قد تفقد الأصل الجامع بينها. أما النظرية العامة فتجعل الوحدة بنيوية لا جوهرانية، وتجعل التعدد وظيفيًا لا وجوديًا؛ فليس ثمة عقول متكاثرة داخل الإنسان، وإنما عقل واحد يشتغل في مجالات متعددة، ويغيّر أدواته وقواعده تبعًا لطبيعة الموضوع من دون أن يفقد وحدته.

ومن هذا المنظور تتحدد العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري. فالعقل الكلي هو مجال القدرة العقلية في انفتاحها علىٰ الوجود والواقع والمعرفة والمعنىٰ، أما العقل المعياري فهو اشتغال هذه القدرة حين تنتقل من فهم الأشياء إلىٰ تقويمها، ومن إدراك العلاقات إلىٰ ترتيبها، ومن معرفة الممكنات إلىٰ ترجيح ما ينبغي اعتماده منها. ولا توجد بينهما قطيعة، لأن التقويم لا يبدأ من فراغ، بل يعتمد علىٰ إدراك الواقع ومعرفة شروطه وتوقع آثاره. كما لا يوجد تطابق، لأن معرفة الواقعة لا تنتج وحدها الحكم عليها. العلاقة بينهما علاقة تضمّن وتمايز: العقل المعياري جزء من حركة العقل الكلي، لكنه يؤدي وظيفةً مخصوصة لا يمكن ردّها إلىٰ المعرفة الوصفية.

وعندما بلغ التحليل مستوىٰ الميتامعيارية، اتضح أن العقل لا ينتج معاييره فحسب، بل يستطيع أن يجعل إنتاجه المعياري نفسه موضوعًا للتفكير. فهو يسأل عن مصادر الإلزام، ويمتحن شرعية القواعد، ويكشف التعارض بين المعايير، ويراجع ترتيب الأولويات، ويحدد حدود السلطة التي تمنحها المعايير للمؤسسات والأفراد. وهذه القدرة الانعكاسية لا تمثل عقلًا ثالثًا مستقلًا، ولا طبقةً زمنية تأتي بعد اكتمال المعيار، بل وظيفةً تظهر أثناء النشاط المعياري كلما التفت العقل إلىٰ قواعد حكمه وشروطها. وبذلك يصبح العقل قادرًا علىٰ تجاوز ما ينتجه من غير أن يغادر ذاته، وعلىٰ تصحيح أنظمته من داخل قدرته علىٰ النقد وإعادة البناء.

هنا يتحقق الانتقال من تحليل العقل إلىٰ بناء نظرية له. فالتحليل يفكك الظاهرة إلىٰ عناصرها، ويميز بين وظائفها ومستوياتها وعلاقاتها، أما النظرية فتعيد تركيب هذه العناصر في نموذج يفسر وحدتها وقوانين حركتها. وليست النظرية تلخيصًا للنتائج، لأن التلخيص يعيد عرض ما ظهر منفصلًا، بينما البناء النظري يكشف العلاقات الضرورية التي تجعل النتائج أجزاء من كل واحد. والمطلوب لذلك ليس جمع مفاهيم الإدراك والحكم والمعيار والشرعية والنظام في قائمة، بل بيان الحركة التي تصل بينها: كيف يتحول الإدراك إلىٰ مفهوم، والمفهوم إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ ترجيح، والترجيح إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ شرعية، والشرعية إلىٰ نظام، ثم كيف يعود العقل إلىٰ هذا النظام بالنقد والمراجعة.

وبهذا المعنىٰ، لا تقدم النظرية العامة للعقل وصفًا ساكنًا لطبيعته، بل نموذجًا تفسيريًا لحركته. فالعقل لا يسير في خط مستقيم من المقدمات إلىٰ النتائج، وإنما يعمل في دوائر متداخلة؛ يدرك الواقع، ويبني له تمثيلًا، ويصدر الحكم، ويختبر نتائجه، ثم يعيد تعديل مفاهيمه ومعاييره. ومن هذه الحركة تتولد المعرفة والمؤسسة والقانون والدولة، لا بوصفها كيانات منفصلة عن العقل، بل بوصفها صورًا متجسدة لنشاطه في العالم.

وتقوم استقلالية هذه النظرية علىٰ أنها لا تستمد مركزها من الإبستمولوجيا وحدها، ولا من فلسفة الأخلاق، ولا من فلسفة القانون، ولا من علم النفس المعرفي، وإن كانت تدخل معها جميعًا في حوار نقدي. إنها تبدأ من سؤال أسبق وأوسع: ما البنية التي تجعل المعرفة والحكم والقيمة والقانون والنظام ممكنةً داخل وحدة عقلية واحدة؟ وبهذا تنتقل دراسة العقل من تفكيك وظائفه إلىٰ الكشف عن قوانين انتظامها، ومن وصف تجلياته إلىٰ بناء نموذج كلي يفسر قدرته علىٰ إنتاج العالم الإنساني ومراجعته.

إن الحاجة إلىٰ نظرية عامة في العقل تنبع في النهاية من أن الإنسان لا يعرف العالم فقط، بل يمنحه معنىٰ، ولا يتكيف مع الواقع فحسب، بل يعيد ترتيبه، ولا يعيش داخل الطبيعة وحدها، بل داخل نظم من القيم والحقوق والواجبات والمؤسسات. والعقل هو البنية التي

تجعل هذا الانتقال ممكنًا: من الوجود الطبيعي إلىٰ الوجود الإنساني، ومن الواقعة إلىٰ الدلالة، ومن القوة إلىٰ الشرعية، ومن التعدد المتناثر إلىٰ النظام. ولذلك لا تكون النظرية العامة للعقل إضافةً خارجية إلىٰ دراسة العقل، بل الصورة التي لا يكتمل فهمه من دونها.

الفصل الأول

المبادئ المؤسسة للنظرية

لا تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ مجموعة من التعريفات المتجاورة، ولا علىٰ جمع الوظائف العقلية في إطار وصفي واسع، بل علىٰ مبادئ مؤسسة تكشف البنية التي تجعل العقل ممكنًا بوصفه وحدة فاعلة، وتفسر تعدد أعماله من غير أن تحوله إلىٰ عقول مستقلة، وتبين كيف ينتقل من إدراك الواقع إلىٰ إنتاج المعرفة والمعيار والنظام. وهذه المبادئ ليست مسلمات بالمعنىٰ الذي يعفيها من البرهنة، وإنما هي نتائج كلية انتهىٰ إليها التحليل بعد اختبار التصورات التي اختزلت العقل في الجوهر أو الوظيفة أو اللغة أو الدماغ أو الاستدلال. فهي تمثل القواعد التي لا يمكن تفسير الظاهرة العقلية في كليتها من دونها، كما تمثل نقطة الانطلاق التي تنتظم حولها قوانين العقل وعلاقاته وحدوده ومجالات تطبيقه.

يأتي مبدأ وحدة العقل في مقدمة هذه المبادئ؛ لأن كل نظرية لا تحسم سؤال الوحدة تظل معرضةً للتفكك بين وظائف متجاورة لا رابط بينها. وليس المقصود بالوحدة أن العقل جوهر بسيط لا تركيب فيه، ولا أن عملياته جميعًا متماثلة، ولا أن طرائق اشتغاله في المعرفة والأخلاق والقانون والجمال والدين واحدة. إن الوحدة المقصودة هي وحدة البنية المنتجة لهذه الوظائف، أي إن الإدراك والتجريد والاستدلال والحكم والترجيح والتقويم والمراجعة تصدر عن نظام عقلي واحد، وإن اختلف موضوع كل وظيفة وأدواتها ومعاييرها.

وقد مالت دراسات كثيرة إلىٰ تقسيم العقل إلىٰ عقل نظري وعقل عملي، أو إلىٰ عقول أخلاقية وعلمية وقانونية وسياسية وجمالية. وكان لهذا التقسيم أثر تحليلي مهم، لأنه كشف اختلاف المجالات التي يعمل فيها الإنسان، لكنه تحول أحيانًا من تمييز وظيفي إلىٰ تعدد وجودي ضمني، حتىٰ بدا كأن كل مجال يمتلك عقلًا مستقلًا بقوانينه

ومنطقه. غير أن اختلاف الحكم العلمي عن الحكم الأخلاقي، أو اختلاف الاستدلال القانوني عن التقدير الجمالي، لا يثبت وجود عقول متعددة، بل يدل علىٰ قدرة العقل الواحد علىٰ تكييف اشتغاله مع اختلاف موضوعاته.

فالعقل الذي يطلب البرهان في المعرفة هو نفسه الذي يطلب التبرير في الأخلاق، ويبحث عن الشرعية في القانون والسياسة، ويقيم التناسب في الجمال. لكنه لا يستخدم في هذه المجالات معيارًا واحدًا، لأن وحدة العقل لا تعني وحدة المقاييس، بل تعني وحدة القدرة علىٰ إنتاج المقاييس المناسبة وترتيبها ومراجعتها. ولو كانت وحدة العقل تماثلًا مطلقًا، لعجز عن التعامل مع تنوع الواقع، ولأخضع جميع الموضوعات لنمط واحد من الحكم. ولو كان العقل متعددًا تعددًا حقيقيًا، لتعذر تفسير انتقال الإنسان من المعرفة إلىٰ الفعل، ومن القيمة إلىٰ القانون، ومن الحكم الفردي إلىٰ النظام المؤسسي.

تتأسس الوحدة إذن علىٰ الاتصال الداخلي بين العمليات العقلية. فالإدراك يمد العقل بمواد الواقع، والتجريد يحول الجزئيات إلىٰ مفاهيم، والاستدلال ينظم العلاقات بين القضايا، والحكم يحدد موقع الموضوع، والترجيح يرتب البدائل، والمعيار يمنح الحكم قوة توجيهية، والشرعية تبرر الإلزام، والنظام يربط المعايير في بناء مستقر، والمراجعة تعيد فحص البناء كله. ليست هذه حلقات منفصلة، بل مستويات متصلة داخل حركة عقلية واحدة. وقد تظهر إحداها مستقلةً في التحليل، لكنها لا تعمل في الواقع إلا داخل شبكة من العلاقات المتبادلة.

ويتلازم مبدأ الوحدة مع مبدأ تمايز الوظائف؛ لأن النظرية التي تؤكد الوحدة من غير التمايز تسقط في الاختزال، كما أن النظرية التي تؤكد التمايز من غير الوحدة تسقط في التفكيك. والتمايز يعني أن لكل وظيفة عقلية موضوعًا وصيغةً ومعيارًا وغايةً لا يجوز ردها بالكامل إلىٰ وظيفة أخرىٰ. فالإدراك ليس حكمًا معياريًا، وإن كان الحكم يعتمد عليه. والمعرفة ليست تقويمًا، وإن كان التقويم يحتاج إلىٰ معرفة. والشرعية ليست مجرد صحة

منطقية، وإن كانت لا تستغني عن الاتساق. والمراجعة ليست هدمًا للنظام، بل وظيفة تحفظ قدرته علىٰ الاستمرار والتصحيح.

وتختلف هذه الرؤية عن النزعات الاختزالية التي سعت إلىٰ تفسير جميع أعمال العقل بوظيفة أصلية واحدة. فقد ردت بعض الاتجاهات العقل إلىٰ الاستدلال، وجعلت الحكم والتقويم تطبيقين للمنطق. وردته اتجاهات أخرىٰ إلىٰ المعالجة العصبية، وكأن تفسير الآلية الدماغية يكفي لتفسير معنىٰ الإلزام أو العدالة. وربطته فلسفات باللغة ربطًا يكاد يجعل العقل أثرًا من آثار البنية اللغوية، بينما جعلته اتجاهات اجتماعية نتاجًا للثقافة والمؤسسة. غير أن هذه المقاربات تكشف شروطًا مؤثرة في تكوين العقل، لكنها لا تفسر قدرته علىٰ مراجعة اللغة والثقافة والمؤسسة، ولا قدرته علىٰ رفض ما تكوّن داخله حين يراه متناقضًا أو ظالمًا أو فاقدًا للشرعية.

إن تمايز الوظائف لا يقع فقط بين المعرفة والمعيار، بل داخل المجال الواحد. فالحكم غير الترجيح، والترجيح غير التشريع، والتشريع غير بناء الشرعية، والشرعية غير الامتثال. قد يصدر حكم من غير أن يتحول إلىٰ قاعدة، وقد توجد قاعدة من غير أن تكتسب شرعية، وقد يتحقق امتثال من غير اقتناع. ومن هنا تتحدد أصالة النظرية في أنها لا تكتفي بإثبات البعد المعياري في العقل، بل تحلل طبقاته ووظائفه الداخلية، وتمنع دمجها في مفهوم عام غامض.

أما مبدأ البنية فينقل النظرية من تصور العقل بوصفه ملكةً غامضة أو جوهرًا مفارقًا إلىٰ فهمه باعتباره نظامًا من العلاقات والقدرات والعمليات. فالعقل لا يوجد كشيء يمكن عزله عن أفعاله، لكنه لا يساوي مجموع هذه الأفعال أيضًا. إنه البنية التي تمنحها انتظامها، وتسمح لها بالتفاعل، وتحفظ استمراريتها عبر تغير موضوعاتها. والبنية ليست قالبًا ثابتًا سابقًا علىٰ كل تجربة، وليست حصيلةً سلبية لما يفرضه الواقع، بل نظام متكون ومكوِّن في الوقت نفسه؛ يتشكل باللغة والثقافة والتاريخ والجسد، ثم يعيد تفسير هذه الشروط وينتج منها إمكانات جديدة.

و بهذا يختلف مفهوم البنية هنا عن البنيوية المغلقة التي تذيب الفاعل في شبكة من العلاقات لا يملك تجاوزها. فالعقل بنية، لكنه بنية انعكاسية قادرة علىٰ جعل شروطها موضوعًا للفحص. يتكون داخل اللغة، لكنه ينقد مفاهيمها. يتشكل داخل الثقافة، لكنه يراجع قيمها. يعيش داخل نظام قانوني، لكنه يسأل عن عدالته. ويتلقىٰ معايير المجتمع، لكنه لا يظل مجرد منفذ لها. وهذه القدرة علىٰ الارتداد النقدي إلىٰ شروط التكوين هي التي تجعل العقل فاعلًا لا مجرد أثر، ومنتجًا لا مجرد مستقبل، وبنيةً مفتوحة لا نظامًا مغلقًا.

إن وحدة العقل وتمايز وظائفه وبنيته المتحركة مبادئ مترابطة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر. فالوحدة تحدد الأصل الجامع، والتمايز يفسر التنوع، والبنية تكشف الكيفية التي ينتظم بها الأصل والتنوع داخل نظام واحد. ومن اجتماعها تتشكل الصورة الأولىٰ للنظرية المستقلة: عقل واحد لا أحادي، متعدد الوظائف لا متعدد الجواهر، بنيوي لا جوهراني، متكون لا سلبي، مكوِّن لا مطلق، وقادر علىٰ الانتقال بين مستويات الوجود والمعرفة والقيمة من غير أن يفقد هويته أو يحبس نفسه في وظيفة واحدة.

لا تبدأ المعيارية عند اللحظة التي تظهر فيها القاعدة في صورة أمر أو نهي، ولا تنشأ فقط حين تتدخل الأخلاق أو الشريعة أو القانون في توجيه السلوك، بل تتكون في مستوىٰ أعمق من النشاط العقلي، حين ينتقل العقل من مجرد إدراك الأشياء إلىٰ تحديد منزلتها، ومن تسجيل الوقائع إلىٰ المفاضلة بينها، ومن معرفة الممكن إلىٰ تعيين ما ينبغي اختياره أو تجنبه. فمبدأ إنتاج المعيارية لا يعني أن العقل يخترع القيم من فراغ، ولا أنه يمنح نفسه سلطة مطلقة علىٰ الخير والعدل والحق، وإنما يعني أنه البنية التي تتحول داخلها الوقائع والحاجات والقيم والغايات إلىٰ أحكام موجهة للفعل، قابلة للتبرير والتعميم والدخول في نظام من الالتزامات.

لا يستطيع الواقع، مهما كان غنيًا، أن ينتج المعيار بذاته. فالواقعة تخبر عما حدث، لكنها لا تحدد وحدها ما إذا كان ينبغي أن يحدث، والحاجة تكشف نقصًا أو مطلبًا، لكنها لا تبرر تلقائيًا جميع الوسائل المؤدية إلىٰ إشباعها، والقوة تستطيع فرض سلوك، لكنها لا تمنحه

المشروعية. وحتىٰ القيمة لا تتحول بمجرد حضورها في الوعي إلىٰ قاعدة عملية؛ إذ لا بد من تحديد معناها، ومجال سريانها، ومرتبتها قياسًا إلىٰ غيرها، والآثار المترتبة علىٰ اعتمادها. وفي هذه الحركة يعمل العقل لا بوصفه ناقلًا للمعيار، بل بوصفه منتجًا لصيغته القابلة للحكم والإلزام والتنظيم.

وقد انقسمت الدراسات السابقة في تفسير أصل المعيارية بين اتجاهات جعلتها قائمةً في بنية الواقع، واتجاهات أرجعتها إلىٰ الإرادة أو الشعور أو الاتفاق الاجتماعي. فالواقعية الأخلاقية افترضت، بصور مختلفة، أن القيم أو الحقائق المعيارية تمتلك نوعًا من الوجود الموضوعي الذي يمكن للعقل اكتشافه. وعلىٰ الطرف المقابل، رأت النزعات الإرادية أن الإلزام ينشأ من إرادة مشرعة، فردية أو جماعية أو سياسية، بينما ردته الاتجاهات التعبيرية إلىٰ الانفعال والموقف، وأقامته التعاقدية علىٰ ما يمكن أن يتوافق عليه الفاعلون العقلانيون. غير أن كل اتجاه من هذه الاتجاهات يضيء جانبًا من الظاهرة ويترك جانبًا آخر دون تفسير؛ فوجود القيمة المفترض لا يبين كيف تتحول إلىٰ حكم عملي، والإرادة لا تفسر لماذا تكون بعض الإرادات أحق بالطاعة من غيرها، والاتفاق لا يبرر نفسه إذا صدر عن شروط غير عادلة، والشعور لا يمنح المعيار قابليةً عامة تتجاوز صاحبه.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن المعيارية لا تُفهم من خلال البحث عن مصدر منفرد خارج الحركة العقلية، بل من خلال تحليل العملية المركبة التي تُنتج بها. فالواقع يقدم الشروط، والقيمة تقدم وجهة التقويم، والغاية تحدد الأفق، والخبرة تكشف النتائج، غير أن العقل هو الذي يربط هذه العناصر، ويوازن بينها، ويصوغ منها حكمًا يمكن الدفاع عنه. إنه لا يخلق العدالة كما يُخلق الشيء المادي، لكنه ينتج المفهوم الذي تُقاس به العلاقات، ويحدد الوقائع التي تدخل في نطاقه، ويستخرج منه قواعد للتوزيع والاستحقاق والمسؤولية.

إن إنتاج المعيارية يبدأ بالتمييز. فقبل الحكم علىٰ الأفعال لا بد من فصل ما له دلالة معيارية عما لا دلالة له، والتمييز بين العمد والخطأ، وبين القدرة والعجز، وبين الحق

والمصلحة، وبين الضرر المشروع والضرر العدواني. ثم يأتي التصنيف، حيث تُدرج الحالات الجزئية في مفاهيم أعم مثل المسؤولية والعدالة والوفاء والاعتداء. وبعد ذلك يظهر الترجيح حين تتعارض قيم أو مصالح أو واجبات، فلا تعود المسألة تطبيق قاعدة جاهزة، بل تحديد ما يتقدم وما يتأخر، وما يُستثنىٰ وما يبقىٰ علىٰ عمومه. ومن خلال التبرير يكتسب الحكم قابليةً للانتقال من موقف ذاتي إلىٰ مطالبة يمكن توجيهها إلىٰ الآخرين.

ولا تنتج هذه العمليات معايير منفردة فحسب، لأن العقل لا يستطيع الاستمرار في إصدار أحكام معزولة لا رابط بينها. فكل معيار يستدعي تحديد علاقته بغيره: هل يوافقه أم يقيده؟ هل هو أعلىٰ منه أم أدنىٰ؟ هل يسري في جميع الأحوال أم يرتبط بشرط؟ وهل يُقدَّم عند التعارض أم يتراجع؟ ومن هنا يظهر مبدأ النظام بوصفه امتدادًا ضروريًا لمبدأ إنتاج المعيارية. فالعقل لا يكتفي بأن يقول إن هذا الفعل واجب، بل يضع الواجب داخل شبكة من الحقوق والاستثناءات والأولويات والنتائج، ويحدد الجهة المخاطبة به، والظرف الذي يسري فيه، والسلطة التي تفسره، والآلية التي تراجعه.

النظام ليس مجرد جمع للمعايير، كما أن المجتمع ليس مجرد جمع للأفراد. إنه الكيفية التي تنتظم بها المعايير في علاقات تجعل كل واحد منها مفهومًا وقابلًا للعمل. وقد أدركت الوضعية القانونية أهمية النظام حين ميزت بين القاعدة المنفردة والنظام القانوني، وأبرزت النظريات المؤسسية دور الممارسات والاختصاصات في تثبيت القواعد، كما كشفت نظريات النظم عن العلاقات المتبادلة بين الأجزاء. غير أن هذه الاتجاهات كثيرًا ما بدأت من النظام بعد تشكله، ولم تتقدم بما يكفي نحو تفسير القدرة العقلية التي تنتقل من الحكم الجزئي إلىٰ بناء الكل المنظم.

إن الميل إلىٰ النظام ليس نزوعًا شكليًا إلىٰ الترتيب، بل استجابة عقلية لمشكلة التعدد والتعارض والاستمرار. فالحياة الإنسانية تنتج مواقف متجددة لا يمكن التعامل معها بواسطة استجابات متناثرة؛ لذلك يعمم العقل بعض الأحكام، ويصوغ القواعد، ويرتبها بحسب القوة

والاختصـــاص، ويبني آليات لحل النزاع بينها. ومن هذه القدرة تتولد الأخلاق المنظمة، والقوانين، والمؤسسات، والدساتير، والأعراف، وأنظمة المعرفة، بل تتشكل صور واسعة من الحضارة؛ إذ ليست الحضارة، في أحد أبعادها الأساسية، إلا انتقال المعنىٰ والقيمة من الوعي الفردي إلىٰ نظم قادرة علىٰ الاستمرار خارج حياة الأفراد.

غير أن النظام الذي ينتجه العقل ليس غايةً مكتفية بذاتها؛ لأن الانتظام قد يخدم العدل كما قد يرسخ الظلم، وقد يحفظ الحياة كما قد يقيدها. ولهذا لا يجوز مساواة النظام بالمعيار الصحيح، ولا الاستقرار بالشرعية. إن العقل ينتج النظام لأنه يحتاج إلىٰ الاتساق والاستمرار، لكنه يظل مطالبًا بالحكم علىٰ مضـــمون ما نظمه. ومن هنا تتمايز القدرة التنظيمية عن القدرة المعيارية من غير أن تنفصل عنها؛ فقد توجد بنية شديدة التنظيم لكنها فاقدة للمشروعية، كما قد توجد قيمة صحيحة تعجز عن التحول إلىٰ واقع لأنها لم تجد نظامًا يحملها.

وتتجلىٰ أصـــالة النظرية في جمعها بين إنتاج المعيار وإنتاج النظام داخل بنية واحدة، من غير رد أحدهما إلىٰ الآخر. فالمعيار يمنح النظام وجهته، والنظام يمنح المعيار قابلية الاســتمرار والتطبيق. وإذا انفصـــل المعيار عن النظام بقي دعوةً أخلاقية محدودة الأثر، وإذا انفصل النظام عن المعيار تحول إلىٰ تقنية في الضبط والسيطرة. والعقل في صورته الكلية هو الذي يربط بينهما: ينتج الحكم، ويبرره، وينقله إلىٰ قاعدة، ثم يضـــع القاعدة داخل نســـق، ويختبر ما إذا كان النسق حافظًا للغرض الذي نشأ من أجله أم منحرفًا عنه.

إن إنتاج المعيارية والنظام يكشف أن العقل ليس جهازًا لتفسير العالم القائم فحسب، بل قوةً تشـــارك في بناء العالم الإنســـاني. فهو يحول العلاقات الطبيعية إلىٰ علاقات مســـؤولية، والحيازة إلىٰ ملكية، والقوة إلىٰ اختصاص، والتوقع إلىٰ حق، والاتفاق إلىٰ التزام، والجماعة إلىٰ مؤســـســـة. ولا يعني ذلك أن هذه البنىٰ وهم لغوي، بل إنها حقائق معيارية تكتســـب آثارًا واقعية عميقة، وتعيد تشكيل السلوك والموارد والسلطة والزمن الاجتماعي. وبذلك يصبح

العقل منتجًا لطبقة من الواقع لا توجد في الطبيعة قبل الإنسان، ولا تستمر من دون المعنىٰ والاعتراف والقاعدة والنظام.

لا تكفي القاعدة لكي تنشئ التزامًا، كما لا يكفي وجود السلطة لكي يثبت استحقاقها للطاعة. فبين وجود المعيار وبين الاعتراف بمشروعيته مسافة عقلية لا تُرد إلىٰ مجرد الوقوع أو النفاذ أو القدرة علىٰ الإكراه. قد توجد قواعد نافذة، ومؤسسات مستقرة، وأنظمة شديدة الانضباط، من غير أن تمتلك أساسًا يبرر استمرارها أو يوجب الامتثال لها. ومن هنا يقوم مبدأ الشرعية بوصفه أحد المبادئ المؤسسة للنظرية العامة للعقل؛ لأنه يكشف أن العقل لا ينتج القواعد والأنظمة فقط، بل ينتج كذلك المبررات التي تمنحها سلطةً تتجاوز القوة والعادة والخوف.

الشرعية ليست صفةً مادية تلتصق بالقانون أو المؤسسة، وليست أثرًا تلقائيًا لصدور القرار عن جهة قائمة، بل علاقة مركبة بين المعيار ومصدره وغايته وإجراءاته وآثاره. فالقاعدة قد تكون صحيحةً من داخل النظام الذي أنشأها، لكنها تظل قابلةً للسؤال من خارج هذا النظام: هل صدرَت عن سلطة مختصة؟ وهل استندت إلىٰ قيمة قابلة للدفاع عنها؟ وهل احترمت من تشملهم؟ وهل حافظت علىٰ التناسب بين الغاية والوسيلة؟ وهل بقيت آثارها منسجمةً مع المبررات التي أُنشئت من أجلها؟ ومن خلال هذه الأسئلة يتجاوز العقل مجرد التعرف إلىٰ القاعدة، ويدخل في فحص استحقاقها للقبول والطاعة.

وقد ربطت نظريات سابقة الشرعية بمصادر متعددة. فبعضها أقامها علىٰ السيادة، ورأىٰ أن الأمر الملزم يستمد قوته من إرادة السلطة العليا. وبعضها ردها إلىٰ العقد أو الرضا، وبعضها جعلها ثمرة الإجراءات العادلة، بينما ربطتها اتجاهات أخرىٰ بالعدالة الموضوعية أو بحماية الحقوق أو بتحقيق المصلحة العامة. وقد أسهمت هذه التصورات في كشف عناصر حقيقية من الشرعية، لكنها كثيرًا ما جعلت أحدها أساسًا مكتفيًا بذاته. غير أن الإرادة لا تكون مشروعة لمجرد أنها إرادة حاكمة، والرضا قد يصدر تحت شروط مختلة، والإجراء العادل لا

يصحح دائمًا مضمونًا ظالمًا، كما أن الادعاء بتحقيق المصلحة العامة قد يتحول إلىٰ وسيلة لتبرير السلطة المطلقة.

تقوم الشرعية، في هذه النظرية، علىٰ فعل عقلي تركيبي لا علىٰ مصدر منفرد. فالعقل يجمع بين الأصل والإجراء والمضمون والغاية والنتيجة، ثم يختبر العلاقة بينها. لا يكفي أن تكون الغاية عادلة إذا كانت الوسائل تنقضها، ولا يكفي احترام الإجراءات إذا كان البناء المؤسسي نفسه يمنع المشاركة الحقيقية، ولا يكفي تحقيق المنفعة إذا جرىٰ ذلك بإهدار الكرامة أو الحقوق الأساسية. الشرعية لذلك ليست حكمًا بسيطًا، بل موازنة بين عناصر متداخلة، تظل قابلةً للاختبار كلما تغيرت الشروط أو ظهرت آثار لم تكن منظورة.

ومن هنا تختلف الشرعية عن الامتثال. فقد يمتثل الإنسان خوفًا أو مصلحةً أو عادة، من غير أن يرىٰ القاعدة جديرةً بالطاعة. كما تختلف عن الفاعلية، لأن النظام قد ينجح في فرض أوامره من غير أن يبررها. وتختلف عن القبول الاجتماعي، لأن انتشار الاعتقاد لا يحوله بالضرورة إلىٰ حقيقة معيارية. إن الشرعية تنشأ حين يستطيع العقل أن يقدم أسبابًا تتجاوز مجرد الأمر الواقع، وتكون قابلةً للعرض والمناقشة والتقويم. وهي بهذا المعنىٰ ليست زينةً خطابية تضاف إلىٰ السلطة، بل شرطًا لتحول القوة إلىٰ حق، والأمر إلىٰ واجب، والتنظيم إلىٰ نظام مشروع.

غير أن العقل، بما أنه ينتج الشرعية، لا يستطيع أن يجعلها نهائيةً غير قابلة للفحص. ومن هنا يتصل مبدأ الشرعية بمبدأ القابلية للمراجعة. فكل معيار أو نظام يفقد طابعه العقلي إذا أغلق علىٰ نفسه باب المساءلة، لأن العقل الذي أنشأه يظل قادرًا علىٰ إعادة فحص مقدماته ونتائجه. والمراجعة ليست عرضًا يأتي من خارج النظام، بل وظيفة داخلية لازمة لكل بناء معياري يريد الاحتفاظ بقدرته علىٰ الاستمرار في عالم متغير.

وقد مالت بعض التصورات إلىٰ ربط قوة المعيار بثباته، كأن القاعدة لا تكون قاعدة إلا إذا قاومت التعديل. وفي المقابل، دفعت نزعات تاريخية ونسبية إلىٰ إذابة المعايير في تغير

الظروف، حتىٰ أصبح كل حكم أسير زمنه وثقافته. أما القابلية للمراجعة فلا تعني الثبات المطلق ولا السيولة المطلقة، بل تعني التمييز بين ما يحفظ هوية المعيار وما يتصل بصور تطبيقه وشروطه وآثاره. قد يبقىٰ مبدأ العدالة ثابتًا، بينما تتغير المؤسسات التي تحققه، وقد يستمر حفظ الكرامة غايةً عليا، بينما يعاد تعريف الوسائل القانونية والاجتماعية الملائمة لها.

العقل يراجع معاييره عند ما يكتشف تناقضًا بينها، أو حين تظهر فجوة بين الغاية والنتيجة، أو عندما تتغير الوقائع التي بُني عليها الحكم، أو حين تتكشف آثار جانبية تُضعف شرعية النظام. والمراجعة هنا ليست إنكارًا للماضي، بل استعادة للأساس الذي منح المعيار معناه الأول. فكثير من الأنظمة لا تنهار لأنها فقدت قواعدها، بل لأنها حافظت علىٰ القواعد بعد أن انفصلت عن غاياتها، فتحولت الوسيلة إلىٰ غاية، والإجراء إلىٰ طقس، والمؤسسة إلىٰ بنية تدافع عن بقائها بدل أن تؤدي وظيفتها.

وتختلف هذه الرؤية عن التصورات التي تجعل المراجعة فعلًا خارجيًا يمارسه ناقد علىٰ النظام. فالمراجعة كامنة في العقل نفسه؛ لأنه لا يصدر الحكم فقط، بل يستطيع أن يجعل شروط حكمه موضوعًا جديدًا للتفكير. وهو حين يسأل: لماذا اعتُمد هذا المعيار؟ وهل لا تزال مبرراته قائمة؟ وهل توجد بدائل أقدر علىٰ تحقيق الغاية؟ فإنه يمارس فعلًا ميتامعياريًا لا يهدم المعيارية، بل يحفظها من التحجر.

إن النظام غير القابل للمراجعة يتحول إلىٰ سلطة مغلقة، والمعيار الذي يرفض السؤال عن مبرراته ينحدر من الإلزام إلىٰ القسر. أما العقل فيحافظ علىٰ شرعية ما ينتجه بقدر ما يسمح له بالبقاء مفتوحًا علىٰ النقد والتصحيح. وهذا الانفتاح لا يعني أن كل اعتراض يهدم القاعدة، بل يعني أن بقاءها يجب أن يستند إلىٰ قدرة متجددة علىٰ التبرير. فالثبات الحقيقي ليس امتناع التغيير، وإنما الاحتفاظ بالمعنىٰ عبر تغير الصور، والاستمرار في أداء الوظيفة رغم تحول الشروط.

وبذلك يتكامل مبدأ الشـرعية مع مبدأ القابلية للمراجعة: الأول يفسـر لماذا تسـتحق القواعد الطاعة، والثاني يفسـر كيف تحتفظ بهذا الاسـتحقاق عبر الزمن. فالشـرعية التي لا تُراجع تتحول إلىٰ ادعاء، والمراجعة التي لا تحتكم إلىٰ مبادئ تتحول إلىٰ تقلب. والعقل هو الذي يربط بينهما، فيمنح النظام أساسه، ثم يمنع هذا الأساس من التحول إلىٰ حصانة مطلقة، ويحفظ للمعيار سلطته من خلال إبقائه مسؤولًا أمام غايته وآثاره وشروط إنتاجه.

لا تقوم العلاقة بين الواقع والمعيار علىٰ تبعية أحدهما للآخر، ولا علىٰ قطيعة كاملة بينهما، بل علىٰ توتر منتج يظل حاضرًا في كل فعل عقلي يتجاوز الوصف إلىٰ الحكم. فالواقع يمد العقل بالوقائع والحاجات والحدود والإمكانات، بينما يمنح المعيار هذه الوقائع اتجاهًا ومعنىٰ ومرتبةً داخل نظام من القبول والرفض والأولوية. ولو كان المعيار مجرد انعكاس مباشر للواقع، لما استطاع العقل أن ينتقد الظلم القائم أو يتصور نظامًا أفضل مما هو موجود. ولو كان منفصـلًا تمامًا عن الواقع، لتحول إلىٰ بناء تجريدي لا يملك قدرةً علىٰ التحقق أو التوجيه. ومن هنا يقوم مبدأ العلاقة بين الواقع والمعيار علىٰ أن العقل لا يسـتخرج الواجب من الواقعة اسـتخراجًا آليًا، ولا يفرضـه عليها من خارجها فرضًـا اعتباطيًا، بل يبنيه من خلال قراءة الواقع في ضوء القيم والغايات والنتائج الممكنة.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاهات واقعية تميل إلىٰ جعل المعيار امتدادًا لبنية موضـوعية في العالم، واتجاهات مثالية تجعل العقل مصـدرًا لصـياغة القواعد الكلية، واتجاهات تاريخية تربط المعايير بالسـياقات الاجتماعية والثقافية، وأخرىٰ براغماتية تقيسـها بآثارها العملية. وكل اتجاه من هذه الاتجاهات التقط جانبًا من الحقيقة، لكنه عجز عن تفسير العلاقة المركبة في كليتها. فالواقعية لا تفسـر دائمًا الكيفية التي تنتقل بها القيمة المفترضـة في العالم إلىٰ حكم ملزم، والمثالية قد تغفل مقاومة الواقع وحدوده، والتاريخية قد تنتهي إلىٰ أسر المعيار داخل ظرفه، والبراغماتية قد تخلط بين ما ينجح وما يستحق القبول.

إن الواقع ليس مادةً صامتة، لأنه يحمل قيودًا ودلالات ونتائج لا يستطيع العقل تجاهلها. لكن هذه الدلالات لا تصبح معيارية بمجرد وجودها؛ إذ يحتاج العقل إلىٰ تفسيرها وترتيبها وربطها بغايات أوسع. فوجود تفاوت اجتماعي، مثلًا، لا يحدد وحده ما إذا كان مشروعًا أو ظالمًا، كما أن وجود سلطة مستقرة لا يثبت حقها في الطاعة، ووجود حاجة عامة لا يبرر كل وسيلة تُتخذ لإشباعها. الواقع يكشف المشكلة، لكنه لا يحسم معيار معالجتها. وهنا يتدخل العقل ليحوّل الوقائع إلىٰ عناصر في حكم معياري: يميز ما هو عارض مما هو بنيوي، وما هو ضروري مما هو قابل للتغيير، وما هو مصلحة خاصة مما هو مصلحة عامة، ثم يبني علىٰ ذلك تصورًا لما ينبغي فعله.

وفي الاتجاه المقابل، لا يستطيع المعيار أن يحافظ علىٰ معناه إذا بقي معلقًا فوق الواقع. فالقيمة التي لا تراعي شروط تحققها قد تتحول إلىٰ شعار، والقاعدة التي لا تنظر في آثارها قد تنتج نقيض غايتها، والمبدأ الذي يُطبق دون فهم السياق قد يفقد عدالته تحت صورة الاتساق الشكلي. ولذلك لا تكون الواقعية نقيضًا للمبدئية، بل شرطًا لنضجها. فالعقل المعياري الناضج لا يتخلىٰ عن القيم أمام ضغط الواقع، لكنه يرفض أيضًا تحويلها إلىٰ صيغ جامدة لا ترىٰ تعقيد الحياة.

تتحدد العلاقة بين الواقع والمعيار في حركة مزدوجة: صعود من الوقائع إلىٰ الحكم، وعودة من الحكم إلىٰ الواقع. ففي الحركة الأولىٰ يقرأ العقل المعطيات، ويحدد ما فيها من مصالح وأضرار وتعارضات، ويستخرج منها العناصر ذات الصلة بالتقويم. وفي الحركة الثانية يختبر المعيار في ضوء النتائج، ويراجع صياغته أو مجال تطبيقه إذا ظهر أن الواقع كشف نقصًا أو خللًا أو تناقضًا لم يكن منظورًا. وهذه العودة لا تعني أن الواقع هو الحكم النهائي علىٰ صحة المعيار، بل تعني أن صلاحية المعيار لا تنفصل عن قدرته علىٰ التحقق من غير أن يهدم الغاية التي وُضع من أجلها.

ومن هنا يظهر مبدأ الحركة المستمرة. فالعقل ليس بنيةً مكتملة تعمل داخل عالم ثابت، بل نشاط دائم يعيد تشكيل ذاته ومعاييره وعلاقاته. إن كل إدراك جديد يمكن أن يغير حكمًا سابقًا، وكل تحول اجتماعي قد يكشف حدود قاعدة قائمة، وكل صراع بين القيم يفرض إعادة ترتيب الأولويات. والحركة هنا لا تعني الفوضىٰ أو التقلب، بل تعني أن العقل يحافظ علىٰ وحدته من خلال قدرته علىٰ التحول، ويحفظ استمراره من خلال المراجعة، ويصون مبادئه عبر إعادة صياغة تطبيقاتها.

وقد ركزت بعض الفلسفات التقليدية علىٰ ثبات العقل بوصفه مصدر الكلية والضرورة، بينما شددت اتجاهات تاريخية وبنيوية علىٰ أن العقل نتاج للسياق والثقافة واللغة. غير أن الاقتصار علىٰ أحد الطرفين يؤدي إما إلىٰ عقل مفارق لا يتأثر بالتاريخ، أو إلىٰ عقل منحل في شروطه لا يملك تجاوزها. أما مبدأ الحركة المستمرة فيقوم علىٰ أن العقل يتكون داخل التاريخ من غير أن يُختزل فيه، ويتأثر باللغة من غير أن يصبح أسيرًا لها، ويستقبل معايير المجتمع من غير أن يفقد القدرة علىٰ نقدها. إنه عقل مشروط، لكنه ليس مغلقًا؛ متغير، لكنه ليس بلا هوية؛ تاريخي، لكنه قادر علىٰ إنتاج الكلي.

إن الحركة العقلية لا تسير من نقطة بداية إلىٰ نهاية مستقرة، بل تتخذ صورة دورات متتابعة من الإدراك والحكم والتنظيم والمراجعة. يدرك العقل واقعًا، ويكوّن عنه مفهومًا، ويصدر حكمًا، وينتج معيارًا، ثم يبني نظامًا يترجم هذا المعيار إلىٰ ممارسة. وبعد ذلك تعود آثار النظام إلىٰ الوعي في صورة خبرة جديدة، فيعيد العقل فحص مقدماته ونتائجه. وهكذا لا تكون المراجعة مرحلةً استثنائية، بل جزءًا من القانون الداخلي للحركة العقلية.

ومن اجتماع هذه المبادئ تتشكل البنية المؤسسة للنظرية العامة للعقل. فالوحدة تمنع تفكك العقل إلىٰ جواهر متعددة، وتمايز الوظائف يمنع اختزاله في قدرة واحدة، والبنية تفسر انتظام عملياته، وإنتاج المعيارية يكشف انتقاله من المعرفة إلىٰ التوجيه، والنظام يبين قدرته علىٰ تحويل الأحكام إلىٰ أبنية مستقرة، والشرعية تمنح هذه الأبنية مبرراتها، والقابلية

للمراجعة تحول دون تحجرها، والعلاقة بين الواقع والمعيار تحفظ التوازن بين التجريد والتحقق، والحركة المستمرة تفسر بقاء العقل حيًا وقادرًا علىٰ إعادة بناء ذاته.

ليست هذه المبادئ قواعد متجاورة، بل حلقات في نسق واحد. فإذا اختلت الوحدة، ضاع الأصل الجامع؛ وإذا غاب التمايز، سقط العقل في الاختزال؛ وإذا فقدت البنية، تحولت الوظائف إلىٰ أفعال مبعثرة؛ وإذا غاب إنتاج المعيارية، بقي العقل أداة معرفة فقط؛ وإذا غاب النظام، ظلت المعايير عاجزة عن الاستمرار؛ وإذا انعدمت الشرعية، تحول النظام إلىٰ قوة؛ وإذا امتنعت المراجعة، تجمدت الشرعية في صورة ادعاء؛ وإذا انفصل المعيار عن الواقع، فقد قابليته للتحقق؛ وإذا توقفت الحركة، فقد العقل قدرته علىٰ التجدد.

وهكذا تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ تصور يجمع الثبات والتحول، والوحدة والتعدد، والواقع والمعيار، والإنتاج والمراجعة. وهي بذلك لا تعيد إنتاج نموذج سابق تحت تسمية جديدة، بل تقدم تصورًا مستقلًا للعقل بوصفه بنيةً كليةً حية، تنتج المعرفة والمعيار والنظام، وتخضع ما تنتجه للفحص، وتعيد بناء علاقتها بالعالم في حركة لا تنتهي ما دام الإنسان قادرًا علىٰ الإدراك والحكم والتجاوز.

الفصل الثاني
قوانين العقل

لا يُراد بقوانين العقل القواعد المنطقية التي تضبط صحة الا ستدلال من حيث صورته، ولا المبادئ الصورية التي تمنع التناقض وتلزم الفكر بترتيب النتائج علىٰ مقدماتها، وإنما يُراد بها القوانين الكلية التي تحكم اشتغال العقل في انتقاله من الواقع إلىٰ المعنىٰ، ومن المعنىٰ إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ المعيار والنظام. فالمنطق يدرس شروط سلامة الانتقال بين القضايا، أما قوانين العقل فتبحث في الحركة الأوسع التي تجعل تكوين القضايا والأحكام والمفاهيم والمعايير ممكنًا أصلًا. وهي لا تصف ما ينبغي للعقل أن يفعله فحسب، بل تكشف النظام الداخلي الذي يظهر في أفعاله المختلفة، ويمنحها اتصالها وترتيبها وقدرتها علىٰ إنتاج المعرفة والواقع الإنساني.

لا يعني وصف هذه القوانين بالكلية أنها تعمل بالطريقة نفسها في كل مجال، أو أنها حتميات ميكانيكية لا يمكن للعقل الخروج عليها. فالعقل قد يخطئ في الإدراك، ويسيء التجريد، ويختل تصنيفه، ويصدر حكمًا متعجلًا، لكن إمكان الخطأ نفسه يفترض وجود قانون يمكن قياس الانحراف عنه. والقانون هنا ليس قوة خارجية تُفرض علىٰ العقل، بل انتظام بنيوي يظهر من خلال طريقة اشتغاله. إنه يحدد الحركة الأصلية التي من دونها لا يكون الفعل عقلانيًا، وإن بقي تطبيقها خاضعًا للقصور والتفاوت والتاريخ والثقافة والخبرة.

يأتي قانون الإدراك في أصل هذه الحركة؛ لأن العقل لا يبدأ من فراغ، ولا ينتج عالمه مستقلاً عن كل معطىٰ، بل ينفتح أولًا علىٰ واقع يرد إليه في صور وتجارب وأحداث وعلاقات. غير أن الإدراك ليس استقبالًا سلبيًا للشيء كما هو، ولا تصويرًا آليًا يطبع العالم نفسه داخل الوعي. فالمعطىٰ لا يدخل العقل عاريًا من كل تنظيم، بل يُنتقىٰ ويُفصل ويُربط

بما سبق، ويُمنح موقعًا داخل أفق من التوقع والمعنىٰ. ومن هنا ينص قانون الإدراك علىٰ أن العقل لا يتلقىٰ الواقع إلا من خلال بناء علاقة دلالية معه؛ فما لا يدخل في شبكة الانتباه والتمييز والارتباط لا يصبح موضوعًا عقليًا كاملًا، ولو كان حاضرًا ماديًا أمام الحواس.

وقد تعاملت النزعات التجريبية مع الإدراك بوصفه المدخل الأول للمعرفة، وشددت بحق علىٰ أن العقل لا يستطيع الاستغناء عن الخبرة. غير أنها واجهت صعوبة في تفسير الكيفية التي تتحول بها الانطباعات الجزئية إلىٰ وحدة ذات معنىٰ. وفي المقابل، أكدت الفلسفات العقلانية والنقدية أن الذهن يشارك في تنظيم المعطىٰ من خلال مبادئ وصور سابقة، لكنها مالت أحيانًا إلىٰ منح البنية العقلية استقلالًا قد يضعف حضور الواقع ومقاومته. أما النظرية العامة للعقل فتجعل الإدراك علاقة تكوينية متبادلة: الواقع يفرض حضوره وحدوده، والعقل يعيد تنظيم هذا الحضور ويمنحه قابلية للفهم.

فالإدراك ليس مجرد رؤية لون أو سماع صوت، بل تعيين شيء بوصفه شيئًا، وفصله عن خلفيته، وربطه بوظيفة أو خطر أو قيمة أو إمكان. والطفل لا يدرك العالم في وحدات مكتملة منذ البداية، بل تتكون موضوعاته تدريجيًا عبر التكرار والتمييز واللغة والخبرة. وكذلك الجماعات لا تدرك الظواهر الاجتماعية إدراكًا بريئًا، إذ تدخل مفاهيمها وثقافاتها ومصالحها في تحديد ما تراه وما تغفل عنه. ومع ذلك لا يجوز اختزال الإدراك في البناء الثقافي؛ لأن الواقع يظل قادرًا علىٰ مقاومة التصورات الخاطئة وتصحيحها. ولهذا يكون الإدراك فعلًا مشتركًا بين ما يُعطىٰ وما يُبنىٰ، بين حضور الموضوع وقدرة العقل علىٰ منحه صورة قابلة للمعالجة.

ومن قانون الإدراك ينشأ قانون التجريد. فالعقل لا يستطيع أن يبقىٰ أسير الجزئيات المتدفقة، لأن كل واقعة منفردة تنقضي قبل أن تُبنىٰ عليها معرفة أو قاعدة. لذلك يعزل من الحالات المتعددة صفات أو علاقات مشتركة، ويرفعها من مستوىٰ الحادثة إلىٰ مستوىٰ المفهوم. والتجريد ليس إفقارًا للواقع بالضرورة، بل أداة لامتلاك ما يتكرر فيه من بنىٰ. فحين يعزل العقل مفهوم السببية من وقائع متعددة، أو مفهوم العدالة من صور متباينة للعلاقات،

فإنه لا ينسخ شيئًا جاهزًا في الخارج، ولا يختلقه اعتباطًا، بل ينتج صيغةً ذهنية تحفظ من الجزئيات ما يسمح بفهمها ومقارنتها والحكم عليها.

غير أن التجريد يحمل خطرين متقابلين: أن يبقىٰ قريبًا من الجزئيات إلىٰ الحد الذي يعجز فيه عن التعميم، أو أن يبتعد عنها حتىٰ يتحول المفهوم إلىٰ بناء فارغ. ولذلك يعمل قانون التجريد داخل توتر دائم بين الحذف والحفظ. فكل مفهوم يختار بعض خصائص الظاهرة ويستبعد غيرها، لكن صلاحيته تتوقف علىٰ أن يكون ما احتفظ به كافيًا لتفسيرها. وإذا استبعد العقل عناصر جوهرية بدعوىٰ التعميم، أنتج مفهومًا مشوهًا؛ وإذا أدخل كل التفاصيل، فقد قدرته علىٰ بناء الكلي.

وتكشف المقارنة بالدراسات السابقة أن كثيرًا من الخلافات الفلسفية نشأ من اختلاف تصور التجريد نفسه. فقد عُدّ عند بعض الاتجاهات اكتشافًا للماهيات الكامنة في الأشياء، وعند أخرىٰ تعميمًا لصفات متكررة، بينما رأت اتجاهات لغوية أنه ثمرة لاستعمال الألفاظ داخل الممارسات. غير أن هذه التفسيرات تظل جزئية ما لم يُفهم التجريد بوصفه قانونًا من قوانين اشتغال العقل، يربط الإدراك بالمفهوم، ويحوّل الخبرة إلىٰ بنية قابلة للانتقال بين الحالات.

ويتلو التجريد قانون التصنيف، لأن المفهوم لا يعمل إلا حين تُدرج تحته الأشياء أو الأفعال أو العلاقات. والتصنيف ليس ترتيبًا خارجيًا محايدًا، بل فعلًا يؤثر في معنىٰ الموضوع وفي نوع الحكم الذي سيصدر عليه. فعندما يُصنَّف الفعل علىٰ أنه خطأ لا جريمة، أو حاجة لا رغبة، أو حق لا مصلحة، تتغير النتائج المعيارية المترتبة عليه. ولذلك ينص قانون التصنيف علىٰ أن العقل لا يستطيع الحكم علىٰ الجزئي إلا بعد تحديد موقعه داخل كلٍّ مفهومي، وأن كل خطأ في الموقع ينتقل أثره إلىٰ الحكم والتقويم والتنظيم.

ولا تكون التصنيفات نهائية، لأنها تتغير بتغير المعرفة والواقع والغايات. إلا أن قابليتها للمراجعة لا تجعلها اعتباطية؛ فهي تُختبر بقدرتها علىٰ التمييز والتفسير ومنع الخلط بين المختلفات. ومن اتصال الإدراك بالتجريد والتصنيف تتشكل المرحلة الأولىٰ من حركة

العقل: يحضر الواقع، ثم يُنظَّم في مفاهيم، ثم تُحدد مواقع عناصره داخل خرائط تسمح بإصدار الأحكام. وهذه الحركة هي التي تمنع العقل من أن يكون مرآةً للوقائع أو خالقًا لها من عدم، وتجعله بنيةً تستقبل وتبني في آن واحد.

لا يكتمل انتقال العقل من الواقع إلىٰ المعنىٰ بمجرد الإدراك والتجريد والتصنيف؛ لأن هذه العمليات، علىٰ أهميتها، تظل إعدادًا للمجال الذي يظهر فيه الحكم. فالعقل لا يكتفي بأن يحدد الشيء أو يضعه داخل مفهوم، بل يتخذ موقفًا منه، ويثبت له وصفًا، أو ينفي عنه صفة، أو يربطه بعلاقة، أو يحدد منزلته داخل نسق من الوقائع والقيم. ومن هنا يقوم قانون الحكم بوصفه النقطة التي تنتقل عندها البنية العقلية من تنظيم المعطىٰ إلىٰ تقرير شيء بشأنه. فالحكم ليس إضافةً عارضةً إلىٰ الإدراك، بل هو الفعل الذي يمنح المعرفة صورتها القابلة للإثبات والنفي، ويمنح المعيارية صورتها القابلة للقبول والرفض.

ينص قانون الحكم علىٰ أن العقل لا يستطيع التعامل مع الموضوعات من غير أن يربط بينها وبين محمولات أو قيم أو نتائج. فإدراك الفعل لا يساوي الحكم عليه، كما أن تصنيفه لا يستنفد تحديد معناه. قد يُصنف الفعل علىٰ أنه كذب، لكن يبقىٰ السؤال: هل هو مذموم في جميع الأحوال؟ وقد يُصنف القرار علىٰ أنه قانوني، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون عادلًا. وقد تُدرج واقعة ضمن مفهوم الضرر، غير أن الحكم عليها يتطلب معرفة المسؤولية والنية والضرورة والتناسب. وهكذا لا يكون الحكم مجرد تطبيق آلي للتصنيف، بل تركيبًا جديدًا يدخل فيه الموضوع والمفهوم والسياق والغاية.

وقد تناول المنطق التقليدي الحكم بوصفه نسبةً بين موضوع ومحمول، واهتم بصدقه واتساقه وصور الاستدلال المترتبة عليه. وأسهم هذا التحليل في ضبط البنية الصورية للقضايا، لكنه لم يستوعب جميع مستويات الحكم العقلي. فالحكم المعرفي يختلف عن الحكم الأخلاقي، والحكم القانوني يختلف عن التقدير السياسي، والحكم الجمالي لا يستند إلىٰ المعايير نفسها التي يستند إليها الحكم العلمي. ومع ذلك تجمعها جميعًا بنية أصلية

واحدة: تعيين موقع لشيء داخل مجال من الدلالة، وإسناد وصف أو قيمة أو أثر إليه، مع تحمل مسؤولية هذا الإسناد.

ولا يعني ذلك أن الحكم فعل ذاتي محض. فالعقل لا يحكم في فراغ، وإنما يستند إلىٰ وقائع ومفاهيم ومعايير سابقة، غير أن هذه العناصر لا تعمل وحدها. فالقانون قد يقدم قاعدة، لكن تحديد انطباقها علىٰ حالة بعينها يحتاج إلىٰ حكم. والقيمة قد تكون معلومة، لكن تقدير حضورها في موقف مركب يحتاج إلىٰ حكم. وحتىٰ الوقائع التي تبدو مباشرةً لا تدخل في المعرفة إلا بعد تقرير ما إذا كانت ذات صلة أو كافية أو قابلة للتصديق. ولذلك لا يمكن رد الحكم إلىٰ مجرد استقبال المعلومة، ولا إلىٰ التطبيق الشكلي للقاعدة.

وتتجلىٰ أهمية الحكم في أنه يمثل لحظة الالتزام العقلي. فحين يصدر العقل حكمًا، فإنه لا يعرض احتمالًا فحسب، بل يتبنىٰ موقفًا يمكن مساءلته عنه. ولهذا يرتبط الحكم بالتبرير؛ إذ لا يكون عقلانيًا لمجرد صدوره، بل بقدر ما يستطيع تقديم أسبابه. ومن هنا يختلف الحكم عن الانطباع، والرأي عن الموقف المبرر، والادعاء عن النتيجة التي جرىٰ بناؤها علىٰ أساس قابل للفحص. إن قابلية الحكم للتبرير هي التي تنقله من المجال النفسي الخاص إلىٰ المجال العقلي المشترك.

غير أن الحكم لا يحسم دائمًا الفعل، لأن الواقع الإنساني كثيرًا ما يضع العقل أمام أحكام صحيحة أو قيم معتبرة تتعارض في الموقف نفسه. قد يكون حفظ الحرية واجبًا، وحماية الأمن واجبًا أيضًا، وقد تكون المساواة قيمة، ومراعاة الاستحقاق قيمةً أخرىٰ، وقد يكون الوفاء بالعهد لازمًا، بينما يفضي الالتزام به في ظرف استثنائي إلىٰ ضرر جسيم. عند هذه النقطة يظهر قانون الترجيح، لا بوصفه تنازلًا عن العقلانية، بل بوصفه أحد أكثر صورها تعقيدًا.

ينص قانون الترجيح علىٰ أن العقل، حين يواجه تعددًا لا يمكن جمعه كاملًا، ينتقل من إثبات القيم أو الأحكام إلىٰ ترتيبها بحسب القوة والأولوية والسياق والنتائج. فالترجيح لا ينكر صحة الأطراف المتعارضة، وإنما يحدد أيها أولىٰ بالتقديم في ظرف معين. وهو بهذا

يختلف عن الحكم؛ لأن الحكم يقرر موقع الشيء، بينما الترجيح يقارن بين مواقع أو مطالب متعددة، ويعيد تنظيمها داخل سلم من الأولويات.

وقد حاولت بعض الدراسات السابقة رد الترجيح إلىٰ حساب المنفعة، كما في الاتجاهات النفعية، حيث تُقاس البدائل بنتائجها الإجمالية. وقدمت هذه المقاربة أداة مهمة لمقارنة الآثار، لكنها عجزت عن تفسير القيم التي لا يجوز تحويلها بسهولة إلىٰ مقادير قابلة للمقارنة، مثل الكرامة والعدالة والحقوق الأساسية. وفي المقابل، شددت نظريات الواجب علىٰ وجود حدود لا يجوز تجاوزها مهما كانت النتائج، لكنها واجهت صعوبة حين تتعارض الواجبات نفسها أو حين يؤدي التمسك الصارم بأحدها إلىٰ تقويض غايته. أما أخلاق الفضيلة فقد ربطت حسن الاختيار بحكمة الفاعل وتكوينه الخلقي، لكنها تركت مساحة واسعة للتقدير قد يصعب ضبطها في المجال المؤسسي والقانوني.

تتجاوز النظرية العامة للعقل هذه الاختزالات بجعل الترجيح عملية متعددة المستويات. فهو لا يقوم علىٰ معيار واحد ثابت، بل يوازن بين طبيعة القيم، ومراتبها، وشمولها، ودرجة الضرر، وإمكان التدارك، واستحقاقات الأطراف، والنتائج القريبة والبعيدة. وقد يتقدم الحق علىٰ المنفعة، أو تتقدم الضرورة العامة علىٰ مصلحة جزئية، أو يتراجع تطبيق قاعدة حين يؤدي إلىٰ نقض المقصد الذي شرعت من أجله. والترجيح العقلاني لا يعني أن كل شيء قابل للمساومة، بل يقتضي أولًا تحديد ما يدخل في الموازنة وما يشكل حدًا لا يجوز تجاوزه.

ومن هنا يحتاج الترجيح إلىٰ بنية معيارية سابقة، لكنه يسهم في إعادة تشكيلها أيضًا. فترتيب الأولويات لا يطبق نظام القيم فحسب، بل يكشف بنيته الحقيقية. قد تعلن جماعة أن العدالة قيمة عليا، لكن قراراتها عند التعارض تكشف أنها تقدم الاستقرار أو المصلحة أو السلطة عليها. ولهذا لا تُعرف القيم فقط من الأقوال، بل من ترتيبها العملي حين تتزاحم. فالترجيح هو الموضع الذي تتحول فيه المنظومة القيمية من إعلان تجريدي إلىٰ اختيار فعلي.

ولا يكون الترجيح عقلانيًا إذا اقتصر على النتيجة، لأن النتيجة قد تكون موفقةً بالمصادفة. إنه يحتاج إلى مبررات قابلة للعرض، وإلى اتساق بين الحالات المتشابهة، وإلى استعداد لمراجعة الوزن المعطى لكل عنصر إذا ظهرت معطيات جديدة. كما يقتضي التمييز بين الترجيح الاعتباطي والترجيح المنضبط؛ فالأول يخفي الرغبة أو المصلحة خلف لغة القيم، أما الثاني فيكشف معاييره ويقبل إخضاعها للنقد.

إن الحكم والترجيح يشكلان معًا القلب العملي لحركة العقل. بالحكم يحدد العقل ما يراه صحيحًا أو مشروعًا أو ذا قيمة، وبالترجيح يقرر ما الذي ينبغي تقديمه حين لا يمكن تحقيق جميع المطالب في وقت واحد. ومن اتحادهما ينتقل العقل من المعرفة الساكنة إلى الفعل المسؤول، ومن إدراك التعدد إلى بناء الأولوية، ومن الاعتراف بالقيم إلى تنظيم حضورها في الواقع.

لا تنتقل الأحكام المعيارية إلى مستوى الإلزام لمجرد صدورها عن العقل، كما لا يكتسب الترجيح قوةً عامة لمجرد أنه انتهى إلى اختيار معين. فالحكم قد يكون مقنعًا لصاحبه، والترجيح قد يبدو مناسبًا في ظرفه، غير أن تحوله إلى قاعدة موجهة للغير يقتضي بناءً إضافيًا يفسر لماذا ينبغي قبول هذا الحكم، ولماذا يستحق أن يتجاوز حدود الموقف الفردي إلى المجال المشترك. هنا يعمل قانون بناء الشرعية بوصفه القانون الذي ينقل العقل من إنتاج الحكم إلى إنتاج مبررات سلطته، ومن اختيار ما يراه أولى إلى بيان الأساس الذي يمنح هذا الاختيار قابلية الإلزام.

ينص قانون بناء الشرعية على أن كل إلزام عقلي يحتاج إلى شبكة من المبررات تربط بين مصدر الحكم ومضمونه وإجراء إنتاجه وغايته وآثاره. فالشرعية لا تنشأ من عنصر منفرد، ولا يمكن اختزالها في صدور القرار عن سلطة، أو في مطابقته لنص سابق، أو في موافقة الأكثرية عليه، أو في تحقيقه نتيجة نافعة. قد يكون المصدر معترفًا به، لكن القرار جائر؛ وقد يكون الإجراء صحيحًا، بينما تكون مقدماته فاسدة؛ وقد تتحقق منفعة عامة، ولكن بثمن يهدر

حقوقًا لا يجوز إهدارها. لذلك لا يبني العقل الشرعية بإضافة وصف خارجي إلىٰ الحكم، بل بإدخاله في نظام من الاختبارات يحدد مدىٰ استحقاقه للقبول والطاعة.

وقد ربطت الفلسفة السياسية التقليدية الشرعية بالسيادة أو العقد أو الرضا أو المنفعة العامة، بينما جعلتها الوضعية القانونية تابعةً لصحة القاعدة داخل النظام، وربطتها نظريات العدالة بالمبادئ التي يمكن للأفراد العقلانيين قبولها. وأسهم كل اتجاه في كشف بعد من أبعادها، إلا أن الاقتصار علىٰ أحد هذه الأبعاد جعل الشرعية إما أثرًا للسلطة، أو نتيجةً للإجراء، أو تعبيرًا عن اتفاق مفترض، من غير تفسير كامل للعمل العقلي الذي يجمع هذه العناصر ويفحص تناسبها. فالعقل لا يسأل فقط: من أصدر القاعدة؟ بل يسأل أيضًا: بأي حق أصدرها؟ ولأي غاية؟ وضمن أي حدود؟ وبأي إجراء؟ وعلىٰ من تقع آثارها؟ وهل تظل مبرراتها قائمة إذا تغيرت نتائجها؟

ولهذا لا تكون الشرعية حالةً نهائية تكتسبها القاعدة مرةً واحدة، بل علاقةً قابلةً للتجدد أو التآكل. فالقرار المشروع عند نشأته قد يفقد بعض مشروعيته إذا انحرف تطبيقه عن غايته، أو إذا تغيرت الشروط التي قامت عليها مبرراته، أو إذا تحولت الاستثناءات إلىٰ قواعد دائمة. والعقل، بموجب هذا القانون، لا يكتفي بإثبات مشروعية الأصل، بل يتتبع استمرار العلاقة بين القاعدة وسببها، وبين السلطة ووظيفتها، وبين المؤسسة والغاية التي وُجدت من أجلها.

إن بناء الشرعية هو الذي يحول القوة إلىٰ سلطة، والسلطة إلىٰ اختصاص، والاختصاص إلىٰ مسؤولية. فالقوة تستطيع إنتاج الامتثال، لكنها لا تنتج بذاتها حقًا في الأمر. والسلطة لا تصبح مشروعة إلا حين تُحدَّد مجالاتها وحدودها و شروط ممار ستها. أما الاختصاص، فلا يعني امتلاك القدرة علىٰ الفعل فحسب، بل تحمل التبعة عن كيفية استعمالها. وهكذا تتولد الشرعية من عملية عقلية تربط الصلاحية بالحد، والحق بالواجب، والممارسة بالمساءلة.

غير أن الحكم المشروع إذا بقي منفردًا ظل محدود الأثر. فالحياة الإنسانية لا تقوم علىٰ قرارات معزولة، وإنما علىٰ أنساق تتصل فيها الحقوق بالواجبات، والسلطات

بالاختصاصات، والقواعد بالجزاءات، والغايات بوسائل تحقيقها. ومن هنا يعمل قانون إنتاج النظام بوصفه القانون الذي يدفع العقل إلىٰ تجاوز المعايير الجزئية وبناء شبكة تحفظ اتساقها واستمرارها وقابليتها للتطبيق.

ينص قانون إنتاج النظام علىٰ أن العقل، حين يواجه تعدد الأحكام والمعايير، يعيد ترتيبها في مستويات من العموم والخصوص، والأصل والاستثناء، والمرتبة والاختصاص. فهو لا يجمع القواعد جمعًا حسابيًا، بل يحدد العلاقات بينها: أيها يؤسس غيره، وأيها يقيده، وأيها يفسره، وأيها يتقدم عليه عند التعارض. ومن خلال هذا التنظيم تتحول المعايير من استجابات متفرقة إلىٰ بنية قادرة علىٰ توجيه السلوك عبر الزمن والحالات المختلفة.

وقد أبرزت نظريات النظم القانونية أهمية التراتب والاتساق، كما كشفت النظريات المؤسسية أن القاعدة لا تعمل إلا داخل ممارسات وهيئات وأدوار معترف بها. غير أن كثيرًا من هذه الدراسات انطلق من النظام بوصفه معطًىٰ قائمًا، ثم حلل بنيته الداخلية، من غير أن يفسر بما يكفي الدافع العقلي الذي ينقل الإنسان من الحكم الجزئي إلىٰ النسق. إن العقل ينتج النظام لأنه يدرك أن القاعدة المنفردة عاجزة عن التعامل مع التعارض والتكرار والاستمرار، وأن العدالة لا تتحقق بمجرد صدور أحكام صحيحة، بل تحتاج إلىٰ قابلية للتوقع والاتساق والمساواة في المعاملة.

والنظام، بهذا المعنىٰ، ليس مرادفًا للجمود. فالاتساق لا يقتضي إلغاء الاستثناء، والعمومية لا تقتضي تجاهل الخصوصية، والثبات لا يعني الامتناع عن التعديل. النظام العقلي الناضج هو الذي يحدد متىٰ تعمل القاعدة العامة، ومتىٰ يبرر الظرف استثناءً منها، وكيف يمنع الاستثناء من التحول إلىٰ باب للاعتباط. ولذلك فإن إنتاج النظام يجمع بين التحديد والمرونة، وبين استقرار القاعدة وقدرتها علىٰ الاستجابة للوقائع المستجدة.

كما لا يكون النظام مشروعًا لمجرد انتظامه. فقد تمتلك الأنظمة القمعية درجةً عالية من الدقة، وقد تكون مؤسسات السيطرة أكثر اتساقًا من مؤسسات العدالة. ومن هنا لا ينفصل

قانون إنتاج النظام عن قانون بناء الشرعية. فالشرعية تمنح النظام وجهته وحدوده، والنظام يمنح الشرعية صورةً مؤسسية قابلةً للاستمرار. وإذا انفصل أحدهما عن الآخر، تحولت الشرعية إلىٰ قيمة عاجزة عن التحقق، أو تحول النظام إلىٰ تقنية محايدة في خدمة القوة.

ومن خلال اتصال القانونين ينتقل العقل من الحكم إلىٰ المؤسسة. فالحكم المشروع يولد قاعدة، والقاعدة تدخل في نسق، والنسق يحتاج إلىٰ جهة تفسره وتطبقه وتحرس حدوده. وعند هذه النقطة لا تعود المؤسسة جسمًا إداريًا فقط، بل تصبح تجسيدًا منظمًا لعلاقات عقلية ومعيارية. فالقاضي، والمشرع، والإدارة، والهيئة الرقابية، لا يستمدون معاني أدوارهم من أشخاصهم، بل من مواقعهم داخل نظام من الاختصاص والمسؤولية والتبرير.

إن قانون بناء الشرعية وقانون إنتاج النظام يكشفان أن العقل لا يكتفي بتحديد الصواب، بل يسعىٰ إلىٰ جعله قابلًا للعيش والاستمرار. إنه يحول القيم إلىٰ مبادئ، والمبادئ إلىٰ قواعد، والقواعد إلىٰ مؤسسات، ثم يربط هذه المؤسسات بمبررات تمنعها من الانفصال عن غاياتها. وبهذه الحركة يصبح العقل قادرًا علىٰ بناء عالم معياري لا يقوم فقط علىٰ ما يراه الأفراد حسنًا، بل علىٰ نظم عامة يمكن مساءلتها وتقويمها ومراجعتها.

لا يكتمل اشتغال العقل بإنتاج النظام؛ لأن كل نظام، مهما بلغ من الاتساق والدقة، يظل معرضًا لأن تنفصل قواعده عن غاياتها، أو أن تتغير الشروط التي أُنشئ في ظلها، أو أن تكشف الخبرة عن آثار لم تكن داخلةً في الحساب الأول. ومن هنا يقوم قانون مراجعة النظام بوصفه قانونًا أصيلًا في حركة العقل، لا إجراءً طارئًا يُستدعىٰ عند وقوع الخلل فقط. فالعقل الذي ينتج النظام هو نفسه الذي يمتلك القدرة علىٰ مساءلته، لأن الإنتاج من غير مراجعة يحول النظام إلىٰ بنية مغلقة، والمراجعة من غير إنتاج تجعل العقل أسيرًا للنقد من غير أن يمتلك قدرة البناء.

ينص قانون مراجعة النظام علىٰ أن كل بناء عقلي أو معياري أو مؤسسي يظل خاضعًا لإعادة الفحص في ضوء ثلاثة مستويات متداخلة: مستوىٰ الاتساق الداخلي، ومستوىٰ الوفاء

بالغاية، ومستوىٰ الآثار الواقعية. فقد يكون النظام متماسكًا من داخله، لكنه يحقق غايةً غير مشروعة، وقد تكون غايته صحيحة، بينما تؤدي وسائله إلىٰ نتائج تناقضها، وقد تتغير الوقائع بحيث تصبح القاعدة التي كانت ملائمةً في ظرف سابق عاجزةً عن أداء وظيفتها. والمراجعة العقلية لا تكتفي باكتشاف الخطأ الجزئي، بل تبحث في الموضع الذي نشأ منه الخلل: هل وقع في المفهوم، أم في التصنيف، أم في الحكم، أم في ترتيب الأولويات، أم في بناء الشرعية، أم في علاقة القاعدة بالنظام؟

وقد تناولت اتجاهات فلسفية متعددة مسألة النقد والمراجعة، من الشك المنهجي إلىٰ النقد الكانطي، ومن الجدل التاريخي إلىٰ العقلانية النقدية. غير أن معظم هذه الاتجاهات ركز علىٰ مراجعة المعرفة أو الأفكار أو المناهج، ولم يجعل مراجعة الأنظمة المعيارية والمؤسسية قانونًا عامًا من قوانين العقل. أما النظرية العامة للعقل فتوسع معنىٰ المراجعة ليشمل كل ما ينتجه العقل من أحكام وقواعد وشرعيات ومؤسسات، لأن الخطأ لا يقع في الاعتقاد فقط، بل قد يقع في ترتيب القيم، أو في توزيع السلطة، أو في تصور العدالة، أو في العلاقة بين الوسيلة والغاية.

ولا تعني المراجعة أن النظام يبقىٰ دائمًا في حالة سيولة، لأن العقل يحتاج إلىٰ قدر من الثبات يسمح بالتوقع والاستمرار. لكنها تعني أن الثبات نفسه مشروط ببقاء المبررات قائمة. فالقاعدة لا تُحفظ لأنها قديمة، ولا تُلغىٰ لأنها قديمة، بل تُفحص في ضوء السبب الذي منحها مشروعيتها، والوظيفة التي تؤديها، والنتائج التي تنتجها. ومن هنا تكون المراجعة صيانةً للعقلانية لا نفيًا لها، لأنها تمنع تحوّل ما كان عقلانيًا في لحظة معينة إلىٰ سلطة عمياء في لحظة أخرىٰ.

غير أن مراجعة النظام لا تتم داخل المستوىٰ نفسه دائمًا، بل تحتاج إلىٰ حركة عقلية تنتقل بين مستويات متعددة. وهنا يظهر قانون الانتقال بين المستويات. فالعقل لا يعمل في سطح واحد؛ إذ ينتقل من الجزئي إلىٰ الكلي، ومن الواقعة إلىٰ المفهوم، ومن المفهوم إلىٰ

الحكم، ومن الحكم إلىٰ المعيار، ومن المعيار إلىٰ النظام، ومن النظام إلىٰ التفكير في شـروطه ومصادر شرعيته وحدود سلطته. وهذه الحركة ليست مجرد صعود تدريجي، بل قدرة علىٰ تغيير زاوية النظر تبعًا لطبيعة السؤال.

ينص قانون الانتقال بين المستويات علىٰ أن العقل لا يستطيع فهم أي ظاهرة فهمًا كاملًا إذا بقي محصورًا في مستوىٰ واحد. فالواقعة الجزئية لا تُفهم من غير المفهوم الذي يضعها في سـياق، والمفهوم لا يُختبر من غير العودة إلىٰ الوقائع، والقاعدة لا تُفهم من غير النظام الذي يمنحها موقعها، والنظام لا يُقوَّم من غير مستوىٰ أعلىٰ يراجع غاياته ومبادئه. ولذلك لا يكون الانتقال بين المستويات حركةً عرضية، بل شرطًا لسلامة الفهم والحكم.

وقد عانت بعض الدراسـات السـابقة من الخلط بين المسـتويات. فاختُزلت الظواهر المعيارية في تفسيرات نفسية، أو رُدت المؤسسات إلىٰ مجموع سلوك الأفراد، أو فُسرت القواعد القانونية بمجرد الوقائع الاجتماعية التي أوجدتها، أو جرىٰ الانتقال من وصف ما هو قائم إلىٰ تبرير ما ينبغي أن يبقىٰ. وفي الاتجاه المقابل، انفصـلت بعض النظريات الكلية عن الجزئيات حتىٰ أصـبحت مبادئها عاجزةً عن تفسـير التنوع الواقعي. أما قانون الانتقال بين المسـتويات فيمنع الاختزال من جهة، ويمنع التجريد المنفصـل من جهة أخرىٰ، لأنه يجعل العقل قادرًا علىٰ الصعود والعودة، وعلىٰ بناء الكلي من الجزئي واختبار الكلي في الجزئي.

ولا يقتصـر الانتقال علىٰ الحركة بين الواقع والمفهوم، بل يشـمل الانتقال من المعياري إلىٰ الميتامعياري. فعندما يسـأل العقل عن صـحة قاعدة معينة، فإنه يعمل داخل المجال المعياري. أما حين يسأل عن مصدر الإلزام نفسه، أو عن المعايير التي تُقاس بها القواعد، أو عن حدود سـلطة النظام في إنتاج الواجب، فإنه ينتقل إلىٰ مسـتوىٰ انعكاسـي أعلىٰ. ولا يعني ذلك مغادرة العقل المعياري، بل يعني التفاته إلىٰ شـروطه وآلياته. وهذا الانتقال هو الذي يمنع العقل من أن يبقىٰ أسير ما أنتجه، ويمنحه القدرة علىٰ إعادة تأسيس معاييره.

ومن هنا يتولد قانون إعادة إنتاج المعايير. فالمعايير لا تُنتج مرةً واحدة ثم تبقىٰ ثابتةً خارج الزمن، بل تدخل في دورة مستمرة من التكوين والتطبيق والاختبار والمراجعة وإعادة الصياغة. وكل معيار يعمل في الواقع ينتج خبرةً جديدة، وهذه الخبرة تعود إلىٰ العقل فيعيد من خلالها فحص المفاهيم والأحكام والترجيحات التي أنشأته. وقد يؤدي ذلك إلىٰ تعديل المعيار، أو إعادة ترتيب مرتبته، أو تضييق مجاله، أو توسيعه، أو استبداله بمعيار أقدر علىٰ تحقيق الغاية.

ينص قانون إعادة إنتاج المعايير علىٰ أن بقاء المعيارية لا يتحقق بالحفاظ الحرفي علىٰ صيغها، بل بقدرة العقل علىٰ تجديد العلاقة بين القيمة والواقع. فالعدل لا يبقىٰ حيًا بتكرار القواعد القديمة إذا تغيرت صور الظلم، والحرية لا تُصان بحدود ثابتة إذا ظهرت وسائل جديدة للهيمنة، والمسؤولية لا تُفهم بالطريقة نفسها حين تتغير طبيعة الفعل والقدرة والتقنية. لذلك يعيد العقل إنتاج المعايير حين يحفظ غاياتها ويجدد صيغها بما يلائم شروطًا لم تكن قائمة من قبل.

وتختلف هذه الرؤية عن النسبية التي تذيب المعايير في التاريخ، كما تختلف عن الجمود الذي يفصلها عنه. فإعادة الإنتاج لا تعني أن كل عصر يخلق خيره وعدله من دون صلة بما سبقه، بل تعني أن القيم الكلية لا تعمل إلا من خلال صيغ تاريخية تحتاج إلىٰ مراجعة دائمة. الثابت ليس دائمًا هو العبارة، والمتغير ليس دائمًا هو المبدأ؛ فقد يبقىٰ المعنىٰ ويتغير التعبير، وقد تبقىٰ القاعدة بينما يتغير مجال انطباقها، وقد يُكتشف أن ما عُدّ ثابتًا لم يكن سوىٰ صيغة تاريخية لمبدأ أعمق.

ومن اجتماع قوانين الإدراك والتجريد والتصنيف والحكم والترجيح وبناء الشرعية وإنتاج النظام ومراجعته والانتقال بين المستويات وإعادة إنتاج المعايير، تتكشف حركة العقل في صورتها الكلية. إنه لا يستقبل العالم فقط، بل يعيد بناءه في المفاهيم؛ ولا يصدر الأحكام فقط، بل يرتبها ويبررها؛ ولا ينتج النظام فقط، بل يراجعه؛ ولا يحفظ المعايير

فقط، بل يعيد إنتاجها. وبذلك تكون قوانين العقل قوانين حركة وتكوين ومراجعة، لا قوانين صـــورية مغلقة، ويغدو العقل بنيةً قادرةً علىٰ صـــنع العالم الإنســـاني وعلىٰ إبقائه مفتوحًا أمام إمكان التصحيح والتجاوز.

الفصل الثالث

العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري

لا يمكن تحديد العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري من خلال افتراض وجود عقلين متجاورين داخل الإنسان، لكل واحد منهما موضوعاته وقوانينه وحدوده المستقلة؛ لأن هذا الافتراض يحول التمايز الوظيفي إلىٰ انقسام وجودي، ويعجز عن تفسير الوحدة الداخلية التي تنتظم بها أفعال الإدراك والمعرفة والحكم والتقويم والترجيح. فالعقل المعياري ليس عقلًا ثانيًا ينشأ إلىٰ جانب العقل الكلي، ولا ملكةً طارئة تضاف إليه عند الانتقال إلىٰ الأخلاق والقانون، بل هو العقل نفسه حين يشتغل في مجال مخصوص، ويتحول من إدراك ما هو كائن إلىٰ الحكم علىٰ ما ينبغي أن يكون، ومن تفسير العلاقات إلىٰ ترتيبها، ومن معرفة الوقائع إلىٰ بناء مقاييس تقويمها.

العقل الكلي هو البنية الأوسع التي تنفتح علىٰ الوجود والواقع والمعرفة والمعنىٰ، وتضم داخلها مختلف القدرات التي تجعل العالم قابلًا للإدراك والفهم والتجريد والتفسير. أما العقل المعياري فهو صورة اشتغال هذه البنية عندما تدخل القيم والغايات والأولويات والواجبات في صميم الحكم. وليس الفرق بينهما فرقًا بين جوهرين، بل بين مجالين داخل وحدة واحدة؛ فالعقل الكلي يواجه العالم بوصفه موضوعًا للفهم، والعقل المعياري يواجهه بوصفه مجالًا للفعل والتقويم والتنظيم.

وقد رسخت بعض التقاليد الفلسفية التمييز بين العقل النظري والعقل العملي، وكان لهذا التمييز فضل كبير في منع اختزال الواجب في المعرفة، وإبراز أن الحكم الأخلاقي لا يُستخرج مباشرة من الوقائع. غير أن هذا التمييز ظل، في كثير من صوره، معلقًا بين الوظيفية والانقسام. فإذا كان العقل النظري مختصًا بما هو موجود، والعقل العملي مختصًا بما ينبغي

أن يوجد، فما الذي يضمن وحدتهما؟ وكيف تنتقل المعرفة من أحد المجالين إلىٰ الآخر؟ وكيف يمكن للحكم العملي أن يستند إلىٰ الواقع من غير أن يُختزل فيه، أو أن يحافظ علىٰ استقلاله من غير أن ينفصل عنه؟

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن هذه الأسئلة لا تُحل بإلغاء الفرق بين المعرفة والمعيار، ولا بتثبيت قطيعة حادة بينهما، بل بإعادة فهمهما بوصفهما نمطين متمايزين من اشتغال بنية عقلية واحدة. فالمعرفة تقدم المادة التي لا يستطيع الحكم المعياري الاستغناء عنها، والمعيار يحدد الطريقة التي ينبغي أن تُرتب بها هذه المادة داخل الفعل والنظام. والعقل الذي يعرف أن فعلًا معينًا يسبب ضررًا هو نفسه الذي يسأل عن مشروعية هذا الضرر، وعن مسؤولية الفاعل، وعن حدود التسامح معه، وعن الوسائل التي ينبغي اعتمادها لمنعه. لا ينشأ في هذه اللحظة عقل جديد، بل يتغير مستوىٰ الاشتغال داخل العقل نفسه.

ومن هنا فإن وصف العقل المعياري بأنه عقل مستقل يوقع في خطأين متقابلين. الأول أنه يعزل المعيارية عن المعرفة، فيجعل الحكم علىٰ القيم والواجبات ممكنًا من غير فهم الوقائع والشروط والنتائج. والثاني أنه يضاعف العقل إلىٰ كيانات داخلية لا يمكن تفسير اتصالها. فإذا كان لكل مجال عقل خاص، لاحتجنا إلىٰ عقل ثالث ينسق بينهما، ثم إلىٰ عقل رابع يراقب هذا التنسيق، وهو تسلسل يكشف أن التعدد الوجودي ليس حلًا للمشكلة، بل تأجيل لها.

إن استقلال العقل المعياري استقلال وظيفي لا وجودي. فهو يمتلك موضوعات مخصوصة وأدوات مخصوصة ومعايير حكم لا يمكن ردها إلىٰ المعرفة الوصفية، لكنه يبقىٰ متجذرًا في العقل الكلي. وهذا النوع من الاستقلال يشبه استقلال الوظيفة داخل الكل؛ فالرؤية تختلف عن الذاكرة، والاستدلال يختلف عن التخيل، لكن اختلافها لا يحولها إلىٰ ذوات منفصلة. كذلك يختلف التقويم عن الإدراك، وبناء الشرعية عن وصف الواقع، من غير أن ينفصل أي منها عن البنية التي تنتجها جميعًا.

ويظهر هذا بوضوح في أن العقل المعياري لا يعمل من فراغ. فكل حكم معياري يتضمن، صراحة أو ضمنًا، تصورًا للواقع، وفهمًا لطبيعة الفاعل، وتقديرًا للنتائج، وتحديدًا للإمكانات والقيود. ولا يمكن الحكم بأن فعلًا ما واجب من غير افتراض القدرة علىٰ أدائه، ولا أن نظامًا عادل من غير معرفة كيفية توزيعه للمنافع والأعباء، ولا أن سلطة مشروعة من غير تحليل مصدرها وحدودها وآثارها. ولذلك فإن العقل الكلي لا يسبق العقل المعياري سبقًا زمنيًا بسيطًا، بل يحتضنه احتضان البنية لمستوىٰ من مستويات عملها.

وفي المقابل، لا يكون العقل الكلي مكتملًا إذا حُصر في المعرفة. فالعقل الذي يدرك العالم ولا يملك الحكم عليه يظل عاجزًا عن تفسير أوسع مجالات الوجود الإنساني. الإنسان لا يكتفي بأن يعرف، بل يختار، ويرفض، ويلتزم، ويشرّع، ويبني مؤسسات، ويقيم نظمًا للحق والمسؤولية. وهذه الأفعال ليست ملحقات نفسية بالمعرفة، بل تكشف أن الكلية العقلية تشمل القدرة علىٰ إنتاج المعيار بقدر ما تشمل القدرة علىٰ إنتاج المفهوم.

وتتحدد أصالة النظرية في أنها لا تجعل العقل المعياري فرعًا صغيرًا من العقل الكلي، ولا تجعله مركزًا يبتلع بقية الوظائف. فهو ليس هامشًا، لأن العالم الإنساني لا يتشكل من الوقائع وحدها، وليس الكل، لأن العقل يشتغل أيضًا في الإدراك والخيال والعلم والفلسفة واللغة من غير أن يكون كل اشتغاله معياريًا. العلاقة بينهما علاقة تضمّن متبادل من جهة، وتحديد وظيفي من جهة أخرىٰ: العقل الكلي يمنح العقل المعياري مادته وأفقه وقدرته علىٰ الربط، والعقل المعياري يكشف أن العقل الكلي لا يكتفي بفهم العالم، بل يشارك في إعادة بنائه.

وبهذا يتجاوز التصور المقترح الثنائية التقليدية بين العقل النظري والعقل العملي، من غير أن يلغي الفارق الذي كشفت عنه. فالوحدة لا تعني التطابق، والتمايز لا يعني الانفصال. العقل واحد من حيث البنية، متعدد من حيث الوظائف، كلي من حيث مجال القدرة، معياري حين يدخل في الحكم علىٰ القيمة والواجب والشرعية. وهذه الصيغة تمنع الاختزال في

الاتجاهين: اختزال المعيار في المعرفة، واختزال العقل كله في المعيارية، وتفتح المجال لفهم العلاقة بوصفها انتقالًا داخليًا داخل بنية عقلية واحدة.

لا ينتقل العقل من المعرفة إلىٰ الحكم انتقالًا آليًا، لأن الوقائع لا تحمل في ذاتها أوامرها ولا تكشف بمجرد حضورها عن الكيفية التي ينبغي التعامل بها معها. فقد يعرف العقل أن فعلًا ما وقع، وأن له أسبابًا محددة ونتائج متوقعة، من غير أن يكون قد حدد بعد ما إذا كان عادلًا أو ظالمًا، مشروعًا أو مرفوضًا، واجبًا أو مباحًا أو ممنوعًا. والمعرفة، بهذا المعنىٰ، تؤسس إمكان الحكم، لكنها لا تستنفده. إنها تقدم للعقل مادة الواقع، بينما يتطلب الحكم إضافةً نوعية تتمثل في إدخال هذه المادة داخل أفق من القيم والغايات والمعايير.

إن الانتقال من المعرفة إلىٰ الحكم يبدأ حين لا يعود الموضوع مجرد شيء يُعرف، بل يصبح أمرًا يقتضي تحديد موقف منه. فالعقل لا يرىٰ الفعل فقط، بل يسأل عن دلالته، ولا يكتفي بوصف أثره، بل يختبر موقعه داخل منظومة من الحقوق والمسؤوليات. وعند هذه النقطة تتغير طبيعة السؤال؛ فبدل أن يكون: ما الذي حدث؟ يصبح: ما الذي يعنيه ما حدث؟ وما منزلته؟ وما الذي يستحقه؟ وما الذي ينبغي فعله تجاهه؟ وهذا التحول لا يقع خارج العقل، بل يكشف مستوىٰ آخر من مستوياته، حيث تتحول المعرفة من تمثيل للواقع إلىٰ أساس للتقويم.

وقد واجهت الفلسفة الحديثة صعوبةً عميقة في تفسير هذا الانتقال. فمنذ التشديد علىٰ عدم إمكان ا شتقاق ما ينبغي أن يكون مبا شرةً مما هو كائن، أ صبح المجال المعرفي منفصلًا، في بعض التصورات، عن المجال المعياري انفصالًا حادًا. وقد أدىٰ هذا الفصل إلىٰ حماية الحكم الأخلاقي من الاختزال في الوقائع، لكنه أثار في المقابل سؤالًا أ شد تعقيدًا: إذا لم يكن المعيار مشتقًا من الواقع، فمن أين تأتي قوته؟ وإذا كان الحكم المعياري مستقلًا كليًا عن المعرفة، فكيف يظل متصلًا بالعالم وقادرًا علىٰ توجيه الفعل داخله؟

لا تحل النظرية العامة للعقل هذه المعضلة بإلغاء الفاصل بين الوصف والتقويم، بل بإعادة تحديد طبيعة العلاقة بينهما. فالواقع لا ينتج المعيار بنفسه، لكنه يضع الشروط التي لا يستطيع المعيار تجاهلها. والقيمة لا تُستخرج من الواقعة استخراجًا منطقيًا، لكنها لا تعمل إلا من خلال واقعة تُحمل عليها، وسياق يحدد معناها، وفاعل تتصل به، ونتائج يمكن توقعها. ولذلك يكون الانتقال من المعرفة إلىٰ الحكم انتقالًا تركيبيًا، يجمع بين معطيات الواقع ومفاهيم العقل وغايات الفعل ومعايير التقويم.

ويؤدي المفهوم دورًا مركزيًا في هذا الانتقال؛ لأن الوقائع لا تدخل المجال المعياري إلا بعد أن تُفهم داخل تصنيفات ذات دلالة. فالفعل الواحد قد يُفهم بوصفه دفاعًا أو عدوانًا، وفاءً أو إكراهًا، ممارسةً للحق أو إساءةً لاستعماله. ولا يتوقف الفرق هنا علىٰ المادة الخارجية للفعل وحدها، بل علىٰ المفهوم الذي يُدرج تحته، وعلىٰ العناصر التي عُدّت ذات صلة في تفسيره. ولهذا فإن الخطأ في المفهوم لا يبقىٰ خطأً معرفيًا محضًا، بل يمتد أثره إلىٰ الحكم المعياري كله.

غير أن المفهوم لا يكفي منفردًا، لأن الأحكام لا تصدر في فراغ، بل داخل سياقات مركبة. وقد يكون الفعل مرفوضًا في حال، ومشروعًا في حال أخرىٰ، لا لأن المعيار تبدل اعتباطًا، بل لأن العناصر المؤثرة في الحكم تغيرت. فالنية والقدرة والضرورة والنتيجة والبدائل المتاحة كلها تدخل في تكوين المنزلة المعيارية للفعل. وهنا يظهر أن العقل المعياري لا يطبق القاعدة تطبيقًا آليًا، بل يعيد قراءة الواقعة في ضوء شبكة من الشروط، ثم يحدد موقعها داخلها.

وقد مالت بعض الاتجاهات الأخلاقية إلىٰ بناء الانتقال من المعرفة إلىٰ الحكم علىٰ قاعدة واحدة. فالنفعية ربطت الحكم بتقدير النتائج، والواجبية أقامته علىٰ مطابقة الفعل لمبدأ كلي، وأخلاق الفضيلة ربطته بشخصية الفاعل وحكمته العملية. غير أن كل تصور منها يكشف جانبًا من البنية ولا يستوعبها كلها؛ فالنتيجة لا تكفي من دون النظر إلىٰ الحقوق، والمبدأ الكلي قد يعجز عن استيعاب تعقيد الحالة، والفضيلة قد تبقىٰ معيارًا

غير منضبط إذا لم تُترجم إلىٰ أسباب قابلة للمناقشة العامة. أما العقل المعياري، في اشتغاله الكلي، فيجمع بين الفعل ونتيجته ونيته وسياقه والقاعدة الحاكمة له، ثم يرتب هذه العناصر بحسب طبيعة المجال.

إن الحكم لا يتولد إذن من المعرفة وحدها، بل من التقاء المعرفة بالقيمة والغاية. فالمعرفة تحدد ما هو ممكن وما هو واقع وما هي النتائج المتوقعة، والقيمة تحدد ما يستحق الحماية أو الرفض، والغاية تكشف الاتجاه الذي ينبغي أن يتحرك نحوه الفعل. والعقل هو الذي يربط بين هذه العناصر، ويمنع انفصال أحدها عن الآخر. فإذا انفصل الحكم عن المعرفة صار تجريدًا أعمىٰ، وإذا انفصل عن القيمة صار تقنيةً للفاعلية، وإذا انفصل عن الغاية تحول إلىٰ تطبيق شكلي لقواعد لا يُعرف ما الذي تسعىٰ إلىٰ تحقيقه.

وفي هذا المستوىٰ يظهر الترجيح بوصفه الحلقة التي تمنع الحكم من أن يكون آليًا. فحين تتعدد القيم أو تتعارض المطالب، لا يكفي إثبات صحة كل واحد منها، بل لا بد من تحديد ما يتقدم وما يتأخر. والعقل هنا لا ينتقل فقط من المعرفة إلىٰ الحكم، بل من تعدد الأحكام إلىٰ ترتيبها. وقد يكون هذا الترتيب مؤقتًا مرتبطًا بالسياق، أو دائمًا مؤسسًا علىٰ مرتبة معيارية أعلىٰ. ومن خلال الترجيح تتجلىٰ قدرة العقل علىٰ تحويل التعدد إلىٰ أولوية، والتعارض إلىٰ قرار، والإمكانات إلىٰ مسار قابل للفعل.

ولا يعني ذلك أن الحكم المعياري يقيني دائمًا. فقد تعمل المعرفة في ظل نقص، وقد تكون النتائج غير محسومة، وقد تتعارض المبادئ علىٰ نحو لا يسمح بحل كامل. غير أن عدم اليقين لا يلغي العقلانية؛ بل يجعلها أكثر تعقيدًا. فالعقل المعياري لا ينتظر دائمًا اكتمال المعرفة، لكنه يقدّر درجة اليقين، ويوازن بين مخاطر الفعل والامتناع، ويحدد ما إذا كان الاحتياط أو المبادرة أو التأجيل هو الموقف الأجدر. ومن هنا تختلف العقلانية المعيارية عن العقلانية الصورية التي تعمل في شروط محددة ومقدمات منضبطة.

إن الانتقال من المعرفة إلىٰ الحكم يكشف الصلة الداخلية بين العقل الكلي والعقل المعياري. فالعقل الكلي يوفر الإدراك والمفهوم والتفسير والتوقع، بينما يحول العقل المعياري هذه العناصر إلىٰ موقف واختيار والتزام. وليس بينهما حاجز يفصل عالم الوقائع عن عالم القيم، بل مسار داخلي يتحول فيه الفهم إلىٰ تقويم، والتقويم إلىٰ ترجيح، والترجيح إلىٰ توجيه للفعل. وبذلك لا تكون المعيارية قفزة خارج المعرفة، ولا تكون المعرفة حكمًا معياريًا مستترًا، وإنما يعمل كل منهما داخل وحدة عقلية تحفظ اختلاف الوظيفة واتصال البنية.

لا يحتضن العقل الكلي العقل المعياري بوصفه وعاءً خارجيًا يضم وظيفةً منفصلة، بل بوصفه البنية الأصلية التي تتولد داخلها القدرة علىٰ الحكم والتقويم والترجيح وإنتاج الشرعية. فالاحتضان هنا لا يعني مجرد الاشتمال، وإنما يعني أن العقل المعياري يستمد إمكانه من موارد العقل الكلي كلها: من الإدراك، والتجريد، واللغة، والذاكرة، والخيال، والاستدلال، والقدرة علىٰ توقع النتائج وربط الجزئي بالكلي. ومن دون هذه الموارد لا يستطيع الحكم المعياري أن يتكون، لأن كل تقويم يفترض فهمًا سابقًا للموضوع، وكل ترجيح يفترض تصورًا للبدائل، وكل إلزام يفترض معرفةً بالفاعل والقدرة والظرف والنتيجة.

العقل الكلي، بهذا المعنىٰ، هو المجال الأوسع الذي يتيح للعقل أن ينفتح علىٰ الوجود في مستوياته المختلفة، وأن يحول المعطيات إلىٰ مفاهيم، والمفاهيم إلىٰ علاقات، والعلاقات إلىٰ تصورات قابلة للفهم. أما العقل المعياري فينتقي من هذه الموارد ما يحتاج إليه لبناء موقف موجّه للفعل. وهو لا يستعمل المعرفة كما هي، بل يعيد ترتيبها في ضوء القيمة والغاية؛ فقد تكون واقعة ما مهمةً من الناحية العلمية، لكنها هامشية من الناحية الأخلاقية، وقد يكون تفصيلٌ صغير في بنية حدث ما حاسمًا قانونيًا لأنه يغير وصف المسؤولية أو القصد أو الضرر. وهذا يدل علىٰ أن العقل المعياري لا يضاف إلىٰ العقل الكلي بعد اكتمال المعرفة، بل يتدخل في تحديد ما يعد ذا صلة أصلًا.

إن المعرفة لا تدخل المجال المعياري بوصفها كتلةً محايدة، لأن اختيار الوقائع ذات الصلة، وتحديد درجة الثقة بها، وربطها بنتائجها، كلها عمليات تتأثر بالسؤال الذي يطرحه العقل. فإذا كان السؤال علميًا، اتجه الاهتمام إلىٰ التفسير والسببية؛ وإذا كان معياريًا، اتجه إلىٰ المسؤولية والاستحقاق والعدالة. وهكذا يحتضن العقل الكلي أنماطًا مختلفة من التوجيه الداخلي، تسمح للموضوع الواحد بأن يُقرأ من زوايا متعددة من غير أن ينقسم العقل إلىٰ ذوات مستقلة.

ويؤدي الخيال دورًا جوهريًا في هذا الاحتضان؛ لأن العقل المعياري لا يكتفي بما هو قائم، بل يحتاج إلىٰ تصور ما يمكن أن يكون. فالعدالة لا تُقاس دائمًا بواقع موجود، بل بصورة ممكنة لعلاقة أكثر إنصافًا، والإصلاح لا يبدأ من وصف النظام وحده، بل من تخيل بدائل تتجاوز حدوده. وقد نظرت بعض الدراسات إلىٰ الخيال بوصفه وظيفة أدبية أو جمالية، بينما تكشف النظرية العامة للعقل أنه عنصر أساسي في إنتاج المعيارية؛ إذ من دون القدرة علىٰ تصور الممكن لا يستطيع العقل نقد الواقع، ولا بناء غاية، ولا المقارنة بين مسارات لم تتحقق بعد.

كما تمد الذاكرة العقل المعياري بالخبرة التاريخية التي تمنع الحكم من الانغلاق داخل اللحظة الراهنة. فالقاعدة لا تُفهم فقط من صياغتها، بل من تاريخ نشأتها وتحول تطبيقها وآثارها المتراكمة. وتسمح الذاكرة للعقل بأن يقارن بين النتائج المعلنة والنتائج الفعلية، وبين المبررات الأولىٰ والمسارات التي انتهت إليها المؤسسات. ومن هنا لا يكون العقل المعياري عقلًا حاضرًا فقط، بل عقلًا يحتفظ بتجارب الفشل والنجاح، ويعيد إدخالها في بناء الأحكام الجديدة.

أما القدرة علىٰ التوقع، فتمنح الحكم المعياري بُعده الاستشرافي. فالعقل لا يحكم علىٰ الفعل من حيث صورته الراهنة وحدها، بل ينظر في آثاره القريبة والبعيدة، وفي ما قد يفتحه من سوابق، وفي الكيفية التي يمكن أن تتحول بها الاستثناءات إلىٰ قواعد. وقد ركزت بعض

النظريات الأخلاقية على النية، وبعضها على النتيجة، غير أن العقل المعياري الكلي لا يستطيع الاستغناء عن أي منهما؛ لأنه يجمع بين قصد الفاعل وبنية الفعل وآثاره المتوقعة وسياقه المؤسسي.

غير أن العلاقة ليست أحادية الاتجاه؛ فالعقل الكلي لا يمد العقل المعياري بموارده فقط، بل يعاد توجيه اشتغاله من خلال المعيارية. فالقيم تحدد أحيانًا ما ينبغي معرفته، وما يستحق البحث، وما يجب الامتناع عن فعله حتى لو كان ممكنًا تقنيًا. والعلم، مثلًا، لا يتحرك في فراغ معياري؛ إذ تؤثر تصورات المنفعة والضرر والكرامة والعدالة في تحديد موضوعاته وحدود تطبيقاته. وكذلك المعرفة السياسية والاقتصادية لا تنفصل عن اختيارات تتعلق بما يعد مصلحة عامة، وما يستحق الأولوية، ومن يتحمل الكلفة.

وهنا تتجاوز النظرية العامة للعقل التصورات التي تجعل العلاقة بين المعرفة والقيمة علاقةً لاحقة، كأن العقل يعرف أولًا في حياد كامل، ثم تأتي المعيارية لتقرر كيفية استخدام ما عُرف. الواقع أن المعيارية قد تدخل في تكوين السؤال، وفي اختيار المنهج، وفي تحديد ما يُعد دليلًا كافيًا، وفي تقرير متى يصبح الجهل غير مقبول أخلاقيًا. فعدم المعرفة قد يكون عذرًا في بعض الحالات، لكنه قد يتحول إلى تقصير حين يكون واجبًا على الفاعل أن يعرف. وهذا يكشف أن المجال المعياري لا يبدأ بعد انتهاء المجال المعرفي، بل يتقاطع معه منذ لحظات مبكرة.

ولا يعني هذا أن الحقيقة تُختزل في القيمة، أو أن صدق المعرفة يتحدد بما نرغب فيه أخلاقيًا. فالعقل الكلي يحتفظ باستقلال معايير الصدق والبرهان، كما يحتفظ العقل المعياري باستقلال معايير العدالة والشرعية. غير أن الاستقلال لا يلغي التأثير المتبادل. فالمعرفة تصحح الأحكام الأخلاقية حين تكشف خطأ الوقائع التي بُنيت عليها، والمعيار يحد من تطبيق المعرفة حين ينطوي استخدامها على انتهاك أو ضرر غير مبرر.

إن احتضان العقل الكلي للعقل المعياري يعني أن المعرفة والقيمة والخيال والذاكرة والتوقع ليست قوىٰ متجاورة، بل وظائف مترابطة داخل بنية واحدة. ويعني كذلك أن العقل المعياري لا يستمد قوته من عزلةٍ عن بقية العقل، بل من قدرته علىٰ إعادة توظيف موارده في بناء موقف مسؤول. فكلما كان العقل الكلي أوسع معرفةً وأدق مفهومًا وأغنىٰ خيالًا وأعمق ذاكرةً، ازدادت قدرة العقل المعياري علىٰ الحكم الرشيد؛ وكلما كان العقل المعياري أوضح قيمًا وأشد وعيًا بالغايات، أصبح العقل الكلي أقدر علىٰ توجيه طاقاته نحو ما يستحق الفهم والعمل.

لا تتحدد حدود العقل الكلي والعقل المعياري بالفصل الحاد بين مجالين مستقلين، وإنما بتعيين طبيعة السؤال الذي يشتغل فيه العقل، ونوع الموضوع الذي يتعامل معه، والمعيار الذي يحتكم إليه في بناء النتيجة. فالعقل الكلي ينفتح علىٰ الوجود والواقع والمعرفة والمعنىٰ بكل مستوياته، بينما يختص العقل المعياري بالحكم علىٰ القيم والأفعال والواجبات والحقوق والشرعيات والأنظمة. غير أن هذا التحديد لا ينشئ قطيعة بينهما؛ لأن العقل المعياري لا يستطيع أداء وظيفته من دون موارد العقل الكلي، كما أن العقل الكلي لا يبلغ تمامه الإنساني إذا اقتصر علىٰ الفهم والوصف وعجز عن التقويم والاختيار والتنظيم.

يمتد مجال العقل الكلي إلىٰ كل ما يمكن أن يصبح موضوعًا للإدراك أو التصور أو التساؤل أو التفسير. فهو يشتغل علىٰ الطبيعة والإنسان والمجتمع واللغة والتاريخ والوجود، ويفحص العلاقات بين الظواهر، ويبني المفاهيم، ويبحث في الأسباب والغايات والإمكانات والحدود. ولا يعني وصفه بالكلي أنه يمتلك معرفةً كليةً فعلية، أو أنه قادر علىٰ الإحاطة المطلقة بكل شيء، بل يعني أن بنيته غير محصورة من حيث المبدأ في مجال معرفي واحد. إن كليته كليّة انفتاح وقدرة علىٰ الانتقال، لا كليّة امتلاك نهائي للحقيقة.

ومن هنا يظهر الحد الأول للعقل الكلي: إنه لا يعرف من خارج شروط المعرفة. فهو يعمل من خلال الجسد والحواس واللغة والمفاهيم والخبرة والتاريخ، ولا يقف في موضع

مفارق يرىٰ منه الواقع رؤيةً مطلقة. وقد تنبهت الفلسفة النقدية إلىٰ أن المعرفة مشروطة ببنية العقل، كما كشفت الظاهراتية عن دور الوعي في تشكيل ظهور الموضوع، وأبرزت فلسفات اللغة أثر البنىٰ اللسانية في تكوين المعنىٰ. غير أن هذه الاتجاهات انتهت أحيانًا إلىٰ تضخيم شرط بعينه، حتىٰ بدا العقل أسيرًا للمقولات أو اللغة أو التاريخ. أما النظرية العامة للعقل فتقرّ بالمشروطية من غير أن تحولها إلىٰ انغلاق؛ إذ يستطيع العقل أن يراجع مفاهيمه، ويكشف حدود لغته، ويعيد بناء علاقته بخبرته.

والحد الثاني للعقل الكلي أنه لا يستطيع أن يحوّل المعرفة، بمجرد كونها معرفة، إلىٰ إلزام. فمعرفة الأسباب لا تنتج وحدها حكم المسؤولية، ومعرفة النتائج لا تحدد بذاتها ما إذا كانت مقبولة، ومعرفة توازن القوىٰ لا تثبت شرعية الأقوىٰ. هنا تنتهي صلاحية الوصف بوصفه وصفًا، ويبدأ مجال العقل المعياري. وليس هذا الحد عجزًا في العقل الكلي، بل تعيين لطبيعة إحدىٰ وظائفه؛ إذ لا يجوز مطالبة المعرفة بأن تنتج ما لا يدخل في بنيتها من غير توسط القيمة والغاية والحكم.

أما العقل المعياري، فيمتد مجاله إلىٰ كل موضع يظهر فيه سؤال الأفضل والأولىٰ والواجب والمشروع والعادل. فهو يعمل في الأخلاق حين يحدد منزلة الأفعال، وفي القانون حين يبني الحقوق والواجبات والاختصاصات، وفي السياسة حين يفحص شرعية السلطة، وفي المؤسسة حين يرتب الأدوار والمسؤوليات، وفي الاقتصاد حين يحكم علىٰ توزيع المنافع والأعباء، وفي المعرفة نفسها حين يحدد واجبات البحث والنزاهة والتثبت. وحيثما ظهرت مفاضلة أو مسؤولية أو إلزام أو سلطة أو استحقاق، ظهر مجال اشتغاله.

غير أن للعقل المعياري حدودًا لا تقل أهمية. فهو لا يستطيع إنتاج حكم صحيح إذا انفصل عن معرفة الواقع. فالمعيار الذي يتجاهل القدرة والإمكان والسياق والنتيجة قد يحافظ علىٰ نقائه التجريدي، لكنه يفقد حكمته العملية. ولا يكفي أن تكون الغاية نبيلة إذا كانت الوسيلة عاجزةً عن بلوغها، كما لا يكفي أن تكون القاعدة متسقة إذا أدىٰ تطبيقها إلىٰ

هدم القيمة التي وُضعت لحمايتها. ومن هنا يكون الحد الأول للعقل المعياري هو حاجته الدائمة إلىٰ المعرفة؛ فهو مستقل عنها من حيث نوع الحكم، لكنه غير مستغنٍ عنها من حيث المادة والشرط والنتيجة.

والحد الثاني أنه لا يمتلك سلطةً مطلقة علىٰ كل ما يقع في مجال العقل. فليست كل عملية عقلية معيارية، ولا كل خيال ملزمًا، ولا كل سؤال معرفي محتاجًا منذ البداية إلىٰ حكم أخلاقي مباشر. ثمة مساحات من الاكتشاف والوصف واللعب والتجريب والتأمل لا تُختزل في المعيارية، وإن بقيت محاطةً بحدود عامة تتعلق بالمسؤولية والضرر. ولو امتد العقل المعياري إلىٰ كل حركة ذهنية علىٰ نحو مباشر، لتحول من وظيفة للتوجيه إلىٰ جهاز للرقابة الشاملة، ولاختنقت مساحات الإبداع والاحتمال والاستكشاف الحر.

وتكشف هذه الحدود أن العقل الكلي أوسع مجالًا، لكنه ليس أعلىٰ قيمةً، وأن العقل المعياري أضيق اختصاصًا، لكنه ليس وظيفةً ثانوية. فالعلاقة بين السعة والأهمية ليست علاقة تطابق. قد يشتغل العقل الكلي في موضوعات لا تتضمن حكمًا معياريًا مباشرًا، لكن النتائج التي ينتجها قد تدخل لاحقًا في المجال المعياري. وقد يصدر العقل المعياري حكمًا حاسمًا في مسألة محدودة، فيعيد من خلاله توجيه مسار معرفي أو سياسي أو تقني كامل.

وتتداخل المجالات حين يكون الموضوع الواحد قابلًا للقراءة من أكثر من مستوىٰ. فالذكاء الاصطناعي، مثلًا، موضوع معرفي وتقني حين يُبحث في آلياته وقدراته، وموضوع معياري حين يُبحث في مسؤوليته وآثاره وعدالة استخدامه. والدولة موضوع تاريخي واجتماعي حين تُدرس نشأتها، وموضوع معياري حين تُفحص شرعيتها. والقانون موضوع وصفي حين تُحلل قواعده ومؤسساته، وموضوع معياري حين يُسأل عن عدالته. ولا يدل هذا التداخل علىٰ غموض الحدود، بل علىٰ تعدد مستويات الظاهرة الواحدة.

وقد عجزت بعض الدراسات السابقة عن ضبط هذه العلاقة لأنها اختارت أحد طريقين: إما توسيع المعيارية حتىٰ أصبحت كل عقلانية معيارية، وإما حصرها في الأخلاق وحدها

وترك القانون والسياسة والمؤسسة خارج أصلها العقلي المشترك. أما النظرية العامة للعقل فتجعل المعيارية مجالًا مخصوصًا داخل العقل الكلي، له منطقه ووظائفه، لكنه يظل متصلًا بسائر القدرات العقلية اتصالًا عضويًا.

وعلىٰ هذا الأساس، لا يكون العقل الكلي سابقًا علىٰ العقل المعياري سبقًا زمنيًا مطلقًا، ولا يكون العقل المعياري لاحقًا له بوصفه طبقةً مضافة. كلاهما يعملان في تداخل مستمر؛ فقد يبدأ الإدراك مشبعًا باهتمام معياري، وقد يعيد الحكم الأخلاقي توجيه البحث المعرفي، وقد تكشف المعرفة خطأ معيار سابق، وقد يدفع المعيار العقل إلىٰ طلب معرفة جديدة. العلاقة بينهما دائرية توليدية، لا خطية بسيطة.

إن وحدة العقل تحفظ اتصال المجالين، وتمايز الوظائف يحفظ حدودهما. فالعقل الكلي يمنع المعيارية من الانغلاق داخل التجريد، والعقل المعياري يمنع الكلية من التحول إلىٰ معرفة بلا اتجاه أو مسؤولية. ومن هذا التفاعل تتكون الصورة الأوسع للعقل: بنية واحدة تعرف وتحكم، تفسر وتقوّم، تتخيل الممكن وتختار منه، وتحوّل الفهم إلىٰ مسؤولية، والمسؤولية إلىٰ نظام قابل للمراجعة.

الفصل الرابع
العلاقة بين العقل والمعيار

تُعد العلاقة بين العقل والمعيار من أكثر العلاقات تعقيدًا في تاريخ الفكر الإنساني، لأنها تقع عند النقطة التي يلتقي فيها سؤال الوجود بسؤال القيمة، وسؤال المعرفة بسؤال الإلزام، وسؤال الحقيقة بسؤال الواجب. وقد انقسمت الفلسفات الكبرىٰ، منذ بداياتها، بين من رأىٰ أن المعيار حقيقة سابقة علىٰ العقل، لا يملك الإنسان إلا اكتشافها، وبين من رأىٰ أن المعيار بناء إنساني لا وجود له خارج النشاط العقلي والاجتماعي. وقد أدىٰ هذا الانقسام إلىٰ نشوء ثنائية استمرت قرونًا: إما معيار موجود قبل العقل، وإما عقل يخلق المعيار من العدم. غير أن هذه الثنائية، علىٰ الرغم من قوتها التاريخية، تخفي خلفها افتراضًا مشتركًا، وهو أن العلاقة بين العقل والمعيار علاقة أحادية الاتجاه، تبدأ من أحدهما وتنتهي إلىٰ الآخر. أما النظرية العامة للعقل، فتنطلق من فرضية مغايرة، ترىٰ أن هذه العلاقة ليست علاقة سبق ولحوق، وإنما علاقة إنتاج متبادل داخل بنية واحدة، يكون فيها العقل شرط ظهور المعيار بوصفه معيارًا، ويكون المعيار في الوقت نفسه أحد الأشكال التي يتحقق بها العقل في المجال الإنساني.

إن السؤال: هل المعيار موجود قبل العقل؟ يبدو لأول وهلة سؤالًا بسيطًا، لكنه في حقيقته يتضمن ثلاثة أسئلة مختلفة. الأول: هل توجد في الواقع بنىٰ أو انتظامات يمكن أن تُعد أساسًا للمعيار؟ والثاني: هل توجد قيم موضوعية مستقلة عن الإنسان؟ والثالث: هل يستطيع الإنسان أن يتحدث عن معيار قبل أن يوجد عقل قادر علىٰ إدراكه والحكم به؟ وكثير من النقاشات الفلسفية خلطت بين هذه الأسئلة، فانتقلت من إثبات انتظام في الطبيعة إلىٰ إثبات وجود معيار، أو من القول بموضوعية بعض القيم إلىٰ نفي دور العقل في إنتاج المعيارية، أو من الاعتراف بدور العقل في الحكم إلىٰ إنكار كل موضوعية خارجية.

لا شك أن العالم الطبيعي يكشف عن انتظامات ثابتة، وأن الإنسان يجد نفسه داخل واقع تحكمه قوانين وعلاقات لا يصنعها بإرادته. لكن الانتظام الطبيعي لا يكون معيارًا بمجرد وجوده. فالجاذبية قانون طبيعي، لكنها ليست قاعدة أخلاقية، وتعاقب الفصول انتظام كوني، لكنه لا يفرض بذاته واجبًا أو حقًا. إن الفرق بين القانون الطبيعي والمعيار أن الأول يصف ما يحدث، بينما الثاني يحدد ما ينبغي أن يحدث. وهذا الانتقال من الوصف إلىٰ الإلزام لا يتم داخل الطبيعة وحدها، وإنما يتم داخل العقل الذي يجعل من بعض الوقائع موضوعًا للحكم والتقويم.

ومن هنا فإن وجود انتظامات موضوعية في العالم لا يغني عن العقل، لأن المعيارية لا تنشأ من الوقائع باعتبارها وقائع، بل من العلاقة التي يقيمها العقل معها. فالإنسان لا يحكم بأن الصدق قيمة لأن ظاهرة الصدق موجودة في الطبيعة، ولا يرىٰ العدالة واجبة لأن الكون يسير وفق قوانين منتظمة، وإنما يبني هذه الأحكام عبر عملية عقلية تربط بين طبيعة الإنسان، وشروط الاجتماع، وآثار الأفعال، وغايات الحياة المشتركة. ولذلك فإن الحديث عن معيار سابق علىٰ كل عقل يجعل المعيارية قائمة في عالم لا يوجد فيه من يستطيع أن يحكم أو يقوّم أو يبرر، وهو تصور يفقد المعيار أهم خصائصه، لأن المعيار ليس مجرد وجود، بل علاقة توجيه وإلزام.

وفي الاتجاه المقابل، لا يمكن قبول الرأي الذي يجعل العقل صانعًا للمعيار بمعنىٰ الخلق الاعتباطي. فالعقل لا يجلس أمام فراغ مطلق ثم يخترع العدالة أو الأمانة أو الحق كما يخترع رسام لوحة من خياله. إنه يعمل دائمًا داخل عالم من الوقائع والحاجات والحدود والعلاقات والقيم الموروثة والخبرات التاريخية. ولذلك فإن إنتاج المعيار ليس اختراعًا من عدم، بل إعادة تنظيم لمعطيات الواقع داخل بنية تجعلها قابلة للحكم والإلزام. والعقل لا يخلق مادة المعيار، لكنه يخلق صورته المعيارية، أي الطريقة التي تتحول بها عناصر الواقع إلىٰ قواعد توجه الفعل.

وقد انقسمت الدراسات السابقة في هذه النقطة إلىٰ اتجاهين رئيسين. فالاتجاه الواقعي الأخلاقي افترض أن القيم موجودة وجودًا موضوعيًا، وأن مهمة العقل تقتصر علىٰ اكتشافها،

كما يكتشــف العالم قوانين الطبيعة. أما الاتجاهات البنائية والاجتماعية فقد جعلت المعيار نتاجًا للاتفاق أو الثقافة أو الإرادة الجمعية، حتىٰ بدا وكأنه لا يمتلك أي أســاس يتجاوز ما تنتجه المجتمعات. وكلا الاتجاهين، علىٰ اختلافهما، يواجه صــعوبةً بنيوية. فإذا كان العقل مجرد مكتشــف، فلماذا تختلف المعايير بين المجتمعات، ولماذا تتغير حتىٰ داخل المجتمع الواحد؟ وإذا كان العقل مجرد صــانع، فلماذا لا يســتطيع أن يجعل أي شــيء معيارًا مقبولًا بمجرد إرادته؟ ولماذا تقاوم بعض القيم محاولات الإلغاء، وتظل تعود بأشــكال مختلفة في الحضارات المتباينة؟

إن النظرية العامة للعقل تتجاوز هذا التقابل بإعادة تعريف معنىٰ الإنتاج العقلي. فالإنتاج هنا لا يعني الخلق من العدم، ولا يعني الاكتشــاف الســلبي لما هو قائم، بل يعني بناء العلاقة التي تتحول فيها عناصر الواقع إلىٰ معايير. فالعقل يواجه واقعًا، ويقرأ داخله إمكانات متعددة، ثم يميز بينها، ويربطها بغايات وقيم، ويصــوغ منها قاعدة قابلة للتعميم والتبرير. وبهذا يكون العقل منتجًا للمعيار، لا لأنه يخلق القيم من لا شــيء، بل لأنه يمنحها صــورتها الإلزامية، ويحدد مجال عملها، ويرتب علاقتها بغيرها من المعايير.

وتظهر أهمية هذا التصور في أنه يفسر، في الوقت نفسه، ثبات بعض المعايير وتغير بعضها الآخر. فكلما ارتبط المعيار ببنية أعمق في الوجود الإنســاني، ازداد ثباته، وكلما ارتبط بظروف اجتماعية أو تاريخية خاصــة، ازدادت قابليته للتغير. لكن حتىٰ المعايير الأكثر ثباتًا لا تدخل حياة الإنســان إلا من خلال عمل العقل الذي يفســرها، ويرتبها، ويحدد كيفية تطبيقها عند التعارض. فالعدل، مثلًا، قد يبقىٰ قيمة كبرىٰ عبر العصــور، لكن صــور العدالة ومؤسســاتها وقواعدها تتغير بتغير المعرفة والواقع والعلاقات الإنسانية.

ومن هنا لا يكون العقل وســيطًا محايدًا بين الإنســان والمعيار، بل يكون المجال الذي يكتســب فيه المعيار وجوده العملي. فالمعيار لا يعمل في العالم بوصــفه حقيقة معلقة، وإنما بوصــفه حكمًا عقلانيًا يوجه الفعل، ويبرر الاختيار، وينظم العلاقات. ولذلك فإن الســؤال

الحقيقي ليس: هل المعيار موجود قبل العقل؟ بل: كيف يجعل العقل من الوقائع والقيم والإمكانات معايير ملزمة؟ وعند هذا المستوىٰ ينتقل البحث من الجدل الميتافيزيقي حول أسبقية أحد الطرفين إلىٰ تحليل البنية التي تجعل المعيارية ممكنة أصلًا.

لا يكون المعيار منتجًا عقليًا لأن العقل يخلقه من عدم، بل لأن المعيارية لا تظهر إلا عندما يُعاد تنظيم الواقع داخل علاقة من الحكم والتوجيه والإلزام. فالوقائع، مهما بلغت من القوة والوضوح، لا تتحول بذاتها إلىٰ أوامر أو نواهٍ، والحاجات لا تنتج وحدها حقوقًا، والآلام لا تتحول تلقائيًا إلىٰ واجبات علىٰ الآخرين، كما أن التكرار الاجتماعي لا يكفي لكي يمنح العادة مشروعية. لا بد من فعل عقلي يميز، ويصنف، ويقارن، ويربط الواقعة بقيمة، والقيمة بغاية، والغاية بقاعدة، ثم يمنح هذه القاعدة قابلية التعميم والتبرير. في هذه الحركة يتكون المعيار بوصفه صيغةً عقليةً تنظم العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

إن وصف المعيار بأنه منتج عقلي لا يعني اختزاله في الرأي الفردي أو الذوق الخاص. فالعقل لا ينتج المعيار بوصفه انفعالًا شخصيًا، وإنما بوصفه حكمًا يدّعي صلاحيةً تتجاوز صاحبه. وكلما اقترب الحكم من المعيارية، ازداد احتياجه إلىٰ أسباب يمكن عرضها علىٰ الغير، وإلىٰ درجة من الاتساق بين الحالات المتشابهة، وإلىٰ قدرة علىٰ بيان سبب التفضيل والمنع والإلزام. ولهذا تختلف المعيارية عن الرغبة؛ فالرغبة تقول ما أريده، أما المعيار فيدعي ما ينبغي اعتماده. وتختلف عن الأمر؛ لأن الأمر قد يصدر عن قوة من غير أن يقدم سببًا، بينما المعيار لا يثبت بصفته المعيارية إلا بقدر ما يمكن تبرير سلطته.

وقد ربطت بعض الدراسات البنائية المعايير بالاتفاق الاجتماعي، ورأت أن القواعد تكتسب معناها من الاعتراف المتبادل والممارسة الجماعية. ويكشف هذا الاتجاه جانبًا أساسيًا من الظاهرة، لأن كثيرًا من المعايير لا يعمل إلا داخل شبكة من الاعترافات المشتركة. غير أن الاتفاق لا يكفي لتأسيس المعيار؛ فقد تتفق جماعة علىٰ الظلم، وقد يستقر عرف طويل من غير أن يصبح عادلًا. كما أن بعض الاتجاهات العقلانية جعلت الكلية والاتساق

أساسًا للمعيار، لكنها لم تفسر دائمًا كيف تدخل الوقائع والنتائج والتفاوتات الواقعية في بناء الحكم. أما النظرية العامة للعقل فتجعل الإنتاج المعياري عملية تركيبية تجمع بين الكلية والسياق، وبين التبرير والنتيجة، وبين القيمة والواقع.

يبدأ إنتاج المعيار حين يكتشف العقل أن الواقع لا يمكن أن يُترك لحركته التلقائية. فالتنافس غير المنظم قد يتحول إلىٰ استئثار، والقوة غير المحدودة إلىٰ اعتداء، والرغبات المتعارضة إلىٰ صراع لا ينتهي. عندئذ لا يكتفي العقل بوصف العلاقات، بل يسعىٰ إلىٰ بناء حدود تحمي إمكان الاجتماع. ومن هنا تنشأ قواعد الوفاء، والمنع من الضرر، واحترام الملكية، وتوزيع المسؤولية، والاعتراف بالحقوق. وهذه القواعد لا تُستخرج من الطبيعة استخراجًا مباشرًا، لكنها لا تنشأ أيضًا في عزلة عنها؛ إذ تتكون استجابةً لشروط الحياة الإنسانية وللهشاشة والتعاون والتعارض والحاجة إلىٰ الاستمرار.

أما ما يسمىٰ بالمعايير الطبيعية، فيحتاج إلىٰ ضبط مفهومي دقيق. فإذا أُريد بها القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية، فإنها ليست معايير بالمعنىٰ الإلزامي، بل انتظامات وصفية. الماء لا يطيع قانونًا، والجسد لا يرتكب مخالفة حين يمرض، والطبيعة لا تتحمل مسؤوليةً أخلاقية عن نتائج حركتها. لكن الطبيعة تدخل في تكوين المعايير حين تصبح بعض خصائصها شروطًا للحكم: كالحاجة إلىٰ البقاء، وقابلية الإنسان للألم، ومحدودية الموارد، والاختلاف في القدرة، والارتباط بين الأفعال والنتائج. فهذه المعطيات لا تقول وحدها ما ينبغي فعله، لكنها تشكل أرضيةً لا يستطيع العقل تجاهلها.

ومن هنا يمكن فهم المعايير الطبيعية لا بوصفها أوامر كامنة في الأشياء، بل بوصفها معايير يبنيها العقل استنادًا إلىٰ حقائق الطبيعة الإنسانية والعالم المادي. فالحاجة إلىٰ الغذاء لا تنتج وحدها حقًا قانونيًا، لكنها تدخل في تبرير قواعد الكفاية والتوزيع. وقابلية الإنسان للأذىٰ لا تنشئ بمفردها مبدأ منع الضرر، لكنها تمنحه أساسًا واقعيًا. ومحدودية القدرة لا تساوي الإعفاء، لكنها تدخل في تحديد حدود التكليف والمسؤولية. الطبيعة

تقدم الوقائع الأساسية، والعقل يحولها إلىٰ عناصر داخل بناء معياري يربط الوجود الإنساني بالقيمة والواجب.

وتختلف هذه الرؤية عن مذهب القانون الطبيعي حين يُفهم علىٰ أنه استنباط مباشر للواجب من بنية الكون أو ماهية الإنسان. فثمة دائمًا وساطة عقلية بين الطبيعة والمعيار؛ لأن الخصائص الطبيعية تحتاج إلىٰ تفسير وترتيب وربط بغايات أوسع. وقد يُستدل من الطبيعة نفسها علىٰ إمكانات متعارضة؛ فالإنسان قادر علىٰ التعاون والصراع، وعلىٰ الرحمة والعنف، ولا يمكن اتخاذ مجرد الحضور الطبيعي أساسًا للتفضيل. المعيار لا يتبع كل ما هو طبيعي، بل يميز داخل الطبيعة بين ما ينبغي تنظيمه وما ينبغي تقييده وما ينبغي تنميته.

أما المعايير الاجتماعية، فتتكون حين تتحول أنماط السلوك المتكرر إلىٰ توقعات مشتركة، ثم إلىٰ مطالب يوجَّه بعضها إلىٰ بعض. تبدأ كثير من هذه المعايير في صورة عادات، لكنها لا تبقىٰ مجرد تكرار؛ إذ يمنحها العقل الاجتماعي معاني تتعلق بالقبول والرفض والاحترام والعار والانتماء. ومن خلال التفاعل يتشكل تصور ضمني لما يليق وما لا يليق، وما ينتظر من الفرد في موقع معين، وما يترتب علىٰ الإخلال بالتوقعات. ولهذا لا تكون المعايير الاجتماعية فردية المنشأ، لكنها لا توجد خارج الوعي والاعتراف والتفسير.

وقد ركز علم الاجتماع علىٰ القوة التشكيلية للمعيار الاجتماعي، وعلىٰ قدرة الجماعة علىٰ إنتاج أنماط من الانضباط تبدو للأفراد طبيعيةً أو بديهية. وأسهم هذا التحليل في كشف أن الإنسان لا يدخل المجال المعياري بوصفه عقلًا مجردًا، بل يجد نفسه داخل نظم سابقة من التوقعات. غير أن رد المعيار إلىٰ المجتمع وحده يجعل النقد صعبًا؛ لأن العقل يصبح مجرد حامل لما تنتجه الجماعة. أما النظرية العامة للعقل فترىٰ أن المعايير الاجتماعية تُنتج داخل العقل الجمعي، لكنها تظل قابلةً للمراجعة بواسطة العقل الفردي والمؤسسي والميتامعياري.

إن المجتمع ينتج مادةً معيارية كثيفة، لكنه لا يمنحها حصانة. فقد يحفظ العرف خبرةً تاريخية عميقة، وقد يكرس في الوقت نفسه تمييزًا أو ظلمًا أو خضوعًا. والعقل لا يرفض

الاجتماعي لأنه اجتماعي، ولا يقبله للسبب نفسه، بل يختبره في ضوء الغاية والكرامة والعدالة والنتيجة. ومن هنا يتضح أن المعيار منتج عقلي في جميع صوره: حتىٰ حين يكون موروثًا، فإنه لا يعمل إلا عبر عقل يفسره ويطبقه ويعيد إنتاجه، وحتىٰ حين يبدو طبيعيًا، فإنه لا يصبح ملزمًا إلا عبر حكم يربط الواقعة بالقيمة.

تختلف المعايير القانونية عن المعايير الاجتماعية والأخلاقية في أنها لا تكتفي بتوجيه السلوك أو التعبير عن تصور للخير، بل تنشئ مواقع واختصاصات وحقوقًا وواجبات داخل نظام مؤسسي قادر علىٰ إصدار القاعدة وتفسيرها وتطبيقها وربطها بالجزاء. فالمعيار القانوني لا يقول فقط إن فعلًا ما مرغوب أو مرفوض، بل يحدد من يملك الحق، ومن يتحمل الواجب، ومن يملك سلطة الإلزام، وما الأثر المترتب علىٰ المخالفة. ولهذا فإن القانون يمثل صورة كثيفة من صور الإنتاج العقلي للمعيار؛ لأنه يحول القيم والمصالح والتوقعات الاجتماعية إلىٰ بنية منظمة قابلة للاستمرار والعمل.

لا ينشأ المعيار القانوني من النص وحده. فالنص، قبل دخوله في نظام من الاختصاص والتفسير والاعتراف، يظل مادة لغوية لا تنتج بذاتها أثرًا ملزمًا. كما لا ينشأ من إرادة الحاكم وحدها؛ لأن الإرادة، مهما بلغت قوتها، لا تتحول إلىٰ قانون إلا حين توضع داخل صيغة عامة، وتصدر عن جهة مختصة، وتُربط بإجراءات وآليات تطبيق. ولا ينشأ من العرف وحده، لأن التكرار قد يثبت السلوك من غير أن يمنحه عدالة أو مشروعية. إن المعيار القانوني يتكون حين يعيد العقل تنظيم هذه العناصر في بناء يربط القاعدة بمصدرها، والمصدر باختصاصه، والاختصاص بحدوده، والحدود بالغاية التي تبررها.

وقد شددت الوضعية القانونية علىٰ أن صحة القاعدة تُعرف من موقعها داخل النظام، لا من مطابقتها لمعيار أخلاقي خارجي. وأسهم هذا الاتجاه في حماية استقلال التحليل القانوني، وفي التمييز بين السؤال: ما القانون؟ والسؤال: هل القانون عادل؟ غير أن الاقتصار علىٰ الصحة النظامية يجعل من الصعب تفسير السبب الذي يدفع العقل إلىٰ نقد القانون نفسه، أو

رفض قاعدة صحيحة من حيث الشكل لأنها تنقض الحقوق أو الكرامة. وفي المقابل، ربطت نظريات القانون الطبيعي القانون بالعدالة ربطًا وثيقًا، لكنها واجهت صعوبة في تفسير وجود نظم قانونية نافذة ظالمة، وفي التمييز بين بطلانها الأخلاقي وبقائها القانوني الفعلي.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن المعيار القانوني يمتلك مستويين لا يجوز الخلط بينهما: مستوىٰ الصحة داخل النظام، ومستوىٰ الشرعية في ضوء الغايات والقيم العليا. فقد تكون القاعدة صحيحةً من حيث صدورها عن الجهة المختصة واتباعها الإجراءات اللازمة، لكنها تبقىٰ قابلةً للنقد من حيث مضمونها وآثارها. وهذا التمييز لا يهدم وحدة القانون، بل يكشف بنيته المركبة؛ فالقانون ليس مجرد أمر نافذ، ولا مجرد أخلاق مصاغة في مواد، وإنما نظام معياري مؤسسي يستمد عمله من الصحة وشرعيته من التبرير.

ويتميز العقل القانوني بقدرته علىٰ تحويل التجريدات إلىٰ مراكز محددة. فالعدالة قيمة عامة، لكن القانون يحولها إلىٰ قواعد في الإثبات والإجراء والتوزيع والتعويض. والحرية قيمة، لكن القانون يحدد نطاقها وحدودها وضماناتها. والمسؤولية مبدأ، لكن القانون يميز بين القصد والخطأ والإهمال والسبب الأجنبي. وفي هذه الحركة لا يطبق العقل القانوني قيمة جاهزة تطبيقًا آليًا، بل يعيد صياغتها بما يسمح بإدخالها في واقع متعدد الحالات والوقائع.

أما المعايير الأخلاقية، فتختلف في أن إلزامها لا يعتمد بالضرورة علىٰ جهاز مؤسسي أو جزاء خارجي. إنها تتجه إلىٰ الفعل من حيث استحقاقه للمدح أو الذم، وإلىٰ النية من حيث صدقها، وإلىٰ الشخصية من حيث الفضيلة أو الرذيلة، وإلىٰ العلاقة بالآخر من حيث الكرامة والإنصاف والمسؤولية. وقد يكون الفعل قانونيًا لكنه غير أخلاقي، كما قد يكون أخلاقيًا من وجهة نظر الفاعل من غير أن يكون قانونيًا. وهذا التمايز يكشف أن القانون والأخلاق لا يتطابقان، وإن اشتركا في الأصل المعياري.

وقد فسرت بعض الاتجاهات الأخلاق في ضوء النتائج، وبعضها في ضوء الواجب، وبعضها في ضوء الفضيلة، بينما ربطتها اتجاهات أخرىٰ بالعاطفة أو التعاطف أو الاعتراف

المتبادل. غير أن المعيار الأخلاقي، في بنيته الكاملة، لا يُرد إلىٰ عنصر واحد؛ لأنه يجمع بين الفعل والفاعل والغاية والنتيجة والسياق. فقد تكون النية حسنة والنتيجة ضارة، أو يكون الفعل نافعًا لكنه ينتهك حقًا، أو تكون القاعدة عامة لكنها قاسية في ظرف استثنائي. ومن هنا يعمل العقل الأخلاقي داخل مجال من التوتر لا تسمح طبيعته دائمًا بحلول صورية نهائية.

إن الفرق بين الإلزام القانوني والإلزام الأخلاقي لا يعني أن الأول خارجي والثاني داخلي علىٰ نحو مطلق. فالقانون يحتاج إلىٰ درجة من القبول الداخلي حتىٰ لا يتحول إلىٰ قسر دائم، والأخلاق تنتج توقعات اجتماعية قد تكون أشد تأثيرًا من الجزاء الرسمي. كما أن الضمير نفسه يتشكل داخل اللغة والثقافة والمؤسسة، ولا يولد في فراغ. غير أن مصدر الإلزام يظل مختلفًا نسبيًا؛ فالقانون يستند إلىٰ سلطة عامة واختصاص منظم، بينما تستند الأخلاق إلىٰ قوة التبرير القيمي وإلىٰ اعتراف الفاعل بأن الفعل مستحق في ذاته أو في آثاره.

وتنشأ العلاقة بينهما في ثلاث صور: صورة التوافق، حين يعبر القانون عن قيمة أخلاقية مثل منع الاعتداء؛ وصورة التمايز، حين ينظم القانون مسائل لا تحمل وزنًا أخلاقيًا مباشرًا؛ وصورة التعارض، حين يفرض القانون قاعدةً يراها العقل الأخلاقي ظالمة. وفي حالة التعارض تظهر ضرورة التمييز بين الطاعة القانونية والقبول الأخلاقي. فقد يلتزم الفرد بالقانون اتقاءً للفوضىٰ، مع بقائه مطالبًا بنقده والسعي إلىٰ تغييره، وقد يرفضه حين يبلغ التعارض حدًا يهدم أساس الشرعية نفسه.

إن رد القانون إلىٰ الأخلاق يهدد بفقدان خصوصيته المؤسسية، كما أن فصل الأخلاق عن القانون فصلًا مطلقًا يهدد بتحويل القانون إلىٰ تقنية للضبط. فالعقل القانوني يحتاج إلىٰ الأخلاق لتحديد الغايات العليا والحدود التي لا يجوز تجاوزها، والعقل الأخلاقي يحتاج إلىٰ القانون حين يريد نقل القيمة من المجال الفردي إلىٰ نظام عام يضمنها ويحميها. ومن هنا لا يكون أحدهما أصلًا والآخر فرعًا، بل يمثل كل منهما نمطًا مخصوصًا من إنتاج المعيار داخل العقل الكلي.

وتتجلىٰ أصـالة النظرية في أنها لا تسـأل فقط عن الفرق بين القانون والأخلاق بعد وجودهما، بل عن الكيفية التي ينتج بها العقل كلا النمطين. فهو ينتج القانون حين يحول القيم والعلاقات إلىٰ قواعد عامة مؤسـسـية، وينتج الأخلاق حين يحول الوعي بالخير والكرامة والمسـؤولية إلىٰ أحكام تتصـل بالفعل والفاعل والغاية. وفي الحالتين يعمل العقل من خلال التمييز والترجيح والتبرير، لكنه يغير أدواته وصيغه تبعًا لطبيعة الإلزام ومجال التطبيق.

تتميز المعايير الدينية عن سـائر المعايير بأن علاقتها بالعقل لا تبدأ من افتراض أن العقل هو المصدر الأول لمضمونها، بل من حضور مرجعية متعالية تُقدَّم إلىٰ الإنسان بوصفها وحيًا يحمل أمرًا ونهيًا وقيمةً وغايةً وتصورًا للإنسان والعالم والمصير. غير أن تعالي المصدر لا يعني غياب العقل عن تكوّن المعيار الديني في الوعي والممارسة؛ لأن الوحي، لكي يتحول من خطاب متلقىٰ إلىٰ حكم مفهوم، ومن نص مقدس إلىٰ فعل تاريخي، يمر بالضرورة عبر اللغة والتفسير والاسـتدلال والترجيح والتنزيل. ومن هنا لا تكون العلاقة بين العقل والوحي علاقة تنازع علىٰ مصدر المعيار، بل علاقة تتمايز فيها مرجعية الإنشاء عن وظيفة الفهم والبناء والتطبيق.

إن القول بأن المعيار الديني وحياني المصـدر لا يعني أن كل ما يُنسـب إلىٰ الدين يمتلك الدرجة نفسـها من القداسـة أو الإلزام. فهناك فرق جوهري بين النص المؤسـس وبين الفهم الذي ينتجه العقل حوله، وبين الحكم الصـريح وبين الاسـتنباط، وبين المبدأ الكلي وبين الصـيغة التاريخية التي جرىٰ بها تطبيقه، وبين الدين في تعالي مرجعيته والتدين في بشـريته واجتماعيته. وغياب هذا التمييز يؤدي إلىٰ انتقال القداسـة من المصـدر إلىٰ التفسـير، ومن الوحي إلىٰ المؤسـسـة، ومن المعيار المتعالي إلىٰ القراءة البشرية المحدودة. وعندئذ يصبح نقد الفهم كأنه نقد للمصـدر، ويُغلق المجال الذي يعمل فيه العقل بوصـفه أداةً للفهم والمراجعة وإعادة بناء الصلة بين النص والواقع.

وقد انقسـمت الدراسـات السـابقة في معالجة هذه العلاقة بين اتجاه عقلاني سـعىٰ إلىٰ إخضاع المعيار الديني لمقاييس العقل المستقلة، واتجاه نصي قلّل من فاعلية العقل خشية أن

يتحول إلىٰ سلطة فوق الوحي. غير أن كلا الاتجاهين يصبح اختزاليًا حين يبلغ مداه الأقصىٰ. فإذا جُعل العقل مصـدرًا وحيدًا للحكم، فقد الوحي خصـوصـية مرجعيته وتحول إلىٰ مادة رمزية تُقبل بقدر موافقتها لمعيار سابق عليها. وإذا جُرّد العقل من فاعليته، تعذر فهم الخطاب أصلًا، لأن تحديد الدلالة، والتمييز بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والثابت والمتغير، والمقصد والوسيلة، كلها أعمال عقلية لا يمكن الاستغناء عنها.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن الوحي يمد المجال المعياري بمعانٍ وقيم وغايات لا يُفترض أنها من إنتاج العقل المستقل، لكن العقل هو الذي يستقبلها ويفهمها ويرتب علاقاتها ويحدد صـور امتثالها في الواقع. فالعدل قيمة وحيانية مؤسـسـة، غير أن تحديد مقتضـياته في النظم الاقتصـادية والسـياسـية والقضـائية يحتاج إلىٰ معرفة الواقع وتحليل العلاقات وتقدير النتائج. والكرامة أصل، لكن تحويلها إلىٰ حقوق وضمانات ومؤسسات لا يتم بمجرد تكرار الاسـم. ومن ثم لا يصـنع العقل أصـل المعيار الوحياني، لكنه ينتج صـورته التاريخية القابلة للعمل، ويظل مسؤولًا عن سلامة الانتقال من الدلالة إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ النظام.

وهنا تظهر ضـرورة التمييز بين ثبات المرجعية وحركة المعيارية. فثبات المصـدر لا يقتضي جمود جميع الصيغ، لأن الوحي يخاطب الإنسان داخل التاريخ من غير أن يُختزل في لحظة تاريخية واحدة. وقد تبقىٰ القيمة ثابتة بينما تتغير الوسائل التي تحققها، ويبقىٰ المقصد قائمًا بينما يعاد بناء المؤسـسـات الحاملة له، ويظل الحكم الكلي مرجعًا بينما تتنوع تطبيقاته تبعًا للقدرة والعرف والمآل. إن تجميد الصـيغة التاريخية قد يؤدي إلىٰ تعطيل القيمة نفسـها، كما أن تحرير التطبيق من كل قيد قد يفضي إلىٰ إذابة المرجعية في الواقع.

والمعيار الديني لا يدخل النظام الكلي للمعايير بوصـفه قاعدةً معزولة عن الأخلاق والقانون والاجتماع، بل يتفاعل معها ويعيد ترتيبها. فهو قد يمنح الحكم الأخلاقي أفقًا يتجاوز المنفعة المباشـرة، ويؤسـس المسـؤولية علىٰ بعد يتخطىٰ الرقابة الاجتماعية، ويمد القانون بغايات عليا، ويمنح العرف حدوده، ويعيد ربط الفعل الفردي بمعنىٰ كلي للوجود.

لكنه حين يتحول إلىٰ قانون أو مؤسسة لا ينتقل انتقالًا آليًا؛ إذ يحتاج إلىٰ عقل قانوني يحدد المخاطبين والشروط والاختصاصات والآثار، وإلىٰ عقل مؤسسي يميز بين القيمة الدينية وبين احتكار جماعة بشرية لتمثيلها.

وتتصل خصوصية المعيار الديني أيضًا ببنية الإلزام التي ينتجها. فالإلزام الديني لا يقوم علىٰ الجزاء الدنيوي وحده، ولا علىٰ الاعتراف الاجتماعي، بل علىٰ صلة بين الإنسان والمصدر المتعالي، وبين الفعل والضمير، وبين الحياة الحاضرة وأفق المصير. ولهذا يستطيع المعيار الديني أن يعمل في مناطق لا تبلغها سلطة القانون، وأن يجعل النية والباعث والباطن موضعًا للمسؤولية. غير أن اتساع هذا الأفق لا يبرر تحويل كل معصية دينية إلىٰ جريمة قانونية، لأن اختلاف مجال الإلزام يستدعي التمييز بين ما تتولاه الدولة وما يبقىٰ في دائرة الضمير والتدين الفردي.

إن العقل المعياري مطالب، داخل المجال الديني، بأن يميز بين مراتب الأحكام، وأن يمنع التداخل غير المنضبط بين التكليف الأخلاقي والإلزام القانوني والسياسة العامة. فليس كل مطلوب دينيًا قابلًا للإكراه المؤسسي، كما أن امتناع الإكراه لا يسقط قيمته الأخلاقية أو التعبدية. وهذا التمييز يحفظ للدين عمقه من أن يُختزل في سلطة، ويحفظ للقانون وظيفته من أن يتحول إلىٰ جهاز يراقب الباطن، ويحفظ للعقل قدرته علىٰ توزيع المعايير بحسب مجالاتها ودرجات إلزامها.

ويظهر الفعل الميتامعياري حين يفحص العقل الكيفية التي فُهم بها المعيار الديني، ومصادر الاستدلال التي أُنتج بها الحكم، ومدىٰ اتساق التطبيق مع الغاية. فالمراجعة هنا لا تتجه إلىٰ الوحي بوصفه مصدرًا متعاليًا، بل إلىٰ البنية البشرية التي تكونت حوله. وهي تميز بين نقد الدين ونقد المعرفة الدينية، وبين رفض المعيار ومساءلة تفسيره، وبين الثبات علىٰ المرجعية وإعادة النظر في النظم التاريخية التي ادعت تمثيلها. ومن دون هذا التمييز تتحول المعيارية الدينية إلىٰ بنية مغلقة تمنح الاجتهادات البشرية حصانةً لا تملكها.

تكشــف المعايير الدينية، في النهاية، عن تعقيد العلاقة بين العقل والمعيار في أعلىٰ صــورها؛ فليس العقل هو المنشــئ الوحيد لكل مضــمون معياري، وليس الوحي بديلًا من العقل في الفهم والتطبيق. المصـدر المتعالي يقدم المرجعية، والعقل يحولها إلىٰ وعي وحكم ونظام، والواقع يختبر صــلاحية التنزيل، والمراجعة تعيد وصــل التطبيق بالمقصــد. وبهذه الحركة لا يصـبح العقل سـيدًا علىٰ الوحي، ولا يتحول إلىٰ متلقٍّ سـلبي له، بل يؤدي وظيفته بوصفه المجال الذي ينتقل فيه الخطاب المتعالي إلىٰ حياة إنسانية مسؤولة.

ومن اجتماع المعايير الطبيعية والاجتماعية والقانونية والأخلاقية والدينية تتكشــف حقيقة أن المعيارية ليســت جنسًــا واحدًا بسـيطًا، بل نظام من الأنماط المختلفة في المصــدر والبنية ودرجة الإلزام ومجال التطبيق. والعقل لا يختزل هذه الأنماط في معيار واحد، وإنما يميز بينها، ويرتب علاقاتها، ويمنع تعدي أحدها علىٰ مجال الآخر، ويعالج التعارض بينها في ضــوء الشــرعية والغاية والنتيجة. وبذلك تصــبح العلاقة بين العقل والمعيار علاقة تأسـيس وتنظيم ومراجعة: العقل لا يخلق كل القيم، لكنه يجعلها قابلةً للفهم والحكم والعمل، والمعيار لا يقيد العقل من الخارج فقط، بل يمنحه اتجاهًا يخرجه من المعرفة المجردة إلىٰ المسؤولية وبناء العالم الإنساني.

الفصل الخامس

العقل وبناء الشرعية

تُعد الشـرعية أكثر الظواهر المعيارية تعقيدًا؛ لأنها تمثل اللحظة التي ينتقل فيها العقل من إنتاج الحكم إلىٰ إنتاج الإلزام، ومن تفضـيل فعل علىٰ آخر إلىٰ تأسـيس سـبب يجعل هذا التفضـيل مسـتحقًا للقبول والطاعة. فالفرق بين الرأي والشـرعية ليس في قوة التعبير، ولا في عدد المؤيدين، ولا في قدرة السلطة علىٰ فرضه، وإنما في أن الشرعية تضيف إلىٰ الحكم بعدًا جديدًا يتمثل في التبرير الذي يجعل الامتثال له معقولًا ومسـتحقًا. ولهذا فإن الشـرعية ليسـت وصـفًا لاحقًا للقواعد، بل هي جزء من بنيتها الداخلية، ومن دونها يبقىٰ الإلزام مجرد قوة أو عادة أو مصلحة، ولا يتحول إلىٰ واجب.

ومن هنا فإن السؤال المؤسس ليس: ما الشرعية؟ بل: كيف يولد الإلزام؟ لأن الإلزام هو الحقيقة المركزية التي تسـعىٰ الشـرعية إلىٰ تفسـيرها. فالإنسـان لا يعيش في عالم الوقائع وحدها، بل في عالم المطالب والواجبات والحقوق والمسؤوليات. إنه لا يكتفي بأن يعرف أن فعلًا ما ممكن، بل يسأل: هل يجب فعله؟ ولا يكتفي بأن يدرك أن سلطة قائمة، بل يسأل: هل تسـتحق الطاعة؟ ولا يكتفي بأن يرىٰ قانونًا نافذًا، بل يسـأل: هل يملك حق الإلزام؟ وهذه الأسئلة لا يمكن الإجابة عنها بالرجوع إلىٰ القوة أو التاريخ أو العادة وحدها، لأنها تبحث عن السبب الذي يحول الإمكان إلىٰ التزام، والقدرة إلىٰ حق، والقرار إلىٰ واجب.

وقد انقسمت الفلسفة السياسية والأخلاقية في تفسير منشأ الإلزام إلىٰ اتجاهات متعددة. فقد ردته بعض النظريات إلىٰ الإرادة، سـواء كانت إرادة الإله أو الحاكم أو الجماعة أو الفرد. وردته نظريات أخرىٰ إلىٰ العقل الكلي، باعتبار أن الإنسـان يلتزم بما يدركه العقل ضـرورةً أو كونية. بينما جعلته اتجاهات تعاقدية نتيجةً لاتفاق العقلاء، وربطته النظريات النفعية بما

يحقق أكبر قدر من المنفعة العامة. أما الاتجاهات الاجتماعية فقد رأت أن الإلزام يتولد من التوقعات المشتركة ومن ضغط الجماعة علىٰ الفرد.

وقد كشفت هذه التصورات جميعها أبعادًا حقيقية من الظاهرة، لكنها لم تستطع تفسير الإلزام في بنيته الكاملة، لأنها بحثت غالبًا عن مصدره، ولم تبحث بما يكفي في العملية العقلية التي تحوله إلىٰ إلزام. فحتىٰ لو افترضنا وجود سلطة، يبقىٰ السؤال: لماذا يكون أمرها ملزمًا؟ وحتىٰ لو افترضنا وجود اتفاق، يبقىٰ السؤال: لماذا يكتسب الاتفاق قوة تتجاوز مجرد الرغبة المشتركة؟ وحتىٰ لو افترضنا وجود قيمة موضوعية، يبقىٰ السؤال: كيف تتحول هذه القيمة إلىٰ واجب عملي في موقف معين؟ إن المصدر وحده لا يفسر الإلزام، بل لا بد من تحليل البنية العقلية التي تجعل الإنسان يعترف بأن شيئًا ما ينبغي أن يُفعل أو يُترك.

وتقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن الإلزام لا يولد دفعةً واحدة، بل يمر عبر سلسلة من التحولات العقلية. تبدأ هذه السلسلة بإدراك الواقع، ثم بتحديد ما فيه من مصالح وأضرار وإمكانات، ثم بتقويم هذه العناصر في ضوء غايات وقيم، ثم بترجيح بعضها علىٰ بعض، ثم بتحويل النتيجة إلىٰ قاعدة عامة قابلة للتطبيق، وأخيرًا بتبرير هذه القاعدة بحيث تصبح مطالبةً يمكن توجيهها إلىٰ جميع المخاطبين بها. ففي كل مرحلة يضيف العقل عنصرًا جديدًا، حتىٰ ينتقل من مجرد المعرفة إلىٰ الشرعية.

إن الإلزام لا ينشأ من المعرفة وحدها، لأن المعرفة تخبر بما هو كائن، لكنها لا تقول وحدها ما ينبغي أن يكون. كما لا ينشأ من الرغبة، لأن الرغبات متعددة ومتعارضة، ولا يملك أي منها حقًا ذاتيًا في الإلزام. ولا ينشأ من القوة، لأن القوة تستطيع فرض السلوك، لكنها لا تستطيع أن تجعل الفعل مستحقًا في ذاته. ولذلك فإن العقل لا يكتفي في بناء الشرعية بوصف الواقع، ولا بالاستجابة للرغبة، ولا بالخضوع للسلطة، بل يبحث عن علاقة معقولة بين الفعل والغاية، وبين الغاية والقيمة، وبين القيمة والإنسان.

ومن هنا فإن الإلزام ليس حقيقةً ميتافيزيقية معلقة فوق العالم، ولا مجرد شعور نفسي، بل هو بناء عقلي يربط بين ثلاثة عناصر لا تنفصل: وجود سبب مبرر، وإمكان توجيهه إلىٰ الغير، وقابلية قبوله بوصفه قاعدة عامة. فإذا غاب السبب، أصبح الإلزام تعسفًا. وإذا تعذر عرضه علىٰ الآخرين، بقي رأيًا خاصًا. وإذا استحال تعميمه، تحول إلىٰ استثناء تحكمه المصلحة لا المعيارية. ولهذا لا يكون الإلزام فعلًا إراديًا خالصًا، ولا نتيجةً منطقية خالصة، بل تركيبًا يجمع بين المعرفة والقيمة والشرعية.

ويكشف هذا التحليل أن الفكرة لا تتحول إلىٰ واجب لمجرد صحتها النظرية. فقد تكون فكرة صحيحة علميًا، لكنها لا تفرض التزامًا أخلاقيًا أو قانونيًا. كما قد تكون فكرة نافعة، لكنها لا تستحق أن تصبح قاعدة عامة. إن الانتقال من الفكرة إلىٰ الواجب يتطلب اختبارًا إضافيًا يتعلق بقدرتها علىٰ حماية قيمة معتبرة، أو تحقيق غاية مشروعة، أو منع ضرر لا يجوز قبوله، أو حفظ نظام لا يمكن للحياة المشتركة الاستغناء عنه. والفكرة التي تعجز عن اجتياز هذا الاختبار تبقىٰ معرفة أو رأيًا، لكنها لا تدخل المجال الإلزامي.

ومن هنا تختلف النظرية العامة للعقل عن الاتجاهات التي جعلت الإلزام نتيجةً مباشرة للعقل المجرد، كما تختلف عن الاتجاهات التي ردته إلىٰ الإرادة أو المنفعة أو السلطة. فالعقل لا ينتج الإلزام لأنه يملك سلطةً فوق الإنسان، بل لأنه يبني علاقةً عقلانية بين القيمة والفعل، ويبرر هذه العلاقة بطريقة تجعلها قابلةً للمناقشة والقبول والمراجعة. والإلزام لا يكون عقلانيًا لأنه قوي، بل لأنه يستطيع أن يكشف سبب قوته.

وتظهر أصالة هذا التصور في أنه يفسر كذلك إمكان نقد الإلزام. فإذا كانت الشرعية مجرد أثر للقوة، فلا معنىٰ للاعتراض عليها. وإذا كانت مجرد انعكاس للرغبة الجماعية، فلا يبقىٰ أساس لنقد المجتمع. أما إذا كانت بناءً عقليًا، فإنها تظل مسؤولةً عن مبرراتها، وقابلةً للمراجعة متىٰ انفصلت عن القيم أو الغايات التي أنشأتها. ولذلك فإن العقل الذي ينتج

الشـرعية هو نفسـه الذي يمتلك القدرة علىٰ مسـاءلتها، لأن التبرير لا يمنح حصـانةً أبدية، بل يظل مرتبطًا ببقاء شروطه قائمة.

إن السـؤال عن منشـأ الإلزام ليس سـؤالًا جزئيًا في الأخلاق أو القانون، بل هو السـؤال الذي تتحدد علىٰ أساسه طبيعة العالم الإنساني كله. فكل حق، وكل واجب، وكل سلطة، وكل مؤسسة، وكل نظام، يستمد معناه من الطريقة التي يجيب بها العقل عن هذا السؤال. وإذا أخطأ العقل في تفسـير الإلزام، اختلت جميع الأبنية التي تقوم عليه، مهما بلغت درجة تنظيمها أو قوتها. ولهذا تبدأ الشـرعية من العقل، لا بمعنىٰ أنه مصـدر كل قيمة، بل بمعنىٰ أنه المجال الوحيد الذي تتحول فيه القيمة إلىٰ التزام، والالتزام إلىٰ نظام مشروع.

لا تتحول الفكرة إلىٰ واجب لمجرد اتصافها بالصحة أو المعقولية؛ لأن الفكرة قد تفسر الواقع من غير أن تطالب بتغييره، وقد تكشف علاقة سببية من غير أن تُنشئ التزامًا، وقد تقدم تصـورًا نافعًا من غير أن يكون الأخذ به واجبًا علىٰ الجميع. إن الواجب لا يبدأ من الفكرة في ذاتها، بل من دخولها في بنية معيارية تربطها بقيمة تستحق الحماية، وبفاعل قادر علىٰ الاسـتجابة، وبظرف يسـمح بالتكليف، وبنتيجة يترتب علىٰ الفعل أو الامتناع أثر معتبر. ومن ثم فإن الانتقال من الفكرة إلىٰ الواجب ليس انتقالًا لغويًا من صـيغة الخبر إلىٰ صـيغة الأمر، وإنما هو تحوّل في منزلة الفكرة داخل العقل؛ إذ تنتقل من كونها مضـمونًا يمكن معرفته إلىٰ كونها سببًا يطالب الإرادة بالفعل.

تبدأ هذه الحركة حين يكتشف العقل أن الفكرة لا تصف احتمالًا محايدًا، بل تمس قيمةً أو حقًا أو مصلحةً لا يمكن تجاهلها من غير أن يقع ضرر أو تناقض أو إخلال بنظام مشروع. فمعرفة أن إنسانًا يتعرض لخطر لا تنشئ، في صورتها المجردة، واجبًا علىٰ شخص بعينه، لكن اقتران هذه المعرفة بقدرته علىٰ التدخل، وقلة الكلفة الواقعة عليه، وجسامة الضرر المتوقع، وغياب البديل، يحولها إلىٰ أساس لإلزام أخلاقي. هكذا لا ينشأ الواجب من عنصر واحد، بل من تركيب يربط الواقعة بالقدرة، والقدرة بالمسؤولية، والمسؤولية بالقيمة التي ينبغي صونها.

وقد حاولت بعض الاتجاهات الفلسفية اختزال هذا الانتقال في قاعدة واحدة. فجعلت الواجبية الكانطية الكلية وعدم التناقض أساسًا لتحول القاعدة الذاتية إلىٰ واجب، وربطت النفعية الإلزام بقدرة الفعل علىٰ تعظيم المنفعة أو تقليل الضرر، بينما أقامت أخلاق الفضيلة الواجب العملي علىٰ ما يفعله الإنسان الفاضل بحكمة في الموقف المعين. وقد كشفت هذه الاتجاهات عن أبعاد ضرورية، إلا أن كل واحد منها يظل قاصرًا إذا ادعىٰ الاكتفاء بنفسه؛ فالكلية لا تحسم دائمًا تعارض الواجبات، والمنفعة قد تبرر التضحية بحقوق أساسية، والحكمة الشخصية قد تعجز عن إنتاج معيار عام يحكم المؤسسات.

أما النظرية العامة للعقل فترىٰ أن تحول الفكرة إلىٰ واجب يمر عبر أربعة شروط مترابطة: أن تتصل الفكرة بقيمة معتبرة، وأن يكون الفاعل داخل دائرة القدرة والمسؤولية، وأن يكون الفعل المطلوب متناسبًا مع الغاية، وأن يكون الإلزام قابلًا للتبرير أمام من يشملهم. فإذا غاب اتصال الفكرة بالقيمة بقيت معرفةً محايدة، وإذا انتفت القدرة انهار معنىٰ التكليف، وإذا اختل التناسب تحول الواجب إلىٰ تعسف، وإذا تعذر التبرير العام أصبح الأمر تعبيرًا عن إرادة خاصة.

وتكشف هذه الشروط أن الواجب ليس مجرد ضغط خارجي علىٰ الإرادة، بل صورة من صور اعتراف العقل بسبب يتقدم علىٰ الرغبة الآنية. وقد يمتثل الإنسان مكرهًا من غير أن يلتزم، لأن الامتثال فعل سلوكي، بينما الالتزام علاقة داخلية بين العقل والسبب. وحين يدرك الفاعل أن هناك سببًا معتبرًا يطالبه بالفعل، يصبح الواجب حاضرًا حتىٰ لو خالفه. ولذلك لا تُقاس قوة الواجب بمجرد نسبة الطاعة، بل بقدرته علىٰ الاحتفاظ بسلطته المعيارية رغم المخالفة.

غير أن الواجب الفردي لا يتحول تلقائيًا إلىٰ شرعية عامة. فقد يرىٰ فرد أن قيمةً معينة تستحق التضحية، لكن هذا الاعتقاد لا يكفي لفرضها علىٰ الآخرين أو تحويلها إلىٰ سياسة أو قانون. وهنا يظهر السؤال الأعمق: كيف تصبح القيمة شرعية؟ فالقيمة قد تكون محل تقدير،

وقد تحظىٰ بقبول واسع، لكنها لا تكتسب سلطة تنظيمية لمجرد كونها مرغوبة. لا بد من أن تنتقل من مقام التفضيل إلىٰ مقام التبرير العام، وأن يتحدد معناها ومجالها وحدودها وعلاقتها بالقيم المنافسة.

القيمة تصبح شرعية حين تتجاوز ثلاثة اختبارات: اختبار المعقولية، واختبار العمومية، واختبار القابلية المؤسسية. في الاختبار الأول يُفحص أساسها: هل تقوم علىٰ تصور يمكن الدفاع عنه للإنسان والكرامة والعدل والمصلحة؟ وفي الثاني يُفحص إمكان توجيهها إلىٰ الجميع من غير تحيز مستتر أو استثناء لمصلحة القوي. وفي الثالث يُفحص إمكان ترجمتها إلىٰ قواعد ومؤسسات من غير أن تفقد معناها أو تنتج نقيض غايتها. فليست كل قيمة نبيلة قابلةً لأن تتحول مباشرةً إلىٰ قاعدة قانونية، كما أن بعض القيم لا تُصان إلا إذا تُركت في مجال الضمير والاختيار الحر.

وقد ربطت نظريات العقد الاجتماعي الشرعية بما يمكن أن يوافق عليه الأفراد، وربطتها فلسفات الخطاب بما يمكن تبريره في مجال تواصلي حر، بينما أقامتها نظريات العدالة علىٰ مبادئ يختارها أشخاص متساوون تحت شروط من الحياد. وقدمت هذه التصورات أدوات قوية لمنع تحويل القيمة الخاصة إلىٰ إلزام عام، لكنها كثيرًا ما افترضت شروطًا مثالية لا تتوافر في الواقع، أو أغفلت أثر القوة والتاريخ والمؤسسة في تشكيل القدرة علىٰ الموافقة. فالقبول لا يكون حرًا دائمًا، والإجماع قد يخفي الإقصاء، والإجراء قد يبدو محايدًا بينما تكون شروط الدخول إليه غير متكافئة.

لذلك لا تجعل النظرية العامة للعقل الشرعية مرادفةً للموافقة، بل تعد الموافقة عنصرًا داخل بنية أوسع. فقد تكون القيمة مشروعة رغم رفضها من جماعة تضررت مصالحها منها، وقد تكون مقبولة جماهيريًا رغم انطوائها علىٰ ظلم. الشرعية لا تُقاس بعدد المؤيدين وحده، وإنما بنوعية الأسباب، وعدالة الشروط، وحماية الحقوق، وتناسب الوسائل، وإمكان المراجعة. وهي لا تستبعد الإرادة الجماعية، لكنها تمنع تحويلها إلىٰ مصدر مطلق يبرر كل ما يصدر عنها.

كما لا تصبح القيمة شرعية بمجرد إعلان سموها. فكثير من السلطات تستعمل مفردات الأمن والعدالة والمصلحة العامة والهوية لتبرير سياسات تناقض هذه القيم. ولذلك يميز العقل بين القيمة بوصفها مبدأً، واستعمال القيمة بوصفها خطابًا. ولا يثبت الارتباط بينهما إلا بفحص الوسائل والنتائج وتوزيع المنافع والأعباء. فالدعوىٰ الأخلاقية لا تمنح الفعل حصانة، بل تزيد مسؤوليته عن إثبات اتساقه مع ما يعلنه.

إن الشرعية بهذا المعنىٰ ليست انتقالًا من القيمة إلىٰ السلطة، بل بناء علاقة مقيدة بينهما. القيمة تمنح السلطة وجهتها، والسلطة تمنح القيمة إمكان التحقق، لكن كل واحدة منهما تضع حدًا للأخرىٰ. فإذا تحولت القيمة إلىٰ ذريعة لسلطة بلا حدود، فقدت مشروعيتها، وإذا بقيت القيمة عاجزةً عن التنظيم، ظلت مثالًا لا يغير الواقع. والعقل هو الذي يتولىٰ صياغة هذه العلاقة، فيحول الفكرة إلىٰ واجب حين تتوافر شروط المسؤولية، ويحول القيمة إلىٰ شرعية حين تصبح قابلةً للتبرير العام والتجسد المؤسسي والمراجعة المستمرة.

تختلف شرعية القانون عن مجرد وجوده، كما تختلف عن قدرته علىٰ النفاذ أو نجاحه في فرض الامتثال. فالقانون قد يكون نافذًا من غير أن يكون مشروعًا، وقد يكون مستقرًا من غير أن يكون عادلًا، وقد يصدر عن سلطة قائمة من غير أن تكون هذه السلطة مستحقةً للطاعة. ومن هنا لا يجوز اختزال الشرعية القانونية في صحة القاعدة من داخل النظام، لأن الصحة النظامية لا تجيب وحدها عن السؤال الأعمق: لماذا ينبغي الاعتراف بهذه القاعدة بوصفها واجبًا، لا بوصفها أمرًا مفروضًا بقوة المؤسسة؟

لقد شددت الوضعية القانونية علىٰ الفصل بين القانون والأخلاق، ورأت أن القانون يُعرف من خلال مصادره وإجراءاته وموقعه داخل النظام، لا من خلال مطابقته لقيمة أخلاقية خارجية. وقد أسهم هذا التصور في ضبط التحليل القانوني، ومنع الخلط بين وصف القانون وتقييمه. غير أن الاكتفاء بهذا المستوىٰ يجعل الشرعية مساويةً للصحة الشكلية، ويحول السؤال عن استحقاق الطاعة إلىٰ سؤال عن سلامة الصدور. وفي المقابل، ربطت نظريات

القانون الطبيعي القانون بالعدل والخير، لكنها مالت أحيانًا إلىٰ إضعاف التمييز بين وجود القانون وقيمته، بحيث يصبح القانون الظالم غير قانون أصلًا. أما النظرية العامة للعقل فتحتفظ بالفارق بين المستويين: قد توجد قاعدة قانونية صحيحة من حيث الانتماء إلىٰ النظام، لكنها تبقىٰ ناقصة الشرعية أو فاقدتها من حيث مضمونها وغايتها وآثارها.

تقوم شرعية القانون علىٰ تركيب لا علىٰ عنصر واحد. فهي تحتاج إلىٰ مصدر ذي اختصاص، وإجراء يضمن قدرًا من العدالة والشفافية، ومضمون لا ينقض الحقوق الأساسية، وغاية قابلة للتبرير، ونتائج لا تهدم المبدأ الذي استندت إليه القاعدة. فإذا اختل أحد هذه العنا صر اختلالًا جوهريًا، ضعفت الشرعية ولو بقي النفاذ قائمًا. فالسلطة المختصة قد تنتج قاعدة جائرة، والإجراء السليم قد يُستخدم لتمرير ظلم منظم، والغاية المعلنة قد تُستعمل ستارًا لوسائل تناقضها، والنص العام قد ينتج آثارًا تمييزية عند التطبيق.

ولا تكون الشرعية القانونية مجرد جمع لهذه العنا صر، بل علاقة اتساق بينها. فقد تكون الغاية حماية الأمن، لكن الوسيلة تهدر الحرية إلىٰ حد يقوض معنىٰ الحماية نفسها. وقد يكون المضمون عادلًا، لكن القاعدة تصدر عن جهة تجاوزت اختصا صها، فتختل شرعيتها من جهة المصدر. وقد يكون الإجراء ديمقراطيًا، لكن القرار ينتهك حقوقًا لا يجوز جعلها رهينةً للأغلبية. ولهذا يعمل العقل القانوني في بناء الشرعية علىٰ أكثر من مستوىٰ في وقت واحد، ويمنع اختزالها في الإرادة أو الإجراء أو النتيجة.

إن القانون يكتسب شرعيته كذلك من قابليته للتعميم والاتساق. فالقاعدة التي تُطبق علىٰ الضعيف وتُستثنىٰ منها السلطة تفقد بعدها المعياري، حتىٰ لو احتفظت بصورتها النصية. والعدالة القانونية لا تقوم فقط علىٰ حسن المضمون، بل علىٰ انتظام التطبيق، وإمكان التوقع، والمساواة في الخضوع للقاعدة. ومن هنا لا تكون الانتقائية مجرد خلل إداري، بل جرحًا في بنية الشرعية نفسها، لأنها تكشف أن القانون لم يعد معيارًا عامًا، بل أداةً توظفها موازين القوة.

أما شرعية الأخلاق، فلا تعتمد علىٰ جهاز مؤسسي أو سلطة رسمية تمنحها الاعتراف. إنها تقوم أساسًا علىٰ قوة السبب القيمي، وعلىٰ قدرة الحكم الأخلاقي علىٰ إظهار أن فعلًا ما يستحق القبول أو الرفض بالنظر إلىٰ الكرامة أو العدالة أو المسؤولية أو الضرر أو الوفاء. ولهذا قد يكون الحكم الأخلاقي مشروعًا حتىٰ في غياب قانون يؤيده، وقد يحتفظ بقوته رغم معارضة المجتمع أو السلطة. إن شرعية الأخلاق تنشأ من صلاحية التبرير، لا من موقع القائل داخل المؤسسة.

غير أن الاستقلال عن المؤسسة لا يعني أن الشرعية الأخلاقية فردية أو ذاتية. فالحكم الأخلاقي لا يصبح مشروعًا لمجرد صدوره عن ضمير صادق؛ لأن الضمير قد يتشكل داخل تحيزات وعادات ومصالح لا يعيها صاحبه. لذلك يحتاج الحكم الأخلاقي إلىٰ اختبار يتجاوز الإخلاص الداخلي: هل يحترم الإنسان بوصفه غاية؟ هل يمكن تعميمه من غير تناقض أو تحيز؟ هل يأخذ النتائج في الحسبان؟ هل يراعي اختلاف المواقع والقدرات؟ وهل يمكن تبريره لمن يقع عليه أثره؟

وقد اختلفت النظريات الأخلاقية في تحديد أساس الشرعية. فالكانطية ربطتها بالكلية والاستقلال واحترام الشخص، والنفعية جعلتها ثمرةً للمنفعة العامة، وأخلاق الفضيلة ربطتها بالحكمة العملية وتكوين الشخصية، بينما شددت أخلاق الرعاية علىٰ العلاقة والهشاشة والسياق. وقدمت كل واحدة منها بعدًا لا غنىٰ عنه، لكنها تصبح قاصرة حين تدعي الكفاية منفردةً. فالكلية قد تتجاهل تفاصيل العلاقة، والمنفعة قد تهدد الحقوق، والفضيلة قد يصعب تحويلها إلىٰ معيار عام، والرعاية قد تظل محدودةً بدوائر القرب.

تقوم شرعية الأخلاق، في النظرية العامة للعقل، علىٰ تفاعل بين المبدأ والسياق والفاعل والنتيجة. فلا يكفي أن يكون الفعل مطابقًا لقاعدة إذا كان تطبيقها في ظرف بعينه ينتج ظلمًا بيّنًا، ولا تكفي النتيجة الحسنة إذا تحققت بانتهاك لا يمكن تبريره، ولا تكفي النية إذا كانت

قائمةً علىٰ جهل كان يمكن تجاوزه. الشرعية الأخلاقية إذن ليست صرامةً شكلية ولا مرونةً بلا ضابط، بل قدرة علىٰ جمع العناصر المختلفة داخل حكم يمكن الدفاع عنه.

ويختلف القانون عن الأخلاق في أن الأول يحتاج إلىٰ التحديد والعمومية وقابلية التنفيذ، بينما تحتفظ الثانية بمساحة أوسع للنية والفضيلة والضمير. غير أن كليهما يحتاج إلىٰ الشرعية. القانون بلا شرعية يتحول إلىٰ أمر منظم، والأخلاق بلا شرعية تتحول إلىٰ وعظ أو تفضيل شخصي. ويجتمعان في أن كليهما يطالب العقل بتجاوز الواقع القائم إلىٰ بيان ما يستحق أن يكون، ويختلفان في طريق تحويل هذا الاستحقاق إلىٰ إلزام.

تكشف العلاقة بين شرعية القانون و شرعية الأخلاق أن الشرعية ليست خاصيةً جاهزة في النص أو القيمة، بل بناء عقلي يربط السبب بالمخاطب، والمبدأ بالسياق، والقاعدة بآثارها. وقد يستمد القانون جزءًا من شرعيته من الأخلاق، لكنه لا يذوب فيها، كما قد تمنح الأخلاق القانون اتجاهه، لكنها لا تستطيع وحدها أن تنتج نظامًا ملزمًا قابلًا للتطبيق العام. والعقل هو الذي يحفظ التمايز بينهما، ويمنع في الوقت نفسه انفصالهما الكامل، ويكشف متىٰ تكون القاعدة صحيحةً من حيث النظام لكنها فاقدةً لاستحقاق الطاعة، ومتىٰ يكون المطلب الأخلاقي مشروعًا لكنه غير صالح للتحول المباشر إلىٰ قانون.

لا تتحول القوة إلىٰ سلطة مشروعة بمجرد قدرتها علىٰ إصدار الأوامر أو ضمان الامتثال، لأن القدرة علىٰ الإكراه تثبت الوجود الواقعي للسلطة، لكنها لا تثبت استحقاقها للطاعة. فالقوة تستطيع أن تمنع، وأن تعاقب، وأن تفرض نظامًا من السلوك، غير أنها تظل محتاجةً إلىٰ سبب يبرر انتقالها من مجرد التفوق المادي إلىٰ موقع يملك حق الأمر والتوجيه. ومن هنا تقوم شرعية السلطة علىٰ فعل عقلي مركب يحول القدرة إلىٰ اختصاص، والاختصاص إلىٰ مسؤولية، والمسؤولية إلىٰ علاقة مقيدة بالغاية والحد والمساءلة.

لقد ربطت نظريات سابقة شرعية السلطة بمصادر متعددة. فبعضها أقامها علىٰ الحق الإلهي أو التقليد، وبعضها ردها إلىٰ العقد والرضا، وبعضها جعلها ثمرةً للسيادة الشعبية،

بينما ركزت اتجاهات واقعية علىٰ الفاعلية والاستقرار والقدرة علىٰ حفظ النظام. وقد كشفت هذه التصورات عن عناصر مهمة، لكنها عجزت حين جعلت أحدها أساسًا نهائيًا مكتفيًا بذاته. فالتقليد لا يبرر نفسه لمجرد قدمه، والرضا قد يتشكل في ظروف من الخوف أو التفاوت، والسيادة الشعبية لا تمنح الأغلبية حقًا مطلقًا في إهدار الحقوق، والفاعلية لا تجعل القمع مشروعًا ولو نجح في إنتاج الاستقرار.

تقوم شرعية السلطة، في النظرية العامة للعقل، علىٰ تلازم أربعة أبعاد: أصل مشروع، ووظيفة عامة، وحدود معلومة، وقابلية للمساءلة. فالأصل يجيب عن سؤال كيفية نشوء السلطة ومن يمنحها الاعتراف، والوظيفة تحدد الغاية التي وُجدت من أجلها، والحدود تمنع تحول الاختصاص إلىٰ امتلاك، والمساءلة تحفظ الصلة بين الفعل والمبرر. ولا يكفي وجود واحد من هذه الأبعاد إذا انهارت بقية الأبعاد؛ فقد تنشأ السلطة بإجراء سليم ثم تنحرف عن وظيفتها، وقد تحقق منفعة عامة لكنها تتجاوز حدودها، وقد تبقىٰ خا ضعةً للمساءلة الشكلية بينما تكون آليات المحاسبة عاجزةً عن التأثير.

إن السلطة المشروعة لا تملك المجتمع، بل تؤدي وظيفة داخله. وهذا التحديد يغيّر طبيعة العلاقة بينها وبين الأفراد؛ إذ لا يعود الحكم امتيازًا شخصيًا، بل تكليفًا مرتبطًا بغاية. فالاختصاص لا يعني أن صاحب المنصب يملك المجال الذي يديره، وإنما يعني أنه مُنح قدرةً محددة لتحقيق وظيفة معينة وفق شروط معلومة. ومن هنا تتولد المسؤولية من داخل السلطة نفسها، لا بوصفها قيدًا خارجيًا عليها. كلما اتسع الاختصاص اتسعت المسؤولية، وكلما زادت القدرة وجب أن تزيد معها قابلية التبرير والمحاسبة.

وتختلف هذه الرؤية عن التصورات التي تفصل بين السيادة والمسؤولية، أو تجعل المسؤولية أثرًا سياسيًا متروكًا لموازين القوة. فالسلطة التي لا تستطيع بيان أسباب قراراتها، أو ترفض إخضاع آثارها للفحص، تضعف شرعيتها حتىٰ لو بقيت قانونية من حيث الشكل. كما أن الطاعة لا تكون مطلقةً لمجرد الاعتراف بالأصل؛ لأن استمرار الشرعية مشروط

باستمرار الوظيفة. وقد تكتسب السلطة شرعيتها عند التأسيس ثم تفقدها تدريجيًا حين تتحول من حماية النظام إلىٰ حماية ذاتها، أو من خدمة الصالح العام إلىٰ إعادة إنتاج امتيازاتها.

أما المؤسسات، فلا تستمد شرعيتها من مجرد بقائها أو تعقيد تنظيمها. فالمؤسسة قد تكون مستقرةً وقادرةً علىٰ العمل، لكنها تنفصل مع الزمن عن الغاية التي أنشئت من أجلها. وقد تتحول الإجراءات من وسائل لحماية العدالة إلىٰ حواجز تمنعها، أو تتحول البيروقراطية من أداة للتنظيم إلىٰ منطق مستقل يضع بقاء الجهاز فوق حاجات المجتمع. ومن هنا لا تكون المؤسسة مشروعةً لأنها موجودة، بل لأنها تؤدي وظيفةً عامة يمكن تبريرها، وتعمل وفق قواعد عادلة، وتوزع السلطة والمسؤولية بصورة قابلة للمراجعة.

لقد ركزت النظريات المؤسسية علىٰ أهمية القواعد والأدوار والممارسات في تثبيت النظام الاجتماعي، وكشفت أن الأفعال لا تُفهم خارج السياقات التي تمنحها المعنىٰ. غير أن التحليل المؤسسي كثيرًا ما انشغل بكيفية استمرار المؤسسة أكثر من انشغاله بسبب استحقاقها للاستمرار. والنظرية العامة للعقل تضيف إلىٰ سؤال البقاء سؤال الشرعية: هل لا تزال المؤسسة تحقق الغاية التي تبرر وجودها؟ وهل تحافظ علىٰ التناسب بين سلطتها ووظيفتها؟ وهل تتيح تصحيح أخطائها؟ وهل يستطيع المتأثرون بقراراتها الاعتراض عليها؟

تقوم شرعية المؤسسة علىٰ العلاقة بين البنية والوظيفة. فالمحكمة لا تكون مشروعةً لمجرد وجود القضاة والنصوص، بل بقدرتها علىٰ تحقيق العدالة من خلال استقلالها ونزاهة إجراءاتها. والجامعة لا تستمد شرعيتها من تاريخها أو مبانيها، بل من قدرتها علىٰ إنتاج المعرفة وصون الحرية العلمية. والإدارة لا تكون مشروعةً لمجرد انتظامها، بل بقدر ما تحول السلطة العامة إلىٰ خدمة منضبطة لا إلىٰ تعقيد يستهلك حقوق الأفراد. وهكذا لا يكفي أن تؤدي المؤسسة عملًا ما؛ بل يجب أن يبقىٰ العمل متصلًا بسبب وجودها.

وتتعرض الشرعية المؤسسية للتآكل حين تنفصل الوسائل عن الغايات. يبدأ التآكل غالبًا في صور صغيرة: تضخم الإجراء، ضعف الشفافية، غياب المساءلة، تحول الاستثناء إلىٰ

قاعدة، أو ازدياد المسافة بين المؤسسة ومن تخدمهم. ومع تراكم هذه التحولات قد تبقىٰ المؤسسة قائمةً قانونيًا، لكنها تفقد تدريجيًا الاعتراف الأخلاقي والاجتماعي الذي يمنحها القدرة علىٰ العمل من دون اعتماد دائم علىٰ الإكراه.

ولا تعني قابلية الشرعية للتآكل أنها حالة نفسية تتحدد بتقلب الرأي العام. فقد ينخفض قبول مؤسسة مشروعة بسبب مصالح متضررة أو حملات تضليل، كما قد تحافظ مؤسسة ظالمة علىٰ شعبية واسعة. لذلك لا تقاس الشرعية بالقبول وحده، وإن كان القبول مؤشرًا لا يجوز تجاهله. المعيار الأعمق هو قدرة المؤسسة علىٰ تقديم مبرراتها، واحترامها للحقوق، واتساقها مع وظيفتها، واستعدادها لتصحيح اختلالها.

إن شرعية السلطة وشرعية المؤسسات تتداخلان من غير أن تتطابقا. فالسلطة تحدد من يملك القرار، بينما المؤسسة تحدد الكيفية التي يتحول بها القرار إلىٰ ممارسة مستقرة. وقد تكون السلطة السياسية مشروعةً بينما تعاني مؤسساتها خللًا عميقًا، وقد تمتلك مؤسسة قدرًا من المهنية والاستقلال رغم فساد البيئة السياسية المحيطة بها. غير أن استمرار الانفصال بينهما يظل محدودًا؛ لأن فساد السلطة يضغط علىٰ المؤسسات، واختلال المؤسسات يفرغ الشرعية السياسية من مضمونها.

وتكشف هذه العلاقة أن بناء الشرعية ليس فعلًا يحدث مرةً واحدة عند التأسيس، بل عملية مستمرة من التبرير والأداء والمساءلة والمراجعة. فالسلطة والمؤسسة لا تحتفظان بشرعيتهما بوصفها ملكيةً مكتسبة، وإنما تجددانها بقدر ما تظلان وفيتين للوظيفة والحد والغاية. والعقل لا يمنح الشرعية ثم ينسحب، بل يظل حاضرًا في تقويم الأداء، وكشف الانحراف، وإعادة بناء العلاقة بين القوة والحق، وبين الجهاز والوظيفة، وبين النظام والإنسان.

الفصل السادس

العقل والنظام

لا ينتج العقل الأنظمة لأن الواقع منظم سلفًا علىٰ نحو كامل، ولا لأن الإنسان يملك ميلًا شكليًا إلىٰ الترتيب فحسب، بل لأن الوجود الإنساني لا يستطيع أن يستمر داخل تدفق غير محدود من الوقائع والرغبات والمصالح والتوقعات من غير أن يحولها إلىٰ علاقات مستقرة نسبيًا. فالعقل، حين يواجه التعدد، لا يكتفي بإدراك عناصره، بل يبحث عن الروابط التي تنتظم بها، وعن الحدود التي تفصل بينها، وعن القواعد التي تحدد مواقعها ووظائفها. ومن هنا لا يكون النظام إضافة خارجية إلىٰ نشاط العقل، وإنما إحدىٰ النتائج الضرورية لطبيعته بوصفه قدرةً علىٰ الربط والتصنيف والترتيب والتعميم وبناء الاستمرار.

إن الواقعة الجزئية يمكن أن تُفهم في حدود زمنها ومكانها، لكن الحياة لا تقوم علىٰ الوقائع الجزئية وحدها. فالفعل يتكرر، والتوقع يمتد إلىٰ المستقبل، والعلاقات تحتاج إلىٰ درجة من الثبات، والمصالح تتعارض، والسلطات تتداخل، والحقوق لا تُصان إذا بقيت رهينة كل حالة منفردة. لذلك ينتقل العقل من الحكم علىٰ الجزئي إلىٰ إنتاج قاعدة، ومن القاعدة إلىٰ تحديد علاقتها بغيرها، ومن مجموع القواعد إلىٰ بناء نسق يحفظ إمكان التوقع ويمنع كل موقف من أن يبدأ من الصفر. النظام بهذا المعنىٰ هو الذاكرة المنظمة للعقل في العالم؛ إذ يحتفظ بالخبرة، ويحولها إلىٰ قاعدة، ثم يجعل القاعدة قابلةً للانتقال عبر الأشخاص والأزمنة.

وقد تناولت فلسفات سابقة النظام من زوايا متعددة. فرأت فيه بعض الاتجاهات انعكاسًا لنظام كوني سابق، وربطته أخرىٰ بالعقل الذي يفرض صورته علىٰ المعطىٰ، بينما جعلته نظريات اجتماعية ثمرةً لتراكم العادات والمؤسسات. وكشفت نظريات النظم الحديثة عن

العلاقات المتبادلة بين الأجزاء، وعن قدرة الكل علىٰ إنتاج خصـائص لا يمكن ردها إلىٰ عناصـره منفردة. غير أن هذه المقاربات لم تجعل دائمًا إنتاج النظام قانونًا أصـيلًا من قوانين العقل، ولم تفسـر بما يكفي كيف تنتقل القدرة العقلية من إدراك العلاقات إلىٰ تأسـيس بنىٰ معيارية ومؤسسية تحملها وتحافظ عليها.

ينتج العقل النظام لأنه لا يستطيع أن يحكم داخل عالم بلا فروق ثابتة نسبيًا. فالتمييز بين الحق والواجب، وبين الاختصاص والتعدي، وبين الأصل والاستثناء، وبين العام والخاص، ليس مجرد عمل لغوي، بل تأسـيس لحدود تجعل الفعل مفهومًا والمسـؤولية ممكنة. وإذا انعدمت هذه الحدود، اختلطت المواقع، ولم يعد ممكنًا تحديد من يملك القرار، ومن يتحمل تبعته، وما الذي يجوز توقعه من الغير. وهكذا يبدأ النظام من فعل التمييز، لكنه لا يكتمل إلا حين تتحول الفروق إلىٰ علاقات منتظمة.

ولا يعني انتظام العلاقات أن العقل يكره التعدد أو يسعىٰ إلىٰ محوه. فالنظام الحقيقي لا يلغي الاختلاف، بل يمنحه موقعًا داخل الكل. والفوضىٰ ليسـت هي مجرد كثرة العناصـر، وإنما غياب العلاقات التي تسـمح لهذه العناصـر بالتعايش والتفاعل من غير أن يدمر بعضـها بعضًـا. ولذلك قد يكون المجتمع شـديد التنوع ومنظمًا، وقد يكون متجانسًـا ظاهريًا لكنه يعيش فوضىٰ عميقة في السـلطة والقيم والتوقعات. النظام لا يقاس بدرجة التشـابه، بل بقدرة البنية علىٰ استيعاب الاختلاف وربطه بقواعد مفهومة ومشروعة.

إن العقل لا ينتج النظام من أجل النظام نفسـه، لأن الانتظام قد يخدم الحرية كما قد يخدم السيطرة. وقد تكون السـجون أكثر انتظامًا من المجتمعات الحرة، وقد تعمل أجهزة القمع بدرجة عالية من الدقة. لذلك لا يكفي أن نسـأل: هل يوجد نظام؟ بل يجب أن نسـأل: ما القيمة التي يحملها؟ وما الغاية التي يوجه إليها عناصـره؟ وهل ينظم العلاقات ليحفظ الكرامة والحق، أم ليعيد إنتاج القوة والامتياز؟ ومن هنا يرتبط النظام بالمعيار والشـرعية، فلا يكون كل انتظام نظامًا عقلانيًا بالمعنىٰ الكامل، ولا تكون كل قدرة علىٰ الضبط دليلًا علىٰ صحة البنية.

يولد النظام حين يعيد العقل ترتيب التعدد في ثلاث حركات متداخلة: تحديد العناصر، وتنظيم العلاقات، وتثبيت القواعد. في الحركة الأولىٰ يميز العقل بين الأفعال والأدوار والمصالح والقيم. وفي الثانية يحدد كيف يرتبط كل عنصر بغيره: من يؤثر في من، ومن يعتمد علىٰ من، وأين تبدأ المسؤولية وتنتهي. وفي الثالثة يحول هذه العلاقات إلىٰ صيغ قابلة للاستمرار والتعميم، فتظهر القواعد والإجراءات والاختصاصات. ولا تكفي أي حركة منفردة؛ فتمييز العناصر من دون تنظيم علاقاتها ينتج قائمةً لا نظامًا، وتنظيم العلاقات من دون قواعد يظل هشًا، وتثبيت القواعد من دون فهم العناصر يحولها إلىٰ صيغ عمياء.

وهنا يظهر الفرق بين النظام العفوي والنظام العقلي. فقد تنشأ بعض صور الانتظام من التكرار أو العادة أو توازن القوىٰ من غير تصميم واعٍ، لكن العقل يتدخل حين يجعل هذا الانتظام موضوعًا للفهم والتقويم وإعادة البناء. فالأسواق والعادات واللغات قد تنتج نظمًا تلقائية، غير أن استمرارها لا يعفي العقل من سؤال عدالتها وآثارها وحدودها. وما ينشأ عفويًا قد يحمل خبرةً متراكمة، لكنه قد يحمل أيضًا تفاوتات قديمة جرىٰ تطبيعها. والعقل لا يرفض النظام العفوي لمجرد أنه غير مخطط، لكنه لا يمنحه شرعيةً لمجرد أنه مستقر.

تتجلىٰ أصالة النظرية العامة للعقل في أنها لا تفصل بين النظام المعرفي والنظام المعياري والنظام المؤسسي، بل تراها صورًا مختلفة لقدرة أصلية واحدة. فالعقل ينظم المعطيات في مفاهيم، وينظم الأحكام في معايير، وينظم المعايير في قوانين، وينظم القوانين في مؤسسات. وفي كل مستوىٰ تتكرر الحركة نفسها مع اختلاف الموضوع: تمييز، وربط، وترتيب، وتثبيت، ثم مراجعة. ولهذا لا تكون المؤسسة والدولة والحضارة كيانات منفصلة عن العقل، بل امتدادات تاريخية ومادية لقدرته علىٰ تحويل المعنىٰ إلىٰ بنية والاستمرار إلىٰ نظام.

إن النظام، بهذا المعنىٰ، ليس قيدًا يفرضه العقل علىٰ الحياة من الخارج، بل الطريقة التي يجعل بها الحياة المشتركة ممكنة. ومن دونه تصبح الحرية نفسها عاجزةً عن حماية شروطها، لأن الحرية التي لا ترتبط بحقوق وحدود ومسؤوليات قد تنقلب إلىٰ قدرة الأقوىٰ علىٰ

توسيع مجاله. كما تصبح العدالة أمنيةً من غير إجراءات، والحق ادعاءً من غير مؤسسة، والمسؤولية لومًا من غير معيار. النظام هو الذي يمنح القيم قابلية التحقق، لكنه يظل مطالبًا بأن يبقىٰ خادمًا لها لا بديلًا منها.

لا تقوم العلاقة بين النظام والفوضىٰ علىٰ تعارض بسيط بين الحضور والغياب، وكأن النظام هو الوجود الكامل للقواعد، والفوضىٰ هي انعدامها المطلق؛ لأن كثيرًا من صور الفوضىٰ تنشأ داخل أنظمة قائمة، كما أن بعض صور التجدد لا تظهر إلا حين تتعرض البنىٰ المستقرة للاهتزاز. فالنظام قد يحمل في داخله عناصر اختلال مؤجلة، وقد تتحول القاعدة التي وُضعت لمنع الفوضىٰ إلىٰ مصدر لها حين تنفصل عن الواقع، أو حين تتصلب إلىٰ درجة تعوق الحركة التي كان يُراد لها تنظيمها. ومن هنا لا تكون الفوضىٰ دائمًا خارج النظام، بل قد تكون النتيجة الخفية لنظام فقد مرونته أو شرعيته أو قدرته علىٰ استيعاب التغير.

وقد نظرت فلسفات سياسية واجتماعية كثيرة إلىٰ الفوضىٰ بوصفها حالةً سابقة علىٰ النظام، تُستدعىٰ لتبرير الحاجة إلىٰ الدولة والقانون والسلطة. فظهرت صورة الإنسان الذي لا يضبطه قانون، والجماعة التي لا يحكمها اتفاق، والمصالح التي تتصارع بلا حدود. وأسهم هذا التصور في إبراز أهمية التنظيم، لكنه جعل الفوضىٰ في أحيان كثيرة مجرد غياب للسلطة، مع أن السلطة نفسها قد تنتج فوضىٰ أعمق حين تحتكر القرار، أو تعطل القواعد، أو تخلط بين الاختصاصات، أو تجعل القانون أداةً انتقائية. فالفوضىٰ لا تظهر فقط حين يغيب النظام، بل حين يفقد النظام معناه الداخلي وتتعطل العلاقات التي تمنح عناصره إمكان العمل المشترك.

الفوضىٰ الهدامة هي انقطاع الصلة بين الفعل والقاعدة، وبين السلطة والمسؤولية، وبين الحق والحماية، وبين المؤسسة والوظيفة. وهي لا تعني بالضرورة اختفاء جميع القواعد، بل قد تعني تعددها وتعارضها إلىٰ الحد الذي تصبح فيه عاجزةً عن توجيه السلوك. وقد توجد نصوص كثيرة ولا يوجد نظام، وتكثر المؤسسات ولا توجد دولة فاعلة، وتتعدد السلطات

ولا توجد مسؤولية واضحة. فالفوضىٰ البنيوية لا تُقاس بعدد المكونات، وإنما بدرجة اتصالها واتساقها وقدرتها علىٰ إنتاج توقعات مستقرة.

ومع ذلك، لا يجوز اختزال كل اضطراب في الفوضىٰ الهدامة. فقد تمر الأنظمة بلحظات تفكك جزئي تفتح المجال لإعادة التكوين. وتظهر الفوضىٰ الخلّاقة حين تتصدع الحدود القديمة، وتفقد التصنيفات السابقة قدرتها علىٰ تفسير الواقع، وتنشأ إمكانات لم تكن البنية المغلقة تسمح بظهورها. إنها ليست غيابًا للعقل، بل لحظة ينتقل فيها العقل من نظام استنفد قدرته إلىٰ بحث عن نظام جديد. غير أن وصف الفوضىٰ بأنها خلّاقة لا يعني تمجيد الاضطراب أو افتراض أن كل انهيار يقود إلىٰ التقدم؛ فالتحلل قد يفتح مجالًا للبناء، لكنه قد يفتح أيضًا مجالًا للعنف والاستبداد وإعادة إنتاج الاختلال في صور أشد قسوة.

يتحدد الفرق بين الفوضىٰ الخلاقة والفوضىٰ الهدامة بقدرة العقل علىٰ تحويل الانقطاع إلىٰ إعادة ترتيب. فإذا انهارت القواعد من غير وجود مفاهيم بديلة، أو ضعفت المؤسسات من غير ظهور آليات جديدة للثقة والتنسيق، تحولت الفوضىٰ إلىٰ استنزاف. أما إذا استطاع العقل أن يكشف سبب العجز، ويميز بين ما ينبغي تجاوزه وما ينبغي حفظه، ويعيد توزيع الوظائف والعلاقات، أصبح الاضطراب مرحلة انتقالية في ولادة بنية أقدر علىٰ الاستجابة للواقع.

ومن هنا لا ينتج العقل البنية بمجرد جمع العناصر، لأن العناصر لا تصنع كلًا ما لم تدخل في علاقات تحدد وظائفها وحدودها. فوجود أفراد لا يصنع مجتمعًا، ووجود أجهزة لا يصنع دولة، ووجود نصوص لا يصنع قانونًا، ووجود معارف لا يصنع حضارة. البنية تتكون حين يصبح لكل عنصر موقع داخل شبكة، ويؤثر في غيره ويتأثر به، وتنتظم هذه العلاقات وفق قاعدة أو غاية أو منطق داخلي. وما يجعل البنية بنيةً ليس عدد أجزائها، بل نوع الترابط الذي يحول وجودها المتجاور إلىٰ وحدة قادرة علىٰ العمل.

وقد ركزت البنيوية علىٰ أولوية العلاقات علىٰ العناصر، وكشفت أن معنىٰ الجزء يتحدد من موقعه داخل الكل. غير أن بعض الاتجاهات البنيوية بالغت في إغلاق النسق، حتىٰ بدا الفرد مجرد

حامل لموقع لا يملك تجاوزه، وتحولت البنية إلىٰ قوة مجهولة تعيد إنتاج نفسها. أما النظرية العامة للعقل فترىٰ أن البنية ليست نظامًا مغلقًا يبتلع الفاعل، بل بناءً ينتجه العقل ويظل قادرًا علىٰ مراجعته. فالعلاقات تصوغ الأفراد، لكن الأفراد والمؤسسات يعيدون كذلك تفسير العلاقات وتعديلها، والبنية تحدد الإمكانات لكنها لا تلغي القدرة علىٰ الابتكار والنقد.

إن إنتاج البنية يبدأ حين يكتشف العقل أن العناصر لا يمكنها الاستمرار من غير توزيع للوظائف. ففي الجماعة الأولية قد تتداخل الأدوار، لكن ازدياد التعقيد يفرض التمييز بين من يقرر ومن ينفذ ومن يراقب ومن يحاسب. ويتيح هذا التوزيع الكفاءة والتخصص، لكنه يحمل خطر الانفصال بين الوظيفة والغاية. فالموقع الذي أُنشئ لأداء خدمة قد يتحول إلىٰ مركز قوة، والإجراء الذي وُضع لحماية الحق قد يصبح حاجزًا أمامه. لذلك لا يقتصر العقل في إنتاج البنية علىٰ توزيع الأدوار، بل يربطها بمعايير تمنع استقلال الجزء عن الكل.

والبنية المفتوحة هي التي تحفظ هويتها من خلال القدرة علىٰ التكيف، فلا تتغير مع كل ضغط، ولا ترفض كل تحول. إنها تميز بين المبادئ التي تمنح النظام معناه، والصيغ التي يمكن تعديلها، وبين الوظائف الضرورية والوسائل التاريخية التي تؤديها. أما البنية المغلقة فتساوي بين بقائها وبقاء صورتها القائمة، وتتعامل مع النقد بوصفه تهديدًا، ومع الاختلاف بوصفه خللًا، ومع التغيير بوصفه انهيارًا. وعندئذ يتحول النظام من أداة لتنظيم الحياة إلىٰ جهاز لحماية ذاته.

وقد يكون النظام المغلق شديد الاتساق في الظاهر، لكنه يحمل ضعفًا عميقًا؛ لأنه يمنع وصول المعلومات التي تكشف خطأه، ويكافئ الامتثال بدل الكفاءة، ويستبعد البدائل حتىٰ يفقد القدرة علىٰ الاستجابة للأزمات. أما النظام المفتوح، فلا يستمد قوته من غياب التوتر، بل من امتلاكه آليات لمعالجة التوتر قبل تحوله إلىٰ انهيار. إنه يسمح بالاعتراض، ويعيد توزيع المعرفة، ويميز بين النقد الذي يصحح والنزاع الذي يهدم، ويحوّل الاختلاف من تهديد إلىٰ مصدر للتعلم.

إن العلاقة بين النظام والفوضىٰ ليست، إذن، علاقةً بين العقل واللاعقل، بل علاقة بين صور مختلفة من القدرة أو العجز عن تنظيم التعدد. وقد تكون الفوضىٰ أحيانًا نتيجةً لغياب التنظيم، وأحيانًا نتيجةً لفرط التنظيم، حين تُغلق البنية كل منافذ التجدد. والعقل لا يواجه الفوضىٰ بإكثار القواعد وحده، بل بإعادة بناء العلاقات التي فقدت معناها، وبتمييز ما يحتاج إلىٰ تثبيت مما يحتاج إلىٰ تحرير، وما يحتاج إلىٰ مركزية مما يحتاج إلىٰ توزيع.

وبذلك يكون إنتاج البنية عمليةً مستمرة لا لحظة تأسيس مكتملة. فكل بنية تحمل داخلها احتمال التحول، وكل نظام يحتاج إلىٰ أن يوازن بين الاستقرار والحركة، وبين الحفظ والتجديد، وبين وحدة الاتجاه وتعدد المبادرات. والعقل الذي ينتج النظام لا ينجح لأنه يقضي علىٰ الفوضىٰ نهائيًا، بل لأنه يحول التعدد والاختلاف وعدم اليقين إلىٰ إمكان منظم، من غير أن يقتل الحيوية التي تجعل النظام قادرًا علىٰ البقاء والتطور.

لا تولد المؤسسة من مجرد اجتماع أشخاص حول غاية مشتركة، ولا من تراكم الإجراءات وتوزيع الأعمال وحده، بل من انتقال الوظيفة من الاعتماد علىٰ الأفراد إلىٰ الاستقرار داخل بنية تملك قدرًا من الاستمرار يتجاوزهم. فحين يبقىٰ الفعل مرتبطًا بإرادة شخص بعينه، يظل معرضًا للانقطاع بزواله أو تغير مزاجه أو حدود قدرته. أما حين تُحدَّد الوظيفة، وتُصاغ القواعد، وتُوزَّع الاختصاصات، وتُنشأ آليات للمساءلة والتعاقب، يتحول الفعل من مبادرة مؤقتة إلىٰ مؤسسة. ومن هنا تكون المؤسسة إحدىٰ أكثر صور العقل النظامي نضجًا؛ لأنها تحفظ المعنىٰ في بنية، وتنقل الغاية من الوعي الفردي إلىٰ نظام قادر علىٰ الاستمرار عبر الزمن.

إن المؤسسة لا تتكون بإضافة التنظيم إلىٰ الفعل من الخارج، بل حين يعيد العقل بناء الفعل نفسه بوصفه وظيفةً عامة. فالعدالة، مثلًا، لا تتحول إلىٰ قضاء لمجرد وجود شخص يحكم بين الناس، وإنما حين ينفصل الحكم عن الشخص، ويصبح مرتبطًا باختصاص معلوم، وإجراءات محددة، وقواعد للإثبات، وإمكان للطعن والمراجعة. والتعليم لا يتحول

إلىٰ مؤسسة لمجرد وجود معلم، بل حين تُبنىٰ مناهج ومعايير للمعرفة وأدوار للمتعلمين والمدرسين ونظم للتقويم والاستمرار. وفي كل حالة ينتقل العقل من إنجاز الفعل إلىٰ بناء الشروط التي تضمن إمكان تكراره وانتظامه.

وقد ركزت النظريات المؤسسية علىٰ القواعد الرسمية وغير الرسمية التي توجه السلوك، وعلىٰ الأعراف والأدوار والحوافز التي تحفظ ا ستقرار الجماعات. وكشفت هذه الدرا سات أن المؤسسة لا تختزل في مبنىٰ أو جهاز، بل تقوم في شبكة من التوقعات والممارسات. غير أن بعضها تعامل مع المؤسسة أساسًا بو صفها آليةً لتقليل عدم اليقين أو تنظيم المصالح، من غير أن يجعلها تجسيدًا لقدرة العقل علىٰ تحويل القيمة إلىٰ وظيفة، والوظيفة إلىٰ اختصاص، والاختصاص إلىٰ مسؤولية. فالمؤ سسة لا تمنع الفو ضىٰ فقط، بل تحمل تصورًا ضمنيًا عما يستحق الحماية، ومن يملك القرار، وكيف توزع الأعباء والحقوق.

ينشئ العقل المؤسسة حين يميز بين الوظيفة والشخص. وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن الخلط بينهما يحول المنصب إلىٰ امتداد للذات، ويجعل السلطة ملكيةً خا صة، ويقضي علىٰ إمكان المساءلة. فالقاضي لا يملك القضاء، والوزير لا يملك الوزارة، والموظف لا يملك الاختصاص الذي يمارسه. كل واحد منهم يشغل موقعًا مؤقتًا داخل بنية أوسع، وتستمد أفعاله معناها من القواعد التي تحدد موقعه وحدوده. ومن هنا تتولد المسؤولية المؤسسية؛ إذ لا يكفي أن يملك الفاعل القدرة علىٰ القرار، بل يجب أن يبرر استعماله لها وفق الغاية التي أنشئ الموقع من أجلها.

لكن المؤسسة تحمل في بنيتها خطر الانفصال عن غايتها. فكلما استقرت الأدوار والإجراءات، ازدادت قابليتها لأن تتحول إلىٰ غا يات قائمة بذا تها. و قد يصبح الامتثال للإجراء أهم من تحقيق العدالة، والحفاظ علىٰ الهيكل أهم من خدمة المجتمع، والدفاع عن الاختصاص أهم من أداء الوظيفة. عندئذ تنشأ البيروقراطية لا بو صفها مجرد كثرة في الأوراق، بل بو صفها لحظة يستبدل فيها النظام غايته بآليات بقائه. والعقل المؤ سسي النا ضج هو الذي

يحفظ الفارق بين ضـرورة الإجراء وعبادته، وبين اسـتقرار القاعدة وجمودها، وبين حماية المؤسسة وتحصينها ضد النقد.

ومن إنتاج المؤسـسـة ينتقل العقل إلىٰ إنتاج الدولة، لا بوصـفها مؤسـسـةً أكبر فقط، بل بوصـفها بنيةً تجمع المؤسـسـات داخل نظام سـياسـي وقانوني ذي سـيادة واختصـاص عام. فالدولة تنشـأ حين لا تعود العلاقات الأسـاسـية قابلةً للإدارة بواسـطة الأعراف والاتفاقات الجزئية وحدها، وحين تظهر الحاجة إلىٰ سـلطة عامة تحمي الحدود، وتفصـل في النزاعات، وتوزع الاختصـاصـات، وتضـمن نفاذ القانون، وتدير المصـالح التي تتجاوز قدرة الأفراد والجماعات المنفردة. إنها صـورة مركبة من صـور العقل النظامي؛ لأنها تجمع القوة والقانون والشرعية والمؤسسة في بناء واحد.

وقد فسـرت نظريات العقد الاجتماعي الدولة بوصـفها خروجًا من حالة الطبيعة، بينما رأت فيها نظريات أخرىٰ تجسـدًا للإرادة العامة، أو أداةً للهيمنة الطبقية، أو احتكارًا مشـروعًا للقوة، أو إطارًا لحماية الحقوق. وكل تصور منها كشف بعدًا أصيلًا، لكنه لا يستوعب الدولة في بنيتها الكاملة إذا انفرد. فالدولة ليسـت عقدًا فقط، لأن اسـتمرارها لا يتوقف علىٰ رضـا مباشـر متجدد من كل فرد، وليسـت قوةً فقط، لأن القوة المجردة لا تنتج حقًا، وليسـت جهازًا طبقيًا فقط، وإن أمكن أن تتحول إلىٰ أداة للهيمنة، وليسـت حارسـةً للحقوق فقط، لأنها تنتج كذلك سياسات وتصورات للمصلحة العامة.

تقوم الدولة، في النظرية العامة للعقل، حين ينتقل النظام من تنظيم العلاقات الجزئية إلىٰ بناء مرجعية عامة تحدد من يملك الإلزام، وكيف تُنشـأ القواعد، وكيف تُحل التعارضـات، وكيف تتوزع السـلطة بين المؤسـسـات. وهي لا تصـبح دولةً مكتملة لمجرد امتلاكها الأرض والسـكان والقوة، بل حين تتشـكل داخلها بنية معيارية تمنح المواقع معانيها، وتربط السـلطة بالاختصاص، والاختصاص بالمسؤولية، والقانون بالشرعية. فالدولة ليست واقعًا ماديًا فقط، وإنما واقع معياري تتجسد فيه مفاهيم السيادة والحق والمواطنة والعدالة والنظام العام.

ويظهر العقل في الدولة علىٰ مستويين متداخلين: مستوىٰ التأسيس ومستوىٰ التشغيل. ففي الأول تُحدَّد المبادئ التي تبرر وجود السلطة وحدودها، وفي الثاني تُترجم هذه المبادئ إلىٰ قوانين ومؤسسات وسياسات. وقد تكون مبادئ التأسيس عادلة، بينما يختل التشغيل، أو تكون المؤسسات فعالةً داخل تصور تأسيسي غير مشروع. ومن هنا لا تُقاس الدولة بفاعليتها وحدها، ولا بدستورها وحده، بل بدرجة الاتصال بين القيمة والقانون والمؤسسة والممارسة.

إن إنتاج الدولة لا يعني القضاء علىٰ المجتمع أو ابتلاع المؤسسات، بل تنظيم العلاقة بينها داخل كل سياسي. وكلما توسعت الدولة حتىٰ حلت محل المجتمع في جميع وظائفه، تحولت من إطار للنظام إلىٰ مصدر للاختناق. وكلما ضعفت إلىٰ حد عجزت معه عن حماية القواعد العامة، عادت العلاقات إلىٰ التبعثر وهيمنة القوىٰ الجزئية. لذلك يعمل العقل السياسي علىٰ بناء توازن بين المركزية الضرورية لحفظ الوحدة، والتوزيع الضروري لمنع الاحتكار، وبين سلطة الدولة واستقلال المؤسسات، وبين القانون العام ومساحات الحرية الاجتماعية.

المؤسسة والدولة، بهذا المعنىٰ، ليستا نهايتين ثابتتين لعملية التنظيم، بل صورتين تاريخيتين قابلتين للمراجعة. فالعقل الذي أنتجهما يظل مطالبًا بفحص ما إذا كانتا تحافظان علىٰ الغايات التي تبرر وجودهما، أم تحولتا إلىٰ أجهزة مستقلة تدافع عن بقائها. وفي هذا الفحص تظهر حقيقة النظام العقلي: إنه لا يقدس ما صنعه، بل يقيسه بوظيفته، ويعيد بناءه حين يصبح الشكل عائقًا أمام المعنىٰ.

لا تُنتج الحضارة بكثرة المنجزات المادية وحدها، ولا بتراكم المعارف والفنون والمؤسسات علىٰ نحو متجاور، بل بولادة نسق كلي تتصل داخله المعرفة بالقيمة، والقيمة بالمؤسسة، والمؤسسة بالإنسان، ويتحول فيه الزمن من تعاقب للأحداث إلىٰ قدرة علىٰ حفظ الخبرة وإعادة إنتاجها وتجاوزها. فالحضارة ليست مجموع ما تصنعه الجماعة، وإنما الصورة الكبرىٰ التي تنتظم بها علاقتها بالوجود والإنسان والتاريخ والمستقبل. ومن هنا تمثل الحضارة أوسع صور تجسد العقل في العالم؛ إذ تنتقل فيها عملياته من مستوىٰ الفرد

والمؤسسة والدولة إلىٰ مستوىٰ تاريخي شامل، تتكامل داخله المفاهيم والمعايير والعلوم والرموز والأنظمة وأنماط العيش.

ولا تنشأ الحضارة حين تملك الجماعة معرفةً فقط، لأن المعرفة قد تبقىٰ مجزأةً أو معزولة عن الحياة، كما لا تنشأ بمجرد امتلاك القوة، لأن القوة قد توسع النفوذ من غير أن تنتج معنىٰ. إن الشرط الحضاري يظهر حين يستطيع العقل أن يحول المعرفة إلىٰ رؤية، والرؤية إلىٰ قيم، والقيم إلىٰ نظم، والنظم إلىٰ مؤسسات، ثم يجعل هذه المؤسسات قادرةً علىٰ إنتاج الإنسان الذي يحفظها ويطورها. ولذلك فالحضارة ليست منجزًا نهائيًا للعقل، بل دورة مستمرة يعيد فيها العقل بناء العالم، ثم يعود العالم الذي بناه فيسهم في تكوين العقل نفسه.

وقد فسرت بعض الدراسات السابقة الحضارة من خلال العامل الاقتصادي أو الجغرافي أو الديني أو التقني، بينما ربطتها نظريات أخرىٰ بالدولة أو المدينة أو تقسيم العمل أو الصراع بين الجماعات. وكشفت هذه التفسيرات عن شروط مؤثرة في النشوء الحضاري، لكنها تصبح اختزالية حين تجعل شرطًا واحدًا أصلًا جامعًا. فالاقتصاد يوفر الموارد، لكنه لا يحدد وحده غاية استخدامها؛ والتقنية توسع القدرة، لكنها لا تنتج معيارًا لاختيار وجهتها؛ والدولة تنظم القوة، لكنها قد تبني عمرانًا أو تدمره؛ والدين يمد الجماعة بالمعنىٰ، غير أن انتقاله إلىٰ حضارة يحتاج إلىٰ عقل يترجم القيم إلىٰ معرفة وقانون ومؤسسة. الحضارة تنشأ من تفاعل هذه المستويات داخل بنية كلية، لا من انتصار عامل منفرد عليها.

إن إنتاج الحضارة يبدأ من القدرة علىٰ تجاوز الحضور المباشر. فالجماعة التي تستهلك خبرتها في لحظتها ولا تحفظها في لغة أو معرفة أو مؤسسة، تظل مضطرةً إلىٰ البدء من جديد. أما العقل الحضاري فيحوّل التجربة إلىٰ ذاكرة، والذاكرة إلىٰ تراكم، والتراكم إلىٰ منصة للإبداع. لكنه لا يكتفي بنقل الموروث؛ لأن النقل الذي يخلو من المراجعة يحفظ الماضي علىٰ حساب المستقبل. التراكم الحضاري الحق لا يعني إضافة طبقة جديدة فوق طبقات

قديمة فحسب، بل إعادة قراءة الموروث، وتمييز ما بقي حيًا فيه مما فقد وظيفته، ثم دمجه في بناء قادر علىٰ الاستجابة لشروط جديدة.

ومن هنا تنشأ العلاقة الدقيقة بين التراكم والانقطاع. فكل حضارة تحتاج إلىٰ قدر من الاستمرار يحفظ هويتها، وإلىٰ قدر من الانقطاع يسمح لها بتجاوز ما استنفد قدرته. فإذا تحولت الهوية إلىٰ رفض لكل تحول، أصبحت عبئًا علىٰ الحياة. وإذا تحول التجديد إلىٰ قطيعة مطلقة، فقد المجتمع ذاكرته وأعاد إنتاج أخطائه في صور جديدة. والعقل الحضاري لا يختار بين الماضي والمستقبل اختيارًا ثنائيًا، بل يعيد تنظيم العلاقة بينهما، فيحفظ من الماضي مبادئه الحية، ويفتح المستقبل علىٰ إمكانات لا يحتويها الماضي في صوره المكتملة.

ولا يكون الإبداع الحضاري خروجًا علىٰ النظام من حيث الأصل، بل اختبارًا لقدرته علىٰ استيعاب الجديد. فالنظام الذي لا يسمح إلا بتكرار ما يعرفه يعطل العقل، بينما النظام الذي يفتح المجال لكل تحول من غير معيار يفقد وحدته. الحضارة القادرة علىٰ الإبداع هي التي تنتج مؤسسات تحمي الحرية وتمنعها من الانقلاب إلىٰ هدم، وتصون الثوابت من غير أن تحولها إلىٰ جمود، وتسمح للمختلف بأن يظهر من غير أن تجعل الاختلاف تفككًا للكل. ولهذا لا يقاس نضج الحضارة بكثرة ما تنتجه فقط، بل بنوعية العلاقة بين الإنتاج والنقد، وبين الحرية والمسؤولية، وبين الجديد والبنية التي تستقبله.

وقد ركزت بعض نظريات الحضارة علىٰ الصعود والانهيار، ورأت في التاريخ دورات تمر بها الجماعات من القوة إلىٰ الترف ثم الضعف، أو من التحدي إلىٰ الاستجابة ثم العجز. وتكشف هذه الرؤىٰ أن الحضارة ليست محصنةً ضد الأفول، لكنها قد توحي بأن الانهيار قدر شبه طبيعي لا تملك الجماعة حياله إلا الانتظار. أما النظرية العامة للعقل فترىٰ أن الأفول يبدأ حين يفقد النظام الحضاري قدرته علىٰ مراجعة ذاته، وحين تتسع الفجوة بين قيمه المعلنة ومؤسساته الفعلية، وبين معرفته المتراكمة وقدرته علىٰ تحويلها إلىٰ فعل، وبين قوته المادية وشرعيته الأخلاقية.

إن الحضارة لا تنهار فقط عندما تضعف جيوشها أو مواردها، بل حين يعجز عقلها عن إنتاج الأسئلة الجديدة، أو حين تصبح أجوبتها القديمة محصنةً ضد الفحص. وقد تمتلك الحضارة أدوات متقدمة وهي تعاني فقرًا معياريًا، فتزداد قدرتها علىٰ الفعل من غير أن تعرف ما يستحق أن تفعله. وقد تنتج معرفةً هائلةً لكنها تعجز عن بناء عدالة تحملها، أو تصنع مؤسسات قويةً تفقد غاياتها وتتحول إلىٰ أجهزة لإعادة إنتاج ذاتها. عندئذ يصبح التقدم الجزئي عاملًا في تعميق الأزمة الكلية.

وتتجلىٰ قوة الحضارة في قدرتها علىٰ الجمع بين العقل الكلي والعقل المعياري. فالعقل الكلي يوسع مجال المعرفة والاكتشاف والتقنية والخيال، والعقل المعياري يحدد الغايات والحدود والأولويات. وإذا انفصلا، ظهرت حضارة تعرف كيف تفعل ولا تعرف لماذا، أو حضارة تملك قيمًا كبرىٰ ولا تمتلك أدوات تحقيقها. ولا يكتمل البناء الحضاري إلا حين تتصل الحقيقة بالمسؤولية، والقدرة بالشرعية، والمعرفة بالنظام، والإبداع بالمقصد.

ولا تنتج الدولة الحضارة وحدها، وإن كانت من أهم مؤسساتها؛ لأن الحضارة تتشكل كذلك في اللغة والجامعة والأسرة والسوق والفن والذاكرة والضمير الجمعي. والدولة تستطيع حماية الشروط التي تسمح للعقل الحضاري بالعمل، لكنها لا تستطيع أن تفرض الإبداع بقرار أو أن تصنع المعنىٰ بالإكراه. وكلما احتكرت الدولة جميع مصادر المبادرة، ضاق المجال الحضاري، وكلما انسحبت من وظائفها الأساسية، تفتت النظام العام. العلاقة السليمة تقوم علىٰ دولة تحمي الكل من غير أن تبتلعه، ومؤسسات مستقلة تتكامل من غير أن تتحول إلىٰ جزر منفصلة.

إن إنتاج الحضارة هو ذروة إنتاج العقل للنظام؛ لأنه يجمع البنية والمؤسسة والدولة والمعرفة والقيمة داخل أفق تاريخي واحد. لكنه يكشف، في الوقت نفسه، أن النظام ليس نهاية الحركة العقلية. فالحضارة التي تتوقف عن المراجعة تبدأ في التحول من مجال لإنتاج الإنسان إلىٰ قيد عليه. والعقل الذي أنشأ نظمها يظل مطالبًا بإعادة فحصها، لا ليهدم كل ما بناه، بل

ليمنع الشكل من الانفصال عن المعنىٰ، والقوة من الانفصال عن الشرعية، والاستمرار من الانقلاب إلىٰ جمود.

وعلىٰ هذا الأساس، لا تكون الحضارة أثرًا خارجيًا للعقل، بل ذاكرته التاريخية المتجسدة. ففيها يحتفظ بما أنتجه من مفاهيم وقيم ومؤسسات، وفيها تظهر قدرته علىٰ تحويل الوجود الطبيعي إلىٰ عالم إنساني منظم. غير أن أعظم ما يكشفه العقل الحضاري ليس قدرته علىٰ البناء وحدها، بل قدرته علىٰ العودة إلىٰ بنائه بالنقد والتصحيح. فالحضارة الحية ليست التي تدعي الكمال، وإنما التي تمتلك من الثقة والمرونة ما يسمح لها بأن تكشف نقصها، ومن الوعي ما يمكنها من تحويل أزماتها إلىٰ معرفة، ومعرفتها إلىٰ نظام أكثر عدلًا واتساعًا وإنسانية.

الفصل السابع
العقل والقانون

لا يمكن فهم القانون فهمًا كاملًا إذا جرىٰ التعامل معه بوصفه مجموعةً من النصوص النافذة، أو أوامر صادرة عن سلطة، أو إجراءات تنظم السلوك، لأن هذه الصور، علىٰ أهميتها، لا تكشف البنية العقلية التي تجعل القانون ممكنًا بوصفه نظامًا معياريًا. فالقانون لا يبدأ من النص، ولا من المؤسسة، ولا من الجزاء، بل من فعل عقلي أسبق يميز بين الحق والاعتداء، وبين السلطة والاختصاص، وبين الحرية والفوضىٰ، وبين المصلحة المشروعة والاستئثار. ومن دون هذه القدرة علىٰ التمييز والترتيب والتبرير لا يصبح النص قانونًا، بل يبقىٰ أمرًا، ولا تصبح السلطة مشروعة، بل تظل قوةً قادرةً علىٰ فرض إرادتها.

القانون نظام معياري لأنه لا يصف ما يفعله الناس فقط، بل يحدد ما يجوز وما يجب وما يمنع، ويرتب علىٰ ذلك حقوقًا وواجبات وآثارًا ومسؤوليات. وهو لا يكتفي بتسجيل الواقع، بل يتدخل في تشكيله؛ فحين يعترف بالملكية، أو يحدد المسؤولية، أو يمنح الاختصاص، أو يجرّم فعلًا، فإنه لا يصف علاقة موجودة فحسب، بل ينشئ موقعًا معياريًا جديدًا داخل العالم الاجتماعي. ومن هنا لا يكون القانون مرآةً للواقع، بل أحد أهم الأدوات التي يعيد بها العقل تنظيم الواقع وتحويله من تفاعل عفوي للقوىٰ والمصالح إلىٰ شبكة من العلاقات القابلة للتوقع والمساءلة.

وقد اختلفت فلسفات القانون في تحديد ماهيته. فرأت فيه الوضعية أمرًا صادرًا عن سلطة معترف بها، أو قاعدة تستمد صحتها من موقعها داخل نظام قانوني. وربطته نظريات القانون الطبيعي بالعدل والخير ومبادئ أسبق من الإرادة السياسية. أما الاتجاهات الواقعية فقد شددت علىٰ الممارسة الفعلية للمحاكم والمؤسسات، بينما ركزت النظريات الاجتماعية

علىٰ علاقته بالبنية الاقتصادية والثقافية والسلطوية. وقد كشفت هذه الاتجاهات عن أبعاد أصيلة، لكنها بقيت غالبًا داخل القانون بعد أن يكون قد تشكل، وانشغلت بالسؤال عن مصدره أو صحته أو تطبيقه أكثر من انشغالها بالسؤال عن العقل الذي ينتج إمكانه.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن القانون نتيجة لحركة عقلية سابقة، لا بدايةً لها. فقبل ظهور القاعدة القانونية يكون العقل قد أدرك واقعةً أو حاجةً أو تعارضًا، وصنفها، وحكم عليها، ورجح بين المصالح المتصلة بها، وربطها بقيمة، ثم حاول أن يمنح النتيجة صيغةً عامة قابلةً للتطبيق. إن النص القانوني هو المرحلة الظاهرة من عملية أعمق، بدأت في بنية العقل المعياري قبل أن تنتقل إلىٰ اللغة والمؤسسة. ولهذا لا يمكن تفسير القانون من داخل ألفاظه و حد ها، لأن كل لفظ قانوني يحمل وراءه سلسلةً من الأحكام والتقديرات والغا يات والافتراضات عن الإنسان والمجتمع والسلطة.

العقل قبل القانون لا يعني أن كل فرد يخلق القانون لنفسه، ولا أن العقل يمتلك قواعد مكتملةً سابقةً علىٰ كل تاريخ. المقصود أن القانون لا يصبح ممكنًا إلا لأن العقل يمتلك أصلًا القدرة علىٰ بناء المعايير وربطها بالجزاء والاختصاص والمؤسسة. فالسلطة تستطيع أن تصدر أمرًا، لكن تحويله إلىٰ قانون يتطلب تعميمه، وتحديد مخاطبيه، وربطه بشرط، وتعيين أثر المخالفة، ووضعه داخل نظام من القواعد الأعلىٰ والأدنىٰ. وهذه العمليات لا تنتجها القوة بذاتها، بل العقل الذي يحول القوة إلىٰ اختصاص منظم.

إن أسبقية العقل علىٰ القانون أسبقية منطقية وبنيو ية، لا أسبقية زمنية بسيطة. فالمجتمعات الأولىٰ عرفت أعرافًا وقواعد قبل ظهور الدولة الحديثة، لكن هذه الأعراف نفسها لم تكن ممكنةً من غير عقل جمعي يميز السلوك المقبول من المرفوض، ويحول التكرار إلىٰ توقع، والتوقع إلىٰ مطالبة، والمطالبة إلىٰ جزاء. وكلما ازداد المجتمع تعقيدًا، ازدادت الحاجة إلىٰ نقل هذا النشاط من الذاكرة الاجتماعية المتفرقة إلىٰ مؤسسات ونصوص

وإجراءات. وهكذا لا يظهر القانون من فراغ، بل يتكثف تدريجيًا من تراكم الأحكام المعيارية حتىٰ يكتسب صورةً مستقرة قابلةً للعموم والاستمرار.

ويكشف هذا التصور أن القانون ليس أصل النظام المعياري، بل أحد أعلىٰ تجلياته المؤسسية. فالمعيار يسبق القانون من حيث الوظيفة؛ إذ قد توجد أحكام أخلاقية واجتماعية ودينية لم تتحول بعد إلىٰ قواعد قانونية. لكن القانون يضيف إليها عنصرًا جديدًا يتمثل في الإلزام المؤسسي العام. وهو حين يفعل ذلك لا ينسخ المعيار كما هو، بل يعيد صياغته بما يلائم العمومية والدقة والإثبات والتنفيذ. فالقيمة الأخلاقية قد تقبل مساحةً واسعةً للنية والسياق، بينما يحتاج القانون إلىٰ تحديد الوقائع والشروط والآثار علىٰ نحو يمنع الاعتباط.

ومن هنا لا يجوز رد القانون إلىٰ الأخلاق، كما لا يجوز فصله عنها فصلًا مطلقًا. فالأخلاق تمده بجزء من غاياته ومبرراته، لكنه يحتاج إلىٰ بنية خاصة تنقله من الضمير إلىٰ المؤسسة. والقانون قد ينظم مسائل لا تحمل قيمةً أخلاقيةً مباشرة، مثل كثير من القواعد الإجرائية والتنظيمية، غير أن شرعيته الكلية تظل مرتبطةً بقدرته علىٰ حماية العدالة والحق والنظام العام. إن استقلال القانون وظيفي، لا قيمي مطلق؛ فهو يملك منطقه وأدواته، لكنه لا يتحول إلىٰ عالم مغلق معزول عن العقل المعياري الذي أنشأه.

كما أن القانون لا يكتسب عقليته لمجرد انتظامه الشكلي. فقد يكون النظام القانوني شديد الدقة، لكنه مبني علىٰ تمييز ظالم أو سلطة غير مشروعة. ولذلك ينبغي التمييز بين عقلنة القانون وعقلانية القانون. عقلنة القانون تعني تنظيم قواعده وإجراءاته وربطها في نسق متماسك، أما عقلانيته فتعني قدرته علىٰ تقديم مبررات تتصل بالعدل والحرية والكرامة والمصلحة العامة. وقد يوجد الأول من دون الثاني، فتظهر بنية قانونية فعالة لكنها فاقدةً للشرعية.

إن القانون نتيجة لا بداية، لأنه يتلقىٰ من العقل مفاهيمه الأولىٰ، ومن المعيار غايته، ومن الشرعية سبب إلزامه، ومن النظام صورته المؤسسية. لكنه، بعد أن يتكون، يعود فيؤثر في العقل نفسه؛ إذ يصوغ التوقعات، ويعيد تشكيل مفهوم الحق والمسؤولية، ويطبع الوعي

الاجتماعي بصـــوره وتصـــنيفاته. ومن هنا تكون العلاقة بين العقل والقانون دائرية توليدية: العقل ينتج القانون، والقانون يعيد تكوين العقل القانوني والاجتماعي، ثم يعود العقل فيراجع القانون وينقده ويعيد بناءه.

تتحدد أصالة النظرية في أنها لا تنظر إلىٰ القانون بوصفه مجالًا منفصلًا عن نظرية العقل، بل بوصـفه إحدىٰ اللحظات التي يتجسـد فيها العقل المعياري في الواقع. فالقانون هو المعنىٰ حين يتحول إلىٰ قاعدة، والقاعدة حين تدخل في مؤسسة، والمؤسسة حين تستمد سلطتها من شـرعية قابلة للتبرير. وعند هذا المسـتوىٰ يصـبح فهم القانون جزءًا من فهم العقل نفسـه، لأن القانون يكشـف كيف ينتقل العقل من الحكم الفردي إلىٰ النظام العام، ومن القيمة إلىٰ الحق، ومن القوة إلىٰ الاختصاص، ومن الإمكان إلىٰ الالتزام.

لا يكون الدســتور مجرد نص أعلىٰ في هرم القواعد، ولا وثيقةً ســياســية تحدد شــكل الحكم وتوزيع الســلطات فحســب، بل هو التعبير الأكثر كثافةً عن انتقال العقل من المبادئ العامة إلىٰ البنية القانونية المؤسسة للنظام السياسي. ففيه تتحول تصورات الشرعية والحرية والعدالة والحق إلىٰ قواعد تحدد من يملك الســلطة، وكيف تُمارس، وما الحدود التي لا يجوز تجاوزها، وما الضــمانات التي تمنع القوة من الانفصــال عن الغاية التي تبررها. ولهذا فإن العلاقة بين العقل والدسـتور لا تبدأ عند صـياغة المواد، بل قبلها، في اللحظة التي يسـأل فيها العقل عن أســاس الحكم، وحدود الطاعة، وموقع الإنســان من الدولة، وكيفية تحويل السلطة من واقع مادي إلىٰ اختصاص مشروع.

الدستور بهذا المعنىٰ ليس بداية النظام السياسي، بل نتيجة وعي سابق بأن القوة تحتاج إلىٰ تنظيم، وأن التنظيم يحتاج إلىٰ شـرعية، وأن الشـرعية لا تسـتقيم من دون حدود ومسـاءلة وحقوق. فقبل ظهور النص الدسـتوري يكون العقل قد واجه أسـئلةً تتعلق بمصـدر السـلطة، وبالتمييز بين الحاكم والدولة، وبين المنصب والشخص، وبين السيادة والتسلط، وبين الطاعة والخضــوع. وحين يعيد العقل ترتيب هذه الأســئلة في صــورة قواعد عامة، يظهر الدســتور

بوصفه ذاكرةً تأسيسية للنظام، لا لأنه يحفظ تاريخ نشأته فقط، بل لأنه يثبت المبادئ التي تحدد هويته وتضبط حركته.

وقد تناولت الدراسات الدستورية السابقة الدستور من زوايا متعددة. فركزت اتجاهات قانونية علىٰ علوه الشكلي وعلىٰ صعوبة تعديله، ورأت فيه قاعدة القواعد التي تستمد منها بقية القواعد صحتها. وركزت نظريات سياسية علىٰ كونه تعبيرًا عن الإرادة الشعبية أو عقدًا مؤسسًا للجماعة السياسية، بينما شددت اتجاهات واقعية علىٰ أن الدستور الفعلي لا يوجد في النصوص وحدها، بل في موازين القوىٰ والممارسات والأعراف. وكل تصور من هذه التصورات يكشف بعدًا حقيقيًا، لكنه يظل ناقصًا إذا عُزل عن البنية العقلية التي تجمع النص والشرعية والمؤسسة والممارسة في كل واحد.

إن علو الدستور لا يُفسَّر بمجرد موقعه في الهرم القانوني، لأن السؤال يبقىٰ قائمًا: لماذا تستحق هذه القاعدة أن تكون أعلىٰ من غيرها؟ فالعلو الشكلي يحتاج إلىٰ علو معياري يبرره. ولا يكتسب الدستور منزلته لأنه أقدم النصوص أو أصعبها تعديلًا، بل لأنه يحمل المبادئ التي تحدد طبيعة السلطة وحدودها، وتحمي الشروط التي تجعل القانون نفسه مشروعًا. فإذا تحول النص الأعلىٰ إلىٰ أداة تمنح السلطة حصانةً مطلقة، فإنه يحتفظ بعلوه الشكلي ويفقد معناه الدستوري؛ لأن الدستورية لا تقوم علىٰ رفع النص فوق القوانين فقط، بل علىٰ إخضاع السلطة كلها لمنطق الحد والاختصاص والحق.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الدستور والدستورية. فالدستور وثيقة أو مجموعة قواعد مؤسسة، أما الدستورية فهي نمط عقلي ومعياري في تنظيم السلطة. قد توجد دولة تملك دستورًا مكتوبًا، لكنها تفتقر إلىٰ الدستورية إذا كانت النصوص معطلة، أو إذا تركزت السلطات في يد واحدة، أو إذا غابت الرقابة والمساءلة، أو إذا أصبحت الحقوق إعلانات لا أثر لها. وقد توجد في المقابل تقاليد دستورية راسخة في نظام لا يقوم علىٰ وثيقة واحدة جامعة، لأن الدستورية متحققة في الأعراف والمؤسسات وحدود الاختصاص.

العقل الدستوري لا يكتفي بتوزيع السلطة، بل يعيد تعريفها. فالسلطة في المنطق غير الدستوري قدرة علىٰ الأمر، أما في المنطق الدستوري فهي اختصاص محدود بوظيفة وغاية وإجراء. ولا يكون الفصل بين السلطات مجرد توزيع تقني للمهام، بل آلية عقلية لمنع تحول الوظيفة إلىٰ احتكار، ولضمان أن يراقب كل موقع حدود الموقع الآخر. وهكذا يصبح التنظيم الدستوري تطبيقًا لمبدأ أعمق: لا يجوز أن تجتمع القدرة علىٰ وضع القاعدة وتطبيقها والحكم في مخالفتها من غير قيود، لأن اجتماعها يضعف إمكان المراجعة ويحوّل السلطة إلىٰ مرجع لذاتها.

وقد قدمت نظرية العقد الاجتماعي تصورًا تأسيسيًا مهمًا حين ربطت السلطة برضا المحكومين، لكنها واجهت سؤالًا يتعلق بكيفية استمرار الرضا عبر الأجيال، وبحدود ما تستطيع الأغلبية أن تمنحه للسلطة. أما النظريات السيادية فقد منحت الدولة وحدة القرار، لكنها عرضتها لخطر جعل السيادة سلطةً فوق القاعدة. وتكشف النظرية العامة للعقل أن الدستور لا يستمد شرعيته من الإرادة وحدها، ولا من السيادة وحدها، بل من قدرته علىٰ بناء علاقة منضبطة بين الإرادة والحق، وبين الوحدة والتعدد، وبين الفاعلية والحد.

إن العقل حين يبني الدستور لا يحول الإرادة الشعبية إلىٰ مصدر مطلق، بل يجعلها أحد أسس الشرعية داخل نظام يحمي الإنسان حتىٰ من اندفاع الجماعة ذاتها. فالأغلبية لا تصبح عادلةً لمجرد كثرتها، كما أن الإرادة العامة لا تكتسب العصمة لمجرد نسبتها إلىٰ الشعب. ولهذا تُدرج الحقوق الأساسية في صلب البناء الدستوري، لا بوصفها مِنحًا تقدمها السلطة، بل بوصفها حدودًا تسبق ممارستها وتمنعها من تحويل الإنسان إلىٰ وسيلة. فالدستور لا ينظم من يحكم فقط، بل يحدد ما لا يجوز للحكم أن يفعله مهما اتسعت قاعدته الاجتماعية.

كما أن العلاقة بين العقل والدستور لا تتوقف عند لحظة التأسيس، لأن النصوص تحتاج إلىٰ تفسير، والتفسير فعل عقلي لا يقل أهميةً عن الصياغة. وقد يؤدي التفسير إلىٰ حفظ المبدأ، كما قد يحوله إلىٰ غطاء لتوسيع السلطة. ومن هنا تنشأ مسؤولية القضاء الدستوري

والمؤسسات الرقابية، لا باعتبارها حارسةً للألفاظ فقط، بل بوصفها جهات تحفظ الصلة بين النص وغاياته. غير أن هذه الجهات نفسها لا ينبغي أن تتحول إلىٰ سلطة غير قابلة للمساءلة، لأن حماية الدستور لا تعني احتكار معناه بصورة نهائية.

والدستور لا يكون عقلانيًا إذا تجمد علىٰ صورة تاريخية واحدة، كما لا يكون مستقرًا إذا خضع لكل تقلب سياسي. قوته تقوم علىٰ التمييز بين المبادئ المؤسسة والصيغ التنظيمية القابلة للتعديل. فالكرامة، والعدالة، وتقييد السلطة، وحماية الحقوق، مبادئ تمنح النظام هويته، أما كيفية توزيع الاختصاصات أو تصميم المؤسسات فقد تتغير بحسب الخبرة والواقع. والعقل الدستوري الناضج لا يخلط بين الثبات والجمود، ولا بين المرونة والسيولة، بل يحفظ الأصل من خلال مراجعة الصورة التي تجسده.

وبذلك يصبح الدستور أحد أوضح المواضع التي يتجسد فيها العقل المعياري داخل القانون. إنه يحول الشرعية إلىٰ بنية، والحقوق إلىٰ ضمانات، والسلطة إلىٰ اختصاص، والاختصاص إلىٰ مسؤولية، والمبدأ إلىٰ قاعدة حاكمة. ولا تكمن قيمته في أنه النص الأعلىٰ فحسب، بل في أنه يمنع النظام القانوني من أن يغلق علىٰ نفسه، ويُبقي القوة مسؤولةً أمام غايتها، والقانون مسؤولًا أمام العدالة، والدولة مسؤولةً أمام الإنسان.

لا تُفهم العدالة بوصفها نتيجةً تلقائية لوجود القانون، لأن القانون قد يحقق الانتظام من غير أن يحقق الإنصاف، وقد يساوي بين الناس في صياغته بينما يعيد إنتاج تفاوتهم في تطبيقه، وقد يحمي بعض الحقوق من خلال إهدار حقوق أخرىٰ. فالعدالة ليست صفةً تلحق بالنظام القانوني لمجرد اكتمال قواعده، بل معيار يتقدم عليه منطقيًا، ويمنحه غايته، ويفتحه في الوقت نفسه علىٰ النقد والمراجعة. ومن هنا تكون العلاقة بين العقل والعدالة أعمق من العلاقة بين القاضي والقاعدة، أو بين المشرع والمصلحة؛ لأنها تتصل بقدرة العقل علىٰ بناء مقياس يحاكم به القانون ذاته، ويميز بين صحة القاعدة من داخل النظام واستحقاقها للقبول من خارجه.

لقد تنوعت تصورات العدالة في الدراسات السابقة بين من جعلها مساواةً، ومن ربطها بالاستحقاق، ومن أقامها علىٰ المنفعة، ومن ردها إلىٰ الحرية، ومن فهمها بوصفها إنصافًا في توزيع المنافع والأعباء. وقد كشف كل تصور عن جانب أصيل من الظاهرة، لكنه يصبح قاصرًا حين يختزل العدالة في عنصر واحد. فالمساواة قد تكون ظالمة إذا تجاهلت الفروق ذات الصلة، والاستحقاق قد يتحول إلىٰ تبرير للامتياز إذا انفصل عن شروط تكافؤ الفرص، والمنفعة العامة قد تخفي تضحيةً بالأقلية، والحرية قد تنقلب إلىٰ سيطرة إذا عملت داخل تفاوت شديد في القوة والموارد. ولذلك لا ينتج العقل مفهوم العدالة من قاعدة مفردة، بل من تركيب يوازن بين المساواة والاختلاف، والحرية والمسؤولية، والاستحقاق والحاجة، والفرد والمجموع.

والعدالة، في صورتها العقلية، ليست شعورًا بالرضا ولا مجرد قبول اجتماعي، لأن المجتمع قد يعتاد نظامًا غير عادل، وقد يتكيف الأفراد مع تفاوتات صارت جزءًا من المألوف. إنها حكم معياري يفحص البنية التي توزع الحقوق والفرص والسلطات والأعباء، ويسأل عما إذا كانت أسباب هذا التوزيع قابلةً للتبرير أمام من يتحملون نتائجه. ومن ثم لا تُقاس عدالة القانون بعمومية عبارته وحدها، بل بنوعية الفروق التي يعترف بها، وبالآثار التي ينتجها، وبقدرته علىٰ منع تحول القاعدة المحايدة ظاهريًا إلىٰ أداة ترسخ اختلالًا قائمًا.

وقد ميز الفكر القانوني بين العدالة الشكلية، التي تقتضي معاملة الحالات المتشابهة معاملةً متشابهة، والعدالة الموضوعية، التي تسأل عن صحة المعيار الذي حُدد به التشابه والاختلاف. وهذا التمييز ضروري؛ لأن الاتساق في تطبيق قاعدة ظالمة لا يجعلها عادلة. فإذا صُنِّف الأفراد وفق معيار فاسد، فإن المساواة داخل التصنيف تعيد إنتاج الظلم بدل أن ترفعه. والعقل لا يكتفي لذلك بضمان انتظام التطبيق، بل يعود إلىٰ المفاهيم التي بُني عليها القانون: ما الذي عُدّ فرقًا مشروعًا؟ وما الذي استُبعد من مجال الحماية؟ وأي تصور للإنسان والمصلحة والمسؤولية يقف خلف القاعدة؟

إن العدالة هي الموضع الذي تتجلىٰ فيه أسبقية العقل المعياري علىٰ الصياغة القانونية. فالمشرع لا يبدأ من ألفاظ خالية، بل من تصور، معلن أو مضمر، لما ينبغي حمايته وتوزيعه ومنعه. وقد يتجسد هذا التصور في الحقوق، لأن الحق هو الصيغة التي يحول بها العقل القيمة إلىٰ موقع معياري محدد لصاحبه، ويجعل احترام هذا الموقع واجبًا علىٰ الغير أو علىٰ الدولة أو علىٰ المجتمع. فالكرامة قيمة، لكنها تتحول إلىٰ حقوق حين يحدد العقل ما تقتضيه من حماية للحرية والجسد والضمير والمشاركة والمساواة.

ولا يكون الحق مجرد مصلحة يملكها الفرد، لأن المصالح كثيرة ومتعارضة، وليس كل ما يريده الإنسان مستحقًا للحماية القانونية. الحق مصلحة أو حرية أو قدرة رآها العقل متصلةً بقيمة تبرر منح صاحبها مطالبةً مشروعة تجاه الآخرين. وهو بهذا لا يصف واقعًا قائمًا، بل ينشئ علاقة معيارية: إذا ثبت لشخص حق، ثبت في الجهة المقابلة واجب باحترامه أو تمكينه أو عدم الاعتداء عليه. ولذلك لا توجد الحقوق في فراغ فردي، بل داخل شبكة من الالتزامات المتبادلة والمؤسسات القادرة علىٰ ضمانها.

وقد انقسمت نظريات الحقوق بين من أقامها علىٰ الإرادة، فجعل الحق مجالًا لسيطرة صاحبه واختياره، ومن ربطها بالمصلحة، فرأىٰ أن الحق يحمي منفعة أساسية للإنسان. غير أن نظرية الإرادة تواجه صعوبةً في تفسير حقوق من لا يملكون قدرةً مكتملة علىٰ الاختيار، بينما قد تتوسع نظرية المصلحة حتىٰ تجعل كل منفعة معتبرة حقًا. أما النظرية العامة للعقل فتنظر إلىٰ الحق بوصفه بناءً مركبًا يجمع القيمة والمصلحة والقدرة والاعتراف والحماية المؤسسية. فالحق لا يقوم علىٰ الإرادة وحدها، ولا علىٰ المنفعة وحدها، بل علىٰ حكم عقلي بأن جانبًا من وجود الإنسان أو حريته أو مشاركته يستحق وضعًا معياريًا يمنع الآخرين من التعامل معه بوصفه مجرد وسيلة.

والحقوق لا تكون مطلقةً في جميع الأحوال، لكنها لا تصبح لذلك قابلةً للإلغاء كلما ظهرت مصلحة عامة. فالعقل يميز بين جوهر الحق وتنظيم ممارسته، وبين الحد الضروري

والانتقاص الذي يهدم معناه. وقد تُقيد حرية معينة لحماية حق مساوٍ أو منع ضرر جسيم، لكن التقييد لا يكون مشروعًا إلا إذا استند إلىٰ غاية معتبرة، وكان ضروريًا ومتناسبًا ومحددًا وقابلًا للمراجعة. ومن دون هذه الشروط تتحول لغة التنظيم إلىٰ ستار للإلغاء التدريجي.

كما يميز العقل بين الحقوق التي تتطلب امتناع السلطة عن التدخل، والحقوق التي لا تتحقق إلا بفعل إيجابي منها. فالحرية قد تحتاج إلىٰ حماية من القسر، لكن التعليم والصحة والعدالة الإجرائية تحتاج كذلك إلىٰ مؤسسات وموارد وتنظيم. وهذا يكشف أن الحق ليس دائمًا حدًا في مواجهة الدولة، بل قد يكون أيضًا مطالبةً بأن تؤدي الدولة وظيفةً لا يستطيع الفرد تحقيقها منفردًا. غير أن توسيع الدور الإيجابي لا ينبغي أن يتحول إلىٰ ذريعة لابتلاع الحرية، كما لا ينبغي لحماية الحرية أن تتحول إلىٰ إعفاء للنظام من مسؤولية بناء الشروط التي تجعلها فعلية لا اسمية.

إن العقل حين يبني الحقوق لا يكدس مطالب متجاورة، بل يرتبها داخل نظام، لأن الحقوق قد تتعارض في التطبيق. وقد تتواجه حرية التعبير مع حماية السمعة، والخصوصية مع الأمن، والملكية مع العدالة الاجتماعية. ولا يُحل التعارض بإلغاء أحد الطرفين ابتداءً، بل بتحديد جوهر كل حق، ودرجة الضرر، وإمكان التوفيق، والوسيلة الأقل انتهاكًا. وهنا يظهر أن العدالة ليست حقًا إلىٰ جوار الحقوق، بل المعيار الذي ينظم علاقاتها ويمنع أحدها من التحول إلىٰ سلطة تهدم البقية.

القانون العادل هو، إذن، القانون الذي لا يكتفي بإعلان الحقوق، بل يبني الشروط التي تجعلها قابلةً للممارسة، ويحميها من السلطة ومن اعتداء الأفراد ومن اختلال البنىٰ الاجتماعية. والعقل لا يمنح القانون شرعيته لأنه نظم الحقوق في نصوص، بل لأنه أبقاها متصلةً بالقيم التي أنشأتها، وفتح وسائل لمراجعة القيود الواقعة عليها. ومن خلال هذه العلاقة تصبح العدالة معيارًا للقانون، وتصبح الحقوق صورتها المحددة، ويغدو العقل القوة التي تحول الكرامة من فكرة عامة إلىٰ بنية من المطالب والضمانات والالتزامات.

لا ينشأ الالتزام بالقانون من مجرد وجود القاعدة، ولا من قدرة الدولة علىٰ فرضها، ولا من اعتياد المجتمع الخضوع لها، لأن الامتثال الواقعي لا يساوي الالتزام المعياري. فالإنسان قد يطيع القانون خوفًا من العقوبة، أو طلبًا للمنفعة، أو تجنبًا للفوضىٰ، من غير أن يعترف له بحق أصيل في توجيه فعله. وقد يمتنع عن المخالفة لأن كلفتها مرتفعة، لا لأنه يرىٰ القاعدة عادلة أو مشروعة. ومن هنا ينبغي التمييز بين السلوك المطابق للقانون وبين الاعتراف العقلي باستحقاقه للطاعة؛ فالأول قد تنتجه القوة، أما الثاني فلا يتكون إلا حين يجد العقل في القانون أسبابًا تتجاوز الإكراه والمصلحة العابرة.

الامتثال علاقة خارجية بين الفعل والقاعدة؛ إذ يكفي فيه أن يوافق السلوك ما يطلبه القانون، بصرف النظر عن الدافع. أما الالتزام فعلاقة أعمق بين العقل والسبب الذي تقوم عليه القاعدة. وحين يلتزم الفرد قانونًا، لا يكتفي بتنفيذ أمره، بل يعترف بأن ثمة مبررًا يجعل هذا التنفيذ واجبًا أو أولىٰ من المخالفة. وقد يجتمع الامتثال والالتزام، وقد يفترقان؛ فقد يلتزم الإنسان بقانون يراه مشروعًا لكنه يعجز عن اتباعه، وقد يمتثل لقانون يرفضه أخلاقيًا. وهذا الانفصال يكشف أن القانون لا ينجح معياريًا لمجرد نجاحه سلوكيًا.

وقد ردت بعض النظريات واجب الطاعة إلىٰ مجرد الانتماء إلىٰ الجماعة السياسية، أو إلىٰ القبول الضمني بمنافع النظام، أو إلىٰ العقد الاجتماعي، أو إلىٰ ضرورة حفظ الاستقرار. غير أن كل أساس من هذه الأسس يواجه حدودًا ظاهرة. فالانتماء لا يبرر طاعة كل ما يصدر عن الجماعة، والانتفاع بالمرافق العامة لا يساوي موافقةً حرة علىٰ كل قواعد النظام، والعقد السياسي لا يظهر دائمًا في صورة اتفاق تاريخي حقيقي، والاستقرار قد يتحقق تحت سلطة جائرة. لذلك لا يكفي العثور علىٰ رابطة بين الفرد والنظام، بل يجب بيان لماذا تُنتج هذه الرابطة واجبًا، وما الحدود التي يقف عندها هذا الواجب.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن الالتزام القانوني لا يستمد قوته من مصدر واحد، بل من تفاعل الشرعية والعدالة والعمومية والوظيفة. فالقانون يستحق الطاعة حين يصدر عن

سـلطة مختصـة، ووفق إجراء مشـروع، ويتجه إلىٰ غاية عامة قابلة للتبرير، ويحترم الحقوق الأساسية، ويطبق علىٰ المخاطبين به بقدر معقول من المساواة. ولا يلزم أن يكون كل قانون كامل العدالة حتىٰ ينشـأ واجب احترامه؛ لأن الأنظمة الواقعية لا تخلو من النقص، ولأن استقرار القواعد مصلحة عامة في ذاته. غير أن النقص الجزئي يختلف عن الانحراف البنيوي الذي يحول القانون من أداة لتنظيم الحق إلىٰ وسيلة لإنتاج الظلم.

ومن هنا لا يكون واجب الطاعة مطلقًا ولا معدومًا. فالموقف الأول يحوّل القانون إلىٰ مرجع نهائي لا يُسأل عن مضمونه، بينما يؤدي الموقف الثاني إلىٰ جعل كل فرد قاضيًا منفردًا علىٰ كل قاعدة، بما يهدد إمكان النظام المشترك. العقل القانوني الناضج يقيم علاقة متدرجة بين درجة الشرعية وقوة الالتزام. كلما كان القانون أكثر اتصالًا بالعدل والحق والإجراء المشروع، ازدادت قوة الواجب في احترامه. وكلما تآكلت شرعيته، ضعف هذا الواجب، حتىٰ قد يبلغ القانون حدًا لا يعود فيه الامتثال فضيلةً، بل يصبح الاشتراك في الظلم.

وقد ميزت فلسفات القانون بين الالتزام القانوني والالتزام الأخلاقي، فرأت بعض الاتجاهات أن القانون ينشئ واجبًا بمجرد صحته النظامية، بينما رفضت اتجاهات أخرىٰ أن تكون للقانون قوة أخلاقية مستقلة عن عدالته. غير أن القانون لا يمكن اختزاله في أحد الطرفين. فهو يملك قدرة مؤسسية علىٰ إنشاء واجبات محددة، لأن الحياة المشتركة تحتاج إلىٰ قواعد تحسم مسائل لا يمكن تركها للاختيار الفردي. لكنه لا يستطيع أن يمنح نفسه شرعيةً غير محدودة لمجرد كونه قانونًا. فالصحة القانونية تفسر وجود القاعدة داخل النظام، لكنها لا تحسم وحدها مقدار استحقاقها للطاعة.

ويظهر هذا التوتر بوضوح في القوانين التنظيمية التي لا تحمل مضمونًا أخلاقيًا مباشرًا. فقد لا تكون جهة السير، أو مدة الإجراء، أو شكل الوثيقة، مسائل عدالة في ذاتها، لكن الالتزام بها يصبح واجبًا لأنها تحقق التنسيق وتمنع التعارض. هنا يستمد القانون قوته من وظيفة النظام. غير أن الوظيفة نفسها لا تكون مطلقة؛ فإذا تحولت القاعدة التنظيمية إلىٰ عبء غير

مبرر، أو استُعملت للتمييز والإقصاء، أصبح من حق العقل أن يعيد فحصها. فحتىٰ أبسط القواعد لا تبقىٰ خارج مجال المراجعة، وإن اختلفت درجة مراجعتها عن القوانين المتصلة مباشرةً بالحقوق الأساسية.

ولا ينشأ الالتزام الحقيقي إذا كان القانون مجهولًا أو غامضًا أو متناقضًا. فالعقل لا يستطيع الاعتراف بواجب لا يمكنه معرفته أو توقعه. ومن هنا تكون العلانية والوضوح والاستقرار النسبي وعدم الرجعية والمساواة في التطبيق شروطًا داخلية في بناء الالتزام، لا مجرد تقنيات تشريعية. فالقانون الذي يفاجئ المخاطبين به، أو يغير معناه وفق هوية الشخص، أو يعاقب علىٰ فعل لم يكن محظورًا، يهدم العلاقة العقلية التي تجعل الطاعة ممكنة. إنه يطلب الامتثال بالقوة، لكنه لا ينتج التزامًا.

كما يتصل الالتزام بإمكان الاعتراض. فالطاعة التي لا تسمح بأي طريق للنقد أو التظلم تتحول إلىٰ خضوع. أما النظام الذي يفتح أبواب المراجعة القضائية والسياسية والمؤسسية، فإنه لا يضعف القانون، بل يمنح المخاطبين به سببًا إضافيًا لاحترامه؛ لأنهم لا يعودون موضوعًا صامتًا للقاعدة، بل أطرافًا قادرين علىٰ مساءلة تطبيقها والمشاركة في تصحيحها. ومن ثم فإن شرعية الاعتراض ليست نقيضًا لشرعية القانون، بل إحدىٰ ضماناتها.

وحين يفقد القانون شرعيته جزئيًا، قد يكون الإصلاح من داخله هو الموقف الأجدر، من خلال الطعن والتفسير والتعديل والضغط العام. أما حين ينقلب النظام كله إلىٰ أداة منظمة لانتهاك الكرامة والحقوق، فإن العلاقة بين الطاعة والواجب تتغير. وقد يظهر عندئذ العصيان المدني بوصفه فعلًا معلنًا ومسؤولًا يرفض قاعدةً معينة من أجل استعادة مبدأ أعلىٰ في النظام، لا من أجل هدم القانون من حيث هو قانون. وهو يختلف عن الفوضىٰ، لأنه لا ينكر الحاجة إلىٰ النظام، بل يحتج علىٰ انفصال النظام القائم عن أساسه المعياري.

إن العقل لا يربط الالتزام بالقانون ربطًا نهائيًا، بل يضعه داخل شبكة من الأسباب والحدود. فهو يدرك قيمة الاستقرار، لكنه لا يقدمه علىٰ العدالة دائمًا؛ ويعترف بضرورة

الطاعة، لكنه لا يحولها إلىٰ خضوع؛ ويحفظ سلطة القانون، لكنه يبقيه مسؤولًا أمام الحقوق والشرعية. وفي هذه الموازنة تتجلىٰ العلاقة الحقيقية بين العقل والقانون: العقل ينتج القاعدة، ويعترف لها بالإلزام، ثم يظل قادرًا علىٰ تقييد هذا الإلزام أو سحبه حين تنفصل القاعدة عن المبررات التي منحتها حق الطاعة.

وبذلك لا يكون القانون نهاية العقل المعياري، بل أحد أكثر منتجاته تعقيدًا. فهو يبدأ من حكم، ويتحول إلىٰ قاعدة، ويدخل في مؤسسة، ويطلب الامتثال، لكنه لا يبلغ الشرعية إلا حين يستطيع أن يحول الامتثال إلىٰ التزام قائم علىٰ أسباب قابلة للفهم والتبرير. وحين يعجز عن ذلك، يبقىٰ قانونًا من حيث الوجود النظامي، لكنه يفقد جزءًا من حقيقته المعيارية، ويتراجع من مرتبة الحق إلىٰ مرتبة القوة المنظمة.

الفصل الثامن

العقل والقيمة والأخلاق

لا تظهر القيمة في الوعي الإنساني بوصفها شيئًا قائمًا إلىٰ جوار الأشياء، ولا تُدرك بالطريقة التي تُدرك بها الوقائع المادية، لأنها لا تجيب عن سؤال: ما الموجود؟ بل عن سؤال أعمق: ما الذي يستحق أن يكون موضع طلب أو حماية أو احترام أو تفضيل؟ فالعقل حين يدرك شيئًا لا يمنحه بالضرورة قيمة، وحين يعرف منفعةً لا يحكم تلقائيًا بأنها خير، وحين يكتشف قدرةً لا يستنتج منها وجوب استعمالها. إن القيمة تنشأ في اللحظة التي يقيم فيها العقل علاقةً بين موضوع ما وبين غاية أو معنىٰ أو كمال يرىٰ أنه جدير بالاعتبار، فتنتقل الواقعة من الحضور المحايد إلىٰ منزلة داخل نظام من التفضيل والقبول والرفض.

ولا يعني إنتاج العقل للقيمة أنه يخلقها من فراغ أو يجعلها رهينة الرغبة الفردية. فالعقل لا يستطيع أن يمنح كل ما يشاء قيمةً لمجرد أنه يرغبه، لأن الرغبات نفسها تدخل في مجال التقويم، وقد تكون متعارضةً أو مدمرةً لصاحبها أو للآخرين. كما أن القوة لا تصبح قيمةً لمجرد فاعليتها، والمنفعة لا تصبح خيرًا لمجرد تحققها، واللذة لا تكتسب أولويةً مطلقة لمجرد حضورها في التجربة. إنتاج القيمة فعل عقلي مركب يربط الموضوع بطبيعة الإنسان، وبحاجاته وإمكاناته، وبعلاقته بالغير، وبالغاية التي ينتظم بها الفعل داخل تصور أوسع للحياة الجديرة بأن تُعاش.

وقد انقسمت الدراسات السابقة بين اتجاهات رأت القيم حقائق موضوعية يكتشفها العقل، واتجاهات جعلتها تعبيرًا عن المشاعر أو الرغبات أو المواقف الاجتماعية. فالواقعية القيمية حاولت حماية القيمة من النسبية، لكنها واجهت صعوبةً في تفسير الكيفية التي تُدرك بها القيم، وكيف تتحول من وجود مفترض إلىٰ قوة توجيهية. أما الاتجاهات التعبيرية والذاتية

فقد كشفت صلة القيمة بالفاعل ومواقفه، لكنها عرضتها لخطر الذوبان في الانفعال، بحيث يصبح الحكم بأن العدل خير قريبًا من القول إن المتكلم يميل إليه أو يستحسنه. وفي مقابل الطرفين، ربطت اتجاهات اجتماعية القيمة بالأعراف والتكوين الثقافي، غير أن هذا الربط لا يفسر كيف يستطيع العقل نقد قيم المجتمع نفسه.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن القيمة لا تُكتشف اكتشافًا سلبيًا، ولا تُصنع صناعةً اعتباطية، بل تُنتج من خلال علاقة عقلية بين واقع يحمل إمكانات متعددة وبين حكم يميز ما يستحق منها التقديم. فالعقل يجد أمامه الإنسان قادرًا علىٰ الألم والازدهار، وعلىٰ الحرية والخضوع، وعلىٰ التعاون والعدوان، ثم يبني من هذه الحقائق ومن تصوراته للكرامة والغاية معايير تحدد ما يعد خيرًا أو شرًا. الواقع يقدم مادة القيمة، لكن العقل يمنحها صورتها التقويمية، ويضعها داخل نظام يحدد مرتبتها وعلاقتها بغيرها.

إن إنتاج القيمة يبدأ بالانتباه إلىٰ أن الأشياء والأفعال لا تتساوىٰ في أثرها علىٰ الوجود الإنساني. فبعضها يوسع القدرة علىٰ الحياة والفهم والمشاركة، وبعضها يهدمها؛ بعضها يحفظ علاقة الإنسان بذاته وبالآخر، وبعضها يحوله إلىٰ أداة أو موضوع للسيطرة. غير أن الأثر وحده لا يكفي، لأن ما ينفع فردًا قد يضر جماعة، وما يحقق مصلحةً قريبة قد يهدم شرطًا أعمق علىٰ المدىٰ البعيد. لذلك لا يكتفي العقل بتسجيل النتائج، بل يفسر نوعها، ويميز بين المنفعة العارضة والخير، وبين اللذة والكمال، وبين النجاح والمشروعية.

ومن هنا يظهر الفرق بين إنتاج القيمة وإنتاج الخير. فالقيمة مفهوم أوسع يشير إلىٰ ما يستحق الاعتبار أو التفضيل، بينما الخير هو انتظام القيم داخل تصور للوجود الإنساني الأجدر بالتحقق. قد تكون الحرية قيمة، والأمن قيمة، والمعرفة قيمة، لكن الخير لا يتحقق بمجرد جمعها، بل بتحديد العلاقة التي تمنع إحداها من إلغاء الأخرىٰ. فالحرية التي تهدم شروط أمن الجميع لا تعبر عن خير مكتمل، والأمن الذي يستأصل الحرية يحول الحماية إلىٰ سيطرة، والمعرفة التي تنفصل عن المسؤولية قد توسع القدرة علىٰ الإضرار بقدر ما توسع إمكان النفع.

وقد ربطت الفلسفات القديمة الخير بالكمال أو الغاية التي يتجه إليها الوجود الإنساني، بينما ربطته اتجاهات حديثة باللذة أو المنفعة أو تحقيق الرغبة أو احترام الإرادة الحرة. وقد كشفت هذه التصورات عن وجوه حقيقية للخير، لكنها اختزلته حين جعلت وجهًا واحدًا مقياسًا نهائيًا. فاللذة قد ترافق الخير، لكنها لا تساويه؛ وتحقيق الرغبة قد يعبر عن الحرية، لكنه لا يثبت صلاحية المرغوب؛ والكمال قد يقدم غايةً عليا، لكنه يظل معرضًا للغموض إذا لم يتحدد في واقع الإنسان وعلاقاته. أما النظرية العامة للعقل فترىٰ أن الخير بناء كلي ينشأ من اتساق القيم مع طبيعة الإنسان وكرامته وإمكان ازدهاره، ومن قدرتها علىٰ إنتاج حياة مشتركة لا تقوم علىٰ تحطيم بعض الأفراد لمصلحة بعضهم الآخر.

ولا يكون الخير مجرد غاية بعيدة، بل معيارًا يعيد ترتيب الوسائل والممارسات اليومية. فالفعل لا يصبح خيرًا لأنه يقصد غايةً نبيلة فقط، بل لأن طريقته في تحقيقها لا تناقضها. ومن هنا لا يستطيع العقل أن يفصل بين الغاية والوسيلة فصلًا كاملًا؛ فالوسيلة ليست قناةً محايدة، بل تحمل أثرًا معياريًا يشارك في تشكيل النتيجة. وقد تؤدي وسيلة ظالمة إلىٰ تحقيق مصلحة مؤقتة، لكنها تزرع داخل النظام مبدأً يهدم الخير الذي ادعت خدمته.

وتكشف هذه الرؤية أن القيمة والخير لا يوجدان خارج العلاقة بين العقل والواقع. فالعقل لا يملك قائمةً نهائية مغلقة من القيم يفرضها علىٰ كل ظرف، كما لا يترك الواقع يحدد الخير بواسطة القوة أو النجاح. إنه يقرأ حاجات الإنسان وإمكاناته، ويختبر نتائج الأفعال، ويستدعي المبادئ التي تحمي الكرامة والعدل، ثم يعيد ترتيبها في ضوء السياق من غير أن يفقد المعيار الكلي. وهذا ما يجعل القيمة قابلةً للثبات والمراجعة في آن واحد: تثبت من حيث اتصالها بأصول إنسانية عميقة، وتتجدد من حيث صور تحققها وعلاقاتها بغيرها.

إن أصالة النظرية العامة للعقل تظهر في أنها لا تجعل القيمة موضوعًا مستقلًا عن نظرية العقل، ولا تختزلها في الأخلاق بعد أن تتشكل، بل تردها إلىٰ القدرة العقلية علىٰ تحويل الوقائع والإمكانات والغايات إلىٰ مراتب من الاستحقاق. فالعقل لا يعرف العالم فقط، بل يكشف فيه ما

يستحق الحماية والتفضيل؛ ولا ينتج منفعةً فقط، بل يسأل عن الخير الذي ينبغي أن تنتظم داخله المنافع؛ ولا يكتفي بإعلان القيم، بل يمتحن اتساقها وآثارها وقابليتها للتعميم. وبهذا تصبح القيمة إحدىٰ صور خروج العقل من الحياد الوصفي إلىٰ المسؤولية، ويصبح الخير أول بناء كلي تنتظم داخله القيم قبل أن تتحول إلىٰ واجبات وفضائل ونظم أخلاقية.

لا تتحول القيمة إلىٰ واجب لمجرد الاعتراف بسموها، لأن الإنسان قد يقر بأن العدل خير، وأن الصدق محمود، وأن حفظ الكرامة مقصد رفيع، من غير أن يحدد بعد ما الذي يطلبه منه هذا الاعتراف في موقف بعينه. فالقيمة تعين ما يستحق التفضيل، أما الواجب فينقل هذا الاستحقاق إلىٰ مطالبة عملية تتجه إلىٰ فاعل محدد، في ظرف محدد، وبقدر محدد من القدرة والمسؤولية. ومن هنا لا يكون إنتاج الواجب تكرارًا لإنتاج القيمة، بل انتقالًا جديدًا داخل العقل المعياري، تتحول فيه القيمة من معنىٰ مطلوب إلىٰ سبب ملزم للفعل أو الترك.

إن الواجب لا ينشأ من القيمة منفردةً، بل من التقاء القيمة بالقدرة والظرف والعلاقة والنتيجة. فقد تكون نجدة الملهوف قيمةً واضحة، لكن تحولها إلىٰ واجب علىٰ شخص بعينه يتوقف علىٰ معرفته بالخطر، وقدرته علىٰ التدخل، وحجم الكلفة، ووجود بدائل أخرىٰ. كما أن احترام الحرية قيمة، لكنه لا يعني امتناع كل تقييد؛ إذ قد يصبح التقييد واجبًا إذا تحولت ممارسة الحرية إلىٰ اعتداء علىٰ حرية الغير أو سلامتهم. ولهذا فإن العقل لا يستخرج الواجب من القيمة استخراجًا آليًا، بل يعيد بناءها في ضوء شروط الفعل الواقعي.

وقد جعلت الأخلاق الكانطية الواجب مركز المجال الأخلاقي، وربطته بقدرة الإرادة العاقلة علىٰ أن تمنح نفسها قانونًا كليًا. وقدمت بذلك دفاعًا قويًا عن استقلال الأخلاق عن الرغبة والمنفعة، وعن أن الفعل لا يكون أخلاقيًا لمجرد توافقه مع المصلحة. غير أن التركيز علىٰ الكلية الصورية يواجه صعوبةً حين تتعارض الواجبات، أو حين يختلف السياق علىٰ نحو يغير دلالة الفعل. وفي المقابل، ربطت النفعية الواجب بنتائج الفعل وآثاره الإجمالية، فأتاحت للعقل النظر في الواقع والمآلات، لكنها عرضت الفرد لخطر أن يتحول إلىٰ وسيلة في

حساب المنفعة العامة. أما النظرية العامة للعقل فتجعل الواجب بناءً مركبًا لا يقوم علىٰ الكلية وحدها ولا علىٰ النتيجة وحدها، بل علىٰ تفاعل القيمة والقدرة والسياق والتناسب والتبرير.

فالواجب العقلاني يجب أن يكون متصلًا بقيمة قابلة للدفاع عنها، وموجهًا إلىٰ فاعل قادر علىٰ الامتثال، ومتناسبًا مع الغاية، وقابلًا لأن يُطلب من الحالات المماثلة بقدر من الاتساق. فإذا طُلب من الإنسان ما يتجاوز قدرته، تحول الواجب إلىٰ تعسف، وإذا غابت الغاية المشروعة صار الإلزام بلا أساس، وإذا انعدم التناسب بين المطلوب والضرر تحول التكليف إلىٰ قهر، وإذا خضع الحكم للمصلحة الخاصة فقد معناه العام. ومن هنا لا يكون الواجب مجرد أمر، بل صيغة عقلية تجمع بين السلطة المعيارية والحد.

ويتميز الواجب عن الرغبة بأنه يطالب الفاعل حتىٰ حين لا ينسجم مع ميله، لكنه لا يكون دائمًا في صراع مع الرغبة. فالتكوين الأخلاقي الناضج قد يجعل الإنسان يرغب في ما يراه واجبًا، ويجد في الفعل الصحيح معنىً لا مجرد كلفة. وهنا يظهر الانتقال من إنتاج الواجب إلىٰ إنتاج الفضيلة. فالواجب ينظم الفعل من جهة القاعدة، أما الفضيلة فتتصل ببنية الفاعل نفسه، وبالكيفية التي تصبح بها القيم جزءًا مستقرًا من شخصيته واختياراته.

الفضيلة ليست تكرار الفعل الحسن فقط، ولا سمعةً اجتماعية، ولا ميلًا طبيعيًا خالصًا، بل هيئة مكتسبة يتصل فيها الفهم بالرغبة والإرادة والعادة. فالإنسان العادل لا يكتفي بأن يصدر عنه فعل عادل في واقعة عابرة، بل يمتلك قدرةً مستقرة علىٰ رؤية مواضع العدل، وترجيحه عند التعارض، ومقاومة ما يدفعه إلىٰ الانحياز. والشجاع لا يندفع إلىٰ الخطر بلا حساب، بل يميز بين الإقدام والتهور، وبين الصبر والاستسلام. ولهذا لا تكون الفضيلة مجرد شدة في الصفة، بل انتظامًا عقليًا وانفعاليًا يجعل السلوك متناسبًا مع الموقف والغاية.

وقد جعلت الأخلاق الأرسطية الفضيلة مركز الحياة الأخلاقية، وربطتها بالاعتياد والحكمة العملية والوسط الملائم. وأسهمت هذه الرؤية في تجاوز اختزال الأخلاق في القاعدة، لأنها أعادت الاعتبار إلىٰ الشخصية والسياق. غير أن الفضيلة، إذا انفصلت عن

المعايير العامة، قد تصبح رهينةً لصورة اجتماعية مخصوصة عن الإنسان الفاضل، وقد تُستخدم لتبرير قيم طبقية أو ثقافية لا تخضع للنقد. ومن هنا تحتاج الفضيلة إلىٰ العقل المعياري الذي يراجع الصفات المرغوبة، ويميز بين ما يعبر عن كمال إنساني وما يعبر عن امتثال لنظام اجتماعي قائم.

إن العقل ينتج الفضيلة حين يحول القيمة من حكم خارجي إلىٰ بنية داخلية. يبدأ ذلك بالمعرفة: إدراك معنىٰ العدل أو الأمانة أو الرحمة. ثم ينتقل إلىٰ الحكم: الاعتراف بأن هذه القيمة جديرة بالتقديم. ثم إلىٰ الممارسة: تكرار الأفعال التي تجسدها. ومع الزمن تتكون هيئة تجعل الاستجابة الأخلاقية أكثر ثباتًا وأقل ارتهانًا للضغط الخارجي. غير أن التكرار وحده لا يكفي؛ فقد يعتاد الإنسان سلوكًا حسنًا من دون أن يفهم معناه، فينهار عند تغير الظروف. الفضيلة الحق تجمع الاعتياد بالوعي، والاستقرار بالقابلية للمراجعة.

ويختلف الواجب عن الفضيلة في أن الأول يمكن تحديده في قاعدة عامة نسبيًا، بينما تتطلب الثانية تقديرًا أوسع للموقف والشخصية والغاية. فقد يؤدي الإنسان واجبه خوفًا من العقوبة، لكنه لا يكون فاضلًا بذلك. وقد يكون فاضلًا في ميله، لكنه يخطئ في تقدير الفعل الصحيح. ولهذا لا يغني أحدهما عن الآخر؛ فالواجب يحفظ الأخلاق من الذوبان في المزاج والشخصية، والفضيلة تحفظها من التحول إلىٰ امتثال شكلي لا يلامس تكوين الإنسان.

كما أن الفضيلة لا تُنتج فرديًا فقط، لأن المؤسسات والثقافات تشارك في تشكيل ما يعتاده الإنسان وما يراه مستحقًا للمدح. وقد تعلن المجتمعات قيمة النزاهة، بينما تكافئ الانتهازية، أو تمجد العدالة، بينما تبني مؤسساتها علىٰ الامتياز. عندئذ يصبح إنتاج الفضيلة الفردية شديد الصعوبة؛ لأن البيئة النظامية تدفع في الاتجاه المعاكس. ومن هنا لا تكتمل الأخلاق بإصلاح الضمير وحده، بل تحتاج إلىٰ مؤسسات تجعل السلوك الفاضل ممكنًا ومعقول الكلفة.

إن إنتاج الواجب وإنتاج الفضيلة يمثلان مستويين متكاملين في حركة العقل الأخلاقي. ففي الواجب تتحول القيمة إلىٰ مطالبة، وفي الفضيلة تتحول المطالبة إلىٰ تكوين. الأول يحدد

ما ينبغي فعله، والثاني يبني الفاعل القادر علىٰ فعله بثبات وحكمة. ومن اجتماعهما لا تعود الأخلاق قائمةً علىٰ القاعدة وحدها، ولا علىٰ الشخصية وحدها، بل علىٰ صلة مستمرة بين المبدأ والفعل والفاعل والنظام الذي يحتضنهم.

لا توجد القيم في الوعي الإنساني علىٰ مستوىٰ واحد، ولا تعمل جميعها بالقوة نفسها أو في المجال ذاته، لأن بعضها يتصل بأصول الوجود الإنساني، وبعضها يتعلق بوسائل تحقيق تلك الأصول، وبعضها ينشأ من شروط تاريخية واجتماعية قابلة للتغير. ومن هنا لا يكتمل الفعل الأخلاقي بمجرد الاعتراف بتعدد القيم، بل يحتاج إلىٰ عقل قادر علىٰ ترتيبها، وتحديد مراتبها، والكشف عن العلاقة بين ما هو أصلي وما هو تابع، وما هو غاية وما هو وسيلة، وما ينبغي أن يبقىٰ ثابتًا وما يجوز أن يخضع لإعادة الصياغة. فالقيم التي لا تنتظم داخل سلم للأولوية تتحول عند أول تعارض إلىٰ مطالب متساوية ظاهريًا، ويصبح القرار بينها رهينة القوة أو المصلحة أو الانفعال.

إن ترتيب القيم لا يعني وضع قائمة نهائية جامدة تتقدم فيها قيمة علىٰ أخرىٰ في جميع الأحوال، لأن القيمة الواحدة قد تختلف منزلتها باختلاف السياق، وقد تتغير طبيعة العلاقة بينها وبين غيرها بحسب نوع الفعل والنتائج والحقوق المتصلة به. فالحرية قيمة أصلية، لكنها لا تتقدم بصورة مطلقة حين تتحول ممارستها إلىٰ عدوان مباشر، والأمن ضرورة لا يمكن للحياة المشتركة الاستغناء عنها، لكنه يفقد منزلته الأخلاقية إذا أصبح ذريعةً لإلغاء الكرامة والحق. والمساواة قيمة مؤسسة، غير أنها قد تتطلب أحيانًا معاملةً مختلفةً للحالات المختلفة حتىٰ لا تتحول المساواة الشكلية إلىٰ أداة للظلم. ولذلك لا يكون الترتيب الأخلاقي تفضيلًا ثابتًا بين أسماء مجردة، بل حكمًا علىٰ العلاقات التي تدخل فيها القيم داخل الواقع.

وقد حاولت فلسفات سابقة بناء مراتب للقيم علىٰ أسس مختلفة. فربطت بعض الاتجاهات قيمة الأشياء بمقدار ما تحققه من لذة أو منفعة، وجعلت اتجاهات أخرىٰ الكرامة والاستقلال في قمة النظام الأخلاقي، بينما رتبت فلسفات الفضيلة القيم بحسب اتصالها

بالكمال الإنساني والحياة الفاضلة. كما سعت بعض نظريات القيم إلىٰ بناء سلالم موضوعية تنتقل من القيم الحسية إلىٰ الروحية أو المطلقة. وقد أسهمت هذه المحاولات في تجاوز فكرة التساوي الكامل بين القيم، لكنها واجهت خطرين: تحويل الترتيب إلىٰ بناء ميتافيزيقي منفصل عن الوقائع، أو رده إلىٰ معيار واحد يختزل تعدد الخير الإنساني.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن ترتيب القيم يُبنىٰ من خلال خمسة اعتبارات مترابطة: صلة القيمة بكرامة الإنسان، ودرجة ضرورتها لحفظ إمكان الحياة المشتركة، وسعة أثرها، وإمكان تعويض ما يفوت منها، ومقدار اتصالها بالغايات الأصلية قياسًا إلىٰ الوسائل. فالقيمة التي يحطم انتهاكها أساس الشخصية الإنسانية لا تساوي قيمةً يمكن تأجيلها أو تعويضها. والقيمة التي تحمي شرطًا عامًا للحياة تتقدم، في أصلها، علىٰ مصلحة جزئية عارضة. كما أن ما يمثل غايةً ينبغي ألا يُضحىٰ به بسهولة من أجل وسيلة نشأت لخدمته.

ومن هنا يظهر التمييز بين القيم الأصلية والقيم الوسيطة. فكرامة الإنسان والعدل والحرية المسؤولة وحفظ الحياة تمثل أصولًا تحدد اتجاه النظام الأخلاقي، بينما تمثل الكفاءة والاستقرار والتنظيم والثروة وسائل قد تكون ضروريةً لتحقيق تلك الأصول. ولا يعني وصفها بالوسائل أنها قليلة الأهمية؛ فقد يكون غياب الاستقرار سببًا في انهيار الحقوق، وقد يؤدي ضعف الكفاءة إلىٰ إهدار العدالة. غير أن الخلل يبدأ حين تنفصل الوسيلة عن غايتها، فيصبح حفظ النظام مقدمًا علىٰ الإنسان الذي وُجد النظام من أجله، أو تصبح الثروة مقياسًا للنجاح ولو قامت علىٰ الإقصاء والاستغلال.

إن كثيرًا من الأزمات الأخلاقية لا ينشأ من غياب القيم، بل من اضطراب ترتيبها. فقد ترفع السلطة قيمة الأمن فوق كل قيمة، ويرفع السوق الكفاءة والربح فوق العدالة، وترفع الجماعة الهوية فوق الحقيقة، ويرفع الفرد حريته فوق مسؤولية عدم الإضرار بالغير. وفي هذه الحالات لا يختفي الخطاب القيمي، بل يُعاد تنظيمه علىٰ نحو يجعل القيمة الوسيطة أصلًا،

ويجعل القيمة الأصلية تابعةً لها. وهنا تتمثل وظيفة العقل المعياري في كشف هذا الانقلاب، ورد الوسائل إلىٰ مواضعها، ومنع القيم الجزئية من ادعاء الكلية.

ولا تكون جميع صور التعارض بين القيم حقيقية. فقد يكون التعارض ناشئًا عن سوء تعريف إحدىٰ القيم، أو عن تصور ضيق لمجالها، أو عن افتراض أن تحقيقها لا يكون إلا بإلغاء غيرها. فكثير من التعارض بين الحرية والنظام، مثلًا، يخف حين يُفهم النظام بوصفه شرطًا لحماية الحرية لا نقيضًا لها، وحين تُفهم الحرية بوصفها قدرةً مسؤولة لا انفلاتًا من كل حد. وكذلك قد يبدو التعارض بين العدالة والرحمة حادًا إذا فُهمت العدالة علىٰ أنها عقوبة مجردة، لكنه يتغير إذا أُدخل الإصلاح والتناسب واستعادة الحق في معناها.

أما التعارض الحقيقي، فيظهر حين لا يمكن تحقيق قيمتين معتبرتين معًا بالقدر نفسه، ويصبح اختيار إحداهما متضمنًا خسارةً أخلاقية فعلية. عندئذ لا ينتج العقل حلًا كاملًا يمحو الخسارة، بل يبحث عن القرار الأقل إخلالًا بالبنية القيمية كلها. وقد يتطلب ذلك تقديم الحق الأكثر جوهرية، أو منع الضرر الذي لا يمكن تداركه، أو اختيار البديل الذي يترك المجال مفتوحًا لاستعادة القيمة المؤجلة لاحقًا. فالترجيح لا يجعل القيمة المتراجعة باطلة، بل يعترف بها ويحدد سبب عدم تقديمها في ذلك الظرف.

وقد مالت بعض النظريات إلىٰ إنكار التعارض الحقيقي، انطلاقًا من افتراض أن النظام الأخلاقي الكامل لا بد أن يكون متسقًا تمامًا. غير أن التجربة الإنسانية تكشف مواقف تتصادم فيها واجبات صحيحة وقيم مشروعة، بحيث لا يمكن الخروج منها من دون ثمن. والاعتراف بهذا لا يعني السقوط في النسبية، بل يعني أن العقلانية الأخلاقية لا تقوم دائمًا علىٰ استخراج جواب وحيد من قاعدة واحدة، وإنما علىٰ تحمل مسؤولية الاختيار في عالم تتعدد فيه الخيرات وتندر فيه الحلول الخالية من الخسارة.

إن معالجة التعارض تحتاج إلىٰ تمييز بين الموازنة والمساومة. فالموازنة تفحص قوة الأسباب ومراتب القيم والنتائج والبدائل، بينما تعني المساومة أحيانًا التضحية بالمبدأ تحت

ضغط المصلحة. وليس كل حل وسط عقلانيًا؛ فقد يكون الحل الوسط بين العدل والظلم ظلمًا مخففًا، لا عدلًا جزئيًا. ولذلك يحدد العقل أولًا ما يقبل الموازنة، وما يمثل حدًا لا يجوز تجاوزه، ثم ينظر داخل المجال المتاح في البدائل ودرجات الضرر وإمكان التدارك.

ويظل ترتيب القيم قابلًا للمراجعة، لأن الخبرة قد تكشف أن ما عُدّ وسيلةً محايدة كان يحمل آثارًا عميقة، أو أن قيمةً جرىٰ تهميشها كانت شرطًا لاستمرار النظام كله. غير أن المراجعة لا تعني تبديل المراتب وفق تقلب الأهواء، بل إعادة فحصها في ضوء الغايات والنتائج والمعرفة الجديدة. وبهذا يحفظ العقل النظام القيمي من الجمود ومن السيولة معًا، ويمنحه القدرة علىٰ الاستمرار من خلال التمييز والترجيح والنقد.

لا تتحدد أولويات العقل بمجرد معرفة مراتب القيم في صورتها المجردة، لأن القيمة العليا لا تكون دائمًا هي الفعل الأول الذي ينبغي البدء به، كما أن ما يتقدم في لحظة معينة قد لا يكون أرفع منزلةً في النظام القيمي الكلي. فالأولوية ليست مرادفًا للعلو، بل هي الحكم الذي يحدد ما ينبغي تقديمه في ظرف مخصوص، بالنظر إلىٰ الحاجة والقدرة والزمان والمآل وترابط الأفعال. ومن هنا تمثل الأولوية الصورة العملية التي تتحول فيها منظومة القيم من ترتيب نظري إلىٰ برنامج للفعل، ويغادر فيها العقل مستوىٰ الاعتراف بالخيرات إلىٰ تحديد ما يجب إنجازه أولًا، وما يجوز تأجيله، وما لا يحتمل التأخير.

إن العقل لا يعمل في عالم تتوافر فيه جميع الإمكانات في الوقت نفسه، بل داخل واقع محدود بالموارد والقدرات والزمن. وقد تكون حاجات كثيرة مشروعة، وقيم متعددة جديرةً بالحماية، لكن استحالة تحقيقها جميعًا دفعةً واحدة تفرض الانتقال من إثبات الاستحقاق إلىٰ ترتيب الاستجابة. ولهذا لا تكون الأولوية انتقاصًا من قيمة المؤخر، بل اعترافًا بأن الفعل الإنساني لا يتحرك إلا داخل حدود، وأن احترام القيم يقتضي أحيانًا تقديم بعضها مرحليًا حتىٰ يصبح تحقيق غيرها ممكنًا.

وقد ربطت بعض الدراسات السابقة الأولوية بالمنفعة، فجعلت تقديم الفعل تابعًا لحجم النتائج الإيجابية المتوقعة. وربطتها اتجاهات أخرىٰ بالواجب، فرأت أن بعض الالتزامات تتقدم لذاتها بصرف النظر عن الحسابات. أما التفكير السياسي والإداري فقد مال إلىٰ ربطها بالإمكان والفاعلية والعائد. غير أن كل تصور يصبح ناقصًا حين ينفرد؛ فالمنفعة قد تقدم الأكثر عددًا علىٰ الأشد استحقاقًا، والواجب المجرد قد يتجاهل ترتيب القدرة، والفاعلية قد تتحول إلىٰ ذريعة لتقديم السهل علىٰ الضروري. أما العقل المعياري فيبني الأولوية من خلال تركيب يجمع رتبة القيمة، وجسامة الحاجة، وقابلية الضرر للتدارك، وإمكان الفعل، وآثاره في بقية المنظومة.

تتقدم الضرورة حين يكون التأخير مفضيًا إلىٰ هلاك أو ضرر لا يمكن إصلاحه. فحفظ الحياة يتقدم علىٰ تحسين شروط الرفاه، ومنع الانهيار المؤسسي يتقدم علىٰ تطوير الكماليات التنظيمية، ووقف الظلم المباشر يتقدم علىٰ بناء تصورات بعيدة المدىٰ للإنصاف. غير أن الضرورة لا تتحول بذلك إلىٰ أصل دائم يبتلع القيم الأخرىٰ؛ لأنها استثناء يستمد شرعيته من ظرفه، ويجب أن يبقىٰ محدودًا بقدره وزمنه وغايته. فإذا استمرت لغة الضرورة بعد زوال أسبابها، تحولت إلىٰ أداة لتعليق الحقوق وتثبيت السلطة الاستثنائية.

والأولوية لا تتحدد بجسامة الخطر وحدها، بل كذلك بإمكان التدارك. فقد يكون ضرر محدود غير قابل للإصلاح أحق بالتقديم من ضرر أكبر يمكن معالجته لاحقًا. وقد تكون حماية حق أساسي في لحظة التأسيس أهم من تحقيق منفعة واسعة مؤقتة، لأن التفريط فيه ينشئ سابقةً تعيد تشكيل النظام كله. ومن هنا ينظر العقل في طبيعة الأثر، لا في حجمه المباشر فقط، ويميز بين ما يمكن تعويضه وما يترك انكسارًا بنيويًا لا تستعيده المعالجة اللاحقة.

كما تتصل الأولوية بالمقصد؛ إذ لا يُقاس الفعل بما يحققه في ذاته فقط، بل بما يخدمه داخل الغاية الأوسع. وقد تكون خطوة جزئية محدودة الأثر ضروريةً لأنها تفتح الطريق أمام تحول أكبر، كما قد يكون إنجاز ظاهر النجاح مضللًا لأنه يستنزف الموارد من دون أن يقرب

النظام من غايته. ولذلك لا يختار العقل الأولويات بوصفها قائمةً من المهام المنفصلة، بل يربط كل فعل بموقعه داخل مسار، ويسأل: هل يؤدي هذا التقديم إلىٰ بناء القدرة علىٰ تحقيق القيم الأخرىٰ، أم يعطلها ويجعل المؤقت دائمًا؟

هنا يظهر الفرق بين الأولوية والمآل. فالأولوية تتعلق بما ينبغي فعله الآن، أما المآل فيتعلق بما سيفضي إليه الفعل بعد امتداده في الزمن. ولا تكون الأولوية عقلانية إذا انغلقت داخل الحاضر، لأن ما يحل مشكلةً مباشرة قد ينتج مشكلةً أعمق. وقد يُقدَّم الأمن علىٰ بعض صور الحرية في ظرف طارئ، لكن إذا أدىٰ ذلك إلىٰ بناء أجهزة لا تخضع للمساءلة، انقلب الحل المؤقت إلىٰ تهديد دائم. ومن ثم لا يحكم العقل علىٰ الأولوية من أثرها القريب فقط، بل من قدرتها علىٰ العودة إلىٰ الحالة المعيارية الأصلية بعد انتهاء الظرف.

وتزداد المسألة تعقيدًا عند التوازن بين الفرد والجماعة. فقد تتطلب المصلحة العامة تقييد بعض المصالح الفردية، لكن الجماعة لا تملك شرعيةً مطلقة تجعل الفرد مادةً لمشروعاتها. كما أن حماية الحرية الفردية لا تعني إعفاء الإنسان من مسؤولية الإسهام في حفظ الشروط المشتركة التي تجعل حريته ممكنة. العقل لا يقدم الفرد أو الجماعة بوصف أحدهما قيمةً مطلقة، بل يفحص نوع الحق، وحجم العبء، وعدالة توزيعه، ومدىٰ مشاركة المتأثرين في القرار. فالمصلحة العامة لا تكون عامةً لمجرد إعلان السلطة لها، بل بقدر ما يمكن تبريرها لمن يتحملون كلفتها.

وقد تتلاعب الأنظمة بمفهوم الأولوية حين تحوله إلىٰ خطاب دائم لتأجيل العدالة والحقوق. يقال إن التنمية تسبق الحرية، أو إن الاستقرار يسبق المشاركة، أو إن بناء الدولة يسبق خضوعها للمساءلة. وقد تكون لهذه التراتبيات وجاهة في ظروف معينة، لكنها تفقد مشروعيتها حين يصبح المؤجل غائبًا بلا أفق، وحين تُبنىٰ الوسيلة بطريقة تمنع الوصول إلىٰ الغاية. فالأولوية المشروعة تحتاج إلىٰ حد زمني، ومؤشرات للتحقق، وآلية للمراجعة، وضمان ألا يهدم المقدم شروط القيمة المؤخرة.

ولا تُعرف أولويات العقل من التصريحات وحدها، بل من توزيع الموارد والوقت والسلطة. فالنظام الذي يعلن التعليم أولوية ثم يهمشه في ميزانيته يكشف ترتيبًا آخر لقيمه، والمؤسسة التي تعلن النزاهة ثم تكافئ الولاء علىٰ الكفاءة تُظهر أن المصلحة الداخلية تتقدم عندها علىٰ المعيار المعلن. ولذلك تمثل الأولويات الامتحان العملي للنظام القيمي؛ لأنها تكشف ما يقدمه الفاعل حين تصبح القيم مكلفةً ومتعارضة.

إن الأولوية العقلية ليست قرارًا نهائيًا، بل حكم قابل للمراجعة كلما تغيرت الوقائع أو ظهرت نتائج جديدة. وقد يكون ما تقدم بالأمس غير جدير بالتقديم اليوم، لأن ظرف الضرورة انتهىٰ، أو لأن الوسيلة أثبتت عجزها، أو لأن استمرارها أصبح أشد ضررًا من المشكلة الأولىٰ. والمراجعة لا تعني اضطرابًا في القيم، بل وفاءً بها من خلال رفض تجميد الترتيب المرحلي.

ومن اجتماع إنتاج القيمة والخير والواجب والفضيلة وترتيب القيم ومعالجة تعارضها وتحديد الأولويات، تتكشف الأخلاق بوصفها نظامًا عقليًا حيًا، لا قائمة أوامر منفصلة. فالعقل يمنح الأشياء منزلتها، ويربط القيم بتصور للخير، ويحول الخير إلىٰ واجبات، ويغرس الواجب في الشخصية عبر الفضيلة، ثم يرتب القيم حين تتعدد، ويحدد الأولويات حين تضيق الإمكانات. وبذلك لا تكون الأخلاق خطابًا عن المثال وحده، بل قدرةً علىٰ بناء فعل مسؤول داخل عالم محدود ومعقد، يحفظ للإنسان اتجاهه من غير أن ينفصل عن واقعه، ويحفظ للواقع قابليته للإصلاح من غير أن يجعله مصدرًا نهائيًا للقيمة.

الفصل التاسع
العقل والمؤسسات والدولة

لا يظهر العقل المؤسسي حين تتكاثر الأجهزة أو تتعقد الإجراءات، ولا حين تنتقل الأعمال من الأفراد إلىٰ الهياكل التنظيمية فحسب، بل حين تصبح المؤسسة قادرةً علىٰ حمل غاية عامة داخل بنية من القواعد والاختصاصات والمسؤوليات، بحيث لا يبقىٰ أداؤها رهين إرادة شخص بعينه أو مزاج جماعة عابرة. فالمؤسسة ليست تجمعًا ماديًا للأشخاص والموارد، وإنما صورة متجسدة للعقل حين يحول الوظيفة إلىٰ نظام، والنظام إلىٰ أدوار، والأدوار إلىٰ علاقات مستقرة قابلة للاستمرار والمراجعة. ومن هنا لا يكون العقل المؤسسي عقلًا مستقلًا عن العقل الإنساني، بل انتقالًا لقدرته التنظيمية والمعيارية من مستوىٰ الفرد إلىٰ مستوىٰ البنية الجماعية.

إن الفرد يستطيع أن يدرك ويحكم ويختار ويتحمل المسؤولية، لكن المؤسسة لا تمتلك وعيًا ذاتيًا علىٰ الطريقة التي يمتلكه بها الإنسان. ومع ذلك فإنها تنتج قرارات، وتحفظ ذاكرة، وتبني أولويات، وتستجيب للمعلومات، وتتعلم أو تفشل في التعلم. وهذه الخصائص لا تجعلها عقلًا بالمعنىٰ الوجودي، لكنها تكشف عن عقلانية متجسدة في قواعدها وآلياتها. فالعقل المؤسسي ليس جوهرًا قائمًا خلف الأشخاص، وإنما انتظام في توزيع المعرفة والسلطة والقرار، يسمح للمؤسسة بأن تتصرف بوصفها وحدة رغم تعدد من يعملون داخلها.

وقد تناولت النظريات المؤسسية الحديثة المؤسسة بوصفها منظومة من القواعد الرسمية وغير الرسمية، أو آلية لتقليل عدم اليقين، أو إطارًا للحوافز، أو بنية تحفظ استقرار التوقعات. وأسهمت هذه التصورات في كشف أن المؤسسات لا تختزل في قوانينها المكتوبة، بل تشمل الأعراف والثقافات والممارسات المستقرة. غير أنها ركزت في كثير من الأحيان

علىٰ كيفية استمرار المؤسسة أكثر من تركيزها علىٰ نوع العقل الذي تنتجه، وعلىٰ ما إذا كانت بنيتها قادرةً علىٰ الحكم والتعلم والمراجعة، أم أنها لا تفعل سوىٰ إعادة إنتاج أنماطها القائمة.

يقوم العقل المؤسسي أولًا علىٰ فصل الوظيفة عن الشخص. فحين تختلط الوظيفة بمن يشغلها، تتحول السلطة إلىٰ امتلاك، ويصبح القرار امتدادًا للرغبة الخاصة، وتضيع الحدود بين المصلحة العامة والمصلحة الشخصية. أما حين تُعرَّف الوظيفة بو صفها تكليفًا محكومًا بغاية واختصاص، فإن الفرد لا يعود مالكًا للموقع، بل حاملًا مؤقتًا لمسؤوليته. وهذا الفصل هو الشرط الأول لولادة المؤسسة؛ لأنه يسمح باستمرار الدور بعد تغير شاغله، ويجعل الفعل قابلًا للتقييم وفق المعيار لا وفق مكانة صاحبه.

غير أن الفصل بين الشخص والوظيفة لا يكفي إذا لم تُبنَ قنوات تسمح بتوزيع المعرفة. فقد تكون المؤسسة منظمةً في هرم واضح، لكنها تعجز عن اتخاذ قرار عقلاني لأن المعلومات لا تصل إلىٰ موضع القرار، أو لأنها تُحجب خوفًا أو مصلحة، أو لأن المركز يحتكر التفسير ولا يسمح بالتصحيح من الأطراف. ولهذا لا يكون العقل المؤسسي عقلًا مركزيًا بالضرورة؛ إذ قد تكون عقلانيته في قدرته علىٰ جمع المعارف الجزئية، وربطها، وتمييز موضع الخبرة، ومنح القرار لمن يملك الاختصاص مع إبقائه خاضعًا للمساءلة.

وقد أظهرت الدراسات التنظيمية أن المؤسسات قد تنتج أنماطًا من اللاعقلانية رغم اعتمادها إجراءات تبدو عقلانية. فالإجراء الذي وُضع لتقليل الخطأ قد يتضخم حتىٰ يعطل الفعل، والتخصص الذي أُنشئ لرفع الكفاءة قد يؤدي إلىٰ تفكك الرؤية الكلية، والتراتبية التي تحسم المسؤولية قد تتحول إلىٰ حجب للمعلومات وحماية للمواقع العليا. وعندئذ لا تكون المشكلة في غياب النظام، بل في أن النظام فقد القدرة علىٰ التمييز بين الوسيلة والغاية. إن أخطر اختلالات المؤسسة لا تنشأ من الفوضىٰ الظاهرة فقط، بل من انتظام داخلي يواصل العمل بعد أن ينفصل عن سبب وجوده.

العقل المؤسسي الحق لا يقاس بعدد اللوائح، بل بقدرته على تحويل القاعدة إلى أداء يحقق الغاية من غير أن يهدر الإنسان. فالمؤسسة قد تطبق نظامها بدقة وتفشل في وظيفتها، وقد تلتزم بالإجراء بينما تنتج ظلمًا متكررًا. ولهذا يحتاج العقل المؤسسي إلى مستويين متكاملين: عقل إجرائي يضبط العمل، وعقل معياري يحاكم الإجراء في ضوء المقصد والنتيجة. وإذا استقل الأول عن الثاني، تحولت المؤسسة إلى آلة منضبطة لا تسأل عما تصنعه، وإذا غاب الأول بقيت القيم شعارات لا تجد طريقها إلى التطبيق.

ومن هنا تتحدد العلاقة بين المؤسسة والدولة. فالدولة ليست مؤسسةً واحدةً مكبرة، بل نظام المؤسسات التي تتولى إنتاج القواعد العامة وتطبيقها وحماية شروط الاجتماع السياسي. وهي لا تقوم فقط على جهاز الحكم، بل على شبكة من القضاء والإدارة والتشريع والأمن والتعليم والمالية وغيرها من البنى التي تتوزع بينها وظائف المجتمع العام. غير أن اجتماع هذه المؤسسات داخل إطار واحد لا ينتج دولةً عقلانية تلقائيًا؛ فقد تتنافس الأجهزة، وتتضارب الاختصاصات، وتتحول كل مؤسسة إلى مركز مستقل يدافع عن موارده وسلطته. الدولة العقلانية هي التي تجعل هذه الأجزاء تعمل داخل تصور كلي للوظيفة العامة.

إن الدولة بوصفها بنيةً معيارية لا تُعرَّف فقط بامتلاكها الإقليم والسكان والقوة والسيادة، بل بقدرتها على تحويل هذه العناصر إلى علاقات من الحق والواجب والاختصاص والمسؤولية. فالإقليم يصبح مجالًا قانونيًا، والسكان يصبحون مواطنين، والقوة تصبح سلطةً مقيدة، والسيادة تصبح اختصاصًا عامًا لا ملكيةً للحاكم. وهذه التحولات لا تقع في المادة، بل في البنية المعيارية التي ينتجها العقل ويجسدها في الدستور والقانون والمؤسسة. ولذلك فإن الدولة لا توجد في الأجهزة وحدها، وإنما في شبكة المعاني التي تجعل القرار قرارًا عامًا، والمنصب وظيفةً، والمواطن صاحب حق لا مجرد خاضع للقوة.

وقد رأت بعض النظريات الدولة تجسيدًا للإرادة العامة، ورأتها أخرى أداةً للهيمنة أو جهازًا يحتكر العنف المشروع أو إطارًا لحماية الحقوق. وكل تصور يكشف وجهًا من

حقيقتها، لكنه يظل جزئيًا إذا عزل الدولة عن بنيتها المعيارية الكلية. فهي قد تحتكر القوة من دون أن تكون مشروعة، وقد تدعي تمثيل الإرادة العامة من غير مشاركة حقيقية، وقد تحمي حقوقًا وتهمش أخرىٰ، وقد تتحول من أداة لتنظيم المصالح إلىٰ بنية تعيد إنتاج الامتياز. ولذلك لا تُفهم الدولة من خلال ما تملكه فقط، بل من خلال الكيفية التي تبرر بها ما تملكه وتحدد حدوده.

إن العقل المؤسسي هو الحلقة التي تنتقل فيها الدولة من الفكرة إلىٰ الفعل. فالمبادئ الدستورية لا تعمل بنفسها، والحقوق لا تحمي ذاتها، والسلطة لا تنضبط بمجرد إعلان حدودها. لا بد من مؤسسات تترجم القيم إلىٰ إجراءات، والإجراءات إلىٰ قرارات، والقرارات إلىٰ آثار. وفي هذه الترجمة يكمن إمكان الوفاء والانحراف معًا؛ إذ قد تحمل المؤسسة المبدأ، وقد تحوله إلىٰ صورة شكلية تخفي نقيضه. ومن هنا تصبح جودة الدولة متوقفةً علىٰ نوع العقل الذي يسكن مؤسساتها: هل هو عقل وظيفي مفتوح علىٰ المعرفة والمراجعة، أم عقل بيروقراطي مغلق يحفظ البنية ولو فقدت غايتها؟

لا تُفهم الحوكمة بوصفها مجموعةً من الإجراءات الرقابية المضافة إلىٰ المؤسسة بعد اكتمالها، ولا بوصفها تقنيةً إدارية غايتها منع الفساد أو تحسين الأداء فقط، بل بوصفها الصورة التي يُعاد من خلالها تنظيم العلاقة بين السلطة والمعرفة والمسؤولية داخل البنية المؤسسية. فكل مؤسسة تملك قدرًا من القدرة علىٰ القرار، لكن امتلاك القرار لا يضمن عقلانيته، كما أن وجود الاختصاص لا يمنع إساءة استعماله. ومن هنا تظهر الحوكمة حين يسأل العقل المؤسسي: من يملك القرار؟ وبأي معرفة يتخذه؟ ولأي غاية؟ ومن يراقب أثره؟ وكيف يمكن تصحيحه إذا انحرف؟ إنها لا تنظم العمل فحسب، بل تنظم السلطة التي تنظم العمل، وتمنعها من أن تتحول إلىٰ مرجع مغلق يبرر نفسه بنفسه.

إن الفرق بين الحوكمة والإدارة هو الفرق بين بناء الإطار الذي يحدد اتجاه المؤسسة وحدود سلطتها، وبين تشغيل هذا الإطار في الممارسة اليومية. فالحوكمة تتصل بتوزيع

الاختصاصات، وتحديد المسؤوليات، وضمان الشفافية، وإنشاء آليات الرقابة والمساءلة، وربط القرار بالغاية العامة. أما الإدارة فتتولىٰ تحويل هذه المبادئ إلىٰ خطط وإجراءات وموارد وأعمال. الحوكمة تسأل عن مشروعية القرار وبنيته، بينما تسأل الإدارة عن كيفية تنفيذه بكفاءة. ومع ذلك لا يجوز الفصل بينهما فصلًا تامًا؛ لأن الحوكمة التي لا تصل إلىٰ الإدارة تبقىٰ مبادئ معلقة، والإدارة التي تنفصل عن الحوكمة قد تصبح فعالةً في تحقيق غايات غير مشروعة أو منحرفة.

وقد ركزت كثير من الدراسات الإدارية الحديثة علىٰ الكفاءة والنتائج وقياس الأداء، وربطت نجاح المؤسسة بقدرتها علىٰ تحقيق أهدافها بأقل كلفة وأسرع وقت. وأسهم هذا الاتجاه في مقاومة الهدر والارتجال، لكنه يصبح ناقصًا حين يجعل الكفاءة معيارًا نهائيًا. فقد تكون المؤسسة كفؤةً في تطبيق سياسة جائرة، وقد تنجح في تعظيم الإنتاج بينما تهدر الإنسان، وقد تخفض الكلفة من خلال تحميلها للفئات الأضعف. ومن هنا لا تكفي كفاءة الإدارة لإثبات عقلانيتها، لأن السؤال لا يتعلق فقط بمقدار ما تحقق، بل بما تحققه، ولمن، وبأي ثمن، وتحت أي مبرر.

أما الحوكمة، فإنها تضيف إلىٰ الكفاءة معيار الشرعية. فالقرار الجيد ليس القرار السريع فقط، ولا القرار الذي يحقق النتيجة المعلنة وحدها، بل الذي يصدر عن جهة مختصة، ويقوم علىٰ معرفة كافية، ويخضع لإجراء عادل، ويعلن أسبابه، ويتيح الاعتراض عليه، وتُوزع آثاره علىٰ نحو يمكن تبريره. ومن هنا تكون الشفافية جزءًا من العقل المؤسسي، لا مجرد سياسة تواصل؛ لأنها تسمح بإخضاع القرار للفحص، وتمنع احتكار المعرفة، وتربط السلطة بالأسباب التي تدعي الاستناد إليها.

غير أن الشفافية لا تعني كشف كل شيء علىٰ نحو يلغي الخصوصية أو يعطل الفاعلية، بل تعني أن تكون المعلومات اللازمة للمساءلة متاحةً لمن يملكون حق السؤال والتقويم. وقد تتحول الشفافية نفسها إلىٰ طقس شكلي إذا أغرقت المؤسسة الجمهور في بيانات لا

تسمح بالفهم، أو إذا نشرت المعلومات بعد أن تفقد أثرها. لذلك لا تُقاس الشفافية بكمية ما يُكشف، بل بنوعية المعرفة التي تجعل السلطة قابلةً للمحاسبة، وتمكّن المتأثرين من إدراك أسباب القرار ونتائجه.

وتقوم الحوكمة كذلك علىٰ توزيع السلطة، لا بمعنىٰ تفتيتها حتىٰ تعجز المؤسسة عن الفعل، بل منع تجمع القرار والمعلومة والتنفيذ والرقابة في موقع واحد. فحين يحتكر طرف واحد تعريف المشكلة، و صياغة الحل، وتنفيذه، وتقييم نجاحه، يصبح من المتعذر اكتشاف الخطأ أو الاعتراف به. والعقل المؤسسي يحتاج إلىٰ تعدد المواقع لا ليضاعف الصراع، بل ليخلق إمكان التصحيح المتبادل. ولهذا لا تكون الرقابة دليلًا علىٰ انعدام الثقة، بل اعترافًا بأن كل سلطة، مهما حسنت نيتها، معرضة للخطأ والانحياز والانغلاق داخل رؤيتها الخاصة.

وقد مالت بعض النماذج البيروقراطية التقليدية إلىٰ بناء الإدارة علىٰ التراتب الصارم ووحدة الأمر، باعتبار أن و ضوح السلسلة القيادية يضمن الانضباط. وقد حقق هذا النموذج قدرًا من الاستقرار، لكنه أنتج في أحيان كثيرة عقلًا مؤسسيًا أحادي الاتجاه، تتحرك فيه الأوامر من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، بينما تتعطل حركة المعرفة من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ. فالقيادة قد تملك سلطة القرار، لكن العاملين في المواقع التنفيذية يملكون معرفةً بالتفاصيل لا يمكن للمركز أن يعوضها. وإذا لم تُفتح القنوات لانتقال هذه المعرفة، تصبح الإدارة منظمةً في ظاهرها وعمياء في جوهرها.

ومن هنا لا تكون اللامركزية قيمةً مطلقة، كما لا تكون المركزية عيبًا في ذاتها. بعض الوظائف يحتاج إلىٰ وحدة القرار، وبعضها ينجح بتوزيع الصلاحيات. المعيار هو موضع المعرفة، وطبيعة المسؤولية، وحجم الأثر، والحاجة إلىٰ الاتساق. فالمركزية تكون عقلانيةً حين تمنع التناقض في القضايا العامة وتحفظ وحدة النظام، وتصبح غير عقلانية حين تحتكر تفاصيل لا تملك معرفتها. واللامركزية تكون رشيدةً حين تقرب القرار من الواقع، وتصبح خطرةً حين تفكك المعايير العامة أو تجعل الحقوق رهينةً لاختلاف المواقع.

إن الإدارة ليست تنفيذًا محايدًا لقرارات سابقة، لأن التنفيذ نفسه يتضمن تفسيرًا واختيارًا وترتيبًا للأولويات. فقد يكون النص واحدًا، لكن طريقة تطبيقه تختلف باختلاف فهم المسؤولين والموارد والظروف. ولذلك لا يجوز تصور الإدارة بوصفها يدًا بلا عقل؛ فهي تمارس حكمًا يوميًا على الحالات، وتحدد ما يعد عاجلًا، وما يستحق الاستثناء، وكيف توزع الإمكانات المحدودة. ومن هنا تدخل الأخلاق في صميم الإدارة، لأن القرارات الصغيرة المتراكمة قد تنتج آثارًا أعمق من القرارات السياسية الكبرى.

ويظهر الفشل الإداري حين تنفصل الإجراءات عن الغاية، أو حين تتحول القاعدة إلى وسيلة لحماية الموظف من المسؤولية بدل حماية الحق. فالإدارة التي تلتزم حرفية النظام مع علمها بأنه ينتج ظلمًا لا تكون محايدة، بل تشارك في إعادة إنتاج الخلل. والعقل الإداري الناضج لا يخرق القاعدة بحسب الهوى، لكنه يملك القدرة على رفع التعارض، وطلب التفسير، واقتراح التعديل، ومنع تحول الامتثال الشكلي إلى عذر أخلاقي.

إن الحوكمة والإدارة تتكاملان في بناء المؤسسة العاقلة: الأولى تمنح السلطة حدودها ومبرراتها، والثانية تمنح الغاية أدوات تحققها. وإذا انفصلتا، ظهرت مؤسسات كثيرة القواعد قليلة الأثر، أو أجهزة شديدة الكفاءة ضعيفة الشرعية. أما حين تتصلان، يصبح القرار انتقالًا من المعرفة إلى الحكم، ومن الحكم إلى إجراء، ومن الإجراء إلى نتيجة، ثم تعود النتيجة إلى المؤسسة في صورة خبرة تسمح بالمراجعة والتعلم. وهنا لا تكون المؤسسة جهازًا ينفذ فقط بل عقلًا جمعيًا يختبر نفسه، ويصحح مساره، ويحافظ على الوظيفة من أن تبتلعها الوسيلة.

لا تُفهم السلطة بوصفها قدرةً على إصدار الأوامر فحسب، ولا بوصفها تفوقًا ماديًا يتيح لطرف أن يفرض إرادته على غيره، لأن القوة قد تنتج الخضوع من غير أن تنتج حقًا، وقد تحقق الطاعة من غير أن تنشئ التزامًا. إن السلطة لا تبدأ حين يصبح الفاعل قادرًا على التأثير، بل حين تدخل هذه القدرة في بنية من الاختصاص والغاية والحد والمساءلة. ومن هنا يكون الانتقال من القوة إلى السلطة انتقالًا معياريًا، لا مجرد تغير في درجة النفوذ؛ فالقوة تصف ما

يستطيع الفاعل أن يفعله، أما السلطة فتحدد ما يحق له أن يفعله، وفي أي مجال، وتحت أي شروط، ولأي غاية، وعلىٰ من تقع تبعة فعله.

وقد تناولت الدراسات السياسية السلطة من زوايا متعددة. فرأتها بعض الاتجاهات امتلاكًا لوسائل الإكراه، وربطتها أخرىٰ بالسيادة والقدرة علىٰ اتخاذ القرار النهائي، بينما كشفت تحليلات اجتماعية أعمق عن انتشارها داخل المؤسسات والخطابات والمعارف والممارسات اليومية. وأسهمت هذه المقاربات في تجاوز التصور الساذج الذي يحصر السلطة في الحاكم أو الدولة، لكنها لم تفصل دائمًا بين وصف كيفية عمل السلطة وتفسير استحقاقها المعياري. فمعرفة أن السلطة منتشرة في المجتمع لا تجيب عن سؤال مشروعيتها، كما أن تحليل أدوات النفوذ لا يحدد الحدود التي ينبغي أن تقف عندها.

تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ أن السلطة لا تصبح مشروعة إلا إذا تحولت من امتلاك للقدرة إلىٰ أداء لوظيفة. فالسلطة التي ترىٰ نفسها مالكةً للمجال الذي تحكمه تفقد الفرق بين العام والخاص، وبين المنصب والشخص، وبين الاختصاص والامتياز. أما حين تُفهم بوصفها وظيفة، فإن حاملها لا يتصرف باسمه المطلق، بل داخل غاية سابقة علىٰ وجوده في الموقع، وبحدود لا يملك إلغاءها بإرادته. ومن هنا لا يكون المنصب توسعًا في ذات صاحبه، بل تضييقًا معياريًا لحركته؛ إذ كلما اتسعت قدرته، ازدادت القيود التي تحدد كيفية استعمالها.

إن الاختصاص هو الصيغة التي يعقلن بها العقل المؤسسي السلطة. فهو يحدد موضوعها ومجالها وزمانها وأدواتها، ويميز بين ما يدخل فيها وما يخرج عنها. ولا يكون تجاوز الاختصاص خطأً إجرائيًا فحسب، بل خللًا في أصل الشرعية؛ لأن صاحب السلطة حين يتصرف خارج المجال الذي مُنح من أجله يعود من الاختصاص إلىٰ القوة. ولهذا لا تحمي حدود الاختصاص الأفراد وحدهم، بل تحمي المؤسسة نفسها من اختلاط الوظائف ومن تحول السلطة إلىٰ قدرة غير قابلة للضبط.

لكن الاختصاص لا يكفي إذا انفصل عن المسؤولية. فقد يملك الفاعل صلاحيةً قانونية صحيحة، ثم يستخدمها بطريقة تحقق ضررًا واسعًا أو تنحرف عن الغاية. ومن هنا تقوم المسؤولية بوصفها الوجه المقابل للسلطة؛ فكل قدرة علىٰ التأثير تنشئ مطالبةً بالتبرير، وكل قرار يطال الغير يفتح مجالًا للسؤال عن أسبابه وآثاره. ولا تكون المسؤولية عقوبةً تُضاف بعد وقوع الخطأ فقط، بل علاقة سابقة تصاحب السلطة منذ لحظة منحها. فمن يملك القرار يجب أن يعرف منذ البداية أنه مطالب بإظهار سببه، وتقدير نتائجه، وقبول مراجعته.

وقد ربطت بعض النظريات المسؤولية بالنية الفردية، فجعلتها قائمةً حيث يوجد قصد أو خطأ شخصي يمكن نسبته إلىٰ فاعل معين. غير أن هذا التصور يضيق عن استيعاب المسؤولية المؤسسية، لأن كثيرًا من الأضرار لا ينتج عن قرار واحد أو نية شريرة، بل عن تفاعل قواعد وإجراءات وتوزيعات للسلطة لا يستطيع شخص منفرد السيطرة عليها. وقد يساهم كل فرد في جزء صغير من الفعل، بينما تظهر النتيجة الضارة من مجموع الأجزاء. وهنا لا يكفي البحث عن مذنب معزول، بل يجب تحليل البنية التي سمحت للضرر بأن يتولد من دون أن يجد من يتحمل تبعته.

إن المسؤولية المؤسسية لا تلغي المسؤولية الفردية، لكنها تمنع اختزال الخلل في الأشخاص. فقد يكون الموظف مسؤولًا عن قراره، وتكون المؤسسة مسؤولةً عن النظام الذي دفعه إليه أو كافأه عليه أو منعه من الاعتراض عليه. وقد يُعاقب فرد بينما تبقىٰ القواعد التي أنتجت الخطأ علىٰ حالها، فيتكرر الخلل بأشخاص جدد. ولذلك يعمل العقل المؤسسي علىٰ مستويين: ينسب الفعل إلىٰ من اتخذه بقدر علمه وقدرته، ويعود في الوقت نفسه إلىٰ البنية التي وزعت المعرفة والصلاحية والحوافز.

وتتحدد المسؤولية بدرجة القدرة. فمن لا يملك المعرفة أو الوسيلة أو الحرية اللازمة لا يتحمل التبعة نفسها التي يتحملها من امتلكها. غير أن نقص المعرفة لا يكون عذرًا دائمًا؛ فقد يصبح الجهل نفسه صورةً من صور التقصير إذا كان صاحب السلطة قادرًا علىٰ طلب

المعلومات أو واجبًا عليه أن يعرف. وكلما ارتفع موقع القرار، اتسع واجب التثبت، لأن أثر الخطأ لا يبقىٰ محدودًا بصاحبه. ولهذا لا يصح أن تتسع السلطة نحو الأعلىٰ بينما تتدفق المسؤولية نحو الأسفل؛ فالقيادة التي تحتفظ بحق الأمر وتحمّل المنفذين وحدهم تبعات النتائج تقطع الصلة بين القدرة والمساءلة.

وتظهر أزمة المسؤولية حين تُوزع السلطة بطريقة تجعل الجميع مشاركين في القرار ولا يكون أحد مسؤولًا عنه. فقد تُحال النتيجة إلىٰ اللجنة، واللجنة إلىٰ النظام، والنظام إلىٰ الظروف، حتىٰ يختفي الفاعل خلف البنية. وهذه الصورة ليست دليلًا علىٰ غياب المسؤولية، بل علىٰ سوء تصميمها. فالمؤسسة العاقلة تحدد من يوصي، ومن يقرر، ومن ينفذ، ومن يراقب، وتمنع تداخل الأدوار إلىٰ الحد الذي يصبح فيه الخطأ بلا صاحب. وضوح المسؤولية ليس تبسيطًا للواقع المركب، بل شرط لمنع التعقيد من التحول إلىٰ حصانة.

ولا تكون المساءلة انتقامًا من صاحب السلطة، بل آلية لإعادة وصل القرار بأسبابه ونتائجه. وهي تشمل التفسير، والتصحيح، والتعويض، وتعديل القواعد، وقد تشمل الجزاء حين يقع تجاوز متعمد أو إهمال جسيم. أما حين تُختزل في العقوبة، فقد تدفع الأفراد إلىٰ إخفاء الأخطاء بدل التعلم منها. والعقل المؤسسي الناضج يميز بين الخطأ الذي يكشف نقصًا في النظام، والانحراف الذي يكشف سوء استعمال للسلطة، ويختار لكل منهما استجابةً تحفظ العدالة وتزيد القدرة علىٰ التصحيح.

إن السلطة بلا مسؤولية تتحول إلىٰ امتلاك، والمسؤولية بلا سلطة تتحول إلىٰ تحميل للعاجز تبعة ما لم يقرر. ومن هنا يجب أن يبقىٰ التناسب بينهما قاعدةً مؤسسة: لا سلطة من غير مساءلة، ولا مساءلة حقيقية من غير قدرة فعلية علىٰ الاختيار والتأثير. وفي هذا التناسب يظهر المعنىٰ العميق للعقل المؤسسي؛ فهو لا يوزع الأدوار لرفع الكفاءة فقط، بل يبني شبكةً تجعل كل فعل عام قابلًا للنسبة والتبرير والمراجعة، وتحول المؤسسة من جهاز يمارس القدرة إلىٰ بنية واعية بحدودها وتبعاتها.

لا يُفهم النظام العام بوصفه ذريعةً جاهزة لتوسيع سلطة الدولة، ولا بوصفه مفهومًا غامضًا يُستدعىٰ كلما أرادت المؤسسة السياسية تقييد الحرية، بل بوصفه الإطار الذي يحفظ الشروط المشتركة التي تجعل الحياة الاجتماعية والقانونية ممكنة. فالنظام العام لا يعبّر عن رغبة السلطة في الطاعة، وإنما عن حاجة المجتمع إلىٰ حد أدنىٰ من الأمن والثقة واستقرار القواعد وصيانة الحقوق ومنع انهيار العلاقات الأساسية التي يقوم عليها الاجتماع. ومن ثم فإن قيمته لا تنشأ من اقترانه بالقوة، بل من الوظيفة التي يؤديها في حماية المجال الذي يستطيع الأفراد داخله أن يمارسوا حرياتهم ويطالبوا بحقوقهم ويتوقعوا سلوك المؤسسات والآخرين.

إن الحرية لا تعمل في فراغ، ولا تستطيع أن تحمي ذاتها بمجرد إعلانها. فهي تحتاج إلىٰ قانون يمنع الاعتداء، وقضاء يفصل في المنازعات، ومؤسسات تحفظ شروط التعايش، وسلطة عامة تمنع القوة الخاصة من التحول إلىٰ سيادة. ومن هذه الزاوية لا يكون النظام العام نقيضًا للحرية، بل أحد شروط إمكانها. غير أن هذه الصلة تنقلب حين تدعي السلطة أن حماية النظام تقتضي إلغاء الحرية التي أُنشئ النظام أصلًا لحمايتها. فالمشكلة لا تقع في وجود النظام العام، وإنما في انفصاله عن غايته، وتحوله من تنظيم للمجال المشترك إلىٰ أداة لجعل المجتمع تابعًا لتصور السلطة عن الانضباط.

وقد ارتبط مفهوم النظام العام في الدراسات القانونية والسياسية بمجموع المبادئ الأساسية التي لا يجوز للأفراد الاتفاق علىٰ مخالفتها، أو بالمصالح الجوهرية التي يتوقف عليها بقاء المجتمع. وأسهم هذا الفهم في بيان أن الإرادة الفردية ليست مطلقة، وأن بعض القواعد تتصل بحقوق الآخرين وبسلامة البنية العامة. غير أن اتساع المفهوم وغموض حدوده جعلاه قابلًا للاستعمال في اتجاهين متعارضين: حماية الحقوق والمؤسسات من جهة، وتبرير الرقابة والتقييد والاستثناء من جهة أخرىٰ. ولهذا لا تكفي الإحالة إلىٰ النظام العام، بل يجب علىٰ العقل المعياري أن يسأل عن مضمونه، والضرر الذي يراد منعه، والوسيلة المعتمدة، وحدودها الزمنية والموضوعية.

يقوم النظام العام علىٰ حماية مجموعة من الشروط التي لا يستطيع الاجتماع الا ستمرار من دونها: أمن الأشخاص، و سلامة المؤسسات، ونفاذ القانون، وإمكان التداول والتواصل، وحماية الحقوق الأساسية، ومنع تحول النزاع إلىٰ عنف مفتوح. لكنه لا يساوي السكون، لأن المجتمع الخالي من الاحتجاج والاختلاف ليس بالضرورة مجتمعًا منظمًا؛ فقد يكون خاضعًا لسلطة منعت التعبير عن تناقضاته. كما لا يساوي الإجماع، لأن المجتمعات الحية تقوم علىٰ التعدد. النظام العام العقلاني لا يلغي النزاع، بل يمنحه قنوات مشروعة، ولا يقمع الاختلاف، بل يمنعه من التحول إلىٰ عدوان.

ومن هنا يجب التمييز بين اضطراب النظام وتهديد السلطة. فقد ترىٰ السلطة في النقد أو المعارضة أو الاحتجاج تهديدًا لها، ثم تساوي بين بقائها وبين بقاء النظام العام. غير أن الدولة لا تختزل في حكومتها، والمؤسسة لا تختزل في قيادتها، والنظام لا ينهار لمجرد الاعتراض علىٰ طريقة إدارته. بل قد يكون الاعتراض المنظم من أهم و سائل حماية النظام، لأنه يكشف الاختلال قبل أن يتحول إلىٰ انفجار. وكل نظام يمنع النقد با سم الا ستقرار يراكم أسباب عدم الاستقرار داخل بنيته، ويستبدل معالجة الخلل بإخفائه.

إن العقل المعياري يضع أربعة ضوابط أساسية لأي تقييد يُبرر بالنظام العام: وجود خطر حقيقي لا متوهم، و ضرورة التدخل لا مجرد ملاءمته للسلطة، والتنا سب بين القيد والضرر، وخضوع الإجراء للمراجعة. فالخطر يجب أن يكون محددًا وقابلًا للبيان، لا عبارة عامة تفتح باب التوسع. والضرورة تعني عدم وجود وسيلة أقل انتهاكًا للحق. والتناسب يقتضي ألا تكون كلفة الحماية أعلىٰ من الضرر المراد منعه. أما المراجعة فتعني أن السلطة لا تملك أن تجعل تقديرها نهائيًا، بل يجب أن يخضع للقضاء والرقابة والنقاش العام.

وتظهر خطورة مفهوم النظام العام بصورة أشد في حالات الطوارئ. فالخطر الاستثنائي قد يبرر إجراءات استثنائية، لكن الاستثناء يحمل ميلًا داخليًا إلىٰ التمدد؛ إذ قد يتحول المؤقت إلىٰ دائم، والضرورة إلىٰ عادة، والإجراء الاحترازي إلىٰ بنية مستقرة للسيطرة. و لذلك لا يظل

الاستثناء مشروعًا إلا إذا كان محدد السبب والمدة والمجال، وإذا بقيت داخله حقوق لا يجوز تعليقها، وإذا وُجدت آليات فعلية لإنهائه. فالسلطة التي تعرّف الخطر، وتحدد الإجراء، وتقرر مدة استمراره، وتمنع مراجعته، لا تدير طوارئ، بل تؤسس نظامًا خارج الشرعية.

كما ينبغي التمييز بين المصلحة العامة والنظام العام. فالمصلحة العامة أوسع، وقد تتصل بالتنمية والتعليم والاقتصاد وتوزيع الموارد، بينما يتصل النظام العام بالشروط الأساسية التي تحفظ إمكان الاجتماع القانوني والسياسي. والخلط بينهما يسمح بتحويل كل سياسة تفضلها السلطة إلىٰ ضرورة لا تحتمل الاعتراض. فليس كل ما ينفع الدولة أو يرفع كفاءة الإدارة جزءًا من النظام العام، وليس كل اختلاف حول السياسة تهديدًا للمجتمع. المصلحة العامة نفسها تحتاج إلىٰ تبرير يبين من ينتفع، ومن يتحمل الكلفة، وما إذا كان توزيع الآثار عادلًا.

والنظام العام ليس من إنتاج الدولة وحدها؛ إذ تشارك في حفظه الأعراف والثقة الاجتماعية والمؤسسات المستقلة والضمير العام والثقافة القانونية. وقد تكون الدولة قويةً أمنيًا، لكنها ضعيفة من حيث النظام العام إذا تراجعت الثقة، أو أصبحت القواعد انتقائية، أو شعر الأفراد أن القانون لا يحميهم بالتساوي. فالقوة تستطيع كبح الا ضطراب، لكنها لا تنتج الثقة، والثقة لا تنشأ إلا حين تتسم المؤ سسات بالعدل والاتساق والقدرة علىٰ التبرير. ولهذا فإن الشرعية ليست عنصرًا إضافيًا إلىٰ النظام العام، بل أحد شروط استدامته.

إن الدولة بوصفها بنيةً معيارية لا تحمي النظام العام بإخضاع المجتمع، بل بتنظيم التعدد، وحماية المجال الذي يستطيع داخله المختلفون أن يعيشوا وفق قواعد مشتركة. وهي تفشل حين تجعل من تصور ثقافي أو سياسي واحد مقياسًا لكل السلوك، لأن النظام العام لا يعني فرض التجانس، بل بناء الحد الأدنىٰ الذي يسمح باستمرار الاختلاف من غير عنف أو إقصاء. وكلما اتسع هذا الحد حتىٰ ابتلع الحياة الخاصة والضمير والرأي، تحول النظام إلىٰ وصاية.

وتتجلىٰ العلاقة بين العقل المؤ سسي والدولة والحوكمة والسلطة والمسؤولية والنظام العام في نسق واحد. فالعقل المؤسسي يحول الغاية إلىٰ وظيفة، والحوكمة توزع السلطة

وتفتحها علىٰ الرقابة، والإدارة تنقل القرار إلىٰ الممارسة، والمسؤولية تربط القدرة بالتبعة، والنظام العام يحفظ المجال الذي تعمل فيه هذه العناصر جميعًا. وإذا انفصل أحدها عن الآخر اختلت البنية: سلطة بلا مسؤولية، أو إدارة بلا حوكمة، أو نظام عام بلا حرية، أو مؤسسة بلا غاية.

إن الدولة العاقلة ليست الدولة التي تزيل كل اضطراب، بل التي تميز بين الاضطراب الذي يهدد الاجتماع والاختلاف الذي يجدد المجتمع. وليست الدولة التي تكثر من القيود، بل التي تجعل القيود استثنائية ومبررة ومتناسبة. وليست الدولة التي تحمي المؤسسات من النقد، بل التي تحمي إمكان نقدها وإصلاحها. فالنظام العام لا يبلغ حقيقته المعيارية حين يخلو المجال من المعارضة، وإنما حين يصبح الاختلاف ممكنًا من دون أن يهدد الحقوق، وتصبح السلطة قابلةً للمراجعة من دون أن تنهار الدولة، ويصبح القانون إطارًا للحرية لا تقنيةً لإدارة الخضوع.

الفصل العاشر
النموذج التفسيري الكلي

لا يصبح البناء الفلسفي نظريةً عامة لمجرد اتساع موضوعاته، ولا لأن مفاهيمه قابلة للتطبيق علىٰ أكثر من مجال، بل حين يستطيع أن يكشف البنية المشتركة التي تنتظم بها ظواهر تبدو، في ظاهرها، متباعدةً ومستقلة. فالنموذج التفسيري الكلي لا يجمع الإنسان والمجتمع والقانون والدولة والأخلاق والمعرفة والحضارة في قائمة واحدة، وإنما يبحث عن الحركة الأصلية التي تجعل هذه المستويات جميعًا صورًا متباينةً لفاعلية عقلية واحدة. ومن هنا لا تقوم كليته علىٰ ابتلاع الفروق أو رد الظواهر إلىٰ علة مفردة، بل علىٰ إظهار الوحدة التي تعمل داخل التعدد، والتمييز الذي يستمر داخل الوحدة، والعلاقات التي تمنع كل مجال من الانغلاق علىٰ ذاته.

تقوم البنية التفسيرية للنموذج علىٰ حركة تبدأ بالإدراك، ثم تنتقل إلىٰ التجريد والتصنيف والحكم والترجيح، ومنها إلىٰ إنتاج المعيار والشرعية والنظام، ثم تعود إلىٰ ما أنتجته بالمراجعة وإعادة البناء. وهذه الحركة لا تمثل تسلسلًا زمنيًا صارمًا تمر به جميع الظواهر بالطريقة نفسها، بل تكشف القانون الداخلي الذي تتخذ من خلاله الخبرة الإنسانية صورةً عقليةً ومعياريةً ومؤسسية. فالعقل لا يواجه واقعًا مكتمل المعنىٰ، وإنما يستقبل معطياته، ويميز عناصره، ويبني مفاهيمه، ويحدد مواقع الأشياء والأفعال، ثم ينتقل من فهم ما هو كائن إلىٰ ترجيح ما ينبغي أن يكون. وحين تتحول الأحكام إلىٰ قواعد مترابطة، يظهر النظام، وحين يتجسد النظام في أدوار واختصاصات ومؤسسات، يظهر العالم الإنساني بوصفه واقعًا مصنوعًا بالمعنىٰ، لا مجرد امتداد للطبيعة.

يُفسر النموذج الإنسان انطلاقًا من أنه ليس كائنًا مدركًا فقط، ولا كائنًا راغبًا فقط، ولا فاعلًا بيولوجيًا تكفي حاجاته الغريزية لتفسير سلوكه. الإنسان هو الكائن الذي يستطيع أن

يجعل ذاته وواقعه موضوعين للحكم، وأن يفصل بين ما يريده وما يراه مستحقًا، وأن يخضع دوافعه لمعايير لا تنشأ من الرغبة الآنية وحدها. فهو يعيش داخل الطبيعة، لكنه لا يعيش بها وحدها؛ إذ يحول الحاجة إلىٰ حق، والقدرة إلىٰ مسؤولية، والعلاقة إلىٰ التزام، والزمن إلىٰ ذاكرة ومشروع. وهذه القدرة علىٰ الانتقال من الواقعة إلىٰ المعنىٰ، ومن المعنىٰ إلىٰ المعيار، هي التي تمنح وجوده صورته الإنسانية المميزة.

وقد سعت دراسات سابقة إلىٰ تفسير الإنسان من خلال العقلانية، أو الإرادة، أو اللغة، أو العمل، أو اللاوعي، أو البنية الاجتماعية، أو التطور البيولوجي. وكشف كل اتجاه منها عن بعد حقيقي من تكوينه، لكنه تحول إلىٰ اختزال حين جعل ذلك البعد مفتاحًا وحيدًا. فالإنسان ليس عقلًا مجردًا يعلو علىٰ الجسد والتاريخ، كما أنه ليس نتيجةً صامتةً لقوىٰ بيولوجية أو اجتماعية. إنه كائن متكوّن داخل شروط لم يخترها، لكنه قادر علىٰ جعل هذه الشروط موضوعًا للوعي والنقد وإعادة التكوين. ومن هنا يجمع النموذج بين العقل المكوَّن والعقل المكوِّن: يتلقىٰ الإنسان اللغة والثقافة والقيم والمؤسسات، ثم يعيد تفسيرها، ويقبل بعضها، ويرفض بعضها، وينتج من داخلها إمكانات لم تكن ظاهرةً في بنيتها السابقة.

ولا تتحدد إنسانية الإنسان بامتلاك المعرفة فقط، بل بقدرته علىٰ ترتيبها في ضوء المسؤولية. فقد يعرف ما يضره ويختاره، ويعرف ما ينفع غيره ويمتنع عنه، وقد يستخدم أعلىٰ درجات الذكاء في خدمة غاية غير مشروعة. لذلك يميز النموذج بين الكفاءة العقلية والعقلانية الكلية. الكفاءة هي القدرة علىٰ حل المشكلات وتحقيق الأهداف، أما العقلانية الكلية فتتضمن السؤال عن مشروعية الهدف، وعدالة الوسيلة، وآثار الفعل، وعلاقته بالغير. وقد يكون الإنسان شديد الكفاءة وضعيف العقلانية المعيارية، فينتج من الأدوات ما يوسع قدرته، من غير أن ينتج المقياس الذي يحدد وجهتها.

ويفسر النموذج الحرية بوصفها قدرةً علىٰ بناء المسافة بين الدافع والفعل، لا بوصفها غياب كل شرط. فالإنسان لا يبدأ من فراغ، ولا يختار جسده ولغته وتاريخه وموقعه الأول،

لكنه يستطيع أن يعيد ترتيب استجابته لما لم يختره. والحرية بهذا المعنىٰ ليست استقلالًا مطلقًا عن الأسباب، بل قدرة عقلية علىٰ إدخال الأسباب داخل مجال الحكم والترجيح. إنها تظهر حين لا يعود الدافع كافيًا لإنتاج الفعل، وحين يستطيع الإنسان أن يسأل: هل ما أستطيعه مشروع؟ وهل ما أرغبه جدير بأن يتحول إلىٰ قرار؟ ومن هنا تتصل الحرية بالمعيار اتصالًا أصيلًا؛ إذ إن الحرية التي لا تستطيع الحكم علىٰ اتجاهها تبقىٰ قدرةً علىٰ الحركة، لا قدرةً علىٰ بناء الذات.

كما يفسر النموذج المسؤولية من خلال اتصال المعرفة والقدرة والاختيار. فلا مسؤولية كاملة من دون قدر من الفهم، ولا من دون إمكان للفعل أو الامتناع، ولا من دون علاقة سببية أو معيارية بين الفاعل والنتيجة. غير أن هذه العناصر ليست ثابتةً في جميع الحالات، ولذلك تتدرج المسؤولية بتدرج العلم والقدرة والحرية. ويكشف هذا التدرج أن الحكم علىٰ الإنسان لا يصح من خلال الفعل المجرد وحده، بل يحتاج إلىٰ تحليل البنية التي صدر عنها: ماذا كان يعرف؟ ماذا كان يستطيع؟ ما البدائل المتاحة؟ ما الضغوط التي عملت عليه؟ وهل كان جهله عذرًا أم تقصيرًا؟ بذلك ينتقل النموذج من أخلاق الإدانة السريعة إلىٰ عقلانية أعمق في نسبة الأفعال إلىٰ أصحابها.

والإنسان، داخل هذا التصور، ليس ذاتًا مغلقةً مكتفيةً بنفسها، لأن العقل لا ينمو خارج العلاقة. فاللغة التي يفكر بها، والمفاهيم التي يصنف بها الواقع، والمعايير التي يحاكم بها أفعاله، كلها تتكون داخل عالم مشترك. غير أن اجتماعية العقل لا تلغي فرديته، بل تجعل الفرد قادرًا علىٰ تلقي المعنىٰ ثم إعادة صياغته. والآخر ليس مجرد حد لحريته، بل شرط من شروط وعيه بنفسه، لأن الحق والواجب والاعتراف والمسؤولية لا تظهر إلا في فضاء تتقاطع فيه الذوات. ومن هنا لا يكون الإنسان فردًا يضاف إلىٰ المجتمع بعد اكتماله، ولا مجرد أثر في بنية اجتماعية، بل ذاتًا تتكون بالعلاقة وتحتفظ داخلها بقدرة النقد والتجاوز.

إن النموذج التفسيري الكلي يفسر الإنسان بوصفه مركز التقاء العقل الكلي والعقل المعياري. بالعقل الكلي ينفتح علىٰ العالم، ويعرف ويجرد ويتخيل ويستدل، وبالعقل المعياري يحكم ويرتب ويلتزم ويبني الشرعية. ولا تعمل الوظيفتان منفصلتين؛ فمعرفته تؤثر في أحكامه، ومعاييره توجه ما يطلب معرفته، وخياله يفتح له صور الممكن، وذاكرته تحفظ خبرة الفعل، ومراجعته تعيد بناء ذاته. لذلك لا يكون الإنسان كائنًا مكتملًا مرةً واحدة، بل مشروعًا يعيد إنتاج نفسه عبر دورات متتابعة من الفهم والحكم والعمل والتصحيح.

وتظهر استقلالية النظرية في أنها لا ترد الإنسان إلىٰ جوهر ثابت خلف أفعاله، ولا تذيبه في مجموع وظائفه أو شروطه. إنها تفهمه بوصفه بنيةً حيةً قادرةً علىٰ إنتاج المعنىٰ والمعيار والنظام، وعلىٰ الرجوع إلىٰ ما أنتجته بالنقد. وما يميز الإنسان، في أعمق مستوياته، ليس أنه يعرف العالم فقط، بل أنه يستطيع أن يسأل عن قيمة ما يعرفه، وعن شرعية ما يفعله، وعن النظام الذي ينبغي أن يعيش داخله، وأن يجعل من إجاباته المؤقتة موضوعًا لمراجعة جديدة. وبذلك يصبح الإنسان الكائن الذي لا يكتفي بالوجود داخل العالم، بل يشارك في بناء صورته الإنسانية، ثم يظل مسؤولًا عن العالم الذي أسهم في إنتاجه.

لا يفسر النموذج المجتمع بوصفه مجرد تجمع عددي للأفراد، ولا بوصفه بنيةً مفروضة عليهم من الخارج، بل بوصفه حاصلًا تاريخيًا لتفاعل العقول داخل شبكة من المعاني والتوقعات والمعايير. فالمجتمع لا ينشأ من القرب المكاني وحده، ولا من الحاجة إلىٰ التعاون فقط، وإنما من قدرة الأفراد علىٰ تحويل التفاعل المتكرر إلىٰ توقع، والتوقع إلىٰ قاعدة، والقاعدة إلىٰ دور، والدور إلىٰ مؤسسة. ومن هنا يكون المجتمع واقعًا معياريًا بقدر ما هو واقع مادي؛ إذ لا يتكون من الأجساد والأعمال والمصالح فقط، بل من الاعترافات والالتزامات والحدود التي تجعل الفعل مفهومًا وقابلًا للتقويم.

إن الفرد لا يدخل المجتمع بوصفه ذاتًا مكتملة ثم يعقد معه علاقةً خارجية، كما أن المجتمع لا يصنع الفرد من الصفر. العلاقة بينهما تكوينية متبادلة؛ فالفرد يتلقىٰ اللغة والقيم

والتصـنيفات والرموز من الجماعة، ثم يعيد اسـتعمالها ويعدلها وينقدها. والمجتمع، من جهته، لا يوجد خارج الأفعال الفردية، لكنه لا يسـاوي مجموعها؛ لأن انتظام الأفعال عبر الزمن ينتج بنىً وتوقعاتٍ تتجاوز قصـد أي فرد منفرد. ومن هنا تنشـأ الأعراف والمراتب والسلطات والهوية والذاكرة الجماعية بوصفها صورًا متراكمة لفاعلية عقلية مشتركة.

وقد ركزت نظريات سـابقة علىٰ أولوية الفرد، فرأت المجتمع نتيجةً للتعاقد أو لتقاطع المصـالح، بينما منحت نظريات أخرىٰ الأولوية للبنية أو للطبقة أو للثقافة أو للنظام. وقد كشـفت هذه الاتجاهات عن أبعاد صـحيحة، لكنها وقعت في الاختزال حين جعلت المجتمع إما مجموعًا لإرادات فردية، وإما كيانًا كليًا يبتلع الأفراد. أما النموذج التفسـيري الكلي فيفهم المجتمع بوصـفه مجالًا تتكون فيه الذوات والمعايير في آن واحد؛ الأفراد ينتجون القواعد من خلال أفعالهم، والقواعد تعيد تشكيل إمكانات أفعالهم.

ولا تسـتقر الحياة الاجتماعية من خلال القوة وحدها، لأن القوة تسـتطيع فرض انتظام مؤقت، لكنها لا تنتج ثقةً أو اعترافًا أو قابليةً للاستمرار. كما لا تستقر من خلال المنفعة فقط، لأن المصـالح تتغير وتتعارض. إن المجتمع يحتاج إلىٰ توقعات مشـتركة تتيح لكل فرد أن يعرف ما يمكنه طلبه وما يجب عليه أداؤه وما لا يجوز له تجاوزه. وهذه التوقعات لا تبقىٰ نفسيةً مبعثرة، بل تتحول إلىٰ معايير اجتماعية تميز المقبول من المرفوض، ثم إلىٰ مؤسسات تحفظها وتعيد إنتاجها.

غير أن المجتمع لا ينتج معايير عادلة بالضـرورة. فقد تتحول العادة إلىٰ ظلم مسـتقر، ويغدو التفاوت جزءًا من الطبيعي، وتُصـنع الهوية علىٰ أسـاس الإقصـاء. ومن هنا لا يكفي تفسير المجتمع بقدرته علىٰ التنظيم، بل يجب تفسير قدرته علىٰ النقد والتحول أيضًا. والعقل الاجتماعي ليس مجرد وعي جمعي يعيد إنتاج الموروث، بل مجال صـراع بين تصـورات متعددة للحق والمصـلحة والكرامة. وكلما امتلك المجتمع مؤسـسـات تسـمح بظهور

الاعتراض، وتحويله من انفعال إلىٰ حجة، ومن حجة إلىٰ مراجعة، ازدادت قدرته علىٰ تصحيح معاييره من داخله.

ومن المجتمع ينتقل النموذج إلىٰ القانون بوصفه الصورة التي تتحول فيها التوقعات المعيارية إلىٰ قواعد عامة ذات صياغة مؤسسية. فالقانون لا يظهر عندما توجد الأعراف فقط، بل عندما يصبح من الضروري تحديد القاعدة، وتعيين مجالها، وربطها بجهة تفسرها وتطبقها، وضمان قدر من العمومية والاستقرار. وهو بهذا لا يلغي المعايير الاجتماعية والأخلاقية، بل يعيد تنظيم بعضها في صورة قابلة للنفاذ العام، ويترك بعضها الآخر في مجال الضمير أو العرف أو الاختيار.

يُفسر النموذج القانون باعتباره مرحلةً متقدمة من حركة العقل المعياري. تبدأ هذه الحركة بإدراك تعارض أو حاجة، ثم بتصنيف الوقائع، وإصدار حكم، وترجيح القيم والمصالح، وبناء مبرر للإلزام، ثم تحويل النتيجة إلىٰ قاعدة. وبعد ذلك تدخل القاعدة في نظام من الاختصاصات والإجراءات والجزاءات. وهكذا لا يكون القانون نصًا مكتفيًا بذاته، بل الأثر الظاهر لسلسلة من العمليات العقلية والمعيارية التي سبقته.

وقد رأت الوضعية القانونية أن القانون يستمد صحته من مصدره وموقعه داخل النظام، بينما ربطته نظريات القانون الطبيعي بالعدل، وركزت الواقعية علىٰ ما تفعله المحاكم فعليًا. ويحتفظ النموذج من هذه الاتجاهات بما تكشفه من جوانب، لكنه يضعها داخل بنية أوسع. فالمصدر يفسر الصحة، والعدالة تفسر الشرعية، والممارسة تكشف الفاعلية، لكن القانون لا يُفهم كاملًا إلا حين تُربط هذه المستويات بعقل ينتج القاعدة ويختبر مبرراتها وآثارها.

إن القانون ينجح حين يحول التعدد إلىٰ توقع منظم. فهو يحدد من يملك الحق، ومن يتحمل الواجب، ومن يملك الاختصاص، وما أثر المخالفة. غير أن هذه القدرة التنظيمية تحمل خطرًا مزدوجًا: خطر الجمود، حين تتصلب القاعدة وتنفصل عن الواقع؛ وخطر الانتقائية، حين تحتفظ القاعدة بعمومها النصي وتُطبّق وفق موازين القوة. وعندئذ يكشف

النموذج أن الخلل القانوني لا يقع فقط في النص، بل قد يقع في التصنيف أو التفسير أو توزيع الاختصاص أو غياب المراجعة.

ولا تكون العلاقة بين المجتمع والقانون علاقة اتجاه واحد. فالمجتمع ينتج حاجات وصراعات وتصورات تدخل القانون، والقانون يعود فيعيد تشكيل المجتمع. حين يعترف بحق جديد، يغير توقعات الأفراد ومواقعهم؛ وحين يجرّم فعلًا، يعيد تعريف المقبول والمرفوض؛ وحين ينشئ مؤسسة، يوزع السلطة والمسؤولية. ولذلك فالقانون ليس مرآةً للمجتمع فقط، بل قوةً في تكوينه. وقد يحرر علاقاته من أعراف ظالمة، كما قد يثبت امتيازاتها ويمنحها صورةً رسمية.

ومن هنا يفسر النموذج إصلاح القانون بوصفه أكثر من تعديل نصوص. فالتغيير القانوني الحقيقي يحتاج إلىٰ مراجعة المفاهيم التي بنيت عليها القاعدة، والمؤسسات التي تحملها، والثقافة التي تطبقها. وقد يُسن قانون متقدم ويبقىٰ معطلًا لأن العقل الاجتماعي لم يعترف بقيمه، أو لأن الأجهزة القائمة أعادت تفسيره وفق منطقها القديم. ولهذا لا ينفصل الإصلاح القانوني عن إصلاح العقل المؤسسي والاجتماعي الذي يمنحه الحياة.

إن المجتمع والقانون يمثلان مستويين متكاملين من تجسد العقل. في المجتمع تتحول العلاقات إلىٰ توقعات ومعايير، وفي القانون تتحول المعايير إلىٰ قواعد عامة ومؤسسات. المجتمع يمنح القانون مادته الحية، والقانون يمنح المجتمع قدرًا من الثبات والحماية. غير أن العلاقة تظل مفتوحةً علىٰ النقد؛ لأن لا المجتمع معصوم في أعرافه، ولا القانون نهائي في قواعده. والعقل هو الذي يبقي كليهما قابلًا للمراجعة، ويمنع الاستقرار من التحول إلىٰ جمود، والمرونة من التحول إلىٰ فوضىٰ.

لا يفسر النموذج الدولة بوصفها جهازًا يحتكر القوة فقط، ولا بوصفها عقدًا سياسيًا مكتملًا، ولا بوصفها مؤسسةً قانونيةً محايدة، بل بوصفها أعلىٰ صورة سياسية لتجسد العقل المعياري في التاريخ. فالدولة لا تبدأ من السلاح، ولا من الحدود، ولا من الإدارة، وإن كانت

هذه كلها من عناصر وجودها، بل تبدأ من القدرة علىٰ تحويل القوة إلىٰ اختصاص، والجماعة إلىٰ مواطنة، والإقليم إلىٰ مجال قانوني، والقرار إلىٰ فعل عام قابل للتبرير والمساءلة. ومن دون هذا التحول تبقىٰ القوة واقعًا ماديًا، ولا تصبح سلطةً مشروعة، ويبقىٰ السكان مجموعًا بشريًا، ولا يتحولون إلىٰ جماعة سياسية تقوم بينها علاقات من الحقوق والواجبات.

وقد فسرت نظريات سابقة الدولة من خلال عناصر متباينة. فبعضها جعلها ثمرةً للعقد الذي يخرج الأفراد من حالة الطبيعة، وبعضها رآها تجسيدًا للإرادة العامة، وبعضها اختزلها في جهاز للهيمنة الطبقية، وبعضها عرفها باحتكار العنف المشروع، بينما ركزت نظريات مؤسسية علىٰ أجهزتها وقواعدها وقدرتها الإدارية. وقد كشفت هذه التصورات عن أبعاد أصيلة، لكنها بقيت موزعةً بين الأصل السياسي، والوظيفة القانونية، والبنية الاقتصادية، والقدرة التنفيذية. أما النموذج التفسيري الكلي فيجمع هذه المستويات داخل حركة واحدة تبدأ من الحاجة إلىٰ النظام، ثم تنتقل إلىٰ إنتاج الشرعية، ثم إلىٰ بناء المؤسسة، ثم إلىٰ إخضاع السلطة للمراجعة.

إن الدولة، داخل هذا النموذج، لا تكون عقلانيةً لمجرد قدرتها علىٰ فرض النظام، لأن النظام قد يكون قمعيًا، ولا لمجرد وجود دستور، لأن الدستور قد يبقىٰ نصًا معطلًا، ولا لمجرد احتفاظها باستقرارها، لأن الاستقرار قد يقوم علىٰ تجميد المجتمع. الدولة العاقلة هي التي تتصل فيها القوة بالشرعية، والشرعية بالحق، والحق بالمؤسسة، والمؤسسة بالمسؤولية. وكلما انفصل عنصر من هذه العناصر عن غيره، ظهر خلل في البنية الكلية: قوة بلا شرعية، أو شرعية بلا مؤسسات، أو مؤسسات بلا مساءلة، أو حقوق بلا قدرة علىٰ الحماية.

ويفسر النموذج السيادة لا بوصفها امتلاكًا مطلقًا للقرار، بل بوصفها اختصاصًا أعلىٰ داخل مجال سياسي محدد، وظيفته حماية الكل وتنظيم العلاقات الأساسية. فالسيادة التي لا تعترف بحدود الحق تتحول إلىٰ تسلط، والسيادة التي تعجز عن إنفاذ القانون تتحول إلىٰ اسم بلا مضمون. ومن هنا لا يكون السؤال الحقيقي: من يملك القرار الأخير؟ بل: ما الغاية التي

تبرر هذا القرار؟ وما الحدود التي تقيده؟ وما الآلية التي تسمح بمراجعته؟ بهذه الأسئلة تنتقل السيادة من مقام القوة إلىٰ مقام العقل المعياري.

كما يفسر النموذج المواطنة بوصفها علاقة معيارية لا مجرد رابطة قانونية شكلية. فالمواطن ليس فردًا خاضعًا للدولة فقط، بل شريك في الشرعية، وصاحب حق، وحامل لمسؤولية. والمواطنة لا تكتمل حين تعترف الدولة بالفرد قانونيًا، بل حين تتيح له المشاركة في المجال العام، وتحميه من التمييز، وتجعله قادرًا علىٰ مساءلة السلطة التي تتحدث باسمه. ومن هنا تكون المواطنة أحد الاختبارات الأساسية لعقلانية الدولة؛ إذ تكشف ما إذا كانت تنظر إلىٰ الإنسان بوصفه غايةً وفاعلًا، أم بوصفه موردًا أو موضوعًا للإدارة.

غير أن الدولة لا تختزل في مؤسساتها الرسمية، لأنها تعمل داخل مجتمع يحمل قيمًا وأعرافًا وذاكرةً وتوازنات قوة. وقد تكون النصوص عادلةً، بينما يعيد التطبيق إنتاج التمييز؛ وقد تكون المؤ سسات قائمةً، بينما تكون الثقة قد انهارت. لذلك لا يفسر النموذج الدولة من أعلىٰ فقط، بل من العلاقة الدائرية بين المجتمع والقانون والمؤسسة. المجتمع يمد الدولة بالمطالب والشرعية، والدولة تعيد تنظيم المجتمع بالقانون والسياسة، ثم تعود نتائج هذا التنظيم إلىٰ الوعي العام فتقوي الثقة أو تضعفها. ومن هنا لا تكون أزمة الدولة دائمًا أزمة أجهزة، بل قد تكون أزمة معنىٰ وشرعية وعلاقة بين السلطة ومن تخاطبهم.

أما الأخلاق، فلا يفسرها النموذج بوصفها مجموعةً من الوصايا، ولا بوصفها تعبيرًا عن العاطفة أو العرف وحدهما، بل بو صفها الحركة التي يحول بها العقل إدراك القيمة إلىٰ التزام، والالتزام إلىٰ فعل، والفعل المتكرر إلىٰ فضيلة، والفضائل إلىٰ ثقافة ومؤسسة. فالأخلاق تبدأ من السؤال عما يستحق التقديم، لكنها لا تكتمل إلا حين تجد طريقها إلىٰ السلوك والشخصية والعلاقات. ومن هنا تكون الأخلاق بنيةً تربط القيمة بالواجب، والواجب بالفاعل، والفاعل بالمجتمع الذي يشكل إمكانات الفعل وحدوده.

و قد ركزت النظريات الأخلاقية الكبرىٰ علىٰ عناصر مختلفة: الواجب، والمنفعة، والفضيلة، والرعاية، والاعتراف. غير أن النموذج لا يختار واحدًا منها ليقصي البقية، بل يراها مستويات متداخلة. فالواجب يمنع الأخلاق من الذوبان في الميل، والمنفعة تكشف آثار الفعل، والفضيلة تبني الفاعل القادر علىٰ الاستمرار، والرعاية تمنع التجريد من إهمال الهشاشة والعلاقة، والاعتراف يربط الأخلاق بكرامة الآخر. ولا تصبح الأخلاق كليةً إلا حين تتفاعل هذه المستويات من غير أن يبتلع أحدها سائر العناصر.

إن الضمير، داخل هذا التصور، ليس صوتًا معزولًا عن التاريخ والمجتمع، ولا مجرد صدىٰ للسلطة الأخلاقية السائدة. إنه بنية تتكون من اللغة والتربية والخبرة والقيم، لكنها تحتفظ بإمكان النقد. وقد يخطئ الضمير، كما قد تخطئ المؤسسة؛ لأن صدق الشعور لا يساوي صحة الحكم. ولذلك يحتاج الضمير إلىٰ عقل ميتامعياري يراجع مصادره، ويسأل عن التحيزات التي شكلته، ويميز بين الندم الناتج عن انتهاك قيمة حقيقية والذنب الناتج عن الخروج علىٰ عرف ظالم.

ولا تقوم العلاقة بين الدولة والأخلاق علىٰ تطابق كامل، لأن الدولة لا تستطيع أن تحول كل فضيلة إلىٰ قانون، ولا أن تجعل كل رذيلة جريمة. ولو فعلت ذلك لاختلط المجال العام بالضمير، وتحولت السلطة إلىٰ وصاية علىٰ الباطن. لكن الفصل المطلق بينهما لا يصح أيضًا؛ لأن القانون يحتاج إلىٰ غايات أخلاقية تحكمه، والدولة تحتاج إلىٰ تصور للعدل والكرامة والمسؤولية. ومن هنا تكون العلاقة بينهما علاقة تمييز واتصال: الأخلاق تمنح القانون اتجاهه، والقانون يمنح بعض القيم ضمانًا مؤسسيًا، مع بقاء مساحة واسعة للفضيلة والضمير خارج الإكراه.

ويكشف النموذج أن الدولة العادلة لا تُبنىٰ بالقانون وحده، كما أن المجتمع الأخلاقي لا يُبنىٰ بالوعظ وحده. فالقانون يحتاج إلىٰ مؤسسات عادلة، والمؤسسات تحتاج إلىٰ أفراد يملكون النزاهة والحكمة، والأفراد يحتاجون إلىٰ بيئة لا تعاقب الفضيلة وتكافئ الانحراف. وإذا كانت

المؤسسة تطلب الأمانة بينما تبني الحوافز علىٰ الولاء والمصلحة، فإن الخطاب الأخلاقي يفقد أثره. وإذا طالب المجتمع بالفضيلة من الأفراد من دون إصلاح البنىٰ التي تدفعهم إلىٰ الفساد، فإنه ينقل المشكلة من النظام إلىٰ الضمير ويعفي المؤسسة من مسؤوليتها.

ومن تفاعل الدولة والأخلاق تتضح قدرة النظرية علىٰ تفسير العالم الإنساني في مستوياته المتشابكة. فالدولة هي الأخلاق حين تدخل في القانون والمؤسسة، والأخلاق هي الدولة حين تعود السلطة إلىٰ سؤال القيمة والغاية. غير أن هذا التداخل لا يلغي الفروق؛ فالدولة تعمل بالإلزام العام، والأخلاق تعمل بقوة التبرير والضمير، والقانون يحدد الحد الأدنىٰ المشترك، بينما تتجه الفضيلة إلىٰ ما يتجاوز الحد الأدنىٰ نحو كمال الفعل والفاعل. والعقل الكلي هو الذي يحفظ الاتصال، والعقل المعياري هو الذي يمنع أحد المجالين من ابتلاع الآخر.

لا يفسر النموذج المعرفة بوصفها تراكمًا للمعلومات، ولا بوصفها انعكاسًا محايدًا لعالم قائم خارج الإنسان، بل بوصفها حركة عقلية تتداخل فيها القدرة علىٰ الإدراك والتجريد والتصنيف والاستدلال والحكم. فالمعرفة لا تبدأ حين تتوافر الوقائع فقط، وإنما حين يستطيع العقل أن يميز بينها، ويربطها بمفاهيم، ويضعها داخل نسق من العلاقات، ثم يحدد درجة صلاحيتها للتصديق. ومن هنا لا تكون المعرفة مادةً جاهزة تدخل العقل، بل بناءً يتشكل في العلاقة بين واقع يقاوم التأويل الاعتباطي وعقل يمنحه صورةً قابلة للفهم.

وقد انقسمت نظريات المعرفة السابقة بين اتجاهات رأت العقل مصدر المبادئ الضرورية، واتجاهات جعلت التجربة أصل المضمون، واتجاهات نقدية أعادت تركيب العلاقة بين الحس والبنية القبلية، ثم جاءت فلسفات اللغة والمجتمع لتكشف أن المعرفة لا تتكون خارج أنظمة المفاهيم والممارسات التاريخية. وقد أسهمت هذه الاتجاهات جميعًا في تعميق فهم المعرفة، لكنها بقيت في الغالب منشغلةً بسؤال الصدق والتبرير أكثر من انشغالها بموقع المعرفة داخل البنية الكلية للعقل. أما النموذج التفسيري الكلي فيجعل

المعرفة إحدىٰ وظائف العقل، لا حقيقته الوحيدة، ويربطها بالحكم والمسؤولية والنظام من غير أن يذيب معاييرها الخاصة في الأخلاق أو السياسة.

فالحكم المعرفي يحتكم إلىٰ الصدق والدليل والاتساق والقدرة التفسيرية، ولا يصح استبدال هذه المعايير بمجرد المنفعة أو القبول الاجتماعي. قد تكون الحقيقة مزعجةً أو غير نافعة في ظرف معين، لكنها لا تفقد صدقها لذلك. غير أن استقلال معيار الصدق لا يعني أن المعرفة تقع خارج المعيارية. فاختيار الدليل، وتحديد مقدار التثبت المطلوب، والتمييز بين الادعاء المبرر والتخمين، كلها أفعال تحكمها قواعد لما ينبغي قبوله أو رفضه. المعيارية المعرفية لا تحدد ما هو خير أخلاقيًا، بل ما هو جدير بالتصديق عقلانيًا.

وتظهر الصلة بين المعرفة والمسؤولية حين تخرج المعرفة من مجال الاعتقاد إلىٰ مجال الفعل. فليس كل ما يمكن معرفته ينبغي استعماله بالطريقة نفسها، وليس كل ما يمكن اختراعه يستحق التطبيق. المعرفة توسع مجال القدرة، لكن اتساع القدرة يفتح سؤال الغاية والحد. ولذلك لا يكتمل تفسير العلم والتقنية داخل النموذج من خلال الكشف والاكتشاف وحدهما، بل من خلال العلاقة بين الحقيقة والاستعمال، وبين الإمكان والمسؤولية، وبين المنفعة والحق. وقد تكون المعرفة صحيحةً من حيث مضمونها، بينما يكون توظيفها فاقدًا للشرعية.

كما أن إنتاج المعرفة نفسه لا يجري في فراغ مؤسسي. فالجامعات ومراكز البحث والدولة والسوق تحدد ما يُموَّل، وما يُهمَّش، وما يُنشر، ومن يملك الوصول إلىٰ النتائج. وهذا لا يعني أن الحقيقة نتيجة مباشرة لموازين القوة، لكنه يعني أن المجال الذي تُطلب فيه الحقيقة منظم بمصالح ومعايير ومؤسسات. ومن هنا يميز النموذج بين صدق القضية وشروط إنتاجها الاجتماعية، ويمنع الخلط بين نقد المؤسسة العلمية وإنكار إمكان المعرفة الموضوعية. فقد تكون النتيجة صحيحةً رغم خلل النظام الذي أنتجها، كما قد تكون المؤسسة مرموقةً بينما تنتج معرفةً ضعيفة.

ويفسر النموذج الجهل لا بوصفه فراغًا معرفيًا فقط، بل بوصفه حالة قد تحمل دلالة معيارية. فالإنسان قد يجهل لأنه لم يملك الوسيلة، وقد يجهل لأنه أهمل البحث، وقد تنتج المؤسسة الجهل بحجب المعلومات أو تشويهها. ومن ثم تختلف المسؤولية بحسب نوع الجهل ومصدره. وليس الجهل دائمًا عذرًا؛ فقد يتحول إلىٰ تقصير حين يكون واجبًا علىٰ الفاعل أن يعرف قبل القرار، ولا سيما حين تتسع آثار سلطته. وبذلك تدخل المعرفة في بنية المسؤولية، لا بوصفها زينةً للعقل، بل شرطًا من شروط الحكم المشروع.

أما الحضارة، فيفسرها النموذج بوصفها التجسد التاريخي الأشمل لتفاعل المعرفة والقيمة والقانون والمؤسسة والدولة. فالحضارة لا تُختزل في العمران أو التقنية أو الثروة، لأنها قد تحقق تقدمًا في أداة وتعيش انهيارًا في غايتها. إنها النسق الذي تُرتب فيه الجماعة علاقتها بالعالم والإنسان والزمن، وتحوّل فيه المعرفة إلىٰ قدرة، والقيم إلىٰ مؤسسات، والذاكرة إلىٰ تراكم، والتراكم إلىٰ إمكان للتجاوز. ومن هنا تكون الحضارة صورةً تاريخية للعقل حين يخرج من الفرد إلىٰ العالم المشترك، ويترك آثاره في اللغة والعلم والقانون والفن والدولة وأنماط الحياة.

وقد فسرت نظريات الحضارة صعودها بعوامل الجغرافيا والاقتصاد والدين والدولة والتحدي التاريخي، كما فسرت انحطاطها بالترف أو الصراع أو ضعف العصبية أو العجز عن الاستجابة. ويضع النموذج هذه العناصر داخل بنية أوسع: الحضارة تصعد حين تستطيع تحويل مواردها المادية والرمزية إلىٰ نظام من المعرفة والشرعية والمؤسسات القابلة للتعلم، وتبدأ في الأفول حين تتوقف البنية عن مراجعة نفسها، وتنفصل قيمها المعلنة عن ممارساتها، وتتحول مؤسساتها من أدوات للغايات إلىٰ أجهزة لحفظ امتيازاتها.

والحضارة الحية لا تُعرف بما راكمته فقط، بل بقدرتها علىٰ إعادة قراءة تراكمها. فالذاكرة التي لا تخضع للنقد تتحول إلىٰ عبء، والتقليد الذي لا يميز بين المبدأ وصورته التاريخية يغلق المستقبل، والتجديد الذي يقطع كل صلة بالماضي يفقد شروط المعنىٰ والاستمرار.

والعقل الحضاري هو الذي يحقق التوازن بين الحفظ والتجاوز، فيستعيد من الموروث طاقته المؤسسة، ويرفض تحويله إلىٰ سلطة تمنع ظهور الجديد.

ويكشف النموذج أن أزمات الحضارة تنشأ كثيرًا من اختلال العلاقة بين العقل الكلي والعقل المعياري. فقد تتسع المعرفة والتقنية بينما يضعف الحكم علىٰ غاياتهما، فتزداد القدرة من غير أن يزداد الرشد. وقد تزدهر القيم في الخطاب بينما تتراجع أدوات تحقيقها، فيبقىٰ المثال منفصلًا عن المؤسسة. الحضارة المتوازنة هي التي تصل الحقيقة بالمسؤولية، والحرية بالنظام، والقوة بالشرعية، والتقدم بالعدالة. وإذا انفصلت هذه العناصر، ظهر تقدم جزئي يخفي تراجعًا كليًا.

وعلىٰ هذا الأساس تصبح النظرية أداة تفسير عامة، لا لأنها تدعي رد جميع الظواهر إلىٰ العقل، بل لأنها تكشف الحركة التي يشارك بها العقل في تحويل الواقع إلىٰ عالم إنساني منظم. فهي تفسر الإنسان من خلال قدرته علىٰ المعرفة والحكم، والمجتمع من خلال تحول التفاعل إلىٰ معيار، والقانون من خلال تحول المعيار إلىٰ قاعدة، والدولة من خلال تحول القوة إلىٰ اختصاص، والأخلاق من خلال تحول القيمة إلىٰ واجب وفضيلة، والمعرفة من خلال تحول الإدراك إلىٰ اعتقاد مبرر، والحضارة من خلال تحول هذه المستويات جميعًا إلىٰ نسق تاريخي قادر علىٰ الاستمرار والمراجعة.

ولا تكون كليّة النموذج كليّةً مغلقة تدعي الإحاطة النهائية؛ فهي لا تنفي أثر الجسد أو الطبيعة أو الاقتصاد أو اللغة أو التاريخ، بل تضع هذه العوامل داخل علاقة مع العقل الذي يتلقاها ويعيد تنظيمها. كما لا تفترض أن كل ما ينتجه العقل عقلاني أو مشروع؛ فالعقل قد يخطئ، والمعيار قد ينحرف، والنظام قد يتحول إلىٰ قمع، والمؤسسة قد تفقد غايتها. غير أن إمكان الخطأ هو ما يكشف ضرورة المراجعة، ويجعل العقل قادرًا علىٰ تجاوز صورة من إنتاجه نحو صورة أكثر اتساقًا وعدلًا.

إن الحركة الجامعة للنموذج هي حركة من الواقع إلىٰ المعنىٰ، ومن المعنىٰ إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ المعيار، ومن المعيار إلىٰ الشـرعية، ومن الشـرعية إلىٰ النظام، ثم من النظام إلىٰ المراجعة وإعادة البناء. وبهذه الحركة لا يعود العقل مجرد أداة داخل العالم، بل يصـبح أحد الشروط التي يتكون بها العالم الإنساني نفسه، من غير أن يتحول إلىٰ خالق مطلق للواقع أو معيار نهائي لا يُراجع.

الفصل الحادي عشر

حدود النظرية

لا تكتسب النظرية نضجها من اتساع قدرتها علىٰ التفسير وحده، بل من وعيها الدقيق بالموضع الذي تنتهي عنده هذه القدرة. فالنظرية التي تدعي تفسير كل شيء تفقد قدرتها علىٰ تفسير أي شيء تفسيرًا منضبطًا؛ لأنها تمحو الفروق بين الظواهر، وتحول مفاهيمها إلىٰ ألفاظ عامة يمكن إسقاطها علىٰ كل موضوع من غير أن تُختبر. أما النظرية التي تحدد مجالها، وتعلن شروط اشتغالها، وتميز بين ما تفسره وما تكتفي بإضاءته وما يقع خارج اختصاصها، فإنها تحافظ علىٰ قوتها العلمية، وتمنع كليتها من التحول إلىٰ شمولية مغلقة. ومن هنا لا تكون حدود النظرية اعترافًا بضعفها، بل جزءًا من بنيتها العقلية؛ لأن العقل الذي جعل المراجعة قانونًا من قوانينه لا يستطيع أن يستثني من المراجعة النظرية التي ينتجها عن ذاته.

تفسر النظرية العامة للعقل الكيفية التي ينتقل بها الإنسان من إدراك الواقع إلىٰ بناء المعنىٰ، ومن المعنىٰ إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ المعيار، ومن المعيار إلىٰ الشرعية والنظام والمؤسسة. وهي تفسر وحدة العقل مع تمايز وظائفه، وتبين أن المعرفة والتقويم والاستدلال والترجيح ليست أعمالًا صادرةً عن عقول مستقلة، بل أنماط اشتغال لبنية واحدة. كما تفسر نشأة العالم المعياري الذي يعيش داخله الإنسان، حيث تتحول الحاجة إلىٰ مطالبة، والقيمة إلىٰ واجب، والقوة إلىٰ سلطة، والسلطة إلىٰ اختصاص، والتوقع إلىٰ حق، والقاعدة إلىٰ مؤسسة. وتكمن قدرتها التفسيرية في كشف الحركة المشتركة بين ظواهر تبدو منفصلةً في الدراسات المتخصصة، كالأخلاق والقانون والدولة والمؤسسة والحضارة.

غير أن هذه القدرة لا تعني أن النظرية تفسر المضمون التفصيلي لكل معرفة أو معيار أو نظام. فهي تستطيع أن تفسر كيف ينتج العقل حكمًا قانونيًا، لكنها لا تحسم بذاتها صحة كل

حكم في نزاع بعينه. وتستطيع أن تبين كيف تتحول القيمة إلىٰ واجب، لكنها لا تقدم قائمةً نهائية بكل الواجبات الممكنة في جميع الثقافات والأزمنة. كما تستطيع تحليل شروط شرعية الدولة، لكنها لا تغني عن دراسة تاريخ كل دولة وبنيتها الاقتصادية والاجتماعية والقانونية. إنها تقدم نموذجًا للبنية والحركة، لا موسوعةً تستبدل العلوم الجزئية أو الخبرة التاريخية.

ويظهر هنا الفرق بين التفسير البنيوي والتفسير السببي. فالنظرية تفسر الشروط التي تجعل إنتاج المعرفة والمعيار والنظام ممكنًا، وتكشف العلاقات التي تنتظم بها هذه المستويات، لكنها لا تدعي تفسير جميع الأسباب البيولوجية والعصبية والنفسية التي تصاحب النشاط العقلي. تستطيع أن تقول إن الحكم يحتاج إلىٰ إدراك وتصنيف وترجيح، لكنها لا تحدد وحدها أي مناطق الدماغ تنشط أثناء هذه العملية، ولا كيف تتشكل الذاكرة من الناحية العصبية، ولا كيف تؤثر الاختلالات العضوية في القدرة علىٰ الحكم. وتبقىٰ هذه أسئلةً مشروعة لعلوم الأعصاب وعلم النفس والطب، تدخل النظرية معها في حوار من غير أن تحل محلها.

وقد وقعت بعض النظريات السابقة في أحد طرفين متقابلين: إما اختزال العقل في آلياته العصبية والبيولوجية، وإما بناء عقل فلسفي مفارق لا يتأثر بالجسد والدماغ. أما النظرية العامة للعقل فتقر بأن العقل لا يعمل خارج الجسد، لكنها ترفض مساواة تفسير الشرط المادي بتفسير المعنىٰ المعياري. فمعرفة العملية العصبية المصاحبة لاتخاذ القرار لا تكفي لتحديد عدالة القرار، كما أن تحليل الشرعية لا يغني عن فهم القيود البيولوجية والنفسية الواقعة علىٰ الفاعل. إن كل مستوىٰ يحتاج إلىٰ أدواته، ولا يجوز أن يدعي أحدها ابتلاع المستويات الأخرىٰ.

وتفسر النظرية كذلك كيف تتكون المؤسسات بوصفها تجسيدًا للعقل النظامي، لكنها لا تزعم أن المؤسسات نتاج العقل وحده. فالاقتصاد والقوة والمصلحة والجغرافيا والتاريخ والصراع تؤثر جميعًا في شكل المؤسسة ووظيفتها. والعقل لا يعمل في فراغ، بل يعيد تنظيم مواد لم يصنعها كلها. ومن هنا لا يكون القول بأن الدولة بناء معياري إنكارًا لوجود العنف أو

الموارد أو موازين القوة، بل بيانًا أن هذه العناصر لا تتحول إلىٰ دولة مشروعة إلا حين تدخل في بنية من الحقوق والاختصاصات والاعترافات. النظرية لا تلغي التفسير المادي، وإنما تكشف المستوىٰ الذي يعجز التفسير المادي وحده عن بلوغه.

كما لا تفسر النظرية جميع أشكال السلوك الإنساني علىٰ أنها عقلانية أو معيارية. فالإنسان يتحرك بالعاطفة والعادة والاندفاع والخوف والرغبة واللاوعي، وقد يصدر عنه فعل لا يمر بمراحل واضحة من الحكم والترجيح. غير أن وجود هذه الأبعاد لا ينقض النظرية؛ لأنها لا تدعي أن العقل يحكم كل لحظة من حياة الإنسان، بل تفسر الكيفية التي يصبح بها الفعل قابلًا للفهم والمساءلة حين يدخل المجال العقلي والمعياري. ويمكن للعاطفة أن تمد الحكم بمادة حسية وإنسانية، كما يمكن أن تشوشه، ويمكن للعادة أن تحمل خبرةً متراكمة أو أن تعيد إنتاج انحياز قديم. والنظرية لا تختزل هذه القوىٰ في العقل، لكنها تبحث في الطريقة التي يفسرها بها العقل ويضبطها أو يعيد توجيهها.

وتنتهي صلاحية النظرية حين يُطلب منها أن تقدم أحكامًا تجريبية لا تنتجها مفاهيمها، أو حين تُستخدم لتفسير ظاهرة لا يكون العقل والمعيار والنظام عناصر مركزية فيها. فهي لا تفسر الظواهر الطبيعية الخالصة بوصفها ظواهر معيارية، ولا تحوّل قوانين الفيزياء إلىٰ قوانين عقل، ولا تدعي أن العالم موجود بالصورة التي ينتجها العقل وحده. إنها نظرية في العقل وعلاقته بالعالم الإنساني، لا نظريةً في الوجود كله بمعزل عن الإنسان. وحين تتحدث عن الواقع، فإنها تبحث في كيفية إدراكه وتصنيفه وإدخاله في الحكم، لا في إلغاء استقلاله أو مقاومته.

ولا تعني استقلالية النظرية عن الدراسات السابقة أنها مكتفية بنفسها أو محررة من الحاجة إلىٰ الحوار معها. فاستقلالها يقوم في بنيتها المفهومية وفرضيتها المركزية ومنهج الربط بين العقل والمعيار والنظام، لا في ادعاء القطيعة مع تاريخ الفلسفة والعلوم. إنها تستفيد من العقلانية والنقدية والظاهراتية وفلسفة اللغة والأخلاق وفلسفة القانون والنظرية

المؤسسية، لكنها تعيد ترتيب أسئلتها داخل نموذج مختلف. غير أن هذا النموذج يظل قابلًا للاختبار والنقد، ولا تصبح جدته سببًا لإعفائه من المقارنة أو البرهنة.

إن أول حدود النظرية هو أنها نظرية تفسيرية تأسيسية لا وصف نهائي للعقل. وهي تفسر انتظام وظائفه وعلاقاته، لكنها لا تزعم أنها كشفت كل إمكاناته أو حسمت جميع الأسئلة المتعلقة بوجوده. كما أن كليتها تعني قدرتها علىٰ الربط بين المستويات، لا امتلاكها لكل التفاصيل. وتظل قوتها مرهونةً بحفظ هذا التمييز؛ فإذا تحولت من نظرية عامة إلىٰ دعوىٰ تفسير شامل، فقدت الدقة التي منحتها أصالتها، وإذا انكمشت إلىٰ وصف جزئي، فقدت الوحدة التي منحتها قدرتها التفسيرية.

تظهر الحدود الفلسفية للنظرية العامة للعقل عند النقطة التي يمكن أن تتحول فيها كليتها من أداة للربط إلىٰ دعوىٰ بالإحاطة، وعند النقطة التي قد ينقلب فيها تفسير العقل بوصفه بنية منتجة للمعرفة والمعيار والنظام إلىٰ رد جميع الظواهر الإنسانية إليه. فالنظرية لا تفترض أن العقل أصل كل شيء، ولا أن العالم الاجتماعي والتاريخي مجرد انعكاس لأحكامه، بل ترىٰ أن العقل يعمل داخل واقع سابق عليه من بعض الوجوه، ومقاوم له من وجوه أخرىٰ، وأنه لا ينتج مادته كلها، وإنما يعيد تنظيمها في صور من المفهوم والحكم والمعيار. ومن ثم فإن أول حدودها الفلسفية هو امتناعها عن تحويل العقل إلىٰ مبدأ ميتافيزيقي مطلق تُشتق منه الطبيعة والإنسان والتاريخ، لأن هذا التحويل يعيد إنتاج النزعة التي تجعل العالم تابعًا لنسق فكري مغلق بدل أن تجعل النظرية مفتوحةً علىٰ العالم واختلاف مستوياته.

وقد اتجهت بعض الفلسفات العقلانية الكبرىٰ إلىٰ البحث عن مبدأ أول يمكن أن يفسر انتظام الوجود والمعرفة معًا، فاقترب العقل فيها من أن يصبح أصلًا كليًا تتفرع عنه الحقيقة والقيمة والنظام. وأسهمت هذه الاتجاهات في إظهار قوة البناء العقلي وقدرته علىٰ الكشف عن الوحدة خلف التعدد، لكنها عرّضت الواقع لخطر الذوبان داخل المفهوم، وجعلت ما لا ينسجم مع النسق نقصًا في الفهم أو مرحلةً أدنىٰ من تحقق العقل. أما النظرية العامة للعقل فلا

تمنح العقل هذه السيادة المطلقة؛ فهو يفسر ويصنف ويحكم، لكنه يظل محدودًا بما يبلغه من معرفة، وبالأدوات اللغوية والمفهومية التي يعمل بها، وبمقاومة الواقع لتصوراته.

والحد الفلسفي الثاني يتعلق بمفهوم الوحدة. فالتأكيد علىٰ وحدة العقل ضروري لمنع تفككه إلىٰ عقول مستقلة، لكنه قد يتحول إلىٰ اختزال إذا أُسيء فهمه. وحدة العقل لا تعني أن جميع الأفراد والثقافات والمؤسسات يعملون وفق صورة متطابقة، ولا أن التمايز التاريخي مجرد مظهر سطحي لوظيفة واحدة ثابتة. إنها وحدة بنيوية عامة في القدرة علىٰ الإدراك والتجريد والحكم والمراجعة، لا وحدة في المضمون أو درجة النضج أو طرائق التعبير. ولذلك لا يجوز استخدام النظرية لفرض نموذج ثقافي بعينه بوصفه الصورة الوحيدة للعقل، أو تحويل تجربة حضارية مخصوصة إلىٰ معيار كوني مكتمل.

وقد وقعت نظريات كونية سابقة في هذا الخطر حين ربطت العقلانية بمسار تاريخي أو ثقافة بعينها، ثم قرأت الاختلاف بوصفه نقصًا أو تأخرًا. أما النظرية العامة للعقل، فمع تأكيدها وجود قدرات ووظائف عقلية كلية، تميز بين الكلية والتوحيد. الكلية تعني وجود شروط مشتركة تجعل الحوار والنقد والتبرير ممكنًا، أما التوحيد فيعني صهر الخبرات المختلفة في صيغة واحدة. ولا تحتاج النظرية إلىٰ إنكار التنوع لكي تحفظ مفهوم العقل، بل تحتاج إلىٰ تفسير كيف تظهر الوحدة من خلال صيغ تاريخية ولغوية ومؤسسية متعددة.

ويظهر الحد المنهجي الأول في خطر إسقاط النموذج علىٰ الوقائع بدل استخدامه أداةً لتحليلها. فحين يُفترض مسبقًا أن كل ظاهرة تمر بالضرورة من الإدراك إلىٰ الحكم ثم المعيار فالشرعية والنظام، قد يُعاد ترتيب الواقع قسرًا ليتوافق مع المسار النظري. غير أن الحركة التي تقدمها النظرية ليست مخططًا زمنيًا يجب أن يظهر كاملًا في كل حالة، بل نموذج للعلاقات الأساسية التي يمكن أن تعمل بصورة متداخلة أو ناقصة أو مضطربة. فقد تنشأ قاعدة اجتماعية من عادة متراكمة قبل أن تُصاغ مبرراتها، وقد توجد مؤسسة قوية قبل أن تتحدد شرعيتها، وقد يُنتج النظام أحكامًا تبريرية لاحقة تحاول حماية واقع سبقها.

ولهذا يجب استعمال النموذج استعمالًا تشخيصيًا لا قالبًا جاهزًا. فهو يسأل عن الإدراك الذي بُنيت عليه التصنيفات، وعن الأحكام التي تحولت إلىٰ قواعد، وعن الشرعية التي تبرر النظام، لكنه لا يفترض أن جميع هذه المستويات تعمل دائمًا في اتساق. بل إن قيمة النموذج تظهر أحيانًا في كشف الانقطاع بينها: حين توجد قاعدة من دون تبرير، أو شرعية معلنة من دون وظيفة، أو مؤسسة من دون مسؤولية، أو نظام من دون مراجعة. فالنموذج لا يثبت صحته بإجبار الوقائع علىٰ التشابه معه، بل بقدرته علىٰ كشف مواضع الاتصال والخلل داخلها.

أما الحد المنهجي الثاني، فيتصل بخطر التعميم من حالات محدودة. فالنظرية العامة تحتاج إلىٰ أمثلة من القانون والأخلاق والدولة والمؤسسات، غير أن المثال لا يتحول بذاته إلىٰ برهان كلي. وقد تكون بنية مؤسسة معينة ناتجةً عن تاريخ خاص لا يصلح لتعميم الحكم علىٰ جميع المؤسسات. ولذلك ينبغي التمييز بين المثال الذي يوضح المفهوم والدراسة المقارنة التي تختبره، وبين الاستدلال الفلسفي والتحقق التاريخي. النظرية تبني فرضيات عن البنية، لكن قوة هذه الفرضيات تزداد أو تضعف بحسب قدرتها علىٰ تفسير حالات متنوعة، لا بحسب نجاحها في وصف حالة منتقاة.

وتظهر الحدود التطبيقية عند انتقال المفاهيم من مستوىٰ التحليل إلىٰ مستوىٰ القرار. فمبادئ الشرعية والمراجعة والتناسب وترتيب القيم تقدم إطارًا ضروريًا للحكم، لكنها لا تنتج آليًا سياسةً عامة أو حكمًا قضائيًا أو تصميمًا مؤسسيًا. التطبيق يحتاج إلىٰ معلومات دقيقة، وخبرة بالمجال، وتقدير للموارد والآثار والمخاطر. وقد تكون القاعدة الفلسفية صحيحةً، لكن تحويلها إلىٰ إجراء سيئ التصميم ينتج نقيض غايتها. ولهذا لا يجوز أن تحل النظرية محل المعرفة التقنية أو القانونية أو الإدارية المتخصصة.

كما أن التطبيق المؤسسي يحمل خطر تحويل المفاهيم المفتوحة إلىٰ مؤشرات جامدة. فقد تُختزل الشرعية في استطلاع للقبول، أو تُختزل المسؤولية في نماذج إجرائية، أو تُقاس المراجعة بعدد الاجتماعات والتقارير، بينما تبقىٰ البنية الفعلية مغلقةً أمام النقد. وحين تتحول

المفاهيم إلىٰ أدوات قياس بلا وعي بمضمونها، تفقد قدرتها النقدية وتصبح جزءًا من البيروقراطية التي كان يفترض بها أن تراجعها. فالمؤشر قد يساعد علىٰ الرصد، لكنه لا يساوي الظاهرة، وارتفاع الامتثال لا يثبت الشرعية، وكثرة الإجراءات لا تثبت الحوكمة.

ويزداد هذا الخطر حين تستخدم السلطة النظرية لتبرير قراراتها بدل إخضاع نفسها لمبادئها. فقد يُستدعىٰ مفهوم النظام لتقييد الحرية، أو مفهوم الأولوية لتأجيل الحقوق، أو مفهوم المصلحة العامة لإخفاء المصالح الخاصة. لذلك لا تُعرف صلاحية التطبيق من استعمال اللغة النظرية، بل من إخضاع القرار لشروطها الحقيقية: وضوح السبب، وعدالة الإجراء، والتناسب، وإمكان الاعتراض، وتوزيع الأعباء، وقابلية المراجعة. النظرية لا تمنح الشرعية لمن يتحدث باسمها، بل تضع أدوات إضافية لمساءلته.

إن التمييز بين النظرية بوصفها إطارًا تفسيريًا والنظرية بوصفها أداةً تطبيقية يحفظ لها دقتها. في المستوىٰ الأول تكشف العلاقات الكلية التي تنتظم بها الظواهر؛ وفي الثاني تقدم مبادئ تساعد علىٰ بناء القرار، من غير أن تدعي إنتاج القرار كاملًا. وكلما احترمت المسافة بين المستويين، أمكنها أن تدخل في حوار خصب مع العلوم والخبرات المتخصصة. أما إذا ألغتها، تحولت إما إلىٰ خطاب تجريدي عاجز عن الفعل، أو إلىٰ وصفة عامة تتجاهل تعقيد الواقع.

لا يتحدد نضج النظرية العامة للعقل بقدرتها علىٰ الدفاع عن بنيتها القائمة فقط، بل بقدرتها علىٰ فتح هذه البنية أمام التطوير من غير أن تفقد وحدتها المفهومية أو تتحول إلىٰ تجميع انتقائي لنتائج العلوم والفلسفات الأخرىٰ. فالنظرية الحية لا تُصان بتحصينها ضد الاعتراض، وإنما بإبقائها قابلةً للاختبار، والتمييز بين ما يمثل نواتها المؤسسة وما يمثل صياغةً أولية قابلةً للتوسيع أو التعديل. ومن هنا لا يكون تطوير النظرية انتقالًا من نموذج مكتمل إلىٰ نموذج آخر ينقضه، بل استمرارًا للقانون نفسه الذي جعل المراجعة جزءًا من اشتغال العقل: أن يعود البناء إلىٰ مقدماته ومفاهيمه وتطبيقاته، فيختبر قدرتها علىٰ تفسير ما لم يكن حاضرًا عند التأسيس، ويعيد صياغة ما يظهر فيه من قصور من غير أن يهدم منطقه الداخلي.

تحتاج النظرية، أولًا، إلىٰ توسيع اختبار فرضيتها المركزية القائلة إن العقل بنية كلية تنتج المعرفة والمعيار والنظام، وتراجع ما تنتجه. فهذه الفرضية لا ينبغي أن تبقىٰ مستندةً إلىٰ قوتها التحليلية وحدها، بل يجب أن تُختبر في مجالات متباينة: في الحكم الأخلاقي الفردي، وفي الاستدلال القانوني، وفي القرار السياسي، وفي عمل المؤسسات، وفي تكوين المعرفة العلمية. وكلما استطاعت الحركة التي تقترحها النظرية، من الإدراك والتصنيف إلىٰ الحكم والترجيح والشرعية والنظام والمراجعة، أن تكشف اختلاف هذه المجالات واتصالها، ازدادت قدرتها التفسيرية. أما إذا تبين أن بعض الظواهر لا تدخل في هذه الحركة إلا بتكلف، وجب تعديل حدود النموذج بدل إخضاع الظاهرة له قسرًا.

وتحتاج النظرية، ثانيًا، إلىٰ حوار منضبط مع علوم الأعصاب وعلم النفس المعرفي. ولا يكون هذا الحوار من أجل البحث عن موضع مادي لكل مفهوم فلسفي، أو رد المعيارية إلىٰ نشاط عصبي، بل لفهم الشروط التي تجعل بعض القدرات العقلية ممكنةً، والحدود التي تفرضها البنية الجسدية علىٰ الإدراك والذاكرة والانتباه والاختيار. فقد تكشف الدراسات التجريبية أن الحكم يتأثر بتحيزات لا يعيها الفاعل، أو أن القدرة علىٰ الترجيح تتغير تحت الضغط والخوف والإرهاق، أو أن الذاكرة تعيد بناء الخبرة بدل أن تنقلها كما وقعت. وهذه النتائج لا تبطل مفهوم العقل، لكنها تمنع تصوره بوصفه ذاتًا شفافةً لنفسها، وتوسع معنىٰ المراجعة ليشمل فحص الشروط النفسية والعصبية التي تؤثر في الحكم.

ويختلف هذا المسار عن النزعات الاختزالية التي ترىٰ أن التفسير العصبي يلغي الحاجة إلىٰ التفسير الفلسفي. فمعرفة الآلية التي نشأ بها حكم ما لا تحدد بذاتها صحة الحكم، كما أن كشف الانحياز لا يجيب عن المعيار الذي ينبغي تصحيحه في ضوئه. غير أن الفلسفة، في المقابل، لا تستطيع تجاهل الآلية حين تدعي وصف قدرة الإنسان الفعلية علىٰ الحكم. ومن ثم يتطور النموذج عبر إقامة علاقة تكامل: العلوم تفسر الشروط والآليات والقيود، والنظرية تحلل المعنىٰ والتبرير والشرعية، ولا يستغني أي مستوىٰ عن الآخر.

كما يحتاج النموذج إلىٰ تعميق علاقته بفلسفة اللغة؛ لأن العقل لا ينتج مفاهيمه وأحكامه خارج اللغة، ولأن المعيار لا يدخل المجال المشترك إلا حين يُصاغ في ألفاظ قابلة للفهم والتداول. وقد كشفت الدراسات اللغوية والتحليلية عن أن معنىٰ القاعدة لا يستنفد في عبارتها، بل يتشكل داخل الاستعمال والسياق والممارسة. وهذا يفرض توسيع البحث في الكيفية التي تحمل بها اللغة الأحكام المعيارية، وفي الفرق بين معنىٰ النص وسلطة تفسيره، وفي حدود قدرة اللغة علىٰ التعبير عن خبرات وقيم تتجاوز الصياغات الجاهزة. غير أن الاعتراف بدور اللغة لا ينبغي أن يؤدي إلىٰ مساواة العقل بها؛ فالعقل يستطيع نقد المصطلح، وكشف قصوره، وإنتاج لغة جديدة حين تعجز البنية الموروثة عن حمل ما يريد التفكير فيه.

وتحتاج النظرية كذلك إلىٰ دراسات مقارنة في القانون والمؤسسات والدولة. فالمبادئ العامة للشرعية والاختصاص والمسؤولية والمراجعة تحتاج إلىٰ اختبارها داخل أنظمة قانونية وسياسية مختلفة، حتىٰ يتبين ما إذا كانت تعبر عن شروط كلية فعلًا، أو تحمل في بعض صيغها أثرًا لتجارب تاريخية مخصوصة. والمقارنة هنا لا تهدف إلىٰ البحث عن نموذج واحد ينبغي تعميمه، بل إلىٰ الكشف عن تعدد الصور التي يمكن أن تتجسد فيها الوظيفة العقلية نفسها. فقد تُحمىٰ المسؤولية بآليات مختلفة، وتتوزع السلطة بصيغ متعددة، وتعمل المراجعة داخل مؤسسات متباينة، من غير أن تزول المبادئ العامة التي تمنع القوة من أن تصبح مرجعًا لذاتها.

أما الذكاء الاصطناعي، فيمثل أحد أهم المجالات التي يمكن أن تختبر حدود النظرية وتوسعها. فهو يطرح سؤالًا لا يتعلق بقدرة الأنظمة علىٰ معالجة المعلومات فقط، بل بالفارق بين إنتاج المخرجات وإنتاج الحكم، وبين تطبيق القاعدة وفهم مشروعيتها، وبين محاكاة الترجيح وتحمل المسؤولية عنه. وقد تستطيع المنظومات الاصطناعية تصنيف الوقائع والتنبؤ بالنتائج واقتراح القرارات، لكن ذلك لا يثبت أنها تمتلك عقلًا معياريًا بالمعنىٰ الكامل؛ لأن المعيارية لا تقوم علىٰ الكفاءة الحسابية وحدها، بل علىٰ القدرة علىٰ فهم أسباب الإلزام، ومراجعة المعايير، وتحديد حدود السلطة، وتحمل التبعة عن القرار.

ومع ذلك لا ينبغي للنظرية أن تغلق السؤال مسبقًا بإعلان استحالة ظهور صور جديدة من العقلانية غير الإنسانية. فربما تكشف التطورات التقنية عن قدرات تستدعي إعادة تعريف بعض الحدود بين المعالجة والحكم، أو بين الأداة والفاعل. غير أن هذا التطوير يجب أن يبقىٰ منضبطًا بالتمييز بين الأداء الظاهر والبنية الداخلية، وبين إنتاج جواب مقبول والقدرة علىٰ تبريره بوصفه التزامًا. فالذكاء الاصطناعي لا يختبر التطبيقات فقط، بل يختبر المفاهيم المؤسسة للنظرية: ما العقل؟ وما الفهم؟ وما المسؤولية؟ وهل المعيارية مرتبطة بالوعي والحرية، أم يمكن أن تظهر داخل نظام وظيفي غير واعٍ؟

ويتطلب تطوير النظرية أيضًا بناء معجم مفهومي أكثر دقة، يحدد العلاقات بين العقل الكلي والعقل المعياري والعقل الميتامعياري، وبين القيمة والمعيار والشرعية والنظام، وبين الوظيفة والبنية والقانون. فكلما اتسعت النظرية ازدادت حاجتها إلىٰ منع تداخل مفاهيمها. ولا ينبغي أن يكون المعجم مجرد تعريفات جامدة، بل شبكة تبين مراتب المفاهيم واتصالاتها وحدود استعمالها. فالغموض الذي قد يكون منتجًا في لحظة الاكتشاف يصبح عائقًا في لحظة بناء النظرية واختبارها.

ولا يكتمل التطوير من غير مصفوفة للفرضيات تسمح بتمييز الأصول من النتائج. فمبدأ وحدة العقل، وتمايز وظائفه، وإنتاجه للمعيار والنظام، وقابليته للمراجعة، تمثل فرضيات مؤسسة، بينما تمثل بعض التطبيقات علىٰ القانون والدولة والمؤسسات نتائج تحتاج إلىٰ اختبار مستقل. وإذا لم يُفصل بين المستويين، أصبح نقد تطبيق جزئي نقدًا للنظرية كلها، أو تحولت النظرية إلىٰ شبكة لا يعرف فيها ما الذي يمكن تعديله وما الذي يؤدي تعديله إلىٰ تغيير بنيتها الأساسية.

إن إمكان تطوير النظرية لا يعني أنها مشروع ناقص بالمعنىٰ الذي يمنع استقلالها، بل يعني أنها ترفض أن تجعل استقلالها مرادفًا للانغلاق. استقلالها يقوم في فرضيتها المركزية، وبنيتها المفهومية، وقوانينها، وطريقتها في وصل العقل بالمعيار والنظام. أما انفتاحها فيقوم في

اســتعدادها لتصــحيح حدود مفاهيمها، واختبار نتائجها، وإعادة صــياغة تطبيقاتها في ضــوء المعرفة الجديدة. وبذلك تظل النظرية وفيةً لأعمق مبادئها: العقل لا يكتمل بما ينتجه أولًا، بل بقدرته علىٰ العودة إلىٰ إنتاجه، والتمييز بين ما ينبغي حفظه وما ينبغي مراجعته، وتحويل النقد من تهديد للبناء إلىٰ شرط لاستمرار حيويته.

الفصل الثاني عشر
مجالات تطبيق النظرية

لا يعني تطبيق النظرية العامة للعقل نقل مفاهيمها بصورة آلية من المجال الفلسفي إلىٰ مجالات القانون والأخلاق والسياسة، لأن كل مجال منها يمتلك موضوعاته وأدواته وتاريخه وبنيته الخاصة. والتطبيق الذي يكرر المفهوم من غير أن يعيد بناءه في ضوء طبيعة المجال لا ينتج معرفة جديدة، بل يكتفي بإسقاط لغة عامة علىٰ ظواهر أكثر تعقيدًا. لذلك لا تعمل النظرية بوصفها وصفةً جاهزة، وإنما بوصفها إطارًا يكشف البنية العقلية والمعيارية الكامنة خلف الأحكام والمؤسسات والممارسات، ويتيح إعادة فحصها من حيث مصادرها وغاياتها وشرعيتها وآثارها وقابليتها للمراجعة.

إن قيمة النظرية التطبيقية لا تتمثل في أن تستبدل العلوم المتخصصة، بل في أن تعيد وصل ما فصلته التخصصات بينها. فالقانون يدرس القواعد والمؤسسات، والأخلاق تدرس الخير والواجب والفضيلة، والسياسة تدرس السلطة والدولة والقرار العام، لكن هذه المجالات تلتقي جميعًا في حركة عقلية مشتركة تنتقل من إدراك الواقع إلىٰ الحكم عليه، ومن الحكم إلىٰ إنتاج معيار، ومن المعيار إلىٰ بناء شرعية ونظام. ومن خلال هذه الحركة تصبح النظرية أداةً لاكتشاف الأصل المشترك من غير إلغاء الفروق بين صور تجسده.

يظهر المجال الأول لتطبيق النظرية في القانون؛ لأن القانون أحد أكثر المواضع التي يتجسد فيها انتقال العقل من الحكم إلىٰ النظام. ولا يقتصر تطبيق النظرية هنا علىٰ تعريف القانون بوصفه نظامًا معياريًا، بل يتجه إلىٰ إعادة تحليل العملية القانونية كلها: كيف تُصنف الوقائع؟ وكيف تُبنىٰ المفاهيم القانونية؟ وكيف تتحول المصلحة إلىٰ حق، والضرر إلىٰ مسؤولية، والقدرة إلىٰ اختصاص؟ وكيف تكتسب القاعدة شرعيتها؟ وكيف تُراجع حين تنفصل آثارها عن غاياتها؟

لقد ركزت الوضعية القانونية على مصدر القاعدة وصحتها داخل النظام، بينما جعلت اتجاهات القانون الطبيعي العدالة أساسًا سابقًا عليها، وأبرزت الواقعية القانونية دور القضاء والممارسة في إنتاج القانون الفعلي. وتستفيد النظرية العامة للعقل من هذه المستويات جميعًا، لكنها تعيد ترتيبها داخل نموذج جامع. فالصحة القانونية تتصل بموقع القاعدة داخل النسق، والعدالة تتصل بمضمونها وغايتها، والممارسة تكشف معناها الفعلي وآثارها، غير أن اتصال هذه العناصر يحتاج إلى عقل قانوني قادر على الانتقال بينها وعدم اختزال أحدها في الآخر.

يتيح هذا التطبيق التمييز بين أربعة مستويات في كل قاعدة قانونية: مستوى الواقعة التي استدعت التنظيم، ومستوى التصنيف الذي حدد معناها، ومستوى الحكم المعياري الذي منحها وصفها القانوني، ومستوى النظام الذي ربطها بالاختصاص والجزاء والإجراء. وقد ينشأ الخلل في أي مستوى منها. فقد تكون الوقائع ناقصةً أو مشوهة، أو يكون التصنيف عاجزًا عن استيعاب ظاهرة جديدة، أو يكون الحكم قائمًا على ترتيب فاسد للقيم، أو يكون النظام سليمًا في نصه مختلًا في التطبيق. ومن هنا لا ينحصر الإصلاح القانوني في تعديل العبارة، بل يمتد إلى مراجعة البنية العقلية التي أنتجتها.

كما تسمح النظرية ببناء منهج أعمق للتفسير القانوني. فالتفسير لا يقتصر على استخراج المعنى اللغوي، ولا على استحضار إرادة المشرع، ولا على القياس الشكلي على السوابق، بل يقتضي وضع النص داخل شبكة من الغايات والقيم والآثار والحقوق. ولا يعني ذلك إطلاق يد القاضي ليفرض تصوراته الخاصة، بل إخضاع التفسير لبنية عقلية معلنة تميز بين النص والمقصد، وبين سلطة التطبيق وسلطة التشريع، وبين معالجة الفراغ وتجاوز الاختصاص. العقل القانوني لا يتحرر من القاعدة، لكنه لا يتحول كذلك إلى آلة تكرر ألفاظها من غير وعي بالواقع الذي تنظمه.

ويتجلى التطبيق الثاني في الأخلاق. فالنظرية لا تقدم مذهبًا أخلاقيًا إضافيًا إلى مذاهب الواجب والمنفعة والفضيلة، بل تكشف أن هذه المذاهب تمثل أبعادًا متمايزةً من حركة عقلية

واحدة. فالواجب يبين قوة الإلزام، والمنفعة تكشف أثر الفعل، والفضيلة تتصل بتكوين الفاعل، والرعاية تكشف هشاشة العلاقات، والعدالة تنظم توزيع الحقوق والأعباء. ولا يجوز اختزال الأخلاق في أحد هذه الأبعاد من غير أن تفقد قدرتها علىٰ مواجهة التعقيد الإنساني.

يتيح النموذج إعادة بناء الحكم الأخلاقي في ضوء ستة عناصر مترابطة: طبيعة الفعل، وقصد الفاعل، والقاعدة التي يستند إليها، والنتائج المتوقعة، وموقع المتأثرين به، والسياق المؤسسي الذي يقع داخله. وقد يكون الفعل حسن النية لكنه مدمر الأثر، أو نافعًا في مجموعه لكنه منتهكًا لحق أساسي، أو مطابقًا لقاعدة صحيحة في الأصل لكنه ظالمًا في ظرف استثنائي. ولا تتعامل النظرية مع هذا التعقيد بوصفه عجزًا عن الأخلاق، بل بوصفه المجال الحقيقي لعمل العقل المعياري في الترجيح والتبرير.

كما يتيح التطبيق الأخلاقي تجاوز الفصل بين أخلاق الفرد وأخلاق المؤسسة. فكثير من الممارسات الضارة لا تصدر عن أفراد أشرار، بل عن أنظمة حوافز وقواعد وأدوار تجعل الفعل غير المسؤول عقلانيًا من منظور الموقع الجزئي. وقد يكون الموظف ملتزمًا بإجرائه، بينما تنتج المؤسسة ظلمًا كليًا لا ينسبه أحد إلىٰ نفسه. ومن هنا تنتقل الأخلاق من مساءلة الضمير وحده إلىٰ تحليل البنية التي توزع المعرفة والقدرة والمسؤولية، وتحدد ما إذا كانت المؤسسة تجعل الفعل الأخلاقي ممكنًا أم تعاقب عليه.

أما المجال السياسي، فيكشف قدرة النظرية علىٰ إعادة بناء مفهوم السلطة من أساسه. فالسياسة لا تُفهم بوصفها صراعًا علىٰ القوة فقط، ولا بوصفها إدارةً تقنية للمصالح، بل بوصفها مجالًا لإنتاج قرارات عامة تطالب المجتمع بالالتزام. وكل قرار سياسي يحمل ضمنًا تصورًا للإنسان والمصلحة والحق والأولوية، حتىٰ حين يقدم نفسه بوصفه إجراءً محايدًا. ومن ثم فإن السؤال السياسي لا يقتصر علىٰ من يحكم، بل يمتد إلىٰ كيفية تحول القدرة علىٰ الحكم إلىٰ اختصاص مشروع، وكيف تُبنىٰ حدود هذا الاختصاص، ومن يتحمل نتائج استعماله.

وقد جعلت الواقعية السياسية القوة محور التحليل، بينما ركزت الليبرالية على الحقوق والحدود، وربطت الديمقراطية الشرعية بالإرادة الشعبية، وشددت النظريات التداولية على التبرير والنقاش العام. وتجمع النظرية العامة للعقل هذه العناصر من غير أن تختزل السياسة في واحد منها. فالقوة شرط للفاعلية، لكنها لا تنتج الشرعية؛ والإرادة الشعبية مصدر مهم للحكم، لكنها لا تبرر انتهاك الحقوق؛ والحقوق تحد السلطة، لكنها تحتاج إلى مؤسسات تحميها؛ والتداول يمنح القرار أسبابًا عامة، لكنه قد يبقى شكليًا إذا كانت شروط المشاركة غير متكافئة.

ومن هنا يطبق النموذج على القرار السياسي من خلال فحص مصدره، ومعلوماته، وقيمه، وأولوياته، وآثاره، وآليات مراجعته. فالقرار لا يكون عقلانيًا لمجرد أنه يحقق هدفًا معلنًا، بل يجب أن يُسأل عن عدالة توزيع كلفته، وعن البدائل الأقل ضررًا، وعن مدى إمكان التراجع عنه إذا ظهر خطؤه. وبذلك تنتقل السياسة من إدارة الممكن إلى مساءلة ما يستحق أن يُجعل ممكنًا، ومن استعمال القوة إلى بناء الشرعية، ومن احتكار القرار إلى إقامة علاقة مستمرة بين السلطة والمجتمع والحجة والمسؤولية.

لا يمكن فهم الاقتصاد بوصفه حركةً محايدة للموارد والأسعار والمصالح، لأن كل نظام اقتصادي يحمل في بنيته تصورًا ضمنيًا للإنسان، ولما يستحقه، وللكيفية التي ينبغي أن تتوزع بها المنافع والأعباء والمخاطر والفرص. فالسوق لا يعمل خارج المعيارية، حتى حين يقدم نفسه بوصفه آليةً تلقائية للتبادل؛ إذ تفترض قواعد الملكية والتعاقد والمنافسة والمسؤولية معايير سابقة تحدد من يملك، وما الذي يجوز تملكه، وكيف ينتقل الحق، وما حدود الربح، ومن يتحمل الخسارة. ومن هنا يتيح تطبيق النظرية العامة للعقل الكشف عن أن الاقتصاد ليس مجالًا منفصلًا عن الأخلاق والقانون، بل نظام معياري مؤسسي تتجسد داخله أحكام تتعلق بالقيمة والعدالة والاستحقاق والكفاية.

وقد ركز الاقتصاد الكلاسيكي والحديث، في كثير من صوره، على الكفاءة والنمو والتوازن والحوافز، بينما انشغلت الفلسفات الاجتماعية بنقد التفاوت والاستغلال وتوزيع

الثروة. وأسهم كل اتجاه في كشف جانب من الحقيقة، غير أن الاقتصار علىٰ الكفاءة يجعل الاقتصاد قادرًا علىٰ بيان كيفية تعظيم الناتج من غير أن يجيب عن سؤال عدالة توزيعه، كما أن الاقتصار علىٰ التوزيع قد يهمل الشروط التي تنتج الثروة أصلًا. أما النظرية العامة للعقل فتتعامل مع الاقتصاد بو صفه بناءً مركبًا يجمع الإنتاج والتوزيع والا ستهلاك والمخاطر داخل نظام من القيم والحقوق والمسؤوليات.

إن السعر لا يساوي القيمة، وإن كان يعبر عن نوع منها داخل السوق. فقد يرتفع ثمن شيء محدود الأهمية الإنسانية، بينما تبقىٰ حاجات أساسية خارج قدرة الفئات الأضعف. كما قد يكون التبادل صحيحًا من حيث الرضا الشكلي، لكنه يجري بين أطراف متفاوتة في المعرفة والحاجة والقدرة علىٰ التفاوض. ومن هنا لا يكفي للعقل الاقتصادي أن يسأل عما إذا كان العقد قد تم طوعًا، بل يجب أن يفحص الشروط التي صنعت هذا الرضا، وما إذا كانت الحرية التعاقدية حقيقيةً أم مفروضةً بضغط الحاجة.

ويتيح النموذج تحليل العدالة الاقتصادية من خلال التمييز بين الكفاف والكفاية والاستحقاق والفرصة والمخاطرة. فالكفاف يحدد الحد الذي لا يجوز أن ينزل الإنسان دونه من شروط الحياة، والكفاية تتصل بتمكينه من المشاركة الفعلية في المجتمع، والاستحقاق يربط العائد بالمساهمة، والفرصة تفحص عدالة الشروط السابقة علىٰ المنافسة، أما المخاطرة فتسأل عمن يجني العائد ومن يتحمل كلفة الفشل. ولا يمكن اختزال العدالة الاقتصادية في أحد هذه الأبعاد؛ لأن ضمان الحد الأدنىٰ من دون فتح فرص التطور قد يثبت التبعية، كما أن مكافأة الاستحقاق من دون فحص نقطة البداية قد تعيد إنتاج امتيازات موروثة.

ولا يعمل العقل المعياري في الاقتصاد ضد الكفاءة، بل يعيد تحديد معناها. فالكفاءة التي تهدر الإنسان أو تستنزف البيئة أو تنقل التكاليف إلىٰ الأجيال القادمة ليست كفاءةً كلية، وإن بدت ناجحةً في الحساب المبا شر. والعقل الاقتصادي النا ضج لا يقيس النتائج القصيرة فقط، بل يربطها بالاستدامة والعدالة والثقة والاستقرار. ومن ثم لا يكون النمو منفصلًا عن

المعيار، لأن السؤال ليس عن مقدار ما يُنتج وحده، بل عن نوع الإنتاج، وكيفية توزيعه، وأثره في القدرة الإنسانية والمؤسسات والبيئة.

أما التربية، فتمثل مجالًا أعمق لتطبيق النظرية؛ لأنها لا تتعلق بنقل المعرفة فقط، بل بتكوين العقل الذي يعرف ويحكم ويراجع ويحدد أولوياته. فإذا اختُزلت التربية في الحفظ واكتساب المهارات، أنتجت أفرادًا قادرين علىٰ أداء وظائف محددة، لكنها قد تعجز عن بناء فاعلين يملكون التمييز بين الحقيقة والدعاية، وبين السلطة والشرعية، وبين النجاح والمشروعية. والتربية، بهذا المعنىٰ، ليست إعدادًا لسوق العمل وحده، بل بناء للإنسان القادر علىٰ العيش داخل عالم من الوقائع والمعايير والمؤسسات.

وقد انقسمت النظريات التربوية بين اتجاهات تركز علىٰ المعرفة، وأخرىٰ علىٰ المهارة، وأخرىٰ علىٰ التكوين الأخلاقي أو التحرر أو الاندماج الاجتماعي. غير أن هذه الوظائف لا ينبغي أن تُفصل. فالمعرفة من دون قدرة علىٰ الحكم قد تتحول إلىٰ أداة في خدمة أي غاية، والمهارة من دون معيار قد توسع القدرة من غير أن تحدد وجهتها، والتكوين الأخلاقي من دون معرفة قد ينقلب إلىٰ تلقين، والتحرر من دون مسؤولية قد يتحول إلىٰ رفض لكل قاعدة. أما النظرية العامة للعقل فتجمع هذه المستويات داخل تصور للتربية بوصفها تنميةً متوازنة للعقل الكلي والعقل المعياري.

إن التربية العقلية لا تعني تلقين المتعلم النتائج، بل تدريبه علىٰ الحركة التي تنتجها: إدراك الوقائع، وبناء المفاهيم، والتمييز بين التصنيفات، وفحص الأدلة، وإصدار الأحكام، وترتيب القيم، وتبرير القرار، ومراجعته عند ظهور ما يقتضي ذلك. وبهذا تصبح المراجعة هدفًا تربويًا لا علامةً علىٰ ضعف اليقين. فالعقل الناضج ليس الذي لا يغير رأيه، بل الذي يعرف لماذا اعتقد، وما الذي يمكن أن يدفعه إلىٰ إعادة النظر.

كما أن التربية المعيارية لا تعني فرض منظومة مغلقة من القيم، بل تمكين المتعلم من فهم مصادرها ومراتبها وتعارضاتها. فالتلميذ الذي يحفظ أن العدل قيمة من غير أن يتعلم

كيف يكتشف الظلم داخل المؤسسات، لا يكون قد اكتسب عقلًا معياريًا. وكذلك من يردد الحرية من غير أن يفهم علاقتها بالمسؤولية والحق العام، يبقىٰ أسير المفهوم المجرد. ومن هنا تصبح التربية مجالًا لبناء القدرة علىٰ الانتقال من القيمة إلىٰ الفعل، ومن الحكم الفردي إلىٰ المسؤولية الاجتماعية.

أما المؤسسات، فإن تطبيق النظرية عليها يكشف الفرق بين المؤسسة التي تملك إجراءات والمؤسسة التي تملك عقلًا مؤسسيًا. فالأولىٰ قد تعمل وفق قواعد ثابتة، لكنها تعجز عن التعلم، بينما الثانية تستطيع جمع المعرفة، وتحديد المسؤولية، وفحص نتائج قراراتها، وتعديل بنيتها حين تنفصل الو سائل عن الغايات. ولا تُقاس عقلانية المؤ سسة بعدد اللوائح، بل بقدرتها علىٰ وصل القرار بالمعلومة، والاختصاص بالمساءلة، والأداء بالغاية.

و قد ركزت نظريات الإدارة علىٰ الفاعلية، ونظريات الحوكمة علىٰ الر قابة، ونظريات المؤسسات علىٰ القواعد والحوافز، لكن النظرية العامة للعقل تضيف سؤالًا جامعًا: ما نوع الحكم الذي تنتجه المؤسسة، وكيف تتكون معايير ها الداخلية، ومن يملك مراجعتها؟ فالمؤسسة قد تفشل لا بسبب نقص الموارد فقط، بل لأن تصنيفاتها قديمة، أو لأن المعلومات لا تصل إلىٰ موضع القرار، أو لأن نظام الحوافز يكافئ السلوك الذي يناقض قيمها المعلنة.

إن التطبيق المؤسسي للنظرية يقتضي بناء دورة من الإدراك والحكم والتنفيذ والمراجعة. تجمع المؤسسة المعلومات، وتفسرها، وتحدد أولوياتها، وتصدر القرار، ثم تراقب أثره، وتعيد النظر في مقدماته. وإذا تعطلت العودة من النتيجة إلىٰ المراجعة، تحولت المؤسسة إلىٰ جهاز يكرر أخطاءه بكفاءة. وإذا غابت المسؤولية، صار القرار موزعًا إلىٰ درجة لا يمكن نسبته إلىٰ أحد. وإذا احتُكرت المعرفة، فقدت المؤسسة قدرتها علىٰ رؤية ذاتها من خارج مركزها.

وبذلك تكشف تطبيقات النظرية في الاقتصاد والتربية والمؤسسات عن وحدة عميقة: الاقتصاد يوزع الموارد والفرص، والتربية تكوّن العقل القادر علىٰ التعامل معها، والمؤسسة تنظم السلطة والمعرفة التي تحكم توزيعها. وفي المجالات الثلاثة لا تكفي الكفاءة من دون

الشــرعية، ولا الغاية من دون بنية تحملها، ولا القاعدة من دون مراجعة. فالعقل لا يطبق النظرية بإضــافة خطاب أخلاقي إلىٰ أنظمة قائمة، بل بإعادة بناء العلاقة بين القيمة والقرار والمؤسسة والنتيجة.

يضـع الذكاء الاصـطناعي النظرية العامة للعقل أمام أحد أكثر تطبيقاتها دقةً وتعقيدًا؛ لأنه يثير السؤال عن الحد الفاصل بين القدرة علىٰ معالجة المعلومات والقدرة علىٰ إنتاج الحكم، وبين محاكاة الســلوك العقلاني وامتلاك البنية التي تمنح هذا الســلوك معناه. فالمنظومات الاصطناعية تستطيع تحليل كميات هائلة من البيانات، واكتشاف الأنماط، وتصنيف الوقائع، وترجيح الاحتمالات، واقتراح القرارات، بل قد تتفوق علىٰ الإنسان في سرعة المعالجة ودقة التنبؤ ضــمن مجالات محددة. غير أن النجاح في هذه الوظائف لا يثبت بذاته امتلاك عقل معياري؛ لأن العقل المعياري لا يُعرَّف بقدرته علىٰ الوصول إلىٰ النتيجة فقط، بل بقدرته علىٰ فهم أسبابها، وتحديد مشروعيتها، وربطها بمنظومة من القيم، ومراجعة المعيار الذي أنتجها، وتحمل المسؤولية عن آثارها.

وقد ركزت الدراســات الســابقة في الذكاء الاصــطناعي علىٰ معيار الأداء، وعلىٰ إمكان محاكاة الســلوك الذكي، وعلىٰ قدرة الآلة علىٰ التعلم من البيانات وتحســين مخرجاتها. كما ناقشت فلسفة العقل مسألة الوعي والفهم والقصدية، وسألت عما إذا كانت المعالجة الرمزية أو الحسابية تكفي لإنتاج عقل حقيقي. غير أن النظرية العامة للعقل تنقل السؤال إلىٰ مستوىٰ آخر: حتىٰ لو افترضــنا قدرة النظام الاصــطناعي علىٰ الفهم أو التعلم، فهل يســتطيع إنتاج الشــرعية؟ وهل يمكنه أن يميز بين ما ينجح تقنيًا وما يســتحق أن يُعتمد معياريًا؟ وهل يملك صلاحية تحويل تنبؤ احتمالي إلىٰ حكم يمس حقًا أو حريةً أو مصيرًا إنسانيًا؟

إن الخوارزمية لا تعمل في فراغ معياري، لأن اختيار البيانات وتصــنيفها وتحديد الهدف الذي يجري تحسينه كلها قرارات سابقة علىٰ تشغيلها. فإذا صُمم النظام لتعظيم الكفاءة، فقد يحققها علىٰ حساب العدالة، وإذا جرىٰ تدريبه علىٰ بيانات تاريخية، فقد يعيد إنتاج التحيزات

المتجذرة فيها تحت صورة حسابية تبدو محايدة. ومن هنا لا يكمن الخطر فقط في أن تُخطئ الآلة، بل في أن يتحول الحكم التاريخي المنحاز إلىٰ معيار مستتر داخل النظام، ثم يُعاد تقديمه بوصفه نتيجة موضوعية لا فاعل مسؤولًا عنها.

تتيح النظرية العامة للعقل تحليل النظام الاصطناعي عبر المستويات التي يمر بها الحكم: ما الوقائع التي أُدخلت؟ وكيف صُنفت؟ وما المعايير التي رُجحت؟ وما الغاية التي حددت النجاح؟ ومن يملك تعديل هذه الغاية؟ وعلىٰ من تقع آثار القرار؟ وبهذا لا تُختزل المساءلة في السؤال عن دقة المخرجات، بل تمتد إلىٰ البنية العقلية والمؤسسية التي صممت النظام وقررت مجال استعماله. فقد تكون الخوارزمية دقيقةً إحصائيًا، لكن استخدامها في قرار قضائي أو طبي أو وظيفي يظل محتاجًا إلىٰ تبرير مستقل يتعلق بالحقوق والخصوصية والمساواة وإمكان الاعتراض.

ولا تعني الشفافية في الذكاء الاصطناعي مجرد إتاحة الشفرة التقنية؛ لأن فهمها قد يظل متعذرًا علىٰ المتأثرين بالقرار. الشفافية المعيارية تعني أن يكون معلومًا ما الذي يحاول النظام تحقيقه، وما البيانات التي اعتمد عليها، وما نوع الأخطاء المحتملة، وكيف يمكن الطعن في النتيجة، ومن يملك سلطة تجاوزها. فالقرار الذي لا يمكن تفسيره أو الاعتراض عليه قد يكون فعالًا، لكنه يظل ناقص الشرعية، ولا سيما إذا مس الحقوق الأساسية أو أنتج آثارًا يتعذر تداركها.

كما تكشف النظرية أن نقل القرار إلىٰ الآلة لا ينقل المسؤولية إليها تلقائيًا. فالمسؤولية لا تضيع بين المصمم والمشغل والمؤسسة والمستخدم، بل يجب إعادة توزيعها بحسب المعرفة والقدرة والاختصاص. وقد يؤدي تعقيد النظام إلىٰ ما يشبه الفراغ الأخلاقي، حيث ينسب كل طرف النتيجة إلىٰ النظام نفسه. غير أن الآلة، ما لم تمتلك استقلالًا معياريًا وقدرةً علىٰ فهم الإلزام وتحمل التبعة، لا ينبغي أن تتحول إلىٰ ستار يعفي البشر والمؤسسات من المسؤولية. فالقرار المؤتمت يظل قرارًا داخل بنية بشرية حددت الغاية والسلطة ومجال التطبيق.

أما العلاقات الدولية، فتمثل مجالًا آخر تختبر فيه النظرية قدرتها علىٰ العمل خارج حدود الدولة. فقد انطلقت الواقعية السياسية من أن النظام الدولي تحكمه القوة والمصلحة والأمن، وأن الدول، في غياب سلطة عالمية عليا، تتصرف وفق ضرورات البقاء. وفي المقابل، شددت الاتجاهات الليبرالية والمؤسسية علىٰ القانون الدولي والمنظمات والتعاون والاعتماد المتبادل، بينما أبرزت النظريات البنائية دور الهوية والخطاب والمعايير في تشكيل سلوك الدول. وتكشف النظرية العامة للعقل أن هذه المستويات ليست متعارضةً بالضرورة، بل تمثل عناصر داخل بناء دولي تتداخل فيه القوة بالمعيار والمصلحة بالشرعية والمؤسسة بالسيادة.

إن القوة في العلاقات الدولية حقيقة لا يمكن تجاهلها، لكنها لا تنتج وحدها نظامًا مشروعًا. فالدولة القادرة علىٰ فرض إرادتها لا تكتسب بذلك حقًا في فرضها، كما أن غياب سلطة مركزية عالمية لا يعني غياب المعيارية. فالمعاهدات، والسيادة، وعدم الاعتداء، وحماية المدنيين، والمسؤولية الدولية، كلها مفاهيم معيارية لا توجد في الطبيعة، بل أنتجها العقل الإنساني لتنظيم مجال تتعارض فيه إرادات الدول ومصالحها. ومن دون هذه المفاهيم يتحول النظام الدولي إلىٰ توازن مؤقت للقوىٰ، لا إلىٰ نظام قابل للاستمرار والتبرير.

ويتيح النموذج تحليل الشرعية الدولية من خلال التمييز بين شرعية الفعل من جهة مصدره، وشرعيته من جهة مضمونه وآثاره. فقد يصدر القرار عن مؤسسة دولية معترف بها، لكنه يبقىٰ موضع نقد إذا عكس تفاوتًا بنيويًا في توزيع السلطة. وقد تستند دولة إلىٰ حق سيادي صحيح، لكنها تستخدمه علىٰ نحو يهدد حقوق شعوب أخرىٰ أو مصالح إنسانية عامة. ومن هنا لا تكون السيادة قيمةً مطلقة، بل اختصاصًا يرتبط بالمسؤولية، كما لا تكون العالمية مبررًا لإلغاء الخصوصيات أو فرض إرادة القوىٰ الكبرىٰ تحت لغة المصلحة الإنسانية.

وتظهر أزمة النظام الدولي حين تتباعد القواعد المعلنة عن ممارسات القوىٰ القادرة علىٰ إنفاذها. فإذا طُبق القانون علىٰ الضعيف واستُثني منه القوي، فقد النظام صفته المعيارية وتحول إلىٰ أداة لتثبيت التفاوت. ولا تعني هذه الانتقائية أن القانون الدولي وهم، بل تكشف أن شرعيته

تحتاج إلىٰ مؤسسات أكثر اتساقًا، وإلىٰ توزيع للمساءلة يمنع القدرة من أن تصبح حصانة. فالمعيار لا يفقد قيمته لأن تطبيقه ناقص، لكنه يفقد سلطته إذا أصبح النقص دائمًا ومقصودًا.

كما تعيد النظرية بناء مفهوم المصلحة الوطنية. فالمصلحة لا تُفهم بوصفها ما يزيد قوة الدولة فحسب، بل ما يحفظ مجتمعها وشرعيتها واستقرار محيطها علىٰ المدىٰ البعيد. وقد يحقق القرار مكسبًا آنيًا ثم ينتج صراعًا أو انهيارًا يهدد الجميع. ومن هنا يربط العقل الاستراتيجي المعياري بين المصلحة والمآل، وبين الأمن والعدالة، وبين سيادة الدولة ومسؤوليتها داخل النظام الإنساني الأوسع.

إن تطبيق النظرية في الذكاء الا صطناعي والعلاقات الدولية يكشف وحدة الإ شكال رغم اختلاف المجالين: في الأول تنتقل القدرة التقنية إلىٰ سلطة علىٰ القرار، وفي الثاني تنتقل القدرة السياسية والعسكرية إلىٰ سلطة علىٰ النظام العالمي. وفي الحالتين لا تكفي القدرة لإنتاج الشرعية، ولا الكفاءة لإنتاج الحق، ولا النجاح لإثبات العدالة. والعقل المعياري هو الذي يربط السلطة بالمسؤولية، والقرار بالتبرير، والنظام بإمكان الاعتراض والمراجعة.

لا تُفهم الحضارة بوصفها مجموعًا متراكمًا من المنجزات المادية والعلمية والفنية، ولا بوصفها مرحلةً متقدمة من التنظيم الاجتماعي فقط، بل بوصفها النسق التاريخي الأوسع الذي تنتظم داخله علاقة الإنسان بالوجود والمعرفة والقيمة والسلطة والزمن. فالحضارة لا تقوم حين تنتج الجماعة أدوات أكثر فحسب، وإنما حين تستطيع أن تربط قدرتها علىٰ الإنتاج بتصور للإنسان وللخير وللنظام الذي ينبغي أن يحكم استعمال هذه القدرة. ومن هنا تمثل الدراسات الحضارية مجالًا أصيلًا لتطبيق النظرية العامة للعقل؛ لأن الحضارة هي الموضع الذي تتجسد فيه وظائف العقل الكلي والعقل المعياري علىٰ أوسع نطاق، وتتحول فيه المفاهيم والقيم والقوانين والمؤسسات إلىٰ نمط تاريخي شامل يعيد تكوين الإنسان والمجتمع معًا.

وقد فسرت دراسات الحضارة النشوء والأفول من خلال عوامل متعددة، كالجغرافيا والاقتصاد والدين والدولة والعصبية والتقنية والاستجابة للتحديات. وقد كشفت هذه

المقاربات عن عناصر لا يمكن إغفالها، لكنها تصبح اختزالية حين تجعل عاملًا واحدًا أصل الحركة الحضارية كلها. فالثروة قد توفر شروط العمران، لكنها لا تحدد غايته؛ والدولة قد تنظم القوة، لكنها تستطيع أن تحمي الحضارة أو تخنقها؛ والدين قد يمد المجتمع بالمعنىٰ، لكن انتقال هذا المعنىٰ إلىٰ العلم والقانون والمؤسسة يحتاج إلىٰ عقل قادر علىٰ الترجمة والبناء؛ والتقنية توسع مجال القدرة، لكنها لا تحدد ما إذا كانت هذه القدرة ستخدم الإنسان أم تعيد إخضاعه.

تتيح النظرية العامة للعقل فهم الحضارة بوصفها علاقةً بين أربعة مستويات مترابطة: مستوىٰ الرؤية الكلية للعالم، ومستوىٰ القيم والمعايير، ومستوىٰ المؤسسات، ومستوىٰ القدرة علىٰ المراجعة. فكل حضارة تحمل تصورًا، معلنًا أو ضمنيًا، للإنسان وموقعه في الكون، وتنتج من هذا التصور ترتيبًا للقيم والغايات، ثم تجسد هذا الترتيب في قوانين ومؤسسات وأنماط للتربية والعمل والسلطة. غير أن بقاء الحضارة لا يتوقف علىٰ قدرتها علىٰ التأسيس وحدها، بل علىٰ قدرتها علىٰ العودة إلىٰ ما أسسته، وفحص ما إذا كانت مؤسساتها لا تزال تحمل قيمها أم تحولت إلىٰ هياكل تحمي ذاتها.

ومن هنا لا يبدأ الأفول الحضاري عند تراجع الثروة أو ضعف القوة العسكرية فقط، بل حين تفقد الحضارة الصلة بين معناها وأدواتها، وبين قيمها ومؤسساتها، وبين معرفتها وقدرتها علىٰ توجيهها. وقد تمتلك الحضارة علمًا متقدمًا لكنها تعجز عن بناء معيار لاستخدامه، أو تحافظ علىٰ خطاب أخلاقي رفيع بينما تقوم علاقاتها الفعلية علىٰ الظلم والإقصاء. وقد تكون مؤسساتها شديدة التنظيم، لكنها مغلقةً أمام النقد والتجديد. عندئذ لا يكون الخلل في عنصر جزئي، بل في البنية التي كانت تصل العناصر بعضها ببعض.

ويفسر النموذج النهوض الحضاري بوصفه لحظة تلتقي فيها المعرفة بالغاية، والقدرة بالشرعية، والمؤسسة بالإبداع. فالمجتمع لا ينهض بمجرد استيراد أدوات حضارة أخرىٰ، لأن الأداة لا تعمل خارج شبكة المعاني والمؤسسات التي تمنحها وظيفتها. كما لا ينهض

باستدعاء أمجاده الماضية، لأن الذاكرة لا تصبح قوةً إلا حين تتحول إلىٰ مادة للنقد وإعادة البناء. النهوض هو قدرة العقل الحضاري علىٰ قراءة واقعه، واكتشاف أزماته، واستعادة عناصره المؤسسة، ثم إنتاج صورة جديدة منها تستجيب للحاضر من غير أن تفقد هويتها أو تتحول إلىٰ تكرار للماضي.

أما الأفول، فلا يعني اختفاء العقل، بل اختلال طريقته في العمل. فقد يستمر العقل في إنتاج معرفة جزئية، لكنه يفقد الرؤية الكلية؛ وقد يحافظ علىٰ المعايير في الخطاب، لكنه يعجز عن ترتيبها في الواقع؛ وقد يكثر من المؤسسات، لكنها تتوقف عن التعلم. وهنا تظهر أهمية التمييز بين الحضارة التي تتعرض لأزمة والحضارة التي تفقد القدرة علىٰ فهم أزمتها. فالأزمة قد تكون بدايةً للتجدد إذا أصبحت موضوعًا للتحليل والمراجعة، لكنها تتحول إلىٰ أفول حين تنكرها البنية أو تفسرها دائمًا بعوامل خارجية، أو تمنع الأسئلة التي تكشف مواضع الخلل الداخلي.

وتسمح النظرية كذلك بإعادة بناء العلاقة بين الخصوصية والكونية. فكل حضارة تتشكل داخل لغة وتاريخ وذاكرة وتجربة مخصوصة، ولا يمكن ردها إلىٰ نسخة ناقصة من حضارة أخرىٰ. غير أن الخصوصية لا تعني انغلاق القيم والمعايير داخل حدود الجماعة؛ لأن الكرامة والعدل والحرية والمسؤولية تحمل إمكانًا كونيًا يتجاوز الصورة التاريخية التي صيغت فيها. والعقل الحضاري الناضج هو الذي يميز بين المبدأ الكلي وتجسده الخاص، فلا يدعي أن تجربته هي الصورة الوحيدة للإنسانية، ولا يتخلىٰ عن خصوصيته باسم كونية تصوغها قوة مهيمنة.

وقد وقعت دراسات سابقة في أحد اتجاهين متقابلين: اتجاه جعل التاريخ الحضاري مسارًا واحدًا تتقدم فيه المجتمعات نحو نموذج محدد، واتجاه أغلق الحضارات داخل عوالم لا يمكن المقارنة أو الحوار بينها. أما النظرية العامة للعقل فتقوم علىٰ أن الوحدة العقلية لا تلغي التعدد الحضاري، وأن التعدد لا يمنع إمكان التبرير المشترك. فالحضارات تختلف في أنظمتها الرمزية

والقانونية والأخلاقية، لكنها تظل قادرةً علىٰ الدخول في حوار حول العدالة والحق والسلطة، لأن الاختلاف يقع في المضمون والتاريخ، لا في انعدام القدرة علىٰ الحكم والمراجعة.

ويظهر التفاعل الحضاري، في ضوء هذا التصور، بوصفه عمليةً تتجاوز الاستيراد والرفض. فالحضارة لا تستقبل مفهومًا أو مؤسسةً من غير أن تعيد تفسيره داخل بنيتها، وقد يؤدي النقل الحرفي إلىٰ تفكيك الوظيفة عن سياقها. كما أن رفض كل ما يأتي من الخارج يحرم العقل من التعلم ويحوّل الهوية إلىٰ حصار. والتفاعل الرشيد يقوم علىٰ تحليل العنصر الوافد: ما الغاية التي نشأ من أجلها؟ وما الشروط التي يحتاج إليها؟ وما الذي يمكن أن يضيفه؟ وكيف يعاد بناؤه بما ينسجم مع نظام القيم والمؤسسات من غير تشويه لوظيفته؟

إن تطبيق النظرية في الدراسات الحضارية لا يحولها إلىٰ فلسفة حتمية للتاريخ، ولا يمنحها حق تصنيف الحضارات وفق مرتبة ثابتة. إنه يقدم أدوات لفحص العلاقة بين الرؤية والقيمة والمؤسسة والمعرفة والمراجعة، ويكشف مواضع القوة والانفصال داخل النسق الحضاري. كما يبين أن الحضارة لا تقاس بما تنتجه من أدوات وحدها، بل بما تنتجه من إنسان، وبقدرتها علىٰ جعل القوة مسؤولةً، والمعرفة أخلاقيةً، والمؤسسة قابلةً للنقد، والذاكرة مفتوحةً علىٰ المستقبل.

ومن مجموع تطبيقات النظرية في القانون والأخلاق والسياسة والاقتصاد والتربية والمؤسسات والذكاء الاصطناعي والعلاقات الدولية والدراسات الحضارية يتضح أن التطبيق لا يعني تكرار الصيغة نفسها، بل إعادة بناء المبادئ بحسب طبيعة كل مجال. ومع ذلك تبقىٰ الحركة واحدة: إدراك الواقع، وبناء المفهوم، وإصدار الحكم، وترتيب القيم، وتأسيس الشرعية، وإنتاج النظام، ثم إخضاعه للمراجعة. وبهذا تصبح النظرية أداةً عامة لا لأنها تلغي استقلال المجالات، بل لأنها تكشف الأصل العقلي والمعياري الذي يصل بينها، وتمنحها إمكان الحوار داخل تصور كلي للإنسان والعالم والمؤسسة والحضارة.

لا تنشأ الفلسفة الجديدة للعقل من استبدال تعريف بتعريف، ولا من إضافة وظيفة أخرىٰ إلىٰ قائمة الوظائف العقلية المعروفة، بل من إعادة بناء السؤال نفسه الذي وُجِّه إلىٰ العقل طوال تاريخ الفلسفة. فقد ظل العقل يُبحث غالبًا من جهة قدرته علىٰ المعرفة، أو من جهة علاقته بالوجود، أو من جهة اتصاله باللغة والوعي والجسد، بينما بقيت قدرته علىٰ إنتاج المعيار والشرعية والنظام موزعةً بين فلسفات الأخلاق والقانون والسياسة والاجتماع. وكانت النتيجة أن العقل ظهر في صورة ملكة معرفية هنا، وعقل عملي هناك، وفاعل أخلاقي في موضع ثالث، من غير أن تُرد هذه الصور إلىٰ بنية كلية تفسر وحدتها وتمايزها وحركتها الداخلية. وتتمثل الإضافة الأولىٰ للنظرية العامة للعقل في نقل البحث من تعدد وظائف العقل إلىٰ وحدة البنية التي تنتج هذا التعدد، ومن وصف قدراته الجزئية إلىٰ اكتشاف القانون الذي يصل بينها.

لا تقول النظرية إن المعرفة والحكم والقيمة والقانون والمؤسسة ظواهر متماثلة، ولا تذيبها في مفهوم واحد واسع يفقدها خصوصيتها، بل تكشف أنها تنشأ داخل حركة عقلية مشتركة تبدأ بإدراك الواقع، ثم تجريده وتصنيفه، ثم الحكم عليه وترتيب عناصره، ثم تحويل الأحكام إلىٰ معايير، والمعايير إلىٰ شرعيات، والشرعيات إلىٰ أنظمة ومؤسسات، قبل أن تعود هذه الأنظمة إلىٰ العقل بوصفها موضوعًا للمراجعة والنقد وإعادة البناء. والجدة هنا لا تقوم في كل حلقة منفردة؛ فقد تناولت الفلسفات السابقة الإدراك والتجريد والحكم والواجب والشرعية كلًّا علىٰ حدة، وإنما تقوم في إعادة تركيبها ضمن نموذج واحد يفسر كيف تتحول الخبرة الإنسانية من مادة معطاة إلىٰ عالم منظم بالمعنىٰ والقيمة والقانون.

وتضيف النظرية، في مستوىٰ ثانٍ، تمييزًا مؤسسًا بين العقل الكلي والعقل المعياري من غير أن تجعل منهما عقلين مستقلين. فالعقل الكلي هو البنية المنفتحة علىٰ الوجود والمعرفة واللغة والخيال والتاريخ، أما العقل المعياري فهو اشتغال هذه البنية حين تنتقل من الفهم إلىٰ التقويم، ومن الممكن إلىٰ الأولىٰ، ومن القدرة إلىٰ المسؤولية، ومن الواقع إلىٰ الحكم علىٰ

ما ينبغي أن يكون. وبذلك تتجاوز النظرية الفصل التقليدي بين العقل النظري والعقل العملي، لا بإلغائه، بل بإعادة تفسيره داخل وحدة أعمق. فالمعرفة لا تنتج الواجب تلقائيًا، لكنها تمده بمادته وشروطه، والمعيار لا يختزل الحقيقة في القيمة، لكنه يوجه استعمال المعرفة ويحدد حدودها ومسؤوليتها.

أما الإضافة الثالثة فتتمثل في جعل المعيارية وظيفةً تكوينيةً للعقل، لا مجالًا لاحقًا يضاف إلىٰ المعرفة بعد اكتمالها. فالعقل لا يصبح معياريًا فقط حين يصدر أمرًا أخلاقيًا أو قانونيًا، بل حين يميز بين دليل مقبول وآخر مرفوض، وبين تصنيف مشروع وآخر مضلل، وبين نتيجة تستحق الاعتماد وأخرىٰ ينبغي تعليق الحكم بشأنها. والمعرفة نفسها تعمل داخل معايير للصدق والتبرير والاتساق، وإن اختلفت هذه المعايير عن معايير العدالة والشرعية. ومن هنا لا يعود السؤال عن المعيارية محصورًا في الأخلاق، بل يمتد إلىٰ المعرفة والمؤسسة والسياسة والتقنية، ويصبح العقل منتجًا لشبكات متعددة من المعايير تختلف في موضوعها ودرجة إلزامها، وتتصل في بنيتها العامة.

وتكشف النظرية كذلك أن إنتاج المعيار لا يعني اختراعه من عدم، كما لا يعني اكتشافه في صورة جاهزة مستقلة عن العقل. فالواقع يقدم الوقائع والحاجات والحدود والإمكانات، والقيم تقدم اتجاهات التقويم، والتاريخ يقدم الخبرة، لكن العقل هو الذي ينظم هذه العناصر ويصوغ منها حكمًا قابلًا للتبرير والتعميم. وبذلك تتجاوز النظرية التقابل بين الواقعية التي تجعل العقل متلقيًا للقيمة، والبنائية التي تجعله صانعًا اعتباطيًا لها. إنه لا يخلق مادة المعيار كلها، لكنه ينتج صورته العقلية والعملية، ويحدد مجاله ومرتبته وعلاقته بغيره، ثم يختبره في الواقع ويعيد بناءه.

وتتمثل إضافة أخرىٰ في نقل الشرعية من هامش النظرية السياسية والقانونية إلىٰ قلب فلسفة العقل. فالشرعية ليست صفةً تلحق بالقانون أو السلطة بعد وجودهما، بل هي فعل عقلي ينقل الحكم من التفضيل الخاص إلىٰ استحقاق القبول العام. وكل قاعدة تطالب

بالطاعة تحتاج إلىٰ مبررات تتعلق بالمصدر والإجراء والمضمون والغاية والآثار. ومن هنا لا تكفي القوة لإنتاج السلطة، ولا الصحة الشكلية لإنتاج القانون المشروع، ولا القبول الاجتماعي لإنتاج العدالة. إن العقل هو الذي يبني العلاقة بين القدرة والحق، وبين الاختصاص والمسؤولية، وبين النظام والغاية، ويظل قادرًا علىٰ سحب الشرعية أو مراجعتها حين تنفصل المؤسسة عما يبرر وجودها.

كما تضيف النظرية مفهوم العقل الميتامعياري بوصفه وظيفةً انعكاسية لا عقلًا ثالثًا مستقلًا. فالعقل لا ينتج المعايير ويطبقها فقط، بل يستطيع أن يجعل مصادرها ومراتبها وحدودها موضوعًا للتفكير. وهو يسأل عند التعارض: بأي معيار نرجح بين المعايير؟ وعند الانحراف: هل الخلل في التطبيق أم في القاعدة أم في النظام الذي يحملها؟ وعند تغير الواقع: هل ينبغي حفظ الصيغة أم العودة إلىٰ الغاية التي نشأت من أجلها؟ وتتيح هذه الوظيفة للعقل أن يمنع معاييره من التحول إلىٰ سلطات مغلقة، وأن يجعل المراجعة جزءًا من المعيارية لا خروجًا عليها.

وتتجاوز النظرية كذلك التصورات التي تفصل بين العقل والنظام. فالنظام ليس مجرد نتيجة اجتماعية أو سياسية خارجية، بل امتداد لقدرة العقل علىٰ التمييز والربط والترتيب والتثبيت. فكما ينظم العقل المعطيات في مفاهيم، ينظم الأحكام في معايير، والمعايير في قوانين، والقوانين في مؤسسات. لكن النظام لا يكتسب قيمته من انتظامه وحده؛ إذ قد يكون شديد الفاعلية وفاقدًا للشرعية. ولذلك تربط النظرية بين النظام والمعيار، وبين البنية والمقصد، وبين الاستمرار والمراجعة، وتمنع تحويل التنظيم إلىٰ غاية مستقلة عن الإنسان.

إن ما تضيفه النظرية ليس مذهبًا آخر في العقل إلىٰ جوار المذاهب السابقة فحسب، بل تغييرًا في مركز السؤال: من العقل بوصفه أداةً للمعرفة إلىٰ العقل بوصفه بنيةً تنتج العالم الإنساني معرفيًا ومعياريًا ومؤسسيًا؛ ومن البحث في ماهيته الساكنة إلىٰ البحث في حركته؛ ومن الفصل بين الحقيقة والقيمة والقانون إلىٰ تفسير علاقاتها من غير إلغاء فروقها؛ ومن تصور

العقل بوصفه فرديًا خالصًا إلىٰ فهم امتداداته الاجتماعية والمؤسسية والحضارية. وهو تغيير لا يلغي فلسفات العقل السابقة، بل يكشف الحدود التي وقفت عندها، ويعيد إدخال منجزاتها في أفق أوسع يجعل المعرفة جزءًا من العقل، والمعيار جزءًا من المعرفة بالحياة، والنظام تجسدًا تاريخيًا للحكم والشرعية.

لا تتحول النظرية إلىٰ مدرسة فلسفية بمجرد اتساعها أو جدة مصطلحاتها، ولا لأن صاحبها أعلن استقلالها عن المذاهب السابقة، بل حين تمتلك سؤالًا مؤسسًا يعيد تنظيم حقل كامل من البحث، وجهازًا مفهوميًا قادرًا علىٰ إنتاج أسئلة جديدة، ومنهجًا يمكن لغير واضعها أن يستعمله ويختبره ويطوره. فالمدرسة الفلسفية ليست مجموعة أجوبة مغلقة، وإنما أفق بحث يغير طريقة النظر إلىٰ المشكلات، ويمنح الباحثين أدوات تمكّنهم من اكتشاف علاقات لم تكن ظاهرةً داخل التقسيمات الموروثة. ومن هنا لا يُقاس إمكان تأسيس مدرسة فلسفية بما تثيره النظرية من الإعجاب، بل بقدرتها علىٰ الاستمرار خارج لحظة صياغتها الأولىٰ، وعلىٰ توليد أعمال نقدية وتطبيقية ومقارنة لا تكرر عباراتها، بل تشتغل داخل منطقها وتدفعه إلىٰ مدىٰ أبعد.

تملك النظرية العامة للعقل شرطًا أوليًا لهذا التحول، لأنها لا تعالج مسألةً جزئية داخل فلسفة العقل، بل تعيد بناء المجال الذي توزعت عليه مسائل المعرفة والقيمة والقانون والشرعية والمؤسسة. فسؤالها المؤسس ليس: كيف يفكر العقل؟ ولا: كيف يعرف؟ ولا: كيف يصدر حكمًا أخلاقيًا؟ بل: كيف ينتج العقل العالم الإنساني من خلال المعرفة والمعيار والنظام، وكيف يراجع ما ينتجه من غير أن يفقد وحدته؟ هذا السؤال يغيّر مركز البحث؛ إذ يجعل العقل موضوعًا لا يُفهم من خلال وظائفه المعرفية فقط، ويجعل المعيارية بنيةً عقلية عامة لا موضوعًا محصورًا في الأخلاق، ويجعل القانون والدولة والمؤسسة تجسدات تاريخية لحركة عقلية ومعيارية أعمق.

وقد نشأت مدارس فلسفية كبرىٰ حين أعادت تحديد السؤال قبل أن تقدم الجواب. فقد غيرت الفلسفة النقدية السؤال من معرفة الأ شياء في ذاتها إلىٰ شروط إمكان المعرفة، وغيرت الظاهراتية الاهتمام من الأشـياء بوصـفها موجودات خارجية إلىٰ كيفية ظهورها للوعي، بينما أعادت الفلســفة التحليلية تنظيم البحث حول اللغة والمعنىٰ والحجة، وجعلت البراغماتية الفعل والنتائج محورًا لفهم الحقيقة والمعر فة. ولم تقم قوة هذه الاتجا هات علىٰ إ جا بة واحدة، بل علىٰ تأسـيس مجال من الأسـئلة أمكن توسـيعه ونقده والانقسـام داخله. والنظرية العامة للعقل تمتلك إمكانًا مماثلًا إذا اسـتطاعت أن تجعل العلاقة بين العقل والمعيار والنظام برنامجًا بحثيًا مفتوحًا، لا مجرد خلاصة فكرية مكتملة.

ويتمثل الشــرط الثاني في امتلاك جهاز مفهومي متميز. فمفاهيم العقل الكلي، والعقل المعياري، والعقل الميتامعياري، والمســاحة اللامعيارية، وإنتاج المعيار، وبناء الشــرعية، وإعادة إنتاج النظام، ليسـت أسـماء مترادفة لمفاهيم سـابقة، بل أدوات لإعادة توزيع الوظائف والمجالات. ويكمن تميزها في العلاقات التي تنشئها بينها؛ فالعقل المعياري لا يُفهم منفصلًا عن العقل الكلي، والميتامعيارية لا تصــبح طبقةً فوق المعيار، بل وظيفةً انعكاســية داخله، واللامعياري لا يمثل نقيضًا مطلقًا للمعيار، بل مجالًا يكشف حدوده وشروط اشتغاله.

غير أن الجهاز المفهومي لا يؤ سس مدر ستً إذا ظل غامضًا أو معتمدًا علىٰ الحدس. فلا بد من ضــبط الفروق بين المفاهيم، وتحديد ما يندرج تحت كل منها، وما يخرج عنه، وما إذا كانت العلاقة بينها علاقة تضــمّن أو تمايز أو انتقال أو مراجعة. وكلما اتســعت النظرية ازداد خطر أن تتحول المفاهيم إلىٰ ألفاظ كلية تســتوعب كل شــيء. ومن هنا يكون بناء المعجم المفهومي جزءًا من تأسـيس المدرسـة، لأنه يمنع اللغة من أن تسـبق البرهان، ويتيح للباحثين اختبار المفاهيم في حالات لا يختارها مؤسس النظرية بنفسه.

أما الشــرط الثالث، فهو وجود منهج متميز. والمنهج الذي تقترحه النظرية يقوم علىٰ تعقـب الحركـة من الإدراك إلىٰ التجريـد والتصــنيف والحكم والترجيح، ثم إلىٰ المعيـار

والشرعية والنظام والمراجعة. غير أن هذا المنهج لا يعمل بوصفه تسلسلًا آليًا، بل بوصفه مصفوفةً للكشف عن العلاقات والانقطاعات. فعند تحليل قانون أو مؤسسة أو قرار أخلاقي، لا يُسأل فقط عن مضمونه، بل عن كيفية إدراك الواقعة، والمفهوم الذي صُنفت تحته، والقيم التي رُجحت، والمبررات التي منحت الحكم شرعيته، والنظام الذي حمله، والآليات التي تسمح بمراجعته. وبذلك يتحول المنهج إلىٰ أداة تحليل يمكن تطبيقها في مجالات متعددة من غير أن تُلغىٰ خصوصية أي منها.

ويتمثل الشرط الرابع في أن تكون للنظرية مشكلات مفتوحة، لا أجوبة نهائية فقط. فالمدرسة الفلسفية تموت حين تتحول إلىٰ حراسة نص مؤسس، وتفقد قدرتها علىٰ إنتاج الفكر حين يصبح دور أتباعها شرح ما قيل وإثبات صحته. أما المدرسة الحية فتحتفظ بنواة نظرية واضحة، لكنها تسمح بالاختلاف حول حدودها وتطبيقاتها. وقد ينشأ داخلها خلاف حول مدىٰ موضوعية القيم، أو شروط العقل المعياري، أو إمكان إسناده إلىٰ المؤسسات والأنظمة الاصطناعية، أو طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل، من غير أن يؤدي هذا الخلاف بالضرورة إلىٰ انهيار بنائها الأساسي.

ومن هنا ينبغي التمييز بين الاستقلال الفكري والانغلاق المذهبي. الاستقلال يعني امتلاك فرضية ومنهج وجهاز مفاهيمي لا يذوب في النظريات السابقة، أما الانغلاق فيعني رفض الحوار أو التعامل مع كل نقد بوصفه إنكارًا للأصالة. والنظرية لا تثبت استقلالها بإقصاء العقلانية أو الظاهراتية أو فلسفة اللغة أو القانون الطبيعي أو التحليل المؤسسي، بل بإظهار ما تستفيد منه وما تتجاوزه وما تعيد تركيبه داخل سؤالها الخاص. فالمدرسة التي لا تستطيع بيان نسبها الفكري لا تكون أكثر أصالة، بل أقل وعيًا بتاريخها.

وتختلف النظرية العامة للعقل عن المدارس السابقة في أن مركزها ليس الوعي وحده، ولا اللغة وحدها، ولا المعرفة، ولا الفعل العملي، بل العلاقة التوليدية بين العقل والمعيار والنظام. وهي لا تجعل العقل جوهرًا مفارقًا، ولا وظيفةً عصبيةً محضة، ولا بنيةً لغوية مغلقة،

بل قدرةً بنيوية تتكون داخل الجسد واللغة والتاريخ، ثم تعيد بناء شروطها. كما أنها لا تجعل المعيار حقيقةً مكتملة خارج العقل، ولا اختراعًا ذاتيًا، بل نتاجًا لعلاقة بين الواقع والقيمة والغاية والتبرير. وفي هذا التركيب تكمن نواتها المستقلة.

غير أن إمكان المدرسة يظل مشروطًا بقدرتها علىٰ إنتاج تقاليد بحثية متخصصة. فقد ينشأ داخلها اتجاه في فلسفة القانون يدرس بناء الشرعية، واتجاه في الأخلاق يدرس ترتيب القيم، واتجاه في النظرية السياسية يدرس العقل المؤسسي، واتجاه في فلسفة الذكاء الاصطناعي يختبر إمكان المعيارية غير البشرية. وعندئذ لا تبقىٰ النظرية بناءً واحدًا مغلقًا، بل تتحول إلىٰ مركز تتفرع عنه برامج بحث تتلاقىٰ في الفرضيات المؤسسة وتختلف في أدواتها وموضوعاتها.

إن المدرسة الفلسفية لا تُعلن قبل أن تتكون، ولا تُمنح اسمها بقرار، بل تظهر حين يصبح للنظرية أثر يتجاوز نصها الأول، وحين يجد باحثون آخرون أن مفاهيمها تمكّنهم من رؤية مشكلات لم تكن مرئيةً من قبل. ولذلك فإن إمكان تأسيس مدرسة قائم في البنية المقترحة، لكنه لا يتحقق إلا بالعمل المقارن، والاختبار التطبيقي، والنقد الداخلي، وتطوير اللغة والمناهج. وعندئذ لا تكون فلسفة العقل الجديدة مذهبًا يطلب الاتباع، بل فضاءً يطلب التفكير، ولا تكون أصالتها في انقطاعها عن تاريخ الفلسفة، بل في قدرتها علىٰ إعادة ترتيب هذا التاريخ داخل أفق جديد للعقل والمعيار والنظام.

لا يتحدد مستقبل البحث في العقل بكثرة الأسئلة التي يمكن إضافتها إلىٰ الأسئلة القديمة، بل بقدرة النظرية علىٰ فتح مناطق جديدة لم تكن مرئيةً حين كان العقل يُدرس بوصفه أداةً للمعرفة أو جهازًا لمعالجة المعلومات. فحين يُعاد فهم العقل بوصفه بنيةً تنتج المعرفة والمعيار والشرعية والنظام، تتغير طبيعة المشكلات المطروحة؛ إذ لا يعود السؤال محصورًا في كيفية التفكير أو الإدراك، بل يمتد إلىٰ الكيفية التي تتحول بها الخبرة إلىٰ حكم، والحكم إلىٰ إلزام، والإلزام إلىٰ مؤسسة، والمؤسسة إلىٰ عالم يعيد تشكيل العقل الذي

أنتجها. ومن هنا لا يكون مستقبل البحث امتدادًا كميًا لما سبق، بل انتقالًا إلىٰ دراسة الدوائر التوليدية التي يتكون فيها العقل والعالم الإنساني معًا.

يأتي سؤال العلاقة بين العقل والوعي في مقدمة الأسئلة المفتوحة. فهل يشترط كل نشاط عقلي وعيًا حا ضرًا بذاته، أم يمكن لبعض البنىٰ العقلية أن تعمل خارج الوعي المبا شر؟ وهل الوعي شرط لإنتاج الحكم المعياري، أم يكفي أن يعمل النظام وفق قواعد للتمييز والترجيح؟ لقد ميزت دراسات عديدة بين معالجة المعلومات والخبرة الواعية، وبين الأداء الوظيفي والإحساس الذاتي، غير أن المعيارية تضيف بعدًا آخر إلىٰ المسألة. فإصدار نتيجة لا يساوي الاعتراف بإلزامها، وتطبيق قاعدة لا يساوي فهم مبرراتها. ولذلك ينبغي أن يبحث مستقبل النظرية في الصلة بين الوعي بالسبب والقدرة علىٰ الالتزام به، وفي ما إذا كان الحكم المعياري يفترض حضورًا للذات بوصفها مسؤولةً عن الفعل.

ولا يقل سؤال الجسد أهميةً؛ لأن العقل لا يعمل من موضع مفارق للطبيعة الإنسانية. فالإدراك مشروط بالحواس، والانتباه محدود، والذاكرة انتقائية، والانفعال يؤثر في الحكم، والقدرة علىٰ الترجيح تتغير تحت الخوف والإجهاد والمرض. وقد كشفت علوم الأعصاب وعلم النفس المعرفي عن عمق هذه الشروط، لكنها لا تحسم وحدها معناها الفلسفي. فهل يكون العقل المعياري تصحيحًا مستمرًا لانحيازات الجسد، أم أن الجسد نفسه يمد العقل بمعرفة قيمية أولية، كما في الألم والتعاطف والنفور والارتباط؟ وهل يمكن تصور معيارية منفصلة تمامًا عن الهشاشة والحاجة والموت؟ إن البحث في الجسد لا ينبغي أن يهدف إلىٰ اختزال العقل فيه، بل إلىٰ فهم الكيفية التي يدخل بها الجسد في تكوين المعنىٰ والمسؤولية.

وتظل العلاقة بين العقل واللغة مفتوحةً علىٰ أسئلة أكثر تعقيدًا. فالعقل يفكر بالمفاهيم التي تحملها اللغة، لكنه يستطيع كذلك نقدها وتوسيعها وصناعة مصطلحات جديدة. فهل اللغة شرط سابق لكل تفكير منظم، أم أن ثمة خبرةً عقلية تسبق قدرتها علىٰ التعبير؟ وهل يحمل اختلاف اللغات اختلافًا في بنية العقل، أم اختلافًا في طرائق تجسيد بنية مشتركة؟ وقد

ركزت فلسفات اللغة علىٰ أن المعنىٰ يتكون داخل الاستعمال، بينما بالغت بعض الاتجاهات في جعل العقل أسيرًا للنظام اللساني. أما النظرية العامة للعقل فتحتاج إلىٰ بحث أدق في الحركة المتبادلة: كيف تنتج اللغة حدود التفكير، وكيف يعيد العقل بناء اللغة حين تعجز عن حمل مفاهيم جديدة أو خبرات معيارية ناشئة؟

ومن أكثر الأسئلة حساسيةً سؤال حدود المعيارية. فإذا كان العقل قادرًا علىٰ إنتاج المعايير، فهل يخضع كل نشاط إنساني لمعيار مباشر؟ أم توجد مساحات للخيال واللعب والتجريب والتأمل لا ينبغي إخضاعها المستمر للحكم؟ إن توسيع المعيارية إلىٰ كل تفصيل قد يحول العقل إلىٰ جهاز رقابة، بينما يؤدي تضييقها المفرط إلىٰ ترك مجالات واسعة من السلطة والتقنية والاقتصاد خارج المساءلة. ولذلك يحتاج البحث إلىٰ بناء نظرية في درجات الحضور المعياري: متىٰ يكون المعيار حاكمًا مباشرًا؟ ومتىٰ يكون حدًا عامًا؟ ومتىٰ ينبغي أن يتراجع ليترك مجالًا للاكتشاف الحر؟ وما الذي يحدد انتقال النشاط من مساحة لامعيارية إلىٰ مجال تترتب فيه المسؤولية؟

ويفتح مفهوم العقل المؤسسي مجالًا آخر من البحث. فهل يجوز إسناد العقلانية إلىٰ المؤسسة علىٰ نحو يتجاوز مجاز اللغة؟ المؤسسة لا تعي ذاتها كما يعي الفرد، لكنها تجمع المعلومات، وتصنف الوقائع، وتصدر القرارات، وتحفظ الذاكرة، وتراجع سياساتها. فهل تمثل هذه العمليات عقلًا موزعًا بين الأشخاص والقواعد والأدوات، أم مجرد تنظيم لأفعال عقول فردية؟ وما طبيعة المسؤولية حين ينتج القرار عن شبكة لا يستطيع أي فرد فيها الإحاطة بالعملية كلها؟ إن هذا السؤال يتجاوز الإدارة إلىٰ القضاء والدولة والشركات والمنظمات الدولية، حيث قد تصبح البنية قادرةً علىٰ الفعل من غير وجود فاعل منفرد يملك القرار الكامل.

ويزداد السؤال حدةً مع الذكاء الاصطناعي. فهل يمكن للنظام الاصطناعي أن ينتقل من حساب الاحتمال إلىٰ فهم الواجب، ومن تحسين الهدف إلىٰ مساءلة شرعية الهدف نفسه؟ وهل تكفي القدرة علىٰ تقديم تبرير لغوي لإثبات وجود حكم معياري، أم أن التبرير الحقيقي

يفترض وعيًا ومسؤوليةً وإمكانًا لتحمل التبعة؟ وقد ركزت الدراسات التقليدية على الذكاء والأداء والمحاكاة، لكن النظرية تفتح سؤالًا مختلفًا: هل يمكن أن يوجد عقل معياري غير بشري؟ وإذا أمكن، فما الشروط التي تجعل إلزامه مشروعًا، ومن يمنحه سلطة التأثير في الحقوق والقرارات؟

كما يبقى مصدر الشرعية من الأسئلة المفتوحة. فإذا كانت الشرعية بناءً عقليًا يجمع المصدر والإجراء والمضمون والغاية والنتيجة، فكيف تُرتب هذه العناصر حين تتعارض؟ هل يمكن لقرار عادل المضمون أن يكون فاقد الشرعية بسبب فساد إجرائه؟ وهل يكفي الإجراء الديمقراطي لتبرير قرار ينتهك حقًا أساسيًا؟ وما حدود رضا الجماعة؟ وما موقع القيم المتعالية أو الدينية داخل فضاء تعددي لا يشترك أفراده في المرجعية نفسها؟ هذه الأسئلة لا تقبل جوابًا واحدًا مغلقًا، لكنها تستدعي تطوير نظرية أكثر دقة في مراتب الشرعية وأوجه نقصها وتدرجها.

ولا يمكن فصل مستقبل البحث عن بناء مناهج اختبار للنظرية. فالمفاهيم تحتاج إلى دراسات مقارنة بين القوانين والمؤسسات والثقافات، وإلى تحليل حالات تكشف كيف يعمل الانتقال من الإدراك إلى النظام في الواقع. كما تحتاج إلى حوار مع العلوم التجريبية من غير ذوبان فيها، وإلى تطبيقات تكشف ما إذا كانت النظرية قادرةً على تفسير الاختلال، لا النجاحات فقط. فالنظرية التي لا تستطيع تفسير فشل العقل في بناء المعيار أو انحرافه في إنتاج الشرعية تظل ناقصةً؛ لأن الخطأ والتحيز والاستبداد ليست ظواهر خارج العقل، بل إمكانات تنشأ من اختلال وظائفه وعلاقاته.

إن الأسئلة المفتوحة لا تمثل فراغات ينبغي إغلاقها بسرعة، بل حدودًا منتجة تدفع النظرية إلى مزيد من الدقة. فالفلسفة الجديدة للعقل لا ينبغي أن تعد باكتمال نهائي، لأن موضوعها نفسه بنية متحركة تعيد إنتاج مفاهيمها ومعاييرها مع تغير المعرفة والعالم. وقيمتها لا تكمن في إنهاء السؤال عن العقل، بل في نقله إلى مستوى تصبح فيه المعرفة والقيمة

والشـرعية والمؤسـسـة والتقنية أجزاءً من مشـكلة فلسـفية واحدة، من غير أن تفقد كل منها استقلالها وخصوصيتها.

لا يسـتمر المشـروع الفلسـفي بقوة أطروحته المؤسـسـة وحدها، بل بقدرته علىٰ إنتاج برنامج بحثي يتجاوز الصياغة الأولىٰ، ويحوّل المفاهيم والفرضيات إلىٰ موضوعات مستقلة للفحص والمقارنة والنقد. فالنظرية التي لا تفتح أمام الباحثين إمكان تطويرها تتحول، مهما بلغت أصـالتها، إلىٰ بناء مكتمل ظاهريًا لكنه محدود الحياة؛ أما النظرية التي تحدد نواتها الصـلبة، وتكشـف مناطقها المفتوحة، وتتيح إعادة اختبار تطبيقاتها، فإنها تتحول من نص مؤسـس إلىٰ تقليد معرفي قادر علىٰ النمو. ومن هنا لا يكون المطلوب من الباحثين تكرار مفردات النظرية أو الدفاع عنها دفاعًا مذهبيًا، بل العمل داخل أسـئلتها، واختبار قدرتها علىٰ تفسير ظواهر جديدة، والكشف عما يحتاج فيها إلىٰ توسيع أو تصحيح أو إعادة صياغة.

ويأتي ضبط المعجم المفهومي في مقدمة ما ينبغي تطويره؛ لأن النظرية الواسعة لا تحافظ علىٰ دقتها إلا إذا كانت حدود مفاهيمها واضـحةً وعلاقاتها مضـبوطة. فالعقل الكلي، والعقل المعياري، والعقل الميتامعياري، والمعيار، والقيمة، والشـرعية، والنظام، والبنية، والوظيفة، والمساحة اللامعيارية، ليست ألفاظًا متجاورة، بل مستويات متمايزة داخل نسق واحد. وكل غموض في أحدها ينتقل إلىٰ سـائر البناء؛ فإذا اختلط العقل المعياري بالعقل الكلي، تحولت المعيارية إلىٰ وصف شامل لكل نشاط عقلي، وإذا اختلطت القيمة بالمعيار، ضاع الفرق بين ما يسـتحق الاعتبار وما يطالب بالفعل، وإذا اختلطت الشـرعية بالصـحة أو القبول، أصـبح وجود القاعدة أو شيوعها دليلًا كافيًا علىٰ استحقاقها للطاعة.

ولا ينبغي أن يكون المعجم قائمةً تعريفية مغلقة، بل خريطةً للعلاقات المفهومية. فتعريف العقل المعياري لا يكتمل من دون بيان علاقته بالمعرفة والواقع والقيمة، وتعريف الشـرعية يحتاج إلىٰ تحديد صـلتها بالمصـدر والإجراء والمضـمون والغاية، وتعريف النظام يقتضـي التمييز بين انتظام العناصـر ومشـروعية البنية التي تنتظم بها. ومن خلال هذا العمل

يصبح المفهوم أداةً للبحث، لا مجرد عنوان، ويستطيع الباحث أن يختبره في حالات مختلفة، وأن يعرف متىٰ يعمل ومتىٰ تنتهي صلاحيته.

ويحتاج المشروع كذلك إلىٰ بناء مصفوفة دقيقة للفرضيات، تفصل بين المبادئ المؤسسة والفرضيات الوسيطة والنتائج التطبيقية. فمبدأ وحدة العقل، وتمايز وظائفه، وبنيته المتحركة، وقدرته علىٰ إنتاج المعيار والنظام، وقابليته للمراجعة، تمثل نواةً تأسيسية. أما القول بأن المؤسسة تجسد عقلًا موزعًا، أو أن الذكاء الاصطناعي لا يمتلك حتىٰ الآن عقلًا معياريًا مكتملًا، أو أن الشرعية تتكون من تفاعل المصدر والإجراء والمضمون والغاية، فهي فرضيات تحتاج إلىٰ اختبارات أكثر تخصيصًا. وإذا لم يُميز بين هذه الطبقات، أصبح الاعتراض علىٰ تطبيق جزئي اعتراضًا علىٰ النظرية كلها، أو أصبح الدفاع عن الأصل ذريعةً لتحصين كل نتيجة متفرعة عنه.

وتمنح مصفوفة الفرضيات النظرية قابليةً أعلىٰ للنقد العلمي؛ لأنها تحدد ما الذي يؤدي سقوطه إلىٰ تغيير جوهر البناء، وما الذي يمكن تعديله من غير أن تنقض الفرضية المركزية. فالنظرية الناضجة لا تعامل جميع أقوالها بالدرجة نفسها، ولا تجعل كل تعديل تهديدًا لهويتها. إن قدرتها علىٰ ترتيب فروضها هي صورة ميتامعيارية من صور اشتغالها علىٰ ذاتها؛ إذ تفكر في المبادئ التي تنتج بها أحكامها، وتميز بين الضروري والمحتمل، وبين التأسيس والتطبيق.

كما ينبغي توسيع المقارنة بالدراسات السابقة، لا بقصد إثبات الجدة بواسطة إعلان القطيعة، بل لتحديد موضع الإضافة بدقة. فالنظرية تدخل في حوار مع العقلانية حين تؤكد وحدة العقل، وتختلف عنها حين ترفض تحويله إلىٰ جوهر مفارق؛ وتستفيد من النقدية في البحث عن شروط الإمكان، لكنها توسع السؤال من إمكان المعرفة إلىٰ إمكان المعيارية والنظام؛ وتتقاطع مع الظاهراتية في تحليل ظهور المعنىٰ، لكنها تنتقل من الوعي إلىٰ البناء المؤسسي؛ وتفيد من فلسفة اللغة في كشف دور الاستعمال، من غير أن ترد العقل إلىٰ اللغة؛

وتدخل في حوار مع أخلاق الواجب والمنفعة والفضيلة، لكنها تعيد وضعها بوصفها وظائف متكاملة داخل العقل المعياري؛ كما تلتقي مع فلسفة القانون والنظرية المؤسسية، لكنها تبحث عن الأصل العقلي المشترك الذي يسبق تخصصهما.

ولا تكون المقارنة مجرد عرض تاريخي للمذاهب، بل اختبارًا للقدرة التفسيرية. ينبغي أن يُسأل: ما الذي تفسره النظرية المقترحة ولا تفسره المقاربات السابقة؟ وما الذي تفسره هذه المقاربات بصورة أدق؟ وأين يعيد النموذج الجديد تركيب نتائج متفرقة من غير أن يكون مجرد جمع لها؟ إن الأصالة لا تثبت بكثرة المصطلحات الجديدة، بل بقدرة النظرية علىٰ حل مشكلات ظلت موزعةً بين حقول مستقلة، وعلىٰ توليد فروق مفهومية لم تكن ممكنةً داخل الأطر القديمة.

ويظل الاختبار التطبيقي ميدانًا حاسمًا. فالنظرية تحتاج إلىٰ دراسات حالة في القضاء والتشريع والإدارة والدولة والتعليم والاقتصاد والأنظمة الاصطناعية والعلاقات الدولية. وينبغي ألا تُختار الحالات التي تؤكدها فقط، بل الحالات الحدية التي تضغط علىٰ مفاهيمها: قانون صحيح إجرائيًا لكنه ظالم، مؤسسة كفؤة لكنها فاقدة للشرعية، قرار أخلاقي تتعارض فيه قيم غير قابلة للجمع، نظام اصطناعي يقدم تبريرات لغوية من غير وضوح في مسؤوليته، أو دولة تحفظ النظام وتضيّق شروط الحرية التي تبرره. ففي هذه المواضع تتبين قدرة المفاهيم علىٰ العمل خارج الصياغات المثالية.

كما ينبغي تطوير منهج للمقارنة الحضارية يمنع تحويل النظرية إلىٰ صورة محلية تدعي الكلية. فمفاهيم العقل والقانون والدولة والمؤسسة والشرعية لا تتجسد بالطريقة نفسها في جميع البيئات، لكن اختلاف التجسد لا ينفي إمكان وجود وظائف كلية. والبحث المطلوب هو الذي يميز بين المبدأ وصورته، وبين الوحدة العقلية والتعدد التاريخي، ويختبر ما إذا كانت مفاهيم النظرية قادرةً علىٰ الحوار مع خبرات حضارية مختلفة من غير إخضاعها لنموذج سابق.

ولا يكتمل المشـــروع من غير نقد داخلي مؤســـســـي، أي من غير باحثين يعملون علىٰ كشف مواطن الضعف لا علىٰ حماية النص المؤسس. فقد يتبين أن بعض الحدود بين العقل الكلي والعقل المعياري تحتاج إلىٰ مزيد من الضبط، أو أن مفهوم الإنتاج المعياري لا يوضح بما يكفي موقع القيمة الموضـوعية، أو أن العقل المؤسـسـي يحتاج إلىٰ تمييز أدق بين المجاز والحقيقة، أو أن نظرية الشرعية تحتاج إلىٰ ترتيب واضح لعناصرها عند التعارض. ولا ينبغي النظر إلىٰ هذه الاعتراضـات بوصـفها نقصًـا في المشـروع، بل بوصـفها الدليل الحقيقي علىٰ تحوله إلىٰ مجال فلسفي حي.

إن ما ينبغي مواصـــلة تطويره ليس نظريةً تدعي أنها قالت الكلمة الأخيرة في العقل، بل مشروعًا يعيد فتح سؤال العقل علىٰ المعرفة والقيمة والقانون والمؤسسة والحضارة. وتكمن قوته في أن العقل، وفق منطقه، لا يُعرَف فقط بما ينتجه، بل بقدرته علىٰ مراجعة ما ينتجه؛ ولذلك فإن وفاء النظرية لنفسـها يقتضـي ألا تتحول إلىٰ سـلطة فوق النقد. إنها تصـبح فلسـفةً جديدة للعقل حين تمنح الباحثين قدرةً جديدة علىٰ السؤال، وحين تتحول أصالتها من ملكية لنص إلىٰ طاقة بحثية مشـــتركة، وحين يبقىٰ بناؤها واضـــحًا بما يكفي ليُختبر، ومفتوحًا بما يكفي ليتجدد.

القسم الحادي عشر
في بنية النظرية وأصالتها

الفصل الأول
المعجم المفهومي للنظرية

لا يقوم المعجم المفهومي في النظرية العامة للعقل بوظيفة لغوية محضة، ولا يقتصر علىٰ شرح الألفاظ التي استُعملت في بناء النظرية، بل يمثل جزءًا من بنيتها الفلسفية ذاتها؛ لأن المفهوم لا يكون مجرد اسم يُطلق علىٰ ظاهرة مكتملة، وإنما هو أداة يحدد بها العقل موضوعه، ويرسم حدوده، ويميزه مما يجاوره، ويكشف العلاقات التي لا تظهر قبل صياغته. وكل نظرية جديدة لا تستطيع ضبط مفاهيمها تظل معرضةً لأن تُقرأ داخل قوالب الدراسات السابقة، فتُرد مصطلحاتها الجديدة إلىٰ معانٍ موروثة، أو تُفهم فروقها الدقيقة بوصفها اختلافات لفظية لا تنتج أثرًا نظريًا. ومن هنا فإن تحديد المصطلحات الأساسية ليس عملًا لاحقًا علىٰ النظرية، بل هو إعادة بناء لهيكلها الداخلي في صورة شبكة تظهر فيها مراتب المفاهيم ووظائفها وصلاتها المتبادلة.

يأتي مفهوم العقل في أصل هذه الشبكة. ولا يُقصد بالعقل في هذه النظرية جوهر مفارق مستقل عن الجسد واللغة والتاريخ، ولا مجرد اسم جامع للعمليات العصبية والمعرفية، ولا ملكةً محصورة في الاستدلال المنطقي. العقل هو بنية كلية فاعلة تتكون داخل علاقتها بالعالم، وتستقبل الوقائع وتعيد تنظيمها في مفاهيم وأحكام ومعايير وأنظمة. وهو بنية لا شيء؛ لأن وجوده يتجلىٰ في انتظام وظائفه وعلاقاتها، وهو فاعل لا مجرد أثر؛ لأنه لا يكتفي بتلقي شروطه، بل يستطيع جعلها موضوعًا للفحص والنقد وإعادة البناء. وبذلك يختلف مفهوم العقل عن التفكير؛ فالتفكير فعل من أفعاله، بينما العقل هو البنية التي تجعل التفكير والإدراك والتجريد والحكم والتقويم والمراجعة ممكنةً ومتصلةً داخل وحدة واحدة.

أما العقل الكلي فهو العقل منظورًا إليه من حيث سعة مجال اشتغاله وانفتاحه علىٰ الوجود والواقع والمعرفة والمعنىٰ. ولا تعني كليته أنه يحيط بكل الموجودات إحاطةً فعلية،

أو أنه يمتلك حقيقةً نهائيةً عنها، بل تعني أن مجاله لا ينحصر في وظيفة واحدة أو موضوع مخصوص. فهو يدرك ويتخيل ويتذكر ويجرد ويستدل ويفسر، ويستطيع الانتقال بين الطبيعة والإنسان والمجتمع واللغة والتاريخ. ومن هنا يختلف العقل الكلي عن العقل المطلق في بعض الفلسفات الميتافيزيقية؛ فالأول مفهوم وظيفي بنيوي يدل علىٰ اتساع القدرة العقلية، أما الثاني فيدل غالبًا علىٰ مبدأ كوني أو وجودي شامل. والعقل الكلي في هذه النظرية مشروط بالجسد واللغة والخبرة، لكنه غير منغلق داخل أي شرط منها.

العقل المعياري هو العقل نفسه حين يشتغل علىٰ القيمة والحكم والواجب والشرعية والأولوية والنظام. ولا يدل هذا المصطلح علىٰ وجود عقل ثانٍ مستقل عن العقل الكلي، بل علىٰ تمايز وظيفي داخله. فحين يصف العقل واقعةً أو يفسر سببًا، يعمل في المجال المعرفي، وحين يسأل عما إذا كانت الواقعة عادلةً أو مشروعة، أو عما ينبغي فعله تجاهها، يعمل في المجال المعياري. ويختلف العقل المعياري عن المعيار؛ فالعقل المعياري هو البنية المنتجة للأحكام والمعايير، أما المعيار فهو الصيغة التي تحدد ما ينبغي قبوله أو فعله أو منعه أو تقديمه. كما يختلف عن الأخلاق؛ لأن مجال المعيارية أوسع من المجال الأخلاقي، ويشمل القانون والسياسة والمؤسسات والمعرفة، حيث تعمل معايير الصدق والتبرير والاختصاص والشرعية.

أما العقل الميتامعياري فهو الوظيفة الانعكاسية التي يفكر بها العقل في معاييره ذاتها، وفي مصادرها ومراتبها وحدودها وعلاقاتها. وهو ليس عقلًا ثالثًا يضاف إلىٰ العقل الكلي والعقل المعياري، ولا مرحلةً زمنية تأتي بعد اكتمال المعيار، بل مستوىٰ من الاشتغال يظهر كلما جعل العقل حكمه المعياري موضوعًا لحكم جديد. فعندما يسأل العقل: لماذا يُعد هذا الفعل واجبًا؟ وما مصدر إلزام هذه القاعدة؟ وبأي معيار نرجح بين معيارين متعارضين؟ فإنه ينتقل من تطبيق المعيار إلىٰ مساءلة بنيته. ويختلف الميتامعياري عن النقد الخارجي؛ لأن النقد قد يصدر من معيار منافس، أما الفعل الميتامعياري فيفحص النظام الذي تُنتج داخله المعايير نفسها، ويكشف شروط صلاحيته وحدود سلطته.

وتدل المساحة اللامعيارية علىٰ المجال الذي لا يكون الحكم المعياري فيه حاضرًا حضورًا مباشـرًا أو حاكمًا لكل تفصـيل. ولا تعني غياب العقل، ولا سـقوط كل معيار، ولا وجود منطقة بشـرية خارج المسـؤولية بصـورة مطلقة. إنها مسـاحة يمكن أن يعمل فيها الخيال واللعب والاكتشـاف والتجريب والتأمل من غير أن يتحول كل فعل إلىٰ موضـوع فوري للمدح والذم أو الأمر والمنع. ويختلف اللامعياري عن غير الأخلاقي؛ فغير الأخلاقي قد يدل علىٰ فعل لا يحمل قيمة أخلاقية، بينما اللامعياري مفهوم أوسـع يتعلق بدرجة حضـور الحكم المعياري وطريقة اشتغاله. كما يختلف عن اللامشروع؛ لأن اللامشروع حكم معياري سلبي، في حين أن اللامعياري يدل علىٰ أن النشاط لم يدخل أصلًا، أو لم يدخل بعد، في مجال الإلزام المباشر.

المعيار هو قاعدة تقويمية أو توجيهية تربط موضـوعًا بمنزلة من القبول أو الرفض أو الوجوب أو الأولوية. وهو لا يساوي القيمة؛ فالقيمة تحدد ما يستحق الاعتبار أو الحماية، أما المعيار فيحول هذا الاسـتحقاق إلىٰ صـيغة للحكم أو الفعل. فالعدالة قيمة، بينما قاعدة المسـاواة أمام القانون معيار قانوني يُراد به تجسـيد جانب من العدالة. ولا يسـاوي المعيار القانون؛ لأن القانون نوع مؤسـسـي مخصـوص من المعايير، يتميز بالعمومية والاختصـاص والجزاء وإمكان النفاذ بواسطة سلطة عامة. كما لا يساوي العادة؛ فالعادة تكرار مستقر، لكنها لا تصـبح معيارًا إلا حين تتحول إلىٰ توقع يُطالب الأفراد بالامتثال له ويُربط القبول أو الرفض بموافقته أو مخالفته.

أما المعيارية فهي الصـفة التي تجعل الحكم أو القاعدة متجاوزين للوصـف إلىٰ التوجيه والتقويم. وهي لا تدل علىٰ وجود معايير فحسب، بل علىٰ البنية التي تسمح بإنتاجها وتبريرها وترتيبها ومراجعتها. ومن هنا يختلف مفهوم المعيارية عن الإلزام؛ فكل إلزام يحمل بعدًا معياريًا، لكن ليسـت كل معيارية إلزامًا مباشـرًا؛ فقد تكون القاعدة إرشـاديةً أو تفضـيليةً، وقد تحدد الأفضل من غير أن تجعل مخالفته ممنوعة. وتختلف كذلك عن الشرعية، لأن الشرعية

تتعلق باستحقاق القاعدة أو السلطة أو النظام للقبول والطاعة، بينما المعيارية أوسع وتشمل كل حكم يميز بين ما ينبغي وما لا ينبغي.

وتشير البنية الحكمية إلىٰ التنظيم الداخلي الذي يجعل العقل قادرًا علىٰ الانتقال من إدراك الموضوع إلىٰ اتخاذ موقف منه. وهي لا تعني الحكم المفرد، بل شبكة العمليات التي تسبقه وتحيط به: التصنيف، وتحديد العناصر ذات الصلة، وربطها بالمفاهيم والقيم، وتقدير السياق، ثم إسناد وصف أو منزلة إلىٰ الموضوع. وتختلف البنية الحكمية عن البنية المنطقية؛ فالأخيرة تبحث في صحة العلاقة الصورية بين المقدمات والنتائج، أما الأولىٰ فتبحث في تكوّن الحكم ذاته، وفي الكيفية التي يدخل بها الواقع والقيمة والغاية والسياق في إنتاجه. ومن دون هذا التمييز يُختزل العقل في الاستدلال، ويُغفل المستوىٰ الذي تتكون عنده المقدمات والتصنيفات والمعايير التي يعمل عليها الاستدلال.

إن هذه المفاهيم لا تنتظم في خط متتابع بسيط، بل في شبكة تبدأ بالعقل بوصفه البنية الجامعة، ويتفرع عنها العقل الكلي بوصفه مجال الانفتاح العام، والعقل المعياري بوصفه وظيفة التقويم والإلزام، والعقل الميتامعياري بوصفه قدرة المراجعة الانعكاسية، بينما تحدد المساحة اللامعيارية حدود الامتداد المباشر للحكم. ومن العقل المعياري تتولد القيمة والمعيار والبنية الحكمية، ثم تتجه هذه المفاهيم نحو بناء الشرعية والنظام. وبذلك لا يكون المعجم تجميعًا للتعريفات، بل صورةً أولىٰ للخريطة التي تتحرك فيها النظرية، وتُفهم من خلالها أصالة مصطلحاتها ووظيفة كل مفهوم داخل بنائها الكلي.

تدل القيمة علىٰ ما يراه العقل جديرًا بالاعتبار أو الحماية أو التفضيل، ولا تساوي الرغبة؛ لأن الإنسان قد يرغب في شيء ثم يحكم بأن رغبته غير مشروعة، كما قد يدرك قيمة أمر لا يميل إليه مباشرة. وهي لا تساوي المنفعة أيضًا؛ فالمنفعة تصف ما يحقق مصلحةً أو أثرًا مرغوبًا، أما القيمة فتتعلق بالمنزلة التي يمنحها العقل للموضوع داخل تصور أوسع للخير

والكرامة والغاية. وقد تكون المنفعة ذات قيمة، لكنها لا تتحول إلىٰ معيار نهائي لكل حكم، لأن ما ينفع فردًا قد يضر غيره، وما يحقق مصلحةً عاجلة قد يهدم شرطًا أعمق للحياة المشتركة. والقيمة، في الاستخدام المقصود هنا، ليست شيئًا قائمًا خارج العقل في صورة مكتملة، ولا انفعالًا ذاتيًا خالصًا، بل علاقة تقويمية يبنيها العقل بين موضوع أو فعل أو غاية وبين ما يستحق التقديم أو الصون.

أما الحكم فهو الفعل الذي يحدد به العقل منزلة موضوع ما، إثباتًا أو نفيًا أو تقويمًا. ولا يقتصر الحكم علىٰ القضية المنطقية التي تربط موضوعًا بمحمول، بل يشمل كل انتقال من إدراك الشيء إلىٰ اتخاذ موقف معرفي أو معياري منه. فالحكم المعرفي يقرر ما إذا كان الادعاء صادقًا أو مرجحًا أو غير ثابت، بينما الحكم المعياري يحدد ما إذا كان الفعل عادلًا أو مشروعًا أو واجبًا أو ممنوعًا. ويختلف الحكم عن الإدراك؛ لأن الإدراك يجعل الموضوع حاضرًا أمام العقل، أما الحكم فيسند إليه وصفًا أو منزلة. كما يختلف عن القرار؛ فقد يصدر العقل حكمًا من غير أن يتحول إلىٰ اختيار عملي، بينما القرار ينقل الحكم إلىٰ تعيين مسار للفعل.

والحكم المعياري هو الحكم الذي يتجاوز وصف الواقعة إلىٰ تحديد ما تستحقه من قبول أو رفض أو إلزام. ولا يكون معياريًا لمجرد اشتماله علىٰ ألفاظ مثل الخير والعدل والواجب، بل حين يرتبط بسبب يمكن تبريره، ويطالب الفاعل أو المؤسسة باتخاذ موقف معين. ومن هنا يختلف الحكم المعياري عن الانطباع الأخلاقي؛ فالانطباع استجابة أولية قد تكون صائبة أو منحازة، أما الحكم فيقتضي قدرًا من التصنيف والمقارنة والتبرير. ويختلف كذلك عن الأمر، لأن الأمر قد يصدر عن إرادة أو قوة من غير أن يقدم أساسًا لاستحقاق الطاعة، بينما الحكم المعياري يحمل ادعاءً بأن الموقف المطلوب جدير بالاعتماد.

أما الترجيح فهو العملية التي يرتب بها العقل الأحكام أو القيم أو المصالح حين تتعدد ولا يمكن تحقيقها جميعًا بالدرجة نفسها. ولا يعني الترجيح إعلان بطلان الطرف المتراجع، بل تحديد أي المطالب أحق بالتقديم في ظرف معين. فإذا تعارضت الحرية مع الحماية من

ضرر جسيم، أو تعارض الوفاء بقاعدة عامة مع ضرورة استثنائية، فإن العقل لا يكتفي بإثبات قيمة الطرفين، بل يوازن بين مرتبتهما، وطبيعة الضـرر، وإمكان التدارك، والآثار القريبة والبعيدة. ويختلف الترجيح عن الاختيار الاعتباطي؛ لأن الاختيار قد يصـدر عن الميل، أما الترجيح فيحتاج إلىٰ أسباب تكشف لماذا قُدِّم أحد الطرفين.

ولا يسـاوي الترجيح الموازنة الحسـابية الخالصـة؛ إذ ليسـت جميع القيم قابلةً للقياس بوحدة واحدة. فالكرامة لا تتحول بسـهولة إلىٰ مقدار يقارن بزيادة المنفعة، والحق الأسـاسـي لا يصبح مجرد عنصر داخل حساب المصالح. لذلك يتضمن الترجيح مرحلتين: تحديد ما يجوز إدخاله في الموازنة، ثم ترتيب العناصـر التي تقبلها. وقد يمثل بعض القيم حدًا لا يجوز تجاوزه إلا في شروط استثنائية شديدة، بينما تكون قيم أخرىٰ أكثر قابليةً للتدرج والتقييد. ومن هنا يكون الترجيح عقلًا في مراتب القيم، لا مجرد تقنية في المفاضلة.

أما الأولوية فهي النتيجة العملية للترجيح، وتحدد ما ينبغي تقديمه في زمان أو سـياق أو ترتيب محدد. ولا تسـاوي الأولوية القيمة العليا دائمًا؛ فقد تكون قيمة ما أرفع منزلة، لكن الضرورة تقتضي البدء بغيرها تمهيدًا لتحقيقها. فالعدالة غاية عليا، لكن حفظ الحد الأدنىٰ من النظام قد يكون أولويةً فورية إذا كان انهياره سـيمنع كل إمكان للعدالة. ويختلف مفهوم الأولوية عن الأفضلية؛ فالأفضلية تشير إلىٰ المنزلة العامة، بينما تتعلق الأولوية بترتيب الفعل تحت شـروط القدرة والوقت والحاجة والمآل. وهي لذلك حكم سـياقي قابل للمراجعة، لا ترتيب نهائي ثابت.

والإلزام هو القوة المعيارية التي تجعل الفعل أو الامتناع مطلوبًا من الفاعل لا مجرد مرجح أو مستحسن. ولا يعني الإلزام الإكراه؛ فالإكراه يضغط علىٰ الإرادة بواسطة القوة أو التهديد، أما الإلزام فيخاطب العقل بسـبب يُفترض أنه جدير بالقبول. وقد يمتثل الإنسـان مكرهًا من غير أن يعترف بأي التزام، كما قد يعترف بواجب ويخالفه. ويختلف الإلزام عن النفاذ؛ فالنفاذ صـفة قانونية أو مؤسـسـية تدل علىٰ قدرة القاعدة علىٰ إنتاج آثارها، أما الإلزام

فيتعلق باستحقاقها لأن توجه الفعل. وقد تكون القاعدة نافذةً وفاقدةً لجزء من شرعيتها، وقد يكون الواجب الأخلاقي ملزمًا من غير أن يمتلك نفاذًا قانونيًا.

أما الشرعية المعيارية فهي صفة الاستحقاق التي يكتسبها حكم أو معيار أو سلطة أو نظام حين يصبح قابلًا للتبرير في ضوء مصدره ومضمونه وغايته وإجراءاته وآثاره. وإضافة وصف «المعيارية» إلىٰ الشرعية تهدف إلىٰ تمييزها من مجرد الشرعية الواقعية أو الاجتماعية التي قد تعني قبول الناس أو استقرار النظام. فقد تحظىٰ سلطة بقبول واسع من غير أن تكون عادلة، وقد يستقر قانون طويلًا رغم اختلاله. الشرعية المعيارية لا تسأل فقط: هل يُطاع النظام؟ بل: هل يستحق الطاعة؟ ولا تسأل فقط: هل القاعدة معترف بها؟ بل: هل أسباب الاعتراف بها قابلة للدفاع عنها؟

وتختلف الشرعية المعيارية عن الصحة القانونية؛ فالصحة تعني أن القاعدة أُنتجت وفق المصادر والإجراءات التي يعترف بها النظام، بينما تتعلق الشرعية بما إذا كانت هذه القاعدة، وهذا النظام نفسه، مستحقين للقبول. وقد تكون القاعدة صحيحةً قانونيًا لكنها ظالمةً أو فاقدةً للتناسب، فتكون نافذةً من داخل النظام وناقصة الشرعية من خارجه. كما تختلف الشرعية عن المشروعية إذا استُعملت الأخيرة بمعناها القانوني الضيق الدال علىٰ مطابقة الفعل للقانون؛ فقد يكون الفعل مشروعًا وفق النص، لكنه يظل موضع نقد من حيث عدالته أو غايته.

وتختلف الشرعية أيضًا عن القبول. فالقبول حالة اجتماعية أو نفسية قد تنشأ من الاقتناع أو العادة أو الخوف أو المصلحة. أما الشرعية فهي حكم علىٰ الأسباب التي تبرر القاعدة أو السلطة، سواء حظيت بقبول فعلي أم لم تحظ به. وقد يكون المعيار مشروعًا رغم مقاومة المستفيدين من الوضع القائم، كما قد يكون النظام مقبولًا بسبب السيطرة علىٰ الوعي أو غياب البدائل. ولذلك لا يُلغىٰ القبول من بناء الشرعية، لكنه لا يشكل وحده دليلها النهائي.

أما الشرعية الإجرائية فتتعلق بعدالة الطريقة التي يُنتج بها الحكم أو القرار، مثل المشاركة والشفافية والاختصاص وإمكان الاعتراض. والشرعية الموضوعية تتعلق بمضمون القرار

ومدىٰ احترامه للحقوق والقيم الأساسية. والشرعية الغائية تتعلق بالغاية التي يتجه إليها النظام، بينما تتصل الشرعية الأثرية بالنتائج التي يتركها في الواقع. ولا تمثل هذه الأنواع شرعيات مستقلة تمامًا، بل أبعادًا داخل الشرعية المعيارية الكلية. فقد يكون الإجراء صحيحًا والمضمون ظالمًا، أو تكون الغاية نبيلة والوسيلة مناقضةً لها، ولذلك لا تكتمل الشرعية إلا بقدر معقول من الاتساق بين هذه المستويات.

وتنتظم القيمة والحكم والترجيح والأولوية والإلزام والشرعية في حركة مفهومية واحدة. فالقيمة تحدد ما يستحق الاعتبار، والحكم يحدد منزلته في واقعة معينة، والترجيح يرتب القيم والأحكام عند التعارض، والأولوية تحدد ما ينبغي تقديمه عمليًا، والإلزام ينقل هذا التقديم من الاستحسان إلىٰ الواجب، والشرعية تبرر استحقاق الحكم أو القاعدة لأن يُعترف بها ويُطاع مقتضاها. ولا يعني هذا أن الحركة تسير دائمًا في خط واحد، إذ قد تعود نتائج الإلزام إلىٰ تعديل الحكم، وقد تكشف مراجعة الشرعية خللًا في ترتيب القيم، لكن الشبكة تظل كاشفةً للانتقالات الأساسية التي يعمل بها العقل المعياري.

يدل النظام المعياري علىٰ الكل المنظم الذي تنتظم داخله المعايير في علاقات من الترتيب والتقييد والتكامل والتعارض والحل. وهو لا يساوي مجرد وجود عدد من القواعد؛ لأن القواعد قد تتجاور من غير أن تكوّن نظامًا، وقد تتعارض من غير آلية تحدد أيها يتقدم وأيها يتراجع. النظام المعياري هو البنية التي تمنح كل معيار موقعه ومرتبته ومجال سريانه، وتحدد علاقته بالاستثناءات والغايات والسلطات التي تفسره وتطبقه. ومن هنا يختلف النظام المعياري عن مجموعة المعايير؛ فالمجموعة تدل علىٰ التعدد، أما النظام فيدل علىٰ العلاقات التي تحول هذا التعدد إلىٰ كل قادر علىٰ العمل والاستمرار.

ولا يساوي النظام المعياري النظام القانوني، وإن كان النظام القانوني أحد أبرز صوره. فالأخلاق تنطوي علىٰ نظام من القيم والواجبات والفضائل، والدين يحمل نظامًا من الأحكام والغايات ومراتب الإلزام، والمؤسسة تنتج نظامًا من الاختصاصات والمسؤوليات، والمعرفة

نفسها تعمل داخل نظام من معايير الصدق والدليل والتبرير. ولذلك يُستخدم مفهوم النظام المعياري للدلالة على البنية الأوسع التي يمكن أن تتجسد قانونيًا أو أخلاقيًا أو دينيًا أو مؤسسيًا، مع احتفاظ كل مجال بخصوصيته في مصدر المعيار ونوع الإلزام ووسائل التطبيق.

أما البنية المعيارية فهي شبكة العلاقات التي تجعل إنتاج الأحكام والمعايير وترتيبها وتطبيقها ممكنًا. ويختلف مفهومها عن النظام المعياري من حيث زاوية النظر؛ فالنظام يدل على الكل العامل الذي تنتظم داخله القواعد، بينما تشير البنية إلى الطريقة التي ترتبط بها عناصره بعضها ببعض. فقد يتألف النظام المعياري من قيم وقواعد وسلطات ومؤسسات وآليات مراجعة، أما البنية المعيارية فتتحدد في العلاقات بين هذه العناصر: كيف تنتقل القيمة إلى قاعدة؟ وكيف تُمنح السلطة اختصاصًا؟ وكيف يرتبط الإلزام بالجزاء؟ وكيف تعود نتائج التطبيق إلى مراجعة المعيار؟ وبذلك تكون البنية منطق التنظيم الداخلي، بينما يكون النظام صورته الكلية المتحققة.

ويختلف مفهوم البنية المعيارية عن البنية الاجتماعية؛ فالبنية الاجتماعية تصف مواقع الأفراد والجماعات وعلاقات القوة والتبادل والطبقات والأدوار، بينما تركز البنية المعيارية على الأحكام التي تمنح هذه المواقع معانيها وحدودها وشرعيتها. وقد توجد بنية اجتماعية مستقرة قائمة على تفاوت شديد، لكن استقرارها لا يثبت مشروعيتها. كما قد تقوم بنية معيارية معلنة على المساواة، بينما تعيد البنية الاجتماعية الفعلية إنتاج الامتياز. ومن هنا تسمح النظرية بالتمييز بين النظام كما ينبغي أن يعمل والنظام كما يعمل فعلًا، من غير الفصل الكامل بينهما؛ لأن الواقع الاجتماعي يحمل المعيار ويؤثر في تطبيقه، والمعيار يعيد تنظيم الواقع ويمنحه صورةً جديدة.

أما القاعدة فهي الصيغة المحددة التي تربط شرطًا أو واقعةً بأثر معياري. فقد تقرر أن فعلًا ما واجب أو محظور، أو أن تحقق واقعة معينة ينشئ حقًا أو مسؤولية أو اختصاصًا. والقاعدة أضيق من المعيار في بعض استعمالاتها؛ إذ قد يكون المعيار مبدأً عامًا للتقويم، بينما

تتخذ القاعدة صورةً أكثر تحديدًا وقابليةً للتطبيق. فالعدالة معيار كلي، أما منع التمييز علىٰ أساس غير ذي صلة فهو قاعدة تستمد معناها من ذلك المعيار. ومع ذلك قد يُستعمل اللفظان بالتبادل في الخطاب العام، ولذلك يقتضي الاستخدام المقصود هنا التمييز بين المعيار بوصفه أساس التقويم، والقاعدة بوصفها صياغةً عملية لتنظيم حالة أو فئة من الحالات.

ولا تساوي القاعدة المبدأ. فالمبدأ أكثر عموميةً وأعمق اتصالًا بالغاية المؤسسة، بينما تحدد القاعدة كيفية العمل داخل مجال معين. ويمكن لعدة قواعد أن تتفرع عن مبدأ واحد، كما يمكن تعديل بعض القواعد مع بقاء المبدأ. ومن هنا تنشأ أهمية التمييز بين الثبات والتغير؛ فقد يبقىٰ مبدأ حفظ الكرامة ثابتًا، بينما تتغير القواعد القانونية والمؤسسية التي تحميها بتغير صور الاعتداء والتقنية والعلاقات الاجتماعية. وإذا سُوّيت القاعدة بالمبدأ، تحولت الصياغة التاريخية إلىٰ أصل غير قابل للمراجعة، وإذا فُصلت عنه تمامًا، فقدت القاعدة وجهتها ومعيار الحكم علىٰ سلامة تطبيقها.

أما النسق فهو الصورة التي تنتظم فيها المفاهيم أو الأحكام أو القواعد في علاقات تجعل بعضها مفسرًا لبعض. ويختلف النسق عن النظام في أن النسق قد يكون معرفيًا أو مفهوميًا من غير أن يملك مؤسسات أو وسائل إنفاذ، بينما يتضمن النظام غالبًا قدرةً علىٰ العمل وإنتاج الآثار. ففلسفة أخلاقية قد تقدم نسقًا من القيم والمبادئ، لكنها لا تصبح نظامًا اجتماعيًا إلا حين تدخل في التربية والعرف والقانون والمؤسسة. والنسق يمنح الأفكار اتساقها، أما النظام فيمنحها قابلية الاستمرار والتطبيق. وقد يكون النسق متماسكًا في ذاته لكنه غير صالح للتحقق، كما قد يعمل نظام فعلي من غير امتلاك نسق واضح يبرر قواعده.

وتدل المؤسسة علىٰ بنية مستقرة نسبيًا تتحول داخلها غاية عامة إلىٰ وظائف وأدوار واختصاصات وإجراءات. وهي لا تساوي التنظيم؛ فالتنظيم قد يكون ترتيبًا مؤقتًا لأشخاص وموارد من أجل مهمة محددة، أما المؤسسة فتتجاوز أشخاصها، وتحفظ ذاكرةً وقواعد ومسؤوليات تسمح لها بالاستمرار بعد تغير شاغلي مواقعها. كما لا تساوي المؤسسة المبنىٰ

أو الجهاز الإداري؛ لأن حقيقتها تقوم في العلاقات والمعايير التي تجعل الفعل الصادر عنها فعلًا مؤسسيًا لا فرديًا. فالمحكمة ليست قاعةً وقضاةً فقط، بل نظام اختصاص وإجراء واستقلال ومسؤولية يمنح أحكامها صفتها القانونية.

أما العقل المؤسسي فهو نمط انتظام المعرفة والحكم والقرار والمراجعة داخل المؤسسة. ولا يعني وجود وعي جمعي مفارق للأفراد، ولا أن المؤسسة تفكر كما يفكر الإنسان، بل يدل علىٰ قدرتها التنظيمية علىٰ جمع المعلومات، وتصنيف المشكلات، وترتيب الأولويات، واتخاذ القرارات، وحفظ الخبرة، وتصحيح المسار. ويختلف العقل المؤسسي عن مجموع عقول العاملين فيها؛ فقد تضم المؤسسة أفرادًا ذوي كفاءة عالية، لكنها تنتج قرارات ضعيفة بسبب سوء توزيع المعلومات أو تداخل الاختصاصات أو غياب المراجعة. كما قد تنتج المؤسسة قرارًا أكثر عقلانيةً من قدرة أي فرد منفرد، إذا نجحت في تجميع الخبرات وتنظيم الاعتراض والفصل بين القرار والرقابة.

ويظل إسناد العقل إلىٰ المؤسسة إسنادًا وظيفيًا بنيويًا، لا وجوديًا. فالمؤسسة لا تتحمل الألم أو الندم، ولا تملك وعيًا ذاتيًا بالمعنىٰ الإنساني، لكنها تستطيع أن تكون موضعًا للمسؤولية حين تنتج أفعالًا وآثارًا لا تُرد إلىٰ فرد واحد. ومن هنا يتصل مفهوم العقل المؤسسي بمفهوم المسؤولية المؤسسية؛ فحين تكون القواعد والحوافز وتوزيعات السلطة سببًا في الضرر، لا يكفي محاسبة المنفذ الأخير، بل يجب مراجعة البنية التي أنتجت القرار أو جعلت الخطأ قابلًا للتكرار.

أما الاختصاص فهو السلطة المحددة الممنوحة لفاعل أو مؤسسة لأداء وظيفة معينة داخل مجال معلوم. ويختلف عن القوة؛ فالقوة قدرة واقعية علىٰ التأثير، أما الاختصاص فهو قدرة مقيدة بغاية ومصدر وحدود. كما يختلف عن الامتياز؛ فالامتياز منفعة أو سلطة تُمنح لصاحبها، بينما الاختصاص تكليف وظيفي لا يملكه الشخص بصفته الخاصة. ومن هنا فإن

التصرف خارج الاختصاص يعيد السلطة من المجال المعياري إلىٰ مجال القوة، حتىٰ لو كان الفاعل قادرًا فعليًا علىٰ إنفاذ قراره.

أما المسؤولية فهي العلاقة التي تربط القدرة علىٰ الفعل بالالتزام بتبرير استعمالها وتحمل آثارها. وهي لا تساوي اللوم؛ فقد توجد مسؤولية من غير خطأ، كما في مسؤولية المؤسسة عن تصحيح نتيجة ضارة لم يقصدها أحد. ولا تساوي العقوبة؛ فالعقوبة أحد آثار المسؤولية في بعض الحالات، بينما تشمل المسؤولية التفسير والمراجعة والتعويض والإصلاح. وتتدرج بحسب العلم والقدرة والاختيار وموقع الفاعل داخل البنية. وكلما اتسع الاختصاص، اتسعت معه المسؤولية، لأن القدرة التي لا تقابلها مساءلة تتحول إلىٰ سلطة منفصلة عن الشرعية.

وتنتظم هذه المفاهيم في شبكة تبدأ من المعيار والقاعدة، ثم تنتقل إلىٰ النسق والنظام المعياري، وتتجسد في المؤسسة، ويعمل داخلها العقل المؤسسي، وتتوزع وظائفها عبر الاختصاص، وتُضبط آثارها بواسطة المسؤولية. ولا تكون هذه الحركة انتقالًا من الفكر إلىٰ الخارج فقط؛ فالمؤسسات والنظم تعود فتؤثر في العقل، وتشكل تصنيفاته وتوقعاته وأحكامه. وبذلك تصبح الشبكة المفهومية دائرية: العقل ينتج المعيار، والمعيار ينتج النظام، والنظام يتجسد في المؤسسة، والمؤسسة تعيد تكوين العقل الذي يعمل داخلها.

يدل الواقع، في الاستخدام المقصود داخل النظرية العامة للعقل، علىٰ مجموع الوقائع والعلاقات والشروط والإمكانات التي يواجهها الإنسان قبل أن يحولها إلىٰ مفاهيم وأحكام ومعايير. وهو لا يساوي الطبيعة وحدها، لأن الواقع يشمل كذلك المجتمع والتاريخ واللغة والمؤسسات والعلاقات التي أسهم الإنسان نفسه في إنتاجها. كما لا يدل علىٰ معطىٰ مكتمل المعنىٰ ينتقل إلىٰ العقل من غير وساطة؛ فالواقع يقاوم التأويل الاعتباطي، لكنه لا يدخل الوعي إلا من خلال الإدراك والتصنيف واللغة والخبرة. ومن هنا يختلف الواقع عن الواقعة؛

فالواقعة حدث أو حالة محددة، أما الواقع فهو المجال الأوسع الذي تنتظم داخله الوقائع وتكتسب علاقاتها وإمكانات تفسيرها.

ولا يساوي الواقع القائم ما ينبغي أن يكون. فوجود علاقة أو عادة أو نظام لا يمنحها شرعيةً بمجرد تحققها، كما أن استمرارها التاريخي لا يحولها إلىٰ معيار. وهذه المسافة بين الواقع والمعيار شرط أساسي للنقد؛ إذ لو كان القائم هو المشروع دائمًا، لاستحال الحكم علىٰ الظلم أو تخيل بديل له. لكن الفصل بينهما لا يعني أن المعيار ينشأ في فراغ؛ لأن كل حكم معياري يحتاج إلىٰ معرفة الواقع والقدرة والنتائج والبدائل. ولذلك تدل العلاقة بين الواقع والمعيار علىٰ حركة مزدوجة: يصعد العقل من الوقائع إلىٰ الحكم، ثم يعود من الحكم إلىٰ الواقع ليختبر إمكان التطبيق وآثاره.

أما الثبات المعياري فهو استمرار القيمة أو المبدأ في الاحتفاظ بسلطته ومعناه رغم تغير الصور التاريخية التي يتجسد فيها. ولا يعني الثبات جمود العبارة أو بقاء جميع التطبيقات علىٰ حالها، لأن القاعدة قد تتغير من أجل الحفاظ علىٰ المبدأ الذي نشأت لخدمته. كما لا يعني وجود مضمون مفارق لا يلامس التاريخ، بل يدل علىٰ أن بعض القيم تتصل بشروط إنسانية عميقة تجعلها أكثر مقاومةً للتغير، كالكرامة والعدل ومنع الاعتداء. ويختلف الثبات عن الدوام الواقعي؛ فقد يدوم عرف طويلًا من غير أن يكون ثابتًا معياريًا، بينما قد يبقىٰ المبدأ حاضرًا رغم ضعف قدرته علىٰ التحقق في مرحلة تاريخية معينة.

أما المراجعة فهي عودة العقل إلىٰ أحكامه ومعاييره وأنظمته لفحص مقدماتها واتساقها وغاياتها وآثارها. ولا تساوي المراجعة التراجع؛ لأن التراجع قد يكون عدولًا عن موقف تحت ضغط أو مصلحة، بينما المراجعة فعل مبرر يستند إلىٰ معرفة جديدة أو كشف تناقض أو تغير في شروط التطبيق. كما لا تعني هدم المعيار من أصله، فقد تؤدي إلىٰ تثبيته بعد اختبار أقوىٰ، أو إلىٰ تعديل صيغته، أو إلىٰ تغيير مجال تطبيقه، أو إلىٰ إعادة ترتيب مرتبته قياسًا إلىٰ

غيره. والمراجعة ليست استثناءً يقع عند الفشل فقط، بل وظيفة دائمة تمنع العقل من تحويل إنتاجه إلىٰ سلطة غير قابلة للسؤال.

وتشير الحركة العقلية إلىٰ الانتقال المستمر بين الإدراك والتجريد والتصنيف والحكم والترجيح والتبرير والتنظيم والمراجعة. ولا تعني الحركة أن العقل يعمل في تسلسل زمني جامد، بل إن وظائفه تدخل في علاقات متبادلة؛ فقد يعيد الحكم تشكيل الإدراك، وتكشف نتائج التطبيق خطأ التصنيف، وتدفع مراجعة النظام إلىٰ بناء مفهوم جديد. وتختلف الحركة عن التغير العشوائي؛ فهي انتقال منظم تحكمه علاقات بنيوية، حتىٰ حين تقع داخله الأخطاء والانقطاعات. كما تختلف عن التطور الحتمي؛ فالحركة لا تضمن أن العقل ينتقل دائمًا إلىٰ صورة أفضل، بل تفتح إمكان البناء والانحراف والتصحيح معًا.

أما إعادة إنتاج المعايير فهي العملية التي يحفظ بها العقل القيم والغايات من خلال تجديد صيغها وعلاقاتها ومجالات تطبيقها. ولا تعني إعادة الإنتاج تكرار المعيار كما ورد في صورة تاريخية سابقة، ولا اختراع معيار جديد منفصل عن كل أصل، بل إعادة بناء الصلة بين القيمة والواقع في ضوء معرفة وخبرة وشروط متحولة. فالحرية، مثلًا، قد تحتاج إلىٰ معايير جديدة حين تظهر تقنيات جديدة للمراقبة والسيطرة، والعدالة قد تتطلب مؤسسات مختلفة حين تتغير أنماط الثروة والعمل. ومن هنا تختلف إعادة إنتاج المعايير عن نسخها؛ فالنسخ يحافظ علىٰ العبارة، بينما إعادة الإنتاج تحافظ علىٰ المعنىٰ من خلال تجديد الصورة.

والقانون هو نظام معياري مؤسسي يحول الأحكام العامة إلىٰ قواعد وحقوق وواجبات واختصاصات قابلة للتطبيق والإنفاذ. ولا يساوي القانون النص؛ لأن النص لا يعمل إلا داخل بنية من التفسير والاختصاص والإجراء والمؤسسة. كما لا يساوي الأمر؛ فالأمر قد يصدر عن القوة، بينما القانون يطلب الاعتراف بعموميته وصحته داخل نظام. ويختلف القانون عن الأخلاق في نوع الإلزام ووسائل التطبيق، لكنه لا ينفصل عنها انفصالًا مطلقًا؛ فالأخلاق تمده

بجزء من غاياته، بينما يمنح القانون بعض القيم صورةً مؤسسية عامة. ويظل الفرق قائمًا بين صحة القانون وشرعيته، وبين نفاذه واستحقاقه للطاعة.

أما الدولة فهي البنية السياسية المعيارية التي تحول الجماعة والإقليم والقوة إلىٰ مواطنة واختصاص وسيادة وقانون عام. وهي لا تساوي جهاز الحكم، ولا تختزل في السلطة التنفيذية، ولا تقوم بمجرد امتلاك القوة. الدولة، في المعنىٰ المقصود هنا، هي نظام المؤسسات الذي ينظم المجال العام، ويحمي الحقوق، ويوزع الاختصاصات، ويحتكر الإلزام العام ضمن حدود الشرعية. ويختلف مفهوم الدولة عن الحكومة؛ فالحكومة جهاز مؤقت لإدارة السلطة، بينما الدولة بنية أوسع تستمر بتغير الحكومات. كما تختلف الدولة عن المجتمع؛ فالمجتمع أوسع من أجهزتها، ويضم العلاقات والقيم والمبادرات التي لا يجوز للدولة ابتلاعها.

أما الحضارة فهي التجسد التاريخي الأشمل للعقل حين تنتظم المعرفة والقيم والقوانين والمؤسسات والدولة والذاكرة داخل نسق قادر علىٰ الاستمرار والإبداع. ولا تساوي الحضارة التقدم التقني، لأن التقنية قد تتطور داخل انحدار أخلاقي أو مؤسسي. كما لا تساوي الثقافة؛ فالثقافة تشمل الرموز والمعاني وأنماط العيش، بينما تضيف الحضارة إليها القدرة علىٰ بناء مؤسسات ومعارف ونظم تحفظ هذه المعاني وتحولها إلىٰ قوة تاريخية. والحضارة ليست كيانًا مغلقًا مكتفيًا بذاته، بل بنية تتشكل بالتفاعل والاقتباس والنقد، وتظل حيةً بقدر قدرتها علىٰ مراجعة ذاتها.

وتنتظم المفاهيم المركزية للنظرية في خريطة تبدأ بالعقل بوصفه البنية الجامعة. يعمل العقل الكلي علىٰ الواقع والمعرفة والمعنىٰ، ويظهر العقل المعياري حين ينتقل الا شتغال إلىٰ القيمة والحكم والواجب والشرعية، ويظهر العقل الميتامعياري حين تصبح المعايير ذاتها موضوعًا للفحص. وتتولد داخل هذه الحركة البنية الحكمية التي تنتج الحكم، ثم يعمل

الترجيح علىٰ ترتيب القيم، وتحدد الأولوية جهة الفعل، ويمنح الإلزام الحكم قوته العملية، وتمنحه الشرعية المعيارية استحقاقه للقبول.

ومن تكرار الأحكام وتعميمها تنشأ القواعد، ومن علاقاتها يتكون النسق، ومن اتصالها بالسلطة والإجراء يتكون النظام المعياري. ثم يتجسد النظام في المؤسسة، وتُوزع وظائفه بواسطة الاختصاص، وتُضبط آثاره بالمسؤولية، ويتحول في المجال القانوني إلىٰ قانون، وفي المجال السياسي إلىٰ دولة، وفي المجال التاريخي الشامل إلىٰ حضارة. غير أن الحركة لا تنتهي عند التجسد؛ إذ تعود نتائج القانون والدولة والمؤسسة والحضارة إلىٰ العقل في صورة خبرة جديدة، فتعمل المراجعة وإعادة إنتاج المعايير علىٰ تصحيح العلاقة بين الواقع والمبدأ.

وبذلك لا تقوم الشبكة المفهومية علىٰ ترتيب خطي ينتهي عند النظام، بل علىٰ دائرة توليدية: الواقع يمد العقل بالمادة، والعقل ينتج المفاهيم والأحكام، والأحكام تنتج المعايير، والمعايير تنتج الأنظمة، والأنظمة تعيد تشكيل الواقع والعقل معًا. وتظل المساحة اللامعيارية حاضرةً بوصفها الحد الذي يمنع المعيارية من ابتلاع كل نشاط إنساني، بينما يظل العقل الميتامعياري حاضرًا بوصفه القدرة التي تمنع المعايير من التحول إلىٰ بنىٰ مغلقة. وتكمن وحدة النظرية في هذه الدائرة، كما تكمن أصالتها في أنها لا تفصل بين العقل ومنتجاته، ولا تذيب منتجاته فيه، بل تفسر العلاقة التي يتكون بها كل طرف من خلال الآخر.

الفصل الثاني

مصفوفة الفرضيات

لا تقوم النظرية العامة للعقل علىٰ مجموعة من الافتراضات المتجاورة التي يمكن فصل بعضها عن بعض من غير أن يتأثر بناؤها الكلي، بل علىٰ مصفوفة من الفرضيات المترابطة، تتولد فيها كل فرضية من مقدمات أعمق، وتنتج بدورها نتائج تمتد إلىٰ سائر مستويات النظرية. والمصفوفة، بهذا المعنىٰ، ليست قائمةً بالأفكار المركزية، وإنما بنية تكشف مراتب الفرضيات وعلاقاتها: ما الذي يمثل أصلًا أنطولوجيًا، وما الذي يتصل بطبيعة المعرفة، وما الذي يؤسس المعيارية، وما الذي يفسر الشرعية والنظام والمؤسسة، وما الذي يعمل بوصفه فرضيةً انعكاسية تتيح مراجعة النظرية لذاتها. ومن دون هذا الترتيب قد تبدو الفرضيات مستقلةً أو متكافئة، مع أن بعضها شرط في إمكان بعضها الآخر، وبعضها نتيجة وسيطة، وبعضها امتداد تطبيقي للنواة المؤسسة.

تتمثل الفرضية الأولىٰ في أن الإنسان لا يعيش داخل الواقع وحده، بل داخل شبكة من المعايير. فالواقع يقدم له الأشياء والأحداث والعلاقات والقوىٰ والإمكانات، لكنه لا يحدد وحده كيفية العيش بينها. الإنسان لا يواجه الطعام بوصفه مادةً فقط، بل بوصفه ملكًا أو حقًا أو حاجةً أو موردًا يجب توزيعه؛ ولا يواجه الآخر بوصفه جسمًا حاضرًا، بل بوصفه ذاتًا لها كرامة وحقوق وتوقعات؛ ولا يواجه السلطة بوصفها قدرةً علىٰ الإكراه فقط، بل يسأل عن حقها في الأمر وحدود طاعتها. وهكذا لا يكون العالم الإنساني مجرد عالم أشياء، وإنما عالمًا مشبعًا بالأحكام التي تحدد ما يجوز وما يجب وما يُمنع وما يُقدَّم.

ولا تعني هذه الفرضية أن كل لحظة في الوجود الإنساني محكومة بمعيار مباشر، أو أن الإنسان لا يختبر العالم إلا من خلال الواجب والمنع. المقصود أن حياته المشتركة لا تصبح

مفهومةً أو قابلةً للاستمرار إلا داخل شبكة تربط الأفعال بالتوقعات، والقدرات بالمسؤوليات، والمصالح بالحدود، والسلطات بالشرعيات. وحتىٰ المساحات التي لا يحضر فيها المعيار حضورًا مباشرًا تبقىٰ محددةً بالنسبة إلىٰ هذه الشبكة؛ فاللعب والخيال والتجريب لا يُفهم استقلالها إلا من خلال تمييزها من مجالات الإلزام الصريح. ولذلك فاللامعياري لا يقع خارج العالم المعياري بصورة مطلقة، بل يظهر داخله بوصفه اختلافًا في درجة حضور الحكم ونوع سلطته.

وتختلف هذه الفرضية عن التصورات التي تجعل المعيار مجرد غطاء ثقافي يضاف إلىٰ حياة إنسانية مكتملة قبله. فالإنسان لا يوجد أولًا بوصفه فردًا طبيعيًا كامل التكوين، ثم يدخل لاحقًا في عالم القواعد؛ لأن اللغة والهوية والعلاقة بالآخر وتصور الذات تتشكل جميعًا داخل توقعات وقيم ومعايير سابقة علىٰ الوعي الفردي المكتمل. غير أن أسبقية الشبكة المعيارية علىٰ الفرد لا تعني أنها بنية مغلقة تسلبه قدرته علىٰ النقد؛ فهو يتلقاها، لكنه يستطيع أن يجعلها موضوعًا للحكم، وأن يميز فيها بين المشروع والموروث، وبين ما يحفظ الاجتماع وما يعيد إنتاج الظلم.

وتنشأ من هذه الفرضية فرضية ثانية أكثر تأسيسًا: المعيارية بنية عقلية قبل أن تكون اجتماعية. ولا يعني ذلك أن المعايير توجد في عقل فردي منعزل قبل المجتمع، أو أن المجتمع لا يشارك في إنتاجها، بل يعني أن تحول العادة أو القوة أو التوقع الاجتماعي إلىٰ معيار يفترض فعلًا عقليًا يميز بين ما يقع وما ينبغي أن يقع. فقد يتكرر السلوك قرونًا، لكنه لا يكتسب صفة المعيار لمجرد تكراره، وقد تفرض جماعة أمرًا بقوتها، لكنه لا يصبح مشروعًا بمجرد قدرتها علىٰ فرضه. المعيارية تبدأ حين يدخل السلوك أو الأمر في بنية من الحكم والتبرير، وحين يصبح قابلًا لأن يُسأل عن سببه وغايته وعموميته وآثاره.

ومن هنا لا يمكن رد المعيار إلىٰ المجتمع ردًا كاملًا، لأن المجتمع نفسه يحتاج إلىٰ معيار يُنقد في ضوئه. فإذا كان كل ما تنتجه الجماعة مشروعًا لمجرد إنتاجها له، استحال

الاعتراض علىٰ الظلم المستقر أو العرف المنحاز أو السلطة المقبولة اجتماعيًا. كما لا يمكن رد المعيارية إلىٰ الإرادة الفردية، لأن الرغبة لا تمنح ذاتها حق الإلزام العام. إن البنية العقلية هي التي تسمح بالانتقال من التوقع إلىٰ الواجب، ومن القوة إلىٰ الحق، ومن القبول الواقعي إلىٰ الشرعية المعيارية. أما المجتمع، فيقدم المجال الذي تتكون فيه هذه البنية تاريخيًا ولغويًا ومؤسسيًا، من غير أن يكون المصدر النهائي لصلاحيتها.

وتتولد من ذلك الفرضية الثالثة: العقل منتج للمعيار لا مجرد متلقٍ له. وهذه الفرضية لا تعني أن العقل يخلق القيم من العدم، أو أنه يستطيع أن يجعل أي رغبة قاعدةً ملزمة، بل تعني أن المعيار لا يظهر في صورته العملية إلا من خلال عمليات الإدراك والتصنيف والحكم والترجيح والتبرير. الواقع يقدم الحاجات والحدود والنتائج، والقيم تقدم ما يستحق الاعتبار، لكن العقل هو الذي يبني العلاقة بينهما، ويحولها إلىٰ قاعدة تحدد الفعل. فهو لا يكتشف المعيار كما يكتشف شيئًا ماديًا جاهزًا، ولا يخترعه اعتباطًا، بل ينتجه من خلال تنظيم عناصر لا يملك خلقها كلها ولا يستطيع تجاهل مقاومتها.

وتتجاوز هذه الفرضية الانقسام بين الواقعية الأخلاقية الصلبة والبنائية الذاتية. فالواقعية تحمي استقلال القيمة عن الأهواء، لكنها قد تقلل من دور العقل في صياغة المعيار وتحديد مجاله وترتيب علاقته بغيره. والبنائية تكشف أثر النشاط الإنساني في تكوين القواعد، لكنها قد تجعل المعيار تابعًا للإرادة أو الثقافة. أما الإنتاج العقلي، فيدل علىٰ علاقة توليدية: ثمة واقع وقيم وغايات لا تنحصر في الرغبة الفردية، لكن انتقالها إلىٰ حكم ملزم يحتاج إلىٰ عقل يصوغها ويفسرها ويختبرها ويعيد إنتاجها.

ومن هذه الفرضية تنشأ فرضية رابعة: كل معرفة تتضمن معيارًا. ولا يعني ذلك أن كل معرفة أخلاقية أو أن الحقيقة تُقاس بقيمتها النافعة، بل إن النشاط المعرفي نفسه لا يعمل من دون معايير تحدد ما يُقبل دليلًا، وما يعد تفسيرًا كافيًا، ومتىٰ يكون الحكم متسرعًا، وما الدرجة المطلوبة من التثبت. فقول العقل إن اعتقادًا ما مبرر يتضمن حكمًا معياريًا معرفيًا،

لأنه يقرر ما ينبغي قبوله في ضوء الدليل. ولذلك لا تقع المعرفة خارج المعيارية، وإن احتفظت بمعاييرها الخاصة التي تختلف عن معايير العدل والواجب القانوني.

وتمنع هذه الفرضية الفصل المطلق بين العقل المعرفي والعقل المعياري، لكنها لا تلغي الفرق بينهما. فمعيار الصدق لا يساوي معيار الخير، وصحة الاستدلال لا تثبت عدالة الغاية. غير أن كليهما يكشف أن العقل لا يكتفي بحدوث الاعتقاد أو الفعل، بل يقيمهما وفق قواعد للصلاحية. ومن هنا تتسع المعيارية لتشمل شروط المعرفة من غير أن تبتلع الحقيقة داخل القيمة، كما تتصل المعرفة بالحكم الأخلاقي من غير أن تنتج الواجب مباشرةً.

إن الفرضيات الأربع تنتظم في علاقة تأسيس متبادل: الإنسان يعيش داخل شبكة من المعايير لأن العقل قادر علىٰ إنتاج الحكم المعياري، والمعيارية عقلية قبل أن تكون اجتماعية لأن التكرار والقوة لا يتحولان وحدهما إلىٰ إلزام، والعقل منتج للمعيار لأنه يربط الواقع بالقيمة والغاية، والمعرفة تتضمن معيارًا لأن العقل لا يعرف من دون أن يميز بين الاعتقاد المقبول وغير المقبول. وتكشف هذه العلاقات أن المعيارية ليست قطاعًا محدودًا في الحياة الإنسانية، بل بنية عميقة في اشتغال العقل وتكوين العالم المشترك، مع بقاء الحاجة إلىٰ تمييز أنواع المعايير ودرجاتها وحدود سلطتها.

تقوم الفرضية الخامسة علىٰ أن العقل واحد من حيث بنيته، متعدد من حيث وظائفه. ولا تعني وحدة العقل تماثل أفعاله أو خضوعها جميعًا لقواعد واحدة، كما لا يعني تمايز الوظائف وجود عقول مستقلة تتجاور داخل الإنسان. فالعقل الذي يدرك الواقعة هو نفسه الذي يجرد منها المفهوم، ويصنفها، ويحكم عليها، ويرتب قيمتها، ويعيد النظر في حكمه. غير أن وحدة الفاعل العقلي لا تلغي اختلاف المجالات؛ إذ لا يعمل العقل في إنتاج المعرفة بالطريقة نفسها التي يعمل بها في بناء الواجب أو تقدير الشرعية. وتمنع هذه الفرضية انقسام العقل إلىٰ عقل نظري وعقل عملي وعقل أخلاقي وقانوني بوصفها جواهر منفصلة، كما تمنع اختزال جميع وظائفه في الإدراك أو الحساب أو الاستدلال الصوري.

وقد ميزت الفلسفات السابقة بين العقل النظري والعقل العملي لحماية استقلال الواجب عن الوقائع، وكان لهذا التمييز أثر مؤسس في الفكر الأخلاقي الحديث. غير أن الفصل الحاد بينهما أبقىٰ الانتقال من المعرفة إلىٰ الحكم مشكلةً معلقة: كيف يستند العقل العملي إلىٰ الواقع إذا كان مستقلًا عن العقل الذي يعرفه؟ وكيف تبقىٰ وظائف العقل متصلةً إذا كان لكل منها منطق قائم بذاته؟ أما فرضية الوحدة الوظيفية فتفسر التمايز داخل بنية مشتركة؛ فالعقل الكلي يمد العقل المعياري بالمعرفة والمفاهيم والذاكرة والخيال، والعقل المعياري يعيد توجيه المعرفة في ضوء الغاية والمسؤولية، من غير أن يذوب أحدهما في الآخر.

وتتولد من ذلك فرضية سادسة: كل حكم يقوم علىٰ بنية حكمية سابقة علىٰ صيغته النهائية. فالحكم لا ينشأ دفعةً واحدة، ولا يكون مجرد نسبة لغوية بين موضوع ومحمول، بل ينتج من سلسلة متداخلة من العمليات تشمل إدراك الواقعة، وتحديد العناصر ذات الصلة، وتصنيفها، واختيار المفهوم الذي تُفهم من خلاله، وربطها بسياقها، ثم إسناد منزلة معرفية أو معيارية إليها. وقد يبدو الحكم بسيطًا في عبارته، لكنه يحمل داخله افتراضات عن الواقع والفاعل والسبب والقيمة والغاية. ومن هنا فإن نقد الحكم لا يقتصر علىٰ فحص النتيجة، بل يمتد إلىٰ البنية التي أنتجتها.

وتختلف هذه الفرضية عن التصور المنطقي الذي يركز علىٰ صحة الانتقال من المقدمات إلىٰ النتائج. فالاستدلال قد يكون صحيحًا صوريًا، بينما تكون مقدماته قائمةً علىٰ تصنيف خاطئ أو معلومات ناقصة أو معيار غير مشروع. كما قد يكون الحكم متسقًا داخل نسق منحاز. ولذلك لا تكفي سلامة الاستدلال لإثبات عقلانية الحكم في معناه الكلي؛ إذ ينبغي فحص كيفية تكوين المقدمات، وما استُبعد من الواقعة، ومن يملك سلطة تعريفها، وما القيم التي رتبت داخلها. إن البنية الحكمية أسبق من البرهان الصوري من حيث التكوين، وإن ظل البرهان ضروريًا لضبط الانتقال بعد تشكل الحكم.

ومن هذه الفرضية تنشأ فرضية سابعة: لا ينتقل العقل من الواقع إلىٰ المعيار انتقالًا استنباطيًا مباشرًا، لكنه لا ينتج المعيار منفصلًا عن الواقع. فالواقعة لا تحمل في ذاتها حكمها الأخلاقي أو القانوني، ولا يمكن اشتقاق الواجب من مجرد وصف ما يحدث. غير أن المعيار الذي يتجاهل طبيعة الواقع والقدرة والنتائج والبدائل يتحول إلىٰ تجريد عاجز عن العمل. والعلاقة بين الطرفين ليست علاقة تطابق ولا قطيعة، بل علاقة تركيب؛ الواقع يقدم مادة الحكم وشروطه وحدوده، والقيمة تقدم اتجاه التقويم، والعقل يبني الصلة بينهما بواسطة المفهوم والترجيح والغاية.

وتتجاوز هذه الفرضية التعارض بين النزعة التي تستخرج القيم من الطبيعة والنزعة التي تفصل الأخلاق عن الوقائع فصلًا مطلقًا. فالطبيعة تكشف هشاشة الإنسان وحاجته وقدرته علىٰ الألم والتعاون، لكنها لا تنطق وحدها بحقوقه وواجباته. وفي المقابل، لا تستطيع المبادئ الخالصة أن تحدد مقتضيات العدالة في توزيع مورد أو تنظيم مؤسسة من دون معرفة دقيقة بالظروف. ومن ثم لا يكون الواقع مصدر الشرعية النهائي، لكنه شرط في عقلانية تطبيقها، ولا تكون القيمة وصفًا للواقع، لكنها المقياس الذي يفتح إمكان نقده وإعادة بنائه.

وتقوم الفرضية الثامنة علىٰ أن المعيارية أوسع من الأخلاق والقانون معًا. فالأخلاق تمثل مجالًا مركزيًا للحكم علىٰ الخير والواجب والفضيلة، والقانون يمثل صورةً مؤسسية للإلزام العام، لكن المعيارية تظهر كذلك في المعرفة والسياسة والإدارة والاقتصاد والتربية والمؤسسات. فالباحث يحتكم إلىٰ معايير الدليل، والقاضي إلىٰ معايير التفسير، والمؤسسة إلىٰ معايير الاختصاص والمسؤولية، والسياسة إلىٰ معايير الشرعية والمصلحة العامة. ولا يعني اتساع المعيارية أن جميع هذه المعايير متطابقة، بل إن بينها وحدةً بنيوية واختلافًا في الموضوع ومصدر الإلزام ودرجة النفاذ.

وتمنع هذه الفرضية اختزال المعيار في الأخلاق الفردية أو في القاعدة القانونية. فثمة أفعال غير قانونية من دون أن تكون فاسدةً أخلاقيًا بالضرورة، كما توجد واجبات أخلاقية لا

يصح تحويلها إلىٰ إلزام قانوني. وتوجد معايير مؤسسية تتعلق بالكفاءة والشفافية لا تُختزل في الأخلاق، وإن ظلت قابلةً للتقويم الأخلاقي. إن تعدد المجالات يقتضي عقلًا قادرًا علىٰ التمييز بينها، ومنع معيار من التوسع حتىٰ يبتلع وظائف المعايير الأخرىٰ؛ فلا تتحول الدولة إلىٰ وصي علىٰ الضمير، ولا تتحول الكفاءة إلىٰ مقياس وحيد للعدالة، ولا تتحول الحقيقة إلىٰ تابع للمصلحة.

وتنشأ من ذلك فرضية تاسعة: الترجيح ليس معالجةً طارئة للتعارض، بل وظيفة أصلية من وظائف العقل المعياري. فالقيم والحقوق والواجبات لا تعمل في عالم خالٍ من التزاحم، وقد تكون جميعها معتبرةً من غير إمكان تحقيقها بالدرجة نفسها. وعندئذ لا يكفي تطبيق قاعدة واحدة، بل يحتاج العقل إلىٰ تحديد مراتب القيم، وجسامة الضرر، وإمكان التدارك، وعلاقة الوسيلة بالغاية. والترجيح لا يبطل القيمة المتراجعة، بل يحدد سبب عدم تقديمها في ظرف معين، ويحفظ إمكان عودتها حين تتغير الشروط.

وتقود وظيفة الترجيح إلىٰ فرضية عاشرة: الشرعية لا تُمنح بالمصدر منفردًا، بل تُبنىٰ من خلال اتساق المصدر والإجراء والمضمون والغاية والآثار. فقد يصدر القرار عن سلطة مختصة ويكون ظالمًا، أو يقوم علىٰ غاية نبيلة بوسائل تناقضها، أو يحظىٰ بقبول واسع من دون أن يحترم الحقوق. ولهذا لا تكون الشرعية حالةً ثابتة يكتسبها الحكم مرةً واحدة، بل علاقةً قابلةً للقوة والتآكل والمراجعة. والعقل الذي ينتج الحكم هو ذاته الذي يسأل عن استحقاقه للإلزام، ويمنع الصحة الشكلية أو القوة الواقعية من التحول إلىٰ دليل نهائي علىٰ المشروعية.

وتنتظم هذه الفرضيات في مسار واحد: وحدة العقل تفسر اتصال المعرفة بالحكم، والبنية الحكمية تكشف كيفية إنتاج الحكم، والعلاقة التركيبية بين الواقع والمعيار تمنع الاختزال والقطيعة، واتساع المعيارية يفسر تعدد مجالاتها، والترجيح ينظم تعارضها، والشرعية تمنح نتائجها استحقاق القبول. وبذلك لا تكون المعيارية وظيفةً جانبية للعقل، بل

حركـةً تنتقـل من الفهم إلىٰ التقويم، ومن التقويم إلىٰ التبرير، ومن التبرير إلىٰ بنـاء العـالم الإنساني المشترك.

تقوم الفرضية الحادية عشرة علىٰ أن كل معيار يحمل نزوعًا إلىٰ الانتظام. فالمعيار لا يبقىٰ، بطبيعته، حكمًا معزولًا محصورًا في واقعة منفردة؛ لأنه ما إن يدّعي صلاحيةً تتجاوز الحالة الأولىٰ حتىٰ يدخل في علاقة مع معايير أخرىٰ، ويحتاج إلىٰ تحديد مرتبته ومجاله وحدود تطبيقه. وحين تتكرر الأحكام وتتقارب موضـوعاتها، يبدأ العقل في جمعها داخل مبادئ أوسـع، والتمييز بين الأصـل والاسـتثناء، والعام والخاص، والغاية والوسـيلة، فتتحول المعايير من مطالب متفرقة إلىٰ نسـق قادر علىٰ توجيه الفعل عبر حالات متعددة. ومن هنا لا يكون النظام إضـافةً خارجية إلىٰ المعيار، بل نتيجةً كامنة في ادعائه العموم والاستمرار والاتساق.

ولا يعني نزوع المعيار إلىٰ الانتظام أن كل معيار يتحول حتمًا إلىٰ قانون أو مؤسسة، فقد يبقىٰ بعض المعايير في مجال الضـمير أو العرف أو المعرفة. المقصـود أن المعيار، حتىٰ في صـورته غير المؤسـسـية، يحتاج إلىٰ علاقة مع غيره تمنع التناقض وتحدد الأولوية عند التعارض. فالصدق، مثلًا، لا يعمل مستقلًا عن حفظ النفس والوفاء والخصوصية، والحرية لا تُفهم خارج علاقتها بالمسـؤولية والضـرر. وكلما اتسـع المجال الذي يعمل فيه المعيار، ازدادت حاجته إلىٰ نظام يفسـر كيفية اجتماعه بغيره، وإلا تحول تعدد القيم إلىٰ تنازع لا تحكمه سوىٰ القوة أو المصادفة.

وتتولد من ذلك الفرضية الثانية عشرة: النظام المعياري ليس مجموع المعايير، بل شبكة العلاقات التي تمنحها مواقعها ووظائفها ومراتبها. فوجود عدد كبير من القواعد لا يكفي لإنتاج نظام، كما أن كثرة النصوص قد تخفي فوضىً عميقة إذا تعارضت مصادرها أو غابت آليات تفسيرها ومراجعتها. النظام يتكون حين يعرف كل معيار مجاله، وتُحدد صلته بالمعايير الأعلىٰ والأدنىٰ، وتوجد قواعد لمعالجة التعارض، وتُربط الأحكام بجهات قادرة علىٰ حملها

وتطبيقها. ولذلك لا تُقاس عقلانية النظام بكمية تنظيمه، بل بنوعية العلاقات التي يقيمها بين القيمة والقاعدة والسلطة والمسؤولية.

وقد تعاملت بعض نظريات النظم مع النظام بوصفه قدرةً علىٰ حفظ التوازن والاستمرار، غير أن الاستمرار وحده لا يثبت المشروعية. فقد يستمر نظام جائر زمنًا طويلًا، وقد يملك قدرةً عالية علىٰ إعادة إنتاج ذاته، من غير أن يكون عقلانيًا أو جديرًا بالبقاء. ومن هنا تضيف النظرية العامة للعقل البعد المعياري إلىٰ مفهوم النظام: النظام الحق ليس ما يحفظ نفسه فقط، بل ما يحفظ الغاية التي تبرر وجوده، ويظل قادرًا علىٰ مراجعة وسائله وآثاره. فإذا أصبح بقاء البنية مقدمًا علىٰ الإنسان والقيمة اللذين أُنشئت لخدمتهما، انقلب النظام من تجسيد للعقل إلىٰ قيد علىٰ حركته.

وتقوم الفرضية الثالثة عشرة علىٰ أنه لا توجد مؤسسة بلا بنية معيارية. فالمؤسسة لا تنشأ من اجتماع الأشخاص والموارد وحده، بل من توزيع للأدوار والاختصاصات والحقوق والمسؤوليات، وكل توزيع منها يتضمن حكمًا عما ينبغي أن يفعله كل موقع، وما الذي يحق له، وما الحدود التي لا يجوز له تجاوزها. حتىٰ المؤسسة التي تعلن حيادها القيمي تحمل في تنظيمها تصورًا للسلطة والكفاءة والنجاح والأولوية. ومن ثم فإن المعيارية لا تدخل المؤسسة من الخارج بعد تكوينها، بل تسكن بنيتها منذ اللحظة التي تتحول فيها الوظيفة إلىٰ دور، والدور إلىٰ اختصاص، والاختصاص إلىٰ مطالبة قابلة للمساءلة.

وتختلف هذه الفرضية عن التصورات التي ترىٰ المؤسسة جهازًا تقنيًا لتحقيق أهداف يحددها الفاعلون من خارجها. فالمؤسسة لا تنفذ الغايات فقط، بل تعيد تفسيرها وترتيبها وفق قواعدها الداخلية، وقد تنتج معايير لم تكن حاضرةً في لحظة تأسيسها. ومع الزمن قد تتحول الوسائل إلىٰ قيم داخلية، فيصبح الالتزام بالإجراء أهم من الغاية، أو يصبح حفظ السمعة أهم من كشف الخطأ. ولذلك تحتاج المؤسسة إلىٰ عقل ميتامعياري يفحص بنيتها، ويسأل عما إذا كانت قواعدها لا تزال تحمل المقصد أم أصبحت تعيد إنتاج ذاتها.

ومن هذه الفرضية تنشأ الفرضية الرابعة عشرة: العقل المؤسسي لا يساوي مجموع عقول الأفراد العاملين داخل المؤسسة. فقد تضم المؤسسة أشخاصًا أكفاء وأخلاقيين، لكنها تنتج قرارات ضعيفة أو ظالمة بسبب سوء توزيع المعرفة أو تضارب الحوافز أو غموض المسؤولية. وقد تنتج، في المقابل، حكمًا أوسع من قدرة أي فرد إذا أحسنت جمع الخبرات وتنظيم الاعتراض والمراجعة. فالعقل المؤسسي هو طريقة انتظام المعرفة والاختصاص والقرار والتعلم، لا ملكةً جمعية غامضة مستقلة عن الأشخاص.

وتؤدي هذه الفرضية إلىٰ إعادة بناء المسؤولية؛ إذ لا يكفي البحث عن نية فردية خاطئة كلما وقع الضرر. قد يكون الخلل موزعًا بين قواعد وإجراءات ومواقع متعددة، بحيث يشارك كل طرف في جزء صغير ولا يرىٰ النتيجة الكلية. ومن هنا تقوم الفرضية الخامسة عشرة: المسؤولية تتبع القدرة والمعرفة والاختصاص، وتعمل علىٰ المستويين الفردي والبنيوي معًا. فمن يملك سلطة القرار يتحمل مسؤوليةً أوسع من المنفذ المحدود، ومن صمم النظام أو استمر في تشغيله رغم ظهور أضراره لا يُعفىٰ بإحالة النتيجة إلىٰ الخوارزمية أو الإجراء أو الجماعة.

وتقوم الفرضية السادسة عشرة علىٰ أن القوة لا تصبح سلطةً مشروعة إلا حين تتحول إلىٰ اختصاص مقيد بوظيفة وحدود ومساءلة. فالقوة تصف القدرة الواقعية علىٰ التأثير، أما الاختصاص فيمنح هذه القدرة موقعًا معياريًا ويحدد مجالها وسببها. ومن دون هذا التحول يبقىٰ الأمر قسرًا ولو كان فعالًا، وتبقىٰ الطاعة خضوعًا ولو كانت واسعة. إن الشرعية لا تلغي القوة، لأن الدولة والمؤسسة تحتاجان إلىٰ القدرة علىٰ الفعل، لكنها تعيد تنظيمها بحيث لا تصبح مرجعًا لذاتها.

وتكشف هذه الفرضية أن اتساع السلطة يجب أن يقابله اتساع في واجب التبرير والمساءلة. فالسلطة ليست امتيازًا شخصيًا، بل تكليفًا يتناسب فيه مقدار القدرة مع مقدار المسؤولية. وكل بنية تسمح للسلطة بالصعود بينما تدفع التبعة إلىٰ المستويات الأدنىٰ تفصل

القرار عن آثاره، وتنتج فراغًا معياريًا يختفي فيه الفاعل الحقيقي خلف المؤسسة. ومن هنا لا يكون وضوح المسؤولية مسألةً إدارية فحسب، بل شرطًا في شرعية النظام ذاته.

وتقوم الفرضية السابعة عشرة على أن النظام الذي لا يملك آليات لمراجعته يحمل في داخله بذور تحوله إلى جمود أو سيطرة. فالمراجعة ليست ضعفًا في النظام، بل شرط في بقائه عقلانيًا؛ لأنها تتيح له مقارنة نتائجه بغاياته، وفحص ما إذا كانت قواعده ما تزال ملائمةً للواقع، وكشف الآثار التي لم تكن منظورة عند التأسيس. وقد يكون النظام متسقًا من داخله لكنه يحقق غايةً غير مشروعة، أو يطبق قاعدةً صحيحة في أصلها على واقع تغيرت شروطه. ومن دون المراجعة يتحول الاتساق إلى انغلاق، والثبات إلى حصانة، والمؤسسة إلى جهاز يحمي ذاته.

ومن هنا تنشأ الفرضية الثامنة عشرة: إعادة إنتاج المعايير شرط لاستمرار المعيارية لا خروج عليها. فالقيم الكبرى لا تحفظ دائمًا بتكرار صيغها التاريخية، بل قد تحتاج إلى قواعد ومؤسسات جديدة حين تتغير صور الضرر والسلطة والتقنية. وإعادة الإنتاج لا تعني إذابة الثابت في المتغير، بل التمييز بين الغاية وصورتها، وبين المبدأ وأداة تحقيقه. العقل يحفظ المعيار حين يستطيع أن يجدد علاقته بالواقع، لا حين يجمّد تطبيقًا نشأ في سياق مخصوص ويمنحه منزلة المبدأ ذاته.

وتنتظم هذه الفرضيات في حركة واحدة: المعيار ينزع إلى الانتظام، والنظام يتجسد في المؤسسة، والمؤسسة تنتج عقلًا وظيفيًا موزعًا، والسلطة داخلها تتحول إلى اختصاص، والاختصاص يقترن بالمسؤولية، ثم تعمل المراجعة على منع النظام من الانفصال عن غاياته، وتعيد إنتاج المعايير في ضوء الخبرة الجديدة. وبذلك لا تكون المؤسسة والدولة والنظام نتائج خارجية لنشاط العقل، بل صورًا تاريخية لتجسد قدرته على تحويل الحكم إلى بنية، والبنية إلى ممارسة، والممارسة إلى خبرة تعود فتغير الحكم من جديد.

تقوم الفرضية التاسعة عشرة على أن الميتامعيارية وظيفة انعكاسية للعقل، لا مستوى وجوديًا مستقلًا عنه، ولا مرحلةً زمنية تأتي بعد اكتمال إنتاج المعايير. فالعقل لا يعمل أولًا

بوصــفه عقلًا معياريًا، ثم يتحول في لحظة لاحقة إلىٰ عقل آخر يفحص ما صــنعه، بل تظهر الوظيفة الميتامعيارية داخل اشتغاله كلما جعل المعيار نفسه موضوعًا للسؤال. فعندما يبحث العقل في مصـدر الإلزام، أو في سبب تقديم معيار علىٰ آخر، أو في حدود سـلطة قاعدة ما، فإنه لا يغادر المجال المعياري، وإنما يرتد داخله إلىٰ الشــروط التي تكوّن بها. ومن هنا تكون الميتامعيارية وعي العقل بالبنية التي ينتج من خلالها أحكامه، وقدرته علىٰ التمييز بين تطبيق المعيار ومراجعة أساسه.

ولا تعني هذه الفرضية أن كل حكم معياري يتضـمن مراجعة واعية لجميع مقدماته، لأن الإنسـان والمؤسـسـة يعملان غالبًا بمعايير موروثة أو مستقرة من غير إعادة تأسيسـها في كل واقعة. غير أن إمكان المراجعة يظل حاضـرًا في بنية العقل، ويظهر عند التعارض أو الفشـل أو تغير الواقع أو فقدان الشــرعية. فالعقل الميتامعياري لا يراقب الحكم من خارج التاريخ والمجتمع، بل يعمل داخل اللغة والمفاهيم والخبرات التي أنتجته، ويحاول كشف ما أصبح فيها خفيًا بسبب الاعتياد أو السلطة أو الاستقرار الطويل.

وقد عالجت دراســات ســابقة قضــايا الميتاأخلاق من خلال البحث في معنىٰ الأحكام الأخلاقية وموضوعيتها وإمكان صدقها، كما تناولت فلسفة القانون القواعد التي تحدد صحة القواعد، وبحثت الفلســفة النقدية في شــروط إمكان المعرفة والحكم. غير أن الفرضــية المقترحة توسـع الوظيفة الميتامعيارية لتشـمل النظام الكلي للمعايير: مصـادرها، ومراتبها، وعلاقاتها، ومؤسـسـات إنتاجها، وحدود انتقالها بين الأخلاق والقانون والسـياسـة والدين والمعرفة. وبذلك لا تكون الميتامعيارية بحثًا لغويًا في معنىٰ ألفاظ الخير والواجب فقط، بل فحصًا انعكاسيًا للبنية التي تمنح المعيار سلطته الاجتماعية والمؤسسية والتاريخية.

وتنشـأ من ذلك الفرضـية العشـرون: قابلية المراجعة جزء من شـرعية المعيار، لا مجرد إجراء خارجي لتصحيح الخطأ. فالمعيار الذي يمنع مساءلة مصدره أو تطبيقه أو آثاره يتحول تدريجيًا من قاعدة مبررة إلىٰ سـلطة مغلقة. ولا يعني ذلك أن كل معيار يظل معلقًا بلا ثبات،

أو أن الشرعية مشروطة بالموافقة المتجددة في كل لحظة، بل إن المراجعة تضمن بقاء الصلة بين القاعدة والأسباب التي منحتها الإلزام. فإذا بقيت الأسباب قائمةً أكدت المراجعة المعيار، وإذا تغيرت كشفت الحاجة إلىٰ تعديل صيغته أو مجاله أو مرتبته.

أما الفرضية الحادية والعشرون فتقرر أن اللامعياري ليس نقيض المعياري. فالتقابل بينهما ليس كتقابل الواجب والممنوع، أو المشروع وغير المشروع، لأن اللامعياري لا يمثل حكمًا سلبيًا علىٰ الفعل، بل يدل علىٰ غياب الحكم المعياري المباشر أو تراجعه إلىٰ مستوىٰ الحد العام. فالخيال واللعب والتجريب الحر لا تكون أفعالًا مضادة للمعيار، وإنما أنشطة لا ينبغي أن يخضع كل تفصيل فيها لتقويم إلزامي. وقد تبقىٰ محكومةً بحدود عامة، كعدم الإضرار أو احترام الغير، من غير أن تتحول جميع حركاتها الداخلية إلىٰ موضوع للأمر والنهي.

وتختلف هذه الفرضية عن التصورات التي تقسم العالم إلىٰ مجال أخلاقي ومجال خالٍ تمامًا من القيمة. فالمساحة اللامعيارية ليست فراغًا وجوديًا، بل وظيفة ضرورية تسمح للعقل بالاستكشاف قبل الحكم، وبإنتاج الإمكانات قبل ترتيبها، وبالتأمل من غير ضغط القرار. ولو أصبحت كل حركة عقلية مطالبةً منذ بدايتها بتبرير أخلاقي أو قانوني كامل، لفقد العقل قدرته علىٰ التجريب والإبداع. ومن هنا لا تكون المساحة اللامعيارية نقصًا في النظام، بل شرطًا في تجدد العقل المعياري نفسه؛ إذ يستمد منها البدائل التي يعيد بواسطتها تصور الممكن.

غير أن اللامعياري لا يبقىٰ ثابت الحدود. فقد ينتقل نشاط من مساحته إلىٰ المجال المعياري حين تتسع آثاره أو يمس حقوق الغير أو يدخل في مؤسسة تملك سلطة عامة. فالخيال الفردي يظل واسع الحرية، لكن تحوله إلىٰ قرار تقني أو سياسي يفرض علىٰ المجتمع ينقله إلىٰ مجال المسؤولية. ولذلك تقوم الفرضية الثانية والعشرون علىٰ أن حدود المعياري واللامعياري متحركة تبعًا للأثر والسلطة والعلاقة بالغير، من غير أن تكون اعتباطية. والعقل هو الذي يحدد نقطة الانتقال من خلال تقدير الضرر والحق والقدرة علىٰ التأثير.

وتقوم الفرضية الثالثة والعشرون على أن العقل حركة مستمرة لا بنية ساكنة. فالعقل لا يكتمل بمجرد امتلاك مفاهيم أو معايير أو أنظمة، بل يتكون في الانتقال المتكرر بين الواقع والإدراك والحكم والتطبيق والمراجعة. وتختلف الحركة عن التحول العشوائي؛ لأنها تحكمها قوانين الإدراك والتجريد والتصنيف والترجيح وبناء الشرعية. لكنها لا تعني تطورًا حتميًا نحو الأفضل؛ فقد يعيد العقل إنتاج انحيازاته، وقد يبني نظامًا أكثر انغلاقًا، وقد يستخدم المراجعة لتبرير الواقع بدل تغييره. إن الحركة تفسر إمكان التقدم والانحراف معًا، وتجعل العقل مسؤولًا عن اتجاهها لا مجرد حامل لها.

وتنشأ منها الفرضية الرابعة والعشرون: منتجات العقل تعود فتشارك في تكوينه. فالمعايير والقوانين والمؤسسات واللغة ليست آثارًا خارجية يتركها العقل ثم ينفصل عنها، بل تصبح بيئات يعاد داخلها تشكيل الإدراك والحكم والخيال. العقل ينتج المؤسسة، والمؤسسة تعيد توزيع المعرفة والسلطة، فتكوّن نوعًا مخصوصًا من العقل المؤسسي؛ وينتج القانون تصنيفات للحق والمسؤولية، ثم تدخل هذه التصنيفات في الوعي الاجتماعي. ومن هنا تكون العلاقة بين العقل ومنتجاته دائرية توليدية، لا علاقة فاعل بموضوع خارجي محض.

وعلى أساس هذه الفرضيات يمكن ترتيب المصفوفة في مستويات مترابطة. في المستوى المؤسس تقع فرضيات وحدة العقل، وبنيته المتحركة، وعيش الإنسان داخل شبكة من المعايير، وكون المعيارية بنيةً عقلية. وفي المستوى التوليدي تقع فرضيات إنتاج العقل للمعيار، والبنية الحكمية، والترجيح، والعلاقة التركيبية بين الواقع والقيمة. وفي المستوى النظامي تقع فرضيات نزوع المعيار إلى الانتظام، وتجسده في القاعدة والمؤسسة والدولة، واقتران السلطة بالاختصاص والمسؤولية. وفي المستوى الانعكاسي تقع فرضيات الميتامعيارية والمراجعة وإعادة إنتاج المعايير. أما في المستوى الحدّي فتقع فرضية المساحة اللامعيارية التي تمنع النظرية من تحويل المعيارية إلى سلطة شاملة على كل نشاط إنساني.

ولا تعمل هذه المستويات كطبقات منفصلة، بل تتبادل التأثير. فخلل الإدراك يؤثر في الحكم، وخلل الحكم ينتج معيارًا منحازًا، والمعيار المنحاز قد يتجسد في مؤسسة تعيد تشكيل الإدراك الاجتماعي، بينما تسمح الميتامعيارية بكشف السلسلة وإعادة بنائها. وبذلك تكتسب المصفوفة معناها الحقيقي: إنها لا تجمع فروض النظرية، بل تبين كيف يولّد بعضها بعضًا، وكيف تنتقل من العقل إلىٰ المعيار، ومن المعيار إلىٰ النظام، ومن النظام إلىٰ العقل مرةً أخرىٰ.

إن الوحدة الداخلية للنظرية لا تقوم علىٰ فرضية منفردة يمكن أن تحمل البناء كله، بل علىٰ ترابط هذه الفرضيات بحيث تفسر كل واحدة جانبًا لا تستوعبه الأخرىٰ. فإنتاج المعيار يحتاج إلىٰ وحدة العقل، ووحدة العقل تحتاج إلىٰ تمايز الوظائف، والنظام يحتاج إلىٰ الشرعية، والشرعية تحتاج إلىٰ المراجعة، والمراجعة تحتاج إلىٰ وظيفة ميتامعيارية، كما تحتاج المعيارية كلها إلىٰ حد لامعياري يحفظ إمكان الحرية والإبداع. ومن هذا الترابط تتكون النظرية بوصفها بناءً مفتوحًا علىٰ الواقع والنقد، لا نسقًا مغلقًا يحول فرضياته إلىٰ مسلمات معصومة من الاختبار.

الفصل الثالث
أصالة النظرية

لا تتحدد أصالة النظرية بكونها خاليةً من كل أثر سابق، لأن الفكر لا يولد خارج تاريخ المفاهيم والأسئلة، ولا يستطيع أن يؤسس نفسه من غير الدخول في حوار مع ما راكمته الفلسفة من مناهج وتمييزات واعتراضات. الأصالة ليست انقطاعًا مصطنعًا عن التراث الفلسفي، ولا ادعاءً بأن المشكلات التي تعالجها النظرية لم تُطرح من قبل، بل هي القدرة علىٰ إعادة صياغة السؤال الفلسفي في مستوىٰ لم تبلغه المقاربات السابقة، وبناء شبكة مفهومية تكشف علاقات بقيت موزعةً بين حقول مستقلة. ومن هنا لا تستمد النظرية العامة للعقل أصالتها من كل مفهوم منفرد فيها، وإنما من الطريقة التي تعيد بها تركيب العقل والمعيار والشرعية والنظام والميتامعيارية داخل بنية تفسيرية واحدة.

لقد بحثت الفلسفة التحليلية في العقل من خلال اللغة والمعنىٰ والوعي والقصدية والحجة، وأسهمت في ضبط المفاهيم وتفكيك الالتباسات والتمييز بين أنواع القضايا والأحكام. كما كشفت تحليلاتها للغة المعيارية عن الفروق بين الوصف والتقويم، وبين المعنىٰ الأخلاقي والانفعال، وبين القاعدة وتطبيقها. وتستفيد النظرية العامة للعقل من هذه الصرامة المفهومية، ومن ضرورة عدم استعمال المصطلحات استعمالًا فضفاضًا، ومن الانتباه إلىٰ أن كثيرًا من النزاعات الفلسفية ينشأ من الخلط بين مستويات القول.

غير أن النظرية تتجاوز حدود المقاربة التحليلية حين لا تجعل اللغة الأفق النهائي للعقل، ولا ترىٰ أن توضيح معنىٰ الجملة المعيارية يكفي لتفسير نشأة المعيارية. فالسؤال لا يقتصر علىٰ معنىٰ قولنا إن فعلًا ما واجب، بل يمتد إلىٰ البنية العقلية التي جعلت الفعل موضوعًا للحكم، والتصنيف الذي أُدرج تحته، والقيمة التي استند إليها، والشرعية التي

منحت الحكم قوة الإلزام، والنظام الذي نقله من الوعي إلىٰ المؤسسة. إن التحليل اللغوي يكشف صورة الحكم، لكنه لا يستنفد شروط إنتاجه التاريخية والمؤسسية والعقلية.

كما أن الفلسفة التحليلية، في كثير من اتجاهاتها، عالجت مسائل العقل والأخلاق والقانون بوصفها ميادين متخصصة. فقد تطورت فلسفة العقل منفصلةً نسبيًا عن الميتاأخلاق، وتطورت فلسفة القانون داخل أسئلة الصحة القانونية والالتزام والتفسير، بينما بقيت النظرية المؤسسية في مجالات أخرىٰ. أما النظرية العامة للعقل فتجعل هذا الانفصال نفسه موضع مراجعة؛ لأن العقل الذي ينتج الاعتقاد هو العقل ذاته الذي ينتج الحكم والمعيار، وإن اختلفت وظائفه ومقاييس صلاحيتها. ومن هنا لا تُلغىٰ التخصصات، بل تُرد إلىٰ أصل بنيوي مشترك يفسر اتصالها من غير أن يمحو فروقها.

وتدخل النظرية في حوار أعمق مع الكانطية؛ لأنها تشترك معها في رفض رد الواجب إلىٰ الميل والمنفعة والقوة، وفي التأكيد أن المعيارية لا تُستخرج مباشرةً من الوقائع. كما تستفيد من التمييز بين العقل النظري والعقل العملي، ومن جعل الاستقلال والتعميم والتبرير عناصر مركزية في الحكم الأخلاقي. وقد مثّلت الكانطية تحولًا حاسمًا حين جعلت العقل قادرًا علىٰ تشريع القاعدة لنفسه، وحمت الإنسان من أن يتحول إلىٰ وسيلة في حساب المصالح.

غير أن النظرية العامة للعقل لا تقف عند صورة العقل المشرّع للقانون الأخلاقي، بل تسأل عن البنية الأوسع التي ينتج فيها العقل أنواعًا متعددةً من المعايير: معرفية وأخلاقية وقانونية ومؤسسية وسياسية. وهي لا تجعل المعيارية محصورةً في استقلال الإرادة أو في إمكان تعميم القاعدة، لأن الحكم المعياري يتطلب كذلك معرفة الواقع، وتقدير القدرة، وفحص النتائج، وترتيب القيم، وتحليل السياق المؤسسي. فالكلية شرط مهم، لكنها لا تكفي وحدها لمعالجة التعارض بين الحقوق أو لتحديد مقتضيات العدالة في واقع مركب.

كما تتجاوز النظرية الفصل الصارم بين العقل النظري والعقل العملي. فهي تحافظ علىٰ الفرق بين معرفة ما هو كائن والحكم بما ينبغي أن يكون، لكنها ترفض تحويل هذا الفرق إلىٰ

قطيعة بين بنيتين مستقلتين. العقل واحد في بنيته، متمايز في وظائفه؛ والمعرفة تمد الحكم المعياري بمادته، بينما تعيد المعيارية توجيه البحث والمعرفة في ضوء المسؤولية والغاية. ومن ثم لا يكون الانتقال من المعرفة إلىٰ الحكم اشتقاقًا منطقيًا مباشرًا، ولا قفزةً من عالم إلىٰ آخر، بل حركةً تركيبية داخل العقل الكلي.

أما البراغماتية فقد نقلت الفلسفة من البحث في الأفكار المعزولة إلىٰ فحص آثارها العملية، وربطت معنىٰ المفهوم بما يحدثه في الخبرة، وأكدت أن المعرفة نشاط لحل المشكلات وليست مرآةً ساكنة للواقع. وتستفيد النظرية العامة للعقل من هذا الانفتاح علىٰ الفعل والنتيجة والخبرة، ومن رفض فصل الفكر عن الممارسة، ومن النظر إلىٰ المراجعة بوصفها شرطًا في بقاء المعرفة حيةً وقابلةً للتصحيح.

غير أن النظرية لا تساوي الحقيقة بما ينجح عمليًا، ولا تجعل المنفعة أساس القيمة والشرعية. فالنجاح قد يتحقق داخل نظام ظالم، وقد تكون المؤسسة شديدة الفاعلية في تحقيق غاية غير مشروعة. كما أن نتائج الفعل لا تحمل معيار تقويمها في ذاتها؛ إذ يحتاج العقل إلىٰ بيان ما الذي يُعد نجاحًا، ولمن، وبأي كلفة، وفي ضوء أي تصور للإنسان والخير. ولذلك تُدخل النظرية الأثر العملي داخل الحكم، لكنها لا تمنحه السيادة المطلقة، بل تربطه بالحق والكرامة والغاية والتناسب.

وتختلف المراجعة في النظرية عن مجرد تعديل الاعتقاد لأنه لم يعد نافعًا. فالمراجعة وظيفة ميتامعيارية تفحص مصادر الحكم ومعايير إنتاجه ومراتبه وآثاره المؤسسية. وقد تؤدي إلىٰ تثبيت معيار رغم كلفته العملية إذا كان مرتبطًا بحق أساسي، كما قد تؤدي إلىٰ تغيير قاعدة مستقرة حين تكشف الخبرة أنها تنتج نقيض غايتها. وبذلك تجمع النظرية بين الحس البراغماتي بالخبرة والمآل، وبين رفض اختزال الشرعية في النجاح أو التوافق أو القدرة علىٰ الاستمرار.

تتمثل الإضافة المستقلة، قياسًا إلىٰ هذه الاتجاهات، في الانتقال من تحليل العقل بوصفه منتجًا للأفكار أو الأحكام المنفردة إلىٰ فهمه بوصفه منتجًا للبنىٰ المعيارية. فالعقل لا

يحدد فقط صـــدق القضـــية أو وجوب الفعل، بل يبني العلاقات التي تتحول بها الأحكام إلىٰ معايير، والمعايير إلىٰ شـرعيات، والشـرعيات إلىٰ قوانين ومؤسـسـات وأنظمة. ثم تعود هذه المنتجات فتعيد تشـكيل العقل الذي أنشـأها. وهذه الدائرة التوليدية بين العقل ومنتجاته، مع التمييز بين العقل الكلي والعقل المعياري والوظيفة الميتامعيارية والمســاحة اللامعيارية، تمثل موضعًا لم تُبنَ فيه الدراسات السابقة نظريةً جامعةً بالتركيب نفسه.

تلتقي النظرية العامة للعقل مع الواقعية الأخلاقية في رفض اختزال القيمة في الرغبة أو الانفعال أو الاتفاق الاجتماعي، وفي الإقرار بأن الحكم الأخلاقي لا يفقد معناه الموضـــوعي لمجرد اختلاف الناس حوله. فالعدل لا يصبح عدلًا لأن جماعةً اختارته، كما لا يتحول الظلم إلىٰ قيمة مشروعة إذا استقر في العرف أو حظي بقبول واسع. وتكشف الواقعية الأخلاقية، بهذا المعنىٰ، عن مقاومة القيمة للإرادة الفردية والجماعية، وعن أن الأحكام الأخلاقية تحمل ادعاءً يتجاوز التعبير عن الميول الخاصـــة. غير أن النظرية العامة للعقل لا تكتفي بالقول إن القيم موجودة علىٰ نحو موضـــوعي ينتظر من العقل أن يكتشـــفه، لأنها ترىٰ أن وجود القيمة، مهما كانت منزلتها الموضـــوعية، لا يفســـر وحده كيفية تحولها إلىٰ معيار محدد أو واجب عملي أو نظام مؤسسي.

فالقيمة لا تدخل العالم الإنساني في صورة قاعدة مكتملة. إن القول بموضوعية العدالة لا يحدد بذاته ما تقتضـيه العدالة في توزيع مورد نادر، أو في معالجة تفاوت تاريخي، أو في ترجيح حقين متعارضـين. ولا بد من عقل يدرك الوقائع، ويحدد الفروق ذات الصـلة، ويرتب القيم، ويفحص النتائج، ثم يصـوغ الحكم في صـورة قابلة للتبرير. ومن هنا تحتفظ النظرية بما تقرره الواقعية من استقلال القيمة النسبي عن الأهواء، لكنها تتجاوز صورة العقل المتلقي إلىٰ العقل المنتج للصـــيغة المعيارية. إنه لا يخلق أصـــل القيمة من العدم، لكنه يبني علاقتها بالفعل والسياق والفاعل والمؤسسة.

وبذلك تتجاوز النظرية التقابل التقليدي بين اكتشاف القيمة وصناعتها. فالاكتشاف يوحي بأن القيمة موجودة في صورة مكتملة خارج العقل، وأن مهمته لا تتجاوز الكشف عنها، بينما توحي الصناعة بأنها تابعة لإرادته أو ثقافته. أما الإنتاج المعياري فيدل علىٰ علاقة أكثر تركيبًا: ثمة وقائع إنسانية وغايات وقيم تقاوم الاعتباط، لكن تحويلها إلىٰ قاعدة وإلزام وترتيب لا يتم إلا من خلال اشتغال العقل. وبذلك تكون الموضوعية في أصل الاستحقاق، ويكون الإنتاج في صياغة المعيار وتحديد مجاله وعلاقته بغيره.

وتدخل النظرية في حوار مماثل مع فلسفة القيم. فقد سعت هذه الفلسفة إلىٰ تمييز مراتب القيم، والكشف عن اختلاف القيم الحسية والحيوية والأخلاقية والروحية، وبيان أن ما يستحق التفضيل لا يُرد إلىٰ اللذة أو المنفعة. وتستفيد النظرية من ضرورة التمييز بين القيم الأصلية والوسيطة، وبين الغايات والوسائل، وبين ما يمس كرامة الإنسان وما يمكن تأجيله أو تعويضه. لكنها لا تتعامل مع ترتيب القيم بوصفه سلمًا ميتافيزيقيًا ثابتًا يمكن تطبيقه علىٰ كل حالة من غير توسط الواقع.

إن ترتيب القيم، داخل النظرية، ليس قائمةً جاهزة، بل وظيفة عقلية تراعي منزلة القيمة، وجسامة الضرر، وإمكان التدارك، وقدرة الفاعل، ومآلات التطبيق. وقد تكون قيمة ثابتة في أصلها، لكن أولوية تجسيدها تتغير بحسب الظروف. كما أن بعض القيم لا يظهر معناها كاملًا إلا داخل علاقتها بغيرها؛ فالحرية التي تنفصل عن المسؤولية قد تنقلب إلىٰ هيمنة، والأمن الذي ينفصل عن الكرامة قد يتحول إلىٰ سيطرة. ومن هنا تضيف النظرية إلىٰ فلسفة القيم تحليل الحركة التي تنتقل بها القيمة من منزلة الاستحقاق إلىٰ الحكم والترجيح والقاعدة والشرعية والنظام.

ويظهر الفرق بوضوح في التمييز بين القيمة والمعيار. فالقيمة تحدد ما يستحق الاعتبار والحماية، أما المعيار فيحدد ما يطلب فعله أو تركه أو قبوله في حالة أو مجال معين. والعدالة قيمة، لكن القاعدة التي تمنع التمييز معيار؛ والحرية قيمة، لكن تحديد حدود تدخل السلطة

معيار قانوني وسياسي. وقد عالجت دراسات كثيرة القيم والمعايير بوصفهما مجالًا واحدًا، غير أن النظرية ترىٰ أن الفصل بينهما ضروري لتفسير كيفية انتقال المعنىٰ الأخلاقي العام إلىٰ إلزام عملي محدد، وكيف يمكن بقاء القيمة مع تغير القواعد التي تجسدها.

أما نظريات القانون، فقد انقسمت تاريخيًا بين اتجاه يركز علىٰ صحة القاعدة ومصدرها، واتجاه يربط القانون بالعدل، واتجاه ينظر إلىٰ ما تفعله المحاكم والمؤسسات فعليًا. وتستفيد النظرية العامة للعقل من الوضعية القانونية في التمييز بين القانون القائم والحكم الأخلاقي عليه، وفي بيان أهمية المصدر والاختصاص والإجراء والنسق. كما تستفيد من القانون الطبيعي في رفض تحويل القانون إلىٰ أمر نافذ منزوع الغاية، ومن الواقعية القانونية في كشف أن معنىٰ القانون لا يستنفد في النص، بل يتشكل داخل التطبيق والتفسير وموازين المعرفة والسلطة.

غير أنها تتجاوز هذه الاتجاهات حين تجعل القانون نتيجةً لحركة عقلية ومعيارية أسبق منه. فالوضعية تبدأ غالبًا من القاعدة بعد دخولها النظام القانوني، وتسأل عن معيار صحتها، بينما تسأل النظرية عن كيفية ولادة القاعدة أصلًا: كيف أُدركت الواقعة؟ وكيف صُنفت؟ وما القيمة التي رُجحت؟ وكيف تحول الحكم إلىٰ صيغة عامة؟ وما الشرعية التي تبرر الإلزام؟ وبذلك يصبح القانون مرحلةً متقدمة في انتقال المعيار من الوعي إلىٰ المؤسسة، لا بداية العالم المعياري.

كما لا تساوي النظرية بين الصحة القانونية والشرعية. فقد تكون القاعدة صحيحةً وفق مصادر النظام، لكنها تظل قابلةً للنقد من حيث مضمونها وغايتها وآثارها. وفي المقابل، قد يكون المطلب الأخلاقي مشروعًا من غير أن يصبح قانونًا نافذًا. ومن هنا تضيف النظرية مفهوم الشرعية المعيارية بوصفه صلةً مركبة بين المصدر والإجراء والمضمون والغاية والنتيجة، بدل رد الشرعية إلىٰ إرادة المشرع أو توافق القاعدة مع قيمة مجردة.

وتختلف كذلك عن القانون الطبيعي حين لا تفترض أن العقل يستطيع استخراج القواعد القانونية مبا شرةً من ماهية الإنسان أو نظام الكون. فالحقائق الطبيعية والإنسانية تمنح الحكم

مادته، لكنها لا تحدد وحدها صور التنظيم القانوني. ولا توجد صيغة مؤسسية وحيدة يمكن استنباطها من العدالة أو الكرامة، بل تتعدد القواعد الممكنة، ويحتاج العقل إلىٰ المقارنة بينها في ضوء الفاعلية والتناسب والواقع. وبذلك تحافظ النظرية علىٰ أسبقية القيمة من حيث التبرير، وعلىٰ تاريخية القانون من حيث الصياغة والتجسد.

أما الواقعية القانونية، فتُصيب حين تكشف أن القانون الفعلي هو ما تفعله المؤسسات لا ما تقوله النصوص وحدها، لكنها قد تميل إلىٰ وصف الممارسة من غير توفير معيار كاف لنقدها. وتضيف النظرية هنا أن التطبيق ليس مجرد واقعة ينبغي رصدها، بل مرحلة تعود نتائجها إلىٰ المعيار فتختبر شرعيته. فإذا كرست الممارسة تمييزًا أو أفرغت النص من غايته، فلا يكتفي العقل بوصف الفجوة، بل يعيد فحص القاعدة والتفسير والمؤسسة التي حملتها.

إن الإضافة المستقلة تتمثل في جمع القيمة والمعيار والشرعية والقانون داخل حركة واحدة مع الحفاظ علىٰ الفروق بينها. فالقيمة لا تساوي القاعدة، والقاعدة لا تساوي القانون، والصحة لا تساوي الشرعية، والنفاذ لا يساوي الالتزام. ومن خلال هذه الفروق تستطيع النظرية تفسير كيف ينتقل العقل من إدراك ما يستحق الحماية إلىٰ بناء مطالبة، ثم إلىٰ منحها استحقاق الإلزام، ثم إلىٰ تجسيدها في نظام مؤسسي، وكيف يظل قادرًا بعد ذلك علىٰ مراجعة هذا النظام في ضوء القيمة التي أنشأته.

تدخل النظرية العامة للعقل في حوار عميق مع علم الاجتماع؛ لأن المعيار لا يظهر في حياة الإنسان خارج الجماعة، ولا يعمل بعيدًا عن اللغة والعرف والتربية والسلطة والمؤسسة. وقد كشف علم الاجتماع أن الفرد لا يبدأ حياته بوصفه ذاتًا مكتملة تختار معاييرها بحرية مطلقة، بل يجد نفسه داخل عالم سابق من القواعد والتوقعات والأدوار والتصنيفات. فالمجتمع لا يحيط بالإنسان من الخارج فقط، وإنما يدخل في تكوين وعيه، ويحدد ما يعده طبيعيًا أو مقبولًا أو منحرفًا، ويمنحه اللغة التي يفكر بها في ذاته والآخرين. وتستفيد النظرية

من هذا الكشف في رفض تصور العقل الفردي المعزول، وفي تأكيد أن العقل يتكون داخل بنىٰ اجتماعية وتاريخية لا يصنع بداياتها بنفسه.

غير أن علم الاجتماع، حين يفسر المعيار بوصفه واقعةً اجتماعية أو نتيجةً للتنشئة والضغط الجمعي، لا يجيب وحده عن سؤال مشروعية المعيار. فقد يفسر كيف استقر عرف معين، وكيف اكتسب قوةً علىٰ الضمير، وكيف أعادت المؤسسة إنتاجه، لكنه لا يستطيع من داخل الوصف وحده أن يقرر ما إذا كان هذا العرف عادلًا أو جديرًا بالاستمرار. وهنا تتجاوز النظرية العامة للعقل التفسير الاجتماعي من غير أن تنقضه؛ فالمجتمع يفسر منشأ كثير من المضامين المعيارية وانتقالها، أما العقل المعياري فيفحص استحقاقها ويقارنها بالقيم والغايات والحقوق.

وقد أبرزت اتجاهات اجتماعية أن المعايير تمارس سلطةً علىٰ الأفراد، وأن الانضباط لا يصدر دائمًا عن قانون معلن، بل قد يعمل من خلال العادة واللغة والتوقع والعار والاعتراف. وتستفيد النظرية من هذا التوسع في فهم السلطة المعيارية، لكنها لا تجعل الفرد مجرد موقع تتحرك فيه البنية. فالإنسان يتكون داخل المجتمع، لكنه يمتلك قدرةً انعكاسية تسمح له بتحويل ما تلقاه إلىٰ موضوع للنقد. ومن هنا تميز النظرية بين العقل المكوَّن بالعلاقات الاجتماعية والعقل المكوِّن القادر علىٰ إعادة بناء هذه العلاقات. إن المجتمع ينتج العقل من بعض الوجوه، لكن العقل يستطيع إعادة إنتاج المجتمع من خلال مراجعة معاييره وقوانينه ومؤسساته.

وتتمثل الإضافة المستقلة في جعل العلاقة بين العقل والمجتمع علاقةً دائرية توليدية. فالمعايير الاجتماعية تشكل الإدراك والتوقع والحكم، ثم تعود الأحكام الفردية والمؤسسية فتثبت هذه المعايير أو تغيرها. ولا يفسر الثبات الاجتماعي صلاحية المعيار، كما لا يفسر النقد العقلي إمكان تغييره من دون معرفة البنية التي تحمله. وبذلك تجمع النظرية بين التفسير الاجتماعي والنقد المعياري، وتمنع اختزال المجتمع في إرادات الأفراد، كما تمنع تحويله إلىٰ قوة كلية لا يستطيع العقل تجاوزها.

وتلتقي النظرية مع الاقتصاد المؤسسي في أن الأفعال الاقتصادية لا تقع داخل فراغ طبيعي، بل داخل قواعد تحدد الملكية والتعاقد والمنافسة وتوزيع المخاطر وإمكان الوصول إلىٰ الموارد. وقد بيّن الاقتصاد المؤسسي أن المؤسسات تقلل عدم اليقين، وتنظم الحوافز، وتحدد تكاليف التعامل، وأن اختلاف القواعد يمكن أن يفسر اختلاف نتائج المجتمعات رغم تشابه مواردها. وتستفيد النظرية من هذا الإدراك لأهمية القاعدة والمؤسسة، ومن رفض تصور السوق بوصفه نظامًا تلقائيًا مستقلًا عن البناء القانوني والسياسي.

غير أن الاقتصاد المؤسسي يميل غالبًا إلىٰ تقويم المؤسسات بمقدار ما تحققه من كفاءة واستقرار وقدرة علىٰ خفض الكلفة. وهذه معايير مهمة، لكنها لا تكفي لتفسير شرعية المؤسسة. فقد تكون القاعدة كفؤةً في تثبيت تفاوت تاريخي، وقد تخفض كلفة التبادل علىٰ حساب طرف ضعيف، وقد تنتج نموًا مرتفعًا من خلال نقل الأعباء إلىٰ المجتمع أو الأجيال القادمة. ومن هنا تضيف النظرية سؤالًا سابقًا علىٰ الكفاءة ومصاحبًا لها: أي غاية تخدمها المؤسسة؟ وكيف توزع المنافع والمخاطر؟ وهل تحمي الحرية التعاقدية فعلًا أم تكتفي بصورتها الشكلية؟

كما تتجاوز النظرية تصور المؤسسة بوصفها قيدًا خارجيًا يشكل خيارات الأفراد. فالمؤسسة لا تنظم السلوك فقط، بل تنتج التصنيفات التي يفهم بها الفاعلون مصالحهم وحقوقهم ومسؤولياتهم. والقانون الذي يحدد الملكية لا يحمي مصلحة سابقة فحسب، بل ينشئ موقعًا معياريًا جديدًا، ويعيد توزيع السلطة والتوقع. ولذلك يصبح الاقتصاد نظامًا معياريًا قبل أن يكون حركةً حسابية للأسعار، وتصبح المؤسسة تجسدًا لترتيب معين للقيم، حتىٰ حين تدعي الحياد.

أما أصول الفقه، فتقدم أحد أغنىٰ الحقول التاريخية في دراسة انتقال النص والقيمة والواقع إلىٰ الحكم. فقد طورت مفاهيم الدلالة، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والقياس، والعلة، والمصلحة، والعرف، والمقاصد، والاجتهاد، وأقامت شبكةً دقيقةً لضبط العلاقة بين المصدر

والفهم والتطبيق. وتستفيد النظرية العامة للعقل من هذا الوعي بأن الحكم لا يُستخرج من النص استخراجًا آليًا، بل يمر عبر لغة وتصنيف واستدلال وترجيح، وأن الواقع ليس عنصرًا خارجيًا عن عملية التنزيل، بل يدخل في تحديد الموضوع والقدرة والمآل.

وتلتقي النظرية مع الفكر الأصولي كذلك في التمييز بين الأصل وصور تطبيقه، وفي إدراك مراتب الأحكام، وفي ضرورة الجمع بين النص والمقصد والواقع. غير أنها توسع مجال السؤال خارج إنتاج الحكم الشرعي إلىٰ بناء نظرية عامة في العقل والمعيار. فأصول الفقه يدرس منهج استنباط الأحكام داخل مرجعية دينية محددة، بينما تبحث النظرية في البنية التي تجعل إنتاج أي معيار ممكنًا، سواء كان معرفيًا أو أخلاقيًا أو قانونيًا أو مؤسسيًا. وهي لا تستبدل المنهج الأصولي، بل تكشف موقعه داخل قدرة عقلية أوسع علىٰ الحكم والترجيح وبناء الشرعية.

وتضيف النظرية إلىٰ أصول الفقه التمييز الصريح بين العقل المعياري والعقل الميتامعياري. فالاجتهاد لا يقتصر علىٰ تطبيق أدوات الاستنباط، بل يمكن أن يجعل بنية الأدوات نفسها موضوعًا للفحص: كيف رتبت الأدلة؟ وما حدود سلطة العرف؟ ومتىٰ تتحول الوسيلة التاريخية إلىٰ قيد علىٰ المقصد؟ وكيف يُراجع النظام الاستدلالي حين تتغير طبيعة الوقائع والمؤسسات؟ وهذه الأسئلة لا تمس قداسة المصدر، بل تتجه إلىٰ بشرية الفهم والنظام الذي ينتجه العقل حوله.

كما تقدم النظرية مفهوم المساحة اللامعيارية بوصفه إضافةً تسمح بالتمييز بين ما يخضع للإلزام المباشر وما ينبغي أن يبقىٰ في مجال الإباحة والخيال والتجريب. وهي بذلك تمنع تمدد المعيار حتىٰ يتحول إلىٰ رقابة شاملة، من غير أن تنفي حضور الحدود العامة للمسؤولية. وهذا البعد لا يظهر في الدراسات الاجتماعية أو المؤسسية أو الأصولية بالتركيب نفسه؛ لأنه ينشأ من الجمع بين نظرية العقل وحدود المعيارية ووظيفتها الانعكاسية.

إن ما أخذته النظرية من علم الاجتماع هو فهم تشكل العقل داخل الجماعة، ومن الاقتصاد المؤسسي مركزية القاعدة والحافز والبنية، ومن أصول الفقه دقة الانتقال من

المصدر واللغة والواقع إلىٰ الحكم. وما تجاوزته هو رد المعيار إلىٰ المجتمع، ورد المؤسسة إلىٰ الكفاءة، وحصر إنتاج الحكم داخل مجال فقهي مخصوص. أما إضافتها فتتمثل في بناء أصل جامع يفسر كيف ينتج العقل المعايير، وكيف تتجسد في مؤسسات، وكيف تعود المؤسسات فتشكله، وكيف يستطيع بالعقل الميتامعياري أن يراجع هذه الدائرة ويعيد بناءها.

تضع دراسات الذكاء الاصطناعي النظرية العامة للعقل أمام اختبار فاصل؛ لأنها تعيد طرح السؤال عن ماهية العقل في لحظة أصبحت فيها الآلة قادرةً علىٰ أداء عدد متزايد من الوظائف التي عُدّت طويلًا من خصائصه: التصنيف، والاستدلال، والتنبؤ، والتعلم، وتوليد اللغة، واقتراح القرارات. وقد اتجهت البحوث التقليدية في هذا المجال إلىٰ قياس الذكاء من خلال الأداء، أو إلىٰ بحث إمكان محاكاة السلوك الإنساني، أو إلىٰ تفسير العقل بوصفه معالجةً للمعلومات. وأسهمت هذه المقاربات في كشف أن كثيرًا من العمليات التي تبدو معقدة يمكن تحليلها إلىٰ خطوات وقواعد ونماذج حسابية، كما وسّعت فهم العلاقة بين الرمز واللغة والتعلم والقرار. غير أن نجاح الآلة في أداء الوظيفة لا يحسم السؤال عما إذا كانت قد امتلكت عقلًا بالمعنىٰ الذي تقترحه النظرية؛ لأن الكفاءة في إنتاج النتيجة لا تساوي فهم منزلتها، ومعالجة القاعدة لا تساوي إدراك سبب إلزامها، والتنبؤ بالفعل لا يساوي الحكم علىٰ مشروعيته.

وتستفيد النظرية من دراسات الذكاء الاصطناعي في تحرير مفهوم العقل من ربطه الحصري بصورة الإنسان البيولوجية، وفي إظهار أن بعض الوظائف العقلية يمكن أن تتجسد داخل نظم غير عضوية. كما تستفيد من مفهوم العقل الموزع، ومن أن القرار قد ينتج عن تفاعل البيانات والخوارزمية والمصمم والمؤسسة والمستخدم، لا عن ذات منفردة معزولة. غير أنها تتجاوز الاتجاه الذي يرد العقل إلىٰ نجاح النظام في المطابقة أو التنبؤ؛ لأن العقل، في معناها الكلي، لا يعالج المعطيات فقط، بل يبني مفاهيمها، ويفحص غايات استخدامها، ويرتب القيم المتعارضة، ويسأل عن شرعية المعيار الذي وُجهت الخوارزمية إلىٰ تحقيقه.

فالمنظومة الاصطناعية قد تختار الوسيلة الأكثر كفاءةً لهدف محدد، لكنها لا تملك بالضرورة القدرة علىٰ مساءلة الهدف نفسه: لماذا اختير؟ ولمن تتحقق فائدته؟ ومن يتحمل كلفته؟ وهل يجوز تحقيقه أصلًا؟ إن الانتقال من تحسين الوسيلة إلىٰ نقد الغاية يمثل الحد الذي تتمايز عنده العقلانية الأداتية من العقل المعياري. وقد تستطيع الخوارزمية توليد تفسير لغوي لقرارها، غير أن إنتاج العبارة المبررة لا يثبت وحده وجود اعتراف داخلي بسلطة السبب أو استعداد لتحمل المسؤولية عنه. ومن هنا تضيف النظرية تمييزًا لم تحسمه دراسات الذكاء الاصطناعي: الفرق بين محاكاة التبرير والاشتغال داخل بنية معيارية تُدرك فيها العلاقة بين الحكم والإلزام والتبعة.

ولا يعني ذلك تثبيت استحالة العقل المعياري الاصطناعي بصورة نهائية؛ فمثل هذا الحكم سيغلق السؤال قبل اختبار إمكاناته. لكن النظرية تضع شروطًا أعمق من مجرد الأداء: القدرة علىٰ التمييز بين الصواب التقني والمشروعية، وعلىٰ مراجعة المعايير لا تحديث الأوزان الحسابية وحدها، وعلىٰ إدراك حدود الاختصاص، وعلىٰ ربط القرار بفاعل يمكن مساءلته، وعلىٰ تفسير أسباب تقديم قيمة علىٰ أخرىٰ عند التعارض. وحتىٰ تتوافر هذه الشروط، تظل الأنظمة الاصطناعية أدوات شديدة القوة داخل بنىٰ معيارية بشرية ومؤسسية، ولا تتحول قوتها التقنية بذاتها إلىٰ شرعية مستقلة.

وتكشف المقارنة بدراسات الذكاء الاصطناعي أحد أهم وجوه أصالة النظرية؛ فهي لا تسأل فقط عما إذا كانت الآلة تستطيع التفكير، بل عما إذا كانت تستطيع إنتاج المعيار والشرعية والنظام ومراجعة الأساس الذي تعمل عليه. وهي بذلك تنقل النقاش من الذكاء بوصفه قدرةً علىٰ الحل إلىٰ العقل بوصفه قدرةً علىٰ بناء عالم من الالتزامات. وهذا النقل لا يخص الآلة وحدها، بل يعيد تعريف العقل البشري نفسه؛ إذ يظهر أن ما يميزه ليس مجرد التفوق الحسابي، بل قدرته علىٰ جعل قوته موضوعًا للحكم، وربط المعرفة بالمسؤولية، والعودة إلىٰ معاييره بالنقد.

وعند جمع المقارنات السابقة يتبين أن النظرية لم تبدأ من فراغ، ولم تبن أصالتها علىٰ إنكار ما قدمته المدارس الأخرىٰ. فقد أخذت من الفلسفة التحليلية صرامة التمييز المفهومي والانتباه إلىٰ اللغة والحجة، ومن الكانطية استقلال المعيار عن الميل والقوة ومركزية التعميم والكرامة، ومن البراغماتية صلة الفكر بالممارسة والخبرة والمآل، ومن الواقعية الأخلاقية مقاومة القيمة للأهواء والاتفاقات العابرة، ومن فلسفة القيم ضرورة الترتيب بين الغايات والوسائل، ومن نظريات القانون التمييز بين الصحة والعدالة والتطبيق، ومن علم الاجتماع وعي تشكل العقل داخل الجماعة، ومن الاقتصاد المؤسسي مركزية القواعد والحوافز والبنىٰ، ومن أصول الفقه دقة الانتقال من المصدر واللغة والواقع إلىٰ الحكم، ومن الذكاء الاصطناعي إمكان توزيع بعض الوظائف العقلية خارج الذات الفردية.

غير أن ما أُخذ لم يُجمع جمعًا تجميعيًا، بل أُعيد تركيبه داخل فرضية جديدة تجعل العقل منتجًا للبنىٰ المعيارية لا مجرد منتج للمعرفة أو الأحكام المنفردة. فقد تجاوزت النظرية اختزال العقل في اللغة، من غير تجاهل اللغة؛ وتجاوزت الفصل الصارم بين النظري والعملي، من غير إلغاء الفرق بين الحقيقة والقيمة؛ وأدخلت المآل والخبرة في الحكم من غير رد الصدق والشرعية إلىٰ النجاح؛ وحافظت علىٰ موضوعية القيمة من غير جعل المعيار حقيقةً مكتملةً يتلقاها العقل سلبيًا؛ وأبقت القانون مستقلًا في وظيفته من غير فصله عن الشرعية؛ واعترفت بقوة المجتمع والمؤسسة من غير جعل الفرد أسيرًا نهائيًا لهما.

أما الإضافة الأولىٰ التي لم تقدمها الدراسات السابقة بالتركيب نفسه فهي التمييز بين العقل الكلي والعقل المعياري والعقل الميتامعياري داخل وحدة عقلية واحدة. فهذه ليست ثلاثة عقول، بل ثلاث زوايا لاشتغال البنية نفسها: الانفتاح علىٰ الواقع والمعرفة، وإنتاج الحكم والقيمة والإلزام، ثم التفكير في المعايير وشروط مشروعيتها. ويمنع هذا التمييز العقل من الانقسام إلىٰ ملكات منفصلة، كما يمنع المعيارية من أن تتحول إلىٰ نشاط غامض لا صلة له بالمعرفة والواقع.

والإضـافة الثانية هي بناء السـلسـلة التوليدية التي تربط الإدراك بالمفهوم، والمفهوم بالحكم، والحكم بالمعيار، والمعيار بالشرعية، والشرعية بالنظام والمؤسسة، ثم تعيد النظام إلىٰ المراجعة وإنتاج معيار جديد. وقد درسـت المقاربات السـابقة حلقات هذه السـلسـلة، لكنها لم تجعلها جميعًا حركةً واحدة تفسر تكوّن العالم الإنساني. ومن خلال هذه الحركة لا تعود الدولة والقانون والمؤسسة موضوعات خارجية عن فلسفة العقل، بل تجسدات تاريخية لفاعليته التنظيمية والمعيارية.

والإضافة الثالثة تتمثل في مفهوم المساحة اللامعيارية، الذي يمنع النظرية من أن تتحول إلىٰ شمول معياري يخضع كل حركة إنسانية للأمر والمنع. فقد ركزت الدراسات الأخلاقية والقانونية علىٰ مجال الواجب، لكنها لم تجعل حدود المعيارية نفسـها عنصـرًا مؤسـسًـا في نظرية العقل. أما هنا فالخيال واللعب والتجريب والتأمل ليسـت نقيضًـا للمعيار، بل مجالات يخف فيها حضوره المباشر، وتوفر للعقل الإمكانات التي يحتاج إليها لتجديد معاييره.

والإضافة الرابعة هي إدخال الشرعية في صميم فلسفة العقل، لا إبقاؤها مفهومًا سياسيًا أو قانونيًا متخصصًا. فالشرعية هي العملية التي يحول بها العقل الحكم من تفضيل إلىٰ مطالبة مبررة، والقوة إلىٰ اختصاص، والقاعدة إلىٰ سبب مستحق للطاعة. وهي لا تُرد إلىٰ المصدر أو القبول أو الإجراء أو النتيجة منفردة، بل تُبنىٰ من اتساقها داخل وحدة قابلة للمراجعة.

وتتمثل الإضـافة الخامسـة في الدائرة التوليدية بين العقل ومنتجاته. فالعقل ينتج اللغة والمعيار والقانون والمؤسـسـة، ثم تعود هذه البنىٰ فتشـكل إدراكه وأحكامه وإمكاناته. ولا يكون العقل سيدًا مطلقًا علىٰ ما ينتجه، ولا أثرًا سلبيًا فيه، بل فاعلًا متكوّنًا يعيد بناء شروطه. ومن خلال الوظيفة الميتامعيارية يستطيع كشف هذه الدائرة، والتمييز بين ما أصبح جزءًا من تكوينه وما يستحق أن يُراجع.

إن أصالة النظرية لا تقوم، إذن، في ادعاء أن الفلسفة لم تعرف العقل أو المعيار أو القانون أو المؤسسة من قبل، بل في جمعها داخل بنية جديدة تغيّر دلالة كل منها وموقعه. فهي لا تقدم

نظريةً أخرىٰ في الأخلاق، ولا مذهبًا إضافيًا في القانون، ولا تصورًا وظيفيًا للذكاء، وإنما تقدم فلسفةً للعقل تستطيع تفسير لماذا تظهر هذه المجالات، وكيف تتصل، وكيف تنفصل، وكيف تتحول أحكامها إلىٰ أنظمة تعيد تشكيل الإنسان. وما لم تقله الدراسات السابقة بالوضوح والتركيب نفسيهما هو أن العقل لا يعيش داخل عالم المعايير فقط، بل ينتجه، ويتجسد فيه، ثم يعود إليه بالنقد، وأن تاريخ الإنسان يمكن فهمه بوصفه حركةً مستمرة بين إنتاج المعيار وبناء النظام ومراجعة الشرعية وإعادة تشكيل الواقع.

الفصل الرابع
الخريطة الكلية للنظرية

إن إحدىٰ الإشكاليات الكبرىٰ التي واجهت معظم النظريات الفلسفية الحديثة لا تكمن في ضعف مفاهيمها الجزئية، بل في غياب الخريطة الكلية التي تُظهر العلاقات الداخلية بين تلك المفاهيم. فكثير من المشاريع الفكرية قدّمت تحليلات دقيقة للمعرفة، أو للأخلاق، أو للقانون، أو للسلطة، أو للمجتمع، غير أنها بقيت أقرب إلىٰ جزرٍ معرفية متجاورة منها إلىٰ بناءٍ نظري واحد. ولذلك ظل الانتقال من مفهوم إلىٰ آخر يتم غالبًا بالقفز أو بالاستعارة أو بالافتراض، لا بالتوليد البنيوي. ومن هنا تبرز الحاجة إلىٰ ما يمكن تسميته بالخريطة الكلية للنظرية؛ أي الصورة التي تكشف كيف يولد كل مفهوم من المفهوم السابق عليه، وكيف يؤدي كل مستوىٰ وظيفة لا يمكن أن يؤديها المستوىٰ الآخر، وكيف تتكامل جميع المستويات داخل نظام واحد قادر علىٰ تفسير الظواهر المختلفة دون أن يفقد وحدته الداخلية.

ولا يقصد بالخريطة هنا مجرد الرسم التخطيطي أو الترتيب التعليمي، وإنما يقصد بها البنية العميقة التي تتحرك داخلها النظرية كلها. فالخريطة ليست وسيلة لتبسيط الأفكار، بل هي نفسها إحدىٰ أدوات البرهنة علىٰ صحة النظرية؛ لأن النظرية التي تعجز عن تفسير العلاقات بين مكوناتها تكون معرضة للتحول إلىٰ مجموعة من الفرضيات المنفصلة مهما بلغت دقة كل فرضية علىٰ حدة. أما عندما يصبح الانتقال من مفهوم إلىٰ آخر انتقالًا ضروريًا تفرضه طبيعة البناء نفسه، فإن النظرية تكتسب درجة أعلىٰ من التماسك والتفسير.

ولهذا لا تبدأ الخريطة بالمعيار، ولا بالحكم، ولا بالشرعية، ولا بالمؤسسة، وإنما تبدأ بالعقل الكلي؛ لأن جميع هذه المفاهيم ليست سوىٰ تجليات مختلفة لفاعلية عقلية واحدة تتخذ صورًا متعددة بحسب مجال اشتغالها. فالعقل الكلي هو المستوىٰ الأشمل الذي

يحتضن جميع الوظائف العقلية الممكنة، سواء تعلقت بالإدراك أو بالتفسير أو بالخيال أو باللغة أو بالعلم أو بالقيم أو بالنظام. إنه ليس عقلًا إضافيًا إلىٰ جانب العقول الأخرىٰ، وليس طبقة فوقها، وإنما هو الاسم الذي يطلق علىٰ الوحدة الشاملة التي تجعل جميع النشاطات العقلية تنتمي إلىٰ أصل واحد.

وتختلف هذه الرؤية عن كثير من الاتجاهات الفلسفية التي قسمت العقل إلىٰ عقول مستقلة، كالعقل النظري والعقل العملي والعقل الأخلاقي والعقل الجمالي والعقل الاقتصادي وغيرها. فقد كان هذا التقسيم مفيدًا في توصيف الوظائف، لكنه أدىٰ في كثير من الأحيان إلىٰ تحويل الوظائف إلىٰ ذوات مستقلة، وكأن الإنسان يحمل في داخله أجهزة عقلية منفصلة لكل مجال من مجالات حياته. أما النظرية الحالية فتنطلق من أن العقل واحد من حيث البنية، متعدد من حيث الوظائف، وأن هذا التعدد لا يعني الانفصال، بل يعني اختلاف أنماط الاشتغال داخل الوحدة نفسها.

ويمثل العقل الكلي نقطة الانطلاق لأنه وحده القادر علىٰ استقبال الواقع بكل مستوياته دون أن يفرض عليه منذ البداية تصنيفًا معياريًا أو قانونيًا أو أخلاقيًا. فهو يتعامل مع الوجود في شموله؛ مع الطبيعة، واللغة، والتاريخ، والثقافة، والرياضيات، والفن، والدين، والسياسة، والعلاقات الاجتماعية، والخيال، والذاكرة، والانفعال، والإبداع، والاحتمال. وفي هذا المستوىٰ لا يكون السؤال الأول: ما الذي ينبغي فعله؟ وإنما يكون السؤال: ما الذي يوجد؟ وكيف يوجد؟ وما طبيعة العلاقات التي تربط عناصر الواقع بعضها ببعض؟

وهنا يظهر أول اختلاف جوهري بين هذه النظرية والدراسات السابقة. فقد انطلقت كثير من الفلسفات إما من المعرفة بوصفها الأصل، كما في الاتجاهات الإبستمولوجية، وإما من اللغة كما في الفلسفة التحليلية، وإما من التجربة كما في البراغماتية، وإما من الإرادة كما في بعض الفلسفات الوجودية، وإما من السلطة أو المجتمع كما في عدد من الاتجاهات السوسيولوجية. أما هذه النظرية فإنها تبدأ من العقل بوصفه البنية الجامعة التي تجعل المعرفة

واللغة والإرادة والخبرة والمجتمع ممكنة أصلًا. فهي لا تجعل أيًّا من هذه العناصر أصلًا للعقل، وإنما تجعلها جميعًا مجالات يشتغل عليها العقل الكلي.

غير أن العقل الكلي، علىٰ سعته، لا يكفي وحده لتفسير الحياة الإنسانية؛ لأن الإنسان لا يعيش داخل عالم الوقائع فقط، بل يعيش أيضًا داخل عالم الأحكام. ومن هنا يظهر المستوىٰ الثاني في الخريطة، وهو العقل المعياري. وليس المقصود بالعقل المعياري انتقالًا من عقل إلىٰ عقل آخر، وإنما انتقال الوظيفة العقلية من مستوىٰ إدراك الواقع إلىٰ مستوىٰ تقويمه. فعندما يتحول السؤال من «ما الموجود؟» إلىٰ «ما الذي ينبغي أن يكون؟» يكون العقل قد دخل في نمط جديد من الاشتغال، لا لأنه غادر ذاته، بل لأنه باشر وظيفة مختلفة.

وهذه النقلة هي النقلة المؤسسة للنظرية كلها؛ لأن معظم الدراسات السابقة تعاملت مع المعيار بوصفه عنصرًا يضاف إلىٰ المعرفة بعد اكتمالها، بينما ترىٰ هذه النظرية أن الانتقال إلىٰ المعيارية ليس إضافة خارجية، بل هو تطور طبيعي في عمل العقل نفسه. فالعقل الذي يكتشف العلاقات بين الأشياء لا يظل متوقفًا عند حدود الوصف، بل يبدأ في ترتيبها، والمفاضلة بينها، وتحديد أولوياتها، والحكم عليها، وبناء شبكات من الالتزامات تنظم التعامل معها. ومن هنا يصبح العقل المعياري استمرارًا للعقل الكلي، لا قطيعة معه.

ويؤدي هذا الفهم إلىٰ تجاوز الثنائية التقليدية بين المعرفة والقيمة. فالمعرفة لا توجد في فراغ معياري كامل، كما أن القيمة لا تنشأ بمعزل عن المعرفة. وكل محاولة للفصل النهائي بين المجالين تنتهي إما إلىٰ معرفة عاجزة عن توجيه الفعل، وإما إلىٰ قيمة منفصلة عن الواقع. أما الخريطة التي تقدمها النظرية فتربط بينهما داخل حركة واحدة؛ إذ يبدأ العقل بإدراك العالم، ثم يتحول تدريجيًا إلىٰ إنتاج الأحكام التي تجعل التعامل مع ذلك العالم ممكنًا.

وعندما يباشر العقل المعياري عمله، لا ينتج الأحكام مباشرة، بل ينتج أولًا المعايير. وهذه نقطة دقيقة كثيرًا ما أغفلتها الأدبيات الفلسفية؛ إذ يجري الخلط بين المعيار والحكم، مع أن بينهما فرقًا بنيويًا. فالمعيار هو القاعدة المجردة التي تتيح إمكان إصدار الأحكام، أما

الحكم فهو التطبيق الجزئي لذلك المعيار علىٰ واقعة معينة. ومن ثم فإن الحكم لا يسبق المعيار، بل يتولد عنه، كما أن المعيار لا يعمل إلا من خلال أحكامه المتعددة.

ومن هنا فإن الخريطة الكلية لا تضع العقل المعياري والحكم في مستوىٰ واحد، لأن ذلك يؤدي إلىٰ اختزال عملية التوليد العقلي. فالعقل المعياري ينتج منظومة المعايير، ثم تتحول هذه المنظومة إلىٰ مصدر للأحكام المختلفة بحسب اختلاف الوقائع والظروف. ولهذا يمكن أن يصدر عن المعيار الواحد عدد كبير من الأحكام، كما يمكن أن يتطلب الحكم الواحد تفاعل أكثر من معيار في الوقت نفسه. وهذه الطبيعة الشبكية للعلاقة بين المعيار والحكم تمنح النظرية قدرة تفسيرية أعلىٰ من النماذج الخطية التي تفترض أن لكل واقعة حكمًا جاهزًا بصورة مباشرة.

ويكشف هذا البناء أيضًا أن الإنسان لا ينتقل من المعرفة إلىٰ الفعل بقفزة غير مفسرة، وإنما يمر بسلسلة من العمليات العقلية المتعاقبة: إدراك الواقع، وفهم العلاقات، وتكوين المفاهيم، وإنتاج المعايير، ثم إصدار الأحكام. وكل مرحلة من هذه المراحل تفسر ما تعجز المرحلة السابقة عن تفسيره، لكنها لا تلغيها ولا تستبدل بها. ولذلك فإن الخريطة لا تمثل ترتيبًا زمنيًا بالضرورة، وإنما تمثل ترتيبًا بنيويًا يوضح شروط إمكان كل مستوىٰ بالنسبة إلىٰ المستوىٰ الذي يليه.

لا يكتمل الحكم بمجرد مطابقته لمعيار سابق، لأن الحكم ليس عملية تنزيل آلية لقاعدة عامة علىٰ واقعة جزئية، بل هو الموضع الذي يلتقي فيه المعيار بالواقع والسياق والفاعل والنتيجة. فالمعيار يحدد جهة التقويم، لكنه لا يقدم دائمًا الحكم جاهزًا؛ إذ قد تتداخل في الواقعة الواحدة معايير متعددة، وقد تتعارض الحقوق، أو تختلف درجات القدرة، أو تتغير الآثار بحسب الظروف. ومن هنا يكون الحكم فعلًا تركيبيًا يمارس فيه العقل المعياري قدرته علىٰ فهم الواقعة في ضوء القاعدة، وفهم القاعدة في ضوء الغاية التي تستند إليها، ثم تحديد ما تقتضيه العلاقة بينهما.

وتظهر البنية الحكمية عند هذه النقطة بوصفها حلقةً لا غنىٰ عنها في الخريطة الكلية. فالحكم الظاهر لا يمثل إلا النتيجة النهائية لعمليات أعمق تبدأ بتحديد الواقعة، واختيار الوصف الذي تُدرج تحته، وتمييز العناصر ذات الصلة من العناصر العرضية، واستحضار المعايير الممكنة، ثم ترتيبها والترجيح بينها. وقد يكون الخطأ في الحكم ناتجًا عن سوء تطبيق القاعدة، لكنه قد ينشأ قبل ذلك من تصنيف فاسد للواقعة أو من استبعاد عنصر كان ينبغي اعتباره. ولذلك لا يكفي نقد النتيجة، بل يجب الرجوع إلىٰ البنية التي أنتجتها.

وقد ركزت الدراسات المنطقية علىٰ صحة الانتقال من المقدمات إلىٰ النتائج، بينما اهتمت فلسفات القانون بالتفسير والتطبيق، ودرست الأخلاق العملية الموازنة بين الواجبات والقيم. غير أن الخريطة المقترحة تجمع هذه العناصر داخل حركة واحدة؛ فالاستدلال لا يعمل من دون مقدمات، والمقدمات لا تُعطىٰ للعقل في صورة محايدة، بل تتشكل عبر الإدراك والتصنيف والحكم الأولي. ومن هنا يكون الحكم أوسع من الاستنتاج المنطقي؛ لأنه يتضمن اختيار الإطار الذي تصبح الواقعة مفهومةً داخله، وتحديد المعيار الذي يملك سلطة توجيهها.

ولا يظل الحكم، بعد صدوره، موقفًا فرديًا معزولًا. فإذا ادعىٰ صلاحيةً تتجاوز الواقعة الخاصة، بدأ في الانتقال إلىٰ المجال المشترك، وأصبح مطالبًا بأن يقدم أسبابًا يمكن عرضها علىٰ الآخرين. وهنا تظهر الشرعية بوصفها المستوىٰ الذي ينتقل فيه الحكم من كونه موقفًا عقليًا إلىٰ كونه مطالبةً جديرةً بالاعتراف. فالشرعية لا تضيف القوة إلىٰ الحكم، بل تضيف إليه استحقاق القبول؛ ولا تجعله نافذًا فقط، بل تسأل لماذا ينبغي أن يكون نافذًا، وعلىٰ أي أساس يمكن أن يطلب من الغير الامتثال له.

إن الانتقال من الحكم إلىٰ الشرعية ليس انتقالًا مضمونًا؛ فقد يكون الحكم صحيحًا من جهة صاحبه، لكنه غير قابل للتعميم، أو قائمًا علىٰ مصلحة لا يستطيع تبريرها للمتأثرين به. وقد يصدر الحكم عن سلطة مختصة، لكنه ينتهك حقًا أساسيًا أو يستخدم وسيلةً تناقض

غايته. ولهذا لا تتولد الشـرعية من المصـدر وحده، ولا من سـلامة الإجراء وحدها، ولا من جودة المضـمون منفردًا. إنها بناء مركب يتفاعل فيه المصـدر والإجراء والمضـمون والغاية والنتيجة وقابلية المراجعة.

وقد ربطت نظريات سياسية الشرعية بالرضا أو العقد أو الإرادة العامة، وربطتها نظريات قانونية بصحة المصدر والإجراء، بينما جعلتها اتجاهات أخرىٰ ثمرةً للفاعلية والاستقرار أو للقدرة علىٰ تحقيق المصلحة العامة. وتكشف هذه التصورات عنا صر حقيقية، لكنها تصبح ناقصـةً حين تجعل أحدها أسـاسًـا مكتفيًا بذاته. فالرضـا قد يتشـكل داخل الخوف أو عدم التكافؤ، والإجراء قد يكون صـحيحًا بينما يكون المضـمون جائرًا، والفاعلية قد تخدم نظامًا فاقدًا للعدل. أما النظرية العامة للعقل فترىٰ الشـرعية عمليةً عقلية مسـتمرة تربط حق الحكم بمبرراته، وتُبقيه خاضعًا لفحص آثاره وشروطه.

وتحتل الشـرعية موقعًا مركزيًا في الخريطة؛ لأنها الحلقة التي تمنع الانتقال من المعيار إلىٰ النظام من أن يكون انتقالًا مباشـرًا تتحول فيه الفكرة إلىٰ قوة. فالمعيار لا يصـبح نظامًا لمجرد الاعتقاد بصحته، ولا يجوز فرض الحكم علىٰ الآخرين لمجرد اقتناع صاحبه به. لا بد من المرور عبر سـؤال الشـرعية: هل يملك الحكم أسـاسًـا يسـمح بتعميمه؟ وهل يحترم المخاطبين به بوصـفهم ذواتًا عقليةً لا موضـوعات للإدارة؟ وهل يمكن تبرير أعبائه وقيوده لمن تقع عليهم آثارها؟ وبذلك تعمل الشـرعية بوصـفها حاجزًا أمام تحول العقل المعياري إلىٰ وصاية.

وحين يكتسب الحكم قدرًا من الشرعية، يبدأ في الانتقال إلىٰ النظام. والنظام ليس تكرار الحكم ولا تكثير القواعد، بل تحويل الأحكام المبررة إلىٰ علاقات مسـتقرة تحدد الحقوق والواجبات والاختصا صات والإجراءات. فالحكم يتعلق بواقعة أو فئة من الوقائع، أما النظام فيبني إطارًا يسمح بمعالجة الوقائع المتجددة من غير البدء من الصفر في كل مرة. وهو يحفظ

الخبرة السـابقة، ويمنح الفاعلين إمكان التوقع، ويجعل المسـؤولية قابلةً للتحديد، وينقل المعيار من الوعي الفردي إلىٰ البنية الاجتماعية والمؤسسية.

ولا يتكون النظام بمجرد جمع القواعد؛ لأن القواعد قد تتعارض أو تتداخل أو تفقد الصلة بالغايات التي أنشأتها. النظام هو شبكة العلاقات التي تعين مرتبة كل قاعدة ومجالها، وتحدد طرق تفسيرها وتطبيقها ومراجعتها. ولذلك يكون النظام أوسع من النسق الفكري؛ فالنسق ينظم المفاهيم والأحكام في مستوىٰ النظر، بينما يضيف النظام الأدوار والسلطات والمؤسسات والجزاءات والآثار الواقعية. إنه المعنىٰ وقد اكتسب قدرةً علىٰ الاستمرار خارج اللحظة التي أُنتج فيها.

غير أن الانتقال إلىٰ النظام يحمل خطرًا أصيلًا؛ لأن ما أُنشئ لحمل القيمة قد ينفصل عنها، وما وُضع لخدمة الغاية قد يتحول إلىٰ غاية قائمة بذاتها. فالإجراء قد يحل محل العدالة، والمؤسسة قد تقدم بقاءها علىٰ وظيفتها، والسلطة قد تحول الاختصاص إلىٰ امتلاك. ومن هنا لا يكفي انتظام النظام لإثبات عقلانيته، ولا تكفي قدرته علىٰ الاستمرار لإثبات شرعيته. فقد تكون الأنظمة القمعية شديدة التنظيم، وقد تعمل المؤسسات الظالمة بكفاءة عالية. ولهذا تميز النظرية بين انتظام النظام ومعياريته: الانتظام يصف اتساق العمل، أما المعيارية فتسأل عن الغاية التي يخدمها هذا الاتساق.

ويختلف هذا التصور عن بعض نظريات النظم التي تركز علىٰ الاستقرار وإعادة الإنتاج، وعن بعض المقاربات الاجتماعية التي تفسر النظام من خلال الوظائف التي يؤديها في حفظ المجتمع. فالحفظ ليس قيمةً مطلقة، وإعادة الإنتاج قد تعني استمرار الخلل نفسه. أما الخريطة الكلية فتجعل النظام مرحلةً من حركة العقل لا نهايتها؛ فهو يتلقىٰ شرعيته من الحكم المبرر، لكنه يظل مطالبًا بأن يثبت في التطبيق وفاءه للمعيار الذي أنشأه. وإذا انفصلت النتائج عن الغايات، بدأت الحاجة إلىٰ الانتقال من النظام إلىٰ الميتامعيارية والمراجعة.

وتكشف العلاقة بين الحكم والشرعية والنظام أن الخريطة ليست سلسلةً من المفاهيم المتجاورة، بل حركة يتحول فيها كل مستوىٰ إلىٰ شرط للمستوىٰ التالي وقيد عليه. فالحكم يمنع المعيار من البقاء مجردًا، والشرعية تمنع الحكم من التحول إلىٰ إرادة خاصة، والنظام يمنع الشرعية من البقاء خطابًا بلا تجسد. وفي المقابل يضع المعيار حدًا للحكم، وتضع الشرعية حدًا للنظام، وتكشف نتائج النظام صلاحية الأحكام التي أنتجته. وبذلك تنتقل النظرية من العقل الذي يقوّم الواقع إلىٰ البنية التي تعيد تشكيله، من غير أن تمنح أي مرحلة حصانةً نهائية من النقد.

لا ينتهي عمل العقل عند إنتاج النظام، لأن النظام، ما إن يتجسد في القواعد والمؤسسات والسلطات والإجراءات، حتىٰ يبدأ في اكتساب قدر من الاستقلال عن اللحظة التي أنشأته. فالمعيار الذي وُضع لمعالجة واقعة محددة قد يتوسع إلىٰ وقائع لم تكن منظورة، والمؤسسة التي أُنشئت لتحقيق غاية قد تطور مصالح داخلية خاصة بها، والسلطة التي مُنحت اختصاصًا محدودًا قد تعيد تفسير حدودها بما يوسع قدرتها. ومن هنا لا تكون الميتامعيارية عنصرًا إضافيًا يأتي من خارج الخريطة، بل استجابةً ضرورية لاحتمال انفصال النظام عن المعيار، والوسيلة عن الغاية، والشرعية عن أسبابها المؤسسة.

الميتامعيارية هي اللحظة التي يعود فيها العقل إلىٰ ما أنتجه، لا ليتخلىٰ عنه، بل ليفحص البنية التي منحته معناه وسلطته. فالعقل المعياري يسأل: ما الذي ينبغي فعله؟ أما العقل الميتامعياري فيسأل: لماذا أصبح هذا الفعل واجبًا؟ وبأي معيار رُجِّح؟ وما مصدر سلطة هذا المعيار؟ وهل يحتفظ بالشرعية نفسها بعد انتقاله من الحكم إلىٰ النظام؟ إنه لا يطبق القواعد، بل يفكر في شروط صلاحيتها، ولا يعالج التعارض داخل النظام فقط، بل يسأل عن النظام الذي رتب المعايير وحدد مراتبها.

ولهذا لا تمثل الميتامعيارية عقلًا ثالثًا مستقلًا عن العقل الكلي والعقل المعياري، ولا طبقةً زمنية تأتي بعدهما، وإنما هي الوظيفة الانعكاسية للعقل حين يصبح اشتغاله المعياري

ذاته موضـوعًا للتفكير. فالعقل واحد، لكنه يسـتطيع أن ينتقل من إدراك الواقع إلىٰ تقويمه، ثم من التقويم إلىٰ مسـاءلة أصـول التقويم. وهذه القدرة علىٰ الارتداد إلىٰ المقدمات هي التي تمنع العقل من التحول إلىٰ أسير لنتائجه، وتمنع النظام من اكتساب قداسة لمجرد أنه استقر أو طال أمده.

وقد درست الميتاأخلاق طبيعة الأحكام الأخلاقية ومعانيها وإمكان صدقها، كما بحثت فلسفة القانون في القواعد التي تحدد صحة القواعد، ودرست الفلسفة النقدية شروط إمكان المعرفة والحكم. غير أن الميتامعيارية في النظرية العامة للعقل أوسع من هذه المسارات؛ لأنها لا تتوقف عند تحليل لغة القيمة، ولا عند معيار الانتماء إلىٰ النظام القانوني، بل تشمل مصادر المعايير ومراتبها وعلاقاتها بالمؤسـسـات والسـلطات والنتائج. وهي تبحث في الكيفية التي تتحول بها القيمة إلىٰ معيار، والمعيار إلىٰ شـرعية، والشـرعية إلىٰ نظام، ثم في احتمال أن يعيد النظام تعريف القيمة علىٰ نحو يخدم استمراره.

وتظهر الحاجة إلىٰ الميتامعيارية حين يقع التعارض بين المعايير. فقد يسـتطيع العقل المعياري أن يرجح بين الحرية والأمن أو بين الحق والمصـلحة العامة، لكن السـؤال الأعمق يتعلق بالأسـاس الذي استند إليه الترجيح نفسـه. هل قُدِّم الأمن لأنه يحمي شـرط الحرية، أم لأنه أكثر ملاءمةً للسلطة؟ وهل جرىٰ تعريف المصلحة العامة بطريقة تشمل المتأثرين جميعًا، أم بطريقة تعكس موقع من يملك القرار؟ هنا لا تكفي الموازنة داخل المعايير القائمة، بل يجب فحص الإطار الذي جعل بعض الأسباب مرئيةً وأقصىٰ أسبابًا أخرىٰ.

كما تظهر الميتامعيارية حين تتحول الاسـتثناءات إلىٰ قواعد. فقد يجيز النظام تقييد حق في حالة ضـرورة، ثم يتوسـع مفهوم الضـرورة حتىٰ يصـبح القيد دائمًا. ولا يقع الخلل هنا في تطبيق قاعدة صـحيحة علىٰ واقعة خاطئة فقط، بل في إعادة بناء النظام لحدوده الداخلية. ومن ثم يتدخل العقل الميتامعياري ليسأل: ما الذي جعل الاستثناء مشروعًا؟ وهل لا تزال شروطه

قائمة؟ وهل الوسيلة متناسبة مع الخطر؟ وهل يحتفظ النظام بآلية فعلية للعودة إلىٰ الأصل؟ وبذلك تصبح الميتامعيارية حارسةً للعلاقة بين الثبات والحركة، لا أداةً لزعزعة كل استقرار.

ومن الميتامعيارية تنشأ المراجعة. غير أن المراجعة ليست مرادفًا للنقد الهدام، ولا تعني أن كل معيار ينبغي أن يظل معلقًا بلا قوة أو ثبات. إنها عملية منهجية يعيد بها العقل فحص ثلاثة مستويات متداخلة: مستوىٰ المقدمات التي بُني عليها الحكم، ومستوىٰ الصياغة التي اتخذها المعيار، ومستوىٰ الآثار التي أنتجها النظام. فقد تكشف المراجعة أن المشكلة في المعرفة الأصلية للواقعة، أو في التصنيف الذي وُضعت تحته، أو في ترتيب القيم، أو في الوسيلة المؤسسية التي حملت المعيار.

وتختلف المراجعة عن التغيير؛ فليس كل تغيير مراجعة، كما أن المراجعة قد تنتهي إلىٰ تثبيت القاعدة بدل تعديلها. التغيير قد يصدر عن ضغط القوة أو تقلب المصلحة، أما المراجعة فتحتاج إلىٰ أسباب يمكن إعلانها والدفاع عنها. وقد تؤكد أن معيارًا معينًا ما يزال صالحًا رغم كلفة تطبيقه، لأن القيمة التي يحميها أساسية، وقد تكشف في المقابل أن صيغةً مستقرة فقدت صلتها بالمقصد الذي أنشأها. ومن هنا لا يكون الثبات نقيض المراجعة، بل قد يكون إحدىٰ نتائجها المشروعة.

كما تختلف المراجعة عن مجرد تقييم الكفاءة. فقد يكون النظام ناجحًا في تحقيق هدفه، لكن الهدف نفسه يحتاج إلىٰ مراجعة. وقد تكون المؤسسة فعالةً في تنفيذ قواعدها، غير أن القواعد تنتج ظلمًا منظمًا. ولهذا فإن العقل الميتامعياري لا يسأل فقط: هل يعمل النظام؟ بل: لماذا ينبغي أن يعمل بهذه الصورة؟ وأي قيم يعيد إنتاجها؟ ومن يملك تعريف النجاح داخله؟ وما الذي يستبعده من مجال الرؤية؟ وبهذا يتجاوز النقد مستوىٰ الأداء إلىٰ مستوىٰ الشرعية المؤسسة للأداء.

وتحتاج المراجعة إلىٰ مسافة بين العقل ومنتجاته، لكنها ليست مسافة خارجية مطلقة؛ لأن العقل يراجع النظام بواسطة مفاهيم وقيم تشكلت جزئيًا داخله. وهذه إحدىٰ أعقد

مشكلات الخريطة: كيف يستطيع العقل نقد بنية ساهمت في تكوينه؟ لا يتحقق ذلك بالقفز خارج التاريخ والمجتمع، بل بتعدد مواقع المعرفة، وظهور التناقض بين القيم المعلنة والنتائج، وقدرة المتأثرين علىٰ تحويل خبرتهم إلىٰ حجة، ومقارنة النظام بإمكانات أخرىٰ. ومن هنا تكون المراجعة فرديةً ومؤسسيةً واجتماعيةً في آن واحد.

إن الانتقال من النظام إلىٰ الميتامعيارية ثم إلىٰ المراجعة يحول الخريطة من خط صاعد ينتهي عند المؤسسة إلىٰ دائرة مفتوحة. فالنظام ليس خاتمة العقل، بل أحد موضوعاته الجديدة؛ والشرعية ليست ملكيةً يكتسبها مرةً واحدة، بل علاقة يجب أن تُختبر؛ والمعيار ليس صيغةً نهائية، بل بناء يحتفظ بقوته بقدر بقائه متصلًا بأسبابه وغاياته. وعند هذه النقطة يظهر العقل في أرقىٰ وظائفه: لا بوصفه قادرًا علىٰ إنتاج النظام فقط، بل بوصفه قادرًا علىٰ مقاومة استبداد ما أنتجه، وعلىٰ تحويل الخطأ والاختلال والنتيجة غير المتوقعة إلىٰ معرفة جديدة تفتح إمكان إعادة البناء.

لا تنتهي المراجعة إلىٰ فراغ معياري، ولا تؤدي وظيفتها بمجرد كشف الخلل في الحكم أو القاعدة أو النظام، بل تكتمل حين تتحول المعرفة الجديدة التي أنتجها النقد إلىٰ أساس لإعادة بناء المعيار. فالعقل لا يراجع من أجل إبطال ما صنعه فقط، وإنما من أجل استعادة الصلة بين القيمة والواقع، وبين الغاية والصيغة التي تجسدها، وبين السلطة والشرعية التي تحد مجالها. ومن هنا يمثل إنتاج معيار جديد الحلقة التي تعيد فتح الخريطة كلها، وتحولها من دورة مغلقة تكرر ذاتها إلىٰ حركة توليدية تتعلم من نتائجها وتعيد تكوين مقدماتها.

ولا يعني إنتاج معيار جديد التخلي عن كل معيار سابق، أو استبدال القيم الثابتة بتفضيلات متغيرة. فقد يكون الجديد إعادة صياغة لمعيار قديم فقدت صورته التاريخية القدرة علىٰ حمل غايته، أو توسيعًا لمجاله بعد ظهور وقائع لم تكن منظورة، أو إعادة ترتيب لعلاقته بمعايير أخرىٰ. وقد يثبت العقل القيمة ذاتها، لكنه يغير الوسيلة التي تجسدها؛ فالكرامة لا تتغير من حيث أصل استحقاقها، غير أن صور حمايتها تتجدد حين تظهر تقنيات

جديدة للمراقبة أو أشكال مستحدثة من السيطرة. والجدة هنا لا تقع دائمًا في المبدأ، بل قد تقع في الوعي بالواقع، أو في التصنيف، أو في القاعدة، أو في المؤسسة التي تحملها.

وتختلف إعادة إنتاج المعيار عن التكييف الانتهازي الذي يغير القواعد تبعًا لموازين القوة والمصلحة. فالمعيار الجديد لا يكتسب شرعيته لأنه أكثر ملاءمةً للواقع القائم، بل لأنه يعيد بناء العلاقة بين الواقع والقيمة علىٰ نحو أكثر اتساقًا وقدرةً علىٰ التبرير. وقد يقتضي ذلك مقاومة الواقع بدل التكيف معه، إذا كان الواقع نفسه يحمل بنيةً ظالمة. ومن هنا لا تكون المراجعة خضوعًا لما حدث، بل استخدامًا للخبرة من أجل التمييز بين ما يكشف قصور المعيار وما يكشف قصور النظام في تطبيقه.

ويظهر إنتاج المعيار الجديد في ثلاثة مستويات مترابطة. المستوىٰ الأول معرفي، حين تكشف الخبرة أن التصور السابق للواقعة كان ناقصًا أو منحازًا. والمستوىٰ الثاني معياري، حين يعاد ترتيب القيم أو تحديد مجال الإلزام في ضوء هذه المعرفة. والمستوىٰ الثالث مؤسسي، حين تُترجم الصياغة الجديدة إلىٰ قواعد واختصاصات وآليات للمساءلة. وإذا توقف التجديد عند المستوىٰ المعرفي بقي الوعي بلا أثر، وإذا اقتصر علىٰ إعلان قيمة جديدة بقي المعيار خطابًا، وإذا تغيرت المؤسسة من غير مراجعة مبادئها أعادت إنتاج الخلل في صورة أخرىٰ.

وقد تناولت فلسفات سابقة المراجعة من خلال تصحيح الاعتقاد، أو تعديل الفرضية في ضوء الخبرة، أو إعادة تفسير القاعدة القانونية، أو تجديد الحكم الأخلاقي. غير أن الخريطة الكلية تجمع هذه الصور داخل حركة واحدة؛ فالمراجعة لا تختص بالمعرفة وحدها، ولا بالقانون وحده، بل تشمل السلسلة التي أنتجت النظام كله. وقد يكون المطلوب تصحيح الإدراك، أو إعادة تعريف المفهوم، أو تعديل معيار الترجيح، أو سحب الشرعية من مؤسسة، أو بناء نظام جديد. وهذه السعة هي ما يجعل إعادة الإنتاج فعلًا عقليًا كليًا، لا مجرد إصلاح جزئي.

ومن خلال هذه الحلقة تتضح الحركة الصاعدة في النظرية: يواجه العقل الكلي الواقع، ويدرك عناصره وعلاقاته، ثم يظهر العقل المعياري حين تتحول المعرفة إلىٰ تقويم. ومن هذا الاشتغال تتكون المعايير التي تحدد جهات القبول والرفض والوجوب، ثم تصدر الأحكام بوصفها تنزيلًا مركبًا للمعايير علىٰ الوقائع. وحين يطالب الحكم بالاعتراف العام، يدخل في اختبار الشرعية، ثم يتحول الحكم المشروع إلىٰ قواعد وعلاقات ومؤسسات يتكون منها النظام. وبعد ذلك تظهر الميتامعيارية لتفحص أصول النظام، وتبدأ المراجعة، ثم يُنتج معيار جديد يعيد توجيه دورة عقلية أخرىٰ.

غير أن هذه الحركة لا تسير في اتجاه واحد. فثمة حركة راجعة تبدأ من نتائج النظام وتصعد إلىٰ أصوله. فقد تكشف المؤسسة أثرًا لم يكن منظورًا في الحكم، ويكشف التطبيق أن القاعدة تحمل غموضًا أو تمييزًا، وتكشف الأزمة أن الشرعية كانت شكلية أو ناقصة. عندئذ تعود النتائج إلىٰ مستوىٰ الحكم، ومنه إلىٰ المعيار، ثم إلىٰ التصنيف والإدراك. وبهذا لا يكون الواقع نقطة البداية وحدها، بل يعود في كل دورة بوصفه واقعًا تغير بفعل النظام الذي أنتجه العقل، وبوصفه خبرةً جديدة تغير العقل ذاته.

وتكشف هذه الحركة الراجعة أن العقل لا يقف خارج منتجاته. فالقانون يعيد تشكيل مفهوم الحق، والمؤسسة تعيد تشكيل معنىٰ المسؤولية، والدولة تعيد تنظيم علاقة الفرد بالمجال العام، والحضارة تعيد تكوين اللغة والذاكرة والخيال. ومن ثم فإن العقل الذي يبدأ دورة المراجعة ليس العقل نفسه الذي بدأ دورة التأسيس من حيث محتواه التاريخي؛ فقد تغيرت أدواته ومفاهيمه وتوقعاته داخل النظام الذي صنعه. ولهذا تكون المراجعة أكثر تعقيدًا من مجرد مقارنة النتيجة بالمقصد؛ إنها مراجعة يقوم بها عقل تشكل جزئيًا داخل ما يراجعه.

ولا يؤدي هذا إلىٰ استحالة النقد، بل يفسر حاجته إلىٰ التعدد. فالعقل الفردي قد يعجز عن رؤية ما طبّعته المؤسسة، بينما تكشف خبرة المتأثرين جانبًا حُجب عن مركز القرار، وتكشف المقارنة التاريخية أن ما يبدو ضروريًا ليس إلا صيغةً ممكنة، ويكشف الحوار بين

الثقافات حدود المفاهيم المحلية. ومن هنا لا تكون الخريطة حركةً فردية فقط، بل حركةً موزعةً بين الذوات والمؤسسات والمجتمعات، مع بقاء العقل هو المجال الذي تتحول فيه الخبرة إلىٰ حجة والحجة إلىٰ معيار.

كما يتضح أن ترتيب عناصر الخريطة لا يمثل تتابعًا ميكانيكيًا لا يقبل التداخل. فالعقل المعياري قد يعمل أثناء الإدراك نفسه حين يوجه الانتباه إلىٰ ما يراه مهمًا، والمعايير السابقة قد تؤثر في تصنيف الواقع، والنظام القائم قد يحدد ما يمكن التفكير فيه. ولهذا فالعلاقات بين الحلقات دائرية منذ البداية، غير أن التمييز بينها ضروري حتىٰ لا يذوب الإدراك في الحكم، أو الحكم في المعيار، أو الشرعية في النفاذ، أو النظام في القوة. الخريطة تمنح كل مستوىٰ استقلاله الوظيفي، ثم تكشف صلاته التوليدية بالمستويات الأخرىٰ.

وتحتفظ المساحة اللامعيارية بموقع ضمني داخل هذه الحركة، لأنها تمنع دورة إنتاج المعايير من التحول إلىٰ إحاطة شاملة بكل فعل وخيال. ففي لحظات التجريب والاكتشاف قد يحتاج العقل إلىٰ تعليق الحكم حتىٰ تظهر الإمكانات، وقد تحتاج الثقافة إلىٰ فضاءات لا تخضع مباشرةً للوظيفة أو الإلزام. غير أن ما ينتقل من الخيال إلىٰ قرار يؤثر في الغير يدخل من جديد في دورة المعيارية والشرعية والمسؤولية. وبذلك لا تكون المساحة اللامعيارية فجوةً خارج الخريطة، بل حدًا يحفظ للعقل القدرة علىٰ الابتكار قبل أن يطالب نتائجه بالتبرير.

إن الصورة الجامعة للنظرية لا تتمثل، إذن، في سلم ينتهي عند إنتاج المعيار الجديد، بل في دائرة حلزونية تتحرك إلىٰ الأمام من خلال العودة إلىٰ أصولها. فهي دائرة لأن النتائج تعود إلىٰ المقدمات، وحلزونية لأن العودة لا تستنسخ نقطة البداية، بل تحمل معها خبرة النظام وآثاره ونقده. وفي كل دورة يمكن للعقل أن ينتج معيارًا أكثر دقةً أو نظامًا أكثر شرعية، كما يمكنه أن يعيد إنتاج الانحياز في صورة جديدة. ولا تضمن الخريطة التقدم، لكنها تكشف الشروط التي تجعل التقدم أو الانحراف قابلين للفهم والمساءلة.

وتظهر وحدة النظرية في هذه الحركة: العقل الكلي يمنحها مجالها، والعقل المعياري يمنحها اتجاهها التقويمي، والمعيار يمنح الحكم مقياسه، والحكم يمنح المعيار صلته بالواقع، والشرعية تمنح الحكم استحقاقه العام، والنظام يمنح الشرعية تجسدها، والميتامعيارية تمنع النظام من الانغلاق، والمراجعة تحول الخبرة إلىٰ نقد، وإنتاج المعيار الجديد يعيد فتح العالم أمام دورة أخرىٰ. ولا يمكن حذف حلقة من هذه الحلقات من غير أن يظهر نقص بنيوي: معرفة بلا معيار، أو معيار بلا حكم، أو حكم بلا شرعية، أو شرعية بلا نظام، أو نظام بلا مراجعة.

وتكمن أصالة الخريطة في أنها لا تجعل العقل نقطة البداية التي تختفي بعد إنتاج القاعدة، ولا تجعل النظام نهايةً مكتفيةً بذاتها، بل تفسر العالم الإنساني بوصفه حركةً مستمرة بين العقل ومنتجاته. فالعقل يبني المعيار، والمعيار يبني النظام، والنظام يعيد بناء العقل، ثم يعود العقل إلىٰ هذه الدائرة بالنقد. ومن خلال هذه الحركة تصبح النظرية قادرةً علىٰ الجمع بين الثبات والتغير، وبين الوحدة والتعدد، وبين القيمة والتاريخ، وبين العقل الفردي والعقل المؤسسي، من غير أن تختزل أحدها في الآخر.

الفصل الخامس

آفاق النظرية

إن السؤال عن آفاق النظرية لا يتعلق بمجرد تعداد المجالات التي يمكن تطبيق مفاهيمها عليها، بل يتعلق بقدرتها علىٰ إعادة تأسيس هذه المجالات من داخل مبادئها الخاصة. فالنظرية لا تبلغ مداها حين تُستعمل لتفسير القانون أو الأخلاق أو الدولة فحسب، وإنما حين تكشف أن كل مجال من هذه المجالات يحمل في داخله سؤالًا عن العقل الذي ينتجه، والمعيار الذي يوجهه، والشرعية التي تبرره، والنظام الذي يجسده، والمراجعة التي تمنعه من الانغلاق. ومن هنا لا تكون آفاق النظرية امتدادًا خارجيًا لبناء مكتمل، بل انفتاحًا داخليًا لما تنطوي عليه فرضيتها المركزية من إمكانات لم تستنفدها الصياغة الأولىٰ.

ويأتي القانون في مقدمة هذه الآفاق؛ لأن النظرية العامة للعقل تتيح الانتقال من فلسفة تسأل عن ماهية القانون أو مصدر صحته إلىٰ فلسفة تبحث في البنية العقلية التي تسبق القانون وتنتجه. فالقانون لا يبدأ عند صدور النص، ولا عند دخوله في هرم القواعد، بل يبدأ حين يدرك العقل واقعةً أو تعارضًا أو حاجة، ويصنفها، ويحكم عليها، ويرتب القيم المتصلة بها، ثم يحول حكمه إلىٰ معيار عام قابل للمأسسة. ومن ثم يمكن أن تتأسس فلسفة جديدة للقانون لا تجعل القاعدة نقطة البداية، بل النتيجة الظاهرة لحركة أعمق تبدأ بالعقل وتنتهي بالنظام القانوني، ثم تعود منه إلىٰ المراجعة وإنتاج قاعدة جديدة.

وتختلف هذه الفلسفة الممكنة عن الوضعية القانونية من غير أن تنكر أهمية الصحة والمصدر والإجراء، كما تختلف عن القانون الطبيعي من غير أن تفصل القانون عن العدالة. فهي تميز بين صحة القاعدة وشرعيتها، وبين نفاذها واستحقاقها للطاعة، وبين عمومها الشكلي وعدالة التصنيفات التي تقوم عليها. وتضيف إلىٰ فلسفة القانون سؤالًا حاسمًا: ما

البنية الحكمية التي أنتجت النص؟ وما الوقائع التي جرىٰ إبرازها أو استبعادها؟ وما معيار الترجيح بين القيم؟ وكيف تحول الحكم إلىٰ اختصاص مؤسسي؟ وبذلك لا يعود الإصلاح القانوني مجرد تعديل للعبارة، بل مراجعة لسلسلة الإنتاج العقلي والمعياري كلها.

كما تفتح النظرية أفقًا لتأسيس نظرية جديدة في الأخلاق، لا تقوم علىٰ اختيار أحد المذاهب الكبرىٰ وإقصاء غيره، بل علىٰ فهم الواجب والمنفعة والفضيلة والرعاية والعدالة بوصفها مستويات متمايزة داخل العقل المعياري. فالواجب يحدد قوة الإلزام، والمنفعة تكشف المآل، والفضيلة تبني الفاعل، والرعاية تكشف هشاشة العلاقة، والعدالة ترتب الحقوق والأعباء. ولا يكفي واحد منها منفردًا لبناء الحكم الأخلاقي الكلي؛ لأن الفعل قد يطابق قاعدةً عامة لكنه ينتج ظلمًا، وقد يحقق منفعةً واسعةً لكنه يهدر حقًا أساسيًا، وقد يصدر عن نية حسنة من غير حكمة في تقدير النتائج.

وتسمح النظرية بإعادة بناء الأخلاق بوصفها حركةً تبدأ بإنتاج القيمة، ثم تنتقل إلىٰ الخير والواجب والفضيلة وترتيب القيم ومعالجة التعارض وتحديد الأولويات. وهذه الحركة تمنع اختزال الأخلاق في قائمة أوامر، كما تمنع ذوبانها في تقدير سياقي بلا مبادئ. فالقيمة تمنح الحكم اتجاهه، والواجب يمنحه قوة المطالبة، والفضيلة تجعل الفاعل قادرًا علىٰ الاستمرار، والترجيح يعالج تعدد الخيرات، والميتامعيارية تفحص الأساس الذي رُتبت به القيم. وبهذا تصبح الأخلاق نظامًا حيًا قادرًا علىٰ حفظ الثبات من غير جمود، وعلىٰ الاستجابة للواقع من غير خضوع له.

أما الدولة، فتفتح النظرية أمامها أفقًا يتجاوز تعريفها بالقوة أو السيادة أو العقد أو الجهاز الإداري. فالدولة، في البناء المقترح، هي الصورة السياسية الأوسع لتحول العقل المعياري إلىٰ نظام من السلطات والاختصاصات والحقوق والمسؤوليات. ولا تصبح القوة دولةً لمجرد احتكارها الإكراه، بل حين تدخل في بنية تجعل استعمالها مقيدًا بغاية عامة، وخاضعًا للقانون، وقابلًا للمساءلة. ومن ثم يمكن تأسيس فلسفة جديدة للدولة تنقل السؤال من: من

يملك السلطة؟ إلىٰ: كيف يُنتج العقل شرعية السلطة، وكيف يحولها إلىٰ اختصاص، وكيف يراجع البنية التي تمارسها؟

وتكشف هذه الفلسفة أن الدولة ليست مجرد حارسة للنظام، لأن النظام نفسه يحتاج إلىٰ معيار يبرر ما يحفظه. وقد تحمي الدولة استقرارًا ظالمًا، أو تنظم علاقات غير متكافئة بكفاءة عالية. لذلك لا تُقاس عقلانيتها بفاعليتها وحدها، بل بدرجة الاتصال بين القوة والحق، وبين السلطة والمسؤولية، وبين القرار والمصلحة العامة، وبين المؤسسة وإمكان الاعتراض عليها. والدولة العاقلة ليست التي تمنع الاضطراب كله، بل التي تميز بين الفوضىٰ والاختلاف، وبين تهديد الاجتماع وتهديد الحاكم، وبين حماية النظام وتحصين السلطة.

ومن فلسفة الدولة يتولد أفق نظرية جديدة للحوكمة. فالحوكمة لا تكون مجموعةً من الإجراءات الرقابية أو قواعد الشفافية والمحاسبة فقط، بل بنيةً تعيد تنظيم العلاقة بين المعرفة والقرار والسلطة والتبعة. وهي تسأل: من يملك تعريف المشكلة؟ ومن يملك المعلومات؟ ومن يصدر القرار؟ ومن يراقب تطبيقه؟ ومن يستطيع الاعتراض عليه؟ وبذلك تنتقل الحوكمة من تقنية إدارية إلىٰ نظرية معيارية في كيفية توزيع القدرة داخل المؤسسة والدولة.

وتتيح النظرية العامة للعقل تأسيس الحوكمة علىٰ مبدأ أن كل سلطة معرفية أو تنفيذية تحتاج إلىٰ حد ومراجعة، وأن القرار لا يكون عقلانيًا لمجرد صدوره عن خبير أو مؤسسة مختصة. فالخبرة تمنح معرفةً، لكنها لا تمنح وحدها حق تحديد الغاية؛ والتمثيل يمنح سلطةً، لكنه لا يلغي واجب التبرير؛ والفاعلية تحقق النتائج، لكنها لا تثبت عدالتها. ومن هنا تصبح الحوكمة هي النظام الذي يمنع المعرفة من التحول إلىٰ احتكار، والاختصاص من التحول إلىٰ امتلاك، والمساءلة من التحول إلىٰ إجراء شكلي.

إن الآفاق المتصلة بالقانون والأخلاق والدولة والحوكمة لا تمثل تطبيقات منفصلة، لأنها تنبثق من حركة واحدة. فالقانون يحول المعيار إلىٰ قاعدة عامة، والأخلاق تفحص القيمة والواجب والفاعل، والدولة تجسد السلطة العامة، والحوكمة تنظم كيفية استعمالها

ومراجعتها. وفي كل مجال تعمل السلسلة نفسها: واقع يُدرك، وحكم يُنتج، ومعيار يُبرر، و شرعية تُبنىٰ، ونظام يتجسد، ثم مراجعة تعيد فتح البناء. وتكمن قدرة النظرية علىٰ التأسيس في أن هذه السلسلة لا تُفرض علىٰ المجالات من الخارج، بل تكشف البنية التي تعمل داخلها وإن اختلفت صورها وأدواتها.

تفتح النظرية العامة للعقل أفقًا واسعًا لتأسيس فلسفة للمؤسسات، لا تنظر إلىٰ المؤسسة بوصفها جهازًا تنظيميًا محايدًا، ولا بوصفها تجمعًا من الأفراد والأدوار والإجراءات، بل بوصفها تجسدًا تاريخيًا للعقل حين ينتقل من الحكم الفردي إلىٰ بناء وظيفة عامة قابلة للاستمرار. فالمؤسسة لا تنشأ بمجرد تقسيم العمل، وإنما حين تتحول الغاية إلىٰ اختصاص، والاختصاص إلىٰ مسؤولية، والمسؤولية إلىٰ نظام من القواعد والضمانات والمراجعات. ومن هنا لا تكون المؤسسة مجرد وسيلة لتنفيذ قرارات سابقة، بل بنيةً تشارك في إنتاج المعرفة والحكم والمعيار والنتيجة.

وقد تناولت النظريات المؤسسية المؤسسة من زوايا متعددة؛ فرأتها بعض الاتجاهات مجموعةً من القواعد الرسمية وغير الرسمية، ورأت فيها أخرىٰ وسيلةً لتقليل عدم اليقين وتخفيض تكاليف التعامل، بينما ركزت نظريات التنظيم علىٰ توزيع السلطة والحوافز والمعلومات. وقد كشفت هذه المقاربات عن عناصر أساسية، لكنها بقيت في كثير من الأحيان مشدودةً إلىٰ سؤال الكفاءة أو الاستقرار أو القدرة علىٰ الاستمرار. أما فلسفة المؤسسات الممكنة في ضوء النظرية العامة للعقل، فتضيف سؤالًا أسبق: ما البنية المعيارية التي تجعل المؤسسة جديرةً بالوجود، وما الغاية التي تبرر سلطتها، وكيف تتحول قواعدها الداخلية إلىٰ معايير تؤثر في الأفراد والمجتمع؟

إن المؤسسة لا تحمل القيم من الخارج، بل تنتجها داخل بنيتها. فهي تحدد ما الذي يعد نجاحًا، وما الذي يكافأ، وما الذي يُهمش، ومن يملك المعرفة، ومن يملك القرار، ومن يتحمل المسؤولية. وقد تعلن المؤسسة النزاهة قيمةً عليا، لكنها تبني حوافزها علىٰ الولاء أو

إخفاء الخطأ، فتنتج معيارًا فعليًا يناقض معيارها المعلن. ومن هنا تصبح دراسة المؤسسة بحثًا في الفجوة بين خطابها المعياري وبنيتها التشغيلية، وبين الغاية التي أنشئت من أجلها والمعايير التي تولدها ممارساتها اليومية.

وتتيح النظرية إعادة تعريف العقل المؤسسي بوصفه طريقة انتظام المعرفة والاختصاص والحكم داخل المؤسسة، لا بوصفه وعيًا جمعيًا مستقلًا عن الأفراد. فقد تضم المؤسسة أفرادًا ذوي كفاءة عالية، لكنها تعجز عن التفكير الكلي لأن المعلومات تتجزأ، أو لأن المواقع الدنيا تخشىٰ نقل الحقيقة، أو لأن القيادة تحتكر تفسير الواقع. وقد تنتج مؤسسة أخرىٰ حكمًا أكثر اتساعًا من قدرة أي فرد منفرد، حين تنجح في جمع الخبرات، وتنظيم الاعتراض، وتوزيع القرار وفق الاختصاص، وربط السلطة بالمراجعة.

ومن هنا تنشأ فلسفة المؤسسات عند التقاء ثلاثة أسئلة: كيف تعرف المؤسسة؟ وكيف تحكم؟ وكيف تراجع ذاتها؟ فالمعرفة المؤسسية لا تساوي مجموع المعلومات التي تملكها، بل تتعلق بالكيفية التي تُجمع بها البيانات، وتُصنف، وتصل إلىٰ موضع القرار. والحكم المؤسسي لا يساوي القرار الإداري وحده، بل يشمل المعايير التي حددت الأولويات والبدائل المقبولة. أما المراجعة، فهي قدرة المؤسسة علىٰ تحويل نتائج أفعالها إلىٰ معرفة تعود بها إلىٰ مقدماتها وقواعدها.

وتختلف المؤسسة العاقلة عن المؤسسة البيروقراطية المغلقة في أن الأولىٰ تميز بين الإجراء والغاية، بينما تجعل الثانية الامتثال للإجراء معيارًا نهائيًا. وقد يؤدي الانضباط الشكلي إلىٰ انتظام عالٍ، لكنه لا يثبت أن المؤسسة تؤدي وظيفتها أو تحترم الحقوق. ولذلك لا يكفي أن تكون المؤسسة قادرةً علىٰ تنفيذ قراراتها؛ بل يجب أن تكون قادرةً علىٰ تفسيرها، وعلىٰ استقبال الاعتراض عليها، وعلىٰ الاعتراف بالخطأ من غير أن ترىٰ في ذلك تهديدًا لوجودها. إن المؤسسة التي لا تستطيع مراجعة ذاتها تتحول تدريجيًا من أداة للعقل إلىٰ بنية تقاومه.

كما تفتح النظرية أفقًا لتأسيس فلسفة للتربية، لأن التربية هي المجال الذي لا يُنقل فيه المحتوىٰ المعرفي فقط، بل تتكون فيه البنية التي يدرك بها الإنسان العالم ويحكم عليه ويرتب قيمه. وإذا اختُزلت التربية في حفظ المعلومات أو اكتساب المهارات، فإنها تنتج قدرةً علىٰ العمل من غير ضمان للقدرة علىٰ التمييز بين الاستخدام المشروع وغير المشروع لهذه القدرة. ومن هنا لا تكون التربية إعدادًا لوظيفة فحسب، بل تكوينًا للعقل الكلي والعقل المعياري معًا.

وقد ركزت فلسفات تربوية سابقة علىٰ نقل التراث، أو بناء الاستقلال، أو تنمية المهارات، أو تحرير المتعلم من الهيمنة، أو إعداده للمشاركة الاجتماعية. وتستفيد النظرية العامة للعقل من هذه الاتجاهات، لكنها تعيد تركيبها داخل تصور أوسع. فالتربية تحتاج إلىٰ المعرفة حتىٰ لا تتحول الحرية إلىٰ فراغ، وإلىٰ الاستقلال حتىٰ لا يتحول التعليم إلىٰ تلقين، وإلىٰ التكوين الأخلاقي حتىٰ لا تصبح المهارة قوةً بلا غاية، وإلىٰ الوعي المؤسسي حتىٰ لا يُحمّل الفرد وحده مسؤولية أنظمة تصوغ سلوكه وتحد إمكاناته.

إن التربية العقلية، في هذا التصور، لا تكتفي بتعليم الطالب ماذا يعرف، بل تعلمه كيف تتكون المعرفة، وكيف يُفحص الدليل، وكيف يُميز بين الواقعة وتفسيرها، وكيف يكشف أثر التصنيف واللغة في الحكم. كما تعلمه أن المعرفة ليست امتلاكًا للمعلومة فقط، بل مسؤولية في استخدامها، وأن القدرة علىٰ الشك لا تساوي إنكار الحقيقة، بل تعني إدراك شروط التبرير وحدود اليقين.

أما التربية المعيارية، فلا تقوم علىٰ تلقين قائمة ثابتة من الفضائل، بل علىٰ تدريب العقل علىٰ الانتقال من القيمة إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ الترجيح، ومن الترجيح إلىٰ المسؤولية. فالطالب لا يتعلم العدل حين يحفظ تعريفه، بل حين يتعلم اكتشاف التفاوت غير المبرر، والتمييز بين المساواة الشكلية والعدالة الفعلية، وفهم علاقة الحق بالواجب، والنظر في آثار

القرار علىٰ من لا يملكون قوة التعبير عنه. كما لا يتعلم الحرية من خلال ترديدها، بل من خلال فهم حدودها وصلتها بالمسؤولية والغير والمؤسسة.

وتحتل المراجعة موقعًا مركزيًا في فلسفة التربية؛ لأن العقل الناضج ليس الذي يحتفظ بأحكامه الأولىٰ، بل الذي يعرف لماذا اعتقد، وما الذي يمكن أن يدفعه إلىٰ تغيير اعتقاده. ولا تعني المراجعة تربية الإنسان علىٰ السيولة أو فقدان الثقة، بل علىٰ التمييز بين الثبات المبرر والجمود، وبين الوفاء للمبدأ والتعلق بصيغته التاريخية. ومن هنا تصبح القدرة علىٰ الاعتراف بالخطأ فضيلةً عقلية، لا علامةً علىٰ الهزيمة.

ولا تنفصل التربية عن المؤسسة التي تحملها. فقد يدعو المنهج إلىٰ التفكير النقدي، بينما تعاقب المدرسة السؤال وتكافئ الحفظ؛ وقد تعلن الجامعة استقلال البحث، بينما تبني نظمها علىٰ الطاعة أو المنفعة السوقية الضيقة. ولذلك لا يكفي إصلاح المناهج إذا بقيت البنية المؤسسية تنتج معيارًا مضادًا لها. إن فلسفة التربية، في ضوء النظرية، تشمل المعلم والمنهج والتقويم والسلطة المدرسية وثقافة المؤسسة، لأن العقل لا يتكون بما يُقال له فقط بل بما يراه متجسدًا في العلاقات اليومية.

وتلتقي فلسفة المؤسسات وفلسفة التربية في أن كلتيهما تبحثان في إنتاج العقل وإعادة إنتاجه. فالمؤسسة تحول الأحكام إلىٰ قواعد وأدوار، والتربية تحول القواعد والقيم إلىٰ قدرات داخلية لدىٰ الإنسان. المؤسسة تصوغ البيئة التي يعمل فيها العقل، والتربية تصوغ العقل القادر علىٰ نقد هذه البيئة أو الخضوع لها. ومن ثم لا يمكن بناء مؤسسات عاقلة بعقول لم تتعلم المراجعة، كما لا يمكن بناء عقل حر داخل مؤسسات تكافئ الامتثال وتمنع الاعتراض.

إن الآفاق التي تفتحها النظرية هنا تتجاوز الإصلاح الإداري أو التربوي الجزئي، لأنها تعيد طرح السؤال عن نوع الإنسان والمؤسسة اللذين ينتجهما النظام. فالمؤسسة العاقلة ليست التي تعمل بكفاءة فقط، والتربية الناجحة ليست التي تنتج مهارةً فقط؛ كلاهما يُقاس

بقدرته علىٰ و صل المعرفة بالمسؤولية، والسلطة بالشرعية، والا ستقرار بالمراجعة، والفعل بالغاية الإنسانية التي تبرره.

تفتح النظرية العامة للعقل أفقًا لتأسيس فلسفة للذكاء الاصطناعي تتجاوز السؤال التقليدي عن إمكان محاكاة الذكاء البشري أو التفوق عليه في أداء المهام. فالمسألة لا تتعلق فقط بقدرة النظام الاصطناعي علىٰ التعلم والتصنيف والتنبؤ وتوليد اللغة واتخاذ القرار، بل بطبيعة العقل الذي تُنسب إليه هذه الأفعال، وبالفارق بين إنتاج النتيجة وإدراك معناها، وبين تطبيق القاعدة وفهم سبب إلزامها، وبين القدرة علىٰ الاختيار واستحقاق سلطة الاختيار. ومن هنا لا يعود السؤال: هل تستطيع الآلة أن تفكر؟ بل يصبح: أي نوع من التفكير تستطيع أن تؤديه؟ و هل تنتقل من معالجة المعلو مات إلىٰ إنتاج الحكم المعياري؟ و هل يمكن أن تمتلك شرعيةً مستقلة في القرارات التي تمس الإنسان وحقوقه ومصيره؟

لقد ركزت كثير من الدراسات السابقة علىٰ الذكاء بوصفه قدرةً علىٰ حل المشكلات وتحقيق الأهداف والتكيف مع البيانات. و قامت تصورات أخرىٰ علىٰ محاكاة السلوك الإنساني، فرأت أن النظام الذي ينتج استجابات لا يمكن تمييزها من استجابات الإنسان يحقق مستوىً معتبرًا من الذكاء. كما تناولت فلسفة العقل مسائل الوعي والقصدية والفهم، و سألت عما إذا كانت المعالجة الرمزية أو الحسابية قادرةً علىٰ إنتاج خبرة ذاتية. وقد كشفت هذه الاتجاهات عن أبعاد مركزية، لكنها أبقت المعيارية في كثير من الأحيان خارج تعريف الذكاء نفسه، وكأن السؤال الأخلاقي لا يظهر إلا بعد اكتمال النظام التقني وعند البحث في طريقة استعماله.

أما النظرية العامة للعقل فتجعل المعيارية جزءًا من السؤال عن طبيعة العقل، لا قيدًا خارجيًا علىٰ التقنية. فالمنظومة قد تكون قادرةً علىٰ الوصول إلىٰ أفضل وسيلة لتحقيق هدف محدد، لكنها لا تكون قد أنتجت حكمًا معياريًا ما لم تستطع مساءلة الهدف نفسه. وقد تحدد الخوارزمية الخيار الأكثر كفاءة، لكنها لا تستنتج من الكفاءة وحدها أن هذا الخيار عادل أو

مشروع. كما قد تتنبأ بسلوك فرد بدرجة عالية من الدقة، لكن التنبؤ لا يمنحها حق اتخاذ قرار يحرمه من فرصة أو حرية أو حماية قانونية. وهنا يظهر الفرق بين الذكاء الأداتي والعقل المعياري: الأول يحسن الوسائل داخل غاية معطاة، أما الثاني فيفحص الغاية ومصدرها وآثارها وحدود سلطتها.

ولا يعني ذلك أن النظام الاصطناعي محايد حتىٰ يستعمله الإنسان بصورة منحازة؛ إذ تدخل المعيارية في بنيته منذ اختيار المشكلة التي صُمم لحلها، والبيانات التي يتعلم منها، والتصنيفات التي يعتمدها، والهدف الذي يعمل علىٰ تحسينه. فالبيانات ليست واقعًا خامًا خاليًا من الحكم، بل هي نتيجة عمليات سابقة في الجمع والاستبعاد والتسمية والتقسيم. وقد تحمل التصنيفات آثارًا تاريخية من التمييز أو عدم التكافؤ، ثم تعيد المنظومة إنتاجها في صورة حسابية تمنحها مظهر الموضوعية. ومن هنا لا يقتصر نقد الذكاء الاصطناعي علىٰ اكتشاف الخطأ في النتيجة، بل يمتد إلىٰ فحص البنية الحكمية التي صاغت المشكلة وحددت ما يعد نجاحًا.

وتتيح النظرية بناء فلسفة للذكاء الاصطناعي علىٰ التمييز بين خمسة مستويات: معالجة البيانات، وتكوين التصنيف، وإنتاج التوصية، وإسناد سلطة القرار، وتحمل المسؤولية عن النتيجة. وقد ينجح النظام في المستويات الثلاثة الأولىٰ من غير أن يستحق الانتقال إلىٰ الرابع، لأن القدرة علىٰ اقتراح القرار لا تساوي شرعية اتخاذه. كما أن منح المنظومة سلطةً فعلية لا يجعلها قادرةً بالضرورة علىٰ تحمل المسؤولية؛ إذ قد تظل المسؤولية موزعةً بين المصمم والمؤسسة والمشغل والجهة التي قررت اعتمادها. وكلما ازداد تعقيد النظام، ازداد خطر اختفاء الفاعل المسؤول خلف العبارة التي تنسب النتيجة إلىٰ الخوارزمية.

ومن هنا لا تكون المسؤولية الاصطناعية مسألةً تقنيةً فقط، بل سؤالًا عن البنية المعيارية للقرار. فمن حدد الغاية؟ ومن اختار البيانات؟ ومن كان قادرًا علىٰ معرفة الخطر؟ ومن يملك وقف النظام أو تعديله؟ ومن ينتفع من استخدامه؟ ومن يتحمل ضرره؟ ولا يجوز أن يتحول

تعقيد السلسلة إلىٰ ذريعة لغياب المسؤولية، بل ينبغي أن يؤدي إلىٰ إعادة توزيعها علىٰ قدر المعرفة والقدرة والاختصاص. فالآلة لا ينبغي أن تصبح قناعًا مؤسسيًا يسمح للقرار بأن يمارس سلطته من غير أن يجد من يبرره أو يُسأل عنه.

كما تحتاج فلسفة الذكاء الاصطناعي إلىٰ إعادة بناء مفهوم الشفافية. فالشفافية لا تتحقق بمجرد إتاحة الشفرة أو بيان البنية الرياضية للنظام، لأن المتأثر بالقرار قد لا يستطيع فهمها، وقد لا يكشف التفسير التقني سبب اعتماد الهدف أو مشروعية البيانات. الشفافية المعيارية تعني أن يكون ممكنًا معرفة الغاية التي يعمل النظام من أجلها، وطبيعة المعلومات التي يعتمد عليها، وحدود دقته، وأنواع الخطأ المحتملة، والجهة التي منحت مخرجاته سلطةً عملية، والطريق المتاح للاعتراض عليها. فالقرار الذي لا يمكن الطعن فيه أو مراجعته يكتسب قوةً من غير شرعية، حتىٰ لو كان دقيقًا في غالب الحالات.

وتفتح النظرية كذلك السؤال عن إمكان العقل المعياري غير البشري. فلا ينبغي أن يُحسم مسبقًا بأن المعيارية حكر علىٰ الإنسان، كما لا يجوز أن تُنسب إلىٰ الآلة لمجرد قدرتها علىٰ توليد تبريرات لغوية. إن إنتاج خطاب عن العدالة لا يساوي امتلاك مفهوم العدالة، كما أن محاكاة التردد بين بديلين لا تثبت وجود تجربة داخلية للمسؤولية. وقد يكون الشرط الحاسم هو قدرة النظام علىٰ مراجعة الغايات التي بُني عليها، والتمييز بين ما يستطيع فعله وما يحق له فعله، وإدراك أن بعض القيم تضع حدودًا لا يجوز تجاوزها ولو ارتفعت الكفاءة.

غير أن هذه الشروط نفسها تحتاج إلىٰ مزيد من البحث؛ فهل يفترض الحكم المعياري وعيًا ذاتيًا؟ وهل يحتاج إلىٰ شعور بالمسؤولية، أم يمكن أن يقوم وظيفيًا داخل نظام قادر علىٰ التبرير والمراجعة؟ وهل يمكن لنظام غير واعٍ أن يكون حاملًا لمعيار من غير أن يكون مسؤولًا عنه؟ وما الفرق بين امتلاك المعيار والعمل وفقه؟ هذه الأسئلة تجعل الذكاء الاصطناعي ميدانًا لاختبار النظرية العامة للعقل نفسها، لأنه يدفعها إلىٰ توضيح العلاقة بين الوعي والحكم والإلزام والمسؤولية.

إن الفلسفة الممكنة للذكاء الا صطناعي لا تهدف إلىٰ إبطاء التقنية أو إخضاعها لخطاب أخلاقي خارجي، بل إلىٰ منع القدرة التقنية من أن تتحول إلىٰ سلطة غير مفحوصة. فهي تربط التصميم بالغاية، والبيانات بالتاريخ، والتصنيف بالقيمة، والتوصية بالاختصاص، والقرار بالشرعية، والنتيجة بالمراجعة. وبذلك يصبح الذكاء الاصطناعي جزءًا من العالم المعياري والمؤسسي، لا قوةً تعمل خارجه؛ ويصبح السؤال عن مستقبله سؤالًا عن نوع العقل والنظام اللذين يريد الإنسان أن يجسدهما في الآلة وفي نفسه معًا.

تفتح النظرية العامة للعقل أفقًا لتأسيس فلسفة للحضارة لا تختزل الحضارة في تراكم المنجزات المادية، ولا في اتساع الدولة، ولا في التفوق العلمي والتقني، بل تفهمها بوصفها التجسد التاريخي الأشمل للعلاقة بين العقل والمعيار والنظام. فالحضارة لا تقوم بمجرد امتلاك أدوات أكثر قدرة، وإنما حين تنجح الجماعة في تحويل رؤيتها للإنسان والعالم إلىٰ منظومة من القيم، ثم إلىٰ قوانين ومؤسسات ومعارف وأنماط من التربية والعمل والسلطة. ومن هنا تصبح الحضارة أعلىٰ صورة يظهر فيها العقل خارج الفرد، لا بوصفه وعيًا جمعيًا غامضًا، بل بوصفه بنيةً متراكمة تحفظ المعنىٰ، وتنظم القدرة، وتمنح المجتمع إمكان الاستمرار عبر الزمن.

وقد فسرت الدراسات الحضارية النهوض والانهيار بعوامل متعددة؛ فرُبط النهوض بالعصبية أو الاقتصاد أو الدين أو الدولة أو الاستجابة للتحدي، وربط الأفول بالترف أو الصراع الداخلي أو ضعف المؤسسة أو العجز عن التجدد. وتكشف هذه التفسيرات عناصر حقيقية، لكنها تصبح ناقصةً حين تجعل عاملًا واحدًا أصل الحركة الحضارية كلها. فالقوة قد تحمي الحضارة من الخارج، لكنها لا تضمن سلامة بنيتها الداخلية، والثروة قد توسع إمكاناتها، لكنها لا تحدد غايتها، والدين قد يمنحها معنىً مؤسسًا، غير أن انتقال هذا المعنىٰ إلىٰ مؤسسات وقوانين ومعارف يحتاج إلىٰ عقل قادر علىٰ الترجمة والبناء.

أما فلسفة الحضارة الممكنة في ضوء النظرية العامة للعقل، فتنظر إلىٰ النهوض بوصفه لحظةً ينجح فيها المجتمع في وصل المعرفة بالقيمة، والقوة بالشرعية، والمؤسسة بالغاية، والذاكرة بالمستقبل. فالحضارة تنهض حين لا تبقىٰ قيمها خطابات معلقة، بل تتحول إلىٰ نظم قادرة علىٰ حملها، وحين لا تتحول مؤسساتها إلىٰ قوالب مغلقة، بل تظل قادرةً علىٰ التعلم والمراجعة. ومن هنا لا يكون التقدم الحضاري زيادةً كمية في الوسائل فقط، بل ازديادًا في قدرة العقل علىٰ تنظيم الوسائل داخل غايات إنسانية مبررة.

ويظهر الأفول حين تنفصل هذه المستويات بعضها عن بعض. فقد تتقدم المعرفة بينما يضعف الحكم علىٰ غاياتها، فتتسع القدرة من غير أن يتسع الرشد. وقد تبقىٰ القيم حاضرةً في اللغة، بينما تتحول المؤسسات إلىٰ آليات لإعادة إنتاج الامتياز. وقد تستمر الدولة قويةً من حيث الإكراه، لكنها تفقد قدرتها علىٰ إنتاج الشرعية والثقة. وقد تتحول الذاكرة من مصدر للمعنىٰ إلىٰ سلطة تمنع السؤال، فيصبح الماضي بديلًا عن المستقبل لا أساسًا لإبداعه.

ومن هنا لا يبدأ الانهيار الحضاري عند فقدان القوة وحدها، بل عند فقدان القدرة علىٰ تشخيص الخلل. فالحضارة التي تعاني أزمةً وتستطيع فهم أسبابها ما تزال تملك إمكان التجدد، أما الحضارة التي تفسر كل ضعف بعامل خارجي، أو تمنع نقد مؤسساتها، أو تحوّل التاريخ إلىٰ برهان دائم علىٰ كمالها، فإنها تفقد الوظيفة الميتامعيارية التي تسمح للعقل بمراجعة ذاته. وعندئذ لا يكون العجز في نقص الوسائل فقط، بل في انغلاق النظام الذي يحدد ما يجوز التفكير فيه.

وتتيح النظرية كذلك إعادة بناء العلاقة بين الخصوصية والكونية. فكل حضارة تنشأ داخل لغة وذاكرة وتجربة تاريخية مخصوصة، ولا يجوز فهمها بوصفها نسخةً ناقصة من نموذج حضاري آخر. غير أن الخصوصية لا تعني أن القيم لا تتجاوز الجماعة التي صاغتها؛ فالكرامة والعدل والحق والمسؤولية تحمل إمكانًا كونيًا، وإن اختلفت صور التعبير عنها.

ومن هنا لا تكون الكونية فرض نموذج واحد علىٰ الجميع، بل إقامة مجال يمكن فيه للمبادئ المختلفة أن تدخل في حوار وتبرير متبادل.

كما لا يكون التفاعل الحضاري نقلًا ميكانيكيًا للمؤسسات والأفكار. فكل مفهوم وافد يدخل في بنية قائمة تعيد تفسيره وتمنحه وظيفةً جديدة. وقد يفشل النقل لأن المؤسسة تُستورد من دون الشروط التي تمنحها معناها، أو لأن المجتمع يحافظ علىٰ الشكل ويعيد ملأه بمنطق قديم. ومن هنا تميز النظرية بين الاقتباس وإعادة البناء؛ الاقتباس ينقل الأداة، أما إعادة البناء فتفحص غايتها، وشروط عملها، وعلاقتها بالنظام القيمي والمؤسسي الذي ستدخل فيه.

وتكشف فلسفة الحضارة أن العقل لا يعمل في التاريخ بوصفه قوةً مستقلة عن الاقتصاد والسياسة والجغرافيا، لكنه كذلك لا يذوب فيها. فهو يتلقىٰ هذه الشروط، ويصنفها، ويبني منها مفاهيم ومؤسسات، ثم يعود فيغيرها. ومن هنا تكون العلاقة بين العقل والحضارة دائريةً: العقل ينتج النظام الحضاري، والنظام الحضاري يعيد تشكيل العقل من خلال اللغة والتربية والقانون والذاكرة والسلطة، ثم تظهر المراجعة بوصفها القدرة علىٰ إعادة فتح هذه الدائرة.

وعند جمع آفاق النظرية في القانون والأخلاق والدولة والحوكمة والمؤسسات والتربية والذكاء الاصطناعي والحضارة، يتبين أنها لا تقدم تطبيقات متفرقة، بل برنامجًا فلسفيًا واحدًا تتعدد داخله الحقول. ففي كل مجال يبدأ العقل من واقع يحتاج إلىٰ فهم، ثم ينتج حكمًا ومعيارًا، ويبني شرعيةً ونظامًا، قبل أن تعود نتائج النظام فتفرض المراجعة. ولهذا يمكن أن تتفرع عن النظرية فلسفات متخصصة من غير أن تفقد وحدتها؛ لأن الاختلاف يقع في الموضوع، بينما تبقىٰ الحركة العقلية والمعيارية مشتركة.

ولا تتحول النظرية إلىٰ مشروع ممتد بمجرد اتساع موضوعاتها، بل حين تُبنىٰ حولها برامج بحثية قادرة علىٰ اختبار مفاهيمها في وقائع متعددة. فهي تحتاج إلىٰ دراسات في القانون المقارن، وتحليل للمؤسسات، وبحث في أخلاق التقنية، ونقد للأنظمة التعليمية، ومقارنة بين

التجارب الحضـــارية. كما تحتاج إلىٰ باحثين يطورونها من الداخل، لا يكتفون بتكرارها أو حمايتها من النقد. فالنظرية التي تجعل المراجعة قانونًا للعقل لا تســتطيع أن تمنع تطبيق هذا القانون علىٰ مفاهيمها وفرضياتها.

إن الأفق الأعمق الذي تفتحه النظرية هو إعادة وضـع العقل في مركز العالم الإنسـاني من غير تحويله إلىٰ جوهر مطلق أو سـلطة معصـومة. فهو ليس سـيد الواقع، لكنه ليس مجرد أثر فيه؛ ينتج المعنىٰ والمعيار والنظام، ثم يتشــكل بما أنتجه، ويظل قادرًا علىٰ العودة إليه بالنقد. ومن هنا يمكن أن تؤسس النظرية مشروعًا فلسفيًا جديدًا لا يبحث عن العقل في الوعي وحده، ولا في اللغة وحدها، ولا في الدماغ أو المؤسـســة منفردين، بل في الحركة التي تصـل الإدراك بالحكم، والقيمة بالشرعية، والشرعية بالنظام، والنظام بالمراجعة.

وتكمن خاتمة هذا الأفق في أن الإنســان لا يعيش فقط داخل عالم وجده، بل داخل عالم أســهم العقل في بنائه، وأن مســؤوليته لا تقتصــر علىٰ أفعاله المباشــرة، بل تمتد إلىٰ القواعد والمؤ سسات والأنظمة والحضارات التي ينتجها ويورثها. وكل فلسفة جديدة للعقل لا تبلغ غايتها إلا حين تجعل العقل مسـؤولًا عن صـور العالم التي يصـنعها، وقادرًا في الوقت نفسـه علىٰ مراجعتها وإعادة بنائها علىٰ نحو أكثر اتساقًا وعدلًا وإنسانية.

الخاتمة: العقل بوصفه بنيةً للمعرفة والمعيار والنظام

وصلت هذه الدراسة، بعد رحلتها الطويلة في تاريخ مفهوم العقل، وأنطولوجيته، وبنيته، ووظائفه، وعلاقاته باللغة والثقافة والبيولوجيا والتاريخ، إلىٰ نتيجة مركزية مؤداها أن العقل لا يمكن فهمه بوصفه ملكةً جزئية، ولا اختزاله في الوعي أو التفكير أو الاستدلال أو الدماغ أو اللغة. فكل واحد من هذه العناصر يكشف جانبًا من العقل، لكنه لا يستنفد حقيقته.

العقل، وفق ما انتهت إليه النظرية، بنية كلية دينامية تنتج الفهم والمعنىٰ والحكم والمعيار والشرعية والنظام، وتملك في الوقت نفسه القدرة علىٰ مراجعة ما تنتجه. إنه ليس مجرد أداة يستخدمها الإنسان، بل المجال الذي يصبح فيه الإنسان قادرًا علىٰ بناء عالم يتجاوز حضوره البيولوجي المباشر. فمن خلال العقل لا يكتفي الإنسان بأن يوجد، بل يفهم وجوده، ولا يكتفي بأن يفعل، بل يسأل عن مشروعية فعله، ولا يكتفي بأن يعيش في جماعة، بل ينشئ قواعد ومؤسسات ومفاهيم للحق والواجب والعدالة.

لقد كشف مسار الدراسة أن السؤال عن العقل لم يكن سؤالًا واحدًا في تاريخ الفلسفة، بل مجموعة من الأسئلة المتراكبة: هل العقل جوهر أم وظيفة؟ هل هو فطري أم مكتسب؟ هل هو واحد أم متعدد؟ هل يسبق اللغة أم يتشكل بها؟ هل هو مستقل عن التاريخ أم نتاج له؟ هل يكتشف الحقيقة أم يبني صورها؟ هل يتلقىٰ المعايير أم ينتجها؟ وهل يستطيع أن يراجع الأسس التي يقوم عليها حكمه؟

وقد بيّنت النظرية أن كثيرًا من الخلافات السابقة نشأت من التعامل مع أحد مستويات العقل بوصفه العقل كله. فمن جعله عقلًا نظريًا اختزله في المعرفة، ومن جعله عقلًا عمليًا اختزله في الإرادة والحكم، ومن ربطه باللغة كاد أن يذيبه في النسق الرمزي، ومن ربطه بالدماغ كاد أن يحصره في النشاط العصبي، ومن ربطه بالتاريخ جعله أسيرًا للشروط التي نشأ فيها.

أما النظرية العامة للعقل فتقوم على أن العقل واحد من حيث بنيته الكلية، متعدد من حيث وظائفه وتجلياته. ووحدته لا تعني بساطته، بل تعني انتظام وظائفه داخل بنية واحدة. وتعدده لا يعني انقسامه إلى عقول مستقلة، بل يعني أن النشاط العقلي يتخذ صورًا مختلفة تبعًا لمجاله وموضوعه وغايته.

ومن هنا أمكن التمييز بين العقل الكلي، والعقل المعياري، والعقل الميتامعياري. فالعقل الكلي هو المجال الأشمل الذي يضم عمليات الإدراك والتصور والتجريد والتفسير والتذكر والتخيل والحكم. والعقل المعياري هو الوظيفة التي ينتقل فيها العقل من معرفة الواقع إلى تقويمه، ومن إدراك الوقائع إلى بناء الواجب والقيمة والشرعية. والعقل الميتامعياري هو الوظيفة الانعكاسية التي يفحص فيها العقل منظومته المعيارية، ويتساءل عن مصادرها، وحدودها، واتساقها، ومراتبها، وقابليتها للتغيير.

ولم يثبت هذا التمييز وجود جواهر عقلية منفصلة، بل كشف عن تمايز مجالات الاشتغال داخل البنية الواحدة. فالعقل لا يتحول من كيان إلى آخر حين ينتقل من المعرفة إلى الحكم، بل يعيد تنظيم وظائفه بحسب السؤال الذي يواجهه. وقد يمارس الإدراك والتقويم والمراجعة في حركة واحدة متداخلة.

وكان من أهم نتائج الدراسة أن العقل ليس مرآةً للواقع، ولا خالقًا مطلقًا له، بل فاعليةً وسيطةً بين الوجود والمعنى. إنه يتلقى من الواقع مادته، لكنه لا يحتفظ بها في صورتها الخام؛ بل يصنفها ويربطها ويؤولها ويدمجها داخل أنساق. وبهذا المعنى فإن المعرفة ليست نسخًا آليًا للعالم، بل بناءً منضبطًا يخضع لشروط الواقع والعقل معًا.

وقد ظهر أن اللغة ليست وعاءً خارجيًا للفكر، ولا أصلًا مطلقًا يبتلع العقل. إنها وسيط أساسي في تشكل المفاهيم وتداولها وتثبيت المعايير، لكنها لا تفسر وحدها قدرة الإنسان على الإدراك والتمييز والتجريد. فالعقل يتشكل باللغة ويعيد تشكيلها، ويعتمد عليها في الانتقال من التجربة الفردية إلى المعنى المشترك، لكنه لا ينحل في قوانينها.

كما أكدت الدراسة أن الثقافة والتاريخ لا يمثلان مجرد بيئة خارجية للعقل، بل يدخلان في تكوين صوره ومفاهيمه وأولوياته. غير أن هذا التكوّن لا يلغي إمكان النقد؛ لأن العقل لا يحمل التاريخ فقط، بل يستطيع أن يجعله موضوعًا للفحص. ومن دون هذه القدرة لما أمكن تفسير التحولات الفكرية والثورات العلمية والأخلاقية والقانونية، ولا إمكان تجاوز المعايير الموروثة.

وفي العلاقة بين العقل والبيولوجيا، لم تنكر النظرية الأساس الجسدي والعصبي للعمليات العقلية، لكنها رفضت أن يكون الوصف العصبي بديلًا عن الوصف الفلسفي والمعرفي والمعياري. فالدماغ يفسر الشروط المادية التي يعمل العقل من خلالها، لكنه لا يفسر وحده معنىٰ الحقيقة أو العدالة أو الشرعية أو الواجب. ولا يمكن الانتقال من النشاط العصبي إلىٰ القيمة انتقالًا مباشرًا من غير مستوىٰ مفهومي ومعياري.

أما الإنجاز المركزي للنظرية فيتمثل في إعادة تحديد موقع المعيارية داخل العقل. فالمعيارية ليست مجالًا هامشيًا يضاف إلىٰ المعرفة، بل بعد أصيل في الحياة العقلية. فالإنسان لا يواجه الوقائع من غير أحكام، ولا يبني أنظمته من غير ترتيب للأولويات، ولا يؤسس القانون والدولة والأخلاق من غير تصورات للحق والخير والواجب والمصلحة والشرعية.

وقد انتهت الدراسة إلىٰ أن العقل المعياري لا يكتشف المعايير دائمًا في صورة مكتملة، ولا يصنعها اعتباطًا. إنه ينتجها في التفاعل بين الواقع والقيمة، وبين التجربة والغاية، وبين الفرد والجماعة، وبين الثبات والتغير. والمعيار ليس أمرًا مجردًا فقط، بل علاقة بين قاعدة وموضوع وسياق وغاية وسلطة تطبيق.

ومن ثم فإن إنتاج المعيار عملية مركبة تشمل الفهم، والتصنيف، والمقارنة، والترجيح، والتسويغ، وتقدير المآلات، وبناء الشرعية. ولا يكون المعيار مشروعًا لمجرد صدوره عن سلطة، كما لا يكون صالحًا لمجرد انتمائه إلىٰ تراث أو اعتقاد أو عادة. فالمشروعية تحتاج إلىٰ بنية من الأسباب والتبريرات، وإلىٰ إمكان الفحص والمراجعة.

وهنا برزت وظيفة العقل الميتامعياري بوصفها شرطًا لحيوية النظام المعياري. فكل منظومة لا تستطيع مراجعة مصادر إلزامها وحدودها وتعارضاتها تتحول إلىٰ بنية مغلقة. ولا تعني المراجعة إسقاط المعايير، بل حمايتها من الجمود والتناقض وفقدان الصلة بالواقع.

كما كشفت الدراسة عن أهمية المساحة اللامعيارية. فليس كل نشاط إنساني قابلًا للاختزال في قاعدة أو حكم. هناك الخيال والإبداع واللعب والدهشة والحب والألم والحالات الحدّية والتجارب التي تسبق اللغة أو تتجاوزها. وهذه المجالات لا تقع خارج العقل، بل تكشف قدرته علىٰ التكوين الحر واستكشاف الممكن. وقد تكون هي المصدر الذي تتجدد منه المعايير حين تعجز المنظومات القائمة عن استيعاب الواقع.

وقد مكّن هذا البناء من صياغة عدد من المبادئ المؤسسة للنظرية. فالعقل بنية واحدة متعددة الوظائف. وهو يتكوّن في الواقع من غير أن يُختزل فيه. وهو ينتج المعنىٰ من غير أن ينفصل عن الوجود. والمعرفة والمعيار متمايزان، لكنهما متداخلان. والشرعية بناء يحتاج إلىٰ التسويغ. والنظام العقلي ليس نهائيًا، بل قابل للمراجعة وإعادة البناء.

وانبثقت من هذه المبادئ قوانين تصف حركة العقل: من الإدراك إلىٰ التجريد، ومن التجريد إلىٰ التصنيف، ومن التصنيف إلىٰ الحكم، ومن الحكم إلىٰ الترجيح، ومن الترجيح إلىٰ الشرعية، ومن الشرعية إلىٰ النظام، ومن النظام إلىٰ المراجعة. ولا تعني هذه الحركة ترتيبًا زمنيًا ثابتًا، بل منطقًا بنيويًا يمكن أن تتداخل مراحله وتتكرر.

إن قيمة النظرية العامة للعقل لا تكمن في قدرتها علىٰ تفسير التفكير المجرد فقط، بل في إمكان تطبيقها علىٰ مجالات الحياة الإنسانية. ففي القانون تفسر كيف تتحول القاعدة إلىٰ حكم، وكيف تتفاعل النصوص مع الوقائع، وكيف تُبنىٰ الشرعية القضائية والمؤسسية. وفي الأخلاق تفسر ترتيب القيم وحل التعارضات وتكوين المسؤولية. وفي السياسة تفسر بناء الشرعية والسلطة والنظام العام. وفي الدين تكشف العلاقة بين النص والتأويل والتكليف

والمقصـــد. وفي الذكاء الاصـــطناعي تضـــع معيارًا أعمق من مجرد القدرة علىٰ معالجة المعلومات أو إنتاج اللغة.

ومن منظور هذه النظرية، لا يكفي النظام الاصطناعي أن يتنبأ أو يحلل أو يولد النصوص لكي يوصـــف بالعقل بالمعنىٰ الكامل. فالعقل لا يتحدد بالكفاءة الحســـابية فقط، بل بالقدرة علىٰ فهم المعنىٰ، وبناء المعيار، وتقديم الأســـباب، ومراجعة الحكم، وتحمل موقع داخل نظام من المسؤولية. وقد تستطيع الأنظمة الاصطناعية محاكاة بعض هذه الوظائف، لكن نسبة العقل إليها تبقىٰ مرتبطة بالسؤال عن طبيعة فهمها وموقعها من المعنىٰ والشرعية والمسؤولية.

وتكشف النظرية كذلك أن أزمات المجتمعات ليست منفصلة عن أزمات العقل. فحين يضطرب الانتقال من الواقع إلىٰ الحكم، تتحول السياسة إلىٰ رد فعل. وحين تنفصل القاعدة عن الغاية، يتحول القانون إلىٰ شكل بلا عدالة. وحين تفقد المعايير قابليتها للمراجعة، تتحول إلىٰ أدوات للهيمنة. وحين يُلغىٰ الفرق بين الحقيقة والمصلحة، يتفكك المجال العام.

ومن هنا فإن إعادة بناء العقل ليست مهمة نظرية محضة، بل مشروع حضاري. إنها إعادة بناء طرق إنتاج المعرفة والقرار والقانون والشرعية. ولا يمكن إصلاح الدولة أو المؤسسة أو التعليم أو الثقافة من دون إصلاح البنية العقلية التي تنتج تصوراتها وقواعدها وأولوياتها.

غير أن النظرية العامة للعقل لا تدّعي أنها أغلقت جميع الأســئلة. فهناك مســائل ســتظل مفتوحة للبحث: العلاقة الدقيقة بين الوعي والعقل، وحدود التفسير العصبي، وإمكان وجود عقل غير بشـــري، وطبيعة العقل الجمعي والمؤســـســـي، وحدود الموضـــوعية في المعايير، والعلاقة بين الكوني والتاريخي، وبين الثابت والمتغير.

ولا يُعد بقاء هذه الأســـئلة نقصًـــا في النظرية، بل علامة علىٰ خصـــوبتها. فالنظرية الحية ليســـت التي تلغي إمكان الســـؤال، بل التي تعيد تنظيمه، وتمنحه لغةً أكثر دقة، وتفتح أمامه مسارات جديدة.

إن ما تقدمه هذه الدراسة ليس تعريفًا نهائيًا مغلقًا للعقل، بل إطارًا عامًا يسمح بفهمه بوصفه بنيةً للإدراك والتكوين والحكم والنظام والمراجعة. والعقل في هذا الإطار ليس مكتملًا مرةً واحدة، بل يتكون في كل فعل معرفة، وفي كل حكم، وفي كل مراجعة يعيد بها الإنسان ترتيب علاقته بالعالم وبذاته وبالآخرين.

وبهذا المعنىٰ، فإن النظرية العامة للعقل تنتهي إلىٰ أن حقيقة العقل لا تكمن في امتلاكه لأجوبة ثابتة، بل في قدرته علىٰ بناء الأجوبة، وفحص شروطها، واكتشاف حدودها، وإعادة صياغتها كلما تغير الواقع أو انكشفت له جوانب جديدة من الوجود.

العقل هو قدرة الإنسان علىٰ ألا يبقىٰ أسير ما هو كائن، من غير أن ينفصل عنه؛ وعلىٰ أن يتصور ما ينبغي أن يكون، من غير أن يحوله إلىٰ وهم؛ وعلىٰ أن يبني النظام، من غير أن يقدسه؛ وعلىٰ أن ينتج المعيار، من غير أن يعفيه من النقد؛ وعلىٰ أن ينشئ الشرعية، من غير أن يمنحها حصانة مطلقة.

وهذه الحركة بين المعرفة والمعيار، وبين البناء والمراجعة، وبين الواقع والإمكان، هي التي تجعل العقل أساس التجربة الإنسانية، لا بوصفه سلطة فوق الحياة، بل بوصفه بنيتها القادرة علىٰ الفهم والتقويم والتجدد.

وهكذا لا تكون النظرية العامة للعقل خاتمةً لسؤال العقل، بل بدايةً لمرحلة جديدة من البحث فيه؛ مرحلة لا تكتفي بالسؤال عما يفعله العقل، بل تسأل عن البنية التي تجعل أفعاله ممكنة، وعن القوانين التي تنظم حركته، وعن المسؤولية التي تنشأ من قدرته علىٰ إنتاج العالم الإنساني وإعادة بنائه.

المصادر والمراجع

أولًا: القرآن الكريم

- القرآن الكريم .

ثانيًا: المعاجم اللغوية ومعاجم المصطلحات

أ- المعاجم العربية

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري .*النهاية في غريب الحديث والأثر* . تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. القاهرة: المكتبة العلمية، د.ت .
- ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق .*إصلاح المنطق* .تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، د.ت .
- ابن سيده، علي بن إسماعيل .*المحكم والمحيط الأعظم* .تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 .
- ابن فارس، أحمد بن فارس .*الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها* .تحقيق: أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 .
- ابن فارس، أحمد بن فارس .*معجم مقاييس اللغة* .تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979 .
- ابن منظور، محمد بن مكرم .*لسان العرب* .بيروت: دار صادر، د.ت .
- الأزهري، محمد بن أحمد .*تهذيب اللغة* .تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001 .
- الجوهري، إسماعيل بن حماد .*الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية* .تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987 .

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد .*المفردات في غريب القرآن* .تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، 2009 .
- الزبيدي، محمد مرتضىٰ الحسيني .*تاج العروس من جواهر القاموس* .تحقيق: مجموعة من المحققين. الكويت: وزارة الإعلام، 1965–2001 .
- الزمخشري، محمود بن عمر .*أساس البلاغة* .تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998 .
- الفيومي، أحمد بن محمد .*المصباح المنير في غريب الشرح الكبير* .بيروت: المكتبة العلمية، د.ت .
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب .*القاموس المحيط* .تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005 .

ب- معاجم ألفاظ القرآن الكريم

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد .*المفردات في غريب القرآن* .تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، 2009 .
- عبد الباقي، محمد فؤاد .*المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم* .القاهرة: دار الحديث، د.ت .

ج- معاجم المصطلحات الفلسفية والمنطقية

- بدوي، عبد الرحمن .موسوعة المصطلحات الفلسفية .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- صليبا، جميل .المعجم الفلسفي .بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982 .
- وهبة، مراد .المعجم الفلسفي .القاهرة: دار قباء، 1998 .

د- معاجم المصطلحات القانونية

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة .*المعجم القانوني* .القاهرة: مجمع اللغة العربية .

هـ- معاجم المصطلحات الاجتماعية

- مدكور، إبراهيم (إشـــراف) .معجم العلوم الاجتماعية .القاهرة: الهيئة المصـــرية العامة للكتاب .

و- معاجم المصطلحات الاقتصادية والإدارية

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة .معجم المصـــطلحات الاقتصـــادية .القاهرة: مجمع اللغة العربية .

ثالثًا: الفلسفة العامة وتاريخ الفلسفة

أ- المراجع العربية والإسلامية

- أبو ريان، محمد علي .تاريخ الفكر الفلسفي .الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية .
- بدوي، عبد الرحمن .موسوعة الفلسفة .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- بدوي، عبد الرحمن .دراسات في الفلسفة اليونانية .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- بدوي، عبد الرحمن .دراســـات في الفلســـفة الإســـلامية .بيروت: المؤســـســـة العربية للدراسات والنشر .
- الجابري، محمد عابد .تكوين العقل العربي .بيروت: مركز دراســـات الوحدة العربية، 1984 .
- الجابري، محمد عابد .بنية العقل العربي .بيروت: مركز دراســـات الوحدة العربية، 1986 .
- حنفي، حسن .من العقيدة إلىٰ الثورة .القاهرة: مكتبة مدبولي .
- زكريا، فؤاد .التفكير العلمي .الكويت: سلسلة عالم المعرفة .
- زكريا، فؤاد .آفاق الفلسفة .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب .

- طه عبد الرحمن .العمل الديني وتجديد العقل .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- طه عبد الرحمن .روح الحداثة .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- طه عبد الرحمن .سؤال الأخلاق .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- بدوي، عبد الرحمن .خريف الفكر اليوناني .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- العامري، أبو الحسن .الإعلام بمناقب الإسلام .تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة: دار الكتاب العربي .
- الفارابي، أبو نصر .إحصاء العلوم .تحقيق: عثمان أمين. القاهرة: دار الفكر العربي .
- الفارابي، أبو نصر .آراء أهل المدينة الفاضلة .تحقيق: علي بوملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال .
- الغزالي، أبو حامد .المنقذ من الضلال .بيروت: دار المنهاج .
- الغزالي، أبو حامد .تهافت الفلاسفة .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف .
- الكندي، يعقوب بن إسحاق .رسائل الكندي الفلسفية .تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي .
- ابن باجة .تدبير المتوحد .تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار النهار .
- ابن رشد .تهافت التهافت .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف .
- ابن رشد .فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .تحقيق: محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف .
- ابن طفيل .حي بن يقظان .تحقيق: أحمد أمين. القاهرة: دار المعارف .

ب- المراجع الأجنبية

- Aristotle. *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. *The Republic*. Translated by G. M. A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York: Free Press.

رابعًا: فلسفة العقل

أ- المراجع العربية والإسلامية

- أبو حيان التوحيدي .الإمتاع والمؤانسة .تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- ابن باجة، محمد بن يحيىٰ .تدبير المتوحد .تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار النهار .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد .تهافت التهافت .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد .فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .تحقيق: محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف .
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .الشفاء: قسم النفس .تحقيق: جورج قنواتي وآخرين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .النجاة .تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق الجديدة .
- الجابري، محمد عابد .بنية العقل العربي .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986 .
- الجابري، محمد عابد .تكوين العقل العربي .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984 .
- الفارابي، أبو نصر محمد .إحصاء العلوم .تحقيق: عثمان أمين. القاهرة: دار الفكر العربي .
- الفارابي، أبو نصر محمد .آراء أهل المدينة الفاضلة .تحقيق: علي بوملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال .
- الغزالي، أبو حامد .معيار العلم .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف .

- الغزالي، أبو حامد .المنقذ من الضلال .بيروت: دار المنهاج .
- الكندي، يعقوب بن إسحاق .رسائل الكندي الفلسفية .تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي .
- بدوي، عبد الرحمن .دراسات في الفلسفة الإسلامية .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- حنفي، حسن .من العقيدة إلىٰ الثورة .القاهرة: مكتبة مدبولي .
- طه عبد الرحمن .العمل الديني وتجديد العقل .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- طه عبد الرحمن .روح الحداثة .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- الهميم، عبد اللطيف .أزمة العقل المعاصر: إعادة بناء العقل والمنطق .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022 .
- الهميم، عبد اللطيف .الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير .الجزء الأول، الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .
- الهميم، عبد اللطيف .اللغة: لغز النشأة أم أصل الوجود؟ .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .
- الهميم، عبد اللطيف .نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .

ب- المراجع الأجنبية

- Block, Ned. *Consciousness, Function, and Representation*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Churchland, Patricia S. *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Fodor, Jerry A. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Searle, John R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson, and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

خامسًا: نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي .التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية .تحقيق: إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- ابن ر شد، أبو الوليد محمد بن أحمد .فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .تحقيق: محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف .
- ابن ر شد، أبو الوليد محمد بن أحمد .الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .تحقيق: محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .الإشارات والتنبيهات .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف .
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .الشفاء: المنطق والطبيعيات والإلهيات .تحقيق: مجموعة من الباحثين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .درء تعارض العقل والنقل .تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .الرد علىٰ المنطقيين .تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي. بيروت: مؤسسة الريان .
- الغزالي، أبو حامد .القسطاس المستقيم .تحقيق: محمود بيجو. دمشق: دار التقوىٰ .
- الغزالي، أبو حامد .المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال .تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد. بيروت: دار الأندلس .
- الغزالي، أبو حامد .معيار العلم في فن المنطق .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف .

- الغزالي، أبو حامد .محك النظر في المنطق .تحقيق: رفيق العجم. بيروت: دار الفكر اللبناني .
- الفارابي، أبو نصر .كتاب البرهان .تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار المشرق .
- الفارابي، أبو نصر .كتاب الحروف .تحقيق: محسن مهدي. بيروت: دار المشرق .
- الجابري، محمد عابد .بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986 .
- الجابري، محمد عابد .تكوين العقل العربي .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984 .
- الجابري، محمد عابد .نقد العقل العربي: العقل السياسي العربي .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .
- الجابري، محمد عابد .نقد العقل العربي: العقل الأخلاقي العربي .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .
- زكي نجيب محمود .تجديد الفكر العربي .القاهرة: دار الشروق .
- زكي نجيب محمود .المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري .القاهرة: دار الشروق .
- زكي نجيب محمود .نحو فلسفة علمية .القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية .
- طه عبد الرحمن .العمل الديني وتجديد العقل .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- طه عبد الرحمن .تجديد المنهج في تقويم التراث .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- طه عبد الرحمن .اللسان والميزان أو التكوثر العقلي .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- العروي، عبد الله .مفهوم العقل: مقالة في المفارقات .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .
- النشار، علي سامي .مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي .بيروت: دار النهضة العربية .

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر .المحصـــل في أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين .تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية .
- الهميم، عبد اللطيف .أزمة العقل المعاصـــر: إعادة بناء العقل والمنطق .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022 .
- الهميم، عبد اللطيف .الإنســـان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير .الجزء الأول، الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .
- الهميم، عبد اللطيف .اللغة: لغز النشـــأة أم أصـــل الوجود؟ .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .
- الهميم، عبد اللطيف .منطق أرســـطو وأثره الســـلبي في بنية الفكر الإســـلامي .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، 2004 .

ب- المراجع الأجنبية

- BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Chisholm, Roderick M. *Theory of Knowledge*. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dewey, John. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company, 1929.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, 2002.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Gettier, Edmund L. “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23, no. 6 (1963): 121–123.
- Goldman, Alvin I. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Haack, Susan. *Evidence and Inquiry: A Pragmatist Reconstruction of Epistemology*. 2nd ed. Amherst, NY: Prometheus Books, 2009.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 4th ed. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Moser, Paul K. *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge, 1963.
- Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 1959.

- Quine, W. V. O. *From a Logical Point of View*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Quine, W. V. O. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1912.
- Sosa, Ernest. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Williamson, Timothy. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1969.

سادسًا: المنطق وفلسفة المنطق

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي .التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية .تحقيق: إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1959 .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد .تلخيص كتاب البرهان لأرسطو .تحقيق: جيرار جهامي. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992 .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد .تلخيص كتاب الجدل .تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980 .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد .تلخيص كتاب السفسطة .تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980 .

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .الشفاء: المنطق .تحقيق: إبراهيم مدكور وآخرين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1952–1983 .
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .الإشارات والتنبيهات .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1960 .
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .الرد علىٰ المنطقيين .تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي. بيروت: مؤسسة الريان، 2005 .
- أبو البركات البغدادي، هبة الله بن علي .المعتبر في الحكمة .حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1938 .
- الغزالي، أبو حامد .معيار العلم في فن المنطق .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1961 .
- الغزالي، أبو حامد .محك النظر في المنطق .تحقيق: رفيق العجم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994 .
- الفارابي، أبو نصر .كتاب البرهان .تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار المشرق، 1987 .
- الفارابي، أبو نصر .كتاب القياس الصغير .تحقيق: رفيق العجم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1986 .
- الفارابي، أبو نصر .كتاب الحروف .تحقيق: محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، 1969 .
- الجابري، محمد عابد .نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980 .
- بدوي، عبد الرحمن .المنطق الصوري والرياضي .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 .
- بدوي، عبد الرحمن .دراسات في المنطق .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- زكي نجيب محمود .المنطق الوضعي .القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية .

- طه عبد الرحمن .في أصـــول الحوار وتجديد علم الكلام .الدار البيضـــاء: المركز الثقافي العربي، 2000 .
- طه عبد الرحمن .اللســـان والميزان أو التكوثر العقلي .الدار البيضـــاء: المركز الثقافي العربي، 1998 .
- الهميم، عبد اللطيف .منطق أرســـطو وأثره الســـلبي في بنية الفكر الإســـلامي .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، 2004 .
- الهميم، عبد اللطيف .أزمة العقل المعاصـــر: إعادة بناء العقل والمنطق .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022 .

ب- المراجع الأجنبية

- Aristotle. *Organon*. Translated by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Boole, George. *An Investigation of the Laws of Thought*. London: Walton and Maberly, 1854.
- Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity*. Chicago: University of Chicago Press, 1947.
- Church, Alonzo. *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1956.
- Dummett, Michael. *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- Enderton, Herbert B. *A Mathematical Introduction to Logic*. 2nd ed. San Diego: Academic Press, 2001.
- Frege, Gottlob. *Begriffsschrift and Other Writings*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Haack, Susan. *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

- Hintikka, Jaakko. *Logic, Language-Games and Information*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Kneale, William, and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Łukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Prior, Arthur N. *Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Quine, W. V. O. *Methods of Logic*. 4th ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Russell, Bertrand. *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1919.
- Russell, Bertrand, and Alfred North Whitehead. *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1910–1913.
- Strawson, P. F. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, 1952.
- Tarski, Alfred. *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*. New York: Oxford University Press, 1941.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .منطق أرسطو وأثره السلبي في بنية الفكر الإسلامي .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، 2004 .
- الهميم، عبد اللطيف .أزمة العقل المعاصر: إعادة بناء العقل والمنطق .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022 .

سابعًا: فلسفة اللغة واللسانيات

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني .الخصائص .تحقيق: محمد علي النجار. 3 مجلدات. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999 .
- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني .سر صناعة الإعراب .تحقيق: حسن هنداوي. دمشق: دار القلم، 1993 .
- ابن فارس، أحمد بن فارس .الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها .تحقيق: أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 .
- ابن فارس، أحمد بن فارس .معجم مقاييس اللغة .تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979 .
- ابن منظور، محمد بن مكرم .لسان العرب .بيروت: دار صادر، د.ت .
- الجرجاني، عبد القاهر .دلائل الإعجاز .تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992 .
- الجرجاني، عبد القاهر .أسرار البلاغة .تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991 .
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد .المفردات في غريب القرآن .تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، 2009 .
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن .المزهر في علوم اللغة وأنواعها .تحقيق: محمد أحمد جاد المولىٰ، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت .
- الجاحظ، عمرو بن بحر .البيان والتبيين .تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998 .

- تمام حسان .اللغة العربية: معناها ومبناها .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979 .
- تمام حسان .الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب .القاهرة: عالم الكتب، 2000 .
- طه عبد الرحمن .اللسان والميزان أو التكوثر العقلي .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998 .
- المسدي، عبد السلام .اللسانيات وأسسها المعرفية .تونس: الدار العربية للكتاب، 1985 .
- الهميم، عبد اللطيف .اللغة: لغز النشأة أم أصل الوجود؟ .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .
- الهميم، عبد اللطيف .الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير .الجزء الأول، الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .

ب- المراجع الأجنبية

- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press, 1965.
- Chomsky, Noam. *Language and Mind*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1966.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- Frege, Gottlob. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Edited by Peter Geach and Max Black. Oxford: Blackwell, 1980.
- Grice, H. Paul. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931–1958.
- Quine, W. V. O. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .اللغة: لغز النشـــأة أم أصـــل الوجود؟ .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026 .
- الهميم، عبد اللطيف .الإنســـان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير .الجزء الأول، الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

ثامنًا: الأخلاق وفلسفة القيم والميتاأخلاق

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي .**الأخلاق والسير في مداواة النفوس** .تحقيق: إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد .**تلخيص كتاب الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس** .تحقيق: أحمد شحلان. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمد .**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** .تحقيق: قسطنطين زريق. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966.
- أبو حامد الغزالي .**إحياء علوم الدين** .بيروت: دار المعرفة.
- أبو حامد الغزالي .**ميزان العمل** .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
- أبو نصر الفارابي .**التنبيه علىٰ سبيل السعادة** .تحقيق: جعفر آل ياسين. بيروت: دار المناهل.
- أبو نصر الفارابي .**تحصيل السعادة** .تحقيق: جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس.
- الجاحظ، عمرو بن بحر .**تهذيب الأخلاق** .تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الجابري، محمد عابد .**العقل الأخلاقي العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد .**الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة** .تحقيق: أبو اليزيد العجمي. القاهرة: دار السلام، 2007.
- زكي نجيب محمود .**قيم من التراث** .القاهرة: دار الشروق.
- طه عبد الرحمن .**بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين** .الدار البيضاء: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- طه عبد الرحمن .**روح الدين: من ضيق العلمانية إلىٰ سعة الائتمانية** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن .**سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
- عبد الرحمن بدوي .**الأخلاق النظرية** .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الهميم، عبد اللطيف .**الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الجزء الأول. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

ب- المراجع الأجنبية

- Anscombe, G. E. M. *Intention*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.
- Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Foot, Philippa. *Virtues and Vices*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Frankena, William K. *Ethics*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.
- Hare, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.
- Parfit, Derek. *On What Matters*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Ross, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Scheffler, Samuel. *Human Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1944.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف. **الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنى والمصير**. الجزء الأول. الطبعة الأولى. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف. **نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ**. الطبعة الأولى. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

تاسعًا: فلسفة القانون والنظرية القانونية

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** .تحقيق: علي بن محمد العمران. جدة: دار عالم الفوائد.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر .**إعلام الموقعين عن رب العالمين** .تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الحديث.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر .**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** .تحقيق: نايف أحمد الحمد. الرياض: دار عالم الفوائد.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ .**الموافقات** .تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان، 1997.
- أبو يعلىٰ الفراء، محمد بن الحسين .**الأحكام السلطانية** .تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله .**غياث الأمم في التياث الظلم** .تحقيق: عبد العظيم الديب. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- السنهوري، عبد الرزاق .**الوسيط في شرح القانون المدني** .القاهرة: دار النهضة العربية.
- السنهوري، عبد الرزاق .**مصادر الحق في الفقه الإسلامي** .القاهرة: دار النهضة العربية.
- طه عبد الرحمن .**روح الدين** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- طارق البشري .**الحركة السياسية في مصر 1945–1952** .القاهرة: دار الشروق.
- عبد اللطيف الهميم .**أصول الفقه الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- عبد اللطيف الهميم .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.

- عبد اللطيف الهميم .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- عبد اللطيف الهميم .**العلاقات الدولية في الشريعة والقانون المقارن** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- محمد أبو زهرة .**أصول الفقه** .القاهرة: دار الفكر العربي.
- محمد سليم العوا .**في النظام السياسي للدولة الإسلامية** .القاهرة: دار الشروق.
- الماوردي، علي بن محمد .**الأحكام السلطانية والولايات الدينية** .تحقيق: أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث.
- وهبة الزحيلي. **أصول الفقه الإسلامي** .دمشق: دار الفكر.

ب- المراجع الأجنبية

- Alexy, Robert. *A Theory of Constitutional Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Fuller, Lon L. *The Morality of Law*. Revised ed. New Haven: Yale University Press, 1969.
- Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Kelsen, Hans. *Pure Theory of Law*. Translated by Max Knight. Berkeley: University of California Press, 1967.
- MacCormick, Neil. *Legal Reasoning and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Posner, Richard A. *The Problems of Jurisprudence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Pound, Roscoe. *An Introduction to the Philosophy of Law*. New Haven: Yale University Press, 1922.
- Raz, Joseph. *Practical Reason and Norms*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Raz, Joseph. *The Authority of Law*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**أصول الفقه الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**العلاقات الدولية في الشريعة والقانون المقارن** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.

عاشرًا: الفلسفة السياسية ونظرية الدولة

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن الأزرق، محمد بن علي .**بدائع السلك في طبائع الملك** .تحقيق: علي سامي النشار. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** .تحقيق: علي بن محمد العمران. جدة: دار عالم الفوائد.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد .**المقدمة** .تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر .**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** .تحقيق: نايف أحمد الحمد. الرياض: دار عالم الفوائد.
- أبو الحسن الماوردي .**الأحكام السلطانية والولايات الدينية** .تحقيق: أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث.
- أبو يعلىٰ الفراء، محمد بن الحسين .**الأحكام السلطانية** .تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله .**غياث الأمم في التياث الظلم** .تحقيق: عبد العظيم الديب. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الجابري، محمد عابد .**العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- حسن الترابي .**السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** .بيروت: دار الساقي.
- راشد الغنوشي .**الحريات العامة في الدولة الإسلامية** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- عبد الله العروي .**مفهوم الدولة** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد اللطيف الهميم .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- عبد اللطيف الهميم .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- عبد اللطيف الهميم .**العلاقات الدولية في الشريعة والقانون المقارن** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- محمد سليم العوا .**في النظام السياسي للدولة الإسلامية** .القاهرة: دار الشروق.
- محمد عمارة .**الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق** .القاهرة: دار الشروق.

ب- المراجع الأجنبية

- Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1965.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Bodin, Jean. *Six Books of the Commonwealth*. Edited and translated by M. J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1955.
- Dahl, Robert A. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Fukuyama, Francis. *Political Order and Political Decay*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. Translated by Peter Bondanella. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Montesquieu, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws*. Edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. Translated by Maurice Cranston. London: Penguin Books, 1968.
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Strauss, Leo. *What Is Political Philosophy?* Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Weber, Max. *Politics as a Vocation*. In *From Max Weber: Essays in Sociology*. Edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسـلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**العلاقات الدولية في الشـريعة والقانون المقارن** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.

الحادي عشر: علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن الأزرق، محمد بن علي .**بدائع السلك في طبائع الملك** .تحقيق: علي سامي النشار. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد .**المقدمة** .تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.
- الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- الجابري، محمد عابد .**العقل السياسي العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- حسن حنفي .**التراث والتجديد** .القاهرة: مكتبة مدبولي.
- عبد الله العروي .**مفهوم الدولة** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الله العروي .**مفهوم المجتمع** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد اللطيف الهميم .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- عبد اللطيف الهميم .**الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الجزء الأول. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- عبد اللطيف الهميم .**نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- علي الوردي .**دراسة في طبيعة المجتمع العراقي** .بغداد: مطبعة العاني.
- علي الوردي .**مهزلة العقل البشري** .بغداد: مطبعة الشعب.
- علي الوردي .**وعاظ السلاطين** .بغداد: مطبعة الإرشاد.
- مالك بن نبي .**الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** .دمشق: دار الفكر.

- مالك بن نبي .**شروط النهضة** .دمشق: دار الفكر.
- مالك بن نبي .**مشكلة الثقافة** .دمشق: دار الفكر.
- محمد عابد الجابري .**التراث والحداثة** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ب- المراجع الأجنبية

- Alexander, Jeffrey C. *Theoretical Logic in Sociology*. 4 vols. Berkeley: University of California Press, 1982–1983.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Coleman, James S. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1997.
- Durkheim, Émile. *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press, 1982.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. 2 vols. Boston: Beacon Press, 1984–1987.
- Luhmann, Niklas. *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. 1. London: Penguin Classics, 1976.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. New York: Free Press, 1951.

- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967.
- Simmel, Georg. *The Sociology of Georg Simmel*. Edited by Kurt H. Wolff. New York: Free Press, 1950.
- Weber, Max. *Economy and Society*. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 2001.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الجزء الأول. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

الثاني عشر: الاقتصاد المؤسسي والاقتصاد السياسي

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**الحسبة في الإسلام** .تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** .تحقيق: علي بن محمد العمران. جدة: دار عالم الفوائد.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد .**المقدمة** .تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.
- أبو عبيد القاسم بن سلام .**كتاب الأموال** .تحقيق: محمد خليل هراس. بيروت: دار الفكر.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم .**كتاب الخراج** .تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
- الماوردي، علي بن محمد .**الأحكام السلطانية والولايات الدينية** .تحقيق: أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ .**الموافقات** .تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان.
- رفيق المصري .**أصول الاقتصاد الإسلامي** .دمشق: دار القلم.
- محمد عمر شابرا .**الإسلام والتحدي الاقتصادي** .جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
- محمد عمر شابرا .**مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي** .جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
- منذر قحف .**الاقتصاد الإسلامي: تحليل اقتصادي معاصر** .جدة: البنك الإسلامي للتنمية.
- يوسف القرضاوي .**دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي** .القاهرة: مكتبة وهبة.
- الهميم، عبد اللطيف .**النظرية العامة للقيمة والنقود والربا** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.

ب- المراجع الأجنبية

- Acemoglu, Daron, and James A. Robinson. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Business, 2012.
- Coase, Ronald H. *The Firm, the Market, and the Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Commons, John R. *Institutional Economics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1934.
- Hayek, Friedrich A. *Law, Legislation and Liberty*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1973–1979.
- North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- North, Douglass C., John Joseph Wallis, and Barry R. Weingast. *Violence and Social Orders*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Olson, Mancur. *The Rise and Decline of Nations*. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Ostrom, Elinor. *Governing the Commons*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 2001.
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Routledge, 2003.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1999.
- Simon, Herbert A. *Administrative Behavior*. 4th ed. New York: Free Press, 1997.
- Williamson, Oliver E. *Markets and Hierarchies*. New York: Free Press, 1975.
- Williamson, Oliver E. *The Economic Institutions of Capitalism*. New York: Free Press, 1985.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**النظرية العامة للقيمة والنقود والربا** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.

الثالث عشر: نظرية المؤسسات والحوكمة والإدارة

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** .تحقيق: علي بن محمد العمران. جدة: دار عالم الفوائد.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر .**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** .تحقيق: نايف أحمد الحمد. الرياض: دار عالم الفوائد.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد .**المقدمة** .تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.
- أبو الحسن الماوردي .**الأحكام السلطانية والولايات الدينية** .تحقيق: أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث.
- أبو يعلىٰ الفراء، محمد بن الحسين .**الأحكام السلطانية** .تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ .**الموافقات** .تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان.

- عبد الرحمن الكيلاني .**قواعد الإدارة في الفكر الإسلامي** .عمّان: دار الفكر.
- محمد المبارك .**نظام الإسلام: الحكم والدولة** .بيروت: دار الفكر.
- محمد سليم العوا .**في النظام السياسي للدولة الإسلامية** .القاهرة: دار الشروق.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**النظرية العامة للقيمة والنقود والربا** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع.

ب- المراجع الأجنبية

- Barnard, Chester I. *The Functions of the Executive*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.
- Cyert, Richard M., and James G. March. *A Behavioral Theory of the Firm*. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1992.
- Drucker, Peter F. *Management: Tasks, Responsibilities, Practices*. New York: Harper & Row, 1973.
- March, James G., and Herbert A. Simon. *Organizations*. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1993.
- Mintzberg, Henry. *The Structuring of Organizations*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979.
- North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Ostrom, Elinor. *Understanding Institutional Diversity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

- Peters, B. Guy. *Institutional Theory in Political Science*. 3rd ed. London: Continuum, 2012.
- Scott, W. Richard. *Institutions and Organizations: Ideas, Interests, and Identities*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2014.
- Selznick, Philip. *Leadership in Administration*. Berkeley: University of California Press, 1957.
- Simon, Herbert A. *Administrative Behavior*. 4th ed. New York: Free Press, 1997.
- Williamson, Oliver E. *Markets and Hierarchies*. New York: Free Press, 1975.
- Williamson, Oliver E. *The Economic Institutions of Capitalism*. New York: Free Press, 1985.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**النظرية العامة للقيمة والنقود والربا** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع.

الرابع عشر: نظرية الأنظمة والأنظمة المعقدة

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد .**المقدمة** .تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ .**الموافقات** .تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان.

- الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- الجابري، محمد عابد .**العقل السياسي العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- مالك بن نبي .**شروط النهضة** .دمشق: دار الفكر.
- مالك بن نبي .**مشكلة الثقافة** .دمشق: دار الفكر.
- مالك بن نبي .**ميلاد مجتمع** .دمشق: دار الفكر.
- طه عبد الرحمن .**روح الحداثة** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.

ب- المراجع الأجنبية

- Ashby, W. Ross. *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall, 1956.
- Bertalanffy, Ludwig von. *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller, 1968.
- Capra, Fritjof. *The Web of Life*. New York: Anchor Books, 1996.
- Checkland, Peter. *Systems Thinking, Systems Practice*. Chichester: John Wiley & Sons, 1981.
- Forrester, Jay W. *Industrial Dynamics*. Cambridge, MA: MIT Press, 1961.

- Holland, John H. *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1995.
- Luhmann, Niklas. *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Meadows, Donella H. *Thinking in Systems: A Primer*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2008.
- Morin, Edgar. *On Complexity*. Cresskill, NJ: Hampton Press, 2008.
- Prigogine, Ilya, and Isabelle Stengers. *Order out of Chaos*. New York: Bantam Books, 1984.
- Simon, Herbert A. *The Sciences of the Artificial*. 3rd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Sterman, John D. *Business Dynamics: Systems Thinking and Modeling for a Complex World*. Boston: McGraw-Hill, 2000.
- Waldrop, M. Mitchell. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*. New York: Simon & Schuster, 1992.
- Wiener, Norbert. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1961.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف. **نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ**. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف. **البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي**. الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف. **الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي**. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.

الخامس عشر: العلوم الإدراكية، وعلم النفس المعرفي، وفلسفة الإدراك

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .**كتاب النفس (ضمن كتاب الشفاء)** .تحقيق: إبراهيم مدكور وآخرين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله .**الإشارات والتنبيهات** .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
- أبو البركات البغدادي، هبة الله بن علي .**المعتبر في الحكمة** .حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.
- أبو حامد الغزالي .**المنقذ من الضلال** .تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد. دمشق: دار الأندلس.
- أبو حامد الغزالي .**معيار العلم** .تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
- الفارابي، أبو نصر .**آراء أهل المدينة الفاضلة** .تحقيق: علي بوملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- طه عبد الرحمن .**العمل الديني وتجديد العقل** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن .**روح الحداثة** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الهميم، عبد اللطيف .**أزمة العقل المعاصر: إعادة بناء العقل والمنطق** .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022.
- الهميم، عبد اللطيف .**الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الجزء الأول. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

● الهميم، عبد اللطيف .**اللغة: لغز النشـــأة أم أصـــل الوجود؟** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

ب- المراجع الأجنبية

● Anderson, John R. *Cognitive Psychology and Its Implications*. 8th ed. New York: Worth Publishers, 2015.

● Baddeley, Alan D., Michael W. Eysenck, and Michael C. Anderson. *Memory*. 3rd ed. London: Psychology Press, 2020.

● Clark, Andy. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

● Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.

● Fodor, Jerry A. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

● Johnson-Laird, Philip N. *Mental Models*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

● Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

● Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

● Marr, David. *Vision*. San Francisco: W. H. Freeman, 1982.

● Minsky, Marvin. *The Society of Mind*. New York: Simon & Schuster, 1986.

● Neisser, Ulric. *Cognitive Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.

● Norman, Donald A. *The Design of Everyday Things*. Revised and Expanded Edition. New York: Basic Books, 2013.

● Varela, Francisco J., Evan Thompson, and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

●الهميم، عبد اللطيف .**أزمة العقل المعاصر: إعادة بناء العقل والمنطق** .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022.

●الهميم، عبد اللطيف .**الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الجزء الأول. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

●الهميم، عبد اللطيف .**اللغة: لغز النشأة أم أصل الوجود؟** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

السادس عشر: الذكاء الاصطناعي، وأخلاقياته، ونظرية القرار

أ- المراجع العربية والإسلامية

●الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

●الجابري، محمد عابد .**تكوين العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

●طه عبد الرحمن .**روح الحداثة** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

●طه عبد الرحمن .**روح الدين** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

● طه عبد الرحمن .**سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

●المسدي، عبد السلام .**اللسانيات وأسسها المعرفية** .تونس: الدار العربية للكتاب.

●الهميم، عبد اللطيف .**أزمة العقل المعاصر: إعادة بناء العقل والمنطق** .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022.

● الهميم، عبد اللطيف .**اللغة: لغز النشـــأة أم أصـــل الوجود؟** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

● الهميم، عبد اللطيف .**الإنســـان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الجزء الأول. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

● الهميم، عبد اللطيف .**نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

ب- المراجع الأجنبية

● Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

● Brynjolfsson, Erik, and Andrew McAfee. *The Second Machine Age*. New York: W. W. Norton, 2014.

● Floridi, Luciano. *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

● Floridi, Luciano. *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

● Goodfellow, Ian, Yoshua Bengio, and Aaron Courville. *Deep Learning*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.

● Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

● Mitchell, Melanie. *Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019.

● Nilsson, Nils J. *The Quest for Artificial Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

● Norvig, Peter, and Stuart Russell. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 4th ed. Hoboken, NJ: Pearson, 2021.

- Pearl, Judea. *The Book of Why*. New York: Basic Books, 2018.
- Russell, Stuart. *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*. New York: Viking, 2019.
- Simon, Herbert A. *The Sciences of the Artificial*. 3rd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Tegmark, Max. *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Alfred A. Knopf, 2017.
- Turing, Alan M. "*Computing Machinery and Intelligence*." *Mind* 59, no. 236 (1950): 433–460.
- Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Boston: Houghton Mifflin, 1950.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**أزمة العقل المعاصر: إعادة بناء العقل والمنطق** .الطبعة الأولىٰ. لندن–بغداد: دار الحكمة للنشر والطباعة والتوزيع، 2022.
- الهميم، عبد اللطيف .**اللغة: لغز النشأة أم أصل الوجود؟** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الجزء الأول. الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات، في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

السابع عشر: أصول الفقه ونظرية الاستدلال

أ- المراجع العربية والإسلامية

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر .**إعلام الموقعين عن رب العالمين** .تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الحديث.
- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي .**الإحكام في أصول الأحكام** .تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**مجموع الفتاوى** .جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**رفع الملام عن الأئمة الأعلام** .تحقيق: محمد عزير شمس. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.
- أبو الحسين البصري، محمد بن علي .**المعتمد في أصول الفقه** .تحقيق: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو إسحاق الشاطبي، إبراهيم بن موسى .**الموافقات** .تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان، 1997.
- أبو إسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي .**اللمع في أصول الفقه** .تحقيق: محيي الدين ديب مستو. دمشق: دار ابن كثير.
- إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله .**البرهان في أصول الفقه** .تحقيق: عبد العظيم الديب. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الباقلاني، محمد بن الطيب .**التقريب والإرشاد** .تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الآمدي، علي بن محمد .**الإحكام في أصول الأحكام** .تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي.

- الرازي، فخر الدين .**المحصـول في علم أصـول الفقه** .تحقيق: طه جابر العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله .**البحر المحيط في أصول الفقه** .تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- السـبكي، تاج الدين عبد الوهاب .**جمع الجوامع في أصـول الفقه** .تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار البحوث العلمية.
- الغزالي، أبو حامد .**المستصفىٰ من علم الأصول** .تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- القرافي، شـهاب الدين أحمد بن إدريس .**شـرح تنقيح الفصـول في اختصـار المحصـول في الأصول** .تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- الهميم، عبد اللطيف .**أصول الفقه الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسـلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**العلاقات الدولية في الشـريعة والقانون المقارن** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.

ب- المراجع الأجنبية

- Anderson، Norman. *Law Reform in the Muslim World*. London: Athlone Press، 1976.
- Calder، Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press، 1993.

- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hallaq, Wael B. *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Masud, Muhammad Khalid, ed. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. Islamabad: Islamic Research Institute, 2000.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press, 1998.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**أصول الفقه الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**العلاقات الدولية في الشريعة والقانون المقارن** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.

الثامن عشر: المقاصد والسياسة الشرعية

أولًا: المراجع العربية والإسلامية

- ابن عاشور، محمد الطاهر .**مقاصد الشريعة الإسلامية** .تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر .**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** .تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. الرياض: دار عالم الفوائد.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر .**إعلام الموقعين عن رب العالمين** .تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الحديث.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** .تحقيق: علي بن محمد العمران. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله .**غياث الأمم في التياث الظلم** .تحقيق: عبد العظيم الديب. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ. **الموافقات**. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان، 1997.
- الطاهر بن عاشور، محمد. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
- العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**. القاهرة: دار السلام.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الريسوني، أحمد. **مدخل إلىٰ مقاصد الشريعة**. القاهرة: دار الكلمة.
- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. الدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي.
- القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة.
- القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**. القاهرة: مكتبة وهبة.
- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**. دمشق: دار الفكر.
- الزحيلي، وهبة. **نظرية الضرورة الشرعية**. دمشق: دار الفكر.
- عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز (سلطان العلماء). **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- الهميم، عبد اللطيف. **الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي**. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف. **البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي**. الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف. **أصول الفقه الكلي**. الطبعة الأولىٰ.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Auda, Jasser. *Reforming Muslim Family Laws*. London: IIIT, 2009.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Masud, Muhammad Khalid. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Opwis, Felicitas. *Maqasid al-Sharia and Contemporary Reformist Muslim Thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- Opwis, Felicitas. *Maslaha and the Purpose of the Law*. Leiden: Brill, 2010.
- Vikør, Knut S. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. London: Hurst, 2005.
- Hallaq, Wael B. *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة ووظيفتها في الفقه السياسي الإسلامي** .عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**البنية الفقهية الإسلامية: من اختبار البنية إلىٰ نظرية في بناء العقل الفقهي الكلي** .الطبعة الأولىٰ.
- الهميم، عبد اللطيف .**أصول الفقه الكلي** .الطبعة الأولىٰ.

- الهميم، عبد اللطيف .**العلاقات الدولية في الشـريعة والقانون المقارن** .عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع.
- الهميم، عبد اللطيف .**الدولة الممكنة: دولة الأمة لا دولة الله** .الطبعة الأولىٰ.

التاسع عشر: الدراسات الإسلامية

أولًا: المراجع العربية والإسلامية

- ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد .**الكامل في التاريخ** .تحقيق: عمر عبد السـلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي .**تلبيس إبليس** .تحقيق: محمد منير الدمشقي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن .**المقدمة** .تحقيق: عبد السـلام الشـدادي. الدار البيضـاء: بيت الفنون والعلوم والآداب.
- ابن كثير، إسـماعيل بن عمر .**البداية والنهاية** .تحقيق: عبد الله بن عبد المحسـن التركي. القاهرة: دار هجر.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام .**السيرة النبوية** .تحقيق: مصطفىٰ السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: دار إحياء التراث العربي.
- أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل .**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** .تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- أبو زهرة، محمد .**تاريخ المذاهب الإسلامية** .القاهرة: دار الفكر العربي.
- أبو زهرة، محمد .**أصول الفقه** .القاهرة: دار الفكر العربي.
- الغزالي، أبو حامد .**إحياء علوم الدين** .بيروت: دار المعرفة.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد .**سير أعلام النبلاء** .تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الطبري، محمد بن جرير .**تاريخ الرسل والملوك** .تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف.
- الطبري، محمد بن جرير .**جامع البيان عن تأويل آي القرآن** .تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر.
- العز بن عبد السلام .**قواعد الأحكام في مصالح الأنام** .تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- القرضاوي، يوسف .**الاجتهاد في الشريعة الإسلامية** .القاهرة: مكتبة وهبة.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني .**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** .دمشق: دار القلم.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني .**الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية** .دمشق: دار القلم.
- الهميم، عبد اللطيف .**الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنىٰ والمصير** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**الإنسان: جدلية الصيرورة والتناقض – دراسة في العلوم والفلسفة والقرآن** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**علم الاجتماع القرآني** .الطبعة الأولىٰ.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

- Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.

- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. 5th ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: HarperOne, 2003.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press.

مؤلفات الباحث ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل

- الهميم، عبد اللطيف. **الإنسان بين العقل والوجود والوحي: رحلة في المعرفة والمعنى والمصير**. الطبعة الأولى. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف. **الإنسان: جدلية الصيرورة والتناقض – دراسة في العلوم والفلسفة والقرآن**. الطبعة الأولى. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف. **علم الاجتماع القرآني**. الطبعة الأولى.
- الهميم، عبد اللطيف. **اللغة: لغز النشأة أم أصل الوجود؟**. الطبعة الأولى. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.

العشرون: المراجع الموسوعية

أولًا: الموسوعات والمعاجم العربية والإسلامية

- **دائرة المعارف الإسلامية** .الترجمة العربية. القاهرة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، طبعات متعددة.
- **الموسوعة العربية العالمية** .الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.
- **الموسوعة الفقهية الكويتية** .الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 45 مجلدًا.
- **الموسوعة العربية** .دمشق: هيئة الموسوعة العربية.
- **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين** .بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- **موسوعة الحضارة الإسلامية** .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- **موسوعة الفلسفة الإسلامية** .القاهرة: المجلس الأعلىٰ للثقافة.
- **موسوعة أعلام الفكر الإسلامي** .القاهرة: المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** .إعداد: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار الحديث.
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** .ليدن: بريل، طبعات متعددة.
- التهانوي، محمد علي .**كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** .تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- الجرجاني، علي بن محمد .**التعريفات** .بيروت: دار الكتب العلمية.
- **معجم مصطلحات أصول الفقه** .بيروت: دار الكتب العلمية.
- **معجم مصطلحات الفلسفة** .القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- صليبا، جميل .**المعجم الفلسفي** .بيروت: دار الكتاب اللبناني.

ثانيًا: الموسوعات الأجنبية

- *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Latest Edition.
- *Encyclopaedia of Islam*. 2nd & 3rd Editions. Leiden: Brill.
- *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University.
- *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Martin, Tennessee: Internet Encyclopedia of Philosophy Foundation.
- *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- *The Oxford Handbook of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- *The Oxford Handbook of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- *The Cambridge History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- *The Encyclopedia of Cognitive Science*. London: Nature Publishing Group / Macmillan.
- *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*. New York: Wiley.
- *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier.

مؤلفات الباحث ذات الصلة بالمرجعيات الموسوعية

- الهميم، عبد اللطيف .**اللغة: لغز النشـــأة أم أصـــل الوجود؟** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**نظرية الهميم الكونية: نقد البنية لا الذات – في إعادة بناء العقل والنظام والتاريخ** .الطبعة الأولىٰ. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2026.
- الهميم، عبد اللطيف .**سوسيولوجيا المفردة: قراءة في التاريخ خارج السرد** .الطبعة الأولىٰ.