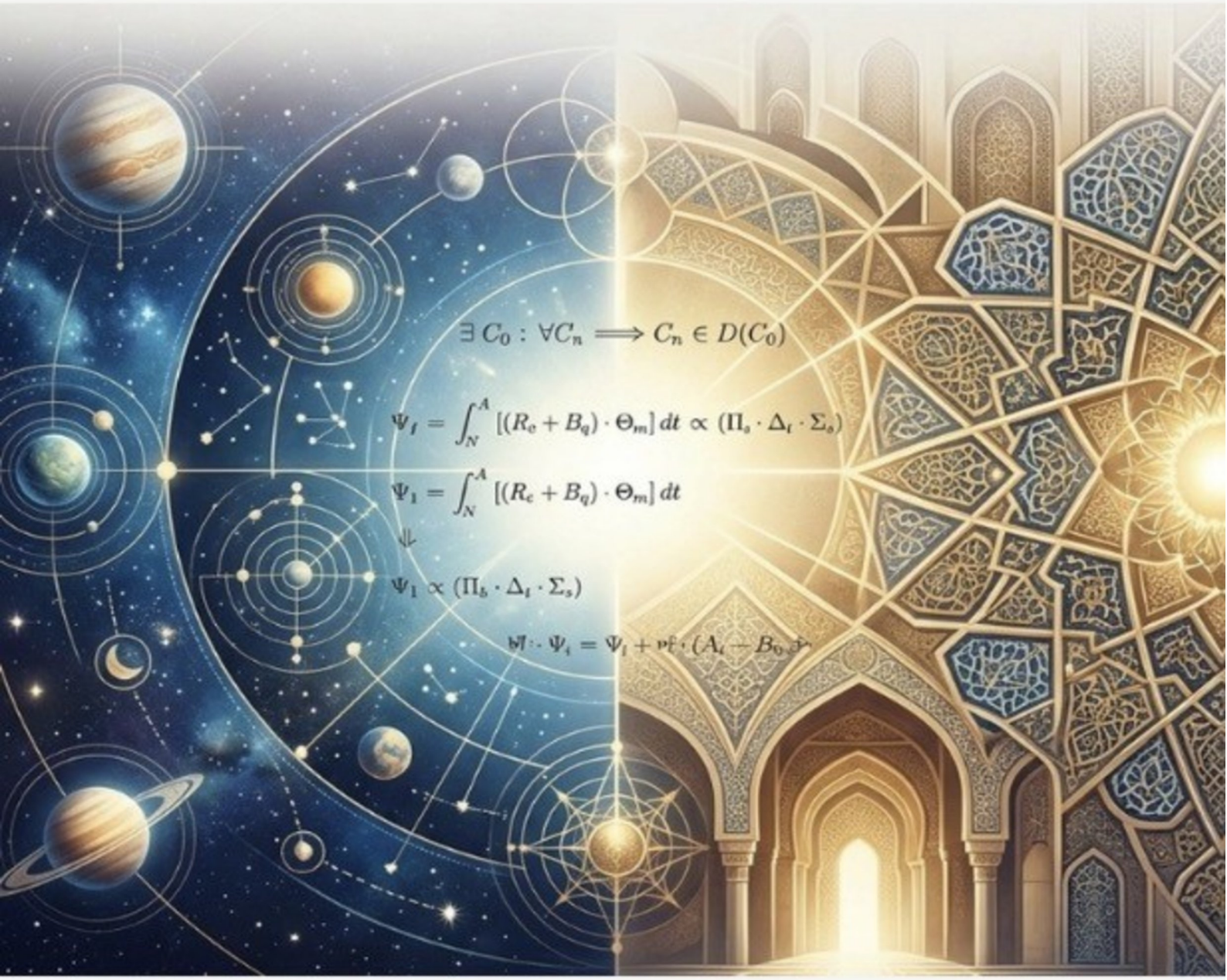
تأسيس النسق الرياضي للبرهان في الفكر الإسلامي

نمذجة البنية الرياضية للانتقال من الانتظام الكوني إلى الإيمان المطلق



عماد علي حمد

جامعة تكريت – كلية العلوم الإسلامية

2026

تأسيس النسق الرياضي للبرهان في الفكر الإسلامي

نمـذجة البنـية الرياضية للانتقال مـــن

الانتظام الكونـي إلى الإيمان المطلق

كـــــتـــــاب

تأسيس النسق الرياضي للبرهان في الفكر الإسلامي: نمـذجة البنية الرياضـية للانتقال مـن الانتظـام الكوني إلى الإيمـان المطلـق

المؤلف: عماد علي حمد

الطبعة: ٢٠٢٦

جميع الحقوق محفوظة للكاتب وللدار

العنوان : العراق – صلاح الدين – تكريت

شارع التجنيد – عمارة جمعية تكريت المركزية

رقم الهاتف:

+9647710651968

+9647806391249

+9647722413912

الإيميل:

Osama196767@gmail.com

ISBN: 9789922555140

تأسيس النسق الرياضي للبرهان في الفكر الإسلامي

نمـذجة البنية الرياضـية للانتقال مـن

الانتظام الكوني إلى الإيمان المطلق

عماد علي حمد

الإهـــــداء

إلى تلك العقول التي تُبصر الحقيقة الخالصة وتُقدِّرها، أضع بين أيديكم التأسيس الرياضي الأول لمشروعي القادم في الفكر الإسلامي، بإذن الله تعالى.

نحن لا ندافع عن الدين الإسلامي؛ بل هو الذي يدافع عنا من خلال أفكارنا

أرجو منكم الإكثار من القراءة والتأمل والنقد، ظاهرِهِ وباطنِه؛ لأن الإنسان مُستخلف في الأرض ومكلَّف بتحرّي الحق.

أنا، العبد الفقير إلى الله ابن العبد الفقير إلى الله.

إن أصبتُ فادعوا لي بالثبات، وإن أخطأتُ فادعوا لي بالهداية والتوفيق.

هذا العمل، عن روح كلًا من:

أبي (رحمه الله)

أمي (أعزها الله)

عماد علي حمد

قائمة المحتويات

الإهداء .....(ث)

مقدمة ..... (3-1)

تمهيد: من الجدل الرياضي إلى الاتساق الفكري الإسلامي ..... (6-4)

المعادلة الرياضية الأساسية للكتاب ..... (5)

أولا: من النسق الرياضي الى المعنى الديني .....(11-5)

ثانيا: أيكولوجية الانتظام الكوني وبناء التصورات الخارقة للعقل .....(17-11)

ثالثا: استقبال النسق العقلي في الفكر الإسلامي .....(22-17)

رابعا: الانتظام بين العقيدة والسلوك .....(26-22)

خامسا: بناء النهج الرياضي في لفكر الإسلامي .....(29-26)

مراجع التمهيد .....(30)

الجزء الأول: فلسفة الإثبات البرهاني من القرآن والسنة: نماذج رياضية .....(35-31)

المعادلة الرياضية الكلية للجزء الأول .....(33)

القسم الأول: البنية البرهانية في الخطاب القرآني .....(42-36)

القسم الثاني: النماذج العددية والقياسية في القرآن الكريم.....(49-43)

القسم الثالث: البنية البرهانية في السنة النبوية .....(55-50)

القسم الرابع: النماذج الرياضية في التشريع الإسلامي .....(62-56)

القسم الخامس: من البرهان النصي إلى النسق الحضاري الإسلامي .....(63-72)

مراجع الجزء الأول.....(72-73)

الجزء الثاني: اضطراب لمساق الرياضي من الانتظام الطبيعي الى العلة الأولى المطلقة.....(74)

المعادلة الرياضية الكلية للجزء الثاني.....(76)

القسم الأول: البنية الرياضية للانتظام الطبيعي في الوعي الإنساني المبكر .....(80-88)

القسم الثاني: من انتظام الطبيعة إلى تشكّل البرهان العقلي.....(88-95)

القسم الثالث: أزمة اللانهاية وإنتاج العلة الأولى.....(96-102)

القسم الرابع: دخول المفهوم المطلق إلى الفكر الإسلامي ..... (103-113)

القسم الخامس: الاضطراب المنهجي بين الانتظام الطبيعي ولإيمان المطلق ..... (114-126)

مراجع الجزء الثاني ..... (127-128)

الجزء الثالث: أثر جدلية انتظام الإيمان والسلوك على الفرد في الفكر الإسلامي..... (129-137)

المعادلة الرياضية الكلية للجزء الثالث .....(130)

المخطط الأول: البنية الإيمانية الكلية .....(132)

المخطط الثاني: جدلية الظاهر والباطن .....(133)

المخطط الثالث: الانتظام الاجتماعي والسياسي .....(134)

المخطط الرابع: التحول التاريخي وإعادة التأويل .....(135)

القسم الأول: البنية المفهومية لانتظام الايمان في التصور الإسلامي ..... (138-144)

القسم الثاني: تأصيل انتظام السلوك لترجمة عملية الاعتقاد ..... (145-155)

القسم الثالث: جدلية الظاهر والباطن في ضبط الإيمان والسلوك ..... (156-165)

القسم الرابع: الأثر الاجتماعي والسياسي لفلسفة الانتظام الديني ..... (166-175)

القسم الخامس: حدود الانتظام وإشكاليات التحول التاريخي ..... (176-185)

مراجع الجزء الثالث ..... (186-187)

الخاتمة ..... (188-189)

مقدمة

مثل الافتراض الفلسفي أن الفكر الإنساني لم ينتقل إلى بناء التصورات الدينية والميتافيزيقية انتقالًا منفصلًا عن إدراكه الأولي للانتظام الكوني، إنما تشكّل وعيه بالمطلق عبر مسار تراكمي ارتبط بإدراك العلاقات والنِّسَب والتكرار والاتساق القائم في الطبيعة، وقد كان هذا الإدراك في جوهره إدراكًا ذا **بنية رياضية** حتى قبل تشكّل **(الرياضيات)** باعتباره علمًا تجريديًا مستقلً، ذلك أن العقل البشري يعاين الظواهر بانها انتظامات قابلة للملاحظة والقياس والترتيب، مما أدى الى نشأت البدايات الأولى لفكرة **القانون والسببية والضرورة**، وهذا يتجلى في المعادلة الكلية للنسق البرهاني للكتاب وما سيتبعها للاحقًا من اشتقاقات رياضية لكل جزء وقسم، التي تتمثل في:

$$\Psi_I = \int_N^A [(R_c + B_q) \cdot \Theta_m]\, dt \;\propto\; (\Pi_b \cdot \Delta_t \cdot \Sigma_s)$$

وتُقرأ:

$$\Psi_I = \int_N^A [(R_c + B_q) \cdot \Theta_m]\, dt$$

$$\Downarrow$$

$$\Psi_I \propto (\Pi_b \cdot \Delta_t \cdot \Sigma_s)$$

إذ لم يكن الانتقال من الانتظام الطبيعي إلى الإيمان بالمطلق انتقالًا عفويًا أو قفزة ذهنية منفصلة عن البنية العقلية للإنسان، فقد مثّلت تحوّلًا معرفيًا معقدًا تحكمه آليات التجريد والاستدلال والبحث عن المبدأ الكلي القادر على تفسير **انتظام العالم** وإيقاف **الانحدار السببي** غير المتناهي، فكلما ازداد وعي العقل بالبنية المنتظمة للوجود ازداد ميله إلى افتراض أصل جامع تتأسس فيه الوحدة والتماسك والعلّية، بعد ان ظهرت الإشكالات الوجودية الكبرى المرتبطة **بالعلة الأولى** والوجود الضروري والمطلق المتجاوز للطبيعة.

الرياضيات بنية عقلية تأسيسية أسهمت في تكوين أنماط التفكير الفلسفي والديني، إذ إن إدراك التناسب والتماثل والتكرار والاتساق قاد إلى بناء التصورات المجردة حول النظام الكوني ثم تحوّل تدريجيًا إلى بناء أنساق تفسيرية تتجاوز الحس المباشر نحو المبادئ الكلية المجردة، لذا فإن النمذجة الرياضية تُطرح إسقاطًا شكليًا على الفكر الإسلامي للكشف عن البنية العميقة التي تحكم تشكّل البرهان والعلّية والإيمان داخل النسق الإسلامي.

اكتسب المجال الإسلامي خصوصيته التاريخية والمعرفية من كونه أعاد إعادة تشكيله ضمن أفق التوحيد والوحي، إذ خضع المفهوم الفلسفي للعلّة والنظام والجوهر لتحويل إبستمولوجي عميق، من اجل نقل مركز الثقل من **الطبيعة** بوصفها مصدر التفسير إلى الله (سبحانه وتعالى) بوصفه المطلق المؤسس للوجود والمعنى، ولذلك فإن العقل الإسلامي لم يرفض أو يقبل البنية البرهانية بشكل مطلق، حيث أعاد تنظيمها داخل نسق توحيدي يربط بين **العقل والنص** وبين **البرهان والإيمان** وبين **النظام الكوني والإرادة الإلهية،** لأن استحضار انتظام الكون ودقة الحركة وتكرار الظواهر وتناسق العلاقات يجعل النظام الكوني نفسه حاملًا للدلالة البرهانية، إذ يقوم على مسار استدلالي ذي طبيعة نسقية تتداخل فيه السببية والغائية والقياس والتمثيل والاستقراء.

الانتقال من الانتظام الطبيعي إلى الإيمان بالمطلق أفضى إلى أزمة فلسفية عميقة، تمثلت في حدود العقل أمام إشكالية **اللانهاية والتسلسل السببي،** فقد أدى البحث عن مبدأ أول إلى ظهور توترات معرفية بين التفسير العقلي والمرجعية النصية وبين الضرورة الفلسفية والإرادة الإلهية المطلقة، تشكّلت الانشطارات الكلامية والفلسفية داخل الحضارة الإسلامية حيث أعادت كل مدرسة بناء العلاقة بين **العقل والسببية والوحي** وفق نموذجها الخاص في فهم المطلق.

أولا: أهمية الكتاب

تتجلى في إعادة تعريف العلاقة بين **الوحي** و**العقل** كنسق برهاني بنيوي، وفي تحويل التحولات الفكرية في الإسلام إلى ظواهر قابلة للقراءة عبر النمذجة الرياضية باعتبارها لغة للاتساق المفهومي.

ثانيا: إشكالية الكتاب

تتمثل الإشكالية في طبيعة العلاقة بين **(العقل)** و**(النقل)**، هل هي علاقة ثنائية تقابلية أو بنية نسقية داخل مرجعية نصية للقران والسنة ذات تنتظم برهاني؟.

ثالثا: فرضية الكتاب

يكمُن الافتراض في أن الفكر الإسلامي نشأ داخل نسق برهاني يستند إلى إدراك رياضي للانتظام والعلّية، من خلال "**تقديم النقل على العقل مع منح العقل اولوية في النقل**".

رابعا: منهجية الكتاب

يعتمد الكتاب على مقاربة منهجية يغلب عليها الطابع الرياضي والفلسفي، إذ يمكن تحديد المناهج المعتمدة على النحو الآتي:

1. المنهج الرياضي (النسقي)

يُعد المنهج المركزي في الكتاب، إذ يقوم على تصور الفكر باعتباره شبكة من العلاقات المنتظمة (نِسب، ترابطات، تتابعات سببية)، فقد يُستعمل فيه التحليل الرياضي كأداة لتجريد البنى المفهومية وإعادة صياغتها في صورة نسقية تُظهر الاتساق الداخلي للخطاب العقدي والفلسفي الإسلامي.

2. المنهج الفلسفي (التجريدي)

يُعنى برفع المفاهيم من مستواها التداولي إلى مستوى البنية الميتافيزيقية، بحيث تُدرس مفاهيم مثل: العلّية، النظام، المطلق، والإيمان بوصفها بُنى وجودية قابلة للترتيب المنطقي داخل نسق تفسير شامل.

3. منهج النمذجة البنيوية

ففي هذا المنهج يتم من خلاله تحويل العلاقات الفكرية إلى نماذج بنيوية مجردة، تسمح بفهم الانتقال من الرياضي الى الفلسفي كسلسلة تحويلات نسقية ذات منطق داخلي ، ويُمكن وصف العلاقة بالنحو الاتي:

الانتظام الكوني → البرهان العقلي → المطلق → الإيمان

4. المنهج البرهاني

يُستخدم لاستخراج البنية الحجاجية من خلال تحليل أنماط الاستدلال **(القياس، التلازم، الضرورة، الاستنباط)**، بما يجعل الفكر الديني أقرب إلى بنية برهانية ذات انتظام منطقي.

5. المنهج الوجودي–الرياضي

وهو منهج مركّب يربط بين **سؤال الوجود وسؤال النظام**، حيث تُفهم علاقة مشكلة العلّة الأولى والمطلق كنتيجة مباشرة لأزمة **الانتظام الرياضي للسببية واللانهاية** داخل التفكير العقلي.

تمهيد

من الجدل الرياضي الى الاتساق الفكري الإسلامي

مثل المنهج الرياضي؛ في الفكر الفلسفي أكثر من كونه أداة حسابية أو نسقًا تجريديًا خاصًا بالأعداد والمقادير، إذ يتحول إلى بنية عقلية قادرة على تفسير العلاقات العميقة التي تنتظم الوجود وتربط بين الظواهر ضمن وحدة كلية متماسكة، لأن العقل حين يواجه انتظام الطبيعة يسعى إلى اكتشاف القوانين الكامنة التي تمنح العالم انسجامه واستقراره، إذ أصبح التفكير الرياضي صورة عليا من صور البحث عن النظام، لأن الرياضيات تفسر الأشياء باعتبارها عناصر داخلة في شبكة من العلاقات المتوازنة، التي تنتج المعنى من خلال الاتساق الداخلي.

في هذا السياق يمكن فهم **النموذج الرياضي** الآتي باعتبارهُ تمثيلًا فكريًا لمسار التحول (من) الانتظام الطبيعي (إلى) الإيمان المطلق في الفكر الإسلامي، حيثُ تمثل المعادلة الكلية للكتاب، وما ينتج عنها من اشتقاقات في كل جزء سيكون تابع لمركزيتها الفكرية، تتمثل في الآتي:

نموذج
(المعادلة الأساسية للكتاب)

$$\Psi_I = \int_N^A [(R_c + B_q) \cdot \Theta_m]\, dt \;\propto\; (\Pi_b \cdot \Delta_t \cdot \Sigma_s)$$

وتُقرأ:

$$\Psi_I = \int_N^A [(R_c + B_q) \cdot \Theta_m]\, dt$$

$$\Downarrow$$

$$\Psi_I \propto (\Pi_b \cdot \Delta_t \cdot \Sigma_s)$$

إذ يُشير الرمز **(Ψ_I)** إلى البنية الكلية للإيمان باعتبارها نتاجًا معرفيًا وتاريخيًا متشكلًا عبر الزمن، بينما تمثل عملية التكامل الممتدة من **(N)** إلى **(A)** حركة العقل (من) الطبيعة نقطة البدء الإدراكي (إلى) المطلق كالغاية النهائية للوعي الميتافيزيقي، أما **(R_c)** يمثل العقل التأملي القادر على اكتشاف العلاقات والقوانين، في حين يشير **(B_q)** إلى البنية القيمية والروحية التي تمنح التجربة معناها الوجودي، إذ يأتي الرمز **(Θ_m)** ليكُن بدلالة محددًا وجوديًا ينظم العلاقة بين العقل والقيمة داخل حركة التاريخ والمعرفة، أما **(dt)** فهي تمثل البعد الزمني الذي تتشكل داخله التحولات الفكرية والعقدية بصورة تراكمية.

يُفضي هذه المسار إلى **(ثلاث نتائج أساسية)** تتمثل في **(Π_b)** أي تشكل البنية العقدية المنظمة للوجود، اما رمز المشار اليه في المعادلة **(Δ_t)** فهو يمثل التحول النظري الذي يعيد إنتاج المفاهيم وفق متغيرات التاريخ التي يتم التعبير عنها من خلال **(Σ_s)** أي انتظام السلوك داخل النسق الإيماني، حيث يتحول الاعتقاد إلى ممارسة تضبط الفعل الفردي والجماعي، وبذلك يصبح الإيمان نسقًا بنيويًا قائمًا على الاتساق الداخلي بين المعرفة والعقيدة والسلوك.

الهدف من توظيف هذا النموذج الرياضي في دراسة الفكر الإسلامي لكشف عن أن العقل الديني نفسه يتحرك ضمن أنماط من الانتظام والتدرج والعلاقة السببية، لأن التحولات العقدية والاختلافات الكلامية ونشوء الفرق الإسلامية كانت تشكلات فكرية خضعت لبنى معرفية متداخلة تشبه في انتظامها العلاقات الرياضية التي تربط العناصر المختلفة داخل نسق واحد، لذا يغدو المنهج الرياضي أداة تفسيرية تكشف البنية العميقة للفكر الإسلامي وتوضح كيف انتقل الوعي من ملاحظة انتظام الكون إلى بناء فكرة التوحيد باعتبارها أعلى صور الوحدة والاتساق الوجودي.

وعلى هذا الأساس فإننا نتعامل مع الرياضيات كمنطقًا معرفيًا يساعد على فهم آليات تشكل الإيمان وتحولاته التاريخية، إذ إن الانتظام الكوني الذي أدركه الإنسان في الطبيعة كان مدخلًا إلى تصور نظام أعلى يتجاوز العالم الحسي ويمنحه معناه النهائي، ومن هنا نشأت فكرة المطلق باعتبارها استجابة عقلية وفلسفية لسؤال الوحدة والنظام والغاية داخل الوجود كله.

أولاً: من النسق الرياضي الى المعنى الديني

البحث في جدلية الفهم من النسق الرياضي إلى المعنى يرتبط بصورة مباشرة بالمسار المعرفي الذي انتقل فيه العقل الإنساني من إدراك انتظام الطبيعة إلى بناء تصور المطلق داخل الفكر الإسلامي، لأن الوعي البشري حين واجه العالم لم يدركه باعتباره تجمعًا عشوائيًا للظواهر، وإنما أدرك فيه نوعًا من التناسب الداخلي القائم على العلاقات المنتظمة والتكرار المنظم والاتساق الكلي، فقد نشأ الميل العقلي نحو اكتشاف القانون الذي يمنح الوجود وحدته ويكشف البنية الخفية التي تضبط حركته، إذ يظهر المنهج الرياضي بوصفه نمطًا في إدراك العلاقات وليس علمًا تقنيًا خاصًا بالأعداد والمقادير فحسب، إذ إن جوهر التفكير الرياضي يقوم على **تحويل التعدد** إلى **وحدة وتحويل الظاهرة** إلى قانون **وتحويل الاختلاف إلى نسق مترابط**، ومن ثم فإن القيمة الفلسفية **للمنهج الرياضي** تكمن في كونه آلية عقلية لإنتاج المعنى عبر الكشف عن العلاقات الكامنة خلف الأشياء، لأن العقل لا يبلغ الفهم الحقيقي إلا حينما يكتشف صورة الانتظام التي تربط الجزئي بالكلي والمتغير بالثابت.

لذا فأن تتأسس الجدلية بين النسق والمعنى نتاج من النظام الذي يكتشفه العقل في الطبيعة لا يتوقف عند حدود الإدراك الحسي، وإنما يتحول إلى سؤال ميتافيزيقي يتعلق بأصل الاتساق ذاته، في حين يدرك العقل أن العالم محكوم بعلاقات دقيقة ومتوازنة فإنه ينتقل من ملاحظة النظام إلى افتراض وجود مبدأ أعلى يفسر إمكان هذا النظام ويمنحه وحدته النهائية، وهكذا يصبح النسق الرياضي مدخلًا إلى المعنى لأن انتظام العلاقات يشير إلى وجود بنية كلية يتجاوز حضورها حدود الظاهرة المباشرة.

انعكس هذا المسار بصورة واضحة في الفكر الإسلامي؛ حيث جرى استيعاب **الانتظام الكوني** ضمن أفق التوحيد **فالعقل الإسلامي** لم ينظر إلى الطبيعة باعتبارها مادة صامتة، وإنما باعتبارها مجالًا دالًا على الوحدة والانسجام والغاية، ولهذا أصبح إدراك العلاقات المنتظمة في الكون طريقًا إلى إدراك المعنى الأعلى للوجود، لأن النظام الطبيعي لم يعد مجرد انتظام في الحركة بقدر ما تحول إلى شاهد على وحدة الخالق وشمول **الإرادة الإلهية**، وإن المنهج الرياضي بهذا المعنى يمثل صورة من صور **العقلانية الفلسفية** التي تسعى إلى بناء المعرفة على أساس الاتساق الداخلي، فكما ترتبط عناصر المعادلة الرياضية ضمن نسق ضروري مترابط ترتبط مفاهيم العقيدة داخل البناء الفكري الإسلامي ضمن وحدة كلية تجعل الإيمان نظامًا معرفيًا وأخلاقيًا متماسكًا، فإن الانتقال من الانتظام الطبيعي إلى الإيمان المطلق لم يكن انتقالًا من العقل إلى نقيضه، فقد كان انتقالًا من إدراك العلاقات الظاهرة إلى البحث عن أصل الوحدة التي تمنح تلك العلاقات معناها النهائي.

يغدو تعريف المنهج الرياضي نمطًا في إدراك العلاقات القائمة على النظام والنسبة والاتساق تعريفًا يتجاوز الإطار التقني نحو أفق فلسفي أوسع، لأن الرياضيات تكشف عن ميل العقل إلى البحث عن الوحدة داخل التعدد وعن الثبات داخل الحركة وعن المعنى داخل انتظام الوجود كله، ومن ثم يصبح النسق الرياضي أحد المداخل الأساسية لفهم تشكل الوعي الديني وتحولاته الفكرية داخل التجربة الإسلامية، حيث تتداخل البنية العقلية مع الرؤية الميتافيزيقية في إنتاج تصور شامل للعالم والإنسان والمطلق، وإن التمييز بين الرياضيات كعلم تجريدي والمنهج الرياضي كآلية تفسيرية في الفكر الإنساني لأنها تكشف عن اختلاف جوهري بين مستويين من اشتغال العقل:

الأول: يتعلق بإنتاج المعرفة الصورية داخل نسق منطقي مغلق.

الثاني: يتعلق بطريقة إدراك العالم وبناء المعنى داخل التجربة الإنسانية.

وهذا التمييز يكتسب أهميته الفلسفية حين يرتبط بالسؤال المركزي المتعلق **(كيفية انتقال العقل من ملاحظة انتظام الطبيعة إلى تأسيس التصورات الميتافيزيقية والعقدية داخل الفكر الإسلامي)**، لأن هذا الانتقال لم يكن معزولًا عن البنية العقلية التي أنتجتها الرياضيات بوصفها نموذجًا أعلى للنظام واليقين والاتساق، بالرغم

من إن الرياضيات بوصفها علمًا تجريديًا تقوم على التعامل مع الكميات والعلاقات والصور من خلال نسق من القواعد الصورية، التي تستمد مشروعيتها من الاتساق الداخلي لا من التجربة الحسية المباشرة، وهي بهذا المعنى لا تبحث في الموجودات الجزئية بقدر ما تبحث في القوانين المجردة التي تحكم إمكان العلاقة بين الأشياء، ولذلك فإن الرياضيات تمثل أعلى درجات التجريد العقلي حيث تتحول المعرفة من ارتباطها بالمحسوس إلى ارتباطها بالبنية المنطقية الخالصة، فقد اكتسبت الرياضيات في تاريخ الفكر الإنساني منزلة استثنائية، لأنها قدمت نموذجًا للمعرفة اليقينية القائمة على الضرورة العقلية وعلى الترابط المحكم بين المقدمات والنتائج.

غير أن الخطأ المنهجي يظهر حين يتم اختزال القيمة الفلسفية للرياضيات في حدود وظيفتها التقنية؛ لأن العقل الإنساني لم يتأثر بالرياضيات كعلم للأعداد فقط فقد تأثر بها بطريقتها في التفكير، ما سمح بظهور ما يمكن تسميته **بالمنهج الرياضي** الذي لا يرتبط (بالمعادلات والرموز) وحدها وإنما يرتبط بمنطق إدراك العلاقات داخل العالم، ليكُن المنهج الرياضي هو انتقال العقل من التعامل مع الظواهر باعتبارها أحداثًا منفصلة إلى فهمها بوصفها عناصر داخلة في نسق منظم تحكمه النسبة والاتساق والضرورة، وإن الفرق بين الرياضيات والمنهج الرياضي يشبه الفرق بين اللغة وقواعد التفكير، إذ تقدم المحتوى الصوري المجرد أما **المنهج الرياضي** فيمثل البنية العقلية التي تجعل الفكر قادرًا على اكتشاف النظام داخل التعدد والوحدة داخل الاختلاف، ولهذا فإن حضور المنهج الرياضي في الفكر الإنساني يتجاوز حدود العلوم الدقيقة ليصل إلى الفلسفة والدين والاجتماع والسياسة، لأن العقل حين يسعى إلى تفسير أي ظاهرة فإنه يبحث بصورة ضمنية عن العلاقات التي تمنحها معناها وعن القانون الذي يفسر انتظامها وعن النسق الذي يربط أجزاءها داخل كل متماسك.

يعمل كتقنية حسابية ومبدأ معرفيًا يقوم على افتراض أن العالم قابل للفهم لأن بنيته ليست فوضوية وإنما قائمة على نوع من الانتظام الداخلي، وهذا الافتراض هو الذي جعل العقل الإنساني ينتقل من مجرد ملاحظة الطبيعة إلى بناء التصورات الكلية عن الوجود، إذ إن اكتشاف التكرار والاتساق في الظواهر الطبيعية دفع الإنسان إلى الاعتقاد بأن وراء العالم نظامًا أعلى يفسر وحدة الحركة ويمنح الأشياء ترابطها الداخلي، وفي هذا السياق يمكن فهم العلاقة العميقة بين المنهج الرياضي والفكر الديني داخل التجربة الإسلامية، لأن العقل الإسلامي حين تأمل انتظام الكون لم ينظر إليه باعتباره انتظامًا آليًا مجردًا بقدر ما رآه تعبيرًا عن وحدة الخالق وعن شمول **الإرادة الإلهية**، الكون في الرؤية الإسلامية مثل بنية متماسكة تقوم على الحكمة والتقدير، ولهذا فإن إدراك النظام في الطبيعة تحول إلى طريق لإدراك المعنى الميتافيزيقي للوجود.

الانتقال من الرياضيات إلى المنهج الرياضي يشبه **(انتقال العقل)** من **(الشكل)** إلى **(الدلالة)**، لأن **الرياضيات** علمًا تنتج أنساقًا صورية مغلقة أما **المنهج الرياضي** فإنه يحول هذه الأنساق إلى نموذج لفهم الواقع نفسه، في حين يكتشف العقل أن العلاقات الرياضية تقوم على الاتساق والضرورة، لذا فإنه يبدأ في إسقاط هذا النموذج على العالم فيبحث عن القوانين التي تضبط التاريخ وعن العلاقات التي تنظم الاجتماع وعن المبادئ التي تمنح العقيدة وحدتها الداخلية، ولهذا لم يكن توظيف المنهج الرياضي في الفكر الإسلامي مجرد استعارة شكلية، فقد كان" **تعبيرًا عن تحول عميق في بنية الوعي**"، إذ جرى النظر إلى العالم بوصفه نظامًا مترابطًا وإلى العقيدة باعتبارها نسقًا متسقًا وإلى السلوك كامتداد منطقيًا للبناء الإيماني، ظهرت محاولات المتكلمين والفلاسفة المسلمين في بناء تصورات عقلية منظمة للعقيدة تقوم على الربط بين التوحيد والنظام وبين الحكمة والسببية وبين انتظام الكون ووحدة الخالق.

هذا التمييز يكشف عن أن المنهج الرياضي لا ينتج المعنى بصورة مباشرة فهو يهيئ العقل لاكتشافه، لأن المعنى لا يتولد من الوقائع الجزئية المنعزلة بل من إدراك العلاقات التي تربط بينها، ولهذا فإن العقل كلما ازداد قدرة على اكتشاف النظام ازداد اقترابًا من بناء تفسير كلي للعالم، ومن هنا كانت الرياضيات تمثل بالنسبة إلى الفكر الفلسفي صورة مصغرة عن إمكانية العقل في إنتاج اليقين لأنها تقدم مثالًا على أن الحقيقة لا تتحقق إلا من خلال الاتساق الداخلي بين الأجزاء، وعلى هذا الأساس يتحول إلى رؤية للوجود تقوم على أن العالم ليس فوضى عمياء فهو بنية قابلة للفهم، وأن الحقيقة ليست معطى مشتتًا فهي وحدة تنتظم داخل شبكة من العلاقات الضرورية، وهذا ما يفسر ارتباطه التاريخي بالفلسفة والميتافيزيقا والدين، لأن البحث عن النظام في النهاية هو بحث عن المعنى وعن الأصل الذي يمنح العالم وحدته النهائية.

ليكُن تقديم النموذج الصوري للاتساق في حين أن المنهج الرياضي بوصفه آلية تفسيرية يكشف عن ميل العقل إلى تحويل هذا الاتساق إلى مبدأ شامل لفهم الوجود والإنسان والتاريخ والعقيدة، وبذلك يصبح الانتقال من الانتظام الطبيعي إلى الإيمان المطلق داخل الفكر الإسلامي نتيجة لمسار عقلي يرى في النظام دليلًا على الوحدة وفي الاتساق علامة على الحكمة وفي انتظام العالم أثرًا لحضور المطلق داخل بنية الوجود كله، وإن مشروعية توظيف البنية الرياضية في تحليل التحولات العقدية والفكرية تنبع من طبيعة الفكر الإنساني ذاته، لأن العقل لا يدرك الظواهر الفكرية والعقدية بوصفها وقائع منفصلة أو أحداثًا معزولة، فقد يتعامل معها ضمن شبكة من العلاقات الداخلية التي تحكم نشأتها وتحولها واستمرارها، فإن البنية الرياضية لا تُستحضر داخل التحليل الفلسفي باعتبارها أداة كمية خالصة، حيثُ تعتبر نموذجًا معرفيًا قادرًا على الكشف عن النظام الكامن خلف الحركات الفكرية وعن العلاقات التي تربط بين المقدمات العقدية والنتائج التاريخية.

التحولات الفكرية لا تحدث في فراغ معرفي فقد تتشكل داخل أنساق مترابطة تتفاعل فيها مفاهيم السلطة والمعرفة والعقيدة والتاريخ ضمن حركة جدلية مستمرة، ولهذا فإن فهم هذه التحولات يقتضي البحث عن البنية التي تمنحها وحدتها الداخلية وعن القوانين التي تفسر انتقالها من مرحلة إلى أخرى، وهو ما يجعل المنهج الرياضي حاضرًا بوصفه آلية تفسيرية تقوم على تحليل العلاقات والانتظامات لا بوصفه مجرد تقنية صورية إن مشروعية، وهذا التوظيف تستند إلى أن الفكر الإنساني نفسه يتحرك وفق منطق النسق لأن كل عقيدة أو منظومة فكرية لا تقوم على عناصر مبعثرة وإنما على مبادئ مركزية تنتظم حولها بقية المفاهيم، حيث تصبح العلاقة بين الأجزاء والكل علاقة ضرورية شبيهة بالعلاقة القائمة داخل البناء الرياضي، فكما أن أي تغير في عنصر داخل المعادلة يؤدي إلى إعادة تشكيل النسق بأكمله، فإن التحولات العقدية تنتج عن تغيرات داخل البنية المفهومية تؤدي إلى إعادة ترتيب العلاقة بين العقل والنص وبين السلطة والتأويل وبين الإنسان والمطلق.

البنية الرياضية، تمنح الفكر الفلسفي قدرة على تجاوز الوصف الخارجي للأحداث باتجاه الكشف عن منطق التشكل الداخلي للحركات العقدية، لأن الاختلافات الكلامية والانشطارات المذهبية لم تكن مجرد صراعات تاريخية عابرة في التاريخ، فقد كانت تعبيرًا عن تحولات عميقة في بنية الفهم وفي طريقة إدراك العلاقة بين التوحيد والحرية والعدل والقدر والسلطة، ولهذا فإن تحليلها يقتضي البحث عن العلاقات التي تربط المفاهيم بعضها ببعض وعن القواعد التي تحكم انتقال الفكر من تصور إلى آخر، تظهر أهمية المنهج الرياضي في دراسة الفكر الإسلامي، لأن التجربة الإسلامية منذ بداياتها قامت على محاولة بناء الاتساق بين **الوحي** و**العقل** وبين **النظام الكوني** و**النظام العقدي،** خاصة إنَ الفكر الإسلامي يتعامل مع العقيدة باعتبارها نسقًا معرفيًا يسعى إلى تحقيق الانسجام بين العالم والإنسان والمطلق، فقد ظهرت المدارس الكلامية والفلسفية بوصفها محاولات مختلفة لتنظيم العلاقة بين المبادئ العقدية ضمن بنى عقلية متماسكة.

توظيف البنية الرياضية في تحليل هذه التحولات لا يعني إخضاع العقيدة إلى قوانين حسابية جامدة، لأن الفكر الديني يتجاوز بطبيعته حدود **القياس الكمي،** فهو يعني الاستفادة من منطق الرياضيات في فهم العلاقات البنيوية التي تحكم تشكل الأفكار وتحولها، إذ تؤدي وظيفة إبستمولوجية تتمثل في الكشف عن أن الفكر لا يتحرك بصورة اعتباطية وإنما ضمن أنماط من التوازن والتوتر والتحول تشبه في انتظامها العلاقات التي تنتظم الأنساق الرياضية.

ولهذا فإن تعميق التفكير في الفرق الإسلامية من خلال البنية الرياضية تكشف أن كل فرقة إسلامية باختلافاتها كانت إعادة تنظيم للعلاقة بين عناصر **النسق العقدي** (مثلًا) المعتزلة أعادوا بناء العلاقة بين **العقل** و**الوحي** على أساس أولوية العدل العقلي، في حين أعادت **الأشعرية** تنظيم العلاقة بين **القدرة الإلهية**

و**الحرية الإنسانية** وفق تصور مختلف للسببية، أما **الفلاسفة المسلمون** فقد سعوا إلى بناء اتساق بين **النظام العقلي** الموروث والرؤية **التوحيدية الإسلامية**، وكل ذلك يدل على أن التحولات الفكرية كانت تتحرك داخل منطق بنيوي يمكن تحليله من خلال مبادئ النظام والاتساق والتحول.

تتجلى مشروعية هذا التوظيف من أن العقل الإنساني بطبيعته يميل إلى تحويل التجربة الفكرية إلى أنساق منظمة، لأن الفهم لا يتحقق إلا حين تصبح العلاقات واضحة وقابلة للتفسير، ولهذا فإن المنهج الرياضي لا يفرض على الفكر الديني بنية غريبة عنه فهو يكشف عن البنية العقلية الكامنة داخله، لا سيما إنَ العقيدة تقوم على نوع من الترابط الضروري بين **المبادئ** و**المعاني** و**السلوك** بحيث يؤدي تغير أحد العناصر إلى إعادة تشكيل بقية العناصر داخل النسق، وهذا ما يجعل البنية الرياضية تتيح إمكانية فهم التحولات العقدية بوصفها عمليات إعادة تنظيم للمعنى داخل التاريخ، إذ إن كل تحول فكري يمثل انتقالًا من شكل من أشكال الاتساق إلى شكل آخر ومن تصور للعلاقة بين الإنسان والمطلق إلى تصور مغاير، ولهذا فإن دراسة الفكر الإسلامي من خلال المنهج الرياضي تكشف عن أن التاريخ العقدي مثلّ حركة عقلية مستمرة تبحث عن تحقيق الوحدة داخل التعدد وعن بناء الاتساق داخل التغير.

فقد تصبح مشروعية توظيف البنية الرياضية في تحليل التحولات العقدية والفكرية قائمة على أن الرياضيات هنا لا تُستخدم باعتبارها علمًا للأرقام وإنما باعتبارها منطقًا في إدراك العلاقات ونمطًا في فهم البنى العميقة للفكر الإنساني، ومن ثم فإنها تمثل أداة فلسفية قادرة على تفسير كيفية تشكل العقائد وتحولها داخل المجال الإسلامي، من خلال الكشف عن القوانين الداخلية التي تربط بين المعرفة والإيمان والتاريخ والسلوك ضمن نسق كلي متماسك.

ثانياً: أيكولوجية الانتظام الكوني وبناء التصورات الخارقة للعقل

مثلّ البحث في إيكولوجية الانتظام الكوني وبناء التصورات الخارقة للعقل، إذ جسد امتدادًا مباشرًا للإشكالية المرتبطة بمشروعية توظيف البنية الرياضية في تحليل التحولات العقدية والفكرية، لأن الانتظام الذي أدركه العقل في الطبيعة لم يبق محصورًا داخل حدود الملاحظة الفيزيائية، فقد تحول تدريجيًا إلى بنية تفسيرية شاملة أعادت تشكيل وعي الإنسان بالعالم وبذاته وبالمطلق، الكون لم يُدرك في التجربة الإنسانية بوصفه مجرد فضاء مادي تتحرك داخله الأشياء وفق قوانين صامتة فهو نسقًا حيًا من العلاقات المتوازنة التي توحي بوجود عقلانية كلية تتجاوز حدود الظاهر وتؤسس لإمكان المعنى داخل الوجود.

تظهر الإيكولوجية الكونية باعتبارها شبكة من الانتظامات المتداخلة التي تربط بين الحركة والزمن والسببية والتوازن ضمن وحدة شاملة، تجعل من الوجود بناءً مترابطًا لا يمكن فهم أجزائه بمعزل عن الكل، خاصة إنَ العقل حين واجه تعاقب الظواهر وتكرار القوانين وثبات النسب أدرك أن الطبيعة فهي تتحرك في داخل نظام

دقيق يقوم على التناسب والاتساق، وهذا الإدراك كان بداية لتشكل الوعي الميتافيزيقي، لا سيما انتظام العالم دفع العقل إلى التساؤل عن "**الأصل الذي يمنح هذا الانتظام وحدته**" وعن "**المبدأ الذي يحفظ للكون تماسكه الداخلي**".

لذا تصبح البنية الرياضية أداة تفسيرية تكشف عن أن الانتظام الكوني يعمل كنسقًا قابلًا للتمثيل العقلي ولهذا أمكن التعبير عن هذا المسار المعرفي من خلال النموذج الرياضي السابق، فقد مثل هذا النموذج حركة العقل من الطبيعة إلى المطلق ضمن مسار تراكمي تتحول فيه الملاحظة الكونية إلى بناء عقدي وفلسفي، مما دفعنا الى اطلاق مسار التكامل الممتد من **(N إلى A)** بدلالة الانتقال من المجال الطبيعي إلى المجال المتعالي ليكُن**(R_c)** العقل التأملي القادر على اكتشاف العلاقات المنتظمة داخل الكون بعد ربط هذا الجانب في معامل التغيير **(B_q)** الخاص في البنية القيمية، التي تمنح هذا الإدراك أبعاده الوجودية، فقد ينتهي به الامر الى اجترار الاطلاق الكلي للمعادلة الكلية من عن طريق **(Θ_m)** لتمثل الأفق الوجودي الذي يعيد تنظيم العلاقة بين **الإنسان والعالم** ضمن تصور يتجاوز حدود **الإدراك الحسي** المباشر.

التصورات **الخارقة للعقل** تنشأ من تعميق دلالات مع الانتظام والكون الكلي ليكن العقل مُدرك للتغير في اللاوعي القلبي الذي يُحدد إشارة الوجود الروحية، لكن حينما يعجز عن تفسير وحدة النظام من داخل الطبيعة نفسها، ينتقل إلى بناء مفاهيم تتجاوز الواقع المحسوس بحثًا عن أصل الاتساق الكلي، ولهذا فإن الوجود يكون امتدادًا لحركته الداخلية للسؤال عن "**سبب النظام يتحول بالضرورة**" او إلى سؤال عن "**المصدر المتعالي الذي يمنح النظام إمكانه واستمراره**".

ينعكس هذا المسار بوضوح داخل الفكر الإسلامي، حيث جرى استيعاب الانتظام الكوني ضمن رؤية توحيدية تجعل من الطبيعة **بنية دالة** على الحكمة الإلهية، وهذا ما يظهر في مدركنا للكون في الوعي الإسلامي، فقد اصبح مجال تتجلى فيه الوحدة والاتساق والغاية، ومن ثم فإن إدراك العلاقات المنتظمة داخل العالم أصبح مدخلًا إلى بناء التصورات العقدية المتعلقة بالمطلق والخلق والسببية والقدر، ولهذا كان تفسيرًا شاملًا لوحدة الوجود وانتظامه، أي إن إيكولوجية الانتظام الكوني تكشف أن العقل الإنساني الذي يسعى دائمًا إلى بناء شبكة من المعاني الكلية التي تمنح الظواهر ترابطها الداخلي، ولهذا فإن التصورات الخارقة للعقل تعني انتقاله من مستوى **الإدراك الحسي** إلى مستوى **التأويل الوجودي** فالإنسان يبني فكرة المطلق من خلال محاولته **تفسير الوحدة** التي يكتشفها في الكون، وهذا يصبح الانتظام الطبيعي أساسًا لإنتاج التصورات المتعالية.

ففي ضوء المنهج الرياضي يكشف عن البنية العميقة للفكر الإنساني لأن الرياضيات تمثل نموذجًا للاتساق الذي يسعى العقل إلى تعميمه على العالم كله، فكما تنتظم عناصر المعادلة ضمن علاقات

ضرورية مترابطة تنتظم التصورات العقدية والفلسفية ضمن بنية، إذ تبحث عن تحقيق الوحدة بين الطبيعة والمعنى وبين العقل والمطلق، ولهذا فإن التحولات الفكرية داخل المجال الإسلامي يمكن فهمها بوصفها محاولات متواصلة لإعادة تنظيم العلاقة بين الانتظام الكوني والتصورات المتعالية ضمن نسق معرفي يسعى إلى تحقيق الانسجام بين العقل والإيمان والتاريخ، فعلى هذا الأساس فإن إيكولوجية الانتظام الكوني تمثل الإطار الذي تشكلت داخله التصورات الخارقة للعقل، لأن إدراك النظام في العالم، إذ يتحول إلى أساس لبناء رؤية كلية للوجود **ترى في وحدة الكون** دليلًا على **وحدة الأصل** في اتساق العلاقات علامة على حضور المعنى المتعالي داخل البنية العميقة للعالم كله.

أي إن إدراك انتظام الطبيعة يمثل اللحظة التأسيسية الأولى في تشكل الوعي الإنساني بالمعنى والقانون، لأن الإنسان منذ بدايات تأمله للعالم يتعامل مع الظواهر عبر أدركها داخل حركتها نوعًا من الثبات الخفي القائم على التكرار والتناسب والاتساق، ليكُن تعاقب الليل والنهار وانتظام الفصول ودقة الحركة الفلكية وثبات العلاقات بين الأسباب والنتائج كلها دفعت العقل إلى تجاوز **الإدراك الحسي** المباشر نحو البحث عن المبدأ الذي يمنح العالم وحدته الداخلية ويكشف القانون الذي يحكم انتظامه، لتكُن الطبيعة بالنسبة إلى العقل الإنساني أول نص كوني يقرأ فيه الإنسان إمكانية النظام داخل الوجود، لأن التكرار المنتظم للظواهر أوجد داخل الوعي البشري قناعة بأن العالم يتحرك وفق بنية عقلية قابلة للفهم، ولهذا نشأت فكرة القانون بوصفها استجابة معرفية لمحاولة تفسير الثبات الكامن خلف التغير والحركة.

أدى إدراك الانتظام الطبيعي إلى تشكل السؤال الوجودي؛ لأن العقل حين اكتشف أن الكون يسير وفق علاقات دقيقة، ليكُن "بداية البحث عن الأصل الذي يفسر هذا الاتساق وعن العلة التي تمنح النظام استمراره"، مما يجعل انتقال الإنسان من "ملاحظة الطبيعة" إلى "التفكير في المعنى"، خاصة إنَ النظام يكشف عن وجود قانون وعن غاية ووحدة كلية تتجاوز حدود الظاهرة الجزئية، فقد يصبح الانتظام الطبيعي **نقطة الانطلاق** في بناء التصورات العقدية والفلسفية، فقد مثل العقل قيمة كلية لا تسمح بقبول فكرة الصدفة المطلقة أمام عالم تحكمه علاقات ثابتة ومتكررة، ولهذا فإن إدراك النظام كان دائمًا مقدمة للبحث عن المبدأ الأعلى الذي يفسر إمكان، وهذا النظام وقد انعكس ذلك بوضوح في الفكر الإسلامي الذي نظر إلى انتظام الكون بوصفه دليلًا على وحدة الخالق وحكمته، حيث تحولت الظواهر الطبيعية إلى آيات تشير إلى وجود بنية متعالية تضبط العالم وتحفظ اتساقه.

عند العودة الى المعادلة الكلية يمكن التعبير عن هذا المسار المعرفي من خلال استبدال القيم المعرفية لتكن اكثر مرونة، لذا يُمكن التعبير عنها من خلال هذا الاتساق الكلي:

إذ يعبر الانتقال من **(N** إلى **A)** عن حركة العقل من الطبيعة إلى المطلق، حيث يبدأ الإدراك من ملاحظة العلاقات المنتظمة داخل الكون ثم يتطور نحو بناء المعنى الميتافيزيقي لأن العقل التأملي المشار اليه في المعادلة سابقا **(R_c)** يكتشف النظام في الظواهر، بينما تضيف البنية القيمية **(B_q)** بعدًا وجوديًا يجعل من الانتظام الطبيعي مدخلًا للبحث عن الحكمة والغاية، مما يجعل من التعبير الرياضي**(Θ_m)** الإطار الوجودي الذي يحول النظام من مجرد ظاهرة فيزيائية إلى دليل على وحدة الوجود واتساقه، ولعل الاستشهاد الإثباتي الأكثر وضوحًا على هذا المسار يتمثل في أن جميع الحضارات الكبرى ربطت بين **انتظام السماء** وفكرة **القانون الكوني،** وهنا تتجلى القيمة الادراكية المعرفية الرياضية فمن خلال الرياضيات الفلكية في الحضارات القديمة لم تكن منفصلة عن التصورات الدينية، لأن دقة الحركة السماوية كانت تُفهم بوصفها تعبيرًا عن نظام أعلى يحكم العالم، كما أن الفكر الإسلامي نفسه استند إلى انتظام الطبيعة في بناء البرهان على التوحيد حيث اعتُبر اتساق الكون دليلًا على وحدة الفاعل، خاصة إنَ تعدد الإرادات المطلقة كان سيؤدي إلى فساد النظام واختلال التوازن.

إذ يؤكد القرآن في **(سورة الأنبياء – الآية 22)** هذا المنطق حين يربط بين **انتظام العالم** و**وحدة المبدأ المنظم** له قوله تعالى:

﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾

إذ يقوم الاستدلال على أن انتظام الكون وثبات قوانينه، فهما يمثلان برهانًا على **وحدة الأصل،** لأن الفساد يعني اختلال النسق وفقدان الاتساق، وهذا يدل على أن العقل الديني الإسلامي أدرك منذ وقت مبكر العلاقة العميقة بين النظام والمعنى وبين القانون والتوحيد، وعلى هذا الأساس فإن إدراك انتظام الطبيعة يمثل البداية الحقيقية لتشكل الوعي الفلسفي والديني معًا، لأن الإنسان حين اكتشف القانون داخل العالم بدأ في البحث عن المعنى، وهو الذي يمنح هذا القانون وحدته النهائية، فقد أصبح الانتظام الطبيعي أساسًا معرفيًا لبناء التصورات الكلية عن الوجود والمطلق والغاية داخل الفكر الإنساني عامة والفكر الإسلامي خاصة.

انتقال العقل من ملاحظة التكرار الطبيعي إلى افتراض المبادئ الكلية المنظمة للوجود يمثل أحد أهم التحولات المعرفية في تاريخ الوعي الإنساني، لأن العقل في بدايات إدراكه للعالم، إذ كان يواجه سلسلة من الظواهر المتكررة التي فرضت عليه ضرورة البحث عن العلاقة الكامنة خلف انتظامها، لأن التكرار كان تعاقب آلي للأحداث ولحظة تأسيسية دفعت العقل إلى تجاوز حدود الإدراك الحسي نحو بناء تصور عقلي يقوم على أن خلف الظواهر المتغيرة قانونًا ثابتًا يحكم حركتها ويحفظ اتساقها الداخلي، فقد أدرك الإنسان منذ المراحل الأولى لوعيه أن الطبيعة لا تتحرك بصورة اعتباطية، تعاقب الليل والنهار وانتظام الفصول

ودقة الحركة الفلكية وثبات العلاقة بين السبب والنتيجة كلها كشفت عن وجود نوع من **التناسق المستمر**، الذي بدأ العقل في الانتقال من مجرد ملاحظة التكرار إلى افتراض وجود مبادئ كلية تفسر، إذ إن إمكان هذا التكرار وتمنحه وحدته الداخلية لأن الظاهرة المتكررة من القانون الذي يجعل تكرارها ممكنًا.

وفي هذا السياق العقل ينظر إلى الطبيعة باعتبارها نسقًا مترابطًا يقوم على العلاقات والنسب والاتساق، فكل تكرار في العالم كان يفتح المجال أمام سؤال أعمق يتعلق بأصل النظام ذاته، يتجلى في "إن كان التكرار يكشف عن وجود قانون فإن القانون بدوره يفترض وجود مبدأ أعلى يفسر ثباته واستمراره"، وهكذا تحولت الطبيعة من مجال للملاحظة إلى مدخل للميتافيزيقا ومن موضوع للحس إلى موضوع للتأمل العقلي، أي إن هذا التحول يمثل جوهر الانتقال من **الإدراك التجريبي** إلى **التفكير الفلسفي**، لأن العقل يسعى دائمًا إلى رد الظواهر إلى أصل جامع يفسر وحدتها، ولهذا فإن افتراض المبادئ الكلية، فقد كان ضرورة عقلية فرضها إدراك الانتظام داخل الكون، العقل لا يستطيع أن يقبل بوجود نظام دون افتراض مبدأ ينظم هذا النظام ولا يستطيع أن يفسر الاتساق المستمر في العالم، من دون الاعتقاد بوجود وحدة كلية تحفظ لهذا الاتساق تماسكه الداخلي.

ظهرت المبادئ الكبرى في الفكر الإنساني مثل العلة والجوهر والوحدة والغاية باعتبارها محاولات عقلية لتفسير انتظام الوجود، لأن العقل حين أدرك أن الأشياء لا تتحرك بصورة منفصلة بدأ يبحث عن المبدأ الذي يربط بينها ضمن نسق شامل، ولهذا كانت الفلسفة في جوهرها استمرارًا لحركة العقل من الظاهرة إلى القانون ومن التكرار إلى المبدأ ومن الطبيعة إلى المطلق، وهذا يجعلنا نعود الى النسق الكلي للمعادلة المتمثل في تغير معامل الاشتقاق **النمذجي الرياضي:**

إذ يكشف النموذج عن أن حركة العقل تبدأ من **(المجال الطبيعي N)**، حيث يواجه العقل التأملي **(R_c) انتظام الظواهر وتكرارها)**، ثم يتحول هذا الإدراك بفعل **(البنية القيمية والمعرفية B_q)** إلى بحث عن **(المعنى الكلي للوجود)**، مما يغير شكل التعاطي الرياضي للرمز **(Θ_m) ليمثل الإطار الميتافيزيقي)** الذي تنتظم داخله المبادئ العليا المنظمة للعالم، بحيث يصبح **(الانتقال إلى A)** انتقالًا من الطبيعة إلى المطلق ومن الظاهرة إلى المبدأ ومن التكرار إلى القانون الكلي، وقد وجد هذا المسار تعبيره العميق داخل الفكر الإسلامي، الذي نظر إلى انتظام الكون بوصفه دلالة على وحدة الخالق وحكمته، العقل الإسلامي يتعامل مع القوانين الطبيعية باعتبارها حقائق مستقلة عن المعنى وفي ذات المساق يُمكن فهمها ضمن رؤية توحيدية، ترى أن اتساق العالم يكشف عن وحدة **الإرادة المنظمة** له، ولهذا تحول إدراك التكرار الطبيعي إلى مدخل لبناء التصور العقدي، حيث أصبحت القوانين الكونية شواهد على وجود مبدأ أعلى يحفظ للوجود وحدته واتزانه.

الانتقال من التكرار الطبيعي إلى افتراض المبادئ الكلية يكشف عن أن العقل الإنساني بطبيعته يسعى إلى تجاوز الجزئي نحو الكلي والمتغير نحو الثابت والنسبي نحو المطلق، ولهذا فإن كل حضارة بلغت مستوى من التأمل الفلسفي كانت قد مرت أولًا عبر تجربة إدراك النظام في الطبيعة، لأن انتظام العالم كان دائمًا الشرط الأول لإمكان التفكير في القانون والمعنى والغاية، وعلى هذا الأساس فإن المبادئ الكلية المنظمة للوجود لا تظهر بوصفها إضافات خارجية على العالم وإنما بوصفها نتائج عقلية لوعي الإنسان بالاتساق الكامن في الطبيعة، فالعقل حين أدرك أن العالم قابل للفهم بدأ يفترض بالضرورة وجود بنية كلية، إذ تجعل هذا الفهم ممكنًا، مما يجعل الانتظام الطبيعي أساسًا لكل تفكير فلسفي وديني يسعى إلى تفسير الوجود ضمن وحدة شاملة تجمع بين العقل والقانون والمعنى والمطلق، أي إن تشكل فكرة المطلق يمثل إحدى أعمق اللحظات الفلسفية في تاريخ الوعي الإنساني، لأن العقل حين انتقل من ملاحظة انتظام الطبيعة إلى البحث عن المبادئ الكلية المنظمة للوجود وجد نفسه أمام إشكاليتين مركزيتين تتمثلان في السببية والنظام، إذ يرتبط السؤال بأصل الترابط حدوث الظواهر الذي يجعل حدوثها ممكنًا وبالمبدأ الذي يمنح العالم وحدته واتساقه واستمراره، فقد ظهرت فكرة المطلق بوصفها استجابة فلسفية لمحاولة تجاوز حدود التفسير الجزئي نحو تأسيس رؤية كلية للوجود.

لقد أدرك العقل أن العلاقات السببية التي تحكم العالم لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية دون أصل يفسر إمكانها، لأن كل سبب يحيل إلى سبب آخر وكل حركة تستدعي مبدأ يفسر انتظامها، ولهذا أصبح التفكير في السببية يقود بالضرورة إلى التساؤل عن **العلة الأولى** التي لا تحتاج إلى علة سابقة وعن المبدأ الذي يمنح لسلسلة الأسباب وحدتها الداخلية، فالعقل لا يستطيع أن يكتفي بوصف الترابط بين الظواهر ما دام هذا الترابط نفسه يحتاج إلى تفسير يبرر استمراره واتساقه، فقد تشكلت فكرة المطلق بوصفها محاولة عقلية لتأسيس نقطة نهائية للمعنى توقف الانحدار اللانهائي للأسباب وتمنح العالم استقراره الأنطولوجي، لأن النظام الكوني بما يحمله من دقة وتوازن وتناسق لا يمكن أن يُفهم في حدود العلاقات الجزئية وحدها، إذ إن انتظام الكون يفترض وجود مبدأ يتجاوز الظواهر نفسها ويحفظ للعالم وحدته الكلية، ولهذا أصبح المطلق ضرورة فلسفية ناتجة عن إدراك العقل لاستحالة قيام النظام دون أصل جامع.

أي إن المطلق في هذا السياق يمثل النتيجة النهائية لحركة الفكر من الظاهر إلى الباطن ومن التعدد إلى الوحدة ومن التغير إلى الثبات، فالعقل حين يواجه عالمًا تتحكم فيه قوانين دقيقة يدرك أن هذه القوانين لا تفسر ذاتها بنفسها وأن انتظامها المستمر يشير إلى حضور **مبدأ أعلى** يجعل إمكان النظام ممكنًا، ولهذا فإن فكرة المطلق تشكلت بوصفها استجابة لإشكالية النظام قبل أن تكون استجابة للحاجة النفسية أو الوجدانية، مما يجعل التمثيل اكثر تباين وحديه في معطى الاستجابة، إذ يمثل الانتقال **(من N إلى A**

حركة العقل من الطبيعة إلى المطلق)، حيث يبدأ **(الإدراك من ملاحظة العلاقات المنتظمة داخل العالم عبر العقل التأملي R_c)**، ومن ثم تتحول هذه الملاحظة بفعل **(البنية القيمية والمعرفية B_q إلى بحث عن المعنى الكلي للوجود)** أما **(Θ_m فيمثل الأفق الميتافيزيقي الذي تنتظم داخله فكرة المطلق)** بوصفها المبدأ الأعلى الذي يفسر إمكان السببية ويحفظ للنظام الكوني وحدته الداخلية.

لذا فإن فكرة المطلق كانت امتدادًا لحركته الداخلية، لأن العقل بطبيعته يسعى إلى اكتشاف المبدأ الذي يربط بينها ضمن نسق شامل، ولهذا فإن الانتقال إلى المطلق يمثل لحظة اكتمال في الوعي الفلسفي، حيث تتحول القوانين الجزئية إلى تعبيرات عن وحدة كلية تتجاوز العالم المحسوس، وقد وجد هذا التصور تعبيره العميق داخل الفكر الإسلامي، الذي ربط بين **انتظام الكون ووحدة الخالق**، ليكن التوحيد في الرؤية الإسلامية يقوم على اعتبار أن **وحدة النظام الكوني** تكشف عن **وحدة المبدأ المنظم له** لأن تعدد المبادئ المطلقة يؤدي بالضرورة إلى اختلال النظام وفقدان الاتساق، ولهذا أصبح المطلق في الفكر الإسلامي ليس مجرد أصل للوجود وإنما أصلًا للمعنى والقانون والنظام معًا، أي إن تشكل فكرة المطلق يكشف عن أن العقل الإنساني حين يواجه إشكالية السببية والنظام لا يستطيع أن يظل داخل حدود العالم الجزئي، لأن انتظام الوجود يدفعه دائمًا نحو البحث عن الوحدة التي تمنح لهذا الانتظام إمكانه واستمراره، ومن هنا فإن المطلق يظهر بوصفه ضرورة فلسفية نابعة من بنية العقل ذاته، لأن الفكر لا يبلغ اكتماله إلا حين يستطيع رد التعدد إلى أصل جامع ورد الحركة إلى مبدأ ثابت ورد العالم إلى وحدة تفسر معناه النهائي.

ومن كل ذلك وعلى هذا الأساس؛ فإن فكرة المطلق تمثل ذروة المسار الذي بدأ بإدراك انتظام الطبيعة، لأن العقل حين اكتشف القانون في العالم، إذ بدأ يبحث عن مصدر القانون وحين **أدرك السببية** داخل الظواهر بدأ يبحث عن العلة التي تجعل السببية ممكنة، ومن ثم أصبح المطلق التعبير الفلسفي الأعلى عن **حاجة العقل** إلى تأسيس الوحدة داخل التعدد والاتساق داخل الحركة والمعنى داخل الوجود كله.

ثالثاً: استقبال النسق العقلي في الفكر الاسلامي

تفاعل الفكر الإسلامي المبكر مع الميراث الفلسفي والرياضي كان لحظة تأسيسية أعادت تشكيل العلاقة بين العقل والوحي وبين النظام الكوني والتصور العقدي داخل البنية الفكرية الإسلامية، لأن العقل الإسلامي حين واجه التراث الفلسفي والرياضي القديم استقبله ضمن حركة تأويلية هدفت إلى إعادة تنظيمه داخل النسق التوحيدي الذي يشكل مركز الرؤية الإسلامية للعالم، لقد دخل الفكر الإسلامي في تماس مباشر مع الميراث اليوناني والفارسي والهندي في مرحلة مبكرة من تطوره التاريخي، وكان هذا الميراث يحمل تصورًا عقلانيًا للوجود قائمًا على فكرة النظام والسببية والانسجام الكوني، كانت الرياضيات والفلسفة القديمة تعبيرًا عن رؤية ترى أن العالم محكوم بعلاقات عقلية قابلة للفهم، وأن انتظام الكون يدل على وجود مبدأ أعلى يمنحه وحدته

واتساقه، ولهذا وجد العقل الإسلامي في هذا التراث إمكانًا معرفيًا يساعده على توسيع أدواته في فهم الوجود وبناء التصور العقدي.

غير أن استقبال النص العقلي داخل الفكر الإسلامي عمل على إعادة تأويلها ضمن أفق التوحيد، لأن المفاهيم المتعلقة بالعلة والجوهر والنظام والسببية خضعت لتحول عميق حين دخلت المجال الإسلامي، إذ أصبحت جزءًا من محاولة بناء الاتساق بين العقل والنص وبين الحكمة الإلهية وانتظام العالم، لذا فإن استقبال النص العقلي في الفكر الإسلامي تم وفق آلية تقوم على التمييز بين البنية المنهجية للمفاهيم وبين خلفياتها الميتافيزيقية، فالعقل الإسلامي استفاد من المنطق الرياضي والفلسفي بوصفه أداة لتنظيم التفكير وتحقيق الاتساق المعرفي لكنه أعاد توجيه هذه الأدوات نحو بناء تصور توحيدي يجعل المطلق الإلهي مركز النظام الكوني كله، ولهذا فإن التفاعل مع الميراث السابق أدى إلى إنتاج نسق معرفي جديد يجمع بين العقلانية الفلسفية والرؤية الدينية.

وفي هذا السياق الإشارة الى $(\mathbf{R_c})$ تمزج بين العقل التأملي والبنى الفلسفية والرياضية السابقة كأدوات لفهم انتظام الوجود، اما $(\mathbf{B_q})$ تجسد البنية القيمية والعقدية التي أعادت توجيه هذا الاستقبال داخل أفق التوحيد، ليكُن إعادة اعمال العقل من خلال$(\mathbf{\Theta_m})$ في إطار الميتافيزيقي الإسلامي، الذي أعاد تنظيم العلاقة بين العقل والمطلق بحيث أصبح الانتقال من الطبيعة إلى المعنى الكلي جزءًا من رؤية توحيدية شاملة، فقد أدرك الفكر الإسلامي أن النص العقلي يُستقبل المادة القابلة لإعادة البناء والتأويل، ولهذا ظهرت داخل الحضارة الإسلامية اتجاهات متعددة في التعامل مع التراث الفلسفي، وفي سياق اخر التيار الكلامي سعى إلى توظيف المنطق العقلي للدفاع عن العقيدة وتنظيمها، في حين عمل الفلاسفة المسلمون على بناء اتساق بين الفلسفة اليونانية ومبدأ التوحيد، أما **الاتجاهات الصوفية** فقد أعادت قراءة العقل ضمن أفق روحي يجعل المعرفة مرتبطة بالكشف والذوق مع بقاء النظام الكوني شاهدًا على **وحدة الحقيقة.**

لذا فإن استقبال النص العقلي داخل الفكر الإسلامي كان فعلًا حضاريًا يعكس قدرة العقل الإسلامي على استيعاب الاختلاف وإعادة إنتاجه داخل بنيته الخاصة، لأن الحضارة الإسلامية اعتبرته وسيلة لفهم انتظام العالم وإدراك الحكمة الكامنة في الخلق، ولهذا أصبح التراث الفلسفي والرياضي جزءًا من الحركة الداخلية للفكر الإسلامي لا عنصرًا دخيلًا عليه، وإن هذا التفاعل يكشف عن أن الفكر الإسلامي المبكر كان يمتلك وعيًا عميقًا بأهمية البنية العقلية في بناء المعرفة، لأن السؤال عن "**النظام والسببية والمعنى**" كان حاضرًا بقوة داخل التجربة الإسلامية، ومن ثم فإن استقبال النص العقلي جاء استجابة لحاجة داخلية تتعلق بتفسير العلاقة بين المطلق والعالم وبين الإرادة الإلهية والقانون الكوني.

زمن هذا المنطلق؛ فإن التفاعل مع **الميراث الفلسفي** و**الرياضي السابق** يمثل مرحلة أساسية في تطور العقل الإسلامي، لأنه أتاح له الانتقال من مجرد الوعي بانتظام الطبيعة إلى بناء أنساق فكرية معقدة تحاول تفسير الوجود ضمن وحدة تجمع بين **العقل** و**الوحي** وبين **القانون** و**المعنى** وبين **النظام الكوني** و**فكرة المطلق** باعتبارها المركز النهائي لكل اتساق معرفي ووجودي، أي إن إعادة صياغة المفاهيم العقلية ضمن أفق التوحيد والوحي، تمثل إحدى أهم العمليات المعرفية التي أنجزها الفكر الإسلامي في لحظة تفاعله مع الميراث الفلسفي والنمذجة الرياضية، بعد ان اعاد العقل الإسلامي بناءها وفق مركزية التوحيد بوصفه المبدأ الأعلى المنظم للعلاقة بين الوجود والمعرفة والإنسان والمطلق، المفاهيم التي تشكلت في السياقات الفلسفية القديمة حول العلة والجوهر والسببية والنظام، فقد خضعت لعملية إعادة تنظيم داخل نسق جديد يجعل الوحي المرجعية النهائية للمعنى ويمنح العقل وظيفته ضمن حدود الاتساق التوحيدي، لقد أدرك الفكر الإسلامي المبكر أن العقل يمتلك قدرة على اكتشاف النظام داخل العالم لكنه لا يستطيع بمفرده أن يؤسس المعنى النهائي للوجود، لأن العقل وإن كان قادرًا على إدراك العلاقات والعلل فإنه يظل محتاجًا إلى مبدأ أعلى يمنح لهذه العلاقات وحدتها ويكشف غايتها، ولهذا أصبح الوحي في الرؤية الإسلامية ليس نفيًا للعقل وإنما إعادة توجيه له بحيث يتحول العقل من مجرد أداة لتحليل الظواهر إلى وسيلة لفهم الحكمة الكامنة وراء انتظامها.

إعادة صياغة المفاهيم العقلية كانت **تحولًا إبستمولوجيًا** عميقًا أعاد تعريف العلاقة بين الفكر والحقيقة، لأن المفاهيم العقلية القديمة كانت تتحرك غالبًا داخل أفق يجعل النظام الكوني مكتفيًا بذاته أو يجعل العقل قادرًا على بلوغ الحقيقة بصورة مستقلة، أما الفكر الإسلامي فقد أعاد بناء هذه المفاهيم ضمن رؤية تجعل التوحيد أصلًا لكل نظام وتجعل الوحي ضامنًا لوحدة الحقيقة واتساقها، فقد أصبحت العلة في الفكر الإسلامي مرتبطة بالإرادة الإلهية وأصبح النظام الكوني تعبيرًا عن الحكمة وأصبحت السببية جزءًا من بنية خلقية لا تعمل بصورة مستقلة عن المطلق، ولهذا فإن المفاهيم العقلية لم تُلغ وإنما أُعيد إدماجها داخل أفق يجعل العقل متصلًا بالوحي ومتجهًا نحو اكتشاف الوحدة التي تنتظم العالم كله.

إذ يُمكن التعبير عن هذا التحول من خلال **نمذجة رياضية** ذات **صيغة عللية حجاجية** تكشف منطق الانتقال من العقل المجرد إلى العقل التوحيدي:

هذه البنية الحجاجية؛ تُثبت إنَّ كل نظام مدرك في الطبيعة **(N)** كما اسلفًا سابقا عن طريق العقل التأملي **(R_c)** يؤدي بالضرورة إلى اكتشاف الاتساق الكوني **(C_n)**، وأن هذا الاتساق يقود إلى التساؤل عن "المصدر الضامن لوحدة النظام التي يُمكن تمثيلها على النحو الآتي **(Q_s)**، ومن ثم تنتهي الحركة العقلية إلى ضرورة افتراض **(المطلق A)** عبر الإطار الميتافيزيقي الأصلي للمعادلة **(Θ_m)** الذي يمنح للعالم وحدته النهائية ومعناه الكلي، وإن هذه النمذجة تعمل باعتبارها بنية استدلالية تعكس حركة الفكر الإسلامي في إعادة تنظيم

العلاقة بين العقل والوحي، مما يجعل العقل يكتشف الانتظام في العالم لا يستطيع أن يفسر إمكان هذا الانتظام دون العودة إلى مبدأ التوحيد الذي يجعل **وحدة النظام** دليلًا على **وحدة الأصل**، ولهذا فإن الوحي يمنحه أفقه النهائي ويمنع تحوله إلى نسق مغلق على ذاته.

فقد انعكس هذا التحول في مختلف الاتجاهات الفكرية الإسلامية، المتكلمون أعادوا صياغة مفاهيم الجوهر والعرض والسببية ضمن رؤية تؤكد الحضور الدائم **للإرادة الإلهية** والفلاسفة المسلمون أعادوا بناء الميتافيزيقا اليونانية، بما يجعل العقل الكلي خاضعًا لوحدة **الواجب الأول**، أما **المتصوفة** فقد تجاوزوا **التصور العقلي المحض** نحو بناء رؤية تجعل التوحيد تجربة وجودية يتحقق فيها الاتساق بين المعرفة والحضور الروحي، لذلكَ فإن إعادة صياغة المفاهيم العقلية ضمن أفق التوحيد والوحي تكشف عن أن الفكر الإسلامي كان مشروعًا معرفيًا مستقلًا أعاد تنظيم البنية العقلية ذاتها، لأن العقل في الرؤية الإسلامية يتحرك داخل عالم تنتظم أجزاؤه تحت **وحدة الخالق**، ولهذا فإن كل مفهوم عقلي لا يكتسب معناه الكامل إلا حين يُدمج داخل النسق التوحيدي، الذي يربط بين القانون والمعنى وبين العقل والوحي وبين النظام الكوني والمطلق.

إعادة صياغة المفاهيم العقلية هي عملية دفاعية تهدف إلى **التوفيق الشكلي** بين **العقل والدين** وكانت إعادة تأسيس شاملة للمعرفة جعلت من التوحيد المبدأ المنظم لكل إدراك ومن الوحي المرجعية التي تمنح العقل إمكان تجاوز حدود الظاهر نحو فهم الوحدة الكلية للوجود والتاريخ والمعنى، أي إن نشوء المدارس الكلامية والفلسفية المتباينة في فهم العلاقة بين العقل والإيمان لم يكن انفصالًا عن المسار المعرفي الذي بدأ بإدراك انتظام الطبيعة ثم تطور نحو البحث عن المبادئ الكلية المنظمة للوجود وانتهى إلى تشكل فكرة المطلق داخل الوعي الإسلامي، وهذا يعود الى ان الفكر الإسلامي أعاد توظيف البنية العقلية والرياضية ضمن أفق التوحيد، بعد ان أفرز أنماطًا متعددة من التأويل اختلفت في تحديد موقع العقل داخل حركة الانتقال من النظام الكوني إلى الحقيقة الإيمانية.

فقد انطلقت جميع المدارس الإسلامية من معطى أساسي يتمثل في أن الكون ينتظم وفق قانون، وأن هذا الانتظام يشير إلى وحدة المبدأ المنظم للوجود غير أن الاختلاف ظهر في تفسير الكيفية التي يتحول بها إدراك النظام إلى معرفة بالمطلق وفي تحديد مقدار السلطة التي يمتلكها العقل في فهم النص وتفسير العلاقة بين السببية والإرادة الإلهية، ولهذا فإن التعدد الكلامي والفلسفي لم يكن ناتجًا عن اختلاف في أصل التوحيد وإنما عن اختلاف في بنية القراءة وفي طريقة تنظيم المعطيات داخل النسق العقدي، ومن هنا يمكن **فهم هذا التعدد** انطلاقًا من النمذجة الرياضية الأساسية، فبعد ان تمثل (Ψ_I) البنية الكلية للإيمان داخل الفكر الإسلامي، باعتبارها نتيجة لحركة العقل من الطبيعة **(N)** إلى المطلق **(A)** عبر الزمن

التاريخي والمعرفي ($\mathbf{R_c}$) هو الاداة التي تكتشف الانتظام في بينما، و ($\mathbf{B_q}$) البنية القيمية والعقدية التي تمنح هذا الإدراك معناه الديني، أما ($\mathbf{\Theta_m}$) هو الذي يعيد تنظيم العلاقة بين العقل والوحي داخل النسق التوحيدي.

اختلفت المدارس الإسلامية في تحديد العلاقة بين هذه العناصر وفي مقدار تأثير كل عنصر داخل عملية الفهم، (مثلًا) **المعتزلة** منحوا ($\mathbf{R_c}$) مركزية كبرى لأنهم رأوا أن العقل قادر على إدراك العدل والحكمة واكتشاف النظام الأخلاقي بصورة تؤهله لتأويل النص وفق مقتضيات الاتساق العقلي، ولهذا أصبحت حركة التكامل داخل النسق عندهم تميل نحو أولوية العقل في بناء المعنى، أما **الأشاعرة** فقد أعادوا تنظيم العلاقة داخل النموذج، بحيث أصبحت ($\mathbf{B_q}$) المرتبطة بالبنية الإيمانية والوحي أكثر مركزية لأنهم اعتبروا أن العقل قادر على إدراك إمكان الحقيقة لكنه غير قادر على تأسيسها بصورة مستقلة، ولهذا فإن النظام الكوني عندهم لا يكتسب معناه الكامل إلا من خلال الإرادة الإلهية المطلقة التي تتجاوز حدود السببية الطبيعية.

ففي المقابل حاول الفلاسفة المسلمون بناء حالة من التوازن بين ($\mathbf{R_c}$) و ($\mathbf{\Theta_m}$) عبر تصور يجعل العقل جزءًا من النظام الكوني نفسه، حيث يتحول إدراك الانتظام إلى وسيلة للارتقاء نحو معرفة **الواجب الأول**، لأن العقل عندهم يتحرك داخل نسق وجودي ينتهي إلى المطلق بوصفه علة الوحدة والاتساق، أما **الاتجاهات الصوفية** فقد أعادت فهم النموذج بطريقة مختلفة، حيث رأت أن حركة التكامل من ($\mathbf{N}$) إلى ($\mathbf{A}$) تتحقق عبر التجربة الوجودية والكشف الباطني، ولهذا أصبح الوصول إلى **المطلق** مرتبطًا **بتحول داخلي** في الذات يجعل المعرفة حضورًا لا استدلالًا فقط.

لتكُن النتيجة النهائية للنموذج والمتمثلة في ($\mathbf{\Pi_b\ \Delta_t\ \Sigma_s}$) تكشف بدورها طبيعة الاختلاف بين الفرق، لأن ($\mathbf{\Pi_b}$) تشير إلى تشكل البنية العقدية التي اختلفت المدارس في بنائها، بينما يعبر ($\mathbf{\Delta_t}$) عن التحولات النظرية الناتجة عن اختلاف طرائق التأويل، أما ($\mathbf{\Sigma_s}$) فيمثل انتظام السلوك الذي تشكل وفق اختلاف التصورات العقدية والمعرفية داخل كل مدرسة، ومن هنا فإن الفرق الإسلامية كانت تعبيرًا عن أنماط مختلفة في قراءة حركة العقل من الانتظام الطبيعي إلى الإيمان المطلق، لأن كل مدرسة أعادت توزيع العلاقة بين العقل والوحي والميتافيزيقا داخل النسق نفسه وفق تصورها الخاص لطبيعة الحقيقة وحدود المعرفة.

وعليه فإن التعدد الكلامي والفلسفي داخل الفكر الإسلامي يكشف عن حيوية النسق التوحيدي وقدرته على استيعاب قراءات متعددة لمعنى النظام والسببية والمطلق، العقل الإسلامي كان عقلًا يتحرك داخل جدلية مستمرة بين النص والعقل وبين الظاهر والباطن وبين القانون الكوني والحقيقة المتعالية، ولهذا فإن المدارس الكلامية والفلسفية تمثل صورًا مختلفة لمحاولة فهم المعطيات نفسها ضمن بنى معرفية متباينة لكنها جميعًا تنطلق من السؤال المركزي ذاته المتعلق "كيفية الانتقال من انتظام العالم إلى وحدة المطلق ومعنى الإيمان".

رابعاً: الانتظام بين العقيدة والسلوك

تأصل الانتظام بين العقيدة والسلوك يمثل المرحلة التي يكتمل فيها المسار المعرفي الممتد من إدراك انتظام الطبيعة إلى تشكل الإيمان المطلق داخل الفكر الإسلامي، لأن الوعي الديني لا يتوقف عند حدود التأمل النظري في النظام الكوني ولا عند بناء التصورات الميتافيزيقية المتعلقة بالمطلق بقدر ما يتحول إلى بنية وجودية منظمة تعيد تشكيل الإنسان في قوله وعمله وسلوكه داخل العالم، ولهذا فإن الإيمان في التجربة الإسلامية أصبح نسقًا شاملًا يربط بين المعرفة والقيمة والفعل ضمن وحدة متماسكة، فقد بدأ العقل الإسلامي من ملاحظة النظام في الكون ثم انتقل إلى البحث عن العلة الكلية التي تمنح الوجود وحدته وانتهى إلى بناء التصور التوحيدي، وهو الذي يجعل المطلق أصلًا لكل اتساق غير أن هذا البناء العقدي لم يكن غاية في ذاته لأن التوحيد في الرؤية الإسلامية تقتضي انتقال المعنى من حيز الإدراك إلى حيز الممارسة ومن المجال النظري إلى المجال السلوكي، ولهذا أصبح انتظام السلوك امتدادًا ضروريًا **لانتظام العقيدة**، لأن الإنسان لا يستطيع أن يؤمن بوحدة النظام الكوني ثم يعيش في فوضى أخلاقية أو وجودية، فإن الإيمان في الفكر الإسلامي يمثل انتقالًا من مجرد الاعتقاد إلى بناء بنية منظمة تضبط العلاقة بين الداخل والخارج وبين الفكر والعمل، العقيدة قوة تنظيمية داخل الوعي الإنساني تعيد تشكيل الإنسان وفق منطق الاتساق الذي يحكم الوجود كله، ولذلك فإن السلوك الأخلاقي في الإسلام تعبيرًا عن وحدة النسق العقدي الذي يربط الإنسان بالمطلق وبالعالم وبالذات.

يُمكن فهم هذا التحول من خلال النمذجة الرياضية الأساسية التي عبرت عن حركة العقل من الطبيعة إلى المطلق:

عند تشكل البنية العقدية (Π_b) تحدث التحولات النظرية (Δ_t) تبلغ ذروتها في (Σ_s) الذي يمثل انتظام السلوك كنتيجة وجودية للعقيدة، وهذ يظهر في العقل التأملي (R_c) حين يكتشف النظام الكوني يسهك في بناء تصور للإنسان باعتباره جزءًا من هذا النظام، أما البنية القيمية (B_q) فقد منحت العقيدة بعدها الأخلاقي الذي يحول الإيمان إلى قوة ضابطة للسلوك، في حين كان عمل البعد الوجودي (Θ_m) على ربط الفعل الإنساني بالمطلق، فقد يكون انتظام السلوك انعكاسًا لوحدة المعنى داخل الوجود، لذا فإن العلاقة بين العقيدة والسلوك داخل الفكر الإسلامي هي علاقة بنيوية، لأن الإيمان الحقيقي يقتضي تحقق الاتساق بين ما يعتقد به الإنسان وما يمارسه، ولهذا كان مفهوم العمل في الإسلام جزءًا من البنية الإيمانية نفسها لا نتيجة ثانوية لها، فالعقيدة التي لا تنتج انتظامًا أخلاقيًا تفقد معناها الوجودي، لأن وحدة التوحيد لا تكتمل إلا حين تنعكس في وحدة الشخصية الإنسانية واتساق القول والفعل.

جدلًا انعكس هذا الفهم في مختلف المدارس الكلامية والفلسفية الإسلامية، إذ رأت المعتزلة أن العدل الإلهي يقتضي مسؤولية الإنسان عن أفعاله ومن ثم جعلت السلوك جزءًا من تحقق الإيمان، بينما ربطت الأشعرية العمل بالإرادة الإلهية والطاعة باعتبارها امتدادًا للعقيدة، أما الاتجاهات الصوفية فقد ذهبت إلى أن السلوك يمثل الطريق العملي لتحقق التوحيد داخل الذات، حيث يتحول الإيمان من معرفة عقلية إلى تجربة وجودية شاملة، وإن انتظام السلوك داخل النسق الإسلامي يعكس في جوهره انتقال فكرة النظام من الكون إلى الإنسان، لأن العقل الذي اكتشف الاتساق في الطبيعة سعى إلى إعادة إنتاج هذا الاتساق داخل الحياة الإنسانية، ولهذا أصبحت الشريعة والأخلاق والعبادات صورًا مختلفة لتنظيم الوجود الإنساني وفق مبدأ التوحيد فكما ينتظم الكون وفق قانون ينتظم الإنسان وفق بنية أخلاقية وروحية تجعل حياته متصلة بالمطلق.

لذا فإن تحول الإيمان من مجرد تصديق إلى بنية منظمة تضبط القول والعمل يكشف عن أن الفكر الإسلامي لم يفصل بين المعرفة والسلوك لأن الحقيقة في الرؤية الإسلامية لا تكتمل داخل الذهن وحده بقدر ما تتحقق في صورة انتظام شامل يربط العقيدة بالفعل والمعنى بالحياة والإنسان بالنظام الكلي للوجود، ومن ثم يصبح الإيمان مشاركة وجودية في إعادة إنتاج الاتساق الذي يحكم العالم كله تحت وحدة المطلق والتوحيد، وإن ارتباط انتظام السلوك بالبناء العقدي والأخلاقي في التجربة الإسلامية يمثل النتيجة الطبيعية للمسار الفكري الذي بدأ بإدراك انتظام الطبيعة، ومن ثم تطور نحو بناء التصور التوحيدي للمطلق وانتهى إلى تأسيس الإنسان بوصفه كائنًا يعيش داخل نسق من الاتساق الوجودي والأخلاقي، لأن الفكر الإسلامي ينظر إلى العقيدة بانها تأصيلًا منظمًا للسلوك ومبدأً يحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان والعالم والمطلق.

تشكلت التجربة الإسلامية على أساس أن الوجود كله قائم على الانتظام، وأن هذا الانتظام تعبير عن الحكمة الإلهية التي تمنح الكون وحدته واتساقه، ولهذا فإن الإنسان جزءًا من هذا العالم لا يستطيع أن يحقق وجوده الحقيقي إلا حين ينسجم سلوكه مع البنية الكلية للنظام الذي يحكم الوجود، فقد أصبح البناء العقدي في الإسلام أساسًا لإنتاج نظام أخلاقي يضبط القول والعمل ويمنح الحياة الإنسانية معناها، وإن العقيدة الإسلامية بما تقوم عليه من توحيد ووحدة للمعنى لا تسمح بانفصال الفكر عن السلوك، لأن الإيمان في جوهره يمثل حالة من الاتساق الداخلي بين الاعتقاد والفعل، ولهذا فإن السلوك الأخلاقي يُفهم داخل التجربة الإسلامية كامتداد عملي للتوحيد داخل الواقع الإنساني، فكما أن الكون ينتظم تحت وحدة الخالق ينبغي أن تنتظم حياة الإنسان تحت وحدة القيم التي تستمد مشروعيتها من تلك الحقيقة المطلقة.

ففي هذا السياق يمكن فهم العلاقة **بين العقيدة والسلوك** من خلال المعادلة الرياضية الأساسية للكتاب، التي تتمثل في المعطيات الاتية:

إذ تشير (Σ_s) إلى انتظام السلوك باعتباره النتيجة النهائية للبنية الإيمانية، حيث يتحول الإدراك العقلي (R_c) للانتظام الكوني إلى وعي أخلاقي عبر البنية القيمية (B_q) التي تمنح العقيدة بعدها العملي، اما في الجانب الاخر يغدو (Θ_m) الأفق المادي للوجود الذي يربط بين **الفعل الإنساني** و**المطلق**، فقد يصبح السلوك انعكاسًا لوحدة النظام الذي يحكم الوجود كله، مما يجعل الأخلاق في التجربة الإسلامية بنية متولدة من العقيدة الإسلامية، لأن كل قيمة أخلاقية تستمد معناها من التصور العقدي الذي يحدد موقع الإنسان داخل العالم (مثلًا) فكرة العدل ترتبط بالإيمان بحكمة الخالق وفكرة الأمانة ترتبط بمسؤولية الإنسان داخل النظام الكوني، فيما يتعلق في فكرة الرحمة ترتبط بوحدة الأصل الإنساني تحت إرادة إلهية واحدة، ولهذا فإن البناء الأخلاقي في الإسلام جزء من البنية الوجودية للعقيدة.

أدركت المدارس الكلامية والفلسفية الإسلامية هذه العلاقة بطرق مختلفة، إذ نجد المعتزلة ربطوا الأخلاق بالعقل والعدل الإلهي معتبرين أن انتظام السلوك يمثل دليلًا على تحقق الإيمان الحق، بينما ركزت الأشعرية على الطاعة والامتثال بوصفهما التعبير العملي عن الخضوع للإرادة الإلهية، أما الاتجاهات الصوفية فقد جعلت السلوك طريقًا لتطهير الذات وتحقيق الانسجام الداخلي بين القلب والحقيقة المطلقة، أي إن انتظام السلوك داخل التجربة الإسلامية يعكس انتقال فكرة النظام من مستوى الكون إلى مستوى الإنسان لأن العقل الذي اكتشف الاتساق في الطبيعة أعاد إنتاج هذا الاتساق داخل المجال الأخلاقي والاجتماعي، ولهذا أصبحت العبادات والشعائر والأحكام صورًا لتنظيم الوجود الإنساني ضمن رؤية تجعل الإنسان جزءًا من حركة كلية تتجه نحو تحقيق الوحدة بين الظاهر والباطن وبين الفكر والعمل.

بناءً على هذا الأساس ارتباط انتظام السلوك بالبناء العقدي والأخلاقي يكشف عن أن الإسلام أسس نسقًا وجوديًا متكاملًا تتحول فيه العقيدة إلى قوة تنظيمية تضبط حركة الإنسان في العالم وتجعل من الأخلاق امتدادًا لوحدة التوحيد داخل الواقع الإنساني، ومن ثم يصبح السلوك مشاركة في إعادة إنتاج الاتساق الذي يحكم الكون كله تحت مبدأ المطلق والوحدة والمعنى الكلي للوجود، وإن أثر هذا الانتظام بين العقيدة والسلوك يتجاوز الفعل الانساني ليصبح قوة تأسيسية في إنتاج الهوية الفردية والجماعية داخل التجربة الإسلامية، لأن الهوية تُفهم بانها معطى سابق على الفعل اي نتيجة داخلية لتراكم الاتساق بين البنية العقدية ومجال الممارسة، حيث تتحول العقيدة إلى نمط وجودي يعيد تشكيل الذات في وعيها وسلوكها وانتمائها في آن واحد.

يتجلى على المستوى الفردي أثر الانتظام في إعادة صياغة مفهوم الذات ككيانًا منضبطًا داخل نسق من المعاني والقيم التي تمنح الوجود الشخصي وحدة واتساقًا، إذ يصبح ذاتًا منظمة تتحدد هويتها من خلال درجة التزامها بالانسجام بين ما تعتقده وما تمارسه، وفي هذا السياق يتحول الفعل الديني والأخلاقي من مجرد استجابة خارجية إلى ممارسة تأسيسية للهوية، لأن تكرار الفعل المنضبط ينتج طبقات متراكمة من الوعي الذاتي تجعل الفرد يعيد تعريف نفسه باستمرار داخل إطار التوحيد، ومن ثم فإن الهوية الفردية تتشكل من وحدة داخلية تنشأ عن انتظام العلاقة بين $(\mathbf{R_c})$ باعتبار الوعي المدرك للمعنى و$(\mathbf{B_q})$ بوصفه البنية القيمية التي تعيد توجيه هذا الوعي نحو الفعل، فقد ينتهي هذا التفاعل إلى $(\mathbf{\Sigma_i})$ الذي يمثل الهوية الفردية بأنها حصيلة تراكمية للاتساق بين الاعتقاد والممارسة.

أما على المستوى الجماعي؛ فإن الانتظام نفسه يتحول إلى آلية لإنتاج هوية كلية تتجاوز الأفراد بوصفهم وحدات منفصلة لتشكل نمطًا من الوعي الجمعي القائم على التشارك في نفس البنية العقدية ونفس الإيقاع السلوكي، الجماعة في هذا السياق تتأسس على انتظام الفعل داخل فضاء مشترك من المعاني والطقوس والمؤسسات التي تعيد إنتاج وحدة التصور والاتجاه، وهكذا تصبح الهوية الجماعية تعبيرًا عن انتظام بنيوي يحول التعدد الفردي إلى وحدة معنوية تتكرر عبر الزمن، حيث يعمل $(\mathbf{\Theta_m})$ الأفق المادي ي المجال الذي يمنح هذا التعدد مرجعيته النهائية ويعيد ربط الاختلافات الجزئية بنظام كلي واحد، حيث تتشكل $(\mathbf{\Sigma_g})$ من خلال اعتبار الهوية الجمعية الناتجة عن هذا التراكم المنتظم للفعل والمعنى.

العلاقة بين الهوية الفردية والجماعية علاقة تكامل جدلي لأن انتظام الفرد لا يتحقق خارج الإطار الجمعي الذي يمده بالمعايير والرموز، كما أن انتظام الجماعة لا يستمر إلا عبر إعادة إنتاجه داخل وعي الأفراد وسلوكهم اليومي، وفي هذا التفاعل المستمر تتحول الهوية إلى بنية دينامية يعاد صياغتها باستمرار عبر توازن دقيق بين الداخل الفردي والخارج الجماعي، بحيث يصبح الاتساق بين العقيدة والسلوك هو الشرط الأساسي لاستمرار هذا التوازن، وإن هذا الفهم يجعل الهوية في التجربة الإسلامية أقرب إلى كونها بنية انتظام أكثر من كونها جوهرًا ثابتًا لأنها تبنى عبر الفعل المتكرر المنضبط، الذي يربط الإنسان بمطلق المعنى ويجعله جزءًا من نظام كلي يعيد تشكيل من يكونه في كل لحظة، ومن ثم فإن تمثل الامتداد الوجودي لها داخل الزمن الاجتماعي والتاريخي، إذ يتحول الإيمان إلى ممارسة مستمرة لإنتاج الذات وإعادة إنتاج الجماعة في آن واحد.

أثر الانتظام بين العقيدة والسلوك في إنتاج الهوية يكشف عن أن التجربة الإسلامية لا تفصل بين البنية المعرفية والبنية الوجودية، لا سيما إنَ الهوية هي التعبير الأعمق عن تحقق ذلك الانتماء داخل الفعل، فكما ينتظم الكون وفق وحدة قانونية كبرى تنتظم الهوية الفردية والجماعية وفق وحدة عقدية وأخلاقية تعيد ربط

الإنسان بالعالم والمطلق في آن واحد، فقد يصبح الوجود الإنساني ذاته شكلًا من أشكال الاتساق المستمر داخل بنية التوحيد، وإن الهوية في هذا السياق هيَ عملية إنتاج دائم لأن كل فعل منضبط يعيد ترسيخها وكل انحراف عنها يعيد مساءلتها، مما يجعلها بنية حية تتشكل باستمرار داخل حركة السلوك والمعنى، ومن هنا فإن الانتظام لا ينتج نمطًا وجوديًا متكاملًا تتحدد فيه الهوية بوصفها تجسيدًا حيًا لوحدة العقيدة والسلوك داخل العالم.

خامساً: بناء النهج الرياضي في الفكر الإسلامي

عند النظر إلى تاريخ الفرق الإسلامية نجدها تملك تاريخًا للصراع العقدي أو السياسي؛ وهذا وحده يبقى أي تفسيرًا ناقصًا ما لم يُفهم ضمن بنية أعمق تحكم آلية التشكل والانشطار وإعادة الإنتاج المعرفي، خاصة إنَ المسار التاريخي للفرق يتحرك وفق النموذج الرياضي الكلي المقترح إلى انتظام بنيوي، إذ يمكن تمثيله نظامًا توليديًا مشابهًا للأنساق الرياضية، التي تنشأ من **أصل أول** ثم تتفرع إلى وحدات أصغر تحت تأثير التوترات الداخلية والتحولات المنهجية، لذا فإن التشكل والانشطار والغياب في تاريخ الفرق الإسلامية يمثل حركة رياضية معرفية مستمرة داخل البنية الإسلامية نفسها، أذ تتمثل في **المعادلة الاتية** التي يُمكن التعبير عنها:

نموذج

(1)

$$\Psi_I = \int_N^A [(R_c + B_q) \cdot \Theta_m]dt$$

يكشف أن النسق الإسلامي يتكوّن من تفاعل مستمر بين البنية العقدية والحركة البرهانية داخل الزمن التاريخي، وهذا يعني أن كل منظومة فكرية تحمل في داخلها قابلية التشكل والانقسام، لأن أي نسق معرفي حين يسعى إلى تحقيق الاتساق المطلق مع الواقع أو النص أو العقل، لذا فإنه ينتج بالضرورة فائضًا تأويليًا يقود إلى إعادة ترتيب بنيته الداخلية، إذ يمكن فهم نشأة الفرق الإسلامية باعتبارها نتيجة مباشرة لما يمكن تسميته بالديناميكية الرياضية للمعنى، لأن الفرقة تنشطر من **نسق سابق** يحمل داخل بنيته إمكانات كامنة للتفرع، وهذه الحركة تشبه إلى حد بعيد النماذج الرياضية القائمة على التوالد البنيوي، إذ إن كل صيغة

رياضية مركبة يمكن تحليلها إلى عناصر أصغر، وهذه العناصر نفسها تتحول لاحقًا إلى أصول لأنساق جديدة، وبالمثل فإن **الخوارج** تشكلوا من انشطار داخل المنظومة السياسية **العقدية الأولى** ثم انشطرت منهم فرق فرعية **أكثر تشددًا** أو **أكثر اعتدالًا**، وكذلك **المعتزلة** الذين لم يكونوا قطيعة مطلقة مع **المجال السني** أو **الشيعي المبكر** بقدر ما مثلو نتيجة لتحول منهجي داخل سؤال العدل الإلهي والعقل والحرية الإنسانية، ثم أعاد **الأشاعرة** إنتاج جزء من البنية **الاعتزالية** ضمن نسق مختلف يوازن بين **العقل** و**النقل** لتنشأ بذلك دورة جديدة من التشكل والانشطار.

يتحرك الفكر الإسلامي وفق هندسة معرفية أقرب إلى **البنية الكسيرية**، إذ تتكرر الأنماط نفسها بأحجام ومستويات مختلفة، يظهر الخلاف حول (مثلًا) الإمامة أعاد إنتاج نفسه داخل كل فرقة تقريبًا، كما أن التوتر بين العقل والنص والحرية والجبر ظل يتكرر بصيغ متعددة عبر القرون وهذا التكرار البنيوي، وهو يدل على أن الفرق الإسلامية تمثيلات مختلفة لبنية نظرية واحدة تتحول باستمرار تحت ضغط الزمن والتأويل والسلطة، وإذا كانت الرياضيات تقوم على مبدأ أن كل نظام يحمل داخله حدودًا تؤدي إلى توليد أنظمة جديدة، فإن تاريخ الفرق الإسلامية يكشف المبدأ نفسه، إذ إن كل محاولة لبناء يقين مطلق كانت تنتج في المقابل احتمالًا جديدًا للانقسام، خاصة إنَ السعي إلى تثبيت المعنى النهائي للنص يؤدي دائمًا إلى تعدد القراءات وتعدد القراءات يؤدي إلى تشكل مدارس ثم إلى صراع بين هذه المدارس حول امتلاك الشرعية التفسيرية، وهذا يتحول الاختلاف من حالة طارئة إلى ضرورة بنيوية داخل النظام الإسلامي نفسه.

أما **الغياب** فيمثل المرحلة الثالثة من الدورة الرياضية للفرق، فالفرقة لا تبقى أبدًا في **صورتها الأولى** إما أن تذوب داخل نسق أكبر أو تتحول إلى أثر نظري داخل مدرسة أخرى أو تختفي تاريخيًا مع بقاء بنيتها المفهومية كامنة في أنساق لاحقة، ولذلك فإن الغياب يعني إعادة توزيع البنية داخل نظام جديد، لأن المعتزلة فرقة تاريخية تراجع سياسيًا لكن استمر عقلانيتها داخل كثير من البنى الكلامية والفلسفية اللاحقة والخوارج اختفوا باعتبارهم قوة مركزية، لكن منطقهم في التكفير والتشدد أعاد الظهور بأشكال متكررة عبر التاريخ الإسلامي، وهذا يشبه القوانين الرياضية التي لا تختفي وإنما يعاد تمثيلها ضمن صيغ وتحولات مختلفة.

بهذا المعنى يمكن القول إن الفرق الإسلامية تخضع لمسار ثلاثي، يتمثل في:

نموذج

(2)

$$\mathfrak{T}_f = (\alpha_t \to \beta_s \to \gamma_g)$$

حيث:

- α_t = التشكل الأولي.
- β_s = الانشطار البنيوي.
- γ_g = الغياب أو إعادة الامتصاص داخل نسق آخر.

هذه الحركة هي قانون معرفي ناتج عن الطبيعة الرياضية للانتظام الفكري نفسه، فكل نسق ديني حين يتحول إلى بنية تفسيرية مغلقة يبدأ بإنتاج توتراته الداخلية، وهذه التوترات تتحول إلى انقسامات ثم تعاد صياغتها في أنظمة جديدة أكثر تعقيدًا، لذا فإن تاريخ الفرق الإسلامية لا يمثل اختلافات مذهبية فهو تاريخ حركي رياضي مستمر إلى تحقيق التوازن بين المطلق الإلهي والعقل البشري والواقع التاريخي المتغير، وإن تفسير الانشطارات الفكرية والفرق الإسلامية ضمن منطق التشكل البنيوي والتحول النظري يقتضي تجاوز القراءة التاريخية التقليدية، إذ تختزل نشأة الفرق في النزاعات السياسية أو الخلافات العقدية المباشرة، وذلك أن هذه القراءة وإن كانت تكشف بعض الأسباب الظاهرة فإنها لا تفسر البنية العميقة التي تجعل الانقسام يتكرر بصورة دورية داخل المجال الإسلامي، ومن هذه المقاربة البنيوية تقدم نموذجًا أكثر قدرة على تفسير كيفية تشكل الفرق وتحولها واختفائها بوصفها نتائج طبيعية لحركة النسق الفكري ذاته.

فكل منظومة معرفية تحمل في داخلها قابلية كامنة لإعادة التشكل، لأن الفكر يتحرك ضمن حالة توتر دائم بين **الثابت** و**المتغير** وبين النص والتأويل وبين المطلق والواقع التاريخي، وعندما يدخل النسق الفكري في محاولة إنتاج تفسير شامل للوجود أو العقيدة أو السلطة، فإنه يبدأ بتوليد تباينات داخلية تتراكم تدريجيًا حتى تتحول إلى انشطارات مستقلة تمتلك بنيتها الخاصة، ومن ثم فإن الفرقة تتولد من داخل بنية سابقة تحمل إمكانات الانقسام في أصل تكوينها، وفي هذا السياق يصبح التشكل البنيوي عملية معرفية مستمرة تقوم على إعادة ترتيب العناصر الداخلية للنسق، فكل مدرسة فكرية تبدأ بوصفها محاولة لتحقيق الاتساق بين مجموعة من المبادئ، غير أن هذا الاتساق نفسه ينتج مناطق توتر جديدة بسبب اختلاف طرق فهم النص أو تحديد حدود العقل أو تفسير العلاقة بين الله (عزوجل) والإنسان والتاريخ، ولهذا فإن الانشطار لا يمثل انهيارًا طارئًا للنسق وإنما يمثل نتيجة منطقية لتفاعله الداخلي.

يُمكن فهم تاريخ الفرق الإسلامية كسلسلة من التحولات النظرية المتعاقبة **فالسؤال السياسي حول الإمامة** تحول إلى **سؤال عقدي** ثم إلى **سؤال معرفي** يتعلق بمصدر الشرعية وطبيعة السلطة، ومن ثم أعاد إنتاج نفسه في أشكال كلامية وفلسفية متعددة، وكذلك الجدل حول الحرية الإنسانية تحول إلى بنية نظرية كبرى أنتجت **مدارس الجبر والاختيار والاعتزال والأشعرية**، وكل مدرسة من هذه المدارس إعادة بناء لعناصر سابقة ضمن تركيب جديد، وإن التحول النظري داخل الفكر الإسلامي يقوم على آلية مزدوجة تتمثل في الامتصاص والانفصال ففي لحظة معينة تقوم المدرسة الجديدة بامتصاص جزء من مفاهيم النسق السابق ثم تعيد توجيهها داخل إطار مختلف وبذلك فإن كل انشطار يحمل في داخله بقايا البنية الأصلية حتى عندما يعلن معارضته لها، ولهذا السبب ظلت كثير من القضايا الكبرى تتكرر داخل التاريخ الإسلامي بأسماء واتجاهات مختلفة، لأن البنية العميقة للنظام الفكري بقيت حاضرة رغم تغير صورها الظاهرة.

إذا كانت **الأنظمة الرياضية** تنتج أشكالًا جديدة عبر إعادة تركيب العناصر الأساسية، فإن الفكر الإسلامي تحرك بطريقة مشابهة حيث أعاد باستمرار تشكيل مفاهيمه المركزية مثل العقل والنص والحرية والعدل والسلطة ضمن صيغ نظرية متغيرة، ولذلك فإن الفرق الإسلامية يمكن فهمها تحولات بنيوية داخل نظام معرفي واحد يتحرك وفق قوانين داخلية للتشكل والانقسام وإعادة التنظيم، كما أن الانشطارات الفكرية تحدث بسبب اختلاف المنهج الذي تُفهم به العقيدة نفسها، في حين يُقدَّم النص بوصفه المرجعية المطلقة ينشأ اتجاه يميل إلى تقليص دور العقل، فقد يُمنح العقل سلطة تفسيرية واسعة يظهر اتجاه آخر يسعى إلى إعادة تأويل النص وفق مقتضيات البرهان المنطقي وبين هذين القطبين تتولد مساحات وسيطة تنتج مدارس توفيقية أو تركيبية، ولهذا فإن تاريخ الفرق يعكس في جوهره تاريخ الصراع حول أدوات إنتاج الحقيقة أكثر مما يعكس صراعًا حول الحقائق ذاتها.

ففي النهاية يُمكن القول إنَ منطق **التشكل البنيوي** مثلّ غياب بعض الفرق يعني اعادة توزيعها داخل أنساق لاحقة، فقد تختفي المدرسة ككيانًا تنظيميًا، بينما تستمر مفاهيمها داخل البنية الفكرية العامة، وهذا ما يفسر استمرار كثير من الأنماط الكلامية والفلسفية عبر قرون طويلة رغم زوال المدارس التي أنتجتها في بداياتها، وبذلك فإن تفسير الفرق الإسلامية ضمن منطق التشكل البنيوي والتحول النظري يقود إلى رؤية الفكر الإسلامي بوصفه نظامًا حيًا يتحرك وفق ديناميكية داخلية مستمرة، حيث يؤدي كل سعي إلى تحقيق الوحدة المعرفية إلى إنتاج احتمالات جديدة للاختلاف ويؤدي كل انقسام إلى بناء تركيب نظري جديد، ومن ثم يتحول هذا التركيب بدوره إلى أصل لانشطارات لاحقة وهكذا يصبح تاريخ الفرق ليس تاريخ تفكك فحسب وإنما تاريخ إعادة إنتاج مستمرة للمعنى داخل النسق الإسلامي ذاته.

مراجع التمهيد

❖ **المراجع العربية**

- **القران الكريم**

1. ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** (القاهرة: دار المعارف، 1972).
2. أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014).
3. أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال** (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2016).
4. أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ط4(القاهرة: دار المعارف، 1966).
5. بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، المجلد الأول، طبعة باريس1858 (بيروت: مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح، 1992).

❖ **المراجع الانجليزية**

1. George Lakoff and Rafael E. Núñez, **Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being** (New York: Basic Books, 2000).
2. Gottlob Frege, **The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number** (London: Northwestern University Press, 1980).
3. Imre Lakatos, **Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery** (London: Cambridge University Press, 1976).
4. Mary Leng, Alexander Paseau and Michael Potter (eds.), **Mathematical Knowledge** (London: Oxford University Press, 2007).
5. Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), **Philosophy of Mathematics**: Selected Readings (London: Cambridge University Press, 2nd ed., 1983).
6. Penelope Maddy, **Realism in Mathematics** (London: Oxford University Press, 1990).
7. Reuben Hersh, **What Is Mathematics, Really?** (New York: Oxford University Press, 1997).
8. Stewart Shapiro, **Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology** (New York: Oxford University Press, 1997).
9. Stewart Shapiro, **Thinking About Mathematics: The Philosophy of Mathematics** (London: Oxford University Press, 2000).

الجزء الاول

فلسفة بناء الإثبات البرهاني من القرآن والسنة: نماذج رياضية

البحث في فلسفة بناء الإثبات البرهاني من **القرآن والسنة** يقتضي تجاوز التصورات التقليدية التي تنظر إلى النص الديني بأنها خطابًا وعظيًا أو تشريعيًا منفصلًا عن البنية العقلية المنظمة، ذلك أن القرآن والسنة يؤسسان نظامًا معرفيًا قائمًا على الانتظام والاستدلال والتدرج البرهاني، إذ يتحول النص إلى بنية عقلية تمتلك قدرة داخلية على إنتاج اليقين وإعادة تنظيم التصور الإنساني للوجود والمعرفة والسلوك، ومن هنا فإن الخطاب الإسلامي في جوهره يقوم على تأسيس نسق برهاني تتداخل فيه المشاهدة الحسية مع الاستدلال العقلي ضمن حركة متصاعدة من الإدراك إلى اليقين، فقد يظهر هذا النسق بصورة واضحة في اعتماد القرآن على الانتظام الكوني بوصفه مدخلًا لبناء البرهان، إذ إن الظواهر الطبيعية بوصفها علامات خاضعة لقانون **واتساق وتناسب**، وهذا الانتظام يتحول إلى أساس منطقي للاستدلال على **وحدة الخالق وربوبيته**، ليكُن الانتقال من تعاقب **الليل والنهار** إلى **إثبات النظام الكوني** ثم إلى ضرورة **الموجد العاقل**، مثلّ حركة استدلالية ذات بنية قريبة من **النماذج الرياضية** التي تنتقل من المعطيات الجزئية إلى القانون الكلي، لذا فإن البرهان القرآني لا يتحرك في فراغ تأملي وإنما ضمن نسق يقوم على العلاقة بين التكرار والسببية والنسبة والغاية.

كما أن السنة النبوية جاءت امتدادًا تطبيقيًا لهذا **النسق البرهاني**، إذ تحولت المبادئ الكلية التي عرضها القرآن إلى نماذج عملية في التعليم والإقناع والتنظيم الاجتماعي، لأن النبي محمد (صل الله عليه وسلم) استخدم **القياس والمثال والتقسيم المنطقي والتدرج** في **بناء الحجة**، مما جعل السنة تمثل التطبيق العملي للبنية البرهانية القرآنية، ولهذا فإن العلاقة بين القرآن والسنة علاقة بين الأصل النظري وآلية التفعيل الواقعي داخل التجربة الإنسانية، وفي هذا السياق يمكن فهم **النماذج العددية والقياسية** الواردة في **النصوص الإسلامية** بأنها جزءًا من بنية معرفية أوسع، التكرار العددي والنسب الزمنية والمقادير الشرعية وأنظمة المواريث والزكاة والمواقيت تعكس تصورًا يقوم على أن الحقيقة الدينية ذاتها تخضع لمنطق الانتظام والتقدير والدقة، وهذا ما يفسر ارتباط نشأة العلوم الرياضية والفلكية والحسابية في الحضارة الإسلامية بالبنية البرهانية للنص الديني نفسه، إذ إن العقل المسلم يتعامل مع الرياضيات باعتبارها أداة لفهم النظام الكامن في الخلق والتشريع معًا.

انطلاقًا من ذلك؛ فإن هذه الدراسة تنظر إلى القرآن والسنة باعتبارهما منتجين لبنية برهانية ذات طبيعة رياضية رمزية، حيث يمكن تمثيلها ضمن **نموذج نظري** كلي يفسر العلاقة بين الانتظام الكوني والاستدلال النصي والفعل العقلي والنتائج الحضارية، وقد جرى التعبير عن هذا النسق في المعادلة الآتية:

نموذج
(المعادلة الكلية للجزء الأول)

$$\mathfrak{B}_{QS} = \int_{K}^{Y} [(\Omega_c + \Gamma_s + \Lambda_n) \cdot \Theta_r] dt \ \propto \ (\Pi_u \cdot \Delta_a \cdot \Sigma_h)$$

تتولد البنية البرهانية القرآنية والحديثية من التكامل بين الانتظام الكوني والبنية السببية والنماذج العددية ضمن فعل عقلي استدلالي متصل، بما يؤدي طرديًا إلى إنتاج وحدة التصور واليقين العقلي والنسق الحضاري الإسلامي، حيث يمثل التشكيل الفعلي لهذا النموذج كبناء تفسيري يتجلى في:

- Ω_c = الانتظام الكوني
- Γ_s = البنية السببية والاستدلال النصي
- Λ_n = النماذج العددية والقياسية
- Θ_r = الفعل العقلي البرهاني
- Π_u = وحدة التصور العقدي
- Δ_a = اليقين العقلي
- Σ_h = النسق الحضاري الإسلامي

يتشكل النسق الحضاري الإسلامي نتيجة نهائية لانتظام البرهان داخل النص والواقع، وبذلك فإن فلسفة الإثبات البرهاني في الإسلام يجب فهمها من خلال نظامًا معرفيًا شاملًا يقوم على تحويل الانتظام الكوني والنصي إلى بنية عقلية قادرة على إنتاج المعرفة والسلوك والحضارة ضمن ترابط داخلي يحكمه منطق الاستدلال والتناسب والتكامل البنيوي، وإن البنية البرهانية في الإسلام ينبغي النظر إليها باعتبارها نظامًا معرفيًا يتأسس على فكرة الانتظام الكلي، خاصة إنَ الوجود في التصور القرآني يتحرك ضمن شبكة من العلاقات الثابتة؛ التي تجعل كل ظاهرة جزءًا من نسق أوسع يخضع لقانون واتساق، لذا فإن العقل حين يواجه العالم نظامًا مترابطًا يقوده تدريجيًا إلى إدراك الوحدة الكامنة خلف التعدد، ولهذا فإن البرهان الإسلامي يبدأ من انتظام الكون قبل أن يصل إلى انتظام العقيدة.

يظهر هذا التصور في الطريقة التي يتحول بها التكرار داخل الطبيعة إلى دليل عقلي، خاصة إنَ تعاقب الأزمنة وحركة الموجودات وتوازن العلاقات الكونية تُعرض إشارات إلى وجود مبدأ منظم يتجاوز حدود المادة ذاتها، إذ يتحول الحس إلى مدخل للعقل ويتحول العقل إلى أداة لاكتشاف القانون الداخلي للوجود، وبذلك تصبح المعرفة حركة انتقال من الظاهر إلى الباطن ومن الجزئي إلى الكلي ومن المشاهدة إلى اليقين، كما أن الخطاب الإسلامي يربط هذا النظام **بالغاية فالسببية** في **التصور القرآني** بنية تحمل مقصدًا ومعنى، ولهذا فإن العلاقة بين الأشياء عبر ارتباطها بحكمة كلية تجعل الكون قابلًا للفهم والتأويل، فقد يلتقي البرهان الديني مع البنية الرياضية؛ لأن كليهما يقوم على البحث عن العلاقة المنظمة التي تمنح الظواهر وحدتها الداخلية.

يكتسب العدد دلالة تتجاوز الحساب المجرد، لأن التقدير والنسبة والتكرار هيَ أدوات لبناء النظام المعرفي ذاته فالقياس الزمني والمقادير والتوازنات الكمية تعكس تصورًا يرى أن الحقيقة تُدرك عبر الانتظام والضبط والاتساق، ولذلك فإن الرياضيات داخل النسق الإسلامي امتداد للعقل البرهاني الذي يسعى إلى فهم القانون الكامن في الخلق والتشريع معًا، لهذا السبب تحولت البنية البرهانية في الإسلام إلى نظام تطبيقي داخل التجربة الإنسانية، لأن السنة النبوية إعادة تشكيل للمعنى ضمن الواقع حيث جرى تحويل المبادئ الكلية إلى نماذج عملية في الإقناع والتعليم والتنظيم الاجتماعي، تمثل الأمثال والتقسيمات والتدرج في بناء الحجة كلها تكشف عن حضور عقل تنظيمي يعمل على نقل الإنسان من الإدراك النظري إلى الانضباط العملي ومن التصور المجرد إلى الفعل المنظم.

يكشف التشريع الإسلامي ذاته عن **طبيعة رياضية** عميقة، لأن تنظيم الحقوق والواجبات يقوم على التقدير والنسبة والتوازن، لتكُن المقادير والأنصبة والحسابات الزمنية تعبير عن تصور فلسفي يرى أن العدالة لا تتحقق إلا عبر انتظام دقيق يمنع الفوضى ويعيد توزيع العلاقات ضمن بنية متوازنة، فإن القانون في الإسلام لا ينفصل عن المبدأ الرياضي لأن كليهما يقوم على مبدأ التناسب وإعادة تنظيم الكثرة داخل وحدة منسجمة، من خلال هذا المسار يتحول البرهان من كونه أداة معرفية إلى أساس حضاري شامل، إذ إن العقل المسلم حين أدرك أن الكون والنص والتشريع تخضع جميعها لمنطق الانتظام، فقد بدأ يبحث عن القوانين التي تحكم العالم والإنسان والتاريخ، فقد نشأت علوم الحساب والفلك والمنطق والأصول بوصفها امتدادًا طبيعيًا للبنية البرهانية الكامنة في النص الإسلامي نفسه، ولذلك فإن الحضارة الإسلامية تنشأ من الدمج بين الدين والعقل داخل نسق واحد يقوم على اكتشاف النظام وتحويله إلى معرفة وتنظيم وسلوك.

فعلى هذا الأساس يمكن فهم المعادلة النظرية بوصفها تمثيلًا رمزيًا للحركة الكلية للبرهان الإسلامي، فان لانتظام الكوني والبنية السببية والنماذج العددية تدخل جميعها في فعل عقلي تراكمي، إذ يحولها إلى يقين

معرفي ثم إلى نسق حضاري قادر على إعادة تنظيم العلاقة بين الإنسان والعالم ضمن بنية تقوم على التناسب والاتساق والتكامل الداخلي، وبذلك يصبح البرهان في الإسلام مبدأً فلسفيًا لبناء المعرفة والحضارة والوجود الإنساني كله.

القسم الأول

البنية البرهانية في الخطاب القرآني

تتأسس البنية البرهانية في الخطاب القرآني على نسق معرفي تتداخل فيه شروط الانتظام الكوني مع البنية السببية والاستدلال النصي ضمن أفق عقلي رياضي، إذ يجعل البرهان القرآني فعلا تركيبيا متدرجا في الكشف عن اليقين ويمكن تفسير هذه البنية، حيث تمثل هذه المعادلة النسق الداخلي الذي ينتظم عبره انتقال الخطاب القرآني من مستوى الإشارة الظاهرة إلى مستوى البرهان العقلي المنتج للتصور العقدي:

ينطلق هذا البناء من الانتظام الكوني **(Ω_c)** باعتبارها المادة الأولية التي يتأسس عليها البرهان، إذ إن القرآن يجعل من انتظام العالم مجالا للكشف عن **القصدية العليا** فتعاقب الظواهر وتناسق البنى الطبيعية وانتظام العلاقات بين الموجودات يقدم معطيات حسية قابلة للتحويل إلى مقدمات عقلية والانتظام، يعمل باعتباره بنية دلالية تشير إلى أن الوجود يخضع لنظام تتجاوز علته حدود الظاهر، ثم تتدخل البنية السببية والاستدلال النصي **(Γ_s)** لتربط بين معطيات الكون وبين الاستدلال البرهاني، يقوم الخطاب القرآني بتحويل الظاهرة إلى سؤال عقلي يفتح إمكان الاستنتاج، وهذا ما يظهر في الصيغ الاستفهامية والقياسية التي تدفع **العقل** إلى الانتقال من **المعطى** إلى **علته** ومن **الأثر** إلى **المؤثر** ومن **النظام** إلى **المنظم** فتتشكل حركة استدلالية تجعل النص مولدا للبرهان.

يأتي دور **النماذج العددية والقياسية (Λ_n)** كأداة ضبط للمعنى، إذ إن التكرار العددي والتوازن التركيبي والتناظر البنائي داخل الخطاب يشكل نسقا معياريا يضبط الحجاج ويمنحه صفة الاتساق الداخلي، وهذه النماذج تعمل باعتبارها مؤشرات على أن الخطاب نفسه خاضع لقانون انتظام شبيه بالانتظام الكوني الذي يشير إليه، إذ تتفاعل هذه العناصر من خلال الفعل العقلي البرهاني **(Θ_r)**، وهو الطاقة التأويلية التي يمارسها العقل حين يستقبل المعطيات السابقة ويعيد تركيبها داخل بنية استنتاجية، فقد يكون العقل فاعل استدلالي يقوم بتحويل الإشارات إلى قضايا وتحويل القضايا إلى نتائج يقينية، ولهذا فإن التكامل بين **(Ω_c)** و**(Γ_s)** و**(Λ_n)** لا ينتج برهانا إلا عبر توسط **(Θ_r)**.

أما **التكامل الزمني** المرموز له بـ**($K \rightarrow Y \int dt$)** فإنه يشير إلى أن البرهان القرآني يتكون عبر سيرورة تراكمية، فقد تبدأ من **لحظة الإدراك الأولى** وتنتهي عند **اكتمال اليقين**، إذ يتنامى الوعي البرهاني مع التفاعل المستمر بين النص والعقل والواقع، فقد تفضي هذه العملية إلى إنتاج **ثلاث نتائج معرفية كبرى**، تتمثل في الآتي:

1. وحدة التصور العقدي **(Π_u)**، إذ يتشكل من خلال البرهان تصور متماسك للوجود يقوم على مبدأ التوحيد باعتباره النتيجة **العليا للانتظام العقلي**.

2. اليقين العقلي ($\mathbf{\Delta_a}$)، الذي يمثل الدرجة التي يصل عندها العقل إلى **الاطمئنان البرهاني** بعد اكتمال البناء الاستدلالي.
3. النسق الحضاري الإسلامي ($\mathbf{\Sigma_h}$)، وهو الامتداد العملي للبرهان داخل التاريخ، حيث يتحول اليقين المعرفي إلى نظام حضاري ومنظومة قيمية وممارسة اجتماعية.

وعليه؛ فإن البنية البرهانية في الخطاب القرآني فهي هندسة معرفية تتأسس على تحويل الانتظام الكوني المشار اليه في المعادلة ($\mathbf{\Omega_c}$) إلى مقدمات عقلية، ومن ثم تحويل هذه المقدمات عبر البنية السببية ($\mathbf{\Gamma_s}$) والنماذج القياسية ($\mathbf{\Lambda_n}$)، من خلال تفعيل الفعل العقلي البرهاني ($\mathbf{\Theta_r}$) إلى يقين عقدي ($\mathbf{\Delta_a}$)، وهذا يتجسد في وحدة التصور ($\mathbf{\Pi_u}$)، فقد يؤدي الى نسقا حضاريا ($\mathbf{\Sigma_h}$)، وبذلك يصبح الخطاب القرآني نظاما استدلاليا متكاملا تتحد فيه الأنطولوجيا بالإبستمولوجيا ويتحول البرهان من أداة نظرية إلى بنية تأسيسية لإنتاج المعرفة والوجود الحضاري معا.

ليكن تمثيل الاستدلال بالانتظام الكوني أحد أكثر **المسالك البرهانية رسوخا** في البناء المعرفي للخطاب القرآني، إذ يتأسس على الانتقال العقلي من ملاحظة انتظام الوجود إلى إثبات وحدة الموجد وربوبيته، وهذا المسلك ينبني على بنية استدلالية صارمة، إذ تتكامل فيها عناصر الانتظام الكوني ($\mathbf{\Omega_c}$) والبنية السببية والاستدلال النصي ($\mathbf{\Gamma_s}$) والنماذج العددية والقياسية ($\mathbf{\Lambda_n}$) عبر الفعل العقلي البرهاني ($\mathbf{\Theta_r}$) لتنتج في النهاية وحدة التصور العقدي ($\mathbf{\Pi_u}$) واليقين العقلي ($\mathbf{\Delta_a}$) ضمن النسق الحضاري الإسلامي ($\mathbf{\Sigma_h}$)، أي إن الانتظام الكوني ($\mathbf{\Omega_c}$) يمثل **المعطى الأول** الذي يواجه العقل في تأمله للوجود، لأن الكون يكشف عن نسق دقيق من العلاقات الثابتة والقوانين المتكررة والتناسبات المحكمة التي تحكم حركة الموجودات من أصغر الجزئيات إلى أعظم البنى الكونية، وهذا الانتظام يطرح على العقل **سؤالا أنطولوجيا** مركزيا يتعلق بمصدر هذا الانسجام، إذ إن انتظام الظواهر لا يمكن تفسيره من داخل الظواهر نفسها ما لم يقع العقل في الدور المنطقي لأن الشيء لا يكون مفسرا لعلته ولا مؤسسا لقانونه الخاص.

من هنا يتولد انتقال الاستدلال السببي ($\mathbf{\Gamma_s}$) من الأثر إلى المؤثر ومن النظام إلى المنظم، خاصة إنَ الانتظام بوصفه واقعة موضوعية يستلزم مرجعا متجاوزا له، لأن كل نظام يفترض مبدأ منظما يسبقه رتبة ووجودا، وهذه القاعدة مبدأ عقلي مؤسس في الفلسفة العقلية الكلاسيكية ويأخذ في الخطاب القرآني صورة استدلالية حجاجية تجعل من انتظام الكون مقدمة كبرى، فقد تؤدي إلى نتيجة هي ضرورة وجود علة أولى موحدة، القرآن يحولها إلى مقدمات برهانية تستثير الفعل العقلي ($\mathbf{\Theta_r}$) ليباشر عملية الربط بين المشهود والغائب وبين المحسوس والمعقول، وبذلك يصبح الكون نصا مفتوحا على القراءة العقلية وتتحول قوانينه إلى إشارات دالة على موجدها.

يتعمق هذا البرهان حين يدخل عنصر النماذج العددية والقياسية (Λ_n)، حيث إن انتظام النسب الكونية وتوازن المقادير وثبات العلاقات الرياضية بين الموجودات يكشف عن أن الوجود محكوم ببنية معيارية قابلة للقياس والإدراك العقلي، وهذه القابلية للقياس هي علامة على عقلانية التكوين، لأن القابلية للانتظام الرياضي تفترض مبدأ سابقا على المادة نفسها يجعلها قابلة لأن تنتظم وفق نسق معلوم, وفي هذا السياق يغدو انتظام الكون دليلا على وحدة الخالق؛ لأن تعدد الفاعلين المستقلين في إنشاء نظام واحد يؤدي عقلاً إلى **أحد احتمالين**، هما:

1. التوافق المطلق بين الإرادات.
2. التنازع المطلق بين الارادات.

فإن كان الأول عاد التعدد لغوا لا ضرورة له؛ وإن كان الثاني أدى إلى فساد النظام واختلاله، ولما كان الواقع يشهد بثبات النسق الكوني وتماسكه، فإن ذلك يدل على وحدة المصدر المؤسس له، وهذا هو المعنى العقلي الذي تنتجه المعادلة البرهانية.

إذ يُمكن تمثيل هذا الاستدلال من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(1)

$$B_{QS} = \int_{K}^{Y} [(c + s + n)r]dt \propto (uah)$$

البنية البرهانية (**BQS**) لا تتحقق إلا من خلال التفاعل التراكمي بين **الانتظام الكوني** (Ω_c) **والبنية السببية** (Γ_s) والنموذج القياسي (Λ_n) تحت تأثير الفعل العقلي (Θ_r)، من خلال الامتداد الزمني للمعرفة حتى تتولد وحدة التصور العقدي (Π_u)، وهذه الوحدة هيَ نتيجة منطقية لقراءة انتظام الوجود قراءة عقلية، لأن وحدة القانون تستلزم وحدة المقنن ووحدة النظام تستلزم وحدة المنظم، ومن وحدة الخالق تنتقل الدلالة إلى إثبات الربوبية، إذ إن انتظام الكون دليلا على التدبير المستمر، لأن استمرار النظام عبر الزمان يدل على حضور العناية الحافظة، لو كان الإيجاد فعلا منقطعا لانفصل النظام عن علته وتعرض للاضطراب أما دوام الانتظام فيكشف عن استمرار الربوبية بوصفها حفظا وتدبيرا وإحاطة.

يتولد اليقين العقلي (Δ_a) باعتباره ثمرة اكتمال العملية البرهانية، لأن الذهن يتجاوز إدراك الانتظام إلى إدراك علته الموحِّدة والمدبرة، وهذا اليقين يتحول في المجال الحضاري إلى نسق حضاري إسلامي (Σ_h) يؤسس الرؤية الكلية للعالم والإنسان والمعرفة، وعليه فإن الاستدلال بالانتظام الكوني على وحدة الخالق

وربوبيته، فهو بناء فلسفي صارم يتأسس على تحويل الظاهرة الكونية إلى مقدمة عقلية ثم تحويل المقدمة عبر الفعل البرهاني إلى يقين عقدي، وهو يربط بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا ويجعل الكون مجالا مفتوحا لاكتشاف الحقيقة العليا.

يرتبط هذا المسلك عضويا بالبنية البرهانية في الخطاب القرآني، إذ إن القرآن يجعل من الكون ميدانا لتفعيل العقل ومن العقل أداة لاستخراج البرهان ومن البرهان سبيلا لبناء وحدة التصور العقدي، الذي يؤسس الوجود الحضاري كله، إذ تقوم الحجة القرآنية على بنية عقلية متماسكة تجعل من السببية والغائية ركيزتين مركزيتين في تأسيس البرهان على الحقيقة الميتافيزيقية، إذ يتعامل الخطاب القرآني مع الكون بما يقدمه باعتباره نسقا دلاليا قابلا للاستنطاق العقلي ويخضع لقوانين معرفية تكشف عن علته الغائية والسببية معا، فقد تتشكل البنية البرهانية في الخطاب القرآني من خلال توظيف مزدوج يجمع بين الاستدلال السببي القائم على الربط بين الظواهر وأسبابها وبين الاستدلال الغائي القائم على الكشف عن المقاصد الكامنة في انتظام الوجود.

السببية في البناء القرآني تطرح من خلال اعتبار نمذجي قانوني عقلي يسمح للعقل بالانتقال من الأثر إلى المؤثر ومن الحدوث إلى المحدث ومن النظام إلى المنظم، لأن القرآن حين يعرض مشاهد الكون يدفع العقل إلى التساؤل عن علة هذا الانتظام، إذ إن كل حادث يقتضي سببا وكل انتظام يستلزم مبدأ منظما وهذه الضرورة العقلية تمثل الأساس الأول في الحجاج القرآني، فقد يتصل هذا البناء اتصالا مباشرا بالبنية السببية والاستدلال النصي **(Γ_s)** التي تشكل أحد أعمدة المعادلة البرهانية، حيث تتحول الظواهر الطبيعية إلى مقدمات استدلالية تقتضي نتيجة عقلية، لأن السببية أداة تجاوزية تنقل العقل من حدود الطبيعة إلى مبدئها المؤسس، الوجود المتغير يستلزم **علة ثابتة** والممكن يقتضي واجبا والحادث يدل على محدث، وهذا البناء السببي يمنح الحجة القرآنية صرامتها العقلية، إذ يجعلها قائمة على قانون استدلالي لا على مجرد التسليم الخطابي, غير أن الخطاب القرآني يتجاوز حدود السببية من خلال توظيف الغائية بوصفها بعدا تفسيريا أعلى، لأن مجرد إثبات السبب لا يكفي لتفسير انتظام العالم ما لم يفسر كذلك القصد الكامن وراء هذا الانتظام، فقد يظهر دور الغائية باعتبارها الكشف عن المعنى الداخلي للوجود.

تفترض الغائية في الخطاب القرآني أن انتظام الكون هو انتظام موجه نحو غايات محددة وأن البنية الكونية تحمل في داخلها اتجاها قصديا يكشف عن حكمة سابقة عليها، وهذا ما يجعل النماذج العددية والقياسية **(Λ_n)** شاهدا على أن العالم مشيد وفق مقادير مضبوطة لا يمكن تفسيرها بمجرد المصادفة، فقد تظهر الدلالة الغائية في تناسب الموجودات وتكامل وظائفها وانسجامها الداخلي، الكون يعمل باعتباره نسقا تتحدد فيه الأجزاء بوظائفها داخل الكل، وهذا التناسق الوظيفي يحيل إلى قصد سابق عليه لأن كل توجيه نحو غاية يستلزم عقلا موجها.

يتدخل الفعل العقلي البرهاني (Θ_r) ليقوم بعملية التركيب بين السببية والغائية، إذ إن العقل لا يكتفي بإدراك العلاقة بين السبب والأثر بقدر ما يتجاوزها إلى إدراك الحكمة من هذه العلاقة، يؤدي الى تحول البرهان من مجرد تفسير آلي إلى بناء ميتافيزيقي يكشف عن وحدة العلة وحكمتها، تفضي السببية إلى إثبات أصل الوجود والغائية تفضي إلى إثبات حكمته، لكن من اجتماعهما تتولد وحدة التصور العقدي (Π_u)، لأن العقل حين يدرك أن الكون قائم على سبب أول حكيم يصل بالضرورة إلى تصور موحد للخالق بوصفه علة الوجود وغاية انتظامه، فقد تظهر أهمية هذا التلازم في أن السببية وحدها قد تفسر نشأة الظاهرة لكنها لا تفسر معناها والغائية وحدها، قد تكشف عن القصد لكنها تحتاج إلى أساس وجودي يثبت تحققها، ومن هنا فإن الحجة القرآنية تحقق تكاملها حين توظف السببية لإثبات أصل الفعل والغائية لإثبات حكمته، هذا التكامل هو الذي ينتج اليقين العقلي (Δ_a)، لأن العقل لا يبلغ الاطمئنان البرهاني إلا إذا أدرك أن الوجود موجه المعلولا لعلة أولى بحكمة كلية.

يتشكل اليقين يتشكل النسق الحضاري الإسلامي (Σ_h)، إذ إن الإيمان القائم على السببية والغائية يتحول إلى رؤية حضارية تجعل الإنسان جزءا من نظام كوني ذي مقصد وتدفعه إلى بناء فعله التاريخي على أساس الانسجام مع الحكمة الكلية للوجود، وعليه فإن توظيف السببية والغائية في بناء الحجة القرآنية يكشف عن نسق فلسفي بالغ الصرامة إذ يجمع بين مقتضيات العقل النظري، الذي يبحث عن العلة ومقتضيات العقل التأملي الذي يبحث عن الغاية، فقد يتحول الكون من موضوع للمشاهدة إلى مجال للاستدلال ويتحول البرهان من مجرد إثبات وجود إلى تأسيس رؤية شاملة للوجود والمعنى.

تتجلى الحجة القرآنية بوصفها بنية عقلية متكاملة، إذ تجعل من السببية سلما للصعود إلى أصل الوجود ومن الغائية أفقا للكشف عن حكمته **فتتحد العلة** والقصد في **بناء برهاني** واحد يؤسس لليقين العقلي وللوحدة المعرفية التي يقوم عليها التصور الإسلامي للعالم، يمثل الانتقال من المشاهدة الحسية إلى اليقين العقلي في المنهج القرآني بنية إبستمولوجية مؤسسة تقوم على إعادة تعريف وظيفة الحس ذاته من كونه مصدر إدراك مباشر إلى كونه نقطة انطلاق نحو بناء استدلال عقلي يتجاوز المعطى التجريبي إلى تأسيس حكم كلي ضروري في الذهن، لذلك يتعامل الخطاب القرآني مع الإدراك الحسي بوصفه مستوى أولي في سلم الترقي المعرفي، حيث تكون الظواهر الطبيعية مدخلا لاكتشاف القوانين الكلية التي تحكم الوجود، ومن ثم فإن الحس في هذا السياق يهيئ شروط الانتقال إلى اليقين العقلي عبر عمليات الاستقراء والتأمل والتركيب، وهذا التأسيس يظهر بوضوح في البنية الاستدلالية التي يعتمدها القرآن حين يحيل المشاهدات الكونية إلى علامات دلالية قابلة للتفكر والاستنباط.

إذ يؤكد القرآن في **(سورة آل عمران – الآية190)**، كيف يتحول النظر في الظواهر إلى فعل عقلي يتجاوز **الإدراك المباشر** إلى **البحث في البنية العلائقية** التي **تنتظم بها الأشياء**، قوله تعالى:

﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾

أي إن الآيات التي تدعو إلى النظر في السماء والأرض وتعاقب الليل والنهار ليست دعوات إلى الملاحظة الحسية **بمعناها التجريبي المحدود**، فهي توجيه نحو تحويل **المعطى الحسي** إلى **مقدمات عقلية** تستلزم نتائج ميتافيزيقية تتعلق بوحدة النظام الكوني وعلته.

إذ يؤكد القرآن في **(سورة فصلت – الآية 53)**، هذا التوجيه في قوله تعالى:

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾

يؤسس هذا النمط من الخطاب لمبدأ معرفي مركزي مفاده أن **الإدراك الحسي** لا يكتسب قيمته المعرفية إلا حين يدخل في بنية استدلالية تقوده إلى ما وراء الظاهر نحو **العلة والضرورة**، ومن ثم فإن الانتقال من الحس إلى العقل في المنهج القرآني فهو انتقال بنيوي في مستوى المعرفة حيث يتحول الموضوع المدرك من كونه واقعة جزئية إلى كونه دلالة على قانون كلي، يظهر هذا التحول في كيفية معالجة القرآن لظاهرة التكرار الطبيعي، إذ تُفهم الظواهر المتكررة باعتبارها انتظاما يدل على وحدة القانون، مما يحول التكرار الحسي إلى أساس للاستدلال العقلي على وجود نظام كلي منظم.

هذا البناء المعرفي يقوم على تفكيك محدودية الحس من الداخل، إذ أن الحس يقدم المعطى دون ضرورة تفسيرية بينما يقوم العقل بإعادة تركيب، وهذا المعطى ضمن شبكة من العلاقات السببية التي تمنحه معنى ضروريا، وبذلك تصبح السببية في هذا السياق جسرا معرفيا بين الإدراك التجريبي والحكم العقلي، حيث لا يظل الحدث معزولا وإنما يصبح علامة على مؤثر سابق وقانون حاكم، ومن جهة أخرى يضيف المنهج القرآني بعدا تكامليا حين يربط بين الانتظام الكوني وإمكان الاستدلال عليه عقليا مما يعني أن العقل ليس منتجا للمعنى من فراغ وإنما هو كاشف لبنية قائمة في الواقع نفسه.

إذ أكد القرآن في **(سورة الذاريات – الآية 20–21)**، هذا المعنى في قوله تعالى:

﴿وفي الأرض آيات للموقنين﴿20﴾وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴿21﴾

إنَّ مفهوم اليقين يقوم على **الضرورة العقلية** الناتجة عن **تراكم الدلالات الحسية** ضمن نسق تفسيري واحد يفضي إلى نتيجة لا تقبل التعدد التفسيري، هكذا يتحول الانتقال من المشاهدة إلى اليقين إلى عملية إعادة تنظيم للمعرفة نفسها، حيث يعاد تصنيف المعطيات الحسية باعتبارها مقدمات استدلالية وليست كمعطيات مكتفية بذاتها، وإن هذا التحول يعكس بنية عقلية ترى في العالم نظاما قابلا للقراءة لا مجرد موضوع للإدراك، إذ ترى في العقل أداة لكشف الضرورة الكامنة خلف الظواهر لا مجرد جهاز استقبال لها.

ومن كل ذلكَ فأنَّهُ يتأسس اليقين العقلي في المنهج القرآني كنتيجة تفاعل بين الحس بوصفه مادة أولية والعقل باعتبارهُ بنية تنظيمية تنتج المعنى الكلي، من خلال تجاوز الجزئي إلى الكلي والعارض إلى الضروري، إذ يكون الإيمان في هذا التصور تتويجا لهُ بعد إدخالهُ في نسق عقلي صارم يعيد بناءها وفق قواعد الاستدلال والضرورة، مما يجعل المعرفة القرآنية معرفة تركيبية تنتقل من المشاهدة إلى البرهان ومن الظاهر إلى المبدأ المؤسس للظاهر.

القسم الثانـي

النماذج العددية والقياسية في القرآن الكريم

تمثل النماذج العددية والقياسية في القرآن الكريم أحد الأبعاد العميقة للبنية المعرفية في الخطاب القرآني، إذ يظهر النص القرآني باعتباره خطاب لغوي منفصل عن قوانين الانتظام العقلي، فقد يتجلى باعتباره نسقا بنائيا يخضع لمعادلات التوازن والتناسب والقياس، وهذه البنية تؤدي دورا تأسيسيا في بناء البرهان وإنتاج اليقين العقلي داخل النسق القرآني، وإن التأمل في الخطاب القرآني يكشف أن العدد يحضر باعتباره أداة تنظيم للمعنى وضبط للعلاقات بين المفاهيم والظواهر، لأن الأعداد في القرآن تؤدي وظيفة معرفية تتجاوز الإحصاء إلى بناء نسق من التناسبات، إذ يكشف عن عقلانية التكوين الداخلي للنص كما يكشف عن ارتباط هذا التكوين بالبنية الكونية ذاتها.

النماذج العددية **(Λ_n)** تصبح جزءا من البنية البرهانية الكلية، لأنها تمثل المستوى القياسي الذي تنتظم عبره العلاقات داخل الخطاب، لاسيما إنَ العدد في القرآن يدخل في تشكيل النسق الدلالي للآيات، من خلال التكرار المحسوب والتوازن التركيبي والتناظر بين المفاهيم والمقابلات، ويظهر هذا الأمر في أن الخطاب القرآني يعتمد على نوع من الاقتصاد البنائي، الذي يجعل التكرار خاضعا لوظيفة معيارية، إذ تتكرر المفاهيم ضمن نسق دلالي يعكس انتظاما داخليا قابلا للملاحظة العقلية، وهذا الانتظام العددي يكشف عن أن النص يتحرك وفق بنية قياسية تتجاوز حدود المصادفة.

القياس يعني البنية المعيارية التي تنتظم بها العلاقات داخل النص والكون معا، خاصةً القرآن يؤسس لرؤية تجعل الوجود قابلا للإدراك عبر التناسبات والعلاقات المنتظمة، ولهذا فإن القياس يصبح أداة عقلية تربط بين الظاهرة وقانونها وبين الجزئي والكلي وبين المحسوس والمعقول، ويتصل هذا مباشرة بالانتظام الكوني **(Ω_c)** لأن قابلية الكون للقياس الرياضي والتناسب العددي، وهي نفسها التي تجعل الخطاب القرآني قابلا للكشف عن انتظامه الداخلي، فكما أن الكون يخضع لقوانين كمية دقيقة فإن النص القرآني يكشف بدوره عن هندسة داخلية تجعل بنيته قائمة على التوازن والاتساق.

تتداخل النماذج العددية **(Λ_n)** مع البنية السببية والاستدلالية **(Γ_s)** لأن القياس العددي يتحول إلى مقدمة استدلالية تشير إلى أن انتظام النص تعبير عن عقلانية كلية تحكم النص والوجود معا، الإنسان حين يواجه نسقا عدديا متماسكا داخل خطاب يمتد عبر موضوعات وأزمنة وسياقات متعددة، لذا فإنه ينتقل من مجرد الإدراك اللغوي إلى التساؤل عن مبدأ هذا الاتساق، لأن التماسك البنائي الواسع لا يفسر بسهولة ضمن حدود العفوية أو التفكك العرضي، وفي هذا الإطار يؤدي الفعل العقلي البرهاني **(Θ_r)** دورا حاسما، إذ يقوم العقل

بتحويل الملاحظة العددية إلى استدلال فلسفي، تمثل الأرقام والتناسبات تصبح ذات قيمة معرفية حين تدخل ضمن عملية عقلية تستكشف ما وراءها من نظام وقصدية.

من خلال هذا التفاعل تتولد وحدة التصور العقدي (Π_u)، لأن العقل يدرك أن وحدة النظام العددي والقياسي داخل النص تحيل إلى وحدة المصدر المؤسس له، ليكُن التعدد الظاهري للموضوعات والأحكام والقصص ينتهي إلى بنية كلية متماسكة تخضع لقانون انتظام واحد، وهذا ما يقود إلى اليقين العقلي (Δ_a) إذ يتحول النظام العددي من مجرد ظاهرة شكلية إلى شاهد على عقلانية الخطاب ووحدته الداخلية، خاصة إنَ البرهان هنا لا يقوم على العدد المجرد وإنما على انتظام العلاقات العددية ضمن نسق دلالي شامل، كما أن هذه البنية القياسية تنتج أثرا حضاريا (Σ_h) لأن تحويل العالم إلى مجال للقياس والتنظيم العقلي أسهم في تأسيس الرؤية العلمية داخل الحضارة الإسلامية، الوعي بأن **الكون** و**النص** كلاهما قائمان على نظام قابل للإدراك والقياس، إذ فتح المجال أمام تطور العلوم الرياضية والفلكية والطبيعية كامتداد لفكرة الانتظام الكوني.

وعليه فإن النماذج العددية والقياسية في القرآن الكريم لا يمكن اختزالها في محاولات الإعجاز العددي السطحي، لأن حقيقتها الأعمق تكمن في كونها بنية معرفية تؤسس لعقلانية النص ولإمكان البرهنة داخله فالعدد والقياس يتحولان إلى وسيلتين للكشف عن وحدة النظام الكلي الذي ينتظم النص والكون معا، وبذلك يتجلى القرآن بوصفه نسقا برهانيا تتداخل فيه البنية اللغوية مع البنية الرياضية والقياسية ضمن هندسة معرفية تجعل من الانتظام العددي شاهدا على وحدة المصدر وعلى عقلانية الوجود وتفتح أمام العقل أفقا فلسفيا يجعل المعرفة قائمة على إدراك التناسب والاتساق بوصفهما قانونين كليين يحكمان النص والعالم في آن واحد.

تُمثّل دلالة التكرار العددي في القرآن الكريم أحد المداخل البنيوية لفهم آليات إنتاج المعنى داخل الخطاب القرآني، إذ يظهر التكرار باعتباره آلية تنظيم دلالي تؤدي وظيفة منهجية في ضبط الإدراك وتوجيهه نحو إدراك البنية الكلية للخطاب، ومن ثم فإن التكرار العددي يتحول إلى عنصر داخل نسق معرفي أوسع يقوم على إعادة توزيع المعنى وفق علاقات معيارية تتجاوز المستوى الخطّي للنص إلى مستواه البنائي العميق، وإن التكرار في هذا السياق باعتباره إعادة ضبط للزاوية الإدراكية التي يُقدَّم من خلالها المحتوى ذاته، بحيث يتحول التكرار من مجرد امتداد خطابي إلى فعل تنبيهي يفرض على المتلقي إعادة ترتيب موقعه المعرفي من النص، فكل تكرار عددي في الخطاب القرآني يؤدي وظيفة مزدوجة تتمثل في:

- تثبيت المعنى.
- كشف طبقة جديدة.

وهذا يجعل التكرار إنتاجا تدريجيا للمعنى داخل مستويات متراكبة، وهو ما يظهر يظهر هذا المبدأ بوضوح في البنية التكرارية التي تعتمد على تكرار وحدات لغوية أو مفاهيمية ضمن سياقات مختلفة، حيث يكون التكرار مطابقا من حيث الوظيفة الدلالية ومتنوعا من حيث الموقع البنائي، مما يؤدي إلى إنتاج اختلاف في المعنى داخل إطار وحدة لفظية، وهذا ما يمكن تسميته بالتكرار البنيوي غير المتطابق، حيث يتحول التكرار إلى أداة لإعادة توزيع العلاقات الدلالية داخل النسق النصي.

ومن الناحية المنهجية، يؤدي التكرار العددي وظيفة تنبيه معرفي، إذ يشتغل بوصفه علامة على مركزية مفهوم معين داخل البنية الكلية للنص، لأن ارتفاع معدل التكرار أو انتظامه وفق نسق معين يُقرأ كمؤشرا على وجود محور دلالي حاكم يفرض حضوره على بقية العناصر، إذ يصبح التكرار آلية للكشف عن البنية المركزية للمعنى داخل الخطاب، فقد يتصل هذا مباشرة بمبدأ التنظيم القياسي **(Ω_s)** الذي يجعل من التكرار جزءا من نظام التناسب الداخلي للنص، إذ تُوزّع الوحدات التكرارية وفق منطق توزيع دلالي يعكس توازنا داخليا بين المفاهيم المركزية والهامشية وبين التثبيت والتوسيع وبين التقرير والتفصيل.

كما يتداخل التكرار العددي مع البنية السببية للخطاب **(Γ_s)**، لأن إعادة ظهور المفهوم في سياقات متعددة تؤدي وظيفة استدلالية، حيث يتحول التكرار إلى نوع من التوكيد البرهاني الذي يعزز الضرورة المعرفية للمعنى، فقد يصبح المفهوم المتكرر أقرب إلى القانون منه إلى الحدث اللغوي العارض، فكل تكرار يعمّق درجة الضرورة الداخلية للمعنى داخل النسق، إذ يسهم التكرار في إنتاج بنية يقينية تدريجية **(Δ_a)**، إذ إن العقل يتعامل مع التكرار تراكمًا دلاليا يؤدي إلى تثبيت الحكم العقلي عبر تعدد الشواهد، فكل عودة للمفهوم ضمن سياق جديد تعمل على إزالة الاحتمال وتضييق نطاق التعدد التفسيري، حتى يصل الإدراك إلى حالة من الاستقرار المعرفي القائم على الضرورة لا على الاحتمال.

يظهر البعد المنهجي للتكرار كذلك في كونه أداة لإعادة تشكيل الوعي القرائي، إذ يسمح النص القائم على التكرار العددي ان يفرض قراءة دورانية أو شبكية تعيد النظر في المفاهيم نفسها من زوايا متعددة، وبذلك يتحول التكرار إلى تقنية لتفكيك القراءة السطحية وإعادة بناء الوعي التأويلي وفق طبقات متراكبة من المعنى، كما أن التكرار العددي يؤدي وظيفة تنظيمية على مستوى البنية الكلية **(Σ_t)**، إذ يسهم في ربط أجزاء الخطاب المختلفة ضمن محاور دلالية متكررة تشكل ما يشبه العقد المفاهيمية داخل النص، بحيث يُفهم كل جزء ضمن شبكة إحالات داخلية تُنتج وحدة المعنى عبر التوزيع لا عبر التماثل، لذا فإن التكرار في يمثل نظاما منهجيا لضبط المعرفة، حيث تتحول الكثرة التكرارية إلى معيار للتركيز المفاهيمي وتتحول الإعادة إلى وسيلة لتأسيس الضرورة المعرفية لا إلى مجرد تعزيز أسلوبي.

بذلك يتضح أن دلالة التكرار العددي في بناء المعنى والتنبيه المنهجي تؤسس لمنطق معرفي داخلي يقوم على تحويل التكرار من ظاهرة لغوية إلى آلية إبستمولوجية، تجعل من النص القرآني بنية متحركة لإنتاج الوعي، حيث يتكثف المعنى عبر التكرار، ويتعمق الفهم عبر التكرار، ويتحول الإدراك من استقبال مباشر إلى بناء تدريجي للضرورة العقلية داخل نسق دلالي محكم ومترابط، إذ تُعدّ النِّسَب الزمنية والمقادير في الخطاب القرآني أحد المفاصل البنيوية التي ينتظم عبرها التصور الديني للعالم، إذ يظهر الزمن في هذا الخطاب بنية معيارية تُنظّم إدراك الإنسان للوجود ضمن شبكة من التقدير الإلهي، الذي يربط بين الحدث ومعناه وبين الامتداد الزمني ودلالته الوجودية، ومن ثم فإن الزمن في هذا السياق يتحول من كونه إطارا خارجيا للأحداث إلى كونه عنصرا داخليا في بناء التصور العقدي ذاته، وإن النِّسَب الزمنية في القرآن تُقدَّم ضمن نظام من التعيين الدقيق الذي يُحوّل التعاقب الزمني إلى بنية دلالية قابلة للقراءة العقلية، حيث تُفهم الأزمنة مقادير ذات وظيفة تنظيمية داخل النسق الكوني والتشريعي، التحديدات الزمنية هي إدخال للحركة نفسها داخل نظام من الضبط المفهومي الذي يربط الزمن بالفعل الإلهي والتقدير الكوني.

إذ يؤكد القرآن في **(سورة التوبة – الآية 36)**، وقد **تجلى هذا المبدأ** في قوله تعالى:

﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض﴾

وإنَ هذا التحديد العددي للزمن يكشف عن أن الزمن نفسه خاضع لبنية تقديرية سابقة على التجربة الإنسانية، بما يجعل النظام الزمني جزءا من النظام الوجودي العام لا مجرد أداة بشرية لقياس التعاقب، فقد يتحول العدد الزمني إلى علامة على وحدة النسق الكوني، وعلى خضوع الحركة لقانون ضبط سابق على ظهورها التجريبي، إذ يُعاد تشكيل الزمن في الخطاب القرآني بوصفه مجالا معياريا تتفاوت فيه القيمة الدلالية للأوقات، حيث لا تتساوى اللحظات من حيث الوظيفة المعرفية أو التشريعية بقدر ما تُوزَّع ضمن سلم من الأهمية الوجودية الذي يربط الزمن بالفعل والتكليف والمعنى، وبذلك يصبح الزمن بنية هرمية لا خطا متجانسا، إذ يتصل هذا مباشرة بمفهوم القدر بوصفه مبدأ تنظيميا شاملا يضبط العلاقات بين الكميات والأزمنة والأحداث، حيث يُقدَّم التقدير الإلهي باعتباره نظاما كليا يدمج بين البعد الزمني والبعد السببي في وحدة واحدة، فهي ليست المقادير الزمنية إلا وجها من وجوه هذا التقدير الكلي الذي يحكم انتظام الوجود.

وهذا ما يؤكد عليه القرآن في **(سورة القمر – الآية 49)**، وقد **تجلى هذا المبدأ** في قوله تعالى:

﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾

يتجاوز مفهوم "القدر" التحديد الكمي ليشير إلى بنية تنظيمية شاملة تجعل كل موجود وكل حدث وكل زمن داخل نطاق ضبط كلي يمنع الفوضى الوجودية ويؤسس لإمكان الفهم العقلي للعالم، ومن ثم فإن المقادير هي شروط داخلية لانتظامها وإمكان معرفتها، كما يظهر البعد القياسي في تنظيم الزمن من خلال

إدخاله في علاقات عبادية وتشريعية دقيقة، حيث تتحول الأزمنة إلى وحدات معيارية تحدد شكل الفعل الديني نفسه، مما يعني أن الزمن لا يُفهم خارج وظيفته التنظيمية للسلوك والمعرفة معا، ليكُن التقويم الديني هو إعادة بناء له وفق بنية معيارية تربط بين الحدث والمعنى والتكليف.

تتداخل النِّسَب الزمنية المُشار إليها بالرمز $(\mathbf{T_r})$ مع البنية السببية للخطاب $(\mathbf{\Gamma_s})$، إذ إن تحديد الزمن يعمل باعتباره شرطا لتنظيم العلاقة بين السبب والنتيجة داخل المجال التاريخي والكوني، لأن الزمن عنصر داخل آلية تفسيرها، كما تتداخل هذه البنية مع النظام القياسي الكوني $(\mathbf{\Omega_c})$، حيث يصبح انتظام الزمن جزءا من انتظام أوسع يشمل الحركة الكونية والظواهر الطبيعية، بما يجعل الزمن امتدادا حسابيا للنسق الكوني لا مجرد إطار خارجي له، لذا فإن القياس الزمني يعكس قياسا وجوديا أعمق.

يؤدي الفعل العقلي البرهاني $(\mathbf{\Theta_r})$ دورا مركزيا في تحويل الإدراك الزمني من تجربة حسية متتابعة إلى تصور عقلي منتظم، إذ يقوم العقل بإعادة بناء الزمن بوصفه بنية قابلة للفهم والتفسير، لا مجرد تدفق محسوس للأحداث، وبهذا يتحول الزمن إلى مفهوم عقلي منظم يشارك في بناء المعرفة الدينية، فقد تنتهي هذه البنية إلى إنتاج وحدة التصور الديني $(\mathbf{\Pi_u})$، حيث يتكامل الزمن والمقدار في بناء رؤية شاملة للوجود تجعل كل حدث محكوما بقدر، وكل حركة محكومة بزمن وكل زمن محكوما بمعنى في إطار نسق واحد يربط بين التكوين والتشريع والمعرفة، وبذلك يتضح أن النِّسَب الزمنية والمقادير في القرآن أدوات معرفية تأسيسية لإعادة تنظيم التصور الديني، حيث يتحول الزمن من معطى تجريبي إلى بنية معيارية، إذ تتحول المقادير من قياسات كمية إلى علامات على انتظام وجودي شامل، فقد يُنتج في النهاية تصورا للعالم قائما على التقدير الدقيق والانسجام الكلي ووحدة القانون.

يمثل القياس المقارن بين الظواهر الطبيعية والحقائق الغيبية في الخطاب القرآني بنية معرفية مركبة تتجاوز الفصل التقليدي بين المجال التجريبي والمجال الميتافيزيقي، إذ لا يُقدَّم الغيب بوصفه نقيضاً للعقل أو خارجاً عن إمكان الاستدلال، وإنما يُبنى عبر آلية تماثلية تقوم على نقل بنية النظام من المحسوس إلى غير المحسوس وفق منطق قياسي يربط بين المستويات الوجودية المختلفة ضمن وحدة قانونية كلية، وإن هذا النمط من القياس يعتمد على ما يمكن تسميته **بالتماثل البنيوي**، حيث تُستثمر انتظامات الظواهر الطبيعية بوصفها نماذج دلالية تُحيل إلى حقائق غيبية لا تُدرك بالحس لكنها تُستدل من خلال تشابه البنية النظامية، لأن المحسوس يُستخدم لتأسيس إمكان تصوره عقلياً عبر الكشف عن وحدة النمط في النظامين.

يتأسس هذا المنهج على فرضية معرفية مركزية مفادها أن النظام الكوني فهو وحدة ذات مستويات إدراك مختلفة، بحيث تكون الطبيعة مجالاً لإظهار القانون، بينما يكون الغيب مجالاً لعمق هذا القانون ذاته، ومن ثم فإن العلاقة بينهما علاقة امتداد معرفي، إذ يظهر هذا النمط في الخطاب القرآني حين يُستدعى انتظام

الظواهر الطبيعية كمدخل لإثبات إمكان حقائق غيبية تتجاوز الحس، (مثلاً) إعادة الخلق أو الحساب أو البعث، فهذه الحقائق تُعرض مفارقة للعقل بأنهُ امتداداً منطقياً **لبنية الخلق الأولى**، حيث يصبح ما في الطبيعة نموذجاً لما سيكون في الغيب من حيث إمكانه العقلي، لا من حيث إدراكه الحسي.

إذ يؤكد القرآن في **(سورة يس – الآية 78)**، وقد **ورد هذا المنطق** في قوله تعالى:

﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم﴾

ثم يأتي الجواب القرآني بتأسيس قياس مقارن يقوم على إعادة إحالة الظاهرة الطبيعية **(الخلق الأول)** إلى إمكانية الظاهرة الغيبية **(الإعادة)**، بما يجعل الغيب مفهوماً عبر استحضار نموذج كوني سابق يمكن إدراكه حسياً.

وهذا ما يتجلى في القرآن الكريم **(سورة يس – الآية 79)**، قوله تعالى:

﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾

يُبنى البرهان على قياسها على **الإبداع الأول** أي على تحويل الظاهرة الطبيعية إلى قاعدة استدلالية تُسقط إمكانها البنيوي على مجال الغيب، وإن هذا النوع من القياس يقوم على مبدأ نقل الضرورة من مستوى التجربة إلى مستوى الوجودي، بحيث تصبح القوانين التي تُستخلص من الطبيعة قابلة للتوسيع المفهومي لتشمل الغيب كامتداد ضرورياً للبنية العقلية نفسها التي حكمت الظواهر الطبيعية، يُعامل الغيب في القرآن باعتباره مستوى أعلى من انتظامه، حيث تُستبطن فيه القوانين نفسها التي تعمل في الظاهر ولكن دون خضوعها لشروط الإدراك الحسي المباشر، وهذا ما يجعل القياس المقارن ليس انتقالاً تعسفياً بين مجالين، بل كشفاً عن وحدة القانون عبر اختلاف مستوى الإدراك، فقد يظهر هذا البعد كذلك في القياس بين إحياء الأرض بعد موتها وبين إحياء الإنسان بعد موته، حيث تُقدَّم الظاهرة الطبيعية بوصفها نموذجاً مكرراً لإمكان الغيب.

وهذا ما يؤكد عليه القرآن في **(سورة فصلت – الآية 39)**، وقد في **تحويل الطبيعة إلى وسيط معرفي بين الحس والعقيدة** في قوله تعالى:

﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير﴾

البنية القياسية تقوم على تشابه وظيفي في العلاقة بين **السبب والأثر**، حيث يُستدل على إمكان الإحياء الغيبي من خلال تكرار نموذج الإحياء الطبيعي، بما يجعل الطبيعة مرآة منهجية للغيب وليست مجرد موضوع مستقل عنه، إذ يُنتج هذا القياس ما يمكن تسميته **بالامتداد الاستدلالي**، حيث تمتد إلى ما هو

غير محسوس عبر حفظ البنية المنطقية نفسها التي تحكم الظاهرة الطبيعية، وبهذا يصبح الغيب قابلاً للفهم العقلي بوصفه ضرورة ضمنية في نسق قانوني موحد.

كما يتداخل هذا المنهج مع البنية السببية للخطاب ($\mathbf{\Gamma_s}$)، إذ إن العلاقة بين السبب والأثر في الطبيعة تُستخدم كقاعدة لنقل فكرة الإمكان إلى مجال الغيب، حيث تصبح السببية الطبيعية نموذجاً أولياً لسببية ميتافيزيقية لا تُدرك حسياً لكنها تُفهم عقلياً، إذ يؤدي الفعل العقلي البرهاني ($\mathbf{\Theta_r}$) وظيفة تحويل التشابه الظاهري إلى ضرورة عقلية، إذ يجب إدخاله ضمن بنية استدلالية تُحوّل القياس إلى حكم كلي، لأن العقل يعيد بناء العلاقة بين المجالين ضمن نسق ضروري، وهكذا ينتهي هذا البناء إلى إنتاج وحدة التصور المعرفي ($\mathbf{\Pi_u}$)، حيث تعود العلاقة بين الطبيعة والغيب بين علاقة امتداد بنيوي تجعل من الظواهر الطبيعية أدوات لفهم الغيب وتجعل من الغيب امتداداً تفسيرياً لبنية الطبيعة ذاتها.

وفي النهاية، بذلك يتضح أن استعمال القياس المقارن بين الظواهر الطبيعية والحقائق الغيبية في الخطاب القرآني ليس آلية بلاغية بقدر ما هيَ بنية معرفية صارمة تؤسس لعقلانية وجودية، فقد تجعل من العالم المحسوس مدخلاً ضرورياً لفهم ما يتجاوزه، ضمن نظام استدلالي موحد يقوم على وحدة القانون وتدرج مستويات الإدراك.

القسم الثالث

البنية البرهانية في السنة النبوية

تمثل البنية البرهانية في السنة النبوية نسقا معرفيا متماسكا يقوم على تحويل الخطاب من مستوى التوجيه العملي إلى مستوى الاستدلال العقلي المؤسس للمعنى، إذ لا تقدم السنة النبوية الأحكام بوصفها أوامر منفصلة عن التعليل، فهيَ نتائج لبنية تفسيرية داخلية تربط بين الفعل وعلته وبين السلوك ومآله ضمن إطار معرفي يدمج بين التشريع والتعليل العقلي، وإن النظر في الخطاب النبوي يكشف أن البنية البرهانية فيه، إذ تعتمد على منطق ضمني يتجلى في ربط الأحكام بأوصافها وفي إظهار العلل الكامنة وراء التشريع وفي توجيه العقل نحو إدراك الحكمة من الفعل الديني، وهذا ما يجعل السنة النبوية مجالا لتأسيس عقلانية تطبيقية تنقل المتلقي من الامتثال إلى الفهم.

تقوم هذه البنية على مبدأ مركزي يتمثل في أن الفعل النبوي في سياقه التفسيري، الذي يربطه بمقاصد كلية تتعلق بتنظيم السلوك الإنساني وإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والكون والمعنى، ومن ثم فإن البرهان في السنة يظهر في صورة شبكة من العلاقات الدلالية التي تُنتج يقينا تدريجيا داخل الوعي، إذ يتجلى هذا في توظيف التعليل النبوي حيث تُربط الأحكام بأسبابها، فقد تُكشف العلل الكامنة خلفها بما يحول الحكم من مجرد تكليف إلى نتيجة منطقية ضمن نسق معرفي أوسع فحين يُذكر سبب النهي أو سبب الأمر، فإن الخطاب ينتقل من مستوى السلطة التشريعية إلى مستوى البرهنة العقلية، التي تجعل الحكم مفهوما من داخله.

ترتكز البنية البرهانية في السنة على مبدأ **التدرج الاستدلالي**، إذ لا يُطرح المعنى دفعة واحدة وإنما يُبنى عبر تراكم مواقف وأقوال وأفعال تتكامل، فيما بينها لتشكيل صورة كلية للمعنى الديني، وهذا التراكم وفق انتظام دلالي يجعل كل عنصر شاهدا على الآخر ومكملا له داخل النسق العام، فقد يتصل هذا البناء مباشرة بمفهوم السنن الكونية والاجتماعية، حيث تقدم السنة النبوية الواقع التاريخي بوصفه مجالا يخضع لقوانين ثابتة يمكن إدراكها عقليا من خلال تتبع العلاقة بين الأفعال ونتائجها وبين السلوك ومآلاته، وبذلك يتحول التاريخ إلى فضاء برهاني يكشف عن انتظام سببي يحكم حركة الإنسان والمجتمع، وإن الفعل النبوي في هذا السياق يؤدي وظيفة مزدوجة فهو من جهة تأسيسي تشريعي ومن جهة أخرى تأسيسي معرفي، إذ يكشف عن طريقة إدراك العالم وفق منطق يقوم على الربط بين الظاهرة ومعناها وبين السلوك ونتيجته وهذا الربط، وهو ما يمنح السنة قدرتها على إنتاج اليقين العملي الذي يتأسس على الفهم لا على الامتثال الأعمى.

تتجلى البنية البرهانية في السنة من خلال بناء المثال النموذجي حيث يتحول الفعل النبوي إلى نموذج قياسي يقاس عليه غيره بما يجعل السنة مرجعا معياريا لتقويم الأفعال وتوجيهها ضمن منظومة عقلية معيارية لا تعتمد على التوصيف فقط وإنما على المقارنة والاستنباط، فقد يتدخل العقل التأويلي بوصفه عنصرا فاعلا في فهم الخطاب النبوي، إذ لا يكتفي المتلقي بتلقي النص وإنما يعيد بناء علاقاته الداخلية عبر إدراك العلل والمقاصد مما يجعل الفهم النبوي عملية تركيب معرفي لا عملية تلقي سطحي، وإن هذه البنية تنتج وحدة معرفية بين التشريع والعقل لأن الحكم النبوي يتشكل ضمن نسق يدمج بين الأمر والعلّة وبين الفعل والغاية في إطار رؤية متكاملة للوجود الإنساني.

لذلكَ فإن البنية البرهانية في السنة النبوية تؤسس لنمط من العقلانية التطبيقية التي توجه الفعل داخله وفق قواعد قابلة للفهم والاستدلال، مما يجعل السنة نسقا معرفيا متكاملا يجمع بين الوظيفة التشريعية والوظيفة البرهانية في بناء تصور شامل للمعنى والسلوك والغاية، فقد تمثل السنة النبوية امتدادا تطبيقيا للبنية البرهانية القرآنية في مستوى الإقناع والتعليم، إذ تشتغل باعتبارها تجسيدا عمليًا **للمنطق الاستدلالي** الذي يؤسس له القرآن في بنائه المعرفي العام، ومن ثم فإن العلاقة بينهما هي علاقة تحويل من البرهان النظري إلى البرهان التطبيقي داخل الواقع الإنساني، لأن البرهان القرآني يقوم على تأسيس رؤية عقلية للوجود تُعيد تنظيم العلاقة بين **الظاهرة والمعنى** وبين **الحدث والعلّة** وبين **الجزئي والكلي** ضمن **نسق استدلالي** يربط الإدراك الحسي باليقين العقلي، غير أن هذا البرهان يبقى في مستواه النصي الكلي محتاجا إلى نموذج تطبيقي يحول المبادئ إلى ممارسة، وهذا ما تتكفل به السنة النبوية بوصفها المجال الذي تنتقل فيه المفاهيم من صورتها التجريدية إلى صورتها السلوكية.

تتجلى هذه الوظيفة في كون السنة تقدم الأحكام كتفسيرات عملية للمعاني القرآنية الكلية، حيث يتحول المفهوم القرآني إلى فعل ملموس يوضح كيفية اشتغال المبدأ داخل الواقع الإنساني، وبذلك تصبح السنة نوعا من التفسير الوجودي للخطاب القرآني، وإن هذا الامتداد التطبيقي يقوم على مبدأ إبستمولوجي مركزي يتمثل في أن المعرفة القرآنية، لأن المعرفة قابلة للتحقق في الفعل ومن ثم فإن السنة تمثل اختبارا عمليا لصدق البنية البرهانية القرآنية عبر تحويلها إلى سلوك منظم يخضع لنفس منطق الاستدلال الذي يحكم النص القرآني، فقد يظهر هذا الامتداد في بناء النموذج النبوي الذي يعمل بوصفه تجسيدا معياريا للمعنى القرآني حيث يتم تقديمه في صورة ممارسة قابلة للمحاكاة والتطبيق، مما يجعل النموذج النبوي أداة نقل من البرهان إلى التعليم ومن النظر إلى الفعل.

تؤدي السنة وظيفة تعليمية داخل هذا النسق لأنها تشرح آلية تطبيقه وتكشف عن علله ومقاصده، مما يحول الفعل التعليمي إلى عملية بناء **للعقل الاستدلالي** لدى المتلقي بحيث يتلقى الحكم كبنيته الداخلية

ومنطقه التأسيسي، فقد يتصل هذا مباشرة بالبنية البرهانية القرآنية التي تقوم على تحويل الظواهر إلى علامات استدلالية، إذ تقوم السنة بإعادة إنتاج هذا المنطق داخل المجال العملي، حيث تصبح الأفعال نفسها علامات تعليمية تشير إلى المعاني الكلية التي تأسست في الخطاب القرآني، لذا فإن السنة تؤدي وظيفة توسيع **نطاق البرهان القرآني** من المجال النظري إلى المجال الاجتماعي والتاريخي، إذ تتحول المبادئ الكلية إلى أنماط سلوك تنظم العلاقات الإنسانية وتعيد تشكيل الوعي الجمعي وفق منطق معياري قائم على التعليل والتناسب.

هذا يعني أن السنة تعمل بوصفها مستوى تنفيذي له حيث تنتقل البنية الاستدلالية من النص إلى الواقع ومن المفهوم إلى الممارسة دون انقطاع في المنطق الداخلي، وإن هذا الامتداد التطبيقي ينتج وحدة معرفية بين القول والفعل وبين النظر والتطبيق، مما يجعل النظام المعرفي الإسلامي نظاما متكاملا لا يفصل بين إنتاج المعنى وتفعيله، حيث يصبح الإقناع القرآني أساسا نظريا بينما تصبح السنة المجال الذي يتحقق فيه هذا الإقناع في صورة تعليمية عملية، وبذلك تتجلى السنة بوصفها امتدادا ضروريا للبنية البرهانية القرآنية لأنها تنقل الاستدلال من مستوى التأسيس المفهومي إلى مستوى التحقيق السلوكي، إذ تعيد صياغة المعرفة في صورة قابلة للتعلم والممارسة، مما يجعل البرهان القرآني برهانا مفتوحا على الواقع لا منغلقا على النص وتصبح السنة حلقة الوصل بين الحقيقة النظرية والحقيقة العملية داخل النسق المعرفي الإسلامي.

مثلّ استخدام الأمثال والتقسيمات المنطقية في تقرير العقيدة والسلوك أحد الآليات المعرفية المركزية في الخطاب القرآني والسنة النبوية، إذ يُعيد صياغة المحتوى العقدي ضمن نماذج تمثيلية وتفكيكات تصنيفية تؤدي وظيفة إبستمولوجية، إذ تتمثل في تحويل المعنى من مستوى الكثافة المفهومية إلى مستوى القابلية الاستدلالية، وإن المثل في هذا السياق يعمل كبنية نمذجة معرفية تُسقط العلاقة بين عناصر محسوسة على علاقات مجردة بهدف جعل البنية غير المرئية قابلة للإدراك العقلي، عبر تمثيل نظائري يربط بين المجالين وفق علاقة دالة قابلة للقراءة.

يمكن تمثيل هذا المنطق بصورة مبسطة على النحو التالي، ليكُن اكثر وضوح، وفق ما يلي:

إذا كان لدينا مجال محسوس **(S)** ومجال غيبي أو عقدي **(A)**، فإن المثل يعمل كدالة تحويل معرفي **(f)** بحيث يمثل الانشقاق الآتي:

$$A = f(S)$$

تنتقل الخصائص المادية من خلال البنية التنظيمية للعلاقة بين العناصر، ومن هذا المنظور يصبح المثل القرآني أداة لنقل البنية وليس المادة، أي أنه يعيد إنتاج النظام الداخلي للفكرة العقدية داخل **نموذج محسوس** يسمح **للعقل بتتبع العلاقات** بدقة، أما التقسيمات المنطقية في الخطاب الشرعي، فقد تقوم على وظيفة مختلفة

تكاملية، إذ تهدف إلى التفكيك البنيوي للمعنى إلى وحدات تصنيفية قابلة للمعالجة العقلية وفق علاقات شمول وتداخل واستثناء.

إذ يُمكن صياغة هذا المنطق على صورة مجموعة من العناصر المنطقية، التي تتمثل في الآتي:

ينتمي إلى فئة عقدية أو سلوكية محددة $C = \{x \mid x\}$

تنظيم هذه المجموعة عبر علاقات **التقاطع والاتحاد والاستبعاد**، تتمثل في الآتي:

$C1 \cup C2 = \Omega$ أو $\emptyset \neq C1 \subset C2$ أو $C1 \cap C2$

بهذا الشكل تتحول القضايا العقدية والسلوكية إلى بنى قابلة للقياس المنطقي داخل فضاء معرفي منظم، مما يتيح **للعقل** الانتقال من **الإدراك العام** إلى **الحكم المحدد** وفق قواعد استدلالية دقيقة، وإن التفاعل بين الأمثال والتقسيمات المنطقية ينتج **بنية مزدوجة**، تتجلى في الآتي:

تمثيلية + تحليلية

الأولى: تنقل المعنى عبر التشابه البنيوي.

الثانية: تنظم المعنى عبر التفكيك التصنيفي للأعداد والترتيب.

عند تركيب هذين المستويين **تتشكل بنية برهانية مركبة**، يمكن التعبير عنها بصورة **دالية عامة**، في الوضع الآتي:

$$I = g(f(S), C)$$

تمثل نقطة **(f)** عملية التمثيل بالمثل، أما **(C)** تمثل البنية التصنيفية، فيما تمثل **(g)** عملية التركيب الاستدلالي التي تنتج الحكم العقدي أو السلوكي النهائي، ومن الناحية الإبستمولوجية فإن هذا النمط من البناء يحقق ثلاث وظائف أساسية، تتجلى في الآتي:

1. تحويل المعنى العقدي **من مستوى التجريد** إلى **مستوى النمذجة الإدراكية** عبر **الأمثال**.
2. تحويل السلوك إلى **نظام قابل للتصنيف** والمعالجة المنطقية عبر **التقسيمات**.
3. إنتاج يقين معرفي قائم على **تكرار البنية** لا على **الإخبار النسقي**.

يظهر هذا المنطق في الطريقة التي تُبنى بها **الأمثال القرآنية** التي تربط بين الظواهر الطبيعية والحقائق الوجودية، عبر علاقات بنيوية لا سطحية مثل الانتقال من صورة النور إلى مفهوم الهداية أو من صورة الظلمة إلى مفهوم الضلال، حيث تُنقل وظيفة العلاقة داخل النظام، كما يظهر في **التقسيمات العقدية والسلوكية** التي تُميز بين الإيمان والكفر والفسق والنفاق وفق معايير معيارية دقيقة، إذ تجعل كل فئة جزءا من نظام تصنيفي كلي يسمح ببناء حكم أخلاقي معرفي متماسك.

استخدام الأمثال والتقسيمات المنطقية يمثل بنية معرفية عميقة تؤسس لعقلانية دينية تقوم على النمذجة الرياضية للعلاقات المعنوية وعلى التنظيم التصنيفي للسلوك والعقيدة، يتجلى ضمن فضاء استدلالي موحد

يجعل الفهم الديني قابلا للبرهنة الداخلية لا مجرد التلقي الخطابي، فقد يمثل الجمع بين البرهان العقلي والتوجيه العملي في الحديث النبوي بنية معرفية مركبة تقوم على دمج مستويين من الخطاب داخل وحدة استدلالية واحدة، هيَ:

المستوى الأول: يتمثل في إنتاج معنى تأسيسي ذو طابع برهاني يستند إلى **التعليل والكشف** عن **العلل والمقاصد.**

المستوى الثاني: تحويل هذا المعنى إلى توجيه سلوكي مباشر يحدد نمط الفعل داخل الواقع الإنساني، ومن ثم فإن الحديث النبوي يعمل كبناء انتقالي بين الفكر والتطبيق.

فإنَ البرهان العقلي في الحديث النبوي يظهر في صورة تعليل وظيفي يربط الحكم بمناطه، فقد يكشف العلاقة بين الفعل ونتيجته وبين السلوك ومآله داخل نسق سببي قابل للإدراك العقلي، وهذا يجعل البنية النبوية أقرب إلى ما يمكن تسميته **بالبرهان العملي المؤسس،** حيث لا ينفصل الاستدلال عن أثره السلوكي، وهذا يُمكن تمثيل هذا البناء **بصورة دالية** على النحو الآتي:

$$\mathbf{H = f(R \rightarrow A)}$$

تمثل **(R)** البنية العقلية التفسيرية التي تكشف العلة، بينما تمثل **(A)** الفعل العملي الناتج، اما **(f)** يمثل عملية التحويل التي تنقل الإدراك من **مستوى الفهم** إلى **مستوى التنفيذ،** وبذلك يصبح الحديث النبوي وحدة تحويل معرفي لا مجرد وحدة إخبارية، أي إن التوجيه العملي في هذا السياق يتأسس البرهان عليه، إذ لا يُطلب الفعل إلا بعد بناء مبرره الداخلي، مما يجعل الامتثال نتيجة ضرورية للفهم لا مجرد استجابة سلطوية خارجية، لأن الفعل انقيادا تحقق لمعادلة معرفية سبق بناؤها على مستوى التعليل، فقد يتجلى هذا المنطق في أن كثيرًا من التوجيهات النبوية، إذ تُقدَّم ضمن سياق يربط بين السبب والأثر أو بين السلوك والنتيجة الأخلاقية والاجتماعية، بما يجعل المتلقي أمام بنية استدلالية مكتملة العناصر حيث يكون الحكم هو النتيجة المنطقية للفهم السابق.

لذا يمكن التعبير عن العلاقة بين **البرهان والتوجيه** وفق صيغة تكاملية الآتية:

$$\mathbf{D = B + P}$$

يُمثل **(D)** البنية النهائية للحديث النبوي الشريف، اما **(B)** البرهان العقلي، إذ تمثل **(P)** التوجيه العملي، مما يعني أن الخطاب النبوي لا ينفصل فيه الاستدلال عن التطبيق وإنما يتشكلان داخل معادلة معرفية واحدة، فقد يؤدي هذا الدمج إلى إنتاج نمط من العقلانية التطبيقية التي لا تفصل بين المعرفة والسلوك، إذ تتحول المعرفة إلى قوة تنظيم للفعل، بينما يتحول الفعل إلى تحقق مباشر للمعنى المعرفي وبذلك ينعدم الفصل بين النظر والعمل داخل النسق النبوي، كما أن هذا البناء يحقق وظيفة إبستمولوجية مزدوجة، إذ

يعيد تعريف الفهم باعتبارهُ شرطا للفعل ويعيد تعريف الفعل بوصفه دليلا على صدق الفهم، فكل توجيه عملي يصبح في الوقت ذاته اختبارا للبرهان العقلي وكل برهان عقلي يتجسد في صورة سلوك قابل للتحقق.

ومن كل ذلكَ يُمكن لقول؛ هذا النمط من الخطاب يخلق ما يمكن تسميته بالاستدلال المتحرك حيث يستمر في التحول داخل المجال السلوكي، مما يجعل المعرفة دائمة الامتداد في الواقع وليست منغلقة داخل النص، وإن الجمع بين البرهان العقلي والتوجيه العملي في الحديث النبوي يعكس إذن بنية معرفية تقوم على وحدة النظر والعمل وعلى تحويل الفهم إلى ممارسة والممارسة إلى تحقق للمعنى داخل نسق واحد، مما يجعل الخطاب النبوي نظاما معرفيا توجيهيا في آن واحد يدمج بين إنتاج الحقيقة وتفعيلها في معادلة واحدة متماسكة تقوم على الضرورة العقلية والالتزام العملي في آن واحد.

القسم الرابع

النماذج الرياضية في التشريع الإسلامي

تمثل النماذج الرياضية في التشريع الإسلامي بنية معرفية ضمنية تقوم على تحويل الحكم الشرعي من مجرد خطاب وصفي إلى منظومة معيارية قابلة للتمثيل الصوري والتجريد المنطقي، إذ يمكن فهم التشريع بوصفه نسقا تنظيميا يحكم العلاقات بين الأفعال والنتائج وفق علاقات شرطية وتناسبية يمكن التعبير عنها بلغة رياضية دون إخلال بجوهرها المقاصدي، وإن البنية التشريعية في الإسلام تقوم على منطق العلاقة بين الفعل والحكم ضمن إطار سببي منضبط، حيث يمكن صياغة الحكم الشرعي على هيئة علاقة دالية تربط بين المتغيرات السلوكية والمتغيرات المعيارية، حيث يصبح الفعل الإنساني متغيرا مستقلا **(A)** ويكون الحكم الشرعي نتيجة معيارية **(H)**.

إذ يُمكن تمثيل ذلك بصورة عامة على النحو الآتي:

$$H = f,A$$

حيث تمثل **(f)** منظومة الضبط التشريعي التي تشمل **العلة** والمقصد والشرط والمانع والسبب، وبذلك يكون الحكم ناتجا عن بنية تنظيمية داخلية تحكم الانتقال من الوصف إلى الإلزام، إذ يتوسع هذا النموذج عند إدخال عنصر السياق الزمني والاجتماعي، فقد يصبح النظام التشريعي نظاما متعدد المتغيرات، حيث يتمثل في الآتي:

$$H = f, A, T, S$$

يمثل **(T)** البعد الزمني، بينما **(S)** يجسد البنية الاجتماعية، مما يعني أن الحكم الشرعي يعمل داخل بناء كلي من المتغيرات التي تخضع للقياس والموازنة، لذا يظهر التشريع ليكُن نظاما معياريا قابلا للنمذجة عبر علاقات شرطية من نوع **(إذا كان) (فإن)**، حيث يمكن التعبير عن ذلك بصيغة منطقية رياضية، تتماهى في:

إذا تحقق الشرط **(A)** فإن الحكم **(H)** يتحقق وإلا ينتفي ضمن حدود معينة من الاستثناءات.

كذلكَ تتجلى البنية الرياضية في التشريع في **مفهوم المقاصد** الذي يمكن تمثيله **بدالة تعظيم القيمة،** حيث يسعى النظام التشريعي إلى تحقيق مجموعة من القيم الكلية (مثلاً) حفـ**ظ النفس والعقل والمال والدين والنسل،** وهذا يمكن تمثيله على هيئة **(دالة هدف)**، تتمثل في الآتي:

$$Max\ V = v1 + v2 + v3 + v4 + v5$$

تمثل **القيم الجزئية** عناصر **المقاصد الكبرى،** فقد يكون التشريع موجها نحو تحقيق أكبر توازن ممكن بينها ضمن حدود القيود الشرعية.

كما أن مفهوم القياس في **أصول الفقه** يعكس **بنية رياضية** واضحة، فقد تقوم على علاقة التناسب بين أصل وفرع، حيث يمكن التعبير عنه على النحو الآتي:

إذا كان الأصل **(A)** يترتب عليه حكم **(H)** بسبب علة **(C)** وكان الفرع **(B)** يشترك في العلة **(C)**، فإن الحكم **(H)** ينتقل إلى **(B)**، وهذه العلاقة تمثل **بنية انتقال منطقي** يمكن صياغتها على أساس علاقة مساواة في العلة، تتجسد في البناء الرياضي الآتي:

$$\mathbf{C\ A = C\ B \Rightarrow H\ A = H\ B}$$

يعكس طبيعة قياسية تقوم على توحيد الحكم عند اتحاد العلة، مما يجعل النظام التشريعي نظاما قائما على الاتساق البنيوي.

مبدأ الضرورة والحاجة يمكن تمثيله باعتبارها **دالة تعديل** للحكم الشرعي، حيث يتغير الحكم بتغير مستوى الضغط السياقي، إذ يمكن التعبير عن ذلك على النحو الاتي:

$$\mathbf{H = f, A, S, P}$$

يمثل **(P)** مستوى الضرورة أو الحاجة، مما يجعل الحكم متغيرا ضمن نطاقات مضبوطة وليس قيمة ثابتة جامدة، وإن هذه النماذج الرياضية تعني الكشف عن البنية المنطقية الداخلية التي تحكمه، إذ يقوم التشريع على علاقات ضبط وتناسب وشرط ونتيجة، وهي كلها علاقات قابلة للتمثيل الرياضي من حيث الشكل دون المساس بالمضمون القيمي، وبذلك يتبين أن النماذج الرياضية في التشريع الإسلامي تكشف عن نظام معرفي عميق يقوم على تحويل الفعل الإنساني إلى متغير قابل للقياس وتحويل الحكم إلى دالة معيارية وتحويل المقاصد إلى دوال هدف كلية، مما يجعل التشريع نسقا تنظيميا متماسكا يجمع بين الصرامة المنطقية والبعد القيمي في إطار بنية واحدة قابلة للفهم التحليلي الدقيق.

مثّل نظام المواريث في التشريع الإسلامي نموذجا رياضيا معياريا لتوزيع الحقوق، فقد يقوم على هندسة حسابية دقيقة تضبط انتقال الملكية وفق نسب محددة سلفا، مما يجعل التوزيع خاضعا لبنية كمية صارمة لا تقبل التقدير الحدسي أو الاجتهاد الحر خارج الإطار المنصوص عليه، وإن البنية الرياضية في المواريث تتأسس على تحويل التركة إلى كمية كلية **(T)** قابلة للتجزئة وفق وحدات نسبية ثابتة تمثل حصص الورثة، فقد يتم تعريف كل وارث بوصفه متغيرا قانونيا **(X_i)** يرتبط بحصة نسبية **(R_i)**، إذ يمكن تمثيل البنية العامة للتوزيع على النحو الآتي:

$$\mathbf{T = \Sigma\ X_i}$$

و

$$\mathbf{Xi = R_i \times T}$$

يمثل **(R_i)** نسبة ثابتة محددة نصا وتعمل كمعامل توزيع لا يتغير بتغير الظروف الفردية داخل نطاق الحكم الأصلي، وإن هذا البناء يكشف عن **منطق رياضي** قائم على الحصر الشامل للمجموعات الوراثية، فقد

يتم تقسيم الورثة إلى فئات تصنيفية مغلقة تمثل فضاء احتمالات محددا مسبقا **(Ω)**، حيث لا يخرج أي مستحق عن هذا الفضاء ولا يضاف إليه عنصر خارجي خارج بنية التشريع، ويتجلى في الآتي:

$$\Omega = \{x1\ x2\ x3\ \dots\ xn\}$$

ثم يتم تطبيق دالة توزيع معيارية **(f)** المجال الكلي للقياس:

$$\Omega = f \rightarrow R$$

حيث **(R)** تمثل مجموعة **الحصص النسبية** التي تحدد قيمة كل عنصر داخل النظام الكلي للتركة.

يتميز هذا النظام بأنه يقوم على مبدأ الاتساق الداخلي، إذ يجب أن يحقق مجموع الحصص الكلية شرط التساوي مع الوحدة الكلية للتركة، ويُمكن التعبير عنهُ من خلال الآتي:

$$\Sigma\ R_i = 1$$

هذا يعكس بنية توازن رياضي صارم يمنع الاختلال في التوزيع، وايضًا يضمن اكتمال التقسيم دون فائض أو نقص داخل النظام.

كما أن نظام المواريث يعتمد على مبدأ **التداخل الشرطي** بين المتغيرات، حيث تتغير قيمة الحصة **(R_i)** تبعا لوجود متغيرات سياقية، (مثلاً) وجود **فرع وارث** أو **أصل وارث** أو **غياب أحد الموانع الشرعية**، مما يمكن تمثيله بوظيفة شرطية متعددة المستويات، تتمثل في الآتي:

$$R_i = f, C_i$$

حيث تمثل **(C_i)** مجموعة الشروط التي تحدد موقع الوارث داخل البنية العائلية القانونية، لذا فإن المواريث تعمل حسابي معياري يقوم على تحويل العلاقات الاجتماعية إلى متغيرات قابلة للقياس والتحديد الدقيق، من خلال شبكة من القواعد الثابتة.

يتجلى **الطابع الرياضي للنظام** في منع **التناقض الداخلي**، إذ لا يمكن أن تتجاوز مجموع الحصص الكلية القيمة الإجمالية للتركة، كما لا يمكن أن تتناقض الحصص الجزئية مع القواعد الأصلية، مما يجعل النظام أقرب إلى بنية متسقة مغلقة منطقيا، تتمثل في الآتي:

$$T \geq \Sigma\ X_i \leq T$$

يعكس خاصية **الاتساق الرياضي** التي تميز النظم الصورية المحكمة، حيث تكون القيود جزءا من البنية نفسها لا إضافة خارجية عليها، كما أن حالات **العول والرد** يمكن فهمها بأنهما عمليات إعادة تطبيع للنظام الكلي، حيث يعاد ضبط القيم النسبية للحصص عند تغير شروط التوزيع بما يحافظ على الاتساق الداخلي للنظام، لذا فإن نظام المواريث يقدم نموذجا لانتقال الحكم الشرعي من المستوى القيمي إلى المستوى البنيوي الرياضي، فقد يصبح الحق قابلا للتمثيل العددي وتصبح العدالة عملية توزيع خاضعة لمعادلات دقيقة لا للاجتهاد الحدسي، وإن هذا الطابع الرياضي يعكس رؤية تشريعية تعتبر العدالة نظاما قابلا للقياس والتحديد

وليست مفهوما تجريديا فقط، إذ تتحول العلاقات الإنسانية إلى شبكة من المتغيرات المنظمة التي يمكن إدارتها عبر قواعد حسابية ثابتة.

يتجلى نظام المواريث بوصفه بنية رياضية مكتملة داخل التشريع الإسلامي، إذ يجتمع فيه الحصر التصنيفي مع التحديد النسبي مع شرط الاتساق الكلي في نموذج واحد، وهو يجعل من توزيع الحقوق عملية حسابية معيارية مضبوطة تحكمها علاقات كمية دقيقة، فقد تعكس في عمقها تصورا تشريعيا يقوم على التنظيم المحكم للملكية داخل النسق الاجتماعي والوجودي العام، إّ يمثل حساب الزكاة والأنصبة في التشريع الإسلامي نموذجا كميا معياريا للعدالة الاجتماعية يقوم على تحويل الالتزام الأخلاقي إلى بنية حسابية دقيقة تضبط انتقال المال من **مستوى التملك الفردي** إلى **مستوى إعادة التوزيع الاجتماعي** وفق نسب ثابتة قابلة للقياس والتطبيق.

البنية الرياضية للزكاة تتأسس على تعريف المال باعتبارهُ متغيرا كميا قابلا للتراكم **(M)** يخضع لدالة تطهير وإعادة توزيع **(f)**، قد تتحول القيمة الاقتصادية من حالة احتجاز فردي إلى حالة دوران اجتماعي منظم، ويمكن تمثيل ذلك على النحو الآتي:

$Z = f, M$

يمثل **(Z)** قيمة الزكاة الناتجة عن المال الكلي **(M)** وتحدد الدالة **(f)** نسبة القطع الإلزامي وفق معيار ثابت، غالبا ما يتم التعبير عنه كنسبة مئوية محددة، تتمثل في الآتي:

$$\mathbf{Z = r \times M}$$

يمثل **(r)** معامل الزكاة الثابت؛ الذي يختلف بحسب نوع المال لكنه يبقى ضمن نطاقات معيارية مضبوطة مما يجعل النظام نظاما شبه خطي في بنيته الحسابية، وإن هذا التحديد النسبي يعكس مبدأ العدالة التناسبية الذي يقوم على ربط مقدار التكليف بالقيمة الفعلية للثروة، مما يحقق خاصية الاتساق بين القدرة والالتزام، فقد يتجلى الطابع الكمي للنظام في اشتراط النصاب كعتبة معيارية، حيث لا يبدأ الوجوب إلا بعد تجاوز قيمة مالية معينة، فقد يمكن تمثيلها على النحو الآتي:

إذا كان $\mathbf{M \geq N}$ فإن $\mathbf{Z = r \times M}$

وإذا كان $M < N$ فإن $\mathbf{Z = 0}$

حيث تمثل **(N)** قيمة النصاب التي تعمل بوصفها حد إدخال في النظام التشريعي يمنع تطبيق المعادلة قبل تحقق شرط الكفاية المالية، ومن هذا المنظور يصبح نظام الزكاء نظاما شرطيا من **الدرجة الأولى** يعتمد على منطق **(إذا فإن)** حيث تتحول العدالة إلى نتيجة رياضية مرتبطة بتحقق متغيرات محددة داخل المجال الاقتصادي.

توزيع الزكاة على مصارفها الثمانية يمثل بنية تصنيفية مغلقة يمكن تمثيلها كمجموعة أهداف اجتماعية **(Ω)** تتفرع إلى عناصر فرعية **(x_i)**، حيث تمثل الآتي:

$$\Omega = \{x1\ x2\ x3\ x4\ x5\ x6\ x7\ x8\}$$

فقد يتم توزيع القيمة الكلية **(Z)** عبر هذه المجموعة وفق معاملات توزيع **(αi)**، بحيث:

$$Z_i = \alpha_i \times Z$$

مع شرط الاتساق الكلي، الذي يتمثل في الآتي:

$$\Sigma\ \alpha i = 1$$

يعكس مبدأ التوازن الداخلي الذي يمنع تركيز الموارد في جهة واحدة ويضمن التوزيع النسبي للثروة داخل النظام الاجتماعي، وإن هذا البناء يكشف عن أن العدالة في نظام الزكاة، هي دالة توزيع رياضي تعمل على إعادة هندسة العلاقة بين الفرد والمجتمع عبر تحويل المال من حالة التكدس إلى حالة التدفق المنظم، فقد يتصل هذا مباشرة بمفهوم التطهير الاقتصادي، حيث يمكن **تمثيله بوظيفة تعديل للقيمة الصافية للثروة**، كما مبين ادناه:

$$M' = M - Z$$

مثل **(M')** القيمة الصافية بعد إعادة التوزيع، مما يعني أن النظام يعيد تعريف الملكية ضمن إطار توازن اجتماعي شامل، ومن جهة أخرى فإن **انتظام الزكاة زمنيا** عبر الحول يمثل بعدا ديناميكيا في النموذج الكمي، حيث يتحول الزمن إلى متغير دوراني **(T)** يؤثر في لحظة التطبيق دون تغيير في البنية النسبية للحكم، من خلال البناء الآتي:

$$Z(T) = r \times M(T)$$

وبذلك تصبح العدالة عملية مستمرة داخل الزمن وليست إجراءً معزولا عنها.

فهذا النظام الكمي يعكس رؤية تشريعية تعتبر العدالة الاجتماعية نتيجة لبنية حسابية دقيقة، إذ هي ليست مجرد قيمة أخلاقية مجردة، فقد يتم تحويل العلاقات الاقتصادية إلى معادلات توزيع منظمة تحقق التوازن بين التملك الفردي والتكافل الجماعي ضمن إطار رياضي صارم، وبذلك يتجلى حساب الزكاة والأنصبة بوصفه نموذجا كليا للعدالة الكمية، فقد تندمج فيه النسبة الثابتة مع الشرط الزمني مع العتبة المالية مع التوزيع التصنيفي في بنية واحدة، تجعل من العدالة نظاما قابلا للقياس والتنفيذ وفق منطق رياضي منضبط يعيد تنظيم الثروة داخل المجتمع وفق معيار التناسب والتوازن الشامل.

تمثل المواقيت والقبلة والحساب الفلكي في البنية العبادية الإسلامية منظومة عددية معيارية تقوم على تحويل العبادة من ممارسة شعورية مجردة إلى نظام منضبط خاضع لقياس الزمن والمكان، وهي تتم وفق علاقات هندسية فلكية دقيقة، إذ يتداخل الإدراك الديني مع التحديد الرياضي في وحدة تنظيمية واحدة تجعل من العبادة فعلا محكوما بالقياس لا بالانطباع، وإن المواقيت في الصلاة والصوم وسائر العبادات المؤقتة

تقوم على تحويل الزمن إلى متغير دوري **(T)** يخضع لدوال تكرار منتظمة تعيد إنتاج اللحظة التعبدية ضمن نظام كوني محسوب، فهو يُفهم الزمن كبنية دورانية تتكرر وفق علاقات فلكية ثابتة مرتبطة بحركة الشمس والأرض والقمر، وهذا ما يُمكن تمثيل ذلك على نحو مبسط، في صورة **دالة دورية**، تتمثل في الآتي:

$$Tn = f\,Tn-1 + \Delta t$$

حيث تمثل (T_n) اللحظة الزمنية الجديدة تتجسد في (Δ_t) الفاصل الفلكي الناتج عن حركة الأجرام السماوية، مما يجعل دخول وقت العبادة نتيجة لحساب كوني ، فقد يتحول الفعل العبادي إلى استجابة لنظام زمني كوني، إذ يصبح التوقيت نفسه بنية رياضية تنظم العلاقة بين الإنسان والكون عبر معيار حسابي دقيق يحدد بداية الفعل ونهايته ضمن إطار منضبط.

أما القبلة فتقدم نفسها باعتبارها نموذجا هندسيا مكانيا يقوم على تحويل الاتجاه إلى متغير متجهي، إذ يمكن تمثيله في **مجال ثلاثي الأبعاد**، حيث يكون لكل موقع على سطح الأرض متجه اتجاهي (Q_i) يشير إلى مركز مرجعي ثابت وهو الكعبة ويمكن التعبير عن ذلك على النحو الآتي:

$$Q_i = f, P_i, K$$

يُمثل (P_i) موقع المصلي وتمثل **(K)** نقطة المرجع المكاني، فقد تقوم **الدالة (f)** بتحديد أقصر مسار زاوي بين **النقطة والمركز**، مما يجعل العبادة مرتبطة بحساب هندسي دقيق قائم على الزوايا والمسافات ، وإن هذا النظام يحول الاتجاه من مفهوم نسبي محلي إلى بنية معيارية كونية، حيث تتعدد المواقع بينما يبقى المركز ثابتا، مما ينتج وحدة اتجاهية عالمية يمكن باعتبارها وحدة بناء رياضي ونظام تقارب شعاعي تتجه فيه جميع النقاط نحو مرجع واحد وفق قانون هندسي موحد.

يتكامل هذا البعد المكاني مع البعد الزمني في الحساب الفلكي؛ الذي يشكل البنية المرجعية العليا لتنظيم العبادات إذ يعتمد على رصد حركة الأجرام السماوية وتحويلها إلى معادلات زمنية دقيقة، إذ تحدد لحظات الانتقال بين الحالات التعبدية (مثلاً) **الفجر والظهر والمغرب والعشاء**، حيث يمكن التعبير عن ذلك **بدالة** تعتمد على **زاوية ارتفاع** الشمس **(θ)** بالنسبة للأفق، تتمثل في الآتي:

إذا كانت **(θ = θ1)** فإن الحالة الزمنية تتحول من **(T1)** إلى **(T2)**.

أما

إذا كانت **(θ = θ2)** فإن النظام ينتقل إلى حالة زمنية ثالثة.

وهذا يعني أن العبادة تتحدد داخل النظام الفلكي وفق علاقات رياضية تربط بين الحركة الكونية والفعل الإنساني، إذ تصبح العبادة نظاما تكامليا **ثلاثي الأبعاد** يدمج الزمن **(T)** والمكان **(Q)** والحساب الفلكي **(F)** في بنية واحدة يمكن تمثيلها على النحو الآتي:

$$I = f,T,Q,F$$

تمثل **(I)** البنية العبادية الكلية التي تنتج عن تفاعل المتغيرات الثلاثة في إطار نظام معياري واحد، وإن هذا التكامل يكشف عن أن العبادة في الإسلام هي إدماج مباشر للإنسان داخل النظام الكوني عبر أدوات قياس دقيقة تجعل من الفعل الديني امتدادا للبنية الرياضية للوجود، فقد يتجلى هذا في أن تحديد المواقيت يعتمد على دورات فلكية ثابتة، بينما تحديد القبلة يعتمد على هندسة كروية دقيقة، فقد يعتمد ضبط الزمن على حسابات رياضية للظواهر السماوية، مما يجعل العبادة شبكة من العلاقات العددية المترابطة التي تربط الإنسان بالكون عبر قوانين قابلة للقياس، ومن ثم فإن المواقيت والقبلة والحساب الفلكي تشكل منظومة رياضية عبادية متكاملة، تهدف الى إعادة صياغة الفعل الديني من خلال استجابة لبنية كونية محكومة بالعدد والاتجاه والزمن في وحدة معرفية واحدة، إذ تجعل من العبادة امتدادا حسابيا للنظام الكوني ذاته.

القسم الخامس

من البرهان النصي إلى النسق الحضاري الاسلامي

الانتقال من البرهان النصي إلى النسق الحضاري يمثل أحد أهم مسارات التحول في البنية المعرفية الإسلامية، إذ يتجاوز النص القرآني والنبوي عند حدود إنتاج الدلالة أو تأسيس الحكم إلى تشكيل رؤية كلية للعالم تتحول فيها المعاني النصية إلى أنساق تنظيمية تحكم الفعل الإنساني في مستوياته الفردية والاجتماعية والتاريخية، وإن البرهان النصي في جوهره يعمل كبنية استدلالية تقوم على تحويل الظواهر والمعاني إلى مقدمات عقلية تنتج نتائج ضرورية داخل الذهن، ومن ثم فإن النص يبني قيمًا معرفية من خلال شبكة من العلاقات السببية والغائية والتصنيفية التي تدفع العقل إلى إدراك وحدة النظام الكلي للوجود.

لذلكَ فإن النص المؤسس يضع شروط إمكانه لأنه يعيد تنظيم علاقة **الإنسان بالزمن والمكان والقيمة والمعنى،** ضمن إطار معياري يجعل من الفعل الإنساني امتدادا للبنية الدلالية للنص، وإن البرهان النصي يقوم على تحويل المفاهيم إلى علاقات قابلة للتعميم، حيث تتحول الأحكام إلى قواعد وتتحول الأمثلة إلى نماذج وتتحول القصص إلى سنن، مما يجعل النص ذات بنية معرفية قابلة للتحول إلى نظام حضاري متكامل، فقد يظهر هذا التحول عندما تنتقل الدلالة من **مستوى التفسير** إلى **مستوى التنظيم،** فقد تصبح المفاهيم النصية أساسا لبناء مؤسسات وتشريعات وأنماط تفكير وسلوك تتجسد في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

يتشكل ما يمكن الإشارة اليه باسم النسق الحضاري **(Σ_H)** كنتيجة كلية لتراكم البرهان النصي عبر الزمن، فقد يتحول إلى بنية حاكمة للعمران الإنساني، وهذا يمكن تمثيل هذا الانتقال على نحو **دالي بسيط،** يتمثل في الآتي:

$$\Sigma_H = f,B,T,C$$

(B) يمثل البنية البرهانية النصية، اما **(T)** يجسد التراكم الزمني للتطبيق، فيما يتعلق بالرمز **(C)** فأنها البنية السياقية الاجتماعية التي يتفاعل معها النص، وإن هذه العلاقة تكشف عن أن النسق الحضاري فهو امتداد وظيفي له، حيث تتحول المبادئ النصية إلى قوانين تنظيمية تحكم حركة المجتمع وتعيد إنتاج ذاته وفق منطق داخلي مستمد من البنية الاستدلالية الأصلية، فقد يتجلى هذا التحول في أن المفاهيم المركزية (مثلاً) العدل والميزان والحق والسنن، إذ تتحول إلى معايير قياس اجتماعي تحدد توزيع السلطة والموارد والقيم داخل المجتمع.

مفهوم **السنن الكونية** في النص يشكل جسرا بين البرهان والمعمار الحضاري، فقد يتم تحويل انتظام الظواهر التاريخية والاجتماعية إلى قوانين قابلة للفهم والتطبيق، مما يجعل التاريخ نفسه مجالا للاستدلال لا

مجالا للفوضى، لذلكَ فإن هذا النسق يقوم على مبدأ **التراكم البنيوي** تتشكل الحضارة من خلال سلسلة من التحويلات التدريجية التي تنتقل فيها المعاني من النص إلى الفهم ثم إلى الفعل ثم إلى المؤسسة ثم إلى النظام الاجتماعي الكلي, وإن هذا **التسلسل** يمكن تمثيله على النحو الآتي:

نص ← فهم ← فعل ← مؤسسة ← نسق

فقد يمثل كل مستوى **حلقة تحويلية** تعيد إنتاج المعنى في صورة أكثر تجسيدا وتنظيما، وهذا يعني أن البرهان النصي يمتد إلى تشكيل البنية الجماعية عبر الزمن، يصبح النص قوة تنظيمية تعيد صياغة الوعي الجمعي وفق منطق استدلالي داخلي. مما يجعل النسق الحضاري تحققا بنيويا للبرهان النصي في المجال الواقعي، إذ تتحول الدلالة إلى نظام وتتحول القاعدة إلى مؤسسة وتتحول الرؤية إلى عمران، وإن هذا التحول يكشف عن وحدة عميقة بين المعرفة والنظام الاجتماعي في التصور الإسلامي، لأنها تتداخل هذه المستويات ضمن معادلة حضارية واحدة، لأنها تجعل من النص مصدرا للمعنى ومن المعنى مصدرا للفعل ومن الفعل مصدرا للنسق الكلي الذي ينظم حياة الإنسان داخل العالم.

أما أثر المنهج البرهاني في نشوء **علوم الحساب والفلك وأصول الفقه** عند المسلمين تحولا إبستمولوجيا بنيويا، فهو يعكس انتقال العقل العلمي من مستوى الإدراك الوصفي إلى مستوى النمذجة الاستدلالية، حيث تقوم المعرفة قائمة بناء علاقات ضرورية بين العناصر وفق نسق رياضي منطقي قابل للتعميم، وإن المنهج البرهاني في السياق الإسلامي يقوم على مبدأ تأسيسي مفاده "**أن اليقين لا يتحقق إلا عبر بنية استدلالية تربط المقدمات بالنتائج ضمن علاقات سببية أو قياسية أو وظيفية قابلة للصياغة الرمزية**"، وهذا المبدأ امتد ليشكل البنية العميقة للعلوم الرياضية والفلكية والأصولية.

ففي علم الحساب يظهر هذا الأثر في الانتقال من **العد التجريدي** إلى بناء **الأنظمة العددية الرمزية**، فقد يتحول العدد إلى متغير داخل **دالة تنظيمية**، وهذا ما يمكن تمثيله وفق الآتي:

$$\mathbf{N = f,S,R}$$

تمثل **(N)** القيمة العددية وتمثل **(S)** البنية الرمزية، أما **(R)** العلاقات التنظيمية بين العناصر، وهذا يعكس أن العدد كجزء من نظام علاقاتي، كما يظهر هذا المنهج في العمليات الحسابية المركبة التي تعتمد على تحويل المشكلات الواقعية إلى معادلات قابلة للحل مثل معادلات **التناسب والتوزيع**، وهي التي يُمكن الإشارة إليها بالآتي:

إذا كان لدينا مقدار كلي (M) موزع على عناصر **(n)** وفق نسب محددة **(r_i)**، لذلكَ فإن النموذج الحسابي يتمثل في الآتي:

$$\mathbf{M_i = r_i \times M}$$

مع شرط افتراض إنَ:

$$\Sigma r_i = 1$$

فهذا يعكس **بنية رياضية** قائمة على الاتساق الداخلي والتوازن الكمي، وهي خاصية جوهرية في التفكير البرهاني الذي يسعى إلى منع التناقض داخل النظام الحسابي، أما في علم الفلك فقد كان أثر المنهج البرهاني أكثر تعقيدا، إذ تم تحويل الظواهر السماوية إلى نماذج رياضية قائمة على القياس الهندسي والحساب الزمني، حيث اصبح حركة الأجرام قابلة للتمثيل عبر دوال رياضية.

وهذا ما يجعلنا تمثيلها في النموذج الفلكي الكلاسيكي، المتمثل على النحو الآتي:

$$P = f,\theta\ t,r$$

حيث يمثل **(P)** موقع الجرم السماوي وتمثل **(θ)** الزاوية المدارية وتمثل **(t)** الزمن وتمثل **(r)** نصف القطر المداري.

كما أن **الدورية الزمنية للأجرام**، نستطيع التعبير عنها عبر **دالة دورية**، التي تمثل وفق الآتي:

$$x_t = A \sin \omega\ t + \varphi$$

تمثل **(A)** السعة أما **(ω)** تجسد التردد الزاوي فيما إن **(φ)** تبين الطور الابتدائي، مما يعكس أن الفلك أصبح علما قائما على النمذجة الرياضية للحركة وليس على الوصف البصري فقط، وإن هذا التحول يعكس أثر المنهج البرهاني في تحويل الكون إلى نظام قابل للقياس والتحليل الرياضي، فقد تغدو السماء بنية حسابية يمكن إعادة تركيبها في نموذج عقلي متسق.

أما في **أصول الفقه**، فإن أثر المنهج البرهاني يتجلى في بناء نظام استدلالي معقد يقوم على تحويل النصوص إلى مقدمات ضمن بنية منطقية، فهي تنتج الأحكام عبر علاقات العلة والقياس والترجيح.

إذ تمثيل البنية **الأصولية الأساسية** من خلال التمثيل الآتي ادناه:

إذا كان الأصل **(A)** يثبت الحكم **(H)** بسبب العلة **(C)**

وكان الفرع **(B)** يشترك مع **(A)** في **(C)**

فإن **(B)** يحمل الحكم **(H)**

يمكن صياغة ذلك **رياضيا** على صورة **علاقة انتقال وظيفي**، تتمثل في الآتي:

$$H\ B = f,C,A,B$$

كما أن مفهوم **الاجتهاد** يمكن تمثيله باعتباره **دالة استدلالية متعددة المدخلات**، كما مبين ادنا:

$$H = f,Q,N,C,S$$

إذ تمثل **(Q)** النصوص و**(N)** تمثل القواعد الأصولية وتمثل **(C)** العلل وتمثل **(S)** السياق، فهذا يعكس أن الحكم الشرعي كنتيجة تفاعل معقد بين عناصر متعددة داخل نظام استدلالي منظم.

مثل القياس الأصولي في جوهره **بنية رياضية** منطقية تقوم على المساواة في **العلة**، مما يجعله قابلا للصياغة على نحو يشبه التماثل البنيوي، يتمثل في الآتي:

$$\mathbf{C\ A = C\ B \Rightarrow H\ A = H\ B}$$

تعكس هذه الصيغة منطق الاتساق الداخلي الذي يمنع التناقض بين الفروع والأصول ويضمن وحدة النظام التشريعي.

من خلال مقارنة هذه **العلوم الثلاثة**، يُمكن القول أن المنهج البرهاني يعمل من خلال بنية تأسيسية مشتركة تقوم على تحويل الظواهر المختلفة إلى أنظمة قابلة للنمذجة، تتجلى في الآتي:

- ففي الحساب تتحول الكمية إلى معادلات.
- وفي الفلك تتحول الحركة إلى دوال رياضية.
- أما الأصول تتحول النصوص إلى علاقات استدلالية.

فهذا التشابه البنيوي يعكس أن العقل العلمي الإسلامي تشكل حول فكرة مركزية هي "أن الواقع والنص يمكن فهمهما عبر نفس البنية الاستدلالية القائمة على العلاقة بين **العلة والنتيجة** وبين **الجزء والكل** وبين **الشرط والحكم**"، وبذلك فإن أثر المنهج البرهاني يمتد إلى إعادة تشكيل طريقة التفكير نفسها، فقد يصبح العقل قادرا على تحويل أي ظاهرة إلى نموذج رياضي أو منطقي أو استدلالي، مما أسس لظهور تقليد علمي يقوم على **الوحدة** بين **البرهان والنظام والتجريد** داخل بنية حضارية واحدة متماسكة.

مثل تداخل **النص الديني** مع **العقل الرياضي** في بناء المعرفة الإسلامية أحد أكثر مظاهر التشكل المعرفي تعقيدا في التاريخ الفكري الإسلامي، إذ يتعلق ببنية إبستمولوجية أعمق تقوم على إعادة تنظيم العلاقة بين الوحي والعقل ضمن إطار مشترك من النمذجة والبرهنة، حيث يتحول النص إلى مصدر للمفاهيم الكلية ويتحول العقل الرياضي إلى أداة لضبط العلاقات الداخلية لهذه المفاهيم داخل أنساق قابلة للقياس والتجريد، وإن النص الديني في هذا السياق يعمل باعتباره بنية دلالية مفتوحة على الاستنباط، فقد تتضمن نصوصه إشارات إلى انتظام كوني قائم على القياس والتناسب والسببية ، وهذه الإشارات أسهمت في تشكيل وعي علمي، إذ يرى في العالم بنية قابلة للفهم الرياضي وليس مجرد ظواهر متفرقة.

ففي المقابل فإن العقل الرياضي تطور داخل بيئة معرفية يعتبر فيها **التناسب والاتساق والضرورة الداخلية** معايير للصدق المعرفي سواء في المجال الكوني أو التشريعي.

لذلكَ يمكن تمثيل العلاقة بين **النص والعقل الرياضي** على نحو دالي عام، كما مبين أدناه:

$$\mathbf{K = f,N,R}$$

(K) المعرفة الكلية وتمثل **(N)** البنية النصية، أما **(R)** فهي البنية الرياضية الاستدلالية، مما يعني أن المعرفة ناتجة عن تفاعل العنصرين وتفاعلهما البنيوي داخل نظام واحد.

ففي علم **الحساب الإسلامي**؛ يظهر هذا التداخل بوضوح في تنظيم مسائل **الميراث والزكاة والديون**، حيث يتم تحويل النصوص إلى علاقات كمية دقيقة قابلة للحساب.

على سبيل المثال في **نظام المواريث** تتحول النصوص إلى نموذج **توزيعي**، لذا يمكن تمثيله على النحو الآتي:

$$\mathbf{T = \Sigma X_i}$$
$$\mathbf{X_i = r_i \times T}$$
$$\mathbf{\Sigma r_i = 1}$$

مثل النص الشرعي محددا لبنية توزيع نسبية ثابتة، بينما يتولى **العقل الرياضي** تنظيم عملية التفكيك الكمي للتركة وفق شروط الاتساق الداخلي.

ففي الزكاة يتحول النص إلى **نموذج وظيفي** يعتمد على العتبة والنسبة، تتمثل في الآتي:

إذا كان $\mathbf{M \geq N}$ فإن $\mathbf{Z = r \times M}$

تمثل (M) المال وتمثل (N) النصاب وتمثل **(r)** النسبة الشرعية، مما يجعل الحكم الشرعي قابلا للصياغة الرياضية ضمن **نظام شرط دالي**.

أما في علم الفلك، فإن التداخل بين **النص والعقل الرياضي** يتجلى في فكرة الانتظام الكوني التي تحولت إلى أساس لبناء نماذج رياضية دقيقة لحركة الأجرام السماوية، حيث تم تمثيل الزمن والحركة والموقع ضمن معادلات قابلة للحساب:

$$\mathbf{x_t = A \sin \omega t + \varphi}$$
$$\mathbf{P = f,\theta t,r}$$

هذه النماذج تعكس انتقال الفهم من وصف الحركة إلى تفسيرها ضمن نظام رياضي متسق يقوم على **الدورية والتناسب**، وهو ما يتناغم مع الرؤية النصية التي تشير إلى انتظام الكون وقابليته للقياس.

أما في أصول الفقه فإن التداخل يتخذ شكلا أكثر تجريدا، حيث يتم تحويل النصوص إلى بنية استدلالية تعتمد على العلاقات المنطقية بين **العلة والحكم والفرع والأصل**، يتمثل في ما يلي:

إذا كان **(A)** يثبت الحكم **(H)** بسبب العلة **(C)**

وكان **(B)** يشترك مع **(A)** في **(C)**

فإن **(B)** يثبت له **(H)**

إذ يمكن صياغة ذلك ضمن نموذج علاقاتي، يتمثل في الأتي:

$$\mathbf{H\ B = f,C,A,B}$$

كما أن الاجتهاد يمثل دالة استدلالية متعددة المتغيرات

$$\mathbf{H = f,N,Q,C,S}$$

حيث تمثل **(N)** النصوص وتمثل **(Q)** القواعد المنطقية وتمثل **(C)** العلل وتمثل **(S)** السياق، وإن هذا التداخل بين النص والعقل الرياضي أدى إلى إنتاج نموذج معرفي مركب، فقد يقوم على مبدأ أن النص يحدد المجال الكلي للمعنى، بينما يتولى العقل الرياضي تنظيم هذا المجال ضمن علاقات كمية أو منطقية قابلة للضبط.

المعرفة الإسلامية هي بنية تركيبية تقوم على التكامل بين الدلالة والوحدة الرياضية بين المعنى والتناسب بين الحكم والمعادلة، فقد يترتب على ذلك أن الحقيقة في هذا النسق هي تحقق للاتساق بينهما داخل نموذج يمكن تمثيله والتحقق منه عبر علاقات رياضية ومنطقية متسقة، مما يجعل المعرفة الإسلامية معرفة بنيوية تقوم على وحدة البرهان النصي والعقل الرياضي في إطار حضاري واحد متكامل، فقد يمثل إمكان توظيف النماذج البرهانية القرآنية والحديثية في الفكر المعاصر إشكالية إبستمولوجية، إذ تتعلق بقدرة البنى الاستدلالية التأسيسية في التراث الإسلامي على التحول إلى أدوات تحليل معرفي قابلة للاشتغال داخل السياقات العلمية الحديثة دون فقدان بنيتها الداخلية أو اختزالها إلى مستويات وعظية أو بلاغية.

النماذج البرهانية في القرآن والحديث تقوم على بنية استدلالية متعددة الطبقات تجمع بين **التعليل السببي والتمثيل الغائي والتنبيه القياسي والتقسيم التصنيفي**، وهذه البنية تقدم المعرفة كشبكة علاقات معرفية يمكن إعادة قراءتها ضمن أنظمة نمذجة حديثة تعتمد على المنطق الرياضي ونظرية الأنظمة والتحليل البنيوي.

إذ يمكن تمثيل هذه الإمكانية على نحو عام بوصفها **دالة تحويل** معرفي، تتمثل في:

$$\mathbf{M = f,T,C,S}$$

حيث تمثل **(T)** البنية النصية البرهانية وتمثل **(C)** البنية المفهومية المعاصرة وتمثل **(S)** أدوات النمذجة العلمية الحديثة وتمثل **(f)** آلية إعادة التفسير البنيوي، التي تسمح بانتقال المعنى من سياقه التأسيسي إلى سياق تطبيقي جديد.

أي إن النماذج البرهانية القرآنية تعتمد على تحويل الظاهرة إلى علامة استدلالية قابلة للتعميم، حيث يُنظر إلى الحدث بأنه جزءا من **نظام سنني** يمكن التعبير عنه رياضيا أو منطقيا.

(مثلاً) يمكن إعادة صياغة **مفهوم السنن** على هيئة علاقة شرطية عامة، تتمثل في:

إذا تحقق (A) في سياق معين (S) فإن النتيجة (B) تتحقق وفق انتظام ثابت، يتمثل في الآتي:

$$\mathbf{A\ S \Rightarrow B}$$

فهذه البنية يمكن أن تشكل أساسا لنماذج تحليل اجتماعي معاصر تعتمد على مفهوم القوانين المنتظمة في الظواهر التاريخية والسلوكية.

ففي النماذج الحديثية يظهر هذا البعد البرهاني في ربط الحكم بالعلل والمقاصد وتحويل الفعل إلى نموذج سلوكي يمكن تعميمه وتحليله، فقد يصبح الحديث بنية معيارية قابلة للنمذجة السلوكية.

لذا يمكن تمثيل ذلك عبر نموذج وظيفي للسلوك، يتمثل في الاتي:

$$\mathbf{H = f,I,C,E}$$

حيث تمثل **(H)** الفعل الموجه وتمثل **(I)** النية أو البنية القصدية وتمثل **(C)** السياق التشريعي وتمثل **(E)** الأثر الناتج مما يجعل السلوك قابلا للتحليل ضمن إطار سببي غائي.

الفكر المعاصر في مجالات مثل علوم الاجتماع والأنظمة المعقدة ونظرية القرار والذكاء الاصطناعي يعتمد على بناء نماذج رياضية تحاول تفسير السلوك الإنساني عبر متغيرات كمية وكيفية، إذ يمكن توظيف البنية البرهانية الإسلامية من خلال بنية تفسيرية موازية تقوم على منطق العلاقات لا على السرد الوصفي فعلى مستوى الأنظمة، وهو يمكن تمثيل الفعل الاجتماعي بوصفه نظاما ديناميكيا،

$$\mathbf{X_{t+1} = f\ X\ t\ U\ t\ C\ t}$$

حيث يمثل **(X)** الحالة الاجتماعية و**(U)** الفعل الفردي و**(C)** القيم المعيارية وهذه الصيغة تسمح بقراءة السنن النصية بوصفها قيودا بنيوية على تطور النظام الاجتماعي، وإن توظيف هذه النماذج يعني إعادة تفعيل بنيتها الاستدلالية داخل فضاءات معرفية جديدة، حيث تتحول المفاهيم القرآنية والحديثية إلى أنماط تفسيرية قادرة على الحوار مع النماذج الرياضية الحديثة في تحليل الأنظمة والظواهر المعقدة.

كما أن مفهوم القياس الأصولي يمكن إعادة صياغته ضمن إطار المنطق الصوري المعاصر

إذا كان الأصل **(A)** يحقق خاصية **(C)** سيؤدي إلى نتيجة **(H)**

وكان الفرع **(B)** يحقق الخاصية نفسها **(C)**

فإن **(B)** يؤدي إلى **(H)**

وهذا يمكن تمثيله كعلاقة **تكافؤ بنيوي**، تتمثل في الآتي:

$$\mathbf{C\ A = C\ B \Rightarrow H\ A = H\ B}$$

فهي بنية قريبة من منطق **التشابه البنيوي** في الرياضيات التطبيقية ونظرية النماذج.

فهذا التقاطع يسمح بفتح أفق منهجي جديد يقوم على تحويل البرهان النصي إلى نموذج قابل للاختبار المفاهيمي داخل العلوم الإنسانية المعاصرة دون إخضاعه للاختزال المادي أو التجريبي الصرف. وبذلك فإن إمكان التوظيف يمتد إلى بناء إطار نظري يمكن أن يسهم في تطوير نماذج تفسيرية للإنسان والمجتمع، فقد تقوم على التكامل بين البنية القيمية والمعادلة الرياضية وبين الدلالة النصية والبنية النظامية، مما يعيد إدراج التراث البرهاني الإسلامي ضمن النقاشات المعاصرة حول نمذجة المعرفة وبناء النظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية بطريقة أكثر تركيبية وصرامة تحليلية.

ففي النهاية يُمكن القول؛ أن البنية البرهانية في القرآن الكريم والسنة النبوية يمكن إعادة صياغتها بوصفها نسقا معرفيا قابلا للنمذجة الرياضية والتحليل البنيوي، حيث يظهر الخطاب الديني كنظام علاقات داخلي متماسك، إذ يمكن تمثيله عبر **دوال تحويل واستدلال** تربط بين **النص والواقع والعقل والنتيجة** ضمن إطار واحد.

إذ يمكن تمثيل هذا **النسق الكلي** على نحو إجمالي، كما مبين ادناه:

$$\Sigma K = f,N,R,H,C$$

حيث تمثل (ΣK) المعرفة الإسلامية الكلية، وتمثل (N) البنية النصية القرآنية والحديثية، وتمثل (R) البنية البرهانية الاستدلالية، وتمثل (H) البنية التشريعية والسلوكية، وتمثل (C) الامتداد الحضاري التاريخي.

فإنَ هذه الصيغة تكشف أن المعرفة في هذا التصور نظام تفاعلي ديناميكي تتحول فيه النصوص إلى مبادئ استدلالية ثم إلى تطبيقات تشريعية ثم إلى بنى حضارية وفق علاقات سببية وتكوينية متداخلة.

فعلى مستوى البنية الداخلية للبرهان القرآني، إذ يمكن تمثيل آليات الانتقال المعرفي عبر دالة استدلالية عامة، يتمثل في:

$$R = f,O,C,T$$

حيث تمثل **(O) الملاحظة الكونية** و**(C)** تجسد **السببية والغائية** اما **(T)** يمثل **الانتقال** من **الحس** إلى **العقل**، وهذا يعكس أن البرهان القرآني يقوم على تحويل الظاهرة إلى علامة وتحويل العلامة إلى مقدمة وتحويل المقدمة إلى يقين عقلي داخل نسق معرفي متدرج.

أما على مستوى السنة النبوية فإن البنية يمكن تمثيلها كنموذج تحويل تطبيقي، يتمثل في الآتي:

$$A = f,B,P,E$$

إذ تمثل **(B) البرهان المفهومي** و**(P) التوجيه العملي** و**(E) التجسيد السلوكي**، وهذا يدل على أن السنة لا تنفصل عن البرهان القرآني بقدر ما تعمل بوصفها آلية تحويل للمعنى النظري إلى ممارسة قابلة للتكرار داخل الواقع الاجتماعي.

ففي المجال التشريعي يمكن تمثيل البنية الكلية للفقه باعتباره نظاما معياريا قائما على **دوال توزيع وضبط**، يتمثل في الآتي:

$$H = f,A,S,C$$

حيث أن **(A)** هو الفعل الإنساني و**(S)** يجسد السياق الزمني والاجتماعي و**(C)** العلة الشرعية، فهذا يعكس أن الحكم الشرعي كنتيجة علاقة وظيفية بين متغيرات قابلة للضبط داخل نظام استدلالي منظم.

أما في البنية الحضارية؛ فإن التحول الكلي يمكن تمثيله كعملية تراكم ديناميكي، يتمثل في الآتي:

$$\Sigma_H = \sum t=1 \quad \text{إلى} \quad n\ f\ R\ t$$

حيث تمثل (Σ_H) النسق الحضاري النهائي الناتج عن تراكم البرهان عبر الزمن، وإن هذه النماذج تكشف أن الانتقال من البرهان النصي إلى النسق الحضاري، فهو تحول بنيوي تدريجي يتم عبر إعادة إنتاج العلاقات الاستدلالية داخل مستويات متعددة تبدأ من النص وتنتهي إلى بناء الواقع التاريخي.

وبذلك يتضح أن وحدة المعرفة الإسلامية تقوم على **مبدأ تكاملي** يمكن التعبير عنه رياضيا، كما مبين ادناه:

$$N \leftrightarrow R \leftrightarrow H \leftrightarrow C$$

إذ لا يمكن فصل **النص** عن **البرهان** ولا **البرهان** عن **التشريع** ولا **التشريع** عن **الامتداد الحضاري**، لأن جميعها تشكل نظاما واحدا من العلاقات المتداخلة، وعليه فان هذا البناء يشير إلى أن المشروع المعرفي في القرآن والسنة، وهو ما يقوم على تحويل الوجود إلى شبكة قابلة للقراءة وتحويل الفعل إلى بنية معيارية وتحويل التاريخ إلى نسق يمكن استدلال قوانينه الداخلية، مما يجعل المعرفة الإسلامية في جوهرها معرفة نظامية، لأنها تقوم على التناسب والضرورة الداخلية والاتساق البنيوي باعتبارها شروطا لإنتاج اليقين وبناء الحضارة في آن واحد.

مراجع الجزء الاول:

❖ المراجع العربية

- القران الكريم

1. محمد بن موسى الخوارزمي، **الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة** (القاهرة: مطبعة بول باربيه، 1937م).

10. الحسن ابن الهيثم، **كتاب المناظر**، ترجمة: عبد الحميد صبره(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآدب، 1983م).

2. محمد بن موسى الخوارزمي، **كتاب صورة الأرض** (بيروت: دار ومكتبة بيبليون،2009).

3. أبو كامل شجاع بن أسلم، **كتاب في الجبر والمقابلة**، دراسة وتحقيق: سامي الشلهوب (حلب: معهد التراث العلمي الحلبي، 2004م).

4. ثابت بن قرة، **رسائل في الهندسة والأعداد** (حيدر اباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1947م).

5. ابو الريحان البيروني، **القانون المسعودي في الهيئة والنجوم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م).

6. ابو الريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة** (حيدر اباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1958م).

7. عمر الخيام، **رسالة في البراهين على مسائل الجبر والمقابلة** (حلب: منشورات جامعة حلب، 1981م).

8. نصير الدين الطوسي، **تحرير المجسطي لبطليموس** (الدوحة: المكتبة القطرية الالكترونية، 2021م).

9. جمشيد غياث الدين الكاشي، **مفتاح الحساب**، تحقيق ودراسة: احمد سعيد ومحمد حمدي (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967م).

❖ المراجع الإنجليزية

1. Paolo Mancosu, Klaus Frovin Jørgensen, and Stig Andur Pedersen (eds.), Visualization, **Explanation and Reasoning Styles in Mathematics** (Dordrecht: Springer, 2005).
2. Gila Hanna and Michael de Villiers (eds.), **Proof and Proving in Mathematics Education** (New York: Springer, 2008).
3. Paolo Mancosu (ed.), **The Philosophy of Mathematical Practice** (London: Oxford University Press, 2008).
4. Marcus Giaquinto, **Visual Thinking in Mathematics: An Epistemological Study** (London: Oxford University Press, 2007).
5. William Byers, **How Mathematicians Think: Using Ambiguity Contradiction and Paradox to Create Mathematics** (New York: Princeton University Press, 2007).

6. Richard Zach, **Hilbert's Program Then and Now** (Dordrecht: Springer, 2006).
7. Mark Wilson, Wandering Significance: An Essay on Conceptual Behavior (London: Oxford University Press, 2006).
8. Julien Bernard, **Proofs and the Dynamics of Mathematical Reasoning** (Bern: Springer, 2018).
9. John T. Baldwin, **Formalization of Mathematics in Logic** (New York: American Mathematical Society, 2009).

الجزء الثاني

اضطراب المساق الرياضي من الانتظام الطبيعي إلى العلة الأولى المطلقة

مثّل الانتظام الطبيعي **المرحلة الأولى** في **تشكل الوعي العقلي**، لأن الإنسان حين واجه الكون فقد واجه تكرارًا وتماثلًا وتناسبًا في حركة الموجودات، مما أدى الى نشاءة **الإدراك الأول** لفكرة النظام فتعاقب الليل والنهار وانتظام الفصول وحركة الكواكب وتوازن العلاقات داخل الطبيعة، فهذا الأمر دفع العقل إلى البحث عن القانون الكامن خلف الظواهر، ولهذا فإن الرياضيات تظهر كحركة استجابة عقلية لمحاولة فهم الانتظام الداخلي للوجود، وهذا الإدراك بدأ العقل ينتقل من ملاحظة الظاهرة إلى بناء النسبة ومن النسبة إلى اكتشاف القانون ثم من القانون إلى افتراض وجود مبدأ كلي يمنح العالم وحدته واتساقه، بعد ان تحولت البنية الرياضية من أداة للقياس إلى أداة للتفسير، لأن العقل أصبح يبحث عن العلة التي تجعل النظام ممكنًا أصلًا.

ففي هذه اللحظة بدأ **المساق الرياضي** يتحول إلى **مساق ميتافيزيقي**، لا سيما إنَ الانتظام حين يتكرر بصورة كلية يفرض على العقل سؤال الأصل يتمثل في "إذا كان لكل ظاهرة سبب وإذا كان كل سبب مرتبطًا بسبب آخر"، هل العقل يجد نفسه داخل سلسلة لا نهائية من العلاقات وحين يصل التفكير إلى حدود اللانهاية، يودي الى ظهور أزمة فلسفية الكبرى؛ لأن **التسلسل غير المتناهي** يمنع الوصول إلى تفسير **نهائي مكتمل**، فقد تولدت فكرة العلة الأولى بوصفها ضرورة عقلية لإيقاف الانحدار السببي وإعادة تأسيس النظام على أصل مطلق.

كان الانتقال من الانتظام الطبيعي إلى العلة المطلقة انتقالًا مضطربًا، لأن **العقل الرياضي** القائم على النسبة والقياس وجد نفسه أمام مفهوم يتجاوز الكم والحدود والتحديد، خاصة إن العلة الأولى لا يمكن احتواؤها داخل النظام الرياضي ذاته لأنها تمثل **الأصل الذي يسبق كل نظام**، ولهذا ظهر التوتر بين البرهان العقلي والوجودي، حيث حاول الفكر الإنساني الجمع بين منطق الانتظام الطبيعي وبين ضرورة وجود مبدأ متعالٍ لا يخضع للقوانين نفسها التي تحكم العالم، عندما دخل هذا المسار إلى المجال الإسلامي أعيدت صياغة مفهوم العلة الأولى ضمن إطار التوحيد والتنزيه، فقد تحول المطلق من مجرد مبدأ فلسفي إلى حقيقة إلهية تتجاوز الجوهر والحركة والزمان، غير أن هذا التحول لم ينهِ الاضطراب المعرفي، لأن السؤال حول "العلاقة بين **الإرادة الإلهية والنظام الطبيعي**" ظل قائمًا، فكلما ازداد التأكيد على السببية ظهر خطر تقليص الفعل الإلهي وكلما جرى التشديد على الإرادة المطلقة ظهر خطر انهيار الانتظام العقلي للطبيعة، مما أدى الى تشكيل التوترات الكلامية والفلسفية داخل الفكر الإسلامي.

كانت الانقسامات الفكرية والمذهبية نتائج مباشرة لهذا الاضطراب البنيوي بين الانتظام الطبيعي والمطلق الإلهي، بعض الاتجاهات سعت إلى تأسيس العالم على العقل والسببية، لأن بعضها أعاد كل شيء إلى الإرادة الإلهية وبعضها حاول بناء صيغة توفيقية بين الطرفين، ومن ثم أصبح تاريخ الفرق الإسلامية تعبيرًا عن محاولات متعددة لحل الأزمة نفسها أي أزمة العلاقة بين القانون الكوني والعلة المطلقة.

وقد أمكن تمثيل هذا **المسار النظري** عبر المعادلة الآتية:

نموذج

المعادلة الكلية للجزء الثاني

$$\mathfrak{D}_M = \int_T^{\infty} \left[(\Omega_n + \Gamma_c + \Lambda_m) \cdot \Theta_r \right] dt \;\; \rightsquigarrow \;\; \left(\Xi_a \cdot \Delta_f \cdot \Sigma_k \right)$$

مثّل الرمز $(\mathbf{\Omega_n})$ الانتظام الطبيعي الذي يشكل الأساس الأول للإدراك العقلي، بينما $(\mathbf{\Gamma_c})$ البنية السببية والقانونية التي ينتقل عبرها العقل من وصف الظاهرة إلى البحث عن أصلها، أما $(\mathbf{\Lambda_m})$، فقد يمثل التجريد الرياضي والميتافيزيقي الذي يقود إلى إشكالية اللانهاية والعلة الأولى، وتدخل هذه العناصر جميعها ضمن $(\mathbf{\Theta_r})$ أي الفعل العقلي التفسيري المتصاعد الذي يتحرك من الحس إلى التجريد ثم إلى الميتافيزيقا، أما الطرف الثاني من المعادلة فيمثل النتائج المترتبة على هذا المسار حيث تشير $(\mathbf{\Xi_a})$ إلى إشكالية العلة الأولى المطلقة، بينما تشير $(\mathbf{\Delta_f})$ إلى الانشطار الفلسفي والكلامي الناتج عن التوتر بين العقل والإرادة والسببية، أما (Σ_k) فأنها تمثل تشكل المدارس والفرق بوصفها نتائج بنيوية لإعادة تفسير العلاقة بين النظام الكوني والمطلق الإلهي.

بذلك تكشف المعادلة أن الاضطراب نتيجة تصاعد الفكر لأن العقل "كلما ازداد قدرة على تفسير الانتظام الطبيعي اقترب أكثر من حدود الميتافيزيقا"، في حين بلغ تلك الحدود بدأ بإنتاج الانقسامات النظرية التي أعادت تشكيل تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفي كله، وإن الوعي الإنساني تشكل داخل عالم يحكمه الانتظام والتكرار والتناسب، ولذلك فإن أول ما واجهه العقل كانت البنية الإيقاعية للطبيعة، حيث تعاقب الأزمنة وانتظام الحركات وتكرار الظواهر ضمن نسق ثابت نسبيًا، لذا بدأ **الإدراك الأول** لفكرة القانون، لأن العقل حين لاحظ أن الظواهر لا تحدث بصورة عشوائية، لأن أدركنا ضمنيًا أن الوجود قائم على علاقات قابلة للفهم وأن العالم ليس تجمعًا اعتباطيًا للأشياء ناتج عن وعي معرفي غيبي مُسبق بأن العالم هو بنية مترابطة تحكمها قواعد داخلية.

لهذا ظهرت الرياضيات لتكُن اللغة الأولى التي حاول الإنسان عبرها تثبيت العلاقات بين الظواهر وتحويل الحركة المتغيرة إلى بنية قابلة للقياس، خاصة إنَ النسبة العددية والهندسة والدورية الزمنية كلها كانت محاولات عقلية لتحويل الانتظام الطبيعي إلى صيغة معرفية مستقرة، ومن ثم فإن العدد كان تعبيرًا عن إيمان العقل بأن العالم يمكن اختزاله إلى نظام من العلاقات المتناسقة,

أدى هذا الإدراك إلى انتقال الفكر من الملاحظة الحسية إلى بناء النماذج الرياضية، لأن العقل بدأ يبحث عن البنية الكامنة التي تجعل التكرار ممكنًا أصلًا، فقد نشأ التصور القائل إن كل انتظام ظاهري يفترض وجود قانون داخلي يحفظ اتساقه، إذ يمكن تمثيل هذه **الحركة الأولى للعقل**، من خلال المعادلة الآتية:

نموذج

(1)

$$\Omega_n \rightarrow R_p \rightarrow C_l$$

حيث تمثل $(\mathbf{\Omega_n})$ الانتظام الطبيعي بينما يمثل $(\mathbf{R_p})$ الإدراك النسبي للعلاقات أما $(\mathbf{C_l})$ فيمثل تشكل قانون البنية العقلية، إذ تنتج عن تكرار الملاحظة وتحويلها إلى قاعدة كلية.

من خلال هذا التحول بدأ العقل ينتقل من مستوى الوصف إلى مستوى البرهان لأن القانون الرياضي يفترض وجود ضرورة داخلية تجعل العالم قابلًا للانتظام، ولهذا أصبح البرهان العقلي امتدادًا للبنية الرياضية ذاتها، إذ إن العلاقة بين المقدمة والنتيجة داخل المنطق تشبه العلاقة بين السبب والنتيجة داخل الطبيعة، ظهرت الفكرة المحورية التي ستؤسس الميتافيزيقا اللاحقة وهي أن انتظام العالم لا يمكن أن يكون قائمًا دون مبدأ يمنحه الوحدة والاستمرار.

ففي هذه اللحظة بدأ العقل يواجه إشكالية اللانهاية، لأن كل قانون يقود إلى قانون أعمق وكل سبب يحيل إلى سبب آخر، أي إذا استمر هذا التسلسل بلا نهاية فإن التفسير يفقد اكتماله، ولهذا ظهرت ضرورة افتراض أصل أول يوقف الانحدار السببي ويمنح النظام أساسه النهائي، حيثُ يُمكن تمثيل هذه الأزمة من خلال النموذج الآتي:

نموذج

(2)

$$C_1 \rightarrow C_2 \rightarrow C_3 \rightarrow \cdots \rightarrow \infty$$

فهذا التسلسل يكشف أن العقل إذا بقي داخل البنية السببية المغلقة فإنه لن يصل إلى تفسير نهائي، لأن كل حد يظل محتاجًا إلى حد سابق، ولذلك ظهرت فكرة العلة الأولى بوصفها ضرورة عقلية لا مجرد فرضية دينية، إذ احتاج الفكر إلى مبدأ غير خاضع للتسلسل حتى يتمكن من حفظ وحدة النظام، غير أن هذه اللحظة أنتجت توترًا عميقًا داخل البنية العقلية، لأن العلة الأولى لا يمكن احتواؤها داخل النظام الرياضي ذاته فهي الشرط الذي يجعل السلسلة ممكنة، لذا بدأ الانتقال من الرياضيات إلى الميتافيزيقا، لأن الفكر وجد نفسه مضطرًا إلى الاعتراف بوجود مستوى متعالٍ يتجاوز القياس والعدد والحركة.

وقد تعمق هذا التوتر حين دخل المفهوم المطلق إلى المجال الإسلامي، لأن التوحيد أعاد تعريف العلة الأولى بوصفها إرادة إلهية مطلقة تتجاوز الجوهر والزمان والحدود، النظام الطبيعي أصبح قائمًا أو مرتبطًا بالفعل الإلهي المستمر، فقد نشأت الأزمة الكلامية الكبرى المتعلقة بالعلاقة بين السببية والإرادة، إذ إن تثبيت القوانين بصورة مطلقة، قد يؤدي إلى تقليص الحضور الإلهي بينما يؤدي نفي السببية إلى انهيار إمكان المعرفة العقلية.

ظهرت المدارس الكلامية والفلسفية باعتبارها محاولات لإعادة تنظيم هذه العلاقة، (مثلًا) المعتزلة سعوا إلى حماية النظام العقلي عبر تثبيت السببية والعدل، بينما أعادت (مثلاً) الأشعرية تفسير العلاقة بين الأسباب والنتائج من خلال مفهوم العادة الإلهية، أما الفلاسفة فقد حاولوا بناء نسق عقلي يربط انتظام العالم بوحدة العقل الأول، في حين اتجه التصوف إلى تجاوز المشكلة عبر تحويل النظام من قضية معرفية إلى تجربة وجودية داخلية. إّ يمكن تمثيل هذا الاضطراب البنيوي عبر الصيغة الرياضية الآتية:

نموذج

(3)

$$(\Omega_n + \Gamma_c) \leftrightarrow (\Xi_a + \Theta_d)$$

مثلّ **(Ω_n)** البنية المنتظمة للطبيعة بينما **(Γ_c)** السببية العقلية اما تشير **(Ξ_a)** إلى إشكالية المطلق ، لتكُن دلالة **(Θ_d)** إلى الإرادة الإلهية المتعالية، فقد يكشف هذا النموذج أن الفكر الإسلامي يتحرك داخل مجال توتر مستمر بين انتظام العالم وحرية المطلق.

ولهذا فإن الانقسامات الكلامية والفلسفية كانت نتائج مباشرة لتصاعد العقل إلى حدوده القصوى، لأن الفكر كلما ازداد قدرة على تفسير الطبيعة اقترب أكثر من حدود الميتافيزيقا ، في حين بلغ تلك الحدود بدأ بإنتاج نماذج متعددة لفهم العلاقة بين القانون الكوني والعلة المطلقة، ومن هنا يمكن فهم تاريخ الفكر

الإسلامي بوصفه تاريخ محاولة مستمرة لبناء توازن بين البنية الرياضية للانتظام الطبيعي وبين المبدأ المتعالي، أي ان يمنح هذا الانتظام معناه النهائي؛ لأن الأزمة كانت أزمة حدود بين ما يمكن برهنته داخل النظام وما يجب افتراضه من أجل إمكان النظام نفسه.

القسم الأول

البنية الرياضية للانتظام الطبيعي في الوعي الإنساني المبكر

تمثّل البنية الرياضية للانتظام الطبيعي في الوعي الإنساني المبكر المرحلة التأسيسية التي نشأ داخلها العقل النظري باعتباره قادر على تحويل العالم من معطى حسي متفرق إلى نسق من العلاقات المنظمة، لأن الإنسان الأول أدرك فيها أشكالًا من التكرار والتماثل والدورية والاستمرار، فقد تشكلت النواة الأولى لفكرة النظام التي ستصبح لاحقًا أساس الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا معًا، وقد واجه الإنسان منذ بداياته كونًا تتحرك أجزاؤه ضمن إيقاعات متكررة فتعاقب الليل والنهار وانتظام الفصول وحركة الأجرام السماوية وتوازن الظواهر البيئية، فهذه كلها فرضت على الوعي إدراكًا ضمنيًا بأن العالم يتحرك وفق بنية خفية من العلاقات الثابتة نسبيًا، ولهذا فإن العقل بدأ من ملاحظة الانتظام لأن التكرار كان الشرط الأول لإمكان المعرفة.

ظهرت البنية الرياضية بأنها استجابة معرفية لحاجة العقل إلى تثبيت العلاقات داخل العالم، من خلال تحويل الظواهر العابرة إلى صيغ قابلة للفهم وإعادة التوقع، لأن العدد كان أول محاولة لاختزال الكثرة داخل وحدة قابلة للتنظيم، كما أن القياس كان تعبيرًا عن إيمان ضمني بأن الموجودات يمكن إخضاعها إلى نسب ثابتة تحكم العلاقات بينها، وقد أدى هذا الإدراك إلى انتقال الوعي من الحس المباشر إلى التجريد، لأن العقل حين لاحظ أن الظواهر تتكرر ضمن أنماط متشابهة بدأ بفصل العلاقة عن الشيء والقانون عن الظاهرة، فقد ظهرت النسبة الرياضية بأنها أول بنية عقلية مجردة، إذ اصبح لحدث الشكل المنتظم الذي يعيد إنتاج نفسه داخل الزمن.

إذ يُمكن تمثيل هذه الحركة **الأولى للعقل** من خلال النموذج الآتي:

نموذج

(3)

$$P_n \rightarrow R_r \rightarrow L_c$$

حيث يمثل $(\mathbf{P_n})$ الإدراك الحسي للانتظام الطبيعي أما (R_r) فهو يشكل البنية العلائقية الناتجة عن اكتشاف النسب والتناسبات ليكُن $(\mathbf{L_c})$ تشكيل القانون الكلي باعتباره نتيجة لتحويل التكرار إلى قاعدة عقلية مستقرة.

فهذا النموذج يكشف أن الرياضيات في أصلها كانت البنية التي عبر العقل من خلالها من العالم المحسوس إلى العالم المجرد، لأن اكتشاف العلاقة العددية أو الهندسية كان لحظة إدراك أن الواقع يحتوي على قابلية داخلية للاتساق، وأن الوجود يمكن فهمه من خلال أنماط منتظمة قابلة للصياغة، ومن خلال هذا التحول بدأ العقل يربط بين الانتظام والضرورة، لأن ما يتكرر بصورة ثابتة لا يُنظر إليه بوصفه حادثًا عرضيًا وإنما بوصفه نتيجة لقانون كامن، فقد نشأت البذور الأولى لفكرة السببية، إذ إن العقل حين يكتشف انتظامًا دائمًا يفترض وجود مبدأ يفسر استمراره، ولهذا أصبحت العلاقة الرياضية مقدمة أولية لنشوء البرهان العقلي.

تجلت هذه البنية بوضوح في الحضارات القديمة حيث ارتبطت الرياضيات بحركة السماء والزمن والقياس الزراعي والتنظيم المعماري، لأن الإنسان كان يسعى إلى إعادة إنتاج الانتظام الطبيعي داخل المجال الإنساني، خاصة الهندسة المعمارية مثلًا محاولة لمحاكاة التوازن الكوني داخل الفضاء البشري، كما أن التقويم الزمني تجسيدًا رياضيًا لدورية الطبيعة، لذا فإن الوعي الرياضي المبكر كان يحمل في داخله بعدًا ميتافيزيقيًا ضمنيًا، لأن اكتشاف النظام داخل العالم دفع العقل إلى التساؤل عن أصل هذا النظام، فإذا كانت العلاقات الرياضية قادرة على تفسير الظواهر، فهذا يعني أن العالم نفسه مبني وفق قابلية عقلية للفهم ومن ثم بدأت تتشكل الفكرة القائلة "إن الوجود بنية منظمة يمكن اختزالها إلى قوانين كلية".

إذ يمكن تمثيل هذه الفكرة عبر النموذج الآتي:

نموذج

(4)

$$\Omega_n = \sum_{i=1}^{n} (R_i \cdot C_i)$$

تمثل (Ω_n) البنية الكلية للانتظام الطبيعي بينما (R_i) تمثل العلاقات المنتظمة وتمثل (C_i) الثوابت أو القوانين التي تحفظ استقرار هذه العلاقات داخل النظام الكوني.

فإنَ هذه الصيغة تعبر عن الكيفية التي أعاد العقل عبرها بناء العالم داخل الوعي، لأن الإنسان يعد يرى الظواهر أجزاء من نسق مترابط يخضع لوحدة داخلية، ولهذا فإن الرياضيات لم كانت البنية المعرفية الأولى التي مهدت لظهور المنطق والفلسفة والميتافيزيقا، وعلى هذا الأساس فإن البنية الرياضية للانتظام الطبيعي تمثل الجذر الأول لتاريخ الفكر الإنساني كله، لأن العقل حين اكتشف إمكان تحويل العالم إلى قانون بدأ في الوقت نفسه بإنتاج السؤال الفلسفي الأكبر المتعلق "أصل هذا القانون والمبدأ الذي يمنح الوجود وحدته واتساقه"، إذ بدأ المسار الذي سينتقل لاحقًا من النهج الرياضي إلى البرهان ومن البرهان إلى الميتافيزيقا ثم إلى إشكالية المطلق والعلة الأولى داخل التاريخ الفلسفي والديني للإنسانية كلها.

يُعد مفهوم الانتظام الطبيعي إدراكًا أوليًا للتكرار والتماثل والنسبة يمثل الأساس المعرفي الذي تشكلت داخله البنية الأولى للوعي الإنساني، لأن العقل في بداياته أدرك منذ اللحظة الأولى أن الظواهر تتحرك ضمن أنماط قابلة للتكرار، وأن الموجودات ترتبط بعلاقات تحفظ قدرًا من الثبات داخل حركة التغير المستمرة، فقد نشأ الإدراك الأول لفكرة النظام بوصفه الشرط الذي يجعل العالم ممكنًا للفهم، وقد كان التكرار أول صورة واجه عبرها الإنسان معنى الانتظام، لأن الظواهر الطبيعية كانت تعود ضمن إيقاعات متشابهة فتعاقب الليل والنهار وعودة الفصول وحركة الأجرام السماوية وتكرار الظواهر البيئية كلها دفعت العقل إلى إدراك أن الوجود وفق بنية دورية تسمح بإعادة التوقع وإنتاج المعرفة.

فإن التكرار لم كان اللحظة الأولى التي اكتشف فيها العقل مفهوم الاستمرار، لأن ما يتكرر بصورة ثابتة يفرض على الوعي افتراض وجود قانون يحفظ هذا التماثل عبر الزمن، ولهذا أصبح التكرار أصلًا لفكرة الضرورة، إذ إن العقل لا يستطيع تفسير الاستقرار المتكرر بوصفه حدثًا عرضيًا، ففي المرحلة التالية انتقل الإدراك من التكرار إلى التماثل، لأن العقل يلاحظ وجود تشابهات بنيوية داخل الموجودات نفسها، لأن التوازن بين الأجزاء والتناظر في الأشكال والانسجام في الحركات كلها، فقد كشفت عن أن العالم يقوم على العلاقات المتوازنة بين العناصر، إذ بدأ الوعي بإنتاج مفهوم البنية، إذ تعد الموجودات كأجزاء داخل نسق مترابط تحكمه نسب داخلية تحفظ وحدته.

فقد أدى هذا التحول إلى ظهور مفهوم النسبة بوصفه أعلى أشكال الإدراك الرياضي المبكر، لأن العقل حين اكتشف أن العلاقات بين الأشياء يمكن قياسها ومقارنتها أدرك أن النظام يكمُن في العلاقات التي تربط بينها فالمسافة والزمن والحجم والحركة، فكلها تحولت إلى مقادير قابلة للقياس، فقد نشأت الرياضيات بوصفها التعبير العقلي عن انتظام العلاقات داخل العالم.

إذ يمكن تمثيل هذا المسار الإدراكي من خلال النموذج الآتي:

نموذج

(5)

$$T_r \rightarrow S_m \rightarrow R_n$$

حيث يمثل (T_r) إدراك التكرار الدوري وتمثل (S_m) بنية التماثل والتناظر أما (R_n) فتمثل تشكل النسبة الرياضية بوصفها الصيغة العقلية التي تحول الانتظام الطبيعي إلى قانون قابل للصياغة.

وإن هذا النموذج يكشف أن الوعي الرياضي بدأ من الخبرة الحسية بالعالم، لأن العقل استخلصها من انتظام الطبيعة نفسها، لذا فإن الرياضيات في أصلها = إعادة تنظيم عقلية للبنية الكامنة داخل الواقع، وقد ترتب على ذلك أن الانتظام الطبيعي أصبح أصلًا لنشوء البرهان العقلي، لأن العقل حين يكتشف أن العلاقات بين الظواهر تخضع لثبات نسبي، إذ يبدأ بالبحث عن المبدأ الذي يحفظ هذا الثبات، بعد ان و ظهرت العلاقة بين الرياضيات والميتافيزيقا، إذ إن كل نسبة ثابتة تشير ضمنيًا إلى وجود قانون وكل قانون يلمح إلى وجود وحدة أعمق تمنح العالم اتساقه.

ويمكن التعبير عن هذه البنية من خلال الصيغة الأتية:

نموذج

(6)

$$\Omega_n = f(T_r, S_m, R_n)$$

حيث تمثل (T) البنية الكلية للانتظام الطبيعي، بينما تشير الدالة **(f)** إلى التفاعل البنيوي بين التكرار والتماثل والنسبة باعتبارهما المكونات الأساسية التي تشكل الإدراك الأول للنظام داخل الوعي الإنساني.

كان مفهوم الانتظام الطبيعي اللحظة التي بدأ فيها العقل بإنتاج فكرة القانون وفكرة الوحدة وفكرة الضرورة، لأن الإنسان حين أدرك أن العالم يتحرك وفق علاقات منتظمة، وايضًا بدأ في الوقت نفسه بإدراك أن المعرفة اكتشاف للبنية التي تجعل المشاهدات مترابطة داخل نسق واحد، ولهذا فإن التكرار والتماثل والنسبة كانت الشروط التي سمحت بظهور الوعي الفلسفي نفسه، لأن العقل عبرها انتقل من إدراك الظاهرة إلى إدراك العلاقة ومن العلاقة إلى إدراك القانون ومن القانون إلى البحث عن الأصل، وهو الذي يمنح الوجود كله وحدته واتساقه الداخلي.

العلاقة بين الظواهر الكونية والنشأة الأولى للفكر العددي والهندسي، إذ تمثل المرحلة التي بدأ فيها العقل بتحويل الطبيعة من مجال للمشاهدة الحسية إلى بنية قابلة للتجريد والتنظيم، لأن الإنسان الأول واجه حركة منتظمة تحتوي على أنماط من التكرار والتناظر والتناسب، فقد تشكل الإدراك الأول لفكرة العدد والشكل والعلاقة، فقد فرضت الظواهر الكونية على العقل الإنساني إدراكًا ضمنيًا بأن العالم يتحرك وفق نسق ثابت نسبيًا، خاصة إنَ تعاقب الليل والنهار وانتظام الفصول وحركة الأجرام السماوية وتوازن الظواهر المناخية كلها دفعت الوعي إلى البحث عن البنية التي تحفظ استقرار هذه الحركات داخل الزمن، ولهذا ظهرت المحاولة الأولى لتحويل التكرار إلى وحدة قابلة للقياس.

نشأ الفكر العددي من العقل لأننا نُدرك ان الظواهر تعود بصورة دورية، إذ بدأ بربط التكرار بالكم وتحويل الحركة الزمنية إلى وحدات قابلة للحساب، لا سيما إنَ العدد يظهر باعتباره نتيجة مباشرة لإدراك الدورية داخل الطبيعة، إذ إن تكرار الظواهر أنتج الحاجة إلى العد والتمييز والتنظيم.

إذ يمكن تمثيل هذا التحول من خلال الصيغة الآتية:

نموذج

(7)

$$T_r \rightarrow N_q \rightarrow C_l$$

حيث يمثل $(\mathbf{T_r})$ إدراك التكرار الدوري وتمثل $(\mathbf{N_q})$ البنية العددية الناتجة عن تحويل التكرار إلى وحدات كمية أما $(\mathbf{C_l})$، إذ تمثل تشكل القانون بوصفه انتظامًا عقليًا ناتجًا عن استقرار العلاقات العددية.

مع تطور هذا الإدراك بدأ العقل ينتقل من العد إلى الهندسة، لأن الموجودات كانت تكشف عن تماثلات مكانية وتناظرات شكلية، وهي التي دفعت الإنسان إلى إدراك أن العلاقات بين الأبعاد تخضع هي الأخرى

لنظام داخلي، لا سيما ان حركة الشمس والقمر ومسارات النجوم وتوازن الأشكال الطبيعية كلها قادت إلى اكتشاف أن الفضاء نفسه يحتوي على بنية قابلة للقياس.

ولهذا ظهرت الهندسة بوصفها التعبير العقلي عن انتظام الشكل، لأن الإنسان بدأ بتحويل المكان إلى علاقات من الخطوط والزوايا والنسب، إذ تعد الطبيعة بنية مترابطة تحكمها علاقات كمية ومكانية في آن واحد.

وقد أمكن تمثيل هذا التحول عبر الصيغة الآتية:

نموذج

(8)

$$S_m \rightarrow G_f \rightarrow R_n$$

حيث يمثل **(S_m)** إدراك التماثل البنيوي أما **(G_f)** تمثل تشكل البنية الهندسية ليكُن **(R_n)** تمثيل للنسبة الرياضية التي توحد بين الشكل والقياس داخل نسق واحد، وإن الفكر العددي والهندسي في هذه المرحلة يكن يسعى إلى إنتاج علوم تجريدية مستقلة عن العالم بقدر ما كان يحاول إعادة بناء الانتظام الكوني داخل الوعي، لذلك فإن الرياضيات الأولى كانت تعبيرًا عن العلاقة بين الإنسان والطبيعة أكثر من كونها بناءً منطقيًا خالصًا.

لذلكَ فإن اكتشاف النسبة كان لحظة حاسمة في تطور العقل، لأن النسبة كشفت أن النظام يكمن العلاقات التي تربط بينها، لا سيما إن الطول لا يكتسب معناه إلا بالمقارنة والزمن لا يصبح مفهومًا إلا من خلال الحركة والحركة لا تُدرك إلا عبر انتظام التغير، ومن ثم أصبحت العلاقة أهم من العنصر نفسه داخل البنية الفكرية الناشئة.

إذ يمكن التعبير عن هذه البنية الكلية عبر الصيغة الآتية:

نموذج

(9)

$$\Omega_n = \sum_{i=1}^{n} (N_i + G_i + R_i)$$

حيث تمثل (Ω_n) البنية الكلية للانتظام الطبيعي بينما تمثل (N_i) العلاقات العددية وتمثل (G_i) البنى الهندسية وتشير (R_i) إلى النسب التي توحد بين الكم والشكل داخل النظام الكوني، وإن هذه الصيغة تكشف أن العقل الإنساني ينتقل من الطبيعة إلى الرياضيات بصورة دينامية مُتغيره، لأن الظواهر الكونية نفسها فرضت على الوعي إدراكًا بأن العالم قائم على قابلية داخلية للقياس والتجريد، ولهذا فإن الفكر العددي والهندسي يمثل المرحلة الأولى التي بدأ فيها الإنسان بتحويل الواقع إلى بنية عقلية منظمة.

من خلال هذا التحول بدأ العقل يدرك أن انتظام الظواهر لا يمكن تفسيره بالصدفة، لأن التناسب المستمر بين الحركات والأشكال والقياسات يشير إلى وجود قانون يحفظ وحدة النظام، ولهذا أصبحت الرياضيات الطريق الأول الذي عبر من خلاله الفكر الإنساني من الإدراك الحسي إلى البرهان العقلي ثم إلى التساؤل الميتافيزيقي المتعلق بأصل الانتظام نفسه، وعلى هذا الأساس فإن العلاقة بين الظواهر الكونية والنشأة الأولى للفكر العددي والهندسي، فقد كانت اللحظة التي بدأ فيها العقل بإدراك أن العالم قابل للفهم، لأن بنيته الداخلية تقوم على التكرار والتماثل والنسبة، وأن هذه العناصر ليست صفات عرضية للوجود وإنما الشروط التي تجعل النظام والمعرفة والعقل ممكنة أصلًا.

تحوّل الملاحظة الحسية إلى نماذج تفسيرية قائمة على القياس والترتيب، إذ يمثل إحدى اللحظات التأسيسية في تاريخ العقل الإنساني، لأن المعرفة من الاحتكاك المباشر بالعالم المحسوس، حيث واجه الإنسان الطبيعة بوصفها مجالًا للحركة والتغير والتكرار، ومن خلال هذا الاحتكاك بدأ الوعي بإنتاج القدرة على الانتقال من الإدراك الجزئي للظواهر إلى بناء أنساق عقلية تحاول تفسير العلاقات الكامنة خلفها، فقد كانت الملاحظة الحسية في بدايتها مرتبطة بالفعل المباشر، لأن الإنسان الأول أدرك الظواهر من خلال أثرها العملي في حياته، ليكُن تعاقب الضوء والظلمة وحركة الفصول وتغير المناخ وحركة الأجرام السماوية كلها كانت معطيات حسية تتكرر أمام الوعي بصورة مستمرة، غير أن العقل بدأ تدريجيًا بتحويل التكرار إلى بنية قابلة للتوقع، فقد نشأت الحاجة إلى القياس والترتيب بوصفهما أداتين لإعادة تنظيم العالم داخل الفكر.

القياس في هذه المرحلة كان انتقالاً جذريًا من إدراك الشيء المفرد إلى إدراك العلاقة، لأن العقل حين يقيس يتعامل مع الموجودات باعتبارها عناصر يمكن مقارنتها وربطها ضمن نسق موحد، ومن هنا فإن فعل القياس يمثل البداية الحقيقية للتجريد لأنه يحول الواقع من أشياء متفرقة إلى شبكة من النسب والعلاقات.

فقد أدى ذلك إلى تشكل الترتيب بوصفه البنية التي تحفظ استقرار العلاقات داخل الوعي، لأن العقل حين اكتشف أن الظواهر تتكرر وفق أنماط محددة بدأ بإعادة تنظيمها داخل تسلسل منطقي يربط السبب بالنتيجة والحركة بالقانون والزمن بالدورية، فقد أصبحت المعرفة تقوم القدرة على إدخال الظواهر داخل نموذج منظم يكشف وحدتها الداخلية.

إذ يمكن تمثيل هذه الحركة المعرفية عبر النموذج الآتي:

نموذج

(10)

$$S_p \rightarrow M_q \rightarrow O_r \rightarrow C_l$$

حيث يمثل (S_p) الملاحظة الحسية الأولية وتمثل (M_q) عملية القياس الكمي أما (O_r) فيمثل الترتيب البنيوي للعلاقات بينما يشير (C_l) إلى تشكل القانون بوصفه النتيجة النهائية لتحويل الحس إلى نموذج تفسيري.

وإن هذا النموذج يكشف أن العقل ينتقل من خلال عملية تنظيم تدريجي للعلاقات لأن الملاحظة وحدها، إذ تُدمج داخل نسق من القياس يسمح بتحويل الجزئي إلى قاعدة كلية، فقد أصبحت الرياضيات أداة مركزية في تشكل العقل التفسيري، لأنها قدمت للوعي إمكانية اختزال التغير إلى صيغ ثابتة يمكن التحكم بها نظريًا، وقد أدى هذا التحول إلى إعادة تعريف العالم داخل الفكر الإنساني، لأن الطبيعة تُفهم كبنية يمكن ترتيب عناصرها وفق قوانين منتظمة، ولهذا ظهرت الفكرة القائلة "إن الحقيقة تكمن في ظواهر العلاقات التي تربط بينها"، لأن العقل يبحث عن النظام الذي يحكم حركتها.

نشأت البنية التفسيرية الأولى التي ستصبح لاحقًا أساس المنطق والعلم والفلسفة، لأن ترتيب الظواهر داخل نماذج عقلية يعني أن العالم قابل للفهم، وأن الوجود يحتوي على انتظام داخلي يسمح بإعادة إنتاجه معرفيًا داخل الوعي.

إذ يُمكن التعبير عن هذه البنية عبر الصيغة الآتية:

نموذج

(10)

$$\Omega_n = f(S_p, M_q, O_r)$$

حيث تمثل **(Ω_n)** البنية الكلية للانتظام الطبيعي، فقد تشير الدالة **(f)** إلى التفاعل المعرفي بين الملاحظة الحسية والقياس والترتيب باعتبار العناصر التي تنتج النموذج التفسيري للعالم.

ومن كل هذا يُمكن القول إنَ هذه الصيغ تكشف عن التحول العميق الذي أصاب بنية العقل نفسه، لأن الإنسان بدأ يعيد بناءها داخل أنظمة عقلية قابلة للتحليل والاستنتاج، فقد أصبحت المعرفة فعل تنظيم للواقع أكثر من كونها استقبالًا سلبيًا له، وقد ترتب على ذلك أن العقل بدأ ينتقل من إدراك الظاهرة إلى البحث عن القانون ومن القانون إلى التساؤل عن الأصل، الذي يمنح القوانين وحدتها واتساقها الداخلي، لأن النموذج التفسيري بطبيعته يدفع الفكر نحو تجاوز المحسوس إلى المجرد ومن المجرد إلى الميتافيزيقي، وعلى هذا الأساس فإن تحوّل الملاحظة الحسية إلى نماذج تفسيرية قائمة على القياس والترتيب، إذ يمثل اللحظة التي بدأ فيها العقل الإنساني بإنتاج البنية النظرية للعالم، لأن الوعي حين اكتشف أن الظواهر يمكن تنظيمها داخل قوانين أدرك في الوقت نفسه أن الوجود، فهي نسق من العلاقات القابلة للفهم والتفسير وإعادة البناء العقلي.

القسم الثانـي

من انتظام الطبيعة إلـى تشكّل البرهان العقلـي

يمثل الانتقال من انتظام الطبيعة إلى تشكل البرهان العقلي البنية التأسيسية الأولى لنشوء الوعي الفلسفي والعلمي، لأن العقل يباشر إنتاج المعرفة من ملاحظة الاستقرار الكامن في العالم الخارجي، ومن ثم يحول هذا الاستقرار تدريجيا إلى علاقات كلية وقوانين عقلية، لذا فإن انتظام الطبيعة يمثل الشرط الأول لإمكان البرهان ذاته، وإن الطبيعة حين تظهر في صورة متناسقة ومتكررة تكشف للعقل أن العالم وفق نسق داخلي ثابت، وهذا الإدراك يمثل اللحظة الأولى في تشكل التفكير البرهاني، لأن العقل لا يستطيع بناء أي معرفة كلية في عالم تسوده العشوائية المطلقة، ولهذا فإن انتظام الحركة الفلكية وثبات العلاقات الرياضية بين الظواهر وتكرار الأنماط الطبيعية يشكل الأساس الذي تنبثق منه فكرة القانون.

يعبر مفهوم (Ω_n) عن هذه البنية المنتظمة التي تجعل الطبيعة قابلة للقراءة العقلية، لأن الانتظام الطبيعي يعني وجود علاقة ثابتة تحفظ تماسك الظواهر عبر الزمن، وإن تعاقب الليل مع النهار تخضع لتنتظم داخل نسق دقيق يسمح للعقل بإدراك الثبات داخل التغير، إذ يبدأ العقل بإدراك أن الظواهر لا يمكن تفسيرها بوصفها أحداثا منفصلة، لأن تكرارها المنتظم يكشف عن وجود مبدأ أعمق يحكمها، ولذلك فإن الانتظام يتحول من مجرد معطى حسي إلى مقدمة استدلالية تؤسس لإمكان البرهان.

تنتقل المعرفة إلى مستوى أكثر عمقا عبر البنية السببية (Γ_c) حيث يعود يبدأ العقل بالبحث عن العلاقة الضرورية، التي تجعل الحدث مرتبطا بسبب سابق عليه فكل انتظام يقتضي مبدأ يحفظ استمراره وكل نظام يدل على بنية داخلية تمنع انهياره إلى الفوضى، وإن السببية تفهم باعتبارها قانونا عقليا يجعل الظاهرة قابلة للتفسير، لأن العقل لا يسأل فقط كيف تحدث الأشياء بقدر ما يسأل لماذا تستمر وفق نسق واحد، ولهذا فإن البحث السببي يمثل انتقالا من الإدراك الوصفي إلى الإدراك التفسيري.

عندما تتراكم الملاحظات المنتظمة يبدأ العقل بتحويلها إلى نماذج قياسية (Λ_m)، لأن العلاقات التي تتكرر باستمرار تصبح قابلة للصياغة الرياضية، إذ تتحول الطبيعة من موضوع للمشاهدة إلى بنية قابلة للقياس، لأن الحركة تصبح معادلة والزمن يصبح نسبة والتغير يصبح دالة يمكن ضبطها ضمن نسق رمزي، وإن النمذجة الرياضية تعني فرض التجريد من خلال اكتشاف البنية الكمية الكامنة داخله، لأن قابلية الطبيعة للصياغة الرياضية تكشف أن الانتظام خاصية موضوعية في العالم نفسه، إذ يصبح العقل قادرا على تجاوز حدود الإدراك الحسي، لأن الظاهرة الجزئية تتحول إلى قانون كلي والقانون يتحول إلى أساس لبناء البرهان، مما يجعل النمذجة الرياضية لغة تكشف البنية العميقة للوجود.

يظهر الفعل العقلي (Θ_r) بمثابة العنصر الحاسم في عملية التحول، لأن انتظام الطبيعة وحده لا ينتج المعرفة ما لم يقم العقل بإعادة تنظيم المعطيات داخل شبكة من العلاقات المنطقية، لأن خاصية العقل يكتشفه ويعيد صياغته في صورة نسق برهاني، وإن وظيفة العقل هنا تقوم على الربط بين الظواهر واستخراج الضرورة الكامنة خلفها وتحويل التكرار إلى قانون والقياس إلى يقين، ولهذا فإن البرهان العقلي يولد من قدرة العقل على تجاوز الجزئي نحو الكلي.

مع امتداد هذه العملية عبر الزمن يتشكل الوعي العقلي (Ξ_a) باعتباره إدراكا يتجاوز حدود التجربة المباشرة، لأن العقل يبدأ بفهم أن العالم وحدة مترابطة تحكمها قوانين كلية، ومن ثم يحدث التحول الفلسفي (Δ_f) حيث تنتقل المعرفة من مستوى وصف الظواهر إلى مستوى البحث في المبادئ المؤسسة لها، ليكُن السؤال امتداد إلى البحث عن سبب انتظامها وعن إمكان تفسير وحدتها الداخلية، ومن تراكم هذه العملية يتشكل النسق المعرفي (Σ_k) الذي يمثل البناء الكلي للمعرفة الإنسانية، حيث تتوحد الملاحظة الطبيعية مع البرهان العقلي داخل إطار فلسفي شامل يجعل الكون قابلا للفهم والقياس والتفسير.

بذلك يتضح أن البرهان العقلي هو الامتداد الأعلى لانتظامها، لأن العالم المنتظم يفرض إمكان القانون والقانون، إذ يفرض إمكان العقل والعقل ينتج البرهان بوصفه التعبير الأعلى عن اكتشاف النظام الكامن في الوجود، لذا فإن العلاقة بين الطبيعة والعقل علاقة تأسيس متبادل حيث تتحول الظواهر الطبيعية إلى مادة أولية للبرهان ويتحول البرهان إلى أداة تكشف المعنى الكلي للوجود فتغدو المعرفة الإنسانية حركة صعود مستمرة من الانتظام الحسي إلى اليقين العقلي، اي من مشاهدة العالم إلى إدراك البنية العميقة التي تحكمه، حيث يمثل انتقال العقل من وصف الظاهرة إلى البحث عن القانون الكامن وراءها التحول الجوهري، وهو الذي يفصل بين الإدراك الحسي المباشر وبين تشكل المعرفة البرهانية، لأن العقل في مرحلته الأولية يواجه العالم بوصفه سلسلة من الوقائع الجزئية المتعاقبة، ومن ثم يبدأ تدريجيا بإدراك أن الظواهر لا تستنفد حقيقتها في ظهورها الخارجي وإنما تخفي وراءها بنية ثابتة تنتظم عبرها العلاقات والأحداث.

فإنَ الوصف الحسي للظاهرة يمثل الدرجة الأولى في الوعي، حيث يكتفي العقل بتسجيل ما يظهر له من تغيرات وحركات وصور دون النفاذ إلى المبدأ الذي يحكمها، الإنسان يرى سقوط الأجسام وتعاقب الفصول وحركة النجوم وتكرار الأنماط الطبيعية، لكنه في هذه المرحلة لا يمتلك سوى إدراك جزئي للأحداث بوصفها معطيات منفصلة، غير أن تكرار الظواهر ضمن انتظام ثابت يدفع العقل إلى تجاوز حدود الوصف، لأن الاستمرار المنتظم للحوادث يكشف أن وراء التغير الظاهري قانونا يحفظ وحدة النسق، خاصة إن العقل لا يستطيع الاكتفاء بالملاحظة حين يواجه ظواهر تتكرر وفق نسب ثابتة وعلاقات مستقرة، ولذلك يبدأ بالسؤال عن المبدأ الذي يجعل التغير قابلا للتوقع ويجعل الحركة خاضعة لبنية لا تنهار إلى الفوضى.

ومن هنا يتشكل الوعي بالقانون بوصفه التعبير العقلي عن انتظام العالم لأن الظاهرة في ذاتها متغيرة بينما القانون يمثل العنصر الثابت الذي يحكم هذا التغير ولهذا فإن العقل ينتقل من ملاحظة الجزئيات إلى اكتشاف العلاقات الكلية التي تنتظم بينها، إذ يعبر مفهوم (Γ_c) عن هذه البنية السببية التي تجعل العقل يتجاوز سطح الظاهرة نحو البحث عن علتها الداخلية، الحدث يصبح دالا على علاقة ضرورية تربطه بسياق أوسع، ومن ثم فإن العقل يبحث عن تفسير لماذا يحدث وفق نسق محدد.

فهذا التحول يمثل بداية تشكل البرهان، لأن القانون يستنبط من خلال المقارنة بين الظواهر واستخراج العنصر الثابت وسط تعدد الصور المتغيرة، العقل يمارس عملية تجريد ينتقل فيها من المشاهد الجزئية إلى البنية الكلية، وعندما تتراكم الملاحظات المنظمة يبدأ العقل بتحويل العلاقات الطبيعية إلى نماذج قياسية (Λ_m)، لأن القانون يظل قابلا للصياغة الرياضية فالحركة تتحول إلى نسبة والزمن إلى مقدار والتغير إلى دالة يمكن قياسها وضبطها، مما يجعل البُعد الرياضي يعمل مثل اللغة التي تكشف انتظام الوجود، لأن القانون لا يصبح يقينيا إلا حين يمكن التعبير عنه ضمن بنية كمية تحفظ ثبات العلاقة بين المتغيرات، ولهذا فإن النمذجة الرياضية تمثل ذروة انتقال العقل من الوصف إلى البرهان.

ويظهر الفعل العقلي (Θ_r) باعتباره القوة التي تعيد تركيب المعطيات داخل نسق استدلالي، لأن العقل يقوم بعزل العلاقات الأساسية ثم تنظيمها ضمن قانون كلي يسمح بتفسير الظواهر المختلفة انطلاقا من مبدأ واحد، ومن خلال هذه العملية يتحول العالم من تجمع أحداث متفرقة إلى نظام مترابط ، فقد يكشف أن التعدد الظاهري للظواهر يخضع لوحدة داخلية، وأن الاختلاف الحسي لا ينفي وجود انتظام عقلي شامل، لان هذا الانتقال من الظاهرة إلى القانون يمثل أيضا انتقالا من المعرفة الظنية إلى المعرفة الضرورية، خاصة إن الوصف الحسي يبقى مرتبطا بالجزئي والمتغير بينما القانون يكشف الثابت والمشترك، ولهذا فإن اليقين العلمي على اكتشاف البنية التي تجعل هذه الوقائع قابلة للفهم ضمن نسق موحد.

مع تطور هذا المسار يتشكل الوعي العقلي (Ξ_a) حيث يبدأ الإنسان بإدراك أن العالم نص كوني قابل للقراءة وأن انتظام الطبيعة دليل على بنية عقلية كامنة في الوجود نفسه، ومن ثم يحدث التحول الفلسفي (Δ_f) حين ينتقل السؤال من "كيفية حدوث الظواهر" إلى "البحث عن مبدأ انتظامها وسبب قابليتها للقانون"، لأن العقل حينما يكتشف أن الكون خاضع لعلاقات رياضية ثابتة، فقد يبدأ بإدراك أن النظام ليس خاصية جزئية وإنما سمة كلية تحكم الوجود، ومن تراكم هذه العملية يتشكل النسق المعرفي (Σ_k) الذي تتوحد فيه التجربة الحسية مع البرهان العقلي داخل بناء فلسفي شامل، إذ يجعل المعرفة حركة صعود من مشاهدة الظواهر إلى إدراك القوانين ومن إدراك القوانين إلى البحث عن الوحدة العميقة التي تؤسس انتظام العالم كله، وبذلك يتضح أن العقل لا يبلغ مرحلته البرهانية الحقيقية إلا عندما يتجاوز الوصف إلى القانون، لأن الظاهرة تمثل المستوى

الخارجي للوجود؛ بينما القانون يمثل بنيته الداخلية الثابتة، مما يجعل المعرفة العلمية والفلسفية تصبح معا تعبيرا عن قدرة العقل على اكتشاف النظام الكامن خلف تعدد الصور الظاهرة وتحويل العالم من موضوع للرؤية إلى نسق قابل للفهم والتفسير والبرهان.

يمثل نشوء السببية المنطقية في الفكر القديم إحدى اللحظات الحاسمة في تطور العقل الإنساني، لأن الإنسان انتقل إلى بناء البرهان العقلي من خلال مسار طويل بدأ من إدراك الانتظام العددي والهندسي للطبيعة، ومن ثم تحول تدريجيا إلى اكتشاف أن العلاقات بين الظواهر، فقد ترابط ضروري يخضع لقانون ثابت، لذا فإن السببية المنطقية نشأت بوصفها امتدادا مباشرا للبنية الرياضية التي اكتشفها العقل في العالم الطبيعي، وإن الفكر القديم حين واجه انتظام الظواهر الكونية أدرك أن العالم يتحرك وفق نسب كمية ثابتة، الحركة الفلكية وتعاقب المواسم وتوازن الأشكال الهندسية وثبات العلاقات العددية كشفت للعقل أن الواقع يخضع لبنية داخلية يمكن التعبير عنها عبر التناسب والقياس، فقد ظهرت النمذجة الرياضية علما اللغة الأولى للنظام الكوني.

فقد أدى هذا الاكتشاف إلى تحول جذري في بنية التفكير، لأن العقل حين أدرك أن الظواهر تنتظم وفق علاقات رياضية بدأ يفترض أن وراء هذا الانتظام مبدأ يربط بين الأشياء بصورة ضرورية، لأن التناسب العددي قاد إلى فكرة الترابط والقانون الهندسي قاد إلى فكرة الثبات، فقد تشكلت البذور الأولى للسببية المنطقية، وإن البنية الرياضية تمتلك بطبيعتها خاصية الضرورة، لأن العلاقة بين المقدمة والنتيجة داخل النسق الرياضي علاقة حتمية، إذن المعادلة لا تسمح بانفصال النتيجة عن شروطها والهندسة لا تسمح بانهيار الشكل خارج قوانينه الداخلية، ولذلك فإن العقل القديم حين مارس التفكير الرياضي تعود تدريجيا على تصور العالم باعتباره شبكة من العلاقات الضرورية.

انتقل مفهوم الضرورة من المجال العددي إلى المجال المنطقي، لأن العقل بدأ يرى أن الحوادث كما تخضع لنسب رياضية، فإن الأفكار أيضا يجب أن تخضع لعلاقات استنتاجية تحفظ اتساقها الداخلي، ويعبر مفهوم **(Γ_c)** عن هذه المرحلة التي تتحول فيها العلاقات الرياضية إلى بنية سببية عقلية، لأن العقل بدأ يبحث عن المبدأ الذي يجعل الظواهر مرتبطة على نحو ثابت، الحدث لا يقع بمعزل عن شروطه والنتيجة لا يمكن أن تنفصل عن مقدماتها، وإن هذا التحول يمثل الأساس العميق لنشوء المنطق القديم لأن المنطق في جوهره ليس سوى إعادة تنظيم للعلاقات العقلية وفق النموذج الذي كشفته الرياضيات داخل الطبيعة، فكما أن الهندسة تقوم على استنتاج الأشكال من مبادئ أولية فإن التفكير المنطقي بدأ يقوم على استنتاج النتائج من مقدمات ضرورية.

ولهذا فإن السببية المنطقية نشأت بوصفها امتدادا لها لأن الرياضيات قدمت للعقل أول نموذج مكتمل للعلاقة الضرورية التي لا يمكن نقضها، وعندما اكتشف الفكر القديم أن الانتظام الكوني قابل للصياغة الرياضية بدأ يفترض أن المعرفة الحقيقية، إذ يجب أن تمتلك البناء نفسه أي أن تكون قائمة على علاقات ثابتة قابلة للاستدلال، ولهذا ظهرت فكرة البرهان بوصفها انتقالا منظما من مقدمات معلومة إلى نتائج لازمة عنها.، وإن النماذج القياسية (Λ_m) لعبت هنا دورا مركزيا لأنها حولت الظواهر إلى بنى قابلة للتجريد، العقل يتعامل مع الأشياء من حيث العلاقات التي تربطها، وايضًا ومن خلال هذا التجريد ظهرت إمكانية بناء قوانين عامة تتجاوز الجزئي والمتغير.

فقد أصبح التفكير السببي قائما على مبدأ أن كل تغير يستلزم مبدأ يفسره وأن كل نظام يدل على قانون يحفظه وأن كل علاقة ثابتة تكشف عن ضرورة داخلية تربط بين عناصر النسق، إذ يظهر الفعل العقلي (Θ_r) بمثابة القوة التي أعادت تنظيم هذه العلاقات داخل بنية منطقية، لأن العقل يقوم بتحويله إلى قواعد استدلالية، فكما أن الرياضيات تستخرج النتائج من المسلمات فإن المنطق بدأ يستخرج الأحكام من المبادئ وفق علاقات سببية صارمة، ومع تطور هذا المسار تحول العالم في الوعي القديم من تجمع ظواهر متفرقة إلى نسق مترابط تحكمه الضرورة، لأن العقل اكتشف أن انتظام الطبيعة فهو تعبير عن قانون كلي يمكن للعقل إدراكه وصياغته.

ومن خلال هذا الإدراك تشكل الوعي العقلي (Ξ_a)، الذي بدأ يرى أن الحقيقة لا تكمن في الظواهر المنعزلة وإنما في العلاقات التي تربطها وأن المعرفة عبر اكتشاف البنية التي تجعل الوقائع قابلة للفهم داخل نسق واحد، ومن ثم حدث التحول الفلسفي (T) حين انتقل السؤال من وصف الأشياء إلى البحث عن المبادئ المؤسسة لها، لأن العقل حين أدرك أن الرياضيات تكشف عن انتظام العالم بدأ يفترض أن المنطق بدوره قادر على كشف انتظام الفكر، ومن تراكم هذه العملية ظهر النسق المعرفي (Σ_k) الذي توحدت فيه الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا داخل رؤية واحدة، إذ ترى أن الكون والعقل يخضعان لبنية مشتركة من النظام والضرورة.

بذلك فإن السببية المنطقية في الفكر القديم تنشأ باعتبارها الامتداد العقلي لاكتشاف البنية الرياضية الكامنة في الطبيعة، لأن الرياضيات علمت العقل أن العلاقات يمكن أن تكون ضرورية، وأن النظام يمكن أن يتحول إلى قانون وأن القانون، إذ يمكن أن يصبح أساسا للبرهان، حيث بدأ الإنسان رحلته من قياس الظواهر إلى تأسيس المنطق ومن انتظام الأعداد إلى بناء العقل البرهاني نفسه، فقد يمثل توظيف التجريد الرياضي في بناء التصورات الميتافيزيقية الأولى المرحلة التي بدأ فيها العقل الإنساني يتجاوز حدود الإدراك الحسي المباشر نحو تأسيس تصور كلي للوجود قائم على إدراك البنى المجردة والعلاقات الضرورية، لأن النمذجة

الرياضية ظهرت في الفكر القديم باعتبارها النموذج الأعلى لليقين ولإمكان الوصول إلى حقيقة ثابتة تتجاوز تغير الظواهر الحسية، وإن الإنسان حين واجه العالم الطبيعي أدرك منذ المراحل المبكرة أن الموجودات المادية متغيرة ومتحولة، وأن الإدراك الحسي وحده لا يمنح معرفة مستقرة، لأن الظواهر تتبدل باستمرار والصور الحسية لا تحفظ ثباتها عبر الزمن، ولهذا بدأ العقل يبحث عن عنصر ثابت خلف هذا التغير وعن بنية كلية يمكن أن تمنح المعرفة طابع الضرورة واليقين.

بالرغم اكتنف ظهور العلوم الرياضية باعتبارها أول مجال يكتشف فيه العقل وجود حقائق لا تخضع للتحول الحسي، إلا إن العلاقات العددية والأشكال الهندسية بقيت محتفظة بثباتها مهما تغيرت المادة التي تظهر فيها، لأن الدائرة تبقى دائرة بصرف النظر عن المادة المرسومة بها والنسبة العددية لا تتبدل بتبدل الموضوعات الجزئية، وإن هذا الثبات كشف للعقل أن الحقيقة الأعمق في العلاقات المجردة التي تنتظمها، فقد بدأ التجريد الرياضي يتحول من أداة للقياس إلى نموذج لتفسير الوجود نفسه، إذ يعبر مفهوم (Λ_m) عن هذه البنية التجريدية التي تسمح للعقل بتحويل الظواهر إلى صيغ كلية، لأن التجريد الرياضي يتعامل من حيث العلاقات التي تحفظ انتظامها، فإن كان العدد يمثل قانونا للتناسب والهندسة تدرس البنية الشكلية التي تجعلها قابلة للاتساق.

فقد أدى هذا الاكتشاف إلى تحول جذري في الفكر الميتافيزيقي، لأن العقل بدأ يرى أن العالم المحسوس كصورة ناقصة لبنية أكثر تجريدا وثباتا، ولهذا نشأت التصورات الميتافيزيقية الأولى من محاولة نقل اليقين الرياضي إلى تفسير الوجود الكلي، وإن الفكر القديم حين أدرك أن الرياضيات تكشف عن حقائق لا تتغير بدأ يفترض أن أصل الوجود نفسه، إذ يجب أن يمتلك درجة أعلى من الثبات والضرورة، فكما أن العلاقات الرياضية لا تخضع للفناء فإن المبدأ الأول للوجود يجب أن يكون متجاوزا للتغير والانقسام، فقد أصبح التجريد الرياضي أساسا لنشوء فكرة الوحدة الكلية، لأن العقل اكتشف أن الكثرة العددية يمكن أن تعود إلى قوانين بسيطة وأن التنوع الهندسي يمكن تفسيره عبر مبادئ أولية ثابتة، ولهذا بدأت الميتافيزيقا الأولى تبحث عن مبدأ واحد يفسر تعدد الموجودات كما يفسر القانون الرياضي تعدد الظواهر.

يُعتبر ظهور مفهوم (Γ_c) الامتداد السببي لهذا التجريد بمثابة بداية البحث عن العلة التي تجعل هذه العلاقات ممكنة، لأن الثبات العددي كشف عن ضرورة عقلية والتناسب الهندسي كشف عن نظام كلي ومن ثم أصبح السؤال الميتافيزيقي متعلقا بمصدر هذا النظام نفسه، وإنها قدمت للعقل أول مثال مكتمل على إمكان الانتقال من الجزئي إلى الكلي ومن المتغير إلى الثابت، ولهذا أصبحت البنية الرياضية النموذج الذي صاغت الميتافيزيقا الأولى تصورها للعالم على أساسه.

عندما مارس العقل التجريد الرياضي بدأ يتعود على فصل الحقيقة عن المادة، لأن الخط المستقيم في الرياضيات لا يوجد حسيا بصورة مطلقة والدائرة الكاملة لا تتحقق في العالم الفيزيائي، ومع ذلك يمتلك العقل يقينا بوجودها ، فقد هنا نشأت الفكرة القائلة إن الحقيقة الأسمى قد تكون متجاوزة للعالم المحسوس، وإن هذا التحول كان حاسما في بناء التصورات الميتافيزيقية، لأن العقل بدأ يدرك أن الإدراك الحسي ليس المصدر الوحيد للمعرفة وأن هناك مستوى من الحقيقة لا يدرك إلا بالتجريد العقلي، ولهذا أصبحت الرياضيات نموذجا للمعرفة اليقينية ومعبرا نحو التفكير في المبادئ الأولى للوجود.

يومن كل ذلكَ يُمكن القول؛ إنَ ظهور الفعل العقلي (Θ_r) بوصفه القوة التي تقوم بتحويل العلاقات الرياضية إلى مفاهيم ميتافيزيقية، لأن العقل يعيد توظيفها لبناء تصور شامل للعالم فالوحدة العددية تتحول إلى مبدأ والتناظر الهندسي يتحول إلى صورة للنظام الكوني والضرورة الرياضية تتحول إلى أساس لفكرة العلة الأولى، ومن خلال هذه العملية تشكل الوعي العقلي (Ξ_a) الذي بدأ يرى أن الكون بنية قابلة للتجريد وأن النظام الذي يحكم العالم تعبير عن قانون كلي متجاوز للمادة، ومن ثم حدث التحول الفلسفي (Δ_f) حين انتقل العقل من استخدام الرياضيات لوصف العالم إلى استخدامها كنموذج لتفسير أصل الوجود، لأن الثبات الذي كشفته الرياضيات دفع الفكر إلى افتراض وجود حقيقة مطلقة تحفظ انتظام العالم، كما تحفظ القوانين الرياضية انتظام العلاقات العددية والهندسية.

تراكم هذا المسار ظهر النسق المعرفي (Σ_k) الذي توحدت فيه الرياضيات والميتافيزيقا داخل بنية واحدة، إذ ترى أن الحقيقة العليا يجب أن تمتلك صفات الضرورة والثبات والوحدة، وهي الصفات نفسها التي أدركها العقل لأول مرة في البنية الرياضية، وبذلك فإن التصورات الميتافيزيقية الأولى من التفاعل العميق بين العقل والرياضيات، لأن التجريد الرياضي علم العقل إمكان وجود حقائق تتجاوز الحس وإمكان بناء معرفة تقوم على الضرورة وإمكان رد الكثرة إلى الوحدة، أصبح العدد والهندسة للنموذج الأول الذي تشكلت من خلاله فكرة النظام الكلي والحقيقة المتعالية والعلة المؤسسة للوجود كله.

القسم الثالث

أزمة اللانهاية وإنتاج مفهوم العلة الأولى

تمثل أزمة اللانهاية إحدى أعقد اللحظات في تاريخ تشكل الوعي الفلسفي والرياضي، لأن العقل حين بدأ بتحليل بنية الوجود والحركة والسببية اكتشف أن تفسير العالم عبر سلسلة غير منتهية من العلل يؤدي إلى اضطراب إبستمولوجي ومنطقي يجعل إمكان التفسير ذاته مهددا، فقد نشأت الحاجة إلى إنتاج مفهوم العلة الأولى بوصفه حلا فلسفيا ورياضيا لأزمة التسلسل اللامتناهي، وإن العقل الإنساني حين يواجه الظواهر الطبيعية يبدأ تلقائيا بربط الحوادث بأسبابها، لأن كل تغير يستدعي مبدأ يفسره وكل حركة تتطلب مصدرا تنتظم به ولهذا فإن البنية السببية (Γ_c) تشكل الأساس الأول للتفكير العقلي، إذ لا يستطيع الذهن قبول الحادث بوصفه قائما بذاته دون علة سابقة عليه.

البناء السببي يواجه إشكالا جذريا حين يمتد السؤال إلى ما لا نهاية، لأن كل علة تصبح بدورها محتاجة إلى علة أخرى فتدخل المعرفة في سلسلة غير متناهية من الإرجاع السببي، وإذا استمر هذا التسلسل دون توقف فإن العقل يفقد القدرة على تأسيس نقطة تفسير نهائية، وإن أزمة اللانهاية تتعلق بانهيار إمكان التفسير نفسه، لأن السلسلة اللامتناهية لا تمنح العقل مبدأ يفسر وجودها الكلي فكل حلقة داخل السلسلة تبقى محتاجة إلى ما قبلها دون الوصول إلى أساس مستقل، عندما أدرك الفكر الفلسفي أن اللانهاية السببية إذا كانت ممتدة بالفعل داخل الواقع فإنها تؤدي إلى استحالة اكتمال التفسير، خاصة إنَ وجود سلسلة غير متناهية من العلل يعني أن الحاضر يعتمد على عدد لا نهائي من الشروط السابقة، وهو ما يجعل تحقق الحدث الفعلي مستحيلا منطقيا.

فهذا الإشكال يشبه في بنيته الرياضية مفارقات اللانهاية داخل الحساب والهندسة، لأن العقل يستطيع تصور الامتداد غير المحدود بوصفه إمكانية ذهنية لكنه يواجه صعوبة في تحويل هذا الامتداد إلى وجود متحقق بالفعل، ويظهر مفهوم (Λ_m) باعتباره المدخل الرياضي لتحليل الأزمة، لأن الرياضيات القديمة كشفت أن اللانهاية حالة تؤدي إلى اضطراب في العلاقة بين الجزء والكل وبين التناهي وعدم التناهي، السلسلة العددية يمكن أن تمتد بلا نهاية نظريا، لكن هذا الامتداد لا يمكن أن يتحقق دفعة واحدة داخل وجود مكتمل، ولهذا ميز الفكر الرياضي بين اللانهاية بالقوة واللانهاية بالفعل، أي ان اللانهاية بالقوة تعني إمكان الاستمرار دون توقف أما اللانهاية بالفعل فتعني وجود مجموع مكتمل لا نهائي وهو التصور الذي أدى إلى أعظم الأزمات المنطقية في الفكر القديم.

حين طبق العقل هذا التحليل على السببية أدرك أن سلسلة العلل يمكن تصور امتدادها نظريا لكنها لا يمكن أن تكون متحققة بالفعل داخل الواقع، لأن تحقق كل حلقة يظل معلقا على ما قبلها مما يمنع السلسلة

من امتلاك أساس وجودي مستقل، فقد ظهر مفهوم العلة الأولى كضرورة عقلية لا فرضية اعتباطية، لأن العقل احتاج إلى مبدأ لا يكون معلولا لغيره حتى تتوقف السلسلة عند نقطة تمتلك الاكتفاء الذاتي، وإن العلة الأولى تمثل المبدأ الذي يمنح إمكان الوجود لكل ما بعده، لأنها الشرط الذي يجعل النظام نفسه قابلا للتحقق.

يكشف الفعل العقلي (Θ_r) عن حاسمية هذا الانتقال، لأن العقل يقوم بتحليل بنيته الداخلية ليكتشف أن التفسير لا يمكن أن يستقر إلا عند مبدأ يمتلك الوجود بذاته، فقد يصبح مفهوم العلة الأولى نتيجة مباشرة لتحليل أزمة اللانهاية، لأن العقل إذا لم يصل إلى مبدأ أول مستقل فإنه يبقى أسير سلسلة لا تمنحه تفسيرا نهائيا، وإن الرياضيات لعبت دورا مركزيا في هذا التحول؛ لأنها علمت العقل أن البنية غير المنتهية لا يمكن أن تؤسس ذاتها بنفسها وأن أي نسق يحتاج إلى نقطة ارتكاز تحفظ اتساقه الداخلي فكما تحتاج الهندسة إلى مسلمات أولى تحتاج السببية إلى علة أولى، فقد أدى هذا الإدراك إلى نشوء تصور ميتافيزيقي يرى أن الوجود المتغير والمحدود لا يمكن أن يكون مصدرا نهائيا لنفسه، لأن كل ممكن يظل محتاجا إلى ما يخرجه من الإمكان إلى التحقق.

فقد أصبح الفرق بين الممكن والواجب أساسا لتحليل الوجود، لأن الممكن يقبل الوجود والعدم معا، ولهذا يحتاج إلى علة ترجح وجوده أما الواجب فهو الذي يمتلك الوجود بذاته ولا يحتاج إلى مبدأ خارج عنه، وإن العلة الأولى في هذا السياق هيَ نتيجة لتحليل عقلي للبنية السببية والرياضية للوجود، لأن العقل حين يواجه استحالة اللانهاية الفعلية داخل الواقع يضطر إلى إثبات مبدأ أول تتوقف عنده السلسلة، فقد يتجسد هذا التحول في تشكل الوعي العقلي (Ξ_a) حيث ينتقل الفكر من التعامل مع الحوادث الجزئية إلى البحث عن الأساس الكلي الذي يمنح إمكان التفسير للوجود كله.

يحدث التحول الفلسفي (Δ_f) حين يدرك العقل أن السؤال عن أصل الوجود لا يمكن حله عبر الامتداد اللامتناهي للعلل، لأن اللانهاية تؤجل التفسير؛ ولهذا يصبح الوصول إلى مبدأ أول ضرورة منطقية لحفظ إمكان المعرفة، ومن تراكم هذا التحليل يتشكل النسق المعرفي (Σ_k) الذي تتوحد فيه الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا، داخل رؤية ترى أن النظام الكوني يقوم على مبدأ أول تتأسس عليه كل العلاقات اللاحقة، وبذلك فإن مفهوم العلة الأولى باعتبار النتيجة النهائية لأزمة اللانهاية نفسها، لأن العقل حين اكتشف استحالة أن تؤسس السلسلة اللامتناهية وجودها بذاتها اضطر إلى إثبات مبدأ متعال يمتلك الوجود بصورة ضرورية ويمنح النظام الكوني إمكانه واتساقه ومعقوليته الكلية.

تمثل إشكالية التسلسل غير المتناهي أحد الحدود القصوى التي اصطدم عندها التفسير الرياضي بالبنية الميتافيزيقية للوجود، لأن الرياضيات تمتلك قدرة هائلة على توصيف الامتداد والعلاقات والتحولات داخل الأنظمة الكمية، غير أنها حين تواجه سؤال الأصل النهائي للوجود أو العلة المؤسسة للسلسلة السببية تكتشف

أن قدرتها التفسيرية تدخل في أزمة بنيوية تتعلق بطبيعة اللانهاية نفسها، وإن الفكر الرياضي منذ نشأته الأولى أدرك أن الامتداد العددي يمكن أن يستمر دون نهاية، أي أن أي مقدار قابل للزيادة أو الانقسام بصورة غير متناهية ولهذا ظهرت اللانهاية باعتبارها أحد المفاهيم المركزية في بناء النسق الرياضي، بغير أن هذه اللانهاية لم تكن مفهوما مستقرا، لأن العقل الرياضي اكتشف أن التعامل مع اللانهاية بمثابة وجودا متحققا بالفعل يؤدي إلى اضطرابات منطقية عميقة تتعلق بعلاقة الجزء بالكل وبإمكان اكتمال النسق نفسه.

إذ يمكن تمثيل البنية العامة للتسلسل السببي داخل الصيغة الآتية:

نموذج

(11)

$$C_n \rightarrow C_{n-1} \rightarrow C_{n-2} \rightarrow \cdots \rightarrow C_{-\infty}$$

تعبر هذه السلسلة عن أن كل حادثة أو علة تعتمد على ما يسبقها بصورة لا نهائية بحيث لا تصل السلسلة إلى نقطة تأسيس مستقلة، وإن هذا النموذج يبدو من الناحية الصورية قابلا للتصور الرياضي، لأن العقل يستطيع تخيل امتداد غير محدود للعناصر غير أن الأزمة تظهر عند محاولة تفسير تحقق السلسلة فعليا، لأن وجود أي عنصر حاضر داخل النسق يظل مشروطا بمرور عدد لا نهائي من المراحل السابقة، إذ يواجه التفسير الرياضي إشكالا أساسيا يتمثل في الفرق بين اللانهاية الصورية واللانهاية الوجودية:

الأولى: يمكن تمثيلها رمزيا داخل النسق الرياضي.

الثانية تفترض تحقق عدد غير منته من الشروط بصورة مكتملة داخل الواقع.

لهذا ميز الفكر الرياضي بين اللانهاية بالقوة واللانهاية بالفعل، فاللانهاية بالقوة تعني إمكان الاستمرار النظري دون توقف، كما في متتالية الأعداد الطبيعية، أما اللانهاية بالفعل فتعني وجود مجموع مكتمل لا نهائي وهو المفهوم الذي أدى إلى أعقد المفارقات الرياضية والمنطقية، وإن التفسير الرياضي يستطيع وصف السلسلة اللامتناهية لكنه يعجز عن منحها أساسا تفسيريا نهائيا، لأن كل عنصر داخل السلسلة يبقى معتمدا على عنصر سابق عليه ومن ثم لا يمتلك النسق نقطة استقلال داخلية.

إذ يمكن التعبير عن هذا العجز البنيوي بالعلاقة الآتية:

نموذج

(12)

$$\forall C_n \exists C_{n-1} : C_n \subseteq D(C_{n-1})$$

حيث يدل النموذج على أن كل عنصر داخل السلسلة يعتمد في وجوده على عنصر سابق دون الوصول إلى مبدأ مكتف بذاته، وإن هذا يعني أن الرياضيات تستطيع توصيف الاعتماد الداخلي للعناصر، لكنها لا تستطيع من داخل النسق نفسه إنتاج علة نهائية تفسر وجود السلسلة ككل، لأن أي تفسير يظل مؤجلا إلى ما قبله بصورة لا تنتهي، إذ تظهر حدود التفسير الرياضي لأن الرياضيات بوصفها علما للعلاقات الكمية تستطيع تحليل البنية الداخلية للنسق، لكنها لا تستطيع وحدها إنتاج الأساس الميتافيزيقي الذي يمنح النسق إمكانه الوجودي.

يظهر مفهوم **(Γ_c)** بمثابة نقطة التحول من الوصف الرياضي إلى السؤال الفلسفي، لأن العقل لا يكتفي بإدراك انتظام العلاقات داخل السلسلة وإنما يسأل عن سبب وجود السلسلة نفسها، وإن السلسلة غير المتناهية قد "تصف كيفية ترابط العلل" لكنها لا تفسر "لماذا يوجد الترابط أصلا"، ولهذا فإن الامتداد اللانهائي لا يحل الإشكال التفسيري وإنما يؤجله باستمرار.

عندما يحاول العقل تحليل إمكان تحقق الحاضر داخل سلسلة لا نهائية يكتشف تناقضا بنيويا، لأن الوصول إلى اللحظة الراهنة يقتضي عبور عدد غير متناه من المراحل السابقة، وهو ما يجعل تحقق الحاضر مستحيلا منطقيا إذا كانت السلسلة لا تمتلك نقطة بداية مستقلة.

إذ يمكن صياغة هذا الإشكال ضمن نموذج تقاربي، وفق الآتي:

نموذج

(13)

$$\lim_{n\to\infty} \sum_{k=1}^{n} \frac{1}{k} \to \infty$$

تعبر هذه العلاقة عن أن بعض السلاسل مهما امتدت لا تبلغ حالة اكتمال نهائي؛ فهي تبقى مفتوحة على الزيادة المستمرة ومن هنا يصبح النسق عاجزا عن إنتاج حالة استقرار تفسيرية، وإن العقل حين يواجه هذا الاضطراب ينتقل من المجال الرياضي الخالص إلى المجال الميتافيزيقي، لأن السؤال متعلقا بشرط إمكانها الكلي، ومن هنا يظهر مفهوم العلة الأولى بوصفه ضرورة فلسفية ناتجة عن حدود التفسير الرياضي ذاته، لأن النسق إذا بقي مفتوحا على تسلسل لا نهائي فلن يمتلك نقطة تأسيس مستقلة تمنحه إمكان التحقق.

إذ يمكن التعبير عن هذا التحول بالنموذج التالي:

نموذج

(14)

$$\exists\, C_0 \;:\; \forall C_n \Rightarrow C_n \in D(C_0)$$

حيث تمثل (C_0) العلة الأولى التي لا تعتمد على غيرها بينما تعتمد عليها بقية السلسلة، وإن هذه العلة تمثل المبدأ الذي يوقف الانحدار اللانهائي للتفسير، لأنها تمنح النسق نقطة استقلال لا تحتاج إلى شرط سابق عليها، فقد يظهر الفعل العقلي (Θ_r) باعتبار القوة التي تكشف أن الرياضيات مهما بلغت من الدقة لا تستطيع تجاوز حدودها الداخلية، وذلكَ دون الاستناد إلى مبدأ فلسفي يؤسس إمكان النظام نفسه، لأن الرياضيات تصف العلاقات أما السؤال عن أصل العلاقات فيتجاوز بنيتها الكمية نحو الميتافيزيقا، إذ يتشكل الوعي العقلي (Ξ_a) الذي يدرك أن اللانهاية الرياضية ليست مساوية للوجود الفعلي، وأن القدرة على تمثيل التسلسل رمزيا لا تعني إمكان تحققه.

يحدث التحول الفلسفي (Δ_f) حين ينتقل العقل من دراسة الامتداد اللانهائي داخل النسق الرياضي إلى البحث عن المبدأ الذي يجعل النسق قابلا للوجود والمعقولية، ومن خلال هذا الانتقال يتشكل النسق المعرفي (Σ_k) الذي تتكامل فيه الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا داخل رؤية ترى أن التفسير الرياضي يمتلك حدودا داخلية، وأن تجاوز هذه الحدود يقتضي الوصول إلى مبدأ أول مستقل يوقف التسلسل غير المتناهي ويمنح النظام الكوني أساسه النهائي ومعقوليته الشاملة، إذ يمثل تحول البرهان العقلي من النسبة الكمية إلى الضرورة الوجودية إحدى أعظم اللحظات في تاريخ تشكل الفكر الفلسفي، لأن العقل الإنساني انطلق أولا من ملاحظة العلاقات الكمية المنتظمة داخل الطبيعة، ثم تطور تدريجيا نحو إدراك أن هذه العلاقات نفسها تفترض مبدأ أعمق يمنحها إمكانها ومعقوليتها.

لقد كان الإدراك الأول للعقل إدراكا نسبيا قائما على ملاحظة المقادير والتناسبات والتكرارات، العالم بدا منذ البداية خاضعا لنظام يمكن التعبير عنه عدديا وحركيا، إذ ظهرت الظواهر الطبيعية ضمن انتظامات ثابتة تجعل العلاقات بين الأشياء قابلة للقياس والتوقع، ولهذا نشأت الرياضيات بوصفها التعبير الأول عن اكتشاف العقل للبنية المنتظمة للعالم، غير أن هذه المرحلة ظلت محصورة داخل حدود النسبة الكمية، لأن العقل كان يصف كيفية انتظام الظواهر، دون أن يتجاوز ذلك إلى تفسير أصل انتظامها، لأن العلاقة الرياضية مهما بلغت من الدقة تظل معنية بوصف الترابط بين المتغيرات لا بتفسير سبب وجود هذا الترابط، وإن النسبة الكمية بطبيعتها تقوم على المقارنة، العدد لا يملك معنى إلا من خلال علاقته بغيره والمقدار لا يتحدد إلا ضمن شبكة من النسب، ولهذا فإن المعرفة الرياضية الأولى كانت معرفة علائقية تصف البنية الداخلية للظواهر دون أن تنفذ إلى مبدأها ، فقد أدى هذا إلى ظهور الأزمة الفلسفية الكبرى، لأن العقل اكتشف أن الوصف الكمي مهما اتسع لا يستطيع أن يفسر أصل الوجود نفسه، القول إن الظواهر تنتظم وفق نسب ثابتة لا يجيب عن السؤال الأعمق المتعلق بسبب قابلية العالم أصلا للخضوع لهذه النسب.

بدأ التحول الجذري في بنية البرهان؛ لأن العقل انتقل من سؤال الكيفية إلى سؤال الإمكان أصبح متعلقا بسبب وجود هذا الانتظام ولماذا يمتلك الكون بنية قابلة للعقلنة والقياس، وإن هذه اللحظة تمثل الانتقال من النسبية إلى الضرورة، لأن النسبة الرياضية تكشف العلاقة بين الأشياء بينما الضرورة الوجودية تبحث عن المبدأ الذي يجعل هذه العلاقات ممكنة، وقد ظهر هذا التحول بوضوح، في حين اكتشف العقل أن كل علاقة كمية تفترض شروطا سابقة عليها، لأن الحركة تحتاج إلى قانون والقانون يحتاج إلى انتظام والانتظام يحتاج إلى مبدأ يحفظ استقراره، ومن ثم فإن النسب الكمية لا تستطيع أن تؤسس ذاتها بنفسها لأنها تبقى دائما محتاجة إلى أساس أعمق.

بدأت السببية العقلية تتجاوز مستواها الوصفي لتتحول إلى ضرورة، لأن العقل بدأ يدرك أن سلسلة الأسباب نفسها لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية دون مبدأ أول يمنحها إمكانها، وإن التسلسل غير المتناهي للعلل كشف حدود التفسير النسبي، لأن كل عنصر داخل السلسلة يبقى معتمدا على غيره وبالتالي لا يمتلك أي عنصر استقلاله الذاتي، ولهذا فإن الاعتماد المتبادل بين الممكنات يؤجل التفسير، فقد ظهر الفرق الفلسفي الحاسم بين الممكن والضروري، لأن الممكن هو ما لا يملك سبب وجوده في ذاته، لذلك يحتاج دائما إلى غيره أما الضروري فهو ما يمتلك مبدأ وجوده بذاته ولا يعتمد على شرط خارج عنه.

اكتشاف نقل البرهان العقلي من مستوى العلاقات الرياضية إلى مستوى البحث في شروط الوجود نفسه، لأن العقل أدرك أن النسق الكمي مهما بلغ من الاتساق يبقى مفتقرا إلى تفسير نهائي، إذا لم يستند إلى مبدأ ضروري، ولهذا فإن البرهان على استحالة أن يكون هذا الانتظام قائما بذاته دون أساس مستقل فالعقل عبر

اكتشاف الحدود الداخلية للتفسير الكمي نفسه، النمذجة الرياضية علمت العقل أن العلاقات يمكن أن تكون دقيقة ومنتظمة، لكنها كشفت أيضا أن أي نسق علائقي يحتاج إلى نقطة تأسيس لا تكون مجرد عنصر آخر داخل الشبكة نفسها، لأن النظام لا يستطيع تفسير أصل النظام والقانون لا يستطيع إنتاج شرط إمكانه بذاته، ومن هنا بدأ العقل يفهم أن الوجود لا يمكن أن يقوم على نسب متبادلة فقط، لأن النسب مهما تكاثرت تبقى قائمة على الاعتماد، ولذلك فإنها تحتاج إلى مبدأ غير نسبي يمنحها الثبات والاستقلال.

ففي النهاية يُمكن القول؛ إن الضرورة الوجودية ظهرت إذن بوصفها حلا فلسفيا لأزمة النسبية الكمية، لأن العقل حين أدرك أن كل ما هو نسبي يحتاج إلى غيره اضطر إلى إثبات وجود مبدأ على الاكتفاء الذاتي، وهذا التحول يمثل الانتقال الحقيقي من الرياضيات إلى الميتافيزيقا، لأن الفكر بدأ يبحث عن أصل إمكان العلاقة نفسها فالسؤال لماذا يوجد نظام أصلا ولماذا يمكن للعقل أن يدركه، فقد أصبحت الضرورة الوجودية تمثل الذروة العليا للبرهان العقلي، لأنها تمثل المبدأ الذي يمنح كل نسق إمكانه ومعقوليته، الوجود الممكن لا يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه والنظام الكمي لا يستطيع أن ينتج شرطه النهائي، ولهذا فإن العقل ينتهي بالضرورة إلى إثبات مبدأ أول مستقل تتأسس عليه كل العلاقات والعلل والنسب، وبذلك فإن تحول البرهان العقلي من النسبة الكمية إلى الضرورة الوجودية كان تطورا داخليا في بنية العقل نفسه، حيث قاد تحليل النسب الرياضية والعلائق الكمية إلى اكتشاف أن كل نظام نسبي يفترض بالضرورة مبدأ غير نسبي يمنحه الوجود والثبات والمعقولية الكلية.

القسم الرابع

دخول المفهوم المطلق إلى المجال الإسلامي

يمثل دخول المفهوم المطلق إلى المجال الإسلامي لحظة التحول الكبرى؛ التي انتقل فيها العقل من البحث في انتظام الوجود بوصفه بنية عقلية قابلة للقياس إلى إدراك الوجود باعتباره مرتبطا بمبدأ متعال، إذ يتجاوز كل تحديد كمي أو سببي، لأن الفكر الإسلامي حين استقبل الإرث العقلي والفلسفي السابق أعاد بناءه داخل نسق توحيدي جعل المطلق مركزا لإعادة تفسير النظام الكوني والعقل والمعرفة والوجود كله، فقد كان العقل قبل تشكل الرؤية الإسلامية يتحرك داخل أفق يقوم على تفسير العالم عبر البنية الرياضية والسببية، حيث كانت الظواهر تفهم بوصفها انتظامات قابلة للرد إلى قوانين كلية، وكانت العلة الأولى تظهر باعتبارها ضرورة عقلية لإيقاف التسلسل غير المتناهي، غير أن هذه الضرورة بقيت داخل الإطار الفلسفي المجرد بمثابة مبدأ أعلى يفسر إمكان النظام دون أن يتحول إلى حقيقة وجودية شاملة تضبط العلاقة بين العالم والمعنى والإنسان.

مع دخول المفهوم المطلق إلى المجال الإسلامي أعيدت صياغة هذه البنية كلها، لأن المطلق أصبح الذات الإلهية المتعالية التي تمتلك الوجود بالضرورة، فقد تمنح كل ما سواها إمكانه وحدوده ومعقوليته، ومن تحول التوحيد من قضية عقدية منفصلة عن البناء العقلي إلى المبدأ الأعلى، الذي يعيد تفسير النظام الكوني والسببية والعقل ضمن وحدة شاملة، وإن الفكر الإسلامي إن قام بإعادة توجيهها داخل أفق جديد لأن انتظام الطبيعة بقي دليلا على إمكان المعرفة، غير أن هذا الانتظام بوصفه أثرا لإرادة مطلقة تحفظ اتساق العالم واستمراره، ولهذا أصبح القانون الكوني انعكاسا للحكمة الإلهية لا بديلا عنها.

يعبر مفهوم (Ω_n) داخل هذا التحول عن استمرار الاعتراف بالبنية المنتظمة للطبيعة لأن العالم في الرؤية الإسلامية لم يفقد قابليته للعقلنة والقياس فالحركة الفلكية والتوازن الطبيعي والنسب الرياضية بقيت تمثل علامات على وجود نظام شامل غير أن هذا النظام لم يعد مستقلا عن المطلق وإنما أصبح دالا عليه، أما (Γ_c) فقد أعيد تفسيره داخل البنية الإسلامية، حيث تعد السببية علاقة مشروطة بإرادة الخالق، لأن الأسباب تعمل بوصفها أنماطا منتظمة داخل نظام خلقه المطلق ويحفظ استمراره، ومن هنا ظهرت الأزمة الفكرية الكبرى داخل المجال الإسلامي، لأن العقل وجد نفسه أمام توتر بين انتظام السببية الطبيعية وبين الحرية المطلقة للإرادة الإلهية، فإذا جرى تثبيت السببية بصورة كاملة ظهر خطر تحويل العالم إلى نسق مغلق يعمل بصورة مستقلة وإذا جرى نفيها بصورة كلية انهار إمكان البرهان العقلي والعلم الطبيعي.

لهذا تشكلت المدارس الكلامية والفلسفية بوصفها محاولات مختلفة لحل هذا التوتر البنيوي، (مثلاً) المعتزلة سعوا إلى حماية انتظام العقل والسببية عبر ربط العالم بالحكمة والعدل الإلهي، بينما ركزت الأشعرية على

أولوية الإرادة المطلقة وجعلت انتظام الطبيعة قائما على العادة الإلهية لا على الضرورة الذاتية للأشياء، أما الفلاسفة فحاولوا بناء صيغة توفيقية، إذ ترى أن صدور النظام الكوني عن المطلق يتم عبر بنية عقلية تحفظ الاتساق دون أن تنفي التعالي الإلهي، فقد يظهر مفهوم (Λ_m) كالأداة التي انتقل عبرها العقل الإسلامي من التجريد الرياضي إلى البناء الميتافيزيقي، لأن الرياضيات أصبحت نموذجا للكشف عن الوحدة الكامنة خلف التعدد، فكما تنتظم العلاقات العددية ضمن قوانين كلية يفترض الوجود أيضا مبدأ أعلى يمنح الموجودات ترابطها واتساقها، فقد أدى هذا إلى تشكل تصور يرى أن العالم نسق دلالي يحمل معنى يتجاوز مادته، لأن الانتظام الرياضي نفسه أصبح علامة على وحدة المصدر الإلهي، ولهذا فإن الطبيعة في الفكر الإسلامي بوصفها بنية إشارية تكشف حضور النظام المطلق داخل العالم.

ويظهر الفعل العقلي (Θ_r) بوصفه القوة التي أعادت تركيب العلاقة بين العقل والوحي والطبيعة، لأن العقل الإسلامي وسع مجاله، خاصة إنَّ الانتقال من الظاهرة إلى القانون ثم من القانون إلى المطلق أصبح جزءا من حركة معرفية واحدة يتحول فيها الإدراك الحسي إلى استدلال عقلي ثم إلى وعي ميتافيزيقي، ومن خلال هذا المسار تشكل الوعي العقلي (Ξ_a) الذي أدرك أن انتظام الكون لا يكتمل تفسيره داخل البنية الكمية وحدها لأن كل قانون طبيعي يظل محتاجا إلى مبدأ يمنحه إمكانه ومعقوليته، ولهذا أصبح المطلق يمثل شرط إمكان النظام لا مجرد عنصر مضاف إليه، ثم ظهر التحول الفلسفي (Δ_f) حين بدأ الفكر الإسلامي يواجه السؤال المتعلق بكيفية الجمع بين ثبات القانون الكوني وحرية الإرادة الإلهية، لأن الحفاظ على وحدة التوحيد اقتضى نفي أي استقلال عن الموجودات وفي الوقت نفسه اقتضى الحفاظ على إمكان المعرفة والبرهان.

ومن تراكم هذه العملية تشكل النسق المعرفي (Σ_k) الذي توحدت فيه الرياضيات والمنطق والكلام والميتافيزيقا داخل رؤية تجعل المطلق أصل النظام الكوني والعقلي معا، لأن الوجود في هذا التصور لا يقوم على الفوضى على وحدة كلية تتأسس في الحقيقة الإلهية المتعالية، اذ يعبر عن تشكل النسق المعرفي الإسلامي الذي أعاد دمج البرهان العقلي داخل البنية التوحيدية الشاملة، وبذلك فإن دخول المفهوم المطلق إلى المجال الإسلامي كان إعادة تأسيس للعقل نفسه داخل أفق توحيدي يجعل النظام الكوني والبرهان العقلي والوجود بأسره مرتبطا بوحدة مطلقة تتجاوز المادة والزمان والسببية، لأنها تمنح العالم معناه واتساقه وإمكان فهمه الكلي.

مثل استقبال الفكر الإسلامي المبكر لمفاهيم العلة والجوهر والنظام الكوني لحظة انتقال حاسمة من الإدراك البرهاني للطبيعة إلى إعادة تأسيس الوجود داخل أفق التوحيد، لأن العقل الإسلامي حين واجه التراث الفلسفي السابق، إذ أعاد إدماجه ضمن نسق يسعى إلى التوفيق بين انتظام العالم ووحدة المطلق،

لقد كان الانتظام الطبيعي (Ω_n) يمثل نقطة الانطلاق الأولى في هذا المسار، لأن العقل الإسلامي أدرك أن العالم على بنية دقيقة من العلاقات الثابتة، لأن الحركة الفلكية وتعاقب الأزمنة وثبات النسب الكمية داخل الموجودات كشفت أن الكون يمتلك قابلية عقلية للفهم وأن الطبيعة تخضع لقانون يحفظ تماسكها الداخلي، غير أن هذا الإدراك لم يتوقف عند حدود الوصف الفيزيائي، لأن انتظام الطبيعة قاد العقل مباشرة إلى سؤال الأصل، النظام يدل على وحدة أعمق تحفظ إمكانه، ولهذا تحول (Ω_n)من مجرد توصيف للطبيعة إلى مقدمة برهانية للبحث عن مصدر النظام نفسه.

ومن هنا برزت البنية السببية (Γ_c) باعتبارها الأداة العقلية التي انتقل عبرها الفكر الإسلامي من ملاحظة انتظام الظواهر إلى البحث عن العلة المؤسسة لها، لأن العقل لا يستطيع قبول النظام بوصفه قائما بذاته فكل انتظام يقتضي مبدأ يفسره وكل علاقة ثابتة تكشف عن علة تحفظ استمرارها، وقد استقبل الفكر الإسلامي مفهوم العلة ضمن هذا الإطار لكنه أعاد صياغته جذريا، لأن العلة داخل التصور الفلسفي اليوناني كانت تميل إلى امتلاك طابع الضرورة الذاتية، بينما أصبحت داخل الرؤية الإسلامية مرتبطة بالإرادة الإلهية التي تمنح الوجود إمكانه واستمراره، ولهذا فإن النموذج السببي داخل الفكر اصبح يعمل ضمن علاقة تأسيسية يكون فيها كل ممكن معتمدا على المطلق.

إذ يُمكن تمثيل هذه البنية بالعلاقة التالية:

نموذج

(15)

$$\forall M_n \Rightarrow \exists C_n \subseteq \Gamma_c$$

حيث يشير (M_n) إلى الموجود الممكن بينما تمثل (C_n) العلة المرتبطة به داخل النسق السببي العام، غير أن الفكر الإسلامي لم يقف عند هذا الحد لأن السلسلة السببية إذا امتدت بصورة غير متناهية، فإنها تؤدي إلى أزمة تفسيرية شبيهة بما كشفته أزمة اللانهاية داخل التحليل الرياضي، ولهذا أصبح العقل مضطرا للانتقال من السببية النسبية إلى ضرورة إثبات مبدأ أول مستقل، ومن هنا أعيد تفسير العلة الأولى داخل المجال الإسلامي بوصفها الحقيقة المطلقة التي لا تدخل داخل السلسلة السببية نفسها وإنما تمنح السلسلة كلها إمكانها.

ويظهر هذا التحول في النموذج التالي:

نموذج

(16)

$$\exists C_0 \ : \ \forall C_n \Rightarrow C_n \in D(C_0)$$

حيث تمثل (C_0) العلة الأولى المطلقة التي تستند إليها بقية العلل دون أن تكون معلولة لغيرها، أما مفهوم الجوهر فقد دخل إلى الفكر الإسلامي عبر البنية التجريدية (Λ_m) التي سمحت للعقل بتحويل الموجودات إلى نماذج عقلية قابلة للتحليل، لأن الفلسفة القديمة كانت ترى أن كل موجود يقوم على جوهر ثابت يحمل الصفات والأعراض ويمنح الشيء هويته الداخلية، غير أن العقل الإسلامي أعاد تفكيك هذا التصور لأن الجوهر إذا امتلك استقلالا ذاتيا فإنه يهدد مركزية التوحيد، ولذلك ظهرت داخل علم الكلام محاولة لإعادة بناء مفهوم الجوهر ضمن نسق يجعل وجوده متوقفا بصورة دائمة على الفعل الإلهي، ولهذا ظهرت النظريات الذرية الكلامية التي رأت أن العالم يتكون من جواهر فردة وأعراض متجددة، حيث لا يمتلك الموجود استمراره بذاته وإنما يتجدد وجوده في كل لحظة عبر الإرادة الإلهية.

ويمكن تمثيل هذا التصور ضمن العلاقة التالية:

نموذج

(17)

$$J(t) = \sum_{i=1}^{n} A_i(t)$$

حيث يمثل $J(t)$ الجوهر في لحظة معينة بينما تمثل $A_i(t)$ الأعراض المتجددة المرتبطة به عبر الزمن، وإن هذا النموذج يكشف أن الجوهر داخل الرؤية الكلامية يقوم على تجدد مستمر يمنع تحوله إلى وجود قائم بذاته خارج الإرادة الإلهية، أما النظام الكوني فقد أعيد تفسيره عبر الانتقال من الضرورة الطبيعية إلى الحكمة الإلهية، لأن الفكر الإسلامي لم ينكر انتظام العالم لكنه رفض أن يكون هذا الانتظام مغلقا على ذاته، ومن هنا أصبح (Ω_n) دليلا توحيديا ، لأن انتظام الطبيعة يشير إلى وحدة المصدر الذي صدر عنه الوجود كله، إذ يظهر الفعل العقلي (Θ_r) بوصفه القوة التي أعادت تركيب هذه المفاهيم داخل النسق الإسلامي، لأن العقل الإسلامي أعاد توظيفها ضمن أفق يجعل العقل أداة لاكتشاف الوحدة الكلية للعالم.

لهذا فإن العقل الإسلامي باعتباره أثرا من آثار الحكمة الإلهية، ولهذا أصبح البرهان العقلي حركة صعود من انتظام الطبيعة إلى إدراك الوحدة المتعالية التي تمنح هذا الانتظام معناه، ومن خلال هذه العملية تشكل الوعي العقلي (Ξ_a) الذي أدرك أن الكون، بنية دلالية تشير إلى أصل متعال، لأن العالم في التصور الإسلامي لا يفسر ذاته بذاته وإنما يستمد معقوليته من المطلق، ثم حدث التحول الفلسفي (Δ_f) حين بدأت المدارس الكلامية والفلسفية بإعادة تفسير العلاقة بين الجوهر والعرض وبين العلة والإرادة وبين القانون الطبيعي والمطلق الإلهي، ويمكن العودة مره أخرى الى طرح المعتزلة (مثالًا) فقد حاولت الحفاظ على عقلانية النظام السببي، بينما أكدت الأشعرية أولوية الإرادة الإلهية, أما الفلاسفة فقد سعوا إلى بناء نسق يجمع بين انتظام العقل ووحدة الوجود.

من تراكم هذه العمليات تشكل النسق المعرفي (Σ_k) الذي اندمجت فيه الرياضيات والمنطق والكلام والميتافيزيقا داخل رؤية واحدة، إذ ترى أن النظام الكوني لا يمكن أن يكون مستقلا عن المطلق، وأن العقل لا يكتمل، إلا حين يتحول من إدراك العلاقات الكمية إلى إدراك الوحدة التأسيسية، التي تمنح الوجود كله إمكانه واتساقه ومعناه الكلي، إذ يمثل إعادة صياغة مفهوم العلة الأولى ضمن إطار التوحيد والتنزيه تحولا معرفيا عميقا في بنية الفكر الإسلامي المبكر، لأن هذا المفهوم أُعيد بناؤه داخل أفق عقدي يهدف إلى ضبط العلاقة بين الضرورة العقلية وبين التفرد الإلهي المطلق، بما يمنع انزلاق التصور إلى تشبيه أو تجسيم أو إدخال للمطلق ضمن بنية العالم، في التصور الفلسفي السابق على الإسلام كانت العلة الأولى تُفهم باعتبارها قمة الهرم الوجودي أو المبدأ الأقصى الذي تُختزل إليه سلسلة العلل الطبيعية بوصفها ضرورة تفسيرية للعالم، لأن العقل حين يواجه التعدد الكوني والامتداد السببي يجد نفسه مضطرا إلى افتراض نقطة بدء عقلية توقف التسلسل اللامتناهي، إذ تمنح الوجود اتساقه التفسيري غير أن هذه النقطة كانت تظل ضمن منطق الوجود نفسه حتى وإن كانت متعالية عليه نسبيا.

غير أن التحول الإسلامي لم يقبل بهذا التدرج الهرمي في الوجود، لأن مبدأ التوحيد يقتضي تنزيه المطلق عن أن يكون جزءا من البنية الكونية أو مرتبة داخلها، لأن الله (سبحانه وتعالى) لا يمثل أعلى الموجودات داخل السلسلة فهو شرط إمكان السلسلة ذاتها دون أن يكون داخلا فيها أو خاضعا لقوانينها، ولهذا أعيد تعريف العلة الأولى من خلال اعتبار وجوده وجودا متعاليا بالضرورة لا يقاس بالوجود الممكن ولا يدخل في مقولات الجوهر والعرض ولا تحكمه قوانين الحركة والتغير، هذا التحول ترتب عليه إعادة تفكيك مفهوم السببية نفسه لأن السببية في صورتها الفلسفية الطبيعية، إذ تفترض ترابطا داخليا بين العلل والمعلولات ضمن نظام مغلق نسبيا، أما في الرؤية الإسلامية فقد أصبحت السببية مشروطة بإرادة إلهية حاضرة باعتبار أساسا يجعل العلاقة السببية ممكنة أصلا، أي أن انتظام العالم تعبيرا عن استمرار الفعل الإلهي في الإيجاد والتقدير.

العلة الأولى تُفهم باعتبارها أساسا وجوديا دائما يحيط بالعالم من **جهة الإيجاد المستمر** لا من **جهة الترتيب الزمني**، العالم فهو وجود متجدد في كل لحظة مرتبط بالمطلق ارتباط الحاجة الوجودية الدائمة، كما أن مفهوم الجوهر الذي ارتبط في الفلسفات السابقة بفكرة الثبات الذاتي للأشياء خضع بدوره لإعادة صياغة داخل هذا الإطار، إذ يعد الجوهر على قابلية دائمة للوجود المشروط أي أن ما يبدو ثابتا في العالم ليس ثباتا ذاتيا فهو استمرار في الفعل الإلهي، الذي يمنح الأشياء بقاءها لحظة بعد لحظة، وهذا ما جعل الرؤية الكلامية تميل إلى تصور العالم بوصفه حدوثا مستمرا لا وجودا مستقرا، وإن إعادة بناء مفهوم العلة الأولى داخل إطار التوحيد والتنزيه أدت أيضا إلى تحويل وظيفة العقل الفلسفي نفسه، لأن العقل باعتباره الحد الذي تنتهي عنده كل شبكات التفسير ذاتها، العقل يستطيع أن يستدل على ضرورة وجود المطلق من انتظام العالم لكنه لا يستطيع أن يحيط به أو يحدده أو يجعله جزءا من نسقه المفهومي.

هذا التوتر بين قابلية البرهنة العقلية واستحالة الإحاطة المفهومية، وهو ما أنتج الخصوصية العميقة للفكر الإسلامي في تعامله مع الميتافيزيقا، لأن المطلق يُثبت بالعقل من جهة لزومه التفسيري، لكنه يُنزَّه عن أن يكون موضوعا للعقل من جهة طبيعته الوجودية، فقد انعكس هذا التحول في الجدل الكلامي والفلسفي المبكر حيث حاولت المدارس المختلفة ضبط العلاقة بين الإرادة الإلهية والنظام الكوني، بعض الاتجاهات شددت على استقلال نسبي لقوانين الطبيعة ضمن إطار الإرادة الإلهية، اما بعضها الآخر أكد على الحضور المباشر والدائم للفعل الإلهي في كل لحظة وجودية، غير أن جميع هذه الاتجاهات ظلت تعمل داخل أفق مشترك يقوم على رفض أن يكون العالم مكتفيا بذاته أو أن تكون العلة الأولى جزءا من بنيته.

هكذا فإن إعادة صياغة مفهوم العلة الأولى داخل إطار التوحيد والتنزيه كانت إعادة تأسيس كاملة لمفهوم الوجود نفسه حيث أصبح العالم محكوما بعلاقة دائمة مع المطلق علاقة تقوم على التأسيس المستمر، وهو الذي يجعل الوجود الممكن قائما دوما على غيره دون أن يتحول المطلق إلى عنصر داخلي داخل العالم أو إلى موضوع يمكن إخضاعه لشروط العقل المحدود، إذ يمثل التوتر بين النص الديني والبرهان العقلي في تأسيس المطلق الإلهي إشكالا إبستمولوجيا يتعلق بطبيعة إنتاج الضرورة المعرفية وبحدود الانتقال من الدلالة النصية إلى البنية الاستدلالية، لأن كلا النظامين يعمل داخل تصور مختلف للعلاقة بين الأصل والنتيجة وبين المطلق والنسبي.

ففي الخطاب الديني يتم تأسيس المطلق بوصفه حقيقة أولى غير قابلة للاشتقاق من أي نسق سببي أو رياضي، وذلكَ لأنه يثبت بوصفه شرط إمكان الوجود والمعرفة في آن واحد، وهو ما يمكن تمثيل هذا التأسيس ضمن بنية نفي التماثل التالية:

نموذج

(18)

$$\forall x \ (x \neq \mathcal{A})$$

$$\neg \exists x : (x \sim \mathcal{A})$$

حيث تمثل **(A)** المطلق الإلهي ككيانا منزها عن أي علاقة تماثل أو مقارنة أو إدراج داخل مجال القياس، كما يمكن التعبير عن بنية التنزيه المطلق ضمن صيغة أكثر إحكاما، تتمثل في الآتي:

نموذج

(19)

$$\mathcal{A} = \mathcal{A} \quad \wedge \quad \forall x \neq \mathcal{A} \Rightarrow \neg (x \equiv \mathcal{A})$$

هذه البنية تثبت المطلق مباشرة كأصل غير قابل للتفكيك أو التدرج، وفي المقابل يعمل البرهان العقلي داخل نموذج سببي رياضي، إذ يفترض أن كل موجود داخل العالم الممكن يرتبط بعلة سابقة ضمن سلسلة متدرجة، تتمثل في الآتي:

نموذج

(20)

$$C_n \longrightarrow C_{n-1} \longrightarrow C_{n-2} \longrightarrow \cdots \longrightarrow C_1$$

حيث تمثل كل **(C_n)** حالة وجودية مشروطة بعلاقة اعتماد مع عنصر سابق، إذ يمكن صياغة مبدأ السببية العامة كما يلي:

نموذج

(21)

$$\forall C_n \; \exists C_{n-1} \; : \; \mathcal{R}(C_n, C_{n-1})$$

حيث تمثل **(R)** علاقة التسبب أو التأسيس الوجودي، غير أن استمرار هذا النموذج دون حد يؤدي إلى مشكلة بنيوية، إذ تتمثل في عدم اكتمال التفسير، لأن كل عنصر يحيل إلى سابق عليه دون الوصول إلى نقطة تأسيس مستقلة.

ومن هنا يعاد بناء النسق في صورة حد تأسيسي، يتمثل في الآتي:

نموذج

(22)

$$\exists C_0 \; : \; \forall C_n \Rightarrow C_n \in \mathcal{D}(C_0)$$

حيث يمثل **(C_0)** العلة الأولى باعتبارها مبدأ **غير معلول** يمنح السلسلة كلها إمكانها دون أن يكون جزءا منها، لكن الفرق الجوهري يظهر في طبيعة هذا التأسيس مقارنة بالتأسيس القرآني، لأن العلة الأولى في البرهان العقلي يتم الوصول إليها عبر تحليل سلسلة الممكنات؛ بينما في الخطاب الديني يتم إثبات المطلق ابتداء دون المرور عبر أي سلسلة استدلالية.

وهذا ما دفعنا الى توضيح النموذجين معا على النحو الآتي:

❖ **النموذج البرهاني**

نموذج

(23)

$$C_n \longrightarrow C_{n-1} \longrightarrow \cdots \longrightarrow C_0$$

ففي النموذج البرهاني، يتم الوصول إلى المطلق كنهاية ضرورية لسلسلة سببية تحليلية.

❖ **النموذج التأسيسي**

نموذج

(24)

$$\mathcal{A} \Rightarrow \{C_n\}_{n=1}^{\infty}$$

اما في النموذج التأسيسي، يتم جعل كل السلاسل الممكنة صادرة عن أصل غير داخل في البنية السببية أصلا.

كما يظهر التوتر أيضا في تصور النظام الكوني حيث يعالجه البرهان العقلي بوصفه بنية قابلة للنمذجة الرياضية، وهذا ما يُمكن التعبير عنه من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(25)

$$\mathcal{S} = \{C_n\}_{n=1}^{\infty} \quad \wedge \quad C_n = f(C_{n-1})$$

لكن في سياق أخر، يعالجه الخطاب الديني بوصفه آية دالة على أصل متجاوز للنسق الكمي، وهذه يُمكن الاشارة إليها هبر النموذج الآتي:

نموذج

(26)

$$\mathcal{S} \Rightarrow \mathcal{A} \quad \wedge \quad \neg(\mathcal{S} \subseteq \mathcal{A})$$

أي أن النظام الكوني لا يحتوي المطلق ولا يشتقه بقدر ما يشير إليه دون أن يكون جزءا من بنيته الداخلية، ومن هنا يُمكننا تحديد الفرق بين نمطين من الإثبات، يتمثلان في الآتي:

اولًا: الإثبات البرهاني، يقوم على التدرج من الجزئي إلى الكلي عبر سلسلة علاقات سببية، وهذا ما يُشار إليه بالنموذج الآتي:

نموذج

(27)

$$\text{Proof}_{\text{rational}} = \lim_{n\to\infty} \sum_{k=1}^{n} \mathcal{R}(C_k, C_{k-1})$$

ثانيًا: الإثبات الديني، وهو الذي يقوم على التأسيس المباشر للمطلق، من خلال اعتبار الحقيقة أولى غير قابلة للاشتقاق، وهذا ما يُمكن الإشارة إليه بالنموذج الآتي:

نموذج

(28)

$$\mathcal{A} \equiv \text{Absolute} \quad \wedge \quad \neg\exists x : \mathcal{R}(x, \mathcal{A})$$

وبذلك يتضح أن التوتر بين النص الديني والبرهان العقلي، من خلال اختلاف جذري في بنية المعرفة نفسها، لأن أحدهما ينتج المطلق عبر سلسلة تحليلية رياضية، بينما الآخر يثبته كأصل سابق على إمكان السلسلة والاستدلال والقياس جميعا، فقد يكشف تتبع تشكلات مفهوم المطلق الإلهي في التاريخ الفكري الإنساني أن معظم التصورات التي قُدمت لم تقترب من بنية المطلق باعتبارها موضوعا فلسفيا خالصا، فقد أعادت إنتاجه داخل أطر معرفية محدودة تحددها أدوات التفكير المتاحة لكل مرحلة تاريخية، المطلق في كثير من الحالات أُعيد تشكيله داخل حدود اللغة والمفاهيم والأنساق المنطقية التي يستخدمها العقل في بناء العالم المعقول بالنسبة إليه.

فإنَ العقل الإنساني حين يواجه فكرة المطلق باعتبارها تحديا لبنيته الإدراكية ذاتها، لأن التفكير بطبيعته يعمل داخل شبكات من التعيين والتمايز والتحديد، بينما المطلق في تعريفه الفلسفي يتجاوز هذه الشبكات جميعا، إذ تنشأ المفارقة الأولى حيث يحاول العقل الإمساك بما لا يقبل الإمساك وإدخال ما لا يخضع للتحديد ضمن أدوات التحديد نفسها، وهذا الوضع أدى تاريخيا إلى إنتاج أنماط تفسيرية تميل إلى الاختزال لأن العقل حين يعجز عن الإحاطة بالبنية الكلية للمفهوم يميل إلى إسقاط خصائصه الخاصة على موضوعه فينتج صورة عن المطلق هي في حقيقتها انعكاس لبنية التفكير لا لحقيقة المطلق ذاته، وبهذا

المعنى يصبح كثير من الخطابات الفلسفية والكلامية والدينية في مستوياتها التأويلية نتاجا لإسقاطات معرفية أكثر من كونها إدراكا مباشرا لبنية المطلق.

محدودية الأدوات المنطقية والرياضية التي استخدمت في تحليل الوجود، فقد أسهمت في تعزيز هذا التوجه الاختزالي، لأن هذه الأدوات صممت أساسا للتعامل مع الكميات والعلاقات داخل العالم الممكن وليس مع أصل هذا العالم أو شرط إمكانه، ولذلك فإن تحويل المطلق إلى نتيجة ضمن سلسلة استدلالية أو إلى حد نهائي داخل نموذج سببي يعكس انتقالا غير دقيق من مستوى التحليل إلى مستوى التأسيس، وإن هذا النوع من التفكير يؤدي إلى بناء صورة أحادية الرؤية للمطلق تقوم على اعتباره، إما امتدادا مكبرا لمفاهيم العلية الإنسانية أو نقطة نهائية داخل نسق منطقي مغلق، بينما يتجاوز المطلق في معناه الفلسفي كلا التصورين لأنه لا ينتمي إلى شبكة العلاقات التي تُعرّفه ولا إلى البنية التي تُحدده.

ففي النهاية يُمكن القول؛ إن الإشكال لا يكمن في وجود اختلافات في تعريف المطلق بين المدارس الفكرية المختلفة، وإنما في أن كل هذه التعريفات تشترك في نقطة أساسية هي أنها تنطلق من مركزية الإنسان من خلال اعتبارها معيارا للمعقولية فتجعل من أدواته الإدراكية حكما على ما يتجاوز هذه الأدوات ذاتها، وبذلك يصبح التفكير في المطلق محكوما بحدود الوعي الإنساني لا بموضوعه المفترض، حيث يتحول المطلق إلى بناء مفهومي يعكس قدرة العقل على التنظيم والتجريد أكثر مما يكشف عن حقيقة متعالية مستقلة عن شروط الإدراك، فقد تتجلى المفارقة الأساسية وهي أن محاولة الاقتراب من المطلق كثيرا ما تؤدي إلى إنتاج صور جزئية عنه تعيد تأكيد حدود الفكر بدلا من تجاوزها، مما يجعل المعرفة به معرفة مشروطة ببنية الإدراك لا معرفة مطلقة بالموضوع المطلق نفسه.

القسم الخامس

الاضطراب المنهجي بين الانتظام الطبيعي والإيمان المطلق

مثلت إحدى أعقد الأزمات التي واجهها العقل الإنساني في مساره الفلسفي والمعرفي، لأن الإنسان حين اكتشف أن العالم يتحرك وفق انتظامات ثابتة وقوانين قابلة للقياس بدأ يعتقد أن الكون يمتلك بنية عقلية مغلقة يمكن تفسيرها من داخلها، وذلكَ دون الحاجة إلى تجاوزها نحو أصل متعال، غير أن هذا الاكتشاف نفسه قاد العقل إلى حدود لم يعد فيها النظام الطبيعي كافيا لتفسير ذاته، أي إن الانتظام الطبيعي يظهر للعقل كبنية كمية دقيقة تحفظ العلاقات بين الموجودات ضمن نسق مستقر، ولهذا نشأت الرياضيات باعتبارها اللغة التي استطاع العقل عبرها تحويل الظواهر إلى صيغ قابلة للقياس والاستدلال.

إذ يمكن تمثيل هذه البنية بالعلاقة الآتي:

نموذج

(29)

$$\Omega_n = \{x_i \in U \mid \forall t \; \exists \; R(x_i, t) = k\}$$

حيث تمثل $\mathbf{\Omega_n}$ حالة الانتظام الكلي داخل الكون بينما تشير **(R)** إلى العلاقة الثابتة التي تحفظ اتساق الظواهر عبر الزمن ويشير **(k)** إلى القانون الذي يمنح الظاهرة استقرارها داخل النسق الطبيعي، أي إن هذا النموذج يكشف أن العالم يتحرك وفق بنية منظمة تجعل العقل قادرا على اكتشاف القانون داخل التغير، غير أن اكتشاف القانون لا يؤدي بالضرورة إلى حل إشكالية الأصل، لأن القانون نفسه يحتاج إلى تفسير يوضح لماذا يمتلك الكون قابلية الانتظام أساسا، فقد ظهر التحول من الانتظام الطبيعي إلى البنية السببية، حيث بدأ العقل يفترض أن كل ظاهرة لا يمكن أن توجد بمعزل عن علة تفسرها، وأن كل حركة داخل النسق الطبيعي تشير إلى مبدأ سابق يمنحها إمكان التحقق.

إذ يُمكن تمثيل البنية السببية بالعلاقة التالية:

نموذج

(30)

$$\forall E_n \; \exists \; C_n \Rightarrow E_n \subseteq D(C_n)$$

حيث يمثل (E_n) الحدث أو الموجود الممكن، بينما تمثل (C_n) العلة المرتبطة به ويشير (D) إلى مجال الاعتماد الوجودي الذي يجعل الممكن غير قادر على تحقيق ذاته بصورة مستقلة، غير أن هذا البناء السببي يدخل في أزمة فلسفية، في حين يمتد إلى ما لا نهاية لأن كل علة تصبح محتاجة إلى علة أخرى، مما يؤدي الى نشاءة التسلسل غير المتناهي الذي يفقد العقل القدرة على الوصول إلى تفسير نهائي مكتمل، فقد ظهرت إشكالية اللانهاية بوصفها الحد الذي ينكشف عنده قصور التفسير الطبيعي، لأن السلسلة غير المتناهية لا تمتلك نقطة تأسيس مستقلة.

إذ يُمكن التعبير عن هذا الاضطراب بالعلاقة الرياضية الأتية:

نموذج

(31)

$$C_n \rightarrow C_{n-1} \rightarrow C_{n-2} \rightarrow \cdots \rightarrow C_{-\infty}$$

إن هذا الامتداد اللانهائي يجعل كل عنصر داخل السلسلة معتمدا على غيره دون الوصول إلى مبدأ مكتف بذاته، ولذلك يصبح النظام الطبيعي عاجزا عن تفسير أصل النظام نفسه، ومن هنا انتقل العقل إلى إثبات وجود مبدأ أول متعال يوقف الانحدار السببي ويمنح الوجود إمكانه الكلي.

إذ يمكن تمثيل هذا التحول بالعلاقة من خلال النموذج الرياضي، الأتي:

نموذج

(32)

$$\exists\, C_0 \ : \ \forall C_n \Rightarrow C_n \in D(C_0)$$

حيث تمثل (C_0) العلة الأولى المطلقة التي لا تعتمد على غيرها، بينما تعتمد عليها بقية الموجودات داخل النظام الكوني، غير أن هذه اللحظة فتحت أعقد أشكال التوتر المعرفي، لأن العقل الذي تأسس على القياس والنسبة والسببية، فقد وجد نفسه أمام مبدأ لا يخضع للقوانين نفسها التي تحكم العالم الطبيعي فالمطلق الإلهي لا يمكن اختزاله داخل المعادلات الكمية، لأنه يمثل الشرط الذي يسبق كل نظام وكل قياس وكل علاقة، حيثُ ظهر الاضطراب المنهجي بين الانتظام الطبيعي والإيمان المطلق، لأن العقل حين يبالغ في تفسير

العالم عبر السببية الطبيعية يقترب من تحويل الكون إلى نسق مغلق مكتف بذاته، في حين يبالغ في رد كل شيء إلى الإرادة المطلقة يهدد إمكان القانون والبرهان العقلي.

لهذا تشكلت داخل الفكر الإنساني محاولات متعددة لحل هذا التوتر، خاصة إنَ بعض الاتجاهات جعلت النظام الطبيعي ضروريا بصورة مطلقة، حتى أصبح العالم أشبه ببنية رياضية مغلقة؛ بينما ذهبت اتجاهات أخرى إلى نفي الاستقلال السببي للطبيعة وجعلت كل حادثة فعلا مباشرا للإرادة الإلهية، وإن هذا الانقسام كان نتيجة مباشرة لصدام بنيتين مختلفتين في المعرفة بنية تقوم على الانتظام الرياضي وبنية تقوم على الإيمان بالمطلق المتجاوز لكل تحديد، فقد يظهر هذا الاضطراب بصورة أوضح حين يحاول العقل الجمع بين القانون الطبيعي والإرادة المطلقة، لأن القانون يقتضي الثبات بينما الإرادة المطلقة لا يمكن إخضاعها إلى الضرورة نفسها التي تخضع لها الموجودات الممكنة.

أدى الى ظهور السؤال المركزي "هل الطبيعة تعمل وفق استقلال سببي ثابت أم أن كل انتظام فيها مجرد تعبير متجدد عن الفعل الإلهي؟"، وإن هذا السؤال أنتج أزمات فلسفية وكلامية عميقة، لأن إثبات السببية المطلقة يقود إلى تقليص حضور المطلق، بينما نفي السببية يقود إلى انهيار إمكان البرهان العلمي نفسه، ولهذا حاول الفكر الإسلامي بناء صيغة توفيقية ترى أن انتظام الطبيعة لا يناقض الإيمان بالمطلق فهو يمثل أثرا من آثار الحكمة الإلهية، وأن القانون الطبيعي يعمل داخل البنية التي يمنحها له الوجود الإلهي.

إذ يمكن التعبير عن هذه الرؤية بالعلاقة من خلال النمذجة الرياضية الآتية:

نموذج

(33)

$$\Omega_n \subseteq W(M_a)$$

حيث تمثل (Ω_n) بنية الانتظام الطبيعي بينما يمثل (W) فعل الإرادة المطلقة ويشير (M_a) إلى المطلق الإلهي الذي يمنح النظام إمكانه واستمراره، وإن هذا النموذج لا يلغي القانون يجعله معتمدا على أصل متعال لا ينتمي إلى حدود النسق الكوني نفسه، فقد يتضح أن الاضطراب المنهجي عن بلوغه أقصى حدوده لأن العقل، كلما ازداد قدرة على اكتشاف انتظام العالم اقترب أكثر من السؤال الذي يتجاوز العالم نفسه، ولهذا بقي التوتر قائما بين البرهان العقلي والإيمان المطلق، لأن العقل يريد إخضاع الوجود إلى بنية تفسيرية كلية بينما المطلق الإلهي يتجاوز بطبيعته كل تحديد كمي وكل اختزال منطقي.

وبذلك فإن العلاقة بين الانتظام الطبيعي والإيمان المطلق تكشف أن المعرفة الإنسانية تتحرك دائما بين حدين حد القانون، وهو الذي يمنح العالم قابليته للفهم وحد المطلق والذي يمنح هذا القانون نفسه، أي إمكان الوجود والمعنى وأن العقل حين يحاول تحويل أحد الحدين إلى تفسير نهائي مغلق يقع في اضطراب منهجي يعكس محدودية البنية الإنسانية أمام سؤال المطلق المتجاوز لكل نسق ولكل برهان نهائي، أي يمثل تعارض التفسير الطبيعي مع مركزية الإرادة الإلهية المطلقة، وهو إحدى أعقد الإشكاليات التي واجهت الفكر الفلسفي والكلامي، لأن العقل حين اكتشف أن العالم يتحرك وفق انتظامات ثابتة وقوانين قابلة للقياس بدأ يميل تدريجيا إلى تفسير الظواهر انطلاقا من البنية الداخلية للطبيعة نفسها، غير أن هذا المسار فتح أزمة عميقة تتعلق بموقع الإرادة الإلهية داخل عالم يبدو خاضعا لنظام سببي مستقر.

يقوم التفسير الطبيعي في جوهره على افتراض أن الظواهر مترابطة ضمن شبكة من العلاقات الضرورية، حيث تصبح كل حادثة نتيجة لعوامل سابقة عليها، وأن العالم يمتلك قدرة داخلية على حفظ انتظامه واستمراره وفق قوانين ثابتة لا تتبدل ما دامت شروطها قائمة، ولهذا فإن العقل العلمي والفلسفي حين يفسر الحركة والتغير والظواهر الكونية لا يعود محتاجا في كل لحظة إلى استدعاء تفسير خارج النسق الطبيعي نفسه لأن النظام يصبح قادرا على إنتاج تفسيره من داخله، غير أن هذا التصور يصطدم مباشرة بمركزية الإرادة الإلهية المطلقة، لأن الإيمان بالمطلق يقتضي أن الوجود لا يمتلك استقلاله الذاتي، وأن كل ما في الكون قائم على تعلق دائم بالمبدأ الإلهي الذي يمنحه الوجود والاستمرار والمعنى، فإذا أصبحت الطبيعة مكتفية بقوانينها الخاصة، فإن المطلق يتحول تدريجيا من أصل فعلي للوجود إلى مجرد افتراض ميتافيزيقي يقع خارج حركة العالم.

بدأ التوتر بين البنية السببية الطبيعية وبين التصور الديني للإرادة المطلقة، لأن السببية الطبيعية تميل إلى إنتاج عالم مغلق على ذاته تتحقق فيه النتائج بصورة ضرورية، كلما تحققت شروطها بينما الإرادة المطلقة تقتضي أن الوجود لا يتحرك باستقلال تام عن الفعل الإلهي، وإن الفكر الفلسفي القديم حين اكتشف انتظام الظواهر الكونية رأى أن هذا الانتظام يكشف عن وجود ضرورة عقلية تحكم العالم، خاصة إنَ الحركة الفلكية والنسب الرياضية وثبات العلاقات الطبيعية، وهيَ التي أوحت بأن الكون يعمل وفق بنية دقيقة لا تخضع للصدفة، ولهذا أصبح العقل ينظر إلى الطبيعة بوصفها نسقا قائما على الضرورة، غير أن الفكر الإسلامي حين استقبل هذا التصور أدرك أن تحويل الضرورة الطبيعية إلى مبدأ مستقل يهدد مركزية التوحيد، لأن العالم إذا امتلك قوانينه بصورة ذاتية فإن العلاقة بين الممكن والمطلق تصبح علاقة بعيدة وغير فاعلة، ولهذا ظهرت الحاجة إلى إعادة تفسير النظام الكوني بطريقة تحفظ انتظام العالم دون أن تمنحه استقلالا عن الإرادة الإلهية.

ظهرت داخل الفكر الإسلامي محاولات متعددة لإعادة ضبط العلاقة بين القانون الطبيعي والمطلق، بعض الاتجاهات رأت أن الطبيعة تمتلك سببية حقيقية، لكنها تبقى معتمدة في أصلها على الله (سبحانه وتعالى) باعتباره العلة الأولى، بينما ذهبت اتجاهات أخرى إلى نفي الفاعلية الذاتية للطبيعة تماما معتبرة أن كل حادثة تقع بإيجاد مباشر ومتجدد من الإرادة الإلهية، وإن هذا الخلاف كان تعبيرا عن أزمة معرفية تتعلق بإمكان الجمع بين الانتظام العقلي للعالم وبين الحرية المطلقة للإرادة الإلهية، لأن القانون الطبيعي بطبيعته يفترض الثبات والاستمرار بينما الإرادة المطلقة لا يمكن تقييدها بقانون سابق عليها.

ولهذا ظهرت إشكالية العلاقة بين العادة والضرورة فهل انتظام الطبيعة يعبر عن ضرورة ذاتية كامنة في الأشياء أم أنه مجرد تكرار اعتاده العقل نتيجة استمرار الإرادة الإلهية على نسق معين، وإن الاتجاهات الكلامية التي رفضت الاستقلال السببي للطبيعة، كانت تسعى إلى حماية المطلق من التحول إلى مبدأ معطل داخل الكون، لأن إثبات السببية الذاتية للموجودات يقود تدريجيا إلى تصور العالم باعتباره قادرا على العمل دون حاجة فعلية إلى المبدأ الإلهي، إذ أعيد تفسير الظواهر الطبيعية باعتبارها أفعالا متجددة للإرادة المطلقة لا نتائج ضرورية لقوانين مستقلة (مثلًا)احتراق النار للقطن لا يحدث لأن النار تمتلك قوة ذاتية مستقلة انما الإرادة الإلهية تجدد فعل الاحتراق عند التقاء الشرطين.

غير أن هذا التصور واجه بدوره أزمة فلسفية؛ لأن نفي السببية الطبيعية بصورة كلية يؤدي إلى اضطراب إمكان المعرفة العلمية، فإذا كانت العلاقات بين الظواهر لا تقوم على انتظام ثابت فإن العقل يفقد القدرة على بناء البرهان والتوقع والقانون، ولهذا بقي الفكر الإسلامي يتحرك بين حدين متقابلين حد الحفاظ على انتظام الطبيعة بوصفه شرطا لإمكان العقل والعلم وحد الحفاظ على مركزية الإرادة الإلهية بوصفها الأصل الذي يمنع تحول العالم إلى نسق مستقل مكتف بذاته، إن جوهر الأزمة يكمن في أن التفسير الطبيعي يميل بطبيعته إلى الاكتفاء بالقوانين الداخلية للعالم، بينما الإيمان بالمطلق يرفض أن يكون الوجود قابلا للتفسير الكامل من داخل ذاته، لأن الممكن مهما بلغ من الاتساق يظل محتاجا إلى ما يمنحه الوجود والاستمرار، فإن كل محاولة لتحويل النظام الطبيعي إلى تفسير نهائي مغلق تؤدي إلى تقليص حضور المطلق داخل بنية العالم، بينما يؤدي نفي انتظام الطبيعة إلى انهيار إمكان العقل البرهاني نفسه.

لهذا فإن الفكر الفلسفي والكلامي لم يستطع الوصول إلى حل نهائي لهذه الإشكالية، لأن العقل الإنساني يتحرك دائما داخل توتر بنيوي بين حاجته إلى تفسير العالم عبر القوانين الثابتة وحاجته إلى الإبقاء على مبدأ متعال لا يخضع لهذه القوانين، إن الانتظام الطبيعي يكشف قابلية العالم للعقلنة غير أن هذه القابلية نفسها تفتح سؤالا أعمق يتمثل في "سبب وجود النظام ولماذا يمتلك الكون بنية قابلة للفهم أصلا"، وهذا يُظهر الحد الذي يعجز عنده التفسير الطبيعي عن الاكتفاء بذاته، لأن القانون يستطيع وصف كيفية عمل

العالم لكنه لا يستطيع وحده تفسير أصل وجود القانون نفسه، وبذلك فإن تعارض التفسير الطبيعي مع مركزية الإرادة الإلهية المطلقة، يعكس الأزمة الداخلية للعقل حين يحاول الجمع بين عالم تحكمه القوانين وعلة مطلقة تتجاوز كل قانون، لأن العقل يريد تفسير الوجود عبر البنية السببية بينما المطلق الإلهي يتجاوز بطبيعته كل اختزال داخل النسق الطبيعي، ولهذا بقي الفكر الإنساني مترددا بين تحويل العالم إلى ضرورة مغلقة أو تحويله إلى فعل إرادي مطلق دون أن يستطيع حسم التوتر بينهما بصورة نهائية.

يمثل انشطار المناهج الكلامية والفلسفية حول حدود العقل والسببية إحدى النتائج المباشرة للأزمة التي نشأت، في حين حاول الفكر الإنساني الجمع بين انتظام العالم الطبيعي وبين الإيمان بمطلق متعال لا يخضع للضرورة الكونية، لأن العقل حين اكتشف أن الظواهر تتحرك وفق علاقات ثابتة بدأ يتوسع في بناء تفسير سببي شامل للوجود، غير أن هذا التوسع نفسه قاده إلى حدود اصطدم عندها بإشكالية المطلق وحدود الإدراك البشري، لقد انطلقت البنية العقلية الأولى من ملاحظة الانتظام الطبيعي، حيث بدا الكون خاضعا لتكرارات دقيقة ونسب كمية مستقرة، مما جعل العقل يفترض أن كل ظاهرة مرتبطة بعلة تحفظ إمكانها واستمرارها/ مما أدى الى تشكل البنية السببية بوصفها الأساس الأول للبرهان العقلي.

إذ يُمكن تمثيل هذه البنية بالنمذجة الرياضية الأتية:

نموذج

(34)

$$\forall E_n \ \exists \ C_n \ : \ E_n \subseteq D(C_n)$$

مثل (E_n) الحدث الممكن بينما تمثل (C_n) العلة التي يرتبط بها داخل النسق الطبيعي ويشير **(D)** إلى مجال الاعتماد السببي الذي يجعل الظاهرة غير مكتفية بذاتها، وإن هذا النموذج يكشف أن العقل يتجه بطبيعته إلى تفسير العالم عبر شبكة من العلاقات الضرورية، غير أن المشكلة ظهرت حين حاول الفكر توسيع هذه السلسلة نحو أصل نهائي، لأن كل علة أصبحت بدورها محتاجة إلى علة أخرى مما أدخل العقل في إشكالية التسلسل غير المتناهي، فقد بدأت المناهج الكلامية والفلسفية تنشطر حول السؤال المركزي المتعلق حول "حدود العقل وقدرته على إدراك العلاقة بين السببية الطبيعية والمطلق الإلهي"، لأن الاتجاهات العقلانية رأت أن انتظام العالم يكشف عن بنية عقلية موضوعية، وأن السببية قانون حقيقي يحكم الوجود، ولهذا اعتبرت أن العقل يمتلك قدرة على اكتشاف الضرورة الكامنة خلف الظواهر، وأن البرهان يمكن أن يقود إلى معرفة المبدأ الأول عبر التحليل العقلي.

إذ يُمكن تمثيل هذا التصور بالعلاقة الرياضية الأتية:

نموذج

(35)

$$\lim_{n\to\infty} R_n \Rightarrow C_0$$

حيث تمثل (R_n) المراتب العقلية المتصاعدة للاستدلال، بينما تمثل (C_0) العلة الأولى التي يصل إليها العقل عبر استكمال التحليل السببي، وإن هذا النموذج يعبر عن تصور يرى أن العقل قادر على تجاوز الظواهر والوصول إلى المبادئ الكلية عبر البرهان، وأن السببية تعبير عن ضرورة حقيقية داخل الوجود، غير أن الاتجاهات الكلامية التي أعطت الأولوية للمطلق الإلهي، إذ رأت أن هذا التصور يقود إلى تحويل العالم إلى نسق مغلق قائم على الضرورة الذاتية مما يهدد مركزية الإرادة الإلهية، ولهذا رفضت اعتبار السببية الطبيعية مستقلة بصورة حقيقية، فقد أعادت هذه الاتجاهات تفسير العلاقة بين الحوادث بوصفها اقترانا زمنيا لا ضرورة ذاتية فيه، لأن الله (سبحانه وتعالى) وحده هو الفاعل الحقيقي، بينما الظواهر الطبيعية ليست سوى شروط متزامنة يظهر عندها الفعل الإلهي.

إذ يمكن تمثيل هذا التصور بالعلاقة الرياضية الأتية:

نموذج

(36)

$$E_n \not\Rightarrow C_n \quad \wedge \quad \forall E_n \Rightarrow W(M_a)$$

حيث يدل النموذج على أن الحدث يتحقق عبر الإرادة المطلقة W المرتبطة بالمطلق الإلهي (M_a)، إن هذا التحول أدى إلى انشطار عميق في بنية المعرفة، لأن المناهج العقلانية جعلت القانون الطبيعي أساسا لإمكان البرهان بينما جعلت المناهج الكلامية الإرادة المطلقة متجاوزة لكل ضرورة سببية، ولهذا ظهر الصراع بين تصورين مختلفين للعقل، يتمثلان في التي:

التصور الأول: يرى أن العقل يمتلك قدرة ذاتية على اكتشاف النظام الكوني، أي بمعنى إن السببية تمثل قانونا حقيقيا يمكن عبره بناء معرفة يقينية.

التصور الثاني: يرى أن العقل محدود بطبيعته وأن تحويل السببية إلى ضرورة مستقلة، وهذا يؤدي إلى اختزال المطلق داخل قوانين الطبيعة.

فقد بدأت حدود العقل تتحول إلى إشكالية مركزية؛ لأن السؤال يتمثل "إمكان معرفة العلاقة بين العالم والمطلق"، وقد حاولت بعض الاتجاهات الفلسفية بناء صيغة توفيقية تجعل السببية الطبيعية صحيحة داخل مستوى العالم الممكن دون أن تكون مستقلة عن العلة الأولى.

إذ يُمكن تمثيل هذا التوسط بالعلاقة الرياضية الأتية التالية:

نموذج

(37)

$$\Omega_n \subseteq \Gamma_c \subseteq W(M_a)$$

حيث تمثل (Ω_n) بنية الانتظام الطبيعي فأنها تمثل (Γ_c) البنية السببية بينما تمثل $W(M_a)$ الإرادة المطلقة التي تمنح النسق كله إمكانه واستمراره، وإن هذا النموذج يحاول الحفاظ على انتظام العالم دون تحويله إلى ضرورة مستقلة عن المطلق غير أن الأزمة بقيت قائمة، لأن العقل كلما ازداد اعتمادا على البرهان الرياضي والسببي اقترب أكثر من بناء تفسير مكتف بذاته للعالم، ولهذا ظهرت الانشطارات الكلامية والفلسفية باعتبارها انعكاسا مباشرا للتوتر بين نسقين متعارضين، يتمثلان في الآتي:

النسق الأول: الحفاظ على معقولية العالم عبر السببية والقانون.

النسق الثاني: الحفاظ على إطلاقية الإرادة الإلهية وتجاوزها لكل تحديد طبيعي.

تشكلت المدارس الكلامية والفلسفية المختلفة، لأن بعضها وسع من سلطة العقل حتى جعله قادرا على تأسيس المعرفة الدينية نفسها، أما البعض الأخر قيد العقل داخل حدود النص والوحي وبعضها حاول بناء تركيب يجمع بين البرهان العقلي والإيمان بالمطلق، غير أن جميع هذه الاتجاهات ظلت تتحرك داخل الأزمة نفسها، لأن العقل الإنساني حين يحاول تفسير العالم عبر النظام والضرورة يصطدم دوما بمبدأ متعال لا يمكن احتواؤه بالكامل داخل البنية العقلية أو الرياضية، وبذلك فإن انشطار المناهج الكلامية والفلسفية، فقد كان تعبيرا عن الانقسام الداخلي في بنية الفكر الإنساني نفسه، لأن العقل يريد بناء نسق شامل يقوم على القانون، بينما الإيمان بالمطلق يفرض وجود مستوى يتجاوز كل نسق وكل ضرورة وكل برهان نهائي، ولهذا بقيت حدود العقل والسببية إحدى أكثر الإشكاليات حضورا في تاريخ الفلسفة والكلام والميتافيزيقا.

يمثل انشطار المناهج الكلامية والفلسفية حول حدود العقل والسببية إحدى اللحظات المركزية في تاريخ الفكر الإسلامي، لأن العقل حين دخل في مواجهة مباشرة مع إشكالية النظام الكوني والمطلق الإلهي، فقد وجد نفسه أمام أزمة بنيوية تتعلق بحدود قدرته على تفسير الوجود وتحديد العلاقة بين القانون الطبيعي والإرادة المتعالية، فقد نشأ هذا الانشطار من داخل التوتر العميق بين مستويين مختلفين، يتمثلان في:

المستوى الأول: المعرفة تقوم على البرهان العقلي والانتظام السببي.

المستوى الثاني: المعرفة تقوم على الإيمان بمطلق يتجاوز كل تحديد عقلي وكل ضرورة كونية.

لهذا فإن الفكر الإسلامي بسبب اختلاف في البنية المعرفية، وهي التي تحدد وظيفة العقل وحدود السببية وطبيعة العلاقة بين الممكن والمطلق، وإن العقل في مرحلته البرهانية الأولى اكتشف أن العالم وفق انتظامات ثابتة تكشف عن وجود علاقات ضرورية بين الظواهر، ولهذا تشكلت القناعة بأن المعرفة الحقيقية يجب أن تقوم على مبدأ السببية، لأن الحدث لا يمكن تفسيره بوصفه معزولا عن شروطه السابقة، فقد أصبح العقل ينظر إلى الكون باعتباره نسقا مترابطا تحكمه قوانين كلية، وأن مهمة الفكر تتمثل في اكتشاف هذه القوانين وتحويلها إلى بناء برهاني قادر على تفسير الوجود.

غير أن هذا المسار قاد إلى إشكالية أكثر عمقا لأن التوسع في تفسير العالم عبر السببية الطبيعية بدأ يهدد مركزية الإرادة الإلهية، فإذا كانت الظواهر تتحقق وفق علاقات ضرورية ثابتة، فإن السؤال يظهر حول موقع الفعل الإلهي داخل هذا النظام "هل يعمل العالم وفق استقلال ذاتي أم أن كل انتظام فيه يظل معتمدا على المطلق"، ومن هنا انقسم الفكر الإسلامي إلى اتجاهات متعددة بحسب تصور كل اتجاه لطبيعة العقل وحدود السببية، هنالكَ تيارات عقلانية رأت أن العقل يمتلك قدرة حقيقية على إدراك النظام الكوني وأن السببية ليست مجرد وهم ذهني فهي قانون يحكم الوجود، ولهذا اعتبرت أن انتظام الطبيعة يكشف عن بنية عقلية موضوعية يمكن للعقل أن يكتشفها عبر البرهان والتحليل، وقد أدى هذا التصور إلى توسيع سلطة العقل حتى أصبح قادرا على تأويل النصوص الدينية نفسها، وذلكَ وفق مقتضيات البرهان، لأن الحقيقة في نظر هذه الاتجاهات لا يمكن أن تتناقض مع العقل ما دام العقل يكشف عن النظام الذي أودعه الله في الكون.

فقد أصبح القانون الطبيعي جزءا من الحكمة الإلهية، لأن السببية أداة لفهم انتظام العالم لا تهديدا للمطلق، غير أن الاتجاهات الكلامية التي أكدت أولوية الإرادة الإلهية المطلقة، إذ رأت أن هذا التصور يقود تدريجيا إلى تحويل الطبيعة إلى نسق مغلق قائم بذاته، لأن الاعتراف بوجود ضرورة سببية مستقلة يجعل العالم يمتلك قدرة داخلية على تفسير نفسه دون حاجة فعلية إلى تدخل المطلق، ولهذا أعادت هذه الاتجاهات تفسير السببية باعتبارها مجرد اقتران عادي بين الظواهر لا علاقة ضرورية فيه، لأن الفاعل الحقيقي في كل لحظة هو الإرادة الإلهية وحدها أما الظواهر الطبيعية فليست سوى شروط متزامنة يظهر عندها الفعل الإلهي.

إن هذا الموقف كان محاولة لحماية المطلق من الاحتواء داخل البنية الطبيعية، لأن العقل إذا تجاوز حدوده وتحول إلى سلطة مكتفية بذاتها فإنه ينتهي إلى اختزال الوجود داخل الضرورة الكونية، فقد ظهرت

إشكالية حدود العقل بوصفها السؤال المركزي في الفكر الكلامي والفلسفي، لأن الخلاف بإمكان معرفة ما يتجاوز العالم، العقل يستطيع إدراك العلاقات بين الظواهر واكتشاف القوانين التي تنتظمها لكنه حين يحاول الانتقال من تفسير النظام إلى تفسير أصل النظام نفسه يدخل في منطقة تتجاوز قدرته البرهانية المباشرة، ولهذا ظهرت اتجاهات ترى أن العقل قادر على إثبات وجود المبدأ الأول دون الإحاطة بحقيقته، بينما ذهبت اتجاهات أخرى إلى أن المطلق لا يمكن إخضاعه إلى القياس العقلي أصلا، لأن كل برهان يقوم على النسبة والحد والتحديد في حين أن المطلق متعال عن كل نسبة وحد.

تشكل الانشطار بين الفلسفة والكلام، لأن الفلسفة سعت إلى بناء نسق عقلي شامل يجعل الوجود قابلا للفهم ضمن نظام من العلل والمبادئ الضرورية، بينما ركز علم الكلام على حماية العقيدة من التحول إلى مجرد نتيجة منطقية داخل نسق فلسفي مغلق، ولهذا فإن الفلاسفة حاولوا تفسير العالم عبر بنية مترابطة تبدأ من العلة الأولى ثم تتدرج في مراتب الوجود وفق نظام عقلي كلي، في حين ركز المتكلمون على الحفاظ على حرية الإرادة الإلهية ورفض أي تصور يجعل العالم يتحرك وفق ضرورة مستقلة عن المطلق، وإن هذا الانشطار كان تعبيرا عن أزمة أعمق تتعلق بطبيعة المعرفة نفسها، لأن العقل يريد بناء تفسير شامل يقوم على الاتساق والضرورة، بينما الإيمان بالمطلق يفرض وجود مستوى متعال لا يمكن استنفاده بالكامل داخل البرهان.

أستمر الفكر الإسلامي يتحرك داخل توتر دائم بين أتساقين متقابلين في اصيغ الدلالية، تتمثل في:

الاتساق الأول: الحفاظ على معقولية العالم عبر السببية والنظام.

الاتساق الثاني: الحفاظ على إطلاقية المطلق الإلهي وتجاوزه لكل قانون طبيعي وكل تحديد عقلي.

ولهذا لم تستطع أي مدرسة أن تحسم الإشكال بصورة نهائية، لأن كل محاولة لتوسيع سلطة العقل كانت تهدد بتقليص حضور المطلق، فكل محاولة لتوسيع سلطان الإرادة المطلقة كانت تهدد بإضعاف إمكان البرهان العقلي، وبذلك فإن انشطار المناهج الكلامية والفلسفية حول حدود العقل والسببية، فقد يكشف أن الأزمة كانت نتيجة مباشرة لبلوغ العقل الإنساني حدوده القصوى، في حين حاول الجمع بين عالم يقوم على الانتظام والسببية وبين مطلق يتجاوز كل انتظام وكل ضرورة وكل نسق نهائي مغلق، وإن الاضطراب المنهجي بين الانتظام الطبيعي والإيمان المطلق مثلّ البنية العميقة التي تشكلت داخلها معظم الإشكالات الكلامية والفلسفية والمعرفية، لأن العقل حين اكتشف أن العالم يقوم على نظام ثابت وقوانين قابلة للإدراك وجد نفسه في مواجهة سؤال يتجاوز حدود التفسير الطبيعي وهو حول "العلاقة بين هذا النظام وبين المطلق الإلهي المتعالي عن كل قانون وحد وتحديد".

لقد كشف الانتظام الطبيعي عن إمكان بناء معرفة عقلية قائمة على السببية والقياس والبرهان، بعد ان أظهر أن الكون يمتلك بنية قابلة للفهم، وأن الظواهر تتحرك ضمن علاقات ثابتة تسمح للعقل بإنتاج القانون وتأسيس التفسير، غير أن هذا الاكتشاف نفسه أدى إلى أزمة فلسفية كبرى؛ لأن توسيع مجال التفسير الطبيعي كان يعني تدريجيا تقليص مركزية الإرادة الإلهية، من خلال تحويل العالم إلى نسق يبدو وكأنه مكتف بذاته، حيثُ ظهر التوتر الجوهري بين مطلب الحفاظ على معقولية الكون واتساق الحفاظ على إطلاقية المطلق، لأن العقل البرهاني كان يسعى إلى تأسيس نظام سببي شامل يجعل الظواهر مترابطة ضمن بنية ضرورية، في حين أن العقيدة التوحيدية كانت تؤكد أن الوجود كله يظل خاضعا للإرادة الإلهية التي لا تحدها القوانين الطبيعية ولا تخضع للضرورة الكونية.

ولهذا فإن الفكر الإسلامي دخل في انشطار منهجي عميق، لأن كل اتجاه حاول معالجة هذا التوتر من زاوية مختلفة، خاصة إنَ الاتجاهات العقلانية سعت إلى تثبيت السببية والنظام باعتبارها تعبيرا عن الحكمة الإلهية، بينما الاتجاهات الكلامية أعادت تفسير العلاقات الطبيعية بطريقة تمنع تحولها إلى ضرورة مستقلة عن المطلق، أما الاتجاهات الفلسفية فقد حاولت بناء نسق يربط بين العقل والوجود ضمن بنية واحدة تبدأ من المبدأ الأول وتنتهي إلى العالم المحسوس، غير أن هذه المحاولات لم تؤد إلى تجاوز الأزمة بصورة نهائية لأن أصل الإشكال بقي كامنا في حدود العقل نفسه ، العقل يستطيع تفسير العلاقات داخل العالم لكنه يعجز عن الإحاطة الكاملة بالمطلق الذي يمنح العالم إمكانه ومعناه، ولهذا بقي الفكر الإسلامي يتحرك داخل دائرة من التوتر المستمر بين البرهان والإيمان وبين القانون والإرادة وبين الطبيعة والتعالي.

فهذا الاضطراب تشكلت الفرق الإسلامية باعتباره تعبيرات بنيوية عن أنماط مختلفة من حل الأزمة نفسها، لأن المعتزلة مثلوا محاولة عقلنة الإيمان عبر توسيع مجال السببية والعدل العقلي، بينما الأشاعرة مثلوا محاولة حماية المطلق من هيمنة الضرورة الطبيعية، أما الفلاسفة فقد سعوا إلى تحويل الكون إلى نسق عقلي متصل يقوم على التدرج الوجودي والعلة الأولى، ولهذا فإن اختلاف الفرق كان انعكاسا لاختلاف البنية النظرية التي تحدد وظيفة العقل وحدود البرهان وطبيعة العلاقة بين الممكن والمطلق، لإن التكرار المستمر لهذه الانقسامات عبر التاريخ يكشف أن الأزمة متجذرة في طبيعة التفكير الإنساني نفسه، لأن العقل كلما ازداد قدرة على اكتشاف انتظام العالم اقترب أكثر من حدود لا يستطيع تجاوزها بصورة نهائية، في حين يبلغ تلك الحدود يبدأ بإنتاج رؤى متعارضة تحاول تفسير العلاقة بين النظام الكوني والمطلق المتعالي.

وبذلك؛ فإن الاضطراب المنهجي بين الانتظام الطبيعي والإيمان المطلق كان دليلا على بلوغه أقصى درجات التوتر الفلسفي، حيث حاول العقل أن يجمع بين اتساقين متعارضين ظاهريا الحفاظ على معقولية

العالم من جهة والحفاظ على إطلاقية المطلق الإلهي من جهة أخرى، ومن هذا التوتر تحديدا تشكلت البنية الكبرى للكلام والفلسفة والفرق الإسلامية باعتبارها محاولات متكررة لإعادة بناء العلاقة بين العقل والوجود والإله داخل نسق واحد، وهو ما يمنح العالم معناه ووحدته ومعقوليته الكلية.

ففي النهاية يُمكن القول، إن محاولة لإعادة بناء المسار العميق الذي انتقل عبره العقل الإنساني من إدراك الانتظام الطبيعي إلى تأسيس مفهوم العلة الأولى المطلقة باعتبارها النتيجة النهائية لأزمة التفسير العقلي حين يبلغ حدوده القصوى، لأن الوعي الإنساني بدأ من مواجهة الطبيعة بوصفها نسقا متكررا من العلاقات والنسب والتماثلات، ومن ثم تحول تدريجيا من ملاحظة النظام إلى البحث عن القانون ومن القانون إلى البحث عن المبدأ الذي يمنح النظام إمكانه ووحدته ومعقوليته، فقد كشف الانتظام الطبيعي منذ اللحظة الأولى أن العالم يتحرك وفق بنية داخلية قابلة للقياس والإدراك، ولهذا نشأت الرياضيات بوصفها اللغة الأولى التي استطاع العقل من خلالها تحويل الظواهر الحسية إلى نماذج عقلية منظمة فالتكرار الكوني وتعاقب الحركات وثبات العلاقات العددية والهندسية، فقد شكلت الأساس الذي بنى عليه العقل مفهوم القانون والضرورة والترابط السببي.

فهذا التحول انتقل الإنسان من الإدراك الوصفي إلى البرهان العقلي، لأن العقل بدأ يبحث عن العلاقات الثابتة التي تحفظ انتظامها، إذ تشكلت البنية السببية بوصفها الامتداد الطبيعي للبنية الرياضية، بعد ان أصبحت الظواهر تفسر من خلال علل وقوانين لا من خلال المصادفة والعشوائية، غير أن هذا الصعود البرهاني أدى إلى أزمة فلسفية كبرى خاصة إنَّ التوسع في التفسير السببي كشف حدود النسق الرياضي نفسه فكل علة احتاجت إلى علة سابقة، فكل تفسير انفتح على تفسير آخر حتى وجد العقل نفسه داخل سلسلة غير متناهية من الإرجاع السببي لا تمتلك نقطة تأسيس نهائية.

ظهرت أزمة اللانهاية بوصفها الحد الذي اصطدم عنده العقل بحدوده الداخلية، لأن التفسير الرياضي قادر على وصف الامتداد والعلاقات، لكنه يعجز عن إنتاج أساس نهائي يفسر أصل النظام نفسه، ولهذا اضطر الفكر الفلسفي إلى الانتقال من النسبة الكمية إلى الضرورة الوجودية ومن انتظام الظواهر إلى البحث عن مبدأ أول يوقف الانحدار السببي ويمنح العالم إمكانه، وقد شكل هذا التحول نقطة الانتقال الكبرى من الرياضيات إلى الميتافيزيقا، لأن العقل يبحث عن سبب وجود النظام نفسه، ولهذا ظهرت العلة الأولى بوصفها ضرورة عقلية ناتجة عن استحالة أن يؤسس النسق اللامتناهي ذاته بذاته، لاسيما عندما دخل هذا المفهوم إلى المجال الإسلامي، إذ أعيدت صياغته ضمن أفق التوحيد والتنزيه فتحول المطلق من مبدأ فلسفي مجرد إلى حقيقة إلهية متعالية لا تخضع للحدود الكمية ولا للقوانين الطبيعية، ومع ذلك فإن الفكر الإسلامي حاول إعادة دمجها داخل نسق يجعل الانتظام الطبيعي دليلا على الحكمة الإلهية لا بديلا عنها.

نشأ التوتر العميق بين النص الديني والبرهان العقلي، لأن العقل كان يسعى إلى تثبيت النظام السببي بوصفه شرطا لإمكان المعرفة، ففي حين كان الإيمان بالمطلق يفرض تجاوز كل ضرورة طبيعية وكل قانون مغلق، ولهذا ظهر الصراع حول حدود العقل وطبيعة السببية وإمكان تفسير العالم دون المساس بمركزية الإرادة الإلهية المطلقة، وقد أدى هذا الاضطراب إلى انشطار المناهج الكلامية والفلسفية، لأن كل اتجاه حاول حل الأزمة بطريقة مختلفة، لأن بعضها وسع مجال العقل والسببية وبعضها أعاد العالم كله إلى الفعل الإلهي المباشر وبعضها سعى إلى بناء صيغ توفيقية بين القانون الطبيعي والمطلق المتعالي، ومن تراكم هذه المحاولات تشكلت الفرق الإسلامية كنتائج بنيوية لأزمة معرفية واحدة هي أزمة العلاقة بين الانتظام الطبيعي والإيمان المطلق وبين الضرورة العقلية والإرادة الإلهية وبين حدود البرهان وحدود التعالي.

يكشف كل ما تحدث عنه فلسفيًا ورياضيًا إن الاضطراب الذي أصاب المساق الرياضي كان نتيجة لتصاعده، خاصة إن العقل كلما ازداد قدرة على اكتشاف النظام اقترب أكثر من الحدود التي يعجز داخلها عن إنتاج تفسير نهائي مكتمل، في حين بلغ تلك الحدود اضطر إلى الانتقال من العالم باعتباره نسقا رياضيا إلى الوجود بوصفه سؤالا ميتافيزيقيا يتعلق بأصل النظام نفسه، ولهذا فإن تاريخ الفكر الفلسفي والكلامي يمكن فهمه بوصفه تاريخا لمحاولة العقل تجاوز أزمته الداخلية أي محاولة الجمع بين كون منظم يخضع للقانون وبين مطلق متعال لا يمكن احتواؤه داخل أي نسق قانوني نهائي، ومن هذا التوتر تحديدا تشكلت أعظم البنى المعرفية في تاريخ الإنسان، حيث تحولت الرياضيات إلى برهان وتحول البرهان إلى ميتافيزيقا وتحولت الميتافيزيقا إلى صراع دائم حول معنى الوجود وحدود العقل وإمكان إدراك المطلق نفسه.

مراجع الجزء الثاني

❖ المراجع العربية

1. ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الثالث، ط2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991).
2. ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الجزء الخامس، تحقيق محمد إبراهيم وعبد الرحمن عمير (بيروت: دار الجيل، 1996).
3. ابن رشد، **تهافت التهافت: انتصارا للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
4. ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عماره، ط3(القاهرة: دار المعارف، 1986).
5. ابن سينا، **الشفاء الإلهيات**، الطبعة الاميرية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1952).
6. ابن سينا، **النجاة: في المنطق والالهيات** (بيروت: دار الجليل، 1992).
7. أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، الجزء الاول (بيروت: المكتبة العصرية، 1990).
8. أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: المطبعة الأدبية بسوق الحضارة القديم بمصر).
9. أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1966)
10. أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: محمود بيجو (دمشق:2000).
11. أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٧).
12. أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين** (بيروت: دار المشرق، 1986).
13. سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفية** (القاهرة: مكتبة الكليات الازهرية، 1987).
14. الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009).
15. صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الثاني، ط4 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981).
16. عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق** (بيروت: المكتبة العصرية، 1995).
17. عضد الدين الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، 1997).
18. فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990).

19. فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987).
20. القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** (بغداد: دار احياء التراث العربي، 2001).
21. محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011).

❖ **المراجع الإنجليزية**

1. Paolo Mancosu, Klaus Frovin Jørgensen, and Stig Andur Pedersen (eds.), Visualization, **Explanation and Reasoning Styles in Mathematics** (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2005).
2. Gila Hanna and Michael de Villiers (eds.), Pr**oof and Proving in Mathematics Education: The 19th ICMI Study** (Dordrecht: Springer, 2012).
3. Gila Hanna, David A. Reid, and Michael de Villiers (eds.), **Proof Technology in Mathematics Research and Teaching** (Bren: Springer, 2019).
4. Andreas J. Stylianides and Guershon Harel (eds.), **Advances in Mathematics Education Research on Proof and Proving: An International Perspective** (Bren: Springer, 2018).
5. Andrew Aberdein, **Evidence, Proofs, and Derivations** (New York: arXiv, 2019).
6. Nicolas Balacheff, **Bridging Knowing and Proving in Mathematics: An Essay from a Didactical Perspective** (New York: arXiv, 2014).
7. Jeremy Avigad, **Proof Theory** (New York: arXiv, 2017).
8. Viviane Durand-Guerrier, Reas**oning, Proof and Proving in Mathematics Education** (Bren: Springer, 2015).
9. Orit Zaslavsky, Susan D. Nickerson Andreas J. Stylianides, Ivy Kidron and Greisy Winicki-Landman, **The Need for Proof and Proving: Mathematical and Pedagogical Perspectives** (Dordrecht: Springer, 2012).
10. Ingrid Hotz, Roxana Bujack, **Christoph Garth, and Bei Wang, Mathematical Foundations in Visualization** (New York: arXiv, 2019).

الجزء الثالث

أثر جدلية انتظام الإيمان والسلوك على الفرد في الفكر الاسلامي

تأصل في الامتداد الإنساني المباشر للبنية الرياضية والفلسفية؛ التي تأسس عليها مفهوم الانتظام داخل الوعي الإسلامي، لأن الفكر الإسلامي ينظر إلى الإنسان بأنه جزءا من نسق شامل يخضع لعلاقات التوازن والاتساق والغاية، حيث يصبح انتظام الإيمان داخل الذات معادلا لانتظام الكون داخل الوجود، فإن العلاقة بين الإيمان والسلوك باعتبارها بنية مركبة تعيد تنظيم الإنسان من الداخل عبر تحويل العقيدة إلى نظام وجودي يحكم الفكر والإرادة والفعل ضمن وحدة كلية متماسكة، ولهذا ارتبط مفهوم الإيمان منذ البدايات الأولى بمبدأ الاستقامة والانضباط، لأن التصديق المجرد لا يمتلك اكتماله إلا حين يتحول إلى سلوك منظم يعكس البنية الداخلية للعقيدة.

فإنَّ هذه الجدلية تمثل في جوهرها انتقالا من الانتظام الخارجي إلى الانتظام الداخلي، لأن العقل الإسلامي حين أدرك أن العالم الطبيعي قائم على قانون يحفظ تماسكه، وايضًا أدرك أن الإنسان لا يستطيع تحقيق الاستقرار النفسي والاجتماعي، إلا إذا خضع هو الآخر لبنية انتظامية تحفظ وحدة أفعاله ومقاصده، ولهذا أصبحت العقيدة داخل التصور الإسلامي وظيفة تنظيمية تتجاوز حدود المعرفة النظرية نحو إعادة بناء الذات وفق نسق قيمي وأخلاقي شامل.

لذا تتأسس المعادلة المركزية لهذا الجزء، من الآتي:

نموذج

المعادلة الكلية للجزء الثالث

$$\mathbb{E}_{IS} = \int_{F}^{H} \left[\left(\Omega_i + \Gamma_a + \Lambda_v + \Theta_n \right) \cdot \Psi_c \right] dt \implies \left(\Pi_s \cdot \Delta_m \cdot \Sigma_u \right)$$

$$\mathbb{J}_{ZB} = \int_{N}^{Q} \left[\left(\Theta_z + \Theta_b + \Gamma_r \right) \cdot \Psi_d \right] dt \approx \left(\Pi_i \cdot \Sigma_t \right)$$

$$\mathbb{S}_P = \int_{K}^{Y} \left[\left(\Omega_u + \Lambda_q + \Gamma_p \right) \cdot \Theta_s \right] dt \implies \left(\Pi_h \cdot \Sigma_g \cdot \Delta_w \right)$$

$$\mathbb{T}_H = \int_{A}^{\infty} \left[\left(\Delta_f + \Gamma_m + \Lambda_h \right) \cdot \Theta_r \right] dt \rightsquigarrow \left(\Sigma_c \cdot \Pi_d \right)$$

الحديث عن انتظام الإيمان والسلوك على الفرد في الفكر الإسلامي لا ينتمي إلى المجال الأخلاقي الضيق؛ بقدر ما ينتمي إلى البنية الكلية التي تشكل منها الوعي الإسلامي باعتبارهُ نسقا يسعى إلى تحقيق الوحدة بين الداخل والخارج وبين العقيدة والفعل وبين المعرفة والممارسة، لأن الفكر الإسلامي منذ تشكله الأول ينظر إلى الإنسان باعتباره امتدادا له داخل المجال الإنساني.

لذا فإن مفهوم الانتظام داخل التصور الإسلامي كان يعبر عن حالة من التناسق البنيوي التي تجعل الإيمان قوة منظمة للسلوك وتجعل السلوك صورة مرئية للنظام الداخلي للعقيدة، ولهذا أصبح الإنسان داخل هذا النسق كائنا يخضع لحركة مستمرة من الضبط وإعادة التشكيل، حيث تتحول أفعاله وأفكاره ومقاصده إلى عناصر مترابطة داخل نظام وجودي واحد، وإن الإيمان في الفكر الإسلامي لا يكتسب معناه من التصديق المجرد فقط، لأن التصديق الذي لا ينتج أثرا سلوكيا يبقى ناقصا من جهة البنية الوجودية، ولذلك ارتبطت العقيدة دائما بفكرة الاستقامة والانضباط والاتزان، إذ لا يتحقق اكتمال الإيمان إلا حين يتحول إلى قدرة على تنظيم الذات وضبط الإرادة وإخضاع الفعل لمنطق قيمي يتجاوز الدوافع العابرة والمصالح المؤقتة، ولهذا فإن السلوك داخل الرؤية الإسلامية يمثل الامتداد العملي لها، لأن الإنسان وفق نسق داخلي تنتظم فيه النية مع العمل والغاية مع الوسيلة والظاهر مع الباطن ضمن شبكة معقدة من العلاقات التي تهدف إلى إنتاج حالة من التوازن الوجودي.

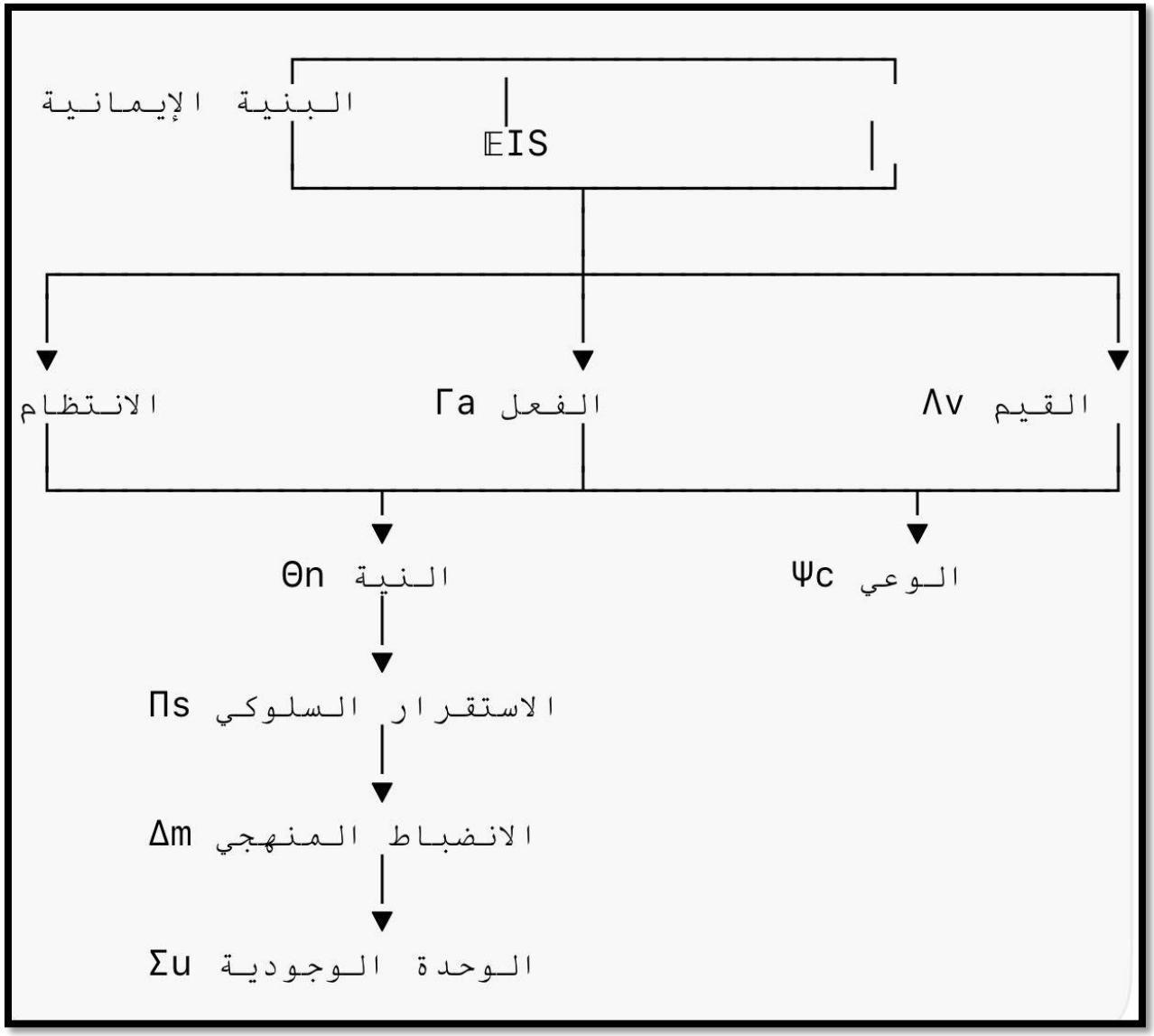
من خلال هذا التصور يصبح الانتظام الديني عملية ديناميكية شبيهة بالأنظمة الرياضية المركبة، وهيَ التي لا يتحقق استقرارها إلا عبر تفاعل دائم بين عناصرها الداخلية، لأن العقيدة تعمل بوصفها مركز التوجيه والقيم تعمل بوصفها قوانين ضبط والسلوك يعمل بوصفه المجال التنفيذي، وهو الذي تظهر داخله نتائج هذا الانتظام، ولهذا فإن أي اضطراب يصيب أحد هذه العناصر يؤدي إلى اختلال البنية الكلية للفرد. كما أن الفكر الإسلامي أدرك أن الإنسان لا يعيش داخل فراغ فردي معزول، لأن انتظامه الداخلي يرتبط بصورة مباشرة بالبنية الاجتماعية والسياسية والحضارية التي ينتمي إليها، ولهذا تحول الإيمان إلى عنصر تأسيسي في بناء التضامن الاجتماعي وفي إنتاج مفاهيم الطاعة والانتماء والشرعية وفي تنظيم العلاقات بين الفرد والجماعة ضمن إطار يحاول الحفاظ على وحدة النسق العام.

غير أن هذا الانتظام لم يكن مستقرا بصورة مطلقة، لأن التجربة الإسلامية شهدت توترات عميقة نشأت من اختلاف التأويلات حول طبيعة العلاقة بين الإيمان والعمل وبين الإرادة والحرية وبين النص والعقل، الأمر الذي أدى إلى ظهور اتجاهات متعددة حاولت كل منها إعادة تعريف الأساس الذي يقوم عليه انتظام الإنسان داخل المجال الديني، إذ تأتي أهمية المخططات اللاحقة لأنها تمثل تفكيكا نظريا للبنية المركبة التي يتشكل منها الانتظام الإيماني والسلوكي داخل الفكر الإسلامي، حيث تكشف كل بنية منها عن مستوى معين من مستويات العلاقة بين العقيدة والفعل وبين الذات والنظام وبين الإنسان والمطلق، فهي تتمثل ضمن رؤية تسعى إلى فهم الكيفية التي يتحول بها الإيمان من حالة باطنية إلى نظام شامل يعيد تنظيم الفرد والوجود معا.

الأمر الذي أدى الى الاستعانة **بتمثيل برهاني** من خلال **تخطيط بياني** لمخرجات المعادلة الكلية للجزء الثالث، تتمثل في الآتي:

المخطط الأول

البنية الإيمانية الكلية 𝔼IS

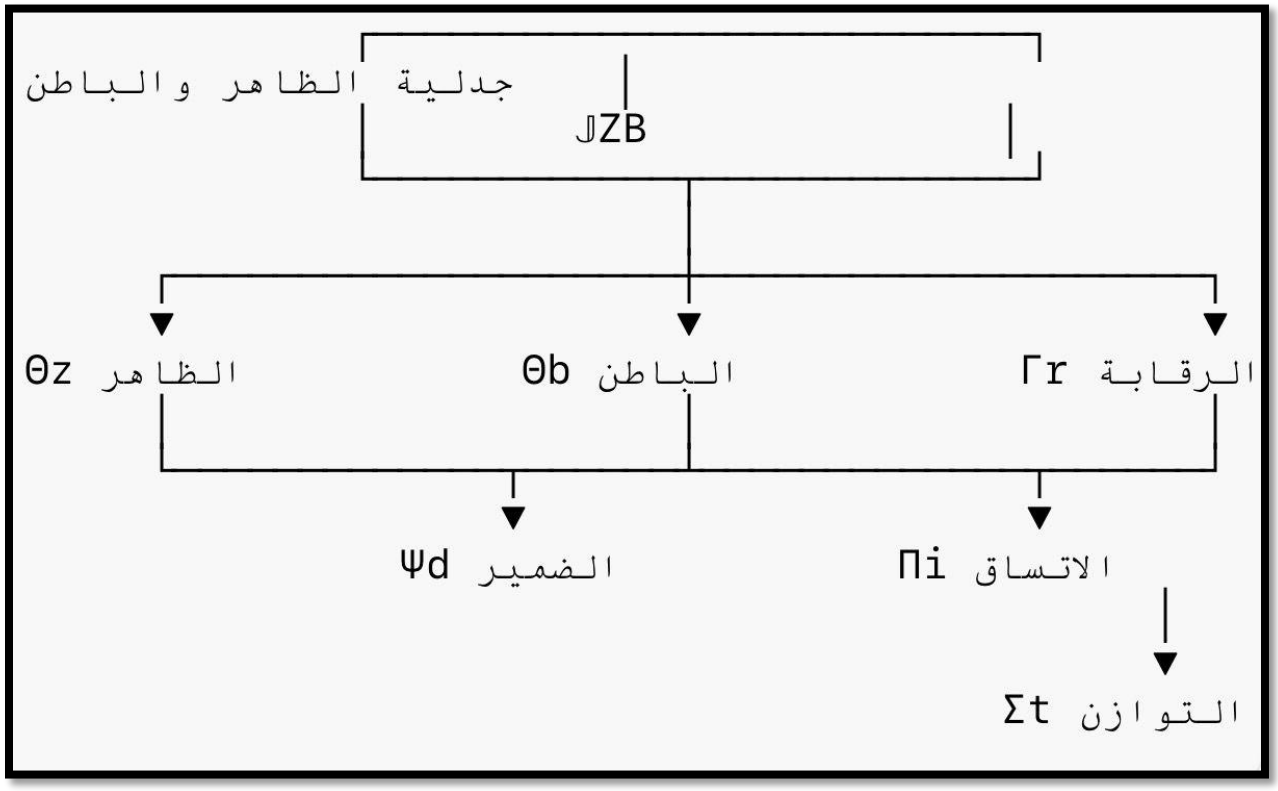


مثّل هذا المخطط كيفية تحويل البنية الرياضية الكلية الى الإيمان من **حالة تجريدية** إلى **نظام وجودي منظم**، لأن الانتظام (Ω_i) يشير إلى البنية الداخلية التي تحفظ اتساق الذات، بينما يعبر الفعل (Γ_a) عن انتقال العقيدة إلى المجال العملي وتمثل القيم (Λ_v) النظام المعياري الذي يحدد اتجاه الحركة السلوكية، أما النية (Θ_n) فتعمل بوصفها المركز الباطني الذي يمنح الفعل شرعيته الوجودية.

إذ تقوم (Ψ_c) بوظيفة الوعي التركيبي الذي يعيد تنظيم العلاقة بين هذه المتغيرات داخل نسق تكاملي، حيث ينتج الاستقرار السلوكي (Π_s) باعتباره حالة توازن داخلي ثم يتحول إلى انضباط منهجي (Δ_m)، وهو الذي يقود في النهاية إلى الوحدة الوجودية (Σ_u) باعتبارها الغاية النهائية للانتظام الإيماني.

المخطط الثاني

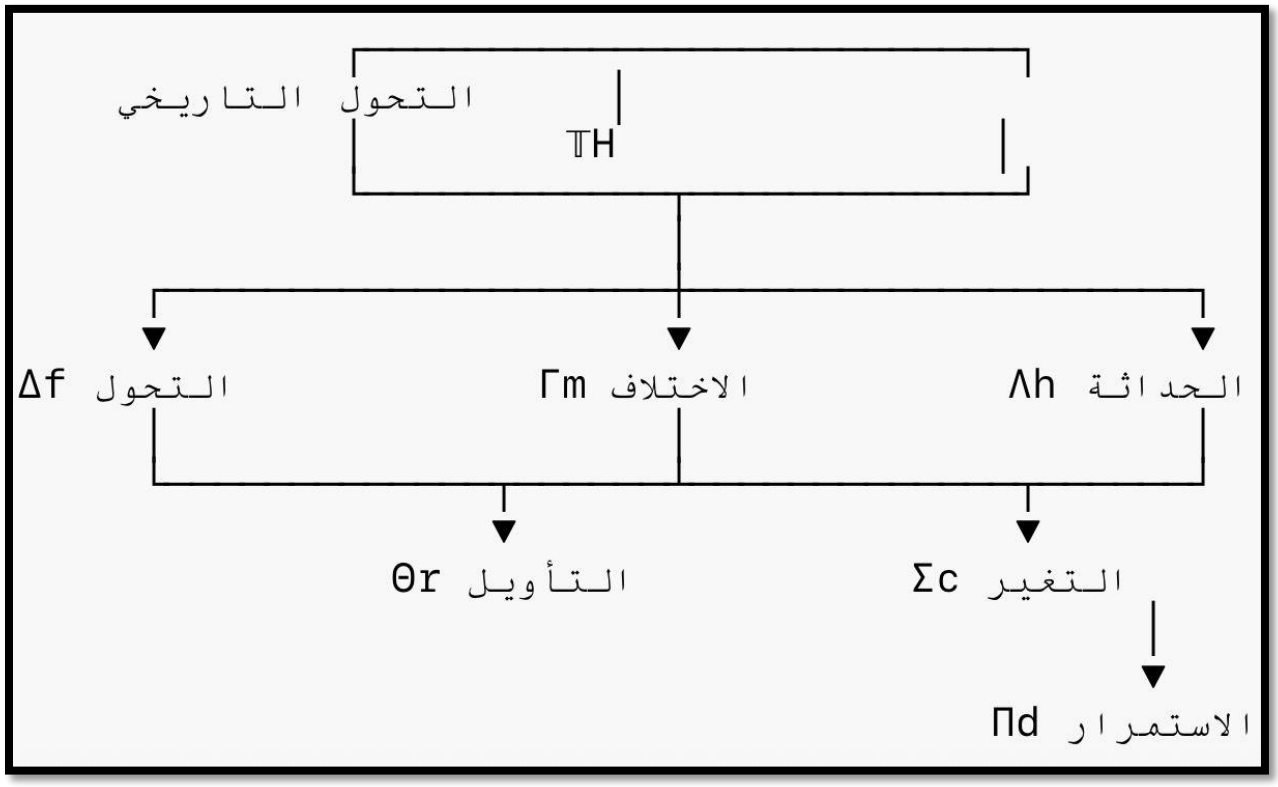
جدلية الظاهر والباطن ℐZB



بينما يمثل هذا المخطط البنية الجدلية التي تحكم العلاقة بين الامتثال الخارجي والحقيقة الباطنية داخل التجربة الدينية، لأن الظاهر (Θ_z)، إذ لا يمتلك اكتماله دون الباطن (Θ_b)، كما أن الرقابة (Γ_r) تمثل الآلية التنظيمية التي تمنع انفصال الصورة عن الحقيقة، لأنها تعمل (Ψ_d) بوصفها وعيا ضميريا يعيد ضبط العلاقة بين الداخل والخارج بحيث يصبح الاتساق (Π_i) ناتجا عن درجة التقارب بين النية والسلوك، أما التوازن (Σ_t) فهو الحالة النهائية التي يتحقق فيها استقرار الشخصية الدينية عبر انتظام جميع العناصر داخل مجال واحد.

المخطط الثالث

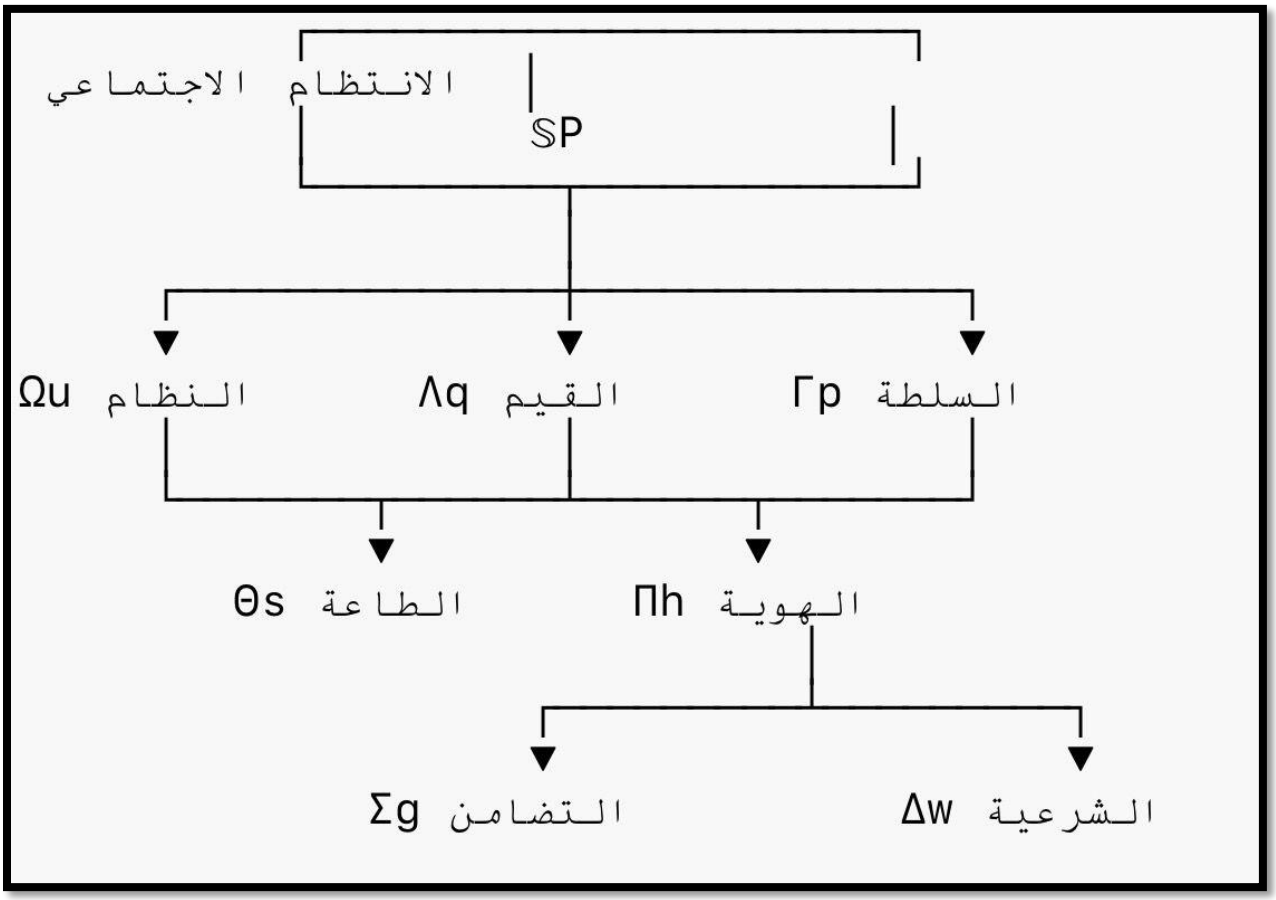
الانتظام الاجتماعي والسياسي $\mathbb{SP}$



مثّل هذا المخطط البنية الرياضية التي تنتقل فيها العقيدة من المجال الفردي إلى المجال الحضاري، لأن النظام $(\mathbf{\Omega_u})$ يشير إلى انتظام العلاقات الاجتماعية بينما تمثل القيم $(\mathbf{\Lambda_q})$ البنية الأخلاقية التي تمنح النظام معناه أما السلطة $(\mathbf{\Gamma_p})$ فتقوم بوظيفة التنظيم والتحكم داخل المجال الجماعي، إذ تعمل الطاعة $(\mathbf{\Pi_h})$ كمتغير رابط يحول القيم إلى ممارسة اجتماعية منتظمة، اي من خلال ذلك تتشكل الهوية $(\mathbf{\Theta_s})$ باعتبارها نقطة التقاء الفرد بالجماعة ثم ينتج التضامن $(\mathbf{\Sigma_g})$ بوصفه أثرا بنيويا لحركة الانتظام بينما تمثل الشرعية $(\mathbf{\Delta_w})$ النتيجة السياسية النهائية التي تمنح النظام استقراره واستمراريته.

المخطط الرابع

التحول التاريخي وإعادة التأويل



يمثل هذا المخطط الحركة الديناميكية للفكر الإسلامي داخل التاريخ، لأن التحول (Δ_f) يشير إلى التغيرات الحضارية المستمرة، بينما يعبر الاختلاف (Γ_m) عن تعدد البنى التأويلية وتمثل الحداثة (Λ_h) المجال المعرفي الجديد الذي يعيد تشكيل العلاقة بين النص والواقع.

أما التأويل (Θ_r) فيقوم بوظيفة الوسيط الرياضي والفلسفي، الذي يحفظ استمرارية النسق عبر إعادة تنظيم معانيه داخل شروط تاريخية متغيرة، ومن خلال هذه الحركة ينتج التغير (Σ_c) باعتبار أثرا حتميا للتفاعل الحضاري بينما يمثل الاستمرار (Π_d) القدرة البنيوية للنسق على البقاء رغم التحولات التاريخية المستمرة.

مثلتّ البنية المفهومية لانتظام الإيمان في التصور الإسلامي أن الفكر الإسلامي يؤسس مفهوم الإيمان باعتباره نظاما تركيبيا يعيد تنظيم الإنسان من الداخل، وذلكَ من خلال دمج التصديق والإقرار والعمل داخل وحدة وجودية متماسكة، لأن الإيمان في جوهره لا يتحقق من خلال المعرفة النظرية وحدها، لا سيما إنّ قدرة العقيدة على التحول إلى قوة فاعلة تعيد تشكيل الوعي والإرادة والسلوك ضمن نسق يهدف إلى إنتاج الاتساق بين الباطن والظاهر، ولهذا فإن العقيدة داخل هذا النسق تعمل باعتبارها مركزا تأسيسيا للنظام القيمي الذي تنبثق منه معايير الفعل والتقويم الأخلاقي والاجتماعي، لأن الإنسان داخل الرؤية الإسلامية يكتسب انتظامه من تحوله الداخلي نحو الانضباط الذاتي القائم على استبطان المعنى، وايضًا تحويلها إلى بنية دائمة تحكم القرار والفعل.

فقد يصبح الإيمان نسقا جامعا يوحد بين الاعتقاد والممارسة، حيث يعود السلوك إلى امتداد مباشر للبنية الإيمانية، ولهذا اكتسبت العبادات داخل الفكر الإسلامي وظيفة تتجاوز حدود الطقوس الشكلية لأنها تمثل آليات دورية لإعادة إنتاج الانضباط النفسي والجماعي، عبر إخضاع الزمن والجسد والإرادة لنظام متكرر يحفظ استقرار الذات داخل المجال الديني والاجتماعي، كما أن الأخلاق الإسلامية ظهرت باعتبارها الامتداد العملي لها، لأن القيم لا تكتسب حقيقتها إلا حين تتحول إلى ممارسة مستمرة، ولهذا ارتبط مفهوم النية بالفعل بوصفهما عنصرين لا يمكن فصلهما داخل البناء الشرعي، إذ لا يكتسب الفعل معناه إلا من خلال المقصد الذي يمنحه شرعيته الداخلية.

غير أن هذا الانتظام ظل محكوما بجدلية معقدة بين الظاهر والباطن؛ لأن التجربة الدينية كشفت بصورة دائمة عن توتر بين الامتثال الخارجي والإخلاص الداخلي وبين الصورة الاجتماعية للفعل وحقيقته الوجدانية، ولهذا ظهر الضمير الديني بوصفه آلية رقابية داخلية تحاول حفظ التوازن بين ما يعلنه الإنسان وما يضمره لأن استقرار السلوك يتحقق بقدرة الذات على مراقبة نفسها ضمن نظام أخلاقي باطني، ومن داخل هذه الجدلية تشكلت الانقسامات الكبرى في الفكر الإسلامي، فقد اتجهت بعض المدارس إلى أولوية النص واتجهت أخرى إلى مركزية العقل، بينما ركزت اتجاهات ثالثة على التجربة الروحية بوصفها الطريق الأعمق لفهم حقيقة الإيمان والسلوك، الأمر الذي كشف أن انتظام الإنسان داخل النسق الإسلامي مجالا دائما لإعادة التأويل وإعادة بناء العلاقة بين المعرفة والفعل.

ففي النهاية يُمكن القول، إنَ انتقل هذا الانتظام من المجال الفردي إلى المجال الحضاري، إذ اصبح الإيمان المنظم أداة لإنتاج التضامن الاجتماعي وتأسيس الهوية الجماعية وتنظيم العلاقات الاقتصادية والسياسية، لأن القيم الدينية شكلت الإطار الذي أعاد ضبط مفاهيم العدالة والطاعة والشرعية والانتماء، ولهذا تحولت الطاعة والانضباط إلى أدوات مركزية في بناء السلطة والمحافظة على تماسك الجماعة داخل

النظام الإسلامي، غير أن هذا النسق لم يبق ثابتا عبر التاريخ لأن التغيرات الاجتماعية والسياسية والمعرفية، فقد أدت إلى ظهور توترات عميقة بين ثبات المبادئ وتحول الوقائع، وهو الأمر الذي أنتج تنوعا في أنماط السلوك الديني واختلافا في آليات فهم النصوص وتأويلها ومع تطور الحداثة ظهرت الحاجة إلى إعادة بناء العلاقة بين الإيمان والسلوك ضمن شروط جديدة لم تعد البنى التقليدية قادرة وحدها على استيعابها، وبذلك يتضح أن فلسفة انتظام الإيمان والسلوك في الفكر الإسلامي كانت محاولة لبناء معمار وجودي شامل يسعى إلى تحقيق الوحدة بين الإنسان وعقيدته وبين السلوك والمعنى وبين الفرد والنظام العام، حيث يصبح الانتظام الديني عملية مستمرة لإعادة تشكيل الذات والتاريخ، وهيَ ضمن أفق يتجاوز الاضطراب نحو البحث عن الاتساق الكلي بين الإيمان والحياة.

القسم الأول

البنية المفهومية لانتظام الإيمان في التصور الإسلامي

تمثل البنية المفهومية لانتظام الإيمان في التصور الإسلامي إحدى أكثر البنى الفكرية تعقيدا داخل التجربة الإسلامية، لأن الإيمان جرى تأسيسه باعتباره نسقا كليا يعيد تنظيم الإنسان من الداخل ويمنحه وحدة متماسكة تربط الفكر بالفعل والعقيدة بالسلوك والمعرفة بالقيمة، وهذا يحدث ضمن نظام يسعى إلى تحقيق الاتساق بين الإنسان والغاية العليا للوجود، ولهذا فإن الفكر الإسلامي يتعامل مع الإيمان باعتباره قوة تنظيمية تعيد بناء الذات وفق مركز عقدي يجعل الإنسان قادرا على إدراك العال ضمن رؤية موحدة، خاصة إنَّ الذات المؤمنة ترى تدرك باعتباره بنية مترابطة تخضع لمعنى كلي يحفظ توازنها الداخلي، فقد يمنحها القدرة على تجاوز الانقسام بين الرغبة والواجب وبين المادة والمعنى.

إذ أصبح الإيمان داخل التصور الإسلامي بنية تأسيسية تتجاوز حدود الشعور الفردي نحو إعادة تشكيل الوعي الإنساني كله، لأن العقيدة تتحول إلى قانون داخلي يضبط الإدراك والسلوك ويعيد تنظيم العلاقة بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان والمجتمع وبين الإنسان والمطلق، ولهذا ارتبط مفهوم الإيمان منذ البدايات الأولى بفكرة الاستقامة والانضباط، لأن التصديق الذي لا يتحول إلى ممارسة يفقد قدرته على إنتاج الاتساق الداخلي، وإن العلاقة بين الإيمان والسلوك كانت داخل علاقة بنيوية تقوم على الترابط العضوي بين الداخل والخارج، خاصة إنَّ السلوك يمثل الامتداد العملي للعقيدة والعقيدة تمثل الأصل الذي يمنح الفعل معناه، ولهذا فإن أي اضطراب في المجال السلوكي يكشف بصورة ضمنية عن خلل أعمق داخل البنية العقدية أو داخل العلاقة بين المعرفة والإرادة.

احتلت القيم موقعا مركزيا داخل هذا النسق؛ لأنها مثلت البنية التي تحفظ توازن الإنسان وتمنع انهياره أمام ضغط الرغبات والتحولات التاريخية، إذ مثلّ الصدق والعدل والأمانة والانضباط تظهر باعتبارها قوانين تحفظ وحدة الشخصية وتمنح المجتمع إمكانية الاستقرار والاستمرار، فإن النية احتلت مكانة جوهرية داخل بناء الإيمان لأن الفكر الإسلامي أدرك أن الفعل يكتسب حقيقته من البنية الباطنية التي تؤسسه، ولهذا أصبح الباطن جزءا من ماهية السلوك وأصبح الإنسان مطالبا بتحقيق نوع من التوافق بين ما يظهره خارجيا وما يضمره داخليا، لأن الانفصال بين الظاهر والباطن يؤدي إلى تشكل ذات منقسمة فاقدة للاتساق الوجودي.

فهذا فإن انتظام الإيمان يتحقق عبر قدرة الإنسان على بناء وحدة داخلية تنسجم فيها العقيدة مع الفعل وتنسجم فيها الإرادة مع القيمة، إذ تنسجم فيها المعرفة مع المقصد ضمن نظام متوازن يمنع الانشطار بين الداخل والخارج، وإن الفكر الإسلامي من خلال هذه البنية يسعى إلى بناء ذات انسانية تمتلك قدرة داخلية

على تنظيم نفسها وفق قانون أخلاقي وروحي، فقد يجعلها قادرة على تحقيق التوازن بين الحرية والانضباط وبين الفرد والمجتمع وبين الواقع والمطلق، ولهذا فإن الإيمان داخل هذا التصور يمثل معمارا وجوديا شاملا يعيد تشكيل الإنسان على المستوى النفسي والأخلاقي والاجتماعي والحضاري، فهيَ ضمن رؤية تسعى بصورة مستمرة إلى تحقيق الوحدة والاتساق والاستقرار داخل التجربة الإنسانية.

مثل مفهوم الإيمان في التصور الإسلامي إحدى أكثر البنى الفكرية تعقيدا داخل البناء العقدي، لأن الإيمان تشكل باعتباره وحدة مترابطة تجمع بين التصديق الباطني والإقرار الظاهري والعمل السلوكي ضمن نسق وجودي يسعى إلى تحقيق الاتساق بين الفكر والإرادة والفعل، ولهذا فإن الفكر الإسلامي لا يتعامل مع الإيمان من خلال المعرفة الذهنية الخالصة، لأن المعرفة المجردة لا تكفي لإنتاج التحول الوجودي داخل الإنسان فالتصديق الباطني يمثل المركز الداخلي، وهوَ الذي تتأسس فيه العقيدة حيث يتحول الوعي من إدراك العالم بوصفه واقعا ماديا منفصلا إلى إدراكه باعتباره وجودا مرتبطا بالمطلق وموجها نحو غاية كلية تمنحه المعنى والاتساق، إذ إن التصديق الباطني يرتبط في تحويل في بنية الوعي نفسها، لأن الإنسان المؤمن يعيد بناء رؤيته للوجود وفق مركز عقدي جديد يجعل الحقيقة الدينية جزءا من تكوينه الداخلي، ولهذا أصبح القلب داخل التصور الإسلامي موضعا للإيمان، لأنه يمثل المجال الذي تتشكل داخله الإرادة والمعنى واليقين.

غير أن الفكر الإسلامي بقي حبيس الباطن، لأن تحوله إلى حالة ذاتية مغلقة فاقدة لقدرتها على التأثير في الواقع، ولهذا ظهر الإقرار الظاهري بوصفه الامتداد الخارجي للحقيقة الباطنية، خاصة إنَ النطق بالشهادة والإعلان العلني للعقيدة يمثلان انتقال الإيمان من المجال الفردي المغلق إلى المجال الاجتماعي، وهو الذي يصبح فيه الإنسان جزءا من جماعة عقدية تشترك في المرجعية والمعنى والغاية، لذلكَ فإن الإقرار الظاهري يمثل مجرد لحظة انتماء وجودي يدخل عبرها الفرد داخل البنية الجماعية للإيمان، لأن العقيدة داخل الإسلام تتشكل داخل شبكة من العلاقات الدينية والاجتماعية التي تمنح الإيمان بعده التاريخي والحضاري.

أما العمل السلوكي فقد احتل موقعا مركزيا داخل تعريف الإيمان، لأن الفكر الإسلامي أدرك أن العقيدة التي لا تتحول إلى ممارسة تبقى ناقصة من حيث قدرتها على إعادة تنظيم الإنسان، ولهذا أصبح السلوك التعبير العملي عن صدق التصديق الباطني، لتكُن الصلاة والزكاة والصوم وسائر الأفعال الأخلاقية تجسد آليات تنظيمية تعيد تشكيل الذات وفق نظام قيمي يحكم العلاقة بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان والآخرين، أي إن العمل داخل التصور الإسلامي لا ينفصل عن الإيمان لأن الفعل يكشف حقيقة البنية الداخلية للإنسان، ولهذا فإن الانفصال بين الاعتقاد والسلوك يؤدي إلى تشكل ذات منقسمة تعيش التوتر بين ما تؤمن به وما تمارسه فعليا، ولذلك ظهرت داخل الفكر الإسلامي محاولات متعددة لفهم العلاقة بين الإيمان والعمل

بين من رأى العمل جزءا من ماهية الإيمان وبين من اعتبره أثرا مترتبا عليه، إلا أن الجميع اتفق بصورة ضمنية على أن السلوك يمثل المجال الذي تظهر داخله حقيقة العقيدة.

فإن الإيمان في التصور الإسلامي يقوم على وحدة تركيبية تجعل التصديق الباطني والإقرار الظاهري والعمل السلوكي أبعادا متكاملة داخل نسق واحد، لا سيما إنَّ الإنسان هو الذي تتحول عقيدته إلى قوة تنظيمية تعيد بناء وعيه وسلوكه وعلاقاته ضمن رؤية تسعى إلى تحقيق الاتساق بين الظاهر والباطن وبين الفكر والفعل وبين الإنسان والمطلق، ولهذا فإن مفهوم الإيمان داخل الفكر الإسلامي يمثل معمارا وجوديا شاملا، الهدف منه إنتاج ذات متماسكة قادرة على تحقيق الوحدة الداخلية والاستقرار الأخلاقي والانضباط السلوكي، لأن الغاية النهائية للإيمان كانت إعادة تنظيم الإنسان كله ضمن نظام يمنحه المعنى والغاية والاتساق داخل الوجود.

تمثل العلاقة بين العقيدة والنظام القيمي البنية التأسيسية التي يقوم عليها الانتظام الديني داخل التصور الإسلامي، لأن الدين يتشكل باعتباره نسقا كليا يعيد تنظيم الإنسان من الداخل عبر تحويل العقيدة إلى قانون قيمي يحكم الفكر والسلوك والعلاقات الاجتماعية ضمن وحدة تسعى إلى إنتاج الاتساق بين الإيمان والحياة، ولهذا فإن العقيدة داخل الفكر الإسلامي تؤدي وظيفة بوصفها المركز الذي تتولد منه القيم، إذ لا يستطيع الإنسان بناء نظام أخلاقي مستقر، إلا في ظل الوجود بالنسبة إليه فاقدا للمعنى أو الغاية، لأن القيمة تنشأ في فراغ مادي انساني روحي تستمد مشروعيتها من تصور كلي للحقيقة والوجود والإنسان، ولهذا أصبحت العقيدة هي الأصل الذي يمنح القيم تماسكها الداخلي وقدرتها على تجاوز النسبية والتحول.

مما يجعل النظام القيمي داخل التصور الإسلامي يظهر باعتباره امتدادا مباشرا للبنية العقدية، لأن التوحيد يمثل يتحول إلى مبدأ تنظيمي يعيد ترتيب علاقة الإنسان بنفسه وبالآخرين وبالعالم، لأن العدل والصدق والأمانة والانضباط نتائج وجودية تترتب على طبيعة الرؤية العقدية نفسها.

وهذا ما يُمكن التعبير عنه من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(1)

$$V_s = \Phi\left(\Omega_i \times \Lambda_v \times \Theta_n\right)$$

$$\Gamma_a = \int \left(\Omega_i + V_s + \Theta_n\right) dt$$

$$\Psi_c = \frac{\Omega_i \cdot \Lambda_v \cdot \Gamma_a}{\Theta_d}$$

$$R_d = \lim_{\Psi_c \to \Sigma_u} \left(\Pi_s + \Delta_m\right)$$

لذا فإن الانتظام الديني يتحقق من خلال قدرة الإنسان على تحقيق الانسجام بين الداخل والخارج، لأن الفكر الإسلامي أدرك أن القيمة إذا انفصلت عن العقيدة تتحول إلى بناء نسبي متغير، اما إذا انفصلت العقيدة عن القيمة تتحول إلى تصور نظري فاقد لقدرته على إعادة تشكيل الواقع، ولهذا فإن السلوك الإنساني داخل التصور الإسلامي لا يتحرك بصورة مستقلة عن المجال العقدي، لأن الفعل يمثل الامتداد العملي للحقيقة الإيمانية، خاصة إنَّ الإنسان يمارس القيم باعتبارها قوانين تعبر عن بنية داخلية أعادت العقيدة تشكيلها، إذ يصبح الانتظام الأخلاقي انعكاسا مباشرا لانتظام الإيمان داخل الذات.

العلاقة بين العقيدة والقيم هيَ علاقة تأسيس متبادل؛ لأن العقيدة تمنح القيم مشروعيتها والقيم تمنح العقيدة حضورها الواقعي، ولهذا فإن الفكر الإسلامي سعى بصورة مستمرة إلى بناء وحدة داخلية تنسجم فيها المعرفة مع الإرادة وينسجم فيها الإيمان مع السلوك ضمن نسق يسعى إلى تحقيق التوازن بين الحرية والانضباط وبين الفرد والمجتمع وبين الواقع الإنساني والمطلق المتعالي، ولهذا فإن الانتظام الديني داخل التصور الإسلامي يمثل معمارا وجوديا شاملا يهدف إلى إعادة تشكيل الإنسان كله، حيث تتحول القيم إلى امتداد طبيعي للعقيدة ويتحول السلوك إلى ترجمة عملية للحقيقة الإيمانية، وهي ضمن رؤية تسعى بصورة دائمة إلى تحقيق الوحدة والاتساق والاستقرار داخل التجربة الإنسانية.

مثّل الإيمان في الفكر الإسلامي مفهوما يتجاوز الحدود التقليدية التي حصرت الدين في دائرة التصديق الذهني أو في نطاق الممارسة السلوكية المنفصلة عن أصولها المعرفية، إذ يتجلى بوصفه نسقا معرفيا

ووجوديا متكاملا يسعى إلى بناء الوحدة الداخلية للإنسان، من خلال ربط الاعتقاد بالفعل وربط المعرفة بالقيمة وربط الغاية بالممارسة ضمن بنية كلية تتجاوز التجزئة والانفصال، ومن هذا المنطلق فإن الإيمان يقع في المنطقة التي تلتقي فيها المعرفة بالوجود، لا سيما إنَ الحقيقة في التصور الإسلامي تبلغ تمامها عندما تتحول إلى مبدأ منظم للحياة وعندما تصبح قادرة على إعادة تشكيل البنية الداخلية للإنسان، ولهذا فإن القيمة الإبستمولوجية للإيمان لا تكمن في كمية المعارف التي يقدمها بقدر ما تكمن في قدرته على إنتاج وحدة معرفية تزيل التشتت بين مستويات الوعي المختلفة، الإنسان يعيش داخل العالم بواسطة شبكة من المعاني التي تمنح تلك المعلومات اتجاها وغاية، ولذلك فإن الإيمان يظهر بوصفه الإطار الذي تنتظم داخله المعرفة الجزئية وتتحول إلى رؤية كلية للوجود.

إذ يُمكن التعبير عن هذه البنية من خلال النموذج الآتي:

نموذج

(2)

$$F_u = \Phi\left(A_c \times V_n \times B_p\right)$$

تشير هذه الصيغة إلى أن الإيمان نتيجة عملية تركيبية تتولد من التفاعل بين مستويات متعددة من الإدراك والقيمة والممارسة، ومن الناحية الإبستمولوجية تكشف هذه البنية أن المعرفة لا تنتج معناها بصورة مستقلة عن المجال القيمي، كما أن القيمة لا تستطيع المحافظة على استقرارها، إذا انفصلت عن الأساس المعرفي الذي يمنحها الشرعية والاتجاه، ولهذا فإن الإيمان يمثل المجال الذي تتحول فيه المعرفة من مجرد إدراك للحقيقة إلى التزام بها وتتحول فيه القيمة من مجرد معيار نظري إلى قوة موجهة للفعل، وإن أهمية هذه الرؤية تكمن في أنها تنقل مفهوم الإيمان من كونه حالة نفسية إلى كونه بنية معرفية منظمة، لأن الاعتقاد يصبح مركزا تفسيريا يعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والعالم ويمنح مختلف الخبرات الجزئية موضعها داخل رؤية كلية أكثر اتساعا، ومن هذه الوحدة المعرفية ينتقل النسق إلى مستوى أكثر عمقا يتمثل في إنتاج الاتساق الداخلي.

ويُمكن التعبير عن هذه العلاقة من خلال النموذج الآتي:

نموذج

(3)

$$C_i = \frac{A_c \cdot V_n \cdot B_p}{D_s}$$

تشير هذه البنية إلى أن قيمة الإيمان لا تقاس بحضور عناصره منفردة بقدر ما يتم قياسها من خلال درجة الانسجام القائم بينها، لأن المعرفة التي لا تجد امتدادها في المجال القيمي تبقى معرفة ناقصة والقيمة التي لا تتحول إلى ممارسة تظل احتمالا غير متحقق، أما السلوك الذي لا يستند إلى رؤية كلية فإنه يفقد معناه البنيوي ويتحول إلى فعل منفصل عن غايته، ولهذا فإن الإشكالية الأساسية التي يسعى الإيمان إلى معالجتها مشكلة الجهل بالحقيقة فقط، فقد تجسد الحل الامل في حلها من خلال الانفصال بين مكونات الذات الإنسانية، لأن الإيمان يعمل باعتباره آلية لإعادة بناء الوحدة الداخلية من خلال إزالة التناقض بين ما يدركه الإنسان وما يعتقده وما يمارسه.

إذ يظهر البعد المعرفي العميق لهذه العملية من خلال وظيفة الإيمان إنتاج الانسجام بين أنظمة الوعي المختلفة وتحويلها إلى بنية متماسكة قادرة على تفسير الواقع والتفاعل معه ضمن إطار موحد، ومن هذا المستوى ينتقل النسق إلى تفسير الكيفية التي تتشكل بها الذات عبر الزمن.

إذ يُمكن تمثيل هذا النسق التفسيري للزمن خلال الصيغة الرياضية الآتية:

نموذج

(4)

$$S_e = \int (A_c + V_n + B_p)\, dt$$

تحيل هذه الصيغة فرضية مفادها إن الإيمان مسار تراكمي تتفاعل فيه المعرفة والقيمة والممارسة بصورة مستمرة، تنبثق من المعرفة الكلية للشخصية، التي تكونت من خلال عملية متواصلة من إعادة التنظيم الداخلي الفكري والروحي، فقد يعبر هذا التراكم عن انتقال المعرفة من مستوى الإدراك إلى مستوى الرسوخ في

الفهم والمعنى، لأن الحقائق تتحول إلى يقين فاعل من خلال اندماجها التدريجي داخل البنية الإدراكية والقيمية للإنسان حتى تصبح جزءا من طريقته في تفسير العالم وفهم ذاته.

لهذا فإن الإيمان يظهر حدثا معرفيا تاريخيًا متصلا من عمليات البناء والتكامل تتفاعل خلاله الخبرة مع الفهم، إذ يتفاعل الفهم مع الممارسة لينتج في النهاية نمطا مستقرا من الوعي في البناء الذاتي الانساني.

إذ يُمكن التعبير عن الأفق النهائي لهذا النسق من خلال هذا النموذج، وهو الذي يتمثل في الآتي:

نموذج

(5)

$$P_u = \lim \left(A_c + V_n + B_p \right) \rightarrow \Sigma_h$$

التعبير الدلالي لهذه الصيغة يتمثل في الغاية المعرفية العليا التي يسعى إليها الإيمان، وهي الوصول إلى حالة من الوحدة الداخلية التي تتجاوز الانقسام بين الفكر والفعل وبين المعرفة والقيمة، ففي هذه المرحلة تمثل العقيدة موضوعا نمطًا تُتحد جميعها داخل نسق واحد ينتج رؤية كلية للوجود، إذ تتجلى هذه الوظيفة الإبستمولوجية العميقة للإيمان، إذ يصبح مبدأ لتوحيد مستويات الإدراك المختلفة داخل الإنسان، فقد يكون أداة لتجاوز التشظي المعرفي الذي يميز الخبرة الإنسانية عندما تنفصل أجزاؤها عن مركز جامع، ولهذا فإن الإيمان في الفكر الإسلامي يمثل بنية تنظيمية شاملة تعيد ترتيب المعرفة والقيمة والفعل داخل وحدة متماسكة وتمنح الإنسان القدرة على الانتقال من التعدد إلى الوحدة أو من التشتت إلى الاتساق ومن المعرفة الجزئية إلى الرؤية الكلية.

لذلكَ يُمكن القول، إن الايمان يظهر باعتباره النسق الجامع الذي يوحد الاعتقاد والفعل داخل بنية معرفية متكاملة، إذ تجعل الحقيقة قابلة للتحقق في الواقع وتجعل المعرفة قادرة على إنتاج المعنى وتجعل الإنسان نفسه مجالا لتجسد الوحدة بين الفكر والوجود، وهو الامر الذي يحدث ضمن نظام يسعى بصورة دائمة إلى تحقيق الاتساق والاستقرار والتكامل.

القسم الثانـي

تأصيل انتظام السلوك لترجمة عملية الاعتقاد

يمثل السلوك في التصور الإسلامي أكثر من كونه سلسلة أفعال تصدر عن الإنسان في سياقات الحياة المختلفة، إذ يتجاوز كونه استجابة ظرفية أو ممارسة اجتماعية ليصبح التعبير الوجودي المباشر عن البنية العقدية الكامنة في الوعي، لأن الإنسان يتحرك انطلاقا من التصورات الكلية التي يحملها عن الحقيقة والوجود والغاية، ومن ثم فإن السلوك يظهر باعتبار صورته المتجسدة في الواقع، لذا فإن العلاقة بين العقيدة والسلوك تنتمي إلى نمط العلاقات التأسيسية التي يتوقف وجود أحد طرفيها على الآخر، لا سيما إنَ العقيدة لا تبلغ تمامها بوصفها معرفة ما لم تتحول إلى فعل والسلوك لا يكتسب معناه ما لم يستند إلى رؤية عقدية تمنحه الغاية والاتجاه، ولهذا فإن الفكر الإسلامي يتعامل مع العمل باعتباره أحد مظاهر حضوره وفاعليته داخل المجال الإنساني.

تنبع أهمية هذه الرؤية من أن العقيدة في جوهرها بناء تفسيري شامل يعيد تنظيم علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم وبالمطلق، فكل تصور عن الحقيقة ينتج بالضرورة تصورا معينا عن الفعل وكل رؤية للوجود تتضمن بصورة ضمنية نموذجا للسلوك الملائم لها، لذلك فإن انتظام السلوك يبدأ من المركز المعرفي الذي يولد ذلك الفعل ويوجهه، وعلى هذا الأساس يصبح السلوك مؤشرا إبستمولوجيا على طبيعة البنية العقدية الكامنة خلفه، لأن الأفعال هي مخرجات لمنظومات أعمق تتعلق بالرؤية الكلية للإنسان، فكما يمكن استنتاج طبيعة النظرية من نتائجها يمكن استنتاج طبيعة الاعتقاد من نمط السلوك الذي ينتجه.

يكشف الناحية الفلسفية هذا الترابط عن أن العقيدة هي مبدأ للتنظيم، الإنسان وفقا لما يعده حقيقة نهائية وجديرة بالالتزام، ولهذا فإن العقيدة تتحول إلى مركز ضابط يعيد ترتيب الأولويات ويحدد معايير الاختيار ويرسم حدود المقبول والمرفوض داخل التجربة الإنسانية، لذا فإن انتظام السلوك يعني وجود مبدأ داخلي ثابت يجعل الأفعال المختلفة تصدر عن منطق واحد وتنتظم ضمن غاية واحدة، لأن الانتظام الحقيقي من خلال وحدة المرجعية التي تنتجها، ولهذا فإن الفكر الإسلامي يربط بين استقامة السلوك واستقامة التصور لأن الخلل في الفعل ينظر إليه مؤشرا على اضطراب أعمق في البناء المعرفي أو القيمي، لأن السلوك في نهاية الأمر ليس سوى المرحلة الأخيرة من سلسلة تبدأ بالإدراك ثم تمر بالتقويم ثم تنتهي بالفعل، لذا فأنَ إصلاح الفعل يقتضي إعادة النظر في الأسس التي أنتجته.

في هذا السياق تكتسب العقيدة وظيفة تكوينية تشمل إعادة تشكيل الذات، لأن الإنسان المؤمن يعيد من خلالها بناء تصوراته عن نفسه وعن مسؤوليته وعن موقعه داخل النظام الكوني، ولهذا يصبح السلوك امتدادا طبيعيا لهذا التحول الداخلي لا أمرا مفروضا من الخارج، كما أن انتظام السلوك يكشف عن انتقال العقيدة من

مستوى الإمكان إلى مستوى التحقق، خاصة إنَ الأفكار ما دامت حبيسة الذهن تظل في دائرة الاحتمال أما عندما تتحول إلى ممارسات ثابتة فإنها تدخل دائرة الوجود الفعلي، ولهذا فإن السلوك يمثل المجال الذي تختبر فيه العقيدة قدرتها على الاستمرار وقدرتها على إعادة إنتاج ذاتها داخل الواقع، لذلكً يمكن النظر إلى السلوك بوصفه آلية تحقق للمعرفة، لأن الحقيقة تثبت من خلال قدرتها على إنتاج نظام متماسك من الأفعال والمعاني، ولذلك فإن انتظام السلوك يصبح شاهدا على درجة رسوخ العقيدة داخل الوعي وعلى مدى نجاحها في تحقيق الوحدة بين الفكر والوجود.

تظهر إحدى الخصائص الجوهرية للتصور الإسلامي وهي رفض الانفصال بين المعرفة والعمل، لأن هذا الانفصال يؤدي إلى انقسام الذات وإلى فقدان الاتساق الداخلي، لا سيما إنّ الإنسان يبلغ حالة التكامل عندما تصبح المعرفة منتجة للفعل ويصبح الفعل تجسيدا للمعرفة داخل العالم، ولهذا فإن انتظام السلوك يمثل في جوهره حركة انتقال مستمرة من الباطن إلى الظاهر ومن التصور إلى الممارسة ومن العقيدة إلى التاريخ، فكل قيمة أخلاقية وكل التزام عملي وكل نمط من أنماط الانضباط الإنساني إنما يعبر في النهاية عن رؤية أعمق للوجود وعن تصور معين للحقيقة.

بذلك يتجلى السلوك في الفكر الإسلامي بوصفه الترجمة العملية للعقيدة لا بمعنى أنها مجرد نتيجة تابعة لها بقدر ما تمثل معنى اثبات صورتها الوجودية المتحققة، ففي مجال ظهورها التاريخي يكُن الاعتقاد يمنح الفعل معناه والفعل يمنح الاعتقاد حضوره الواقعي، ومن خلال هذا التفاعل المستمر تتشكل وحدة الإنسان الداخلية ويتحقق الاتساق بين ما يؤمن به وما يعيشه، حيث تصبح الحياة نفسها تعبيرا متصلا عن الحقيقة التي يحملها في وعيه ويجعل منها مبدأ منظما لوجوده كله، إذ تمثل العبادات في التصور الإسلامي أحد أكثر المكونات البنيوية عمقا داخل النظام الديني لأنها تؤدي وظيفة شعائرية محضة تتجلى باعتبارها منظومة تنظيمية تعمل على إعادة إنتاج الانضباط داخل الفرد والمجتمع، وذلكً دورات زمنية متكررة تجعل القيم العقدية حاضرة بصورة مستمرة في الوعي والسلوك.

لذا من هذا المنطلق لا يمكن فهم العبادة باعتبارها أفعالا منفصلة تؤدى في أوقات محددة ثم تنتهي آثارها بانتهاء ممارستها، إذ يجب فهمها بوصفها آليات إعادة بناء متواصلة للذات الإنسانية ، لأن العقيدة بما هي تصور للحقيقة تحتاج إلى وسائل تحفظ حضورها داخل المجال العملي وإلا تحولت مع الزمن إلى معرفة نظرية معرضة للضمور والانفصال عن الواقع، ولهذا جاءت العبادات لتؤدي وظيفة التجديد المستمر للرابطة بين الإنسان ومنظومته العقدية، وإن البنية الفلسفية للعبادة تقوم على مبدأ التكرار المنظم، خاصة إنّ التكرار في هذا السياق يعبر عن عملية دائمة لإعادة ترسيخ المعنى داخل الوعي، لأن الإنسان بحكم

طبيعته الوجودية معرض للنسيان والتشتت والانجذاب نحو المؤثرات المتغيرة ولذلك يحتاج إلى نقاط مرجعية دورية تعيد توجيه انتباهه نحو المركز الذي تنتظم حوله حياته.

إذ تكتسب الصلاة معناها البنيوي من خلال اعتبارها نظاما زمنيا يعيد توزيع الوعي على امتداد اليوم، أي ان أهميتها غير محصورة في مضمونها التعبدي اكثر من اعتبارها الامتداد المتصل للحياة اليومية وتعيد إدخال الإنسان بصورة متكررة إلى المجال العقدي، حيث لا يظل غارقا في التدفقات المتغيرة للواقع بل يعود بصورة منتظمة إلى مركزه الوجودي، فقد تكشف هذه البنية عن إدراك عميق لطبيعة النفس الإنسانية لأن الانضباط الذي يتولد من انتظام الممارسة، لأن القيم لا تستقر داخل الإنسان بسبب اقتناعه النظري بها فقط وإنما بسبب تكرار حضورها داخل المجال العملي حتى تصبح جزءا من تكوينه الإدراكي والسلوكي، ولهذا فإن العبادة تؤدي وظيفة تربوية تتجاوز التعليم إلى التكوين، لا سميا إنَّ المقصود منها إعادة تشكيل البنية الداخلية للإنسان، حيث تصبح القيم العقدية جزءا من عاداته الإدراكية وأنماط استجابته اليومية.

يظهر هذا بصورة أوضح في الصوم الذي يعمل تدريبا دوريا على ضبط الإرادة، لأن الفرد يتعلم من خلاله أن الرغبة ليست سلطة مطلقة وأن القدرة على الامتناع تمثل شرطا أساسيا لتحقيق الحرية الداخلية، ومن ثم فإن الصوم يعيد تنظيم العلاقة بين الإرادة والدافع ويحول الانضباط من قيمة نظرية إلى خبرة معيشة.

أما الزكاة تؤدي وظيفة مختلفة داخل النسق ذاته، إذ تنقل الانضباط من المجال الفردي إلى المجال الاجتماعي، لأن الثروة لا تبقى شأنا خاصا منفصلا عن البنية الأخلاقية للمجتمع فقد تصبح جزءا من نظام أوسع يهدف إلى إعادة توزيع الموارد وفق معايير العدالة والتكافل، ومن خلال هذا التنظيم الدوري تتجسد العقيدة في صورة مؤسسات اجتماعية قادرة على المحافظة على التوازن داخل الجماعة.

ففي الحج تبلغ هذه العملية مستوى أكثر شمولا، إذ يتحول الانضباط من تجربة فردية أو محلية إلى تجربة جماعية كونية، حيث يدخل الأفراد القادمون من بيئات وثقافات متعددة في نظام موحد من الأفعال والأزمنة والرموز فينشأ نوع من الوعي الجمعي الذي يجعل الفرد يدرك نفسه بوصفه جزءا من جماعة أوسع تتجاوز الحدود الجغرافية والاجتماعية، ومن الناحية الإبستمولوجية تؤدي العبادات وظيفة إعادة إنتاج المعنى، لا سيما إنَّ الإنسان يحتاج إلى عمليات متكررة تؤكد تلك الرؤية وتجدد حضورها داخل الوعي، ولهذا يمكن النظر إلى العبادات بوصفها آليات دورية لصيانة النسق المعرفي ومنع تفككه تحت ضغط التحولات اليومية.

كما أن انتظام العبادات يكشف عن أن الفكر الإسلامي يعتمد على هندسة زمنية دقيقة تجعل القيم حاضرة في لحظات متكررة من الحياة، الامر الذي يجعل الزمن نفسه يتحول إلى أداة تربوية وإلى وسيط بين العقيدة والسلوك بحيث تصبح الممارسة المتكررة وسيلة لترسيخ المعنى وإنتاج الاستقرار، وعلى المستوى الجماعي تؤدي هذه الدورية دورا أساسيا في الحفاظ على وحدة الجماعة، لأن المشاركة المنتظمة في الشعائر تنتج

أنماطا مشتركة من الإدراك والتقويم والسلوك، إذ تمنح المجتمع إطارا زمنيا موحدا يعيش أفراده داخله خبرات متقاربة، مما يعزز التماسك الاجتماعي ويقلل من احتمالات التفكك القيمي.

ولهذا؛ فإن العبادات يجب النظر إليها بوصفها بنية تنظيمية شاملة تعمل على إعادة إنتاج النظام الأخلاقي والمعرفي للمجتمع بصورة مستمرة، فهي تمثل آليات دورية تحفظ حضور العقيدة داخل الوعي وتحول القيم إلى ممارسات مستقرة وتربط الفرد بالجماعة ضمن إطار موحد من المعنى والغاية، وبذلك تتجلى العبادات في الفكر الإسلامي بوصفها أدوات لإعادة بناء الإنسان وإعادة إنتاج المجتمع في آن واحد، فهي تنظم العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان وذاته وبين الإنسان وجماعته، ومن خلال هذا الانتظام الدوري تتحول العقيدة من معرفة نظرية إلى قوة فاعلة قادرة على تشكيل السلوك وصناعة الانضباط وتحقيق الاستقرار داخل التجربة الإنسانية الفردية والجماعية.

تمثل الأخلاق الإسلامية أحد الميادين التي تتجلى فيها العلاقة العضوية بين المعرفة والوجود وبين الاعتقاد والفعل، إذ لا ينظر الفكر الإسلامي إلى الأخلاق باعتبارها منظومة مستقلة عن العقيدة ولا بوصفها مجموعة قواعد عملية نشأت نتيجة توافق اجتماعي أو منفعة تاريخية متغيرة، فقد تعتبر الامتداد الوجودي المباشر للرؤية الإيمانية التي يحملها الإنسان عن الله والعالم والإنسان والغاية النهائية للوجود، ولهذا فإن دراسة الأخلاق في التصور الإسلامي تقتضي تجاوز المستوى الوصفي للأفعال والانتقال إلى تحليل البنية المعرفية العميقة التي تنتج تلك الأفعال، لأن السلوك الأخلاقي فهو النتيجة النهائية لمسار إبستمولوجي طويل يبدأ بالعقيدة ثم يمر بالقيمة ثم ينتهي بالفعل.

إذ يمكن تمثيل هذا التولد البنيوي من خلال المعادلة الآتية:

نموذج

(6)

$$M_e = \Phi(I_b \rightarrow V_c \rightarrow B_s)$$

تعبر عن مبدأ إبستمولوجي مؤسس يتمثل في أن الأخلاق لا تنشأ مباشرة من السلوك ولا من القيمة وحدها، فهي تتجلى من حركة انتقال معرفية تبدأ من الإيمان باعتباره رؤية كلية للحقيقة ثم تتحول إلى نسق معياري ثم تتجسد في صورة ممارسات عملية.

فأن المعادلة تصف منطق التولد لا منطق القياس وتكشف أن الأخلاق ليست معطى أوليا وإنما نتيجة اشتقاق معرفي تتدرج فيه الحقيقة من مستوى التصور إلى مستوى القيمة ثم إلى مستوى الوجود، لذا فإن

الصدق والعدل والأمانة تمثل التعبير العملي عن بنية معرفية أعمق تتعلق بطريقة فهم الإنسان للحقيقة وللمسؤولية ولعلاقته بالمطلق، ومن هذا الاشتقاق الأول ينتقل النسق إلى مستوى آخر أكثر عمقا يتمثل في قياس درجة الانسجام الداخلي بين العقيدة والقيمة والسلوك.

إذ يُمكن التعبير عن هذه القيمة من خلال النمذجة الرياضية الآتية:

نموذج

(7)

$$C_m = \frac{I_b \cdot V_c}{D_n}$$

الدلالة الإبستمولوجية لهذه المعادلة لا تتعلق بمفهوم الكمية فهي ترتبط بمفهوم الاتساق، فكل نسق معرفي يواجه مشكلة أساسية تتمثل في إمكانية انفصال المعرفة عن الممارسة أو انفصال القيمة عن الفعل، ولهذا فإن هذه المعادلة تصف درجة التماسك البنيوي داخل الشخصية.

أي بمعنى:

"كلما ارتفعت الصلة بين الاعتقاد والقيمة في المقابل انخفضت مساحة التناقض الداخلي وازدادت قدرة النسق الأخلاقي على المحافظة على وحدته".

أما إذا انفصلت القيم عن أصولها العقدية أو انفصل السلوك عن القيم، فإن البنية الأخلاقية تبدأ بفقدان مركزها المنظم، وهي التي تكشف المعادلة عن حقيقة فلسفية مهمة؛ تتمثل في ان المشكلة الأخلاقية تكون مشكلة انهيار في العلاقة بين مستويات المعرفة المختلفة بدرجات متباينة ومتفاوتة في آن واحد، لأن الأزمة الأخلاقية في جوهرها هيَ **أزمة ترابط بنيوي** ولا أزمة انتقال معلومات المعرفة.

أما المرحلة الثالثة من هذا التعاطي المادي للفكر، إذ يتمثل في تفسير كيفية تحول الأخلاق من إدراك نظري إلى ملكة مستقرة داخل الشخصية.

وهذا يُمكن التعبير عنه من خلال الصيغة الرياضية الآتية:

نموذج

(8)

$$E_h = \int (I_b + V_c + B_s)dt$$

تشير هذه المعادلة إلى أحد أهم المبادئ الإبستمولوجية في الفكر الإسلامي وهو مبدأ التراكم المعرفي، لأن الأخلاق تتكون تتشكل عبر عملية مستمرة من التفاعل بين الإيمان والقيمة والممارسة، والتكامل يعبر عن تراكم وجودي للمعنى، يُمكن اعتباره من خلال المعطيات الآتية:

- فكل فعل أخلاقي يعيد تأكيد قيمة معينة داخل النسق الذاتي.
- وكل قيمة ذاتية تعيد ترسيخ رؤية عقدية معينة في نسق مادي متشعب.
- كل رؤية عقدية تعيد تفسير العالم بطريقة تجعل السلوك الأخلاقي أكثر رسوخا أو أقل تنظيمًا بناءً على القيمة الذاتية الناتجة عنها.

من ثم فإن الشخصية الأخلاقية تمثل حصيلة تاريخ طويل من إعادة إنتاج العلاقة بين المعرفة والفعل، تكمن أهمية هذه المعادلة في أنها تنقل الأخلاق من مستوى **الأوامر والنواهي** إلى مستوى **التكوين البنيوي** للإنسان، الذي يتجلى في تأًصل الحدود البيانية الذاتية المادية والمعنوية في أدلجة الفكر وبناءه الكلي الشمولي.

إذ يُمكن التعبير عن إمكان بلوغ الاخلاق مستوى الاستقرار الداخلي، من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(9)

$$P_m = \lim(I_b + V_c + B_s) \rightarrow \Sigma_t$$

بالرغم هذه المعادلة تعبر عن الغاية النهائية للمسار الأخلاقي، لكن الأخلاق في التصور الإسلامي تستهدف إنتاج أفعال صحيحة وإنتاج شخصية متكاملة في آن واحد وهذه مُعضلة أصولية في البناء الفكري الإنساني، فمن الناحية الإبستمولوجية تمثل هذه الصيغة انتقالا من منطق الفعل الجزئي إلى منطق البنية الكلية.

إذ إن القيمة الحقيقية للأخلاق تظهر في عدد الأفعال التي يؤديها الإنسان وفي قدرتها على إعادة تشكيل شخصيته، حيث تصبح المعرفة والقيمة والسلوك أجزاء من نسق واحد، ولهذا فإن مفهوم الشخصية الأخلاقية يأتي بدلالة تحقق الوحدة بين الإدراك والتقويم والممارسة داخل التنظيم الإنساني، غير أن النسق الأخلاقي الإسلامي يتجاوز الى ان يصل الى المجال الحضاري.

هذا ما يُمكن التعبير عنه من خلال الصيغة الرياضية الآتية:

نموذج

(10)

$$H_c = \sum (P_m \cdot R_s)$$

فقد تشير هذه المعادلة إلى أن الحضارة الأخلاقية تتولد مباشرة من النصوص ولا من القوانين المجردة من خلال تراكم الشخصيات المتماسكة داخل المجال الاجتماعي، فكلما ازداد عدد الأفراد الذين نجحوا في تحويل العقيدة إلى قيمة والقيمة إلى سلوك تشكلت بنية حضارية أكثر استقرارا، لتكُن المعيطات دلالات عل اثبات البرهان في النسق الوجودي العقدي الناتج عن وحدة التشكل الذاتي بين بعدين، يتمثلان في الآتي:

- المادة **(الجسد)**.
- المعنى **(الروح)**.

من خلال وضع القيم التراتبية بين **(الحدس)** أو **(الشعور)** في إقامة الطقوس والشعائر العقدية وكيف تنتج سلوك انساني خالص، حيثُ يُستمد منها التشكيل الكلي الذاتي الإنساني، فضلا عن ان هذه الصيغة تكشف أن المجتمع يمثل الامتداد الكلي للأنساق الأخلاقية الفردية، لذا فإن الحضارة ليست سوى الأخلاق عندما تبلغ مستوى التنظيم الجماعي، وعليه فإن الأخلاق الإسلامية يمكن فهمها بوصفها سلسلة متصلة من الاشتقاقات المعرفية، التي تتمثل في **حلقة دائرية** تتجلى في الآتي:

- العقيدة تنتج القيمة.
- القيمة تنتج السلوك.
- السلوك المتكرر ينتج الملكة.
- الملكة تنتج الشخصية
- الشخصية تنتج النظام الحضاري.

ولهذا تمثل الأخلاق عنصرا مكملا للبنية الإيمانية وأحد أهم براهينها الوجودية، لأن الإيمان يكشف عن قوته الحقيقية في قدرته على إعادة بناء الإنسان وتحويل الحقيقة من مضمون ذهني إلى نظام سلوكي مستقر ثم إلى واقع اجتماعي وحضاري قادر على الاستمرار عبر التاريخ، فقد يمثل التلازم بين النية والعمل نقطة ارتكاز إبستمولوجية يتحدد عندها معنى الفعل الشرعي بوصفه بنية مركبة لا تقبل الاختزال إلى عنصر واحد، ففي هذا السياق لا يظهر الفعل كحدث خارجي منفصل وإنما كنتاج اشتقاقي لبنية قصدية تتجسد في الواقع عبر آلية تحويل معرفي ويمكن تمثيل هذا المستوى التكويني بالصيغة.

وهذا ما يُمكن التعبير عنه من خلال الصيغة الرياضية الآتية:

نموذج

(11)

$$A_s = \Phi(N_i \rightarrow B_a)$$

حيث تُفهم هذه العلاقة بأنها عملية توليد إبستمولوجي، إذ تنتقل فيها البنية القصدية من كونها تمثيلا ذهنيا إلى كونها تحققا وجوديا، وإن **(A_s)** تشير إلى بنية تحويل معرفي تنتج الفعل الشرعي بوصفه وحدة دلالية مكتملة لا تركيبا ميكانيكيا بين الداخل والخارج، لأن الفعل في هذا المستوى ما يشتق من اتحاد المعنى مع التحقق.

عندما ينتقل التحليل من مستوى التكوين إلى مستوى القيمة يصبح السؤال متعلقا بدرجة الاتساق الداخلي بين البنية القصدية والبنية التنفيذية، فقد تتخذ القيمة الأخلاقية شكل علاقة نسبية يمكن التعبير عنها رياضيا.

وهذا ما يُمكن التعبير عنه من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(12)

$$V_a = \frac{N_i \cdot B_a}{D_c}$$

ففي هذا السياق تقرأ المعادلة باعتبارها بنية تقييم إبستمولوجي ، إذ يُقرأ ضرب **(N_i)** في **(B_a)** يعني الجمع بين عنصرين منفصلين والكشف عن درجة الاندماج البنيوي بين **القصد والتجسد**، بينما يشير **(D_c)** إلى عامل التشويه، فهو الذي يعكس كل انحراف يحدث في الانتقال من البنية الداخلية إلى التحقق

الخارجي، ومن ثم فإن القيمة تنشأ من الفعل الانتقال البنيوي من الداخل إلى الخارج، حيث يصبح الفعل الأخلاقي قياسا لاتساق المعرفة مع تحققها.

عند الانتقال إلى البعد الزمني للفعل يتضح أن العلاقة بين النية والعمل ضمن مسار تراكمي ممتد بين الانساق المختلفة للأفعال والسلوك والنوايا، إذ يظهر البعد الديناميكي للاستقامة بوصفها بنية زمنية لا حالة آنية ويمكن التعبير عن ذلك بالصيغة.

إذ يُمكن تمثيلها من خلال النموذج الآتي:

نموذج

(13)

$$S_o = \int (N_i + B_a)\, dt$$

فهذا التكامل يصف تراكم **وحدة القصد والتنفيذ** عبر الزمن، فكل لحظة من الفعل تضاف إلى بنية الاستقامة الكلية باعتبارها نقطة في منحنى الاتساق الأخلاقي، وهكذا تفهم الاستقامة بأنها صفة ثابتة ناتجة من حركة مستمرا لإعادة إنتاج العلاقة بين النية والعمل داخل الزمن، ومن ثم فإن البنية الأخلاقية، إذ تمثل لحظة قرار وإنما تاريخا داخليا للاتساق بين الإدراك والممارسة.

عند أقصى درجات هذا التراكم تصل العلاقة بين النية والعمل إلى حالة حدية لا يعود فيها الفصل بينهما ذا معنى تفسيري فعال.

إذ يُمكن تمثيل هذه الحالة بالصيغة الرياضية الآتية:

نموذج

(14)

$$C_i = \lim(N_i \leftrightarrow B_a)$$

في هذا المستوى يتحولان (N_i) و (B_a) إلى بنية واحدة ذات بعدين وظيفيين، لأن علامة التماثل التبادلي **(↔)** تشير إلى انهيار المسافة التفسيرية بين **القصد والتجسد**، حيث يصبح الفعل تعبيرا مباشرا عن البنية الإيمانية دون وساطة تأويلية منفصلة، لذا فأن تنتقل المعرفة من كونها تمثلا ذهنيا إلى كونها نمطا متجسدا في السلوك، أي أن الحقيقة لا تفكر فقط وإنما تمارس باعتبارها بنية وجود.

من خلال هذا التسلسل البنيوي؛ يتضح أن الفعل الشرعي لا يفهم إلا ضمن نظام إبستمولوجي متكامل يبدأ بالاشتقاق ومن ثم يمر بالتقييم الذي يتطور عبر الزمن وينتهي إلى الاندماج، خاصة إنَّ الفعل هو ناتج تحويل معرفي، ومن ثم يصبح محل تقييم اتساق ثم يتحول إلى بنية زمنية تراكمية، وبعدها يبلغ حالة اندماج تجعل السلوك انعكاسا مباشرا للبنية القصدية،

بذلك يتحول إلى قانون تكويني يحدد كيفية انتقال المعرفة إلى وجود وكيفية تشكل الأخلاق باعتبارها نظاما ناتجا عن وحدة البنية القصدية والبنية الفعلية داخل الزمن، إذ يتبين من مجمل التحليل أن البنية الإسلامية للفعل الإنساني تقوم على وحدة تأسيسية لا تقبل التفكيك بين مستويات التصور والقيمة والسلوك، حيث يظهر الفعل كامتدادً منطقيًا لبنية معرفية أعمق تحدد معنى الوجود واتجاهه، لأن العقيدة هي مركز توليدي يعيد تنظيم إدراك الإنسان للعالم، ومن هذا المركز تنبثق القيم ثم تتجسد القيم في أنماط سلوكية قابلة للظهور التاريخي.

فقد يكشف هذا البناء أن السلوك لا يمكن فهمه خارج سياقه التكويني، إذ يُنتج من الاستجابة المباشرة للواقع من خلال شبكة من التصورات الكلية، وهي التي تحدد ما يعدّ حقيقة وما يعدّ غاية وما يعدّ قيمة، لذلك فإن انتظام السلوك هيَ تعبير عن وحدة داخلية في المرجعية التي تنتج الفعل وتوجهه وتضبط مساره، ومن هذا المنظور تتضح العلاقة بين العقيدة والسلوك باعتبارها علاقة تأسيس لا علاقة تتابع، إذ تسبق العقيدة السلوك زمنًا وتسبقه ايضًا من حيث البنية التكوينية، لأن السلوك لا يكتسب معناه إلا بقدر ما يعكس هذه البنية، لأن العقيدة تكتسب حضورها الفعلي بقدر ما تتحول إلى ممارسة منضبطة داخل الواقع، وهكذا يصبح الفعل الإنساني لحظة التقاء بين المعنى والوجود لا مجرد حركة داخل العالم.

كما يظهر أن الأخلاق هي شكل من أشكال تحقق المعرفة في الواقع، لأن القيمة الأخلاقية تنشأ من مدى انسجامه مع البنية التصورية التي أنتجته الأمر الذي يجعل الأخلاق معيارًا للاتساق الداخلي أكثر من كونها حكمًا خارجيًا على السلوك، ومن ثم فإن أي خلل أخلاقي يُفهم باعتباره انحرافًا سلوكيًا واضطرابًا في البنية المعرفية التي توجه الفعل، إذ يتعمق هذا الفهم عندما يُنظر إلى السلوك بوصفه عملية زمنية متراكمة، حيث تتشكل الأخلاق عبر تكرار مستمر يعيد إنتاج العلاقة بين المعرفة والقيمة والممارسة، لأن الشخصية الأخلاقية نتيجة تراكم طويل من الأفعال، وهيَ التي تعيد تشكيل البنية الداخلية للإنسان حتى يصبح الفعل انعكاسًا مستقرًا لرؤية العالم التي يحملها.

عند بلوغ هذا النسق أعلى درجات تماسكه يتراجع الفاصل بين ما يعتقده الإنسان وما يمارسه، حيث يصبح السلوك تعبيرًا تلقائيًا عن البنية الإيمانية دون حاجة إلى مراجعة مستمرة لكل فعل على حدة، ففي هذه المرحلة تتحول المعرفة من كونها تمثّلًا ذهنيًا إلى كونها نمطًا وجوديًا متجسدًا في الحياة اليومية،

وبذلك يتضح أن السلوك في التصور الإسلامي هو الشكل التاريخي الذي تتجلى فيه العقيدة داخل العالم فالعقيدة تمنح الفعل معناه واتجاهه والسلوك يمنح العقيدة حضورها وفعاليتها، من خلال هذا التفاعل تتشكل وحدة الإنسان الداخلية وتتحقق الاستمرارية بين الفكر والعمل.

ففي النهاية يظهر أن النظام الإسلامي في فهم الفعل الإنساني، وهو يقوم على مبدأ جوهري مفاده أن المعرفة لا تكتمل إلا حين تتحول إلى ممارسة وأن الممارسة لا تكتسب قيمتها إلا حين تنبع من معرفة، وبهذا المعنى يغدو السلوك المجال الذي تتجسد فيه الحقيقة، فقد تتحول فيه الرؤية العقدية من مستوى التصور إلى مستوى الوجود الفعلي داخل الإنسان والمجتمع والتاريخ.

القسم الثالث

جدلية الظاهر والباطن في ضبط الإيمان والسلوك

تمثل العلاقة بين الظاهر والباطن إحدى القضايا المركزية في البناء المعرفي الإسلامي، لأنها تتصل بطبيعة الإنسان نفسه وبكيفية تحقق الإيمان داخل المجال الإنساني، لا سيما إنَّ الفكر الإسلامي يتعامل مع الإيمان باعتباره حالة وجدانية معزولة داخل الضمير، كما يتعامل معه مجموعة ممارسات خارجية مستقلة عن المجال الداخلي من خلال النظر إليه باعتباره وحدة مركبة تتداخل فيها المعرفة والإرادة والسلوك ضمن نسق وجودي واحد، لذا فإن الظاهر والباطن لا يمثلان مستويين منفصلين من الوجود الإنساني، فهما يمثلان بعدين لحقيقة واحدة، لأن الظاهر هو المجال الذي تتجسد فيه المعاني الباطنة والباطن، وهو الأصل الذي يمنح الظاهر دلالته واتجاهه، ولهذا فإن أي محاولة لفهم أحدهما بمعزل عن الآخر تؤدي إلى تفكيك الوحدة الداخلية التي يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان.

الباطن في الرؤية الإسلامية هو مركز الإدراك والإيمان والقصد وهو المجال الذي تتشكل فيه الرؤية الكلية للوجود ومنه تنبثق المعايير التي تحدد معنى الخير والشر والصواب والخطأ، أما **الظاهر** فهو الحيز الذي تنتقل فيه هذه المعاني من مستوى الإمكان إلى مستوى التحقق ومن مستوى التصور إلى مستوى الممارسة، ولهذا فإن الإيمان لا يكتمل بمجرد المعرفة الداخلية، لأن المعرفة التي لا تنتج أثرا في الواقع تبقى معرفة ناقصة من جهة التحقق، كما أن السلوك لا يكتسب قيمته بمجرد ظهوره في الخارج لأن الفعل الذي ينفصل عن أصله المعرفي يفقد مبدأه التفسيري، بعدما يتحول إلى صورة شكلية فارغة من مضمونها الوجودي.

إذ يمكن التعبير عن هذه الوحدة البنيوية من خلال النمذجة الرياضية الآتية:

نموذج

(15)

$$I_t = \Phi(B_i \leftrightarrow Z_e)$$

تمثل هذه الصيغة العلاقة الوصفية بين بنية معرفية وجودية يقوم عليها مفهوم الإيمان في الفكر الإسلامي، لأن الإيمان الكلي ينتج من الباطن مع العلاقة التبادلية المستمرة بينهما، حيث يتحول الباطن إلى مصدر للمعنى ويتحول الظاهر إلى مجال للتحقق، فمن الناحية الإبستمولوجية تكشف هذه الصيغة أن

المعرفة الحقيقية تقاس بقدرتها على الانتقال إلى الواقع، كما أن الواقع لا يصبح ذا قيمة إلا عندما يكون تعبيرا عن حقيقة معرفية سابقة عليه.

ولهذا فإن الظاهر يؤدي وظيفة برهانية تكشف عن حضور الباطن في العالم، في حين يؤدي الباطن وظيفة تأسيسية تمنح الظاهر وحدته ومعناه، لذا يمكن فهم كثير من المفاهيم الإسلامية الكبرى بوصفها تجليات لهذه الجدلية، لأن الإخلاص يمثل محاولة لحماية الظاهر من الانفصال عن أصله الباطني والاستقامة، إذ تمثل استمرار التوافق بين الداخل والخارج والنفاق يمثل انهيار العلاقة بين المجالين بحيث يصبح الظاهر منفصلا عن حقيقته الداخلية.

فعلى هذا الأساس؛ فإن ضبط الإيمان والسلوك لا يتحقق عبر مراقبة الأفعال وحدها ولا عبر الاكتفاء بإصلاح النوايا وحدها بقدر ما المحافظة على حالة التوازن بين الأصل الباطني والتجلي الظاهري، لأن كمال الإنسان في التصور الإسلامي يتمثل في اتحاد أحد على داخل بنية واحدة تجعل المعرفة مولدة للسلوك وتجعل السلوك شاهدا على المعرفة، ولهذا فإن جدلية الظاهر والباطن عن وحدة تكاملية تجعل الإيمان حقيقة شاملة تتجاوز حدود الاعتقاد الذهني إلى الفعل التاريخي وتتجاوز حدود الممارسة الظاهرية إلى المعنى الوجودي الذي يمنحها مشروعيتها، فكلما ازداد الانسجام بين الباطن والظاهر اقترب الإنسان من تحقيق الوحدة الداخلية، وهي التي تمثل جوهر الاستقامة، فكلما اتسعت المسافة بينهما تعرض البناء الإيماني للاهتزاز وفقد قدرته على إنتاج السلوك المنظم والمعنى المستقر.

ومن ثم فإن الفكر الإسلامي ينظر إلى الظاهر والباطن باعتبارهما مستويين متكاملين للحقيقة الإنسانية حيث يشكل الباطن مبدأ التأسيس، فقد يشكل الظاهر مبدأ التحقق، أما من اتحادهما يتكون الإيمان الحي الذي يتحول من مجرد معرفة إلى وجود ومن مجرد اعتقاد إلى سلوك ومن مجرد تجربة فردية إلى نسق أخلاقي وحضاري قادر على الاستمرار والتأثير في حركة التاريخ، إذا كانت جدلية الظاهر والباطن تمثل البنية التأسيسية التي يقوم عليها انتظام الإيمان والسلوك، فإن التوتر بين الامتثال الخارجي والإخلاص الداخلي يمثل الحركة الديناميكية التي تكشف كيفية اشتغال تلك البنية داخل التجربة الدينية الواقعية، ذلك أن الإنسان يعيش في حالة تطابق آلي داخل مجال معقد تتداخل فيه المعرفة والإرادة والعادة والمصلحة والبيئة الاجتماعية والوعي الذاتي، ولهذا يصبح تحقيق الانسجام بين الظاهر والباطن عملية مستمرة من البناء والمراجعة والتقويم.

يمثل التصور الإسلامي الامتثال الخارجي مجرد التزام شكلي بالأوامر والنواهي، كما لا يمثل الإخلاص الداخلي مجرد حالة وجدانية معزولة عن الواقع بقدر ما يشكل كل منهما بعدا ضروريا من أبعاد الفعل الديني، لأن الامتثال يتعلق بصورة الفعل وانضباطه وفق المعيار الشرعي، أما الإخلاص فيتعلق بالغاية التي

تمنح ذلك الفعل قيمته الوجودية ومشروعيته المعرفية، ولذلك فإن الامتثال يجيب عن سؤال "ماذا فعل الإنسان"، في حين يجيب الإخلاص عن سؤال "لماذا فعل الإنسان ما فعل" ومن اجتماع السؤالين تتكون الحقيقة الكاملة للفعل الديني بشكل مادي واقعي قياسي بياني.

إذ يُمكن التعبير عن هذه الوحدة البنيوية من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(16)

$$R_f = \Phi(E_x \times I_n)$$

تصف هذه الصيغة كعملية حسابية بالمعنى الرياضي المباشر مع التعبير عنها من خلال مبدأ إبستمولوجي، فهو الذي يتمثل في أن الفعل الديني الكامل ينتج من الامتثال وحده ومن الإخلاص، حيثُ يتولد من اتحادهما داخل بنية واحدة، لأن الامتثال يمنح الفعل وجوده الخارجي، بينما يمنحه الإخلاص معناه الداخلي وعندما ينفصل أحدهما عن الآخر، إذ يفقد الفعل جزءا من حقيقته لأن الصورة وحدها لا تكفي لإنتاج القيمة كما أن القصد وحده لا يكفي لإنتاج الواقع.

فقد يبدأ التوتر الوجودي داخل التجربة الدينية، لأن المؤمن لا يتوقف عن محاولة تقليص المسافة بين "ما يظهره" و"ما يقصده" وبين "ما يفعله" و"ما يؤمن به"، فهذه المسافة تمثل أحد أهم ميادين البناء الأخلاقي والمعرفي للذات، لأنها تكشف باستمرار مقدار التوافق أو التباعد بين الداخل والخارج.

لأجل توصيف هذه المسافة؛ إذ يُمكن صياغة نموذج رياضي يصف الحالة بدقة عالية، يتمثل في:

نموذج

(17)

$$T_r = \frac{E_x}{I_n}$$

الاستدلال البنيوي يظهر في هذه الصيغة من خلال قياسا كميا للامتثال والإخلاص، فهو توصيفا بنيويا لمستوى التوتر القائم بينهما، فكلما اقترب الامتثال من الإخلاص **انخفض مستوى التوتر** واقترب الفعل من حالة الاتساق، أما إذا توسع المجال الظاهري على حساب المجال الباطني **ارتفع مستوى التوتر** وبدأت البنية الدينية بالتعرض لحالة من الانفصال الداخلي.

من الناحية الفلسفية تكشف هذه الصيغة أن الرياء ينشأ من وجود الامتثال وتحوله إلى غاية مستقلة عن المعنى، وهو الذي شرع من أجله، لتكُن المشكلة في الفعل الظاهر وانفصاله عن مركزه التفسيري، كما أن المشكلة في العناية بالباطن بعد تحويله إلى دعوى مجردة لا يشهد لها الواقع، ولذلك رفض الفكر الإسلامي اختزال الدين في الطقوس الظاهرة، كما رفض اختزاله في التجربة الباطنية الخالصة، لأن كلا الاتجاهين يؤدي إلى تفكيك الوحدة الأصلية بين المعنى وتجسده العملي.

لهذا فإن البناء الإسلامي لا يسعى إلى إلغاء التوتر بين الامتثال والإخلاص بصورة نهائية؛ لأن وجود هذا التوتر يمثل آلية رقابية تحفظ حيوية التجربة الإيمانية، فكلما مارس الإنسان فعلا دينيا عاد ليفحص حقيقة قصده، فكلما راجع قصده عاد ليتأكد من انعكاسه في سلوكه، ومن خلال هذه المراجعة المستمرة تتجدد العلاقة بين الإيمان والعمل وتبقى الذات في حالة تقويم دائم لمسارها الأخلاقي والمعرفي، إذ يُمكن الانتقال إلى مستوى أعمق يتعلق بعملية إعادة إنتاج الانسجام بين المجالين عبر الزمن.

وهذا ما يُمكن الإشارة إليه من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(18)

$$C_h = \int (E_x + I_n) dt$$

فقد تشير هذه الصيغة إلى أن الاتساق الديني يتحقق من خلال عملية تراكمية طويلة، لأن الإنسان لا يبلغ الإخلاص الكامل في لحظة واحدة، كما يبلغ الامتثال الكامل في لحظات متقطعة تتشكل عبر سلسلة متواصلة من المراجعات والتصحيحات وإعادة بناء العلاقة بين الداخل والخارج، إذ يمثل هذا التكامل التاريخ الداخلي للذات المؤمنة، إذ إن كل فعل ينجح فيه الإنسان في توحيد قصده وسلوكه، فقد يؤدي إلى تعزيز البنية الإيمانية وكل انفصال بينهما يولد نوعا من الاضطراب المعرفي والأخلاقي، ولهذا فإن التجربة الدينية ليست حالة ثابتة وإنما حركة دائمة من إعادة تأسيس الوحدة بين المعرفة والفعل.

تظهر أهمية هذا المعنى بصورة أوضح عند النظر إلى العبادات في الفكر الإسلامي (مثلا) الصلاة والصيام والزكاة والحج تؤدي وظيفة معرفية وتربوية عميقة، لأنها تعيد بصورة دورية وصل الظاهر بالباطن وتجدد الصلة بين السلوك والمعنى، خاصة إن العبادة هيَ انتظام منظم لتقليص الفجوة بين القصد والعمل، ولذلك يمكن النظر إليها بوصفها نظاما مستمرا لإعادة معايرة البنية الإيمانية وحمايتها من التحول إلى مجرد شكل أو مجرد شعور باطني، أما المستوى الأعلى من هذا المسار فيتمثل في الوصول إلى حالة الوحدة الوجودية بين الامتثال والإخلاص.

وهذا ما يُمكن التعبير عنه من خلال هذه المعادلة الرياضية الآتية:

نموذج

(19)

$$U_e = \lim(E_x \leftrightarrow I_n) \rightarrow \Sigma_t$$

وتمثل هذه الصيغة الغاية النهائية للتجربة الدينية؛ لأن المقصود من الدين إنتاج إنسان تتوحد داخله المعرفة والإرادة والسلوك، حيث يصبح الامتثال انعكاسا طبيعيا للإخلاص، فقد يكون الإخلاص المبدأ المنظم للامتثال وعند هذه المرحلة تتجاوز التجربة الدينية حالة الصراع بين الداخل والخارج لتتحول إلى حالة من الاتساق الوجودي الشامل، ومن الناحية الفلسفية تمثل هذه المرحلة انتقال الحقيقة من مستوى الإدراك إلى مستوى الكينونة، إذ يعيش الإيمان باعتباره نمطا للوجود وحينئذ، فقد صبح السلوك ترجمة تلقائية للمعنى ويصبح المعنى الموجه الدائم للسلوك.

وعليه، فإن التوتر بين الامتثال الخارجي والإخلاص الداخلي يبين ضرورة بنيوية تكشف طبيعة الإنسان، وهو يسعى إلى تحقيق الوحدة بين ظاهره وباطنه وبين قصده وفعله وبين ما يؤمن به وما يعيشه في الواقع، ومن خلال هذا السعي المستمر تتشكل الاستقامة ويتحقق الاتساق وتتحول التجربة الدينية من مجرد ممارسة جزئية إلى مشروع وجودي شامل يعيد تنظيم الإنسان من الداخل والخارج ضمن نسق توحيدي متكامل.

تمثل الرقابة الذاتية في الفكر الإسلامي إحدى أكثر القضايا عمقا في تفسير انتظام السلوك الإنساني لأنها تتصل مباشرة بالبنية الداخلية التي تجعل الإنسان قادرا على ضبط أفعاله من داخل ذاته قبل خضوعه لأي سلطة خارجية، لا سيما إن المجتمعات تستطيع أن تضع القوانين وأن تؤسس أنظمة الرقابة والعقوبات غير أن جميع هذه الوسائل تبقى محدودة بحدود حضور السلطة وإمكان المراقبة، أما الإنسان فيبقى قادرا على تجاوز الرقابة الخارجية متى ما غابت أعين الرقباء، ولهذا نشأت الحاجة إلى تأسيس مستوى أعمق من الضبط يتجاوز المجال القانوني والاجتماعي إلى المجال الوجودي والمعرفي.

يتعامل الفكر الإسلامي مع السلوك باعتباره رابط استقرار السلوك باستقرار البنية الداخلية للإنسان، لأن الفعل في حقيقته يصدر عن منظومة الإدراك والقيم والإرادة التي تحكم الجسد وتوجه حركته داخل العالم،

ولهذا فإن أي مشروع يسعى إلى إصلاح السلوك من دون إصلاح البنية الداخلية يظل مشروعا جزئيا يعالج النتائج من دون أن يصل إلى الأسباب المنتجة لها.

ففي التصور الإسلامي من الوعي ذاته حين يدرك الإنسان أنه يعيش داخل نظام وجودي تتجاوز حدوده المجال المادي المباشر، وأن أفعاله تكتسب معناها من علاقتها بالحقيقة الكلية التي ينتمي إليها الوجود كله، ومن هذه النقطة يتحول السلوك من مجرد استجابة للضغوط الخارجية إلى استجابة لمعيار داخلي مستقر، ولهذا فإن الضمير الديني يمثل بنية معرفية متكاملة تتكون من إدراك الإنسان لمعنى المسؤولية وإدراكه لوجود غاية تتجاوز المنفعة الآنية وإدراكه لكون أفعاله جزءا من نظام أخلاقي أوسع من رغباته الفردية ومصالحه المؤقتة، لأن الضمير هوَ صورة من صور الوعي الوجودي الذي يعيد تنظيم علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم.

ومن الناحية الفلسفية يمكن القول إن الفرق الجوهري بين الرقابة الخارجية والرقابة الذاتية يتمثل في أن **الأولى** تعتمد على حضور القوة، بينما تعتمد **الثانية** على حضور المعنى، إذ يمنع القانون الإنسان من بعض الأفعال خوفا من العقوبة، أما الضمير الديني فيمنعه منها لأنه يراها مناقضة للحقيقة التي يؤمن بها، ومن هنا تصبح الطاعة نابعة من **الاقتناع** لا من **الإكراه** ويكون الانضباط نتيجة للوعي لا نتيجة للخوف، ولهذا احتل مفهوم المراقبة مكانة مركزية في التراث الإسلامي؛ لأن المراقبة تعني إدراك الإنسان أن وجوده كله يقع داخل دائرة المسؤولية، وأن كل فعل يصدر عنه يمتلك بعدا أخلاقيا ومعرفيا يتجاوز لحظته الزمنية المحدودة، إذ تتحول الحياة اليومية نفسها إلى مجال دائم للاختيار والتقويم الذاتي.

يترتب على ذلك أن استقرار السلوك لا يتحقق من خلال كثرة القوانين بقدر ما يتحقق من خلال رسوخ الضمير، فكلما ازداد حضور الضمير الديني داخل الذات قلت الحاجة إلى الرقابة الخارجية، وايضًا كلما ضعفت الرقابة الداخلية ازدادت الحاجة إلى التوسع في الأنظمة العقابية، لأن الفراغ الذي يتركه الضمير تحاول السلطة دائما أن تملأه بالقانون، فقد أدرك الفكر الإسلامي أن الإصلاح الحقيقي يبدأ من الداخل قبل الخارج، لأن السلوك ليس سوى الصورة الظاهرة لحركة أعمق تجري داخل الوعي الإنساني، فإذا استقرت الرؤية العقدية واستقرت القيم المنظمة للإرادة، بعد ان أصبح السلوك أكثر قدرة على المحافظة على انتظامه حتى في غياب الرقيب الخارجي، أما إذا اضطربت البنية الداخلية فإن السلوك يبقى معرضا للتقلب مهما بلغت قوة الأنظمة الرقابية المحيطة به.

لهذا فإن الضمير الديني يؤدي وظيفة تتجاوز مجرد المنع والزجر، إذ يتحول إلى قوة إيجابية تدفع الإنسان نحو الخير حتى في الحالات التي لا يترتب عليها نفع مباشر أو اعتراف اجتماعي، لأن الإنسان الذي يتحرك بدافع الضمير لا يبحث دائما عن المكافأة الخارجية لأنه يجد معيار فعله داخل منظومته القيمية ذاتها، حيث تنشأ القدرة على التضحية والإيثار والالتزام بالمبادئ في الظروف التي تغيب فيها المصالح المباشرة.

ففي هذا السياق يكون استقرار السلوك نتيجة طبيعية لوحدة داخلية بين الاعتقاد والقيمة والفعل، لأن الضمير يعمل بوصفه حلقة وصل دائمة بين هذه المستويات الثلاثة؛ فهو يحول الاعتقاد إلى معيار تقويم ويحول المعيار إلى قرار عملي ويحافظ على استمرار العلاقة بين المعرفة والسلوك عبر الزمن، ولهذا فإن الضمير يمثل أحد أهم آليات حفظ التماسك الداخلي للشخصية، فمن منظور فلسفة المعرفة الإسلامية يمكن النظر إلى الضمير الديني بوصفه أداة لإعادة إنتاج الاتساق الوجودي، لأن الإنسان يعيش دائما بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون وبين الواقع والمثال وبين الرغبة والواجب والضمير، وهذه هي القوة التي تمنع انهيار هذه العلاقة وتحافظ على حركة الإنسان المستمرة نحو تحقيق الصورة الأكمل لذاته.

لهذا فإن استقرار السلوك في التصور الإسلامي يعود في جوهره إلى فعالية العقوبات وإلى قوة الأعراف الاجتماعية، وبشكل اكثر دقة يرتبط نجاح الإنسان في بناء مركز داخلي منظم يراقب أفعاله ويقوّم اختياراته ويعيد توجيه مساره بصورة مستمرة، فقد يصبح الضمير الديني أحد أهم الشروط التي تجعل الأخلاق قابلة للاستمرار وتجعل القيم قابلة للتحول من مبادئ نظرية إلى حقائق معيشة، وعليه فإن الرقابة الذاتية تمثل البنية العميقة التي يقوم عليها انتظام الحياة الإنسانية كلها لأنها تجعل الإنسان قادرا على حمل القانون داخل ذاته قبل أن يفرض عليه من الخارج وتجعل السلوك منبثقا من الإيمان لا من الخوف وتجعل الالتزام تعبيرا عن القناعة لا مجرد استجابة للسلطة، ومن هذا التأسيس تنشأ الشخصية المستقرة وينشأ المجتمع المتماسك ويتحقق الانتقال من الضبط الخارجي المؤقت إلى الانضباط الداخلي المستدام، وهو الذي يمثل أحد أعظم إنجازات التصور الإسلامي للإنسان والسلوك.

إذ يمثل تاريخ الفكر الإسلامي أحد أكثر الحقول المعرفية ثراء في دراسة العلاقة بين مصادر المعرفة الدينية، ذلك أن السؤال المركزي الذي واجه العقل الإسلامي لم يكن متعلقا بأصل الوحي أو بحجية النص بقدر ما كان متعلقا "كيفية فهم النص وكيفية الانتقال من دلالاته إلى بناء التصور العقدي والأخلاقي والحضاري"، لأن الاختلافات الكبرى التي ظهرت داخل التراث الإسلامي نشأت من اختلاف المداخل المعرفية التي اعتمدتها المدارس المختلفة في تفسير الحقيقة الدينية وتحديد الطريق المؤدي إليها.

فقد تشكلت داخل الفكر الإسلامي ثلاثة مراكز إبستمولوجية كبرى، فقد أصبح لكل واحد منها دور محوري في إنتاج المعرفة الدينية وهي النص والعقل والتجربة الروحية، إذ لم تكن هذه المراكز متعارضة في أصل وجودها، لأن جميعها نشأ داخل المجال الإسلامي نفسه غير أن الخلاف ظهر عندما تحولت بعض المدارس إلى إعطاء أحد هذه العناصر أولوية معرفية مطلقة على حساب العنصرين الآخرين.

إذ يُمكن التعبير عن البنية الكلية لهذه المراكز المعرفية من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(20)

$$K_i = \Phi(T_n \oplus A_r \oplus E_s)$$

تصف هذه الصيغة عن عملية جمع رياضي للبنية التكوينية للمعرفة الإسلامية بوصفها نتاجا لتفاعل ثلاثة مجالات إدراكية متكاملة، لأن النص يمثل **المصدر المؤسس** للحقيقة والعقل يمثل الأداة التي تكتشف العلاقات والمعاني الكامنة في النص، أما التجربة الروحية فتمثل المجال الذي تتحول فيه المعرفة إلى حالة وجودية معاشة، لأن الخلاف بين المدارس الإسلامية كان حول العنصر الذي ينبغي أن يحتل مركز الثقل داخل عملية إنتاج المعرفة.

لهذا ظهرت الاتجاهات النصية التي جعلت النص المرجعية العليا في بناء الفهم الديني ورأت أن العقل مهما بلغت قدرته يبقى محدودا بقيود الزمان والخبرة الإنسانية، بينما يتمتع الوحي بسلطة متعالية تتجاوز حدود التجربة البشرية، ولهذا سعت هذه المدارس إلى حماية الحقيقة الدينية من نسبية التأويل عبر ربطها بالنص باعتباره الأصل الذي تشتق منه جميع المعاني، ومن الناحية الفلسفية يعكس هذا الاتجاه قناعة معرفية مفادها "أن اليقين لا يمكن أن يستند إلى العقل وحده"، لأن العقل متغير ومتعدد، بينما يمتلك النص ثباتا يجعله قادرا على توفير نقطة ارتكاز معرفية مستقرة، ولذلك أصبح دور العقل في هذا التصور ينحصر غالبا في فهم النص واستخراج دلالاته لا في تأسيس الحقيقة بصورة مستقلة عنه، ففي المقابل ظهرت المدارس العقلية التي رأت أن النص لا يمكن أن يمارس وظيفته المعرفية إلا من خلال العقل، لأن النص في ذاته يحتاج إلى عمليات تفسير واستنباط وربط واستدلال، فقد أصبح العقل عند هذه المدارس شرطا ضروريا لتحويل الوحي من خطاب مقروء إلى معرفة مفهومة.

هذا التوجه كشف عن البنية البرهانية التي يحتويها النص ذاته، ولذلك ازدهرت علوم المنطق والكلام وأصول الفقه بوصفها أدوات لتنظيم العلاقة بين الوحي والاستدلال العقلي وتحويل العقائد والأحكام إلى أنساق برهانية قابلة للفهم والنقاش، أما **الاتجاه الروحي** فقد انطلق من إشكالية مختلفة تتمثل في أن المعرفة الدينية لا تكتمل بمجرد الفهم النظري، لأن الإنسان يعيش الحقيقة باعتبارها تجربة وجودية شاملة، فقد رأت المدارس الروحية أن النص والعقل يقدمان المعرفة، لكن التحقق الكامل بالمعرفة لا يحدث إلا عندما تتحول إلى تجربة داخلية تعيد تشكيل الإنسان من أعماقه.

لهذا ركزت هذه المدارس على مفاهيم التزكية والمجاهدة والمراقبة والحضور القلبي وعدت أن إدراك المعنى الديني لا يتحقق بالكامل، خاصة عندما يصبح الإنسان جزءا من الحقيقة التي يعرفها لا مجرد متأمل لها من

الخارج، لأن المعرفة في هذا التصور لا تبلغ كمالها عند حدود الإدراك العقلي وإنما تبلغ كمالها عند مستوى التحقق الوجودي، غير أن الإشكالية الكبرى ظهرت عندما حاول كل اتجاه تفسير الكل انطلاقا من الجزء فعندما يتحول النص إلى المصدر الوحيد للفهم، فقد ينشأ نوع من الجمود التأويلي الذي يحد من قدرة الفكر على التعامل مع الوقائع المتجددة وعندما يتحول العقل إلى المرجعية الوحيدة، فقد تنشأ نزعة تجريدية تجعل البرهان منفصلا عن المصدر الذي يمنحه شرعيته، أما عندما تتحول التجربة الروحية إلى المرجعية الوحيدة فقد تنشأ ذاتية معرفية يصعب ضبطها أو التحقق من صدقها بصورة موضوعية، لذا فإن الأزمة الحقيقية تكمن في اختلال العلاقة البنيوية التي تربط بينها.

لذلك يمكن التعبير عن حالة التوازن المعرفي بالصيغة الرياضية الآتية:

نموذج

(21)

$$S_b = \frac{T_n \cdot A_r \cdot E_s}{D_f}$$

تعبر هذه الصيغة عن مبدأ إبستمولوجي يتمثل في أن تماسك النسق المعرفي يزداد كلما ازداد التكامل بين النص والعقل والتجربة الروحية ويضعف كلما اتسعت مسافة الانفصال بينها، لأن النص يمنح المعرفة مشروعيتها ومرجعيتها العليا والعقل يمنحها قدرتها على الفهم والبرهنة والتنظيم، لأن التجربة الروحية تمنحها القدرة على التحول من مفهوم نظري إلى واقع وجودي معاش، ومن ثم فإن كل عنصر يؤدي وظيفة لا يستطيع العنصر الآخر أن يؤديها بصورة كاملة منفردا.

لهذا يمكن قراءة تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه تاريخا لمحاولات متواصلة لإعادة بناء التوازن بين هذه المستويات الثلاثة، فقد شهد التراث الإسلامي نماذج متعددة حاولت الجمع بين النص والعقل، كما شهد نماذج أخرى سعت إلى الجمع بين العقل والتجربة الروحية أو بين النص والتجربة الروحية، غير أن أكثر المشاريع الفكرية نضجا كانت تلك التي أدركت أن المعرفة الدينية لا تكتمل إلا عندما تتحول هذه العناصر الثلاثة إلى بنية واحدة متماسكة.

يكشف هذا المسار عن حقيقة مهمة؛ وهي أن الإنسان يمتلك مستويات متعددة للإدراك فلا يكفي النص وحده لإنتاج الفهم ما لم يوجد عقل يفسره ولا يكفي العقل وحده لإنتاج اليقين ما لم يستند إلى مرجعية

متجاوزة، لذاته كما لا تكفي المعرفة النظرية لإعادة بناء الإنسان ما لم تتحول إلى تجربة وجودية تعيد تشكيل وعيه وسلوكه، وعليه فإن انشطار المدارس الإسلامية بين التركيز على النص أو العقل أو التجربة الروحية تعبيرا عن تعدد مستويات المعرفة داخل الإنسان نفسه، لأن الحقيقة الدينية في التصور الإسلامي تتجاوز الاختزال في مصدر واحد لأنها تتأسس على الوحي، وهو الذي يكشف المعنى وعلى العقل الذي يبرهن عليه وعلى التجربة الروحية التي تحققه وجوديا، ومن خلال التكامل بين هذه المستويات تتكون البنية المعرفية القادرة على إنتاج فهم متوازن للإيمان والإنسان والعالم والتاريخ.

تكشف هذه الموضوعات مجتمعة أن الفكر الإسلامي يؤسس العلاقة بين الإيمان والسلوك على أساس الوحدة البنيوية التي تجعل المعرفة والقيمة والإرادة والفعل أجزاء مترابطة داخل نسق وجودي واحد، لأن العقيدة لا تكتمل عند حدود التصديق الذهني والسلوك، إذ يتحدد كل منهما من خلال علاقته بالآخر ضمن بنية تسعى بصورة دائمة إلى تحقيق الاتساق بين الباطن والظاهر وبين النية والعمل وبين الامتثال والإخلاص، ومن هذا المنطلق يتبين أن الرقابة الذاتية والضمير الديني يشكلان آليات معرفية تحفظ استمرارية الصلة بين الإيمان وتجلياته العملية، كما يتبين أن التوتر القائم بين الداخل والخارج، فقد يمثل المجال الذي تتشكل فيه الاستقامة عبر المراجعة المستمرة للعلاقة بين الحقيقة المعتقدة والحقيقة المعاشة.

ففي النهاية؛ تكشف هذه الانشطارات للمدارس الإسلامية بين النص والعقل والتجربة الروحية أن الاختلافات المعرفية داخل الحضارة الإسلامية لم تكن صراعا بين حقائق متناقضة بقدر ما كانت محاولات متعددة لفهم الحقيقة الواحدة من زوايا إدراكية مختلفة، وأن اكتمال المعرفة الدينية بتكاملها داخل بناء معرفي متوازن يجمع بين سلطة الوحي وفاعلية العقل وعمق التحقق الوجودي، وعليه فإن النسق الإسلامي في صورته الكلية يقدم نموذجا معرفيا وأخلاقيا متماسكا، فقد ينطلق من الإيمان بوصفه مبدأ للتأسيس وينتهي بالسلوك بوصفه مبدأ للتحقق، حيث تتحول العقيدة إلى قيم وتتحول القيم إلى أفعال وتتحول الأفعال إلى شخصية مستقرة ثم إلى نظام اجتماعي وحضاري قادر على الاستمرار عبر التاريخ، وبهذا يصبح انتظام السلوك البرهان العملي على صدق الإيمان ويصبح الإيمان المبدأ المنظم الذي يمنح السلوك وحدته ومعناه وغايته ضمن رؤية توحيدية شاملة للإنسان والوجود والحياة.

القسم الرابع

الأثر الاجتماعي والسياسي لفلسفة الانتظام الديني

مثلتّ فلسفة الانتظام الديني في الفكر الإسلامي إحدى النتائج الطبيعية للبنية العقدية التي تقوم على مبدأ الوحدة بين الحقيقة والمعيار وبين الاعتقاد والسلوك، لأن الإسلام لا ينظر إلى الإنسان بوصفه فردا معزولا عن محيطه الاجتماعي، إذ ينظر إلى المجتمع تجمعًا ماديًا يتعامل معهما باعتباره مستويين مترابطين داخل نسق وجودي واحد يبدأ من بناء الوعي وينتهي إلى بناء الحضارة، لذا فإن الانتظام الديني يمتد ليعيد تشكيل العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ضمن إطار قيمي موحد.

ولهذا فإن أثر الدين في المجال الاجتماعي ينشأ من كونه منتجا للمعنى الجماعي الذي يمنح الأفراد قدرة على الاشتراك في تصور واحد للخير والعدل والواجب والمسؤولية، لأن المجتمع يستقر عندما يمتلك مرجعية قيمية عليا تستطيع تنظيم تلك المصالح، من خلال توجيهها نحو غايات تتجاوز المنفعة الفردية المباشرة.

من هذه الزاوية يمكن توصيف البنية الاجتماعية للانتظام الديني، عبر النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(22)

$$S_o = \Phi(I_b \rightarrow V_c \rightarrow R_s)$$

تصف هذه الصيغة منطق التولد الحضاري داخل الرؤية الإسلامية، لأن العقيدة تنتج منظومة من القيم والمعايير ثم تتحول هذه القيم إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية التي تنظم حركة الأفراد داخل المجتمع، وبذلك يصبح النظام الاجتماعي امتدادا موضوعيا للبنية العقدية الكامنة في الوعي الجمعي، ومن الناحية الفلسفية تكشف هذه الصيغة أن المجتمع يتكون من المعاني المشتركة التي تربط بينهم، لأن الإنسان يتعامل معهم عبر منظومة من الثقة والالتزام والتوقعات الأخلاقية المتبادلة، فكلما ازدادت قوة هذه المنظومة ازداد تماسك المجتمع وارتفعت قدرته على مقاومة التفكك الداخلي.

لهذا أدرك الفكر الإسلامي مبكرا أن استقرار الجماعة لا يتحقق عبر الإكراه وحده لأن الإكراه قادر على فرض الطاعة الظاهرة، لكن هو في ذات الوقت عاجز عن إنتاج القناعة الداخلية، فقد ظهرت أهمية

الضمير الديني باعتباره الآلية التي تنقل القانون من الخارج إلى الداخل وتجعل الالتزام نابعا من الاقتناع، وذلكَ قبل أن يكون استجابة للعقوبة.

عندما ينتقل هذا التصور إلى المجال السياسي تتضح خصوصية الرؤية الإسلامية بصورة أكبر، لأن السياسة في التصور الإسلامي لا تنفصل عن الأخلاق كما لا تنفصل السلطة عن المسؤولية، لأن السلطة وظيفة اجتماعية غايتها تحقيق العدل وصيانة النظام العام وحماية المجال الأخلاقي الذي يسمح للمجتمع بالاستمرار، لذا فإن الدولة تكتسب مشروعيتها من قدرتها على تجسيد المبادئ التي يؤمن بها المجتمع وتحويلها إلى مؤسسات وقوانين وإجراءات عملية، ولهذا فإن الشرعية السياسية في جوهرها مسألة أخلاقية ومعرفية في الوقت نفسه.

إذ يُمكن التعبير عن هذه البنية من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(23)

$$P_s = \frac{A_j \cdot T_r}{C_f}$$

تصف هذه المعادلة من الناحية الإبستمولوجية العلاقة البنيوية التي تجعل الاستقرار السياسي نتيجة مباشرة لمدى حضور العدالة والثقة داخل المجال العام، فكلما اقتربت السلطة من تحقيق العدالة وتعزيز الثقة المتبادلة ارتفعت قدرتها على المحافظة على الاستقرار، أما عندما تتسع الفجوة بين السلطة والقيم التي يفترض أن تمثلها، فإن البناء السياسي يبدأ بفقدان تماسكه الداخلي مهما امتلك من أدوات السيطرة المادية، ولهذا فإن الفكر الإسلامي ينظر إلى العدالة باعتبارها شرطا وجوديا لاستمرار العمران، لأن المجتمع الذي تفقد فيه العدالة يفقد تدريجيا القدرة على إنتاج الثقة، خاصة إنّ الثقة هي الشرط الضروري لكل أشكال التعاون الإنساني سواء في المجال الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي.

فقد تتولد العلاقة العميقة بين الانتظام الديني والانتظام الحضاري، لأن القيم التي تبدأ بوصفها مبادئ أخلاقية فردية تتحول عبر الزمن إلى قواعد ناظمة للحياة العامة، لأن الصدق يتحول إلى ثقة اجتماعية والأمانة تتحول إلى استقرار اقتصادي والعدل يتحول إلى استقرار سياسي والتكافل يتحول إلى تضامن اجتماعي، وهكذا تنتقل القيم من المجال الفردي إلى المجال المؤسسي لتصبح جزءا من البناء الحضاري للمجتمع، كما أن فلسفة الانتظام الديني تؤدي دورا حاسما في معالجة التوتر الدائم بين الفرد والجماعة، لأن

الفكر الإسلامي يسعى إلى بناء حالة من التوازن تجعل حرية الفرد مرتبطة بمسؤوليته وتجعل مصلحة الجماعة مرتبطة بحفظ كرامة الفرد وحقوقه.

مثّل هذا التوازن أحد أهم أسباب استقرار البنية السياسية، لأن الأنظمة التي تفرط في الفردية تنتهي غالبا إلى التفكك بينما تنتهي الأنظمة التي تفرط في الجماعية إلى الاستبداد، أما الانتظام الديني فيسعى إلى بناء نقطة وسط تجعل الفرد عضوا فاعلا داخل الجماعة من دون أن يفقد استقلاله الأخلاقي، وعلى المستوى الحضاري الأوسع يمكن النظر إلى فلسفة الانتظام الديني باعتبارها محاولة لإنتاج وحدة معنوية داخل مجتمع متنوع، لأن وحدة المجتمع في الرؤية الإسلامية تقوم على اشتراكهم في منظومة عليا من القيم والمبادئ تسمح باستمرار التعدد داخل إطار من الانسجام العام.

لهذا فإن الأثر الاجتماعي والسياسي لفلسفة الانتظام الديني في قدرتها على إنتاج بنية حضارية متكاملة تبدأ من إصلاح الإنسان ثم تنتقل إلى إصلاح المجتمع ثم تنتهي ببناء الدولة والمؤسسات، ومن خلال هذا التسلسل يتحول الإيمان من حقيقة فردية إلى قوة تاريخية فاعلة، إذ يتحول الضمير من تجربة داخلية إلى نظام اجتماعي ويتحول الانتظام الأخلاقي إلى أساس للاستقرار السياسي والعمراني، وعليه فإن فلسفة الانتظام الديني في الفكر الإسلامي نسقا تفسيريا شاملا يجعل العقيدة أصل التأسيس والقيم أداة التنظيم والمجتمع مجال التحقق والدولة صورة التمثيل المؤسسي لتلك القيم، ومن خلال هذا الترابط تتكون البنية الحضارية القادرة على تحقيق التوازن بين السلطة والأخلاق وبين الحرية والمسؤولية وبين الفرد والجماعة، إذ تكون ضمن إطار توحيدي يربط جميع مستويات الوجود الإنساني بمبدأ واحد منظم ومتكامل.

إذا كانت فلسفة الانتظام الديني تؤدي إلى بناء الاستقرار الاجتماعي والسياسي عبر تحويل القيم إلى مؤسسات والعقيدة إلى أنماط منظمة من السلوك، فإن الخطوة التالية في هذا المسار تتمثل في فهم الكيفية التي يتحول بها الإيمان من تجربة فردية إلى رابطة جماعية قادرة على إنتاج التضامن الاجتماعي وتشكيل الهوية المشتركة، ذلك أن المجتمع يقوم على وجود معنى مشترك يجعل هؤلاء الأفراد يدركون أنفسهم بوصفهم جزءا من وحدة أكبر تتجاوز حدود المصالح الفردية المؤقتة، لذا فإن الإيمان في التصور الإسلامي يؤدي وظيفة اجتماعية عميقة تتمثل في إعادة تعريف علاقة الإنسان بالآخرين، لأن العقيدة التوحيدية تنشئ تصورا معينا عن الله والوجود، فضلًا عن أنها تؤسس رؤية جديدة للإنسان وللمجتمع تقوم على وحدة الأصل ووحدة الغاية ووحدة المسؤولية الأخلاقية، ومن هذا الإدراك تتولد إمكانية بناء رابطة اجتماعية تتجاوز الفوارق العرقية والقبلية والاقتصادية والثقافية.

لهذا لم يكن مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي مجرد توصيف لجماعة بشرية تشترك في العقائد والشعائر، فقد كان تعبيرا عن ظهور هوية جماعية جديدة تستند إلى منظومة من المعاني والقيم المشتركة، لأن

الإنسان يكون جزءا من الجماعة من خلال مشاركته في النسق المعرفي والأخلاقي، الذي يمنح الجماعة وحدتها الداخلية.

إذ يُمكن التعبير عن هذه البنية من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(24)

$$C_s = \Phi(I_o \rightarrow V_m \rightarrow U_g)$$

تعبر هذه الصيغة عن منطق التولد الاجتماعي داخل الرؤية الإسلامية، حيث يتحول الإيمان المنظم إلى منظومة من القيم المشتركة، ومن ثم تتحول هذه القيم إلى وحدة جماعية تتجاوز حدود الفردية المعزولة، فقد تكشف هذه الصيغة أن التضامن الاجتماعي، فقد ينشأ من المصالح المشتركة، لأن المصالح بطبيعتها قابلة للتغير والتعارض، وايضًا ينشأ من اشتراك الأفراد في معنى أعلى يمنح تلك المصالح إطارا ناظما ويجعل التعاون ممكنا حتى في الحالات التي تتعارض فيها المنافع الآنية.

لهذا احتلت مفاهيم الأخوة والتكافل والتراحم والعدل مكانة مركزية في البناء الاجتماعي الإسلامي تمثل الآليات العملية التي تنتقل من خلالها العقيدة من المجال الذهني إلى المجال الجماعي، لأن الإنسان حين ينظر إلى الآخر باعتباره شريكا في الانتماء إلى الحقيقة نفسها، إذ تتغير طبيعة العلاقة من التنافس المجرد إلى المسؤولية المتبادلة ومن الصراع على المنفعة إلى التعاون على تحقيق الخير العام، لذلكَ فإن التضامن الاجتماعي في التصور الإسلامي يقوم على ما يمكن تسميته بالوحدة المعيارية، أي أن اشتراك الأفراد في منظومة من القيم تجعلهم قادرين على تفسير أفعالهم وأفعال غيرهم ضمن مرجعية أخلاقية واحدة.

هذه الوحدة المعيارية هي التي تمنح المجتمع قدرته على الاستمرار عبر الزمن، لأن القوانين تستطيع تنظيم السلوك الظاهر لكنها لا تستطيع وحدها إنتاج الثقة، أما الثقة فتحتاج إلى أساس أعمق يتمثل في الاعتقاد بوجود التزامات أخلاقية مشتركة تتجاوز الرقابة المباشرة والمصلحة المؤقتة، ولهذا فإن الهوية الجماعية في الفكر الإسلامي تتأسس على اشتراكهم في رؤية واحدة للإنسان والعالم والتاريخ، فكلما ازدادت قدرة المجتمع على تحويل الإيمان إلى منظومة قيم مشتركة ازدادت قدرته على إنتاج شعور جماعي بالانتماء والاستقرار والتماسك.

تمثل الهوية الجماعية إحدى النتائج الطبيعية لوحدة المرجعية، لأن الإنسان يحتاج دائما إلى إطار يفسر موقعه داخل العالم ويمنحه شعورا بالانتماء والمعنى، عندما تتعدد المرجعيات بصورة متنافرة تزداد احتمالات

الانقسام والصراع، أما عندما تتوحد المرجعية العليا فإنها تصبح قادرة على دمج التنوع داخل إطار من الانسجام العام، غير أن الهوية في التصور الإسلامي لا تعني إلغاء التعدد ولا إذابة الخصوصيات الفردية داخل الجماعة، لأن الوحدة هي وحدة غاية ومعنى، لأن الأفراد يحتفظون بخصوصياتهم المختلفة لكنهم يشتركون في المبادئ التي تنظم علاقتهم ببعضهم وبالمجتمع وبالسلطة وبالتاريخ، ولهذا فإن الإيمان المنظم يؤدي وظيفة مزدوجة، فهو من جهة يحافظ على استقلال الفرد الأخلاقي عبر ربطه بالضمير والمسؤولية الشخصية، ومن جهة أخرى يربطه بالبنية الجماعية عبر منظومة من الالتزامات المتبادلة التي تجعل وجوده جزءا من مشروع اجتماعي أوسع.

إذ يمكن فهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى في الحضارة الإسلامية مثل الوقف والزكاة والتكافل بوصفها تجليات عملية لهذا الانتظام الإيماني، لأنها حولت المعاني العقدية إلى شبكات واقعية من التعاون والدعم المتبادل وأسهمت في بناء قدر كبير من التماسك الاجتماعي خارج نطاق السلطة السياسية المباشرة، وعليه فإن دور الإيمان المنظم في تأسيس التضامن الاجتماعي والهوية الجماعية يتمثل في إنتاج بنية معرفية وأخلاقية تجعل المجتمع قادرا على تحويل العقيدة إلى وحدة والقيم إلى روابط والانتماء إلى مسؤولية مشتركة، من خلال هذا التحول يصبح الإيمان قوة مؤسسة للعمران لا مجرد تجربة فردية، فقد يصبح التضامن الاجتماعي أحد أهم الشواهد التاريخية على قدرة العقيدة المنظمة على الانتقال من المجال الروحي إلى المجال الحضاري ضمن نسق متماسك يجمع بين الفرد والجماعة وبين المعنى والواقع وبين الإيمان والتاريخ.

إذا كان الإيمان المنظم قد أسهم في تأسيس التضامن الاجتماعي وبناء الهوية الجماعية، فإن المرحلة التالية في تطور النسق الحضاري الإسلامي تتمثل في انتقال تلك القيم من المجال الاجتماعي العام إلى المجالين الاقتصادي والسياسي، حيث تتجلى قدرتها على تنظيم المصالح وتوجيه السلطة وإخضاع النشاط الإنساني لمعيار أخلاقي يتجاوز منطق المنفعة المجردة ومنطق القوة المجردة، ذلك أن الفكر الإسلامي يتعامل مع الاقتصاد والسياسة بالنظر إليهما باعتبارهما امتدادين مباشرين للرؤية العقدية التي تحدد معنى الملكية ومعنى السلطة ومعنى المسؤولية وحدود الحق والواجب داخل المجتمع، لذا فإن النشاط الاقتصادي والحركة السياسية من مدى انسجامهما مع المنظومة القيمية التي يقوم عليها العمران الإنساني.

لهذا فإن القيم الدينية في التصور الإسلامي تؤدي وظيفة تأسيسية تحدد الإطار الذي تتحرك داخله المصالح والقوى الاجتماعية، لأن المشكلة الأساسية في أي مجتمع تتمثل في غياب المعيار القادر على تنظيمهما وضبط اتجاههما.

لذلكَ يُمكن توصيف العلاقة بين الإيمان والقيم والنظام الحضاري، من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(25)

$$C_o = \Phi(I_b \rightarrow V_n \rightarrow E_p)$$

تمثل هذه الصيغة علاقة منطقية عن التولد الحضاري، وهو الذي تتحول فيه العقيدة إلى منظومة قيمية ثم تتحول تلك المنظومة إلى أنماط منظمة من العلاقات الاقتصادية والسياسية، وبذلك يصبح المجالان الاقتصادي والسياسي امتدادا للبنية الأخلاقية التي يحملها المجتمع عن نفسه وعن غايات وجوده، فقد تكشف هذه الصيغة أن الاقتصاد يبدأ من السوق والسياسة، وهذا ما يجعل كلاهما من التصور الذي يحمله الإنسان عن الإنسان وعن الغاية من الاجتماع البشري، فكل رؤية للثروة تتضمن في داخلها رؤية للعدالة وكل رؤية للسلطة تتضمن في داخلها رؤية للمسؤولية، ولهذا فإن البنية القيمية تسبق البنية المؤسسية من حيث التأسيس المعرفي وإن جاءت المؤسسات متقدمة عليها من حيث الظهور التاريخي.

ففي المجال الاقتصادي تحديدا أدرك الفكر الإسلامي أن الثروة وسيلة لتحقيق مقاصد أوسع تتعلق بحفظ الحياة وتحقيق الكفاية وتعزيز التماسك الاجتماعي، ولهذا ينظر إلى المال باعتباره أمانة اجتماعية يرتبط حق الانتفاع بها بجملة من الواجبات التي تحفظ التوازن بين الفرد والمجتمع، فقد ظهرت مفاهيم الزكاة والوقف والصدقة وتحريم الربا وتحريم الاحتكار باعتبارها أدوات لإعادة تنظيم حركة الثروة داخل المجتمع، حيث لا تتحول القوة الاقتصادية إلى مصدر دائم للهيمنة أو التفكك الاجتماعي، لأن المقصود من هذه التشريعات إخضاع الملكية الفردية لمبدأ أخلاقي يجعل الحرية الاقتصادية مرتبطة بالمسؤولية الاجتماعية.

لهذا يمكن التعبير عن البنية القيمية للاقتصاد الإسلامي، من خلال النموذج الرياضي، الآتي:

نموذج

(26)

$$E_s = \frac{W_p \cdot A_j}{I_n}$$

من الناحية الإبستمولوجية تصف هذه المعادلة المبدأ الذي يجعل الاستقرار الاقتصادي، مما يجعلها مرتبطا بقدرة المجتمع على تحقيق التوازن بين الإنتاج والعدالة وبين الملكية والمسؤولية وبين المنفعة الفردية والمصلحة العامة، فكلما ازداد حضور المعيار الأخلاقي داخل المجال الاقتصادي ازدادت قدرة الاقتصاد

على المحافظة على توازنه الاجتماعي وتقليص احتمالات الصراع والتفاوت المدمر، اما في المجال السياسي فإن القيم الدينية تؤدي وظيفة أكثر عمقا، لأنها تمنع تحول السلطة إلى غاية مستقلة عن المجتمع فالسلطة في التصور الإسلامي، فهيَ أداة لحفظ النظام وتحقيق العدالة وصيانة الحقوق، وإن مفهوم الحكم ارتبط بمفاهيم الأمانة والشورى والمحاسبة والعدل ارتباطا عضويا.

لهذا فإن الشرعية السياسية تتحدد بمدى التزامها بالقيم التي تمنح وجودها معنى ومشروعية، لأن السلطة التي تفقد علاقتها بالعدل تفقد تدريجيا أساسها الأخلاقي حتى لو احتفظت بقدرتها المادية على السيطرة.

وهذا ما يُمكن التعبير عن هذه العلاقة، من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(27)

$$L_p = \Phi(A_j \leftrightarrow M_r \leftrightarrow T_s)$$

فقد تشير هذه الصيغة إلى أن الشرعية السياسية تتولد من العلاقة التفاعلية بين العدالة والمسؤولية والثقة الاجتماعية، لأن الدولة لا تستطيع الاستمرار بالاعتماد على الإكراه وحده، كما أن المجتمع لا يمنح ثقته بصورة دائمة لسلطة منفصلة عن قيمه، ومن ثم فإن الاستقرار السياسي الحقيقي يتأسس على التوافق بين البناء المؤسسي والبناء الأخلاقي، فهي تمثل هذه الرؤية تجاوزا للتصورات التي تختزل الاقتصاد في المنفعة أو تختزل السياسة في القوة، لأن الإنسان في الرؤية الإسلامية كائن أخلاقي قبل كل شيء، ولهذا فإن أي نظام يفصل النشاط الاقتصادي أو السياسي عن البنية القيمية التي تمنحه معناه يظل معرضا لإنتاج أشكال مختلفة من الاضطراب حتى وإن حقق نجاحا ماديا مؤقتا.

فإن القيم الدينية تؤدي وظيفة توحيدية تجمع بين مختلف مجالات الحياة داخل إطار معرفي واحد، فهي تمنع انفصال الثروة عن العدالة وتمنع انفصال السلطة عن المسؤولية وتمنع انفصال المصلحة عن الواجب وبذلك يتحول المجتمع إلى بنية أكثر قدرة على تحقيق التوازن بين الحرية والنظام وبين الفرد والجماعة وبين الحقوق والالتزامات، وعليه فإن أثر القيم الدينية في تنظيم العلاقات الاقتصادية والسياسية في إعادة تأسيس هذا النشاط من داخله عبر ربطه بمعيار يتجاوز المنفعة الآنية والقوة العابرة، ومن خلال هذا التأسيس تتحول العدالة إلى مبدأ منظم للثروة وتتحول المسؤولية إلى مبدأ منظم للسلطة، إذ يتحول الإيمان إلى قوة حضارية قادرة على إنتاج عمران متوازن يجمع بين الكفاءة والاستقامة وبين الازدهار والاستقرار ضمن نسق توحيدي يجعل القيم أساس الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتاريخ.

أسهمت القيم الدينية في تأسيس التضامن الاجتماعي وتنظيم العلاقات الاقتصادية والسياسية، فإن أحد أهم تجليات هذا الانتظام الحضاري يتمثل في الكيفية، وهيَ التي تتحول بها تلك القيم إلى أنماط مستقرة من الطاعة والانضباط قادرة على إنتاج الشرعية والمحافظة على استمرارية السلطة داخل المجتمع، ذلك أن أي بناء سياسي لا يستطيع الاستمرار اعتمادا على أدوات القوة وحدها، لأن القوة تستطيع فرض الامتثال الظاهري لكنها لا تستطيع وحدها إنتاج القبول الداخلي الذي يمنح السلطة استقرارها الطويل، فإن الطاعة في الفكر الإسلامي تنتمي إلى المجال المعرفي والأخلاقي، لأن أصل الطاعة يتأسس على الاعتراف بوجود معيار أعلى من الإرادة الفردية وعلى الإقرار بأن النظام من انسجامه مع الحقيقة والقيم التي تمنحه معنى الوجود الاجتماعي، ولهذا أصبحت الطاعة امتدادا لفكرة الالتزام بالحقيقة قبل أن تكون التزاما بالأشخاص أو بالمؤسسات.

لهذا ينظر الفكر الإسلامي إلى الطاعة بانها صورة من صور الاندماج الواعي داخل نظام معياري مشترك، لأن الإنسان لا يطيع إلا من خلال وجود سلطة قاهره أمره وتكون الطاعة فيها مزيفة او وجود تأثير ناجم عن الوعي او اللاوعي، إذ يُمكن ادراك يدرك أن وجود النظام يمثل شرطا ضروريا لحفظ العدل وصيانة الحقوق واستمرار العمران، ومن ثم تصبح الطاعة فعلا عقلانيا وأخلاقيا في الوقت نفسه.

إذ يُمكن التعبير عن هذا التأسيس من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(28)

$$Sh_p = \int (V_s \times O_c) dt$$

تشير هذه الصيغة إلى عملية تصف كيفية تشكل الشرعية عبر التراكم التاريخي للانسجام بين القيم الاجتماعية والنظام العام، فكلما استطاعت السلطة أن تجسد القيم التي يؤمن بها المجتمع ازدادت قدرتها على إنتاج الطاعة الطوعية، وكلما اتسعت المسافة بين السلطة ومنظومتها القيمية ضعفت شرعيتها حتى وإن احتفظت بأدوات السيطرة المادية، ومن الناحية الفلسفية تكشف هذه الصيغة أن الشرعية عملية تاريخية مستمرة تتكون من تراكم الثقة العامة ومن استمرار التوافق بين السلطة والمبادئ المؤسسة للمجتمع، ولهذا فإن الاستقرار السياسي من قدرة تلك السلطة على المحافظة على الرابط المعنوي الذي يجمعها بالجماعة.

يرتبط مفهوم الانضباط بفكرة أعمق تتعلق بتحويل القيم من مبادئ مجردة إلى عادات اجتماعية مستقرة، لأن المجتمع يستمر بواسطة الأنماط المتكررة من السلوك، وهيَ التي تتحول مع الزمن إلى ثقافة عامة، ومن ثم فإن الانضباط يمثل استقرارا للبنية القيمية داخل الوعي الجمعي.

إذ يُمكن التعبير عن العلاقة بين الانضباط والاستقرار السياسي، من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(29)

$$S_p = \lim(D_c \rightarrow C_h)$$

تعبر هذه الصيغة عن أن الاستقرار السياسي، الذي يمثل النتيجة النهائية لتحول الانضباط من ممارسة خارجية إلى ثقافة داخلية، فكلما أصبح احترام النظام جزءا من البناء الأخلاقي للأفراد قلت الحاجة إلى الإكراه المباشر وازدادت قدرة المجتمع على إعادة إنتاج انتظامه بصورة تلقائية، ولهذا أدرك الفكر الإسلامي أن السلطة لا تستطيع المحافظة على وجودها من خلال العقوبات وحدها، لأن العقوبة تعالج الانحراف بعد وقوعه أما الانضباط فيعالج أسباب الانحراف قبل وقوعه، فقد ظهرت أهمية التربية الأخلاقية والرقابة الذاتية والضمير الديني بوصفها مرتكزات أساسية لحفظ النظام العام.

كما أن العلاقة بين الطاعة والشرعية ليست علاقة أحادية الاتجاه، لأن السلطة كما تطلب الطاعة من المجتمع مطالبة في الوقت نفسه بالخضوع للمبادئ التي تمنحها شرعيتها، خاصة إنّ السلطة التي تتحرر من العدل تفقد أساس مشروعيتها والسلطة التي تنفصل عن المسؤولية تتحول إلى مجرد قوة فاقدة للمبرر الأخلاقي الذي يضمن استمرارها، إذ يُمكن النظر إلى البناء السياسي الإسلامي باعتباره محاولة لإقامة توازن دائم بين الطاعة والمسؤولية وبين السلطة والواجب وبين النظام والعدالة، لأن الطاعة ليست قيمة مطلقة مستقلة عن الغاية التي تخدمها وإنما تكتسب مشروعيتها من علاقتها بالمصلحة العامة وبالقيم التي تحفظ انتظام المجتمع.

لهذا فإن الانضباط في التصور الإسلامي لا يعني إلغاء الحرية، كما أن الطاعة لا تعني إلغاء الإرادة الفردية، لأن المقصود ادماج الإنسان لسلطة مطلقة داخل نظام أخلاقي يجعله قادرا على ممارسة حريته ضمن إطار يحفظ حقوق الآخرين ويصون استقرار الجماعة، إذ تمثل الطاعة المنظمة أحد أهم الشروط التي تسمح بتحول المجتمع من حالة التجمع البشري إلى حالة العمران، لأن العمران لا يقوم على الإرادات المتفرقة وإنما يقوم على القدرة على توحيد الجهود داخل مشروع مشترك، فقد تصبح الطاعة أداة لإنتاج

الوحدة ويصبح الانضباط أداة لإنتاج الاستمرارية، إذ تصبح الشرعية أداة لإنتاج الثقة المتبادلة بين السلطة والمجتمع.

ففي النهاية يُمكن القول؛ إنَّ مفهوم الطاعة والانضباط في الفكر الإسلامي يجب فهمه باعتباره امتدادا للبنية القيمية ، لأنها هي التي أنتجت التضامن الاجتماعي والهوية الجماعية والنظام الاقتصادي العادل، لا سيما إن الطاعة تشكل نوعا من انواع الامتثال، فهما يمثلان آليتين حضاريتين لتحويل القيم إلى مؤسسات وتحويل المبادئ إلى استقرار وتحويل الشرعية من مجرد سلطة قانونية إلى حالة من القبول المعرفي والأخلاقي القادرة على حفظ تماسك المجتمع واستمرار العمران عبر الزمن.

القسم الخامس

حدود الانتظام وإشكاليات التحول التاريخي

جدلًا، إذا كان الانتظام الديني قد ظهر في المباحث السابقة بوصفه القوة التي توحد العقيدة والقيم والسلوك وتؤسس التضامن الاجتماعي والشرعية السياسية والاستقرار الحضاري، فإن أي معالجة فلسفية مكتملة لهذا المفهوم تقتضي الانتقال إلى دراسة حدوده النظرية والعملية، ذلك أن الانتظام مهما بلغت درجة تماسكه يوجد داخل عالم متغير تتبدل فيه الظروف والأفكار والبنى الاجتماعية بصورة مستمرة، فقد تنشأ الإشكالية المركزية المتعلقة بالعلاقة بين **الثبات والتحول** وبين **الاستمرار والتغير** وبين **النظام التاريخي والواقع المتجدد.**

لأن الفكر الإسلامي لم ينظر إلى التاريخ كحركة ساكنة تخضع لتكرار آلي للأحداث بعد ان أدرك أن الوجود الإنساني يتحرك داخل جدلية معقدة تجمع بين عناصر الثبات وعناصر التغير، لأن الحقائق الكلية تبقى ثابتة من حيث المبدأ، في حين تتغير صور تحققها داخل الواقع تبعا لاختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف الحضارية، لذا فإن الانتظام لا يعني تجميد التاريخ عند لحظة معينة ولا يعني تحويل النماذج السابقة إلى قوالب مغلقة تتكرر بصورة حرفية، لأن الانتظام الحقيقي يقوم على تنظيم الحركة وتوجيهها نحو غايات محددة، ولهذا يصبح الثبات في التصور الإسلامي ثباتا للمبادئ لا للأشكال وثباتا للغايات لا للوسائل، فقد تظهر هذه الحقيقة بصورة أوضح عند دراسة المجتمعات والحضارات عبر التاريخ، لأن أي نظام اجتماعي مهما بلغت درجة انتظامه يظل معرضا للتحول نتيجة تغير المعارف والمصالح والتقنيات والبنى الثقافية فالانتظام لا يلغي التاريخ وإنما يعمل داخل التاريخ، ولهذا فإن قدرته على الاستمرار تتوقف على قدرته على استيعاب المتغيرات دون فقدان المبادئ المؤسسة له.

إذ يمكن التعبير عن هذه الجدلية، من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(30)

$$H_t = \Phi(C_p \leftrightarrow T_h)$$

تعبر هذه الصيغة عن علاقة وصفية للبنية الجدلية التي تحكم الحركة التاريخية، حيث يتفاعل الثابت المبدئي مع المتحول التاريخي بصورة مستمرة، فلا يبتلع الثابت حركة التاريخ ولا يذيب التاريخ المبادئ المؤسسة له، فقد تنشأ الحضارة من القدرة على المحافظة على التوازن بين المجالين، إذ تكشف هذه

الصيغة أن الأزمة الحضارية تنشأ من وجود اختلال العلاقة بين **الثبات والتحول**، في حيين يتحول الثبات إلى جمود يفقد النسق قدرته على التكيف مع الواقع، لذا يتحول التغير إلى سيولة مطلقة يفقد النسق هويته ومعاييره المنظمة.

لهذا فإن أحد أهم حدود الانتظام يتمثل في استحالة تحويله إلى بنية مغلقة مكتفية بذاتها، لأن كل نظام تاريخي يحمل داخله إمكانات التحول، كما يحمل داخله إمكانات التجدد، لأن الانتظام عملية مستمرة من إعادة إنتاج التوازن بين المبادئ والواقع وبين المعيار والتاريخ، فقد تظهر إشكالية أخرى أكثر عمقا تتعلق بالعلاقة بين الانتظام والنجاح الحضاري فليس كل مجتمع يمتلك نسقا قيميا متماسكا ينجح بالضرورة في المحافظة على تفوقه التاريخي، لأن الحضارات تحتاج إلى مؤسسات ومعارف وآليات قادرة على تحويل تلك القيم إلى قوة فاعلة داخل الواقع.

لهذا فإن الانتظام القيمي يمثل شرطا ضروريا للاستقرار الحضاري، لكن لا يمثل شرطا كافيا وحده؛ لأن الانتقال من القيمة إلى التاريخ يحتاج إلى وسائط معرفية ومؤسسية واقتصادية وسياسية تجعل المبادئ قادرة على التأثير في حركة المجتمع، ومن هذا يُمكن فهم كثير من لحظات الصعود والانحدار في التاريخ الإسلامي، إذ كان في كثير من الأحيان نتيجة تراجع القدرة على تحويل المبادئ إلى أنظمة إنتاج معرفي ومؤسسات فاعلة تستجيب لمتطلبات العصر.

كما تكشف التحولات التاريخية أن الانتظام نفسه قد يتحول إلى مصدر للأزمة، إذا جرى فهمه بصورة شكلية فكل نسق حضاري معرض لأن تتحول وسائله إلى غايات، وأن تتحول آلياته التنظيمية إلى قيود تعيق قدرته على التجدد، خاصة عند هذه المرحلة يبدأ النظام بفقدان مرونته الداخلية، فقد تصبح المحافظة على الشكل أهم من المحافظة على الوظيفة التي وجد الشكل من أجلها، لذا فإن التاريخ يكشف باستمرار أن بقاء الحضارات يرتبط بقدرتها على استيعاب المتغيرات من داخل مبادئها الخاصة ، لأن الحضارة التي تعجز عن إنتاج إجابات جديدة للمشكلات الجديدة تبدأ تدريجيا بفقدان قدرتها على التأثير مهما بلغ عمق تراثها أو قوة ذاكرتها التاريخية.

فإن الانتظام في أرقى صوره يعني توجيه التغيير وضبطه ضمن أفق قيمي ومعرفي محدد، ليكُن المجتمع المنظم هوَ المجتمع الذي يمتلك القدرة على إدارة التحول دون أن يفقد وحدته وهويته، فقد تمثل هذه الإشكالية أحد أعمق الأسئلة في الفكر الإنساني كله، لأنها تتعلق بكيفية الجمع بين المطلق والنسبي وبين الحقيقة والتاريخ وبين المبدأ والواقع، فكل مشروع حضاري يواجه في النهاية السؤال نفسه "كيف يمكن المحافظة على الثوابت دون تجميد الحياة" و"كيف يمكن الاستجابة للمتغيرات دون فقدان الهوية".

وعليه فإن حدود الانتظام تكمن في طبيعته التاريخية ذاتها، لأن كل نظام يعمل داخل الزمن يظل معرضا لتحديات الزمن، ومن ثم فإن القيمة الحقيقية للانتظام تتمثل في القدرة على استيعابه وإعادة توجيهه بصورة مستمرة، فقد يصبح الانتظام عملية حضارية مفتوحة لا حالة نهائية مغلقة، إذ تكون الحركة التاريخية ميدانا دائما لإعادة بناء العلاقة بين الثبات والتجدد وبين الهوية والتغيير، وهذا ما يحدث ضمن نسق يسعى إلى المحافظة على المعنى في عالم لا يتوقف عن التحول، فإذا كانت إشكالية التحول التاريخي قد كشفت أن الانتظام لا يتحرك خارج الزمن وإنما يعمل في داخله، فإن الإشكالية الأكثر عمقا تتمثل في الكيفية التي يتعامل بها النسق القيمي مع الوقائع الاجتماعية المتغيرة، ذلك أن التاريخ لا يغيّر الأشكال السياسية والاقتصادية فحسب وإنما يعيد بصورة مستمرة تشكيل أنماط الوعي والعلاقات والمؤسسات والحاجات الإنسانية، فقد يظهر التوتر الدائم بين المبادئ الثابتة التي تمنح المجتمع هويته وبين الوقائع المتحولة التي تفرض عليه أشكالا جديدة من الفهم والتنظيم والاستجابة.

تكتسب هذه الإشكالية أهميتها؛ لأن الفكر الإسلامي يقوم في جوهره على الإقرار بوجود حقائق كلية تتجاوز حدود الزمان والمكان، لأن العدل والحق والكرامة والمسؤولية والتوحيد هيَ مبادئ تأسيسية تشكل البنية المرجعية التي ينتظم من خلالها الفعل الإنساني، غير أن هذه المبادئ تتحقق دائما داخل ظروف اجتماعية متغيرة تختلف من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر، ولهذا فإن التحدي الحقيقي لا يكمن في إثبات ثبات المبادئ، لأن ثباتها يمثل شرط وجودها المعرفي ولا يكمن في إثبات تغير الواقع، لأن التغير يمثل طبيعة التاريخ ذاته، وهذا ما يُستدل في بناء الجسر الذي يسمح بانتقال المبادئ الثابتة إلى الوقائع المتحركة دون أن تفقد المبادئ معناها أو يفقد الواقع قابليته للتنظيم.

إذ يُمكن التعبير عن هذه الانتظام الجدلي، من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(31)

$$R_h = \Phi(P_c \leftrightarrow W_s)$$

تمثل هذه الصيغة عن تفاعل جدلي بين عناصر تنشأ من خلال المبادئ الكلية والوقائع الاجتماعية، لأن المبدأ يمنح الواقع اتجاهه والمعيار الذي يحكمه، بينما يمنح الواقع للمبدأ مجال تحققه التاريخي ومن خلال هذا التفاعل المستمر تتكون الحركة الحضارية للمجتمع، فقد تكشف هذه الصيغة أن الخطأ لا ينشأ من الثبات من اختلال العلاقة بينهما، في حين يتم تجريد المبادئ من سياقاتها الواقعية تتحول إلى صيغ نظرية

عاجزة عن توجيه الحياة أو يتم إخضاع المبادئ بصورة كاملة للمتغيرات الاجتماعية تفقد وظيفتها المرجعية، إذ تتحول إلى انعكاس للواقع بدلا من أن تكون معيارا لتقويمه.

لهذا فإن الفكر الإسلامي يتعامل مع الواقع من خلال اعتبارات السلطة المطلقة التي تعيد إنتاج الحقيقة وفق شروطها المتغيرة، سعى إلى بناء منطقة وسطى يتحقق فيها التواصل بين الثابت والمتغير من خلال الاجتهاد والاستنباط وإعادة تنزيل المبادئ على الوقائع المستجدة، إذ احتلت عملية الفهم موقعا مركزيا في البناء الحضاري الإسلامي، لأن المشكلة تمثلت في كيفية الربط بينهما فكل عصر يطرح أسئلة جديدة ويولد صورا مختلفة من العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مما يجعل إعادة قراءة الواقع جزءا من عملية المحافظة على فاعلية المبادئ نفسها، لا سيما إنَ الثابت لا يحيا إلا إذا استطاع أن يجد طريقه إلى التاريخ والتاريخ لا يكتسب معنى، إلا إذا وجد ما يضبط حركته ويوجه مساره، ولهذا فإن العلاقة بينهما علاقة حاجة متبادلة لأن أحدهما يفقد قيمته دون الآخر.

تزداد هذه الإشكالية تعقيدا كلما تسارعت حركة التغير الاجتماعي، لأن المجتمعات الحديثة تشهد تحولات عميقة في أنماط المعرفة والاتصال والاقتصاد والسلطة، وهو ما يفرض بصورة دائمة إعادة النظر في الوسائل والآليات التي تتحقق من خلالها المبادئ داخل الواقع، غير أن المحافظة على الهوية الحضارية لا تتحقق عبر مقاومة التغير في ذاته، لأن مقاومة التاريخ تتحقق عبر القدرة على التمييز بين ما ينتمي إلى جوهر المبدأ وما ينتمي إلى صورته التاريخية، اما الخلط بين الجوهر والصورة هو الذي يؤدي غالبا إلى إنتاج أزمات فكرية وحضارية تجعل المجتمع عاجزا عن التكيف أو عاجزا عن المحافظة على هويته، لذا فإن الانتظام الحضاري يعني المحافظة على المعاني المؤسسة التي أوجدت تلك الأشكال في الأصل، لأن الأشكال قابلة للتبدل أما المعاني فهي التي تمنح النسق وحدته واستمراره عبر الزمن.

لهذا فإن تاريخ الحضارات يكشف أن المجتمعات الأكثر قدرة على الاستمرار هيَ تلك المجتمعات التي استطاعت إعادة تفسير مبادئها بصورة تسمح لها بمواكبة التحولات دون أن تفقد مركزها المرجعي، ليكُن البقاء الحضاري يتحقق من خلال التوازن الدقيق بين الأصالة والتجدد، إذ تمثل هذه الجدلية إحدى صور العلاقة بين المطلق والنسبي داخل التجربة الإنسانية كلها، لأن الإنسان يعيش دائما بين عالم القيم الثابتة وعالم الوقائع المتغيرة وبين "**ما ينبغي أن يكون**" و"**ما هو كائن فعلا**"، لذا فإن كل مشروع حضاري يواجه بصورة مستمرة مهمة إعادة بناء الصلة بين هذين العالمين، وعليه فإن التوتر بين ثبات المبادئ وتغيّر الوقائع الاجتماعية يمثل أحد الشروط البنيوية لاستمرار فاعليته التاريخية لأن المبادئ تظهر قيمتها الحقيقية في قدرتها على توجيه الواقع المتغير، ولأن الواقع يكتسب انتظامه من خضوعه لمعنى يتجاوز تقلباته العابرة،

ومن هذا التفاعل الدائم بين الثابت والمتحول يتجدد الانتظام الحضاري ويستمر النسق القيمي في أداء وظيفته بوصفه مرجعية منظمة لحركة الإنسان والمجتمع والتاريخ.

تمثل الظاهرة المذهبية واحدة من أكثر الظواهر تعقيدا في تاريخ الفكر الإسلامي؛ لأنها تتصل مباشرة بمسألة العلاقة بين الحقيقة الدينية من جهة وبين طرائق إدراكها وفهمها وتنزيلها على الواقع من جهة أخرى، الإسلام منذ نشأته قدم نفسه باعتباره نسقًا معرفيا وأخلاقيا وحضاريا مفتوحا على عملية دائمة من الفهم والاجتهاد والاستنباط، ولهذا كان من الطبيعي أن تظهر داخل المجال الإسلامي مدارس متعددة حاولت تفسير النصوص المؤسسة وتحديد آليات استنباط الأحكام وتنظيم العلاقة بين الوحي والعقل والواقع، الامر الي جعل الاختلاف المذهبي لا ينبغي النظر إليه باعتباره حادثة عرضية نشأت بسبب ظروف سياسية أو اجتماعية فحسب، لأن جذوره أعمق من ذلك بكثير فهو يرتبط بطبيعة المعرفة الإنسانية ذاتها، خاصة إنَّ النص الديني وإن كان واحدا في مصدره، فإن عملية فهمه تمر عبر العقل الإنساني والعقل بحكم تكوينه التاريخي والثقافي، إذ لا يعمل بصورة متطابقة عند جميع الأفراد والجماعات، ولهذا يصبح التعدد في الفهم نتيجة طبيعية لتعدد زوايا النظر وتنوع المناهج المعرفية المستخدمة في قراءة النصوص.

المذهب في جوهره يمثل نسقا إبستمولوجيا متكاملا يحتوي على تصور خاص لمصادر المعرفة وترتيب الأدلة وآليات الاستدلال وحدود التأويل، من خلال العلاقة بين الثابت والمتغير؛ ومن ثم فإن الاختلاف الذي يظهر في المجال السلوكي ليس سوى المرحلة الأخيرة من سلسلة طويلة من الاختلافات المعرفية التي تسبقه.

وهذا ما يُمكن التعبير عن هذا التدرج البنيوي، من خلال النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(32)

$$B_d = \Phi(M_e \rightarrow P_i \rightarrow S_r)$$

تكشف هذه الصيغة البنية الداخلية للتحول، إذ يحدث فيها الاختلاف المنهجي إلى اختلاف تأويلي ومن ثم يتحول التأويل إلى نمط سلوكي متميز، لأن السلوك الديني يمثل انعكاسا مباشرا لها داخل المجال الاجتماعي، فقد تكشف هذه الصيغة أن ما يبدو في الواقع اختلافا في الأفعال والشعائر قد يكون في حقيقته اختلافا في مناهج التفكير ذاتها، لأن كل ممارسة دينية تتضمن بصورة ضمنية تصورا معينا للحقيقة

ولطبيعة النص ولحدود العقل ولدور الإنسان في فهم الوحي، ولهذا فإن تحليل السلوك الديني يقتضي العودة دائما إلى الأصول المعرفية التي أنتجته.

نشأت اتجاهات متعددة داخل التاريخ الإسلامي أعطت أولوية متفاوتة للنص أو للعقل أو للتجربة الروحية، وقد انعكس ذلك بصورة مباشرة على أنماط التدين التي ظهرت داخل المجتمع، في حين يصبح النص هو المركز المعرفي الأول تتجه الممارسة الدينية نحو التشديد على الامتثال والانضباط الظاهري، فقد يتسع مجال العقل تتجه الممارسة نحو البحث عن المقاصد والعلاقات الكلية، إذ تصبح التجربة الروحية مركز الاهتمام يبرز البعد الوجداني والتزكوي بوصفه المجال الرئيس لتحقق الدين في الحياة الإنسانية.

غير أن الخطأ المنهجي يكمن في الاعتقاد بأن هذه الاختلافات تعني بالضرورة تعدد الحقائق النهائية، لأن الاختلاف المذهبي في أغلب صوره التاريخية لم يكن اختلافا في الأصول الكبرى، بقدر ما كان اختلافا في طرائق الوصول إليها أو في كيفية ترتيب عناصرها داخل النسق المعرفي، ولهذا بقيت المرجعية العقدية العامة محافظة على وحدتها رغم تعدد المدارس التي عملت داخلها، إذ يمكن النظر إلى الظاهرة المذهبية بوصفها تعبيرا عن التوتر الدائم بين وحدة الحقيقة وتعدد مسارات الفهم، لأن الإنسان يمر عبر أدوات إدراكية ولغوية وثقافية متعددة، وهذه الأدوات نفسها تصبح جزءا من عملية إنتاج المعرفة، ولهذا فإن التعدد يظهر داخل عملية الاقتراب منها.

كما أن الاختلاف المذهبي يكشف عن حقيقة أعمق تتعلق بطبيعة العلاقة بين الثبات والتحول داخل الفكر الإسلامي، لأن النصوص المؤسسة بقيت ثابتة عبر التاريخ غير أن الوقائع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إذ ظلت في حالة تغير مستمر ولذلك كانت المدارس المختلفة تحاول بصورة دائمة إعادة بناء الجسر بين النص والواقع وفق مناهج متباينة، الأمر الذي أدى إلى ظهور أنماط مختلفة من الاستجابة للمتغيرات التاريخية، ولهذا فإن المذاهب تمثل أيضا نماذج مختلفة لإدارة العلاقة بين المطلق والتاريخ وبين المبدأ والواقع وبين الثابت والمتغير، فكلما اتسعت حركة التاريخ ازدادت الحاجة إلى تنوع الاجتهادات القادرة على استيعاب الوقائع الجديدة دون الإخلال بالأصول المؤسسة.

أدى هذا التعدد إلى إنتاج أنماط متنوعة من السلوك الديني داخل المجال الإسلامي الواحد، فقد ظهرت أشكال مختلفة من التنظيم التعبدي ومن الممارسات التربوية ومن التصورات الأخلاقية ومن طرائق إدارة المجال العام، غير أن هذه الاختلافات بقيت في أغلب مراحل التاريخ الإسلامي تتحرك داخل إطار مرجعي مشترك يمنحها قدرا من الوحدة رغم تعدد صورها الخارجية، ولهذا فإن القيمة الحضارية للمذاهب تكمن في توفير آليات متعددة لفهم الواقع والتعامل معه، فكل مذهب يمثل خبرة تاريخية تراكمية حاولت معالجة

إشكالات معينة ضمن شروط زمنية واجتماعية محددة، ومن ثم فإن دراسة المذاهب ينبغي أن تمتد إلى دراسة مناهجها المعرفية ومقدماتها الفلسفية وأسسها الاستدلالية.

غير أن التعدد المذهبي يظل حاملا لإشكالية دائمة تتعلق بحدود التنوع المقبول وحدود الوحدة المطلوبة، لأن أي نسق حضاري يحتاج إلى قدر من الوحدة يحفظ هويته، كما يحتاج إلى قدر من التعدد يسمح له بالتكيف مع تعقيد الواقع وإذا تحولت الوحدة إلى إلغاء للاختلاف دخل الفكر في حالة من الجمود، وإذا تحول الاختلاف إلى تفكك للمرجعية المشتركة تعرض النسق كله لفقدان تماسكه الداخلي، لذا فإن التحدي الحقيقي الذي واجه الفكر الإسلامي عبر تاريخه يكمُن في كيفية إدارة ذلك الاختلاف داخل إطار جامع يحافظ على المرجعية المشتركة، إذ يمنح في الوقت نفسه مساحة للاجتهاد والتنوع والتجدد، لأن الأزمة لا تنشأ من تعدد المناهج بقدر ما تنشأ من تحول ذلك التعدد إلى صراع على احتكار الحقيقة أو إقصاء الآخر من المجال المعرفي العام.

وعليه فإن أثر الاختلافات المذهبية في تعدد أنماط السلوك الديني يمثل تجليا عميقا لطبيعة المعرفة الإنسانية ذاتها ولطبيعة العلاقة بين النص والعقل والتاريخ، لأن الاختلاف المذهبي يكشف أن الوحدة لا تعني التطابق، وأن التعدد لا يعني الانقسام وأن الحقيقة الدينية داخل التجربة الإسلامية، وهيَ التي عبرت عن نفسها من خلال أنساق متعددة من الفهم والممارسة ظلت جميعها تدور حول مركز مرجعي واحد يحفظ للنسق الإسلامي هويته واستمراره عبر الزمن، إذ تقدم الحداثة المعاصرة بنية معرفية واجتماعية معقدة أعادت تشكيل العلاقة بين الإنسان والمعنى وبين القيم والمؤسسات وبين المرجعيات وآليات إنتاج الشرعية داخل المجال العام، فهي إعادة تركيب شاملة لبنية الإدراك الاجتماعي وأنماط التواصل وأنساق السلطة الرمزية داخل المجتمع، ومن ثم فإن سؤال "إعادة بناء انتظام الإيمان والسلوك" يتعلق باستعادته بإعادة تأسيس العلاقة بين الثابت المعياري والمتغير البنيوي داخل فضاء متعدد المرجعيات.

فقد ينطلق الإشكال من أن الانتظام الديني في صيغته التقليدية، فقد كان يقوم على مركزية مرجعية واضحة تربط العقيدة بالقيم والسلوك ضمن نسق واحد متماسك، غير أن البنية الحداثية أدخلت هذا النسق في حالة من التفكيك الوظيفي، حيث يعد الدين جزءا من شبكة واسعة من الفواعل المعرفية والاجتماعية مثل العلم والتقنية والقانون والاقتصاد والإعلام، وهذا التحول يعني انتقاله من نموذج مركزي مغلق إلى نموذج شبكي موزع.

من الناحية النظرية يمكن تمثيل هذا التحول من خلال بنية تفاعلية تتمثل في النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(33)

$$O = \Phi(I_c \leftrightarrow S_m \leftrightarrow K_n)$$

حيث يمثل**(O)** انتظام الإيمان والسلوك، بينما يمثل (I_c) البنية الاعتقادية المعيارية، إذ يمثل (S_m) البنية الاجتماعية الحديثة ويمثل (K_n) بنية المعرفة الشبكية.

تكشف هذه الصيغة أن الانتظام يتشكل من علاقة تفاعلية دائرية، حيث يعيد كل عنصر إنتاج العناصر الأخرى داخل حركة مستمرة من إعادة التوازن الداخلي، فإن الأزمة تنشأ من طريقة إدارة العلاقة بين الثابت والمتغير، في حين يتم تجريد القيم من سياقاتها الاجتماعية تتحول إلى معايير مجردة غير قادرة على التوجيه، في حين يتم إخضاع القيم بالكامل للواقع الاجتماعي تفقد وظيفتها المعيارية وتتحول إلى انعكاس مباشر للواقع بدل أن تكون إطارا لتقويمه.

لهذا يمكن تمثيل هذا المعيار عبر علاقة زمنية، تتمثل في النموذج الرياضي الآتي:

نموذج

(34)

$$M_t = f(M_0, \Delta S, \Delta K)$$

حيث مثل الرمز ($\mathbf{M_t}$) صورة المعيار في الزمن **(t)** و($\mathbf{M_0}$) يمثل الأصل المرجعي ليكُن **(ΔS)** تغير البنية الاجتماعية، يتمثل **(ΔK)** تغير بنية المعرفة، إذ تدل هذه العلاقة على أن الثبات يعني الاستمرارية الوظيفية للمعيار عبر إعادة إنتاجه داخل سياقات تاريخية متغيرة دون فقدان جوهره، ومن هذا المنطلق فإن إعادة بناء الانتظام لا تتحقق عبر تثبيت الأشكال التاريخية، لأن الأشكال مرتبطة بشروطها البنيوية ولا يمكن فصلها عنها دون فقدان فعاليتها، كما تتحقق عبر الذوبان الكامل في منطق الحداثة، لأن ذلك يؤدي إلى انهيار المرجعية المعيارية، إذ تتحقق عبر إنتاج مستوى وسيط يربط بين الأصل القيمي وآليات التحقق الاجتماعي.

فقد تشير الخبرة التاريخية إلى أن استمرارية الأنظمة القيمية تتوقف على قدرتها على إنتاج مؤسسات وسيطة قادرة على تحويل المبادئ المجردة إلى ممارسات قابلة للتطبيق داخل الواقع الاجتماعي، لأن غياب

هذه الوسائط يؤدي إلى انفصال القيم عن الحياة العملية، بينما يؤدي الإفراط في الوساطة دون مرجعية إلى تمييع المعيار.

من الناحية البنيوية يمكن تمثيل شرط الاستقرار، من خلال نموذج توازني رياضي، كما مُبين ادناه:

نموذج

(35)

$$Stability = \frac{C_v \cdot A_r}{D_f + E_s}$$

حيث ($\mathbf{C_v}$) يمثل قوة المرجعية القيمية و($\mathbf{A_r}$) يمثل قدرة إعادة التفسير و($\mathbf{D_f}$) يمثل درجة التفكك الاجتماعي و($\mathbf{E_s}$) يمثل السيولة الرمزية داخل المجال المعرفي، فقد يكشف هذا النموذج أن الاستقرار يعتمد على قدرته على التكيف وإعادة التفسير داخل بيئات اجتماعية متغيرة.

لذا فإن إعادة بناء الانتظام في سياق الحداثة تتطلب تطوير **ثلاث منتظمات** مترابطة، تتمثل في:

أولاً: إعادة تعريف العلاقة بين الثابت والمتغير، إذ يصبح الثابت مبدأ توجيهيا لا شكلا تاريخيا مغلقا.

ثانيًا: بناء مؤسسات وسيطة تربط بين المرجعية القيمية والواقع الاجتماعي.

ثالثًا: تطوير عقل تأويلي قادر على تحويل المبادئ الكلية إلى أنظمة تطبيقية مرنة، فقد تستوعب التحولات دون فقدان الوحدة الداخلية.

إذ يُمكن تمثيل التفاعل الدينامي للمعطيات العامة للانتظام، من خلال نموذج رياضي تطوري، يتمثل في الآتي:

نموذج

(36)

$$O_{t+1} = O_t + \alpha T_r - \beta R_g + \gamma I_p$$

مثلّ ($\mathbf{T_r}$) القدرة على إعادة التفسير و(R_g) درجة الجمود و(I_p) مستوى الإدماج المؤسسي، فقد يُبين هذا النموذج أن الانتظام حالة عملية مستمرة لإعادة إنتاج التوازن بين التجديد والتقييد والإدماج المؤسسي، وهذا الامر يحدث داخل سياق تاريخي متغير.

ففي النهاية؛ تعيد هذه الإشكالية صياغة العلاقة بين المطلق والنسبي داخل الحداثة، حيث لا يعود المطلق منفصلا عن التاريخ ولا يتحول التاريخ إلى بديل عن المعيار، بقدر ما تنشأ علاقة تفاعلية ينتج عنها، وهذا ما يمكن تسميته بالثبات الديناميكي أي ثبات في الجوهر ومعايير التوجيه مقابل تغير في أشكال التحقق، وعليه فإن إمكان إعادة بناء انتظام الإيمان والسلوك داخل الحداثة، إذ لا يقوم على استعادة نموذج مغلق يقوم على إنتاج بنية معرفية مرنة قادرة على إعادة تنظيم العلاقة بين العقيدة والسلوك وبين المرجعية والواقع وبين المعنى والتاريخ داخل فضاء اجتماعي متغير باستمرار، حيث يصبح الانتظام عملية توليد مستمرة للمعنى داخل حركة العالم لا خارجه.

مراجع الجزء الثالث:

❖ المراجع العربية

1. إبراهيم العبيدي واخرون، **صدى المعتزلة في الفكر الإسلامي بين الماضي والحاضر**(بيروت: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧).
2. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصر الدين الطوسي، القسم الرابع، ط٢(بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر ، ١٩٩٣).
3. أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤).
4. أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال** (ابو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠١٦).
5. أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠١٧).
6. جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث** (بيروت: دار الساقي، 2008).
7. طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)
8. عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقال في المفارقات**(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).
9. محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١).
10. محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**(بيروت: مركز دراسات الوحده العربية سلسلة الثقافة القومية (٢٩)،١٩٩٦).

❖ المراجع الإنجليزية

1. Charles Taylor, **A Secular Age** (New York: Harvard University Press, 2007).
2. Christian Smith, **Moral Believing Animals: Human Personhood and Culture** (London: Oxford University Press, 2003).
3. Jonathan Haidt, **The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and** Religion (New York: Pantheon Books, 2012).
4. James K. A. Smith, **Desiring the Kingdom: Worship Worldview and Cultural Formation** (New York: Baker Academic, 2009).
5. Alasdair MacIntyre, Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2 (London: Cambridge University Press, 2006).

6. Merold Westphal, **Whose Community? Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church** (New York: Baker Academic, 2009).

الخاتمة

يُمكن القول من كل ما سبق؛ إنَ هذا العمل مثلّ تثبيت فرضية مركزية مفادها "**الفكر الإسلامي في مستوياته الكلامية والفلسفية والتشريعية يتحدد من خلال نسقًا برهانيًا ذا بنية رياضية كامنة، إذ تقوم على علاقات انتظامية تصوغ انتقاله من إدراك النظام الكوني إلى التأسيس الوجودي عبر التنظيم العقدي والسلوكي ضمن وحدة بنيوية متماسكة لا تقبل التفكك دون اختلال الاتساق الداخلي**"، حيث يظهر التعدد التاريخي في المدارس والاختلاف في التأويل يعكس تنوعًا في نماذج تمثل البنية الواحدة للانتظام، يعاد إنتاج العلاقات ذاتها داخل مستويات مختلفة من التجريد.

يُثبت الانتقال من الانتظام الطبيعي إلى الإيمان بالمطلق وجود مسار تراكمي تحكمه علاقات التناسب والسببية، وهيَ تعبيرًا عن بنية رياضية سابقة على التعيين العلمي للرياضيات، حيث ينتهي هذا المسار إلى ضرورة افتراض حد تنظيمي أعلى يوقف التسلسل السببي ويؤسس اكتمال النسق، ففي السياق الإسلامي يعاد تشكيل **مفاهيم العلة** والنظام والجوهر داخل **أفق توحيدي**، يعمل على اعادة توزيع مركز التفسير من الطبيعة إلى الإله من خلال اعتباره المبدأ المطلق، مما ينتج بنية برهانية مركبة تتداخل فيها السببية مع الغائية والبرهان مع النص والإرادة الإلهية مع انتظام الكون ضمن نظام واحد متصل.

لذا فإنَ ما يسمى **بالانشطار الكلامي والفلسفي** يعبر عن اختلافات في **نمذجة** العلاقة بين **النظام** و**الوجود** و**المطلق**، إذ تظل البنية البرهانية واحدة ويعاد تمثيلها عبر صيغ متعددة من التجريد، تبرز النمذجة الرياضية كأداة تجريدية لكشف البنية الداخلية للنسق الفكري في الفكر الاسلامي، ذلكَ من خلال تحويل العلاقات الفكرية إلى انتظامات قابلة للتمثيل البنيوي دون اختزال مضمونها الوجودي، مما يجعل الإيمان **نقطة استقرار** قصوى داخل نسق برهاني ممتد؛ يبدأ من إدراك الانتظام الكوني وينتهي إلى تثبيت المطلق، ليكُن شرطًا لإمكان المعنى والوجود والمعرفة والسلوك ضمن بنية رياضية فلسفية واحدة تحقق الاتساق بين مستويات العقل والنص والوجود، **وقد تم التوصل الى جملة من النتائج** تتمثل في الآتي:

1. الفكر الإسلامي؛ نسق برهاني قابل للتمثيل داخل المعنى الرياضي، ذلك باعتباره بنية علاقاتية تحكمها دوال انتظام تسلسلية غير ثابتة تاريخيًا.
2. مثلّ إدراك الانتظام الكوني تأسيسًا لنموذج رياضي حدسي، إذ يعتمد على **التناسب** و**التكرار** و**التماثل** كمتغيرات أولية لتشكيل المعرفة الزمنية.
3. يُفهم مفهوم المطلق من خلال اعتباره حل حدّي داخل **نظام سببي** غير منتهٍ، حيث يعمل كإغلاق كلي شمولي لمسار **الانحدار اللانهائي** في الفكر الاسلامي.

4. يُعاد صياغة المتغيرات باعتبارها مفاهيم فلسفية وعقدية داخل نموذج توحيدي **ثابت مرجعي**، إذ يُحدد الله (عزوجل) باعتباره ثابتًا تأسيسيًا للنسق الوجودي والمعرفي.
5. مثلت جدلية التعدد الكلامي والفلسفي، بأنها اختلاف في نماذج المحاكاة الرياضية لنفس البنية الأساسية، أي بمعنى انها لا تمثل اختلاف في البنية العميقة للفكر الاسلامي.
6. التاريخ والحدث يُفسران مسارات الوقائع وتحليلهما عبر تحويل الزمن إلى متغير رياضي، مما يسمح بقراءة التحولات الفكرية **(المادية)** والمعنوية **(الزمنية)** كدوال انتقال فكري مُتباين.
7. العقيدة تظهر باعتبارها من خلال هذا المنهج بأنها **تقييد بنيوي** يفرض شروط اتساق على متغيرات الاعتقاد والسلوك داخل النسق البرهاني، إذ يساعد في تحديد حدود الحركة داخل النموذج الزمني.
8. النمذجة الرياضية تعمل كإسقاط تجريدي؛ يحول الوقائع التاريخية والعقدية إلى بنى قابلة للتحليل البنيوي عبر معادلات العلاقات والاتساق دون اختزال محتواها الوجودي.
9. نقطة اتزان العلاقاتي داخل نظام ديناميكي متعدد المتغيرات هوَ الايمان، الذي يحقق توازنًا بين الطبيعة والعقل والمطلق ضمن شروط استقرار نسقي.