الفصل الثاني

المنظومات فلسفةً ومنهجاً للتحليل

نظرة عامّة

قبل أن نقوم بتحليل أصول التشريع الإسلاميّ وفلسفته من وجهة "منظوميّة"، فإنّنا سنجيب عن الأسئلة التالية:

- ما هي المنظومات؟ هل لها وجود "حقيقيّ" أم أنّها مبتكرات "عقليّة"؟
- ما هي "فلسفة المنظومات" وما هي علاقتها بفلسفة الإسلام والفلسفات الحديثة؟
- ما هي "المقاربة المنظوميّة" للتحليل؟
- ما هي وجوه التشابه والاختلاف بين التحليل بناء على المنظومات وغيرها من طرق التحليل؟

يلقي هذا الفصل الضوء على "فلسفة المنظومات" من خلال استكشاف ماهية المنظومة. ونحن حينما نقارب الأمور من وجهة نظر فلسفة المنظومات فإنّنا ننظر في خلق الكون ووظيفته وكلّ ما فيه من أفق واسع، بوصفه منظومة شاملة تتكوّن من عدد لا حصر له من المنظومات الثانوية المنفتحة بعضها على بعض، والمتفاعلة فيما بينها في تركيب تراتبيّ هرميّ يتميّز بالغائيّة على كل مستوياته. وسوف نعرض باختصار فوائد المقاربة المنظوميّة للتحليل، مقارنين إياها بطرق التحليل التقليديّة، التي نصفها هنا عموماً بأنّها "تجزيئيّة". وأقدّم في النّهاية تعريفاً لطريقتي في المقاربة المنظوميّة للتحليل، على أساس من تعريفي لما يحدّد المنظومات، أو ما يسمى "سمات المنظومة العامة". وسوف

يلاحظ القارئ الكريم أنّ اللغة التي تغلب على هذا الفصل هي لغة علمية إلى حدّ ما، هذا لأنّ "المنظومات"، رغم أنها حقل تطور ليضمّ حقولاً عديدة علمية وإنسانية، فإنّ هذا الحقل ولد أصلاً من رحم العلوم الطبيعية، لا من مجال الإنسانيّات.

2-1 المنظومات وفلسفة المنظومات

الغائيّة، والسببيّة، واللاعقلانيّة

الطفرات في العلوم الطبيعية كثيراً ما ينجم عنها تحوّلات عميقة في طرق التفكير الفلسفيّة. وقد كانت العلوم القديمة، وخاصّة العلوم اليونانيّة من أمثال الخيمياء، وهندسة المثلثات، والفلك، تجديدات كبرى كشفت للناس ضآلة ما يعرفونه بالنسبة لما لا يعرفون. ثم تولد عن هذه العلوم نظريّات الغائيّة التي تنظر إلى الكون على أنّ له "مقصداً" و"غاية"، وتمكّنت هذه النظريّات من الفلسفة حتى صارت في نهاية المطاف هي السّائدة في فلسفة الدّين نفسها. وظلت فلسفة الدّين حتّى القرون الوسطى تتبنّى النظريّات الغائيّة القديمة، و"تعيد صياغتها" بما يجعلها تعبّر عن مراد الله تعالى من خلقه. ثم تبنّت الفلسفة الإسلاميّة نظريّات الغائيّة اليونانية القديمة، معيدة صياغتها لتعبّر عن المفاهيم الإسلاميّة الكلامية.

ولكن الفلاسفة/العلماء المسلمين طوروا كذلك المفاهيم القديمة المندثرة حول السببيّة، لا بالمعنى العلميّ التجريبي فحسب، ولكن بالمعنى الدينيّ كذلك، وهذا ما نشرحه في الفصل السّادس. وهذه التطويرات التي أدخلتها الفلسفة الإسلاميّة على الفلسفة اليونانيّة -خاصة في منهج السببية التجريبي- مهّدت الطريق لانطلاق النهضة العقلانية الأوروبّيّة والمنطق التجريبي الحداثي، وكانت سبباً رئيساً للتحوّل في طرائق التفكير الفلسفيّة المختلفة من "الغائيّة" إلى "السببيّة" خاصة في القرن السابع عشر الميلادي.

وحينما تولّد عن العلوم القديمة -كالخيمياء وهندسة المثلثات وعلم الفلك- العلم الحديث في القرن السابع عشر؛ بدأ الفلاسفة وعلماء الطبيعة

يدعون إلى التعامل مع الظواهر الطبيعيّة بحسب مبادئ نابعة من الطبيعة المحسوسة المقيسة نفسها لا من أي شيء وراءها، وذلك مع التمكّن المتزايد لفرضيّة أنّ الطبيعة لا تزيد عن كونها آلة ضخمة تعمل حسب مبادئ الآلات، ليس لها مقاصد تنتهي إليها خارج نطاق ما سمي "العلم"، وقصد به العلم التجريبي. أمّا "المقصد" الكبير والوحيد الذي بقى بعد ذلك فهو أن يتحكّم البشر في الكون ليحقّق منفعتهم المادية.

وهكذا أحلّت فلسفةُ الحداثة محلّ "مركزيّة الإنسان في الكون"، وهو المبدأ العقائدي الغائيّ في التفكير القديم، أحلّت محله مبدأ جديداً يجعل نفس "مركزيّة الإنسان في الكون" تتحقّق من خلال نشاط وجهد البشر، لا من خلال عطيّة إلهيّة أو عقيدة دينية. بل صار يُنظر إلى الغائيّة بالمعنى العقائدي على أنّها فكرة تعطّل تقدّم العلم. وهكذا بدأت فكرة "السببيّة" تلعب دور طريقة التفكير "المنطقيّة" والسائدة، وساد الاعتقاد بأنّ كلّ شيء في الطّبيعة يمكن تفسير وجوده من خلال تفسيرات سببيّة تجزيئيّة لأسباب محددة ونتيجة محددة لكل سبب. وكان من مقتضيات هذا التفكير أنّ اعتقد الجميع أن إحداث نتيجةٍ ما "ليس إلا" (كما قالوا) نتيجة طبيعيّة لحدوث سبب هذه النتيجة بشكل حصري. وهكذا نبذت النظريّة الحديثة في التحليل التجزيئيّ أيّ نظريّة تنطوي على ظاهرة أو سلوك طبيعيّ غائيّ أو مرتبط بقصد ما بدعوى أنّه "ميتافيزيقي" (أي ينتمي لما وراء الطبيعة)، وغامض، وخارج دائرة ما سمّي بالمنطق والعقل.

وما يمكن أن نطلق عليه "الحداثة الإسلاميّة"، التي كانت عموماً نوعاً من ردّ الفعل للحداثة الأوربّيّة، صادقت على أفكار مركزيّة العلم بمفهومه الحداثي وتفوّقه، هذا لأنّ العقل الإسلاميّ كان مستعدّاً لفكرة السببيّة أكثر من أيّ عقل آخر، وذلك بسبب المساهمات الإسلاميّة في الفلسفة قبل انطلاق النهضة الأوروبّيّة. وهكذا فقد عملت الحداثة الإسلاميّة، ضمن إطار العلم الحديث وضمن مفهوم السببيّة، على فهم جديد، أو صياغة جديدة، للفلسفة الإسلاميّة للدّين أو "علم الكلام". لقد أعيد فهم أسس وفروع الإيمان في الإسلام حتى تتوافق مع نتائج العلم (حسب العلوم الطبيعية قبل القرن

العشرين)، وكانت السّببيّة التجريبية هي المنطق الذي يدور في فلكه علم الكلام الحديث منذ بداية القرن العشرين. ونجد أوضح تعبير عن كلّ ما سبق من تغيّرات في المنهج الإسلاميّ الكلامي في كتابات الإمام محمّد عبده مثل **رسالة التّوحيد** (ويجد القارئ توسّعاً حول الإمام محمد عبده وتأويلاته من منطلق الحداثة الإسلاميّة في الفصل الخامس).

ثمّ شهد الغرب في النصف الثاني من القرن العشرين نبذاً جذريّاً من قبل فلسفة ما بعد الحداثة لكلّ "الخرافات العظمى" التي نسبتها للحداثة. فقد اتّفقت كلّ اتّجاهات مابعد الحداثة، كما نشرح في الفصل الخامس، على "تفكيك كلّ المركزيّات". ذلك لأنه حسب موقف مابعد الحداثيّين، يجب الإبقاء على المركز خلواً وخواء، ليس فيه شيء، سواء كان هذا الذي في المركز هو العلم أو الإنسان أو الغرب، أو حتّى الله (تعالى). فقد أصبحت "العقلانيّة" نفسها، كما يراها مابعد الحداثيّين، غير مرغوبة بوصفها نوعاً من التمحور حول المركز وتهميشاً لما سواه، بينما أصبحت "اللاعقلانيّة" بديلاً مرغوباً بل و"أخلاقيّاً".

ثمّ جاء ما يمكن أن أطلق عليه "ما بعد الحداثة الإسلاميّة" فاستخدمت بدورها مفاهيم التفكيكيّة لنقد بنود الإيمان في الإسلام نقداً جذريّاً. فالمكانة المركزيّة التي يحتلّها القرآن والنبيّ ﷺ في الإسلام وفي التشريع الإسلاميّ صارت عندهم موضوعاً لـ "التنازع الحرّ للاضداد"، بحسب تعبير دريدا. وقد أوردنا في الفصل السّادس تفصيلاً للمكونات المختلفة لمابعد الحداثة "الإسلاميّة" وكذلك تأثيرها على بعض الدراسات الإسلاميّة في القرن العشرين إلى اليوم.

نحو فلسفة "إسلاميّة" للمنظومات

أمّا ما يهمّنا في هذا الفصل فهو فلسفة المنظومات بوصفها فلسفة تمثل "مابعد مابعد" (مرتين) الحداثة، وبوصفها أيضاً فلسفة تنحاز للعقلانيّة كمبدأ ولكنها لا تتمحور حول أوروبّا أو الغرب. ثم نفصّل كيف أنّ فلسفة الإسلام وأصول التشريع يمكن أن تفيد من التطور الذي حدث في هذه الفلسفة الجديدة.

فقد ظهرت النظريّة أو الفلسفة المنظوميّة في النصف الثاني من القرن العشرين لتكون ردّاً على فلسفة الحداثة ومابعد الحداثة كليهما، وهي فلسفة تنبذ الفكرة "الاختزاليّة" الحداثيّة، التي تزعم أن كلّ الخبرات البشرية يمكن أن تحلّل إلى مجرّد سبب ونتيجة بسيطين، كما تنبذ في نفس الوقت اللاعقلانيّة والتفكيكيّة في مدرسة ما بعد الحداثة، واللتين لا تزيدان -إذا دقّقنا النظر- عن كونهما ضمن "الخرافات العظمى" في حد ذاتهما. فبحسب الفلسفة المنظوميّة: ليس الكون آلة هائلة محتومة الحركة كما تدعي الحداثة، ولا هو كائن مجهول من الخطأ تعريفه أصلاً كما تدعي مابعد الحداثة، والتركيب المعقّد للكون لا يمكن تفسيره من خلال سلاسل سببية من مثل "ليس السبب سوى كذا"، أي علاقات سبب ونتيجة تبسيطية كما تدعي الحداثة، ولا عبر اللاعقلانيّة الرّافضة لأيّ فكرة مركزيّة كما تدعي مابعد الحداثة. ومشكلات العالم المعاصر -حسب الفلسفة المنظوميّة- لا يمكن حلّها عبر دفع عجلة التقدّم في مجال التقنية كما تدّعي الحداثة، ولا عبر شكلٍ أو آخر من أشكال العدميّة كما تدعي مابعد الحداثة. وهكذا فإنّه بفضل الفلسفة المنظوميّة؛ عاد إلى ساحة المحاورات الفلسفيّة والعلميّة مفهوم الغائية، مع كلّ ظلاله المقاصدية.

أحد الأفكار التي يحاول هذا الكتاب أن يطرحها وينشرها هي "الفلسفة المنظوميّة الإسلاميّة". وهذه الفلسفة الإسلاميّة المقترحة يمكن أن تفيد من نقد فلسفة المنظومات لكل من الحداثة ومابعد الحداثة، وذلك بقصد نقد الأشكال "الإسلاميّة" للحداثة وما بعد الحداثة وتجاوز سلبياتها.

يجد القارئ في الفصل السّادس أنّ عدداً من النظريّات الفلسفيّة المنظوميّة رفضت فكرة الإله أصلاً، وذلك لمجرّد أنّ رجال الدّين من القرون الوسطى ومن عصر الحداثة كانوا قد طرحوا أدلّة تقوم على السبب والمسبب والنتيجة؛ في البرهان على وجود الله تعالى. ومن الإنصاف أن نقول إنّ الأدلّة -كلها- يمكن أن يصيبها التقادم فعلاً دون أن يصيب التقادم ما تسعى الأدلّة نفسها إلى إثباته. لهذا يمكن أن تبني فلسفةُ المنظومات الإسلاميّة المقترحة عملها على نتائج الفلسفة المنظوميّة من أجل "تجديد" حجج الإيمان وبراهينه العقلية بما

يناسب العصر. وأعتقد قطعاً أنّ البرهان على روعة وإعجاز الخلق الذي خلقه الله تعالى يجب أن يقوم الآن على البراهين المنظوميّة بدلاً من أن يقوم على الحجج القديمة التي مدارها على السبب والنتيجة. والمقاربة المنظوميّة هي مقاربة شموليّة، تتعامل مع الشيء المطروح للبحث بوصفه منظومة كاملة تتكوّن من عدد من المنظومات الثانويّة. وللمنظومة عدد من السّمات تحكم تحليلها إلى مكوّناتها من المنظومات الثانويّة، وتحدّد كذلك كيف تتفاعل هذه المنظومات الثّانويّة فيما بينها وتتفاعل مع البيئة من حولها.

وإليك فيما يلي بعض الحجج المنظومية حول وجود الله تعالى وعظمته، والتي هي براهين بالمصطلح الكلامي، أوردها هنا باختصار شديد. ولا ريب أنّ هذه البراهين المطروحة يمكن سبرها بشكل أوسع ومناقشتها في ضوء الكتاب والسنّة وفي ضوء السنن الكونية العامّة:

1 - برهان التركيب المعقّد: إنّ التركيب المعقد الأصيل في تصميم الكون لا يمكن فهمه بدون وجود مكوّن عظيم كوّن أجزاء الكون على هذا النحو المركب منذ البداية.

2 - برهان السلوك القاصد: تتميّز الطبيعة بنشاط طبيعي-كيميائيّ يتغيّا مقاصد محدّدة، كما تدلّ على ذلك كلّ منظوماتها ومنظوماتها الثانويّة، وهذا برهان على وجود "مصمّم" قيّوم صمّم الطبيعة على هذا النحو.

3 - برهان التنظيم: تتميّز آليات عمل أجسام المخلوقات الحيّة كلها بأنها تنظم نفسها بنفسها، على الرّغم من وجود عدد لا حدّ له من العوامل الخارجية التي تدفعها إلى عدم الانتظام. وهذا دليل آخر على التصميم الأصيل والحكيم لهذا الكون.

4 - برهان الترتيب: إنّ التصميم الرّاقي والمعقد في ترتيب العمليّات الطبيعيّة -على الرغم من كثرة الخطوات والمراحل العديدة التي تتكوّن منها كلّ عمليّة- برهان آخر.

5 - برهان التشابه العضوي: يربط عدد من جوانب التشابه العجيب بين المكونات العضوية جميعها، بدءاً من المخلوقات البالغة الصّغر، إلى

الحيوانات، والنّباتات، وأجسام البشر، إلى المجتمعات، وحتى الحضارات الضخمة كلها تجري بنظام واحد متشابه الملامح، وهو دليل منظوميّ آخر على الخالق لهذا الكون. وهذا البرهان معروف في المصطلح الإسلامي باسم "السنن الإلهيّة"، ومراعاتها مقصودة في الشريعة وفي حركة الإنسان.

إنّ مقاربة العقيدة الإسلاميّة بالطّريقة التي عرضناها هنا، على الرغم من الإيجاز الشديد لهذا العرض، تشكّل أساساً كلامياً للمقاربة المنظوميّة إلى الشريعة الإسلاميّة وفلسفتها، وهو ما سنتوسّع فيه في ثنايا هذا الكتاب إن شاء الله.

هل المنظومات "حقيقيّة" أم أنّها "خيالات عقليّة"؟

نظراً لأنّ فكرة المنظومات ستكون لها أهمّيّة بالغة في بحثنا الحاليّ؛ فإنّ علينا أن نجيب عن الأسئلة الفلسفية التالية: ماذا نعني بالمنظومة؟ هل العالم مخلوق على هيئة منظومات أصلاً؟ أم أنّ المنظومة هي مجرّد تصوّر من مبتكرات الخيال؟ ويمكن أن ننظر إلى نفس هذا السؤال -الذي هو في الحقيقة سؤال في فلسفة الوجود- من زاوية أخرى، ونسأل عن العلاقة بين الجوانب "الطبيعية" و"العقليّة" في خبراتنا الإنسانيّة. يجاب في العادة عن هذا السّؤال بجوابين يعكسان اتّجاهين فلسفيين تقليديّين هما: الاتجاه الواقعي والاتجاه الاسميّ.

أما الاتّجاه الواقعي فينظر إلى الحقيقة الطبيعية على أنّ لها وجوداً واقعيّاً خارجاً ومنفصلاً عن وعي الفرد. وأما الاتجاه الاسميّ فيرى أنّ وجود الحقيقة المادّيّة مشخّص، أي يولّده الوعي العقليّ والشعوري للإنسان، ليس إلا[1]. وبناء على ذلك؛ نجد الجواب النمطيّ الواقعي "التطابقيّ" يتضمّن أن خبرتنا مع المنظومات تتطابق مع "حقيقة" العالم، بينما الجواب النمطيّ الاسميّ

(1) Robert Flood and Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, vol. 2 (New York and London: Plenum Press, 1993) 2nd ed. p. 247.

"الثنائيّ" يشير إلى أنّ المنظومات توجد في عقولنا فحسب، وأنّها لا علاقة لها البتّة مع العالم المادّيّ[2].

أمّا فلسفة المنظومات فهي تطرح إجابة مختلفة ولكنها وسط بين الوجهتين اللّتين ذكرناهما، إذ تقول إنّ طبيعة العلاقة بين المنظومات والعالم الحقيقيّ هي "التقابل"، أي أنّ إدراكنا العقليّ والشعوري للعالم من حولنا يكون على هيئة منظومات "تتقابل" مع الواقع الموجود دون أن تنفصل عنه أو تتطابق معه[3]. وبحسب هذه النّظريّة، لا يشترط أن تتطابق المنظومة المتصورة مع "حقيقة" الموجودات في العالم الواقعيّ، وإنّما المنظومة هي وسيلة "لتنظيم أفكارنا عن العالم الحقيقيّ"[4]، كما يقول علماء المنظومات.

وبناء على هذا؛ فإنّ تعريف المنظومة يكون: "أيّ شيء له وجود يمكن أن يطلق عليه اسمٌ ما، أياً كان"[5]. وليس هذا "نظراً إلى الحقيقة بمنظار الخيال"، كما يصفه بعضهم[6]، لأنّ نظريّة المنظومات تؤكّد على أنّ أيّ نظر إلى ما نسمّيه "الحقيقة" من خلال أي منظومة إنما هو عمليّة "إدراكيّة"[7]. على كلّ حال، هذه العمليّة الإدراكيّة هي الطريقة التي استطعنا كبشر بموجبها أن نغيّر ونطور نظريّاتنا العلميّة الطبيعية عبر القرون، دون أن يعني هذا بالضرورة تغييراً في الحقائق الطبيعية المادّيّة نفسها. وهكذا نبني بعض النقد الذي يقدمه هذا الكتاب على ما أطلقنا عليه "الطبيعة الإدراكيّة للفقه الإسلامي".

---

(2) E. Laszlo, *The World System* (New York: George Braziller Inc, 1972) p. 151.

(3) المرجع السابق.

(4) E. von Glaserfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California: Intersystems Seaside, 1987)..

(5) Konrad Z. Lorenz, "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description" (paper presented at the XXV International Congress of Physiological Sciences, Munich, July 25-31, 1971).

(6) Lars Skyttner, *General Systems Theory: Ideas and Applications* (Singapore: World Scientific, 2002).

(7) John Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* (Hampton Press, 1996) p. 197.

2-2 مقاربة منظوميّة للتحليل

تراث التحليل "التجزيئي"

انحدرت إلينا كلمة التحليل "analysis" من كلمة "analusis" اليونانيّة التي تعني "الحلحلة"، أو "التفكيك"[8]. يخطر في بال القارئ العاديّ حين يصادف كلمة التحليل، تحويل الشيء أو نقله إلى مكوّنات أبسط، أو في تعريف آخر: تقسيم الشّيء إلى أجزاء أبسط، وهو ما نجده في أكثر القواميس اللغوية[9]. غير أنّ التحليل في الفلسفة هو مفهوم فلسفيّ رئيس، تعرّفه كلّ مدرسة فلسفيّة بطريقة مختلفة عن الأخرى، فتعدّدت بذلك تعريفاته بتعدّد المدارس الفلسفيّة نفسها. وقد جرت بعض المحاولات لتقسيم طرق التّحليل في فئات يتميّز بعضها عن بعض. من ذلك مثلاً محاولة **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، والتي تصنّف طرق التحليل على أنّها: تفكيكيّة، ونكوصيّة، وتأويليّة[10]. غير أنّه لم يظهر لي تأييد صريح لأيّ من هذه الأصناف الثّلاثة لدى أيّ فيلسوف أو مدرسة فلسفيّة محددة. أضف إلى ذلك أن كلّا من هذه الأصناف يمكن حقّاً أن يترجم إلى أيّ من الصنفين الآخرين[11]. لهذا أذكر هنا عدداً من طرق التحليل الرئيسة دون تقسيمات، كأمثلة على ما أطلق عليه "تراث التجزيئ"، والذي أعتبره جزءاً من تراث السببية كما مر أعلاه.

ومفهوم "التجزيئ" تعود أصوله إلى الطرق التي كانت سائدة في الفلسفة والهندسة اليونانيّة القديمة. ففي كتاب باباس **المجموعة الرياضيّة**، مثلاً، وهو

---

(8) Michael Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2003 [cited Jan. 5th, 2007]); available from http://plato.stanford.edu/entries/analysis.

(9) يمكن الرجوع مثلاً إلى البنود الخاصّة بـ "التحليل" في:
The Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2 ed, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(10) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

(11) John Ongley, "What Is Analysis? Review of Michael Beany's 'Analysis'," *Bertrand Russell Society Quarterly*, no. 127 (2005): No.27.

كتاب ألّف مستنداً إلى قرون من تطوّر الهندسة القديمة بعد ما قدّمه إقليدس في كتابه **المبادئ**، نجد التعريف التالي للتحليل: "نفترض أنّ الشيء المطلوب موجود وأنّه حقيقة، ثمّ نمرّ عبر الأشياء المكونة له واحداً واحداً[12]، على فرض أنّها كائنة وصحيحة افتراضاً، وصولاً إلى شيء نقرّ به ونتقبله، ثمّ إذا كان هذا المتقبّل صحيحاً، فإنّ المطلوب إثباته يكون صحيحاً أيضاً، ويكون دليل الإثبات هو العملية العكسية لهذا التحليل"[13]. فالأداة الرئيسة هنا هي تفتيت الشيء المطلوب إثباته إلى مكوّناته وعبر عدد من الخطوات المكرّرة. وهكذا فإنّ دليل الإثبات "النكوصيّ" الذي عرضه باباس يقوم على هذه الخطوات التجزيئية.

وكان أفلاطون قد طوّر "شجرات التصنيف" كجزء من طريقته في التحليل التجزيئي. فقد ابتكر أفلاطون هذه الشجرات بوساطة "تقسيم الجنس إلى الأنواع المكوّنه له" من خلال سلسلة من التقسيمات الثنائية[14]. ثمّ جاء كتاب أرسطو **أنالوطيقي: الأول والثاني (أو القياس والبرهان)**، فكان تطوراً نوعياً في طريقة التقسيم أو التجزيئ، إذ قدم فيه مفهوم "البنية"[15]. وبدأ أرسطو تحليلاته بتصميم شجرات تصنيف الحجج موزّعاً لها إلى عناصرها المنطقيّة المختلفة، ثمّ درس بنيتها بأن أفاض في علاقاتها "القياسيّة"[16].

ثم كان لطرق أفلاطون وأرسطو في التحليل التجزيئي -فيما يبدو لي- أثر

---

(12) هذا ما اقترحه المترجم مقابل كلمة " akolouthôn" اليونانية، والذي يعطي قاموس أميركان هيريتيج (The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth Edition) التعريف التالي لها: "شيء يحدث أو يوجد في آن واحد مع شيء آخر".

(13) Jaakko and Remes Hintikka, *The Method of Analysis*, ed. D. Reidel (Dordrecht: 1974) p. 9-10.

(14) Eileen C Sweeney, ‘‘Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas,’’ *The Thomist* 58 (1994): vol.58, p. 197-243.

(15) ابن رشد، الوليد. **مختصر منطق أرسطو**، تحرير جيرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)، ص5.

(16) Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. 1, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopaedia Britannica INC, 1990) vol. 1.

ضخم في التفكير الإنسانيّ ولا سيما الغربي على مدى الألفي عاماً الخالية، وهو أثر ظهر في أشكال عديدة. ومن أمثلته تقسيم الأصناف و"المقولات" عند ابن رشد[17]، وبحث أكويناس عن "الأجزاء"[18]، و"الاختزال إلى أبسط القضايا" عند ديكارت[19]، وتفكيك الأفكار عند لوك إلى "الانطباعات الحسّية البسيطة"[20]، واختزال ليبنيتز للآراء إلى "حقائق جليّة بذاتها"[21]، ووصف كانْت للأصناف الثانويّة على أنها "تركيبات من حقائق مسبقة"، ومنهج "التحليل المنطقي" عند فريدج، و"سلاسل الاستنباط" عند راسل، وحتّى منهجية "فحص القواعد اللغوية" عند فيتغنستاين[22].

وعلى الرّغم من التنوّع الكبير والتعقيد في طرق التحليل الفلسفيّ المذكورة، فإنّ ما يجمعها مع كلّ أشكال التحليل التجزيئي هي أنها قد تعرّضت للنقد من قبل منظرّي وفلاسفة المنظومات المعاصرين. وكان النقد موجّهاً إلى التالي: (1) المنهج التجزيئيّ أو الذرّيّ، (2) المنطق التقليديّ، (3) الرؤية الساكنة غير الحركيّة.

أما النقطة (1) حول التفكير التجزيئيّ الضيق، فهي تشير إلى سمة عامّة في الفلسفة والعلم استمرّت حتى طرحت المقاربات المنظوميّة مؤخّراً. صحيح أنّ بعض الأفكار الكليّة كانت تظهر بين الحين والحين، منها مثلاً رؤية أرسطو الماورائيّة إلى الطبيعة على أنّه يحكمها "هرميّة تراتبيّة"، أو فكرة هيغل أنّ "الكلّ هو أكثر من مجموع الأجزاء"[23]. غير أنّ الاتّجاه العام للتحليل

---

(17) ابن رشد. **مختصر منطق أرسطو**، مرجع سابق، ص5.

(18) Sweeney, "Three Notions of Resolution." p. 197..

(19) René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind: The Philosophical Writings of Descartes*, ed. J. Cottingham et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1684).

(20) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, 4 ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975) 4th ed.

(21) Ongley, "What Is Analysis?"

(22) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

(23) Lars Skyttner, *General Systems Theory*.

الفلسفيّ ظلّ تجزيئيّاً ذرياً لا كلياً شموليّاً، وهو ما يجعله عرضة لمقدار ضخم من عدم الدقّة فيما يستنبط منه من نتائج.

وأمّا النقطة (2) حول المنطق، فإنّه حين أدخلت "البنية" في التحليل الفلسفيّ تركّز التفكير على العلاقات المنطقيّة البسيطة بين عناصر محدّدة دون منطق البنية ككل، أو وظيفتها الشاملة، أو المقصود منها عموماً. صحيح أنّ سلاسل الاستنتاج التي توصّل إليها راسل طوّرت بُنى أرسطو للقياس المنطقي بما يناسب عصر الحداثة، غير أنّ علم المنطق قد أتت عليه منذ أيام راسل تغيّرات رئيسة يجب أن تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الدراسات التحليليّة المعاصرة أياً كانت[24]. يضاف إلى ذلك أنّه بات ينظر إلى البنية المنطقية اليوم على أنّها شكل ما من أشكال "التّعاضد"[25]، بدلاً من أن تكون مجرّد علاقات منطقيّة خطّيّة.

أخيراً، فإنّ التحليل التجزيئيّ يركّز على العلاقات الساكنة (3) بين العناصر، وكثيراً ما يغفل الجوانب الديناميّة الحركيّة للتغيير، والتي لها أثر بالغ على الأداء العام لأيّ نموذج تحليلي. أمّا التحليل المنظوميّ الحديث فإنّه يعطي اهتماماً خاصّاً لـ "ديناميّات التغيير" في أي منظومة[26].

وأنتقل الآن إلى التعريف بالتحليل المنظوميّ كبديل أكثر فعّاليّة من التحليل التجزيئيّ الذي ذكرناه إلى الآن.

تحليل المنظومات

يقوم تحليل المنظومات على تعريف المنظومات نفسها[27]، أي أنّ القائم بالتحليل يفترض أنّ الشيء الذي يجري عليه التحليل هو "منظومة". وهنا

---

(24) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

(25) Peter A. Corning, "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?" *Journal of Social and Evolutionary Systems* Vol. 1, no. 21 (1998): 21.

(26) Skyttner, *General Systems Theory*.

(27) Kenneth E. Kendall and Julie E. Kendall, *Systems Analysis and Design*, 4 ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 1999) p. 27.

يتضمّن التحليل تمييز سمات الشيء المطلوب تحليله، أي سمات المنظومة كما تحددها نظريّة المنظومات عند القائم بالتحليل. فهذا إذن وجه العلاقة بين نظرية المنظومات والتحليل المنظوميّ. أما تعريف المنظومة نفسها؛ فأحد التعاريف الشائعة هو كالتالي: "المنظومة هي مجموعة من الوحدات أو العناصر المتفاعلة فيما بينها لتشكّل كلاً متكاملاً يقصد منه تحقيق وظيفة ما"[28]. وهكذا فإنّ التحليل المنظومي يشمل بشكل تلقائي تميز الوحدات أو العناصر أو المنظومات الثانويّة، وتعريف الصلات البينية والتكاملية فيما بينها لتؤدّي عمليّات أو وظائف محدّدة[29]. ويصف وايتهيد مثلاً مفهوم التحليل المنظومي على أنّه: "استثارة للبصيرة عن طريق الاقتراحات الافتراضيّة بالأفكار، ومن ثمّ استثارة الأفكار عن طريق النظر المباشر من خلال البصيرة. وهذه العملية، مع استكناه الكل المركّب، واستكشاف العلاقات البينيّة فيما بين الأجزاء، والتعامل مع ما يتعلق بذلك من أفكار، كل ذلك يولد فجأة تصوراً للمنظومة في الذهن"[30]. إنّ الكشف عن هذه العلاقات البينيّة هو الذي يكشف عن الخصائص الكلية للمنظومة الخاضعة للتحليل، ويدفع التحليل بعيداً عن الأفكار الذرّيّة والساكنة للـ "التحليل التجزيئي". وهذا التحليل المنظوميّ بهذه الطريقة يكتسب الآن قبولاً عامّاً، وأصبح يطبّق على عدد واسع من حقول المعرفة[31].

غير أنّني أزعم هنا أنّه على الرّغم من تفوّق منهج التحليل المنظومي في عدد من النّواحي على منهج التحليل التجزيئي، بالإضافة إلى العدد الكبير من المجالات التي يتعامل معها هذا التّحليل الآن، فإنّه لا يزال غير ناضج مقارنةً مع نظريّة المنظومات بحدّ ذاتها. فهناك في السّاحة مقدار خصب من الأبحاث حول مفهوم "المنظومة" ضمن نظريّة المنظومات لم تجرِ الإفادة منها من أجل

---

(28) Skyttner, *General Systems Theory*, p.5.

(29) Kendall, *Systems Analysis and Design*. 4th ed, p. 27.

(30) Hugh R. King, "A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics," *Philosophy of Science* (1947): Vol. 14, No. 2, p. 132.

(31) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

القيام بالتحليل المنظومي على وجه سليم. ذلك أنّ الطرق السائدة اليوم لا تزال تقوم على التعريف التبسيطي والشائع الذي ذكرناه فيما سبق للمنظومة على أنّها "مجموعة من الوحدات المتفاعلة فيما بينها"[32]، رغم كونه يضيّع عدداً كبيراً من سمات المنظومة التي قد تكون لها فائدة ضخمة أثناء إجراء عملية التحليل. هذا ما سأعرضه بالتفصيل في الصّفحات التالية، ثمّ أتوسّع في بحث عدد من تلك التعريفات والسّمات، وذلك بقصد عرض معايير جديدة لتحليل المنظومات أراها أكثر مواءمة للمهمّة التحليليّة التي هي بين أيدينا في هذا الكتاب.

فإذا قبلنا هذا الفرض بأنّ أي شيء نحاول تحليله هو "منظومة"، فإنّ المطلوب هو القيام بعمليّة سبر لسمات هذه المنظومة. وهناك في السّاحة عدد من النّظريّات حول السّمات العامّة للمنظومات، سوف أقدّم فيما يلي تلخيصاً لبعضها. وسيلاحظ القارئ الكريم أنّ السّمات التي يجري استعراضها هي سمات تجريديّة إلى حدّ ما، وأنّه يجري التعبير عنها في هذا الفن بلغة هي أقرب للغة العلوم الطبيعيّة. غير أنّني أرى من الضّروريّ القيام بهذا المسح قبل أن نختار عدداً من سمات المنظومات الأكثر مواءمة لأهداف هذا الكتاب.

نظريّات سمات المنظومة

كنت قد ذكرت فيما سبق من دراسات لي في علم المنظومات أنّه حتى تكون المنظومة "فعّالة" فإنّه يجب أن تتحلّى بسمات هي عندي كالتالي: الغائية، والانفتاح، والتكامل بين عناصر المنظومات الجزئية، والبنية الهرميّة، والتوازن بين التجزيئ والتكامل[33]. غير أنّني أقدّم هنا عرضاً أوفى لمجموع سمات المنظومات بناء على استعراض للأبحاث المنشورة ذات العلاقة بالموضوع. وليكن في ذهن القارئ العلاقة بين هذه السّمات في المنظومات الطبيعية وبين الأدلّة العقدية "الإسلاميّة" على صانع ومبدع الكون بنظامه

---

(32) Skyttner, *General Systems Theory*, p.5.

(33) G. Auda, "Cooperative Modular Neural Network Classifiers," Ph.D. Thesis (University of Waterloo, 1996), pp.32,34,91,105,111.

المهيب -سبحانه وتعالى-، وهو ما كنت قد أشرت إليه في المبحث السابق من هذا الفصل.

كان بيرتالانفي، وهو "أبو نظريّة المنظومات" قد لخّص عدداً من السمات والخواص العامة للمنظومات[34]. ونحن بدورنا نعرض ملخّصاً لهذه السّمات والخواصّ نقلاً عن بيرتالانفي:

1 - الكليّة: الخواصّ الكلية للمنظومة سمة لا يمكن الكشف عنها عن طريق التحليل التجزيئي، ولكنها يجب أن تكون قابلة للتصور. والكليّة سمة مهمّة في المنظومات كان قد بحثها سماتس بحثاً وافياً[35]، وكذلك ليترر[36] ودي سوسّور[37].

2 - ارتباطها بغاية: يجب أن ينجم عن تفاعل المنظومة مع غيرها التوصّل إلى حالة مطلوبة أو نهائيّة، أو أن يؤدّي التفاعل إلى مقدار من التوازن المنشود.

3 - تبادل العلاقات بين عناصر المنظومة وخواصّها واحتياج بعضها إلى بعض: فلا يمكن لعناصر لا يربط بينها علاقات ولا يحتاج بعضها إلى بعض أن تكوّن منظومة أصلاً.

4 - المدخلات والمخرجات: تكون المدخلات في المنظومة المغلقة مقرّرة سلفاً ولا تخضع للتعديل، وأمّا المنظومة المفتوحة فإنّها تقبّل مدخلات جديدة من البيئة حولها. وأي نظام "حيّ" كائناً ما كان يجب أن يكون مفتوحاً يتفاعل مع ما حوله، وإلا مات!

5 - التحويل: كلّ منظومة تطمح إلى أن تحقّق أهدافها يجب أن تكون لديها

---

(34) von Bertalanffy, Ludwig, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller, 1969.

(35) J. Smuts, *Holism and Evolution*, reprint ed, (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973).

(36) J. Litterer, *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York: John Wiley, 1969).

(37) Skyttner, *General Systems Theory*.

القدرة على تحويل بعض المؤثرات أو "المدخلات" إلى تأثيرات أو "مخرجات"، وتكون عمليّة التحويل هذه في المنظومات الحيّة ذات طبيعة دوريّة.

6 - التّنظيم: يجب أن تكون العناصر المتعلّق بعضها ببعض، والتي تتشكّل منها المنظومة، منّسقة بشكل ما، وهو أمرٌ لا بدّ منه من أجل تحقيق الغرض الذي تهدف إليه المنظومة. ويتضمّن التنظيم آلية لاكتشاف وتصحيح الانحرافات الملموسة داخل المنظومة، وهذا بالتّالي يعني أنّ التقييم والتقويم مطلوبان من أجل الضّبط الفعّال لحركة المنظومة. فلا بدّ لاستمراريّة المنظومات الحيّة من أن تحافظ على حالة ثابتة من التوازن الحركيّ.

7 - الهرميّة: يغلب على المنظومات أن تكون ذات طبيعة مركّبة، كيانات كبرى متكوّنة من أنظمة فرعيّة أصغر منها. وهذه الأنظمة المنضوية تحت منظومات أكبر منها هي ما تعنيه سمة الهرميّة.

8 - التّمايز: تؤدّي الوحدات المتخصّصة ضمن المنظومات المركّبة وظائف متخصّصة. وهذا من سمات المنظومات المركّبة، وهو ما يسمّى تقسيم العمل أو تخصّص العمل.

9 - تنوّع النهايات وتساويها: وهذه السمة تعني إمكانية التوصّل إلى الغايات النهائية نفسها بطرق عديدة كلها مقبولة ومتساوية في درجة صحّتها، أو أن تكون المنظومة منطلقة من حالة أولية ما؛ مع إمكانية أن تنتهي إلى أهداف مختلفة لا يلزم أن يفضي بعضها إلى بعض.

10 -الطاقة العشوائية: وهذه السمة تعني مقدار اللاانتظام أو العشوائيّة التي تشتمل عليها المنظومة. إنّ كلّ المنظومات غير العاقلة تتّجه إلى الفوضى؛ وإذا تركت لشأنها فإنّه ينتهي بها المطاف إلى التوقّف التامَ وتنحدر إلى كتلة خاملة. وحينما يصل النظام إلى هذه الحالة فإنّ مقدار الطاقة العشوائية يكون قد وصل إلى أوجه. أمّا النظام الحيّ فإنّه يستطيع أن يتجنّب -لفترة محدّدة- هذا المصير وذلك بتنظيمه للطاقة بفضل

تفاعله مع بيئته، وعندها يحقق ما يطلق عليه "تنظيم الطاقة العشوائية"، وهذه صفة تتميّز بها كلّ الكائنات الحيّة. لهذا عرّف هيتشينز النّظام بأنّه "مجموعة من الكيانات المتصل بعضها ببعض بحيث يكون تجمّع تلك الكيانات والعلاقات فيما بينها مخفّضاً للطاقة الضائعة فيما بينها"[38].

وأمّا كاتز وخان فقد عرّفا النّظام المفتوح حسبَ السمات التالية: استجلاب الطّاقة، ومدخلات المعلومات، والمخرجات الآنيّة، والمخرجات، والأحداث الدوريّة، وعدم ضياع الطّاقة، وآليّة الترميز، والتوازن، والتمايز (أو الاستفاضة)، والتكامل (أو التنسيق)، وتساوي النّهايات المتنوّعة (كما رأيناها عند بيرتالانفي)[39].

وعرّف آكوف المنظومات حسبَ عنصرين أو أكثر، على أن تحقّق الشّروط الثلاثة الآتية:[40]

1 - أن يكون سلوك كلّ عنصر مؤثّراً في سلوك المجموع.

2 - أن يكون سلوك العناصر وتأثيراتها على المجموع معتمداً بعضها على بعض.

3 - مهما كان تشكيل المجموعات الفرعيّة؛ فإنّه يكون لها تأثير على سلوك المجموع، ولكن لا يكون لأيّ منها تأثير مستقلّ على المجموع.

وأمّا تشيرتشمان، وهو أيضاً من روّاد التنظير حول المنظومات، فقد طرح السمات التالية للمنظومة[41]:

1 - أنّها غائيّة (أي ذات هدف).

2 - أنّها مكوّنة من أجزاء (أو مكوّنات) لكلّ منها غرض.

---

(38) D. Hitchins, *Putting Systems to Work* (New York: John Wiley, 1992).

(39) D. Katz and L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations* (London: John Wiley, 1966).

(40) R. Ackoff, *Creating the Corporate Future* (New York: John Wiley, 1981).

(41) W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York: Basic Books, 1979).

3 - أنّه يمكن تحديد مستوى أدائها.

4 - أنّ لها فرداً مستهدفاً أو أكثر.

5 - أن تكون ضمن بيئة تحتضنها.

6 - أن يكون لها صانع للقرارات من داخلها، ويستطيع بقراراته أن يغيّر أداء الأجزاء.

7 - أن يكون لها صانع يهتمّ ببنية المنظومة، ويكون تصوّره لنظامها كافياً لتوجيه النّشاطات التي يحتاجها صاحب القرارات، ويكون لها في النهاية أثر على الغاية القصوى من نشاط المنظومة بكاملها.

8 - أن يكون هدف الصانع أن يدخل التعديل على النّظام حتّى يرفع من قيمته لدى المستهدف بالمنظومة.

9 - على صانع المنظومة أن يتأكّد من أنّ النّظام ثابت إلى الحدّ الذي يجعله يعرف بنيته ووظيفته.

وأفاض بولدينغ القول في سمة "الترتيب والانتظام" للمنظومات[42]، وهي عنده دليل على وجود الله تعالى كمثل ما ذكرنا في المقطع السّابق. فقد صرّح بولدينغ بأنّ الترتيب والانتظام وعدم العشوائيّة مفضّلة بشكل "طبيعيّ" على فقدان التنظيم والترتيب ووجود العشوائيّة، مما يجعل العالم يبدو أجمل وأكثر متعة في نظر منظّر المنظومات. وأيضاً فإنّ بولدينغ في عرضه للسمات العامّة للمنظومات اعتبر أنّ السعي للوصول إلى النظام والقانون، عبرَ إدخال لغة الأعداد والحسابات، يكون عوناً في اكتشاف سمة الترتيب والانتظام.

كما ركّز بولر على سمة الهرميّة وتعدد المستويات، وفيما يلي النقاط التي طرحها[43]:

1 - إنّ الكون هرميّة تراكمية من المنظومات؛ أي أنّه منظومات بسيطة ركبت

---

(42) K. Boulding, "General Systems as a Point of View," in *Views on General Systems Theory*, ed. A. Mesarovic (New York: John Wiley, 1964).

(43) D. Bowler, *General Systems Thinking* (New York: North Holland, 1981).

معاً ليكون منها منظومات أكثر تركيباً وتعقيداً، وذلك بداية من مكوّنات ما دون الذرّة إلى مستوى الحضارات.

2 - إنّ المنظومات بكلّ تشكيلاتها تتمتّع بخواصّ مشتركة، ومن المفترض أنّ التعبير عن تلك الخواصّ يكون حسب تعبيرات عامّة يمكن استخدامها لوصف منظومات غير التي وردت بشأنها أصلاً.

3 - كلّ مستوى من مستويات المنظومات يتمتّع بخواصّ معينة، ولكنّها خواص تنطبق عموماً على ما يعلوها في النظام الهرميّ، أي المستويات الأكثر تركيباً، دون أن تنطبق على ما هو أدنى منها من المستويات الأبسط.

4 - من الممكن تمييز جوانب عامّة من العلاقات تنطبق على كلّ أنواع المنظومات على كلّ مستوى من مستويات الوجود.

5 - إنّ كلّ منظومة لها عدد من المحددات تشير إلى درجة ما من التمييز بين ما هو داخل في النّظام وما هو خارج عنه.

6 - إنّ كلّ شيء في الوجود، سواء أكان وجوده من نوع الوجود الاصطلاحيّ أو الطبيعي أو النفسيّ، هو منظومة من الطاقة والمادّة والمعلومات.

7 - الكون هو نظام قوامه عدد من المنظومات، وسوف يستمرّ في وضعه الحاليّ ما لم ينجم عن أيّ من زُمَر العمليّات الكونيّة إزالة زمرة أخرى من تلك العمليّات.

وطرح ماتورانا وفاريلا فكرة أنّ هناك سمة لا بدّ من وجودها في أيّ نظام حيّ وهي قدرته على ما أسمياه بالتجدد الذاتي. هذه السمة تتيح للنظام الحيّ استقلالية ذاتية. ونشاط المنظومة الذاتيّةِ التجدد؛ يتوجه إلى داخلها بشكل رئيس؛ بحيث يكون هدفها الوحيد المحافظة على تجددها الذاتي[44]. وقد استفاد لوهمان من فكرة قدرة المنظومة على التجدد الذاتي في طرحه

(44) H. Maturana and V. Varela, *The Tree of Knowledge* (London: Shambala, 1992).

لنظرية "القانون كمنظومة اجتماعيّة"، وذلك بغية أن يستجيب القانون "لذلك الجزء من البيئة الذي اختاره حسبَ معاييره هو"، ومن ثم يطور نفسه من خلال "اتّصالات مترابطة داخليّاً"، ومن هنا فإنّ القانون "يحافظ على تجدده الذاتي"، على حد تعبيره[45] وسوف نوظف هذه الفكرة لاحقاً (في الفصل السادس) في مجال تجديد الفقه.

وأمّا غاراجيداغي، فقد اقترح خمسة مبادئ للمنظومات توصّل إليها من خلال إدارته للمنظّمات التجاريّة، وهي: الانفتاح، والغائية، وتعدّد الأبعاد، وتجنّب الأحكام التبسيطيّة، والخواصّ المنبثقة[46]. كما طرح هيتشنز فكرة أنّ "فلسفة المنظومات" تقوم على مبادئ أساسيّة ثلاثة، ألا وهي "الكلية"، و"الانفتاح"، و"التركيبيّة"[47].

ويقدّم كوستلر نظرة هرمية للمنظومات، يعبّر عنها بسمة الكلية أو الشمول، ممّا يعني أنّ الكليّات والأجزاء ليس لها وجود مستقل في الكائنات العضويّة الحيّة أو في المنظومّات الاجتماعيّة على حد سواء. ويكون كل من توجّهها للتكامل وتأكيد ذاتها بارزين في سلوكها "التعاونيّ"[48]. وكنت قد بيّنت في دراسة سابقة لي في هذا العلم أنّ ذلك "السّلوك التعاونيّ" ينجم عنه أقصى درجة من استثمار وتوظيف القدرات المتوافرة داخل المنظومة[49].

أمّا ويفر فقد صنّف الأنظمة حسبَ سمة أسماها بدرجة التعقيد. وتفصيل ذلك على النحو الآتي[50]:

---

(45) Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, trans. Klaus Ziegert. Introduction by Richard Nobles and David Schiff (Oxford: Oxford University Press, 2004) p.10.

(46) Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity. A Platform for Designing Business Architecture* (Boston: Butterworth-Heinemann, 1999).

(47) D.K. Hitchins, *Advanced Systems, Thinking and Management* (Norwood, MA: Artech House, 2003).

(48) A. Koestler, *The Ghost in the Machine* (London: Arkana, 1967).

(49) G. Auda, Ph.D. Thesis (University of Waterloo, 1996), p.60.

(50) W. Weaver, "Science and Complexity," *American Scientist* 36, no. 194 (1948).

1 - درجة التعقيد المنظمّة: منظومة أي كائن حيّ هي مثال تقليدي على درجة التعقيد المنظمّة تلك.

2 - درجة التعقيد غير المنظمّة: يختصّ هذا الصّنف بالمنظومات غير الحيّة؛ حيث يكون عدد المتغيّرات كبيراً جدّاً، ويكون لكلّ متغيّر سلوك لا يمكن التنبّؤ به أو لا يمكن معرفته.

البساطة المنظّمة: يلاحظ هذا في الأنظمة البسيطة مثل الآلات، حيث تحتوي على عدد محدود من الأجزاء.

وصنّف سايمون المنظومات حسبَ سمة "التجزيئية"، وذلك كما يلي[51]:

1 - منظومة قابلة للتجزيء: بحيث يمكن أن تعتبر المنظومات الثانويّة (وهي أجزاء المنظومة الكلية) مستقلة إحداها عن الأخرى.

2 - منظومة شبه قابلة للتجزيء: بحيث يكون التفاعل بين الأنظمة الثّانويّة ضعيفاً، ولكن ليس إلى درجة عدم ملاحظته.

3 - منظومة غير قابلة للتجزيء: بحيث يكون وجودها معتمداً بشكل مباشر على منظومات أخرى تؤثّر فيها بشكل واضح.

أما أكوف فقد صنّف المنظومات حسبَ أغراضها، وذلك كما يلي[52]:

1 - منظومة تحافظ على غايتها: وهي تسعى دائماً إلى البقاء عند غايةٍ سبقَ تحديدها.

2 - منظومة تسعى إلى غايتها: وهي تنظر في الاختيارات المتعلّقة بكيفيّة التعامل مع مختلف أنواع السلوك المتغير ضمن النّظام. وهنا يتيح السلوكُ السّابق، المخزّن في ذاكرة بسيطة، للتغييرات أن تَحدُث بناءً على ما كسبه النظام من معرفة.

---

(51) H. Simon, *The Sciences of the Artificial* (London: MIT Press, 1969).

(52) R. Ackoff, "Towards a System of Systems Concepts," *Management Science* 17, no. 11 (1971).

3 - منظومة تسعى إلى غايات متعددة: وهي قادرة على الاختيار من ضمن مجموعة داخليّة من الأفعال استجابة لتغيّر الظروف الخارجيّة. ومثل هذا التغير في الغاية يستلزم وجود بدائل يختلف بعضها عن بعض؛ وتقرّر المنظومة عموماً أفضل الوسائل لتحقيق الغايات.

4 - منظومة متغيّرة الغايات، وهو ما ينعكس على القرارات المتّخذة. تقوم المنظومة هنا بفحص المعلومات التي جمعتها وادّخرتها في الذّاكرة، من أجل إبداع بدائل جديدة للعمل. ويقوم بتحديد هذه العمليّة: الإرادة، والغرض، والاستقلالية الذاتيّة، وآلية تزويد الخطوات التالية، والتعلّم، والوعي، وهذه عمليّات لا توجد إلّا في منظومات الكائنات الحيّة.

وأسهم جوردن بتصنيف الأنظمة بناء على ثلاث سمات، هي البنيويّة في مقابل الوظيفيّة، والغائية في مقابل عدم الغائية، والآليّة في مقابل العضويّة، وذلك حسبَ البنود التالية[53]:

1 - البنيويّة، الغائية، الآليّة، كما هو الحال في شبكة طرق.

2 - البنيويّة، الغائية، العضويّة، كما هو الحال في جسر معلّق.

3 - البنيويّة، غير الغائية، الآليّة، ومثال ذلك سلسلة جبال.

4 - البنيويّة، غير الغائية، العضويّة، كما هو الحال في الفقاعة (أو أيّ نظام طبيعي في حالة توازن).

5 - وظيفيّ، غائي، آليّ، كما هو الحال في خطّ الإنتاج (حيث لا يؤدّي العطل في إحدى الآلات إلى أعطال في الآلات الأخرى).

6 - وظيفيّ، غائي، عضويّ، كما هو الحال في كائن حيّ عضويّ.

7 - وظيفيّ، غير غائي، آليّ، كما هو الحال في ماء متدفّق دائم التبدل بسبب التغيّر في حوض النّهر.

(53) J. Jordan, *Themes in Speculative Psychology* (London: Tavistock Publications, 1968).

8 - وظيفيّ، غير غائي، عضويّ، كما هو الحال في متّصلة (كونتينيوم) الزّمان-المكان.

كما طرح بير ما يسمّيه "نموذجاً قابلاً للحياة" يقوم على أربعة مبادئ تنظيميّة هي كالتالي[54]:

1 - المبدأ التنظيميّ الأوّل: التنوّع والتوزّع، من خلال نظام مؤسّسيّ، يميل إلى التوازن؛ ويجب أن يصمّم بحيث تكون تكاليفه أدنى ما يمكن.

2 - المبدأ التنظيميّ الثاني: قنوات نقل المعلومات بين وحدة الإدارة والعمليّات والبيئة؛ بحيث يتحلّى كلّ منها بطاقة أعلى ممّا يتحلّى به النظام الثانويّ المولّد لها.

3 - المبدأ التنظيميّ الثالث: حالما تتجاوز المعلومات المحمولة على إحدى القنوات حدّاً معيّناً فإنّها تخضع لتحوّل في الطّاقة؛ ويجب أن يكون مقدار تحوّل الطّاقة مكافئاً على الأقلّ لتنوّع القناة.

4 - المبدأ التنظيميّ الرّابع: إن تشغيل المبادئ الثلاثة السابقة يجب أن يتكرّر على الدّوام بمرور الوقت، وبدون إبطاء.

أمّا سكيتنر فيقترح السّمات العامّة العشرين التالية، والتي يؤكّد أنّها صالحة لكلّ أنواع الأنظمة[55]:

1 - مبدأ شموليّة النظام: يتّصف النّظام بخواصّ شموليّة لا تظهر في أيّ من أجزائه، كما أنّ الأجزاء يكون لها خواصّ لا تظهر في النّظام بشموليّته.

2 - مبدأ الطّاقة العظمى للنظام ككل: وهذا المبدأ يعني أنّنا لو جعلنا كلّ نظام ثانويّ، حين يكون منفصلاً عن بقية الأنظمة الثانويّة، يعمل بطاقته القصوى، فإنّ النظام بشموله لن يعمل بطاقته القصوى.

3 - مبدأ التعتيم: لا يمكن معرفة أيّ نظام معرفة كاملة.

---

(54) S. Beer, *Brain of the Firm* (London: Penguin Press, 1972).

(55) Skyttner, *General Systems Theory*. وقد قدّم سكيتنر في هذا الكتاب أيضاً دراسةً مسحيّة وقائمةَ مراجع شاملة حول نظريّة المنظومات، وقد أفدت منها هنا.

4 - مبدأ (العشرين والثمانين): وهذا المبدأ يعني أنّه في أيّ نظام كبير معقّد، فإن عشرين بالمئة من النظام فقط تنتج ثمانين بالمئة من المنتج.

5 - مبدأ الهرميّة التراكميّة: يكون تنظيم الظّواهر الطبيعيّة المعقّدة على شكل هرميّات تراكميّة، ويكون كلّ مستوى فيها مشكّلاً من بضعة أنظمة متكاملة.

6 - مبدأ الموارد الزائدة: صيانة النّظام للمحافظة على استقراره في الظّروف المضطربة تتطلّب زيادات احتياطية في الموارد الحيويّة.

7 - مبدأ الطاقات الزائدة: كذلك، القدرة على العمل الفعّال في أيّ شبكة للقرارات المتشابكة تتطلب فيضاً من المعلومات المتدفّقة على النظام.

8 - مبدأ وقت الاستقرار: إنّ توازن النّظام لا يتحقّق إلّا إذا كان وقت الاستقرار داخل النّظام أطول من وقت الاضطراب.

9 - مبدأ التعويض السلبيّ عن الفواقد: حينما تحدث ارتجاعات سلبيّة (أي أن الأهداف لم تتحقق) فإنّ حالة التوازن في النّظام ينبغي أن تبقى ثابتة على مدى تنوّع واسع من الظروف الابتدائيّة.

10 -مبدأ التعويض الإيجابيّ عن الفواقد: حينما تحدث ارتجاعات إيجابيّة في النّظام (أي أن الأهداف تتحقق وزيادة)، فإنّ نتائج مختلفة جذريّاً سوف تنتج عن ظّروف مبدئيّة متشابهة.

11 -مبدأ استعادة التّوازن: لا ينجح النّظام في المحافظة على بقائه ما لم تبقَ كلّ المتغيّرات الأساسيّة ضمن حدودها التي تطيقها طبيعتها.

12 -مبدأ الحالة الثابتة: لا بدّ من أجل بقاء النّظام في حالة توازن أن تبقى كلّ الأنظمة الثانويّة فيه في حالة توازن، ولا بدّ من أجل بقاء كلّ الأنظمة الثانويّة في حالة توازن أن يكون النّظام ككل في حالة توازن أيضاً.

13 -مبدأ التنظيم الذّاتيّ للأنظمة: تقوم الأنظمة المركّبة بتنظيم نفسها، وتكون أشكالها البنيويّة المميّزة وشكل سلوكها ناجمة بشكل رئيس عن التفاعل بين تنظيماتها الثانويّة.

14 -مبدأ ساحات الاستقرار: تمتلك الأنظمة المركّبة ساحات استقرار يفصل

بينها عتبات لعدم الاستقرار، فإذا حافظ النظام على وجوده في ساحة عدم الاستقرار، فإنه سوف يعود فجأة إلى حالة/ساحة الاستقرار.

15 -مبدأ الحيويّة: الحيوية هي وظيفة من وظائف النّظام تظهر في التوازن الصحيح بين التطور الذّاتي في الأنظمة الثّانويّة مع الحفاظ على تكاملها مع النّظام الرئيس، أو التوازن بين ثبات الكل وتطور الأجزاء.

16 -مبدأ الضّبط الأول: حتّى يكون الضّبط ناجحاً فيجب أن يشتمل على مقارنة دائمة وآليّة بين الخواصّ السّلوكيّة مقابل معيار قياسيّ، ويجب أن يتلو ذلك تغذية راجعة من العمل التصحيحيّ دائمة وآليّة.

17 -مبدأ الضّبط الثّاني: يكون الضّبط في عمليّة الضّبط مرادفاً للتّواصل بين مكونات المنظومة.

18 -مبدأ الضّبط الثّالث: في عمليّة الضّبط يجري إرجاع المتغيّرات تحت الضّبط في نفس ميلها، وفي أثناء زحفها، نحو الانفلات من الضّبط.

19 -مبدأ التّغذية الرّاجعة: يجري على الدّوام مسح نتيجة العمل، وتؤثر نجاحاتها ونواحي فشلها في تعديل السلوك التالي.

20 -مبدأ القوّة القصوى: تكون الأنظمة التي تحافظ على وجودها في وجه المنافسة بين مختلف الخيارات هي الأنظمة التي تطوّر تدفّقاً للقوى الداخلة يفوق التدفّق لدى الأنظمة المنافسة، وتستخدم تلك القوى لتلبية ما يتطلبّه استمرار وجودها من حاجات.

ولقد أوحت سمة التركيبة الهرميّة في الأنظمة طيفاً من التّصنيفات العامّة للأنظمة والأنظمة الثانويّة؛ بحيث منحت سمات مخصوصة لكلّ مستوى من مستويات التركيب الهرميّ. وفيما يلي بعض التّوسّع في هذا الخصوص.

نظريّات التركيبات الهرميّة للأنظمة

حاولت نظريّات الأنظمة أن تحدّد مستويات نظريّة للتركيبة الهرميّة للأنظمة بشكل عام، ودرست العلاقة بين تلك المستويات. نرى فيفاز مثلاً

يعرض المعرفة المتّصلة بالمستويات حسبَ "نموذج تطوّريّ"؛ حيث يكون فهم خواصّ الأنظمة وسلوكها على مستوى معيّن متضمّناً دراسة المستوى الأعلى والأدنى للمستوى المطلوب دراسته[56]. وأمّا بولدينغ ففي طرحه تكون المستويات التي يتّصف بها "مركّب التركيبة الهرميّة للأنظمة" تغذية راجعة آليّة، وضابطة، وإيجابية، ومتوافقة على المستوى الجسميّ، والتكاثريّ، والسكّانيّ، والبيئيّ، والتطوّريّ، والإنسانيّ، والاجتماعيّ، والروحي - بهذا الترتيب[57]. بينما يرى ميلر أنّ مستويات التركيب الهرميّ "للأنظمة الحيّة" تتبع الترتيب التالي: الخلايا، الأعضاء، المتعضّيات، المجموعات، المنظّمات، المجتمعات الصغيرة، المجتمعات الكبيرة، والأنظمة المتجاوزة للأقوام[58]. وطرح ميلر أيضاً تركيباً هرميّاً "لمنظومات معالجة المعلومات" تشمل: عامل التكاثر، والحدود، وعامل الاستيعاب، وعامل التوزيع، وعامل التحويل، والمنتج، والتخزين، والقاذف، والمحرّك، والدّاعم، ومحوّل الطّاقة، والمحوّل الدّاخليّ، والقناة، والمؤقّت، ومحلّل الرموز، والرّابط، والذّاكرة، ومركز القرارات، ومركز وضع الرّموز، ومحوّل طاقة المخرجات[59]. وتصنيف لافلوك يشابه هذا التّصنيف، وهو يسمّيه "مستويات المعالجة"[60].

أمّا كيرشنر فاقترح نظريّة النظام الكونيّ (ما يسمّى الجايا، أو نظام التكامل بين البيئة الحيويّة والأرض والمناخ)؛ حيث تنتظم مستويات التركيب الهرميّ من الضعيف إلى القويّ على النحو الآتي: الجايا المؤثّرة، الجايا المتكافئة التطوّر، جايا استعادة التّوازن، الجايا الغائيّة، جايا المدى الأقصى من الإنتاجيّة[61]. ولدى دي شاردان نظريّة بديلة تقوم على العقل/بيئة التفكير

---

(56) R. Fivaz, *L'ordre Et La Volupte* (Lausanne: Presses Politechniques Romandes, 1989).

(57) K. Boulding, *Ecodynamics* (London: Sage Publications, 1978).

(58) J. Miller, *Living Systems* (New York: McGraw-Hill, 1978).

(59) المرجع السابق.

(60) J. Lovelock, *The Ages of Gaia* (New York: Norton and Co, 1988).

(61) J.W. Kirchner, "The Gaia Hypothesis: Are They Testable? Are They Useful?" in *Scientists on Gaia*, ed. S. Schneider (Cambridge, New York: MIT Press, 1991).

(أو "النّوسفير")، وتكون المستويات في التركيبة الهرميّة هنا هي: الطّاقة، والمادّة، والحياة، والغرائز، والأفكار، والبيئة الفكريّة[62]. أمّا لازلو فقد طرح مستويات متوازية داخل الهرم تمتدّ عبر المكان، والتقنية، والعلم، والاتّصالات، وأشكال الحكم، وهو ما نعرضه في المخطط 2-1 (أ)[63]. أمّا سوك فقد قسم "أصناف الطبيعة" إلى وحدات، ومكوّنات ثنائيّة، واختصاصات (انظر المخطط 2-1 (ب)[64].

(أ)

المكان	التقنية	العلم	الاتصالات	الحكم
الكهف/ الخيمة	الطاقة البشرية		رسم هيروغليفي	الأسرة، الصيد
القرية	الطاقة الحيوانية	مقدّمات العلم	الكتابة بالرموز	المستوى القبلي
البلدة	الأدوات المعدنية	الرّياضيّات	الكتابة بالحروف	الديني الثيوقراطي
المدينة	تقنية الآلات	أفكار نيوتن	التواصل الآلي	الحكومة القومية
الدول المتحدة	عصر الكمبيوتر	نظرية أينشتاين النسبيّة	التواصل الكهربائي	السيادة لشعوب العالم كافّة

شكل 2-1 (أ) التراكيب الهرميّة المتوازية عند لازلو.

(62) T. de Chardin, *The Phenomenon of Man* (without date).

(63) Laszlo, Ervin, *Introduction to Systems Philosophy - Towards a New Paradigm of Contemporary Thought*. New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972.

(64) J. E. Salk, *Anatomy of Reality* (Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc, 1983).

(ب)

الوحدة	المكونات الثنائية	النظام
العقل الجماعي	الثقافة/ المجتمع	اجتماعي فوق بيولوجي
العقل	البديهة/ العقل	فوق بيولوجي
الكائن العضوي	النوع/ الفرد	اجتماعي- بيولوجي
الخليّة	الجين (المورّثة)/ الجسد	علم الأحياء
الذرّة	النواة/ الألكترونات	علم الكيمياء
الجزيء	الطاقة/ الكتلة	علم الفيزياء
الشكل	المستمر/ منفصل المكوّنات	الرّياضيّات
الرّتبة	الشهادة/ الغيب	الماورائيّة

شكل 2-1 (ب) تركيبة سوك الهرمية لـ "تصنيفات الطبيعة".

طرح كلير "تركيبة هرميّة لمنظومات علم المعرفة" تركّز المستويات فيها على المعلومات، والنماذج، والبنية، والمنظومات المهيمنة - بهذا الترتيب[65]. بينما اقترح كوك "مراكز الضبط" في الهرم البشري موزّعة على المستويات الخمسة التالية: المستوى الذرّي، والمستوى الخلويّ، ومستوى الدّماغ، ومستوى العائلة، ومستوى الحكومة[66]. وأمّا تشيكلاند فقد طرح تشكيلة هرمية لرموز المنظومة تختصّ أولاً بالمنظومات ما دون الذرّيّة، ثم المنظومات الذرّيّة، ثم المنظومات الجزيئيّة. ينشأ عن هذه المستويات عنده منظومات جامدة غير حيّة (الكريستالات، والصّخور، والفلزّات)، ومنظومات حيّة (خلايا مفردة، نباتات، حيوانات، وبيئات طبيعية)[67]. وأمّا باورز فقد

(65) G. Klir, *Architecture of Systems Problem Solving* (New York: Plenum Publishing Corp, 1985).

(66) N. Cook, *Stability and Flexibility. An Analysis of Natural Systems.* (New York: Pergamon Press, 1980).

(67) Peter Checkland, *Systems Thinking, Systems Practice* (New York: Wiley, 1999).

طرح "نظريّة تحكّم" تحدّد مستويات "التحكّم الأساسيّ" بداية من مستوى التركيز ونهاية بالظواهر الرّوحيّة، مروراً بمستويات الإحساس، والتركيب، والاستنتاجات، والمتواليات، والعلاقات، والبرامج، والمبادئ، والمفاهيم المنظومية[68]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطبيعة الإدراكية والمتعددة الأبعاد للمنظومات، فإننا نعتبر كلّ النظريّات التي أشرنا إليها أعلاه والخاصّة بالسّمات والتركيبات الهرميّة نظريات صحيحة ومعتبرة.

ثم إن هذا الكتاب يتعامل مع أصول التشريع الإسلاميّ كـ"منظومة" مفتوحة تتفاعل مع نصوص الوحي وحقائق الحياة، ويتولّد عنها أحكام وتوجيهات. وهذه المنظومة تحتوي على تركيبة هرميّة من المنظومات الثانويّة التي تعالج مختلف مواضيع الأصول. غير أنّ أيّاً من النظريات التي سردناها أعلاه لا يمكن أن نتبنّاها كما هي لتكون قاعدة للتحليل المنظومي المنشود في هذا الكتاب، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: أنّ أكثر نظريات المنظومات المذكورة كان التوجّه الغالب فيها إلى منظومة الكون المادّي، ولهذا فهي ليست مناسبة للتطبيق، كما هي، على دراستنا لعالم الفلسفة والتشريع. ومن الأمثلة على ذلك ما بحثه كاتز وخان في موضوع "استجلاب الطاقة" و"الترميز"، وبحثُ باولر في المكوّنات المادّية للمنظومات، ومبادئ بير التي تشمل "التكلفة" و"إدارة الوحدات" وما إلى ذلك، وسعيُ بولدينج للتوصّل إلى ترتيب عن طريق "استخدام لغة الكمّيّات واللغة الرّياضيّة". وكذلك نجد أن تشيرتشمان افترض وجود "مصمّم بشري" من وراء كلّ المنظومات، وهو ما لا نفترضه في منظومة التشريع الإسلامي. كذلك فإنّ السّمات التي طرحها سكيتنر مفترضاً أنّها "صالحة لكلّ أنواع المنظومات"، تشمل سمات لا تنطبق على العديد من المنظومات، بما فيها منظومة التشريع الإسلامي التي نعتزم الحديث عنها. من أمثلة هذه السمات

(68) W.T. Powers, *Behaviour: The Control of Perception* (New York: Aldine de Gruyter, 1973).

التي لا تنطبق: احتياطي المصادر، والحدود الماديّة، والتواصل الداخليّ، وقوّة التدفّق الداخليّ، وما إلى ذلك.

أمّا فكرة ماتيرنا وفاليرا حول "تجديد الذّات" في المنظومات الحيّة فإنّها تنطبق فعلاً على منظومة التشريع الإسلاميّة، حسب ما يرد لاحقاً في هذا الكتاب. إلا أن بحثنا يطرح أنّ التجديد يأتي من كون منظومة التشريع الإسلامي منفتحة ومتفاعلة مع البيئة من حولها، وليس من "النشاطات الذاتية المنكفئة على الدّاخل"، كما يحدث في عملية "التجدد الذاتي للذات"، وهي الطريقة التي تبنّاها لوهمان في نظريّته المنظومية في فلسفة القانون. يضاف إلى ذلك أنّ هناك العديد من مستويات المنظومات "العامّة" المقترحة والتي لا تنطبق على بحثنا هنا، منها مثلاً المستويات الآليّة، ومستوى التكاثر، ومستوى الديموغرافيا (علم السكّان)، ومستوى علم البيئة، ومستوى الخلايا، ومستوى أجهزة الجسم، ومستوى الكائنات الحية، ومستوى الذّاكرة، ومستوى القناة، ومستوى الجهاز المؤقّت، ومستوى جهاز فكّ الألغاز، ومستوى المحرّك، وغير ذلك.

ثانياً: إنّ كثيراً من التصنيفات المذكورة أعلاه كانت تبسيطية: ثنائيّة التقسيم وأحاديّة البعد، بعكس السمات المتعدّدة الأبعاد للمنظومات التي نتبناها هنا، وهي، كما وصفها غاراجيداغي وزملاؤه، من سمات المنظومات الأساسية. مثال ذلك هو مقابلة ويفر بين التباين "المعقّد" في مقابل التباين "البسيط"، رغم أن اعتبار درجات متعددة للتعقيد توفّر سمة أكثر واقعيّة. ومثال آخر هو تصنيف بيرتالانفي وجوردان وسوك وتشيكلاند لكلّ المنظومات إلى حيّة (بالمعنى البيولوجي) مقابل غير الحيّة، مع أنّ أيّاً من الصنفين لا ينطبق على المنظومات في مجال الاجتماعيّات والإنسانيّات. أخيراً فإنّ نظريّات المنظومات التي تبحث في وجه واحدٍ فحسب، مثل الشموليّة، أو العلاقات البينيّة، أو الترتيب الهرميّ، أو التجزيئيّة، لا تشمل كلّ الأبعاد التي يفترض في التحليل أن يعالجها.

لهذا كلّه قررتُ أن أطرح مجموعة جديدة من سمات المنظومة سيجري

استخدامها في التحليل الشامل الذي نقوم به في هذا الكتاب، والتي قد تكون مفيدة في أبحاث تحليلية أخرى لمنظومات دينيّة أو اجتماعيّة أو قانونيّة أخرى.

سمات المنظومة المقترحة للتحليل المنشود

سيفترض هذا الكتاب أنّ التشريع الإسلامي بأصوله هو "منظومة" سيجري تحليلها بناء على عدد من السّمات. وسوف أقوم هنا باقتراح عدد من السمات المحددة لهذه المنظومة، وسأبرّر استخدامي لكلّ من السّمات باعتبارين: أولاً: باعتبار نظرية المنظومات، وثانياً: باعتبار علم الكلام أو الفلسفة الإسلاميّة. وعلى هذا فسوف تتوجّه التحليلات الشاملة في هذا الكتاب إلى السّمات الستّ التّالية: (1) الطبيعة الإدراكيّة للمنظومات، و(2) الكلية، و(3) الانفتاح، و(4) التركيب الهرميّ ذي العلاقات البينيّة، و(5) تعدّد الأبعاد، و(6) الغائيّة أو المقاصدية.

(1) الطبيعة الإدراكيّة لمنظومة التشريع الإسلامي

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: كنّا قد بيّنّا من قبل أنّ "علاقة الارتباط" هي، من وجهة نظر نظريّة المنظومات، المساحة الفلسفيّة المتوسّطة التي تصل بين "التطابق" عند الواقعيّين و"الثنائيّة" عند الاسميّين، أي أنّها أفضل ما يصف العلاقة بين المنظومات المفترضة عقلاً وبين الحقيقة. ومصطلح "الطبيعة الإدراكيّة للمنظومات" هو تعبير آخر عن علاقة الارتباط هذه. وأمّا في المجال الذي يهمّنا فإن المنظومة المفترضة للتشريع الإسلامي هي التصور الذي ينشأ "في ذهن الفقيه لا في واقع الأمر"، إذا شئنا أن نقتبس من تعبيرات ابن تيمية[69].

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فالفقه جهد بشريّ ينتج عن إعمال الذهن والاجتهاد، بالاعتماد على نصوص الكتاب والسنّة، في محاولة من

(69) ابن تيمية، أحمد. **كتب ورسائل وفتاوى**، تحرير عبد الرحمن النجدي، ط2 (الرياض: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)، المجلد 19، ص131.

الفقيه للكشف عن المعاني المقصودة أو الدلالات العملية. وقد علّمنا الكلاميون والأصوليون أنّ الله تعالى لا يوصف بأنّه فقيه، لأنّه لا يخفى عليه شيء، والفقيه يخفى عليه أشياء[70]. ولهذا فإنّ الفقه هو عملية إدراك بشريّة[71]، وفهم بشريّ[72]، وليس بالضرورة كشفاً مباشراً غير قابل للخطأ عن مراد الله تعالى. ويشرح العيني هذا بقوله: "الفقه هو الفهم، والفهم يقتضي حسن الإدراك، والإدراك قوّة تمكّن المرء من ربط الصور والمعاني الشاملة بالإدراك العقلي"[73]. وكتب البيهقي يقول: "الفقه بمعناه الدقيق هو ظنّ لا علم، لأنّ العلم له شأن آخر، لأنّه الاعتقاد بأنّ: حكماً ما هو كذا بحسب مراد الله؛ هو زعم يستحيل البرهان عليه"[74]. فسمة "الطبيعة الإدراكيّة للتشريع الإسلاميّ" أساسيّة من أجل ما تشتدّ الحاجة إليه من تقبّل تنوّع المناهج والمشارب بين المذاهب الإسلاميّة، وهو ما سنعود إليه لاحقاً بالتفصيل.

(2) كلية منظومة التشريع الإسلاميّ

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: كنّا قد بيّنا فيما سبق أنّ الميزة الرئيسة للتحليل المنظوميّ على التحليل "التجزيئي" من وجهة نظر فلسفة المنظومات هي طبيعته الكلية الشموليّة، في مقابل المقاربة الجزيئية/الذرّيّة التقليدية. وكان من سمات مناهج التفكير البشريّ، الغالبة إلى عهد قريب، التفكير الجزئي القائم على علاقة السبب الواحد بالنّتيجة الواحدة، وهو ما عرضناه في بداية

---

(70) شيخي-زاده، عبد الرحمن. **مجمع الأنهار** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998)، المجلّد 1، ص11.

(71) الحاجّ، ابن أمير. **التقرير والتحرير في علم أصول الفقه** (بيروت: دار الفكر، 1996)، المجلّد 1، ص26.

(72) ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 13، ص113.

(73) العيني، بدر الدّين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، المجلد 2، ص52.

(74) السبكي، علي. **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار النشر، 1983)، المجلد 1، ص39.

هذا الفصل. لكن البحث في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة يتحرك الآن بشكل واسع من منهج "التحليل بالقطعة" بعلاقاته التقليدية وعباراته المنطقيّة، إلى تفسير كلّ الظواهر الطبيعية والاجتماعية انطلاقاً من منظومات كلية[75]. بل إن آخر ما وصل إليه العلم اليوم قد أظهر لنا أنّه حتّى الثنائيات الطبيعيّة الأساسيّة، مثل الزمان والمكان، والمادة والطاقة، والجسم والعقل، لا يمكن الفصل بينها فصلاً كاملاً دون أن نفترض فرضيات تقريبية[76]. فنظريّة المنظومات ترى كلّ علاقات السبب والنتيجة كأجزاء من صورة كلية، تنجم لها عن مجموعات العلاقات داخل المنظومة خصائصُ جديدة، وأنّ هذه العلاقات تتصل فيما بينها لينشأ عنها "كلّ" هو أكثر من مجرّد "مجموع الأجزاء".

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فنجد أنّ حجّيّة ما كان يسميه الفقهاء، كالشاطبي، "الدليل الكلّي" هي من الأصول الثابتة في التشريع الإسلامي[77]، بل إن الفقهاء لا يجيزون "أن يعود الدليل الجزئيّ على الدليل الكلي بالبطلان"[78]. إنّ إحياء منهج ولغة التفكير الكلي في تناول أصول الفقه سيكون مفيداً ليس فقط لفلسفة التشريع الإسلاميّ وإنما أيضاً لعلم الكلام، وذلك بغية الوصول إلى أدلة أكثر منطقية باعتبار المنظومات المعاصرة، بما في ذلك براهين وجود الله تعالى، كالتي ذكرناها موجزة فيما سبق.

(3) سمة الانفتاح في منظومة التشريع الإسلاميّ

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: كان منظّرو المنظومات قد فرّقوا بين

---

(75) Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* p.4.

(76) Alfred Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Fourth ed. (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958) p.xxxviii.

(77) يمكن الرّجوع مثلاً إلى: الجويني، عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحرير عبد العظيم الديب، ط4 (منصورة: الوافي، 1418هـ/ 1998م)، المجلد 2، ص590,، وإبراهيم الغرناطي الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحرير عبد الله دراز (بيروت: دار المعارف، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص29.

(78) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص61.

المنظومات المنفتحة والمغلقة، وأكّدوا على أن أي "منظومة حيّة" لابد أن تكون منفتحة[79]. وينطبق هذا على الكائنات الحيّة، وكذلك على أيّ منظومة يراد لها البقاء[80]. وكنا قد ذكرنا سابقاً أن بيرتالانافي ربط سمتي الانفتاح والغائيّة في نظريته المنظومية مع "تنوّع النهايات وتساويها"، بمعنى أن تتمتّع المنظومة المنفتحة بالقدرة على الوصول إلى نفس الأهداف من مختلف الظروف الأوليّة المختلفة، وعن طريق بدائل تكون متساوية في صحّتها. وما يطلق عليه "ظروف أوليّة" هو ما ينشأ من البيئة من مؤثرات. فالمنظومة المنفتحة تتفاعل إذن مع البيئة التي هي خارج المنظومة، بخلاف المنظومات المغلقة التي هي منعزلة عن البيئة.

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فإنّ منظومة التشريع الإسلاميّ منظومة "منفتحة" و"متجددة" بالمعنى الذي ذكرناه. غير أنّ عدداً من الفقهاء لا يزالون يدعون إلى "إغلاق باب الاجتهاد في الأصول"[81]، وهذا من شأنه أن يؤدّي في الحقيقة إلى تحويل التشريع الإسلامي إلى "منظومة مغلقة"، بل سوف يقود في نهاية المطاف إلى "جمود" التشريع الإسلاميّ، بمعنى توقّفه عن التفاعل مع مقتضيات العصر والواقع. غير أنّ كلّ مذاهب الفقه المعروفة والأكثريّة السّاحقة من الفقهاء عبر القرون متّفقون على أنّ الاجتهاد أمرٌ ضروريٌ للفقه الإسلاميّ، وذلك لأنّ "النصوص (الخاصة) تتناهى، والحوادث لا تتناهى"[82]. ومن هنا فإنّ الأصوليين قد طوّروا آليّات محدّدة للتّعامل مع الحوادث والمسائل الجديدة، أو بالتعبير المنظوميّ أنّ الفقه "يتفاعل مع

---

(79) Maturana, *The Tree of Knowledge,* p. v.

(80) von Bertalanffy, General Systems Theory.

(81) جمعية المجلّة. **مجلّة الأحكام العدليّة**، تحرير نجيب هواويني (كرخانة تجارة كتب، بدون تاريخ)، ص100.

(82) أبو مظفر السّمعاني. **قواطع الأدلّة في الأصول**، تحرير إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، مجلّد 2، ص84,، وأبو حامد الغزالي. **المستصفى في علم الأصول**، تحرير محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413هـ)، المجلّد 1، ص296، وشمس الدين بن القيّم. **إعلام الموقّعين**، تحرير طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجليل، 1973)، المجلّد1، ص333.

البيئة". وبعض هذه الآليّات التي ظهرت للتعامل مع المسائل الجديدة هي القياس والمصلحة واعتبار العرف. غير أنّ هذه الآليّات، كما سيظهر في وقت لاحق، تحتاج الآن إلى التجديد حتى تعطي التشريع الإسلاميّ "مرونة أكبر" يستطيع التجاوب من خلالها مع الظروف السريعة التغيّر في هذا العصر. لهذا فإنّ آليّات "الانفتاح" ودرجاته ستكون واحدة من السّمات التي نعتمدها في التحليل النقدي الذي سوف نقدمه لمنظومة الأصول الإسلاميّة، ومنظوماتها الفرعيّة المتعلقة بآليات الاجتهاد المختلفة.

(4) التركيبة الهرميّة لمنظومة التشريع الإسلاميّ وتقسيماتها البينيّة

إنّ تحليل ما نريد تحليله عن طريق النظر إليه كتركيبة هرميّة هي مقاربة أساسية وشائعة في الطرق المنظومية والتجزيئيّة على حد سواء. وإذا كنا قد استعرضنا في المبحث السابق عدداً من النظريات العامّة للتراكيب الهرميّة وتطبيقاتها المحدّدة، فإن البحث هنا هو في نظريّة التقسيم أو التصنيف في علم الإدراك، وذلك في محاولة لاستخلاص استراتيجيّة التصنيف العام المناسبة للموضوع الذي بين أيدينا. فتوزيع المنظومة الكلية إلى فئات أو أجزاء هي عمليّة تسعى إلى تمييز الاختلاف أو التماثل بين سمات هذه الأجزاء، كل سمة تحدد بعداً في فضاء السمات المتعدد الأبعاد. وبالتالي، فالأجزاء التي يغلب على سماتها التماثل تتبع نفس المجموعة أو الفئة، والأجزاء التي يغلب على سماتها الاختلاف تتبع مجموعة أو فئة مختلفة[83]. فهذا العمل واحد من أكثر الأعمال الإدراكيّة الأساسيّة أهمّيّة، إذ يقوم البشر من خلاله بفهم المعلومات التي يتلقّونها، ويصوغون التعميمات والتنبّؤات، ويطلقون الأسماء والمسميات على مختلف عناصر وأفكار الشيء قيد البحث ويقوّمونه بناء على ذلك[84].

وهناك في علم الإدراك تفسيران نظريّان لعملية التقسيم أو التصنيف،

(83) G Auda, PhD Thesis (University of Waterloo, 1996), p.19.

(84) المرجع السابق، ص6.

وهما في نظري يعكسان طريقتين بديلتين لتقسيم الأشياء فعلاً إلى فئات متمايزة. وهذان التفسيران البديلان هما: (1) التقسيم المبنيّ على "تشابه السمات"، و(2) التقسيم المبنيّ على "المفاهيم العقليّة"[85].

وتقسيم الأشياء إلى فئات بناء على تشابه السّمات (1) يسعى إلى الكشف عن نواحي التشابه والاختلاف التي يطلقون عليها "طبيعيّة" بين الأشياء التي يجري توزيعها إلى فئات، ويقاس التشابه أو الاختلاف بين شيئين بحسب تطابقهما أو اختلافهما بحسب "سمة" أو صفة طبيعية ما جرى تحديدها من قبل[86]. ويحكم على الشيء بأنّه يتبع فئة معيّنة عبر مطابقة سماته مع سمات "نموذج مثاليّ" يمثل هذه الفئة تمثيلاً كاملاً[87].

أمّا بحسب الطريقة الأخرى، فإنّ توزيع الأشياء إلى فئات يحدّد الفئات بناء على مفاهيم عقليّة، بدلاً من توزيعها بحسب التشابه والفروق بين سماتها. والمفهوم العقليّ (2) هو مبدأ أو نظريّة غير ظاهرة للعيان، تنطبع في إدراك القائم بالتصنيف، بما يشمل الرّبط المركّب بين الروابط السببيّة والمفسّرة التي تشكّل إطاراً بنيويّاً. فليس المفهوم كالسمة البسيطة التي تتصف بأنّها إما أن تنطبق وإما أن لا تنطبق على الشيء المصنّف، وإنما هو مجموعة من المعايير متعدّدة الأبعاد، يمكن أن تكون أساساً لتوزيع الأشياء، وفي وقت واحد، إلى فئات متعدّدة. وينتج المفهوم فئات ليست بالضرورة قاطعة وواضحة الحدود، وإنما هي فئات يطلق عليها "تقريبيّة"، أو "غامضة"، أو "ظنية"[88]، أي أنّ

---

(85) Robert A. Wilson and Frank C. Keil, ed, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT Press, 1999) p. 104-05.

(86) Auda, Ph.D. Thesis, 1996, p.32.

(87) السّمات قد تكون مرئيّة، أو وظيفيّة، أو عدديّة، أو مجموعة من العوامل. يمكن مثلاً تصنيف عدد ما من الأشياء بحسب سمات اللون، أو الوزن، أو الحجم، أو السعر، أو الشكل، وهكذا. فكلّ من هذه المواصفات يمكن أن ينشأ عنها عدد من التصنيفات. فتصنيف اللّون مثلاً، وهو كيف يحدّد البشر الإحساس باللون في كلمات، يتفاوت بتفاوت اللغات والثقافات، ويتأثر بعدد من العوامل النفسيّة-المادّيّة والعصبيّة-الفيزيولوجيّة.

(88) G. Auda and M. Kamel. "A Modular Neural Network for Vague Classification."

الخط الفاصل بين الفئات ليس عدداً واضحاً أو خطاً محدداً، وإنّما هو تقييم شخصي يمكن أن يتفاوت في حدود "معقولة" من شخص إلى آخر[89].

لقد وجّه النقد إلى التصنيف على أساس السمات بسبب وجود عدد من نواحي القصور فيه والتي لا توجد في التصنيفات المبنية على مفاهيم. ونورد فيما يلي الأسباب النظريّة وراء تفضيلنا لطرق تصنيف الأشياء إلى فئات على أساس المفاهيم بدلاً من تصنيفها على أساس السمات، وهي الأسباب التي ستستخدم هنا فيما بعد لنقد الطرق التقليديّة في تقسيم المذاهب الفقهيّة على أساس سمات تبسيطية زعموا أنها تفصل بينها.

(أ) إنّ طرق التصنيف المبنيّة على المفاهيم متكاملة ومنظوميّة، بعكس الطرق المبنيّة على السّمات، لأنّ هذه الأخيرة تتعامل مع الأشياء وكأنّها قوائم من الصّفات أو السّمات التي لا علاقة بعضها ببعض، وهي بهذا تضيّع الكثير من المعلومات القيّمة اللازمة للتحليل.

(ب) إنّ الطرق المبنيّة على السّمات قد ينجم عنها تعميمات مبالغ فيها، وذلك عن طريق تجريد مقدار كبير من المعلومات إلى قرارات تبسيطية حول وجود أو عدم وجود واحدة أو أكثر من السّمات.

(ت) إنّ التصنيفات المبنيّة على السّمات لا تسمح بوجود أطياف من المستويات في عضوية الشيء في فئته، لأنّها مبنيّة على طريقة التوزيع الحتمي في فئات جامدة، إذ يحكم على عضوية الشيء لفئة ما بالصّواب أو الخطأ بشكل قاطع وحاسم.

Vol. 2005: Lecture notes in artificial intelligence (2000), p. 584.

(89) في المثال الذي أوردناه يمكن أن تصنّف نفس الأشياء في سياق أحد المفاهيم، مثل مفهوم "المنفعة". فـ "منفعة" شيء ما ليست سمة بسيطة يحكم عليها بأنّها صحيحة أو خاطئة، أي أنّ الشيء "له منفعة" أو "ليست له منفعة". وإنّما المنفعة قد تكون خليطاً متشابكاً من: سعر الشيء، وقيمته الجماليّة، ودوره في مجتمع ما، وغير ذلك من الأبعاد. فالخط "الغامض" بين الأصناف، مثل عالي المنفعة أو متوسط المنفعة أو منخفض المنفعة، ليس رقماً واضحاً أو قياساً واضحاً.

(ث) في عملية التقسيم إلى فئات على أساس السّمات، يحصل أحياناً من أجل المحافظة على تجانس السّمات أن تغفل سمات مهمّة لا يتحقّق فيها التصنيف الثنائي، أي إمّا موجودة وإمّا غير موجودة.

لهذا فإنّ هذا البحث سيعتمد المفاهيم أساساً لتقسيم الفئات -أي فئات- ويطبّق ذلك على أصول الفقه الإسلاميّ ومذاهبه ومناهجه، كما سنبيّن في ثنايا البحث نواحي النقد في الفئات التي عرّفت حدودها على أساس السّمات. غير أنّ التقسيمات في هذا البحث لن تقتصر على التركيب الهرميّ أو الشجري، بل إنّ التحليل سوف يمضي بعد ذلك إلى تحليل العلاقات البينيّة بين المفاهيم الثانوية دون الاقتصار على التحليل المنطقيّ الصوريّ كما هو الحال في قياس أرسطو أو سلاسل الاستنتاج عند راسل، وإنّما سيركّز على الأثر العملي لتطبيق الأحكام الفقهية المبنية على هذه المفاهيم.

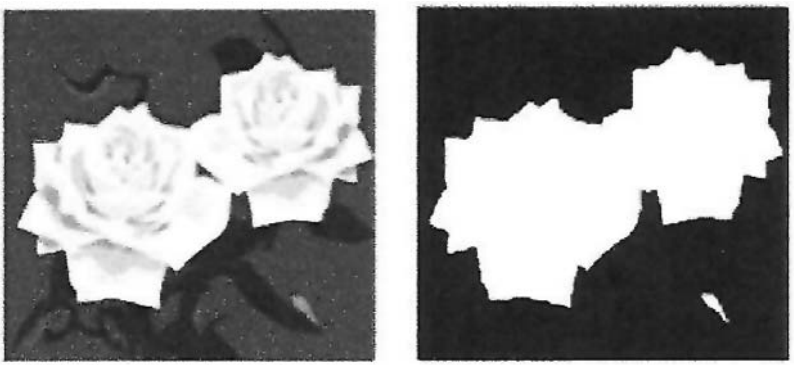
(5) تعدّد أبعاد منظومة الشريعة الإسلاميّة

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: هناك بعدان معتبران في مصطلحات تعدّد الأبعاد في المنظومات، وهما الرتبة والمستوى. أما رتبة الأبعاد، فهي عدد الأبعاد الموجودة في "المجال" الخاضع للبحث. وأمّا مستوى الأبعاد فهو عدد المستويات أو المقادير النسبية الممكنة في أيّ من الأبعاد. وتميل الفلسفة في صورها الشائعة إلى التفكير في سياق رتبة واحدة ومستويين، فتنظر عادة إلى الظواهر، بل حتّى الأفكار ذات "الميول المتعارضة"، في سياق معيار واحد فحسب، وعلى هذا فتبدو الظواهر أو الأفكار "متناقضة" وليس على أنّها "متكاملة"، وتحلّل بطريقة الاختيار الحتمي لأي من النقيضين، وليس على طريقة تعظيم المكاسب للطرفين[90]. فبحسب هذه النظرة يعبّر دائماً عن الظواهر والأفكار على أساس التقابل بين شعبتين متعارضتين يستحيل الجمع أو التوسط بينهما.

(90) Jamshid Gharajedaghi, "Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities," in *systemsthinkingpress.com* (2004), p. 38.

على سبيل المثال، يتوهم الناس أن عليهم الاختيار الحتمي بين الدّيني والعلمي، بين التجريبي والمنطقي، بين المادّي والغيبي، بين الواقعي والاسميّ، بين الاستنباطي والاستقرائي، بين العام والخاص، بين الجمعيّة والفرديّة، بين تقديم الغاية وتقديم الأخلاق، بين العقل والمادّة، بين الموضوعيّ والمشخصن، وهلم جراً. والتقابلات التي ذكرناها كلها تمثّل التفكير الأحادي البعد الأحاديّ الرّتبة، حيث يكون التفكير منصبّاً على عامل واحدٍ فحسب، هذا مع أنّ هذه الأزواج من الظواهر أو الأفكار قد تكون "متكاملة" بحسب أبعاد أخرى. فالعلم والدّين قد يتعارضان -حسب النّظرة الشائعة على أي حال- من حيث أن الدين يعطي المكانة الأولى للنص الديني على عكس العلم، بينما يمكن اعتبارهما متكاملين في سعي كلّ منهما لتحقيق سعادة البشر مثلاً، أو من حيث اهتمام كلّ منهما بأصل الحياة والخلق، وما إلى ذلك. ويمكن أن ينظر إلى العقل والمادّة على أنّهما متضادّان من حيث علاقتهما بالحواس الخمس، بينما تنظر أحدث نظريّات علم الإدراك وعلوم المخ إلى العقل والمادّة على أنهما متكاملان يؤثران ويتأثران أحدهما بالآخر، وهكذا بالنسبة لبقية الثنائيات المتقابلة المذكورة.

وغياب النظرة المنظومية المتعدّدة الأبعاد يظهر في الأحكام الثنائيّة التبسيطية الشائعة للاتجاهات التي يتوهم بعضهم أنها متعارضة، بينما يمكن تحسين تلك الأحكام إذا نظرنا إلى تلك الاتجاهات المتقابلة على أنّها أقصى نقطتين على منحنى أو طيف من النقاط. من هنا فإنّ الجدليات الشائعة كثيراً ما تقع في أغلوطة فلسفية، ألا وهي الاختيار المحتوم بين احتمالين، مثل قطعي أو ظنّي، ربح أو خسارة، أبيض أو أسود، منخفض أو مرتفع، جيّد أو سيّء. ففي مجال الألوان مثلاً، نرى أنّ التفكير على أساس أحاديّة الرتبة، ينظر إلى الأشياء من خلال اللونين الأبيض والأسود فقط، بينما الأصل أن ننظر إلى اللونين الأبيض والأسود على أنّهما يقعان على طرفي منحنى أو طيف يحتوي على عدد غير محدود من مستويات الرّماديّ (انظر الشكل 2-2 الذي يوضّح هذه الفكرة)، بل والألوان أيضاً.



الشكل 2-2 إنّ الصّورة الرمادية تشوّه مختلف التفاصيل التي تكون في الصّورة الملوّنة، غير أنّ "التشويه" الذي يحدث بسبب الاقتصار على الأبيض والأسود لا يبقي لنا قدراً مقبولاً من المعلومات. فهنا في هذا الشّكل، يمكن أن نحصل من مجرّد النظر إلى الصّورة بالأبيض والأسود على صورة غير واضحة، كأنها أحجية مثيرة.

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فسوف يظهر لنا من التحليل الشامل الذي نعرضه فيما بعد أن التفكير المذهبي التقليدي كان فيه مقدار كبير من البعد الأحاديّ والأغلوطات الثنائيّة. فالطرق الأحاديّة البعد تنظر إلى عامل واحد فحسب في أثناء بحث المسألة المطلوبة. من هنا فإنّ الغالبيّة العظمى من الفتاوى كانت تصدر بناء على دليل واحد كثيراً ما كان يسمّى "دليل المسألة"، هذا مع أنّ في المسألة أدلّة وليس دليلاً واحداً، والجمع بين هذه الأدلة دون إقصاء لبعضها قد يؤدي إلى نتائج وأحكام مختلفة. وهذا موضوع قائم بذاته ظلّ يُدرس في بحوث قديمة وحديثة كبحث مستقلّ من بحوث أصول الفقه تحت عنوان تعارض أو اختلاف الأدلّة. ونرى في هذا البحث أنّ طريقة "الجمع بين الأدلّة" مثال على تبنّي طريقة تعدّد الأبعاد، وهو ما سنتناوله في الفصل السّادس.

نجد من جانب آخر أنّ الأحكام المبنية على الاختيارات الثنائيّة الحتمية، مثل حلال/حرام، ناسخ/منسوخ، صحيح/فاسد، منضبط/موهوم، وما إلى ذلك، هذه الأحكام وضعت قيوداً على التشريع الإسلاميّ ومنعته من أن يعتبر المساحات الرّماديّة النسبية الواقعية بين هذه الحالات الواضحة المذكورة.

وسوف يظهر من خلال التحليل في هذا البحث كيف أنّ بعض المذاهب الفقهيّة قد اقترحت وجود "منزلة بين منزلتين" لتوسيع التصنيفات الثنائيّة، وقد أسهم هذا في إيجاد جوّ من الواقعيّة والمرونة على التشريع الإسلاميّ في حالات كثيرة.

(6) غائيّة منظومة التشريع الإسلاميّ

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: من السمات الشائعة في نظريات المنظومات التي عرضناها فيما سبق الغائيّة والارتباط بهدف، غير أنّ غاراجيداغي اتّبع رأي آكدوف في التفريق بين "الأهداف" و"الغايات"، فاعتبر المنظومة غائيّة إذا استطاعت أن تنتج "(1) نفس النتيجة بطرق مختلفة وفي نفس البيئة، و(2) أن تنتج نتائج مختلفة في نفس البيئة أو بيئات مختلفة"[(91)]. يتبيّن من هذا أنّ المنظومات المتّجهة للتوصّل إلى ما يسمى هدف تنتج نتائجها بشكل آلي باستخدام نفس الوسائل، إذا بقيت البيئة ثابتة، وليس لديها خيارات أو بدائل لتغيير وسائلها للتوصّل إلى نفس الأهداف. بينما يمكن للمنظومات المتّجهة للتوصّل إلى غايات أو مقاصد أن تتبنّى وسائل مختلفة للتوصّل إلى نفس الغاية أو المقصد. يضاف إلى هذا أنّ المنظومات المتّجهة للوصول إلى أهداف لا يمكنها أن تنتج نتائج مختلفة في نفس البيئة، لأنّ نتائجها تحدث من خلال "برمجة مسبقة" بشكل أو بآخر. غير أنّ المنظومات المتّجهة للوصول إلى مقاصد يمكن أن تنتج نتائج مختلفة مع بقاء البيئة على ما هي عليه طالما أنّ هذه النتائج المختلفة تحقّق المقاصد المطلوبة. وسوف يتبنّى هذا الكتاب "الغائيّة" بالمعنى الذي طرحناه هنا كسمةٍ تنطبق على أصول التشريع الإسلاميّ، من حيث الجملة، ومن حيث كلّ مستوياته وعناصره.

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فإن السببيّة في سياق البحث الكلامي في أفعال الله كانت موضوع بحث طويل. وكان السؤال الذي يجري نقاشه هو: "هل أفعال الله معللة بأغراض أم لا؟" من المهمّ أن نلاحظ أنّ

(91) المرجع السابق، ص12.

مفهوم التعليل/الأسباب لم يكن يجري في علم الكلام التفريقُ بينه وبين مفهوم الأغراض/المقاصد/الحكم[92]. وإنّما كان يجري التفريق بين هذين المفومين في مجال الاجتهاد الفقهي[93]. إنّ البحث الفلسفي الكلامي حول التعليل ذو علاقة بأبحاث هذا الكتاب، لأنّ الشريعة الإسلاميّة نفسها هي من حيث العقيدة "فعل إلهيّ" أتتنا عن طريق الوحي، والأغراض التي من وراء الشريعة هي إذن مقاصد الشّريعة. فالسؤال إذن هو: هل هناك من قصد من وراء تنزيل الله تعالى لهذه الشريعة؟ وقد أعطانا الكلاميّون عن هذا السؤال ثلاثة أجوبة:

(أ) إنّ أفعال الله "يجب" أن يكون لها أسباب/مقاصد/أغراض: قسم المعتزلة والشّيعة (كلهم عدا بعض الاستثناءات) كلّ الأفعال إلى أفعال "حسنة" وأفعال "قبيحة"[94]. واعتقدوا أنّ في كلّ فعل سمة "ذاتيّة" من هاتين السمتين (الُحسْن أو القبْح) غير قابلة للتغيّر بتغيّر الظروف. ثم اعتقدوا أنّ العقل الإنسانيّ قادر بذاته على ما أطلقوا عليه "التحسين والتقبيح العقليين"، أي على معرفة الحسن من القبيح ولو دون وحي إلهي. ولأنّ تحديد التحسين والتقبيح أعمال عقليّة، فإنّ المعتزلة طبّقوهما سواء بسواء على البشر وعلى الله تعالى (بناء على "أصل العدل" عندهم). ففيما يخصّ البشر، تكون الأفعال الحسنة عندهم "واجبة" وتكون الأفعال القبيحة "محظورة". وأمّا فيما يخصّ الله تعالى، فإنّ الأفعال الحسنة هي أفعال -حسب تعبيرهم- "تجب على الله"، والأفعال القبيحة هي أفعال "يستحيل عليه فعلها"، حسب تعبيرهم كذلك. ويعتقدون أيضاً أنّ الأفعال التي لا علة ولا غرض لها عبث، وهي إذن أفعال قبيحة، ولهذا فهم يعتقدون أنّ كلّ أفعال الله تعالى "معللة"[95].

---

(92) يمكن الرجوع مثلاً إلى: الشاطبي. **الموافقات**، المجلد 1، ص173، والمجلد 3، ص1.

(93) جاسر عودة. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها** (فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006)، ص51.

(94) البصري، محمّد الطيّب. **المعتمد في أصول الفقه**، تحرير خليل الميس، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983 م/ 1403هـ)، المجلد 2، ص184.

(95) راجع: الطيّب، أحمد. "نظريّة المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول =

(ب) إنّ أفعال الله تعالى هي فوق الأسباب والمقاصد والأغراض: كان الأشاعرة (والسّلفية، بما فيهم الحنابلة) قد تبنّوا موقفاً ينطوي على ردّ الفعل على كلام المعتزلة السابق، فتطرّفوا إلى الجهة المقابلة. فقد أقرّ هؤلاء بأنّ الفعل يمكن أن يكون "حسناً" أو "قبيحاً"، ولكنّهم قرّروا أنّ تقرير القبْح والحسْن يجب أن يبنى على الشريعة لا على العقل. ففي غياب الشريعة -هكذا يقول الأشاعرة- يمكن أن يكون أي فعل "حسن" أو "قبيح" على حدّ سواء (ولكن حتّى نكون دقيقين، نضيف هنا أنهم كانوا قد استثنوا من ذلك العلمَ في مقابل الجهل، والعدل في مقابل الظلم)[96]. وقالوا بناء على ذلك إنّ الله تعالى "لا يجب عليه" فعل شيء أصلاً، وأنّ كلّ ما يفعله هو "خير" و"حسن". لهذا يعتقد الأشاعرة أنّ أفعال الله تعالى هي "فوق الأسباب"، لأنّ من يفعل الشيء لسبب هو بحاجة إلى ذلك السبب، بينما الله تعالى لا يحتاج لشيء[97]. واحتجّ الأشاعرة أيضاً بأنّ الله تعالى هو مسبب الأسباب، وخالق الأسباب، وخالق نتائجها كذلك، ولهذا فهو يفعل ما يشاء دون أن يحتاج أن يلتزم بأيّ شيء يلزمنا من أحكام الأسباب والمسبّبات[98]. وقد بنى الأشاعرة أصول فقههم وفلسفتهم الأخلاقيّة على المنطق الذي ذكرناه. فقد ذكر الغزالي -مثلاً- أنّ "نظرية الوسط" (وهي ما يطلق عليه أيضاً مبدأ أرسطو في الاعتدال) صحيحة لأنّ نصوص الشّرع قد أيّدتها، وليس لأنّ العقل يوافق عليها كما يقول الفلاسفة[99].

= الكلاميّة"، المسلم المعاصر، رقم 103 (2002)، ص39؛ والعلواني، طه جابر، "مقاصد الشريعة"، في **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص75؛ والشافعي، حسن. **الآمدي وآراؤه الكلاميّة**، ط1 (القاهرة: دار السلام، 1998)، ص441.

(96) راجع: الطيّب، "نظريّة المقاصد" مرجع سابق.

(97) المرجع السابق.

(98) العلواني، طه جابر. **مقاصد الشّريعة**، ط1 (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الهادي، 2001)، ص75.

(99) الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، ترجمة م. س. كمالي (الكونغرس الفلسفي في

(ت) الاتجاه الثالث يرى أن أفعال الله تعالى لها أسباب ومقاصد رحمة منه بعباده. وهذا هو الرأي الوسط الذي تبنّاه الماتُريديّة، وهم فريق من الحنفيّة لا يبلغ عددهم عدد الفرق التي ذكرناها. وارتأى الماتريديّة أنّ المعتزلة مصيبون في اعتقادهم أنّ أفعال الله تعالى مسببة، ولكنّهم مخطئون في جعل الله "ملزماً" أن يفعل ما يفعل. وارتأى الماتريديّة أيضاً أنّ الأشاعرة مصيبون في قولهم إنّ الله تعالى "لا يحتاج" إلى الأسباب، ولكنّهم قالوا إنّ الأسباب والمقاصد والمصالح هي "حاجات" للبشر، لا لله تعالى. وقبِل الماتريديّة مبدأ التحسين والتقبيح، ولكنّ "العقل" عند الماتريديّة لا يملك السلطة ليحكم مستقلاً عن الشرع على ما هو حسن وما هو قبيح، وإنّما العقل "آلة" منحها الله للإنسان لكي يدرك الحُسن والقبح إذا أُعلم به[100].

إنّ كثيراً من الفقهاء الذين هم "رسميّاً" أشاعرة من حيث المذهب المعلن خالفوا الموقف الأشعريّ فيما يخصّ عدم تعليل أفعال الله بأسباب، وتبنّوا موقفاً هو أقرب إلى موقف الماتريديّة في هذا الخصوص، غير أنّ هؤلاء الفقهاء دفعتهم الظروف السياسيّة والخوف من الاضطهاد -فيما يبدو لي- أن يُبقوا على مسافة بينهم وبين رأي المعتزلة بأن يعلنوا رفضهم لمبدأ "التحسين والتقبيح" المعتزلي. ومن أمثلة ذلك موقف الآمدي (ت 631هـ/ 1234م)[101]، والشاطبيّ (ت 790هـ/ 1388م)[102]، وابن تيميّة (ت 728هـ/ 1328م)[103]، وابن القيّم (ت 748هـ/ 1347م)[104]، وابن رشد (ت 584هـ/

الباكستان، 1963 [جرى اقتباسه في 18 كانون الثاني/ يناير 2005])؛ متوفر على موقع http://www.muslimphilosophy.com.

(100) الآلوسي، شهاب الدّين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، المجلد 15، ص39.

(101) الآمدي، علي أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحرير سيّد الجميلي، ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ) المجلد 3، ص249.

(102) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص6.

(103) أحمد بن تيميّة. **دقائق التفسير**، تحرير محمد الجلينيد (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ)، المجلد 2، ص110.

(104) ابن القيّم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد 3، ص3.

1189م)[105]. وقد كان هجوم ابن رشد على الأشاعرة هو الأشد، فقد كتب في نقده لكتاب **التهافت** بأنّ: "أولئك الذين ينفون الأسباب ينفون العقل نفسه"[106]. وممّا يجدر ذكره أنّ الشاطبيّ اعتبر مقاصد الشّريعة العامة أصولاً أرسخ من أصول الفقه نفسه، إذ عدّ من بين ما أسماه "أصول الدّين وكلّيّات الملّة" المقاصدَ من وراء فعل الله التشريعي - خلافاً للرأي الأشعري المعروف[107].

وفي نهاية استعراضنا للسمات الستّ للمنهج التحليلي المقترح لهذا البحث، ألا وهي: الطبيعة الإدراكيّة للمنظومة، والكليّة، والانفتاح، والتركيب الهرميّ ذو العلاقات البينيّة، وتعدّد الأبعاد، والغائيّة، لا بدّ أن نلاحظ أنّ هذه السّمات يرتبط بعضها ببعض بصلات منطقية وثيقة. غير أنّ سمة الغائيّة هي السّمة التي ترتبط أكثر من غيرها بكلّ من السّمات الأخرى، وتمثّل منهج التحليل المنظومي الرئيس الذي سيتبنّاه هذا الكتاب.

ونورد فيما يلي موجزاً مختصراً للعلاقات بين سمة الغائية أو "المقاصديّة" والسمات الخمس الأخرى لمنهج التحليل المنظومي المقترح.

(أ) تتعلّق المقاصديّة بالطبيعة الإدراكيّة للتشريع الإسلاميّ، لأنّ الطروحات المختلفة حول طبيعة مقاصد الشريعة الإسلاميّة وبنيتها تعكس في الواقع طرق إدراك الفقيه لطبيعة الشريعة نفسها وبنيتها.

(ب) إنّ المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة إنما هي الصفات الكليّة والمبادئ العامّة للشريعة.

(ج) إنّ مقاصد الشّريعة الإسلاميّة تقوم بدور محوريّ في عمليّة الاجتهاد، بمختلف أشكاله في التعامل مع الواقع، لكونها الآليّة التي تحافظ الشّريعة الإسلاميّة بها على "انفتاحها".

(ث) يمكن النظر إلى مقاصد الشريعة الإسلاميّة من خلال عدد من طرق

---

(105) ابن رشد. **تهافت التهافت**، مرجع سابق.

(106) المرجع السابق.

(107) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص25.

التراكيب الهرميّة -كما مر-، بما يوازي التراكيب الهرميّة لمنظومة الشريعة الإسلاميّة نفسها.

(ج) تُوفّر المقاصد أبعاداً متعدّدة تساعد في حلّ وفهم "التعارض الظاهريّ"، و"الأدلة المتعارضة" سواء في نصوص الكتاب والسنّة أو في طرق الاستنباط في التشريع الإسلامي كما سيأتي.

لهذا سوف أعتبر مقاصد الشّريعة الإسلاميّة هي المبدأ الرئيس والمنهج الأساسيّ في التحليل المبني على المنظومات والذي يتبنّاه هذا الكتاب. ولأنّ فعّاليّة أي منظومة تقاس بمقدار ما تحقّقه من مقاصدها (البشريّة أو "الطبيعيّة")، فإنّ الصواب في منظومة التشريع الإسلاميّة سيجري قياسه في هذا البحث بناء على تحقيق هذه المنظومة لمقاصدها.

ومن المهمّ أن نخلص -قبل أن ننتقل إلى الفصل التالي حول التشريع الإسلاميّ- أنّ الفصلين السابقين قد طرحا المنهج النظري الذي يتبنّاه هذا البحث، والذي يقوم في الواقع على مجموعتين من النظريات، هما نظريّات المنظومات، ونظريّات مقاصد الشّريعة. وسيجري في بقية هذا الكتاب اعتماد سمات المنظومات المقترحة، أي: الطبيعة الإدراكيّة، والكليّة، والانفتاح، والتركيب الهرميّ، وتعدّد الأبعاد، والغائيّة -كما عرّفناها في هذا الفصل- لتكون هي الأدوات والمعايير التي نعتمدها في التحليل. غير أنّ التحليل الذي نقدّمه في الفصول الثالث والرّابع والخامس حول النظريّات التقليديّة والمعاصرة، سيعتمد بالدرجة الأولى على سمات الطبيعة الإدراكيّة والتركيب الهرميّ. ثمّ نأتي في الفصل السّادس إلى تعريف أصول التشريع الإسلاميّ بوصفه "منظومة" تتحقّق فيها سمات الشموليّة، والانفتاح، وتعدّد الأبعاد، والغائيّة من خلال تحقيق مقاصد الشريعة.