ملاحظة بشأن هذه الترجمة

هذا الكتاب ترجمة آلية للنص الإنجليزي الأصلي، أُنتجت باستخدام أدوات الترجمة الآلية. لم تتم مراجعته أو تدقيقه من قِبل المؤلف أو أي شخص آخر. لذا، قد يحتوي على أخطاء أو معلومات غير دقيقة أو صياغة غير سلسة أو مشاكل في التنسيق. تبقى النسخة الإنجليزية الأصلية هي النسخة المعتمدة.

قوانين الفكر

مجموعة موضوعية

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 1990-2013.

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية.
جميع الحقوق محفوظة.
لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال، أو تخزينه في نظام استرجاع أو نقله، دون إذن صريح من المؤلف الناشر، باستثناء الاقتباسات الموجزة مع الإشارة الواجبة.

نُشر لأول مرة عام 2008. تم توسيعه عام 2014.
بقلم آفي سيون. جنيف، سويسرا.

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي.
قوانين الفكر.
مجموعة موضوعية.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495973147

خلاصة

كتاب "قوانين الفكر" الأسس الاستنباطية والاستقرائية للفكر العقلاني. ويوضح المؤلف ويدافع عن قوانين أرسطو الثلاثة للفكر، وهي قوانين الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد الوسط، ويقدم قانونين آخرين ضمنيين وأساسيين لها: القانون الرابع للفكر، وهو مبدأ الاستقراء، والقانون الخامس للفكر، وهو مبدأ الاستنباط.

هذا الكتاب عبارة عن تجميع موضوعي مستمد من أعمال سابقة* للمؤلف على مدى ثلاثة وعشرين عامًا.

* ملاحظة: تم دمج بعض الفصول هنا. كما تم تقسيم بعض الفصول إلى أقسام أصغر.

محتويات

1. الفصل الأول 7
   1. قانون الهوية 7
   2. قانون التناقض 9
   3. قانون الوسط المرفوع 12
2. الفصل الثاني 16
   1. صح أم خطأ 16
   2. فروع المنطق 18
   3. أدوات المنطق 20
   4. بديهيات المنطق 21
3. الفصل الثالث 24
   1. أساس القوانين 24
   2. وظائف القوانين 29
   3. المزيد حول المصداقية 31
4. الفصل الرابع 34
   1. التناقض الداخلي 34
   2. مغالطة المفهوم المسروق 37
5. الفصل الخامس 41
   1. التعريف 41
   2. مفارقة الكاذب 43
   3. مفارقة الحلاق 46
6. الفصل السادس 49
   1. المعضلة الرباعية 49
   2. سوء .....فهم ناجارجونا 52
   3. لا حقيقي ولا غير حقيقي 54
   4. الطريق المشترك مقابل الطريق الوسط 59
7. الفصل السابع 63
   1. علم الظواهر 63
   2. المعرفة مبنية على المظهر 66
8. الفصل الثامن 71
   1. المظهر والمفاهيم الكبيرة الأخرى 71
   2. مادي، عقلي، حدسي، مجرد 76

9. الفصل التاسع 82
1. الخوف 82
2. الشروحات 84
3. النفي 89
4. الانتخابات التمهيدية 91
10. الفصل العاشر 95
1. المواقف المنطقية 95
2. الوحدة في التعددية 97
11. الفصل الحادي عشر 102
1. الاستدلال الجدلي 102
2. نشأة البديهيات 104
3. القضايا المتناقضة 106
12. الفصل الثاني عشر 112
1. التناقض 112
2. أنواع التناقض 114
3. المعايير المزدوجة 116
13. الفصل الثالث عشر 119
1. الوضع الخاص للقوانين 119
2. محركات التفكير العقلاني 122
3. Cogito, Ergo Sum 123
4. فيما يتعلق بالهوية 125
14. الفصل الرابع عشر 127
1. المظهر والحقيقة والوهم 127
2. الوجود والعدم 129
15. الفصل الخامس عشر 133
1. أقطاب الازدواجية 133
2. حول مفارقة الكاذب 135
3. " المنطق " .....غير الأرسطي 137
4. ما بعد الحداثة " المنطق " 140

16. الفصل السادس عشر 142
1. النفي في الاستقراء 142
2. الظواهر الإيجابية والسلبية 146
3. التجربة الإيجابية تسبق النفي 149
4. النفي هو نية 152
17. الفصل السابع عشر 156
1. العواقب الرسمية 156
2. النفي وقوانين الفكر 159
3. تجربة خالصة 163
4. الاتساق أمر طبيعي 165
18. الفصل الثامن عشر 169
1. مبدأ التوحيد 169
2. مبدأ الاستقراء 173
3. بخصوص هوسرل 176
4. مرونة الحث 178
19. الفصل التاسع عشر 181
1. باختصار 181
2. معارضة القوانين 183
3. الحجج المضادة 185
4. ممر المشاة 187
20. الفصل العشرون 191
1. الوضع الأنطولوجي للقوانين 191
2. الحاجة إلى موضوع 193
3. المنطق الضبابي 194
4. التزم بالمنطق 199
21. الفصل الحادي والعشرون 200
1. صعود وهبوط الفلسفة الأرسطية 200
2. انتقاد أرسطو 202
3. ديناميكية .....أرسطو 207
22. الفصل الثاني والعشرون 210
1. كيف يتم التحقق من صحة المنطق؟ 210
2. الطبيعة الاستقرائية للمعرفة 212
3. الدور الحاسم للنفي 214

23. الفصل الثالث والعشرون 216
1. الحقيقة مقابل البرهان 216
2. النفي المزدوج 220
24. الفصل الرابع والعشرون 223
1. الرمزية المضللة 223
2. رفع مستوى التحدي 226
25. الفصل الخامس والعشرون 229
1. توضيحات تخفيفية 229
2. أمثلة 231
3. العمل بدلاً من الكلام 233
4. لغة غير دقيقة 234
26. الفصل السادس والعشرون 239
1. الفضائل المعرفية 239
2. عبثية الأضداد 243
27. الفصل السابع والعشرون 246
1. تكييف قوانين الفكر 246
2. قانونان إضافيان للفكر 254
28. الفصل الثامن والعشرون 258
1. منطق
الزن المضاد ..... Content not found
2. غرور التراليثا ..... Content not found
29. الفصل التاسع والعشرون Content not found
1. المنطق الرمزي الحديث ..... Content not found
2. مذهب الاستيراد الوجودي ..... Content not found
30. الفصل الثلاثون Content not found
1. مفارقة الكاذب (إعادة صياغة) ..... Content not found
2. مفارقة راسل (إعادة صياغة) ..... Content not found
المراجع الرئيسية Content not found

1. الفصل الأول

مقتبس من كتاب "منطق المستقبل " (1990)،
الفصل الثاني.

أسس المنطق

يقوم المنطق على "قوانين فكرية" معينة، صاغها أرسطو، الفيلسوف اليوناني القديم. سنشرحها هنا بشكل منفصل، ثم نتناول دلالتها الجماعية لاحقاً.

1. قانون الهوية

إن قانون الهوية هو ضرورة حتمية للنظر في جميع الأدلة على ظاهرها، في البداية. وقد عبّر أرسطو عن هذا القانون الأول للفكر بقوله "أ هو أ"، أي "ما هو كائن، هو ما هو كائن".
هناك ثلاث طرق ننظر بها إلى الظواهر، الأشياء التي تظهر أمامنا، مهما كانت الطريقة التي تظهر بها: على ظاهرها، وحقيقية أو وهمية.
يمكننا أن نكون على يقين من كل مظهر، فهو موجود، وهو ما هو عليه. (أ) لقد ظهر لنا شيء ما ، سواء حكمنا عليه بعد ذلك بأنه حقيقي أم وهمي، و(ب) يُظهر هذا الشيء شكلاً معيناً ، سواء وصفناه وفسرناه بعد ذلك بشكل صحيح أم خاطئ. الحاضر حاضر، والغائب غائب.
كل مظهر، في حد ذاته، مُعطى موضوعيًا وله مضمون أو خصوصية معينة. يمكننا، بل ينبغي علينا، وكثيرًا ما نفعل، أن ننظر إليه في البداية بنظرة بسيطة من التقبل والانتباه للتفاصيل. كل مظهر محايد في جوهره؛ أما وصف المظهر (بمعناه الواسع) بأنه "حقيقة" أو "وهم"، فهو مسألة لاحقة.
هذا البيان ليس إلا إقراراً بوجود أي ظاهرة على الأقل، وبامتلاكها خصائص معينة، دون الخوض في تفاصيل مصدر هذا الوجود أو أهميته أو أهمية هذه الخصائص. ففي اللحظة التي نتمكن فيها من مجرد التفكير في شيء ما، يكون قد أصبح "ظاهراً" على الأقل. ولا حاجة في هذه المرحلة إلى افتراضات مسبقة

حول طبيعة الوجود والمعرفة عموماً، ولا إلى أي تصنيفات أو أوصاف أو تفسيرات تفصيلية لهما.
جميع الظواهر من هذا المنظور، فإنها تُعدّ، ظاهريًا، بياناتٍ واضحة، جديرة بالاعتبار على الأقل. وهكذا، يُقدّم لنا عالم الظواهر مادةً ننطلق منها، بياناتٍ موثوقة نبني بها صرح المعرفة، نقطة انطلاقٍ من نوعٍ ما. لسنا بحاجةٍ إلى التمييز بين أمورٍ كالتفريق بين المادي والعقلي، أو بين المعطيات الحسية والهلوسات، أو بين المدركات الملموسة والمفاهيم المجردة؛ فهذه تطوراتٌ لاحقة.
إن قانون الهوية، إذن، ليس إلا إقرارًا بعالم الظواهر، دون تحيّزٍ لقيمته النهائية. وهو يُعرّف "العالم" تعريفًا واسعًا جدًا ، بحيث يستحيل دحضه بأي "عالم" آخر. فعندما ندّعي وجود "عالم" آخر، فإننا ببساطة نُوسّع هذا العالم. كل ما بوسعنا فعله هو تقسيم عالم الظواهر إلى مجالين، أحدهما "واقعي" والآخر "وهمي"؛ لكن هذين المجالين لا يمكنهما أبدًا أن يُلغيا وجود الآخر ومضمونه.
ما يجب فهمه هنا هو أن كل حكم ينطوي على قبول، في مرحلة ما، نوع من المظاهر على أنها حقيقية. لا مفر من ذلك؛ فالقول بأن لا شيء حقيقي، هو بمثابة القول بأن مظهر "كل شيء وهمي" حقيقي. نحن في المقام الأول مراقبون، وبعد ذلك فقط يمكننا أن نكون حكامًا.
إنّ الواقع والوهم ليسا سوى مصطلحين يحملان معانيَ أعمق من المظهر أو الظاهرة، فهما يشيران إلى وجود تقييمٍ ما. هذا الحكم القيمي هو توصيفٌ نهائيٌّ للشيء، يتطلّب عمليةً أكثر تعقيدًا، وتأمّلًا. إنه يعني أننا تجاوزنا الظاهر للعيان، ويشير إلى منظورٍ أوسع، وبحثٍ تجريبيٍّ أعمق، واستدلالٍ أكثر دقة. لكن ما نملكه في النهاية يبقى "مظهرًا"، وإن كان بمعنىً أقلّ سلبيةً ممّا كان عليه في البداية.
لذا، فإنّ "الحقيقي" أو "الوهمي" ليسا في نهاية المطاف سوى مظاهر. فهما، كموضوعات الوعي التي يُقيّمانها، موضوعات وعي متميزة. يمكننا القول إنّ هناك شيئًا من الواقع في الوهمي وشيئًا من الوهمي في الواقعي؛ والقاسم المشترك بينهما هو المظهر. مع ذلك، تفقد هذه المصطلحات معناها إذا حاولنا مساواتها بشكل جديّ.
التي يُمكن أو ينبغي على أساسها تصنيف مظهر ما على أنه حقيقي أو وهمي مسألة بالغة الأهمية، وتستدعي معالجةً دقيقة. وتتمثل المهمة الأساسية للمنطق في وضع معايير دقيقة لهذا التصنيف. لكن الخطوة الأولى هي الإقرار بالأدلة المتاحة، أي العالم الظاهري بحد ذاته: فهذا يُوفر لنا قاعدة بيانات.

2. قانون التناقض

ينص قانون التناقض (أو عدم التناقض) على ضرورة رفض أي وجود ظاهري لأشياء متناقضة معًا، باعتباره وهمًا لا حقيقة. ويمكن صياغة هذا القانون الثاني للفكر على النحو التالي: "لا شيء يكون أ وليس أ في آن واحد"، أو "ما هو موجود، ليس ما ليس هو".
لا يمكننا أن نقول عن شيء أنه موجود وغائب في آن واحد: فما هو موجود ليس غائباً . إذا أظهر عالم الظواهر محتوىً ذا هوية، فإنه في الواقع يكون قد فشل في إظهار العدم. لا يمكن للظواهر المتناقضة أن تتعايش أو تتفق أو تتداخل: إنها "أطراف متناقضة".
يمكننا أن نقول عن شيء ما أنه "هو" شيء آخر، بمعنى أن له علاقة معينة بشيء متميز عنه، لكن لا يمكننا أن نقول عنه أنه يمتلك ويفتقر إلى تلك العلاقة، من نفس الناحية، وفي نفس المكان والزمان.
من الواضح، وبالتالي لا جدال فيه (بحسب القانون السابق)، أن المظاهر متنوعة ومتغيرة ومتعددة. فالظواهر لها جوانب مختلفة، وعادةً ما تتكون من عناصر متباينة، وكثيراً ما تتغير، وتختلف عن بعضها البعض في نواحٍ عديدة. ومع ذلك، فإنه مهما كان المكان والزمان الذي نحدده، يبقى المظهر كما هو، ولا يتغير على الفور.
إن قانون التناقض ليس مجرد إعادة صياغة لقانون الهوية، بل يتجاوزه خطوةً أخرى: فهو يضع معيارًا لتصنيف بعض المظاهر ضمن خانة الأوهام؛ بمعنى ما، يبدأ في تعريف ما نعنيه بـ"الوهم". مع ذلك، فهو لا يدّعي أن كل ما تبقى في مجال المظاهر حقيقيٌّ بشكلٍ نهائيّ؛ ولا ينفي أن بعض هذه البقايا حقيقيّ (كما يؤكد لنا قانون الهوية).
بحسب قانون الهوية، يُعطى كل ما يظهر مصداقية ما ؛ لذا، يمكن القول إن تعايش الأضداد له مصداقية ما. وهنا يتدخل قانون التناقض، قائلاً: كلا، لا تُقنعنا هذه الأحداث بمجرد إدراكها بوضوح. يستمر القانون الأول في العمل كإقرار بوجود تناقض ظاهري؛ لكن القانون الثاني يفرض علينا ضرورة حل هذا التناقض بطريقة ما.
إن قانون التناقض، كغيره من الأمور، مجرد مظهر من بين مظاهر أخرى، ولكنه يبدو لنا مظهراً ذا مصداقية خاصة ، قادراً على تجاوز المصداقية الأولية لجميع الاعتبارات الأخرى. وهو لا يتعارض مع رسالة قانون الهوية، لأن الأخير منفتح على أي احتمال، بما في ذلك احتمال أن تكون بعض المظاهر

أقوى من غيرها. وقانون التناقض هو تحديداً أحد هذه المظاهر القوية، بل هو مظهر بالغ القوة.
وهكذا، فرغم أن عالم الظواهر يُظهر لنا بعض التناقضات الظاهرية، إلا أنها تبدو كألغازٍ مُحيرة، فعدم قبولها متأصلٌ فيها، وواضحٌ لنا. قد نتكهن لفظيًا بوجود عالمٍ مليءٍ بالتناقضات الحقيقية، ونقول إن هذا الموقف متسقٌ مع ذاته حتى وإن كان متناقضًا معها. لكن تبقى الحقيقة أننا كلما واجهنا تناقضًا مُحددًا (بما في ذلك هذا التناقض)، ينتابنا الشك حتمًا، إذ يبدو لنا شيءٌ ما "خاطئًا".
إن فهمنا لوجود التناقضات الظاهرية يكمن في النظر إلى عالم الظواهر على أنه متعدد الطبقات. غالبًا ما تكون انطباعاتنا الأولى عن الأشياء سطحية؛ ومع نمو خبرتنا، يتعمق وعينا فيها. وهكذا، فرغم أن كل مستوى هو ما هو عليه (قانون الهوية)، إلا أن المستويات المتوازية قد تتعارض؛ فعندما يحدث تناقض، يكون ذلك لأننا نركب طبقات مختلفة (قانون التناقض). وبهذه الطريقة، نحل "التناقض العام" للتناقض بحد ذاته - نفصل العناصر المتضاربة عن بعضها.
(ملاحظة جانبية، كبديل لاستعارة "العمق"، التي تشبه الوعي بشعاع من الضوء، نشير أحيانًا أيضًا إلى "الارتفاع". هنا، يُقصد أن جوهر الأشياء أكثر سموًا، وعلينا أن نرتقي بأنفسنا للتواصل معه.)
يشير حل هذا التناقض إلى التنوع والتغير في عالم الظواهر نتيجةً لمنظورات الوعي. وبالتالي، فإن ظهور الظواهر التي صنفناها على أنها "وهمية" يعود إلى محدودية الوعي العادي، وعجزه عن إدراك كل شيء. ويمكن اعتبار هذا القصور في قدرة الوعي "خللاً" في عقولنا، وبهذا المعنى، فإن "الوهم" هو "نتاج" عقولنا. ولهذا السبب، نعتبر الوهم، بمعنى ما، "خيالياً" - وهذا هو تفسيرنا له.
على مستوى أكثر موضوعية، يمكننا بالطبع قبول التنوع والتغيير كحقيقتين واقعيتين، وتفسيرهما بالرجوع إلى بُعدي المكان والزمان، أو إلى جواهر ثابتة لا تتغير. في مثل هذه الحالات، نستطيع تلبية متطلبات قانون التناقض دون استخدام مفهوم "الوهم"؛ فقط عندما يتم تحديد المكان والزمان والاحترام بوضوح، يصبح التناقض وهمًا.

3. قانون الوسط المرفوع

ينص قانون الوسط المرفوع على ضرورة رفض أي غياب ظاهري للمتناقضات باعتباره وهماً لا حقيقة. ويمكن صياغة هذا القانون الفكري الثالث على النحو

التالي: "لا شيء ليس أ ولا ليس أ"، أو "مهما كان، فهو إما شيء ما أو ليس ذلك الشيء".
لا يمكننا أن نقول عن شيء أنه ليس حاضرًا ولا غائبًا في آنٍ واحد: فما ليس حاضرًا فهو غائب . إذا فشل عالم الظواهر في إظهار محتوى ذي هوية، فإنه في الواقع لم يُظهر شيئًا. لا يوجد بديل ثالث لهذين الحدثين (ومن هنا جاء مصطلح "الوسط المرفوع"): فهما شاملان.
قد نقول بحق أن بعض أجزاء أو جوانب العالم لا يمكن الوصول إليها بواسطة قدراتنا المحدودة، ولكن (كما أشير في مناقشة الهوية) لا يمكننا الادعاء بوجود عالم يتجاوز عالم المظاهر: ففي اللحظة التي نذكره فيها، فإننا ندرجه.
قد لا نعرف إن كان شيء ما كذا وكذا، ولا نعرف إن كان ليس كذا وكذا، لكن هذا يتعلق بالمعرفة فقط، وفي الواقع، إما أن يكون الشيء كذا وكذا أو ليس كذا وكذا. فكل ما نعتبره إما أن يكون موجودًا أو غير موجود، في المكان والزمان المحددين، حتى لو لم نستطع إدراك الأشياء بما يكفي لنقول ذلك في هذا الوقت أو في أي وقت. لكل سؤال ذي معنى إجابة؛ فالشك حالة ذهنية، لا يوجد لها مقابل موضوعي.
علاوة على ذلك، وبالمعنى الدقيق ، تُعدّ "الأسئلة" محاولات مصطنعة لاستباق طبقات المظهر غير الظاهرة. فكما تبدو الأمور الآن، إذا لم يكن هناك شيء ظاهر، فهذه هي "الإجابة" (الحالية) لعالم المظاهر؛ في عالم المظاهر لا وجود لـ"الأسئلة". إنما تُعبّر "الأسئلة" عن عزمنا على مواصلة البحث في الأمر، ومحاولة الكشف عن طبقات أخرى من المظهر؛ وهي ليست تصريحات حول الواقع.
إذا اخترنا، بشكل عام ، اعتبار الشكوك نوعًا من التأكيدات، فإن قانون الوسط المرفوع يُلزمنا بتصنيفها منذ البداية على أنها وهمية، والاعتراف بأن الأمور في الواقع محددة. إن عبارات إشكالية مثل "قد يكون الأمر كذلك أو لا يكون" لا تهدف إلى تأكيد عدم ظهور "لا هكذا ولا لا هكذا" ، بل إلى التأكيد على أن ما ظهر (سواء كان "هكذا" أو "لا هكذا" - أحدهما بالتأكيد) لم يكن كافيًا لإشباع فضولنا.
حتى لو لم نصادف أي ظاهرة تؤكد أو تنفي فكرة ما، فلا بد من وجود ظاهرة قادرة على ذلك، في مكان ما من العالم، وفي وقت ما. علينا التركيز على الأدلة، ومحاولة التمييز بين ظهور تلك الظاهرة المتخيلة أو عدم ظهورها.
وهكذا، يُسهم قانون الوسط المرفوع في خلق نوع من الفجوة بين "العالم الموضوعي" و"عالم الأفكار"، ويُرسّخ تفوق الأول على الثاني. هذه الفجوة ليست عصية على السد، بل تُتيح لنا توسيع نطاق لغتنا، بحيث يُمكننا مناقشة

مستويات الظهور المحتملة إلى جانب تلك التي صادفناها حتى الآن، حتى مع إقرارنا بالأدلة المتاحة.
إنّ هذا التلاعب ممكن بفضل إدراكنا العام، المستمد من تجاربنا السابقة، بأنّ المظاهر تتغير في بعض الحالات، ولكن لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أنّ أيّ مظهرٍ مُحدد سيتغير . إنّه مجرد تعبير عن انفتاح فكري (مُستحسن) من حيث المبدأ ، دون أيّ تبرير مُحدد في أيّ حالة مُعينة.
ما فعلناه فعلياً هو توسيع مفهومنا لـ"المظهر" ليشمل المظهر المستقبلي، بالإضافة إلى المظاهر التي ظهرت حتى الآن. حتى ذلك الحين، كان فهمنا الضمني أن المظهر واقعي ، بما في ذلك الحقائق والأوهام الحالية. والآن، بعد مزيد من التأمل، قررنا اعتبار توقعاتنا للمظاهر "المحتملة" نوعاً من الواقعية أيضاً.
تُعدّ هذه التوقعات الافتراضية، بمعنى ما، "ظاهرية". لكنها في جوهرها متخيلة، من صنع العقل. لذا، فإنّ وضعها كظاهرة يجعلها "أوهامًا" في المقام الأول؛ هذا هو وضعها الحالي، بغض النظر عن نتائجها المستقبلية. ومع ذلك، فهي وهمية بدرجة أقل من الحسم مقارنةً بالظواهر التي يُطلق عليها قانون التناقض؛ إذ تحتفظ بدرجة من المصداقية.

2. الفصل الثاني

مقتبس من كتاب "منطق المستقبل " (1990)،
الفصل 3 (تم حذف جزء من القسم 3).

العلاقات المنطقية

1. صواب أم خطأ

الواقع والوهم صفتان من صفات الظواهر. عندما نوجه انتباهنا إلى "الوعي" الضمني لهذه الظواهر، فإننا ننظر إلى هذا الوعي، تبعًا لذلك، على أنه واقعي أو غير واقعي. الوعي، بوصفه نوعًا من العلاقة الخاصة بين الذات (نحن) والموضوع (الظاهرة)، هو في جوهره واحد؛ إلا أن المظهر في حالة واحدة يندرج ضمن فئة الواقع، وفي الأخرى يندرج ضمن فئة الوهم.
تختلف أسباب كون بعض الأفكار وهمية عند النظر إليها في سياق أوسع. على سبيل المثال، قد أرى شكلاً في الأفق، فأفترض أنه رجل، ولكن عندما أقترب منه، يتبين أنه جذع شجرة؛ وهذا الاستنتاج الأخير هو الأرجح لأن المظهر يصمد أمام التدقيق، فهو أكثر ثباتاً، وأكثر تأكيداً. الظاهرة موجودة دائماً على هذا النحو، ولكنها قد "توجد" في عالم الوهم، لا في عالم الواقع. حقيقة أنني رأيت شكلاً ما أمر لا جدال فيه: السؤال الوحيد هو ما إذا كانت الارتباطات التي أجريتها بشأنه صحيحة أم لا.
إنّ "الافتراضات" هي عبارات تصف كيف تبدو الأشياء لنا. إذا فُهمت على أنها مجرد اعتبارات (أو "افتراضية")، فإنها لا تتضمن أي حكم بشأن حقيقة أو وهم المظهر. أما إذا فُهمت على أنها تأكيدات (أو "تأكيدية")، فإنها تتضمن حكماً بشأن حقيقة أو وهم المظهر.
يجب أن تكون القضايا التأكيدية إما "صحيحة" أو "خاطئة". إذا أكدنا قضية، فإننا نعني أنها صحيحة؛ وإذا أنكرناها، فإننا نعني أنها خاطئة. يجب أن تكون تعريفاتنا للصدق والكذب متنافية وشاملة: ما هو صحيح ليس خاطئًا؛ وما هو خاطئ ليس صحيحًا؛ وما ليس صحيحًا فهو خاطئ؛ وما ليس خاطئًا فهو صحيح.

بالمعنى الدقيق، نُطلق على الادعاء اسم "صحيح" إذا وصف لفظيًا شيئًا يبدو لنا حقيقيًا، و "خاطئ" إذا وصف لفظيًا شيئًا يبدو لنا وهميًا. وبهذا المعنى المثالي والمطلق، يدل الصواب على المصداقية المطلقة، بينما يدل الخطأ على انعدامها، ولا مجال لأي درجات من التفاوت.
مع ذلك، تُستخدم عبارتا "صحيح" و"خاطئ" أيضاً بمعانٍ أقل صرامة ، للإشارة إلى درجات أقل من المصداقية القصوى. هنا، نصف القضية بأنها صحيحة (نسبياً، عملياً) إذا كان مظهرها أكثر مصداقية من أي مظهر مناقض لها؛ وخاطئة (فعلياً) إذا لم يكن مظهرها هو الأكثر مصداقية من بين مجموعة من المظاهر المتعارضة. هنا، يمكننا الحديث عن "صحيح" أو "خاطئ" بدرجة أو بأخرى.
الهدف الأسمى للمنطق هو معرفة الواقع وتجنب الوهم. ولا يهتم المنطق إلا بشكل عرضي بدرجات المصداقية الأقل من القصوى. إن الإشارة إلى المصداقية المتوسطة تسمح لنا فقط بتقييم الميول: مدى قربنا من الواقعية، أو مدى ابتعادنا عنها. تجدر الإشارة إلى أن النسخ الثانية من الصدق والكذب أوسع نطاقًا؛ فهي تشمل النسخ الأولى كحالات خاصة ومحدودة.
تُوصف القضايا التي لا يمكن تصنيفها على أنها صحيحة أو خاطئة في الوقت الراهن بأنها "إشكالية" . كلا تعريفَي الصدق والكذب يتركان ثغرات. فالنظام الأول لا يتناول جميع القضايا ذات المصداقية المتوسطة، بينما يتجاهل النظام الثاني الحالات التي تكون فيها جميع المظاهر المتضاربة متساوية في المصداقية.
إذا لم نتمكن فعلاً من ترجيح كفة أي من الخيارين، فإننا نقع في مأزق: فإذا صُنفت جميع البدائل على أنها صحيحة، فإننا نخالف قانون التناقض؛ وإذا صُنفت جميعها على أنها خاطئة، فإننا نخالف قانون الوسط المرفوع. لذا، يجب علينا أن نبقى في حالة تعليق الحكم، ورغم أن لدينا قضية للنظر فيها، إلا أننا نفتقر إلى تأكيد.

2. فروع المنطق

ستتضح مفاهيم الصدق والكذب أكثر فأكثر مع تقدمنا في الدراسة. بمعنى ما، يُشكل علم المنطق برمته تعريفًا لما نعنيه بهما - ماهيتهما وكيفية التوصل إليهما. سنتعلم أيضًا كيفية التعامل مع القضايا الإشكالية، وتحويلها تدريجيًا إلى عبارات مؤكدة.

إن مهمة التمييز بين الحقيقة والزيف، حالةً حالة، هي جوهر المنطق. لكن المؤكد هو أن ذلك ممكن من حيث المبدأ.
لو اعتُبر الفكر غير مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالظواهر التي يُقصد به الإشارة إليها، لكان مستبعدًا منذ البداية. في هذه الحالة، ستكون العبارة التشكيكية المطروحة نفسها بلا معنى ومتناقضة مع ذاتها. السبيل الوحيد لحل هذا التناقض والمفارقة هو قبول الفرضية المعاكسة، أي أن بعض الأفكار صحيحة؛ هذه الفرضية، لكونها الوحيدة المتسقة داخليًا من بين الاثنتين، تُعتبر بالتالي مُثبتة.
هذا مبدأ أولي بالغ الأهمية، يُقدّمه لنا المنطق، لكل نقاش حول المعرفة. لا يمكننا أن ننكر باستمرار الواقعية المطلقة لبعض المعارف. ولا يمكننا منطقيًا قبول نظرية معرفية تُبطل المعرفة فعليًا. إن معرفتنا أمر لا جدال فيه، أما كيفية معرفتنا فهي مسألة أخرى.

تُسمى العمليات المنطقية الآن بالاستنتاجية (أو التحليلية) بقدر ما تُنتج نتائج قاطعة ذات مصداقية معدومة أو كاملة؛ وبالاستقرائية (أو التركيبية) بقدر ما تكون نتائجها أكثر تقييدًا وذات مصداقية متوسطة. يُنظر إلى المنطق الاستنتاجي على أنه معنيٌّ بالصدق والكذب بمعناهما الدقيق؛ بينما يكتفي المنطق الاستقرائي بالتعامل معهما بمعناهما غير الدقيق.
يُعدّ هذا التمييز في البداية مُريحًا إلى حدٍّ ما، لكنّه يتلاشى في نهاية المطاف. تبدأ النظرية المنطقية بدراسة العمليات الاستنتاجية، لأنّها تبدو أسهل؛ ولكن مع تطوّرها، يتبيّن أنّ نتائجها قابلة للتعميم على حقائق أقلّ أهمية. وبالمثل، يبدأ المنطق الاستقرائي بأهداف متواضعة، لكنّه يتبيّن في النهاية أنّه يتبنّى الاستنتاج كحالة مُحدّدة.
كما سنرى، يتطلب كلا فرعي المنطق هذين حدسًا بالعلاقات المنطقية، ويفترض كلاهما الاعتماد على ظواهر أخرى. ويتناول كلاهما المدركات الملموسة والمفاهيم المجردة. ويشمل كلاهما ملكات الخبرة والعقل والخيال؛ إلا أن تركيزهما يختلف قليلاً. وفي النهاية، لا يوجد خط فاصل واضح بينهما.

3. أدوات المنطق

فيما يلي ثلاث علاقات منطقية سنشير إليها غالبًا في هذه الدراسة: الاستلزام، وعدم التوافق، والشمولية. نرمز للقضايا بأحرف مثل P أو Q اختصارًا؛ ونشير إلى نفيها بـ notP (أو nonP) و notQ، على التوالي.

أ. **الاستلزام** . يُقال إن قضية (P) تستلزم قضية أخرى (Q) إذا استحال أن تكون الأولى صحيحة والثانية خاطئة. وبالتالي، إذا كانت P صحيحة، فلا بد أن تكون Q صحيحة أيضًا؛ وإذا كانت Q خاطئة، فلا بد أن تكون P خاطئة أيضًا - بحسب التعريف. لا يترتب على ذلك أن P مستلزمة بدورها من Q، ولا يُستبعد هذا الاحتمال. يمكن التعبير عن هذه العلاقة بـ "إذا كانت P صحيحة، فإن Q صحيحة"، أو بـ "إذا لم تكن Q صحيحة، فإن P خاطئة". يمكننا إنكار أن Q ضمنية في P بالصيغة "إذا لم تكن P صحيحة، فإن Q صحيحة"، أو "إذا لم تكن Q صحيحة، فإن P خاطئة".

عندما نستخدم تعابير مثل "يترتب على ذلك"، "ثم"، "لذلك"، "وبالتالي"، "من ثم"، "حتى"، "وبالتالي"، "يفترض أن" - فإننا نقترح علاقة ضمنية.

ب. **عدم التوافق** (أو التناقض أو الاستبعاد المتبادل). يُقال إن قضيتين (P، Q) غير متوافقتين إذا لم يكن بالإمكان أن تكونا صحيحتين معًا. تُسمى هذه العلاقة أيضًا "الفصل الحصري"، ويُعبَّر عنها بالصيغة "P أو Q". وبالتالي، إذا كانت إحداهما صحيحة، فالأخرى خاطئة. لا يُستبعد احتمال أن تكون كلتاهما خاطئتين، ولا يُؤكَّد. يمكن صياغة هذه العلاقة على النحو التالي: "إذا كانت P صحيحة، فإن Q غير صحيحة"، أو "إذا كانت Q صحيحة، فإن P غير صحيحة". يُعبَّر عن نفي هذه العلاقة على النحو التالي: "إذا كانت P صحيحة، فإن Q غير صحيحة"، أو "إذا كانت Q صحيحة، فإن P غير صحيحة".

يمكننا أيضًا أن نقول عن أكثر من قضيتين أنهما غير متوافقتين؛ بمعنى أنه إذا كانت إحداهما صحيحة، فإن جميع القضايا الأخرى يجب أن تكون خاطئة (على الرغم من أنها قد تكون جميعها خاطئة).

ج. **الشمولية** . يُقال إن قضيتين (P، Q) شاملتان إذا لم يكن بالإمكان أن تكونا خاطئتين معًا. تُسمى هذه العلاقة أيضًا "الفصل التضميني"، ويُعبَّر عنها بالصيغة "P و/أو Q". وبالتالي، إذا كانت إحداهما خاطئة، فإن الأخرى صحيحة. لا يُستبعد احتمال أن تكون كلتاهما صحيحتين، ولا يُؤكَّد. يمكن صياغة هذه العلاقة على النحو التالي: "إذا لم تكن P صحيحة، فإن Q صحيحة"، أو "إذا لم تكن Q صحيحة، فإن P صحيحة". يُعبَّر عن نفي هذه العلاقة على النحو التالي: "إذا لم تكن P صحيحة، فإن Q صحيحة"، أو "إذا لم تكن Q صحيحة، فإن P صحيحة".

يمكننا أيضًا أن نقول عن أكثر من قضيتين أنها شاملة؛ بمعنى أنه إذا كانت جميعها خاطئة باستثناء واحدة، فيجب أن تكون القضية المتبقية صحيحة (على الرغم من أنها قد تكون جميعها صحيحة).

نلاحظ أنه في حين أن الاستلزام ونفيه علاقات اتجاهية، فإن عدم التوافق والشمولية ونفيهما علاقات متناظرة.
كما أن مفهوم "الربط" هو أساس كل هذه العبارات، أي إمكانية التعبير عن شيء ما بوجود شيء آخر أو بدونه. ونتيجة لذلك، فإن هذه التعبيرات مترابطة؛ إذ يمكننا إعادة صياغة أي منها بدلالة أي تعبير آخر. على سبيل المثال، يمكن إعادة صياغة عبارة "P يستلزم Q" لتصبح "P لا يتوافق مع نفي Q" أو "نفي P وQ شاملان".

4. بديهيات المنطق

يمكننا الآن إعادة صياغة قوانين الفكر المتعلقة بصحة أو خطأ القضايا (التأكيدية) على النحو التالي. يمكن اعتبار هذه المبادئ (أو أهمها) بمثابة بديهيات المنطق، مع الأخذ في الاعتبار تعليقاتنا اللاحقة (الفصل 20) حول مسألة تطورها.

أ. **قانون الهوية** : كل ادعاء يستلزم نفسه على أنه "صحيح". ومع ذلك، فإن هذا الاستلزام الذاتي ليس سوى ادعاء، ولا يثبت العبارة في حد ذاته.
بشكل أعم، كل ما يستلزمه قول صحيح يكون صحيحاً أيضاً؛ وكل ما يستلزم قولاً خاطئاً يكون خاطئاً أيضاً. (مع ذلك، قد يستلزم قول خاطئ قولاً ما، ويبقى صحيحاً؛ وقد يستلزم قول صحيح قولاً ما، ويبقى خاطئاً).

ب. **قانون التناقض** : إذا كانت العبارة صحيحة، فإن نفيها خاطئ؛ وإذا كان النفي صحيحًا، فإن العبارة خاطئة. لا يمكن أن تكون كلتا العبارتين صحيحتين. (يترتب على ذلك أنه إذا كانت عبارتان صحيحتين بالفعل، فإنهما متسقتان).
الحالة الخاصة هي: أي ادعاء يستلزم أن يكون خاطئًا، فهو خاطئ (يسمى هذا التناقض الذاتي، وهو يدحض الادعاء؛ ومع ذلك، لا تمتلك جميع الادعاءات الخاطئة هذه الخاصية).
بشكل أوسع، إذا كانت قضيتان متنافيتين، فإن صحة إحداهما تستلزم خطأ الأخرى، وتستلزم كذلك أن أي قضية تستلزم تلك الأخرى تكون خاطئة أيضاً.

ج. **قانون الوسط المرفوع** : إذا كانت العبارة صحيحة، فإن نفيها صحيح؛ وإذا كان النفي خاطئًا، فإن العبارة صحيحة. لا يمكن أن تكون كلتا العبارتين خاطئتين. (يترتب على ذلك أنه إذا كانت عبارتان خاطئتين بالفعل، فإنهما ليستا شاملتين).

الحالة الخاصة هي: أي تأكيد يكون نفيه يعني أنه خاطئ، فهو صحيح (يسمى هذا بالبرهان الذاتي، ويثبت التأكيد؛ ومع ذلك، لا تمتلك جميع التأكيدات الصحيحة هذه الخاصية).

وبشكل أوسع، إذا كانت قضيتان شاملتين معًا، فإن خطأ أي منهما يستلزم صحة الأخرى، ويشير كذلك إلى أن أي قضية تستلزمها تلك الأخرى صحيحة أيضًا (على الرغم من أن القضايا التي تستلزم تلك الأخرى قد تظل خاطئة).

باختصار، كل عبارة تستلزم صحتها ونفيها خطأها؛ فلا بد أن تكون إما صحيحة أو خاطئة، ولا يمكن أن تكون كليهما ولا كليهما. وفي حالات خاصة، كما سنرى، قد تكون العبارة متناقضة في ذاتها أو بديهية.

بعض هذه المبادئ بديهية، بينما يتطلب بعضها الآخر مزيدًا من التأمل وسيتم تبريرها لاحقًا. نأمل أن تكون هذه المبادئ سهلة الفهم على الأقل؛ وهذا يكفي لتلبية احتياجاتنا الحالية.

تجدر الإشارة إلى أن كل قانون من هذه القوانين يجسد إحدى العلاقات المنطقية التي تم تقديمها سابقاً. فالهوية توضح الاستلزام، والتناقض يوضح عدم التوافق، والوسط المرفوع يوضح الشمولية.

على الرغم من أننا قدمنا العلاقات المنطقية قبل قوانين الفكر، إلا أنه من الواضح هنا (من أجل الوضوح ولأننا نتحدث نفس اللغة) أن الترتيب العكسي سيكون أكثر دقة من الناحية المفاهيمية.

أولاً، تأتي بديهيات الهوية والتناقض والوسط المستبعد، مع المفاهيم الضمنية (الصور البصرية، مع حركات سريعة)، والمساواة ("الذهاب معاً")، والصراع ("البقاء منفصلين")، والتقييد ("الحصر"). بعد ذلك، مع وضع هذه الأمثلة المعطاة في الاعتبار، نبني أفكاراً أكثر تحديداً عن التضمين وعدم التوافق والإنهاك.

3. الفصل الثالث

مقتبس من كتاب "منطق المستقبل " (1990)،
الفصل 20 (الأقسام 1-3).

مصداقية

1. أساس القوانين

بدأنا دراستنا بعرض قوانين الفكر - قوانين الهوية، والتناقض، والوسط المرفوع - باعتبارها أسس المنطق. وسنلاحظ، مع تقدمنا في الدراسة، أن هذه المبادئ الأولية تُستعان بها مرارًا وتكرارًا في عمليات الاستدلال والتحقق. ولكن بأي معنى تُعدّ هذه القوانين "قوانين"؟

أ. لقد انجذب العديد من علماء المنطق إلى مقارنة هذه القوانين بمسلمات الهندسة ، أو المسلّمات الأساسية للعلوم الطبيعية. ووفقًا لهذا الرأي، فهي فرضيات متسقة ذاتيًا، إلا أنها غير قابلة للإثبات النهائي، ومنها تُشتق جميع قضايا المنطق الأخرى.

هناك بعض الصحة في هذا الرأي، ولكنه غير دقيق في جوانب عديدة. فمفهوم "تنظيم" المعرفة، أي ترتيبها في بديهيات ومشتقات، هو في حد ذاته أداة طورتها وأثبتت صحتها علم المنطق. ولا يمكننا ترتيب المعلومات التي يقدمها المنطق بهذه الطريقة إلا بعد وقوعها ؛ إذ لا يمكننا الاستناد إليه دون الوقوع في حلقة مفرغة. ولو كان المنطق قائماً على أساس واهٍ كهذا، لأمكننا تصميم منطق بديل (وقد حاول البعض ذلك بالفعل)، تماماً كما استُبدلت الهندسة الإقليدية أو الميكانيكا النيوتونية بأخرى.

المنطق يسبق المنهجية. فكرة أن شيئًا ما قد يُستنتج من شيء آخر، تعتمد في مصداقيتها على الرؤى التي توفرها "قوانين الفكر". لا ينبغي النظر إلى "قوانين الفكر" على أنها مبادئ عامة تُطبق على حالات محددة، لأن عملية التطبيق نفسها تعتمد عليها.

بل يجب أن ننظر إلى كل حالة محددة من حالات الهوية والتناقض والوسط المرفوع، باعتبارها في حد ذاتها مُلزمة ، وأصلًا لا يُختزل، بمعزل عن أي

استناد إلى مبادئ عامة. فالمبادئ حينها ليست سوى عبارات تُذكّرنا بوجود هذا الإلزام، وليست هي مصدره. وهذا يعني أن "قوانين الفكر" ليست مبادئ عامة بالمعنى المعتاد، بل هي إقرارات بوجود مثل هذه الأحداث. وبالتالي، فإن علم المنطق ليس تطبيقًا منهجيًا لمسلمات معينة، بل هو سجل لأنواع الأحداث التي تتسم بهذا الطابع الإلزامي بالنسبة لنا.

لاحظ هذا جيدًا. كل حدث من هذه الأحداث واضح بذاته؛ وبعد ذلك فقط يمكننا صياغة عبارات حول "جميع" هذه الأحداث. لا نعرف مسبقًا ما الذي يجب تضمينه تحت "جميع"، فكيف لنا أن "نطبق" هذه القوانين على أي شيء؟ لا يمكن اعتبار هذه القوانين "تعميمات" بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن التعميم يفترض وجود بيانات مسبقة للتعميم .

وبالتالي، يجب أن نعترف بأن الأحداث المحددة للهوية والتناقض والوسط المستبعد تأتي أولاً ، بقوة خاصة بها، ثم يمكننا أن نقول "هذه وتلك هي أنواع المواقف" التي نختبر فيها ذلك اليقين المطلق، وأخيراً فقط يمكننا، بشكل فضفاض، صياغة المعلومات في شكل بديهيات ومشتقات.

ومع ذلك، يبقى صحيحًا أن لقوانين الفكر قوةً لا تُقهر في حد ذاتها. فليس من سبيل للتشكيك في هذه القوانين دون إثارة الشك ضمنيًا في ادعاء المرء نفسه. دائمًا ما تُخفي المغالطات دلالاتها، وتستند ضمنيًا إلى قوانين الفكر لكسب تصديقنا. لذا، يمكننا القول بالمثل إن المبادئ كوحدات مستقلة مقنعة تمامًا، بيقين مطلق، شريطة أن نقول أيضًا إن كل تطبيق لها لا يرقى إليه الشك. فالنتيجة واحدة.

مع ذلك، فإن الموقف السابق أكثر دقة، لأنه يُفسر كيف يُمكن لأشخاص غير مُلمين بقوانين الفكر أن يُفكروا بمنطقية تامة، وكيف يُمكننا أيضًا فهم الحجج المُقدمة هنا حول قوانين الفكر. إن تناقض إنكار قوانين الفكر هو أحد أمثلة هذه القوانين، وليس أساسها بالكامل.

ب. ما هو إذن هذا "الإكراه" الذي ذكرناه؟ من الواضح أن الناس ليسوا مُجبرين على التفكير المنطقي، كما تُجبر الأجسام المادية على التصرف بطرق معينة. هذا أمرٌ مُسلّم به: فنحن نرتكب أخطاءً، وتبدو هذه الأخطاء أحيانًا "إرادية"، وأحيانًا أخرى غير مقصودة. على أي حال، لو كان التفكير ظاهرة آلية، لما احتجنا إلى مبادئ توجيهية منطقية. لا يسعنا إلا أن ندّعي، في أحسن الأحوال، أننا نستطيع، بل ويجب علينا، وأحيانًا نفعل ، أن نفكر بما يتوافق تمامًا مع هذه القوانين.

كانت الإجابة على هذا السؤال ضمنية في النقاش السابق. من الواضح، أو يبدو واضحًا، أن الأشياء تظهر بالفعل وأن لها مضامين محددة (هوية)، وأن هذه

الظهورات تختلف عن غيابها (تناقض)، وأنه لا يوجد شيء آخر يُشار إليه (الوسط المرفوع). ولأن هذه العبارات تتعلق بالمظاهر بحد ذاتها، فلا فرق إن قلنا "من الواضح " أو " يبدو واضحًا".

إن مفهومي الواقع والمظهر متطابقان فيما يتعلق بالظاهرة؛ أما مفهوم الوهم فلا معنى له إلا كجزء من الظاهرة. ولذلك، فإن هذه القوانين واضحة دائمًا ، سواء أكان ما نتعامل معه حقائق أم أوهامًا. قد نُسيء تفسير ما نراه (إن رأينا شيئًا) أو نكذب بشأنه عمدًا، لكن حقيقة أننا رأينا وما رأيناه تحديدًا هي بيانات مجردة. وهكذا، يُقدَّم لنا "الإكراه" كمكون جوهري للعالم الظاهري الذي نواجهه.

يمكن توضيح الأهمية العملية لهذا الأمر بالرجوع إلى قانون التناقض. فنحن نقول، في جوهر الأمر، إن كل ما يبدو متناقضًا هو كذلك بالفعل. قد يبدو هذا القول غريبًا، لأننا أحيانًا نغير رأينا بشأن التناقضات.

لفهم ذلك، لنفترض وجود ظاهرتين، ولنقل P1 وP2، تبدوان متناقضتين ظاهريًا، ولنسمِّ هذه الظاهرة C1. إحدى طرق حل C1 هي القول بأن إحدى الظاهرتين أو كلتيهما وهمية. ولكن قد نجد، عند التدقيق، أن الظاهرتين ليستا متناقضتين؛ ولنسمِّ هذا التناقض C2. إذن، لدينا الآن ظاهرتان جديدتان، C1 وC2، تبدوان متناقضتين ظاهريًا؛ ولنسمِّ هذا التناقض الجديد C3.

السؤال هو: هل يشير C3 إلى أن C1 أو C2 أو كليهما وهمي؟ الجواب هو: لا، فما حدث "عند التدقيق" لم يكن مراجعة لـ C1، بل مراجعة لـ P1 و/أو P2. لذا، في الواقع، لا يتعلق C2 بنفس الظاهرتين P1 وP2 تمامًا، بل بزوج مختلف قليلًا من الظواهر التي تحمل نفس الأسماء.

وبالتالي، لا يمكن وصف C1 وC2 بالوهمية (إلا بشكل مجازي)، لأنهما لم يكونا متعارضين قط، ولأنهما لا يربطان بين نفس زوج الظواهر. ولا يمكن اعتبار C3 خاطئة أيضاً، لأن زوج الظواهر الذي تربطه قد تغير.

وهذا يعني أن "حدسنا" بشأن التناقض صحيحٌ دائمًا، وذلك بحسب البيانات المُقدمة إليه. ويمكن تقديم حجة مماثلة فيما يتعلق بالعلاقات المنطقية الأخرى. قد تكون الظواهر المرتبطة غير واضحة، وقد نخلط بينها (فنظنها متشابهة وهي مختلفة) - ولكن، على أي مستوى من الظاهر، تكون العلاقة المنطقية بين الظواهر "بديهية بشكل قاطع"، ثابتة لا تتغير، ومُعطاة .

بمعنى آخر، من بين الظواهر، تُعدّ العلاقات المنطقية من الأنواع التي تتسم بالواقعية الدائمة ؛ ففي حالتها، يتطابق المظهر مع الحقيقة، ولا مجال للأوهام. تُقدّم قوانين الفكر كأوامر، لحثّنا على التركيز على الظواهر المرتبطة بها ودراستها بدقة ، وليس للإيحاء بأنّ البديهيات المنطقية للفكر قابلة للخطأ، بمجرد بذل الجهد لإدراك العلاقة.

لا يُقصد بهذا ادعاء أي علم مُسبق، بل دقةٌ تُقاس باختلاف كل حالة. فمع ظهور كل موقف، تتجلى جوانبه المنطقية بقدر ما نتفحص الأمور بوضوح. لاحظ جيدًا أننا لسنا بحاجة إلى معرفة كيفية عمل الحدس لنتمكن من معرفة وإثبات أنه يعمل بشكل جيد. لقد أطلقنا عليه اسم "الحدس" للإشارة إلى أنه نوع مباشر من الوعي، والذي قد يكون مفاهيميًا لا إدراكيًا، لكن هذه المسائل الوصفية ثانوية.
وبالتالي، فيما يتعلق بقوانين الفكر، لا يوجد لدينا ما يدعو للتساؤل عما إذا كانت غرائز حيوانية تفرضها بنية العقل، أو عما إذا كانت تتحكم في الأحداث الخارجية عنه أيضًا. في كلتا الحالتين، سنكون بذلك نلمح إلى احتمال كونها وهمية وليست حقيقية. وإذا ادعينا أن العقل مشوه، بأي شكل من الأشكال، فإننا بذلك نشكك في هذا الادعاء نفسه.
لا شك أن العقل محدود. ومن المعروف أن الظروف العقلية، سواء كانت بنيوية أو نفسية أو إرادية، قد تمنعنا من مقارنة الظواهر من حيث علاقتها المنطقية، ولكن هذا لا يعني أنه عندما تُجمع العناصر معًا، قد تفشل المقارنة.
اختلالات الجهاز العصبي، واضطرابات الشخصية، والسكر، والإرهاق - كل هذه الأمور لا تُغير هذه البديهيات، بل تُوقفها مؤقتًا فقط. أما بالنسبة للمراوغة والكذب، فقد نُضلل أنفسنا أو غيرنا لتبرير سلوكٍ ما أو بسبب التمسك بعقيدةٍ ما - لكن هذه تدخلاتٌ لاحقة.

2. وظائف القوانين

تتعلق قوانين الفكر بمصداقية الظواهر، أو جدارتها بالثقة. وهي توضح الأمور على ثلاث مراحل. في مستوى الهوية، يتم الاعتراف بالمظاهر واعتبارها قاعدة بيانات. في مستوى التناقض، نتعلم التمييز بوضوح بين المظاهر الحقيقية والوهمية. في المستوى الأوسط المستبعد، نتبنى نظرة أكثر اعتدالًا، دون إغفال الدروس السابقة. وبشكل أكثر تحديدًا، تتمثل وظائفها فيما يلي:
ينص القانون الأول على منح أي فكرة، مهما كانت، مصداقية ضئيلة، ولو للحظة وجيزة؛ إذ يُنظر في الأدلة المتاحة. أما إذا تبين أن الفكرة تتألف من كلمات لا معنى لها، أو أنها مبهمة أو غامضة للغاية، فكأنها لم تُطرح أصلاً، وتزول مصداقيتها (إلا إذا طرأ عليها تحسين). وبقدر ما تحمل الفكرة من معنى ودقة ووضوح، فإنها تحتفظ ببعض المصداقية.
ينص القانون الثاني على التشكيك في أي فكرة تُثير تناقضات، وبالتالي يُعزز مصداقية جميع الأفكار التي تجتاز هذا الاختبار. في حالة الفكرة المتناقضة مع نفسها (سواءً ككل أو من خلال تناقض أجزائها)، تنعدم مصداقيتها، ويصبح

إنكارها متطرفًا. أما في حالة فكرتين أو أكثر، كلٌّ منها متسقة مع نفسها، ولكنها متناقضة فيما بينها، فإن فقدان المصداقية يكون جماعيًا، وبالتالي أقل حسمًا على المستوى الفردي.
يضع القانون الثالث حدودًا لأي أفكار متبقية (تلك التي تتجاوز مصداقيتها الصفرية وتقل عن المصداقية الكلية، وفقًا للقانونين السابقين): فإذا وُجدت طرق خاصة لزيادة مصداقيتها أو إنقاصها، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتجاوز النتائج الإجمالية شرط الوسط المرفوع (وكذلك شرط عدم التناقض، بالطبع). وكما سنرى، فإن عمليات تأكيد الفرضيات وتفنيدها هي من الطرق التي يستخدمها المنطق لتحديد المصداقية بشكل أدق.
نرى أن قانون الهوية، في جوهره، يُضفي مصداقية على التجربة ، بمعناها الأوسع، بما في ذلك الإدراكات الملموسة والرؤى المفاهيمية المجردة. أما قانون التناقض، فيُبرر في جوهره البديهيات المنطقية للعقل . بينما يُوجه قانون الوسط المرفوع، في جوهره، نحو إسقاطات الخيال . هذا التقسيم للعمل ليس حصريًا - إذ تدخل القوانين الثلاثة جميعها حيز التنفيذ في كل مرحلة - ولكنه ذو صلة ما.
إذن، تُعدّ مصداقية الظاهرة مقياسًا لمدى انسجامها مع الصورة الكلية التي يقدمها عالم الظواهر؛ فهي عنصر من عناصر الظواهر، كما أن للأجسام وزنًا. هذه الخاصية ثابتة في بعض الحالات، ولكنها متغيرة في معظمها، نتيجة لتفاعلات الظواهر نفسها.
مع ذلك، فإن قوانين الفكر ليست سوى الخطوات الأولى في دراسة المصداقية. فالمنطق، كما سنرى، هو بحث مستمر عن معايير إضافية أو فرعية. وتتطور نظرية المنطق، كما سنرى، من خلال دراسة أنواع مختلفة من المواقف، والتنبؤ بأنواع الاستدلالات الممكنة في كل سياق.
بشكل أوسع، يمكن النظر إلى الفلسفة والعلوم عمومًا على أنها توفر لنا معايير عملية، تقريبية وغير مباشرة، لتحديد مدى مصداقية الظواهر. مع ذلك، لا تهم هذه المعايير المنطق بشكل مباشر، فهي بالنسبة له (نسبيًا) رؤى عالمية محددة. يضطر المنطق، في البداية على الأقل، إلى الاكتفاء بأوسع فئتين: الواقع والوهم.

3. المزيد حول المصداقية

تظهر لنا كل ظاهرة بدرجة من "المصداقية" ، باعتبارها عنصراً متأصلاً في مظهرها؛ وهذا تعبير عن قانون الهوية. ويمكن إلغاء تلك المصداقية البديهية الأولية أو جعلها متطرفة، من خلال قانون التناقض؛ أو يمكن زيادتها أو إنقاصها

تدريجياً، بتقنيات مختلفة (لم تُعرض بعد)، ضمن حدود قوانين التناقض والوسط المرفوع.
لذا، تُعدّ المصداقية في المقام الأول جانبًا من جوانب العالم الظاهري، وتعتمد درجة مصداقية ظاهرة معينة على الظواهر الأخرى الموجودة في عالم الظواهر في تلك المرحلة من تطورها. ولأن الظواهر تتفاعل بهذه الطريقة، وتؤثر على مصداقية بعضها البعض، يمكن اعتبار المصداقية مقياسًا لمدى انسجام أي ظاهرة مع بقية الظواهر.
إنّ "الواقع" و"الوهم" ليسا سوى طرفي نقيض في المصداقية وعدم المصداقية، على التوالي؛ فهما ظاهرتان تتسمان بخاصية خاصة تتمثل في قوة الإقناع المطلقة أو انعدامها. ولا يمكننا الإشارة إلى مجال يتجاوز عالم الظواهر، سواء كان خيرًا أم شرًا، دون أن نُدرجه ضمن عالم الظواهر.
كيف لنا أن نتيقن أن جميع المظاهر إما حقيقية أو وهمية؟ كيف لنا أن نتيقن أن المصداقية المتوسطة لا يمكن أن تكون حالة دائمة في بعض الحالات، على قدم المساواة مع طرفي نقيض المصداقية وعدمها؟ لقد أجبنا على هذا السؤال، بشكل عام، في مناقشاتنا حول قوانين الفكر، على النحو التالي. وسنتناول هذا الموضوع بمزيد من التفصيل لاحقًا.
الواقع والوهم ثنائيتان في الظواهر الفعلية: فكل ما هو متناقض فيهما وهم، وكل ما عداه حقيقي بما فيه الكفاية. ولا يظهر مفهوم المصداقية المتوسطة إلا عند محاولة استشراف الظواهر المستقبلية، ولا يوجد له نظير في العالم الواقعي. ففي مجال التجارب الملموسة والمجردة، إما أن تكون الأشياء بلا مصداقية أو تتمتع بمصداقية تامة؛ ولا تنشأ المصداقية المتوسطة إلا من خلال البُعد الاصطناعي للإسقاطات الذهنية.
المعرفة ليست سوى وعي بالمظاهر؛ الوجه الآخر، إن صح التعبير، لحدث الظهور. من هذا المنظور، ودون ادعاء أي شيء سوى الظواهر، فإن المعرفة هي دائمًا تصوير أمين لكيفية ظهور الأشياء. يمكننا أن نصف المعرفة بأنها واقعية أو غير واقعية أو افتراضية، فقط بقدر ما نفهم أن هذا يشير إلى نوع المظهر الذي تعكسه. هذه الأوصاف لا تشير في المقام الأول إلى المعرفة نفسها، بل إلى موضوعاتها.
إن الفرق بين المعرفة (بمعناها الأضيق، أي معرفة الواقع) والرأي (بمعناه العملي، أي ما هو معروف عمليًا) هو مجرد فرق في درجة المصداقية التي تُظهرها موضوعاتهما (في ذلك الوقت)؛ ولا يمكننا الإشارة إلى أي فرق جوهري أو بنيوي بينهما. ومع ذلك، يظل هذا التمييز ذا أهمية بالغة: فمن المهم جدًا أن تحمل هذه الموضوعات أوزانًا مختلفة من الإقناع.

تُفسَّر التغيرات أو الاختلافات في المظاهر والآراء إلى حد ما بالرجوع إلى تباينات منظورنا، واتساع وعمق وعينا. لكن هذا التفسير لا يُلغي أولوية الظواهر، بكل جوانبها.
في الواقع، غالبًا ما لا يُتقبّل الرأي المتوسط بصبر، لكننا نستخدم "حكمتنا" لنميل قليلًا إلى أحد الجانبين، وفقًا للفكرة التي تبدو أكثر تماسكًا. لكن من وظائف الحكمة أيضًا القدرة على رؤية البدائل، أو حتى احتمالية وجود بدائل، وبالتالي الحفاظ على عقل متفتح. فالرجل الذكي قادر على اتخاذ مواقف يتردد فيها الآخرون، وعلى رؤية المشكلات حيث يرى الآخرون يقينيات.

4. الفصل الرابع

مقتبس من كتاب "منطق المستقبل " (1990)،
الفصل 31 (القسمان 1 و 2).

المفارقات

يُعدّ مجال معالجة المفارقات فرعًا بالغ الأهمية في علم المنطق، إذ يزوّدنا بأداة فعّالة لإثبات بعض أهمّ الحقائق الأساسية في هذا العلم. فهو يُتيح لنا أن نُضفي على علم المعرفة وعلم الوجود صفة العلوم الحقيقية، بدلًا من اعتبارهما مجرّد استطرادات نظرية. ويمكن اعتبار هذا المذهب البليغ جزءًا من دراسة البديهيات.

1. التناقض الداخلي

لنأخذ على سبيل المثال الصيغة الافتراضية "إذا كان P، فإن Q"، والتي تُعد جزءًا أساسيًا من لغة المنطق. وقد عُرّفت بأنها "P و nonQ عبارة عن اقتران مستحيل".
من البديهي أن اقتران أي قضية P ونفيها nonP مستحيل؛ وبالتالي، لا يمكن أن تكون القضية P ونفيها nonP صحيحتين معًا. ومن النتائج البديهية لذلك، عند اعتبار nonP هي القضية قيد الدراسة بدلًا من P، أن اقتران أي قضية nonP ونفيها not-nonP مستحيل؛ وبالتالي، لا يمكن أن تكون القضية P ونفيها nonP خاطئتين معًا.
لذا، يمكن صياغة قانون الهوية على النحو التالي: "لأي قضية، تكون العبارة 'إذا كان P، فإن P' صحيحة، و'إذا لم يكن P صحيحًا، فإن لم يكن P صحيحًا".
ويمكن صياغة قانوني التناقض والوسط المرفوع على النحو التالي: "لأي قضية، تكون العبارة 'إذا كان P، فإن لم يكن P صحيحًا (P و لم يكن P متناقضين)، و'إذا لم يكن P صحيحًا، فإن P' صحيحة (لم يكن P و P متناقضين)".

والآن، لننظر في القضايا المتناقضة "إذا كان P، فإن nonP" أو "إذا كان nonP، فإن P". تبدو هذه القضايا للوهلة الأولى مستحيلة بشكل واضح، وخاطئة بالضرورة، ومتناقضة.
لكن دعونا نتفحص معانيها بدقة أكبر. تنص العبارة الأولى على أن «P و(ليس P) مستحيل»، وهو ما يعني ببساطة «P مستحيلة». وتنص العبارة الثانية على أن «ليس P وليس P مستحيلة»، وهو ما يعني ببساطة «ليس P مستحيلة». بهذا الشكل التعريفي، لم تعد هذه العبارات تبدو متناقضة! إنها ببساطة تُعلمنا أن القضية P، أو ليس P، بحسب الحالة، تحتوي على خلل جوهري، وتناقض داخلي، وخاصية إنكار الذات.
من هذا نستنتج أنه قد توجد قضايا متناقضة منطقيًا، تدعم منطقيًا نفيها. لنقدم إذًا التعريفات التالية: القضية متناقضة ذاتيًا إذا نفت نفسها، أي إذا استلزمت نفيها. وبالتالي، تكون القضية **بديهية إذا** كان نفيها متناقضًا ذاتيًا، أي إذا استلزم نفيها. وبالتالي، فإنّ العبارة «إذا كان P، فإنّ nonP» تُخبرنا بأنّ P متناقضة في ذاتها (وبالتالي مستحيلة منطقيًا)، وأنّ nonP بديهية في ذاتها (وبالتالي ضرورية منطقيًا). وبالمثل، فإنّ العبارة «إذا كان nonP، فإنّ P» تُخبرنا بأنّ nonP متناقضة في ذاتها، وأنّ P بديهية في ذاتها.
إن وجود المفارقات لا يدل بأي حال من الأحوال على وجود خلل رسمي. فالمفارقة ، أي القضية الافتراضية بحد ذاتها، ليست متناقضة. قد تكون صحيحة أو خاطئة، كأي قضية أخرى. فإذا سلمنا بصحتها، فإن مقدمتها هي المتناقضة والخاطئة، لأنها تنكر نفسها؛ أما النتيجة فتكون صحيحة.
إذا كانت العبارة المتناقضة "إذا كان P، فإن nonP" صحيحة، فإن العبارة المتناقضة معها "إذا كان P، فإن nonP" (أي "P ليس مستحيلاً") خاطئة؛ وإذا كانت الأخيرة صحيحة، فإن الأولى خاطئة. وبالمثل، قد تُناقض العبارة "إذا كان nonP، فإن P" العبارة "إذا كان nonP، فإن P" (أي "nonP ليس مستحيلاً").
إن المفارقتين "إذا كان P، فإن nonP" و "إذا كان nonP، فإن P" متناقضتان، لأنهما تستلزمان ضرورة وجود متناقضات، وهما nonP و P على التوالي. وبالتالي، على الرغم من أن مثل هذه القضايا منفردة ليست متناقضة، فإن المفارقة المزدوجة، وهي حالة تكون فيها كلتا هاتين القضيتين المتناقضتين صحيحتين في آن واحد، غير مقبولة في المنطق.
على عكس الفرضيات الإيجابية، لا تملك الفرضيات السلبية القدرة على التعبير عن المفارقات. فالمقولتان "إذا كان P، فإن P ليس كذلك" و"إذا كان nonP ليس كذلك، فإن nonP ليس كذلك" ليستا ذوات معنى أو قابلتين للتصور المنطقي أو صحيحتين على الإطلاق. لاحظ جيدًا أن مثل هذه المقولات خاطئة

شكليًا. بما أن صيغة مثل "إذا كان P، فإن Q ليس كذلك" تُعرَّف بالرجوع إلى اقتران إيجابي على أنها "{P و nonQ} ممكنان"، فلا يمكننا، دون الوقوع في التناقض، استبدال P بـ Q هنا (لنقول "{P و nonP} ممكنان")، أو استبدال nonP بـ P و Q (لنقول "{nonP و not-nonP} ممكنان").
يستنتج من ذلك أن العبارة «إذا كان P، فإن nonP» لا تستلزم الصيغة المختصرة «إذا كان P، فإن not-ثم P»، وأن العبارة «إذا كان nonP، فإن P» لا تستلزم الصيغة المختصرة «إذا كان nonP، فإن not-ثم nonP». أي أنه في سياق المفارقة، تتصرف العبارات الافتراضية بشكل غير طبيعي، وليس كالعبارات القائمة على الاحتمالات.
لا ينبغي أن يُفاجئنا هذا، فالتناقض الذاتي مستحيل منطقياً، والبديهي ضروري منطقياً. ولأن القضايا المتناقضة تنطوي على أطروحات ونقيضات غير مشروطة، فإنها تخضع لقوانين خاصة بهذا النوع من الأسس.
سيتم النظر في تداعيات كل هذا ومدى اتساقه في الوقت الحالي.

2. مغالطة المفهوم المسروق

توجد بالفعل مقولات متناقضة في الواقع العملي؛ بل إنها تزودنا بنتائج بالغة الأهمية. إليكم بعض الأمثلة:

- إن إنكار قوانين المنطق، أو حتى الشك فيها، يخفي اللجوء إلى تلك البديهيات بالذات، مما يعني أن الإنكار هو الذي يجب تصديقه بدلاً من التأكيد؛
- إن إنكار قدرة الإنسان على معرفة أي حقيقة بشكل موضوعي، يشكل في حد ذاته ادعاءً بمعرفة حقيقة من حقائق الواقع؛
- إن إنكار صحة إدراك الإنسان، أو قدرته المفاهيمية، أو تفكيره، فإن كل هذه الادعاءات الشكية تفترض استخدام وثقة في نفس الملكات التي تم التشكيك فيها؛
- إن إنكار كل تعميم أو ضرورة أو مطلقات من حيث المبدأ، هو في حد ذاته ادعاء بحقيقة عامة وضرورية ومطلقة.
- إن إنكار وجود "الكليات" لا يتجاوز في حد ذاته مشكلة الكليات، لأنه يستند إلى بعضها، وهي "الكليات" و"لا" و"موجود".

يمكن العثور على مزيد من التفاصيل حول هذه المفارقات وغيرها في ثنايا النص. لذا، يُعدّ كشف المفارقة أسلوبًا منطقيًا شائع الاستخدام وهامًا. وقد أولت

الكاتبة آين راند اهتمامًا بالغًا لهذا الأسلوب في دحض الفلسفات الشكّية، مُبيّنةً أنها تستند ضمنيًا إلى مفاهيم تحاول إنكارها صراحةً ؛ وقد أطلقت على هذا "مغالطة المفهوم المسروق".

إحدى طرق فهم آلية عمل المفارقة هي النظر إليها في سياق المعضلة. يمكن صياغة القضية البديهية (P) على النحو التالي: "سواء أُثبتت (P) أو نُفيت، فهي صحيحة"؛ والحقيقة المطلقة هي شيء يتبين أنه صحيح بغض النظر عن افتراضاتنا الأولية.
يمكن كتابة هذا كحجة بناءة يكون قرنها الأيسر هو القضية البديهية لهوية P مع نفسها، وقرنها الأيمن هو مفارقة التناقض الذاتي لـ nonP؛ والمقدمة الصغرى هي بديهية التناقض التام بين المقدمات P و nonP؛ والنتيجة هي الحقيقة المطلقة لـ P.

إذا كان P، فإن P — وإذا لم يكن P، فإن P
لكن إما P أو غير P
وبالتالي، P.

ويمكن صياغة نسخة مدمرة بنفس القدر، باستخدام الشكل المعاكس للهوية، "إذا كان غير P، فإن غير P"، كقرن أيسر، مع نفس النتيجة.

إذا كان غير P، فإن غير P — و — إذا كان غير P، فإن P
لكن إما ليس-غير-P أو غير-P
وبالتالي، ليس-غير-P، أي P.

الاستنتاج 'P' هنا، يشير إلى أن P ضروري منطقياً، وليس مجرد أن P صحيح، لاحظ جيداً؛ هذا يتبع من الضرورة الشكلية للمقدمة الصغرى، وفصل P و nonP، بافتراض أن القرن الأيمن مثبت جيداً.
ثمة طريقة أخرى لفهم المفارقة وهي النظر إليها من منظور سياقات المعرفة. فإذا قرأنا المفارقة "إذا كان غير P، فإن P" على أنها "جميع السياقات التي تحتوي على غير P هي سياقات تحتوي على P"، والهوية "إذا كان P، فإن P" على أنها "جميع السياقات التي تحتوي على P هي سياقات تحتوي على P"، نستنتج أن "جميع السياقات تحتوي على P"، مما يعني أن P ضرورية منطقياً.

يمكننا، بطرق مماثلة، التعامل مع مفارقة "إذا كان P، فإن nonP"، لنصل إلى النتيجة "nonP"، أو الأفضل من ذلك: P مستحيل. ويمكن تسمية عملية حل المفارقة، من خلال استخلاص استنتاجاتها القطعية الضمنية، بالجدل .

تجدر الإشارة إلى أن التعبير المختصر عن المعضلة البسيطة، في قضية واحدة، يصبح الآن أكثر وضوحًا. فالقضية المركبة "إذا كان P، فإن {Q و nonQ}" تعني ببساطة "nonP"؛ و"إذا كان nonP، فإن {Q و nonQ}" تعني "P"؛ و"إذا (أو ما إذا كان) P أو nonP، فإن Q" تعني "Q"؛ و"إذا (أو ما إذا كان) P أو nonP، فإن nonQ" تعني "nonQ". ويمكن تصنيف هذه القضايا أيضًا على أنها متناقضة، على الرغم من أن التناقض الناتج يتعلق بأطروحة أخرى.

ومع ذلك، تذكر أنه لا ينبغي الخلط بين الشكلين المذكورين أعلاه والعلاقات الافتراضية السلبية الأقل أهمية، مثل "سواء كان P أو nonP، (ليس-ثم ليس) Q" أو "سواء كان P أو nonP، (ليس-ثم ليس) nonQ"، على التوالي، والتي لا تعتبر متناقضة، إلا إذا كانت هناك شروط تجعلها ترتقي إلى مستوى العلاقات الافتراضية الإيجابية.

5. الفصل الخامس

مقتبس من كتاب "منطق المستقبل " (1990)، الفصل 32.

مفارقات مزدوجة

1. تعريف

لقد رأينا أن القضايا المنطقية من الشكل "إذا كان P، فإن nonP" (والتي تساوي "nonP") أو "إذا كان nonP، فإن P" (والتي تساوي "P")، صحيحة تمامًا. فهي تدل على أن المقدمة متناقضة في ذاتها ومستحيلة منطقيًا، وأن النتيجة بديهية وضرورية منطقيًا. وبصفتها قضايا في حد ذاتها، فهي ليست متناقضة بأي حال من الأحوال؛ إنما أحد مكوناتها هو المتناقض.
مع أن أيًا من هاتين القضيتين، منفردة، مقبولة شكليًا وقابلة للصدق، إلا أنه لا يمكن أن تكونا صحيحتين معًا: فهما متناقضتان لا يمكن التوفيق بينهما، وجمعهما مستحيل شكليًا. فلو كانتا صحيحتين معًا، لكان من المفترض أن تكون كل من P و nonP صحيحتين.
لذلك يجب علينا التمييز بين المفارقة المفردة ، التي لها (بشكل أكثر دقة مما تم اقتراحه سابقًا) الشكل 'إذا كان P، فإن nonP؛ ولكن إذا كان nonP، فلا يكون P؛ ومن ثم nonP'، أو الشكل 'إذا كان nonP، فإن P؛ ولكن إذا كان P، فلا يكون nonP؛ ومن ثم P' - والمفارقة المزدوجة ، التي لها الشكل 'إذا كان P، فإن nonP، وإذا كان nonP، فإن P'.
المفارقة البسيطة، كما ذكرنا، تقع ضمن حدود المنطق، بينما المفارقة المزدوجة تتجاوز تلك الحدود. قد تكون الأولى صحيحة، أما الثانية فتدل دائمًا على خطأ في الاستدلال. ومع ذلك، قد يعترض البعض قائلًا: "المفارقة المزدوجة شائعة في الواقع!" لكن هذا لا يجعلها صحيحة، تمامًا كما أن وقوع أنواع أخرى من الأخطاء في الواقع لا يجعلها صحيحة.
يُمكن تحقيق المفارقة المزدوجة، كما سنرى، من خلال سوء استخدام خفي للمفاهيم . إنها مغالطة بامتياز، إذ تُوهمنا ظاهريًا بأن عبارة ذات معنى تُفضي

إلى نتائج تُخالف المنطق. ولكن عند التدقيق، يُمكننا اكتشاف وجود مغالطة ما، كالغموض أو التورية، مما يعني أن التناقض الظاهري لم يحدث أصلًا.
يقتضي المنطق أن تكون إحدى أو كلتا القضيتين الافتراضيتين اللتين تُشكلان المفارقة المزدوجة، أو المفارقة فوق المفارقة، خاطئة . فبينما تُحل المفارقة المفردة باستنتاج النتيجة بشكل قاطع، دون إنكار العلاقة بين المقدمة والنتيجة، تُحل المفارقة المزدوجة بإثبات أن إحدى أو كلتا المفارقتين المفردتين غير صحيحة، أي غير موجودة. لاحظ جيدًا الفرق في حل المشكلة: فالحل يُفسر المفارقة المفردة، بينما الحل يُلغي المفارقة المزدوجة.
تُظهر المفارقة المزدوجة أننا نرتكب خطأً ما؛ فوصولنا إلى تناقض يُعدّ دليلاً كافياً على أننا افترضنا افتراضاً خاطئاً. ولا يُشكّ في قدرتنا على استنباط الروابط المنطقية بشكل صحيح، لأن الحكم الأولي كان متسرعاً، دون التفكير ملياً في المصطلحات المعنية. وبمجرد توضيح المفاهيم، يُصدر العقل نفسه حكماً يُخالف انطباعه السابق عن العلاقة.
يجب أن ندرك أن كل مفارقة مزدوجة (بل كل مفارقة مفردة) تُعلّمنا شيئًا ما . لا ينبغي اعتبار هذه الأحداث تهديدًا للعقل، أو أنها تُشكّك في المنطق برمته؛ بل هي مجرد دروس. إنها مصادر للمعلومات، تكشف لنا قواعد منطقية معينة لتكوين المفاهيم، ما كنا لنلاحظها لولاها. كما تُظهر لنا الحدود القصوى للصواب اللغوي.
سنتناول مثالين كلاسيكيين للمفارقة المزدوجة لتوضيح كيفية حلها. يتطلب كل منهما معالجة خاصة. وهما مثالان ممتازان للتمارين.

2. مفارقة الكاذب

من الأمثلة القديمة على المفارقة المزدوجة "مفارقة الكاذب" الشهيرة، التي اكتشفها يوبوليدس، وهو يوناني من القرن الرابع قبل الميلاد ينتمي إلى المدرسة الميغارية. وتنص المفارقة على: "هل الرجل الذي يقول إنه يكذب الآن يقول الحقيقة؟" ويبدو أن المقصود هو أنه إذا كان يكذب، فهو يقول الحقيقة، وإذا لم يكن يكذب، فهو يقول الحقيقة.
يكمن الخطأ المفاهيمي الكامن وراء هذه الصعوبة في تعريف القضية بالرجوع إلى ذاتها . وتكمن مفارقة الكاذب في كيفية اكتشافنا أن مثل هذه المفاهيم غير مسموح بها.
تُستخدم كلمة "الآن" (التي تُعرّف القضية نفسها كموضوع لها) للإشارة إلى شيء غير موجود بعد، ووجوده الظاهري لا يكون ممكنًا إلا بوجودها. وبالتالي،

فإن الكلمة في الواقع خالية من أي مرجع محدد في هذه الحالة. صحيح أن كلمة "الآن" عادةً ما تكون ذات معنى، إذ لها في سياقات أخرى مراجع محددة؛ ولكن في هذه الحالة، تُستخدم قبل أن يكون لدينا أي شيء نشير إليه كموضوع للخطاب. تبدو الكلمة وتُلفظ ككلمة، ولكنها ليست أكثر من ذلك.
النسخة الأكثر حداثة ووضوحًا من هذه المفارقة هي "هذه القضية خاطئة"، لأنها تبرز الوظيفة الدلالية لكلمة "الآن" في كلمة "هذا".
كلمة "هذا" ترافق إشاراتنا وتفترض وجود شيء ما يُشار إليه مسبقًا. لا يمكنها أن تُنشئ مرجعًا لنفسها من العدم. هذا هو الدرس المفيد الذي تعلمناه من مفارقة الكاذب. يمكننا استخدام كلمة "هذا" للإشارة إلى كلمة أخرى "هذا"، ولكن ليس إلى نفسها. وهكذا، يمكنني أن أقول لك "هذا "هذا"، وهو في القضية "هذه القضية خاطئة"، دون صعوبة، لأن "هذا" خاصتي له مرجع، وإن كان رمزًا فارغًا؛ لكن "هذا" الأصلي لا معنى له.
علاوة على ذلك، يبدو أن دلالات هذه الصيغة هي أنه "إذا كانت القضية صحيحة، فهي خاطئة، وإذا كانت خاطئة، فهي صحيحة". مع ذلك، عند التدقيق، نرى أن عبارة "القضية" أو "هي" تحمل معنى مختلفًا في سياق المقدمات والنتائج.
إذا فهمنا، على سبيل الجدال، تلك الآثار على النحو التالي: إذا كانت هذه القضية خاطئة، فإن هذه القضية صحيحة؛ وإذا كانت هذه القضية صحيحة، فإن هذه القضية خاطئة - مع الأخذ في الاعتبار كلمة "هذا" بمعنى الإشارة الذاتية من قبل كل أطروحة - فإننا نرى أن الأطروحات لا تشترك في الواقع في موضوع واحد، وإنما يُفترض فقط أنها متناقضة.
ليست هذه المفارقات متناقضة من الناحية الشكلية، تمامًا كما أن عبارة "P1 صحيحة" و"P2 خاطئة" لا تتعارضان لأي P1 وP2. فالاستنتاجات ليست ضرورية منطقيًا، وبالتالي تُحل المفارقتان. لا يوجد تناقض ذاتي، لا في عبارة "هذه القضية خاطئة" ولا في عبارة "هذه القضية صحيحة"؛ فهما ببساطة بلا معنى، لأن الصيغ الدلالية المستخدمة فيهما لا تشير إلى أي شيء.
لنفترض، بدلاً من ذلك، أننا سنقرأ هذه الدلالات على النحو التالي: إذا كانت عبارة "هذه القضية خاطئة" صحيحة، فإن تلك القضية خاطئة؛ وإذا كانت تلك القضية خاطئة، فإن تلك القضية صحيحة. لنعتبر كلمة "هذه" الأولى إشارة إلى نفسها، وكلمة "تلك" اللاحقة تشير إلى القضية الأصلية وليس إلى الفرضيات اللاحقة نفسها. بعبارة أخرى، نعني: إذا كانت عبارة "هذه القضية خاطئة" صحيحة، فإن عبارة "هذه القضية خاطئة" خاطئة، وإذا كانت عبارة "هذه القضية خاطئة" خاطئة، فإن عبارة "هذه القضية خاطئة" صحيحة.

هنا، تتطابق موضوعات الأطروحات، لكن لم تعد هناك حاجة إلى الاستدلالات المترتبة عليها، كما يتضح عند استبدال الرمز P بعبارة "هذه القضية خاطئة". لقد اختفى طابع المفارقة: إذ لم يكن موجودًا إلا طالما بدا أن عبارة "هذه القضية خاطئة" مستنتجة ضمنيًا من عبارة "هذه القضية صحيحة" أو أنها تستلزمها؛ وبمجرد توحيد الموضوع، تتلاشى المفارقتان.

لا يمكننا تجنب هذه المشكلة بصياغة مفارقة الكاذب كقاعدة عامة. فعبارة "أنا أكذب دائمًا" يمكن دحضها ببساطة بعبارة "أنت تكذب أحيانًا (كما في حالة "أنا أكذب دائمًا")، ولكنك أحيانًا تقول الحقيقة"؛ وهذا لا يؤدي إلا إلى مفارقة مزدوجة في صيغة الخبر. وبالمثل، يمكن دحض عبارة "جميع العبارات خاطئة" بعبارة "بعضها صحيح وبعضها خاطئ"، دون أي صعوبة.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن كلا القضيتين العامتين المذكورتين متناقضتان في جوهرهما؛ فهما تُنتجان مفارقة واحدة. ويترتب على ذلك أن كلتيهما خاطئتان: فلا يمكن للمرء أن يدّعي "الكذب الدائم"، ولا أنه "لا توجد قضايا صحيحة". هذا استدلال منطقي عادي، وهو مشروع تمامًا، لوجود بدائل منطقية.

فيما يتعلق بتلك البدائل، فإنّ عبارة "أنا لا أكذب أبدًا" ليست متناقضة في حد ذاتها، باستثناء الشخص الذي قال "أنا أكذب دائمًا" عن قصد. وبالمثل، فإنّ عبارة "جميع العبارات صحيحة" ليست متناقضة في حد ذاتها، ولكنها تتناقض مع المعرفة المنطقية بأنّ بعض العبارات متناقضة، وبالتالي فهي خاطئة؛ لذا في هذه الحالة، لا يمكن تأييد سوى العبارة الاحتمالية "بعض العبارات صحيحة، وبعضها خاطئة".

3. مفارقة الحلاق

يمكن صياغة مفارقة الحلاق على النحو التالي: "إذا قام حلاق بحلق ذقن كل شخص في بلدته لا يحلق ذقنه، فهل يقوم هو بحلق ذقنه أم لا؟ إذا كان يقوم بذلك، فهو لا يقوم بذلك؛ وإذا كان لا يقوم بذلك، فهو يقوم بذلك".

تنشأ هذه المفارقة المزدوجة من خلال الخلط بين التعبيرين "لا يحلق نفسه" و "يتم حلاقته بواسطة شخص آخر غير نفسه".

يمكننا تقسيم سكان أي مدينة إلى ثلاث مجموعات رئيسية: (أ) من لا يحلقون لحاهم بأنفسهم، بل يحلقها لهم غيرهم؛ (ب) من لا يحلقون لحاهم بأنفسهم، ولا يحلقها لهم غيرهم؛ (ج) من يحلقون لحاهم بأنفسهم، ولا يحلقها لهم غيرهم. الفرضية المعطاة هي أن الحلاق يحلق لحية جميع من ينتمون إلى المجموعة (أ). يُلمح ضمنيًا، لا صراحةً، إلى عدم وجود أي شخص في المجموعة (ب)،

وبالتالي لا أحد يُربي لحية أو لا يحتاج إلى حلاقة. ولكن، على أي حال، لا تخبرنا هذه الفرضية شيئًا عن المجموعة (ج).
لنقم الآن بتقسيم كل مجموعة من المجموعات السابقة إلى مجموعتين فرعيتين: (أ) الأشخاص الذين يحلقون للآخرين، و(ب) الأشخاص الذين لا يحلقون للآخرين. من الواضح أن كل تركيبة من التركيبات الست الناتجة مقبولة منطقيًا، إذ لا علاقة لمن يحلق لي بمن يمكنني حلاقته. من البديهي أن المجموعة (أ) فقط هي التي تخص الحلاقين، ويمكن اعتبار فرضيتنا أن حلاقنا هو الحلاق الوحيد في المدينة.
الآن، يمكننا معالجة السؤال المطروح. لا يمكن أن يندرج حلاقنا ضمن المجموعة (أ)(1)، لأنه لا يُحلق له أحد. قد يندرج ضمن المجموعة (ب)(1) إذا سُمح له بإطلاق لحيته أو إذا كان أصلعًا؛ ولكن لنفترض جدلًا أن هذا غير صحيح. هذا لا يزال يسمح له بالانتماء إلى المجموعة (ج)(1)، أي أنه يحلق لنفسه (بدلًا من أن يحلق له أحد)، مع أنه يحلق للآخرين أيضًا.
إذن، لا يوجد تناقض مزدوج. إنما نشأ هذا التناقض المزدوج فقط لأننا افترضنا خطأً أن عبارة "يحلق كل من لا يحلق بنفسه" تستبعد عبارة "يحلق بعض (مثل نفسه) ممن يحلقون بأنفسهم". لكن عبارة "س يحلق ص" لا تتناقض شكليًا مع عبارة "س يحلق غير ص" ؛ فلا أساس لافتراض أن فعل الربط "يحلق" قابل للعكس، بحيث أن عبارة "س يحلق ص" تستلزم عبارة "س لا يحلق غير ص".
إذا أعيدت صياغة الفرضية على النحو التالي: "إنه يحلق كل تلك الأشياء و إذا اقتصرنا على أولئك الذين لا يحلقون لحاهم (لاستبعاد عبارة "يحلق لحيته بنفسه")، فسيظل لدينا مخرج بالقول "إنه لا يحلق لحيته إطلاقاً". أما إذا توسعنا في هذه الفرضية وقيدناها أكثر بالإصرار على "أنه يحلق لحيته بطريقة أو بأخرى أو أن أحدهم يحلقها"، فستكون ببساطة متناقضة مع نفسها (بمعنى المفارقة).
يمكن إضافة المزيد من التفاصيل إلى ما سبق، مثل مراعاة الأشخاص الذين يحلقون لحاهم في مدن أخرى، أو التمييز بين الحلاقة الدائمة، والحلاقة أحيانًا، والحلاقة غير الدائمة. لكن أعتقد أن الفكرة واضحة. الدرس المستفاد من "مفارقة" الحلاق هو أنه بدون تصنيفات واضحة، قد تنشأ التباسات (مثل الالتباس بين "يحلق" و"يُحلق")، مما يُوهم بوجود مفارقة مزدوجة.

6. الفصل السادس

مقتبس من كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" (2002).
الفصلان 1 و 2.

1. المعضلة الرباعية

يرتكز الفكر الفلسفي والعلمي الغربي على المنطق الأرسطي، الذي تقوم مبادئه التأسيسية على "قوانين الفكر" الثلاثة. ويمكن تلخيصها في: "أ هو أ" (الهوية)، و"لا شيء هو أ وغير أ في آن واحد" (عدم التناقض)، و"لا شيء ليس أ ولا غير أ" (استبعاد الوسط). تجدر الإشارة إلى أن هذه القوانين ليست مجرد فرضيات، بل هي مقدمات لا جدال فيها لكل فكر إنساني عقلاني [1].
على الرغم من التزام ديانات كاليهودية والمسيحية والإسلام بهذه الأحكام في كثير من خطاباتها، وتظاهرها بتطبيقها، إلا أنها غالبًا ما تتجاهلها في محاولاتها لتفسير نصوصها المقدسة وجعل عقائدها تبدو منطقية لأتباعها. وينطبق هذا بشكل خاص على التيارات الصوفية داخل هذه الديانات، ولكن يمكن تقديم أمثلة عديدة من الكتابات السائدة. وينطبق الأمر نفسه على بعض جوانب الفلسفة البوذية.
تُعدّ الرباعية [2]مشتقة من قوانين الفكر، وتتعلق بأيّ مصطلحين أو قضيتين، يُرمز لهما بـ A وB، ونفيهما بـ non-A وnon-B. ويمكن تصور أربعة تركيبات لهذه المصطلحات الأربعة، وهي: "A وB" (كلاهما)، و"non-A وnon-B" (لا هذا ولا ذاك)، و"A وnon-B"، و"non-A وB" (واحد منهما فقط). ووفقًا للمنطق الأرسطي، فإن هذه العبارات الأربع غير متوافقة مع بعضها (إذ لا يمكن أن تكون إلا واحدة منها صحيحة ، لأنه لو تم تأكيد اثنتين أو أكثر منها لكانت

---

[1] انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" (جنيف: المؤلف، 1996. طبعة منقحة)، الفصل 2 و20، والمقالات اللاحقة حول هذا الموضوع (المنشورة على موقعي الإلكتروني www.thelogician.net).

[2] انظر تشنغ، الصفحات 36-38، حول هذا الموضوع. يشير هناك إلى العبارة الافتتاحية للنص العبري، بالإضافة إلى XVII:12a وXXIII:1a. أصل الكلمة: من اليونانية، *tetra* = أربعة، *lemma* = بدائل. صِيغ المصطلح في مقابل معضلة "أ أو غير أ".

"A وnon-A" أو "B وnon-B" أو كلاهما صحيحًا، وهذه الأخيرة متناقضة في حد ذاتها)، وشاملة (إذ يجب أن تكون واحدة منها على الأقل صحيحة ، لأنه لو تم إنكارها جميعًا لكانت "not A وnot non-A" أو "not B وnot non-B" أو كلاهما صحيحًا، وهذه الأخيرة تتعارض مع قاعدة الوسط المرفوع).

الآن، يقوم ناجارجونا بإدخال الحد أ مكان ب (أي أنه يأخذ حالة ب = أ)، ويدّعي فعليًا أن الاحتمالات المنطقية الأربعة المذكورة أعلاه للتركيب تنطبق في هذه الحالة الخاصة - بحيث تبدو العبارات "أ و أ = ب"، و"غير أ وغير أ = غير ب"، و"أ وغير أ = غير ب"، و"غير أ و أ = ب" مقبولة منطقيًا. **ثم يمضي ليجادل بأن هناك أربعة احتمالات وجودية: إثبات أ (أ + أ = أ)، ونفي أ (غير أ + غير أ = غير أ)، وإثبات ونفي أ معًا (أ وغير أ)، ولا إثبات ولا نفي أ (ليس أ وليس غير أ).** وبالتالي، فهو يستخدم على ما يبدو مبادئ ومصطلحات المنطق الشائع للوصول إلى نتيجة معاكسة تمامًا. وهذا يعطيه وللقراء انطباعًا بأنه من المعقول تمامًا إثبات ونفي كليهما أو عدم إثبات أو نفي أي منهما.

لكن في المنطق الأرسطي، يُستبعد الخياران الأخيران منذ البداية – «كلاهما أ وغير أ» بموجب قانون عدم التناقض، و«لا أ ولا غير أ» بموجب قانون الوسط المرفوع – ولا يتبقى سوى الاحتمالين المنطقيين «أ» أو «غير أ». يمكن النظر إلى الموقف المناهض للأرسطية، من منظور إيجابي، على أنه موقف مناهض للاسمية، يُذكّرنا بأن الأمور ليست دائمًا كما تبدو، أو أنه لا يمكن تصنيفها أو تسميتها بدقة. لكن في نهاية المطاف، يهدفون إلى زوال المنطق؛ فبدون قوانين الفكر، كيف لنا أن نميّز بين الأحكام الصحيحة والخاطئة؟

قانون الهوية "أ هو أ" هو قناعة بأن للأشياء هوية ما (مهما كانت تحديدًا) بدلًا من هوية أخرى، أو من انعدام الهوية تمامًا. وهو تأكيد على إمكانية المعرفة في نهاية المطاف، ورفضٌ للنسبية المطلقة أو الغموض. هدف ناجارجونا هو إنكار الهوية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن أرسطو دقيق للغاية في صياغته لقانون التناقض، إذ يقول في كتابه "الميتافيزيقا ": "لا يمكن أن تنتمي الصفة نفسها إلى الموضوع نفسه وفي الوقت نفسه لا تنتمي إليه من الجانب نفسه " (التشديد من عندي). وبالتالي، فإن صياغة بديلة لقوانين الفكر ستكون "المعضلة الثلاثية" (لنسميها كذلك): " إما أ كليًا، أو لا أ كليًا، أو كلاهما جزئيًا أ وجزئيًا لا أ "، وهو ما يستبعد الخيار الرابع "كلاهما كليًا أ ولا أ كليًا". يستمد الهجوم البوذي على قوانين الفكر بعضًا من مصداقيته من حقيقة أن الناس يشيرون لا شعوريًا إلى هذه "المعضلة الثلاثية"، معتقدين بشكل سطحي أنه من الممكن بالفعل أن تحدث

أشياء متناقضة في المكان نفسه في أوقات مختلفة، أو في الوقت نفسه في أماكن مختلفة، أو من جوانب متعددة، دون أن يؤدي ذلك إلى صعوبة منطقية مستعصية على الحل. ولكن من الواضح أن الموقف البوذي أكثر جذرية من ذلك بكثير، إذ يقبل التناقض التام.
وبالمثل، فيما يتعلق بقانون الوسط المرفوع، الذي يؤكد استحالة الوضع "لا أ ولا غير أ" في الواقع ، ينخدع الناس بإمكانية عدم اليقين في المعرفة ، بشأن ما إذا كان أ أو غير أ هو الواقع، فيعتقدون أن هذا القانون الفكري قابل للنقاش. ولكن يجب فهم أن جوهر هذه القاعدة المنطقية استقرائي، وليس استنتاجيًا؛ أي أنها تنص على أنه في نهاية عملية اكتساب المعرفة، ستكون النتيجة إما "أ" أو "غير أ"، ولا يمكن توقع بديل ثالث. وهذا لا يستبعد إمكانية حدوث حالة من عدم اليقين في هذه الأثناء . ويستغل موقف ناجارجونا هذا الالتباس في أذهان الناس.

2. سوء فهم ناجارجونا

يفسر ناجارجونا القيد الذي ينطوي عليه معضلة "أ أو غير أ" على أنه "ثنائية" اعتباطية من جانب المفكرين العاديين [3]. وهذا يدل فقط على سوء فهمه للصياغة الرسمية (أو تظاهره بذلك، في محاولة لتضليل القراء السذج). عندما يستخدم المنطقيون متغيرًا مثل "ب" ويسمحون بأن "غير أ و ب" و"أ وغير ب" ممكنان من حيث المبدأ، فإنهم لا يقصدون ذلك كقاعدة عامة تنطبق على جميع قيم ب (مثل "أ")، بل كعبارة عامة تنطبق على أي قيم متسقة لـ ب. في الحالة المحددة

[3] من المضلل تسمية هذا بـ"الازدواجية" أو "الانقسام"، كما يفعل البوذيون عادةً، لأنه يوحي بأن شيئًا واحدًا قد قُسِّمَ تعسفيًا إلى قسمين - وبالمناسبة، أنه كان من الممكن تقسيمه إلى أربعة أقسام. ولكن، على المستوى الإدراكي، لا يوجد خيار ولا "تقسيم" لأي شيء. الظاهرة الظاهرة هي شيء واحد ، لنسميه " أ " (اسم علم، أو "هذا" بمعنى دال)، وليست انفصالًا. مسألة "الانقسام" لا تظهر إلا على المستوى المفاهيمي. النفي فعل عقلاني، أي لا يمكننا الحديث عن "غير أ "، أي ما لا يظهر، إلا باستحضار شيء " أ " سبق ظهوره (في الإحساس أو الخيال). في التصور الأولي ، تتم مقارنة ظاهرتين ومقارنتهما، كلٌّ على حدة ومع أشياء أخرى، من بعض النواحي. إذن، تكمن المسألة في ما إذا كانت هذه الظواهر متشابهة بما يكفي ومختلفة بما يكفي عن غيرها ليتم تصنيفها على أنها "متشابهة" وتسميتها بمصطلح عام (مثلاً "أ")، أم ينبغي تصنيفها على أنها "مختلفة"، أم أن هناك حالة من عدم اليقين. في المرحلة اللاحقة من عملية التمييز ، علينا أن نقرر ما إذا كانت ظاهرة ثالثة تندرج ضمن الفئة التي شُكّلت للظاهرتين السابقتين (أي تندرج تحت "أ")، أو لا تندرج ضمنها (أي تندرج تحت "غير أ")، أو ما زال الأمر محل شك. في الحالة الأخيرة، نتساءل عما إذا كانت "أ" أو "غير أ"، ونحذر من أنها لا يمكن أن تكون كليهما أو لا هذا ولا ذاك.

حيث ب = أ، يجب استبعاد هذين التركيبين لأنهما غير قانونيين (أي يخالفان اثنين من قوانين التفكير).
إن الخاصية المذكورة أعلاه للرموز، أي قابليتها للتطبيق فقط ضمن قيود الاتساق، واضحة في جميع فروع علم المنطق الصوري، وقد تجاهلها ناجارجونا تمامًا هنا. كان دافعه بالطبع هو التعبير عن عقيدة بوذا وتبريرها منطقيًا، وهي أن الحقيقة المطلقة تتجاوز الاسم والشكل (أي التمييز والخطاب)، ولا يمكن معرفتها إلا من خلال وعي متعالٍ (عقيدة الحقيقة المزدوجة). وبشكل أدق، كما يؤكد تشنغ، كان هدف ناجارجونا هو إظهار أن المنطق غير متسق بطبيعته، وبالتالي فإن العقل جنون مشوش يجب رفضه. أي أنه لم يكن (هنا وفي كل مكان) يحاول في نهاية المطاف الدفاع عن رباعية منطقية حيث B تساوي A، أو حتى تأكيد أن الأشياء هي A وغير A في آن واحد، أو لا هي A ولا غير A، بل أراد أن يدفعنا إلى النظر إلى ما هو أبعد من تمييزات التصور وأحكام المنطق.
لكن كما سبق بيانه، لم ينجح في مسعاه هذا. فنقده مبني على تحريفٍ لعلم المنطق. يدّعي أنه يُظهر أن المنطق مُربك ومتناقض، لكن في الحقيقة، ما يُقدّمه كأطروحة لعلم المنطق ليس ما يدّعيه لنفسه، بل ما ينهى عنه صراحةً. علاوة على ذلك، حتى لو افترضنا أن النظرية المنطقية تُفضي إلى تناقضات كما يدّعي، فإن هذه الحقيقة لن تدفعنا إلى رفضها لولا وجود دافع ضمني لتفضيلنا للمنطق في الممارسة. فلو كان المنطق خاطئًا، لكانت التناقضات مقبولة. وهكذا، ومن المفارقات، أن ناجارجونا يستغل ميلنا المنطقي في توصيته لنا بتجاهل المنطق. باختصار، مع أنه يُوهمنا بأن التخلي عن العقل أمر معقول، إلا أنه من السهل إدراك أن استنتاجه محسوم مسبقًا وأن وسائله خاطئة.

3. لا حقيقي ولا غير حقيقي

لكن ناجارجونا يتصور أيضاً الحقيقة المطلقة ("الفراغ" [4]) على أنها "طريق وسط". [5]وبالتالي، لا يُمكن اعتبار عالم التجربة حقيقيًا ولا غير حقيقي ("لا يوجد شيء حقيقي، لا عقلي ولا غير عقلي"، و"لا يُمكن تصوره غير حقيقي"، كما ذكر تشنغ). في هذا السياق، يعتمد ناجارجونا بوضوح على أحد التناقضات

[4] يتجاوز وعي "شونياتا" وعيًا أكثر وضوحًا يُسمى "ماهامودرا"، وفقًا لتشوغيام ترونغبا. لكن هذه التفاصيل الدقيقة لا داعي لأن تهمنا هنا.
[5] انظر تشنغ، الصفحات 38-39، حول هذا الموضوع. وهو يشير هناك إلى النص المقدسي الثالث عشر:9أ والثامن عشر:7.

المنطقية المذكورة أعلاه، ألا وهو "لا أ ولا غير أ" (على سبيل المثال). أريد الآن أن أوضح لماذا تبدو عبارة ناجارجونا معقولة وصحيحة ظاهريًا.
كما أوضحتُ مرارًا [6]، يجب النظر إلى المعرفة أو تناولها من منظور ظاهراتي (فهذه هي الأطروحة المعرفية الوحيدة المتسقة). علينا أن نبدأ بالاعتراف بالمظاهر وملاحظتها ، في حد ذاتها، دون إصدار أحكام مسبقة على حقيقتها أو وهمها. للوهلة الأولى، تبدو جميع المظاهر حقيقية بما يكفي. ولكن بعد حين، علينا أن ندرك أن بعض المظاهر تتعارض مع مظاهر أخرى، وأن نحكم على هذه المظاهر (أي واحد أو أكثر من تلك المتعارضة) بأنها وهمية . ولأن عالمنا لا يحتوي إلا على مظاهر، فإن جميع المظاهر المتبقية التي لم تُحكم عليها بأنها أوهام (أي طالما لم تُبطل منطقيًا بتعارضها مع مظاهر أخرى) تحتفظ بوضعها الأولي كحقائق.
أي أن التمييز بين المظاهر كحقائق أو أوهام ينشأ ضمن عالم المظاهر نفسه، حيث يُصنّف بعضها بهذه الطريقة والبعض الآخر بتلك. ليس لدينا مفهوم للواقع أو الوهم إلا بالرجوع إلى المظهر. إن استخدام مفهوم الواقع للإشارة إلى شيء يتجاوز المظهر هو سرقة للمفهوم، وإساءة استخدامه، واستقراء يتجاهل أصله الحقيقي في سياق المظهر. إن تطبيق مفهوم الوهم على جميع المظاهر، على أساس أن بعضها أوهام، هو تعميم غير مبرر يتجاهل كيفية نشوء هذا المفهوم بالرجوع إلى حدث محدد (أي التناقض بين بعض المظاهر وما ينتج عنه من تضاؤل في مصداقيتها). علاوة على ذلك، فإن الادعاء بأن لا شيء من المظاهر حقيقي أو أن جميعها أوهام هو ادعاء متناقض، لأن هذا الادعاء نفسه يندرج منطقيًا تحت فئة المظهر.
يوجد الوهم رغم أنه ليس حقيقة، فهو موجود كمظهر. والحقيقة ظاهرة أيضاً، على الأقل بعض جوانبها. لذا، لا يُفهم المظهر في حد ذاته على أنه حقيقة (لأن بعض المظاهر وهمية)، ولا يمكن مساواته بالوهم (لأن ليس كل المظاهر كانت أو يمكن اعتبارها وهمية). وبالتالي، يُعد المظهر أرضية مشتركة بين الحقائق والأوهام، وسمة مشتركة بينهما، وتوليفاً جدلياً لتلك الأطروحات ونقيضها. إنه جنس، وهما نوعان منه متنافيان. (أما الفرق بين المظهر والوجود فهو مسألة أخرى تناولتها في موضع آخر، باختصار، الوجود جنس من المظهر وعدم المظهر، حيث يرتبط مفهوم عدم المظهر بمفهوم الوعي، بينما يُفترض أن يكون المظهر مستقلاً).

---

[6] انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 60-62، والمقالات اللاحقة حول هذا الموضوع.

لا تسمح أي من هذه الأفكار بالاستنتاج بأن المظاهر "ليست حقيقية ولا وهمية" (بافتراض أن "الوهم" يُفهم على أنه "غير حقيقي"). كل ما يمكننا قوله هو أن بعض المظاهر حقيقية وبعضها وهمية. من الناحية الشكلية، تكون العلاقة المنطقية الصحيحة بين المفاهيم الثلاثة كما يلي: استنتاجياً ، يُستدل على المظهر من الواقع والوهم، ولكنه لا يستلزمهما؛ لأن الواقع والوهم متناقضان، فلا يمكن أن يكونا صحيحين وخاطئين في آن واحد. علاوة على ذلك، استقرائياً ، يستلزم المظهر الواقع، إلى أن يُحكم عليه بأنه وهم (بسبب اكتشاف تناقض ما).
بصورة أدق، تُصنّف جميع المظاهر مبدئيًا على أنها حقيقية. أي مظهر يُكتشف تناقضه مع نفسه يكون وهميًا (استنتاجيًا)، وبالتالي يكون تناقضه بديهيًا وحقيقيًا (استنتاجيًا). تبقى جميع المظاهر المتبقية مصنفة على أنها حقيقية، طالما لم يُطعن فيها. أما المظاهر المتنازع عليها، فيجب تقييمها بشكل ديناميكي. عندما يُفنّد مظهرٌ ما مظهرًا آخر، يُصبح كلاهما موضع شك بسبب التناقض بينهما، وبالتالي يُصبح كلاهما إشكاليًا في البداية . بعد ذلك، يجب تقييم مصداقيتهما النسبية بشكل مبدئي في السياق العام للمعرفة التجريبية والعقلانية المتاحة، وإعادة تقييمها بشكل متكرر مع تطور هذا السياق. بناءً على ذلك، قد يُحكم على أحد هذه المظاهر بأنه أكثر مصداقية من الآخر، بحيث يُوصف الأول بأنه محتمل (قريب من الحقيقة) والثاني بأنه غير محتمل نسبيًا (قريب من الوهم). في النهاية، يمكن وصفهما على التوالي بأنهما حقيقيان (استقرائيًا) أو وهميان. وبالتالي، فإن الواقع والوهم هما طرفا النقيض (100٪ و 0٪ على التوالي) في نطاق واسع من الاحتمالات مع العديد من الدرجات المتوسطة (بما في ذلك الإشكالية عند نقطة المنتصف).
وبعبارة أدق، فإن الإدراكات المجردة (أي المظاهر الملموسة والظواهر) ليست وهمية أبدًا. فمفهوم "الوهم" يقتصر على المفاهيم المجردة (أي المظاهر المجردة والثوابت). عندما نصف إدراكًا ما بأنه وهمي، فإننا نعني ببساطة أننا أسأنا فهمه. أي أن ما اعتبرناه في البداية إدراكًا محضًا، كان في الواقع مزيجًا من المفاهيم ، وهو ما تبين لاحقًا أنه خاطئ. على سبيل المثال، أرى أشكالًا وألوانًا معينة في الأفق وأظن "ها هي فتاة على دراجة"، ولكن عندما أقترب أدرك أن كل ما رأيته هو كومة قمامة على جانب الطريق. الإدراك المحض هو الأشكال والألوان التي أراها؛ والتفسير الخاطئ هو "فتاة على دراجة"، أما التفسير الصحيح فهو "كومة قمامة". لم يتغير الإدراك الأولي، لكن اقترابي أضاف إليه تفاصيل إدراكية. كان انطباعي الأول صحيحًا، لكن حكمي الأولي كان خاطئًا. أقوم بمراجعة المفهوم الأخير، ليس من خلال وسيلة متفوقة على المعرفة، ولكن ببساطة عن طريق المزيد من الإدراك والتصور .

بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن الإدراك ليس هو القضية المطروحة؛ إنما هي مفاهيمنا التي نقوم بتقييمها. ومن المسلّم به عمليًا أنه غالبًا ما يكون من الصعب جدًا فصل الإدراك عن تفسيره، أي عن ملحقاته المفاهيمية. إن إدراكنا للأشياء، في الواقع، هو إلى حد كبير إدراكٌ "إيديتيكي". ومع ذلك، لا يجب أن تدفعنا هذه الحقيقة إلى رفض أي إدراك (كما يفعل العديد من الفلاسفة الغربيين، وكذلك البوذيين، بسرعة)، أو حتى رفض كل مفهوم. إن "الشوائب" المفاهيمية في الإدراكات ليست بالضرورة خاطئة. نعرف أنها كانت خاطئة عندما نكتشف سببًا محددًا للشكوى - أي تناقضًا منطقيًا أو تجريبيًا. طالما أننا لا نجد مثل هذا الخطأ المحدد فيها، فيمكن اعتبارها صحيحة. هذا يعني فقط أنه يتعين علينا تطبيق قواعد الاستدلال [7]على تفسيراتنا المباشرة للإدراكات الفردية، تمامًا كما نفعل مع النظريات المعقدة المتعلقة بمجموعات من الإدراكات. هذه القواعد عالمية: لا يوجد حكم مستثنى من شرط التدقيق الدقيق وإعادة التقييم.

4. الطريق الشائع مقابل الطريق الوسط

الآن، بالنظر إلى رواية تشنغ وبعض اقتباسات ناجارجونا الواردة فيها، يمكننا تفسير الأخير على أنه كان يحاول قول ما قلته أنا. على سبيل المثال، يكتب تشنغ [8]: "ما أراد ناجارجونا إنكاره هو أن الظواهر التجريبية... حقيقية تمامًا... ومع ذلك، [هذا] لا يعني أن لا شيء موجود. إنه لا ينفي أي شيء في العالم " (التشديد من عندي). أفسر عدم النفي هذا على أنه إقرار بأن المظهر هو الحد الأدنى للمعرفة. ربما واجه ناجارجونا صعوبة في تطوير مصطلحات مناسبة (تمييز الوجود والمظهر والحقيقة، كما فعلتُ أعلاه)، متأثرًا بلا شك بميله إلى العبارات المتناقضة التي تبدو وكأنها تعبر عن العقيدة الصوفية البوذية وتؤكدها. لكن إن كان هذا ما قصده، فهو لم ينجح في الوصول إلى "طريق وسط" (أي إنكار قانون الوسط المرفوع)، بل إلى "طريق مشترك" (أي أرضية مشتركة مُسلَّم بها). في رأيي، هذا ليس إنجازًا بسيطًا - إنه الاكتشاف الفلسفي للظاهراتية! لكن بالنسبة له، سيكون ذلك تافهًا، إن لم يكن مُضرًّا - لأن ما يسعى إليه هو إنكار الوعي العادي وأسبابه المُعيقة، ومن ثمّ القفز إلى وعي مختلف وأسمى قادر على بلوغ الحقيقة المُتعالية أو الواقع المُطلق.

---

[7] تعتبر الاستدلال الاستنباطي كل المعرفة المفاهيمية افتراضية، ويجب اختبارها بشكل متكرر - في منافسة مع جميع الفرضيات البديلة الممكنة - بالرجوع إلى جميع المنطق والخبرة المتاحة.

[8] ص 42.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن إنكار مدرسة ماديا ميكا الفعلي للواقع في كل ما يبدو لم يلقَ قبولًا لدى مدرسة لاحقة من فلسفة ماهايانا، وهي مدرسة يوغاشارا (القرنين السابع والثامن الميلاديين) . يصف تشنغ موقف الأخيرة على النحو التالي [9]: "يمكن إثبات أن كل شيء، سواء كان ذهنيًا أو غير ذهني، وهمي منطقيًا أو جدليًا. ولكن لكي يكون الشيء وهميًا، يجب أن يكون هناك فكر معين يعاني من الوهم. إن حقيقة الوهم بحد ذاتها تثبت وجود وواقعية وعي أو عقل معين . إن القول بأن كل ما هو ذهني وغير ذهني غير حقيقي هو انتحار فكري. يجب على الأقل الاعتراف بواقعية شيء ما حتى يكون الحديث عن الوهم منطقيًا" (التشديد من عندي). هذا هو جوهر الحجة الظاهراتية التي أقدمها أعلاه، على الرغم من أن استنتاجي النهائي يختلف بوضوح عن استنتاج يوغاشارا، القائل بأن كل شيء هو وعي أو عقل (نوع من المثالية)، ولكنه يترك الباب مفتوحًا أمام إمكانية الحكم على المظاهر وتصنيفها كمادة أو عقل بالرجوع إلى اعتبارات مختلفة.

يذهب رفض مدرسة ماديا ميكا لمفهوم "الثنائية" إلى حدّ الإيحاء بأنّ "الفراغ" لا يُوجد في النيرفانا، نقيض السامسارا (وفقًا للرؤية البوذية السابقة)، بل في "لا السامسارا ولا النيرفانا". في الحقيقة، يمكن إيجاد عبارات مماثلة في مدونة بالي، أي في مدارس ثيرافادا الأقدم بكثير، ما يُشير إلى أنّ هذا المفهوم ليس حكرًا على مدرسة ماهايانا. يكمن الاختلاف في التأكيد، فمثل هذه العبارات، التي كانت نادرة نسبيًا في الفترة السابقة، أصبحت هي السائدة والمتكررة بكثرة في الفترة اللاحقة. مثال على ذلك نجده في الداماباداً ، وهي سوترا تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد، [10]أي قبل ناغارجونا بأربعمائة أو خمسمائة عام. هنا، تُشَبَّه السامسارا بنهر أو ضفته، والنيرفانا بالضفة الأخرى؛ ويُطلب منا تجاوز هذين الحدّين.

> عندما تعبر مجرى السامسارا، ستصل إلى النيرفانا... من يصل إلى الضفة الأخرى، حينها ينال الرؤية العليا وتتحرر جميع قيوده. أما من لا يجد هذه الضفة ولا الضفة الأخرى، ولا كليهما...

تُعدّ هذه الصيغة مشروعة إذا ما اعتُبرت تحذيرًا من أن السعي وراء النيرفانا (التنوير والتحرر) يُشكّل عائقًا أمام بلوغها، بل هو مجرد شكل خفي من السامسارا (الجهل والتعلق)؛ فلا تناقض في القول بأن فكرة النيرفانا كغاية للعمل

---

[9] ص 25.

[10] لندن: دار بنغوين، ١٩٧٣. يُفترض أن هذا هو تاريخ التأليف، مع أن المترجم، خوان ماسكارو، يذكر في مقدمته أنه "جُمِعَ" في ذلك الوقت، مما يوحي بتأليف سابق. ليس واضحًا في ذلك الشرح متى يُقدَّر تاريخ كتابة السوترا لأول مرة. وإذا كان ذلك لاحقًا بكثير، لنقل في فترة تبلور فكر الماهايانا، بين عامي ١٠٠ قبل الميلاد و١٠٠ ميلادي، فربما يكون هذا الأخير قد أثّر على الرهبان الذين دوَّنوها. انظر الفصل ٢٦ (٣٨٣-٣٨٥) للاقتباس.

تُبقينا في السامسارا - فهذه عبارة سببية عادية. كما أن الصيغة مقبولة منطقيًا إذا ما اعتُبرت تذكيرًا بأنه لا توجد كلمة أو مفهوم - ولا حتى "السامسارا" أو "النيرفانا" - قادر على استيعاب أو نقل المعاني الكاملة المقصودة (أي أن كلمة "لا" هنا يجب أن تُصاغ بدقة أكبر على أنها "ليس تمامًا"). ولا تناقض أيضًا في القول بأن من بلغ النيرفانا لا يحتاج إلى مغادرة عالم أولئك المحبوسين في السامسارا، بل يمكنه الاستمرار في الوجود والتصرف فيه، وإن كان ذلك بطريقة مميزة خالية من التعلق.

لكن من التناقض وصف "الفراغ" بأنه "لا سامسارا ولا نيرفانا"، إذ أن النيرفانا كمفهوم تُعرَّف أصلاً بأنها خارجة عن السامسارا؛ فالحقيقة لا تقبل خياراً ثالثاً. في أحسن الأحوال، يمكن القول إن الفراغ مستوى أعلى من النيرفانا (بمعناها الأوسع)، وهو مستوى لا ينبغي الخلط بينه وبين المستوى الأدنى المقصود في مصطلح النيرفانا الأصلي، ولا مع السامسارا بالطبع. في هذه الحالة، تشمل النيرفانا (بمعناها العام، أي خارجة عن السامسارا حرفياً) نوعاً أعلى وآخر أدنى؛ وبالتالي، فإن عبارة "لا سامسارا ولا نيرفانا دنيا" تتوافق مع عبارة "نيرفانا أعلى". ثمة فرق شاسع بين اللغة الشعرية المجازية والتفسير الحرفي لها.

7. الفصل السابع

مقتبس من كتاب "الظواهرية" (2003)،
الفصل 1 (القسمان 1 و 2).

1. الظواهرية

يمكن تعريف الفينومينولوجيا بأنها دراسة المظاهر في حد ذاتها. ويُقصد بـ"المظهر" أي شيء موجود يؤثر على الوعي، أي شيء مُدرَك، بغض النظر عن أي حكم بشأن ما إذا كان "حقيقيًا" أو "وهميًا". إن تقييم مظهر معين (شيء موجود ضمن مجال الوعي) على أنه وهم (موجود فقط في الوعي) أو حقيقة (موجود ليس فقط في الوعي، بل أيضًا قبله، وبعده، وبدونه، أو خارج نطاقه) هو عملية معقدة، تتضمن مبادئ وأنشطة منطقية استقرائية واستنتاجية. يجب أن يكتسب الرأي مكانة المعرفة الدقيقة. بدايةً، يجب أخذ المظهر بشكل محايد، بقيمته الظاهرية، باعتباره الأرضية المشتركة للواقع والوهم (أي أحد عناصر الثالوث).
المظهر هو ما يبدو عليه . عند هذا المستوى من التفكير، يكون الفعلان "يبدو" و"يكون" مترادفين. أما عند المستوى التالي، حيث يتعلق الأمر بتقييم المكانة الاجتماعية، فيجب التمييز بينهما.
بما أن الظهور هو معرفة، يمكن اعتبار الفينومينولوجيا فرعًا من كلٍّ من الأنطولوجيا (دراسة الوجود في حد ذاته، أو بتعبير أدق، الوجود الحقيقي) والإبستمولوجيا (دراسة المعرفة في حد ذاتها، أو بتعبير أدق، المعرفة الحقيقية). تختلف الفينومينولوجيا عن الأنطولوجيا في كونها أقل افتراضًا بشأن طبيعة أو حالة الموضوع المدروس، ولهذا السبب تُعدّ دراسة أساسية للإبستمولوجيا. تتمثل الفكرة الأساسية أو الفرضية التي تقوم عليها الفينومينولوجيا في أن المعرفة تتطور من مظهر محايد. يبدو أن النظرة الشائعة للمعرفة هي أنها تتطور من بيانات تُعتبر في البداية "حسية"، ولكن كما سنرى، تنطوي هذه النظرة على صعوبات منطقية. يمثل المنهج الفينومينولوجي محاولةً للتغلب على هذه الصعوبات، واقتراح نظام تطور أكثر تماسكًا.

كما بينتُ في كتابي "منطق المستقبل" ، لا يوجد أي عنصر من المعرفة الظاهرية، ولا حتى الإدراك الحسي، يكون "صحيحًا" بشكل مباشر ونهائي بذاته. قد يبدو العنصر في البداية صحيحًا، أو يحتوي على بعض الحقيقة؛ ولكن لا يمكن الحكم على صحته الحقيقية أو الكاملة إلا من خلال ربطه بجميع العناصر الأخرى التي تبدو صحيحة بالمثل . حتى المعايير والاختبارات المختلفة المستخدمة في هذه الأحكام النهائية تبدو في البداية صحيحة ظاهريًا فقط. يقوم علم الظواهرية على نفس هذه الفكرة الأساسية.

في هذا المجلد، سنفهم مصطلح "المظهر" بمعناه الواسع ليشمل: (أ) موضوعات الإدراك، أي الأشياء الملموسة أو الظواهر في المجالين المادي أو الذهني؛ (ب) موضوعات الحدس، أي الذات الذاتية، والمعارف، والإرادات، والتقييمات؛ و/أو (ج) موضوعات التصور، أي المجردات البسيطة أو المعقدة للمظاهر السابقة. يعتمد التجريد على إدراك أوجه التشابه والاختلاف بين المظاهر (بما في ذلك المظاهر المستلمة أو المتوقعة، ونفي المظاهر المتوقع). تكون المجردات في البداية مجرد ملخصات للمعلومات، ثم تتحول لاحقًا إلى كيانات افتراضية أكثر تعقيدًا. ويُحافظ على تماسك المعرفة (الإدراكية والحدسية والتصورية) من خلال إدراك التوافق أو عدم التوافق.

فيما يتعلق بالمصطلحات، يُنصح القارئ بأن يضع في اعتباره أننا في الفلسفة، وفي هذه الدراسة الفلسفية تحديدًا، نستخدم الكلمات بشكل مختلف أو أكثر تحديدًا مما هو شائع في اللغة الدارجة. وخلافًا للانطباع الذي قد يُوحي به مصطلح "الظواهرية"، ينبغي فهمه على أنه دراسة لا تقتصر على "الظواهر" فحسب، بل تشمل جميع المظاهر، بما في ذلك الجزئيات الحدسية والبيانات المجردة [11]. غالبًا ما يُخلط بين كلمة "مظهر" و"وهم"، ولكنها هنا تشمل "الواقع". وهي تُعادل تقريبًا في نطاقها مصطلح "موضوع" (محتوى الوعي) أو "شيء" في المنطق (أي شيء موجود أو يُفكر فيه). تجدر الإشارة إلى أن "التجارب" هنا لا تشير فقط إلى ظواهر الإدراك الحسي، بل تشمل أيضًا المدركات العقلية، وحتى البيانات الحدسية. في اللغة الدارجة، قد يكون المصطلح أكثر تحديدًا (يقتصر على المدخلات الحسية) أو حتى مرادفًا لمصطلح "المظاهر" (مثلًا، "تجاربي

[11] لا جدوى من صياغة مصطلح جديد، مع أن مصطلح "ظاهرة" يُستخدم في هذا المجلد بمعناه الأساسي، أي الملموس المادي أو الذهني، تمييزًا له عن الأشياء الحدسية أو المفاهيم المجردة. لكن تجدر الإشارة إلى أن المصطلح يُستخدم عمليًا بشكل أوسع للإشارة إلى مظاهر معقدة مثل "ظاهرة اجتماعية"، والتي لا تقتصر على الملموسات فحسب، بل تشمل أيضًا التجارب الحدسية وحتى المفاهيم المجردة.

الحياتية" تشمل أفكاري المجردة). وهكذا دواليك - سيتم توضيح جميع المصطلحات لاحقًا. انظر **الرسوم التوضيحية** في نهاية الكتاب.
علم الظواهر هو علم قائم أساسًا على الملاحظة الدقيقة والمتأنية للتجربة الشخصية والسلوك الكلامي، وثانويًا على التحليل المنطقي الدقيق وترتيب هذه الملاحظات. لذا، تُعدّ ممارسة التأمل شرطًا أساسيًا لتطوير هذا التخصص الفلسفي، ونجاحنا في الأخير يعتمد على مهاراتنا في الأول. مع أن الوعي والتفكير الفلسفيين يُشكلان في نهاية المطاف عائقًا أمام التأمل (الذي يسمو فوق المساعي الفكرية)، إلا أنه يُمكن استخلاص دروس قيّمة من الثاني في هذه المرحلة. إن تصنيف الظواهر على أنها "ظواهر"، أو التمييز بينها، أو فصلها عن التجارب الحدسية أو المفاهيم المجردة، كلها أفعال لا تمتّ للتأمل بصلة؛ لكنها قد تحدث وتُتذكر أثناء التأمل.

2. المعرفة مبنية على المظهر

ينبغي أن يكون اهتمامنا الأساسي منصباً على ما هو واضح لإدراكنا في كل لحظة. لا يمكن التسليم بأي شيء دون دليل سوى هذا المعطى الأول. **يُسلّم بالظاهر فوراً، لأنه لا يوجد ما يُناقش أو يُشار إليه غيره، ولأن الخطاب ينشأ فقط كرد فعل عليه وفي علاقته به.** بعد ذلك، يمكننا أن نبين، مرحلةً تلو الأخرى، كيف تتطور المعرفة عموماً، بما في ذلك معرفتنا المزعومة بتلك المراحل.
إذن، فإنّ الفرضية الأساسية للفينومينولوجيا هي أن المعرفة مبنية على الظاهر . وهذا يتناقض تمامًا مع مناهج أخرى في نظرية المعرفة، التي تفترض أن المعرفة مبنية على "الواقع الخارجي" أو على "الحقيقة الذاتية" أو ما شابه ذلك من فرضيات سابقة لأوانها. علاوة على ذلك، تعتبر الفينومينولوجيا من الضروري توضيح التسلسل الذي تنشأ فيه المعرفة وتتطور انطلاقًا من الظاهر . قد يكون المفهوم أو الاقتراح مناسبًا إذا وُضع بذكاء في "نظام الأشياء"، ولكنه مُضلل للغاية إذا وُضع في غير موضعه.

- لنأخذ على سبيل المثال **الواقعية الساذجة** (أو المادية أو الموضوعية) [12]. تقترح هذه الفلسفة أن لدينا جسدًا مزودًا بأعضاء حسية، وعندما تتلامس هذه الأعضاء مع الأشياء الخارجية، تتولد أحاسيس، تُنتج بدورها أفكارًا أولية (صورًا) في العقل، وهي ما نختبره ونبني عليها أفكارًا أكثر تعقيدًا (مفاهيم مجردة). للوهلة الأولى، قد تبدو هذه الفرضية بديهية وجديرة بالتصديق العالمي. لكن بالتأمل، نرى أنها تُفضي إلى مشاكل منطقية خطيرة. فإذا كانت الأفكار، كما تفترض، "تمثل" الواقع الخارجي، فكيف لنا أن نعرف أنها "تتوافق" معه بالفعل؟ وإذا كان كل ما نعرفه، كما تفترض هذه النظرية، هو أفكار (بيانات حسية وتراكيبها)، فكيف لنا أن نعرف أصلًا بوجود واقع خارجي، فضلًا عن وجود جسد مزود بأعضاء حسية تسكنها عقولنا؟ وبالتالي، ومن المثير للدهشة، أن هذا المنهج المعرفي متناقض داخليًا.
- رداً على هذه المعضلة، اختار بعض الفلاسفة النقيض تماماً، وهو **المذهب العقلاني** (أو المثالية أو الذاتية) [13]. لقد تبنوا، في الواقع، المبدأ الأساسي للواقعية الساذجة القائل بأن ما ندركه ونبني عليه معرفتنا هو جوهر عقلي يُسمى الأفكار، متجاهلين ببساطة فرضيتها القائلة بأن هذه الأفكار تنشأ من أحاسيس جسدية استجابةً لمؤثرات من أشياء خارجية. تكمن مشكلة هذه الفرضية في أنها تنطوي على مفهوم مُستَلب، إذ يصعب تعريف العقلانية بعد التخلي عن مفهوم المادية. علاوة على ذلك، فهي لا تُفسر حقاً الكم الهائل من البيانات المتاحة، بل تُفسرها ببساطة على أنها مصادفة وهمية. فهي لا تُوضح سبب ظهور كون هائل من المادة عمره 15 مليار سنة، مُكوّن من مجرات ونجوم وذرات وكواركات لا حصر لها، بما في ذلك على كوكب صغير يُسمى الأرض، كائنات بشرية ظاهرة، بأجساد ظاهرة، وأعضاء حسية ظاهرة. يتجاهل المذهب العقلاني كل هذا، أو يرفضه باعتباره محض خيال. هذا لا يجعله مفهوماً. لذلك فهو غير مكتمل.

بعد إدراكنا للمشكلة الكامنة في النظرية الأولى، قد نميل إلى اختيار الثانية، على الرغم من نقائصها، لولا وجود منهج آخر، ألا وهو **الفينومينولوجيا** ،

---

12 تاريخيًا، على الأقل في صورتها الحديثة في الغرب، ندين بهذه الفلسفة لجون لوك (إنجليزي، 1632-1704). وقد لاحظ سلفه رينيه ديكارت (فرنسي، 1596-1650) ضمنيًا الصعوبات الكامنة فيها، ولاحقًا أمثال ديفيد هيوم (اسكتلندي، 1711-1776) وإيمانويل كانط (ألماني، 1724-1804). ومع ذلك، ظلّت الواقعية الساذجة معتقدًا أساسيًا، ومصدرًا للكثير من اللبس، لدى كثيرين، بمن فيهم الفلاسفة والعلماء.

13 على سبيل المثال، مدرسة يوغاشارا في الفلسفة البوذية.

التي لا تعاني من عيب التناقض الداخلي ولا من عيب النقص. تجمع الفينومينولوجيا بين أفضل ما في كلتا النظريتين، مع استبعاد عيوبهما.

- تبدأ الظاهراتية، على غرار المذهب العقلي ، بمضمون الوعي المُعطى ، لكنها تُعرّف هذا المضمون بموضوعية على أنه "مظهر"، بدلاً من تبني التحيز القائل بأنه شيء عقلي (فكرة). إذ يجب إدراك أن مفهوم العقل بُني في مقابل مفهوم المادة؛ فهو لا يحمل معنى في حد ذاته، ولم يكن ليظهر لولا مفهوم المادة. ولذلك، تفترض الظاهراتية مفهوم المظهر، مما يترك مسألة العقل أو المادة مفتوحة في البداية، وهي مسألة تحتاج إلى إجابة في سياق أوسع.
- تنتهي الفينومينولوجيا، كما تنتهي الواقعية الساذجة، بالإيمان بالمادة والعقل معًا، لكنها لا تصل إلى هذه الأطروحة بالطريقة نفسها. لا يكمن خطأ الواقعية الساذجة في مفهومها عن وجود أحاسيس في الجسد المادي تولد أفكارًا، بل في اعتبارها هذا المفهوم أمرًا مفروغًا منه، وتعاملها معه كمجرد ملاحظة. تتجنب الفينومينولوجيا هذا الخطأ بفهمها للمفهوم المذكور كنموذج افتراضي ، نتمكن من خلاله من تنظيم الظواهر في كل متكامل ومتسق يُسمى المعرفة.

ننطلق من فرضية مفادها أن نقطة بداية نظرية المعرفة ليست أبدًا عقلًا فارغًا في فراغ اجتماعي، بل هي إطار المعتقدات لدى عامة الناس في سياق ثقافي وجغرافي محدد. والباحثون في نظرية المعرفة هم أنفسهم من هؤلاء الأشخاص العاديين في مناخ اجتماعي معين، بوجهات نظرهم الخاصة، وإن كانوا يتمتعون، على الأرجح، بقدرات فكرية متميزة. وأي نظرية يقترحها هؤلاء الباحثون يجب أن تفسر في نهاية المطاف، بشكل مقنع، نشأة هذه الأطر الفكرية العادية. وسواء أكانت هذه الأطر مبررة تمامًا، أم ثبت أنها شاذة إلى حد ما، فلا يمكن تجاهلها أو رفضها كليًا دون الوقوع في مغالطة منطقية.

يجدر بنا هنا، على سبيل الاستطراد، الإشارة إلى السياق الثقافي. فالرجل مثلي، المولود في القرن العشرين والمتعلم في الغرب، عادةً ما يعتبر وجهة النظر الواقعية أمراً مسلماً به، ويفترض أن الجميع في العالم يتبنونها أيضاً. ويبدو أصحاب وجهات النظر المخالفة، للوهلة الأولى، غير طبيعيين (كالمُدقّقين الفلسفيين أو المتصوفين الغريبين)، إن لم يكونوا غير موجودين. ولكن يجب أن نتذكر أنه في مناطق أخرى من العالم وفي فترات تاريخية أخرى، كان هناك بشر يحملون بصدق رؤى عالمية مختلفة تماماً (لنأخذ على سبيل المثال مذهب الأرواحية أو الشامانية). لذا ينبغي للمرء أن يبقى منفتح الذهن.

8. الفصل الثامن

مقتبس من كتاب "الظواهرية" (2003)،
الفصل الثاني (القسمان 2 و 3).

1. المظهر والمفاهيم الكبيرة الأخرى

بـ" **المظهر** " في المقام الأول أي شيء وكل شيء، ولكن عند التأمل، يُقصد به تحديدًا أي شيء "يخطر على البال" بأي وسيلة كانت. هذا ليس تعريفًا، بل إشارة. فمصطلح "المظهر" جوهري جدًا بحيث لا يمكن تعريفه دون الوقوع في حلقة مفرغة، ولا يسعنا إلا الإشارة إلى أمثلة عليه؛ في الواقع، أي شيء يمكننا الإشارة إليه، بأي معنى من معاني المصطلح (سواءً ماديًا بالإصبع، أو ذهنيًا بتحديد حدود، أو لفظيًا بالتعريف، أو عمدًا بالتركيز عليه)، هو مظهر. وبالتالي، يشير "المظهر" إلى أي شيء - من الوعي (ولكن بالطبع، "الوعي" نفسه جوهري جدًا بحيث لا يمكن تعريفه - انظر لاحقًا).
يختلف مفهوم الظهور عن مفهوم **الوجود** ، إذ نفترض أن الأشياء موجودة قبل أو بعد إدراكنا لها ، وبالتالي، بالاستقراء، أن هناك أشياء موجودة لا ندركها أبدًا . هذا الافتراض بوجود أشياء (موجودات) لا نعيها، يُفسر أو يُدمج، من بين أمور أخرى، ظهور الأشياء واختفائها (مما يدل على استمرارية الوجود خلال هذه الفترة، ويمنح الذاكرة مصداقية). كما يُعبر عن اعتقادنا بوجود ذوات أخرى غير ذواتنا (على عكس الأنانية المطلقة)، كل منها على دراية (وتُبلغ) بأشياء لا ندركها، أو غير مدركة لأشياء ندركها.
وهكذا، فرغم أن المفهومين قد يتطابقان في البداية، إلا أننا في مرحلة ما نعتبر المظهر فئة فرعية من الوجود ، مما يعني أنه بينما توجد جميع المظاهر، فإن بعض الموجودات غير ظاهرة. والموجودات غير الظاهرة، كما هو واضح، افتراضية؛ أي أن "عدم المظهر" كلمةٌ مضمونها غير معروف بحكم تعريفها، ولكنه ليس مستحيلاً معرفته من حيث المبدأ. أما غير الموجودات، فهي بالطبع غير موجودة؛ مما يعني أن كلمة "عدم الوجود" لا تحمل أي مضمون فكري، بل هي مجرد بناء لفظي عن طريق النفي (حيلة نستخدمها كنوع من سلة المهملات للمفاهيم أو القضايا الافتراضية غير المتماسكة).

قد نذكر هنا أيضًا، بشكل عابر، المفهوم الفرعي للواقعية ، أو "الوجود الحالي"، الذي ينشأ في السياق المحدد للنمط الطبيعي، للتمييز بين الإمكانية مع الوجود الحالي وتلك التي بدون وجود حالي.

يتطابق مفهوم المظهر، في البداية، مع مفهوم " **الواقع** ". ولكن عندما نصل إلى استنتاج، كوسيلة لتفسير بعض المظاهر غير المنطقية (مثل التناقضات بين التجارب أو بين معتقداتنا/توقعاتنا وتجاربنا)، بأن بعض الأشياء وهمية ، أي أن الوعي يخطئ أحيانًا، فإننا نفترض أن الواقع مجرد فئة فرعية من المظهر، وبالتالي من الوجود . وتجدر الإشارة إلى أن الفئة الفرعية المكملة للمظهر، وهي اللاواقع أو " **الوهم** "، لها أيضًا صفة الوجود. وهناك أيضًا مظاهر لا نستطيع في وقت معين تصنيفها على أنها واقع أو وهم؛ وهذه تُشكل إشكالية مؤقتة .

لا يمكن للمرء أن يدّعي أن كل ما هو ظاهر وهمٌ دون أن يناقض نفسه، لأن هذا الادعاء بحد ذاته ظاهر يُفترض أنه حقيقة؛ لذا فمن البديهي منطقيًا أن بعض الظواهر حقائق . وبالتالي، فإن العلاقة الاستنتاجية بين هذين المفهومين هي كالتالي: الظاهر هو القاسم المشترك بين الحقيقة والوهم، أي أنه مُضمَّن في كليهما ولكنه لا يستلزم أيًا منهما . الحقيقة والوهم مفهومان متناقضان - لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا/قابلًا للتطبيق، ولكن لا بد أن يكون أحدهما كذلك في نهاية المطاف. لذا، يمكن اعتبار كل شيء مُدرَك ظاهرًا دون المساس بمسألة كونه حقيقيًا أم وهميًا. ومع ذلك، فإن الظاهر والحقيقة مرتبطان أيضًا استقرائيًا ، كما يلي: يمكن افتراض أن كل ظاهر حقيقة ما لم يُحكم عليه *(لأسباب منطقية، كما ذُكر)* بأنه وهم . وكما أن مفاهيم المظهر والحقيقة متطابقة في البداية (على مستوى ساذج وغير نقدي)، فإنها تظل متساوية في كل حالة باستثناء الحالات التي يتم فيها إثبات الوهم (أو على الأقل، يتم فيها زرع الشك).

تجدر الإشارة إلى أن الفروقات المذكورة أعلاه بين الوجود والمظهر والحقيقة ليست واضحة للعيان، لا في تطور المعرفة الفردية ولا في تاريخ الفكر الإنساني. فهي ليست معطيات مسبقة ، ولا يقينيات استنتاجية بديهية، ولا حقائق مطلقة بديهية، بل هي استنتاجات لعملية عقلانية (مفاهيمية ومنطقية). أي أنها تعبر عن مجموعة من الفرضيات التي وُجد، استقرائيًا ، مع مرور الوقت، أنها تُدمج وتُفسر بشكل مُرض كمًا هائلًا من الظواهر، أي أنها تتناسب مع رؤية شاملة ومقنعة للعالم. لذا، فإن ذكر هذه الفروقات منذ البداية ، كما نفعل هنا، قد يكون مُضللًا، فهي في هذه المرحلة مجرد مفاهيم وافتراضات غامضة، يتم تحديدها وتأكيدها على المدى البعيد من خلال غياب أي فرضيات أخرى ذات مصداقية مماثلة، أو أي بنى مفاهيمية أخرى تُثبت تماسكها واتساقها داخليًا (كمسلمات نظرية) وخارجيًا (فيما يتعلق بالمظهر التراكمي، وخاصة التجربة).

إن كونها فرضيات لا يبطلها في حد ذاته، لأن الادعاء بأن كل فرضية غير صالحة هو في حد ذاته فرضي بنفس القدر وبالتالي فهو يبطل نفسه.
سنتناول مجدداً، بالإشارة إلى ما نعنيه بـ" **الوعي** " أو "الإدراك" أو "المعرفة". يمكن تعريف ذلك بأنه العلاقة بين الذات والموضوع، أياً كانت الأنشطة أو الحالات التي قد يمر بها أي منهما ضمن هذه العلاقة [14]. المعطى الأساسي هو المظاهر، ولكن ليس لدينا ما يدعو للاعتقاد بأن جميع المظاهر تظهر لبعضها البعض، أي أننا نتمتع بميزة بين الموجودات في إدراك وجود موجودات أخرى. نفترض بالتالي أن حقيقة "الظهور" تختلف عن مجرد "الوجود"، وأنها تحدث فقط بالنسبة إلى ذات واعية.
" **الذات** " في هذه العلاقة بالذات المُدرَكة (أنا، في حالتي - أنت، في حالتك)، لكن هذا الحدس لا يكون في البداية إلا مظهرًا؛ فهو في البداية فكرة غامضة وغير مؤكدة وليست مفهومًا مكتملًا ومبررًا. أما القطب الآخر في علاقة الوعي المفترضة، وهو " **الموضوع** "، فيشير إلى المظاهر المعنية (والتي تُعطى هنا اسمًا آخر للتأكيد على أخذها في الاعتبار تحديدًا ضمن هذه العلاقة).
إن افتراض مثل هذه العلاقة لا يُخبرنا الكثير عنها، وهذا صحيح، فنحن لا نملك سوى مصطلح يُشير إلى شيء يُفترض أنه بدائي للغاية في المعرفة بحيث يصعب تعريفه. لكننا نفترض ثلاثية الذات - الوعي - الموضوع في محاولة لفهم وتفسير كيف ولماذا يختلف المظهر عن الوجود. إن معنى وصحة هذه الفرضية، بما في ذلك الأفكار الجديدة عن الذات والوعي، ليسا واضحين بشكل مباشر، بل يتم تحديدهما بالرجوع إلى تراكم الخبرة والاستدلال، بما في ذلك النظر في الفرضيات المتضاربة. فقط بعد أن نجد أن الفرضيات المتضاربة أقل تماسكًا واتساقًا من الفرضيات المتضاربة، نستنتج استقرائيًا أن فرضيتنا مقنعة وموثوقة.
دعوني أؤكد مسبقًا أن افتراض أن **المظهر يدل على الوجود ضمن الوعي** لا يعني أن وجود المظاهر ناتج عن الوعي، بل يهدف فقط إلى التمييز بين الموجودات غير الظاهرة المفترضة والمظاهر. يُفترض أن علاقة الوعي محايدة في حد ذاتها، فلا تؤثر على الذات ولا على الموضوع. تبقى الموجودات دون تغيير جوهري عند دخولها مجال الوعي، وتُصنف تحديدًا على أنها "مظاهر".
إن افتراض أن محتويات الوعي "ذاتية" (بالمعنى السلبي للكلمة)، مما يعني تبعية (خلق أو تعديل) الموضوع من قِبل الذات، هو فرضية مختلفة تمامًا؛ بل يصعب إثباتها، لأنه إذا طبقناها على نفسها، فإننا نشكك فيها. علاوة على ذلك،

---

14 بينما يشير مصطلح "الوعي" إلى العلاقة، يُنظر إلى "الإدراك" على أنه "فعل"، و"الوعي" على أنه حالة - ولكن لأغراضنا، سنعتبرها مصطلحات متكافئة. والخلاصة أن الجوهر علائقي، بغض النظر عن الأنشطة أو الحالات التي قد تصاحبه في كثير من الأحيان.

لو ادعينا صحة هذه الفرضية الذاتية، لما كانت هناك حاجة إليها، لأن "المظهر" و"الوجود" سيكونان متطابقين. لذا فإن فرضيتنا عن الوعي هي في جوهرها "موضوعية". من الواضح أن هناك الكثير من المنطق وراء هذه المفاهيم والمسلمات؛ فهي ليست مجرد ادعاءات عشوائية (كما يزعم بعض الفلاسفة). كما أن هذه التأملات والتوضيحات لا تُجرى، ولا يلزم إجراؤها بوعي قبل الشروع في مسعى المعرفة؛ بل تتفتح تدريجياً استجابةً لشكوك وتساؤلات محددة.

2. مادي، عقلي، حدسي، مجرد

الآن، من بين جميع المظاهر، تُعدّ الأشياء التي تُصنّف على أنها " **ملموسة** " الأكثر وضوحًا، والأكثر حضورًا في وعينا. وتُسمى أيضًا "ظواهر"، للتأكيد على أنه لا ينبغي لنا التسليم بحقيقتها الظاهرية فورًا، إذ ندرك مع مرور الوقت أن بعضها قد يكون وهميًا بعد دراسة متأنية. تبدو الأشياء الملموسة أكثر قابلية للمعرفة بشكل مباشر أو فوري من غيرها - بغض النظر عن مسألة الواقع أو الوهم المذكورة آنفًا - لذلك نُخصّص لها نوعًا خاصًا من الوعي أو الإدراك يُسمى الإدراك الحسي، ونُطلق عليها اسم "المُدرَكات الحسية".
من بين الأشياء الملموسة، بعضها أكثر وضوحًا وديمومة من غيرها، وتبدو بعيدة نسبيًا ومستقلة عنا - وهذه نشير إليها بـ" **المادية** " أو "الفيزيائية". أما الباقي فنُطلق عليه " **العقلية** " أو "الخيالية"، ونميزها بفقرها النسبي، وزوالها، وقربها منا، واعتمادها علينا. يتكون معظم "عالمنا" المشترك (مظهره التراكمي) من ظواهر مادية، ويبدو أن جميع الظواهر العقلية أو معظمها نسخ مشتقة منها أو من أجزاء منها. من بين الظواهر المادية، يُعتبر بعضها "داخل أجسامنا" أو "فسيولوجيًا"، والبعض الآخر "خارج أجسامنا"، ويتميز "جسمنا" بقربه النسبي (من المُلاحِظ) والأحداث الخاصة التي تحدث فيه (الأحاسيس والمشاعر). يبدو أن بعض الظواهر الجسدية (مثل المشاعر و"الأفعال") لها أصول عقلية، ولذلك تُسمى "نفسية جسدية". في المقابل، يُنظر إلى العديد من الظواهر العقلية على أنها ذات أسباب جسدية.
إضافةً إلى الظواهر العقلية، ينبغي لنا التمييز بين المظاهر غير الملموسة التي قد نسميها المظاهر " **الحدسية** "، وهي انطباعاتنا عن المعرفة الذاتية (الذات، والمعارف، والتقييمات، والإرادات). وتختلف هذه المظاهر عن التخيلات، إذ لا تملك في حد ذاتها تعبيرات ملموسة، ومع ذلك فهي تشترك مع الظواهر العقلية

في مظهر الألفة والخضوع لسيطرتنا إلى حد ما. وتُنسب إليها نوعٌ خاص من الوعي يُسمى الحدس (ومن هنا جاء اسمها هنا) أو الإدراك الحسي.
تشترك الأشياء الملموسة (الذهنية أو المادية) والأشياء الحدسية في كونها أدلة مباشرة ، وهو ما نعبر عنه بوصفها " **تجريبية** " أو "خبرية". تُعتبر التجارب "مُسلّمات" بطريقة لا تستطيع المظاهر الأخرى (أي المجردة) مجاراتها. فإذا نُظر إليها في حد ذاتها، دون تفسير أو استنتاج، فهي لا تقبل الشك، ولا تتطلب أي برهان.
" **المجردة** " على أنها الأخيرة، إذ تبدو مستمدة ، بوسائل مختلفة، من أنواع المظاهر التجريبية السابقة. وتُسمى هذه الوسائل مجتمعةً "عقلانية" (مما يعني أنها تنبع من ملكة العقل). ويشير مصطلح "مجرد" إلى الفعل العقلي الأساسي، ألا وهو التجريد (الذي يعتمد على تحديد التشابه أو الاختلاف، أي على المقارنة والتباين بين مظهرين أو أكثر).
تتشابه المظاهر المجردة مع المظاهر الحدسية في افتقارها إلى التجسيد الملموس؛ فليس لدينا ما نظهره لها مباشرةً، فهي غامضة ظاهريًا. لكنّها تختلف عن المظاهر الحدسية في أن معرفة الأولى تتطلب عملية (مقارنة ومقابلة)، بينما تُعرف الثانية مباشرةً (من خلال التجربة الذاتية). علاوة على ذلك، فإنّ الأشياء المجردة "كليات" و"خارجية" عنا في جوهرها، بينما الأشياء الحدسية "جزئيات" و"جزء لا يتجزأ منا".
يُطلق على إدراك المفاهيم المجردة اسم التصور، ولذا تُسمى أيضًا "مفاهيم". لكن العمليات المؤدية إلى المفاهيم (خطابنا) ليست بسيطة على الإطلاق، وتخضع لقواعد عديدة؛ تُسمى هذه القواعد "المنطق". تتطلب المفاهيم المجردة برهانًا، وفي نهاية المطاف، نوعًا من الأساس التجريبي. الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو حالة القضايا البديهية، التي لا يمكن إنكارها منطقيًا دون الوقوع في تناقض ذاتي. ولكن حتى في هذه الحالة الأخيرة، لا تكون المفاهيم المعنية "قبلية" تمامًا، بل تتطلب بعض الخبرة السابقة لتظهر من الأساس.
دعوني ألخص هنا: الإدراك هو معرفة الملموسات، أي الظواهر المادية أو الذهنية؛ والحدس هو معرفة الذات؛ والإدراك والحدس كلاهما تجارب؛ والتصور هو معرفة المجردات، المستمدة بالمنطق من البيانات الظاهرية أو الحدسية. و"المعرفة"، بطبيعة الحال، تعني في البداية الوعي أو الإدراك - ويُصبح المصطلح أكثر دقة لاحقًا بالإشارة إلى المظهر التراكمي. و"الفكر" و"الفكرة"، بالمناسبة، مصطلحان شاملان قد يتضمنان مزيجًا من التصور (تكوين المفهوم، والتصور المفاهيمي)، والخيال (التصور، والتعبير اللفظي،

وصياغة الفرضيات)، والخطاب المنطقي (الاستقرائي والاستنتاجي)، وكلها تنطوي بالطبع على نوع من التجربة (الحسية أو الحدسية).
كما أشرتُ سابقًا، لستُ مقتنعًا بأن الاختلافات النوعية وحدها كافية للتمييز بين الظواهر المادية والعقلية. نميل إلى اعتبار الأخيرة أقل وضوحًا أو حيوية من الأولى، لكن هذا ليس صحيحًا دائمًا. فالأحلام أحيانًا تكون شديدة الوضوح والألوان، بينما يكون العالم المادي أحيانًا ضبابيًا وغير واضح. لهذا السبب، أقترح أن تفترض الظواهرية أن الاستبطان متضمنٌ إلى حدٍ ما في هذا التمييز الجوهري. من المفترض أننا ندرك بطريقةٍ ما اتجاه ورود البيانات الملموسة. تُحس البيانات المادية على أنها قادمة من الجسد أو عبره، بينما تُحس البيانات العقلية على أنها قادمة من مصدرٍ أقرب (يُسمى العقل). وبافتراض أن هذه "المشاعر" المتعلقة باتجاه المصدر ليست علاماتٍ ظاهراتية بحد ذاتها (وإلا لكنا نصادر على المطلوب)، يجب أن نفسرها بدقةٍ أكبر على أنها حدس . وللاتساق، يجب أن نقول إننا لا نحدس من أين تأتي البيانات، بل نحدس في أي اتجاهٍ تأتي. نوجه اهتمامنا نحو الوصول إلى البيانات.
تجدر الإشارة إلى أننا ميزنا سابقًا ثلاثة **جوهر** أو مواد للوجود: المادة، والعقل، والروح. وقد استند تمييزنا لها جزئيًا إلى حقيقة أن بعض التجارب (المدركة حدسيًا) لا تمتلك خصائص ظاهرية؛ وجزئيًا (فيما يتعلق بالتمييز بين الظواهر المادية والعقلية) إلى الاختلافات في الخصائص والمواقع الظاهرية، بالإضافة إلى الاختلافات المدركة حدسيًا المفترضة. ويمكن أن تُنتج هذه الجوهرات الثلاثة مفاهيم. كما يمكننا افتراض وجود أرواح، أي كيانات روحية، غير أرواحنا، من خلال آثارها الظاهرية الظاهرة وبوسائل مفاهيمية.
كما تُعتبر الظواهر والصفات وسلوكياتها مجرد تنوعات للمادة والعقل، فإنّ معارف النفس وإراداتها وعواطفها لا تحتاج إلى جوهر آخر، بل يمكن اعتبارها أحداثًا أو خصائص لهذا الجوهر نفسه. وبالمثل، فإنّ المجردات المتعلقة بالمعطيات المادية أو المتخيلة أو الروحية لا تتطلب جوهرًا إضافيًا، بل يمكن اعتبارها مجرد تعبيرات عن هذه الجواهر الثلاث. ليس هناك ما يمنع من الناحية المعرفية افتراض وجود اختلافات جوهرية بين هذه الفئات الثلاث من الأشياء. ويبقى من الممكن أن تكون هذه الجواهر الثلاث في نهاية المطاف نسخًا أو درجات مختلفة من جوهر واحد.
يُطرح مفهوم الجوهر في سياق الحديث عن الصفات الثابتة والحركات الديناميكية، مما يُشير إلى وجود ركيزة مفترضة لها. يسمح لنا هذا المفهوم بافتراض استمرارية شيء ما، **كيان فردي** ، في خضم الحركة أو التغيير. وبالتالي، لا تُفهم الصفات والحركات المختلفة على أنها مجرد مصادفات، بل

على أنها جميعًا "تنتمي" إلى كيان دائم موحد [15]و"ناجمة عنه" . نفترض أيضًا أن الحالات المختلفة لهذا النوع من الكيان تظل متطابقة جوهريًا (أي من نفس الجوهر) على الرغم من اختلاف بعض صفاتها وحركاتها. تجدر الإشارة إلى أن كلاً من "الجوهر" و"الكيان" مفاهيم مجردة. فبينما تتسم الظواهر المادية والعقلية بطابع ملموس، في حين أن الروح ليست كذلك، إلا أنه يمكن مع ذلك افتراض وجود الأخيرة بشكل مشروع من الناحية المفاهيمية.

إن هذه المعتقدات، المتعلقة بالجواهر والكيانات، ليست حقائق مؤكدة، بل هي فرضيات مفاهيمية . وهذا وحده لا يُبطلها، خلافًا لما يزعمه بعض الفلاسفة. فإذا أدت فرضية ما إلى رؤية للعالم تتسم بالاتساق والتأكيد الدائمين، ولا يوجد بديل يؤدي الغرض نفسه على نحو أفضل، فإنها جديرة بالتبني استقرائيًا. ويبدو أن هذا هو الحال فيما يتعلق بمفهومي الجوهر والكيان. فبدونهما، سنعجز عن فهم (دمج، تفسير) جميع تجاربنا وحدسنا؛ ولم ينجح أحد، على حد علمي، في صياغة فرضيات مضادة بنفس القدر من المصداقية والفائدة.

[15] في حالة الإنسان، يُقصد بالسببية عادةً "الإرادة" (التي تنطوي على قدر من الوعي والمسؤولية) وليس مجرد "سببية" آلية، لاحظ جيدًا. وبالمثل، قد يكون "امتلاك" الصفات في بعض الحالات طوعيًا.

9. الفصل التاسع

مقتبس من كتاب "الظواهرية" (2003)،
الفصل الرابع (القسم 2).

التوافق أو عدم التوافق

1. الخوف

يرتبط مفهوما التماثل والاختلاف بمفهومي التوافق وعدم التوافق، وهما أساس ما أسماه أرسطو "قوانين الفكر" الثلاثة: الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد الوسط. كيف ندرك الأشياء (المدركات، والحدس، والمفاهيم، والقضايا المتعلقة بها) باعتبارها قادرة على التعايش (متوافقة)، أو غير قادرة على ذلك (غير متوافقة)، أو إشكالية (لم يُحسم أمر توافقها أو عدم توافقها)؟ يجب علينا الإجابة عن هذا السؤال بشكل عاجل، إذا ما سلمنا بأن عمليات **المواجهة المنطقية هذه** أساسية كعمليات تحديد التماثل أو الاختلاف. يقوم علم المنطق برمته على هذا الافتراض، وعلينا أن نشرح كيف نعرف أن شيئين متناغمان أو متنافيان أو غير مرتبطين ارتباطًا وثيقًا.

من أهم المبادئ التي يمكننا طرحها في البداية أن **الاتساق ليس شيئًا ندركه، بل هو ما ندركه في الاتساق نفسه؛ فالاتساق هو ببساطة غياب التناقض** . لذا، ورغم ما قد يبدو من تناقضات بين المصطلحين، فإن التوافق يُعدّ أمرًا سلبيًا، بينما يُعدّ عدم التوافق أمرًا إيجابيًا. يبدو كل شيء متناغمًا لنا حتى نكتشف تعارضًا ما. نحكم على الأشياء بالاتساق ما لم ندرك منطقيًا وجود تناقض بينها. وبالتالي، بالمعنى الدقيق، يمكن "رؤية" التناقض مباشرةً، بينما يُفترض الاتساق عادةً حتى يتبين غيابه. في بعض الحالات، يُثار الشك في الاتساق بشكل غير مباشر، دون وجود تناقض مباشر، مما يُثير حالة من عدم اليقين.

صاغ أرسطو قوانينه الثلاثة أولًا بالرجوع إلى المدركات أو المفاهيم، فذكرها على النحو التالي: "أ هو أ"، و"لا يمكن أن يكون أ غير أ"، و"إما أ أو غير أ". وفي مرحلة لاحقة، صاغها بالرجوع إلى القضايا. وكما أوضحتُ بالتفصيل في

كتابي " منطق المستقبل" [16]، فإن هذه القوانين ليست قوانين بالمعنى الحرفي للمبادئ القبلية أو البديهيات التعسفية، كما ادعى البعض، مع أنها بديهية لأن إنكارها تناقض في حد ذاته [17]، بل يجب اعتبارها معطى في موضوعاتها بطريقة ما. من الناحية النفسية، هي دوافع عميقة (يمكن تجاهلها أو اتباعها)، تجعل الإنسان عاقلًا؛ ومن الناحية الأخلاقية (في أخلاقيات جمع المعرفة)، فهي أدوات وحتميات لا غنى عنها للاستجابة بفعالية لمواقف معرفية معينة بطرق محددة (مع أن المرء قد يكون غير أمين أو جاهلًا ويتجاهل الحقائق، أو مراوغًا أو كسولًا ويتجاهل الأمر).

16 انظر إلى كتاب "المنطق المستقبلي" ، الفصلين 2 و20.
17 انظر إلى كتاب منطق المستقبل ، الفصل 31.

2. التفسيرات

تُثير الهوية في الأذهان صورةً بصريةً وإحساسًا بالهدوء أو الانجذاب أو الميل إلى الاندماج بين شيئين (المعادلة)، بينما يُشير التناقض إلى الصراع أو التنافر أو الاصطدام الحاد بينهما (لأنهما لا يستطيعان شغل المكان نفسه)، في حين يُشير استبعاد الوسط إلى فجوة أو نقص بينهما (مما يُثير الشكوك ويُوقظ التساؤلات). قد تكون هذه تمثيلات تخيلية للنقاش الفلسفي كما هو الحال هنا، لكنها لا تُستخدم دائمًا (إن استُخدمت أصلًا) في تحديد الهوية أو التناقض أو احتياجات البحث بشكل ملموس. إن استخدامها هنا أكثر تقنيةً أو تجريدًا، إذ يتداخل، كما لو كان، بين المجال التجريبي ومجال المعرفة المفاهيمية. على الرغم من صياغتها كثلاثية، فإن قوانين الفكر هي ثلاثة جوانب لضرورة واحدة جوهرية.

ينص قانون الهوية، ببساطة، على أن "ما تراه هو ما تحصل عليه" - وهو مجرد إقرار بأن بيانات التجربة الظاهرية هي المعطيات الأساسية لأي مسعى معرفي؛ وأنه في نهاية المطاف لا توجد بيانات أخرى يمكن الاستناد إليها في الاستدلال، لذا يجب الانتباه إلى جميع تفاصيلها وأخذها في الاعتبار عند إجراء أي استدلال. وفيما يتعلق بصياغته على أنه "أ هو أ"، بالإشارة إلى المصطلحات بدلاً من القضايا، فإن هذا القانون يعني ببساطة أنه إذا قارنا، على سبيل المثال، النقاط المكونة لأي ظاهرتين ماديتين أو عقليتين معقدتين، فعلينا أن نقر بأنه أينما ظهرت النقاط (أو لم تظهر) لنا، يمكننا أن نقول بشكل قاطع إن هناك نقاطًا (أو لا توجد، على التوالي) (على الأقل نقاطًا ظاهرية) - على الأقل في الوقت الحالي، إلى أن يتغير الوضع أو يميل المزيد من التدقيق إلى دحض الملاحظة الأولى (لأن العديد من الملاحظات اللاحقة تحل محل الأولى، بحكم وزنها الإحصائي).

الهوية قانون، لأنه لا سبيل آخر لتصور الأشياء – فعلى هذا المستوى الظاهري، "يبدو" الشيء هو "يكون" . يمكنك إنكار واقعية ظاهرتك، لكن لا يمكنك إنكار حدوثها أو وجودها. إذا حاولت إنكار ظاهرتك الفعلية بافتراض وجود "ظاهرة" خفية متناقضة وراءها (ظاهرة كامنة، بتعبير كانط)، فأنت محكوم عليك بأن تكون غير تجريبي أساسًا، وبالتالي بلا مبرر معرفي لفعلك. ليس لديك ما تثبته، لأنك بحكم التعريف تستند إلى ما هو غير مرئي، بينما يجب عليك الاعتراف بما هو مرئي لإنكاره . إن عدم أساس هذا الرفض لقبول الظاهرة (كظاهرة فحسب ، لا أكثر) ودائريته يعكسان ببساطة أن الظاهرة المُعاشة هي المعطى الذي يجب التعامل معه في المقام الأول (ولهذا السبب، فإن أي إنكار لها ملزم بالاعتراف

بها، ضمنيًا وصراحةً بالإشارة إليها). كل هذه الحجج هي بالطبع مفاهيمية للغاية، وبالتالي فهي في أحسن الأحوال ذات أهمية هامشية ومتأخرة في أي فعل فعلي لقبول الظاهرة على هذا النحو.

من الناحية الظاهراتية، يعني قانون الهوية أن صورة كيان مادي، مُسقطة ذهنياً على ذلك الكيان، لا تُخفيه (وكأنه موجود في فضاء مواز، شفاف). عندما تتشارك هذه الصورة الذهنية ظاهرياً الفضاء الخارجي مع الجسم المادي الذي تُسقط عليه، فإن الظاهرة ككل تتغير، مع بقاء الكيان المادي (يستمر كمظهر)، بعد أن ازداد حجمه بالنسبة للصورة الذهنية. أي أن الظاهرة الجديدة تتضخم (بصورة إضافية) مقارنةً بالظاهرة الأصلية. هذا يعني أن افتراض وجود ناموسية يُضيف فقط مكوناً ذهنياً (يشمل ظواهر إضافية) إلى الظاهرة الأولى، ولا ينجح في محو الظاهرة الأولى، تحديداً لأنه يُطرح في سياق الظاهرة الأولى (وتحديداً، كمحاولة لتفسيرها أو تبريرها).

إن قانون الهوية هو دافع، ودعوة إلى التجريبية، نطيعها عادةً دون شك أو تساؤل. وهو يُقرّ بأن المظاهر قد تتغير على المدى البعيد أو تُثبت أنها مُضللة، مع الأخذ في الاعتبار جميع المظاهر الأخرى. وهو لا ينكر، ولا يقبل مُسبقًا ، أنه قد يكون وراء المظهر المرئي أحداث أو أشياء غير مرئية أو خفية؛ ولكن لا يُمكن الوصول إلى هذه النتيجة إلا من خلال دراسة شاملة لجميع التجارب وتأمل عميق. أي أن "الظواهر الكامنة" قد توجد بالفعل خارج نطاق مُحدد من الظواهر - ولكنها ستكون نتاجًا نهائيًا لعملية تقييمية، ولا يُمكن أن تكون افتراضات أولية. ولأن استحضار الظواهر الكامنة لا يُلغي الظواهر في حد ذاته (بل يُضيف إليها ظواهر أخرى فحسب)، فإن الأسئلة الكامنة في الظواهر وظهورها لنا تبقى دون إجابة.

إن السبب وراء كون فرضية النواميس تبدو للوهلة الأولى مقنعة، هو أننا نختبر أنماطًا حسية مختلفة، يشير كل منها إلى أن الآخر ناقص ، ولدينا ذاكرة للتغيرات التي تطرأ على تجربتنا و/أو تفسيرها بمرور الوقت ، بحيث توصلت معرفتنا المفاهيمية (أو افتراضاتها) بشكل طبيعي إلى استنتاجات مفادها أن " الأشياء ليست دائمًا كما تبدو ". ولكن في هذه الحالة، يُعد مصطلح "النومينون" ببساطة اسمًا آخر للمجردات أو المفاهيم. مع ذلك، في صياغة كانط لهذا المصطلح واستخدامه له، لا يُمثل "النومينون" امتدادًا خفيًا للظاهرة، بل يهدف إلى نبذ الظاهرة واستبدالها تمامًا. "النومينون" بحكم تعريفه غير قابل للمعرفة (بشكل عام) - مع أن الكانطيين لا يوضحون لنا أبدًا كيف أتيحت لهم فرصة معرفة ما يكفي عنه ليدركوا وجوده وعدم قابليته للمعرفة! العبارة الصحيحة هي أن النواميس (أي المفاهيم المجردة) ليست تجارب ملموسة، بل هي مشتقات

مفترضة منطقياً من المدركات الحسية. ويُؤمل أن تكون هذه النواميس "أكثر واقعية" من الناحية الوجودية من المدركات الحسية، إذ تتعمق في الواقع أكثر من مجرد السطح المرئي للأشياء (الذي يُفترض أننا مقيدون به إلى حد ما بسبب النطاق المحدود للحواس المتاحة للمعرفة)، حتى مع التسليم المعرفي بأنها أقل موثوقية.

تتداخل قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع مع قانون الهوية، كما يتضح من الحجج السابقة. ولكن كيف لنا أن نعرف أن "أ" ليس "لا أ" أو أنه إما هذا أو ذاك؟ لنأخذ مثالًا بسيطًا: نقطة الضوء أو غيابها (الظلام) في المجال البصري - من الواضح أن هذه النقطة لا تتناقض مع نفسها أبدًا. فنحن لا ندرك نقطة ولا ندركها في الوقت نفسه - ففي أي مكان نختار التركيز عليه ذهنيًا، إما أن تظهر نقطة مضيئة (أو مظلمة) أو لا تظهر. على هذا المستوى، حيث يُختزل الشيء إلى عنصر واحد (ضوء) ومكان محدد (أصغر حجم ممكن)، لا يمكننا الإجابة بصدق وإخلاص بـ "نعم ولا" أو "لا نعم ولا لا" على السؤال. هو موجود أو غير موجود. إذا بدا موجودًا، فهو موجود. وإذا لم يبدُ موجودًا، فهو غير موجود. لا يمكننا حتى أن نتظاهر بأننا لا نرى ما نراه - على الأقل ليس بالكلمات، لأنه سيتعين علينا الاعتراف بمعانيها، وبالتالي بالظاهرة الفعلية.

هذه القوانين موجودة بالفعل في العالم الظاهري، إذ لا تظهر أي ظاهرة متناقضة أو غير متطابقة، أي في غياب دليل تجريبي يُخالفها. هي موجودة لأن نفيها غير موجود . لكنها تتعلق بالعقل، فعندما تظهر نقطة (أ) ونبدأ الحديث عن غير المرئي (لا-أ)، فإننا في الواقع نتخيل *(لا-أ)* في أذهاننا ، وبالتالي نُدخل عنصرًا جديدًا (عقليًا) إلى الصورة. وبموجب قانون الهوية، يجب تمييز ظاهرة (لا-أ) هذه (العقلية) عن نقيضها المزعوم (أ) (المعطى، الذي قد يكون عقليًا أو لا)، وقبولها كإضافة في المجال التجريبي. لكن يبقى صحيحًا أن (أ) و(لا-أ) ليسا في الواقع متعايشين أو غائبين معًا في المجال - بل ما نختبره هو تعايش (أ) المعطى مع (لا-أ) مُسقط .

لا ينفي قانون التناقض إمكانية تعايش شيئين مختلفين ، كنقطة ضوء وتخيل (أو ذاكرة) غيابها؛ فهذه الأشياء متناقضة فحسب. ولا ينفي قانون الوسط المرفوع إمكانية غياب شيء ما وفكرة غيابه معًا عن مجال التجربة؛ ففي هذه الحالة، يمكننا أن نفترض، كما نراه بالفعل من خلال التجربة، أن الشيء نفسه غائب (حتى وإن كانت فكرة غيابه غائبة ظاهريًا - إلى أن يُذكر غيابه صراحةً!) [18].

---

[18] يبدو أن عقولنا مصممة بحيث قد نعتبر أننا نفكر دائمًا في "غير أ" عندما نرى "أ". ليس هذا مجرد خلل في التفكير، بل هو تعبير عن حقيقة أن تكوين المفاهيم لا يقتصر على الإشارة إلى أوجه التشابه المُدركة بين شيئين، بل يشمل أيضًا أوجه الاختلاف المُدركة بينهما

وهكذا، فإن هذه القوانين تجريبية، بمعنى أنها لا تفرض شيئًا على الظاهرة، بل تقبلها كما هي. إنها ببساطة تعيد المراقب إلى نطاق التجربة، إن هو انحرف عنها. وهي لا تنطوي على تعديل أو تلاعب بالظاهرة، بل على العكس، تجعل المراقب منتبهًا بانتباه شديد لما هو ظاهري. وهي تنطوي على التمييز بين الظواهر الأولية (سواء كانت "مادية" أو "عقلية")، كما هي معطاة من البداية ، والتمثيلات المزعومة الخيالية (الأفكار، والظواهر العقلية) للظواهر النهائية، والتي لا تعدو كونها إدخال ظواهر إضافية.

3. النفي

من المهم التأكيد مجددًا على أن **النفي فعل منطقي** . فهو ليس تجربة خالصة أبدًا، بل ينطوي دائمًا على تدخل مفاهيمي من جانب الذات. في المنطق الصوري، تُعتبر مصطلحات مثل "أ" و"غير أ" محايدة وغير قابلة للتمييز شكليًا. أي أنها تعمل بطرق قابلة للتبادل، بحيث يكون نفي "غير أ" (غير-غير أ) مكافئًا تقنيًا لـ "أ" (بالعكس)؛ ويمكننا تسمية "غير أ" بـ "ب" و"أ" بـ "غير ب" دون التأثير على عمليات الاستدلال. لكن على المستوى الظاهراتي، تكون هذه التسميات متميزة تمامًا. يُسمى الشيء الظاهر إيجابيًا (مثلاً، "أ")، بينما يُسمى الشيء غير الظاهر سلبيًا (مثلاً، "غير أ").
ما أطلقنا عليه هنا اسم "أ" هو ظاهرة أو إدراك. أما ما أطلقنا عليه اسم "غير أ" فهو ليس ظاهرًا بحد ذاته، بل هو "ظاهر" فعليًا فقط لأن "أ" لم يظهر. يشير "غير أ" إلى أننا طرحنا سؤالًا : "هل "أ" موجود (أي في المجال الظاهري)؟" وبعد مزيد من التدقيق، أجبنا : "لا، لا أجده هناك". الأول (الوجود) معروف بشكل مباشر ، أما الثاني (الغياب) فهو معروف بشكل غير مباشر من خلال إسقاط ذهني (تخيل "أ"، أي ابتكاره أو تذكره من إدراكات سابقة) مقترنًا ببحث تجريبي (نتيجة غير ناجحة). من الواضح أن هاتين عمليتان معرفيتان مختلفتان

وبين أشياء أخرى. لذا، لتصنيف شيء ما على أنه "أ"، يجب علينا في الوقت نفسه فصله عن "غير أ". أي أن التفكير في "أ" يستدعي تلقائيًا التفكير في "غير أ"، لأغراض التمييز. ليس الأمر أن "أ" بحد ذاته يستلزم "غير أ" (مع أن "أ" في معظم الحالات يستلزم "غير أ" في أشياء أخرى، وإلا لما كان بالإمكان التمييز بين "أ" و"غير أ" أصلًا)، بل إن "أ" لا يمكن تحديده أو فهمه فهمًا كاملًا دون استحضار "غير أ" كبديل محتمل (باستثناء ربما "العدم" - مع أننا في هذه الحالة الأخيرة، يمكننا القول إن المصطلح مجرد كلمة، دون مرجع ملموس يُمكن تصوره). علاوة على ذلك، فإن المفاهيم التي تشكلت عن طريق النفي (مثل الظلام) تفترض وجود بعض الظواهر الإيجابية نسبياً (مثل الضوء)، والتي تعبر عن غيابها، بعد أن تم تصورها أولاً.

تمامًا - إحداهما سلبية وتجريبية بحتة، والأخرى تنطوي على استقصاء نشط وتعتمد على الملاحظة فقط من خلال عدم تأكيد ما هو متوقع من الخيال. الأخيرة مفيدة وغنية بالمعلومات، لكنها بناء معرفي.
وبالتالي، فإن المفاهيم أو العبارات السلبية لا تُعدّ تجريبية بالمعنى الدقيق للكلمة، والنفي لبنة أساسية في العقل . فالنفي، بحكم تعريفه عند تقديمه من قِبل الذات كحيلة معرفية، يُناقض منطقيًا شيئًا ما. ولا يُمكن القول تجريبيًا أن كلًا من المُدرَكَين (أ) وغير (أ) موجودان (لأن قول "أرى غير (أ)" في مجال الإدراك الحالي يعني ببساطة أنني بحثت عن (أ) ولم أره فيه)، ولا يُمكن القول أيضًا أن (أ) وغير (أ) غير موجودين (لأنني إذا بحثت ولم أرَ (أ) في مجال الإدراك الحالي، فسأستنتج أنه غير (أ) - مع أنني قد أبقى منفتحًا على احتمالية وجود (أ) في مجالات إدراك أخرى) [19]. لذا، فإن المفهوم أو العبارة السلبية تختلف جوهريًا عن المفهوم أو العبارة الإيجابية، ولا يُمكن وصفها بأنها "تجريبية" إلا بشكل غير مباشر.

4. المرحلة الابتدائية

تُعدّ قوانين الفكر الثلاثة مبادئ منطقية أساسية، حاضرة في كل خطاب حول أي ظاهرة (وكذلك بالنسبة للبيانات الحدسية، وفي مرحلة لاحقة بالنسبة للخطاب المفاهيمي نفسه). تعمل هذه القوانين مجتمعةً بطرق متطابقة في كل ملاحظة، دافعةً إيانا إلى الإقرار بما نراه (التطابق)، وعدم تناقضه (عدم التناقض)، وعدم تجاهله وإضافة احتمالات إليه (استبعاد الوسط). إنّ عدم تطبيقها هو ببساطة خلطٌ للبيانات المعطاة بمكونات ذهنية إضافية (أوهام)، تُنكر الأدلة بشكلٍ قهري (باستبدالها ذهنياً بتناقضها) أو تُشكّك فيها (باقتراح مصطلح "وسط" ذهنياً). يمكن صياغة هذه القوانين كقضايا، لكنها مع ذلك لا تملك بدائل قابلة للتصور. يجب التوفيق بين أي مذهب مُقترح والتجربة بطريقة ما، لأنّ كل خطاب هو رد فعل على التجربة، ومحاولة لحل اللغز الذي تُقدّمه، لذا فإنّ مجرد تجاهل التجربة لا يُعدّ توفيقاً.

---

[19] بالطبع، على المستوى المفاهيمي، أي عند التعامل مع المفاهيم المجردة، قد نواجه تناقضات (كأن يبدو كل من أ و نفي أ صحيحين) وشكوكًا (كأن لا يبدو أي منهما صحيحًا). هنا، يُعد كل من المفهوم الإيجابي والسلبي بناءً ذهنيًا، وبالتالي لا يوجد ما يضمن إمكانية حل المسألة بنظرة واحدة. وهنا يبرز دور علم المنطق؛ إذ يُعد ضروريًا للتعامل مع مثل هذه المسائل بالرجوع إلى تجارب متعددة.

بهذا المعنى، من الدقة القول إن هذه القوانين هي قوانين فكرية؛ إنها قوانين للعقل (المُلاحِظ). قد نقول إن شيئًا ما هو (أ) وليس (أ)، أو ليس (أ) ولا ليس (أ). لكن هذه الكلمات لا تحمل أي معنى في التجربة، ولا أي دلالات ظاهرية. إنها مجرد كلمات أو أصوات أو رسومات لا تدل على شيء، ولا حتى على ظرف يمكن تخيله. إن طريقة "تخيلنا" لها هي الخلط، عن قصد أو عن غير قصد، بين الشيء وصورته، وإسقاط فكرة "غير (أ)" (بدلاً من "غير (أ)" نفسه) بجانب (أ) (أو بجانب فكرة (أ)) أو ما شابه ذلك من حيل. بعبارة أخرى، فإن القضايا التي تدّعي إنكار قوانين الفكر لا تملك إلا معنى ومصداقية سطحيين، لأنها في الواقع تمتلك دلالات (أفكار) تختلف عن تلك التي تدّعي امتلاكها (الأشياء). أما فيما يتعلق بموضوعات الإدراك الأصلية، فهي في الحقيقة صامتة.

لاحظ جيدًا أن تطبيق قوانين الفكر أو طاعتها لا ينطوي على فعل تخيلي (إرادة)؛ بل على العكس، فإن محاولات تجاهلها أو إنكارها هي التي تنطوي على ذلك، مما يستلزم تدخل خيال المُلاحِظ في العملية الإدراكية (متجاوزًا التجربة). أي أن قوانين الفكر نفسها موضوعية، وإنكارها فقط هو ما هو ذاتي (بالمعنى السلبي). وهكذا، تظل قوانين الفكر، من الناحية التجريبية والمعرفية، وبالتالي من الناحية المعرفية، غير قابلة للإنكار. هذا فيما يتعلق بتطبيقات قوانين الفكر على الأدلة الإدراكية.

فيما يتعلق بالمفاهيم (التي تنشأ من المقارنات والتباينات، أو من التصورات اللاحقة التي تعيد تركيب هذه المفاهيم) والقضايا (تصورات العلاقات بين المفاهيم)، فإنها تظل دائمًا عرضة للشك، افتراضية، طالما أمكن تصور بدائل مماثلة في المصداقية. المصداقية موجودة في كل ما يُختبر أو يُفكر فيه، وهي مجرد إقرار بأن هذا وذاك قد تم اختباره أو التفكير فيه (التفكير نوع من أنواع التجربة، وإن كان ذهنيًا). من حيث المبدأ ، أي مفهومين أو قضيتين متوافقان ، لأنهما قد تم التفكير فيهما. عدم التوافق هو حكم لاحق، يأتي بعد إدراك أن المفهوم أو القضية يتعارض بشكل مباشر أو غير مباشر مع الأدلة التجريبية أو يؤدي إلى تناقض داخلي في المعرفة أو أنه متناقض ذاتيًا بطبيعته.[20]

إذا وُجدت فكرتان متعارضتان، أو لم تُوجدا، فإنهما تحتفظان بحد أدنى من المصداقية، أي أنهما قابلتان للتصور على الأقل ، إلى أن تُكتشف إحداهما أو كلتاهما بشكل غير متسق مع بعض التجارب، أو لسبب ما، إلى أن تُصبحا غير قابلتين للتصور. وإذا اعتُبرتا متعارضتين لسبب ما، فإن كلًا منهما تحتفظ ببعض

---

20 نعتبر المفاهيم أو القضايا متوافقة ما لم نجد تناقضًا بينها. وكما أوضحتُ سابقًا في كتاب "منطق المستقبل" ، خلافًا لمزاعم بعض علماء المنطق المعاصرين، فإننا لا "نُثبت الاتساق" بل "نجد التناقضات".

المصداقية، مع أن تفاعلهما يُثير الشك، ومن المفهوم أنه يتعين علينا في النهاية استبعاد إحداهما على الأقل، مما يُفقدها مصداقيتها المؤقتة بالرجوع إلى تجارب أخرى أو اعتبارات مجردة. خلال مرحلة الشك، يُمكننا الرجوع إلى مدى تأكيد كل منهما في التجربة، ونعتبر إحداهما أكثر مصداقية (أو احتمالًا) من الأخرى.
إن مهمة المنطق، كما ينبغي أن نلاحظ، ليست استبعاد أكبر قدر ممكن، بل إيجاد طرق لإدراج أكبر قدر ممكن، بحيث تُؤخذ جميع الآراء ووجهات النظر (التي تستند جميعها إلى أساس ما، وبالتالي تمثل نوعًا من الخبرة) في الحسبان، ويتم تفسيرها أو دحضها. لذا، فإن المنطق ليس مجرد بحث عن التناقضات، كما يزعم البعض. لكن (هذا من أجل) البحث عن التناغمات .

10. الفصل العاشر

مقتبس من كتاب "الظواهرية" (2003)،
الفصلان 7 (القسم 3) و 4 (القسم 5).

1. المواقف المنطقية

عادةً ما يُقدَّم المنطق للدراسة بوصفه وصفًا ثابتًا وتحديدًا لأشكال القضايا والحجج، مما يجعلنا ننسى أنه في جوهره نشاط ، فعلٌ ذهني. حتى قوانين الفكر الثلاثة يجب النظر إليها من هذا المنظور لفهمها فهمًا كاملًا. فلكل قانون منها موقف ذهني أو سياسة أو عملية معينة...

a) يتوافق مع قانون الهوية موقف **الإقرار بالواقع** ، أي ما يُعتبر واقعًا في السياق المُعطى. ويُقصد بمصطلح "الواقع" هنا، على نطاق واسع، واقع المظهر، وواقع الحقيقة أو الوهم، أو حتى واقع الجهل أو عدم اليقين. كما يشمل الاهتمام بالصراعات المحتملة (التناقضات، وعدم التوافق، والمفارقات، والتوترات) والفجوات (الأسئلة، والألغاز)؛ وبالتالي، أشكال أخرى من العلاقات المُعارضة.

b) يتوافق مع قانون عدم التناقض سياسة **رفض التناقضات** . تنشأ التناقضات في معرفتنا نتيجة أخطاء في المعالجة (مثل التعميم المفرط، والاستدلال غير المنضبط، والتخمين غير الموفق)، والتي تعود في نهاية المطاف إلى العرض التدريجي للمعلومات للمُلاحِظ البشري وإلى محدودية قدراته المعرفية الاستقرائية. يُقدّم القانون رؤيةً مفادها أن مثل هذا الظهور، متى ما تم إدراكه بوضوح، لا يُعتبر تأكيدًا على إمكانية حدوث التناقض في الواقع، بل إشارةً إلى وجود وهمٍ يجب رفضه.

c) يتوافق مع قانون الوسط المرفوع عملية **البحث عن الثغرات أو التناقضات في المعرفة والسعي لحلها** . هذا هو النشاط المعرفي الأكثر ديناميكية، ومحرك هام في تطوير المعرفة. وعندما ينشأ تناقض أو حتى شك، فإن هذه الدافعية الكامنة في جهاز التفكير البشري هي التي تدفع إلى طرح الأسئلة الضمنية والإجابة عنها، وذلك للحفاظ على تناغم سليم في المعرفة.

لذا، يعتمد تطبيق المنطق بشكل كبير على **إرادة الإنسان** في تبني موقف واقعي والعزم على التحقق من الاتساق، والبحث عن مزيد من المعلومات والقضايا، وتصحيح أي أخطاء يتم العثور عليها. والنتيجة النفسية لمثل هذه الممارسات الإيجابية، إلى جانب الفرصة والإبداع، هي زيادة المعرفة والوضوح. أما نقيض ذلك فهو تجنب الحقائق أو التهرب منها، وقبول التناقضات، والغباء والكسل. والنتيجة الإجمالية لمثل هذه الممارسات غير المنطقية هي الجهل والارتباك.
بينما يشير مصطلح "الوعي" إلى المظهر الثابت لعلاقة الذات بالموضوع، فإن "الفكر" نشاطٌ هادف (المعرفة واتخاذ القرارات). تقع مسؤولية المفكر عن عمليات تفكيره ليس فقط على المستوى الأساسي للقوانين الثلاثة، بل على كل مستوى من التفاصيل، في كل فعل معرفي. التفكير ليس آليًا أبدًا. لنرى ما يدور حولنا، علينا أن ندير رؤوسنا ونركز أعيننا. لتكوين مفهوم أو صياغة قضية أو بناء حجة أو إجراء تجربة أو اختبار فرضية، علينا أن نبذل جهدًا. كلما كان جهدنا المعرفي أكثر انتباهًا ودقة، زادت احتمالية نجاحه.

2. الوحدة في التعددية

إن نظرية "الموجة" للكليات، التي تفترض أن كل شيء قابل للاختزال في النهاية إلى "موجات"، أي اهتزازات متحركة في نوع من الاستمرارية، تؤدي إلى استنتاج جذري للغاية مفاده أن "كل الأشياء واحد".
قد يعطي العالم كما يبدو لأعضاء اللمس لدينا أو للعين المجردة - أو حتى العين بمساعدة المجهر أو التلسكوب - انطباعًا بوجود نقاط أو خطوط أو أسطح لا أبعاد لها في الطبيعة، ولكن مع تطور الفيزياء أصبح من الواضح أن **الأجسام المادية ليس لها زوايا أو جوانب أو واجهات دقيقة - بل حدود ضبابية، محددة بشكل تعسفي** من خلال رؤية حواسنا (وتحديدًا البصر واللمس)، سواء بمساعدة أو بدون مساعدة، لتركيزات المادة أو الطاقة.
على سبيل المثال، قد تبدو حافة سكين الجيب حادةً عند لمسها أو رؤيتها، لكنها في الحقيقة - وفقًا لعلم الفيزياء (أي بعد مزيد من البحث والتأمل) - عبارة عن كتلة ضخمة من الذرات، وهي بدورها عبارة عن تراكيب معقدة من جسيمات أصغر فأصغر (إلكترونات، وبروتونات، ونيوترونات، تبدو وكأنها متباعدة عن بعضها البعض بمسافة ما، إلخ)، وهي بدورها عبارة عن تجمعات موجية غير منتظمة، بلا بداية ولا نهاية. وينطبق الأمر نفسه على حافة القطع أو الجوانب المسطحة لسكين الجيب.

في الواقع، إذا أخذنا هذه الاعتبارات إلى أقصى حدودها، يُمكن القول إنه **لا بداية ولا نهاية لأي شيء، فكل شيء يمتد إلى أطراف الكون أو إلى ما لا نهاية** ، وما نُشير إليه كشيء فردي مُحدد ليس إلا الجزء الأكثر وضوحًا أو تركيزًا من ذلك الكل، والذي نعتبره، بشكل اعتباطي أو اصطلاحي، وحدة قابلة للفصل (ونُطلق عليه اسمًا بشكل روتيني، لترسيخ وجهة نظرنا). لذا، في **نهاية المطاف، لا توجد في الواقع أشياء فردية، بل مجرد تموجات في الشيء الواحد الذي هو الكون ككل** .

أين تبدأ الذرة (أو أي جسم آخر) وأين تنتهي، بافتراض أن كل شيء يتكون من موجات؟ إذا رأينا نجمًا على بُعد مليارات الأميال، فعلى أي أساس نقول إن النجم ينتهي هناك، بينما "ضوء النجم" هنا؟ بل ينبغي أن نقول إن الضوء الذي نراه جزء من النجم، أي أنه يمتد إلينا (عند أعضاء حاسة البصر لدينا وعبرها، وصولًا إلى ذاكرتنا) وما وراءها. عند أي مسافة من النجم تتوقف الغازات أو الضوء المنبعث منه عن "الانتماء" إليه، وتُعتبر أجسامًا "منفصلة"؟ **لا يمكن أن تكون نقطة الفصل إلا اعتباطية، أي مجرد اصطلاح.** تعمل الجاذبية على مسافات فلكية. ما الأساس الموضوعي الذي نملكه لتمييز مجال ما عن أصله الظاهر؟ علاوة على ذلك، النجوم في تغير مستمر، تنشأ وتختفي مع مرور الوقت. في أي لحظة زمنية (وكذلك مكانية) يمكننا الادعاء بأن المادة والطاقة التي نسميها الآن نجمًا "لم تصبح بعد" أو "لم تعد" نجمًا؟ من المؤكد أن الكواركات التي انبثق منها النجم كانت بالفعل "النجم"، وعندما ينفجر النجم أو يُمتص في ثقب أسود، فإنه يظل "النجم". نحن أنفسنا غبار نجمي - فهل يعني ذلك أن النجوم المعنية أصبحت نحن، أم أن كوننا نجومًا - منذ بداية الزمان وحتى نهايته - يشمل أشكالًا بشرية محتملة؟

في هذا المنظور، **يمتد كل كيان في الكون مع غيره ليملأ كامل فضاء الكون وزمانه !** وإذا قلنا هذا، فكأننا نقول - دون أي قصد غامض، وإن كنا نتفق مع المتصوفين البوذيين - أن كل الأشياء واحدة. توجد فقط تجمعات أكثر كثافة للمادة أو الطاقة هنا وهناك، بين الحين والآخر، في حقل واحد متصل ، دون وجود خطوط فاصلة. ولأننا **لا ندرك إلا أجزاءً من الكل، فقط الجوانب التي تشمل الحواس** ، فإننا نعزل كتلًا صغيرة من الكل كظواهر فردية. جميع الظواهر المدركة هي مراكز لأنشطة موجية معقدة في نسيج الكون؛ فنحن "نُفرد" الظواهر بالرجوع إلى الحواس التي تُظهرها والتي يمكن الوصول إليها بحواسنا . نعتبر أن ما يُحدد جسمًا فرديًا في المكان والزمان هو ذلك الجزء المدرك (المرئي للحواس) من النشاط الموجي الممتد إلى أطراف الكون - متجاهلين امتداداته الأكبر غير المرئية، التي يُستدل عليها لاحقًا بالعقل. وبالتالي،

فإن كل عملية تفرّد هي ضرب من الخيال (ويمكن معرفة ذلك من خلال اعتبارات عقلانية، كما هو الحال هنا)، **ويتعزز ذلك بالتسمية** (وهي في حد ذاتها ظاهرة حسية، بالمناسبة). وفي هذه الحالة، بالمعنى الدقيق للكلمة، **لا شيء قابل للقسمة على الإطلاق** .

يبدو أن هذه نظرة صحيحة لعالمنا المادي في ضوء المعرفة الحالية، وهي الفرضية الأكثر اتساقًا مع التجربة والاختبار والنظريات العلمية المعاصرة. وبالتالي، إذا ما استبقنا نتائج الفيزياء، وافترضنا حتمًا وجود نظرية مجال موحدة، وإذا ما وسّعنا هذا الافتراض ليشمل تفسيرات الموجات للمجالين العقلي والروحي، فإننا نصل إلى مفهوم للعالم باعتباره "وحدة في تعدد"، وهو مزيج متناغم بين فلسفتي التعددية والوحدانية. لقد كان هيراقليطس محقًا، فكل شيء في جوهره حركة (أي موجات)، وكان بارمنيدس محقًا أيضًا، فكل شيء في جوهره شيء واحد (أي الوسط الخاضع للموجات).

بل يمكننا اعتبار هذا الاستنتاج تبريراً للرؤية البوذية القائلة بأن "كل شيء فارغ!". فعلى سبيل المثال، يبدو أن رسالة سوترا الماس هي أن جميع الأشياء، سواء كانت مادية أو روحية، عبارة عن دوامات لا متناهية بلا بداية ولا نهاية. فهي ليست قطعية كما تبدو، ولا يمكن الجزم بأنها افتراضية، إذ لا يحدها سوى تسميتنا لها، ولكن ليس لها حدود مؤكدة في ذاتها على حد علمنا، ولذلك فهي في الواقع لا حدود لها.

لقد اتفقنا بالفعل، مستلهمين من المذهب البوذي، مع هذا الرأي القائل بأن التفرّد هو حيلة من صنع الإنسان. ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بأننا قد نركز، بدافع التسهيل، على أماكن وأزمنة محددة في الكون، لأن اضطرابًا ما "يبرز" هناك وحينها بالنسبة لحواسنا، يبقى السؤال مطروحًا: ما هو هذا الشيء المضطرب؟ ما هو الوسط أو الركيزة الأساسية لجميع الحركات الموجية؟ قد نميل إلى اعتباره مادة ونسميه "الوجود"، أو كما سماه ديكارت "الأثير". تكمن المشكلة في أنه منذ تجربة ميكلسون-مورلي حول سرعة الضوء، يبدو أن فكرة وجود مثل هذه المادة الكامنة وراء الموجات قد فقدت مصداقيتها. قاس هؤلاء الفيزيائيون سرعة الضوء في نفس اتجاه حركة كوكبنا وفي الاتجاه المعاكس. ولدهشة الجميع، وجدوا أن السرعة متطابقة في كلا الاتجاهين. وقد فسر ألبرت أينشتاين هذا الأمر في النهاية بأنه مؤشر على عدم وجود ركيزة ثابتة تمامًا أو "أثير" تحدث حركات الموجات بالنسبة إليه، وقام ببناء نظريته النسبية الشهيرة كمنظور بديل للعالم (بحيث تعتمد إحداثيات المكان والزمان على سرعة المراقب بالنسبة لما يقيسه).

وهكذا، فمع أننا عندما نفكر في الموجات، ونحسب حركاتها وتفاعلاتها رياضياً، نعتبرها اضطرابات داخل وسط ما، إلا أنه يتضح، وفقاً للمؤشرات التجريبية، أنه لا وجود لمثل هذا الوسط! وبناءً على ذلك، يمكننا أن نتفق مع الفلاسفة البوذيين على أنه (بشكل مثير للدهشة، وغير مفهوم) لا شيء يتحرك بالموجات – أي أن الطبيعة النهائية لـ "الوجود" هي "الفراغ". ولا حاجة إلى تأمل عميق أو بصيرة صوفية للوصول إلى هذه النتيجة – فهي تبدو مبررة بالتجربة العادية والعقل (التجربة والنظرية العلمية).

11. الفصل الحادي عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل 1 (الأقسام 1-3).

1. الاستدلال الجدلي

يمكن شرح "قوانين الفكر" الثلاثة بإيجاز على النحو التالي:

1. الفرضية : هناك مظاهر معينة؛ المظاهر تظهر.
2. التضاد : هناك تناقضات بين بعض هذه المظاهر؛ في مثل هذه الحالات، يجب أن يكون أحدهما أو كلاهما خاطئًا.
3. الخلاصة : بعض المظاهر المتبقية لا بد أن تكون صحيحة؛ اكتشف أيها!

يمكننا من هذا المنظور اعتبار الجدل شكلاً أساسياً من أشكال التفكير، والذي من خلاله يتقدم العلم باستمرار. إنه ليس مجرد تفصيل، أو عملية تفكير عابرة، بل هو قوة دافعة، ومحرك للفكر.
لا تُعدّ القوانين مجرد معلومات، بل هي دعوات إلى اتخاذ إجراءات معرفية. فهي تحث على اتخاذ تدابير معرفية استباقية وعلاجية، لضمان (قدر الإمكان في أي وقت) استمرار التحقق والاتساق والشمولية.
(أ) يُلزمنا قانون الهوية بالبحث عن الحقائق وفرزها على أكمل وجه. يهدف هذا القانون إلى غرس احترامٍ سليمٍ للحقائق في نفوس الناس، أثناء الملاحظة والتقييم. وهو في جوهره دعوةٌ إلى الصدق، والخضوع لحكم الحقيقة. غالبًا ما يعتقد الناس، أو يتصرفون كما لو كانوا يعتقدون، أن تجاهل الحقائق أو الحجج غير السارة أو إنكارها سيجعلها "تختفي" - لكن قانون الهوية يقول: "لا، لن تختفي، بل يجب أخذها بعين الاعتبار".
يعتقد البعض أنه من المستحيل تجاهل حقيقة أن "أ هو أ". كلا، بل على العكس تمامًا! فنحن جميعًا نفعل ذلك كثيرًا، كما في رفضنا النظر إلى الأدلة أو البراهين المنطقية أو الاعتراف بها؛ عندما نتجنب الواقع أو نتجاهله بعد أن نلمحه؛ عندما

نكذب على أنفسنا أو على الآخرين؛ وهكذا. لو كنا نلتزم دائمًا بقانون الهوية، لما كانت هناك حاجة لصياغته. المنطق يُبين البديهيات، لأنه غالبًا ما يُتجاهل.
(ii) عندما يقول لنا قانون عدم التناقض "لا يمكنك في نفس الوقت تأكيد وإنكار قضية ما"، فإنه يخبرنا أيضًا أنه إذا واجهنا في سياق الخطاب موقفًا تبدو فيه القضية صحيحة (لسبب ما) وخاطئة (لأسباب أخرى)، **فعلينا أن نعود إلى أصل خطابنا ونكتشف أين أخطأنا فيه** [21]، **وعلينا أن نجري تصحيحًا مناسبًا لإزالة الصعوبة** .
لا نكتفي بالقول: "آه، ثمة تناقض"، ونترك الأمر عند هذا الحد في حيرة. بل إننا مدفوعون للبحث عن حل للمشكلة، أي لحلّ هذا التناقض. نستنتج أن ثمة خللاً ما في تفكيرنا السابق قادنا إلى هذه المعضلة، خطأ ما في الملاحظة أو الاستدلال يستدعي المعالجة. وطالما استمر هذا الوضع دون تحديد مصدر الخطأ، فإن مصداقية جميع المعارف ذات الصلة تتضاءل تبعاً لذلك. يجب استعادة الاتساق في أسرع وقت ممكن، وإلا فإننا نخاطر بتعريض جميع المعارف اللاحقة للشك.
(ثالثًا) وبالمثل، لا يقتصر قانون الوسط المرفوع على إخبارنا بأنه "لا يمكن الجزم بصحة أو خطأ أي قضية". بل يؤكد هذا القانون أنه إذا وجدنا أنفسنا في مثل هذا الموقف، وكان الأمر كذلك بالفعل، حيث تبدو القضية ونفيها التام خاطئتين، فلا يمكننا التغاضي عن الأمر أو التمني بالتوصل إلى حل وسط، بل علينا في نهاية المطاف، وبأسرع وقت ممكن، إيجاد سبب وجيه لاختيار أحد الجانبين. فلا يوجد حل وسط مقبول منطقيًا، ولا سبيل للنجاة.
يمكن وصف هذه الآثار المترتبة على الأفعال والمتأصلة في قوانين الفكر بأنها تفكير جدلي. من هذا المنظور، تُمثل "الأطروحة" معرفتنا (أو رأينا) كما هي في وقت معين؛ و"نقيض الأطروحة" هو اكتشاف خلل منطقي في تلك الأطروحة، مما يدفعنا إلى الشك فيها والسعي إلى مراجعتها؛ وأخيرًا، "التركيب" هو التصحيحات التي نجريها على مقدماتنا، وذلك لحل الصعوبة التي واجهناها والوصول إلى حالة معرفية جديدة أقل إشكالية.

2. نشأة البديهيات

إن البديهيات ليست نقاط انطلاق اعتباطية أو مسبقة للمعرفة الإنسانية الحقيقية . قد تكون استنتاجية أو استقرائية، ولكن في كلتا الحالتين فهي تجريبية إلى حد ما

[21] "تحقق من أماكنك"، هكذا كانت آين راند تقول.

(بالمعنى الواسع لـ "الظاهراتية"، أي دون الاعتماد على أي افتراض مادي أو عقلي فيما يتعلق بما يتم تجربته).

تُثبت **البديهيات الاستنتاجية باستخدام** حجج منطقية إيجابية أو سلبية معينة ، والتي نجدها مقنعة بطبيعتنا. ولكن حتى البديهية الاستنتاجية تعتمد على تجارب معينة، تلك التي أدت إلى ظهورها. إلى المفاهيم والتقنيات المنطقية المتضمنة في الاقتراح والاعتراف به كمسلّمة.

إنّ الحجة الإيجابية لأيّ بديهية تنطوي في جوهرها على معضلة: "سواء أكان هذا أم ذاك، فإنّ كذا وكذا صحيح". ومن الأمثلة على ذلك بديهية وجود التنوّع. فمجرّد ظهور التنوّع هو في حدّ ذاته حالة من التنوّع، تكفي لإثبات حقيقة التنوّع. ولا جدوى من الجدال (كما فعل بارمنيدس أو بوذا) بأنّ هذا التنوّع الظاهري هو "وهم"، وأنّ "الكل في الحقيقة واحد" - لأنّ تعايش الوهم والحقيقة هو في حدّ ذاته حدث من أحداث التنوّع. وبالتالي، فإنّ التنوّع موجود بالفعل، ولا يمكن تجاهله. قد نحاول مع ذلك دعم أطروحة أنّ الواقع في نهاية المطاف موحّد، ولكن فقط إذا قدّمنا تفسيراً مقنعاً لحقيقة التنوّع.

تُبرَّر المسلّمات الاستنتاجية أيضًا بشكل سلبي من خلال المنطق المتناقض، أي بإظهار أن تناقضاتها متناقضة في ذاتها . على سبيل المثال، عبارة "لا يوجد تنوّع" هي في جوهرها ادعاء بالتنوّع (لأنها تتضمن كلمات وحروفًا وأصواتًا عديدة، إلخ)، وبالتالي فهي متناقضة في ذاتها؛ ومن ثم، من البديهي أن "هناك بعض التنوّع". ويمكن أيضًا تفسير هذه الحجة (كما سبق) على أنها معضلة في شكلها: "سواء أنكرت التنوّع أو أكدته، فأنت تؤكده".

البديهيات الاستقرائية على تعميم ما، أو (بشكل أعم) على الاستنباط من التجربة؛ ولكن من غير المرجح أن تحتاج هذه العملية الاستقرائية في حالتها إلى مراجعة. العديد من الحقائق المفيدة لنظرية المعرفة هي حقائق استقرائية، ومع ذلك بمجرد إدراكها تظل ثابتة؛ وبالتالي فهي تتصرف إلى حد كبير مثل البديهيات الاستنتاجية، ويمكن قياسًا عليها تصنيفها على أنها بديهيات استقرائية.[22]

على سبيل المثال، حقيقة أن معظم معتقداتنا مرتبطة بالسياق هي حقيقة غير مرتبطة بالسياق، وإن كانت مبنية على الملاحظة الشائعة. إن إدراكنا أن معظم معارفنا تجريبية، وقابلة للمراجعة مع كل تجربة جديدة، وأنها في تغير مستمر، تتغير وتنمو باستمرار، هو ملاحظة عامة، إذا ما تحققت، فلن تتأثر بأي بيانات

---

22 في الواقع، يمكن القول أنه بما أن البديهيات "الاستنتاجية" جميعها لها أساس تجريبي (كما تم توضيحه بالفعل)، فإنها في النهاية مجرد حالة خاصة من البديهية "الاستقرائية".

تجريبية أخرى. هذه الملاحظة ليست عديمة الفائدة، بل تؤثر منطقيًا على سعينا للمعرفة، وتعلمنا أن نعي عدم نهائية معظم معتقداتنا.
لكن تجدر الإشارة أيضًا إلى أن مبدأ السياقية المذكور غامضٌ إلى حد ما؛ فهو لا يستطيع بمفرده التشكيك في معرفةٍ محددة (أي دون وجود سببٍ آخر أكثر تحديدًا للشك). ومن الأمثلة الأخرى على هذه الحقيقة العامة غير المحددة مبدأ (المستمد من قانون الوسط المرفوع) القائل بأن "هناك دائمًا تفسيرًا ما". هذا المبدأ المتفائل يشجع على البحث، لكنه لا يُخبرنا ما هو حل المشكلة تحديدًا.

3. القضايا المتناقضة

القضية المتناقضة (الوحيدة) الشكل التالي: "إذا كان P، فإن ليس P" أو "إذا لم يكن P، فإن P"، حيث P أي نوع من القضايا. من المهم فهم أن **هذه القضايا مشروعة منطقيًا تمامًا في سياق الخطاب. فالتناقض (الوحيد) ليس تناقضًا** .
من ناحية أخرى، فإن التناقض المزدوج، أي الادعاء بأن كلًا من "إذا كان P، فإن ليس P" و "إذا لم يكن P، فإن P" صحيحان في حالة معينة من P، هو تناقض بالفعل.
ينص قانون عدم التناقض على أن الربط بين "P و notP" مستحيل منطقيًا؛ أي أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين في آن واحد. وبالمثل، ينص قانون الوسط المرفوع على أن الربط بين "notP و not-notP" غير مقبول منطقيًا. والسبب في وجود هذين القانونين هو أن مثل هذه الحالات من التناقض تضعنا في مأزق معرفي، إذ لا نجد مخرجًا من الصعوبة المنطقية، ولا حلًا للمشكلة الجوهرية.
من جهة أخرى، لا يُشكّل التناقض الأحادي تهديدًا للعقلانية. فهو يترك لنا مخرجًا منطقيًا، ألا وهو إنكار المقدمة (لأنها متناقضة في ذاتها) وإثبات النتيجة (لأنها بديهية). فالمقولة "إذا كان P، فإن ليس P" تستلزم منطقيًا "ليس P"، والمقولة "إذا كان ليس P، فإن P" تستلزم منطقيًا "P". وبالتالي، باستثناء التناقض المزدوج، فإن المقولة التي تستلزم نفيها تكون خاطئة بالضرورة، والمقولة التي يستلزم نفيها تكون صحيحة بالضرورة .
ويترتب على ذلك، بالمناسبة، أن اقتران هاتين القضيتين الافتراضيتين، أي المفارقة المزدوجة، يُعدّ خرقًا لقانون عدم التناقض، إذ ينتج عنه استنتاج مركب مفاده أن "P و notP كلاهما صحيحان". كما تُخالف المفارقة المزدوجة قانون الوسط المرفوع، لأنها تستلزم بالضرورة أن "P و notP كلاهما خاطئان".
يمكن إثبات هذه الاستنتاجات المختلفة وتوضيحها بطرق متنوعة:

- بما أن العبارة الافتراضية "إذا كان س، فإن ص" تعني "س وليس ص مستحيل" - فإنه يترتب على ذلك أن "إذا كان ب، فإن ليس ب" تعني "ب وليس ليس ب مستحيلين" (أي أن ب مستحيلة)، و"إذا كان ليس ب، فإن ب" تعني "ليس ب وليس ب مستحيلين" (أي أن ليس ب مستحيلة). انتبه جيدًا لهذا التفسير.

  نعلم أن نفي P هو نفسه notP، ونفي notP يساوي P، وذلك بفضل قانوني عدم التناقض والوسط المرفوع. كذلك، وبحسب قانون الهوية، فإن تكرار اسم الشيء لا يُضاعفه، بل يبقى هو نفسه؛ لذا، فإن العطف "P وP" يُكافئ "P"، والعطف "notP وnotP" يُكافئ "notP".

  لاحظ أن معنى عبارة "إذا كان P، فإن notP" هو "(P و not notP) مستحيل ". وبالتالي، فرغم أن هذا يستلزم أن "notP صحيح"، إلا أنه لا يترتب عليه أن "إذا كان notP صحيحًا، فإن P يستلزم notP". وينطبق الأمر نفسه على عبارة "إذا كان notP، فإن P". نحن هنا نهتم بالاستلزام الصارم (الضرورة المنطقية)، وليس بما يُسمى بالاستلزام المادي.

  يكمن سبب ضرورة هذا الموقف الصارم في أن الصدق والكذب في الواقع العملي مرتبطان بالسياق؛ فمعظم ما نعتقد بصحته اليوم قد يتبين غداً أنه خاطئ، والعكس صحيح. من جهة أخرى، تشير الضرورة المنطقية أو الاستحالة إلى علاقة أقوى بكثير، والتي من حيث المبدأ، بمجرد تحديدها، لا ينبغي أن تتغير بتغير سياق المعرفة: فهي تنطبق على جميع السياقات الممكنة.

- بما أن القضية الافتراضية مثل "إذا كان س، فإن ص" يمكن إعادة صياغتها على النحو التالي: "إذا كان س، فإن (س و ص)"، فإنه يترتب على ذلك أن "إذا كان ب، فإن ليس ب" يساوي "إذا كان ب، فإن (ب وليس ب)"، و"إذا كان ليس ب، فإن ب" يساوي "إذا كان ليس ب، فإن (ليس ب و ب)". من هذا المنظور، فإن القضية المتناقضة ذاتيًا تستلزم تناقضًا؛ ولأن التناقض غير جائز منطقيًا، فإنه يترتب على ذلك أن هذه القضية يجب أن تكون خاطئة وأن نقيضها يجب أن يكون صحيحًا. يمكن التعبير عن ذلك عن طريق الاستدلال الشرطي، حيث توفر قوانين الفكر المقدمة الصغرى القطعية، مما يُمكّننا، في حالات استثنائية، من استخلاص نتيجة قطعية من مقدمة افتراضية.

  إذا كان P، فإن (P و ليس P)
  لكن: ليس (P وليس P)

لذلك، ليس P

إذا لم يكن P، فإن (ليس P و P)
لكن: ليس (ليس P و P)
لذلك، ليس ليس P

- يمكننا أيضًا معالجة هذه الاستدلالات من خلال المعضلة، وذلك بدمج العبارة المعطاة "إذا كان P، فإن ليس P" مع "إذا لم يكن P، فإن ليس P" (وهذه الأخيرة مستمدة من قانون الهوية)؛ أو بالمثل، "إذا لم يكن P، فإن P" مع "إذا كان P، فإن P". وهذا يعطينا، بشكل بنائي:

إذا كان P فإن ليس P – وإذا لم يكن P فإن ليس P
لكن: إما P أو ليس P
لذلك، ليس P

إذا لم يكن P، فإن P - وإذا كان P، فإن P
لكن: إما ليس P أو P
لذلك، P

قد ينتج عن المفارقة أحيانًا نتائج بعيدة المدى. على سبيل المثال، لنفترض أن Q تستلزم P، وأن P تستلزم نفي P (والتي كما رأينا يمكن إعادة كتابتها على النحو التالي: P تستلزم كلاً من P ونفي P). بدمج هاتين القضيتين في قياس منطقي، نحصل على النتيجة "إذا Q، فإن P ونفي P". هذه الأخيرة أيضًا قضية متناقضة، نتيجتها "نفي Q"، على الرغم من أن التناقض في النتيجة لا يتعلق مباشرةً بالمقدمة. وبالمثل، قد يظهر عدم استبعاد الوسط في صورة "إذا Q، فإن لا P ولا نفي P". وتُصادف مثل هذه القضايا في الواقع العملي.
من المثير للاهتمام أن هاتين الصيغتين، "Q يستلزم (P و نفي P)، إذن Q خاطئ" و"Q يستلزم (نفي P ونفي نفي P)، إذن Q خاطئ"، هما الحجج الضمنية في تطبيقنا لقوانين الفكر المقابلة. فعندما نصادف تناقضًا في المعرفة، نسعى جدليًا للتخلص منه **من خلال إيجاد وتصحيح بعض الأخطاء السابقة في الملاحظة أو الاستدلال** . وهكذا، فإن الحجة المتناقضة ليست مجرد مشتقة من قوانين الفكر، بل هي، على نطاق أوسع، الطريقة التي نطبقها بها بانتظام في الممارسة العملية.

أي أن العملية الجدلية التي نستخدمها بعد اكتشاف تناقض أو وسط مستبعد (أو في هذا الشأن انتهاك لقانون الهوية) تعني أننا نعتقد أن:

كل ظهور ظاهري للتناقض هو في الواقع مجرد وهم.

إنها وهم ناتج عن المفارقة ، أي أنها تعني أن بعض المقدمات التي أدت إلى هذه النتيجة المتناقضة ظاهريًا أو التي تستبعد أحد الخيارين خاطئة وتحتاج إلى تصحيح. إن التناقض ليس قطعيًا أبدًا، بل هو افتراضي؛ إنه دليل على وجود افتراض أو فرضية خاطئة سابقة، ويعتمد عليها. يخدم التناقض الظاهري المعرفة من خلال كشف خلل ما في مجملها، ويشجعنا على مراجعة تفكيرنا السابق.

التناقض والمفارقة متلازمان، لكنهما ليسا الشيء نفسه. فالمفارقة (أي المفارقة المفردة لا المزدوجة) لا تعادل التناقض المطلق. يمكننا اعتبارهما صعوبات معرفية بدرجات متفاوتة. من هذا المنظور، بينما يمثل التناقض المطلق طريقًا مسدودًا يعيق أي تفكير لاحق، فإن المفارقة هي درجة أخف (أقرب إلى الافتراض) من التناقض، قابلة للحل.

يتضح لنا مما سبق (ومن الملاحظات الأخرى أدناه) الدور المحوري الذي يلعبه التناقض في المنطق. فمنطق القضايا المتناقضة لا يقتصر على حالات خاصة نادرة كتناقض الكاذب، بل هو أداة أساسية في مسيرة المعرفة، إذ يساعدنا على ترسيخ أسس الفكر، ويحافظ عمومًا على نقاء تفكيرنا من الشوائب المنطقية.

إن فهم الأشكال المتناقضة ليس اكتشافًا للمنطق الحديث [23]، على الرغم من أنه حديث نسبيًا (ربما يعود تاريخه إلى القرن الرابع عشر الميلادي ، المنطق المدرسي).

---

[23] على سبيل المثال، لاحظ تشارلز بيرس (الولايات المتحدة الأمريكية، 1839-1914) أن بعض القضايا تستلزم جميع القضايا الأخرى. لا أعلم إن كان قد أدرك أن هذه خاصية للقضايا المتناقضة ذاتيًا أو المستحيلة منطقيًا؛ وأن القضايا البديهية أو الضرورية لها خاصية معاكسة، وهي أنها مستمدة من جميع القضايا الأخرى. أظن أنه كان يفكر من منظور الاستلزام المادي لا الاستلزام المطلق.

12. الفصل الثاني عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل 1 (الأقسام 4-6).

1. تناقض

يُسيء الكثيرون فهم ما نعنيه نحن المنطقيين بمصطلح " التناقض ". فالنقيض لمصطلح "أ" هو نفيه، "ليس أ"، والذي يشير إلى أي شيء في الكون عدا "أ"، أي حيثما يغيب "أ" عن العالم. وعلاقة التناقض بين "أ" و"ليس أ" علاقة متبادلة، قابلة للعكس، ومتناظرة تمامًا.
إن وجود شيء ما (أ) ينفي غيابه (أي ليس أ) في الشيء نفسه، والعكس صحيح، إذا كانت جميع إحداثيات المكان والزمان متطابقة. ومع ذلك، فإن هذا لا ينفي الاحتمال المنطقي بأن يكون الشيء نفسه جزئيًا أ وجزئيًا ليس أ. وبالتالي، يمكن صياغة قانون الفكر "إما أ أو ليس أ" بشكل أكثر كمية على النحو التالي: "إما أ بالكامل أو ليس أ بالكامل أو جزء أ وجزء ليس أ".
يلجأ بعض الناس إلى إمكانية وجود ثلاثة بدائل كحجة ضد قوانين الفكر! لكن هذا سوء فهم - أو ما هو أسوأ من ذلك، مغالطة متعمدة.
إذا كان شيء ما، مثلاً "ب"، يستلزم "ليس أ" ولكنه لا يستلزمه "ليس أ"، فإن "ب" يكون "غير متوافق" مع "أ" كما هو الحال مع "ليس أ"، ولكنه ليس متناقضاً مع "أ": إنه ببساطة مناقض لـ"أ". يختلف "ليس أ" المتناقض مع "أ" عن مناقض "أ" في أن غياب "ليس أ" يستلزم "أ"، بينما في حالة المناقض البحتة مثل "ب" (أو "ب1" أو "ب2"... إلخ) لا تنطبق هذه العلاقة المنطقية الإضافية المتمثلة في "الشمولية".
عندما تُوضع المتناقضات في جملة فصل، "إما أ أو ليس أ"، فإن جملة الفصل هذه تدل على كل من الاستبعاد المتبادل ("أو"، بمعنى "ليسا معًا") والشمولية ("إما"، بمعنى "ولا يوجد بديل آخر"). وهي تعني: إذا كان "أ"، فلا "ليس أ"؛ وإذا لم يكن "أ"، فلا "ليس أ".
من جهة أخرى، يمكن وضع أي عدد من المتناقضات في فصل منطقي: «أ أو ب أو ب1 أو ب2... إلخ»، بحيث يعني وجود أي متناقض غياب جميع

المتناقضات الأخرى؛ لكن هذا الفصل المنطقي ليس شاملاً، إلا إذا حددنا أن قائمة المتناقضات فيه كاملة. إذا كانت تلك القائمة كاملة بالفعل، فإن نفي جميع المتناقضات باستثناء واحد يعني إثبات المتناقض المتبقي. وهكذا، يمكن مساواة «ليس-أ» بالفصل المنطقي الشامل لجميع الأشياء في العالم «المتناقضة مع أ».
إن وجود شيء مختلف عن "أ"، مثلاً "ج"، لا يعني بالضرورة تناقضه أو حتى تعارضه. **فمجرد الاختلاف لا يعني عدم التوافق** . قد تكون الأشياء المختلفة (مثل "أ" و"ج") متوافقة، أي قادرة على التعايش في الشيء نفسه، في الزمان والمكان نفسيهما. يشير "الاختلاف" ببساطة إلى قدرتنا على التمييز بين الأشياء المعنية: أي أنها ليست شيئًا واحدًا عند ظهورها أمام وعينا. قد تكون الأشياء "المتشابهة" متطابقة ظاهريًا، لكنها ليست شيئًا واحدًا (مثلاً، حالتان من النوع نفسه)؛ أو قد تكون شيئًا واحدًا (أي أجزاء من كل واحد)، لكنها ليست متطابقة.
وهكذا، على سبيل المثال، تعتمد العلاقة المنطقية بين اللونين الأسود والأبيض على مدى دقة تركيزنا عليهما. فهما مختلفان لأنهما قابلان للتمييز. ولأنهما قد يتعايشان على أجزاء مختلفة من السطح نفسه، فهما متوافقان بشكل عام. ومع ذلك، فهما متناقضان في حد ذاتهما ؛ بمعنى آخر: إذا رأيتُ سطحًا أو جزءًا منه أبيض تمامًا، ورأيتَ أنتَ المكان والزمان نفسيهما أسود تمامًا، فإن ادعاءاتنا غير متوافقة [24]. لكن هذا التناقض ليس تناقضًا حقيقيًا، لأنه من الممكن ألا يكون السطح أسودًا ولا أبيض.

2. أنواع التناقض

مصطلح " **التناقض في المصطلحات** " إلى مصطلح مركب يتألف من عناصر غير متوافقة، مثل "أ وليس أ" أو "أ و ب (حيث ب مناقض لأ)". يمكن القول إن هذا المصطلح المختلط متناقض، فضلاً عن كونه غير متسق داخلياً، لأنه يوحي بإمكانية التناقض، وبالتالي ينفي قوانين الفكر، ومن ثم (بالتعميم إن شئت) يصبح كل شيء جائزاً، بما في ذلك إنكار اقتران "أ وليس أ".
على سبيل المثال، يُعدّ مصطلح "الواقع الوهمي" تناقضًا في حد ذاته. من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أن مصطلحات مثل "إنسان غير إنساني" أو "يهودي معادٍ للسامية" ليست تناقضات بالمعنى الدقيق للكلمة؛ فهي تشير إلى احتمالات طبيعية للاقتران، إلا أن المصطلحات

[24] لا يكمن خلافنا في المصطلحات، لاحظ ذلك. لقد اتفقنا في الماضي على ما تشير إليه التجارب "السوداء" و"البيضاء"؛ وهنا، نختلف فجأة.

المستخدمة هي التي تجعلها تبدو متناقضة ظاهريًا (أي أن هناك أناسًا يتصرفون بطريقة غير إنسانية، أو يهودًا يكرهون شعبهم).

إنّ العبارة "أ ليس أ" (أو "شيء ما هو أ ليس أ أيضًا")، لكونها متناقضة في ذاتها، تستلزم العبارة "أ هو أ"، وهي صيغتها المتناقضة. ينبغي الإقرار بهذه العبارة صراحةً، رغم وضوحها، لأنها تربط بين مفهومين مهمين، وهما "التناقض الداخلي" و"منطق المفارقات".

العبارة "أ ليس أ" مستحيلة منطقياً، لأنها تؤكد وتنفي الشيء نفسه. لذلك، فإن العبارة المعاكسة صحيحة. هذه العبارة، أي "أ هو أ"، ضرورية منطقياً، لأن حتى العبارة المتناقضة معها "أ ليس أ" تستلزمها.

من يدّعي أن "أ ليس أ" فهو يُقرّ بأن "أ هو أ" - **أي أنه** قال ذلك بنفسه! بينما من يدّعي أن "أ هو أ" فهو متسق مع نفسه.

التناقض الذاتي من ثلاثة عناصر:

1. لنسمي القضية المطروحة بـ P.
2. الاعتراف بأنها عبارة تأكيدية ، أي عبارة تؤكد أو تنفي شيئًا ما.
3. الإقرار بأن جميع التصريحات التأكيدية تتضمن ادعاءات بالوعي والمعرفة والحقيقة وما إلى ذلك.

وبالتالي، إذا افترضنا صحة العبارة P (مثلاً: "الواقع غير قابل للمعرفة")، فلنُسلّم بأن P تستلزم "هذا ادعاء" - ولكن جميع الادعاءات تستلزم معرفة ما بالواقع - لذلك ، فإن P تستلزم نفيها. ثمة مسار من P إلى نفيها، وهو ما يفرضه علينا المنطق. ولا يمكن رفض هذا المطلب دون الوقوع في التناقض الذاتي نفسه. هذا ليس برهانًا دائريًا أو لا نهائيًا، بل هو دعوة إلى الصدق، الذي بدونه يستحيل الحوار.

إنّ كون جميع القضايا التأكيدية تؤكد شيئًا ما هو جانب من جوانب قانون الهوية. ويمكن استشفاف قانون عدم التناقض في الحجة: فكل تأكيد يؤكد شيئًا ما؛ وP تأكيد؛ لذلك، فإنّ P يؤكد؛ ومن ثم، إذا أنكر P التأكيد، فإنّ P يستلزم عدم P. كما أنّ قانون الوسط المرفوع مضمن هنا أيضًا، في إدراكنا أنّه ليس لدينا خيار سوى رفض P رفضًا قاطعًا.

3. المعايير المزدوجة

تظهر التناقضات في الخطاب بأشكال عديدة. فهي ليست دائماً ظاهرة، بل قد تكون مخفية في حقيقة الإدلاء بتصريح أو في معايير الحكم المستخدمة.

قد يكون الادعاء متناقضًا لأنه **ينطوي بطبيعته على** تناقض ذاتي، رغم أنه لا يبدو ظاهريًا متناقضًا مع نفسه. هذا التناقض ليس دائمًا شكليًا، بل يتطلب فهمًا لمعاني المصطلحات المستخدمة. وقد أُطلق على هذا النوع من التناقض الذاتي غير المباشر اسم "مغالطة المفهوم المسروق" [25].

على سبيل المثال، يمكن رفض الادعاء المتشكك "أنا لا أعرف شيئًا" باعتباره متناقضًا في ذاته، لأنه بمجرد أن يدلي به شخص ما - شخص يفهم ويقصد معنى المصطلحات "أنا" و"أعرف" و"لا شيء" - فإن ذلك في حد ذاته دليل قاطع على أن الشخص المعني "يعرف" شيئًا ما، ومن ثم يتبين أن الادعاء الأصلي (بالجهل التام) متناقض بشكل لا مفر منه وبالتالي خاطئ بالضرورة.

وبالتالي، في مثل هذه الحالات، فإنّ المعنى الضمني هو أن أحد المصطلحات المستخدمة (عدم معرفة أي شيء) يتضمن ضمنيًا الفعل محل النقاش (معرفة أنني لا أعرف شيئًا)، كمثالٍ يُناقض الادعاء الصريح. (وغنيّ عن القول إنّ إعادة صياغة العبارة المذكورة إلى "أنا لا أعرف شيئًا" لا تُغيّر افتراضاتها الأساسية).

هناك أمثلة لا حصر لها على هذا التناقض الذاتي المتأصل. فقول "ليس لدي ما أقوله" يعني قول شيء ما. أما الادعاء "ليس لدينا ذاكرة" فهو تناقض ذاتي، لأن كل مصطلح فيه يفترض كلمة ومفهومًا وتجارب سابقة يتذكرها المتحدث - والمستمع أيضًا. ومن الأمثلة الشائعة الطريفة: "أنا لا أتحدث كلمة واحدة من الإنجليزية"!

يُعدّ استخدام **المعايير المزدوجة شكلاً آخر مهماً من أشكال التناقض الذاتي الخفي** . ويتمثل هذا في تطبيق معايير أقل صرامة في الحكم على خطاب المرء نفسه مقارنةً بخطاب خصومه الفكريين. ويلجأ الكثير من الخطاب الفلسفي، ولا سيما السياسي والديني، إلى هذه المنهجية غير العادلة.

يتضح التناقض الكامن في ازدواجية المعايير بمجرد النظر إلى معارف ومنهجية مستخدمها ككل. ففي هذا المنظور الأوسع، يبدو مستخدم ازدواجية المعايير متناقضًا مع نفسه، حتى وإن بدا خطابه، عند النظر إليه بشكل مجزأ، متسقًا ظاهريًا.

قد تقوم فلسفات بأكملها على مثل هذا الاستدلال المغلوط. فعلى سبيل المثال، تضع الظاهراتية معياراً عاماً يقضي بحصر المعرفة في البيانات الحسية دون السماح باستقراءها إلى أشياء مادية خارجية مفترضة، ومع ذلك فهي لا تنتقد استنتاجاتها الخاصة باستخدام المعيار نفسه الصارم.

---

25 بقلم آين راند و(أعتقد) ناثانيال براندن.

هناك طريقتان يمكن من خلالهما الوقوع في هذه المغالطة: إما أن يستخدم المرء معايير متساهلة في خطابه الخاص، بينما يطبق ظاهريًا معايير عالمية على خطاب خصومه؛ أو أن يتظاهر بتطبيق معايير عالمية على نفسه، بينما يضع معايير صارمة للغاية لهم. وقد يستثني المرء نفسه من القواعد المنطقية المعتادة، أو قد يفرض متطلبات منطقية غير مألوفة على الآخرين .
في كلتا الحالتين، يتعارض من يتبنى معايير مزدوجة مع متطلبات المنطق في التوحيد. يفترض العقل أن جميع البشر متساوون معرفيًا. والإنصاف جانب من جوانب "الفطرة السليمة". يجب استخدام الخبرة والمنطق لإقناع الذات والآخرين، لا التلاعب المعقد أو السلطة.
يجب أن تكون معايير الحكم عادلة وعالمية؛ ويجب التعامل مع جميع الآراء على قدم المساواة. وإذا ما تم الترويج للاختلافات، فيجب تبريرها بشكل مقنع. صحيح أن مبدأ المساواة ينطوي على تعميم، لكن عبء الإثبات يقع على عاتق أي تفصيل مقترح له.
من أمثلة ازدواجية المعايير اللجوء إلى النسبية الثقافية. إذ قد يسعى المرء إلى تبرير أفكار أو عمليات تفكير تتعارض مع المنطق السليم، بادعاء انتمائها إلى إطار ثقافي مختلف. ويبدو هذا التسامح ظاهريًا ودودًا ومنفتحًا، ولكنه يُطرح دون دراسة وافية لآثاره السلبية على الصعيدين الإنساني والمعرفي.

13. الفصل الثالث عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل 1 (الأقسام 7-10).

1. الوضع الخاص للقوانين

قوانين الفكر الثلاثة على أنها تحيزٌ من تحيزات أرسطو، والتي قد يُشكك فيها أو يُبطلها اكتشافٌ علميٌّ ما - كازدواجية الموجة والجسيم أو نسبية قياسات الزمكان. فهذه القوانين محايدةٌ تمامًا؛ إذ لا تُقدّم أيّ ادعاءٍ أنطولوجيٍّ أو معرفيٍّ مُحدّدٍ بشكلٍ مباشر، بل تُرتّب عقلانيًا فعلَ ومفهومَ هذه الادعاءات - ومن هنا جاء اسمها.
تُعبّر هذه القوانين عن الطرق التي نستوعب بها التجارب المعقدة، ونحلّ بها الصعوبات في سياق التفكير (المفاهيم، والقضايا، والحجج). فقط من خلال هذا المنطق نستطيع أن نفهم العالم من حولنا وفي داخلنا. وبجعل هذه الحقائق واضحة، مكّن أرسطو البشر من ممارسة المنطق الذي كانوا يميلون إليه لا شعوريًا، بوعي.
تستثني هذه القوانين ، من حيث المبدأ ، فإن الفكرة القائلة بأن شيئًا ما قد يمتلك صفة معينة ويفتقر إليها في الوقت نفسه، أو لا يمتلكها ولا يفتقر إليها - في المكان والزمان نفسيهما وبالصفات نفسها . هذا التحديد الأخير، الذي أكد عليه أرسطو بوضوح وتكرار، غالبًا ما يتم تجاهله من قبل أولئك الذين يعتبرون هذه القوانين غير ضرورية.
على سبيل المثال، ليس من التناقض أن يكون الحجر أزرق من جهة وأحمر من الجهة الأخرى، لأن الألوان المختلفة تتوزع في أجزاء مختلفة منه. كما أن تغير الألوان بمرور الوقت ليس تناقضاً أيضاً، فمفهوم الزمن مصمم لضمان ذلك. ليس من المستغرب أن ننظر أنا وأنت إلى الشيء نفسه من زوايا مختلفة، فنرى جوانب مختلفة منه. ومن المفهوم تماماً أن لا تتطابق رؤيتي للعالم مع رؤيتك، نظراً لاختلاف سياق تجاربنا وأفكارنا.
لا تتجاهل قوانين الفكر أو تنكر ظهور التناقضات أو المشكلات العالقة، بل تُخبرنا فقط أن هذه المظاهر ليست سوى أوهام، وليست حقائق . وقد صُممت

هذه القوانين تحديدًا لمساعدتنا على أخذ هذه التناقضات الظاهرية في الاعتبار وحلها بطريقة ما. وما زلنا بحاجة إلى قوانين الفكر نفسها في الحالات الأكثر تعقيدًا التي يكشف عنها علم الفيزياء الحديث.

إن نظرية النسبية هي محاولةٌ لتفسير الثبات التجريبي المثير للدهشة في سرعة الضوء، بغض النظر عن اتجاه القياس. لا تنفي النظرية وجود حقائق مطلقة، بل تُبين أن طريقةً معينةً للنظر إلى الأحداث المدهشة المكتشفة تجعلها قابلةً للفهم العقلاني. وتؤكد النظرية أن هذه الطريقة هي على الأرجح (أي استقرائيًا) التفسير الأفضل، وتُفند فعليًا آراء من يُخالفها (إلا إذا قدموا تفسيرًا استقرائيًا أفضل، وأكثر انسجامًا مع النتائج التجريبية). وهي لا تُنكر قوانين الفكر، بل هي تطبيقٌ لها.

وبالمثل، فإن اكتشاف أن الأشياء نفسها قد تتصرف أحيانًا كجسيمات وأحيانًا كموجات لا يُعدّ حجةً ضد قوانين الفكر. وسواءً فسرنا هذه الازدواجية معرفيًا أو وجوديًا، أو باعتبارها ناتجة عن ظروف ملاحظة مختلفة أو ظروف مادية مختلفة، فإنها تُعتبر اكتشافًا غامضًا يجب مواجهته. هذا الموقف الواقعي هو تحديدًا ما تتطلبه قوانين الفكر. وأي محاولة لتفسير هذا الاكتشاف، بأي شكل من الأشكال، هي محاولة لجعل هذا الاكتشاف مفهومًا عقلانيًا، حتى لا نشعر باستحالته المنطقية.

لا يجوز بأي حال من الأحوال للعلماء أو الفلاسفة الادعاء جدياً بإلغاء قوانين الفكر. فمثل هذا الادعاء متناقض في ذاته، لأنه يصبح نقيضه مقبولاً بنفس القدر. وبالتالي، فكأن شيئاً لم يُقل. إنه إنكار للعقل، وتأسيس للجنون. وبذلك، تُشكل قوانين الفكر الثلاثة مجتمعةً الإطار المرجعي الأكثر ثباتاً وشموليةً للفكر العقلاني .

لاحظ أيضًا التركيز الذي تُوليه قوانين الفكر على الوجود . ومن الأخطاء الشائعة لدى منكري هذه القوانين اعتبار "العدم" مجرد نوع آخر من الوجود، أو عالم موازٍ، أو مكان خارج الزمان والمكان، تنشأ منه كائنات جديدة، وتذهب إليه كائنات منتهية! هؤلاء الناس مُضلَّلون بالعادة اللغوية، فيُجسِّدون كلمة "العدم".

كل ما يظهر بشكل إيجابي، موجودٌ إلى هذا الحد. يصبح الوجود عرضةً للشك بقدر ما نضيف افتراضات إلى المظهر - أي أننا نخمن استنتاجياً ما قد يكمن وراءه. في هذه المرحلة، يبرز التناقض بين الواقع والوهم. وفي هذه المرحلة أيضاً، يتدخل فعل النفي العقلاني - عندما نقول: هذا واضح، ولكنه (بما أنه يُولّد نوعاً من التناقض) ليس حقيقياً، بل هو وهمي.

مفهوم العدم لا يستند إلى أساس تجريبي مباشر خاص به. فهو قائم على فعل عقلاني مرتبط بتجارب الوجود. إنه مجرد وهم من صنع الخيال، ومكب ذهني للأفكار التي فشلت في اختبار الأساس الوجودي.

2. محركات التفكير العقلاني

من المهم إدراك أن قوانين الفكر هي محركات التفكير العقلاني . إنها تولد الأسئلة وتدفعنا للبحث عن الإجابات؛ تغذي الفضول وتغذي البحث. إذا رضينا بما يبدو عليه الأمر، مهما بدا متناقضًا أو ناقصًا، فإن التفكير يتوقف. نفقد المنظور ونصبح جاهلين. نفقد الذكاء ونصبح أغبياء. ننفصل عن الواقع ونصاب بالجنون.

لنتأمل في عدم جدوى إنكار قوانين الفكر، ولو افتراضياً، بالنسبة للعلم. على سبيل المثال، وفقاً لنظرية النسبية لأينشتاين، لا شيء أسرع من الضوء، ومع ذلك فقد وُجد أن الجسيمات قد تؤثر على بعضها البعض بشكل فوري رغم بُعدها الشاسع. لو أننا أمام هذا التناقض الظاهر قلنا ببساطة: "حسناً، يبدو أن قانون التناقض خاطئ!" وتركنا الأمر عند هذا الحد، هل كنا سنشعر بالراحة؟ بالطبع لا، فهذا لن يحل المشكلة بصدق، بل سيتجاهلها فحسب. لن تهدأ عقولنا حتى نجد تفسيراً أعمق وأكثر إقناعاً.

إن قبول التناقض ليس إلا تبسيطًا مفرطًا وتهربًا من الإجابة. وبالمثل، ينطبق الأمر نفسه على انتهاكات قانون الوسط المرفوع: إذا سألتني سؤالًا، وسألتني: هل X هو الجواب أم لا؟ وأجبتك بأنه ليس هذا ولا ذاك، بل شيء ثالث: هل ستقتنع بهذا الجواب؟ إن معرفتك بالمسألة المطروحة لا تكتمل بهذا الجواب؛ إذ تبقى ثغرة لا يمكن ملؤها إلا بـ X أو بغير X. إن قانون الوسط المرفوع ليس إلا إقرارًا بقصور هذه الإجابات التي لا تُجيب بـ X ولا بـ X.

3. أنا أفكر، إذن أنا موجود

ديكارت " أنا أفكر، إذن أنا موجود " [26]من قضيتين بديهيتين: "أنا أفكر" (بمعنى أنني واعٍ) و"أنا موجود" (بمعنى أنني موجود). فتناقض كلتا القضيتين متناقض في حد ذاته، أي أنه ينطوي على مفهوم مُستَلب ويُؤدي إلى مفارقة. وبالتالي، لا

[26] انظر هاميلين، ص 137. والتعليقات الواردة هنا ليست المقصود منها أن تكون تحليلاً شاملاً لعبارة "كوجيتو" ، وغني عن القول.

يُمكن التفكير في عبارة "أنا لست واعيًا" أو قولها (أو حتى سماعها أو فهمها) دون أن يكون المرء واعيًا. وبالمثل، لا يُمكن التعبير عن عبارة "أنا لست موجودًا" (أو ملاحظتها) دون أن يكون موجودًا. لذا، كان ديكارت مُصيبًا تمامًا في اعتبار هاتين القضيتين بديهيتين؛ أي مبادئ أولية، لا تعتمد على مبادئ سابقة.

لاحظ أيضًا أن هاتين العبارتين صحيحتان بديهيًا بشكل مستقل عن بعضهما البعض – فماذا عن " إذن" ، التي تشير إلى أن المجموع يتبع من " أنا أفكر" ؟ هل يُقصد بـ"إذن" ربما الإشارة إلى ترتيب معرفي، وليس إلى استدلال؟ يمكن للمرء أن يستنتج الوجود من الوعي شكليًا، بمعنى أن الكائن الواعي هو بالضرورة كائن موجود؛ لكن لا يلجأ المرء عمليًا إلى مثل هذا الاستدلال.

في الواقع، برأيي، نُدرك الأشياء الأخرى قبل أن نُدرك إدراكنا لها، لذا ليس من الصواب وضع "أنا أفكر" قبل "أنا موجود". قد يُقال إن الطفل قد يختبر حالات داخلية أولًا، لكنني أُجيب بأن هذه الحالات هي نتاج أحاسيس سابقة. مع ذلك، يُمكننا تأييد ترتيب ديكارت، باعتباره ترتيبًا منطقيًا، بمعنى أنه لو لم يكن لدى الذات القدرة على الوعي، لما أدركت وجودها. أي، ربما يعني ذلك: "أستطيع أن أفكر، إذن أستطيع أن أعرف أنني موجود".

لكنني أعتقد أن التفسير الصحيح هو التالي: عندما نُدرك شيئًا ما، أي شيء، فإن هذا يُتيح لنا فرصة إدراك ذواتنا ، أي أن هناك ذاتًا تُدرك ذلك الشيء، أيًا كان. وبالتالي، فإن الجزء الأول من الجملة ليس حرفيًا: " أنا أفكر"، بل: "يحدث إدراك للأشياء" (أو "يحدث تفكير"). ومن ثم يُستنتج الجزء الثاني استنتاجًا استقرائيًا صحيحًا ، أي يُمكننا أن نفترض أن "هناك شيئًا ما يُدرك الأشياء"، أي أن "للتفكير ذاتًا ومفعولًا به"، أي أن "هناك أنا" (أو "أنا موجود").

إن الذات هي التي تُستنتج من مظهر الأشياء - كما يجادل العقل: لا بد أن تظهر أمام شخص ما. وهذا ما يميز المظهر عن مجرد الوجود: فهو يحدث من خلال "الإدراك" بواسطة "شخص ما". وهكذا، يبرر ديكارت افتراضنا المعتاد بوجود ذات مدركة من خلال حقيقة الإدراك. ويخبرنا أن الأمر ليس مجرد اصطلاح نحوي، بل إن "التفكير" يستلزم "أنا".

4. فيما يتعلق بالهوية [27].

[27] لقد ناقشت هذه المسألة الأنطولوجية بالفعل في الفصل 10، القسم 2 (أعلاه).

أين يبدأ الجسم المادي أو ينتهي، في ظل التدفق المستمر للجسيمات والطاقة داخله وخارجه، حتى (على مدى فترة زمنية كافية) في حالة الأجسام الصلبة الظاهرية؟ علينا أن نستخدم الحدود الظاهرية للأشياء كتعريف لها في الزمكان. أو بتعبير أدق، إقرارًا بالصعوبات المذكورة أعلاه، حدودها الوهمية . وهكذا، تُبنى معرفة المادة على حدود اعتباطية، وغير دقيقة عن قصد، لـ"الأشياء".
يمكننا أن نناقش الأمر نفسه فيما يتعلق بالأشياء الذهنية (كالصور والأصوات وغيرها). للوهلة الأولى، تبدو حدودها واضحة؛ ولكن بالتأمل، تصبح موضع شك، غير دقيقة وغير مؤكدة. وبناءً على ذلك، لا يمكننا الجزم بأن حدود الأجسام المادية هي إسقاطات ذهنية. فإذا كانت حدود الخطوط الذهنية غير مؤكدة، فإن حدود ما يُفترض أن تحدده تبقى غير مؤكدة أيضاً.
في نهاية المطاف، وبما أننا لا نستطيع حتى تحديد الأشياء الذهنية أو المادية بشكل ذهني، فإن جميع الحدود ليست سوى حيل لفظية، أي ادعاءات لا يمكننا إثباتها . ولا تقتصر هذه الملاحظة على الحالات "الحدودية" فحسب، بل تشمل جميع الأشياء المادية أو الذهنية.
هذه تساؤلات جذرية للغاية، تُثير شكوكاً عميقة. إنها مبادئ للغموض والشك أكثر إثارة للقلق من مبدأ عدم اليقين، لأنها تُشكك بشكل أساسي في صحة أي هندسة (وبالتالي، بشكل أوسع، في صحة الرياضيات والفيزياء).
عندما أبدى بعض الفلاسفة اليونانيين أو الهنود شكوكًا حول إمكانية المعرفة البشرية، فربما كان هذا ما يقصدونه. إذا لم يكن بالإمكان تحديد الأشياء، فكيف يمكن إنتاج مفاهيم وقضايا دقيقة؟ وبدون الدقة، كيف يمكننا الحكم على صحتها أو خطئها؟
بينما يُعدّ إنكار المعرفة في حد ذاته تناقضًا ذاتيًا، فإنّ إنكار المعرفة الدقيقة ليس كذلك. فمن الممكن ملاحظة الغموض العام للتجربة دون إنكار قانون الهوية. فإذا كان الغموض هو هوية الأشياء، أو إذا كنا ببساطة غير قادرين على تركيز حواسنا بشكل كافٍ لتجاوز هذا الغموض، فإننا سنبقى عالقين عند هذا المستوى من التجربة، شئنا أم أبينا.
أفضل حجة مضادة يمكنني تقديمها هي أن المعرفة الظاهراتية لا تزال نوعًا من المعرفة، ويمكن استخدامها كنقطة انطلاق للوصول إلى معرفة أعمق، عن طريق الاستدلال . أي أنه لا يزال بإمكاننا صياغة فرضيات وجودية، قابلة للتأكيد أو الرفض المستمر بالرجوع إلى العقل والتجربة، حتى لو كانت الحالة المعرفية للأخيرة في البداية ظاهراتية بحتة.
هذا لا يحل صعوبة القياس بشكل مباشر، ولكنه يمنحنا بعض الأمل في إمكانية النجاح بشكل غير مباشر. سأترك المسألة مفتوحة، وأنتقل إلى موضوع آخر.

14. الفصل الرابع عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل الثاني (القسم 17).

1. المظهر والحقيقة والوهم

الظاهراتية من إدراك أن لبنات بناء المعرفة هي المظاهر. ويتحقق هذا الإدراك من خلال جدلية تتألف من الأطروحة ونقيضها والتركيب، على النحو التالي.

(a) في البداية، ينظر المرء بشكل طبيعي إلى كل ما يصادفه في التجربة أو الفكر على أنه " **حقيقي** " (هذا هو موقف "الواقعي الساذج").

(b) ثم، في مواجهة التناقضات الواضحة والفجوات في معرفة المرء، يدرك منطقياً أن بعض الأشياء التي بدت حقيقية في البداية يجب أو على الأقل قد تعتبر في النهاية غير حقيقية - أي " **وهمية** " (وهذا يشكل أزمة معرفية).

(c) وأخيراً، يدرك المرء أنه سواء كان شيء ما حقيقياً أو وهمياً (ويبقى كذلك في النهاية أو يتبين أنه عكس ذلك)، فإنه على الأقل يمكن الاعتراف به على الفور (بشكل مطلق وغير مشروط) على أنه " **ظاهري** " (هذا هو الموقف "الظاهراتي"، الذي يحل الأزمة).

يمكن بناء معرفة الواقع استقرائيًا من معرفة المظاهر، وذلك بفضل المبدأ التالي (د): **يجوز للمرء أن يفترض بشكل معقول أن شيئًا ما يبدو حقيقيًا هو في الواقع حقيقي، إلى أن يثبت أنه وهمي أو على الأقل يُشك فيه لسبب محدد .** يمكن وصف هذا بـ"الواقعية الدقيقة"، وينبع من إدراك أن مجرد المظهر هو مصدر كل مصداقية.

وهكذا، تتبع الظاهراتية التدفق الطبيعي للمعرفة، الذي يتمثل في قبول المظاهر الفردية مبدئيًا على أنها حقيقية، مع الاستعداد لإعادة تصنيفها على أنها وهمية إذا ما أثارت مشكلات منطقية محددة لا يمكن حلها إلا بتلك الطريقة المحددة. ولذلك، فإن مفهوم "المظهر" ليس أساسيًا بالمعنى الدقيق، بل هو مصطلح انتقالي يُستخدم في الحالات الإشكالية. ولأنه يشير إلى الأرضية المشتركة بين "الواقع" و"الوهم"، فهو أولي استنتاجيًا. ولكن بما أن الوهم يُتحقق عمليًا قبله، فهو ثانوي استقرائيًا.

إن مفاهيم المظهر والحقيقة والوهم تتعلق في البداية بالتجارب؛ وبعد ذلك فقط، عن طريق القياس، يتم تطبيقها على التجريدات، أي المنتجات المفاهيمية للتجربة التي يتم التوصل إليها من خلال اعتبارات عقلانية، مثل المقارنة والتباين (أي التأكيد أو النفي، والقياس).
يُستخدم مصطلح "الحقيقة" عادةً للإشارة إلى البيانات التجريبية البحتة، أي المادة الخام للمعرفة، وفي هذه الحالة، يشير مصطلح "الخيال" إلى عناصر معرفية أخرى، أي تلك التي تتأثر بفرضيات تفسيرية. (لكن تجدر الإشارة إلى أننا في الواقع العملي لا نلتزم دائمًا بهذه التعريفات الصارمة، وقد نستخدم المصطلحات بشكل أوسع أو أضيق).
تتطابق مفاهيم الحقيقة والزيف والشك في نطاقها مع مفاهيم الواقع والوهم والمظهر. يُطبَّق الثالوث الأخير على مضامين القضايا، بينما يتعلق الأول بالقضايا في حد ذاتها. على سبيل المثال، عند النظر إلى عبارة "الكلاب تنبح"، فإن حقيقة نباح الكلاب هي "واقع"، بينما القضية القائلة بأن الكلاب تنبح هي "حقيقة"؛ وينطبق الأمر نفسه على حالات أخرى.
بمجرد أن نفهم جميع هذه المفاهيم على أنها تدل على حالات معرفية ووجودية مختلفة ، يتضح سبب ضرورة تمييزها عن بعضها البعض. فهي جميعها تُستخدم كأدوات منطقية - لتوضيح الخطاب وتنظيمه، وتجنب الالتباسات والتناقضات.
لاحظ جيدًا أن الفينومينولوجيا ليست فلسفة شكية تنكر الواقع في كل الظواهر وتزعم أنها جميعًا أوهام. هذا الموقف (الذي وقع فيه الكثير من الفلاسفة عن غير قصد) متناقض منطقيًا، إذ يدّعي صحته بينما يرفض كل إمكانية للحقيقة. مفهوم الوهم يفقد معناه إذا نُفي الواقع؛ فبعض التصديق ضروري للشك. الشك دائمًا ما يستند إلى تناقض ظاهري أو ثغرة في المعرفة؛ أي أنه في حد ذاته عنصر من عناصر المعرفة.

2. الوجود والعدم

ما هي العلاقة بين مفهومي الوجود والعدم؟ (أو الوجود والعدم)، وأولئك الذين تم توضيحهم للتو بشأن المظهر والحقيقة والوهم، قد يسأل المرء؟
في البداية، يمكن مقارنة مصطلح الوجود بمصطلح الواقع، أو بشكل أوسع بمصطلح المظهر (مع التسليم بوجود الأوهام، حتى وإن لم تكن مساوية لواقع الأشياء). إلا أنه عند التأمل، يظهر اختلاف جوهري عند أخذ عوامل مثل الزمان والمكان في الاعتبار.

نحتاج إلى القدرة على التعبير لفظيًا عن التغيرات في التجربة عبر الزمان والمكان والظروف الأخرى. إن المظهر، سواء كان حقيقيًا أم وهميًا، "يوجد" في زمان ومكان ظهوره، ولكنه قد "لا يوجد" في وقت سابق أو لاحق، أو في مكان آخر. إن "وجود" المظاهر عابر، ومحلي، ومشروط، ونسبي.
ما يظهر اليوم قد يختفي غدًا، وإن كان قد يستمر (أو لا يستمر) في الظهور بشكل أقل وضوحًا، إما من خلال ذاكرة أحدهم عنه أو من خلال ظهور آثاره الخاصة. قد يظهر شيء ما هنا ضمن مجال رؤيتي، ولكنه غائب في أماكن أخرى. قد تراه أنت في بعض الظروف، ثم تلاحظ غيابه في ظروف أخرى.
لذا، نحتاج إلى التمييز بين طرق الظهور المختلفة. فبالنسبة للزمن: إما في الواقع، أو من خلال الذاكرة أو التوقع؛ أو بالنسبة للموقع المكاني. أو مرة أخرى، فيما يتعلق بالأسلوب: إما في الواقع، أو فقط من خلال الإمكانية (أي في بعض الظروف بخلاف الظروف السائدة حاليًا)، أو من خلال الضرورة (أي في جميع الظروف).
كما أن الزمان والمكان يثيران التمييز بين "الوجود" و"الحقيقة" (أو "الواقع")، بمعنى أنه عندما يتوقف شيء ما عن الوجود في وقت ومكان معينين، فإن حقيقة وجوده في الوقت والمكان السابقين لا تتأثر.
علاوة على ذلك، فإن المظاهر واضحة لشخص ما في مكان ما، فهي محتويات الوعي، وموضوعات الإدراك. ويتم تمييز مفهوم الوجود أيضًا بالرجوع إلى هذا، من خلال تصور أن ما قد يكون واضحًا لشخص ما، قد لا يكون كذلك لشخص آخر. علاوة على ذلك، نرغب في النهاية في الإقرار بأن شيئًا ما قد يكون موجودًا حتى دون أن يختبره أي شخص (مع أننا، بالطبع، عند تعريف مثل هذه الفئة، يجب أن نعترف، من أجل الاتساق، بأننا بذلك ندرك، ولو بشكل غامض وغير مباشر، الشيء المعني).
وهكذا نصل إلى إدراك أن مفهوم المظهر مفهوم ذاتي نسبياً، ينطوي على عاملين متميزين: من جهة، وجود شيء ما ذي مظاهر محددة، ومن جهة أخرى، إدراك شخص ما لهذا الشيء في زمان ومكان معينين . ويهدف مفهوم الوجود إلى فصل العامل الموضوعي عن عامل الوعي الضمني في مفهوم المظهر.
لذا، فإنّ مفهوم "الوجود" ضروريٌّ لإضفاء الطابع الموضوعي على "المظهر"، ولتمكيننا من تصوّر الموضوع بمعزلٍ عن وعي الذات به. نحتاج إلى القدرة على تصوّر الأشياء التي تظهر لنا على أنها قد "تستمر" أحيانًا حتى عندما نتوقف عن إدراكها. علاوةً على ذلك، نحتاج إلى القدرة على التفكير في أشياء لم نختبرها شخصيًا بعد، بل وربما لن نختبرها أبدًا. بهذه الطريقة، نستطيع أن

نتجاوز في تفكيرنا مجرد المظهر، ومن خلال التصوّر والاستدلال، نأمل في إدراك الوجود بمعناه الأوسع.
يُعدّ مفهوم الوجود ونفيه أداتين إضافيتين للمنطق، تُسهّلان الحوار العقلاني، وبدونهما لن نتمكن من التعبير ذهنياً عن العديد من الفروقات. وعليه، فإنّ قول "الوجود موجود" و"العدم غير موجود" ليس مجرد تكرار، بل هو إقرار بأنّ للكلمات التي نستخدمها نوايا مفيدة. تُشكّل هذه العبارات وسيلة أخرى للتعبير عن قوانين الفكر. لا يُمكن إنكار الوجود ولا يُمكن تأكيد العدم.
لا نميّز بين "الموجود" و"غير الموجود" بتصنيف الأشياء ذهنياً إلى نوعين، كالتفاح وأشياء أخرى غير التفاح. فالسياق المعرفي الذي ينطبق على معظم مفاهيمنا لا ينطبق على هذه المفاهيم الأساسية، ذات الطبيعة العملية الأوسع. الأمر هنا يتعلق بالتمييز لا بالتفريق.
بينما يحمل مفهوم "الوجود" مضمونًا تجريبيًا نهائيًا، فإن مفهوم "العدم" خالٍ منه، لأن الإنكار الواقعي لا يقوم على نفس العملية الذهنية التي يقوم عليها التأكيد. فنحن لا نختبر العدم أبدًا، بل نفشل *(في حالات معينة)* في اختبار الوجود. ولا يقوم مفهوم الوجود على التناقض مع مفهوم العدم، إذ أن الأول (بحكم التعريف) يرتبط بـ"كل الأشياء" والثاني بـ"العدم"، والعدم ليس نوعًا من أنواع الأشياء. فلا يوجد زمان أو مكان أو ظرف يحتوي على العدم. وكلمة "العدم" ليست سوى مستودع لجميع الكلمات والجمل التي وُصفت بأنها عديمة المعنى أو خاطئة.
مصطلحات مثل "الوجود" و"العدم" ليست فاعلاً أو فعلاً أو محمولاً عادياً؛ فهي أوسع وأعمق من أن تُعامل كغيرها من المصطلحات. أولئك الذين يبنون نظرية معرفية، أو أنطولوجيا، تستنتج أن "الوجود غير موجود" أو أن "العدم موجود" لم يفهموا منطق الاستدلال. عندما يتعارض النظرية مع الحقائق المرصودة، فإن النظرية (أو "الاستدلال" الذي أدى إليها) هي التي تُوضع موضع شك وتُرفض، لا الحقائق.

15. الفصل الخامس عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصول 3 (القسم 5)، 5 (القسم 1) و 6 (القسم 3 و 4).

1. أقطاب الازدواجية

فيما يتعلق بالمبدأ الذي دافع عنه العديد من الفلاسفة، وخاصة الشرقيين، وهو أن قطبي الازدواجية (على سبيل المثال، الجيد والسيئ، والنور والظلام، وما إلى ذلك) تنشأ معًا - بعض التعليقات تستحق الإدلاء بها.
يسعى الفلاسفة الشرقيون إلى نمط وعي لا يقوم على التصنيف، أي الوعي الذي يسبق التمييز؛ ولهذا السبب، تُعدّ الثنائيات عقبات في نظرهم. إلا أن هذا الوعي الأحادي نادرًا ما يُتحقق، إن لم يكن مستحيلاً.
سأجيب من منظور وجودي: بما أننا نستطيع تصور وحدة الوجود، فبإمكاننا أيضاً تصور كونٍ فيه الخير فقط أو النور فقط ، وهكذا؛ أي أن عالماً بقطبية واحدة من هذه الثنائيات ممكن منطقياً. بالطبع، لن تكون هذه وحدة وجود صارمة إلا إذا كانت هذه الصفة هي الوحيدة تماماً ولم توجد أي صفة أخرى في العالم (أي ليس فقط عدم وجود القطبية الأخرى لتلك الصفة). وبالطبع أيضاً، نحن - الذين نتصور ذلك العالم الآن - لن نكون متميزين فيه، لأنه حينها سيكون فيه شيئان فقط: الموضوع والذات.
لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من العزلة الوجودية لا ينطبق على أي صفة. فالمفاهيم السلبية مثل "النقص" لا يمكن أن توجد بمعزل عن غيرها [28]؛ أي أن عالماً ناقصاً بالكامل أمرٌ لا يُتصور، إذ لا بد أن يبقى جزء منه كاملاً لكي يوجد أصلاً. ومع ذلك، قد يتعلق هذا الأمر بالملاحظة التالية.
من وجهة نظر معرفية ونفسية (وليست وجودية)، ثمة بعض الحقيقة في هذا الاعتقاد الشرقي. أي أن فكرة الخير أو النور لا يمكن تصورها دون فكرة الشر أو الظلام. فتخيّل أحد القطبين يستلزم استحضار القطب الآخر للمقارنة. ويعود ذلك إلى آلية تكوين المفاهيم، إذ تعمل هذه الآلية على التمييز بين الأشياء وتحديدها.

---

28 كما أشار آلان واتس، في مكان ما.

لأن تصنيف الأشياء المتشابهة لا يتم إلا عن طريق التباين مع الأشياء المختلفة، فإن كل كلمة، وكل مفهوم، يجب أن يفسح المجال لنقيضه؛ فلا يمكننا فهم مصطلح دون التفكير في نقيضه. وهكذا، يمكن القول: على الرغم من أن X منطقيًا يستبعد تمامًا غير X، إلا أنه من الناحية النفسية، يمكن القول إن "X" يتكون بنسبة 99% من "X" و1% من "غير X".
ثمة نقطة أخرى جديرة بالذكر هنا: المصطلحات المتناقضة، مثل "س" و"ليس س"، لها نفس الوضع المنطقي، أي أن معاملتها الشكلية متطابقة؛ ومع ذلك، من الناحية الظاهراتية، يختلف التأكيد والنفي اختلافًا كبيرًا: فالأول يدل على تجربة فعلية (ظاهراتية، من خلال الحواس أو العقل، أو غير ظاهراتية، حدسية) - بينما يدل الثاني على فعل عقلاني، تقرير مفاهيمي يفيد بأن تجربة متوقعة لم تحدث. من الناحية النظرية، ربما ينبغي التعبير عن التجارب بصيغة إيجابية، بينما ينبغي صياغة النفي بصيغة سلبية. لكن في الواقع، نادرًا ما يُتبع هذا.
قد تشير كلمة إيجابية مثل "الصمت" أو "السكون" إلى حدث سلبي (انعدام الصوت، انعدام الحركة). ومع ذلك، حتى في مثل هذه الحالات، قد يكون هناك حدث إيجابي كامن؛ ففي أمثلتنا، على الرغم من أن الصمت يشير إلى عدم إدراك أي ظاهرة صوتية، إلا أننا قد نقصد بهذا المصطلح إرادتنا في حجب الأصوات، وهي إرادة إيجابية، وإن كانت بلا طابع ظاهري، إلا أنها معروفة بشكل بديهي.
وبالمثل، أظن أن بعض الكلمات ذات الدلالة السلبية قد تشير في الواقع إلى تجارب إيجابية، مع وجود سبب وجيه لتفضيل الصيغة السلبية. على سبيل المثال، كلمة "غير خجول" تعني ببساطة "بدون اعتذار"، ولكن عند التدقيق فيها، تشير إلى أنماط سلوكية معينة؛ لذا، فرغم صيغتها السلبية، إلا أنها تحمل دلالة إيجابية. ومع ذلك، فإن الصيغة السلبية ليست وليدة الصدفة، بل تُستخدم للإشارة إلى العنصر المفقود في هذه الأنماط السلوكية، مما يجعلها موضع شك اجتماعي.

2. حول مفارقة الكاذب[29]

بمجرد أن ندرك أن معنى الكلمات هو نيتها، منفردة ومجتمعة، يصبح حل مفارقة الكاذب واضحًا جدًا. الإشارة إلى الذات لا معنى لها، لأن النية لا يمكن

[29] بالإضافة إلى الفصل 5، القسم 2 (أعلاه).

أن تقصد نفسها، لأنها لم توجد بعد؛ فالنية لا يمكن أن تقصد إلا شيئًا موجودًا بالفعل، كأن تكون نية أخرى موجهة إلى شيء ثالث.
وبناءً على ذلك، فإنّ عبارة "هذه العبارة خاطئة" لا معنى لها، وكذلك عبارة "هذه العبارة صحيحة". يمكن اعتبار كلتيهما صحيحة وخاطئة في آنٍ واحد، أو لا صحيحة ولا خاطئة - لا فرق في حالتهما، لأنّ عبارة "هذه العبارة" لا تشير إلى شيء على الإطلاق [30].
على الرغم من أن الكلمات المستخدمة في هذه الجمل تحمل معاني منفصلة، وأن البنية النحوية للجمل سليمة، إلا أن افتقار الكلمات مجتمعةً إلى المضمون يوحي بانعدام قيمتها المنطقية مجتمعةً. فالإشارة الذاتية متماسكة نحويًا، لكنها غير مترابطة دلاليًا. إنها أشبه بالجدل الدائري، معلقة في الهواء، لا تؤدي إلى نتيجة محددة.
فيما يتعلق بالقضية الحصرية " هذه القضية فقط هي الصحيحة"، فإنها تستلزم أمرين: " هذه القضية صحيحة" و" جميع القضايا الأخرى خاطئة" - أي أنها تُعادل القضية الاستثناءية " جميع القضايا خاطئة ما عدا هذه القضية". وكثيراً ما يدّعي بعض الفلاسفة هذه الأخيرة؛ مثلاً من يقولون "كل شيء وهم (إلا هذه الحقيقة)".
أودّ أن أوضح هنا أن هذه التصريحات لا تقتصر على مغالطة الإشارة الذاتية (أي "هذه القضية"). بل تتضمن أيضاً إشارة إلى "جميع القضايا الأخرى"، وهو أمرٌ قابلٌ للنقد، للأسباب التالية:

- إن ادعاء معرفة "جميع القضايا الأخرى" هو ادعاء بالعلم المطلق ، وتظاهر بمعرفة كل شيء يمكن معرفته، أو كل ما سيكون على الإطلاق. وعمومًا، تُطلق مثل هذه التصريحات دون تقديم تبرير معقول، رغم أنها تتعارض مع جميع النتائج السابقة للتجربة والعقل.
- لا شك أن بعض القضايا الأخرى تُعتبر وتُقرّ بصحتها من قِبل هؤلاء الفلاسفة. وهم عمومًا كثيرو الكلام، بل ومطنبون في الإسهاب، فهم لا يكتفون بقول عبارة واحدة ويرفضون قول أي شيء آخر.
- وبالطبع، من الناحية الرسمية، إذا كان "هذا" بلا معنى (كما سبق توضيحه)، فإن "جميع الآخرين"، والذي يعني "أي شيء آخر غير هذا "، هو أيضاً بلا معنى!

بالمناسبة، تُنسب مفارقة الكاذب إلى الإغريق القدماء، إما إلى يوبوليدس الملطي (القرن الرابع قبل الميلاد) أو إلى إبيمينيدس الكريتي (القرن السادس قبل الميلاد). لا أعلم إن كان حلها واضحًا لهؤلاء المنطقيين الأوائل، لكن نصًا مجهولًا

30 انظر منطق المستقبل ، الفصل 32.2.

(أوروبي على الأرجح) من القرن الرابع عشر الميلادي، يُقال إنه شرح أن عبارة الكاذب ليست صحيحة ولا خاطئة، بل هي ببساطة بلا معنى. وبالتالي، فإن هذا التفسير أقدم تاريخيًا بكثير من المنطق الحديث (راسل وآخرون، مع أن هؤلاء المنطقيين المتأخرين [قد] أوضحوا المسألة بالتأكيد).[31]

3. "المنطق" غير الأرسطي

كما سبق ذكره، فقد تاق العديد من "علماء المنطق المعاصرين" - منذ أواخر القرن التاسع عشر - إلى أن يقدموا للمنطق ما قدمه كوبرنيكوس في علم الفلك، أو ما قدمه أينشتاين لاحقاً في الفيزياء. ويبدو أن كل واحد منهم كان مدفوعاً برغبة جامحة في أن يكون ثورياً معاصراً عظيماً في مجال المنطق.
وهكذا دشنوا هجوماً مستمراً على العقل، وهو كرنفال حقيقي للاعقل، استمر لأكثر من مائة عام، مع عواقب وخيمة على العديد من العقول الضعيفة وعلى السلام الاجتماعي والرفاهية.
كان نموذجهم المفاهيمي هو الهندسة غير الإقليدية. فكما اعتبر علماء الرياضيات المعاصرون بعض بديهيات الهندسة الإقليدية قابلة للنقاش، إن لم تكن اعتباطية، سعى هؤلاء المنطقيون المعاصرون إلى التشكيك في "قوانين الفكر" الأرسطية أو رفضها، ووجدوا نظامًا جديدًا - " منطقًا غير أرسطي ".
لكن هذا تمرين مستحيل، لأن [32]قوانين الفكر أكثر جوهرية للعقل من بديهيات إقليدس (وخاصة تلك المتعلقة بالتوازيات). إن النموذج الهندسي للبديهيات والنظريات لا ينطبق على المنطق إلا ظاهريًا، لأنه في حد ذاته جانب أو تعليم من جوانب المنطق *(الأرسطي)* .
عندما قرر علماء الرياضيات مراجعة المسلّمات التقليدية للهندسة، استخدموا الاستدلال القائم على قوانين الفكر. وقد جادلوا قائلين: "لا نرى أي تناقض ذاتي، أو عدم اتساق عقائدي، أو حتى تناقض (في نهاية المطاف) مع التجربة في اقتراح بعض المسلّمات والأنظمة البديلة؛ لذلك، فإن افتراضات إقليدس ليست حصرية ولا يمكن استبدالها".
لا يمكن قول الشيء نفسه عن المنطق نفسه، دون الوقوع في تناقض ذاتي. فلا يمكننا، على سبيل المثال، الإشارة إلى ازدواجية الجسيم والموجة والقول: "يبدو أن هناك تناقضات في العالم، لذا سنراجع بديهية عدم التناقض المنطقية" - لا

---

31 انظر إلى كتاب "المنطق المستقبلي" ، الفصل 63، القسمين 3 و 6.
32 كما شرحت مراراً وتكراراً في كتاب "منطق المستقبل" .

يمكننا فعل ذلك، لأن هذه المراجعة مدفوعة ومُبرَّرة تحديدًا بقانون عدم التناقض، في محاولة لاستعادة اتساقٍ يبدو أنه مفقود.
إنّ المنهجية المُستخدمة في مراجعة المُقدّمات عند مواجهة التناقض، والتخلي عن واحدة أو أكثر منها أو تعديلها على الأقل لاستعادة الاتساق، هي في جوهرها أحد تعاليم المنطق الأرسطي! لا يُمكننا أن نقول: "أُدرك أنني إذا دافعتُ عن التناقض، فإنني أُعرّض نفسي للتناقض؛ لكن هذا لا يُزعجني، لأنه نوع من الاتساق - فأنا أتقبّل التناقض الذاتي".
بمجرد طرحنا لهذا الاقتراح الذي يبدو معقولاً ظاهرياً، فإننا نؤكد مجدداً على عالمية قوانين الفكر، وكونها جوهر العقل، ومتأصلة في عملية التفكير نفسها. إن السبيل الوحيد الذي يمكننا من خلاله التخلي عن هذه القوانين هو التخلي عن كل فكر، وعن كل محاولة للمعرفة العقلانية. لا يمكن استخدام المنطق ضد نفسه: فهو النموذج الأمثل والمثال الأسمى للاتساق.
يمكننا أن نقترح: "قد يكون أ ليس أ"، أو ما شابه ذلك من "مسلمات جديدة" للمنطق، لكن الخطاب الناتج سيظل هراءً - مهما كان مُنمقًا ومنظمًا، ومهما كان "منهجيًا" في استغلال أساليب المنطق الأرسطي. إن مثل هذه المقترحات مجرد زيف.
إنّ من يطرحون مثل هذه الأفكار محتالون، يستغلون سذاجة الناس وخوفهم. يشبه الأمر قصة ملابس الإمبراطور الجديدة، حيث باع المحتالون للإمبراطور ملابس غير مرئية، لم يجرؤ أحد على إنكار أنها ملابس – حتى أشار طفل إلى أنه عارٍ.
لا وجودَ لما يُسمى "المنطق غير الأرسطي" (أي نظام منطقي ينكر قانونًا واحدًا أو اثنين أو جميع قوانين الفكر الثلاثة). إن طرح مثل هذا النظام ليس إلا مجرد ترديد كلمات. هذه الكلمات لا تحمل أي مضمون أو معنى جماعي؛ لا يوجد وراءها شيء سوى التخيل بأن هناك معنىً كامنًا وراءها لمجرد أن العبارة تتكون من كلمات ذات معنى فردي.
لا يُمكن تصور "ثورة كوبرنيكية" في مجال المنطق: فهي لن تكون مُناهضة لأرسطو فحسب، بل مُناهضة للعقلانية. يجب على علماء المنطق التخلي عن هذه الطموحات العبثية، والاستمرار بتواضع في توسيع نطاق التحليل المنطقي وتعميق فهم المنطق. دور علماء المنطق هو بناء المنطق، لا هدمه. العقل قيمة ثمينة للبشرية، وعلى علماء المنطق أن يكونوا حماة له.
هل ستعهد بحياتك، مثلاً، إلى طائرة بناها مهندسون يمارسون "منطقاً غير أرسطي"، أي أناس يشعرون بالراحة وسط التناقضات وبين الحقيقة والزيف؟

وبالمثل، في جميع مجالات المسعى والتفاعل البشري: المنطق هو ضمانة للعقلانية والسلامة.

4. منطق ما بعد الحداثة

وكأن هذه التيارات غير العقلانية لم تكن كافية، فهناك (على ما يبدو) جيل جديد من المنطقيين والفلاسفة " ما بعد الحداثيين " الذين يتجنبون حتى التظاهر بالمساءلة، معتبرين أن أي خطاب يبدو أنه يدور حول "المنطق" مقبول. وهم بالطبع جزء من اتجاه أوسع، لا يقتصر على مجالنا.
بصفتهم نسبيين، لا يهاجم هؤلاء أي شيء أو أي شخص بشكل مباشر. إنهم ليسوا مجرد مناهضين للعقلانية، بل هم غير مبالين بتفاصيل المنطق لدرجة أنهم لا يشعرون بالحاجة إلى تبرير أنفسهم. هم بالطبع نتاج طبيعي للمحدثين، يأخذون تعاليمهم إلى نهايتها "المنطقية". إنهم أكثر اتساقًا في اللاعقلانية من أسلافهم، ولم يعودوا مدينين بأي مظهر من مظاهر الولاء للعقل، ولا يحتاجون حتى إلى التظاهر به. لا يزعجهم العبث، لذا فهم لا يحتاجون إلى أي تبرير منطقي لعقائدهم.
في الواقع، يفتخر هؤلاء الأشخاص بجنونهم الرائج. يسعون جاهدين لأن يكونوا غامضين وغير مفهومين قدر الإمكان، انطلاقًا من اعتقادهم بأن ما يعجز الآخرون عن فهمه لا بد أن يكون بالغ العمق. لا يملكون سوى فكرة مبهمة عن ماهية المنطق، لكنهم يسعون لإبهار الآخرين برموز لا معنى لها واستخدام مصطلحات علمية زائفة. يثرثرون بلا توقف، ويصيغون نظريات زائفة محصنة ضد أي مراجعة تجريبية أو عقلانية. إنهم يعملون كمحتالين لا كعلماء.
نعم، يوجد مثل هؤلاء الأشخاص؛ بل إن بعضهم يشغل مناصب تدريسية في جامعات مرموقة. ولأن معظم الناس - بمن فيهم بعض من يشغلون مناصب أكاديمية رفيعة، ومن بينهم من يُعيّنون لتدريس المنطق - لا يعرفون أو يفهمون المنطق إلا قليلاً، فإنهم يسهل ترهيبهم من هذا التظاهر الفكري والادعاء. ويخشون أن يكشفوا عن ضعفهم الفكري أثناء التساؤل أو النقاش.
فضلاً عن ذلك، لا جدوى من التنديد بهذه الخدعة؛ فمن الواضح أن لا أحد يكترث، لأن قلة من الناس يدركون أهمية المنطق (باستثناء بعض المعادلات البسيطة اللازمة في برمجة الحاسوب). لقد ولّى زمن العقلانية، منذ أجيال. المنطق مجرد للغاية؛ فلا يمكنك عرضه بأسلوب فني على التلفاز. ولا يمكن أن يكون مسلياً: فهو يتطلب جهداً فكرياً.

16. الفصل السادس عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل التاسع (الأقسام من 1 إلى 4).

في النفي

1. النفي في الاستقراء

المفاهيم والنظريات هي تركيبات افتراضية. لا يمكن إثباتها (في أغلب الأحيان) بشكل قاطع ونهائي، بل يتم تأكيدها مرارًا وتكرارًا من خلال التجربة. هذا هو الجانب الإيجابي للاستدلال، وهو تقديم أدلة تدعم التركيبات المنطقية. هذا الجانب الإيجابي ضروري بلا شك، فبدون دليل ملموس، لا يعدّ التجريد سوى وهم من الخيال، وتكهنات جامحة. وكلما زادت الأدلة التي نقدمها، زادت موثوقية مفهومنا أو نظريتنا.

لكن، كما أدرك فرانسيس بيكون، فإن التفسير المقدم للاستدلال حتى الآن لا يفي بالغرض. فكما أن الجانب الإيجابي لتقديم الأدلة لا يقل أهمية عن الجانب السلبي، وهو رفض الفرضيات التي تقدم تنبؤات تتعارض مع التجربة. وكما أشار، حتى لو حظيت فرضية ما بتأكيدات عديدة، يكفي أن يكون لها تنبؤ خاطئ واحد لرفضها.

بالعودة إلى الوراء، يعني هذا أن عملية الاستدلال تتعلق باختيار الفرضية الأكثر ترجيحًا من بين تفسيرين أو أكثر (سواءً كانت موجودة بالفعل أو لم تُصاغ بعد) للواقع. قد يكون لكل منها العديد من "الأدلة الإيجابية" (أي الأدلة التجريبية التي تدعمها)؛ وطالما أنها جميعًا لا تزال متنافسة، فقد نفضل تلك التي لديها أكبر عدد من هذه الأدلة. ولكن، الطريقة التي نتقدم بها بشكل حاسم في معرفتنا المفاهيمية/النظرية هي من خلال الاستبعاد المتتالي للقضايا التي يتضح أن لها "أدلة سلبية" (أي أدلة تجريبية ضدها).

كل ما سبق معروفٌ جيداً ولا يحتاج إلى مزيد من التوضيح. لقد أثبتت نظرية الاستدلال الاستقرائي نجاحاً باهراً في العصر الحديث، وشكّلت أساس المنهج العلمي.

لكن عند التفكير ملياً، يتضح أن الأمر ليس بهذه البساطة والوضوح كما يبدو في البداية!

لنأخذ على سبيل المثال مسألة وجود الماء على المريخ من عدمه. يبدو أن إثبات الفرضية القائلة "يوجد ماء على المريخ" أسهل بكثير استقرائياً من إثبات الفرضية المتناقضة "لا يوجد ماء على المريخ". كلتا الفرضيتين تُعتبران فرضيتين.

ستُعزز الفرضية الإيجابية إلى حد ما إذا تم اكتشاف مؤشرات قوية لوجود الماء باستخدام أجهزة معينة من مسافة بعيدة؛ وستُعزز بشكل أكبر إذا تم إحضار عينة من المريخ إلى الأرض وثبت بعد تحليلها أنها تحتوي على الماء. في كلتا الحالتين، سيظل وجود الماء على المريخ غير مؤكد إلى حد ما (وإن كان ضئيلاً)، لاحتمالية وجود اعتراضات لاحقة على افتراضاتنا المتعلقة بالأجهزة، أو احتمال تلوث العينة التي تم إحضارها أثناء الرحلة. ومع ذلك، يبقى من الممكن التوصل إلى نتيجة قريبة من اليقين في هذا الشأن.

على النقيض من ذلك، يصعب إثبات الفرضية السلبية بالتجربة. يمكننا افتراضها بسهولة طالما لم يتم تأكيد الفرضية الإيجابية بشكل قاطع حتى الآن. أي، طالما لم نجد دليلاً على الفرضية الإيجابية (أي وجود الماء على المريخ)، ينبغي لنا أن نميل إلى الفرضية السلبية. لكن هذه الأخيرة لا تكون موثوقة إلا بقدر ما حاولنا وفشلنا في تأكيد الأولى. فإذا بحثنا بجد عن الماء بكل الطرق الممكنة ولم نجده، يمكننا أن نفترض بثقة نسبية عدم وجود الماء.

لذا، في مثالنا، يُعدّ إثبات الفرضية السلبية أصعب من إثبات الفرضية الإيجابية. فهي تعتمد على تعميم ، أي انتقال فكري من "أينما بحثنا عن الماء على المريخ، **لم نجده** " إلى " **لا يوجد** ماء على المريخ". مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه يبقى من الممكن العثور على قطرة ماء في مكان ما على المريخ، بعد قرون من استنتاجنا بعدم وجوده.

وبناءً على هذا التحليل، يتضح أن قاعدة بيكون القائلة بأن "المهم هو المثال السلبي" تبسيطية بعض الشيء. فهي تفترض أن النفي متاح بنفس سهولة (إن لم يكن أسهل من) الإثبات، وهو ما ليس صحيحاً دائماً.
عمليًا، قد يكون الاستقراء السلبي أبعد من الاستقراء الإيجابي. وبناءً على هذا الاستنتاج، يبرز السؤال التالي: هل يكون الاستقراء السلبي أسهل تجريبيًا من الاستقراء الإيجابي (أو حتى بنفس سهولة استقراءه)؟ أي، متى يصبح مفهوم بيكون للاستقراء ذا أهمية فعلية؟
إذا نظرنا إلى أمثلة تاريخية بارزة لرفض النظريات، فقد يبقى شكنا قائماً. على سبيل المثال، ظلت الميكانيكا النيوتونية سائدة لقرون، إلى أن أُثيرت الشكوك حولها باكتشاف ثبات سرعة الضوء (الذي أدى إلى ظهور نظرية النسبية)، ثم لاحقاً باكتشاف ظواهر دون ذرية مختلفة (التي أدت إلى ظهور ميكانيكا الكم). في هذا المثال، كانت "الحالات السلبية" في جوهرها "حالات إيجابية" - فالشيء "السلبي" الوحيد فيها هو نفيها للنظرة النيوتونية للعالم!
دفعتني هذه التأملات إلى الشك في أن "النفي" الذي أشار إليه بيكون لا يُقصد به إلا نسبةً إلى مفهوم تجريدي مُختار. ولا ينبغي اعتبار مبدأه بمثابة دعوة للنفي المطلق. فإذا نظرنا إلى الأمر بتمعن، سندرك أن البيانات المستخدمة لنفي فكرة ما هي في جوهرها إيجابية. ولذا، فإن دراسة طبيعة النفي دراسةً معمقةً أمرٌ لا غنى عنه.

2. الظواهر الإيجابية والسلبية

لطالما اعتبر الناس أن هناك فرقًا بين المصطلح الإيجابي والمصطلح السلبي. ولهذا السبب تحديدًا أطلق عليهما علماء المنطق تسميات مختلفة. إلا أنهم وجدوا صعوبة في التعبير عن هذا الفرق بدقة. ومع ذلك، توجد اختلافات ظاهراتية جوهرية بين الظواهر الإيجابية والسلبية.
أ. من الواضح أن العالم المادي والمعنوي يتكون فقط من ظواهر محددة إيجابية، بعضها ندركه (سواء عن طريق الحواس الجسدية أو في عقولنا). وهذه الظواهر موجودة على الأقل كمظاهر، مع أن بعضها يبدو حقيقياً والبعض الآخر وهمياً. وهذه حقيقة بديهية فينومينولوجية ومعرفية ووجودية.

إن وصف الظواهر بأنها "خاصة" هو تعبير عن إدراك أنها محدودة دائمًا في المكان والزمان. فهي موجودة، لكنها محدودة وعابرة، أي أنها تتسم بوضوح بالتنوع والتغير.

لا نختبر عادةً أي شيء ملموس يمتد بشكل موحد إلى ما لا نهاية والأبدية (مع أن مثل هذه الكلية للوجود قد تكون موجودة بالفعل، بل ويدّعي المتصوفون بلوغ وعيها في التأمل العميق، واصفين إياها بـ"الحاضر الأبدي"). لكننا نعتبر بعض الأشياء منتشرة على نطاق واسع. يُنظر إلى "الوجود" على أنه أساس كل الموجودات؛ ويشير "الكون" إلى مجموع كل الموجودات؛ ونعتقد أن "الزمكان" يُحدد امتداد كل الموجودات. لكن "الوجود" وحده يُمكن تصنيفه كتجربة (صفة موجودة في كل الموجودات)؛ أما "الكون" و"الزمكان" فيجب اعتبارهما مفاهيم مجردة.

مع ذلك، يمكن إدراك حدود الجزئيات دون الحاجة إلى نفي ما وراءها، وذلك ببساطة بسبب اختلاف تركيز الوعي، أي اتجاه تركيز الانتباه. بمعنى آخر، على الرغم من أن الإشارة إلى ظاهرة إيجابية (كتسميتها مثلاً) تتطلب نوعاً من النفي (نعني "هذه، لا تلك")، إلا أنه يمكن ملاحظة حدود تلك الظاهرة بمعزل عن النفي.

ب. من ناحية أخرى، تعتمد الظواهر السلبية (وكذلك المجردات، سواء كانت إيجابية أو سلبية) في وجودها على فاعل/فاعل - شخص مدرك (أو مرادف: الذات أو الروح أو النفس) يتمتع بالوعي والإرادة ويبحث عن ظاهرة إيجابية متذكرة أو متخيلة ويفشل في إدراكها (أو في حالة المجردات، مقارنة ومقابلة الجزئيات).

وبالتالي، فإن الظواهر الجزئية السلبية (وبشكل أعم، المفاهيم المجردة) لها وجود خاص وأكثر نسبية. فهي ليست مستقلة عن الذات بقدر استقلال الظواهر الجزئية الإيجابية. وهذا لا يعني أنها، بالمعنى الكانطي، "قبلية" أو "متعالية" أو "ذاتية" بحتة، بل يعني أنها إمكانيات وجودية لا تتحقق إلا في سياق الإدراك (العقلاني).

يتطلب هذا الإدراك نوعًا آخر من الخبرة، ألا وهو الخبرة الذاتية للفرد، ومعرفته الحدسية بإدراكاته وإرادته. هذا النوع من الخبرة، لكونه مباشرًا، قد يكون إيجابيًا أو سلبيًا دون أي صعوبة منطقية. يستدل الفرد استقرائيًا على النحو التالي:

أبحث عن X؛
لا أجد X؛
لذلك، فإن X " غير موجود" هناك.

قد تكون النتيجة السلبية "صحيحة" أو "خاطئة" ، تمامًا مثل التصور أو النتيجة الإيجابية. وتكون صحيحة بقدر صحة المقدمات - أي أن البحث المزعوم عن X كان دؤوبًا (ذكيًا، ومبتكرًا، ومنظمًا جيدًا، ومنتبهًا، وشاملًا)، وأن الفشل المزعوم في العثور على X ليس كذبة (مقصودة لخداع النفس أو الآخرين).
ومن ثم فمن الإنصاف التأكيد على أنه على عكس بعض المصطلحات الإيجابية، فإن المصطلحات السلبية لا تستند أبدًا إلى الإدراك فقط ؛ فهي تنطوي بالضرورة على عملية تفكير - الإسقاط الذهني السابق أو على الأقل نية المصطلح الإيجابي الذي تنفيه.
هذه الحقيقة المعرفية تعكس حقيقة وجودية، وهي أن "غياب" الظواهر يفتقر إلى الجوانب الظاهرية. فـ"لا" ليست نوعاً من "نعم".
لاحظ جيدًا الفرق المنطقي بين " **عدم إدراك X** " و" **إدراك عدم إدراك X** ".
فنحن لا نملك تجربة مباشرة للحالة الثانية، بل نستطيع فقط استنتاجها بشكل غير مباشر عن طريق الاستدلال الاستقرائي (أو الاستقراء) من الحالة الأولى. أما في حالة الإدراك الإيجابي، فلا حاجة لمثل هذه العملية الاستدلالية، إذ غالبًا ما يستطيع المرء إدراك X بشكل مباشر.
لنفترض أننا نرسم مربعًا للمقابلات بين القضايا (مع تسميتها قياسًا على المواقف القياسية) – «أُدرك س» (أ)، «لا أُدرك نفي س» (ي)، «لا أُدرك نفي س» (هـ)، «لا أُدرك س» (ع). هنا، يمكن معرفة الصيغة (أ) بالتجربة، بينما يمكن معرفة الصيغة (ي) ربما فقط بالاستدلال الاستنتاجي منها. أما الصيغة (هـ)، فلا يمكن معرفتها بالتجربة، وإنما فقط بالتعميم الاستقرائي من الصيغة (ع) (المبنية على التجربة).

3. التجربة الإيجابية تسبق السلبية

يُعدّ النفي ركيزة أساسية في كلٍّ من المنطق الاستنباطي والاستقرائي، ويتطلب تحليلًا دقيقًا. علينا أن نُدرك أن المصطلحات السلبية تختلف جوهريًا عن المصطلحات الإيجابية، إذا أردنا البدء في فهم طبيعة المنطق. أرى أن الملاحظة التالية بالغة الأهمية لمثل هذا التحليل:

يمكننا أن نختبر شيئًا إيجابيًا دون أن نكون قد اختبرنا (أو فكرنا) في نفيه أولاً، ولكن لا يمكننا أن نختبر شيئًا سلبيًا دون أن نفكر أولاً في (وبالتالي نكون قد اختبرنا إلى حد ما) الجانب الإيجابي المقابل.

أ. إن الإدراك في أبسط صوره هو الإحساس. إن إحساساتنا دائماً ما تكون لجزئيات إيجابية . ومحتويات إدراكاتنا الأساسية هي مشاهد وأصوات وروائح ومذاقات ولمسات وأحاسيس جسدية أخرى تبدو وكأنها تنشأ من خلال تفاعل أعضائنا الحسية مع المادة - أو ما يعادلها ذهنياً من هذه الظواهر التي تبدو وكأنها تنشأ من خلال ذاكرة التجارب الحسية، أو في إعادة تركيب تخيلية لهذه الذكريات المفترضة.

يمكن تجربة تجربة إيجابية محددة بشكل مباشر وسلبي. ببساطة، يمكننا الاسترخاء، كما لو كنا نراقب بانتباه ما يقع في مجال رؤيتنا أو سمعنا، وما إلى ذلك. هذا ما نفعله في التأمل. لسنا مضطرين للتفكير بوعي (تذكر أو تخيل أو تصور) أي شيء آخر لنحظى بهذه التجربة الإيجابية. بالطبع، قد تتعقد هذه الملاحظة عمليًا بسبب الأفكار (سواء كانت غير لفظية أو لفظية) - ولكن من الممكن في بعض الحالات أن نحظى بتجربة خالصة. يجب التسليم بهذا منطقيًا، إذا أردنا أن تستند المفاهيم إلى الإدراكات الحسية.

ب. في حالة الجزئيات السلبية ، يختلف الوضع جذريًا. فالجزئية السلبية لا تحمل أي مضمون ظاهري محدد، بل تُعرَّف كليًا بـ"غياب" المحتويات الظاهرية التي تُشكِّل جزءًا إيجابيًا. إذا نظرتُ إلى محيطي المادي أو الذهني، فسأرى دائمًا ظواهر حاضرة. ولا يُلاحَظ غياب ظاهرة ما إلا إذا فكَّرنا أولًا في تلك الظاهرة الإيجابية، وتساءلنا عما إذا كانت حاضرة.

من الصحيح القول إن غياب شيء ما يعكس حقيقة تجريبية، لكن من الحقائق أننا لن نلاحظ الجانب السلبي دون التفكير أولاً في الجانب الإيجابي. لذا، فإن المعرفة السلبية بالضرورة (بحكم الضرورة المنطقية) أكثر غير مباشرة وفعالية. وهي تبقى (في أفضل حالاتها) راسخة تماماً في التجربة، لكن هذه التجربة السلبية تتطلب عملية عقلانية (سواء كانت لفظية أو غير ذلك).

لكي أختبر تجربة سلبية، يجب علي أولاً أن أتخيل (أتذكر أو أخترع) تجربة إيجابية معينة؛ ثم يجب علي أن أنظر وأرى (أو أسمع أو أي شيء آخر) ما إذا كانت هذه الصورة تتطابق مع تجربتي الحالية أم لا؛ وعندها فقط (إذا حدث بالفعل أنها لا تتطابق) يمكنني أن أستنتج أنني "جربت" تجربة سلبية.

يمكن اعتبار التفكير في X بمثابة وضع المرء نفسه في موقع يسمح له (مجازًا) بتجربة ما ليس X. فإذا لم يركز المرء انتباهه أولًا على X، فلن يتمكن من تجربة نفي X. قد يختبر المرء أنواعًا شتى من الأشياء الغريبة والرائعة، لكن ليس بالضرورة ما ليس X تحديدًا.

انطلاقاً من هذا التأمل، يمكننا القول إنه بينما يمكن تجربة الإيجابيات، فإن السلبيات هي في جوهرها أفعال عقلانية (تتضمن الخيال والتجربة والنية).

فالسلبية تستلزم بالضرورة التفكير: التفكير في الإيجابية المقابلة (العنصر الخيالي)، واختبار وجودها أو عدمه (العنصر التجريبي)، والاستنتاج العقلاني المتمثل في "النفي" (العنصر النية).

ج. قد تتضمن عملية النفي كلمات، وإن لم يكن ذلك ضرورياً.

لنفترض أنني أختبر لحظيًا بعض المشاهد والأصوات، وما إلى ذلك، وأُطلق على هذه التجربة الإيجابية المحددة اسم "س". إن محتوى الوعي الذي أستند إليه في تسمية "س" هو مجموعة محددة من التجارب الظاهرية الإيجابية، أي الإدراكات الجسدية و/أو العقلية. كلما تحدثت عن هذه "س"، فإنني أتصور ذهنيًا جسمًا بلون وشكل معينين يتحرك بطرق معينة، ويصدر أصواتًا معينة، وما إلى ذلك.

يختلف الأمر تمامًا عند نفي مصطلح بسيط كهذا، وهو "ليس X". فالأخير لا يمكن تعريفه بأي إدراكات محددة، إذ لا يشير إلى أي صفات محسوسة . ولا يمكن ربطه بالظواهر الإيجابية التي تصادف وجودها في غياب تلك التي تُكوّن X. وبالتالي، بالمعنى الدقيق، لا يمكن تعريف "ليس X" إلا بنفي X.

لاحظ جيدًا، أنه ليس من الدقة القول (إلا بعد وقوع الحدث) أن مصطلح "ليس X" يشير إلى جميع التجارب الأخرى غير X (مثل A، B، Y، Z، إلخ)، لأنه عندما أبحث عن X هنا والآن ولا أجده، فإنني أشير فقط إلى التجربة الحالية ضمن نطاقي الحالي وليس إلى جميع التجارب الممكنة. لن نصف موقفًا خاليًا من X بأنه "ليس X" دون التفكير في X ؛ بل سنصف ذلك الموقف بطريقة إيجابية (مثل "Y" أو "Z" أو أي شيء آخر).

وهكذا، يمكننا تسمية (أو التفكير بدون كلمات) شيء ملموس "X"، بعد تجربة الظواهر التي تشكله؛ ولكن في حالة "ليس X"، فإننا بالضرورة نستحضر الاسم (أو فكرة بدون كلمات) عنه قبل أن نختبره.

وبالتالي، فإن "ليس-س" هو مفهومٌ قائمٌ بذاته وليس مجرد إدراك، حتى في الحالات التي يشير فيها "س" إلى مجرد إدراك (وخاصةً عندما ينطوي "س" نفسه على قدرٍ من التجريد - كما هو الحال عادةً). يُبنى مفهوم "ليس-س" افتراضياً أولاً، ثم يُؤكد من خلال محاولة إعادة تجربة "س" الفاشلة.

باختصار، ينطوي النفي - حتى على المستوى الإدراكي - على عملية استنتاجية. فهو ليس مجرد تجربة. لا يقصد المصطلح السلبي مجرد إدراك شيء سلبي، بل يتكون من فرضية مدعومة بتأكيد إدراكي. النفي دائمًا ذو طبيعة مفاهيمية وإدراكية في آن واحد.

لا يمكن دحض أي نظرية قبل صياغتها - وبالمثل، لا يمكن اعتبار X غائباً إلا إذا فكرنا أولاً في X.

4. النفي هو نية

الآن، لا توجد تجربة ظاهرية محددة وراء كلمة "لا". فالنفي ليس له لون أو شكل مميز، ولا صوت أو رائحة أو طعم أو ملمس خاص، سواء كان حقيقيًا أم وهميًا! فما هو إذن؟ أقترح ما يلي:
يشير النفي في حد ذاته إلى "فعل عقلي" - أو بتعبير أدق، هو فعل إرادي (أو بتعبير أدق، فعل إرادة) يقوم به ذات واعية. وبالتحديد، النفي هو النية . لاحظ أن إرادتنا في النفي هي في حد ذاتها فعل إيجابي ، على الرغم من أن نيتنا من خلالها هي نفي شيء آخر.
إن النفي يعبر عن تجربة – وهي "الفشل" في العثور على شيء بحث عنه المرء. يتم السعي وراء نتيجة معرفية ما عن قصد (إدراك ظاهرة إيجابية ما)، لكنها تظل غير متحققة (هذه التجربة هي نوع من المعاناة، ولكنها لا تزال نية إيجابية، لاحظ) – ومن ثم نقوم ذهنياً (أو بشكل أدق، عن طريق النية) بتصنيف الشيء على أنه "غير موجود"، أي أننا نبني فكرة "نفي" الشيء المطلوب.
إذن، النفي ليس ظاهرة (إدراكًا جسديًا أو ذهنيًا)، بل هو شيء مُستَشعَر (حدث إرادي داخل الذات المُدركة). و"الاستبصار" هنا، لاحظ جيدًا، يعني معرفة الذات الواعية والفاعلة الإرادية لذاتها. هذه تجربة من نوع غير ظاهري . هذه التجربة الذاتية مباشرة: لا توجد مسافة بيننا في المكان أو الزمان.
عندما ينكر المرء وجود ظاهرة مادية أو ذهنية، بعد أن سعى إليها في التجربة ولم يجدها، فإن هذا "الإنكار" يتألف من فعل قصد خاص. هذا القصد هو ما نسميه "النفي" أو "رفض الفرضية". وهو يحدث في الذات، وإن كان يتعلق بالموضوع.
مع ذلك، فإن هذه النية ليست فعلًا اعتباطيًا. فلو كانت كذلك، لكانت ذاتية بحتة. هذا الفعل (في أفضل حالاته) يبقى معتمدًا على الإدراك بدرجة كافية ليُحكم عليه بأنه "موضوعي". لا يزال على الشخص أن ينظر ويرى ما إذا كان الشيء (س) موجودًا؛ فإذا لم تتوافق تلك التجربة الإيجابية مع اختباره التجريبي، فإنه يستنتج عدم وجود (س).
في الواقع، قد يتبين خطأ النفي الأولي عند التدقيق فيه، أي أننا قد نعتقد أحيانًا أن شيئًا ما "غير موجود" ثم نجده بعد مزيد من البحث على العكس من ذلك "موجودًا". لذا، لا ينبغي تفسير نظرية النفي هذه على أنها ادعاء بأن نفينا لشيء ما يجعله موجودًا. يخضع النفي لمبادئ الاستدلال الاستنباطي - فهو قائم على المظهر الذي يكون موثوقًا به طالما تم تأكيده، ولكنه قد يُدحض لاحقًا.

يمكننا، بعد وقوع الحدث، الحديث عن غياب موضوعي، لكن لا يمكننا تعريف "الغياب" تعريفًا كاملًا إلا بوصفه "عدم وجود"، و"عدم الوجود" هنا ليس ظاهرة بل نية. يُعاش "الغياب" بالفعل، لكنه غير محسوس دون أن يطرح الشخص السؤال المسبق: "هل س موجود؟"

إذن، لا ينتج الغياب عن الذات، بل يُصبح محسوسًا من خلال بحثها العبثي عن الحضور. فكما ذكرنا سابقًا، لا يُختبر "اللا-س" كمحتوى محدد للوعي، بل كفشل مستمر في اختبار الظواهر الإيجابية المحددة التي تُعرّف "س" بالنسبة لنا. على الرغم من أننا لا ندرك بشكل مباشر إلا الموجودات الظاهرة، إلا أنه بإمكاننا استنتاج الموجودات غير الظاهرة استقرائيًا من خلال تجربة أن المظاهر تتغير وتزول. وبناءً على ذلك، نعتبر فئتي "الوجود" و"المظهر" غير متساويتين، ونعتبر الأولى أوسع نطاقًا من الثانية. وبالمثل، نستنتج استقرائيًا "الغياب الموضوعي" من "السعي دون العثور"، مع أننا لا نملك وصولًا مباشرًا إلى الأولى، وإنما وصولًا غير مباشر فقط عن طريق الاستقراء من الثانية. هذا الاستنتاج صحيح، بدرجة احتمال تتناسب مع مدى بذلنا العناية الواجبة.

لهذه الأسباب، أعتبر النفي مفتاحاً هاماً لفهم طبيعة المنطق ومكانته. فالنفي أساسيٌّ للعقل، وحقيقةٌ معرفيةٌ بالغة الأهمية، بحيث لا يمكن اختزاله إلى شيء آخر.

يمكننا وصفها تقريبًا بأنها نية "شطب" (تحت تأثير سبب ما) العنصر المقترح من قائمتنا الذهنية للأشياء الموجودة. لكن هذا التعريف سيبدو حتمًا كتعريف دائري، أو تكرار لنفس الشيء باستخدام مرادفات. من الواضح أنه لا يمكننا الحديث عن النفي دون الخوض فيه . لذا، من الأفضل أن نعترف بفعل النفي كمفهوم أساسي في علم المنطق.

ملاحظة عابرة: إن نظرية النفي الحالية تقدم لعلم الأحياء تمييزاً مثيراً للاهتمام فيما يتعلق بالحيوانات العاقلة.

الكائنات الواعية التي تفتقر إلى هذه القدرة على النفي لا تستطيع إلا الاستجابة للحاضر، بينما بمجرد ظهور هذه القدرة في الكائن الحي (كما حدث في الجنس البشري) يصبح بإمكانه تجاوز اللحظة الراهنة ذهنياً. فالحيوان الذي يعتمد على الحواس فقط يتفاعل مع الأحداث الجارية، بينما يستطيع الإنسان أن يخشى المخاطر ويستعد لها.

بمجرد ظهور ملكة النفي، يبدأ العقل في التجريد، وتصور البدائل، ووضع الفرضيات . يتطلب الأمر الذاكرة والخيال لعرض فكرة إيجابية مقترحة، ولكن النية للنفي ضرورية أيضًا لرفض التوقعات غير الكافية. بدون هذه القدرة النقدية، ستقودنا تخيلاتنا سريعًا إلى مواقف مدمرة.

17. الفصل السابع عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل التاسع (الأقسام 5-8).

في النفي

1. النتائج الرسمية

بالعودة إلى المنطق، يمكن تفسير فهمنا [السابق] لطبيعة النفي على أنه يحمل **تبعات شكلية** . يُنظر الآن إلى المصطلح السلبي على أنه نوع مختلف جذريًا من المصطلحات، على الرغم من أنه في الخطاب الشائع يُعامل كأي مصطلح آخر.
لا يمكننا وصف شيء ما بأنه "سلبي" إلا بقدر ما هو نفي لشيء إيجابي. هذه الملاحظة منطقية في جوهرها، وليست تجريبية. فمصطلح "لا" ليس له جوهر في حد ذاته، بل هو مصطلح نسبي بحت. يجب تجربة الإيجابي أو التفكير فيه قبل تصور السلبي، فضلاً عن البحث عنه تجريبياً. وينطبق هذا على البديهيات كما ينطبق على الأشياء المادية أو الذهنية، وعلى المجردات كما ينطبق على الملموسات.
من الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من هذا الإدراك لتمييز النفي: أن "العدم" ليس نوعًا من أنواع "الوجود". لا يمكن تصنيف الأشياء غير الموجودة ضمن الوجود؛ فهي ليست أشياء موجودة. لا ينطوي مصطلح "العدم" على أي مضمون للوعي على الإطلاق - فهو يظهر في الخطاب فقط كمستودع لفظي لأي إنكار للوجود. كتب الفلاسفة الوجوديون مجلدات يُزعم أنها تتناول "العدم"، ولكن كما ورد عن بارمنيدس:

"لا يمكنك معرفة العدم، ولا حتى التعبير عنه."

يمكن التعبير عن هذا بشكل رسمي وتأكيده بالقول إنّ **قلب الجملة** (على الأقل في حالة النفي - أي استنتاج "هذا ليس X" من "هذا ليس X") هو في جوهره عملية اصطناعية. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ المسند المنفي (ليس X) لا يُستنتج دائمًا من فعل الربط المنفي (ليس). بعبارة أخرى، فإنّ عبارة "لا يوجد X" لا

تعني "يوجد غير X"؛ أو على العكس، فإنّ عبارة "X غير موجود" لا تعني "غير X موجود".
يمكننا أن نقرّ، من باب الاستدلال، بأنّ هذه العمليات الاستنتاجية تعمل في معظم الحالات (أي لا تؤدي إلى نتيجة غير منطقية)، ولكن قد تُعتبر غير صالحة في بعض الحالات القصوى (كما هو الحال مع مصطلح "العدم")! في مثل هذه الحالات، يكون "غير X" مجرد كلمة؛ ليس لها معنى معقول - ليس لدينا شيء محدد في أذهاننا عندما ننطقها.
يجد علماء المنطق الذين لم يستوعبوا بعدُ الفرق الجوهري في النفي صعوبةً في شرح هذه الفروق الشكلية. أعرف ذلك، لأنني ربما لم أبدأ في استيعاب هذا الفهم للنفي إلا في السنوات الثلاث الأخيرة تقريبًا؛ وحتى الآن، ما زلتُ في طور استيعابه.

> تجدر الإشارة إلى أن الناقد الفلسفي لهذا المنظور للنفي لا يمكنه اعتبار نفسه مراقبًا موضوعيًا، قادرًا على افتراض «حالة يكون فيها الغياب موجودًا ولكنه لم يُحدد أو لم يُحدد بعد». ذلك الناقد نفسه ذاتٌ كغيرها، عليه أن يُفسر مصدر معرفته وغايتها كأي شخص آخر – بما في ذلك النفي الذي يستند إليه. لا تُمنح له أي امتيازات خاصة.
>
> بمعنى آخر، إذا كنت ترغب في إنكار كل ما سبق، فاسأل نفسك وأخبرني كيف تظن أنك تنكر دون أن يكون لديك ما تنكره! إن ادعاء معرفة أمر سلبي دون التفكير أولاً في الأمر الإيجابي المقابل له يشبه ادعاء امتلاك إطار مطلق في الزمكان - وهو أمر مستحيل بالنسبة لنا نحن عامة الناس.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن السرد السابق يصف أبسط أنواع النفي: نفي الشيء المحسوس. لكن في أغلب الأحيان، نتعامل عمليًا مع مواقف أكثر تعقيدًا. فحتى مجرد الإشارة إلى شيء ملموس لا ينطوي على فعل إيجابي فحسب ("اتبع إصبعي إلى هذا")، بل ينطوي أيضًا على فعل نفي ("لكنني لا أقصد أن أشير بإصبعي إلى ذلك").
مرة أخرى، يعتمد جزء كبير من ترسانتنا المفاهيمية على إعادة تركيب تخيلية للبيانات التجريبية. على سبيل المثال، رأيت أشياءً "وردية" ورأيت "أفيالًا"، وأتساءل عما إذا كانت "الأفيال الوردية" موجودة بالفعل. تُختبر هذه الكيانات الافتراضية تجريبيًا، وقد تُرفض (أو تُؤكد). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن التجريد لا يعتمد على النفي فحسب، بل على الأحكام الكمية (المقارنة، وتجربة ما هو أكثر أو أقل من الآخر).
يبدأ التجريد بالتجارب، التي تُصنّف بطرقٍ متنوعة من خلال المقارنات والتباينات. يلعب النفي هنا دورًا محوريًا، إذ يتطلب تجميع شيئين معًا إيجاد

أوجه تشابه بينهما، فضلًا عن اختلافهما عن غيرهما. وينطوي هذا العمل على الكثير من التجربة والخطأ.
لكن على هذا المستوى، لا يُعدّ الإنكار وحده فعلاً عقلانياً، بل التأكيد أيضاً. فـ"التشابه" يعني ظاهرياً وجود صفة مشتركة بدرجة ما، مع وجود صفات أخرى غير مشتركة، أو اختلافات في مقدار الصفة المشتركة. لذا، فإن جوهر التأكيد هنا هو "القياس".
لكن الطبيعة لا تقيس شيئاً. كل شيء فيها موجود فحسب، مهما كان (في أي زمان ومكان). إنما الكائن الواعي هو من يقيس: هذا مقابل ذاك، أو هذا وذاك مقابل معيار ما.
إنّ عملية التقييم هذه التي يقوم بها الذات المُدركة ليست اعتباطية (أو لا ينبغي أن تكون كذلك، إذا كانت لدى الذات المواقف الصحيحة). وكما في حالة النفي المحض المذكورة أعلاه، فإنّ استنتاجها ينطلق من نتائج موجودة مسبقًا. ومع ذلك، فمن الصحيح أيضًا أنّ هذه العملية لا تحدث إلا في إطار الإدراك.

2. النفي وقوانين الفكر

لا يمكن فهم المنطق فهمًا صحيحًا دون فهم النفي أولًا. ويتضح ذلك جليًا من كون اثنين من قوانين الفكر يتعلقان بالعلاقة بين المصطلحات الإيجابية والسلبية. وبالمثل، فإن المبدأ الأساسي للاستدلال، الذي ينص على ضرورة اختبار الفرضيات التي نطرحها تجريبيًا ورفضها إذا كانت تنبؤاتها خاطئة، يعتمد على توضيح مفهوم النفي.
أ. إن ما يسمى بقوانين الفكر هي، بمعنى ما، قوانين الكون أو القوانين الوجودية - بمعنى أن الكون هو ما هو عليه (الهوية)، وليس شيئًا آخر غير ما هو عليه (عدم التناقض) وهو شيء محدد (الوسط المستبعد).
لها جوانب ظاهراتية: تظهر المظاهر (الهوية)؛ بعضها يتناقض ظاهريًا مع البعض الآخر (حالة تناقض)؛ في بعض الحالات، ليس من الواضح ما الذي ظهر بالضبط (حالة وسطية مستبعدة).
يمكن أيضاً تقديمها كقوانين معرفية أو قوانين منطقية، لأنها ترشدنا في سعينا للمعرفة. ومع ذلك، فإن تسميتها بقوانين الفكر هي الأنسب، لأنها في الواقع لا تنشأ كقضايا إلا في سياق العمليات المعرفية.
لفهم هذا، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار الوضع الخاص للنفي، بالإضافة إلى العمليات الرئيسية الأخرى (المشتقة جزئيًا) المستخدمة في التفكير البشري، بما في ذلك التجريد، وتصور الاحتمالات البديلة، ووضع الفرضيات.

ب. ينبغي أن يكون أثر هذه الرؤية على قوانين الفكر واضحًا. يحثنا قانون الهوية في المقام الأول على الانتباه إلى الجوانب الإيجابية التي ندركها. لكن قانوني عدم التناقض والوسط المرفوع، كما هو واضح، ينطويان على النفي . في الواقع، هذا هو جوهرهما – فدورهما هو تنظيم استخدامنا للنفي – للحفاظ على انسجامنا مع قانون الهوية الأكثر إيجابية!

أما تعليماتهم المتعلقة بفعل النفي الذاتي، على المستوى الإدراكي الأعمق، فهي كالتالي: يحظر قانون عدم التناقض **النفي في وجود الشيء المنفي إدراكاً ملموساً** . ويحظر قانون الوسط المرفوع **قبول عدم اليقين بشأن وجود الشيء المُفكَّر فيه أو غيابه كأمرٍ نهائي** .

لا نستطيع إدراك النفي (ليس X) إلا بنفي الإيجابي (X) الذي يدور في أذهاننا؛ لذا فمن العبث تخيّل موقف يكون فيه كل من X و ليس X صحيحين (قانون عدم التناقض). وبالمثل، إذا تتبعنا بدقة كيف تنشأ أفكارنا عن X و ليس X في أذهاننا، فمن العبث الاعتقاد بوجود بديل ثالث بينهما أو يتجاوزهما (قانون الوسط المرفوع).

وبالتالي، فإن هذين القانونين ليسا مجرد اصطلاحات اعتباطية أو مصادفات قد تختلف في عوالم أخرى، كما يزعم بعض المنطقيين (لأنهم للأسف ظلوا عالقين عند مستوى الرموز المجردة، "س" و"غير س"، دون الخوض في المسائل المعرفية ذات الصلة). كما أنهما ليسا ذاتيين تمامًا ولا موضوعيين تمامًا.

تتعلق قوانين الفكر هذه بالتفاعل بين الذات والموضوع، وبين الوعي والوجود – بالنسبة لأي ذات تتمتع بقوى عقلانية، أي ملكات معرفية تتجاوز الإدراك بفضل إمكانية النفي جزئياً.

ولهذا السبب، فهي قابلة للتطبيق عالميًا، بغض النظر عن محتوى العالم المادي والعقلي الذي نواجهه. إنها تحدد لنا العلاقات بين الإثبات والنفي، لأي محتوى من محتويات الوعي.

ج. بناءً على هذا الأساس، يمكننا فهم الوضع الأنطولوجي لقوانين الفكر بشكل أفضل. فهي لا وجود فعلي لها، لأن العالم المادي لا يحتاج إليها ولا يستفيد منها، بل توجد بذاتها في تفاصيل إيجابية.

لكن القوانين هي إمكانية للعالم، والتي تتحقق عندما يلجأ بعض سكان العالم، الذين يمتلكون هبات الوعي والإرادة الحرة، إلى النفي والتجريد والأنشطة المعرفية الإرادية الأخرى، من أجل تلخيص العالم وفهمه.

في عالمٍ خالٍ من البشر (أو ما شابههم من كائنات فاعلة)، لا وجود للنفي ولا للقيم المطلقة. الأشياء موجودة فحسب (أي تظهر) - بشكل إيجابي وخاص. لا يظهر النفي في هذا العالم إلا في سياق علاقة الكائنات مثلنا التي تبحث عن شيء

إيجابي ولا تجده. وكذلك الأمر بالنسبة للقيم المطلقة - فهي تنبع من أفعال المقارنة والتباين.
إن الوعي والإرادة هما معًا ما يُنتج المفاهيم والإمكانيات البديلة، والفرضيات التي تتطلب اختبارًا. وفي سياقهما فقط تنشأ المسائل المنطقية، مثل الوجود من عدمه، والحقيقة من الوهم، فضلًا عن الاتساق والشمولية.
من المهم أن نتذكر أن قوانين الفكر نفسها عبارة عن تجريدات معقدة تتضمن النفي، أي المصطلحات السلبية التي تتناولها، بالإضافة إلى نفي الفائدة والقيمة المنطقية في التفكير المتناقض أو "الوسطي". في الواقع، جميع "القوانين" في علومنا هي تجريدات معقدة من هذا القبيل تتضمن النفي.
د. إن الفكرة القائلة بأن النفي هو في الأساس فعل إرادي مرتبط بالإدراك تفسر لماذا تعتبر قوانين الفكر مبادئ معرفية وصفية بالإضافة إلى كونها مبادئ توجيهية.
إن قوانين الفكر توجيهية لأن الفكر البشري عرضة للخطأ، ولأن البشر يمتلكون إرادة حرة، وقد يتصرفون بشكل غير منتظم أو خبيث. لو كان البشر معصومين من الخطأ، لما احتجنا إلى دراسة هذه القوانين واستخدامها طواعية. ثمة أخلاقيات للمعرفة، كما هو الحال في جميع أفعال الإرادة الحرة، وقوانين الفكر هي مبادئها الأساسية.
إن قوانين الفكر وصفية، بقدر ما نستخدمها صراحةً أو ضمنًا في تفكيرنا. لكن هذا لا يعني أننا جميعًا نستخدمها دائمًا، أو أننا نستخدمها دائمًا على النحو الصحيح. فهي ليست "قوانين" بالمعنى الذي يصف سلوكًا عالميًا. بعض الناس يجهلونها، مما يزيد من احتمالية التفكير الخاطئ. وبعضهم يفضل الاستغناء عنها، فيتحمل في النهاية عواقبها الوجودية. وبعضهم يرغب في الالتزام بهذه التوجيهات، لكنه لا ينجح دائمًا.
لهذه التوجيهات، بوصفها مبادئ صريحة نسعى بوعي إلى الالتزام بها، تاريخ عريق. وحسب علمنا، فقد صاغها لأول مرة رجل يُدعى أرسطو في اليونان القديمة. وقد اعتبرها أرسطو أفضل وصف لأنماط السلوك المعرفي التي تُفضي إلى الإدراك الناجح. لم يخترعها، بل أدرك أهميتها المطلقة للفكر البشري.
إن مبرراتهم واضحة بذاتها لأي شخص يطّلع على البراهين المنطقية الاستقرائية والاستنتاجية التي طورها بعض علماء المنطق في هذا الصدد. وهي في نهاية المطاف تستند إلى نظرة شاملة لتطور المعرفة.
إن رؤيتنا هنا حول نسبية النفي والتجريد، وإدراك دورهما في قوانين الفكر، تساهم في توضيح ضرورة وعالمية الأخير.

3. تجربة خالصة

إن إحدى القضايا المنطقية السابقة التي ربما ينبغي التأكيد عليها في هذا السياق هي وجود التجربة الخالصة ، على عكس التجربة التي تشوبها إلى حد ما أفعال التفكير.
يزعم بعض الفلاسفة أن كل ما يُزعم أنه "تجربة" يندرج تحت الفئة الأخيرة، وينكرون إمكانية وجود الفئة الأولى. لكن هذا التشكيك متناقضٌ بوضوح: فإذا اعترفنا بأن جزءًا من تجربة ما هو فكرٌ خالص، فهذا يكفي لتبرير الادعاء بوجود تجربة خالصة. وهكذا، يمكن اعتبار مقولة "هناك بعض التجارب الخالصة" بديهيةً في المنطق، والظواهرية، ونظرية المعرفة، والوجود. هذه المقولة بديهية، لأن إنكارها تناقضٌ في حد ذاته.
لاحظ أن هذه الفرضية أكثر تحديدًا من الفرضية الأكثر وضوحًا "هناك تجارب". إنكار الأخيرة هو إنكار للأدلة التي أمام أعيننا (وآذاننا وأنوفنا وألسنتنا وأيدينا، إلخ - وأمام "عين عقلنا" أيضًا): فهو يتعارض بشكل مباشر مع قانون الهوية. على أي حال، لا يملك الفلاسفة الذين يمارسون هذا الإنكار أي حجة، إذ يصعب عليهم حينها تفسير المعنى الذي قد تحمله المفاهيم التي يستخدمونها في إنكارهم. علينا جميعًا أن نعترف بوجود تجربة ما - أو مظهر مشترك (مهما كان قابلاً للنقاش) - حتى يكون لدينا ما نناقشه (أو حتى يُعترف لنا بأننا نناقشه).
لنعد الآن إلى التمييز بين التجارب النقية والتجارب المشوبة. يتعلق هذا التمييز بمشاركة أي نوع من العمليات الفكرية، أي الاستدلالات وأفعال العقل. إن الادعاء بوجود تجارب نقية لا ينفي أن بعض التجارب (أو كثير منها أو معظمها) مشوبة بالفعل بنشاط مفاهيمي (التجريد، والتصنيف، والاستدلال، وما إلى ذلك).
لا شك أننا جميعًا نجد صعوبة في كثير من الأحيان في التمييز بين التجربة الخالصة والتجربة الممزوجة بأفعال عقلانية. فآليات العقل البشري طاغية وتتدخل دون استئذان، كما يتضح لكل من يحاول التأمل في التجربة الخالصة. ويتطلب الأمر تدريبًا مكثفًا للتمييز بينهما بوضوح في الممارسة العملية.
لكن من المؤكد أن أي عالم أحياء سيقر بأن الحيوانات الدنيا، على الأقل، لديها القدرة على التجربة دون تدخل الفكر، لأنها تفتقر إلى ملكة التفكير. وينطبق الأمر نفسه إلى حد ما على البشر - ليس فقط في ردود أفعالهم، بل أيضاً في حقيقة أن أي نوع من أنواع التفكير لا يكون ممكناً إلا في سياق مادة غير عقلانية موجودة مسبقاً. فالمعالجة هي معالجة شيء ما.

لقد سبق لي أن أوضحت أن ما يسميه العلماء "تجربة" لا يمكن اعتباره أساس العلم، بل يجب فهمه على أنه مزيج من الأفعال الفكرية (وفي بعض الحالات، حتى المادية) والملاحظة السلبية (ولو كانت مجرد ملاحظة لنتائج التجربة التي تعرضها أجهزة الكشف والقياس المستخدمة). وبالتالي، فإن الملاحظة أكثر جوهرية من الناحية المعرفية من التجربة.
هدفي هنا هو التأكيد على أن "النفي" الإدراكي هو بالضرورة مزيج من التجربة الخالصة وأفعال العقل. فهو ليس خالصاً أبداً، على عكس إدراك الجزئيات الإيجابية (الذي يكون أحياناً خالصاً بالضرورة) - لأنه لا يمكن أن يكون كذلك منطقياً، إذ أن إنكار أي شيء يتطلب أولاً وجود شيء في الذهن لإنكاره (أو تأكيده).
وبالتالي، يمكن اعتبار النفي أحد أهم أفعال العقل - فهو يأتي قبل التجريد، لأن الأخير يعتمد إلى حد ما على التمييز، وهو ما يعني النفي.

4. الاتساق أمر طبيعي

من المهم هنا التأكيد مجدداً على مبدأ أن الاتساق أمر طبيعي ؛ في حين أن عدم الاتساق أمر استثنائي.
لقد ابتكر بعض علماء المنطق المعاصرين مفهوم "إثبات الاتساق"، لكن هذا المفهوم خاطئ. فالاتساق هو الحالة الطبيعية للمعرفة؛ ولا يتطلب برهانًا (استنتاجيًا)، ونحن عاجزون عن تقديم مثل هذا البرهان، لأنه سيكون بمثابة "وضع العربة أمام الحصان". والبرهان الوحيد الممكن على الاتساق هو عدم وجود أي تناقض. فالاتساق معطى استقرائي، ونادرًا ما يُنقض. ويمكن، بل يجب، افتراض اتساق جميع معارفنا، ما لم يكن هناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بخلاف ذلك.
باختصار: يسود الانسجام عادةً دون أن نلاحظه، بينما تندلع الصراعات أحيانًا على نحوٍ مفاجئ. وقد يتساءل المرء الآن عما إذا كان هذا المبدأ متسقًا مع المبدأ الذي دافعنا عنه هنا، وهو أن السلبيات ليست في حد ذاتها موضوعات معرفية، وإنما توجد فقط من خلال إنكار الإيجابيات المقابلة لها. ويبدو أن مبدأنا القائل بأن الاتساق أمرٌ مفروغ منه يعني ضمنيًا أننا نمتلك أحيانًا رؤى منطقية حول وجود شيء سلبي في الاتساق!
لحل هذه المسألة، يجب علينا التأكيد مجددًا على التمييز بين التجربة المجردة وتفسيراتها التي نُضفيها عليها، سواءً بوعي أو بدون وعي. فعمومًا، بمجرد أن

نختبر شيئًا ما، نبدأ فورًا بتفسيره، ونربطه بشكل ديناميكي بمعرفتنا السابقة. فكل تجربة، حتمًا تقريبًا، تُولّد فينا سلسلة من الارتباطات والتفسيرات، وما إلى ذلك.
إن التناقضات التي نصادفها أحيانًا في معارفنا لا تتعلق بتجاربنا المجردة (التي تتسم بالضرورة بالتناغم، لأنها في الواقع موجودة جنبًا إلى جنب - ويمكننا أن نضيف، في انسجام تام). إن تناقضاتنا هي بالضرورة تناقضات بين تفسير وتجربة مجردة، أو بين تفسيرين . ولا تكشف التناقضات، بالمعنى الدقيق، عن صعوبات في البيانات الخام للمعرفة، بل في الفرضيات التي وضعناها بشأن هذه البيانات.
لذا، يُعزى التناقض إلى العقل لا إلى التجربة. وهذا لا يعني بالضرورة أن العقل معيب، بل يعني فقط أنه عرضة للخطأ. لا ينبغي النظر إلى التناقضات على أنها أدلة دامغة على جهلنا وغبائنا، بل كمؤشرات مفيدة تدل على أننا أسأنا فهم شيء ما، وأن هذا الفهم يحتاج إلى إعادة تفسير. هذه المؤشرات هي تحديدًا إحدى الأدوات الرئيسية التي يستخدمها العقل للتحقق من صحة المعتقدات. إن حل التناقض ليس إلا تفسيرًا جديدًا.
كيف نعرف أن نظريتين، أو نظرية وبيانات أولية، "متناقضتان"؟ هذا سؤالٌ محل جدل. نتجاهل هذا السؤال بسهولة باللجوء إلى "البصيرة المنطقية". هذه البصيرة "تجريبية" جزئيًا، لأنها تستند إلى فحص الأدلة والمبادئ المتاحة. لكن من الواضح أنها ليست تجريبية بالكامل، بل تتضمن عوامل مجردة. "التناقض" في جوهره مفهوم مجرد. أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال تكمن إلى حد كبير في التحليل النفسي للنفي.
ثمة شعورٌ تأمليٌّ بوجود نوايا متضاربة . لذا، فإنّ "الإدراك المنطقي" لوجود تناقض ليس بالضرورة إدراكًا لسلبية (عدم اتساق)، بل لإيجابية (التجربة الحدسية لتضارب النوايا). ورغم أنّ كلمة "تناقض" تحمل بادئة سلبية، إلا أنها تستحضر في الأذهان شيئًا إيجابيًا تجريبيًا - توترًا محسوسًا بين فرضيتين أو بين فرضية وبيانات.
لهذا السبب، فإن القول بأن "الاتساق مفترض، إلى أن يُكتشف عدم الاتساق" يتسق مع ادعائنا بأن "النفي ليس تجريبيًا بحتًا". (لاحظ بالمناسبة أننا لم "نثبت" الاتساق هنا، بل استعدناه فقط من خلال توضيح الأطروحات المعنية).
يُوضح التحليل السابق أيضًا كيفية تطبيق قانون عدم التناقض عمليًا. فهو لا يُصنّف التجارب بحد ذاتها، بل يتناول مفاهيم معرفية أكثر تجريدًا. لفهمه فهمًا كاملًا، يجب أن نُدرك النوايا الكامنة وراءه. ويمكن اقتراح تحليل مماثل لشرح قانون الوسط المرفوع.

في الحالة الأخيرة، نؤكد (بموجب قانون الهوية) أن «الأشياء هي شيء ما، ما هي عليه، أياً كان ذلك الشيء». لا يمكن القول إن الأشياء ليست هذا ولا نفي هذا، لأن هذه الأوصاف سلبية (وبالتالي سلبية مضاعفة) – وبالتالي لا يمكن اعتبارها تجربة إيجابية. تشير هذه الحالات إلى شكوك لدى العارف ، والتي يُطلب منه في نهاية المطاف ملؤها. لا يمكن اعتبارها معرفة نهائية (كما حاول بعض السفسطائيين المعاصرين فعل ذلك)، بل يجب اعتبارها مواقف مؤقتة في سبيل المعرفة.

18. الفصل الثامن عشر

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الأول، الفصل الثاني.

مبدأ الاستقراء

1. مبدأ التوحيد

أما فيما يتعلق بمبدأ التماثل، الذي ينكره هيوم، فمن المسلم به أنه فكرة يصعب تأييدها، بمعنى أننا لا نستطيع تعريف التماثل تعريفًا دقيقًا أو تعميمه. قد نتحدث عن التكرار، عن شيئين أو أكثر يبدوان لنا متشابهين؛ لكننا ندرك تمامًا أن هذا الانتظام لا يستمر إلى ما لا نهاية. بل على العكس، نعلم جيدًا أنه عاجلًا أم آجلًا، لا بد أن يختلف شيء ما عما سبقه، لأن العالم الذي نواجهه عالم متعدد.
لذا، لا يُمكن اعتبار هذا "المبدأ" إلا فكرة استدلالية، وقاعدة عامة، ودليل عملي واسع النطاق ولكنه غامض للاستدلال. فهو لا يُقدم أي ادعاءات محددة في أي حالة معينة. إنه يُذكرنا فقط بوجود (أو ما يبدو لنا وجود) "أوجه تشابه" في عالم المادة والعقل والروح. ولا يُقصد به إنكار وجود "أوجه اختلاف" (ظاهرية). ومن الواضح أنه ليس ادعاءً بأن كل شيء واحد ومتشابه، أو إنكارًا للتعدد والتنوع (في عالم الظواهر على الأقل [33]). فالحديث عن التماثل في الطبيعة لا يعني بالضرورة تماثل الطبيعة.
قد نتساءل أيضًا: هل يمكن أن يوجد عالمٌ خالٍ من أي "تماثل"؟ عالمٌ يتسم بالاختلاف الشامل، حيث لا يوجد شيئان متطابقان بأي شكلٍ من الأشكال، أمرٌ لا يُتصور. لماذا؟ لأن وصف العالم بهذه الطريقة يُعدّ بحد ذاته استدلالًا على التماثل. عالمٌ غير متماثل بشكلٍ موحد هو تناقضٌ في حد ذاته. لذلك، لا بدّ لنا من الاعتراف بوجود قدرٍ من التماثل في العالم. ليس من الضروري أن يكون العالم متماثلًا تمامًا حتى ينطبق مبدأ التماثل، بل يكفي وجود قدرٍ من التماثل.

---

[33] أي أن هذا الاعتراف بالتعددية لا يستبعد في البداية وحدة الوجود. قد يكون الأول صحيحاً على المستوى الظاهري السطحي، بينما تسود الثانية على المستوى الميتافيزيقي للحقيقة المطلقة.

بالنظر إلى هذا القدر من التجانس، مهما كان ضئيلاً، فمن المنطقي أن نتحدث عن التعميم والتخصيص. توجد بالفعل بعض أوجه التجانس؛ لذا، علينا أخذها في الحسبان عند بناء المعرفة. وبالتالي، فإن مبدأ التجانس ليس فكرة غريبة، كما يوحي هيوم. إنه مجرد محاولة أولى من الفلاسفة لشرح الاستقراء؛ محاولة أولى، ولكنها بالتأكيد ليست الأخيرة. بعد ذلك يأتي تناول الموضوع بشكل رسمي مفصل، بالرجوع إلى التفاصيل، التي يرمز إليها بـ X و Y، وإلى المنطق الصارم.

إن مبدأ التوحيد ليس تعميمًا للتعميم، وليس عبارةً تقع في حلقة مفرغة كما يزعم بعض النقاد. فما هو إذن؟ ببساطة: **عندما نصادف نمطًا من التوحيد في تجربتنا أو فكرنا، يمكننا أن نفترض استمرار هذا التوحيد إلى أن نجد دليلًا أو سببًا يضع حدًا له** . لماذا؟ لأن افتراض التوحيد في هذه الحالة له أساس، بينما افتراض الاختلاف لم يُثبت له أساس بعد. التعميم له بعض التبرير، أما التخصيص فلا أساس له على الإطلاق، فهو مجرد ادعاء تعسفي.

لا يمكن القول بأنه يمكننا على حد سواء افتراض الافتراض المعاكس (أي التخصيص المقترح) على أساس أنه في أحداث الاستقراء السابقة تبين أن افتراضات معاكسة أخرى صحيحة (أي التي تم تقديم تجارب أو أسباب لها بالفعل) - وذلك لسبب بسيط هو أن مثل هذا التعميم من عمليات الاستقراء السابقة المتنوعة مستبعد رسميًا بسبب حقيقة أننا نعرف العديد من الحالات التي لم يتم العثور عليها جديرة بالتخصيص حتى الآن.

بمعنى آخر، إذا بحثنا عن شيء ولم نجده، فمن المنطقي أكثر افتراض عدم وجوده بدلاً من افتراض وجوده رغم ذلك. صحيح أن الحقائق في كثير من الحالات تُفنّد هذا الافتراض، لكن هذه الحالات قليلة نسبياً. لذا، يُرجّح الحذر.

على أي حال، فإن هذا الحذر ليس جمودًا، إذ نقول "إلى أن يُقدَّم دليل أو حجة تُخالف ذلك". هذه العبارة الحذرة "إلى أن يُقدَّم دليل أو حجة تُخالف ذلك" ضرورية لفهم الاستقراء. وهي تعني: إلى أن يحدث ما لا يُقدَّم - أي أنها لا تعني بالضرورة أن العكس سيحدث، ولا تستبعد احتمالية حدوثه في نهاية المطاف. إنها تعبير عن انفتاح الذهن، وتقبُّل سليم للواقع، واستعداد دائم لتكييف المعتقدات مع الحقائق.

بهذه الطريقة، يمكن القول إن معتقداتنا في جميع الأوقات أقرب ما يكون إلى الحقائق. إذا اتبعنا منطقًا استقرائيًا رصينًا، خاليًا من أي تصرفات غير عقلانية، فيمكننا أن نكون على ثقة من أننا توصلنا إلى أفضل الاستنتاجات المتاحة في سياق المعرفة الحالي. نعمم عندما تسمح الحقائق بذلك، ونخصّص عندما

تستدعيها. لا نخصّص خارج السياق، ولا نعمم ضد الأدلة أو عندما يؤدي ذلك إلى تناقضات.
شكك هيوم في صحة التعميم لأنه اعتقد أننا نتبنى قضية عامة مثل "كل X هي Y" فقط على أساس القضية الجزئية المقابلة "بعض X هي Y". ولكن إذا كانت الأخيرة كافية لإثبات الأولى (استقرائيًا)، فعندما نواجه حالة طارئة مثل "بعض X هي Y وبعض X ليست Y"، سيُسمح لنا بتعميم كل من الجزئيات الإيجابية والسلبية، وسنجد أنفسنا أمام تناقض [34]في معرفتنا، أي مع كل من "كل X هي Y" و"لا X هي Y".
لكن بما أن التناقض خطأ، وفقًا للقانون الثاني للفكر ، فإنه يترتب على ذلك أن الجزئية وحدها لا تكفي لتأكيد العامة. وللقيام بذلك، نحتاج أولًا إلى إثبات أن الجزئية المقابلة غير مبررة حاليًا. لاحظ جيدًا ما بيّناه هنا: هذا المعيار للتعميم مستمد من قانون عدم التناقض. لم يأخذ هيوم وخلفاؤه المتشككون هذا المعيار الإضافي في الحسبان. لقد لاحظوا جانب "التأكيد"، لكنهم تجاهلوا جانب "عدم الرفض".

2. مبدأ الاستقراء

ينبغي النظر إلى مبدأ التوحيد كتطبيق لمبدأ أوسع وأهم بكثير، يمكننا ببساطة تسميته **مبدأ الاستقراء** (في مقابل ما يُسمى بمشكلة الاستقراء). ويمكن صياغة هذا المبدأ البالغ الأهمية على النحو التالي: **إذا رُئي أي مظهر، فيمكننا اعتباره حقيقياً، إلى أن يتبين أنه وهمي** .[35]
هذا هو المبدأ الأساسي للمنطق الاستقرائي، الذي تستمد منه جميع المبادئ الأخرى شكلها ومضمونها. وبالفعل، هذه هي الطريقة التي يعمل بها جميع البشر في الواقع (باستثناءات نادرة لبعض الأشخاص، مثل هيوم، الذين يرغبون في الظهور بمظهر أكثر ذكاءً من أقرانهم). وهو، إلى جانب قوانين أرسطو الثلاثة للفكر، المبدأ الأسمى للمنهجية، سواءً للفكر العادي أو العلمي، أياً كان المجال قيد البحث [36].

---

34 أو بتعبير أدق، تناقض.

35 لقد صغت هذا المبدأ وأكدت عليه منذ أن بدأتُ كتابة المنطق، مع أنني أسميه هنا "مبدأ الاستقراء" لأول مرة. انظر، على سبيل المثال: منطق المستقبل ، الفصل الثاني، وما يليه؛ الظواهرية ، الفصل الأول، وما يليه؛ التأملات ، الفصلان الأول والثاني.

36 أؤكد هنا، تفاديًا لأي محاولة لفصل الفكر العادي عن الفكر العلمي، على ضرورة التأكيد على استمراريتهما. فالفرق بينهما (نظريًا على الأقل) يكمن فقط في الدقة، أي في بذل

في الواقع، يمكننا اعتبار مبدأ الاستقراء هذا بمثابة **القانون الرابع للفكر** . فكما أن القوانين الثلاثة التي اقترحها أرسطو هي في الحقيقة ثلاثة جوانب لقانون واحد، كذلك ينبغي النظر إلى هذا القانون الرابع على أنه متضمن في القوانين الثلاثة الأخرى. ولأن الاستقراء هو الجانب الأكثر عملية في المنطق، فإن هذا المبدأ هو الأساس الأكثر تطبيقية للخطاب العقلاني.

إن مبدأ الاستقراء حقيقة فينومينولوجية، لأنه لا يفترض مسبقًا أن معطيات الظاهر حقيقية أو وهمية، مادية أو ذهنية، كاملة أو فارغة، أو ما شابه. إنه مبدأ محايد تمامًا، لا يتحيز لمضمون التجربة والمعرفة العقلانية. إنه ليس رؤية عالمية محددة، ولا افتراضًا مسبقًا لمضمون المعرفة.

مع ذلك، في مرحلة ثانية، وبعد التفكير، يُرجّح المبدأ نفسه فرضية الواقع على فرضية الوهم. هذا التحيز المتأصل ليس مفيدًا فحسب، بل هو أيضًا (وهذا أمر بالغ الأهمية للمتشككين) متين منطقيًا، كما يتضح جليًا من الاستدلال التالي:

هذا المبدأ بديهي، لأن إنكاره تناقض في حد ذاته. فإذا قال أحدهم إن كل ما هو ظاهر وهمي، أي غير حقيقي ، مما يعني أن كل ما نزعم معرفته خاطئ وغير صحيح، فإن هذا الشخص يدّعي امتلاكه معرفة ما بالواقع (أي معرفة أن كل شيء غير حقيقي، لا يمكن معرفته) - وبالتالي يناقض نفسه. وعليه، لا يمكننا أن نكون متسقين إلا بالاعتراف بأننا قادرون بالفعل على معرفة بعض الأشياء (وهذا لا يعني معرفة كل شيء).

يترتب على ذلك أن الحياد المنطقي الأولي للمظهر يجب إعادة تفسيره باعتباره في جميع الحالات حقيقة أولية يمكن تخفيضها إلى مرتبة الوهم إذا (وفقط إذا) بررت ذلك أسباب محددة. الواقع هو التوصيف الافتراضي، والذي يُكتشف أحيانًا أنه وهمي. المعرفة واقعية في جوهرها، مع أنها في حالات استثنائية تُعتبر غير واقعية. هذه الاكتشافات العرضية للخطأ هي أيضًا معرفة، لاحظ جيدًا؛ فهي ليست فوقها.

لو لم نتبنَّ هذا الموقف، القائل بأن المظهر يميل إلى الواقع لا إلى الوهم، لوقعنا في دوامة لا مفر منها من اللاأدرية. لكان كل شيء " ربما حقيقي، ربما وهمي " دون مخرج. لكن هذا الموقف الإشكالي هو في حد ذاته ادعاءٌ للمعرفة، تمامًا

الجهد لضمان الالتزام التام بالمنطق والحقائق. وهذا يعني، في أحسن الأحوال، أن عددًا أكبر من عامة الناس يفشلون في التدقيق والتفكير السليم مقارنةً بمعظم العلماء - لكن كلا المجموعتين بشر. ومن الأمور المهمة الأخرى التي يجب التأكيد عليها أن هذه الطريقة واحدة سواءً للمعرفة المادية أو العقلية، أو للقضايا الدنيوية أو الميتافيزيقية، وما إلى ذلك. فالمبدأ واحدٌ مهما كان المحتوى.

كادعاء أن كل شيء وهمي، وبالتالي فهو متناقض مع نفسه. وعليه، فإن تفسير المظهر على أنه الواقع إلى أن يثبت العكس هو البديل الوحيد المعقول.[37]
لو لم يُسلّم بالمظهر، منذ البداية على الأقل، كحقيقة لا كوهم أو إشكال، لكنا ننكره أو نشكك فيه بلا سبب، ومع ذلك كنا سنمنح هذا الإنكار أو الشك غير المبرر صفة الحقيقة المطلقة التي لا تحتاج إلى تبرير. سيكون هذا موقفًا تعسفيًا ومتناقضًا، زيفًا يتظاهر بأنه بصيرة منطقية. لا بد أن يبدأ أي حوار بحقيقة مُسلّم بها، وفي هذه الحالة، فإن الحقيقة الأكثر مصداقية واتساقًا هي افتراض أن المظهر هو الحقيقة ما لم يُثبت خلاف ذلك.
قد نستنتج لاحقًا، في نهاية المطاف، أن افتراضنا بأن هذا المظهر كان حقيقيًا كان خاطئًا، ونعيد تصنيفه على أنه وهمي. يحدث هذا أحيانًا عندما نصادف تناقضات بين المظاهر (أو تفسيراتنا لها). في مثل هذه الحالات، علينا مراجعة أساس كل فرضية من الفرضيات المتضاربة بالتفصيل، ثم نقرر أيها الأكثر مصداقية (وفقًا لمبادئ الاستدلال الاستنباطي المتعددة).
ينبغي التأكيد على أن هذه المرحلة من التوفيق بين المظاهر المتضاربة ليست نتيجةً لاعتماد الواقع كقيمة افتراضية للمظاهر. بل ستحدث حتى لو أصررنا على حيادية المظاهر ورفضنا جميع الفرضيات العملية. ستظل التناقضات قائمة، وسنظل مضطرين لحل المشكلة التي تطرحها. على أي حال، لا تنسَ أبدًا أن افتراض الواقع بدلًا من الوهم لا يتحقق إلا عندما لا ينتج عنه أي تناقض، وطالما لم يحدث ذلك. وإلا، ستتكرر التناقضات بكثرة.

3. فيما يتعلق بهوسرل

لاحظ جيدًا أنني لا أفهم المظهر بنفس الطريقة التي يفهمه بها إدموند هوسرل، باعتباره شيئًا بدائيًا وعقليًا جوهريًا؛ مثل هذا الرأي أقرب إلى هيوم أو حتى بيركلي منه إلي.

---

37 من الجدير بالذكر هنا أيضًا أهمية الفرضيات العملية كمحركات لتطوير المعرفة بشكل فعّال. فالموقف المتشكك أو اللاأدري هو في جوهره موقف ثابت وسلبي؛ وإذا أُخذ على محمل الجد، فإنه يعيق أي تطور لاحق. ويشير العلماء مرارًا وتكرارًا إلى الدور المحوري الذي تلعبه فرضياتهم العملية، وكيف ساعدتهم في البحث عن بيانات جديدة تؤكدها أو تنفيها، وكيف أرشدتهم إلى ما يبحثون عنه وأين وكيف يبحثون (انظر على سبيل المثال، غولد، ص 172). وهذا لا ينطبق فقط على النظريات العلمية الكبرى، بل على المفاهيم اليومية العادية أيضًا.

يختلف المنهج الأساسي في فينومينولوجيا هوسرل عن منهجي في الأولوية الممنوحة لمفهومي الوعي وذات الوعي. يسعى منهجي إلى الحياد قدر الإمكان، حيث تُؤخذ المظاهر في البداية على أنها مجرد "ما يظهر"، دون الحكم عليها مباشرةً على أنها "محتويات وعي شخص ما". بينما في منهج هوسرل، يُنظر إلى السياق الأوسع للمظهر منذ البداية كجزء لا يتجزأ منه.
بالنسبة لي، يأتي المحتوى أولاً، وبعد ذلك فقط ، عن طريق الاستنتاج أو الاستدلال الاستقرائي، أو ربما بشكل أدق عن طريق الحدس (فعل وعي إضافي ثانوي انعكاسي)، ندرك سياق الوعي والذات الواعية. في هذه المرحلة اللاحقة، نعود ونصنف الظهور على أنه "محتوى" للوعي، أي شيء أصبح ظهوره (وإن لم يكن وجوده) ممكناً بفعل وعي من قبل ذات ما. المحتوى هو الأساس الزمني، والسياق ثانوي.
بينما في فلسفة هوسرل، يكون وجود الوعي وموضوعه حاضرًا منذ البداية، بمجرد ظهور الظاهرة. في رأيي، يكمن خطأ هوسرل في الخلط بين الترتيب المنطقي والترتيب الزمني، أو بين الوجودي والمعرفي. بالطبع، منطقيًا ووجوديًا، تستلزم الظاهرة الوعي ووجود كائن واعٍ؛ لكن زمنيًا ومعرفيًا، يحدثان بالتتابع.
نتيجةً لهذا الاختلاف، يتسم منهجه بطابع ذاتي أكثر من منهجي، ويتسم منهجي بطابع موضوعي أكثر من منهجه. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هوسرل سعى في أعماله اللاحقة إلى الانتقال تدريجيًا من الذاتية الضمنية إلى الموضوعية الصريحة.

4. مرونة الحث

لقد رأينا منطق الاستقراء في حالة التعميم. فإذا افترضنا وجود حالة محددة إيجابية هي "بعض X هي Y" (ظاهريًا)، يُمكننا التعميم إلى التعميم المقابل "كل X هي Y" (حقيقيًا)، شريطة ألا يكون لدينا دليل على أن "بعض X ليست Y" (أي لا يوجد ظاهر مناقض). وبدون هذا الشرط، ستنشأ تناقضات كثيرة (بتعميم الاحتمالات إلى تعميمات متناقضة)؛ وهذا يُثبت صحة هذا الشرط. وإذا وُجد دليل مناقض في نهاية المطاف (كما يحدث أحيانًا) (أي أن بعض X ليست Y)، فإن ما كان يُصنف سابقًا على أنه حقيقي (أي أن كل X هي Y) يُصنف على أنه وهمي (وهذا ما يُسمى بالتخصيص).

الاستقراء استجابة مرنة للبيانات المتغيرة، وجهد متواصل للتكيف الذكي مع الحقائق الظاهرة. قليل من المنطقيين والفلاسفة يدركون، أو يأخذون في الحسبان، أن أحد أهم فروع المنطق الاستقرائي هو **التوفيق**. يناقشون الملاحظة والتجربة، والتعميم والاستدلال، والاستنتاج، بدرجات متفاوتة من الفهم والمهارة، لكن منطق حل التناقضات التي قد تُتوصل إليها أحيانًا بتلك الوسائل الاستقرائية الأخرى يكاد يكون مجهولًا لديهم، أو على الأقل نادرًا ما يُناقش أو يُدرس. هذا الجهل، أو التغاضي عن، عنصر حاسم في الاستقراء أدى إلى ظهور العديد من النظريات الخاطئة[38].

لاحظ جيدًا، للتأكيد، الصيغة المشروطة لمبدأ الاستقراء: فهو يمنح المصداقية للمظاهر الأولية "إلى أن" تظهر مظاهر مناقضة تُفنّد هذا الافتراض المباشر. وهكذا، في حالة مبدأ التوحيد الأضيق، يتمثل المظهر الأولي في الحالات القليلة المعروفة من التشابه (أو التأكيد) وعدم وجود حالات اختلاف (أو بيانات متضاربة) حتى الآن؛ وهذا يسمح بالتعميم (أو بشكل أوسع، تبني النظرية) إلى أن يتوفر لدينا سبب أو دليل يدفعنا إلى تغيير حكمنا وتخصيص النظرية (أو رفضها، أو على الأقل تعديلها).

يمكن استخدام مبدأ الاستقراء لتأكيد اعتمادنا على الحدس والإدراك الحسي والداخلي، وكذلك على التصور. ويمكن تطبيقه أيضًا على السببية، إذا صغناها بشكل عام على النحو التالي: يُفترض وجود النظام في كل مكان، إلى أن يظهر الخلل جليًا. مع ذلك، فإن هذا المبدأ الأخير ليس ضروريًا لتفسير السببية، إذ يُمكننا تفسيرها بشكل أفضل من خلال الانتظام، أي بالرجوع إلى مبدأ التوحيد، أي بالتعميم والاستدلال.

---

38 على سبيل المثال، ما يسمى بمفارقة التأكيد عند هيمبل.

على أي حال، فإن مبدأ الاستقراء هو مبدأ ظاهراتي بامتياز ، قبل أن يصبح مبدأً معرفيًا أو وجوديًا. إنه إجراء منطقي ينطبق على المظهر في حد ذاته ، متحررًا من أي ادعاءات بمعرفة الواقع الخالي من أي وهم، أو حتى قبلها. إن ادعاءاته في غاية البساطة؛ فهي إجرائية بحتة. ولهذا السبب، فهو مبدأ عالمي لا يرقى إليه الشك، بقدر ما يمكن أن يكون عليه أي مبدأ آخر.
علاوة على ذلك، ينطبق مبدأ الاستقراء (وكذلك مبدأ التماثل الناتج عنه) على المجالات المادية والعقلية والروحية على حد سواء. إنه منهج صحيح للتعامل مع البيانات، بغض النظر عن نوعها، أي بصرف النظر عن جوهرها. يربط كثيرون الاستقراء بالعلوم الفيزيائية فقط، لكن هذا فهم خاطئ. فالمنطق الاستقرائي يضع معايير للحكم قابلة للتطبيق في جميع المجالات، بما في ذلك علم النفس والشؤون الأخلاقية والروحية.

19. الفصل التاسع عشر

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصل الثاني.

أولوية القوانين

1. باختصار

لا يمكن فهم قوانين أرسطو الفكرية ببضع عبارات مبتذلة، بل تتطلب دراسة معمقة لفهمها. ويمكن تلخيص [39]**هذه القوانين على النحو التالي** :

1. **الشيء هو ما هو عليه** (قانون الهوية).
2. **لا يمكن لشيء أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد** (قانون عدم التناقض).
3. **لا يمكن لشيء أن يكون ولا أن يكون** (قانون الوسط المرفوع).

تُشير هذه المبادئ الثلاثة إلى أن كل ما هو موجود هو شيءٌ ما، أياً كان هذا الشيء. فهو ليس شيئاً آخر غير ما هو عليه، وليس لا شيء على الإطلاق، وليس مجرد أي شيء. إذا وُجد شيء ما، فإنه يمتلك سماتٍ مُحددة. ولا يُمكن القول بحق أن له سماتٍ أخرى غير تلك، أو أنه لا يمتلك أي سمات على الإطلاق، أو أنه يمتلك سماتٍ ويفتقر إليها في الوقت نفسه.

الشيء هو ما هو عليه، سواء أدركنا ماهيته أم لا، وسواء أحببنا ماهيته أم لا. ليست معتقداتنا أو تفضيلاتنا هي ما تُحدد ماهية الشيء، بل هو ما هو عليه بمعزل عنها. قد تكون معتقداتنا خاطئة، وكثيراً ما تكون كذلك. كيف لنا أن نعرف ذلك؟ من خلال معتقدات لاحقة، مبنية على معلومات و/أو حجج أفضل.

مع ذلك، قد يحمل الشيء الواحد سمات متضاربة في جوانب مختلفة من وجوده. ومن الجدير بالذكر أن الشيء قد يتغير بمرور الزمن. وطالما أن هذه الاختلافات منفصلة من حيث المكان والزمان، أو علاقاتها بأشياء أخرى، كالعلاقة السببية

---

39 هذه بالطبع عبارات بسيطة، تحتاج إلى مزيد من التوضيح. لاحظ أنني عندما أتحدث عن "شيء" هنا، فإنني أعني ليس فقط المصطلحات (المدركات والمفاهيم، أو الأشياء التي تشير إليها)، بل أيضاً القضايا (التي تربط المدركات و/أو المفاهيم).

مثلاً، فإن التناقض ليس مستحيلاً. أما إذا أشرنا إلى الشيء نفسه تماماً، في المكان والزمان نفسيهما، ومتطابقين في جميع الجوانب الأخرى، فإن التناقض يصبح غير مقبول منطقياً، إذ يدل على خطأ في التفكير.
كذلك، قد لا نملك أي فكرة أو يقين بشأن بعض (بل معظم أو كل) خصائص شيء ما. تشير هذه الحالات الإشكالية إلى جهلنا، ولا ينبغي اعتبارها دليلاً على أن الشيء المعني يفتقر بالضرورة إلى الخصائص المجهولة، أو أنه لا يملك خصائص معينة ولا يفتقر إليها، أو أنه يملكها ويفتقر إليها في آن واحد.
تتجلى هذه الرؤى المنطقية في أفكارنا اليومية وفي تفكيرنا العلمي. فإذا نظرنا إلى خطابنا بوضوح وأمانة، نرى أن قناعتنا في كل حالة تعتمد على هذه المعايير. أحيانًا، يحاول البعض الإدلاء بتصريحات تخالف هذه المعايير، ولكن عند مزيد من التحليل، يمكن دائمًا إثبات خطئهم بشكل قاطع.
تساعدنا هذه المبادئ المنطقية العامة، وبعض المبادئ الأخرى (ولا سيما مبدأ الاستقراء، على سبيل المثال لا الحصر)، على تنظيم تفكيرنا، مما يضمن بقاءه أقرب ما يمكن إلى الطريقة التي تسير بها الأمور، وعدم ضياعنا معرفياً في متاهة معقدة من الهراء الخيالي.
لا تُجبرنا هذه المبادئ على قول الحقيقة، ولا تضمن نجاح مساعينا المعرفية، لكنها تُزوّدنا بمعايير أساسية نستطيع من خلالها تقييم تقدّمنا باستمرار. (سيتم تناول هذه المبادئ بمزيد من التفصيل في هذا المجلد، إضافةً إلى ما سبق ذكره).
إذا لم يتم البحث عن الأدوار المعرفية والوجودية الحاسمة لقوانين أرسطو الثلاثة للفكر في المعرفة الإنسانية ودراستها بعناية، فلن يكون هناك أمل يُذكر في تقدير هذه الجواهر الثمينة للفهم الإنساني. يتطلب الأمر عمراً من التأمل في القضايا المنطقية والفلسفية لإدراك أثرها وأهميتها إدراكاً كاملاً.

2. معارضة القوانين

أتعجب من أولئك الذين يظنون أن بإمكانهم إثبات عدم منطقية المنطق. مستندين إلى فلاسفة ما بعد الحداثة العصريين، مثل فيتغنشتاين وهايدغر، أو إلى فلاسفة أقدم، مثل ناجارجونا، يزعمون بثقة أن أسس العقلانية إما اعتباطية، أو تنطوي على استدلال دائري أو تسلسل لا نهائي. إنهم لا يدركون أن أسلافهم الفكريين كانوا في الواقع إما جاهلين بالمنطق أو متعمدين في استخدام اللا منطق.
كثير من منتقدي قوانين الفكر لا يفهمونها ببساطة؛ فلا عجب إذن في انتقادهم لها. فهم يتبنون آراءً ضيقة وسطحية للغاية حولها، ولم يدرسوها بتفصيل أو عمق. فعلى سبيل المثال، يرى بعض من نشأوا في ظل المنطق الرمزي

"الحديث" أن قوانين الفكر هي ببساطة: س = س، و¬(س + ¬س)، و¬(¬س + ¬¬س). ونظرًا لهذه التبسيطات السطحية، فلا عجب أن تبدو هذه القوانين اعتباطية وغير ضرورية في نظرهم.

لا تُمثل القوانين تحيزًا تجاه العالم، كما يحاول بعض النقاد الإيحاء. فقانون الهوية لا يُحدد هويةً معينة، بل يُرشدنا فقط إلى إدراك ماهية الأشياء وكيفيتها، أو حتى ظاهرها. وقانون عدم التناقض لا يُؤيد فرضية أن شيئًا ما هو س، أو فرضية أنه ليس س؛ بل يُتيح لنا أحيانًا مواجهة المعضلات، ويمنعنا فقط من اعتبار التناقضات الضمنية نهائية. وقانون الوسط المرفوع لا ينفي إمكانية عدم اليقين، بل يحثنا فقط على مواصلة البحث عن حلول للمشاكل.

لو لم يكن شيء معروفًا، أو حتى قابلًا للمعرفة، كما يدّعي البعض، لما كان ذلك مبررًا كافيًا للتخلي عن قوانين الفكر، فهذه القوانين لا تُقدّم أي ادعاءات حول المحتوى المحدد لعالم المادة أو العقل أو الروح. ولا تفرض أي متطلبات مسبقة بشأن هذه الفرضية أو تلك. إنما وظيفتها تنظيم علاقتنا الإدراكية بالعالم، مهما كان شكله أو مظهره. وهي تُبيّن لنا كيفية تجنّب أخطاء الاستدلال والقضاء عليها.

يمكن لهذه القوانين أن تعلمنا في البداية أن الادعاء بأن "لا شيء معروف أو قابل للمعرفة" هو تناقض ذاتي، وبالتالي فهو غير منطقي وغير قابل للدفاع.

إنّ مثل هذا الادعاء، حول عدم وجود المعرفة أو استحالة وجودها في حد ذاتها، يجب الاعتراف به كإثبات للمعرفة (وهذا الاعتراف شرطٌ من شروط قانون الهوية). ولذلك، من غير المعقول أن يكتسب أيّ فاعلٍ معرفةً مزعومةً بجهله التام (لأنّ هذا الاكتساب يُخالف قانون عدم التناقض). ولا يمكننا حتى اتخاذ موقفٍ سلبيٍّ ينفي المعرفة ومعرفة الجهل معًا (في محاولةٍ للالتفاف على قانون الوسط المرفوع)، لأنّ ذلك أيضًا يُعدّ تأكيدًا، وإثباتًا لحقيقةٍ ثابتة، وإثباتًا للمعرفة. كل هذه الأفكار العقلانية ليست موضع نقاش.

إن معارضة قوانين الفكر دليل قاطع لا جدال فيه على وجود خطأ في التفكير. فكيف يُمكن تبرير هذه المعارضة بشكل منهجي دون الاستناد إلى تلك القوانين نفسها؟ لا يُمكن الادعاء بتعميمها أو استنتاجها من التجربة، لأن ذلك سيستند إلى قانون التعميم أو مبدأ الاستدلال، وهما بدورهما مبنيان على قوانين الفكر. ولا يُمكن الادعاء باستخلاص أي نوع من الاستنتاجات المنطقية أو الاستنتاجية، للسبب نفسه. لا يُمكن لمثل هذه المعارضة أن تستند إلا إلى ادعاءات عشوائية، دون أي سند منطقي يُمكن تصوره.

3. الحجج المضادة

يزعم معارضو قوانين الفكر أن الحجج المؤيدة لها "دائرية" أو "تراجعية لا نهائية"، أي اعتباطية. لكن الإشارة إلى مغالطة الدائرية أو التراجع اللانهائي هي في جوهرها دعوة إلى ضرورة تأسيس المرء لمعتقداته على التجربة أو المنطق، وهو بالضبط ما تنص عليه قوانين الفكر. لذا، فإن من يتهموننا بالدورانية أو اللانهائية إنما يرتكبون ما هو أسوأ من كونهم دائريين أو لانهائيين: فهم يستندون إلى ما يسعون لمعارضته، أي أنهم متناقضون مع أنفسهم، فضلاً عن كونهم اعتباطيين!

إنّ قدرتنا على الفهم المنطقي أو العقلانية هي التي تُعلّمنا الحذر من القضايا التعسفية، التي تُمنح أحيانًا وهم البرهان من خلال حجج دائرية أو لا نهائية. لا يمكن إنكار هذه القدرة بالذات بالقول إنّها لا تُثبت إلا بحجج دائرية أو لا نهائية، فهذا سيُقلبها ضدّ نفسها، مُستخدمًا إياها لتبرير إنكارها. وهذا يُشكّل مغالطة أخرى، ألا وهي "سرقة المفاهيم".

إنّ العبارة "إذا كان P، فإنّ P" ليست دائرية ولا لانهائية، فهي صحيحة لجميع العبارات. لا تُثبت هذه العبارة صحة P، بل تُقرّ فقط بأنّ P ادعاء قد يكون صحيحًا أو خاطئًا. إذا اقترحنا "إذا كان P، فإنّ P" كدليل على P، فإننا بذلك نقع في حلقة مفرغة أو تسلسل لانهائي؛ ولكن بخلاف ذلك، لا يوجد خطأ منطقي في تأكيدها. من جهة أخرى، فإنّ العبارة المتناقضة "إذا كان P، فإنّ P ليس P" تستلزم خطأ P. إنّ تأكيد صحة P في هذه الحالة خطأ منطقي، لأنّ P يُستلزم خطأها حتمًا .

إن قوانين الفكر ليست دائرية ولا لانهائية، بل هي متسقة مع ذاتها. أما معارضوها فهم من يقعون في المغالطة، أي عجزهم عن التفكير النقدي، وعدم إدراكهم لتبعات أقوالهم على بعضها البعض. إن إنكار كل ادعاء للمعرفة هو إنكارٌ لهذا الادعاء نفسه، وهو تناقضٌ مع الذات. من المنطقي أن يراجع المرء نفسه ويتأكد من اتساقه مع ذاته؛ وهذا ليس دورانًا في الأفكار، بل هو تأملٌ حكيم.

لا تستند قوانين الفكر إلى أي حجة محددة، بل هي أساس جميع عمليات الاستدلال. هذه ليست نقطة انطلاق اعتباطية، بل هي بصيرة مبنية على ملاحظة جميع عمليات الاستدلال، وإقرار بما هو واضح لنا جميعًا. لا يمكن تجاهل هذه القوانين أو رفضها، لمجرد أنها عالمية. إن عدم تسبب هذه القوانين في أي تناقض يزيد من قوة قناعتنا بها، ولكن هذا أيضًا ليس إلا تطبيقًا لعالميتها. إنها

تجسد ما نجده مقنعًا بشكل طبيعي في الممارسة، شريطة ألا نسعى عمدًا إلى التظاهر بخلاف ذلك نظريًا.
يمكن النظر إلى قوانين الفكر على أنها قوانين طبيعية محددة: فهي تُعبّر عن طبيعة الفكر العقلاني، أي الخطاب المنطقي. والمقصود بالمنطق هنا ببساطة هو مجموعة من التجارب - أي جميع "الأحداث التي تتخذ الشكل الذي تُعبّر عنه قوانين الفكر". أي أن المنطق يشير إلى الوقائع الملموسة الكامنة وراء المفاهيم المجردة التي نسميها "قوانين الفكر". هذه حقيقة أساسية لا تحتاج إلى مزيد من التوضيح. إنها ليست اعتباطية، لأنها مصدر كل قناعة. إن طلب سبب إضافي هو طلب لمصدر قناعة آخر غير المصدر الطبيعي الوحيد للقناعة! إنه طلب للمستحيل، بلا منطق ومخالف لكل منطق. إنه أمر سخيف وغير عادل.

4. ممر المشاة الخاص بنا

إذا ما تفحصنا دوافع منتقدي قوانين الفكر، فغالباً ما نجد لديهم شوقاً غير ناضج وغير عقلاني إلى المطلقات. إنهم يسعون إلى طريق مختصر للمعرفة المطلقة، إلى صيغة سحرية من نوع ما، ويعتقدون أن قوانين الفكر تشكل عقبة أمام هذا الوهم، ولذا يتخلون عن هذه القوانين ويبحثون عن الحقيقة بوسائل أقل تقييداً.
معرفتنا العادية بسيطة للغاية: فهي تتطور خطوة بخطوة، وتتقدم بجهد مضنٍ من خلال التجربة والخطأ، ونادرًا ما تكون يقينية تمامًا، وبالتأكيد ليست كاملة ونهائية. هذه النسبية للمعرفة العامة تُقلق بعض الناس وتُزعجهم. فبالنسبة لهم، هذه الجهود الاستقرائية لا قيمة لها - فالمعرفة التي ليست شاملة لكل شيء غير كافية؛ إنها سيئة كعدم وجود أي معرفة على الإطلاق. ولذلك، يرفضون العقل. هذا موقف غير سليم، وفشل في "الواقعية".
لنكن صريحين: معرفتنا ككل لا تكتمل حتى نعرف كل شيء عن كل شيء. وكيف، وبأي دليل، نعرف أننا نعرف كل شيء؟ اسأل نفسك هذا السؤال. لا يوجد دليل يمكن تصوره. معرفتنا بطبيعتها سياقية؛ فهي تعتمد على مقدار خبرتنا ومدى جودة معالجتنا للبيانات. ولا نهاية لها.
مع ذلك، في أي مرحلة من مراحل الإجراءات، يمكن اعتبار مجموعة من المعارف أفضل من أخرى، بناءً على الخبرة والمنطق المتوفرين حتى الآن. لا يعني التفوق بالضرورة التفوق المطلق، ولكنه يبقى أفضل من الأسوأ أو المساوٍ. هذا موقف واقعي، ومصدر كافٍ للأمان والرضا.
منهج فينومينولوجي في دراسة مشكلة المعرفة ضروريًا لتجنب الآراء الخاطئة. يبدأ هذا المنهج بمجرد المظهر ، سواء أكان مظهرًا ماديًا أو عقليًا (كالأجسام

والأفكار)، أو حدسًا روحيًا (للذات، وإدراكاتها، وإرادتها، وتقييماتها) [40]. إن محتويات وعي الإنسان، في جوهرها ، مظاهر؛ وهذا وصف محايد لما نعي به، أي البيانات الأولية ونقطة انطلاق المعرفة. مهمتنا المعرفية الأولى هي إدراك هذه المظاهر، كما هي ظاهرة، ومراقبتها بهدوء دون تدخل أو تعليق قبل الخوض في أي تفاصيل أخرى.

من السذاجة بمكان افتراض أن المادة أو العقل أو الروح هي معطيات أساسية؛ فما هو مُعطى في التجربة هو مظهر هذه الأشياء. يتطلب الأمر جهداً منطقياً كبيراً قبل أن نتمكن، بشكل قاطع ، من تحديد الوضع النهائي لهذه المظاهر كمادة أو عقل أو روح. قد نفترض مبدئياً أن جميع هذه المظاهر حقيقية؛ ولكن في بعض الحالات المحددة، نتيجة لاكتشاف تناقضات بين المظاهر أو قصور في نظرياتنا عنها، سيتعين علينا الاعتراف بخطئنا، وأن بعض المظاهر وهمية.

هناك نظامٌ مُحددٌ في تطور المعرفة يجب احترامه. كل ما يتجاوز الظاهر هو "نظرية"، وهذا لا يعني بالضرورة أنها خاطئة، بل يعني فقط ضرورة دراستها بنظرة نقدية أعمق. تتطلب النظرية، بشكل أو بآخر، استخدام العقلانية. لذا، يجب فرز النظرية وتنظيمها والحفاظ على اتساقها وإكمالها قدر الإمكان. وهنا تكمن أهمية قوانين الفكر. لكن هذه القوانين لا تصنع المعجزات، بل تُساعدنا فقط (بمساعدة ذكائنا وخيالنا) على صياغة أفضل نظرية واختيارها في سياق المعرفة الحالي.[41]

وبالتالي، فإن المعرفة البشرية استقرائية واحتمالية في جوهرها، إذ تعتمد على نطاق التجربة وجودتها، ثم على التعميمات والتخصيصات المتتالية، أو على فرضيات أوسع متنافسة تتطلب تأكيدًا أو دحضًا مقارنًا مستمرًا. وتتدخل قوانين الفكر في جميع مراحل هذه العملية، لتنظيم أحكامنا وتقليل احتمالات الخطأ فيها.

---

40 لاحظ جيدًا أنني لا أعتبر الإدراك بحد ذاته نقطة انطلاق للمعرفة، كما يفعل البعض. الإدراك مفهوم نسبي، فهو إدراك شيء ما من قِبل شخص ما. قبل أن نُدرك قدرتنا الإدراكية، علينا أن نمارسها، أي أن نُدرك شيئًا ما (بخلاف الإدراك نفسه). الأساس التجريبي لمفهومنا للإدراك هو تجربتنا المشتركة للمحتوى الحسي والعقلي الظاهري. عندما كنا صغارًا، كنا نُدرك هذه الظواهر، ولم يتشكل لدينا مفهوم الإدراك إلا لاحقًا عندما كبرنا. لذلك، لا يُمكن اعتبار الإدراك بحد ذاته أمرًا أساسيًا في ترتيب الأشياء.

41 لاحظ جيدًا: لا تستطيع قوانين الفكر وحدها أن تُخبرك مباشرةً ما إذا كان ما أدركته ظاهريًا صحيحًا أم خاطئًا، ولكن ما تُخبرك به هو أن تُمعن النظر فيما أدركته (تكوينه، وخصائصه الظاهرية، أي المشاهد والأصوات، وما إلى ذلك، والأوقات والأماكن الظاهرة، وما شابه). وينطبق الأمر نفسه على البيانات الاستبطانية للحدس. ولا يُمكن حلّ مسألة الصدق والكذب لأي عنصر من عناصر التجربة إلا تدريجيًا، من خلال دراسة شاملة لجميع عناصر التجربة الأخرى، فضلًا عن الاعتبارات المنطقية (بما في ذلك الاتساق والشمول). هذه هي العملية الاستقرائية.

20. الفصل العشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصلان الثالث والرابع.

1. الوضع الأنطولوجي للقوانين

إن مناقشة قوانين الفكر تقود حتماً إلى السؤال التالي: هل هذه قوانين وجودية أم معرفية، أم كلاهما؟ وإذا كان كلاهما، فما هو ترتيبها؟ علاوة على ذلك، ما هو وضعها الوجودي الخاص - أي أين "تستقر"؟ هل هي "خارجية" بطريقة ما، أم أنها "موجودة" فقط "في أذهاننا"؟
مع تطور فكري حول هذه المسألة على مر السنين [42]، أصبحت الآن مقتنعًا بأن المصطلح التقليدي "قوانين الفكر" دقيق، حيث أن هذه العبارات هي في الأساس أوامر لنا نحن البشر حول كيفية التفكير في الواقع، أي كيفية ضمان أن نتعامل معرفيًا مع معطيات المظهر بشكل صحيح، بحيث تظل أفكارنا تعبيرات معقولة وممكنة عن الواقع ولا تنحدر إلى أوهام.
لماذا؟ لأن الطبيعة لا تستطيع إلا أن تُقدّم، وبالتالي فإن "النفي" يعتمد على الإنسان. بمعنى آخر، فإن مسار العالم إيجابي دائمًا؛ أما النفي فينطوي على علاقة خاصة بين كائن واعٍ وهذا التقديم. ولكي يحدث النفي، يجب على الكائن الواعي أن يُسقط ويبحث عن شيء إيجابي ويفشل في إيجاده؛ وإلا، فإن كل ما يحدث يكون إيجابيًا.
لذا، عندما نذكر قانوني عدم التناقض والوسط المرفوع، بصيغة رسمية هي "لا يمكن أن يكون كل من X وNo X صحيحًا" و"لا يمكن أن يكون كل من X وNo X خاطئًا"، فإننا نعني أن مثل هذه الادعاءات (أي "كلاهما صحيح" أو "كلاهما خاطئ") لا يمكن طرحها بشكل معقول في سياق الخطاب. ونعني أيضًا أنه لا يمكن الادعاء بشكل صحيح بأن "X وNo-X"، أو "No-X وNo-No-No-X"، معلومة أو حتى رأي معقول.
وبالتالي، فإنّ اقتران المتناقضات (سواءً كانت إيجابية أم سلبية) يقع خارج نطاق الخطاب المقبول منطقيًا . هذان القانونان الفكريان، معًا وبشكل لا ينفصل،

---

42 انظر على وجه الخصوص إلى تأملاتي ، الفصل 9 ("حول النفي").

يُحددان فعليًا ما نعنيه بالنفي. لاحظ جيدًا أن "الوسط" بين المتناقضات غير وارد تمامًا كما هو الحال مع وجود متناقضات متزامنة.
تجدر الإشارة إلى أن قانون الهوية متضمنٌ ضمنيًا في هذا التعريف للنفي، إذ قبل أن نفهم الفعل المنطقي للنفي، يجب أن ندرك حقيقة الوجود الإيجابي. لذا، ليس القانونان الثاني والثالث وحدهما ما يُعرّفان النفي، بل القانون الأول أيضًا، بالمعنى الدقيق للكلمة.
من البديهي أن هذا التعريف ليس اعتباطيًا ولا افتراضيًا. فلو اقترح أحدهم تعريفًا آخر للنفي (كاستخدام قانون عدم التناقض وحده، أو أي تعريف آخر تمامًا)، لما أدى ذلك إلا إلى التباس في المعنى، إذ سيظل التعريف الطبيعي القائم على قوانين الفكر الثلاثة ضروريًا ومقصودًا ضمنيًا في كل خطاب، مهما تم إخفاؤه عمدًا.
ومن هذا يترتب، من خلال استقراء من الفكر المشروع منطقياً إلى الواقع الذي يتجاوز الفكر، أن قوانين الفكر هذه (أو، بشكل متطابق، قوانين المنطق - "المنطق" بمعنى "الخطاب" من قبل المفكر) هي أيضاً بالضرورة قوانين الواقع.
الكلمات رموز، ويمكن تسخير الرموز لفعل ما يشاء المرء، لأنها في جوهرها لا تخضع لقوانين الفكر. بمعنى آخر، فإنّ التلاعب الذهني، كوضع الرمز X بجانب الرمز نفي X، أمر ممكن، لكن هذا لا يعني بالضرورة إمكانية الجمع بين المعاني التي ترمز إليها الرموز.
إن وصف وهمٍ مُلاحَظ أو خيالٍ مُتعمَّد بأنه "حقيقي" لا يجعله حقيقياً في الواقع. يُمكننا بسهولة أن نتخيل لفظياً "واقعاً" يتسم بعدم التطابق والتناقضات ووجود عناصر وسطية، لكننا لا نستطيع في الواقع استحضاره .

2. الحاجة إلى موضوع

أما بالنسبة لقوانين الفكر نفسها: فهي، لكونها نتاج العقل، تعتمد على وجود ذات واعية، بل وعقلانية. فجميع عمليات الاستدلال المحددة، كالنفي والتجريد والقياس والتصنيف والتنبؤ والتعميم، وغيرها، تعتمد في وجودها على وجود ذات عقلانية كهذه (كالإنسان مثلاً).
إذا أزلنا كل هذه المواضيع من الكون، فلن يبقى إلا الأشياء أو الأحداث الإيجابية المحددة . فبدون فعل النفي، لا يحدث أي تداخل أو توسط بين المتناقضات في الفكر؛ بل لا يمكن أن يحدث ذلك خارجه. وينطبق الأمر نفسه على التجريد وغيره من أفعال الذات المفكرة.

إن مفاهيم مثل التشابه والاختلاف والتوحيد والتنوع والاستمرارية والتغيير والانسجام والتناقض، ومبادئ مثل قوانين الفكر، كونها جميعها نتائج لمثل هذه الأفعال الاستدلالية، تعتمد بالمثل في وجودها على وجود موضوع (أو مواضيع) واعية بشكل مناسب.
يمكن القول إن هذه المفاهيم والمبادئ متأصلة في العالم على شكل إمكانات؛ ولكن بدون مشاركة مثل هذا الموضوع، لا يمكن تحقيق تلك الإمكانات على الإطلاق.
تعتمد هذه المفاهيم والمبادئ في وجودها على وجود فاعلين واعين يشكلونها، لكن صدقها أو زيفها لا يرتبط بوجود هؤلاء الفاعلين. إن حدوثها يعتمد على ذلك، لكن دقة مضمونها عند حدوثها مسألة أخرى. فهي ليست مسألة ذاتية أو نسبية، بل على العكس، موضوعية ومطلقة.
من المهم عدم استخلاص استنتاج خاطئ من هذا الاعتماد الوجودي، وعدم الاعتقاد بأنه ينطوي على نوع من النسبية والذاتية (بأكثر المعاني المهينة لهذه المصطلحات) فيما يتعلق بقضايا الحقيقة والزيف.
لا: إنّ "معقولية" مفاهيمنا ومبادئنا الأساسية هي ضمانة صحتها. إنّ اقتراح معيار آخر للحكم، أو تكافؤ جميع معايير الحكم، هو بمثابة ادعاء ضمني بأنّ هذا المعيار (أو تلك المعايير) الأخرى "معقول" بطريقة ما. ينطوي هذا الموقف على تناقض. بالطبع، لك الحرية في اقتراح التناقضات وقبولها، ولكن عليك تحمّل تبعاتها المعرفية وغيرها. أما أنا، فأفضّل التمسك بما هو معقول بشكل واضح والاعتماد عليه.

3. المنطق الضبابي

في بعض الحالات، لا يُعتبر X و notX متناقضين، لأن المصطلح أو القضية X غامضة للغاية . إذا كان ما تشير إليه X تحديدًا غير واضح، أو إذا كانت الحدود الدقيقة لشيء فردي مُصنَّف X غير مؤكدة، فمن البديهي أن ينطبق الأمر نفسه على المكمل السلبي "not X" (انظر الرسم التوضيحي لاحقًا). في مثل هذه الحالات، تصبح المصطلحات أو القضايا المعنية إشكالية.[43]

---

[43] لاحظ أيضًا أنه في بعض الحالات، نواجه مجموعة من الأشياء، أو درجات متفاوتة من شيء ما، ونُطلق خطأً على طرفي النقيض اسم X و notX - بينما في الواقع، إذا استُخدم X لأحد طرفي النقيض، فلا بد أن يشير notX إلى جميع الدرجات الأخرى؛ والعكس صحيح، إذا استُخدم notX لأحد طرفي النقيض، فلا بد أن يشير X إلى جميع الدرجات الأخرى؛ وإلا، فسنبقى أمام بعض المراجع الوسيطة بلا اسم (أي ليست X ولا notX). يحدث أيضًا أن يتداخل

من السهل إدراك كيف يمكن لهذا الإدراك أن يقود إلى نقد عام للفعل العقلاني البشري المتمثل في التسمية، وإلى فلسفة الاسمية. فإذا تأملنا مفاهيمنا بدقة، لا بد لنا من الاعتراف بأنها دائمة التطور، فهي لا تكتمل ولا تُصاغ نهائيًا. إن معرفتنا العادية في جوهرها مفاهيمية ، تميل نحو التصور الدقيق لكنها لا تبلغه تمامًا. وهكذا، فإن معنى الكلمات (أو حتى النوايا غير اللفظية) في حالة تغير مستمر، فهو في طور التكوين لا الثبات.

هذا ليس نقدًا معرفيًا فحسب، بل له دلالة وجودية. المقصود هنا أن الأشياء، أي موضوعات وعينا (سواء أكانت موضوعية أم ذاتية)، يصعب، إن لم يستحيل، تحديدها وتعريفها بدقة. ينطبق هذا على الأفراد الملموسين وعلى الفئات المجردة. وينطبق على المادة (مثلاً، أين ينتهي جسد الإنسان؟ إذا تنفست الهواء أو أخرجته، أو ابتلعت الماء أو بصقته، ففي أي مرحلة تصبح المادة الداخلة أو الخارجة جزءًا من "جسدي" أو تتوقف عن ذلك؟)، وينطبق أيضًا على العقل والروح (فمن يدري أين تقع حدود كل منهما؟).

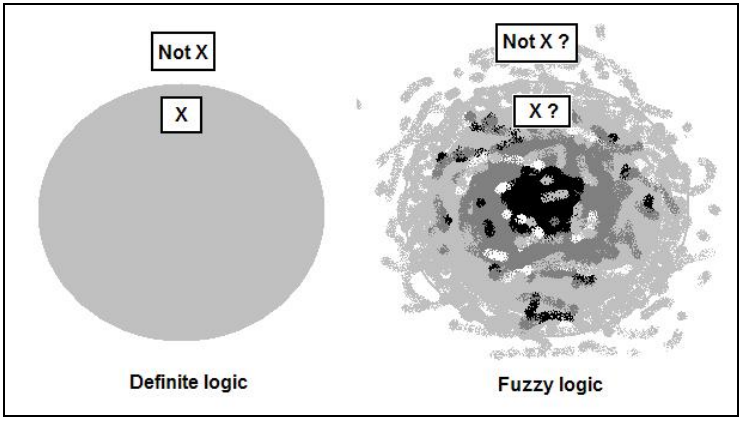
في نهاية المطاف، ندرك أن كل شيء عبارة عن سلسلة متصلة، وأن التقسيمات التي نفترضها بين الأشياء أو الفئات ليست سوى تداخلات منطقية وفكرية. لا يمكننا حتى أن نتخيل خطًا دقيقًا، أو فصلًا بلا سمك، فكيف لنا أن ندّعي القدرة على الفصل بدقة ذهنية بين شيء وآخر؟ ويزداد الأمر صعوبة في العالم المادي، حيث يستحيل هذا الفصل، نظرًا لأن كل شيء يتكون من حقول متصلة لا نهاية لها.

يتمثل نهج نقدي آخر في القول بأن كل تجاربنا (وبالتالي كل معارفنا المفاهيمية) وهمية، كما هو الحال في الحلم (مقارنةً بتجربة اليقظة). في عالم الأحلام، يمكن أن يتعايش X وNon X ظاهريًا دون الإخلال بقانون عدم التناقض. تختفي الفروقات، وتندمج الأضداد في بعضها البعض.

لكن هذا نقد سطحي لمعرفتنا المعتادة. فما يُقال إنه يتعايش هنا هو «مظهر س» و«مظهر ليس س» - وليس «س» و«ليس س» أنفسهما. لدينا رموز، أو بدائل، أو آثار، بدلًا من الأشياء نفسها. لذا، لا يُشكك هذا في القانون، بل هو بالأحرى وجهة نظر تؤكد، من خلال مصطلحاتها (الإشارة إلى الوهم)، الالتزام المبدئي بهذا القانون.

تقودنا هذه التأملات إلى فكرة المنطق الضبابي، في مقابل المنطق المحدد. ويوضح الرسم البياني التالي الفرق بينهما:

X و notX في تفكيرنا، بحيث يبدو X و notX متوافقين. هذه مجرد أخطاء شائعة في تكوين المفاهيم؛ ولا تُبرر أي إنكار لقوانين الفكر.



الشكل 20.1 المصطلحات المحددة وغير المحددة.

تهدف قوانين أرسطو الثلاثة للفكر إلى نموذج "المنطق المحدد"؛ ففي هذا النموذج، تكون المصطلحات والأطروحات قابلة للتعريف والمعرفة بوضوح من حيث المبدأ ؛ أو على الأقل، هذا هو الافتراض في معظم الحالات، مع وجود قدر من الغموض والشك المؤقت في حالات قليلة. لكن هذا المثال نادرًا ما يتحقق عمليًا، ولذا ينبغي لنا الإشارة إلى نموذج "المنطق الضبابي"؛ حيث يُفترض في معظم الحالات أن الحدود غير واضحة بشكل مزمن ويصعب تحديدها بيقين، مع ضرورة الاعتراف بالاستثناءات من هذه القاعدة حفاظًا على الاتساق.

في العادة، يعمل عقلنا بثقة تامة، ينتقل من قناعة إلى أخرى، غير متأثر بتغيرات قناعاتنا الراسخة التي تحدث بمرور الوقت. بعبارة أخرى، نركز على ما نعرفه (أو نظن أننا نعرفه)، ونقلل من شأن ما نعتبره مجهولاً أو الأخطاء التي ارتكبناها في الماضي. هذا هو نهج المنطق القطعي، وهو نهج استنتاجي في جوهره. أما فكرة المنطق الضبابي، فتقوم على عكس ذلك، على ضرورة إدراكنا منذ البداية لمحدودية قدراتنا المعرفية وتغير المعرفة المستمر، واختيار نهج استقرائي بشكل أكثر شمولاً.

وفقًا لهذا الرأي، فإن الكمال المنطقي الذي افترضه أرسطو هو في معظمه ضرب من الخيال. فمفاهيمنا وقضايانا وحججنا، في الواقع، عادةً ما تكون استكشافية، ومؤقتة، وتقريبية، ومفتوحة النهايات فيما يتعلق بالمرجعيات، وقابلة للتغيير، وذات صلة وحقيقة غير مؤكدة، وما إلى ذلك. تعمل ملكتنا العقلية بالتجربة والخطأ، حيث تجرب باستمرار تركيبات مختلفة قد تتناسب مع واقع

نلمحه للحظة، ثم تلاحظ عدم تطابق واضح فتجرب تركيبًا أكثر ملاءمة، وهكذا بلا نهاية.
نادراً ما تكون الأمور كما نتصورها تماماً، ومع ذلك فإن تصورنا لها ليس خاطئاً كلياً. لذا، يمكننا القول إنه ليس من الصواب القول بأن دلالات "س" تتطابق تماماً مع ما نعنيه بـ"س"؛ وليس من الصواب أيضاً القول بأنها لا تتطابق كلياً أو جزئياً. ومن ثم، يمكن القول إن بعض الأشياء هي "س" وليست "س" في آنٍ واحد، وليست "س" ولا ليست "س" - دون أن نقصد التلميح إلى أي تناقض، وإنما فقط لتذكير أنفسنا بأننا نعيش في عالم متغيّر.
لا يُعدّ هذا الموقف المنطقي إنكارًا لقوانين الفكر، فهي تُساعدنا على فهم الأمور. وتُعيننا دقتها على تبديد الغموض وعدم اليقين اللذين نواجههما في الواقع. كما تُقدّم لنا مثالًا وجوديًا ومعرفيًا نسعى إليه، حتى وإن لم نستطع بلوغه تمامًا وبشكل دائم.

4. التزم بالمنطق

في ضوء الصعوبات المذكورة آنفًا، يميل بعض المنطقيين والفلاسفة إلى التخلي عن المعرفة العقلانية برمتها، وتحديدًا قوانين الفكر. إلا أن هذا -وهي النقطة التي أحاول توضيحها هنا- سيكون خطأً فادحًا. يكمن الخطأ في الاعتقاد بأننا كبشر قادرون على الإبحار في بحر الظواهر والحدس دون الاسترشاد بقوانين الفكر. حتى وإن كان تطبيق هذه القوانين بشكل حاسم في بعض الحالات صعبًا ، فإنها تساعدنا على بذل قصارى جهدنا لفهم عالم الظواهر الذي نواجهه.
علينا التمسك بالمنطق. فهو يمنحنا حداً أدنى من الثبات وسط تقلبات التجربة والتصور. حتى وإن كان مجرد مثال، أو معيار نظري، فإن أهميته بالغة. فبدون المنطق، لا سبيل لنا لفرز الانطباعات المتغيرة ومواجهة التحديات العملية لوجودنا. أليس هذا هو تعريف الجنون بعينه؟
مع ذلك، لا ينبغي اعتبار التمسك بالمنطق دليلاً على جمود التقاليد، أو انغلاق الفكر خوفاً من الخوف، أو ما شابه ذلك من مظاهر "العقلانية". فالتمسك بالمنطق لا يستبعد الوعي المستنير، والانسجام مع مجرى الحياة، والإيمان، وما شابه ذلك من مواقف تحررية. المنطق أداة، وليس غاية في حد ذاته. إن التخلي عن أداة مفيدة حماقة، ولكن من الحماقة أيضاً عدم معرفة متى يجب التخلي عنها.
هناك مرحلة في حياة الروح تصبح فيها الشروط المنطقية والتساؤلات غير ذات صلة، أو حتى مزعجة، ومن الحكمة أن يكون المرء على طبيعته.

21. الفصل الحادي والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصل الخامس.

تحريف أرسطو

1. صعود وهبوط الفلسفة الأرسطية

كثيرًا ما تُساء فهم قوانين أرسطو الثلاثة للفكر، خدمةً لمذهبٍ ما. غالبًا ما يكون الدافع في أيامنا هذه هو الرغبة في الدفاع عن التناقضات البوذية؛ وقبل عقود، ربما كان الدافع هو الدفاع عن التناقضات الماركسية؛ وقبل ذلك، ربما التناقضات الهيغلية. عادةً ما تكون القراءة المقترحة لأرسطو مجحفةً بحقه، وتشويهًا لنواياه الواضحة.
خلال أواخر العصور الوسطى في أوروبا، كانت سلطة الفلسفة الأرسطية لا تُضاهى. ويعود السبب في ذلك إلى أن معظم مؤلفات أرسطو (384-322 قبل الميلاد) كانت قد فُقدت قبل تلك الفترة في أوروبا المسيحية؛ وعندما أُعيد اكتشافها، كان تفوق المعرفة التي احتوتها في جوانب عديدة بالغًا لدرجة أن تأثيره أصبح عظيمًا [44]. ولكن، نتيجةً لهذا الإيمان الراسخ بكل ما هو أرسطي، اضطر علماء عصر النهضة وما بعده إلى بذل جهود مضنية للتغلب على ما أصبح تحيزًا أكاديميًا.
قد يُقال، على نحوٍ مُفارِق، إن تأثير أرسطو على الفكر المسيحي الأوروبي كان أحد العوامل التي أدت إلى النهضة الفكرية؛ ومع ذلك، فكما أن على الطلاب أن يتمردوا على أساتذتهم إلى حدٍ ما ليُبدعوا ويتقدموا، كان لا بد من ظهور رد فعلٍ

---

[44] أُعيد اكتشاف أرسطو في الغالب عن طريق ترجمة النصوص اليونانية الكلاسيكية في مكتبات الأندلس إلى اللاتينية (من العربية، وأحيانًا عبر العبرية). وشملت هذه النصوص مؤلفات أرسطو في الفيزياء والميتافيزيقا والأخلاق. كما عُرفت أفكار أرسطو للغرب بشكل غير مباشر من خلال شُرّاح مثل ابن سينا (بلاد فارس، القرن الحادي عشر) وابن رشد (الأندلس، القرن الثاني عشر) . ولعلّ تأثيره بلغ ذروته مع كتابات توما الأكويني (إيطاليا، القرن الثالث عشر) .

مُناهضٍ لأرسطو. ولذا، يعتبر العديد من المؤرخين الأرسطية دافعًا للنهضة، وبالتاليٍ للعلوم الحديثة.
تجدر الإشارة أيضًا إلى أن أرسطو نفسه لم يكن متشددًا في آرائه؛ بل كان نهجه منفتحًا وقابلًا للتكيف، وهو ما نسميه اليوم "النهج العلمي". ورغم أن العديد من آرائه المادية [45]قد ثبت خطؤها، إلا أنها كانت منطقية تمامًا في عصره - وفي العصور الوسطى عمومًا. ولو كان لا يزال بيننا في العصر الحديث، لكان بلا شك قد عدّل آراءه.
تنوعت معارضة أرسطو بين العلوم الخاصة، والقضايا الفلسفية، والجوانب المنطقية، دون ترتيب محدد. وفيما يتعلق بأعماله المنطقية، كان تركيز فرانسيس بيكون المتزايد على الاستقراء تحسناً ملحوظاً؛ بينما تبدو محاولات أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لاستبدال منطق أرسطو الصوري بمناهج استنتاجية أكثر منهجية (في رأيي على الأقل) متكلفة إلى حد ما. وتندرج المحاولات الحديثة للتقليل من شأن قوانين أرسطو الفكرية أو إلغائها ضمن الفئة نفسها (مرة أخرى، في رأيي).
في كثير من الحالات، كانت الانتقادات الموجهة لفكر أرسطو، ولا تزال، مبررة. لكن في كثير من الحالات الأخرى، كان النقاد، ولا يزالون (كما أظن)، يسعون إلى طريق مختصر للشهرة الأكاديمية، مستغلين موجة الانتقادات الموجهة لأرسطو (في بعض الأوساط). من السهل جدًا انتقاد شخص لا يستطيع الرد؛ وأظن أنهم لو كانوا لا يزالون بيننا، لما تجرأوا على ذلك.

2. انتقاد أرسطو

ومن الأمثلة على ذلك (على سبيل المثال لا الحصر) العرض التقديمي التالي، المأخوذ من موقع إلكتروني [46]. إليكم ما يلي:

> القوانين الثلاثة لـ "المنطق الصوري" التي وضعها أرسطو في كتابه التحليلات الثانية هي كما يلي: *(1)* قانون الهوية: كل وجود هو نفسه؛ *(2)* قانون عدم التناقض: كل وجود ليس مختلفًا عن نفسه؛ *(3)* قانون

---

45 فعلى سبيل المثال، آراؤه الكونية، التي أدت إلى النموذج البطلمي الذي كان على كوبرنيكوس وجاليليو التغلب عليه.

46 دورة في تاريخ ونظرية علم النفس ، بقلم الدكتور بول ف. بالانتاين. "المنطق الأرسطي والجدلي"، نُشر في مايو 2003 على الرابط http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (أشار إليّ مؤخرًا مراسل بوذي كان يُجادل ضد المنطق الأرسطي؛ وهكذا اطلعت عليه).

الوسط المرفوع: لا يمكن لأي وجود أن يكون نفسه ومختلفًا عن نفسه في نفس الوقت.

بالطبع، لا نجد في كتاب "التحليلات الثانية" ، ولا في أيٍّ من كتابات أرسطو المعروفة، مثل هذه الصياغات السخيفة لقوانين فكره. فكل من قرأ أرسطو يعلم أن هذه ليست لغته أو مصطلحاته، ولا فكره أو قصده. فهو لا يتحدث عن "الوجودات" ولا يهتم إن كانت "متطابقة" أو "مختلفة" عن ذاتها.

صحيح أن هذه التصريحات لا تُعرض كنصوص حرفية، لكنها لا تُصنَّف أيضاً على أنها مجرد قراءات أو تأويلات، بل تُقدَّم على أنها إعادة صياغة أمينة. إلا أنها لا تُعبِّر بدقة عن ماهية المنطق الأرسطي. فهو لا يتعلق بالتكرار أو غيابه، ولا حتى بالمعنى الأنطولوجي.

في كتاب أرسطو " التحليلات الثانية" ، نجد البيانات التالية لقانون عدم التناقض: "من المستحيل تأكيد وإنكار نفس المحمول لنفس الموضوع في نفس الوقت"، وقانون الوسط المرفوع: "يمكن تأكيد كل محمول بشكل صحيح أو إنكاره بشكل صحيح لكل موضوع".[47]

لكن يبدو أن المؤلف المذكور أعلاه يُبني صياغاته على عبارات شائعة لقوانين الفكر، مثل "أ هو أ"، و"لا يمكن أن يكون أ ليس أ"، و"إما أ أو ليس أ" [48]. مع ذلك، لا يُقصد بهذه العبارات أن تكون تعبيرات شاملة، بل صيغًا مختصرة؛ فهي أشبه بعناوين، تُغني عن عبارات أكثر تفصيلًا تشمل كل ما يمكن قوله عن هذه القوانين. وأبسط طريقة لقراءتها هي كما يلي:

1. يجب الاعتراف بأن الشيء الذي هو واضح أنه أ هو أ.
2. لا يمكن الادعاء بأن شيئًا ما هو أ (أي لا يمكن الادعاء بأنه أ وليس أ).
3. ولا يمكن الجزم بأن شيئًا ما هو أ أو أنه ليس أ.

في هذه القراءة الأولية، لاحظ جيدًا أن المصطلح "أ" هو في كل مكان محمول، كما يُعرّفه أرسطو، وليس موضوعًا، كما قد يبدو. في الحالات الثلاث، الموضوع الضمني للقضية هو "شيء ما"، أي شيء فردي قيد الدراسة، أي أي موضوع ظاهر للمعرفة. علاوة على ذلك، فإن القضايا الثلاث هي في الأساس

---

47 يُشار إلى كلا هذين البيانين (في الكتاب 11) على أنهما قانونان، ويُطلق على الأخير تحديدًا اسم قانون الوسط المرفوع. ترجمة جي آر جي مور. انظر http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt

48 أو على الأقل القانونين الأولين؛ أما القانون الثالث فهو مخطئ فيه تماماً. انظر لاحقاً.

عبارات منطقية أو معرفية، وليست عبارات وجودية. إنها تُخبرنا كيف نتصرف في خطابنا أو معرفتنا.
في مرحلة ثانية، يمكننا منح "أ" دور الذات الذي يظهر ظاهريًا في عبارات مثل "أ هو أ" و"لا يمكن أن يكون أ ليس أ" و"إما أ أو ليس أ". يشير هذا المنظور إلى قراءة وجودية أعمق لهذه القوانين، أي أن لكل موجود هوية خاصة، أي "طبيعة"، أيًا كانت.
كل شيء هو شيء محدد (مثلاً "أ")، وليس أي شيء على الإطلاق ("أ وليس أ")، ولا لا شيء على الإطلاق ("لا أ ولا ليس أ"). فهو يتضمن جوانب مميزة ويستبعد جوانب أخرى: ليس مرنًا إلى ما لا نهاية في مظهره. لا يشمل كل شيء ولا يستبعده. لا يمكن أن يشمل أشياءً تتعارض معه ("تناقضات" معه). قد يحل نفيه محله، ولكن لا شيء بينهما ("لا يوجد "وسط") يمكن أن يحل محله ونفيه معًا.

لاحظ هذا: يمكن تسمية قانون الوسط المرفوع، قياسًا على قانون عدم التناقض، بقانون عدم الحياد. يُخبرنا هذان القانونان، على التوالي، أنه لا يوجد أرضية مشتركة ولا أرضية محايدة بين (أ) و(ليس-أ). وهما يفصلان وجوديًا (أ) و(ليس-أ) فصلًا قاطعًا، فلا يسمحان بأي تقارب أو احتمال آخر. مع ذلك، فهما لا يستبعدان معرفيًا (أحيانًا، وإن لم يكن دائمًا) أن نصادف تناقضًا أو غموضًا في تفكيرنا.

حتى هذه التفسيرات لا ينبغي، بأي حال من الأحوال، اعتبارها المعنى الكامل لقوانين الفكر، بل ينبغي اعتبارها، بتواضع، بدايةً للشرح [49]. وهي توضح، على أي حال، أن هذه القوانين لا تتعلق بمساواة أو عدم مساواة الأشياء أو الرموز مع نفسها، كما توحي صياغات المؤلف المذكور آنفاً بشكل مضلل.
إضافةً إلى ذلك، فإنّ الصياغة التي يقترحها لقانون الوسط المرفوع - "لا يمكن لأي وجود أن يكون هو نفسه ومختلفًا عن نفسه في الوقت نفسه" - خاطئة من الناحية الشكلية . قد يُفسَّر هذا على أنه بيان لقانون عدم التناقض، ولكن يجب صياغة قانون الوسط المرفوع (باستخدام نفس اللغة) على النحو التالي: "لا يمكن لأي وجود أن يكون هو نفسه ولا مختلفًا عن نفسه". [50]

---

[49] تُثير هذه القوانين العديد من التساؤلات الأخرى، مثل: ما المقصود بوصف شيء ما بالصفة "أ"؟ ما العلاقة بين وصف مثل "أ" وما يُشير إليه؟ في أي مرحلة يُمكننا اعتبار "أ" الوصف الحصري لذلك الشيء؟ علاوة على ذلك: حتى الآن، عُبِّر عن هذه القوانين بدلالة الشيء الفردي؛ ولكن ماذا عن تطبيقها على أنواع الأشياء؟ من الواضح أن هذه القوانين الفكرية تُشكّل جوهر المسعى الفلسفي برمته!

[50] إنّ هذا الخطأ الفادح في صياغة القانون المذكور يكشف الكثير عن وعي الناقد المنطقي، أو بالأحرى عن انعدامه! عندما نبهته عبر البريد الإلكتروني إلى هذا الخطأ، كان رده

من الواضح أن اهتمام أرسطو انصبّ على مدى توافق الأفكار التي نكوّنها عن العالم مع البيانات التجريبية ومع بعضها البعض. أي، يمكن القول، اهتمامٌ بالتقاطع بين المظهر والمعتقد، أو بين الواقع الظاهري والمعرفة المزعومة. ويتوافق عنصرا التوافق مع التجربة والأفكار الأخرى تقريبًا مع مهام المنطق الاستقرائي والاستنتاجي، على التوالي.

وفي موضع آخر على الموقع الإلكتروني نفسه [51]، يبدو أن المؤلف المذكور يدعو، بدلاً من قوانينه شبه الأرسطية، إلى ما يُسمى "الجدل المادي" ، الذي "يرى أن القواعد الأساسية للتفكير الصحيح يجب أن تعكس كوناً لا يكون فيه الثبات وعدم التغير جوهراً، بل يكون فيه التغير جوهراً". ثم يقترح ثلاثة "قوانين" بديلة مشكوك فيها، تضع التغير في مركز الأشياء.

وهكذا، يُستخدم العرض المثير للجدل المذكور أعلاه لقوانين الفكر لإيصال فكرة أن أرسطو كان لديه نظرة ثابتة للوجود، واقتراح مجموعة بديلة أكثر ديناميكية من القوانين. إنه تحريف متحيز للتاريخ.[52]

3. ديناميكية أرسطو

في الحقيقة، يهتم أرسطو في جميع أعماله اهتماماً بالغاً بالتطور الديناميكي كما يهتم بالوجود الثابت. تهدف قوانينه الفكرية تحديداً إلى مساعدة العقل على التعامل مع التنوع والتغير، والحفاظ على صفائه واتزانه وسط ضجيج الانطباعات الحسية والأفكار.

لنأخذ على سبيل المثال البيان التالي المقتبس من كتابه "الميتافيزيقا" [53]:

في البداية مستهتراً، ثم أبدى بعض الانفتاح، لكنه في النهاية لم يبذل أي جهد لتصحيح كلامه. (ملاحظة: لقد اطلعت مؤخراً على موقعه الإلكتروني، ووجدت أنه قام، لحسن حظه، بتصحيح هذا الخطأ وغيره).

[51] في http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm، يقتبس عبارات مثل "ما يراه أرسطو السمة الأساسية للوجود هو الهوية الذاتية الثابتة" لج. سومرفيل، ص 45 في "طبيعة الواقع: المادية الجدلية"، في فلسفة الماركسية: شرح. (مينيابوليس: دار النشر التعليمية الماركسية، 1967/1983).

[52] لفهم **منطق التغيير** من الناحية الرسمية، انظر في أعمالي: منطق المستقبل ، الفصل 17، والإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصل 14. انظر أيضًا، اللا منطق البوذي ، الفصل 6.

[53] الكتاب الرابع، الجزء الثالث. (ترجمة دبليو دي روس). نُشر على موقع كلاسيكيات الإنترنت على الرابط التالي:
http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.4.iv.html

إن المبدأ الذي يجب أن يمتلكه كل من يفهم أي شيء موجود ليس فرضية؛ والمبدأ الذي يجب أن يعرفه كل من يعرف أي شيء، يجب أن يكون لديه بالفعل عند خوضه دراسة متخصصة. من الواضح إذن أن هذا المبدأ هو الأكثر يقينًا على الإطلاق؛ فلنبدأ بتوضيح ماهية هذا المبدأ. إنه أن الصفة نفسها لا يمكن أن تنتمي في الوقت نفسه إلى الموضوع نفسه وبالطريقة نفسها، ولا يمكن أن لا تنتمي إليه في الوقت نفسه.

وبدقة فكرية مميزة، يعبر أرسطو عن قانون عدم التناقض بقوله إنه لا شيء (أي لا يوجد موضوع لقضية صحيحة) يمكن أن يكون ولا يكون الشيء نفسه (أي أن يكون له ولا يكون له نفس المحمول) من نفس الجانب في نفس الوقت .

تُعدّ هذه الكلمات الأخيرة جوهريةً لقوله، ومع ذلك يتجاهلها في كثير من الأحيان نقادٌ غير نزيهين، مثل المذكور أعلاه. بهذه الكلمات، ألمح أرسطو إلى أن الشيء قد يخضع لكلٍّ من الصفة ونفيها - من جوانب مختلفة في الوقت نفسه، أو من الجانب نفسه في أوقات مختلفة، أو من جوانب مختلفة في أوقات مختلفة.[54]

هو لا يتجاهل أن الشيء الواحد قد يمتلك جوانب متعددة في آن واحد، أو أنه قد يتغير بطرق مختلفة مع مرور الوقت. هو ببساطة يذكّرنا بأنه في مكان وزمان محددين ، لا يمكن للشيء أن يناقض نفسه. لذا، من الواضح أن قصده ليس محاولة إنكار وجود التنوع والتغيير، بل تأكيد الاتساق الذي تُظهره الأشياء في أي مكان وزمان.

من الواضح أن محاولة إعادة صياغة قوانين الفكر المذكورة سابقًا على النحو التالي: "كل وجود هو نفسه؛ ليس مختلفًا عن نفسه؛ ولا يمكن أن يكون هو نفسه ومختلفًا عن نفسه" ليست مجرد ترجمة غير دقيقة لأرسطو، بل هي ترجمة سطحية للغاية.[55]

---

[54] قد يكون العشب أخضر وأصفر، لكن ليس في نفس الأماكن والأوقات. قد يعني العشب ما تأكله الأبقار أو ما يدخنه الهيبيون، لكن هاتين الكلمتين لا تشيران إلى نفس الشيء. إذا تم تجاهل هذه الاختلافات في وجهات النظر باندفاع أو بتعصب، فهذا لا يثبت وجود تناقضات. إن تأكيد التناقض هو دليل على نقص في العمق.

[55] لا شك أن ذلك يعود إلى تأثير المنطق الرمزي الحديث السطحي، الذي يبذل قصارى جهده لاختزال هذه القوانين المعقدة وحصرها في أبسط صورة ممكنة، مُخفيًا بذلك معظم ثرائها الفلسفي وعمقها. لماذا يرغبون في هذا التبسيط المفرط؟ لكي يُلائموا المنطق مع "لغاتهم الشكلية" المُبسطة، التي صممها أشخاص (مثل غوتلوب فريجه) ذوو عقول بيروقراطية مُتأصلة، يعتقدون أن توحيد عمليات التفكير يجعلهم أكثر "علمية". لكن العلم ليس مشروعًا استنتاجيًا ديكارتيًا، بل هو عملية استقرائية تطورية. يدّعون أنهم يتجاوزون "الحدس" الشائع، لكن في الواقع، كل ما يفعلونه هو فرض رؤاهم الخاصة بشكل دائم ، وبالتالي عرقلة أي رؤى

ينبغي منح أرسطو التقدير والاحترام والامتنان الذي يستحقه لإنجازه الخالد الذي لا يمكن الاستغناء عنه.

مستقبلية في هذا المجال. يعتمد تطور علم المنطق على اليقظة والمرونة، لا على المؤسسية والجمود.

22. الفصل الثاني والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصل السادس.

ليس على النموذج الهندسي

1. كيفية التحقق من صحة المنطق؟

بما أن "النموذج الهندسي" لتبرير النظرية يتضمن بديهيات اعتباطية، فهو في نهاية المطاف نموذج اصطلاحي. فإذا لم يكن من الممكن تبرير المبادئ الأولى ("البديهيات") لمجموعة من المعارف المزعومة بالتجربة، بل يجب أن تستند إلى مجرد تكهنات ("اعتباطية")، فيجب التسليم بأن هذه المبادئ غير مثبتة ("اصطلاحية"). وإذا كانت البديهيات غير مثبتة، فمن المنطقي أن تكون جميع الادعاءات المبنية عليها كذلك.
يُسلّم بهذا الأمر بحرية في حالة الهندسة (حيث يمكن، على سبيل المثال، استبدال المسلّمة الخامسة لإقليدس بافتراضات بديلة)، وكذلك في فروع الرياضيات الأخرى. هنا، تُتيح الاصطلاحية الظاهرية لبعض البديهيات إمكانية وجود أنظمة بديلة، قد يُثبت جميعها فائدتها في سياقات تجريبية محددة. لكن مثل هذا الموقف المتساهل مستحيل فيما يتعلق بعلم المنطق.
إذا قبلنا النموذج الهندسي للمنطق، فإن مقولة فيتغنشتاين بأن "قضايا المنطق هي تحصيل حاصل... [و] بالتالي لا تقول شيئًا" [56]تبدو صحيحة. لكن إذا اتبعناه، وأقررنا بأن المنطق مجرد ثرثرة لا معنى لها، فعلينا أن نعتبر عبارته نفسها لا معنى لها - لأنها، بلا شك، تُعتبر "قضية منطقية"، بل هي المبدأ الأسمى لما وراء المنطق! وبناءً على ذلك، فكأنه لم يقل شيئًا، ويمكننا تجاهله والمضي قدمًا.
وبالمثل، اتهم بعض النقاد أرسطو بـ"مصادرة المطلوب" في دفاعه [57]عن قوانين عدم التناقض والوسط المرفوع، أي أنه استدل بطريقة دائرية باستخدام النتيجة (النتائج) المقصودة كمقدمة (مقدمات). وهنا أيضًا، يمكننا أن نتساءل بتأمل: هل

---

56 في كتاب 6 ، *Tractatus* (مقتبس في قاموس الفلسفة).
57 على سبيل المثال، في الفصل الرابع من كتابه "الميتافيزيقا "، غاما.

يعني ذلك أن مغالطة طلب المبادئ هذه هي بديهية منطقية لا جدال فيها؟ إذا كان المتحدث مقتنعًا بهذا المبدأ العقلاني باعتباره مبدأً أساسيًا لا يُختزل، فلماذا لا يكون مقتنعًا أيضًا - أو حتى أكثر - بالقوانين الثاني والثالث للفكر؟ هل يمكنه تبرير نفوره من الاستدلال الدائري دون الوقوع فيه؟

إذا لم يكن المنطق راسخًا في الواقع من خلال عملية تحقق أكثر دقة، فإن كل المعرفة تصبح موضع شك، وبالتالي تُعتبر باطلة. وإذا كانت كل المعرفة بلا صحة، فإن هذا الادعاء بالبطلان نفسه يصبح باطلاً. هذه الفكرة الأخيرة تعني أن هذا الادعاء الشكّي باطلٌ في حد ذاته، شأنه شأن جميع الادعاءات الأخرى، كما لاحظ جيدًا. لذلك، ولأن هذا الادعاء الشكّي متناقض، أي ينكر ذاته، يجب التسليم بصحة الادعاء المعاكس (الذي ليس متناقضًا بطبيعته). أي يجب أن نعترف بصحة المنطق التي لا جدال فيها. فقط مع هذا التسليم الأدنى، يصبح من الممكن التسليم بصحة أو خطأ أي شيء آخر.

لقد ذكرت هذا مرارًا وتكرارًا من قبل، ولكن لا بد لي من تكراره نظرًا لانتشار التصريحات التي أسمعها هذه الأيام في النقاشات، والتي تزعم أن قوانين أرسطو الثلاثة للفكر ليست سوى اصطلاحات. إن الإدلاء بمثل هذا التصريح يعني ضمنيًا امتلاك المرء معرفة مميزة بالواقع، وفي الوقت نفسه ينفي صراحةً إمكانية وجود مثل هذه المعرفة. وبالتالي، فإن أي تصريح من هذا القبيل متناقض في ذاته، ومن ينطق به إما أحمق أو مخادع، يخدع نفسه و/أو غيره.

لا ينبغي النظر إلى قوانين الفكر المذكورة على أنها بديهيات معرفية ضمن نموذج هندسي. إن فكرة هذا النموذج بحد ذاتها نتاج منطق أرسطو، وتحديدًا قياسه المنطقي ذي الشكل الأول، حيث يُستخدم مبدأ عام أو قضية عامة (المقدمة الكبرى) لاستنتاج مبدأ أضيق أو قضية خاصة (النتيجة). وعليه، لا يمكن استخدام هذا النموذج لتبرير المنطق، لأنه في هذه الحالة سندور في حلقة مفرغة، وسنفشل حتمًا في ترسيخ حقائقنا في الواقع.

2. الطبيعة الاستقرائية للمعرفة

إن السبيل الوحيد للخروج من هذه المعضلة هو إدراك وفهم الطبيعة الاستقرائية للمعرفة، بما فيها المعرفة الاستنتاجية. فأساس كل معرفة هو التجربة، أي معرفة الظواهر (المادية والعقلية والروحية بشتى أنواعها). وبدون إدراك هذه المعطيات، وبدون أي نوع من المعطيات المعطاة، مهما كانت طبيعتها النهائية (حقيقة أو وهم)، لا تنشأ أي معرفة صحيحة أو خاطئة.

لا وجود لما يُسمى بالمعرفة "النظرية البحتة": في أحسن الأحوال، ستكون مجرد كلمات بلا مضمون؛ ولكن بالتأمل، فإن الحديث عن الكلمات بحد ذاته اعتراف بها كظواهر مُعاشة. ومحاولة الإشارة، بدلاً من ذلك، إلى نوايا غير لفظية لا تحل المفارقة أيضاً، فالنوايا التي لا تحمل معنىً ليست كذلك. لا بد من وجود أساس تجريبي لأي ادعاء معرفي. وسواء أكانت هذه المعرفة المبنية على هذا الأساس صحيحة بالفعل، أم أن عكسها هو الصحيح، فهذه مسألة أخرى، سيتم بحثها لاحقاً.

يبرز دور المنطق في هذه المرحلة، حيث نحتاج إلى التمييز بين المعرفة النظرية الصحيحة والخاطئة . نسعى دائمًا لتجاوز الظواهر، وهنا قد نخطئ (وهذا لا يعني أننا لا نُصيب أحيانًا). لو بقينا عند مستوى الظاهر المحض - المستوى الظاهراتي - لما أخطأنا أبدًا. ولكن لأننا نحتاج وجوديًا إلى تجاوز تلك المرحلة، والدخول في مستوى الوعي العقلاني، فإننا نتعرض للخطأ أحيانًا بشكل واضح.

علاوة على ذلك، يصعب علينا البقاء عند المستوى الظاهري البحت: فنحن، على ما يبدو، مُبرمجون بيولوجيًا على الاستدلال والتصور والجدال؛ لذا لا خيار أمامنا سوى مواجهة القضايا المنطقية مباشرةً. مبادئ المنطق، أي قوانين الفكر والتقنيات المنطقية المحددة المستمدة منها، هي أدواتنا لتمييز الصواب من الخطأ. لا نستنتج الحقيقة من هذه المبادئ، كما لو كانت بديهيات تحوي كل الحقيقة مسبقًا. بل تساعدنا هذه المبادئ على تمييز الصواب من الخطأ في خضم المظاهر. فبدون مظهر نستند إليه، لن يُفضي المنطق إلى أي نتيجة، بل لن ينشأ أصلًا.

إن صحة المنطق، إذن، هي حقيقة استقرائية بحد ذاتها، وليست مجرد بديهية اعتباطية. المنطق موثوق لأنه يصف كيف نميز فعليًا بين الصواب والخطأ في المعرفة المستمدة من التجربة. لا يوجد منطق آخر غير المنطق القياسي لقوانين الفكر الثلاثة، لأن أي محاولة لاقتراح أي منطق آخر، مهما بدت خيالية، ستخضع حتمًا للحكم من خلال المنطق القياسي. قوانين الفكر الثلاثة هي دائمًا معاييرنا النهائية للسلوك الخطابي والحكم. إنها توجهنا نحو مثال معرفي نسعى باستمرار إلى محاكاته.

3. الدور الحاسم للنفي

هذا الدافع المنطقي ليس قوة حتمية تتحكم في عقولنا أو أدمغتنا، بل هو قائم على طبيعة الاستدلال التي توجه استنباطنا للمعرفة المجردة من الظواهر الملموسة.

إن الفعل الأساسي للاستدلال هو **النفي** : التفكير بـ" ليس هذا" بجانب "هذا" من البيانات التجريبية. هذا الفعل هو بداية كل معرفة تتجاوز التجربة، وفيه يكمن سر قوانين الفكر، أي تفسير سبب كونها على ما هي عليه، لا غير.

فبينما يُعدّ قانون الهوية (أ هو أ) إقرارًا بالتجربة كما هي، فإنّ قانون عدم التناقض (لا يمكن لشيء أن يكون أ وليس أ في الوقت نفسه) وقانون الوسط المرفوع (لا يمكن لشيء أن يكون لا أ ولا ليس أ) يرتبطان بالأشياء كما لا هي ظاهرة . هذان القانونان يُحدّدان لنا معنى إنكار أ، فهما يُرسيان معيارًا لتخيّلنا لشيء غير ظاهر في التجربة في ذلك الوقت. انتبه لهذا جيدًا، فلم يسبق لأحد أن لاحظه بهذه الوضوح.

النفي هو بداية "الانفجار العظيم" للمعرفة المفاهيمية والحجاجية، وهو السبيل الذي ننتقل به من مجرد التجربة إلى المفاهيم والمبادئ؛ والطريقة الوحيدة لاختبار وضمان توافق إطارنا العقلاني مع معطيات التجربة هي تطبيق قوانين الفكر. لا تُختبر حالات النفي بشكل مباشر وإيجابي، بل هي مجرد تعبيرات عن عدم إدراكنا لشيء كنا نتخيله ممكنًا. لا وجود للثنائية القطبية في الوجود الملموس، فالثنائية القطبية بناء عقلاني.[58]

يمكن تفسير مفهوم أو مصطلح "ليس X" بمعنى "أي شيء ما عدا X" (سواء كان X هنا يشير إلى شيء واحد أو مجموعة أشياء). إن إنكار قانون عدم التناقض يعني القول بأن هذا "الاستثناء" ليس بالضرورة حصريًا، أي أن "ليس X" قد يُدرج أحيانًا ضمن "X". كذلك، فإن إنكار قانون الوسط المرفوع يعني القول بأن هذا "الشيء ما" ليس بالضرورة عامًا، أي أنه إلى جانب "X" قد توجد أشياء أخرى مستبعدة من "ليس X". وبالتالي، فإن إنكار هذه القوانين الفكرية يعني القول: "أنا لا أعني ما أقول، فلا تأخذوا كلامي على محمل الجد، فأنا مستعد للكذب".

---

58 يتضح هذا الأمر إذا تأملنا ما نعنيه عندما نقول، على سبيل المثال، لا الكلب ولا القطة في الغرفة التي نحن فيها. فغياب الكلب وغياب القطة لا يبدوان مختلفين بالنسبة لنا؛ ما نراه في الواقع هو الظواهر الظاهرة فقط، أي السجادة والمكتب والكراسي، إلخ. نحن لا نرى شيئًا غير الكلب أو غير القطة، أو أي شيء آخر "غائب" عن هذه الغرفة، كما لو كان هذا نوعًا آخر من "الوجود". (مع ذلك، لا يترتب على ذلك أن مفهومي "غير الكلب" و"غير القطة" متكافئان - فقد تكون القطة موجودة عندما يكون الكلب غائبًا والعكس صحيح).

23. الفصل الثالث والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصل السابع.

مشروب سام

1. الحقيقة مقابل البرهان

على الرغم من اسمها، [59]يمكن تصنيف نظرية المعرفة الحديثة المسماة بالحدسية، التي طورها ل. إ. ج. بروير، على أنها منهج استنتاجي مفرط. ومن الجدير بالذكر أنها صُممت في الأصل للرياضيات، ثم طُبقت بالاستقراء على جميع المعارف [60]. وبمساواة أسلوب البرهان المنطقي بأسلوب البرهان الواقعي، يرفض "المنطق الحدسي" قانون الوسط المرفوع (وبالتالي استنتاج عبارة إيجابية من نفي مزدوج).

يزعم المذهب الحدسي أنه لا يمكن الجزم بصحة أي شيء ما لم يُثبت صحته، ويدّعي قبول قانون عدم التناقض (إذ لا يمكننا إثبات صحة أ ونفيها في آنٍ واحد)، ولكنه ينكر قانون الوسط المرفوع (إذ يمكننا عدم إثبات صحة أ وعدم إثبات نفيها في آنٍ واحد). وهكذا، فبينما صاغ أرسطو هذه القوانين في الأصل بالرجوع إلى الحقائق (إذ لا يمكن أن يكون شيء ما أ ونفيه في الوقت نفسه، ولا يمكن أن يكون شيئًا لا أ ولا نفيه)، ركّز براور على البرهان وحده.

ينطوي هذا التغيير في المنظور على العديد من الأخطاء. بدايةً، يمكن دحضه من الناحية المنطقية. فكما لا يمكننا إثبات (أ) وإثبات (نفي) في آنٍ واحد، لا يمكننا أيضاً دحض (أ) (أي إثبات (نفي)) ودحض (نفي) (أي إثبات (أ)). إن جهلنا

---

59 هولندا، 1881-1966.

60 إنّ مثل هذه الاستقراءات مؤسفة، فبما أن الرياضيات تتعامل مع فئات خاصة من المفاهيم (لا سيما المفاهيم العددية والهندسية)، فلا يمكن تعميم الأفكار المتعلقة بها على جميع المفاهيم الأخرى. في المقابل، فإنّ التعليقات المتعلقة بالمنطق عمومًا، كتلك الواردة هنا، لا تستبعد إمكانية وجود مبادئ خاصة بالمجال الرياضي. لستُ عالم رياضيات، ولا أنوي هنا مناقشة هذا الموضوع.

بكلٍّ من (أ) و(نفي)، أي عدم يقيننا بشأن أيهما صحيح وأيهما خاطئ، لا يُغيّر من حقيقة أن (أ) و(نفي) لا يمكن أن يكونا صحيحين معاً، أو خاطئين معاً. فالقانونان متناظران ولا يمكن فصلهما.

تجدر الإشارة إلى أن منهج أرسطو تمثل في وضع معايير وجودية تُستخدم كمرشدات معرفية، بينما سعى بروير إلى وضع المعرفة قبل الوجود. وقد سمح الأول ضمنيًا بمعرفة لا تعتمد إطلاقًا على العمليات العقلانية، أي المعرفة المستمدة من التجربة، بينما اعتبر الثاني أن جميع المعارف تعتمد على الاستدلال، أي أنها بناء ذهني محض.

في المنطق الكلاسيكي، البرهان هو مزيج من المعطيات التجريبية والبنى المفاهيمية. يتطلب ترسيخ المفاهيم في التجربة أساليب استنتاجية، لكن النتيجة تكون استقرائية دائمًا. إذا تتبعنا بدقة تطور معرفتنا، فسنجد دائمًا اعتمادًا نهائيًا على المعطيات التجريبية والتعميم والاستدلال. لا توجد حقيقة استنتاجية بحتة تُقابل مفهوم الحدسي للمعرفة "المثبتة". إن فكرة الحدسي عن البرهان خاطئة؛ فهي ليست برهانًا.

حتى النظام الذي يُزعم أنه "استنتاجي بحت" سيحتاج إلى الاعتماد على تجربتنا لرموزه ومسلماته وقواعده. وبالتالي، لا يمكنه منطقيًا أن يدّعي أنه استنتاجي بحت (أو قبلي أو تحليلي، وفقًا لمصطلحات كانط)، أي مستقل تمامًا عن أي تجربة. علاوة على ذلك، فإن يُعدّ فهم أهمية النظام أمرًا بالغ الأهمية. قد تُنفّذ الآلة عملياتٍ نُبرمجها فيها، لكنّ هذه العمليات تبقى بلا معنى دون وجود إنسانٍ ذكيّ يستوعب نتائجها. وتكتنف افتراضات براور العديد من المشكلات المُتجاهلة أو الخفية.

لاحظ أيضًا أن براور يعتبر فعليًا أن "مثبت" و"غير مثبت" مصطلحان شاملان ومتنافيان. وهذا يدل على أنه يعتمد ضمنيًا على قانون الوسط المرفوع (والنفي المزدوج)، حتى مع إنكاره الصريح له. لا شك أننا مضطرون لفهمه على هذا النحو، وإلا، إذا سمحت مصطلحات "مثبت" و" غير مثبت" (مع التنبيه إلى عدم الخلط بينهما وبين "غير مثبت") باحتمال ثالث، فإن نظريته تفقد قوتها تمامًا. أي أنه لا بد من أخذ شيء ما بين "مثبت" و"غير مثبت" (مع التنبيه مرة أخرى إلى عدم الخلط بينهما وبين "مثبت عدمه") في الاعتبار وإعطائه معنى!

إن إنكار براور لقانون الوسط المرفوع ليس في جوهره إلا اعترافًا بأن بعض المعارف يجب تصنيفها على أنها إشكالية . كان هذا معروفًا منذ البداية، ولم نكن بحاجة إلى انتظار السيد براور ليدركه. لا يستبعد قانون الوسط المرفوع إمكانية وجود إشكالية، أي أن البشر قد لا يعرفون أحيانًا على وجه اليقين ما إذا كان ينبغي تصنيف شيء ما على أنه (أ) أم لا (ن). بل على العكس، صيغ قانون

الوسط المرفوع على هذا الافتراض تحديدًا، ليخبرنا أنه عندما تحدث مثل هذه الإشكالية (كما يحدث غالبًا)، ينبغي لنا الاستمرار في البحث عن حل لها بطريقة أو بأخرى.

يستند قانون عدم التناقض، بالمثل، إلى قصور بشري، ألا وهو حقيقة أن التناقضات قد تحدث أحيانًا في المعرفة البشرية؛ ووظيفته، بالمثل، تذكيرنا بمحاولة إيجاد حل للتناقض الظاهر. لاحظ هنا الحقيقة التجريبية المتمثلة في أننا قد نبدو أحيانًا وكأننا نثبت (أ) من زاوية، ونبدو وكأننا نثبت (نفي) من زاوية أخرى. بعبارة أخرى، إذا اتبعنا صياغة براور لقانون عدم التناقض، فإن قانون الفكر هذا يجب أن يُنكر أيضًا!

الحقيقة هي أن ما نسميه عادةً بالبرهان هو أمرٌ مؤقت، وقد يتبين خطؤه. تكمن عبقرية المنطق الكلاسيكي في قدرته على استيعاب حتى هذه الأخطاء في البرهان، وقيادتنا إلى حلٍّ ممكن. إنه منطق الواقعية والتكيف، لا منطق العقائد الجامدة.

في الواقع، إذا كان هناك ما يقترب من الحقيقة الاستنتاجية الخالصة في المعرفة البشرية، فهو حقيقة قوانين الفكر. لدرجة أنه يمكننا القول مسبقًا عن أي نظرية معرفية أنه إذا افترضت أو خلصت إلى أن أي قانون من قوانين الفكر غير صحيح، فإن النظرية هي التي يجب التشكيك فيها وليس هذه القوانين. هذا التناقض دليل قاطع على أن النظرية مختلة بطريقة ما (تمامًا كما هو الحال عندما تتعارض نظرية ما مع الحقائق التجريبية، فإن تلك الحقائق نفسها تُشكك فيها).

في حالة الحدسية، يكمن الالتباس في تحريف مفهوم "البرهان". لا ينخدع بهذا التضليل إلا من يجهل المنطق. لماذا قد نميل إلى قبول فكرة براور عن "البرهان" بدلاً من قانون الوسط المرفوع (الذي تنفيه هذه الفكرة)؟ هل "أثبت" فكرته بطريقة ما، أم أنه جعلها تبدو أقل تعسفًا، أو أكثر مصداقية، أو أقوى منطقيًا من فكرة قانون الوسط المرفوع؟ إن رؤيته للبرهان ليست "مثبتة" حتى وفقًا لمعاييره الخاصة، وهي بالتأكيد غير مثبتة (بل هي مدحضة) بالمنطق الصحيح.

تأمل في تبعات إنكار القانونين الثاني والثالث للفكر على المستوى الشكلي. إن إنكار قانون عدم التناقض وحده يعني الرغبة في التعامل منطقيًا مع X و"ليس X" كمتناقضين جزئيين بدلًا من متناقضين. إن إنكار قانون الوسط المرفوع وحده يعني الرغبة في التعامل منطقيًا مع X و"ليس X" كمتناقضين بدلًا من متناقضين. أما إنكار هذين القانونين معًا فيعني القول بأنه لا وجود للنفي. وفي

الوقت نفسه، يؤكد صاحب هذه الأفكار، دون وعي منه، بعض الأمور وينفي أخرى.
تأمل واسأل نفسك: إذا كان X و"ليس X" لا يمكن أن يكونا متناقضين، فلماذا يكونان متعارضين أو متناقضين جزئيًا؟ على أي أساس معقول يمكننا القول إن عدم التوافق (كما هو الحال بين X و"ليس X") ممكن، بينما الشمولية غير ممكنة؛ أو العكس؟ وإذا لم يكن هناك شيء غير متوافق ولا شيء شامل، فإلى ماذا قد يشير النفي؟ من الواضح أن كل هذا الخطاب المناهض للمصطلحات عبثي، خالٍ من أي نوع من التماسك أو الذكاء. إنه مجرد تلاعب بالرموز المفرغة من المعنى.

2. النفي المزدوج

يكمن جوهر المنطق الحدسي، بطبيعة الحال ، في عدم فهم طبيعة النفي . ما معنى "لا" حقًا؟ كيف نتعرف على المصطلحات السلبية، وماذا تخبرنا؟ كيف يندرج النفي ضمن قوانين الفكر؟ لن أتطرق كثيرًا إلى هذا المجال المهم هنا، فقد سبق لي تناوله بالتفصيل [61]؛ ولكن لا بد من إضافة الملاحظات التالية.
ومن نقاط الضعف الأخرى ذات الصلة في نظرية الحدسية، جهلُها بالمنطق الاستقرائي . وكما ذُكر سابقًا، اعتمد براور في عمله على مستوى استنتاجي في جوهره، ولم يُعر الاستقراء اهتمامًا كافيًا عند صياغة أفكاره. ويمكن القول إن هذه الأفكار كانت محاولةً لتجاوز المنطق الاستنتاجي، إلا أن تحليله لم يكن شاملًا بما فيه الكفاية.
يمكن توضيح ذلك بالرجوع إلى النفي المزدوج . ففي الاستدلال الاستنباطي، يُعدّ نفي النفي مكافئًا للإثبات. وهذا من متطلبات قوانين الفكر. أما في الاستدلال الاستقرائي، فالأمر ليس بهذه البساطة، لأن النفي دائمًا ما يكون نتاجًا للتعميم أو الاستدلال. أي أن كلمة "ليس" تعني دائمًا: "حتى الآن، ليس"؛ أي أنها دائمًا نسبية لسياق المعرفة الحالي.
ما يُميّز المنطق الاستنتاجي عن المنطق الاستقرائي هو أن الأول يفترض صحة المقدمات عند استخلاص النتيجة، بينما في الثاني يُؤخذ عدم اليقين بشأن المقدمات، وبالتالي بشأن النتيجة، في الاعتبار. وهكذا، استنتاجيًا: عبارة "ليس

61 في الفصل التاسع من كتابي "تأملات" . أوصي بشدة القارئ بقراءة تلك المقالة المهمة.

ليس X" تعني تمامًا نفس معنى "X" ويمكن استبدالها به؛ أما استقرائيًا: فإن المقدمة "ليس ليس X" تُشير إلى نتيجة "X"، لكنها لا تضمنها.
بما أن عبارة "ليس X" تعني في الواقع "لقد بحثنا عن X لكننا لم نجده حتى الآن"، فإنها تبقى دائمًا (مع بعض الاستثناءات الملحوظة) غير مؤكدة إلى حد ما. من ناحية أخرى، يمكن أن يكون الشيء الإيجابي، وهو "X" هنا، مؤكدًا بقدر ما يمكن إدراكه أو استشعاره بشكل مباشر (وفي هذا السياق، يجب اعتبار تجربة "عدم العثور عليه" إيجابية، لضمان الاتساق النظري).
إذا كان "ليس X" دائمًا غير مؤكد إلى حد ما، فإنه يترتب على ذلك أن "ليس ليس X" أكثر غموضًا، ولا يمكن مساواته في مكانته باليقين الكامن في "X" (إذا كان الأخير مُعاشًا، وليس مجرد نتاج مفاهيمي). يتضمن النفي المزدوج تعميمين أو استنتاجين، وبالتالي فهو في جوهره تجريد وليس تجربة خالصة.
علاوة على ذلك، فإن عبارة "ليس (ليس X)" تعني استقرائيًا "لقد بحثنا عن نفي X ولم نجده". ولكن بما أن "ليس X" تعني بالفعل "لقد بحثنا عن X ولم نجده"، فمن المنطقي أن نتساءل: هل مسار "ليس ليس X" هو السبيل لإيجاد "X" في التجربة؟ بالطبع لا! إذا كنا نبحث عن X، فسنبحث عنه مباشرةً، وليس بشكل غير مباشر من خلال نفي نفيه.
لاحظ أيضًا أنه بعد العثور على 'X' في التجربة، فإننا سنعتبر أن 'ليس ليس X' يتبع بقوة استنتاجية، على الرغم من أن العلاقة العكسية (كما ذكرنا سابقًا) أضعف بكثير.
لذا، فإن مشكلة النفي المزدوج التي طرحها براور مشكلة مصطنعة للغاية، لا علاقة لها تُذكر بالممارسة المعرفية الفعلية. ولا تُشكك هذه المشكلة في قوانين الفكر بتاتًا - إذا ما حرصنا على التمييز بين الاستقراء والاستنتاج - كما أنها ليست مشكلة قد تنشأ في سياق التفكير الطبيعي. إنها مجرد مغالطة سفسطائية حديثة.

24. الفصل الرابع والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصل الثامن.

لعبة التفوق

1. الرمزية المضللة

إنّ من يعتقدون أن قانون عدم التناقض و/أو قانون الوسط المرفوع قابلان للاستغناء عنهما، لم يُمعنوا النظر في عملية تكوين المعرفة داخل أنفسهم ولم يحللوها بما فيه الكفاية. يظنون أنها مجرد تلاعب بالألفاظ، ولهم كامل الحرية في الجزم بأن بعض الأشياء قد تكون "أ وليست أ" و/أو "لا أ ولا ليست أ". لكنهم لا يُعرون اهتمامًا لكيفية نشوء هذا الحكم وكيفية الحكم عليه.
ينظرون إلى [62]عبارات مثل "أ هو أ" وما شابهها على أنها عبارات لفظية كغيرها، ويعتقدون أن بإمكانهم نفيها كما ينفون غيرها، قائلين "أ ليس أ" وما شابهها. لكن في الحقيقة، لا يمكن النفي كفعل عقلاني دون إدراك أهمية النفي المتأصلة في القانونين الثاني والثالث للفكر ، مقارنةً بالقانون الأول. لكي أقول "لا" بمعنى حقيقي، يجب عليّ أولاً أن أتقبل أن "أ لا يمكن أن يكون ليس أ" وأنه "لا يوجد بديل ثالث لـ أ وليس أ".[63]

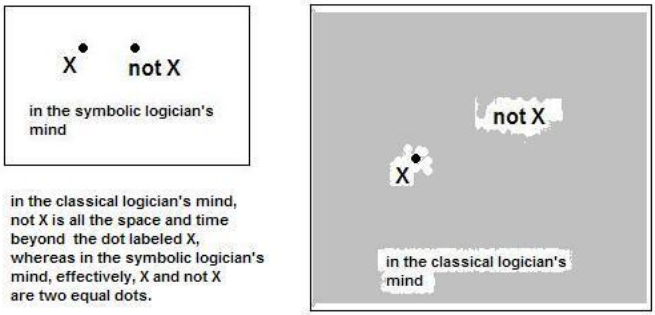
---

62 بالمناسبة، لاحظتُ أن الناس على الإنترنت هذه الأيام يُطلقون على قوانين الفكر الثلاثة (LOT) أسماءً مختصرة هي: LOI وLNC وLEM. بالتأكيد، لمَ لا؟

63 يقبل بعض المنطقيين قانون عدم التناقض كأمر لا مفر منه، لكنهم يعتبرون قانون الوسط المرفوع قابلاً للاستغناء عنه: هذا المفهوم الحديث خاطئ تمامًا. كلا القانونين ضروريان ويُستعان بهما في كل من المنطق الاستنتاجي والمنطق الاستقرائي. فهما لا يخدمان فقط في التحقق من صحة الإستدلالات (مثل القياسات المنطقية أو الاستقراءات العاملية)، بل يثيران أيضًا تساؤلات وأبحاثًا (مثل: ماذا يستلزم هذا؟ أو ما العلاقة السببية التي يمكن استنتاجها من ذاك؟). علاوة على ذلك، فهما متطابقان، يُفترض أن يُكمل أحدهما الآخر لاستنفاد جميع الاحتمالات، ويستلزم كل منهما الآخر في نهاية المطاف، وكلاهما يستلزم قانون الهوية ويستلزمه.

إن محاولة تقديم تعريف آخر (أقل تعقيدًا) للنفي أمرٌ مستحيل، لأن النفي الحقيقي سيظل بحاجة إلى التفكير فيه (بطريقة ضمنية أو باستخدام كلمات أخرى). ولا يمكن لاختراع "منطق متعدد القيم" أو "منطق ضبابي" أن يُلغي المنطق الثنائي القيم القياسي، إذ يبقى هذا الأخير فعالًا، حتى وإن كان ذلك دون كلمات، على مستوى اللاوعي. ليس لدينا سبيل للتفكير المفاهيمي دون تأكيد ونفي، بل يمكننا فقط التظاهر بذلك.

كثير من علماء المنطق "المعاصرين" أسرى المنطق الرمزي لدرجة أنهم فقدوا الصلة بالمعاني المقصودة لرموزهم. ولهذا السبب، تبدو الرموز "س" و"ليس س" متكافئة بالنسبة لهم، كما هو الحال مع "س" و"ص". لكن بالنسبة لعلماء المنطق الكلاسيكي، للمصطلح ونفيه علاقة خاصة. فنفي س يشير إلى كل شيء عدا س، أي كل ما هو موجود أو قد يكون موجودًا في الكون بأسره باستثناء س.[64]



الشكل 24.1: تصورات النفي.

يوضح الرسم البياني أعلاه كيف يختلف تصور هؤلاء الأشخاص للنفي بشكل فعال:

---

64 لاحظ أن الاختلاف لا يعني بالضرورة عدم التوافق. قد يكون شيئان، ولنقل س و ص، مختلفين، ومع ذلك متوافقين، أو حتى يستلزم أحدهما الآخر. نحن قادرون تمامًا على التمييز بين شيئين (أو سمات شيء ما)، حتى لو كانا دائمًا متلازمين ولا يوجدان في أي مكان آخر. إن تزامنهما الدائم لا يمنع وجود اختلاف تجريبي أو فكري بينهما يسمح لنا ويدلي على تسميتهما بشكل مختلف، فنقول إن س ليس هو نفسه ص. في هذه الحالة، س بحد ذاته يستبعد ص، وليس س بحد ذاته يشمل ص، مع أننا نستطيع القول إن س يستلزم ص، وليس س يستلزم ليس ص.

من الواضح أنه إذا اعتبر شخص ما "س" و"ليس س" متطابقين ذهنياً، فلن يفهم لماذا لا يمكن تأكيدهما أو نفيهما معاً؛ وسيبدو له القانونان الثاني والثالث للفكر متحيزين وتقليديين. وللعودة إلى وجهة نظر عقلانية، يجب على هذا الشخص أن يدرك الغاية الجذرية لفعل النفي؛ فهو لا يترك مجالاً للخلط أو التلفيق.
المنطق ثنائي القطب ليس مجرد "اصطلاح"، وذلك ببساطة لأن وضع أي اصطلاح يفترض وجود خيارين أو أكثر، بينما ثنائية القطب هي السبيل الوحيد الذي يمكن أن يسير به التفكير العقلاني. لا نتفق على ثنائية القطب بشكل تعسفي، لأنها متأصلة في طرح السؤال نفسه. إن الادعاء بأن شيئًا ما اصطلاحي هو في حد ذاته إقرار بالتناقض بينه وبين نفيه، وانعدام أي شيء مفهوم بينهما.
إن الدافع وراء محاولات بعض المفكرين إنكار قوانين الفكر (أي قوانين الإثبات والرفض الصحيحين) ليس سوى طموح أناني لـ"التغلب على النظام"، أو بتعبير أدق (في حالة الفلاسفة الغربيين) لتجاوز أرسطو (الذي جعل هذه القوانين موضوعات صريحة للدراسة). "تقول كذا؟ سأرفع الرهان وأقول لا كذا (إلخ) - وبذلك أثبت أنني الأعظم!"

2. رفع مستوى التحدي

ليس هذا مجرد انحراف، بل هو نوع من غريزة الإنكار الطبيعية التي خرجت عن السيطرة. فمن المفارقات أن إنكار أي اقتراح (بما في ذلك اقتراح وجود ثلاثة قوانين للفكر) هو في صميم المعرفة المفاهيمية، آلية وقائية لضمان أخذ جميع التفسيرات البديلة للواقع في الاعتبار. هذه هي تحديدًا ملكة النفي، تلك التي تُنشئ الحاجة إلى قوانين الفكر! تكمن المشكلة هنا في أنها تُقلب على نفسها، تُفرط في تطبيقها، وتُطبق بطريقة عبثية.
يمكن أن يستمر هذا إلى ما لا نهاية. لنفترض أنني قلت "أ" (بمعنى "أ وليس ليس أ")، فأجبت "ليس أ" (بمعنى "ليس أ وليس أ") [65]؛ فأجبت "كلاهما أ وليس أ"، فقلت "لا أ ولا ليس أ"؛ فماذا قلنا أو حققنا؟ ربما سأقول الآن: "جميع هذه البدائل الأربعة"؛ فستجيب: "لا شيء من هذه البدائل الأربعة". ثم أتجاوزك، فأقول: "كلا هذين البديلين الأخيرين" فتجيب: "لا شيء منهما". وهكذا دواليك. إلى أين نتجه ولماذا؟

---

65 لاحظ أنه إذا بدأنا بالاعتراف بالإمكانية المنطقية لـ "أ وليس أ" (أو "ليس أ وليس ليس أ")، فلن نتمكن حينها من ذكر "أ" (أو "ليس أ") بمفرده، لأنه لن يكون واضحًا ما إذا كنا نعني "أ مع ليس أ" أو "أ بدون ليس أ" (إلخ). وهذا يُظهر بوضوح أننا عادةً، عندما نفكر في "أ"، فإننا نعني " مقابل ليس أ" - فنحن لا نعتبر المصطلحات المتناقضة متوافقة.

يمكن لعب نسخة أكثر تعقيداً من نفس لعبة التنافس والتفوق بالرجوع إلى قوانين الفكر:

1. أ هو أ (تأكيداً لقانون الهوية).
2. أ ليس أ (إنكار قانون الهوية).
3. (1) و(2) كلاهما صحيح. أ هو أ، و أ ليس أ. (مع تجاهل قانون عدم التناقض).
4. لا (1) ولا (2). أ ليس أ، و أ ليس ليس أ (مع تجاهل قانون الوسط المرفوع).
5. (3) و (4) كلاهما.
6. لا (3) ولا (4).
7. (5) و (6) كلاهما.
8. لا (5) ولا (6).
9. وهكذا دواليك.

وهكذا بالنسبة للقانون الأول للفكر، وكذلك بالنسبة للقانونين الآخرين. لا يقتصر الأمر على وجود أربعة بدائل (الأربعة الأولى في القائمة أعلاه)، ما يُسمى بـ"المعضلة الرباعية"، بل لدينا عدد لا نهائي من نفي نفي نفي نفي... كيف لنا أن نُقيّم معنى كل هذه البدائل دون استخدام قوانين الفكر؟ ستكون جميعها بلا معنى، لأن كل تفسير مُقترح سيكون قابلاً للإنكار بدوره.

لذا، فإن محاولة اقتراح منطق "بديل" جذري، بدلاً من المنطق الأرسطي التقليدي، هي في الحقيقة نهاية المنطق المعقول ، وانهيار العقلانية برمتها. إنه ليس خياراً ذا معنى، بل مجرد تلاعب عبثي برموز لا معنى لها. لا شيء فيه منطقي، إنه مجرد تكديس للكلمات لخلق وهم بصري بالعمق. من الواضح أن من يمارسون هذه الألاعيب السخيفة لا يستحقون لقب "منطقيين".

25. الفصل الخامس والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصل التاسع.

في الخطاب البوذي

1. توضيحات تخفيفية

إن معارضة بعض المنطقيين الغربيين لقانون أو أكثر من قوانين الفكر هي في الغالب مجرد تلاعبات رمزية ساذجة، تفتقر إلى أي تأمل معرفي أو وجودي عميق؛ أما معارضة هذه القوانين في بعض الأدبيات البوذية فهي على مستوى مختلف تمامًا [66]. ولكن يمكننا، بقليل من التأمل، تفسير التناقضات الظاهرة في خطابهم.

عندما يُدلي الفلاسفة البوذيون بتصريحات من نوع "ليس X وليس ليس X"، فلا ينبغي (أو ليس دائمًا) اعتبارهم منخرطين في تناقض، أو رافضين لقوانين الفكر. بل إن هذه التصريحات هي تعبيرات مختصرة تعني: "لا تبحث عن X ولا تبحث عن ليس X"، أو "لا تفكر في X ولا تفكر في ليس X"، أو "لا تقل X ولا تقل ليس X"، أو "لا تتعلق بـ X ولا تتعلق بـ ليس X"، أو ما شابه ذلك [67].

عند توضيح ذلك، يتضح أن العبارات التي تبدو ظاهريًا على شكل "لا س ولا ليس س" (أو ما شابه ذلك في بعض الحالات، "كلاهما س وليس س") تتوافق تمامًا مع المنطق. فقوانين الفكر لا تنفي إمكانية البحث عن "س" و"ليس س"، أو عن "كلاهما س وليس س"، أو حتى "لا س ولا ليس س". وينطبق الأمر

---

[66] أنا أُعمّم هنا بعض الشيء، للتأكيد. يوجد بالطبع منطقيون غربيون أكثر براعة، ومنطقيون شرقيون (بمن فيهم البوذيون) أقل براعة. وقد تناولتُ حالة ناجارجونا، وهي حالة من النوع الأخير، بشيء من التفصيل في أعمال سابقة.

[67] على سبيل المثال، إليك توصية لتجنب الإدلاء بتصريحات حول الحقيقة أو الزيف: "لا تؤكد ولا تنفي... وستكون بذلك بمثابة شخص مستنير بالفعل." سوترا الحكمة العليا ، المجلد 30 - في كتاب جان إيراكل (ترجمتي من الفرنسية).

نفسه على التفكير في هذا أو ذاك، أو الادعاء بهذا أو ذاك، أو التمسك بهذا أو ذاك، وما إلى ذلك.
تنص قوانين المنطق على أنه لا يمكنك في آنٍ واحد "البحث عن س" و" عدم البحث عن س"، وهكذا. ولا تنص على أنه لا يمكنك في آنٍ واحد "البحث عن س" و" عدم البحث عن س"، وهكذا. فالحالة الأخيرة تؤكد فقط على ضرورة ترك مسألة س أو عدم س إشكالية . فالمشكلة غير المحلولة ليست تناقضًا. أقصى ما يمكننا قوله هو أنه بينما قد يُنظر إلى البوذية على أنها تحثنا على قبول هذا الغموض كأمرٍ نهائي، فإن المنطق الغربي يوصي بالمضي قدمًا لإيجاد حلٍّ ما.
لذا، في بعض الحالات، تكون التناقضات الظاهرة وإدراج المصطلحات الوسطى في الفلسفة البوذية (وكذلك في بعض النصوص الأخرى) مجرد عبارات لفظية. وهي ناتجة عن عدم دقة التعبير اللفظي ، مما يُغفل جوانب ضمنية هامة لما يُقصد فعلاً. ويعود سبب هذا الإيجاز اللفظي إلى أن تركيز هذه العبارات استرشادي ، لا وجودي . فهي تُقصد بها مجرد "وسائل ماهرة" (لبلوغ غاية الإدراك)، لا وصفاً واقعياً. أي أنها عبارات تُوجه الفرد لكيفية المضي قدماً (معرفياً، أو إرادياً، أو تقييمياً)، بدلاً من إخباره بكيفية سير الأمور .

2. أمثلة

ولإعطاء مثال فعلي من الأدب البوذي، أقتبس المقطع التالي من خطبة الاستيقاظ المنسوبة إلى بوديدهارما:

> " يستمر البشر في خلق العقل، مدعين وجوده. ويستمر الأرهات في نفي العقل، مدعين عدم وجوده. لكن البوديساتفا والبوذا لا يخلقون العقل ولا ينفونه. هذا هو المقصود بالعقل الذي لا هو موجود ولا هو غير موجود... والذي يُسمى الطريق الوسط. "[68]

عندما نواجه تناقضًا لم يُحل أو مشكلةً لم تُحل من أي نوع، فإننا من منظور المعرفة نقف أمام فراغ. يمكن النظر إلى هذا "الفراغ" بقلق، باعتباره هاوية، أو نقصًا في الوسائل اللازمة لمواجهة تحديات الحياة. أو يمكن النظر إليه على أنه شيءٌ زاخرٌ بالمعنى، وفرصةٌ سانحةٌ للغوص بشجاعة في اللانهاية. الموقف الأول هو ما أدى إلى ظهور العلوم الغربية، والآخر إلى تأمل الزن.

---

68 ص ٥٣. هذا المقطع واضحٌ بشكلٍ خاص في شرحه لعبارة "لا موجود ولا غير موجود"، حيث يُصاغ بدقةٍ أكبر على أنها "لا يُخلق ولا يُنفى". فبينما تبدو الأولى متناقضة منطقيًا، فإن الثانية ليست كذلك في الواقع. ما يُنادى به هنا، ببساطة، هو عدم التدخل.

أو مرة أخرى، انظر إلى الاقتباس التالي من تعاليم هوانغ بو:

"إذا تجنبت مفاهيم الوجود والعدم فيما يتعلق بكل شيء على الإطلاق، فسوف تدرك الدارما." (ص 43).

هنا أيضًا، المعنى واضح. لا ينكر معلم الزن الوجود أو العدم أو كليهما؛ بل يحثنا على عدم الانخراط في أحكام من قبيل "هذا موجود" أو "هذا غير موجود"، وهي أحكام متأصلة في كل تصور. ويشير إلى هذه الأحكام بـ"الثنائية"، لأنها تتطلب الاختيار بين بديلين. من الواضح أن قول هوانغ بو ليس قضية وجودية متناقضة شكليًا، بل هو توجيه معرفي متماسك ظاهريًا بعدم الانشغال بالحكم على ما إذا كان ما يختبره المرء حقيقيًا أم لا.

صحيح أن بعض البوذيين[69] قد يفسرون هذا القول على أنه يعني ضمناً عدم وجود الوجود، أو وجوده وعدم وجوده في آنٍ واحد، أو أنه لا وجود له ولا عدم وجوده. ولكن من وجهة نظر المنطق السليم، فإن الوجود موجود بالفعل، أي أن كل ما هو كائن موجود (قانون أرسطو للهوية). وأي إنكار صريح لهذه الحقيقة الأساسية سيكون متناقضاً مع نفسه، إذ سيتجاهل عمداً حقيقة هذا القول وتداعياته (أي أن شخصاً ما قد أدلى بتصريح يدّعي فيه حقيقة ما، لشخص آخر، وما إلى ذلك).

3. العمل بدلاً من الكلام

وبشكل أدق، في هذا السياق، يجب أن نعترف بأن **كل ما يبدو موجود بالتأكيد.** – سواء حُكم عليه في النهاية بأنه حقيقي أم وهمي. على هذا الأساس، يمكننا تفسير قول هوانغ بو (على الأقل في الاقتباس أعلاه) بشكل معقول على أنه يقول ببساطة: "لا تسأل عما إذا كان شيء معين (أو عام) موجودًا أم لا، أو ما إذا كان حقيقيًا أم لا، لأن مثل هذا التساؤل يصرف انتباهك عن فهم أعمق لطبيعة الوجود".

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من اعترافي سابقًا بأن موقف هوانغ بو يبدو متماسكًا ظاهريًا، إلا أنه ليس كذلك عند التدقيق فيه. فهو لا يستطيع، بالمعنى الدقيق، أن يُدلي بتصريح دون استخدام مفاهيم، ولا يمكننا فهمه دون استخدام

---

69 في الحقيقة، يُعدّ هوانغ بو من بينهم، إذ يُصرّح في موضع آخر بتعجرف: " منذ البداية وحتى النهاية، لم يوجد ولو ذرة ضئيلة من أي شيء محسوس، ولن يوجد أبدًا " (ص 127). هذا إنكارٌ لكلّ مظهر، حتى في حدّ ذاته. بالطبع، هذا الموقف لا يُمكن الدفاع عنه، لأنّ وجود المظهر المجرد أمرٌ لا يُمكن إنكاره منطقيًا - وإلا، فماذا يُناقش؟ قبل أن يُنكر المرء أيّ شيء، يجب أن يكون قادرًا على تأكيد شيء ما. كما أنّ فعل الإنكار نفسه وجودٌ بحدّ ذاته.

ملكتنا المفاهيمية. فكل خطاب هو خطاب مفاهيمي، حتى الخطاب المناهض للمفاهيم. أي أنه في دعوته إلى الامتناع عن المفاهيم، لا يُطبّق في الواقع ما يدعو إليه .
يُظهر هذا أن حتى الأشخاص الذين يُفترض أنهم متنورون يحتاجون إلى مفاهيم للتواصل، وأن هذه المفاهيم لا تؤثر ظاهريًا (بحسب ادعاءات ممارسيها) على تنويرهم. لذا، لا يمكن أن تكون المفاهيم ضارةً بالتنوير في جوهرها، والادعاء بضرورة تجنبها متناقضٌ في حد ذاته! هذه ليست مجرد مغالطة لغوية (كما قد يزعم البعض) - إنها حقيقة منطقية لا يمكن تجاهلها. لا يسع المرء إلا أن يُجادل ضد الإفراط في استخدام المفاهيم.
على أي حال، يجب فهم أن الفلسفة البوذية المناهضة للمفاهيم تهدف إلى التطور النفسي: فهي في المقام الأول "طريق" أو "مسار". ينصب تركيزها على كيفية التفاعل مع التجارب العادية، للوصول إلى رؤية الحقيقة المطلقة الكامنة وراءها. وهي تشير إلى الموضوع (س أو ليس س)، ليس بشكل مستقل (كما هو الحال في معظم المنطق الغربي)، بل كموضوع للذات (أي يسعى إليه، أو يفكر فيه، أو يطالب به، أو يرتبط به الذات الفاعلة). غالبًا ما تُترك هذه "الذاتية" (أي الاعتماد على الذات الفاعلة) ضمنية، ببساطة لأنها متأصلة للغاية. ومع ذلك، توجد سياقات يكون فيها القصد أكثر "موضوعية" من ذلك [70].

4. لغة غير دقيقة

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن العديد من التناقضات أو المفارقات التي يطرحها الفلاسفة البوذيون في خطابهم تعود إلى ميلهم إلى إطلاق عبارات عامة ظاهريًا، لكنها في التحليل الأخير لا تُغطي كل شيء. فمع إيمانهم بوجود ما هو أكثر من الظاهر في العالم، إلا أنهم يصوغون أفكارهم حول العالم الظاهري كقضايا عالمية مطلقة . وهناك أمثلة عديدة على هذا الميل.
الداماباداا (البيت 279): "كل شيء غير حقيقي" . من الممكن بالطبع وصف كل شيء بأنه غير حقيقي أو وهمي في الخيال، أي لفظيًا ، وذلك بأخذ صفة "غير حقيقي" أو "وهمي" من سياقها الأصلي المشروع وتطبيقها على "كل" الموضوعات. يتضمن هذا التلاعب ضمنيًا تشبيهًا ، أي القول بأنه كما أن بعض الأشياء في عالم الظاهر تُعتبر غير حقيقية وتُصنف على أنها وهمية، كذلك يمكننا تصور عالم أوسع يبدو فيه عالم الظاهر الحالي برمته غير حقيقي.

---

70 بدايةً، فإن وصف وسيلة بأنها ماهرة هو نوع من الوصف الواقعي.

هذا يفسر كيف يستوعب الناس تلك المقولة البوذية المتكررة، أي لماذا تبدو معقولة ومحتملة. لكنها لا تشكل تبريراً منطقياً لها. التبرير الوحيد الممكن هو تجربة شخصية لعالم يتجاوز التجربة العادية. وحتى في هذه الحالة، فإن الطريقة المنطقية المتسقة لصياغة المقولة هي "كل التجارب العادية غير حقيقية" (لأن قول "كل" فقط سيشمل منطقياً التجربة الاستثنائية).

ومن الأمثلة الشائعة الأخرى مقولة "الوجود معاناة [71]". هذه المقولة صحيحة، بل صحيحة للغاية، فيما يتعلق بالعالم الذي نعيشه عادةً، أي عالم الظواهر المادية والنفسية. فإذا كان المرء متأملاً، سيدرك أننا نشعر دائمًا بشيء من الانزعاج في خلفية وجودنا. لا توجد سعادة دنيوية كاملة، ولو لمجرد أنها هشة. حتى المتعة الجنسية أو النشوة الجنسية - التي يبدو أن الكثير من أبناء جيلي يعتبرونها النشوة القصوى وهدف الوجود - هي نوع من الألم [72].

لقد أظهرت البوذية حكمة بالغة في تأكيدها على حقيقة المعاناة، لأنه بمجرد إدراكنا لها، نكون قد قطعنا شوطًا كبيرًا نحو التحرر منها. فلو كان المرء يزور الجحيم، لما توقع أن يجد فيه الجنة؛ كذلك، من الطبيعي في هذا العالم الفاني أن يمر ببعض المعاناة. كنتُ أعاني كثيرًا عندما أرى الناس يفلتون من العقاب على الظلم أو غيره من الأفعال البشعة؛ لكنني مؤخرًا أقول لنفسي: "حسنًا، أنا في دورة الحياة (سامسارا)، وهذا سلوك طبيعي فيها [73]- ما دمتُ هنا، عليّ أن أتوقع هذا النوع من التجارب غير السارة وأتقبله بصدر رحب!"

لكن عبارة "الوجود معاناة" مُصاغة بشكل خاطئ من وجهة النظر المنطقية، ولذلك فهي حتمًا ستؤدي إلى مفارقات. فإذا آمنا (كما يؤمن البوذيون) بإمكانية التغلب على المعاناة في نهاية المطاف (وتحديدًا عند بلوغ النيرفانا)، فلا بد من صياغة حقيقة المعاناة بشكل أقل شمولية على النحو التالي: " الوجود الدنيوي معاناة". إن الصياغة المعتادة للحقيقة النبيلة الأولى، "الوجود معاناة"، ليست شاملة كما تبدو، إذ تختفي المعاناة وفقًا للحقيقة النبيلة الثالثة عند بلوغنا التنوير. لذا، ولجعل الأولى متسقة مع الثانية، لا بد من إعادة صياغتها بشكل أكثر تحديدًا.

---

71 هذا هو الترجمة الشائعة للمصطلح السنسكريتي وهو " دوخا" . وهذا لا يشير فقط إلى الألم الجسدي والعاطفي، بل يشير بشكل أوسع إلى النواقص والاضطرابات العقلية، وعدم الرضا التام، والتعاسة، وغياب راحة البال الكاملة.

72 إذا كنا منتبهين بما فيه الكفاية، سنلاحظ الألم المصاحب للمشاعر الجنسية. ليس مجرد ألم ناتج عن الإحباط، بل هو عنصر من الألم الجسدي في خضم المتعة الظاهرة.

73 أو، باستخدام المصطلحات اليهودية: "أنا في المنفى (غالوت، بالعبرية)، ومن المتوقع حدوث مثل هذه المصاعب هنا". تجدر الإشارة، بالمناسبة، إلى التشابه الوثيق بين مفهوم السامسارا البوذي ومفهوم الغالوت في الكابالا.

ومن الأمثلة الأخرى على الميل إلى رفض اعتبار تجربة التنوير جزءًا من العالم ككل، فكرة أن التنوير يأخذنا "إلى ما وراء الخير والشر". وهذا غير منطقي - إذا اعتبرنا التنوير هو الخير الأسمى ، أي الخير المطلق (وهو ما نفعله بالفعل، إذا حثثنا الناس على تفضيله على جميع المساعي الأخرى).
إن عبارة "ما وراء الخير والشر" تهدف إلى التأكيد على المشكلة العملية المتمثلة في أن السعي وراء الخير هو شكل من أشكال التعلق بقدر ما هو تجنب للشر. فالسعي وراء الخيرات الدنيوية شرٌ في جوهره، لأنه يُقيّدنا بهذا العالم ويُعرّضنا لشروره. بل إن السعي وراء التحرر من هذا العالم، أي السعي وراء الخير الآخر، يُعدّ إشكالياً، لأنه ينطوي على موقف خاطئ، موقف التشبث والتعلق الذي لا يُفضي إلى النجاح. كل هذا صحيح، ولكنه يميل إلى التناقض.
لتجنب الالتباس، علينا ببساطة إعادة صياغة هدفنا على أنه "ما وراء السعي وراء الخير وتجنب الشر". أي أننا يجب أن نقر بأن النيرفانا "خير" بالمعنى الدقيق للكلمة، بينما ما نسميه "خيرًا" في عالم السامسارا (أي الثروة، والسلطة، والمتعة الحسية، وما إلى ذلك) ليس في الواقع أفضل بكثير مما نسميه "شرًا". أو بدلاً من ذلك، ينبغي لنا التمييز بين الخير المطلق (خير النيرفانا) والخير النسبي (الخيرات داخل السامسارا). عندئذٍ، تُصنف الخيرات النسبية على أنها ليست خيرًا بالمعنى المطلق.
نتيجةً لهذا التغيير في المنظور، فبدلاً من النظر إلى الوجود على أنه شرٌّ جوهري (بسبب المعاناة)، يمكننا الآن النظر إليه على أنه خيرٌ جوهري (لأن النيرفانا هي أساس كل وجودٍ في دورة التناسخ). إن نظرتنا الشائعة وطريقة وجودنا ليست سوى خطأٍ ما، يُسبب لنا الكثير من المعاناة؛ فإذا ما عدنا إلى الإدراك والسلوك الصحيحين، فسوف نختبر الخير الطبيعي الكامن في صميم كل شيء. هنا، يصبح الخير والشر الوهميان في الحياة الدنيوية غير ذي صلة، ونكون منغمسين تماماً في الخير الحقيقي.[74]
ختامًا، غالبًا ما يؤدي الخطاب البوذي إلى مفارقة أو تناقض لأنه يُصرّ على استخدام المصطلحات بالمعنى المتعارف عليه، ويُطلق تعميمات لا تنطبق إلا على جزء من التجربة الكلية (أي الجزء الدنيوي، دون الجزء الروحاني). ولتجنب المشكلات العقائدية التي تُسببها هذه الممارسات الخطابية، يجب علينا

---

[74] يمكننا أن نفهم كلام س. سوزوكي على أنه يقول الشيء نفسه إلى حد كبير، عندما يقول: "لأننا لسنا جيدين الآن، نريد أن نكون أفضل، ولكن عندما نصل إلى العقل المتعالي، فإننا نتجاوز الأشياء كما هي وكما ينبغي أن تكون. في فراغ عقلنا الأصلي، تكون الأشياء واحدة، وهناك نجد السكينة الكاملة" (ص 130).

إما تحديد المصطلحات المستخدمة بوضوح، أو تخصيص العبارات التي صيغت بشكل عام جدًا (أي التي لم تُراعِ صراحةً معطيات التنوير).

26. الفصل السادس والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصل العشرون.

قوانين الفكر في التأمل

1. الفضائل المعرفية

يعتبر العديد من المعلقين المعاصرين أن قوانين الفكر الثلاثة [75](في أحسن الأحوال) لا صلة لها إلا بالخطاب العقلاني، وأنها لا صلة لها بالتأمل، بل وتتعارض معه، ولا سيما مع غايته النهائية المتمثلة في التنوير. لكن الحقيقة أبعد ما تكون عن ذلك، كما سيتبين الآن.
تُعدّ قوانين الفكر في جوهرها أوامر "أخلاقية" للمفكر، تحثّه على تبنّي مواقف معرفية معينة في جميع عمليات التفكير. وهي تدعو المفكر إلى بذل جهد لضمان أقصى قدر من الكفاءة والدقة في أفكاره. أما الجانب "الميتافيزيقي" لقوانين الفكر فهو أساس ونتيجة لهذا الجانب العملي.[76]

1. **قانون الهوية** هو موقف عام من مواقف "الواقعية".
في الفكر الخطابي ، هذا يعني: مواجهة الحقائق؛ وملاحظتها والتفكير فيها؛ والاعتراف بحقيقة المظاهر في حد ذاتها وحقيقة الحجج المنطقية المتعلقة بها؛ وقبول الطريقة التي تسير بها الأمور (أو على الأقل الطريقة التي تبدو عليها في الوقت الحالي)، وأن الأمور كما هي، أي مهما كانت؛ وما إلى ذلك.
من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوعي** والتقبّل والصفاء الذهني. أما نقيض هذه

---

75 استنادًا إلى المنشورات والنقاشات على الإنترنت حول هذا الموضوع.

76 يمكن القول أيضاً إن الجانبين "متزامنان"، ومتلازمان في الأهمية، ومتساويان في الأهمية. لكنني هنا أود التركيز على الجانب النفسي من هذه المسألة.

الصفات فهو التهرب والتحيز والغموض، مما يؤدي إلى الكسل والخمول [77].
في ذروة التأمل، في تجربة التنوير ، يتم التعبير عن هذا على أنه (كما ورد) وعي "بالمثل" (أو "بالمثل") لـ "الحقيقة المطلقة".

2. **إن قانون عدم التناقض** هو موقف عام من "التماسك" (وهو جانب من جوانب "الواقعية").
في الفكر الخطابي ، هذا يعني: مع إعطاء مصداقية أولية لجميع المظاهر المأخوذة بشكل منفرد، عدم قبول مظهرين متناقضين على أنهما صحيحان (أو حقيقيان)، ولكن وضع أحدهما أو كليهما في فئة الزيف (أو الوهم)؛ والسعي لحل أو تجاوز جميع التناقضات الظاهرة؛ والسعي لتحقيق الاتساق في مفاهيم المرء ونظرياته؛ ورفض الأفكار غير المتسقة باعتبارها سخيفة والتناقضات الذاتية باعتبارها هراء لا يمكن الدفاع عنه؛ وما إلى ذلك.
من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الانسجام** والتوازن وراحة البال. أما نقيض هذه الصفات فهو الصراع والارتباك والعصاب (أو الجنون)، مما يؤدي إلى "القلق والتوتر" [78].
في ذروة التأمل، في تجربة التنوير ، يتم التعبير عن هذا على أنه (كما ورد) "وحدة" (الوحدانية أو التوحيد) "الحقيقة المطلقة".

3. **إن قانون الوسط المرفوع** هو موقف عام من "الفضول" (وهو أيضاً جانب من جوانب "الواقعية").
في الفكر الخطابي ، هذا يعني: الانخراط في البحث والدراسة، من أجل سد الثغرات في معرفة المرء وتوسيع حدودها؛ الانخراط في التكهن والتنظير، ولكن دائمًا تحت إشراف وتوجيه العقلانية؛ تجنب الهروب الخيالي من الواقع، وتشويه الحقائق والكذب على النفس و/أو الآخرين؛ قبول الحاجة إلى اتخاذ خيارات محددة وقرارات حاسمة في نهاية المطاف؛ وما إلى ذلك.
من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوضوح** والحكمة والفهم. أما نقيض هذه الصفات فهو الجهل والشك والوهم، مما يؤدي إلى "التردد وعدم اتخاذ القرار" [79].

---

77 انظر كامالاشيلا، ص 253 .
78 انظر كامالاشيلا، صفحة 249.
79 انظر كامالاشيلا، صفحة 258.

في ذروة التأمل، في تجربة التنوير ، يتم التعبير عن هذا على أنه (كما ورد) "العلم المطلق" لـ "الحقيقة المطلقة".

لذا، أرى أنه بدلاً من التخلي عن قوانين الفكر عند الانتقال من التفكير العادي إلى التأمل، ومن ثم إلى التنوير، ينبغي لنا التمسك بها، مع التسليم بأنها تُعبَّر عنها بشكل مختلف نوعاً ما في كل مرحلة روحية. فبينما يُعبَّر عن الوعي في التفكير التحليلي من خلال النشاط الفكري، يكون النهج في التأمل ألطف وأكثر دقة، وفي التنوير نبلغ التأمل الخالص.
عند بلوغ هذا الإدراك النهائي [80]، لا تُنتهك قوانين الفكر، بل تتجلى بأوضح صورها. "الوجود المطلق" هو جوهر الوجود؛ إنه أعمق طبقات الهوية، وليس غيابها. "الوحدة" ليست تعايشًا أو اندماجًا للأضداد، بل هي حيث تذوب جميع التناقضات أو تُتجاوز. "العلم المطلق" ليس إنكارًا للتجربة والمعرفة العاديتين، بل هو التعبير الكامل عنهما وفهمهما. ما يبدو غامضًا ومتشعبًا وغير مؤكد في المستويات الدنيا من الوجود والمعرفة، يصبح كاملًا في أعلى المستويات.[81]

---

80 أقدم هذا بناءً على خبرتي المحدودة، ولكن أيضاً انطلاقاً من التوقع المنطقي للاتساق بين جميع مستويات الوجود. أعتقد أن الكثيرين ممن هم أكثر دراية مني سيوافقون على الأوصاف الواردة هنا للعوالم العليا.

81 يؤكد فلاسفة البوذية، وخاصةً فلاسفة الماهايانا، غالبًا أن النيرفانا (الجوهر المشترك للوجود) والسامسارا (تعدد المظاهر المتغيرة) هما في جوهرهما شيء واحد. ومع التسليم بهذا، يجب أن نعي اختلافهما الظاهري. إن جوهر فكرة الوحدة الفلسفية ("النيرفانا") هو، بطبيعة الحال، حل التناقضات والفجوات الكامنة في تجربة التعدد ("السامسارا"). في الوقت نفسه، تتعارض وحدة النيرفانا نوعًا ما مع تعدد السامسارا. علينا بطريقة ما أن نعترف بهذا التوتر ونتجاهله في آنٍ واحد. في الحقيقة، يبقى كل هذا مشكلةً عالقةً إلى حد ما.

2. عبثية الأضداد

إنّ أولئك المعلمين أو المعلقين الذين يدّعون أن قوانين الفكر تُلغى بمجرد تجاوزنا الخطاب العادي، إنما يسيئون فهم تجاربهم. فإما أن تجربتهم ليست "إدراكًا" حقيقيًا، أو أن تفسيرهم الخاص لتجربة الإدراك هذه ليس إلا فكرة لاحقة خاطئة لا ينبغي اعتبارها جزءًا من التجربة نفسها.
بدلاً من قوانين الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد أي وسط، يقترحون قانوناً لعدم الهوية، وقانوناً للتناقض، وقانوناً للأوساط المضمنة! ووفقاً لهم، فإن الحقيقة المطلقة هي أنه لا شيء له هوية، وأن جميع المتناقضات تتعايش بانسجام تام، وقد تكون هناك بدائل أخرى غير الشيء ونفيه!
ويستشهدون كأدلة على المبادئ البوذية المتمثلة في عدم وجود الذات، وعدم الثبات، والترابط.
لكن لا يمكنهم الادعاء بأن شيئًا ما لا يمتلك "طبيعة" على الإطلاق، فما هو هذا "الشيء" الذي يتحدثون عنه إذًا؟ إذا كان غير موجود حقًا، فلماذا وكيف نناقشه أصلًا، ومن نحن؟ من المؤكد أن هؤلاء أنفسهم يُقرّون بوجود "حقيقة مطلقة" من نوع ما، ولو كانت مجرد أساس واحد لا نهائي كوني [82]. يسمونها "فراغًا" أو "خالية"، لكن من المؤكد أن هذا النفي غير مقبول منطقيًا دون الاعتراف بنفي شيء إيجابي؛ فالنفي لا يمكن أن يكون معطى أساسيًا.
وبالمثل، يمكننا القول إن "الزوال" يعني زوال شيء ما، و"الترابط" يعني ترابط شيئين أو أكثر. فلا يمكنهما الادعاء بزوال لا نهائي دون الإقرار بوجود شيء ما، مهما كان مؤقتًا، على مدى الزمن؛ ولا يمكنهما الادعاء بترابط كلي دون الإقرار بوجود علاقات سببية بين الوقائع.
ثمة ميل مؤسف هنا لاستخدام الكلمات دون الانتباه إلى دلالاتها العلائقية. ومن الأمثلة الأخرى على هذه الممارسة الحديث عن "الوعي" (أو الإدراك أو الفكر

---

82 إنّ "الذات العظمى" أو "محيط الخلود"، على حد تعبير دوغين (ص ٢٦٧)، تشير إلى "محيط الخلود". تجدر الإشارة إلى أن دوغين لا ينفي وجود هذا المحيط، بل يؤكد أننا لا نعود إليه تلقائيًا بعد الموت، كما يدّعي البعض، بل نخضع لتناسخات مختلفة وفقًا لأعمالنا (الكارما)؛ فهو يُلمّح إلى أن الوصول إلى هذا المحيط هو إدراكٌ يُنال بصعوبة، وليس أمرًا يُمنح مجانًا للجميع. يربط البعض هذه الحقيقة المطلقة الكامنة بمفهوم " الله أو الطبيعة " لباروخ سبينوزا (هولندا، ١٦٣٢-١٦٧٧). لكنني أودّ أن أضيف أنني لا أؤمن بمعادلة سبينوزا بين الله والطبيعة، والتي تعني ضمنًا أن الله كالطبيعة خاضعٌ للحتمية. فبالنسبة لي، كما في اليهودية، الله هو الخالق الحرّ المُتّخذ بإرادةٍ كاملة للطبيعة. هو أساسها ومكوّنٌ لها. إنها مجرد نتاجٍ له، وجزءٌ صغيرٌ أو جانبٌ منه.

أو أي فعل معرفي مماثل)، دون الاعتراف بأن هذا يستلزم وعي شيء ما (يُسمى موضوعًا) من قِبل شيء آخر (يُسمى ذاتًا).
يُفعل هذا عمدًا، امتثالًا للتحيز الأيديولوجي القائل بعدم وجود ذات واعية ولا شيء يُمكن إدراكه. وبالمثل، ولتجنب ذكر الفاعل الذي يُريد الفعل، تُخفى الإرادة ويُصوَّر الفعل على أنه عفوي أو آلي. إنهم يرفضون الاعتراف بأن هناك من يُعاني أو يُفكِّر أو يتأمل أو يصل إلى التنوير.
يُثار ادعاء آخر مفاده أن تجربتنا اليومية للعالم أشبه بالحلم مقارنةً بالحقيقة المطلقة. ويُفهم من ذلك أن قوانين الفكر لا تُطبق في الحلم. لكن في الحقيقة، حتى في الحلم، ورغم أن الصور والأصوات تظهر وتختفي وتبدو متداخلة، إلا أنه لا يوجد تناقض حقيقي إذا تأملنا جيدًا. أما بالنسبة للاختلاف بين الحلم واليقظة، فهو ليس تناقضًا بالمعنى الدقيق، إذ يُعاش كل منهما كمجالين متميزين للوجود.
لا يُمكن حتى التفكير في التناقض إلا في الكلمات *(أو النوايا)* . لا يُمكننا حتى تخيّل التناقض بالمعنى الذي حدّده أرسطو (أي أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد من جميع النواحي). كل ما يُمكننا قوله *(أو الاعتقاد به بشكلٍ مبهم)* هو وجوده. بالطبع، نُصادف عادةً تناقضًا ظاهريًا، لكن هذا لا يُثبت وجود التناقض في الواقع. إنه وهم، صراع بين التفسيرات اللفظية أو ما يُقابلها من معانٍ غير لفظية.
نصوغ النظريات، فنُفضي إلى تناقضات، فنصححها حتى لا تعود تُفضي إلى هذه التناقضات. نُكيّف مفاهيمنا العقلانية مع التجربة. لا نستنتج وجود التناقض من تناقضات معرفتنا. بل نشكك في معرفتنا ونُصححها، بدلاً من فرض معتقداتنا على الواقع. هذا هو العقل السليم، وهذه هي الصحة النفسية. هكذا تتقدم المعرفة، من خلال جدلية الفرضية ونقيضها والتركيب.

27. الفصل السابع والعشرون

مقتبس من كتاب "*A Fortiori Logic*" (2013)،
الفصلان 3.1 و 7.2.

فهم قوانين الفكر

1. تكييف قوانين الفكر

ينظر كثيرون إلى "قوانين الفكر" الثلاثة لأرسطو - قوانين الهوية، وعدم التناقض، والوسط المرفوع [83]- على أنها تحيزات جامدة. يعتقدون أنها مجرد أعراف، فرضها علينا شخصٌ ما، عجوزٌ أحمق يُدعى أرسطو، وأنه يمكننا ببساطة التخلي عنها متى شئنا. في كل أعمالي السابقة، حاولتُ شرح لماذا تُعدّ هذه رؤى إنسانية أساسية لا يمكن تجاهلها تحت أي ذريعة. أودّ أن أضيف بعض التوضيحات في هذا العمل.

لا ينبغي النظر إلى قوانين الفكر على أنها قواعد آلية، بل على أنها رؤى متكررة نابعة من ذكائنا . فكل تطبيق لهذه القوانين في سياق جديد يتطلب منا رؤية جديدة ذكية. وعلينا في كل سياق جديد أن نؤكد هذه القوانين، وأن نستخدمها بشكل إبداعي للتعامل مع تعقيدات الحالة المطروحة.

في منطق "فورتوري"، حيث تُصادف أشكال جديدة، وتتطلب مشاكل جديدة حلولاً، يُمكننا أن نتوقع استدعاء ذكائنا وإبداعنا. لقد صادفنا بالفعل العديد من السياقات التي تطلبت دقةً ومهارة. كان التمييز بين قضية مثل "س هو ص" و"س هو ر بما يكفي ليكون ص" أحد هذه السياقات. ومثال آخر هو تطويرنا

---

83 يذكر أرسطو قانوني عدم التناقض والوسط المرفوع في كتابه "الميتافيزيقا" ، الجزء ب، 2 (996 ب 26-30)، الجزء ج، 3 (1005 ب 19-23)، الجزء ج، 7 (1011 ب 23-24). ويمكن اعتبار الجزء ج، 7 (1011 ب 26-27) بمثابة بيان من أرسطو لقانون الهوية: "من الخطأ القول عن الموجود أنه ليس موجودًا، أو عن غير الموجود أنه موجود، ومن الصواب القول عن الموجود أنه موجود، أو عن غير الموجود أنه غير موجود". وقد وردت هذه المراجع في كتاب "كنيلز"، صفحة 46 (مع أنهم يفسرون البيان الأخير على أنه تعريف للصدق والكذب، وليس تعبيرًا عن قانون الهوية).

للتمييز بين المصطلحات المطلقة (ر وليس ر) والمصطلحات النسبية (ر وليس ر). إن قوانين الفكر حاضرة دائمًا في الخطاب المنطقي، ولكن يجب دائمًا فهمها وتكييفها بطرق مناسبة للسياق المطروح - لذا فهي ليست قوانين آلية، بل "قوانين ذكية".

يجب تكييف قوانين الفكر باستمرار مع **التعقيد المتزايد للخطاب** . في البداية، لا شك أن أرسطو فكر في هذه القوانين بالرجوع إلى القضايا غير المحددة، قائلاً إن "أ هو ب" و"أ ليس ب" متناقضتان (قانون عدم التناقض) وشاملتان (قانون الوسط المرفوع). في هذا السياق البسيط، لم تكن هذه القوانين تعني سوى بديلين. لكن عندما نظر أرسطو في القضايا الكمية، مثل "كل أ هو ب" و"بعض أ هو ب وبعض أ ليس ب" و"لا يوجد أ هو ب"، أدرك أن تطبيق هذه القوانين نفسها في هذا السياق الجديد يعني ثلاثة بدائل. من هذا المثال، نرى أنه يجب مراعاة دقة كل حالة لتطبيق القوانين تطبيقًا صحيحًا. فهي لا تُطبق بالمعنى الحرفي، بل تُصاغ بذكاء من جديد بما يتناسب مع أشكال القضايا قيد الدراسة.
يمكننا القول إنّ الفصل "إما أن يكون أ هو ب أو أن يكون أ ليس ب" يشير إلى عنصر فردي أ، بينما يشير الفصل "إما أن تكون جميع عناصر أ هي ب أو أن يكون بعض عناصر أ هي ب وبعض عناصر أ ليست ب أو أن لا شيء من عناصر أ هو ب" إلى مجموعة من الأشياء التي تحمل اسم أ. ولكن هنا يبرز السؤال: ماذا نعني عندما نقول إن العنصر أ هو ب؟ هل نعني أن أ هو ب بالكامل، أم ب جزئيًا وليس ب جزئيًا؟ من الواضح أن البدائل الحصرية والشاملة هنا هي: "إما أن يكون أ هو ب بالكامل أو أن يكون أ ب جزئيًا وليس ب جزئيًا أو أن يكون أ ليس ب على الإطلاق". يبدو جلياً أن عبارة "أ هو ب" في معظم الحالات تعني فقط "أ هو ب جزئياً وليس ب جزئياً"؛ فلو كان المقصود "أ هو ب كلياً"، أي "أ ليس إلا ب"، فلماذا نُكلف أنفسنا عناء التمييز اللفظي بين أ و ب؟ حسناً، تحدث مثل هذه التكرارات في الواقع، إذ قد نفكر أولاً في شيء ما على أنه أ، ثم نفكر فيه على أنه ب، وندرك متأخراً أن الاسمين يشيران في الحقيقة إلى الشيء نفسه. لكننا عموماً نعتبر أن ب فقط هو "ب كلياً"، لذا إذا قيل إن شيئاً ما يحمل اسم أ يمتلك خاصية تحمل اسم ب، فيمكن افتراض أن المقصود من أ هو " ب جزئياً فقط ".
لنأخذ مثالاً ملموساً: فنجان الشاي الخاص بي أبيض. هذا صحيح، مع أن فنجاني ليس أبيض اللون فحسب ، بل له أيضاً شكل كذا وكذا، ومصنوع من مادة كذا وكذا، ويُستخدم عادةً لشرب الشاي. وبالتالي، فرغم أن كون الفنجان أبيض اللون يتداخل مع كونه أبيض، إلا أن هذا لا يعني أن هوية هذا الفنجان تحديداً تتجلى

كلياً في لونه الأبيض (الذي يمكن تغييره أيضاً). وفيما يتعلق بالفئات، فحتى لو اخترنا تعريف فئة جميع العناصر (أ) بالصفة (ب)، ولأن (ب) ثابتة وعالمية وحصرية لـ(أ)، فإن هذا لا يعني أن (أ) تقتصر على (ب). تبقى (ب) صفة واحدة من بين العديد من الصفات التي تُلاحظ في الأشياء المصنفة (أ). في الواقع، قد تمتلك الفئة (أ) صفات أخرى ثابتة وعالمية وحصرية لها (مثلاً (ج)، (د)، إلخ)، ومع ذلك فإن (ب) وحدها تُستخدم كتعريف، ربما لأنها تبدو بديهياً الأكثر صلة. وبالتالي، فإن تعريف المفهوم أ بواسطة المسند ب لا يهدف إلى حصر أ في ب. فلو كان أ محصورًا بالفعل في ب، لما سميناهما بشكل مختلف.

تُفضي هذه الأفكار إلى **التمييز المنطقي بين "الاختلاف" و"التناقض"** ، الأمر الذي يستدعي مزيدًا من التفكير التحليلي. عندما نقول "أ و ب مختلفان"، فإننا نعني أن هذه المصطلحات تشير إلى ظاهرتين متميزتين. أي أن كون الشيء أ لا يعني بالضرورة أن يكون الشيء ب، بمعنى أن كون الشيء ب يختلف عن كونه أ. ولا يترتب على ذلك أن لا شيء من أ هو ب. بمعنى آخر، حتى وإن لم يكن أ هو نفسه ب، فمن الممكن أن تكون بعض أو كل الأشياء التي هي أ هي ب بطريقة ما. والقول بأن هذا الأخير لا ينطوي على تناقض، جدير بالملاحظة. لذلك، لا يمكن تطبيق قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع في هذه المسألة ببساطة، بل يجب مراعاة الفروق الدقيقة. يجب أن ندرك أن "الاختلاف" ليس هو نفسه "التناقض". فالاختلاف يشير إلى التمييز، بينما يشير التناقض إلى التضاد. قد يكون لقضيتين، مثل س و ص، أشكال مختلفة ومع ذلك تستلزم إحداهما الأخرى. من الممكن أيضاً، بالطبع، أن يكون هناك اقتراحان مختلفان ومتناقضان في آن واحد.

ومن بين الجوانب الدقيقة الأخرى في تطبيق قوانين الفكر **مراعاة الزمن** . كما أن عبارة "أ هو ب" وعبارة "أ ليس ب" متوافقتان إذا كانتا تشيران ضمنيًا إلى مكانين مختلفين، مثلاً إذا كانتا تعنيان "أ هو ب هنا" و"أ ليس ب هناك"، فإنهما متوافقتان أيضًا إذا كانتا تشيران ضمنيًا إلى أزمنة مختلفة، مثلاً إذا كانتا تعنيان "أ هو ب الآن" و"أ ليس ب حينها". وبالتالي، إذا كانت القضية في صيغة الماضي ونفيها في صيغة المضارع أو المستقبل، فلا يوجد تناقض بينهما ولا استبعاد لبدائل أخرى. وبالمثل، إذا كانت القضيتان صحيحتين في لحظات مختلفة من الماضي أو في لحظات مختلفة من المستقبل، فهما متوافقتان منطقيًا وغير شاملتين.

تزداد هذه المسائل تعقيدًا عند النظر في مختلف أنماط الإثبات (الضرورة، والواقع، والإمكانية)، وتزداد تعقيدًا أكثر عند النظر في أنماط الإثبات المختلفة (الطبيعية، والامتدادية، والمنطقية). لقد تناولت هذه القضايا بتفصيل كبير في أعمال سابقة، ولا داعي لتكرارها هنا. في ضوء دراسة فئات وأنواع الإثبات، نتعلم التمييز بين القضايا الواقعية والقضايا المعرفية التي تحدد معرفتنا بالواقع. في هذا السياق، على سبيل المثال، قد تكون كلتا العبارتين "أ هو ب" و"يبدو أنه لا يمكن إثبات أن أ هو ب"، أو حتى "أ هو ب" و"يبدو أنه يمكن إثبات أن أ ليس ب"، صحيحتين.

كان أحد الأسئلة التي بذل أرسطو جهدًا كبيرًا للإجابة عليها، وواجه بعض الصعوبة في ذلك، هو كيفية تفسير الفصل المنطقي: "إما أن تكون هناك معركة بحرية غدًا أو لن تكون هناك معركة بحرية غدًا" [84]. لكن حل المشكلة بسيط بما فيه الكفاية: إذا استطعنا حقًا التنبؤ اليوم بما سيحدث (أو لن يحدث) غدًا، فهذا يعني أن الغد مُحدد بالفعل في هذه اللحظة الزمنية السابقة، وأننا قادرون على معرفة هذه الحقيقة؛ وبالتالي، في الحالات التي لم تُحدد فيها الحقيقة مسبقًا (بحيث لا يمكننا التنبؤ بها مهما فعلنا)، أو في الحالات التي تكون فيها حتمية بالفعل ولكن ليس لدينا طريقة للتنبؤ بها، فمن الواضح أن الفصل المنطقي لا يمكن أن يكون ثنائي القطب، وهذا لا يتعارض بأي حال من الأحوال مع قوانين الفكر. لا شيء في قوانين الفكر يسمح لنا بالتنبؤ بما إذا كان اللاحتم ممكنًا في هذا العالم أم لا.

في الواقع، إما أن المعركة البحرية ستقع غدًا، أو لن تقع، أو أن الأمر لا يزال غير محسوم (ثلاثة احتمالات). أما فيما يتعلق بمعرفتنا بها، فإما أن المعركة ستقع غدًا ونحن على علم بذلك، أو لن تقع ونحن على علم بذلك، أو ستقع ونحن لا نعلم، أو لن تقع ونحن لا نعلم بذلك، أو أن الأمر لا يزال غير محسوم، وبالتالي لا يمكننا معرفة النتيجة بعد (خمسة احتمالات). يمكننا صياغة هذا الأمر بشكل جزئي من خلال التمييز بين التأكيد على أن حدثًا ما سيحدث حتمًا، والتأكيد على أنه قد يحدث أو حتى من المرجح جدًا أن يحدث؛ فالأول يُقصد به السياقات الحتمية، بينما يُقصد بالثاني عندما يتعلق الأمر بالإرادة البشرية أو العفوية الطبيعية. ويمكن بالطبع زيادة هذه الاحتمالات، على سبيل المثال، بتحديد الوقت والمكان المتوقعين غدًا بشكل أدق.

ما يُعلّمنا إياه كل هذا هو أن عبارات مثل "أ هو ب" و"أ ليس ب" قد تحتوي على عناصر ضمنية كثيرة، والتي عند توضيحها قد تجعلها متوافقة وغير شاملة. إن وجود أكثر من بديلين ليس دليلاً ضد قوانين الفكر. يجب دائمًا تكييف

---

84 انظر دي التفسير ، 9 (19 أ 30).

قوانين الفكر مع خصوصيات الحالة قيد الدراسة. علاوة على ذلك، يتطلب الأمر بصيرة بشرية لصياغة العلاقات المادية بشكل صحيح، بطريقة تجعل قراءتنا متوافقة مع قوانين الفكر. هذه ليست مسألة آلية، وليست لدى الجميع المهارة اللازمة.

من الأمثلة الأخرى على ضرورة الذكاء والإبداع عند تطبيق قوانين الفكر، **التعامل مع المفارقات المزدوجة** . تُوصف القضية التي تتضمن نقيضها بأنها مفارقة. وهذا احتمال منطقي، إذ يوجد مخرج سريع من هذه المفارقة البسيطة؛ فنقول إن القضية التي تتضمن نقيضها خاطئة، لأنها تؤدي إلى تناقض في المعرفة، بينما القضية التي يتضمنها نقيضها صحيحة، لأنها لا تؤدي إلى تناقض في المعرفة. أما المفارقة المزدوجة، فهي مستحيلة منطقياً؛ فهي غير مقبولة في المنطق، لأنه في هذه الحالة تؤدي القضية ونقيضها معاً إلى تناقض، ولا يوجد مخرج واضح من هذه الصعوبة. المفارقات المزدوجة المعروفة ليست واضحة للعيان، ولا يمكن حلها مباشرة. نحتاج إلى رؤى عميقة لفهم كل مفارقة محيرة، وإلى مزيد من التأملات والرؤى لتهدئة أفكارنا بشأنها. إن مثل هذه المفارقات، بطبيعة الحال، ليست حقيقية أبداً، بل هي وهمية دائماً.
غالبًا ما ينشأ التناقض المزدوج ببساطة عن التورية ، أي استخدام الكلمة نفسها بمعنيين مختلفين جزئيًا أو كليًا. ولتجنب التورية، يُنصح بالدقة والوضوح. لنأخذ، على سبيل المثال، كلمة "الأشياء". في معناها الأساسي، تشير إلى موضوعات فكرية يُعتقد بوجودها؛ أما في معناها الموسع، فتشير إلى أي موضوع فكري، بما في ذلك ما لا يُعتقد بوجوده. نحن بحاجة إلى كلا المعنيين، ولكن من الواضح أن المعنى الأول يشير إلى النوع، والمعنى الثاني يشير إلى الجنس. وبالتالي، عندما نقول "اللا-أشياء هي أشياء"، فإننا لا نقع في تناقض، لأن كلمة "الأشياء" تعني شيئًا واحدًا (المعنى الضيق) في الفاعل، وشيئًا آخر (المعنى الأوسع) في المسند. يسمح المعنى الضيق بوجود مصطلح متناقض هو "اللا-أشياء". لكن المعنى الأوسع استثنائي، لأنه لا يسمح بوجود مصطلح متناقض - بهذا المعنى، كل شيء هو "شيء" ولا شيء هو "غير شيء"، أي لا يوجد "غير شيء".
وينطبق الأمر نفسه على كلمة "الموجودات". ففي معناها الأساسي، تشير إلى الأشياء الموجودة فعليًا، في مقابل الأشياء غير الموجودة؛ أما في معناها الموسع، فتشمل الأشياء غير الموجودة (أي الأشياء التي لا وجود لها بالمعنى الأساسي، وإنما يُعتقد بوجودها فقط)، وليس لها نقيض. ومثل هذه المصطلحات الواسعة جدًا، بطبيعة الحال، استثنائية؛ فالمشاكل التي تنطوي عليها لا تتعلق بمعظم المصطلحات الأخرى. ومن أشهر المفارقات المزدوجة، ربما نذكر

مفارقة باربر كمثال على مفارقة ناتجة عن التورية [85]. وللعديد من المفارقات المزدوجة الشهيرة أسباب أكثر تعقيدًا. انظر، على سبيل المثال، تحليلاتي الأخيرة [في الفصل 30، أدناه] لمفارقتي الكاذب وراسل. غالبًا ما تتطلب هذه المفارقات قدرًا كبيرًا من البراعة والمهارة المنطقية لحلها.

2. قانونان آخران للفكر[86]

تنص القوانين الثلاثة الأولى للفكر، التي صاغها أرسطو، على أننا **نقبل الحقائق كما هي** (قانون الهوية)، **وبطريقة متسقة** (قانون عدم التناقض)، **ودون إغفال أي بيانات ذات صلة، سواء كانت مؤيدة أو معارضة.** (قانون الوسط المرفوع). لاستكمال هذه البديهيات المنطقية، وجعلها فعّالة تمامًا في الممارسة العملية، يجب أن نضيف بديهيتين أخريين. الرابعة، التي أسميتها **مبدأ الاستقراء** ؛ والخامسة، التي أسميها **مبدأ الاستنتاج** .

هذه القوانين الخمسة ليست بجديدة، فقد استخدمها البشر في ممارساتهم منذ القدم؛ إنما الجديد هو تسميتها لتسليط الضوء عليها ومناقشتها. وهي تُصنَّف ضمن "قوانين الفكر" لأنها بديهية، وضرورية، ومتضمنة في كل تفكير عقلاني.

مبدأ الاستدلال هو قانون منطقي ينص على أنه لا يجوز اعتبار أي معلومة استنتاجًا ما لم تكن مذكورة صراحةً أو ضمنًا، لفظيًا أو ضمنيًا، في المقدمات . يجب أن تبرر المقدمات الاستنتاج تبريرًا كاملًا حتى يُوصف بأنه استنتاج. هذه القاعدة الأساسية صحيحة لجميع أشكال الاستدلال الاستنباطي (مقارنةً بالاستدلال الاستقرائي)، مما يساعدنا على تجنب المغالطات المنطقية. ويمكن اعتبارها جانبًا من قانون الهوية، إذ إنها تحثنا على الاعتراف بالمعلومات المتوفرة لدينا كما هي، دون إضافات خيالية.

يمكن اعتبار هذا القانون أيضًا القانون الخامس للفكر ، للتأكيد على التباين بينه وبين مبدأ الاستقراء، وهو القانون الرابع للفكر. ويمكن صياغة مبدأ الاستقراء، في أبسط صوره، على النحو التالي: ما يبدو صحيحًا في سياق معلوماتي معين، يُعتبر صحيحًا فعليًا، ما لم تُكتشف معلومات جديدة تُشكك في هذا المظهر الأولي . في الحالة الأخيرة، قد يُؤدي تغير سياق المعلومات إلى ظهور مظهر جديد لما هو صحيح؛ أو قد يُؤدي إلى بعض الشك إلى حين ظهور بيانات إضافية.

---

85 أتناول هذا الموضوع في كتابي *"المنطق المستقبلي"* ، الفصل 32.3.

86 تمت كتابة هذه المقالة في الأصل لكتاب *"A Fortiori Logic"* ، ولا يزال من الممكن العثور عليها هناك بطريقة متفرقة، لا سيما في الفصل 7.2.

لا ينبغي الخلط بين الاستدلال والاستقراء. فرغم أن الاستدلال يُعدّ أحد أدوات الاستقراء بمعناه الواسع، إلا أنه أداة أكثر تحديدًا من غيرها. يشير الاستدلال تحديدًا إلى الاستنتاجات التي تكون احتمالية نتائجها 100%، بينما يشير الاستقراء بمعناه الضيق إلى الاستنتاجات التي تكون احتمالية نتائجها أقل من 100%.

لا يخضع الاستدلال الاستقرائي لنفس درجة القيود التي يخضع لها الاستدلال الاستنتاجي. فالاستقراء هو محاولة لاستنباط نتائج من معلومات معينة والتنبؤ بأمور غير مستنتجة منها استنتاجياً. في الاستدلال الاستقرائي، قد تحتوي النتيجة على معلومات أكثر مما توفره المقدمات؛ فعلى سبيل المثال، عند التعميم من بعض الحالات إلى جميع الحالات، تكون النتيجة صحيحة استقرائياً بشرط عدم وجود حالات تُناقضها. أما في الاستدلال الاستنتاجي، فيجب أن تكون النتيجة مستنتجة ضمنياً من المقدمة (أو المقدمات) المعطاة، ولا يُسمح منطقياً بأي استنباط من البيانات المعطاة. في الاستقراء، تكون النتيجة مؤقتة، قابلة للتغيير في حال العثور على معلومات إضافية، حتى لو لم تتعارض هذه البيانات الجديدة مع المقدمة (أو المقدمات) الأولية [87]. في الاستدلال الاستنتاجي، تكون النتيجة مؤكدة وثابتة، طالما لم تتعارض أي بيانات جديدة مع المقدمة (أو المقدمات) الأولية.

فيما يتعلق بالمصطلحات، فبينما قد يحتوي الاستنتاج في الاستقراء على مصطلحات أو دلالات أو معانٍ غير ظاهرة في المقدمات، يجب أن تتطابق المصطلحات والدلالات والمعاني الضمنية في الاستنتاج في الاستنباط مع تلك الواردة في المقدمات. إذا اختلف مصطلحٌ مستخدمٌ في استنتاج حجةٍ استنتاجية (مثل القياس المنطقي أو من باب أولى) ولو اختلافًا طفيفًا في المعنى أو النطاق عن معناه أو نطاقه في إحدى المقدمات، فإن الاستنتاج يكون باطلًا استنتاجيًا. لا يُسمح بأي لبس أو غموض، ولا يُسمح بأي إبداع أو استقراء. إذا لم تكن المصطلحات متطابقة تمامًا في جميع أجزاء الحجة، فقد يظل لها بعض القيمة الاستقرائية، ولكنها لا قيمة لها من الناحية الاستنتاجية.

أي حجة استنتاجية يمكن التحقق من صحتها شكليًا تتوافق بالضرورة مع مبدأ الاستنتاج. في الحقيقة، لا حاجة للرجوع إلى مبدأ الاستنتاج للتحقق من صحة النتيجة، إذ يتم التحقق من صحة النتيجة بوسائل شكلية، ومبدأ الاستنتاج ليس إلا

---

87 على سبيل المثال، بعد التعميم من "بعض X هي Y" إلى "كل X هي Y" - إذا تم اكتشاف بعد ذلك أن "بعض X ليست Y"، فإن الفرضية "بعض X هي Y" لا تتناقض، ولكن النتيجة "كل X هي Y" تتناقض بالفعل ويجب التخلي عنها.

ملاحظة لاحقة، بيانًا لشيء مشترك بين جميع الحجج الصحيحة. مع أنه مفيد كمفهوم فلسفي مجرد وأداة تعليمية، إلا أنه ليس ضروريًا لأغراض التحقق.
مع ذلك، إذا تبيّن أن استنتاجًا ما لا يتوافق مع مبدأ الاستدلال، فمن الممكن بالطبع إعلان بطلانه فورًا. فمبدأ الاستدلال منطقي في حد ذاته: من الواضح أننا لا نستطيع استخلاص معلومات جديدة بوسائل عقلانية بحتة؛ بل لا بد لنا من الحصول على تلك المعلومات من مصدر آخر، إما بالاستدلال من مقدمات راسخة، أو بالاستقراء من بيانات تجريبية، أو ربما بوسائل روحانية كالوحي أو النبوة أو الإلهام التأملي. هذا التحذير بديهي لدرجة أننا لسنا بحاجة إلى صياغته كقاعدة، مع أنه لا ضير في ذلك.
مبدأ الاستدلال هو أن النتيجة المفترضة لأي حجة استدلالية، مهما كانت، يجب أن تتبع بالضرورة (أي أن تكون مستنتجة منطقيًا من) المقدمات المعطاة، وبالتالي لا يمكن أن تتضمن أي ادعاءات غير مدعومة في تلك المقدمات. إذا احتوت النتيجة المفترضة على معلومات إضافية ، ومع ذلك بدت صحيحة ، فيجب إثبات تلك المعلومات أو تأييدها من مصدر استدلالي أو استقرائي آخر .
الاستدلال المتوافق مع هذا المبدأ هو استدلال استدلالي حقيقي. أما الاستدلال غير المتوافق مع هذا المبدأ فقد يكون صحيحًا استقرائيًا، ولكنه بالتأكيد ليس صحيحًا استدلاليًا.
في الحقيقة، يُعدّ مبدأ الاستدلال تكرارًا لا طائل منه. فعدم إمكانية تجاوز الاستنتاج لما ورد في المقدمات ينطبق على جميع الحجج الاستدلالية، دون الحاجة إلى ذكره كمبدأ خاص؛ فهو جوهر الاستدلال، في مقابل الاستقراء أو التفكير المغلوط، وبالتالي فهو المعنى الضمني لأي عملية استدلالية. من الواضح أن مبدأ الاستدلال ليس قيدًا مصطنعًا أو اعتباطيًا أو اصطلاحيًا، بل هو قيد طبيعي وعقلاني.

28. الفصل الثامن والعشرون

مقتبس من كتاب *"A Fortiori Logic"* (2013)،
الفصل 12.1 والملحق 7.3.

اعتداءات على المنطق

1. منطق الزن المضاد

المنطق الزيني، كما هو معروف، ليس منطقًا بالمعنى الحرفي، بل هو نوع من **المنطق المضاد** ، نقيض المنطق [88]. يزدهر هذا المنطق على المفارقة، بل وحتى التناقض، الظاهر على الأقل إن لم يكن الحقيقي. ومن أبرز سمات المنطق الزيني، وإن لم يكن هذا الأمر حكرًا على المنطق البوذي أو حتى الهندي أو الصيني، إيمانه بـ"الرباعية" (أو كاتوسكوتي). وفقًا لهذا المنظور، لا يقتصر الأمر على إمكانية صحة فرضية واحدة (أ وليس نفي أ) أو نقيضها (ليس أ وليس أ)، بل ثمة احتمال حقيقي أن تكون كل من الفرضية ونقيضها (أ وليس أ) صحيحتين، أو أن تكون كلتاهما خاطئتين، أو أن تكونا خاطئتين، أو حتى أن تكون اثنتان أو أكثر من هذه المركبات الأربعة صحيحة معًا أو خاطئة جميعها معًا.

على سبيل المثال، يمكن تصنيف مذهب "الحقيقتين"، الذي صاغه الفيلسوف البوذي ناجارجونا (الهند، حوالي 150-250 ميلادي)، والذي يميز بين "الحقيقة النسبية" للعقول التقليدية و"الحقيقة المطلقة" للعقول المستنيرة، ضمن فئة "لا أ ولا نفي أ" في نظرية التتراليمّا، لأن الحقيقة النسبية ليست صحيحة مطلقًا ولا خاطئة مطلقًا، بل هي شيء بينهما. كذلك، يمكن تصنيف مذهب "النيرفانا والسامسارا واحد" ضمن فئة "كلاهما أ ونفي أ" في نظرية التتراليمّا، لأنه يقترح مزيجًا من المتناقضات. يُنظر إلى هذين المذهبين، على نحوٍ متناقض، على أنهما يدعمان بعضهما بعضًا، لكن هذا بالطبع غير منطقي: إذا كانت الحقيقة ذات

---

[88] أودّ أن أؤكد هنا أنه على الرغم من انتقادي المتكرر للبوذية بسبب مغالطاتها المنطقية، فإن هدفي ليس تشويه سمعتها تمامًا. فأنا أكنّ احترامًا كبيرًا لهذه الفلسفة الحياتية، وأتأثر بها شخصيًا بشكل إيجابي يوميًا. ومع ذلك، ثمة جوانب كثيرة في خطابها الفلسفي تحتاج إلى مراجعة. إن استهتارها بالمنطق أمرٌ لا يُمكن قبوله.

شقين، فلا يمكن أن يكون شقاها واحدًا؛ لا يمكن الجمع بينهما. في الفكر العلمي الغربي [89]، الحقيقة واحدة؛ إذا كانت "نسبية" فقط، فهي ببساطة زيف. كذلك، إذا كان شيئان متناقضين، فلا يمكن أن يتداخلا.

علاوة على ذلك، يجادل البوذيون بأن الموجودات لا تملك هوية خاصة بها، فهي مجرد تجمعات، في حالة تغير مستمر، وتعتمد كليًا على الأسباب والظروف. ويطبقون هذه الفكرة على العقل كما على المادة، وينكرون وجود الذات أو الروح. هذه الادعاءات سخيفة منطقيًا بشكل واضح. إنكار الذات أو الروح هو إنكار لوجود من ينكر [90]. إذا كان كل شيء متجمعًا حرفيًا، فإن العناصر المتجمعة يجب أن تتجمع هي الأخرى، إلى ما لا نهاية [91]، وفي هذه الحالة لا يوجد في النهاية شيء ليتجمع. لا يمكن أن يكون هناك شيء اسمه التجمع دون وجود شيء غير متجمع ليتم تجميعه؛ لا بد من وجود حد فاصل. وبالمثل، بالنسبة للعقيدة البوذية عن عدم الثبات، التي تدعي أن كل شيء حرفيًا في حالة تغير مستمر، يجب أن نسأل: تغير ماذا؟ يجب أن يكون التغيير تغييرًا لشيء ما

---

[89] حاول الفيلسوف الإسلامي ابن رشد (أو ابن رشد) في القرن الثاني عشر الميلادي طرح مفهوم مشابه لـ"الحقيقة المزدوجة" (حقيقة عامة وأخرى خاصة بالنخبة). وحاول بعض الفلاسفة المسيحيين، ومن بينهم بوثيوس على الأرجح، اتباع هذا النهج. إلا أن هذه التوجهات رُفضت في نهاية المطاف في كلا الثقافتين، إذ أُدرك أن فصل الدين عن العقل يعني ضمناً أن الدين غير عقلاني وبالتالي غير صحيح. وفي الآونة الأخيرة، قام معظم المسيحيين تدريجياً بتكييف معتقداتهم مع العلوم التجريبية والتاريخ (مع أن الكثيرين ما زالوا يقاومون ذلك، كما هو الحال مع الداروينية). أما الإسلام، من جهة أخرى، فلا يزال عالقاً في العصور الوسطى.

[90] يتعارض هذا مع مقولة ديكارت الظاهراتية: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، والتي تعني أنه بمجرد إقرار المرء بظاهرة الفكر من خلال طرح قضية ما، فإنه يجب عليه منطقيًا الإقرار بوجود شخص يمتلك هذا الفكر. يفترض "الوعي" وجود نوع من الذات ونوع من الموضوع، كونه علاقة خاصة بين شيئين، يُسمى الواعي "الذات"، ويُسمى ما تُدركه الذات "الموضوع". إن صعوبة فهم هذه العلاقة، نظرًا لخصوصيتها الأنطولوجية وبالتالي أولويتها، لا تُنقص من واقعيتها شيئًا؛ فهناك أشياء كثيرة لا نستطيع فهمها، ولكن يجب أن نعتبرها من المسلمات. يجب أن تبدأ المعرفة ببعض البديهيات غير القابلة للاختزال؛ لا يمكن تأسيسها على عدد لا نهائي من التعريفات والبراهين. إن المطالبة بتأسيس لا نهائي هو بمثابة الادعاء بأن هذه المطالبة بديهية غير قابلة للاختزال؛ وهذا تناقض في حد ذاته. يرى البوذيون أن ما نسميه الذات ليس إلا مجمل تجاربنا الحسية والعقلية في أي لحظة زمنية معينة؛ فبالنسبة لهم، لا يوجد من يخوض هذه التجارب، بل هي موجودة فحسب، تشكل فقاعة متغيرة من الوجود الظاهر (الذي يسمونه "الوعي")؛ وهذه الفقاعة، بكونها محددة، تعطي وهم الذات. لكن يبقى السؤال: من يملك هذا الوهم عن الذات؟ كيف يمكن لغير الذات أن يتخيل أنه ذات؟ ليس لديهم إجابة على هذه الأسئلة، ويتجنبون طرحها، لتمسكهم الجامد بفكرة اللاذات.

[91] علاوة على ذلك، كيف يمكن للعقل البشري أن يصل إلى اللانهاية ويلاحظ أن التجميع يستمر هناك، قبل أن يدلي بمثل هذا الادعاء الجريء؟

إلى شيء آخر، مع وجود ثابت ولو للحظة قبل التغيير وبعده. لا يمكن أن يكون هناك شيء اسمه التغيير دون وجود شيء ثابت يتغير أو ينبثق من التغيير. وينطبق الأمر نفسه على المفهوم البوذي للترابط، أو الاعتماد المتبادل بين كل شيء [92]: فلا يمكن لشيء أن يعتمد على آخر إذا كان هذا الآخر يفتقر إلى الوجود المستقل مثله. فالاعتماد يفترض وجود شيء أكثر رسوخًا في الوجود، يمكن الاعتماد عليه. والاعتماد المتبادل المتزامن أمر غير مقبول. وهكذا، فإن الخطاب البوذي مبني على مفاهيم مسروقة، متجاهلاً أساسها المفاهيمي.[93]

تتعارض هذه المعتقدات البوذية مع قوانين الفكر التي وضعها أرسطو، وهي قوانين الهوية، وعدم التناقض، والوسط المرفوع. فبالنسبة للبوذيين، جميع الموجودات في نهاية المطاف "فارغة" من أي طبيعة. لكن قانون الهوية ينص على أن لكل موجود هوية، وطبيعة محددة (مهما كانت في الواقع [94]): فهو ليس "مجرد شيء" وليس "لا شيء". كل موجود هو شيء محدد، له سمات وسلوكيات خاصة به. علاوة على ذلك، الحقيقة حقيقة: فبينما تحدث، فإن مكوناتها وتاريخها وأسبابها وشروطها، إن وجدت، لا علاقة لها بحقيقة وجودها: إنها ببساطة موجودة. كما أن الهويات، أي الحقائق، هي في الغالب معطيات موضوعية، وليست نتاجًا للعقل؛ والادعاء بخلاف ذلك هو تأكيد على أن ادعاء المرء نفسه وهمي وبالتالي غير صحيح. أما قانون التناقض فينص على أن الموجود لا يمكن أن يمتلك هوية معينة ولا يمتلكها في الوقت نفسه؛ فالوجود والغياب لا يجتمعان. ينص قانون الوسط المرفوع على أن الموجود لا يمكن أن

---

92 وهنا أيضاً، كيف يمكن لعقل بشري أن يدرك مدى اعتماد كل الأشياء على بعضها البعض؟ إن امتلاك مثل هذه المعرفة، بكل ما مضى وحاضر ومستقبل في الكون وعلاقاتها الدقيقة ببعضها البعض، أمرٌ ممكنٌ لله – ولكن كيف يمكن لإنسان فان أن يحصل عليها؟

93 على الرغم من ادعاء البوذيين بأن التنوير يُفضي إلى العلم المطلق، إلا أن هذا الادعاء غير مُبرر تجريبيًا. فبدايةً، قدمت البوذية، ولا تزال تقدم، العديد من الادعاءات حول العالم المادي وتاريخ الحياة والبشر، والتي يرفضها العلم الحديث؛ مثل الادعاء بأن العالم والحياة موجودان منذ الأزل. ولنتأمل على وجه التحديد الخطأ التالي: كتب المعلم الزن دوجن، بعد بلوغه التنوير في عامي ١٢٢٧-١٢٢٨، في مقال مؤرخ عام ١٢٣١ أن بوذا كان نشطًا قبل ذلك بنحو ألفي عام، بينما نعلم أنه عاش في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد تقريبًا ، أي بعد مائتي إلى أربعمئة عام مما كان يعتقده دوجن. انظر: ما وراء التفكير: دليل إلى تأمل الزن ، تحرير كازواكي تاناهاشي (بوسطن، ماساتشوستس: شامبالا، ٢٠٠٤)، صفحة ٣١. ويدعي دوجن بلوغه التنوير في مقال آخر (صفحة ١٣).

94 كيف يمكن معرفة هوية الأشياء؟ هذا هو السؤال الذي يسعى علم المنطق للإجابة عنه. والإجابة المختصرة، بالطبع، هي عن طريق حواسنا وعقلنا. أي، تجريبياً ومنطقياً، استقرائياً واستنتاجياً. ليس بالضرورة أن تكون جميع الهويات قابلة للمعرفة؛ ولكن يجب أن نعترف بأن بعضها كذلك، وإلا لوقعنا في تناقض ذاتي (ادعاء المعرفة وإنكارها في آن واحد).

يكون في آن واحد ذا هوية محددة ولا ذا هوية محددة؛ فليس هناك شيء سوى الوجود أو الغياب. هذه القوانين، إذا فُهمت فهماً صحيحاً، مطلقة؛ ولا تخضع لأي استثناءات، تحت أي ظرف من الظروف.

هذه القوانين - التي شكلت أساس الفكر المنطقي الغربي ومصدر نجاحاته (مع أن الكثيرين في مناخ اليوم من اللاعقلانية المتعمدة يجدون متعةً غريبةً في إنكارها) - لم تكن، على ما يبدو، مؤثرةً للغاية في الشرق الأقصى. من الواضح أن معضلة التترالیمّا استُخدمت بكثرة في وقت مبكر جدًا في شرق آسيا والشرق الأقصى، نظرًا لانتشارها الواسع في الأدبيات اللاحقة. ويكمن "المنطق" الكامن وراء هذا الاعتقاد غير العقلاني في أن كل إدراك بشري عادي هو بالضرورة "ثنائي". فبحسب مؤيديه، ما إن يخطر ببالنا أي شيء، سواءً عن طريق الإدراك أو التصور، حتى يجب النظر في نفيه أيضًا، حتى لو كنا نميل إلى تجاهله أو رفضه بشكل تعسفي. وهكذا، يصبح الإيجابي غير قابل للتصور دون سلبي مقابل. وكما قال أحد المؤلفين:

> في المنطق البوذي، يُقال إن جميع المفاهيم مبنية على الاستبعاد. فبمجرد أن نؤكد شيئًا ما بقولنا "إنه هذا"، فإننا نستبعد تلقائيًا العديد من الأشياء الأخرى التي كان من الممكن أن يكون عليها. بفرضنا قيدًا مفاهيميًا، فإننا نخلق فكرة. والإشارة هنا هي أنها مجرد فكرة - وليست تجربة مفتوحة.[95]

لكن هذا "الاستدلال" بالطبع مغلوط تمامًا. تبدأ المعرفة بالإدراك المحض للظواهر الإيجابية؛ أما السلبيات فلا تُعدّ إدراكات محضّة، بل هي بالضرورة نتاج للتصور. لاحظ جيدًا: الإيجابيات تسبق السلبيات؛ ولا يمكن تصور السلبيات دون الإيجابيات. أستطيع إدراك الإيجابي من خلال الإدراك، وبالتالي دون الرجوع إلى نقيضه؛ لكن لا يمكنني فعل الشيء نفسه مع السلبي. في الحالة الأخيرة، يجب أن تكون لديّ فكرة ما، مهما كانت غامضة أو افتراضية، عن الإيجابي، قبل أن أتمكن حتى من التفكير في السلبي، فضلًا عن التحقق منه.

---

95 انظر ترالیغ كيابغون رينبوتشي، "مسار الماها مودرا"، في كتاب *"أفضل الكتابات البوذية 2005"* ، تحرير ميلفين ماكلويد ومحرري مجلة "شامبالا صن" (بوسطن، ماساتشوستس: شامبالا، 2005)، صفحة 98. على الرغم من أنه يشير تحديدًا إلى التصور، إلا أن دلالة هذه التصريحات تُفهم عادةً على أن كل تأكيد يستلزم نفيًا، أي حتى التأكيد القائم حصريًا على الإدراك. مع ذلك، لاحظ التصريح المخالف لإليانور روش، في نفس مجموعة المقالات، صفحة 114: "وفقًا للتعاليم البوذية، في حين أنه يمكن جمع كل الماضي المترابط سببيًا في عالم اللحظة الحالية، فإن هذا لا يعني أن الطريقة الأساسية لإدراك اللحظة الحالية مُفلترة أو مُشوَّهة أو تمثيلية بشكل مجرد". بعبارة أخرى، يُقر البوذيون في نهاية المطاف بوجود إدراكات غير مُشوَّهة (ولو فقط في سياق تجربة التنوير).

وهكذا، مع أن الاستبعاد هو في نهاية المطاف جزء من عملية المعرفة، إلا أنه ليس فعلًا أساسيًا: فهو لا يكون ممكنًا إلا بعد الإدراك المحض لبعض الأشياء، ثم تخيّل نفيها المحتمل.

يذهب بعض الفلاسفة البوذيين إلى أبعد من ذلك، مستندين إلى مفهوم "الفراغ" (شونياتا)، ويزعمون الأسبقية الوجودية للنفي على الإثبات. لكن السؤال الذي يغفلونه هنا أيضًا هو: "نفي ماذا؟" إذا لم يكن هناك شيء على الإطلاق، كما يزعمون، فإن حتى النفي لا أساس له. فنفي العدم لا يُنتج شيئًا. ما يجب أن يفهمه هؤلاء هو أن كلمة "لا" أقرب إلى الفعل منها إلى الاسم. فهي تُعبّر عن فعل ذهني يقوم به الفاعل برفض موضوع مُقترح. ولذلك فهي بالضرورة مفهومية، وليست إدراكية أبدًا . علاوة على ذلك، تتجاهل هذه الادعاءات دائمًا الوجود الإيجابي للادعاء، ووجود من يدّعيه، ووجود من يتلقاه. يتوهم هؤلاء أن بإمكانهم التحدث في فراغ، دون إدراك السياق الوجودي لكلامهم. وهذا غير منطقي.

بل إن أنصار المنطق "المتناقض" من البوذية هم من يتسمون بالثنائية والانفصال عن الواقع. فهم يغفلون الترتيب الفعلي لتطور المعرفة من المدركات الإيجابية إلى المفاهيم السلبية. بل حتى على مستوى الإدراك، يسبق مفهوم واحد مفهومين. وخلافًا لما يتصوره كثير من الفلاسفة، فإننا ندرك الكل قبل أن نقسمه ذهنيًا إلى أجزاء. يكمن الالتباس هنا في الخلط بين لحظة إدراك معينة والإدراك عبر الزمن. ففي أي لحظة، ما ندركه هو الكل، والذي يُقسّم بسرعة وبشكل تلقائي في الغالب إلى أجزاء بواسطة الملكة المفاهيمية (لاحظ أن الإدراك يسبق التقسيم، وأن الأخير فقط هو الذي ينطوي على النفي، أي قول "هذا الجزء ليس هو نفسه ذاك الجزء"). ولكن بالطبع، مع مرور الوقت، تُضاف لحظات إدراك كثيرة كهذه، أو بالأحرى ذكرياتها، معًا (بواسطة الملكة المفاهيمية أيضًا) لتشكيل كل أكبر. هاتان العمليتان للملكة المفاهيمية هما: لا ينبغي الخلط بين التشريح المفاهيمي للكل الإدراكي الحالي ودمج العديد من الإدراكات السابقة في كل مفاهيمي.

للأسف، لم أدوّن كل استخدام لهذا المنطق الشاذ الذي صادفته على مر السنين في الأدبيات البوذية. لكنني ما زلت أتذكر مثالًا مبكرًا نسبيًا في كتاب "داماباداً" ، المنسوب تقليديًا إلى بوذا (الهند، حوالي 563-483 قبل الميلاد) [96]: "من لا يملك هذا الشاطئ ولا الشاطئ الآخر، ولا كليهما...". يلعب هذا المنطق الرباعي

[96] من المحتمل أن يكون كتاب "دهاماباداً" قد تم تجميعه في القرن الثالث قبل الميلاد.

دورًا بالغ الأهمية في فلسفة ماديماميكا لناغارجونا [97]، الذي يُعتبر رائدًا لفلسفة الزن. أما بالنسبة للكتابات اللاحقة، وتحديدًا كتابات الزن، في الصين ثم اليابان، فهي زاخرة به. لنأخذ على سبيل المثال كلمات البطريرك الثالث للزن، سينغ تسان (الصين، توفي عام 606 ميلادي):

" ما هو كائن ليس كائناً، وما ليس كائناً كائناً. إذا لم يتضح لك هذا بعد، فأنت لا تزال بعيداً عن الحقيقة الداخلية. الشيء الواحد هو الكل، وكل الأشياء واحدة؛ اعلم هذا وستجد أن كل شيء كامل ومتكامل." (التشديد من عندي).[98]

يبدو إيهي دوغين (1200-1253 م)، مؤسس طائفة سوتو زن اليابانية، غامضًا بشكلٍ مُحير، إن لم يكن مجنونًا، نظرًا لانتهاكاته المتكررة لقوانين الفكر. فهو يُطلق العنان دون تردد لتصريحات متناقضة، مثل: "هناك جلوسٌ يُحرر العقل والجسد، وهو ليس نفسه الجلوس الذي يُحرر العقل والجسد". وبالمثل، لا يُشكل قانون الوسط المرفوع عائقًا أمام طريقة تفكيره. لنأخذ على سبيل المثال هذه العبارة: "البوذات النشطة ليست مُستنيرة في الأصل، ولا مُستنيرة في وقتٍ مُحدد، ولا مُستنيرة بشكلٍ طبيعي، ولا بدون استنارة" - ما هي إذن، يا تُرى؟ أو مرة أخرى: "الممارسة والإدراك ليسا وجودًا ولا ما وراء الوجود" - ما الذي تبقى، يا تُرى؟ بالتأكيد، إذا استُنفدت جميع الاحتمالات المنطقية (كما يبدو أنه المقصود هنا)، فلن تكون هناك احتمالات أخرى! لا يولي دوجن أي اهتمام لهذه القيود الواضحة، مما يجعل خطابه هراءً غير مفهوم.[99]

---

[97] راجع كتابي "المنطق البوذي غير المنطقي" حول هذا الموضوع. لا ينبغي الظن أن فكر ناجارجونا الشاذ لم يكن له نظير في الغرب. فعلى سبيل المثال، جادلت المدرسة الميغارية (التي أسسها إقليدس الميغاري في القرن الرابع ق.م الميلاد في اليونان) على غراره بأن الإسناد إما خاطئ (إذا كان المسند "مختلفًا" عن الموضوع) أو عديم الجدوى (إذا كان المسند "مطابقًا" للموضوع)، متجاهلةً حقيقة أن مثل هذا القول هو في حد ذاته إسناد. لقد لاحظتُ على مر السنين العديد من أوجه التشابه هذه بين الفلسفات الشرقية والغربية. هذا موضوع لا يزال بحاجة إلى دراسة معمقة، مع أنه قد توجد بالفعل كتب جيدة عنه لا أعرفها.

[98] في مقالته "تأكيد الإيمان في العقل"، الواردة كاملةً في كتاب روشي فيليب كابلو " اندماج الشرق والغرب في الزن" (نيويورك: دابلداي، ١٩٨٠)، الصفحات ١٨٤-١٨٩، أجد صعوبةً في تصديق أن اللاعقلانية، أي قمع العقل، تتوافق مع التنوير، فضلاً عن كونها مُؤسِّسة له أو ضروريةً له، تماماً كما يصعب عليّ تصديق أن الوثنية، أي عبادة الجمادات، تتوافق مع التنوير، فضلاً عن كونها مُؤسِّسة له أو ضروريةً له. ومع ذلك، تُعدّ هذه تعاليم نظرية متكررة في بوذية الزن. ومع ذلك، وعلى نحوٍ مُفارِق، أعتقد أن للزن الكثير من الخير الذي يُمكن أن يُقدّمه للبشرية على المستوى العملي!

[99] ما وراء التفكير ، الصفحات ٥١، ٧٩، ٨٠. أودّ أيضًا أن ألفت الانتباه إلى الاستخدام المتكرر للتكرار في بعض النصوص البوذية، كما لو كان ذلك مفيدًا. على سبيل

على الرغم من أن خطاب الزن غالبًا ما يتسم بالتناقض، إلا أن شكله المفضل يبدو أنه "لا هذا ولا ذاك". بمعنى آخر، مع أن التناقضات واستبعاد الوسط يُنظر إليهما على أنهما ممكنان ويحدثان في الواقع، إلا أن التركيز الأساسي ينصب على نفي أي أطروحة مهما كانت، ومنطقيًا أيضًا على نفي تناقض أي أطروحة مهما كانت. فالحقيقة المطلقة، في نظر فلاسفة الزن، تُعتبر خارج هذا العالم (حتى وإن كنا فيه) – لذا، سواء أشارت الظواهر إلى وجود شيء ما أو عدم وجوده، فهذا غير ذي صلة. لا توجد قضية صحيحة، لأنه لا يوجد ما هو قادر على وصف الواقع كما هو حقًا. العالم الظاهري متناقض بطبيعته؛ فقط خارجه يمكن التوفيق بين كل المتناقضات.[100]

هذا هو جوهر الحجة، مهما بدت لنا نحن غير المستنيرين متناقضة وغير معقولة. بالطبع، يمكن فهمها جزئيًا باعتبار الحقيقة المطلقة "أرضية مشتركة" للظواهر المتضاربة، وهذا النوع من التفسير شائع الاستخدام (انظر، على سبيل المثال، تصريح سينغ تسان المذكور أعلاه). لذا، يمكن اعتبار "النومينون" (أي ما وراء الظاهرة) متعاليًا وحاضرًا في آنٍ واحد. لكن معلم الزن الحقيقي سيرفض بازدراء كل هذا التفلسف باعتباره ثرثرة مضللة. أي لجوء إلى الكلمات كوسيلة للوصف أو التفسير العقلاني يُعتبر عديم الجدوى عندما يتعلق الأمر بـ"موضوع" التنوير. تأمل، على سبيل المثال، الملاحظات التالية في كتاب "سجل الجرف الأزرق" [101]:

> من الخطأ القول بأنه كان لديه كلمات أو لم يكن لديه كلمات؛ ولا ينفع القول بأن إجابته لم تكن تحتوي على كلمات ولا لم تكن تحتوي عليها. لقد تجاوز تشاو تشو كل احتمالات المنطق. لماذا؟ إن مناقشة هذا الأمر أشبه بشرارات تتطاير من حجر، كبرق خاطف. لا يمكنك رؤيته إلا

المثال، يُكثر دوغين من استخدام التكرار مثل "الجلوس هو الجلوس"؛ كما لاحظتُ أنه يستمتع بعكس العبارات، كما في "الجلوس هو دارما بوذا ودارما بوذا هو الجلوس" (ص ٥١)؛ وإعادة ترتيب المصطلحات، كما في "الزازن هو دائمًا نية بلوغ البوذا، و... الزازن هو دائمًا بلوغ البوذا بنية" (ص ٣٩). قد يكون هذا الخطاب مفيدًا بالطبع، لكنني أظن أن القصد منه أقرب إلى الشعر.

100 إن نص *Vimalakirti Nirdesa Sutra* ، وهو نص من نصوص الماهايانا يعتبره البعض يعود إلى حوالي عام 100 ميلادي (على الرغم من عدم وجود ذكر له حتى بعد زمن ناجارجونا، أي بعد حوالي قرن من الزمان)، هو عبارة عن سلسلة حقيقية من التناقضات.

101 كتاب "بي ين لو" ، وهو أحد كلاسيكيات البوذية الصينية من مدرسة تشان. هذه الملاحظات منسوبة إلى يوان وو كي تشين (1063-1152)، فيما يتعلق بالحالة رقم 59 (ص 339). بوسطن، ماساتشوستس: شامبالا، 2005. ترجمة توماس وجيه سي كليري.

إذا ركزت نظرك عليه بسرعة. أما إذا ترددت وتذبذبت، فلن تنجو من فقدان جسدك وحياتك.

كل ما سبق يُشير إلى استنتاج مفاده أن منطق الزن غير منطقي. مع ذلك، يُمكن تخفيف هذا الحكم بشكل كبير إذا فهمنا خطاب الزن "المناهض للثنائية" ليس نظريًا بل عمليًا. فغايته ليست صياغة فلسفة حقيقية بالمعنى الغربي، بل دفع الناس نحو تجربة روحية مُغيّرة. لذا، عندما يقول أحد دعاة الزن: "هذا ليس صحيحًا ولا خاطئًا" أو "هذا ليس جيدًا ولا سيئًا" أو "هذا ليس مرغوبًا ولا مُنفرًا"، فإن قصده الحقيقي هو، على التوالي: " لا تُفكّر أو تقول إن هذا صحيح، ولا تُفكّر أو تقول إنه خاطئ"، "لا تُفكّر أو تقول إن هذا جيد، ولا تُفكّر أو تقول إنه سيئ"، و"لا تُفكّر أو تقول إن هذا مرغوب، ولا تُفكّر أو تقول إنه مُنفر". على سبيل المثال، يقول سينغ تسان:

عندما تزعم أن الأشياء حقيقية، فإنك تغفل حقيقتها. ولكن الزعم بأن الأشياء فارغة، هو أيضاً إغفال للواقع. كلما تحدثت وفكرت في هذا الأمر، ابتعدت أكثر عن الحقيقة. (التشديد من عندي).[102]

بمعنى آخر، لا يُصدر مُناصر الزن أحكامًا منطقية أو توجيهية أو وصفية، بل يدعو إلى تعليق جميع الأحكام والخطابات للوصول إلى "الحقيقة" المطلقة. ولا يوجد تناقض كبير في ذلك. قد نشير، بالطبع، إلى أنه حين يدّعي التحرر من المفاهيم، فإنه يستخدمها، وهذا تناقض. لكنه سيرد بأنه يفعل ذلك فقط للتواصل معنا بلغتنا، في محاولة للإشارة إلى أمور تتجاوز نطاقها. فهو قادر على العمل في كلٍّ من العالمين الظاهري والباطني، بينما نحن لسنا كذلك، لذا عليه أن يجد طريقة للتواصل معنا. في هذه الحالة، لا يسعنا إلا أن ننتقده لأسلوبه غير المُتقن. عليه أن يكون أكثر دقة، كما أوضحنا للتو. عندها فقط يُمكننا الحديث عن منطق الزن، دون الحاجة إلى علامات التنصيص.

ومع ذلك، على الرغم من أن عبارة مثل "لا أدعي أنها كذلك ولا أدعي أنها ليست كذلك" تهدف إلى عدم الادعاء، إلا أنها تحتوي بالتأكيد على ادعاء واقعي - وهو الادعاء بأن اتباع هذه النصيحة سيسهل أو يؤدي إلى التنوير ("الحقيقة")؛ ومثل هذا الادعاء، بطبيعة الحال، يخضع للتقييم من حيث صحته أو خطئه، سواء اعترف به ممارس الزن أم لا.

أرى أن مثالًا نموذجيًا لمنطق الزن هو لغز تيشان (الصين، القرن التاسع الميلادي)، وهو معلم زن اشتهر بوضع طلابه أمام معضلة: سواء نطقوا بكلمة (أي أظهروا دليلًا، قولًا أو فعلًا، على فهمهم للزن) أم لا، فإنهم سيتلقون ثلاثين ضربة. أرسل معلم آخر، لين تشي (مؤسس طائفة رينزاي)، أحد أتباعه إليه

---

102 سجل بلو كليف. (نسيت أن أذكر رقم الصفحة.)

بتعليمات محددة. طلب منه أن يسأل تيشان عن سبب تلقي من ينطق بكلمة ثلاثين ضربة؛ ثم، عندما يضربه تيشان، على الطالب أن يمسك العصا ويدفع تيشان بها. عندما فعل الطالب ما طُلب منه، رد تيشان ببساطة بالابتعاد.[103]

ما لدينا هنا هو منطق الفعل لا الكلام [104]. بدايةً، ثمة معضلة تبدو حتمية: سواء تكلمت (صوابًا أو خطأً) أو امتنعت عن الكلام، ستكون النتيجة واحدة: ستخطئ وتُعاقب بالضرب. مع ذلك، ثمة إمكانية منطقية للنجاة: أمسك العصا وهي تهوي وادفعها للخلف. يمكن وصف هذا بأنه رد فعل فنون قتالية على الضربة الجسدية المُحاولة. منطقيًا، بهذه الطريقة، تُحل المعضلة فعليًا. بدا أنه لا مفر، استنادًا إلى تصريح تي-شان؛ لكن في الواقع كان هناك مخرج، أدركه لين-تشي. يُصبح الخصم مُحايدًا، ويُمنع من إحداث العواقب المُهددة (الضربات) لأي من الطرفين (الكلام أو الصمت).

في وقت سابق من هذا المجلد، وفي محاولة لتصوير منطق الاستدلال من باب أولى بدقة أكبر، طورتُ مفهوم المصطلحات النسبية، ولنقل R1 وR2، بحيث يكون زيادة R1 ونقصان R2 (والعكس صحيح) متكافئين منطقيًا. وقد بينتُ أن هذه الفكرة قابلة للتوسيع لتشمل الحالة الخاصة للمكملات، ولنقل R وnot-R. مع أن المكملات، إذا ما اعتبرناها مصطلحات مطلقة، تكون متنافية، إلا أنها إذا اعتبرناها مصطلحات نسبية، تصبح متوافقة، بل وتستلزم بعضها بعضًا. أي أنه يمكننا تعريف R وnot-R تعريفًا واسعًا بحيث يشمل كل منهما الآخر، ضمن نفس المتصل ولكن في اتجاهين متعاكسين، أي بحيث تكون زيادة R تعني نقصان not-R، ونقصان R يعني زيادة not-R. هذه الحيلة المنطقية تُغير بالطبع معنى R وnot-R، لكنها مفيدة لتطوير منطق من باب أولى.

بعد أن بلورتُ هذه الفكرة، خطر لي أنها قد تُساعد في تفسير منطق الزن. ربما يكون الفلاسفة الشرقيون الذين يعتبرون "أ" و"لا-أ" متوافقين، يُفكرون في الواقع بمنطق نسبي. لعلنا في الغرب ننظر إلى "أ" و"لا-أ" بمنطق مطلق، بينما ينظرون إليهما في الشرق بمنطق نسبي. قد يُفسر هذا، جزئيًا على الأقل، لماذا لا يُنفر العقل الشرقي من اقتران "أ" و"لا-أ" بنفس القدر الذي يُنفر به العقل الغربي. مع ذلك، من المؤكد أن هذه النظرية تُناقض إلى حد ما حقيقة أن الشرقيين يقبلون أيضًا إمكانية عدم وجود "أ" أو "لا-أ"، وهو ما لا تستطيع هذه النظرية تفسيره.

---

103 انظر DT Suzuki، عقيدة الزن في اللاعقل (بوسطن، ماساتشوستس: وايزر، 1972)، ص 87.

104 لاحظ أن الطالب لم يحاول ثني تيشان قائلاً: "إذا حاولت ضربي، فسأمسك بالعصا وأدفعها". بل انتظر حتى قام تيشان بالضرب بالفعل ثم أمسك بالعصا ودفعها.

وغني عن القول، إن هذه الرؤية لا تُغير حقيقة أن A و not-A، بمعناهما المطلق، غير متوافقين؛ فقانون أرسطو في عدم التناقض يبقى صحيحًا لا جدال فيه. المصطلحات النسبية هي أدوات منطقية تعمل بثبات ضمن هذا الإطار الكلي - فهي لا تمحوه. القانون ببساطة يتغير شكله، ليصبح تمييزًا بين "أكثر" و"أقل": ما هو أكثر R هو أقل (وليس أكثر) not-R، وما هو أقل R هو أكثر (وليس أقل) not-R. علاوة على ذلك، من المثير للاهتمام ملاحظة أنه عندما يُقصد بـ A و not-A مصطلحات نسبية، فإن كل شيء يندرج تحتهما معًا؛ فلا يوجد احتمال آخر يتجاوزهما. أي أن قانون الوسط المرفوع يظل ساريًا أيضًا على المصطلحات النسبية، وإن كان يُصاغ بصيغة مختلفة قليلًا.

2. غرور الرباعية

إنّ أشدّ أنواع الاعتداء على العقل هو محاولة التشكيك في قوانين الفكر، فهي في الواقع أساس كلّ خطاب عقلاني. أولًا، يُنكر قانون الهوية بالقول إنّ الأشياء ليست أبدًا كما تبدو، أو أنّ حقيقتها أقرب إلى الرمادي منها إلى الأبيض والأسود. وهذا، بطبيعة الحال، قولٌ عبثي، إذ يدّعي في حدّ ذاته اليقين والوضوح المطلقين. ثمّ، يُنكر قانون عدم التناقض بالقول إنّ الأشياء قد تكون موجودة وغير موجودة في آنٍ واحد، أو لا تكون موجودة ولا غير موجودة. هذه هي "الرباعية المنطقية"، وهي المنطق الرباعي الذي يُفضّل في الفلسفات الهندية والصينية، وفي التصوّف الديني، والذي يُشار إليه بشكل متزايد بين بعض "العلماء". لفهم زيف الرباعية المنطقية، من الضروري فهم طبيعة النفي ودوره كأحد أسس المنطق البشري.
أول ما يجب فهمه هو أن كل ما نختبره هو ظاهرة إيجابية. فكل ما ندركه بحواسنا، أو نتذكره أو نتخيله في أذهاننا، أو حتى ندركه بالحدس، لا بد أن يكون له محتوى ما حتى يُدرك. كل حاسة نافذة على نوع مميز من الظواهر الإيجابية. فنحن نرى السماء الزرقاء، ونسمع تغريد الطيور، ونشم الهواء النقي، ونتذوق الفاكهة، ونشعر بملمس الأرض ودفئها، وهكذا. وبالمثل، فإن الصور والأصوات في أذهاننا، سواء أكانت من الذاكرة أم من الخيال، هي ظواهر إيجابية؛ وحتى ما ندركه بالحدس لا بد أن يكون له محتوى يمكننا إدراكه. ثانيًا، يجب أن ندرك أن العديد من الظواهر الإيجابية قد تظهر معًا في الفضاء في لحظة معينة. وهذا ينطبق على كل نوع من أنواع الظواهر. وهكذا، قد تملأ السماء الزرقاء جزءًا فقط من مجال رؤيتنا، محاطة بالأشجار الخضراء والمباني الرمادية؛ وقد نسمع في آن واحد أصوات الطيور والسيارات؛ وهكذا. ثالثًا، قد تتشارك العديد من

الظواهر الإيجابية في أي وقت المساحة التي ندركها. وهكذا، قد تتراكب على الظواهر البصرية كالسماء أنواع أخرى من الظواهر: أصوات الطيور في الأشجار، ورائحة المرور في الشوارع، والمشاعر في أجسادنا، وما إلى ذلك. بل قد نهلوس، فنظن أننا نسقط أشياء من إدراكنا الذهني على الفضاء المادي. على سبيل المثال، قد تبقى صورة نظارتنا عالقة في أذهاننا لبعض الوقت بعد خلعها. رابعًا، كل ظاهرة إيجابية، مهما كان نوعها، تتغير بمرور الوقت، بدرجات متفاوتة. وهكذا، قد تتحول السماء الزرقاء إلى حمراء أو داكنة، وقد تزداد أصوات الطيور أو حركة المرور أو تنقص أو حتى تتوقف لفترة، وهكذا.

للتعبير عن كل هذه الاحتمالات الإدراكية - الاختلافات في المكان والزمان وغيرها - نحتاج إلى مفهوم النفي، أو بالأحرى فعل النفي. فبدون النفي، لا يمكننا فهم العالم بطريقة عقلانية، فهو أساس الترتيب المنطقي لتجربتنا. لذا، في مجال بصري معين، حيث تظهر (مثلاً) السماء الزرقاء والأشجار، لكي نقول "تنتهي السماء هنا، حيث تبدأ الأشجار"، نحتاج إلى فكرة النفي، أي أن السماء ظاهرة على أحد جانبي حد ما، وغير ظاهرة على الجانب الآخر، بينما الأشجار غير ظاهرة على الجانب الأول، وظاهرة على الجانب الآخر. وبالمثل، فيما يتعلق بالزمن، لكي نصف التغير، مثلاً من السماء الزرقاء إلى السماء الوردية، نحتاج إلى فكرة النفي، أي أن هذا الجزء من السماء كان أزرق في وقت سابق، وليس ورديًا، ثم أصبح ورديًا وليس أزرقاً. مرة أخرى، نحتاج إلى مفهوم "النفي" للتعبير عن الاختلافات في جوانب أخرى، كأن نقول مثلاً: "يبدو أن أصوات تغريد الطيور تنبعث من الأشجار، لا من المباني". وهكذا، يُعدّ النفي من أوائل أدوات المنطق، إذ يبدأ استخدامه حتى في مرحلة تصنيف التجارب.

علاوة على ذلك، يظل النفي ذا دور محوري عند التعامل مع المفاهيم المجردة. فالمعرفة المفاهيمية، التي تتألف من مصطلحات وقضايا تستند بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الظواهر الإدراكية، تعتمد في البداية على قدرتنا على إدراك أوجه التشابه بين الأشياء المدركة: "يبدو أن هذا يشبه ذاك إلى حد ما" - فنُسقط ذهنياً فكرة أن هذا وذاك "يشتركان في شيء ما"، وهي خاصية مشتركة مجردة (أي غير ظاهرة، لا تُدرك بأي شكل من الأشكال)، والتي قد نختار تسميتها. ومع ذلك، للمضي قدماً بهذه العملية المفاهيمية، يجب أن نكون قادرين على النفي - أي أن نقول إن "أشياء معينة أخرى غير هذا وذاك لا تمتلك الخاصية المشتركة المجردة التي يبدو أن هذا وذاك يمتلكانها"، أو أن نقول إن "هذا وذاك لا يشتركان في كل شيء". أي يجب أن نكون قادرين على القول ليس فقط إن شيئاً ما يشبه شيئاً آخر بطريقة ما، بل أيضاً إن هذه الأشياء أو غيرها لا تتشابه

مع بعضها البعض بتلك الطريقة أو بطريقة أخرى. وبالتالي، فإن النفي ضروري لفهم المعلومات أيضاً على المستوى المفاهيمي للوعي.
ما هو النفي إذن؟ للإجابة على هذا السؤال، علينا أولًا أن ندرك أنه لا وجود لظواهر سلبية في عالم التجربة . كل ما ندركه هو ظاهرة إيجابية، لأنه لو لم يكن كذلك، لما كان لدينا ما ندركه. لا يمكننا إدراك حالة سلبية إلا بتحديد حالة إيجابية معينة في أذهاننا، ثم البحث عنها؛ فإن لم نجدها بعد بحث دؤوب، نستنتج استقرائيًا أنها غائبة، أي غير موجودة. وهكذا، تسبق الظواهر الإيجابية الظواهر السلبية، لا تليها. فالوجود يسبق العدم منطقيًا. الظواهر السلبية هي "ظواهر" مجازيًا فقط، قياسًا على الظواهر الإيجابية، أما في الحقيقة، فهي ليست كذلك: إنها غير موجودة. "النفي" ليس مفهومًا بمعنى التجريد من تجارب محددة كثيرة تشترك في خاصية معينة. النفي أداة للمراقب المفكر، كما وُصف سابقًا. إنه فعل، نية منه.
لتوضيح مدى ارتباك بعض الناس، حتى بعض العلماء، فيما يتعلق بالنفي، أقدم لكم المثال التالي المقتبس من كتاب ريتشارد دوكينز " أعظم عرض على وجه الأرض: أدلة التطور" [105]. يصف دوكينز تجربة أجراها دانيال ج. سيمونز، حيث طُلب من بعض الأشخاص مشاهدة مقطع فيديو قصير وملاحظة عدد مرات تكرار حدث معين فيه؛ ولكن في النهاية طُرح عليهم سؤال مختلف تمامًا، وهو ما إذا كانوا قد لاحظوا وجود رجل متنكر في زي غوريلا خلال الفيلم، واعترف معظمهم بأنهم لم يلاحظوه [106]. ووفقًا لدوكينز، يمكننا أن نستنتج من هذه التجربة أن "شهادة شهود العيان، و'الملاحظة الفعلية'، و'بيانات التجربة' - كلها، أو على الأقل يمكن أن تكون، غير موثوقة على الإطلاق".
لكن هذا استنتاج خاطئ من البيانات المتاحة، لأنه يخلط بين التجربة الإيجابية والسلبية. كان الأشخاص الذين شاهدوا الفيديو منشغلين للغاية بالبحث عما طُلب منهم ملاحظته لدرجة أنهم لم يلاحظوا الغوريلا. لاحقًا، عندما عُرض عليهم الفيديو مرة ثانية، رصدوا الغوريلا بالفعل. ليس هناك ما يدعو إلى توقع أن نختبر كل ما يُعرض على حواسنا. تجاربنا الحسية انتقائية دائمًا، بالضرورة. لا يُشكك في صحة الإدراك الحسي بحد ذاته النطاق المحدود لبعض الإدراكات الحسية. الدليل هو أننا من خلال المزيد من الإدراك الحسي نكتشف ما فاتنا سابقًا. عدم إدراك شيء ما لا يُعد سوء إدراك، بل مجرد إدراك غير مكتمل. قول

---

105 نيويورك: فري برس، 2009. ص 13-14.
106 يمكنكم مشاهدة الفيديو على الرابط التالي:
.www.theinvisiblegorilla.com/videos.html

"لم أرَ س" لا يعني بالضرورة "رأيت غياب س"، مع أن تكرار الأول يميل إلى استنتاج الثاني.
إن الظاهرة السلبية ليست كالظاهرة الإيجابية، التي يمكن إدراكها أو استشعارها مباشرةً. فالنفي بالضرورة نتاج إدراك غير مباشر، أي عملية استقرائية (وتحديدًا استنتاجية). نفترض ذهنيًا غياب ظاهرة إيجابية معينة، ثم نختبر هذا الافتراض ونؤكده بالبحث المتكرر عن هذه الظاهرة دون جدوى. [107]ولو وجدنا هذه الظاهرة الإيجابية في أي وقت، لرفضنا فرضية النفي فورًا؛ لأن موثوقية النفي أقل بكثير من موثوقية التجربة الإيجابية. بل إننا لن نصيغ النفي أصلًا لو كنا قد أدركنا الظاهرة الإيجابية في الماضي أو الحاضر. وإذا صغنا النفي، فسنتراجع عنه حتمًا إذا صادفنا الظاهرة الإيجابية لاحقًا. لذلك، فإن مضمون الظواهر السلبية دائمًا ما يكون افتراضيًا، أي مؤقتًا إلى حد ما؛ فهو ليس ثابتًا ومؤكدًا كالظواهر الإيجابية (التي نختبرها).
يمكن أن تكون الادعاءات السلبية، مثل الادعاءات الإيجابية، صحيحة أو خاطئة. فإذا بحث المرء بجدٍّ عن ظاهرة إيجابية ولم يجدها، فإنه يستطيع منطقيًا الادعاء بنفيها. هذا الادعاء استقرائي بالضرورة، فهو صحيح فقط طالما استمر البحث عن الظاهرة الإيجابية دون العثور عليها. بمجرد ملاحظة الظاهرة الإيجابية، يفقد النفي تبريره. أما إذا لم يبحث المرء عن الظاهرة الإيجابية، أو لم يبحث بجدٍّ كافٍ، ربما بسبب تشتت انتباهه (كما في المثال المذكور أعلاه)، فإن ادعاء النفي يصبح موضع شك؛ فهو بالتأكيد ضعيف استقرائيًا، ومن المرجح جدًا أن يُثبت خطأه من خلال ملاحظة لاحقة.
كيف يُعرَّف النفي إذن؟ يمكننا القول إن النفي يُعرَّف بقانوني عدم التناقض والوسط المرفوع. أي، بالنسبة لأي مصطلح «س» ونفيه «ليس-س»، فإن العلاقة بينهما هي، بحكم التعريف، الفصل «إما س أو ليس-س» - وهو ما يُفهم هنا على أنه لا يمكن أن يكون هذان المصطلحان (س وليس-س) صحيحين معًا ولا خاطئين معًا، أي أنهما حصريان وشاملان. ماذا أعني هنا بـ«التعريف»؟ هل هو فعل اعتباطي؟ كلا، إنه «يشير إلى» شيء بديهي؛ إنه «قصدي». هنا، يشير إلى أداة الخطاب العقلاني التي نحتاجها لترتيب التجربة وإنتاج مشتقات مفاهيمية متسقة منها. يجب أن تكون الأداة المطلوبة على هذا النحو، وأن تُبنى على هذا النحو؛ فبناء آخر غير هذا لن يؤدي الغرض المطلوب. بمعنى آخر، الطريقة

---

107 عدم العثور هو عدم حدوث فعل العثور الإيجابي. موضوعيًا، تجدر الإشارة إلى أن عدم العثور ظاهرة سلبية بحد ذاتها، وليست إيجابية. لكن ذاتيًا، قد يحدث شيء إيجابي بداخلنا - ربما شعور بخيبة الأمل أو ارتياح مستمر. للمزيد حول هذا الموضوع، راجع كتابي " تأملات" ، الفصل التاسع.

الوحيدة الممكنة لترتيب معارفنا منطقياً هي عن طريق النفي المحدد بقوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع. وبدون هذه الأداة، يصبح تحليل التجربة مستحيلاً.

لنفترض الآن أن شخصًا ما اعترض على الادعاء السابق. يقول: كيف تعرف أن معضلة "إما X أو لا X" صحيحة؟ لقد حددت الأمور بهذه الطريقة بشكل تعسفي، لكن هذا لا يعني أنها حقيقة! ألا يمكننا بنفس القدر الادعاء بصحة المعضلة الرباعية "إما X أو لا X أو كلاهما أو لا شيء منهما "؟ الرد على هذا الاعتراض بسيط للغاية. لنفترض أنني قبلت هذا النقد ووافقت على المعضلة الرباعية. الآن، دعني أقسم هذا الفصل الرباعي، واضعًا في جانب البديل الأحادي "X" وفي الجانب الآخر البديل الثلاثي "لا X أو كلاهما أو لا شيء منهما". لدي الآن معضلة أخرى، وهي "إما X أو لا X أو كلاهما أو لا شيء منهما". دعني الآن أُعرّف مفهومًا جديدًا للنفي على هذا الأساس، بحيث نحصل على فصل من بديلين بدلًا من أربعة. لنسمي البديل الثاني المعقد "ليس X أو كلاهما أو لا شيء" لهذا الفصل "ليس X" ولنسميه "النفي الفائق لـ X".

وهكذا، نتفق أنا والمعترض الآن على أن الفصل المنطقي "إما X أو ليس X" حصري وشامل. ونتفق، على الأرجح، على أن هذه المعضلة الجديدة لا يمكن بدورها معارضتها بمسألة رباعية على شكل "إما X أو ليس X أو كلاهما أو لا هذا ولا ذاك" - لأنه لو جُرِّبت هذه المعارضة مرة أخرى، لكان من المؤكد دحضها بتقسيم وإعادة تعريف آخرين. لا يمكننا تكرار هذه العملية إلى ما لا نهاية؛ فذلك بمثابة حجب كل تفكير عقلاني إلى الأبد. بعد أن حُجبت جميع سبل التفكير، لم يعد بإمكان المعترض الادعاء بامتلاكه فكرة أفضل، أو أي فكرة على الإطلاق. وبالتالي، لا فائدة من مزيد من الاعتراض. وهكذا، فإن المسألة الرباعية ليست سوى مغالطة، لأننا تمكنا تمامًا من صد الضربة. بعد أن توصلنا إلى اتفاق على أن الفصل المنطقي الجديد "إما X أو ليس X" لا يقبل الطعن فيه منطقيًا، يجب أن نعترف بأن الفصل المنطقي الأصلي "إما X أو ليس X" كان سليمًا منطقيًا منذ البداية. لأنني أستطيع أن أخبركم أن ما قصدته بـ "ليس-X"، أو "نفي X"، كان منذ البداية ما يُقصد الآن بـ "ليس-X"، أو "النفي الفائق لـ X"!

لم أكن مهتمًا قط بالنفي النسبي الضعيف، بل سعيت منذ البداية إلى نفي مطلق قوي. فمثل هذا النفي التام، ولا شيء أقل جذرية منه، هو الأداة التي نحتاجها جميعًا لتنظيم التجربة وتطوير المعرفة المفاهيمية بطريقة متسقة وفعالة. بعبارة

أخرى، مهما حاول أحدهم ابتكار نسخة أضعف من النفي [108]، فإنه لا يزال بإمكاننا اقتراح نسخة قوية تنطبق عليها قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع دون أدنى شك. لو لم يكن هذا النفي موجودًا، لكان لا بد من ابتكاره. لا يمكن لأحد أن يقضي عليه بإنكاره أو إضعافه. أولئك الذين يحاولون ذلك ليسوا إلا سفسطائيين لا يفهمون مصدر النفي وطبيعته ووظيفته في الخطاب الإنساني. إنهم يظنون أنه مجرد تلاعب رمزي، ويفشلون في إدراك أن دوره في الخطاب الإنساني أعمق وأكثر تعقيدًا من ذلك بكثير. النفي هو الأداة التي لا غنى عنها لأي محاولة للمعرفة تتجاوز الإدراك المجرد.

108 هناك من يقول إن قانون عدم التناقض ضروري منطقيًا، بينما قانون الوسط المرفوع ليس كذلك. من الواضح أن هذا الادعاء يُمكن دحضه بنفس الطريقة. فإذا ادّعى أحدهم وجود ثلاثة بدائل : "إما X أو لا X أو لا X ولا لا X"، يُمكننا تقسيم الفصل إلى قسمين، أحدهما "X" والآخر "لا X أو لا X ولا لا X"، ثم نُكمل كما فعلنا مع الرباعية. وينطبق الأمر نفسه إذا قبل أحدهم قانون الوسط المرفوع ورفض قانون عدم التناقض. كل هذه المحاولات مغالطة منطقية لا أساس لها.

29. الفصل التاسع والعشرون

مقتبس من كتاب "*A Fortiori Logic*" (2013)،
الملحق 1.7-2.

المنطق الحديث

1. المنطق الرمزي الحديث

منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ، وبشكل متزايد خلال القرن العشرين ، حلّ "المنطق الرمزي الحديث" تدريجيًا محل "المنطق الصوري الكلاسيكي". ما هو الفرق الجوهري بينهما؟ يعتمد المنطق الصوري الكلاسيكي، الذي اكتشفه أو ابتكره أرسطو (القرن الرابع قبل الميلاد) وطوّره وحسّنه العديد من العلماء اللاحقين عبر الزمن، على فكرة دراسة الخصائص المنطقية للقضايا باستبدال القضايا المادية بقضايا صورية. تُعتبر القضية الفئوية صورية إذا كانت حدودها متغيرات وليست ثوابت - على سبيل المثال، "كل X هي Y" هي قضية صورية، لأن الرمزين X وY يمثلان نظريًا أي حدود قد تظهر عمليًا. وتُعتبر القضية الافتراضية صورية إذا كانت أطروحاتها متغيرات وليست ثوابت - على سبيل المثال، "إذا كان X، فإن Y" هي قضية صورية، لأن الرمزين X وY يمثلان نظريًا أي أطروحات قد تظهر عمليًا.

بينما كانت المنطق الكلاسيكي يرمز إلى المصطلحات والقضايا، فإنه لم يرمز بالمثل إلى المكونات الأخرى للقضايا، مثل كمياتها أو طرائقها أو عواملها العلائقية. ففي عبارة "كل X هي Y"، بقيت كلمتا "كل" و"هي" كما هما في اللغة الدارجة (في حالتنا، اللغة الإنجليزية البسيطة). وبالمثل، في عبارة "إذا X، فإن Y"، لم تُرمز كلمتا "إذا" و"إذن". أما في المنطق الرمزي الحديث، فقد تطور اتجاه نحو ترميز كل جانب من جوانب كل قضية [109]. وكان هذا، بلا شك، مدرسة جديدة في المنطق، رأت أنه بهذه الطريقة فقط يمكن تحقيق دقة لغوية

---

109 على سبيل المثال: أصبحت كلمة "all" حرف A كبير مقلوب، وأصبحت كلمة "some" حرف E كبير معكوس جانبياً (للدلالة على الوجود، كما في "there are")، وأصبحت عبارة "if–then" (الاستلزام) سهمًا يشير من السابق إلى النتيجة، وهكذا دواليك.

مطلقة، وإزالة أي غموض أو التباس من الخطاب البشري. وهكذا، دعا المنطق الرمزي الحديث إلى تبني لغة اصطناعية تمامًا تُضاهي لغة الرياضيات.
تتضح بعض مزايا وعيوب هذا النهج فورًا [110]. إحدى مزايا الترميز، التي سبق ذكرها، هي الدقة التي تفتقر إليها اللغات الطبيعية أحيانًا. مع ذلك، فإن هذا الانطباع وهميٌّ بلا شك، فإذا كان فهم المرء للموضوع المطروح غامضًا وغير مؤكد في البداية، فكيف للرموز أن تُحسِّنه؟ من عيوب الترميز الواضحة الطبيعة الباطنية للغة الاصطناعية. كان المنطق في الأصل يُقصد به تعليم عامة الناس، أو على الأقل المثقفين، لتحسين تفكيرهم اليومي. أما اليوم، فقد أصبح المنطق حكرًا على قلة من المتخصصين، ولا يكاد يرتبط بالممارسة المعرفية البشرية. علاوة على ذلك، لا يكون التواصل سهلًا دائمًا حتى بين علماء المنطق الرمزي، لأن كلًا منهم يُفضِّل بطبيعة الحال مجموعة مختلفة من الرموز، ما يجعل اللغة الاصطناعية في الواقع متعددة وليست واحدة. من العيوب الأخرى بطء تكيف أي لغة اصطناعية مع أشكال الخطاب المُكتشفة حديثًا في الاستخدام اليومي. مثال على ذلك حجة "من باب أولى"، التي لا تزال تفتقر إلى تعبير رمزي مُقنع.
يبدو أن النشاط الرئيسي لـ"المنطقيين المعاصرين" اليوم هو ترجمة اللغة العادية إلى لغتهم الرمزية المفضلة. في أغلب الأحيان، يبدو أنهم يكتفون بإعادة صياغة جملة إنجليزية بسيطة ومفهومة تمامًا إلى جملة رمزية بحتة، كما لو كان هذا إنجازًا عظيمًا سيضمن لهم مكانة في التاريخ، أو على الأقل في مجالهم. إن مجرد فعل الترجمة أو إعادة الصياغة بمصطلحات رمزية يُرضيهم ويُثير حماسهم بشكل كبير، كما لو أنه يمنح الجملة مكانة علمية . إضافة إلى ذلك، يلجؤون إلى مصطلحات متكلفة لأغراض التزيين والترهيب. ينتاب المرء شعور بأن الرموز بالنسبة لهم تؤدي دور التعاويذ السحرية في العصور القديمة - "أبرا كادابرا!" كانوا يرددونها سعيًا وراء رؤى وقوى غامضة.
لكن فكّر في الأمر للحظة. في الحقيقة، عندما يعيد علماء المنطق المعاصرون صياغة جملة بعبارات رمزية، فإنهم لا يحققون شيئًا على الإطلاق سوى استخدام عبارات أقصر. يستبدلون الكلمات العادية بـ"كلمات" (أي الرموز التي يخترعونها)، ويضعون (مثاليًا) جدولًا يوضح الرموز المقابلة لكل كلمة عادية. كل ما فعلوه هو اختصار الجملة المعطاة. يبدو أنهم كسولون جدًا لكتابة جمل طويلة ويفضلون الجمل الموجزة. لم يقدموا أي معلومات أو رؤى جديدة . لا يمكنهم الادعاء بشكل مقنع بأن عبارة اللغة العادية كانت ناقصة جوهريًا، إذ لا بد أنها كانت مفهومة بما يكفي لهم لترجمتها إلى رموز. إذا كانت مفهومة لهم،

---

110 للمزيد حول هذا الموضوع، انظر كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 64: نقد المنطق الحديث.

فلماذا لا تكون كذلك للآخرين؟ ما حاجتنا المُلحة للغة (أو اللغات) الاصطناعية التي يحاولون بيعها لنا بإصرار؟[111]

علاوة على ذلك، لاحظ جيدًا أنه كلما قرأنا (أو قرأوا) العبارة الرمزية التي صاغوها، يتعين على عقولنا ترجمتها إلى لغة عادية لفهمها . علينا أن نعود ذهنيًا مرارًا وتكرارًا إلى تعريفات الرموز في اللغة العادية. علينا أن نتذكر: "أوه! هذا الرمز الغريب يعني كذا وكذا، وتلك الخربشة الغريبة تعني كذا، والخط المتعرج يعني كذا وكذا"، وهكذا. هذا يعني أن عملية فهمنا الذهنية تصبح أكثر صعوبة وأبطأ بكثير. نبتعد أكثر عن موضوع الدراسة مما كنا عليه في البداية - نبتعد أكثر عن الواقع الذي نحاول التفكير فيه. هذه المسافة المتزايدة وإهدار الوقت ليسا عرضيين أو عارضين، بل إنهما يُشوشان على القضايا ويمنعان التفكير النقدي. الأخطاء مخفية عن الأنظار، وإذا اكتشفناها، فنادرًا ما نجرؤ على الإشارة إليها خوفًا من الاعتراف بأننا ربما أغفلنا شيئًا ما. وبهذه الطريقة، يستمر الجهل وينتشر.

لكن كل هذا ليس أسوأ ما في الأمر. الأسوأ ذو شقين. أولًا، يميل المنطقيون المعاصرون إلى استخدام الرموز مبكرًا جدًا ، عندما يكون مستوى فهمهم وتحليلهم لا يزال في مراحله الأولى. فهم عادةً لا يمنحون الموضوع المدروس الوقت الكافي ليتطور وينضج في أذهانهم، بل يندفعون بفارغ الصبر إلى عالمهم الرمزي الأكثر تنظيمًا وراحة. والنتيجة هي أن رموزهم غالبًا ما تمثل مستوىً ساذجًا وبدائيًا وغير ناضج من الفهم للموضوع قيد الدراسة. ثانيًا، بمجرد الانتهاء من تمثيلهم الرمزي، يتوقف كل عمل لاحق عند ذلك المستوى الطفولي. بما أن الترميز قد استقر بالفعل، فكل ما يمكنهم فعله هو التلاعب به بطرق مختلفة. كل ما يمكنهم فعله هو التلاعب برموزهم وإعادة ترتيبها وإعادة تركيبها بهذه الطريقة وتلك، وهذا ما يقضون بقية وقتهم فيه. لا يمكنهم الاستفادة من التجارب والرؤى الجديدة من العالم الخارجي أو من الخطاب البشري الفعلي، لأنهم قد فصلوا أنفسهم بثقة وطمأنينة عن كل ذلك. وهكذا تُعمي رموزهم أبصارهم وتُشلّ حركتهم، ويشهد على ذلك قلة نتائجهم.

من الجوانب المهمة الأخرى للمنطق الرمزي الحديث ادعاءاته بـ"وضع البديهيات". في المنطق الصوري الكلاسيكي، كانت قوانين الفكر (الهوية، وعدم التناقض، والوسط المرفوع) هي السائدة؛ وكانت هذه بديهيات بالمعنى الأصلي

---

111 من الناحية المثالية، تُعدّ الرموز مفيدة لتلخيص كميات كبيرة من المعلومات. وأتمنى بشدة تطوير صيغ رمزية موجزة تُوجز نتائج بحثي في منطق السببية. لذا، فأنا لا أرفض الرمزية رفضًا قاطعًا. ما أقوله هنا هو أنها ليست ضرورية (أي يمكننا الاستغناء عنها تمامًا)، بل قد تُشكّل عائقًا كبيرًا أمام التفكير المنطقي ونظرية المنطق.

للعناصر الأولية غير القابلة للاختزال للمعرفة العقلانية، وتشكل مجتمعة جوهر المنطق. في التحقق القياسي عند أرسطو، يمكن اختزال جميع القياسات المنطقية، بشكل مباشر أو غير مباشر ، إلى الحد الأدنى من الأنماط الأولية - وخاصة القياس المفرد الإيجابي الأول: "هذا S هو M، وكل M هي P، إذن، هذا S هو P". لم يُنظر إلى هذه الحجة الأخيرة على أنها بديهية في حد ذاتها، أو حتى على أنها اصطلاح اعتباطي، بل على أنها بصيرة منطقية تتوافق مع قوانين الفكر التي تنص على أن ما يُزعم انطباقه على مفهوم ما يجب الاعتراف بانطباقه على الأشياء التي يشملها. تمّ تنظيم العلاقة بين التفكير البشري، وبشكل أعمق المنطق الصوري، وقوانين الفكر بشكل تدريجي، ولكن سُمح لها بالبقاء مفتوحة ومرنة في جوهرها . ورغم تكاملها، لم تكن ثابتة بشكل جامد، وذلك للسماح بتطورها وتكيفها المستمر مع تطور المعرفة.

من ناحية أخرى، سعى علماء المنطق المعاصرون، الذين ركزوا على الجانب الهندسي ، أي طريقة البرهان المستخدمة في الهندسة الإقليدية، إلى ترتيب أكثر قابلية للتنبؤ وحسمًا للمعرفة. تطلّب تفكيرهم البسيط قواعد صارمة ونظامًا مثاليًا. أُرسِيَ تسلسل هرمي بين الأفكار، حيث اعتُبِرَت الأفكار في قمته (قوانين الفكر) "بديهيات"، بينما اعتُبِرَت الأفكار في أسفله (القياسات المنطقية، ولاحقًا الحجج الأخرى) "نظريات". قد ينجح هذا في الرياضيات، وهي علم متخصص نسبيًا، لكنه أحدث فوضى في المنطق المفاهيمي العام، وهو علم العلوم. برز التساؤل بطبيعة الحال حول مصدر تلك البديهيات الظاهرية، وما إذا كان من الممكن استبدالها ببدائل مناقضة كما هو الحال في الهندسة غير الإقليدية. لم يمضِ وقت طويل حتى قرر هؤلاء البسطاء أن المنطق مجرد لعبة ذهنية تقليدية، لاَ صلة ظاهرة لها بالعالم التجريبي. وقد تم تبرير هذه الفلسفة (المعروفة باسم الوضعية المنطقية) إلى حد كبير من خلال ثنائية إيمانويل كانط التحليلية التركيبية [112]، لذلك لا يمكن التشكيك فيها.

ما ينقص هذا النموذج المعرفي هو فهم أن المنطق الصوري لا يُستنتج من قوانين الفكر. فقوانين الفكر ليست مقدمات للمنطق الصوري، وليست مضامين تُستنتج منها مضامين أخرى. بل تُشير قوانين الفكر إلى الرؤى المنطقية المستقلة التي نحكم من خلالها بشكل طبيعي على ما يُشكّل استدلالًا مناسبًا. وهي ما يُبرر عمليات الاستنتاج (وبشكل أوسع، الاستقراء) من المقدمات إلى النتائج. إن أشكال القياس المنطقي والحجج الأخرى لا تُستنتج من قوانين الفكر، بل تُستنبط

---

112 انظر كتابي "تأملات منطقية وروحية" ، الجزء الثاني، الفصل الثاني، المنشور على الإنترنت على الرابط التالي:
.www.thelogician.net/6_reflect/6_Book_2/6b_chapter_02.htm

من مضامين الفكر الفعلية. ويمكن الحكم على صحة مضامين الفكر أو عدمها دون الرجوع إلى الأشكال، باستخدام رؤى منطقية خاصة. ما يفعله المنطق الصوري ببساطة هو تجميع أنواع الأفكار المتكررة تحت عدد من العناوين، بحيث يمكننا، باستخدام رؤى منطقية خاصة، التنبؤ بشكل نهائي بصحة كل نوع من أنواع الأفكار (مثل القياس المنطقي AAA/1). في الواقع، لا يوجد أي استناد إلى "قوانين فكرية" عامة في عملية التحقق (أو الإبطال) هذه؛ فالاستنتاجات المنطقية المخصصة الصادقة كافية. إن "قوانين الفكر" ليست سوى تصنيفات لاحقة لأفعال محددة مخصصة من الاستنتاجات المنطقية. ولهذا السبب، فهي ليست مقدمات عليا في نموذج هندسي للمعرفة.

السؤال الذي لم يطرحه هؤلاء المنطقيون الزائفون المعاصرون على أنفسهم، بالطبع، هو: لماذا تُفضَّل رؤاهم المنطقية المزعومة في سياق "وضع البديهيات" (بما في ذلك تشكيكهم في موضوعية قوانين الفكر) على الرؤى المنطقية للمنطقيين "غير المُعتمدين على البديهيات"؟ هل يُمكن لأي نقاش حول المنطق أن يكون ممكنًا دون استخدام المنطق؟ هل يُمكن للمنطقيين أن يدّعوا بحق تجاوز المنطق؟ هل يُمكنهم منطقيًا السخرية من المنطق وإبطاله؟ على سبيل المثال، جادل البعض بأن الاستناد إلى قوانين الفكر إما حجة دائرية أو تسلسل لا نهائي. توقفوا عند هذا الحد، ولم يسألوا أنفسهم أبدًا لماذا يُعتبر رفض الحجة الدائرية أو التسلسل اللانهائي أفعالًا منطقية أولية لا تحتاج إلى تبرير، بينما تُرفض قوانين الفكر تحديدًا على أساس أنه (بحسب رأيهم) لا توجد أفعال منطقية لا تحتاج إلى تبرير. أليس هذا معيارًا مزدوجًا (وهو أيضًا رؤية منطقية أولية)؟[113]

يكمن الخطأ الفادح في إرث كانط في الاعتقاد بوجود ما يُسمى بالمعرفة "التحليلية البحتة" أو "القبلية". يبقى المنطقيون المتأثرون بهذه الفكرة السخيفة غافلين عن الجوانب التجريبية لتطور المعرفة. حتى أنظمة المنطق التي تبدو رمزية بحتة تعتمد على الإدراك. تشير بعض الرموز إلى أشياء مادية (مثل الأفراد أ، ب) وبعضها إلى أشياء مجردة (مثل الفئات س، ص)؛ لكن كل رمز، بالإضافة إلى كونه علامة لشيء آخر، هو في حد ذاته شيء مادي (سواء كان نقطة حبر على ورقة، أو ضوءًا على شاشة حاسوب، أو شكلًا متخيلًا). يترتب على ذلك أن الصيغ الرمزية، سواء طُورت استقرائيًا أو استنتاجيًا، تعتمد دائمًا على بعض الملاحظات التجريبية. إن ملاحظة الرموز ليست تجاوزًا للتجربة؛ إنها عملية تجريبية تمامًا مثل ملاحظة الأبقار؛ فهي تتطلب إدراكًا جسديًا أو ذهنيًا. لذا، إذا قمتُ بحساب الكيانات الرمزية أو تخيلتها مجتمعة، فإن ذلك ليس

---

113 بالطبع ينبغي لنا في هذا السياق أن نذكر كورت غودل، الذي أظهر عدم اكتمال الأنظمة البديهية مثل نظام ديفيد هيلبرت.

عملاً تحليلياً بحتاً، بل هو عمل تركيبي بامتياز. علاوة على ذلك، يميل هؤلاء المنطقيون إلى تجاهل الذكريات والتخيلات والرؤى العقلانية التي لا تُحصى والتي تُشكّل الخلفية الصامتة لكل خطاب يتعلق بالمنطق.

من الواضح أن وضع البديهيات كان عملية احتيال واسعة النطاق، سعى من خلالها بعض مدّعي المنطق السطحيين والماكرين إلى السيطرة على مجال المنطق. وقد نجحوا بالفعل في ذلك إلى حد كبير. لكن تبقى الحقيقة أن الرؤى المنطقية الأساسية، كقوانين الفكر، أو رفض الاستدلال الدائري، والتسلسل اللانهائي، والمعايير المزدوجة، أو قبول مبدأ التضمين (الاستدلال القياسي)، والعديد من أسس الفكر الإنساني الأخرى، لا تقبل الشك. لا يمكن لأي قدر من "وضع البديهيات" أن يثبتها أو ينفيها، لأن كل إثبات أو دحض يعتمد على هذه الرؤى لإقناعنا . والخلاصة من ذلك ليست النسبية أو التقليدية، لأن ذلك أيضاً سيكون بمثابة ادعاء بصحة بعض الرؤى المنطقية - أي أن فكرة أن جميع الرؤى اعتباطية هي في حد ذاتها اعتباطية. لا يمكن دحض المنطق بالمنطق. لكن يمكن تبرير المنطق بالاعتراف الصادق بأن بعض الأفكار هي رؤى منطقية أساسية. وهذه الأفكار، التي تشكل مجتمعة ما نسميه "العقل البشري"، لا يمكن سردها كلها مسبقاً، ولكنها تظهر بمرور الوقت مع تطور المعرفة.

قال أرسطو كل ذلك منذ زمن بعيد، لكن الكثيرين فضلوا تجاهله أو تحريف كلامه لأنهم يرغبون بشدة في التقليل من شأنه وإزاحته عن مكانته، حسدًا لإنجازاته. تأمل، على سبيل المثال، العبارة التالية حول قانون عدم التناقض، المستقاة من كتابه "الميتافيزيقا". (الكتاب الرابع، الجزء الثالث . ترجمة دبليو دي روس.)

> "إن المبدأ الذي يجب أن يمتلكه كل من يفهم أي شيء موجود ليس فرضية؛ والمبدأ الذي يجب أن يعرفه كل من يعرف أي شيء، يجب أن يكون لديه بالفعل عند خوضه دراسة متخصصة. من الواضح إذن أن هذا المبدأ هو الأكثر يقينًا على الإطلاق؛ فلنبدأ بتوضيح هذا المبدأ. إنه أن الصفة نفسها لا يمكن أن تنتمي في الوقت نفسه إلى الموضوع نفسه وبالطريقة نفسها، ولا يمكن أن لا تنتمي إليه في الوقت نفسه." (التشديد من عندي).

نتيجةً للترميز والبداهة، يُعدّ المنطق الحديث في جوهره مشروعًا منطقيًا استنتاجيًا . ومهما بدا معقدًا أو بالغ التعقيد، فهو حتمًا سطحي ومبسط. حتى عندما يتظاهر المنطقيون المعاصرون بمناقشة الاستقراء، فإنهم عالقون في أنشطة استنتاجية. وبالتالي، فإن "منطقهم" منفصل أكثر فأكثر عن الواقع . لهذا السبب، فإن تفكيرهم في مسائل ما وراء المنطق نسبي تمامًا. يجب أن تكون

الأشياء كما يعتقدون أنها كذلك، لأن الرموز بطريقة ما عليمة وقادرة على كل شيء. لا يرون غباءً أو ضررًا في "المنطق المتناقض" (أي الذي يخالف واحدًا أو أكثر من قوانين الفكر)، لأنه بالنسبة لهم مجرد لعبة برموز تقليدية لا صلة لها بالواقع. عندما لا تتناسب الأشياء مع مخططاتهم المسبقة، فإنهم يفرضونها ببساطة ويستخدمون مصطلحات مزخرفة لإبعاد النقد. إنهم لا ينظرون إلى الانحرافات العملية عن مفاهيمهم النظرية التعسفية على أنها مشاكل، أو إشارات إلى أنهم ارتكبوا أخطاءً في مكان ما؛ بل يضيفون المزيد من الرموز ويجعلون نظرياتهم أكثر غموضًا. أرجو ألا تظنوا أنني أبالغ، فهذه هي الحقيقة.

لماذا ينجذب الكثيرون إلى المنطق الرمزي الحديث ويُعجبون به؟ جزء من المشكلة يكمن بالطبع في أن هذا ما تطلبه الجامعات من أعضاء هيئة التدريس وتُدرّسه لطلابها؛ إذ يجب كتابة الأبحاث بلغة رمزية حتى تُؤخذ بعين الاعتبار. ولكن ما سبب هذا التفضيل؟ ربما لأن الصفحات المليئة بالرموز الباطنية تبدو أكثر "علمية"، مُذكّرةً القراء بالصيغ الرياضية في العلوم الفيزيائية. لا يهم كثيرًا أن الموضوع الأساسي في العلوم المنطقية يصبح أقل وضوحًا وفهمًا عند ترجمته إلى رموز. في الواقع، جزء من الهدف هو إرباك القارئ وتخويفه، لإخفاء نقاط الضعف والعيوب في المعالجة. اللغة الفخمة مفيدة بالمثل كغطاء.

يتباهى المنطق الرمزي الحديث بتفوقه على المنطق الصوري الكلاسيكي، ليُضفي على نفسه سلطة؛ لكن الحقيقة هي أن معظم الأفكار الجيدة التي يمتلكها الأول مسروقة من الثاني، مع إعادة صياغتها قليلًا وتغيير أسمائها لتبدو أصلية ومستقلة. المشروع برمته عملية احتيال ضخمة مستمرة؛ أو، بدلاً من ذلك، وهم جماعي ذو أبعاد وبائية.

لا أقول، بالطبع (كما سيسارع البعض، بلا شك، إلى اتهامي بذلك) أن كل ما تخبرنا به المنطق الرمزي الحديث خاطئ وغير ذي صلة، أو مسروق. ما أقوله هو أن كل ما هو صحيح وذو دلالة فيه ليس بالضرورة نتاجًا للرمزية والبديهيات، ويمكن (بل ربما تم) تطويره بواسطة المنطق الصوري الكلاسيكي. علاوة على ذلك، أكرر، أن الإفراط في استخدام الرمزية يميل إلى تبسيط الأمور ودمجها معًا بشكل سطحي، وتجاهل الفروق الدقيقة المهمة، ويحكم على مستخدميه بعمليات تفكير جامدة ومجردة منفصلة عن الواقع التجريبي.

لقد رأينا، في سياق هذه الدراسة حول منطق "أ فورتوري"، كيف انحرف بعض المنطقيين، سواء كانوا مبتدئين أو ذوي خبرة، أو فشلوا بسبب محاولتهم حل المشكلات باستخدام المنطق الرمزي الحديث. في الصفحات التالية، أقدم المزيد من الأمثلة على عدم فعالية المنطق الرمزي الحديث مقارنةً بالمنطق الصوري الكلاسيكي. أوضح كيف أن مسألة "الأهمية الوجودية" أقل أهمية بكثير مما

يُروج لها؛ وكيف أن محاولات تجاوز قوانين الفكر عبثية؛ وكيف أن مفارقة الكاذب لا تعود فقط إلى الإحالة الذاتية؛ وكيف أن مفارقة راسل تعود إلى قبول الانتماء الذاتي.

2. عقيدة الاستيراد الوجودي

يُقال اليوم إن للمصطلح "دلالة وجودية" إذا اعتُبر ذا مرجعيات موجودة؛ وإلا يُقال إنه "فارغ" أو "فئة معدومة". على سبيل المثال، لكلمة "رجال" دلالة وجودية، بينما لا تحمل كلمة "تنانين" أي دلالة. يُعتبر هذا المفهوم أصيلًا ومهمًا، إن لم يكن ثوريًا، في المنطق الرمزي الحديث؛ وكثيرًا ما يُستشهد به كدليل على تفوق هذا المذهب على المنطق الصوري الكلاسيكي. سندرس هنا هذا الادعاء ونقيّمه. وكما سنرى، فرغم أن للمفهوم أساسًا صوريًا، إلا أنه في التحليل الأخير تافه منطقيًا وغير ضار معرفيًا.

يبدو أن أرسطو، مؤسس المنطق الصوري، لم يُعر اهتمامًا لمسألة الأهمية الوجودية، ولذلك بنى نظامًا منطقيًا لم يتناولها. بدأت هذه المسألة تُثار في العصور الوسطى، ولكن لم تكتسب الأهمية التي يوليها لها علماء المنطق المعاصرون اليوم إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

أ. استنادًا إلى تعاليم أرسطو، يُقرّ المنطق الصوري الكلاسيكي بستة أشكال تصنيفية أساسية للقضايا: القضية العامة الإيجابية، "كل S هي A) "P)، والتي تعني أن كل S هي P؛ والقضية العامة السلبية، "لا S هي E) "P)، والتي تعني أن كل S ليست P؛ والقضية الجزئية الإيجابية، "بعض S هي I) "P)، والتي تعني أن كل عنصر من عدد غير محدد (واحد أو أكثر) من S هو P؛ والقضية الجزئية السلبية، "بعض S ليست O) "P)، والتي تعني أن كل عنصر من عدد غير محدد (واحد أو أكثر) من S ليست P؛ والقضية المفردة الإيجابية، "هذه S هي R) "P)، والقضية المفردة السلبية، "هذه S ليست G) "P)، واللتان تشيران إلى حالة فردية محددة أو على الأقل مُتصوَّرة. تجدر الإشارة إلى أن القضايا العامة (وتُسمى أيضًا القضايا الكلية) والقضايا الجزئية تُسمى جمعًا، على عكس القضايا المفردة [114]. تأتي التسميات A و E و I و O و R و G من

[114] غالباً ما تسمى القضايا المفردة بالقضايا الجزئية، لكن هذا الاستخدام غير دقيق، لأنها تشير إلى فرد محدد.

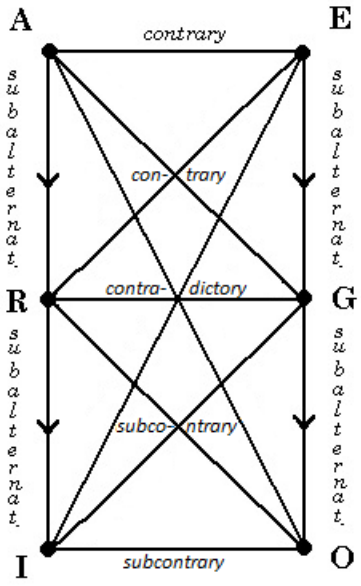
الكلمات اللاتينية *AffIRmo* و *nEGO* ؛ الأربعة الأولى تقليدية، أما الأخيرتان (R و G) فقد أدخلتهما أنا منذ سنوات [115].
يرمز الحرفان S و P إلى الفاعل والمسند. يُسمى الفعل الذي يربط بينهما فعل الربط، وقد يكون موجبًا (is أو are) أو سالبًا (is not أو are not) [116]. في هذا السياق، ينبغي فهم فعل الربط فهمًا واسعًا جدًا، بمعنى غير [117]زمني . فعندما نقول "is" (أو "is not")، لا نعني فقط "is (أو is not) الآن ، في هذه اللحظة تحديدًا"، بل نعني بشكل أوسع "is (أو is not) في وقت ما ، في الماضي و/أو الحاضر و/أو المستقبل". تُسمى التعبيرات "all" و"some" و"this" كميات. من الواضح أن "all" العامة تشمل كل حالة على حدة، بما في ذلك بالضرورة الحالة المحددة "this"؛ وكل من "all" و"this" تشيران ضمنيًا إلى "some" الخاصة، لأنها تشمل بشكل غير محدد "حالة واحدة على الأقل". يتم توضيح "التناقضات" بين الأشكال الستة، أي علاقاتها المنطقية المتبادلة، تقليديًا من خلال "مستطيل التناقضات" التالي:

---

115 يمكن للمرء أن يتذكر هذه العلامات الست من خلال عبارة ARIEGO.

116 ما أسميته "القطبية" يطلق عليه تقليديا "الجودة"، لكن المصطلح الأخير غير دقيق ومربك ويجب تجنبه.

117 يُتيح لنا هذا النهج تجاهل مسألة المَوَطِية مؤقتًا، ويعكس الاستخدام الشائع في العديد من السياقات. وبالطبع، لا بد من تناول مسألة المَوَطِية في معالجةٍ أشمل للقضايا الفئوية؛ وقد فعلتُ ذلك في كتابي السابق، " منطق المستقبل ".



الرسم البياني 29.1 – التناقضات الأرسطية

على الرغم من أن أرسطو، على حد علمنا، لم يُمثّل التناقضات بمثل هذا الرسم البياني، إلا أنه يُمكننا اعتباره مُلخصًا لآرائه. يُفترض، في الجانب الإيجابي، أن A يستلزم R وR يستلزم I (أي أن A يستلزم I)، وفي الجانب السلبي، أن E يستلزم G وG يستلزم O (أي أن E يستلزم O)، مع العلم أن هذه الاستلزامات لا يُمكن عكسها، أي أن I لا يستلزم R أو A، وR لا يستلزم A، وهكذا. يُسمى هذا التناقض بالتبادل الجزئي [118]. التناقض الأساسي في هذا الرسم البياني هو التناقض بين R وG؛ ومن هذا الافتراض، ومن التبادلات الجزئية المذكورة، يتبع كل شيء منطقيًا [119]. A وO متناقضان، وكذلك E وI؛ A وE، وA وG،

---

118 يُطلق على القضية الضمنية اسم البديل الفرعي، وعلى القضية الضمنية اسم البديل الفرعي، ويُطلق على كليهما اسم البدائل الفرعية.

119 إذا كانت العبارة A صحيحة، فإن العبارة R صحيحة، ثم العبارة G خاطئة، ثم العبارة E خاطئة؛ ومن ثم، تظهر التناقضات الموضحة في الرسم البياني. إذا كانت العبارة I خاطئة، فإن العبارة R خاطئة، ثم العبارة G صحيحة، ثم العبارة O صحيحة؛ ومن ثم، تظهر التناقضات الفرعية الموضحة. بما أن العبارتين R وG غير متوافقتين (لا يمكن أن تكونا

وE وR، أزواج من المتناقضات؛ I وO، وI وG، وO وR، أزواج من المتناقضات الجزئية. تكون قضيتان متناقضتين إذا لم يكن بالإمكان أن تكونا صحيحتين معًا ولا خاطئتين معًا؛ وتكونان متعارضتين إذا لم يكن بالإمكان أن تكونا صحيحتين معًا ولكن يُمكن أن تكونا خاطئتين معًا. تكون متناقضة جزئياً إذا كان من الممكن أن تكون كلتاهما صحيحة ولكن لا يمكن أن تكونا كلتاهما خاطئة.

ب. من المثير للدهشة أن التفسير التقليدي المذكور أعلاه للأشكال التصنيفية الأساسية (الرسم البياني 29.1) قد وُجد في العصر الحديث أنه إشكالي. فالمقولات المذكورة أعلاه ليست بالبساطة التي تبدو عليها. فالصيغة "بعض S هي I) "P) تعني "شيء ما هو S وP معًا"، بينما الصيغة "كل S هي A) "P) تعني "شيء ما هو S وP معًا، ولا شيء هو S وليس P معًا". وبالمثل، الصيغة "بعض S ليست O) "P) تعني "شيء ما هو S وليس P معًا"، بينما الصيغة "لا يوجد S هو E) "P) تعني "شيء ما هو S وليس P معًا، ولا شيء هو S وP معًا". وبالنظر إلى الصيغ I وA وO وE بهذه الطريقة الأكثر تفصيلًا، يمكننا أن نفهم أن A تستلزم I لأن I جزء من A (وينطبق الأمر نفسه على E وO)، ولكننا ندرك حينها أن A وO ليستا متناقضتين حقًا (وينطبق الأمر نفسه على E وI).

التناقض التام لعبارة "شيء ما هو S وليس O) "P) هو "لا شيء هو S وليس P" (أي جزء من A فقط، دون ذكر عنصر I الخاص به)، والتناقض التام لعبارة "شيء ما هو S وP، ولا شيء هو S وليس A) "P) هو "لا شيء هو S وP، و/أو شيء ما هو S وليس P" (أي فصل يتضمن O، ولكنه يشمل E أيضًا). انتبه جيدًا لهذا [120].

تجدر الإشارة إلى أن عبارة "كل S هي A) "P) يمكن تعريفها بإيجاز على النحو التالي: "هناك شيء ما هو S، ولا شيء هو S وليس P في الوقت نفسه"؛ لأنه بناءً على هذه المعلومة، يترتب منطقيًا أن الأشياء التي هي S هي P (لأنه لو تم إنكار ذلك، لكان من الممكن أن تكون بعض الأشياء S وليست P في الوقت

صحيحتين معًا) وشاملتين (لا يمكن أن تكونا خاطئتين معًا)، فإنه يترتب على ذلك أن العبارتين A وO، وكذلك العبارتين E وI، اللتين تتداخل حالاتهما إلى حد ما، يجب أن تكونا متناقضتين، لأنه إذا كانتا صحيحتين معًا أو خاطئتين معًا، فإن العبارتين R وG ستكونان في حالة واحدة على الأقل صحيحتين معًا أو خاطئتين معًا (وهذا برهان بالتوضيح).

120 يقترح آل نيلز تحليلًا مشابهًا للمشكلة في كتاب "تطور المنطق" (أكسفورد، لندن: كلارندون، 1962)، الفصل الثاني، القسم 5. ويقولون لاحقًا (في الصفحة 211) إن بيتر أبيلارد "ينبغي أن يُنسب إليه الفضل في كونه أول من اهتم بمربع المعارضة التقليدي، على الرغم من أنه لم يحدد جميع عواقب التغيير الذي دعا إليه".

نفسه). وبالمثل، يمكن تعريف عبارة "لا يوجد S هو P" (E) بإيجاز على النحو التالي: "هناك شيء ما هو S، ولا شيء هو S وP في الوقت نفسه"، دون الحاجة إلى تحديد "بعض الأشياء S وليست P في الوقت نفسه" بشكل صريح. وبالتالي، فإن جميع الصيغ الأربع A وE وI وO تشير ضمنيًا، أو تفترض (وهو أمر منطقي متماثل)، أن "بعض S موجود". كما أن الصيغتين الموجبة، A وI، تشيران ضمنيًا إلى أن "بعض P موجود". من ناحية أخرى، فإن الصيغتين السالبتين، E وO، لا تشيران ضمنيًا إلى أن "بعض P موجود"، لأن نفي المصطلح لا يُفيد في إثباته [121].

وبالتالي، في الرسم التوضيحي أعلاه، لا ينبغي أن تمثل الروابط القطرية بين الزاويتين A و O، وبين E و I، تناقضًا بل تعارضًا. فبينما يستلزم تأكيد قضية ما نفي نقيضها، فإن نفي قضية ما لا يستلزم تأكيد الأخرى. ولمعالجة هذه المشكلة الحقيقية المتعلقة بالاتساق، اقترح علماء المنطق المعاصرون إعادة تعريف القضيتين العامتين A و E باعتبارهما نقيضين تامّين للقضيتين O و I، على التوالي. أي أن المعنى الجديد لـ A هو فقط "لا شيء هو S وليس P في آن واحد"، والمعنى الجديد لـ E هو فقط "لا شيء هو S و P في آن واحد". ويترتب على هذا الإجراء أن A (بمعناها الجديد الأضيق) لم تعد تستلزم I، وكذلك E (بمعناها الجديد الأضيق) لم تعد تستلزم O. في رأيي، قد تؤدي إعادة تعريف الرمزين A و E إلى الكثير من الالتباس. لذا، أرى أنه من الأفضل إعادة تسمية الصيغ المعنية على النحو التالي:

- احتفظ بالتسميات التقليدية (القديمة) A و E دون تغيير في المعنى؛ أي أن A القديمة = A، و E القديمة = E.
- صنّف المعاني الحديثة (الجديدة) للحرفين A و E على التوالي إلى not-O و not-I.
- أي أن 'A' الجديد = ليس-A ≠ O القديم. بينما A القديم = 'A' الجديد زائد I = I وليس-O.
- وبالمثل، فإن 'E' الجديد = ليس-E ≠ I القديم. بينما E القديم = 'E' الجديد زائد O = I وليس-I.

لذا، عندما نقول A أو E في هذه الورقة، فإننا نعني حصراً A وE التقليديين؛ وعندما نرغب في الحديث عن A وE الحديثين، نقول ببساطة not-O وnot-I

---

121 يمكننا القول إنه لا يوجد شيء في العالم يمكن تصوره كـ P، دون التأثير على صحة "بعض S ليست P" أو "لا يوجد S هو P". من الواضح أنه في الحالة الخاصة حيث "لا يوجد شيء هو P"، فإن الافتراضات الأخيرة صحيحة لأي قيمة من قيم S.

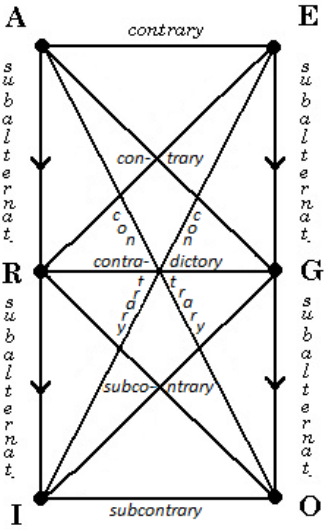
على التوالي. لاحظ هذا الاصطلاح جيداً [122]. في الواقع، تم التخلي فعلياً عن هذه الرموز المنطقية في المنطق الحديث، ويتم التعبير عن القضايا باستخدام تدوين رمزي، بما في ذلك الكميات الوجودية والكلية، ∃ (يوجد) و∀ (لكل)، على التوالي؛ لكننا لسنا بحاجة إلى الخوض في تفاصيل هذا النهج المعقدة هنا، لأنه يمكننا بسهولة مناقشة المسائل التي تهمنا بلغة إنجليزية بسيطة. الآن، دعونا ننظر في النتائج الشكلية لما سبق من خلال الرسوم التوضيحية.

إحدى طرق حل المشكلة المطروحة هي تعديل مستطيل التقابلات التقليدي، وذلك بإظهار العلاقات القطرية بين A و O وبين E و I على أنها تضاد بدلًا من تناقض؛ وهذا يُعيد اتساق الرسم التخطيطي التقليدي، حتى وإن أضعف تأثيره بعض الشيء (الرسم التخطيطي 29.2). وثمة احتمال آخر، وهو رد الفعل الحديث المعتاد، وهو تغيير الزاويتين العلويتين للمستطيل إلى "ليس O" و"ليس I"، بدلًا من A و E على التوالي؛ وهذا يسمح لنا بالاحتفاظ بالتناقض بين الزوايا المتقابلة قطريًا، مع أن العلاقة الجانبية بين الزاويتين العلويتين الآن هي عدم اتصال بدلًا من تضاد، والعلاقات الرأسية في المربع العلوي هي عدم اتصال بدلًا من التبعية (الرسم التخطيطي 29.3).[123]

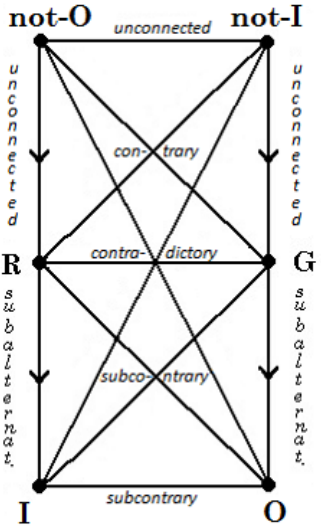
---

122 بالطبع، يمكننا استحداث رموز معدلة للحرفين A وE الجديدين، مثل A' وE'، لكنني أفضل التأكيد على معانيهما الأساسية، أي النفي من O والنفي من I. في رأيي، من غير النزاهة والمضلل إعادة تعريف الحرفين A وE ليقتصر معناهما على النفي من O والنفي من I فقط. هذا أشبه باستيلاء عدائي، يعيق بشكل دائم أي تفكير أو نقاش.

123 ثمة نهج ثالث ممكن، وهو بالطبع رسم مستطيل يحتوي على A وE في الزاويتين العلويتين، وnot-E وnot-A (بدلاً من I وO) في الزاويتين السفليتين. في هذه الحالة، سيطرأ تغيير على المربع السفلي، حيث يصبح not-E وnot-A غير متصلين ببعضهما البعض وبالحرفين R وG على التوالي. إلا أن هذا الاحتمال ليس مثيرًا للاهتمام، لأن الصيغتين not-E وnot-A منفصلتان. أي أن not-(O) = not-E وnot-O = not-(I و/أو I؛ و not-(A = not-A وnot-I = not-(O و/أو O. تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف موجود تاريخيًا عند بيتر أبيلارد، الذي أصر على التمييز بين "ليست كل S هي not-A) "P) و"بعض S ليست O) "P)، والذي أنكر على ما يبدو أن "لا S هي E) "P) تعني أن أي شيء هو S، ناهيك عن P (حتى مع اعتباره أن "كل S هي A) "P) تعني أن شيئًا ما هو S). انظر Kneales، ص 210.



29.2 – تقليدي معدل



29.3 – النسخة الحديثة

لاحظ أن المربع السفلي في النسخة الحديثة لم يتغير. ويعود ذلك إلى الحكم القائل بأن الصيغتين I و O، أي "شيء ما هو S و P" و"شيء ما هو S وليس P"، تستلزمان وجود "بعض S" (أو "بعض الأشياء هي S" أو "هناك أشياء هي S")، مما يعني أنه إذا كانتا صحيحتين، فإن موضوعهما "بعض S" له دلالة وجودية. علاوة على ذلك، في حالة I، يُفترض ضمنيًا أن يكون للمحمول P دلالة وجودية، لأنه مُثبت؛ أما في حالة O، فلا يُفترض أن يكون للمحمول P دلالة وجودية، لأنه مُنكر فقط. حتى الآن، لاحظ جيدًا، أننا لم نتطرق إلى مسألة الدلالة الوجودية في معالجتنا الشكلية. الآن، تبرز هذه المسألة مع هذا التفسير لقضايا محددة.

وينطبق الأمر نفسه على R و G؛ فموضوعهما "هذا S" له دلالة وجودية، بينما المسند P له دلالة وجودية إذا أُثبت، ولكنه يفتقر إليها إذا نُفي. من جهة أخرى، بما أن "لا شيء" (باعتباره مختلفًا عن A) عبارة سلبية، أي تعني "لا شيء هو S و"لا شيء" في آنٍ واحد، فلا دلالة وجودية له. وبالمثل، بما أن "لا شيء" (باعتباره مختلفًا عن E) عبارة سلبية، أي تعني "لا شيء هو S و P" في آنٍ واحد، فلا دلالة وجودية له. من الواضح أنه لو اعتُقد أن "لا شيء" مناقض لـ"لا شيء"، فلو كان "لا شيء" صحيحًا، لكان ذلك يعني نفي "لا شيء"، أي أنه يعني I؛ ولكن بما أن هذا خطأ، فلا يمكن أن يكون "لا شيء" و"لا شيء" متناقضين، أي يجب أن يكونا غير مرتبطين. وبالمثل، لو افترضنا أن "لا شيء" يعني R، لكان ذلك يعني I، لأن R لا يزال يعني I؛ لذلك، يجب أن يكون "لا شيء" غير مرتبط بـ R أيضًا. وبالمثل بالنسبة لـ not-I و G. من ناحية أخرى، يظل not-O مخالفًا لـ G، لأنه إذا كان not-O صحيحًا، فإن O يكون خاطئًا، وفي هذه الحالة يجب أن يكون G خاطئًا؛ وبالمثل بالنسبة لـ not-I و R.

بات من الأسهل الآن فهم سبب اعتبار مستطيل التناقضات التقليدي (7.1) صحيحًا لقرون، رغم أنه كان خاطئًا من الناحية الدقيقة. فقد كان يُفترض ضمنيًا عند رسمه أن موضوعات القضايا العامة تحمل دائمًا دلالة وجودية، أي أنها تستلزم وجود "بعض S". وعند تحقق هذا الشرط ، يصبح النفي O هو A، والنفي I هو E، وA يستلزم I، وE يستلزم O، وA يناقض O تمامًا، وE يناقض I تمامًا - بعبارة أخرى، نعود إلى مستطيل التناقضات الأصلي (7.1). تكمن المشكلة في أن هذا الشرط لا يتحقق دائمًا في الواقع. أي أن النفي O أو النفي I قد يظهران دون أن يكون لموضوعهما S دلالة وجودية.

في الواقع، تُشير الصيغتان "لا شيء هو S وليس P في الوقت نفسه" (not-O) و"لا شيء هو S وP في الوقت نفسه" (not-I) إلى قضايا شرطية ("كل ما هو

S هو P" و"كل ما هو S ليس P")، والتي لا يُمكن، بدون المقدمة الصغرى "هذا هو S"، استنتاج "هذا هو P" أو "هذا ليس P" (على التوالي). بعبارة أخرى، تُسجل هاتان الصيغتان "صلة" بين مقدمة ونتيجة، لكنهما تفتقران إلى "أساس"، أي أنهما لا تحتويان على أي معلومات تُؤكد المقدمة، وبالتالي النتيجة. من الواضح أنه إذا توفرت هذه المعلومات، يتحقق الشرط وتتحقق النتيجة. بمجرد أن نُدرك أن المستطيل التقليدي يظل صحيحًا في إطار شرط بسيط مُعين (وهو وجود *S*) ، نرى أن "تناقضه" الخفي لا يُمثل مشكلة كبيرة للمنطق الصوري.

من المثير للاهتمام أيضًا النظر في أهمية التعديلات المذكورة أعلاه في مجال الاستدلال (أي الاستدلال المباشر). فبينما يمكن تحويل العبارة A، التي تستلزم I ("بعض S هي P")، إلى "بعض P هي S"، فإن العبارة "ليس-O"، التي لا تستلزم I، لا يمكن تحويلها بهذه الطريقة. كذلك، بينما يمكن تحويل "ليس-I" إلى "لا يوجد P هو S"، لأن "لا شيء هو S وP" و"لا شيء هو P وS" متكافئتان ولا تحملان أي دلالة وجودية على S أو P، فإن العبارة E ليست قابلة للتحويل بشكل مطلق، لأنه في حالتها، حتى لو علمنا أن "بعض S موجود"، لا يمكننا التأكد من أن "بعض P موجود" (بل فقط من أن "بعض ليس-P موجود"). لاحظ جيدًا، كما أن O لا تستلزم أن يكون للمسند P دلالة وجودية، لأنه ينفيها فقط، كذلك ينطبق الأمر على E؛ لذلك، فإن التحويل التقليدي لـ E صحيح فقط بشكل مشروط. يمكننا أيضًا النظر في عواقب التعديلات المذكورة أعلاه في مجال الاستدلال القياسي. سيتم توضيح أهمها لاحقاً.

ج. لنخطُ الآن خطوةً أبعد في النقد المُحتمل للمُعارضات الأرسطية، ولنُقترح إمكانية إنكار الدلالة الوجودية لجميع المصطلحات، مهما كانت أشكالها أو مواقعها فيها. أي أن موضوعات القضايا العامة، بل وحتى موضوعات القضايا المفردة أو الجزئية، قد تفتقر إلى الدلالة الوجودية. فعلى الرغم من أن R وG، وI وO، تُشير ظاهريًا إلى وجود S، فإنه لا يزال من الممكن إنكارها مُزدوجةً دون تناقض ذاتي. بمعنى آخر، لا يُمكن الادعاء بأن R وG مُتناقضتان بالمعنى الدقيق، لأنه إذا كانت عبارة "هذا S موجود" خاطئة، فإنهما خاطئتان معًا؛ وهذا يعني أن علاقة التناقض التقليدية بينهما صحيحة شرطيًا فقط (أي بشرط أن تكون عبارة "هذا S موجود" صحيحة)، وأن علاقتهما المُطلقة هي في الحقيقة مُعارضة. وبالمثل، فإن I وO مُعارضتان جزئيًا نسبيًا فقط، وعلاقتهما غير المشروطة هي في الواقع عدم ترابط.

في الواقع، يحدث عمليًا أن نرفض موضوعًا مفردًا رفضًا قاطعًا، عندما نجد أن بعض المحمولات يمكن إثباتها ونفيها عنه في آنٍ واحد. هذه حجة معضلة: فإذا

وجدنا أن «هذا الموضوع المفرد» هو محمول، وأنه ليس محمولًا، فلا بد لنا من استنتاج أن أحد هذين المحمولين خاطئ، أو كلاهما خاطئ لأن «هذا الموضوع المفرد» غير موجود. بالطبع، لا تتداخل الجزئيات بالضرورة؛ ولكن إذا استطعنا إثبات، بوسائل أخرى، أنه «لا وجود للموضوع المفرد»، فيمكننا التأكد من عدم وجود أي من مجموعتي الموضوعات المفردة المشار إليها بـ«الموضوع المفرد» أو تلك المشار إليها بـ«الموضوع المفرد»، وبالتالي ننفي كلا القضيتين معًا. وبناءً على ذلك، يمكن تعديل المخططين أعلاه (7.2 و7.3) على النحو التالي:

29.4 تقليدي مُعاد تعديله

29.5 – نسخة حديثة معدلة

في كلا الرسمين البيانيين (7.4 و7.5)، تبقى جميع العلاقات كما هي، باستثناء العلاقة بين R وG (التناقض)، والعلاقات بين R وO، وG وI، وI وO (التي أصبحت الآن أزواجًا غير متصلة). لاحظ أنه في الرسم البياني الثاني (7.5)، على الرغم من أن R وG لم تعد متناقضتين، فإن الأزواج not-O وO، وnot-I وI، تظل متناقضة، لأنه إذا أنكرنا أن "شيئًا ما هو S وP معًا" (I) على أساس "لا وجود لـS"، فسنكون أكثر يقينًا من أن "لا شيء هو S وP معًا" (not-I)، وينطبق الأمر نفسه على O وnot-O.

د. لقد اقترحنا بذلك تعديلين متتاليين (مراجعتين مُضعفتين) لمستطيل التناقضات التقليدي. في التعديل الأول، اتبعنا المنطق الحديث في عدم افتراضنا، كما فعل أرسطو، أن موضوعات القضايا الكلية لها دلالة وجودية. وفي التعديل الثاني، ذهبنا أبعد من ذلك، وأنكرنا كذلك أن القضايا المفردة والجزئية قد تفتقر إلى الدلالة الوجودية. من الواضح أنه إذا كان هدفنا هو صياغة منطق مطلق، ينطبق بالتساوي على القضايا ذات الدلالة الوجودية وتلك التي لا تحملها، فإن التعديلات المتتالية للمخطط الأرسطي مُبررة وهامة. ولكن هل لهذه المنطق أي قيمة تتجاوز الاهتمام الأكاديمي؟ هل لها قيمة عملية؟ من الواضح أن الإجابة هي لا، كما سأوضح الآن.

تتضح فورًا صعوبة مفهومي الدلالة الوجودية والفراغ: فهما وصفان قد يكونان صحيحين أو خاطئين. قد يختلف الناس في الوقت نفسه، أو حتى الشخص نفسه في أوقات مختلفة، في آرائهم حول الدلالة الوجودية أو الفراغ لمصطلح معين. كان البعض يعتقد بوجود التنانين، وربما لا يزال البعض يعتقد ذلك، بينما يعتقد معظم الناس اليوم أنها لم تكن موجودة قط. إذن، هذه الأوصاف ليست بديهية أو ثابتة. ومع ذلك، يقدم علماء المنطق المعاصرون مسألة الوجود أو العدم على أنها مسألة لها إجابة جاهزة، يمكن ترسيخها رسميًا. إنهم يغفلون حقيقة أن المسألة ليست شكلية بل مضمونية، وبالتالي تخضع في كل حالة مادية معينة لعمليات اختبار عادية، وتأكيد أو نفي نهائي.

يستنتج من ذلك أن مسألة الدلالة الوجودية ليست ثنائية كما يُصوَّر لها. فالمسألة ليست مجرد وجود أو عدم وجود، كما يصوّرها علماء المنطق المعاصرون، بل هي ما إذا كنا نعلم في لحظة معينة أن الوجود أو عدم الوجود ينطبق على الحالة المطروحة. يمكن القول إن المصطلح ذو الدلالة الوجودية "واقعي"، لأنه يشير (أو يُعتقد أنه يشير) إلى شيء أو أشياء موجودة. أما المصطلح الفارغ، أي الذي لا يحمل دلالة وجودية، فيمكن القول إنه "غير واقعي"، لأنه يشير (أو يُعتقد أنه يشير) إلى شيء غير موجود. وبين هذين الاحتمالين، يوجد احتمال ثالث، وهو احتمال المصطلحات "الافتراضية"، التي لم نحسم بعد مسألة كونها (في رأينا) واقعية أم غير واقعية. علاوة على ذلك، فإن هذا الاحتمال الثالث ليس أحاديًا كالاحتمالين الآخرين، بل يتضمن درجات متفاوتة.

تستند معرفتنا في الغالب إلى تجربة الظواهر الفيزيائية والعقلية، وإن كانت تستند أيضًا إلى رؤى منطقية تتعلق بهذه التجربة. وبعبارة أخرى، نعتبر مصطلحًا ما واقعيًا إذا توفرت لدينا أدلة تجريبية وفيرة على وجود ما يشير إليه، مع وجود أسباب قليلة للشك فيه. ونعتبر مصطلحًا ما غير واقعي إذا كانت لدينا أدلة تجريبية قليلة على وجود ما يشير إليه، مع وجود أسباب كثيرة للشك فيه. ونعتبر مصطلحًا ما افتراضيًا إذا لم نتمكن حتى الآن من تحديد ما إذا كان ينبغي وصفه بهذه الطريقة أو تلك. وعلى أي حال، فإن القرار عادةً ما يكون استقرائيًا في الغالب، وليس استنتاجيًا بحتًا كما يتصوره علماء المنطق المعاصرون.

كيف تُصاغ المصطلحات؟ في كثير من الأحيان، يُصاغ المصطلح بتسمية ظاهرة أو مجموعة ظواهر محددة نرغب في دراستها. هنا، يكون التعريف ثابتًا. وفي أغلب الأحيان، يُطلق مصطلح ما بشكل مؤقت على ظاهرة أو مجموعة ظواهر لم نتمكن بعد من تحديدها بدقة وحسم. في هذه الحالة، قد نُعرّفها ونؤكدها بشكل مؤقت، لكن هذا المصطلح يبقى غامضًا وغير مؤكد. مع مرور الوقت، قد ننجح في توضيحه وجعله أكثر مصداقية. هنا، يكون التعريف متغيرًا. لذا، فإن

صياغة المصطلحات ليست عادةً بالأمر البسيط، بل هي عملية استقرائية تستغرق وقتًا، ويعتمد نجاحها على المهارات المنطقية للمفكر (أو المفكرين) المعنيين.
بطبيعة الحال، نتعلم الكلمات في الغالب، منذ طفولتنا، من المحيطين بنا. وهذا يُعدّ تعريفًا ثابتًا للمصطلح بالنسبة لنا، حتى وإن كان المصطلح قد وُضع في الأصل بتعريفات متغيرة. في هذا السياق، إذا صادفنا مصطلحًا جاهزًا غامضًا، فلن نفهمه حتى نجد تعريفًا له في القاموس أو يُشير إلينا أحدهم إلى المرجع (المرجعيات) المقصودة به. ولكن حتى في هذه الحالة، نحتاج إلى الاستدلال الاستقرائي لفهم التعريف أو الغرض من الإشارة. فعندما تُشير إلى شيء ما، لا يمكنني التأكد فورًا مما تُشير إليه تحديدًا؛ قد أضطر إلى سؤالك: "هل تقصد تضمين هذا، واستبعاد ذاك؟" وهكذا أُدرك تدريجيًا قصدك الحقيقي.
يتحمل كل منا، في كل الأوقات، مسؤولية تقييم مدى واقعية المصطلحات التي يستخدمها. ولا يكون الحكم على واقعية المصطلح أو عدم واقعيته أمرًا يسيرًا دائمًا. لذا، عمليًا، تُعتبر معظم المصطلحات افتراضية ، سواء صُنفت على أنها أقرب إلى الواقعية أو أقرب إلى عدم الواقعية. ومع ذلك، فإن بعض المصطلحات واقعية أو غير واقعية بشكل قاطع. فجميع المصطلحات التي تستند حصريًا إلى أدلة تجريبية، أو التي يتناقض إنكارها مع ذاتها، هي مصطلحات واقعية بلا شك، وجميع المصطلحات التي تتعارض مع الواقع بشكل واضح أو تتناقض مع ذاتها، هي مصطلحات غير واقعية بلا شك. إذن، فإن هذه التصنيفات الثلاثة ضرورية وفعّالة.
لنفترض أن تكوين المصطلحات الواقعية واضحٌ بما فيه الكفاية، ولنتساءل كيف تتكون المصطلحات التخيلية. لا تتكون المصطلحات التخيلية من العدم، بل تتكون من خلال دمج مصطلحات قديمة بطرق جديدة. يُتخيل مصطلح جديد T باستخدام مصطلحين أو أكثر من المصطلحات الموجودة T1، T2، ... نُطلق على المصطلح T اسم "واقعي" إذا كانت جميع المصطلحات (T1، T2، ...) المكونة له واقعية، وكان دمجها معقولًا. أما إذا كانت جميع المصطلحات التي بُني عليها T واقعية، ولكن دمجها غير معقول (على سبيل المثال، نعلم أنه لا يوجد T1 يساوي T2، وبالتالي فإن الجمع T1 + T2 يُخالف الواقع)، فإننا نُطلق على T اسم "غير واقعي". وبالطبع، إذا كان واحد أو أكثر من المصطلحات المكونة لـ T غير واقعي، فإننا نُطلق على T اسم "غير واقعي". إذا كان T مُكوّنًا من عناصر افتراضية، أو إذا كانت عناصره واقعية ولكن دمجها غير مؤكد، فإننا نُطلق على T اسم "افتراضي".

إن تفكيرنا العملي يهدف إلى معرفة الواقع. بمعنى آخر، عندما نصادف مصطلحًا بلا دلالة وجودية، أي عندما نقرر أن مصطلحًا ما غير واقعي، سواءً لأنه يتعارض مع ملاحظاتنا التجريبية أو لأنه غير منطقي بطريقة ما، فإننا عادةً ما نفقد الاهتمام به ونتجاهله . وبالتأكيد لا نضيع وقتنا في التساؤل عما إذا كان لهذا الموضوع محمول أم لا، لأنه من البديهي أنه إذا كان الموضوع غير موجود، فلن يكون له محمولات على أي حال. إذا اعتبرنا مصطلحًا ما فارغًا، فإن تناقضات كمياته وأقطابه المختلفة بالنسبة لأي محمول تصبح من الآن فصاعدًا غير ذات صلة تمامًا. المصطلح الفارغ، بمجرد إثبات ذلك، أو على الأقل اعتباره كذلك، لا يلعب أي دور آخر في السعي وراء المعرفة. هذا الموقف بديهي، باستثناء ربما بعض الأشخاص ذوي التفكير غير المنطقي. لهذا السبب، فإن التناقضات بين القضايا التي تتضمن مصطلحات فارغة تافهة . أي أن نماذج التناقض غير الأرسطية المفصلة أعلاه غير ذات أهمية.

إنّ النتيجة النهائية للتخفيفات المتتالية هي جعل مستطيل التناقضات الأرسطي القوي (المتعلق بالقضايا ذات الدلالة الوجودية) يبدو كحالة خاصة قليلة الأهمية، وإضفاء أهمية مبالغ فيها على المستطيلات غير الأرسطية الأضعف (المتعلقة بقضايا فارغة). والسبب في ذلك هو أن التناقضات الأضعف تمثل القاسم المشترك الأدنى بين التناقضات الأرسطية وغير الأرسطية، وهو ما نحتاجه إذا أردنا مناقشة القضايا ذات الدلالة الوجودية وتلك التي لا تحملها في آنٍ واحد. لكن النتيجة غير منطقية، فالمخطط الأرسطي (7.1) هو المهم، فهو يعلمنا التفكير السليم، بينما المخططات غير الأرسطية ذات أهمية أكاديمية ضئيلة وهامشية للغاية.

يركز المنطق العملي على المصطلحات التي يُعتقد أنها واقعية أو على الأقل افتراضية، فهو لا يهتم أساسًا بالمصطلحات الفارغة. وخلافًا لاتهامات علماء المنطق المعاصرين، فإن المنطق الأرسطي لا يقتصر على المصطلحات الواقعية فحسب، بل يُستخدم في الواقع بشكل رئيسي مع المصطلحات الافتراضية، إذ (كما سبق ذكره) فإن معظم المصطلحات التي تُشكل أفكارنا هي مصطلحات افتراضية، أي تركيبات مؤقتة ضمن عملية استقرائية مستمرة. فنحن لا نفكر بأفكار افتراضية باستخدام منطق خاص، بل نستخدم المنطق الأرسطي نفسه. أي، وفقًا **لمبدأ الاستقراء** ، نتعامل مع المصطلح الافتراضي على أنه مصطلح واقعي ما لم يكن لدينا سبب يدعو إلى الاعتقاد بخلاف ذلك .

السبب في ذلك هو أن المصطلح الافتراضي، أي الذي لم يُثبت بعد واقعيته أو عدم واقعيته، يُعدّ مرشحًا لصفة الواقعية. وبناءً على ذلك، نتعامل معه كما نتعامل مع أي مصطلح واقعي، فنخضعه للنموذج الأرسطي القوي للتناقضات،

بدلًا من أي نموذج مُبسّط ذي طموحات أوسع، وذلك على سبيل الاختبار الاستقرائي. إذا كان المصطلح الافتراضي جديرًا بالفعل بصفة الواقعية، فسيجتاز الاختبار؛ أما إذا لم يكن جديرًا بها، فمن المأمول أن يُكتشف في نهاية المطاف أنه يؤدي إلى نوع من التناقض. في هذه الحالة، سنقرر تصنيف المصطلح الافتراضي على أنه مصطلح غير واقعي، وسنفقد الاهتمام به سريعًا. وهكذا، لا يوجد سوى نموذج واحد مهم ومفيد للتناقضات بين القضايا، وهو النموذج الأرسطي.

في الواقع، نستخدم أحيانًا المنطق الأرسطي حتى مع المصطلحات غير الواقعية. غالبًا ما نزيل وصمة عدم الواقعية بإعادة صياغة عبارتنا بدقة أكبر [124]. أو قد نضع في اعتبارنا النية الخيالية: لنفترض أن روائيًا يرغب في الكتابة عن شخصيات خيالية، أو حتى مخلوقات من الخيال العلمي، فلن يتعامل منطقيًا مع مواضيعه كمصطلحات فارغة، بل سيخضعها للمنطق المطبق على المصطلحات الواقعية، لتعزيز وهم الواقعية في روايته. وهكذا، فإن المنطق المطبق على المصطلحات الفارغة الذي بحثناه أعلاه لا يُستخدم عمليًا أبدًا.

بغض النظر عن الدلالة الوجودية المزعومة للمصطلحات المعنية، فإن أفكارنا تظل موجهة بنموذج أرسطو الصارم للتناقضات. ولا يزال السعي العقلاني للمعرفة يتطلب بلا شك منطق أرسطو الواضح والمتجسد في مستطيل التناقضات التقليدي (الرسم البياني 29.1). وأعتقد أن السبب وراء اعتبار أرسطو الدلالة الوجودية لمواضيع القضايا القطعية أمرًا مفروغًا منه هو أنه بطبيعة الحال، إذا لم يكن هناك موضوع للحديث عنه *(أي لا يوجد صفة ننسبها إليه)*، فلن نتحدث عنه؛ وإذا كنا نتحدث، فهذا يعني على الأرجح أن لدينا موضوعًا للحديث عنه، أي موضوعًا بالإضافة إلى صفة *(إيجابية أو سلبية)* . وهذا بديهي.

---

124 على سبيل المثال، يمكننا القول (بدلاً من "وحيد القرن هو حصان بقرن") "الكائنات الخيالية التي تُسمى وحيد القرن تشبه الخيول ذات القرن على جبينها"، أو (بدلاً من "بعض وحيد القرن أبيض، وبعضها أسود") "بعض رسومات وحيد القرن التي رأيتها تتضمن حصانًا أبيض، وبعضها يتضمن حصانًا أسود". لاحظ أن كلا القضيتين الأوليين (المذكورتين بين قوسين) تحتويان على حدود فارغة، على الرغم من أن إحداهما عامة والأخرى خاصة. من الواضح أنه بعد إعادة الصياغة التصحيحية هذه، فإن للقضيتين دلالة وجودية، على الرغم من أنهما تتعلقان بكائنات خيالية (ذهنية) وليست حقيقية (مادية). وبالتالي، في حين لا يمكن القول بصحة القضيتين الأوليين، يمكن القول بصحة القضيتين الأكثر دقة اللتين تحلان محلهما، ويمكننا تطبيق المنطق الأرسطي عليهما دون أي تحفظ. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن حتى الكيان الذي يبدو خياليًا إلى الأبد قد يصبح حقيقة في يوم من الأيام - على سبيل المثال، قد نتمكن يومًا ما من إنتاج حيوانات وحيد القرن حقيقية عن طريق الانتقاء الاصطناعي أو عن طريق بعض التلاعب الجيني.

إذا لم يطرح أرسطو - على حد علمنا، أو على الأقل على حد ما استطاع قراء مؤلفاته الباقية استنتاجه، أو كما يخبرنا مؤرخو المنطق - سؤالاً حول وجود الذات، فربما يعود ذلك ببساطة إلى أنه لم يكن مهتماً، وبذكاءٍ بالغ، بالمواضيع الفارغة. لقد كان تركيزه منصباً، عن حق، على طلب المعرفة بالعالم المحيط به، لا على مجالٍ غير موجود. أما علماء المنطق المعاصرون، فأرى أنهم أكثر حرصاً على إبهار العامة بذكائهم. وانطلاقاً من هذا الهدف الأسمى، يصممون أنظمةً لا قيمة عملية لها على الإطلاق. إنهم يضخمون الأمور التافهة، ويقدمون تفاصيل صغيرة على أنها اكتشافات بالغة الأهمية، وذلك لجذب الانتباه إلى أنفسهم.

هـ. المنطق الحديث عبارة عن شبكة معقدة من العلاقات الثابتة، معظمها غير ذي صلة. يتجاهل ديناميكيات التفكير البشري، وحقيقة أن معرفتنا في تغير مستمر. يمكننا القول إنه علم المكان بغض النظر عن الزمان. وفي محاولة، تبدو ظاهريًا جديرة بالثناء، للاعتراف رسميًا بمسألة الأهمية الوجودية، فإنه يولي اهتمامًا مفرطًا لمصطلحات فارغة، رافعًا إياها من مشكلة هامشية إلى اعتبار مركزي. وبدلًا من معالجة الأهمية الوجودية بشكل عرضي، كقضية جانبية، فإنه يبني نظامًا منطقيًا يُهمّش فعليًا بعضًا من أهم العمليات المنطقية في الترسانة المعرفية البشرية.

تُعدّ القضايا الكلية التقليدية ذات أهمية معرفية بالغة. لا يمكن تجاهلها ببساطة، كما حاول المنطق الحديث فعله بحجة ضرورة توسيع المنطق الصوري ليشمل النظر في المصطلحات المضادة للواقع. ثمة عمليات منطقية تتضمن هذه الصيغ القضايا ذات أهمية عملية كبيرة، ويجب على المنطق التركيز عليها والتأكيد عليها. من العبث تجاهل هذه الصيغ العريقة والضرورية، بينما يُضخّم اعتبار نظري لا يحمل أي دلالة عملية. لا يمكن التخلي عن الكليتين A و E تحت أي ذريعة؛ فهما ليستا مجرد اقترانات اصطلاحية لصيغ أكثر بدائية.

بدايةً، تُعدّ القضايا الكلية أساسيةً للعمليات المنطقية الحاسمة المتمثلة في الاحتواء وعدم الاحتواء ، والمُجسّدة في القياس المنطقي الأرسطي. تُستخدم القياسات المنطقية من الدرجة الأولى لإدراج حالةٍ ما في فئةٍ أو فئةٍ فرعيةٍ في فئةٍ أوسع؛ فهي تُعلّمنا مفهوم أن «كل X» يشمل كل فرد «هذا X» وأي مجموعةٍ مُمكنةٍ من «بعض X». إذا استبدلنا، بدلًا من حجةٍ مثل «كل X هي P وهذا S هو X، إذن هذا S هو (1/ARR «P)»، بالمقدمة الكبرى الحديثة «لا شيء X وليس P»، مع نفس المقدمة الصغرى، فمن الواضح أننا (على الرغم من أن المقدمة الصغرى تُشير إلى الأهمية الوجودية لـ X) لن نتمكن من استخلاص النتيجة المرجوة مباشرةً ! سنُضطر إلى التوقف والتفكير، والاستدلال على أن «هذا S

ليس ليس P» قبل أن نستنتج أن «هذا S هو P». وبالمثل، فإن القياسات المنطقية من النوع الثاني تعمل على استبعاد حالة من فئة أو فئة فرعية من فئة أوسع، والقياسات المنطقية من النوع الثالث لتحديد التداخلات بين الفئات؛ وتصبح صيغ هذه الأشكال مقيدة أو مشوهة بشكل كبير إذا أعيد تفسير القضايا الكلية كما يقترح علماء المنطق المعاصرون.

مرة أخرى، تُعدّ القضايا الكلية أساسيةً لعمليتي التعميم والتخصيص المنطقيتين الحاسمتين . فإذا لم يكن «هذا X» و«بعض X» مُضمَّنين في «كل X»، فلا يُمكننا التعميم من الأول إلى الثاني. بالطبع، إذا توفر لدينا «هذا X» أو «بعض X»، فإنّ لدينا دلالة وجودية، وبالتالي يُمكننا التعميم إلى «كل X». لكن تبقى الحقيقة أنّه إذا اعتبرنا، وفقًا للمنطق الحديث، تعميمنا حركةً فكريةً من «هذا/بعض X هو/هي Y» إلى «لا شيء هو X وليس Y»، فإننا نُخطئ الهدف تمامًا، حتى لو كان من المُسلَّم به أنّ الدلالة الوجودية لـ X مُضمَّنة في المقدمة. ففي هذه الحالة، يضيع الاستمرار الشكلي بين المقدمة والنتيجة ، لوجود تغييرين غير مُفسَّرين في القطبية (من شيء إلى لا شيء، ومن Y إلى ليس Y)! وبالمثل، يتطلب التخصيص استمرارية شكلية. للانتقال بحرية من I إلى A، ثم ربما إلى IO، نحتاج إلى التناقض التقليدي بين A و O.

من القضايا الأخرى التي يتجاهلها علماء المنطق المعاصرون مسألة المَوَطِية . فرغم أن المنطق الحديث قد طوّر منطق المَوَطِية إلى حدٍّ ما، إلا أنه فعل ذلك باستخدام رموز تستند إلى تحليلات مبسطة للغاية للمَوَطِية. ورغم أنه قد حدد تقليديًا فئات المَوَطِية المختلفة (الضرورة، والاستحالة، والواقعية، وعدم الواقعية، والإمكانية، وعدم الضرورة)، إلا أنه لم يفهمها فهمًا كاملًا. كما أنه لم يُحدد بوضوح أنواع المَوَطِية المختلفة (المنطقية، والامتدادية، والطبيعية، والزمانية، والمكانية) ولم يستوعبها، حتى وإن كان الخطاب البشري قد شملها جميعًا منذ القدم. ومن أبرز ما يغيب عن معالجته هو الوعي بأن المَوَطِية تعبير عن التكييف، وأن أنواع المَوَطِية المختلفة تُنتج أنواعًا مختلفة من التكييف.

يغيب مفهوم المَوَطِية بشكلٍ واضح عن مذهب الدلالة الوجودية. هذا المذهب (كما رأينا) مبنيٌّ على الأشكال الخالدة (أو "الشاملة للزمان") للقضايا القطعية، وهي غير مَوَطِية. ولا ينطبق على القضايا القطعية المَوَطِية، لأنها لا تستلزم (أو تفترض مسبقًا) واقعية موضوعها، بل احتمالية وجوده فقط . وهكذا، فإن القضية الكلية ذات المَوَطِية الطبيعية، "كل S يمكن (أو يجب) أن يكون P"، لا تستلزم رسميًا أن "بعض الأشياء هي S"، بل فقط أن "بعض الأشياء يمكن أن تكون S"؛ وبالمثل، فإن القضية ذات المَوَطِية الزمنية، "كل S هي أحيانًا (أو دائمًا)

P"، لا تستلزم أن "بعض الأشياء هي S"، بل فقط أن "بعض الأشياء تكون أحيانًا S"؛ وهكذا.
يمكن تسمية هذا بـ"الأهمية الوجودية" بمعناها الموسع، مع التسليم بأن للوجود درجات؛ لكنه بالتأكيد ليس المعنى المقصود لدى المنطقيين المعاصرين: فهم يتوهمون على ما يبدو أن استخدام مثل هذه القضايا المشروطة يستلزم الاعتقاد بأن "بعض الأشياء هي س". وبالطبع، فإن مشروطية التضمين ، كما أسميتها في كتابي " منطق المستقبل " (الفصل 41)، وثيقة الصلة بعمليات المعارضة والاستنباط (الاستدلالات المباشرة) والاستنباط القياسي (الاستدلال غير المباشر) والاستقراء. وللاطلاع على الأخيرة، يُرجى مراجعة نظريتي المفصلة حول الاستقراء العاملي في الكتاب المذكور. وهكذا، يمكننا القول إن أنصار مذهب الأهمية الوجودية قد بنوا نظامًا منطقيًا موسعًا قائمًا على رؤية ضيقة لنطاق المنطق. وحتى لو كان توسيعهم (على الرغم من قيمته المحدودة) قابلًا للتطبيق على القضايا غير المشروطة، فإنه غير مناسب للقضايا المشروطة.
و. يبدو أن نقد مستطيل أرسطو للتناقضات بدأ في العصور الوسطى، على يد بيتر أبيلارد (فرنسا، 1079-1142). ووفقًا لكتاب كنيلز، فقد أُضيفت إسهامات أخرى حول هذه المسألة بمرور الوقت من قِبل ويليام من شايرزوود، وبيتر الإسباني، وسانت فنسنت فيرير، وليبنيز. كما يذكرون اهتمام بول بها، وينسب كثيرون النظرة الحديثة للمسألة إلى هذا المنطقي من القرن التاسع عشر . مع ذلك، يشير إي. دي. باكنر إلى أن الفكرة الحديثة تنبع بالأحرى من فرانز برينتانو (النمسا، 1838-1917)، في ورقة بحثية نُشرت عام 1874.[125] وبالطبع، أدلى العديد من المنطقيين البارزين، مثل فريجه وراسل، بآرائهم منذ ذلك الحين.
على الرغم من أن المنطق الجديد الذي انبثق عنه، والقائم على مفهوم الأهمية الوجودية، راسخٌ بقوة في الأوساط الأكاديمية اليوم، إلا أن التحول إليه كان من الناحية المعرفية ليس فقط غير ضروري، بل وغير حكيم. لقد أُسيء تسمية مذهب الأهمية الوجودية، فهو في الواقع لا يتعلق بالأهمية الوجودية، بل بالأهمية غير الوجودية. إنه يُضفي أهميةً مُبالغًا فيها على المصطلحات الفارغة، وبالتالي يُقلل بشكل كبير من الأهمية الحقيقية للمصطلحات غير الفارغة. لا شك

---

125 للاطلاع على رواية باكنر للتاريخ، يُرجى زيارة الموقع الإلكتروني: www.logicmuseum.com/cantor/Eximport.htm. لاحظ وصفه المتكلف لـ "القياس المنطقي التقليدي" بأنه "ظاهرة تاريخية غريبة". يُمكن الاطلاع على موقف برينتانو في كتابه " علم النفس من وجهة نظر تجريبية" ، الجزء الثاني، الفصل السابع. وقد أشار آل نيلز إلى هذا المرجع الأخير عرضًا، في حاشية في الصفحة 411.

أن هذا الابتكار قد انسجم مع "روح العصر" المُناهضة للعقلانية، وأبقى الكثيرين مشغولين بسعادة لأكثر من قرن، وشعروا بالتالي بوجودهم وأهميتهم، ولكنه في الحقيقة كان فراغًا وغرورًا.

يبدو أن أياً من هؤلاء لم يُفكر في الحقيقة البديهية، وهي أنه بمجرد تحديد مصطلح ما على أنه فارغ، يُستبعد ببساطة، إذ لا يستمر في التأثير على استدلالنا بأي شكلٍ يُذكر. وبناءً على ذلك، فلا داعي للتخلي عن الصيغتين الكليتين أ و هـ لأنهما تُشيران (تفترضان) الدلالة الوجودية لموضوعهما. حتى لو "فشل" الإطار الأرسطي، المبني على المصطلحات غير الفارغة، أحياناً بسبب ظهور مصطلح فارغ في الخطاب، فإن هذا الأمر يُتقبّل ويُعالج ببساطة عن طريق حذف المصطلح المُشكَّك فيه، وليس بالتحول إلى إطار غير أرسطي كما يُوصي به علماء المنطق المعاصرون. على أي حال، فإن مسألة الدلالة الوجودية لا تنطبق على المنطق الموجه، وبالتالي فهي تفتقر إلى العمومية.

علاوة على ذلك، لم يدرك هؤلاء أن المعالجة المنطقية الأرسطية لا تقتصر على المصطلحات الواقعية فحسب، بل تتعداها إلى المصطلحات الافتراضية، أي المصطلحات قيد التكوين . فقد نظروا إلى المنطق كنشاط استنتاجي، ولم يدركوا طبيعته الاستقرائية الجوهرية . وإذا ما تخلى علم المنطق، نتيجةً للاهتمام المفرط بالمصطلحات المجردة، عن الصيغتين الكليتين (أ) و(هـ)، فإنه يحرم الناس من لغةٍ تمكنهم من التعبير بدقة عن حركات الفكر الكامنة في عمليات الاستدلال القياسي والتعميم والتخصيص. يجب على علم المنطق أن يُقر بأشكال التفكير البشري الفعلي، وألا يسعى إلى فرض آليات اصطناعية لا قيمة عملية لها. وإلا، فلن يكون بالإمكان التعبير عن العمليات الطبيعية الضرورية للإدراك البشري بشكلٍ موثوق، وسيبدو المنطق غامضًا وعشوائيًا.

لقد زرع المنطق الحديث الارتباك في أذهان الكثيرين، محولًا الغرب من ثقافة العقلانية الواثقة إلى ثقافة اللاعقلانية العصابية. ينبغي أن يكون هدف دراسات المنطق تمكين الناس معرفيًا، لا إضعافهم. إذا أخطأ علماء المنطق في أنماط التفكير التي يصفونها ويحددونها، فإنهم يخونون رسالتهم، وهي توجيه الفكر البشري وتحسينه بذكاء وحكمة. إذا أخطأوا، سواء عن غباء أو خبث، فإنهم يحولون المنطق من علم مسؤول وفن راقٍ إلى لعبة عبثية وخطيرة. إنهم لا يتوقفون عن إفادة البشرية فحسب، بل يلحقون الضرر بعقول الناس ضررًا بالغًا.

30. الفصل الثلاثون

مقتبس من كتاب "2013" (*A Fortiori Logic*)،
الملحق 4.7-5.

مفارقات الكاذب وراسل (إعادة صياغة)

1. مفارقة الكاذب (إعادة صياغة)

لقد تناولتُ مفارقة الكاذب سابقًا في كتابي " منطق المستقبل [126]"، لكنني أدرك الآن أن هناك حاجة إلى مزيد من التوضيح بشأنها. تُعدّ هذه المفارقة صعبةً للغاية لأنها تلجأ إلى عدة "حيل" خطابية مختلفة في آنٍ واحد.
أ. تبدو عبارة "هذه القضية خاطئة" منطقية للوهلةِ الأولى، إلى أن ندرك أنه إذا افترضنا صحتها، فعلينا الاعتراف بخطئها، وإذا افترضنا خطأها، فعلينا الاعتراف بصحتها - وهو أمر يبدو غير معقول. من الواضح أن هناك تناقضًا في هذا الخطاب، إذ لا يمكن لشيء أن يكون صحيحًا وخاطئًا في آن واحد. لكن السؤال هو: ما الذي يسبب هذا التناقض وكيف يمكن حله؟ نحن لا "نستنتج" حقيقة التناقض من "قانون فكري"، بل "نلاحظ" هذه الحقيقة من خلال عقولنا. ولا يمكننا أيضًا "استنتاج" حل التناقض من "قانون فكري"، بل علينا تحليل المشكلة المطروحة بدقة متناهية واقتراح حل مُرضٍ لها بطريقة إبداعية، أي حل يُريحنا من قلقنا الفكري. وكما سنرى، فإن هذا ليس بالأمر البسيط والمباشر على الإطلاق.
إنّ عبارة "هذه العبارة خاطئة" تُشكّل مفارقة مزدوجة، لأنّها إن كانت صحيحة فهي خاطئة، وإن كانت خاطئة فهي صحيحة . لاحظ التكرار من الصواب إلى الخطأ ومن الخطأ إلى الصواب. تبدو الدلالات التي نستخلصها من هذه العبارة حتمية للوهلة الأولى. لكن علينا أن نتساءل أولًا كيف نعرف أنّ هذه الدلالات (عبارتا "إذا-إذن") صحيحة. كيف نعرف أنّ "صحيح" يستلزم "خطأ"، وأنّ "خطأ" يستلزم "صحيح"؟ من الواضح أنّنا لا "نستنتج" هذه الدلالات من عبارة

126 انظر هناك الفصل 32.2. (انظر أيضًا التأملات 5.1.)

غير مُصرّح بها. بل نستخدم، بالأحرى، نوعًا من الفهم العقلاني المُخصّص - أي بمعنى ما "نُدرك" (نُدرك فكريًا) دلالات العبارة. لكن هذا الفهم العقلاني، مع أنّه موثوق من حيث المبدأ، إلا أنّه استقرائي ، وليس استنتاجيًا، من الناحية المعرفية. بمعنى آخر، هو موثوق به إلى أن يُكتشف خطأه لسبب ما. وهذا يعني أنه قد يكون هناك خطأ أو أكثر في تفكيرنا هنا؛ فهو ليس حقيقة مطلقة. وبالفعل، لا بد من وجود خطأ أو أكثر، لأنه أدى إلى مفارقة مزدوجة. لذلك، يجب علينا البحث عنه.

لعلّ استخدام الضمير "هو/هي" يُشكّل إشكالاً، فهو مصطلح غامض نوعاً ما. لذا، فلنسأل: ما الذي يُشير إليه الضمير "هو/هي" هنا تحديداً؟

للوهلة الأولى، يبدو أن الضمير "هو" في عبارة "إذا كان صحيحًا، فهو خاطئ؛ وإذا كان خاطئًا، فهو صحيح" يشير إلى العبارة المعطاة كاملةً ، "هذه القضية خاطئة". في هذه الحالة، يجب إعادة صياغة المفارقة المزدوجة على النحو التالي: إذا كانت "هذه القضية خاطئة" صحيحة، فإن "هذه القضية خاطئة" خاطئة؛ وإذا كانت "هذه القضية خاطئة" خاطئة، فإن "هذه القضية خاطئة" صحيحة . هنا، يتم تمييز موضوع عبارتي "إذا-ثم" بشكل أوضح باعتباره "هذه القضية خاطئة"، وبالتالي يظل ثابتًا. لكن هذا التوضيح يكشف عن تغييرات غير طبيعية في المسند، من "صحيح" إلى "خاطئ" ومن "خاطئ" إلى "صحيح"، وهو أمر يصعب تفسيره. عادةً، نقول: إذا كانت "هذه القضية خاطئة" صحيحة، فإن "هذه القضية خاطئة" صحيحة ؛ وإذا كانت "هذه القضية خاطئة" خاطئة، فإن "هذه القضية خاطئة" خاطئة . إن السبب في أننا نعكس المسندات هنا هو أننا نعتبر القضية الأصلية، "هذه القضية خاطئة"، بمثابة توجيه لهذا الانعكاس.

مع ذلك، فبينما يُمكن تفسير عبارة من صيغة "هذه العبارة خاطئة" بسهولة إلى الصيغة الأبسط "هذه العبارة خاطئة"، فإن عبارة من صيغة "هذه العبارة خاطئة" خاطئة لا يُمكن تبسيطها بالمثل. كيف يُمكننا التعبير عن النفي المزدوج المُتضمن؟ هل بصيغة "هذه العبارة صحيحة"؟ من الواضح أن معنى الصيغة الأخيرة ليس مطابقًا لمعنى الأولى، لأن الفاعل "هذه العبارة" يُشير إلى عبارات مختلفة في كل حالة. لذا، فإن صياغة مُفارقة الكاذب بصيغتها الكاملة، أي "إذا كانت "هذه العبارة خاطئة" صحيحة، فإن "هذه العبارة خاطئة" خاطئة؛ وإذا كانت "هذه العبارة خاطئة" خاطئة، فإن "هذه العبارة خاطئة" صحيحة"، لا تُتيح إعادة إنتاج الصيغة الأولية المُعبر عنها باستخدام الضمير "هو".

ب. لنجرب إذًا شيئًا آخر. إذا كان الضمير "هو" يشير إلى عبارة "هذه القضية"، فينبغي إعادة صياغة المفارقة المزدوجة على النحو التالي: إذا كانت "هذه القضية" صحيحة، فإنها خاطئة؛ وإذا كانت خاطئة، فإنها صحيحة. ولكن

عند القيام بذلك، نلاحظ أنه في كلتا العبارتين الشرطيتين، على الرغم من ثبات الموضوع ("هذه القضية")، فإن المسند ("صحيح" أو "خاطئ"، حسب الحالة) لا يكون هو نفسه في النتيجة كما كان في المقدمة. لا يوجد تفسير منطقي لهذا الانعكاس في المسند. عادةً، لا تستلزم صحة القضية (ص) خطأها، والعكس صحيح.
قد نميل إلى استخدام عبارة "هذه القضية خاطئة" كمقدمة لتبرير الاستدلال من المقدمات المذكورة إلى النتائج المذكورة. وقد نحاول صياغة حجتين منطقيتين، كما يلي:

إذا كانت هذه القضية خاطئة، فهي صحيحة (فرضية). وهذه الفرضية خاطئة (معطى)؛ لذلك، فإن هذه الفرضية صحيحة (الاستنتاج المفترض).	إذا كانت هذه القضية صحيحة، فهي خاطئة (فرضية). وهذه الفرضية خاطئة (معطى)؛ لذلك، فإن هذه الفرضية صحيحة (الاستنتاج المفترض).

من الواضح أننا في الحالة الأولى نواجه استدلالًا غير صحيح، إذ نحاول إنكار المقدمة لننكر النتيجة، أو إثبات النتيجة لإثبات المقدمة. أما في الحالة الثانية، فإن النتيجة المفترضة تتبع المقدمات، لكننا نظل نتساءل عن مصدر المقدمة الكبرى (القضية الافتراضية)، وبالتالي لا نتوصل إلى أي نتيجة. إذن، هذا النهج أيضًا عديم الجدوى، أي أنه لا يثبت شيئًا.
أو بدلاً من ذلك، يمكننا محاولة صياغة القياسين المنطقيين التاليين:

هذه الفرضية خاطئة (معطى). وهذه الفرضية خاطئة (افتراض)؛ لذلك، فإن هذه الفرضية صحيحة (الاستنتاج المفترض).	هذه الفرضية خاطئة (معطى)، وهذه الفرضية صحيحة (افتراض)؛ لذلك، فإن هذا الافتراض خاطئ (استنتاج مفترض).

من الواضح أن هذه الحجج ليست قياسًا منطقيًا تمامًا، ولكن يمكن إعادة صياغتها قليلًا لإنتاج قياسات منطقية. سيؤدي المقدمان الأولان إلى النتيجة "هناك قضية صحيحة وخاطئة" (RRI/3)، وهي نتيجة متناقضة (وبالتالي، يجب أن تكون إحدى المقدمتين خاطئة)؛ أما المقدمان الثانيان، كونهما قضية واحدة، فلن يؤديا

إلى أي نتيجة قياس منطقي سوى "هناك قضية خاطئة وخاطئة" (RRI/3)، وهي نتيجة بديهية (وغير مهمة). لكن هذه ليست النتائج التي نبحث عنها، والتي يجب أن تتعلق بـ"هذه القضية" وليس مجرد "قضية ما".

يتمثل النهج الأفضل في النظر إلى الحجتين الأخيرتين على النحو التالي. في الحالة الأولى، يبدو أن المقدمتين "هذه القضية خاطئة" (معطى) و"هذه القضية صحيحة" (فرضية) تستلزمان معًا "هذه القضية صحيحة وخاطئة في آنٍ واحد"؛ وهذه النتيجة المتناقضة بدورها تشير إلى أن "هذه القضية خاطئة"، إذ يستحيل التناقض. أما في الحالة الثانية، فتتفق المقدمتان "هذه القضية خاطئة" (معطى) و"هذه القضية خاطئة" (فرضية) على أن "هذه القضية خاطئة"، وبالتالي فهذه هي النتيجة المنطقية. وبما أن كلتا الحجتين تنتهيان بـ"هذه القضية خاطئة"، فلا بد أن تكون هذه هي النتيجة النهائية.

مع ذلك، فإن النتيجة الأخيرة ليست قاطعة كما تبدو، لأنه عند التدقيق يتضح أن عبارة "هذه القضية خاطئة" وعبارة "هذه القضية صحيحة" لا تشيران إلى الموضوع نفسه، إذ يتغير المسند. تشير عبارة "هذه القضية" الأولى إلى القضية "هذه القضية خاطئة"، بينما تشير عبارة "هذه القضية" الثانية إلى القضية "هذه القضية صحيحة". إذن، هاتان القضيتان في الواقع لهما موضوعان مختلفان، وكذلك مسندان مختلفان (أي خاطئ وصحيح، على التوالي). يبدو الموضوعان متشابهين ظاهريًا، لأنهما مُعبَّر عنهما لفظيًا بنفس الكلمات؛ لكن قصدهما الكامن ليس واحدًا، لأنهما يشيران إلى قضيتين مختلفتين اختلافًا جوهريًا (قضيتان بمسندين مختلفين بشكل واضح، بل ومتناقضين). هذا يعني أنه عندما يتغير المسند، يتغير الموضوع فعليًا أيضًا. عندما يكون المسند "صحيحًا"، يكون للموضوع معنى؛ وعندما يكون المسند "خاطئًا"، يكون للموضوع معنى آخر. على الرغم من ثبات عبارة "هذه القضية"، فإن قصدها الكامن يتغير. أي أن مصطلح "هذا الاقتراح" ليس له معنى موحد في جميع أنحاء النص، وبالتالي لا يمكن استخدامه كأساس للاستنتاجات المقترحة أعلاه.

ج. لنحاول الآن من زاوية أخرى. إذا فحصنا استدلالنا الأولي من حيث الضمير "هو/هي" بعناية أكبر، فسندرك ما يحدث فعلاً فيه. بما أن "هذه القضية خاطئة" صحيحة، يمكننا أن نقول باختصار: "هذه القضية خاطئة". كذلك، بما أن "هذه القضية خاطئة" خاطئة، يمكننا بالنفي أن نستنتج أن "هذه القضية ليست خاطئة " صحيحة، مما يعني أن "هذه القضية صحيحة" صحيحة، أو باختصار: "هذه القضية صحيحة" [127]. بهذه الطريقة، يبدو أننا نجادل، فيما يتعلق بالفاعل

---

127 حاول بعض المنطقيين معالجة مفارقة الكاذب بإنكار أن الصواب والخطأ مصطلحان متناقضان، أي أن غير الصواب = خطأ وغير الخطأ = صواب. هذا الادعاء

"هذه القضية خاطئة"، من "هو/هي صحيح" إلى "هو/هي خاطئ"، ومن "هو/هي خاطئ" إلى "هو/هي صحيح". لكن في الواقع، إن استخدام الضمير "هو/هي" أو مصطلح "هذه القضية" كفاعل مختصر هو تلاعب بالألفاظ، لأن الفاعل الأساسي يتغير خلال الانتقال الثاني (الذي ينتهي بـ "هذه القضية صحيحة"). عند استخدام الاختصارات في كل مكان، يبدو أننا نتحدث عن نفس القضية باعتبارها صحيحة وخاطئة في آن واحد. ولكن بما أن هذا مبني على تورية خفية، فإن المفارقات تختفي.

من المثير للاهتمام ملاحظة أنه عند النظر إلى الاستدلال بشكل أكثر وضوحًا على هذا النحو، تصبح العبارة "هذه العبارة صحيحة" متناقضة أيضًا! يمكننا أن نجادل: إذا كانت عبارة "هذه العبارة صحيحة" صحيحة، فمن البديهي أن تكون "هذه العبارة صحيحة". وإذا كانت عبارة "هذه العبارة صحيحة" خاطئة، فلا بد أن تكون العبارة المتناقضة معها "هذه العبارة غير صحيحة" صحيحة، مما يعني أن عبارة "هذه العبارة خاطئة" صحيحة، أي باختصار: "هذه العبارة خاطئة". هنا، ظاهريًا، لا يبدو أن هناك تناقضًا، لأننا نجادل، فيما يتعلق بالموضوع "هذه العبارة صحيحة"، من "صحيحة" إلى "صحيحة"، ومن "خاطئة" إلى "خاطئة". ولكن إذا نظرنا إلى النتيجة النهائية، وهي "هذه العبارة خاطئة"، نرى أنها تُطابق مفارقة الكاذب![128] وهنا مرة أخرى، يكمن تفسير المفارقة المزدوجة في أن الموضوع الظاهر "هو" أو "هذا الاقتراح" يتغير دلالته أثناء استخلاص النتائج.

لاحظ أنه في كلا هذين المسارين من الاستدلال، يتمثل الشق الأول في الاستلزام الذاتي العادي، أي التكرار المنطقي، بينما يتمثل الشق الثاني في التناقض الذاتي الفعلي، أي المفارقة. إذا كانت القضية المعطاة (سواء كانت "هذه القضية خاطئة" أو "هذه القضية صحيحة") صحيحة، فإننا نكرر القضية كما هي (دون الحاجة إلى إضافة عبارة "صحيحة"). أما إذا كانت القضية المعطاة خاطئة، فلا يمكننا حذف العبارة الإضافية ("خاطئة") دون تغيير القضية الأصلية. وبالتالي، يمكننا القول إن القضيتين، "هذه القضية خاطئة" أو "هذه القضية صحيحة"، لا تُشكلان أي مشكلة عند اعتبارهما صحيحتين؛ وإنما تنشأ المشكلة فقط عند

محض هراء؛ فمحاولة تجاهل قوانين عدم التناقض في الوسط المرفوع لحل مفارقة ما هي إلا تناقض ذاتي.

[128] إنّ كون عبارة "هذه القضية صحيحة" متناقضة ضمنيًا (ولو من حيث الاحتمال) مثل عبارة "هذه القضية خاطئة" هو، على حد علمي، اكتشاف جديد. لاحظ جيدًا كيف تنشأ كلتا المفارقتين من خلال استدلالات عادية تمامًا: أي إذا تم تأكيد "P هي Q"، فإن P هي Q؛ وإذا تم إنكار "P هي Q"، فإن "P ليست Q"؛ وإذا تم تأكيد "P ليست Q"، فإن P ليست Q (حيث P ترمز إلى "هذه القضية"، وQ إلى "خاطئة" أو "صحيحة" حسب الحالة).

افتراض خطأهما. لذا، يمكننا القول إن مخرج مفارقة الكاذب (ونظيرتها الإيجابية) هو ببساطة قبول الادعاءين على أنهما صحيحان، وعدم تخيلهما خاطئين!

يمكننا أيضًا، إن أردنا، أن نجادل بأن عبارة "هذه القضية خاطئة" تختلف عن عبارة "هذه القضية صحيحة" في أن الأولى تُشكك في نفسها صراحةً، بينما لا تفعل الثانية ذلك. بناءً على هذا، يمكننا رفض الأولى فورًا وقبول الثانية إلى حد ما، حتى مع التسليم بأن الثانية خالية من أي معلومات مفيدة. أي، بما أن الأولى تبدو "أكثر تناقضًا" من الثانية، يُفضّل اللجوء إلى الثانية في أقصى الحالات . لكن هذا، تجدر الإشارة، يتجاهل الصعوبات الجمة التي تنطوي عليها. من الأفضل رفض كلا الشكلين رفضًا قاطعًا باعتبارهما تركيبين خاطئين.

د. لفهم زيف مفارقة الكاذب، من المهم إدراك أن الصيغتين "هذه القضية خاطئة" و"هذه القضية صحيحة" ليستا متناقضتين ؛ بل في الواقع، لا توجد صيغة متناقضة لأي منهما ! هذا خلل منطقي ، وعيب جوهري في خطاب مفارقة الكاذب؛ لأنه من حيث المبدأ، يُشترط منطقيًا أن يكون لكل قضية سليمة وذات معنى صيغة متناقضة. إذا افتقرت صيغة القضية إلى صيغة متناقضة، فلا يمكن الحكم عليها بالصواب أو الخطأ، لأن هذا الحكم يعتمد على وجود خيار. لا يتعين علينا حتى حصر قضايانا في المسندين "صحيح" أو "خاطئ" - أي مسند X ونفيه ليس X سيُظهران الخاصية نفسها بالنظر إلى الموضوع نفسه. أي أن "هذه القضية هي X" و"هذه القضية ليست X" ليستا متناقضتين ، وبالتالي فهما خاليتان من التناقض على حد سواء .

يمكننا، بالطبع، أن نلاحظ أن عبارة "هذه القضية هي X" يمكن نفيها بعبارة " تلك القضية (أي السابقة) ليست X"، أو حتى إدخال رمز للقضية الأصلية في القضية الجديدة. في هذه الحالة، على الرغم من اختلاف الفاعلين لفظيًا، إلا أن المقاصد ستكون واحدة. لكن صيغة "تلك القضية ليست X" أقرب إلى صيغة "هذه القضية هي X ليست X"، حيث تُعطى القضية الأصلية بأكملها دور الفاعل، ويُعطى محمولها دور المحمول. ومع ذلك، على الرغم من أن هاتين الصيغتين متكافئتان إلى حد ما في المعنى بالنسبة لبعضهما البعض وللقضية الأصلية، فإن أنماط سلوكهما المنطقي لا تتطابق مع نمط القضية الأصلية، كما رأينا سابقًا. وتبقى الحقيقة أن "هذه القضية ليست X" ليست نقيضًا لعبارة "هذه القضية هي X".

من الواضح أن أي قضية تتضمن الموضوع الخاص "هذه القضية" تُظهر خاصية غير مألوفة، ويمكن رفضها بناءً على ذلك فقط. والسبب في افتقار هذه القضية إلى نقيض هو أن موضوعها يشير إلى القضية التي تقع ضمنها ، وهذه

القضية تختلف بوضوح عندما يكون محمولها هو "خطأ" وعندما يكون "صحيح" (أو بشكل أعم، أي زوج من المحمولين "س" و"ليس س"). عندما يتغير المحمول، يتغير الموضوع أيضًا ؛ لذا لا يمكن تحديد الموضوع بدقة، فهو متغير، وليس ثابتًا كما ينبغي. للمصطلح "هذه القضية" مرجع مختلف في كل حالة، يعتمد على المحمول؛ وبالتالي، لا يمكن ربط كل موضوع إلا بمحمول واحد فقط، ولا يمكن ربطه أبدًا بالمحمول الآخر (أي نفيه).

يتضح من هذا أنه عندما ظننا في البداية، عند النظر إلى عبارة "هذه القضية خاطئة"، أنه إذا أخذناها حرفيًا، فلا بد من اعتبارها خاطئة، وبالتالي علينا أن نفضل عليها عبارة "هذه القضية ليست خاطئة"، أي "هذه القضية صحيحة"، وهكذا، لم ندرك أننا في الواقع، بسبب الغموض الكامن في مصطلح "هذه القضية" أو "هو/هي"، كنا نغير معناه في كل مرة. يمر هذا التغيير في المعنى دون أن نلاحظه، لأن المصطلح المستخدم بطبيعته غير ثابت. يمكن تطبيق الضميرين "هذا" و"هو/هي" على أي شيء ونقيضه دون أن يشيرا صراحةً إلى هذا التغيير في المعنى. فهما ليسا مرتبطين بشكل دائم بأي شيء، بل هما مجرد تسميات سياقية. في المصطلحات اللغوية التقنية، يُطلق عليهما اسم "إشاري" أو "دلالي".

وهكذا، يبدو أن مفارقة الكاذب تنشأ، مهما كان فهمنا لمصطلحاتها، نتيجةً لنوع من الغموض في الموضوع. فعلى الرغم من أننا نشير ظاهريًا إلى نفس الموضوع في مقدمة ونتيجة استدلالنا الشرطي، إلا أن هناك في الواقع تغييرًا خفيًا في المعنى، ما إن ندركه حتى يُفنّد المظهر الأولي للتناقض. وبذلك، تُوضع التداعيات المستحيلة المقترحة موضع شك، وتُصبح غير معقولة. وهكذا، تُزال التناقضات الظاهرة أو تُحل، نظرًا لعجزنا عن جعلها راسخة.

هـ. ثمة طريقة أخرى، مكملة، للتعامل مع مفارقة الكاذب، وهي الإشارة إلى الصعوبة المنطقية للإشارة الذاتية . وقد تبنى هذا النهج العديد من علماء المنطق، بمن فيهم أنا في أولى محاولاتي في هذا الموضوع في كتاب " منطق المستقبل ". وتتلخص الحجة المطروحة هنا في أن مصطلح "هذه القضية" يشير إلى شيء (أي "هذه القضية خاطئة" أو "هذه القضية صحيحة") يتضمن المصطلح نفسه. لا يمكن للإصبع أن يشير إلى نفسه، و"هذا" هو المكافئ المفاهيمي للإصبع. في الواقع، لا يحمل التعبير "هذا" أي مضمون عندما يُوجه إلى نفسه أو إلى جملة تتضمنه. إنه فارغ، بلا جوهر. وكأننا لا نقول شيئًا عندما نلجأ إلى هذه الإشارة الذاتية.

وبالتالي، فإن عبارة "هذه القضية هي X" (حيث يرمز X إلى خطأ، أو صواب، أو أي شيء آخر) هي في الواقع جملة لا معنى لها؛ والجملة التي لا معنى لها لا

يمكن أن تكون صوابًا أو خطأً. يمكن وصف هذه الجملة بشكل معقول بأنها ليست صوابًا ولا خطأً، دون الإخلال بقاعدة الوسط المرفوع، لأن أيًا من هذين التقييمين المنطقيين لا ينطبق على الجمل التي لا معنى لها. تبدو عبارة "هذه القضية خاطئة" ذات معنى لأن مكوناتها الأربعة (أي "هذه"، و"قضية"، و"هي"، و"خاطئة") لها معنى في العادة. ولكن في هذا التركيب تحديدًا، حيث لا يشير أحد العناصر (أي "هذه") إلى أي شيء موجود بالفعل، تُعتبر الجملة لا معنى لها.

إن التناقضات الظاهرية التي يُنتجها الإحالة الذاتية تُساعدنا على إدراك عدم جدواها. ومن خلال هذا الإدراك الفكري لعدم جدوى الإحالة الذاتية، نستطيع تفسير هذه التناقضات الظاهرية وإلغائها. بناءً على ذلك، يُمكننا القول إنه على الرغم من أن جملة "هذه القضية صحيحة" لا تُثير أي تناقض للوهلة الأولى (كما يعتقد الناس: "إن كانت صحيحة فهي صحيحة، وإن كانت خاطئة فهي خاطئة")، إلا أنها، نظرًا لاحتوائها على الإحالة الذاتية بقدر جملة "هذه القضية خاطئة"، تُعدّ عديمة الجدوى بنفس القدر، ولا يُمكن وصفها بالصحيحة أو الخاطئة. في الواقع، وكما بيّنتُ سابقًا، فإن جملة "هذه القضية صحيحة" تُثير أيضًا تناقضًا مزدوجًا.

قد يعترض أحدهم قائلًا: ماذا عن العبارتين: "هذه العبارة تشير إلى نفسها" و"هذه العبارة لا تشير إلى نفسها"؟ بالتأكيد، يمكننا القول إن هاتين العبارتين ذواتا معنى، وأن الأولى صحيحة بينما الثانية خاطئة! والرد على هذا الاعتراض هو أن العبارتين "هذه العبارة تشير إلى نفسها" و"هذه العبارة لا تشير إلى نفسها" ليستا متناقضتين ، لأنه (كما في مفارقة الكاذب) يختلف موضوعهما اختلافًا جذريًا، إذ تشير كل منهما إلى العبارة التي تنتمي إليها وليس إلى الأخرى. وبالتالي، فبينما قد تبدو الصيغة الإيجابية أكثر اتساقًا مع ذاتها من الصيغة السلبية، وبالتالي يُفضّل استخدامها في الحالات القصوى ، إلا أنهما في الواقع معيبتان جوهريًا، لأنه (كما في مفارقة الكاذب) لا يوجد لأي منهما تناقض، وبدون إمكانية منطقية لنفي خطاب ما، يستحيل الحكم على صحته أو خطئه.[129]

---

129 ثمة اعتراض آخر (طرحه عليّ أحد القراء) يتعلق بعبارات مثل "هذه العبارة تتكون من خمس كلمات" و"هذه العبارة تتكون من ست كلمات" - فرغم احتوائهما على اسم الإشارة "هذه"، تبدو الأولى صحيحة والثانية خاطئة! وهنا، يمكننا أن نشير إلى أنه على الرغم من أن العبارتين "هذه العبارة تتكون من خمس كلمات" و"هذه العبارة لا تتكون من خمس كلمات" تبدوان متناقضتين، إلا أنهما لا يمكن أن تكونا متناقضتين، إذ تبدو كلتاهما صحيحة. قارن أيضًا بين: "هذه العبارة تتكون من خمس كلمات" و"هذه العبارة تتكون من خمس كلمات" - الأولى صحيحة والثانية خاطئة، مع أن كلتيهما تحملان المعنى نفسه جوهريًا. من الواضح أن سلوك

و. بعد فترة وجيزة من التأملات السابقة، صادفتُ مثالًا آخر مثيرًا للاهتمام على الإحالة الذاتية المتناقضة، ألا وهو: "اعصيني!". [130]ينطوي هذا على "مأزق مزدوج" - إذا أطعتُه، فأنا أعصيه، وإذا عصيتُه، فأنا أطعه . لحل هذه المفارقة، نحتاج أولًا إلى صياغة العبارة بشكل أكثر دقة، كأن نقول: "يجب عليك عصيان هذا الأمر!". يمكننا حينها فكّ هذا التشابك بإدراك أن الأمر المُعطى له صيغة أمرية ظاهريًا، ولكنه يفتقر إلى المضمون في جوهره . فهو لا يُحدد فعلًا مُحددًا وملموسًا يجب القيام به أو عدم القيام به. لو أردنا طاعته أو عصيانه، لما عرفنا بالضبط ما يُفترض بنا فعله أو عدم فعله! لذلك، فهو أمر لا يُمكن طاعته ولا عصيانه. لقد قادني التأمل في هذه القضية إلى ما أعتقد الآن أنه الورقة الرابحة، والتي تحسم بشكل مقنع حل مفارقة الكاذب، حتى مع استمرار أهمية التأملات السابقة.

خطر لي حينها أن هذه هي تحديدًا مشكلة مفارقة الكاذب. فهي تقول "هذه القضية خاطئة" - لكنها لا تخبرنا بأي شيء عن العالم يمكن الحكم عليه بالصواب أو الخطأ . القضية هي عبارة تدّعي شيئًا ما عن العالم. إذا لم تدّعِ العبارة شيئًا، إذا لم "تقترح" شيئًا، فلا يمكن تقييمها منطقيًا على أنها صحيحة أو خاطئة. إذا لم تُشر إلى أي شيء - سواء كان ماديًا أو عقليًا أو روحيًا، إدراكيًا أو حدسيًا أو مفاهيميًا - فليس لها معنى. العبارة التي لا معنى لها لا تُعتبر قضية. صفات "الصواب" أو "الخطأ" ليست صفات عادية، مثل "أبيض" أو "أسود"، التي يمكن إلحاقها بأي موضوع ثم الحكم على صحة أو خطأ إلحاقها به. صفات "الصواب" أو "الخطأ" تتطلب ادعاءً دقيقًا قبل استخدامها.

يمكن إدراك صحة هذا التفسير بالرجوع إلى "الصيغ القضوية" المستخدمة في نظرية المنطق. خذ، على سبيل المثال، "كل X هي Y". لا يمكن الحكم على صحة أو خطأ هذه الصيغة القضوية لأنها تفتقر بوضوح إلى أي مضمون. فقط عندما تُعطى هذه الصيغة المجردة مضمونًا محددًا، مثل "كل البشر فانون"، يمكننا حينها أن نبدأ في التساؤل عما إذا كانت صحيحة أم خاطئة. الصيغة

هذه العبارات غير طبيعي، نظرًا لاعتمادها غير المعتاد على الصياغة المستخدمة فيها. فمن جهة، نفهم مغزى العبارة ونحسب عدد كلماتها، ثم نتحقق مما إذا كان هذا العدد يطابق العدد المُعطى: إذا كان كذلك، تُعتبر العبارة "صحيحة"، وإذا كان لا، تُعتبر "خاطئة". لكن في الوقت نفسه، علينا أن نتابع تغير دلالة اسم الإشارة "هذا"، مما يزيد الأمور تعقيدًا كما سبق شرحه، بالإضافة إلى أنه في هذا السياق تحديدًا يجب أن ننتبه لتأثير الصياغة. يقدم آل نيلز عبارة "ما أقوله الآن هو جملة باللغة الإنجليزية" كمثال على "الإشارة الذاتية غير الضارة" (ص 228).

130 وجدت هذا المثال في كتاب روبرت ماجيوري ***La philosophie au jour le jour*** (باريس: فلاماريون، 1994)؛ لم يذكر المؤلف ما إذا كان هذا اختراعه الخاص أم اختراع شخص آخر (ص 438).

القضوية مبهمة للغاية بحيث لا يمكن اعتبارها قضية. فهي لا تخبرنا بشيء عن العالم، سوى أنها تشير ضمنيًا إلى وجود (أو حتى مجرد احتمال وجود) قضايا ملموسة تتخذ هذه الصيغة. وكما لا يمكننا عصيان أمر أو حتى طاعته دون مضمون، كذلك لا يمكننا الحكم على تعبير شكلي بحت بالصح أو الخطأ.
ينطبق الأمر نفسه على مفارقة الكاذب: فهي، كقضية صورية، تفتقر إلى مضمون ملموس، وبالتالي لا يمكن الحكم عليها بالصواب أو الخطأ. ويعود افتقار مفارقة الكاذب إلى المضمون جزئيًا إلى وجود موضوع مرجعي ذاتي ("هذه القضية"). ولكن الحقيقة هي أنه حتى لو لم يكن موضوعها مرجعيًا ذاتيًا ، فسيظل مضمونها غير كافٍ. وذلك لأن محمولها "خطأ" (وكذلك نقيضه "صواب") ليس محمولًا عاديًا؛ بل هو أقرب إلى المحمول الصوري. ولا يمكن استخدامه إلا إذا تم اقتراح محمول آخر أكثر تحديدًا للموضوع قيد البحث. فعلى سبيل المثال، يمكن الحكم على "هذه القضية مثيرة للاهتمام" بالصواب أو الخطأ (إذا لم تكن مرجعية ذاتيًا) لأنها تحتوي بالفعل على محمول (وهو "مثير للاهتمام"). وبالتالي، فإن مشكلة مفارقة الكاذب لا تكمن فقط في الإشارة الذاتية التي تنطوي عليها، ولكن أيضًا في افتقارها إلى مسند أكثر واقعية من المسند المنطقي "خطأ" (أو "صحيح").
يوضح كل هذا كيف أن "قوانين الفكر" ليست بديهيات بالمعنى المتعارف عليه، أي مقدمات أساسية في عملية المعرفة نستمد منها مقدمات أخرى بشكل آلي. بل يشير مصطلح "قوانين الفكر" إلى رؤى متكررة تُقدم لنا بعض التوجيه الفكري، لكنها لا تستطيع بمفردها تحديد النتيجة. فالفرد الساعي للمعرفة، ولا سيما المنطقي، مدفوعٌ بوضوح الموقف أو عبثيته للبحث عن حلول إبداعية للمشاكل. ومع ذلك، لا بد له من التفكير في حلول ممكنة واختبارها.

2. مفارقة راسل (إعادة صياغة)

المنطق هو ما يساعدنا على تحويل الإدراكات الملموسة المتناثرة إلى مفاهيم مجردة منظمة. تستند المعرفة البشرية، أو الرأي، إلى التجربة والخيال والبصيرة العقلانية. وهذه الأخيرة هي نوع من "التجربة" بمعناها الأوسع، تجربة غير ظاهرية، يمكننا تسميتها "الحدس" المنطقي. ولهذا السبب، أطلق القدماء على العقل، في كل من الغرب والشرق، اسم "الحاسة السادسة" أو "الفطرة السليمة"، أي عضو الحس الذي يربط الحواس الخمس الأخرى، تلك التي تربطنا بالتجربة الظاهرية: الألوان، والأشكال، والأصوات، والروائح، والمذاقات، والإحساسات اللمسية، وما إلى ذلك، سواء أكانت مدركة جسديًا أم

متخيلة ذهنيًا. الحواس الخمس بدون السادسة تُنتج هراءً فوضويًا (فهي هراء، لا يمكن فهمها)؛ وعلى العكس، فإن الحاسة السادسة عديمة الفائدة بدون الحواس الخمس الأخرى، لأنها لا تملك ما يُبنى عليه فهم عقلاني. يعيد الخيال ترتيب البيانات التجريبية السابقة والاستدلال، مما يجعل من الممكن تكوين أفكار ونظريات جديدة يتم اختبارها لاحقًا بالرجوع إلى المزيد من الخبرة والاستدلال.

عناصر منطق الفئات . نشأ المنطق في البداية كعلمٍ بالرجوع أساسًا إلى الخطاب الطبيعي، مما أدى إلى ما نسميه اليوم منطق المحمول. في الخطاب البشري الطبيعي، نفكر (أنا وأنت، وكل شخص آخر) ونتناقش بشكل روتيني في الأشياء التي أدركناها، أو تصورناها في نهاية المطاف، من خلال قضايا تصنيفية تتضمن موضوعًا (مثلاً، س) ومحمولًا (مثلاً، ع) يرتبطان ببعضهما البعض بواسطة فعل الربط "يكون". تأخذ هذه القضايا شكل "س هو ع"، والذي قد يكون مفردًا أو جمعًا، وفي الحالة الأخيرة يكون عامًا (أو كليًا) أو خاصًا، وإيجابيًا أو سلبيًا، علاوة على ذلك، قد يتضمن أنماطًا وفئات مختلفة من المَعْلَمية [131].

إنّ القضية التي تأخذ صيغة "س هو ف" هي في الواقع إسناد مزدوج، فهي تُخبرنا بأنّ الشيء الذي هو س هو أيضًا ف؛ وبالتالي، فإنّ س وف كلاهما إسناد، مع إعطاء أحدهما (الموضوع س) الأسبقية في التفكير لكي يُسند الآخر (الإسناد ف) إليه [132]. في الأساس، يُشير س إلى ظاهرة أو ظواهر ملموسة (سواء كانت مادية أو عقلية أو روحية)، أي كيان فردي أو مجموعة كيانات، بينما يُشير ف إلى صفة من صفاته أو صفاتهم. على سبيل المثال، "جون رجل" و"كل الرجال بشر" هما إسناد مفرد (عن رجل واحد، جون) وإسناد جمع (عن جميع الرجال) على التوالي.

بالإضافة إلى ذلك، وفي سياق الخطاب الطبيعي، قد يكون موضوع أفكارنا هو المحمولات بحد ذاتها ، أي المحمولات بصفتها محمولات؛ مثال على ذلك: "قد يكون 'الرجال' موضوعًا أو محمولًا لقضية". يحدث هذا الأخير في الخطاب الفلسفي (أو المنطقي أو اللغوي) على وجه التحديد؛ على سبيل المثال، في هذه المقالة.

---

131 لسنا بحاجة إلى الخوض في تفاصيل هذه الفروقات هنا، فهي معروفة جيداً. وهناك أيضاً العديد من الفروقات الدقيقة بين أنواع المصطلحات المختلفة التي قد تظهر في القضايا كمواضيع أو محمولات؛ ولكن دعونا نبقي الأمر بسيطاً.

132 يشير مصطلح "الإسناد" إلى الرابط والمسند معًا كما لو كانا فعلًا من المتحدث (أو البيان الذي تم الإدلاء به) على الموضوع.

لقد وجد علماء المنطق عبر العصور، ولا سيما في العصر الحديث، أن الخطاب الطبيعي غير كافٍ إلى حد ما لتلبية احتياجاتهم، فطوروا تدريجيًا لغةً أكثر اصطناعية، هي لغة "الفئات" [133]. يُحاكي هذا النوع من الخطاب الخطاب الطبيعي تمامًا، ولكنه أكثر تجريدًا ووصفًا لتسهيل الخطاب الفلسفي (أو المنطقي أو اللغوي) وجعله أكثر دقة. في هذه اللغة، بدلًا من قول "هذا S هو P"، نقول "هذا S هو عضو (أو مثال) من P" (لاحظ جيدًا إطالة فعل الربط من "is" إلى "هو عضو (أو مثال) من"). إذا كان "هذا S" يرمز إلى فرد ملموس، فإن "P" هنا يُسمى " فئة "؛ أما إذا كان "هذا S" يرمز إلى فئة مجردة، فإن "P" هنا يُسمى " فئة الفئات ".

إذن، الفئة هي مفهوم مجرد، بناء ذهني نجمع فيه مجازيًا بعض الأشياء الملموسة (سواء كانت مادية أو ذهنية أو روحية). ورغم أننا نستطيع تصنيف الأشياء ذهنيًا مؤقتًا دون تسمية فئتها، فإننا عادةً ما نسمي الفئات (أي نخصص لها كلمة أو عبارة مميزة) لأن ذلك يُسهّل التذكر والتواصل. التسمية ليست جوهر التصنيف، لكنها تُسهّل التصنيف على نطاق واسع. اسم فئة الأشياء لا يُمثّلها كرمز، بل يُوجّه الذهن إليها أو يلفت انتباهنا إليها؛ أي أنه أداة للنية.

الفئة، بمعناها الأساسي، هي فئة من الأشياء بشكل عام؛ أما بمعناها الثانوي، فهي فئة من الفئات بشكل أكثر تحديدًا . وبالتالي، فإن الانتماء نوعان: انتماء غير الفئات إلى فئة، أو انتماء الفئات إلى فئة من الفئات. ويمكننا، بدلاً من ذلك، استخدام مصطلحي "فئات الرتبة الأولى" و"فئات الرتبة الثانية" للتمييز بين هذين النوعين. لا توجد رتب أخرى للفئات. عندما نفكر في أشياء ملموسة أو نناقشها، فإننا نتحدث بمنطق فئات الرتبة الأولى؛ وعندما نفكر في فئات الرتبة الأولى أو نناقشها، فإننا نتحدث بمنطق فئات الرتبة الثانية، وينطبق هذا الأخير أيضًا على فئات الرتبة الثانية لأنها في النهاية فئات أيضًا. يجب عدم الخلط بين رتبتي الفئات وبين التسلسل الهرمي للفئات داخل كل رتبة.

إن العلاقة بين فئات الفئات والفئات نفسها تُشابه العلاقة بين الفئات والأشياء الملموسة؛ فهي علاقة احتواء. فعندما تكون فئة أدنى (أي من الدرجة الأولى) عضوًا في فئة أعلى (أي من الدرجة الثانية)، لا يعني ذلك بالضرورة أن أعضاء الفئة الأدنى هم أعضاء في الفئة الأعلى؛ بل في الواقع، إذا كانوا أعضاءً في

---

133 يستند هذا العرض لمنطق الطبقات إلى ما قدمته في كتاب " منطق المستقبل" ، الفصول من 43 إلى 45. كلمة "طبقة" مشتقة من الكلمة اللاتينية " *classis* " ، والتي تشير إلى "مجموعة مدعوة للخدمة العسكرية" (قاموس ميريام-ويبستر). لا أعلم إن كان القدماء قد استخدموا هذه الكلمة بمعناها المنطقي، أو كلمة مشابهة، في خطابهم، لكنهم بالتأكيد فكروا وفق منطق الطبقات. ومن أمثلة هذا التفكير تمييز أرسطو بين الأنواع والأجناس، وشجرة بورفيريوس.

إحداهما، فهم بالتأكيد ليسوا أعضاءً في الأخرى. وهكذا، على سبيل المثال، أنت وأنا، مع أننا أعضاء في فئة "الرجال" لأننا رجال، إلا أننا لسنا أعضاءً في فئة "فئات الرجال" لأننا لسنا "رجالًا". كذلك، فإن فئة "الرجال" ليست رجلًا، بل هي عضو في فئة "فئات الرجال". أعضاء فئة "طبقات الرجال" (أو باختصار "طبقات الرجال")، وهي فئة من الطبقات، بالإضافة إلى الفئة الواسعة "الرجال"، هناك فئات أضيق مثل "البستانيين" و"المهندسين" و"الحكماء" و"المصابين بالعصاب" وما إلى ذلك.[134]

من ناحية أخرى، يشير التسلسل الهرمي إلى فئات ضمن ترتيب معين تتشارك في عناصر، ليس فقط من خلال التداخل الجزئي، بل بطريقة تجعل جميع أفراد فئة ما أفرادًا في الفئة الأخرى (وفي بعض الحالات، وليس كلها، العكس صحيح). على سبيل المثال، بما أن جميع البشر حيوانات، مع أن ليس كل الحيوانات بشرًا، فإن فئة "البشر" هي فئة فرعية (أو نوع) من فئة "الحيوانات"، وفئة "الحيوانات" هي فئة فرعية *(أو نوع)* من فئة *"الحيوانات"*. هي فئة عليا *(أو جنس)* من فئة "الرجال". إذا تشابهت فئتان في خصائصهما، لا أكثر ولا أقل، فيمكن القول إنهما فئتان متداخلتان (الفئة التي تُعدّ نوعًا وجنسًا في سياق ما تُسمى فئة فريدة من نوعها). إذا تشابهت فئتان في بعض الخصائص فقط، فيمكن القول إنهما فئتان متقاطعتان *(أو متداخلتان)* ، لكنهما ليستا مُرتبتين هرميًا (مثل "البستانيين" و"المهندسين"). إذا لم تشترك فئتان من نفس الرتبة في أي خصائص، فيمكن القول إنهما فئتان منفصلتان .

من المهم فهم الفرق بين التسلسل الهرمي والترتيب، والحرص على مراعاته. بما أنني وأنت رجال، فإن كل واحد منا ينتمي إلى فئة "الرجال"؛ وهذا يعني احتواء فئة من الدرجة الأولى على عناصرها الملموسة. وبما أن جميع الرجال حيوانات، فإن فئة "الرجال" هي فئة فرعية من فئة "الحيوانات"؛ وهذا يمثل تسلسلًا هرميًا بين فئتين من الدرجة الأولى. وبما أن "الرجال" فئة من الحيوانات، فإنهم ينتمون إلى فئة "فئات الحيوانات" (أو "فئات الحيوانات")؛ وهذا يمثل احتواء فئة من الدرجة الثانية (أي فئة من الفئات) على عناصرها من الدرجة الأولى (أي مجرد فئات). وبما أن جميع "فئات الرجال" هي "فئات من الحيوانات"، فإن فئة "فئات الرجال" هي فئة فرعية من فئة "فئات الحيوانات"؛

---

134 لاحظ أن قول أو كتابة كلمة "رجال" بدون علامات اقتباس يشير إلى مسند . عندما نريد الإشارة إلى الفئة المقابلة ، نقول فئة الرجال، أو فئة الرجال؛ وإذا كنا نكتب، فيمكننا كتابة الشيء نفسه مع أو بدون علامات اقتباس، أو ببساطة "رجال" بين علامتي اقتباس. عند التعامل مع فئات الفئات، نقول فئة فئات الرجال، أو فئة فئات الرجال، أو فئة فئات الرجال، ويمكننا كتابة الشيء نفسه مع أو بدون علامات اقتباس، أو ببساطة "فئات الرجال" أو "فئات الرجال" بين علامتي اقتباس.

وهذا يمثل تسلسلًا هرميًا بين فئتين من الدرجة الثانية، أي بين فئتين من الفئات. إن العلاقة بين فئات الرتبة الأولى وفئات الرتبة الثانية ليست علاقة هرمية، بل هي علاقة احتواء؛ أي أن الأولى هي دائماً أعضاء (أمثلة) للثانية، وليست فئات فرعية. ولا توجد تسلسلات هرمية إلا بين فئات من نفس الرتبة.

وهكذا، في منطق الطبقات، لدينا مستويان للوجود. المستوى الأول هو المستوى الموضوعي نسبيًا للظواهر التجريبية (سواء كانت مادية أو عقلية أو روحية في جوهرها)؛ وفوقه، في أذهاننا، المستوى الذاتي نسبيًا للأفكار (التي تُعتبر غير مادية، ولكنها ذات جوانب ظاهرية - أي الصور الذهنية أو المادية، والكلمات المنطوقة أو المكتوبة، ونوايا هذه العلامات)، ويشمل أفكارًا حول الظواهر التجريبية وأفكارًا حول هذه الأفكار. تُطوَّر الطبقات لتسهيل دراستنا للظواهر التجريبية، وتُطوَّر طبقات الطبقات بدورها لتسهيل دراستنا للطبقات - لأن الطبقات (بما في ذلك طبقات الطبقات) هي في حد ذاتها ظواهر تجريبية من نوع ما. التصنيف هو ابتكار بشري يُساعد على الترتيب المعرفي للأشياء التي نلاحظها من خلال حواسنا أو مخيلاتنا أو حدسنا التأملي. مع أن الطبقات هي نتاج العقل، فهذا لا يعني أنها اعتباطية - فهي تتشكل وتُنظَّم وتُضبط بواسطة ملكتنا العقلانية، أي بمساعدة المنطق.

من الواضح أنه لكي تُصنَّف فئة ما، يجب أن تحتوي على عنصر واحد على الأقل (وفي هذه الحالة يكون العنصر الوحيد "فريدًا من نوعه"). عادةً، تحتوي الفئة على عنصرين أو أكثر، بل عدد لا يُحصى من العناصر. تكون الفئة منتهية إذا تضمنت عددًا محددًا من العناصر؛ أما إذا كان عدد العناصر التي تتضمنها يصعب حصره، فتُسمى الفئة مفتوحة النهاية (أي لا نهائية أو على الأقل غير محددة). ما يجمع عناصر الفئة معًا هو امتلاكها لخاصية مميزة مشتركة؛ وتُعرَّف الفئة بهذه الخاصية (التي قد تكون بالطبع مزيجًا معقدًا من العديد من الخصائص). تُسمى الفئة التي لا تحتوي على عناصر فئة فارغة؛ وهذا يدل على أن خاصيتها المميزة معروفة بأنها وهمية، وبالتالي فهي، بالمعنى الدقيق للكلمة، ليست فئة.

لذا، تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "الفئة" غامضٌ بعض الشيء، إذ قد يُشير إلى فئة من الدرجة الأولى (فئة من غير الفئات، أي أشياء أخرى غير الفئات) أو فئة من الدرجة الثانية (فئة من الفئات، أي بناء ذهني يجمع اثنين أو أكثر من هذه البناءات الذهنية). فالفئة (من الدرجة الأولى) ليست، بل لا يُمكن أن تكون، فئة من الفئات (أي فئة من الدرجة الثانية). وهناك، بالطبع، فئة تُسمى "غير الفئات"؛ ومثالها الأساسي هو كل الأشياء الملموسة التي ليست فئات بحد ذاتها؛ على سبيل المثال، أنت وأنا لسنا فئات. "غير الفئات" هي مجرد فئة، وليست فئة

من الفئات، لأنها لا تشمل أي فئات. وبالتالي، يُمكن القول إن "غير الفئات" فئة من الدرجة الأولى، لكنها لا تُصنّف كفئة من الدرجة الثانية.[135]

يُعدّ مجال دراسة فئات الفئات محدودًا للغاية مقارنةً بمجال دراسة الفئات المجردة. فما هي الفروقات التي يمكننا إجراؤها بين الفئات؟ قليلة جدًا. يمكننا التمييز بين الفئات وفئات الفئات، وبين الفئات المحدودة والفئات المفتوحة، وبين الفئات الموجبة والفئات السالبة [136]، وربما بعض الفروقات الأخرى، ولكن ليس أكثر من ذلك بكثير.

مفارقة مزدوجة ظاهرة . اقترح برتراند راسل (بريطانيا، 1872-1970) تمييزًا بين "الفئة التي تنتمي إلى نفسها" و"الفئة التي لا تنتمي إلى نفسها". مع أن كل فئة بالضرورة متطابقة مع نفسها (وبهذا المعنى فهي مضمنة في نفسها)، إلا أنه لا يترتب على ذلك أن كل فئة تنتمي إلى نفسها (من الواضح أن بعضها كذلك وبعضها الآخر ليس كذلك). يمكن إثبات صحة هذا التمييز من خلال تقديم أمثلة مقنعة. فمثلاً، فئة "الفئات الموجبة" تنتمي إلى نفسها، لأنها مُعرَّفة بصفة موجبة؛ بينما فئة "الفئات السالبة" لا تنتمي إلى نفسها، لأنها مُعرَّفة أيضًا بصفة موجبة (وإن كان ذلك بالإشارة العامة إلى النفي). كذلك، فئة "الفئات المحدودة" لا تنتمي إلى نفسها، لأنها تضم عددًا لا يُحصى من الفئات؛ بينما فئة "الفئات المفتوحة" تنتمي إلى نفسها، لأنها تضم أيضًا عددًا لا يُحصى من الفئات.

ماذا عن فئة "الفئات"؟ هل هي عنصر من عناصر نفسها أم لا؟ بما أن "الفئات" فئة، فلا بد أنها عنصر من عناصر "الفئات"، أي عنصر من عناصر نفسها. هذا الكلام يُقال دون مراعاة الفرق بين فئات الرتبة الأولى والثانية. إذا طرحنا السؤال بشكل أكثر تحديدًا، فلا بد أن تكون الإجابة دقيقة. فئة "فئات الرتبة الأولى"، كونها فئة من الفئات وليست فئة منفردة، لا يمكن أن تكون عنصرًا من

---

135 لاحظ أنه بينما يسهل ترجمة المصطلحات الإيجابية إلى لغة منطق الفئات، فإن المصطلحات السلبية تُشكّل صعوبة حقيقية. على سبيل المثال، بينما يشير مصطلح "رجال" فقط إلى غير الفئات، فإن نقيضه التام، مصطلح "غير رجال" بمعناه الأوسع، يشمل كلاً من غير الفئات (أي الأشياء الملموسة بخلاف الرجال) والفئات (أي الأشياء الأكثر تجريدًا). كذلك، بينما يشير مصطلح "فئات منتهية" فقط إلى الفئات، فإن نقيضه التام، مصطلح "فئات غير منتهية" بمعناه الأوسع، يشمل كلاً من الفئات المفتوحة (المجردة) وغير الفئات (الملموسة). لذا، يجب علينا، من أجل الاتساق، أن نُقرّ بأن بعض المصطلحات تشمل كلاً من غير الفئات والفئات (بما في ذلك فئات الفئات). عمليًا، هذا يعني أنه يتعين علينا استخدام صيغ الفصل التي تكشف البدائل الضمنية. وهذا بالطبع يُعقّد منطق الفئات بشكل كبير.

136 تُعرَّف الفئات الإيجابية بصفة إيجابية، بينما تُعرَّف الفئات السلبية بصفة سلبية. على سبيل المثال، تُعرَّف فئة "الرجال" بالإشارة إلى الحيوانات العاقلة (صفة إيجابية)، بينما تُعرَّف فئة "العزاب" بالإشارة إلى الرجال غير المتزوجين (صفة سلبية).

عناصر نفسها، بل عنصرًا من عناصر "فئات الرتبة الثانية" فقط؛ فجميع عناصر "فئات الرتبة الأولى" هي فئات منفردة. من ناحية أخرى، بما أن فئة "فئات الرتبة الثانية" فئة من الفئات، فهي عنصر من عناصر نفسها، أي عنصر من عناصر "فئات الرتبة الثانية". وبالتالي، تشمل فئة "الفئات من الرتبة الثانية" نفسها وفئة "الفئات من الرتبة الأولى"، لذا عندما نقول إن الفئة الأوسع "الفئات" هي عضو في نفسها، فإننا نعني تحديدًا أنها عضو في الفئة الأضيق "فئات الفئات". أما بالنسبة لفئة "اللا فئات"، فبما أنها فئة وليست لا فئة، فهي ليست عضوًا في نفسها. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن مفارقة راسل لا تُميّز بين فئات الرتبة الأولى والثانية، بل تُركّز على "الفئات" بشكل عام.

تساءل راسل **عما إذا كانت "فئة جميع الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها" عضوًا في نفسها أم لا** . بدا من المستحيل منطقيًا الإجابة على هذا السؤال، لأنه في كلتا الحالتين ينتج تناقض. فإذا لم تكن فئة "الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها" عضوًا في فئة "الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها"، فإنها إذًا عضو في "الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها" (أي في نفسها)؛ وإذا كانت فئة "الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها" عضوًا في "الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها"، فإنها أيضًا عضو في "الفئات التي هي أعضاء في نفسها" (أي في نقيضها). بدا هذا وكأنه مفارقة مزدوجة مذهلة.

حل المشكلة . إن السعي وراء المعرفة مسعى بشري، وبالتالي فهو مسعى قائم على التجربة والخطأ. والمعرفة استقرائية أكثر منها استنتاجية؛ فالاستنتاج ليس إلا أداة من أدوات الاستقراء. توجد حقائق مطلقة في المعرفة البشرية، لكنها قليلة ونادرة. عندما نصوغ نظرية، فهي في جوهرها فرضية، قد تحتاج لاحقًا إلى مراجعة أو استبعاد. وطالما بدت مفيدة وسليمة، وأكثر من أي نظرية منافسة، فإننا نتبناها؛ ولكن إذا تبين أنها تتناقض مع بعض الحقائق أو أنها تُنتج تناقضًا، فإننا مُلزمون إما بإعادة صياغتها أو التخلي عنها. هذا هو مبدأ الاستقراء. عندما نصادف تناقضًا، علينا أن "نتحقق من مقدماتنا" ونعدلها حسب الضرورة. في الحالة المطروحة، بما أن تصورنا لمنطق الطبقات يُظهر من خلال مفارقة راسل أنه خاطئ بطريقة ما، يجب علينا العودة ومعرفة أين أخطأنا. لذا، دعونا نتتبع خطواتنا بعناية. لقد حددنا فئةً وانتماءً إلى فئةٍ ما عن طريق تحويل التنبؤ إلى تصنيف، قائلين فعلياً:

إذا كان شيء ما X، فهو عضو في الفئة 'X'، وليس عضوًا في الفئة 'nonX'.

إذا لم يكن شيء ما X، فإنه ليس عضوًا في الفئة 'X'، ولكنه عضو في الفئة 'nonX'.

من أين أتينا بهذا التعريف؟ إنه ليس تعريفًا مطلقًا فُرض علينا إدراكيًا. بل ابتكرناه بأنفسنا، فهو اصطلاحٌ صاغنا من خلاله فكرة الطبقات والانتماء إليها. يمكن للمعرفة أن تتقدم دون اللجوء إلى هذه الفكرة، وقد فعلت ذلك لآلاف السنين، ولا تزال تفعل ذلك في أذهان الكثيرين. إنها فكرةٌ لها تاريخ، أضافها علماء المنطق في العصور الحديثة نسبيًا إلى ترسانة أساليب الاستدلال. لاحظ هؤلاء العلماء أنفسهم وغيرهم يستدلون بالتصنيف، وأدركوا أن هذه حيلةٌ مفيدة، تختلف عن الإسناد، ومع ذلك فهي تستند إليه بطريقةٍ ما. لذلك اقترحوا رسميًا التعريف المذكور أعلاه، وشرعوا في دراسة المسألة بمزيدٍ من التفصيل لتعظيم فائدتها. وهكذا وُلد "منطق الطبقات".

مع ذلك، أدرك أحد علماء المنطق، برتراند راسل، في مرحلة ما، وجود تناقض جوهري في مفهومنا للتصنيف، مما وضع بنية منطق الفئات برمتها موضع شك جدي. كان ذلك اكتشاف المفارقة التي تحمل اسمه. لقد كان اكتشافًا عظيمًا، إذ لا شيء أهم لتطوير المعرفة، ولا سيما تطوير فرع المعرفة المسمى بالمنطق الصوري، من الحفاظ على الاتساق. فكل اكتشاف للتناقض يحفزنا على صقل معرفتنا وإتقانها. يستحق راسل الكثير من التقدير لهذا الاكتشاف، حتى وإن واجه صعوبة بالغة في حل المفارقة بطريقة مقنعة تمامًا. فلنحاول هنا أن نتجاوزه، بالتعمق أكثر في العمليات الفكرية التي ينطوي عليها التصنيف. ما هو التصنيف، بتعبير أدق؟

إذا دققنا النظر في تعريفنا السابق للفئة "س" وانتماء الأشياء إليها بحكم كونها "س"، فلا بد لنا من طرح السؤال التالي: ما الذي يحققه هذا التعريف عمليًا؟ هل نستبدل ببساطة عبارة "ينتمي إلى" بفعل الربط "يكون"، والفئة "س" بالمسند "س"؟ إن كان هذا ما نفعله، فلا جدوى منه، فمن الواضح أن تغيير اسم علاقة أو مصطلح لا يؤثر فيه بأي شكل من الأشكال. فالكلمات ليست جوهرية للمعرفة، بل المهم هو دلالتها ومعناها. إذا تغيرت الكلمات دون أن يتغير المعنى، فهذا يعني أن شيئًا ذا أهمية بالغة قد تغير. كلا، نحن لا نغير الكلمات المستخدمة فحسب، بل نقترح صورة ذهنية.

مفهومنا للتصنيف هو مفهوم الكيانات الذهنية المسماة بالفئات، والتي تُجمع فيها الأشياء الأخرى غير الفئات (أو الفئات الأدنى منها، في حالة فئات الفئات) بشكل مجازي . عندما نقول عن الأشياء إنها تنتمي إلى الفئة "س"، فإننا نعني أن الفئة "س" هي بمثابة صندوق تُخزن فيه هذه الأشياء، عن طريق التخيل، (في وقت محدد، سواء كان ذلك مؤقتًا أو دائمًا). أي أن "تعريفنا" للتصنيف هو في الواقع اصطلاح رسمي يُستخدم لترسيخ هذه الصورة. ويعني ذلك في الحقيقة ما يلي:

إذا كان شيء ما X، فهو ينتمي إلى الفئة 'X'، وخارج (أي ليس في) الفئة 'nonX'.
إذا لم يكن شيء ما X، فإنه يكون خارج (أي ليس في) الفئة 'X'، ولكنه في الفئة 'nonX'.

من الواضح أن كون الشيء "كـ" ووجوده "داخل" شيء آخر ليسا مترادفين . يُقر تعريفنا المتعارف عليه (أي بالاتفاق العام) بأنه إذا نُسب شيء ما إلى صفة X، فيمكننا اعتبار ذلك الشيء كما لو كان مُحتوىً ضمن الكيان الذهني المسمى الفئة "X". لكن هذا الإقرار ليس مطلقًا؛ فهو لا يعني بالضرورة أن خضوع الشيء لصفة X يستلزم بالضرورة كونه عضوًا في الفئة "X". ففكرة التصنيف برمتها، وبالتالي تعريف ما يُشكّل فئة والانتماء إليها، هي ابتكار بشري. قد يكون هذا الابتكار مفيدًا للغاية، وهو كذلك بالفعل، لكنه يبقى خاضعًا لقوانين الطبيعة. إذا وجدنا أن الطريقة التي تصورنا بها الأمر، أي تعريفنا له، تؤدي حتمًا إلى تناقض، فعلينا تعديل تعريفنا بحيث لا يعود هذا التناقض قائمًا. هذه هي طريقتنا في التفكير والتصرف في جميع المواقف المماثلة.

كما سنبين لاحقًا، بما أن التناقض ناتج عن الاستلزام التعريفي المذكور آنفًا، فلا بد من تعديل هذا الاستلزام. أي، يجب أن نحدد له حدودًا. بالطبع، لا يمكننا الاكتفاء بالقول بشكل مبهم إن له حدودًا؛ بل يجب تحديد هذه الحدود بدقة لاستعادة القيمة العملية لمفهوم التصنيف. يمكننا فعل ذلك بإدراك أن تعريفنا للتصنيف بالرجوع إلى شيء "ينتمي" إلى شيء آخر يعني أن منطق الفئات يُنظر إليه على أنه مرتبط بالمنطق الهندسي . ويتضح هذا جليًا عند تأملنا في حقيقة أننا غالبًا ما "نمثل" الفئات بأشكال هندسية (لا سيما الدوائر) ونمثل عناصرها بنقاط داخل تلك الأشكال. هذه الممارسة ليست عرضية، بل هي جوهر فكرتنا عن التصنيف. التصنيف هو تخيل أننا نضع عناصر معينة، يتم تحديدها من خلال امتلاكها لخاصية مشتركة ومميزة، في حاوية مُصنفة [137].

دعونا الآن نتفحص مفهوم الانتماء الذاتي في ضوء هذه التأملات. ما هي فكرة الانتماء الذاتي؟ إنها افتراض أن فئة ما قد تكون عضوًا في نفسها. ولكن هل هذا المفهوم معقول حقًا؟ إذا تجاهلنا للحظة مسألة منطق الفئات، وأعدنا صياغة السؤال من منظور المنطق الهندسي، فسنجد أنه عبثي. هل يمكن لوعاء أن يحتوي نفسه؟ بالطبع لا. لا يوجد مثال معروف لوعاء يحتوي نفسه في العالم المادي؛ بل إننا لا نستطيع حتى أن نتخيل بصريًا وعاءً يحتوي نفسه. لذا، فإن فكرة الاحتواء الذاتي لا أساس تجريبي لها، ولا حتى في المجال الذهني. إنها مجرد تركيب خيالي لكلمتين، بلا أساس تجريبي. لهذا السبب، تبدو لنا الفكرة

137 هذا "تمثيل" تصويري، صورة مجازية لا ينبغي أخذها حرفياً.

غير منطقية، ويمكننا أن نفترض بثقة، كمسلمة عالمية أبدية، أن الاحتواء الذاتي مستحيل. إن مصطلحًا لا معنى له مثل "مجموعة كل المجموعات" هو بالضرورة مصطلح فارغ. لسنا مجبرين على قبول ذلك، بل إننا غير مسموح لنا منطقياً بالقيام بذلك؛ لا يمكننا إلا أن نتحدث باستمرار عن "مجموعة جميع المجموعات الأخرى"[138].

الحاوية، بطبيعة الحال، متطابقة دائمًا مع نفسها، أي أنها تشغل الحيز الذي تشغله تمامًا. لكن هذا "التطابق" ليس احتواءً، فضلًا عن كونه احتواءً ذاتيًا، لأنه في الحقيقة (باستثناء التعبير اللفظي) لا يتعلق بشيئين، بل بشيء واحد فقط؛ لا يوجد فيه "تطابق"، إنه مجرد امتداد، لمرة واحدة فقط. نشير إلى الاحتواء عندما يتسع جسم أصغر داخل جسم أكبر (أو في حالة التطابق التام عندما يتسع جسم آخر بنفس الحجم داخل جسم معين). يشير مفهوم الاحتواء إلى جسمين، لا إلى جسم واحد. يجب أن يكون هناك جسمان متميزان؛ لا يكفي تسمية الشيء نفسه بطريقتين. إن تخيل "الاحتواء الذاتي" هو تخيل أن جسمًا كاملًا يمكن أن يتسع داخل نفسه كجسم أصغر (أو أنه يمكن أن يصبح جزأين، أحدهما داخل الآخر). هذا غير معقول . لا يمكن لشيء كامل أن يكون جزءًا (سواء كان جزءًا كاملًا أو جزئيًا) من نفسه؛ لا يمكن لأي شيء أن يكون كاملًا وجزءًا في آن واحد. لا يمكن لشيء واحد أن يكون شيئين (سواء كانا من نفس الحجم أو مختلفين) في وقت واحد؛ لا يمكن لأي شيء أن يوجد في نفس الوقت كشيئين.

لا يمكنك أن تقرر بالعرف أن شيئًا ما كلي وجزء في آنٍ واحد، أو أن شيئًا واحدًا هو اثنان. لا يمكنك أن تجمع شيئًا مستحيلًا بطبيعته. يمكنك فقط أن تجمع شيئًا ممكنًا بطبيعته، حتى وإن كان غير ضروري. وبالتالي، فإن مفهوم الاكتفاء الذاتي لا معنى له؛ فهو مفهوم فارغ حتمًا، لأنه يفترض أن شيئًا مستحيلًا ممكن. لا وجود لمفهوم الاكتفاء الذاتي؛ فالحاوية لا يمكنها أبدًا أن تحتوي نفسها. إذا كان هذا صحيحًا، فمن الصحيح أيضًا أنه لا توجد فئة تشمل نفسها، لأن التصنيف (كما رأينا) هو في جوهره فكرة هندسية. وبما أن الحاوية لا يمكنها أن تحتوي نفسها، فإن الإجابة على سؤال ما إذا كانت الفئة يمكن أن تكون عضوًا في نفسها هي قطعًا لا لبس فيه: لا. لأن القول عن أي فئة بأنها عضو في نفسها يعني ضمنًا أن الحاوية يمكن أن تكون محتوى في نفسها. وكما لا توجد حاوية هي محتوى في نفسها، فكذلك لا توجد فئة هي عضو في نفسها!

---

138 لإعطاء صورة ملموسة: لا يمكن وضع كيس من الكرات الزجاجية (سواء كان بمفرده أو، والأسوأ من ذلك، مع الكرات الزجاجية بداخله) داخل نفسه، حتى لو كان من الممكن دحرجة الكيس ككل، مع جميع محتوياته، مثل كرة زجاجية وبالتالي يمكن تسميته كرة زجاجية.

هذه فكرة ثورية في منطق الطبقات. فهي تنطبق على جميع الطبقات، وليس فقط على طبقة "الطبقات غير المنتمية إلى نفسها" التي أدت إلى مفارقة راسل. تجدر الإشارة إلى أننا هنا ننفي إمكانية انتساب طبقة إلى نفسها، لا إمكانية عدم انتسابها إليها. فعندما نقول إن أي حاوية لا تحتوي على نفسها، فإننا نفترض أن كل حاوية لا تحتوي على نفسها. وبالمثل، عندما نقول إن أي طبقة ليست عضوًا في نفسها، فإننا نفترض أن كل طبقة ليست عضوًا في نفسها. وهذا يعني أنه بينما نُقرّ بموضوع مفارقة راسل، أي طبقة "الطبقات غير المنتمية إلى نفسها"، فإننا نرفض فكرة أن تكون هذه الطبقة ، ولو افتراضيًا للحظة ، عضوًا في نفسها (وبالتالي متناقضة) - لأننا نؤكد أنه لا توجد طبقة على الإطلاق عضو في نفسها.

قد تتساءلون: كيف يُعقل هذا؟ ألم نُبيّن بالأمثلة أن بعض الفئات أعضاء في ذاتها؟ ألم نتفق، على سبيل المثال، على أن فئة "الفئات" كونها فئةً، يجب أن تكون عضوًا في فئة "الفئات"، أي في ذاتها؟ كيف يُمكننا إنكار أمرٍ بديهي كهذا؟ بالتأكيد، قد تعترضون أيضًا: إذا لم تكن فئة "الفئات التي ليست أعضاء في ذاتها" عضوًا في ذاتها، فهي بلا شك عضو في ذاتها؛ وإذا كانت عضوًا في ذاتها، فهي بلا شك ليست عضوًا في ذاتها؟ للإجابة على هذه التساؤلات المشروعة، دعونا نعود إلى تعريفنا للتصنيف، وإلى ما ذكرناه بشأنه. كما أشرتُ سابقًا، فإن تعريفنا للفئات والانتماء إليها يأتي على شكل استدلالٍ اصطلاحي. وهو يقول:

إذا وفقط إذا كان شيء ما هو X، فإنه يكون عضوًا في الفئة 'X'.

بما أن هذا الاستلزام التقليدي يقودنا حتمًا إلى مفارقة، فلا بد من مراجعته، أي جعله أكثر تحديدًا في نطاقه، أي تحديد الشروط الدقيقة التي "يعمل" عندها ومتى يتوقف عن "العمل". يكمن الخطأ الجوهري فيه، كما رأينا، في أنه يوحي بأن الصنف يمكن أن يكون عضوًا في نفسه. على سبيل المثال، بما أن الصنف "classes" هو صنف، فهو إذًا عضو في "classes"؛ في هذا المثال، المتغير X له القيمة class والمتغير "X" له القيمة "classes". ولكن، كما بيّنا، فإن الادعاء بأن الصنف يمكن أن يكون عضوًا في نفسه يستلزم منطقيًا أمرًا مستحيلًا هندسيًا؛ ألا وهو أن الحاوية يمكن أن تكون محتوىً في نفسها. لذا، ولمنع ظهور مفارقة راسل، نحتاج إلى منع حدوث العواقب غير المرغوب فيها لتعريفنا. وبالنظر إلى أن مفهومنا للتصنيف إشكالي في وضعه الحالي، فما هي الشروط التي يجب تحديدها لتضييق نطاقه بحيث تُحل المشكلة؟

الجواب على هذا السؤال هو أنه عندما يكون موضوع ومسند جملة المقدمة واحدًا، فإن جملة النتيجة لا تُستنتج ضمنيًا. بمعنى آخر، إذا كانت جملة المقدمة

على شكل "إذا كانت الفئة 'س' هي س"، فإن جملة النتيجة "إذن الفئة 'س' عضو في 'س' (وبالتالي في نفسها)" لا تتبعها . هذا "الاستثناء" هو اصطلاح، تمامًا كما كان "الاستنتاج" اصطلاحًا عامًا. ما فعلناه هنا هو مجرد توضيح أن النتيجة تتبع المقدمة عمومًا ، باستثناء الحالة الخاصة التي يكون فيها موضوع ومسند جملة المقدمة "متطابقين" (بمعنى أن المسند س ينطبق على الفئة 'س' التي تستند بدورها إلى المسند س). من الواضح أن هذا إجراء مقبول منطقيًا. إذا تبين أن هناك استثناءات لقضية عامة مستحثة، فمن المشروع تمامًا بل ومن الواجب جعلها أقل عمومية، والتراجع فقط بالقدر الكافي للسماح بهذه الاستثناءات.

بما أن التعريف الأولي للتصنيف كان اصطلاحًا عامًا، فمن الجائز تمامًا، عند اكتشاف أن هذا الاصطلاح يقودنا إلى تناقض، الاتفاق على اصطلاح أضيق نطاقًا. وبالتالي، في حين أنه في الغالبية العظمى من الحالات، يظل صحيحًا أنه إذا كان شيء ما هو X، فهو عضو في الفئة 'X'، وبشكل أكثر تحديدًا، إذا كانت فئة (مثلًا، 'Y') هي X، فهي (أي 'Y') عضو في فئة الفئات 'X' - ومع ذلك، **استثناءً، في الحالة الخاصة حيث تكون الفئة التي هي *X* هي الفئة *'X'* (أي حيث *'X' = 'Y'*)، لا يمكننا القول إنها عضو في *'X'*** ، لأن هذا يعني الادعاء بأنها عضو في نفسها، وهو أمر مستحيل لأن هذا يعني أن الحاوية يمكن أن تكون محتوى في نفسها. لاحظ جيدًا أننا لا ننكر، على سبيل المثال، أن الفئة 'classes' هي فئة؛ نحن ننفي فقط الدلالة التي يُفترض عادةً أن تعني أن الفئة "classes" هي عضو في الفئة "classes". يمكننا الاستمرار في استخدام كلمة "is" (لأنها مجرد إسناد)، ولكن لا يُسمح لنا هنا بتحويل "is" إلى "is a member of" (لأن ذلك يُعد تصنيفًا غير مشروع).

وبهذا الشكل، يُمنع ظهور مفارقة راسل. أي، فيما يتعلق بفئة "الفئات غير المنتمية إلى نفسها": أولًا، من المشروع تمامًا افتراض أن فئة "الفئات غير المنتمية إلى نفسها" ليست منتمية إلى نفسها، لأننا نعلم يقينًا (من المنطق الهندسي) أنه لا توجد فئة منتمية إلى نفسها؛ ولكن ليس من المشروع القول بأن هذه الحقيقة (أي أنها ليست منتمية إلى نفسها) تستلزم أنها منتمية إلى نفسها، لأن هذا الاستلزام مستبعد اصطلاحًا. ثانيًا، ليس من المشروع افتراض، حتى على سبيل الجدال، أن فئة "الفئات غير المنتمية إلى نفسها" هي منتمية إلى نفسها، لأننا نعلم مسبقًا (من المنطق الهندسي) أنه لا توجد فئة منتمية إلى نفسها، وبالتالي لا يمكننا إثبات أنها ليست منتمية إلى نفسها من خلال هذا الافتراض، مع أنه من الصحيح على أي حال أنها ليست منتمية إلى نفسها.

كما هو واضح، فإن تصحيحنا لتعريف التصنيف، بجعله أقل عمومية مما كان عليه في الأصل، من خلال تحديد الحالة الخاصة التي لا يُطبَّق فيها الاستلزام،

ينجح في إزالة مفارقة راسل. يمكننا القول إن فئة "الفئات غير المنتمية إلى نفسها" ليست منتمية إلى نفسها، لكن لا يمكننا القول إنها منتمية إلى نفسها؛ وبالتالي، فإن كلا شقي المفارقة المزدوجة مسدودان. في الشق الأول، منعنا الاستدلال من عدم كونها "منتمية إلى نفسها" إلى كونها كذلك؛ وفي الشق الثاني، منعنا افتراض كونها "منتمية إلى نفسها" على الرغم من أن الاستدلال منها على عدم كونها كذلك سيكون غير ضار. وبناءً على ذلك، فإن الإجابة على السؤال الذي طرحه راسل – وهو: "هل فئة جميع الفئات التي ليست منتمية إلى نفسها منتمية إلى نفسها أم لا؟" - هو أن هذه الفئة ليست عضواً في نفسها، وأن عدم كون هذه الفئة عضواً في نفسها لا يجعلها، على عكس ما يبدو، عضواً في نفسها، لأنه لا توجد فئة عضواً في نفسها على أي حال.

وبالتالي، فإنه على الرغم من صحة كون الصنف "أصناف" صنفًا، إلا أنه لا يترتب على ذلك أنه عضو في نفسه؛ وعلى الرغم من صحة كون الصنف "أصناف الأصناف" صنفًا من الأصناف، إلا أنه لا يترتب على ذلك أنه عضو في نفسه؛ وعلى الرغم من صحة كون الصنف "الأصناف الموجبة" صنفًا موجبًا، إلا أنه لا يترتب على ذلك أنه عضو في نفسه؛ وعلى الرغم من صحة كون الصنف "الأصناف المفتوحة" صنفًا مفتوحًا، إلا أنه لا يترتب على ذلك أنه عضو في نفسه؛ وعلى الرغم من صحة كون الصنف "الأصناف التي ليست أعضاء في نفسها" صنفًا ليس عضوًا في نفسه، إلا أنه لا يترتب على ذلك أنه عضو في نفسه. أما بالنسبة للصنف "الأصناف الأعضاء في نفسها"، فليس له أعضاء على الإطلاق. ويجدر التأكيد على أن القيد المفروض على التصنيف هنا محدود النطاق للغاية؛ فهو لا يكاد يؤثر على منطق الأصناف، إذ يقتصر على حالات قليلة جدًا.

أعتقد أن ما سبق هو الحل الصحيح والنهائي لمفارقة راسل. لقد أقررنا بوجود مشكلة، وهي مفارقة راسل. وشخصنا سببها، وهو افتراض إمكانية الانتماء الذاتي . وبيّنا أن الانتماء الذاتي غير منطقي، لأنه يعني ضمناً أن الحاوية يمكن أن تحتوي نفسها؛ وهذا لم يكن تعديلاً عشوائياً، بل كان قائماً على المنطق. واقترحنا حلاً للمشكلة، حلاً يستهدفها بدقة ويزيلها جذرياً. تمثل حلنا في فصل الإسناد عن التصنيف في جميع الحالات التي يُفترض فيها الانتماء الذاتي، وفي هذه الحالات فقط. هذا الحل للمشكلة منطقي بحت وليس ضرباً من التخمين؛ إنه بسيط وأنيق؛ مقنع وغير معقد؛ لا يُعدّل جوهرياً مفهوم الانتماء إلى الفئة، بل يحدّ من تطبيقه قليلاً؛ إنه يُدخل قيداً، ولكنه قيد واضح ومحدد بدقة. لا يُلحق هذا الحل ضرراً جانبياً بمجالات منطق الطبقات، أو المنطق عموماً، التي لا تُشكّل إشكالية، وبالتالي لا يستدعي تعديلات إضافية على مبادئ المنطق. تجدر

الإشارة أيضاً إلى أن حلنا لا يعتمد على أي "نظام" غامض من أنظمة المنطق الرمزي الحديث، بل تم تطويره بالكامل باستخدام لغة عادية ومفاهيم وعمليات معروفة ومقبولة على نطاق واسع.

نبذة تاريخية . دعونا الآن نلقي نظرة سريعة على بعض تاريخ مفارقة راسل، ونرى كيف تعامل هو وبعض علماء المنطق الرمزي المعاصرين الآخرين معها [139].

كان جورج كانتور قد اكتشف تناقضًا في نظريته الخاصة بالمجموعات عام 1895. وفي عام 1902، عندما كان غوتلوب فريجه (ألمانيا، 1848-1925) على وشك نشر المجلد الثاني من كتابه " القواعد الأساسية" ، نصحه راسل بهذه المفارقة. انخدع فريجه تمامًا ولم يستطع إيجاد مخرج من التناقضات الذاتية الكامنة في "فئة الفئات التي لا تنتمي إلى نفسها". أدرك فريجه خطورة هذا الأمر، قائلاً: "المسألة المطروحة هي... ما إذا كان من الممكن إعطاء الحساب أساسًا منطقيًا على الإطلاق". حاول فريجه في البداية إصلاح الأمور باقتراح وجود "مفاهيم ليس لها فئات مقابلة"، أو بدلاً من ذلك بتعديل إحدى "بديهياته" بحيث:

> "يقال أن لمفهومين نفس الامتداد إذا، وفقط إذا، كان كل شيء يندرج تحت الأول ولكنه ليس امتدادًا للأول يندرج بالمثل تحت الثاني والعكس صحيح" [140].

من الواضح أن اقتراح فريجه الأولي بوجود "مفاهيم لا تُقابلها فئات" يُمكن اعتباره تمهيدًا لفصلي بين الإسناد والتصنيف في حالات مُحددة. مع ذلك، لم يُحدد فريجه بدقة الحالات التي يجب أن يحدث فيها هذا الفصل. ويتضح ذلك في اقتراحه التالي، الذي، رغم إشارته المُغرية إلى صعوبة مفهوم الانتماء الذاتي، لا يرفض هذا المفهوم رفضًا قاطعًا، بل يُحاول التخفيف من حدته. فهو يتحدث عن مفهومين بدلًا من مفهوم واحد، ويُحاول استبعاد امتداد كل منهما ككل من الآخر، مع استمراره بالطبع في تضمين الأشياء التي تندرج تحت هذا الامتداد؛ وهذا يُبين أنه لم يُدرك أن الإدماج الذاتي بواسطة الامتداد أمرٌ غير وارد.

ينبغي التأكيد على أن مفارقة راسل تتعلق بفئة معينة (أي فئة جميع الفئات التي لا تنتمي إلى نفسها) كونها أو عدم انتمائها إلى نفسها ، وليس إلى فئة أخرى . يحاول فريجه حل هذه المفارقة بالرجوع إلى زوج من الفئات المتساوية، لا إلى فئة واحدة، مع أنه (على حد علمي) لم يُثبت أن الفئات المتداخلة تُنتج مفارقة

---

139 أشير هنا بشكل أساسي إلى الرواية التي قدمها ويليام ومارثا نيل في كتاب تطور المنطق (أكسفورد، لندن: كلارندون، 1962)، الفصل الحادي عشر 1-2.

140 Kneale and Kneale, p. 654. Itale's theirs.

مماثلة لمفارقة راسل. وعليه، فإن حله المُقترح للمشكلة لا صلة له بها. علاوة على ذلك، يبدو أن فريجه قد اعتقد أنه إذا كانت جميع العناصر التي تندرج تحت فئة ما (مثلاً، 'Y') تندرج تحت فئة أخرى (مثلاً، 'X')، فإنه يُمكن افتراض أن الفئة 'Y' تندرج تحت الفئة 'X'؛ والعكس صحيح في حالة التداخل. ويُشير إلى ذلك محاولته منع هذا الافتراض، لتجنب (حسب تقديره) مفارقة راسل الناتجة. لكن في الحقيقة، لا يترتب على كون جميع عناصر Y تنتمي إلى X أن الفئة Y هي عنصر من عناصر الفئة X، بل يترتب فقط أن الفئة Y هي فئة فرعية من الفئة X، أو فئة مساوية لها إذا كانت العلاقة قابلة للعكس. وهكذا، يبدو أن فريجه قد خلط بين علاقات الانتماء إلى الفئات وتسلسلها الهرمي، مستخدمًا مصطلحًا غامضًا مثل "السقوط" لوصف كليهما.

قد نتساءل عما إذا كانت فئة مساوية، أو فئة فرعية، أو حتى فئة عليا، تنتمي إلى فئة ذات صلة هرمية بها. للوهلة الأولى، يبدو ذلك ممكنًا. على سبيل المثال، جميع الفئات الموجبة هي فئات، وبالتالي تنتمي إلى فئة "الفئات"، وفئة "الفئات الموجبة" هي فئة فرعية من فئة "الفئات". مع ذلك، ورغم أن ليس كل الفئات موجبة (فبعضها فئات سالبة)، فإن فئة "الفئات" فئة موجبة (لأنها مُعرَّفة بعبارة موجبة)، وبالتالي فهي تنتمي إلى فئة "الفئات الموجبة". ولكن على الرغم من أن هذا المثال يوحي بأن الفئة العليا قد تنتمي إلى فئتها الفرعية (وبالتالي، قد تنتمي الفئة المساوية أو الفئة الفرعية إلى فئتها ذات الصلة الهرمية)، فإنه لا يزال بإمكاننا التعبير عن الشك عن طريق القياس ، كما ربما أراد فريجه فعله. يمكننا الاستدلال استقرائيًا، بالتعميم، بأنه إذا لم يكن بالإمكان أن تكون فئة ما عضوًا في نفسها، فربما لا يمكنها أن تكون عضوًا في أي فئة متطابقة (كما يقترح فريجه)، وربما حتى في فئة فرعية أو فئة عليا. فالمسألة هنا هي ما إذا كان من الممكن اعتبار الحالات التي تشير إليها الفئة الأولى موجودة مرتين في الفئة الثانية (كأعضاء فيها بذاتها، وكمكونات لعضو فيها). لذا، ربما يكون فريجه قد أثار مسألة وجيهة، قد تؤدي إلى مزيد من القيود في منطق الفئات. مع ذلك، لا داعي لمزيد من الخوض في هذا الأمر في سياقنا الحالي، لأنه (كما سبق شرحه) ليس له صلة مباشرة بحل مفارقة راسل.

وصف راسل مفارقته في كتابه "مبادئ الرياضيات" ، الذي نُشر بعد ذلك بوقت قصير. مع أنه كان يميل في البداية إلى منهج فريجه الثاني، إلا أنه فضّل لاحقًا منهج فريجه الأول، مقترحًا أنه قد توجد "بعض الدوال الافتراضية التي لا تُحدد فئات حقيقية". لاحظ هنا مرة أخرى عدم القدرة على تحديد المصدر الدقيق للمشكلة وحلها. لاحقًا، اعتقد راسل أن "المشكلة لن تُحل تمامًا إلا باستبعاد جميع الفئات من النظرية المنطقية". وهذا، في رأيي، يُعدّ رد فعل مبالغ فيه. لكنه

اكتشف بعد ذلك (أو بالأحرى، ظنّ أنه اكتشف، أو أقنع نفسه بذلك) أنه يمكن توليد المفارقة نفسها دون "الحديث عن الفئات"، أي بالرجوع إلى مجرد محمولات - أي من حيث منطق المحمولات بدلًا من منطق الفئات. وكما قال كنيل وكنيل (ص 655):

> بدلاً من الصنف الذي يُفترض أن يحتوي على جميع الأصناف التي ليست أعضاءً في نفسه، دعونا نتأمل خاصية كون الشيء صفة لا تُجسد نفسها. إذا كانت هذه الخاصية تُجسد نفسها، فلا يمكنها أن تُجسد نفسها؛ وإذا لم تُجسد نفسها، فلا بد لها من أن تُجسد نفسها. من الواضح أن طبيعة المشكلة هنا هي نفسها كما في المفارقة الأصلية، ومع ذلك لا يوجد حديث عن الأصناف.

لكن حتى لو لم تُذكر الفئات صراحةً هنا، فمن الواضح أنها مقصودة ضمنيًا. كيف يمكن لخاصية ما أن "تُجسّد" نفسها؟ يُفترض أن الخاصية س ستكون "خاصية تُجسّد نفسها" إذا كانت س من بين الأشياء التي تمتلك الخاصية س. أي أن س تُجسّد س إذا كانت س عضوًا في فئة الأشياء التي هي س. لا يمكننا الحديث عن الخصائص دون اللجوء إلى الإسناد؛ وبمجرد الإسناد، يمكننا (بالنظر إلى التعريف الأولي للتصنيف) التصنيف بالتأكيد. لذا، فإن هذه المحاولة ليست سوى تلاعب لفظي؛ فالفكرة نفسها مقصودة، ولكنها مُغلّفة بعبارات أخرى. إنها مُضلّلة. علاوة على ذلك، فإن الطريقة التي يُزعم استحضار المفارقة بها هنا لا تُؤدي في الواقع إلى مفارقة.

لا يمكننا القول، حتى على سبيل الافتراض، "إذا كانت هذه الخاصية [أي خاصية كونها خاصية لا تُجسد نفسها] تُجسد نفسها" لأن ذلك يُعد تناقضًا ذاتيًا. لإعادة صياغة مفارقة راسل بمصطلحات "الخاصية"، سيتعين علينا الحديث عن " خاصية جميع الخصائص التي لا تُجسد نفسها"؛ لأنه حينها سنحتاج إلى مصطلح جديد، كما فعلنا في منطق الفئات. لكن من الواضح أن هذا المصطلح الجديد مُصطنع تمامًا ولا معنى له. هنا أيضًا، يجب أن نعني " فئة جميع الخصائص التي لا تُجسد نفسها" - وفي هذه الحالة، نعود إلى منطق الفئات. لذا، لاحظ جيدًا، بينما كان راسل مُحقًا في بحثه لمعرفة ما إذا كانت مفارقته مشكلة خاصة بمنطق الفئات، أم أنها تحدث أيضًا في منطق المحمول، وادعى أنه أثبت أنها تحدث في كلا المجالين، إلا أنه في الحقيقة (كما أوضحنا للتو) لم ينجح في ذلك. في الواقع، كانت المفارقة خاصة بمنطق الفئات. وكان من الأفضل له أن يعترف بالواقعة بدلاً من محاولة تجاهلها.

ردًا على بعض الانتقادات التي وجهها إليه زملاؤه، وافق راسل في النهاية على أن المفارقات جميعها ناتجة عن حلقات مفرغة، ووضع مبدأً لتجنب هذه الحلقات

مفاده أن "أي شيء يشمل جميع عناصر المجموعة لا يجب أن يكون جزءًا منها". وهكذا، يمكن القول إن راسل قد أقرّ بالمبدأ الذي استخدمته أنا أيضًا، وهو أن المجموعة لا يمكن أن تتضمن نفسها كأحد عناصرها، مع أن طريقة صياغته توحي بأنه اعتبره اصطلاحًا مصممًا لمنع الحلقات المفرغة غير المفهومة، وليس قاعدة منطقية مطلقة (لاحظ أنه يقول "لا يجب" بدلًا من "لا يمكن"). وقد رأى أن مفارقات نظرية المجموعات "من نفس نوع مفارقة إبيمينيدس القديمة (أو الكاذب)". وهذا يشير إلى أنه في هذه المرحلة، رأى أن مفارقته الخاصة ناتجة عن الإحالة الذاتية، بطريقة ما. يبدو للوهلة الأولى أن هناك نوعًا من الإشارة الذاتية في القضية «فئة جميع الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها هي (أو ليست) عضوًا في نفسها»، لأن عبارة «عضو في نفسها» تتكرر (إيجابًا أو سلبًا، بصيغة المفرد أو الجمع) في كل من الفاعل والمسند [141]. لكن لا يمكن القول إن الإشارة الذاتية هي المشكلة بحد ذاتها.

بعد بضع سنوات، وفي ورقة بحثية نُشرت عام ١٩٠٨، قدّم راسل شرحًا أكثر تفصيلًا لمفارقة راسل استنادًا إلى "نظرية الأنواع" الخاصة به. جادل راسل حينها بأنه "لا يمكن لأي دالة أن تتضمن بين قيمها أي شيء يفترض وجود الدالة نفسها مسبقًا، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما استطعنا اعتبار الأشياء التي تشير إليها الدالة بشكل غامض محددةً حتى تصبح الدالة محددة، بينما على العكس من ذلك... لا يمكن أن تكون الدالة محددةً حتى تصبح قيمها محددة" [142]. بعبارة أخرى، فإن السؤال "هل فئة جميع الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها أم لا، هي عضو في نفسها أم لا؟" معيبٌ بطبيعته، لأن الموضوع يبقى دائمًا بعيد المنال. لا يمكننا فهمه حتى نحسم ما إذا كان عضوًا في نفسه أم لا، ولا يمكننا فعل ذلك حتى نحسم الأمر؛ لذا، فإن المعضلة غير قابلة للحل، أي أن السؤال غير قابل للإجابة. في الواقع، يُعد الموضوع مصطلحاً يستحيل صياغته معرفياً، وذلك بسبب المأزق المزدوج الذي تنطوي عليه مسألة تعريفه بالنسبة لأي مفكر.

هنا، تجدر الإشارة إلى أن هدف تفسير راسل المذكور كان في جوهره دحضَ فئة "الفئات غير المنتمية إلى نفسها"، لأنها الفئة التي تُسبب المفارقة المزدوجة التي كان يسعى لحلها. أما فئة "الفئات المنتمية إلى نفسها" فلا تُؤدي إلى مفارقة مزدوجة: فإذا افترضنا أنها ليست منتمية إلى نفسها، فسيحدث تناقض ذاتي، ولكن يُمكننا مع ذلك القول، دون تناقض ذاتي، أنها منتمية إلى نفسها. في الواقع،

---

141 لاحظ أنه إذا كانت الإشارة الذاتية هي جوهر المشكلة، فإن الاقتراح "فئة جميع الفئات التي هي أعضاء في نفسها هي (أو ليست) عضوًا في نفسها" سيكون إشكاليًا بنفس القدر، على الرغم من أنه لا يؤدي على ما يبدو إلى مفارقة مماثلة.

142 نقلاً عن عائلة نيلز، ص 658.

لو كان تفسير راسل صحيحًا، لكانت الفئة المنتمية إلى نفسها غير مقبولة تمامًا كالفئة غير المنتمية. فإذا ادعينا استحالة أن تُشير فئة ما إلى شيء لم يُحسم بعد ، كما فعل راسل فيما يتعلق بالفئة غير المنتمية إلى نفسها، فعلينا أن نُقرّ بأن هذه السمة موجودة أيضًا في الفئة المنتمية إلى نفسها، وعلينا رفضها كذلك. يبدو أن راسل لم يُدرك ذلك، أي أن حله لم يُميّز تقنيًا بين الفئتين، وبالتالي يُمكن تطبيقه على كلتيهما. لهذا السبب، يجب اعتبار محاولته لحل مفارقة راسل بالرجوع إلى الدائرية أو اللانهاية فاشلة. أما في نظريتي، فالفئة الإيجابية (فئة الانتماء الذاتي) هي غير صالحة (وخالية)، لأنها غير قابلة للتصور هندسيًا، بينما تظل الفئة السلبية (فئة عدم الانتماء الذاتي) مشروعة تمامًا (ومُجسَّدة)، كما هو متوقع بناءً على مبدأ أن جميع الادعاءات (بما فيها ادعاء الانتماء الذاتي) قابلة للإنكار.

على أي حال، خلص راسل، باختصار، إلى أن الدالة لا يمكن أن تكون قيمةً في ذاتها؛ واقترح التمييز بين الدالة والقيمة باعتبارهما "نوعين" لا يمكن مزجهما عشوائيًا. لكن هذه النظرية، في رأيي، عامة جدًا، وتُعقّد الأمور كثيرًا. كما رأينا، لا يمكننا إنكار أن "الفئات" فئةٌ بحد ذاتها ؛ كل ما يمكننا فعله هو إنكار أن هذا يعني أن "الفئات" عضوٌ في ذاتها. هذا إنكارٌ للانتماء الذاتي، وليس للتنبؤ الذاتي أو الإشارة الذاتية. أما فيما يتعلق بمفهوم "الأنواع" ولاحقًا مفهوم "الرتب داخل الأنواع"، فلا ينبغي الخلط بينهما وبين الأفكار التقليدية عن التسلسلات الهرمية ورتب الفئات، التي عرضناها سابقًا في هذه المقالة. في الحقيقة، يُضفي التشابه بين مفاهيم راسل والمفاهيم الأخيرة على نظرية راسل مصداقيةً ظاهرة. لكن هذا المظهر خادعٌ تمامًا، فهذه مفاهيم مختلفة تمامًا. إن مفهوم راسل عن "الأنماط" تخميني للغاية وبعيد كل البعد عن المنطق السليم؛ ورغم أنه قد يبدو وكأنه يحل مفارقة راسل، إلا أن له تداعيات تتجاوزها بكثير، ويُبطل في الوقت نفسه أفكارًا تقليدية لا تبدو إشكالية [143]. باختصار، إنه حلٌّ ارتجاليٌّ وغير مُقنع.

كل مفارقة نصادفها هي، بطبيعة الحال، إشارة إلى أننا نسير في طريق مسدود. وبناءً على ذلك، يمكن القول إن مفارقة راسل كانت بمثابة إشارة إلى فريجه وراسل وغيرهما من علماء المنطق المعاصرين، إلى وجود خلل ما في نظرتهم. لقد بذلوا جهودًا مضنية للعثور على مصدر المشكلة، ولكن يبدو أنهم لم يتمكنوا من تحديد موقعها بدقة. لم تُجدِ تعقيدات منهجهم الرمزي والبديهي في المنطق نفعًا، بل حجبت عنهم حل المشكلة. وهذا يُبين أنه قبل أي محاولة للترميز والبديهية، من الضروري لعلماء المنطق أن يفهموا الموضوع المطروح فهمًا كاملًا بلغة بسيطة وباستخدام المنطق السليم. على حد علمي، فإن حل المشكلة المقترح في هذه المقالة أصيل، أي لا يمكن إيجاده في أي مكان آخر. إذا صحّ

143 انظر كبداية إلى نقد كنيلز لـ "نظرية الأنواع" في الفصل الحادي عشر.2.

ذلك، فإن نظرية منطق الطبقات التي طورها علماء المنطق الرمزي المعاصرون، والتي لا تزال تُشكل جوهر ما يُدرّس في الجامعات اليوم، تحتاج إلى مراجعة وتحديث شاملين.

قليل من النقد الذاتي . فيما يتعلق بحل مفارقة راسل التي طرحتها قبل أكثر من عقدين في كتابي " منطق المستقبل" ، لا بد من ذكر ما يلي هنا. مع أنني ما زلت أتمسك، في جوهره، بنظريتي حول منطق الأصناف الواردة هناك (في الفصلين 43 و44)، إلا أنه يجب عليّ الآن أن أنأى بنفسي قليلاً عن محاولتي لحل مفارقة راسل هناك (في الفصل 45).

لقد عبّرتُ، ولإنصافي، في ذلك العمل السابق عن شكوك كبيرة تجاه مفهوم الانتماء الذاتي؛ لكنني لم أتمكن من استبعاده تمامًا. فقد صرّحتُ قائلًا: "من وجهة نظري، على الأقل، يصعب تقبّل فكرة أن يكون الشيء وعاءً ومحتوى في آنٍ واحد"، بل وافترضتُ، على سبيل التعميم من عدد من الحالات التي دُرست، أنه "لا توجد فئة من أي شيء، أو فئة من فئات أي شيء، تكون عضوًا في نفسها أبدًا"، باستثناء "الأشياء" أو "فئات الأشياء" (مع أنه يمكن القول عن هذه الفئات أنها ليست أعضاءً في أي فئات، فضلًا عن كونها أعضاءً في نفسها [144])؛ ومع ذلك، لم أرفض الانتماء الذاتي من حيث المبدأ، ولم أستخدم هذا الرفض لشرح مفارقة راسل وحلّها، كما أفعل في هذه المقالة.

ويتضح هذا، على سبيل المثال، في قبولي لفكرة أن "الفئات المنتمية لذاتها" هي فئة من فئات نفسها. وقد فعلت ذلك انطلاقًا من اعتقادي بأن "إمكانية الانتماء الذاتي من عدمها ليست هي القضية". ظاهريًا، يبدو هذا صحيحًا بالطبع - فمفارقة راسل تتعلق بـ"فئة جميع الفئات التي ليست منتمية لذاتها"، وليس بـ"فئة جميع الفئات التي هي منتمية لذاتها". لكن في الواقع، كما بينت اليوم، هذا غير صحيح؛ فقبول الانتماء الذاتي هو السبب الحقيقي لمفارقة راسل، وعدم الانتماء الذاتي ليس إشكاليًا في حد ذاته.

على أي حال، ولأنني لم أستبعد تمامًا فكرة الانتماء الذاتي، لجأتُ إلى الحل الوحيد الذي بدا لي واعدًا في ذلك الوقت، ألا وهو رفض "التبديل" من "هو (أو ليس) عضوًا في ذاته" إلى "هو (أو ليس) {عضوًا في ذاته}" (لاحظ إضافة الأقواس المعقوفة). بمعنى آخر، اقترحتُ المنع المنطقي المتمثل في تغيير علاقة الانتماء الذاتي أو عدم الانتماء الذاتي إلى مصطلح قابل للتنبؤ . الآن أدرك أن هذا كان خطأً، فقد كان إجراءً اتُخذ متأخرًا جدًا في عملية التفكير التي أدت إلى

---

144 تجدر الإشارة إلى أنني في هذا السياق طرحت فكرة مفادها أن تعريف العضوية قد يفشل أحيانًا. لكنني لم أتعمق في هذه الفكرة آنذاك، لأنني لم أحلل حينها ما قد يترتب على هذا الفشل رسميًا.

مفارقة راسل. لقد كانت محاولة سطحية، تعالج عرضًا بدلًا من المرض. فعلتُ ذلك، بالطبع، لأنني اعتقدتُ أن هذه هي "من بين جميع العمليات المستخدمة في تطوير هذه الحجج، العملية الوحيدة ذات الصلاحية غير المؤكدة (غير المُثبتة)". لكن في الحقيقة، لم يكن ذلك السبب الوحيد المحتمل للنتيجة، فقد سبقته عمليةٌ ذات دلالة أعمق، ألا وهي الانتقال من "هو" إلى "هو عضو في". لم ألحظ حينها هذه العملية السابقة، فضلاً عن إدراكي لضعفها، ولذلك لم أهاجمها.

من الواضح أنني كنتُ على المسار الصحيح، إذ سعيتُ إلى إيجاد نقطة في مسار التفكير لإيقاف تطور مفارقة راسل. لكن خطئي كان في اختيار نقطة متأخرة جدًا في هذا المسار. في الواقع، النقطة الصحيحة هي نقطة مبكرة، كما هو مُبين في هذه المقالة. لا تنشأ مفارقة راسل نتيجة تبديل غير مشروع، بل نتيجة تحويل غير مشروع لمسند إلى فئة في الحالات التي يترتب عليها ادعاء الانتماء الذاتي. ورغم أن الحل المقترح لا يزال يُعتبر "تقليديًا" إلى حد ما، إلا أن الخلل الذي صُمم لإصلاحه حقيقي تمامًا، وهو أن الانتماء الذاتي مستحيل في الواقع، وبالتالي لا يمكن افتراض صحته أبدًا. الحل الذي اقترحته سابقًا للمشكلة لم يمنع سوى مفارقة راسل، ولم يمنع الانتماء الذاتي، وهو السبب الحقيقي للمفارقة. لذا، فإن الحل الذي أطرحه في هذه المقالة أعمق وأدق.

المراجع الرئيسية

قاموس الفلسفة . أنتوني فلو، محرر. لندن: بان، 1979.

بلوفيلد، جون. مترجم. تعاليم هوانغ بو الزينية: حول نقل العقل . نيويورك: غروف، 1958.

بوديدهارما. تعاليم بوديدهارما الزينية . ترجمة ريد باين. نيويورك: نورث بوينت، 1989.

تشنغ، هسويه لي. المنطق الفارغ : البوذية *Madhyamika* من المصادر الصينية. دلهي: موتيلال بانارسيداس، 1991.

Dhammapada, The . خوان ماسكارو، مترجم. هارموندسوورث، المكسيك: بنجوين، 1973.

دوجين. التنوير يتكشف: التعاليم الأساسية لمعلم الزن دوجين . كازواكي تاناهاشي، محرر. بوسطن: شامبالا، 2000.

إيراكل، جان. *Enseignements du Bouddha* . باريس: ليبريو، 2005.

جولد، ستيفن جاي. أحجار مراكش المتساقطة: تأملات ما قبل الأخيرة في التاريخ الطبيعي . لندن: دار فينتج، 2001.

هيوم، ديفيد. رسالة في الطبيعة البشرية . مشروع غوتنبرغ، نص إلكتروني (إنترنت).

كامالاشيلا (أنتوني ماثيوز). التأمل: الطريق البوذي للسكينة والبصيرة . برمنغهام: ويندهورس، 1992.

كنيل، ويليام ومارثا. تطور المنطق . أكسفورد، لندن: كلارندون، 1962.

سوزوكي، شونريو. عقل الزن، عقل المبتدئ. نيويورك: ويذر هيل، 1970.

ترونغبا، تشوغيام. لعبة الوهم . بوسطن: شامبالا، 1994.

تم ذكر المراجع الأخرى في الحواشي.

أعمال آفي سيون

آفي سيون مؤلفٌ للعديد من الأعمال في المنطق والفلسفة، منها: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-2009)؛ منطق من باب أولى (2013). يمكن الاطلاع على هذه الأعمال مجانًا على الموقع الإلكتروني: www.TheLogician.net.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495973147