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.

المنطق في التوراة

مجموعة موضوعية

آفي سيون، دكتوراه

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لآفي سيون، 1995-2013.

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية واتفاقيات عموم أمريكا. 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.

نشرها آفي سيون بنفسه بكل فخر.
جنيف، سويسرا.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي
المنطق في التوراة
مجموعة موضوعية

لا يوجد فهرس، ولا قائمة مراجع

خلاصة

"المنطق في التوراة " مجموعة موضوعية من تأليف آفي سيون. وهو يجمع في مجلد واحد مقالات كتبها حول هذا الموضوع في كتابي "المنطق اليهودي " (1995) و "المنطق من باب أولى" (2013)، حيث يتم تحديد وتحليل آثار المنطق في التوراة والوثائق الدينية ذات الصلة (الناخ، والإنجيل المسيحي، والقرآن والأحاديث).

محتويات

مقدمة 6
1. المنطق في التوراة 8
   1. مقدمة 8
   2. أمثلة على المنطق في التوراة 9
   3. ملخص واستنتاجات 52
   4. فيما يتعلق بالتناخ 55
2. المنطق الاستدلالي في التوراة 57
   1. فن المعرفة 57
   2. الاستدلال في الفلسفة الغربية 60
   3. النبوءة والنبوة 64
3. قال وخومر 76
   1. الخلفية 76
   2. الحالات المزاجية الصحيحة 83
   3. التمهيدات 92
   4. نماذج في التوراة 95
4. قائمة منقحة من الكتاب المقدس A Fortiori 101
   1. المشاكل التي تمت مواجهتها 101
   2. الحل الذي تم التوصل إليه هو 104
   3. البيانات وتحليلها 107
   4. توليف النتائج 113
5. لغة الكتاب المقدس من باب أولى 118
   1. مقدمة 118
   2. في أسفار التوراة 119
   3. في الكتب التاريخية 122
   4. في كتب أخرى 127
   5. يرفض 136
   6. ملحق (2005) 139
6. حجة مريم من باب أولى 142
   1. التحقق الرسمي من صحة حجة من باب أولى 142
   2. مبدأ الاستدلال 146
   3. الحجة تتصاعد 153
   4. مبدأ دايو (الكفاية) عند الحاخامات 156
   5. تحليل سفر العدد 12: 14-15 161

7. مساهمة لويس جاكوبس 171
1. مقارنة التعدادات 171
2. قضايا جديدة بالنسبة لي 178
3. ثلاثة مرفوضين 186
4. ملاحظات عامة 188
8. خطاب من باب أولى في الكتاب المقدس اليهودي 194
1. مقدمة وملخص 194
2. الحجج من باب أولى في التناخ 197
9. حجج من باب أولى في الكتاب المقدس المسيحي 209
1. إخلاء المسؤولية 209
2. النتائج الرئيسية 210
3. تحليل الحجج التي تم العثور عليها 216
4. يسوع الناصري 222
5. بولس الطرسوسي 234
6. نتائج إضافية 263
10. المنطق في القرآن والأحاديث 271
1. إخلاء المسؤولية 271
2. النتائج الأولية في القرآن 272
3. نتائج الغزالي 275
4. العصا والجزرة 288
5. حول القرآن 292
6. في المنطق في الأحاديث 307
7. الفقر الفكري للإسلام 312
المراجع الرئيسية 316

مقدمة

هذا المجلد، " المنطق في التوراة "، "مجموعة موضوعية"؛ أي أنه عبارة عن مجموعة من المقالات التي نُشرت سابقًا في بعض أعمالي الرئيسية. تُمكّنني هذه المجموعات من زيادة انتشار كتاباتي المتفرقة على مدى سنوات عديدة حول موضوع مُحدد. في هذه الحالة، اقتُطفت المقالات من عملين سابقين فقط، هما " المنطق اليهودي" (1995) (JL) و "المنطق من باب أولى" (2013) (*A Fortiori* Logic).

عنوان هذا الكتاب، "المنطق في التوراة" ، هو نفسه عنوان مقال في مجلة "AFL"، أُدرج هناك كملحق، وقد وضعته هنا كفصل افتتاحي. مع ذلك، فبينما يشير عنوان هذا الفصل إلى كلمة "التوراة" بمعناها الضيق، أي الأسفار الخمسة لموسى (أو التوراة)، فإن عنوان الكتاب ككل يشير إلى الكلمة نفسها بمعناها الأوسع، أي التناخ (الكتاب المقدس اليهودي بأكمله).

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذا العمل لا يُعد دراسة شاملة للمنطق في التناخ. فبينما يتضمن قائمة شاملة، نأمل أن تكون وافية، للمنطق في التوراة (الأسفار الخمسة الأولى)، وقائمة شاملة، على الأرجح، للمنطق من باب أولى في التناخ (بقية الكتاب المقدس اليهودي)، فإنه لا يتضمن قائمة شاملة لأنواع الاستدلال الأخرى في التناخ.

لقد درستُ وكتبتُ عن منطق التوراة (أو التناخ، أو بشكل أوسع المنطق اليهودي)، ليس لأغراض تبرير ديني، أو بدافع الفخر العرقي، بل بدافع الفضول العلمي. يُصيغ معظم علماء المنطق نظريات منطقية دون الرجوع إلى الممارسة الفعلية في الماضي والحاضر. أما منهجي، فكان دائمًا يتمثل في دراسة التفكير البشري الفعلي أولًا. يُثري هذا النهج التجريبي في المنطق النظرية بشكل كبير، ويضمن جدواها. ولأن التوراة أدب قديم جدًا، فإنها تُقدم معلومات قيّمة عن تاريخ وجغرافيا التفكير البشري. معظم النتائج المعروضة في أعمالي هي نتاج بحث أصيل.

تجدر الإشارة إلى أن فصول هذا الكتاب لا تتبع ترتيبًا زمنيًا دقيقًا. الفصل الأول، كما ذُكر سابقًا، مأخوذ من كتاب "الفلسفة الأفريقية" (AFL)؛ والفصول الأربعة التالية مأخوذة من كتاب "الفلسفة اليهودية" (JL)؛ والفصول الخمسة المتبقية مأخوذة من كتاب "الفلسفة الأفريقية" (AFL). تجدر الإشارة إلى أنني لم أُدرج هنا دراساتي حول المنطق ما بعد الكتاب المقدس (التلمودي والحاخامي)، بل اقتصرتُ في هذا العمل على الأدلة المنطقية الواردة في الكتاب المقدس.

تجدر الإشارة إلى أن الفصول الثمانية الأولى فقط تتناول التوراة اليهودية، بينما يتناول الفصل التاسع التوراة المسيحية، والفصل العاشر القرآن الكريم والأحاديث النبوية. وقد أدرجتُ هنا (جزءًا من) دراساتي حول المنطق المسيحي والإسلامي لأغراض المقارنة. وقد استبعدتُ هنا أيضًا المواد المتعلقة بالمنطق غير النصي (ولا سيما عملي في الفقه الإسلامي). ويمكن للقراء المهتمين بالتطورات اللاحقة للنصوص الدينية الرجوع إلى مراجع JL وAFL.

1. المنطق في التوراة

مقتبس من: منطق فورتوري *(2013)*، الملحق *6*.

1. مقدمة

من الواضح أن التناخ (الكتاب المقدس اليهودي) يحوي قدراً كبيراً من المنطق، الاستقرائي والاستنتاجي على حد سواء. ورغم أن هذا النص يهدف في المقام الأول إلى سرد الأحداث (فعلوا كذا، قالوا كذا) والتشريعات (افعل كذا، لا تفعل كذا)، إلا أنه يتضمن أيضاً، بشكل غير مقصود أو غير مقصود، دروساً منطقية عديدة. ولعل هذا ما يفسر ميل اليهود تقليدياً إلى التفكير المنطقي. مع ذلك، لم يقم أحد حتى الآن (على حد علمي) بدراسة منهجية لهذا الموضوع، باحثاً عن جميع المعلومات ذات الأهمية المنطقية في التناخ. وينبغي هنا فهم مصطلح "المنطق" بمعناه الأشمل، بحيث لا يقتصر على العمليات الاستقرائية والاستنتاجية القادرة على التمثيل الرسمي فحسب، بل يشمل أيضاً البديهيات المنطقية، والمبادئ التوجيهية المنهجية، والنظريات المعرفية، بل وكل ما من شأنه تحسين الكفاءة المعرفية، فهذا هو الهدف الأساسي للمنطق.

[كما سنرى في الفصل السابع]، وجد الباحثون على مرّ الزمن 46 مثالًا على حجة من باب أولى، منها 5 أمثلة في التوراة نفسها (أي الأسفار الخمسة الأولى). في كتابي السابق، " المنطق اليهودي" ، ركزتُ على مقاطع في التوراة تتضمن مبدأين مهمين جدًا من مبادئ الاستدلال الاستقرائي. ولكن لا بدّ من وجود مواد أخرى ذات دلالة منطقية أكبر من ذلك بكثير. فإذا كانت حجة من باب أولى، وهي حجة دقيقة ومعقدة نسبيًا، شائعة جدًا، فمن المنطقي أن نتوقع العثور على عدد كبير من الحجج الأبسط والأكثر شيوعًا. وملاحظتها وتحديدها بدقة يتطلبان بالطبع بعض المهارات المنطقية؛ ولا يستطيع الجميع القيام بذلك.

انطلاقًا من هذا، قرأتُ التوراة قراءةً متأنيةً بحثًا عن مواد جديدة ذات دلالة منطقية، وعلّقتُ عليها. ترد أدناه النتائج التي توصلتُ إليها. والنتيجة هي مجموعة متنوعة من التقنيات أو المبادئ المنطقية؛ فهي ليست، بلا شك، مرجعًا شاملًا، فضلًا عن كونها تعليمًا منهجيًا. ومع ذلك، فإن هذه النتائج جديرة بالملاحظة، إذ يُحتمل أنها أثّرت، ولا تزال تؤثر، في اليهود وغيرهم، شعوريًا أو لا شعوريًا، في دفعهم نحو التفكير المنطقي. والنتائج المذكورة

أدناه، هي، للتأكيد، نتائج القراءة الأولى للتوراة؛ ومن المرجح أن تُسفر قراءات أخرى عن نتائج إضافية، قد يكون بعضها أكثر دقةً وعمقًا من تلك التي تم تحديدها في البداية.

علاوة على ذلك، لم أطلع بعد على بقية التوراة اليهودية (الناخ) بحثًا عن مواد مماثلة؛ ولا شك أن هناك الكثير مما يمكن العثور عليه هناك. ومع ذلك، أعتقد أن العمل المذكور أدناه سيمهد الطريق لمزيد من الأبحاث من هذا النوع في المستقبل، سواء من قبلي أو من قبل غيري.

2. أمثلة على المنطق في التوراة

الكلمات الأولى من **سفر التكوين 2: 16** ، "فأمر الرب الإله آدم قائلاً"، إلى إمكانية التواصل بين الله والبشر، أي النبوة. من وجهة نظر دنيوية، لا تُعدّ هذه الإمكانية ذات أهمية كبيرة، إذ لا يدّعي معظمنا اليوم امتلاك قوى نبوية. لكن من وجهة نظر دينية، فهي ذات أهمية بالغة، وهي مُضمّنة ليس هنا فحسب، بل في جميع نصوص التوراة والتناخ.

في **سفر التكوين 2: 16-17** ، يُعطي الله آدم أولى الوصايا، وهي: «من كل شجر الجنة [عدن] تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت». هذه الآية مهمة للمنطق، نظراً لأسلوبها. يمكن صياغة الجزء الثاني منها كالتالي: إذا أكلت من هذه الشجرة، فستكون النتيجة الموت؛ لذلك، لا تأكل منها؛ والجزء الأول كالتالي: إذا أكلت من أي شجرة أخرى، فلن تكون النتيجة كذلك؛ لذلك، يجوز لك الأكل منها. بتعبير رمزي أكثر: إذا فعلتَ س، فسيحدث ص، وص غير مرغوب فيه، لذلك تجنّب س؛ وإذا فعلتَ شيئاً آخر س'، فلن يحدث ص، لذلك، لا داعي لتجنّب ذلك الشيء الآخر س'. وهكذا، تستخدم هذه الآية جملة شرطية، وضمنياً جملة شرطية عكسية. علاوة على ذلك، يُعلّم هذا المنهج أنه إذا ترتب على فعلٍ ما أمرٌ غير مرغوب فيه، فلا ينبغي القيام به؛ أما إذا لم يترتب على فعلٍ ما أي أمرٍ غير مرغوب فيه، فيجوز القيام به. ويتعلق الدرس الأخير بالمنطق الأخلاقي.

سفر التكوين 2:19 أنه بعد أن خلق الله وحوش البرية وطيور السماء، عرضها على آدم "ليرى ماذا يدعوها، فكل ما دعا به آدم نفساً حية فهو اسمها". من الواضح أن هذه العبارة تحمل دلالة منطقية، ولكن ما معناها تحديداً؟ حسناً، أبسط تفسير لها هو أن الكلمات مجرد تسميات اعتباطية (مكونة في البداية من أصوات، ثم من رموز مكتوبة) يطلقها الإنسان، لأغراضه الخاصة، على الأشياء التي يدركها أو يتصورها. وهذا يتوافق مع المفهوم الشائع للكلمات؛ لذا، يمكننا القول إن قائل هذه العبارة كان يقول ما

هو بديهي. ويكمن مغزى هذا التفسير البسيط، كما هو واضح، في أن الكلمات في حد ذاتها لا تخبرنا شيئاً عن الأشياء التي تشير إليها: إنها اصطلاحية.

يختلف التفسير الصوفي لهذه الآية اختلافًا كبيرًا، والذي ظهر بين المفسرين اليهود [1]. فبحسبهم، تتكون اللغة في الأصل من حروف عبرية، استخدمها الله أثناء الخلق لتشكيل المخلوقات. وعندما سمّى آدم الأشياء، كان في الواقع ينظر إلى جوهرها ويستشعر العناصر اللفظية المكونة لها. من الواضح أن هذه نظرية أكثر تعقيدًا للكلمات، ذات دلالات ميتافيزيقية ومعرفية. وتجدر الإشارة إلى أنها تتعارض تمامًا مع الرؤية الأبسط والأكثر شيوعًا، إذ تزعم أن الكلمات (أو على الأقل الكلمات العبرية التي استخدمها الله وآدم) ذات دلالة في حد ذاتها، على عكس المعنى المتعارف عليه.

ليس هدفي هنا الحكم على المسألة، بل مجرد لفت الانتباه إلى القضايا الفلسفية التي يثيرها هذا التصريح. مع ذلك، أميل شخصيًا إلى النظرية غير الصوفية، نظرًا للصعوبات العملية الكامنة في محاولة إثبات النظرية الصوفية. فالأخيرة لا يمكن تصنيفها إلا على أنها نظرية تخمينية، إذ (على حد علمي) لا سبيل لنا لإثباتها استقرائيًا. بالطبع، يمكننا تصور أشياء هذا العالم على أنها تتكون من اهتزازات (من حقول قوى، على الأرجح) - ولكن كيف لنا أن نثبت علميًا أن هذه الاهتزازات تتطابق مع اهتزازات الحروف العبرية؟ على أي حال، لم يُثبت المعلقون الذين يدّعون ذلك التطابق. لذا، بالاستبعاد، يبدو الرأي المنطقي أكثر إقناعًا.[2]

سفر التكوين 2: 21-24 أن الله خلق المرأة الأولى (حواء) بأخذ ضلع من ضلع الرجل الأول (آدم)، ثم يقول: «لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويكونان جسدًا واحدًا». هذه الفقرة مثيرة للاهتمام منطقيًا لأنها تستخدم كلمة «لذلك»، مما يوحي بوجود استنتاج ضمني. لكن ما هو هذا الاستنتاج غير واضح! لماذا يُفترض أن كون الرجل والمرأة الأولين «من جسد واحد» يعني أن على الرجال، أو حتى مجرد التفكير، أن يتركوا آباءهم ويلتصقوا بزوجاتهم؟ أولًا، لم يكن لآدم وحواء أبوان، لذا فهما لا يمثلان مثالًا يُحتذى به. ثانيًا، لم تُخلق النساء بعد الأولى من ضلع من أزواجهن، بل عن طريق التكاثر الطبيعي؛ لذا فإن وحدة الأزواج اللاحقين ليست حرفية.

---

[1] ومن الجدير بالذكر راداك (ديفيد كيمتشي - جنوب فرنسا، 1160-1235)، وفقًا لتعليق في مكانه في كتاب *The Stone Chumash* (ArtScroll)، نيويورك).

[2] تجدر الإشارة إلى أن الرأي التوراتي القائل بأن جميع اللغات مشتقة من العبرية (منذ الحادثة المذكورة في سفر التكوين ١١: ٦-٧) محل شك. وفي هذا الصدد، أستشهد على سبيل المثال بجون ماكوورتر. وهذا يفسر الصعوبات التقنية الكامنة في هذا الاختزال، بغض النظر عن اللغة الأصلية المفترضة.

ثالثًا، بغض النظر عن الاعتراضين الأولين، لماذا لا يقيم الأزواج الذين "من جسد واحد" مع والدي الزوج؟ في الواقع، غالبًا ما يقيمون مع والدي الزوج (أو على الأقل، كانوا يفعلون ذلك حتى العصر الحديث)، وأحيانًا مع والدي الزوجة (مع أن هذا غير مستبعد هنا). لم يُقدَّم أي تفسير، لا في النص ولا في التعليقات اللاحقة. صحيح أن المرء يستطيع أن يرى بسهولة الغرض من هذه العبارة - وهو تعليم أن الزوجين الجديدين هما، أو سيكونان، وحدة نفسية اجتماعية جديدة، منفصلة عن الوحدات الأبوية. لكن هذه رؤية إضافية، وليست استنتاجًا؛ فلماذا إذن استخدام كلمة "لذلك"؟ تبدو ترجمة " *al ken"* إلى "لذلك" سليمة؛ فالمعنى الحرفي للعبارة هو "على أساس نعم" - أي بناءً على هذا الأساس، وبسبب هذا، وهذا يعني.

إذن، قد نكون أمام مثال مبكر للاستدلال الزائف؛ أي شيء يُقدَّم على أنه استدلال، وهو في الحقيقة ليس كذلك. استخدام أداة مثل "لذلك" يُوحي بالاستدلال، ولكنه ليس كذلك في الواقع. باختصار، هذا أسلوب بلاغي، وليس منطقًا. ومن المثير للاهتمام أن نجد هذا النمط من التواصل مستخدمًا في التوراة. ولعل هذا الاستخدام بريء - ليس المقصود منه خداع أحد، بل مجرد جعل السرد يبدو أكثر ترابطًا.

منحى آخر . وغني عن القول، إن كل ما سبق ذكره يندرج ضمن إطار رؤية التوراة للعالم. لكن بالطبع، يتبنى العلم الحديث رؤية مختلفة تمامًا. فرؤية التوراة، كما يُزعم، تقوم على الوحي والاستنباط، وإلى حد أقل الاستقراء منه؛ بينما تقوم الرؤية العلمية على البيانات التجريبية المتاحة للعموم، والاستقراء، وإلى حد أقل الاستنباط منها. ووفقًا للعلم الحديث، لم يكن هناك رجل وامرأة أولان، ولم يُخلق العالم قبل أقل من 6000 عام. حدث الانفجار العظيم، الذي بدأ توسع الكون المادي، قبل حوالي 13.8 مليار سنة (استنادًا إلى قياسات فلكية معقدة). وُلد كوكبنا، الأرض، قبل حوالي 4.6 مليار سنة، بعد الشمس بفترة وجيزة (بعد معظم النجوم المرئية في السماء بفترة طويلة، كما هو ملاحظ) وقبل القمر. بدأت الحياة على الأرض قبل حوالي 3.9 مليار سنة (لا نعرف كيف بدأت بالضبط). والبشرية هي نتاج تطور طويل لأشكال الحياة منذ ذلك الحين. يصعب تحديد عمر جنسنا البشري، ببساطة لأنه ظهر تدريجياً في سلسلة تطورية متصلة؛ ولكن يمكننا القول، حتى وإن كان ذلك بشكل تقليدي إلى حد ما، أن عمره يبلغ حوالي 200000 عام (وهذا يعني، في الآونة الأخيرة جداً).

فيما يتعلق بالتمايز الجنسي، فهو ذو تاريخ طبيعي طويل وغني. صحيح أن الذكور لم يسبقوا الإناث في جنسنا البشري، لكن كلاهما وُجد في أنواع سابقة قبل ظهور جنسنا بزمن طويل. لذا، فإن التوراة هنا، كما في سياقات أخرى كثيرة، تُقدم رواية مختلفة تمامًا - رواية غير دقيقة من الناحية الواقعية.

وهذا، بالطبع، يُشير إلى أخطاء منطقية؛ لا سيما عدم استخدام المنطق الاستقرائي بشكل كافٍ. قد تبدو رواية التوراة مُقنعة للبعض، نظرًا لمعرفتهم العلمية المحدودة؛ لكن استنتاج عدم الدقة والخطأ أمر لا مفر منه لأي شخص يدرس الأمر بموضوعية. لا أجد متعة في قول هذا، ولست أول من يقوله بالتأكيد. لذلك، يجب أن ننظر إلى العديد من ادعاءات التوراة - خاصة فيما يتعلق بعصور ما قبل التاريخ - على أنها أساطير وخرافات وآراء. لا يزال بإمكاننا تعلم العديد من الدروس القيّمة من هذه الوثيقة الجليلة، التي هي في النهاية رسالة من أسلافنا؛ لكن علينا أن نتحلى بالهدوء والرزانة. ربما كان ذلك موحى به إلهياً، ولكن لا بد أن بعض الأفكار البشرية قد اختلت في هذه العملية، لأنه يحتوي على أخطاء واقعية.

في **سفر التكوين 3: 1-5** ، يحاول الثعبان إغواء حواء بالحجة التالية (مُعاد صياغتها هنا): "بما أن الله لم يقل: لا تأكلا من كل شجر الجنة[3]، فإنه يجوز لكما الأكل من هذه الشجرة". فترد حواء مُحِقّةً، باختصار: "قال إنه يجوز لنا الأكل من جميع الأشجار إلا هذه". نستنتج من هذا درسًا في المنطق، وهو أن استدلال الثعبان من "ليس كل X هو Y" (أي "بعض X ليس Y") إلى "هذا X ليس Y" هو استدلال خاطئ، ونتعلم من رد حواء أن القضية قد تكون عامة واستثناءً، أي أن تكون على شكل "كل X ما عدا هذا هو Y". من السهل أن نرى كيف يستوعب قراء هذا الخطاب، بمرور الوقت، ولو بشكل عرضي، دروسًا في المنطق.

سفر التكوين 4:15 أول مثال توراتي على القياس المنطقي والاستدلال الشرطي في التوراة. فاستجابةً لشكوى قايين (في الآية السابقة) قائلًا: «من يجدني يقتلني»، يُعلن الله: «من يقتل قايين يُنتقم منه سبعة أضعاف». صيغة هذا القول هي: كل من يفعل كذا، سيُعاقب بالعاقبة كذا. يتطلب فهم هذا القول القدرة على تعميم حالة معينة. مع أن هذا غير مُوضّح صراحةً هنا، إلا أنه من المفهوم أنه إذا فعل أي فرد كذا، فستقع عليه العاقبة كذا. أي:

أي رجل يفعل X سيحصل على Y؛

وهذا الرجل فعل كذا وكذا،

لذلك، سيحصل هذا الرجل على Y.

هذا قياس منطقي (ARR/1) إذا نُظر إلى المقدمة الكبرى على أنها مطلقة، أو شرط (*modus ponens*) إذا نُظر إليها على أنها مشروطة. من الواضح أن الحجة يمكن وصفها بأنها تطبيق قاعدة عامة على حالة معينة. وتتضمن جميع النصوص التوراتية التي تُفصّل عواقب سلبية لعصيان

---

[3] ويطرح الأمر كسؤال بلاغي: "هل قال الله: لا تأكلوا من كل شجر الجنة؟" - مما يوحي بأن الله لم يقل ذلك.

وصية ما، حججًا مماثلة. على سبيل المثال، في سفر الخروج 12: 15: «كل من يأكل خبزًا مختمرًا من اليوم الأول إلى اليوم السابع، تُقطع تلك النفس من إسرائيل». ولا داعي لذكر جميع الحالات.

لا شك أن هذا ليس عرضًا صريحًا تمامًا للقياس المنطقي والشرط في التوراة، إذ لم تُذكر المقدمة الصغرى والنتيجة، ولكن من الواضح أن التوراة تفترض فهمنا لكلمة "كل من" وإدراكنا للمعنى العملي لعبارة "إذا-إذن". لدينا مثال على تطبيق عملي لقاعدة مجردة، في حالة انتهاك السبت، كما ورد في سفر العدد 15: 32-36، حيث يخالف رجل النهي عن العمل في يوم الراحة فيُقتل [4]. وفي موضع آخر، مثلاً في سفر اللاويين 21: 21، نجد شروطًا أكثر وضوحًا.

في **سفر التكوين 4: 23-24**، نجد أول مثال في التوراة على حجة من باب أولى، وهي (بشكل أدق) حجة تصاعدية. يقول لامخ، والد نوح (5: 28-29): "إن كان يُثأر لقايين سبعة أضعاف، فليكن لامخ سبعة وسبعين ضعفًا". تشير عبارة "يُثأر لقايين سبعة أضعاف" إلى 4: 15، التي تقول: "من قتل قايين يُثأر له سبعة أضعاف". هذا التفسير والترجمة [5]ليسا واضحين تمامًا. العبارة من الله، الذي يقصد بها منع الناس من قتل قايين، الذي قتل أخاه هابيل. هذا منطقي، ولكن كيف يُعاقب من يقتل قايين "سبعة أضعاف"؟ لا يُمكن إعدامه إلا مرة واحدة، إلا إذا آمنا بالتناسخ! لهذا السبب، على ما يبدو، يقرأ راشي (وغيره من المعلقين) العبارة على أنها تعني أن عقاب قايين يجب تأجيله لسبعة أجيال.

بناءً على هذا التفسير، يُمكننا فهم فكر لامخ بشكل أفضل. [6]يقرأ راشي عبارته على أنها تعني: "إذا قتل قايين عمدًا، [ومع ذلك] تأخر عقابه سبعة أجيال، [فإني] أنا، الذي قتل سهوًا [7]، سيتأخر عقابي بالتأكيد لفترات طويلة تصل إلى سبعة أجيال". هذه، كما ذُكر سابقًا، حجة من باب أولى؛ أو بتعبير أدق، هي حجة تصاعدية، لأن النتيجة تحتوي على عدد أكبر (77) من المقدمة (7). والحجة منطقية ومقنعة: فالقتل السهو أقل ذنبًا بكثير من القتل

---

[4] وردت القاعدة سابقاً في سفر الخروج 31: 14: «كل من يدنسه [السبت] يُقتل قتلاً». ومع ذلك، في قصة سفر العدد 15: 32-36، يُطرح السؤال على الله قبل تطبيق القاعدة.

[5] إنها الترجمة الأمريكية اليهودية (AJ)، الواردة في كتاب سونتشينو تشوماش .

[6] استنادًا إلى تانخوما بيريشيت 11.

[7] القصة التي تُروى تقليدياً في هذا السياق هي أن لامخ، الذي كان أعمى، أطلق سهماً على ما اعتقد (لأن ابنه توبال قايين اقترح ذلك) أنه غزال - لكن سهمه أصاب قايين وقتله (ثم عندما اكتشف خطأه، قتل ابنه).

العمد، وبالتالي يستحق عقابًا أقل نسبيًا، و/أو تأجيلًا أطول للعقاب. كل هذا يُمكن اعتباره، على الأقل بشكل عرضي، درسًا في المنطق.

توجد أربعة أمثلة أخرى على حجة "من باب أولى" في التوراة، وهي: **تكوين 44:8 ، خروج 6:12 ، عدد 12:14 ، تثنية 31:27** . يحتوي كل منها على درس منطقي قيّم، نظرًا لاختلاف صيغها. فالأولى صيغة خبرية إيجابية، والثانية صيغة فاعلية سلبية، والأخيرتان صيغتان فاعليتان إيجابيتان. جميعها (في رأيي) تُعدّ حجة "من باب أولى" خالصة، على عكس حجة لامخ المذكورة أعلاه. تلعب حجة عدد دورًا هامًا في النقاشات التلمودية، ويُعتبرها مؤلفو الجمارا ذروةً في هذا النقاش. لا داعي للخوض فيها أكثر هنا، فقد تناولتها بتفصيل وافٍ في موضع آخر [في AFL].

الآيات من 6 إلى 12 من سفر التكوين 8 درسًا في الاستدلال الاستقرائي، إذ تصف تجربة مقصودة. هذا المقطع جزء من قصة الطوفان: نوح، بينما كان لا يزال في فلكه مع عائلته وعينات من جميع الحيوانات، أراد في وقت ما أن "يرى إن كانت المياه قد انحسرت عن وجه الأرض". لاختبار الأمر، أرسل أولًا "غرابًا"، فطار هذا الطائر "ذهابًا وإيابًا حتى جفت المياه عن وجه الأرض" - أي أن الغراب ظل يحلق في الأنحاء، إما بالقرب من الفلك أو في أي مكان آخر، دون أن يعود إليه [8]. ثم أرسل نوح "حمامة"، لكنها "لم تجد موضعًا لباطن قدمها، فعادت إليه إلى الفلك، لأن المياه كانت على وجه الأرض كلها". بعد بضعة أيام، "أرسل الحمامة مرة أخرى من الفلك". وفي هذه المرة، "أتت إليه عند المساء، وإذا في فمها غصن زيتون طري". وهكذا علم نوح "أن المياه قد انحسرت عن الأرض". وبعد بضعة أيام، "أرسل الحمامة" مرة أخرى، "فلم تعد إليه".

تقدم هذه القصة مثالًا واضحًا على المنهج التجريبي. أرسل نوح طيورًا لاستكشاف الريف المحيط، وقيم مستوى الماء هناك بمراقبة سلوكها. بدت التجربة فاشلة مع الغراب: فسلوكه لم يكن حاسمًا. فجرب بدلًا منه حمامة ثلاث مرات. عندما عادت في المرة الأولى، افترض أنها لم تجد مكانًا للراحة (وهذا الاستنتاج محل شك، إذا كانت الحمامات تتصرف مثل الحمام الزاجل أو إذا كانت مرتبطة بشريكها؛ علاوة على ذلك، فالعالم مكان واسع، وسيستغرق الحمام وقتًا طويلًا لقطعه، وطاقة الحمامة ليست بلا حدود). وعندما عادت في المرة التالية وفي منقارها غصن زيتون، افترض أنها وجدت أرضًا يابسة أو على الأقل غصن زيتون فوق الماء (مع أنه من

---

[8] يشير راشي، في معرض حديثه عن هاغادا الفصل حيلك [من سنهدرين 108ب]، إلى عبارة "ذهاباً وإياباً" بمعنى أن "الغراب ظل يعود إلى الفلك، لأنه كان يشك في نوح بشأن رفيقته [أي أنه كان لديه اهتمام جنسي برفيقة الغراب]". أجد هذا التفسير خيالياً لدرجة السخافة.

الممكن أن يكون الغصن طافيًا على الماء، حتى وإن بدا له طازجًا). في المرة الأخيرة، لم تعد، فاستنتج نوح على الأرجح أنها ذهبت لتكمل حياتها (مع أنه من الممكن أنها ماتت - فمن المستغرب أنها لم تعد لشريكها). الاستنتاجات التي توصل إليها نوح معقولة، وإن كانت محتملة فقط.[9]

بالطبع، بالنظر إلى اختلافها عن الحقائق العلمية، لا يسعنا إلا أن نشك في أن هذه القصة أسطورية [10]. بدايةً، من أين ستأتي كمية المياه اللازمة لتغطية سطح الأرض حتى قمم أعلى الجبال؟ يذكر سفر التكوين 1:6 «مياه فوق الفلك» و«مياه تحت الفلك»، وينص 7:11 على أن «ينابيع الغمر العظيم انفجرت، ونوافذ السماء انفتحت». أما بالنسبة إلى «ينابيع الغمر العظيم»، [11]فقد اعتقد الناس في العصور القديمة أن مياه الأنهار والبحار هي فيضان من خزانات مياه جوفية. أما بالنسبة إلى «نوافذ السماء»، فقد اعتقد أسلافنا أن المطر يأتي من خزان مياه سماوي [12]. لكن من المعروف الآن أن هذه المعتقدات غير دقيقة تجريبياً. هذا لا يعني إنكار وجود الله وعنايته الكريمة، بل يعني فقط أن نظرية الكتاب المقدس الخاصة بكيفية عمل هذه العناية هي نظرية خيالية. لا يمكن أخذ النص حرفياً. إنها في أحسن الأحوال عبارة شعرية.

ثانيًا، لا توجد آثار جيولوجية أو غيرها تدل على طوفان عالمي وقع قبل حوالي 4000 عام. صحيح أن الله قد يكون محا كل آثار ذلك الحدث، ولكن لماذا يفعل ذلك؟ لاحظ أن أربعة آلاف عام ليست بفترة طويلة، ومع ذلك، لا يوجد دليل على أن التاريخ قد توقف فجأة. لم تختفِ شعوب العالم ليحل محلها أحفاد نوح، كما يتضح من الأدلة الجينية والثقافية [13]. ثالثًا، لم أجرِ

---

9 لاحظ أن نوح يستخدم الوسائل الاستقرائية؛ فهو لا يحاول استنتاج الحقيقة من الأقوال الإلهية السابقة، باستخدام علم الأعداد (الجيماتريا) أو أي وسائل صوفية أخرى.

10 إن السبيل الوحيد الذي قد يُبرر هذه القصة هو الادعاء بأن العالم الظاهر وهمي، وأن الحقيقة الكامنة وراءه هي كما وُصفت في الكتاب المقدس. لكن هذا دفاعٌ بعيد المنال!

11 على الأقل حتى اعترض أرسطو على هذه الفكرة (انظر كتابه "الأرصاد الجوية" 2:2، الوارد في الملحق 4 [من AFL]). لاحظ أن سفر الخروج 20:4 وسفر التثنية 4:18 يذكران "الماء الذي تحت الأرض". لا يوجد أي ذكر لذوبان الجليد عند قطبي الأرض، وبالفعل لم يذوب.

12 يبدو أنهم لم يدركوا أن السحب الماطرة تتشكل نتيجة تبخر الماء من البحار والبحيرات والأنهار. انظر أيضًا سفر التثنية 11: 17 و28: 12.

13 على سبيل المثال، توجد قبائل من السكان الأصليين في أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية، ثبت جينيًا أنها تنحدر من إنسان عُثر على عظامه على الساحل الغربي للولايات المتحدة الأمريكية، وبلغ عمرها 13000 عام. في ذلك الوقت، كان مضيق بيرينغ متجمدًا، وكان بإمكان الناس عبوره (عبر طريق ساحلي) من آسيا. لا يمكن

الحسابات، لكنني أشك بشدة في أن عينتين من كل نوع من أنواع الحيوانات الموجودة في العالم في ذلك الوقت كانتا ستتسعان في مساحة بحجم سفينة نوح. من الواضح أن الناس في ذلك الوقت لم يكونوا على دراية بالعدد الهائل من أنواع الحيوانات في العالم. ماذا عن الحيوانات في الأمريكتين وأستراليا وغيرها من الأماكن البعيدة؟ كيف وصلت إلى السفينة؟ بالطبع، ربما يكون الله قد أجرى معجزات، ونقل الوحوش عن بعد، وتقليص حجمها أو توسيع الفلك (وبالطبع، التراجع عن كل ذلك بعد الطوفان) - لكن تأكيد ذلك سيكون مجرد تخمين وتفسير، لأنه لم يتم التلميح إليه في أي مكان في النص الأصلي.

الآيات من 16 إلى 32 من الإصحاح 18 من سفر التكوين درسًا في المنطق، إذا فهمنا مصطلح المنطق بمعناه الواسع الذي يشمل المنهجية. ما يُعلّمنا إياه هذا المثال هو ضرورة طرح الأسئلة ، وعدم قبول الأمور التي تبدو غير منطقية دون تفكير، إذا أردنا فهم الحقيقة. في المقابل، علينا أن نعرف متى نتوقف عن طرح الأسئلة، إذ لا يمكننا توقع إجابات لعدد لا نهائي منها. عندما تُرضي الإجابة عقلنا، فلا داعي لمزيد من البحث. بالطبع، يمكننا الاستمرار قليلًا للتأكد، ولكن لا بد من التوقف عند نقطة معينة. مع ذلك، قد نشعر بعد حين بالحاجة إلى طرح المزيد من الأسئلة، لأن سياق معرفتنا قد تغير، وبالتالي يتطلب عقلنا إجابات مُعدّلة. وبطبيعة الحال، قد يطرح الناس أسئلة مختلفة، وعددًا مختلفًا من الأسئلة، نظرًا لاختلاف سياقات معرفتهم.

كل هذا يتضح في القصة المذكورة في هذا المقطع. أخبر الله إبراهيم أنه قد يُهلك سدوم وعمورة إذا كان ذنبهما عظيمًا كما يوحي صراخهما. ساد صمتٌ للحظات، فكّر خلالها إبراهيم في الأمر وقرر أن يسأل: ماذا لو كان بين الأشرار رجالٌ صالحون؟ هل سيمتنع الله عن تدمير المدن من أجلهم؟ سأل إبراهيم السؤال أولًا مشيرًا إلى خمسين رجلًا صالحًا، فأجابه الله أنه سيغفر لهم. ثم جرّب إبراهيم خمسة وأربعين، ثم أربعين، ثم ثلاثين، ثم عشرين، ثم عشرة رجال صالحين، فأجابه الله في كل مرة أنه في هذه الحالة لن يُهلكهم [14]. ولما كان عددهم أقل من عشرة، لم يسأل إبراهيم سؤالًا آخر، فقد اقتنع بهذا العدد كحد أدنى؛ فلا بد من وجود قدر من العدل.

أن تكون قبائل اليوم من نسل نوح، لأن مضيق بيرينغ لم يعد متجمدًا منذ 4000 عام. وينطبق الأمر نفسه على سكان أستراليا الأصليين، والعديد من الشعوب الأخرى في المناطق النائية. أما بالنسبة للثقافات، فقد استمرت دون انقطاع؛ على سبيل المثال، في مصر المجاورة (حيث كانت معظم الأهرامات، بما في ذلك الأهرامات الثلاثة الكبرى في الجيزة، قائمة بالفعل). من الواضح أن قصة الطوفان لا أساس لها من الصحة.

[14] تجدر الإشارة إلى أن المغفرة موعودة فقط لخمسين رجلاً صالحاً، بينما موعودة فقط بعدم الهلاك لخمسة وأربعين رجلاً من هؤلاء.

من الجدير بالذكر أن الله لم يستبق تساؤلات إبراهيم الحادة بتحديد أنه سيمتنع عن إهلاكهم حتى لو لم يكن هناك سوى عشرة رجال صالحين. ولم يُجب الله على أسئلة إبراهيم من الأول إلى الخامس بهذه الطريقة. كما لم يُصرّح بأن إجابة سؤال إبراهيم السادس هي الأخيرة. هذا يُشير إلى أن علاقة الله بالإنسان تفاعلية. يترك الله فراغات في حديثه، داعيًا الإنسان إلى طرح الأسئلة عنها، ثم محاولة الإجابة عليها. ويتجلى هذا التفضيل للحوار أيضًا في المقاطع المتعلقة ببنات صلفحاد (لاحقًا في سفر العدد). لم يخلق الله الإنسان كآلة لا تُفكّر في شيء، خُلقت فقط لتصمت وتُطيع. بل وهب كل واحد منا ملكة العقل وبعض الذكاء، مانحًا إيانا القدرة على التفكير بأنفسنا، وطرح الأسئلة، والبحث عن الإجابات.

سفر التكوين ٢٣: ١٨-٢٧ درسًا آخر في الاستدلال الاستقرائي. يطلب إسحاق من ابنه يعقوب أن يقترب منه ليتحسسه ويتأكد إن كان هو عيسو (أخو يعقوب الذي ينتحل شخصيته). هذه أيضًا تجربة - استخدام الحواس للإجابة عن سؤال جوهري. يمكن اعتبار هذه القصة بمثابة تحذير، فبينما يُمكن اختبار الأفكار تجريبيًا، يجب توخي الحذر في بناء التجربة بطريقة حاسمة. هنا، انخدع إسحاق (لحسن حظه) بيعقوب، إذ أوهمه يعقوب بأنه عيسو بفضل الشعر المستعار. وذلك على الرغم من أن إسحاق كان يشك في الأمر، لأنه لاحظ أن صوت الشخص الذي أمامه أقرب إلى صوت يعقوب منه إلى صوت عيسو. من وجهة نظر منطقية، كان عليه أن يتحقق من الأمر أكثر قبل استخلاص أي استنتاج، حتى وإن كان من حسن الحظ أنه لم يفعل ذلك في هذه الحالة.

الآيات من 11 إلى 14 من الإصحاح الثاني من سفر الخروج على أنها توضح الاستدلال القانوني بالقياس، وتحديدًا على أنها مثال محتمل لمبدأ التفسير " جيزيرا شافاه" . هنا، يُخبرنا الكتاب المقدس أنه عندما رأى موسى مصريًا يضرب عبرانيًا من إخوته، ضرب المصري ودفنه في الرمل. لاحقًا، عندما رأى عبرانيين يتشاجران، قال للرجل الشرير: "لماذا تضرب رفيقك؟" فأجابه الرجل: "من جعلك حاكمًا وقاضيًا علينا؟ أتظن أنك ستقتلني كما قتلت المصري؟" هذا الأمر جعل موسى يخشى أن يكون إعدامه السابق للمصري معروفًا للجميع؛ وفي النهاية، عندما سمع فرعون بالأمر وأمر بقتل موسى، هرب من البلاد.

الآن، هذا التشبيه طرحه الرجل العبراني الشرير، لكنه يوحي بأن موسى ربما كان يفكر على هذا المنوال. الحجة المطروحة هي: كما ضرب موسى المصري الذي ضرب عبدًا عبرانيًا، فكذلك قد يضرب العبراني الشرير الذي ضرب عبرانيًا آخر. قد يُنظر إلى الحالتين ظاهريًا على أنهما متماثلتان، ففي كلتيهما رجل يضرب آخر، ثم يأتي ثالث ويقتل الضارب. ربما لا يكون

التشبيه دقيقًا تمامًا، إذ يبدو أن الحالة الأولى تتعلق بظلم سياسي (مصري ظالم يضرب عبرانيًا مظلومًا)، بينما تبدو الحالة الثانية وكأنها تتعلق بنزاع شخصي (عبراني، يُفترض أنه ظالم، يضرب آخر)؛ لكن يبدو أن كلا الحدثين ينطويان على متنمر يضرب شخصًا بريئًا ضربًا مبرحًا، وربما يقتله.

تكرار استخدام فعل "يضرب" (لهكوت) إلى عملية التأويل المعروفة باسم "جيزيراه شافاه" . بدايةً، بما أن العنف الذي ارتكبه العبراني الشرير (حراشا) وُصف بنفس الفعل (يضرب) المستخدم في وصف عنف المصري، يُمكننا أن نفترض أن الجريمتين كانتا متساويتين في شدتهما - وهذا هو جوهر " جيزيراه شافاه" . ولكن ما هي الجريمة تحديدًا؟ هل كانت مجرد ضرب مبرح، أم أنها أدت إلى الموت؟ لم يُذكر ما إذا كان الضحيتان قد ماتا أم لا. ومع ذلك، من الواضح أن موسى اعتبر المصري مجرمًا بما يكفي لقتله. علاوة على ذلك، يتساءل العبراني الشرير عما إذا كان موسى ينوي قتله هو الآخر. ما هو المبدأ القانوني الذي استند إليه موسى؟

يُمكن تفسير رد فعل موسى بطريقتين. الأولى هي افتراض أن الضحيتين قد قُتلتا بالفعل؛ والثانية هي افتراض أن موسى تدخل لمنع قتلهما المُحتمل. في الحالة الأولى، كان موسى يُعاقب أو على وشك معاقبة قاتل بالإعدام [15]. أما في الحالة الثانية، فقد كان موسى يتصرف بشكل استباقي، انطلاقًا من مبدأ أنه يجوز قتل المُطارد (رودف) إذا كان ذلك هو السبيل الوحيد لإنقاذ حياة ضحيته [16]. إن استخدام التوراة لفعل "يضرب" لوصف قتل موسى للمصري قد يُشير إلى أن هذه الكلمة تُقصد بها القتل؛ ويمكن اعتبار ذلك تأكيدًا على أن الاعتداءين (ضرب المصري لضحيته وضرب العبراني الشرير لضحيته) كانا أيضًا قتلًا. بدلاً من ذلك، قد يعني "الضرب" هنا، بشكل أوسع، الضرب - ربما، ولكن ليس بالضرورة، إلى حد القتل - وفي هذه الحالة، يُمكن استنتاج أن ضرب موسى للمصري كان قتلًا من خلال قيامه بدفن الجثة بعد ذلك.

يبدو أن منهج موسى ذو طابع قانوني متشدد يُستدل عليه من سؤال العبراني المغلوط: "من جعلك حاكمًا وقاضيًا علينا؟". بالطبع، لا يدرك العبراني المغلوط استخدام التوراة لفعل "يضرب". فعندما يسأل موسى: "أتظن أنك ستقتلني كما قتلت المصري؟"، يصف قتل موسى للمصري - الذي يُفترض أنه شهده، أو ربما سمع عنه فقط - بأنه قتل، مستخدمًا الفعل " ليهاروج" الأقل غموضًا، ويستخدم الفعل نفسه لوصف ما يتوقعه من رد فعل موسى

---

15 انظر خروج 21:13: "من ضرب إنساناً فمات، يُقتل قتلاً".

16 هذا يستند إلى سفر التثنية 25:22-27، وفقًا لـ BT Sanhedrin، 73a.

على أفعاله. ويتضح من الدور المهم الذي تلعبه المعادلة اللفظية في هذا الاستدلال القائم على القياس أن هذا الاستدلال يقدم نموذجًا لأسلوب التأويل " جيزيراه شافاه" . وهذا اكتشاف مثير للاهتمام، إذ يشير إلى أن "جيزيراه شافاه" لها بالفعل، مثل "قال فاخومر" ، أصل توراتي.

سفر الخروج 2:3-3 على تعليم مهم للمنطق الاستقرائي؛ وهو أنه إذا كان لديك اعتقاد نظري في ذهنك، واتضح أنه يتناقض مع الملاحظة التجريبية، فيجب عليك البحث عن طريقة للتوفيق بين الاثنين (إما عن طريق تحديد النظرية أو عن طريق مراجعة الملاحظة الأولية من خلال ملاحظات إضافية).

هنا، يصادف موسى شجيرةً تبدو وكأنها تحترق بالنار، ومع ذلك لا تحترق؛ ويتساءل بطبيعة الحال: "لماذا لا تحترق الشجيرة؟". جميعنا، بناءً على تجاربنا السابقة، نتوقع حتمًا أن يتبع احتراق الشجيرة (السبب) احتراقها (النتيجة). إذا بدا هذا التوقع مناقضًا للواقع، فسنتساءل عن الخدعة البصرية الكامنة وراء ذلك: ربما لم تكن النار التي لمحناها نارًا حقيقية، بل رقصة فراشات ملونة؛ أو ربما لم تكن الشجيرة شجيرة خشبية حقيقية، بل نسخة معدنية منها؛ أو ربما كانت النار والشجيرة حقيقيتين، لكن اجتماعهما كان وهمًا، أتاحته طريقة ما في ترتيب المرايا. كيف لنا أن نكتشف ذلك؟ عادةً، نفعل ذلك من خلال ملاحظة أدق للحقائق على أرض الواقع.

وهذا ما كان موسى على وشك فعله على ما يبدو، إذ اتجه نحو الشجرة المشتعلة ليراقبها عن كثب. ولكن في هذه الحالة بالذات، كانت هناك معجزة، فنُصح بعدم الاقتراب. والمعجزة، بالمناسبة، لا تُبطل القول القاطع بأن "كل الأشجار المشتعلة تحترق" أو القول الافتراضي بأن "إذا اشتعلت شجرة، فلا بد أنها تحترق" – لأن هذه العبارات تعميمات مستقاة من تجربة في سياق طبيعي، والمعجزة بحكم تعريفها غير طبيعية أو خارقة للطبيعة. في المعجزة، يمنع الله الطبيعة عمدًا من أن تسير في مسارها الطبيعي، لذا فهذا خارج نطاق المعرفة البشرية العادية. ولكن على أي حال، يمكننا، بالرجوع إلى رد فعل موسى الأولي على هذه الظاهرة المُدهشة، أن نتعلم من هذه الحادثة درسًا قيّمًا حول الاستدلال الاستقرائي – ألا وهو البحث في الأمر بتعمق أكبر، عندما يحدث شيء غير متوقع.

سفر الخروج ١٨: ١٣-٢٦ العملية المنطقية لصياغة قضايا سببية تربط الوسائل بالغايات. تتألف هذه القضايا من عبارات شرطية. مع أن التوراة تحوي، قبل هذا المقطع وبعده، العديد من هذه العبارات، إلا أننا نشهد هنا المنطق الذي بُنيت عليه إحداها. لاحظ يثرون، حمو موسى، أن موسى يقضي معظم وقته ووقت قومه في إصدار الأحكام في قضايا محددة. وهذا، في نظر يثرون، "ليس جيدًا"، لأنه سيُرهق موسى والقوم بلا داعٍ. فنصح

يثرون موسى بالتركيز على تلقي الأحكام العامة من الله، وتعيين وتدريب رجال مؤهلين لتطبيقها على القضايا المحددة. وُضع هؤلاء الرجال في تسلسل هرمي، وموسى على قمته. وفي القضايا الصعبة، حيث يساوره الشك في جميع القضاة الأدنى مرتبة، قد يُطلب من موسى البتّ في الأمر. وقد اتبع موسى نصيحته.

نتعلم من هذه القصة أنه عند رؤية وضع خاطئ (مثلاً، ليس Y)، يجب البحث عن طرق (مثلاً، X) لتصحيحه (أي تحقيق Y). أي يجب إيجاد الأسباب (X) التي تؤدي إلى النتيجة المرجوة (Y). هذا هو المنطق السببي: "إذا لم يكن X، فلن يكون Y، ولكن إذا كان X، فسيكون Y"؛ أي "إذا لم تُتخذ الإجراءات التصحيحية (X)، فسيستمر الوضع السلبي (ليس Y)، بينما إذا اتُخذت هذه الإجراءات، فسيزول الوضع السلبي". بالطبع، لا يمكن اختيار الإجراءات المناسبة بمعزل عن السياق. ويتضح هذا من قول يثرون الحكيم: "إن فعلتَ هذا، وأمرك الله بذلك، فـ..." (التشديد من عندي)، والذي يمكن تفسيره على أنه: ولكن يجب مراعاة السياق الأوسع، أي قيمك الأساسية (في هذه الحالة، إرادة الله). لتجنب الأضرار الجانبية الناجمة عن السعي وراء أهداف محددة، يجب ألا يسير المرء بنظرة ضيقة، بل عليه أن يتصرف بما يتوافق مع منظومة قيمه الشاملة. وفي حال تعارض القيم، فمن البديهي أن تُفضَّل القيم العليا على القيم الدنيا. هذا المنطق أساسي في الأخلاق.

الآيات 12-12 من سفر الخروج 20، **والآيات 1-3 و6-8 من سفر الخروج 23** ، ومقاطع مماثلة في سفري اللاويين والتثنية، إرشادات أو قواعد موجهة بالدرجة الأولى إلى القضاة العاملين ضمن نظام قضائي رسمي. ولكن يمكن قراءتها أيضًا على نطاق أوسع لتشمل أي شخص في كل زمان، إذ إننا جميعًا مدعوون طوال حياتنا للتمييز بين الحق والباطل. لهذا الواجب المعرفي جانبان: الدقة في جمع الحقائق والإبلاغ عنها، والحكمة في إصدار الأحكام. وفيما يتعلق بالجانب الأول، أي ضمان دقة معلوماتنا، يمكننا الاستلهام من التوجيهات التالية في التوراة:

خروج ٢٠: ١٢ - «لا تشهد زورًا على قريبك». خروج ٢٣: ١ - «لا تنقل خبرًا كاذبًا، ولا تنضم إلى الأشرار في الشهادة الظالمة». خروج ٢٣: ٢ - «لا تتبع جمعًا في فعل الشر، ولا تشهد في قضية لتنحرف وراء جمعٍ في تحريف الحق». خروج ٢٣: ٧ - «ابتعد عن الباطل، ولا تقتل البريء الصالح، لأني لا أبرر الشرير».

قد نكون غير دقيقين في الحقائق إما بسبب إهمالنا في عملياتنا الإدراكية أو بسبب المراوغة المتعمدة. قد يبدو هذا غير ذي أهمية للبعض، لكن ذلك لأنهم لا يدركون مدى الضرر الذي يلحقونه بأنفسهم وبالآخرين من خلال هذه

السياسات. قد يبدو الأمر غير ضار على المدى القصير، لكن مع مرور الوقت، تظهر عواقبه الوخيمة. يقوم المنطق على فكرة الاحترام المطلق للواقع؛ على فكرة أن معرفة الواقع هي بالتأكيد عنصر أساسي من عناصر الخير الأسمى، إن لم تكن هي الخير الأسمى نفسه. إن فصل عقل المرء (وعقول الآخرين في نهاية المطاف) عن الواقع هو بمثابة الحكم على نفسه (وعلى الآخرين) بنوع من السجن، حيث تنفصل الروح عن العالم الخارجي - أي إلى حالة من الوهم [17]. إن عملية الإدراك مسألة دقيقة، تتطلب انتباهًا دائمًا وملاحظة دقيقة وحفظًا دقيقًا. علاوة على ذلك، ينبغي للمرء أن يحترم قدراته العقلية ويثق بها، وألا يسمح لآراء الآخرين، سواء أكانوا قلة من العلماء أم جموعًا غفيرة، بالتأثير على تصوراته ومعتقداته. وبالطبع، يمكن للمرء أن يتعلم من غيره، ولكن عليه أن يفعل ذلك بحذر وروية. وبالتدريب الذاتي، يستطيع المرء أن ينمي عقلًا مستقلًا ومتزنًا. أما فيما يتعلق بالجانب الثاني، وهو الحكم السليم، فيمكننا الاستلهام من تعاليم التوراة التالية:

خروج ٢٣: ٣ - «ولا تُحابِ الفقير في قضيته». خروج ٢٣: ٦ - «ولا تُحرِّف حقَّ فقيرك في قضيته». خروج ٢٣: ٨ - «ولا تأخذ رشوة، لأنَّ الرشوة تُعمي البصيرين، وتُحرِّف كلام الصالحين». [18]

يمكن تفسير ذلك على النحو التالي: لا تدع اعتبارات خارجية تؤثر على حكمك، بل احكم بنزاهة وفقًا لحقائق القضية المطروحة. الحكم السليم هو ممارسة للمنطق السليم. فقر المرء أو غناه لا علاقة له ببراءته أو ذنبه، فالإنسان، سواء كان غنيًا ظاهريًا أو فقيرًا، يخضع لنفس القيود والحريات الداخلية، وقد يفعل الخير أو الشر على حد سواء. وبالمثل، لا ينبغي السماح للميل الأيديولوجي نحو المحرومين أو النخبة، أو الرغبة الجشعة في المكافآت الاجتماعية أو المادية، بالتأثير على حيادية الأحكام. العاطفة أمر جيد، ولكن عند إصدار الأحكام، ينبغي التحلي بالهدوء والرزانة. الموضوعية ضرورية للحكم السليم، وينبغي بذل كل جهد ممكن لضمان امتلاكها.

سفر اللاويين ١٠: ٩-١١ مبدأً يتعلق بنظرية المعرفة، وإن لم يكن بالمنطق الصوري. يقول النص: «لا تشربوا خمراً ولا مسكراً... لكي تميزوا بين المقدس والمدنس، وبين النجس والطاهر، ولكي تُعلّموا بني إسرائيل جميع

---

17 لا ينبغي الخلط بين هذا وبين حالات التأمل، حيث ينأى المرء بنفسه مؤقتًا عن الظواهر الحسية والعقلية من أجل التواصل بشكل أفضل مع جوانب الواقع التي يمكن الوصول إليها بشكل حدسي أكثر.

18 وردت رسالة مماثلة في سفر التثنية 1:17 – «لا تحابي أحداً في القضاء، بل اسمعوا الصغير والكبير على حد سواء، ولا تخافوا من وجه أحد، لأن القضاء لله». وقد تم التعليق على هذا لاحقاً.

الفرائض، إلخ». ويلي هذا النص العديد من الأحكام المتعلقة بالأطعمة المباحة والمحرمة، والطهارة والنجاسة الطقسية، وما إلى ذلك، لذا يُمكن اعتباره مدخلاً إلى هذا المجال من الدراسات الدينية. ومع ذلك، يُمكننا أيضاً اعتباره، على نطاق أوسع، توصيةً تتعلق بطلب المعرفة ونقلها عموماً.

إذا أردنا التمييز بين الأشياء بدقة، فلا بد لنا من صفاء الذهن. فالكحول، على الأقل عند الإفراط في تناوله، قد يؤثر سلبًا على قدراتنا الإدراكية. علاوة على ذلك، ورغم أن النص لا ينص على ذلك صراحةً، إلا أنه يمكننا التعميم منه والقول الشيء نفسه عن جميع المؤثرات العقلية - كالماريجوانا وما شابهها. وهذا أمر منطقي، لأن التوراة تُبين لنا بوضوح سبب تحريم الكحول - لأنه يؤثر على قدرتنا على التمييز والتعليم. لذا، يمكن اعتبار هذا المقطع بمثابة تحذير عام مفاده أنه إذا أردنا اكتشاف الحقيقة ونقلها (وخاصةً الحقيقة الدينية، ولكن بشكل عام أي حقيقة) ، فمن الحكمة تجنب الكحول (وبشكل أوسع، أي مادة مخدرة تؤثر سلبًا على العقل).

يشير الاستدلال القائم على السبب المشترك، والمقترح هنا، إلى أن مبدأ التفسير الحاخامي " بنيان آب" (أي "بناء الأب") له جذور في التوراة. فعندما يُذكر سبب وصية توراتية صراحةً، كما هو الحال هنا، أو (على الأرجح، بالتبعية) يُستدل عليه بوضوح كافٍ، يمكن استخدام السبب نفسه لاستنباط وصايا أخرى. وهذا يُعد استدلالًا استقرائيًا، إذ إننا في الواقع نعمم من الوصية التوراتية المعطاة (سواء كانت إيجابية أم سلبية) إلى حكم جديد؛ أي أننا نفترض أن السبب المذكور (أو المُستدل عليه [19]) لا ينطبق فقط على الوصية التوراتية المحددة، بل على حالات أخرى مماثلة. وهذا الافتراض معقول استقرائيًا، شريطة ألا يُخالفه أي دليل؛ أي ما لم نجد أن القاعدة العامة الظاهرة تُناقضها في موضع آخر من النص.

سفر اللاويين ١٠: ١٦-٢٠ دليلاً معرفياً آخر. يروي هذا المقطع كيف "استشر" موسى بجدٍّ بشأن الأداء الصحيح لبعض الطقوس، و"غضب" عندما اكتشف خطأً ما. سأل هارون وبنيه عن سبب فعلهم للأمور على هذا النحو، فأجابه هارون إجابةً وجدها مُرضية. وأخيراً، "لما سمع موسى ذلك، سرّ به". نتعلّم هنا أمرين قيّمين لكلّ سعيٍ للمعرفة: (أ) من الفضيلة الاستقصاء بجدٍّ في كلّ مسألةٍ مهمة، وعدم تركُ المشاكل الظاهرة تمرّ دون محاولة حلّها؛ و(ب) عندما يكتشف المرء خطأه في جدالٍ ما، عليه أن يفرح بمعرفة الحقيقة، وأن يكون شاكراً لخصمه لا ناقماً عليه.

---

19 من الواضح أن الاعتماد على سبب ضمني نسبياً يكون أكثر استقراءً من الاعتماد على سبب صريح.

إنّ الآيتين 3-4 من الإصحاح 11 من سفر اللاويين ، ومقطع مشابه في **الإصحاح 14 من سفر التثنية**، لهما أهمية منطقية. تُجيز هاتان الآيتان لليهود أكل الحيوانات المجترة التي تشقّ حوافرها ، بينما تحظران عليهم أكل الحيوانات التي تجترّ فقط أو التي تشقّ حوافرها فقط . مع ذلك، لا يوجد ذكر صريح هنا للحيوانات التي لا تجترّ ولا تشقّ حوافرها: فهل يجوز أكلها أم لا؟ يُفترض أن المقصود ضمنيًا هو أن الآيات اللاحقة ستوضح الأمر، أي أن بعضها يجوز أكله وبعضها لا.

على أي حال، يمكن استخدام هذا المقطع لتوضيح الطرق المختلفة التي يمكن بها الجمع بين عنصرين س و ص ونفيهما: في "س و ص"، وفي "س ولكن ليس ص" (أي "س فقط")، وفي "ص ولكن ليس س" (أي "ص فقط"). تفتقر هذه القائمة إلى احتمال رابع، وهو "لا س ولا ص" (أي "كلاهما ليس س وليس ص"). وبالتالي، فإن قائمة التركيبات الثلاثة تشير في الواقع إلى الفصل الشامل "س و/أو ص". مع أن التوراة لا تحتوي على منطق رسمي صريح، إلا أنها من خلال هذا المثال تُعلّم من ينغمس فيها كيفية التفكير في الاحتمالات المختلفة للجمع بين أي عنصرين، س و ص.[20]

سفر اللاويين 13 ذا أهمية منطقية لأنه يصف كيف يمكن لكاهن مؤهل التعرّف على وباء "البرص" في الأشخاص أو الأشياء من خلال مؤشرات معينة. وغني عن القول، إنني لا أُصدّق هنا وصف هذا البرص المزعوم وأعراضه. كل ما أودّ لفت الانتباه إليه هو مثال النظر إلى الأعراض المزعومة لمرض مزعوم، وتحديد ما إذا كانت تدلّ فعلاً على المرض أم لا. هذه العلاقة المنطقية بين العلامة وما تدلّ عليه هي ما يهمّ من منظور منطقي. فما هي الشروط التي تدلّ فيها الأعراض على وجود مرض؟

الجواب، وفقًا للمنطق السببي، هو كالتالي: يمكن القول إن المرض (س) هو سبب أعراضه (ص1، ص2، ص3، إلخ). وهذا يعني أن العلاقة: "إذا كان (س)، فإن (ص1) و(ص2) و(ص3)، إلخ، صحيحة. لا يترتب على ذلك أن الأعراض (ص1، ص2، ص3، إلخ)، كلٌ على حدة (أي بشكل منفصل)، تدل على سببها الكامن، أو حتى أنها مجتمعة تدل عليه. فقد يكون أن هذه الظواهر نفسها، (ص1، ص2، ص3، إلخ)، كلٌ على حدة أو مجتمعة، تدل أيضًا على سبب آخر غير (س). مع ذلك، في بعض الحالات، قد نعلم بالملاحظة (أو، في سياق التوراة، بالوحي) أن هذه الأعراض، كلٌ على حدة أو مجتمعة، تدل حصريًا على السبب (س). في هذه الحالة، يمكن اعتبار

---

20 تستخدم التوراة بالفعل حروف العطف التي تتضمن أكثر من بديلين. على سبيل المثال، يقول سفر اللاويين 22:19: «تقدمون ذكراً صحيحاً من البقر أو الغنم أو الماعز».

وجود أي منها، أو بعض تركيباتها، أو جميعها، حسب الحالة، دليلاً على وجود السبب (س).

مع أن التوراة لا تُفصّل كل ذلك في الفصل المذكور، إلا أنها تُلمّح إليه تلميحًا كافيًا في وصفها الدقيق للعلامات التي تُعدّ أو لا تُعدّ دليلًا قاطعًا على تشخيص "الجذام". يُذكر أن مرور فترة زمنية معينة يُعدّ في بعض الحالات أحد المؤشرات. سيُدرك القارئ المُتمعّن التعقيدات الكامنة في هذا الأمر، ويستوعب درسًا في المنطق السببي بصورة أكثر تجريدًا.

سفر اللاويين 18:24 ، الذي يقول: «لا تدنسوا أنفسكم في شيء من هذه الأمور، لأن بها كلها تنجست الأمم التي أخرجتها من أمامكم»، على درس منطقي، وهو أن كلمة «كل» لا تعني بالضرورة «معًا» (بشكل جماعي)، بل قد تعني في بعض الحالات «كل واحد من» (بشكل توزيعي). مع أن الكلمة العبرية الأصلية (كول) تُستخدم في كلا الموضعين، إلا أن السياق يوضح أنه ليس من الضروري ارتكاب جميع الأفعال الجنسية الشاذة المذكورة في الآيات السابقة (أي 6-23) حرفيًا للتدنس؛ فارتكاب واحد أو أكثر منها يكفي للتدنس. ويتضح هذا من تكرار كلمة «تدنسوا» في بعض الحالات المذكورة (أي في الآيتين 20 و23). تجدر الإشارة إلى أن هذا الفهم للنص يتم تأكيده صراحة من قبل الحاخامات في التلمود (مكوت 24أ).

سفر اللاويين 19:11 دلالات منطقية واضحة: "لا تسرقوا، ولا تكذبوا، ولا يكذب بعضكم على بعض". عندما نكذب على الآخرين، سواءً صراحةً أو بتضليلهم عمدًا في حديثنا، فإننا نخدعهم ونفقد ثقتهم. فالكذب يدل على عدم أمانة المتحدث وعدم احترام المخاطَب. والشخص الذي يحترم الواقع والآخرين يتجنب هذا السلوك، لعلمه أنه سيؤدي به في النهاية إلى الحيرة والخسارة.

الآيتين 15 و35 من سفر اللاويين 19 هما من نصوص التوراة الموجهة أساسًا إلى القضاة، ولكن يمكن تفسيرهما بشكل أوسع. تقول الآية الأولى: «لا تظلموا في القضاء، ولا تحابي الفقير، ولا تحابوا الجبار، بل احكموا بين أقاربكم بالعدل». وهذا تعليمٌ يدعونا إلى عدم السماح للمحاباة أو التحيز بتشويه أحكامنا، بل إلى الحكم في الأمور بوضوح ونزاهة.

يقول النص الثاني: «لا تظلموا في القضاء، ولا في المِقْيَم، ولا في الْمَثْوَى، ولا في الْكَيْل». وهذا يُعطينا درسين هامين في المنطق الاستقرائي. الدرس الثاني هو أن الدراسات التجريبية يجب أن تكون دقيقة: إذا أردنا اكتشاف الحقيقة وعدم الوقوع في الوهم، فعلينا إجراء ملاحظات أو تجارب دقيقة وشاملة. أما الدرس الأول فهو أن التفسير العقلاني للبيانات التي جُمعت بهذه الطريقة يجب أن يكون موضوعيًا ونزيهًا وذكيًا؛ فليس لنا الحق في تجاهل الحقائق أو تحريفها أو تزييف الاستنتاجات. الحقيقة قيمة أساسية، لا يجوز

التنازل عنها مهما كانت الدوافع. (يمكن إيجاد دروس مماثلة في سفر الخروج وسفر التثنية).

في **سفر اللاويين ٢١:٢١** ، نجد حجة إثباتية صريحة (*modus ponens*)، أي حجة تتكون من مقدمة كبرى افتراضية، ومقدمة صغرى قاطعة تؤكد مقدمتها، ونتيجة قاطعة تؤكد نتيجتها. يخبرنا هذا المقطع أولًا أنه لا يجوز لأي كاهن به عيب أن "يقترب ليقدم القرابين... التي تُوقد بالنار" - وهذه هي المقدمة الكبرى؛ ثم يضيف: "له عيب، فلا يقترب ليقدم الخبز..." - وهذه هي المقدمة الصغرى والنتيجة. مع أن المقدمة الكبرى تتعلق في الحقيقة بتقديم "القرابين... التي تُوقد بالنار"، والنتيجة تتعلق بتقديم "الخبز"، أي أن هناك تغييرًا في المصطلح لم يُستنتج بدقة، إلا أنني أقول إن استنتاجًا جزئيًا (فيما يتعلق بعدم اقتراب الكاهن ذي العيب) مقصود بالفعل، نظرًا للصيغة القاطعة لعبارة "له عيب". هذا البيان بمثابة تفسير واضح للاستنتاج من الجملة السابقة إلى الجملة التالية.[21]

الأعداد ١٣: ١٧-٢٠ مثالًا على البحث المخطط، أي درسًا في المنهجية. هنا، يخبر موسى الرجال الاثني عشر الذين اختيروا لاستطلاع أرض الميعاد بالمعلومات التي يجب عليهم البحث عنها: "ليروا الأرض، وما هي، والشعب الساكن فيها، هل هم أقوياء أم ضعفاء، هل هم قليلون أم كثيرون، وما هي الأرض التي يسكنون فيها، هل هي طيبة أم رديئة، وما هي المدن التي يسكنون فيها، هل هي في مخيمات أم في حصون، وما هي الأرض، هل هي خصبة أم قاحلة، هل فيها خشب أم لا". لذا، عندما نبدأ مشروعًا بحثيًا، ينبغي أن نبدأ بالتفكير في نوع المعلومات المادية التي سنحتاج إلى جمعها للوصول إلى إجابة للسؤال المطروح.

سفر العدد ١٤: ١١-١٦ أهميةً بالغةً في المنطق الاستقرائي، إذ يُبين أن للحدث الواحد تفسيراتٍ متعددة. هنا، يغضب الله على بني إسرائيل لشكهم في قدرته على إدخالهم أرض الميعاد، ويقترح إبادتهم واستبدالهم بشعبٍ آخر من نسل موسى. يجادل موسى الله بأنه إذا نفّذ تهديده، فسيعتقد الناس أنه قتل بني إسرائيل لعجزه عن الوفاء بوعده، أي عجزه عن منحهم أرض الميعاد. وهكذا، يُشير موسى إلى أن إهلاك الله للشعب اليهودي (الحدث المشار إليه) سيُفسَّر تفسيرًا خاطئًا من قِبل الأمم. فبدلًا من فهم دافع الله الحقيقي (غضبه

---

21 قد توجد أمثلة أفضل على الاستدلال الإيجابي الصريح، وربما أيضاً على الاستدلال السلبي. لكن هذا المثال على الأقل يُعد بداية.

من ضعف إيمان بني إسرائيل)، سيفترضون أن دافع الله هو عجزه (عدم قدرته على تحقيق ما أراد).[22]

بصورة رمزية، قد يكون للحدث E أسباب بديلة C1، C2، إلخ. كل سبب يستلزم الحدث نفسه: أي أن "إذا كان C1، فإن E"؛ "إذا كان C2، فإن E"؛ إلخ، كلها صحيحة. وبالتالي، عند ملاحظة وقوع E، لا يمكن تحديد سببه منطقيًا، سواء كان C1 أو C2 أو غيرهما. بمعنى آخر، فإن الاستدلال الإيجابي من وجود النتيجة إلى وجود المقدمة غير صحيح منطقيًا. نستنتج من ذلك أيضًا أن غياب أي مقدمة (مثل C1) لغياب النتيجة (E) غير صحيح، لأن النتيجة قد تحدث بفعل مقدمة أخرى (مثل C2). بعبارة أخرى، إذا كان C1 يستلزم E، فلا يترتب على ذلك أن E يستلزم C1، أو أن عدم وجود C1 يستلزم عدم وجود E؛ وينطبق الأمر نفسه على C2، إلخ. لذا، لتحديد أسباب الأحداث بدقة، يجب الانتباه إلى وجود تفسيرات بديلة وعدم التسرع في إصدار الأحكام. لا ينبغي لنا أن نفترض أن الفرضية الأولى التي تخطر على البال صحيحة، بل يجب أن نفكر في الفرضيات الأخرى التي قد تكون بنفس القدر من المصداقية (أو أكثر أو أقل).

العدد ١٦: ٢٨-٣٣ درسًا آخر في الاستدلال الاستقرائي. يأمر موسى بني إسرائيل بمراقبة مصير المتمردين قورح وداثان وأبيرام: «إن مات هؤلاء موتًا عاديًا كباقي البشر... فإن الرب لم يرسلني. ولكن إن صنع الرب شيئًا جديدًا، وانفتحت الأرض فاها وابتلعتهم مع كل ما يخصهم، ونزلوا أحياءً إلى الهاوية، فاعلموا أن هؤلاء قد استهانوا بالرب»، إذ شككوا في اختياره لموسى. وبالفعل، تحققت النبوءة الأخيرة. ويمكن توضيح هذه الحجة بعبارات رمزية. فهناك نظريتان متناقضتان: أن الله اختار موسى (صحيح) وأنه لم يفعل (نفي-صحيح)؛ وهما تُقدمان تنبؤين متناقضين: أن المتمردين سيهلكون في ظروف عادية (نفي-صحيح) وأنهم سيهلكون بطريقة غير عادية (صحيح). إذن، الحجة هي كالتالي: إذا كان نفي-صحيح، فإن نفي-صحيح. لكن إذا كان P، فإن T. وبما أن P تحققت، بدلاً من عدم تحقق P، فإن ذلك يترتب عليه أن T صحيحة، وعدم تحقق T خاطئة.

الحجة صحيحة من الناحية الشكلية، ومضمونها معقول (بافتراض عدم توفر وسائل طبيعية كالمتفجرات شديدة الانفجار لموسى، ووقوع هذه الأحداث بالفعل). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذه حالة خاصة، إذ إن العلاقة بين النظريات وتنبؤاتها حصرية وشاملة؛ وهذا ما يُتيح الاستدلال من التنبؤات إلى النظريات. في معظم الحالات، تكون المسألة أكثر تعقيدًا، إذ قد يزيد عدد

---

22 لذلك طلب موسى من الله الرحمة لليهود؛ فغفر الله لهم إلى حد ما، ووافق على عدم إبادتهم على الفور، ولكنه في الوقت نفسه قرر الانتظار حتى الجيل التالي قبل إدخالهم إلى الأرض الموعودة (الآيات 17-24).

النظريات عن اثنتين، وقد تشترك في بعض التنبؤات، بينما قد تختلف تنبؤاتها الأخرى دون أن يكون معروفًا تعارضها. في مثل هذه الحالات، لا يكون الاستدلال من التنبؤ إلى النظرية ممكنًا منطقيًا، ولذا نختار بين النظريات بناءً على عدد التنبؤات الناجحة التي تُقدمها كل منها، وبالأخص بالرجوع إلى التنبؤات غير الناجحة إن وُجدت. وبعبارة أخرى، فإن صحة التنبؤ أقل حسمًا من زيف التنبؤ، لأنه في حين أن الأول لا يستطيع إثبات النظرية التي يستلزمها (إلا إذا كانت تلك النظرية الوحيدة متوافقة معه)، فإن الثاني يجعل من الممكن استبعاد النظرية التي تستلزمه على الفور (أو على الأقل يستدعي تعديل النظرية).

أما الأخيرة، وهي مبادئ الاستدلال، فقد تم تضمينها بشكل أكثر وضوحًا في التوراة في سفر التثنية 13:2-4 و18:21-22 (انظر لاحقًا).

سفر العدد ١٧: ١٦-٢٤ مثالًا آخر على الاستدلال الاستقرائي. فمن أجل استباق المزيد من الشك والتمرد، أمر موسى، بتوجيه من الله، رؤساء أسباط إسرائيل بإعداد عصي، عصا لكل رجل تحمل اسمه، بمن فيهم هارون الكاهن الأعظم من سبط لاوي؛ ثم وُضعت العصي الاثنتا عشرة ليلةً في خيمة الاجتماع، وفي صباح اليوم التالي وجد موسى أن عصا هارون "قد أزهرت، وأخرجت براعم، وأزهرت أزهارًا، وأثمرت لوزًا ناضجًا"، وقد أثبتت هذه المعجزة أن اختيار الله لمنصب الكاهن الأعظم كان هارون بلا شك.

على الرغم من أن هذه القصة تتعلق بمعجزة (وبالطبع تنطوي على نقطة ضعف تتمثل في حدوث المعجزة في الخفاء، بحيث لم يتمكن الحاضرون من التأكد من أن عصا هارون لم تُبدَّل بيد بشرية)، إلا أنه يمكن اعتبارها درسًا في التجربة المضبوطة. إذ تُختبر التنبؤات المتضاربة التي قدمتها النظريات المختلفة تجريبيًا: النظرية الفائزة هي تلك التي حققت أنجح تنبؤ. هنا، كانت هناك اثنتا عشرة نظرية حول الأمير الذي يستحق منصب الكاهن الأعظم، مع اثنتي عشرة تنبؤًا حول العصا التي ستبرز عن غيرها. إن إنبات عصا واحدة فقط، وهي عصا هارون، وإزهارها وإثمارها بشكل معجزي، دلّ على أن هارون هو من وقع عليه الاختيار.

الآيات من 1 إلى 11 في سفر العدد 27، والآيات اللاحقة من 1 **إلى 12 في سفر العدد 36**، مرة أخرى، الأهمية المنهجية لطرح الأسئلة. إذ تقدمت مجموعة من النساء، بنات صلفحاد من سبط منسى، إلى موسى يطالبن بنصيبهن من أرض إسرائيل الذي كان سيُعطى لأبيهن الذي توفي سابقًا دون أبناء. عرض موسى قضيتهن على الله، فوافق على طلبهن وأمر بأن ترث النساء من أبيهن إن لم يكن له ولد. بعد ذلك، جاء رؤساء العائلة التي تنتمي إليها بنات صلفحاد إلى موسى واشتكوا من أنه إذا تزوجت إحداهن من

خارج سبطها، فإن الأرض التي ورثتها ستذهب إلى سبط زوجها، وبالتالي ستضيع على سبط أبيها. مرة أخرى، استشار موسى الله في هذه المسألة، فوافق الله وأمر بأن تتزوج النساء بمن يشأن، ولكن فقط من داخل سبطهن.[23]

في هذه المقاطع، نرى، كما رأينا في سفر التكوين ١٨: ١٦-٣٢، أن الله غالبًا ما ينتظر السؤال قبل أن يجيبنا. فلو لم تتحلَّ بنات صلفحاد وقادة جماعتهن بالفضول والشجاعة لطرح أسئلتهن، لما عرفن (ولا نحن) الجواب. فالبشر، رجالًا ونساءً، مُنحوا عقولًا مفكرة، وعليهم استخدامها للوصول إلى الحقيقة. فالحقيقة لا تُقدَّم لهم جاهزةً دائمًا، بل يتطلب الأمر بحثًا وتقصيًا. وإذا صحَّ هذا في الأمور التي تُوحى، فهو أشدُّ صحةً في المسائل الطبيعية. لاحظ أيضًا انفتاح موسى، فهو لا يرفض النداءات رفضًا قاطعًا، بل يُمعن النظر فيها، حتى أنه رفعها إلى الله.

الآية 32:24 من سفر العدد - "افعل ما خرج من فمك!" - درسًا في المنهجية، إذ أن التناغم بين القول والفعل، أو بشكل أوسع بين الفكر والعمل، أو الوعي والإرادة، ضروريٌّ لحسن سير العقل البشري وللعلاقات الإنسانية. فالشخص الذي يُكثر من الكذب، على نفسه أو على الآخرين، لا بدّ أن يُعاني نفسيًا، فيفقد صلته بالواقع وثقته بنفسه، واجتماعيًا، فيفقد مصداقيته واحترامه. بالطبع، هذا لا يعني أن يكون المرء متصلب الرأي مهما كانت الظروف، ففي بعض الأحيان يكون من الحكمة تغيير رأيه. ولكن كقاعدة عامة للسلوك، تُعدّ النزاهة مفتاحًا للصحة النفسية والرفاه الاجتماعي. وينبغي أن يكون وعد المرء، سواء لنفسه أو للآخرين، عهدًا لا يُخلف.

في **سفر العدد 35:30** ، وفي سفر **التثنية 17:6** و **19:15** ، نقرأ أنه لا يمكن إثبات أمرٍ بشهادة شاهد واحد فقط، بل لا بد من وجود أكثر من شاهد لضمان المصداقية. هذه القاعدة مذكورة في التوراة أساسًا فيما يتعلق بالقضايا المعروضة أمام المحاكم، ولكن يمكننا أيضًا افتراض أن لها معنى أوسع. ما معنى "الشهادة"؟ تقع أحداث كثيرة في العالم دون أن يلاحظها أحد. بعض الأحداث لا يلاحظها إلا الشخص أو الأشخاص المشاركون فيها، وبعضها الآخر يلاحظه أطراف ثالثة غير مشاركة. "الشاهد" هو من شاهد حدثًا ما، وبالتالي يمكنه وصفه للآخرين، وهو ما يفعله بالفعل. قد تتم الملاحظة بأي مزيج من الحواس الخمس، وقد تكون مباشرة أو عن طريق وسيلة ما.

---

[23] من الواضح أن النساء لا يُعاملن على قدم المساواة التامة مع الرجال في هذه السياقات. فهنّ يرثن من آبائهنّ، ولكن فقط في حال عدم وجود إخوة لهنّ. ويحق لهنّ الزواج بحرية داخل قبيلتهنّ، ولكن ليس من خارجها. أو ربما (لا أعلم) يسمح لهنّ القانون بالزواج من قبائل أخرى ؛ ولكن في هذه الحالة، يفقدن نصيبهنّ من تركة آبائهنّ.

قد يكون الشاهد المزعوم موثوقًا به أو غير موثوق. وتعتمد الموثوقية، أولًا، على مهارات الشاهد في الملاحظة والذاكرة والتعبير اللفظي. فإذا افتقر شخص ما إلى هذه القدرات، فمهما كانت شهادته صادقة، فإنها غير موثوقة. ثانيًا، تعتمد الموثوقية على مصلحة الشاهد الشخصية في القضية، أي ما إذا كان سيجني من الشهادة (كالمال مثلًا) أم أنه يقدمها بدافع الخدمة العامة. من الممكن نظريًا أن يتحدث شخص ما بصدق رغم وجود مصالح تتعارض مع شهادته، وهذا هو الوضع الأمثل أخلاقيًا. لكن قليلًا من الناس قادرون على ذلك، وليس من السهل دائمًا على الأطراف الثالثة (التي يجب عليها تقييم القضية) تحديد مدى جدارة الشهود بالثقة. لهذه الأسباب، نادرًا ما تكفي شهادة شاهد واحد لإثبات قضية ما، وفي القضايا الخطيرة، لا بد من وجود أكثر من شاهد.

في العلم، تُفضي هذه التأملات إلى مبدأ إمكانية تكرار التجارب. في معظم مسائل التجربة الداخلية، يعتمد العلماء على أقوال الناس. فإذا ادعى أحدهم الإيمان بشيء أو عدم الإيمان به، أو حبه لشيء أو كرهه له، يصعب على العلماء دحض ادعائه (مع أنهم قد يتحققون من صحة ادعائه بمراقبة سلوكه الفعلي بمرور الوقت). أما في مسائل التجربة الخارجية، فلا يثق العلماء عمومًا بأقوال الناس، بل يسعون إلى إعادة خلق التجربة بأنفسهم (وبذلك يصبحون شهود عيان). فعلى سبيل المثال، إذا ادعى عالم أنه لاحظ كذا وكذا في تجربة معينة، فلا يُصدق من حيث المبدأ حتى يُجري عالم آخر على الأقل التجربة نفسها ويحصل على النتائج نفسها. وهكذا، يمكننا القول إن الشهادة تُؤكد الفرضية فحسب، ولا تُثبتها أبدًا. وكلما زادت هذه التأكيدات، زادت ثقتنا في الفرضية، لكنها لا تُثبت بشكل قاطع.

في **سفر التثنية ١: ١٧ و ١٦: ١٨-٢٠** ، يُذكّر موسى القضاة المُعيّنين ببعض سُبل تحقيق العدل، قائلاً: «لا تُحابوا أحدًا في القضاء، بل اسمعوا الصغير والكبير على حدٍ سواء، ولا تخافوا من وجه أحد». ويقول أيضًا: «اقضوا للشعب قضاءً عادلاً. لا تُحرّفوا القضاء، ولا تُحابوا أحدًا، ولا تقبلوا رشوة، لأن الرشوة تُعمي عيون الحكماء، وتُحرّف كلام الصالحين. العدل، العدل، اتبعوه». وكما ذكرنا في سياق نصوص مُشابهة في سفري الخروج واللاويين، يُمكن اعتبار هذه التوجيهات مبادئ عامة، ينبغي على الجميع اتباعها في جميع الظروف. إذا أردنا أن نكون على صلة بالواقع، وأن نبقى عليه، فعلينا جميعًا أن نبذل كل جهد مُمكن لتحقيق ذلك، وألا نسمح لأي اعتبار أن يُضعف عزيمتنا ويُبعدنا عن الحق. معرفة الحقيقة قيمة عظيمة، لا ينبغي التخلي عنها خوفاً من خسارة ما أو طمعاً في مكسب ما. والنزاهة فضيلة لا تقتصر على القضاة فحسب، بل تشمل جميع الناس.

إنّ الآية 17 من الإصحاح الخامس من سفر التثنية ، التي تنهى عن الشهادة الباطلة على جيراننا، هي تكرار للوصية نفسها الواردة في الإصحاح العشرين من سفر الخروج، والتي تنهى عن الشهادة الزور، أي الوصية التاسعة من الوصايا العشر. والهدف الأساسي هو الامتناع عن الكذب في المحكمة. ويفسر المفسرون اختلاف الصياغة هنا بالقول إنه حتى لو بدت الكذبة غير ضارة، فينبغي تجنبها. ولكن هنا أيضًا، يمكننا تعميم هذا الأمر ليشمل جميع السياقات المعرفية. ولا يمكن المبالغة في أهمية الدقة المتناهية والصدق والنزاهة في طلب المعرفة ونقلها.

في **سفر التثنية 5: 21-23** ، في إشارة إلى قول موسى: "قد رأينا اليوم أن الله يكلم الإنسان فيحيا"، ردّ بنو إسرائيل: "إن سمعنا صوت ربنا إلهنا بعد الآن، فسنموت. فمن ذا الذي سمع صوت الله الحي يتكلم من وسط النار كما سمعنا نحن، وعاش؟". يبدو هذان القولان متناقضين [24]نوعًا ما، إذ يشير موسى إلى أن الله قد كلم بني إسرائيل بالفعل ونجوا، لكن بني إسرائيل يخشون أن يلقنهم الله الوحي مرة أخرى، لأنهم يرون ذلك مستحيلاً [25]. ويكمن حل هذا التناقض في أن بني إسرائيل قد مُنحوا استثناءً مؤقتًا من القاعدة، لكنهم غير واثقين من استحقاقهم المزيد من الوحي المباشر بعد تلك النظرة الخاطفة.

ما يثير الاهتمام في هذا المقطع، لأغراض نظرية المنطق، هو أنه يتضمن تعريفًا فعالًا للاستلزام ، وإن كان ذلك بمصطلحات مادية. إن قول بني إسرائيل الأول: "إن سمعنا الصوت (إلخ)، فسنموت" يدل على استلزام من صيغة "إذا كان س، فإن ص". أما قولهم التالي: "لأنه لا أحد ممن يسمع الصوت (إلخ) ينجو" فيُعدّ شرحًا للقول الأول، إذ يقول "لأن" (كي ، بالعبرية)، ويأخذ صيغة نفي العطف "ليس (س وليس ص)". وبالتالي، لدينا هنا تلميح واضح إلى أن "إذا كان س، فإن ص" تعني الشيء نفسه (لبني إسرائيل القدماء، أو على الأقل لمؤلف هذا المقطع التوراتي) كما تعنيه "ليس (س وليس ص)"، على الرغم من أن هذا التكافؤ مُصاغ بمصطلحات مادية. يمكن تمثيل تصريح موسى التجريبي السابق بـ "س وليس ص"، وبالتالي فهو يُناقض ظاهريًا تصريحات بني إسرائيل. وبناءً على ذلك، يجب النظر

---

[24] وبالمثل، في سفر الخروج 20:16، يطلب الشعب من موسى أن يتحدث معهم بدلاً من الله - "لئلا نموت".

[25] ربما اعتقد الناس ذلك استنادًا إلى التقاليد، أو ربما بدا لهم بديهيًا لسبب ما. فمع أن الله يقول في سفر الخروج 33: 20: «لا يراني إنسان ويعيش»، إلا أن هذا يأتي بعد حادثة الوصايا العشر (التي وردت في سفر الخروج 20 وأعيد سردها في سفر التثنية 5). ويفصّل سفر الخروج 33-34 وحي الله لموسى عن صفات الرحمة الثلاث عشرة، بعد حادثة العجل الذهبي، حين صعد جبل سيناء ومعه لوحان حجريان جديدان ليكتب عليهما الوصايا العشر من جديد.

إلى الدلالة التي طرحها بنو إسرائيل على أنها أضيق نطاقًا مما تبدو عليه في البداية - أي أنها تنطبق من الآن فصاعدًا (أي بعد تصريح موسى) - لتجنب التناقض.

يمكن اعتبار كل هذا بمثابة تعليم للمنطق في أحد أسفار التوراة، وهي وثيقة يُؤرَّخ لها تقليديًا بنحو 1300 قبل الميلاد (مع أن بعض المفسرين المعاصرين يرون أنها كُتبت بعد ذلك بنحو 500 عام). وهذا بالطبع (على أي حال) يسبق زمن الميغاريين ديودوروس كرونوس (توفي حوالي 284 قبل الميلاد، ويقول البعض لاحقًا) وتلميذه فيلو (ازدهر حوالي 300 قبل الميلاد)، وكذلك خليفتهم خريسيبوس السولي (279-206 قبل الميلاد). لا أقول، بالطبع، إن تعليم التوراة كان بنفس دقة تعليم هؤلاء اليونانيين [26]؛ ولكني أقول إنه كان فعالًا بنفس القدر. ولا أقول أيضًا إن هذا الاكتشاف في التوراة يستبعد إمكانية وجود اكتشافات مماثلة في الأدب اليوناني القديم أو غيره من الأدبيات؛ فمن الواضح أن هذا الأخير يبقى ممكنًا (مع أننا، بالطبع، إذا قبلنا التأريخ التقليدي للتوراة، فسيتعين علينا البحث في أدبيات قديمة جدًا). إنه مجرد اكتشاف مثير للاهتمام. على حد علمي، لم يناقش الحاخامات قط الجوانب المنطقية لهذا المقطع أو ما شابهه من نصوص التوراة بشكل واعٍ. وعلى أي حال، لم يدرجوا تعريف الاستلزام ضمن مبادئهم التأويلية. ولكن يمكن للمرء أن يفترض أنهم تأثروا، ولو بشكل غير واعٍ، بهذا المقطع وغيره من المقاطع المشابهة.

سفر التثنية 6:7 ، "علّمها لأبنائك بجدّ"، في المقام الأول إلى تعليم وصايا التوراة للأبناء. لكن يمكننا اعتبار هذه الآية مثالًا على أهمية التعليم بشكل عام. فالمعرفة الإنسانية تعتمد إلى حد كبير على التعليم. والمعرفة الإنسانية،

---

[26] يرى ديودوروس كرونوس أن القضية الشرطية لا تكون صحيحة إلا إذا تبعت النتيجة (ص) المقدمة (س) دائمًا، بينما يرى فيلو أن صحة هذه القضية تقتضي أن تتبع النتيجة المقدمة في وقت محدد. يُطلق على هذين النوعين من الاستلزام اليوم مصطلحي "الاستلزام الصارم" و"الاستلزام المادي"، أو "الاستلزام الضروري" و"الاستلزام الفعلي". وبما أن الاستلزام الفعلي يعني "أن س و نفي ص" خاطئان في هذا الوقت، فقد نتساءل كيف يمكن معرفة ذلك، إذ لا يمكن التوصل إلى معرفة "نفي العطف" بشكل مستقل. إما (أ) أننا نعرف ذلك لأننا نعلم (إما بالتعميم من تجارب سابقة أو كحل لمفارقة ما) أنه «يستحيل أن يكون س صحيحًا و ص خاطئًا معًا»، أو (ب) أننا نعرف ذلك من خلال معرفة محددة أن «س صحيح و ص صحيح» أو أن «س خاطئ و ص صحيح» أو أن «س خاطئ و ص خاطئ» صحيح في هذه اللحظة، أو (ج) أن شخصًا آخر يعرف إحدى الحقائق السابقة ويخبرنا بنتيجتها، وهي أن «س صحيح و ص خاطئ» خاطئ في هذه اللحظة. وبالتالي، فرغم أن ما يُسمى بالاستدلال الفيلوني ممكن، إلا أنه شكل مصطنع إلى حد ما. لقد ذهب كريسبوس أبعد من أسلافه من خلال توضيح الحجج (التي أسميها "الحجج الشرطية") التي يمكن صياغتها باستخدام القضايا الشرطية، مثل طريقة إثبات المقدم (تأكيد المقدم، والاستنتاج بالنتيجة) وطريقة نفي المقدم (إنكار النتيجة، والاستنتاج بإنكار المقدم).

بطبيعة الحال، هي في جوهرها جهد فردي، ما يعني أنه بإمكاننا، بل ويجب علينا إلى حد ما، الانخراط في التعليم الذاتي. لكن المعرفة الإنسانية ستكون محدودة للغاية لو اقتصرت على هذا المصدر أو العملية. في الواقع، المعرفة الإنسانية جهد اجتماعي، يمتد عبر الزمان والمكان. فمعظم ما نعرفه تعلمناه من الآخرين، من أناس من بلدان أخرى، ومن أسلافنا. وقد أُتيحت لنا ثروة معارفنا الفردية بفضل كل المعلومات والمهارات التي حظينا بها من الآخرين.

يتألف التعليم المتكامل مما يُمكن تسميته "الركائز الست": القراءة، والكتابة، والحساب، والتفكير المنطقي، والأخلاق، والروحانية. فمن خلال القراءة والكتابة، نستطيع تلقي المعرفة من الآخرين ونقلها إليهم. صحيح أن تلقي المعرفة ونقلها شفهيًا ممكن، إلا أن التواصل الشفهي محدود النطاق نسبيًا وغير موثوق تمامًا (إذ يسهل نسيان المعلومات أو تعديلها أو إضافة معلومات إليها). أما الكتابة والقراءة فهما وسيلتان أكثر فاعلية بشكل عام، إذ تفتحان الطريق أمام ثروة هائلة من الأدب العالمي يُمكن للجميع المساهمة فيها والاستفادة منها، أكثر من أي وقت مضى بفضل التطورات التكنولوجية. يُعدّ الحساب، والرياضيات عمومًا (بما فيها الهندسة)، ضروريًا لفهم العلاقات الكمية. يُدرّب المنطق العقل على التفكير السليم وتجنب الخطأ، مما يُحسّن إنتاج المعرفة لدى الفرد، ويُعلّمه أيضًا التفكير النقدي والانتقائي في استيعاب المعرفة من الآخرين.

لا تقتصر الحاجة إلى الأخلاق على تنمية القيم النبيلة فحسب، بل تمتد لتشمل السعي وراء المعرفة الواقعية البحتة. فلكي نكتسب معرفة حقيقية من أي نوع، علينا أن نلاحظ بدقة، وننقل بأمانة، ونبذل جهدًا فكريًا، ونتحلى بالواقعية، والانفتاح، والشجاعة، وما إلى ذلك. ولا يمكن التوصل إلى منهجية دون الاستناد إلى العديد من الضرورات الأخلاقية من هذا القبيل. وبالطبع، تُسهم الأخلاق، بمعناها الأوسع، في بناء الصحة النفسية اللازمة للمعرفة. وفي هذا السياق، ينبغي التأكيد على أهمية التأمل: فهو يُهدئ العقل ويضمن عمله بأقصى كفاءة. كما أن الفقه، وهو فرع اجتماعي وسياسي من الأخلاق، يُسهم في تهيئة الظروف المثلى للمعرفة. فبدون حرية الفكر والتعبير، على سبيل المثال، لا يُمكننا بالطبع أن نأمل في اكتساب المعرفة الحقيقية ونقلها. ومرة أخرى، فإن مجتمعًا لا يهتم فيه أحد بإخوانه، أو ما هو أسوأ من ذلك، حيث ينتشر العنف على نطاق واسع، لا يُعد بيئةً مواتية للتعليم.

وأخيرًا وليس آخرًا، تأتي الروحانية، التي تتمثل في إدراك أننا كبشر لسنا مجرد أجساد ذات عقول، بل أرواح أيضًا، أي أن لدينا بُعدًا وجوديًا يتجاوز الكائن الحي المادي، بما يحمله من قدرات عقلية قد نمتلكها للوهلة الأولى.

هذا الإدراك ضروري لمراعاة الحقائق المتعلقة بالوعي والإرادة والتقييم. يرفض العديد من العلماء بإصرار أخذ هذه الحقائق في الحسبان، خوفًا من الروحانية. وهذا مفهوم بالنظر إلى أن الأديان غالبًا ما ضللت البشرية، من خلال إنكارها العقائدي للحقائق المادية. ولكن ليس من الحكمة التخلي عن الجوهر مع الجوهر المادي. فالروحانية الإنسانية حقيقة واقعة، وتجاهلها واختيار وجهة نظر مادية ضيقة هو بمثابة إدانة لأنفسنا بنوع آخر من الغباء. الانفتاح الفكري من كلا الجانبين ضروري للمعرفة الحقيقية.

يحتوي **سفر التثنية ١٣: ٢-٤** و **١٨: ٢١-٢٢ على** مبدأين بالغَي الأهمية في المنطق الاستقرائي. وقد لفتتُ الانتباه إلى هذين المقطعين من التوراة وشرحتهما بالتفصيل، منذ سنوات في كتابي " المنطق اليهودي" [انظر الفصل الثاني من هذا المجلد]. يُوضِّح المقطع الأول الجانب الإيجابي للاستدلال، وهو أن الفرضية التي تُقدِّم تنبؤًا صحيحًا بشأن أحداث تجريبية معينة تُؤكَّد بذلك - مع أن هذا لا يعني إثباتها، بل يجعلها أكثر احتمالًا مما كانت عليه. أما المقطع الثاني فيُوضِّح الجانب السلبي للاستدلال، وهو أن الفرضية التي تُقدِّم تنبؤًا خاطئًا بشأن أحداث تجريبية معينة تُدحض بذلك - وليس مجرد تقويضها، أي أنها ليست أقل احتمالًا مما كانت عليه. وهذان، كما أكرر، مبدأان منطقيان أساسيان.

أودّ أن أضيف هنا بعض الملاحظات حول نمط الاستدلال المعروف في اللاتينية باسم " *post hoc ergo propter hoc*" (أي "بعد هذا، إذن بسبب هذا") [27]. لفت أرسطو الانتباه إلى هذا النوع من الاستدلال ووصفه بالمغالطة في كتابه "الخطابة " (2:24.7)، إذ يقول: "يتمثل هذا الاستدلال في تصوير أشياء ليست أسبابًا على أنها أسباب [28]، لمجرد أنها حدثت بالتزامن مع الحدث محلّ البحث أو قبله. يفترضون أنه بما أن "ب" يحدث بعد "أ"، فهو يحدث بسبب "أ". وبالرجوع إلى سفر التثنية 13: 2-4، فإن هذا يعني أن الاستدلال من "آية أو معجزة" تحدث إلى صحة نبي مزعوم هو

---

[27] عندما يكون القصد هو "بهذا، إذن بسبب هذا"، فإن العبارة اللاتينية ستكون، بالمعنى الدقيق، cum hoc ergo propter hoc؛ ولكن يمكننا اعتبار post hoc شاملاً لهذه الحالة الخاصة. تجدر الإشارة إلى أنه يمكن التمييز أيضًا بين الأحداث المتتابعة أو المتزامنة، والأحداث التي تُلاحظ بالتتابع أو في آنٍ واحد، مما يُعمّق النقاش.

[28] لاحظ أن صياغة أرسطو هنا تشير إلى أن مغالطة "بعد هذا، إذن بسببه" هي مغالطة محددة ضمن فئة أوسع هي " عدم السببية من أجل السببية " (أي اعتبار اللاسبب سببًا). ويمكننا أن نُدرج تحت هذا العنوان الأخير ليس فقط الافتراضات غير المبررة للسببية، بل أيضًا الهويات السببية الخاطئة - وأعني بذلك، على سبيل المثال، اعتبار سبب جزئي سببًا كاملًا (كافيًا)، أو اعتبار سبب طارئ سببًا ضروريًا (لا غنى عنه).

استدلال مغالط [29]. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذا الحكم الصارم من أرسطو صادر تحديدًا فيما يتعلق بالمنطق الاستنتاجي: فلا يمكننا استنتاج أن "ب" ناتج عن "أ" من "ب" الذي يلي "أ".

مع ذلك، من منظور استقرائي، قد نستنتج، بل ونستنتج في كثير من الأحيان، أن (ب) ناتج عن (أ) من حدوث (ب). وبناءً على هذا الأساس، تتعزز ثقة العامة بالنبي بشكل طبيعي بفضل دقة تنبؤاته. ويمكن تبرير هذا الاستدلال بالتعميم، أي بافتراض أنه بما أن (أ) يتبعه (ب) في هذه الحالة، وربما في حالات فردية أخرى مماثلة، فإنه يمكننا أن نتوقع أن يتبع (ب) (أ) في جميع الحالات، أو في جميع الحالات من نوع معين، مما يعني ضمناً أن (أ) هو سبب (ب)، على الأقل في حالات من هذا النوع. قد يتبين، بالطبع، أن هذا التعميم خاطئ - وكثيراً ما يكون كذلك. ولكن في تلك الحالات التي يفشل فيها، سنقوم ببساطة بالتخصيص؛ أي سنتراجع عن التعميم. وهذا هو في الواقع تعليم سفر التثنية 18: 21-22، والذي ينص على أنه إذا لم يتحقق ما تنبأ به نبي مزعوم، فإنه يمكن اعتباره بثقة غير نبي حقيقي.

تجدر الإشارة أيضًا إلى وجود مجالين متميزين للسببية يُمكن فيهما استخدام الاستدلال التالي: "بعد هذا، إذن بسببه" . أحدهما هو السببية والآخر هو الإرادة. عندما نعني بـ"السبب" السببية، فإن الاستدلال من "بعد هذا" إلى "بسبب هذا" يعتمد دائمًا على التعميم، كما هو موضح أعلاه. أما عندما نعني بـ"السبب" الإرادة (أي أفعال الإرادة)، فإننا نعتمد على هذا التعميم في بعض الحالات فقط؛ وفي كثير من الأحيان، نعتمد على الاستبطان (ثم، بالطبع، نُعمم انطلاقًا منه). والسبب في ذلك هو أن الإرادة، على عكس السببية، هي في جوهرها شكل من أشكال السببية غير المتكررة بالضرورة. أن تُريد شيئًا يعني أن تُسببه، ولكن يُمكننا أيضًا أن نُريد عكسه؛ وهذا هو معنى "حرية الإرادة". كل فعل إرادة هو فعل فردي، وليس نتاجًا لقانون طبيعي كما هو الحال في السببية. لذلك، في الإرادة، فإن فكرة أن "الأسباب المتشابهة لها نتائج متشابهة" لا تنطبق دائمًا [30].

---

29 من الواضح أنه إذا كان المتنبئ نبيًا حقيقيًا، فينبغي أن تتحقق تنبؤاته؛ ولكن إذا تحققت تنبؤاته، فهذا لا يعني بالضرورة أنه نبي حقيقي. قد يُصيب العالم مرارًا وتكرارًا في تنبؤاته دون أن يُعتبر بذلك نبيًا، لأنه يبقى بطبيعته عرضةً للخطأ البشري كغيره. أما النبي المزعوم، فيجب أن يكون على صواب دائمًا ليُقبل كنبوة حقيقية.

30 يُشار أحيانًا إلى عبارة "الأسباب المتشابهة تؤدي إلى نتائج متشابهة" بقانون السببية. أعتبر هذا مجرد مفهوم، لأنه غامض للغاية: فهو لا يوضح مدى التشابه المقصود بكلمة "متشابه". علاوة على ذلك، فهو يشير إلى الأشياء على أنها أسباب أو نتائج دون إثبات ذلك مسبقًا. ومع ذلك، تظل هذه العبارة مفيدة كدليل عملي.

في الإرادة، ثمة مجال لتنوع حقيقي ينبع من سبب واحد (أي الشخص الذي يقوم بالفعل بإرادة). عادةً ما تكون الإرادة مدفوعة، لكنها قد تكون أحيانًا خالية تمامًا من الغاية. تتفاوت الدوافع في تأثيرها، لكنها لا تُحدد الفعل أبدًا؛ ولهذا السبب، قد يُحمّل الشخص الراغب المسؤولية منطقيًا (وأخلاقيًا وقانونيًا) عن الفعل. لذلك، غالبًا ما نخمن دافع الفعل باللجوء إلى التأمل الذاتي (أو بشكل أوسع، بسؤال عينة من الناس للتأمل الذاتي والإجابة على أسئلتنا) وافتراض أن الفعل قد وقع في سياق معين. هذا أيضًا استدلال استقرائي، لاحظ جيدًا، فقد يتبين لنا لاحقًا أننا مخطئون باكتشاف أن الشخص المعني لم يكن لديه ذلك الدافع تحديدًا. في الحالة الأخيرة، قد نشك حينها في أن الشخص قد قام بالفعل، أو قد نشك في أنه قام به ولكن بدافع آخر. من الواضح أن الاستدلال السببي يصبح أكثر تخمينًا وتعقيدًا عند التعامل مع الإرادة. وغني عن القول أن القضايا المطروحة ذات أهمية بالغة في السياقات القانونية عندما يحاول القضاة، على سبيل المثال، تحديد من ارتكب جريمة ولماذا؛ ولكنها ذات صلة أيضًا بالحياة اليومية.[31]

سفر التثنية 13:15 ، "ثم تسأل وتفحص وتسأل بجد، وإذا كان حقًا ويقينًا..."، وقد ورد هذا الكلام في سياق محدد، بهدف منع عبادة الأصنام في إسرائيل. ولكن يمكننا أيضًا أن نتعلم منه احترام الحق : فلا ينبغي لنا أن نبني معتقداتنا على مجرد التخيل أو الإشاعات، بل علينا أن نستفسر ونجري كل البحوث اللازمة، وأن ننتبه لما قاله الآخرون أو يقولونه في هذا الموضوع، وعندها فقط، إذا وفقط إذا إذا كانت الأدلة التجريبية والاعتبارات العقلانية المؤيدة لهذا الاعتقاد مقنعة وقوية نسبياً، فيمكننا اختيار هذا الاعتقاد. ينبغي أن تكون معتقداتنا نتاجاً لحكم مدروس، لا مجرد تحيزات خيالية.

سفر التثنية ١٨: ١٠-١١ : «لا يُوجد فيكم... من يستعمل العرافة، ولا العراف، ولا الساحر، ولا المشعوذ، ولا من يستشير الأرواح أو الجن، ولا من يستعين بالخوارق». يمكن قراءة هذا النص كمبدأ معرفي: فالحقيقة لا تُنال بمثل هذه الوسائل الخرافية. وهنا، تتفوق التوراة على غيرها من النصوص في تأثيرها الحضاري. صحيح أنها تُقرّ بالنبوة كوسيلة للمعرفة، لكنها طريق أسمى بكثير، لا تُقارن بها هذه الوسائل الخرافية المتنوعة.

إنّ الآيات 13-15 من سفر التثنية 25 ، التي تأمرنا باستخدام أوزان ومقاييس كاملة وعادلة، وليست متنوعة، هي نصٌّ استشهد به بعض المفسرين لتأييد تطبيق المنطق في المسائل القانونية. وهذا منطقي، فالمنطق أداة أساسية للوصول إلى الحقيقة وتجنب الزيف في جميع السياقات. والأمر المتعلق بالأوزان والمقاييس يهدف في المقام الأول إلى الدقة في الإدراك

---

31 للحصول على دراسة أكثر تفصيلاً لهذا الموضوع، انظر كتابي "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" .

ونقل الحقائق. فالتاجر غير الأمين يحاول، باستخدام أوزان ومقاييس مغشوشة، شراء كمية أكبر من السلعة بسعر أقل، أو بيع كمية أقل بسعر أعلى. وبالمثل، قياسًا أو تعميمًا، يمكننا القول إنّ المتحدث غير الأمين يحاول، باستخدام حجج مغلوطة، الدفاع عن فكرة خاطئة، أو إدانة فكرة صحيحة أو التشكيك فيها. تكمن قيمة المنطق في قدرته على كشف هذه المحاولات الخادعة لخداع الناس وفضحها. وهو مهم ليس فقط كدرع واقٍ من خداع الآخرين، بل أيضًا من خداع النفس. فنحن غالباً ما نخدع أنفسنا بدوافع مختلفة. ولهذا السبب، يُعدّ التدريب على المنطق أمراً ضرورياً. ورغم أنه لا يضمن الكمال، إلا أنه يحمينا من الكثير من الخداع والحماقة.

سفر التثنية 27:18 : "ملعون من يُضلّ الأعمى في الطريق". يوجد في هذا العالم أناسٌ، إذا سألهم أعمى عن الطريق، يجدون متعةً في تضليله؛ وهذا سلوكٌ مريضٌ بلا شك [32]. ويمكننا تعميم هذا الحكم الأخلاقي على كل من يُضلّل جاره عن عمد، وهم كثر. تأمل في جميع السياسيين والصحفيين الذين يكذبون على الناس يوميًا، لأي دافعٍ كان: يُخفون معلوماتٍ مهمة، ويختلقون أكاذيبَ واضحة، ويُحرّفون ما يعرفونه من حقائق؛ إنهم حقًا مُثيرون للاشمئزاز. وهنا تُؤكّد التوراة مجددًا على أهمية الالتزام بالحق، فهو أحد أسس التماسك الاجتماعي والسلام، وأحد أسمى مظاهر الإحسان إلى الآخرين.

يُلزمنا جميعًا، بمن فيهم الفلاسفة والأكاديميون، بل وحتى رجال الدين، وفقًا لأخلاقيات المنطق، بالسعي وراء الحقيقة ونشرها، لأننا جميعًا مسؤولون عن المعرفة الجماعية للبشرية، فضلًا عن معرفتنا الفردية. وهذا يعني أنه ينبغي علينا دائمًا الاعتراف بجهلنا أو عدم يقيننا عند الاقتضاء، وعدم إعطاء الآخرين انطباعًا خاطئًا بأننا نمتلك المعرفة أو اليقين بينما نفتقر إليهما في الواقع. فمعظمنا، إن لم يكن جميعنا، يجهل الكثير من الأمور، وبالتالي يستحق أن يُوصف بـ"العمى" بدرجات متفاوتة. وعندما ينشر الأغبياء أو الحاقدون الكذب، يكون الأمر أشبه بـ"الأعمى يقود الأعمى". فإذا لم يكونوا متأكدين من صحة أمر ما، فلا ينبغي لهم التظاهر بمعرفته؛ بل إن كانوا متأكدين من زيف أمر ما، فلا ينبغي لهم الترويج له على أنه حقيقة.

---

[32] لاويين ١٩: ١٤ - "لا تلعن الأصم ولا تضع عثرة أمام الأعمى" - هو تحذير أوسع من استغلال نقاط ضعف الناس استغلالاً سيئاً. والإشارة إلى الأعمى في كلا المقطعين (وإلى الأصم في المقطع من سفر اللاويين) مجازية بوضوح، وقد فسرها المفسرون اليهود على هذا النحو. إن "وضع عثرة أمام الأعمى"، لكونه أكثر دهاءً وفعالية، يبدو عموماً أشد إجراماً من "إضلال الأعمى في الطريق"، مع أن الضلال في بعض الحالات قد يكون أشد ضرراً من التعثر.

أقوال الآباء هذه الفضائل ضمن الصفات السبع للعالم الحقيقي: "إذا لم يسمع معلومةً قال: لم أسمع"، و"يُقرّ بالحق"، ويضيف: "وإنّ عكس هذه الصفات يدلّ على الجاهل" (5:10). ومن الأقوال الجديرة بالذكر هنا: "من هو الحكيم؟ من يتعلّم من جميع الناس" (4:1).

3. ملخص واستنتاجات

يمكننا تلخيص المعلومات المذكورة أعلاه، ولو بشكل تقريبي، فيما يتعلق بالتوراة، كما هو موضح في الجدول التالي. وكما هو مبين، وجدنا ما يقارب 50 فقرة ذات أهمية منطقية عامة (11، 6، 9، 9، و15 فقرة على التوالي في كل سفر من أسفار موسى)؛ وقد صنفناها تقريبًا على النحو التالي: الاستنباط (15)، الاستقراء (10)، المنطق السببي (2)، المنطق الأخلاقي (2)، المنهجية (16)، وبشكل أعم، نظرية المعرفة (6). قد لا يبدو هذا العدد كبيرًا، ولكنه مع ذلك يُعدّ كبيرًا بالنظر إلى قدم الوثيقة المعنية.

الجدول 1.1 أمثلة على المنطق في التوراة

النوع (تقريبًا)	المحتوى (تقريبًا)	مرجع
نظرية المعرفة	إمكانية التنبؤ	تكوين ٢:١٦
المنطق الأخلاقي	خطاب الشرط والشرط	تكوين ٢: ١٦-١٧
نظرية المعرفة	نظرية الكلمات	تكوين ٢:١٩
المنطق الاستنتاجي	علامة "لذلك" معيبة	تكوين ٢: ٢١-٢٤
المنطق الاستنتاجي	عبارة "ليس الجميع كذلك" لا تعني "هذا الشخص ليس كذلك".	تكوين 3: 1-5
المنطق الاستنتاجي	القياس المنطقي (الشكل 1) أو الثبات (*ponens*)	تكوين 4:15
المنطق الاستنتاجي	حجة متصاعدة (+)	تكوين 4: 23-24
المنطق الاستقرائي	تجربة	تكوين 8: 6-12
المنهجية	طرح الأسئلة	تكوين 18: 16-32
المنطق الاستقرائي	تجربة	تكوين ٢٣: ١٨-٢٧

المنطق الاستنتاجي	حجة من باب أولى (+)	تكوين 44:8
المنطق الاستنتاجي	القياس (*gezerah shavah*)	خروج 2: 11-14
المنطق الاستقرائي	مواءمة النظرية مع الملاحظة	خروج 3: 2-3
المنطق الاستنتاجي	حجة من باب أولى (-ات)	خروج 6:12
المنطق الأخلاقي	الوسائل والغايات	خروج 18: 13-26
المنهجية	الدقة الواقعية	خروج 20:12
المنهجية	الدقة الواقعية، والحكم الثاقب	خروج ٢٣: ١-٣، ٦-٨
المنهج، الاستنتاج	ابقَ رصينًا واستخدم القياس (بنيان أف)	اللاويين 10: 9-11
المنهجية	التحقيق الدؤوب والاعتراف بالأخطاء	اللاويين 10: 16-20
المنطق الاستنتاجي	الانفصال الشامل	اللاويين 11: 3-4
المنطق السببي	الإشارة والإشارة	اللاويين 13
المنطق الاستنتاجي	كلمة "الكل" بمعنى جماعي أو توزيعي	اللاويين 18:24
المنهجية	الصدق	اللاويين 19:11
المنهجية	حكم نزيه	اللاويين 19:15
المنهجية	الدقة الواقعية	اللاويين 19:35
المنطق الاستنتاجي	*modus ponens* (Apodosis)	اللاويين 21:21
المنطق الاستنتاجي	حجة من باب أولى (+)	العدد 12:14
المنهجية	تخطيط البحوث	العدد 13: 17-20
المنطق السببي	تفسيرات بديلة	العدد 14: 11-16
المنطق الاستقرائي	النظرية والتنبؤات	العدد 16: 28-33

المنطق الاستقرائي	تجربة مضبوطة	العدد 17: 16-24
المنهجية	طرح الأسئلة والانفتاح الذهني	العدد 27: 1-11
المنهجية	طرح الأسئلة والانفتاح الذهني	العدد 36: 1-12
نظرية المعرفة	القول والفعل	العدد 32:24
المنطق الاستقرائي	شهادة	العدد 35:30
المنهجية	حكم نزيه	تثنية 1:17
المنهجية	الدقة الواقعية	تثنية 5:17
المنطق الاستنتاجي	تعريف الاستلزام	تثنية 5: 21-23
نظرية المعرفة	تعليم	تثنية 6:7
المنطق الاستقرائي	التقريب الإيجابي	تثنية 13: 2-4
نظرية المعرفة	احترام الحقيقة	تثنية 13:15
المنطق الاستنتاجي	الانفصال الشامل	تثنية 14: 6-8
المنهجية	حكم نزيه	تثنية 16: 18-20
المنطق الاستقرائي	شهادة	تثنية 17:6
نظرية المعرفة	لا خرافات	تثنية 18: 10-11
المنطق الاستقرائي	التقريب السلبي	تثنية 18: 21-22
المنطق الاستقرائي	شهادة	تثنية 19:15
المنهجية	الدقة الواقعية واستخدام المنطق	تثنية 25: 13-15
المنهجية	الالتزام بالحقيقة	تثنية 27:18
المنطق الاستنتاجي	حجة من باب أولى (+)	تثنية 31:27

هذا كل ما يتعلق بالمنطق في التوراة في الوقت الحالي [33].

[33] تجدر الإشارة إلى أن بعض المقاطع المذكورة هي مجرد أمثلة توضيحية، دون محاولة العثور على جميع الحالات المماثلة وإدراجها.

4. أما فيما يتعلق بالتناخ

لن أقترح هنا قائمة بالحالات الواردة في بقية التناخ، لكني أتوقع وجود حالات أخرى كثيرة. أما فيما يتعلق بحجة "من باب أولى" وحدها، فقد تم تحديد 41 حالة.

فيما يلي، على سبيل المثال لا الحصر، دليل على الاستدلال القياسي في التناخ. في **ملاخي 1: 6** ، يقول الله: «الابن يكرم أباه، والعبد سيده. فإن كنت أباً، فأين لي التكريم؟ وإن كنت سيداً، فأين لي الاحترام؟». يمكن ترجمة هذا على النحو التالي: «عادةً ما يُكرم الأبناء/العبيد الآباء/السادة» (المقدمة الكبرى: «ينبغي على كل من له الحق في الحصول على الحق في ذلك من نظرائه»)، و«أنا أبوهم/سيدهم» (المقدمة الصغرى: «أنا هو الحق في ذلك»)، لذلك «ينبغي أن يُكرموني» (النتيجة الضمنية للقياس: «ينبغي على من له الحق في الحصول على الحق في ذلك من نظرائه») - «لكنهم لا يُكرمونني» (أي «لا يحصل من له الحق في ذلك من نظرائه»، خلافاً للنتيجة الضمنية للقياس، أي للتوقع العقلاني). لا توجد طريقة أخرى لفهم هذا الخطاب إلا من خلال القياس المنطقي.

أعتقد أنني لاحظتُ على مرّ السنين العديد من المقاطع التوراتية الأخرى التي يمكن اعتبارها تعاليم منطقية متنوعة. لم ينتظر التناخ أرسطو أو غيره من اليونانيين للانخراط في التفكير المنطقي، فهذا التفكير جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية، وهو أمرٌ كان موجودًا قبل أن يُسلّط عليه علماء المنطق الضوءَ الكامل من خلال التمييز بين شكل الحجة المنطقية ومضمونها. وبالتأكيد، بمجرد أن أبرز علماء المنطق أشكال الحجج، أصبح عامة الناس يستخدمونها بسهولة ودقة وتكرار أكبر. وبالمثل، على الرغم من أن أمثلة الاستدلال الواردة في التناخ لم تكن جديدة على البشرية، إلا أنها ساعدت اليهود وغيرهم من قراء هذا النص على تعزيز قدراتهم على الاستدلال.

2. المنطق الاستدلالي في التوراة

مستمد من كتاب المنطق اليهودي *(1995)*، الفصل *1:2-3*، والملحق *1*.

1. فن المعرفة

الاستقراء ، كمفهوم معرفي، إلى العمليات المنطقية التي تُطوَّر من خلالها جميع القضايا ومكوناتها المختلفة تدريجيًا. وقد مال بعض الفلاسفة إلى تعريف الاستقراء بأنه السعي إلى استنباط مبادئ عامة من مبادئ خاصة، إلا أن هذه الصيغة محدودة للغاية، ولا تعكس إلا صعوبة المسألة المحددة وأهميتها. وبالمعنى الأوسع، يشمل الاستقراء جميع عوامل الإدراك التالية:

- **الإدراك** (الوعي المباشر بالظواهر الملموسة، سواء كانت مادية/حسية أو عقلية/حميمة) والتصور (الوعي المباشر بالظواهر المجردة [34]أو الوعي غير المباشر بأي شيء)، بالإضافة إلى **التعرف** (ذاكرة المدركات والمفاهيم) **والخيال** (الإسقاط الإدراكي أو المفاهيمي)؛
- **التحديد** (الوعي بأوجه التشابه بين الظواهر) **والتمييز** (الوعي بالاختلافات بين الظواهر)، مما يجعل **التصنيف** (التجميع) ممكناً، وغالباً ما يكون مصحوباً **بالتعبير اللفظي** (التسمية)؛
- **صياغة المقترحات** ، بدرجات متفاوتة من الوعي، أحيانًا ولكن ليس دائمًا لفظيًا، والتي تربط بين مختلف المدركات والمفاهيم بطرق مختلفة (أولاً كجزئيات محتملة محتملة)؛
- **التعميم** والتخصيص (بما في ذلك تقنيات التحليل إلى عوامل ، واختيار العوامل ، ومراجعة الصيغ [35])، وهي العمليات التي يكتشف المرء من خلالها إلى أي مدى يمكن توسيع نطاق تطبيق القضايا أو إلى أي مدى يجب تضييق نطاق تطبيقها ؛
- **الاستنتاج ، وهو استنباط بعض القضايا الجديدة من قضية أو أكثر** من القضايا المعطاة من أي نوع، من خلال مجموعة من العمليات مثل

---

34 تتكون عملية التجريد من تجاهل (استبعاد من الوعي) كل جوانب شيء ما يتم إدراكه بأي طريقة كانت باستثناء جوانب معينة؛ وتسبق هذه العملية المقارنات والتناقضات والتلاعبات العقلية التي من خلالها نقوم بالتصور.

35 راجع عملي "المنطق المستقبلي" للاطلاع على تفاصيل هذه العمليات.

المعارضة والاستنتاج والقياس المنطقي من باب أولى والشرطية والمفارقة وغيرها؛

- **الاستدلال** ، وتكوين وتكييف المسلمات، بالإضافة إلى اختبارها وتأكيدها أو استبعادها ، بالرجوع إلى الاعتبارات العقلانية التجريبية (المزيد عن هذا الموضوع أدناه).

كل ما سبق يعتمد على الرجوع إلى القوانين الرئيسية للمنطق، والتي تضمن اكتمال المعرفة وتناغمها التام، وهي:

1. **الهوية** - الاعتراف بجميع الظواهر المدركة، على الأقل كمظاهر، وبالتالي المشكلات ذات المصداقية المتفاوتة، سواء تبين في النهاية أنها حقائق أم أوهام؛ وعدم تجاهل البيانات أو القضايا أبدًا . (هذا ما نعنيه بعبارة "الحقائق حقائق").
2. **عدم التناقض** - عدم الاعتراف بأي مجموعة من القضايا المعترف بها على أنها غير متوافقة، مهما كانت مستويات تجريدها وجذورها المعرفية، على أنها حقيقية، بل الإصرار على أنها وهمية جزئيًا أو كليًا؛ والسعي دائمًا إلى الاتساق في المعرفة . (التناقضات مستحيلة في الواقع).
3. **استبعاد الوسط** - ليس رفض جميع البدائل الممكنة، بل السعي إلى حل النزاعات، من خلال بديل جديد أو قاسم مشترك؛ البحث عن حلول لجميع المشاكل . (لا يوجد وسط غامض بين الوجود والعدم).

تتداخل هذه العوامل المعرفية المختلفة في اكتساب المعرفة، ورغم سردها هنا بطريقة منطقية، مع بعض التقسيمات الفرعية وترتيب زمني ظاهري، إلا أنها في الواقع العملي تتكامل فيما بينها بشكل وثيق، وتستفيد من نتائج بعضها البعض بطرق شتى ودون ترتيب محدد. علاوة على ذلك، وُصفت هنا بإيجاز شديد، لدرجة أن دلالاتها الفردية والنسبية والجماعية قد تغيب عن القارئ إن لم يتأمل فيها مليًا.

ينبغي فهم هذه النظرة العامة الموجزة لنظرية المعرفة على أنها وصفية وتوجيهية في آنٍ واحد . بمعنى آخر، لا يوجد فرق جوهري بين مجموعة العمليات المعرفية التي يستخدمها مختلف البشر، سواء كانوا من عامة الناس أو علماء متخصصين، مدربين على المنطق أو يعتمدون على الحدس فقط، ذكورًا أو إناثًا، صغارًا أو كبارًا، من أي طبقة اجتماعية أو فئة، أصحاء أو مرضى. يجب التأكيد على أن الجميع يمتلكون الأدوات المعرفية نفسها تقريبًا؛ فبعض الناس، بلا شك، يتمتعون بقدرات أفضل، بينما يعاني آخرون من بعض القصور، لكن مجموع أدواتهم المعرفية متقارب، كما ذُكر آنفًا.

لعلّ ما يُميّز الأفراد هو الجهد والمهارة اللذان يبذلونهما في استخدام هذه الأدوات نفسها، في كل سياق مُحدد. فالمعرفة فن، وقد يختلف الفنانون في أسلوبهم وجودتهم. يُركّز البعض على التجربة، والبعض الآخر على المنطق، وآخرون على عواطفهم. بعضهم بصريّ أكثر، وبعضهم سمعيّ أكثر، وبعضهم حسّاس أكثر. بعضهم مُفرط في التصنيف أو الوعي الطبقيّ، مُفرط في استخدام الكلمات في تفكيره، على حساب الحدس؛ وبعضهم أسير لعواطفه، لا يُمارس سيطرة كافية على الموضوعية في عمليات تفكيره. وهكذا دواليك - ولكن على أي حال، فإن نطاق القدرات المتاحة للبشر متقارب. يكمن الفن، كما هو الحال في الموسيقى والرسم، في إيجاد التوازن - المقياس الصحيح، والوقت والمكان المناسبين، لكل أداة.

تجدر الإشارة إلى أن شخصين متساويين في مهارة المعرفة (أو شخص واحد في أوقات مختلفة) قد يتوصلان إلى استنتاجات محددة مختلفة، نظرًا لاختلاف **سياقات** المعرفة. فمحتوى وحجم تجربة الفرد - بالمعنى الأوسع للكلمة، بما في ذلك الإدراكات المادية والعقلية والرؤى المفاهيمية - يؤثران تأثيرًا مباشرًا على منطقه، ويؤثران على كل عملية عقلانية يقوم بها.

2. الاستدلال في الفلسفة الغربية

لطالما ارتبط المنطق، منذ العصور القديمة وطوال العصور الوسطى، في أوروبا على الأقل، بالاستدلال بشكل خاص، لأنه كان المجال الذي شهد أبرز الأعمال النظرية، ولا سيما على يد أرسطو. وفي القرون الأخيرة فقط، ازداد التركيز، بفضل جهود علماء بارزين مثل نيوتن، على الجوانب التجريبية للمعرفة (على يد فلاسفة مثل لوك وهيوم) وعلى جوانبها الاستنتاجية (على يد فلاسفة مثل بيكون وميل)؛ وفي العصر الحديث على الدور المحوري للخيال في بناء النظريات (على يد أينشتاين، على سبيل المثال).

لا يعني هذا أن الاستقراء، أو الاستدلال الاستنباطي تحديدًا، مفاهيم جديدة بحد ذاتها. فقد استخدم الناس دائمًا جميع عناصر الاستقراء في مساعيهم اليومية للمعرفة - استخدموا حواسهم وعقولهم، في محاولة لفهم العالم من حولهم، أحيانًا بشكل أكثر عشوائية مما نفعل، وأحيانًا بشكل أكثر صرامة، وأحيانًا بشكل أكثر منطقية. كما يجب أن نعترف بأن أرسطو، بعد نحو أربعة أو خمسة قرون من التطور في الفلسفة اليونانية، بما في ذلك أسلافه سقراط وأفلاطون، كان على دراية تامة بالمسألة الأساسية للاستقراء، وهي ما يُسمى "مشكلة الكليات" (أي كيف تُعرف المفاهيم).

في الواقع، كان عمله الرسمي في المنطق، بما في ذلك موضوعات التقابل والاستدلال المباشر والقياس المنطقي، محاولةً واضحة، وإن كانت غير مكتملة، لحل هذه المشكلة تحديدًا. فالاستنتاج، من وجهة نظر أرسطو، لم يكن منفصلًا عن الاستقراء أو مناقضًا له، بل كان جانبًا رئيسيًا منه. ويبدو أنه كان يرى أن بعض العموميات معروفة بشكل مباشر لا يدع مجالًا للشك (كبديهيات المنطق)، بينما كان لا بد من تطوير أخرى تجريبيًا (على ما يبدو، من خلال حصر شامل)؛ وبعد ذلك، يمكن الوصول بالاستدلال إلى جميع المبادئ العامة الأخرى. ومما لا شك فيه أن المناطق الرمادية في هذا الرأي تمثلت في مصدر وصحة وعدد المبادئ العليا المعطاة مبدئيًا، فضلًا عن نطاق التجريبية في ضوء الصعوبات العملية في الحصر الشامل.

اليوم، نتفق بلا شك على أن الاستدلال الاستنباطي هو أحد أدوات الاستقراء، وهو ضروري لاستنتاج التنبؤات من المسلمات لأغراض الاختبار، وبشكل أوسع، لتحقيق الاتساق. إن أسس المعرفة، في رأينا، هي في المقام الأول بيانات تجريبية، سواء كانت ملموسة أو مجردة، وإلى حد أقل، قضايا بديهية تتناقض تناقضاتها مع بعضها البعض. نحن أكثر وعيًا بالطبيعة الافتراضية والمؤقتة لكثير من المعرفة؛ وبدلًا من التعداد الكامل، نشير إلى عمليات مثل التعميم والتخصيص.

لكن إذا اعتبرنا الظواهر الإدراكية والمفاهيمية، التي تُشكّل منطلقات المعرفة، بمثابة "بديهيات" (بمعنى أوسع للكلمة)، فإن وجهة نظرنا لا تختلف كثيرًا عن وجهة نظر أرسطو في جوهرها، وإن اختلفت في التفاصيل والتركيز. والنقطة التاريخية التي أحاول توضيحها ليست بالتأكيد أن أرسطو كان عليمًا بكل شيء ومُدركًا تمامًا للمسائل والأجوبة المعرفية كما نحن اليوم، بل أن البحث عن هذه الأسئلة والأجوبة كان قائمًا في عصره، وفي عصور سابقة، وأن روح الذكاء والنزاهة والموضوعية كانت حاضرة، ولذا، لإجراء تقييم عادل، يجب أن نركز على إسهاماته بدلًا من إغفال جوانبه غير المعروفة.

أعتقد أنه من المهم للمؤرخين أن يضعوا في اعتبارهم أن الفلاسفة بشر. ليس لديهم الوقت الكافي لتدوين كل ما يعرفونه أو يفكرون فيه كتابةً. وغالبًا ما يستشعرون أفقًا أوسع مما يسمح لهم الوقت بالخوض فيه بتفصيل. لذلك، لا يُتوقع من أي فيلسوف أن يُشير إلى كل جانب من جوانب الاستقراء ويوضحه، أو أن يُطور طيفًا كاملًا من التقنيات المنطقية. إن عدم قول شيء ما لا يعني بالضرورة عدم معرفته، أو على الأقل أنه في طريقه إلى معرفته. يميل بعض التلاميذ غير المبدعين، وكذلك بعض المؤرخين، إلى جمود الفلسفات، وجعلها تبدو أكثر جمودًا ومحدودية مما كانت عليه في ينابيعها الحية.

وهكذا، فإنّ الاقتراح القائل بأنّ القضايا العامة تُستنتج من خلال "التعداد الكامل"، والذي ينسبه بعض المؤرخين إلى أرسطو، يحمل في طياته بذور التجريبية. ونحن اليوم نُقرّ بلا شك بالدور المحوري الذي يلعبه التعداد الجزئي - فهذه هي الطريقة التي تُعرف بها القضايا الجزئية : إذ يلاحظ المرء حالةً أو أكثر من حالات نوعٍ ما تمتلك سمةً أو سلوكًا معينًا، ثم يُعبّر عن هذه الملاحظة لفظيًا، دون أن يفترض بذلك التعليق على الحالات غير الملحوظة أو الادعاء بأنها تمتلك السمة أو السلوك نفسه.

هذا هو القاسم المشترك بيننا وبين أرسطو؛ والمسألة تكمن فقط في كيفية الانتقال من هذه النقطة إلى العموميات. ربما كان التعداد الشامل، بالنسبة للفلسفة الغربية، اقتراحًا أوليًا ومؤقتًا؛ ولكن سرعان ما اتضح بعد التأمل أنه مثال غير عملي، لأن معظم التصنيفات التي نتعامل معها مفتوحة النهاية. اليوم، ندرك أن الحل يكمن في عمليات التجربة والخطأ في التعميم والتخصيص، أو بتعبير أعم، في الاستدلال الاستنباطي.

مع ذلك، ورغم جذورها العميقة الواضحة في الماضي، فمن الجليّ أن مفهوم وقوانين الاستدلال الاستنباطي لم تحظَ بنقاشٍ يُذكر وفهمٍ كافٍ، على الأقل في الفلسفة الغربية، حتى عصر التنوير. يميل المؤرخون إلى نسب الصياغة الواضحة لهذه القوانين إلى فرانسيس بيكون (1561-1626، لندن). وكما يُشير أنتوني كوينتون، فإن الابتكار الجوهري في "منهج بيكون الجديد" كان في كونه استبعاديًا (" الأكبر هو القوة الأبسط للنتيجة السلبية "). كما أولى بيكون اهتمامًا كبيرًا للجوانب الإيجابية للاستقراء (أي الملاحظة والتأكيد)، وأوضح العديد من المخاطر المحتملة في سياق هذه العمليات (والتي أشار إليها بـ"الأصنام").

وغني عن القول، لم تكن كلمات بيكون الأخيرة في هذا الموضوع؛ فقد قُدّمت منذ ذلك الحين العديد من المساهمات القيّمة. وبغض النظر عن تاريخها الدقيق، يمكن التعبير عن **قوانين الاستدلال** كما يلي: يُقصد بـ"المسلمة" مجموعة من القضايا المتخيلة التي لم تُحسم بعد. ويُقصد بـ"التجربة" أي مظهر، ويفضل أن يكون ملموسًا لا مجردًا، يُؤخذ كما هو ، كما يبدو، كمجرد تكوين للظواهر، دون تصنيف أو مقارنة أو تباين مع ظواهر أخرى مُتذكرة. ويُقصد بـ"تأكيد" أو "إضعاف" أطروحة ما إضافة أو إنقاص بعض المصداقية منها؛ بينما يُقصد بـ"الإثبات" أو "النفي" المصداقية القصوى أو عدم المصداقية.

1. إذا كان لبعض المسلمات آثار منطقية ضرورية معينة، ووجد أن هذه الآثار تتوافق مع التجربة، فإن المسلمة تكون مؤكدة حتى الآن، وإن لم تثبت بالضرورة (القانون الوضعي).

2. إذا كان لبعض المسلمات آثار منطقية ضرورية معينة، ووجد أن هذه الآثار تتعارض مع التجربة، فإن المسلمة تُدحض، وليس مجرد إضعافها (القانون السلبي).

يمكن تفسير هذه القوانين وتوحيدها بالرجوع إلى مفهوم الاحتمال، وعلى الأساس نفسه يمكن استخلاص العديد من النتائج المترتبة عليها. وتنبثق هذه النتائج من دراسة المسلمات المتنافسة، ومن الأمثلة على ذلك: كلما تأكدت مسلمة ما، بينما لم تتأكد مسلمة منافسة لها، فإن الأخيرة تضعف؛ وعندما تُدحض مسلمة ما، فإن جميع المسلمات المنافسة المتبقية لها (سواء كانت بدائل معروفة أو غير معروفة) تتقوى (وإن كان ذلك بالتساوي، إلا إذا تنبأت بعضها بالتجربة الدحضية، بدلاً من مجرد قبولها). ومع ذلك، فإن هذه المسائل والتفاصيل كثيرة جدًا بحيث لا يمكن تناولها في هذه الدراسة (انظر كتابي " منطق المستقبل ").

3. تقديم النبوات والنبوة

يُعتبر الاستدلال الاستنباطي عمومًا مفهومًا فلسفيًا حديثًا نسبيًا من الناحية التاريخية، ولذلك قد يرى من يتبنون هذا الرأي، سواءً من منطلق التقاليد أو الحداثة، أن تطبيقه على السياقات التوراتية أو التلمودية يُعدّ مفارقة تاريخية. لكن الحقيقة، في رأيي - وسأوضحها الآن - هي عكس ذلك تمامًا. فقواعد الاستدلال الاستنباطي موجودة بشكل شبه صريح في توراة موسى، ما يدل على نضج منطقي مبكر جدًا، ولذا فليس من المستغرب استخدامها بكثرة ومهارة في العصر التلمودي [36].

تُقدَّم أساسيات المنهج الاستدلالي في فقرتين من سفر التثنية. سأقتبس الآن هاتين الفقرتين وأشرح جوانب الاستدلال التي توضحها كل منهما (بالإشارة إلى القوانين الإيجابية والسلبية المذكورة في القسم السابق). تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "التنبؤ"، المستخدم أدناه، يشمل جميع التفاصيل الوصفية للحدث (الأحداث) المعنية، بما في ذلك الحدود الزمنية والمكانية النهائية.

القانون الأول: **سفر التثنية 13: 2-4.**

إذا ظهر في وسطكم نبي أو حالم أحلام، وأعطاكم آية أو معجزة، **وتحققت الآية أو المعجزة** التي أخبركم بها، قائلاً: "هلم نتبع آلهة أخرى لم تعرفوها،

---

36 ومع ذلك، فإن التلمود، في سعيه لخلق العقائد، على الأقل كما ننظر إليه في الوقت الحاضر، فضل إبقاء هذه العمليات الاستنتاجية مخفية وضمنية نسبياً، لإعطاء انطباع خاطئ ولكنه ملائم، بأنه نظام استنتاجي بحت - لكن هذه مسألة أخرى.

ولنعبدها"، فلا تصغوا لكلام ذلك النبي أو ذلك الحالم، لأن الرب إلهكم يمتحنكم ليعلم إن كنتم تحبون الرب إلهكم من كل قلوبكم ومن كل نفوسكم.

القانون الثاني: **سفر التثنية 18: 21-22.**

وإذا قلت في قلبك: كيف نعرف الكلام الذي لم يتكلم به الرب؟ إذا تكلم نبي باسم الرب، **ولم يحدث ما قاله** ، فهذا ما لم يتكلم به الرب؛ لقد تكلم به النبي بجرأة، فلا تخف منه.

من الواضح أن القانون الأول يتناول الجانب الإيجابي للاستدلال: فهو يُقرّ بالميل الطبيعي للبشرية إلى الإيمان بالتنبؤ الصحيح (أي أن الحدث المُتنبأ به يتحقق فعليًا)، ولكنه يُعلّمنا أن هذا التأكيد لا يُعدّ برهانًا ، وبالتالي قد نجد سببًا وجيهًا لرفض الفرضية المطروحة (مثل دعوتها إلى عبادة آلهة أخرى). أما القانون الثاني فيُوضّح الجانب السلبي للاستدلال: فهو يُشير إلى أن الفرضيات الخاطئة تفشل في نهاية المطاف، مُعلّمًا أن التنبؤ غير الصحيح (أي أن الحدث المُتنبأ به لا يتحقق فعليًا، أي أنه لا يقع في الوقت المُتوقع) ليس مجرد نقطة ضعف، بل يُعدّ دليلًا قاطعًا على عدم صحة الفرضية، وبالتالي يجب استبعادها.

إن القيمة المنطقية لهذه الأقوال الكتابية، وشرعية تفسيرها كما هو مُقدّم هنا كمبادئ معرفية عامة ، واضحة جلية (أعتقد أن الجميع سيوافقون على ذلك). لاحظ جيدًا **المعايير التجريبية** المُحددة هنا صراحةً: إما أن يتحقق التنبؤ أو لا يتحقق؛ فالفرضية المطروحة (النبوءة) تُختبر تجريبيًا بالرجوع إلى الأحداث العامة ، وليس فقط بالمقارنة (العقلانية) مع النص الديني أو التقاليد.

تجدر الإشارة إلى أن المفسرين التقليديين، بالرجوع إلى نصوص النبوة الواردة في التناخ، قد صقلوا القواعد المذكورة أعلاه، مُظهرين بذلك فهمهم الكامل لدلالاتها. فقد أوضحوا أن قاعدتي سفر التثنية قد وُضعتا في سياق الحديث عن الأنبياء الكذبة. وهما أسلوبان منطقيان لتحديد وتقييم المرشحين لنيل شرف النبوة، يُعلّماننا ألا نصدق تلقائيًا من يدّعون أنهم ناطقون باسم الله، وكيفية كشف زيف ادعائهم.

أخبرني الحاخام أبراهام ي. شليزنجر من جنيف (لكنني لم أتحقق من ذلك) أن التفاصيل قيد النقاش قد أوضحها موسى بن ميمون بشكل خاص في كتابه " هيلخوت يسودي هاتوراه" 10:4؛ أما بالنسبة للمصدر التلمودي، فهو ليس التلمود البابلي بل التلمود الأورشليمي، وتحديدًا سنهدرين 15:5، " أني متناباي... ". ومع ذلك، فقد وجدت المصدر التوراتي الرئيسي بفضل مقالة الموسوعة اليهودية عن الأنبياء والنبوة: وهو إرميا 28:8-9، والذي أقتبسه الآن (إرميا يتحدث إلى حنانيا بن عزور، وهو نبي منافس، وعد اليهود بأمور جيدة):

«الأنبياء الذين سبقوني وسبقوك في القديم تنبأوا على بلدان كثيرة وممالك عظيمة، وتنبأوا بالحرب والشر والوباء. أما النبي الذي يتنبأ بالسلام، فحين تتحقق كلمته، فحينئذٍ يُعرف أن الرب قد أرسله حقًا».

يشير هذا النص إلى أنه إذا تنبأ نبيٌّ ولم يتحقق نبوءته، فلا يعني ذلك بالضرورة أنه لم يكن نبيًّا صادقًا. فالأمر يتوقف على طبيعة النبوءة. فإذا كانت نبوءة نعمة من الله، فلا بد أن تتحقق بمجرد إعلانها، لأن نعم الله لا رجعة فيها. أما إذا كانت نبوءة نقمة ، فقد لا تتحقق، ومع ذلك تبقى صحيحة، لأن هذه النبوءات السلبية تكون دائمًا (أي حتى تحققها) مشروطة بفشل السامعين في التوبة وتغيير مسارهم (كما في قصة يونان ونينوى، على سبيل المثال).

الاقتراح متسق. ويمكننا أن نضيف، من باب الإنصاف، أن الثغرة نفسها تنطبق على المرشحين للتنبؤ كما تنطبق على الأنبياء المُثبتين. بعبارة أخرى، فإن تنبؤاتهم السلبية التي لم تتحقق لا تُسقط أهليتهم، بل التنبؤات الإيجابية التي لم تتحقق هي التي تُسقطها. وللحصول على مثال في الكتاب المقدس (بخلاف ما ذكره حنانيا أعلاه) عن تنبؤ إيجابي خاطئ، انظر إلى سفر الملوك الأول 22 (وسفر أخبار الأيام الثاني 18)، حيث وعد نحو 400 "نبي" في بلاط أخاب بالنصر على الأراميين، بينما لم يتنبأ سوى ميخا بموت ملك السامرة.

يمكننا أن نضيف[37] أنه عندما تنبأ ميخا بموت الملك أخاب، كانت نبوءته صحيحة، مما يؤكد قدراته النبوية، وإن لم يثبتها؛ بينما عندما تنبأ الأربعمائة الذين يُطلق عليهم اسم الأنبياء بانتصار الملك، كانت نبوءتهم خاطئة، مما يثبت افتقارهم إلى القدرات النبوية، وليس مجرد التقليل من مصداقيتهم. ويمكننا أيضًا أن نضيف أن مصداقية ميخا كانت مضاعفة، إذ تنبأ بشكل صحيح بحدث سلبي، وهو أمر يصعب تحقيقه لأن اللعنات قابلة للإلغاء من الله. وبالمثل، كانت إهانة الأربعمائة مضاعفة، إذ تنبأوا خطأً بحدث إيجابي، مع أن البركات التي يقرها الله لا رجعة فيها.

من جانب آخر، أودّ إعادة النظر في التمييز الأساسي بين التنبؤات الإيجابية والسلبية. يبدو أن المقطع التوراتي في سفر صموئيل الأول 15: 29 يُناقض هذا المبدأ. هنا، يُقدّم صموئيل تنبؤًا سلبيًا (بأن شاول سيخسر الملك) ويعتبره أمرًا لا رجعة فيه (أي أنه سيحدث حتمًا، حتى لو تاب شاول). يقول صموئيل إن الله لا "يكذب ولا يتوب"، مُصاغًا بذلك مبدأً عامًا.

---

37 الملحق 1 (2005) إلى JL.

إذا راجعنا كيف يُستنتج مبدأ عدم حتمية نبوءات النفي (الذي اقترحه كلٌّ من اليهودي المعمداني وموسى بن ميمون، وفقًا لكتاب "مختارات القضاة ") من قول إرميا في 28: 8-9 (المذكور أعلاه)، نرى أنه استنتاج استقرائي عكسي . أي أن مبدأ النفي ليس استنتاجًا ضمنيًا ولا مُصرحًا به صراحةً، بل يُفترض ضمنيًا أنه مقصود من المبدأ المذكور بأن نبوءات السلام تتحقق. وبما أنه لم يُذكر إلا النفي ، يُفترض استبعاد النفي من القول. لم يقل إرميا صراحةً أن نبوءات الحرب وما شابهها لا تتحقق بالضرورة.

في الواقع، إذا تأملنا في قول إرميا بدقة، نجد أنه لا يقول إن نبوءات السلام حتمية، بل يقول إنه عندما تتحقق، ستكون قد أتت من الله بوضوح. وهذا لا ينفي بالضرورة أن تخضع نبوءات الحرب وما شابهها لنفس القواعد. وقد سبق أن تناولنا مسألة الشروط هذه.

نستنتج مما سبق أن: في بعض الحالات، تكون التنبؤات الصحيحة، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، حتمية، بينما في حالات أخرى، تكون مشروطة باستمرار أو تغيير في الموقف أو السلوك. إن السلطة الفعلية للنبي والنتيجة الفعلية تسمحان لنا، بعد وقوع الحدث، بتقدير الفئة التي قد تندرج تحتها الحالة قيد الدراسة. ولكن نظرًا لأن بعض هذه العوامل ضمنية وغير رسمية، فإن افتراضنا بأنها ضمنية هو افتراض استقرائي وليس استنتاجيًا؛ أي أننا نفسر لا نستنتج.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن الخير والشر غالبًا ما يكونان نسبيين؛ فما يُعد خيرًا لشخص أو جماعة قد يكون شرًا لآخرين، والعكس صحيح، بل قد يكون الشيء خيرًا في بعض الجوانب أو في بعض الأوقات، وشرًا في جوانب أخرى أو في أوقات أخرى بالنسبة للشخص نفسه. فالنعم غالبًا ما تكون مختلطة. ومن المفترض أن تقييم التنبؤ بأنه "إيجابي" أو "سلبي" يتم بالرجوع إلى بنود النبوءة نفسها: من تنوي النبوءة أن تُفضّله أو تُحرمه، وكيف، ومتى.

فيما يتعلق بنبوءات الأحداث المحايدة ، كبعض الظواهر الفلكية أو ربما بعض الظواهر غير الطبيعية في العلن، والتي لا تُحدث أثراً إيجابياً أو سلبياً على حياة البشر، باستثناء إظهارها لقدرة النبي على التنبؤ، (أفترض) أنها تندرج تحت قواعد سفر التثنية المذكورة سابقاً. وهذا يعني أن الأحداث المحايدة التي يتنبأ بها نبي موثوق بها لا بد أن تتحقق؛ وأن من يتنبأ بأحداث محايدة لا تتحقق يُستبعد من النبوة.

تجدر الإشارة إلى أن مقالة "موسوعة القضاة" المذكورة أعلاه توضح أنه حتى مع القواعد المُحكمة التي اقترحها إرميا، تظهر صعوبات عند اختبار النبوءات المقبولة في التقاليد على أنها صحيحة، وذلك بالرجوع إلى أحداث لاحقة كما وردت في الكتاب المقدس نفسه. ومع ذلك، يمكن التغلب على هذه

الصعوبات عمومًا، لأنه يمكن دائمًا تفسير النبوءات الإيجابية التي لم تتحقق، كما في الحالات السلبية، على أنها كانت مشروطة ضمنيًا [38]. يمكن القول إن الأمور الجيدة وُعدت بالحدوث، شريطة أن نبقى على طريقنا الإيجابي أو نحسن سلوكنا بطرق واضحة، تمامًا كما يمكن القول إن الأمور السيئة وُعدت بالحدوث، ما لم نحيد عن طريقنا السلبي ونحسن سلوكنا.

ثمة ملاحظة أخرى جديرة بالذكر في هذا السياق، فيما يتعلق بالنبوءات، سواء في الكتاب المقدس أو في الوثائق المماثلة للأديان أو الطوائف الأخرى، وهي أنها غالبًا ما تكون غامضة بما يكفي ، من حيث الزمان والمكان، إن لم يكن من حيث التفاصيل الوصفية، بحيث يمكن تقييمها بسخاء من قبل المؤمنين بها، فضلًا عن إمكانية تحريفها وتفسيرها لتناسب أي سيناريو يرغبون فيه. وبالطبع، ليست النبوءات غامضة دائمًا؛ فعلى سبيل المثال، في سفر إرميا 28، حدد حنانيا مدة عامين لنبوءته، بينما حدد إرميا مدة عام واحد بوضوح.

لا شك أن بعض هذه التعليقات تبدو متشككة للغاية، ولكن يجب التحلي بالصدق والنظر: ما الذي يُتنبأ به تحديدًا، ومن المقصود به، ومتى وأين. فبدون هذه التفاصيل، يصعب تطبيق قوانين الاستدلال الاستنباطي بدقة وحسم. تكمن الصعوبة الحقيقية في معرفة أين نرسم الخط الفاصل بين التبرير والذريعة؛ ولذلك، يجب الرجوع إلى السياق : سمعة النبي السابقة، وتطور الأحداث اللاحقة، والموضوع العام للكتاب المقدس. (لا أتطرق هنا إلى مسألة المصداقية التاريخية، أي ما إذا كانت الأحداث المذكورة قد وقعت بالفعل؛ فهذا أيضًا يتطلب سياقًا، ولكنه سياق أوسع من ذلك الذي يوفره النص نفسه).

---

38 يمكن إثبات أن هذا الأسلوب في الاستدلال مقبول ومستخدم لدى المفسرين التقليديين بالرجوع إلى صعوبة في سفر التكوين ٢٨، أشار إليها الحاخام أدين شتاينسالتز في محاضرة ألقاها مؤخرًا في جنيف. فخلال حلم يعقوب بالسلم، وعده الله بأمور كثيرة حسنة (الآيات ١٣-١٥)، ومع ذلك، يبدو أن يعقوب يشك في هذه الوعود مباشرةً بعد ذلك، حين يقول: "إن شاء الله أن يكون معي..." (الآيات ٢٠-٢٢). ويُفسر راشي (بحسب الحاخام شتاينسالتز، ولكني لم أجد الموضع) أن يعقوب فهم وعود الله على أنها مشروطة باستمراره في حسن السلوك، أي ببقائه على حاله. وهكذا، يُفهم هنا الوعد الإيجابي على أنه مشروط ضمنيًا.

بالمناسبة، قدّم ر. شتاينسالتز نفسه تفسيراً بديلاً لشك يعقوب: وهو أن يعقوب ربما لم يكن متأكداً مما إذا كان حلمه نبوءة بالفعل أم مجرد أمنيات مسافر قلق. ولكن، على الرغم من أن هذا التفسير مثير للاهتمام من الناحية النفسية، إلا أنه من الناحية المعرفية يعني أن النبي قد يشك في نبوءته. ومثل هذه الفرضية، في رأيي، ستضع جميع النبوءات موضع شك؛ إذ يجب أن نفترض أن التجربة النبوية لا تقبل الشك في جوهرها، وإلا فقدت مكانتها الخاصة.

من الضروري التمييز بين التقييم الاستنتاجي للنبوءات وتقييم الأنبياء. فالنبي، كما يُقال، هو مجموعة من النبوءات. أولًا، يجب تقييم كل نبوءة على حدة، وفقًا للمبادئ المُعطاة؛ ثانيًا، يُقيّم الشخص الذي أطلق النبوءات، بالرجوع إلى سجله الكامل من النبوءات. ويتضح هذا التمييز من خلال قصة بلعام، النبي الكاذب الذي استخدمه الله، رغماً عنه، كوسيلة لنقل نبوءات صادقة تنبأت ببركات إسرائيل (العدد ٢٢-٢٤) [39].

ثمة مسألة أخرى تتمثل في التمييز بين ادعاءات النبوة والتنبؤات العادية. فحتى لو اعتبرنا (كما أفعل أنا بامتنان) كل معلومة، مهما كانت منهجيتها عادية أو مصدرها طبيعيًا، هبةً عجيبة من الله، فلا بد من التمييز بينهما. يفسر المعلق نحمانيدس، في العصور الوسطى، المصطلحات الواردة في المقاطع المقتبسة أعلاه على النحو التالي: «النبي» هو من يدعي أن الله أوحى إليه برسالة وهو مستيقظ [40]؛ و«العلامة» تدل على التنبؤ بحدث طبيعي، بينما «العجيبة» تشير إلى التنبؤ بحدث خارق للطبيعة [41]. فعلى سبيل المثال، لا يدعي عالم الأرصاد الجوية النبوة، ومع ذلك يتنبأ بالطقس؛ ونعتبره عالمًا كفؤًا إذا كانت تنبؤاته صحيحة باستمرار (أو حتى في أغلب الأحيان)، لكننا لا ننسب إليه أبدًا قوى نبوية.

ما يُعتدّ به في الحكم على النبوءة هو مصدر المعرفة، أو المنهجية التي أدت إليها. فإذا استُخدمت وسائل طبيعية، كالأقمار الصناعية، فإنّ التنبؤات، حتى لو كانت يومية وصحيحة باستمرار، لا تُعدّ نبوءة. وينطبق هذا الأمر أيضاً على التنبؤات المبهمة لدرجة وجود احتمال طبيعي لوقوع حدثٍ ما في مكانٍ ما من العالم في المستقبل! بالطبع، لا بدّ أن تُثبت تخمينات الدجالين الجامحة، مهما بلغ اقتناعهم بأصولها غير الطبيعية، خطأها عاجلاً أم آجلاً، وأن

---

39 هذه القصة مليئة بتفاصيل مثيرة للاهتمام حول النبوة. فبحسب نحمانيدس (كوهين، ص 921)، يُستدل على أن بلعام لم يكن نبيًا إلا في الأحداث المذكورة فيها من خلال استخدام عبارات "جاء الله إلى بلعام" (22:9) و"قابل الله أو الرب بلعام" (23:4، 16)، مما يوحي بلقاء غير معتاد (بيكار) بدأه الله (يافو). علاوة على ذلك، يبدو أن عبارة "وضع الرب كلمة في فم بلعام" (23:5، 16) تشير إلى سيطرة قسرية من الرب على قدرة بلعام على الكلام، على الأقل في النبوتين الأوليين؛ أما في النبوة الثالثة "فحلّ عليه روح الله" (24:2). وتشمل التفاصيل الفنية الأخرى: فتح العين (24: 3، 15)، وسماع كلمات الله، ورؤية رؤيا القدير، والسقوط مع فتح العينين (24: 4، 16)، ومعرفة معرفة العلي (24: 16).

40 لكن انظر إلى سفر العدد 12: 6-8، حيث يُعرَّف "النبي" بأنه الشخص الذي يُعرّف الرب نفسه له في "رؤيا" أو يتحدث إليه في "حلم"، باستثناء موسى الذي يُكلم "فمًا لفم، بشكل واضح، وليس بأقوال غامضة" والذي يرى "شبه الرب" (كوهين، ص 855).

41 كوهين، ص 1062.

تكشف زيفها. إذن، يجب أن تتنبأ النبوءة **بأحداث طبيعية لا يمكن التنبؤ بها بالوسائل العادية**، أو **بأحداث خارقة للطبيعة** (وهي، في كل الأحوال، لا يمكن التنبؤ بها بالوسائل العادية).

إن مفهوم الحدث "غير الطبيعي" يطرح صعوبات منطقية، بالمناسبة. فالعقل العلمي المثالي لا يملك أي تصورات مسبقة أو معرفة مسبقة بالطبيعة أو ما هو طبيعي؛ فكل ما يحدث، وكل ما يُصادف حدوثه، هو طبيعي، والطبيعة هي مجموع كل ما يحدث على الإطلاق. ومجرد كون حدث ما فريدًا، ومختلفًا عن الأحداث الروتينية، لا يعني بالضرورة أنه غير طبيعي، بل هو أقل تكرارًا. إن تعريف السحر أو المعجزة يستلزم الإشارة إلى نشأة خاصة للحدث، كالتحريك عن بُعد أو التدخل الخارق للطبيعة. ومع ذلك، بمجرد إثبات إمكانية حدوث مثل هذا الحدث في هذا العالم، فسيتعين علينا إدراجه في مفهومنا للعالم، وبالتالي سيُعتبر طبيعيًا وعاديًا في نظرتنا الموسعة للعالم. وهكذا، فإن مصطلح "طبيعي" نسبي منطقيًا للغاية؛ ولكن لا يزال بإمكاننا منحه دلالته المتعارف عليها.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن التنبؤ ليس، كما هو شائع، السمة الأساسية أو حتى الرئيسية للنبوة. يبدو أن النبوة في جوهرها علاقة سامية مع الله، وهو ما يستلزم، بشكل غير مباشر، قدرات معرفية خاصة وغيرها من القدرات. فالأنبياء الرئيسيون، مثل موسى وصموئيل وإيليا وأليشع وغيرهم، هم قادة روحيون بارزون لبني إسرائيل وللبشرية جمعاء؛ وقدراتهم المعرفية وغيرها ليست سوى وسائل لتحقيق هذه الغاية، وغطاءً خارجيًا لمكانتهم الرفيعة.

ختامًا، وبالعودة إلى صلب موضوع هذا الفصل، أعتقد أن الأدلة الوثائقية المذكورة آنفًا تُظهر بوضوح تام أن التراث الديني اليهودي كان لديه فهمٌ دقيقٌ لقانوني الاستدلال المنطقي قبل الفلسفة اليونانية بزمن طويل، فضلًا عن الفلسفة الغربية بعد عصر النهضة. بالنسبة لمن يؤمنون بالمصدر الإلهي والتأريخ التقليدي لسفر التثنية، فإن هذين القانونين المنطقيين أُنزلا من الله في سيناء قبل نحو 3300 عام، أي قبل زمن أرسطو بألف عام تقريبًا. أما بالنسبة لمن يشكّون في ذلك، ويعتبرون السفر من أصل بشري وأحدث عهدًا، كأن يكون في فترة السبي الأول، فإن هذين القانونين المنطقيين أقدم بمئتي عام من اكتشافات أرسطو![42]

---

42 في حالة سفر التثنية، وهو موضوعنا هنا، يرى البعض أنه يعود إلى عهد الملك يوشيا، أحد آخر الملوك قبل السبي. ومهما كان تاريخ أسفار موسى، فقد كانت راسخة على ما يبدو بحلول زمن عزرا. وبالنظر إلى سفر عزرا، ربما كانت هذه الفترة هي نقطة انطلاق اليهودية الربانية، التي بلغت أوج ازدهارها من خلال المشناه والتلمود.

مع ذلك، ينبغي التأكيد على أنه (على حد علمي) لم يُسلَّط الضوء على أحكام الاستدلال في التوراة ولم تُناقش من قِبَل حاخامات التلمود ومن بعدهم كمبادئ منطقية قابلة للتطبيق على جميع الأفكار . من الواضح أنهم مارسوا الاستدلال دون وعي في مناقشاتهم حول الشريعة، لكنهم لم يُضمِّنوا هذا الاستدلال في مبدأ تأويلي أو يُحلِّلوا سبب فعاليته. قد نتهمهم بوجود أسباب عقائدية لهذا الصمت، أي منع تطور أنماط التفكير العلمي لدى الناس، والتي قد تُضعف الدين؛ لكن الحقيقة على الأرجح هي أنهم لم يلاحظوا الإشارة في التوراة. على الأرجح، لم أكن لألاحظها أنا أيضًا، لولا دراستي للفلسفة، بعد فترة طويلة من ظهور العلوم الحديثة؛ يجب إعطاء الفضل لأهله.

3. قال وخومر

مقتبس من كتاب المنطق اليهودي *(1995)*، الفصلين *3:1 و1:4-2 (جزء)*.

1. خلفية

لطالما استخدم المنطق اليهودي واعترف صراحةً بنوع من الحجة يُسمى " **قال فاخومر"** (بمعنى: متساهل ومتشدد). وفقًا لسفر التكوين ربا (92:7، باراشات في كتاب "ميقيتس "، وهو مرجعٌ موثوقٌ في التفسير اليهودي (ميدراش)، توجد عشرة أمثلة على هذا النوع من الاستدلال في التناخ: أربعة منها في التوراة (التي يعود تاريخها إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وفقًا للتقاليد اليهودية)، وستة أخرى في التناخ (الذي يمتد على مدى القرون الثمانية التالية تقريبًا). وتظهر تمارين لا حصر لها من الاستدلال المنطقي *(*قال فاخومر*)* في التلمود، ويُشار إليها عادةً باستخدام عبارة " كول شيكن" . وقد أدرج هليل والحاخام إسماعيل بن إليشع هذا العنوان في قوائم مبادئهما التأويلية، وكُتب الكثير عنه منذ ذلك الحين.

في الخطاب الإنجليزي، تُسمى هذه الحجج ***"أُورْتِيوري"*** (من اللاتينية ***ratione*** ، وتعني "بسبب أقوى")، ويُشار إليها عادةً بعبارة " أكثر من ذلك". يشير وجود مصطلحات لاتينية، ثم إنجليزية، إلى أن العلماء المسيحيين وجدوا هذه الحجج جديرة بالدراسة (متأثرين بلا شك بالسابقة الحاخامية) [43]. لكن المثير للاهتمام هو أن الدراسات العلمانية الحديثة في المنطق الصوري تتجاهلها تمامًا تقريبًا، مما يوحي بأنه لم يُحرز أي تقدم حاسم في تحليل بنيتها الدقيقة. لا يزال فهمهم لحجة "أُورْتِيوري" سطحيًا للغاية حتى اليوم، وهم بعيدون كل البعد عن الوضوح الرسمي لنظرية القياس المنطقي.

لنأخذ على سبيل المثال المثال الوارد في قاموس فلسفة جيد عمومًا : "إذا كان جميع البشر فانون، فمن باب أولى أن يكون جميع الإنجليز - الذين يشكلون فئة صغيرة من البشر - فانون أيضًا". في الواقع، هذا ليس مثالًا

---

[43] توجد بالفعل في الكتاب المقدس المسيحي أمثلة على حجة "من باب أولى"، وقد حلل بعضها هـ. ماكوبي في كتابه "صانع الأساطير: بولس واختراع المسيحية" . يذكر المؤلف ميل بولس إلى هذه الحجة، لكنه يوضح أنه كان يفتقر إلى معرفة " مبدأ دايو " (انظر لاحقًا)، ويخلص إلى أن استخدامه لهذا الشكل كان أقرب إلى بلاغة الوعاظ الرواقيين الهلنستيين (ص 64-67).

على حجة من باب أولى، بل هو مجرد قياس منطقي [44]، مما يدل على وجود سوء فهم لا يزال قائمًا حتى اليوم. أو لننظر إلى المدخل الموجز التالي في الموسوعة الفلسفية العالمية [45]: " تستند حجة من باب أولى على المخطط التالي: س هو ص، بينما بالنسبة للمسألة المطروحة، ع أكبر من س، لذلك من باب أولى ع هو ص. إنها ليست حجة صحيحة منطقيًا، لأنها لا تعتمد على الشكل بل على المضمون *(المحرر)* ". من الواضح أن التقييم المتشكك في هذه الحالة ناتج فقط عن عدم قدرتهم على فهم الشكليات الدقيقة؛ ومع ذلك، فإن المفتاح ليس بعيدًا، مخفيًا في عبارة "بالنسبة للمسألة المطروحة". لا تذكر العديد من القواميس والموسوعات كلمة "من باب أولى".[46]

(كان منطق "قال فاخومر" لغزًا صعبًا، واستغرق مني فك شفرته أسبوعين أو ثلاثة. وقد اتبعتُ في ذلك تحليلًا دقيقًا لاثني عشر مثالًا من الكتاب المقدس والتلمود، مُجربًا العديد من التمثيلات الرمزية، حتى استوعبتُ جميع العوامل المؤثرة فيها. لم يكن واضحًا في البداية ما إذا كانت جميع الحجج متطابقة بنيويًا، أم أن هناك أنواعًا مختلفة. وعندما اتضحت بعض الأشكال، اتضحت البقية بفضل متطلبات التناظر. وبعد ذلك، أمكن تحليل إجراءات التحقق والقيود الشكلية والحجج المشتقة بسهولة نسبية. مع أن هذا العمل كان مستقلًا وأصليًا إلى حد كبير، إلا أنني أقر بأنه سبقته إسهامات كبيرة من علماء المنطق اليهود السابقين، واحتفاءً بهذه الحقيقة، ستُستمد الرسوم التوضيحية الواردة هنا بشكل أساسي من المصادر اليهودية.)

---

44 يمكن القول إن هناك حركة فكرية كامنة في القياس المنطقي، إذ ننتقل من كمية أكبر (الكل) إلى كمية أصغر (البعض). ولكن في القياس المنطقي، يصبح الانتقال ممكناً بفضل الامتداد العرضي نسبياً للحد الأوسط، بينما، كما رأينا، من باب أولى، فإن نطاق القيم المتأصل في الحد الأوسط هو الذي يجعله ممكناً.

45 المجلد 1، صفحة 51، ترجمتي.

46 لا بد لي من الإشارة إلى أنني، قرب نهاية كتابة هذا الكتاب، عثرت على تعريف أفضل بكثير لحجة "فورتوري" (Fortiori) من قِبل لالاند، في كتابه " المفردات التقنية والنقدية للفلسفة" *(Vocabulaire tech et critique de la philosophie)*. يكتب (ترجمتي): "الاستدلال من كمية إلى أخرى ذات طبيعة مماثلة، أكبر أو أصغر، بحيث لا يمكن الوصول إلى الأولى أو تجاوزها دون [الوصول إلى الثانية]أيضًا". مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذا التعريف لا يُحدد أن الانتقال الإيجابي من الكبير إلى الصغير هو انتقال مسند، بينما الانتقال من الصغير إلى الكبير هو انتقال ذاتي؛ كما أنه يتجاهل تمامًا الصيغ السلبية، بالإضافة إلى الفروق بين الصيغ الرابطة والصيغ الاستدلالية. ويضيف لالاند أن الحجة ذات أصل قانوني، مستشهدًا بالقاعدة اللاتينية " *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere* " (ص 32).

إنّ شكليات منطق "أُورتوري" مهمة، ليس فقط للمهتمين بالمنطق التلمودي، بل للمنطقيين عمومًا؛ إذ إنّ وظيفة علم المنطق هي تحديد ودراسة والتحقق من صحة جميع أشكال الفكر البشري. ومن البديهي أننا نستخدم هذا النوع من الاستدلال في تفكيرنا ومحادثاتنا؛ بل إنّ رسالته الأساسية معروفة جيدًا وذات أهمية بالغة للعلوم الحديثة.

يبدو جلياً منذ البداية أن منطق "فورتوري" يهتم، بشكل أو بآخر، بالوصف الكمي للظواهر، وليس فقط بالوصف النوعي. يتعامل القياس الأرسطي مع سمات متنوعة، دون الإشارة فعلياً إلى مقاييسها أو درجاتها ؛ فهو يُصنّف السمات في تسلسل هرمي من الأنواع والأجناس، لكنه لا يضع هذه السمات في أي علاقات عددية جوهرية. الكمية الوحيدة التي يهتم بها هي العدد الخارجي للحالات التي تنطبق عليها علاقة معينة (مما يجعل القضية عامة أو خاصة أو فريدة).

هذا أمرٌ في غاية الأهمية، لأنه ـ كما هو معروفٌ جيدًا لدارسي تاريخ العلوم ـ نشأ العلم الحديث تحديدًا من خلال الوعي المتزايد بالقضايا الكمية. قبل عصر النهضة، كان للقياس دورٌ محدودٌ نسبيًا في العلوم الفيزيائية؛ إذ كانت الأشياء تُلاحَظ (إن لُوحظت أصلًا) بشكلٍ أساسي من حيث أوجه التشابه والاختلاف النوعية بينها. فكانت الأشياء، على سبيل المثال، تُصنَّف على أنها ساخنة أو باردة، خفيفة أو ثقيلة، دون مزيدٍ من الدقة. وقد أدخل العلم الحديث أدواتٍ فيزيائية ورياضية، مما مكّن من السعي نحو المعرفة في المجال الفيزيائي بدقةٍ أكبر.

قد يُشكّل الاستدلال من باب أولى الجسر الرسمي بين هذين المنهجين. فوجوده في العصور القديمة، ولا سيما في العصر التوراتي والتلمودي، يُشير إلى أن التحليل الكمي لم يكن غائبًا تمامًا عن عمليات التفكير لدى رواد العلوم الحديثة. ربما لم تكن قياساتهم دقيقة تمامًا، وربما كانت أدواتهم اللغوية والمنطقية أقل كفاءة من تلك التي توفرها المعادلات الرياضية، لكن من المؤكد أنهم كانوا يمتلكون بعض المعرفة بالمسائل الكمية.

على هامش الموضوع، أود هنا أن أدلي ببعض الملاحظات حول تاريخ المنطق. يجب على مؤرخي المنطق عموماً التمييز بين جوانب متعددة لهذه المسألة.

(أ) **فن المنطق أو ممارسته** : باعتباره فعلًا من أفعال العقل البشري، وفهمًا للعلاقات بين الأشياء أو الأفكار، يُعدّ المنطق جزءًا من التراث الطبيعي لجميع البشر؛ إذ يستحيل علينا أداء معظم مهامنا اليومية أو اتخاذ القرارات دون ممارسة هذه القدرة المفاهيمية. أميل إلى الاعتقاد بأن جميع أشكال الاستدلال طبيعية؛ ولكن ليس من المستبعد أن يُثبت علماء الأنثروبولوجيا أن

شكلًا معينًا من أشكال الاستدلال كان أكثر شيوعًا في ثقافة ما من غيرها [47]، أو أنه ظهر لأول مرة في زمان ومكان محددين، أو أنه كان غائبًا تمامًا في حضارة معينة.

(ب) **الوعي النظري** بالمنطق وتدريسه: متى أصبح البشر واعين بذاتهم في استخدامهم للمنطق، وبدأوا على الأقل في نقل أفكارهم حول هذا الموضوع شفهيًا، هو سؤالٌ محل جدل. يمكن فهم المنطق ومناقشته بطرقٍ عديدة، ليس فقط بالمنهج الرمزي الرسمي، وليس فقط بالكتابة. كما يمكن طرح السؤال ليس بشكلٍ عام، بل فيما يتعلق بأشكالٍ محددة من الحجج. من الصعب على المؤرخين، بحكم التعريف، الإجابة على هذا السؤال، إذ لا يمكنهم الاعتماد إلا على الأدلة الوثائقية في تكوين أحكامهم. لكن التقاليد المنقولة شفهيًا أو الأساطير القديمة قد تُقدّم أدلةً مقبولة.

(ج) **علم المنطق المكتوب** ، كما نعرفه اليوم: تشير الأدلة الوثائقية (مؤلفاته المكتوبة، التي لا تزال موجودة بالكامل تقريبًا) إلى أرسطو (القرن الرابع قبل الميلاد) باعتباره أول من فكر في استخدام الرموز بدلًا من المصطلحات، لغرض تحليل مختلف الحجج الاستنباطية والقياسية، التي تتضمن الأشكال الرئيسية للقضايا القطعية. ومنذ ذلك الحين، اتسع نطاق المنطق الصوري بشكل كبير، ويعود الفضل في ذلك إلى حد كبير إلى مثال أرسطو الرائع، وتم تنظيم النتائج بطرق متعددة.

يبدو أن بعض مؤرخي المنطق يربطون هذا الموضوع حصراً بجانبه الثالث، وهو الجانب الأكثر رسمية وأدبية (انظر، على سبيل المثال، ويندلباند، أو مقالة الموسوعة البريطانية حول هذا الموضوع). ولكن، حتى بالرجوع إلى المنطق اليوناني فقط، يُعد هذا نهجاً محدوداً للغاية. فقد سبق استخدام المنطق ومناقشته على نطاق واسع الإنجاز الأرسطي، وفقاً لتقارير كُتّاب لاحقين (بمن فيهم أرسطو). وهكذا، كانت مفارقات زينون استخداماً واعياً للمنطق المتناقض (وإن لم تكن نظريةً بشأنه). أو، يمكن تصنيف مناقشات سقراط (التي نقلها تلميذه أفلاطون) حول عملية التعريف على أنها تنظير منطقي، وإن لم يكن من النوع الرسمي.

لاحظ أنه إذا سلمنا بأن الحجة من باب أولى هي حركة فكرية طبيعية للبشر، وليست ظاهرة يهودية خاصة، فلن يفاجئني العثور على أدلة وثائقية على استخدامها في الأدب اليوناني (الذي يعود تاريخه إلى القرن الخامس قبل الميلاد) أو في أسلافها الشفوية المذكورة (منذ القرن الثامن)؛ ولكن، على حد

---

47 لدي انطباع، على سبيل المثال، بأن الخطاب الفرنسي الحديث يتضمن استخدامًا أكبر لعبارة "من باب أولى" مقارنةً بالخطاب الإنجليزي الحديث. ولا أستطيع الجزم بمدى صحة ذلك، أو سببه.

علمي، لم يطور علماء المنطق اليونانيون - بمن فيهم أرسطو - دراسة رسمية ومنهجية لها.

إن عقيدة الديانة اليهودية القائلة بأن مبادئ التأويل كانت جزءًا من التقاليد الشفوية التي نُقلت إلى موسى في سيناء، جنبًا إلى جنب مع التوراة المكتوبة، تبدو، من هذا المنظور، منطقية تمامًا. يجب أن نضع في اعتبارنا، أولًا، أن التوراة وثيقة معقدة لا يمكن فهمها دون ممارسة بعض الحدس المنطقي. ثانيًا، من الممكن أن يكون شعبٌ امتلك لغةً مكتوبةً قبل الإغريق بأكثر من ألف عام، قد ابتكر أو أُعطي مجموعةً من المبادئ التوجيهية المنطقية، مثل مبادئ التأويل. صحيحٌ أن هذه المبادئ لم تكن نظريات منطقية رسمية كنظريات أرسطو، لكنها كانت فعّالة. صحيحٌ أيضًا أنها لم تُدوّن إلا في العصر التلمودي، لكن هذا لا يُثبت قطعًا أنها لم تكن مستخدمةً ومُناقشةً شفهيًا قبل ذلك بكثير.

فيما يتعلق باقتراح بعض المؤرخين بأن اهتمام الحاخامات بالمنطق كان نتيجة لتأثير ثقافي يوناني، يمكن القول بالمثل إن اليونانيين قد تنبهوا إلى مسائل المنطق بفضل اليهود. إن تفاعلات الناس تنطوي دائمًا على تبادل للمعلومات والأساليب؛ والسؤال هو: من أعطى ماذا لمن، ومن حصل على ماذا من من؟ إن مجرد وجود تواصل لا يجيب في حد ذاته على هذا السؤال تحديدًا؛ بل لا يمكن الإجابة عليه إلا بالرجوع إلى سياق أوسع.[48]

خير مثال على ذلك، والذي يُجسّد ويُثبت حجتنا حول استقلالية المنطق اليهودي، هو حجة "قال فاخومر" . تُقدّم التوراة أدلة موثقة على أن هذا النوع من الحجة كان مُستخدمًا على الأقل في وقت كتابتها، بل وقبل ذلك بقرنين (عندما وردت قصة يوسف وإخوته التي ترويها). إذا اعتمدنا فقط على الأدلة الموثقة، أي التقرير المكتوب في الأدب التلمودي، فإن النقاش الواعي والصريح لهذا النوع من الحجة يجب أن يُؤرّخ على الأقل إلى زمن هليل، ويُعتبر اكتشافًا رائدًا. على حد علمي، تُعدّ هذه الدراسة أول تحليل شامل لحجة "قال فاخومر" ، باستخدام المنهج الأرسطي في ترميز المصطلحات (أو الأطروحات). كما يبدو أن تحديد أنواع الحجة، والاختلافات الجوهرية بين صيغتيها الموضوعية (أو السابقة) والمسندة (أو اللاحقة)، يُعدّ جديدًا أيضًا.

---

48 من المثير للاهتمام، على أي حال، أن يوسيفوس فلافيوس يدّعي أن أحد تلاميذ أرسطو، يُدعى كليارخوس، كتب كتابًا لم يعد موجودًا، يروي فيه لقاءً بين أرسطو ويهودي، يُفترض أنه جرى خلاله تبادل أفكار. أما ماهية هذه الأفكار، وما إذا كانت هذه القصة حقيقة أم أسطورة، فلا أعلم (انظر بينتويتش).

2. الحالات المزاجية الصحيحة

لنبدأ بسرد وتسمية جميع أشكال الحجة[49]الصحيحة من باب أولى بشكل مجرد؛ وسنتناول أمثلةً في فصول لاحقة. سنعتمد مصطلحات قريبة قدر الإمكان من المصطلحات التقليدية، ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن الأسماء القديمة المستخدمة هنا قد تحمل معاني جديدة (مقارنةً، على سبيل المثال، بمعانيها في نظرية القياس المنطقي)، وأن بعض المصطلحات الجديدة أمر لا مفر منه نظرًا لحداثة اكتشافاتنا.

تتضمن الحجة الصريحة من باب أولى دائمًا ثلاث قضايا وأربعة حدود. سنسمي القضايا: المقدمة الكبرى، والمقدمة الصغرى، والنتيجة، وسنذكرها دائمًا بهذا الترتيب. أما الحدود، فسنشير إليها كالتالي: الحد الأكبر (رمزه، على سبيل المثال، **P**)، والحد الأصغر (رمزه، على سبيل المثال ، **Q**)، والحد الأوسط (رمزه، على سبيل المثال، **R**)، والحد الفرعي (رمزه، على سبيل المثال، **S**). عمليًا، غالبًا ما تُترك المقدمة الكبرى غير مذكورة؛ وكذلك الحد الأوسط (سنعود إلى هذه المسألة بمزيد من التفصيل لاحقًا).

الجدول 3.1 تصنيف حجج SEQ Table * ARABIC \s 1 A-Fortiori

	بناء	استمارة
(2) **المسند**	(1) **ذاتي**	**الاقتران**
(4) **التبعي**	(3) **السابقة**	**الآثار المترتبة**
	توجيه	**قطبية**
من كبير إلى صغير	**من صغير إلى كبير**	(أ) **إيجابي**
من صغير إلى كبير	**من كبير إلى صغير**	(ب) **سلبي**

سنبدأ بتحليل الأشكال " **الرابطة** " للحجة. هناك أربعة أشكال صحيحة أساساً. اثنان منها ذات بنية موضوعية، واثنان ذات بنية خبرية؛ ولكل بنية، تكون إحدى الحجتين موجبة القطبية والأخرى سالبة.

---

[49] تتكرر هذه الحجج كثيراً في أحاديثنا اليومية. إليك مثالان: "إذا كان بإمكانه قطع ميل واحد جرياً في خمس دقائق، فمن المؤكد أنه سيتمكن من الوصول إلى هنا (على بُعد نصف ميل من مكانه الحالي) في خمس عشرة دقيقة." أو مثال آخر: "إذا كانت بطاقة الحافلة الخاصة بي قابلة للتحويل إلى بالغين آخرين، فأنا متأكد من أنه يمكن للأطفال استخدامها."

أ. المزاجات **الذاتية**.

(أ) النسخة **الإيجابية** . (من الصغير إلى الكبير.)

P أكثر R من Q (هو R)،

و، Q هي R بما يكفي لتكون S؛

لذلك، فإن P هو R بما يكفي ليكون S.

كما سنرى فيما بعد، فإن الحجة المماثلة مع وجود P في المقدمة الصغرى و Q في النتيجة ("من الكبرى إلى الصغرى") ستكون غير صالحة.

(ii) النسخة **السلبية** . (من الكبير إلى الصغير.)

P أكثر R من Q (هو R)،

ومع ذلك، فإن P ليس R بما يكفي ليكون S؛

لذلك، فإن Q ليست R كافية لتكون S.

كما سنرى فيما بعد، فإن حجة مماثلة مع Q في المقدمة الصغرى و P في النتيجة ("من الصغرى إلى الكبرى") ستكون غير صالحة.

ب. **صيغ** المسند.

(أ) النسخة **الإيجابية** . (من الكبير إلى الصغير.)

يتطلب الأمر قيمة R أكبر لكي يكون P مقارنةً بقيمة Q،

و، S هو R بما يكفي ليكون P؛

لذلك، فإن S هو R بما يكفي ليكون Q.

كما سنرى فيما بعد، فإن حجة مماثلة مع Q في المقدمة الصغرى و P في النتيجة ("من الصغرى إلى الكبرى") ستكون غير صالحة.

(ii) النسخة **السلبية** . (من الصغير إلى الكبير.)

يتطلب الأمر قيمة R أكبر لكي يكون P مقارنةً بقيمة Q،

ومع ذلك، فإن S ليس R كافياً ليكون Q؛

لذلك، فإن S ليست R كافية لتكون P.

كما سنرى فيما بعد، فإن الحجة المماثلة مع وجود P في المقدمة الصغرى و Q في النتيجة ("من الكبرى إلى الصغرى") ستكون غير صالحة.

إن عبارة " **بل وأكثر** " المستخدمة مع الاستنتاج تهدف إلى الإشارة إلى أن القضية المستنتجة أقوى من المقدمة الصغرى، كما أنها توحي بالأساس الكمي للاستنتاج (أي أنه من باب أولى). تجدر الإشارة إلى أنه بدلاً من استخدام كلمتي "و" أو "مع ذلك" لتقديم المقدمة الصغرى، كان بإمكاننا استخدام عبارة "على الرغم من ذلك"، والتي تبدو متناسقة مع عبارة "بل وأكثر".

يتمثل دور المقدمة الكبرى دائمًا في ربط الحدين الأكبر والأصغر (P وQ) بالحد الأوسط (R)؛ ويُستخدم الحد الأوسط لوضع الحدين الأكبر والأصغر على متصل كمي. إذن، تُعدّ المقدمة الكبرى نوعًا من القضايا المقارنة ذات نطاق واسع، والتي تُتيح الاستدلال المطلوب؛ لاحظ جيدًا أنها تحتوي على ثلاثة حدود، وأن قطبيتها دائمًا موجبة (سيتم توضيح ذلك لاحقًا). يُطلق على الحد الذي يدل على مقدار أو درجة أكبر (أكثر) ضمن هذا النطاق اسم الحد الأكبر؛ ويُطلق على الحد الذي يدل على مقدار أو درجة أصغر (أقل) ضمن هذا النطاق اسم الحد الأصغر (هذه اصطلاحات، بالطبع). يمكن أيضًا تسمية

P و Q بـ "الطرفين" (دون أن يُقصد بهما، مع ذلك، أنهما يدلان على كميات قصوى من R).

لاحظ أنه هنا، على عكس القياس المنطقي، تشمل المقدمة الكبرى كلا الحدين، بينما قد تتعلق المقدمة الصغرى بأي منهما؛ لذا، فإن مصطلحي "الحد الأكبر" و"الحد الأصغر" هنا لهما دلالة مختلفة عن القياس المنطقي، إذ إن المحتوى النسبي للحدود هو ما يحدد التسمية، وليس موقعها ضمن الحجة ككل. علاوة على ذلك، يظهر الحد الأوسط في القضايا الثلاث جميعها، وليس في المقدمتين فقط.

تتمثل وظيفة المقدمة الصغرى في ربط أحد الحدين المتطرفين بالحدود الوسطى والفرعية، إما إيجابًا أو سلبًا؛ ومن ثم، تستنتج النتيجة علاقة مماثلة للحد المتطرف المتبقي. إذا كانت المقدمة الصغرى موجبة، فإن النتيجة تكون موجبة أيضًا؛ وتُسمى هذه الحالات بالاستدلال الإيجابي، أو *modus ponens* باللاتينية؛ وإذا كانت المقدمة الصغرى سالبة، فإن النتيجة تكون سالبة أيضًا؛ وتُسمى هذه الحالات بالاستدلال السلبي، أو *modus tollens* .

تجدر الإشارة إلى أن المقدمة الصغرى قد تتعلق إما بالحد الأكبر أو الأصغر، حسب الحالة. وبالتالي، قد يكون الاستدلال "من الحد الأكبر (في المقدمة الصغرى) إلى الحد الأصغر (في النتيجة)" - ويُعرف هذا بالاستدلال من الحد الأكبر إلى الحد الأدنى ؛ أو في الحالة المعاكسة، "من الحد الأصغر (في المقدمة الصغرى) إلى الحد الأكبر (في النتيجة)" - ويُسمى هذا بالاستدلال من الحد الأصغر إلى الحد الأكبر .

توجد اختلافات ملحوظة بين الاستدلال الموضوعي والاستدلال المسند من باب أولى . ففي الاستدلال الموضوعي، تؤدي الحدود الطرفية دور الموضوع في القضايا الثلاث جميعها؛ بينما في الاستدلال المسند، تؤدي دور المسند. وبناءً على ذلك، يكون الحد الفرعي مسندًا للمقدمة الصغرى والنتيجة الصغرى في الاستدلال الموضوعي من باب أولى، وموضوعًا لهما في الاستدلال المسند من باب أولى.

بسبب الاختلاف الوظيفي بين الطرفين، تتخذ الحجج توجهات متعاكسة. ففي الحجة الذاتية، ينتقل المزاج الإيجابي من الأقل إلى الأكثر، بينما ينتقل المزاج السلبي من الأكثر إلى الأقل. وفي الحجة المسندية، ينتقل المزاج الإيجابي من الأكثر إلى الأقل، بينما ينتقل المزاج السلبي من الأقل إلى الأكثر. ويشير تناظر النظرية برمتها إلى أنها شاملة.

فيما يتعلق بالصيغ غير الصحيحة المذكورة أعلاه ، أي الجمل الفاعلية الإيجابية أو السلبية من الدرجة الكبرى إلى الصغرى، والجمل الفاعلية السلبية أو الإيجابية من الدرجة الصغرى إلى الكبرى، تجدر الإشارة إلى أن المقدمات والنتيجة ليستا متعارضتين. إن عدم صحة هذه الحجج هو عدم

التتابع المنطقي، وليس عدم التناقض. وبناءً على ذلك، فإن هذه الحجج، على الرغم من كونها عديمة القيمة الاستنتاجية، يمكن أن تؤدي في نهاية المطاف دورًا استقرائيًا بسيطًا (تمامًا كما تُستخدم الحجج غير الصحيحة في الاستدلال الاستنباطي).

" **الضمنية** " للحجة في بنيتها مع الصيغ الرابطة، إلا أنها مصممة على نطاق أوسع لتشمل الأطروحات (القضايا)، بدلاً من المصطلحات. وبالتالي، فإن العلاقة المعنية هي علاقة ضمنية وليست علاقة إسناد؛ أي أننا نجد فيها عبارة "يتضمن" بدلاً من فعل الربط "يكون".[50]

ج. الحالات المزاجية **السابقة**.

(أ) النسخة **الإيجابية** . (من الصغير إلى الكبير.)

يشير P إلى R أكثر من Q (يشير إلى R)

و، Q يستلزم R بما يكفي لاستلزام S؛ لذلك،

علاوة على ذلك، فإن P يستلزم R بما يكفي لاستنتاج S.

(ii) النسخة **السلبية** . (من الكبير إلى الصغير.)

يشير P إلى R أكثر من Q (يشير إلى R)

ومع ذلك، فإن P لا تستلزم R بما يكفي لاستنتاج S؛ لذلك،

علاوة على ذلك، فإن Q لا تستلزم R بما يكفي لاستنتاج S.

د. الحالات المزاجية **الناتجة**.

(أ) النسخة **الإيجابية** . (من الكبير إلى الصغير.)

يتطلب الأمر قيمة R أكبر لاستنتاج P مقارنةً باستنتاج Q

و، فإن S يستلزم وجود R كافية لاستنتاج P؛ لذلك،

علاوة على ذلك، فإن S يستلزم وجود R كافية لاستنتاج Q.

(ii) النسخة **السلبية** . (من الصغير إلى الكبير.)

يتطلب الأمر قيمة R أكبر لاستنتاج P مقارنةً باستنتاج Q

ومع ذلك، فإن S لا تستلزم R بما يكفي لاستنتاج Q؛ لذلك،

علاوة على ذلك، فإن S لا تستلزم R بما يكفي لاستنتاج P.

لا داعي لتكرار كل ما ذكرناه عن الحجج الترابطية فيما يخص الحجج الاستلزامية. يكفينا التأكيد على أن الصيغ غير المذكورة أعلاه، والتي تنتقل من صيغة رئيسية إلى ثانوية أو العكس في ظروف غير مناسبة، غير صالحة. فأساسيات البنية والمصطلحات متطابقة، مع بعض التعديلات

---

50 ينبغي فهم "الاستدلال" هنا بمعنى عام، ينطبق على جميع أنواع الأساليب - وسنتجنب المعاني الأكثر تحديدًا، للحفاظ على الأمور واضحة وبسيطة.

الطفيفة ؛ فهما مجموعتان مترابطتان للغاية من النماذج. تتميز الصيغ الترابطية بتقييدها الشديد فيما يتعلق بتحديد المصطلح الذي يمكن أن يكون موضوعًا أو محمولًا لمصطلح آخر؛ بينما تتميز الصيغ الاستلزامية بانفتاحها في هذا الصدد. في الواقع، يمكننا اعتبار الحجج الترابطية حالات خاصة من الحجج الاستلزامية المقابلة لها [51].

لا يزال يتعين تقديم بعض التعليقات التي تتعلق بجميع أشكال الحجة.

الصيغة القياسية للمقدمة الكبرى هي قضية مقارنة تتضمن عبارة " **أكثر من** " (الصيغة العليا). ولكن يمكننا أيضًا تبديل هذه المقدمات الكبرى، ووضعها في صيغة " **أقل من** " (الصيغة الدنيا)، شريطة أن نعكس ترتيب الحدين P و Q فيها. وهكذا، يمكن كتابة "P أكثر R من Q" على أنها "Q أقل R من P"، و"يلزم R ليكون P أكثر من R ليكون Q" على أنها "يلزم R ليكون Q أقل من R ليكون P"، وينطبق الأمر نفسه على الصيغ الاستلزامية، دون التأثير على الحجج. هذه مجرد استنتاجات (القضايا المعنية متكافئة، فهي تستلزم بعضها بعضًا، وكذلك تناقضاتها تستلزم بعضها بعضًا)، دون أهمية جوهرية؛ ولكن من الجيد إدراكها، لأنها تحدث كثيرًا في الممارسة العملية وقد تُضلل المرء. المهم دائمًا هو معرفة أي الحدين هو الأكبر (R الأكبر) وأيهما الأصغر (R الأصغر).

كذلك، من البديهي أن تكون المقدمة الرئيسية مُساويةً، على غرار " **بقدر ما... بقدر** " (مثلاً: "P هو R بقدر ما Q (هو R)"). ستكون الحجج مُجديةً بنفس القدر (حيث P وQ متكافئان). مع ذلك، في مثل هذه الحالات، لا يُناسب استخدام عبارة "بالتأكيد" مع النتيجة، بل يُفضّل استخدام عبارة " **بقدر ما** ". ومع ذلك، يجب أن نعتبر هذه الحجج، من باب أولى، ذات بنية منطقية. إن عبارة "بالتأكيد" هي، بالمعنى الدقيق، تكرار لا طائل منه، ولا تُستخدم إلا للإشارة إلى وجود نوع مُحدد من الاستدلال المنطقي؛ إذ يُمكننا استخدام كلمة "لذلك" في كل مكان، والتي تُشير إلى وجود استدلال، وإن لم تُحدد نوعه.

---

51 العلاقة المنطقية بين "يكون" و"يستلزم" معروفة جيدًا. في مصطلحات منطق الفئات، يكون X هو Y إذا كان مُضمّنًا فيه، وهذا لا يمنع أن تكون أشياء أخرى Y أيضًا. يستلزم X وجود Y إذا كان لا يمكن أن يوجد دون وجود Y، حتى لو لم يكن X هو Y. بالتالي، إذا كان X هو Y، فإنه يستلزم Y أيضًا؛ ولكن إذا كان X يستلزم Y، فلا يترتب على ذلك أنه هو Y. بعبارة أخرى، "يكون" يستلزم (ولكن ليس مستلزمًا من) "يستلزم"؛ "يستلزم" مفهوم أوسع وأشمل، يشمل مفهوم "يكون" الأضيق والأكثر تحديدًا، ولكنه لا يقتصر عليه.

ويترتب على ذلك أن كل حالة من الحالات المزاجية المذكورة أعلاه تمثل ثلاث حالات مزاجية صالحة: الحالة العليا (المدرجة)، والحالات المزاجية الدنيا والمتساوية المقابلة (غير المدرجة).

أخيرًا، من المهم التذكير، وإن كان بديهيًا، بأن الصيغة "P أكثر R من Q" تعني "P أكثر R من Q هو *R* " (حيث Q موضوعٌ بقدر P، وR محمولٌ مشترك)، ولا ينبغي تفسيرها على أنها "P أكثر R من *P* هو Q" (حيث P هو الموضوع الوحيد المشترك بين محمولين Q وR، وهما قابلان للمقارنة بطريقة غير مُعلنة، كالتكرار المكاني أو الزمني، مما يسمح بالمقارنة بين درجات انطباقهما على P). في الحالة الأخيرة، لا يمكن أن يكون R حدًا وسيطًا، ولن تُشكّل الحجة استدلالًا من باب أولى. وينطبق الأمر نفسه على "P يستلزم R أكثر من Q". يمكن أن تؤدي هذه الغموضات الشكلية إلى استدلال خاطئ من باب أولى [52].

يمكن توسيع نطاق المنطق من باب أولى من خلال دراسة تفصيلية لقواعد **الكمية** . وهذه القواعد حتمًا ستتوافق مع المبادئ التي أرستها نظرية القياس المنطقي. قد يكون الموضوع جمعًا (يشير إلى جميع، أو بعض، أو معظم، أو قليل، أو كثير، أو مجموعة صغيرة، إلخ، من أعضاء الفئة X) أو مفردًا (يشير إلى فرد، أو إلى مجموعة بشكل جماعي، عن طريق اسم أو صيغة دلالية مثل " هذا" أو "هؤلاء " X). أما المسند فهو حتمًا مفهوم فئة (مثل Y)، يُشار إليه كليًا (كما في "ليس Y") أو جزئيًا (كما في "هو Y")؛ حتى المسند الذي يتضمن مصطلحًا مفردًا (مثل "ادفع لجوي") هو مفهوم فئة، حيث يمكن أن يرتبط به العديد من المواضيع بشكل مستقل ("كل واحد منا دفع لجوي"). يجب أن تتداخل امتدادات (نطاق التطبيق) أي مفهوم فئوي يظهر في اثنين من القضايا (المقدمتين، أو مقدمة والنتيجة)، جزئيًا على الأقل إن لم يكن كليًا. إذا لم يكن هناك ضمان للتداخل، فإن الحجة تكون باطلة لأنها تحتوي فعليًا على أكثر من أربعة حدود. على أي حال، لا يمكن أن تغطي النتيجة أكثر مما تنص عليه المقدمتان.

في الحجة الموضوعية ، سواء كانت إيجابية أم سلبية، ولأن موضوعي المقدمة الصغرى والنتيجة ليسا واحدًا (بل هما الحدّان الأكبر والأصغر، P و Q)، لا يمكننا تحديد كمية هذه القضايا إلا إذا كانت المقدمة الكبرى تنص على: "لكل حالة من P حالة مقابلة من Q، بحيث: P المعطاة أكبر من R من Q المعطاة". في هذه الحالة، إذا كانت المقدمة الصغرى عامة، فستكون النتيجة كذلك؛ وإذا كانت خاصة، فستكون النتيجة كذلك (إلى ما لا نهاية، لاحظ). لا يتعلق هذا الأمر بالحدّين الأوسط والفرعي (R، S)، لأنهما

---

52 على سبيل المثال: جين أجمل من الفتاة اللطيفة؛ إنها جميلة بما يكفي للفوز بمسابقة جمال؛ لذلك، فإن الفتاة اللطيفة جميلة بما يكفي للفوز بمسابقة جمال.

محمولان. أما في الحجة المسندية ، سواء كانت إيجابية أم سلبية، فالأمر أبسط بكثير. بما أن المقدمة الصغرى والنتيجة تشتركان في موضوع واحد (الحدّ الفرعي، S)، فيمكننا تحديد كميتهما كما نشاء؛ ونقول إن كمية الأولى ستكون كمية الثانية. أما بالنسبة للمصطلحات المتبقية (P، Q، R)، فهي جميعها محمولات، وبالتالي لا يمكن تحديدها كمياً حسب الرغبة. وبالطبع، يجب أن تكون المقدمة الكبرى عامة في جميع الأحوال.

كل ما سبق ذكره يتعلق بالحجة الترابطية؛ ويمكن تطبيق مبادئ توجيهية مماثلة على الحجة الاستلزامية. هذه مسائل استنتاجية بحتة؛ ولكن تجدر الإشارة إلى أنه في بعض الحالات، تتعقد الحجة من باب أولى بوجود حجة قياس ضمنية من مصطلح أو أطروحة إلى أخرى، بحيث يتجاوز عدد المصطلحات/الأطروحات في الواقع أربعة. في مثل هذه الحالات، يجب إجراء تقييم استقرائي منفصل قبل قبول الاستدلال من باب أولى.

من بين اتجاهات نمو منطق "أ فورتوري" النظر في **مفهوم المَوَطِية** . ففي حالة الحجة الاقترانية، يلزم فحص مقدمات من أنواع وفئات مختلفة من المَوَطِية؛ وفي حالة الحجة الاستلزامية، بالإضافة إلى ذلك، يجب دراسة أنماط الاستلزام المختلفة. وهنا أيضًا، لا تقتصر المسائل المطروحة على منطق "أ فورتوري"، ويمكننا بسهولة نسبية تكييف نتائج المجالات المعنية بالقضايا الفئوية والشرطية وحججها. ولتجنب إغراق القارئ في التفاصيل الدقيقة، لن نتطرق إلى هذه التفاصيل في هذا المجلد.[53]

3. التصفيات

كانت مهمتنا الأولى، من باب أولى، صياغة الحجج بشكل رسمي ، ومحاولة التعبير عنها بمصطلحات رمزية، وذلك لتجريدها من مضمونها المحدد، واستبعاد ما يجعلها تبدو "منطقية" لنا. كان علينا أن نُبين وجود أشكال مشروعة لهذه الحجج، لا مجرد بلاغة مُصممة للتضليل بذكاء، بل وظيفتها توجيه الشخص (أو الأشخاص) المُخاطَبين بها عبر عمليات تفكير استدلالية حقيقية. وقد فعلنا ذلك في الفصل السابق [في JL].[54]

---

53 فيما يتعلق بتأكيد صحة الحجج المذكورة أعلاه، انظر JL 3:2 و AFL 1:3. في هذا المجلد، انظر المعالجة الموجزة في الفصل 4-6:1، والتي تتناول أيضًا حجة التصاعد.

54 أودّ أن أُشير في هذه المرحلة إلى أمرٍ هام. لقد أُثير اهتمامي الخاص بحجة "من باب أولى" في عام ١٩٩٠ على يد المحامي دانيال غولدسميث من فانكوفر، كولومبيا البريطانية. كنتُ قد كتبتُ مقالًا بعنوان "المنطق اليهودي" نُشر تدريجيًا في صحيفة يهودية محلية تُدعى "عالم حباد". راسلني أحد القراء، السيد غولدسميث، مُقترحًا عليّ أن أُولي

فيما يتعلق بالمصطلحات العبرية، تُسمى المصطلحات الرئيسية والثانوية والمتوسطة: حومر (متشدد)، قال (متساهل)، ويُفترض أنها إمتساي (متوسط). الكلمة العامة للمقدمة هي نادون (ما يُشرّع؛ أو ميلاميد ، ما يُعلّم)، وكلمة النتيجة هي دين (المُشرّع؛ أو لاميد ، ما تم تعليمه). لا أعرف ما هي الأسماء المُعتمدة للتمييز بين المقدمات الرئيسية والثانوية في هذه اللغة؛ أقترح تسمية المقدمة الرئيسية نادون. *gadol* (عظيم)، والفرضية الصغرى *nadon* كاتان (صغير). لاحظ أيضًا التعبيرات ميخومر ليكال (من كبير إلى صغير) وميقال ليخومر (من صغير إلى كبير).

لاحظتُ أن عبارة " قال فاخومر " تُستخدم أحيانًا بمعنى مُرادف لعبارة " كل شكين " (بمعنى أكثر)، ويُقصد بها الإشارة إلى المقدمة الصغرى والنتيجة، على التوالي، بغض النظر عن قيمة الحدود التي تتضمنها هذه القضايا (أي حتى لو كانت الأولى تتعلق بالحد الأكبر، والثانية بالحد الأصغر)، لأن النتيجة تبدو دائمًا أقوى من المقدمة الصغرى. قد يكون هذا الاستخدام مُضللًا، ومن الأفضل تجنبه.

دعونا الآن، بالرجوع إلى أمثلة مقنعة، نتحقق من مدى اتساع نطاق تطبيق نظريتنا حول حجة "قال فاخومر" حتى الآن، أو ما إذا كانت هناك دروس جديدة يمكن استخلاصها. سأحاول أن أجعل الاستدلال المستخدم واضحًا قدر الإمكان، خطوة بخطوة. سيرى القارئ هنا جمال وفائدة المنهج الرمزي الذي أسسه أرسطو.

التوراتية من باب أولى تتألف عمومًا من مقدمة ثانوية ونتيجة؛ فهي تُطرح دون مقدمة رئيسية. وتُصاغ بأسلوب يهودي نموذجي، على شكل سؤال: "هذا وذاك، فكيف بكذا وكذا؟". علامة الاستفهام (التي تغيب بالطبع عن العبرية التوراتية المكتوبة، وإن كانت تُعبّر عنها نبرة الكلام على الأرجح) هنا تُشير إلى أنه لا يمكن التوصل إلى نتيجة أخرى غير تلك المقترحة؛ فالسؤال البلاغي في حقيقته هو: "هل تعتقد أنه يمكن التوصل إلى نتيجة أخرى؟ كلا!".

فيما يتعلق بغياب المقدمة الكبرى، فمن المعروف والمقبول في نظرية المنطق أن الحجج في الواقع العملي ليست دائمًا صريحة تمامًا (ميفوراش ، بالعبرية)؛ فقد تُترك إحدى المقدمات أو النتيجة ضمنية (ساتوم ، بالعبرية). كان هذا الأمر معروفًا لأرسطو، ولم يمنعه من تطوير نظريته في القياس المنطقي. نميل بطبيعتنا إلى حذف أجزاء من حديثنا لتجنب ذكر "البديهيات" أو التكرار الممل؛ إذ نعتبر أن السياق يوضح ما نقصده. تُعرف هذه الحجج

اهتمامًا خاصًا لحجة "من باب أولى"، باعتبارها شكلًا من أشكال الاستدلال اليهودي المميز الذي لم يحظَ بدراسة أكاديمية كافية حتى ذلك الحين. عزمتُ حينها على اتباع هذا الاقتراح، والمقالات الحالية حول هذا الموضوع هي ثمرة هذا الجهد.

غير المكتملة، بالمناسبة، باسم "القياسات المضمرة" (وهي كلمة يونانية الأصل).

إن المقدمة الكبرى المفقودة كامنةٌ في الواقع ضمن المقدمة الصغرى والنتيجة المعطاة؛ فإذا افترضنا أنها تُطرح في سياق حجة، لا مجرد بيان حقيقة مقترن بسؤال مستقل، فإنه يسهل على أي شخص ذكي نسبيًا استنتاج المقدمة الكبرى المفقودة، ولو بشكل لا واعٍ. وإذا كان الحد الأوسط واضحًا في النص الأصلي، فإن هذه العملية تكونُ بسيطة نسبيًا. ولكن في بعض الحالات، لا يكون الحد الأوسط واضحًا على الفور، ويتعين علينا تقديم حد أوسط (مهما كان غير ملموس) يُثبت صحة الحجة.

في هذه الحالة، ندرس الحدين الرئيسي والثانوي المُعطى، ونستخلص منهما مفهومًا يبدو أنه العامل المشترك بينهما. ولكي يُشكّل هذا المفهوم حدًا وسيطًا مناسبًا، يجب أن يكون قادرًا على توفير تدرج كمي يُمكن من خلاله وضع الحدين الرئيسي والثانوي. عمليًا، نستبدل، قياسًا منطقيًا، درجتين من الحد الوسيط المفترض بالحدود القصوى المُستلمة. تجدر الإشارة إلى أنه قد يلزم أحيانًا إجراء عملية مماثلة لتوحيد حد فرعي يختلف نوعًا ما بين المقدمة والنتيجة الفرعيتين الأصليتين.

من الناحية المنطقية، لدينا الحرية في اقتراح أي حد وسيط معقول؛ ولكن عمليًا، غالبًا لا نكلف أنفسنا عناء ذكره صراحةً، بل نفترض وجوده. بالطبع، هذا لا يعني أن الأمر عشوائي تمامًا. ففي بعض الحالات، قد لا يوجد حد وسيط مناسب؛ وفي هذه الحالة، تكون الحجة مغلوطة (لأنها تفتقر إلى مقدمة رئيسية). ولكن عادةً، لا يُقدَّم حد وسيط صحيح صراحةً، انطلاقًا من فهم سهولة إيجاده - فقد يكون هناك بالفعل العديد من البدائل الواضحة للاختيار من بينها (وهذا ما يمنح عملية الاختيار قدرًا من الحرية).

4. نماذج في التوراة

(1) لنبدأ تحليلنا بمثال توراتي لأبسط صيغة من صيغة " قال فاخومر" ، وهي صيغة فاعلية ذات قطبية موجبة. وهي المرة الثالثة التي تظهر فيها هذه الحجة في التوراة (**سفر العدد 12: 14**). لقد أصاب الله مريم بنوع من البرص لتجرأتها على الكلام ضد أخيها موسى؛ فتضرعت مريم إلى الله أن يشفيها؛ فأجابها الله:

> "لو أن والدها بصق في وجهها، ألا ينبغي لها أن تختبئ خجلاً سبعة أيام؟ فلتكن محبوسة خارج المخيم سبعة أيام، وبعد ذلك تُعاد إلى الداخل."

إذا أعدنا صياغة الحجة بالشكل القياسي، وجعلنا ما يبدو ضمنيًا صريحًا، فسنحصل على ما يلي.

الفرضية الرئيسية:

إن "الاستياء الإلهي (المعبر عنه هنا بعقاب الجذام)" (=P) هو "استياء أكثر خطورة" (=R) من "الاستياء الأبوي (المشار إليه بالبصق في الوجه)" (=Q)؛

الفرضية الثانوية:

إذا كان استياء الأب (Q) خطيرًا (R) بما يكفي "لجعل المرء يعيش في عزلة (يختبئ) في خجل لمدة سبعة أيام" (=S)،

خاتمة:

ثم إن الاستياء الإلهي (P) خطير (R) بما يكفي "لجعل المرء في عزلة (يُحبس) في عار لمدة سبعة أيام" (=S).

تجدر الإشارة إلى أن الحد الأوسط (خطورة الاستنكار) لم يكن صريحًا، بل تم تصوره على أنه السمة المشتركة بين الحد الأدنى (بصق الأب في الوجه) والحد الأعلى (إصابة الله بالجذام). أما بالنسبة للحد الفرعي المشترك بين هاتين القضيتين، فيُلاحظ أنه ليس متطابقًا تمامًا في الجملتين الأصليتين؛ فقد قمنا بتوحيده باستبدال الفروق (الاختباء والعزلة) بالسمات المشتركة بينهما (العزلة). وسنتناول لاحقًا مسألة "لمدة سبعة أيام" في الحد الفرعي (S).

(2) من الأمثلة الكتابية الجيدة على صيغة الفاعل المنفي "قال فاخومر" ما ورد في **سفر الخروج 6:12** (وهو المثال الثاني في أسفار موسى الخمسة). يأمر الله موسى بالعودة إلى فرعون والمطالبة بإطلاق سراح بني إسرائيل؛ فيجيب موسى:

> «ها هم بنو إسرائيل لم يصغوا إليّ؛ فكيف يسمعني فرعون وأنا ذو شفاه غير مختونة؟»

يمكن تفسير هذه الحجة على النحو التالي:

الفرضية الرئيسية:

إن بني إسرائيل (=P) "يخشون الله" (=R) أكثر من فرعون (=Q)؛

الفرضية الثانوية:

ومع ذلك، لم يخشوا الله بما يكفي للاستماع إلى موسى؛

خاتمة:

علاوة على ذلك، فإن فرعون (Q) لن يخشى الله (R) بما يكفي ليستمع إلى موسى (S).

وهنا أيضًا، لم يُزوَّدنا في البداية إلا بمقدمة ثانوية ونتيجة؛ لكن أهميتهما البنيوية (موضوعان، محمول مشترك) وتناقضهما كانا واضحين على الفور. أما المقدمة الكبرى، فكان لا بد من بنائها؛ فاستخدمنا مصطلحًا وسيطًا بدا مناسبًا - "خوف الله".

فيما يتعلق باختيارنا للمصطلح الوسيط، فإنّ قول موسى: "أنا ذو شفتين غير مختونتين"، والذي يشير إلى مشكلة النطق لديه (التأتأة)، لا يبدو أنه المصطلح الوسيط الذي نحتاجه، وذلك ببساطة لأنّ هذه الصفة لا تختلف في درجتها بين الحالتين المطروحتين (إلا إذا اعتبرنا أنّ موسى كان يتوقع أن يتأتئ أكثر مع فرعون مما كان عليه مع بني إسرائيل). ويبدو أنّ إشارة موسى إلى مشكلة النطق عرضية - عذر واهٍ نوعًا ما، مدفوع بتواضعه المعهود - إذ نعلم أنّ أخاه هارون كان ينوب عنه في مثل هذه اللقاءات.

على أي حال، تجدر الإشارة إلى أن القصد الضمني من حجة موسى كان ثني الله عن إرساله في مهمة. وبالتالي، ثمة حجة إضافية هنا، وهي: "بما أن فرعون لن يستجيب لي، فلا فائدة من ذهابي إليه" - ولكن هذه ليست حجة " قال وخومر ".

(3) أول ظهور لعبارة "قال فاخومر" في التوراة - وربما تاريخيًا، في أي وثيقة مكتوبة باقية - نجده في **سفر التكوين، 44:8** (وبالتالي يعود تاريخها إلى فترة الآباء، لاحظ). وهي عبارة خبرية إيجابية من باب أولى. اتهم وكيل يوسف إخوته بسرقة كأس فضية، فردّوا قائلين:

> "ها هو المال الذي وجدناه في أفواه أكياسنا، قد أعدناه إليك من أرض كنعان؛ فكيف لنا أن نسرق من بيت سيدك فضة أو ذهباً؟"

بحسب نظريتنا، كان الحوار يدور على النحو التالي:

الفرضية الرئيسية:

ستوافق على المبدأ العام القائل بأن إعادة الأموال التي تم العثور عليها تتطلب قدراً أكبر من "الأمانة" (R=) مقارنة بالامتناع عن سرقة كأس فضي (Q=)؛

الفرضية الثانوية:

ومع ذلك، كنا (=S) صادقين (R) بما يكفي لإعادة المال الذي تم العثور عليه (P)؛

خاتمة:

لذلك، يمكنك التأكد من أننا (S) كنا صادقين (R) بما يكفي لعدم سرقة الكأس الفضية (Q).

وهنا أيضًا، كان الحد الأوسط (الأمانة) ضمنيًا فقط في النص الأصلي. قد تكون الفرضية الرئيسية صحيحة لأن المبلغ المالي كان أكبر من قيمة الكأس الفضية، أو لأن المال عُثر عليه (وبالتالي يمكن الاحتفاظ به وفقًا لمبدأ "من وجد شيئًا فهو له") بينما سُرق الكأس؛ أو لأن فعل ردّ الشيء أفضل من مجرد الامتناع عن سرقته.

(4) لا يوجد مثال على صيغة النفي في التوراة؛ ولكني سأعيد صياغة الحجة في **سفر التثنية، 31:27** ، لتوضيح هذه الصيغة. الحجة الأصلية في الواقع هي صيغة إيجابية، وهي المثال الرابع والأخير لصيغة " قال فاخومر" في أسفار موسى الخمسة.

«لأني أعرف تمردكم وعنادكم؛ ها أنتم، ما زلت حياً بينكم اليوم، كنتم متمردين على الرب؛ فكيف لا تكونون كذلك بعد موتي؟»

يمكننا إعادة صياغتها على النحو التالي، لأغراضنا:

الفرضية الرئيسية:

يتطلب الأمر قدراً أكبر من "الانضباط الذاتي" (=R) لطاعة الله في غياب رسوله موسى (=P)، مقارنة بحضوره (=Q)؛

الفرضية الثانوية:

لم يكن بنو إسرائيل (=S) يتمتعون بالانضباط الذاتي الكافي (R) لطاعة الله خلال حياة موسى (Q)؛

خاتمة:

لذلك، فإنهم (S) سيفتقرون بالتأكيد إلى الانضباط الذاتي اللازم (R) بعد وفاته (P).

في هذه الحالة، تجدر الإشارة إلى أن المصطلح الأوسط قد ذُكر صراحةً في النص؛ فـ"الانضباط الذاتي" ليس إلا نقيض العصيان، وهو ما يُفهم ضمناً من "الصلابة والتمرد". أما الفرضية الكبرى المُصاغة فهي المنطق السليم.

لقد أوضحنا بذلك جميع أنماط حجة "قال فاخومر" الرابطة الأربعة ، مع الحالات الأربع الواردة في التوراة. وللتوضيح، سأصنف الآن بإيجاز

الحالات الست التي وردت في أسفار التوراة الأخرى، وفقًا للميدراش. ينبغي على القارئ الرجوع إليها، ومحاولة صياغة نسخة مفصلة لكل حجة، كتمرين. في كل حالة، تكون المقدمة الكبرى ضمنية، ويجب استنتاجها.

صموئيل الأول، 23:3. هذا سابقة إيجابية.

إرميا، 12:5. هذا سابقة إيجابية (في الواقع، هناك حجتان بنفس الاتجاه هنا).

حزقيال، 15:5. هذا فاعل سلبي.

الأمثال، 11:31. هذا فاعل إيجابي.

إستير، 9:12. هذا سابقة إيجابية (إن كان من باب أولى، انظر المناقشة في فصل لاحق [5.5]).

فيما يلي طريقة سريعة وسهلة **لتصنيف** أي مثال توراتي لـ "قال فاخومر" :

a. ما هي قطبية الجمل المعطاة؟ إذا كانت إيجابية، فإن الحجة هي قاعدة إثباتية ؛ وإذا كانت سلبية، فإن الحجة هي قاعدة نفي .

b. أي الجملتين تحتوي على الحد الأكبر، وأيهما تحتوي على الحد الأصغر؟ إذا كانت المقدمة الصغرى تحتوي على الحد الأكبر والنتيجة تحتوي على الحد الأصغر، فإن الحجة تكون من نوع "الحد الأكبر إلى الحد الأدنى" ؛ وفي الحالة المعاكسة، تكون من نوع "الحد الأصغر إلى الحد الأكبر" .

c. الآن، اجمع الإجابات على السؤالين السابقين: إذا كانت الحجة إيجابية ومن ثانوية إلى رئيسية، أو سلبية ومن رئيسية إلى ثانوية، فهي موضوعية أو سابقة؛ إذا كانت الحجة إيجابية ومن رئيسية إلى ثانوية، أو سلبية ومن ثانوية إلى رئيسية، فهي محمولة أو لاحقة.

d. وأخيرًا، حدد، من خلال التدقيق المتعمق أو التجربة والخطأ، ما إذا كانت الحجة ربطية أم ضمنية. في هذه المرحلة، يكون المرء قد بدأ بالفعل في بناء مقدمة رئيسية.

4. قائمة منقحة من الكتاب المقدس من باب أولى

مستمد من كتاب المنطق اليهودي *(1995)*، الفصل *1:5-4*، والملحق *4*.

1. المشاكل التي تمت مواجهتها

ذكرنا سابقًا أنه، وفقًا لكتاب "تكوين ربا" ، توجد عشر حالات من الحجة الاستدلالية في الكتاب المقدس: أربع منها في أسفار موسى، والست الأخرى في مواضع متفرقة. ويُقال تقليديًا أن هذا العمل المدراش قد جُمع إما على يد الحاخام أوشيا ربا (من أواخر التانا) أو على يد ربا بار نحماني (من الجيل الثالث من الأمورا)؛ على أي حال، في القرن الثالث الميلادي تقريبًا [55].

لقد سبق أن حللنا في فصول سابقة بتفصيل كبير الحالات الأربع التي وردت في التوراة *(الخومش)* في هذا المدراش، وهي: تكوين 44: 8، خروج 6: 12، عدد 12: 14، وتثنية 31: 27. أما الحالات الست الأخرى المذكورة فهي: 1 صموئيل 23: 3، إرميا 12: 5 (حالتان)، حزقيال 15: 5، أمثال 11: 31، وأستير 9: 12. ويُفترض أن هذا حصر شامل ؛ أي أنه ليس مجرد قائمة بعشر حالات من بين حالات أخرى، بل قائمة شاملة.

في البداية، اعتبرتُ هذا التقليد الراسخ، القائل بوجود عشرة حجج فقط من نوع " قال فاخومر" في الكتاب المقدس، أمرًا مُسلّمًا به. لكن عليّ أن أعترف أنه مع مرور الوقت، ولدهشتي (بل واستيائي، فأنا لا أريد إثارة غضب أصحاب المذهب الديني)، اضطررتُ إلى مراجعة هذا الاعتقاد بشكل كبير. فقد أظهر التدقيق في الأدلة بوضوح لا لبس فيه أن هناك على الأرجح **ما لا يقل عن ثلاثين حالة في الكتاب المقدس** ، وأن إحدى الحالات التي ذكرها المدراش قابلة للشك في صحتها.

كان أول ما أثار شكوكي هو اكتشافي، مصادفةً، لحجةٍ من باب أولى في سفر أيوب 4: 17-19، أثناء تصفحي لكتاب " دليل موسى بن ميمون [56]".

افترضتُ بطبيعة الحال أن القائمة الواردة في " الموسوعة اليهودية" [57]، التي كانت مصدري الأول، كانت خاطئة سهوًا (وهذا ليس مستبعدًا كما قد

---

55 وإذا كان الأمر مهمًا، فإن التقليد الثاني موجود في سفر هادوروت ، والأول موجود في سفر تسيماخ دافيد الأحدث .

56 ص 301.

57 المجلد 8، صفحة 367.

يبدو: فقد لاحظتُ ذات مرة خلطًا بين القياس المنطقي الافتراضي من الدرجة الثانية والثالثة في " موسوعة الفلسفة" لعام *1967* [58]؛ وأن الحالتين المذكورتين في سفر إرميا كانتا في الواقع حالةً واحدة، بينما ربما أغفلت المطبعة الحجة المذكورة في سفر أيوب. عزمتُ على مراجعة المصدر الأصلي، والتأكد من هذا الافتراض (وبالطبع، راجعتُ " دليل موسى بن ميمون" لاحقًا، لكنني وجدتُ قائمة "الموسوعة اليهودية" صحيحة).

في غضون ذلك، وبعد أن أثار بحثي السابق مسألة الحجج المنطقية في الكتاب المقدس، صادفتُ في يوم سبت، أثناء دراستي لـ" هافتارا الأسبوع" *(تزريا)* ، حالةً أخرى لم تُذكر، وهي ٢ ملوك ٥: ١٣. ومرة أخرى، كان رد فعلي الفوري دفاعيًا ومحافظًا؛ فلم أُرِد مخالفة الرواية. كنتُ قد نظرتُ في وقت مبكر من أبحاثي الرسمية بعين الشك إلى الحجة في سفر أستير (وسنعود إلى هذه التفاصيل لاحقًا)؛ لذا فكرتُ، حسنًا، إذا تجاهلنا هذه الحالة المشكوك فيها، فسيظل لدينا عشر حجج من باب أولى.

في ذلك الوقت تقريبًا، بينما كنت أصف للناس بعض الصعوبات التي كنت أواجهها في بحثي الكتابي، ذكر أحدهم أنه قد تكون هناك حالة من *qal vachomer* في دانيال؛ لكنني لم أتمكن من العثور عليها على الفور (كما سنرى، لقد وجدت حالة محتملة في النهاية).

كذلك، أثناء تصفحي لتفسير *ArtScrolls* لسفر التكوين، لاحظتُ بارتياح تعليقهم بأن بعض طبعات المدراش تُدرج تكوين 4:24 بدلًا من حزقيال 15:5 في قائمة العشرة. ثم وجدتُ تفسير راشي لهذه العينة البديلة (انظر سونتشينو تشوماش [59]) مُصاغًا بوضوح على أنه " قال فاخومر" . (يُفترض إذًا أن راشي كان يُفضّل الطبعات الخاصة من المدراش، إذ أنه في تفسيره لتكوين 44:8 لا يُعارض الادعاء بأن هناك عشر حالات فقط من " قال فاخومر " في التوراة [بالمعنى الأوسع للكلمة، أي التناخ] - وقد ذُكر هذا عرضًا).

وهكذا، في الواقع، عمليًا، تُقرّ السلطات الحاخامية مجتمعةً بوجود إحدى عشرة جملة على الأقل في الكتاب المقدس على أنها من باب أولى، وليس عشرًا فقط (مع أن بعضهم يقول هذه العشر، وبعضهم يقول تلك العشر، ويتفقون جميعًا على تسع حالات). كيف يوفقون بين هذا وبين ما يدّعيه المدراش، الذي يبدو أنهم جميعًا ما زالوا يتمسكون به دون تردد، أمرٌ يفوق فهمي: فالتناقض تناقض. لا أعلم إن كان أيٌّ منهم قد لاحظ واعترف بحالات أخرى من باب أولى في التناخ، وإن كان كذلك، فكيف تعاملوا مع المسائل

---

58 المجلد 4، صفحة 518.

59 ص 24.

الضمنية؛ لكن المسائل ضمنية حتى مع قائمة مشتركة تضم إحدى عشرة حالة فقط. يبدو لي أن أبسط حل هو اعتبار ادعاء المدراش غير شامل؛ عندها لن يكون هناك مجال للتشكيك في عصمة المدراش.

2. الحل الذي تم التوصل إليه

أروي هذه القصة بالتفصيل لأُظهر حسن نيتي، وحرصي على عدم مخالفة المراجع (ولكن أيضًا تصميمي على الوصول إلى الحقيقة). وبحلول ذلك الوقت، بات من الواضح أن الرواية الشائعة حول هذا الموضوع غير دقيقة من الناحية الواقعية، وأن إعادة تقييم منهجية باتت ضرورية. ولكن كيف، بخلاف إعادة قراءة التناخ بأكمله بعناية مع وضع هذه المسألة في الاعتبار؟ عند هذه النقطة، خطرت لي فكرة بالغة الأهمية...

> إن الحجج من باب أولى في التناخ **لا** يتم الإشارة إليها بشكل ملحوظ بتعبيرات مثل " *kol sheken* " أو " *qal vachomer* "!

تُستخدم هذه التعابير في مناقشات وشروحات التلمود (المشنا والجمارا) وما بعد التلمود (الحاخامية)، ولكن ليس في الكتاب المقدس نفسه، على حد علمي. إذا نظرنا إلى الحالات العشر المذكورة في المدراش (المعتاد)، فسنجد اللغة التالية حصراً:

Hen (انظر)... *ve ekh* (كيف إذن)...	سفر التكوين:
Hen (انظر)... *ve ekh* (كيف إذن)...	الخروج:
... هالة (أليس هذا هو)...	أرقام:
Hen (انظر)... *ve af ki* (ثم أيضًا عندما)...	سفر التثنية:
هين (انظر)... في أف كي (ثم أيضًا إذا)...	صموئيل:
Ki (إذا)... *ve ekh* (كيف إذن)...; *u* (وإذا)... *ve ekh* (كيف إذن)...	إرميا:
هين (انظر)... أف كي (ثم متى)...	حزقيال:
الدجاجة (ها) ... أف كي (هكذا أيضا) ...	الأمثال:
... ممم (ماذا)...	إستير:

أدركتُ على الفور تقريبًا أن هذه العبارات المختلفة قد تُفسَّر على أنها إشارات إلى نية صياغة حجة من باب أولى. وبعد برهة، أدركتُ أن هذه الجمل لها، بل لا بد أن يكون لها، صيغة شرطية، تتألف من جملة سابقة (مقدمة ثانوية)، يُشار إليها بعامل "إذا" (أحد الجسيمات *hen/hine*، *ki*،

ve/u)، وجملة لاحقة (نتيجة)، يُشار إليها بعامل "ثم" (أحد التعبيرات *halo*، *af ki*، *ve af ki*، *ekh* ، وأخيرًا *meh*). كانت هذه الكلمات أو العبارات الرئيسية محدودة العدد، حوالي ست كلمات، ولذا يُمكن استخدامها بسهولة نسبية في البحث عن حالات أخرى، إن وُجدت، في معجم الكتاب المقدس (الذي يُعدّ في جوهره فهرسًا للكلمات). بالطبع، قد توجد تعبيرات أخرى مهمة، إلى جانب هذه، لكنني تركتُ السؤال مفتوحًا؛ على الأقل، كانت هذه نقطة انطلاق.

كانت المرحلة التالية بحثًا دقيقًا: فقد بحثتُ في الكتاب المقدس عن كل إشارة إلى كلمة مفتاحية في المعجم، لأرى إن كانت تُشير إلى حجة من باب أولى أم لا. في الحقيقة، لم أبحث في جميع الكلمات المفتاحية: بحثتُ في جميع مواضع الكلمات ***ekh***، ***ve-ekh***، ***af***، ***af-ki***، ***ve-af***، ***ve-af-ki***، ***hen***، ***ve-hen***، ***halo***، ***va-halo*** ؛ لكن لم يكن لديّ الصبر الكافي للبحث أيضًا في كلمتي ***hine*** ***ki*** . وسرعان ما اتضح أن ليس كل مواضع الكلمات المفتاحية تُشير إلى حجة من باب أولى (حوالي 6% فقط)؛ من ناحية أخرى، وجدتُ بهذه الطريقة العديد من الحالات الجديدة لهذه الحجة، أي حالات لم تُذكر في المدراش (حوالي عشرين حالة). في المجمل، بحثتُ في حوالي 500 مرجع في الكتاب المقدس. بحلول ذلك الوقت، كانت وجهة نظري قد ثبتت، حيث كان لدي حوالي ثلاثة أضعاف عدد الحجج التي بدأت بها من باب أولى، ولم يكن من المهم متابعة الأمر أكثر ومحاولة أن أكون شاملاً.

كما ذكرتُ سابقًا، لم أكن مدركًا في البداية للدور المنطقي الذي تلعبه الكلمات/العبارات الرئيسية. في البداية، كان منهجي لغويًا عمليًا؛ ولكن بمجرد أن أدركتُ أن ما عليّ البحث عنه هو أدوات الربط الشرطية (if/then)، أصبح من الواضح أن الأمر يتطلب تحليلًا لغويًا أكثر تفصيلًا: هذا البحث المضني مُفصّل في الفصل التالي. في هذا السياق، فهمتُ تدريجيًا ما يلي (والذي قد يبدو بديهيًا الآن ، ولكنه لم يكن واضحًا في البداية). فبينما تُعدّ *"im/az"* في العبرية الحديثة أقرب وأكثر مرادفات "if/then" استخدامًا، فإن اللغة في العبرية التوراتية أكثر تنوعًا.

أ. هناك العديد من التعبيرات البديلة لكلمة "if"، مثل *hen/hine*، *be*، *im*، *ve/u*، *ki*، *reu* ؛ وكلها تشير إلى سابقة: behold، see، if، in، because، when، إلخ. وتؤدي البادئة *vav* (و) هذه الوظيفة، مثل الكلمات الأخرى، من خلال تقديم سياق تحدث فيه أحداث معينة مذكورة لاحقًا.

ب. توجد تعابير بديلة متعددة لكلمة "ثم"، مثل *af* و*ve* و*ki* و*im* ؛ وكلها تدل على نتيجة: كلما زاد/قل، لذلك، ثم، وهكذا، إلخ. كلمة *af* ، التي

تُترجم غالبًا إلى "كلما زاد/قل" (وهي قراءة خاصة بها من باب أولى)، تعني بشكل أوسع "أيضًا، بالمثل". أما كلمة *ki* ، التي عادةً ما يكون لها في العبرية الحديثة معنى محدود هو "لأن"، فمن الواضح أن لها في العبرية التوراتية نطاقًا أوسع من المعاني، بما في ذلك "ثم". كما أن استخدام حرف الواو (و) بمعنى "ثم" موجود أيضًا في اللغة الإنجليزية (مثل "اضغط على الزر وسيبدأ المحرك")، وبالتالي لا يحتاج إلى شرح.

ج. لا يُشترط في العبرية التوراتية، كما هو الحال في اللغة الحديثة أو الإنجليزية أو الفرنسية، الإشارة إلى المقدمات والنتائج باستخدام أدوات الربط "إذا" أو "ثم"؛ إذ يُمكن فهمها ضمنيًا من السياق، أو حذفها لتجنب التكرار. (في الوقت الحاضر، نستخدم غالبًا الفاصلة للإشارة إلى "ثم" الضمنية في النصوص المكتوبة). من الناحية النحوية، تُعدّ أدوات الربط مجرد "روابط"، فهي تُستخدم لربط الجمل بطرق مختلفة.

د. على الرغم من أن تعابير مثل *"hen"* و*"af-ki"* و*"ve-af-ki"* و*"ve-ekh"* و*"halo"* مكّنتني في البداية من اكتشاف حجج من باب أولى، إلا أنني أدركت لاحقًا أنها لم تكن، أو لم تكن في الواقع، عوامل أساسية منطقيًا في هذه الحجج. فـ *"ekh"* " (كيف) و " *halo"* (أليس كذلك؟) لا تُستخدمان أبدًا كعامل "ثم" في الحجج، بل هما دائمًا جزء لا يتجزأ من النتيجة/الاستنتاج الذي تظهران فيه، حيث تعملان كأدوات بلاغية: كيف ستفعل هذا؟ أي، لا يمكنك فعله؛ أليس كذلك؟ أي، الأمر كذا وكذا. أما بالنسبة لـ *"af-ki"* و*"ve-af-ki"*، فعلى الرغم من أن حرف *"af"* يُستخدم كعامل "ثم" في الحجج، إلا أن " *ve"* و *"ki"* قد يكون لهما دور إما كعامل "إذا" في الحجة، أو كعامل "إذا" أو "ثم" في مقدمتها و/أو نتيجتها.

في هذا السياق، أود أن أحيل القارئ إلى تحليل إسرا شيريشيفسكي المثير للاهتمام للغاية لتقنيات راشي التفسيرية، حيث تتم مناقشة بعض الفروق الدقيقة في معنى كلمات مثل *ve*[60] و *ki* .

إضافةً إلى ذلك، يُرجى ملاحظة أن استخدامي لعاملَي الشرط " إذا/ثم" هنا فضفاض وعام (وليس منطقيًا حصرًا)؛ فأنا لا أتعمق في التحليل هنا للتمييز بين أنواع الشروط المختلفة: المنطقي (إذا)، والطبيعي/الزمني (عندما، في أوقات مثل)، والامتدادي (في حالات مثل). إن عاملَي الشرط "إذا/ثم" في أي حجة منطقية هما بالطبع من النوع المنطقي، لكن المقدمات والنتائج الشرطية (إن وجدت) التي يتضمنانها قد تكون من أنواع أخرى.

60 الصفحات 73-99.

3. البيانات وتحليلها

يُبين الجدول أدناه نتائج هذه الأبحاث، وهي قائمتي المقترحة للحجج الكتابية من باب أولى. أكرر، أنها ليست شاملة بالضرورة؛ ويجب التنويه إلى أن بعض الحجج قوية لا تقبل الجدل، وبعضها الآخر ضعيف نسبيًا وقابل للدحض، ولكني أعتقد أنها جميعًا نماذج واضحة لهذا النوع من الحجج. أُشير مقابل كل مرجع كتابي إلى عوامل الربط المنطقية الظاهرة (إن وجدت)، وبين قوسين أي من تعابير "من باب أولى" النموذجية مثل *hen* و*hine* و*lahen* و*af-ki* و*ve-af-ki* و*ve-ekh* و*halo* ، والتي ساعدتني شخصيًا في التوصل إلى الحالة بالإضافة إلى عوامل الربط نفسها.

الجدول 4.1 1 مقترحة من الكتاب المقدس من باب أولى

المؤشرات الأولية	المشغلون	مرجع	لا.
		كتب التوراة	
(التقليد)	**ki/ve**	تكوين 4:24	1
هن، في-إخ	**دجاجة/خنزير**	تكوين 44:8	2
هن، في-إخ	**دجاجة/خنزير**	خروج 6:12	3
هالو	**-/-**	العدد 12:14	4
هين، في-أف-كي	**دجاجة/أف**	تثنية 31:27	5
		الكتب التاريخية	
أف-كي	**reu/af**	1-صموئيل 30-14:29	6
في-أف-كي	**كي/أف**	1-صموئيل 21:6	7
هاين، في-أف-كي	**هاين/أف**	1-صموئيل 23:3	8
أف-كي، هالة	**كي/أف**	2 صموئيل 4: 11-10	9
هاين، في-إخ	**هاين/في**	2-صموئيل 12:18	10
هاين، في-أف-كي	**هاين/أف**	2-صموئيل 16:11	11
هاين، أف-كي	**هاين/أف**	١-ملوك ٨:٢٧	12
هاين، أف-كي	**هاين/أف**	٢-أخبار الأيام ٦:١٨	13

في-أف-كي	**كي/أف**	٢ ملوك ٥: ١٣	14
هاين، في-إخ	**هاين/في**	٢ ملوك ١٠:٤	15

الجدول 4. 2(تابع).

		كتب أخرى	
دجاجة، أف	**دجاجة/أف**	أيوب 4: 17-19	16
دجاجة، أف-كي	**دجاجة/أف**	أيوب 15: 15-16	17
دجاجة، أف-كي	**دجاجة/أف**	أيوب 25: 5-6	18
دجاجة	**دجاجة/دجاجة، أنا**	مزمور 78:20	19
هالو	**-/-**	مزمور 94:9	20
هالو	**أنا أكون/-**	مزمور 94:9	21
هالو	**-/-**	مزمور 94:10	22
دجاجة، أف-كي	**دجاجة/أف**	أمثال 11:31	23
أف-كي	**كي/أف**	أمثال 15:11	24
أف-كي	**كي/أف**	أمثال 19:7	25
أف-كي	**كي/أف**	أمثال 19:10	26
أف-كي	**كي/أف**	أمثال ٢١: ٢٧	27
في-إخ	**ki/ve**	إرميا ١٢: ٥	28
في-إخ	**u/ve**	إرميا ١٢: ٥	29
هاين، أف-كي	**هاين/أف**	حزقيال 15:5	30
لاهين	**lahen/ve**	دانيال 2:9	31

نلاحظ وجود ما لا يقل عن 31 حالة من حالات "من باب أولى" في التناخ، 5 منها في أربعة أسفار من التوراة نفسها، و26 حالة أخرى في أحد عشر سفرًا آخر (مع احتساب سفري صموئيل والملوك كحالتين لكل منهما). بعض هذه الحجج متكررة، وربما لا ينبغي اعتبارها حججًا منفصلة. على سبيل المثال، يُعدّ كل من سفر الملوك الأول 8:27 وسفر أخبار الأيام الثاني 6:18 حجة واحدة، وردت في سفرين مختلفين. ويمكن اعتبار الحجج الثلاث في سفر أيوب فكرة واحدة، على الرغم من وجود اختلافات لفظية طفيفة؛ وكذلك الحال بالنسبة للحجتين في سفر إرميا. أما الحجتان في مزمور 94:9 فلهما نفس المقدمة الرئيسية، ويمكن اعتبارهما حجة مركبة. من ناحية أخرى، يمكن اعتبار مزمور 78:20 حجتين لهما نفس المقدمات ولكن بنتيجتين منفصلتين، بدلًا من حجة واحدة بنتيجة مركبة. وبالتالي، قد يكون العدد

الإجمالي صغيرًا يصل إلى 26، أو كبيرًا يصل إلى 32، وذلك بحسب طريقة الحساب. على أي حال، يمكن تلخيص الجدول أعلاه كما يلي:

الجدول 4. 3 ترددات عوامل التشغيل من باب أولى

المواقع	التردد	(العبرية)	المشغلون
1S، 2S، 2K، Pr.	7	كي/أف	كي/أف
Dt, Jb, Pr.	5	הא/הן	دجاجة/أف
1S، 2S، 2K، 2C، Ez.	5	הא/הנה	هاين/أف
1S.	1	הראו/א	reu/af
جي الابن	2	و/كي	ki/ve
الابن	1	و/و	u/ve
ج، مثال.	2	הן/ו	دجاجة/خنزير
2S، 2K.	2	و/هنا	هاين/في
د.ن.	1	و/لهان	lahen/ve
ملاحظة.	1	אם,גם/הן	دجاجة/دجاجة، أنا
ملاحظة.	1	.../מא	أنا أكون/-
ن، مزمور.	3	.../...	-/-

نلاحظ، بشكل عام، أن الكلمات/العبارات الرئيسية، والأهم من ذلك تركيباتها، تبدو موزعة بالتساوي تقريبًا في جميع أنحاء الكتاب المقدس: فاللغة متجانسة إلى حد كبير. بعض الكتب، مثل اللاويين ويشوع والقضاة وغيرها، لا تحتوي على أدلة من باب أولى حسب علمي؛ ولكني لا أرى سببًا لوجودها، ولا ما يمكن استنتاجه من هذه الحقيقة (ربما يستنتجها شخص آخر لاحقًا). إذا انتبهنا إلى التأريخ التقليدي للمتحدثين المذكورين في كل من الأدلة السابقة، فسنجد النتائج التالية:

الجدول 4. 4 حجج من باب أولى: من قبل من، وكم مرة، ومتى

المواعدة التقليدية	التردد	المتحدث
ما قبل الطوفان	1	ليميتش

النظام الأبوي	1	إخوة يوسف
سينائية	5	موسى
سينائية	1	الله (عن طريق موسى)
سينائية	2	إليفاز
سينائية	1	بلداد
المملكة المتحدة	1	جوناثان
المملكة المتحدة	3	ديفيد
المملكة المتحدة	2	رجال داود
المملكة المتحدة	1	آصاف
المملكة المتحدة	7	سليمان
المملكة الشمالية	1	خدم نعمان
المملكة الشمالية	1	حكام يزرعيل
نهاية الهيكل الأول	2	الله (عن طريق إرميا)
نهاية الهيكل الأول	1	الله (عن طريق حزقيال)
المنفى الأول.	1	نبوخذنصر

نلاحظ في الجدول أعلاه أنه باستثناء أربع حجج منسوبة إلى الله، فإن 21 حجة (68%) منها نطق بها اليهود، وست حجج (19%) نطق بها غير اليهود. وبالتالي، وبالاستناد إلى المصادر التوراتية وحدها، يبدو أن هذا النمط من الاستدلال يهودي في الغالب، وإن لم يكن غريباً على غير اليهود. لا أقصد بهذا الكلام أي عنصرية، وإنما أردت فقط إثارة الاهتمام بالدراسات التاريخية للمنطق. سيكون من المثير للاهتمام معرفة ما إذا كانت حجج "من باب أولى" تظهر، على سبيل المثال، في النقوش أو الوثائق السومرية أو البابلية أو المصرية أو الكنعانية أو الآشورية أو اليونانية؛ وإذا كان الأمر كذلك، فمتى وكم مرة ظهرت؟

علاوة على ذلك، من بين 31 حالة، حالتان فقط تعودان إلى ما قبل العصر السينائي؛ 9 حالات (29٪) تعود إلى زمن موسى، أي حوالي القرن الثالث عشر قبل الميلاد؛ 14 حالة (45٪) تعود إلى ممالك شاول وداود وسليمان، أي ما يقرب من منتصف القرن التاسع / منتصف القرن الثامن قبل الميلاد؛ أما الحالات الست المتبقية (19٪) فتعود إلى الفترة الممتدة من انقسام المملكة

إلى السبي البابلي، أي ما يقرب من منتصف القرن الثامن / منتصف القرن الرابع قبل الميلاد.

خلال هذا البحث، خطر لي أن اللغة المستخدمة في الكتاب المقدس، من باب أولى، في الحجج (وربما في أنواع أخرى من الاستدلال)، قد تُستخدم كأداة لتحديد تاريخ أسفار الكتاب المقدس، لحل الخلافات بين أصحاب المذهب التقليدي و"النقاد الأعلى" فيما يتعلق بأعمار مؤلفي أسفار الكتاب المقدس المختلفة. مع ذلك، وبالنظر إلى النتائج المذكورة أعلاه، لا أرى شخصيًا أي استنتاجات قاطعة ممكنة في هذا الصدد (حتى لو تم الأخذ في الاعتبار التأريخ الذي اقترحته المدرسة النقدية بدلًا من التأريخ التقليدي).

الاستنتاج العام الوحيد الذي يمكنني طرحه هو أن حجة "من باب أولى" كانت شكلاً شائعاً من أشكال الاستدلال منذ بدايات السرد التوراتي وحتى نهايته، مع ذروة استخدامها في القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد. ولعلّ الاستنتاج الأهم هو أن فرضية بعض النقاد القائلة بأن معظم أسفار الكتاب المقدس الأولى كُتبت، أو على الأقل جُمعت، في وقت لاحق بكثير مما تدعيه الروايات، أي في نفس وقت كتابة معظم الأسفار اللاحقة، إن لم تكن قد رُفضت، فهي على الأقل غير مُبررة بهذه البيانات، إذ لو كانت صحيحة، لكان من المتوقع استخدام حجة "من باب أولى" بشكل أكبر، أو بنفس القدر، في الأسفار اللاحقة مقارنةً بالأسفار الأولى. ولكن حتى هذا يبقى احتمالاً ضعيفاً وقابلاً للنقاش، بالطبع.

4. ملخص النتائج

والآن، لنعد إلى النقاش حول عدد الحجج من باب أولى في الكتاب المقدس. بدايةً، أود أن أشير عرضًا إلى أنني أشك بشدة في أن الآية 12 من سفر أستير 9 تُعدّ حجة "قال فاخومر" حقيقية ؛ وسأوضح ذلك بالتفصيل في الفصل التالي الذي سبق ذكره. أود أن أضيف هنا أنه على الرغم من أن سفر التكوين ربا يدّعي تجسيد التقليد الذي لا جدال فيه والحقيقة النهائية في هذا الشأن، فإن خطأه الواضح في تعداد عشر حجج "قال فاخومر" فقط في الكتاب المقدس، في حين أن هناك ما لا يقل عن ثلاثة أضعاف هذا العدد، يسمح لنا بتقييم أقواله بمزيد من النقد، والتشكيك في أن هذه العبارة العاشرة تُعدّ بالفعل حجة " قال فاخومر" .

أقول "خطأ ظاهري"، لأنه يمكن للمرء دائمًا أن يدافع بأن العبارات العشر التي اختارها المدراش كانت في الواقع مميزة بطريقة خفية ، إذ كانت تحمل شيئًا تفتقر إليه العبارات الأخرى. وبالفعل، قدّم حاخام أعرفه، وهو الحاخام

ألكسندر سافران من جنيف، هذا الدفاع تحديدًا عندما أخبرته باكتشاف حجج "قال فاخومر" أخرى غير العبارات العشر التي اختارها المدراش.

والآن، لا بد من التأكيد على أنه من الواضح أنه لا يوجد أي تمييز رسمي أو لغوي ممكن : هذا واضح من جميع اكتشافاتنا ورؤانا ولا يمكن إنكاره. لذلك، وكما هو الحال دائمًا في مثل هذه المواقف، يضطر المدافعون عن العقيدة إلى اللجوء إلى التفسيرات الوعظية أو الصوفية، والادعاء بأن هذه العبارات العشر تحمل دلالة أخلاقية أو تاريخية أو قبالية خاصة تفتقر إليها العبارات الأخرى. أترك هذا الأمر لمن يشاء.

اقترح عليّ صديقي سامي سوسان، وهو دارس في كوليل (مجموعة دراسة التلمود) في إيكس ليه بان، دفاعًا أكثر إثارة للاهتمام. طلب مني التحقق مما إذا كانت حجج المدراش العشرة " قال فاخومر" مجرد نماذج لعشرة أنواع شكلية متميزة ، والتي لا تتكرر أنماطها في الحالات العشرين الأخرى التي وجدتها. كان ردي الفوري أن هذا الرأي من غير المرجح أن يكون صحيحًا، لأن دراساتي الشكلية كشفت أن عدد الأشكال المتميزة (بحسب طريقة الحساب) هو اثنان أو أربعة أو ثمانية، وليس عشرة (ولا خمسة).

كما رأينا سابقًا، قد تكون كلمة "من باب أولى" إيجابية أو سلبية، فاعلية أو خبرية (إذا كانت تصنيفية)، أو سابقة أو لاحقة (إذا كانت شرطية). وفيما يتعلق بكلمات "من باب أولى" العشر (أو الإحدى عشرة) في المدراشي، فإنها تتخذ الأشكال المنطقية التالية (بشكل طبيعي، مع إمكانية إعادة صياغتها بأشكال أخرى): اثنتان منها إيجابية فاعلية، وثلاث سلبية فاعلية، واثنتان خبرية إيجابية، واثنتان أو ثلاث أو أربع سابقة إيجابية؛ وبشكل أكثر تحديدًا:

تكوين 4:24 هو صيغة فاعلية سلبية؛

سفر التكوين 44:8 هو سفر خبر إيجابي؛

الخروج 6:12 هو فاعل سلبي؛

العدد 12:14 هو صيغة إيجابية موضوعية؛

سفر التثنية 31:27 هو سفر المسند الإيجابي؛

1-صموئيل 23:3 هو سابقة إيجابية؛

يحتوي سفر إرميا 12:5 على سابقتين إيجابيتين؛

حزقيال 15:5 هو فاعل سلبي؛

الأمثال 11:31 هي صيغة إيجابية فاعلية؛

إن أستير 9:12 سابقة إيجابية (إن كانت كذلك من باب أولى).

من المثير للاهتمام ملاحظة أن تكوين 4:24 وحزقيال 15:5 كلاهما بصيغة الفاعل السلبي، لأنه إذا (أ) تم اعتماد قائمة واحدة فقط من قوائم المدراش للحجج المنطقية ، وليس دمج كلتيهما، مع وجوب قبول كلتيهما على أنهما صحيحتان بنفس القدر، و(ب) ثبتت صحة فرضية سوسان، فإن هاتين الحجتين ستكونان من باب أولى من نفس الصيغة، وهو ما هما عليه بالفعل. ومع ذلك، فإن هذه الفرضية خاطئة، لأن تنبؤها الرئيسي، وهو أن قائمة المدراش العشرة تتضمن عشر (أو خمس) صيغ متميزة، لا يمكن إثباته.

لا تُصاغ أيٌّ من هذه الحالات، ببساطة، على أنها مسند سلبي، أو سابقة سلبية، أو نتيجة في أيٍّ من الاتجاهين؛ لذا، إذا كان من الممكن القول، في أحسن الأحوال، أن المدراش يُلمِّح إلى شكليات "من باب أولى"، فإنه لا يُمثِّلها جميعًا. علاوة على ذلك، يُمكن إثبات، حالةً بحالة، أن جميع حالات "من باب أولى" التوراتية، المُعترف بها على هذا النحو في هذه الدراسة، تندرج بدقة ضمن تصنيفنا؛ أي أن هذا التصنيف، فيما يتعلق بالبيانات المُتاحة، شامل. يبدو أن هذا المنطق يُستبعد الدفاع المُقترح: يُمكننا التنبؤ بثقة أن المدراش ليس تصنيفًا.

بدلاً من ذلك، يمكننا النظر في احتمال أن تكشف قائمة المدراش لعشرة حجج من نوع " قال فاخومر" عن عشرة أنواع من التراكيب اللغوية . لهذا السؤال اللغوي جوانب متعددة: فقد نركز على عوامل مفردة، أو على تركيباتها، أو على الكلمات/العبارات الرئيسية، أو على تركيباتها بدورها. كذلك، قد نتساءل عما إذا كانت قائمة المدراش تضم عشرة تعابير من هذا القبيل تحديداً، وما إذا كان هذا العدد (في ضوء الاكتشافات الجديدة) شاملاً.

أولًا، يجب أن نعترف بأن قائمة المدراش لا تشمل جميع العوامل الفردية أو تركيباتها الموجودة في النصوص التوراتية من باب أولى. فبالنسبة لعوامل الشرط، تتضمن القائمة *hen* و*hine* و*ki* و*u*، لكنها تتجاهل *reu* و*im* و*lahen* ؛ أما بالنسبة لعوامل الاستثناء، فتتضمن *ve* و*af* و*meh* ، وتتجاهل *gam* و*im* . هذه الإغفالات قابلة للنقاش إلى حد ما: إذ يمكن صياغة الجمل المعنية أو فهمها دون تفسير هذه الكلمات كعوامل؛ ولكن على أي حال، فإن العدد الإجمالي ليس عشرة (فهو سبعة في قائمة المدراش، وأحد عشر في قائمتي).

فيما يتعلق بمجموعات العوامل، فبينما تشير القائمة إلى *ki/ve* و *u/ve* و *hen/ve* و *hen/af* و *hine/af* و *-meh/* و *-/-* ، فإنها تغفل المجموعة الأكثر شيوعًا *ki/af* ، بالإضافة إلى *hine/ve* و *lahen/ve* و *reu/af* و *hen/gam* و *im* و *im/-* ؛ وعلى أي حال، مرة أخرى، فإن العدد الإجمالي ليس عشرة (بل 6-7 في المدراش، و12-13 في رأيي).

أما بالنسبة لعدد الكلمات/العبارات الرئيسية الفردية التي يقدمها المدراش، فهو تسعة أيضًا: *hen*، *hine*، *ki*، *u/ve*، *ve-ekh*، *halo*، *ve-af-ki*، *af-ki*، و *meh* ، بغض النظر عن كيفية ترتيب قائمتنا. إلا إذا اعتبرنا *u* التي تشير إلى مقدمة الجزء الثاني من إرميا 12:5، و *ve* التي تشير إلى نتيجة تكوين 4:24، مصطلحين منفصلين، وهما كذلك في المعنى (*u* = إذا، *ve* = إذن) وإن اختلفا في التهجئة (vav). في هذه الحالة، ومع الإبقاء على أستير 9:12، نحصل على العدد المطلوب وهو عشر كلمات/عبارات رئيسية منفصلة في المدراش. ومع ذلك، فإن المدراش ليس شاملاً في هذا الصدد؛ لأنه، من منظور أوسع، هناك 4-5 تعبيرات مفقودة هنا، وهي: *im*، *reu* (بمعنى "إذا" أو "إذن") ، *lahen*، *gam* .

فيما يتعلق بالكلمات/العبارات الرئيسية مجتمعة، ولأن حالتين من الحالات التي يسردها المدراش تستخدمان نفس اللغة (*hen/ve-ekh* في سفر التكوين 44:8 وسفر الخروج 6:12)، فلا يوجد سوى تسعة تركيبات، حتى لو أضفنا، كما فعل راشي، سفر التكوين 4:24 (*ki/ve*). في القائمة بدلاً من حزقيال ١٥: ٥ (لأن صيغة *hine/af-ki* فيها تُستبعد). مع ذلك، إذا اعتبرنا إرميا ١٢: ٥ صيغة *qal vachomer* واحدة بدلاً من اثنتين، ولكنها صيغة واحدة تكشف عن تركيبتين لغويتين، وأضفنا تكوين ٤: ٢٤ إلى القائمة دون استبعاد حزقيال ١٥: ٥، وبالطبع (على عكس توصيتي) لم نستبعد أستير ٩: ١٢، فسنحصل على العدد المطلوب وهو عشرة تركيبات مختلفة من التعبيرات الرئيسية. ولكن هنا أيضاً، هذا العدد ليس شاملاً، إذ يتجاهل تركيبات مثل *reu/af-ki* و *ki/ve-af-ki*، وما إلى ذلك.

باختصار: يُحسب للميدراش أنه يكشف عن تعابير جوهرية مثل "وإيخ" و"هالو" و"وأفكي" وغيرها، والتي تُشير إلى حجج "قال فاخومر" (وإن لم يكن ذلك دائمًا). ويتضمن عشرة (أو أحد عشر) مثالًا توراتيًا (أقول تسعة أو عشرة) من "قال فاخومر" ؛ ويمكن اعتبار هذه الأمثلة مُظهرة لعشرة تعابير رئيسية وعشرة تركيبات منها. مع ذلك، فإن قائمة الميدراش التي تضم عشر حالات غير مكتملة بالتأكيد ، سواء نُظر إليها إحصائيًا أو منطقيًا أو لغويًا.

وبالتالي، لم نجد أي مبرر علمي لقائمة المدراش التي تضم عشرة عناصر فقط يجب النظر إلى هذه القائمة، من حيث الغرض منها، على أنها في أحسن الأحوال مجموعة جزئية وعشوائية من الأمثلة. إذا كان مؤلف القائمة يقصد بها أن تكون كاملة أو منهجية فيما يتعلق بعدد العينات أو بالصيغ المنطقية أو بأشكال اللغة، فقد فشل: كان بحثه غير دقيق. السبيل الوحيد للخروج من هذه الاستنتاجات، وفقًا لفرضية سافران، هو افتراض أن المؤلف كان لديه دوافع وعظية أو صوفية لاختياره.

5. لغة الكتاب المقدس من باب أولى

مقتبس من كتاب المنطق اليهودي *(1995)*، الفصل *6*.

أهدف في هذه المقالة إلى تحليل اللغة المستخدمة فعلياً في نصوص الكتاب المقدس، من باب أولى. دراسة تجريبية، خالية من الأحكام المسبقة.

1. مقدمة

من باب أولى كما رأينا، تتألف الحجة عادةً من جملتين صريحتين إلى حد ما، إحداهما المقدمة الصغرى والأخرى النتيجة؛ أما المقدمة الكبرى فتكون ضمنية إلى حد ما. وقد تكون المقدمة والنتيجة، إحداهما أو كلتاهما، قطعية أو شرطية، وقد تُذكر صراحةً أو تُفهم ضمنيًا.

عادةً ما تُشير كلماتٌ تُستخدم كعاملَي "إذا" و"إذن" إلى المقدمة والنتيجة، وإن لم يكن ذلك دائمًا. مع ذلك، قد لا تتعلق هذه الكلمات المفتاحية بالحجة ككل، بل بجمل فرعية تابعة لها . لذا، يكمن دورنا هنا في التمييز بين عاملَي "إذا/إذن" (إن وُجدا) اللذين يُحددان مقدمة الحجة ونتيجتها، وبين العاملين الآخرين (إن وُجدا) اللذين يُشكلان جزءًا من هذه الجمل، وتجنب الخلط بينهما.[61]

2. في كتب التوراة

تكوين 4:24. لمخ بن متوشائيل:

"إذا (**كي**): سيُنتقم لقايين سبعة أضعاف،

---

61 لقد استعنتُ بالعديد من الترجمات القياسية: بالنسبة لأسفار موسى الخمسة، وصموئيل، والملوك، بشكل رئيسي إلى ترجمات سونتشينو الكلاسيكية للكتاب المقدس؛ أما بالنسبة للمزامير، فقد استعنتُ بترجمة متسوداه. أُشير إلى سفر المزامير ، وإلى بقية النصوص إلى الكتاب المقدس الأورشليمي . في بعض الحالات، اضطررتُ لإجراء تعديلات طفيفة على اختيار الكلمات أو ترتيبها، وفقًا لمتطلبات تحليلنا. أبذل جهدًا لشرح المواقف التي اتخذتها؛ مع أنني أحاول تجنب التكرار في الحالات المتشابهة. (قد يجد المهتمون بالروحانيات من المثير للاهتمام ملاحظة محتوى المقاطع الكتابية التي جمعها هذا البحث؛ رسالتها الجماعية، إن صح التعبير).

ثم (***ve***): يُثأر لليمخ سبعين وسبعين ضعفًا.

قراءة راشي: إذا تأخر عقاب قايين، الذي قتل عمداً، سبعة أجيال، فمن المؤكد أن عقاب [ليمخ]سيتأخر سبع مرات عديدة، لأنني قتلت عن غير قصد.

إنّ عاملي الشرط في هذه الحجة هما ***ki/ve*** . لا بدّ لي من القول إنّ هذه الآية، لولا تفسير راشي، لكانت غامضة للغاية، على الأقل بالنسبة لي. ولعلّ هذا يُشير إلى قِدَمها الحقيقي. على أيّ حال، يُمكننا قبول تفسير راشي للجملة كحجة من باب أولى. والسياق القصصي الذي يستشهد به من التراث هو أنّ لمخ قتل قايين عن طريق الخطأ أثناء صيده للغزلان.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الحجة من باب أولى ليست مبنية بشكل كامل؛ فمع أن الانتقال من القصد إلى اللاقصد (المقدمة الكبرى الضمنية) هو من باب أولى، إلا أن الانتقال من سبعة (في المقدمة الصغرى) إلى سبعة وسبعين (في النتيجة) لا يخضع لقاعدة " الكفاية ": إذ ينطوي الأمر على استقراء، قد يكون له تبرير استقرائي، ولكنه ضعيف من وجهة النظر الاستنتاجية. ومع ذلك، فرغم أن هذا نص توراتي، إلا أنه لا يستند إلى أي مرجع شرعي يدعم الاستدلال غير الكافي ، كونه رأيًا شخصيًا لليمخ، وليس بيانًا إلهيًا أو نبويًا.

تكوين 44:8. إخوة يوسف:

"انظر (**دجاجة**): المال الذي وجدناه في أفواه أكياسنا، أعدناه إليك من أرض كنعان؛

ثم (***ve***): كيف (*ekh*) نسرق من بيت سيدك فضة أو ذهباً؟

هنا، عاملا الشرط هما ***hen وve*** . يشير *Hen* (انظر) إلى عرض الدليل، بينما يشير *ve* (و) إلى الاستنتاج المستخلص منه. أما عبارة *ekh* (كيف) فهي جزء من النتيجة، وتُستخدم بلاغياً لنفي قدرة الأخوين على السرقة؛ وتعني حرفياً: بالنظر إلى الأدلة، كيف يُمكن لأي شخص أن يُؤيد منطقياً مثل هذا الادعاء (بأن الأخوين سيسرقان)؟ بالتالي، تُشير *ekh* إلى ضرورة نفي الادعاء: فهي ذات وظيفة شرطية ؛ ولذا يُمكننا اعتبارها مُحددة للعلاقة العامة بين المقدمات والنتيجة، بدلاً من كونها مجرد مُحدد داخلي للنتيجة.

خروج 6:12. موسى:

«انظروا (**الدجاجة**): لم يستمع إليّ بنو إسرائيل؛

ثم (***ve***): كيف (*ekh*) سيسمعني فرعون؟

نفس اللغة المستخدمة في الحالة السابقة.

العدد ١٢: ١٤. الله:

"[مع التسليم بذلك:] إذا بصق والدها في وجهها، ألا ينبغي لها أن تختبئ خجلاً سبعة أيام؟"

[وبالمثل، بما أن الله غاضب عليها،] فلتحبس خارج المخيم سبعة أيام.

في هذه الحالة، تُصاغ الحجة ككل، وإن كان من باب أولى، دون استخدام عبارات شرطية صريحة (وهذا ليس عيبًا، بل أسلوب شائع في جميع اللغات). المقدمة عبارة عن قضية شرطية، حيث تُستخدم *"ve"* كعامل شرطي، ولكن دون استخدام عامل شرطي صريح؛ أما كلمة *"halo"* فتؤدي غرضًا بلاغيًا ضمن النتيجة. أما الاستنتاج (كما رأينا في تحليلنا التقني السابق)، فرغم أنه مُصاغ كقضية قاطعة، إلا أنه يُقرأ كقضية شرطية خالية من العوامل الصريحة؛ حيث أن مقدمته الضمنية هي حقيقة عدم رضا الله، بينما نتيجته مشابهة لنتيجة المقدمة.

فيما يتعلق بالهالة (أليس كذلك؟): فهي تُعبّر لدى المتحدث وتُثير لدى السامع نمطًا ذهنيًا معينًا، ليس خاصًا باللغة العبرية أو الشرقية، بل موجود أيضًا في المنطق الصوري الغربي. دورها هو تذكيرنا بالشكلية التالية: "إذا كان X، فإن Y" تعني أن X لا يمكن أن يوجد إلا مع Y، وليس مجرد حدوث X وY معًا. وهكذا، فإن الهالة ، مثل "إخ "، هي صيغة، وإن كانت ذات قطبية معاكسة؛ فبينما تعني " إخ " "يجب الإنكار" (=لا يمكن التأكيد)، تعني الهالة "لا بد من التأكيد" (=يجب التأكيد)؛ وفي التحليل الأخير، يمكن النظر إلى هذه الصيغة على أنها تتعلق بعلاقة المقدمة والنتيجة بأكملها، وليس فقط بجزء النتيجة منها.

سفر التثنية 31:27. موسى:

"انظروا (**الدجاجة**): بينما أنا (يكون) ما زلت حياً معكم اليوم، كنتم متمردين على الرب؛"

فكم بالأحرى (**أف**): في الوقت (كي) بعد موتي، فهل (في) ستكونون متمردين؟

هنا، أقترح أن يكون الشرط/النتيجة في حجة "من باب أولى" هو ***"hen/af"*** . المقدمة عبارة عن قضية شرطية، حيث يكون "be" هو عامل الشرط، ولا يوجد عامل "ثم" صريح. والنتيجة هي أيضاً قضية شرطية، حيث يكون *"ki"* هو عامل الشرط، و *"ve"* (بمعنى، كذلك أو نفسه) هو عامل "ثم"، مما يعني ضمناً "ستكونون متمردين". التعبير المستخدم فعلياً في النص هو " *ve af ki"* ، لكن عناصر هذا التعبير تؤدي أدواراً مختلفة في العبارة، ولهذا السبب قمتُ بإعادة ترتيبها قليلاً.

3. في الكتب التاريخية

صموئيل الأول 14: 29-30. يوناثان:

انظر (***reu***): لأنني (*ki*) تذوقت قليلاً من هذا العسل، كيف (*ki*) أشرقت عيناي.

فكم بالأحرى (**أف**): لو (كي) أكل الناس اليوم بحرية من غنائم أعدائهم التي وجدوها، ألم يكن ليحدث (كي) مذبحة أكبر بكثير بين الفلسطينيين؟

هنا، يُمثل الشرط الشرطي *(qal vachomer)* جملة شرطية أكبر، يُشار إليها بـ ***reu/af*** ، وتحتوي على جملتين شرطيتين أصغر، يُشار إليهما بـ *ki/ki* ، وهما على التوالي المقدمة الصغرى ونتيجة الحجة. (لاحظ إعادة ترتيب المقدمة والنتيجة في المقدمة من أجل الوضوح المنطقي. أما الترتيب الأصلي المعاكس، فيخدم غرضًا بلاغيًا فقط: من الظاهرة إلى تفسيرها، ومن الأثر إلى السبب - إنه عرض تعليمي). يتم تجاهل مبدأ الكفاية (*dayo*).

صموئيل الأول 21:6. داود:

"في الحقيقة (**كي**): عندما خرجت (بي)، على الرغم من (في) أنها كانت مجرد رحلة عادية، إلا أن (إم) النساء قد حُرمنا منهن طوال هذه الأيام الثلاثة، و(في) كانت أواني الشبان مقدسة؛

فكم بالأحرى (**أف**): عندما (كي) يكون اليوم خبز مقدس في الأواني، كذلك (في) [أي لقد تجنبنا النساء وحافظنا على قدسية أواني الشبان].

في هذه الحالة، تُصاغ الجملة الشرطية الصحيحة باستخدام المعاملين ***ki/af*** . وهي تتكون من قضية شرطية، بمقدمة مركبة ونتيجة مركبة، كفرضية (أُعيد ترتيبها هنا للتوضيح)؛ وقضية أخرى، بمقدمة بسيطة ونتيجة مركبة ضمنية ولكنها واضحة بما فيه الكفاية، كنتيجة. المعاملان (*be/im*) ولا ينبغي اعتبار الروابط (*ve*) داخل المقدمة، وتلك الموجودة داخل النتيجة (*ki/ve*)، من بين عوامل الحجة على هذا النحو.

صموئيل الأول 23:3. رجال داود:

"انظروا (**هين**): هنا في (بي) يهوذا [=أرضنا]، نحن خائفون؛ كم سيكون الأمر أكثر (**أف**): إذا (كي) ذهبنا إلى كيلا [=أرض العدو]، فهل (في) [أي هل سنخاف]؟

هنا، عاملا "من باب أولى" هما " **هين" و"أف"** . تأتي المقدمة بصيغة شرطية، حيث يُشار إلى مقدمتها بـ" يكون" ، بينما لا يُشار إلى نتيجتها (كما هو شائع في جميع اللغات). يُعلن عن النتيجة بعبارة "و أف كي" : ينتمي "أف" في هذه العبارة، كما ذكرنا، إلى بنية "قال فاخومر " ، بينما يُشير "في" في "و أف كي" إلى نتيجة النتيجة، مساوياً إياها بنتيجة المقدمة (ولهذا السبب تُركت ضمنية في النص، تجنباً للتكرار)، ويُشير " كي" في "و أف كي" إلى مقدمة النتيجة.

صموئيل الثاني 4: 10-11. داود:

"إذا (**كي**): [عندما] أخبرني أحدهم قائلاً: ها هو شاول قد مات، (في) وكان في عينيه كأنه قد بشر ببشارة، (في) أمسكت به وقتلته في صقلغ جزاءً له. "

فكم بالأحرى (أف) : إذا قتل الأشرار رجلاً صالحاً في بيته على فراشه، ألا أطالبكم (هالو) بدمه وأزيلكم من الأرض؟

في هذه الحالة، تكون معاملات الشرط/النتيجة في الحجة هي ***ki/af*** . تتكون المقدمة الصغرى من جملة شرطية، حيث يكون كلا الشرطين مركبين، بدون معامل شرط صريح (إلا إذا كان المقصود من *ki* في البداية خدمة غرض مزدوج، لتجنب قول ***ki*** *ki*)، ومع *ve* كمعامل نتيجة. أما النتيجة فهي أيضًا قضية شرطية، مع نتيجة مركبة، باستخدام *ki/ve* كمعاملات. تشير حالات *ve* الإضافية إلى مقدمات أو نتائج مركبة. تم تطبيق مبدأ دايو.

٢ صموئيل ١٢: ١٨. خدام داود:

"انظروا (**هين**): بينما (بي) كان الطفل لا يزال على قيد الحياة، [كان حزن داود عظيمًا لدرجة أننا] تحدثنا إليه، و(في) لم يستمع إلى صوتنا؛

ثم (***ve***): كيف (*ekh*) نخبره أن الطفل قد مات، حتى (*ve*) يؤذي نفسه؟

في هذه الحالة، فإنّ مُعاملات الجملة الشرطية ككل هي ***hine/ve*** ، وهي تُشكّل قضيتين شرطيتين. الأولى، وهي المقدمة، تحتوي على be كمُعامل شرطي، ولكن لا يوجد مُعامل then ظاهر (بل إنّ جزءًا من نتيجتها المركبة هو ضمني أيضًا)؛ أما الثانية، وهي النتيجة، فلا تحتوي على مُعامل شرطي ظاهر، على الرغم من أنّ *ve* هو مُعامل then الخاص بها (يؤدي *ekh* غرضًا بلاغيًا داخليًا في النتيجة: فبدون *ekh* ستكون النتيجة مجرد افتراض "إذا أخبرناه، فسوف يؤذي نفسه"، ويشير *ekh* إلى متابعة الاستدلال عن طريق apodosis "لا نريده أن يؤذي نفسه، لذلك لا يمكننا إخباره").

لاحظ أن حجة "من باب أولى" بأكملها مُضمنة في سابقة/نتيجة أوسع (غير موضحة أعلاه)، مُعبر عنها بـ "كي" (لأنهم اعتقدوا ذلك)، و"في" (لذلك خافوا إخباره). قد تُؤدي هذه الجمل المتداخلة إلى التباس؛ لذا من المهم تحليل تسلسلها المنطقي بدقة، إذا أردنا توضيح ماهية حجة "من باب أولى" بحد ذاتها . تم تجاهل مبدأ "دايو" .

صموئيل الثاني 16:11. داود:

"انظر (**هين**): ابني الذي خرج من جسدي، يسعى إلى حياتي [ومع ذلك، لا أبدي أي رد فعل]؛

فكم بالأحرى (**أف**): في حالة (كي) هذا البنياميني الآن [الذي هو أقل قرباً]، ويلعن [لي]، فحينئذ (في) يجب أن أتركه وشأنه؛ لأن الرب قد أمره بذلك.

هنا، يُشار إلى الحجة بواسطة ***hine/af*** . المقدمة عبارة عن قضية شرطية بدون أي عامل صريح، مع نتيجة ضمنية مستنتجة من الاستنتاج. يأخذ الاستنتاج *ki* من التعبير *ve af ki* كعامل "إذا"، ويمكننا القول أن *ve* الخاص به هو عامل "ثم". ولكن بتعبير أدق، يمكن للاستنتاج، لوجود نتيجة صريحة، الاستغناء عن العطف *ve* ، الذي يُستخدم بدلاً من ذلك لاستنتاج النتيجة الضمنية للمقدمة.

أما عبارة "لأن الرب أمره"، فوظيفتها توطيد الروابط بين المقدم والنتيجة في المقدمة والنتيجة؛ إذ لا تنشأ أي من هاتين الرابطتين تلقائيًا، بل تنبعان من اختيار واعٍ من داود. قد يعترض البعض بأن التسامح الممنوح لابن الملك لا ينطبق على رعية عادية كشمعي (البنيامييني المقصود)؛ وفي هذه الحالة، تبدو حجة داود ضعيفة: فهي في أسوأ الأحوال تخفي سلبية أو استسلامًا للقدر، وفي أحسنها رحمة في وقت الشدة. لهذا السبب، كان على داود أن يوضح موقفه، ويبين دوافعه، ويشير إلى قبوله لإرادة الله. وبمجرد ترسيخ روابط "إذا/إذن" بهذه الطريقة، يصبح قول "قال فاخومر" أكثر مصداقية.

١ ملوك ٨: ٢٧ و ٢ أخبار الأيام ٦: ١٨. سليمان:

"انظر (**هين**)، السماء وسماء السماوات لا يسعانك؛

كم أقل (**أف**): في حالة (كي) هذا البيت الذي بنيته، هل (كي) سيسكن الله حقًا على الأرض، [أي سيكون موجودًا في هذا البيت]؟

هنا، يتم التعبير عن "من باب أولى" من خلال ***hine/af*** . المقدمة قاطعة في شكلها، ولا تحتاج إلى عوامل تشغيل؛ وتستخدم النتيجة العامل *ki* لكل من مقدمتها ونتيجتها، حيث تستمد الأولى من التعبير *af ki* ، بينما تم ذكر الثانية في النص الأصلي حتى قبل المقدمة، جنبًا إلى جنب مع نتيجة الاستنتاج (التي تم نقلها هنا بشكل صحيح إلى الموضع الأخير).

٢ ملوك ٥: ١٣. خدام نعمان:

"المنح (**كي**): لو أمرك النبي بفعل شيء عظيم، ألم تكن (هالو) لتفعله؟"

بل بالأحرى (**أف**): هو [يقول لك] فقط: اغتسل وكن نظيفاً؟ إذن (في) [يجب عليك أن تفعل ذلك]

في هذا الاستدلال، يمكن اعتبار ***"كي"*** و ***"أف"*** من العبارة الرئيسية " في أف كي" بمثابة عاملي الشرط "إذا" و"ثم" في استدلال "من باب أولى" ككل. المقدمة عبارة عن قضية شرطية، خالية من أي عوامل صريحة (مع أنها تتضمن التعبير البلاغي " هالة "). تتكون النتيجة من مقدمة صريحة مع عامل شرط ضمني، ونتيجة ضمنية مستنتجة من "في" الصريحة في العبارة الرئيسية. (هذا التفسير قابل للنقاش: إذ يمكن اعتبار " كي " عامل شرط للنتيجة، أو للمقدمة؛ أو يمكن النظر إليها على أنها تؤدي دورًا ثلاثيًا. انظر أيضًا أمثال 15:11 أدناه).

٢ ملوك ١٠: ٤. حكام يزرعيل في السامرة:

"انظر (**هين**): الملكان [يورام وأخزيا، اللذان كانا رجلين قويين] لم يقفا أمامه [ياهو]؛

ثم (***ve***): [نحن، الضعفاء نسبياً،] كيف (*ekh*) نقف [أمامه]؟

في هذه الحالة، يُشار إلى "من باب أولى" بواسطة ***"hine/ve"*** . لا تحتوي المقدمة والنتيجة على عوامل تشغيل صريحة، لأنهما، على الرغم من كونهما قطعيتين بشكل صريح، إلا أنهما ضمنيًا في شكل شرطي. تم تطبيق مبدأ دايو .

4. في كتب أخرى

أيوب 4: 18-19. أليفاز التيماني:

"انظر (**دجاجة**): إنه لا يضع ثقة في عباده، و(و) ملائكته ينسب إليهم الحماقة؛

فكم بالأحرى (**أف**): الذين يسكنون بيوتاً من طين، أساسها في التراب [هل يشكك ويتهمهم بالجهل]؟

أيوب 15: 15-16. أليفاز التيماني:

"انظروا (**الدجاجة**): إنه لا يضع ثقة في قديسيه؛ و(السماء) ليست طاهرة في عينيه."

فكم بالأحرى (**أف**): من هو (كي) بغيض وقذر، إنسان، يشرب الإثم كالماء [هل يثق به أو يعتبره طاهراً]!

أيوب ٢٥: ٥-٦. بلدد الشوحي:

"انظروا (**الدجاجة**): حتى القمر ليس له بريق، و(النجوم) ليست نقية في نظره؛

كم هو أقل (**أف**): يا رجل، هذا (كي) دودة [مشرق ونقي في نظره]؟

في سفر أيوب، نجد ثلاث حجج من باب أولى متشابهة في الصياغة والمعنى، وهي أن الإنسان لا يستطيع الحكم على الله، لكونه أدنى منه أخلاقياً بشكل لا نهائي. في كل حالة، تكون أدوات الحجة هي " ***hen" و"af"*** . تتضمن الحالتان الأخيرتان التعبير " *af ki* "، بينما في الحالة الأولى يكون التعبير *"af"* بدون *"ki"* ، مما يثبت عرضاً أن كلمة *"af"* يمكن استخدامها بشكل مستقل عن *"ki"* .

المزامير 78:20. آساف:

"انظر (**الدجاجة**): ضرب صخرة، ثم (الخنزير) تدفقت المياه و(الشلال) انفجرت."

في هذه الحالة (**غام**): الخبز الذي يستطيع أن يعطيه؛ هل هناك أي شك في أنه (**إم**): سيُعدّ اللحم لشعبه؟

عامل الشرط في الحجة هو ***"hen"*** ، ويبدو أن ***"gam"*** و ***"im"*** هما عاملا "then" الخاصان بها. المقدمة عبارة عن قضية شرطية، بدون عامل "if"، ولكن مع استخدام *"ve"* كعامل "then" لنتيجة مركبة. النتيجة مزدوجة، مركبة من عبارات قطعية. يجب أن تكون المقدمة الكبرى الضمنية، من باب الاحتياط، أن استخراج الماء من الصخرة صعب (أو أصعب) من توفير الخبز واللحم. بالمناسبة، ربما يشير "آساف" إلى اللاوي الذي كان يخدم في الهيكل خلال عهد داود، المذكور في سفر أخبار الأيام الأول 16: 7.

المزامير 94: 9-10. موسى:

"الذي غرس الأذن، ألا يسمع ؟"

"إذا **كان** هو الذي خلق العين، ألا يرى ؟"

"من يؤدب الأمم، ألا يوبخ الفرد [؟ "]

لدينا هنا ثلاث حجج منطقية مختلفة من نوع "قال فاشومر" ، تشترك في نفس الفكرة (في كل حالة، تكون النتيجة أسهل من المقدمة [62]). إحداها تستخدم ***"im"*** كعامل شرطي، بينما اثنتان منها لا تستخدمان هذا العامل؛ ولا تستخدم أي منها عامل "ثم"، مع أن الثلاثة تستخدم بدلاً منه التعبير البلاغي " هالة" .

أمثال 11:31. سليمان:

«انظروا (**الدجاجة**): سيُجازى الرجل الصالح على الأرض:»

فكم بالأحرى (**أف**): الأشرار والخاطئون، كذلك (كي) [أي سيُجازون على الأرض].

لا تُعتبر هذه العبارة صحيحة من باب أولى إلا إذا فُسِّرت كلمة "الجزاء" تفسيرًا سلبيًا، كما في: "إذا كان الصالح (الذي ذنوبه قليلة) سيُعاقَب هنا على الأرض، فمن باب أولى أن يُعاقَب الشرير والخاطئ (الذي ذنوبه كثيرة) " (وهذا مثال على جملة إيجابية من الدرجة الثانية إلى الدرجة الثالثة، وهي صحيحة). أما إذا فُسِّرت كلمة "الجزاء" تفسيرًا إيجابيًا، فلن تُعتبر العبارة صحيحة من باب أولى (لأنها مثال على جملة إيجابية من الدرجة الثالثة إلى الدرجة الثالثة)؛ بل ستُقرأ كعبارة ربط عادية: "سيُكافأ الصالح (الذي له فضل كبير) هنا على الأرض، بل سيُكافأ الشرير والخاطئ (الذي له فضل قليل) أيضًا ".

بالنظر إلى استخدامها في مواضع أخرى، فإن اللغة (***hen/af***) تُرجّح الخيار الأول، أي تفسير العبارة على أنها من باب أولى. وتُستخدم كلمة *ki* هنا للإشارة إلى المسند الضمني للنتيجة (المُضافة بين قوسين)، مُساويةً إياها بمسند المقدمة.

يميل أصحاب النظريات التبريرية (مثل إرميا: "لماذا ينجح طريق الأشرار؟" وغيره) إلى التشكيك في صحة هذا القول من الناحية التجريبية، مهما كان تفسيره؛ ولكن يمكن دائمًا الرد بأن الله وحده يعلم دوافع البشر الخفية (كما تؤكد الحجة التالية) والقيمة النسبية لأفعالهم، وبالتالي فإن أحكامه الظاهرة قد تكون مبررة تمامًا، وإن كانت مخالفة لتوقعاتنا. ولعل هذا الرد

---

62 لكن صحة الفرضيتين الأوليين محل شك. ويتضح ذلك إذا طبقنا منطقاً مماثلاً على البشر وقلنا: "من يصمم طائرة، ألا يستطيع الطيران؟".

مبسط للغاية، ولذا يلجأ اللاهوتيون عادةً إلى تفسير أشمل يتضمن الحياة بعد الموت (والحياة السابقة عند البعض).

في الواقع، نجد في كتاب المالبيم (الحاخام مئير ليبوش بن يحيئيل ميخائيل، رومانيا، القرن التاسع عشر الميلادي) تعليقًا على هذه الآية، مفاده أن الرجل الصالح يُعاقب على ذنوبه في الدنيا ويُجازى على أعماله الصالحة في الآخرة، بينما ينال الرجل الشرير جزاءه في الدنيا ويُحرم منه في الآخرة [63].

ومع ذلك، فبينما قد يكون هذا صحيحًا، أتساءل عما إذا كان هذا المعنى ضمنيًا في المثل قيد الدراسة. فلاحظ جيدًا أن المقدمة الصغرى تُشير إلى الجزاء في الدنيا ، وفي هذه الحالة، وفقًا لمبدأ الكفاية، يجب أن تكون النتيجة محدودة بالمثل. على حد علمي، لا يمكننا، دون اللجوء إلى أساليب غير مشروعة، التوسع في استنتاجاتنا إلى عالم آخر.

أود أن أضيف هنا أنني لاحظت في كثير من الأحيان انتهاكات مماثلة لمبدأ الكفاية في تعليقات أخرى من التلمود والحاخامات.

أمثال 15:11. سليمان:

"إذا (**كي**): الجحيم والدمار أمام الرب؛

فكم بالأحرى **قلوب** بني البشر [أمام الرب]؟

هنا، يبدو أن المقدمة غير مُشار إليها بعامل شرطي، بينما تُشار إلى النتيجة بكلمة ***"af"*** ؛ ولكن بما أن كلتا القضيتين قطعيتان (الأخيرة ذات موضوع صريح ومسند ضمني)، فإن كلمة ***"ki"*** ، التي تُعد عادةً عاملًا، ستكون زائدة إذا نُظر إليها كجزء من النتيجة: لذلك يجب اعتبارها عامل الشرط المفقود في الحجة، والذي من الأنسب وضعه قبل المقدمة. (بدلًا من ذلك، كان من الممكن اعتبار الحجة خالية من عامل شرطي صريح، و" *ki"* تُشير إلى المسند الغائب في النتيجة؛ أو قد يكون لـ *"ki"* كلا الوظيفتين. ولكن انظر الحالة التالية.)

يُفسّر مالبيم هذا تفسيرًا صحيحًا باعتباره مقدمةً ضمنيةً رئيسيةً لحجة "من باب أولى"، حين يقول: "إن العالم السفلي أعمق بكثير، وأبعد عن البصر والإدراك، من قلب الإنسان..." [64]. والدليل الاستقرائي على صحة هذا القول هو أن معظمنا يعرف القليل عن قلب الإنسان، ولا يعرف شيئًا على وجه اليقين عن العالم السفلي. مع ذلك، أودّ أن أُدلي بتعليق عام في هذا السياق، أراه مهمًا.

---

63 ص 119.

64 المرجع نفسه، ص 159.

مع أن الصيغة المنطقية التي صيغت بها الآية قيد الدراسة هي من باب أولى، إلا أنه لا يمكن اعتبارها دليلاً على عملية استنتاجية. فالاستنتاج، بمعناه الدقيق، هو استدلال من محتوى معروف إلى محتوى أقل معرفة. وفي حالة آيتنا، لا يمكننا القول إننا نعرف المقدمة الصغرى ؛ بل هي، كما النتيجة، تُعلَّم لنا في آنٍ واحد، على الأرجح بوحي إلهي. لا يمكن لأحد منا، نحن غير الأنبياء، أن يدّعي معرفة ما يعرفه الله؛ في أحسن الأحوال، لدينا افتراض عام بأن الله يعلم كل شيء، ويندرج تحته جميع العبارات الجزئية الواردة (سواء كانت مرتبة منطقياً، أو نسبية لبعضها البعض، كمقدمات أو نتائج) على حد سواء، وفي هذه الحالة يكون الاستدلال المعني قياساً منطقياً في جوهره.

لذا، يجب أن ننظر إلى الآية بأكملها ببساطة (من وجهة نظر منطقية) على أنها بيانٌ مفاده أن الله سيحاسبنا، وهو على دراية تامة بأدق تفاصيل دواخلنا، وقد يُرسلنا إلى جهنم والهلاك. ليس الغرض من هذا البيان تفسيريًا، وإن بدا ظاهريًا كذلك، بل هو أقرب إلى الوعظ، تحذيرٌ لغير المؤمنين أو تذكيرٌ وتشجيعٌ للمؤمنين: أي أن هناك حسابًا أخيرًا، وما إلى ذلك. كثيرًا ما تستخدم الأدبيات الدينية، اليهودية منها وغير اليهودية، مثل هذه الأساليب البلاغية، مما يُضفي على المواعظ طابعًا تفسيريًا.

الأمثال 19:7. سليمان:

"إذا (**كي**): فإن جميع إخوة الفقراء يكرهونه،

كم بالأحرى (**أف**): هل يبتعد أصدقاؤه عنه؟

نفس المعاملات ***ki/af*** كما في الحالة السابقة، وللأسباب نفسها. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن كلمة *ki* هنا ليس لها دور آخر غير الدور الذي أسندناه إليها، لأن القضايا ليست قاطعة فحسب، بل صريحة تمامًا؛ وهذا يبرر الموقف المماثل الذي اتخذناه في حالات مماثلة سابقة.

فيما يتعلق بالمضمون: قد يُشار إلى أن الأصدقاء، بل وحتى الغرباء، قد يقفون بجانبك أحيانًا أكثر من عائلتك. على الأقل ظاهريًا، أما في الحقيقة، فقد لا يكون دافعهم دائمًا حبًا خالصًا لك، بل ربما رغبة في ربطك بهم امتنانًا، ليستغلوك في المستقبل، أو مجرد تمثيل لإرضاء غرورهم، أو لإبهار أقرانهم بكرمهم، أو لتحقيق مكاسب شخصية.

أمثال 19:10. سليمان:

"إذا (**كي**): أن يمتلك الأحمق الترف ليس أمراً لائقاً؛

كم هو أقل (**أف**): أن يكون للخادم سلطة على الأمراء [سيكون ذلك لائقاً].

نفس اللغة والبنية المنطقية كما في الحالة السابقة. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين المقدمة والنتيجة يصعب إيجادها هنا؛ ربما يكون الأمر جماليًا فحسب: فكما أن فرحة الأحمق تبدو لنا مثيرة للاشمئزاز، كذلك فإن رؤية رجل وضيع يمتلك سلطة على من هم أعلى منه رتبةً تُزعزع إحساسنا باللياقة. على أي حال، من المفترض أن هذا ليس تعبيرًا عن غطرسة فكرية، أو ما هو أسوأ من ذلك، عن تحيز أرستقراطي، بل هو تعبير عن قلق أخلاقي (فرحة الشخص غير الذكي ليست قبيحة في حد ذاتها ؛ وبعض "الأمراء" يستحقون بالتأكيد أن يحكمهم "خدمهم").

بالتعمق في الموضوع، وجدتُ تعليقًا بالغ الأهمية لمالبيم، يُوضح بجلاء العلاقة بين المقدمة والنتيجة. يُشير إلى أن الأحمق هو من يُخضع روحه لجسده (سعيًا وراء اللذة) - لذا، بالنظر إلى المقدمة الصغرى، يصبح ذكر الأمراء والخادم في النتيجة أقل تناقضًا .[65] مع ذلك، في هذه الحالة، تُصبح المقدمة والنتيجة استعارتين للشيء نفسه، ويُصبح البيت الشعري مجرد إعادة صياغة للعبارة نفسها، بدلًا من كونه حجة من باب أولى. لعلنا نُركز على السؤال: لماذا ذُكر "خادم" واحد و"أمراء" كثيرون؟ هذا سيعيدنا إلى التفسير الاجتماعي السياسي للنتيجة.

أمثال ٢١:٢٧. سليمان:

"إذا (**كي**): [حتى لو تم تقديمها بنية صادقة] فإن التضحية بالأشرار هي رجس؛

فكم بالأحرى (**أف**): هل أُحضر بنية شريرة [هل هو رجس]؟

في هذه الحالة، كما في السابق، تُزوّدنا العبارة المفتاحية *af ki* بعاملي الشرط ***ki/af*** . لاحظ في العبارة السابقة كيف أن الجزء الأول من المقدمة والجزء الثاني من النتيجة كانا ضمنيين، ولكن يمكن التعبير عنهما لفظيًا بسهولة من خلال محاكاة الأجزاء الصريحة لكل منهما - وهو ما يُعرف بـ"تأثير المرآة". من الواضح أن المقدمة لا يمكن أن تكون تعميمًا مطلقًا دون الجملة التي أضفناها إليها، لأنه في هذه الحالة ستكون النتيجة مُضمنة فيها ومُكررة؛ أما النتيجة، فستكون ناقصة وغير قابلة للتفسير بدون الجملة التي أضفناها إليها، مما يُظهر أيضًا علاقتها من باب أولى بالمقدمة. وهكذا، على الرغم من أن القضايا المعطاة تبدو قاطعة، إلا أنها مشروطة ضمنيًا، إحداها

---

65 المرجع نفسه، ص 198.

لها مُقدمة ضمنية، والأخرى لها نتيجة ضمنية. لقد صيغت بأقصى قدر من الإيجاز، ومع ذلك، وبسبب تماثلها، لم يُفقد أي جزء من الرسالة.

إرميا ١٢: ٥. الله:

"إذا (**كي**): ركضت مع المشاة و(في) أرهقوك،

ثم (***ve***): كيف (*ekh*) تستطيع أن تصارع الخيل [ولا تتعب]؟

وإذا (***u***): في أرض السلام، فإنك [بالكاد] تشعر بالأمان؛

ثم (***ve***): في أرض الأردن البرية، كيف (*ekh*) ستفعل [تشعر بالأمان]؟

هاتان حجتان، من باب أولى، تحملان نفس المضمون. عاملا الشرط في هاتين الحجتين هما ***ki/ve*** و ***u/ve*** **على التوالي، مع أن** *ve* =) *u*) في الحالة الأخيرة يربط بين الحجتين ويساوي بينهما، وبالتالي يمكن اعتباره بديلاً عن *ki* الضمني . لاحظ أنه في الحجة الأولى، المقدمة عبارة عن قضية شرطية بدون عامل الشرط، ولكن مع *ve* كعامل الشرط، وللنتيجة شكل مشابه وإن كان ضمنيًا جزئيًا. في الحالة الثانية، المقدمة والنتيجة شرطيتان أيضًا، مع أن جميع عواملهما ضمنية. في كلتا الحالتين، يُستخدم *ekh* بلاغيًا، كالمعتاد، لنفي القوة أو الأمان المُقترحين بشكل ساخر.

حزقيال 15: 5. الله:

"انظر (**هين**): عندما (بي) كانت كاملة، لم تكن صالحة لأي عمل؛

فكم بالأحرى (**أف**): عندما (كي) تلتهمها النار (في) وتحترق، فهل ستكون (في) صالحة لأي عمل؟

هنا، عوامل الحجة ككل هي ***hine/af*** . المقدمة عبارة عن جملة شرطية مع *be* كعامل if، ولا يوجد عامل then صريح؛ والنتيجة عبارة عن قضية شرطية (مع مقدمة عطفية، تفسر *ve* الأولى ، بالمناسبة)، عواملها هي *ki/ve* .

دانيال 2:9. نبوخذنصر:

"هكذا (**لاهين**): أخبرني بالحلم،

و(***ve***): سأعلم أنك تستطيع أن تشرح لي تفسيرها.

هنا، لا يُعدّ قول الملك في حد ذاته حجة "قال فاخومر" بالمعنى الدقيق (لأن العبارة الأولى أمر وليست معلومة)، ولكنه يشهد على عملية تفكير ضمنية تتخذ شكل "قال فاخومر" . الحجة واضحة: "إذا كان مستشاراي قادرين على إخباري بتفسير الحلم، فهم إذًا ماهرون بما يكفي لتفسير معناه". لهذا السبب، لا يوجد عامل شرطي، مع أننا قد نعتبره " **لاهن" (المشتقة من**

"هن" المألوفة)، لأن هذه هي الكلمة التي يستخدمها الملك للتعبير عن شرطه المسبق؛ وبالمثل، يمكننا اعتبار " في" عامل "ثم" في الحجة، مع أنه في قول الملك يشير إلى النتيجة الذهنية المترتبة عليه من تحقق الشرط المسبق الذي وضعه.

5. يرفض

وأخيرًا، بعض التعليقات المتعلقة بالحالات التي قد تُفسر ظاهريًا على أنها من باب أولى، ولكنها عند التدقيق فيها لا ترقى إلى المستوى المطلوب لسبب أو لآخر.

بخصوص سفر أخبار الأيام الثاني 32:15، يقول سنحاريب، ملك أشور (عن طريق رسله):

"لأن (كي): لم يستطع أي إله من أي أمة أو مملكة أن يخلص شعبه من يدي، ومن يد آبائي؛

كذلك (أف): لذلك (كي)، هل يعجز إلهكم عن إنقاذكم من يدي؟

يستند البيان الأول إلى تعداد التجارب الآشورية السابقة؛ أما البيان الثاني فهو تطبيق للمحمول نفسه على موضوع جديد، وهو إله يهوذا. ولذلك، فإن الحجة استقرائية في جوهرها، إذ تنتقل من الخاص نسبيًا إلى العام، ثم تعود بالاستدلال الاستنباطي (الاستدلال أو القياس المنطقي) إلى الحالة الجديدة. وهي ليست حجة من باب أولى؛ فلكي تتخذ هذا الشكل، كان لا بد من أن تكون مقدمتها الرئيسية عبارةً مفادها أن بعض آلهة الأمم المهزومة كانت أقوى من إله يهوذا، ولا يبدو أن مثل هذه العبارة مضمنة هنا.

ومع ذلك، يُوحي هذا الاستدلال بأنه من باب أولى، لأنه يستخدم مصطلحات "أف كي" المميزة (في الواقع، تستخدم هذه الجملة كلمة "كي" مرتين، إحداهما بشكل زائد، بقصد التأكيد على وجود استنتاج ضمني). ربما أراد المتحدث إضفاء مزيد من القوة عليه، لإخضاع جمهوره. لاحظ أنه بعد ذلك بقليل، في الآية 17، تُكرر العبارة نفسها تقريبًا باستخدام مصطلحات أخرى، " كين/لو" ؛ ولكن من الواضح أن الأسلوب هناك ليس من باب أولى.

ملاحظة أيضًا: قد يُفسَّر ما ورد في سفر الملوك الثاني ١٨: ٢٣-٢٤ ، وتكراره في إشعياء ٣٦: ٨-٩ ، للوهلة الأولى على أنه من باب المجاملة. ولكن مهما حاولت، لم أتمكن من استخلاص حجة واضحة من باب المجاملة، مهما بدت مصطنعة وغير منطقية. فإذا افترضنا أن المتحدث يقول: «حتى

لو أعطيتك ألفي حصان، فلن تستطيع أن تجعل فرسانًا يمتطونها؛ فكيف لك أن تأمل في هزيمة أضعف قادة سيدي؟» - فسنجد صعوبة في تفسير بقية العبارة المتعلقة بـ«الاعتماد على مصر في المركبات والفرسان». النص غير واضح، حتى عند النظر إليه ببساطة.

وأخيرًا، فيما يتعلق بسفر أستير 9:12، يقول أحشويروش:

"في شوشن العاصمة، قتل اليهود ودمروا خمسمائة رجل وعشرة من أبناء هامان؛

أما في بقية مقاطعات الملك، فماذا **فعلوا** ؟

هذه إحدى حجج "قال فاخومر" العشر التي أقرها كتاب "جينيسيس ربا" . وكما يرى الحاخامات (كما قرأت في مكان ما، كذلك يفعل مالبيم استنادًا إلى التلمود)، فقد فوجئ الملك وغضب لأن شعب أستير، أي اليهود، قد تعرضوا لتهديدات بالغة لدرجة العثور على ما لا يقل عن 500 شخص معادٍ للسامية؛ وهذا الرأي يفسر سبب سؤال الملك لأستير لاحقًا عما تطلبه منه (كان قلقًا، ومن الواضح أنه شعر بشيء من المسؤولية).

لكن بصراحة، لديّ بعض الشكوك حول كون هذه الجملة حجة " قال فاخومر" . بدايةً، لغتها فريدة من نوعها : لم أجد جملة أخرى، من باب أولى، تُشير إليها كلمة ***"مه"*** . وهذا في حد ذاته ليس دليلاً، بالطبع، لأن العادات اللغوية في ذلك المكان والزمان ربما كانت مميزة (وقد أغفلتُ حالات أخرى). وبالفعل، يمكن للمرء أن يتخيل بسهولة أن العبارة (ربما مصحوبة بإشارة بيده المفتوحة لأعلى ولأسفل [66]مع التركيز على "ما") تُشير إلى أن الملك توقع مقتل المزيد من الناس في بقية أنحاء المملكة. ونحن نعلم بالطبع من الآية 16 أن ما يصل إلى 75,000 شخص قُتلوا في أماكن أخرى.

لكن المشكلة لا تكمن في توقعات الملك، بل في صياغة الحجة من الأساس (وتحديدًا حجة "من باب أولى ")، فضلًا عن صحتها. وبناءً على هذه الفرضية، يمكن للمرء أن يتوقع منطقيًا أن عدد القتلى في أماكن أخرى أقل. ويمكن تصور أن معظم أعداء اليهود كانوا في العاصمة، كما يمكن تصور أنهم كانوا أكثر انتشارًا (أو حتى أكثر) في بقية أنحاء الإمبراطورية، وفقًا لرؤيتنا للخصائص الاجتماعية لمعاداة السامية. لذا، ربما لم يكن سؤال الملك سوى سؤال مفتوح؛ وفي الواقع، لا يوجد ما يشير في النص إلى أن تصريحه كان أكثر من مجرد تعبير عن الدهشة والفضول.[67]

---

[66] هذا ليس مجرد لفتة إسرائيلية غريبة، بل هو في رأيي يرمز إلى فعل الوزن ، ومن هنا جاء سؤال "كم؟!".

[67] لقد عثرتُ بالصدفة (في يونيو 1998) على مثال آخر من باب أولى: يونان 4: 10-11 ، مما يُظهر، كما ذكرتُ سابقًا، أنه ربما توجد حالات أخرى غير تلك المذكورة حتى الآن. وقد نطق الرب بهذه الحجة قائلًا: "أنت قلق على نبتة الخروع التي لم تتعب في زراعتها...، أفلا أهتم أنا بنينوى...؟" ومن الواضح أن عبارة "وَأَلَا أهتم أنا" تُشابه في وظيفتها كلمة "هالة" .

6. ملحق (2005)

مثال آخر على حجة "من باب أولى" في التناخ [68]. أشار لي مارك ليرو، وهو أحد معارفي وقارئ لمنطق اليهودية ، في عام 2001، بحق، إلى حجة "من باب أولى" إضافية في الكتاب المقدس، في سفر صموئيل الأول 17: 37. نص الآية [69]:

> فقال داود: «الرب الذي أنقذني من مخلب الأسد ومخلب الدب، هو سينقذني من يد الفلسطيني».

مع أن هذا البيان ليس حجة بحد ذاته، بل هو بيانٌ صريحٌ لحقيقة، فإنّ طريقة تفكير داود الكامنة هي في الواقع " كال فا-خومر" (وقد صادفنا موقفًا مشابهًا أعلاه، بالإشارة إلى دانيال 2:9). وقد صغتُ بسهولةٍ مُسندًا إيجابيًا من باب أولى يعكس طريقة التفكير هذه، باقتراح حدٍّ وسطٍ مناسب (مثلاً: مُفضَّلٌ من الله).

> "لا بد أن الله يفضل (R) شخصًا ما على الأقل بقدر ما يفضله لينقذه من الحيوانات البرية الكبيرة (P) كما ينقذه من المحاربين الأقوياء (Q)؛ لقد حظي داود (S) بتفضيل الله (R) بما يكفي لينجو من الأسد والدب (P)؛ لذلك، سيحظى داود (S) بتفضيل الله (R) بما يكفي لينجو من جليات (Q).

لاحظ أنني استخدمتُ صيغة المساواة من باب أولى (مقدمة كبرى مع عبارة " بقدر ما ")، وهو ما يكفي لتوضيح الفكرة دون افتراضات كثيرة. لكن مارك ليرو اقترح عليّ تفسيراً أكثر جرأة، وأكثر إقناعاً في نهاية المطاف.

وأشار إلى أن الأسد والدب كانا حيوانين بريئين، يسعيان فقط لتأمين قوتهما، ومع ذلك فضّل الله داود عليهما. في المقابل، كان الفلسطيني عدوًا لدودًا لشعبه، ولذلك كان لدى الله سبب وجيه لتفضيل داود عليه.

بمعنى آخر، يمكن صياغة حجة داود على النحو التالي: "إذا منحني الله النصر على حيوانات بريئة تطيع غرائزها الطبيعية، فإنه سيمنحني بالتأكيد النصر على وحش متمرد يسعى إلى إفساد خطط الله". والنتيجة واحدة، لكن الحجة أقوى.

أخيرًا، بالنظر إلى النسخة العبرية، نلاحظ أولًا أنها لا تحتوي على أي عوامل منطقية (مثل *ki*)؛ لكن هذا لا ينتقص من كونها حجة، كما رأينا في العديد من الحالات السابقة. علاوة على ذلك، فهي لا تحتوي على أي كلمة

---

68 الملحق 4 من JL.

69 نيويورك: دار نشر جودايكا، 1976.

مفتاحية (مثل *ve-ekh* أو *halo*)، فضلًا عن كلمة مفتاحية جديدة كان من شأنها أن تساعدنا في اكتشاف حالات أخرى مماثلة من خلال فهرس.

أودّ التأكيد هنا على أن الحجج الكتابية، من باب أولى، تتطلب عادةً تفسيراً، إذ إنها تنطوي على عناصر ضمنية، غالباً ما تكون المقدمة الرئيسية على الأقل. ويمكن توضيح ذلك أيضاً بالرجوع إلى الحالتين التاليتين (بتصرف).

في سفر صموئيل الثاني 4: 10-11، يذكر داود أنه إذا كان قد حكم بالإعدام على الرجل الذي أخبره بنبأ وفاة شاول (الذي ادعى الرجل أنه قتله بناءً على طلب شاول الجريح، كما ورد في سفر صموئيل الثاني 1)، فكم بالأحرى سيفعل بالمثل مع الرجلين اللذين أخبراه بنبأ وفاة إيشبوشث (اللذين قتلاه في فراشه). ويستند هذا الرأي إلى فرضية أساسية مفادها أن الجريمة الثانية كانت أشد من الأولى، إما بسبب الظروف أو بسبب براءة الضحية النسبية.

وبالمثل، في سفر صموئيل الثاني 16: 11، يذكر داود أنه بالنظر إلى أن ابنه أبشالوم كان يسعى لقتله، فكيف يُتوقع من شمعي، وهو بنيامِيني مؤيد لشاول الراحل، أن يُعارض داود؟ هنا، يُفترض أن شمعي، مقارنةً بأبشالوم، كان لديه إما ذريعة أقوى لأفعاله أو أنها كانت أقل خطورة.

6. حجة مريم من باب أولى

مقتبس من: منطق فورتوري *(2013)*، الفصل *4*،*2*:*7 (أجزاء)*.

إنّ الحجة التي ساقتها مريم، أخت موسى، في سفر العدد ١٢: ١٤-١٥، تحتل مكانةً بارزةً في المناقشات الحاخامية المتعلقة بهذه الحجج، ولا سيما في الجمارا (شرح المشناه). ولهذا السبب، اضطررتُ إلى تحليلها بتفصيلٍ كبير.

1. التحقق الرسمي من صحة حجة من باب أولى

إن نموذج الحجة من باب أولى، وأبسط أشكالها وأكثرها شيوعًا، هو صيغة الفاعل الإيجابي [70]، حيث يكون الفاعل هو الحد الرئيسي والحد الثانوي (المشار إليهما دائمًا بـ P و Q على التوالي)، ويكون المسند هو الحد الأوسط والحد الفرعي (المشار إليهما دائمًا بـ R و S على التوالي). ويكون ذلك على النحو التالي [71]:

P هي R أكثر من Q هي R (الفرضية الكبرى).

Q كافية لتكون S (مقدمة صغيرة).

لذلك، فإن P هو R بما يكفي ليكون S (الاستنتاج).

مثال على هذا الاستدلال: « لو بصق أبوها في وجهها، ألا تخجل وتختبئ سبعة أيام؟ تُحبس خارج المحلة سبعة أيام، وبعد ذلك تُعاد. » (العدد ١٢: ١٤). ويمكن تفسير هذا على النحو التالي: إذا كان إهانة الأب (ق) أمرًا سيئًا (ر) يستحق العزلة سبعة أيام (ص)، فمن المؤكد أن إهانة الله (ب) أمر سيئ (ر) يستحق العزلة سبعة أيام (ص)؛ والمقدمة الضمنية الكبرى هي: أن إهانة الله (ب) أسوأ (ر) من إهانة الأب (ق).

---

70 ملاحظة جانبية: إن الاسم العبري لحجة من باب أولى، وهو " قال فاخومر" (أي "الصغير والكبير"، مما يوحي بالانتقال من الصغير إلى الكبير، لأن كلمة "صغير" تسبق كلمة "كبير")، يدل على أن الحاخامات اعتبروا هذا الأسلوب هو الأسلوب الأساسي والأكثر شيوعًا. وإلا، لكانوا قد أطلقوا عليه " خومر فيقال "!

71 أتجاهل هنا حجة المساواة أو التكافؤ من باب أولى تبسيطًا للأمر. وقد ذُكرت هذه الحجة وتناولت في فصل سابق (1). ولكن باختصار، يتناول هذا الفصل الحالات التي يكون فيها Rp = Rq.

يمكن التحقق من صحة هذا النوع من الحجج منطقيًا (باختصار) على النحو التالي. تنص المقدمة الكبرى على أن P وQ كلاهما R، وإن كان بدرجات متفاوتة. لنفترض أن درجة R في P هي Rp ودرجة R في Q هي Rq، عندئذٍ تنص المقدمة الكبرى على أنه: إذا كان P هو Rp، وإذا كان Q هو Rp، فإن Rp أكبر من Rq (مما يعني بدوره: إذا كان شيء ما Rp فهو أيضًا Rq، لأن العدد الأكبر يشمل جميع الأعداد الأصغر منه [72]). وبالمثل، تنص المقدمة الصغرى على أنه لا يمكن أن يكون أي شيء S إلا إذا كان لديه على الأقل درجة معينة من R، ولنسمها Rs؛ ويمكن صياغة ذلك بشكل أكثر رسمية على النحو التالي: إذا كان Rs فهو S، وإذا لم يكن Rs فهو ليس S. من الواضح، بما أن Q هو R، فإن Q يمتلك الكمية Rq من R، أي إذا كان Q فهو Rq؛ ولكننا نتعلم هنا أيضًا (من عبارة "كافٍ") أن Rq أكبر من أو يساوي Rs، بحيث إذا كان Rq فهو Rs. ومن ثم، تخبرنا المقدمة الصغرى أنه إذا كان Q فإن S. وتجمع النتيجة المفترضة بعض العناصر السابقة في قضية مركبة جديدة، وهي: إذا كان P فإن Rp (من المقدمة الكبرى)، وإذا كان Rs فإن S، وإذا لم يكن Rs فإن S (من المقدمة الصغرى)، وRp أكبر من Rs (لأن Rp > Rq في المقدمة الكبرى و≥ Rq Rs في المقدمة الصغرى)، لذا إذا كان Rp فإن Rs؛ ومن ثم، إذا كان P فإن S. وبذلك، تُثبت النتيجة بالمقدمتين (معًا، وليس بشكل منفصل، كما ترى). إذن، الحجة ككل صحيحة - أي لا يمكن دحضها منطقيًا .

بعد أن تحققنا من صحة الحجة الإيجابية من باب أولى، يسهل التحقق من صحة الحجة السلبية بالرجوع إلى الحجة الإيجابية. أي، بالاحتفاظ بالمقدمة الكبرى للحجة الإيجابية: "P هي R أكثر من Q هي R"، وإنكار نتيجتها المفترضة، أي بالقول: "P هي R وليست كافية لتكون S"، يجب علينا الآن أن نختتم بنفي مقدمتها الصغرى، أي بالقول: "Q هي R وليست كافية لتكون S". لأنه لو لم نختتم الحجة السلبية بهذه الطريقة، لكنا ننكر صحة الحجة الإيجابية.

وبالمثل، يمكننا إثبات صحة صيغتي المسند الإيجابية، ثم السلبية، في حجة من باب أولى. في هذه الصيغة، تكون الحدود الرئيسية والثانوية والوسطى (P وQ وR) مسندات، بينما يكون الحد الفرعي (S) موضوعًا.

يلزم وجود R أكثر ليكون P مما هو مطلوب ليكون Q (الفرضية الكبرى).

S هو R بما يكفي ليكون P (مقدمة صغيرة).

---

72 يُعرف هذا باسم قاعدة التلمود ***bichal maasaim maneh*** ، على الرغم من أنني لا أعرف من صاغها أولاً، ولا متى وأين فعل ذلك.

لذلك، فإن S هو R بما يكفي ليكون Q (الاستنتاج).

مثال على هذا الاستدلال: « ها هو المال الذي وجدناه في أفواه أكياسنا، قد رجعناه إليك من أرض كنعان، فكيف نسرق من بيت سيدك فضة أو ذهباً؟ » (تكوين 44: 8). ويمكن تفسير هذا على النحو التالي: إذا كنا (S) أمناء (R) بما يكفي لإعادة الأشياء الثمينة التي وجدناها (P)، فمن المؤكد أننا (S) أمناء (R) بما يكفي لعدم السرقة (Q)؛ والفرضية الأساسية الضمنية هي: أن الأمانة (R) المطلوبة لإعادة الأشياء الثمينة التي وجدناها (P) أكبر من الأمانة المطلوبة للامتناع عن السرقة (Q).

هنا، تتم عملية التحقق (باختصار) على النحو التالي. تنص الفرضية الكبرى على أنه إذا وفقط إذا كان Rp، فإن P، وإذا وفقط إذا كان Rq، فإن Q، وRp أكبر من Rq (وبالتالي إذا كان Rp، فإن Rq). وتنص الفرضية الصغرى أيضًا على أنه إذا كان S، فإن Rs، وبما أن هذا "كافٍ"، فإن Rs أكبر من أو يساوي Rp (وبالتالي إذا كان Rs، فإن Rp)، ومنه نستنتج أنه إذا كان S، فإن Rp؛ وبما أنه إذا وفقط إذا كان Rp، فإن P، فإنه نستنتج أنه إذا كان S، فإن P. من المعطيات السابقة، يمكننا بناء النتيجة المفترضة، باستخدام: إذا كان S، فإن Rs (من الفرضية الصغرى)، وRs أكبر من Rq (من كلتا الفرضيتين، ومن ثم إذا كان Rs، فإن Rq). هذان الشرطان معًا يعنيان أنه إذا كان S فإن Rq، وهذا الشرط مع شرط آخر، إذا كان Rq فإن Q (من المقدمة الكبرى)، يعني أنه إذا كان S فإن Q. وبالتالي، تُثبت النتيجة هنا مرة أخرى بشكل قاطع من خلال المقدمتين معًا. ويمكن التحقق من صحة صيغة النفي، باستخدام طريقة البرهان بالخلف كما في السابق . أي، إذا بقيت المقدمة الكبرى دون تغيير وتم إنكار النتيجة المفترضة، فسيتم بالضرورة إنكار المقدمة الصغرى؛ ولكن بما أن المقدمة الصغرى معطاة ولا يمكن إنكارها، فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن إنكار النتيجة.

لاحظ أن الاستدلال يسير من الحد الأدنى إلى الحد الأقصى (أي من الحد الأدنى (Q) في المقدمة الصغرى إلى الحد الأقصى (P) في النتيجة) في صيغة الفاعل الإيجابية؛ ومن الحد الأقصى إلى الحد الأدنى في صيغة الفاعل السلبية؛ ومن الحد الأقصى إلى الحد الأدنى في صيغة المسند الإيجابية؛ ومن الحد الأدنى إلى الحد الأقصى في صيغة المسند السلبية. هذه أشكال صحيحة من الاستدلال. أما إذا سرنا من الحد الأقصى إلى الحد الأدنى في صيغة الفاعل الإيجابية، أو من الحد الأدنى إلى الحد الأقصى في صيغة الفاعل السلبية؛ أو من الحد الأدنى إلى الحد الأقصى في صيغة المسند الإيجابية؛ أو من الحد الأقصى إلى الحد الأدنى في صيغة المسند السلبية، فإننا نكون قد انخرطنا في استدلال مغلوط. أي أنه في الحالات الأربع الأخيرة، لا يمكن التحقق من صحة الحجج، ولا تتبع نتائجها المفترضة

منطقيًا من مقدماتها المعطاة. إن الاستدلال المغلوط يؤدي إلى تناقض فوري أو لاحق.

لاحظ جيدًا أن كل حجة من الحجج الأربع التي تحققنا من صحتها للتو تحتوي على أربعة مصطلحات فقط، مُشار إليها هنا بـ P و Q و R و S. يظهر كل مصطلح من هذه المصطلحات مرتين أو أكثر في الحجة. يظهر المصطلحان P و Q في المقدمة الكبرى، وفي المقدمة الصغرى أو النتيجة. يظهر المصطلح R في كلتا المقدمتين وفي النتيجة. ويظهر المصطلح S في المقدمة الصغرى وفي النتيجة. يمكن القول إن الحجة ككل مبنية بشكل صحيح إذا كانت تتخذ أحد هذه الأشكال الأربعة المُتحقق منها وتحتوي على أربعة مصطلحات فقط . من الواضح أنه إذا كان لأي مصطلح (أو أكثر) معنى مختلف ولو قليلًا في مواضع ظهوره المختلفة في الحجة، فلا يمكن القول إن الحجة مبنية بشكل صحيح. قد توحي بأنها صحيحة من باب أولى، لكنها ليست كذلك في الواقع. إنها مغالطة منطقية.

تتعلق الحجج المذكورة أعلاه، من باب أولى، والتي تُصنف على أنها حجج موضوعية أو محمولة، بالمصطلحات، ولذا يمكن تسميتها "حججًا ربطية". وهناك حجج "استدلالية" مماثلة، تتعلق بالأطروحات بدلًا من المصطلحات، ولذا تُصنف على أنها حجج سابقة أو لاحقة. فعلى سبيل المثال، قد تبدو الحجة السابقة الإيجابية كما يلي:

إن Ap (حيث A هو p) يستلزم Cr (حيث r في C) أكثر مما يستلزمه Bq (حيث B هو q).

و Bq يعني أن Cr كافٍ لـ Ds (لكي يكون D هو s)؛

لذلك، فإن Ap يعني أن Cr كافٍ لـ Ds.

لاحظ استخدام كلمة "يتضمن" بدلاً من "يكون" لربط العناصر المعنية. لقد عرضتُ هنا الأطروحات كقضايا صريحة: "أ هو ص"، "ب هو ق"، "ج هو ر"، و"د هو س"، مع أنه يمكن تمثيلها ببساطة بـ ص، ق، ر، وس على التوالي. قواعد الاستدلال متطابقة جوهرياً في الاستدلال الضمني والاستدلال الترابطي.

2. مبدأ الاستنتاج

عن هذا التحذير المسبق بشأن توحيد المصطلحات المستخدمة في الحجة كقانون منطقي. وهو لا ينطبق فقط على الحجة الاستدلالية المباشرة، بل على جميع الحجج الاستنتاجية (مثل القياس المنطقي أو الشرط). يمكننا تسمية هذه القاعدة الأساسية "مبدأ الاستنتاج"، ونُعرّفها كالتالي: لا يجوز

اعتبار أي معلومة نتيجة استنتاجية ما لم تكن مُعطاة صراحةً أو ضمنًا في المقدمات . هذا مبدأ بالغ الأهمية، يُساعدنا على تجنب المغالطات المنطقية. ويمكن اعتباره جانبًا من قانون الهوية، إذ يُلزمنا بالاعتراف بالمعلومات المتوفرة لدينا كما هي، دون إضافات مُختلقة. كما يُمكن اعتباره القانون الخامس للفكر ، للتأكيد على التباين بينه وبين مبدأ الاستقراء [73]، وهو القانون الرابع للفكر.

يجب عدم الخلط بين الاستدلال الاستنتاجي والاستدلال الاستقرائي. ففي 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 استقرائيًا بشرط عدم وجود حالات تُناقضها. أما في الاستدلال الاستنتاجي، فيجب أن تكون النتيجة مُستنتجة ضمنيًا من المقدمات المُعطاة، ولا يُسمح منطقيًا بأي استقراء من البيانات المُعطاة. في الاستدلال الاستقرائي، تكون النتيجة مؤقتة، قابلة للتغيير في حال العثور على معلومات إضافية، حتى لو لم تُناقض هذه البيانات الجديدة المقدمات الأولية [74]. في الاستدلال الاستنتاجي، تكون النتيجة مؤكدة وثابتة، طالما لم تُناقض أي بيانات جديدة المقدمات الأولية.

فيما يتعلق بالمصطلحات، إذا اختلف مصطلحٌ مُستخدَمٌ في خاتمة حجة استنتاجية (مثل "من باب أولى")، ولو اختلافًا طفيفًا في المعنى أو النطاق عن معناه أو نطاقه في إحدى المقدمات، فإن الخاتمة تكون باطلة. لا مجال للغموض أو التباس المعنى، ولا مجال للإبداع أو الاستقراء. إذا لم تكن المصطلحات متطابقة تمامًا في جميع أجزاء الحجة، فقد تظل للحجة قيمة استقرائية، ولكنها تفقد قيمتها الاستنتاجية. لذا، سنشير إلى هذه القاعدة المنطقية هنا باسم "مبدأ الاستنتاج".

خطأ الاستدلال "التناسبي" من باب أولى. يقع الكثيرون في خطأ عند محاولة الاستدلال من باب أولى، وهو افتراض أن الحد الفرعي (S) يتغير مقداره عمومًا بما يتناسب (تقريبًا) مع المقارنة بين الحدين الرئيسي والثانوي

---

73 في أبسط صوره، يمكن صياغة هذا المبدأ على النحو التالي: ما يبدو صحيحًا في سياق معلوماتي معين، يُعتبر صحيحًا فعليًا، ما لم تُكتشف معلومات جديدة تُشكك في هذا المظهر الأولي. في هذه الحالة الأخيرة، قد يُؤدي تغير سياق المعلومات إلى ظهور مظهر جديد لما هو صحيح؛ أو قد يُؤدي إلى بعض الغموض إلى حين ظهور بيانات إضافية.

74 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.

(P وQ). ويمكن إثبات خطأ هذا الاستدلال " التناسبي" من باب أولى، كما سنسميه فيما يلي، بشكل رسمي كما يلي.

لنفترض أننا، بدلًا من الاستدلال بالطريقة التي استخدمناها سابقًا، نستدل الآن كما يستدل أنصار هذا الاستدلال المغلوط، أي: بما أن *"P* أكبر من *R* من *S"* (المقدمة الكبرى)، فإن *S* في النتيجة (التي تتعلق بـ *P)* يجب أن تكون أكبر من *S* في المقدمة الصغرى (التي تتعلق بـ *Q)* . إذا التزمنا بهذا "الاستدلال"، فسيكون لدينا مصطلحان فرعيان مختلفان ، ولنقل S1 للمقدمة الصغرى وS2 للنتيجة، حيث S2 > S1، ربما بنفس نسبة P إلى Q، أو بتعبير أدق، كنسبة قيمة R لـ Rp) P) إلى قيمة R لـ Rq) Q)، بحيث يمكن الإشارة إلى S1 وS2 بشكل أكثر تحديدًا بـ Sq وSp. في هذه الحالة، ستكون حجتنا كما يلي:

P هي R أكثر من Q هي R (الفرضية الكبرى).

Q كافية لتكون S1 (الفرضية الصغرى).

لذلك، فإن P هو R بما يكفي ليكون S2 (الاستنتاج).

تكمن المشكلة الآن في صعوبة التحقق من صحة هذه الحجة، لاحتوائها على خمسة حدود بدلًا من أربعة كما كان سابقًا. في السابق، كانت قيمة R الكافية لتصنيف S هي نفسها (أي R ≥ Rs) في النتيجة (لـ P) كما في المقدمة الصغرى (لـ Q). أما الآن، فلدينا قيمتان حديتان لـ R لـ S، ولتكن Rs1 (في المقدمة الصغرى، لـ Q) وRs2 (في النتيجة، لـ P). من الواضح أنه إذا افترضنا أن Rs2 أكبر من Rs1 (كما أن Rp أكبر من Rq)، فلا يمكننا استنتاج أن Rp > Rs2، لأنه على الرغم من أننا ما زلنا نعلم أن Rp > Rq وRq ≥ Rs1، إلا أننا الآن نواجه: Rp > Rs1 < Rs2، وبالتالي تبقى النسب بين Rp وRs2 غير قابلة للتحديد. علاوة على ذلك، على الرغم من أننا استنتجنا سابقًا عنصر "إذا كان Rs فإن S" من الاستنتاج من المقدمة الصغرى، إلا أنه ليس لدينا الآن أساس لعنصر "إذا كان Rs2 فإن S2" من الاستنتاج، لأن مقدمتنا الصغرى لها عنصر مختلف "إذا كان Rs1 فإن S1" (ومن المؤكد أن الاقتراح الأخير لا يستلزم الأول رسميًا).[75]

---

[75] بالطبع، إذا افترضنا أن Rs1 أكبر من Rs2، فسيكون بإمكاننا استنتاج أن Rp > Rs2. لكن هذا ليس جوهر حجة من يحاولون "تحديد" الكمية من باب أولى، لأن النسبة بين P و Q ستنعكس بين Rs1 و Rs2. علاوة على ذلك، سيظل الاعتراض التالي قائماً، وهو أنه لا يمكن استنتاج "إذا كانت Rs2 فإن S2" من "إذا كانت Rs1 فإن S1".

يترتب على ذلك أن النتيجة المرجوة "P كافية لتكون S2" في النسخة "النسبية" المقترحة من حجة من باب أولى غير صحيحة [76]. أي أن نتيجتها المفترضة لا تتبع منطقيًا من مقدماتها . والسبب، كما نكرر، هو وجود حد جديد (S2) في النتيجة غير مذكور صراحةً أو ضمنًا في المقدمات (حيث يظهر S1 فقط، في المقدمة الصغرى). ومع ذلك، لا يمكن للاستنتاج أن يُنتج أي معلومات جديدة ، كما أكدنا سابقًا. يجد كثيرون هذه النتيجة غير مقبولة. فهم يرفضون قبول أن الحد الفرعي S يجب أن يبقى دون تغيير في النتيجة. ويصرون على رؤية حجة من باب أولى حجةً مُجدية، حيث تكون قيمة S (والحدود R الأساسية) أكبر بالنسبة لـ P منها بالنسبة لـ Q. إنهم يريدون "تحديد" الحجة بشكل أكثر شمولًا مما تسمح به النسخة القياسية.

وبالمثل، يمكننا أن نُبين أنه لا يُمكن استنتاج "التناسب" من خلال حجة المسند الإيجابي من باب أولى. في هذه الحالة، يكون الحد الفرعي (S) هو موضوع (بدلاً من المسند) المقدمة الصغرى والنتيجة. إذا كان هذا الحد مختلفًا (كما في S1 وS2) في هاتين القضيتين، فمن الواضح أننا لا نمتلك حجة صحيحة من باب أولى، لأن حجتنا تتضمن فعليًا خمسة حدود بدلاً من أربعة كما هو مطلوب. قد يكون لدينا سبب للاعتقاد أو مجرد التخيل بأن الموضوع (S) يتقلص بمعنى ما بما يتناسب مع مسنداته (أكبر مع P، وأصغر مع Q)، لكن هذا التغيير، سواء كان حقيقيًا أو متخيلًا، لا علاقة له بالحجة من باب أولى في حد ذاتها. قد يختلف S في المعنى أو النطاق، ولكن إذا حدث ذلك، فليس ذلك بسبب حجة من باب أولى في حد ذاتها. يُعلّم المنطق الصوري العموميات، لكن هذا لا يعني أنه يُعلّم التوحيد؛ فهو يسمح بالاختلافات في حالات معينة، حتى مع تحديده للخصائص المشتركة بين جميع الحالات.

إنّ من يؤمنون بحجة "التناسب من باب أولى" لا يدركون الفرق بين المعرفة المكتسبة بوسائل استنتاجية محددة والمعرفة المكتسبة بوسائل أخرى. فباستخدام الاستدلال من باب أولى فقط ، لا يسعنا إلا أن نستنتج أن P ترتبط بـ S تحديدًا، تمامًا كما ترتبط Q بـ S في المقدمة الصغرى. لكن هذا لا يستبعد إمكانية اكتشافنا ، بوسائل أخرى كالملاحظة أو الاستقراء، أو حتى من خلال استدلال لاحق، أن قيمة S بالنسبة إلى (S1) Q تختلف عن قيمتها بالنسبة إلى (S2) P. فإذا علمنا، على وجه التحديد ، أن S تتغير بنسبة تتناسب مع مقارنة P وQ عبر R، فبإمكاننا، بعد الاستدلال من باب أولى،

---

76 وضعتُ صفة "متناسب" بين علامتي اقتباس لأن نسبة S2 إلى S1 لا تساوي عادةً نسبة P إلى Q تمامًا. لكن سواءً أكان المقصود بهذا التعبير حرفيًا أم تقريبيًا، فلا فرق في عدم صحة الحجة، انتبه جيدًا. فإذا كانت الحجة غير صحيحة عند تطبيقها بدقة، كما هو موضح هنا، فإنها تصبح أكثر عدم صحة عند تطبيقها تقريبيًا!

معالجة استنتاجنا بما يتوافق مع هذه المعرفة الإضافية [77]. لكن لا يمكننا اعتبار هذه المعالجة الإضافية جزءًا لا يتجزأ من حجة "من باب أولى" بحد ذاتها، فهي ليست كذلك، كما سبق توضيحه بشكل رسمي.

يقسم المنطق الصوري سلاسل الاستدلال الطويلة إلى وحدات متميزة تُسمى الحجج، ولكل منها منطقها الخاص وقواعدها المحددة. فالقياس المنطقي له قواعد معينة، والحجة من باب أولى لها قواعد معينة، والتعميم له قواعد معينة، والاستدلال الاستنباطي له قواعد معينة، وهكذا. عندما تُجمع هذه الحجج، سواء كانت استنتاجية أو استقرائية، وبأي شكل من أشكالها، لتشكل سلسلة استدلال (يُطلق عليها تقنيًا اسم "القياس المضمر")، قد يبدو أن النتيجة النهائية هي نتاج جميع المراحل السابقة، ولكنها في الواقع نتاج المرحلة الأخيرة فقط. لكل مرحلة نتيجتها الخاصة، والتي تصبح بدورها مقدمة في المرحلة التالية. لا تتداخل المراحل أبدًا، بل تظل متميزة منطقيًا. وبهذه الطريقة، يمكننا التمييز بوضوح بين نتيجة الحجة من باب أولى البحتة ونتيجة أي حجة أخرى يمكن بناؤها لاحقًا باستخدام نتيجة الحجة من باب أولى كمقدمة.

بعض من يعتقدون أن حجة "فورتوري" تُفضي إلى نتيجة "نسبية" يضلّون بسبب صياغة هذه النتيجة. فنقول: "بما أن كذا وكذا، إذن، فكلما زاد كذا وكذا". يبدو أن عبارة "كلما زاد" توحي بأن النتيجة (إذا كانت تتعلق بالحد الأكبر) أكبر كميًا من المقدمة الأصغر (المتعلقة بالحد الأصغر). وإلا، فما هو "الأكثر" فيها؟ لكن في الواقع، نستخدم هذه العبارة في حالات الانتقال من الحد الأكبر إلى الأصغر، وكذلك من الأصغر إلى الأكبر. مع أننا نستطيع أن نقول "كم يزيد" و"كم يقل"، نادرًا ما نستخدم عبارة "كلما قل" [78]لموازنة "كلما زاد" - فالأخيرة تُستخدم عادةً في كلا السياقين. لذا، ربما ينبغي النظر إلى "كلما زاد" على أنها بيان بأن النتيجة أكثر يقينًا من المقدمة الأصغر [79]. ولكن حتى وإن كان هذا هو قصدنا غالبًا، فهو ليس صحيحًا منطقيًا. في الحقيقة، تكون النتيجة دائمًا (إن كانت صحيحة) على يقين

---

77 مثال محايد: لنفترض أننا نعلم أن المنتج (أ) أغلى من المنتج (ب)؛ فإذا علمنا أن سعر كمية معينة من المنتج (ب) هو 1000 دولار، فلن نستطيع التنبؤ، من باب أولى، بأن نفس الكمية من المنتج (أ) ستكلف "1000 دولار على الأقل". لكن هذا لا يمنعنا من الاطلاع على قائمة الأسعار وإيجاد السعر الفعلي لتلك الكمية من المنتج (أ) وهو 1250 دولارًا. مع ذلك، فإن تعديل السعر هذا سيكون حسابًا لاحقًا بناءً على أسعار قائمة الأسعار، وليس استنتاجًا مبنيًا على مبدأ "من باب أولى". في الواقع، بمجرد حصولنا على قائمة الأسعار، لن نحتاج إلى مبدأ "من باب أولى" على الإطلاق.

78 لا ينبغي الخلط بينها وبين عبارة "مع ذلك".

79 ويتضح هذا في التعبير اللاتيني *a fortiori ratione* ، والذي يعني "بسبب أقوى".

المقدمة الأصغر، لا أكثر ولا أقل. لذلك، لا ينبغي أن نأخذ عبارة "أكثر من ذلك" حرفياً للغاية - فهي في الواقع لا تضيف شيئاً إلى الإشارات المعتادة للاستنتاج مثل "لذلك" أو "إذن". إنها مجرد تأكيد بلاغي، أو إشارة إلى أن شكل الاستدلال هو "من باب أولى".

3. تصاعدت حدة النقاش

على الرغم من أن حجة "التناسب من باب أولى" ليست صحيحة شكليًا، إلا أنها في الواقع صحيحة في بعض الأحيان . وتكون صحيحة في ظل شروط معينة، سنوضحها الآن. عندما تتحقق هذه الشروط، ينبغي (كما أقترح) تسمية الحجة بشكل مختلف، ونشير إليها بـ"حجة تصاعدية" [80]، لتمييزها عن حجة "من باب أولى" الصارمة. ويمكننا أيضًا القول (استنادًا إلى الشكل المشترك لنتائج كلتا الحجتين) أن الحجة التصاعدية هي نوع خاص من حجة "من باب أولى"، على عكس حجة "من باب أولى البحتة". وبشكل أدق، فإن الحجة التصاعدية هي مزيج من حجة "من باب أولى" الصارمة وحجة "التناسب النسبي". فهي تجمع مقدمات كلتا الحجتين، لتُنتج نتيجة خاصة "تناسبية".

الذاتي الإيجابي لحجة تصاعدية من ثلاث مقدمات وخمسة مصطلحات:

P أكثر R من Q هو R (الفرضية الرئيسية)؛

و Q هي R كافية لتكون Sq (فرضية ثانوية)؛

وتتغير S بما يتناسب مع R (فرضية إضافية).

لذلك، فإن P هو R بما يكفي ليكون Sp (استنتاج تصاعدي).

تُخبرنا "الفرضية الإضافية" بوجود تناسب بين S و R. لاحظ أن الحد الفرعي (Sp) في النتيجة يختلف عن الحد الفرعي (Sq) الوارد في الفرضية الصغرى، على الرغم من أنهما مقياسان أو درجتان لشيء واحد (S). ويمكن التحقق من صحة هذا الاستنتاج كما يلي:

العنصر من باب أولى هو:

P أكثر R من Q هي R،

و Q هي R كافية لتكون مربعة.

(لذلك، فإن P هي R كافية لتكون مربعة.)

يجب إضافة ذلك إلى عنصر التناسب:

---

80 المصطلح ذو أصل إيطالي، ويستخدم في علم الموسيقى للدلالة على الزيادة التدريجية في مستوى الصوت.

علاوة على ذلك، إذا علمنا أن S تتناسب طرديًا مع R، فإن:

بما أن الفرضية الصغرى المذكورة أعلاه تعني أنه إذا كان R = Rq، فإن S = Sq،

ويترتب على ذلك: إذا كان R = أكبر من Rq = Rp، فإن S = أكبر من Sq = Sp.

ومن هنا تأتي الخاتمة المتصاعدة:

لذلك، فإن P هو R بما يكفي ليكون Sp.

إذا كانت نسبة S إلى R طردية، فإن Sp > Sq؛ أما إذا كانت S تتناسب عكسيًا مع R، فإن Sp < Sq. والصيغة الذاتية **السلبية** مشابهة، إذ لها نفس المقدمة الرئيسية والإضافية، باستثناء أن مقدمتها الثانوية هي "P ليست R كافية لتكون Sp"، ونتيجتها النهائية هي "Q ليست R كافية لتكون Sq".

المسند الإيجابي في الحجة التصاعدية من ثلاث مقدمات وخمسة مصطلحات:

يلزم وجود R أكثر ليكون P مما هو مطلوب ليكون Q (الفرضية الرئيسية)؛

و Sp هو R كافٍ ليكون P (مقدمة صغيرة)؛

وتتغير S بما يتناسب مع R (فرضية إضافية).

لذلك، فإن Sq هو R بما يكفي ليكون Q (استنتاج تصاعدي).

كما في السابق، تُخبرنا "الفرضية الإضافية" بوجود تناسب بين S و R. لاحظ أن الحد الفرعي (Sq) في النتيجة يختلف عن الحد الفرعي (Sp) الوارد في الفرضية الصغرى، على الرغم من أنهما مقياسان أو درجتان لشيء واحد (S). ويمكن التحقق من صحة هذا الاستنتاج على النحو التالي:

العنصر من باب أولى هو:

يتطلب الأمر قيمة R أكبر لكي يكون P مقارنةً بقيمة Q،

وSp هو R بما يكفي ليكون P.

(لذلك، فإن Sp هو R بما يكفي ليكون Q.)

يجب إضافة ذلك إلى عنصر التناسب:

علاوة على ذلك، إذا علمنا أن R تتناسب طرديًا مع S، فإن:

بما أن الفرضية الصغرى المذكورة أعلاه تعني أنه إذا كان S = Sp، فإن R = Rp،

ويترتب على ذلك: إذا كان S = أقل من Sp = Sq، فإن R = أقل من Rp = Rq.

ومن هنا تأتي الخاتمة المتصاعدة:

لذلك، فإن Sq هو R بما يكفي ليكون Q.

إذا كانت نسبة R إلى S طردية، فإن Rq < Rp؛ أما إذا كانت R عكسية التناسب مع S، فإن Rq > Rp. صيغة المسند **السلبي** مشابهة، إذ لها نفس المقدمة الرئيسية والإضافية، باستثناء أن مقدمتها الثانوية هي "Sq ليس كافيًا ليكون R ليكون Q"، ونتيجتها التصاعدية هي "Sp ليس كافيًا ليكون P".

عمليًا، من المرجح أن نصادف حججًا تصاعدية ذات طابع موضوعي أكثر من تلك ذات طابع مسندي، لأن المصطلحات الفرعية في الأولى هي مسندات، بينما في الثانية هي موضوعات، والموضوعات يصعب تحديدها كميًا. وبالمثل، يمكننا بناء أربعة أنماط استدلالية للحجة التصاعدية، مع أن الأمور تصبح أكثر تعقيدًا في هذه الحالات، لأن المقارنة لا تقتصر على الأطروحات الوسطى والفرعية، بل تشمل المصطلحات داخلها. وقد تم تناول هذه المسائل بتفصيل أكبر في فصول سابقة [من كتاب AFL]، ولذلك لن نتطرق إليها هنا.

من هذا العرض الرسمي، نرى أن الحجة القائمة على مبدأ "من باب أولى" والحجة التصاعدية شكلان مختلفان تمامًا من أشكال الاستدلال. فالحجة التصاعدية تشترك مع الأولى في نفس المقدمات، بالإضافة إلى مقدمة إضافية تتعلق بالتناسب، مما يُتيح الوصول إلى النتيجة "التناسبية". وبدون هذه "المقدمة الإضافية"، أي بالاعتماد فقط على المقدمتين (الكبرى والصغرى) للحجة القائمة على مبدأ "من باب أولى"، لا يُمكننا استخلاص النتيجة التصاعدية بشكل صحيح.

لذا، فإنّ من يدّعون استخلاص استنتاج "نسبي" من مجرّد مقدمات "من باب أولى" يقعون في مغالطة منطقية. ولهم الحقّ في ذلك، إن أقرّوا صراحةً، أو على الأقلّ ضمنيًا، بالمقدمة الإضافية اللازمة بشأن النسبة. لكن إن كانوا يجهلون الحاجة إلى هذه المعلومات الإضافية، فهم بلا شكّ يخطئون في استدلالهم. المسألة هنا ليست مسألة مسميات، أي هل يُطلق على الحجة اسم "من باب أولى" أو "تصاعدي" أو غير ذلك، بل مسألة المعلومات التي يُبنى عليها الاستدلال.

باختصار: يمكن للمنطق الصوري بلا شك أن يُثبت صحة الحجة من باب أولى إذا بُنيت بشكل صحيح. في هذه الحالة، يكون الاستنتاج (أو بالأحرى، العنصر الفرعي، S) مطابقًا لما ورد في المقدمة الصغرى. فهو ليس كمية أكبر أو أصغر، تعكس التناسب الطردي أو العكسي بين العنصرين الرئيسي والثانوي. هذا الاستنتاج "التناسبي" غير صحيح شكليًا إذا كان مبنيًا فقط على مقدمتي الحجة من باب أولى. للوصول إلى استنتاج تصاعدي، من

الضروري وجود مقدمة إضافية تتعلق بالتناسب بين العنصرين الفرعي والوسطي.

4. دايو (الكفاية) عند الحاخامات

يتضح مما رأيناه وقلناه للتو أنه لا توجد حاجة رسمية إلى " مبدأ الكفاية " لتبرير حجة من باب أولى، تمييزًا لها عن حجة التصعيد. من الخطأ تصور حجة من باب أولى، كما يفعل بعض المفسرين (ولا سيما الجمارا، كما سنرى [في AFL])، على أنها حجة تصعيد تم تجاوزها بشكل مصطنع بمبدأ الكفاية ؛ لأن هذا يعني ضمناً أن النتيجة الطبيعية من مقدمتي حجة من باب أولى هي حجة تصعيد، بينما الحقيقة هي أن مقدمات حجة من باب أولى لا يمكن أن تؤدي منطقيًا إلا إلى نتيجة من باب أولى. القاعدة المتبعة هي أنه لاستخلاص نتيجة من باب أولى، يلزم وجود مقدمة إضافية (أي ثالثة) حول التناسب - أي أنه لا يمكن افتراض التناسب (من مقدمتين) إلا إذا تم نفي التناسب تحديدًا باعتراض من باب الكفاية .

في الواقع، يمكن لمبدأ "دايو " أن يقيد، بشكل مصطنع (أي بأمر إلهي أو عرف حاخامي)، حجة تصاعدية فقط. في هذه الحالة، يتم تجاهل المقدمة الإضافية المتعلقة بالتناسب، ويقتصر الاستنتاج على بُعده من باب أولى (حيث يكون الحد الفرعي متطابقًا في المقدمة الصغرى والاستنتاج) ويُحرم من بُعده التصاعدي (حيث يكون الحد الفرعي أكبر أو أصغر في المقدمة الصغرى منه في الاستنتاج). من الواضح أنه إذا كانت مقدمة التناسب حقيقة طبيعية، فلا يمكن تجاهلها منطقيًا أبدًا؛ ولكن إذا كانت هذه المقدمة "مصطنعة" بالفعل (أي أمر إلهي أو عرف حاخامي)، فإنه يمكن تجاهلها في حالات محددة. فعلى سبيل المثال، على الرغم من أن الثواب والعقاب يخضعان عادة لمبدأ "العين بالعين"، إلا أنه من الممكن التخلي عن العدالة الصارمة لهذا القانون في ظروف استثنائية بدافع الرحمة، وقد يكون الثواب أكبر مما هو متوقع أو العقاب أقل مما هو متوقع.

شبّه بعض المعلقين (مثل ماكوبي) مبدأ "دايو" بمبدأ الاستدلال. إلا أن هذا التشبيه غير دقيق لعدة أسباب. فبدايةً، وكما رأينا، فإن الحجة المنطقية التي يمكن التحقق من صحتها شكليًا، من باب أولى، تتوافق بالضرورة مع مبدأ الاستدلال. في الحقيقة، لا حاجة للرجوع إلى مبدأ الاستدلال للتحقق من صحة النتيجة، إذ يتم التحقق منها شكليًا، ومبدأ الاستدلال ليس إلا ملاحظة لاحقة، أي بيان لشيء مشترك بين جميع الحجج الصحيحة. ورغم فائدته 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.

بالنسبة لعلم المنطق، وبشكل أوسع لعلم المعرفة والوجود، فإن الحجة من باب أولى والقيود المفروضة عليها بموجب مبدأ الاستدلال تُعدّ ظواهر طبيعية (مجردة) . والتركيز هنا على كلمة "طبيعية". فهي ليست منحة إلهية (إلا بقدر ما يمكن اعتبار جميع الظواهر الطبيعية من قِبل المؤمنين من خلق الله)، ولا مفروضة من قِبل سلطة فردية أو جماعية، سواء كانت دينية أو علمانية، حاخامية أو أكاديمية، ولا هي بنى اصطناعية متفق عليها أو خيارات اعتباطية. إنها رؤى عقلانية شاملة، وأدوات قاطعة للعقل الخالص، تتوافق مع "قوانين الفكر" التي تُسهم في تحسين معرفتنا.

تتمثل القوانين الثلاثة الأولى في **قبول الحقائق كما هي** (قانون الهوية)، **وبطريقة متسقة** (قانون عدم التناقض)، **ودون إغفال أي بيانات ذات صلة، سواء كانت مؤيدة أو معارضة.** (قانون الوسط المرفوع)؛ الرابع هو مبدأ الاستقراء والخامس هو مبدأ الاستنتاج.

للتوضيح: بالنسبة للمنطق كمشروع علمي مستقل ومحايد، لا يوجد أي لبس أو شك في أن الحجة من باب أولى، إذا بُنيت بشكل صحيح، وكانت نتيجتها مطابقة تمامًا للمقدمة الصغرى، تُعد استدلالًا صحيحًا. وبالنظر إلى مقدمتيها، فإن نتيجتها (غير النسبية) تتبع بالضرورة؛ أي أنه إذا سُلِّم بصحة المقدمتين، فلا بد من التسليم بصحة النتيجة أيضًا. علاوة على ذلك، يتطلب الوصول إلى نتيجة تصاعدية معلومات إضافية؛ فبدون هذه المعلومات، ستكون النتيجة النسبية مغلوطة. يمكن صياغة مبدأ للاستدلال لتذكير الناس بأن هذه المعلومات الجديدة لا يمكن استنباطها من العدم ؛ ولكن هذا المبدأ ليس ضروريًا للمختصين.

قد يبدو هذا بديهيًا للكثيرين، لكن دارسي التلمود أو طلابه الذين تلقوا تدريبًا تقليديًا قد لا يدركونه. لذا كان من الضروري هنا توضيح المسائل المنطقية أولًا، قبل الخوض في نصوص التلمود. لفهم مغزى نصوصه وتقييمها، لا بد للقارئ من امتلاك قدر من المعرفة المنطقية.

أن فهم "قال فاخومر" كظاهرة منطقية طبيعية مقبول، صراحةً أو ضمنًا، لدى معظم المفسرين. فعلى سبيل المثال، يصف الحاخام أدين شتاينسالتز، في معجمه لمبادئ التأويل التلمودية، " قال فاخومر" بأنه "استدلال منطقي

جوهري" [81]. ويقول الحاخام ج. إيمانويل شوخيت ذلك بوضوح أكبر: " قال فاخومر حجة منطقية بديهية" [82]. كما يتبنى العديد من المفسرين، ولا سيما علماء المنطق، مساواة مبدأ "دايو" بمبدأ الاستدلال. فعلى سبيل المثال، بعد اقتباس القول الحاخامي "يكفي أن يكون القانون المتعلق بالشيء المستنتج مكافئًا للقانون الذي استُنتج منه"، يكتب فينتورا بوضوح شديد: "نحن هنا ضمن حدود المنطق الصوري، الذي بموجبه يجب ألا يكون استنتاج القياس المنطقي أوسع من مقدماته" [83].

مع ذلك، وكما سنكتشف لاحقًا [في AFL]، فإن السبب الرئيسي وراء عدم جدوى مساواة مبدأ "دايو" بمبدأ الاستنتاج هو أنها خاطئة. صحيح أن هناك تطبيقات يتوافق فيها أمر "دايو" مع مبدأ الاستنتاج، لكن هناك أيضًا تطبيقات يختلف فيها المعنى. المعلقون الذين اعتبروهما متساويين لم يضعوا في اعتبارهم سوى الحالات الأولى؛ أما عند النظر في الحالات الأخيرة، فيجب أن نعترف بأن المبدأين مختلفان تمامًا.

5. تحليل سفر العدد 12: 14-15

[إن العدد 12:14-15 هو مقطع من التوراة يلعب دورًا مهمًا في الجمارا، في بابا قاما 25أ، حيث يتم استخدامه كمثال توضيحي لقاعدة التفسير الحاخامي لـ "قال فاخومر" (حجة من باب أولى) وكتبرير لمبدأ "دايو" (الكفاية) المصاحب له والذي تم صياغته في المشناه BQ 2:5.]

---

[81] ص 139. ترجمتي من الفرنسية (لسوء الحظ، لدي نسخة فرنسية فقط في وقت كتابة هذا النص).

[82] في محاضرة فيديو متاحة على الإنترنت على الرابط: www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1158797/jewish/Rules-One-and-Two-of-Torah-Elucidation.htm، تجدر الإشارة إلى أنه يقبل فكرة الجمارا القائلة بأن الحجة الواردة في سفر العدد 12:14 ستؤدي منطقيًا إلى استنتاج "أربعة عشر يومًا" بدلًا من "سبعة أيام"، لولا مبدأ "دايو ". ويذكر تعليق آخر على الإنترنت: "على عكس "جزيرة شفاه"، لا يلزم قبول استنتاج "كال فاخومر" كتقليد من المعلم، لأنه قائم على المنطق"؛ انظر هذا الرابط: www.dafyomi.shemayisrael.co.il/bkama/backgrnd/bk-in-025.htm.

[83] في ملحق الفصل الثامن من كتاب "مصطلحات المنطق" (كتاب موسى بن ميمون عن المنطق، ص ٧٧). فنتورا هو المترجم والمعلق (بالفرنسية). أما الترجمة إلى الإنجليزية فهي من إعدادي. من الواضح أنه يستخدم كلمة "قياس منطقي" بمعناها العام (أي كدلالة على أي نوع من أنواع الاستدلال، وليس فقط الصيغة القياسية).

ينبغي أن يكون سبب تركيز الجمارة على هذا المقطع من التوراة تحديدًا واضحًا. فهذه هي الحجة الوحيدة من باب أولى في التناخ بأكمله التي نطق بها الله وتتعلق باستنتاج عقوبة لجريمة محددة. لم ينطق الله بأي من الحجج الأربع الأخرى من باب أولى في التوراة [84]. ومن بين الحجج التسع الأخرى من باب أولى في التناخ التي نطق بها الله، تتعلق اثنتان منها بعقاب على الذنوب، لكن ليس بشكل كافٍ لتوجيه الحكم القانوني [85]. من الواضح أن المشناه BQ لا يمكن تفسير الآية 2:5 إلا من خلال التوراة عبر سفر العدد 12: 14-15. وهذا المقطع يقول:

---

84 إحدى هذه الروايات هي رواية ليمخ (تكوين 4: 24)، وأخرى رواية إخوة يوسف (تكوين 44: 8)، واثنتان رواية موسى (خروج 6: 12 وتثنية 31: 27). ويمكن تفسير حجة ليمخ على أنها تتعلق بعقوبة، لكن المتحدث مستهجن أخلاقياً، وتصريحه أقرب إلى التباهي المفعم بالأمل منه إلى حكم قانوني موثوق.

85 الحجتان موجودتان في إرميا ٢٥: ٢٩ و٤٩: ١٢. ومضمونهما: إذا كان الأبرياء نسبيًا سيئين بما يكفي للعقاب، فإن المذنبين نسبيًا سيئون بما يكفي للعقاب أيضًا. أما الحجج السبع الأخرى، من باب أولى، الواردة في سفر الناخ والتي نطق بها الله، فهي: إشعياء ٦٦: ١، إرميا ١٢: ٥ (٢) و٤٥: ٤-٥، حزقيال ١٤: ١٣-٢١ و١٥: ٥، يونان ٤: ١٠-١١. تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن حزقيال ٣٣: ٢٤ نطق به الله أيضًا، فإن الحجة (المغلوطة) التي يصفها ليست من كلامه، بل هو مجرد اقتباس من بعض الناس.

14. لو أن أباها بصق في وجهها، ألا ينبغي لها أن تختبئ خجلاً سبعة أيام؟ فلتبقى حبيسة خارج المحلة سبعة أيام، وبعد ذلك تُعاد.
15. فبقيَت مريم حبيسة خارج المحلة سبعة أيام، ولم يسافر الشعب حتى أُعيدت.

يمكن تفسير الآية 14 على أنها *qal vachomer* على النحو التالي:

إن إثارة غضب الله (P) يُعدّ ذنبًا أعظم (R) من إثارة غضب الأب (Q). (المقدمة الكبرى).

إن إثارة استياء الأب (Q) أمرٌ مُهين (R) بما يكفي لتبرير العزل لمدة سبعة أيام (S). (فرضية ثانوية).

لذلك، فإن إثارة سخط الله (P) يُعدّ إهانة (R) تستوجب العزلة لمدة سبعة أيام (S). (الخلاصة).

هذه الحجة، كما أعدت صياغتها هنا قليلاً، هي حجة صحيحة من باب أولى من النوع الإيجابي الذاتي (من الأدنى إلى الأعلى) [86]. وقد استلزم الأمر مني بعض التفسير لصياغتها بهذا الشكل القياسي [87]. اعتبرتُ صورة والدها وهو يبصق في وجهها (12:14) دلالة على "استياء الأب" الناجم، قياساً على السياق، عن سوء سلوك افتراضي من جانبها [88]. لم يُذكر هنا شيء عن "استياء الله"؛ وهذا أيضاً استنتجته من السياق، أي إصابة مريم فجأة بـ"البرص" (12:10) من الله، الذي بدا عليه الغضب (12:9) بسبب كلامها السيئ عن موسى (12:1). هذا الأخير هو "ذنبها" في الموقف الحالي، وهذا المصطلح (أو مصطلح مشابه له) ضروري كمصطلح وسيط في الحجة.

إنّ الفرضية الكبرى، التي تنصّ على أنّ إغضاب الله يُعدّ ذنبًا "أشدّ خطورة" من إغضاب الأب، هي إضافة لاحقة، إذ من الواضح أنّها غير واردة في النصّ. وقد تمّت صياغتها وفقًا للموادّ المتاحة بهدفٍ صريحٍ هو تمكين

---

86 في الواقع، سيكون من الأدق تصنيف هذه الحجة على أنها حجة سابقة إيجابية، لأن المسند S (الذي يستوجب العزل لمدة سبعة أيام) لا يُطبق على Q أو P (الذي يسبب الاستياء)، بل على فاعل الأخير (أي الشخص الذي تسبب في الاستياء). بمعنى آخر، التسبب في الاستياء يستلزم استحقاق العزل. لكنني سأترك الأمور على حالها هنا تبسيطًا للأمر.

87 أقول "من جانبي" للاعتراف بالمسؤولية - ولكن بالطبع، فإن الكثير من القراءة الحالية ليست أصلية للغاية.

88 النص العبري يقول "ووالدها، إلخ"؛ والترجمة إلى "إذا كان والدها، إلخ" تعود، على ما يبدو، إلى تفسير راشي "للإشارة إلى أن البصق لم يحدث في الواقع، ولكنه مجرد افتراض" (متسوداه تشوماش مع راشي على: www.tachash.org/metsudah/m03n.html#fn342).

استنتاج النتيجة من الفرضية الصغرى. ويمكن استنتاج جملة "العزلة" في الفرضية الصغرى، والمتعلّقة بإغضاب الأب، من عبارة " ألا ينبغي لها أن تختبئ خجلًا سبعة أيام؟ ". ويمكن اعتبار الجملة المقابلة في النتيجة المفترضة، والمتعلّقة بإغضاب الله، استنتاجًا ممكنًا بفضل الاستدلال من باب أولى.

فيما يتعلق بمصطلح "العزلة"، فقد اخترته لأنه يمثل أرضية مشتركة مفاهيمية بين "الاختباء خجلاً" و"الحبس خارج المعسكر". لكن من منظور نقدي أكثر دقة، سيُشكك هذا المصطلح، لأن "الاختباء خجلاً" فعل طوعي يمكن القيام به داخل المعسكر، بينما يبدو أن "الحبس خارج المعسكر" يشير إلى سجن قسري من قبل السلطات خارج المعسكر. مع ذلك، إذا التزمنا بالفروق الجوهرية بين هاتين النتيجتين، فلا يمكننا الادعاء بصحة الحجة المزعومة من باب أولى. فبحسب المنطق الصارم، لا يمكننا الحصول على معلومات إضافية في استنتاج حجة استنتاجية (سواء كانت من باب أولى أو قياسًا منطقيًا أو غير ذلك) أكثر مما ورد في مقدماتها.

بمعنى آخر، على الرغم من أنه يمكننا، منطقيًا، استنتاج "العزلة" من عبارة "الاختباء خجلًا" (لأن الأولى نوع من الثانية)، إلا أنه لا يمكننا استنتاج "الحبس خارج المخيم" من "العزلة" (لأن الأولى جنس من الثانية). ففعل ذلك يُعدّ استدلالًا غير مشروع وفقًا لقواعد القياس المنطقي، أي أنه مغالطة. وعليه، فإن الاستنتاج الصحيح من باب أولى هو إما "ستختبئ خجلًا سبعة أيام" أو بشكل أعم "ستُعاني العزلة سبعة أيام". على أي حال، لا يمكن اعتبار جملة "ستُحبس خارج المخيم سبعة أيام" استنتاجًا من باب أولى، بل يجب اعتبارها جملة منفصلة. وأمر إلهي إضافي يقضي بأنه حتى لو لم تختبئ طواعية، فيجب إجبارها على ذلك رغماً عنها (أي سجنها).

يمكننا بالطبع، من جهة أخرى، أن ندّعي أن الحجة تهدف إلى تصعيد الموقف تدريجيًا بدلًا من كونها حجة من باب أولى. بمعنى آخر، قد يكون استنتاج "يجب حبسها خارج المخيم سبعة أيام" مستنتجًا من المقدمة الصغرى "ستختبئ خجلًا سبعة أيام" - بما يتناسب مع جسامة الذنب، بمقارنة ذلك مع الأب ومع الله. ولكي نقبل بهذا، يجب أن نفترض مقدمة إضافية ضمنية تنص على وجود علاقة تناسبية بين أهمية ضحية الذنب (الأب، الله) والعقاب اللاحق على الجاني (العزل الطوعي، النفي القسري، والسجن).

ومن النقاط الجديرة بالذكر عقوبة البرص. يركز الجميع على عقوبة مريم بالطرد من المجتمع لمدة أسبوع، لكن هذه ليست عقوبتها الوحيدة. فقد ابتُليت في هذه الأثناء بمرض مُرعب، بينما الابنة المفترضة التي أغضبت والدها لا تُصاب بمثل هذا البلاء. لذا، فإن العقوبتين ليستا متطابقتين كما قد يبدو عند

الحكم عليهما بالرجوع فقط إلى أيام العزلة السبعة. وهنا أيضًا، قد نشك في صحة حجة "من باب أولى". يمكن دحض هذا الاعتراض بالإشارة إلى أن بصاق الأب هو المُرادف للبرص. لكن بالطبع، يختلف البلاءان اختلافًا كبيرًا في شدتهما؛ لذا يبقى الشك قائمًا.

لذا، يجب علينا هنا أن نعترف مجددًا بأن هذا الاختلاف في العقوبة بين الحالتين لا يستند إلى حجة "من باب أولى" فحسب، بل إلى قضاء إلهي منفصل وإضافي. أو، بدلاً من ذلك، إلى حجة "تصاعدية" مناسبة، لا يُطبَّق عليها أي " يوم" لاحقًا. ويمكننا أيضًا معالجة هذه الصعوبة بالقول إن عقوبة البرص كانت واقعًا قائمًا، من صنع الله، قبل صياغة حجة "من باب أولى"؛ بينما تتعلق الأخيرة فقط بالعقوبة التي لم تُطبَّق بعد ، بتدخل بشري - أي العزلة لمدة سبعة أيام. وبالتالي، فإن الحجة تتعلق عمدًا بالجزء الأخير من عقوبة مريم فقط، ولا يُمكن انتقادها لتجاهلها الجزء الأول.

ربما يُمكن إنكار وجود أي نوع من الحجة من باب أولى هنا. يُمكننا أيضاً اعتبار جملة " لتُحبس خارج المخيم سبعة أيام " بمثابة مرسوم مستقل. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فما فائدة العبارة البلاغية " لو بصق أبوها في وجهها، ألا ينبغي لها أن تختبئ خجلاً سبعة أيام؟ "، وكيف نفسر تزامن "سبعة أيام" من العزلة في الحالتين؟ من الواضح أن هناك نوعاً من التناظر بين هاتين الجملتين، وتُستخدم حجة "من باب أولى" أو "التصاعد" لربطهما معاً بشكل مقنع. وبالتالي، على الرغم من إمكانية إثارة اعتراضات مختلفة بشأن صيغة "من باب أولى" أو صحة حجة التوراة، يُمكننا القول إنه بالنظر إلى جميع الجوانب، فإن القراءة التقليدية للنص على أنها "قول واحومر" معقولة. يُمكن تبرير هذه القراءة بشكل أكبر إذا تم اعتبارها، من بعض النواحي، "تصاعداً"، وليس "من باب أولى" فقط.

ما فائدة العبارة: "وبعد ذلك تُعاد"؟ لاحظ أنها لم تُذكر في تحليلي السابق. هل نقرأها ببساطة على أنها توضح ما هو ضمني في عبارة " لتُحبس خارج المخيم سبعة أيام "؟ حسنًا، هذه العبارة لا تعني بالضرورة إعادتها إلى المخيم بعد سبعة أيام؛ فقد يكون المقصود إطلاق سراحها من السجن (حيث كانت محبوسة)، ولكن ليس بالضرورة إعادتها من "خارج المخيم". إذن، تُضيف العبارة المذكورة معلومات. في نهاية الأيام السبعة، تُطلق سراح مريم من السجن ومن النفي من المخيم القبلي.

ثمة تفسير آخر محتمل لهذه العبارات، وهو قراءة عبارة " لتُحبس خارج المعسكر سبعة أيام " على أنها تعني عقوبة لا تقل عن سبعة أيام، بينما تعني عبارة "وبعد ذلك تُعاد" أن العقوبة لا يجب أن تتجاوز سبعة أيام (أي أن "بعد ذلك" تُفهم على أنها "مباشرة بعد ذلك"). فهي تُحدد حدًا أدنى وحدًا أقصى، بحيث تُفرض سبعة أيام بالضبط . والواضح في كل الأحوال أن

"العزل لمدة سبعة أيام" مذكورة صراحةً وضمنًا في كل من المقدمة الصغرى والنتيجة؛ **ولم يُذكر أي مقدار آخر، مثل أربعة عشر يومًا، على الإطلاق** ، لاحظ جيدًا. وهذا مؤشر إيجابي على أننا نتعامل أساسًا مع حجة من باب أولى بحتة، حيث إن القاعدة المنطقية للاستمرارية بين المعلومات المعطاة والمستنتجة مُطبقة (إلى هذا الحد).

كما سنرى عند تناولنا لمعالجة الجمارا [في AFL]، فرغم عدم وجود ذكر صريح لأربعة عشر يومًا في خاتمة التوراة، فليس من المستبعد أن يكون المقصود ضمنيًا أربعة عشر يومًا (مما يوحي بتدرج تدريجي من سبعة إلى أربعة عشر يومًا)، ولكن تم تخفيف هذا الحكم الأشد لاحقًا (بالعودة إلى سبعة أيام) بموجب مرسوم إلهي إضافي (مبدأ دايو تحديدًا) وهو أيضًا ضمني في التوراة. بعبارة أخرى، بينما تختتم التوراة ظاهريًا بحكم سبعة أيام، فقد يكون هذا استنتاجًا نهائيًا (مع أحداث غير مذكورة وقعت في الفترة الفاصلة) وليس استنتاجًا فوريًا. لا يوجد في التوراة ما يشير إلى هذا التفسير التدريجي، ولكن لا يوجد ما ينفيه أيضًا. هذا كل ما يتعلق بتحليلنا للآية 14.

لنلقِ نظرةً سريعةً الآن على الآية 15: " فحُبست مريم خارج المحلة سبعة أيام، ولم يسافر الشعب حتى أُعيدت ". يُفهم من هذه الآية بوضوح أنها تُخبرنا بأن الحكم الوارد في الآية 14 قد نُفِّذ كما هو مُقرر - فقد حُبست مريم بالفعل خارج المحلة لمدة سبعة أيام بالضبط، وبعدها أُطلق سراحها وعادت إلى المحلة، كما هو مُقرر. ويمكننا أيضًا اعتبارها تأكيدًا للاستدلال الوارد في الآية السابقة - أي أنها تُخبرنا بأن النتيجة الظاهرة هي النتيجة التي اعتمدتها محكمة موسى ونفذتها. سننتقل الآن [في AFL]، لنرى كيف فسّرت الجمارة هذه المادة أو استخدمتها بطرقٍ مُختلفة.

لكن دعونا أولاً نلخص نتائجنا. يمكن تفسير الآيتين 14-15 من سفر العدد 12، مع بعض التفسير والتأويل، على أنهما حجة من باب أولى. إذا كانت هذه الفقرة من التوراة بالفعل حجة منطقية ، فهي ليست حجة صريحة تماماً . لكنها ضمنية جزئيًا (ساتوم). من بعض النواحي، سيكون من الأنسب اعتبارها تصاعدًا تدريجيًا، بدلًا من اعتبارها من باب أولى. بل يمكن قراءتها على أنها ليست جملة " قال فاخومر" على الإطلاق؛ لكن بعض عناصر النص ستكون حينها صعبة التفسير.

لذا، من المعقول إدخال حجة من باب أولى في النص، كما فعلنا سابقًا وكما جرت العادة في اليهودية. مع ذلك، لا بد من التأكيد على أن هذه القراءة تبدو متكلفة بعض الشيء إذا أُخذت حرفيًا، لوجود عناصر غير متناظرة في المقدمة الصغرى والنتيجة. لا يمكننا استخلاص استنتاج صحيح من باب أولى دون التغاضي عن هذه الصعوبات التقنية. ومع ذلك، ثمة تناظر كافٍ بين هذه العناصر يوحي بوجود حجة من باب أولى قوية تتوافق مع شرط

الاستمرارية المنطقي (أي مع مبدأ الاستدلال). يمكن، بل يجب، اعتبار العناصر التي لا تُفسَّر بحجة من باب أولى أحكامًا منفصلة وإضافية. أو يمكن تفسيرها باستخدام حجج تصاعدية.

في هذا القسم، أجرينا تحليلًا نصيًا صريحًا وموضوعيًا لسفر العدد ١٢: ١٤-١٥. وقد تم ذلك عمدًا من منظور منطقي علماني. سعينا إلى تحديد ما يقوله النص قيد الدراسة بموضوعية (بغض النظر عن دلالته الدينية)، وما هي أجزاؤه وكيفية ترابطها، وما هو دورها في النص ككل. والأهم من ذلك، كان هدف هذا التحليل هو معرفة العلاقة التي قد تربط هذه الفقرة من التوراة بحجة "من باب أولى" ومبدأ " دايو" : هل يحتوي النص بوضوح لا لبس فيه على هذا النوع من الحجة ومبدأه المصاحب، أم أننا نستنتجهما منه؟ هل الاستدلال المقترح صحيح، أم أنه متكلف بعض الشيء؟

أجبنا على الأسئلة بأمانة قدر استطاعتنا، دون تحيز، وخلصنا إلى أنه، رغم الصعوبات المختلفة، يمكن تقديم حجة منطقية لتفسير النص تفسيرًا صحيحًا من باب أولى. كان لا بد من طرح هذه الأسئلة والإجابة عليها قبل أن نتناول تفسير الجمارة لسفر العدد ١٢: ١٤-١٥، لأن هذا التفسير يختلف في بعض جوانبه اختلافًا ملحوظًا عن القراءة البسيطة. لا يمكننا إدراك دلالات النص كاملةً دون وجود منظور علمي أكثر حيادية للمقارنة. ما قمنا به حتى الآن، إذن، هو مجرد تمهيد، لتسهيل وتعميق فهمنا لمنهج الجمارة في حجة " قال فاخومر" ومبدأ "دايو" عندما نتناوله.

ثمة نقطة أخرى جديرة بالذكر هنا. كما ذكرنا سابقًا، فإن سبب تركيز الجمارة على سفر العدد ١٢: ١٤-١٥ تحديدًا هو ببساطة أن هذا المقطع هو الوحيد الذي يمكن استخدامه لتأسيس المشناه BQ ٢: ٥ على التوراة. ومع ذلك، ورغم أننا بيّنا إمكانية استخدام سفر العدد ١٢: ١٤-١٥ لهذا الغرض، فإن القياس ليس دقيقًا تمامًا. فبينما يتعلق مبدأ "دايو" في المشناه باستنتاج المحكمة الحاخامية من قانون (عقوبة جريمة، تحديدًا) صريح في التوراة إلى قانون غير صريح فيها (بالالتزام بالعقوبة نفسها، بدلًا من تحديد عقوبة متناسبة)، فإن مبدأ "دايو" الضمني (بحسب معظم القراءات) في سفر العدد... 15-12:14 يتعلق بحجة تكون مقدماتها ونتائجها كلها في التوراة، وعلاوة على ذلك، فإنه يستنتج العقوبة (لإهانة مريم لجلالة الملك) التي يتعين على المحكمة تنفيذها عن طريق الاشتقاق من عقوبة (لإساءات الابنة لأبيها) والتي يمكن وصفها بأنها أخلاق بديهية أو من الناحية الاجتماعية بأنها تقليد ثقافي سابق للتوراة.

فلو اعتبرنا (كما هو ممكن) العقوبتين المذكورتين في سفر العدد ١٢: ١٤-١٥ (للابنة ومريم) عقوبتين إلهيتين، لما استطعنا القول بمصداقية أن

العقوبة الثانية (لمريم) تُستنتج من باب أولى من الأولى (للابنة). لذا، فإن مقدمة قضية مريم ليست حجيةً بالقدر الكافي لتكون قياسًا دقيقًا لمقدمة التوراة في قضية المشناه. فجوهر مبدأ كفاية المشناه هو أن المحكمة يجب أن تكتفي بإدانة مرتكب الجريمة الأكبر بنفس العقوبة التي تدين بها التوراة مرتكب الجريمة الأصغر، بدلًا من عقوبة أكبر نسبيًا، على أساس أن العقوبة الوحيدة المبررة صراحةً في التوراة، والتي يمكن استنتاجها بيقين، هي العقوبة نفسها. أي أن جوهر حكم المشناه هو أن المقدمة أقوى من النتيجة، بينما في سفر العدد... في المثال المذكور في الآيتين ١٤:١٢-١٥، لا ينطبق هذا الأمر تمامًا. بمعنى آخر، على الرغم من إمكانية الاستناد جزئيًا إلى تفسير المشناه في سفر العدد ١٤:١٢-١٥، إلا أن هذا الاستناد يعتمد على تفسيرنا لبعض جوانب المشناه في سياق التوراة. أي أن العلاقة المفاهيمية بينهما متبادلة وليست أحادية الاتجاه.

7. مساهمة لويس جاكوبس

مقتبس من: منطق فورتوري *(2013)*، الفصل *16:4*.

"الفكر الحاخامي في التلمود " (2005) للويس جاكوبس على مقال مخصص لـ"حجة قال وحمير في العهد القديم" [89]. سنحلل هنا المساهمات الواردة في هذا المقال المتأخر (توفي جاكوبس رحمه الله عام 2006). بعد أن قرأت العديد من مؤلفاته [قبل أن أطلع على هذا المقال عام 2013]، ونشأت لديّ إعجاب حقيقي بهذا العالم، سررتُ كثيرًا برؤية المزيد من إسهاماته. لكن ما أحزنني هو أن جاكوبس لم يذكر في مقاله أي شيء عن مساهماتي في الموضوع نفسه في كتابي " المنطق اليهودي " (1995)، مع أنه نُشر قبل مقاله بعشر سنوات تقريبًا. أنا متأكد من أنه كان سيستفيد منه لو قرأ ذلك العمل.

1. مقارنة التعدادات

سنبدأ بمقارنة قائمة عبارات " قال فاخومر" التوراتية التي وضعها جاكوبس في مقالته الأخيرة مع القائمة الواردة في كتابي " المنطق اليهودي والنتائج اللاحقة" [90]. أشعر بضرورة إجراء هذه المقارنة، إنصافًا لكلٍّ منا. بدمج القائمتين، نحصل على ما لا يقل عن 46 مثالًا [جميعها مُدرجة ومُحللة في الفصل السابع من هذا المجلد]. يبدو أن قائمة جاكوبس تستند، إلى حد كبير إن لم يكن كليًا، إلى عملٍ يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر **لولف أينهورن** من

---

89 انظر الفصل 12، الصفحات 109-116.

90 وبالتحديد، الآية 37 من الإصحاح 17 من سفر صموئيل الأول، الواردة في الملحق 4 من كتاب "الترجمة"، والتي لفت انتباهي إليها شفهيًا مارك ليرو (من جنوب أفريقيا، زميل لي في المكتب الذي كنت أعمل فيه) عام 2001. وقبل ذلك (عام 1998)، عثرتُ على حالة أخرى بالصدفة، وهي: الآية 10-11 من الإصحاح 4 من سفر يونان . وفي أغسطس 2012، عثرتُ على حالة أخرى، وهي الآية 13-21 من الإصحاح 14 من سفر حزقيال، من خلال البحث عن عبارات رئيسية على الموقع الإلكتروني www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm . والجدير بالذكر أن هذا البحث الأخير لم يُسفر إلا عن 19 حالة: 13 حالة تحتوي على عبارة "كم أكثر" و6 حالات تحتوي على عبارة "كم أقل"؛ ولم تكن هناك أي حالات تحتوي على العبارات الرئيسية "كل أكثر/أقل" و"(كم/كذا) أكثر/أقل".

غرودنو [91]، والذي لم أطلع عليه، ولكنه يُقال إنه يحتوي على 40 مثالًا [92]. من المفترض أن جاكوبس رفض بعضًا من هذه الأمثلة، إذ لم يُدرج سوى 35 مثالًا فقط؛ لكنه لم يُحدد الأمثلة التي رفضها أو حتى سبب رفضه لها [93]. كما لم يُوضح جاكوبس ما إذا كانت أيٌّ من الأمثلة التي أدرجها من اكتشافاته الخاصة، أم أنها جميعًا مُدرجة في قائمة أينهورن.[94]

---

91 زئيف وولف أينهورن (ماهارزاف)، غرودنو، ليتوانيا، 1813- 1862. سيفر مدراش تنعيم ، 1838.

92 ويضيف جاكوبس أن "معلقين آخرين توصلوا إلى نتائج مماثلة" - لكنه لا يذكر أي معلقين، ولا ما هي هذه النتائج، ولا يقارن بينها.

93 ويخبرنا أن بعض الحالات التي اقترحها باحثون مختلفون "يجب رفضها باعتبارها بعيدة المنال ومشكوك فيها"، لكنه للأسف لا يقوم بعملية الفرز علنًا، ويعلن بثقة مفرطة أن قائمته "تحتوي على جميع المراجع المؤكدة".

94 يذكر غولتزبيرغ، في مقالته لعام ٢٠١٠ بعنوان "حجة من باب أولى في التلمود" [التي أراجعها في AFL]، "حجج من باب أولى المنسية"، دون أن يحدد عددها أو يسردها. ويبدو أنه يستقي هذه المعلومات من كتاب موشيه كوبل "ما وراء الهالاخا: المنطق والحدس وتطور الشريعة اليهودية" (نورثفيل، نيوجيرسي، جيسون آرونسون، ١٩٨٧). ولأنني لم أطلع على هذا العمل الأخير، فلا يمكنني الجزم بأنه أكثر إفادة من ذلك. تجدر الإشارة إلى أن جاكوبس لم يذكر كتاب كوبل، وهو أقدم من كتابي.

24	كلانا لديه
14	أملك، وهو يفتقر
8	هو يملكها، وأنا أفتقر إليها.

أتفق أنا وجاكوبس في 24 مثالًا. تشمل هذه الأمثلة بالطبع الأمثلة العشرة الشهيرة الواردة في سفر التكوين ربا 92:7؛ وهي: سفر التكوين 44:8، وسفر الخروج 6:12، وسفر العدد 12:14-15، وسفر التثنية 31:27، وسفر صموئيل الأول 23:3، وسفر إرميا 12:5 (حالتان)، وسفر حزقيال 15:5، وسفر الأمثال 11:31، وسفر أستير 9:12. ومن المثير للاهتمام، ربما لأن مثال سفر التكوين 44:8 مذكور صراحةً أولًا، ثم يقول الحاخام إسماعيل: "هذا أحد الأمثلة العشرة لكلمة ' قال وهوميʾ في التوراة"، يقترح جاكوبس أن المثال الأول فقط من هذه الأمثلة العشرة كان موجودًا في الأصل في المدراش، قائلًا: "فيما يُرجح أنه شرح تحريري، أو حتى لاحق، يذكر المدراش الأمثلة التسعة الأخرى" بعد ملاحظة الحاخام إسماعيل [95].

يكشف جاكوبس عن حالتين أخريين ذُكرتا في نفس المدراش لكنهما لم تُدرجا ضمن الحالات العشر، وهما: تكوين 4: 24 ("إذا تُقِف عن قايين سبعة أضعاف، فإن لامخ سبعة وسبعون ضعفًا.")، والتي كنتُ أعرفها مسبقًا بفضل راشي؛ وتكوين 17: 20-21، والتي لم أكن أعرفها، ولذا أدرجتها تحت فئة "له، وأنا ناقص" لاحقًا [96]. ومن المثير للاهتمام أن المدراش يسرد عشر حالات فقط من حجة "من باب أولى" في صفحة لاحقة، على الرغم من أن المجلد نفسه يذكر حالتين أخريين في وقت سابق! هذا التناقض يُشير بالتأكيد إلى وجود تنقيح متتابع للعمل.[97]

إن عدم ذكر المدراش لحالاته الاثنتي عشرة دفعة واحدة أمرٌ غير مفهوم، إلا إذا استخدم مؤلفه معايير اختيار غير محددة. ربما تم استبعاد حالة تكوين 4:24 باعتبارها حالة "شريرة"، وحالة تكوين 17:20-21 باعتبارها حالة

---

95 ومن المثير للاهتمام أن الحاخام إسماعيل لا يذكر هنا العدد 12:14-15، الذي يلعب دورًا مهمًا في تفسير الجمارا لميشناه بابا قاما 2:5.

96 لكن هذا فقط، كما اتضح، كحالة ضمنية؛ وليس كحالة صريحة.

97 يستند تعليق يعقوب إلى ملاحظةٍ من ثيودور-ألبك، محرر طبعة سفر التكوين ربا التي يشير إليها. في تلك الطبعة، يقع 92:7 في الصفحتين 1145-1146، بينما يقع 4:24 و17:20-21 في الصفحة 225. ويخبرنا يعقوب أيضًا (في الحواشي، الصفحة 116) أن يلكوت، 1 صموئيل 132 "يشير إلى عشرة ولكنه يذكر تسعة فقط" (دون أن يحدد أيها محذوف)؛ وأن تكوين 4:24 مذكور أيضًا كـ "قال فاخومر" في أبوت دي-رابي ناثان (النسخة ب) 44 وفي جيه تي سنح. 10:1 (27د).

"ضمنية" [98]. تفسير آخر محتمل هو إضافة هاتين الحالتين لاحقًا. والسؤال المطروح هنا هو جزء من سؤال أوسع، سبق أن طرحته في كتابي "المنطق اليهودي" : كيف أغفل مؤلف المدراش، الذي يُفترض أنه كان يحفظ التناخ عن ظهر قلب ولم يكن غافلًا، العديد من الحجج الأخرى التي وجدناها فيه مؤخرًا؟ إنه لغز محير. ويقر جاكوبس بهذا اللغز، قائلًا: "إن مفسري المدراش وغيرهم من العلماء في حيرة من أمر إشارة الحاخام إسماعيل إلى عشر حالات توراتية فقط". [99]

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنني لا أعتبر الآية 12 من سفر أستير 9، المدرجة في قائمة المدراش، مثالًا موثوقًا وواضحًا بما فيه الكفاية على حجة من باب أولى. هذا المثال، الذي يقول: "قتل اليهود خمسمئة رجل في قلعة شوشن، وعشرة من أبناء هامان؛ فماذا فعلوا في بقية ولايات الملك؟"، يستخدم لغةً لا [100]أعرفها مرتبطة بحجة من باب أولى. لذا، يبدو لي تفسير كلمة " كم بالأحرى" على أنها تعني "كم بالأحرى" متكلفًا بعض الشيء. أعتبر هذا، في أحسن الأحوال، حجة من باب أولى "ضمنية"، بمعنى حجة تُستنتج من النص (سنتناول هذه الحجج لاحقًا)، إذ لم يُحدد أي عدد أكبر من 500 في الخاتمة (التي تأتي على شكل سؤال). مع ذلك، ولأن هذه الحجة مقبولة عالميًا كحجة من باب أولى، لمجرد أنها من بين الحجج العشر الرئيسية المدرجة في المدراش، فإنني أعتبرها استثناءً حجة صريحة من باب أولى.

أما الحالات الثلاث عشرة المتبقية المشتركة بيننا فهي: ١ صموئيل ١٤: ٢٩-٣٠، ٢ صموئيل ١٢: ١٨، ٢ صموئيل ١٦: ١١، ١ ملوك ٨: ٢٧، ٢ ملوك ١٠: ٤، يونان ٤: ١٠-١١، أمثال ١٥: ١١، أمثال ١٩: ٧، أمثال ١٩: ١٠، أمثال ٢١: ٢٧، أيوب ٤: ١٨-١٩، أيوب ١٥: ١٥-١٦، أيوب ٢٥: ٥-٦. ولا شك أن اكتشاف هذه الحالات بشكل مستقل من قبل طرفين أو أكثر ليس بالأمر المفاجئ. فكل من يبحث عن هذا النوع من الحجج، ولديه فكرة عن كيفية سردها، سيلاحظها أثناء قراءته للكتاب المقدس. أما في حالتي، فقد

---

98 يزعم وايزمان أن عبارة "الشر" qal vachomer هي فئة حاخامية، الصفحات 174-176. أما فيما يتعلق بالحالة "الضمنية"، فانظر لاحقًا.

99 في هذا السياق يذكر جاكوبس (في حاشية) أ. شوارتز، تش. هيرشينسون، جوفي أشكينازي (في بيفه تور) وهـ. ستراك.

100 هذا الاقتباس، كغيره من اقتباسات الكتاب المقدس في هذا القسم، مأخوذ من موقع "مخون مامري" الإلكتروني www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm، والمستند إلى طبعة عام ١٩١٧ الصادرة عن جمعية النشر اليهودية. تجدر الإشارة إلى أن كلمة "ثم" هي إضافة من المترجم، وليست موجودة في النص العبري الأصلي. كذلك، علامة التعجب إضافة لاحقة، وربما كانت علامة الاستفهام أنسب. من الواضح أن المترجم تأثر بالرأي القائل بأن هذا القول من باب أولى.

كان البحث أكثر منهجية. فقد نظرتُ في صياغة الحالات المعروفة لخطاب "من باب أولى"، ثم بحثتُ عن مقاطع أخرى من الكتاب المقدس تحمل الصياغة نفسها باستخدام معجم.

فيما يتعلق بسفر يونان 4: 10-11، حيث يقول الله: «أشفقْتَ على اليقطينة التي لم تتعب في زراعتها ولم تُنبتها، التي نبتت في ليلة وهلكت في ليلة. أفلا أشفق أنا على نينوى المدينة العظيمة التي فيها أكثر من ستين ألف نسمة لا يميزون بين يمينهم وشمالهم، وبهائم كثيرة؟» مع أن هذه الحالة تفتقر إلى لغة صريحة، إلا أنها تحمل نية واضحة. لم تكن هذه الحالة موجودة في الطبعات الأولى من كتابي « المنطق اليهودي» ، ولكن بعد أن وجدتها صدفةً أضفتها (كحاشية أخيرة للفصل السادس) في يونيو 1998.

بفضل استخدامي لمعجم النصوص، لا شك أنني وجدت حالات عديدة لم تكن معروفة من قبل. الحالات الأربع عشرة التي لديّ ولم يذكرها جاكوبس هي: ١ صموئيل ١٧: ٣٧ ، ١ صموئيل ٢١: ٦ ، ٢ صموئيل ٤: ١٠-١١، ٢ ملوك ٥: ١٣، ٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤، وتكرارها في إشعياء ٣٦: ٨-٩ ، حزقيال ١٤: ١٣-٢١، مزمور ٧٨: ٢٠، مزمور ٩٤: ٩-١٠ (ثلاث مرات)، دانيال ٢: ٩ [101]، ٢ أخبار الأيام ٦: ١٨ [102]، ٢ أخبار الأيام ٣٢: ١٥. تجدر الإشارة إلى أنه بما أن جاكوبس يذكر ٣٥ حالة فقط، بينما يحصي أينهورن ٤٠ حالة، فمن المحتمل، على حد علمي، أن بعض هذه الحالات الأربع عشرة كانت معروفة للأخير ورفضها الأول. لكن يبدو ذلك غير مرجح - لماذا سيرفض جاكوبس أيًا من هذه الحالات، والتي هي جميعها واضحة وصريحة تمامًا؟

تجدر الإشارة إلى أن الآية 37 من الإصحاح 17 من سفر صموئيل الأول قد نُشرت وحُللت في الملحق الرابع من كتابي "المنطق اليهودي" (حتى عام 2001)؛ لم أكتشفها بنفسي، بل لفت انتباهي إليها قارئ يُدعى مارك ليرو (من جنوب أفريقيا). أما الآيات من 13 إلى 21 من الإصحاح 14 من سفر حزقيال فلم تُذكر في كتابي " المنطق اليهودي" ، ولم أكتشفها إلا مؤخرًا (في عام 2012). ويمكن إعادة صياغتها على النحو التالي: "يلزم قدر أكبر من الثقة الروحية لإيقاف عدد أكبر من المراسيم الإلهية السلبية مقارنةً بعدد أقل منها؛ لذلك، إذا كان رجال الدين الصالحون، مثل نوح ودانيال وأيوب،

---

101 كما أوضح في كتابي "المنطق اليهودي" (6:3)، على الرغم من أن النص المعطى لدانيال 2:9 ليس حجة من باب أولى بشكل مباشر، لأنه يتكون من أمر من الملك مقترن بتأمل في فائدته، فإن الاستدلال الذي استخدمه الملك هو بلا شك حجة من باب أولى، لدرجة أنه يمكن اعتباره كذلك بشكل صريح وفعال.

102 هذا تكرار لما ورد في سفر الملوك الأول 8:27، والذي يوجد بالفعل عند يعقوب.

يفتقرون إلى الثقة الروحية الكافية لمنع تنفيذ المراسيم الأربعة المنفصلة: السيف، والمجاعة، والوحوش الضارية، والوباء، فإنهم يفتقرون إلى الثقة الكافية لإيقاف هذه المراسيم الأربعة مجتمعة" [103]. لم يكن من السهل تحديد الحالة الأخيرة، لأنها موزعة على عدة آيات؛ وما ساعدني في العثور عليها هو العبارة المفتاحية "كم بالأحرى" (أف كي ، بالعبرية) المستخدمة فيها.

فيما يتعلق بسفر الملوك الثاني 18: 23-24 وتكرارها حرفيًا في إشعياء 36: 8-9 [104]، فقد ذُكرت في كتابي "المنطق اليهودي" ، لكنني كنت أشك فيها كثيرًا، ولذلك لم أعتبرها حينها حالات مؤكدة [105]. مع ذلك، عند مراجعة الحجة لاحقًا، اتضح لي قصدها من باب أولى. يقول راب شاكه (مبعوث ملك أشور): "الآن، أرجو منك أن تراهن مع سيدي ملك أشور، وسأعطيك ألفي حصان، إن استطعت أن تُركب عليها فرسانًا. كيف لك أن ترفض قائدًا واحدًا، حتى لو كان أصغر عبيد سيدي؟ ومع ذلك تثق بمصر في المركبات والفرسان!" يعتقد المتحدث الأشوري أن الملك حزقيا كان يأمل في الحصول على مركبات وفرسان مصريين. فقال له: «حتى لو زاد عدد فرسك بألفي حصان (وهو ما أنا على استعداد لمنحه لك)، فلن تجد محاربين يمتطونها، وبالتالي لن تتمكن من هزيمة الغزاة؛ بل إنك بدون هذه القوة الإضافية، لن تتمكن من هزيمة القوة الغازية، ولو بنسبة ضئيلة». لذلك، أعتبر هاتين الحالتين المتطابقتين من باب أولى.

2. قضايا جديدة بالنسبة لي

لننظر الآن في الحالات التي تناولها جاكوبس والتي لم أتناولها أنا . وبما أنني لم أحلل هذه الحالات من قبل، فسأفعل ذلك الآن. سأبدأ بسرد الحالات الثماني التي أعتبرها حجة صريحة من باب أولى، ثم سأتناول الحالات التي ذكرها والتي أعتبرها ضمنية في أحسن الأحوال.

قضاة ١٤: ١٦. "فقال لها (شمشون) (زوجته): ها أنا لم أخبر أبي ولا أمي، أفأخبركِ؟" هذه حالة واضحة من استخدام صيغة "قال فاخومر" ، حيث استُخدمت الكلمات المفتاحية (ها/فا) الموجودة في مواضع أخرى. لدرجة أنني أستغرب أنني لم ألحظها! ولعل السبب في ذلك هو أن كلمة "ها"

---

103 ترد الصياغة الأصلية لهذه الحجة في الفصل 8.2 من هذا المجلد.

104 إن هذا التكرار القائم على النسخ واللصق مفيد بالتأكيد لأغراض "النقد الأعلى".

105 في الفصل السادس [من كتاب JL]، حيث أكتب: "لاحظ أيضًا: قد يُفسَّر ما ورد في سفر الملوك الثاني 18: 23-24، وتكراره في سفر إشعياء 36: 8-9، للوهلة الأولى على أنه من باب المجاملة في الأسلوب. ولكن مهما حاولت، لم أتمكن من استخلاص حجة واضحة من باب المجاملة منه، مهما كان ذلك مصطنعًا وغير محتمل منطقيًا."

تُستخدم غالبًا في سياقات لا تحمل نية مسبقة، لذا لم أُدقّق في كل موضع وردت فيه.

إشعياء 66: 1. «السماء عرشي، والأرض موطئ قدمي. أين البيت الذي تبنونه لي؟ وأين الموضع الذي يكون لي مأوى؟» من الواضح أن هذه الآية تُردد صدى رسالة سفر الملوك الأول 8: 27 وسفر أخبار الأيام الثاني 6: *18* ، مع اختلاف طفيف في الصياغة؛ أي أن الله أعظم من أن يسكن في مسكن أرضي. ربما فاتني ذلك لأن الكلمة العبرية المستخدمة فيها، وهي « إيزيه» (זֶה-אֵי)، والتي تعني «ماذا؟» (أو «أيّ؟» بدلاً من «أين؟ » كما ورد في ترجمة جمعية النشر اليهودية)، لا تظهر، حسب علمي، في سياقات أخرى من باب المجاملة. ومع ذلك، فهي تبدو منطقية تمامًا كمثال على خطاب المجاملة.

إرميا ٢٥: ٢٩. «لأني ها أنا ذا أبدأ بجلب الشر على المدينة التي دُعي اسمي عليها، فهل ستفلتون من العقاب؟ لن تفلتوا من العقاب، لأني سأستدعي سيفًا على جميع سكان الأرض». هنا أيضًا، نجد الكلمات المفتاحية *hine/ve* ، والتي تشير أحيانًا إلى نية *qal vachomer* . والحجّة من باب أولى هي أنه إذا كان الله مستعدًا لجلب الشر على المدينة التي دُعي اسمه عليها، فهو بالتأكيد مستعد لمعاقبة الممالك الأقل أهمية عقابًا شديدًا.

إرميا ٤٥: ٤-٥ . «ها أنا ذا (هين)، سأهدم ما بنيت، وأقتلع ما غرست، وذلك في كل الأرض. أتطلب لنفسك أمورًا عظيمة؟ لا تطلبها، لأني سأجلب الشر على كل بشر». هنا أيضًا، نجد الكلمات المفتاحية المستخدمة هي *(هين/في)* . والحجّة الأهم هي أنه إذا كان الله مستعدًا لهدم ما بناه، فهو بالتأكيد مستعد لمنع نجاح مساعي باروخ بن نيريا.

إرميا ٤٩: ١٢. «ها هم الذين لم يُؤذن لهم بشرب الكأس سيشربون لا محالة؛ وأنتَ من سيفلت من العقاب؟ لن تفلت من العقاب، بل ستشرب لا محالة». لاحظ هنا أيضًا استخدام الكلمتين المفتاحيتين «ها هم» و«لا محالة » . الحجة من باب أولى هي أنه إذا كان الله مستعدًا لمعاقبة من لا يستحقون ذلك، فهو بالتأكيد مستعد لمعاقبة من يستحقونه. لاحظ التشابه في صيغة الحجج الثلاث من باب أولى التي ذكرها إرميا هنا - وهذا يدل على أنها صادرة عن كاتب واحد.

حزقيال ٣٣: ٢٤. «يقول سكان تلك الأراضي القاحلة في أرض إسرائيل: كان إبراهيم واحدًا، فورث الأرض؛ أما نحن فكثيرون ، فأعطيتنا الأرض ميراثًا». في هذه الحالة، لا توجد كلمة مفتاحية تدل على نية من باب أولى، ولكن هذا يحدث. من الواضح وجود نية من باب أولى، حتى وإن كانت الحجة ضعيفة منطقيًا. لماذا يكون «الكثيرون» أكثر ضمانًا للميراث من «الواحد»؟ في الواقع، هذا تحديدًا ما تؤكده الآيتان التاليتان (٢٥-٢٦)، اللتان

نطق بهما الله، وهو أن الجودة المعنوية، لا الكمية، هي التي تحدد ملكية تلك الأرض.

«تأكلون بالدم، وترفعون أعينكم إلى أصنامكم، وتسفكون الدم؛ فأيرثون الأرض ؟ تقفون على سيوفكم، وتفعلون الرجس، وتنجسون كل واحد منكم امرأة جاره؛ فأيرثون الأرض ؟ »

هذه الحالة مثيرة للاهتمام للغاية، لأنها تقدم مثالًا توراتيًا على دحض حجة ضعيفة من باب أولى، وذلك بالهجوم على مقدمتها الرئيسية. لاحظ جيدًا أن رد الله ليس في حد ذاته حجة من باب أولى، بل هو اعتراض على هذه الحجة. وقد مارس حاخامات التلمود هذا النوع من الحجج المضادة بشكل روتيني فيما بعد، تحت مسمى " بيركا" (بالآرامية) أو "تشوفا" (بالعبرية). ولا شك أن هناك العديد من هذه الحجج المضادة في الكتاب المقدس، والتي ينبغي علينا من الآن فصاعدًا البحث عنها وتسجيلها. لم أبحث عن مثل هذه الردود أو ألحظها في الماضي.

أيوب ٩: ١٣-١٤ . «لن يتراجع الله عن غضبه، فقد سجد له أنصار راحاب. فكم بالأحرى سأجيبه وأجادله؟» يعتبر أيوب نفسه أقل شأناً من «أنصار راحاب»، ولذلك فهو أكثر منهم التزاماً بالخضوع لحكم الله. هذه حالة واضحة لاستخدام صيغة « قال وخومر » ، حيث تُستخدم كلمات مفتاحية (مثل « أف كي ») موجودة في مواضع أخرى. أنا مندهش حقاً أنني لم ألحظها!

نحميا ١٣: ٢٦-٢٧ . «ألم يخطئ سليمان ملك إسرائيل بهذه الأمور؟ مع أنه لم يكن بين أمم كثيرة ملك مثله، وكان محبوبًا من إلهه، وقد جعله الله ملكًا على كل إسرائيل. ومع ذلك، أغوته النساء الأجنبيات. أفنحن نطيعكم في فعل هذا الشر العظيم، وننقض عهد إلهنا بالزواج من نساء أجنبيات؟» جوهر الحجة هو: إذا كان سليمان نفسه قد أُغوي بالخطيئة من قِبَل النساء الأجنبيات، ألا يُغوى رجال اليوم الأقل شأنًا بالخطيئة أيضًا؟ من الواضح أن هذه حجة من باب أولى، حتى وإن كانت أدوات الربط (غام، ڤي) نادرة الاستخدام.

وبذلك، استخلصنا ثماني حجج جديدة وموثوقة وواضحة إلى حد كبير من قائمة جاكوبس (أو أينهورن). ست منها تستخدم عوامل معروفة: أربع تستخدم *hine/ve* ، وواحدة تستخدم *af ki* ، وواحدة تستخدم *gam/ve* ؛ وواحدة تتضمن فقط العطف الشائع *ve* ؛ وواحدة تتضمن العامل *eizeh* الذي لم يُسمع به من قبل .

يذكر جاكوبس في بحثه ثلاثة مقاطع توراتية أخرى يرى أنها تتضمن، من باب أولى، حججًا. أول هذه المقاطع، الذي وجده مذكورًا في سفر التكوين ربا ، هو:

تكوين ١٧: ٢٠-٢١ . «وأما إسماعيل، فقد استجبتُ لك، وها أنا قد باركته، وسأجعله مثمرًا، وسأزيده جدًا. سيولد اثني عشر رئيسًا، وسأجعله أمة عظيمة. ولكنني سأقيم عهدي مع إسحاق الذي ستلده لك سارة في هذا الوقت المحدد من السنة المقبلة». وقد صاغ يعقوب هذا الأمر بصيغة إضافية: «إذا كان إسماعيل، ابن الأمة، سيُبارك بهذه الطريقة، فمن باب أولى أن يُبارك إسحاق، ابن سارة».

مع أنني أرى أن مثل هذا الاستدلال من باب أولى يمكن بالتأكيد استنتاجه من النص، إلا أنني لا أوافق على أنه التفسير الوحيد الممكن للفقرة. قد يكون الله ببساطة يقول لإبراهيم: لقد باركت إسماعيل هكذا وهكذا، ولكن عهدي لن أقيمه مع إسماعيل بل مع إسحاق فقط. التركيز في هذا التفسير البديل مختلف تمامًا، وليس من باب أولى. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه بينما لا يذكر تفسير جاكوبس من باب أولى العهد، فإنه محوري في تفسيري. لهذا السبب، أقول إن الاستدلال المقترح من باب أولى يُعد ضمنيًا لا صريحًا. هذا باستخدام كلمة "ضمني" بالمعنى الذي استخدمه جاكوبس عند عرض الحالتين التاليتين. ذُكرت هاتان الحالتان في ما يُسمى بـ" البرايتا " للحاخام إليعازر بن الحاخام يوسي الجليلي.

مزمور ١٥: ٤. "من يحلف على نفسه ولا يتراجع". يمكن قراءة هذه الآية، كما ذكر جاكوبس، على أنها تعني أنه إذا لم يتراجع الرجل الصالح الذي يصفه كاتب المزمور عن كلمته عندما يكون عدم التراجع ضارًا، فلن يفعل ذلك بالتأكيد عندما يكون في مصلحته. ولكن يمكننا ببساطة قراءتها على أنها تعني أنه عندما يقسم الرجل الصالح، فإنه يلتزم بقسمه مهما اشتدت الضغوط لنقضه. لا حاجة لتفسير "من باب أولى"؛ فهو يُقرأ من النص، وليس مستنتجًا منه. لا داعي له، لأنه إذا حلف الرجل قسمًا يُشعره بالسرور لا بالألم، فمن الواضح أنه لن يكون تحت أي ضغط لنقضه. هذه ليست نتيجة استنتاجية، بل شيء يمكن لأي شخص تأكيده بالتأمل. لذا، في الحقيقة، هذا التفسير "من باب أولى" مصطنع إلى حد ما. لا شك في أنه تم اختلاقه ببساطة لأن مؤلفه كان بحاجة إلى بعض الأمثلة لأغراض التدريس.

المزامير 15:5 . "ولا يأخذ رشوة بشأن (*al*) البريء." هناك ترجمتان محتملتان لهذه الآية، حيث أن الكلمة العبرية *al* (بمعنى: على) غامضة بعض الشيء (حتى في اللغة الإنجليزية).

لننظر أولًا إلى الترجمة التي استخدمها جاكوبس: "ولا يقبل رشوة ليقف مع البريء ". يمكن قراءة هذه الآية، كما وردت في ترجمة جاكوبس، على أنها

تعني أنه إذا كان (أي الرجل الصالح) لا يقبل رشوة ليحكم لصالح بريء، فلن يفعل ذلك بالتأكيد مع مذنب. لكن يمكننا ببساطة قراءتها على أنها تعني أن الرجل الصالح لن يقبل رشوة حتى لو عُرضت عليه، ليحكم في قضية كما لو كان سيحكم فيها دون رشوة، أي لصالح البريء. صحيح أنه في هذه الحالة (على عكس الحالة السابقة)، يمكن بناء الحجة من باب أولى المشار إليها للتو، وهي تقدم تنبؤًا قيّمًا. لذا، نحن هنا مُبرَّرون في الإشارة إلى حجة "ضمنية" من باب أولى. إنها ليست صريحة، لأن النص يمكن قراءته في المرحلة الأولى دون التفكير في "من باب أولى". لكنها ضمنية، بمعنى أنه إذا تعمقنا فيها، يمكننا بالفعل استخدامها لاستخلاص استنتاج مفيد من باب أولى.

لننظر الآن في الترجمة البديلة للآية نفسها الواردة في طبعة الجمعية اليهودية الأمريكية لعام ١٩١٧: "ولا يقبل رشوة ضد البريء " . يمكننا تفسير هذه الترجمة كما في الترجمة السابقة، مع إضافة بسيطة: إذا كان (أي الرجل الصالح) لا يقبل رشوة لكي لا يحكم ضد بريء، فمن المؤكد أنه لن يفعل ذلك مع مذنب؛ ويمكننا أن نضيف المزيد حول هذا الموضوع كما فعلنا سابقًا. مع ذلك، ثمة مقاربة مختلفة تمامًا وأكثر حرفية لهذه الترجمة: يمكننا ببساطة قراءتها على أنها تعني أن الرجل الصالح لا يقبل رشوة ضد بريء، أي لصالح مذنب. ويمكننا الآن أن نطرح الحجة التالية من باب أولى: إذا كان (أي الرجل الصالح) لا يقبل رشوة لكي يحكم ضد بريء، فمن المؤكد أنه لن يفعل ذلك مع مذنب. لكن هذا الاستدلال غير منطقي ، إذ قد يرفض شخص ما الحكم ضد البريء مقابل رشوة، ولكنه يقبل الحكم ضد المذنب مقابل رشوة، معتقدًا أنه طالما كان ينوي الحكم ضد المذنب على أي حال، فلا ضرر من قبول الرشوة. لذلك، لا يوجد في هذه الترجمة وهذا النص أي ظرف إضافي، سواء كان صريحًا أو ضمنيًا.

وبالتالي، إذا اعتبرنا أن "نصًا لا يُقرأ إلا على أنه من باب أولى" و"نصًا يُمكن قراءته على أنه من باب أولى، ولكن يُمكن أيضًا قراءته بطريقة أخرى (أي بشكل أبسط)" بمثابة "حجة صريحة" و"حجة ضمنية"، فسيتعين علينا القول إن تكوين ١٧: ٢٠-٢١ ضمني، وأن مزمور ١٥: ٤ ليس من باب أولى على الإطلاق، وأن مزمور ١٥: ٥ ضمني إذا قُرئ بطريقة معينة، وليس من باب أولى على الإطلاق إذا قُرئ بطريقة أخرى. وهذا يُخالف رأي جاكوبس، أو بالأحرى المصادر الحاخامية التي يُشير إليها، والتي تُفسر هذه الحجج على أنها صريحة وضمنية وضمنية على التوالي. أما بالنسبة للمثالين الصريحين من باب أولى، اللذين ذكرهما جاكوبس كما وردا في البرايتا المذكورة ، وهما إرميا 12:5 وإستير 9:12 - فنحن من جانبنا نتفق على أن

حالات إرميا صريحة، لكننا نصر (لأسباب سبق ذكرها) على أن مثال إستير (إن كان من باب أولى) فهو في أحسن الأحوال ضمني [106].

من الواضح أننا أمام اختلاف جوهري في وجهات النظر. عليّ أن أقول إنني كنتُ، قبل قراءة مقال جاكوبس الحالي، أفترض أن التمييز الذي وضعه إليعازر بن يوسي بين الحجج الصريحة (الميفوراش) والحجج الضمنية (الساتوم) يشير إلى مدى وضوح عناصر الحجة في النص. فإذا كانت المقدمات والنتائج، بكل مصطلحاتها وأطروحاتها، واضحة تمامًا في النص، فإن هذا النص يُعدّ حجة صريحة. أما إذا غابت إحدى المقدمات أو النتيجة، أو بعض المصطلحات والأطروحات، فإن النص يكون ضمنيًا جزئيًا بدرجات متفاوتة. وبناءً على هذا المعيار، فإن معظم الحجج في الكتاب المقدس، إن لم تكن جميعها، تكون ضمنية جزئيًا.

لكن مقال جاكوبس يشير إلى أن مصطلح "صريح" عند الحاخامات يعني صراحةً كافية بحيث لا يمكن تفسير النص إلا تفسيراً من باب أولى، بينما مصطلح "ضمني" يعني عدم الصراحة الكافية بحيث لا يمكن تفسير النص إلا تفسيراً من باب أولى. على الأقل، هذا ما أفهمه الآن من هذه المصطلحات. قد يكون الحاخامات لا يحددون هذه الحدود بوضوح تام، ويفهمونها أحياناً بهذه الطريقة وأحياناً بتلك. على أي حال، وخلاصةً لهذا النقاش، فإن الحجج الثلاث المذكورة أعلاه - في رأيي، في ضوء التحليلات السابقة - لا تُصنَّف ضمن الحجج الصريحة من باب أولى. إنها تفسيرات محتملة للنصوص، أو قراءات مُقحمة فيها، لكن النصوص في حد ذاتها تسمح بقراءات أخرى غير التفسير الصريح من باب أولى.

لماذا تُعدّ هذه المسألة مهمة؟ لأنها تتعلق بنسبة النص إلى مؤلفه وتحديد تاريخه. عندما يكون لنصٍّ توراتيٍّ قصدٌ من باب أولى واضح، يُمكننا اعتباره مثالًا صريحًا على هذا القصد. أما إذا لم يكن قصد النص التوراتي من باب أولى واضحًا، ولم يُبرزه إلا لاحقًا أحد الحاخامات أو المفسرين، فيجب اعتباره قصدًا من باب أولى ضمنيًا فقط، وننسب هذا القصد إلى المفسر الذي جاء لاحقًا. لا يتعلق الأمر بمن اكتشف القصد من باب أولى، بل بما إذا كان مؤلف ذلك المقطع من التوراة قد صاغه بقصد واضح من باب أولى أم لا. إذا كان القصد من باب أولى قد أُضيف لاحقًا إلى النص، بدلًا من أن يكون موجودًا فيه، فإن مؤلفه هو في الحقيقة من اقترح هذا التفسير. هذا هو التفسير المنطقي.

---

106 مع ذلك، أكرر، ما زلت أعتبر مثال أستير مثالاً صريحاً، حتى لا أتعارض مع هذا التقليد الراسخ.

بطبيعة الحال، يرى الحاخامات أن كل ما يفسرونه في النص التوراتي هو في الواقع ما قصده ذلك النص، لأن الله - مؤلفه الأسمى - عليم بكل شيء. ولكن حتى مع التسليم بصحة مقدماتهم، فإن استنتاجهم لا يصح. بمعنى آخر، قد يكون الله قد تنبأ بالتفسير الحاخامي، لكن هذا لا ينفي كونه تفسيراً. فمثل هذه المعرفة المسبقة لا تدل على نية فعلية أو مباشرة، بل هي في أحسن الأحوال دلالة على نية محتملة أو غير مباشرة. النص الصريح هو الرسالة الأساسية؛ أما المعلومات الأخرى التي يمكن استخلاصها من تلك الرسالة فهي ليست جزءاً منها بالضرورة، بل هي في أحسن الأحوال إضافة ضمنية لها. أحياناً، بالطبع، يكون من المشكوك فيه جداً أن يسمح النص الأصلي بتفسير معين؛ وفي هذه الحالة، يجب وصف التفسير بأنه قسري وليس ضمنياً [107]. من غير المنطقي قبول كل ما يدعيه الحاخامات دون تمحيص؛ فهم في النهاية بشر.

3. ثلاثة مرفوضين

يذكر جاكوبس أيضًا (في حاشية) ثلاثة مقاطع من الكتاب المقدس قدمها **حاييم هيرشينسون كحجج من باب أولى** [108]. يرفض جاكوبس هذه الأمثلة باعتبارها "مشكوكًا فيها للغاية"، وأميل إلى موافقته. في رأيي، هي في أحسن الأحوال حجج ضمنية من باب أولى، وليست حججًا صريحة بالتأكيد. النصان الأولان المعنيان هما التاليان:

تكوين ٣: ٢٢. « هوذا الإنسان قد صار كواحد منا، عارفاً الخير والشر. والآن ، لئلا يمد يده ويأخذ أيضاً من شجرة الحياة، فيأكل ويحيا إلى الأبد. لذلك ، أخرجه الله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أُخذ منها» .

تكوين ١١: ٦-٧ . «هوذا شعب واحد، ولهم جميعًا لغة واحدة، وهذا ما بدأوا يفعلونه، والآن لن يُمنع عنهم شيء مما ينوون فعله. هلم ننزل ونبلبل هناك لغتهم، حتى لا يفهم بعضهم كلام بعض».

من المثير للاهتمام أن الآيتين، رغم اختلاف فصولهما، تستخدمان اللغة نفسها (*hen/ve-atah*) وتتشابهان في الشكل. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه في كلتا الحالتين، تشير إحدى الأدوات المستخدمة (*hen*) أحيانًا إلى خطاب من باب أولى، ويتعلق النقاش بتزايد مقادير شيء ما. ويمكن إعادة صياغة الحجة على النحو التالي: هذا الحدث سيئ بما فيه الكفاية، لذا لتجنب حدث

---

[107] ومن الأمثلة المهمة التي رأيناها تفسير الجمارا (بابا قاما 25أ) لسفر العدد 15-12:14.

[108] إسرائيل، 1857 – 1935. العمل المذكور هو *Berure Ha-Middot* (القدس، 1929)، الصفحات 40-45.

أسوأ، من الأفضل اتخاذ بعض الاحتياطات. هذا شكل مثير للاهتمام من أشكال التفكير بحد ذاته، ولكنه واضح أنه سببي وأخلاقي، وليس من باب أولى كما يدعي هيرشينسون.

يمكننا، من باب المجاملة، صياغة حجة من باب أولى على النحو التالي: P أسوأ (R) من Q، وQ سيئة (R) بما يكفي لمواجهتها (S)؛ لذلك، P سيئة (R) بما يكفي لمواجهتها (S). ولكن أين في النص يُذكر أن Q قد قُورنت؟ هو يذكر فقط أن P يجب مواجهتها. لذا، فإن هذه الحجة من باب أولى، إن وُجدت ضمنيًا، يجب أن تُوصف بأنها ضمنية. على أي حال، فهي ليست جوهر الخطاب الصريح الذي نواجهه، والذي ينص على أن مشكلة بسيطة (عبارة "سيئة بما يكفي") قد تتطور في النهاية إلى مشكلة كبيرة (عبارة "أسوأ من ذلك")، ولهذا السبب يلزم اتخاذ إجراء استباقي ضد الأخيرة قبل حدوثها. ربما تكون هذه الحجة من باب أولى ضمنية في النص، لكن من الواضح أن النص يحاول إيصال ما هو أكثر من ذلك بكثير.

النص الثالث هو: **سفر التكوين ١٧: ١٧.** "فسجد إبراهيم على وجهه وضحك، وقال في قلبه: أيولد لابن مئة سنة ولد؟ وهل تلد سارة وهي ابنة تسعين سنة؟" من الصعب إدراك الحجة التي قصدها هيرشينسون هنا. ربما كان يقصد أن احتمال إنجاب رجل يبلغ من العمر مئة سنة ضئيل، وبالتالي فإن احتمال إنجاب امرأة تبلغ من العمر تسعين سنة ضئيل للغاية . ولكن بصراحة، هل كان هذا ما قصده إبراهيم؟ كلا، لقد كان يقول ببساطة إنه من غير المرجح أن ينجب كل من رجل يبلغ من العمر مئة سنة وامرأة تبلغ من العمر تسعين سنة. إنها عبارة، وليست استنتاجًا.

بالتأكيد، في هذه الحالة، لا يُعدّ التفسير الحرفي تفسيرًا من باب أولى، لذا فإنّ أيّ تفسير من باب أولى يُمكن تضمينه في النصّ، سيكون ضمنيًا في أحسن الأحوال. بل إنّ التفسير من باب أولى يبدو مُفتعلًا. وبما أنّه يُمكننا فهم النصّ فهمًا كاملًا بدونه، فلا فائدة منه سوى تضخيم قائمة التفسيرات الكتابية من باب أولى. لذلك، لا أُدرج هذه الحالة حتى كمثال على التفسير الضمني من باب أولى. وبالتالي، في حين أنّ المثالين الأولين يُمكن اعتبارهما نظريًا مُتضمّنين لخطاب من باب أولى ضمنيًا، فإنّ المثال الثالث أقلّ مصداقية بكثير. على أيّ حال، لا يُعدّ أيّ من هذه الحالات الثلاث صريحًا.

4. ملاحظات عامة

لنُلقِ نظرةً فاحصةً الآن على مُلاحظاتٍ عامّةٍ مُختلفةٍ في مقال جاكوبس. بدايةً، من الواضح أنه حتى في عام ٢٠٠٥ لم يكن قد استوعب بعدُ الشكلَ الفعليَّ للحجة من باب أولى، إذ لا يزال يصفها هنا بشكلٍ سطحيٍّ للغاية على

النحو التالي: "إذا كان أ كذلك، فلا بدّ أن يكون ب كذلك؛ إذا كان 'الصغرى' يمتلك هذه الخاصية أو تلك، فلا بدّ أن يمتلكها 'الكبرى' بلا شك". هذا ما أطلق عليه سابقًا اسم "الحجة البسيطة" من باب أولى. ومع ذلك، تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه لا يزال عاجزًا عن رصد استخدام ما أسماه "الحجة المعقدة" من باب أولى في الكتاب المقدس. ويُشير بحقٍّ إلى أن الحاخامات تعلّموا هذا الشكل من الاستدلال من وروده في الكتاب المقدس نفسه، ثم استخدموه "كأحد مبادئهم التأويلية التي يُوسّعون من خلالها ويُفصّلون تعاليم الكتاب المقدس". وهذه الحقيقة تُحفّز بحثه الحالي في الأمثلة الفعلية لهذه الحجة في الكتاب المقدس.

ومع ذلك، من المثير للدهشة أن نرى جاكوبس يؤكد (في حاشية) أنه "لا يبدو، في الواقع، وجود أي نظير حقيقي لـ" قال فا هومير " في الفكر اليوناني". وهذا، كما هو موضح في هذا المجلد [AFL]، بعيد كل البعد عن الصواب - فالحجة من باب أولى موجودة بالفعل، وبشكل واع، في الأدب اليوناني (ثم الروماني)، حتى وإن لم تكن بنفس شيوعها في الأدب الحاخامي. وهو هنا يذهب أبعد مما فعل سابقًا، حيث اقتصر (وبحق) على معارضة ادعاءات أدولف شوارتز الظاهرة، بأن ربط هذا النوع من الحجة بالقياس الأرسطي "غير مقبول". إن كون الحجة من باب أولى ليست قياسًا منطقيًا لا يعني أنها لم تُستخدم من قبل اليونانيين! فاليونانيون لم يفكروا قياسًا منطقيًا فقط، تمامًا كما أن الحاخامات لم يفكروا فقط عن طريق الحجة من باب أولى. علاوة على ذلك، فإن الاعتراف بأن اليونانيين استخدموا حجة من باب أولى لا يعني بالضرورة أن الحاخامات تعلموها منهم. لذا، فإن موقف جاكوبس في هذه المسألة، حتى وإن عُبِّر عنه عرضًا، مثير للدهشة.

من المؤسف أن جاكوبس لم يُعمّق تحليله للحجج التي أوردها. فبينما يُقرّ بفضل الحاخامات في استخدام عبارة " قال فاخومر" في الكتاب المقدس ، إلا أنه لم يُمعن النظر في كيفية تفسيرهم لتلك الحجج. والجدير بالذكر أنه بينما يقرأ عبارة " قال فاخومر" في سفر العدد 12: 14 قراءةً صحيحة، قائلاً: "إذا كانت مريم، حين أبدى أبوها البشري استياءه من أفعالها، تختفِ خجلاً سبعة أيام، فحين يُظهر الرب استياءه، بالأحرى أن تختفِ سبعة أيام"، إلا أنه لم يُمعن النظر في الأمر ليكتشف التفسير المختلف جوهرياً الذي قدمته الجمارة في بابا قاما 25أ، وما يثيره هذا التفسير من إشكاليات (وفرص) مثيرة للاهتمام.

ومع ذلك، يقدم جاكوبس بعض الملاحظات العامة القيّمة:

> مما سبق، يتضح جلياً أن أسلوب الاستدلال من الأصغر إلى الأكبر يُستخدم بكثرة في العهد القديم. ولا يقتصر استخدامه على مرحلة

معينة من تاريخ إسرائيل، بل يبدو أنه استُخدم في جميع العصور. كما أنه لا يقتصر على كتاب واحد من العهد القديم، ولا على وثيقة أو طبقة أو اتجاه معين... علاوة على ذلك، وكما في العديد من الأمثلة المذكورة، فإن استخدامه عادةً ما يكون ذا طابع رسمي، يبدأ بـ " هين" أو "هينه" وينتهي بـ"إيخ" أو "أف ".

توصلتُ إلى استنتاج مماثل في كتابي " المنطق اليهودي ". لكن جاكوبس يُعمّق البحث، مُثيرًا "أسئلة مهمة، لم تُدرس إلا نادرًا في دراسات العهد القديم، حول استخدام البلاغة في إسرائيل القديمة". ويستشهد بـ أ. إيسفيلدت [109]، الذي أشار إلى وجود رجال ونساء "بارعين في الكلام"، يستخدمون أساليب جدلية مكتسبة من خلال "التقاليد والتدريب"، ويلجؤون إلى "أشكال ثابتة معينة للكلام" وأساليب بلاغية مثل "استخلاص اعتراف من المخاطَب لا يبدو ذا صلة بالموضوع المطروح"، مما "يُجبره بعد ذلك على تلبية الطلب الحقيقي". ويوافق جاكوبس على ذلك، في ضوء الأدلة التي قدمها في سرده لعبارات " قال فاخومر" التوراتية .

يضيف جاكوبس أن هذا التقليد والتدريب واضحان، بالطبع، في العصر الحاخامي، حيث "تمّ تنمية الحجاج الرسمي بوعي وعلى نطاق واسع" و"كانت هناك قواعد نمطية معينة" للمحاججة. ثم يسأل: "هل كان هناك شيء من هذا القبيل في فترة العهد القديم؟" ويجيب: "لا شك في أن الإجابة يجب أن تكون بالإيجاب". إلا أنه يُقرّ بأنه "من الصعب العثور على أي إشارة صريحة في أي مكان في العهد القديم إلى مدارس تُدرَّس فيها البلاغة". كان بإمكانه تدعيم حجته بالإشارة إلى أن الحاخامات كانوا ولا يزالون يعتقدون بوجود مثل هذه المدارس (اليشيفوت) على مرّ العصور. يُقال إن يعقوب، أحد الآباء، درس في خيام سام وعابر (تكوين ربا 63: 10)؛ ويُقال إن الملك داود درس مع مستشاره أخيتوفل (بيركي أبوت 6: 2)؛ وهكذا.

في رأيي، وبكل صراحة، فإن هذه الادعاءات متجاوزة للزمن إلى حد كبير، إذ تُسقط عادات وتقاليد لاحقة على أزمنة سابقة. ليس من المستبعد وجود مؤسسات تعليمية، منذ القدم، نظمت دراسة مشتركة وتأملًا في المعارف الموروثة من الماضي. لكن السؤال هو: متى يمكن الادعاء بوجود هذه المؤسسات بشكل موثوق، وماذا كان يُدرس فيها؟ بينما يُمكن تصنيف نقل المعارف والمهارات من كبار السن في القرى إلى الأطفال والشباب تحت مسمى التعليم، وهو أمر قديم قدم البشرية، إلا أنه من غير المؤكد متى بدأت

---

109 في العهد القديم: مقدمة (أكسفورد، 1965)، الصفحات 12-15.

الدراسة الرسمية للتوراة ومهارات الجدال المرتبطة بها في إسرائيل. أعتقد أنها تطورت بسرعة في الفترة التي تلت العودة من بابل بعد السبي الأول، أي الفترة التكوينية للعقيدة والطبقة الحاخامية. ويُشير إلى ذلك، على سبيل المثال، كتاب "بيركي أبوت" في المشناه ، الذي يُشير (1:1) إلى "كنيست هاغيدولا" (المجلس الكبير).

تبدو هذه الفرضية الأرجح، بالنظر إلى ما كان يحدث في الوقت نفسه في دول أخرى قريبة وبعيدة. ويتضح عند دراسة التاريخ العالمي أن التطورات الثقافية تميل (بشكل متزايد مع مرور الوقت) إلى أن تكون عالمية وليست محلية. وقد حدثت العديد من التطورات الكبرى في منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد، كما لو أن مرحلة جديدة في التطور الفكري البشري كانت تلوح في الأفق. وفجأة، كما يبدو، انفجرت الحضارات القائمة بطاقة متجددة، منتجةً أفكارًا دينية وفلسفية أكثر تعقيدًا (ظاهريًا على الأقل) من أي وقت مضى. ورغم تشتتها، فقد استيقظت هذه الحضارات في وقت واحد، في اتجاهات مختلفة، ولكن أيضًا بشكل متقارب إلى حد ما.

في الهند، بدأت الديانة الفيدية القديمة تحولها إلى الهندوسية، ونشأت البوذية. وفي الصين، ظهرت الكونفوشيوسية والطاوية. وفي اليونان، ازدهرت الفلسفة ازدهارًا كبيرًا مع ظهور سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم. وفي إسرائيل، خضعت اليهودية بشكل متزايد لسلطة علماء التوراة [110]. ويبدو أن هذه اليهودية "الحاخامية" قد بدأت في بداية فترة الهيكل الثاني، ونمت تدريجيًا وتطورت في الأجيال اللاحقة، حتى بلغت ذروتها في المشناه (التي حفزت بدورها الجمارا والأعمال الحاخامية اللاحقة). وهكذا، كان النمو الفكري في إسرائيل، الذي تضمن تفكيرًا قانونيًا متزايدًا، وبالتالي إلى حد ما تفكيرًا منطقيًا، سمةً مميزة لتلك الحقبة، ولا يمكن إسقاطه على الحقب السابقة إلا بصعوبة بالغة.

مع ذلك، يختتم جاكوبس تأملاته باقتراح مثير للاهتمام، مستمد أيضًا من إيسفيلدت، مفاده أن الجذر العبري " دبر "، المستخدم للإشارة إلى "الكلام"، قد يُستخدم في الواقع غالبًا بمعنى "الجدال". ويُعطي مثالًا على ذلك في سفر التكوين 44: 18، حيث يبدأ يهوذا توسله إلى يوسف قائلًا: "يا سيدي، دع عبدك، أرجوك، يتكلم بكلمة في أذني سيدي". ويعلق جاكوبس قائلًا: "بما أن

---

110 ربما يبدأ الأمر بعبارة "ووضعنا لأنفسنا فرائض" في سفر نحميا 10:33. الكلمة العبرية المستخدمة هي "ميتسفوت"، والتي تُترجم عادةً إلى "وصايا". ومن الجدير بالذكر أن القوانين التي سنّها المشرّعون اليهود تدريجيًا كانت تستند بشكلٍ واضح إلى شريعة التوراة. لم تكن هذه القوانين اعتباطية، بل كانت مُوجَّهة ومُقيدة بالمعايير الأخلاقية الراسخة التي أرستها تلك الشريعة. إن "التمسك الحرفي" هنا يختلف تمامًا عن ذلك الذي وُجد في الفترة التاريخية نفسها، على سبيل المثال، في الصين.

عبارة " يدابر دابار" مستخدمة، فهل ينبغي ترجمتها إلى "تقديم حجة"؟". وبالمثل، في مواضع أخرى، قد يُفهم من عبارة "تكلم بحكمة" معنى "جادل بإقناع"، وقد يُفهم من عبارة "هذه هي الكلمات" معنى "هذه هي الحجج"، وهكذا. تبدو لي هذه الرؤية منطقية. كل هذا يوضح الاتجاهات التي قادت إليها أبحاث جاكوبس حول الاستخدام الكتابي لكلمة " قال فاخومر" تأملاته، وإلى أي مدى.

8. خطاب من باب أولى في الكتاب المقدس اليهودي

مقتبس من: منطق من باب أولى *(2013)*، الملحق *1*.

بعد مرور حوالي 18 عامًا على نشر كتابي "المنطق اليهودي" ، عدت إلى موضوع الحجة من باب أولى في التناخ في كتاب "منطق من باب أولى" ، وفي هذا السياق اكتشفت العديد من الأمثلة الإضافية.

1. مقدمة وملخص

يوجد ما لا يقل عن 46 مثالاً على خطاب "من باب أولى" في التناخ (الكتاب المقدس اليهودي). ويُشار إلى تأريخها تقليدياً بتواريخ الأحداث في الكتب المعنية، وهي: سفر التكوين (لامخ في زمن ما قبل الطوفان؛ إخوة يوسف في فترة الآباء)؛ سفر الخروج، وسفر العدد، وسفر التثنية (موسى في سيناء)، وسفر صموئيل الأول والثاني (مملكة داود)، وما إلى ذلك (التاريخ اللاحق حتى فترة السبي [111]الأول).

من بين الحالات الست والأربعين المذكورة أدناه، وردت إحدى عشرة حالة فقط في كتاب " تكوين ربا" *(Genesis Rabbah)* من كتب المدراش ؛ وقد وُضِّحت هنا بعبارة "مذكورة من قِبَل GR". في كتابي "المنطق اليهودي " (1995)، أدرجتُ أربعًا وعشرين حالة أخرى [112]توصلتُ إليها من خلال بحث مستقل، وأضفتُ إليها لاحقًا حالة واحدة في حاشية في نهاية الفصل السادس من "المنطق اليهودي" (والتي عثرتُ عليها صدفةً في يونيو 1998)، وحالة أخرى في الملحق الرابع (والتي اقترحها عليّ أحد القراء عام 2001). مع ذلك، اكتشفتُ أثناء كتابة هذا الكتاب أن ثلاث عشرة حالة من الحالات الإضافية المذكورة فيه كانت معروفةً لآخرين (جميعها، على ما يبدو، عثر عليها وولف أينهورن عام 1838، وفقًا للويس جاكوبس عام

---

[111] لا أقدم هنا التسلسل الزمني التقليدي، المبني على حسابات سيدر أولام ، لأن المؤرخين العلمانيين المعاصرين لا يتبنون نفس التواريخ تماماً. ومن الواضح أن هذا العمل ليس المكان المناسب لمناقشة هذه المسألة الشائكة.

[112] مع أنني في الفصل 5.5 أعلاه رفضتُ ثلاثًا من الحالات المذكورة هنا التي اعتُبرت صحيحة من باب أولى، إلا أنني أرى الآن بوضوح أكبر كيف يمكن تفسيرها على هذا النحو. انظر سفر الملوك الثاني 18: 23-24 وتكرارها في إشعياء 36: 8-9، وسفر أخبار الأيام الثاني 32: 15.

2005)؛ وهذه الحالات المشتركة غير مُعلَّمة هنا. أما الحالات الثلاث عشرة المتبقية من الحالات الإضافية المذكورة في كتابي، فيبدو أنها كانت مجهولةً لآخرين؛ وقد وُضِّحت هنا بعبارة "جديدة من AS". يُضاف إلى ذلك حالة أخرى اكتشفتها مؤخرًا، وهي حزقيال ١٤: ١٣-٢١. من جهة أخرى، ذكر لويس جاكوبس ثماني حالات (يُفترض أنها موجودة في كتابات وولف أينهورن) لم أكن قد اطلعت عليها سابقًا؛ وقد وُضِّحت هنا بعبارة "جديدة من وولف أينهورن".[113]

لقد صغتُ الحجج بصيغة "إذا-ثم"، موضحًا المقدمة الصغرى والنتيجة، مع إبقاء المقدمة الكبرى ضمنية. إذا كانت المواضيع مختلفة والمحمولات متطابقة، يكون الأسلوب موضوعيًا. إذا كانت المواضيع متطابقة والمحمولات مختلفة، يكون الأسلوب مسنديًا. إذا كان هناك "ما يكفي" من العنصر الأوسط، يكون الأسلوب إيجابيًا؛ وإذا كان هناك "نقص" في العنصر الأوسط، يكون الأسلوب سلبيًا. لقد صغتُ جميع الحجج بصيغة الربط، حتى عندما كانت الصيغة الاستلزامية أقرب إلى الأصل. إذا كان الأسلوب موضوعيًا إيجابيًا (مُشار إليه بـ +)، أو مسنديًا سلبيًا (مُشار إليه بـ -)، فإن الحجة تكون من الحد الأصغر إلى الحد الأكبر. إذا كان الأسلوب موضوعيًا سلبيًا (مُشار إليه بـ -)، أو مسنديًا إيجابيًا (مُشار إليه بـ +)، فإن الحجة تكون من الحد الأكبر إلى الحد الأصغر. معظم الحجج من باب أولى، لكن بعضها يُقصد به بوضوح أن يكون تصاعديًا (مُشار إليه بـ a &). لاحظ أن بعض التصنيفات هنا تختلف عن تلك الموجودة في كتابي "المنطق اليهودي" ؛ فالتصنيفات هنا أكثر موثوقية[114].

يُبيّن الجدول التالي عدد حالات الحجة من باب أولى في التناخ، مُصنّفةً حسب صيغة الحجة الرابطة المعنية. نلاحظ أن التوزيع متقاربٌ تقريبًا للصيغ الثلاث الأولى (14، 13، 15)، بينما لا تتجاوز حالات الصيغة الرابعة أربع حالات (ومع ذلك، فهي ذات دلالة). ومن المثير للاهتمام أن 41% (19/46) من الحجج هي حججٌ خبرية، بالنظر إلى قلة الاهتمام الذي حظيت به هذه الصيغة من معظم المُفسّرين. 13% فقط (6/46) من الحجج هي حججٌ تصاعدية، ومع ذلك فقد افترض العديد من المُفسّرين أن هذه الصيغة هي جوهر الحجة من باب أولى.

---

[113] أحيانًا ما تُذكر ترجمة الكلمات العبرية المكتوبة بخط مائل هنا لأنها كانت مؤشرات مفيدة في عملية البحث. أما الملاحظات بين قوسين مربعين "[xxx]" فهي إضافاتي الخاصة لتسهيل القراءة المقترحة من باب أولى عند الضرورة. كما أنني أحيانًا أعيد ترتيب الجمل المعنية لتتوافق مع التسلسل المنطقي المُتصوَّر أو لإبراز فائدة عامل معين.

[114] I there (في الفصل 5.4 [هنا، 4.4]) كان Dt. 31:27 كـ +p (هنا هو 1+، (s صموئيل 23:3 كـ +a (هنا هو +p)، إرميا 12:5 كـ +a (هنا هم –p).

الجدول 7.1 تصنيف كلمة "من باب أولى" في التناخ

منها و	الحالات	مزاج
3	14	إيجابي ذاتي {+s}
3	13	الفاعل السلبي {–s}
0	15	المسند الإيجابي {+p}
0	4	المسند السلبي {–p}

2. ومن باب أولى الحجج في التناخ

تكوين 4:24 . لمخ بن متوشائيل: "إذا (كي): يُنتقم لقايين سبعة أضعاف، فإن (في): يُنتقم لليمخ سبعين وسبعة أضعاف." (مذكور في s–} (.GR &} إذا لم يكن القاتل المتعمد مكروهًا بما يكفي لمعاقبته فورًا، فإن القاتل غير المتعمد سيبقى دون عقاب لفترة أطول بكثير.

تكوين ٤٤: ٨. إخوة يوسف: «ها هو ذا المال الذي وجدناه في أفواه أكياسنا، أعدناه إليك من أرض كنعان؛ فكيف نسرق من بيت سيدك فضة أو ذهباً ؟» (مذكور في *p +} (.GR }* إذا كان المتهمون صادقين بما يكفي لإعادة البضائع التي عُثر عليها، فلا بد أنهم كانوا صادقين بما يكفي لعدم سرقة أي شيء.

خروج 6: 12. موسى : «ها هم بنو إسرائيل لم يسمعوا لي، فكيف يسمع لي فرعون؟» (مذكور في s–} (.GR} إذا لم يكن لدى بني إسرائيل، الذين لديهم إيمان كبير، ما يكفي من الإيمان للاستماع إلى موسى، فإن رئيس المصريين، الذي لديه إيمان أقل بكثير (إن وجد)، لن يكون لديه ما يكفي من الإيمان للقيام بذلك.

العدد ١٢: ١٤. الله: «إذا كان أبوها قد بصق في وجهها، ألا ينبغي لها أن تختبئ خجلاً سبعة أيام؟ كذلك، بما أن الله غاضب عليها، فلتكن حبيسة خارج المحلة سبعة أيام». (مذكور في s+} (.GR} إذا كان من يثير غضب الأب

مذنبًا بما يكفي ليستحق العزلة سبعة أيام، فإن من يثير غضب الله مذنب بما يكفي ليستحق العزلة سبعة أيام.

تثنية ٣١: ٢٧. موسى: «ها أنا ذا : ما دمتُ حيًا بينكم اليوم، تمردتم على الرب؛ فكم بالأحرى : في الوقت الذي يلي موتي، هكذا ستتمردون ؟» (مذكور في s+} (.GR} إذا كان الشعب في حياة موسى خائنًا لدرجة التمرد، فسيكونون كذلك بعد موته.

قضاة ١٤: ١٦. قال شمشون لزوجته: «ها أنا لم أخبر أبي ولا أمي بحل لغزي، أفأخبركِ به ؟» (جديد من ترجمة *WE*). إذا لم يكن شمشون يثق بما يكفي ليخبر والديه بالسر، فلن يثق بما يكفي ليخبر زوجته به.

صموئيل الأول ١٤: ٢٩-٣٠ . قال يوناثان: «انظروا ! لأني ذقت قليلاً من هذا العسل، كيف أشرقت عيناي ! فكم بالأحرى ! لو أن الشعب أكل اليوم بحرية من غنائم أعدائهم التي وجدوها، لما كان هناك مذبحة أعظم بين الفلسطينيين!» إذا كان من يأكل قليلاً من العسل يكتسب طاقة كافية لتشرق عيناه، فإن من يأكلون الكثير من الطعام يكتسبون طاقة كافية لفعل ذلك وأكثر.

صموئيل الأول ١٧: ٣٧. داود: «الرب الذي أنقذني من مخلب الأسد ومخلب الدب [= حيوانات بريئة]، هو سينقذني [بالتأكيد] من يد الفلسطيني [= عدو متعمد]». (مقتبس من ترجمة p+} .[115] (AS} إذا كان داود يتمتع بثقة روحية كافية لينجو من المخلوقات البريئة، فإنه يتمتع بثقة كافية لينجو من الأشرار.

صموئيل الأول ٢١: ٦. قال داود: «حقًا (كي): عندما خرجتُ (بي)، مع أنها (في) كانت رحلة عادية، فقد (إم) امتنعنا عن النساء طوال هذه الأيام الثلاثة، (في) وكانت أواني الشبان مقدسة؛ فكم بالأحرى (أف): عندما (كي) يكون اليوم خبز مقدس في الأواني، كذلك (في) [أي امتنعنا عن النساء وحافظنا على قدسية أواني الشبان]». (جديد من p+} (.AS} إذا كنا فاضلين بما يكفي لممارسة الامتناع في رحلة عادية، فنحن فاضلون بما يكفي للقيام بذلك في يوم خاص مثل اليوم.

---

115 لكن في الواقع تم العثور عليه بواسطة مارك ليرو.

صموئيل الأول ٢٣: ٣. رجال داود: «انظروا (هين): هنا في (بي) يهوذا [= أرضنا]، نحن خائفون؛ فكم بالأحرى (أف): إذا (كي) ذهبنا إلى قعيلة [= أرض العدو]، فهل (في) [أي هل سنخاف]؟» (مدرج من قبل (.GR p+{{ إذا افتقرنا إلى الثقة لدرجة أننا نشعر بالخوف ونحن في أرضنا، فسوف نفتقر إلى الثقة لدرجة أننا سنشعر بالخوف ونحن في أرض العدو.

صموئيل الثاني 4: 10-11 . قال داود: «إذا أخبرني أحدهم قائلاً: ها هو شاول قد مات، وكان في عينيه كأنه بشر، فقد أمسكت به وقتلته في صقلغ جزاءً له. فكم بالأحرى إذا قتل أشرار رجلاً باراً في بيته على فراشه، أفلا أطالبكم بدمه وأقتلكم من الأرض؟» (مقتبس من ترجمة AS). إذا كان من أعلن موت شاول، خصم داود المحترم، قد حُكم عليه بأنه شرير يستحق الإعدام، فكيف يُحكم على الذين قتلوا رجلاً محترماً، وهو إيشبوشث بن شاول، الذي لم يلحق بداود أي أذى ، بأنهم أشرار يستحقون الإعدام؟

صموئيل الثاني ١٢: ١٨. قال خدام داود: «ها هو ذا : بينما كان الصبي حيًا، كان حزن داود شديدًا لدرجة أننا كلمناه، فلم يُصغِ إلينا؛ فكيف نخبره أن الصبي قد مات، حتى يُلحق الضرر بنفسه؟» إذا كان داود ، بينما كان ابنه حيًا، حزينًا لدرجة أنه كان مشتت الذهن تمامًا، فإن داود الآن، بعد وفاة الصبي، سيكون حزينًا لدرجة أنه سيُلحق الضرر بنفسه.

صموئيل الثاني 16: 11. قال داود: «ها هو ابني الذي خرج من جسدي يطلب نفسي [ومع ذلك، لا أرد عليه]؛ فكم بالأحرى هذا البنياميني الآن [وهو أقل قربًا]، ويلعنني، حينئذٍ أتركه وشأنه؛ لأن الرب قد أمره ». إذا كان داود قد ضبط نفسه بما يكفي لتجنب الرد على هجوم ابنه، فسيكون كذلك لتجنب الرد على هجوم عدو أبعد.

١ ملوك ٨: ٢٧. سليمان : «ها هي السماوات وسماء السماوات لا تسعك، فكيف بهذا البيت الذي بنيته، هل يسكن الله حقًا على الأرض ، أي [هل يسعه هذا البيت]؟» وقد تكرر هذا في ٢ أخبار الأيام ٦: ١٨. {–s} إذا كانت السماوات لا تتسع لله، فإن البيت الأرضي لا يتسع له أيضًا.

٢ ملوك ٥: ١٣. خدام نعمان: «بالنظر (كي): لو أمرك النبي بأمر عظيم، ألم تكن لتفعله (هالو)؟ فكم بالأحرى (أف): قال لك [فقط]: اغتسل وكن

طاهرًا؟ إذن (في) [يجب عليك أن تفعله]» (جديد من s+} .(AS} إذا كان النبي الذي يطلب طلبًا صعبًا يبدو في نظرك قويًا بما يكفي ليشفيك، مما يجعلك تطيعه، فإن طلبه السهل يوحي بأنه قد يكون أقوى مما كنت تتوقع، بل وقويًا بما يكفي لشفائك، ويجب أن يجعلك تطيعه.

٢ ملوك ١٠: ٤. حكام يزرعيل في السامرة: «انظروا (هين): الملكان [يورام وأخزيا، وكانا رجلين قويين] لم يقفا أمامه [ياهو]؛ إذن (في): [نحن، الضعفاء نسبيًا]، كيف (إخ) نقف [أمامه]؟» {s–} إذا لم يكن الملكان قويين بما يكفي لمقاومة ياهو، فنحن لسنا أقوياء بما يكفي لفعل ذلك.

٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤ . رب شاكه (مبعوث ملك أشور): «بما أنك تثق بمصر في توفير المركبات والفرسان، فسأهبك ألفي حصان، إن استطعت أن تُركب عليها فرسانًا. [لكنك لا تستطيع حتى ذلك، وبالتالي لا يمكنك أن تأمل في هزيمتنا]. فكيف لك أن تُصدّ قائدًا واحدًا، حتى أصغر عبيدي، دون هبة الخيول؟» (مقتبس من سفر الملوك الثاني). وقد تكرر هذا في إشعياء ٣٦: ٨-٩ . {s– & لو كان لديك ألفا حصان، لما كنت تملك القوة الكافية لهزيمة الجيش الأشوري، فبدون هذه الهبة، لن تملك القوة الكافية لذلك، ولا حتى لهزيمة قائد صغير فيه.

إشعياء ٣٦: ٨-٩ . رب شاكه (مبعوث ملك أشور): «بما أنك تثق بمصر في توفير المركبات والفرسان، فسأعطيك ألفي حصان، إن استطعت أن تضع عليها فرسانًا. [لكنك لا تستطيع حتى فعل ذلك، وبالتالي لا يمكنك أن تأمل في هزيمتنا]. فكيف لك أن تصدّ قائدًا واحدًا، حتى أصغر عبيدي، دون هبة الخيول؟» (مقتبس من ترجمة AS). هذا هو نفسه ما ورد في ٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤ .

إشعياء 66: 1. الله: «السماء عرشي، والأرض موطئ قدمي. أين البيت الذي تبنونه لي؟ وأين الموضع الذي يكون لي راحة؟» (جديد من WE). وهذا يُشابه ما جاء في *1* ملوك 8: 27 . و٢ أخبار الأيام ٦:١٨. {s–} إذا لم تكن السماوات كبيرة بما يكفي لاحتواء الله، فإن البيت الأرضي ليس كبيرًا بما يكفي للقيام بذلك.

إرميا ١٢: ٥. الله: «إن كنتَ قد ركضتَ مع المشاة فأتعبوك ، فكيف لك أن تُجاهد الخيل دون أن تتعب؟ وإن كنتَ في أرض السلام لا تشعر بالأمان،

فكيف لك أن تشعر بالأمان في برية الأردن ؟ » (مثالان ، ذكرهما *GR*). (كلاهما -*p*) إذا لم تكن قويًا بما يكفي لمواجهة التحديات الأسهل، فلن تكون قويًا بما يكفي لمواجهة التحديات الأصعب.

إرميا ٢٥: ٢٩. الله: «لأني ها أنا ذا أبدأ بجلب الشر على المدينة التي دُعي اسمي عليها، فهل أنتم [أيها الأقل فضيلة] تُفلتون من العقاب؟» (جديد من *s*– } .(WE } إذا لم يُغفر لمن يدعون باسمي بما يكفي للنجاة من غضبي، فأنتم أيها الأقل فضيلة لستم مغفورين بما يكفي للنجاة من غضبي.

إرميا ٤٥: ٤-٥ . الله: «ها أنا ذا (هين)، سأهدم ما بنيت، وأقتلع ما غرست، وهذا في كل الأرض. أتسعى (في) لنفسك لأمور عظيمة؟» (جديد من s–} .(WE} إذا كانت الأشياء التي عملت من أجلها لا تُقدَّر عندي بما يكفي لتنجو من الهدم، فإن الأشياء التي تعملون من أجلها لا تُقدَّر عندي بما يكفي لتنجو من الهدم.

إرميا 49: 12. الله: «ها هم الذين لم يكن من شأنهم شرب الكأس سيشربون حتماً، وأنتَ [أيها الأكثر ذنباً] الذي ستفلت من العقاب تماماً؟» (جديد من *s* + } .(WE } إذا كان الأشخاص غير المذنبين متورطين بما يكفي ليُعاقبوا، فإن الأشخاص المذنبين متورطون بما يكفي ليُعاقبوا.

حزقيال ١٤: ١٣-٢١ . الله: «يا ابن آدم، إذا أخطأت أرضٌ إليّ بتعدٍّ جسيم، ومددتُ يدي عليها... وأرسلتُ عليها مجاعة... [أو] إذا جعلتُ وحوشًا ضاريةً تجتاح الأرض... أو إذا جلبتُ سيفًا على تلك الأرض... أو إذا أرسلتُ وباءً إلى تلك الأرض... ولو كان نوح ودانيال وأيوب فيها، فأنا حيٌّ، يقول الرب الإله، لن يُنجوا ابنًا ولا ابنةً؛ بل يُنجّون أنفسهم ببرهم... فكم بالأحرى (أف كي) إذا أرسلتُ أحكامي الأربعة الشديدة على أورشليم، السيف والمجاعة والوحوش الضارية والوباء، لأقطع منها الإنسان والحيوان». (مُضاف من p–} .(AS} إذا كان هؤلاء الرجال القديسون يفتقرون إلى المصداقية الروحية الكافية لمنع تنفيذ كلٍّ من هذه الأحكام الأربعة السلبية على حدة، فإنهم يفتقرون إلى ما يكفي لإيقافها جميعًا معًا.

حزقيال 15: 5. الله: «انظروا : حين كانت [الكرمة] سليمة، لم تكن صالحة لأي عمل؛ فكيف إذا التهمتها النار واحترقت ، هل تكون صالحة لأي عمل؟» (مذكور في *s– } .(GR* إذا كانت الكرمة سليمة ولم تكن في حالة

جيدة بما يكفي لتكون نافعة؛ فهي الآن، بعد أن تضررت، ليست في حالة جيدة بما يكفي لتكون نافعة.

حزقيال ٣٣: ٢٤. يقول الله: «يقول سكان تلك الأراضي القاحلة في أرض إسرائيل: كان إبراهيم واحدًا، فورث الأرض؛ أما نحن فكثيرون، وقد أعطيت لنا الأرض ميراثًا». (مقتبس من *WE*). إذا كان رجل واحد ذا شأن كافٍ ليرث الأرض، فإن رجالًا كثيرين كذلك. (من الواضح أن الله، مع أنه ينقل هذا الكلام، ليس هو قائله. وهو كلام غير مقنع، وقد دُحض بحق في الآيتين ٢٥ و٢٦: فليس العدد هو ما يجعل وراثة الأرض ممكنة، بل القيمة الأخلاقية).

يونان 4: 10-11 . الله: «لقد رحمتَ اليقطينة التي لم تتعب في زراعتها ولم تُنبتها، والتي نبتت في ليلة وهلكت في ليلة. أفلا أرحم أنا نينوى المدينة العظيمة التي فيها أكثر من ثمانين ألف نسمة لا يميزون بين يمينهم وشمالهم، وبهائم كثيرة؟» {+s} إذا كان من الممكن تقدير يقطينة بسيطة كهذه والاعتناء بها (كما فعل يونان)، فمن الممكن أيضاً تقدير مدينة عظيمة كهذه والاعتناء بها (من قِبل الله).

سفر أخبار الأيام الثاني 6: 18. سليمان: «ها إن السماء وسماء السماوات لا تسعك، فكيف بهذا البيت الذي بنيته، هل يسكن الله حقًا على الأرض؟» (ترجمة جديدة من الكتاب المقدس). وهذا هو نفسه ما جاء في سفر الملوك الأول 8: 27. {–s} إذا كانت السماوات لا تتسع لله، فإن البيت الأرضي لا يتسع له أيضًا.

سفر أخبار الأيام الثاني 32: 15. يقول سنحاريب، ملك أشور (عن طريق رسله): «لأنه (كي): لم يستطع إله أي أمة أو مملكة أن ينجي شعبه من يدي، ومن يد آبائي؛ كذلك (أف): لذلك (كي)، لن يستطيع إلهكم [الذي افترض الرسل أنه لا يختلف عن الآلهة الأخرى] أن ينجيكم من يدي». (مقتبس من s–} .(AS} إذا لم تكن آلهة الأمم الأخرى قادرة على إنقاذ أممها، فإن إله يهوذا ليس قادرًا على إنقاذ أمته. (هذا بالطبع يُساوي خطأً بين الله وغير الآلهة، لكن هكذا كان يفكر ملك أشور).

مزمور ٧٨: ٢٠. آساف : «هوذا ضرب صخرة، فتدفقت المياه وانفجرت الأنهار. في هذه الحالة ، يستطيع أن يعطي خبزًا؛ فهل من شك في أنه سيُعدّ

طعامًا لشعبه؟» (مُضاف من آساف). إذا كان الله قادرًا على استخراج الماء من الصخرة [116]، فهو قادر على إطعام شعبه بالخبز واللحم.

المزامير ٩٤: ٩-١٠ . موسى: «أَلَا يَسْمَعُ الَّذِي غَرِسَ الأُذُنِ ؟» « أَلَا يَصْلُحُ الْعَيْنِ؟» « أَلَا يَصْلُحُ الْعَيْنِ ؟ » «أَلَا يُؤَدِّبُ الْأُمَمِ؟» (٣ أمثلة، جديد من ترجمة AS). (جميعها ٣ + ص) إذا]كان الله قادرًا على غرس الأذن وتكوين العين، فهو قادر على السمع والرؤية. وإذا كان قادرًا على تأديب الأمم ، [فهو قادر على تأديب الأفراد.

أيوب 4: 18-19 . أليفاز التيماني: «انظروا ! إنه لا يثق في عباده، ويتهم ملائكته بالغباء؛ فكم بالأحرى ! أولئك الذين يسكنون في بيوت من طين، أساسها في التراب، هل يشك فيهم ويتهمهم بالغباء؟» إذا كان الله فطنًا بما يكفي ليحكم على عباده/ملائكته بأنهم غير جديرين بالثقة وغير حكماء، فهو فطن بما يكفي ليحكم على البشر بأنهم غير جديرين بالثقة وغير حكماء.

أيوب ٩: ١٣-١٤ . أيوب: «لن يتراجع الله عن غضبه، فقد خضع له أنصار راحاب. فكم بالأحرى سأجيبه وأجادله؟» (مقتبس من ترجمة WE). إذا لم يكن أنصار راحاب جديرين بمجادلة الله، فإن أيوب ليس جديراً بذلك.

أيوب ١٥: ١٥-١٦ . يقول أليفاز التيماني: «انظروا ! إنه لا يثق في قديسيه، والسماء ليست طاهرة في عينيه. فكيف لا يثق في الإنسان النجس المكروه الذي يشرب الإثم كالماء!» إذا كان الله يطالب بشدة بأن يحكم على قديسيه بأنهم غير جديرين بالثقة، وعلى السماء بأنها نجسة، فإنه يطالب بشدة بأن يحكم على البشر بأنهم غير جديرين بالثقة ونجسين.

أيوب ٢٥: ٥-٦ . يقول بلدد الشوحي: «انظروا (هين): حتى القمر ليس له بريق، (في) النجوم ليست طاهرة في عينيه؛ فكيف (أف): الإنسان، الذي (كي) هو دودة [مشرق وطاهر في عينيه]؟» {+p} إذا كان الله كاملاً لدرجة أن يحكم على القمر بأنه خافت والنجوم بأنها نجسة، فهو كامل لدرجة أن يحكم على البشر بأنهم خافتون وغير طاهرين.

---

116 قد يكون المقصود بعبارة "ضرب الصخرة" هو موسى، لكن سبب تدفق الماء منها لا بد أن يكون الله. كذلك، فإن الله هو الذي يرزقنا الخبز واللحم. وهذا واضح من رواية التوراة (خروج ١٧: ٦، ١٦: ١٢).

أمثال ١١: ٣١. سليمان: «هوذا (هين): يُجازى البار على الأرض، فكم بالأحرى (أف): يُجازى الشرير والخاطئ على الأرض». (مدرج في s +} (.GR } إذا كان البار ناقصًا بما يكفي ليُجازى على الأرض، فإن الشرير والخاطئ ناقصان بما يكفي ليُجازى على الأرض.

أمثال ١١:١٥ . سليمان: «إذا كانت (كي): الجحيم والهلاك أمام الرب، فكم بالأحرى (أف): قلوب بني آدم [أمام الرب]؟» {+p} إذا كان الله قادراً على النظر إلى الجحيم والهلاك، فهو قادر أيضاً على النظر إلى قلوب الناس.

أمثال ١٩: ٧. سليمان: «إذا كان جميع إخوة الفقير يبغضونه، فكم بالأحرى يبتعد عنه أصدقاؤه؟» إذا كان الفقير مكروهًا لدرجة أن إخوته يتجنبونه، فهو مكروه لدرجة أن أصدقاءه يتجنبونه.

أمثال ١٩:١٠ . سليمان: "إذا كان (كي): ليس من اللائق أن يترف الأحمق، فكم بالأحرى (أف): أن يتسلط الخادم على الأمراء [يكون لائقًا]." {+s} إذا كان ترف الأحمق غير لائق لدرجة أنه يُعتبر غير لائق، فإن تسلط الخادم على الأمراء غير لائق لدرجة أنه يُعتبر غير لائق.

أمثال ٢١: ٢٧. سليمان: "إذا كانت ذبيحة الأشرار مكروهة ، فكم بالأحرى ذبيحة الأشرار المحضرة بنية شريرة ؟" إذا كانت ذبيحة الأشرار المحضرة بنية صادقة مكروهة لدرجة الرفض ، فإن ذبيحة الأشرار المحضرة بنية شريرة مكروهة لدرجة الرفض.

إستير ٩: ١٢. يقول أحشويروش: «في شوشن العاصمة، قتل اليهود خمسمئة رجل وعشرة من أبناء هامان. أما في بقية ولايات الملك، فماذا فعلوا؟ [أي بالتأكيد أكثر بكثير !]». (مذكور في GR). إذا كان اليهود في شوشن قد عثروا على خمسمئة معادٍ للسامية وقضوا عليهم، فإن اليهود في الولايات الأخرى قد عثروا على أكثر من خمسمئة من أعدائهم وقضوا عليهم. (لست متأكدًا من وجود نية مسبقة، في رأيي؛ ولكن تم الإبقاء عليها لأنها من التقاليد).

دانيال ٢: ٩. نبوخذنصر: «هكذا (لاهين): أخبرني بالحلم، و(في): سأعلم أنك قادر على تفسيره لي [لأن إخباره أصعب من تفسيره]». (جديد من p+} (.AS} إذا كان دانيال قادرًا على إخبار الحلم، فهو قادر أيضًا على تفسيره.

نحميا ١٣: ٢٦-٢٧ . نحميا: «ألم يخطئ سليمان ملك إسرائيل بهذه الأمور؟ مع أنه لم يكن بين أمم كثيرة ملك مثله، وكان محبوبًا من إلهه، وقد جعله الله ملكًا على كل إسرائيل. ومع ذلك، أغوته النساء الأجنبيات. أفنحن نطيعكم فنفعل كل هذا الشر العظيم، وننقض عهد إلهنا بالزواج من نساء أجنبيات؟» (جديد من *WE*). إذا كان الملك سليمان، الذي لم يكن ضعيفًا جدًا، ضعيفًا بما يكفي ليُغوى إلى الخطيئة من قِبل النساء الأجنبيات، فنحن، الأضعف من ذلك بكثير، ضعفاء بما يكفي ليُغوى إلى الخطيئة من قِبل النساء الأجنبيات.

9. حجج من باب أولى في الكتاب المقدس المسيحي

مقتبس من: منطق فورتوري *(2013)*، الفصل *1:10-5،3*.

1. تنصل

في هذا الفصل، يُطلب مني، حرصًا على الشمولية، التعليق على بعض الخطابات الواردة في الأدب المسيحي، ولا سيما الأناجيل. وأود التأكيد على أنني لا أهدف إلى أن يكون هذا العرض شاملًا، وإنما أُمهّد الطريق لدراسة أكثر شمولًا من قِبل آخرين. ولأنني شخصيًا لستُ مهتمًا كثيرًا بالدين المسيحي، فإنني لا أملك الحافز الكافي لإجراء بحث مُعمّق في هذا الموضوع. ومع ذلك، آمل أن يتصدّى شخص آخر لهذا التحدي ويُجري البحث اللازم.

وغني عن القول، مع أنني يهودي، لا أرغب هنا في الخوض في جدالات دينية ضد المسيحية. فاليهود لا يسعون عادةً إلى إقناع غير اليهود باعتناق معتقداتهم. إن اهتمامي هنا منطقي تمامًا. والدليل على ذلك أنني لستُ دائمًا ناقدًا. وعندما أنتقد، يكون ذلك بروح علمية محايدة، وهي الروح نفسها التي أطبقها على تقييم منطق "من باب أولى" وغيره من أشكال الاستدلال الموجودة في النصوص اليهودية أو نصوص التقاليد الأخرى.

2. النتائج الأولية

باستخدام نسخة Kindle من الكتاب المقدس المسيحي [117]، العهد الجديد المنقح للملك جيمس الذي حرره براد هوغارد (2008)، بحثت بشكل آلي عن الكلمات والعبارات الرئيسية لحجة من باب أولى ووجدت 28 حالة [118].

وهذه هي: كم بالأحرى (17) في متى 7: 11، 10: 25، 12: 11-12؛ لوقا 11: 13، 12: 24، 12: 28؛ رومية 5: 8-9، 5: 10، 5: 15، 11: 12 (مرتين)، 11: 24؛ كورنثوس الأولى 6: 3؛ كورنثوس الثانية 3: 11؛

---

117 يشير المسيحيون إلى الكتب التي تشكل الكتاب المقدس المسيحي باسم "العهد الجديد" (اختصار NT)، بينما يشيرون إلى تلك التي تشكل الكتاب المقدس اليهودي باسم "العهد القديم" (اختصار OT).

118 يرجى ملاحظة أنني صادفت مؤخراً ثماني حالات إضافية. سأوردها في قسم منفصل من هذا الفصل لاحقاً. وبذلك يصبح المجموع الآن 36 حالة.

فليمون 1: 15-17؛ عبرانيين 9: 13-14، 10: 28-29. وهناك أيضًا الكثير (4) في متى 6: 26، 6: 30؛ رومية 5: 17؛ عبرانيين 12: 9. وأقل بكثير (1) في عبرانيين 12: 25. وأكثر من ذلك (1) في كورنثوس الثانية 3: 7-8. لا توجد صياغة مميزة (5) في لوقا 13: 15-16، 16: 11، رومية 11: 15، كورنثوس الثانية 3: 9، يوحنا الأولى 4: 20 (كانت أدوات الربط المستخدمة في هذه الحالات الخمس، على التوالي: لا ينبغي ، إن لم يكن - الذي ، إذا - ماذا، لكن أكثر بكثير وكيف) .

قد لا تكون هذه القائمة شاملة، بالطبع، لأن الحجة من باب أولى لا تُصاغ دائمًا بعبارات مميزة. وللاختصار، لم تُذكر الكلمات أو العبارات الرئيسية التي لم تُسجّل لها نتائج. أحيانًا، لا تُشير الكلمات أو العبارات التي تُشير عادةً إلى حجة من باب أولى إلى ذلك، بل يكون قصدها مجرد التعبير عن زيادة في الحجم؛ حدث هذا، على سبيل المثال، مع عبارتي " *so much the more"* وجميع عبارات " *all the more"* العشر (حيث كان قصدها هنا ببساطة " أكثر بكثير "). لم أُكلّف نفسي عناء النظر في النتائج المتبقية لكلمات " *all the"* و" *more* " و " *less* " و" *thereway"* ، على الرغم من وجود أكثر من مئة نتيجة لكل من هذه الكلمات؛ لذا ربما فاتني بعض الحالات.

كما هو واضح، وُجدت 28 حالة من حالات الاستدلال من باب أولى في الكتب الثمانية التالية: متى (5)، لوقا (5)، رومية (8)، كورنثوس الأولى (1)، كورنثوس الثانية (3)، فليمون (1)، العبرانيين (4)، ويوحنا الأولى (1). تجدر الإشارة إلى أن رسائل بولس إلى أهل رومية، وكورنثوس الأولى والثانية، وفليمون (13 حالة)، كُتبت بواسطة بولس؛ أما كاتب رسائل العبرانيين فمجهول [119]. لم تُعثر على أي حالات في الكتب التسعة عشر الأخرى، وهي: مرقس، يوحنا، أعمال الرسل، غلاطية، أفسس، فيلبي، كولوسي، تسالونيكي الأولى، تسالونيكي الثانية، تيموثاوس الأولى، تيموثاوس الثانية، تيطس، يعقوب، بطرس الأولى، بطرس الثانية، يوحنا الثانية، يوحنا الثالثة، يهوذا، ورؤيا يوحنا.

على حد علمي، لم يلحظ أحدٌ جميع الحجج الثماني والعشرين من باب أولى في العهد الجديد المذكورة هنا. وكما سنرى لاحقًا، يناقش نيوسنر مثالًا واحدًا بتفصيلٍ ما، وهو متى ١٢: ١١-١٢. ويذكر جاكوبس ثلاثة أمثلة، وهي: متى ١٢: ١١-١٢، ولوقا ١٣: ١٥، ورومية ٥: ١٠. [120]وكما سنرى لاحقًا،

---

119 كان يُعتقد في الماضي أن بولس هو مؤلف الرسائل إلى العبرانيين، لكن هذا الافتراض لم يكن مقبولاً على نطاق واسع؛ وفي الوقت الحاضر، يرفضه معظم الخبراء.

120 في كتاب "الفكر الحاخامي في التلمود" ، الصفحات ١١٣-١١٤. تجدر الإشارة إلى أن جاكوبس يستشهد أيضًا بثلاثة أمثلة من الأسفار الأبوكريفية: سفر يشوع بن سيراخ

يستشهد مكوبي بأربعة أمثلة، جميعها من رسالة رومية، وهي: ٥: ١٠، ٥: ١٧، ١١: ١٥، و١١: ٢٤. ويقدم كلٌ من أبراهام وجاباي وشيلد الأمثلة الثلاثة نفسها التي ذكرها جاكوبس. لم أكتشف لوقا ١٣: ١٥ ورومية ١١: ١٥ من خلال البحث الآلي، بل بفضل جاكوبس وماكوبي اللذين ذكراهما. واكتشفت ١ يوحنا ٤: ٢٠ بفضل إتش دبليو بي جوزيف [121]. لقد صادفت لوقا 16:10 و2 كورنثوس 3:9 بالصدفة إلى حد ما، بسبب قربها من حالات أخرى تم العثور عليها آلياً.

من بين 28 حالة من حالات الخطاب من باب أولى، 18 حالة منها إيجابية فاعلية، و6 حالات إيجابية سابقة؛ حالتان إيجابيتان مسنديتان، وحالتان سلبيتان مسنديتان؛ أما الصيغ القياسية الأخرى فلم تُستخدم. وبذلك، يمكننا القول بثقة أن الغالبية العظمى من حجج من باب أولى في العهد الجديد هي من النوع الأكثر وضوحًا (إيجابية فاعلية أو سابقة)؛ ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن أربعًا منها أكثر تعقيدًا (مسندية). من بين هذه الحجج، 17 حجة من باب أولى بحتة، و9 حجج يُقصد بها بوضوح أو على الأرجح أن تكون تصاعدية (أي نسبية) [122]، بينما يمكن تصنيف الحالتين المتبقيتين على أنهما غير صحيحتين منطقيًا. يمكن القول إن إحدى الحجج التصاعدية [123]تخالف قاعدة "دايو" (الكفاية) عند الحاخامات، والتي تمنع استنتاج عقوبة أشد من عقوبة أخف وردت في التوراة.

من البديهي أن الاعتراف بصحة حجة ما من حيث الشكل لا يعني بالضرورة الموافقة على مضمونها. فالحجة تكون صحيحة إذا كانت مقدماتها، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة، تستلزم منطقيًا نتيجتها، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة؛ وتكون الحجة باطلة إذا لم تكن مقدماتها ونتيجتها مرتبطتين بهذه الطريقة. قد تستلزم مقدمة خاطئة، في حجة صحيحة، نتيجة صحيحة، أي قضية يمكن إثبات صحتها بوسائل أخرى؛ وقد تبدو مقدمات صحيحة، في حجة باطلة، وكأنها تستلزم نتيجة خاطئة. وبالتالي، يجوز لنا

١٠: ٣١، ١٤: ٥، وسفر حكمة سليمان ١٣: ٣. لم أبحث في الأسفار الأبوكريفية، ولا في الأسفار المنحولة، بحثًا عن أدلة إضافية، لكن من الواضح أن هذا عملٌ جديرٌ بالاهتمام، ومن المرجح أن يُثمر نتائج قيّمة ومثيرة للاهتمام. حتى وإن كانت هذه النصوص غير قانونية، فهي ذات أهمية تاريخية.

121 انظر AFL 31:2، حول هذه النتيجة.

122 أي: متى ١٢: ١١-١٢؛ لوقا ١٣: ١٥-١٦؛ رومية ٥: ١٠، ١١: ١٥؛ ٢ كورنثوس ٣: ٧-٨، ٣: ٩، ٣: ١٠-١١؛ عبرانيين ٩: ١٣-١٤، ١٠: ٢٨-٢٩. على سبيل المثال، في لوقا ١٣: ١٥-١٦، ينتقل المعنى من «فك رباط حيوان من حظيرته ليشرب الماء» إلى «فك رباط امرأة من شيطان لشفائها»؛ وهاتان درجتان واضحتان من «التحرير والتخليص».

123 أي، عبرانيين 10: 28-29.

قبول حجة ما على أنها صحيحة دون قبول مقدماتها ونتيجتها، أو على أنها باطلة دون رفض مقدماتها ونتيجتها.

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن حجج العهد الجديد المذكورة أعلاه تُقدَّم بصورة مختصرة. فهي لا تُفصِّل جميع المقدمات والمصطلحات، بما في ذلك جميع المعلومات اللازمة للوصول إلى النتيجة المرجوة. في جميع الحالات، تبقى المقدمة الكبرى ضمنية، مع أن المصطلح الأوسط يُذكر صراحةً أحيانًا. وهذا أمرٌ مقبول في معظم الحالات، إذ إن المصطلحين الأصغر والأكبر واضحان، بحيث يمكن إعادة بناء المقدمة الكبرى بإضافة مصطلح أوسط؛ إلا أنه في بعض الحالات، قد يتطلب الأمر بعض الجهد والابتكار لإعادة بنائها. في جميع الحالات، تكون معظم المقدمة الصغرى والنتيجة صريحة؛ ولكن عادةً، إن لم يكن دائمًا، تفتقر المقدمة الصغرى إلى المعلومات اللازمة التي تُثبت أن الموضوع لديه ما يكفي من المصطلح الأوسط للوصول إلى المحمول. وبدقة، بدون هذا العامل الحاسم المتمثل في "الكفاية"، لا يمكن الوصول إلى النتيجة منطقيًا.[124]

علاوة على ذلك، في حالات الحجة التصاعدية، أي عندما لا يكون الحد الفرعي متطابقًا في المقدمة الصغرى والنتيجة، بل يتغير "بشكل متناسب" مع قيم الحد الأوسط بالنسبة للحدين الأكبر والأصغر، فإن النص الجديد لا يحدد صراحةً المقدمة الثالثة، وهي مقدمة التناسب (التغير النسبي)، الضرورية منطقيًا لتبرير النتيجة. يجب أن نفترض أن المتحدثين كانوا على دراية لا شعورية بالمعلومات اللازمة عند صياغة استنتاجاتهم. إن غياب هذه التفاصيل المختلفة من خطابهم يشير بالطبع إلى أنهم لم يكونوا على دراية كاملة بالشروط الشكلية للحجة من باب أولى أو الحجة التصاعدية. مع ذلك، لسنا هنا لاختبار معرفتهم المجردة بالمنطق، بل نكتفي بوضع متطلبات معقولة على عمليات تفكيرهم الفعلية.

لذا، يمكننا أن نكون متساهلين ونقول: إذا كان القصد من الحجة، من باب أولى أو تصاعدي، واضحًا بما فيه الكفاية، وإذا أمكن، حتى مع غياب بعض العناصر الأساسية، إدراج الحجة ضمن قالب موثوق، أي أحد الأشكال القياسية التي أقرتها نظرية المنطق، فيمكننا قبولها كحجة "صحيحة" لأغراضنا هنا. ويبقى هذا صحيحًا حتى لو اختلفت المصطلحات المستخدمة في الحجة اختلافًا طفيفًا بسبب البلاغة (ولكن ليس اختلافًا كبيرًا بالطبع). فنحن لا نهتم بتقييم دقيق للمعرفة المجردة، بل بتقييم عادل للخبرة العملية. وبالطبع، يجب أن نولي اهتمامًا للتفاصيل ونتأكد من صحة الحجة. وبناءً

---

124 على الرغم من أن كل هذه الملاحظات قد تم ذكرها فيما يتعلق بالحجج "الرابطة" من باب أولى، إلا أنه يمكن ذكر ملاحظات مماثلة فيما يتعلق بالحجج "الضمنية".

على هذه الاعتبارات، تم تقييم 26 حجة من الحجج الواردة في كتاب "نظرية المنطق" على أنها صحيحة شكليًا، على الرغم من إعلان عدم صحة حجتين.

تُنسب الحجج العشر الواردة في إنجيلي متى ولوقا إلى يسوع، مؤسس المسيحية، الذي يعتبره المسيحيون ابن الله. من بين هذه الحجج، تسع حجج موضوعية إيجابية، بما في ذلك حجة تصاعدية؛ وحجة واحدة خبرية سلبية. أما اللغة التي استخدمها يسوع (في الترجمة المستخدمة هنا على الأقل) فهي: كم بالأحرى (ست حجج)، وأكثر بكثير (حجتان)، وغير مميزة (حجتان). ويمكن اعتبار جميع الحجج العشر صحيحة من الناحية الشكلية [125].

تجدر الإشارة إلى أن أربعة من الحجج في إنجيل لوقا تُقابل أربعة في إنجيل متى، وبذلك يكون العدد الإجمالي بحسب يسوع ستة (بدلاً من عشرة). أي أن لوقا 11: 13، 12: 24، 12: 28، و13: 15-16 تُقابل متى 7: 11، 6: 26، 6: 30، و12: 11-12 على التوالي. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الصياغة في هذه الأزواج المتكافئة ليست متطابقة، مما يُشير إلى أن أحدهما أو كليهما ليسا روايتين حرفيتين. قد تُشير هذه الاختلافات إلى حرية التعبير أو إلى إضافة تفسيرات، لكنها على أي حال ذات صلة بالدراسات التاريخية. يُعتبر إنجيل متى أقدم من إنجيل لوقا. كان متى يهوديًا يعيش في إسرائيل في زمن يسوع، وربما كان شاهد عيان على العديد من الأحداث التي يرويها أو معظمها. بينما كان لوقا (حوالي ١-٨٤ م) يونانيًا سوريًا من أنطاكية، ولم يشهد ما رواه. ويشير الباحثون المعاصرون إلى أن كلا الكاتبين استند في كتابيهما جزئيًا إلى إنجيل مرقس وجزئيًا إلى وثيقة افتراضية تُعرف باسم "الوثيقة Q" لم تعد موجودة.

الحجة الواردة في رسالة يوحنا الأولى 4:20 هي من يوحنا نفسه، أي أنه لا يقتبس من أحد. أما بخصوص بولس، فكما ذُكر سابقًا، تُنسب إليه 13 حجة بصفته كاتب رسائل رومية، وكورنثوس الأولى والثانية، وفليمون. من هذه الحجج، 6 حجج موضوعية إيجابية، بما في ذلك 4 حجج تصاعدية؛ و5 حجج سابقة إيجابية، بما في ذلك 1 حجة تصاعدية؛ و2 حجج خبرية إيجابية. اللغة التي استخدمها بولس (في الترجمة المستخدمة على الأقل) هي: كم بالأحرى (9)، ببساطة أكثر بكثير (1)، وغير مميزة (3). 11 حجة فقط من هذه الحجج يمكن اعتبارها صحيحة شكليًا؛ أما الحجتان (لكونهما متناقضتين شكليًا) فيجب تصنيفهما على أنهما غير صحيحتين.

تتشابه بعض حجج بولس إلى حد كبير، إذ تُكرر الفكرة نفسها بكلمات مختلفة قليلاً. قارن: رومية 5: 8-9 و5: 10؛ رومية 5: 15 و5: 17؛ رومية 11:

---

125 ومع ذلك، قبل أن نستنتج أن يسوع معصوم من الخطأ، انظر إلى القسم الخاص بالنتائج الإضافية (10.5)، حيث يتبين أن يسوع يرتكب خطأ واحد في التفكير (في لوقا 16:10).

12 (التي تتضمن بدورها مقدمتين فرعيتين متشابهتين مع نتيجة مشتركة) و11: 15؛ كورنثوس الثانية 3: 7-8 و3: 9. هنا، يُعيد الكاتب نفسه صياغة أفكاره بطرق مختلفة لإيصال وجهات نظره. كان بولس (طرسوس، حوالي 5 م - روما، حوالي 47 م) يهوديًا من الشتات عاش لفترة في إسرائيل. كان في البداية مُعاديًا للمسيحية، ثم اعتنقها لاحقًا، وأصبح من أبرز قادتها ومبشريها. يُمكن القول إن بولس حوّل الحركة المسيحية إلى دين مستقل، أو على الأقل أعطى هذا الدين الناشئ دفعة جديدة.

أخيرًا، دعونا نتناول الحجج الأربع من باب أولى في رسالة العبرانيين. ثلاث منها ذات صيغة موضوعية إيجابية، بما في ذلك اثنتان منها بصيغة تصاعدية؛ وواحدة ذات صيغة سابقة إيجابية. واللغة المستخدمة فيها (في الترجمة المستخدمة هنا على الأقل) هي: كم بالأحرى (2)، وأكثر بكثير (1)، وأقل بكثير (1). يمكن اعتبار جميع الحجج الأربع صحيحة من الناحية الشكلية. مع ذلك، تتعارض إحدى الحجج (وهي عبرانيين 10: 28-29) مع مبدأ " دايو" (الكفاية) عند الحاخامات، والذي يحظر استخدام حجة تصاعدية لاستنتاج عقوبة أشد من عقوبة أخف وردت في التوراة. مع أن رسالة العبرانيين كانت تُعتبر في الماضي من قِبل العديد من العلماء على أنها من تأليف بولس، إلا أن معظم الباحثين المعاصرين قد رفضوا هذه الفكرة. مع ذلك، إذا سمحتم لي بالمشاركة في هذا النقاش، وبالنظر فقط إلى الأسلوب المعقد لمعظم الحجج الواردة في هذا الكتاب (مقارنةً بأسلوب الحجج المباشر في إنجيلي متى ولوقا)، فإن فرضية تأليف بولس لرسالة العبرانيين تبدو لي مرجحة. أو ربما يكون شخص آخر قد كتب رسالة العبرانيين، لكنه استشهد بحجج بولس من باب أولى، أو أنه صاغ الحجج بأسلوب بولس.

3. تحليل الحجج التي تم التوصل إليها

لنتناول الآن بعض الحجج بمزيد من التفصيل. أولًا، لننظر في حجتي بولس اللتين صنفتهما على أنهما غير صحيحتين. يقول بولس في رسالته **إلى أهل رومية 5: 15** : "فإن كان بسبب خطيئة واحد [أي خطيئة آدم الأصلية] مات كثيرون، فكم بالأحرى فاضت نعمة الله، والموهبة التي أتت بنعمة الإنسان الواحد يسوع المسيح، على كثيرين". أي بعبارة أدق: إذا كانت خطيئة واحد (Q) قد تسببت في موت كثيرين (S1)، فبالأحرى نعمة واحد (P) قد تسببت في نيل كثيرين للنعمة (S2). لاحظ أن الحد الأدنى (Q) والحد الأعلى (P) متضادان ("خطيئة" مقابل "نعمة")، حتى وإن كان لهما عامل مشترك ("بواسطة واحد")؛ كذلك، فإن الحد الفرعي له قيم متضادة ("الموت" مقابل "نيل النعمة") في المقدمة الصغرى (S1) والنتيجة (S2)، حتى وإن كان هناك عامل مشترك ("كثيرون").

وبالمثل، نقرأ في **رسالة رومية 5: 17** : «إن كان بمخالفة إنسان واحد [آدم] قد ملك الموت بذلك الواحد، فبالأولى كثيراً الذين ينالون فيض النعمة وعطية البر سيملكون في الحياة بيسوع المسيح الواحد». الحجة متشابهة إلى حد كبير: فـ Q متطابقة («مخالفة من واحد») و P مشابهة («فيض النعمة وعطية البر»، بدلاً من «النعمة» فقط)؛ كذلك S1 مشابهة («الموت ليملك»، بدلاً من «كثيرون ليموتوا») و S2 مشابهة («يملكون في الحياة»، بدلاً من «ينالون النعمة»). لذا، يمكننا اعتبار هذه الأفكار متطابقة، وإن اختلفت صياغتها قليلاً.

في كلتا الحالتين، المؤكد هو بطلان الحجة. تُطرح الحجة على أنها حجة عكسية، بموضوعين رئيسيين وثانويين متناقضين ("ذنب رجل واحد" و"نعمة رجل واحد")، ومحمولات فرعية متناقضة ("موت كثيرين" مقابل "نعمة كثيرين"). يبدو هذا الاستدلال بالقلب معقولًا للوهلة الأولى. يمكن وضع الحدين الرئيسي والثانوي، على الرغم من تناقضهما، على متصل يمتد من القيم السالبة إلى الموجبة؛ وبالمثل، يمكن وضع الحدود الفرعية، على الرغم من تناقضها، على متصل يمتد من القيم السالبة إلى الموجبة. مع أن فكرة التصاعد المزدوج هذه ليست مرفوضة في حد ذاتها، لا يمكن الادعاء بأن النتيجة تتبع من المقدمات المتاحة، لأن التوازي بين القيمتين السالبتين (في المقدمة الثانوية) والقيمتين الموجبتين (في النتيجة) لا يمكن طرحه كمقدمة دون مصادرة على المطلوب. أي أن الحجة تنطوي حتمًا على استدلال دائري، إذ تحتاج إلى النتيجة لكي يكون استنتاجها ممكنًا.

هذا النوع من الحجج المعقدة، التي تحاول التعبير عن أفكار متعددة في آن واحد، بطرق ملتوية، يبدو لي نموذجياً لبولس [126]. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى وجود أمثلة على استدلالات غير صحيحة مماثلة في التلمود. على سبيل المثال، في مشناه مكوث 3:15، حيث جاء فيه: "قال الحاخام حنانيا بن غمالائيل: إذا كان المذنب يفقد نفسه في معصية واحدة، فكم بالأحرى من

---

126 انظر على سبيل المثال: رومية 5: 10: "فإن كنا ونحن أعداء قد صولحنا مع الله بموت ابنه، فكم بالأحرى ونحن مصالحون نخلص بحياته". هنا، الحجة صحيحة، مع أن الفاعلين "الذين كانوا أعداء" و"الذين تصالحوا" متناقضان، إلا أن المسندين "المصالحة مع الله" و"الخلاص" درجتان لشيء واحد، حتى وإن أُضفي عليهما طابع التناقض من خلال وصفهما الإضافي، وهما "بموت ابنه" و"بحياته". يمكننا هنا أيضًا أن نجادل بأنه لا يمكن استخلاص النتيجة من المقدمات دون اعتبار النتيجة مقدمة؛ ولكن نظرًا لغموض التناقض بين المسندين هنا، يمكننا القول بتسامح إن النتيجة ليست ضرورية كمقدمة لاستخلاص النتيجة، خاصةً إذا تجاهلنا الوصف الإضافي المذكور. بناءً على هذا، اعتبرتُ الحجة صحيحة؛ ولكنها، بلا شك، حالة على حافة الصواب. لا يختلف نص رومية ٥: ٨-٩ كثيراً، وإن كان أقل غموضاً بعض الشيء. لاحظ أنه على الرغم من أنني اعتبرته من باب أولى، إلا أنه يمكن اعتباره تصاعداً تدريجياً.

يؤدي وصية واحدة أن تُمنح له نفسه!". لذا، فبينما يوحي شكل استدلال بولس هنا ببعض الارتباك الذهني، إلا أنه لا يثبت (كما أصر مكوبي) أنه لم يتأثر بالفريسيين.

لننظر الآن إلى **عبرانيين ١٠: ٢٨-٢٩** ، التي لا تُطبّق مبدأ "الكفاية" الحاخامي . تقول: "الذي استهان بشريعة موسى مات بلا رحمة بشهادة شاهدين أو ثلاثة. فكم بالأحرى تظنون أنه يستحق عقابًا أشدّ، وهو الذي داس ابن الله، وحسب دم العهد الذي تقدس به نجسًا، واستهان بروح النعمة؟" وبعبارة أخرى، فإن الحجة هي: إذا كان من خالف شريعة موسى (Q) قد عوقب بالموت (S1)، فمن باب أولى أن يُعاقب من فعل كل هذه الأمور غير المسيحية (P) عقابًا أشدّ (S2).

من الواضح أن هذه الحجة تهدف إلى الانتقال التدريجي من "العقاب بالموت" (S1) إلى "عقاب أشد" (S2). ولأنها استنتاج من شريعة التوراة المزعومة (مع أن موضع استنكار شريعة موسى لـ"الموت بلا رحمة" غير محدد)، فلا ينبغي لها (وفقًا لقاعدة " دايو" الحاخامية ، للتكرار) أن تنتهي بعقاب أشد (لأي ذنب أعظم). لذا، فإن هذه الحجة باطلة وفقًا للمنطق اليهودي، حتى وإن اعتُبرت سليمة (أي إذا سلمنا بصحة المقدمة الكبرى الضمنية) وفقًا للمنطق العام. وبالتالي، لا يمكن لمن صاغها (أظن أنه بولس) أن يدّعي أنه يُفكّر وفقًا لمعايير الفريسيين. علاوة على ذلك، بالطبع، لا يوجد أي ذكر في شريعة موسى أو تراثها لأي "ابن الله"، أو "دم العهد الذي تقدّس به"، أو "روح النعمة". وبما أن هذه كلها مفاهيم وقيم مسيحية، غريبة تماماً إن لم تكن مناقضة لسياق التوراة، فمن السخف الاستناد إلى التوراة فيما يتعلق بها.

دعوني أعلق هنا أيضًا على **لوقا 16: 11** ، حيث يقول يسوع: "إن لم تكونوا أمناء على المال الدنيوي، فمن يأتمنكم على المال الحقيقي؟" مع أن هذه الجملة لا تستخدم كلمات أو عبارات مفتاحية خاصة، إلا أنها تُعدّ حجة من باب أولى. بتعبير أدق، تقول: إن لم تكونوا أمناء على المال الدنيوي، فلن تكونوا أمناء على المال الروحي. هذه حجة صحيحة من باب أولى، ذات صيغة خبرية سلبية.

وجدتُ هذه الحالة من خلال بحث آلي عن الكلمة المفتاحية "كثير" ، ما قادني إلى لوقا 16: 10، وتحديدًا: "من كان أمينًا في القليل كان أمينًا أيضًا في الكثير، ومن كان ظالمًا في القليل كان ظالمًا أيضًا في الكثير". من الواضح أن هاتين الجملتين ليستا حجتين منطقيتين من باب أولى. في رأيي، هما حتى استنتاجان غير متلازمين - إذ قد يكون المرء أمينًا للغاية في الأمور الصغيرة، لكنه يُغرى بالخداع طمعًا في مكسب كبير؛ أو على العكس، قد يكون ظالمًا في الأمور الصغيرة، لكنه يرفض بشدة ارتكاب

جريمة كبيرة. مع ذلك، لاحظتُ، أثناء قراءتي للوقا 16: 10، الحجة المنطقية في 16: 11. ولكن هنا أيضًا، أود الإشارة إلى أن كلمة "لذلك" التي تربط هاتين الآيتين غير مبررة منطقيًا. في أحسن الأحوال، تشير إلى مزيد من الالتباس المنطقي؛ وفي أسوأ الأحوال، تكشف عن نية تلاعب.

يُقدّم بولس حُجّةً إيجابيةً في **رسالة رومية 11: 24** (والتي سنُحلّلها لاحقًا)، وأخرى في **رسالة كورنثوس الأولى 6: 3.** يقول في الأخيرة: «ألا تعلمون أننا سندين الملائكة؟ فكم بالأحرى أمور هذه الحياة؟». هذه حُجّةٌ صحيحةٌ من باب أولى: إذا كان بإمكاننا (S) أن ندين (R) الملائكة (P)، فبالأحرى أن ندين (S) أمور هذا العالم (Q). لن أُسهب هنا في شرح جميع الحُجج من باب أولى الواردة في العهد الجديد، إذ أعتقد أن معظمها يُمكن للقارئ المُهتمّ فهمه بسهولة.

لا بد لي من القول إنه على الرغم من أنني قرأت الكتاب المقدس المسيحي كاملاً منذ سنوات عديدة بدافع الواجب الفكري، إلا أنني لم أستمتع بذلك كثيراً، ولا أتذكر منه إلا القليل. أستطيع أن أرى فيه بعض الحكمة والخير، ولكن فيه أيضاً أمور كثيرة أجد صعوبة في تقبلها. بصفتي فيلسوفاً، أجد فكرة أن يكون لله ابن من لحم ودم غير مقبولة. كما أجد إشارات يسوع إلى تلبس الشياطين بالبشر سخيفة للغاية. أفهم أن الناس في ذلك الزمان كانوا يؤمنون بمثل هذه الأمور؛ فهناك أصداء لذلك حتى في التلمود، مع أن هذا الاعتقاد لا مكان له في اليهودية اليوم. إضافة إلى ذلك، يزعجني كثيراً نوبات غضب يسوع العرضية وإساءته اللفظية للناس [127]. لا يبدو لي هذا السلوك نبيلاً.

علاوة على ذلك، بصفتي يهوديًا، أجدُ استهزاء بولس المتكرر باليهود واليهودية أمرًا مُهينًا ومؤلمًا للغاية، إذ يفتقر بوضوح إلى الموضوعية والحقيقة. من الواضح أنه كان لديه غرض شخصي في هذا الشأن. كما أنني أتألم عند التفكير في جميع اليهود الأبرياء الذين اضطُهدوا عبر القرون بسبب الرواية غير المُنصفة عن "اليهود" الواردة في الكتاب المقدس

---

[127] يستشهد هاي بار زئيف، في كتابه "قراءة يهودية للقرآن" ، صفحة 62، ببعض التصريحات المعادية للسامية المنسوبة إلى يسوع: "يا أولاد الأفاعي، كيف تستطيعون أن تتكلموا بالخير وأنتم أشرار؟" (متى 12: 34)، " يا جيلًا عديم الإيمان ومنحرفًا، إلى متى أبقى معكم؟ إلى متى أحتملكم؟ " (متى 17: 17)، "يا قليلي الإيمان" (لوقا 12: 28)، " أنتم من أبيكم إبليس " (يوحنا 8: 44)، " جميع الذين أتوا قبلي لصوص وقطاع طرق " (يوحنا 10: 8). من الواضح أن هذه ليست أحكامًا مدروسة ومبنية على التجربة والعقل، بل هي مجرد انفعالات عاطفية. لاحظ أيضًا الحادثة التي لجأ فيها يسوع إلى العنف الجسدي ضد بعض التجار، مما تسبب لهم بخسائر مادية (انظر مرقس ١١: ١٥-١٦؛ متى ٢١: ١٢؛ لوقا ١٩: ٤٥؛ ويوحنا ٢: ١٣-١٦). ولا يسع المرء إلا أن يتأمل في حال العديد من المسيحيين الذين شعروا، على مدى الألفي عام الماضية، بتبريرٍ لقتل واضطهاد العديد من اليهود الأبرياء، استنادًا إلى مثل هذه الأقوال والقصص.

المسيحي ككل. لهذه الأسباب، كتبتُ هذا الفصل على مضض شديد، مُقتبسًا بعض المقاطع من هذه الوثيقة. لم أُرِد أن أُعطي انطباعًا بأنني أُؤيدها.

على أي حال، أعتقد أنني نجحت هنا في إعطاء دفعة جديدة لأبحاث المنطق في المصادر المسيحية. آمل أن يتبنى آخرون، ممن هم أكثر دراية مني بهذا المجال، هذا التحدي ويتعمقوا في الموضوع. إنها ليست قضية دينية، بل تتعلق بتاريخ المنطق.

4. يسوع الناصري

في هذا القسم، سنركز على إحدى الحجج العشر (أو الست إذا استثنينا التكرارات) المنسوبة إلى يسوع في الكتاب المقدس المسيحي، وسنناقش جوهرها وشكلها. سأوضح بعض التعقيدات التي قد تكتنف قراءة هذه الحجج. وغني عن القول، مع أنني يهودي، لا أرغب هنا في الخوض في جدالات دينية ضد المسيحيين أو أي طائفة أخرى. فاليهود لا يسعون عادةً إلى إقناع غير اليهود بآرائهم [128]. اهتمامي هنا منطقي بحت. والدليل على ذلك أنني لستُ دائمًا ناقدًا. وعندما أنتقد، يكون ذلك بروح علمية محايدة، وهي الروح نفسها التي أطبقها على تقييم حجة "من باب أولى" وغيرها من أشكال الاستدلال الموجودة في النصوص اليهودية.

في مقال بعنوان "مقارنة الأناجيل والكتابات الحاخامية: مثال هالاخي"، [129]يلفت يعقوب نيوسنر، وهو يهودي، الانتباه إلى الحجة التالية التي ساقها مؤسس المسيحية، يسوع بن يوسف (حوالي 7-2 قبل الميلاد إلى 30-36 ميلادي)، في **متى 12: 10-12** ، والتي يمكن تفسيرها من باب أولى:

> وسأل الفريسيون الحاضرون يسوع: «هل يجوز الشفاء يوم السبت؟» حتى يتمكنوا من اتهامه. فقال لهم: «أي رجل منكم له شاة، فإذا سقطت في حفرة يوم السبت، ألا يمسكها ويخرجها؟ فكم بالأحرى الإنسان أفضل من الشاة! إذن، يجوز فعل الخير يوم السبت».

---

128 مع ذلك، أودّ أن أناقش الميول المسيحية لدى بعض اليهود المعاصرين، أولئك الذين يُطلقون على أنفسهم "يهود من أجل يسوع" أو "يهود مسيانيين". فالمسيحية ليست طائفة من اليهودية، بل هي دين مختلف تمامًا، حتى وإن كان بينهما بعض المعتقدات المشتركة، وحتى وإن كان أحدهما تاريخيًا فرعًا من الآخر إلى حد كبير. وبالمثل، فإن الاختلافات بين اليهودية والإسلام، وبين المسيحية والإسلام، واضحة بما يكفي لتكون ذات دلالة، حتى وإن كان الإسلام في الأصل مُقتبسًا إلى حد كبير من سابقيه.

129 في الأدب الحاخامي: دليل أساسي ، الصفحات 144-149.

حدث هذا الحوار عندما كان يسوع على وشك "شفاء" يد رجل ذابلة في كنيس يوم السبت. وكما يشير نيوسنر، يُظهر هذا المقطع جهلاً بالشريعة اليهودية، التي تُجيز بل وتُوصي بإنقاذ حياة الإنسان يوم السبت، بالتدخل عند الضرورة حتى لو لم تكن الحياة مُهددة بشكل مباشر وفوري (كما ورد في توسيفتا شبات 15: 11-12)؛ أما بالنسبة للخروف الساقط في حفرة، فتُجيز الشريعة بل وتُوصي برعايته في مكانه ثم إخراجه لاحقًا (توسيفتا شبات 14: 3)؛ علاوة على ذلك، لا يُعتبر "الشفاء" في الهالاخاه "عملاً" مُحرمًا يوم السبت؛ لذا فمن غير المرجح أن "يتهموه" (أي بعض "الفريسيين"، أي بعض الحاخامات [130]) بسبب "الشفاء يوم السبت!".

توجد نصوص أخرى في الكتاب المقدس تشير إلى القصة نفسها، وإن لم تكرر حجة "من باب أولى". في **إنجيل لوقا 6: 9** ، يقول يسوع: "فقال لهم يسوع: أسألكم سؤالاً واحداً: أيجوز في يوم السبت فعل الخير أم فعل الشر؟ إنقاذ نفس أم إهلاكها؟" وفي إنجيل **مرقس 3: 4** ، "ثم التفت إلى منتقديه وسألهم: أيجوز في يوم السبت فعل الخير أم فعل الشر؟ أيجوز في يوم السبت إنقاذ نفس أم إهلاكها؟" ويضيف: "لكنهم لم يجيبوه"، مما يدل على أن "الفريسيين" المعنيين لم يكونوا على الأرجح من الحاخامات المتعلمين، بل كانوا في أحسن الأحوال من عامة الناس الجاهلين بالشريعة اليهودية؛ لأن الحاخامات كانوا سيجيبون بسهولة على هذا السؤال المتحيز. لاحظ الصياغة المضللة منطقياً لأسئلة يسوع: "فعل الخير أم فعل الشر؟" "إنقاذ نفس أم إهلاكها؟" إلخ. – كما لو أنه لا يوجد حل وسط، كما لو أن رفض أنواع معينة من فعل الخير يعني الإذن أو الأمر بفعل الشر، كما لو أن هذه الخيارات هي القضية الأساسية في كل سبت.

يتساءل المرء عما إذا كان يسوع قد حافظ على السبت شخصيًا. لو فعل، لكان قد اختبر سلامه وعلم أنه ليس وقتًا مناسبًا للانخراط في جدالات عاطفية. من المؤكد أن يسوع، أو على الأقل تلاميذه، لم يكونوا ملتزمين بالسبت وقت وقوع الحادثة المذكورة. ويتضح هذا من النص، قبيل الحوار المذكور في المجمع: "وكان يسوع يسير يوم السبت في حقول القمح، وكان تلاميذه جائعين، فبدأوا يقطفون سنابل القمح ويأكلون". وبخهم بعض الفريسيين، لكنه أشار إلى أنه فوق الشريعة، قائلًا عن نفسه: "ابن الإنسان رب السبت" [131].

---

130 الميفرشيم - مفسرو الكتاب المقدس.

131 متى ١٢: ١-٨. وبالمثل، لوقا ٦: ١-٥. إذا سافر يسوع وتلاميذه بعيدًا عن مساكن البشر أكثر مما يسمح به القانون، فقد انتهكوا السبت. على أي حال، يُعدّ قطف الحبوب من الحقل انتهاكًا صريحًا لشريعة السبت. (علاوة على ذلك، مع أن سفر التثنية ٢٣: ٢٦ يُجيز "قطف السنابل باليد" من "حبوب جارك القائمة"، إلا أن الحاخامات

لكن الأهم بالنسبة للبحث المنطقي الحالي، كما يُشير نيوسنر أيضًا، في معرض حديثه عن الحجة الواردة في إنجيل متى: "إنقاذ الأرواح ليس هو القضية المطروحة في القصة، بل فعل الخير فقط"؛ ويضيف: "التعريف الفقهي لفعل الخير في يوم السبت هو إطعام الوحش في الهاوية، لا إحياءه". أي، بصرف النظر عن مسألة صحة أو خطأ مقدماتها، فإن حجة "من باب أولى" (المقصودة هنا على الأرجح، نظرًا لاستخدام عبارة "كم بالأحرى") مشكوك فيها منطقيًا، لأن نتيجتها الظاهرية لا تتبع مقدماتها بشكل مباشر. ويمكن ملاحظة ذلك إذا حاولنا إعادة صياغة الحجة بشكل أكثر رسمية:

إن الرجل (P) أكثر قيمة بكثير (R) من الخروف (Q).
الخروف (Q) ذو قيمة (R) كافية ليتم إخراجه بشكل قانوني من حفرة يوم السبت (S1).
لذلك، فإن الرجل (P) ذو قيمة (R) كافية ليتم علاجه بشكل قانوني في يوم السبت (S2).

لاحظ أنني من أضفت عبارة "قيّم (R) بما يكفي ليكون جائزًا" إلى المقدمة الصغرى والنتيجة، وذلك لجعل الحجة صحيحة من باب أولى، وبالتالي منطقية؛ ولكني أعتقد أنه لا أحد سيعترض على هذه الإضافة. يجب أن تحتوي المقدمة الكبرى الضمنية على حد أوسط مناسب (R)، بحيث يكون لدى الإنسان قيمة (R) أكبر من قيمة (R) لدى الخروف؛ ويبدو مصطلح "القيمة" المبهم مناسبًا في هذا السياق. أما بالنسبة لإضافة "جائزًا"، فقد أُدرجت لتعكس السؤال الذي طرحه الفريسيون: "هل يجوز الشفاء يوم السبت؟"، وخلاصة يسوع: "يجوز فعل الخير يوم السبت"؛ وسنتناول هذا التحديد بمزيد من التفصيل لاحقًا.

ما لدينا هنا، بوضوح، هو محاولةٌ لتقديم حجةٍ موضوعيةٍ إيجابيةٍ من باب أولى. لاحظ أن الحدين الأكبر والأصغر (P وQ) هما موضوعان، وأن المقدمة الصغرى والنتيجة إيجابية، وأن الاستدلال ينتقل من الأصغر إلى

يُفسّرون هذا الإذن على أنه ينطبق فقط على العمال العاملين في ذلك الحقل، وليس دعوةً لجميع المارة لأخذ ما يريدون دون إذن صاحب الحقل). لا يذكر النص أن يسوع قطف الحبوب، بل يُحدّد تلاميذه فقط. ولكن، هل كان تلاميذه ليفعلوا ذلك لو كان قائدهم يرفض مثل هذه الأفعال؟ من الواضح أن عدم اكتراث يسوع بقوانين السبت لا يقتصر على "شفاء" المرضى فحسب، بل يبدو أنه لامبالاة عامة تجاه هذا الجانب المهم من الممارسة اليهودية. يُعدّ السبت من أوائل الوصايا التي أُنزلت على بني إسرائيل في سيناء (خروج ١٦: ٢٣)، وقد اعتبره اليهود عبر التاريخ من أثمن سمات اليهودية. فهو جوهر هذا النظام العقائدي، ويُمثّل اعترافًا رمزيًا بالله خالق العالم ومحررًا فعليًا لليهود من عبودية مصر.

الأكبر. ولأن الحد الفرعي (S) ليس متطابقًا في المقدمة الصغرى والنتيجة ، فلا بد أن تكون الحجة المقصودة تصاعدية . لو كانت الحجة المقصودة من باب أولى بحتة، لكانت النتيجة الصحيحة ببساطة أن "الإنسان ذو قيمةٍ كافيةٍ ليُنتشل من البئر يوم السبت (S1)". هنا، يستنتج يسوع (بحسب متى) أن "الإنسان ذو قيمةٍ كافيةٍ ليُشفى يوم السبت (S2)" - وهو ليس الشيء نفسه تمامًا.

إذن، علينا أن نفترض فرضية إضافية ضمنية مفادها أن: "قيمة الخلاص (S) تتناسب طرديًا مع قيمة النجاة (R)". ما هي قيمة الخلاص (S) هنا؟ أي، ما هو القاسم المشترك بين "الخروج من الحفرة" (S1) و"الشفاء" (S2) يوم السبت؟ إنها، كما ورد في النص، "النجاة" من خطر ما يوم السبت، أو بشكل أعم، نيل عمل صالح. إذن، الفرضية الضمنية هي أن مقدار "الخلاص" (S) المسموح به يتناسب طرديًا مع "قيمة" (R) الكائن الذي يُنقَذ. فإذا كانت الخروف، التي تقل قيمتها عن قيمة الإنسان، تستحق الخلاص، فإن قيمة الإنسان تستحق الخلاص أكثر بكثير، وبطرق أكثر. هذه هي القراءة المتدرجة للحجة.

ذكرتُ سابقًا أن يسوع استخلص استنتاجًا أكثر تحديدًا بشأن الشفاء، بالرجوع إلى السؤال الذي وُجِّه إليه، وهو: "هل يجوز الشفاء في يوم السبت؟" والذي يُفترض أنه يُجيب عليه ضمنيًا عندما يُقارن بين الأغنام والبشر. في الواقع، فإن الاستنتاج الذي توصل إليه يسوع صراحةً، وهو أنه "يجوز فعل الخير في يوم السبت"، هو استنتاج أعمّ. يمكننا، بدلًا من ذلك، قراءة الحجة من باب أولى، بالإشارة إلى القاسم المشترك بين المسندين الظاهرين باعتباره المسند الحقيقي. أي، يمكننا صياغة الحجة على النحو التالي:

إن الرجل (P) أكثر قيمة بكثير (R) من الخروف (Q).
الخروف (Q) ذو قيمة (R) كافية ليتم إنقاذه بشكل مشروع بطريقة ما في يوم السبت (S).
لذلك، فإن الرجل (P) ذو قيمة (R) كافية ليتم إنقاذه بشكل شرعي بطريقة ما في يوم السبت (S).

هذا الاستدلال ليس دقيقًا تمامًا، لأنه على الرغم من أن المسند "أنقذ بطريقة ما" يبدو متطابقًا في المقدمة الصغرى والنتيجة، إلا أنه في الواقع مختلف في جوهره. ويمكن تجاوز هذه الصعوبة بافتراض أن المتحدث كان يقصد التعميم من النتيجة الشكلية الأكثر تحديدًا، "إخراج رجل من حفرة يوم السبت"، إلى أي فعل "فعل خير" أو "إنقاذ" يوم السبت، ثم تطبيق هذا المبدأ

العام على الحالة الأكثر تحديدًا وهي "شفاء رجل يوم السبت". إذا نظرنا إلى استدلاله على هذا النحو، فقد نبرره كسلسلة منطقية (استدلال من باب أولى) تتألف من استنتاج من باب أولى، وتعميم (استقراء)، وتطبيق (استنتاج قياسي).

مع ذلك، دعونا نعود وننظر إلى الحجة كما عُرضت. لم يقل يسوع صراحةً أن إخراج الخروف من القطيع جائز أو واجب قانونيًا ، بل أشار إلى أن صاحب الغنم ، بدافع المصلحة الذاتية، وبغض النظر عن القانون، سيُخرجها على أي حال . أي أنه حتى لو حرّم القانون اليهودي هذا الفعل (وهو كذلك بالفعل، كما رأينا)، فمن المتوقع أن يكون صاحب الغنم شديد التعلق بممتلكاته المادية لدرجة أنه سيتجاهل النهي وينقذ غنمه. ثمة إهانة ضمنية هنا، وتلميح إلى أن معظم اليهود المتدينين، إن لم يكن جميعهم، منافقون؛ وقد استُخدمت هذه الكلمة نفسها في سياق مشابه (لوقا 13: 15). لا شك أن الصورة التي رُسمت لليهود على أنهم "مهتمون" (أي ماديون في جوهرهم، غير متدينين) كانت مُرضية للغاية للمعادين للسامية على مدى الألفي عام الماضية.

بناءً على هذا التفسير، فإن النقاش لا يدور في جوهره حول القانون، أي أن إنقاذ حياة خروف أمرٌ مشروع، وبالتالي، فمن باب أولى أن يكون إنقاذ حياة إنسان مشروعًا. بل يُفهم ضمنًا أن إنقاذ الخروف (بإخراجه من حفرة) ليس مشروعًا ، ولكنه مع ذلك يُمارس. ومن ثم، يُفترض منطقيًا أن يكون الاستنتاج أنه حتى لو كان إنقاذ إنسان (بالطريقة نفسها) غير مشروع أيضًا، فمن المرجح أن يُمارس . هذا الاستنتاج لا يُجيب على السؤال المطروح، وهو: "هل يجوز الشفاء يوم السبت؟"، ولكنه يُضفي طابعًا غير ذي صلة على المسألة القانونية. إذن، هذا خطاب ثوري في حقيقته، يهدف إلى تشجيع تجاهل قانون الدولة (أو الشريعة الدينية) أو التخلي عنه.[132]

قد يفسر ذلك ردة فعل "الفريسيين" (كما ورد في الحادثة الموازية في إنجيل لوقا 6: 11) - أي: "فغضب الفريسيون وكتبة الشريعة غضبًا شديدًا، وبدأوا يتناقشون فيما بينهم ماذا يفعلون بيسوع". ويمكننا القول إن غضبهم لم يكن بسبب قيامه بعمل غير قانوني يوم السبت بالشفاء، بل لأنه تحدى سلطة الشريعة نفسها من خلال مقدمات خاطئة واستدلالات غير سليمة. ولا شك أن

---

132 يعرض أحد المدافعين عن المسيحية هذه الحجة على النحو التالي: "يكشف يسوع مغالطة منطق منتقديه باستخدام حجة من باب أولى. ويشير إلى أنهم سيكونون على استعداد للعمل لإنقاذ خروف ضال يوم السبت. إذا كان هذا صحيحًا، فكم بالأحرى يجب أن يكونوا على استعداد لإعادة إنسان مخلوق على صورة الله إلى حالته الطبيعية." (نورمان ل. جيسلر، الدفاع عن المسيحية ، غراند رابيدز، ميشيغان: بيكر، 2009، ص 71). يتضح من تحليلي السابق أن يسوع لم يكشف "مغالطة منطق منتقديه"، بل على العكس، انخرط في استدلال مغلوط!

موقفه العدائي [133]هو ما أقلقهم أكثر، فالخلافات العقائدية شائعة ومقبولة عمومًا بين اليهود. إذن، الغرض من القصة هو إعطاء انطباع خاطئ عن ردة فعل الفريسيين: إظهارهم بمظهر المتعصبين، بينما كانوا في الواقع يتصرفون بشكل طبيعي تجاه هجوم غير عادل.

أنا شخصيًا لا أصدق قصصًا مثل قصة شفاء يسوع للناس بمعجزة. لكن لنفترض جدلًا أنها كانت حقيقية. يمكننا أولًا أن نتساءل عن دافعه وراء هذا الشفاء. إن كان بدافع اللطف فحسب، فلماذا اختار أن يفعل ذلك بهذه الطريقة العلنية، وتحديدًا يوم السبت؟ من المفترض أنه لو فعل ذلك سرًا وفي يوم من أيام الأسبوع، لما أثار كل هذه ردود الفعل السلبية. بالتأكيد، كان بإمكان الشخص الذي شفاه أن ينتظر يومًا آخر، بعد أن كان مريضًا لسنوات على الأرجح. لذا، لا بد أن نفترض أن نية يسوع كانت مواجهة. لم يكن هدفه مجرد الشفاء، بل الجدال علنًا. كان يسعى لإظهار قدراته الخارقة (المزعومة)، وبالتالي يدعي لنفسه سلطة دينية تفوق سلطة الفريسيين.

مع ذلك، في سفر التثنية ١٣: ٢-٤، ورد صراحةً: «إذا قام في وسطك نبي أو حالم أحلام، وأعطاك آية أو معجزة، وتحققت الآية التي تكلم بها إليك، قائلاً: لنذهب وراء آلهة أخرى لم تعرفها، ولنعبدها، فلا تصغِ إلى كلام ذلك النبي أو ذلك الحالم». يشير قول «إذا قام في وسطك، إلخ» إلى أي شخص يتحدى الوضع الديني الراهن، لأي سبب كان، حتى لو كان يهوديًا. ويشير قول «الذهاب وراء آلهة أخرى» إلى أي انحراف مُقترح عن التوراة، كما يفهمها اليهود تقليديًا. لذا، لم يكن الفريسيون مُلزمين، بموجب التوراة، بالخضوع ليسوع بعد هذه المظاهر المُبهرجة. بل على العكس، كان واجبهم الديني هو توخي الحذر الشديد مع مثل هذا الرجل.

كثير من المسيحيين الذين يقرؤون مثل هذه القصص لا يفهمون ببساطة سبب رفض اليهود ليسوع؛ ففي نظرهم، كان ينبغي أن تكفي معجزة كالشفاء المذكور آنفًا لإقناعهم بقبوله. بالنسبة لهؤلاء المسيحيين، لا يُمكن تفسير رد فعل اليهود السلبي إلا بالعناد وسوء النية. في الواقع، تُظهر تصريحات يسوع السلبية في مناسبات عديدة، بشأن اليهود الذين لم يقبلوا مزاعمه، أنه شعر بالظلم من جانبهم [134]. ما لم يفهمه هو والمسيحيون هو أن اليهود مُلزمون،

---

133 يذكرني سلوك يسوع المتذمر تجاه الحاخامات بالعلمانيين المعاصرين المعادين للدين، والذين يتعمد بعضهم إثارة غضب المتدينين؛ ويبدو أن موقف بعض اليهود المناهض للمؤسسة ليس ظاهرة جديدة. في رأيي، لا ضير في تحدي المؤسسة - فأنا شخصياً كثيراً ما أنتقد الآراء الأرثوذكسية، ولذا لا أمانع في ذلك؛ إنما الخطأ يكمن في اللهجة العدائية التي يستخدمها البعض في ذلك.

134 انظر إلى كلمات يسوع القاسية في متى ١٢: ٣٤، ١٧: ١٧ ويوحنا ٨: ٤٤، ١٠: ٨. من المؤكد أنه لو كان يسوع مُلِمًّا بالتوراة، لكان قد علم أن تثنية ١٣: ٢-٤ و١٨:

بموجب كتبهم المقدسة، بالتشكيك الشديد في أي شخص يُطلق مزاعم مُبالغ فيها، حتى لو كان يُظهر معجزات مُبهرة [135].

لنعد الآن إلى نقد نيوسنر. كما يشير، لا أحد ينكر مبدأ يسوع الصريح القائل: "يجوز فعل الخير في يوم السبت". لكن السؤال هو: ما المقصود بـ"الخير" في هذا السياق؟ بالنسبة ليسوع، هو (بتفسير متسامح) إخراج الخروف من الحفرة؛ بينما بالنسبة للحاخامات، هو إطعام الخروف في الحفرة حتى نهاية السبت. ولأن الخروف ليس بقيمة الإنسان، فلا يستحق انتهاك السبت من أجله؛ ومع ذلك، كونه أحد مخلوقات الله، يجب معاملته بلطف. أما بالنسبة للإنسان، فبحسب الهالاخاه (أي الشريعة اليهودية المُعتمدة)، إذا سقط في حفرة، فلا يجوز فحسب، بل يجب إخراجه في أسرع وقت ممكن وبأي وسيلة، وكما يقول التوسيفتا: "ليس من الضروري الحصول على إذن خاص من محكمة" (أي يكفي الإذن العام).

من الواضح أن السياق القانوني والمواقف الحاخامية المرتبطة به تختلف اختلافًا كبيرًا عما يفترضه يسوع هنا ويلمح إليه. فإخراج خروف من حفرة عمل صالح غير جائز، مع أن ذلك لا يمنع القيام بعمل صالح أقل قسوة

٢١-٢٢ تُبرر تمامًا رفض معظم اليهود لدعوته. وكما يُشير بار زئيف (ص ٥٧-٦٤)، كان اليهود الذين رفضوا يسوع عادةً هم الأكثر درايةً بالتوراة، بينما كان أتباعه في الغالب من الجهلة أو المنبوذين اجتماعيًا، «المساكين بالروح» (متى ٥: ٣)، « العشارين والخطاة » (متى ٩: ١٠)، «خراف بيت إسرائيل الضالة» (متى ١٠: ٦). أود أن أضيف أنه، على حد علمي (وقد أكون مخطئًا)، لم يأمر يسوع أتباعه المستقبليين (أي المسيحيين) باضطهاد اليهود، بل لم يُعطِهم الإذن بذلك. كانت كلماته قاسية، لكنها لم تكن تهدف إلى التحريض على الكراهية والعنف.

135 في سنهدرين ١٠٧ب (في الطبعات غير الخاضعة للرقابة من التلمود)، يُصوَّر يسوع على أنه تلميذ الحكيم الفريسي الحاخام يشوع بن براخيا، الذي "طرده" علنًا بعد سلوك غير لائق (على ما يبدو، الحكم على امرأة من مظهرها فقط)؛ وقد انتقد أقران المعلم لتشدده في "صد يسوع بكلتا يديه"، قائلين: " لتصد اليد اليسرى، ولتدعو اليد اليمنى دائمًا ". ويُقال أيضًا في النص أن يسوع "مارس السحر وأضلّ بني إسرائيل ". (انظر الحواشي ١٣ و١٧ في طبعة سونتشينو). وفي براخوت ١٧ب (الطبعة غير الخاضعة للرقابة)، يُشار إلى يسوع على أنه شخص "أهان نفسه علنًا". (انظر الحاشية رقم 5 في طبعة سونتشينو). مع ذلك، لا تبدو قصة السنهدرين 107ب ذات مصداقية واقعية، للأسباب التالية: (أ) تحتوي على مفارقة تاريخية، إذ يُقال إنها وقعت في عهد الملك ألكسندر ياناي (حوالي 107-78 قبل الميلاد)؛ و(ب) من غير الواضح ما هو القانون اليهودي الذي يُبرر طرد يهودي لمجرد الحكم على امرأة من مظهرها! (ربما يكون هذا التفسير لطرد يسوع مجازيًا؛ لكنني لا أستطيع تخيل ماهية هذا المجاز). قد يكون في القصة بعض الحقيقة، لكن يبدو أن التفاصيل قد نُسيت ثم أُضيفت إليها تفاصيل خيالية. ومع ذلك، تظل تلك المقاطع من التلمود جديرة بالملاحظة، لأنها تُبين كيف نظر الحاخامات اللاحقون، على الأقل، إلى مؤسس المسيحية. لاحظ أنه على عكس ما يدعيه بعض المدافعين عن العقيدة في الوقت الحاضر، لا يوجد أي اقتراح هنا أو في أي مكان آخر بأن يسوع كان يعتبر حاخامًا (حتى لو كان منشقًا)، ناهيك عن أنه تم تعيينه كحاخام.

(كإطعام الخروف في مكانه لفترة). أما إخراج إنسان من حفرة فهو عمل صالح جائز بل وموصى به، ليس من باب الاستدلال من الخروف، كما يبدو أن يسوع يعتقد، بل لسبب آخر تمامًا، وهو (إن لم أكن مخطئًا) أن الشريعة اليهودية تهدف إلى الحفاظ على حياتنا وإطالتها لا إلى تعريضها للخطر أو التضحية بها دون داعٍ (إلا في حالات خاصة جدًا [136]، وهذه الحالة ليست من بينها).

إذن، ليس فقط أن حجة يسوع الظاهرية مبنية على تلميحات غير لائقة وأسس قانونية خاطئة تمامًا، بل إن استنتاجها غير منطقي ولا صلة له بالسؤال المطروح! إنها أقرب إلى مغالطة تزييف الحقائق وبث الشكوك منها إلى محاولة جادة لإثبات قانوني. لو كان يسوع، كما يدّعي البعض، حاخامًا، حتى لو كان منشقًا، لما انخرط في مثل هذا الخطاب المشوش والمضلل. فكيف إذا كان هو الله المتجسد أو ابن الله، كما يدّعي البعض [137]؟

إذا حاولنا فهم خطاب يسوع من وجهة نظره، فلا بد لنا من الاعتراف بتناقضه. فمن جهة، يغضب من بعض اليهود ويهينهم لرعايتهم حيواناتهم، مما يوحي بأنه يعتقد أن الشريعة اليهودية تحرّم كل هذه الأفعال يوم السبت (وهو ما ليس صحيحًا في الواقع). ومن جهة أخرى، فهو مستعدٌّ لتجاهل تحريم الشريعة (كما يفترض خطأً) لـ"الشفاء" و"فعل الخير" بشكل عام. هذا خطاب متناقض، فمن المؤكد أنه لا يستطيع الدفاع عن الشريعة وتجاهلها في آنٍ واحد حسب رغبته.

لعل جوهر حجته هو أنه حتى لو كان "الشفاء" غير قانوني في الواقع، فهو جائز من حيث المبدأ؛ أي أنه يدعو فعليًا إلى تغيير القانون المعمول به حاليًا. ولكن إذا كان هذا هو هدفه، فإن الكنيس المحلي لم يكن المنتدى المناسب - كان عليه أن يتوجه إلى المشرعين المعتمدين (في نهاية المطاف، السنهدرين). لكن من الواضح أن العملية التشريعية ليست محور الاهتمام هنا. تجدر الإشارة إلى أنه لم يُذكر اسم "الفريسيين" المعنيين، كما هو معتاد في النقاشات القانونية بين الحاخامات اليهود. لقد تم تقديمهم فقط كصور نمطية، ممثلين نموذجيين لطبقة متجانسة مُستهدفة بالازدراء. ولم تُذكر أي حجج مضادة منهم، ولا أي شرح أو توضيح لموقفهم القانوني.

---

136 ينبغي للمرء أن يموت بدلاً من الانخراط في عبادة الأصنام أو القتل أو العلاقات الجنسية غير المشروعة (بيساحيم 25 أ-ب).

137 انظر على سبيل المثال يوحنا 3: 17، 10: 30. إن مفهومي تجسد الله أو إنجابه ابناً غريبان تماماً عن اليهودية؛ لذا ، يمكننا الاستشهاد بتثنية 13: 2-4 في هذا السياق. من الواضح أن هذه المفاهيم مستوردة من ثقافات أخرى. ففي الأساطير اليونانية والرومانية، على سبيل المثال، غالباً ما تزور الآلهة (بمن فيهم كبيرهم زيوس وجوبيتر) البشر متنكرين في هيئة بشرية، وكثيراً ما ينجبون أطفالاً من شركاء بشريين.

على أي حال، وكما يؤكد نيوسنر ويشرح بالتفصيل، فإن "الشفاء" (بوسائل "معجزية" أو "سحرية"، مثل "ترديد الأدعية أو التعاويذ" أو "وضع الأيدي") لا يندرج في حد ذاته ضمن تعريف "العمل" الذي يحظره القانون اليهودي في يوم السبت، وبالتالي فهو ليس محظورًا ولم يكن كذلك قط. إنما الأفعال الملموسة التي تندرج تحت فئة أو أكثر من فئات العمل التسع والثلاثين (بالعبرية: ميلاخاه) هي التي تُعدّ انتهاكًا للسبت. صحيح أن الحاخامات قد قرروا أنه في الحالات غير المهددة للحياة، ينبغي تجنب التدخل الطبي؛ ولكن كان شاغلهم الرئيسي هنا هو أن الطبيب أو المريض سيُرجّح أن يُحضّر أعشابًا لأغراض علاجية (لأن هذا يُعدّ ميلاخاه). من المؤكد أن الحاخامات لم يعارضوا علاج المرضى قط! أما من الناحية الزمنية، فقد كانت هذه الفئات التسع والثلاثون معروفة قبل زمن يسوع، حيث وردت في المشناه [138]. عندما يقوم يسوع (كما يُزعم) بعد الخطاب المذكور أعلاه بـ "شفاء" رجل كانت يده "ذابلة" بشكل درامي، دون استخدام أي معدات مادية، فإنه في الواقع لم يقم بأي عمل محظور!

في ضوء ذلك، من السخف افتراض أن الحاخامات سألوا يسوع السؤال المحدد: "هل يجوز الشفاء يوم السبت؟" أو حتى السؤال الأكثر غموضًا: "هل يجوز فعل الخير يوم السبت؟" لماذا يفعلون ذلك، إن كانت إجابته بالإيجاب صحيحة؟ ولماذا يغضبون من إجابته الصحيحة ويسعون لعرقلته؟ هذا غير منطقي. من الواضح أن من روى هذه الحادثة الغريبة قد أساء فهم ما كان يجري. على الأرجح، أن الرواية برمتها مختلقة بعد وقوع الحدث لتشويه سمعة "الفريسيين". يمكن اعتبارها، عن حق، قصة خيالية.[139]

5. بولس الطرسوسي

كتب حاييم مكوبي، وهو يهودي، عدة كتب قيّمة عبّر فيها عن أفكاره حول الروايات الواردة في الكتاب المقدس المسيحي، والتي اعتبرها كثير من

---

138 انظر إلى كتاب "مشنا شبات" والفصل التلمودي المقابل (للاطلاع على الرقم 39، انظر الصفحة 69أ: "أشكال العمل الأساسية هي أربعون ناقص واحد")، والمتوفر باللغة الإنجليزية على الرابط: www.halakhah.com/shabbath/index.html. ويمكن قراءة شرح موجز لهذا الموضوع على ويكيبيديا على الرابط: en.wikipedia.org/wiki/Activities_prohibited_on_Shabbat. مع أن المشنا اكتملت حوالي عام 200 ميلادي، إلا أن المناقشات الواردة فيها تعود إلى ما لا يقل عن عام 100 قبل الميلاد.

139 لا بد لي من القول إن بعض المقاطع في الكتاب المقدس المسيحي تعطيني انطباعًا بأنها تروي حلمًا سيئًا أو هلوسة، من النوع الذي يتحدث فيه الناس ببطء شديد وبأصوات منخفضة ويقولون ويفعلون أشياء منفصلة تمامًا عن الواقع والمنطق العاديين.

المسيحيين، وإن لم يكن جميعهم، غير مقبولة. أحد هذه الكتب هو "صانع الأساطير: بولس واختراع المسيحية" [140]. في رأيي، كان هدف مكوبي الأساسي هو التوفيق قدر الإمكان بين التراث المسيحي والعقيدة اليهودية، ولتحقيق هذه الغاية، حمّل بولس الطرسوسي (5-67 م) مسؤولية الاختلافات بينهما. لا أهتم في هذا السياق بنظريات مكوبي الأوسع نطاقًا، ولا باعتراضات بعض المسيحيين عليها، مع أنني، بطبيعة الحال، أميل إلى تقبّل وجهات نظر مكوبي.

ما يثير اهتمامي هنا هو اعتراضات ماكوبي على ادعاء بولس بانتمائه إلى خلفية "فريسية"، أي حاخامية. ورد هذا الادعاء في **سفر أعمال الرسل 22: 3** : "أنا يهودي، مولود في طرسوس، وهي مدينة في كيليكيا، لكنني نشأت في هذه المدينة عند قدمي غمالائيل، وتلقيت تعليمي وفقًا لشريعة آبائنا الصارمة..." [141]. يُفترض أن هذا يشير إلى غمالائيل الأكبر (توفي حوالي عام 50 ميلادي)، حفيد هليل الأكبر وجد يهوذا الأمير (محرر ومحرر المشناه)؛ إذا كان الأمر كذلك، فإن بولس يدّعي وجود معلم رفيع المستوى، ربما ترأس السنهدرين في وقت ما. يمكن الاطلاع على مناقشة ماكوبي بشكل أساسي في الفصل السابع من كتابه: "الأسلوب الحاخامي المزعوم في رسائل بولس" (الصفحات 62-71). يتناول ماكوبي في هذا السياق بعض حجج بولس، ولا سيما تلك التي تبدو على نمط " قال فاخومر " الحاخامي ؛ ويحاول أن يُبين أن معظمها معيبٌ من الناحية الفنية لدرجة تستبعد احتمال أن يكون بولس قد تلقى تدريباً كفريسي. ويجادل ماكوبي أساساً بأن بولس

---

140 وجدتُ ثلاثة مقتطفات من هذا الكتاب منشورة على الإنترنت. الأول بعنوان "مشكلة بولس"، ويعرض وجهة نظر ماكوبي العامة حول بولس، وهو موجود على الرابط التالي: www.positiveatheism.org/hist/maccoby2.htm ؛ والثاني بعنوان "محاولة بولس الفاشلة للتظاهر بالفريسية" وهو موجود على الرابط التالي: www.positiveatheism.org/hist/maccoby3.htm. أما الثالث فهو موجود على الرابط التالي: books.google.com/books?id=co_CxizRbTAC&printsec=frontcover&dq=Hyam+Maccoby+Paul+and+the+Invention+of+Christianity&hl=en&ei=BRmHTeJriYI6t4_w7wg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false.

141 ومرة أخرى في رسالة بولس إلى أهل فيلبي 3: 5، حيث يصف نفسه بأنه "مختون في اليوم الثامن، من بني إسرائيل، من سبط بنيامين، عبراني من العبرانيين، من جهة الناموس، فريسي". مع ذلك، لم يذكر بولس (على حد علمي) تواريخ محددة لدراساته اليهودية المزعومة. كم كان عمره حين بدأ؟ وكم من الوقت درس؟ يُؤرَّخ اعتناقه المسيحية بين عامي 31 و36 ميلاديًا، أي عندما كان عمره بين 26 و31 عامًا. وهذا ليس عمرًا كافيًا لمتابعة دراسات حاخامية متقدمة (مع العلم أنه كان هناك بعض الحاخامات الشباب اللامعين - لكن بولس لا يدّعي أنه كان واحدًا منهم، ولا يبدو أنه كذلك).

بنى حججه بأسلوب بلاغي، أقرب إلى أسلوب السفسطائيين في الثقافة الهلنستية المحيطة منه إلى المعايير والممارسات الحاخامية.

من الواضح أن تقييم ادعاء بولس بانتمائه إلى أصول حاخامية لا يمكن أن يستند فقط إلى أسلوب خطابه، بل يجب أن يركز بشكل أساسي على معرفته بالشريعة اليهودية. لا أنوي هنا الخوض في هذا الأمر، فهو يتطلب دراسة معمقة أكثر مما أستطيع تخصيصه [142]. لكن من المعلوم، أنني أشك في أن بولس كان واسع المعرفة. إن سهولة تركه لليهودية التقليدية وتبنيه أفكارًا ومواقف دينية، بعضها وثني، من تقاليد أخرى، تدل على افتقاره إلى أساس متين في المعتقدات والشريعة اليهودية. ويبدو انشقاقه أكثر غرابة، بالنظر إلى ادعائه بأنه كان تلميذًا لشخصية لا تقل شأنًا عن غمالائيل الأول [143]. بالطبع، ربما يكون قد درس في أكاديميته (يشيفا) لفترة وجيزة، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه بلغ مستوى متقدمًا في دراسته. فجلوسه "عند قدمي غمالائيل" لا يعني بالضرورة أنه كان طالبًا متفوقًا، أو حتى متميزًا.

كما ذكرتُ سابقًا، بناءً على فحصي لخطاب بولس من باب أولى، لا أتفق تمامًا مع تقييم ماكوبي الشامل. أتفق معه في أن حجج بولس من باب أولى غالبًا ما تكون مميزة، ومُربكة، وغير منطقية. يبدو أن بولس كان يميل إلى حشر العديد من الأفكار في عبارة واحدة، ولم يكن عقله منظمًا تمامًا. لكن توجد أخطاء مماثلة، وإن كانت نادرة جدًا، في الخطاب الحاخامي. لذا، لا يمكننا استخلاص استنتاج قاطع بشأن خلفية بولس الفريسية أو مؤهلاته من خلال علم النفس المعرفي لديه. من المؤكد أنه يلجأ أكثر من أي متحدث آخر في العهد الجديد إلى حجة تبدو من باب أولى - ثلاث عشرة مرة على الأقل (وأربع مرات أخرى إذا نُسبت إليه رسائل العبرانيين). في حالتين فقط، وهما رومية 5: 15 و5: 17، أُعلن أن حجته باطلة تمامًا. مع ذلك، فإن نقد ماكوبي له بعض التبرير.

يستشهد ماكوبي بأربعة أمثلة على ما يبدو أنه قول "قال فاخومر" من بولس، جميعها من رسائله إلى أهل روما. تحليلها هنا هو تحليلي الخاص، مستقل عن تحليل ماكوبي، الذي سيتم بحث فكره لاحقًا. المثال الأول هو كالتالي:

رومية 5: 10. "لأنه إن كنا ونحن أعداء الله قد صولحنا معه بموت ابنه، فكم بالأحرى ونحن مصالحون نخلص بحياته!"

---

142 لا شك أن هناك بالفعل الكثير من المؤلفات حول هذا الموضوع. وسيحتاج الكتّاب إلى أن يكونوا على دراية واسعة بكل من الشريعة اليهودية والأدب المسيحي.

143 يزعم أحد التقاليد المسيحية أن غمالائيل هذا قد تعمّد في نهاية المطاف، وظل مسيحياً سراً حتى أثناء وجوده في السنهدرين لحماية الطائفة الجديدة. أرى أن هذا الادعاء محض افتراء لا يُصدق.

يبدو هذا وكأنه نوع من الخطاب التصاعدي : (أ) أعداء الله، من خلال موت ابنه، يتصالحون معه؛ (ب) الذين تصالحوا [مع الله]، من خلال حياة ابنه، ينجون به. سيكون هذا منطقيًا لو عُرض كعبارتين مستقلتين. لكن الصعوبة تكمن في استخدام عبارة "كم بالأحرى"، التي تشير عادةً إلى نوع من الاستدلال من باب أولى، حيث تكون (أ) مقدمة و(ب) نتيجة. ذُكرت ستة مصطلحات هنا: الأعداء؛ موت الابن؛ التصالح؛ التصالح؛ حياة الابن؛ النجاة؛ تشترك المقدمة والنتيجة في مصطلح واحد، وهو "التصالح"، مع أن هذا المصطلح محمول في المقدمة وموضوع في النتيجة. هذا ليس شكلاً معروفًا للاستدلال من باب أولى.

يبدو مسار التفكير هنا أشبه بالقياس المنطقي من الدرجة الأولى: أ هو ب، وب هو ج، حيث ب هو الحد الأوسط ("المُصالح")، وأ و ج (أعداء الله وأصدقاؤه، على التوالي) هما الحدان الأكبر والأصغر. ولكن ليس هناك نية للوصول إلى استنتاج أن أ هو ج. بل يبدو أن النية هي: أ هو ب هي المقدمة، وب هو ج هي النتيجة. لذا، فهذا ليس قياسًا منطقيًا أيضًا. ما ينطوي عليه الأمر هو زيادة تدريجية في القرب من الله: من العداوة إلى المصالحة، ومن المصالحة إلى الخلاص. تكمن إحدى الصعوبات في أنه على الرغم من أن القضيتين تبدوان وكأنهما متسلسلتان زمنيًا، إلا أن الحياة تأتي بعد الموت. يُفترض إذن أن "الموت" هنا يشير إلى الصلب، و"الحياة" إلى القيامة. أو ربما يشير مصطلح "الموت" إلى تأمل المسيحي في الصلب، بينما يشير مصطلح "الحياة" إلى تذكره لحياة يسوع.

على الرغم من هذه الصعوبات، دعونا نحاول صياغة حجة من باب أولى، بإجراء عدد من التغييرات على البيانات المعطاة. أود أن أقول إن بولس كان ينوي أن يجادل على النحو التالي:

أصدقاء الله (P) أكثر قابلية للخلاص (R) من أعداء الله (Q)؛

والأعداء (Q) قابلون للخلاص (R) بما يكفي ليتم المصالحة معهم من خلال الصلب (S1)؛

كذلك، فإن القرب من الله (المصالحة/الخلاص) (S) يتناسب طردياً مع إمكانية الفداء (R)؛

لذلك، فإن الأصدقاء (P) قابلون للفداء (R) بما يكفي ليتم إنقاذهم من خلال القيامة (S2).

هذا مثال مقبول رسميًا على حجة موضوعية إيجابية تصاعدية. يُفترض أن مصطلح "الأصدقاء" المُستخدم هنا ينطبق على الأشخاص الذين "تصالحوا" (في المقدمة الصغرى)، ويُستدل عليه من خلال التناقض مع مصطلح "الأعداء". يُستدل على التصاعد من خلال استخدام محمولات مختلفة، ومن كون الأول (في المقدمة الصغرى) سلبيًا نسبيًا (يشير إلى الموت) بينما الثاني (في النتيجة) إيجابيًا نسبيًا (يشير إلى الحياة). إن فرضية التناسب ضرورية لإضفاء مزيد من المصداقية الرسمية على الحجة. من المفترض أن بولس كان يضعها في اعتباره عند صياغة حجته.

هذه إعادة صياغة مُنمّقة مني نيابةً عن بولس، لمواءمة حجته مع الصيغة القياسية. لا يهمنا هنا صحة أيٍّ من المقدمات، فنحن نتحقق فقط من صحتها الشكلية. يُعدّ استخدام التناقضات المتوازية بين المصطلحات سمةً مميزةً لخطاب بولس من باب أولى. من المحتمل أنه قصد قول هذا، لكنه أراد في الوقت نفسه إضافة أفكار أخرى، فتحدث بإسهاب منطقي. هل تُصنَّف حجة بولس هذه ضمن حجج الحاخامات؟ في الحقيقة، لا أتذكر أنني صادفت حجة حاخامية بهذا الشكل، مع أن المزيد من البحث قد يكشف عن واحدة أو أكثر. تجدر الإشارة إلى أن حجة مشابهة جدًا لبولس، لم يذكرها مكوبي، هي **رومية 5: 8-9** . نصها:

> "لكن الله يُظهر محبته لنا، إذ بينما كنا لا نزال خطاة، مات المسيح لأجلنا. فبعد أن تبررنا بدمه، فكم بالأحرى سنخلص به من غضب الله."

هنا أيضًا، يبدو أن بولس يقصد تقديم حجة تصاعدية، وهي: إذا كان الناس الذين ما زالوا خطاة (Q) قابلين للفداء (R) بما يكفي لتبريرهم بموت يسوع (S1)، فإن المهتدين (أي أولئك الذين "بررروا" بالفعل) قابلون للفداء (R) بما يكفي للنجاة من العقاب من خلاله (S2). الأمر برمته مُربك بعض الشيء، لكن يمكن توحيده ببذل قليل من الجهد.

أودّ أن أضيف أن هاتين الحجتين، أي رومية 5: 8-9 و5: 10، ليستا صحيحتين شكليًا بالمعنى الدقيق، ولكنهما على الأقل صحيحتان من حيث المبدأ. فهما تفتقران إلى حدٍّ أوسط واضح ومقدمة رئيسية واضحة، كما تفتقران إلى مقدمة حول التناسب، فضلًا عن صيغة واضحة لحساب التغير النسبي. مع ذلك، فقد قبلتُ هاتين الحجتين الملموستين باعتبارهما "صحيحتين" (إلى حدٍّ ما)، لأسباب سبق أن أوضحتها في معالجتي النظرية السابقة لمثل هذه الحجج. موقفي، ببساطة، هو أننا لا نهتم هنا بالحقيقة العلمية للمقدمات والنتيجة، أو بالدقة المنطقية للحجة المطروحة، بل بتقدير تقريبي

لمصداقيتها العامة كوحدة من وحدات الخطاب العادي. لو كانت هاتان الحجتان تلمودية، لقبلتهما على أنهما معقولتان بهذا المعنى الواسع؛ لذلك، حتى وإن لم أتفق مع مضمونهما، يجب عليّ، من باب الإنصاف، أن أمنح شكلهما نفس "القبول".

المثال الثاني الذي يقدمه ماكوبي هو التالي:

> **رومية 5:17** . "لأنه إن كان بمخالفة إنسان واحد قد ملك الموت بذلك الإنسان الواحد، فكم بالأحرى الذين ينالون فيض نعمة الله وعطية البر سيملكون في الحياة بيسوع الإنسان الواحد."

قد يستغرق فهم هذا الأمر بعض الوقت، لكن عند النظر إلى السياق، يصبح الأمر أكثر وضوحًا. تشير المقدمة الصغرى إلى "الخطيئة الأصلية" التي ارتكبها آدم - عندما تعدّى ذلك الرجل (آدم) (أكل من الشجرة المحرمة)، ساد الموت (أصبحت البشرية فانية) بسببه (بفضل آدم). أما الخاتمة فتشير إلى فوائد اتباع يسوع، وفقًا لبولس - فعندما يتبع متلقو النعمة والبر (المهتدون المسيحيون) الرجل الآخر (يسوع)، ستسود الحياة (لهم، بفضله). سواء اتفقنا مع ما يقوله أم لا، يبدو أن هذه هي فكرة بولس، على الرغم من أنه عبّر عنها بأسلوب ملتوٍ لا داعي له. إن طريقة بولس في التعبير مربكة نوعًا ما للوهلة الأولى، ولكن إذا أعدنا ترتيب المصطلحات قليلًا، يصبح قصده أوضح. وهكذا، يمكن تفسير حجته على أنها تصاعد إيجابي ذاتي، كما يلي:

اتباع يسوع (P) أقوى (R) من خطيئة آدم (Q)؛
وكان تعدي آدم (Q) قوياً (R) بما يكفي للتسبب في موت الكثيرين (S1)؛
كذلك، فإن العواقب الوجودية (الحياة/الموت) (S) تتناسب مع قوة (R) الأفعال السببية؛
لذلك، فإن اتباع يسوع (P) قوي بما يكفي (R) ليجعل الكثيرين يعيشون (S2).

لم تُنقل جميع تفاصيل الحجة الأصلية، لكن جوهرها واضح. لقد أضفتُ حدًا وسيطًا (R)، وهو "قوة" الأفعال السببية، واستخدمته لإعادة بناء المقدمة الكبرى الضمنية (التي تتطلب الإيمان المسيحي بيسوع) والمقدمة الإضافية

الضمنية حول التناسب (التي تبدو معقولة كتعميم). الآن، السؤال هو: هل هذا استدلال صحيح؟ أقول: لا.

على الرغم من أن هذه الحجة تشبه إلى حد ما الحجة السابقة، إلا أن القصد هنا واضحٌ تمامًا وهو عكس ذلك، أي إذا كان Q سببًا لـ S1، فإن P، وهو عكس Q، يجب أن يكون سببًا لـ S2، وهو عكس S1. قد يكون كلا السببين صحيحًا، لكن لا يمكن الجزم بأن أحدهما يتبع الآخر بالضرورة. لا تسمح لنا المقدمات المعطاة بحد ذاتها باستنتاج النتيجة المفترضة. حتى لو كان التصاعد التدريجي من S1 إلى S2 ممكنًا، فليس من السهل تقديم مقدمة إضافية تضمن أن الانتقال من Q إلى عكسه P مرتبط بدقة بالانتقال من S1 إلى عكسه S2 - يصعب إثبات هذه الدرجة من الدقة. الحجة في جوهرها حجة دائرية، لأننا نتخيل الارتباط فقط بحكم النتيجة. وبالتالي، يجب اعتبار الحجة غير صالحة.

صحيح أن الحجة السابقة، في رومية 5: 10، تبدو متناقضة، إذ تنتقل من مصالحة الأعداء بالموت إلى خلاص الأصدقاء (نقيض الأعداء) بالحياة. ولكن، مع أن التباين بين الموت والحياة يُضفي على الحجة طابعًا متناقضًا، فإن الصفتين ليستا متناقضتين تمامًا، لأن المصالحة والخلاص يقعان ضمن نفس القطبية، حتى وإن كان الخلاص أكثر إيجابية من المصالحة. ورغم إمكانية رفض هذه الحجة لضعفها من الناحية الشكلية، فقد سمحتُ لها، كما ذكرتُ سابقًا، بالمرور باعتبارها نقاشًا عاديًا معقولًا. وينطبق الأمر نفسه على الحجة المماثلة في رومية 5: 8-9.

من جهة أخرى، في رسالة رومية 5: 17، نجد أن الصفتين (الموت والحياة) متناقضتان تمامًا، والحجة هنا مثال واضح على حجة التناقض، وبالتالي فهي باطلة. وينطبق الأمر نفسه على حجة أخرى لبولس لم يذكرها مكوبي، وهي في **رسالة رومية 5: 15.** نصها كالتالي:

> "إذا كان بسبب خطيئة الواحد [أي خطيئة آدم الأصلية] مات كثيرون، فكم بالأحرى فاضت نعمة الله، والعطية التي جاءت بنعمة الرجل الواحد، يسوع المسيح، على كثيرين."

بصورة أدق: إذا كانت خطيئة آدم (Q) قوية (R) لدرجة أنها تسببت في موت الكثيرين (S1)، فإن عطية يسوع (P) ستكون قوية (R) لدرجة أنها ستؤدي إلى نيل الكثيرين للنعمة (S2). وهنا أيضًا، لاحظ التناقض الجذري بين Q وP وبين S1 وS2، وما يترتب على ذلك من صعوبة في صياغة أي مقدمة إضافية تبرر التحول المتزامن من السلبية إلى الإيجابية لكلا المتغيرين. لهذا السبب، يجب اعتبار هذه الحجة غير صحيحة.

وبالتالي، فيما يتعلق بالمثال الثاني لحجة "من باب أولى" التي أشار إليها مكوبي، يجب أن نتفق معه على أنها غير صحيحة، حتى وإن كانت الأسباب التي قدمناها (كما سنرى) مختلفة عن الأسباب التي قدمها. أما بخصوص مسألة وجود استدلال مماثل في الخطاب الحاخامي، فالإجابة هذه المرة هي: نعم. لقد وجدتُ حجة "عكسية" واحدة على الأقل في مصدر يهودي، وهي في المشناه مكوث 3:15، والتي تنص على ما يلي:

> قال الحاخام حنانيا بن غمالائيل: إذا كان المذنب يفقد نفسه بسبب معصية واحدة، فكم بالأحرى أن تُمنح النفس لمن يؤدي وصية واحدة!

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن فكرة بولس في رسالة رومية 5: 17 (وكذلك في 5: 15) تكاد تكون مطابقةً لهذا القول في المشناه، باستثناء أن بولس قد أدخل آدم ويسوع في المعادلة. من المحتمل أن بولس كان يضع هذه الحكمة بعين الاعتبار عندما صاغ رأيه [144]. على أي حال، في رأيي (وقد أكون مخطئًا في هذا)، فإن الحجة المذكورة في المشناه باطلةٌ شكليًا كالحجتين المذكورتين في رسالة رومية [145]. لذا، على الرغم من أن صياغة بولس أكثر تعقيدًا من صياغة الحاخام حنانيا، إلا أنه ربما يكون قد صاغها متأثرًا بالفريسيين!

بخصوص المثال الثالث الذي طرحه ماكوبي:

> **رومية 11:15** . "لأنه إن كان رفضهم [اليهود] مصالحة للعالم، فماذا يكون قبولهم إلا حياة من الأموات؟"

---

144 لا أعتقد أن الحاخام حنانيا هذا كان ابن غمالائيل المذكور سابقًا كمعلم بولس الفريسي؛ إذ لا يبدو أن غمالائيل (الأكبر) كان له ابن بهذا الاسم. يبدو أن الإشارة قد تكون إلى التنّا (التنّا) في القرنين الأول والثاني الميلاديين، حنانيا/حنينا بن غمالائيل الثاني، أي إلى حفيد غمالائيل المذكور، لأن غمالائيل الثاني كان ابن شمعون، ابن غمالائيل الأول. في هذه الحالة، سيكون بيان المشناه المذكور لاحقًا لبيان بولس. لكن ربما يكون بولس قد سمع بيانًا مشابهًا من مصدر سابق، وربما حتى من حاخام آخر يحمل الاسم نفسه. على أي حال، فإن كون بيان بولس أكثر تعقيدًا من بيان المشناه يشير إلى أنه جاء لاحقًا، لأن عكس اتجاه التأثير أمر مستبعد للغاية.

145 كما ترون، أنا لا أُحابي أحداً. مع أنني شخصياً أقبل مضمون قول الحاخام حنانيا ولا أقبل مضمون أقوال بولس، إلا أنني أُقرّ بأن صيغتيهما متطابقتان، أي أنهما متناقضتان بنفس القدر، وبالتالي أعتبرهما باطلتين بنفس القدر.

هنا، يبدو أن بولس يُشير إلى أن رفض الله لليهود أدى إلى مصالحته مع العالم، وبالتالي عندما يقبلهم مرة أخرى سيحدث ما هو أفضل، ألا وهو قيامة عامة للأموات. أو ربما، أن رفض اليهود ليسوع مكّن من قبوله بين الأمم، وبالتالي إذا قرر اليهود يومًا ما قبول يسوع سيحدث ما هو أفضل، ألا وهو قيامة عامة للأموات. أو شيء من هذا القبيل - فالمواضيع والأهداف المقصودة غير واضحة تمامًا. إما أنها لم تكن واضحة في ذهن بولس، أو أنه واجه صعوبة في التعبير عن فكرته. على أي حال، ما نحتاج إلى ملاحظته هو أن بولس يقول إنه بما أن "الرفض" يؤدي إلى "مصالحة عالمية"، فإنه يترتب على ذلك أن "القبول"، وهو موقف أكثر ودية بشكل واضح، يجب أن يؤدي إلى ما هو أكثر من مجرد "مصالحة عالمية"، أي إلى "الحياة من بين الأموات". وبصورة أكثر رسمية، يمكن تفسير حجة بولس تقريبًا على النحو التالي:

القبول (P) هو موقف أكثر إيجابية (R) من الرفض (Q)؛
والرفض (Q) إيجابي (R) بما يكفي ليؤدي إلى المصالحة العالمية (S1)؛
لذلك، فإن القبول (P) إيجابي (R) بما يكفي ليؤدي إلى إحياء الموتى (S2).

بصورة رسمية، ما لدينا هنا هو حجة تصاعدية إيجابية سابقة، إذ تنتقل من "المصالحة العالمية" إلى "إحياء الموتى". لذا، يلزم وجود فرضية إضافية حول التناسب، يُفترض أنها متضمنة ضمنيًا؛ شيء من قبيل: "إن استحسان النتائج (S1، S2) يتناسب مع إيجابية (قيمة R) الأحداث السابقة (Q، P)"، وهو أمر منطقي [146]. بالتالي، يمكن القول إن الحجة في حد ذاتها صحيحة، حتى وإن كانت مصطلحاتها غامضة، وفرضيتها الثانوية، مهما كان تفسيرها، قابلة للشك.

هذه الحجة، كما في رسالة رومية 5: 10، تحمل طابعًا تناقضيًا ، إذ أن موضوعاتها (بتعبير عام، "الرفض" و"القبول") متناقضة، ومسنداتها تبدو متقابلة (لأن "الحياة من الأموات" تتضمن ذكر الموت، بينما "مصالحة العالم" لا تتضمنه). لكنها في الحقيقة ليست تناقضية، لأن مصطلح "الحياة من الأموات" إيجابي، بل وأكثر إيجابية من مصطلح "مصالحة العالم". لذا، يمكن اعتبارها، كما في رسالة رومية 5: 10، صحيحة. هذا بالطبع بعد

146 تجدر الإشارة إلى أنه لا توجد حاجة لتطبيق مبدأ دايو على هذه الحجة التصاعدية لسبب بسيط هو أن النتيجة أكثر إيجابية من المقدمة الصغرى.

إعادة صياغة مني نيابةً عن بولس، بهدف التوحيد. لاحظ هنا أيضًا أسلوب بولس المميز، الذي يصور تدرجًا تصاعديًا من السلبيات إلى الإيجابيات، ومن الأمور الأقل أهمية إلى الأمور الأكثر أهمية. لا أعلم إن كان هذا الأسلوب البلاغي موجودًا في الخطاب الحاخامي؛ ولكن إن وُجد، فهو نادر جدًا. لذا، قد يُعتبر شكل الحجة في نهاية المطاف حجة حاخامية، حتى لو لم يكن مضمونها كذلك بالتأكيد.

تجدر الإشارة إلى أن حجة مشابهة جداً لبولس، لم يذكرها مكوبي، هي **في رسالة رومية 11:12** . ونصها كالتالي:

"إذا كان سقوطهم [اليهود] يعني غنى للعالم، وفشلهم يعني غنى للأمم، فكم بالأحرى سيجلب اكتمالهم؟"

تحتوي هذه الجملة في الواقع على حجتين متطابقتين في المضمون: إذا كان سقوط اليهود يعني ثراءً للعالم، فإن اكتمالهم سيؤدي إلى ما هو أفضل. وإذا كان فشل اليهود يعني ثراءً للأمم، فإن اكتمالهم سيؤدي إلى ما هو أفضل. وهنا أيضًا، نجد بعض الملاحظات السلبية من بولس عن اليهود، زاعمًا أنهم سقطوا وفشلوا، ربما لأنهم لم يعترفوا بيسوع إلهيًا. لا شك أن بولس ينظر إلى هذا القول نظرة إيجابية، إذ يرى أن عنادهم لم يمنع (أو ربما مكّن) الإثراء الروحي للعالم، ويتوقع أنه إذا غيروا رأيهم، فستكون النتائج أفضل (وهذا ضمني، ولكنه مقصود بوضوح في السؤال البلاغي). إن استخدام السؤال البلاغي بدلًا من استنتاج قاطع هو أسلوب حاخامي بامتياز.

المثال الرابع لحجة بولين من باب أولى الذي تناوله ماكوبي هو:

رومية 11:24 . "فإذا كنتم قد قطعتم من شجرة زيتون برية بطبيعتها، وطُعِّمتم خلافًا للطبيعة في شجرة زيتون مزروعة، فكم بالأحرى ستُطعَّم هذه الأغصان الطبيعية في شجرتها الأصلية!"

يتضح لنا فوراً أن هذا البيان منطقي، ومقبول في المناظرات الحاخامية. ويمكن إعادة صياغته بسهولة في الصيغة الخبرية الإيجابية التالية (لاحظ كيف ينتقل من الأكبر إلى الأصغر، من الفعل الأصعب إلى الأسهل):

يلزم قدر أكبر من التوافق (R) لتطعيم العقل في شجرة زيتون أخرى (P) مقارنة بتطعيمها في نفس شجرة الزيتون (Q)؛

و، فإن قطعة من شجرة زيتون برية (S) متوافقة (R) بما يكفي ليتم تطعيمها في شجرة أخرى مزروعة (P)؛
لذلك، فإن قطعة شجرة الزيتون البرية (S) متوافقة (R) بما يكفي ليتم تطعيمها في شجرتها البرية الأصلية (Q).

لاحظ أن هذه الحجة هي من باب أولى (لأن الحد الفرعي، S، يبقى ثابتًا)، بينما كانت جميع الأمثلة السابقة بمثابة تصعيد تدريجي. مع أنها قد تُعتبر صحيحة، إلا أن أساليب بولس المعهودة في التفكير المعقد واضحة فيها: يُطعّم غصن، بدلًا من أن يُقطع، بطريقة "مخالفة للطبيعة"، بدلًا من "طبيعية"، ليصبح شجرة زيتون "مُستأنسة"، بدلًا من "برية بطبيعتها". من الواضح أن بولس يستمتع بمثل هذه الأفكار المتشابكة.

لقد تناولنا حتى الآن سبعة من حجج بولس من باب أولى، أربعة منها ذكرها مكوبي وثلاثة أخرى لم يذكرها. هذه هي جميع الحجج من باب أولى الواردة في رسالة رومية. وهناك خمس حجج أخرى من باب أولى لبولس في: كورنثوس الأولى 6:3؛ كورنثوس الثانية 3:7-8، 3:9، 3:10-11؛ وفليمون 1:15-17. إضافةً إلى ذلك، هناك أربع حجج من باب أولى يُحتمل (بل من المرجح، في رأيي) أن تكون لبولس في عبرانيين 9:13-14، 10:28-29، 12:9، 12:25. لم يذكر مكوبي أيًا من هذه الحجج، ولم يأخذها بعين الاعتبار. لن أذكرها جميعًا هنا؛ ولكن إذا بحث عنها القارئ المهتم، فسيرى أن معظمها (بما في ذلك تلك الواردة في عبرانيين) تتشابه إلى حد كبير مع تلك المذكورة أعلاه. ويمكن تمييز أسلوب بولس المميز فيها بسهولة.

فيما يلي مثال واحد فقط، ورد في عبرانيين 9: 13-14: «لأنه إن كان دم الثيران والتيس، ورماد العجلة، يرش على النجس فيطهرهم فيطهر جسدهم، فكم بالأحرى دم المسيح، الذي بروح أزلي قدم نفسه لله بلا عيب، يطهر ضمائركم من الأعمال الميتة لتعبدوا الله الحي؟». لاحظ التناقضات: بين ذبائح الحيوانات وتضحية يسوع بنفسه؛ بين نجاسة من رُشّوا بالرماد وطهارة يسوع؛ بين تطهير الجسد في الحالة الأولى وتطهير الضمائر في الثانية؛ بين الأعمال الميتة والله الحي. إن بنية الحجة الأساسية هي ببساطة تصاعد تدريجي؛ لكن التلاعب الموحِيّ بالضوء والظل يبدو واضحًا جدًا في أسلوب بولس.

فيما يتعلق بالحجج الأربع الواردة في رسالة بولس إلى أهل روما، والتي لفت ماكوبي انتباهنا إليها، وبناءً على تحليلنا السابق، يمكننا تلخيصها على النحو التالي: في جميع الحالات الأربع، الصياغة ليست مباشرة ولا واضحة تمامًا؛ ولكن بقليل من الجهد والخيال، يمكن إعادة صياغة الحجج المقصودة في أشكال قياسية. يمكن تفسير الحجتين الأوليين على أنهما حجج موضوعية

إيجابية، والثالثة على أنها حجج سابقة إيجابية، والرابعة على أنها حجج خبرية إيجابية. الحجج الثلاث الأولى هي حجج تصاعدية، والرابعة حجة من باب أولى. يمكن اعتبار ثلاث من هذه الحجج صحيحة، بينما الرابعة غير صحيحة. صحة الحجتين الأولى والثالثة مقبولة هنا، على الرغم من أنها قابلة للنقاش من منظور أدق. الحجة غير الصحيحة هي الثانية، ويعود عدم صحتها إلى شكلها الخاص "ضد". أما بالنسبة لما إذا كان خطاب بولس يتسم بـ"الأسلوب الحاخامي" أم لا، فمن الصعب الإجابة على هذا السؤال بشكل قاطع. لديه أسلوبه الخاص المميز - هذا كل ما يمكن قوله بيقين.

يختلف تقييم ماكوبي للحجج الأربع اختلافًا كبيرًا عن تقييمي، نظرًا لاختلاف فهمه النظري لطبيعة وشروط صحة الحجة من باب أولى. فهو يعتبر الحجج الثلاث الأولى من حجج بولس باطلة، بينما يعتبر الرابعة صحيحة. ويرى أن الحجج الثلاث الباطلة باطلة لأن المحمول في كل نتيجة مفترضة لا يتطابق أبدًا مع المحمول في المقدمة الصغرى. وهذا، بحسب ماكوبي، لا يتوافق مع مبدأ "الكفاية" عند الحاخامات ، والذي يعتبره محظورًا لجميع الحجج "التناسبية" من باب أولى (أي جميع الحجج التصاعدية).

يُصيب ماكوبي في ملاحظته أن محمولات المقدمة الصغرى والنتيجة لا تتطابق فيما يتعلق بالحجج الثلاث الأولى. لكن في رأيي، هو مخطئ في افتراضه أن هذا يُعدّ بالضرورة خرقًا لمبدأ " دايو" . هذا المبدأ، كما بيّنتُ في فصول سابقة (AFL، 7-8)، يمنع فقط الاستدلال من العقوبة المنصوص عليها في التوراة لجريمة معينة، إلى عقوبة أشد (غير منصوص عليها في التوراة) لجريمة أشد. إنه ليس حظرًا عامًا للتناسب. إذا نظرنا إلى الحجج الثلاث المذكورة، وهي رومية 5: 10، 5: 17، و11: 5، نرى أن أياً منها لا يتعلق بالاستدلال على عقوبة، بل تنتهي جميعها بما يراه بولس خيرًا متزايدًا.

في الواقع، بالنظر إلى جميع الحجج الثماني والعشرين الواردة في الكتاب المقدس المسيحي، لا يُمكن تفسير سوى حجة واحدة على أنها تنطوي على انتهاك لمبدأ " دايو" . هذه هي الحجة الواردة في عبرانيين ١٠: ٢٨-٢٩، والتي يُحتمل أن يكون بولس هو كاتبها، نظرًا لأسلوبها المُعقد. لقد حللتُ هذه الحجة بمزيد من التفصيل في قسم سابق (AFL، ١٠.١). ويكفي هنا الإشارة إلى أنها تنطلق من حكم الإعدام (المزعوم) لانتهاك شريعة موسى، إلى "عقوبة أشد" لمختلف المواقف أو الأفعال غير المسيحية. وبما أن شريعة موسى مذكورة في المقدمة، وذُكرت زيادة العقوبة في الخاتمة، فيُمكن القول إن هذا يُعد انتهاكًا لمبدأ " دايو" .

بالطبع، لن يقبل أي حاخام بهذا الاستدلال على أي حال، لأن النتيجة تتعلق بأمور لا علاقة لها باليهودية. أي أن الحاخامات سيعترضون بشدة على

مقدمته الكبرى (الضمنية)، التي تضع القيم المسيحية فوق القيم اليهودية. ولكن فيما يتعلق بتطبيق مبدأ "دايو" الحاخامي ، فهذا هو الموضع الوحيد الذي يمكن فيه تطبيقه رسميًا؛ وسيكون أثره إعلان النتيجة مفرطة، أي أنها تفتقر إلى التوافق مع معايير الاستدلال اليهودية. لكن هذا يشكل معيارًا دينيًا - وليس معيارًا منطقيًا كما يتصوره ماكوبي. منطقيًا، الحجة مقبولة. هذا لا يعني بالضرورة أن مضمونها صحيح، بل يعني ببساطة أنه إذا تم تقديم المقدمة الكبرى المطلوبة ومقدمة التناسب، فإن النتيجة ستتبع من المقدمة الصغرى. ومع ذلك، فإن المقدمات المفقودة قابلة للشك.

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه من غير الدقيق القول بأن مبدأ "دايو" يُعتبر قاعدةً مطلقةً لا تُخالف عند الحاخامات. فقد رأينا في دراستنا لـ" بابا قاما 25أ" أن بعض الحاخامات سمحوا بخرقه أحيانًا. يغفل ماكوبي ذكر ذلك، ليس، في رأيي، عن قصدٍ أو تضليل، بل لأنه يعتبر مبدأ "دايو " مطابقًا لمبدأ الاستدلال (أي القاعدة المنطقية التي تنص على أن نتيجة الاستدلال الاستنتاجي لا يمكن أن تتضمن معلومات لم تُذكر صراحةً أو ضمنًا في المقدمات). يستند اعتقاده هذا فقط إلى اعتراض الحكماء على الحجة الأولى للحاخام تارفون في المشناه، دون النظر إلى اعتراضهم على حجته الثانية (التي أغفلها ماكوبي ولم يأخذها بعين الاعتبار).

بسبب فهمه المحدود لمبدأ "دايو" ، لا يُصدّق ماكوبي ما ورد في الجمارة من شكوك حوله. فهو لا يُقرّ باحتمالية كونه مُفتىً توراتيًا، كما تدّعي الجمارة. ويرفض ماكوبي الجمارة باعتبارها إضافة متأخرة من قِبل بعض الأمورا ذوي المعرفة المحدودة. وهو لا يُلاحظ أن الجمارة تُقدّم هذه الأطروحة على أنها من أصل تنائي (أي كـ" برايتا")، وفي هذه الحالة تكون أقدم تاريخيًا مما يفترض. على أي حال، بما أن الجمارة قد استقرت، فإن روايتها مقبولة على أنها صحيحة؛ أي أن معظم الحاخامات، صوابًا أو خطأً، يُقرّون بإمكانية استخدام حجة "أ فورتوري" أحيانًا دون مراعاة "دايو" . بل إنهم يعتقدون عمومًا، تبعًا للجمارة، أن النتيجة الطبيعية لحجة "أ فورتوري" هي "تناسبية"، وأن مرسومًا اصطناعيًا ضروري لمنع هذه النتيجة. ولا يُراعي ماكوبي هذه المسلّمات اليهودية بشكل مُقنع.[147]

على أي حال، بالعودة إلى نقد مكوبي لبولس، فإن تحليله يسير على النحو التالي: بما أن الحجة الرابعة فقط من حجج بولس هي التي يمكن اعتبارها صحيحة، فإن نسبة نجاح واحدة من أصل أربع لا يمكن اعتبارها أداءً بارعًا.

---

147 أُبسّط المسائل هنا تبسيطًا كبيرًا؛ وللحصول على معالجة أكثر دقة، يُرجى الرجوع إلى فصول AFL حول حجة "من باب أولى" التلمودية (7-8). ومن المثير للاهتمام أن مكوبي والجمرة يشتركان في عدم إدراك أهمية الحجة الثانية لربّي تارفون واعتراض الحكماء عليها.

كذلك، فإن كل طالب في المعاهد الحاخامية يعرف مبدأ "دايو" ؛ لذا فإن بولس، الذي لم يطبق هذه القاعدة، لا يمكن أن يكون فريسيًا. ولكن كما رأينا، من بين الحجج الثلاث التي اعتبرها مكوبي باطلة، اثنتان صحيحتان في الواقع؛ والحجة الباطلة المتبقية ليست باطلة للسبب الذي ذكره مكوبي. علاوة على ذلك، فإن مبدأ "دايو" ليس موضوعًا في أي من الحجج التي ركز عليها مكوبي. لذا، فإن نقد مكوبي هنا كان غير مبرر.

بالطبع، لا يزال من الممكن انتقاد بولس لأسباب أخرى، أبرزها الارتباك الواضح في طريقة تفكيره وتعبيره اللفظي، فضلاً عن أفكاره وقيمه الدينية غير التقليدية. وقد لجأ أحد المعلقين المسيحيين، جيمس باتريك هولدينغ [148]، غير راضٍ عن الأحكام السلبية التي أصدرها مكوبي بحق بولس، إلى الهجوم الشخصي عليه وغيره من المغالطات، ثم اشتكى على النحو التالي:

> يُعطي ماكوبي بولس درجة رسوب في ثلاثة من أصل أربعة، متهمًا إياه بـ"استدلال مُبهم وغير دقيق" و"تجاوز الاستنتاج المُبرر" - وخلاصة القول أن بولس لا يمكن أن يكون فريسيًا أو مُفسرًا حاخاميًا، لأنه "كان يُدافع عن عقيدة كان الفريسيون سيرفضونها بشدة" (ص 65-66). هل استوعب القارئ ذلك؟ لا يمكن أن يكون بولس فريسيًا أو مُفسرًا حاخاميًا، لأنه يتوصل إلى استنتاجات خاطئة وفقًا لمنطق الفريسيين... أي لأنه يُؤكد صحة المسيحية. في الواقع، جميع هذه الحجج الأربع منطقية تمامًا إذا كان ما يُجادل به بولس مبنيًا على الحقيقة؛ ولكن هذه هي النقطة الأساسية محل النقاش، وقد بدأ ماكوبي بافتراض مُسبق أن المسيحية كما نعرفها هي خدعة بولسية. مرة أخرى، كل ما يفعله هنا هو الدوران في حلقة مفرغة.

هذا استدلال مضاد غير عادل يتظاهر زورًا بأنه نقد منطقي. يدّعي هولدينغ أن مكوبي ينكر انتماء بولس للفريسيين لمجرد أنه لا يوافق على استنتاجاته المسيحية. لكن من الواضح أن هذا ليس منهج مكوبي. فمن الواضح أن مكوبي يبني رفضه لادعاءات بولس بالفريسية على (ما يزعمه) من إثبات عجز بولس عن التفكير بشكل صحيح ووفقًا للمعايير والممارسات الحاخامية (كما يراها). لا يوجد أي تحيز من جانب مكوبي، ولا يوجد أي تكرار في

---

148 نُشرت مقالة "هيام ماكوبي: نقد" على الإنترنت على الرابط التالي: www.tektonics.org/lp/maccobyh01.html. لا أعرف تاريخ نشر هذه المقالة، ولكن من الواضح أنها نُشرت في وقت ما بين عام 1986، وهو تاريخ نشر كتاب ماكوبي، وعام 2011، وهو العام الذي عثرت فيه على المقالة.

حجته. إن إنكار مكوبي لصفة الفريسي لبولس هو استنتاجه، وليس مقدمته. فهو لا يشكك في المقام الأول في استنتاجات بولس الملموسة، بل في الطريقة التي توصل بها بولس إليها، والتي يعتبرها (وإن كان مخطئًا) شبه منطقية. إن مكوبي لا يهاجم مضمون خطاب بولس، بل شكله.

خلافًا لما يدّعيه هولدينغ، فإنّ بطلان حجج بولس (بحسب ماكوبي) لا يعتمد على صحة المقدمات، بل هو مسألة منهجية. فسواء أكانت المقدمات صحيحة أم خاطئة، فإنّ النتائج التي يتم التوصل إليها بهذه الطريقة تكون باطلة. والباطلة لا تعني بالضرورة الخطأ، فقد تكون النتائج صحيحة لأسباب أخرى، لكنها لا يمكن أن تكون صحيحة للأسباب المذكورة، لأنّ المنهجية معيبة. هذه بديهية منطقية أساسية، يبدو أنّ هولدينغ لم يستوعبها بعد. ولنتذكر أنّ ماكوبي قد أثبت نزاهته الفكرية فيما يتعلق باليهودية أيضًا، فهو لا يخشى انتقاد الاستدلال الخاطئ الظاهر لكاتب الأمورائي في الجمارا بابا قاما 25أ. ومن الواضح أنّه يسعى إلى أن يكون مراقبًا محايدًا. لذا، فهو ليس متعصبًا يهوديًا يهاجم العقيدة المسيحية بشكل أعمى، كما يحاول هولدينغ تصويره.

أرى أن موقف ماكوبي النقدي تجاه بولس هو الأنسب فيما يتعلق برسالة **رومية 7: 1-6** ، والتي تنص على ما يلي:

> لا يمكنكم أن تجهلوا، يا أصدقائي - وأنا أخاطب من لديهم بعض المعرفة بالقانون - أن الإنسان يخضع للقانون ما دام حيًا، لا بعد ذلك. فمثلاً، المرأة المتزوجة مرتبطة شرعًا بزوجها ما دام حيًا؛ ولكن إذا مات زوجها، تُعفى من التزامات قانون الزواج. فإذا زنت في حياة زوجها، تُتهم بالزنا؛ ولكن إذا مات زوجها، تُعفى من القانون، ولا ترتكب الزنا بمصاحبة رجل آخر. كذلك أنتم، يا أصدقائي، قد مُتّم عن القانون بانضمامكم إلى جسد المسيح، وبالتالي وجدتم زوجًا آخر في الذي قام من بين الأموات، لنثمر لله. فبينما كنا نعيش على مستوى طبيعتنا الدنيا، كانت أهواء الخطيئة التي أثارها القانون تعمل في أجسادنا، لتثمر للموت. أما الآن، وقد مُتنا عما كان يُقيدنا، فقد تحررنا من القانون، لنخدم الله بطريقة جديدة، طريقة المسيح. الروح، على النقيض من الطريقة القديمة، طريقة القانون المكتوب.

أتفق مع تحليل ماكوبي لهذا المقطع واستنتاجه بأن بولس "مُشوش الذهن". يزعم بولس هنا وجود تشبيه بين أرملة تُقيم علاقة مع رجل (بما أن زوجها متوفى، فإن فعلها ليس زنا)، وبين المهتدين (أي اليهود السابقين، على

الأرجح) الذين اعتنقوا ديانة جديدة (المسيحية). فبينما يُحرر موت زوج الأرملة من شريعة الزنا، يُزعم في حالة المهتدين أنهم هم الذين ماتوا "عن الشريعة"، وأنهم "بموتهم" قد "أُعفوا من الشريعة". علاوة على ذلك، فإن الرجل ("زوج آخر") الذي يُقيمون معه علاقة هو شخص "قام من بين الأموات"، بحيث أن صفة الموت التي كانت تُطلق في الأصل على زوج الأرملة تُطلق ضمنيًا الآن على عشيقها . يمكن وصف هذا الخطاب بحق بأنه "مُشوش الذهن".

بالطبع، يقول بولس كلامًا مفهومًا. فهو يقول إن المهتدين، إذ لم يعودوا مقيدين بـ"طبيعتهم الدنيا"، بعد أن تبنوا "طريق الروح"، لم يعودوا بحاجة إلى "الطريق القديم، طريق الشريعة المكتوبة" (أي التوراة)، التي صُممت لكبح "شهواتهم الخاطئة" وربما "أثارتها". لكن المسألة هنا ليست في ما يقوله، بل في كيفية قوله. فأسلوبه في الكلام معيب، مهما كان مضمونه، وهذا يكشف عن جانب سلبي في قدراته الفكرية، أي في معرفته النفسية. باختصار، بولس ليس ذا عقل منطقي [149]. وقد أورد سليمان شيشتر تعليقًا طريفًا في هذا الصدد: "يقول هارناك في موضع ما إنه في القرنين الأولين من المسيحية، لم يفهم أحد بولس إلا ذلك المسيحي الوثني ماركيون، وقد أساء فهمه".

هذه الدراسة لمحاولات بولس في المنطق ليست شاملة بالطبع، ودراسة شاملة ستكون موضع ترحيب. لكن الأدلة المتوفرة كافية لنستنتج استنتاجًا سلبيًا عامًا كما اقترح ماكوبي. شخصيًا، لطالما وجدت الخطاب المسيحي مُربكًا بعض الشيء؛ والآن أفهم السبب بشكل أفضل. مع ذلك، أُدرك أن لغة بولس قد تبدو مُستساغة للمسيحيين. فبالنسبة لهم، لا يُمثل تركيبها غير المنطقي مشكلة، بل هو أشبه بالموسيقى والشعر. في النهاية، رسالة المحبة والخلاص هي كل ما يهمهم. فهم لا يُبالون بالمسائل التقنية.

---

[149] يبدو أن بوعز كوهين، في مقالته "الحرف والروح في الشريعة اليهودية والرومانية"، ضمن كتاب " أوراق أساسية في التلمود "، الصفحات 399-428، يتفق مع هذا الرأي، إذ يقول: "تناقض بولس مع نفسه حين ادعى أن الوعد الذي قُطع لنسل إبراهيم لا يمكن إبطاله. مستخدمًا حجة "من باب أولى"، جادل على النحو التالي: "أيها الإخوة، إني أتكلم بأسلوب البشر. فمع أنها وصية بشرية، إلا أنه إذا ثبتت فلا أحد ينقضها أو يزيد عليها" (غلاطية 3: 15). فكم بالأحرى، كما يجادل [لاحقًا]، الوعد الذي أُعطي لإبراهيم، والذي ثبت أمام الله" (ص 35). مع ذلك، ورغم أن كوهين قد يكون محقًا في اتهام بولس بالتناقض، إلا أنني لا أستطيع تأكيد ادعائه بوجود حجة من باب أولى هنا: فهو يستخدم نسخة الملك جيمس من العهد الجديد، وعبارة "كم بالأحرى" غير موجودة فيها (ولا في أي نسخة أخرى اطلعت عليها). تجدر الإشارة إلى أن بحث كوهين نُشر في الأصل في كتاب " القانون اليهودي والروماني: دراسة مقارنة" (نيويورك: JTSA، 1966).

وختامًا لدراستنا الموجزة: لا يمكن الحكم على ما إذا كان بولس قد تلقى تعليمًا فريسيًا أم لا بمجرد النظر إلى حججه من باب أولى. إن السبيل الوحيد للإجابة عن هذا السؤال هو دراسة مدى معرفة بولس (أو عدم معرفته) بالشريعة اليهودية، وهو ما لم نتناوله هنا. ما يتضح من خطاب بولس هو أنه كان لديه، بعد اعتناقه المسيحية، رأي سلبي للغاية تجاه اليهودية. ويتجلى ذلك، على سبيل المثال، في الحجتين اللتين استخدمهما من باب أولى في رسالته الثانية إلى **أهل كورنثوس 3: 6-9** .

> «الذي جعلنا أيضًا خدامًا أكفاء لعهد جديد، لا عهد الحرف بل عهد الروح، لأن الحرف يقتل، والروح يحيي. فإذا كانت خدمة الموت، المكتوبة والمنقوشة على الحجر، مجيدة، حتى أن بني إسرائيل لم يستطيعوا أن ينظروا إلى وجه موسى من شدة بهاء وجهه، وذلك المجد الذي تلاشى، أفلا تكون خدمة الروح أعظم مجدًا؟ فإذا كانت خدمة الإدانة مجيدة، فكم بالأحرى خدمة البر تفوقها مجدًا!»[150]

لاحظوا التوصيفات السلبية للغاية لليهودية، مثل "الحرف القاتل" و"خدمة الموت" و"خدمة الإدانة". ويحتاج الأمر إلى بحثٍ لمعرفة ما إذا كان هذا النفور الشديد ناتجًا عن تجربة سابقة مع اليهودية انتهت بخيبة أمل عميقة، أم أنه ناتج عن معرفة سطحية بها. انطباعي الشخصي، دون ادعاء الخبرة في هذا الشأن، هو أن نقد بولس لليهودية كان عامًا جدًا وغامضًا للغاية، ولم يكن نقدًا من عالمٍ سابق، أي شخص قادر على صياغة حجج مفصلة وحاسمة. أما فيما يتعلق باتهام بولس الجوهري هنا، وهو أن اليهودية دينٌ يهتم بـ"الحرف" (أي الطقوس الجامدة) بدلًا من "الروح" (أي الوعي الروحي بالله)، فيمكن دحض هذا الادعاء بسهولة.

صحيح أن العبادة اليهودية معرضة دائمًا لخطر أن تصبح مجرد شكلٍ فارغ، إلا أنه من الصحيح أيضًا أننا مطالبون دائمًا بتجاوز هذا الميل الطبيعي وإضفاء الحيوية على عبادتنا. هذه المشكلة، مشكلة الشكل الخالي من المضمون، موجودة في جميع الأديان، لأنها جزء لا يتجزأ من الطبيعة

---

150 للتوضيح، فإن هاتين الحجتين إيجابيتان ذاتيتان، إذ تتدرجان من الأدنى إلى الأعلى. كما أن عبارتي "أكثر مجدًا" و"يفوقها مجدًا" تشيران إلى أنهما تهدفان إلى تصعيد تدريجي. تجدر الإشارة هنا إلى لجوء بولس المعتاد إلى استخدام المتناقضات في الخطاب: فالحرف يقتل مقابل الروح يحيي، وخدمة الموت مقابل خدمة الروح، وخدمة الإدانة مقابل خدمة البر. ومع ذلك، فإن الحجتين صحيحتان من الناحية الشكلية، لأنهما ليستا متناقضتين، أي أن مصطلحهما الفرعي (مجيد، ذو مجد) يبقى كما هو في المقدمة والنتيجة، ولا يختلف إلا في الدرجة.

البشرية. وهي حاضرة حتى في الطقوس المسيحية؛ فقد يذهب المرء إلى الكنيسة بانتظام، ومع ذلك يقضي وقته هناك في أحاديث عابرة مع جاره؛ أو قد يرتدي أحدهم زي الأسقف الأنيق دائمًا، ولكنه ينخرط سرًا في ممارسات جنسية شاذة. حتى في تأمل الزن، الذي يخلو من الطقوس من حيث المبدأ، من السهل أن يفقد المرء تركيزه وينجرف وراء أفكار عشوائية. العقل البشري متقلب وسهل الشرود [151]؛ ويتطلب الأمر جهدًا متكررًا لتحقيق حضور ذهني كامل والحفاظ عليه. أحيانًا، يفعل العقل عكس ما يريده المرء.

في اليهودية، كما في غيرها من الأديان، لا يُنظر إلى الالتزام الظاهري دون التزام داخلي نظرةً إيجابية. في سفر إشعياء 29: 13، يُروى أن الله اشتكى قائلاً: «هذا الشعب يقترب، فيكرمني بفمه وشفتيه، أما قلبه فقد أبعدني عني، وخوفهم مني وصية بشرٍ حفظوها عن ظهر قلب». [152]يدرك المعلمون اليهود اليوم هذا الخطر جيدًا، ويحثون الناس على إضافة النية إلى ممارساتهم الدينية، لا مجرد أدائها بشكل آلي. أي، عند الصلاة، أن يكونوا واعين للكلمات وصادقين في معانيها؛ وعند ارتداء التيفيلين، أن يفعلوا ذلك بانتباه، مدركين لأهمية الفعل؛ وهكذا. لا شك أن الأمر كان كذلك في زمن بولس، أي خلال فترة المشنائية. مع ذلك، لا تدين اليهودية الإهمال بشكل قاطع، كما يبدو أن بولس قد فعل. إن أداء الميتزفوت (الوصايا) بطريقة آلية غير مستحب، ولكنه مقبول بالتأكيد كأفضل من عدم أدائها على الإطلاق. اليهودية واقعية وتدرك أنه ليس من السهل على معظم الناس بلوغ مثال الانتباه الكامل والنية الصادقة.

ثمة تفسير شائع آخر لثنائية بولس بين الحرف والروح، وهو أن اليهودية كانت ديانة تركز على "الأعمال"، بينما كانت المسيحية تُشدد على "الإيمان". فلكي "يخلص"، كان على اليهودي أن "يُظهر"، بينما يكفي المسيحي أن "يؤمن". أرى أن هذا كان بمثابة إغراء، أو أسلوب تسويقي، إذ لا يُمكنني تصور قبول أي شخص كمسيحي صالح ما لم يتصرف في نهاية المطاف بطريقة معينة، طريقة يعتبرها المسيحيون مقبولة. بالطبع، يجب أن يكون الانضمام إلى الجماعة مجانيًا، أو شبه مجاني، لجذب المهتدين؛ ولكن بمجرد الانضمام، يجب على المهتدي أن يلتزم إلى حد كبير بمعايير وأعراف الجماعة التي انضم إليها، وإلا سيواجه الرفض. هذا ينطبق على جميع الأديان. لا يمكن فصل الإيمان عن السلوك منطقيًا: فالسلوك الحسن يُعبر عن إيمان صادق، بينما يُعبر السلوك السيئ عن إيمان غير صادق، أي: انعدام الإيمان. السلوك هو دليل الحقيقة ومقياس الإيمان. الأفعال أبلغ من

---

151 كما يشير كتاب دامابادا (البيت 35).

152 يذكر مندل لويتس هذا المقطع، ومقطعًا آخر مأخوذًا من التناخ والتلمود بنفس المعنى، ص 7.

الأقوال. بالطبع، يُمكن للمرء أن يُجادل حول أي الأفعال أفضل؛ لكن ثمة حاجة إلى اتخاذ إجراء ما.

لا ينكر اليهود أهمية الإيمان (بالله وبالتوراة)، بل يؤكدون عليه. فعلى سبيل المثال، تُعلّم الجمارا (مكوت 24أ)، نقلاً عن الحاخام سيملاي: "لكن حبقوق هو الذي جاء وأسسها [الوصايا الـ 613] جميعها على مبدأ واحد، كما قيل: 'أما البار فبالإيمان يحيا'". هذه الآية (حبقوق 2: 4) تعني ببساطة أن الإيمان ضروري للممارسة الدينية، لا أنه يحل محلها. فالوصايا الـ 613 "مبنية" على الإيمان؛ وهي، لا مجرد الإيمان الكامن وراءها، التي تجعل الإنسان "بارًا" وتُمكّنه من "العيش" روحيًا. الإيمان جزء لا يتجزأ من المسار الروحي، لكنه لا يكفي وحده ليُوصل الإنسان إلى مراتب متقدمة فيه. بل يتطلب الأمر أعمالًا إضافية، على المستويات المادية والعقلية والروحية، للتقدم أكثر.[153]

إذن، انتقاد بولس لليهودية غير منصف. لا أقول إنه لم يكن له الحق في انتقادها، بل أقول إن اليهودية تستحق النقد في جوانب عديدة. لكنني لا أعتقد أن بولس حدد بدقة ما يستحق النقد فيها. لاحظ أيضًا أن نقده لا ينطبق منطقيًا على جميع أحكام الشريعة اليهودية. فمع أن العديد من الأحكام اليهودية تتعلق بالشعائر (كأحكام الأضاحي الحيوانية، والأطعمة المباحة والمحرمة، والطهارة الطقسية، وما إلى ذلك)، فإن العديد منها لا علاقة له بالشعائر. بل تهدف إلى ضمان العدل والسلام والتماسك الاجتماعي؛ فهي تتعلق بالقتل والسرقة والتعويضات والتجارة والميراث والزواج والطلاق والصدقة، وما شابه. من المؤكد أن بولس لم يكن ضد هذه الأحكام، فهي ضرورية (بشكل أو بآخر) لأي مجتمع فاعل! وبالتأكيد، كان على المجتمعات المسيحية أيضًا أن تضع مثل هذه الأحكام، ولا تزال تفعل. لذا، تفتقر تعليقاته إلى الدقة في هذا الجانب أيضًا.

قد نتكهن أيضًا بأن بولس كان رجلًا سابقًا لعصره، إذ وجد أن التنظيم الصارم الذي تفرضه اليهودية على جميع جوانب حياة الناس طوال الوقت قمعي ومناقض للروحانية الحقيقية. كان هذا هو حكم (أي سيادة) "الحرف" - أي الالتزام الدائم بنظام ما - وقد دعا بدلًا منه إلى حكم "الروح" - وهو نهج أكثر حرية وعفوية في عبادة الله. في الحقيقة، يتفق كثير من يهود اليوم مع هذه الرؤية الأكثر علمانية للدين، مع أن من لديهم بعض الخبرة في اليهودية يدركون أن هذا أشبه بصورة كاريكاتورية. فبعض المتدينين خاملون روحيًا

---

153 بالطبع، يبقى السؤال حول الإيمان بمن أو بما. ففي اليهودية، الإيمان المطلوب هو الإيمان بوجود الله وبأنه أنزل التوراة. وفي المسيحية، الإيمان المطلوب هو الإيمان بألوهية يسوع وقدرته على الخلاص. أما في الإسلام والبوذية وغيرها من الديانات، فالإيمان المطلوب في كل حالة يختلف تمامًا.

بالفعل، بينما يعيش آخرون حياةً مُلهمة وحيوية. ولكن هل كان بولس حقًا عصريًا كما يوحي هذا التفسير؟ تذكروا أنه قبل اعتناقه المسيحية، كان بولس، باعترافه، متطرفًا، يضطهد المسيحيين [154]خلافًا لنصيحة معلمه الفريسي غمالائيل. بالنظر إلى النبرة السلبية لتصريحاته اللاحقة ضد اليهودية واليهود، لا يبدو أن شخصيته قد تغيرت جذرياً بعد اعتناقه اليهودية. فقد ظل عدائياً، ولم يتغير سوى هدف عدائه.[155]

انطلاقًا من كلماته القاسية، أعتقد أن بولس كان يحمل ضغينة شخصية. فقد أهان اليهود لفظيًا، متحدثًا عن "سقوطهم" و"فشلهم" و"رفضهم". ولعل مصطلح "خدمة الإدانة" يشير إلى شعوره بالرفض من قِبل إخوانه اليهود. أما مصطلح "خدمة الموت" فيشير على الأرجح إلى الألم العميق الذي سببه له هذا الرفض. وقد تُلمّح هذه المصطلحات أيضًا إلى إدانة وقتل يسوع، وبالتالي ربما تُشير إلى فرية الدم، لكن هدفها الرئيسي واضحٌ وهو انتقاد التوراة، العقيدة "المنقوشة على الحجر". وبالنظر إلى جذور بولس اليهودية، لا يسع المرء إلا أن يُقارن سلوكه بسلوك اليهود "الذين يكرهون أنفسهم" في عصرنا الحالي، مثل نعوم تشومسكي وجورج سوروس وياريف أوبنهايمر، على سبيل المثال لا الحصر، والذين، بدافع استياء شخصي غامض تجاه يهود آخرين، وربما مجرد كبرياء مجروح، يسافرون إلى الخارج يزرعون بذور الكراهية ضد الشعب اليهودي. المفارقة في موقفهم هي أن كلماتهم تُعطى وزناً لأنهم وُلدوا يهوداً. هؤلاء اليهود ينسون تحذير التوراة (سفر اللاويين 19: 18):

"لا تنتقم، ولا تحقد على أبناء شعبك، بل أحب جارك كنفسك".

لاحظ أن هذا توجيه روحي بحت، خالٍ تمامًا من أي طقوس. لا يمكن للمرء أن يلتزم بحرفية هذا التوجيه دون أن يلتزم بروحه. لا يمكن التظاهر به، أو القيام به بشكل سطحي. إنه يحثنا على إدراك عواطفنا وتعلم السيطرة عليها. وهذا ليس بالأمر الهين، خاصةً عندما تُجرح مشاعر المرء ويتوق للانتقام ممن جرحوه. هل طبق بولس هذا التوجيه؟ أظن لا. على أي حال، من

---

154 يطرح بار-زيف اقتراحًا مثيرًا للاهتمام مفاده أن بولس ربما بالغ، في سفر أعمال الرسل 22: 4، في وصف اضطهاده للمسيحيين ("حتى الموت، وكان يقيد ويسلم الرجال والنساء إلى السجن") ليجعل اهتدائه يبدو أكثر جذرية. فليس لدينا، في نهاية المطاف، سوى كلامه هو لتأكيد ذلك.

155 على حد علمي (وقد أكون مخطئًا)، لم يُوصِ بولس المسيحيين باضطهاد اليهود، بل ولم يسمح لهم بذلك. وربما كانت الأعمال المعادية للسامية تطورًا لاحقًا.

المشكوك فيه أنه أخذه، وغيره من التوجيهات المشابهة، بعين الاعتبار عندما اتهم اليهودية بأنها مجرد "حرف" بلا "روح".

لكن جوهر أي نقد يهودي لبولس يكمن في اعتقاده المسيحي بأن يسوع هو "ابن الله". كان هذا قطيعة جذرية مع اليهودية. هذا المفهوم ليس جزءًا من اليهودية، ولم يكن كذلك قط، ولن يكون كذلك أبدًا. فكرة "المسيح" يهودية، لكنها تشير إلى إنسان، لا إلى تجسد أو نسل إلهي؛ رجل ذو قدرات روحية استثنائية، بلا شك، ولكنه يبقى إنسانًا. في اللحظة التي يقبل فيها أي يهودي فكرة "ابن الله"، فإنه يضع نفسه خارج حدود اليهودية؛ وينتمي إلى دين مختلف تمامًا، يُسمى المسيحية. هذه ليست "طائفة" من اليهودية، حتى وإن كانت متجذرة فيها تاريخيًا وتتشارك معها في العديد من المعتقدات والقيم؛ إنها كيان منفصل، له مساره الخاص وغايته. إنها ليست طريقًا يهوديًا على الإطلاق، مع أن هناك بعض الناس اليوم - "يهود من أجل يسوع" وغيرهم من المبشرين المسيحيين - يتظاهرون بذلك.

6. نتائج إضافية

أثناء تصفحي للإنترنت مؤخرًا، بعد كتابة ما سبق، اكتشفتُ (لدهشتي) وجود العديد من مقاطع العهد الجديد التي تُعتبر من باب أولى غير صحيحة، ولم أُدرجها في قائمتي. وجدتُ هذه المقاطع الإضافية في مواقع إلكترونية مختلفة، حيث تُستخدم لأغراض وعظية؛ لكنني لم أُدوّن أسماء تلك المواقع. لا شك لديّ في وجود المزيد من المقاطع، لكنني لم أُتابع البحث في هذا الأمر. المقاطع التي وجدتها هي: متى ١٠: ٢٩-٣١، لوقا ١٦: ١٠ (مقطعان، أحدهما غير صحيح)، لوقا ١٦: ١٢، لوقا ١٨: ٦-٨، رومية ٨: ٣٢، يوحنا ٧: ٢٣، ويوحنا ١٠: ٣٥-٣٦. من بين هذه المقاطع الثمانية، كما سنرى، سبعة منها صحيحة من الناحية الفنية، بينما واحد غير صحيح.[156]

في **متى ١٠: ٢٩-٣١** ، يقول يسوع: «ألا يُباع عصفوران بفلس؟ ومع ذلك، لا يسقط واحد منهما على الأرض إلا بعلم أبيكم. بل إن شعور رؤوسكم جميعها مُحصاة. فلا تخافوا، أنتم أفضل من عصافير كثيرة». الحجة المنطقية هنا هي: إذا كان العصفور (Q)، الذي لا يُساوي (R) الكثير، تحت حماية الله (Sq)، فأنت (P)، الذي تُساوي (R) الكثير، تحت حماية الله أكثر (Sp) - فلا تخافوا. من الواضح أن هذه حجة تصاعدية إيجابية، تنتقل من الأقل أهمية إلى الأكثر أهمية، وبالتالي فهي صحيحة.

---

156 جميع الاقتباسات مأخوذة من النسخة الدولية الجديدة، الموجودة على الموقع الإلكتروني: www.biblegateway.com.

بخصوص **لوقا ١٦: ١٠ و١٢** . في لوقا ١٦: ١-٩، يروي يسوع مثل الوكيل الذي طلب منه صاحب العقار، الذي يشك في تبذيره لأمواله، أن يقدم حسابًا عن عمله. فاستغل الوكيل منصبه لإلغاء جزء من ديون المدينين، ليكسب رضاهم في حال فقد وظيفته. وعندها (والمثير للدهشة [157]) أثنى صاحب العقار على الوكيل لدهائه! يُفترض إذن أن صاحب العقار لم يكن راضيًا عن الوكيل في البداية، ليس لأنه بدد أمواله وفقًا للمعايير الاقتصادية الدنيوية، بل لأنه بددها في السعي وراء الماديات بدلًا من استخدامها في السعي وراء الروحانيات. إذ يستخدم يسوع هذه القصة لتوضيح الحكمة القائلة: "استخدموا المال الدنيوي لكسب الأصدقاء، حتى إذا زال، يُستقبلون في المساكن الأبدية". ثم في لوقا ١٦: ١٠-١٢، يدلي يسوع بأربع عبارات، تبدو مرتبطة بهذا المثل، والتي تبدو وكأنها حجج من باب أولى. تكمن المشكلة فيها في أنه بينما تكون العبارتان الأخيرتان صحيحتين، فإن واحدة فقط من العبارتين الأوليين يمكن أن تكون صحيحة.

تقول الآية ١٠: «مَنْ يُؤْمَنُ بِالْقَلِيِّ يُؤْمَنُ بِالكثير، وَمَنْ يَخْنِبُ فِي الْقَلِيِّ يَخْنِبُ فِي الْكَثِيرِ». يبدو أن هاتين حجتين من باب أولى: (أ) إذا كان شخص (س) جديرًا بالثقة (ر) في القليل (ق)، فهو (س) جدير بالثقة (ر) في الكثير (ص)؛ و(ب) إذا لم يكن شخص (س) جديرًا بالثقة (ر) في القليل (ق)، فهو (س) غير جدير بالثقة (ر) في الكثير (ص). بافتراض أن «القليل» و«الكثير» يشيران إلى المسؤوليات ، فإن حجة الآية ١٠(ب) تكون صحيحة لأنها من الدرجة الثانية (من الأدنى إلى الأعلى) وسلبية؛ أما حجة الآية ١٠(أ) فتكون خاطئة لأنها من الدرجة الثانية (من الأدنى إلى الأعلى) وإيجابية. إذا حاولنا حلّ هذه المشكلة بتفسير كلمتي "قليل جدًا" و"كثير" على أنهما تشيران إلى طلبات مكافآت ، على سبيل المثال، فإن الحجة (أ) ستكون منطقية من حيث المبدأ، بينما ستكون الحجة (ب) منطقية من حيث المبدأ، وبالتالي غير منطقية. لذلك، فإن يسوع هنا يناقض نفسه، بغض النظر عن تفسيرنا لكلامه في الآية ١٠.[158]

---

157 هذا مثل غريب. رجل يتبرع، دون إذن، بأموال رئيسه لأطراف ثالثة، طمعاً في كسب رضاهم، ثم يثني عليه رئيسه؟ لا شك أن هناك فرقاً أخلاقياً شاسعاً بين الكرم بالمال الخاص، وسرقة ثروة الآخرين وتوزيعها لكسب الأصدقاء.

158 كلامه غير منطقي جزئيًا، في كلتا الحالتين. إذا قلنا إن القصد كان "المسؤوليات"، فإن الحجة (أ) تصبح موضع شك، إذ من الواضح أنه لمجرد قدرة الموظف على إنجاز المهام السهلة، لا يعني بالضرورة قدرته على إنجاز المهام الصعبة. وإذا قلنا إن القصد كان "المطالبة بالمكافآت"، فإن الحجة (ب) تصبح موضع شك، إذ من الواضح أنه لمجرد أن الموظف غير موثوق به عند عدم رضاه عن المكافآت، لا يعني بالضرورة أنه سيكون غير موثوق به عند مكافأته كما يشاء. لاحظ جيدًا أنني أقول "لا يعني بالضرورة"، وهذا لا ينفي إمكانية حدوث المقدمات والنتائج معًا في بعض الأحيان.

تقول الآيتان ١١-١٢: «فإن لم تكونوا أمناء في إدارة المال الدنيوي، فمن يأتمنكم على المال الحقيقي؟ وإن لم تكونوا أمناء على مال غيركم، فمن يعطيكم مالكم؟». هاتان الحجتان مبنيتان على مبدأ السببية، وهما في صيغتهما عبارة عن جملة خبرية سلبية، ويبدو أنهما تهدفان إلى الانتقال من الأقل أهمية إلى الأكثر أهمية، مما يعني أنهما صحيحتان. علاوة على ذلك، فهما تشبهان الحجة (ب) في الآية ١٠، مما يوحي بأن الكلمة الناقصة في الآية ١٠ هي «المسؤوليات»؛ وفي هذه الحالة، يمكننا القول بيقين أن الحجة (أ) في الآية ١٠ هي غير الصحيحة. على أي حال، من المؤكد أن يسوع قد ارتكب خطأً منطقيًا في مكان ما في هذا المقطع. من الواضح أن من يرتكب مثل هذا الخطأ لا يمكنه ادعاء العصمة (أو على الأقل، لا يمكن اعتبار النص الذي ورد فيه الخطأ تقريرًا دقيقًا). تجدر الإشارة إلى أنني ذكرتُ لوقا ١٦: ١١ في قائمتي السابقة، لذا لا أعتبره مثالًا إضافيًا هنا.

بخصوص **لوقا ١٨: ٦-٨** . في لوقا ١٨: ١-٥، يروي يسوع مثل «القاضي الذي لم يكن يخشى الله ولا يبالي برأي الناس»، والذي كانت أرملة تتوسل إليه مرارًا وتكرارًا مطالبةً بالعدل في قضية ضد شخص ما؛ في البداية رفض القاضي التدخل، لكنه قرر في النهاية أن ينصفها ليُريحه من إلحاحها. يستخدم يسوع هذه القصة لتشجيع تلاميذه على «المداومة على الصلاة وعدم اليأس». ثم في لوقا ١٨: ٦-٨، يطرح الحجة التالية: «اسمعوا ما يقوله القاضي الظالم. أفلا يُنصف الله مختاريه الذين يصرخون إليه ليلًا ونهارًا؟ أيُماطلهم؟ أقول لكم، إنه سينصفهم سريعًا». يمكن قراءة هذا كحجة من باب أولى بحتة، كما يلي: إذا كان حتى القاضي البشري الظالم (Q) حكيمًا (R) بما يكفي ليتراجع في النهاية ويقيم العدل إذا ما أُلحّ عليه (S)، فإن الله العادل (P) حكيم (R) بما يكفي ليتراجع في النهاية ويقيم العدل إذا ما أُلحّ عليه (S). ويمكننا أيضًا قراءة الحجة كحجة تصاعدية، إذا ذكرنا "الأرملة" في الحد الفرعي في المقدمة الصغرى و"المختارين" في الحد الفرعي في النتيجة؛ ويبدو جليًا أن التفسير الأخير هو الأدق. على أي حال، الحجة ذاتية إيجابية، وتنتقل من الحد الأدنى إلى الحد الأقصى، وبالتالي فهي صحيحة.

في رسالة بولس **إلى أهل رومية 8: 32** ، يقول: «الذي لم يشفق على ابنه، بل بذله لأجلنا جميعًا، كيف لا يهبنا معه كل شيء؟». والمقصود هنا هو: إذا كان الله (ص) قد اهتم بالبشر (ر) لدرجة أنه بذل ابنه من أجلهم (ع)، فإنه يهتم بهم (ر) لدرجة أنه يهبهم كل شيء (ق). هذه حجة موضوعية إيجابية بحتة، تنتقل من الكبرى إلى الصغرى، وبالتالي فهي صحيحة. لكن يمكننا التشكيك في منطق بولس هنا، إذا اعتبرنا أن محمول المقدمة الصغرى هو «بذل ابنه»، بينما محمول النتيجة هو في الأصل «بذل ابنه وهب الناس كل شيء» - لأن الأخيرة حينها تُظهر بوضوح اهتمامًا «أكبر» من الأولى، فتصبح الحجة من الصغرى إلى الكبرى، وبالتالي غير صحيحة. ومع ذلك،

يمكننا ببساطة أن نرد بأن الربط بين "التخلي عن ابنه" و "إعطاء الناس كل شيء بسخاء" يحدث بعد انتهاء الحجة الصحيحة من باب أولى.

في **يوحنا 7: 23** ، يقول يسوع: "إذا كان يجوز ختان الصبي يوم السبت لئلا تُخالف شريعة موسى، فلماذا تغضبون مني لأني شفيت رجلاً كاملاً يوم السبت؟" أي: إذا كان الختان يوم السبت (Q) مهمًا (R) لدرجة أنه لا يتعارض مع شريعة موسى (S)، فإن شفاء الرجل كاملاً يوم السبت (P) مهم (R) لدرجة أنه لا يتعارض مع شريعة موسى (S). هذه حجة من باب أولى، ذات صيغة موضوعية إيجابية، تنتقل من الأقل أهمية إلى الأكثر أهمية، وبالتالي فهي صحيحة من الناحية الفنية. أما فيما يتعلق بالمسألة المطروحة، كما أوضحت في قسم سابق من هذا الفصل، فيبدو أن الخلاف كان غير ضروري، لأن شريعة موسى لا تمنع في الواقع، بل تشجع (عندما يكون الخطر جسيمًا) على شفاء المريض يوم السبت.

في اليهودية، تُعتبر حماية الحياة قيمةً أساسيةً، تُتيح إمكانية وجود جميع القيم الأخرى؛ وهناك بعض الاستثناءات لهذه القاعدة، لكنّ حفظ السبت ليس من بينها. علاوةً على ذلك، من المشكوك فيه أن يُعتبر "الشفاء" بالمعنى المُستخدم هنا "عملاً" يوم السبت، وفي هذه الحالة لا يُحظر في حد ذاته (مع أنه قد يُحظر باعتباره سحراً). إذن، ما الذي يُحاول يسوع إثباته من خلال هذه الحجة من باب أولى؟ ليس أن شريعة موسى تُجيز شفاء الناس يوم السبت، بل أنه فوق شريعة موسى. فبحسبه (أو بحسب مؤلف الكتاب، يوحنا)، فإن شريعة موسى - بشكلٍ مُثير للسخرية وغير إنساني - تُحرّم الشفاء يوم السبت، ويسوع - الذي "أرسلَه" الله (الآية 18) - يُصدر حكماً مُخالفاً. وبالتالي، فإنّ الحجة من باب أولى ليست دليلاً ضمن نظام شريعة موسى، بل رفضاً لهذا النظام (على الأقل في هذه الحالة). لاحظ موقف يسوع العدائي، بل وجنون العظمة الذي يتجلى في قوله (في الآية 19): "لماذا تحاولون قتلي؟" – والذي رد عليه الجمع في دهشة (في الآية 20): "من يحاول قتلك؟"

في **يوحنا ١٠: ٣٤-٣٦** ، يقول يسوع: «أليس مكتوبًا في ناموسكم: أنا قلت إنكم آلهة؟ فإذا كان قد دعا الذين أُعطيت لهم كلمة الله آلهة - ولا يمكن نقض الكتاب - فكيف بالذي خصصه الآب لنفسه وأرسله إلى العالم؟ فلماذا تتهمونني بالتجديف لأني قلت: أنا ابن الله؟». والحجّة المقصودة هنا هي: إذا كان «الذين أُعطيت لهم كلمة الله» (Q) قد رُفعوا إلى مرتبة (R) كافية ليُدعوا «آلهة» (Sq)، فإن «الذي خصصه الآب لنفسه وأرسله إلى العالم» (P) قد رُفع إلى مرتبة (R) كافية ليُدعى «ابن الله» (Sp). وهذه حجة تصاعدية واضحة، ذات صيغة موضوعية إيجابية، تنتقل من الأدنى إلى الأعلى، وبالتالي فهي صحيحة من الناحية الفنية.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الحجة دائرية، أو على الأقل مُصممة خصيصًا للوصول إلى النتيجة المرجوة. يُذكر سياقها في الآيات 30-33، حيث نرى يسوع يقول: "أنا والآب واحد". ثم تناول بعض الناس حجارةً ليرجموه. ويبدو أنه لم يفهم سبب رغبتهم في ذلك، فقال: "أريتكم أعمالًا صالحة كثيرة من عند الآب. فعلى أيٍّ منها ترجمونني؟" فأجابوه: "ما نرجمك على عمل صالح، بل على تجديفك، لأنك، وأنت إنسان، تدّعي أنك الله". عندها قدّم يسوع لهم حجة من باب أولى. لكن من الواضح أن هذه الحجة لا تثبت أنه "ابن الله"، لأنها مبنية على فكرة مثيرة للجدل أصلًا، وهي أنه شخص "اختاره الآب لنفسه وأرسله إلى العالم". وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن الاستنتاج من باب أولى أنه يجب أن يُطلق عليه لقب "إله" قد يتبع ذلك، إلا أن لدينا فقط رأيه - لذلك يجب أن تكون الحجة تصاعدية وتنتهي بلقب أعلى بشكل متناسب.

خلاصة القول ، نستنتج أن هناك ثمانية حجج إضافية على الأقل في العهد الجديد تُضاف إلى قائمتنا السابقة من هذه الحجج. من بينها، حجة واحدة في إنجيل متى، وأربع في إنجيل لوقا، وحجة واحدة في رسالة رومية، وحجتان في إنجيل يوحنا. إحدى حجج لوقا، كما بيّنا، غير صحيحة، بينما جميع الحجج الأخرى صحيحة شكليًا (حتى وإن اختلفنا في مضمونها). جميع هذه الحجج منسوبة إلى يسوع، باستثناء الحجة الواردة في رسالة رومية التي كتبها بولس.

فيما يتعلق بأنماط الاستدلال المستخدمة [159]: أربعة منها إيجابية موضوعية، واثنان إيجابية خبرية، واثنان سلبية خبرية؛ كما أن خمسة منها استدلال من باب أولى، بينما ثلاثة استدلال تصاعدي. أما فيما يتعلق باللغة المستخدمة فيها للإشارة إلى الاستدلال من باب أولى: في متى 10: 29-31، يبدو أن كلمتي "حتى" و"أكثر" تؤديان هذا الدور؛ وفي لوقا 16: 10، تُستخدم كلمات "قليل جدًا" و"كثير" و"أيضًا"؛ وفي لوقا 16: 12، يُستخدم السؤال البلاغي "إن لم يكن، فمن؟"؛ وفي لوقا 18: 6-8، يُستخدم السؤال "ألن يفعل؟"؛ وبالمثل في رومية 8: 32: "كيف لا يفعل هو أيضًا؟"؛ ويلجأ يوحنا 7: 23 إلى السؤال "لماذا؟"؛ ويلجأ يوحنا 10: 35-36 إلى السؤال "ماذا عن؟". من الواضح أن اللغة المستخدمة ليست مميزة من باب أولى، حتى لو رأينا بشكل بديهي في كل حالة أن القصد هو ذلك.

لم أسعَ إلى دمج نتائج بحثي السابق والحديث بسلاسة تامة، وذلك جزئيًا لتجنب إعادة كتابة هذا الفصل بالكامل، وجزئيًا لتوضيح كيفية تعامل القراء

---

159 متى 10: 29-31 {+s &}، لوقا 16: 10 {+p, –p}، لوقا 16: 12 {–p}، لوقا 18: 6-8 {+s &}، رومية 8: 32{+p}، يوحنا 7: 23 {+s}، يوحنا 10: 35-6{+s &}.

مع النتائج الجديدة، إذ من المحتمل، بل من المرجح، اكتشاف المزيد من الأمثلة في المستقبل. ولكن يمكنني تلخيص الأمر بإيجاز كما يلي: لقد اكتشفنا حتى الآن ما مجموعه 36 مثالًا على حجة "من باب أولى" في العهد الجديد، أي 28 + 8 = 36 مثالًا.

10. المنطق في القرآن والأحاديث

مقتبس من: منطق فورتوري *(2013)*، الفصل *1:11-3*.

1. تنصل

في هذا الفصل، يُطلب مني، حرصًا على الشمولية، التعليق على بعض الخطابات الواردة في الأدبيات الإسلامية. وأود التأكيد على أنني لا أهدف إلى أن يكون هذا العرض شاملًا، وإنما أُمهّد الطريق لدراسة أكثر شمولًا من قِبل آخرين. ولأنني شخصيًا لستُ مهتمًا كثيرًا بالدين الإسلامي، فإنني لا أملك الحافز الكافي لإجراء بحث مُعمّق في هذا الموضوع. ومع ذلك، آمل أن يتصدّى شخص آخر لهذا التحدي ويُجري البحث اللازم.

وغني عن القول، مع أنني يهودي، لا أرغب في الخوض هنا في جدالات دينية ضد الإسلام. فاليهود لا يسعون عادةً إلى إقناع غير اليهود بآرائهم. اهتمامي هنا منطقي تمامًا. والدليل على ذلك أنني لستُ دائمًا ناقدًا. وعندما أنتقد، يكون ذلك بروح علمية محايدة، وهي الروح نفسها التي أطبقها على تقييم منطق "من باب أولى" وغيره من أشكال الاستدلال الموجودة في النصوص اليهودية أو نصوص التقاليد الأخرى.

لا ينبغي بالطبع أن أُقدم مثل هذا التوضيح، لكننا للأسف نعيش مجدداً في عصرٍ تتصاعد فيه حدة التوترات بسهولة فيما يتعلق بالدين (وهذا مفهوم)، بل وتُهدد فيه الأرواح أحياناً (وهذا غير مبرر). قبل عقود، لم يكن هذا هو الحال (على الأقل ليس في العالم الغربي)، مع أن التهديد لحرية التعبير كان مرتفعاً قبل بضعة قرون (في أوروبا والمناطق الإسلامية على حد سواء). أما اليوم، فللأسف، يوجد بعض المتعصبين الخطرين، لذا فإن التعبير عن الرأي بحرية يتطلب شجاعة. أنا مصمم على فعل ذلك، ولن أسمح لأحد بترهيبي.

2. النتائج الأولية في القرآن

بحثٌ منهجيٌّ بسيط: لقد بحثتُ بدقةٍ في ترجمةٍ إنجليزيةٍ (من العربية) للقرآن الكريم، باحثًا عن أمثلةٍ على حجةٍ من باب أولى، أو أي حجةٍ منطقيةٍ أخرى قد أجدها، باستخدام الكلمات والعبارات الرئيسية نفسها المستخدمة في سياقاتٍ أخرى – ولدهشتي الكبيرة لم أجد أيًّا منها على الإطلاق! يبدو القرآن

الكريم وكأنه خطبةٌ طويلةٌ، لا تلجأ إلى الحجة المنطقية، فضلًا عن حجةٍ من باب أولى.

اعتمدتُ في ترجمتي للقرآن الكريم على ترجمة جون ميدوز رودويل، الصادرة عام ١٨٦١، والتي صدرت طبعتها الثانية عام ١٨٧٦. وقد اقتنيتُ نسخةً إلكترونيةً (٢٠١١) من هذه الترجمة، والتي يُمكن البحث فيها باستخدام قارئ كيندل. وفيما يلي ملخصٌ لنتائج هذا البحث باستخدام الكلمات أو العبارات الرئيسية في القرآن الكريم (باستثناء النتائج الواردة في مقدمة وشرح المترجم):

بحثتُ أولاً عن كلمات أو عبارات اصطلاحية تدلّ غالباً على حجة من باب أولى. لم أجد أيّ مثال على العبارات الرئيسية المحددة *"much the"* (أكثر/أقل) أو *"much more / less"* ؛ تكررت الكلمة الرئيسية *"much"* المبهمة 14 مرة، لكن لا يُشير أيٌّ منها إلى حجة من باب أولى. كذلك، لم أجد العبارات الرئيسية *"all the more/less/same"* ؛ تكررت العبارة المبهمة *"all the"* 8 مرات، لكن لا يُشير أيٌّ منها إلى حجة من باب أولى. كذلك، لم أجد العبارات الرئيسية *"still more/less"* ؛ تكررت العبارة المبهمة *"still"* 17 مرة (بما في ذلك حالتان من *"still the"* ، مع عدم وجود *"still the more/less"*)، لكن لا يُشير أيٌّ منها إلى حجة من باب أولى. وجدتُ مثالاً واحداً لكلٍّ من العبارتين الرئيسيتين *"even more"* و*"less"* ، لكن لا يُشير أيٌّ منهما إلى حجة من باب أولى. لم تظهر أيّ نتائج للعبارتين الرئيسيتين *"more so"* و*"less so"* ، على الرغم من أن كلًّا من الكلمتين الرئيسيتين *"more"* و*"less"* سجّلت أكثر من 100 نتيجة (لم أطّلع على الأخيرة).

بعد ذلك، بحثتُ عن تعابير وصفية قد تُشير إلى حجة من باب أولى أو أي شكل آخر من أشكال الحجة. لم يرد التعبير " من باب أولى" ولو مرة واحدة. لم ترد كلمات "يجادل" أو "جادل" أو "يجادلون" أو "يجادلون" مطلقًا؛ وردت كلمة "حجة" مرتين. وردت كلمة "يثبت " 31 مرة (بما في ذلك "أثبت مرتين" و "أثبت مرتين")؛ وردت كلمة "برهان" 48 مرة [160]. لم ترد كلمات "يستنتج " ومشتقاتها مطلقًا، باستثناء كلمة "استنتاج " التي وردت مرة واحدة (في عبارة "لا تستنتج"). لم ترد كلمات " يستنتج" ومشتقاتها مطلقًا. لم ترد عبارة "يتبع" مطلقًا، ووردت عبارة "لا يتبع" 3 مرات. لم ترد كلمة "منطق " أو مشتقاتها مطلقًا. وردت كلمة " لذلك " أكثر من 100 مرة. مع ذلك، على الرغم من ورود كلمات أو عبارات تتعلق بالعمليات المنطقية (نادرًا، كما تُظهر هذه الإحصائيات)، إلا أن أيًا من

---

160 لاحظ أن هذا يشمل الحالات التي يكون فيها معنى "إثبات" هو اختبار إيمان أو ولاء شخص ما، بدلاً من إظهار منطق القضية.

الحالات التي عُثر عليها لم تكن تتعلق بعمليات منطقية (لقد فحصتُ جميع الحالات المذكورة هنا، وإن كانت عينة فقط من تلك التي تحتوي على كلمة " لذلك ").

لا توجد حجج منطقية ("بما أن هذا وذاك، إذن كذا وكذا")، بل مجرد ادعاءات بلاغية . على سبيل المثال: "قل إني أتبع ما يقوله لي ربي، هذا برهان مبين من ربك وهدى ورحمة للذين آمنوا". إن مجرد استخدام مصطلح (مثل "برهان") يرتبط عادةً بالمنطق لا يُعد دليلاً على استخدام المنطق. وبالتالي، يبدو من هذا البحث أنه لا يوجد استخدام للمنطق في القرآن. فصوت العقل العذب لا يُستخدم أبدًا. هذه نتيجة صادمة، تُفسر إلى حد ما الطابع العقائدي للإسلام.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الاستنتاج لا يستبعد إمكانية أن تكشف قراءة متأنية عن استخدام للمنطق، لأنه يستند إلى بحث آلي عن الكلمات والعبارات الرئيسية. مع ذلك، في دراسات مماثلة في نصوص أخرى - كالكتاب المقدس اليهودي، أو مؤلفات أفلاطون وأرسطو، أو الكتاب المقدس المسيحي - أسفر هذا البحث الآلي دائمًا عن بعض النتائج، وإن كانت غير مكتملة. لذا، يبدو أنه لا يوجد استخدام للمنطق في القرآن.

في الحقيقة، بعد كتابة ما سبق اكتشفت أن هناك في القرآن الكريم مقطعاً واحداً على الأقل يمكن قبوله بشكل معقول من باب أولى، وهو **78:36-79** :

> يقول [الإنسان]: من يحيي العظام وهي متحللة؟ قل [له]: هو [الله] يحييها الذي خلقها أول مرة، وهو من كل الخلق عليم.

على الرغم من عدم وجود عبارة رئيسية هنا تدل على حجة من باب أولى، إلا أن هناك صلة بين الجملتين، فالأولى سؤال والثانية إجابة عليه. علاوة على ذلك، بما أن الإجابة "سيمنحهم الحياة" كانت كافية، فمن الواضح أن العبارتين "الذي خلقهم أول مرة" و"هو، من بين جميع المخلوقات، عليم" تُقصدان كتفسيرات إضافية لتلك الإجابة. الحجة هنا واضحة: إذا كان الله (S) قادرًا (R) على خلق الإنسان أولًا (P)، فهو (S) قادرٌ أيضًا (R) على إحيائه بعد موته بزمن طويل (Q). هذه حجة خبرية إيجابية [161]، لأن الحد

---

161 تجدر الإشارة إلى أن تصنيف الحجة على أنها مستندية الشكل هو من عندي؛ إذ لم أجد حتى الآن أي دليل على أن المفسرين المسلمين على دراية بالاختلافات بين الحجج

الفرعي S (الله) هو موضوع المقدمة الصغرى والنتيجة. ويمكن اعتبارها حجة متكافئة ، لأن الفعل المقدم P (الخلق الأول) لا يُعرض على أنه أصعب أو أسهل من الفعل الختامي Q (الإحياء) [162]. في الواقع، يشير التعليق الإضافي بأن الله يعلم الخلق علماً تاماً إلى أن كلا الفعلين سهلان عليه بنفس القدر [163]. وأخيراً، فإن الحجة هي حجة من باب أولى، وليست حجة تصاعدية، لأن الموضوع (الله) هو نفسه في المقدمة الصغرى والنتيجة.

إذن، يوجد، في نهاية المطاف، دليل واحد على الأقل من باب أولى في القرآن. ربما توجد أدلة أخرى، لكن هذا كل ما وجدته حتى الآن - وهو دليل ضعيف للغاية على أي حال.

3. نتائج الغزالي

إضافةً إلى ذلك، توجد بعض القياسات المنطقية وغيرها من الحجج في القرآن الكريم. وقد لفت المفسر المسلم أبو حامد الغزالي (القرن الحادي عشر - الثاني عشر الميلادي) الانتباه إلى عدد منها في كتابه "القياس الصحيح" [164]. ومن الجدير بالذكر أنه لم يؤلف هذا الكتاب دفاعًا عن العقلانية، كما قد يتوقع المرء، بل ليُبين أن المنطق استُخدم في القرآن الكريم قبل وقت طويل من دخول المنطق اليوناني إلى الخطاب الإسلامي. ومع ذلك، يتضح من معالجته المنهجية، بدءًا من الأشكال الثلاثة الأولى للمنطق الأرسطي، مرورًا بالحجج الافتراضية والفصلية للمنطق الرواقي، أنه تأثر بشدة بهذا المنطق. وعلى الرغم من هذا العمل وغيره من الأعمال المنطقية، يُعتبر، عن حق، في ضوء توجهه الفلسفي والديني العام، مناهضًا للعقلانية.

المستندية والحجج الموضوعية. وكما سنرى لاحقاً، يبدو أنهم لم يلاحظوا سوى الشكل الموضوعي.

162 الفرضية الأساسية للحجة واضحة: "يتطلب إنتاج حياة جديدة نفس القدر من الطاقة اللازمة لاستعادة حياة سابقة". ولكن يمكن أن تكون "يتطلب الأمر طاقة أكبر، إلخ".

163 إن هذا الاستدلال القرآني من قدرة إلهية إلى أخرى يذكرنا ببعض الاستدلالات في الكتاب المقدس اليهودي: المزمور 78:20، الذي ينص على أنه إذا كان الله قادراً على استخراج الماء من الصخر، فهو قادر على إطعام شعبه بالخبز واللحم؛ والمزمور 94:9-10، الذي ينص على أنه إذا كان الله قادراً على غرس الأذن وتكوين العين، فهو قادر على السمع والبصر، وإذا كان الله قادراً على تأديب الأمم، فهو قادر على توبيخ الأفراد.

164 العنوان مقتبس من آية في القرآن الكريم. نسخة PDF مجانية من هذا العمل متاحة على الإنترنت على الرابط التالي: www.ghazali.org/books/jb-4.pdf. تتناول الفصول 2 و3 و4 على التوالي القياس المنطقي من النوع الأول والثاني والثالث؛ بينما يتناول الفصلان 5 و6 على التوالي الاستدلال الشرطي والاستدلال الانفصالي. المزيد عن الغزالي لاحقًا.

يُطرح قياس منطقي في **سورة البقرة، الآية ٢٥٨** ، حيث يقول إبراهيم لنمرود: "الله يُشرق الشمس من المشرق، فأشرقها من المغرب". يُفسر الغزالي أن إبراهيم جادل بهذا لأن "نمرود ادعى الألوهية"، وأراد إبراهيم دحض ادعائه، فكانت حجته الكاملة: "من يُشرق الشمس فهو الله، ولكن إلهي يُشرق الشمس، [إذن] إلهي هو الله وليس أنت يا نمرود" (AAA/١). يُبرر الغزالي المقدمة الكبرى بقوله: "الله صفة تُطلق على القادر على كل شيء، وإشرق الشمس من مجمل قدراته، وهذا مبدأ معروف بالعرف والاتفاق". ويُبرر المقدمة الصغرى بقوله: "ليس أنت [نمرود] من يُشرق الشمس، وهذا معروف بالرؤية".

إنّ الحجة الشكلية الأولى التي طرحها الغزالي صحيحة من الناحية الشكلية. ويمكن تبرير مقدمتها الكبرى، كما يقترح، على أسس عقلانية بحتة: فبناءً على تعريف الله بأنه كلي القدرة (ناهيك عن كونه كلي العلم وكلي الخير)، يترتب على ذلك أنه قادر على إشهار الشمس (من الشرق أو الغرب أو أي مكان آخر). لكن تبرير الغزالي للمقدمة الصغرى مغالطة واضحة. فمع التسليم بأن نمرود لا يستطيع إشهار الشمس (في الغرب أو أي مكان آخر)، لا يترتب على ذلك أن إله إبراهيم قادر على ذلك. إن افتراض المقدمة الصغرى على هذا الأساس سيؤدي إلى مغالطة دائرية. أما الحجة التي يشير إليها القرآن الكريم فتسير على النحو التالي. أولًا، نستنتج: "من لا يستطيع إشهار الشمس فليس هو الله؛ ونمرود لا يستطيع إشهار الشمس (بشكل مختلف عن شروقها، أي في الغرب بدلًا من الشرق)؛ لذلك فهو ليس الله (EAE/1) [165]. هذا القياس المنطقي لا يُثبت في حد ذاته أن الإله الذي يؤمن به إبراهيم هو نفسه الإله المُعرَّف بأنه كلي القدرة. للوصول إلى هذه النتيجة، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الفرضية الضمنية في القرآن: إما إله إبراهيم أو نمرود هو الله. بناءً على ذلك، يمكننا أن نستنتج: بما أن نمرود ليس الله (كما ثبت بالقياس المنطقي)، فإن إله إبراهيم هو الله.

وبالتالي، فإن الحجة الضمنية في الآية القرآنية المذكورة ليست كما وصفها الغزالي. صحيح أن هناك قياسًا منطقيًا ضمنيًا، لكنه ليس القياس الذي اقترحه. إضافةً إلى ذلك، ثمة شرطٌ جزائي لم يدركه. علاوةً على ذلك، تبقى فرضية أن إله إبراهيم أو نمرود هو الله غير مثبتة، رغم أن القرآن يعرضها بوضوحٍ مُؤيد. ولا يمكن إثباتها إلا باستبعاد جميع الاحتمالات الأخرى، بما فيها فرضية الإلحاد. بعبارة أخرى، لا يكفي مجرد مشاهدة شروق الشمس من الشرق لإثبات أنها الله كما يتصوره إبراهيم أو يختبره، أو حتى الكائن القدير الذي يُعرّفه الناس عمومًا بأنه الله، والذي هو في الواقع من أشرق

---

165 الحجة صحيحة على الرغم من أن الحد الأوسط ("لا يمكن أن يجعل الشمس تشرق") سلبي في مضمونه، لأنه هو نفسه في كلا المقدمتين.

الشمس. قد نفترض ذلك إيمانًا، لكن إثباته علميًا أصعب. لذلك، لا يمكن القول بحق أن القرآن قدّم دليلًا على وجود الله، أو حتى دليلًا على أن إله إبراهيم هو الله، من خلال هذه الحجة [166].

مثال آخر على الاستدلال القياسي موجود في **القرآن الكريم 75:6-78** :

> وهكذا أرينا إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ليكون من المخلصين. فلما غشاه الليل رأى كوكبًا فقال هذا ربي. فلما غرب قال لا أحب الخاسر. فلما رأى القمر طلع قال هذا ربي. فلما غرب قال لا أهدي ربي لأكون من القوم الضالين. فلما رأى الشمس طلعت قال هذا ربي هذه أكبر. فلما غربت قال يا قوم إني بريء مما تشركون بالله. إني وجهت وجهي إلى الذي خلق السماوات والأرض مائلًا إلى الحق وما أنا من المشركين.

على الرغم من أن تفكير إبراهيم هنا لم يُوضَّح بشكل كامل، فمن المعقول افتراض أنه كان قياسًا منطقيًا. القياسات المنطقية الثلاثة الواردة هنا تأخذ الشكل EAE/2: الله لا يختفي؛ النجوم والقمر والشمس تختفي؛ لذلك، لا يمكن أن تكون هذه هي الله. حسنًا، هذا صحيح؛ إلا أن مضمون هذه الحجج ليس مقنعًا تمامًا. يمكننا انتقادها بالإشارة إلى أن الاختفاء لا يعني بالضرورة توقف الوجود - فقد يختفي شيء ما بمجرد توقفه عن الظهور. أن يكون الشيء مخفيًا عن الأنظار لا يعني أنه غير موجود. على سبيل المثال، بما أن الله بلا شكل، فهو غير مدرك بالحواس [167]، ومع ذلك فإن هذا "الاختفاء" لا يعني عدم وجوده. وبالتالي، فإن الحد الأوسط المقترح غير دقيق، وينبغي أن تكون المقدمة الكبرى: بما أن الله أزلي، فلا يمكن أن يكون زائلًا . في هذه الحالة، يجب أن تكون المقدمة الصغرى: النجوم والقمر والشمس زائلة . عندها فقط يمكن تبرير الاستنتاج المفترض بأن "هؤلاء لا يمكن أن يكونوا الله" منطقياً.

كان بإمكان إبراهيم، استنادًا إلى الملاحظة، أن يقول إن النجوم والقمر والشمس تختفي يوميًا؛ لكن ليؤكد أنها غير دائمة، كان عليه أن يعتمد على

---

166 لاحظ جيدًا، أنا لا أنكر شخصيًا هذه الفرضية، بل أُبين فقط أنها غير مثبتة. انظر § 17-19.

167 مع ذلك، يُقال إن الله يُظهر حضوره للأنبياء بشكل غير مباشر من خلال الأصوات أو المشاهد، وربما أيضًا لعامة الناس الذين لديهم إحساسٌ فطريٌّ به. لذا، يمكن القول من جهة إنه لا يظهر وبالتالي لا يختفي، ومن جهة أخرى إنه يظهر ويختفي في آنٍ واحد. في الواقع، ظهر الله لإبراهيم في النهاية بطرقٍ شتى: قال الرب لإبراهيم (تكوين ١٢: ١، ١٣: ١٤)؛ وظهر لإبراهيم (١٢: ٧)؛ وجاءه في رؤيا (١٥: ١)؛ وهكذا.

الاستقراء، أي على افتراض أن هذه الأجرام السماوية عندما تختفي تتوقف عن الوجود فعليًا. وهذا الاستقراء، بطبيعة الحال، يُعدّ استقراءً، أي تعميمًا من التجربة. في زمانه، وربما حتى في زمن كتابة القرآن، ربما بدا هذا الافتراض معقولًا. لكننا نعلم اليوم أنه محض هراء. فالنجوم والقمر والشمس لا تتوقف عن الوجود عندما تختفي، بل إننا ببساطة لا نراها من موقعنا الحالي، مع أنها تبقى أو تصبح مرئية في أماكن أخرى. هي بالفعل غير دائمة، ولكن ليس للسبب المذكور، أي ليس لأنها تختفي يوميًا. إنما هي غير دائمة لأنها تخضع لتغيرات (يمكن رؤيتها بالتلسكوبات) باستمرار، ولأنها ستفقد أشكالها الحالية (كنجوم أو قمر أو شمس) في غضون مليارات السنين.

بالطبع، من المستبعد أن يكون إبراهيم على دراية بذلك. وربما من المستبعد أيضاً أن يكون كاتب هذه القصة في القرآن، الذي جاء لاحقاً، على دراية بهذه المعرفة، التي نمتلكها اليوم بفضل علم الفلك الحديث وكل التقنيات التي يقوم عليها. مع ذلك، كان ينبغي على كاتب هذه القصة أن يدرك مواطن الضعف المنطقي فيها، لو كان مُلِماً بالمنطق. يبدو أن هذه القصة مصممة لإثبات إمكانية معرفة وجود الله بالوسائل العقلية، أي أنها بديهية منطقياً. ولكن كما بيّنا للتو، فهي لا تُفلح في إثبات هذه الإمكانية. وهذا يدل على أنه حتى لو كان إبراهيم، أو على الأقل كاتب القرآن، قادراً على التفكير القياسي، فإنه لم يكن بارعاً في المنطق بما يكفي ليدرك أن الحجة المطروحة لم تكن محكمة وتحتاج إلى تحسين. لا يزال بإمكاننا القول إن هناك بعض الاستدلال القياسي (وإن كان قليلاً) في القرآن، لكن لا يمكن القول إن هذه الحالات الثلاث تُثبت المصدر الإلهي للنص، لأن الله، لكونه كلي العلم، لا يخطئ في الحقائق أو في الاستدلال.

لاحظ أن الغزالي يذكر الآية 76 من سورة الأنعام فقط، فيما يتعلق بالقمر؛ لكن من الواضح أن القرآن الكريم يتضمن حجتين مماثلتين، تتعلقان بالنجوم والشمس. علاوة على ذلك، فبينما يقتبس الغزالي من القرآن الكريم قوله تعالى: "لا أحب الغروب"، فإنه يبدو، لسبب ما، أنه يفترض أن هذا يشير إلى القمر، وليس النجوم؛ إذ يصف الحجة قائلاً: "القمر يغرب، والله ليس غائباً، إذن فالقمر ليس إلهاً" (EAE/2). ومع ذلك، فهو يُقر بأن هذه الحجة لم تُفصّل في القرآن الكريم، إذ يضيف أن القرآن الكريم هو "أساسها من حيث الترابط والاختصار". ويدّعي أنه يستخلص مقدمتيها، وهما أن القمر يغرب والله لا يغرب، من النص. لكن في رأيي، سيكون من الأدق القول إن السرد يتضمن المقدمة الصغرى (يغرب القمر، من عبارة "عندما يغرب") والنتيجة (القمر ليس الله، من رفض إبراهيم المعلن "للأشياء التي تغرب")، بينما يجب على القارئ أن يقدم المقدمة الكبرى (الله لا يغرب)، وهو أمر واضح بما فيه الكفاية.

مع ذلك، لا يرى الغزالي هذا الأخير بديهيًا، إذ يقول: "إنني لا أعرف بالضرورة ولا عن طريق الإحساس أن الله ليس شيئًا يُحدِّد". ثم يجادل بأن إبراهيم لا بد أنه عرف هذا الأخير بشكل غير مباشر من خلال معرفته أن "الله ليس شيئًا يتغير [مُغيِّرًا]. و... الحدُّ هو التغيير". هنا، يُقدِّم قياسًا منطقيًا جديدًا: الله ليس خاضعًا للتغيير؛ والحدُّ هو التغيير؛ إذن، الله لا يُحدِّد (AEE/2). تعليق الغزالي هذا مثير للاهتمام، لأنه يُدخل مفهوم التغيير الأكثر جذرية . وكما أشرتُ سابقًا، فإن القياس المنطقي المقترح، حتى وإن كان صحيحًا من الناحية الشكلية، إلا أنه ضعيف من حيث المضمون بدون هذا الحد الأوسط الأضيق. ومع ذلك، فإن الغزالي يُقدِّم هذا الحد فقط لإثبات أن الله لا يُحدِّد، وليس من باب نقد الحجة المقترحة كما فعلتُ. وهذا يُظهر أنه لم يفهم تمامًا المسائل المطروحة.

في الواقع، لا يمكن القول بحق أن "الغروب يتغير". فمع أن الغروب يختفي والتغير يختفي، إلا أنه لا يترتب على ذلك أن الغروب يتغير (فهذا يشكل قياسًا منطقيًا من الدرجة الثانية بمقدمتين إيجابيتين، وهو قياس باطل). قد تختفي الأشياء (أو بالأحرى، تغرب) دون أن تتغير: تختفي النجوم في وضح النهار لأن ضوء الشمس القوي يحجب ضوءها، لا لأنها تتوقف عن الوجود أو تختفي؛ وتختفي الشمس في الليل لأنها تغيب وراء الأفق، بسبب دورانها حول محورها حول الأرض وليس بسبب دورانها حول كوكبنا؛ ويعود اختفاء القمر جزئيًا إلى حركته وجزئيًا إلى حركتنا. وبالتالي، فإن المقدمة الصغرى في القياس المنطقي الثاني للغزالي خاطئة، وحجة القرآن باسم إبراهيم واهية. ومع ذلك، يمكننا التسليم بصحة ادعاء الغزالي الرئيسي بأن هناك قياسًا منطقيًا[168] (أو بالأحرى، مجموعة قياسات منطقية) مضمنة في المقطع المذكور من القرآن.

بعد ذلك، يذكر الغزالي مثالين آخرين على الاستدلال القياسي في القرآن، ويلمح إلى وجود المزيد. وبشكل أدق، يقول إن الله علّم محمداً أن يزن بهذا الميزان في مواضع كثيرة من القرآن، وأن يقتدي بأبيه الخليل [أي إبراهيم]؛ ويضيف: "اكتفوا بلفت انتباهكم إلى موضعين، وابحثوا عن الباقي في آيات القرآن".[169]

أول مثال إضافي يقدمه هو **الآية 18 من سورة المائدة** : "وَقَالَتْ الْيَهُودُ وَالْنصَرَانُ أَنَّا بَنِي اللَّهِ وَحُبِّيذُهُ ۖ قُل لَمَ يُعَذِّبُكُمْ بِخَطَايَاكُمْ ۖ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِنَ الَّذِينَ خَلَقَهُ". ويُعلِّق الغزالي على هذه الآية بأن اليهود والنصارى "ادّعوا أنهم

---

168 وهو يحدد بوضوح أنه موجود في الشكل الثاني، حيث أنه يعرف مبدأه على النحو التالي: "ما يتم إنكاره يختلف عن الآخر [متميز]". هذه المناقشة موجودة في § 36-40.

169 § 42-43.

أبناء الله"، فأرشد الله محمدًا إلى كيفية "كشف ضلالهم بالتوازن الصحيح [أي الحجة المناسبة]"، وهو: "الأبناء لا يُعَذَّبون، وأنتم تُعَذَّبون، إذن لستم أبناء" (EAE/2). ويضيف أن المقدمة الكبرى لهذا القياس "معروفة بالتجربة"، ومقدمته الصغرى "معروفة بالرؤية"، و"من هاتين المقدمتين يترتب بالضرورة إنكار البنوة".

هنا أيضًا، مع أن الحجة مقبولة شكليًا، إلا أن مضمونها عرضةٌ لكثير من الانتقادات. متى وأين يدّعي اليهود والمسيحيون أنهم "أبناء الله" بدلًا من كونهم بشرًا خاضعين للعقاب؟ إذا كانت هذه حجة ضد اعتقاد اليهود بأنهم "الشعب المختار" [170]، فهي حجةٌ لا معنى لها، إذ لا يُعتقد أن هذا المفهوم ينفي العقاب على الذنوب (بل على العكس، يزيد من احتماليته) [171]. لا يمكن توجيه حجة القرآن إلا إلى الاعتقاد المسيحي بألوهية يسوع وصلبه؛ ومع ذلك، في موضع آخر (4:157) ينفي القرآن موت يسوع على الصليب، وهذا تناقض. من الواضح أن احتواء القرآن على بعض الاستدلال القياسي لا يعني بالضرورة أن استدلاله سليمٌ من الناحية الموضوعية.

لاحظ أيضًا أنه بينما يُظهر الغزالي حرصه على تحديد المصادر التجريبية لمقدمات القياس المنطقي ("بالتجربة"، "بالرؤية")، فإنه يُسلّم دون تمحيص بادعاء القرآن غير المُثبت بأن اليهود والنصارى يقولون: "نحن أبناء الله وأحبابه". إن مسألة التاريخية هذه ليست عرضية. فقد صِيغ القياس المنطقي للقرآن لغرض صريح هو دحض القول المنسوب إلى اليهود والنصارى. فإذا لم يصدر عنهم مثل هذا القول، من الناحية التاريخية، فإن الحجة برمتها محض هراء. يجب على المنطقي أن يكون علميًا تمامًا، لا أن يكتفي بما يُناسب قناعاته. لا يُمكن اعتبار الخيال حقيقة.

المثال الثاني الذي يورده الغزالي هو **الآية 62:6-7 من القرآن** الكريم: "قل يا أيها اليهود إن قلتم أنكم أولياء الله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين، وهم لا يتمنونه". ويشرح الغزالي ذلك قائلاً: إن اليهود "ادعوا الصداقة"، وكما هو معلوم "الصديق يحب لقاء صديقه"، ومع ذلك "كان معروفاً أنهم لا يتمنون الموت، وهو سبب اللقاء"، ومن ثم "يترتب

---

170 كما هو مكتوب أو ضمني في التناخ مرات لا تحصى؛ على سبيل المثال في سفر التثنية 14:2 - "لأنك شعب مقدس للرب إلهك، وقد اختارك الرب لتكون شعبه الخاص من بين جميع الشعوب التي على وجه الأرض".

171 انظر، على سبيل المثال: عاموس 3: 2 - «إِنَّمَا كُنتُ أَعْرِفُ مِن جَمِيعِ قَبَائِلِ الأَرْضِ، فَسَأُعَيِّرُكُمْ عَلَى جَمِيعِ آثَامِكُمْ». يُنظر إلى العهد بين الله واليهود على أنه نظامٌ صارمٌ من واجبات النبلاء، وليس نظامًا (كما يدّعي المسلمون) قائمًا على امتيازاتٍ وهيمنةٍ مُطلقةٍ بمنأى عن العقاب. وبموجبه، يُمنح اليهود مسؤولياتٍ أكثر، لا مزيدًا من المتعة والسلطة.

بالضرورة أنهم ليسوا أولياء الله". ثم يقترح عرضاً أكثر رسمية: "كل صديق يحب لقاء صديقه، لكن اليهودي لا يريد لقاء الله، لذلك فهو ليس ولي الله" (EAE/2). عذراً على الضحك بصوت عالٍ من هذا الهراء المعادي للسامية!

بدايةً، يُعدّ هذا العرض الأخير غير صحيح من الناحية الشكلية، إذ إنّ الحدّ الأوسط مُصاغٌ بشكلٍ مختلف في المقدمة الكبرى (الصديق) والمقدمة الصغرى (الله)؛ ولا يمكن أن يتكوّن القياس المنطقي من أربعة حدود. أما تفسير الغزالي السابق فهو أقرب إلى الصواب من الناحية الشكلية؛ وهو في الواقع عبارة عن حجتين متتاليتين (قياس منطقي). الحجة الأولى هي: من أراد لقاء الله فلا بدّ أن يرغب في الموت؛ ولكن اليهود لا يرغبون في الموت؛ لذلك، فهم لا يرغبون في لقائه. الحجة الثانية هي: من كان المرء صديقًا فهو شخص يرغب في لقائه؛ ولكن اليهود لا يرغبون في لقاء الله (كما ذُكر آنفًا)؛ لذلك، فهم ليسوا أصدقاء الله (خلافًا لما يدّعونه). كلتا هاتين الحجتين عبارة عن قياسات منطقية بديلة من النوع AEE/1 (أو حجج سلبية، أو ما يُعرف بـ *modus tollens*). لذلك، لم يُوفّق الغزالي في تحديد البنية المنطقية لحجة القرآن بدقة.

علاوة على ذلك، فإن مضمون الحجة سخيف. يشير القرآن إلى أن المرء لا بد أن يموت ليقابل الله. ومع ذلك، فإنه يزعم بوضوح أن محمدًا التقى الله (ولو عن طريق ملاك) دون أن يموت. لذلك، فإن القرآن يستخدم معايير مزدوجة. إنه يختلق ذريعةً لصب جام غضبه على اليهود لا يستحقونه. إن "منطق" القرآن هنا سخيف: لماذا يتمنى أولياء الله الصادقون الموت؟ المنظور اليهودي هو أن الله يريدنا أن نحب الحياة؛ فحب الحياة هو إظهار امتناننا لله على لطفه في منحه لنا. نحن لا نتوق إلى الموت، لأننا نؤمن أنه بإمكاننا، من خلال السلوك الفاضل، "لقاء" الله في هذه الحياة. في الواقع، هذا هو هدف الحياة وسبب خلقنا. لذلك، فإن الفرضية الرئيسية للحجة الأولى، في نظر اليهود، خاطئة - ليست خاطئة من الناحية الواقعية فحسب، بل مستهجنة أخلاقيًا أيضًا. من الواضح أن هذا مجرد تعبير عن كراهية القرآن لليهود، ورغبة في موتهم.

بعد ذلك بقليل [172]، يقدم الغزالي مثالاً آخر على الاستدلال القياسي، في **الآية 91 من سورة الأنعام** . هذه الآية عبارة عن هجوم لاذع آخر على اليهود. يقول الجزء ذو الصلة: "وَمَا قَالُوا لَا يُنْزِيدُ اللَّهُ إِلَىٰ بَشَرٍ شَيْئًا ۗ قُل مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي أَتَىٰ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ". بحسب الغزالي، فإن مقدمات هذا الاستدلال هي: "موسى بَشَر" و"موسى مَن أُنزِلَ عليه الكتاب"، ونتيجته: "أُنزِلَ عليه الكتاب من قِبَل إنسان" (AAI/3). المقدمة الأولى

172 § 47-48.

"معروفة بالحس"، والثانية "معروفة باعترافهم"، إذ يقول القرآن عنهم: "تجعلونه صفحات تشرحونه وتخفون كثيرًا". إن الاستنتاج المحدد الذي توصلوا إليه يكفي لدحض "الادعاء العام لليهود بأن الكتاب المقدس لم يُنزل على أي إنسان على الإطلاق".

إن حجة الغزالي الثالثة سليمة، لكنها غير جوهرية. يركز القرآن هنا على عبارة "لم يُوحِ الله إلى بشر شيئًا". هذه العبارة، بطبيعة الحال، محض افتراء من القرآن، تعكس مشاعر معادية للسامية لدى مؤلفيه. متى وأين قال اليهود إن الله لم يُوحِ إلى أحد، كما يدّعي القرآن هنا؟ ربما قالوا إن الله لم يُوحِ إلى محمد تحديدًا، لكنهم بالتأكيد لم يُصدروا هذا التصريح العام قط (على الأقل في ذلك الزمان، حتى وإن كان بعض اليهود اليوم متشككين). إن دحض هذه العبارة ليس قياسًا منطقيًا كما يدّعي الغزالي، بل هو مجرد سؤال بلاغي من القرآن، وهو: "من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورًا وهدى للناس؟". والدلالة الضمنية لهذا السؤال البلاغي هي: أن الله أنزل الكتاب على موسى، وهذه الدلالة هي التي تُناقض الادعاء بأن الله لم يُوحِ إلى أحد. هذا هو جوهر الحجة هنا، وليس برهان الغزالي القياسي بأن الوحيَ لموسى هو وحي لرجل ما.

لذا، فإن منطق القرآن هنا قائم على المعارضة لا على القياس المنطقي. وهذا في حد ذاته مثير للاهتمام. صحيح أن القياس المنطقي للغزالي، من النوع الثالث ، حاضر في سياق حجة القرآن، ولكن فقط بمعنى أن المنطق القياسي حاضر دائمًا عند تطبيق أو نفي قاعدة عامة. لذا، يمكننا القول إن الغزالي، في هذه الحالة، يُقحم القياس المنطقي في القرآن بطريقة مصطنعة بعض الشيء. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه هنا أيضًا لا يُظهر أي براعة في النقد التاريخي، إذ يُسلّم دون تمحيص بادعاء القرآن غير المُثبت بأن اليهود أنكروا نزول أي وحي من الله على البشر. مع ذلك، ورغم أوجه القصور في فهم الغزالي التي أُشير إليها في هذا التحليل، فإن إسهامه في البحث عن المنطق في القرآن قيّم للغاية.

يُشير الغزالي أيضًا إلى ثلاثة أمثلة على الحجة الافتراضية المضادة للواقع (الاستدلال السلبي، أو ما يُعرف بـ"الاستدلال الاستثنائي "). وهي: **الآية 42 من سورة الإسراء** : "لو كان معه آلهة كما يقولون لابتدأوا إلى صاحب العرش سبيلًا"؛ **والآية 22 من سورة** الإسراء: "لو كان في السماوات والأرض آلهة من دون الله لخُربتا"؛ **والآية 99 من سورة الإسراء** : "لو كان هؤلاء آلهة ما أتوها ولكنهم جميعًا خالدون فيها". ويُفسر الغزالي المنطق المُستخدم في هذه الحجة على النحو التالي: "لو كان للعالم إلهان، لخُربت السماء والأرض. ولكن... لم تختلِ. لذا فإن النتيجة الحتمية هي إنكار

وجود إلهين". [173]وأخيرًا، يشير الغزالي أيضًا إلى مثال على الاستدلال الانفصالي، وهو **الآية 24 من سورة النساء** : "إما أننا أو أنتم على هدى أو على ضلال مبين". وهو يفسرها تفسيرًا صحيحًا على النحو التالي: "إما أننا أو أنتم على ضلال مبين. ولكن... لسنا على ضلال. إذن... أنتم على ضلال". [174]

أعتقد أن هذا يُغطي جميع أمثلة الاستدلال في القرآن التي أشار إليها الغزالي في كتابه " القسطاس [175]". إذا كانت هذه الأمثلة هي كل ما في القرآن من منطق، فهو قليل جدًا. لكن بالطبع، قد توجد أمثلة أخرى، ربما أشار إليها الغزالي في مواضع أخرى أو أشار إليها مفسرون آخرون، لكنني لم أطلع عليها حتى الآن. تجدر الإشارة إلى أن الغزالي لم يذكر الاستدلال من باب أولى في كتابه " القسطاس" ، مع أنني وجدتُ مثالًا واحدًا له في القرآن. وهذا يدل على أمرين: (أ) أن تناوله في هذا العمل ليس شاملًا؛ و(ب) أنه لم يكن مُلمًا تمامًا بالاستدلال من باب أولى. في الختام، بعد أن وجدنا في القرآن نحو اثني عشر استدلالًا، من بينها استدلال من باب أولى واحد وبعض الاستدلالات الأخرى، لا يمكننا القول إنه لا يوجد منطق في وثيقة تأسيس الإسلام، لكن يمكننا القول إنه قليل جدًا. هذا أمر مثير للدهشة، بالنظر إلى أن هذه الوثيقة تعود إلى القرن السابع الميلادي أو ما بعده، أي بعد أكثر من ألف عام من أرسطو.

4. العصي والجزر

يُذكر في القرآن الكريم، إلا إذا اعتبرنا التهديد بالعقاب والوعد بالثواب حججًا منطقية. فمثل هذه الحجج القائمة على الترغيب والترهيب كثيرة في القرآن الكريم، كما هو الحال في التناخ اليهودي والعهد الجديد المسيحي. على سبيل المثال: تُعلّم الآية 9:5 أن المشركين الذين يرضون باعتناق الإسلام يجب أن يُطلق سراحهم، بينما يُقتل من يرفضون. وتتخذ هذه الحجج الأشكال التالية :

---

173 § 53-54.

174 المادة 60.

175 ومن الجدير بالذكر أن الغزالي يتخذ آية من القرآن الكريم كمبرر لاستخدام المنطق، وهي الآية 125 من سورة الإسراء: "ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بما هو خير". (انظر الفصل 9).

1. إذا قمت بهذا الفعل الشائن (أو لم تقم بهذا الفعل الفاضل)، فستحل بك عواقب سلبية (عقوبات) كذا وكذا؛ لذلك، لا تفعل هذا (أو افعل ذاك) - ولن يحدث لك هذا الضرر كذا وكذا.
2. إذا قمت بهذا العمل الصالح (أو لم تقم بهذا العمل السيئ)، فستحل بك عواقب إيجابية (مكافآت) كذا وكذا؛ لذلك، افعل هذا (أو لا تفعل ذاك) - وسوف تحلّ عليك هذه الفائدة كذا وكذا بالفعل.

في كثير من الأحيان، يكون الجزاء الموعود أو العقاب المُهدد به في مثل هذه الأقوال هو الجنة أو النار، على التوالي. وهذا أمرٌ مُريحٌ نوعًا ما، إذ لا سبيل للتحقق تجريبيًا من هذه الادعاءات الدنيوية، على الأقل ليس قبل الموت! ولكن في بعض الأحيان، يكون الجزاء أو العقاب المقصود دنيويًا. وحتى في هذه الحالة، يجب أخذ هذه الأقوال بالإيمان، لأن الجزاء أو العقاب لا يحدث تلقائيًا، بل فقط بمشيئة الله. ولأن الله قد يختار أحيانًا، لأسبابه الخاصة، عدم حدوث العواقب، فلا سبيل للناس للتحقق تجريبيًا من هذه الادعاءات الدنيوية. أحيانًا، لا يُحدد الجزاء أو العقاب، بل يُترك غامضًا بشكلٍ مُثيرٍ أو مُرعب. لذا، عندما تتعلق هذه الأقوال بالجزاء الإلهي، خيرًا كان أم شرًا، فإنها تعتمد بالضرورة على الإيمان. أحيانًا، كما في المثال المذكور أعلاه (9:5)، يُقصد من هذه الأقوال أن تتحقق بفعل بشري، أي أن الثواب أو العقاب المحدد للفعل أو الامتناع عنه يُنفذ من قِبل شخص أو أشخاص محددين أو حتى غير محددين، كمحكمة، أو ربما الملك، أو حتى وصي أو أوصياء مُعينين ذاتيًا. ولكن حتى هذه الأقوال الأخيرة، ما لم تتوافق مع إحساسنا الفطري بالعدالة، تُطرح على أنها "وحي" يُؤخذ بالإيمان، إذ لا سبيل لإثبات صحتها، فضلًا عن إثبات أن مصدرها إلهي.[176]

من منظور رسمي، تُعدّ هذه التصريحات، التي تُهدد أو تُغري، حججًا منطقية بالفعل بقدر ما تتضمن الاستدلال الشرطي: إما الاستدلال المنطقي "إذا كان X، فإن Y، وX، إذن Y" أو الاستدلال المنطقي يُقال: "إذا حدث س، فسيحدث ص، وإذا لم يحدث ص، فلن يحدث س". يُطلب منا التصرف بطرق معينة للحصول على أشياء مرغوبة و/أو تجنب أشياء غير مرغوبة؛ والعمل بوعي وتوافق مع الأهداف هو حق لجميع الكائنات الواعية

---

176 إنّ الغاية هنا ليست إنكار وجود الله أو إنكار إرشاده للبشر، بل التأكيد على عجزنا كبشر عن الجزم بوجود الله وإرادته باليقين المطلق الذي يدّعيه بعض "الأنبياء". لا يُمكن قبول هذه الادعاءات إلا بالإيمان، ولذا يجب التعامل معها دائمًا بقدرٍ معقول من الشكّ لتجنّب التطرّف. من المستبعد أن يُريد الله، الذي لا شكّ في أنّه أسمى درجات الذكاء، أن يتصرّف الناس كالأغبياء ويصدّقوا كلّ ما يُقال لهم دون تساؤل أو طلب إجابات موثوقة. الإيمان قيّم وضروري، لكنّ الإيمان الأعمى خطير.

(الحيوانات)، وبشكل أوضح للبشر (الحيوانات العاقلة). مع ذلك، فإن الجانب المنطقي لمثل هذا الخطاب ليس سوى ظاهره. فالغرض من هذه التصريحات ليس دعوة إلى التفكير العقلاني واتخاذ القرار، بل هو في جوهره استباق أو استبعاد أي تفكير واعٍ وفرض امتثال أعمى. يمكن وصف هذا بأنه جدال غير عقلاني؛ إنه استمالة للعواطف - وتحديدًا الخوف (حوف) أو الأمل (راجا). الرسالة ليست في الحقيقة: "فكر في الأمر جيدًا وافعل ما تراه صوابًا"، بل بشكل أكثر جذرية: "افعل وأطع فحسب". إن الحديث عن العواقب الحسنة أو السيئة للفعل أو الامتناع عنه لا يهدف إلا إلى استغلال مخاوف الناس وشهواتهم، ودفعهم إلى فعل ما يُؤمرون به والامتناع عما يُنهون عنه. لا مجال للشك أو التردد في ذلك، فهو أمرٌ نهيٌّ صريح.

هذه، بلا شك، هي طبيعة القانون. فحتى في الدولة الديمقراطية، عندما يجتمع ممثلو الشعب بحرية لسنّ قوانين عادلة، وبعد مناقشة قضية ما، يتخذون قرارًا وفقًا للإجراءات القانونية، وبمجرد صدور الحكم، يُلزم المواطنون بالامتثال له. وإذا كانت العملية ديمقراطية حقًا، فلا يُتوقع من المواطنين، أفرادًا كانوا أم جماعات، تجاوز العملية التشريعية ورفض الانصياع لقرارات الأغلبية رفضًا قاطعًا، مع أن المعارضين في المجتمع الديمقراطي قد يسعون بكل الوسائل القانونية إلى مراجعة القوانين التي يرونها جائرة من قبل الهيئة التشريعية، وربما إلغائها. بل إن الأمر يختلف في الدولة غير الديمقراطية، حيث تُعتبر القوانين أوامر يُنفذها الشعب، شاء أم أبى. مع أن القوانين هنا، بطبيعة الحال، كونها استبدادية بسبب الطريقة التي تم سنها بها، فهي ظالمة بطبيعتها، ويجب على المواطنين بالفعل أن يثوروا ضدها من حيث المبدأ، مهما كان مضمونها، حتى يتم احترام الحقوق الطبيعية للشعب كبشر بشكل واضح.

فيما يتعلق بالقرآن، من السهل إدراك أن غايته من صياغة التهديدات والوعود هي ببساطة ضمان الامتثال لأوامر مشرّع بشري أو أكثر يدّعون التحدث، بشكل مباشر أو غير مباشر، باسم الله. لا يُسمح بالنقاش حول الغايات، وإن كانت الوسائل قد تتطلب أحيانًا بعض التأمل والنقاش. يدّعي القرآن، عادةً، أن أوامره ونواهيه، بل وحتى أذوناته واستثناءاته، هي منحة إلهية. لكن هذا مجرد ادعاء من القرآن؛ فلا يوجد "دليل" على مثل هذه الادعاءات بالوحي. قد يُقال إن مثل هذا النص يغرس الخوف من الله ومحبته في الناس، ويجعلهم يفعلون الخير وينبذون الشر، وبالتالي يُحسّن المجتمع. لكن هذا مجرد استدلال دائري، فما يعتبره المتحدث (محمد أو غيره) خيرًا أو شرًا هو مجرد افتراض شخصي، وليس شيئًا أثبته علميًا، أو حتى يُمكنه إثباته. قد يكون فيه بعض الحقيقة؛ لكن قد يكون فيه أيضًا الكثير من الباطل. إن السبيل الوحيد لاختبار هذه المسألة والحكم عليها هو الرجوع إلى العقل. لا يجوز لأحد أن يدّعي أمراً بهذه الأهمية بشكل تعسفي، دون أن يخضع

لفحص وتقييم منطقيين. إن قبول ادعاءات بهذه الأهمية دون تمحيص هو دعوة مؤكدة لكارثة ما في المستقبل.

يتضح جلياً في هذا السياق، فيما يتعلق بمسألة شرعية القوانين، أهمية حرية الضمير (في اختيار هذا الدين أو ذاك، أو حتى الإلحاد)، وحرية الفكر والتعبير، في مقابل قوانين "التجديف". هذه القوانين الأخيرة، التي تلعب دوراً محورياً في الإسلام، تهدف بوضوح إلى منع أي محاولة للتشكيك في العقيدة الإسلامية عموماً، والهيمنة الزمنية للطبقات الحاكمة خصوصاً، منذ البداية [177]. إن تطبيق القوانين المتعلقة بالمعتقدات الروحية بالقوة يتناقض تناقضاً مباشراً مع الادعاء بأن هذه القوانين "أخلاقية"، لأن ما هو أخلاقي، بحكم تعريفه، مسألة اختيار حرّ وفقاً لإرشاد العقل. تقوم فلسفة القرآن القانونية على إجبار الجميع، مسلمين وغير مسلمين، على الخضوع لإرادته (التي يسميها إرادة الله أو إرادة رسوله محمد)؛ وهذا هو المعنى الحرفي لكلمة "الإسلام": الخضوع التام، دون أي حق في الاعتراض أو المراجعة. لكنّ الاقتناع الأعمى والامتثال التام، كالآلة، بدافع الخوف الشديد من العقاب أو الأمل اليائس في المكافآت، هو بلا شك نقيض الكرامة الإنسانية، ونفيٌ تامٌّ للروحانية الإنسانية. إنه ظلماتٌ دامسة، وموتٌ لنور الحياة.

5. عن القرآن

إن ضعف المنطق في القرآن الكريم يصبح أكثر وضوحًا بالنظر إلى النبرة الخطابية، والقطعية، والحادة في أغلب الأحيان، التي يتبناها (أو يتبناها) المؤلف (أو المؤلفون) في جميع أنحاء النص. فالصوت المسموع في القرآن يختلف تمامًا عن الصوت المسموع في التوراة. ولا يبدو اسم الله في القرآن الكريم كالإله الموصوف في التناخ، والذي يختلف (إلى جانب ذلك) في الاسم والوصف. فكلمة "الله" (أصلها الإله) كانت، قبل ظهور الإسلام التوحيدي، اسم إله كان يعبده العرب الوثنيون. ورغم أن الكلمة قريبة لغويًا من الكلمتين العبريتين "إيل" و"إلوهيم"، إلا أنها ليست بالضرورة مرادفة لهما. ويؤكد القرآن الكريم صراحةً أن إلهه عظيم ورحيم. لكن الرسالة الفعالة لهذه الوثيقة

---

177 حتى التعليقات السلبية الموجهة إلى نبيهم المزعوم، محمد، أو إلى القرآن، تُعتبر "تجديفًا". ويبدو أن الردة والزنا والعديد من انتهاكات الشريعة الإسلامية الأخرى تُصنف أحيانًا على أنها "تجديف". من الواضح أن لهذا المصطلح دلالة أوسع عند المسلمين من مجرد الإساءة إلى الله. تجدر الإشارة إلى أن هذا التوسع في المعنى ليس بريئًا. فوصف انتقاد محمد أو القرآن بأنه "تجديف" هو في جوهره تأليه للشخص أو الكتاب المذكورين. وتأليه شخص أو كتاب ليس إلا ضربًا من ضروب الوثنية، إذ يُفهم منه أن الله ليس واحدًا لا شريك له. وهذا هو جوهر التجديف - إهانة الله. وبالتالي، فإن توسيع مفهوم التجديف كما يفعل المسلمون هو في حد ذاته تجديف.

هي رسالة تافهة وعدائية – استعباد دائم للمسلمين وعداء لا هوادة فيه تجاه جميع غير المسلمين [178].

لا شك أن كلمة "الله" منذ ظهور الإسلام تُستخدم عمومًا - حتى من قِبل غير المسلمين - بمعنى الكلمة الإنجليزية "God"، وسنستخدم هنا المصطلحين كمرادفين في سياقات مختلفة. لكنني أودّ أولًا أن أُشير بإيجاز إلى الصعوبات الخطابية التي تُثيرها هذه المعادلة المصطلحية. فهي ليست بريئة، فإذا قلنا إن "الله" يُعادل "God"، فإننا بذلك نُقرّ بصحة ادعاء المسلمين بأن إلههم هو الله (كما هو مفهوم في التقاليد الأخرى، ولا سيما اليهودية والمسيحية، وفي الفلسفة الغربية). أما إذا قلنا، استنادًا إلى الاختلافات الواضحة في اسم الإله الإسلامي وصفاته وسلوكه وأقواله، إن "الله" لا يُعادل "God" أبدًا، فإننا نكون مخطئين، إذ يوجد في الإسلام الكثير من الخطاب الفلسفي، سواء كان صائبًا أم خاطئًا، والذي يدور في جوهره حول الله، مع أنه (بطبيعة الحال، كونه باللغة العربية) يُقال إنه يدور حول الله. لذا، يجب أن نقول إن مصطلح "الله" يُعتبر، موضوعياً، مرادفاً أحياناً، وليس دائماً، لمصطلح "الله". فمصطلح "الله" يشير دائماً إلى الله عند المسلمين؛ أما عند غير المسلمين (وأنا منهم)، فليس بالضرورة أن يكون كذلك، إذ يعتمد الأمر على السياق المحدد.

القرآن الكريم ، كتاب المسلمين المقدس، تقليديًا من تأليف النبي محمد (الجزيرة العربية، حوالي 568-632 م)، الذي يُنسب إليه الفضل في تأليفه، غالبًا بإملاء من جبريل عليه السلام [179]. إلا أنه جُمع في وقت لاحق، بعد نحو عشرين عامًا، في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان (644-656 م)، وفقًا للتقاليد الإسلامية. بينما يرى بعض النقاد المعاصرين، الذين يشككون أيضًا في صحة نسبته إلى النبي محمد، أنه جُمع بعد نحو ستين عامًا، في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (685-705 م). [180]ويشير بعض

---

178 لا يسع المرء إلا أن يشعر بالشفقة على المسلمين كبشر، لما يفرضه عليهم الإسلام من سجن فكري واجتماعي وسياسي منذ ولادتهم وحتى نهاية حياتهم. حتى كراهيتهم الشديدة لليهود مثيرة للشفقة، فهي دليل على اضطرابهم الداخلي العميق. يبدو أنه لا مفر لهم. قليلون جداً من يملكون الذكاء والشجاعة للتحرر.

179 القرآن ٢:٩٧ - "جبريل، إنه أنزله على قلبك بإذن الله". وأيضًا، ٥٣:٥ - "علّمه عظيم القدرة". و٥٣:١٠ - "فأوحى إلى عبده". هذه ترجمات محسن خان؛ لاحظ أن النص بين قوسين مربعين غير موجود في النص الأصلي، ولكنه تفسير من المترجمين، وربما من المفسرين المسلمين السابقين.

180 يبدو أن محرر القرآن، وربما مؤلفه الرئيسي، هو الحجاج بن يوسف، والي العراق في عهد عبد الملك. ثم قام بتوزيع هذا القرآن في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

هؤلاء النقاد إلى أن القرآن مُختلق إلى حد كبير [181]، لأغراض سياسية في جوهرها، كأيديولوجية ملائمة لإمبراطورية عربية قائمة آنذاك (لم تكن قد اهتدت بعد إلى الإسلام). ويؤكدون على غياب أدلة تاريخية قاطعة تُثبت تاريخًا سابقًا لتأليفه. على النقيض من ذلك، تشير الأدلة التاريخية القليلة المتوفرة إلى عدم وجود دين يُسمى الإسلام، ولا وجود للقرآن الكريم كوثيقة تأسيسية له، حتى أواخر القرن السابع أو أوائل القرن الثامن الميلادي. ولذلك، قد تكون شخصية محمد الموصوفة فيه مستوحاة جزئيًا من معلمٍ غامض الذاكرة، أو حتى أسطورية بالكامل.[182]

يحتوي القرآن الكريم على العديد من التناقضات الداخلية والخارجية. أي تناقضات بين أحكامه، وربما بعض الأحكام غير المنطقية فيه؛ فضلاً عن اختلافات بينه وبين النصوص التي يشير إليها (وخاصة التوراة والإنجيل)، وبينه وبين حقائق علمية وتاريخية متنوعة [183]. وهذا ليس بالأمر المستغرب، إذ ينطبق بدرجات متفاوتة على جميع النصوص الدينية (بما فيها التوراة والإنجيل). بالطبع، يُعدّ تكرار هذه التناقضات وطبيعتها أمراً بالغ الأهمية، ويستدعي دراسة متأنية. على أي حال، لا بد من اعتبار التناقضات الداخلية والتناقضات مع الحقائق العلمية والتاريخية دلائل قاطعة على أن النص ليس، أو على الأقل ليس كلياً، من أصل إلهي، إذ من غير المعقول أن يرتكب الله مثل هذه الأخطاء. وكما أن التناقضات الخارجية في أي نص لا تُعزى إلا إلى جهل الإنسان، فإن التناقضات الداخلية فيه تدل على قابلية الإنسان للخطأ. وكثير من التناقضات في القرآن الكريم تكمن بين الأحكام السابقة

---

181 إذا كنت تعتقد أن مثل هذا التلفيق الصريح أمر لا يُصدق، فتأمل كتاب أورانتيا ، الذي كُتب بشكل مجهول على الأرجح في الربع الثاني من القرن العشرين (نُشر لأول مرة عام ١٩٥٥). هذا الكتاب الغريب (الذي قرأته مرة واحدة بدافع الفضول) مُصمم ليبدو وكأنه وحي جديد. مع أن هذا لم يحدث حتى الآن، إلا أنه يُمكن للمرء أن يتخيل جماعة من الناس تتبناه ككتاب مقدس وتؤسس به ديانة جديدة؛ وبعد ذلك، وبعد قرون، عندما ينسى الناس كيف ظهر في الأصل، سينظرون إليه ككتاب مقدس. لمزيد من التفاصيل حول هذا الكتاب، تفضل بزيارة: en.wikipedia.org/wiki/Urantia.

182 في هذا السياق، أوصي بشدة بكتب روبرت سبنسر القيّمة عن الإسلام: " الحقيقة حول محمد " (واشنطن العاصمة: ريجنري، 2006)، و" دليل الكافر الكامل للقرآن " (واشنطن العاصمة: ريجنري، 2009)، و" هل وُجد محمد؟ بحث في أصول الإسلام الغامضة " (ويلمنجتون، ديلاوير: معهد الدراسات الإسلامية، 2012). ويشير سبنسر في كتابه الأخير إلى العديد من المؤلفين الآخرين، من الماضي والحاضر، الذين يتبنون نفس الشكوك.

183 اطلع على القائمة والمناقشة الشيقة للغاية حول التناقضات والالتباسات في القرآن الكريم على الرابط التالي: answering-islam.org/Quran/Contra/index.html. كما يمكنك الاطلاع في هذا الصدد على العمل القيّم للمؤلف هاي بار زئيف.

واللاحقة. من المفترض أن ينظر المسلمون إلى هذه التطورات على أنها تعني أن الله قد غيّر رأيه، لكن هذا مفهومٌ عبثيٌّ في جوهره. فمن المؤكد أن كائناً عليماً بكل شيء كان سيحذر مسبقاً من أن القانون المؤقت أو المحدود يهدف إلى ذلك عند إصداره.

طوّر الفقه الإسلامي مناهج تأويلية معقدة للتعامل مع التناقضات الداخلية في القرآن الكريم (وغيره من المصادر المعترف بها). فعندما يُكتشف تعارض بين نصين، تُتخذ وسائل مختلفة للتوفيق بينهما: فقد يُكتشف، بعد مزيد من التدقيق، أنهما أكثر انسجامًا مما بدا للوهلة الأولى، أو قد يُعتبر أحدهما استثناءً للآخر، أو قد تُحدد نطاقاتهما بحيث يستبعد أحدهما الآخر، أو قد يُدمج النصان في نص واحد؛ أو، كحل أخير، قد يُعتبر أحدهما ناسخًا للآخر [184]. وفي الحالة الأخيرة، يُتخذ القرار بشأن النص الذي يحل محل الآخر بالرجوع أساسًا إلى التسلسل الزمني، حيث يُعتبر النص الأحدث مُرادًا له أن يحل محل النص الأقدم [185]. وبالطبع، ليس من السهل دائمًا تحديد التسلسل الزمني، ولكن تُتفق على معايير مختلفة باعتبارها معقولة. تجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم ليس مُرتبًا ترتيبًا زمنيًا [186]. لا داعي للخوض في مزيد من التفاصيل هنا، ولكن يكفي أن نشير إلى أن كل هذا يدل على أن المفسرين المسلمين يقرّون بوجود تناقضات داخلية في مصادرهم (بل وفيما بينها). وهذا يدل على احترامهم للمنطق، ولكنه يُظهر أيضاً قصوراً منطقياً في نصوصهم المرجعية.

فيما يتعلق بالاختلافات مع النصوص الدينية السابقة، فرغم أن القرآن الكريم يستند بشكل واضح (كما يتبين من المقارنة) إلى حد كبير إلى التوراة والإنجيل، وإلى حد أقل إلى التلمود وبعض المدراشيم، بالإضافة إلى الكتاب

---

184 لقد وصفت المنطق الرسمي لهذه الاستجابات المختلفة في ورقة بحثية بعنوان "التأويل الإسلامي" نُشرت في عامي 1998-1999، والتي نُشرت على موقعي الإلكتروني في عام 2001 كملحق لكتابي "المنطق اليهودي"، ثم نُشرت في كتابي "تأملات" في عام 2005. ولا تزال هذه المقالة متاحة على الإنترنت على الرابط التالي: www.thelogician.net/3_judaic_logic/3_islam_1.htm.

185 هذا التوافق يُذكّر بالمبدأ التأويلي الثالث عشر للحاخام إسماعيل (إسرائيل، 90-135 م)، مع أنهما ليسا متطابقين. تجدون في الرابط التالي: wikiislam.net/wiki/List_of_Abrogations_in_the_Qur%27an قائمة بالآيات المنسوخة والآيات التي نُسخت بها.

186 في مقالتي السابقة حول التأويل الإسلامي، ذكرتُ خطأً أن القرآن "يُفترض أنه مُرتب ترتيبًا زمنيًا". ربما كنتُ أقصد: "يُفترض أنه مُرتب ترتيبًا زمنيًا"؟ على أي حال، من المُتفق عليه عمومًا أنه ليس مُرتبًا ترتيبًا زمنيًا، فضلًا عن أنه ليس من الممكن دائمًا تحديد الترتيب الزمني بدقة. للاطلاع على الترتيب المفترض، يُرجى زيارة: wikiislam.net/wiki/Chronological_Order_of_the_Qur%27an.

المقدس المسيحي وبعض الكتب ذات الصلة، فمن الجلي أن كاتب القرآن كان لديه معرفة سطحية للغاية بهذه الكتب. فالمقتطفات من هذه الكتب المشار إليها في القرآن معروفة بشكل غير مباشر، أو عن طريق السماع، أو من خلال قراءة عابرة، لا من خلال دراسة شخصية معمقة وإتقان. إما أن من علّموا كاتب القرآن أجزاءً من هذه الكتب لم يكونوا على دراية كافية بها، أو أن كاتب القرآن نفسه كان يعاني من مشاكل حادة في الانتباه والذاكرة! ويتضح هذا من الأخطاء والهفوات السخيفة فيه، مثل الخلط غير الموفق بين مريم، أخت هارون، ومريم، والدة عيسى، اللتين عاشتا بفارق ثلاثة عشر قرنًا تقريبًا [187]. أو الادعاء الذي لا أساس له من الصحة بأن اليهود كانوا يقتلون أنبياءهم [188]! هناك تفاصيل كثيرة في اليهودية والمسيحية يجهلها القرآن؛ والكثير من المعلومات التي ينقلها ظاهريًا عنهما خاطئة [189]. فكيف إذن يُمكن اعتبار هذا النص موثوقًا؟

---

187 القرآن 19: 16-34 و66: 12. ومن الأمور الأخرى التي أجدها مثيرة للسخرية، تصوير القرآن لهامان كمعاصر لفرعون (28: 4 و8)، واعتباره مأمورًا من قبل فرعون أن "يبني لي برجًا لأنظر إلى إله موسى" (28: 38). إن فكرة البرج الممتد إلى الله مستوحاة من قصة برج بابل (تكوين 11: 4)، التي وقعت في منطقة بابل قبل زمن موسى بنحو 500 عام. أما شخصية هامان، فهي مأخوذة من سفر أستير (3: 1)، الذي يروي أحداثًا في بلاد فارس بعد أكثر من 900 عام من الخروج. ومن الأمثلة الأخرى التي أجدها دالة، الخلط في القرآن (2: 67-73) بين فقرتين غير مرتبطتين من التوراة (عدد 19، عن البقرة الحمراء، وتثنية 21: 1-9، عن بقرة أخرى تمامًا). وهناك العديد من حالات الخلط الأخرى.

188 القرآن الكريم ٢:٦١، ٩١؛ ٣:٢١، ١١٢، ١٨١، ١٨٣؛ ٤:١٥٥. لا تُشير أيٌّ من هذه الآيات إلى الأنبياء الذين يُفترض أنهم قُتلوا؛ بل يبدو أنها تُشير إلى أن جميع الأنبياء قُتلوا. تُشير آيتان أخريان إلى أن بعض الأنبياء فقط هم الذين قُتلوا؛ وهما ٢:٨٧ و٥:٧٠. لعلّ مؤلف القرآن يُظهر هنا مرة أخرى ارتباكه، ويُشير إلى قتل النبي إيليا "أنبياء" البعل في سفر الملوك الأول ١٨:٤٠؟ أو ربما يُشير إلى سفر الملوك الأول ١٩:١٠، حيث يقول إيليا: "قد قتل بنو إسرائيل أنبياءك بالسيف"؟ لكن هذا المقطع في الواقع يتعلق بأخاب، ملك المملكة الشمالية المارق، أو بالأحرى بزوجته إيزابل، غير اليهودية (الصيدونية) التي تعبد البعل، كما هو مكتوب: «إيزابل قطعت أنبياء الرب» و«إيزابل قتلت أنبياء الرب» (١ ملوك ١٨: ٤، ١٣). أو ربما كان مؤلف القرآن يقصد عيسى، ويعتقد أن اليهود قتلوه، جاهلاً بدور الرومان في تلك الحادثة؛ ولكن لماذا إذن يقول في الآية ٤: ١٥٧ أن عيسى لم يُقتل (على يد أحد)؟ من الواضح أن هذا الاتهام المتكرر، بأن اليهود إما قتلة أنبياء بشكل معتاد أو عرضي، هو كذبة متعمدة تهدف إلى تشويه صورة اليهود قدر الإمكان. إنه مجرد افتراء، وخطاب كراهية محض.

189 لاحظ أن القرآن لا يقول: "القصة التي وردت في التوراة اليهودية أو التوراة المسيحية هي كذا وكذا، ولكني أخبركم أنها كانت في الحقيقة كذا وكذا" - فالقرآن يروي قصة فقط، وهو على ما يبدو غير مدرك لتناقضها مع المصادر القديمة، أي أنه يعتقد أنها تتفق معها!

لحماية نفسها من اتهام الجهل والتشويش، تزعم القرآن أن اليهود والمسيحيين زيفوا كتبهم المقدسة [190]، وأن الإسلام أقدم من اليهودية والمسيحية، وأن أنبياءهما كانوا في الحقيقة مسلمين! [191]هذا أشبه بسرقة سيارتين ثم اتهام مالكيهما الحقيقيين بالسرقة. والهدف الرئيسي من ادعاء الإسلام بأقدميته هو بالطبع إنكار أنه مستمد بشكل كبير من اليهودية، وبدرجة أقل من المسيحية؛ أي لإخفاء الانتحال الذي بُني عليه [192]. وبالتالي، فإن الادعاء بأن اليهودية

---

190 اليهود والمسيحيون (على الأقل أولئك الذين يخالفون الإسلام، أي معظمهم) يدلون بـ"أقوال غير ما قيل لهم" (2:59)؛ و"يكتمون الشهادات" (2:140)؛ و"يحرفون الكتاب" و"يتكلمون بالباطل" (3:78)؛ و"يحرفون الكلمات" (5:13)؛ و"ينسون أجزاءً" (5:14)؛ وما إلى ذلك. وقد أكد ابن حزم (الذي اعتنق الإسلام من المسيحية في الأندلس، 994-1064)، وصموئيل المغربي (الذي اعتنق الإسلام من اليهودية في القرن الثاني عشر)، وابن تيمية (توفي عام 1328، والذي كثيراً ما يستشهد به السلفيون والوهابيون المعاصرون) على هذه الفرضية المتعلقة بالتحريف. ويشير بار زئيف أيضًا (ص 135) إلى أن القصد الأصلي لمثل هذه المقاطع من القرآن قد يكون الإشارة إلى الأنبياء الكذبة المذكورين في 2 ملوك 17:9، حزقيال 13، إرميا 13:14-15 وإرميا 23.

191 تأمل في "منطق" هذه الادعاءات. في الآية 3:65: "يا أهل الكتاب، ما تجادلون في إبراهيم ولم تنزل التوراة والإنجيل إلا من بعده؟ أفلا تعقلون؟" هذا ادعاء مفاده أنه بما أن إبراهيم سبق التوراة والإنجيل، فلا يمكن أن يكون دينه دينهم. وهذا منطقي؛ ولكن القرآن يستنتج من ذلك أنه بما أن إبراهيم لم يكن يهوديًا ولا مسيحيًا، فلا بد أنه كان مسلمًا! وهذا هو المقصود في الآية 3:67: "ما كان إبراهيم يهوديًا ولا مسيحيًا ولكن كان مائلًا إلى الحق مسلمًا" (ترجمة صحيح إنترناشونال). لاحظ ازدواجية المعايير: فحقيقة أن إبراهيم سبق القرآن أيضًا تُتجاهل ببساطة. مغالطة أخرى في هذا الاستدلال هي مغالطة التورية: يمكن القول إن إبراهيم كان مسلمًا (بمعنى خاضعًا لله)، ولكن لا يترتب على ذلك أنه كان مسلمًا (بمعنى من أتباع دين الإسلام)، الذي لم يكن موجودًا آنذاك. لا ينكر أحد أن إبراهيم عليه السلام سبق التوراة، فالتوراة نفسها تؤكد ذلك، بل هي مصدر معرفتنا بوجوده. علاوة على ذلك، لا تتعارض التوراة مع تعاليم إبراهيم، كما يوحي القرآن، بل على العكس، نقلتها بمحبة واستلهمت منها. يبدو أن القرآن يزعم أنه إذا سبق شخص ما نصًا دينيًا، سواءً كان قد أوحى به (كما في حالة إبراهيم وإسحاق ويعقوب وأبنائه) أو كتبه (كما في حالة موسى)، فلا يُمكن اعتباره من أتباع ذلك الدين، لأنه لم يكن موجودًا آنذاك. ولكن إذا قبلنا هذه الفكرة، فإن بني إسرائيل المذكورين في التوراة لم يكونوا يهودًا فحسب، بل إن عيسى ورسله لم يكونوا مسيحيين، ومحمد وأصحابه لم يكونوا مسلمين! لا شك أن أي شخص قادر على التفكير سيدرك سخافة هذه الادعاءات.

192 لا يسعني هنا إلا أن أحيل القارئ إلى العمل المهم لبار زئيف، " قراءة يهودية للقرآن" . تُظهر هذه الدراسة الثرية والمستنيرة، التي كتبها حاخامٌ مُتبحّر (استخدم المؤلف اسمًا مستعارًا، بلا شك لتجنب الوقوع ضحيةً لإهانات وتهديدات المسلمين)، بالتفصيل المصادر اليهودية لكثير من النبوءات المزعومة في القرآن. علاوة على ذلك، تقترح نظريةً مُفصّلةً وموثوقةً حول كيفية تأليف القرآن وتجميعه من هذه المصادر. ومن المفارقات أن المسلمين يتحدّون الآخرين بفخرٍ أن "يُؤلّفوا سورةً مثلها"، غير مدركين للمصادر الأدبية الأجنبية لكتابهم المقدس. يُمكنُ وصف هذا بحقٍّ بأنه سرقة أدبية، إذ تُستقى المادة من مصادر أخرى دون الإشارة إليها.

والمسيحية زيفتا كتبهما المقدسة هو ادعاء ثانوي، مصمم لتفسير الاختلافات في التفاصيل الموجودة في القرآن. وبما أن اليهودية والمسيحية، في الواقع، استنادًا إلى أدلة تاريخية ملموسة، بما في ذلك سجلات جهات خارجية، تسبقان الإسلام بنحو 2000 و600 عام على التوالي، فإن هذا الادعاء يعني أن شعوبًا بأكملها على مدى ألفي عام أو عدة قرون لم يكن لديها ما هو أفضل لتفعله سوى محاربة وإخفاء دين لم تسمع به قط! هل يُعقل أن يأخذ أي شخص عاقل وحسن النية مثل هذه الحجة الارتجالية السخيفة (لتبرير تحريف القرآن) على محمل الجد؟ لا شك أن هذا الاتهام بالتزوير ما هو إلا محاولة ساخرة من المسلمين للتزوير![193]

تخيّل ما سيحدث لو طُبّقت المنهجية التي اقترحها الإسلام في المحاكم. من الناحية النظرية، يُمكن تصوّر اتهام رجل بريء ظلماً بجريمة ما بعد أن يُخفي بعض الأشخاص أدلةً تُثبت براءته ويُلفّقون أدلةً ضده. لكن لا يُمكن لأي قاضٍ عاقل أن يُفكّر في مثل هذا الاحتمال النظري في محاكمةٍ لا تُقدّم فيها أيّة أدلة تُؤيّد هذا الادعاء في القضية قيد النظر (ناهيك عن وجود أدلة كثيرة تُناقضه). في الواقع، في مجتمعٍ سليم، سيفقد القاضي الذي يُبني أحكامه على مثل هذا الوهم وظيفته سريعاً. لو سمح علم التاريخ بهذا الطرح الخيالي، لاختفت المصداقية التاريخية من كتابات التاريخ. لن يكون هناك تاريخ موثوق، بل روايات خيالية فقط. صحيحٌ أن كتب التاريخ لا يُمكن أن تكون موضوعية تماماً، ولا تستند كلياً إلى حقائق يُمكن إثباتها من خلال الوثائق والآثار المادية الأخرى، لكن هذا لا يعني بأي حالٍ من الأحوال اعتبار جميع الروايات التاريخية المزعومة متساوية في صحتها (أو عدم صحتها).

---

193 وما زالوا يمارسون تقليد الكذب والتظاهر حتى يومنا هذا، زاعمين أن العرب هم السكان الأصليون للأرض المقدسة، بينما تُظهر جميع السجلات التاريخية أن اليهود سكنوها قبل وصول أي عربي بزمن طويل، ويدّعون أن الإسرائيليين يضطهدونهم، في حين أن الحقيقة هي عكس ذلك تمامًا. إنهم يدمرون الأدلة الأثرية على وجود الهيكلين اليهوديين تحت جبل الهيكل، ويؤكدون أنه لم يكن هناك مثل هذا البناء قط، ويدّعون بكل بساطة أن القدس هي عاصمتهم الأبدية. ووسائل الإعلام الجماهيرية الغبية والشريرة، مثل بي بي سي وسي إن إن وجميع أمثالها، وحتى المتحف البريطاني والعديد من الجامعات الغربية، تنشر هذه الخرافات بلا خجل على أنها حقائق لا جدال فيها. ومن الأمثلة الصادمة الأخرى على هذا التجاهل للحقائق من قبل المسلمين ادعاؤهم المختلق مؤخرًا بأن المسلمين اكتشفوا أمريكا قبل كريستوفر كولومبوس! يُروَّج لهذا الاختراع الجديد ظاهريًا للإيحاء بأن المسلمين كانوا منذ نشأتهم جزءًا من الولايات المتحدة الأمريكية، وبالتالي لهم حصة متساوية فيما كان يُعتقد حتى وقت قريب أنه مجرد "حضارة يهودية مسيحية". لكن هدفه النهائي واضح، وهو ترسيخ ادعاء إسلامي بالملكية على تلك البلاد، بل وعلى بقية القارة، بهدف تحويلها في نهاية المطاف إلى ولاية "أمريكا" التابعة للخلافة العالمية التي يطمحون إلى إنشائها. إن تحريف التاريخ ليس بريئًا أبدًا.

لا مفر من بعض التأويل، بل هو ضروري في التاريخ، ولكن يجب أن يتم ذلك دائمًا في إطار معايير منهجية موضوعية. فالتاريخ علم استقرائي، يخضع للأدلة التجريبية والتحقق النقدي والاعتبارات العقلانية الأخرى؛ ولا يجوز السماح له بأن يصبح نتاجًا لادعاءات عشوائية تخدم أيديولوجية معينة. ولذلك، فإن بعض الروايات أكثر مصداقية من غيرها. إن فكرة أن كتابًا ما قد ينتقل عبر قرون أو آلاف السنين بطريقة خفية، دون أن يترك أثرًا في التاريخ، أو ذكرًا في أي مكان، أو أي دليل أثري، هي فكرة موجودة في العديد من الأديان. ففي البوذية، على سبيل المثال، تُؤرَّخ نصوص الماهايانا عادةً إلى زمن بوذا. كما أنني لا أقبل مثل هذه الادعاءات البوذية، أو الادعاء غير المُثبت لبعض اليهود بأن كتاب الزوهار، الذي ظهر في إسبانيا في القرن الثالث عشر الميلادي، نشأ في إسرائيل في القرن الثاني الميلادي ؛ فإنني لا أُعطي أي مصداقية على الإطلاق للادعاء الإسلامي بشأن قدم القرآن، ناهيك عن خلوده. وتنطبق معايير الأدلة نفسها على الجميع.

علاوة على ذلك، فإنّ الفكرة المحورية للقرآن سخيفة. إذ تزعم أن الله، أي إله اليهود، بني إسرائيل، أرسل إليهم رسولًا غير يهودي (وكذلك إلى العرب، وإلى جميع الناس في نهاية المطاف)؛ وأنه عندما رفض "اليهود" - أي بضع مئات أو آلاف من اليهود الذين كانوا يعيشون في ركن معين من الجزيرة العربية آنذاك، لاحظ جيدًا - تصديق هذا الرسول المزعوم، غضب الله غضبًا شديدًا على اليهود عمومًا، وأهانهم ولعنهم جميعًا إلى الأبد! [194]إنّ مثل هذه الرواية غير منطقية لأي شخص مطلع حقًا على الكتب المقدسة اليهودية، التي تُعلّم عدل الله ورحمته، وصبره وكرمه. علاوة على ذلك، لا يستخدم الله في أيٍّ منها لغة بذيئة، كما هو الحال عندما يشير القرآن إلى اليهود بـ"القرود

194 انظر 2:89، 3:181، 5:13، 5:41، 5:60، 5:64، 98:6. يدّعي القرآن، بطبيعة الحال، أن اليهود ملعونون، وذلك لإعادة إسناد دور "الشعب المختار" إلى المسلمين. إلا أن هذا الإحلال مستحيل وفقًا للعديد من نصوص التناخ. انظر على سبيل المثال إرميا. ٣١: ٣٤-٣٦: «هكذا يقول الرب، الذي جعل الشمس نورًا للنهار، وقوانين القمر والنجوم نورًا لليل، والذي يهيج البحر فتزأر أمواجه، رب الجنود اسمه: إن زالت هذه القوانين من أمامي، يقول الرب، فإن نسل إسرائيل أيضًا ينقطع عن أن يكون أمة أمامي إلى الأبد. هكذا يقول الرب: إن أمكن قياس السماء من فوق، واستكشاف أسس الأرض من تحت، فإني أرفض أيضًا كل نسل إسرائيل بسبب كل ما فعلوه، يقول الرب». حقًا، اقرأ الفصل بأكمله، إنه وعد نبوي جميل بمحبة الله الأبدية للشعب اليهودي.

والخنازير" [195]. إنّ كراهية القرآن لليهود ليست بالتأكيد كراهية الله. إنها رد فعل عاطفي لشخص عادي أو أشخاص عاديين مليئين بنوع من الاستياء [196].

في جميع أنحاء التناخ، يُعلن الله عن محبته الأبدية لشعب إسرائيل [197]. ومن غير المعقول أن يُغيّر رأيه أبدًا. عندما يُقصّر الشعب اليهودي في طاعة التوراة، قد يبدو غاضبًا منهم لفترة. لكن بعد ذلك (على الأقل في العصور القديمة، وفقًا للتناخ)، يُرسل إليهم نبيًا ليدعوهم إلى الصواب. نبي يهودي دائمًا، من إخوتهم؛ وليس أجنبيًا أبدًا. التوراة تأمر بذلك صراحةً [198]، والتناخ بأكمله يُؤكد ذلك مرارًا وتكرارًا (أي أن جميع الأنبياء وقادة اليهود فيه كانوا يهودًا). كان جميع الأنبياء اليهود مُلِمّين بالتوراة، ويُعتبرون حكماء وفاضلين بشكل خاص؛ وكان لا بد لهم من ذلك ليحظوا بالمصداقية في نظر الشعب اليهودي. من غير المعقول أن يختار الله فجأةً أن يُرسل إلى اليهود شخصًا جاهلًا بالشريعة اليهودية وتقاليدها، ويُطالبهم بطاعته. شخص انخرط، علاوة على ذلك، في عمليات السطو المسلح والقتل وسرقة الزوجات والتحرش بالأطفال، على سبيل المثال لا الحصر بعض "الإنجازات" الرائعة المنسوبة إلى محمد في القرآن نفسه وكذلك في التقارير اللاحقة [199].

---

195 انظر 5:60؛ وأيضًا 2:65 و7:166. ولئلا يُفهم هذا على أنه سوء فهم لمقصد القرآن، تجدر الإشارة إلى وصف رئيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، محمد مرسي، لليهود عام 2010 بأنهم "أحفاد القردة والخنازير". وغني عن القول، إنه لم يكن يشير إلى نظرية داروين للتطور!

196 إذا نُسب القرآن إلى محمد، فيمكن تفسير الإهانات واللعنات الواردة فيه بالإشارة إلى تعرضه للإهانة من يهود المدينة. أما إذا كان القرآن من نتاج لاحق، فمن المرجح أن معاداة السامية الظاهرة فيه تعود إلى تأثيرات مسيحية وثقافية أخرى أكثر انتشارًا. على أي حال، نرى كيف يتفاعل العديد من العرب والمسلمين اليوم بفظاظة وغضب عندما تُجرح كرامتهم.

197 لا شك أن هدفي هنا ليس الدفاع عن فكرة أن اليهود هم "الشعب المختار"، بل إظهار سخافة المحاولة الإسلامية (وقبلها المسيحية) لـ"لاهوت الاستبدال". والخلاصة أن هذه المحاولات، بما أنها تستند إلى النصوص اليهودية، لا يمكنها تجاهل ما فيها.

198 انظر سفر التثنية ١٣، ١٧: ٢-٢٠، و١٨: ٩-٢٢. متاح على الإنترنت على الرابط: www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0513.htm. لاحظ بشكل خاص: ١٧: ١٥ - «تُقيم عليك ملكًا من إخوتك، ولا تُقيم عليك غريبًا ليس أخاك». و١٨: ١٥ - «يُقيم لك الرب إلهك نبيًا من وسطك من إخوتك». و١٨: ١٨ - «أُقيم لهم نبيًا من بين إخوتهم».

199 فيما يتعلق بالقتل، ذكر المؤرخ المسلم ابن إسحاق (القرن الثامن الميلادي) أنه بعد استسلام بني قريظة اليهود لمحمد، أحضر رجالهم إليه جماعات، فقام بقطع رؤوسهم، وبذلك قتل بيديه ما لا يقل عن 600، وربما يصل العدد إلى 900، من الأبرياء العزل. (مقتبس من كتاب سبنسر " الحقيقة عن محمد" ، الصفحات 129-131. انظر الكتاب نفسه للاطلاع على تفاصيل "إنجازات" محمد الأخرى).

لا شك أن الله كان يتوقع أن اليهود لن يتبعوا قيادة دينية أجنبية، لا سيما إذا كانت ذات أخلاق مشكوك فيها. بل إن التوراة تحظر عليهم ذلك صراحةً [200]. ولا يجوز لأحد أن يقودهم روحياً إلا واحد منهم، ويجب أن يكون ذا مكانة روحية راسخة. لذا، من غير المعقول أن يُقال إنه أرسل إليهم رسولاً عربياً، ثم غضب غضباً شديداً عندما لم يقبله اليهود نبياً! علاوة على ذلك، لم يكن لدى الله أي سبب للغضب على اليهود في تلك الحقبة التاريخية، أوائل القرن السابع الميلادي. فقد كانوا في وضع روحي جيد - يتعلمون ويصلّون ويتبعون التوراة بجدّ (تذكروا أن هذه كانت فترة الجاؤونيم في بابل) - فلماذا يستاء الله منهم؟ إذن، فإن السيناريو برمته الذي يطرحه القرآن باستخفاف بشأنهم هو أمرٌ عبثي.

من المفارقات، وللأسف، أن محمدًا ربما كان يهوديًا! [201]فإذا كان محمد يهوديًا من جهة أمه، فلا يعني ذلك بالضرورة أنه كان مؤهلًا للدعوة إلى اليهود. فمعرفته السطحية الواضحة بالتوراة والتلمود، وسلوكه الشخصي غير الأخلاقي، كل ذلك يستبعده بطبيعة الحال من هذه المهمة. وإذا كان يهوديًا، فيمكن القول، بالنظر إلى تصريحاته المعادية للسامية، إنه كان يهوديًا "يكره نفسه"، أي يهوديًا لأي سبب كان (في هذه الحالة ربما بسبب شعوره بالنبذ من قبيلة أمه) يكره اليهود عمومًا (وبالتالي، ضمنيًا، يكره نفسه أيضًا). والمفارقة في كل هذا أن المسلمين عندما يعبرون عن كراهيتهم لليهود عمومًا، قد يسيئون إلى زعيمهم وأقاربه أيضًا! وهذا أمر ينبغي على المسلمين التفكير فيه.

---

200 انظر المراجع في الحاشية السابقة. مثال: «ولا يكثر لنفسه زوجات لئلا يميل قلبه، ولا يكثر لنفسه فضة وذهباً كثيراً». (تثنية 17: 17).

201 يستند هذا التخمين إلى رواية المؤرخ الإسلامي ابن هشام (توفي حوالي 833م)، والتي جاءت بعد رواية سلفه ابن إسحاق (حوالي 704-761/767م)، الذي فُقدت مؤلفاته. ويحظى هذان المصدران عمومًا باحترام المسلمين. ويبدو أن والدة محمد لم تكن آمنة (عربية)، كما هو شائع في الروايات، بل كانت امرأة يهودية مجهولة الاسم، أخت ورقة بن نوفل. ووفقًا لهؤلاء المؤرخين، كان ورقة على دين موسى قبل أن يعتنق دين عيسى. توفي والد محمد العربي، عبد الله، قبل ولادة ابنه. فذهب محمد، وهو لا يزال صغيرًا، للعيش مع ورقة، الذي كان يناديه بابن أخيه. ويبدو أن ورقة كان معلم محمد الرئيسي في الأمور الدينية. عندما كان محمد في السادسة من عمره، اصطحبته والدته إلى المدينة المنورة لزيارة عائلتها من بني النجار. لاحقًا، عندما غادر محمد مكة إلى المدينة المنورة، ذهب أولًا للعيش مع هذه العائلة. جميع هذه المعلومات مستقاة من كتاب بار زئيف، صفحة ١٧. وغني عن القول، إن فكرة أن محمدًا ربما كان يهوديًا ليست مصدر فخر لنا، بل هي مصدر عار شديد، نظرًا للدمار وسفك الدماء الذي أحدثه على مدى ١٤٠٠ عام الماضية، والذي لا يزال يُحدثه حتى اليوم. نأمل ألا يكون يهوديًا؛ ولكن إن كان كذلك، فلدينا أسباب وجيهة للشعور بالأسف، كما هو الحال مع كارل ماركس وغيره من مثيري الفتن الدائمين.

6. حول المنطق في الأحاديث

كما رأينا، لا يقتصر الأمر على خلو القرآن من المنطق، أي الاستدلال العقلاني، بل إنه يتضمن قدراً كبيراً من اللا منطق. في ضوء ذلك، نتساءل كيف ظهر المنطق في الإسلام لاحقاً. تتطلب دراسة هذا السؤال بحثاً معمقاً عن الحجج والمنطق في الأحاديث النبوية . [202]تُعدّ الأحاديث النبوية الطبقة التالية من المادة الإسلامية، وهي الأقرب زمنياً وقدسيةً للقرآن، إذ يُزعم أنها أقوالٌ منسوبةٌ إلى صحابة النبي محمد، تروي أقوالاً وأفعالاً له (وإلى حدٍّ أقلّ من أقوال وأفعال أصحابه). ونظراً للتناقضات بين بعض هذه الروايات، فضلاً عن بعض المفارقات، يعتبر المسلمون أنفسهم غير موثوقين في كثير من الأحاديث، لكنهم مع ذلك يؤمنون بالكثير منها. وهذا تفاؤلٌ كبيرٌ من جانبهم، إذ لم تبدأ هذه الأقوال والقصص بالظهور في التاريخ الموثق إلا في أواخر القرن السابع الميلادي . وأوائل القرن الثامن الميلادي ؛ أي بعد عقود عديدة من التاريخ المزعوم لوفاة محمد. العديد من الأحاديث تعود إلى فترة لاحقة بكثير؛ ربما يعود بعضها إلى القرن التاسع الميلادي .

فيما يلي مثالان شائعان على المنطق في الأحاديث النبوية [203]:

> روى ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة قالت: يا رسول الله، ماتت أمي وهي على نذر صيام، فهل أصوم عنها؟ فقال: ماذا لو كانت أمك مدينة بدين فسددته عنها، أكان ذلك يفي بالدين؟ قالت: نعم. قال: إذن، صومي عن أمك.
>
> روى عبد الله بن الزبير رضي الله عنه أن رجلاً من قبيلة ختعان جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أسلم أبي في شيخوخته، وهو لا يستطيع ركوب الجمل، وفي الوقت نفسه عليه فريضة الحج، فهل أحج عنه؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أأنت الابن البكر؟ قال: نعم. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ماذا لو كان على أبيك دين فسددته، أكان ذلك كافياً؟ قال: نعم. قال النبي صلى الله عليه وسلم: حج عنه إذن.

---

202 جمع كلمة حديث في اللغة العربية هو أحاديث؛ ولكن هنا سنعطي الكلمة جمعها الإنجليزي، وهو أحاديث.

203 المراجع المذكورة لهذه الأمثلة في المصدر الذي استخدمته هي، على التوالي، "مسلم" و "أحمد"، دون مزيد من التحديد.

كلا هذين المثالين، بطبيعة الحال، حجتان بسيطتان بالقياس، وتشابههما (إذ يشير كلاهما إلى سداد الديون) جدير بالملاحظة. وهما يشكلان منطقًا استقرائيًا، لا استنتاجيًا، لأن النتيجة، وإن كانت معقولة، ليست ضرورية؛ أي أنه يمكننا أن نتصور أن محمدًا أجاب إجابات متناقضة على الأسئلة الموجهة إليه دون أن نقع في مغالطة منطقية. الحجة الاستقرائية هي التي يمكن افتراض صحة نتيجتها بناءً على المقدمات المعطاة، ما لم يُعثر على معلومات مناقضة تُشكك فيها. ولعل هذا النوع البسيط من الحجج بالقياس هو كل ما وجده المسلمون من منطق في الأحاديث، استنادًا إلى أنها تُذكر غالبًا لتبرير وتوضيح أساليب التأويل الإسلامية. وتُعتبر هذه الأحاديث مُبرِّرة لاستخدام الاستدلال في استنباط الأحكام الشرعية، لأنها تُظهر محمدًا وهو يستخدم هذا الاستدلال، مما يدعو، على ما يبدو، إلى الاقتداء بها من قِبل الفقهاء اللاحقين. على الرغم من أن بعض المعلقين لم يقبلوا هذا الاستنتاج من الأمثلة، بحجة أنه في حين أن محمداً كان قادراً على فعل ذلك، إلا أنه لا يترتب على ذلك أن خلفاءه كانوا مؤهلين للقيام بذلك، فقد كان الموقف السائد هو قبول بعض التطور في القانون من خلال الاستدلال.

مع ذلك، وكما سنرى لاحقًا [في JL]، فإن الفقه الإسلامي في الواقع يلجأ عادةً إلى شكل أكثر تعقيدًا من الاستدلال القياسي. في الأمثلة السابقة، يُشَبَّه الواجب الديني، سواء كان طوعيًا أو إلزاميًا، بشكل مبسط بالدين المالي؛ لذا، يستند الاستنتاج إلى مجرد انطباع بالتشابه [204]. أما في الشكل الأكثر تعقيدًا للاستدلال، فيُعتبر أن للشيئين المُقارنين تشابهًا مزعومًا أو أظهروا أرضية مشتركة ؛ لذا، يستند الاستنتاج إلى عملية عقلانية أكثر تعقيدًا. في القياس البسيط، تكون المقارنة بين المصطلحين مباشرة وغير مباشرة؛ بينما في القياس المعقد، تكون غير مباشرة وغير مباشرة. لا أعلم إن كانت قد وُجدت أمثلة في الأحاديث نفسها على هذا الشكل الأكثر تفصيلًا من الاستدلال بالقياس. قد توجد أمثلة أخرى. وقد توجد أيضًا أمثلة على عمليات منطقية أخرى - ولا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا من خلال دراسة متأنية لجميع مجموعات الأحاديث من قِبل علماء منطق أكفاء.

لكن بالنظر إلى البيانات التي اطلعت عليها بشكل عابر، لا يبدو أن المنطق حاضرٌ بقوة في الأحاديث النبوية أكثر منه في القرآن. والقصة التالية تُخبرنا شيئًا عن مستوى المنطق المتوقع فيها.

محمد بن إسحاق، مؤلف كتاب " سيرة رسول الله " ، عن رجل يُدعى الحسين، يُزعم أنه كان حاخامًا في المدينة، ويُعرف أيضًا (ربما بعد إسلامه) باسم عبد الله بن سلام، سأل محمدًا "ثلاثة أمور لا يعلمها إلا النبي". ثم طرح

---

204 يبدو أن هذا القياس البسيط يسمى قياس الشيب، استنادًا إلى تعليق أرنالديز، ص 43 (انظر المرجع أدناه).

عليه ثلاثة أسئلة سخيفة لن أكررها، فأجابها محمد إجابة سخيفة، لا تستحق عناء إعادة كتابتها. وبعد ذلك، انبهر السائل وأسلم على الفور، وشهد بأن محمدًا رسول الله [205]. من الواضح أن الغرض من هذه القصة هو "إثبات" مكانة محمد كرسول من الله، وذلك بجعل حاخام يهودي يختبره ويشهد بنجاحه في الاختبار. لماذا حاخام يهودي؟ لأن ذلك سيربط رسالة محمد بالكتب السماوية السابقة، وبالتالي يعزز سلطته.

لكن ما هو "المنطق" وراء هذه المحاولة لإثبات صحة الرواية؟ أولًا، لا يوجد أي دليل على صحة هذه الرواية تاريخيًا؛ فبدون أي وسيلة للتحقق من صحتها، علينا أن نضع في اعتبارنا أنها قد تكون من اختلاق ابن إسحاق أو من سبقه. من هو هذا الحاخام؟ لا بد أنه كان شخصية مرموقة، حتى يُؤتمن على مثل هذا السر الجلل. ومع ذلك، لا يُعرف لنا نحن اليهود، ولا للمؤرخين عمومًا، حاخام يُدعى الحسين بن علي. ثانيًا، حتى لو افترضنا جدلًا أن هذا اليهودي كان موجودًا بالفعل، وأنه كان حاخامًا، وأنه سأل محمدًا تلك الأسئلة، وأنه وجد إجاباته صحيحة، فكيف لنا أن نجزم بأنه لم يختلق الأسئلة بقصد قبول إجابات محمد مهما كانت (لإرضائه وكسب رضاه)؟ بعبارة أخرى، ما هي الاختبارات التي اجتازها الحسين أولًا ليثبت جدارته كمُحكِّم؟ لا شيء مما نعرفه. القصة المروية، بطبيعة الحال، توحي بأن الحسين كان يعلم الأسئلة الثلاثة التي تُطرح على المرشح للنبي، وإجاباتها الثلاث، من تراثه اليهودي؛ لكننا لا نعرف مثل هذا التراث في اليهودية [206](سيردّ المسلمون بالطبع بأننا نكذب حين نقول ذلك، مدّعين أننا حرّفنا تراثنا لإخفاء استباقه لرسالة محمد). ثالثًا، ثمة تناقض داخلي في هذه القصة. إذا كانت إجابات الأسئلة الثلاثة (كما يدّعي الحسين) لا يعلمها إلا نبي، فكيف يعلمها الحسين (الذي لا يُدّعى أنه نبي)؟ إن الادعاء بأن من لا يملك معلوماتٍ ما، مع ذلك فهو على علمٍ بها، هو تناقضٌ في حد ذاته.

من هذا التناقض المنطقي الساخر، نستنتج بلا شك أن القصة مختلقة. فمن اختلقها، إما أنه لم يكن يملك الذكاء الكافي لإدراك تناقضها الجوهري، أو أنه

---

205 يروي سبنسر هذه القصة ويناقشها بتفصيل في كتابه "الحقيقة حول محمد" ، الصفحات 92-95. ويحللها بشكل أعمق في كتابه الأحدث "هل وُجد محمد؟"، الصفحات 107-109.

206 إذا كان لدينا أي تقليد يتعلق بالأنبياء، فهو أن يكونوا في غاية "التجرد" - أي خالين من الشهوة للسلطة السياسية أو الممتلكات المادية أو الإشباع الجنسي. انظر، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالمكاسب الدنيوية، سفر العدد 16: 15 (حيث يقول موسى: "لم آخذ منهم حمارًا واحدًا، ولم أؤذِ منهم واحدًا") وسفر صموئيل الأول 12: 3-4 (حيث يسأل صموئيل: "لمن أخذت ثورًا، أو لمن أخذت حمارًا؟ من ظلمت، أو من سرقت؟ من أخذت رشوة لأغض الطرف؟"). وكان سلوك محمد مختلفًا تمامًا، وفقًا للمصادر الإسلامية.

كان واثقًا من أن جمهوره المستهدف من السذج الذين لن يدركوا سخافتها. ولا أظن أن أيًا من المفسرين المسلمين عبر العصور قد فنّد هذه القصة منطقيًا.

يُعدّ تأريخ الأحاديث ذا أهمية بالغة لمسألة مصادر المنطق الإسلامي وتطوره. وقد بُذلت جهودٌ كبيرة لجمع وترجمة النصوص غير الإسلامية إلى العربية في العصر الأموي (661-750 م). وازدادت هذه الجهود بشكلٍ ملحوظ خلال العصر العباسي (750-1258 م). وهكذا، تسارع تدفق الفلسفة والمنطق الأجنبيين إلى الثقافة الإسلامية مع مرور الوقت. وبناءً على ذلك، يُمكننا أن نتوقع أن تتضمن الأحاديث التي ظهرت في الفترة اللاحقة منطقًا أكثر من تلك التي ظهرت في الفترة السابقة. هذا مجرد تنبؤ نظري من جانبي، قد يُؤكده أو لا يُؤكده الواقع. على أي حال، حتى قبل ترجمة أي نصوص، كان لا بدّ من وجود قدرٍ من التبادل الثقافي بين سكان ومؤسسات الشعوب المغلوبة وغزاتهم. فقد استولى الغزاة على المؤسسات القائمة، دون إدخال تعديلات كبيرة عليها في البداية. ولم يُكيّفوها مع فلسفتهم إلا بمرور الوقت.

7. الفقر الفكري للإسلام

على أي حال، غالبًا ما يستند القانون الإسلامي (المعروف بالشريعة) إلى حد كبير على مواد موجودة في كتب الحديث، وليس في القرآن الكريم. تُشكل هذه الكتب "الشريعة الشفوية" للإسلام، في مقابل "الشريعة المكتوبة" الواردة في القرآن. من المعقول افتراض وجود بعض المنطق في الأحاديث، مع أن الإجابة على هذا السؤال، كما ذكرنا، لا تتم إلا من خلال بحث تجريبي مُفصّل في هذه الكتب، التي يُعدّ بعضها ضخمًا. ومع ذلك، من المؤكد أن معظم المنطق الذي ظهر في الإسلام، في المناقشات القانونية التي أدت إلى صياغة القوانين (المُشكّلة للشريعة)، قد استُقيت من التقاليد المنطقية اليهودية والمسيحية، ثم الفارسية واليونانية، ولاحقًا الهندية [207]. ربما حدث ذلك من خلال الملاحظة أثناء المناقشات مع غير المسلمين لممارساتهم المنطقية، وكذلك من خلال التعلّم من التعاليم النظرية الشفوية والمكتوبة. لكنني أظن أن المنطق دخل إلى الإسلام بشكل رئيسي من خلال معتنقين

---

207 يرى حلاق أن المنطق "دخل إلى النظرية القانونية" بعد القرن الحادي عشر الميلادي (ص ٢٥٧). لكنني أقول إنه مع أن هذا قد يكون صحيحًا بالنسبة للجهود الواعية لتطبيق المنطق الصوري على الشريعة الإسلامية، فلا بد أن المنطق قد استُخدم بشكلٍ بديهي و/أو تسرب من الخارج قبل ذلك بقرنين أو ثلاثة قرون، أي منذ بداية الخطاب القانوني، وذلك ببساطة لأنه لا يمكن إقامة مثل هذا الخطاب دون نوع من "الاستدلال".

مُتنوعين، جلبوه معهم كجزء من تراثهم الثقافي. على أي حال، في حين أن الإسلام لم يتأثر على ما يبدو بالفكر المنطقي في مهدها العربي المفترض، إلا أنه سرعان ما أصبح على اتصال وثيق بالتقاليد الغنية للبلدان التي فتحها العرب وخلفاؤهم بالسيف، ومنذ ذلك الحين استطاع استيعاب الكثير من المعرفة في هذه الثقافات الأخرى.

ينبغي التذكير بأن العرب لم يُنتجوا فكرًا فلسفيًا، على الأقل ليس كتابةً (مع أنهم امتلكوا أبجديةً في وقتٍ مبكرٍ جدًا)، حتى أواخر القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع الميلادي ، حين تُرجمت معظم الكتابات باليونانية والفارسية والسريانية، وربما العبرية، وغيرها، إلى العربية (وخاصةً بتكليف من الخليفة العباسي المنصور، الذي حكم بغداد بين عامي 754 و775 ميلاديًا). في الواقع، لم يكن للعرب أدب يُذكر حتى ظهور القرآن، كما يُقرّون هم أنفسهم حين يُشيرون إلى تلك الحقبة بـ"الجاهلية" . باختصار، وبصراحة، لم يكن العرب شعبًا مثقفًا، على الأقل حتى وقتٍ متأخرٍ جدًا من تاريخ البشرية مقارنةً بشعوبٍ أخرى في منطقتهم. لذلك، ليس من المستغرب أن نجد شبه انعدامٍ للمنطق، وكثيرًا من اللا منطق، في القرآن وفي العديد من الأحاديث. وبالتالي، ليس من المستغرب أن يكون العرب، وكذلك الفاتحون اللاحقون [208]، قد تأثروا بشدة بخطاب القرآن والأحاديث: ببساطة لم يكونوا يعرفون أفضل من ذلك!

إن استعداد العرب، ومن بعدهم الفاتحين، للتعلم من الشعوب الخاضعة لهم يُحسب لهم، وقد مكّنهم ذلك في نهاية المطاف من دخول مجال الفلسفة. ومع ذلك، فبينما ازدهرت الفلسفة الإسلامية لفترة وجيزة [209]، بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلاديين ، على يد فلاسفة مثل الكندي (عربي، حوالي 801-873)، والفارابي (تركي، حوالي 872-950)، وابن سينا (فارسي، حوالي 980-1037)، تحت تأثيرات خارجية، سرعان ما توقفت فجأة بسبب ردة فعل أصولية قوية. بدأت هذه الردة مبكرًا، مع مناهضة العقلانية لدى الأشعري (عربي، حوالي 874-936)، وبلغت ذروتها لاحقًا، على يد الغزالي (فارسي، 1058/9-1111). حتى مع بذل ابن رشد (المعروف أيضًا باسم ابن رشد، الأندلسي، حوالي 1126-1198) جهدًا أخيرًا للرد على الغزالي، لم يكن لكتاباته تأثير يُذكر على الفكر الإسلامي في الشرق. ولم

---

208 اعتنق الأتراك الذين غزو الأراضي العربية لاحقاً الإسلام لأنه بدا لهم عظيماً مقارنةً بما كان لديهم سابقاً. أما المغول فكانوا أقل ميلاً لاعتناق الإسلام، وظلوا حكاماً منعزلين إلى حد كبير، مسلمين بالاسم فقط، إن كانوا مسلمين أصلاً.

209 بالطبع، يشير هذا إلى المسلمين عموماً. لا شك أن الفلاسفة كانوا نخبة صغيرة، بينما ظلّت جماهير الناس جاهلة إلى حد كبير. ومع ذلك، لا بدّ أن بعض المعرفة قد تسربت إليهم.

يتعافَ الفكر الحر وحرية التعبير في الفلسفة الإسلامية فعليًا. وبالطبع، كانت هناك أسباب سياسية وراء هذا التراجع، أبرزها الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر. ومنذ ذلك الحين، اقتصرت الفلسفة الإسلامية إلى حد كبير على مهمة الدفاع اللاهوتي عن الإيمان ضد الشك العقلاني (والإسلام ضد الديانات الأخرى، فضلاً عن الخلافات بين السنة والشيعة)، وظل هذا دورها الأساسي حتى يومنا هذا.

يمكن وصف هذا المسار من الأحداث، من منظور اجتماعي، على النحو التالي: واجه شعبٌ متخلف (العرب) فجأةً أجزاءً من أفكار مجتمعات أكثر تقدماً (يهودية ومسيحية في البداية، ثم مجتمعات أخرى كثيرة)، مما دفعهم إلى فترة من التقدم الروحي والثقافي الملحوظ. إلا أنه عندما بلغوا حدود الإمكانات التطورية لعقيدتهم الأساسية (القرآن والأحاديث)، بدلاً من التساؤل عنها وتجاوزها، تشبثوا بها وحوّلوها إلى عقيدة راسخة لا تقبل النقاش. عند تلك اللحظة الحرجة، تخلى المسلمون فعلياً عن التطور الفكري واختاروا بدلاً من ذلك الركود الدائم. ولهذا السبب، ركدت مجتمعاتهم سياسياً واقتصادياً بعد ذلك، ولم تزدهر إلا بشكل متقطع من خلال نهب المجتمعات الأخرى. لفترة من الزمن، خلال القرنين الماضيين، بدا وكأن الحداثة الغربية (أي الأوروبية والأمريكية) قد تحفزهم على إحياء روحهم الكامنة [210]. لكننا شهدنا في العقود القليلة الماضية رد فعل عنيف على هذه التأثيرات التحررية، في شكل "الإسلاموية".

لعدم اطلاعي على كتب الحديث، أو دراستي للتطورات اللاحقة في الفقه الإسلامي، لا يسعني حاليًا تقديم تحليل دقيق لكيفية دخول المنطق إلى الإسلام. مع ذلك، أعتزم لاحقًا إلقاء نظرة موجزة على أحد المؤلفات الحديثة في الفقه الإسلامي والاستدلال القانوني، لنرى ما يمكننا استخلاصه منه حول استخدام حجة الحُكم من باب أولى، وربما أشكال أخرى من الاستدلال، في الإسلام. في هذا الصدد، سأعتمد بشكل أساسي على مؤلفات حلاق [211]، وهو عالم معاصر تبدو كتبه للوهلة الأولى واضحة ومفيدة للغاية.[212]

---

210 تُعد حركة النهضة مثالاً بارزاً على هذه المحاولات لإحياء الروحانية.

211 عربي، وُلد عام 1955 في الناصرة، إسرائيل. للمزيد عن هذا المؤلف، يُرجى زيارة : en.wikipedia.org/wiki/Wael_Hallaq

212 يمكن قراءة بقية هذا المقال في كتاب AFL، الفصل 11. وهو متاح عبر الإنترنت على الرابط التالي: http://www.thelogician.net/A FORTIORI-LOGIC/Islamic-Logic-11.htm .

المراجع الرئيسية

م. أبراهام، د. غاباي و يو. شيلد. تحليل قاعدة الاستدلال من باب أولى في الحجة التلمودية (كال-فاشومر) باستخدام الاستدلال المصفوفي. ستوديا لوجيكا 92 (3): 281-364 (2009).

الغزالي، أبو حامد. القسط المستقيم (الميزان الصحيح). عبر. ريتشارد ج. مكارثي. بوسطن: توين، 1980.

أرسطو. أعمال أرسطو . إد. ويليام ديفيد روس. شيكاغو: Encyclopædia Britannica، 1952.

أرنالديز، روجر. فخر الدين الرازي: مفسر القرآن والفلسفة . باريس: فرين، 2002.

بينتويتش، نورمان. الهيلينية. فيلادلفيا: يهودي، 1919.

بار زئيف، هاي. *Une* محاضرة *juive du Coran* . باريس: بيرج، 2005.

تشيرنيك، مايكل. محرر. أوراق أساسية حول التلمود . نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، 1994.

كوهين، القس الدكتور أ.، محرر. كتب سونتشينو من الكتاب المقدس. لندن: سونتشينو، 1949 (صموئيل)، 1950 (الملوك).

كوهين، القس الدكتور أ.، محرر. كتاب سونتشينو تشوماش: أسفار موسى الخمسة مع هافتاروت. الطبعة الثانية. لندن: سونتشينو، 1983.

Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae. إد. الدكتور سولومون ماندلكيرن. القدس: صدمة، 1955.

قاموس الفلسفة. لندن: بان، 1979.

الموسوعة اليهودية. القدس: كيتر، 1972.[213]

الموسوعة اليهودية . تحرير مايكل بيرنباوم وفريد سكولنيك. الطبعة الثانية . ديترويت: ماكميلان ريفرنس يو إس إيه، 2007.

الموسوعة الفلسفية العالمية. ثانيا. المفاهيم الفلسفية : القاموس . باريس: مطبعة جامعة فرنسا، 1990.

---

213 يُشار إليها أحيانًا هنا باسم Enc. Jud. أو EJ

غولتزبيرغ، ستيفان. "حجة من باب أولى في التلمود". في: المنطق اليهودي ، تحرير أندرو شومان. بيسكاتاواي، نيوجيرسي: جورجياس، 2010.

حلاق، وائل ب. تاريخ النظريات القانونية الإسلامية: مدخل إلى أصول الفقه السني . كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1997.

جاكوبس، لويس. الفكر الحاخامي في التلمود . لندن: فالنتين ميتشل، 2005.

جوزيف، هوراس ويليام بريندلي. مقدمة في المنطق . الطبعة الثانية المنقحة. أكسفورد: كلارندون، 1916.

القرآن الكريم . ترجمة جون ميدوز رودويل (1861، الطبعة الثانية 1876). سياتل، واشنطن: كيندل، 2011.

لالاند، بيير أندريه. تقنية المفردات ونقد الفلسفة . باريس: ألكان، 1926. باريس: PUF، 1972.

لويتس، ميندل. مبادئ وتطور الشريعة اليهودية. الولايات المتحدة الأمريكية: بلوخ، 1987.

ماكوبي، هيام. صانع الأساطير: بولس واختراع المسيحية. لندن: وايدنفيلد، 1986.

ميمونيد. مصطلحات المنطق (ماكالا في صنعة المنطق – ميلوت هاغيون). عبر. مويس فينتورا. باريس: المكتبة الفلسفية، 1935. أعيد طبعه، 1982.

موسى بن ميمون. دليل الحائرين. ترجمة م. فريدلاندر. الطبعة الثانية. نيويورك: باربيس، 1946.[214]

مالبيم، ر. مئير ليبوش. مالبيم على ميشلي: تعليق الحاخام مئير ليبوش مالبيم على سفر الأمثال. ترجمة الحاخام تشارلز وينغروف وأفيفا غوتليب زورنبرغ. القدس: فيلدهايم، 1982.

ماكوورتر، جون. قوة بابل: تاريخ طبيعي للغة . لندن: هاينمان، 2002.

نيوسنر، جاكوب. الأدب الحاخامي: دليل أساسي . ناشفيل، تينيسي: أبينغدون، 2005.

العهد الجديد، نسخة الملك جيمس المنقحة . تحرير براد هوغارد. سياتل، واشنطن: كيندل، 2008.

كوينتون، أنتوني. فرانسيس بيكون . أساتذة سابقون. المحرر العام: كيث توماس. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1980.

---

214 يُعرف موسى بن ميمون أيضًا باسم رامبام، وهو اختصار لاسمه العبري، ر. موشيه بن ميمون.

شيشتر، سولومون. مختارات من كتاباته . أكسفورد: مكتبة الشرق والغرب، 1946.
شوارتز، أدولف. *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen، Litteratur*. فيينا: Israelitisch-Theologischen Lehranstalt ، 1901.
شيريشيفسكي، إسرا. راشي: الإنسان وعالمه. نيويورك: سيفر-هيرمون، 1982.
سونسينو التلمود البابلي . إد. الحاخام الدكتور آي إبستين. لندن: سونسينو، 1952.
شتاينسالتز، ر. أدين. التلمود. طبعة شتاينسالتز. دليل مرجعي. ترجمة وتحرير ر. إسرائيل ف. بيرمان. نيويورك: راندوم، 1989.
موسوعة الفلسفة . نيويورك: ماكميلان، 1967.
الكتاب المقدس الأورشليمي: الكتب المقدسة. القدس: كورين، 1992.
مزامير ميتسوداه. ترجمة الحاخام أفراهام ديفيس. نيويورك: ميتسوداه، 1983.
الموسوعة البريطانية الجديدة: ماكروبيديا . طبعة 1989.
ويندلباند، فيلهلم. تاريخ الفلسفة القديمة. ترجمة إتش إي كوشمان، من الطبعة الألمانية الثانية. نيويورك: دوفر، 1956.
وايزمان، ألين كونان. دراسة معاصرة لحجة "من باب أولى" المتعلقة بالتقاليد اليهودية. واترلو، أونتاريو: جامعة واترلو، 2010.

(بعض المراجع الإضافية مذكورة في الحواشي. لاحظ أن القائمة أعلاه ليست ببليوغرافيا، بل هي مجرد تفصيل للكتب المشار إليها في النص.)

أعمال آفي سيون

آفي سيون هو مؤلف العديد من الأعمال في المنطق والفلسفة: 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 (2008-9)؛ منطق من باب أولى (2013).

يمكن دراسة هذه الأعمال مجاناً على الموقعين الإلكترونيين التاليين:
www.TheLogician.net و www.AviSionBooks.com.

يمكن قراءة كتاب "المنطق في التوراة" *(2018)* عبر الإنترنت على الرابط التالي:
www.avisiontorahlogic.bravesites.com.

يمكن الاطلاع على قائمة كاملة بمواقع آفي سيون الإلكترونية على الرابط التالي:
www.avisionlinks.bravesites.com.

يمكنكم التواصل مع آفي سيون لطرح الأسئلة أو التعليقات عبر:
avi-sion@thelogician.net