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.

تأملات

ملاحظات ومقالات متنوعة في المنطق

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 1990-2005.

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

إصدار كريت سبيس، 2014.

نُشر لأول مرة عام 2005. طبعة موسعة، في نفس العام.
بقلم آفي سيون في جنيف، سويسرا.

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي.
تأملات: ملاحظات ومقالات متنوعة حول المنطق.

لا يوجد فهرس. لا توجد قائمة مراجع.

ISBN 978-1495928178

خلاصة.

كتاب "تأملات" عبارة عن مجموعة من الملاحظات والمقالات المتنوعة حول المنطق. تُكمّل هذه الملاحظات والمقالات كتابات المؤلف السابقة وتُثريها، حيث تُحلل أو تُراجع قضايا معينة بشكل أعمق.

من بين المواضيع العديدة التي تم تناولها ما يلي:

- أهمية قوانين الفكر، وكيفية تطبيقها باستخدام منطق المفارقة؛
- تفاصيل المنطق الصوري، بما في ذلك بعض الأفكار الجديدة المهمة حول تداخل ودمج وتقسيم القضايا الافتراضية؛
- تفاصيل المنطق السببي، بما في ذلك الاستدلال القياسي من سبب إلى سبب؛
- تحليل ظاهراتي متطور للنفي.

بالإضافة إلى ذلك، يُستخدم هذا المجلد لنشر عدد من الملاحظات والمقالات التي نُشرت سابقًا فقط على موقع الإنترنت www.TheLogician.net، بما في ذلك تاريخ المنطق اليهودي وتحليل المنطق الإسلامي.

محتويات

1. **حول قوانين الفكر 7**
   1. الاستدلال الجدلي 7
   2. نشأة البديهيات 10
   3. القضايا المتناقضة 12
   4. التناقض 18
   5. أنواع التناقض 21
   6. المعايير المزدوجة 23
   7. الوضع الخاص للقوانين 26
   8. محركات التفكير العقلاني 30
   9. أنا أفكر، إذن أنا موجود 31
   10. فيما يتعلق بالهوية 33
2. **حول الحث 36**
   1. التفكير النقدي 36
   2. الاختلاس 37
   3. الأدلة 38
   4. التفاصيل 40
   5. يبدو ويكون 40
   6. التقريب 41
   7. الصلة 42
   8. التجربة والخطأ 43
   9. خاص بالمجال 44
   10. العامل البشري 45
   11. التنظير 48
   12. الاقتراب من الواقع 50
   13. التجربة 51
   14. مبدأ عدم اليقين 53
   15. الأخلاق المعرفية 57
   16. الظواهرية 59
   17. المظهر والحقيقة والوهم 62
   18. الوجود والعدم 65
   19. الفلسفة والدين 69

3. حول الكلمات 83
1. المعنى 83
2. الفروقات التقليدية 90
3. المنطق واللغويات 98
4. الحوار 104
5. أقطاب الازدواجية 107
4. حول المنطق الصوري 110
1. الشكل والمحتوى 110
2. الفاعل المفرد 112
3. نماذج خاصة 115
4. المنطق الضبابي 117
5. المحددات المضافة 118
6. التعبيرات العلائقية 121
7. الانفصال 123
8. المادة والآثار الصارمة 133
9. تداخل الافتراضات 137
10. الأطروحات المركبة 140
11. التحقق من صحة التداخل 145
12. الأقواس في المنطق 149
5. حول المفارقات 151
1. حول مفارقة الكاذب 151
2. عدم تقديم أي مطالبة 153
3. حيل ناجارجونا 157
4. عدم إدراك اللاأشياء 166
5. استحالة رسمية 172
6. ثنائية التحليل/التركيب 177
7. حول مفارقة راسل 180
8. رسم توضيحي لراسل 182
9. حول مفارقة غريلينغ 185
6. حول "المنطق الحديث" 192
1. مدرسة للمنطقيين 192
2. الأساليب الجديدة المزعومة 192
3. "المنطق" غير الأرسطي 194

4. منطق ما بعد الحداثة 198
5. مجرد تلاعبات 200
6. التفكير الانعكاسي 202
7. المنطق التقليدي 204
8. الحقائق المطلقة 205
9. غير متأثر بالوعي 206
10. الذرية المنطقية 207
11. الأحكام الحصرية 211
12. المصطلحات الفارغة 213

7. حول التطور المعرفي 215

1. الراء الرابعة 215
2. الدراسات التجريبية 217
3. نموذج بياجيه 220
4. تجارب بياجيه 222
5. خطوط الاستقصاء 229
6. التقنيات التجريبية 233
7. اللغات الخاصة 235

8. حول المنطق السببي 239

1. استقراء الأسباب 239
2. ينطبق على جميع الأضداد 241
3. من التمديد إلى الطبيعي 242
4. إنكارات هيوم 243
5. نظرية العقل عند هيوم 247
6. اقتران ثابت 250
7. كرات البلياردو 252
8. ضد كانط بشأن حرية الإرادة 254
9. التأثيرات المزعومة 259
10. الاستدلالات القياسية 262

9. حول النفي 269

1. النفي بالتقريب 269
2. الظواهر الإيجابية والسلبية 273
3. التجربة الإيجابية تسبق النفي 276
4. النفي هو نية 281

5. العواقب الرسمية 284
6. النفي وقوانين الفكر 288
7. تجربة خالصة 293
8. الاتساق أمر طبيعي 296
9. وضع منطق السببية 299
10. صفر، واحد، وأكثر 301
11. سيكولوجية النفي 306
12. النفي في التأمل 307
10. المنطق اليهودي: تاريخ موجز وتقييم 310
1. مقدمة 310
2. المطالبات التقليدية والسجل التاريخي 312
3. المقارنات والتقييمات 318
11. المنطق الإسلامي 329
1. بنية الشريعة الإسلامية 329
2. التأويل الإسلامي 334
3. المترجمون 345
12. الجوانب المنطقية لعلم الآثار عند فوكو 349
1. زلق 349
2. أمسك به 353
3. الشفاء 362
13. تعليقات على ثلاثة فصول من كتابات فوكو 370
1. لاس مينيناس 370
2. نثر العالم 371
3. تمثيل 376
14. مفاهيم بولزانو الدلالية 387
1. "المقترحات في ذاتها" 387
2. "الأفكار في ذاتها" 391
3. مسألة الوقت 396
أعمال آفي سيون 401

تمت إضافة عناوين الأقسام في الفصول من 1 إلى 9 حديثًا في هذه الطبعة الجديدة لتسهيل الأمر على القارئ.
تم حذف ثلاثة فصول من هذه الطبعة المعاد طباعتها: "أساليب جون ستيوارت ميل" (2005)، والتي أعيد طبعها مع كتاب ″منطق السببية ″ ؛ و"إضافات إلى المنطق اليهودي ". (1997-2005) و"مخططات للمنطق اليهودي " (2005)، والتي أعيد طبعها مع كتاب المنطق اليهودي . وقد أعيد ترقيم الفصول الأخيرة المتبقية من 10 إلى 14.

1. حول قوانين الفكر

1. الاستدلال الجدلي

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

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

يمكننا من هذا المنظور اعتبار **الجدل** شكلاً أساسياً من أشكال التفكير، والذي من خلاله يتقدم العلم باستمرار. إنه ليس مجرد تفصيل، أو عملية تفكير عابرة، بل هو قوة دافعة، ومحرك للفكر.

لا تُعدّ القوانين مجرد معلومات، بل هي دعوات إلى اتخاذ إجراءات معرفية. فهي تحث على اتخاذ تدابير معرفية استباقية وعلاجية، لضمان (قدر الإمكان في أي وقت) استمرار التحقق والاتساق والشمولية.

(أ) يُلزمنا قانون الهوية بالبحث عن الحقائق وفرزها على أكمل وجه. يهدف هذا القانون إلى غرس احترامٍ سليمٍ للحقائق في نفوس الناس، أثناء الملاحظة والتقييم. وهو في جوهره دعوةٌ إلى الصدق، والخضوع لحكم الحقيقة. غالبًا ما يعتقد الناس، أو يتصرفون كما لو كانوا يعتقدون، أن تجاهل الحقائق أو الحجج غير

السارة أو إنكارها سيجعلها "تختفي" - لكن قانون الهوية يقول: "لا، لن تختفي، بل يجب أخذها بعين الاعتبار".

يعتقد البعض أنه من المستحيل تجاهل حقيقة أن "أ هو أ". كلا، بل على العكس تمامًا! فنحن جميعًا نفعل ذلك كثيرًا، كما في رفضنا النظر إلى الأدلة أو البراهين المنطقية أو الاعتراف بها؛ عندما نتجنب الواقع أو نتجاهله بعد أن نلمحه؛ عندما نكذب على أنفسنا أو على الآخرين؛ وهكذا. لو كنا نلتزم دائمًا بقانون الهوية، لما كانت هناك حاجة لصياغته. المنطق يُبين البديهيات، لأنه غالبًا ما يُتجاهل.

(ii) عندما يقول لنا قانون عدم التناقض "لا يمكنك في نفس الوقت تأكيد وإنكار قضية ما"، فإنه يخبرنا أيضًا أنه إذا واجهنا في سياق الخطاب موقفًا تبدو فيه القضية صحيحة (لسبب ما) وخاطئة (لأسباب أخرى)، **فعلينا أن نعود إلى أصل خطابنا ونكتشف أين أخطأنا فيه** [1]، **وعلينا أن نجري تصحيحًا مناسبًا لإزالة الصعوبة** .

لا نكتفي بالقول: "آه، ثمة تناقض"، ونترك الأمر عند هذا الحد في حيرة. بل إننا مدفوعون للبحث عن حل للمشكلة، أي لحلّ هذا التناقض. نستنتج أن ثمة خللاً ما في تفكيرنا السابق قادنا إلى هذه المعضلة، خطأ ما في الملاحظة أو الاستدلال يستدعي المعالجة. وطالما استمر هذا الوضع دون تحديد مصدر الخطأ، فإن مصداقية جميع المعارف ذات الصلة تتضاءل تبعاً لذلك. يجب استعادة الاتساق في أسرع وقت ممكن، وإلا فإننا نخاطر بتعريض جميع المعارف اللاحقة للشك.

(ثالثًا) وبالمثل، لا يقتصر قانون الوسط المرفوع على إخبارنا بأنه "لا يمكن الجزم بصحة أو خطأ أي قضية". بل يؤكد هذا القانون أنه إذا وجدنا أنفسنا في مثل هذا الموقف، وكان الأمر كذلك بالفعل، حيث تبدو القضية ونفيها التام خاطئتين، فلا يمكننا التغاضي عن الأمر أو التمني بالتوصل إلى حل وسط، بل علينا في نهاية المطاف، وبأسرع وقت ممكن، إيجاد سبب وجيه لاختيار أحد الجانبين. فلا يوجد حل وسط مقبول منطقيًا، ولا سبيل للنجاة.

يمكن وصف هذه الآثار المترتبة على الأفعال والمتأصلة في قوانين الفكر بأنها تفكير جدلي. من هذا المنظور، تُمثل "الأطروحة" معرفتنا (أو رأينا) كما هي في

---

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

وقت معين؛ و"نقيض الأطروحة" هو اكتشاف خلل منطقي في تلك الأطروحة، مما يدفعنا إلى الشك فيها والسعي إلى مراجعتها؛ وأخيرًا، "التركيب" هو التصحيحات التي نجريها على مقدماتنا، وذلك لحل الصعوبة التي واجهناها والوصول إلى حالة معرفية جديدة أقل إشكالية.

2. نشأة البديهيات

إن البديهيات ليست نقاط انطلاق اعتباطية أو مسبقة للمعرفة الإنسانية الحقيقية . قد تكون استنتاجية أو استقرائية، ولكن في كلتا الحالتين فهي تجريبية إلى حد ما (بالمعنى الواسع لـ "الظاهراتية"، أي دون الاعتماد على أي افتراض مادي أو عقلي فيما يتعلق بما يتم تجربته).

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

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

تُبرَّر المسلّمات الاستنتاجية أيضًا بشكل سلبي من خلال المنطق المتناقض، أي بإظهار أن تناقضاتها متناقضة في ذاتها . على سبيل المثال، عبارة "لا يوجد تنوّع" هي في جوهرها ادعاء بالتنوّع (لأنها تتضمن كلمات وحروفًا وأصواتًا عديدة، إلخ)، وبالتالي فهي متناقضة في ذاتها؛ ومن ثم، من البديهي أن "هناك

بعض التنوّع". ويمكن أيضًا تفسير هذه الحجة (كما سبق) على أنها معضلة في شكلها: "سواء أنكرت التنوّع أو أكدته، فأنت تؤكده".

البديهيات الاستقرائية على تعميم ما، أو (بشكل أعم) على الاستنباط من التجربة؛ ولكن من غير المرجح أن تحتاج هذه العملية الاستقرائية في حالتها إلى مراجعة. العديد من الحقائق المفيدة لنظرية المعرفة هي حقائق استقرائية، ومع ذلك بمجرد إدراكها تظل ثابتة؛ وبالتالي فهي تتصرف إلى حد كبير مثل البديهيات الاستنتاجية، ويمكن قياسًا عليها تصنيفها على أنها بديهيات استقرائية.[2]

على سبيل المثال، حقيقة أن معظم معتقداتنا مرتبطة بالسياق هي حقيقة غير مرتبطة بالسياق، وإن كانت مبنية على الملاحظة الشائعة. إن إدراكنا أن معظم معارفنا تجريبية، وقابلة للمراجعة مع كل تجربة جديدة، وأنها في تغير مستمر، تتغير وتنمو باستمرار، هو ملاحظة عامة، إذا ما تحققت، فلن تتأثر بأي بيانات تجريبية أخرى. هذه الملاحظة ليست عديمة الفائدة، بل تؤثر منطقيًا على سعينا للمعرفة، وتعلمنا أن نعي عدم نهائية معظم معتقداتنا.

لكن تجدر الإشارة أيضًا إلى أن مبدأ السياقية المذكور غامضٌ إلى حدٍ ما؛ فهو لا يستطيع بمفرده التشكيك في معرفةٍ محددة (أي دون وجود سببٍ آخر أكثر تحديدًا للشك). ومن الأمثلة الأخرى على هذه الحقيقة العامة غير المحددة مبدأ (المستمد من قانون الوسط المرفوع) القائل بأن "هناك دائمًا تفسيرًا ما". هذا المبدأ المتفائل يشجع على البحث، لكنه لا يُخبرنا ما هو حل المشكلة تحديدًا.

3. القضايا المتناقضة

القضية المتناقضة (الوحيدة) الشكل التالي: "إذا كان P، فإن ليس P" أو "إذا لم يكن P، فإن P"، حيث P أي نوع من القضايا. من المهم فهم أن **هذه القضايا مشروعة منطقيًا تمامًا في سياق الخطاب. فالتناقض *(الوحيد)* ليس تناقضًا** . من ناحية أخرى، فإن التناقض المزدوج، أي الادعاء بأن كلًا من "إذا كان P،

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

فإن ليس P" و "إذا لم يكن P، فإن P" صحيحان في حالة معينة من P، هو تناقض بالفعل.

ينص قانون عدم التناقض على أن الربط بين "P و notP" مستحيل منطقيًا؛ أي أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين في آن واحد. وبالمثل، ينص قانون الوسط المرفوع على أن الربط بين "notP و not-notP" غير مقبول منطقيًا. والسبب في وجود هذين القانونين هو أن مثل هذه الحالات من التناقض تضعنا في مأزق معرفي، إذ لا نجد مخرجًا من الصعوبة المنطقية، ولا حلًا للمشكلة الجوهرية.

من جهة أخرى، لا يُشكّل التناقض الأحادي تهديدًا للعقلانية. فهو يترك لنا مخرجًا منطقيًا، ألا وهو إنكار المقدمة (لأنها متناقضة في ذاتها) وإثبات النتيجة (لأنها بديهية). فالمقولة "إذا كان P، فإن ليس P" تستلزم منطقيًا "ليس P"، والمقولة "إذا كان ليس P، فإن P" تستلزم منطقيًا "P". وبالتالي، باستثناء التناقض المزدوج، فإن المقولة التي تستلزم نفيها تكون خاطئة بالضرورة، والمقولة التي يستلزم نفيها تكون صحيحة بالضرورة .

ويترتب على ذلك، بالمناسبة، أن اقتران هاتين القضيتين الافتراضيتين، أي المفارقة المزدوجة، يُعدّ خرقًا لقانون عدم التناقض، إذ ينتج عنه استنتاج مركب مفاده أن "P و notP كلاهما صحيحان". كما تُخالف المفارقة المزدوجة قانون الوسط المرفوع، لأنها تستلزم بالضرورة أن "P و notP كلاهما خاطئان".

يمكن إثبات هذه الاستنتاجات المختلفة وتوضيحها بطرق متنوعة:

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

  نعلم أن نفي P هو نفسه notP، ونفي notP يساوي P، وذلك بفضل قانوني عدم التناقض والوسط المرفوع. كذلك، وبحسب قانون الهوية، فإن تكرار

اسم الشيء لا يُضاعفه، بل يبقى هو نفسه؛ لذا، فإن العطف "P وP" يُكافئ "P"، والعطف "notP وnotP" يُكافئ "notP".

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

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

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

إذا كان P، فإن (P و ليس P)

لكن: ليس (P وليس P)

لذلك، ليس P

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

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

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

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

قد ينتج عن المفارقة أحيانًا نتائج بعيدة المدى. على سبيل المثال، لنفترض أن Q تستلزم P، وأن P تستلزم نفي P (والتي كما رأينا يمكن إعادة كتابتها على النحو التالي: P تستلزم كلاً من P ونفي P). بدمج هاتين القضيتين في قياس منطقي، نحصل على النتيجة "إذا Q، فإن P ونفي P". هذه الأخيرة أيضًا قضية

متناقضة، نتيجتها "نفي Q"، على الرغم من أن التناقض في النتيجة لا يتعلق مباشرةً بالمقدمة. وبالمثل، قد يظهر عدم استبعاد الوسط في صورة "إذا Q، فإن لا P ولا نفي P". وتُصادف مثل هذه القضايا في الواقع العملي.

من المثير للاهتمام أن هاتين الصيغتين، "Q يستلزم (P و نفي P)، إذن Q خاطئ" و"Q يستلزم (نفي P ونفي نفي P)، إذن Q خاطئ"، هما الحجج الضمنية في تطبيقنا لقوانين الفكر المقابلة. فعندما نصادف تناقضًا في المعرفة، نسعى جدليًا للتخلص منه **من خلال إيجاد وتصحيح بعض الأخطاء السابقة في الملاحظة أو الاستدلال** . وهكذا، فإن الحجة المتناقضة ليست مجرد مشتقة من قوانين الفكر، بل هي، على نطاق أوسع، الطريقة التي نطبقها بها بانتظام في الممارسة العملية.

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

كل ظهور ظاهري للتناقض هو في الواقع مجرد وهم.

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

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

يتضح لنا مما سبق (ومن الملاحظات الأخرى أدناه) الدور المحوري الذي يلعبه التناقض في المنطق. فمنطق القضايا المتناقضة لا يقتصر على حالات خاصة

نادرة كتناقض الكاذب، بل هو أداة أساسية في مسيرة المعرفة، إذ يساعدنا على ترسيخ أسس الفكر، ويحافظ عمومًا على نقاء تفكيرنا من الشوائب المنطقية.

إن فهم الأشكال المتناقضة ليس اكتشافًا للمنطق الحديث [3]، على الرغم من أنه حديث نسبيًا (ربما يعود تاريخه إلى القرن الرابع عشر الميلادي ، المنطق المدرسي).

4. التناقض

يُسيء الكثيرون فهم ما نعنيه نحن المنطقيين بمصطلح " التناقض ". فالنقيض لمصطلح "أ" هو نفيه، "ليس أ"، والذي يشير إلى أي شيء في الكون عدا "أ"، أي حيثما يغيب "أ" عن العالم. وعلاقة التناقض بين "أ" و"ليس أ" علاقة متبادلة، قابلة للعكس، ومتناظرة تمامًا.

إن وجود شيء ما (أ) ينفي غيابه (أي ليس أ) في الشيء نفسه، والعكس صحيح، إذا كانت جميع إحداثيات المكان والزمان متطابقة. ومع ذلك، فإن هذا لا ينفي الاحتمال المنطقي بأن يكون الشيء نفسه جزئيًا أ وجزئيًا ليس أ. وبالتالي، يمكن صياغة قانون الفكر "إما أ أو ليس أ" بشكل أكثر كمية على النحو التالي: "إما أ بالكامل أو ليس أ بالكامل أو جزء أ وجزء ليس أ".

يلجأ بعض الناس إلى إمكانية وجود ثلاثة بدائل كحجة ضد قوانين الفكر! لكن هذا سوء فهم - أو ما هو أسوأ من ذلك، مغالطة متعمدة.

إذا كان شيء ما، مثلاً "ب"، يستلزم "ليس أ" ولكنه لا يستلزمه "ليس أ"، فإن "ب" يكون "غير متوافق" مع "أ" كما هو الحال مع "ليس أ"، ولكنه ليس متناقضاً مع "أ": إنه ببساطة مناقض لـ"أ". يختلف "ليس أ" المتناقض مع "أ" عن مناقض "أ" في أن غياب "ليس أ" يستلزم "أ"، بينما في حالة المناقض

---

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

البحتة مثل "ب" (أو "ب1" أو "ب2"... إلخ) لا تنطبق هذه العلاقة المنطقية الإضافية المتمثلة في "الشمولية".

عندما تُوضع المتناقضات في جملة فصل، "إما أ أو ليس أ"، فإن جملة الفصل هذه تدل على كل من الاستبعاد المتبادل ("أو"، بمعنى "ليسا معًا") والشمولية ("إما"، بمعنى "ولا يوجد بديل آخر"). وهي تعني: إذا كان "أ"، فلا "ليس أ"؛ وإذا لم يكن "أ"، فلا "ليس أ".

من جهة أخرى، يمكن وضع أي عدد من المتناقضات في فصل منطقي: «أ أو ب أو ب1 أو ب2... إلخ»، بحيث يعني وجود أي متناقض غياب جميع المتناقضات الأخرى؛ لكن هذا الفصل المنطقي ليس شاملاً، إلا إذا حددنا أن قائمة المتناقضات فيه كاملة. إذا كانت تلك القائمة كاملة بالفعل، فإن نفي جميع المتناقضات باستثناء واحد يعني إثبات المتناقض المتبقي. وهكذا، يمكن مساواة «ليس-أ» بالفصل المنطقي الشامل لجميع الأشياء في العالم «المتناقضة مع أ».

إن وجود شيء مختلف عن "أ"، مثلاً "ج"، لا يعني بالضرورة تناقضه أو حتى تعارضه. **فمجرد الاختلاف لا يعني عدم التوافق** . قد تكون الأشياء المختلفة (مثل "أ" و"ج") متوافقة، أي قادرة على التعايش في الشيء نفسه، في الزمان والمكان نفسيهما. يشير "الاختلاف" ببساطة إلى قدرتنا على التمييز بين الأشياء المعنية: أي أنها ليست شيئًا واحدًا عند ظهورها أمام وعينا. قد تكون الأشياء "المتشابهة" متطابقة ظاهريًا، لكنها ليست شيئًا واحدًا (مثلاً، حالتان من النوع نفسه)؛ أو قد تكون شيئًا واحدًا (أي أجزاء من كل واحد)، لكنها ليست متطابقة.

وهكذا، على سبيل المثال، تعتمد العلاقة المنطقية بين اللونين الأسود والأبيض على مدى دقة تركيزنا عليهما. فهما مختلفان لأنهما قابلان للتمييز. ولأنهما قد يتعايشان على أجزاء مختلفة من السطح نفسه، فهما متوافقان بشكل عام. ومع ذلك، فهما متناقضان في حد ذاتهما ؛ بمعنى آخر: إذا رأيتُ سطحًا أو جزءًا منه أبيض تمامًا، ورأيتَ أنتَ المكان والزمان نفسيهما أسود تمامًا، فإن ادعاءاتنا غير

متوافقة [4]. لكن هذا التناقض ليس تناقضًا حقيقيًا، لأنه من الممكن ألا يكون السطح أسودًا ولا أبيض.

5. أنواع التناقض

مصطلح " **التناقض في المصطلحات** " إلى مصطلح مركب يتألف من عناصر غير متوافقة، مثل "أ وليس أ" أو "أ و ب (حيث ب مناقض لأ)". يمكن القول إن هذا المصطلح المختلط متناقض، فضلاً عن كونه غير متسق داخلياً، لأنه يوحي بإمكانية التناقض، وبالتالي ينفي قوانين الفكر، ومن ثم (بالتعميم إن شئت) يصبح كل شيء جائزاً، بما في ذلك إنكار اقتران "أ وليس أ".

> على سبيل المثال، يُعدّ مصطلح "الواقع الوهمي" تناقضًا في حد ذاته. من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أن مصطلحات مثل "إنسان غير إنساني" أو "يهودي معادٍ للسامية" ليست تناقضات بالمعنى الدقيق للكلمة؛ فهي تشير إلى احتمالات طبيعية للاقتران، إلا أن المصطلحات المستخدمة هي التي تجعلها تبدو متناقضة ظاهريًا (أي أن هناك أناسًا يتصرفون بطريقة غير إنسانية، أو يهودًا يكرهون شعبهم).

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

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

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

---

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

التناقض الذاتي من ثلاثة عناصر:

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

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

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

6. المعايير المزدوجة

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

قد يكون الادعاء متناقضًا لأنه **ينطوي بطبيعته على** تناقض ذاتي، رغم أنه لا يبدو ظاهريًا متناقضًا مع نفسه. هذا التناقض ليس دائمًا شكليًا، بل يتطلب فهمًا لمعاني المصطلحات المستخدمة. وقد أُطلق على هذا النوع من التناقض الذاتي غير المباشر اسم "مغالطة المفهوم المسروق" [5].

[5] بقلم آين راند و(أعتقد) ناثانيال براندن.

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

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

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

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

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

قد تقوم فلسفات بأكملها على مثل هذا الاستدلال المغلوط. فعلى سبيل المثال، تضع الظاهراتية معياراً عاماً يقضي بحصر المعرفة في البيانات الحسية دون السماح باستقراءها إلى أشياء مادية خارجية

مفترضة، ومع ذلك فهي لا تنتقد استنتاجاتها الخاصة باستخدام المعيار نفسه الصارم.

هناك طريقتان يمكن من خلالهما الوقوع في هذه المغالطة: إما أن يستخدم المرء معايير متساهلة في خطابه الخاص، بينما يطبق ظاهريًا معايير عالمية على خطاب خصومه؛ أو أن يتظاهر بتطبيق معايير عالمية على نفسه، بينما يضع معايير صارمة للغاية لهم. وقد يستثني المرء نفسه من القواعد المنطقية المعتادة، أو قد يفرض متطلبات منطقية غير مألوفة على الآخرين .

في كلتا الحالتين، يتعارض من يتبنى معايير مزدوجة مع متطلبات المنطق في التوحيد. يفترض العقل أن جميع البشر متساوون معرفيًا. والإنصاف جانب من جوانب "الفطرة السليمة". يجب استخدام الخبرة والمنطق لإقناع الذات والآخرين، لا التلاعب المعقد أو السلطة.

يجب أن تكون معايير الحكم عادلة وعالمية؛ ويجب التعامل مع جميع الآراء على قدم المساواة. وإذا ما تم الترويج للاختلافات، فيجب تبريرها بشكل مقنع. صحيح أن مبدأ المساواة ينطوي على تعميم، لكن عبء الإثبات يقع على عاتق أي تفصيل مقترح له.

من أمثلة ازدواجية المعايير اللجوء إلى النسبية الثقافية. إذ قد يسعى المرء إلى تبرير أفكار أو عمليات تفكير تتعارض مع المنطق السليم، بادعاء انتمائها إلى إطار ثقافي مختلف. ويبدو هذا التسامح ظاهريًا ودودًا ومنفتحًا، ولكنه يُطرح دون دراسة وافية لآثاره السلبية على الصعيدين الإنساني والمعرفي.

7. الوضع الخاص للقوانين

قوانين الفكر الثلاثة على أنها تحيزٌ من تحيزات أرسطو، والتي قد يُشكك فيها أو يُبطلها اكتشافٌ علميٌّ ما - كازدواجية الموجة والجسيم أو نسبية قياسات الزمكان. فهذه القوانين محايدةٌ تمامًا؛ إذ لا تُقدّم أيّ ادعاءٍ أنطولوجيٍّ أو معرفيٍّ مُحدّدٍ بشكلٍ مباشر، بل تُرتّب عقلانيًا فعلَ ومفهومَ هذه الادعاءات - ومن هنا جاء اسمها.

تُعبّر هذه القوانين عن الطرق التي نستوعب بها التجارب المعقدة، ونحلّ بها الصعوبات في سياق التفكير (المفاهيم، والقضايا، والحجج). فقط من خلال هذا المنطق نستطيع أن نفهم العالم من حولنا وفي داخلنا. وبجعل هذه الحقائق واضحة، مكّن أرسطو البشر من ممارسة المنطق الذي كانوا يميلون إليه لا شعوريًا، بوعي.

تستثني هذه القوانين ، من حيث المبدأ ، فإن الفكرة القائلة بأن شيئًا ما قد يمتلك صفة معينة ويفتقر إليها في الوقت نفسه، أو لا يمتلكها ولا يفتقر إليها - في المكان والزمان نفسيهما وبالصفات نفسها . هذا التحديد الأخير، الذي أكد عليه أرسطو بوضوح وتكرار، غالبًا ما يتم تجاهله من قبل أولئك الذين يعتبرون هذه القوانين غير ضرورية.

على سبيل المثال، ليس من التناقض أن يكون الحجر أزرق من جهة وأحمر من الجهة الأخرى، لأن الألوان المختلفة تتوزع في أجزاء مختلفة منه. كما أن تغير الألوان بمرور الوقت ليس تناقضاً أيضاً، فمفهوم الزمن مصمم لضمان ذلك. ليس من المستغرب أن ننظر أنا وأنت إلى الشيء نفسه من زوايا مختلفة، فنرى جوانب مختلفة منه. ومن المفهوم تماماً أن لا تتطابق رؤيتي للعالم مع رؤيتك، نظراً لاختلاف سياق تجاربنا وأفكارنا.

لا تتجاهل قوانين الفكر أو تنكر ظهور التناقضات أو المشكلات العالقة، بل تُخبرنا فقط أن هذه المظاهر ليست سوى أوهام، وليست حقائق . وقد صُممت هذه القوانين تحديدًا لمساعدتنا على أخذ هذه التناقضات الظاهرية في الاعتبار وحلها بطريقة ما. وما زلنا بحاجة إلى قوانين الفكر نفسها في الحالات الأكثر تعقيدًا التي يكشف عنها علم الفيزياء الحديث.

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

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

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

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

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

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

8. محركات التفكير العقلاني

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

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

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

9. أنا أفكر، إذن أنا موجود

ديكارت " أنا أفكر، إذن أنا موجود " [6]من قضيتين بديهيتين: "أنا أفكر" (بمعنى أنني واعٍ) و"أنا موجود" (بمعنى أنني موجود). فتناقض كلتا القضيتين متناقض في حد ذاته، أي أنه ينطوي على مفهوم مُستَلب ويُؤدي إلى مفارقة. وبالتالي، لا يُمكن التفكير في عبارة "أنا لست واعيًا" أو قولها (أو حتى سماعها أو فهمها) دون أن يكون المرء واعيًا. وبالمثل، لا يُمكن التعبير عن عبارة "أنا لست

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

موجودًا" (أو ملاحظتها) دون أن يكون موجودًا. لذا، كان ديكارت مُصيبًا تمامًا في اعتبار هاتين القضيتين بديهيتين؛ أي مبادئ أولية، لا تعتمد على مبادئ سابقة.

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

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

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

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

10. فيما يتعلق بالهوية

أين يبدأ الجسم المادي أو ينتهي [7]، في ظل التدفق المستمر للجسيمات والطاقة داخله وخارجه، حتى (على مدى فترة زمنية كافية) في حالة الأجسام الصلبة الظاهرية؟ علينا أن نستخدم الحدود الظاهرية للأشياء كتعريف لها في الزمكان. أو بتعبير أدق، إقرارًا بالصعوبات المذكورة أعلاه، حدودها الوهمية . وهكذا، تُبنى معرفة المادة على حدود اعتباطية، وغير دقيقة عن قصد، لـ"الأشياء".

يمكننا أن نناقش الأمر نفسه فيما يتعلق بالأشياء الذهنية (كالصور والأصوات وغيرها). للوهلة الأولى، تبدو حدودها واضحة؛ ولكن بالتأمل، تصبح موضع شك، غير دقيقة وغير مؤكدة. وبناءً على ذلك، لا يمكننا الجزم بأن حدود الأجسام المادية هي إسقاطات ذهنية. فإذا كانت حدود الخطوط الذهنية غير مؤكدة، فإن حدود ما يُفترض أن تحدده تبقى غير مؤكدة أيضاً.

في نهاية المطاف، وبما أننا لا نستطيع حتى تحديد الأشياء الذهنية أو المادية بشكل ذهني، فإن جميع الحدود ليست سوى حيل لفظية، أي ادعاءات لا يمكننا إثباتها . ولا تقتصر هذه الملاحظة على الحالات "الحدودية" فحسب، بل تشمل جميع الأشياء المادية أو الذهنية.

هذه تساؤلات جذرية للغاية، تُثير شكوكاً عميقة. إنها مبادئ للغموض والشك أكثر إثارة للقلق من مبدأ عدم اليقين، لأنها تُشكك بشكل أساسي في صحة أي هندسة (وبالتالي، بشكل أوسع، في صحة الرياضيات والفيزياء).

عندما أبدى بعض الفلاسفة اليونانيين أو الهنود شكوكًا حول إمكانية المعرفة البشرية، فربما كان هذا ما يقصدونه. إذا لم يكن بالإمكان تحديد الأشياء، فكيف يمكن إنتاج مفاهيم وقضايا دقيقة؟ وبدون الدقة، كيف يمكننا الحكم على صحتها أو خطئها؟

بينما يُعدّ إنكار المعرفة في حد ذاته تناقضًا ذاتيًا، فإنّ إنكار المعرفة الدقيقة ليس كذلك. فمن الممكن ملاحظة الغموض العام للتجربة دون إنكار قانون الهوية. فإذا كان الغموض هو هوية الأشياء، أو إذا كنا ببساطة غير قادرين على تركيز

---

7 لقد ناقشت هذه المسألة الوجودية بالفعل في كتاب "الظواهرية" ، الفصل الرابع: 5.

حواسنا بشكل كافٍ لتجاوز هذا الغموض، فإننا سنبقى عالقين عند هذا المستوى من التجربة، شئنا أم أبينا.

أفضل حجة مضادة يمكنني تقديمها هي أن المعرفة الظاهراتية لا تزال نوعًا من المعرفة، ويمكن استخدامها كنقطة انطلاق للوصول إلى معرفة أعمق، عن طريق الاستدلال . أي أنه لا يزال بإمكاننا صياغة فرضيات وجودية، قابلة للتأكيد أو الرفض المستمر بالرجوع إلى العقل والتجربة، حتى لو كانت الحالة المعرفية للأخيرة في البداية ظاهراتية بحتة.

هذا لا يحل صعوبة القياس بشكل مباشر، ولكنه يمنحنا بعض الأمل في إمكانية النجاح بشكل غير مباشر. سأترك المسألة مفتوحة، وأنتقل إلى موضوع آخر.

2. حول الحث

1. التفكير النقدي

التفكير النقدي ، أو النقد، هو النظر في صحة أو خطأ فكرة ما - ليس فقط صحتها، وليس فقط خطئها. إنه ليس بالضرورة نزعة سلبية، ولا إيجابية، بل هو موقف من المراجعة الدقيقة في الحكم، والحفاظ على معاييرنا عالية.

إن ما يجعل نظرية ما "علمية" بالمعنى الدقيق للكلمة ليس صدورها عن شخصية مرموقة أو مؤسسة أو شركة، بل مدى العناية التي بُذلت في صياغتها واختبارها وفقًا لجميع معايير المنطق الاستقرائي والاستنتاجي المعروفة. ولا يعني العلم في المقام الأول، كما يتصور البعض، فنيي المختبرات ذوي المآزر البيضاء أو أساتذة الجامعات، أو العلوم الدقيقة أو المعادلات الرياضية. يشير مصطلح "العلم" في الأصل إلى الدراسة الجادة، أو السعي وراء المعرفة بدلًا من مجرد الرأي. وهو يدل على جهد متواصل لمنهجية سليمة، قدر الإمكان وبما يتناسب مع مجال الدراسة المعني.

2. الاختلاس

لعلّ أكثر المغالطات المنطقية شيوعاً هي **إساءة استخدام التعبيرات المنطقية** ، أي استخدام لغة المنطق دون اللجوء فعلياً إلى العمليات المنطقية. وهذا غالباً ما يكفي لإقناع بعض الناس.

على سبيل المثال: قد يقول المرء: "من المعقول افتراض أن..." دون أن يبذل أي محاولة للتحقق من المسألة منطقيًا؛ أو: "يمكن استنتاج أن..." في حين لا تسمح أي عملية منطقية استنتاجية أو حتى استقرائية بهذا الاستنتاج. يُعطي المرء انطباعًا بالمنطق، لكن دون أساس واقعي. وتُستخدم كلمات مثل "لا بد أن يكون

ذلك"، و"من باب أولى"، و"في الختام"، و"بسبب"، وما إلى ذلك، بكثرة كأعذار، بدلًا من المنطق، على سبيل المحاكاة، بينما تم تجاهل المنطق أو معارضته في الواقع.

بالطبع، لا يُعدّ هذا السلوك في الحوار دائمًا غشًا متعمدًا. غالبًا ما يكون ناتجًا عن جهل بالمنطق أو نقص في مهاراته، أو حتى مجرد تفكير غير منتبه وغامض وغير دقيق. على وجه الخصوص، يجهل الكثيرون الفرق بين الاستدلال الاستنتاجي البحت والاستدلال الاستقرائي البحت ، إذ يعتبرون هذين النمطين المنطقيين متماثلين. أحيانًا، حتى وإن كان استدلالهم سليمًا ونتائجه معقولة، فإنهم ببساطة لا يدركون تمامًا كيف توصلوا إليه.

ومن الأمثلة على عدم الأمانة المتعمدة خطاب ناجارجونا، الذي كما أوضحت في كتاب " المنطق البوذي غير المنطقي" مليء بالمنطق المزيف.

مثال آخر بارز على الخطاب الزائف منطقيًا هو كتاب سيغموند فرويد " موسى والتوحيد ". يمكن وصف منهجه فيه بأنه تضليل واستغلال خفي . فهو يصرح بأنه لن يخوض في أي نوع من الجدال (الذي سيكون من الواضح أنه غير منطقي أو غير علمي)؛ ثم، في اللحظة نفسها أو تدريجيًا بعد ذلك، يُقحم هذا الجدال في خطابه (لتبرير تحيزاته). يُقرّ جهرًا ببطلان هذا الجدال (ليُعطي انطباعًا بأن منهجه موضوعي وعلمي تمامًا)؛ ثم، متجاهلًا ببرود الضرورات المنهجية التي أقرّ بها للتو، يُصرّ على "استنتاجاته" (المُسبقة). إنه تلاعب نفسي. فهو يعتمد على المكانة المرموقة التي اكتسبها في مجاله لتمرير أكاذيب تتعلق بمجال آخر.[8]

[8] أتمنى أن أحلل ذلك الكتاب بأكمله بالتفصيل يوماً ما، وذلك لإظهار دهاء وتنوع حيله.

3. الأدلة

كل تجربة (مظهر ملموس - إدراك جسدي أو عقلي، أو حدس) هي " واضحة "، بمعنى أنها تتجلى قبل الوعي وأن هذا المظهر يمنحها تلقائيًا حدًا أدنى من المصداقية.

إن المفاهيم أو الأطروحات (نتاج التجريد) ليست بديهية في حد ذاتها بهذا المعنى (مع أنها تبدو كذلك بمعنى ما)، بل تعتمد مصداقيتها على علاقتها بتجارب معينة. تُعدّ التجربة "دليلاً" على مفهوم أو أطروحة ما، عندما تُسهم في تأكيدها استقرائياً. ويكون المفهوم أو الأطروحة "صحيحاً بشكل واضح" بقدر ما يُمكن العثور على هذا الدليل عليه.

يقال إن المفهوم أو الأطروحة "واضحة على الفور"، عندما لا يتطلب الأمر سوى القليل من الجهد لإثبات صحتها، أي عندما تكون الأدلة الكافية للقيام بذلك متاحة بسهولة للجميع.

يُعتبر المفهوم أو الأطروحة "بديهيًا" (أو واضحًا بذاته) إذا أمكن إثباته دون الرجوع إلى أدلة تجريبية إضافية (بخلاف الحد الأدنى من الخبرة التي يقوم عليها تصوره أو صياغته). ويتحقق هذا الإثبات من خلال ملاحظة أو إظهار أن نفي المفهوم أو الأطروحة ينطوي على تناقض أو تناقض ذاتي من نوع ما.

إذن، نصنف جميع التجارب (على هذا النحو، أي في حد ذاتها ومن أجلها) على أنها "واضحة"، بالإضافة إلى المفاهيم أو الأطروحات "الواضحة على الفور" و"البديهية".

4. التفاصيل

مستوى التفصيل الذي تُقدّمه النظريات معيارًا هامًا لمصداقيتها . فعلى سبيل المثال، تتسم نظرية الخلق المباشر بالغموض، بينما تُقدّم نظرية التطور التدريجي وصفًا دقيقًا للكيانات والعمليات. ولكن بالطبع، حتى أكثر النظريات تفصيلًا قد تُثبت زيفها. ويُبيّن وجود روايات مُفصّلة (أو خدع علمية تُقدّم على أنها حقائق) أن التفصيل ليس دليلًا قاطعًا بحد ذاته.

ينبغي التمييز بين **التفسير** (مثلاً، الأحافير هي بقايا كائنات عاشت على الأرض في الماضي) **والتفسير العكسي** (مثلاً، الأحافير مجرد آثار وضعها الله على الأرض لاختبار إيمان الناس). ويُفضّل التفسير الأول عموماً على الثاني. مع ذلك، لا يُعدّ هذا المعيار حاسماً.

5. يبدو ويكون

فيما يلي بعض **الحجج الاستقرائية** التي تساعد في توضيح العلاقات المنطقية بين فعلي الربط "يبدو" و "يكون" :

حالة مزاجية غير مستقرة:

يبدو أن P صحيح، ويبدو أن NotP صحيح بنفس القدر؛

لذلك (بالنسبة لهذا المراقب، في هذا الوقت):

قد يكون P صحيحًا، وبالمثل قد يكون NotP صحيحًا.

الحالة المزاجية الاحتمالية:

يبدو أن P صحيح أكثر من أن NotP يبدو صحيحاً؛

لذلك (بالنسبة لهذا المراقب، في هذا الوقت):

من المحتمل أن يكون P صحيحًا، ومن المحتمل ألا يكون NotP صحيحًا.

مزاج حاسم:

يبدو أن P صحيح، ولا يبدو أن NotP صحيح؛

لذلك (بالنسبة لهذا المراقب، في هذا الوقت):

P 'صحيح'، و NotP 'ليس صحيحاً'.

6. التقريب

الاستدلال الاستنباطي شكل قياس منطقي غير صحيح استنتاجياً، مثل:

جميع Z هي Y، و

هذه X هي Y؛

لذلك، من المحتمل أن تكون هذه X هي Z.

بالطبع، من الناحية الدقيقة، لا تتبع النتيجة من المقدمات؛ ومع ذلك، فإن المقدمات تشير إلى احتمالية معينة للنتيجة.

على سبيل المثال، "جميع حبوب الفاصوليا في حقيبتك بيضاء، وحبوب الفاصوليا في يدك بيضاء؛ لذلك، من المحتمل أن تكون حبوب الفاصوليا في يدك من حقيبتك".

7. الصلة

الملاءمة بأنها بناء مقدمة كبرى مناسبة، بحيث تُمكّن مقدمة صغرى معينة من الوصول إلى النتيجة المقترحة. (أقصد هنا نتائج بحثي في منطق "أ فورتيري"،

الذي يعمم الطريقة التي نفهم بها بعض العبارات الكتابية كاستنتاجات من خلال إدخال مقدمة كبرى ضمنية مفترضة [9]) .

كيف يتم اكتشاف المقدمة الرئيسية المفقودة؟ لا يتم العثور عليها من خلال رؤية مباشرة لا تشوبها شائبة - ولكن كما هو الحال في كل معارفنا (على الرغم من أننا قد لا نكون على دراية واعية بهذه العمليات العقلية)، يتم التوصل إليها استقرائيًا، عن طريق التجربة والخطأ.

قد توجد في الواقع عدة مقدمات رئيسية بديلة، قادرة بنفس القدر على إنجاز المهمة المطلوبة لجعل الاستنتاج ممكناً - أي أنها بنفس القدر من الصلة بالموضوع. وقد لا نكون على دراية إلا ببعض هذه الاحتمالات المتاحة.

نبدأ باقتراح فرضية محتملة لتكون المقدمة الكبرى. قد تبدو هذه الفرضية، للوهلة الأولى، الفرضية الأرجح. لاحقًا، قد نغير رأينا، إذا تبين لنا أن هذه الفرضية لا تتناسب مع سياق معرفتنا العام في بعض الجوانب. على سبيل المثال، قد تكون المقدمة الكبرى المقترحة أعمّ من اللازم، بحيث أنها، وإن سمحت لنا بالتوصل إلى النتيجة المرجوة في هذا السياق الضيق، إلا أنها تُحدث خللًا في منظور أوسع. في هذه الحالة، نقترح مقدمة كبرى أقل عمومية أو مختلفة تمامًا، وهكذا حتى نصل إلى الصواب.

تُعتبر الفرضية المقترحة "مناسبة" إذا استطاعت تحقيق الغرض منها، وهو استنتاج النتيجة المرجوة من المقدمة (الثانوية) المعطاة، حتى لو رُفضت لاحقًا لعدم ملاءمتها للسياق الأوسع. أما المقدمة الرئيسية المقترحة غير القادرة على أداء هذا الدور فتُعتبر "غير مناسبة".

8. التجربة والخطأ

فيما يتعلق بالتجربة والخطأ المتضمنة في الاستدلال: "التجربة" تعني تجربة فكرة عملياً، واختبار نظرية من خلال الملاحظة؛ و"الخطأ" يعني أن بعض

[9] انظر المنطق اليهودي ، الفصل 4.2.

الأفكار التي نختبرها ستفشل في الاختبار وبالتالي يتم استبعادها من المزيد من الاعتبار أو على الأقل تعديلها.

هذا مفهوم واسع النطاق. ربما توجد أنواع عديدة ومتميزة من "التجربة والخطأ" - في مجالات دراسية مختلفة، وفي مواقف مختلفة - والتي ينبغي علينا تمييزها وسردها. لن أحاول ذلك هنا.

ينبغي التأكيد على أن هذه الطريقة البسيطة متأصلة في سعينا للمعرفة. فنحن نستخدمها باستمرار حتى على مستوى الإحساس. على سبيل المثال، عندما نشم الطعام للتأكد من نضارته، فإننا نستخدم هذه الطريقة. وعلى مستوى تكوين المفاهيم، نلجأ إليها مرارًا وتكرارًا. فعندما نجرب تعريفات مختلفة لمجموعة من الأشياء التي تبدو متشابهة، فإننا نستخدم هذه الطريقة. وبالمثل، عندما نصوغ قضايا فردية أو مركبات من قضايا متعددة، فإننا نستخدم أسلوب التجربة والخطأ.

إن التجربة والخطأ ليسا مجرد "منهج علمي" للمنظرين والباحثين ذوي المستوى العالي، بل هما السبيل الأساسي للمعرفة لدى البشرية، بل ولدى جميع الكائنات الحية الواعية. إنهما "تكيف" مع البيئة في مجال المعرفة، وهما فرع من التكيف البيولوجي ينطبق على الكائنات الحية الواعية.

9. خاص بالمجال

لكل مجال من مجالات الدراسة مناهج ومعايير **خاصة** به، بالإضافة إلى العديد من المعايير المشتركة مع المجالات الأخرى. ومن هنا يمكننا الإشارة إلى مبادئ متخصصة في المنطق.

فعلى سبيل المثال، يتطلب منطق البحث التاريخي (علم التاريخ) تصنيف وتمييز الأشكال المختلفة للأدلة - البقايا المادية (التحف، والرسومات، والكتابات، وما إلى ذلك)، والمؤشرات السلوكية (التقاليد المتوارثة)، بالإضافة إلى المصادر اللفظية (الشهود، والشهادات المعاصرة غير المباشرة، ومزاعم المؤرخين

اللاحقة، وما إلى ذلك) - بشكل واضح عن بعضها البعض، وتقييم وزنها النسبي كدليل بأكبر قدر ممكن من الموضوعية.

10. العامل البشري

يعتمد الاستقراء بشكل كبير على العامل البشري - على ذكائنا (في بعض الحالات، عبقريتنا)، وعلى انفتاحنا الذهني، وعلى وضوح ودقة تفكيرنا، وعلى حيادنا وحرصنا في التفكير والتجريب.

عند وضع النظريات وإجراء الاختبارات لتأكيدها أو دحضها، من المهم بذل جهد كبير لاستشراف جميع التفسيرات الممكنة وآثارها المحتملة. فإذا لم تكن النظريات المدروسة هي جميع النظريات الممكنة في السياق الحالي، أو إذا لم نُحسِن استنباط تنبؤاتها التجريبية، فإن استنتاجاتنا الاستقرائية ستكون حتمًا خاطئة ومضللة.

يمكن توضيح هذا الخطر بالمثال التالي من تاريخ العلم [10]. في وقت من الأوقات، اعتقد الناس أن الكائنات الحية الدقيقة يمكن أن تتولد تلقائيًا، كأن تظهر اليرقات فجأة في اللحم المتعفن. بدا هذا مناقضًا لنظرية أن الحياة كلها خُلقت في الأسبوع الأول، على سبيل المثال. لحل هذه المسألة، ابتكر العالم فرانشيسكو ريدي (إيطاليا، 1626-1697) تجربة عام 1668، حيث وضع اللحم في وعاء لا تستطيع الذباب اختراقه، وراقب ما إذا كان الذباب سيخرج منه. وكما اتضح، لم يخرج أي ذباب من داخل اللحم، مما دفع ريدي إلى استنتاج أن الذباب يضع بيضًا، وفي هذه الحالة مُنع من ذلك.

حسنًا، هذا جيد. ولكن، لنفترض أن ريدي وجد ذبابًا في اللحم، فهل كان سيستنتج أن الذباب يتكاثر تلقائيًا؟ لكان قد مال إلى ذلك، لأنه (على حد علمي) لم يتوقع فرضيات بديلة، مثل أن بيض الذباب قد ينتقل إلى اللحم كحبوب اللقاح أو أنه موجود فيه دائمًا كالبكتيريا. لو كان الأمر كذلك، لكان

---

10 لقد ذكرت هذا المثال خلال محاضرة سابقة، لذا لا أستطيع ضمان دقة عرضي الحالي. ولكن لا بأس، أدرجته هنا فقط للتوضيح.

استنتاج ريدي من ظهور الذباب في اللحم خاطئًا. نرى من هذا المثال أهمية استنباط جميع التفسيرات البديلة الممكنة لأي ظاهرة قبل اختبار النظريات.

تجدر الإشارة إلى أن هذا مثال لما أطلق عليه جون ستيوارت ميل لاحقًا "طريقة البقايا". تُدرج التفسيرات البديلة، ثم تُجرَّب وتُستبعد واحدة تلو الأخرى، ليتبقى لدينا نظرية واحدة يمكننا الاعتماد عليها. بالطبع، تعتمد موثوقية نظرية البقايا على شمولية قائمة النظريات الأصلية. إذا استُبعدت جميع النظريات، نعلم (من قانون الوسط المرفوع) أننا بحاجة إلى ابتكار نظرية أخرى بطريقة ما. أحيانًا نفتقر إلى الذكاء أو المعلومات اللازمة لذلك.

من الأمثلة المعاصرة على ذلك الجدل الدائر في الولايات المتحدة الأمريكية بين أنصار نظرية الخلق وأنصار نظرية داروين. يدعم أنصار نظرية داروين نظرية التطور، ويشيرون إلى وفرة الأدلة التجريبية المتنوعة على مدى مليارات السنين (مع أن مسألة أصل الحياة لا تزال غير محسومة)؛ بينما يدعم أنصار نظرية الخلق الفكرة التوراتية عن الظهور المفاجئ للحياة قبل بضعة آلاف من السنين، ويقترحون "التصميم الذكي" كمنظور بديل. ويرى كل فريق أن أفكار الفريق الآخر لا ينبغي تدريسها في المدارس.

لكن، يبدو لي أن فكرة الخلق الإلهي (بصرف النظر عن تفاصيل أخرى في الرواية التوراتية) تتوافق، من الناحية النظرية، مع الداروينية، إذا سلمنا بأن الله اختار أن يُرسي التطور "العشوائي" (أي الطفرات الجينية التلقائية والانتقاء البيئي) كطريقة لتطور الحياة التي خلقها في الطبيعة. ومن ثم، يُمكن تصور بديل ثالث، يُوفق بين الأطروحات المتضاربة، ويسمح بتدريس علم الأحياء بسلاسة في الفصول الدراسية.

11. التنظير

وضع النظريات ليس بالطبع شيئاً ثابتاً يحدث لمرة واحدة، بل هو عملية مستمرة ومتغيرة.

قد تُستبدل نظرية قديمة بنظرية جديدة، إما لأن الحقائق التي نواجهها حاليًا لا تغطيها النظرية القديمة، أو بسبب بعض الأسباب المنطقية أو لقد وُجد قصور أو خلل مفاهيمي فيها. قد لا تختلف النظرية الجديدة كثيراً عن القديمة، فهي مجرد تعديل عليها، ولكن يجب عليها في كل الأحوال أن تُضيف شيئاً جديداً، إما قدرة أوسع على تفسير الحقائق أو نوعاً من التحسين المنطقي أو التوضيح المفاهيمي.

عند وضع معايير التنظير، يجب علينا تسليط الضوء على **مغالطة الاعتماد على "بطريقة ما"**. كوسيلة لتجاوز الثغرات في نظريات المرء. ويمكن اعتبار هذا أحد أساليب "القفز إلى الاستنتاجات".

> على سبيل المثال، للدفاع عن فكرة التبرير الإلهي (العدالة الإلهية أو الكارما)، نفترض فرضية التناسخ (في هذا العالم أو عالم آخر). أي، عندما نرى الظلم جليًا في الحياة اليومية، نعتقد أولًا بوجود ذنب خفي في حياة الضحية، وأن المجرمين الذين لم يُعاقبوا سيُحاسبون قبل انتهاء حياتهم. نفترض أنه على المدى البعيد، وعلى مدار حياة كاملة، تُزال التناقضات الظاهرة ويعود التوازن. ولكن بعد ذلك، ندرك أن هذا أيضًا ليس صحيحًا من الناحية التجريبية، فنفترض التناسخ كتفسير. على سبيل المثال، يتعرض الأطفال أحيانًا للاغتصاب أو القتل؛ وبما أنهم ضحايا أبرياء في حياتهم الحالية، وبافتراض أن الأطفال لا يُعاقبون على ذنوب آبائهم، فإن افتراض العدالة يجعلنا نفترض أنهم ارتكبوا جريمة مماثلة في حياة سابقة. وبالمثل، بالنسبة للمجرم الذي من الواضح أنه لم يعاقب، يُفترض أن العدالة الإلهية ستعاقبه في الآخرة، أو أن الكارما ستفعل ذلك في حياة مستقبلية.[11]

في مثل هذه الحالات، يكمن الخطأ الفادح في الاكتفاء بتفسيرٍ ما لسدّ ثغرات فرضيتنا. ففي حالة التناسخ، على سبيل المثال، لا ينبغي قبول النظرية إلا إذا قُدِّم وصفٌ دقيقٌ للأحداث التي تحدث أثناء الانتقال من جسدٍ إلى آخر، إلى جانب مجموعةٍ من التنبؤات القابلة للاختبار التي تُتيح على الأقل بعض التأكيد التجريبي للفرضية (إضافةً إلى الأحداث التي صُمِّمت لتفسيرها). إن الدعم

---

[11] كما أشرت في مكان آخر، فإن هذه المذاهب غير عادلة بحق الضحايا الأبرياء، إذ تتهمهم دون مبرر بارتكاب جرائم سابقة؛ كما أنها تبرئ المجرمين، وتجعل الأمر يبدو وكأنهم يطبقون العدالة فحسب!

الظاهري الذي تُقدِّمه فرضية التناسخ الغامضة للاستنتاج المُسبق القائل بأن "العدالة موجودةٌ دائمًا" ليس كافيًا.

تكاد تخلو نظرياتنا من غموضٍ خفيّ: غموض بعض المصطلحات، وعدم وضوح بعض القضايا، والتسرّع في استخلاص النتائج في بعض الحجج. في الواقع، لا يمكن للعلوم أن تدّعي النجاح في مسعاها ما لم تدّعِ الفلسفة نجاحها. فما دام الوعي والمعرفة والكليات، وما شابهها من مفاهيم ومشكلات فلسفية، لم تُفهم وتُحلّ فهمًا كاملًا، فإنّ أيّ شيء تقوله العلوم المتخصصة يتجاهل هذا الغموض والشكوك الكامنة. وهذا يعني أنّ النجاح الظاهري للعلم مؤقت ومحدود. ولا يُمكن ادّعاء النجاح إلا عند بلوغ جميع فروع المعرفة غاياتها المنشودة.

12. الاقتراب من الواقع

ماذا نعني بـ" اقتراب" أطروحة من الواقع ؟ نشير إلى استبعاد جميع الحلول الممكنة (سواءً الآن أو في أي وقت مضى، أي حتى الآن أو في المستقبل) لمشكلة ما. مع كل استبعاد لأحد هذه الحلول البديلة، تقترب جميع البدائل الأخرى من أن تكون الحل الأمثل. يشبه الأمر إلى حد ما لعبة الكراسي الموسيقية، حيث يُعلن الفائز هو آخر من يبقى في اللعبة. ومع تقلص قائمة الاحتمالات، تزداد أهمية كل حل ممكن. وبالتالي، لا يقتصر تقدم الأطروحة في تقديرنا، أو في "درجة صحتها"، على تأكيدها (أو رفض الأطروحات البديلة) فحسب، بل يشمل أيضًا رفضها. وبهذه الطريقة، لسنا مضطرين إلى الجزم بصحة أو خطأ كل أطروحة دون مراعاة الفروق الدقيقة، ويمكننا اعتبار الجانب الكمي للاستقراء ذا أساس منطقي.

13. التجربة

التجربة نوع من أنواع الملاحظة. وهي ملاحظة تتم في خضم تدخلات فعّالة، على عكس الملاحظة السلبية تمامًا. حتى عندما يتحرك المراقب حول جسم ما

لرؤيته من زوايا مختلفة، دون التدخل فيه، فهذا يُعدّ نوعًا من التجربة. كما أن طرح الأسئلة على الناس حول موضوع ما هو أيضًا نوع من أنواع التجربة.

بالطبع، عندما نفكر في التجربة، يتبادر إلى أذهاننا التلاعب بجسم ما، أي تغيير بعض الظروف داخله أو حوله، ومراقبة كيفية تأثر خصائصه أو سلوكه. يمكن النظر إلى التجربة العلمية كوسيلة لتسريع الملاحظة، وذلك بجعل الجسم يمر بمراحل مختلفة من طبيعته، بدلاً من انتظار تغيره بشكل عشوائي. تُحسّن التجربة من مجرد الملاحظة ببساطة لأنها توسّع نطاقها. التجربة ليست اكتشافًا جديدًا للعلم الحديث، [12]بل كانت موجودة دائمًا، منذ أن وخز الإنسان الأول حيوانًا بإصبعه ليرى كيف سيتفاعل!

وخلاصة القول، فإن ما يميز التجريب ليس التلاعب بالموضوع، بل فعل المُلاحِظ. فجوهر البحث التجريبي يبقى الملاحظة، وهي ملاحظة فعّالة وليست سلبية. والتجريب ليس فئة معرفية منفصلة عن الملاحظة أو متفوقة عليها.

في الواقع، قد يتساءل المرء عما إذا كانت أي ملاحظة سلبية. لكن الإجابة على ذلك هي بالضرورة نعم. ففي نهاية أي نشاط تجريبي، لا بد من وجود لحظة من الملاحظة السلبية. بل يمكن القول إن جوهر الملاحظة سلبي - النظر والتأمل بصبر، والاستقبال والانتباه.

قد تفشل التجارب لأسباب عديدة، ونتائجها ليست دائماً موثوقة. فقد تُصمَّم بناءً على افتراضات نظرية أو عملية خاطئة؛ وقد تكون المعدات المادية المُخصصة للتحكم في الظواهر المدروسة أو قياسها رديئة الصنع أو الإعداد؛ وقد لا يتوخى الباحثون الدقة والحرص الكافيين في تعاملاتهم وقراءاتهم، سواء عن غير قصد أو عن قصد؛ وقد يُسجِّل الباحثون نتائجهم الصحيحة بشكل خاطئ؛ وقد تُفسَّر النتائج تفسيراً خاطئاً، إما بسبب ضعف المنطق أو قلة الذكاء أو ضيق المعرفة، أو ببساطة بسبب تحيُّز واعٍ أو غير واعٍ.

في كثير من الأحيان، يعجز الباحثون عن رؤية الأمور بمنظور مختلف عن المخططات التي اعتادوا عليها، ويتوصلون إلى استنتاجات مسبقة بغض النظر

---

12 على الرغم من أن العلم الحديث يستخدم التجربة بشكل أكثر وعياً ومنهجية ونجاحاً من أي وقت مضى.

عما تشير إليه تجاربهم. مع ذلك، قد تبدو نتائج التجارب أحيانًا مناقضة لكل التوقعات، وفي النهاية، يتبين صواب شكوك الباحثين من خلال مراجعة جميع الإجراءات وإجراء المزيد من التجارب. إذا أسفرت تجربة ما عن نتائج غير قابلة للتفسير إذا كانت النتائج في ضوء جميع المعارف والنظريات الحالية، فينبغي بالفعل مراجعتها وإعادة صياغتها بعناية فائقة.

وهكذا، تربط النظرية والتجربة علاقة ديناميكية ثنائية الاتجاه. تهدف التجارب إلى تأكيد النظريات أو دحضها، من خلال اختبار تنبؤاتها. ولكن في الوقت نفسه، تُستخدم النظريات لتصميم التجارب وتقييمها، فضلاً عن تفسير نتائجها. ويجب تكييف كل منهما مع الآخر باستمرار.

14. مبدأ عدم اليقين

مبدأ عدم اليقين في فيزياء الكم، الذي ينص على عدم إمكانية قياس كل من موقع وزخم الجسيم بدقة في لحظة معينة، يمكن تفسيره إما معرفيًا (أي كصعوبة عملية لا يمكن التغلب عليها في الملاحظة والحساب) أو وجوديًا (أي كحقيقة خارجية، تتعلق بالجسيم نفسه، بحيث لا يمتلك موقعًا وزخمًا دقيقين). وإذا ما أُخذ هذا المبدأ بهذه الطريقة المحايدة، فإنه يُفترض عمومًا أنه حقيقة علمية مقبولة؛ أما تفسيراته فهي موضع النقاش.

يتبنى علم الفيزياء الكلاسيكية المنظور المعرفي. وينص هذا المنظور على أنه على المستويات الظاهرية قيد الدراسة، فإن أي أداة أو تقنية قياس تؤثر فعليًا على الأجسام المراد قياسها، وبالتالي لا يمكنها تقديم نتيجة دقيقة. ومع ذلك، يمكننا افتراض وجود حقيقة كامنة، أي أن الجسيم يمتلك بالفعل موضعًا وزخمًا. تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف يتوافق منطقيًا مع فكرة أن "الحقيقة الكامنة" المفترضة لن تُعرف بشكل محدد أبدًا، أي أنه لا يوجد أي نية للتهرب من اكتشاف أنها غير قابلة للمعرفة تقنيًا.

يفضل المذهب الوضعي الحديث التفسير الأنطولوجي. فهو يقول: لا، إن عدم القدرة على القياس ليس وهماً قائماً على حقائق محددة، بل يمكننا أن نفترض أن عدم التحديد هو في حد ذاته الحقيقة المطلقة، جوهر المسألة. تجدر الإشارة إلى

أن هذا الموقف افتراضي تماماً كالموقف السابق؛ فهو لا يستطيع الادعاء بمعرفة ماهية "الحقيقة المطلقة" أكثر من الرأي الآخر، لأن الفرضية المشتركة هي تحديداً أن هذه الحقيقة غير قابلة للإدراك البشري من الناحية التقنية. وبالتالي، فهو موقف عقائدي تماماً، مهما بلغت مكانة من يتبناه.

مع التسليم باستحالة القياس الكامل، يترتب على ذلك - في هذه الحالة على الأقل - أن كلتا الأطروحتين التفسيريتين غير قابلة للتحقق أو التكذيب. وفي هذا السياق، على الأقل، يبقى وضعهما المنطقي واحداً - فهما قائمتان على التخمين بنفس القدر.

كلا الموقفين افتراضيان ، لكن الأول أبسط بكثير، بينما الثاني أكثر إشكالية من الناحية الفلسفية. أحد مبادئ المنهج العلمي، في أي سياق، هو تفضيل الفرضية الأبسط ما لم تكن لدينا أسباب وجيهة للبحث عن فرضية أكثر تعقيدًا. أي أن الرأي الأبسط يُعتبر، استقرائيًا، أكثر ترجيحًا، لأنه أقل عرضة للتأثير على المعرفة الراسخة.

لسنا مُجبرين على الاكتفاء بالرؤية الكلاسيكية، ولكن يجب أن يكون لدينا دافعٌ كافٍ للتخلي عنها لصالح الرؤية الوضعية الأكثر تعقيدًا. تنطوي هذه الأخيرة على افتراضات ثورية للغاية حول طبيعة المادة (وتحديدًا، إمكانية التلقائية الطبيعية)، والتي لا يمكننا تبنيها لمجرد العبث، أو لمجرد متعة تحدي النظام القائم. يجب علينا أولًا إظهار نقطة ضعف واضحة في الرؤية القديمة أو نقطة قوة جديدة في الرؤية الجديدة، لتبرير هذا التغيير الجذري في جميع المكتسبات والتفسيرات السابقة.

يجادل الوضعيون بأنه بما أننا لا نستطيع تحديد هذه الحقائق بدقة، فإنه من الأفضل لنا عمليًا اعتبارها غير موجودة. لكن النتيجة ليست نفسها تمامًا، إذ ينبغي لنا أن ننظر ليس فقط إلى تبعات هذا الموقف على مجال دراستهم المحدد، بل على المعرفة ككل. أي أنه ليس موقفًا بريئًا، بل له دلالات وجودية ومعرفية واسعة النطاق، ويبدو أنه يضع بعض الافتراضات الأساسية المهمة للعقل (كأن جميع الأحداث الطبيعية لها أسباب) موضع شك.

علاوة على ذلك، لا يوجد مبرر لمنع مناقشة هذه المسألة مستقبلاً. يلجأ الوضعيون إلى أسلوب الترهيب، قائلين فعلياً: "من يخالفنا الرأي لا يستحق التفكير فيه" [13]. لكن من المؤكد أن على الوضعيين أن يظلوا منفتحين على الأفكار الجديدة، فقد يثبت خطأهم يوماً ما ، إذا ما تمكنا من التعمق في المادة، ووجدنا في نهاية المطاف طريقة لقياس ما ينص عليه مبدأ عدم اليقين تجريبياً.

لا يمكننا إثبات "عدم إمكانية" تجريبياً، فـ"عدم إمكانية" هو تعميم مستمد من التجربة (مع أنه في بعض الحالات، يكون استنتاجاً منطقياً، كما في الجملة السابقة). مبدأ عدم اليقين ليس حقيقة تجريبية بحتة، مستقاة مباشرة من التجربة؛ بل ينشأ ضمن سياق نظري معين، يُشكّل تفسيرنا للأحداث. هذا السياق، كغيره من السياقات عبر تاريخ العلم، قد يتغير مع نمو معارفنا. لا توجد نظرية علمية نهائية لا تقبل الجدل.

لاحظ جيدًا أنني لا أدافع شخصيًا عن أيٍّ من الموقفين هنا [14]، بل أقارن بينهما من منظور محايد، مع إيلاء كليهما حقًّا من التقدير. أي أنني أقيّم خطابهما كمنطقي، مستخدمًا خطابًا قائمًا على المنطق الخالص.

15. الأخلاق المعرفية

لا يقتصر المنطق على أساليب الاستدلال فحسب، بل يشمل أيضاً الأسلوب الفكري. فهو في المقام الأول تعليمٌ للأخلاق المعرفية : أي المواقف التي يجب أن يتبناها العقل للوصول إلى الحقيقة. وتشمل هذه المواقف، من بين أمور أخرى كثيرة، كبح جماح الذات، والانفتاح الفكري، والتوجه نحو الحقيقة.

---

[13] هذا أيضاً استدلال بالسلطة. ويمكن الرد عليه بالقول: قد يكون المرء فيزيائياً بارعاً وفيلسوفاً أقل براعة؛ فالتفوق في مجال واحد لا يضمن النجاح في جميع المجالات الأخرى. ومثل هذه المواقف تُذكّر بالسلطوية الدينية.

[14] ينبغي أن يكون حيادي واضحًا من خلال الموقف المنفتح الذي اتخذته فيما يتعلق بفكرة العفوية الطبيعية في كتاب "منطق السببية" (انظر على سبيل المثال الفصل 10.1 هناك).

يسعى الفلاسفة الحقيقيون بجدٍّ إلى الحقيقة. لديهم أسئلة صادقة ويحاولون الإجابة عنها بأمانة. يعترفون بوجود جوانب شك أو جهل لديهم. وهم منفتحون على التغيير، ويتطورون مع مرور الوقت.

يتظاهر الفلاسفة المزيفون بأنهم فلاسفة، لكنهم في الحقيقة ليسوا كذلك. فهم لا يكترثون بجوهر القضايا، بل يسعون إلى إبهار الجمهور بمعرفتهم السطحية وأسلوبهم البليغ. ينشرون أسماءً لامعةً طمعًا في نيل الشهرة. يتبعون التيارات الفكرية السائدة سعيًا وراء استحسان واسع، فيتظاهرون بالتقوى أو بالتمرد وفقًا لما يروق لسوق الأفكار الرائجة. ولجذب الانتباه والشهرة، قد يلتزمون بالتقاليد بحذافيرها أو يقولون كلامًا صادمًا.

يقولون أشياءً لا يفهمونها تمامًا؛ ويدّعون امتلاك معرفة يفتقرون إليها في الواقع. إنهم مدافعون عن المذاهب السائدة، لا باحثون؛ وعندما يبدو أنهم يقترحون مذهبًا جديدًا، فإنما يفعلون ذلك فقط من خلال معارضة الأفكار الراسخة بشكل تعسفي ليظهروا بمظهر المبتكرين.

بالنسبة للكثيرين، تُعدّ الفلسفة أداةً للارتقاء الاجتماعي أو السيطرة على الآخرين، لا بحثًا عن الحقيقة. قد يُقنع هؤلاء الكثيرين بنظريةٍ سخيفةٍ أو تافهة، مستغلين مكانتهم المرموقة في النظام التعليمي أو الإعلام أو أي دور اجتماعي آخر. لكن في الحقيقة، لم يُفلحوا إلا في تشويش عقول ضحاياهم وإضعافها.

عند الخوض في الفلسفة، من الحكمة التزام الهدوء والموضوعية، وتجنب المبالغة والانفعالات الشخصية قدر الإمكان. هذه مسألة أسلوب لا جوهر. ولكن إن لم يُمارس المرء ضبط النفس الكافي في هذا الخطاب، فمن السهل جدًا أن ينجرف في مبالغات مضللة. وقد يُؤدي اختيار اللغة الخاطئة إلى تحديد معتقداتنا، مما يدفعنا إلى التقريب والمبالغة.

هنا، أقصد أمثال نيتشه وكيركغارد (وغيرهم الكثير)، الذين يمزجون ردود أفعالهم العاطفية بإدراكاتهم الفلسفية بشكلٍ متقن . إنهم يبالغون في ردود أفعالهم الشخصية، ويكتبون بأسلوبٍ نرجسي. وهكذا، أمام إدراكه أن الإنسان وحيدٌ في الكون، بلا سندٍ ظاهر، ينغمس نيتشه في نوباتٍ مسرحية، مُضخِّمًا صدمته العميقة، ومُتقمِّصًا دور البطولة. كل هذا مجرد تهويل، مُصمَّمٌ لإضفاء شعورٍ

بالأهمية على ذاته؛ إنه أشبه ما يكون بالاستمناء. أما كيركغارد، فيقول: "نفس الشيء، لكن بشكلٍ مختلف": نهجٌ عاطفيٌّ مماثل، وإن كان ينطوي على شفقةٍ على الذات، ولكنه أكثر صدقًا.

كانت هذه ردود الفعل الشخصية، بطبيعة الحال، سمةً مميزةً للأزمنة والأماكن التي عاش فيها هؤلاء الفلاسفة. تبدو أساليبهم "غير عصرية" على الإطلاق، فقلما نجد من يتبنى مثل هذه النبرة اليوم. ربما أصبحنا أقلّ بهرجةً، ولكننا أيضاً أكثر حرصاً على تجنب الخلط بين أحكام الواقع (صحيح - خطأ) وأحكام القيمة (جيد - سيئ). الفلاسفة بشر، وقد يكونون عاطفيين إلى حد ما، ويعبّرون عن تقييماتهم الشخصية، ولكن لا ينبغي أن يكون هذا محور خطابهم.

16. الظواهرية

" الظاهراتية " إلى دراسة التجربة، بمعناها الأوسع، قبل التمييز بين التجارب "الحقيقية" والتجارب "الوهمية". وقد صاغ هذا المصطلح يوهان هاينريش لامبرت (ألماني، 1728-1777) في كتابه " الأورغانون الجديد " (1764)، واضعاً هذا التطبيق نصب عينيه.

إن عنوان كتاب جورج فيلهلم فريدريش هيغل (ألماني، 1770-1831) الصادر عام 1807، بعنوان "فينومينولوجيا الروح" ، سيكون مضللاً إذا اقتصرنا على حصر المصطلح في التجارب الحسية وما يقابلها من مفاهيم عقلية، مستبعدين بذلك الحدس. فالروح (أو الذات أو النفس) لا تمتلك صفات ظاهرية محسوسة، بل هي مدركة لذاتها حدسياً.

على الرغم من أن مصطلح "الظاهرة" في الوقت الحاضر يؤخذ عادة (وأنا أعتبره كذلك) للإشارة إلى التجارب ذات السمات مثل المناظر والأصوات وما إلى ذلك، سواء كانت محسوسة أو متخيلة، فإن معناه الأصلي في اليونانية ثم اللاتينية هو "المظهر"، وهو مصطلح أوسع يمكننا أن ندرج فيه التجارب الحدسية (كما فعل هيجل، وأنا أفعل ذلك أيضًا).

وبالتالي، ينبغي فهم مصطلح "الظواهرية" على أنه يشير إلى دراسة المظاهر، وليس فقط المظاهر الظاهرية.

الظاهراتية فرع من فروع الفلسفة يهدف إلى تجاوز الإشكالية التي يطرحها "الواقعية الساذجة". إن وجود هذه الإشكالية لا يعني بالضرورة عدم وجود حل لها. فالظاهراتية تُحيد هذه الإشكالية، مُبينةً أن الواقعية ليست بالضرورة ساذجة، ومُفسحةً المجال لنظريات فلسفية تُؤيد الواقعية، وهي نظريات أكثر دقةً وقدرةً على الوصول إلى الحقيقة.

بخصوص إشارتي الخاطفة إلى إدموند هوسرل (ألماني، ١٨٥٩-١٩٣٨) في كتابي "الظاهراتية" ، أودّ أن أوضح ما يلي: لم أكن أدّعي أنني مؤرخ. لم يكن صمتي مقصودًا بتجاهل أو التقليل من شأن عمل هذا الفيلسوف العظيم، الذي يتجلى فيه اتساع نطاقه وعمقه وذكاؤه ونضجه الفكري. أُقرّ بتأثري الكبير به (فكريًا ومصطلحيًا). لكن لديّ أيضًا مؤثرات أخرى (كالفلسفة الهندية)، وإسهاماتي الخاصة التي أودّ تقديمها.

كان هدفي من هذا العمل تلخيص قيمة وضرورة المنهج الظاهراتي في المعرفة بإيجاز وبأسلوب مبسط يسهل فهمه على أكبر عدد ممكن من الناس، وذلك لتسليط الضوء على معضلة الواقعية الساذجة الشائعة وتجاوزها. أعتقد أن خطاب هوسرل، ربما بسبب جذوره في المثالية الألمانية وأسلوبه الأكاديمي، يوحي بأن الظاهراتية بناء مفاهيمي وليست تجربة فطرية. لذا حاولت تجنب هذا الانطباع المضلل، وتزويد القراء بأداة عملية.

أما بالنسبة لاستخدام مصطلح "الظاهراتية" - فلا يمكن حصره في أعمال هوسرل، ولكن يمكن تطبيقه بشكل مشروع على أي دراسة للظاهرات في حد ذاتها (أي بصرف النظر عن وضعها كحقيقة أو وهم، أي قبل مناقشة وتحديد هذا الوضع الأنطولوجي والمعرفي).

تحدث أرسطو عن علم الوجود بوصفه وجوداً، والذي أطلق عليه اسم "الفلسفة الأولى"، وأطلق عليه خلفاؤه اسم "الميتافيزيقا" (نظراً لموقع هذا الكتاب التحريري بعد كتاب الفيزياء)، والذي أصبح يُعرف باسم "الأنطولوجيا". وقد

ظلت فكرة هذا العلم واسمه ذات قيمة عالمية، على الرغم من وجود العديد من الآراء عبر الزمن حول إمكانية وجوده ونطاقه ومحتواه.

بمرور الوقت، أدركت الفلسفة الغربية الصعوبات المنهجية لهذا التخصص المقترح. وعلى وجه الخصوص، لم يكن من السهل فصله عن نظرية المعرفة، أو "الإبستمولوجيا"، والمنطق. واستمرت المدارس المتضاربة في الظهور؛ ففي كل جيل، وبشكل أو بآخر، تنافست: المثاليون ضد الماديين، أو التجريبيون ضد العقلانيين، وهكذا.

نشأت فكرة مجال بحثي أكثر جوهرية، ألا وهو علم الظواهر، تدريجياً استجابةً لإدراك السبب الكامن وراء الصعوبات. وللتوفيق بين التوجهات الفلسفية التقليدية، التي احتوت جميعها بوضوح على قدر من الحقيقة، احتاجت الفلسفة إلى إعادة النظر في القضايا ببراءة متجددة، مع التمييز بشكل أوضح بين البيانات الخام المعطاة والمعلومات المُعالجة.

هذه "الفلسفة الأولى" الجديدة، أو علم الظاهر بوصفه ظاهرًا (كما يمكننا تسميتها أيضًا، اقتداءً بأرسطو)، جامدةً بالضرورة والأبدية بالشكل والمضمون اللذين حددهما هوسرل لها في البداية. فمصطلح "الظاهراتية" مصطلحٌ عامٌّ لجميع الفلاسفة، كونه مصطلحًا مفتوحًا ومحايدًا كمصطلحات "الفلسفة" و"نظرية المعرفة" و"الوجود" و"المنطق". لم يعد هذا المصطلح اسمًا لمدرسة فكرية (كالظاهراتية)، بل لفرعٍ من فروع الفلسفة.

17. المظهر والحقيقة والوهم

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

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

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

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

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

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

إن مفاهيم المظهر والحقيقة والوهم تتعلق في البداية بالتجارب؛ وبعد ذلك فقط، عن طريق القياس، يتم تطبيقها على التجريدات، أي المنتجات المفاهيمية للتجربة التي يتم التوصل إليها من خلال اعتبارات عقلانية، مثل المقارنة والتباين (أي التأكيد أو النفي، والقياس).

يُستخدم مصطلح "الحقيقة" عادةً للإشارة إلى البيانات التجريبية البحتة، أي المادة الخام للمعرفة، وفي هذه الحالة، يشير مصطلح "الخيال" إلى عناصر معرفية أخرى، أي تلك التي تتأثر بفرضيات تفسيرية. (لكن تجدر الإشارة إلى

أننا في الواقع العملي لا نلتزم دائمًا بهذه التعريفات الصارمة، وقد نستخدم المصطلحات بشكل أوسع أو أضيق).

تتطابق مفاهيم الحقيقة والزيف والشك في نطاقها مع مفاهيم الواقع والوهم والمظهر. يُطبَّق الثالوث الأخير على مضامين القضايا، بينما يتعلق الأول بالقضايا في حد ذاتها. على سبيل المثال، عند النظر إلى عبارة "الكلاب تنبح"، فإن حقيقة نباح الكلاب هي "واقع"، بينما القضية القائلة بأن الكلاب تنبح هي "حقيقة"؛ وينطبق الأمر نفسه على حالات أخرى.

بمجرد أن نفهم جميع هذه المفاهيم على أنها تدل على حالات معرفية ووجودية مختلفة ، يتضح سبب ضرورة تمييزها عن بعضها البعض. فهي جميعها تُستخدم كأدوات منطقية - لتوضيح الخطاب وتنظيمه، وتجنب الالتباسات والتناقضات.

لاحظ جيدًا أن الفينومينولوجيا ليست فلسفة شكية تنكر الواقع في كل الظواهر وتزعم أنها جميعًا أوهام. هذا الموقف (الذي وقع فيه الكثير من الفلاسفة عن غير قصد) متناقض منطقيًا، إذ يدّعي صحته بينما يرفض كل إمكانية للحقيقة. مفهوم الوهم يفقد معناه إذا نُفي الواقع؛ فبعض التصديق ضروري للشك. الشك دائمًا ما يستند إلى تناقض ظاهري أو ثغرة في المعرفة؛ أي أنه في حد ذاته عنصر من عناصر المعرفة.

18. الوجود والعدم

: ما هي العلاقة بين مفاهيم الوجود والعدم (أو الكينونة والعدم)، وتلك التي تم توضيحها للتو بشأن المظهر والحقيقة والوهم؟

في البداية، يمكن مقارنة مصطلح الوجود بمصطلح الواقع، أو بشكل أوسع بمصطلح المظهر (مع التسليم بوجود الأوهام، حتى وإن لم تكن مساوية لواقع الأشياء). إلا أنه عند التأمل، يظهر اختلاف جوهري عند أخذ عوامل مثل الزمان والمكان في الاعتبار.

نحتاج إلى القدرة على التعبير لفظيًا عن التغيرات في التجربة عبر الزمان والمكان والظروف الأخرى. إن المظهر، سواء كان حقيقيًا أم وهميًا، "يوجد" في

زمان ومكان ظهوره، ولكنه قد "لا يوجد" في وقت سابق أو لاحق، أو في مكان آخر. إن "وجود" المظاهر عابر، ومحلي، ومشروط، ونسبي.

ما يظهر اليوم قد يختفي غدًا، وإن كان قد يستمر (أو لا يستمر) في الظهور بشكل أقل وضوحًا، إما من خلال ذاكرة أحدهم عنه أو من خلال ظهور آثاره الخاصة. قد يظهر شيء ما هنا ضمن مجال رؤيتي، ولكنه غائب في أماكن أخرى. قد تراه أنت في بعض الظروف، ثم تلاحظ غيابه في ظروف أخرى.

لذا، نحتاج إلى التمييز بين طرق الظهور المختلفة. فبالنسبة للزمن: إما في الواقع، أو من خلال الذاكرة أو التوقع؛ أو بالنسبة للموقع المكاني. أو مرة أخرى، فيما يتعلق بالأسلوب: إما في الواقع، أو فقط من خلال الإمكانية (أي في بعض الظروف بخلاف الظروف السائدة حاليًا)، أو من خلال الضرورة (أي في جميع الظروف).

كما أن الزمان والمكان يثيران التمييز بين "الوجود" و"الحقيقة" (أو "الواقع")، بمعنى أنه عندما يتوقف شيء ما عن الوجود في وقت ومكان معينين، فإن حقيقة وجوده في الوقت والمكان السابقين لا تتأثر.

علاوة على ذلك، فإن المظاهر واضحة لشخص ما في مكان ما، فهي محتويات الوعي، وموضوعات الإدراك. ويتم تمييز مفهوم الوجود أيضًا بالرجوع إلى هذا، من خلال تصور أن ما قد يكون واضحًا لشخص ما، قد لا يكون كذلك لشخص آخر. علاوة على ذلك، نرغب في النهاية في الإقرار بأن شيئًا ما قد يكون موجودًا حتى دون أن يختبره أي شخص (مع أننا، بالطبع، عند تعريف مثل هذه الفئة، يجب أن نعترف، من أجل الاتساق، بأننا بذلك ندرك، ولو بشكل غامض وغير مباشر، الشيء المعني).

وهكذا نصل إلى إدراك أن مفهوم المظهر مفهوم ذاتي نسبياً، ينطوي على عاملين متميزين: من جهة، وجود شيء ما ذي مظاهر محددة، ومن جهة أخرى، إدراك شخص ما لهذا الشيء في زمان ومكان معينين . ويهدف مفهوم الوجود إلى فصل العامل الموضوعي عن عامل الوعي الضمني في مفهوم المظهر.

لذا، فإنّ مفهوم "الوجود" ضروريٌّ لإضفاء الطابع الموضوعي على "المظهر"، ولتمكيننا من تصوّر الموضوع بمعزلٍ عن وعي الذات به. نحتاج إلى القدرة

على تصوّر الأشياء التي تظهر لنا على أنها قد "تستمر" أحيانًا حتى عندما نتوقف عن إدراكها. علاوةً على ذلك، نحتاج إلى القدرة على التفكير في أشياء لم نختبرها شخصيًا بعد، بل وربما لن نختبرها أبدًا. بهذه الطريقة، نستطيع أن نتجاوز في تفكيرنا مجرد المظهر، ومن خلال التصوّر والاستدلال، نأمل في إدراك الوجود بمعناه الأوسع.

يُعدّ مفهوم الوجود ونفيه أداتين إضافيتين للمنطق، تُسهّلان الحوار العقلاني، وبدونهما لن نتمكن من التعبير ذهنياً عن العديد من الفروقات. وعليه، فإنّ قول "الوجود موجود" و"العدم غير موجود" ليس مجرد تكرار، بل هو إقرار بأنّ للكلمات التي نستخدمها نوايا مفيدة. تُشكّل هذه العبارات وسيلة أخرى للتعبير عن قوانين الفكر. لا يُمكن إنكار الوجود ولا يُمكن تأكيد العدم.

لا نميّز بين "الموجود" و"غير الموجود" بتصنيف الأشياء ذهنياً إلى نوعين، كالتفاح وأشياء أخرى غير التفاح. فالسياق المعرفي الذي ينطبق على معظم مفاهيمنا لا ينطبق على هذه المفاهيم الأساسية، ذات الطبيعة العملية الأوسع. الأمر هنا يتعلق بالتمييز لا بالتفريق.

بينما يحمل مفهوم "الوجود" مضمونًا تجريبيًا نهائيًا، فإن مفهوم "العدم" خالٍ منه، لأن الإنكار الواقعي لا يقوم على نفس العملية الذهنية التي يقوم عليها التأكيد. فنحن لا نختبر العدم أبدًا، بل نفشل *(في حالات معينة)* في اختبار الوجود. ولا يقوم مفهوم الوجود على التناقض مع مفهوم العدم، إذ أن الأول (بحكم التعريف) يرتبط بـ"كل الأشياء" والثاني بـ"العدم"، والعدم ليس نوعًا من أنواع الأشياء. فلا يوجد زمان أو مكان أو ظرف يحتوي على العدم. وكلمة "العدم" ليست سوى مستودع لجميع الكلمات والجمل التي وُصفت بأنها عديمة المعنى أو خاطئة.

مصطلحات مثل "الوجود" و"العدم" ليست فاعلاً أو فعلاً أو محمولاً عادياً؛ فهي أوسع وأعمق من أن تُعامل كغيرها من المصطلحات. أولئك الذين يبنون نظرية معرفية، أو أنطولوجيا، تستنتج أن "الوجود غير موجود" أو أن "العدم موجود" لم يفهموا منطق الاستدلال. عندما يتعارض النظرية مع الحقائق المرصودة، فإن النظرية (أو "الاستدلال" الذي أدى إليها) هي التي تُوضع موضع شك وتُرفض، لا الحقائق.

19. الفلسفة والدين

من المهم التمييز بين الدين (بما في ذلك الخطاب الفلسفي القائم على دين معين، لأغراض الدفاع أو الجدل) والفلسفة بحد ذاتها (التي لا تستند بشكل مباشر إلى مقدمات من تقليد ديني، على الرغم من أنها قد تناقش القضايا الدينية).

هذا مشتق من التمييز بين الإيمان والعقل، مع الأخذ في الاعتبار أن الإيمان قد يكون معقولاً (أي بدون دليل قاطع أو نفي قاطع) أو غير معقول (أي على الرغم من وجود نفي قاطع). لاحظ أن الإيمان المعقول يسبق بالضرورة وقوع الحقيقة - لأنه إذا كانت حقيقة ما ثابتة بلا شك، فلا حاجة للإيمان بها. أما الإيمان غير المعقول فهو مخالف للواقع.

> يرى بعض الفلاسفة أن الإيمان بالتأملات المجردة، تلك التي لا يمكن إثباتها أو دحضها من حيث المبدأ (كالإيمان بوجود الله أو بالكارما المطلقة)، أمر غير منطقي. لكني أعتبر هذا الأخير منطقياً، إذ من الممكن دائماً - وإن كان احتمالاً ضعيفاً - التوصل إلى دليل أو نفي في نهاية المطاف، أي أن "المبدأ" نفسه يصعب إثباته بشكل قاطع. علاوة على ذلك، ينطبق مفهوم التأمل المجرد حتى على بعض النظريات العلمية (على سبيل المثال، تفسير بور للشك الكمي على أنه عدم حتمية).

يقوم الدين على الإيمان، أي على قبول الأطروحات التي لا تستند إلى أسباب استقرائية واستنتاجية كافية، أو بدون أي سبب، أو حتى ضد العقل (أي على الرغم من وجود اختلاف خطير عن الاستنتاجات العلمية القائمة على الخبرة والمنطق الشائعين) - على أساس تصريحات من قبل سلطة روحية مفترضة، أو حتى لمجرد أن المرء يشعر بميل عاطفي لذلك.

أما الفلسفة، من ناحية أخرى، فتستند إلى الفهم الشخصي، وإلى اعتبارات تجريبية ومنطقية بحتة؛ على الرغم من أن بعض أو كثير من أطروحاتها قد تكون افتراضية إلى حد ما، أو حتى تخمينية، إلا أنها تظل محصورة بالمواقف

والنظريات العلمية - أي أنه يتم بذل جهد صادق لدمجها مع مجمل الخبرة والعقل.

إن الفرق بين الدين والفلسفة ليس واضحًا دائمًا، فلاحظ جيدًا. ليس الدين مناقضًا للعقل تمامًا، والفلسفة ليست خالية دائمًا من مجرد التخمين. يكمن الفرق في ما إذا كانت درجة التصديق، أو درجة الإيمان ، بالقضايا التخمينية تتناسب مع مدى الأدلة والبراهين الاستدلالية المتاحة أم لا. ففي حالة الإيمان المحض، يكون الاعتماد على قضية معينة غير متناسب مع وزنها العلمي؛ بينما في حالة الاقتناع العقلاني، يُبذل جهدٌ لمراعاة الوزن العلمي لما يُفترض - فالمرء مستعدٌ للاعتراف بأن الأمور "ربما" ليست كما يظن.

> يختلف الاثنان أيضًا في المضمون والغاية. فالأديان محاولات لمواجهة مشكلات محدودية الإنسان ومعاناته، من خلال تفسيرات وحلول خارقة للطبيعة في جوهرها. والغاية من الدين غاية سامية، ألا وهي الخلاص الفردي والجماعي. أما الفلسفات فتلجأ إلى التفسيرات والوسائل الطبيعية ، ساعيةً إلى فهم كيفية اكتساب المعرفة البشرية والتحقق من صحتها، وبالتالي (بالتعاون مع العلوم المتخصصة) تحديد السبل والوسائل لتحسين الإنسان تدريجيًا. ولا يزال هناك تقييم ضمني متضمن في المسعى الفلسفي، تجدر الإشارة إليه جيدًا؛ لكن الغاية أكثر تواضعًا.

إن التمييز بين هذين المفهومين لا يدل (ولا ينبغي أن يدل) على تحيز ضد الدين. فهو ليس أيديولوجية "علمانية"، بل مجرد أيديولوجية علمانية. ويبقى الدين (أو على الأقل تلك الأجزاء من الأديان التي لا تُعارض التجربة أو العقلانية بشكل قاطع) نشاطًا إنسانيًا مشروعًا ومحترمًا، وإنما يُعترف به كمجال فكري مختلف، شيء يجب تمييزه عن الفلسفة للحفاظ على منظور متوازن في المعرفة.

كان السبب وراء هذا التقسيم التاريخي الذي وضعه الفلاسفة هو حماية الفلسفة (والعلوم المتخصصة عمومًا) من التهميش والاقتصار على دور ثانوي، كـ"خادمة" للدين. كان من الضروري جعل الفلسفة مستقلة عن الدين لتمكين الفلاسفة من ممارسة النقد البنّاء، عند الحاجة، دون إجبار أنفسهم على الالتزام

بالصواب الديني أو المخاطرة بإثارة غضب السلطات الدينية ذات النفوذ السياسي.

كان علمنة الفلسفة تحديدًا هذا: ثورة ضدّ الاستنتاجات المسبقة التي تفرضها السلطات الدينية (أي الأشخاص الذين نصبوا أنفسهم جماعيًا حاملي لواء الحقيقة) باعتبارها "حقيقة" لا جدال فيها. من المهم فهم الأساس المنطقي وراء هذه الثورة، أي لماذا هي صحيحة وضرورية من الناحية المعرفية.

بإمكان أي شخص أن يقف ويدعي أنه قد حظي بنعمة الوحي الإلهي/الخلاص (أو الروح القدس) أو أنه قد حقق نوعاً من التنوير/التحرر البوذي أو الهندوسي.

لقد أدلى العديد من الأشخاص عبر التاريخ بتصريحات ميتافيزيقية مماثلة. بل ذهب بعضهم إلى حدّ ادعاء الألوهية أو حتى الانتماء إلى الإله. ولم يُدلِ آخرون بتصريحات صريحة، بل نُسبت إليهم هذه التصريحات من قِبل غيرهم. وقد أسّس بعض هؤلاء المُدّعين - ولا سيما موسى وعيسى ومحمد وبوذا - ديانات عالمية أثّرت بشكل كبير في حياة ملايين البشر وغيّرت مجرى التاريخ. أما مُدّعون آخرون - مثل الشامان المحلي أو فرعون مصر أو القس مون - فكان تأثيرهم أقل.

القاسم المشترك بين كل هذه الادعاءات هو تجربة روحية استثنائية، كالرؤيا النبوية أو بلوغ النيرفانا أو الموكشا (التنوير/التحرر). فالشخص الذي يدّعي هذه التجربة (أو يدّعيها غيره) يمتلك تجربة خاصة لا تتوفر بسهولة لعامة الناس، وبناءً عليها يصبح مرجعًا دينيًا، تُقبل مزاعمه حول الصواب والخطأ دون تمحيص من قبل أناس لم يمروا بتجربة مماثلة.

لطالما كان الدافع التأسيسي تجربة باطنية، يتم على أساسها تهميش الفلسفة والعلوم الظاهرية إلى حد ما، إن لم يكن قلبها رأسًا على عقب. ثم تنتقل سلطة المعلم المؤسس إلى تلاميذه الذين لا يدّعون بالضرورة مكانة مساوية لأنفسهم، ولكنهم ملتزمون بدراسة اكتشافات المؤسس الأصلية وتعليمها بإخلاص.

إن الدين نخبة في جوهره، حتى في الحالات التي تعتبر فيها تجربته الأساسية (من الوحي أو التنوير) مفتوحة من حيث المبدأ للجميع في نهاية المطاف، ولو فقط بسبب الصعوبة البالغة في الوصول إلى هذه التجربة.

في بعض الحالات، يُمكن للتلاميذ أن يأملوا في تكرار إنجازات معلمهم إذا بذلوا الجهد الكافي والمثابرة. وفي حالات أخرى، لا يُمكن لتلاميذ المعلم أن يأملوا في بلوغ مستوى معلمهم. ولكن في كلتا الحالتين، فهم حماة العقيدة المعنية، ومن ثم (بدرجات متفاوتة) يكتسبون "سلطة" مؤسسية على هذا الأساس، تفوق سلطة المؤمنين الباقين.

وبالتالي، لدينا أساساً فئتان من الناس، في هذا السياق.

a) أولئك الذين مروا (أو يدّعون) بالتجربة الدينية المعنية بشكل مباشر .

b) أولئك الذين يعتمدون، بشكل غير مباشر ، على ادعاء ما سبق على أساس الإيمان، سواء كان لديهم وضع مؤسسي للسلطات أم لا.

لا يُقصد بهذا التمييز التقليل من شأن أيٍّ من فئتي الأشخاص، بل هو تمييز ضروري لفهم اختلاف المنظور المعرفي في كل حالة.

من وجهة نظر المتلقي المباشر، أي الشخص الذي خاض التجربة الروحية المعنية بنفسه، فإن حديثه (على الأقل بالنسبة له) هو فلسفة بحتة، لا دين. من المفترض أنه غير مطالب بالإيمان، ولكن جميع المعلومات والأسس المنطقية تُقدم له جاهزة. مهمته بسيطة للغاية؛ مسؤوليته معدومة، ويقينه تام.

لكنّ المتلقي غير المباشر يواجه مهمةً صعبةً من الناحية المعرفية. عليه أن يقرر بنفسه ما إذا كان المعلم المباشر يُقدّم ادعاءً صحيحاً أم خاطئاً. عليه أن يقرر ما إذا كان سيثق به أم لا. عليه أن يقبل حجةً شخصيةً .

لا يُعدّ هذا الاعتراض حكماً على صدق المعلم. فبعض من يُدّعون أنهم معلمون هم بلا شك دجالون يكذبون على الآخرين ليسيطروا عليهم أو يستغلوهم؛ بعضهم يدرك بسخرية زيف ادعائهم، بينما يخدع آخرون أنفسهم وغيرهم. ولكن قد يكون بعض من يُدّعون أنهم معلمون صادقين، بل وربما اكتسبوا الخبرة التي يدّعونها وفهموها فهماً صحيحاً.

لكن من يستطيع الجزم؟ بالتأكيد ليس الشخص العادي، الذي (بحكم التعريف) لم يمر بهذه التجربة قط، وفي معظم الحالات لا يمكنه تكرارها، وبالتالي فهو غير

مؤهل للحكم. ومع ذلك، يُطلب منه أن يؤمن بها إيمانًا أعمى، وأحيانًا تحت وطأة التهديد بالهلاك الأبدي أو دوامة التناسخ المستمرة إن لم يمتثل.

كيف يُمكن للشخص العادي أن يعرف على وجه اليقين ما إذا كان شخص ما (معاصر - أو على الأرجح من ماضٍ بعيد، وربما يكون مجرد أسطورة) قد مرّ بتجربة روحانية معينة أم لا؟ إنها مهمة مستحيلة، لأن مثل هذه التجربة خاصة بطبيعتها !

حتى الآن، لا نمتلك وسائل علمية لاختراق وعي الآخرين. وحتى لو استطعنا ذلك، فسنظل بحاجة إلى تقييم أهمية التجربة المعنية. لن تكون هذه الأحكام مطلقة وخالية من الشك، بل ستكون بالضرورة استقرائية وقابلة للنقاش. وبالتالي، لا يمكن بناء "اليقين" الذي يتطلبه الإيمان بشكل عقلاني.

لا جدوى من الاستشهاد بالشهود. ففي بعض الأحيان، يؤكد شخصان أو أكثر صحة ادعاءات بعضهم البعض أو ادعاءات طرف ثالث. علاوة على ذلك، غالباً ما تختلف السلطات المزعومة وترفض ادعاءات الآخرين. ولكن من سيؤكد لنا نحن الأبرياء أن أيًا من هؤلاء الأشخاص مؤهل لتصديق أو دحض أي ادعاء؟

لذا، يُعدّ الإيمان قفزةً نحو المجهول. مع ذلك، غالبًا ما تكون هذه القفزة ضرورية، إذ لا تستطيع الفلسفة والعلم الإجابة عن جميع الأسئلة (لا سيما الأسئلة الأخلاقية) إجابةً قاطعة، وفي بعض الحالات نحتاج جميعًا إلى اتخاذ قرارات عاجلة. لذلك، يجب أن تعترف الفلسفة بالدين كخيار مشروع، وإن كان شخصيًا للغاية. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن العلمانية هي أيضًا نوع من الدين – فعل إيمان بعدم وجود حقيقة في أي دين آخر.

ملاحظة: يُصوَّر البوذية اليوم غالبًا على أنها "فلسفة وليست دينًا"، مما يوحي بأنها لا تعتمد على الإيمان. لكن هذا وصف مجحف بشكل واضح: فهناك العديد من جوانب الإيمان في البوذية. الإيمان بدورة التناسخ (سامسارا)، والإيمان بإمكانية الخروج منها (نيرفانا)، والإيمان بأن رجلًا واحدًا على الأقل قد بلغ حالة بوذا (سيدهارتا غوتاما)، والإيمان بالوسائل المحددة التي اقترحها (الطقوس الأخلاقية

والتأملية، ولا سيما عدم التعلق)، والإيمان بالعديد من القصص والنصوص ذات الصلة - كل هذه أعمال إيمان.

تتطلب هذه المعتقدات قدراً كبيراً من الإيمان، تماماً كالإيمان بوجود الله، ومعتقدات أخرى أكثر تحديداً (بدءاً من الإيمان بالتوراة، أو العهد الجديد المسيحي، أو القرآن الكريم) في الديانات التوحيدية. يجب على متبع البوذية أن يؤمن بصحة هدفه الروحي ومساره قبل أن يصبح بوذا (إن حدث ذلك). فالغاية والوسيلة لا تتضحان فلسفياً إلا بعد بلوغ الغاية من خلال الوسيلة. وهذا هو الحال نفسه في الديانات التوحيدية.

إذن، البوذية ليست فلسفة في المقام الأول، بل هي دين، والقول بخلاف ذلك يُعدّ تضليلاً. وينطبق الأمر نفسه على الهندوسية، التي تشترك مع البوذية في العديد من العقائد (إلى جانب بعض الميول التوحيدية، وإن لم تكن حصرية).

من المهم التحلي بالصفتين التاليتين: الانفتاح الذهني، مع التسليم ببعض مزاعم الأديان باعتبارها معقولة؛ والرزانة، مع الأخذ في الاعتبار أن بعضها غير مثبت. إن التعصب الديني ليس موقفًا فلسفيًا سليمًا، بل هو تحيز وعقيدة جامدة. أما الفيلسوف الحقيقي، فيبقى رزينًا، ولا يسمح لنفسه بالانجراف وراء العواطف.

ومع ذلك، يمكن الحكم على الادعاءات المتعالية وتصنيفها إلى حد ما. ويمكننا القول إن فرزها يقع ضمن اختصاص علم اللاهوت (وهو فرع من فروع الفلسفة).

بعض الادعاءات، كما سبق ذكره، تتعارض بشكل مباشر مع التجربة و/أو العقل؛ فإذا تعذر إيجاد أي توافق بينها، فعلى الفلسفة استبعادها. وبعضها الآخر ممكن منطقياً، لكن بشكل بعيد؛ لذا يُفضّل تأجيل النظر فيها. وأخيراً، هناك ادعاءات أخرى ممكنة جداً في سياق معرفتنا الحالي؛ ويمكن الاسترشاد بها كمصدر إلهام وحافز للبحث العلمي.

بشكل عام، من الأسهل استبعاد الادعاءات الكاذبة من إثبات صحة الادعاءات بشكل قاطع.

ينبغي دراسة كل ادعاء على حدة وتقييمه بشكل منفصل. فليس من المنطقي رفض مذهبٍ ما رفضًا قاطعًا لمجرد وجود خلل في بعض جوانبه (إلا إذا كانت هذه الجوانب جوهرية، لا يقوم عليها شيء آخر). وفي مثل هذا البحث، من المهم التمييز بين الاستدلال غير المنطقي والإثبات العكسي: فإثبات عدم صحة المقدمات لا يعني بالضرورة أن نتائجها خاطئة، إذ قد تكون قابلة للاستنتاج من مقدمات أخرى.

عند اختيارنا بين الأديان، نعتمد عادةً على التوصيات الأخلاقية وأنماط السلوك لمؤسسها وأتباعها (بالإضافة إلى التقاليد المتوارثة في عائلاتنا أو مجتمعاتنا، من منظور اجتماعي) كمؤشرات. فإذا التزم الدعاة بالنصيحة، فهذا يُعدّ ميزة. وإذا كانت النصيحة والممارسة حكيمة، نقية، فاضلة، لطيفة، ومحبة، وما إلى ذلك، فإننا نميل غريزيًا إلى الثقة بها. أما إذا لمسنا نفاقًا أو نزعة تدميرية، فإننا ننفر منها. (وبالطبع ، تبقى كل هذه الأدلة غير قاطعة: فهي تشير إلى شيء ما، لكنها لا تثبته).

لكن، مهما بلغ اقتناعنا الشخصي بتعاليم دينية، لا يمكن اعتبار خطابها فرضيةً جامدةً للفلسفة. قد يكون هذا صحيحًا بالنسبة للمتصوف المتعمق، لكنه غير صحيح بالنسبة لنا جميعًا. فالفلسفة منهجٌ آخر من مناهج البحث الإنساني، بأهداف ووسائل مختلفة. الروحانية والعقلانية ليستا بالضرورة متلازمتين، ولا متناقضتين بالضرورة. قد تختلطان بعض الشيء، لكنهما لا تختلطان تمامًا.

وبالتالي، إذا ادعى شخص ما تجربة صوفية، أو أشار إلى نصوص موثوقة تستند إلى مثل هذا الأساس، فقد يتم النظر في فلسفته بعناية والتعلم منها إلى حد ما، لكنها في النهاية غير ذات صلة بالفلسفة البحتة؛ أو بتعبير أدق، يمكن أن يصبح هذا الخطاب ذا صلة جزئيًا أو كليًا فقط بشرط أو بقدر ما يخضع للمعايير العلمانية للفلسفة العامة.

لا يمكن أن يشير هذا الأخير إلا إلى تجارب ورؤى يسهل تكرارها، أي أنها في متناول الجميع (باستثناء أقلية تعاني من تلف في الأعضاء)، شريطة أن يأخذوا في الاعتبار بيانات تجريبية محددة وأن يتبعوا مجموعة من الحجج الاستقرائية والاستنتاجية. ويهدف هذا إلى تطوير رؤية عالمية وفهم شاملين باستخدام لغة بسيطة.

لا شك، كما يرى البعض، أن الفلسفة المتقدمة (كالرياضيات أو الفيزياء المتقدمة) ليست في الواقع مفهومة لمعظم الناس العاديين! فكما أن التأمل أو غيره من الممارسات الدينية ليس بالأمر الهين، يتطلب تعلم المنطق وتطبيقه بعمق جهداً وذكاءً كبيرين. علاوة على ذلك، فإن المبتدئ في دراسة الفلسفة يكون متفائلاً (مفعماً بالإيمان بالنتائج النهائية) كالمتدين؛ وعلى امتداد كلا المجالين، تشجعه النجاحات الصغيرة على المثابرة.

لذا، قد يطرح المرء سؤالاً محرجاً: ما الفرق بين نخبوية الفلسفة ونخبوية الدين؟ في نهاية المطاف، ربما لا فرق، أو ربما فرق في الدرجة فقط! هذه الإجابة صحيحة على الأقل بالنسبة للدين العقلاني. أما في حالة الدين غير العقلاني، فلا ينبغي لنا أن نسمح لأنفسنا بالاعتقاد به - حتى كاحتمال بعيد - إلى أن يصبح عقلانياً بشكل واضح، أي إلى أن تُقلب تجاربنا الشخصية الفعلية نظرتنا الأساسية للواقع رأساً على عقب.

من غير الحكمة فصل العقل والحياة بشكل مفرط؛ ففي أقصى الحالات، قد يُصاب المرء بنوع من الانفصام. بل ينبغي السعي دائمًا إلى تحقيق انسجام بين العقلانية والروحانية. الإيمان بالمعتقدات الدينية ليس بالضرورة خيارًا بين أمرين؛ بل يمكن للمرء أن ينتقي ما يناسبه وفقًا لمنطق العقل. فالعقل ليس متعارضًا مع الإيمان من حيث المبدأ، بل يُقرّ بجوهره.

يتمثل التحدي الذي يواجه فلاسفة الدين المعاصرين، الساعين لإعادة إحياء فكرة الله و/أو الأفكار الدينية الأخرى في الفكر الحديث، في الاعتراف التام بالنتائج العلمية الحديثة وقبولها. فليس من المجدي محاولة إقناع معاصر مثقف بأن الادعاءات العلمية - المتعلقة بعمر الكون وحجمه، وتطور المادة، وعمر كوكبنا وتاريخه، وتطور الحياة النباتية والحيوانية عليه، ونشأة الجنس البشري - كلها خاطئة! إن مثل هذا الخطاب لا يمت بصلة إلى العقل الحديث، إن لم يكن عبثياً.

لا يزال هناك متسع، جنباً إلى جنب مع النظرة العلمية للعالم، للأفكار الدينية، ولكن يجب أن تتكيف هذه الأفكار استقرائياً للبقاء. وهذا ممكن دائماً من خلال استغلال (في حدود المعقول) الثغرات في السرد العلمي السائد، أياً كان في أي وقت. وبدلاً من التركيز على التناقضات، ينبغي للمفكرين البحث عن الإمكانيات

المفاهيمية للتوفيق بينها. ويبقى العلماء الحقيقيون منفتحين على الأفكار الجديدة أينما وُجدت ثغرات.

لا يجب أن تكون نظرية الخلق عقيدة ثابتة. فبدلاً من الإصرار على أن العالم خُلق في ستة أيام قبل حوالي ستة آلاف سنة، يمكن القول إن الله هو خالق المادة والطاقة الأولية للكون، وقوانين الطبيعة والتطور الكامنة فيه، وأنه هو من أطلق شرارة "الانفجار العظيم" قبل 13.7 مليار سنة.

علاوة على ذلك، في الفيزياء، يمكن اقتراح أن عدم اليقين الظاهر في ميكانيكا الكم ربما يكون في الواقع فرصة يستخدمها الله للتدخل يوميًا في تفاصيل العمليات الكونية. أو في علم الأحياء، يمكن اقتراح أن التحولات الأولى للمعادن إلى مواد حية، ثم إلى مواد متحركة (أينما ومتى حدثت) ربما كانت نتيجة لتدخل إلهي؛ وبدلًا من معارضة نظرية داروين، يمكن قبولها كجزء من خطة الله، والافتراض بأن الطفرات الجينية العفوية العرضية قد تكون معجزات.

3. حول الكلمات

1. المعنى

الكلمات إيماءات أو أصوات أو رسومات [15](سواء كانت مادية أو ذهنية) تحمل معنىً ما لشخص ما . لكن هذا المعنى ليس بالضرورة حقيقيًا، بل قد يكون متخيلًا. إن معنى الكلمة (أو دلالتها أو مرجعها أو "معناها") هو الاتجاه الذي توجه انتباهنا إليه (أي "قصدها"). إنه شيءٌ لا يُنطق به، يتجاوز الكلمة نفسها، وعلينا إدراكه وفهمه لنستوعب الكلمة.

الكلمات رموز نفعية، وظيفتها إثارة إدراك أو فكرة مفاهيمية، أو ذاكرة أو خيال، يختارها المتحدث لدى المستمع (أو يستخدم الإيماءات للمتفرج، أو الكاتب للقارئ). قد تحمل الكلمة نفسها معاني مختلفة لدى مختلف الأشخاص، إلا أن التواصل الجيد يعتمد على وجود قدر من التوافق في المعنى بينهم؛ وإلا، فسيحدث سوء فهم لا محالة.

تحمل العديد من الكلمات معنىً "موضوعيًا" إلى حدٍّ معقول، معنىً يبدو متطابقًا لدى كثير من المراقبين؛ وبهذا المعنى، فهي مطلقة. على سبيل المثال، عبارة "عيناها خضراوان" لا جدال فيها. لكن بعض الكلمات تتعلق كليًا أو جزئيًا بأحداث "ذاتية"، بحيث يكون معناها نسبيًا لوجهة نظر شخص واعٍ. وتعود هذه النسبية عادةً إلى قيام المُتلقي بتقييم ما. فعلى سبيل المثال، تخبرنا الصفات في عبارات مثل "إنها غريبة الأطوار" أو "إنها جميلة" عن المتحدث بقدر ما تخبرنا عن الشخص المذكور (أي "هي"). ويمكن جعل هذه الكلمات أكثر وضوحًا، ببساطة عن طريق زيادة الدقة اللفظية؛ مثلًا "إنها جميلة في نظره".

---

15 تشير "الإيماءات" إلى لغة الإشارة. والأصوات إلى الكلمة المنطوقة. والرسومات (الخربشات، والخطوط) إلى الكلمة المكتوبة، سواء كانت في شكل تصويري أو في كتابة رمزية بحتة.

على الرغم من أن الكلمة تشير في الغالب إلى تجربة أو تجارب معينة، إلا أن معناها يختلف اختلافًا كبيرًا من شخص لآخر، بل وحتى لدى الشخص نفسه عبر الزمن. فعلى سبيل المثال، إذا لم يرَ شخصٌ فيلًا على أرض الواقع، وإنما رأى صورةً له فقط، فإن كلمة "فيل" تعني له أقل مما تعنيه لمدرب الفيلة.

في الواقع، هناك أشياء لا نعرف عنها إلا القليل جدًا - ليس أكثر من اسمها ، وربما وصف تقريبي لتجارب أو أفكار الآخرين التي أدت إلى ظهور هذا الاسم (على سبيل المثال، معنى "التنوير" لشخص غير متنور، أو معنى "الثقب الأسود" لشخص غير متخصص في الفيزياء).

لذا، يختلف الأساس التجريبي للكلمة اختلافًا كبيرًا، بدءًا من التجربة الشخصية المباشرة وصولًا إلى التجربة غير المباشرة المنقولة، استنادًا إلى الأدلة الشفهية والأوصاف اللفظية والرسوم التوضيحية والتسجيلات المختلفة. ولا يدل استخدام كلمة ما على معرفة كاملة بمعناها المحتمل.

> تجدر الإشارة إلى أن الإحالة هنا لا تعني نظرية "التطابق" في المعنى، كتلك التي يقترحها الواقعية الساذجة. بل تقوم على فكرة اكتساب الكلمات للمعنى عن طريق النية، والنية فعل إرادي أو إرادة ذاتية من الذات المُدرِكة، تربط هذه الكلمة بذلك المظهر . وقد يكون المظهر مُدرَكًا أو مُتصوَّرًا، حقيقيًا أو وهميًا. باختصار، تُبرَّر الإحالة بالمنهج الظاهراتي.

تُنتج الكلمات أولاً عن طريق التحديد، أي الإشارة والتسمية - وهذا ما يُشير إليه التعبير "أرني وأخبرني" في اللغة العامية.

الإشارة الجسدية بمد إصبع السبابة في اتجاه معين، وفي بعض الحالات بلمس الشيء المعني؛ أو يمكن تحديد حدود الشيء بدقة أكبر، سواء من مسافة بعيدة أو قريبة جدًا. وفي مرحلة لاحقة من تطور المعرفة، غالبًا ما يتم استخدام ما يشبه الإشارة لفظيًا؛ وقد نفعل ذلك باستخدام كلمات مثل "هذا" أو "ذاك"، أو بوصف كيفية الوصول إلى شيء ما أو شكله.

ينبغي التأكيد على أن الإشارة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها إذا كانت إيجابية فقط، أي مجرد الإشارة والقول "هذا" - إلا عندما نقصد الإشارة إلى مجمل تجربتنا الحالية (اللحظة الراهنة). عادةً ما تتضمن الإشارة عنصرًا سلبيًا ضمنيًا، يستبعد

جزءًا من التجربة الحالية، ولا يترك إلا الجزء الذي نرغب في الإشارة إليه. قد نقول " هذا - لكن ليس ذلك ".

لا تقل أهمية الجملة المنفية عن الجملة المثبتة في توجيه أذهاننا نحو الشيء المقصود بدقة. لا يمكننا فهم الإشارة حقًا ما لم ندرك حدود استخدامها، أي ما ننوي استبعاده من الاعتبار. قد تشمل كلمة "هذا" وحدها الكثير، لذا نحتاج إلى النفي "ولكن ليس ذلك" لتحديد نطاقها.

من المهم إدراك أنه بينما يُعدّ الجانب الإيجابي للإشارة فعلاً تجريبياً بحتاً، فإن النفي الضمني هو في جزء منه فعل عقلاني . فكلمة "هذا" لا تتطلب سوى نظرة، بينما تتطلب عبارة "وليس ذاك" استبعاداً ذهنياً لبعض العناصر المرئية، أي تخيّل الجزء من العالم الذي يغطيه "هذا" موجوداً بمعزل (بشكل مجرد) عن الجزء من العالم الذي يغطيه "ذاك".

لعلّ هذا هو السبب في أن الأطفال (حتى عمر تسعة أشهر تقريبًا) ومعظم الحيوانات (إن لم يكن جميعها) تبدو عاجزة عن فهم إشارة الإصبع: فهي لا تشير إلى شيء ما فحسب، بل تشير أيضًا بعيدًا عن أشياء أخرى. ولا شك أن هناك تاريخًا تطوريًا طويلًا قبل أن يتمكن الجنس البشري من استيعابها.

وظهرت معجزة أخرى عندما تمكن أسلافنا من ربط كلمة ما بالشيء المشار إليه. وهذا هو فعل **التسمية** أو التعبير اللفظي (وضع الكلمات). الاسم اصطلاحي بقدر ما يتم اختيار الكلمة بشكل اعتباطي؛ لكن الشيء المقصود به - سواء كان حقيقيًا أو متخيلًا، موضوعيًا أو ذاتيًا - ليس مُخترعًا.

بمجرد صياغة بعض الكلمات الدالة، غالبًا ما يتقدم العلم بالقياس؛ فبدلًا من استخدام التشبيهات، يتم ذلك من خلال الاستيعاب الإبداعي عبر الاستعارة . على سبيل المثال، المجال العقلي تجريبي، على الأقل فيما يتعلق بالمشاهد والأصوات العقلية، والتي تشبه المشاهد والأصوات الجسدية. بمجرد تحديد هذا المجال، يجوز افتراض "المشاعر العقلية" قياسًا على تلك التي يشعر بها الجسد. مع ذلك، هنا يكون القياس استعاريًا، وليس قائمًا على التشبيه، لأن المشاعر العقلية ليست واضحة بشكل ملموس.

بعض الكلمات التي نستخدمها تم اختراعها بوعي من قبل فرد ما لوضع حد لأشياء معينة تم اكتشافها حديثًا؛ والبعض الآخر (الغالبية العظمى منها على الأرجح) نشأت بشكل غير واعٍ على مدار التاريخ، من خلال الأخذ والعطاء بين شخصين أو أكثر يحاولون تبادل المعلومات والتعليمات.

تعريف الكلمة على الخاصية المستخدمة فيه . تُعرَّف الكلمة بصفة (أو مجموعة صفات) ثابتة ومميزة للشيء (أو الأشياء) التي تشير إليها، وذلك تحديدًا لأننا (إذا افترضنا ذلك) نكون على يقين دائمًا وفي جميع الحالات من وجود هذه الصفة في الشيء (أو الأشياء) المعنية دون غيرها. قد توجد، بل توجد عادةً، العديد من الصفات الأخرى التي تفي بالغرض نفسه لتعريف الكلمة. علاوة على ذلك، لا نقصد بتعريفنا تجاهل أو استبعاد الصفات الأقل ثباتًا وانتشارًا للأشياء المعنية.

إن تعريف الكلمة ليس بالضرورة شيئًا لفظيًا، فهو ليس كلمات أخرى. التعريف اللفظي لا يعدو كونه وسيلة لتوجيه أذهاننا نحو الخاصية المقصودة؛ فالكلمات المستخدمة ليست سوى وسيلة لتحقيق هذه الغاية. لو كان التعريف لفظيًا فقط، لكانت المعرفة مجرد سحابة معلقة من حركات وهمهمات وأشكال لا معنى لها في نهاية المطاف.

إن استخدام الكلمات ليس دليلاً على الفهم. والدليل على ذلك هو تجربتنا أحيانًا في قراءة جملة مرارًا وتكرارًا (نردد الكلمات في أذهاننا) دون أن ندرك معناها (بسبب عدم انتباهنا - عدم تركيزنا على معناها، بالإضافة إلى شكلها وصوتها). إن الفلاسفة الذين يساوون بين الفكر والتفكير اللفظي يغفلون هذا الدليل.

من المهم إدراك أن التعريفات قد تتغير بمرور الوقت ، سواءً في نطاقها أو كليًا. إذا كان المصطلح مُعرَّفًا مسبقًا بناءً على تجربة أو استنتاج، فإن تعريفه يكون ثابتًا إلى حد كبير. لكن هذا النهج "الاستنتاجي" نسبيًا ليس سوى أحد أنماط التعريف. في حالة التعريف الاستقرائي الأكثر شيوعًا ، لا يكون معنى المصطلح ثابتًا، بل هو فرضية مبدئية في بحث مستمر. فنحن لا نعرف في البداية ما الذي يُحدد المراجع التي نفكر فيها، ولكننا نحاول تدريجيًا الإجابة على هذا السؤال بالتجربة والخطأ.

يميل بعض الفلاسفة إلى اعتبار التعريف اعتباطيًا وتقليديًا، لأنهم يرون أن جميع التعريفات هي تعريفات مسبقة ويتجاهلون التعريف الاستقرائي. علاوة على ذلك، يخلطون بين الكلمة والمفهوم، ويعتبرون أنه بما أن الكلمة المختارة للتعريف تُختار في البداية بحرية وقابلة للتغيير دائمًا، فإن علاقة المفهوم بمعناه تخضع للاختيار بنفس القدر.

ينبغي التمييز بين استخدام الكلمة بمعناها الحرفي أو بقصد معناها. فعلى سبيل المثال، قد يشير الفصل إلى معانٍ ضمنية، أو إلى اختيار صيغة للتعبير عن المعنى نفسه. الأول فصل اسمي، والثاني فصل لفظي. الأول يوحي بسؤال ("س أم ص؟")، بينما الثاني يؤكد المعنى بالتكرار ("س1 أو س2" تعني ببساطة "س، مهما كان اسمه").

لاحظ أن الكلمة نفسها قد تُستخدم للدلالة على معانٍ مختلفة (التجانس اللفظي، الغموض)؛ وعلى العكس، قد تُستخدم كلمات مختلفة للدلالة على نفس المعاني (الترادف، الغموض الدلالي). [16]وقد يحدث هذا داخل اللغة الواحدة، أو في لغات مختلفة.

2. الفروقات التقليدية

ما مدى أهمية وقيمة التمييز التقليدي بين الدلالة **والمعنى الضمني** ، أو بين **القصد والامتداد** ، للكلمات أو المفاهيم؟ هذه التوصيفات غامضة وملتبسة إلى حد ما، والمذاهب المتعلقة بها غير واضحة ومشكوك فيها. وهي تُستخدم بشكل شائع، ولكن بشكل متفاوت وغير دقيق.

يشير "المعنى الدال" للمصطلح عادةً إلى تعريفه، أي إلى الجانب المحدد للأشياء التي يشير إليها المصطلح؛ وذلك على عكس "المعنى الضمني" للمصطلح نفسه،

16 لاحظ أيضًا المصطلحات التالية: تُعتبر كلمتان "متجانستين صوتيًا" إذا كانتا تُنطقان بنفس الطريقة ولكنهما لا تُكتبان بنفس الطريقة (مثل red و read). وتُعتبر الكلمة "متعددة المعاني" إذا أُضيفت إليها معانٍ جديدة عرضية بالإضافة إلى معناها الأصلي (مثل اللون الأحمر) (مثل كلمة "أحمر" التي تُعني شيوعيًا، لأن الأحمر هو لون العلم الشيوعي).

والذي يشير إلى جميع الجوانب غير المحددة للأشياء المقصودة به [17]. وهكذا، تقسم هذه المفاهيم خصائص الشيء (أو فئة الأشياء) إلى مجموعتين: الجوهر (المعنى الدال) وغير الجوهري (الجوانب الضمنية). ومن البديهي أن بعض الأشياء تُفهم بدقة وحصرية بحيث يكون لها معنى دال فقط دون معنى ضمني.

لاحظ أن هذه المصطلحات نفسها تُفسَّر أحيانًا بشكل مختلف قليلًا، حيث يشير مصطلح "الدلالة" إلى مجمل المعنى، بينما يُفهم مصطلح "الإيحاء" على أنه يعني الجوهر بشكل أكثر تحديدًا. قد يكون هذا مُربكًا، لأن المعنى الأول لمصطلح "الدلالة" والمعنى الأخير لمصطلح "الإيحاء" متقاربان في المعنى - لذا كن حذرًا! علاوة على ذلك، في الحالات التي يكون فيها الشيء المُراد التفكير فيه بسيطًا للغاية، فإن الدلالة والإيحاء في معانيهما الأخيرة سيكونان متطابقين.

وبالمثل، عندما ننظر عادةً إلى "مغزى" مصطلح ما، فإننا نركز على السمات المشتركة للأشياء المشار إليها، وخاصةً على خاصيتها المميزة والمحددة؛ بينما عندما ننظر إلى "امتداده"، فإننا نوجه انتباهنا إلى تعدد الأشياء المشار إليها، المنتشرة في العالم وفي تجربتنا له. بعبارة أخرى، صُمم هذان المفهومان لتوجيه وعينا إلى جوانب مختلفة من الشيء نفسه: من جهة، ما الذي يجعل بعض الأشياء نوعًا من الأشياء، مقابل أمثلة ذلك النوع [18].

تجدر الإشارة إلى أنه لا ينبغي الخلط بين هذه المفاهيم وبين "شدة" و"مدى" الوعي (مع أنه يمكن القول، وإن لم يكن ذلك مقنعًا تمامًا، بأن الوعي الشديد أشدّ شدةً، والوعي الممتدّ أوسع مدىً). كذلك، تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "القصد" لا يتطابق مع "النية" لا في التهجئة ولا في المعنى، مع أنهما مرتبطان؛ فالأخيرة فعل يدل على فعل معرفي وإرادي يقوم به الفاعل: إن قصد كلمة ما أن تحمل معنىً معينًا هو ربط تلك الكلمة بذلك المعنى، بحيث يلفت أحدهما انتباهنا إلى الآخر.

---

17 في الاستخدام العامي، غالباً ما يُفهم مصطلح "الدلالة الضمنية" على أنه يشير إلى ارتباط الأفكار، أو على الأقل الارتباط اللفظي؛ وهذا ليس بالضبط ما يُقصد هنا.

18 ويمكننا أيضًا تطبيقها على شيء فردي، بقدر ما يكون الفرد في مجمله مجموع مظاهره الخاصة في المكان والزمان - بحيث يكون من الناحية الفنية مشابهًا جدًا للفئة.

وهكذا، يبدو أن الدلالة (بمعناها الأصلي) والقصد (بمعناه الأضيق) يمكن اعتبارهما متطابقين تقريبًا، ومرتبطين بجوهر الشيء أو تعريفه. مع ذلك، فإن الإيحاء (بمعناه الأصلي) والامتداد يختلفان في المعنى، فالأول يشمل الجوانب الأوسع للقصد، بينما يركز الثاني على الظواهر الكامنة وراء الشيء. ولهذا السبب، فإن التمييزين ليسا متطابقين تمامًا، وإن كانا يتداخلان إلى حد ما.

أحيانًا، كما ذُكر آنفًا، تبدو المؤهلات وكأنها تشير إلى مصطلح واحد. يُعتقد أن لكل مصطلح دلالة ومعنى ضمني، أو معنى وامتداد: تُعتبر هذه وجهات نظر مختلفة لنفس الشيء، وجوانب مختلفة للمعنى. على سبيل المثال، يمكن النظر إلى "البشر" بالرجوع إلى الخصائص التي تُكوّن كل فرد منهم، أو كمجموعة من الكيانات التي تمتلك هذه الخصائص.

أحيانًا، يبدو أن كل تمييز من هذه التمييزات يقصد أزواجًا مختلفة من المصطلحات، وإن كانت متقاربة في المعنى؛ أي أن أحد المصطلحات دلالي والآخر إيحائي، أو أحدهما مقصود والآخر امتدادي. ويتضح هذا من الأمثلة الشائعة، مثل التباين بين "الإنسانية" و"البشر" - فمن الواضح أنه على الرغم من ترابط دلالاتهما، فإن هذين المصطلحين ليسا متطابقين.

لاحظ على أي حال: هذه الفروق لا تنطبق فقط على "الكيانات" وخصائصها وحالاتها، ولكن على أي فئة من الأشياء - "الصفات" و"الأفعال" وما إلى ذلك. على سبيل المثال - الصفة "الأخضر" في حد ذاتها وحالاتها الخاصة هنا وهناك، أو الفعل "الرقص" وكل حدث متغير يمكن وصفه على هذا النحو، وما إلى ذلك.

لا ينبغي أن نأخذ قدرتنا على التمييز الفكري بين خاصية مميزة وخصائص أخرى مُلاحَظة، أو بين تعريف ما والأشياء التي تتسم بهذه الخاصية المميزة، على محمل الجد. يجب الاستمرار في مراعاة جميع جوانب وجود الشيء، وجميع محتويات فئة ما، بغض النظر عن أي تمييزات تُجرى. التمييز الفكري ليس فصلاً فعلياً.

بصفتي منطقيًا ممارسًا، وجدتُ هذه الفروقات المتعددة مُربكةً نسبيًا وقليلة الفائدة. أستخدم ثلاثةً من هذه المصطلحات أحيانًا، لكنني لا أتذكر أنني احتجتُ

يومًا إلى استخدام مفهوم "القصد" لتوضيح مسألة منطقية. غالبًا ما كان مفهوم "الامتداد" مفيدًا لي (كما هو الحال بالنسبة لمعظم المنطقيين الآخرين)، لكنه يتضمن ضمنيًا دلالة القصد [19]. يبدو لي (وللكثيرين غيري) من المصطنع جدًا التفكير في قصد مجموعة من الأشياء بمعزل عن امتدادها، أو العكس.

قد يُقترح استخدام مصطلح "المعنى" مقابل "المرجع" كمصطلح أكثر حداثة لهذا التمييز. ولكن في رأيي، فإن النية والمعنى والمرجع في المصطلح كلها في جوهرها شيء واحد. والفرق، في أحسن الأحوال، هو فرق في التركيز: فالنية تُركز على فعل نفسي كامن، والمعنى يدل على معادلة منطقية، والمرجع هو تذكير بالمكان الذي يجب توجيه الانتباه إليه.

فيما يتعلق بـ "الكيانات" - يبدو أن الاقتراح الأصلي هو أن العالم يتكون أساسًا من العديد من الأجسام المنفصلة (ذات المادة أو العقلية أو الروحية) في المكان والزمان، والتي يمكن اعتبار كل منها بمثابة مجموعة من الصفات أو الحالات أو السمات المختلفة، وأنها تخضع لمسار معين من الحركة والتغيير والعمل.

في أحد التفسيرات، تُعدّ إحدى هذه الخصائص جوهر الشيء الحقيقي، أي ما يمكن تحديده ومساواته بالكيان نفسه موضوعيًا، بينما تُعتبر جميع الخصائص الأخرى عرضية (وإن كانت ثابتة) أو متقلبة (لأنها متغيرة) بالنسبة إليه. في هذا التفسير المتطرف، يكون الكيان نفسه أو جوهره هو "الشيء في ذاته"، بينما كل ما يرتبط به مجرد ملحق له. هنا، يُتصور الجوهر من حيث المبدأ على أنه قادر على الوجود "بذاته"، "مستقلًا" عن الخصائص غير الجوهرية.

---

19 بفضل فكرة الامتداد، نُعرّف "الكمية" (الكل، هذا، بعض) ونُطوّر نظرية القياس المنطقي (مثل توزيع المصطلحات). كما أستخدم هذا المصطلح غالبًا للإشارة إلى نمط الامتداد. لكن تأمل في كيفية التفكير في الامتداد عمليًا: على سبيل المثال، عندما نفكر في "البشر" بالامتداد ، فإننا نتخيل ذهنيًا بعض الأشكال البشرية دون ملامح واضحة، وربما نشير ضمنيًا إلى بعض النماذج البشرية في ذاكرتنا أو التي نراها حاليًا. في المجمل، مجرد ظلال متخيلة وبعض الملامح في حالتين أو ثلاث من الحالات التي نتذكرها أو ندركها! ولاحظ: حتى في هذا الاستحضار البسيط، توجد جوانب قصدية.

يتمثل أحد التفسيرات الأقل حدة لهذا المبدأ في إمكانية اعتبار أي خاصية دائمة ومميزة وعالمية جوهرًا، أو اعتبار جميع هذه الخصائص مجتمعة جوهرًا. وينفي هذا الرأي إمكانية تصور وجود الجوهر بمعزل عن الخصائص الثابتة الأخرى، ولا يسمح إلا للخصائص العرضية بأن تكون غير ذات صلة بالجوهر أو خارجة عنه، بحجة أن الفصل بين الخصائص الثابتة والخصائص العرضية يجب أن يُثبت تجريبيًا حتى يكون لهذا التمييز معنى.

يرى آخرون أنه حتى الجوانب غير الأساسية لكيان ظاهري يجب اعتبارها جزءًا منه، حتى وإن كانت مؤقتة أو غير حصرية أو غير عامة. توجد كيانات ظاهرة، لكن هذا المفهوم يشير إلى الشيء برمته بكل تنوعاته، لا إلى أي طبقة فرعية مختارة. ويستنتج البعض من هذا الرأي أنه لا يوجد كيان على الإطلاق، بل مجرد ترابط متغيّر من الحالات والأحداث المُدرَكة التي نعزلها ذهنيًا بشكل اعتباطي ونطلق عليها هذا الاسم (أو اسمًا أكثر تحديدًا).

ثمة مسألة أخرى تبرز في هذا السياق، وهي مسألة "الصفات الكلية" - ما الذي تشترك فيه الصفات المشتركة تحديدًا، والذي يسمح لنا بتسمية شيئين باسم واحد؟ لقد ناقشت هذه المسألة باستفاضة في كتابات أخرى - على سبيل المثال، أشرت إلى تناقض أصحاب المذهب الاسمي، الذين لا يوضحون على أي أساس يشيرون بحرية إلى "اسم واحد" بينما يمنعون الآخرين من الإشارة إلى "شيء واحد" مسمى.

في رأيي، يُعدّ مفهوم الكيان مشروعًا طالما يبدو أن هناك كيانات موجودة بالفعل على المستوى التجريبي. فمجرد الحقيقة الظاهراتية المتمثلة في وجود كيانات ظاهرة - أي أننا لا ندرك مجرد سلسلة من الظواهر المنفصلة ونربطها ببعضها بشكل اعتباطي، بل ندرك الظواهر على أنها تتمتع باستمرارية معينة على الرغم من التقلبات الملحوظة - تكفي لتبرير مفهوم أولي للكيان.

يبقى رفض المفهوم فلسفيًا ممكنًا منطقيًا بعد ذلك، لكن يتطلب ذلك تقديم حجج دامغة. لا أعرف أي دليل تجريبي أو تناقض منطقي قادر على إحداث

هذا الرفض، لذا ما زلتُ متمسكًا بالمفهوم. يقع عبء الإثبات (أو بالأحرى دحض الفرضية) على عاتق المتشككين، لأن المفهوم كان قائمًا على المظهر.

مع ذلك، ربما أكون قد تخليت بالفعل عن هذا الموقف الدفاعي وانضممت إلى المعارضة، عندما جادلت في كتابي "الظاهراتية" بأن جميع الحدود بين الأشياء هي مجرد بنى مصطنعة [20]. لذا فلنحافظ على انفتاح عقولنا!

في ضوء هذه القضايا الفلسفية الأساسية (وهي قضايا معرفية ووجودية، فضلاً عن كونها منطقية)، ينبغي الخوض في التمييز المقترح بين قصد وامتداد المصطلح بحذر شديد وبشكل نقدي.

فيما يتعلق بالصفتين "الدلالي" و"الإيحائي"، أرى أن أفضل تبرير لهما هو تطبيقهما، على التوالي، على المنهجين الاستنباطي والاستقرائي في التعريف . ففي الحالة الأولى، نركز على خاصية معروفة مسبقًا (مُثبتة أو مُتخيلة) كتعريف ثابت، ونتساءل عن الحالات (الجديدة أو المحددة) التي ينطبق عليها؛ بينما في الحالة الثانية، نجري بحثًا متكررًا ونُعدّل تعريفنا للصفة المشتركة المميزة لمجموعة من الأشياء (تبدو متشابهة إلى حد ما في البداية، ونحاول تدريجيًا تحديد السبب الدقيق لذلك).

وهكذا، يؤدي المصطلح وظيفته الدلالية عندما نأخذ تعريفه كمعطى ونستخدمه لتحديد الحالات التي ينطبق عليها؛ بينما يؤدي المصطلح وظيفته الإيحائية عندما يكون تعريفه مفتوحًا ومتغيرًا، ونسترشد في الغالب بإدراكنا الضمني (أو حتى شعورنا الغامض) بأن الأشياء التي أطلقنا عليها هذا الاسم تشترك في سمة مميزة ما علينا سوى اكتشافها (وبالتالي تبرير بحثنا الأولي). وتبقى هذه المناهج مرنة وقابلة للتبادل. ففي بعض الأحيان، قد نبدأ بأحدها، ثم ننتقل إلى الآخر لاحقًا، حسب الحاجة.

---

20 انظر الفصل الرابع، القسمين 4 و 5.

3. المنطق واللغويات

المنطق واللغويات إلى حد ما، لكنهما ليسا متطابقين تمامًا ولا تربطهما علاقة جنس ونوع. فهما مجالان مختلفان اختلافًا كبيرًا، رغم وجود اهتمامات مشتركة بينهما. يدرس علم اللغويات العبارات ككلمات وجمل ونصوص، مع اهتمام ضئيل بمعانيها الكامنة، مقارنةً بالمنطق الذي يدرسها كمفاهيم وقضايا وحجج، محملة بمعانٍ عميقة.

تُعدّ بعض خصائص الكلمات ذات أهمية لكلا المجالين، وإن كان ذلك من منظورين مختلفين بعض الشيء. فعلى سبيل المثال، لاحظ علماء اللغة أن الكلمات قد تختلف في شكلها تبعًا لموقعها في الجملة. ففي جملة "أنا لا أحب ما يفعله هذا بي"، على سبيل المثال، يشير الضميران "أنا" و"لي" (أو "هو/له"، "هم/لهم"، إلخ) إلى الشخص نفسه، لكن الأول يتعلق به في موقع الفاعل، بينما يتعلق الثاني به في موقع المفعول به. بالنسبة لعلماء اللغة، تتمحور هذه الملاحظة أساسًا حول استخدام الضمائر (صرف الكلمات) وبنية الجملة (قواعد النحو) [21].

قد يشيرون إلى أن بعض الكلمات تختلف لأنها، رغم إشارتها إلى الشيء نفسه، تشير إليه من موقع نسبي مختلف . لكن هذا التعليق لا يقتصر على اللغة فحسب؛ فمن الواضح أن له دلالات ضمنية، أي أنه يشير إلى حد ما إلى المعنى الكامن وراء بعض الكلمات. سيؤكد المنطقي على هذا الجانب، ويخلص إلى أنه قد يكون لنا مبرر لاستخدام اسم مختلف للشيء نفسه، إذا أردنا الإشارة إلى اختلاف في منظورنا تجاهه في سياق معين. في مثل هذه الحالات، يكون استخدام كلمة "تغيير" مفيدًا من الناحية الفنية، كوسيلة مساعدة على تنظيم الأفكار وتوضيحها.

إنّ الصياغة والترتيب المقبولين للكلمات في جملة ما، في لغة معينة، أمرٌ مُسلّم به في علم اللغة. قد يُسمح ببعض الاختلافات في الصياغة والترتيب داخل تلك اللغة، أو قد تحدث بمرور الوقت، أو عند مقارنة لغة بأخرى؛ ولكن خارج نطاق إعادة الصياغة المسموح به، تُعتبر بعض الجمل غير مقبولة نحويًا. لا يُمكنني،

---

21 في قواعد اللغة الفرنسية، يتمثل ذلك في التمييز بين حالتي الرفع والنصب.

باللغة الإنجليزية، أن أكتب: "بعض الجمل غير المقبولة نحويًا"، حتى لو فهمتني![22]

لغاتنا الطبيعية، بالمناسبة، تعاني من العديد من النواقص. ففي اللغة الإنجليزية، على سبيل المثال، نفتقر إلى جنس "مشترك" (أو "محايد")، أي جنس يمكننا استخدامه للإشارة إلى كل من المذكر والمؤنث على حد سواء. هذا الأمر يُجبرنا (في هذا العصر الذي يُخاطب فيه الخطاب النساء كما يُخاطب الرجال) على استخدام ضمائر غير دقيقة مثل "هو/هي/هن"، "واحد/واحدة"، "نحن"، "هو/هي/هن"، أو "هم/هن". مثال آخر هو عندما تُصبح الضمائر مُربكة عند الحديث عن فاعلين أو أكثر باستخدام الضمير نفسه؛ كما في جملة "بعد أن قاتلوهم وأصبحوا زرقًا في وجوههم" - فليس من الواضح إلى من يُشير الضمير "هم/هن" الأخير، هل هم الذين قاتلوا أم الذين قُوبل بهم القتال.

هناك جوانب في اللغة، تنشأ من الترتيب التسلسلي للكلمات في الجمل، لا ترتبط مباشرةً بالمنطق. وخلافًا لما يظنه الكثيرون، لا يُعنى المنطق كثيرًا بهذه المسائل، شريطة أن يكون القصد واضحًا إلى حد معقول. فعلى سبيل المثال، لا يهم المنطق ترتيب وضعنا للفاعل والرابط والمسند في القضية، سواءً بهذا الترتيب أو بأي ترتيب آخر نرغب فيه [23]. بل إن المنطق لا يشترط حتى أن نعبر عن القضية بالكلمات، إذ يكفي أن نقصد ضمنيًا معنىً ما في فكرنا، لكي يُقيّم المنطق هذا المعنى الكامن.

مع ذلك، يُقصد بالتسلسل اللفظي عادةً نقل معلومات ذات صلة منطقية. لذا، يمكن إعادة ترتيب الصيغة التصنيفية "S is P" كيفما نشاء دون التأثير على معناها؛ ولكن في اللغة الإنجليزية، لدينا اصطلاحٌ يقضي بأن يكون المصطلح الذي يسبق

---

22 نعوم تشومسكي (أمريكي، مواليد 1928)، مؤسس "النحو التوليدي" الحديث، يميز بين "البنية العميقة"، التي تتألف من الحقائق والقواعد المشتركة بين جميع اللغات، و"البنية السطحية"، التي تشير إلى قواعد لغات محددة. وبالمناسبة، أرى أن البنية النحوية العميقة هي بناء لاحق يستخدمه النحوي لتلخيص السمات الموجودة في جميع اللغات. يختلف النحو العميق عن المنطق في جوهره، فالأول لفظي أساسًا بينما قد يكون الثاني ما قبل لفظي. لكنهما يتفقان في اهتمامهما المشترك بما يكمن وراء اللغة الفعلية.

23 هذا المثال من الموضوع والرابطة والمسند، بالمناسبة، يُقدم غالبًا كاعتراض على المنطق الصوري - لكن هؤلاء النقاد لا يُظهرون سوى سوء فهمهم الخاص، وخلطهم بين المنطق في حد ذاته والكلمات التي يمكننا من خلالها نقله.

فعل الربط "is" هو الفاعل، والذي يليه هو المسند. وبالمثل، في عبارة "X comes Y"، يُقصد تسلسل زمني من X إلى Y، وفي عبارة "if P, then Q" تسلسل منطقي من P إلى Q. تُمكّننا هذه الاصطلاحات الضمنية من تجنّب الشروحات المطوّلة حول ترتيب العناصر. فهي تُسهم في نقل أكبر قدر من المعلومات بأقل عدد من الكلمات.

مثال آخر مثير للاهتمام (مقارنةً بالآخرين): تأتي الصفة عادةً بعد الاسم في بعض اللغات (مثل الفرنسية، le chien noir)، بينما في لغات أخرى تأتي قبله (مثل the black dog). قد يتساءل المنطق: أيّهما أكثر منطقية؟ يبدو الترتيب الفرنسي أكثر عقلانية، لأن المرء يفكر في الكيان (كلب) قبل التفكير في صفته (أسود). ربما يعكس الترتيب الإنجليزي موقفًا تجريبيًا أكثر: إذ يرى المرء تفاصيل الكيان (سواده) قبل إدراكه ككليته (كلب). في المحادثة، يضعك الفرنسيون في الصورة العامة أولًا ثم يقدمون لك التفاصيل، بينما يتطلب منك الإنجليز التمسك بالتفاصيل قبل أن تعرف معناها![24]

يمكن القول إن اللغات المختلفة تتشابه في جوانب عديدة لوجود عناصر مشتركة بينها، لكنها تختلف في جوانب أخرى كثيرة لاختلاف طرق تعاملها مع الجوانب التسلسلية للخطاب اللفظي. فالعناصر المشتركة تحدّ بطبيعتها من التباين، بينما تُعدّ مسائل مثل ترتيب الكلمات عرضية نسبياً، بحيث يكون التعامل معها اختيارياً وتقليدياً.

يمكن إجراء مقارنات مماثلة في جميع مجالات اللغويات. قد تبدو خصائص كل لغة مقارنة باللغات الأخرى، عند التفكير فيها، منطقية أو طبيعية إلى حد ما.

يهتم علم المنطق، بطبيعة الحال، بالحقائق النفسية والمادية الكامنة. إن كيفية صياغة الأفكار بالكلمات وفقًا للغة وقواعدها موضوع دراسة شيق، وقد أحرز بعض اللغويين تقدمًا ملحوظًا فيه. فعلى سبيل المثال، أشاروا إلى أن التعبير اللفظي يتطلب مقارنة الوضع الراهن بأوضاع مماثلة في الماضي، بحيث تتوافق

---

24 ومن المثير للاهتمام أن مؤرخي الفلسفة عادة ما يصنفون الفلسفة الفرنسية على أنها أكثر عقلانية، والفلسفة الإنجليزية على أنها أكثر تجريبية.

اللغة المستخدمة مع الممارسات المقبولة، حتى مع ضرورة التكيف الإبداعي مع التغيرات الجديدة.

تتولد الأفكار في أذهاننا تدريجيًا، ثم تُعبّر عنها لفظيًا بشكل متسلسل، كلمةً تلو الأخرى، كما تُعبّر عنها بالإيماءات أو الكلام أو الكتابة بالتسلسل أيضًا. وهكذا، يتشكل الخطاب حتمًا كسلسلة من الأحداث المعرفية واللفظية. ولذلك، فمع أنه لا يُشترط اعتبار أي فكرة أو ترتيب كلمات أكثر طبيعية أو منطقية من غيره، إلا أنه لا بد من الإقرار بوجود نوع من الترتيب. ومن ثم، من المفيد اعتماد قواعد لغوية، كما نفعل بالفعل، لتوحيد خطابنا وتسهيله.

قد يُقرّ المنطق أيضًا بأنه بمجرد أن تتبنى مجموعة سكانية مثل هذا العرف اللغوي، فإنه قد يؤثر إلى حد ما على "طرق تفكيرها". فاللغات المختلفة تُرسّخ عادات فكرية مختلفة. بل قد يكون العكس صحيحًا تاريخيًا في بعض الحالات؛ أي أن عادات فكرية معينة ترسخت في المراحل المبكرة للغة [25](نتيجة لذلك، يستمر أسلاف المجموعة في التأثير على أحفادهم).

توجد جوانب أخرى قد تتشابه فيها المصالح بين المنطق واللغويات أو تختلف. فبعض الجوانب الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية للغة قد لا تكون ذات صلة كبيرة بالمنطق. على سبيل المثال، قد يثير علم البلاغة اهتمام اللغويين من وجهة نظر جمالية أو كوسيلة فعالة للوصول إلى السلطة السياسية، بينما يركز المنطقي حصراً على صحة أو خطأ الحجة المطروحة. أما الشعر، فلا يحظى باهتمام كبير من المنطق، إلا كونه حاضنة لنمو أشكال لغوية جديدة.

بالنسبة للمنطقي، تُعدّ اللغة في المقام الأول أداةً للتفكير الفردي، تُسهّل اكتساب المعرفة وتخزينها، وتأتي في المرتبة الثانية كأداة للتواصل الاجتماعي والتفاعل. من حيث المبدأ، يستطيع الإنسان، بل ويرغب، في ابتكار لغةٍ للتفكير بها، إذا ما توفر له الوقت الكافي (والعبقرية والدافع). أما في الواقع، وكما أظهرت بعض "التجارب" الشهيرة التي أُجريت بمعزل عن الآخرين، فلا أحد يملك الوقت

---

25 لماذا تتضمن بعض اللغات "تصريفًا" أكثر من غيرها؟ قد لا تعكس الاختلافات خصائص "عرقية" أو تركيبًا جينيًا، ولكن ربما يكون الأمر مجرد صدفة أن تتخذ فكرة أولية شكلًا معينًا بدلاً من شكل آخر، ثم يتم تقليدها مرارًا وتكرارًا.

الهائل المطلوب (ناهيك عن القدرة الذهنية والظروف المناسبة). تاريخيًا، نشأت اللغة تدريجيًا وبشكلٍ[26] متنوع، كإنجازٍ جماعي للبشرية.

في الواقع، لم تكن ذكاءات البشر (قدرتنا البيولوجية على التفكير المفاهيمي والعقلاني) موجودة قبل اللغة الجاهزة، بل تطورت ونمت بالتوازي معها. فالفكر البشري واللغة - والأعضاء الجسدية الكامنة وراءها - تنمو معًا، وتتغذى على بعضها البعض. كل تقدم طفيف في أحدهما يتطلب أو يُولّد تقدمًا في الآخر. والنتائج تراكمية، مبنية على ما تم اكتسابه سابقًا. ولكن على أي حال، لا بد أن تحدث هذه التطورات الصغيرة لدى بعض الأفراد أولًا، قبل أن تصبح مكتسبًا جماعيًا.

4. الحوار

لغوي ماركسي روسي من أوائل القرن العشرين (نسيت اسمه) أن كل مونولوج هو حوار، وأنا أتفق معه إلى حد ما. فالمونولوج غالبًا ما يكون حوارًا افتراضيًا، ولو كان مع الذات فقط، أو مع شخص آخر متخيل[27] (كقارئ مستقبلي لكتبه). ومع ذلك، يختلف الحوار عن المونولوج في أن كل وحدة من وحدات المونولوج، ضمن الحوار الحقيقي، تُصاغ تباعًا بطريقة ما (قد تكون ذات صلة أو لا) للرد على ملاحظات المتلقي السابقة، بهدف إحداث تغيير فعلي في معتقدات الآخر أو مواقفه أو سلوكه.

في **الحوارات** بين شخصين (أو أكثر)، يمكن تبادل المعلومات والأفكار بينهما - في اتجاه واحد أو ذهابًا وإيابًا - شريطة وجود أرضية مشتركة بينهما. يحتاج كل منهما إلى تجارب مشتركة سابقة أو حالية (أو مستقبلية)، مما يُتيح لكلماتهما أن تحمل دلالات متفق عليها. هذه التجارب - بالإضافة إلى تجارب أخرى يمتلكها

---

[26] مع ذلك، يشير بعض اللغويين إلى أن اللغات المبكرة لم تكن بالبساطة التي توقعوها. ربما حدثت، إذن، قفزات نوعية في عملية التطور اللغوي.

[27] بل قد نتخيل في بعض الحالات ردود فعل محددة من الشخص الذي نتخيله كمستجيب.

كل منهما على حدة - تُغذي أذهانهما بقواعد بيانات. قد يكونان قد ناقشا قواعد بياناتهما ونسقاها إلى حد ما، لكن ليس بشكل كامل.

كلٌّ منهم، في قرارة نفسه، قد فكّر ملياً في بعضٍ من تلك البيانات واستوعبها. لكن من المحتمل أنهم لم يفعلوا ذلك بالطريقة نفسها أو بالقدر نفسه. فقواعد معارفهم ليست متطابقة، والجهد والعمليات التي بذلوها في استيعابها لا بدّ أن تختلف. مسارات حياتهم، وحواسهم وعقولهم، وقدراتهم الفكرية ومهاراتهم المنطقية، وشخصياتهم، كلها مختلفة بطبيعة الحال. لذا نقول إن لديهم سياقات مختلفة.

أثناء حديثهما، ستستحضر أذهانهما ذكريات مشتركة، من إدراكات أو معلومات مفاهيمية أو استنتاجات منطقية. وهذا كله بالطبع ما يجعل التفاهم بينهما ممكناً.

لكن لتصوير الحوار بين الأشخاص بدقة، من المهم بنفس القدر تسليط الضوء على سوء الفهم الذي قد يحدث! يمكن نقل المعلومات والمنطق بشكل صحيح إلى حد ما، ولكن من المرجح أن تحدث دائمًا حالات فشل في النقل. وبالطبع، يمكن أن تؤثر هذه الحالات (الفجوات والأخطاء) بنفس القدر على التفاعل الناتج بين الأشخاص المعنيين.

كلٌّ منا يرى ويسمع ما هو مستعدٌّ لرؤيته وسماعه، بدرجات متفاوتة. نستقبل ما نرغب فيه، ونتجاهل أو نستبعد الباقي. نعيد صياغة الرسائل التي نتلقاها، ضمنيًا أو صراحةً، لنُدمجها ضمن إطارنا المعرفي الخاص. وتلعب الأحكام القيمية دورًا، سواءً في شكل أيديولوجية مُهيكلة أو في موجات غامضة من اللاوعي، مُحوّلةً الخطاب المُتلقّى إلى خطابٍ آخر نوعًا ما.

يتطلب نقل المعرفة تواصلاً فعالاً. يجب أن يكون المتحدث أو الكاتب بارعاً في صياغة ما يقصده بوضوح ودقة وإيجاز. غالباً ما يُقحم الناس تفاصيل غير ذات صلة تُشتت الانتباه عن رسالتهم الرئيسية؛ فهم يُزيّنون خطابهم لأسباب نفسية أو اجتماعية، أي في محاولة لإيصال رسالة إضافية لا صلة لها بالموضوع.

من جهة أخرى، فإن التفسير الذي يقدمه المدقق أو القارئ لا يتطابق بالضرورة مع الرسالة المقصودة، لأنه قد لا يكون متقبلاً أو مركزاً أو ملماً أو ماهراً منطقياً بالقدر المطلوب.

5. أقطاب الازدواجية

فيما يتعلق بالمبدأ الذي دافع عنه العديد من الفلاسفة، وخاصة الشرقيين، وهو أن قطبي الازدواجية (على سبيل المثال، الجيد والسيئ، والنور والظلام، وما إلى ذلك) تنشأ معًا - بعض التعليقات تستحق الإدلاء بها.

يسعى الفلاسفة الشرقيون إلى نمط وعي لا يقوم على التصنيف، أي الوعي الذي يسبق التمييز؛ ولهذا السبب، تُعدّ الثنائيات عقبات في نظرهم. إلا أن هذا الوعي الأحادي نادرًا ما يُتحقق، إن لم يكن مستحيلاً.

سأجيب من منظور وجودي: بما أننا نستطيع تصور وحدة الوجود، فبإمكاننا أيضاً تصور كونٍ فيه الخير فقط أو النور فقط ، وهكذا؛ أي أن عالماً بقطبية واحدة من هذه الثنائيات ممكن منطقياً. بالطبع، لن تكون هذه وحدة وجود صارمة إلا إذا كانت هذه الصفة هي الوحيدة تماماً ولم توجد أي صفة أخرى في العالم (أي ليس فقط عدم وجود القطبية الأخرى لتلك الصفة). وبالطبع أيضاً، نحن - الذين نتصور ذلك العالم الآن - لن نكون متميزين فيه، لأنه حينها سيكون فيه شيئان فقط: الموضوع والذات.

لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من العزلة الوجودية لا ينطبق على أي صفة. فالمفاهيم السلبية مثل "النقص" لا يمكن أن توجد بمعزل عن غيرها [28]؛ أي أن عالماً ناقصاً بالكامل أمرٌ لا يُتصور، إذ لا بد أن يبقى جزء منه كاملاً لكي يوجد أصلاً. ومع ذلك، قد يتعلق هذا الأمر بالملاحظة التالية.

من وجهة نظر معرفية ونفسية (وليست وجودية)، ثمة بعض الحقيقة في هذا الاعتقاد الشرقي. أي أن فكرة الخير أو النور لا يمكن تصورها دون فكرة الشر أو الظلام. فتخيّل أحد القطبين يستلزم استحضار القطب الآخر للمقارنة. ويعود ذلك إلى آلية تكوين المفاهيم، إذ تعمل هذه الآلية على التمييز بين الأشياء وتحديدها.

---

28 كما أشار آلان واتس، في مكان ما.

لأن تصنيف الأشياء المتشابهة لا يتم إلا عن طريق التباين مع الأشياء المختلفة، فإن كل كلمة، وكل مفهوم، يجب أن يفسح المجال لنقيضه؛ فلا يمكننا فهم مصطلح دون التفكير في نقيضه. وهكذا، يمكن القول: على الرغم من أن X منطقيًا يستبعد تمامًا غير X، إلا أنه من الناحية النفسية، يمكن القول إن "X" يتكون بنسبة 99% من "X" و1% من "غير X".

ثمة نقطة أخرى جديرة بالذكر هنا: المصطلحات المتناقضة، مثل "س" و"ليس س"، لها نفس الوضع المنطقي، أي أن معاملتها الشكلية متطابقة؛ ومع ذلك، من الناحية الظاهراتية، يختلف التأكيد والنفي اختلافًا كبيرًا: فالأول يدل على تجربة فعلية (ظاهراتية، من خلال الحواس أو العقل، أو غير ظاهراتية، حدسية) - بينما يدل الثاني على فعل عقلاني، تقرير مفاهيمي يفيد بأن تجربة متوقعة لم تحدث. من الناحية النظرية، ربما ينبغي التعبير عن التجارب بصيغة إيجابية، بينما ينبغي صياغة النفي بصيغة سلبية. لكن في الواقع، نادرًا ما يُتبع هذا.

قد تشير كلمة إيجابية مثل "الصمت" أو "السكون" إلى حدث سلبي (انعدام الصوت، انعدام الحركة). ومع ذلك، حتى في مثل هذه الحالات، قد يكون هناك حدث إيجابي كامن؛ ففي أمثلتنا، على الرغم من أن الصمت يشير إلى عدم إدراك أي ظاهرة صوتية، إلا أننا قد نقصد بهذا المصطلح إرادتنا في حجب الأصوات، وهي إرادة إيجابية، وإن كانت بلا طابع ظاهري، إلا أنها معروفة بشكل بديهي.

وبالمثل، أظن أن بعض الكلمات ذات الدلالة السلبية قد تشير في الواقع إلى تجارب إيجابية، مع وجود سبب وجيه لتفضيل الصيغة السلبية. على سبيل المثال، كلمة "غير خجول" تعني ببساطة "بدون اعتذار"، ولكن عند التدقيق فيها، تشير إلى أنماط سلوكية معينة؛ لذا، فرغم صيغتها السلبية، إلا أنها تحمل دلالة إيجابية. ومع ذلك، فإن الصيغة السلبية ليست وليدة الصدفة، بل تُستخدم للإشارة إلى العنصر المفقود في هذه الأنماط السلوكية، مما يجعلها موضع شك اجتماعي.

4. حول المنطق الصوري

1. الشكل والمحتوى

مفهوما الشكل والمضمون بسيطان بما يكفي، مع ذلك، يحتاج غير المتخصصين إلى شرحهما أولاً. يُعدّ كلٌّ من "الشكل" و"المضمون" مصطلحين نسبيين يُستخدمان في سياقات مختلفة ضمن المنطق الصوري. وتتلخص الفكرة الأساسية في مفهوم الحاوية والمحتويات.

بمعنى ما، الكلمة شكل، ومعناها - أي الأشياء الحقيقية أو المتخيلة التي تشير إليها (أي ما نقصده عند استخدامها) - هو مضمونها. وهكذا، يشير الاسم الشخصي "جو" إلى رجل نعرفه بهذا الاسم؛ بينما يشير الاسم الشائع "رجل" إلى مجموعة مفتوحة من الأفراد مثل جو، وجيم، وناتالي، وغيرهم.

يمكننا أيضًا أن نُطلق على أي تجريد (أو مفهوم) اسم "شكل"، ويُجسّد محتواه (سواءً كان إدراكيًا أو حدسيًا). من هذا المنظور، فإن مفهومنا عن "جو" هو مجموعة من عدد هائل من المشاهد والأصوات، وما إلى ذلك، عبر الزمن وفي ظروف مختلفة، وجدناها مناسبة للتوحيد تحت هذه الفكرة الواحدة. وبالمثل، في حالة المفاهيم العامة كمفهوم الإنسان: فهي تشير إلى وحدة مفترضة وسط مجموعات كبيرة ومتواصلة من البيانات المادية والتخيلية والتأملية حول "جو" و"جيم" وغيرهما.

حتى هذه المرحلة، نحن في الممارسة اليومية للمنطق. ندخل مجال المنطق الصوري الأكثر تجريدًا، عندما نفترض رمزًا مثل "س" أو "ص" ليمثل أي مصطلح مثل "جو" أو "رجل". في هذه المرحلة، نُضفي الطابع الرسمي على القضايا.

على سبيل المثال، تُكتب القضايا التصنيفية على النحو التالي: "س هو ص"، حيث س هو الموضوع، ص هو المسند، و"هي" هي الرابطة، أي العلاقة المقصودة بين س و ص. لاحظ أن "هي" صيغة بالمعنى السابق؛ فهي أقل تجريدًا من "س" أو "ص". لاحظ أيضًا أن العلاقة التي نشير إليها بـ"هي" لا وجود لها بمعزل عن مصطلحاتها المحددة (س و ص في هذه الحالة)؛ فهي تشير إلى الرابط بينهما، والذي يُعد جزءًا منهما أيضًا. التمييز بين هذين العنصرين موجود فقط على المستوى الإدراكي؛ أما على المستوى المادي، فهما لا ينفصلان.

إلى جانب "يكون"، توجد العديد من العلاقات التصنيفية الأخرى، بما في ذلك أفعال الربط مثل "يصبح" و"يصنع" وما إلى ذلك. علاوة على ذلك، تتميز القضايا التصنيفية بخصائص أخرى لم تُذكر بعد، وهي على مستوى تجريدي مماثل لفعل الربط، مثل الكمية (الكل، بعض، هذا) والنمط (يجب أن يكون، يمكن أن يكون، هو بالفعل).

لذا، يمكننا إضفاء طابع رسمي أكبر على الصيغ التصنيفية، باستخدام رموز مثل (على سبيل المثال) "Q(X)MR(Y)". إلا أن هذا التركيب قليل الفائدة، إذ لا يُمكن قول الكثير عن القضايا التصنيفية عند النظر إليها بهذه الصورة العامة. والأكثر إثارة للاهتمام هو إدراك وجود صيغ قضايا أخرى، مثل الصيغة المقارنة (مثل "X أكثر Y من Z") أو الصيغة الافتراضية (مثل "إذا كان p، فإن q")، على سبيل المثال.

في هذه المرحلة، يقترح علماء المنطق رمزًا عامًا، على سبيل المثال: "P" (أو "Q" أو أي رمز آخر)، ليرمز إلى أي نوع من أنواع... الاقتراح . لقد وُجد أن هذه الحيلة في الصياغة الرسمية مفيدة للغاية. على سبيل المثال، يُعدّ كل من p و q في عبارة "إذا كان p فإن q" رمزين عامين من هذا القبيل. فهما يسمحان لنا بدراسة ما يستلزمه شكل "إذا-فإن"، دون الحاجة إلى تحديد نوع الاقتراح الذي قد يمثله p أو q في حالة معينة. يمكننا دراسة علاقة "إذا-فإن" على هذا النحو، بطريقة عامة للغاية.

إذن، الصياغة الرسمية هي مجرد وسيلة لدراسة الخصائص المنطقية لمختلف أشكال القضايا بحرية، دون النظر إلى محتواها . فالـ"شكل" هو ببساطة تعبير

مختصر عن أي عدد من القضايا المحددة، أو "المحتويات". وما نقوله عن الشكل ينطبق على جميع المحتويات. وكلما اتسع نطاق الشكل، اتسع نطاق السلوك الممكن، وقلّت القواعد المتعلقة به. وإذا تم تحديد أي محتوى، أو تم النظر في شكل أكثر تحديدًا، يصبح نمط السلوك أضيق، والقواعد أكثر تقييدًا.

2. الفاعل المفرد

عادةً ما يتم تحديد موضوع واحد :

- بشكل دلالي (مثل "هذا X")، أو
- بالاسم أو الضمير (مثل "جون" أو "هو").

لكن هناك أيضًا مفردات غير محددة ، والتي قد تكون:

- قاطع (كما في " سرق أحدهم سيارتي")، أو
- الشرطية (كما في " أياً كان، سأجده").

تنطبق نفس الفروق على الفاعلين والمجموعات الجمع: "هؤلاء X" هو ضمير إخباري؛ "الإخوة كارامازوف" هم مذكورون بالاسم، و"هم" هو الضمير المقابل؛ "بعض الناس" و"مهما كانوا" هما مجموعة الأفراد غير المحددة.

الموضوع المفرد " **هذا X...** "، والذي يُقرأ أحيانًا على أنه "هذا الشيء، وهو X،..."، بشكل أكبر على النحو التالي:

1. أولاً، أقول " **هذا** " (أشير بشكل توضيحي إلى شيء ما، أو بطريقة أخرى أوجه الانتباه إليه)، وذلك لإحداث وعي لدى المستمع بموضوع معين، أي الحد الأدنى من المعرفة به التي يتم الحصول عليها من خلال النظرة الإدراكية أو التذكر الناتج.
2. ثانيًا، أصنف الشيء على أنه " **س** "، أي أصنفه (أحيانًا، استثناءً، إذا كانت الجملة تهدف إلى الربط بكلمة أو نقل لغة موجودة، فأكتفي بتسميته). هذا

يُثري معرفة المدقق، ويجعله على دراية بالخاصية "س" الظاهرة في الشيء المشار إليه سابقًا (أو، في حالة التسمية فقط، على دراية بالاسم).

3. في المرحلة الثالثة، قد أقترح محمولاً، مثلاً "هذا X **هو Y** "، مما يؤدي إلى تصنيف الشيء بدقة أكبر وزيادة المعرفة به. قد يستند هذا المحمول إلى بعض الخبرة أو إلى استدلال منطقي (مثل القياس المنطقي).

المقصود هنا هو أن القضايا ليست كيانات جاهزة وثابتة (كما يبدو أن بعض علماء المنطق المعاصرين ينظرون إليها)، بل هي أفكار تتشكل تدريجياً في الذهن وتُفهم مرحلةً تلو الأخرى. فالتضمين ليس مجرد علاقة مجردة، بل هو إشارة إلى عملية ذهنية تتمثل في إدراك المعلومات واستيعابها.

وبالمثل، لا تتشكل الجملة ذهنياً أو شفهياً دفعة واحدة، بل تتشكل تدريجياً. قد تكون محاولتنا الأولى مجرد تقريب لما نعنيه، معبرةً عن فكرة لا تزال غامضة وغير مؤكدة في بعض جوانبها. ثم، بالتفكير فيما قلناه للتو، قد يدفعنا ذلك إلى محاولة التعبير عن فهمنا أو ملاحظتنا بشكل أوضح وأدق. أو قد نكتشف ونصحح أخطاءً منطقية أو نحوية في عبارتنا السابقة. أحياناً، يتحقق كل هذا التحسين من المحاولة الأولى؛ وفي أحيان أخرى، نحتاج إلى محاولات متتالية للوصول إلى نتيجة مرضية.

في المقابل، عندما يسعى عالم المنطق إلى تقييم خطاب ما منطقيًا، عليه أن يُجري قدرًا كبيرًا من التحليل اللغوي التمهيدي [29]، ليُفسّر ما يُقال تفسيرًا صحيحًا وكاملًا، قبل الخوض في مسائل المنطق الصوري. غالبًا ما يُهمل علماء المنطق هذه المعالجة الأساسية، سواء أكانت واعية أم لا واعية.

3. نماذج خاصة

التعبير " **يحدث أن X** " أو " **يوجد X** " للإشارة إلى الأحداث دون حصرها في صيغة فعلية صارمة. على سبيل المثال، كان من الممكن التعبير عن "إنها تمطر" بـ"قطرات الماء تتساقط من السحب في السماء"، لكننا نفضل في اللغة

29 مثل تلك التي كان يدرسها ج. سيرل.

الدارجة الوصف الموجز والظاهري، الذي يُقرّ أو يُشير إلى وجود المطر في مجال الرؤية (في مكان ما هناك)، دون تحديد مصدر هذا المطر (السماء، السحب).

في مثل هذه الحالات، قد نحتفظ بفعل الربط "is" للدلالة على وجود شيء ما، لكننا لا نقصد بذلك إجبار الحدث الموصوف على اتباع الصيغة القياسية "S is P". الضمير "it" في عبارة "it is raining" ليس فاعلاً حقيقياً، فالآخر (السماء، الغيوم) يبقى ضمنياً. الصيغة المستخدمة تشبه الصيغة القياسية ظاهرياً فقط.

خلافًا لبعض منتقدي المنطق الأرسطي، لا نعتبر أن "س هو ع" هو الشكل الوحيد للقضية. فهناك أشكال أخرى مصنفة، بالإضافة إلى أشكال غير مصنفة. ومهمة علماء المنطق تحديدًا هي ملاحظة ودراسة دائرة متنامية باستمرار من الأشكال والحجج. ومع ذلك، يُعدّ شكل "س هو ع" أساسيًا للمعرفة العقلانية. ولا تُخالف قضايا مثل "إنها تمطر" هذا المعيار، بل تتطلب الرجوع إليه لتوضيحها بشكل كامل.

السؤال الذي يُطرح عند التمييز بين شكلين منطقيين هو: هل يختلف سلوكهما المنطقي ؟ إذا كانت الاستنتاجات والاستدلالات القياسية منهما مختلفة عن الشكل القياسي، فينبغي بالتأكيد إيلاء الشكل المنحرف معاملة خاصة. أما إذا كانت استدلالاته متطابقة جوهريًا، فلا داعي لأن يوليها المنطقيون اهتمامًا أكثر من اللازم.

يميل علماء المنطق إلى اعتبار القضايا مبنية من أجزائها (المصطلحات، والروابط، والمؤثرات)، لكن العملية في الحقيقة استقرائية أكثر : ننظر أولاً إلى الحدث ككل (مثلاً: امرأة تدخن)، ومن بين أحداث كثيرة مماثلة، وبالمقارنة والتباين، نعزل الأجزاء ذهنياً (امرأة، هي، تدخن). بعد ذلك فقط، نستطيع تسمية الأجزاء وربط الكلمات معاً في جملة.

جميع القضايا مفاهيم، مثل المصطلحات والروابط والمعاملات (مثل: إذا-إذن، إما-أو، إلخ) التي تُكوّنها. إذا كان لها مرجع (مُثبت، موجود)، فهي "صحيحة"؛ وإلا فهي "غير صحيحة". وبالمثل، فإن جميع المفاهيم قضايا ضمنية، لأنها

تُؤكد وجود مرجعها (بشكل مبدئي أو مؤكد). وتعكس صيغ مثل "يوجد..." أو "هو..." هذا التكافؤ التقني بين المفاهيم الكاملة والجزئية.

لاحظ أن هذه الصيغ يمكن أن تكون أيضاً صيغة مشروطة: "قد يكون هناك..."، "هناك أحياناً..."، "هناك بالضرورة..."، إلخ.

4. المنطق الضبابي

إحدى وظائف " المنطق الضبابي " في معالجة المفاهيم التي لا يمكن تحديد مرجعياتها بشكل واضح.

ينبغي على علماء المنطق في نظرياتهم أن يحرصوا على عكس تنوع عمليات التفكير البشري، وألا يحاولوا وضع أوتاد مربعة في ثقوب مستديرة، على سبيل المثال من خلال المطالبة بتعريف جميع الموضوعات بواسطة محمول كلي.

تُعرَّف المفاهيم العادية بصفة مشتركة ومميزة، ولذلك فهي متنافية: أي شيء يحتوي على صفة معينة هو صفة معينة؛ وأي شيء لا يحتوي على صفة معينة هو غير صفة معينة. مع ذلك، تشير بعض المفاهيم إلى غلبة صفة معينة، دون اشتراط الغياب التام لنقيضها.

> فعلى سبيل المثال، يشير مصطلح "اللغة الهندو-أوروبية" إلى الكلمات والصيغ النحوية ذات الأصل الهندو-أوروبي في الغالب ، مع التسليم بوجود بعض الجذور والتراكيب الأخرى (كالسامية مثلاً). كذلك، فإن "الكتب التاريخية" في الكتاب المقدس ليست تاريخية فحسب ، بل تحتوي أيضاً على بعض المواد القانونية وغيرها.

لا يعود "غموض" هذه المفاهيم إلى عدم بلوغها بعدُ (استقرائياً) الوضوح الأمثل في تعريفها، بل هو متأصل في موضوعها. إنه ليس عيباً مفاهيمياً، بل انعكاسٌ لحالة التداخل والتعقيد التي تتسم بها الأشياء المشار إليها.

كيف يمكن معالجة هذه المفاهيم منطقياً وفقاً لمنطق أرسطو؟ مثال على ذلك صيغة الشكل الثالث:

معظم قيم Q هي R، و

معظم Q هي P

لذلك، فإن بعض P هي R.

هذه الحجة صحيحة تمامًا، لأن الحد الأوسط ("معظم Q") في المقدمتين متداخل. إذا كان الحد الأوسط الفعلي "مفهومًا غامضًا"، فإن المقدمتين ستشيران ظاهريًا إلى "كل Q"، لكنهما في الواقع مبنيتان على الصيغة "كل Q هو في الغالب Y، وإن كان جزئيًا ليس Y".

ينبغي بالطبع توخي الحذر في مثل هذه السياقات لتجنب الوقوع في مغالطة الحدود الأربعة. هذه المغالطة الشكلية شائعة جدًا في الممارسة العملية، وعادةً ما تكون ناتجة عن الغموض ؛ إذ يبدو الحد الأوسط لفظيًا (أو يُصوَّر على أنه) متطابقًا في كلا المقدمتين، ولكنه في الواقع لا يشير إلى الحالات نفسها، وبالتالي فإن أي استنتاج يربط بين الحدين الأكبر والأصغر من خلاله يكون باطلًا.

5. المحددات المضافة

تبقى بعض "الحجج" غير رسمية، لأنها لا تخضع للتحقق الرسمي. وهي تُطرح بأسلوب بلاغي أو شعري أكثر من كونها منطقية بحتة. ويشيع استخدامها لفعاليتها في الحوار، إذ تُوصل الفكرة بقوة ووضوح.

يشمل ذلك عمليات وُصفت بأنها " محددات إضافية " (أو "مفهوم معقد")، مع أنني أتردد في اعتبار هذه العمليات متجانسة بما يكفي لتصنيفها بوضوح. بل أصفها بأنها مجموعة غير متجانسة من أشكال متنوعة: مصطلح جامع مفتوح للبقايا.

يمكن لبعض الأمثلة أن توضح مدى التنوع.

(أ) "السلطة تُفسد - والسلطة المطلقة تُفسد مطلقاً". لا يُقصد بهذا القول أن يكون حجةً؛ بل إن العبارة العامة الأولى تُعززها العبارة الثانية، التي تُحدد كميتها وتُبين درجتها القصوى.

بالقياس المنطقي، يمكننا أن نستنتج من عبارة "السلطة تفسد" أن "السلطة المطلقة تفسد" - ولكن ليس أن الأخيرة "تفسد بشكل مطلق"، وهي ملاحظة إضافية.

يمكن القول أيضاً إن عبارة "السلطة تُفسد" تشير إلى كميات قليلة من السلطة، وبالتالي يمكننا من باب أولى أن نستنتج أن الكميات الأكبر من السلطة تُفسد أكثر. مع ذلك ، [30]تجدر الإشارة إلى أن هذا الاستنتاج لا يتوافق مع مبدأ الكفاية .

باختصار، فإن عبارة "السلطة تفسد" لا تكشف في حد ذاتها ما إذا كان هناك تباين وتناسب متزامن بين السلطة والفساد، وبالتالي لا يمكنها أن تعني بشكل رسمي أن "السلطة المطلقة تفسد بشكل مطلق".

(ب) "كل الحب عجب؛ إذا كنا نعتبرها رائعة بحق، فلماذا لا نعتبرها جميلة أيضًا؟" هنا، يجادل جون دون، الذي كان عازمًا على الإغواء، بأنه بالنظر إلى أن "الحب ينطوي على العجب"، فإنه يترتب على ذلك أنه "إذا كانت المرأة جميلة، فهي رائعة" (في الواقع، هو يعكس النتيجة، ولكن دعونا نتجاهل هذا الترخيص الشعري).

إن هذا الاستنتاج، بطبيعة الحال، قابل للنقاش. يبدو أن الفرضية بيان نفسي، مفاده أن الوقوع في الحب يُولّد شعورًا بالدهشة؛ بينما يُفترض أن الاستنتاج هو وصف المرأة التي يُعجب بها الشاعر بأنها جميلة ورائعة. تُصوَّر العملية وكأنها تطبيق لقاعدة عامة على حالة خاصة. من المسلّم به أن المصطلحين ليسا منفصلين تمامًا، إذ تؤثر الحالة النفسية للشاعر على نظرته للمرأة. مع ذلك، فإن الانتقال من تقييماته الذاتية إلى توصيفات شبه موضوعية ليس منطقيًا تمامًا.

لاحظ الاختلافات النحوية بين المثالين السابقين. في المثال (أ)، تُضاف خاصية مشتركة (المطلقية)، كصفة وظرف على التوالي، إلى الاسم والفعل الأصليين.

---

30 انظر المنطق اليهودي ، الفصل 4.3.

أما في المثال (ب)، فيُحوّل اسمان مجردان إلى صفتين بالنسبة إلى اسم ثالث مُضاف (المرأة)؛ في هذه الحالة، تُعدّ الإضافة عاملاً مُحدِّداً وليس عاملاً مُحدِّداً.

يمكن تقديم أمثلة أخرى كثيرة لإثبات أنه من الأفضل عدم التعميم بسرعة. ينبغي تحليل كل مثال على حدة لفهم قوة إقناعه ومغالطاته الخفية.

6. التعبيرات العلائقية

عند النظر في شكل اقتراحي شائع الاستخدام في فكرنا وخطابنا، ينبغي علينا تحديد معناه الأدنى، وهو التفسير الأكثر قابلية للتطبيق على نطاق واسع.

وبالتالي، فإن الصيغة " **ما لم يكن P، فإن Q** " تعني أنه إذا كان P غائبًا (أو خاطئًا)، فإن Q موجود (أو صحيح) بالتأكيد، مع أنها لا تُحدد بدقة ما إذا كان غياب Q في وجود P حتميًا أم محتملًا فقط. لذا، تُشير هذه الصيغة ضمنيًا إلى "إذا لم يكن P، فإن Q" و"إذا لم يكن *P*، فإن Q"، وربما (في بعض الحالات) أيضًا إلى "إذا لم يكن *P*، فإن Q".

عبارة " **مع أن أ هو ب، فإن ج هو د** " بعدة طرق. قد يكون المقصود منها مجرد بيان للمقارنة ، يلفت الانتباه إلى الصفات المتباينة (ب، د على التوالي) للموضوعين (أ، ج). أو قد تكون عبارة تهدف إلى تقويض أو التحريض على رفض نظرية ما للتبعية - أي ربما اعتقد أحدهم أنه "إذا كان أ هو ب، فإن ج ليس د"، وهنا يُقال لنا إن هذه الصلة المزعومة غير موجودة في الواقع. في كلتا الحالتين، تجدر الإشارة إلى أن العلاقة الضمنية (بين أطروحتي "أ هو ب" و"ج هو د") هي علاقة ترابطية وليست شرطية.

الصيغة " **بما أن أ هو ب، فإن أ هو ج** " لتصبح القياس المنطقي التالي: "أ هو ب، وكل ب هو ج، إذن أ هو ج". لاحظ العبارة العامة الضمنية (المقدمة الكبرى الضمنية). وبالمناسبة، تُستخدم هذه الصيغة غالبًا كوسيلة لبناء الذات: فنحن (أ) نتماهى مع فئة معينة (ب)، وعلى هذا الأساس نتبنى نمط سلوك معين (ج)؛ على سبيل المثال، "بصفتي والدك، أنصحك ألا تفعل هذا!"

بشكلٍ أعم، فإن عبارة " **بما أن P، فإن Q** " ليست مجرد قضية، بل هي حجة مختصرة. ويبدو أنها تعني الشرط: "إذا كان P، فإن Q؛ وP؛ إذن، Q". ولكن في الواقع العملي، تحمل العبارة معنىً أوسع، إذ قد يكون هناك مقدمة كبرى أو صغرى ضمنية R نعتبرها مسلمة ومفهومة. في هذه الحالة، نصيغها على النحو التالي: "إذا كان (P (+ R، فإن Q؛ و(P (+ R؛ إذن، Q" (وتُسمى هذه الحجة تقليديًا "القياس المضمر").

ملاحظة: في كثير من الأحيان، لا تكون العلاقة بين المقدم والنتيجة في عبارة "بما أن P، فإن Q" آلية، بل إرادية. على سبيل المثال، "بما أنك فعلت هذا، فسأفعل ذاك!". في مثل هذه الحالات، على الرغم من أن القضية الشرطية الأساسية لها صيغة طبيعية، فإن النتيجة لا تتبع المقدم تلقائيًا - أي أن استخدام "ثم" فيه مبالغة بعض الشيء.

إن المبالغة في وصف الترابط أمر شائع في الخطاب، حتى في السياقات الميكانيكية البحتة، للتكرار. وطالما بقيت بعض الشروط ضمنية، فلا ينبغي أخذ كلمة "ثم" حرفيًا. على سبيل المثال، في عبارة "إذا كانت الآلة مزودة بهذه الأداة الإضافية، فإنها تعمل باستمرار"، من الواضح أن المقصود هو أن جميع أجزاء الآلة الأخرى، بالإضافة إلى الأداة المذكورة، تلعب دورًا في إنتاج الحركة الموصوفة.[31]

صيغة أخرى جديرة بالذكر هي " **هو (P) كما لو أن Q** ". هنا، يشير "هو" (P) إلى حدث أو حالة أو نتيجة أو صلة ما، و"Q" إلى حدث أو حالة أو نتيجة أو صلة أخرى؛ و"كما لو" تشير إلى أنه عند مقارنة الاثنين، سيُلاحظ تشابه بينهما إلى حد ما. ويمكن تحديد درجة التشابه بإضافة "قليلاً" أو "كثيراً" إلى "كما لو".

---

31 عمومًا، في السببية (مع تجاهل العفوية الطبيعية)، على عكس الإرادة، لا يمكن أن تنشأ الحركة المفاجئة من ظروف ثابتة، بل يلزم وجود مُحفِّز. لذا، وكما ذكرتُ في كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (الفصل 8.1)، فإن سببية الحركة تشير إلى الانتقال من "إذا كان س، فإن ص" إلى "إذا لم يكن س، فإن ص" أو العكس، وليس إلى حالة س (أو غير س) تُسبِّب حركة ص (أو غير ص) بشكل كامل. مع أن بعض عبارات "إذا-ثم" قد توحي بخلاف ذلك، إلا أن ذلك يعود فقط إلى أنها تشير إلى سببية جزئية، أي أنها تُخفي عوامل ضمنية.

7. الانفصال

فيما يتعلق بالفصل ، فإن الأفكار التالية تستحق الإضافة إلى تعليقاتي السابقة، لأنني وجدت أن الكثير من الناس يشعرون بالحيرة من تنوع المعاني التي قد يحملها عامل "أو" في الخطاب العادي.

إنّ عبارة "P أو Q أو ..." مبهمة للغاية؛ فهي لا تُخبرنا إلا بوجود نوع من "الفصل"، لكنها لا تُحدد شكله . لذا، في المنطق الصوري، يجب فهم عامل "أو" على نطاق واسع جدًا.

يتم تضييق هذا المعنى غير المحدد إلى حد ما من خلال التمييز بين الفصل "الحصري"، الذي يمكن الاتفاق على شكل "P أو Q ..."، والفصل "الشامل"، الذي يمكن الاتفاق على شكل "P و/أو Q ...".

وبالتالي، يمكن اعتبار عبارة "P أو Q..." تعني رسميًا: "P أو Q..." و/أو "P و/أو Q..." صحيحة. وبذلك، فإن صيغتي الفصل الحصرية والشاملة أكثر تحديدًا ووضوحًا؛ وكل منهما يستلزم الصيغة الأكثر عمومية وعدم تحديد.

إذا اقتصر الأمر على عنصرين فقط (P، Q)، فإن الفصل الحصري يعني ببساطة "إذا كان P، فلا Q" (والعكس صحيح)، بينما يعني الفصل الشامل ببساطة "إذا لم يكن P، فإن Q" (والعكس صحيح). وبالتالي، يشير الأول إلى علاقة عدم التوافق المنطقية، بينما يشير الثاني إلى الشمولية.

علاوة على ذلك، فإنّ القضايا الانفصالية الحصرية والشاملة، وإن لم تكن غامضة كالانفصال العام، إلا أنها في حد ذاتها صيغ مبهمة أو مفتوحة. فصيغة "إذا كان P، فإن Q ليس كذلك" تترك السؤال دون إجابة حول ما إذا كان نفي P يستلزم Q أم لا؛ وبالمثل، فإنّ صيغة "إذا لم يكن P، فإن Q" تترك السؤال دون إجابة حول ما إذا كان P يستلزم نفي Q أم لا.

إذا جُمِعَ الشكلان، كما هو ممكنٌ رسميًا، فإنهما معًا يُشيران إلى تناقض P و Q؛ وإذا كان P و Q غير متوافقين ولكنهما ليسا شاملين، فهما متناقضان؛ وإذا كانا شاملين ولكنهما ليسا غير متوافقين، فهما متناقضان جزئيًا. في الخطاب الشائع،

تُصاغ المتناقضات بصيغة "إما P أو Q"؛ ويُعبَّر عن التناقض بصيغة "P أو Q أو لا هذا ولا ذاك"؛ ويُعبَّر عن التناقض الجزئي بصيغة "P أو Q أو كلاهما".

لذا، يمكننا القول إن عبارة "P أو Q" تعني: إما "P أو Q" أو "P أو Q أو لا هذا ولا ذاك"؛ وبالمثل، فإن عبارة "P و/أو Q" تعني: إما "P أو Q" أو "P أو Q أو كلاهما". وبالتالي، يمكن قراءة الصيغة غير المحددة "P أو Q" على النحو التالي: "P وQ إما متناقضان أو متضادان أو شبه متناقضين".

لاحظ أن اختيارنا لعبارة "P و/أو Q" للتعبير عن العلاقة العامة "إذا لم يكن P، فإن Q" غير مناسب، إذ يوحي بأن P وQ متوافقان، مع أنهما ليسا كذلك بالضرورة. ويعاني مصطلح "الفصل الشامل" من نفس النقص، إذ يبدو مقتصراً على التناقض الجزئي. ولأن هذا المصطلح راسخٌ لدرجة يصعب معها تغييره، فعلينا ببساطة تجاهل هذه الدلالات اللفظية المضللة.

باختصار، يمكن اعتبار الفصل علاقة عامة بين مصطلحين أو أطروحتين. ويمكن تحديد هذه العلاقة بأنها حصرية أو شاملة (أو كليهما)؛ أو بدقة أكبر بأنها متناقضة أو متعارضة أو شبه متناقضة. ويحدث التناقض عندما ينطبق كل من الفصل الحصري والفصل الشامل.

يمكن تشبيه كل هذا بالقول عن عنصرين (P، Q) إنهما "مرتبطان بالاستلزام". هذا لا يُحدد ما إذا كان "P يستلزم Q" أو "P مُستلَم من Q" أو كليهما. إذا كان كلا اتجاهي الاستلزام صحيحين، فإن P وQ مُستلَمان متبادلان؛ أما إذا كان أحدهما فقط صحيحًا، فإما أن "P تابع لـ Q" أو "P تابع لـ Q".

إذا تضمن الأمر أكثر من حدين (P، Q، R...)، تصبح الصيغ أكثر تعقيدًا. ففي حالة الاستبعاد: إذا كان أي حد صحيحًا، فإن جميع الحدود الأخرى خاطئة ؛ وفي حالة الإدراج: إذا كانت جميع الحدود خاطئة باستثناء حد واحد، فإن الحد المتبقي صحيح . لاحظ أنه في الحالة الأولى، لا يوجد حدان متوافقان؛ بينما في الحالة الثانية، يتعلق الشمول بمجموعة الحدود الكاملة، ولكن إذا اخترنا أي حدين منها عشوائيًا، فلا ينطبق هذا الشرط بالضرورة.

قد تظهر هاتان العلاقتان بين ثلاثة عناصر أو أكثر، كما هو الحال مع عنصرين، مجتمعتين أو منفصلتين. في مثل هذه الحالات، يصبح التمييز بين "أو غير ذلك" و"و/أو" غير عملي، والأفضل استخدام "أو" وتحديد مجموعة العلاقات المقصودة لفظيًا. تجدر الإشارة إلى أن الأمور قد تزداد تعقيدًا في بعض الحالات لأن بعض العناصر في المجموعة لها علاقات خاصة تفتقر إليها العناصر الأخرى - أي أننا قد نقصد استخدام صيغ فصل مختلطة . في مثل هذه الحالات، تصبح التوضيحات الصريحة لما نعنيه أكثر ضرورة.

ينبغي أن نضع في اعتبارنا أن الكثير من المصطلحات في هذا المجال من ابتكار علماء المنطق، وليست نتاجًا للخطاب الشعبي. فكلمة "الفصل" (disjunction)، التي تعني لغويًا نفي العطف (أي الفصل)، ظهرت لأول مرة في القرن الرابع عشر . أما التمييز المفاهيمي بين الفصل "الحصري" والفصل "الشامل" فقد ظهر لاحقًا، ويبدو أن هذين المصطلحين لم يُصاغا إلا في عام ١٩٤٢ (وفقًا لقاموس ميريام-ويبستر الجامعي).

إن التمييز الواضح بين التناقض والتعارض والتعارض الجزئي هو تمييز قديم، يعود على الأقل إلى أرسطو، إن لم يكن قبل ذلك. ولا شك أن مفهوم عدم التوافق أقدم من مفهومي التناقض والتعارض؛ مع أن هذه المصطلحات الثلاثة ربما كانت تحمل في الأصل المعنى نفسه. أما مفهوم الشمولية، لكونه أكثر دقة، فقد ظهر على الأرجح لاحقاً؛ ومفهوم التعارض الجزئي بلا شك ظهر لاحقاً بزمن طويل.

مع ذلك، لم يخترع علماء المنطق كلمة "أو"، بل وُجدت (بشكل أو بآخر) في الخطاب العام منذ القدم. لا شك أن المفهوم الكامن وراءها قديم جدًا. أما فيما يتعلق بتعبيرها اللفظي، فأنا لست متأكدًا تمامًا، فقد لاحظتُ أن الخطاب في التلمود غالبًا ما يُعاني من هذه المسألة. على سبيل المثال، يقول (السبت ב"פ): "الشك في غروب الشمس، الشك في عدم غروبها، [لا تفعل كذا وكذا]" (حيث كان من الممكن أن نقول: "إذا كنتَ في شكٍّ بشأن غروب الشمس من عدمه ، فلا تفعل..."). العناصر مذكورة، لكن علاقة الفصل بينها تبقى ضمنية، كما لو لم تكن هناك كلمة تُعبّر عنها (مع أن الكلمات كانت موجودة قبل ذلك بكثير في العبرية التوراتية).

الصيغ الحديثة العديدة لكلمة "أو" - مثل "وإلا" و"و/أو" وغيرها [32]- تطورات لغوية طبيعية على ما يبدو، وإن كانت أحدث عهدًا. ويُفترض أنها نشأت كمحاولات مقصودة، ضمن سياق الخطاب العام، لإزالة بعض الغموض الذي يكتنف كلمة "أو". وأخيرًا، بالطبع، جاء أحد علماء المنطق وقام بتحديد المعنى السائد لكل صيغة بشكل رسمي، لتسهيل المعالجة اللغوية.

لنتناول الآن التطور المحتمل لمفهوم "أو". في اللغة الإنجليزية، ترتبط هذه الكلمة اشتقاقيًا بكلمة "آخر" (other)، مما يوحي بأن العنصر الثاني في القائمة هو بطريقة ما "مختلف عن" العنصر الأول. ويمكن تفسير "مختلف عن" على أنه " ضد " (مما يوحي بالفصل الحصري) أو على أنه " مغاير لـ " (مما يوحي بالفصل الشامل).

قد يُظن أن التفسير الأول هو الأقرب إلى المعنى الأصلي لكلمة "أو"؛ ويبدو أن بعض القواميس تزعم ذلك. لكن في رأيي، كان كلا التفسيرين يحملان معنىً غامضاً منذ البداية؛ إذ يوجد مفهوم مشترك بينهما.

تعني كلمة "أو" في الفصل الحصري "ليس معًا". هنا، تعني عبارة "P أو Q" أن *P* لا تتعارض مع Q، أي P فقط، P منفردة، ومن ثم P بدون Q (أو العكس، بشرط ألا تكون P وQ صحيحتين معًا). أما كلمة "أو" في الفصل الشامل فتعني "ليسا متطابقين". وهذا الأخير أقل صرامة: فهو يسمح بوقوع P بدون Q، ولكنه لا يشترط ذلك (أو العكس، بشرط ألا تكون P وQ خاطئتين معًا). وبالتالي، فإن الصيغتين متماثلتان من بعض النواحي، ويمكن اعتبار الفرق بينهما فرقًا في الدرجة.

يُطلق على العنصرين المنفصلين (P، Q) اسم "بدائل" للدلالة على حقيقة اعتبارهما "متتاليين". في الفصل الحصري، تحل البدائل محل بعضها البعض،

---

[32] لاحظ أيضًا الصيغ التالية: "فقط P أو فقط Q"، "Q وحده أو P وحده"، "P أو بديلًا Q"، "Q، أو Q على التوالي"، "P أو حتى Q"؛ وربما توجد صيغ أخرى كثيرة. قد لا يتطابق المعنى دائمًا تمامًا أو حصريًا مع المعاني المذكورة هنا. على سبيل المثال، في عبارة "يمكنني استخدام مطرقة أو حتى حجر لهذه المهمة"، تُعد المطرقة خياري الأول، بينما يُعتبر الحجر خيارًا أخيرًا، ولن أستخدم كليهما. لاحظ كيف أن ترتيب سرد البدائل (P، Q...)، على الرغم من أنه عادةً ما يكون غير مهم، إلا أنه في بعض الحالات يكون مهمًا، إذ يدل على ترتيب التفضيل.

بينما في الفصل الشامل، لا يحدث ذلك بالضرورة. في الحالة الأخيرة، تُدرج العناصر كاحتمالات فردية ، دون تحديد ما إذا كان يجب أن تكون منفصلة أم لا.

كثيرًا ما نحتاج إلى وضع قائمة بالاحتمالات، دون أن نقرر مسبقًا ما إذا كانت جميع البدائل متعارضة، أو حتى دون أن ندرك تمامًا أن بعض البدائل أو جميعها قد تحدث معًا. أحيانًا، في الكتابة، نستخدم ببساطة فاصلة بدلًا من كلمة "أو" في هذه القوائم، لتجنب مسألة العلاقة بين العناصر المنفصلة. ولأن ممارسة سرد القوائم البسيطة كانت موجودة دائمًا في الخطاب، فلا يمكن الجزم بأن الفصل الحصري يسبق الفصل الشامل.

لذا، يجب أن نفترض أن المعنى الواسع لكلمة "أو"، الذي يترك مسألة ما إذا كان الفصل حصريًا أم شاملًا أم مزيجًا من الاثنين مفتوحة ، كان موجودًا دائمًا (بشكل أو بآخر). ويترتب على ذلك أن جميع معاني كلمة "أو" مشروعة بنفس القدر في الخطاب، ولكن يجب أن نبقى على دراية بكيفية استخدامها المقصودة.

ينبغي للمتحدث أو الكاتب أن يختار الوضوح، وعلى المستمع أو القارئ أن يُمعن النظر في الكلمة في كل سياق. عمليًا، أحيانًا لا نميز لفظيًا بين المعاني المختلفة لكلمة "أو"، تاركين السياق يُحدد المقصود. في حالة الشك، يُفترض المعنى الأقل تحديدًا والأكثر غموضًا، أي المعنى المحايد فيما يتعلق بالتمييز بين الحصر والشمول، أي الخاصية المشتركة لجميع أدوات الفصل.

لاحظ أن بعض الناس يميلون إلى استخدام الصيغة غير المحددة "P أو Q" للفصل الحصري، ويصبحون أكثر وضوحًا في حالات الفصل الشامل؛ بينما يفعل آخرون العكس تمامًا. يختلف سلوك الناس، بل وحتى الشخص نفسه في أوقات مختلفة؛ لذا، لا يمكن وضع قاعدة ثابتة لا تقبل النقاش.

من الجدير بالذكر أنه من الممكن دائمًا التعبير بدقة عما نعنيه عندما نرغب في ذلك، أو عندما يكون ذلك ضروريًا (كما هو الحال في السياقات الرسمية). كل ما علينا فعله هو تحديد لغتنا المفضلة، وبذلك تصبح هذه اللغة هي اصطلاحنا في الخطاب اللاحق.

فيما يتعلق بالبنيتين "P أو Q أو لا هذا ولا ذاك " و"P أو Q أو كلاهما "، يمكن إضافة ما يلي: هنا، تعني "P" "P فقط، أي بدون Q"؛ وتعني "Q" "Q فقط،

أي بدون P"؛ وتعني "كلاهما" "P وQ"، بينما تعني "لا هذا ولا ذاك" "ليس P ولا Q". وبالتالي، تُدرج كل صيغة بوضوح جميع الأحداث البديلة المقبولة لديها، مع استبعاد البديل غير المقبول الذي يُحددها، وهو "P وQ" في حالة الفصل الحصري، و"ليس P ولا Q" في حالة الفصل الشامل.

لذا، فإن عامل "أو" في كلا الشكلين متطابق: فهو يشير ضمنيًا إلى الفصل الحصري. أما العنصر الأخير "أو لا شيء" أو "أو كلاهما" فيؤكد أن الفصل ليس حصريًا فحسب، بل شامل أيضًا. تجدر الإشارة إلى أنه يمكننا إنشاء أشكال مماثلة بأكثر من عنصرين (باستخدام "أو لا شيء منهم" أو "أو جميعهم" كعنصر أخير).

غالبًا ما يُقصد بصيغة "P أو Q" المبهمة اختصارًا لهذه الصيغ الصريحة. بمعنى آخر، عند استخدامها، قد نفكر ضمنيًا ونلمح إلى "أو لا هذا ولا ذاك" أو "أو كلاهما"، حسب الحالة، لكننا نتجنب التصريح بذلك صراحةً إما كسلًا أو رغبةً في الإيجاز. في أغلب الأحيان، نترك الأمر مفتوحًا، ببساطة لأنه غير ذي صلة باحتياجاتنا الخطابية الحالية. وكثيرًا أيضًا، كما سبق ذكره، لم نحدد بعدُ العلاقات المتبادلة بين الأطروحات.

أخيرًا، لاحظ وظيفة كلمة "إما" في بداية عبارة الفصل، سواء كانت حصرية أو شاملة. تشير هذه الكلمة إلى أن مجموعة البدائل (اثنان أو أكثر) المذكورة شاملة ، أي أن القائمة كاملة ولا توجد بدائل أخرى للنظر فيها. وبالتالي، في حالة "إما P أو Q"، فإن المقصود هو أن "P بدون Q" و"Q بدون P" هما النتيجتان المقبولتان الوحيدتان.

وبالمثل، في الحالات التي تتضمن أكثر من بديلين، أي "إما P أو Q أو R أو ...": تُعتبر جميع الاحتمالات متوقعة. إذا كان المقصود بالفصل المتعدد حصريًا، فإن النتيجة النهائية ستكون تأكيد أحد البدائل فقط ونفي جميع البدائل الأخرى. أما إذا كان المقصود بالفصل المتعدد شاملًا، فإن النتيجة النهائية ستكون تأكيد بديل واحد على الأقل ، وربما أكثر أو حتى جميعها.

تُحدد كلمة "إما" قائمة. أما القائمة التي لا تحتوي عليها (أي "P أو Q أو ...") فتُعتبر عادةً مفتوحة - أي أنها قد تكون غير مكتملة: فقد نكون تجاهلنا عن قصد أو عن غير قصد بعض البدائل الأخرى.

يُعدّ إضافة كلمة "إما" قبل حرف عطف ينتهي بكلمات مثل "أو لا هذا ولا ذاك" أو "أو كلاهما" أو ما شابهها تكرارًا غير ضروري، إذ كما رأينا، تُشير هذه الكلمات بالفعل إلى الشمولية. وكلمة "لا هذا ولا ذاك" تعني ببساطة "ليس أيًا منهما"، أي أنها تُشير إلى وجود بدائل أخرى غير المذكورة. وبالتالي، في عبارة "P أو Q أو لا هذا ولا ذاك"، تُشير كلمة "لا هذا ولا ذاك" مباشرةً إلى "ليس P ولا Q" (أي "لا P ولا Q")، ولكنها تُشير أيضًا، بشكل غير مباشر، إلى بدائل غير مُصرّح بها مثل "R أو S... إلخ".

أخيرًا، ينبغي التذكير بوجود أنماط مختلفة للفصل. فإلى جانب النمط المنطقي، هناك النمط الطبيعي والنمط الامتدادي، بالإضافة إلى النمطين المكاني والزماني. غالبًا ما تختلط هذه الأنماط وتكون غير محددة في الخطاب العادي. على سبيل المثال، قد يُقصد بعبارة "أو كلاهما" أو "أو لا هذا ولا ذاك" بيان حقيقة (نمط الواقع) أو شيئًا يُمكن تصوره منطقيًا في ظل جهلنا بالحقائق (نمط القول). إن إغفال هذه الغموضات قد يؤدي إلى تفسيرات خاطئة تمامًا!

8. المادة والآثار الصارمة

المادة والدلالة الصارمة تظهر اختلافات رسمية كبيرة في السلوك. ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي.

في حالة الاستلزام المادي، الذي يشير إلى عدم تحقق الحقيقة، فإن العبارة الافتراضية "إذا كان P فإن Q" تعني " ليس كل من P و ليس Q صحيحًا". وهنا، يكون العكس صحيحًا أيضًا؛ أي أن "اقتران P و ليس Q غير صحيح" يستلزم رسميًا "P يستلزم Q (ماديًا)".

في حالة الاستلزام الصارم، الذي يشير إلى استحالة الصدق، فإن العبارة الافتراضية "إذا كان P فإن Q" تعني " لا يمكن أن يكون كل من P و نفي Q

صحيحين معًا". وهنا أيضًا، يكون العكس صحيحًا؛ أي أن "اقتران P و نفي Q لا يمكن أن يكون صحيحًا" يستلزم رسميًا "P يستلزم Q (بشكل صارم)".

العلاقات المعنية متوازية. مع ذلك، عند دمج فئتي الاحتمالية، تكون النتيجة مختلفة تمامًا. بما أن الاستحالة تستلزم عدم الواقع، ولكن عدم الواقع لا يستلزم الاستحالة، فإن عبارة "P و ليس Q غير متوافقين" تستلزم عبارة "P و ليس Q غير صحيحين معًا"، ولكنها لا تُستلزمها.

وبالتالي، ففي حين أن عبارة "إذا كان P فإن Q" في الاستلزام المادي تُكافئ تمامًا عبارة "(P و ليس Q) صحيحان معًا"، أي أن هاتين الصيغتين تستلزمان بعضهما البعض، فإنه في حالة الاستلزام الصارم، فإن عبارة "إذا كان P فإن Q" تستلزم عبارة *"(P و ليس Q) صحيحان معًا"* ولكنها لا تُستلَم منها ، أي أن الاستلزام بين هاتين الصيغتين أحادي الاتجاه. إن معرفة النفي الفعلي للعطف لا يُبرر افتراض الاستلزام الصارم.[33]

تجدر الإشارة إلى أن هذه التأملات تُقدّم لنا حجةً دامغةً لصالح الاستلزام الصارم، في مواجهة دعاة الاستلزام المادي. فإذا سألنا: ما هو "الاستلزام الصوري" أو "الاستلزام بين الأشكال" الذي نشير إليه في هذا النقاش (وفي جميع نقاشات المنطق الصوري - أو الرياضيات عمومًا)؟ هل هو استلزام مادي أم صارم؟ فالجواب هو: الاستلزام الصارم.

عندما نقول: "(P يستلزم Q ماديًا) يستلزم ويُستلزم من (P و Q ليسا صحيحين معًا)"، فإن الاستلزام بين العبارات بين القوسين هو استلزام صارم، على الرغم من أن الاستلزام داخل العبارة الأولى مادي. الاستلزام الصوري ضرورة منطقية ؛ أي أنه ينطبق في جميع الظروف الممكنة، بغض النظر عن محتوى الصيغ المعنية. لذلك، فإن الاستلزام الصارم أهم للمنطق من الاستلزام المادي.

هل للاستلزام المادي مكان في الخطاب الطبيعي، أم أنه اصطناعي؟ أعتقد أنه لا يزال له مكان، لأن كل استلزام هو نفي للاقتران. فعندما نعلم، على سبيل المثال، أن "P و"ليس Q" ليسا صحيحين معًا"، يمكننا بالفعل عكسها في أذهاننا ،

---

[33] لهذا السبب أصررتُ ، في النسخة الأصلية من كتاب منطق المستقبل (الفصل 24.3)، على أن جدول الحقيقة المتعلق بالاستلزام هو مجرد نتيجة، وليس سببًا.

فنقول: "حسنًا، هذا يعني أنه إذا كانت P صحيحة، فإن Q ليست خاطئة، وهكذا". وهذا يدل على أن الاستلزام المادي مفيد للفهم، إذ يساعدنا على التفكير مليًا في بعض العبارات غير المحددة.

لاحظ جيدًا إذن، أن الاستلزام الصارم ضروري للمنطق، ولا يمكن تجاهله أو استبعاده لصالح الاستلزام المادي، كما يعتقد بعض علماء المنطق (والرياضيات)، على الرغم من أن الأخير له بعض الفائدة.

إضافةً إلى ذلك، تتمثل إحدى المزايا التي غالبًا ما يتم تجاهلها للاستلزام الصارم على الاستلزام المادي في الصيغة السلبية التي يوفرها. فإذا فهمنا عبارة "إذا كان P، فإن Q" بالمعنى الصارم، فإن نقيضها هو الصيغة السلبية "إذا كان P، لا-إذن Q" (أو "إذا كان P، فلا يترتب على ذلك أن Q")، أي: "(P و لا-Q) عطف ممكن "؛ بينما، بالمعنى المادي، سيكون نقيضها ببساطة هو العطف الفعلي "P و لا-Q".

من الواضح أن نفي الاستلزام الصارم يمنح الخطاب أداةً شكليةً مهمة. يمكننا، على سبيل المثال، استخدامه لتوضيح المغالطة الشائعة المتمثلة في الخلط بين برهان عدم التتابع ودحضه. فإذا أثبتنا أن نتيجةً ما لا تتبع من مقدمات معينة ("إذا كان P، فلا، إذن Q")، فهذا لا يعني أننا دحضنا تلك النتيجة ("إذا كان P، فلا، إذن Q").

فيما يتعلق بتاريخ المنطق، أودّ هنا تصحيح اقتراحٍ طرحته في [النسخة الأصلية من] كتاب "منطق المستقبل "، وهو أن رؤية فيلو الميغارية للاستلزام ربما لم تكن متوافقة مع مفهومنا الحديث للاستلزام المادي. وقد أقنعني بذلك الاقتباس التالي من موسوعة بريتانيكا *(2004)*:

> اقترح ديودوروس أيضًا تفسيرًا للقضايا الشرطية. فقد رأى أن القضية "إذا كان ص، فإن ق" صحيحة إذا وفقط إذا لم يكن من الممكن، ولن يكون ممكنًا أبدًا، أن تكون المقدمة ص صحيحة والنتيجة ق خاطئة في آنٍ واحد. وبناءً على مفهوم ديودوروس للإمكانية، فإن هذا يعني أن الشرط الصحيح هو الذي لا توجد له في أي وقت (ماضٍ أو حاضر أو مستقبل) مقدمة صحيحة ونتيجة خاطئة. وبالتالي، بالنسبة لديودوروس، لا تتغير قيمة صدق

الشرط؛ فإذا كان صحيحًا في أي وقت، فهو صحيح دائمًا. لكن فيلو الميغاري كان له تفسير مختلف. فبالنسبة له، يكون الشرط صحيحًا إذا وفقط إذا لم تكن له الآن مقدمة صحيحة ونتيجة خاطئة. وهذا هو بالضبط المفهوم الحديث للاستلزام المادي. ففي رأي فيلو، على عكس رأي ديودوروس، قد تتغير قيمة صدق العبارات الشرطية بمرور الوقت.

بعد هذا التحليل، يمكننا أن نؤكد بثقة أن مفهوم الاستلزام الصارم قد تم توضيحه لأول مرة على يد ديودوروس كرونوس (وهو أيضاً من أتباع ميغارا، توفي حوالي عام 307 قبل الميلاد) [34]. تجدر الإشارة إلى أن فيلو كان تلميذاً لديودوروس.

ملاحظة أخيرة: الاستلزام المادي علاقة منطقية (أي "مُثبتة")، ولا ينبغي الخلط بينها وبين أي من أنواع التكييف "الموضوعي"، أي مع التكييفات الطبيعية أو الزمنية أو الامتدادية أو الشخصية. يقع بعض المنطقيين في هذا الخلط بسبب تسمية "الاستلزام المادي" وما يوحي به من تناقض مع "الاستلزام الصوري". لكن الحقيقة هي أن ما يُسمى بالاستلزام المادي هو فئة فرعية من العلاقات المنطقية، ولكنه أضعف من الاستلزام الصارم.

9. تداخل الافتراضات

فيما يتعلق بتداخل القضايا الافتراضية: يمكن اعتبار الصيغة المتداخلة "إذا كان p فإن (إذا كان q فإن r)" مكافئة (متضمنة ومُتضمنة في) الصيغة ذات المقدمة المركبة "إذا كان (p و q) فإن r" [35]. ومن ثم، فإنها تعني أيضًا: "إذا كان q فإن (إذا كان p فإن r)". وبما أن العبارة المتداخلة يمكن عكسها إلى "إذا كان p فإن (إذا لم يكن r فإن ليس q)"، فيمكننا استنتاج: "إذا كان (p وليس r) فإن ليس q" و"إذا لم يكن r فإن (إذا كان p فإن ليس q)". أو مرة أخرى: "إذا كان q فإن (إذا

---

[34] للمقارنة، توفي أرسطو عام 322 قبل الميلاد.

[35] الصيغة الأولى تعني "استحالة الجمع بين p و(q و r)"؛ أي أن الجمع بين q و r بين قوسين مستحيل في سياق p، وهو ما يعادل "استحالة الجمع بين العناصر الثلاثة جميعها". أما الصيغة الثانية فتعني "استحالة الجمع بين (p وq) و r"، وهو ما يكافئ "الجمع بين (p + q + r) مستحيل".

لم يكن r فإن ليس p)"؛ ومن ثم: "إذا كان (q وليس r) فإن ليس p" و"إذا لم يكن r فإن (إذا كان q فإن ليس p)".

بغض النظر عن الصيغة التي نختارها في حديثنا، فإنها جميعًا تحمل المعنى نفسه، وهو أن "(ص + ق + ليس ر) عبارة عن عطف مستحيل"، مع بقاء جميع التوليفات السبع الأخرى لـ ص، ق، ر، أو نفيها، مفتوحة، أي أنها تظل ممكنة منطقيًا في السياق المذكور. هذه هي "مصفوفة" المعنى الأساسية، التي تظل ثابتة للصيغة المعنية، مهما كانت طريقة التعبير عنها معقدة. إذا تم تحديد صيغ إضافية على أنها صحيحة في سياق معين، فإن واحدة أو أكثر من هذه التوليفات المفتوحة تُعتبر مستحيلة، ويضيق نطاق الاحتمالات المنطقية.

تُعلّمنا قوانين الفكر أن هناك ثماني طرق فقط يمكن أن تتحد بها العبارات p و q و r، أو نفيها. لا يمكن أن تكون جميعها خاطئة: لا بد أن تكون إحداها صحيحة؛ ولا توجد طريقة تاسعة ممكنة منطقيًا (قانون الوسط المرفوع). علاوة على ذلك، إذا كانت إحدى هذه التركيبات صحيحة، فإن التركيبات السبع الأخرى تكون خاطئة؛ أي لا يمكن أن تكون أكثر من واحدة منها صحيحة في أي حالة أو سياق معين (قانون عدم التناقض).

تُعدّ الروابط في حد ذاتها قضايا مركبة تصنيفية. أما القضايا الافتراضية (إذا-إذن)، فتُعرَّف بنفي عام[36] لهذه الروابط. فبينما تُعنى الروابط (الإيجابية) مباشرةً بصدق أو كذب القضايا المُركَّبة، فإن النفي العام للروابط (أي القضايا الافتراضية) يُعنى بالاستحالة المنطقية لتراكيب مُحدَّدة، أي أنه يُحدِّد الصدق والكذب بشكل أكثر غموضًا.

عندما نقول إن اقتران القضايا "ممكن" منطقيًا، فإننا نعني أنه، على حد علمنا، أو ما يمكننا التنبؤ به منطقيًا في سياق المعرفة المحدد، قد يتبين أن هذا الاقتران صحيح، أي أن هذا الشكل قد يتحقق في الحالة المعنية. أما التركيبة "المستحيلة" منطقيًا، من ناحية أخرى، إذا كان بإمكاننا التنبؤ بيقين، بغض النظر عن

---

36 أقول " النفي العام " للتأكيد على أننا نتعامل هنا مع الاستلزام الصارم. فنحن لا ننفي صحة التركيبة فحسب، بل ننفي إمكانية حدوثها منطقيًا. في هذا السياق، لا يُعد نفي صيغة "إذا - إذن" عطفًا، بل صيغة "إذا - ليس - إذن".

مضمونها أو أي تغييرات قد تطرأ عليها في سياق معرفتنا، أنها لن تكون صحيحة أبدًا.

إذا كانت جميع الروابط الثمانية (من بين عناصرنا الثلاثة) لا تزال ممكنة، فكأن شيئًا لم يُقل (لأن هذا مُعطى منطقيًا بشكل عام). نبدأ في قول شيء ذي مغزى عندما نُضيّق نطاق الاحتمالات بإعلان (لأي سبب كان) استحالة واحد أو أكثر من الروابط. كلما زاد عدد التركيبات المنفية، كلما كان بياننا أكثر تحديدًا. إذا تبيّن في النهاية أنه تم استبعاد سبعة روابط (لأسباب مختلفة)، فلا بد أن يكون الرابط المتبقي "صحيحًا". بالطبع، هذه الحقيقة الضمنية سياقية، أي أنها تبقى معتمدة على صحة جميع التجارب والاستدلالات التي أدت إليها؛ ولكن بافتراض صحة هذه الأخيرة، فهي صحيحة.[37]

10. الأطروحات المركبة

منطق الافتراضات ذات الأطروحات المركبة . يمكن النظر إلى التداخل على أنه استباق لنتائج التحقق التدريجي لمقدمة مركبة. وهذا يعطينا، بالنسبة لمقدمة مركبة من قضيتين:

- "(p و q) يستلزم r" يستلزم ويستلزم من "p يستلزم (q يستلزم r)".

---

[37] من المثير للاهتمام تحليل حالة التداخل تحديدًا: "إذا كان p فإن (إذا كان p فإن q)". من الواضح أنها تُكافئ "إذا كان (p + p) فإن q"، والتي تعني ببساطة "إذا كان p فإن q" أو "(p + نفي q) مستحيل". سألني أحد المراسلين على الإنترنت، ديفيد بريتان، السؤال التالي: كيف نفسر مثل هذه الصيغة عندما يكون نتيجتها معكوسة: "إذا كان p فإن (إذا كان نفي q فإن نفي p)"؟ يبدو أن هذا الاستنتاج يُشير إلى إمكانية التناقض - أي تعايش p ونفي p، على الأقل في سياق نفي q، والذي قد يُفهم منه أن نفي q مستحيل!
لكن الإجابة ببساطة هي: إذا أعدنا صياغتها على النحو التالي: "إذا (ص + ليس-ق) فإن ليس-ص"، يتضح أن هذه الصيغة ليست غير منطقية في حد ذاتها، بل هي متناقضة فحسب، إذ تخبرنا أنه "إذا ليس-ق فإن (إذا ص فإن ليس-ص)". إن نتيجة هذه القضية الافتراضية، أي "إذا ص فإن ليس-ص"، منطقية تمامًا؛ فهي ببساطة تستلزم "ليس-ص" بشكل قاطع. وبالتالي، يظل الاستنتاج العام هو "إذا ليس-ق فإن ليس-ص" (وهو ببساطة عكس استنتاجنا الأولي "إذا ص فإن ق"). لاحظ جيدًا أن الاستدلال ليس "إذا ليس-ق فإن (ص وليس-ص)" - فلو كان الأمر كذلك، لكان "ليس-ق" مستحيلاً منطقيًا (كما خشي مراسلي).

ويمكن فعل الشيء نفسه، من خلال التطبيق المتتالي للحجة السابقة، مع المركبات التي تتضمن أي عدد من العناصر (كما هو الحال مع المثال الذي يحتوي على ثلاثة عناصر أدناه):

- "(p و q و r و...) يستلزم s" يستلزم ويستلزم من "p يستلزم (q يستلزم (r يستلزم... s))".

بعد أن تناولنا منطق العطف في مقدمات الفرضيات، دعونا نتطرق، عرضًا، إلى المنطق المقابل لنتائجها. لاحظوا على وجه الخصوص الحجج المفيدة التالية، والتي يسهل التحقق منها (بالرجوع إلى العطفات الأساسية، كالمعتاد):

- "p يستلزم q" يستلزم ويستلزم "p يستلزم (p و q)" [38]. ويمكن تسمية ذلك "إضافة المقدمة إلى النتيجة"، أو في الاتجاه المعاكس "طرحها".
- إن عبارة "p يستلزم q" وعبارة "p يستلزم r" معًا تستلزمان عبارة "p يستلزم (q و r)" وتُستلزمان منها. ويمكن تسمية ذلك بـ "جمع نتائج المقدمة نفسها"، وفي الاتجاه المعاكس "فصلها".

قد تتفاقم هذه الحجج مع القياس المنطقي الافتراضي التالي:

- "p يستلزم q" و "q يستلزم r" معًا يستلزمان (على الرغم من أنهما ليسا مستلزمين من) "p يستلزم r"

... لينتج عن ذلك حجتان مشتقتان:

- "p يستلزم q" و "q يستلزم r" معًا يستلزمان (على الرغم من أنهما ليسا مستلزمين من) "p يستلزم (q و r)".
- "p يستلزم q" و "q يستلزم r" معًا يستلزمان (على الرغم من أنهما ليسا مستلزمين من) "p يستلزم (p و q و r)".

---

[38] يمكن إضافة: بما أن "p يستلزم p"، ولكن لا داعي لذكر صحة هذه المقدمة بشكل عام. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه إذا لم تكن الأطروحتان p وq متزامنتين في المقدمة، فإنهما بالطبع ليستا متزامنتين في نتيجة الاستنتاج. هذا مهم عند التعامل مع التكييف الطبيعي: سيكون من المغالطة تجاهل الفرق الزمني الأصلي (إن وجد) واعتبار الأطروحتين في العطف "p وq" متزامنتين. وبالمثل في حالات أخرى، بالطبع.

يمكن اعتبار عملية "جمع نتائج نفس المقدمة" المذكورة أعلاه حالة خاصة من العملية التالية، وهي "دمج الافتراضات"، أي تركيب كل من مقدماتها ونتائجها:

- "p يستلزم r" و "q يستلزم s" معًا يستلزمان (على الرغم من أنهما ليسا مستلزمين من) "(p + q) يستلزم (r + s)".

يبدو هذا الإجراء صحيحًا فقط بشرط توافق p و q ، مع التسليم بأنه إذا لم تكن المقدمات متوافقة، فلن يكون من الممكن حدوثها معًا، وبالتالي لن تكون النتيجة الموضحة ممكنة. أو ربما ينبغي لنا أن نقول دون تردد إنها صحيحة بشكل مطلق، لأن النتيجة لا تؤكد في الواقع المقدمة (p + q)، ونفي تلك المقدمة لا يعني منطقيًا استحالة (r + s).

إن عملية "التقسيم" العكسية ليست مشروطة على أي حال، ولكنها تتعلق فقط بالنتيجة، وليس بالسابقة ، لاحظ جيداً:

- "(p + q) يستلزم (r + s)" يستلزم "(p + q) يستلزم r" و "(p + q) يستلزم s"، ويتم استلزامهما معًا.

لاحظ جيدًا: لا يمكننا هنا عكس عملية الدمج السابقة، واستنتاج أن "p يستلزم r" و"q يستلزم s". فهذا يُعدّ "تقسيمًا غير مشروع للمقدمة". لذا، احذر أيضًا من المغالطة الشائعة التالية (والتي يمكن تصنيفها على أنها حجة شرطية):

إذا كان (p + q)، فإن (r + s)

لكن: إذا كان p، فإن r

لذلك: إذا كان q، فإن s.

يكمن الخطأ هنا في افتراض استنتاج[39] كل من p و r، تاركين q و s. لكن إذا قسمنا المقدمة الكبرى إلى مقدمتين، نرى أن المقدمة الصغرى تستبعد أحد

[39] لقد أخذت هذا المصطلح من طريقة جيه إس ميل للمخلفات (انظر النسخة المنقحة لعام 2005 من مقالتي حول أساليبه - في الجزء الثاني، الفصل 1).

الافتراضات، فنحصل على النتيجة "إذا كان (p + q)، فإن s"، أو بصيغة متداخلة "إذا كان p، فإن (إذا كان q، فإن s)". لاحظ جيدًا أن النتيجة الأخيرة الصحيحة هي في الواقع استنتاج من المقدمة الكبرى: لسنا بحاجة إلى المقدمة الصغرى لاستنتاجها. لاحظ أيضًا أن الشرط المسبق "إذا كان p" يبقى ساريًا فيها، إلى أن يتم تأكيد "p" بشكل قاطع؛ وحتى حينها، يجب اعتبار "إذا كان q، فإن s" مجرد حقيقة سياقية، لأنه بالمعنى الدقيق للكلمة لا توجد "افتراضات فعلية". إذا بدت نتيجة "إذا كان q، فإن s" صحيحة أحيانًا في الواقع، فذلك بلا شك لأننا نعتبر ضمنيًا أن الشرط المسبق "p" متحقق بالفعل في الحالة المطروحة.[40]

وأخيراً، ملاحظة: قد يكون من المفيد البحث عن عمليات مماثلة فيما يتعلق بالقضايا الانفصالية.

يُعتبر منطق التداخل والأطروحات المركبة مؤسسًا من قبل المنطقي الرواقي، خريسيبوس السولي (يوناني، 280-206 قبل الميلاد).[41]

11. التحقق من صحة التداخل

دعونا نلقي نظرة أكثر تفصيلاً على مسألة التحقق في منطق التداخل .

يمكننا الإشارة إلى الاستدلال من "إذا كان (ص و ق) فإن ر" إلى "إذا كان ص فإن (إذا كان ق فإن ر)" على أنه بناء عش (أو إنشاء عش)؛ وإلى الاستدلال العكسي المباشر من "إذا كان ص فإن (إذا كان ق فإن ر)" إلى "إذا كان (ص و ق) فإن ر" على أنه إزالة عش (أو "فك العش"). كيف يتم التحقق من صحة هاتين العمليتين؟ بدايةً، فهما منطقيتان من وجهة نظر الحس السليم...

---

40 تجدر الإشارة إلى أنني ذكرت هذا النوع من الاستدلال، باعتباره شائعًا في الاستدلال الحاخامي، في كتاب " المنطق اليهودي" ، الفصل 9.1 (ص 116). وبالطبع، فإن الاستنتاج الذي أقدمه هناك لا يكون صحيحًا إلا إذا اعتُبرت عناصر المقدمة المحذوفة فيه صحيحةً ضمنيًا.

41 كما ذكرتُ في كتاب "منطق المستقبل" ، الفصل 63.2. لكنني لا أعرف على أي أساسٍ يستند هذا الادعاء. كما أنني لا أعرف عدد النظريات المذكورة هنا التي كانت معروفةً له، أو لأي شخصٍ آخر منذ ذلك الحين.

يمكن فهم التداخل على النحو التالي: بمعرفة أن مجموعة من الشروط (p و q) تستلزم نتيجة معينة (r)، ومعرفة أن بعض هذه الشروط (p) متحققة بالفعل، يمكننا التنبؤ بأنه عند تحقق الشروط المتبقية (q) أيضًا، ستتحقق النتيجة (r) بالفعل [42]. ويمكن فهم العملية العكسية لـ "فك التداخل" على النحو التالي: بمعرفة أنه في ظل شرط معين (p)، يستلزم شرط آخر (q) نتيجة معينة (r)، يمكننا التنبؤ بأنه عند تحقق كلا الشرطين (p و q)، ستتحقق النتيجة (r) بالفعل.

بناءً على هذه الأسس (الشرح)، من المعقول اعتبار الصيغتين "إذا كان p فإن (إذا كان q فإن r)" و"إذا كان (p وq) فإن r" متكافئتين، أي أن كل صيغة تستلزم الأخرى وتُستلزم منها. ويمكننا أيضًا أن نجادل بأن لكلتا الصيغتين نفس المعنى الضمني، وهو أن "اقتران p وq و λ r مستحيل".

لكن إذا قمنا بتحليل الأمور بدقة أكبر، فقد يكون هناك بعض الشكوك المبررة...

الصيغة ذات المقدمة المركبة تعني أن "(p و q) وليس r" مستحيلة، أي أن الربط بين p و q بين قوسين مستحيل في سياق "ليس r"، وهو ما يكافئ بوضوح "(p + q + ليس r) ربط مستحيل"؛ بينما الصيغة المتداخلة تعني أن "p و'ليس (إذا كان q فإن r) ′ مستحيلة"، مما يعني أن "ربط 'p' مع '(q وليس r) ليس مستحيلاً' مستحيل". الصيغة الأخيرة أقل وضوحًا، لأنه يمكن تفسيرها على ما يبدو بطريقتين: إما بمعنى أن "p" غير متوافقة مع إمكانية "q وليس r"؛ أو بمعنى أن "p" غير متوافقة مع تحقق الإمكانية الأخيرة (أي عندما يكون كل من "q" و"ليس r" صحيحين).

---

42 قد يُعترض قائلًا: ماذا لو (كما يحدث في بعض الحالات) كانت الشروط الأولى (p) كافية دون الشروط الأخرى (q) لاستنتاج النتيجة (r)؛ أي ماذا لو كان الشرط q زائدًا ؟ يشير هذا إلى حالة يكون فيها كل من "إذا كان (p وq) فإن r" و"إذا كان p فإن r" صحيحين، والسؤال المطروح هو: هل لا يزال الاستدلال "إذا كان p فإن (إذا كان q فإن r)" صحيحًا؟ الإجابة هي: نعم، في مثل هذه الحالة، في سياق "p"، سيتبع كل من "r" و"إذا كان q فإن r"، وهاتان القضيتان متوافقتان تمامًا؛ إذا كان "q" صحيحًا أيضًا، فإن "إذا كان q فإن r" سيؤكد "r" ببساطة. في الواقع، بالنظر إلى "إذا كان p فإن r" و"أن (p وq) ممكنان"، فإنه يترتب على ذلك "إذا كان (p وq) فإن r"، لأن المعطى هو أن "p يستلزم r في جميع الأحوال". لكن تجدر الإشارة إلى أنه يجب معرفة أن "p" و "q" متوافقان قبل إجراء مثل هذا الاستنتاج.

نعلم من علم الاستعارات (نظرية المَطْل) أن الضروري يستلزم (ولكنه لا يستلزم) الواقعي، الذي بدوره يستلزم (ولكنه لا يستلزم) الممكن؛ وبالمثل، فإن المستحيل يستلزم (ولكنه لا يستلزم) غير الواقعي، الذي بدوره يستلزم (ولكنه لا يستلزم) غير الضروري. بناءً على هذه الأسس، يمكن الاعتراض بأن هذه التفسيرات غير متكافئة.

مع ذلك، يمكن الرد بأن عبارة "p لا تتوافق مع إمكانية (q وليس r)" تستلزم على الأقل عبارة "p لا تتوافق مع "واقعية (q وليس r)"، مع أن العكس قد لا يكون صحيحًا. في هذه الحالة، يُقبل أن الصيغة المتداخلة تستلزم على الأقل (وإن لم تكن متضمنة في) الصيغة غير المتداخلة؛ أي أن فك التداخل يكون صحيحًا، وليس التداخل.

لكنني أميل إلى رفض هذا الاعتراض تمامًا، وأصر على أن عبارة "p لا تتوافق مع إمكانية (q وليس r)" لا تتعلق ظاهريًا إلا بالاقتران مع الإمكانية، وفي جوهرها لا تُعنى إلا باقتران الوقائع (أي p وq وليس r). وبناءً على هذا الرأي، فإن معنى القضايا الافتراضية، مهما بلغت تعقيداتها، هو دائمًا استحالة واحد أو أكثر من اقترانات الوقائع الأساسية، وإمكانية وجود اقتران واقعي واحد على الأقل من هذه الاقترانات [43].

لا شك أن بعض الشكوك لا تزال قائمة، ومن المؤكد أن البعض سيتبنى الرأي المخالف. لكن يخطر ببالي أن لدينا وسيلة تقنية موثوقة لحسم المسألة نهائيًا، ألا وهي أساليب التحليل المصفوفي المتقدمة التي طورتها في المرحلة الثانية من كتاب " منطق السببية " (التحليل الجزئي). سأضطر في نهاية المطاف إلى دراسة هذا الأمر في هذا السياق (وقد أجد أن افتراضاتي البديهية هنا مبسطة للغاية).

---

43 من هذا المنظور، تشير "المصفوفة" بأي شكل من الأشكال إلى جميع التوليفات الممكنة منطقيًا للعناصر المعنية (في حالة ثلاثة عناصر - كما هو الحال هنا - يوجد 2 × 2 × 2 = 8 توليفات ممكنة شكليًا)، مع تصنيف بعضها على أنها "مستحيلة" وترك البعض الآخر على أنه "ممكن". قد يختلف نمط الاحتمالية المقصود بكلمة "ممكن" هنا اختلافًا طفيفًا: ففي بعض الأحيان تعني "إمكانية منطقية شكلية"، وفي حالات أخرى تعني "إمكانية ناتجة عن الجهل"؛ لكن هذا التمييز نظري، إذ يبقى تأثيره على الخطاب واحدًا.

تجدر الإشارة إلى أن هذه التقنيات ستتيح أيضًا تفسيرًا واضحًا للصيغ المعقدة التي تتضمن افتراضات سلبية ، مثل "إذا لم يكن *(p و q)* صحيحًا، فإن r صحيح"، أو "إذا كان p صحيحًا، فإن (إذا لم يكن *q* صحيحًا، فإن r صحيح)"[44]. إن الجهد الذهني المبذول في فهم هذه الصيغ هائل، وهناك حاجة ماسة إلى منهجية أكثر موضوعية ودقة. أتطلع إلى تطوير برنامج لهذا الغرض.

12. الأقواس في المنطق

في تناولي السابق للتركيبات المنطقية[45]، لم أتطرق بشكل كامل إلى مسألة ما إذا كانت الأقواس في المنطق تنقل القطبية كما تفعل في الرياضيات. والإجابة على هذا السؤال هي: ليس دائمًا - أي أنه لا ينبغي المبالغة في تطبيق القياس بين المنطق الرمزي والجبر أو تطبيقه بشكل أعمى.

يبدأ تشبيهنا بتصنيف تأكيد الفرضية على أنه قطبية موجبة، ونفيها على أنه قطبية سالبة. بالتالي، يمكن كتابة "P" على أنها "+P"، ويجب كتابة "ليس P" على أنها "–P". ثم نتساءل: هل "–(–P)" يساوي "+P"؟ الإجابة هي نعم، تنطبق هذه الصيغة الرياضية، لأن "ليس (ليس P)" يعني نفس "P".

يبدو أن الأقواس تنقل القطبية أيضاً في الحالة التالية:

"P v Q)" = "– P – Q) –"

بما أن عبارة "ليس (P أو Q)" تعني "ليس (ليس (ليس-P وليس-Q)"، ومن ثم "ليس-P وليس-Q". وهذا يشير إلى تشابه إضافي بين المنطق والرياضيات، وإن كان ذلك بطريقة متكلفة بعض الشيء.

إلا أن هذا القياس ينهار تماماً في ضوء الحالة غير الصحيحة التالية:

"P – Q)" = "– P + Q) –"

---

[44] أود أيضاً دراسة اقتران الفرضيات. على سبيل المثال، ما هي النتيجة بالنظر إلى المقدمتين التاليتين: "إذا كان p فإن (إذا كان q فإن r)" و "إذا لم يكن p فإن ليس (إذا كان q فإن r)"؟

[45] منطق المستقبل ، الفصل 28.

هذه العملية مغلوطة، لأن "ليس (P وليس Q)" ليس مكافئًا منطقيًا لـ "ليس P و Q"، ولكنه يسمح أيضًا بالبدائل "P و Q" و "P وليس Q".

لذا، ينبغي علينا تجنب محاولة إجراء مقارنات بين المنطق والرياضيات؛ فهي مقارنة مصطنعة ومضللة.[46]

[46] تجدر الإشارة أيضًا، على سبيل المثال، إلى أن الفصل المنطقي يُستبدل أحيانًا في العلوم بالمتوسط. فعلى سبيل المثال، إذا علمنا أن قيمة متغير فيزيائي ما هي "إما 0 أو 1"، فيمكننا أن نفترض، بافتراض تساوي احتمالات كلا النتيجتين، أن متوسط قيمته هو ½. هذا الاستدلال منطقي جزئيًا ورياضي جزئيًا. يتمثل الجانب المنطقي في الفصل (الذي يُفترض أنه حصري وشامل)، والإدراك بأن أحد طرفي الفصل سيتبين في النهاية أنه صحيح والآخر (أو الأطراف) خاطئ؛ كما يُقر المنطق بوجود احتمالات تتراوح بين 100% لأحد الطرفين أو الآخر، أو قيمة بينهما. مع ذلك، فإن مهمة حساب الاحتمال تقع ضمن اختصاص الرياضيات. إضافةً إلى ذلك، يشارك علم الفيزياء هنا: في جمع البيانات التجريبية ذات الصلة، وأيضًا (على الأقل في ميكانيكا الكم) في مناقشة ما إذا كانت الاحتمالات واقعية أم معرفية.

5. حول المفارقات

1. حول مفارقة الكاذب

بمجرد أن ندرك أن معنى الكلمات هو نيتها، منفردة ومجتمعة، يصبح حل مفارقة الكاذب واضحًا جدًا. الإشارة إلى الذات لا معنى لها، لأن النية لا يمكن أن تقصد نفسها، لأنها لم توجد بعد؛ فالنية لا يمكن أن تقصد إلا شيئًا موجودًا بالفعل، كأن تكون نية أخرى موجهة إلى شيء ثالث.

وبناءً على ذلك، فإنّ عبارة "هذه العبارة خاطئة" لا معنى لها، وكذلك عبارة "هذه العبارة صحيحة". يمكن اعتبار كلتيهما صحيحة وخاطئة في آنٍ واحد، أو لا صحيحة ولا خاطئة - لا فرق في حالتهما، لأنّ عبارة "هذه العبارة" لا تشير إلى شيء على الإطلاق [47].

على الرغم من أن الكلمات المستخدمة في هذه الجمل تحمل معاني منفصلة، وأن البنية النحوية للجمل سليمة، إلا أن افتقار الكلمات مجتمعةً إلى المضمون يوحي بانعدام قيمتها المنطقية مجتمعةً. فالإشارة الذاتية متماسكة نحويًا، لكنها غير مترابطة دلاليًا. إنها أشبه بالجدل الدائري، معلقة في الهواء، لا تؤدي إلى نتيجة محددة.

فيما يتعلق بالقضية الحصرية " هذه القضية فقط هي الصحيحة"، فإنها تستلزم أمرين: " هذه القضية صحيحة" و" جميع القضايا الأخرى خاطئة" - أي أنها تُعادل القضية الاستثناءية " جميع القضايا خاطئة ما عدا هذه القضية". كثيرًا ما يدّعي بعض الفلاسفة هذا الرأي الأخير؛ مثل أولئك الذين يقولون "كل شيء وهم (باستثناء هذه الحقيقة)".

---

47 انظر منطق المستقبل ، الفصل 32.2.

أودّ أن أوضح هنا أن هذه التصريحات لا تقتصر على مغالطة الإشارة الذاتية (أي "هذه القضية"). بل تتضمن أيضاً إشارة إلى "جميع القضايا الأخرى"، وهو أمرٌ قابلٌ للنقد، للأسباب التالية:

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

بالمناسبة، تُنسب مفارقة الكاذب إلى الإغريق القدماء، إما إلى يوبوليدس الملطي (القرن الرابع قبل الميلاد) أو إلى إبيمينيدس الكريتي (القرن السادس قبل الميلاد). لا أعلم إن كان حلها واضحًا لهؤلاء المنطقيين الأوائل، لكن نصًا مجهولًا (أوروبي على الأرجح) من القرن الرابع عشر الميلادي، يُقال إنه شرح أن عبارة الكاذب ليست صحيحة ولا خاطئة، بل هي ببساطة بلا معنى. وبالتالي، فإن هذا التفسير أقدم تاريخيًا بكثير من المنطق الحديث (راسل وآخرون، مع أن هؤلاء المنطقيين المتأخرين قد أوضحوا المسألة بالتأكيد).[48]

48 انظر إلى كتاب "المنطق المستقبلي" ، الفصل 63، القسمين 3 و 6.

2. عدم تقديم أي مطالبة

البوذي [49]ناجارجونا (الهند، حوالي 150-250 م) كل أطروحة اعتبرها عقلانية بكل الوسائل التي اعتبرها منطقية، وأعلن أن خطابه محصن من التدقيق والنقد، قائلاً (وفقًا لإحدى الترجمات):

> "لو كانت لدي أطروحة، لكنت مخطئاً؛ وبما أنني وحدي ليس لدي أطروحة، فأنا وحدي بلا خطأ" (VV 29) [50].

يتمثل الجانب الأول من تصريح ناجارجونا في **ادعاءٍ صارخٍ بعدم وجود أي ادعاء.** وهذا بالطبع تناقضٌ في حد ذاته. فكل قضية تدّعي أنها ذات معنى وصحيحة (سواء أكانت تتعلق بتجربةٍ ما أو بمفهومٍ مجرد، أو كانت إيجابية أم سلبية) هي تأكيدٌ أو ادعاء. والتظاهر بعدم وجود أي ادعاء في حين أن المرء يدّعي وجوده بوضوح هو خرقٌ لقانون الهوية: إنه إنكارٌ لكون الحقيقة حقيقة.

لا سبيل منطقياً لإنكار أو انتقاد أطروحات أو منهجيات الآخرين دون إخضاع الخطاب الخاص بالمرء للتقييم. فكل إنكار أو نقد هو خطاب، وكل خطاب يخضع للمراجعة المنطقية. إن التظاهر بإمكانية الإعفاء المنطقي هو ضرب من ضروب الخداع (وإذا كان هذا التظاهر ضمنياً سيئاً بما فيه الكفاية، فإنه يصبح أكثر خداعاً إذا ما أُعلن صراحةً).

كان خطاب ناجارجونا، في الواقع (كما أوضحت في كتابي "المنطق البوذي الزائف")، مليئًا بالمغالطات المنطقية، مجرد محاكاة ساخرة للمنطق تتظاهر

---

49 لا شك أن التعليقات التالية ليست هجومًا على البوذية، بل على خطاب ناجارجونا. فالبوذية لا تُخدم جيدًا بمثل هذه الألاعيب. أتذكر ناجارجونا كلما قرأت البيت 306 من الداماپادا : "من يقول ما ليس موجودًا... ومن يقول إنه لم يفعل ما يعلم أنه فعله... فقد أخطأ في حق الحق". بالنسبة لي، هو مجرد فيلسوف كغيره؛ اهتمامه بالبوذية أمر ثانوي (وكذلك مكانته المقدسة في نظر الكثيرين).

50 ناغارجونا في فيغراها فيافارتاني (تجنب الجدال)، الآية 29. الترجمة المستخدمة هنا مقدمة من "نامدرول" في منتدى إي-سانغا البوذي (http://www.lioncity.net/buddhism/index.php?s=d8946a5bcb1f56f3e9e21a108125823f&showtopic=5604&st=100&#entry82577). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن كلمة "alone" في هذه الترجمة قد لا تكون موجودة في النص الأصلي، استنادًا إلى ترجمات أخرى اطلعت عليها، على الرغم من أنها تبدو وكأنها قصد ناجارجونا.

بأنه منطق. لكنه كان يعلم أن غير الملمين بالمنطق سيقعون في فخّه، فحكم على أنفسهم بالفشل الفكري من خلال هذا الادعاء المضلل. ولإسكات أي نقاش لاحق، أوهمهم بأنه قد كشف ببساطة عن سخافة المنطق، وجميع المذاهب القائمة عليه، دون أن يطرح هو نفسه أي منهجية أو مذهب خاص به.

لم يكن دحضه المزعوم للعقل مليئًا بأخطاء الاستدلال فحسب، بل كان استنتاجه "برفض الادعاء" استهزاءً بالمنطق والصدق. فهو، بطبيعة الحال، يقول ببساطة "لا أدّعي شيئًا" - وينكر باستمرار أن هذا التصريح يُعدّ ادعاءً. أُسمّي هذا تلاعبًا نفسيًا سافرًا، مدفوعًا برغبة في التفوق على الآخرين. إنه يستغل بوقاحة سذاجة بعض الناس، ليسيطر عليهم فكريًا.

يمكن اعتبار الجانب الثاني من تصريح ناجارجونا أعلاه بمثابة نسخة "مخففة" من مفارقة الكاذب، إذ يقول: **الجميع مخطئون إلا أنا** . مع أن هذا التصريح ليس متناقضًا في حد ذاته (إذ يمكن أن يقوله الله بصدق)، إلا أنه قابل للشك منطقيًا لكونه يُبرئ نفسه .

بمعنى أدق، يقول هذا: "أنا الإنسان الوحيد الذي يمتلك المعرفة؛ أعلم أن كل من سواي عاجز عن المعرفة الحقيقية". لا ينخدع بمثل هذا الادعاء غير المدعوم بالامتياز إلا أحمق. فالعقل ينظر إلى جميع الناس على أنهم، من الناحية النظرية، ضمن نطاق المعرفة إذا بذلوا جهدًا كافيًا، حتى وإن لم يحققوا جميعًا كامل إمكاناتهم على قدم المساواة. ويقتضي العقل أن يكون الحوار منطقيًا وعادلًا، أي قائمًا على معايير عامة مشتركة لتحديد الصدق والكذب.

لو كان ناجارجونا يُبني نقده للوسائل البشرية العادية للمعرفة على ادعاء بلوغه "مستوى أعلى" من الوعي (أي التنوير البوذي أو النبوءات التوراتية)، لما استطعنا دحضه بشكل مقنع (لعجزنا عن إثبات أو دحض هذه الادعاءات التجريبية). لكنه لا يتخذ من هذا الادعاء أساسًا له، بل يحاول دحض العقل من خلال الخطاب المنطقي العادي . في هذه الحالة، يصبح موضوعًا مشروعًا للمنطق.

يُنظر إلى ادعاء العصمة حينها على أنه غطرسةٌ واضحة، وعدم احترامٍ للمفكرين الآخرين. فبقوله "أنا وحدي مُعفى من أي نقد"، يمنح الكاتب نفسه،

بشكلٍ عدواني، امتيازًا خاصًا: فهو وحده من يملك طريق المعرفة؛ أما البقية فهم إما حمقى أو مخادعون. إنه خطابٌ استبداديٌّ دكتاتوري.

قارن بين عبارة "أنتم جميعًا لا تعرفون شيئًا" التي تنمّ عن استخفاف، وعبارة "أنا (أو نحن) لا نعرف شيئًا" التي تشمل الذات. هذه الأخيرة - رغم أنها توحي بـ"أنا أعرف أنني لا أعرف شيئًا" وبالتالي فهي متناقضة مع نفسها - إلا أنها على الأقل متواضعة؛ لدرجة أن هذا الاعتراف يُعتبر على نطاق واسع علامة على الحكمة (وهو جدير بالثناء، بصيغة معدلة، أي "أنا لا أعرف شيئًا تقريبًا ، القليل جدًا").

إن الإعفاء الذاتي شكلٌ خفيٌّ من أشكال التناقض الذاتي، لأنه يلجأ إلى ازدواجية المعايير . فمن يدّعي ذلك يُقدّم حججًا تبدو عقلانيةً ظاهريًا ضد التجربة الإنسانية والمنطق، لكنه لا يسأل نفسه أو يُخبرنا كيف استطاع (كإنسان عادي) (باستخدام الوسائل المعرفية نفسها التي يرفضها) أن يكتسب هذه المعرفة التي يدّعي أنها صحيحة. ينتقد الكاتب الآخرين، لكنه لا ينتقد نفسه بنفس القدر من الدقة.

هذا نمط تفكير خاطئ شائع بين من يدّعون التشكيك في الفلسفة. وهو يتخذ أشكالاً خفية عديدة. من الحكمة أن نكون دائماً متيقظين لمثل هذه الممارسات، وأن نطبق الاختبار الانعكاسي الموضح هنا.

3. حيل ناجارجونا

بالنظر إلى تصريح ناجارجونا أعلاه بمزيد من التفصيل، يمكن إضافة ما يلي.

بدايةً، ما المقصود هنا بـ" **امتلاك أطروحة** "؟ يشير هذا إلى أي اعتقاد صريح أو ضمني، أي رأي واضح أو غامض يُعتبر معرفة، أي فكرة يتبناها المرء أو يتغاضى عنها ضمنيًا. الموضوع الذي يناقشه ناجارجونا هنا هو أي نتاج للإدراك العقلاني البشري، أي اعتقاد أو رأي أو مذهب قد يتوصل إليه المرء، صوابًا كان أم خطأً، عن طريق الوعي العادي، أي من خلال التجربة، أو النفي، أو التجريد، أو وضع الفرضيات، أو الاستدلال الاستقرائي أو الاستنتاجي.

وماذا يُقصد هنا بـ " الوقوع في الخطأ "؟ يشير هذا إلى ارتكاب خطأ أثناء الملاحظة أو الاستدلال، بحيث تكون بعض الأطروحات التي تم التمسك بها في الواقع وهماً وليست حقيقة، خاطئة وليست صحيحة، خاطئة وليست صحيحة.

كيف نعرف الوضع المناسب لأطروحة ما؟ نعرفه (كما أقترح) من خلال تطبيق شامل لعلم المنطق برمته على مجمل معطيات التجربة . إن مفاهيمنا عن الصواب والخطأ المعرفيين مبنية جميعها على المنطق والتجربة، دون اللجوء إلى أي تبرير خارجي استثنائي (مثل الوحي النبوي أو الإدراك الصوفي، أو مجرد سلطة شخصية عظيمة أو وثيقة أو مؤسسة دينية).

من الواضح أن ناجارجونا يدرك كل ذلك تمامًا، لكنه مصمم على إلغاء موثوقية التجربة العادية والعقل بشكل مستقل. وتتمثل استراتيجيته وتكتيكاته لتحقيق هذه الغاية، في جميع خطاباته، كما بينتُ في كتابي " المنطق البوذي غير المنطقي" ، في إعطاء انطباع (مهما بدا متناقضًا) بأن المنطق يمكن إبطاله بواسطة المنطق نفسه. وهذه الجملة المزدوجة له، "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا؛ وبما أنني وحدي لا أملك أطروحة، فأنا وحدي بريء من الخطأ" ، تتناسب تمامًا مع برنامجه الفلسفي الهدّام.

قد يُفسر هذا الكلام ظاهرياً على أنه حجة واحدة:

إذا كان X (تم اقتراح اقتراح)، فإن Y (تم ارتكاب خطأ)

لكن ليس X (لا يوجد اقتراح)

لذلك ليس Y (لا يوجد خطأ)

على الرغم من أن الاستدلال المذكور أعلاه غير صحيح منطقيًا، لأنه ينفي المقدم لينفي النتيجة، إلا أن ناجارجونا لا يتردد في تجاهله دون تعليق، لعلمه أنه سيكفي لإقناع البعض، مع إدراكه التام أن ذوي التفكير المنطقي سيكتشفونه ويعترضون عليه. أما بالنسبة لهؤلاء، فهو يحتفظ بأسلوب أكثر دهاءً في التلاعب.

لا بد من ملاحظة أن الغرض من الآية 29 الشهيرة في خطاب ناجارجونا هو إظهار اتساق منطقي . فهو يريد من خلالها إيهام الناس بأن خطابه المناهض للعقلانية مبرر، وأنه يحظى بموافقة المنطق. نعم، هو في الواقع يهاجم المنطق؛ لكنه في الوقت نفسه يتظاهر باستخدامه، لأنه يعلم أن هذا الإجراء ضروري لإقناع الناس. فبالنسبة لمعظم الناس، يكفي مجرد تظاهر بالمنطق (أي مجرد بلاغة) لإسكات قدرتهم على التفكير النقدي. وسنرى الآن كيف يُنجز هذه المهمة.

إن الجزء الأول من قول ناجارجونا، وهو: "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا"، ليس المقصود منه (كما افترض البعض) تبرير خطابه برمته. فهو ليس هنا في خطابه حجةً ذات قوة جوهرية تدعم فلسفته أو تثبتها بشكل مباشر. وهو بالتأكيد ليس مبدأً منطقيًا بديهيًا، أو مسلمةً يتفق عليها الجميع دون اعتراض، يمكن من خلالها استنتاج خطابه أو حتى تعميمه. كلا، بل هو في حد ذاته استنتاج وتطبيق من أطروحة ناجارجونا الرئيسية، ألا وهي الادعاء بأن "كل المعرفة البشرية القائمة على التجربة والعقل العاديين خاطئة بالضرورة".

يُشكّل الادعاء الضمني الأخير فرضيته الرئيسية في عملية استدلال إنتاجية (ضمنية هنا)، أي عملية تستنتج قضية افتراضية محددة من قضية فئوية أكثر عمومية [51]. هذه الحجة صحيحة شكليًا، وتتلخص فيما يلي:

كل الآراء (X) هي بالضرورة خاطئة (Y)؛

لذلك،

إذا كان هذا هو X (تم اقتراح اقتراح)، فهذا هو Y (تم ارتكاب خطأ).

بهذه الطريقة، يُصوَّر الجزء الأول من تصريح ناجارجونا على أنه استنتاجٌ ضمني، وليس ادعاءً عشوائيًا. يُقدَّم بذكاءٍ كتطبيقٍ لمعلوماتٍ مُسلَّم بها مسبقًا، لا

51 انظر إلى منطق المستقبل ، الفصل 29.3.

كتأكيدٍ مُنعزل. وبافتراض صحة المقدمة، فإن النتيجة تتبعها منطقيًا (وهذا هو المظهر الخارجي للمنطق) - ولكن هل تم التسليم بصحة المقدمة مسبقًا؟ كلا. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه بمجرد استخلاص النتيجة ظاهريًا، يمكن استخدامها بالتعميم لتعزيز المقدمة؛ ورغم أن هذا يُعدُّ تكرارًا، إلا أنه يُؤتي ثماره نفسيًا.

علاوة على ذلك، ينجح ناجارجونا، من خلال هذه الحجة الضمنية المثمرة، في التظاهر بأنه متسق مع نفسه: فهو يقول لنا، في الواقع: "انظروا، أنا لا أهاجم معارف الآخرين فحسب، بل أنا مستعد لتطبيق النقد الصارم نفسه على معارفي!". هذا التصريح الفاضل ليس إلا غبارًا في أعينكم، لأنه لا يشكك هنا في المبدأ الأوسع، بل يؤكده فحسب. لم يثبت في أي موضع أن "جميع القضايا خاطئة". موقفه هذا هو موقف شبه منطقي.

كما يُوضح الجزء التالي من بيانه، فهو لا يعتبر خطابه خاضعًا للقاعدة النقدية التي صاغها. إن مقولة "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مُخطئًا" هي فرضية افتراضية مُخالفة للواقع؛ فخطابه لا يُطرح أبدًا كقضية قابلة للنقاش. يبدو الأمر منفتحًا، ولكنه في الحقيقة حكم مُسبق. هدفه هو "تجنب جميع الجدالات" ووضع نفسه في البداية بعيدًا عن الصراع. يبدو أنه يُقرّ في البداية، ثم ينكر بشدة، أن خطابه نتاج وعي عادي. هذا التهرب المُلتوي من المسؤولية المعرفية قد خدع الكثيرين.

ننتقل الآن إلى الجزء الثاني من قول ناجارجونا، وهو: "بما أنني وحدي لا أملك أطروحة، فأنا وحدي بلا خطأ". وكما سبق ذكره، يمكن اعتبار هذا بمثابة المقدمة الصغرى والنتيجة لحجّة غير صحيحة، حيث يكون الجزء الأول من القول هو المقدمة الكبرى. ولكن يمكننا أيضًا، على نحو أكثر تسامحًا، أن نفترض أن ناجارجونا قصد حجة صحيحة، مستخدمًا كفرضية كبرى ضمنية هي القول الواضح: "إذا لم يكن لدى المرء أطروحة، فلا يمكن أن يخطئ".

يمكن القول بحق إن هذه الفرضية ظلت ضمنية لأنها بديهية ومسلّم بها من الجميع. فمن المؤكد أنه إذا لم ينطق المرء بكلمة، أو يفكر، أو حتى ينوي، وإذا لم يتبنَّ رأيًا، ولم يدّعِ معرفة، وإذا التزم الصمت ظاهرًا وباطنًا، فلن يخطئ أبدًا. لأن صفة الصدق أو الكذب لا تنطبق إلا على الادعاءات ذات المعنى.

الحجر لا يخطئ أبدًا، لأنه لا يفكر. كذلك، قد يرتكب الشخص غير المفكر، بجهله أو غفلته أو غبائه، أخطاءً كثيرة في حياته، لكنه لا يرتكب خطأً بالمعنى المنطقي، أي أنه لم يطرح فكرة غير مناسبة. كل هذا واضحٌ (وفراغٌ) لدرجة أنه لا داعي لمناقشته. وبالتالي، فإنّ الاستنتاج التالي مضمنٌ في تصريح ناجارجونا:

إذا لم يكن X (لم يتم اقتراح أي اقتراح)، فإن Y (لم يتم ارتكاب أي خطأ)

لكن ليس X (لا يوجد اقتراح)

لذلك ليس Y (لا يوجد خطأ)

هذه الحجة لها مقدمة رئيسية صحيحة، فضلاً عن شكل منطقي سليم. وهذا ما يضفي على خطابه مسحة من المنطق، مما يساعده على إقناع المزيد من الضحايا. مع ذلك، تبقى مقدمته الفرعية موضع شك كبير، وقابلة للدحض بشكل قاطع! (ونتيجة لذلك، فإن استنتاجه أيضاً موضع شك). إنه يفترض ضمنياً أنه "لا يملك أطروحة" - لكن هذا الادعاء أبعد ما يكون عن كونه مسلماً به. فالمقدمة الرئيسية الضمنية بمثابة ستار يخفي المقدمة الفرعية.

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن "كونه على صواب" يعني "عدم وجود خطأ"، إلا أن العكس ليس بالضرورة صحيحًا. يشير ناجارجونا إلى أن براءته المزعومة تعني صحة موقفه، لكن هذا الاستنتاج غير منطقي! فقط إذا كان نقده لجميع الأطروحات المعارضة صحيحًا (وهو أمر مستبعد تمامًا)، وكانت أطروحته غير قابلة لنقد مماثل، وبالتالي فهي الاحتمال المنطقي الوحيد المتبقي، يُمكن استخلاص هذا الاستنتاج.

لدى ناجارجونا بالفعل "أطروحة". أطروحته الرئيسية، التي تمثل هدف خطابه الفلسفي برمته، هي كما ذُكر سابقًا، الادعاء بأن "كل المعرفة البشرية القائمة على التجربة العادية والعقل خاطئة بالضرورة". هذا، في البداية، يُعد أطروحة - يا لها من أطروحة شكية كبيرة، مليئة بالدلالات السلبية. من مبادئ المنطق أن

إنكار أي أطروحة هو تأكيد لأطروحة مناقضة لها. أما ادعاؤه بأن مذهبه ليس أطروحة، في هذه المقدمة الصغرى، فهو مجرد ادعاء تعسفي.

علاوة على ذلك، فهو "يمتلك أطروحة" في كل مرة يدلي فيها بتصريح محدد من أي نوع، بما في ذلك التصريح قيد الدراسة هنا، وهو: "لو كانت لدي أطروحة، لكنتُ مخطئًا؛ وبما أنني وحدي لا أمتلك أطروحة، فأنا وحدي بريء". تجدر الإشارة إلى أن ناجارجونا يعتقد أن الإدلاء بتصريح سلبي هو نوع من "عدم امتلاك أطروحة" - لكن قطبية التصريح لا تقلل من الحاجة إلى التبرير؛ بل على العكس، يمكن القول إن التصريحات السلبية أصعب إثباتًا من التصريحات الإيجابية!

وينبغي لنا أن نُدرج ضمن "أطروحاته" ليس فقط تلك التصريحات الصريحة، بل أيضاً جميع الافتراضات والإيحاءات الضمنية في خطابه (مثل المقدمة الكبرى الضمنية والنتيجة المترتبة عليها اللتين أشرنا إليهما للتو). ولا فرق إن كانت هذه العناصر الصريحة، أو غير المصرح بها وغير المُسلّم بها، تُشكّل معلومات أو منهجاً منطقياً، أو محتوى أو عملية.

جميع عناصر الخطاب هذه، سواء أكانت منطوقة أم غير ذلك، تتناسب، بكل إنصاف، مع فهمنا وتعريفنا المشترك لمعنى "امتلاك أطروحة". فليست أي من هذه الافتراضات القطعية أو الافتراضية (باستثناء ربما "إذا كان الصمت لا يعني وجود خطأ") بديهية. لم تنشأ هذه الافتراضات من العدم في ذهن ناجارجونا، جاهزة ومبررة ذاتيًا.

جميعها نتاج معقد للإدراك البشري العادي، قائم على التجربة ومُنتَج بالعقل (حتى وإن كان العقل المعني، في حالة ناجارجونا، مضطربًا). وهي تشكل مجتمعةً بلا شك فلسفةً محددة، ونظريةً في المنطق، وإبستمولوجيا، ووجودًا. ومجرد قدرتنا (كما هو الحال هنا) على النظر فيها ومناقشتها دليلٌ على أنها "أطروحات".

يجب الحفاظ على قانون الهوية (أ هو أ): الحقائق حقائق، ولا جدوى من التظاهر بغير ذلك. قد يرفض ناجارجونا إلى الأبد صفة "امتلاك أطروحة"، لكننا نصر عليها بثقة. لم تنجح حججه بأي حال من الأحوال في تجنب هذا الحكم العادل

والصحيح. وبالتالي، فإن مذهبه متناقض في ذاته. فهو لا "يمتلك أطروحة" فحسب، بل بما أن أطروحته هي أن "امتلاك أطروحة يعني الوقوع في الخطأ"، فإنه (بحسب مضمونها) يجب الاعتراف بخطئه.

لذا، وخلاصة القول: إن مقولة ناجارجونا "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا؛ وبما أنني وحدي لا أملك أطروحة، فأنا وحدي بريء" تنسج شبكة معقدة من الخداع. فهي تضلل الناس من خلال غموض دقيق ومحاكاة سطحية للمنطق. وبمجرد انكشاف زيفها، يجب رفضها رفضًا قاطعًا.

إن مجرد كون ناجارجونا مشهورًا ومحبوبًا لدى الكثيرين لا يبرر التشبث بمذهبه مرارًا وتكرارًا ، ومحاولة إيجاد طرق لاحقة لتبريره منطقيًا. فالشهرة ليست دليلًا على حقيقة خفية، بل هي ضرب من الغرور. ومعظم من يفعلون ذلك لا يسعون إلا إلى مجد زائف. على أي حال، فإن التمسك بالسلطة هو مغالطة شخصية . فالمؤيدون الدينيون والأكاديميون الذين منحوه سلطته ويحافظون عليها، مهما بلغ عددهم، يفتقرون إلى الكفاءة المنطقية. إنها حالة من الضلال، حيث يقود الأعمى الأعمى.

4. عدم إدراك اللاأشياء

يدافع ناجارجونا عن فكرته "اللاأطروحة" في البيت الشعري التالي (البيت 30)، واصفًا إياها بأنها " **عدم إدراك للأشياء غير الموجودة** " (بحسب إحدى الترجمات [52]). وهذه عبارة طريفة حقًا. قد تبدو عميقة جدًا، وغنية بالمعاني، لمن

---

52 بقلم فريدريك ج. ستورينغ. يبدو أن النص الكامل لترجمته هو المنشور على الإنترنت على الرابط التالي: http://www.orientalia.org/article491.html . تجدر الإشارة إلى أن عبارة "عدم إدراك اللاأشياء" تُعتبر ترجمة غير دقيقة من قِبل بلامين غرادينوروف. ومع ذلك، ورغم إقراري باعتراض الأخير، لا أوافق على أن ترجمة ستورينغ الأكثر حرية غير مقبولة تمامًا. في رأيي، قد لا تكون دقيقة حرفيًا، لكنها تُجسّد روح ناغارجونا المتناقضة وقصده. انظر مناقشتنا لهذه المسألة على الرابط التالي: http://nyaya.darsana.org/topic3.html . على أي حال، حتى لو كان من الأفضل عدم الاعتماد على عبارة "عدم إدراك اللاأشياء"، فإنه لا يزال من الممكن طرح الانتقادات الموجهة إلى ناغارجونا في هذا القسم لأسباب أخرى.

يسهل التأثير عليه. ويبدو أنها توحي بأن هذا الرجل يمتلك طريقة معرفية سامية تتجاوز التجربة والمنطق العاديين.

لكن في الحقيقة، إذا أخذنا الأمر حرفيًا، فنحن جميعًا قادرون تمامًا على "عدم إدراك اللاأشياء" ونمارس ذلك يوميًا، لسبب بسيط هو أن اللاأشياء لا يمكن إدراكها! منطقيًا، هذا كل ما تعنيه هذه العبارة، انتبه جيدًا. فماذا يُخطط له الثعلب العجوز إذًا؟

يحاول ناجارجونا أن يُبعد موقفه القائل بـ"عدم امتلاكه أطروحة" قدر الإمكان عن موقفنا العامي القائل بـ"امتلاكه أطروحة" - أي عن الوعي العادي، الذي يتمثل في "إدراك الأشياء". وليس أمامه منطقياً سوى ثلاثة بدائل للاختيار من بينها:

- عدم إدراك الأشياء (اللاوعي)؛
- "إدراك اللاأشياء" (وعي من عالم آخر)؛
- أو "عدم إدراك الأشياء غير الموجودة".

بسبب ميله الواضح إلى التفوق والتطرف الدرامي، اختار ناجارجونا المصطلح الثالث كوسيلة للتعبير. ورغم أن المعنى الظاهر لهذه العبارة يبدو ساذجًا، إلا أنها تتمتع بعمق شعري وجاذبية. ويبدو أنها تشير إلى "المعرفة دون وعي" و"وعي ما لا يُعرف" في آن واحد.

لذا، فإن "عدم قلقه" هو مزيج من القلق وعدم القلق، أو شيء آخر تمامًا. وبالمثل، فإن "اللاأشياء" لديه هي أشياء من نوع ما، بالإضافة إلى كونها لا أشياء، أو ربما شيء مختلف تمامًا.

وبعبارة أخرى، فإن المصطلحات السلبية في عبارة "عدم إدراك الأشياء غير الموجودة" لم يقصدها ناجارجونا ولم يتلقها تلاميذه وطلابه على أنها مجرد نفي للمصطلحات الإيجابية المقابلة، بل على أنها **مصطلحات متناقضة** ، والتي قد

تكون (وفقًا لمخطط التتراليما) إيجابية أو سلبية أو كليهما أو لا شيء منهما في آن واحد .

إنها (وليست) "إدراك/عدم إدراك الأشياء/اللاأشياء" كلها في واحد.

يبرز ناجارجونا في تاريخ الفلسفة العالمية كأكثر معارضي قوانين الفكر صراحةً. فهو لا يكتفي باستخدام القضايا المتناقضة ذاتيًا أو التي تتضمن وسطًا، بل يستخدم أيضًا مصطلحات تحمل دلالات التناقض وتضمين الوسط.

قد يقول البعض: "ما الخطأ في ذلك؟" سيجادلون قائلين: "العالم الحقيقي دقيق للغاية، ولا يمكننا إلا أن نأمل في التعبير عنه في الفكر بشكل تقريبي للغاية؛ يحاول ناجارجونا فقط مراعاة هذا الغموض في خطابه؛ قوانين الفكر ليست سوى مطالب تعسفية، تجعلنا نجبر أفكارنا على الوقوع في قيود متحيزة".

لكن التساهل المنطقي ليس الموقف الأمثل أمام عالم واقعي شديد التعقيد ويصعب التعبير عنه. فبسبب صعوبة المهمة المعرفية المطروحة، يُطلب منا أن نكون في غاية الوضوح والدقة. إن تجنب التدقيق والموازنة في أحكامنا لا يزيد من كفاءتها، بل يجعلها أقل موثوقية.

في الحالة قيد النظر، إذا كان ناجارجونا يمتلك بالفعل شكلاً مميزاً من الوعي الروحاني، فبإمكانه ببساطة أن يصرح بذلك. لا تمنعه قوانين الفكر بأي حال من الأحوال من طرح مثل هذا الادعاء. ليس عليه أن يلتف ويدور، أو يتظاهر بامتلاك شيء لا يمكن البوح به ولا يخضع لمراجعة الأقران. بإمكانه، بل يجب عليه، أن يكون صريحاً، وأن يدافع عن موقفه بطريقة عادلة كغيره.

إذا رأى أن مصطلحي "الخوف" و"الأشياء" ينطويان على خلل منطقي جوهري، فبإمكانه عرض حجته بوضوح؛ فلا حاجة له إلى التلميح أو الإيحاء أو المغالطات المنطقية. معظمنا كمفكرين منفتحون ومستعدون لتصحيح أخطائنا: فإذا كانت هذه المصطلحات معيبة، فإننا لا نتمسك بها؛ بل نتحلى بالمرونة، ونستعد لتعديلها أو استبدالها حسبما تقتضيه الضرورة المنطقية في ضوء الأدلة والاستدلالات الجديدة.

لكن ناجارجونا أشبه بمتهمٍ يُجبر على المثول أمام المحكمة، فيرفض الاعتراف بهويته، أو الإقرار بسلطة القانون والقضاة، أو الإقرار بالذنب أو إنكاره، أو حتى الدفاع عن نفسه. والأسوأ من ذلك، أنه في استهزاءٍ صارخٍ بالمحكمة، لا يعترف حتى بأن رفضه رفضٌ، بل يصفه بأنه "مغالطة". فهل يُوقف ذلك إجراءات المحكمة أو يُجبرها على إعلان براءته؟ بالطبع لا.

يُسيء ناجارجونا فهم طبيعة النفي. فهو يعتقد أنه إذا قال شخص ما "س" وقال آخر "ليس س"، فإن عبء الإثبات يقع على عاتق الأول أكثر من الثاني. ويرى أن الإدلاء بعبارة إيجابية يتطلب منطقًا أكثر من الإدلاء بعبارة سلبية. ويتخيل في حيرته أن قول "لا" يُعادل عدم قول أي شيء . لكن معظم علماء المنطق سيخالفونه الرأي، ويجادلون بأن أي فرضية تُطرح (حتى لو كانت ضمنية) تحتاج إلى إثبات، بغض النظر عن قطبيتها.

بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إنه على العكس من ذلك، فإن إثبات العبارة السلبية أصعب من إثبات العبارة الإيجابية. يمكنك إثبات العبارة الإيجابية بسهولة نسبية إذا قدمت أدلة كافية تدعمها. ولكن كيف تثبت العبارة السلبية؟ الأمر أكثر صعوبة بكثير، لأن النفي لا يُختبر بشكل مباشر، وإنما يُختبر فقط من خلال غياب الإيجابيات. ولا يمكن إثبات النفي في نهاية المطاف إلا بشكل غير مباشر، من خلال عدم القدرة على إثبات أي إيجابي مناقض له.

وهكذا، في الواقع، لا يُعفي اقتصار ناجارجونا المزعوم على النفي من البراهين فحسب، بل على العكس، يزيد من العبء المنطقي عليه. هو مُحق في اعتبار النفي مختلفًا جوهريًا عن الإيجاب، لكنه لا يُدرك أن هذا الاختلاف يصب في مصلحته. يدّعي أنه لا يملك أي أساس معرفي أو وجودي، ومع ذلك فهو قادر على رفض جميع نظريات المعرفة والواقع رفضًا قاطعًا. لا شك أن مثل هذا الادعاء الخيالي المُبالغ فيه يتطلب تبريرًا أكثر بكثير من أي ادعاء آخر!

تجدر الإشارة، بالمناسبة، إلى أن "عدم إدراك ناغارجونا للأشياء غير المادية" لا ينبغي تفسيره (كما يفعل البعض) على أنه دفاع عن التجربة التأملية أو البصيرة غير اللفظية. فهذا ليس جوهر فلسفته المناهضة للعقلانية، على الرغم من أن انتماءها المعلن للبوذية قد يوحي بذلك.

لو كان ناجارجونا رجلاً غارقاً في التأمل، لما كتب في الفلسفة. ولو كان هدفه الترويج للتأمل، لاكتفى بتعليم أساليبه دون إثارة جدالات لفظية. كلا، فهذا الرجل لديه طموحات فلسفية. يُزعم أن هذه الطموحات تهدف إلى التعبير عن بعض "المنطق" الذي اعتبره ناجارجونا أن بوذا قد مرّ به قبل بلوغه التنوير. ويفترض ناجارجونا منذ البداية أن هذا "المنطق" هو بالضرورة مناهض للمنطق، أي رفض للعقل.

لكن علينا أن ندرك أن هذا الافتراض ليس إلا تحيزًا نابعًا من عقله المشوّه. لقد كان ثوريًا فلسفيًا، يؤمن بضرورة قلب العقل وتجاوزه. لكن من الأجدى أن نتبنى منظورًا تطوريًا، وأن نعتبر التأمل وسيلةً لمواصلة التقدم، متجاوزين حدود الفكر الخطابي، دون الحاجة إلى إنكار هذا الفكر ضمن نطاقه المطبق.

إن الدعوة إلى احترام المنطق لا تعني إثارة ثرثرة لا تنتهي، بل تعني إخضاع أي فكرة تخطر على البال لتقييم معرفي مسؤول. فالمنطق ممكنٌ تمامًا دون كلمات، من خلال النوايا الصامتة. حتى في التأمل العميق، يحدث نوع من "التحقق من الواقع" بواسطة المنطق، وهذا لا يتطلب بالضرورة أي كلمات. ولا شك أن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها المريد أن يتجنب الأوهام الشائعة والتخيلات الجنونية، ويتجه نحو الإدراك الكامل.

خلافًا لاعتقاد ناجارجونا، فإن العقلانية والروحانية ليستا بالضرورة متعارضتين. بل إن العقل والتأمل قد يكونان، إلى حد ما، مفيدين لبعضهما البعض. ليس التفكير بحد ذاته، ولا المنطق، بل الإفراط في التفكير، وخاصةً الثرثرة غير ذات الصلة، هو ما يعيق التركيز والتأمل. غالبًا ما يكون من الضروري قدرٌ من التفكير المناسب لتهيئة الذهن للتأمل في البداية.

5. استحالة رسمية

في الواقع، كما سأبين الآن، فإن جملة "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا" مستحيلةٌ شكليًا[53] . سبق أن فسّرتها ورمزت لها على النحو التالي: "إذا X (طُرحت قضية)، فإن Y (ارتُكب خطأ)"، مع إعطاء المقدمة والنتيجة رمزين منفصلين، X وY. لكن دعونا الآن نتأمل هذه المكونات بمزيد من التفصيل .

ماذا يعني "ارتكاب خطأ" هنا؟ إنه ليس محمولًا عاديًا. فالنتيجة Y لا تشير إلى خطأ عام فحسب، بل تشير تحديدًا إلى خطأ في المقدمة X. تخبرنا Y أن X خاطئ . لذلك، فإن Y تستلزم رسميًا نفي X، أي ليس X! وبناءً على ذلك، تصبح جملة ناجارجونا الآن: " **إذا كان X، فليس X** "، أي "إذا كان X صحيحًا، فإن X خاطئ" - وهي قضية افتراضية متناقضة، ستكون نتيجتها القطعية "X خاطئ" (كما ذُكر سابقًا).

لكن الأمر لا ينتهي هنا. إذا نظرنا الآن إلى معنى X – أي "يُطرح اقتراح" – يُمكننا أن نفترض أنه يشير إلى أي اقتراح كان . في هذه الحالة، قد يكون الاقتراح المعني هو نفي X؛ لذا يُمكننا استبدال "ليس X" بـ X في جميع أجزاء الفرضية. وبذلك، نحصل على "إذا لم يكن X، فليس ليس X"، أي " **إذا لم يكن X، فإن X** "، أو بعبارة أخرى "إذا كان X خاطئًا، فإن X صحيح". وهذا أيضًا، بالطبع، اقتراح متناقض، نتيجته الرسمية هي "X صحيح".

وبالتالي، من خلال قراءة شاملة لعبارة "امتلاك أطروحة"، تشمل "عدم امتلاك أطروحة"، نجد أنفسنا أمام مفارقة مزدوجة، لا مفارقة واحدة فحسب ! أي أن استنتاجنا ليس فقط أن X خاطئ، بل أن X صحيح وخاطئ في آن واحد. وهذا الاستنتاج الأخير يتعارض بطبيعة الحال مع قانون عدم التناقض، كما هو الحال في مفارقة الكاذب.

هذا يعني أن تصريح ناجارجونا مستحيلٌ من الناحية الشكلية: فهو تناقضٌ في المصطلحات؛ ليس فقط خاطئًا، بل عديم المعنى. لا يُشكّل خطابًا مشروعًا على

---

53 تؤكد ترجمتان أخريان لهذه الجملة هذا المعنى وتوضحانه. "لو طرحتُ أي اقتراح مهما كان، لكنتُ بذلك قد وقعتُ في خطأ منطقي" (سترينغ). "لو كنتُ قد طرحتُ أي أطروحة، لكان الخلل المنطقي من نصيبي" (غرادياروف).

الإطلاق، فضلًا عن كونه موقفًا فلسفيًا أو نظريةً مقبولة. الكلمات أو الرموز المستخدمة فيه غير قابلة للتصور منطقيًا، لذا يبدو الأمر كما لو أنه لا يقول شيئًا. يبدو أنه يقول شيئًا مفهومًا، لكنه وهم.

قد يُعترض الآن بأن Y لا تعني بالضرورة أن X خطأ ، بل قد تعني فقط أن X قد يكون خطأ. أي أن "ارتكاب خطأ" قد يُفهم على أنه يعني أن X غير مؤكد بدلاً من دحضه بشكل قاطع. في هذه الحالة، سيكون لدينا الفرضيتان التاليتان: "إذا كان X، فربما لا يكون X" و"إذا لم يكن X، فربما يكون X"؛ أو بعبارة أخرى: "سواء طُرح X أم لا، فإن النتيجة غير مؤكدة". في الواقع، قد يُعتبر هذا الموقف الأكثر غموضًا وإبهامًا هو القصد الحقيقي لناغارجونا (والذي فسّره البعض على أنه "قول غير مُلزم").

للوهلة الأولى، قد يبدو هذا الاعتراض منطقيًا نظرًا لاستخدام كلمات مبهمة أو رموز، وقد تبدو الاستنتاجات المتناقضة فيه وكأنها قد تلاشت. لكن بالتأمل، يتضح وجود تناقض كامن: فتأكيد أو نفي أمر ما (س) يتعارض مع موقف لا يؤكد ولا ينفي هذا الأمر. فالتصريح المؤكد (تأكيد أو نفي س) لا يتوافق مع التصريح الإشكالي (القول بأن س قد يكون صحيحًا أو خاطئًا). لا يمكن للمرء أن يدّعي في آنٍ واحد معرفة (بأمر س، أو عدم معرفته) ثم يدّعي عدم معرفتها (باعتبار مسألة الصدق أو الكذب مفتوحة). وهذا تناقضٌ تمامًا كادعاء صحة وخطأ الشيء نفسه (س).

قد يعترض شخص غير مُلِمٍّ بمنطق القضايا الافتراضية، زاعمًا أن X، أو نفي X، يُطرح افتراضيًا فقط في المقدمة، وبالتالي قد يُشكّل إشكالًا في النتيجة. لكن هذا اعتراض غير مقبول منطقيًا، نظرًا لعملية الجمع (الموصوفة في فصل المنطق الصوري)؛ أي لأن "إذا كان X، فإن Y" يستلزم "إذا كان X، فإن (X وY)". في هذه الحالة، يعني هذا: "إذا تم تأكيد X، فإن X مؤكد وغير مؤكد في آنٍ واحد". يكفي أن يحدث التناقض شرطيًا، كما هو الحال هنا، لكي يُدحض الشرط؛ لذا، فإن استنتاجنا صوري تمامًا : "لا يمكن تأكيد X". وهو المطلوب إثباته.

قد يعترض أحدهم هنا، أخيرًا، بأن اليقين في المقدمة وعدم اليقين في النتيجة قد لا يكونان متزامنين، وبالتالي لا يُنتجان تعارضًا منطقيًا. سيكون هذا الاعتراض

وجيهًا، بافتراض أن عملية تفكير فصلت بين بداية ونهاية القضية الافتراضية. مع ذلك، في الحالة قيد الدراسة، يُصرّح ناجارجونا بوضوح أن مجرد "اقتراح شيء ما" يُعد "خطأً"؛ أي أن الخطأ ليس سوى الاقتراح نفسه. لذا، لا يمكن الاستدلال بشكل مقنع على وجود فاصل زمني، وتبقى أطروحة ناجارجونا غير منطقية.

تجدر الإشارة إلى أن النقاش الحالي اقتصر على الجزء الأول من الآية ٢٩، أي المقدمة الرئيسية: "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا". وقد وجدنا أن هذا الافتراض الافتراضي خاطئ منطقيًا، بغض النظر عما إذا كان ناجارجونا يُقرّ أو يرفض الإقرار بأنه "يمتلك أطروحة". لذا، فلنُعد النظر الآن في هذه المقدمة الثانوية، وفي استنتاجه بأنه "ليس مخطئًا".

لقد أدخلنا هنا منعطفًا جديدًا في التحليل، عندما أدركنا أن عبارة "إذا كان X، فإن Y" (والتي تُفهم على أنها "إذا كان X، فإن Y") تستلزم عبارة "إذا لم يكن X، فإن Y" (لأن الأخيرة مستمدة من عبارة "إذا لم يكن X، فإن X"، والتي بدورها مستمدة من الأولى باستبدال X بـ "ليس X"). لذا، لدينا الآن فرضية رئيسية جديدة لناغارجونا، وهي "إذا لم يكن X، فإن Y"، أي: "إذا لم تكن لديّ أطروحة، فسأكون مخطئًا".

بدمج هذه المقدمة الكبرى الضمنية مع مقدمة ناجارجونا الصغرى، وهي "ليس لديّ أطروحة"، فإن النتيجة هي "أنا المخطئ". لاحظ أن هذه النتيجة هي عكس نتيجته الأصلية ("أنا لست مخطئًا"). وبالتالي، فرغم أن ناجارجونا يتباهى بأن تفكيره خالٍ من العيوب، إلا أنه معيب بشكل واضح!

ببساطة، وبغض النظر عن كل بلاغته، كل ما يقوله هو: "لا توجد أطروحة صحيحة"؛ إنها مجرد صيغة أخرى لمفارقة الكاذب. ومحاولته لتخفيف حدة كلامه، بإضافة "باستثناء أطروحتي"، هي منطقياً مجرد إضافة: حالة خاصة تندرج تماماً تحت القاعدة العامة. علاوة على ذلك، قبل تطبيق أي استثناء، يجب أن تكون القاعدة نفسها قابلة لصياغة متسقة، وهذه القاعدة (كما تبين للتو) ليست كذلك.

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن هذا الرد لا يعني أن الصمت مستحيل أو عديم الفائدة. فإذا كان هدف ناجارجونا (كما يزعم بعض المعلقين) هو الدعوة إلى وقف الكلام، فقد سلك طريقًا خاطئًا. لم يكن بحاجة إلى تطوير فلسفة مثيرة للجدل ومخالفة للمنطق. كان يكفيه أن يطرح، كحقيقة نفسية، أن الصمت (الداخلي والخارجي) ضروري للتأمل العميق.

6. ثنائية التحليل/التركيب

لا تتساوى جميع الأنظمة العقائدية في قوتها. فبعضها أشبه بمتاهات معقدة تخفي تناقضات ذاتية عديدة، بينما يعتمد بعضها الآخر، بذكاء، على أخطاء الإغفال المنطقية، متجنباً بذلك التدقيق. وتكمن خصوصية التنظير المعرفي، التي يغفل عنها كثير من الفلاسفة، في ضرورة الفحص الذاتي، سواء لتطوير منهجية واقعية أو لاختبار النظريات على أرض الواقع .

يُعدّ النظام الذي اقترحه إيمانويل كانط (بروسيا، 1724-1804) مثالًا واضحًا على ذلك. فثنائية " التحليلي/التركيبي" ، على الرغم من مكانة مُبتكرها ومؤيديها اللاحقين، مليئة بتصريحات منطقية اعتباطية وحجج دائرية. هذه الثنائية غير منطقية، أي أنها ليست بناءً فلسفيًا سليمًا، لأنها تعجز عن تفسير وتبرير نفسها، أي عن نشأتها.

إن تحليل كانط، بدلاً من كونه قبلياً وضرورياً (كما يدّعي)، هو تحليل بعدي وعرضي تماماً. علاوة على ذلك، فهو يقترح ترتيباً ثابتاً للمعرفة، في حين أن المعرفة لا يمكن فهمها والتحقق من صحتها إلا من خلال النظر في جوانبها الديناميكية ، ونشأتها المفاهيمية وتطورها.

لا تُبنى المعرفة من خلال التحليلات اللغوية للبديهيات المتكررة، أو من خلال تجميع بيانات تجريبية محددة، بل من خلال مزيج فعّال ومرن من جميع الخبرات ومختلف التقنيات المنطقية. إنها عملية شاملة ومستمرة، تعتمد على سياق المعرفة الكامل للفرد وجميع وسائله العقلانية.

تلعب اللغة دورًا تقنيًا وإبداعيًا هامًا في هذه النشأة، إذ تُوجّه انتباهنا نحو ظاهرة أو مفهوم مُحدد بوضوح أو غامض وغير مُكتمل. يُستخدم المنطق لتفسير التجربة، لكنه ليس اعتباطيًا. فالتجربة شرط أساسي لكل عمل مفاهيمي، أي أن جميع القضايا، حتى "المنطقية" منها، هي "تركيبية" إلى حد ما.

ما ينقص اقتراح "المعرفة إما تحليلية أو تركيبية" هو الإدراك الكامل للطبيعة الاستقرائية للمعرفة. يبدو أن العديد من الفلاسفة يفهمون مصطلح "المنطق" فقط بمعنى "الاستنتاج"، لكن الحقيقة هي أن الاستنتاج ليس سوى أداة واحدة ضمن المنطق ككل، والذي هو في جوهره "استقراء"! وللاستقراء أيضاً قواعده [54].

من هذا المنظور، قد تُمنح عناصر مختلفة درجات متفاوتة من "الحصانة من المراجعة [55]"، والتي قد تتغير في ظل ظروف معينة. على سبيل المثال، تُعد قوانين الفكر الأكثر حصانة. فقانون حفظ المادة والطاقة، على سبيل المثال، أكثر حصانة من اكتشاف أن الماء يغلي عند 100 درجة مئوية. كل ذلك يتوقف على كمية البيانات التي يستند إليها الافتراض، ومدى تأثير تغيير هذا الافتراض على بقية المعارف.

على الرغم من أن المفهوم "التحليلي" طُرح كتفسير للضرورة المنطقية، إلا أنه لا يترتب على رفضه رفضٌ للضرورة المنطقية (ناهيك عن الضرورة الطبيعية، أي "القوانين" التجريبية، التي يُشير إليها ضمنيًا ولكنه لا يُستدل عليه منها). فالضرورة مفهومٌ صحيحٌ ومتاحٌ ولا مفر منه.

إن اليقين المنطقي لا يكون ممكناً فقط من خلال البصيرة المنطقية (عندما يكون نفي القضية متناقضاً، على سبيل المثال؛ أو مرة أخرى، عندما يُنظر إلى مفهوم ما على أنه قائم على حجج دائرية)، ولكن أيضاً من خلال التعميم أو الحجة

---

54 كما أعتقد أنني أوضحت ذلك بشكل مقنع في كتاب "المنطق المستقبلي" .

55 استعرتُ هذا المصطلح (عام ٢٠٠٣) من مقال بعنوان "الحصانة التنقيحية " للدكتور غريغ باهنسن (المتوفى عام ١٩٩٥) ، والمنشور على الإنترنت على الرابط www.cmfnow.com/articles/pa018.htm ، على موقع مؤسسة كوفينانت ميديا (المسيحية). يُعدّ هذا المقال، في مجمله، عملاً رائعاً وهاماً، ومثالاً ممتازاً على النقد المنطقي للمفاهيم المغلوطة، مع أن الكاتب، بدافع من أجندة الدفاع عن الدين (المسيحي)، يبدو أنه يدعو في نهاية المطاف إلى رفض (أو بالأحرى، إلى نسبية مفرطة) للتجريبية والمنطق.

الاستنتاجية من الضرورة الطبيعية، والتي تستند بدورها إلى تعميمات أو حجج استنتاجية سابقة، وفي النهاية إلى التجارب.

تبقى كل هذه المعارف قابلة للمراجعة من حيث المبدأ، لكن هذا لا يعني أننا نجد دائمًا سببًا مقنعًا لمراجعتها! وبالتالي، فإن اختيار مبادئنا النهائية ليس عشوائيًا أو نسبيًا، بل يعتمد على تطبيق صادق وواعٍ للمنهجية المنطقية، بما في ذلك، في البداية، الملاحظة الدقيقة.

7. حول مفارقة راسل

يمكن النظر إلى الصف الدراسي على أنه غلاف افتراضي يلتف بمرونة حول جميع أعضائه المفترضين، مهما تشتتوا في المكان والزمان، مستبعدًا كل ما عداهم. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن للغلاف المجازي للصف "الصفوف" أن يلتف حول نفسه أيضًا، أم لا؟

بمراجعة مفارقة راسل [56]، نستنتج أن ليس كل ما يُسمى "موضوعًا لفظيًا" هو "شيء" بحد ذاته؛ فمقاييس الأشياء لا تُعدّ أشياءً في حد ذاتها. ولأن التصنيف تعبير عن قياسنا للأشياء، فلا يمكن اعتباره شيئًا. ففعل ذلك يُفضي إلى مفارقة، ينبغي تجنبها.

بمعنى آخر، تكمن المشكلة في أن الصيغة التكرارية ("فئة الفئات") لا تتطابق مع الصيغة البسيطة ("فئة") إلا ظاهريًا ولفظيًا، لذا لا يمكن منطقيًا إدراج الأولى تحت الثانية. ثمة تعديل جوهري كافٍ في علاقة الموضوع والمسند، ناتج عن تكرار المصطلح نفسه، لاستبعاد انعكاس الإدراج. والمفارقة التي تنشأ إذا لم نكبح جماح هذه النزعة هي تحديدًا ما يعلمنا ممارسة هذا الكبح.

للكلمة "أشياء" معانٍ متعددة. أحيانًا، نقصد بها جميع موضوعات الفكر الممكنة. وأحيانًا، نقصد استبعاد الكلمات منها [57]. وأحيانًا، نقصد استبعاد الأصناف؛ أو

---

56 انظر إلى كتاب "المنطق المستقبلي" ، الفصول من 43 إلى 45، حول منطق الفئات.

57 مع ذلك، قد يكون هذا التمييز متناقضاً، لأن كلمة "كلمة" تشير إلى الكلمات.

بشكل أدق، كما ذكرنا، أصناف الأصناف؛ وينطبق الأمر نفسه على المفاهيم أو مفاهيم المفاهيم. أحيانًا، تشمل كلمة "أشياء" الأشياء المادية فقط، أيًا كان نوعها. وأحيانًا، نقصد بها "الكيانات [58]" (الأجسام المادية أو العقلية أو الروحية، أو المواد المحددة، التي تُعدّ حالاتها الفردية عادةً موضوعات للقضايا) في مقابل "خصائصها" (صفات المكان والزمان والنوع والفعل والكمية والعلاقة، وما إلى ذلك). أحيانًا، في الخطاب اليومي، نشير إلى "الأشياء" في مقابل "الأشخاص" - أي أن "الأشياء" هنا تعني الكيانات الجامدة أو غير الإرادية. وهناك معانٍ أخرى للكلمة.

وبالتالي، عندما يشير علماء المنطق إلى "الأشياء"، ينبغي عليهم أن يحاولوا أولاً توضيح ما الذي يجب تضمينه تحت هذا العنوان.

بالمناسبة، بل إنّ مفهوم "الانتماء الذاتي" أسوأ من مفهوم "الانتماء الذاتي" نفسه، فهو مفهوم " الفئات التي تبدو متناقضة مع ما تتضمنه " - إذ يبدو هذا الأخير غير قابل للتصور في البداية، على الأقل ظاهريًا! فعلى سبيل المثال: "انعدام العلاقة" هو نوع من العلاقة؛ و"اللا فئات" هي فئة بمعنى ما. لا بدّ من وجود مغالطة ما في هذه المصطلحات، والتي تحتاج إلى توضيح. ربما تكمن المشكلة في المبالغة أو سوء التسمية؟

الإجابة على هذا السؤال هي أننا نتعامل هنا مجدداً مع فئات من الفئات ، وهذه الفئات لا يشترط أن تكون متسقة ظاهرياً مع فئاتها الأصلية. ففئة العلاقات المعدومة لا تزال تتضمن علاقة. ومع ذلك، فإن فئة اللا فئات هي فئة. أما فئة الفئات الفارغة أو المعدومة فلها عناصر. وفئة الفئات عديمة المعنى أو المتناقضة ذاتياً ليست في حد ذاتها عديمة المعنى ولا متناقضة ذاتياً. وهكذا دواليك.

8. رسم توضيحي لراسل

المزيد حول مفارقة راسل : يوضح برتراند راسل مفارقته بالإشارة إلى:

---

58 بالطبع، يُقصد بكلمة "كيان" أحيانًا بشكل أعم، بالإشارة إلى أي شيء موجود.

(a) قائمة بجميع الكتب التي تذكر نفسها، و

(b) قائمة بجميع الكتب التي لا تذكر نفسها.

لا تُشكّل الحالة (أ) أيّ إشكال: إذ يُمكن للفهرس أن يُدرج نفسه دون أن يُناقض تعريفه؛ بينما إذا لم يُدرج نفسه، فإنه يُخالف ذلك التعريف. أما الحالة (ب)، فهي إشكال: فإذا لم يُدرج نفسه، وفقًا لتعريفه، فإنه يُصبح بذلك مؤهلًا للإدراج في نفسه؛ ولكن إذا أدرج نفسه بالفعل، فإنه يُناقض تعريفه. وهذه الأخيرة هي المفارقة المزدوجة قيد البحث.

أما اعتراضي الأول فسيكون كالتالي. يمكن إدراج عنوان الكتالوج (وربما حتى وصف موجز لمحتوياته، وملخص) داخل الكتاب نفسه - لكن مثل هذا الكتاب لن يتضمن، ولا يمكن أن يتضمن، نسخة طبق الأصل من الكتاب بأكمله داخله (ناهيك عن جميع الكتب الأخرى التي يسردها أو يعيد إنتاجها)، وذلك ببساطة لأن المهمة ستكون لا نهائية (كتاب داخل كتاب داخل كتاب ... إلخ، أو نفس الشيء بصيغة الجمع).

لذا، فالكتاب ليس عضواً في ذاته؛ وبالمعنى الدقيق، لا يُذكر فيه إلا ما يتعلق به . وعليه، فإن مصطلحي "الشمول" و"الانتماء"، كما يُستخدمان هنا، لهما معنى محدود للغاية. وبالتالي، فإن مصداقية مثال راسل سطحية ومضللة؛ فهو يقع في مغالطة منطقية، ويُلمّح إلى أمر مستحيل.

علاوة على ذلك، فإن كل كتاب "يحتوي على نفسه" بمعنى أنه يتألف من محتواه فقط. ولكن إذا تم تصور كتاب على أنه يشمل عددًا من الكتب الأخرى، محددة بعبارة معينة (مثل جميع الكتب الإنجليزية)، فلا يمكن للكتاب أن يحتوي على نفسه بمعنى أن هذا المحتوى جزء منه فقط . فهذا لا يعني فقط تسلسلًا لا نهائيًا (كتاب يحتوي على كتب أخرى بالإضافة إلى نفسه، وهذا الأخير بدوره يحتوي على كتب أخرى بالإضافة إلى نفسه، وهكذا)، وحجمًا لا نهائيًا، بل يشكل تناقضًا في التعريف نفسه. لا يمكن للكتاب أن يكون كل محتواه وجزءًا منه في الوقت نفسه.

من هذا المنظور، بتعريف الكتاب على أنه "فهرس جميع الكتب التي لا تشمل نفسها"، فإن مفارقة راسل تشبه مفارقة الكاذب، لأن الكتاب المتوقع هو كيان ليس له بُعد نهائي؛ لا يمكن تحديده بشكل قاطع.

ثمة اعتراض ثانٍ يتمثل فيما يلي: حتى لو اعتبرنا مفهوم راسل مجرد قائمة كتب، مُعرَّفة بأنها "فهرس جميع الكتب التي لا تذكر نفسها"، فإن هذا التعريف عبثي، إذ لا يمكن تحقيقه منطقيًا . ببساطة، لا يمكننا تأليف كتاب يسرد جميع الكتب التي لا تذكر نفسها (مثل رواية "لورد جيم" لكونراد ، و" نوتردام " لهوغو ، إلخ)، نظرًا للمعضلة المطروحة، وهي أننا سواء أدرجنا الكتاب نفسه أم لا، فإننا نقع في تناقض. لذا، فإن هذا المفهوم بالضرورة مفهومٌ معدوم المعنى.

لم يعجز المنطق عن فهم المفارقة، بل تعلم للتو أن المفهوم المقترح غير سليم وغير قابل للاستخدام؛ لذا يجب التخلي عنه أو على الأقل تعديله بعض الشيء. لا يوجد شيء مثير في المفارقة؛ فهي تمثل إحدى وظائف المنطق. يمكننا محاولة اقتراح مفهوم معدل، كما يلي. ربما ينبغي لنا بدلاً من ذلك الرجوع إلى مكتبة.

(أ) لنفترض وجود فهرس لجميع الكتب في مكتبة معينة، يُراد وضعه في تلك المكتبة نفسها. إذا ذكر الكتاب نفسه في الفهرس، فلا مشكلة في ذلك. أما إذا لم يذكر وجوده في المكتبة، فهو ببساطة غير مكتمل ويجب توسيعه؛ أو أن عنوانه غير صحيح ويجب تعديله ("جميع الكتب ما عدا هذا الكتاب")؛ أو يجب استبعاده من المكتبة.

(ب) أما فيما يتعلق بفهرس جميع الكتب غير الموجودة في مكتبتنا: فلا يمكن لمثل هذا الكتاب أن يذكر نفسه ويُوضع في المكتبة في الوقت نفسه. فإذا أردنا الاحتفاظ به في مكتبتنا، يجب علينا حذف ذكره لنفسه. وإذا أردنا أن يذكر نفسه، يجب علينا استبعاده من المكتبة. هذه بدائل عملية لا تُشكّل أي مشكلة.

من هذا المنظور، وبينما نسعى إلى إيجاد تعبير عملي لها، تصبح مفارقة راسل أقرب إلى مفارقة باربر.

9. حول مفارقة غريلينغ

غريلينغ [59]الكلمة بأنها "متجانسة" إذا كانت تحمل الصفة التي تشير إليها (مثلاً، كلمة "قصير" قصيرة، أو كلمة "متعدد المقاطع" متعددة المقاطع)، أو بأنها "غير متجانسة" إذا كانت تفتقر إلى الصفة التي تشير إليها (مثلاً، كلمة "طويل" تفتقر إلى الطول، أو كلمة "أحادي المقطع" ليست أحادية المقطع). ثم يتساءل عما إذا كان ينبغي تصنيف هاتين الكلمتين، بحد ذاتهما، بهذه الطريقة أو تلك، مُجادلاً:

- إذا كان "غير متجانس" متجانسًا، فهو إذًا غير متجانس (مسندات متناقضة).
- إذا كان "غير متجانس" غير متجانس، فإنه متجانس (مسندات متناقضة).

لكن محاولة تطبيق هذه الكلمات على نفسها يُعدّ فهماً خاطئاً لمعانيها. ففي حالتها، تكون المراجع مجردة للغاية بحيث لا يكون لها دلالات مرئية أو مسموعة. ولا ينطبق أيٌّ من المصطلحين على أيٍّ منهما.

لاحظ أولاً أن التناقضات الظاهرة في الإسناد، في كلا الاتجاهين، تنطبق على كلمة "غير متجانس" فقط. فباستخدام منطق مماثل فيما يتعلق بكلمة "متجانس"، على الرغم من أنه قد يبدو أكثر اتساقاً القول بأن "متجانس" متجانس بدلاً من القول بأنه غير متجانس، فإن تسلسل المسندات سيبدو متسقاً في كلا الاتجاهين، أي:

- إذا كان "المتماثل" متماثلاً، فهو متماثل (مسندات متسقة).
- إذا كان "المتجانس" غير متجانس، فهو غير متجانس (مسندات متسقة).

---

[59] انظر قاموس الفلسفة ، صفحة 135.

قد يُفهم من هذا أن مصطلح "متماثل" مُصاغ بشكل أفضل، بينما مصطلح "غير متماثل" يعاني من خلل بنيوي. لكن هذه ليست القضية الحقيقية هنا.

تكمن المشكلة الحقيقية في التمييز بين الكلمتين الفيزيائيتين "متماثل" و"غير متماثل" ومعانيهما المقصودة، أي متماثل وغير متماثل. عندما نقصد كلمةً ما على هذا النحو، نضعها عادةً بين علامتي اقتباس؛ وعندما نقصد معناها المحدد، نستخدمها كما هي. في القضايا المذكورة أعلاه، والتي يبدو أنها تُثير مفارقة، فإن الموضوع هو الكلمات بحد ذاتها (بين علامتي اقتباس) والمسندات هي معاني هذه الكلمات.

من هذا المنظور، لا أساس للادعاء بأن كون كلمة "غير متجانس" تعني بالضرورة أن كلمة "غير متجانس" تعني بالضرورة أنها متجانسة، أو العكس. هذا الاستنتاج سطحي للغاية، لأنه يخلط بين الكلمة في حد ذاتها (المقصود بها الفاعل) ومعناها (المقصود بها المسند). أي أن علامات التنصيص في الفاعل لا تُستخدم بصدق، بل نقصد ضمنيًا المعنى الضمني للكلمة.

كيف استنتجنا النتائج من المقدمات؟ هل استطعنا أن نرى بوضوح أن الفرضية الأولى تستلزم الثانية؟ دعونا نلقي نظرة فاحصة على الافتراضات المطروحة:

إذا ركزنا في المقدمة على الخاصية المشار إليها بكلمة "غير متجانس"، أي بعض الصفات المفترضة التي تسمى عدم التجانس، فسنصيغ المفارقات على النحو التالي:

- إذا كانت كلمة "غير متجانس" تمتلك الخاصية التي تشير إليها (أي أنها غير متجانسة)، فمن الواضح أنها تفتقر إلى الخاصية التي تشير إليها (أي أنها متجانسة).
- إذا كانت كلمة "غير متجانس" تفتقر إلى الخاصية التي تشير إليها (أي أنها متجانسة)، فمن الواضح أنها تمتلك الخاصية التي تشير إليها (أي أنها غير متجانسة).

أما إذا ركزنا في المقدمة على كلمة "غير متجانس" من حيث امتلاكها أو عدم امتلاكها للخاصية التي تشير إليها، فسنقوم بدلاً من ذلك بصياغة المفارقات على النحو التالي:

- إذا كانت كلمة "غير متجانس" تمتلك الخاصية التي تشير إليها (أي أنها متجانسة)، فمن الواضح أنها تفتقر إلى الخاصية التي تشير إليها (أي أنها غير متجانسة).
- إذا كانت كلمة "غير متجانس" تفتقر إلى الخاصية التي تشير إليها (أي أنها غير متجانسة)، فمن الواضح أنها تمتلك الخاصية التي تشير إليها (أي أنها متجانسة).

في أيٍّ من هذه الحالات، تُصاغ النتيجة بمقارنة الفاعل "غير متجانس" بالمسند السابق "غير متجانس" أو "متجانس"؛ فإذا كانا الكلمة نفسها، نستنتج أن "متجانس" هو مسند النتيجة، أما إذا اختلفا لفظيًا، نستنتج أن "غير متجانس". ولكن في الحقيقة، عند إجراء هذه المقارنات بين الفاعل والمسند السابقين، لم نلحظ أي صفة في كلمة "غير متجانس" بحد ذاتها، بل أشرنا ضمنيًا إلى معناها الكامن، وقارنّا ذلك بالمسند المفترض.

بمعنى آخر، فإن القول بأن "غير متجانس" هو متجانس (أو أن "متجانس" هو غير متجانس) ليس متناقضًا في حد ذاته كما يبدو للوهلة الأولى؛ بل قد يكون متسقًا. في الحقيقة، هو غير محدد، وبالتالي لا معنى له.

بتعبير أدق، لحل هذه المفارقة، علينا أن نتذكر كيف نشأت مصطلحاتنا في المقام الأول. يمكننا أن نميز أن كلمة "قصير" قصيرة بمجرد رؤيتها أو سماعها (بافتراض أن أي مقطع لفظي، مهما كانت طريقة كتابته أو نطقه، يُعتبر قصيرًا). لكن في حالة مصطلح مثل "غير متجانس"، لا يمكننا تحديد ما إذا كانت الكلمة تمتلك الخاصية التي تشير إليها أم لا، لأن هذه الخاصية ليست صفة ملموسة (مرئية أو مسموعة) للكلمة، بل هي شيء مجرد نطبقه على المكونات

المرئية أو المسموعة للكلمات. إذا كانت الصفة المطلوبة غير مرئية أو غير مسموعة، فهي غير قابلة للمعرفة، ولا سبيل لنا لتحديد أي من الصفات ينطبق عليها.

بمعنى آخر، فإن تعريفاتنا الأولية لهذه المصطلحات، التي تشير إلى "كلمة ذات صفة معينة أو تفتقر إليها"، ليست واضحة ودقيقة، لأنها لا تُحدد كما ينبغي أن تكون أن الصفات المقصودة هي صفات ظاهرية، أي جوانب محسوسة من الكلمة. فإذا كانت الكلمة تصف شيئًا غير مشمول في جوانبها المادية، فإن مصطلحي "متجانس" و"غير متجانس" لا ينطبقان عليها. إن تطبيقهما يُعدّ تلاعبًا بالألفاظ. وبالتالي، لا ينطبق أي من هذين الوصفين على أي من هاتين الكلمتين في حد ذاتهما.

قد يُعترض بأن للكلمات سمات غير ظاهرة. على سبيل المثال، غالبًا ما نعتبر كلمة ما مفيدة أو غير مفيدة. في هذه الحالة، قد نتساءل: هل كلمة "مفيد" مفيدة أم لا؟ نعم، سأجيب على ذلك. إذن، "مفيد" متجانسة. وبالمثل، "غير مفيد" مفيد، لذا "غير مفيد" غير متجانسة. من هذا المنظور، قد يشك المرء في دقة ما طرحناه للتو، وهو أن المتجانس وغير المتجانس مصطلحان يفترضان وجود صفات ملموسة (وليست مجردة).

لكن يمكن الرد على هذا الاعتراض بأن فائدة الكلمة تكمن في جوهرها في شيء ملموس: فالكلمة مفيدة إذا أحدثت فرقًا عمليًا ملموسًا في تطور المعرفة. في هذه الحالة، يمكن تعديل تعريفنا تعديلًا طفيفًا، بحيث يُحدد أن مصطلحي "متجانس" و"غير متجانس" لا ينطبقان إلا عندما نتمكن أولًا، بشكل مباشر أو غير مباشر، من ربطهما بصفة ملموسة.

باختصار، يجب أن تشير هذه المصطلحات إلى شيء آخر غير ذاتها قبل استخدامها . المغالطة هنا مشابهة لمفارقة الكاذب، حيث يُستخدم مصطلح "هذا" للإشارة إلى نفسه، بينما لا يكتسب معناه إلا عندما يشير إلى شيء آخر. هذه المصطلحات علائقية ، وبالتالي لا يمكنها الإشارة إلى علاقات أخرى بشكل دائري أو إلى ما لا نهاية؛ بل يجب ربطها في النهاية بمصطلح غير علائقي.

لاحظ، بالمناسبة، أنه لو استبدلنا كلمة "short" بكلمة "shortissimo"، مع الإشارة إلى المعنى نفسه، لتغيرت الكلمة وأصبحت غير متجانسة، لأن "shortissimo" ليست shortissimo. من جهة أخرى، مهما كانت الكلمة التي نستبدلها بكلمة "غير متجانسة"، فإن مفارقة غريلينغ المتعلقة بها تبقى واضحة. يُظهر هذا الاختبار أنه في الحالة الأخيرة، لا نفكر في الكلمة بحد ذاتها، بل في معناها الضمني. أما بالنسبة لكلمة "useful"، فيمكننا القول إنها مفيدة بحكم مضمونها، أو على الأكثر بحكم كونها كلمة (وحدة لغوية)، وليس بسبب شكلها أو صوتها المحدد.

6. حول "المنطق الحديث"

1. مدرسة للمنطقيين

"المنطق الحديث" هو اسم مدرسة (أو مجموعة مدارس) من علماء المنطق. ويشير المصطلح تحديداً إلى علماء المنطق ذوي الميول المناهضة للتقاليد؛ ولا يُقصد به أن يشمل جميع علماء المنطق في العصر الحديث.

فعلى سبيل المثال، مع أن جان بياجيه منطقي من القرن العشرين ، [إلا] أنني لا أعتبره منطقيًا "حديثًا" بهذا المعنى. علاوة على ذلك، فإن معظم المنطقيين ليسوا "حديثين" بالمعنى السلبي للكلمة؛ فهم ما زالوا متمسكين ببعض المقدمات والاستنتاجات التقليدية. ومن وجهة نظري، يُعد برتراند راسل مثالًا على هذه الفئة التي تجمع بين الحداثة والحداثة.

2. الأساليب الجديدة المزعومة

يدّعي بعض "المنطقيين المعاصرين" أنهم طوروا " أساليب جديدة " للتحقق من صحة القياس المنطقي. يبدو لي هذا الادعاء متكلفًا، مجرد وسيلة لهؤلاء الأشخاص لحجز مكانة لأنفسهم في تاريخ المنطق. فالسؤال هو: هل نشأت هذه الأساليب الجديدة استجابةً لمشاكل حقيقية - أي أخطاء - في الأساليب القديمة ، أم أن الأخيرة كانت غامضة بعض الشيء؟ لماذا يُعتبر شرح أرسطو لـ"باربارة"، على سبيل المثال، غير كافٍ؟ فهو لا يُسبب أي خطأ، على حد علمي؛ وفي أسوأ الأحوال، قد يكون غامضًا بعض الشيء. أيضًا، هل هذه الأساليب جديدة حقًا، أم مجرد تطبيقات لتعاليم أرسطو ؟ إذا دققنا النظر، نلاحظ أنها الأخيرة.

إن أي تحسينات أدخلها المعاصرون على الوضوح والدقة والمصداقية مرحب بها بلا شك. لكن هذا الإنجاز يبقى متواضعًا نسبيًا مقارنةً بعمل أرسطو الأصلي

في هذا المجال، ما لم يكتشفوا أخطاءً في منهجه. إذا كان ادعاؤهم الوحيد للشهرة هو أن أرسطو كان "حدسيًا أكثر من اللازم"، فيمكننا الرد بأن رؤاهم التي يُزعم أنها "أكثر علمية" ليست في نهاية المطاف سوى حدس. أي أن كل العلوم المنطقية تقوم في جوهرها على الفهم المفاهيمي.

أما بالنسبة للتقنيات المحددة التي يستخدمها المعاصرون، فهي جميعها مجرد مشتقات من مخطط أرسطو للاستدلال القياسي؛ فهي لا تتجاوزه ولا تسبقه. إنها مجرد طرق إضافية لتحسين فهم ما هو معروف بالفعل - وهذا أمر جيد، لكنه لا يبرر التباهي به.

إن الثورات الحديثة التي حدثت في الرياضيات، كالهندسة اللاإقليدية مثلاً، كانت (كما تعلمت) نتيجةً لإدراك وجود أخطاء في المناهج القديمة، مما استدعى وضع أسس جديدة. لا أرى ضرورة مماثلة في تطور المنطق الحديث؛ بل يبدو أن الدافع كان رغبةً جامحةً لدى بعض الأكاديميين في إثبات أنفسهم. كان المنطق قد حظي بالفعل بالقبول والشرعية الكافيين.

لم يُستبدل عمل أرسطو بالمنطق الحديث، كما استُبدل علم الفلك البطلمي بعلم كوبرنيكوس. ولا تقتصر العلاقة بين المنطق الأرسطي والمنطق الحديث على مجرد الإدماج في نظرية أوسع، كما هو الحال بين نيوتن وأينشتاين، فبينما وجد أينشتاين حدودًا لنظرية نيوتن، لم يُقيّد المحدثون تطبيقات أرسطو تقييدًا جذريًا. فالقياس المنطقي الذي طوره لا يزال صالحًا.

لا يعني هذا عدم وجود اكتشافات جديدة، بل إن بعضها كان مثمراً ومفيداً للغاية. فعلى سبيل المثال، شهدت دراسات التصنيف، والافتراضات، والمفارقات، والطرائق، والاستقراء تطوراً كبيراً.

أما من وجهة نظري، فأعتقد أن أهم قاعدة يجب على علماء المنطق اتباعها هي: **أن أي نظرية معرفية مقترحة يجب أن تشرح نشأتها ضمن إطارها النظري شرحًا وافيًا** . على عالم المنطق أن يُمعن النظر دائمًا في عمليات تفكيره، وأن يتأكد من اتساقها، ويشرح دورها، ويُبرهن على صحتها ضمن نظريته المنطقية. وفيما يتعلق بهذا المعيار الحاسم، لا بد لي من القول إن ما يُسمى بعلماء المنطق المعاصرين قد قصّروا كثيرًا في هذا الصدد.

3. "المنطق" غير الأرسطي

كما سبق ذكره، فقد تاق العديد من "علماء المنطق المعاصرين" - منذ أواخر القرن التاسع عشر - إلى أن يقدموا للمنطق ما قدمه كوبرنيكوس في علم الفلك، أو ما قدمه أينشتاين لاحقاً في الفيزياء. ويبدو أن كل واحد منهم كان مدفوعاً برغبة جامحة في أن يكون ثورياً معاصراً عظيماً في مجال المنطق.

وهكذا دشنوا هجوماً مستمراً على العقل، وهو كرنفال حقيقي للاعقل، استمر لأكثر من مائة عام، مع عواقب وخيمة على العديد من العقول الضعيفة وعلى السلام الاجتماعي والرفاهية.

كان نموذجهم المفاهيمي هو الهندسة غير الإقليدية. فكما اعتبر علماء الرياضيات المعاصرون بعض بديهيات الهندسة الإقليدية قابلة للنقاش، إن لم تكن اعتباطية، سعى هؤلاء المنطقيون المعاصرون إلى التشكيك في "قوانين الفكر" الأرسطية أو رفضها، ووجدوا نظامًا جديدًا - " منطقًا غير أرسطي ".

لكن هذا تمرين مستحيل، لأن [60]قوانين الفكر أكثر جوهرية للعقل من بديهيات إقليدس (وخاصة تلك المتعلقة بالتوازيات). إن النموذج الهندسي للبديهيات والنظريات لا ينطبق على المنطق إلا ظاهريًا، لأنه في حد ذاته جانب أو تعليم من جوانب المنطق *(الأرسطي)* .

عندما قرر علماء الرياضيات مراجعة المسلّمات التقليدية للهندسة، استخدموا الاستدلال القائم على قوانين الفكر. وقد جادلوا قائلين: "لا نرى أي تناقض ذاتي، أو عدم اتساق عقائدي، أو حتى تناقض (في نهاية المطاف) مع التجربة في اقتراح بعض المسلّمات والأنظمة البديلة؛ لذلك، فإن افتراضات إقليدس ليست حصرية ولا يمكن استبدالها".

لا يمكن قول الشيء نفسه عن المنطق نفسه، دون الوقوع في تناقض ذاتي. فلا يمكننا، على سبيل المثال، الإشارة إلى ازدواجية الجسيم والموجة والقول: "يبدو أن هناك تناقضات في العالم، لذا سنراجع بديهية عدم التناقض المنطقية" - لا

60 كما شرحت مراراً وتكراراً في كتاب "منطق المستقبل" .

يمكننا فعل ذلك، لأن هذه المراجعة مدفوعة ومُبرَّرة تحديدًا بقانون عدم التناقض، في محاولة لاستعادة اتساقٍ يبدو أنه مفقود.

إنّ المنهجية المُستخدمة في مراجعة المُقدّمات عند مواجهة التناقض، والتخلي عن واحدة أو أكثر منها أو تعديلها على الأقل لاستعادة الاتساق، هي في جوهرها أحد تعاليم المنطق الأرسطي! لا يُمكننا أن نقول: "أُدرك أنني إذا دافعتُ عن التناقض، فإنني أُعرّض نفسي للتناقض؛ لكن هذا لا يُزعجني، لأنه نوع من الاتساق - فأنا أتقبّل التناقض الذاتي".

بمجرد طرحنا لهذا الاقتراح الذي يبدو معقولاً ظاهرياً، فإننا نؤكد مجدداً على عالمية قوانين الفكر، وكونها جوهر العقل، ومتأصلة في عملية التفكير نفسها. إن السبيل الوحيد الذي يمكننا من خلاله التخلي عن هذه القوانين هو التخلي عن كل فكر، وعن كل محاولة للمعرفة العقلانية. لا يمكن استخدام المنطق ضد نفسه: فهو النموذج الأمثل والمثال الأسمى للاتساق.

يمكننا أن نقترح: "قد يكون أ ليس أ"، أو ما شابه ذلك من "مسلمات جديدة" للمنطق، لكن الخطاب الناتج سيظل هراءً - مهما كان مُنمقًا ومنظمًا، ومهما كان "منهجيًا" في استغلال أساليب المنطق الأرسطي. إن مثل هذه المقترحات مجرد زيف.

إنّ من يطرحون مثل هذه الأفكار محتالون، يستغلون سذاجة الناس وخوفهم. يشبه الأمر قصة ملابس الإمبراطور الجديدة، حيث باع المحتالون للإمبراطور ملابس غير مرئية، لم يجرؤ أحد على إنكار أنها ملابس – حتى أشار طفل إلى أنه عارٍ.

لا وجود لما يُسمى "المنطق غير الأرسطي" (أي نظام منطقي ينكر قانونًا واحدًا أو اثنين أو جميع قوانين الفكر الثلاثة). إن طرح مثل هذا النظام ليس إلا مجرد ترديد كلمات. هذه الكلمات لا تحمل أي مضمون أو معنى جماعي؛ لا يوجد وراءها شيء سوى التخيل بأن هناك معنىً كامنًا وراءها لمجرد أن العبارة تتكون من كلمات ذات معنى فردي.

لا يُمكن تصور "ثورة كوبرنيكية" في مجال المنطق: فهي لن تكون مُناهضة لأرسطو فحسب، بل مُناهضة للعقلانية. يجب على علماء المنطق التخلي عن

هذه الطموحات العبثية، والاستمرار بتواضع في توسيع نطاق التحليل المنطقي وتعميق فهم المنطق. دور علماء المنطق هو بناء المنطق، لا هدمه. العقل قيمة ثمينة للبشرية، وعلى علماء المنطق أن يكونوا حماة له.

هل ستعهد بحياتك، مثلاً، إلى طائرة بناها مهندسون يمارسون "منطقاً غير أرسطي"، أي أناس يشعرون بالراحة وسط التناقضات وبين الحقيقة والزيف؟ وبالمثل، في جميع مجالات المسعى والتفاعل البشري: المنطق هو ضمانة للعقلانية والسلامة.

4. منطق ما بعد الحداثة

وكأن هذه التيارات غير العقلانية لم تكن كافية، فهناك (على ما يبدو) جيل جديد من المنطقيين والفلاسفة " ما بعد الحداثيين " الذين يتجنبون حتى التظاهر بالمساءلة، معتبرين أن أي خطاب يبدو أنه يدور حول "المنطق" مقبول. وهم بالطبع جزء من اتجاه أوسع، لا يقتصر على مجالنا.

بصفتهم نسبيين، لا يهاجم هؤلاء أي شيء أو أي شخص بشكل مباشر. إنهم ليسوا مجرد مناهضين للعقلانية، بل هم غير مبالين بتفاصيل المنطق لدرجة أنهم لا يشعرون بالحاجة إلى تبرير أنفسهم. هم بالطبع نتاج طبيعي للمحدثين، يأخذون تعاليمهم إلى نهايتها "المنطقية". إنهم أكثر اتساقًا في اللاعقلانية من أسلافهم، ولم يعودوا مدينين بأي مظهر من مظاهر الولاء للعقل، ولا يحتاجون حتى إلى التظاهر به. لا يزعجهم العبث، لذا فهم لا يحتاجون إلى أي تبرير منطقي لعقائدهم.

في الواقع، يفتخر هؤلاء الأشخاص بجنونهم الرائج. يسعون جاهدين لأن يكونوا غامضين وغير مفهومين قدر الإمكان، انطلاقًا من اعتقادهم بأن ما يعجز الآخرون عن فهمه لا بد أن يكون بالغ العمق. لا يملكون سوى فكرة مبهمة عن ماهية المنطق، لكنهم يسعون لإبهار الآخرين برموز لا معنى لها واستخدام مصطلحات علمية زائفة. يثرثرون بلا توقف، ويصيغون نظريات زائفة محصنة ضد أي مراجعة تجريبية أو عقلانية. إنهم يعملون كمحتالين لا كعلماء.

نعم، يوجد مثل هؤلاء الأشخاص؛ بل إن بعضهم يشغل مناصب تدريسية في جامعات مرموقة. ولأن معظم الناس - بمن فيهم بعض من يشغلون مناصب أكاديمية رفيعة، ومن بينهم من يُعيّنون لتدريس المنطق - لا يعرفون أو يفهمون المنطق إلا قليلاً، فإنهم يسهل ترهيبهم من هذا التظاهر الفكري والادعاء. ويخشون أن يكشفوا عن ضعفهم الفكري أثناء التساؤل أو النقاش.

فضلاً عن ذلك، لا جدوى من التنديد بهذه الخدعة؛ فمن الواضح أن لا أحد يكترث، لأن قلة من الناس يدركون أهمية المنطق (باستثناء بعض المعادلات البسيطة اللازمة في برمجة الحاسوب). لقد ولّى زمن العقلانية، منذ أجيال. المنطق مجرد للغاية؛ فلا يمكنك عرضه بأسلوب فني على التلفاز. ولا يمكن أن يكون مسلياً: فهو يتطلب جهداً فكرياً.

5. مجرد تلاعبات

يعتمد معظم "المنطقيين المعاصرين" في منهجهم المنطقي على معالجة المعرفة الموجودة مسبقًا [61]. فهم لا يتساءلون بشكل صحيح: "كيف تُنتَج المفاهيم والقضايا في المقام الأول؟"، بل يكتفون بالنظر في كيفية ترتيب هذه المنتجات الجاهزة بالنسبة لبعضها البعض. مثال آخر: تُناقَش العلاقات بين الأنماط بشكل اصطلاحي، دون توضيح كيفية إدراكها وكيف يمكن إدراكها.

ما يطوره علماء المنطق بهذه الطريقة لا يمكن حتى تسميته (كما يسمونه) " **نظامًا استنتاجيًا** "؛ إنه مجرد مجموعة من المخططات المُخترعة لترتيب وحدات مُعطاة. البعض يضع الدجاجة قبل البيضة، والبعض الآخر يُفضل وضع البيضة قبل الدجاجة. لا يسألون من أين أتت الدجاجة والبيضة معًا. يضعون أنظمتهم في مدار، لكنهم لا يُثبتونها في أي مكان. ولكن لا بد من وضع حدٍّ للخطأ!

---

61 أُصنِّف هذا المنهج بأنه ديكارتي جديد، لولا احترامي لديكارت. والأسوأ من ذلك، أنهم ينتهي بهم الأمر إلى التلاعب بالرموز المجردة (ليصبحوا اسميين). ومن بين "المنطقيين" المقصودين هنا، أذكر حتى بولزانو، مع أن التلاعب في حالته لا يتعلق بالرموز، بل بالمفاهيم الاصطناعية.

إنهم لا يأخذون في الاعتبار احتمال أن تؤدي نظرية المعرفة المقترحة إلى تحريف النتائج، أي إعطاء صورة مضللة عن طبيعة المعرفة.

لم يدركوا أن الاستدلال لا يكون مفهوماً تماماً إلا ضمن " **نظام استقرائي** " للمنطق (مثل النظام المقترح في كتاب "منطق المستقبل " وأعمالي الأخرى). هؤلاء الأشخاص عاجزون عن فهم المهمة المعرفية الأساسية لعلم المنطق، وهي معرفة كيف يميل البشر إلى تنظيم المعرفة، وكيف ينبغي لهم ذلك، أي كيف تتطور المعرفة فعلياً، وكيف يمكن تحسين هذا التطور.

إن النظام المنطقي الحقيقي هو الذي يعالج مسألة المعرفة ككل، ومن هذا المنظور، تُعدّ المعرفة في جوهرها عملية استقرائية، حيث يُعدّ الاستدلال أحد أدواتها. لا يمكن تشبيه المعرفة ببناءٍ يستخدم "مكعبات بناء" (أو ذرات معرفية). إنها شيء أكثر مرونة، عملية مستمرة، ومع ذلك فهي تمتلك أنماطًا وقواعد سلوكية مفهومة.

تبدأ المعرفة بتجربة الظواهر (الظواهر، والحدس، والرؤى المنطقية)، ومنها تتشكل الكيانات المعرفية (المفاهيم، والقضايا) تدريجياً (عبر حجج منطقية بدرجات متفاوتة) على يد البشر، في محاولة لفهم هذه التجارب وتصنيفها. الظواهر هي أساس كل معرفة .

لا يمكن للرموز التي يبتكرها علماء المنطق أن تكون "بدائل" فعّالة لمثل هذه البيانات الأساسية. يجب ألا يغفل علماء المنطق أبدًا أن نظرياتهم مجرد تجريدات بلا معنى إن لم تكن راسخة في مصادرها التجريبية. لا يقتصر المنطق على العلاقات النهائية الثابتة فحسب، بل يجب دائمًا مراعاة عملية الاستقراء المستمرة.

6. التفكير الانعكاسي

يجب على علماء المنطق والفلاسفة أن يتعلموا التفكير النقدي ، وأن يسألوا أنفسهم دائماً كيف توصلوا إلى معتقداتهم ومقترحاتهم وكيف يمكنهم تبريرها.

حتى المفاهيم والقضايا التي تبدو بديهية ومعقولة بما فيه الكفاية يجب أن تخضع للتدقيق والتأمل.

على سبيل المثال، عندما يدّعي فيتغنشتاين الثاني أن "الفهم" يكمن في معرفة شروط الحقيقة، أي قواعد التحقق، يبدو كلامه مقنعًا. لكن بالتأمل، قد يتساءل المرء كيف يمكن اكتشاف هذه المعرفة (بالإجراءات الصحيحة) وإثباتها. من المؤكد أن أساسها لا يمكن أن يكون إجراءات معروفة مسبقًا، وهكذا دواليك . إذا اقتصرنا على هذه الفرضية، سيبقى "الفهم" في نهاية المطاف غير مُفسَّر. لذلك، فهو غير كافٍ للمهمة النظرية المطروحة.

أي أنه يجب قبول نوع من "الفهم" باعتباره أساسياً، أي أن بعض المحتوى المعرفي والرؤى المنطقية يجب أن تكون غير قابلة للاختزال، وقادرة على إعلامنا وإقناعنا بشكل مباشر وكامل. يجب أن تكون المبادئ العامة، مثل قوانين الفكر، من بين هذه المفاهيم الأولية. فقط بعد استيعابها وفهمها، يصبح من الممكن تطوير إجراءات تحقق استنباطية، بل واستقرائية أيضاً.

مرة أخرى، يُصرّ فريجه على أن التفكير غير ممكن بدون لغة [62]، معتمدًا في مصداقيته على مفهوم محدود للغاية لكلمة "فكر"، متجاهلًا تمامًا مسألة كيفية فهم اللغة نفسها دون تفكير مسبق. يُصرّ على استخدام مصطلحات مُحددة طوال الوقت، لكن مثل هذه الفرضية الأساسية لـ"نظرية اللغة" غير مُبررة، لأنها تُولّد تسلسلًا لا نهائيًا. هذه مجرد عوائق فكرية لنظري شكلي ضيق الأفق.

قلة قليلة من المصطلحات تُعرَّف مسبقًا بالطريقة التي يتوقعها ويطالب بها فريجه. من خلال الملاحظة الدقيقة لسلوكنا العقلي، يتضح أن معظم المصطلحات لها تعريفات استقرائية تتطور تدريجيًا عن طريق التجربة والخطأ، وتخضع لتغييرات تكيفية مع ظهور البيانات والأفكار ذات الصلة؛ وفي الواقع،

---

62 بالمناسبة، لو كان صحيحًا أن التفكير بدون لغة مستحيل، لكان على المرء أن يتحدث إلى نفسه باستمرار، سواء في سره أو بصوت عالٍ. ومع ذلك، عندما نعي ذلك، غالبًا ما نلوم أنفسنا على كثرة الكلام، أي على التعبير عن الأمور بالكلام أكثر من اللازم. وهذا يدل على أننا نعتبر الكلمات غير ضرورية دائمًا للتفكير. وينطبق الأمر نفسه على التواصل بين الأشخاص - فنحن ننزعج من الأشخاص الذين يتحدثون كثيرًا، ونفضل أولئك الذين يتحكمون في ألسنتهم.

لا تُعرَّف بعض المصطلحات أبدًا (مصطلحات أساسية جدًا مثل "الوجود" هي مفاهيم أولية غير قابلة للاختزال).

من المفارقات أن هؤلاء الأشخاص، الذين يدّعون أنهم منطقيون، لم يفهموا التعليم الأساسي للمنطق – وهو أن الإقناع يعتمد على الاتساق الكامل.

7. المنطق التقليدي

المنطق ليس مجرد اتفاقية، أو ترتيبًا اعتباطيًا متفقًا عليه بين من يدّعون المنطق.

ماذا نعني بـ " المنطق التقليدي "؟ إليكم مثالاً: "إذا أضاءت إشارة المرور الخضراء، فمن المسموح والآمن المرور؛ أما إذا أضاءت الحمراء، فلا يُسمح بذلك". هذا عرف اجتماعي، مفيد للعيش في عالم الناس.

كثير من مقترحاتنا من هذا القبيل: فهي تدل على اتفاق بين جميع المشاركين (قد تفرضه السلطات، ولكن يجب إطلاع الجميع عليه) بشأن معنى رموز معينة. قد يكون هناك (بل يجب أن يكون) بعض الحقائق الواقعية الكامنة (أي غير التقليدية)؛ على سبيل المثال، ما إذا كانت الإشارة خضراء أم حمراء، وما إذا كانت الحوادث أقل احتمالاً إذا تم الالتزام بالقواعد المتفق عليها. لكن بعض الجوانب اعتباطية، أي كان من الممكن أن يكون الأمر مختلفًا لو أردنا ذلك ؛ على سبيل المثال، كان بإمكاننا استخدام اللون الأحمر لـ "المرور" والأخضر لـ "الانتظار".

يستخدم الفلاسفة البوذيون، بالمناسبة، كلمة "تقليدي" بحرية تامة، للإشارة إلى أي رأي يرغبون في دحضه. فهم يعتبرون كل المعرفة العادية - أي غير المستنيرة - تقليدية. وهذا استخدام خاطئ بوضوح، على الأقل بالنسبة لنا نحن الذين لم نطلع شخصيًا على الرأي المستنير. إذ لا يمكن استخدام هذا المصطلح إلا في مقابل شيء غير تقليدي؛ ولا يمكن أن يكون عالميًا حرفيًا دون تناقض ذاتي.

في رأيي، المنطق عموماً ليس "تقليدياً" على الإطلاق. إن فرز الاصطلاحات هو إحدى مهام المنطق، وهي مهمة ثانوية للغاية. المنطق أوسع من ذلك بكثير، فهو يهتم بكيفية الوصول إلى "معرفة الواقع"، أياً كان معناها.

تجدر الإشارة أيضاً، على سبيل المثال، إلى أن الآراء التي يصفها الناس بأنها "حكمة تقليدية" غالباً ما تكون غير مقبولة لدى الجميع وليست حكيمة. وغالباً ما يكون هذا التعبير مجرد تضليل، يهدف إلى إيهام الناس.

8. الحقائق المطلقة

يجب أن نعترف بأن بعض الحقائق مطلقة.

حتى **لو كانت الحقيقة نسبية للوعي** بطريقة ما، كما يدعو بعض الفلاسفة، فإن هذه الملاحظة تصبح إطارًا لـ"الواقعية" - أي أنها الحقيقة الأساسية المستقلة عن المُلاحِظ. لا يجب بالضرورة مساواة الواقعية بالمادية المتطرفة، ولكن لا بد من التسليم بوجود نوع من "الحقيقة" الثابتة.

في هذه الحالة، إذا كان الوعي يؤثر نوعًا ما على الواقع - كما يوحي مفهوم النسبية هنا - فما نوع التأثير الذي يُحدثه الذات ووعيها على الموضوع الذي يرتبط به؟ هل الوعي (بهذا المفهوم) حجاب، أم تشويه، أم قوة معدلة أو خلاقة؟ أيًا كان تأثيره، فإن المسألة المهمة هي ما إذا كان بإمكاننا بطريقة ما أن ندرك هذا التأثير ونصحح قراءتنا له .

تتميز تقنيات الاستقراء بقدرتها، من حيث المبدأ، على اكتشاف هذه الآثار المحتملة وتصحيح معرفتنا وفقًا لذلك. فالمعرفة الاستقرائية هي نتاج عملية مستمرة من وضع الفرضيات ومقارنتها بالتجربة. إنها مسعى شامل لا يعتمد بشكل ثابت على معتقدات محددة، بل هي الوسيلة البارعة التي تمكننا من تجاوز حدودنا أو عيوبنا الفعلية، أو حتى تلك التي يمكن تصورها.

في هذا السياق، أودّ أن أضيف أن الفرضية المقترحة لوجود "شيء في ذاته" غير قابل للمعرفة (وليس مجرد مجهول) هي أضعف التخمينات استقرائيًا، إذ إنها بحكم تعريفها غير قابلة للتحقق من خلال أي تجربة على الإطلاق. لا بد من

التسليم بأن الوعي يُصيب في جزء من فهمه لموضوعه، ولو كان ذلك مجرد إدراكه أنه يُخطئ في جزء منه. فلو كان مخطئًا تمامًا، لما استطاع حتى تصور شيء خارج نطاق إدراكه.

9. غير متأثر بالوعي

تحت كل مصطلحات بولزانو المنطقية المنحرفة ومفاهيمه النظرية الخاطئة، يتبين لنا أثر كانط. هذا جزء من الدمار الذي أحدثه مفهوم كانط المتكلف عن " **الشيء في ذاته** "، ومفهومه عن " **النومينون** "، أي شيء يتجاوز المجهول الظاهري، غير قابل للمعرفة لأي أحد (باستثناء كانط نفسه بالطبع)، ومع ذلك فهو قابل للنقاش (بطريقة ما، على الرغم من التناقض الكامن فيه - بل بسببه، بسبب الانحراف الشاذ فيه).

في التحليل الأخير، لا يهتم بولزانو بدراسة التجريد المعتاد من التجربة، أي الطرق التي نكتسب بها معرفة المجهول؛ بل يسعى إلى منطقٍ "متعالٍ" على غرار منطق كانط، كوسيلةٍ ما للوصول إلى معرفة ما لا يُمكن معرفته. ليس موضوعه المنشود حقيقيًا، بل "سرياليًا". إنه يريد أن يفعل المستحيل وغير المتصور: أن يُدرك "في ذاته" - أي شيء لم يمسه الوعي - متجاهلًا أنه بمجرد إدراكه له، لن يعود يُلبي متطلباته.

لاحظ أنني لا أتبنى موقفًا مفاده أن لا شيء بمنأى عن الوعي. فأنا أؤمن بوجود بعض الأشياء خارج نطاق الوعي (على الأقل الوعي البشري)، استنادًا إلى ملاحظة أن معرفتي متغيرة ومختلفة عن معرفة الآخرين. إنما أشير فقط إلى أنه لا حاجة للبحث عن شيء نقي لم يمسه الإدراك؛ فكل شيء يبقى نقيًا وعذريًا حتى يدركه أحد، والوعي لا يُلوث موضوعه بالضرورة.

10. الذرية المنطقية

يميل علماء المنطق المعاصرون إلى " الذرية "، حيث يقومون بتقسيم العبارات أو النصوص إلى أجزاء، ثم يدرسون العلاقات المتبادلة بين هذه الأجزاء

وعلاقتها بالكل. وقد أُطلق على دراسة علاقات الكل بالأجزاء اسم "علم الأجزاء". تُعتبر الأجزاء بمثابة ذرات، وهي تُشكل معًا الكل؛ أما العلاقات بينها فهي البنية التي تُحافظ على تماسكها وترابطها.

لكن سؤالي هو: أليست العلاقات بين الأجزاء أجزاءً بحد ذاتها؟ الإجابة ستكون بالتأكيد: نعم، إذا أردنا تحليل الكل إلى أجزاء بشكل كامل وواضح. في هذه الحالة، يمكننا أن نتساءل: هل توجد علاقات بين هذه العلاقات نفسها ومع الأجزاء المتبقية؟ الإجابة مرة أخرى هي: نعم، توجد.

ومن هنا يستنتج وجود عدد لا نهائي من العلاقات والأجزاء، وأنّ أسلوب التحليل الذري المقترح غير عملي في الواقع. تجدر الإشارة إلى أن المشكلة ليست في "اللانهاية" بحد ذاتها، إذ يُفترض أن العالم كلٌّ يتألف من عدد لا نهائي من الأجزاء والعلاقات. تكمن المشكلة في الحاجة إلى التعبير عن كل ذلك لفظيًا، أي تكرار عالم لا نهائي بالكلمات.

من الواضح أن خطأ هذا التجريد الذري يكمن في اعتبار جميع وحدات الفكر أشياءً مادية ؛ تحديدًا، كلمات. يختلط الفكر برموزه الخارجية، أي كلمات خطابنا. وفقًا لهذا الرأي، حتى الأشياء المجردة مادية، إذ لا وجود حقيقي لها إلا بعد التعبير عنها بالكلمات. من الواضح أن أنصار هذا الرأي لم يدرسوا اقتراحهم جيدًا؛ ولو فعلوا، لأدركوا سخافته.

يُخالف هذا النهج المنهج الأرسطي الكلاسيكي، الذي يُميّز بين الشكل والمضمون . فالكلمات والرموز ليست سوى أشكال، مُنفصلة عن مضمونها، أي المعاني الكامنة، والحقائق (أو على الأقل المظاهر) التي تُشير إليها. توجد العلاقات بشكل مُجرّد، حتى وإن لم تُعبّر عنها لفظيًا؛ والتعبير عنها لفظيًا لا يجعلها ملموسة، بل يُضفي عليها فقط وصفًا ملموسًا.

لهذا السبب، لا يوجد عدد لا نهائي من العلاقات يتجاوز العلاقات الأولى أو الثانية. توجد علاقات (مجردة) بين ما ليس علاقات؛ ثم توجد (بشكل أكثر تجريدًا) علاقات بين العلاقات؛ وبعد ذلك لا شيء. لا يمكنك اقتراح "علاقات بين العلاقات وما ليس علاقات"، لأنها مطابقة للفئة الأولى، أي "علاقات بين ما ليس علاقات". ولا يمكنك اقتراح "علاقات بين علاقات بين علاقات" (وهكذا

إلى ما لا نهاية) لأن كل هذه تندرج بالفعل ضمن الفئة الثانية، أي "علاقات بين العلاقات".

في الحالات الأخيرة، قد تختلف الكلمات، لكن المرجع الأساسي يبقى نفسه. فبمجرد وجود "علاقة" بين شيئين أو أكثر (ملموسين)، لا يقتصر الأمر على وجود الرابط (المجرد) بين هذه الأشياء، بل يشمل أيضًا الرابط بين هذا الرابط وكلٍّ منها. لا يوجد رابط جديد يربط الرابط؛ إنه الرابط نفسه في كل مكان. من جهة أخرى، تتطلب المقارنة بين هذا الرابط والرابط بين مجموعات أخرى من الأشياء "علاقة" جديدة أكثر تجريدًا - نوعًا آخر من "الرابط". لكن هذه "العلاقة" الإضافية فريدة من نوعها - إنها ببساطة "الرابطة"؛ أي أنه لا توجد مستويات تجريد أخرى ممكنة بعدها.

علاوة على ذلك، لا ينبغي أخذ هذه الصورة الملموسة لـ"الغراء" لشرح "العلاقات" حرفيًا. فالوجود المجرد أقل واقعية بكثير من الوجود الملموس. إنه يشير إلى مقاييس أو درجات مشتركة بين الأشياء في جانب أو جوانب معينة. هذه المقاييس أو الدرجات "خارجية" بمعنى ما، لأننا نستطيع مقارنة الأشياء بشكل مباشر أو غير مباشر؛ على سبيل المثال، يمكننا استخدام شريط قياس وملاحظة النسبة بين عرضي جسمين. ولكن من ناحية أخرى، فإن المجردات ليست "خارجية" تمامًا، بل يعتمد وجودها الفعلي على وجود مراقب قادر على المقارنة. وحتى ذلك الحين، لا تملك المجردات سوى وجود كامن .

نتائج المقارنات (إذا أُجريت بعناية) تكون "موضوعية" بمعنى أنها تعكس في نهاية المطاف أحداثًا ملموسة تتجاوز المُلاحِظ؛ لكنها مع ذلك تعتمد على وجود مُلاحِظ - "ذات" منخرطة في القياس. إن الفرضية الأخيرة المتعلقة بالذاتية، إن صحت، هي أيضًا حقيقة موضوعية من نوع ما؛ لاحظ جيدًا أنها تدّعي أنها واقعية كأي حقيقة أخرى (تتعلق بالأشياء الملموسة).

لذا، يمكننا القول إن المجرد كيانٌ كامنٌ أكثر من الواقع الملموس، إذ إن وجوده أقل قابلية للملاحظة المباشرة، أي أنه يتطلب عمليات معرفية إضافية (كالقياس من قِبل شخص ما). تجدر الإشارة إلى أن نتائج القياس قابلة للتكرار من حيث المبدأ، مع أن فرصة القيام بذلك قد تفوتنا سريعًا في الواقع.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن التمييز بين "الشكل والمضمون" لا يقتصر على "الكلمات والمعاني" (كما ذُكر أعلاه)؛ ففي بعض السياقات، يُقصد به الإشارة إلى "المجرد والملموس" أو "المفهوم والإدراك" وما شابه ذلك. والصورة الضمنية هي صورة الحاوية والمحتويات.

11. الأحكام الحصرية

يبدو أن الكثير من المنطق والفلسفة "الحديثة" قد نشأت نتيجةً لأحكام حصرية من نوع " **Q، ولكن ليس P** "، بدلاً من الأحكام الشاملة " **Q، وكذلك P** ". فبدلاً من إثراء الأفكار السابقة برؤى جديدة (على سبيل المثال، إضافة رؤى جديدة إلى منطق أرسطو القائم على الموضوع والمحمول، من خلال دراسة المقارنات مثل "A > B" [63])، كان الميل هو التقليل من شأن القديم أو محاولة رفضه واستبداله، وذلك لإضفاء أهمية أكبر على الجديد. ولا يسعني إلا أن أرى هذا السلوك متكلفاً ومتعجرفاً.

إن اكتشاف أن فرضية ما "ص" لا تغطي جميع جوانب مجال معرفي معين لا يبرر القول "ليست ص"، بل "ليست ص فقط" أو "ص ليست القصة كاملة". لأن العيب يكمن في افتراض أن ص هي كل شيء ، أي في التعميم المفرط لها، وليس في الفرضية نفسها. التخصيص ليس إلا إنكارًا جزئيًا؛ ومساواته بالإنكار التام استنتاج خاطئ، بل هو تطرف.

على النقيض، يمكننا القول إن هؤلاء الأشخاص أنفسهم يبالغون في التعميم. فعلى سبيل المثال، كما أوضحتُ في كتاب "منطق المستقبل [64]"، يبني غودل نظريته المنطقية بالاستناد إلى مجموعة محدودة للغاية من الصيغ الافتراضية. أو بعبارة أخرى، تكمن المغالطة الأساسية التي ارتكبها فريجه في تحليله اللغوي (حرفيًا: تقسيم العبارات إلى مكوناتها) في أخذ مثال واحد، نوع واحد من الحالات، وتعميم معالجته انطلاقًا منه، دون مراعاة إمكانية وجود حالات أخرى.

---

63 أقدم هذا كمثال على قضية لم تُبدَّل بعد إلى الصيغة "س هو ف". ويمكنني بالمثل أن أقدم جملة مثل "أ يحب ب". سنرى السبب لاحقًا.

64 الفصل 66.2.

يفترض فريجه أن جميع العبارات قابلة للتقسيم (حسب الرغبة، بالخيال) إلى جزأين: "حجة" و"دالة". ففي عبارة "قيصر غزا بلاد الغال"، تُعدّ "قيصر" الحجة، و"غزا بلاد الغال" الدالة؛ فالدالة أشبه بوعاء ("غير مشبع")، بينما تملأه الحجة بمحتوى محدد، مُكملةً إياه ("مشبعةً") [65]. ولكن، كما بيّنتُ في كتاب "منطق المستقبل" [66]، في معالجتي لمفارقة راسل، فإن هذا التقسيم للجملة ليس جائزًا منطقيًا دائمًا: فعلى سبيل المثال، لا يمكن تبديل ترتيب العبارات المتعلقة بالانتماء دون أن ينتج عن ذلك تناقض.

12. المصطلحات الفارغة

فيما يتعلق **بالمصطلحات الفارغة** - أي المصطلحات الخالية من المراجع - فإن المعرفة البشرية تُبنى جزئياً من خلال الخيال. قد يكون المصطلح خيالياً، بمعنى أن مراجعه وهمية عن علم (أي أننا نعلم أنه لا يوجد حيوان بهذا الاسم في الواقع)، أو يُفترض وجوده مؤقتاً لأغراض استقرائية (إلى حين ملاحظة حالات فعلية).

كثيرًا ما نتصور أشياءً لم نختبرها بعد، كما في بناء نظرية ما، ثم نحاول التحقق من صحة تصورنا. هذه ممارسة شائعة في الاستدلال الاستقرائي. أحيانًا، نصل في النهاية إلى استنتاج مفاده أن افتراضنا كان غير مبرر، وأن المصطلح المتخيل فارغ في الواقع. وأحيانًا أخرى، نصل إلى هذا الاستنتاج السلبي بعد أن اعتقدنا لفترة طويلة أن المصطلح ليس فارغًا، ثم نكتشف بعد مزيد من البحث أنه فارغ بالفعل.

إنّ القضية التي تتضمن مصطلحًا معروفًا بأنه فارغ هي، بالمعنى الدقيق (أي من الناحية الواقعية)، "خاطئة". أما القضية التي تتضمن مصطلحًا خياليًا، فقد تُعتبر صحيحة اصطلاحًا - على سبيل المثال، "وحيد القرن هو حصان له قرن

---

65 انظر جونز، صفحة 147 – "لا تسأل أبدًا عن معنى كلمة بمعزل عن سياقها"، إلخ. الأمر المثير للسخرية هو أن هذا هو خطأ فريجه نفسه هنا!

66 الفصل 45.

وأجنحة". هذا صحيح اصطلاحًا، بمعنى أن التعريف يصف بدقة صورتنا الذهنية لوحيد القرن؛ ولكنه خاطئ واقعيًا، إذ لا وجود لوحيد القرن في العالم المادي.

إنّ القضية التي تتضمن مصطلحاً ذا وضع غير مؤكد في هذا الصدد، أي أننا نعتقد ولكننا لا نعرف على وجه اليقين أن للمصطلح مرجعيات، تكون "إما صحيحة أو خاطئة". إنّ ادعاء فريجه بأنّ مثل هذه العبارات "ليست صحيحة ولا خاطئة" غير صحيح، ويُثير اللبس [67].

بعض العبارات ليست صحيحة ولا خاطئة في الواقع، مثل "هذا خطأ" أو "هذا صحيح" [68]. ولكن، على الرغم من أنها تتكون من كلمات ذات معنى في سياقات أخرى، ومُجمّعة هنا بطريقة صحيحة نحويًا، إلا أن هذه العبارات، عند التدقيق فيها، تُعتبر تراكيب لفظية لا معنى لها؛ فهي تفتقر إلى المرجع والمعنى. أما العبارات التي تحتوي على كلمات فارغة، أو ربما كلمات فارغة، فهي إما صحيحة أو خاطئة.

وهناك بالطبع أيضاً قضايا خاطئة، على الرغم من أن جميع مصطلحاتها لها مرجعيات - لأن اقتران مصطلحاتها غير مناسب؛ أي أن المصطلحات لا تنتمي معاً بالطريقة المقترحة.

وخلاصة القول، لا يمكن فهم المصطلحات الفارغة فهماً صحيحاً إلا من خلال النظر في المنطق الاستقرائي. أما إذا تم تحليلها بمنظور منطقي استنتاجي ضيق، كما هو الحال عند فريجه، فسوف يُساء فهمها.

---

67 وكذلك ادعاؤه بأن المرجع الوحيد لأي عبارة هو صدقها أو كذبها! لو كان الأمر كذلك، لكانت جميع العبارات تحمل أحد معنيين: العبارات الصادقة تعني الصدق، والعبارات الكاذبة تعني الكذب.

68 انظر تحليلي لمفارقة الكاذب في كتاب منطق المستقبل ، الفصل 32.2.

7. حول التطور المعرفي

1. الراء الرابعة

يُعدّ المنطق أساسيًا للتطور المعرفي والنفسي للإنسان، ولحياة ناجحة، وينبغي البدء بتدريسه منذ الصغر. نتحدث عن "المهارات الثلاث" - القراءة والكتابة والحساب - باعتبارها ركائز التعليم. ولكن ينبغي إضافة ركيزة رابعة، ألا وهي **التفكير المنطقي** ، أي الوعي بالمنطق واستخدامه.[69]

إن تحديد الوقت الأمثل لتنفيذ هذا الجهد التعليمي أمرٌ قابلٌ للنقاش. علينا أن نفهم التطور الطبيعي للقدرات والمهارات المنطقية في غياب أي تدخل، قبل أن نتمكن من تحديد الوقت الأمثل لمحاولة تطبيق بعض التحسينات المصطنعة. فليس من المجدي محاولة فرض مهارات على الطفل لا يكون مستعدًا لها بيولوجيًا؛ بل قد يكون ذلك مُضرًا.

بطبيعة الحال، يُعدّ مفهوم التطور "الطبيعي" مثالياً بعض الشيء، إذ تتأثر مهاراتنا الفردية عملياً ليس فقط بالعوامل البيولوجية البحتة، بل أيضاً بقدرات التفكير وعادات المجتمع المحيط الذي نشأنا فيه (مع أن بعض التيارات الاجتماعية قد تؤثر في بعض الأفراد أكثر من غيرهم). لذا، ينبغي لنا التمييز بين اكتساب المهارات المنطقية بشكل لا واعٍ، وتدريبها بشكل واعٍ.

---

69 تهدف التأملات التالية حول التطور المعرفي إلى طرح بعض الأفكار والتوصيات من منظور منطقي، وليست من عمل خبير في مرحلة الطفولة المبكرة أو باحث في مجال التطور المعرفي. تستند المعلومات الواردة هنا إلى ملاحظات دوّنتها خلال سلسلة محاضرات حول مواضيع ذات صلة حضرتها في جامعة جنيف قبل بضع سنوات، وذلك لتكوين صورة أوضح عن الموضوع.

عندما نتحدث عن "التطور المعرفي"، فإننا نشير إلى مجال دراسة واسع ومتنوع - والذي يتراوح من الوظائف الحسية والحدسية والعقلانية (المعرفية البحتة)، إلى العوامل العاطفية والنفسية والاجتماعية.

من الواضح أن اهتمامنا هنا ينصب على المجال الأول، أي الجوانب المعرفية البحتة. علاوة على ذلك، لا نهتم بالتجربة (الأحاسيس والحدس الذاتي) إلا بقدر ما تتم معالجتها بالعقل؛ أي التجربة كبيانات أولية للمعالجة المنطقية. مع وضع هذا في الاعتبار، ربما ينبغي لنا أن ننظر إلى موضوع دراستنا الحالي على أنه: "تنمية ملكة العقل"؛ أي أنه يتعلق بقدراتنا العقلية واستخدامها، أو قدراتنا ومهاراتنا المنطقية.

ملاحظة: أفهم مصطلح "الإدراك" فهماً واسعاً جداً، يشمل إدراك البيانات الحسية وما يقابلها ذهنياً، وحدس الذات ووظائفها (بما في ذلك الإرادة)، فضلاً عن التصور والقول، والبصيرة المنطقية والاستدلال. علاوة على ذلك، يُفهم غالباً أنه يشمل العمليات الجسدية والعقلية والإرادية التي تُهيئ الفرد لمثل هذه العمليات الإدراكية، والتي تُجرى لتهيئة الذات للإدراك؛ كأن يوجه انتباهه في اتجاه معين.

في معناها الأصلي، يُعدّ مصطلح "الإدراك" واسع النطاق كمصطلح "الوعي"، ولا يختلف عنه إلا في المضمون. فالوعي يشير في الغالب إلى العلاقة بين الذات والموضوع، أو إلى "جوهر" هذه العلاقة الذي يربط بينهما؛ بينما يُركّز الإدراك على أثر هذه العلاقة على الذات، أي على حدث معرفي فطري داخل النفس أو الروح. وكلاهما يُشير إلى حالة من "الوعي" لدى الذات - أي الاستعداد لتلقّي المعلومات، أو اليقظة.

2. الدراسات التجريبية

من المهم لعلماء المنطق دراسة تطور المنطق في عقول الناس دراسةً تجريبية ، منذ الولادة وحتى النضج وما بعده. ومن البديهي أن استخدام المنطق وفهمه يختلف اختلافًا كبيرًا من فرد لآخر (التنوع الامتدادي)، وحتى خلال حياة الفرد نفسه (التغير الطبيعي في طريقة التفكير).

كحال معظم علماء المنطق الصوري عبر التاريخ، الذين يعملون في عزلة نسبية، لم أدرس الموضوع بشكل معمق؛ لكن من خلال الأمثلة التي قدمها **جان بياجيه** (سويسري، 1896-1980) وخلفاؤه (الذين لم يتفق بعضهم، بطبيعة الحال، مع جميع وجهات نظره)، اقتنعت بقيمة هذه الدراسات. يلجأ علماء المنطق النظريون، مثلي، إلى التأمل الذاتي والذكريات الشخصية، بالإضافة إلى الملاحظة العابرة والتاريخ المكتوب (تاريخ المعتقدات والتصريحات الشائعة، والفلسفة، والعلوم)؛ لكن بياجيه اتخذ منحىً أوسع، أو على الأقل اتجاهاً جديداً، إذ درس أطفالاً حقيقيين بطريقة هادفة ومنظمة، في ظروف مخبرية.

كان علماء المنطق حتى ذلك الحين يميلون إلى الاهتمام ببنية العقول الناضجة، متجاهلين تماماً حقيقة أن المهارات المنطقية تُكتسب بمرور الوقت. ومن المفترض أن هذا الاكتساب يعتمد على كل من الطبيعة والتنشئة.

(a) ويرجع ذلك جزئياً إلى النضج الفسيولوجي والعصبي (الذي قد يختلف من شخص لآخر)؛ و:

(b) ويرجع ذلك جزئياً إلى التبادل الثقافي والعروض التعليمية (التي تختلف من ثقافة إلى أخرى، جغرافياً وعبر التاريخ)؛ وأخيراً:

(c) ويرجع ذلك جزئياً إلى جهود كل فرد لدراسة المنطق وتدريب نفسه عليه، وإذا لزم الأمر، الانخراط في بحث وتفكير مستقلين حول القضايا المطروحة.

فيما يتعلق بتطور أعضاء الإدراك، ينبغي التمييز بين مرحلة النضج الجسدي البحت، والوقت اللازم لتعلم كيفية استخدام الأعضاء الناضجة بالفعل استخدامًا سليمًا. بعض الأطفال يتمكنون من استخدام أعضائهم بسهولة أكبر من غيرهم، وذلك لاختلاف ميولهم الإرادية، فضلًا عن السياقات الأسرية والاجتماعية. يشير نمو الأعضاء في حد ذاته إلى إمكانية كامنة، لا بد من تفعيلها لاحقًا.

من الواضح أن للمنطق جغرافية خاصة به؛ فالشعوب المختلفة، في ثقافات متباينة، تعتمد على معتقدات ومهارات منطقية مختلفة. على سبيل المثال، يُعتقد أن الشرق والغرب يمتلكان نماذج منطقية مختلفة تمامًا. لكن الاختلافات الملحوظة قد تظهر على نطاق أضيق، حتى داخل المجموعات العرقية أو

الاجتماعية أو الأسرية المتعايشة. في بعض المجتمعات، قد يظهر الذكور والإناث اختلافات كبيرة. ورغم وجود هذه الاختلافات، لا ينبغي المبالغة في تقديرها؛ فبما أننا جميعًا ننتمي إلى نفس الجنس البشري، فإن عقولنا متشابهة في تركيبها وطريقة عملها. وبطبيعة الحال، فإن الأشخاص الذين يعيشون في "عوالم" مختلفة طوال حياتهم سيُظهرون توجهات معرفية مختلفة.

للمنطق تاريخٌ أيضاً، ومن الحكمة أن يأخذه علماء المنطق في الحسبان. وقد قدمتُ بعض الإرشادات لهذا الغرض، مؤكداً على ضرورة التمييز بين: (أ) مجرد ممارسة مهارة منطقية ما، (ب) الوعي الذاتي بهذه الممارسة، و(ج) استيعابها نظرياً (صياغتها وتوثيقها، ودمجها في السياق الأوسع للمعرفة النظرية). ومن الأمثلة التي ذكرتها بالتفصيل [70]حجة "من باب أولى".

مع التسليم بالاختلافات الثقافية والتاريخية في التركيز، لا ينبغي للمنطقيين أن ينسبوا الأمور إلى سياقها أو أن يمتنعوا عن إصدار الأحكام. فلهم أن يعتبروا بعض الأحكام المسبقة أو المناهج الثقافية أو التاريخية غير كافية لمهمة المعرفة. على سبيل المثال، فيما يتعلق بالجغرافيا، يمكننا أن ندين نزعة اللاعقلانية في بعض الممارسات أو الأنظمة المنطقية الشرقية أو الغربية، مثل تلك التي وضعها ناجارجونا أو السفسطائية اليونانية. أو، فيما يتعلق بالتاريخ، يمكننا أن نتعجب من تقلبات الفكر في العصور الوسطى وبدايات عصر النهضة كما وصفها ميشيل فوكو في كتابه "علم الآثار" [71].

في الدراسات التجريبية كدراسة بياجيه، يجب أن تكون المنهجية المستخدمة دقيقة. ويعتمد هذا إلى حد كبير على فهم الباحثين أنفسهم للمنطق ؛ فإذا افتقروا إلى هذه المعرفة، ستُطرح أسئلة خاطئة، وستُفسَّر الإجابات بشكل خاطئ لا محالة.

---

70 في المنطق اليهودي والأعمال ذات الصلة.

71 انظر أيضاً إلى مقالاتي حول هذا الموضوع.

3. نموذج بياجيه

تجدر الإشارة إلى أن أعمال بياجيه لا تقتصر على علم نفس الطفل أو النمو المعرفي فحسب، بل يمكن اعتبار العديد من ملاحظاته ومفاهيمه نظرية منطقية بحتة، ذات صلة وثيقة بالعمليات المعرفية لدى البالغين. فعلى سبيل المثال، يُعد تمييزه بين الاستيعاب والتكيف دقيقًا للغاية.

> كما صوّرها بياجيه، يستكشف الطفل العالم ويلاحظ الأنماط المنتظمة ويستخلص التعميمات، تمامًا كما يفعل العالم. يُقرّ بياجيه بعمليتين معرفيتين أساسيتين تعملان بطريقة متبادلة إلى حد ما. الأولى هي ما أسماه بياجيه **بالاستيعاب** ، وهي عملية تتضمن دمج معلومات جديدة في بنية معرفية موجودة مسبقًا [أو "مخطط"]... أما العملية الثانية، وهي **التكيف** ، فتُسهم في تكوين بنية معرفية جديدة قادرة على استيعاب المعلومات الجديدة... ويمثل التطور المعرفي، وفقًا لبياجيه، توازنًا ديناميكيًا بين عمليتي الاستيعاب والتكيف.
>
> (موسوعة بريتانيكا ، 2004. التأكيدات من عندي.)

لا تقتصر هاتان العمليتان على العقول النامية، بل تستمران في الاستخدام طوال حياتنا. وهما لا تقتصران على مجال واحد من مجالات المنطق، بل يمكن تكييفهما مع العديد من المجالات المختلفة. ولهذا السبب، فإن اعتماد هذه المصطلحات أمرٌ جدير بالاهتمام.

على سبيل المثال، اقترحتُ تمييزًا بين تكوين المفاهيم باستخدام التشبيهات وتكوينها باستخدام الاستعارات. كلاهما في جوهرهما نمطان من أنماط التفكير القياسي، لكن الاستعارات أقل وضوحًا وأكثر إبداعًا من التشبيهات. يمكن تصنيف التشبيهات على أنها استيعاب، والاستعارات على أنها تكييف. من منظور منطق الطبقات، يُعرَّف الاستيعاب بأنه تصنيف شيء معين ضمن طبقة موجودة مسبقًا، بينما يُعرَّف التكييف بأنه اقتراح طبقة جديدة له. يمكن تطبيق التمييز نفسه على تكوين النظريات. فإذا لجأ المرء إلى أفكار موجودة مسبقًا، فهذا استيعاب. أما إذا لم يجد حلًا مناسبًا للمشكلة المطروحة بهذه الطريقة، فإنه يُضطر إلى ابتكار شيء جديد تمامًا - وهذا تكييف.

4. تجارب بياجيه

بعض تجارب بياجيه ، أو استنتاجاته منها، تبدو لي سخيفة، أو على الأقل غير واضحة.

في إحدى التجارب، على سبيل المثال، بحث بياجيه على ما يبدو فيما إذا كان الأطفال يدركون مبدأ الرافعة، أي أن حاصل ضرب الوزن في الطول يساوي كلا جانبي الميزان المتوازن، ومتى يحدث ذلك. والآن أتساءل: هل توقع الباحث أن يعرف الأطفال بالفطرة ما لم يكن معروفًا في تاريخ البشرية إلا في وقت متأخر، أي حتى اكتشفه عبقري يُدعى أرخميدس؟ لا شك أن كل واحد منا يتذكر أنه دُرِّس هذا المبدأ في المدرسة (مع أنه ليس من المستبعد تمامًا أن يكون بعض الأطفال قد خمنوه قبل ذلك).

والأهم من ذلك، أنه لا يوجد شيء "فطري" أو "منطقي" بطبيعته في هذا المبدأ. إنها حقيقة فيزيائية ، واضحة تجريبياً ولكنها ليست بديهية؛ إذ يمكن للمرء أن يتخيل عالماً تتصرف فيه المادة بشكل مختلف. إذن، ما الذي كان بياجيه يبحث عنه؟ كل ما كان يأمل في معرفته، في أحسن الأحوال، هو متى يستطيع الأطفال فهم هذا المبدأ، أي في أي سن يمكن تعليمهم إياه. فإذا كانوا يعرفونه بالفعل، فربما كان ذلك نتيجة تعلمه من الكبار بطريقة أو بأخرى.

في تجربة أخرى، يُسكب سائل من وعاء قصير وعريض في وعاء طويل وضيق، ويُسأل الطفل أيّ الوعاءين يحتوي على كمية أكبر من السائل. وجد بياجيه أن الأطفال دون سن السابعة يميلون إلى اعتبار الوعاء الأطول (وإن كان أضيق) يحتوي على كمية أكبر من السائل. ويبدو أنه يعتبر هذا مؤشراً على الوقت الذي يكتسب فيه الأطفال فهم قانون حفظ المادة.

لكن يبدو لي أن هذا مجرد تفسير محتمل للأحداث. قد يتساءل الأطفال الصغار عما إذا كانت السوائل تتمدد أو تنكمش مثل الغازات لتتناسب مع شكل وحجم أوعيتها. هذه الفرضية المتعلقة بالقانون الفيزيائي ليست مستبعدة؛ إنها بديل معقول لفرضية "للسوائل حجم ثابت". هذه الأخيرة ليست حقيقة مطلقة منطقية، بل هي مجرد قانون فيزيائي، صحيحٌ بالفعل، لكن البشرية استغرقت وقتًا طويلًا

لإدراكه. لماذا يُتوقع من الأطفال أن يمتلكوا الذكاء الكافي للوصول مباشرةً إلى البديل الصحيح؟ وإذا فعلوا ذلك، فهل يُعدّ ذلك دليلًا على ذكائهم أم على ضيق أفقهم؟[72]

وهنا مرة أخرى، قد يميل المراقب إلى الاعتقاد بأن معرفة قانون ثبات المادة يعتبرها بياجيه تطورًا طبيعيًا (إما فطريًا في أدمغة البشر أو حتميًا منطقيًا)، في حين أن المبدأ على الأرجح يتم تعلمه من الآخرين (سواء عن طريق التناضح أو عن طريق تعليمه بشكل صريح)[73]، وربما في حالات نادرة جدًا يتم التوصل إليه من خلال الجهود الشخصية للمنطق الاستقرائي (أي عن طريق الملاحظة وصياغة الفرضيات واستبعاد الفرضيات غير المناسبة).

ربما أكون قد ظلمتُ بياجيه، لكن في مثل هذه الحالات، يبدو لي أن أهدافه التجريبية أو استنتاجاته لم تكن واضحة دائمًا. ربما كانت نواياه أو استنتاجاته واضحة في ذهنه، لكنه لم يُعبّر عنها بوضوح كافٍ، مما أتاح للآخرين إمكانية إساءة فهمها.

مع ذلك، يمكننا صياغة هذه النقطة كمبدأ منهجي: يجب توضيح كل شيء، حتى لا يُساء فهم ما تم البحث عنه أو ما تم التوصل إليه من استنتاجات. ينبغي على العلماء توخي الحذر في تحديد تفسيراتهم، مع بيان ما يجب وما لا يجب استنتاجه منها.

فيما يتعلق بهذه التجارب، يبدو لي (دون الاطلاع على ملاحظات بياجيه البحثية الأصلية) أن مسألتي متى ولماذا غير واضحتين وغير مترابطتين. أولًا، ينبغي لنا سرد الطرق المختلفة التي قد تظهر بها معلومة أو مهارة لدى الأفراد الخاضعين للدراسة، كالغريزة (الميول الفطرية)، والمنطق المحض (تطبيق قوانين الفكر)، والملاحظة الشخصية المقترنة بالمنطق (الاستقراء)، والتعلم من خلال الأمثلة أو التلميحات أو الدروس الصريحة (من الأقران أو الوالدين أو

---

72 في الواقع، أتوقع أن يتخيل الأطفال في هذه الأيام، على الأقل أولئك الذين نشأوا على مشاهدة الرسوم المتحركة يوميًا على التلفزيون، أن المادة مرنة بشكل لا نهائي تقريبًا!

73 تستحق هذه العلاقة السببية، أو ما يُعرف بـ"التأثير الثقافي المتبادل"، دراسةً معمقة. فعلى سبيل المثال، تتجلى فكرة الشمول الطبقي في استخدام الكلمات نفسها؛ لذا، يمكن القول إن الطفل، بمجرد أن يبدأ بتعلم لغة ما، يستوعب في الوقت نفسه مفهوم الشمول الطبقي. بالطبع، قد لا يكون هذا الدرس واضحًا في البداية، ولكنه قد يصبح أكثر وضوحًا مع مرور الوقت.

المعلمين أو وسائل الإعلام). ثانيًا، عندما تظهر هذه المعلومة أو المهارة، ينبغي لنا ابتكار (إن أمكن) اختبار يكشف لنا أيًّا من المصادر المذكورة كان المصدر المؤثر في الحالة الفردية قيد الدراسة. وإلا، ستكون المعلومات المُستقاة غامضة ومُبهمة للغاية بحيث لا تسمح بالتوصل إلى أي استنتاج (باستثناء تحديد النطاق العمري لظهور المعلومة أو المهارة لدى الأطفال الذين خضعوا للدراسة).

يبدو لي أن بياجيه، في تجاربه (سواءً المستعرضة أو الطولية)، يخلط في كثير من الأحيان بين النمو الفعلي والنمو المحتمل . الاستنتاج الذي يمكن استخلاصه منها هو أن الطفل قد وصل إلى هذا المستوى أو ذاك في سن كذا وكذا؛ لكن الاختبارات لا تُحدد بدقة أصل هذا الإنجاز (مما يفسر سبب اختلاف الأفراد قليلاً)، ولا توضح ما إذا كان بإمكان الطفل تحقيق نتائج أفضل مع قليل من التدريب.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه فيما يتعلق بالمسألة الأخيرة، فقد أُبلغتُ أن بياجيه (وغيره) وجدوا بالفعل أنه يمكن تدريب الأطفال في كثير من الأحيان لتحسين أدائهم، لكن ما يتعلمونه بهذه الطريقة يظل محصورًا في المفهوم أو المهارة المحددة المعنية، ولا ينتقل بسهولة إلى عناصر أخرى مماثلة. قد يُفهم من هذا أن الإمكانية والواقع يحدثان جنبًا إلى جنب تقريبًا، وأن أسباب تحقيق الإمكانية ليست ذات أهمية كبيرة. لا أعرف مدى صحة هذا الاستنتاج العام. فالحقيقة هي أن بعض الأطفال متوسطو القدرات، وبعضهم متقدمون في السن، وبعضهم متأخرون دراسيًا - ويبقى السؤال مطروحًا: لماذا؟ وماذا يمكن فعله حيال ذلك؟

توضح الأمثلة السابقة نقدًا هامًا آخر (أشرت إليه سابقًا) أود توجيهه إلى بياجيه وبعض الباحثين الآخرين في هذا المجال: يُسوَّق لبعض هذه الأبحاث على أنها تُعنى بتنمية المهارات المنطقية، بينما هي في الواقع لا تُعنى بذلك إطلاقًا، بل باكتساب المعرفة بالمبادئ الفيزيائية الأساسية . وهذا النقد لا يعدو كونه خلطًا بين الموضوعين. لا شك أن اكتساب المعرفة موضوع شيق، ولكن على الرغم من أن اكتساب المعرفة ينطوي على عملية منطقية ما (والتي سيكون من المثير للاهتمام تحديدها لكل معلومة في كل موضوع دراسي على حدة)، فإن هذا الموضوع لا يتطابق مع مسألة التطور المنطقي.

يُعدّ البحث الأخير الأكثر إثارةً للاهتمام بالنسبة لنا في هذا السياق، إذ يتناول استخدام الأساليب التجريبية لدراسة تطور المهارات المنطقية لدى الإنسان. وللانخراط في مثل هذا البحث، لا بدّ من فهم واضح لمفهوم المهارات "المنطقية". من البديهي أن يشير هذا المصطلح إلى علم المنطق برمته، وبشكل أوسع إلى نظرية المعرفة؛ أي إلى جميع المفاهيم والأفعال والعمليات الاستقرائية والاستنتاجية التي حددها علماء المنطق النظريون باعتبارها مستخدمة في اكتساب المعرفة. من الناحية المثالية، ينبغي دراسة كل مفهوم أو فعل أو عملية على حدة، مع أن ذلك قد يكون صعبًا عمليًا.

في الواقع، قد يكون هذا النوع من التحقيق الدقيق بعيد المنال في كثير من الحالات، بالنظر إلى الطريقة التي يميل بها بياجيه (وغيره) إلى تفضيل الاستنتاجات العامة مثل ما يلي (وهي مثيرة للاهتمام للغاية على أي حال):

رأى بياجيه أن الطفل يقوم باستمرار بإنشاء وإعادة إنشاء نموذجه الخاص للواقع، محققاً نمواً عقلياً من خلال دمج المفاهيم الأبسط في مفاهيم أكثر تعقيداً في كل مرحلة. وقد دافع عن "نظرية معرفية وراثية"، وهي جدول زمني وضعته الطبيعة لتطور قدرة الطفل على التفكير ، وحدد أربع مراحل في هذا التطور.

وصف الطفل خلال السنتين الأوليين من عمره بأنه في مرحلة **حسية حركية** ، حيث ينشغل بشكل أساسي بإتقان ردود أفعاله الجسدية الفطرية وتطويرها إلى أفعال ممتعة أو مثيرة للاهتمام. خلال الفترة نفسها، يدرك الطفل أولاً أنه كيان مادي منفصل، ثم يدرك أن الأشياء المحيطة به لها أيضاً وجود منفصل ودائم.

في المرحلة الثانية، أو **ما قبل العمليات** ، والتي تمتد تقريبًا من عمر سنتين إلى ست أو سبع سنوات، يتعلم الطفل التفاعل مع بيئته بشكل رمزي من خلال تصورات داخلية، أو أفكار، حول العالم الخارجي. خلال هذه المرحلة، يتعلم تمثيل الأشياء بالكلمات والتعامل مع هذه الكلمات ذهنيًا، تمامًا كما كان يتعامل سابقًا مع الأشياء المادية نفسها.

في المرحلة الثالثة، أو مرحلة **العمليات الملموسة** ، من سن السابعة إلى الحادية عشرة أو الثانية عشرة، يبدأ الطفل في اكتساب مهارات التفكير المنطقي، وتصنيف الأشياء وفقًا لأوجه التشابه والاختلاف بينها. خلال هذه الفترة، يبدأ الطفل أيضًا في استيعاب مفاهيم الزمن والعدد.

المرحلة الرابعة، وهي مرحلة **العمليات الشكلية** ، في سن الثانية عشرة وتمتد إلى مرحلة البلوغ. وتتميز هذه المرحلة بتنظيم التفكير وإتقان التفكير المنطقي، مما يسمح بنوع أكثر مرونة من التجريب الذهني. ويتعلم الطفل في هذه المرحلة الأخيرة كيفية التعامل مع الأفكار المجردة، ووضع الفرضيات، وفهم تبعات تفكيره وتفكير الآخرين.

(موسوعة بريتانيكا ، 2004. التأكيدات من عندي.)

على الرغم من أن نظريات بياجيه قد تم تحديها لاحقًا من جوانب مختلفة - على سبيل المثال، اعتبر باحثون آخرون أنه "يميل إلى المبالغة في تقدير الأعمار التي يمكن للأطفال فيها أداء مهام معرفية معينة لأول مرة" (المرجع السابق) - إلا أن عمله يستحق بحق أن يظل المرجع الرئيسي في هذا المجال.

5. خطوط الاستقصاء

بافتراض أن بعض المجربين البارعين قادرون على ابتكار تجهيزات مناسبة، والتي يمكن أن تؤدي بالفعل إلى استنتاجات محددة، فإنني (بصفتي منطقيًا نظريًا) أقترح ما يلي: **بعض مسارات البحث** المهمة التي ينبغي عليهم اتباعها. بعض هذه الأسئلة قد طُرحت وأُجيب عنها بالفعل (أُقر بذلك)، ولكن الكثير منها (أرى) لم يُجب عنه بعد. بالنسبة لكل موضوع من المواضيع المذكورة، الأسئلة التي ينبغي طرحها هي:

(a) في أي عمر، أو في أي نطاق عمري، وربما ضمن سياق تاريخي واجتماعي معين، نكتسب القدرة على اكتساب هذه المهارات المنطقية المحددة؟

(b) في ظل أي نوع من الظروف المواتية والظروف المحفزة يتم تفعيل هذه المهارات المنطقية المحتملة؟

تتضمن قائمة المواضيع التي أرغب في تناولها (بشكل عفوي) ما يلي، على سبيل المثال لا الحصر:

- متى وكيف نصل إلى فهم الإشارة، والنفي، والتجريد، والتسمية، وغيرها من أعمال العقل الأساسية؟
- متى وكيف يمكن القول بأن قوانين الفكر تصبح فعالة في الفكر والعمل؟
- متى وكيف يتم استخدام المفاهيم المنطقية الأساسية للتشابه أو الاختلاف، والاتساق أو التناقض، والشمولية أو عدم الاكتمال، بالإضافة إلى المفاهيم المشتقة مثل الاستلزام والفصل؟
- متى وكيف يتم استخدام مفاهيم الحقيقة مقابل الزيف ، والواقع مقابل الوهم، والمفاهيم المشروطة ذات الصلة مثل عدم اليقين، والضرورة، والإمكانية، والمظهر، وما إلى ذلك؟
- متى وكيف نبدأ في التمييز بين إدراكاتنا الحسية وتخيلاتنا ؟
- ماذا عن التأمل الذاتي ، والحدس الذاتي، والإدراك الذاتي، والإرادات، والتقييمات؟
- متى وكيف يتم التمييز بين الأماكن والأزمنة المختلفة على التوالي؛ ومتى وكيف يتم توليد المفاهيم المجردة الأكبر للمكان والزمان؟
- متى وكيف يبدأ الأطفال في وضع المفاهيم، والتصنيف، وصياغة القضايا الفئوية، وصياغة القضايا الافتراضية، وما إلى ذلك؟
- متى وكيف نبدأ باستخدام العمليات الاستنتاجية ، وصياغة الفرضيات ثم اختبارها، ثم تأكيدها أو إضعافها، أو رفضها أو تبنيها؟
- متى وكيف نبدأ في الانخراط في الممارسات القياسية والاستنتاجية الأخرى ؟

- متى وكيف نبدأ في استخدام المنطق السببي - باللجوء إلى التفسيرات المنطقية أو التوسعية أو الطبيعية، أو بتحديد الأشياء أو العوامل كأسباب للأحداث.
- متى وكيف تصبح أفكار المنطق الصوري - على سبيل المثال ترميز المصطلحات (باستخدام X أو Y)، وتقديم بيانات عامة حول الاستدلال، والتمييز بين الحجج الصحيحة وغير الصحيحة، وما إلى ذلك - مفهومة للشباب؟
- في أي عمر يصبح منطق القضايا المتناقضة قابلاً للفهم؟

وهكذا دواليك - يمكننا بهذه الطريقة أن نتجول في جميع أنحاء علم المنطق، ونطرح نفس السؤال على كل مفهوم أو فعل أو عملية منطقية معروفة .

على حد علمي، لم يكمل الباحثون بعدُ مهمة تتبع تطورنا المعرفي تجريبياً. فالأسئلة التي طرحوها حتى الآن لم تكن دائماً ذات صلة ومنهجية كافية، لأن معرفتهم بالعلوم المنطقية كانت محدودة ومتفرقة. فعلى سبيل المثال، لم يُولَ اهتمام كافٍ لـ"قوانين الفكر" باعتبارها الأدوات الأساسية للمنطق (مع أنه وُجِد، على سبيل المثال، أن الأطفال قبل سن 6-8 سنوات يميلون إلى وضع العبارات المتضاربة جنباً إلى جنب بدلاً من مواجهتها ، أي أنهم يقبلونها تباعاً دون مقارنتها أو محاولة التوفيق بينها).

مع أنني أرى أن هناك الكثير من الأبحاث التي لا تزال مطلوبة في مجال النمو المعرفي، إلا أنني أقرّ بالطبع بأن الكثير من العمل القيّم قد أُنجز بالفعل. ولا أرغب في التقليل من شأن أي إنجاز. على سبيل المثال، أثار اهتمامي أن الطفل يبدأ بفهم التأشير ، أي نية الإشارة إلى الأشياء، وحتى نية نطق أصوات الكلمات البسيطة، في عمر تسعة أشهر! أو أن ربط الأحاسيس المختلفة واعتبارها جوانب مختلفة لنفس الشيء المادي، هو عملية تدريجية، قد تستغرق حتى عمر 8-9 أشهر أو حتى 18 شهرًا.

تمت دراسة التمايز والتكامل (أو تحليل وتركيب المدركات الحسية)، والتصنيف (التجميع والتقسيم، وتكوين المفاهيم). ينظر الطفل في البداية إلى الأشياء (مثل أمه) ككل متكامل، ثم (حتى سن 3-4 سنوات) يميز مكوناتها المختلفة (مثل

رائحة الأم أو وجهها)، وبعد ذلك (حتى سن 10 سنوات) يصبح قادرًا على إعادة بناء الكل من أجزائه. يصبح الأطفال قادرين على التصنيف على مرحلتين: أولًا (في سن 4-6.5 سنوات)، يجمعون الأشياء في فئات مفردة، مثل "أحمر" أو "مستدير"؛ ولاحقًا (في سن 7-8 سنوات)، يمكنهم التعامل مع التصنيفات المركبة، مثل "دوائر حمراء"، والتقسيمات الفرعية، مثل "قد تكون الدوائر حمراء أو خضراء". جميع هذه النتائج، بطبيعة الحال، ذات دلالة منطقية.

6. التقنيات التجريبية

فيما يتعلق بالتقنيات التجريبية ، لا شك أن الباحثين يضعون في اعتبارهم بعض الإرشادات، إن لم يكن ينبغي عليهم ذلك. مثل ما يلي (بشكل عفوي للغاية):

- من المهم للباحثين التأكد من عدم إسقاط أفكارهم على الطفل. هل يفهم الطفل الأسئلة التي يطرحها الباحثون؟ أم أنها أسئلة ملتوية [74]، أو مبهمة، أو مصاغة بعبارات غير مألوفة للطفل، مما يجعل الإجابات غير موثوقة؟ هل مجرد طرح سؤال معين يُعلّم الطفل شيئًا لم يكن يعرفه من قبل، وبالتالي يُؤثر على نتائج التجربة؟ هل طرح السؤال بطريقة معينة يُوحي بإجابة معينة، أو يُقلل من احتمالية الحصول على إجابة صحيحة؟ هل يُمكن تعليم الطفل عمدًا بعض المفاهيم ذات الصلة بطريقة تُمكنه من الإجابة على المزيد من الأسئلة بدقة أكبر، أي الكشف عن المزيد من المعلومات عن نفسه؟
- إلى أي مدى يمكن تعميم نتائج دراسة أجريت على طفل أو اثنين في مكان وزمان محددين على جميع الأطفال؟ من الواضح أن على الباحثين اختبار حدود تعميماتهم، مثلاً في ثقافات مختلفة. في بعض الحالات، ينبغي تجربة

---

[74] على سبيل المثال، إذا عُرض على طفل خمس تفاحات وثلاث برتقالات وسُئل عما إذا كان عدد التفاح أكثر أم عدد الفواكه، فسيميل الطفل إلى الإجابة بـ"عدد التفاح أكثر"، مُخلطًا بين البرتقال والفواكه. هذا سؤال مُضلل، لأنه يجمع بين عملية حسابية (5 > 3) وعملية تصنيف (إدراك أن التفاح والبرتقال من الفواكه). قد ينخدع بعض البالغين بمثل هذا السؤال. بالطبع، كلما كبر الطفل، قلّ احتمال انخداعه! (ومن هنا جاء المثل "كأنك تأخذ الحلوى من طفل رضيع").

الاختبارات المستخدمة على الأطفال على البالغين؛ فقد نجد أن العديد من البالغين (وكذلك الأطفال) لا يجتازونها. على سبيل المثال، وجدت إحدى الدراسات أن الأطفال (لم أذكر أعمارهم أو تفاصيل أخرى عن التجربة) يميلون إلى اعتبار عبارات "إذا-إذن" حصرية، أي بمعنى "إذا وفقط إذا -إذن" (وهو ما يُعرف في المنطق الحديث بـ "إذا-وإذا-إذن"). أجد هذا الأمر طريفاً نوعاً ما، لأنني لاحظت أن العديد من البالغين لا يزالون غير مدركين للفرق بين هذين الشكلين!

- ينبغي صياغة الاستفسارات التجريبية بوضوح. ولتجنب أي لبس، يجب التعبير عن العبارات المنطقية بعبارات رسمية، بدلاً من الاكتفاء بالوصف. على سبيل المثال [75]:

- يمكن التعبير عن "إدراك المرء أن رأيه يتغير بمرور الوقت" بشكل رسمي على النحو التالي: "كنت أعتقد X، لكنني الآن أعتقد Y (أو بشكل أكثر غموضًا، لا أعتقد X)".

- "إدراك الاختلافات في وجهات النظر بين الأشخاص المختلفين" = "أعتقد X، لكن صديقي يعتقد Y (أو بشكل أكثر تحديدًا، ليس X)".

- "الوعي بأن بعض الآراء خاطئة" = "شخص ما (أنا أو غيري) يعتقد X، ولكن في الواقع Y صحيح (أو على الأقل، X خاطئ)".

- "الوعي بالفرق بين المظهر والحقيقة" = "يبدو أن X، ولكن في الواقع Y (أو على الأقل، ليس X)" [76].

---

75 هذه الأمثلة مأخوذة من تجارب حقيقية، حيث وُجد أن أطفالاً في عمر السنتين تقريباً يمتلكون القدرات الموصوفة. لا أتذكر تفاصيل التجارب، لذا لا يمكنني التعليق على دقتها. كل ما لاحظته هو "الرجوع إلى مقالة غوبنيك وأستينغتون".

76 مثال: "هذا يبدو كحجر، ولكنه في الواقع إسفنجة" - مع ملاحظة أنه يمكن اعتبار هذا أيضًا مثالًا على عملية إعادة التصنيف.

- "التنبؤ بتغيرات المعتقدات في سياقات مختلفة" = "إذا رأيت X، فسأصدق Y."[77]

7. اللغات الخاصة

ما يلي مجرد تكهنات من جانبي، لكنني أتساءل عما إذا كان الطفل قد لا يمتلك، في مرحلة ما من مراحل نموه المعرفي، قبل اكتشاف واعتماد جميع لغات الوالدين والجيران، لغة مؤقتة خاصة به - اختراع شخصي بسيط، يتكون من عدد قليل من الكلمات، والتي قد تكون متغيرة (أي قد يتم تشكيل كلمة بشكل مؤقت وسرعان ما تُنسى، ليتم استبدالها لاحقًا بكلمة أخرى لنفس الشيء حسب الحاجة).

لن أستغرب ذلك، بالنظر إلى نظريتي القائلة بأن اللغة أداة للفكر الشخصي قبل أن تكون أداة للتواصل بين الأفراد . ولا يقتصر مفهومي للغة على الأصوات (المتخيلة أو المنطوقة) فحسب، بل يشمل الإيماءات (المتخيلة أو المُجسدة) [78]؛ لأن جوهر اللغة هو إضفاء معانٍ مقصودة على الرموز، والنية فعل إرادي من الذات (أو النفس)، أو بتعبير أدق، فعل إرادة.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه إذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فلا ينبغي بالضرورة مساواة لغة التفكير الخاصة في المراحل المبكرة بالأصوات التي ينطقها الطفل أو إيماءاته، لأنه قد لا يكون التنسيق بين الفكر والكلام أو الإيماءات مكتملاً تمامًا في هذه المرحلة. ومع ذلك، لا ينبغي استبعاد أن يكون بعض "حديث الأطفال" جزءًا من لغة الطفل الخاصة، بينما قد يكون بعضها الآخر (مثل بابا، ماما) مستوحى من اللغة العامة التي يسمعها في بيئة الأسرة.

أفهم أن بياجيه كان يرى أن الأطفال لا يكتسبون اللغة قبل بلوغهم حوالي 18 شهرًا، على الرغم من أنهم يُظهرون بالفعل ذكاءً ما قبل لغويًا ملحوظًا. وبناءً

---

77 هذه بداية للتفكير الافتراضي، لاحظ ذلك.

78 وفي وقت لاحق، بالطبع، يتم تطوير شكل ثالث من أشكال اللغة، وهو اللغة المكتوبة، واستخدام الرموز البصرية.

على ذلك، فإنه في هذا العمر تقريبًا قد تظهر لغة خاصة انتقالية. وهذا من شأنه أن يسمح للطفل بالبدء في التعبير عن بعض الأفكار اللفظية (تلك التي يمتلكها بالفعل)، حتى قبل أن يتلقى الكلمات المتعارف عليها من بيئته.

لذا، أقترح أن يتعلم الطفل غريزيًا القليل عن استخدام اللغة في داخله، قبل أن يتعلم اللغة المتخصصة والأكثر تطورًا التي يعلمها إياه المحيط به من البشر. قد يبتكر الطفل أولًا كلمة خاصة به، ثم في مرحلة وسيطة يستبدلها بكلمة تشبه إلى حد ما الكلمة العامة لنفس الشيء، ثم يتقن الكلمة العامة في النهاية؛ وبهذه الطريقة، يكون الانتقال من اللغة الخاصة إلى اللغة العامة تدريجيًا، مع بعض التداخل بينهما.

علاوة على ذلك، قد يكون تطور هذه القدرة الداخلية هو ما يُتيح تطور القدرة الخارجية اللاحقة. ولا شك أن هذه القدرة على ابتكار اللغة موجودة في مراحل عمرية لاحقة، لدى الأطفال الأكبر سنًا والبالغين. وبدون هذه القدرة، لن تتمكن البشرية من تطوير اللغة كلما دعت الحاجة. وبالطبع، لا بد للغة من بداية، في مكان ما في أعماق تاريخنا. لذا، فإن المسألة هنا ليست ما إذا كانت اللغة الخاصة موجودة أصلًا، بل في أي مرحلة من مراحل تطورها تظهر.

> سمعتُ عن تجربة أمر بها أمير، عُزل فيها طفل عن الناس منذ ولادته لضمان عدم تعلمه الكلام من أحد. هدفت التجربة إلى اكتشاف ما إذا كان للبشرية لغة فطرية. وليس من المستغرب أن الطفل، مع نموه، لم يكن قادراً على الكلام بشكلٍ مفهوم.
>
> قد تكون هذه القصة صحيحة، لكنها لا تثبت شيئًا، لأن اللغة التي ربما ابتكرها الطفل لاستخدامه الشخصي ستكون غير مفهومة للآخرين. كان من السخف توقع أن يتحدث الطفل الإنجليزية بشكل طبيعي، أو أيًا كانت اللغة التي يتحدث بها الحاكم. علاوة على ذلك، قد لا يكون استخدام الطفل الداخلي للغة قد ترجم أبدًا إلى كلام أو إيماءات خارجية.
>
> علاوة على ذلك، وبناءً على النتائج الحديثة، فإن الطفل الذي يُسجن بهذه الطريقة، ويُحرم من الحنان والتحفيز الحسي والفكري، سينشأ معتوهًا، إن

نجا من هذه المحنة أصلًا. لذا، فإن مثل هذه التجربة ستكون مُضللة ولن تُجيب على السؤال المطروح.

كما ذكرتُ، فإن الفرضية المطروحة هنا مجرد تكهنات. لا أعرف أي تجربة حديثة يمكننا ابتكارها لحسم هذه المسألة. ليس الأمر بالغ الأهمية، إنما مجرد فضول.

8. حول المنطق السببي

1. استقراء الأسباب

إن استقراء القضايا السببية، كما هو الحال بالنسبة لمعظم أنواع القضايا الأخرى، يتكون إلى حد كبير من عملية محاولة "ملاءمة" البيانات التجريبية مع هذا الشكل أو ذاك (أي **p ، q ، r ، s** ، إلخ).

إنّ الفرضية المطروحة هي فرضيتنا (العملية)، بينما تُشكّل تجاربنا وذكرياتنا ذات الصلة (الحقائق الظاهراتية) البيانات المستخدمة لاختبار تلك الفرضية. وكما هو معتاد، نسعى إلى إيجاد النمط الذي يُعبّر عن البيانات المتاحة ويُدمجها على أفضل وجه.

المنطق المتبع هو: "جرب هذا الشكل - هل تتناسب البيانات معه؟" - "لا! إذن، هذا الشكل غير مناسب تمامًا، جرب شكلًا آخر". ويتم ذلك بشكل متكرر لكل مجموعة من الحقائق وكل شكل اقتراحي مبدئي.

من خلال التجربة والخطأ، نقوم بتكييف تقديرنا للعلاقة السببية الإجمالية المعنية بشكل متكرر مع قاعدة البيانات المتاحة، والتي نسعى بنشاط إلى توسيعها.

في تكوين قضية سببية، ترتبط المصطلحات (أو الأطروحات) بشكل مختلف وفقًا لوصلات أو عدم وصلات وجودها و/أو غيابها، أي من خلال التحليل المصفوفي، حتى يتم تحديد القضية الفئوية (أو الافتراضية) المناسبة.

لاحظ أن هذا يشبه تكوين المفاهيم ولكنه ليس هو نفسه، حيث يتم البحث عن التشابه بين الأشياء ثم يتم اختبار كل شيء جديد من حيث الانتماء.

يمكن إيجاد مثال على هذا "البناء" لفرضية مناسبة (شكل اقتراحي) في الحكم التاريخي [79](أي محاولة صياغة مقترحات عامة حول السببية في التاريخ) - وهو في الأساس امتدادي في نمطه.

لاحظ أيضًا أن الانفصال بين التحديدات المحددة يشير إلى إمكانية الاستقراء بواسطة طريقة التحليل العاملي الموصوفة في كتابي "المنطق المستقبلي" .

بالمناسبة، تُعدّ كلمة "التكييف" (المستخدمة بكثرة هناك) صفة مناسبة لجميع العلاقات غير التصنيفية ، بما في ذلك القضايا الشرطية (التي تُخبرنا بصحة عنصر ما إذا كان عنصر آخر صحيحًا) في مختلف أنماط الاستدلال (تُعرف في النمط المنطقي باسم "الافتراضيات") وأشكالها الانفصالية. المصطلح بحد ذاته حديث نسبيًا، ويعود تاريخه، على ما يبدو، إلى القرن الخامس عشر الميلادي ، لكن أصله (الكلمة اللاتينية *conditio*) قديم جدًا، ومعناه الضمني بلا شك قديم قدم العقل البشري.

من المسلّم به أن الصيغة المبنية للمعلوم "التكييف" تهدف في الأصل إلى موازنة الصيغة المبنية للمجهول "المُتَشَبَّع"، وليس (كما يُستخدم أحيانًا، من قِبَلي ومن قِبَل آخرين) مصطلحًا عامًا يشمل كلا الاتجاهين، أي علاقات "التكييف والمُتَشَبَّع" ككل. لكن هذا قيدٌ من قيود لغتنا، ولا يُبطل صحة المصطلح بأي حال من الأحوال. يُستخدم المصطلح بهذا المعنى ليس فقط من قِبَل علماء المنطق، بل أيضًا من قِبَل العلماء في خطابهم النظري (مثل بافلوف) ومن قِبَل الفنيين العاديين (مثل "تكييف الهواء")، نظرًا لدلالاته السببية.

---

79 انظر على سبيل المثال كتاب هيو توماس، تاريخ العالم ، صفحة ٢٣٠ (مقتطف من النص) حيث يُبحث عن تفسير لزيادة عدد السكان (بالوسائل المذكورة أعلاه). ويمكن إيجاد أمثلة عديدة في نظرية التطور الداروينية. ومن الجدير بالذكر أن وصفًا مناسبًا للعلاقة السببية التوسعية هو عبارة "الارتباط بين الصفات" (التي استخدمها روش في موضع ما).

2. ينطبق على جميع الأضداد

هذا ينطبق على الجميع المتضادات (X وغير X) التي يجب أن تتبع بعضها البعض دائمًا، في وقت ما وفي مكان ما ، في الزمان (النمط الطبيعي) و/أو المكان (النمط الامتدادي) و/أو في الفكر (النمط المنطقي)، وبالتالي لا ينبغي اعتبار هذه التسلسلات علاقات سببية بالمعنى الدقيق.

على سبيل المثال، لا يمكننا أن نقول "الصحة تسبب المرض" أو "السلام يسبب الحرب"، لمجرد أننا نلاحظ أن المصطلح الأول (الصحة أو السلام) يسبق المصطلح الثاني (المرض أو الحرب، على التوالي)!

لذلك، عندما نحدد العلاقة السببية، بالإشارة إلى اقترانات أو عدم اقترانات وجود أو غياب عنصرين أو أكثر، يجب علينا، ولو بشكل عرضي، استثناء العلاقات الرسمية للاستبعاد المتبادل والشمولية بين المتناقضات.

فنحن نفهم السببية عادةً على أنها علاقة غير بديهية، لا يمكننا إثباتها مسبقاً. إن اقتراح تسلسل الأضداد الشكلية كعلاقة سببية لا يقدم أي معلومات جديدة بشأنها، لأن ذلك أمرٌ معطى في عالم التعددية.

بالعودة إلى مثالنا الأول: ليس الصحة هي التي تُسبب المرض، بل جرثومة أو فيروس (مثلاً) يُهاجم الكائن الحي السليم ويُمرضه. ومرة أخرى، في مثالنا الثاني: قد يُغير السلام ظروف المجتمع بطرق تُؤدي في نهاية المطاف إلى حرب، أو العكس. ولكن في هذه الحالة، يلزم تحليل دقيق للعوامل المُسببة. بالتأكيد، ليس السلام بحد ذاته هو ما يُسبب الحرب، بل (مثلاً) مرور الأجيال، وربما ازدياد الثروة والغرور، بحيث ينسى الناس أهوال الحرب، ويُصبحون مُستعدين لخوضها مرة أخرى.

3. من التمديد إلى الطبيعي

في علم الاستعارة أو علم الأسباب: غالباً ما نستنتج من النمط الامتدادي إلى النمط الطبيعي ، أي من الملاحظات العرضية إلى الاستنتاجات الطولية، أو العكس.

يحدث هذا الاستقراء بشكل ملحوظ في علم الفلك، حيث لا تتم ملاحظة تطور النجوم والمجرات بالرجوع إلى نفس النجم أو المجرة، ولكن من خلال ملاحظة كيانات مختلفة من هذا القبيل في مراحل مختلفة من تطورها، ثم افتراض مسار تطور مشترك لها جميعًا، والافتراض بأن كل منها في مرحلة مختلفة على طول هذا المسار القياسي.

في المقابل، في مجال علم النفس، ننطلق من تجارب بعض الأشخاص المصابين بأمراض معينة، لنفترض أن الأمر نفسه قد يحدث لأشخاص آخرين في ظل ظروف معينة. بعبارة أخرى، لا نكتفي بمجرد الملاحظات العشوائية على الأفراد، بل نفترض وجود طبيعة أو بنية طبيعية مشتركة بين الأفراد من النوع نفسه.

بسبب هذه العادات، من المهم تحديد وتوضيح أشكال عمليات الاستدلال هذه. لا شك أن لها أنواعًا عديدة، منها الاستدلال الفئوي والاستدلال الشرطي. إن هذا الانتقال من نمط إلى آخر ليس استدلالًا استنتاجيًا رسميًا، بل هو نمط استقرائي . ربما ينبغي أن نُطلق عليه اسمًا، لضمان التركيز عليه، كأن نقول "الاستقراء النمطي".

4. إنكارات هيوم

ديفيد هيوم مفهوم السببية من أساسه، ولكنه في الوقت نفسه يقدم لنا تفسيراً لاعتقادنا به، ألا وهو أن الحجة السببية تقوم على ربط الأفكار. وقد انتقدتُ هذا الادعاء في موضع آخر [80]، ولكني أود هنا التأكيد على أن تقديم تفسير هو في حد ذاته ادعاء بمعرفة سبب، وبالتالي فإن أطروحة هيوم متناقضة في ذاتها.

مع ذلك، توجد بعض الحقائق في أطروحته، وهو ما يفسر، بالمناسبة، سبب مصداقيتها لدى الكثيرين منذ طرحها. ولإدراك هذه الحقائق الكامنة، من المهم التمييز بين مسألة تعريف السببية بشكل عام، ومسألة كيفية التعرف على حالات محددة منها.

---

80 انظر الظواهرية ، الفصل 2.5؛ ومنطق السببية ، الفصل 16.2.

من الواضح أنه قبل أن ننكر السببية، يجب أن يكون لدينا فكرة عما نريد إنكاره. يُقرّ هيوم بتعريف بسيط للسببية (أو بالأحرى السببية، على وجه الدقة) بأنها "اقتران ثابت". هذا التعريف يحمل بعض الصحة، ولكنه قابل للنقاش وغير كافٍ في نهاية المطاف. بعد ذلك، يبرز التساؤل: هل يمكننا تحديد مضامين تتوافق مع هذا التعريف؟ ينكره هيوم، ولكن (كما أُشير إليه آنفًا) يتضح أن إنكاره يُفضي إلى تناقض ذاتي.

ركز هيوم على عجزنا عن إدراك الأسباب مباشرةً ، واقترح أننا حين نستدل من السبب إلى النتيجة (أو العكس، من النتيجة إلى السبب)، فإننا ببساطة نعبر عن عادتنا الذهنية في ربط بعض الأشياء معًا . وبغض النظر عن أخطاء هيوم، أرى أن ما يلي يمثل جوهر الحقيقة التي ربما كان يحاول (وإن لم ينجح) في إبرازها:

a. **من البداية ، لا يوجد شيء له سبب ظاهر** . بمعنى آخر: السببية ليست شيئًا يمكن ملاحظته مباشرة. تتطلب "الموضوعية" ألا نبدأ بحثنا عن المعرفة بتحيز مسبق بشأن السببية عمومًا أو بشأن قضايا سببية محددة. يجب إثبات السببية وحالاتها الخاصة تدريجيًا مع مرور الوقت، لأن الحقائق تشير إلينا منطقيًا في هذا الاتجاه. لا يمكننا من النظرة الأولى الجزم بمثل هذه الادعاءات، ولكن (على عكس هيوم) هذا لا يستبعد إمكانية الوصول إلى مثل هذه الاستنتاجات في نهاية المطاف من خلال بذل جهود منطقية مناسبة.

b. **في الواقع، يمكن إيجاد الأسباب من خلال الاستقراء** . والطريقة المناسبة لإيجاد الأسباب ليست استنتاجية، ولا حتى "ربط الأفكار" عند هيوم، بل استقرائية. وقد أوضح فرانسيس بيكون (1605) الطرق العملية لاكتساب هذه المعرفة، أي قبل قرن ونصف من تعليقات هيوم. (وقد قمتُ بتوضيح هذه الطرق وتطويرها في كتابي " منطق السببية "). لاقت أطروحة هيوم صدىً لدى البعض، لأنه لفت الانتباه إلى وجود عملية ما. وقد وصف هذه العملية بأنها نفسية فحسب، ولكنها في الحقيقة منطقية، وذلك باستخدام المنطق الاستقرائي.

ينبغي لنا، بدقة في هذا النقاش، أن نشير إلى إرادة الآخرين وإرادتنا اللاواعية، بالإضافة إلى السببية، مع ملاحظة أن معظم إرادتنا معروفة بشكل مباشر

وفوري، من خلال التجربة الذاتية - أي "الحدس". ومن الجدير بالذكر أن هيوم يُقرّ ضمنيًا بهذا الادعاء الأخير عندما يحاول تفسير معرفة السببية من خلال "ترابط الأفكار" - لأن هذا يعني أنه وبقية الناس قادرون على النظر في أنشطتنا العقلية والحصول على تلك البصيرة مباشرة . لذا، فإن نقد هيوم ينطبق تحديدًا على السببية وليس على الإرادة، فلاحظ جيدًا.

ينبغي التأكيد على أن رفضنا الحالي لربط هيوم بين الاستدلال السببي ومجرد ربط الأفكار لا يعني إنكار انخراطنا في ربط الأفكار. فهذه العملية الذهنية تحدث بالفعل. بل إنها تحدث أحيانًا بناءً على افتراض وجود علاقة سببية، ولكنها أيضًا، وفي أغلب الأحيان، تتعلق بأشياء معروفة بعدم وجود أي علاقة سببية بينها. قد ترتبط الأشياء التي نفكر بها ذهنيًا لمجرد أنها تصادف وجودها أمام أعيننا للحظة ، حتى لو كانت منفصلة ظاهريًا في جميع الأوقات الأخرى . علاوة على ذلك، لا يتطلب الربط الذهني أي تواجد فعلي ، بل قد يحدث لأسباب عرضية أو غير مقصودة. فقد يرتبط شيئان ذهنيًا بسبب تشابه طفيف أو غامض، أو حتى لمجرد أننا أطلقنا عليهما أسماءً متشابهة في النطق.

في الواقع، يعتمد نقد هيوم على هذه الحقائق تحديدًا فيما يتعلق بترابط الأفكار، وذلك لقوته (الوهمية). فلو كان ترابط الأفكار قائمًا دائمًا على اقتران ثابت، لما بدت هذه العلاقة ضعيفة، بل لكانت تشير إلى وجود صلة سببية كامنة. وهكذا، يتظاهر هيوم من جهة بمساواة هذين المفهومين، ولكنه من جهة أخرى يستغل بذكاء اختلافهما، ليشكك في الاستدلال السببي.

علاوة على ذلك، لا يُفسّر هيوم التمييز الذي نُجريه جميعًا بين السبب والنتيجة، مُعتبرًا أن فكرة النتيجة تسبق أحيانًا (وفي بعض الحالات دائمًا) فكرة السبب ذهنيًا، حتى وإن كانت النتيجة المادية تسبق السبب دائمًا. من الواضح أن هذا الغموض ليس إلا جانبًا واحدًا من خلطه المُتعمّد بين الفكرة وموضوعها. لكن مثل هذا المفهوم الذاتي مُنافٍ للعقلانية، إذ من الواضح أن هيوم يعتبر (أو يُريدنا أن نعتبر) مذهبه الشكّي حقيقة موضوعية.

5. نظرية العقل عند هيوم

تجدر الإشارة إلى أن موقف هيوم من السببية "متسق" مع موقفه من الإدراك الحسي . ونظرًا لاعتقاده بأن إدراكاتنا الظاهرية للمادة هي في الواقع إدراكات للصور الذهنية ("الانطباعات" أو "الأفكار") الناتجة عن الأحاسيس، وليست إدراكات للأشياء التي أثارت تلك الأحاسيس، فليس من الغريب أن يدعو إلى وجهة نظر "ترابط الأفكار" في السببية.

يبدو أن هيوم يجهل أن هذا الموقف من الإدراك متناقض منطقيًا، لأنه يبدأ بالاعتقاد بالمادة (بما في ذلك وجود جسم بشري مزود بأعضاء حسية، يستقبل الإشارات الحسية وينقلها إلى العقل)، وينتهي بنفيها (أي التأكيد على أن كل ما نستطيع معرفته هو انطباعات أو أفكار عقلية). علاوة على ذلك، يترك هيوم سؤال من يملك هذه "الأفكار" دون إجابة؛ أي أنه يتجاهل الذات.

يمكن تطبيق مفهوم هيوم عن ترابط الأفكار على نوع آخر من السببية، ألا وهو الإرادة، وذلك بنفي وجود ذات إرادة. فإذا ما تم تعريف الإرادة على أنها سلسلة من الظواهر العقلية كالرغبات والنفور، وما إلى ذلك، والأفعال المحسوسة للعقل والجسد، فلا حاجة لمفهوم "الذات" المنخرطة في الإرادة، ولا مجال له. وبالتالي، من هذا المنظور، تُعدّ المواقف والمشاعر والشهوات نوعًا من "الأفكار"، والإرادة الظاهرية ليست سوى علاقة سببية على المستوى العقلي البحت بين هذه الأفكار وبعض "الأفعال".

يكمن التناقض هنا في عدم توضيح من يقوم بربط الأفكار. فإذا لم يكن هناك فاعلٌ إرادي، ولا ذاتٌ إدراكية، فلا يمكن وصف أي عملية إدراكية بأنها "خاطئة". فكيف إذن يكون هيوم أكثر حكمةً منا جميعًا، ويستطيع رصد هذه الأخطاء الفكرية؟ وعلاوةً على ذلك، إذا لم يكن لنا خيارٌ في سلوكنا العقلي، فما الغاية من إشارته إلى أخطائنا؟

كما أوضحتُ في موضع آخر [81]، فإن الإرادة ليست علاقة سببية بين المؤثرات (الظروف المُدرَكة) والأفعال الظاهرة (الأحداث المادية أو العقلية)، بل هي نوع مختلف تمامًا من العلاقات السببية، بين النفس ونواياها وأفعال إرادتها. هذه

81 انظر الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصول 5-7.

الأخيرة ليست ظاهرة، بل يُدركها الذات حدسيًا. فالمواقف والمشاعر والشهوات ليست جواهر، بل هي في جوهرها نوايا الذات. وهي تؤثر في أفعال إرادتها، فتجعلها أسهل أو أصعب؛ لكنها ليست مُسبِّبة لها، فهي عاجزة عن إحداثها. أما أفعال الإرادة فهي ناتجة عن النفس، باستخدام علاقة سببية تختلف جوهريًا عن السببية، ألا وهي الإرادة.

في كلا المجالين، سواء من خلال الأحاسيس الجسدية الظاهرة أو مباشرة في العقل، يبدو أن هيوم يعتبر نشوء "الأفكار" (التي ترتبط ذهنياً بعد ذلك) تلقائياً: فهو ينكر فعلياً كل علاقة سببية. إن نظرته التشكيكية للسببية لا تستند إلى علم نفس شامل، بل هي مليئة بالتناقضات.

تعامل هيوم، كغيره من الفلاسفة قبله وبعده، مع مسألة السببية وغيرها من المواضيع بأسلوبٍ أشبه بأسلوب المُروِّج. لم يكن ذا عقلية علمية، بل كان مُصِرًّا على تبرير نزعته الفلسفية الشكّية. أزعم أنه أراد دحض معارفنا، وسعى إلى إيجاد ذرائع لتحقيق هذا الهدف.

ربما أراد فقط أن يصدم أقرانه؛ أو ربما كانت لديه رغبة منحرفة في تدمير المعرفة البشرية أو إيذاء عقول الناس.

من حق المنطق أن يحذر: فمثل هذه الدوافع الملتوية لا تليق بالفلاسفة. لا ينبغي للفلاسفة أن يطرحوا مشاكلهم الشخصية في المجال العام بهذه الطريقة. بل عليهم أن يتناولوا الموضوع بمسؤولية وعقلية سليمة، وبنية حسنة. ولعل أفضل سبيل لضمان هذا السلوك المتوازن هو عيش حياة نقية.

6. اقتران ثابت

أود أن أؤكد أن عبارة " الاقتران الثابت " عند هيوم هي تعبير غامض.

لقد فهمت ذلك بشكل عام على أنه يعني "الاقتران المستمر للنتيجة بالسبب "، وبالتالي الإشارة إلى الجانب الإيجابي من السببية، أي "إذا كان C، فإن E" (أي "اقتران C + ليس E مستحيل") - وأعتقد أن هذا ما كان يقصده هيوم عندما استخدم هذا التعبير.

لقد نظرتُ أيضاً في الجانب العكسي أو السلبي للسببية، أي "إذا لم يكن ج، فلن يكون هـ" (أي "الاقتران بين نفي ج وهـ" مستحيل)، باعتباره غير مقصود صراحةً ولكنه مُضمَّن ضمنياً في العبارة السابقة على سبيل القياس . بمعنى آخر، يمكن للمرء أن يشير بالمثل إلى " الاقتران الدائم بين غياب النتيجة وغياب السبب".

لكن يخطر ببالي أنه إذا أُخذ تعبير "الاقتران الثابت" حرفيًا، فقد يعني "ج و هـ دائمًا معًا"، وهو ما يشمل بشكل أكثر حيادية كلاً من "هـ دائمًا مع ج" و"ج دائمًا مع هـ". أي أنه يمكن فهمه أيضًا على أنه يعني "إذا كان هـ، فإن ج" (أي "الاقتران هـ + نفي ج مستحيل")، وهو ما يعني بالعكس "إذا لم يكن ج، فإن هـ ليس كذلك".

وبالتالي، قد لا يقتصر معنى هذا التعبير على الجانب الإيجابي (السببية الكاملة)، بل قد يشمل أيضاً الجانب السلبي (السببية الضرورية). لذا، ربما لم يكن اتهامي لهيوم بإغفاله الجانب السلبي للسببية منصفاً تماماً![82]

فيما يتعلق بتفسير الاقتران الثابت، تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه عندما يتكرر عنصران معًا بشكل دائم، يكون أحدهما إما سببًا للآخر أو نتيجة له، أو كلاهما نتيجة لسبب مشترك ، أي لعنصر ثالث لم يُحدد بعد، وهما نتيجتان متوازيتان له [83]. وبالتالي، لا يُفهم من الاقتران الثابت دائمًا وجود علاقة سببية مباشرة بين العناصر المعنية، بل يُفسر أحيانًا بشكل غير مباشر (ربما بشكل تقليدي إلى حد ما، لأن العلاقة الشكلية متطابقة).

يُثير الاقتران المستمر شكوكًا حول ما إذا كان أحد العنصرين يسبق الآخر زمنيًا أم يليه، أو ما إذا كانا متزامنين؛ إذ قد تكون الأسباب والنتائج متزامنة أو متسلسلة، وقد تكون نتائج السبب المشترك متزامنة أو يسبق أحدهما الآخر. القاعدة الوحيدة التي يمكننا وضعها مبدئيًا (وفقًا لفهمنا التقليدي للسببية) هي أن السبب لا يمكن أن يأتي بعد نتائجه؛ أو بالعكس، لا يمكن أن تسبق النتيجة أسبابها؛ وهذا ما يُسمى بقاعدة "التسلسل الزمني".

---

82 يجب إعادة النظر في هذا الأمر في أعماله للتأكد من صحته. تجدر الإشارة إلى أنه قد يكون قصده عادةً جانباً واحداً، ولكنه قد يقصد أحياناً كلا الجانبين.

83 انظر منطق السببية ، الفصل 2.2.

لاحظ أن مفهوم "آثار السبب المشترك"، على الرغم من أنه أكثر وضوحًا فيما يتعلق بالسببية القوية، يمكن توسيعه ليشمل التحديدات الأضعف أيضًا.

7. كرات البلياردو

يزعم هيوم (في مراحله المادية، أي متجاهلاً خطابه حول "ترابط الأفكار") أن السببية تستند إلى التكرار الملحوظ لتسلسل الأحداث، ويعطي مثالاً على ذلك كرة البلياردو التي تصطدم بكرة بلياردو أخرى.

لكن الفيزياء النيوتونية في هذا السياق لا تعتمد فقط على تعميم للأحداث العرضية، بل على فرضيات استنتاجية أوسع ، مثل قانون حفظ المادة والطاقة [84]، والتي تؤثر على طيف واسع من الظواهر - وليس فقط على كرات البلياردو المحددة - بطرق مجربة ومتسقة. وعلى هذا الأساس، يُنظر إلى السببية على أنها نقل فعلي للطاقة.

هذه "الطاقة"، رغم تعريفها مبدئيًا بالرجوع إلى "الشغل" (القوة مضروبة في المسافة)، تُفهم في نهاية المطاف على أنها تشير إلى نوع من "المادة" (مثل طاقة الضوء). من هذا المنظور، تكون كرة البلياردو الأولى قد نقلت طاقة إلى الثانية عند اصطدامها بالكرة الثانية، وبذلك نؤكد العلاقة السببية بينهما.

توجد حالات أخرى من السببية الظاهرية التي يُتصور فيها أساسٌ مماثل، ويُبرر بالرجوع إلى اعتبارات أوسع. وهكذا، لا تتكون السببية بالنسبة لنا من مجرد تكرار، بل نتخيل "رابطًا" كامنًا لا تعد التكرارات إلا عرضًا له.

يرتكز مفهوم السببية (وكثير من مفاهيمنا الأخرى) على فرضية استمرارية الظواهر. فلو مررتُ كرةً إلى صديقي، لكان بإمكاننا اعتبار الكرة وكأنها تختفي فجأةً من يدي وتظهر تلقائيًا في يده. لكن هذا التفسير أقل تبريرًا من الناحية التجريبية، إذ لا يمكن تجاهل حقيقة أن الاستمرارية ظاهرة لنا دون مبرر. نفضل

---

[84] وبالمناسبة، بالحديث عن الطاقة، هل يُعتبر الانفجار العظيم بلا تكلفة من حيث الطاقة؟ إذا لم تكن كل تلك الحركة مجانية، فهل يعني ذلك أن الانكماش العظيم حتمي؟ هل تشير هذه الأسئلة إلى أن قانون حفظ الطاقة قابل للشك؟ أما بالنسبة لنظرية الخلق، فهي لا تهتم فقط بسبب بدء الانفجار العظيم، بل تهتم بشكل جذري بوجود المادة/الطاقة نفسه !

اعتبار الكرتين كرةً واحدةً ، لأننا نشعر وكأننا نرى الكرة تنتقل من يدٍ إلى أخرى.

وبالتالي، فإن الاستمرارية واضحة بشكل معقول. وهو افتراض عام ينطبق على مثل هذه الحالات (شريطة ألا تشير الظواهر المحددة قيد الدراسة إلى افتراض آخر). لذا ، فإن السببية تستند إلى أطروحات أوسع مما يدعيه هيوم.

تُعدّ هذه الفكرة مهمة، لأنها تُشير إلى إمكانية افتراض علاقة سببية فردية دون الرجوع إلى العلاقات العامة . وفي هذه الحالة، تُصبح القضايا السببية العامة، كما يُشير عددها الشكلي، مجموعات من القضايا السببية الفردية. وحتى لو عجزنا عمليًا، من الناحية المعرفية، عن اكتشاف العلاقات السببية الفردية إلا من خلال الاستنباط من التعميمات، فإنه يبقى من الممكن تصور أن هذه التعميمات الأخيرة ما هي إلا مجموعات من الحالات الفردية من الناحية الوجودية.

بهذه الطريقة، نُبين أنه، خلافًا لهيوم، لا تستند "العلاقة" السببية إلى الملاحظة والإحصاء والتعميم المباشر فحسب، بل إلى اعتبارات أوسع ومسلمات استقرائية تُشير إلى أن الأحداث السببية فردية في المقام الأول. وتُعتبر ثوابت الاقتران مجرد تكرارات لعلاقات فردية. وهذا يُبرر (أو يُعزز) مفهوم السببية.

8. ضد كانط بشأن حرية الإرادة

تعليقات متنوعة ضد وجهة نظر كانط بشأن حرية الإرادة .

كما أوضحتُ في موضع آخر [85]، لا ينبغي فهم حرية الإرادة على أنها "فعل ما تشاء"، بمعنى "فعل ما ترغب فيه"، لأن الانقياد وراء الرغبات العشوائية ليس حرية بل عبودية. ولا يترتب على ذلك، كما يقترح إيمانويل كانط، أن حرية الإرادة هي "فعل ما يمليه عليك عقلك".

ينبغي توضيح التعريف الشائع للحرية، "فعل ما تشاء"، ليُشير إلى أن أفعالنا تُعبّر عن إرادتنا الشخصية . فـ"أنت" وليس "الرغبة" هي جوهر هذا التعريف

85 مرة أخرى، انظر الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصل 5-7.

الشائع. ولا يُقصد بـ"الرغبة" هنا القيم أو الرغبات أو الأهداف (سواء كانت عقلانية أم غير عقلانية) التي ربما سبقت "الفعل"، بل هي مجرد استنتاج لاحق من هذا الفعل؛ أي أنها تفسير للإرادة التي حدثت بعد وقوع الفعل. وبذلك، يتحمل الفاعل أو المؤلف مسؤولية هذه "الرغبة".

تشير حرية الإرادة إلى إرادتنا بغض النظر عن المؤثرات، كالرغبات أو الأحكام العقلانية أو غيرها . والهدف من وصف الإرادة بالحرية هو التأكيد على أن الفاعل هو من يُريد، وأن المؤثرات ليست أسبابًا مُحددة. في هذه الحالة، سواء أكانت إرادة الفاعل متوافقة مع أي توجيه أخلاقي أم لا، فهو مسؤولٌ بالفعل عن فعله .

يبدو أن كانط يدّعي أن الإرادة لا تكون حرة إلا عندما تتوافق مع مقتضيات العقل، مما يوحي بأن البديل الوحيد لذلك هو الانقياد الأعمى للأهواء. يقول: إذا عصيت العقل، فأنت دمية في يديه، لذا أطعه، وستكون حراً. هذا استنتاج خاطئ !

منطقيًا، إذا صحت أطروحة كانط حول الإرادة، فإن الناس لا يملكون حرية ولا مسؤولية في أي حال، ولا يمكن لومهم أو مدحهم على ما يحدث لهم. من هذا المنظور، إذا أُصغي للعقل وطُبِّق، يصبح توجيهه الأخلاقي (أو من اقترحه) هو سبب الفعل الفاضل، ولا يستحق الفرد الثناء - تمامًا كما لو تم تجاهل العقل أو عصيانه، فإن رغبات الفرد ودوافعه تسيطر عليه، ويصبح بريئًا من اللوم. وهكذا، لم يُمعن كانط النظر في اقتراحه بما فيه الكفاية.

من الواضح أن اختيار الخضوع للعقل يستلزم فعل إرادة حرة مسبق ، لا بد أن يكون تلقائيًا، وإلا لكان العقل يُسيطر على الفاعل رغماً عنه. بعض الناس لا يتأثرون بالحجج العقلانية، حتى وإن كان العقل يؤثر في كثير منا. لذا، فإن الإرادة مستقلة جوهريًا عن العقل كما هي مستقلة عن الأهواء. أمام الفاعل خيار بينهما. فإن لم يتبع العقل، انقاد للأهواء؛ وإن اتبعها، تجاهل العقل. لكن في نهاية المطاف، يكون الاختيار تلقائيًا: تلك هي حرية الإرادة.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن بعض فلاسفة ما بعد كانط قد توصلوا إلى استنتاج معاكس مفاده أننا لا نكون "أحرارًا" إلا عندما نتصرف ضد العقل. هذا

الموقف ما بعد الحداثي هو، إلى حد ما، نتيجة متوقعة لموقف كانط العقلاني الأخلاقي. فإذا أدركنا أن التمسك الجامد بمبادئ كتلك التي طرحها كانط ليس إلا شكلاً آخر من أشكال العبودية، فإن المساحة الوحيدة المتبقية للإرادة الحرة تبدو وكأنها الفوضى الأخلاقية.

لكن هذا الموقف الذي يُجيز كل شيء ليس إلا الوجه الآخر للعملة، وهو الجانب المُلذّذ بها؛ فهو ليس جوابًا منطقيًا لكانط. إنه ببساطة يعود إلى فكرة أن الحرية هي "فعل ما تشاء". ويبقى اعتراض كانط على ذلك قائمًا [86]، حتى وإن كان بديله المقترح، "فعل ما يمليه العقل"، مرفوضًا أيضًا.

لا يمكن التغلب على هذه المعضلة إلا من خلال فهم أعمق للعلاقة بين الفاعل والإرادة، والتأثيرات مثل الرغبات أو الرؤى العقلانية والأخلاقية.

من المهم التمييز بين الذات (أو الروح) والجسد والعقل. يشمل الجسد والعقل جميع الأفكار والمشاعر اللاإرادية، أي جميع العواطف والشهوات. ومن الخطأ الإدراكي التماهي مع أي حدث سلبي من أحداث الجسد والعقل، أي التفكير: "هذا أنا أو تعبير عني". قد تكون الذات منفصلة عن هذه الأحداث؛ فهي في جوهرها "خارجها". (الذات "خالية" من هذه الأحداث المادية والعقلية، بتعبير بوذي).

مع ذلك، لا يعني هذا أنه يجوز لنا التبرؤ من أفعالنا الجسدية أو العقلية الإرادية . يجب النظر إلى هذه الأفعال على أنها امتداد وتعبير عن الذات التي تُحركها؛ فالذات مسؤولة عنها، مهما تأثرت بعوامل سلبية في الجسد والعقل. لا يمكننا، في محاولة للتصرف بعنف دون تحمل المسؤولية، أن نجادل قائلين: "بما أن هذا

---

86 يؤكد كانط هنا، بطبيعة الحال، حكمة قديمة موجودة في التقاليد الدينية الكبرى. عندما رفض الإنسان الغربي في القرن العشرين الديانة اليهودية المسيحية لصالح "مبدأ اللذة"، بدت رؤية كانط الحكيمة وكأنها "أخلاقية" جامدة وقديمة الطراز. لكن الآن، ربما بفضل انتشار الأفكار البوذية في الغرب، بدأ الكثيرون يدركون مجددًا أن السعي الجامح وراء اللذة قبيح وضعيف ومدمر للذات وللآخرين. يُنظر إلى وصف النزعة اللذية بالعبودية على أنه دقيق بشكل متزايد، بمجرد التفكير في الطرق العديدة التي تستخدمها المصالح التجارية والسياسية لهذه الوسيلة الماكرة لاستغلال الجماهير والسيطرة عليها. لم تكن ثورة "الهيبيين" في أواخر الستينيات هي التحرر الذي ادعت أنه كذلك، بل كانت استعبادًا تامًا للمخدرات، والانحلال الأخلاقي (الذي ينتهي بالانحلال)، وموسيقى الروك أند رول (أي الضوضاء الصاخبة المنتشرة في كل مكان).

الجسد والعقل ليس أنا بالكامل، فإن جميع أفعاله ليست أنا". هذا أيضاً - أي عدم التماهي مع أحداث الجسد والعقل الفاعلة - هو خطأ في التقدير.

يتضح دور العقل هنا جليًا: فهو يُستخدم أساسًا للتمييز بصدق بين الفاعل والمفعول به، أي بين مجالات المسؤولية ومجالات عدم المسؤولية في حياة الفرد. لا يضمن هذا الوضوح الأخلاق، مع أنه شرط أساسي لها (وبالتالي يُعدّ في حد ذاته فعلًا أخلاقيًا). يعمل العقل هنا كثقل موازن لتأثير العاطفة. ومع ذلك، يبقى على الفرد أن يستشعر الخيار "الأخلاقي" ويمارس إرادته الحرة في هذا الاتجاه.

يمكن اعتبار فعل الإرادة "حراً" و"مسؤولاً" إلى أقصى حد عندما يكون الفاعل على دراية تامة بجميع التأثيرات الإيجابية والسلبية التي تؤثر عليه، وبأن لديه حرية التصرف والمسؤولية عن أفعاله على حد سواء.

بحسب التعريف، تُعدّ المؤثرات ظروفًا يكون المرء على دراية بها بدرجات متفاوتة، وتؤثر بالتالي على إرادته. وهنا، نلاحظ أن درجة هذه الدراية تؤثر على درجة حرية الإرادة. فالشخص الواعي تمامًا يتمتع بحرية ومسؤولية أكبر من الشخص الذي يعيش في حالة شبه نعاس.

لاحظ جيدًا الفرق الجذري بين الحرية النابعة من الوعي والحرية المنعدمة عنه. فالذين يؤكدون وجود الإرادة وحريتها يفعلون ذلك بنية حسنة للسيطرة على حياتهم. أما الذين ينكرونها أو يشكّون فيها، فغالبًا ما يفعلون ذلك لتبرير أفعالهم المشينة أو الشريرة الماضية، أو لتسهيل ارتكابها في الحاضر والمستقبل. إنهم يرفضون حرية الإرادة ليحرروا أنفسهم من ضمائرهم، بتخديرها. ويستخدمون هذا الإنكار الفلسفي بذكاء كأداة للتأثير السلبي على إرادتهم، مما يُمكّنهم من السعي الجامح وراء القيم غير الأخلاقية.

9. التأثيرات المزعومة

إن التأثير المزعوم على الإرادة ليس بالضرورة تأثيراً حقيقياً. فمجرد القول بأن شيئاً ما كان له تأثير على فعل شخص ما لا يعني بالضرورة أنه كان كذلك فعلاً؛

أي أنه لا يجعل التأثير المزعوم تأثيراً بأثر رجعي. قد يبدو هذا بديهياً، لكن من المهم التطرق إلى هذه المسألة، لأن الناس يخلطون بين التأثير الأولي والتأثير اللاحق.

على سبيل المثال، قد يقول المدين للدائن: "لم أتمكن من السداد اليوم بسبب زفاف ابني"، مع أن الزفاف لم يؤثر فعلياً على قرار عدم السداد، أو لم يستغرق وقتاً طويلاً حال دون السداد، بل استُخدم كذريعة واهية . فإذا لم يؤثر الزفاف نفسه، أو حتى مجرد التفكير فيه، على عدم السداد بأي شكل من الأشكال، فلا يمكن القول بصدق أن الزفاف كان سبباً أو متأثراً به. ومع ذلك، لا يعني هذا أن الدائن لا يمكن أن يتأثر بالذريعة المقدمة، سواء صدّقها أم لم يصدّقها.

لكي يؤثر X على إرادة Y، من الضروري أن يسبق التفكير في X الفعل Y، وأن يُسهّله أو يُصعّبه بدرجة ما. إذا لم يخطر ببال X إلا بعد Y (كما في حالة الادعاء زورًا بأن X هو سبب Y)، فإن حقيقة عدم تأثير X على Y لا تتغير. مع ذلك، قد يبدأ X، بعد هذا الادعاء الزائف وتسجيله ذهنيًا، بالتأثير على الآخرين. الإجراءات اللاحقة للوكيل الأولي (وكيل Y) أو لبعض الوكلاء الآخرين.

لا يكفي مجرد قول شيء ما ليصبح حقيقة، حتى في عالم الروح. فالحقيقة الموضوعية موجودة، حتى في العلاقات الذاتية. قد لا يكون المرء متأكدًا مما أراده أو ما أثّر فيه، إما لقلة انتباهه أو مهاراته التأملية، أو لضعف ذاكرته. في مثل هذه الحالات، قد تكون شهادته عن عملياته الداخلية، حتى وإن كانت صادقة، خاطئة. إضافةً إلى ذلك، في بعض الحالات، حتى مع معرفة الحقيقة، قد يكذب المرء عمدًا، راغبًا في التلاعب بشخص ما بطريقة أو بأخرى.

بطبيعة الحال، يجد المراقب الخارجي نفسه في وضع غير مواتٍ عند تقييم إرادة الآخرين والتأثيرات التي تطالها. في مثل هذه السياقات، نعتمد غالبًا على ما يمكن تفسيره على أنه تفكير "بعد هذا، إذن بسببه" ، ولكنه في الواقع (عادةً ضمنيًا) يتمثل في استبعاد جميع التفسيرات البديلة المطروحة للسلوك الملاحظ باستثناء تفسير واحد، أو اختيار التفسير الأكثر ترجيحًا من وجهة نظرنا الحالية.

(هذا بالطبع مجال كامل من مجالات المنطق بحد ذاته، ولا يمكنني أن آمل في تغطيته في بضع تعليقات.)

بالمناسبة، عندما نتحدث عن شخص يتمتع بـ" **روح** " معينة، فإننا نعني في الأصل أن هذا الشخص يتصرف وفق نمط سلوكي محدد ، أي أننا نشير إلى جوانب من إرادته . على سبيل المثال، قد يتمتع شخص ما بـ"روح طيبة" (كأن يكون مجتهداً ومتحمساً) أو "روح سيئة" (كأن يكون كثير الشكوى ومقاوماً).

لكن بعض الناس جسّدوا هذا المعنى لكلمة "روح"، موحين بأن كيانًا خارجيًا غير مادي (شبيهًا بالشبح) يغزو أرواح الناس ويسكنها ، مجبرًا إياهم على التصرف بطريقة معينة. في هذه الحالة، لم تعد أفعال الشخص المعني نابعة من إرادته، بل من إرادة شخص آخر. فقدت روحه إرادتها الحرة، وخضعت لسيطرة روحية.

يُلاحظ هذا النمط من التفسير في الديانة المسيحية وبين الشامانيين الأفارقة، على سبيل المثال. ومن الأمثلة على ذلك: "الروح القدس" و"الشيطان أغواني". وهناك اعتقاد شائع آخر مفاده أن الخمر أو المشروبات الكحولية تُدخل "روح السكر" في نفس الشارب.

تكمن المشكلة في مثل هذه التفسيرات، منطقياً، في أنها بدلاً من تفسير الإرادة من خلال تأثير الظروف غير الحاسمة، فإنها تلغي الإرادة وتبطل المسؤولية بحكم الواقع.

10. الاستدلالات القياسية

القياسات كأساس للاستدلال من سبب إلى آخر : يبدو أن هذه المنهجية تُستخدم حاليًا في العلوم الطبية، وينبغي تقييمها منطقيًا. يُطرح هنا حجتان: الأولى (أ) تشير إلى **أوجه التشابه في آثار سببين** ؛ والثانية (ب) تشير إلى **أوجه التشابه بين السببين** .

وقد تم نقل كلا الحجتين من قبل صحفيي التلفزيون [87]، وتتعلقان باحتمالية انتقال مرض "جنون البقر" (MCD، هنا) إلى البشر في شكل مرض كروزفيلد جاكوب (KJD، هنا).

(أ) في الحالة الأولى، اقترح باحثون اسكتلنديون [88]الطريقة التالية:

البريونات من البقرة المصابة بمرض ضمور العضلات الخلقي (P)، والبريونات من الإنسان المصاب بمرض ضمور العضلات الخلقي (R) –

عند حقنها في الفئران، فإنها تُنتج أعراضًا مماثلة (Q) في الفئران.

ومن ثم، يُستنتج أن مرض نقص الكالسيوم في الأبقار قد يتحول إلى مرض نقص الكالسيوم في الإنسان!

يمكن تفسير هذه الحجة على أنها قياس سببي من النوع الثاني، على النحو التالي :

R يسبب Q (الفرضية الكبرى)

P يسبب Q (مقدمة صغيرة)

قد يتسبب P في R (استنتاج افتراضي).

من المفترض أن يحدث انتقال المرض هذا عندما يتناول الإنسان لحم البقر المحتوي على بريونات P) MCD)، وعند هذه النقطة ستصبح هذه البريونات، إما كما هي أو بعد مرورها بتغييرات طفيفة، بريونات R) KJD).

بمعنى آخر، يمكن اعتبار الاستنتاج كالتالي: "يصبح P هو R أو يصبح R"؛ ولكن لأغراضنا، يكفي أن نستنتج بشكل أكثر غموضًا وعمومية: "يسبب P (أو قد يسبب) R".

---

87 أفترض أنني سمعتهم بشكل صحيح، وأنهم لم يبسطوا المعلومات العلمية بشكل مفرط.

88 سمعت هذا الاقتراح على التلفزيون الفرنسي في 21/12/1999.

تعتمد صحة هذا الاستدلال شكليًا على تحديدات السببية المتضمنة في المقدمات المعطاة والنتيجة المفترضة [89]. في أقوى الحالات، أي **m/mn/mn** ، وفي العديد من الحالات الأضعف (أكثر مما قد يتوقعه المرء)، يكون لدينا استدلال صحيح. في بعض الحالات الأخرى (بعضها غير متوقع تمامًا)، لا يمكن الوصول إلى مثل هذه النتيجة بشكل قاطع (مثل **m/m** أو **n/n**)، أي أن الاستدلال غير صحيح.

وبالتالي، فإن الحجة السببية المقترحة ليست صحيحة دائمًا، وليست حقيقة عالمية؛ ولكن في ظل الظروف المناسبة، قد تكون صحيحة بالفعل.

علاوة على ذلك، لسنا بحاجة دائمًا إلى اعتبار استنتاج "P يسبب R" مطلقًا؛ يكفي أحيانًا اعتباره محتملاً فقط - أي "P ربما (إلى حد ما) يسبب R".

ينبغي التنبيه إلى أن الأسباب المختلفة قد تشترك في بعض الآثار، دون أن تشترك في جميعها . وفي الحالات الأكثر تطرفًا، لا تكون الأسباب المتوازية لبعض الآثار المشتركة مختلفة فحسب، بل قد تكون متعارضة، أي غير قادرة على التعايش في الظروف نفسها. لذا، لا يمكننا من حيث المبدأ مساواة جميع أسباب الآثار المشتركة. ومع ذلك، يمكننا الاستدلال من سبب إلى آخر، إذا توخينا الحذر، لأن هذا الاستدلال قد يكون صحيحًا في بعض الأحيان.

(ب) الحجة الثانية التي سمعتها قدمها عالم من زيورخ [90]، والذي ذكر، في إشارة إلى بريونات مرض MCD، أو بشكل أدق إلى نوع مختلف موجود في الفئران، وتلك الخاصة بمرض KJD، أن "كلما كانت هذه البريونات متشابهة، زادت احتمالية انتقال المرض من الحيوان إلى الإنسان".

كان من الممكن أن يكون المقصود من هذه الحجة أن تكون مكافئة للحجة السابقة، أي اعتبار التشابه بين نوعي البريون تشابهًا في تأثيراتهما. لكن انطباعي أنه كان يقصد أن البريونات تتشابه بنيويًا، أي أن لها بنى فيزيائية أو

---

89 للاطلاع على القائمة الكاملة للحجج الصحيحة وغير الصحيحة، انظر منطق السببية ، الفصل 6.3.

90 على التلفزيون السويسري، في 4 يناير 2000.

تركيبات كيميائية متشابهة، أو مكونات مشتركة. في هذه الحالة، وباستخدام مجموعة مختلفة من الرموز لتجنب الالتباس، تكون الحجة كما يلي:

تسبب بعض البريونات (Y) مرض كاجي في البشر (Z).

بعض البريونات الأخرى (X)، المعروفة بتسببها في مرض الهزال متعدد المراكز في الأبقار، بشكل طبيعي تشبه بريونات Y.

لذلك، يمكن أن يتسبب X أيضًا في حدوث Z.

أو بعبارة أعم، وبمصطلحات رمزية بحتة، لدينا:

Y يسبب Z (الفرضية الكبرى)

X يشبه Y (فرضية ثانوية)

لذلك، من المحتمل أن يكون X سببًا لـ Z (استنتاج افتراضي).

لاحظ جيدًا الاختلافات بين هذه الحجة والحجة التي سبق ذكرها. الحجة الحالية هي قياس منطقي من النوع الأول ' حيث يمثل حدها الأوسط أحد الأسباب (Y). هنا، المقدمة الكبرى والنتيجة المفترضة هما قضيتان سببيتان، لكن المقدمة الصغرى ليست سببية بحد ذاتها، بل تتعلق بالتشابه البنيوي بين السببين (X وY). لذا، فإن هذه الحجة سببية جزئيًا فقط في مضمونها.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن عالم زيورخ جادل بأنه كلما زاد تشابه X مع Y، زاد احتمال أن يكون X سببًا لـ Z. وبافتراض صحة القياس المنطقي، يبدو هذا المبدأ الإضافي منطقيًا، لأنه في النهاية، عندما يكون X وY متطابقين، ستكون النتيجة بديهية وضرورية . في الواقع، يمكننا استخدام هذه الفكرة حول درجات التشابه كمصدر لصحة القياس المنطقي المختلط المقترح.

ثمة طريقة أخرى لمعالجة هذه الحجة، وهي افتراض أن الأسباب المختلفة ظاهريًا تشترك في عامل أو سمة أساسية (لنقل S) بدرجات متفاوتة، بحيث يكون السبب "الحقيقي" واحدًا في كلتا الحالتين. إذا كان هذا العامل المشترك موجودًا بدرجة كافية (كما في Y على الأقل)، فإنه يُسبب التأثير المذكور (Z)؛ بينما إذا كان وجوده غير كافٍ (كما قد يحدث في X)، فقد لا يُؤدي إلى النتيجة نفسها (أي Z). قد يكون هناك حد أدنى ما لكي يكون العامل المُسبب فعالًا.

وبالتالي، يمكننا اعتبار الحجة المقترحة أكثر دقة على النحو التالي:

يُسبب Y العامل Z؛ أو بتعبير أدق، فإن العامل S الموجود داخل Y هو الذي يُسبب Z

يشبه X العامل Y؛ أو بتعبير أدق، يمتلك X العامل S *(بدرجة مماثلة)*.

لذلك، من المحتمل أن يكون X سببًا لـ Z (استنتاج افتراضي).

يتضح أن احتمالية النتيجة تعتمد على كمية S في X، إذا كانت هذه الكمية مماثلة في قوتها لكمية S في Y. يصبح الاستنتاج الأساسي، من هذا المنظور، استنتاجًا من باب أولى وليس قياسًا منطقيًا. إذا كانت S في X كافية، كما هي S في Y، فإن الاستدلال صحيح. أما إذا كانت S في X غير كافية، على عكس S في Y، فإن الاستدلال غير صحيح. عندما لا نكون متأكدين من أي الاحتمالين صحيح، تكون النتيجة غير مؤكدة نسبيًا.

قد يكون العامل أو السمة المشتركة المعنية ظاهرة ملموسة، أو قد تكون شيئًا أكثر تجريدًا، نفترضه مفاهيميًا لتبرير استنتاجنا المقترح. مع ذلك، فإن هذا التصور للأسباب ليس عملية اعتباطية، بل هو، أو ينبغي أن يكون، مُنظَّمًا استقرائيًا. وكما يُعلِّمنا مبدأ أوكام، ليس من الحكمة دائمًا تكثير المفاهيم إلى حد الملل دون داعٍ. والطريقة لمعرفة متى يكون ذلك حكيمًا ومتى لا يكون، هي

التجربة والخطأ. يمكن افتراض جوهر مجرد مشترك، واختبار هذا الافتراض: إذا وُجد صحيحًا ومفيدًا، يُعتمد؛ وإلا يُتخلى عنه.

لذا، وخلاصةً لنتائجنا، إليكم ما يلي: اعتمد الباحثون الاسكتلنديون على قياس منطقي سببي معياري، بينما استخدم العالم السويسري حجةً مختلطةً أكثر تعقيدًا (وهو ما علمني، على الأقل، شيئًا لم يخطر ببالي). كلا الحجتين قد تكونان صحيحتين أحيانًا، وغير صحيحتين أحيانًا أخرى؛ لذلك، في الحالات التي لا نملك فيها بيانات كافية لاستخلاص نتيجة قاطعة، يمكننا مع ذلك، بناءً على ذلك، استخلاص نتيجة محتملة.

تجدر الإشارة إلى أن استنتاج السبب المحتمل ليس بالضرورة استنتاجاً نهائياً، بل هو بمثابة تشجيع وتوجيه لمزيد من البحث.

9. حول النفي

1. النفي بالتقريب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وبناءً على هذا التحليل، يتضح أن قاعدة بيكون القائلة بأن "المهم هو المثال السلبي" تبسيطية بعض الشيء. فهي تفترض أن النفي متاح بنفس سهولة (إن لم يكن أسهل من) الإثبات، وهو ما ليس صحيحاً دائماً.

عمليًا، قد يكون الاستقراء السلبي أبعد من الاستقراء الإيجابي. وبناءً على هذا الاستنتاج، يبرز السؤال التالي: هل يكون الاستقراء السلبي أسهل تجريبيًا من الاستقراء الإيجابي (أو حتى بنفس سهولة استقراءه)؟ أي، متى يصبح مفهوم بيكون للاستقراء ذا أهمية فعلية؟

إذا نظرنا إلى أمثلة تاريخية بارزة لرفض النظريات، فقد يبقى شكنا قائماً. على سبيل المثال، ظلت الميكانيكا النيوتونية سائدة لقرون، إلى أن أُثيرت الشكوك حولها باكتشاف ثبات سرعة الضوء (الذي أدى إلى ظهور نظرية النسبية)، ثم لاحقاً باكتشاف ظواهر دون ذرية مختلفة (التي أدت إلى ظهور ميكانيكا الكم). في هذا المثال، كانت "الحالات السلبية" في جوهرها "حالات إيجابية" - فالشيء "السلبي" الوحيد فيها هو نفيها للنظرة النيوتونية للعالم!

دفعتني هذه التأملات إلى الشك في أن "النفي" الذي أشار إليه بيكون لا يُقصد به إلا نسبةً إلى مفهوم تجريدي مُختار. ولا ينبغي اعتبار مبدأه بمثابة دعوة للنفي المطلق. فإذا نظرنا إلى الأمر بتمعن، سندرك أن البيانات المستخدمة لنفي فكرة ما هي في جوهرها إيجابية. ولذا، فإن دراسة طبيعة النفي دراسةً معمقةً أمرٌ لا غنى عنه.

2. الظواهر الإيجابية والسلبية

لطالما اعتبر الناس أن هناك فرقًا بين المصطلح الإيجابي والمصطلح السلبي. ولهذا السبب تحديدًا أطلق عليهما علماء المنطق تسميات مختلفة. إلا أنهم وجدوا صعوبة في التعبير عن هذا الفرق بدقة. ومع ذلك، توجد اختلافات ظاهراتية جوهرية بين الظواهر الإيجابية والسلبية .

أ. من الواضح أن العالم المادي والمعنوي يتكون فقط من ظواهر محددة إيجابية، بعضها ندركه (سواء عن طريق الحواس الجسدية أو في عقولنا). وهذه الظواهر موجودة على الأقل كمظاهر، مع أن بعضها يبدو حقيقياً والبعض الآخر وهمياً. وهذه حقيقة بديهية فينومينولوجية ومعرفية ووجودية.

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

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

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

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

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

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

أبحث عن X؛

لا أجد X؛

لذلك، فإن X " غير موجود" هناك.

قد تكون النتيجة السلبية "صحيحة" أو "خاطئة" ، تمامًا مثل التصور أو النتيجة الإيجابية. وتكون صحيحة بقدر صحة المقدمات - أي أن البحث المزعوم عن X كان دؤوبًا (ذكيًا، ومبتكرًا، ومنظمًا جيدًا، ومنتبهًا، وشاملًا)، وأن الفشل المزعوم في العثور على X ليس كذبة (مقصودة لخداع النفس أو الآخرين).

ومن ثم فمن الإنصاف التأكيد على أنه على عكس بعض المصطلحات الإيجابية، فإن المصطلحات السلبية لا تستند أبدًا إلى الإدراك فقط ؛ فهي تنطوي بالضرورة على عملية تفكير - الإسقاط الذهني السابق أو على الأقل نية المصطلح الإيجابي الذي تنفيه.

هذه الحقيقة المعرفية تعكس حقيقة وجودية، وهي أن "غياب" الظواهر يفتقر إلى الجوانب الظاهرية. فـ"لا" ليست نوعاً من "نعم".

لاحظ جيدًا الفرق المنطقي بين " **عدم إدراك X** " و" **إدراك عدم إدراك X** ". فنحن لا نملك تجربة مباشرة للحالة الثانية، بل نستطيع فقط استنتاجها بشكل غير مباشر عن طريق الاستدلال الاستقرائي (أو الاستقراء) من الحالة الأولى. أما في حالة الإدراك الإيجابي، فلا حاجة لمثل هذه العملية الاستدلالية، إذ غالبًا ما يستطيع المرء إدراك X بشكل مباشر.

لنفترض أننا نرسم مربعًا للمقابلات بين القضايا (مع تسميتها قياسًا على المواقف القياسية) – «أُدرك س» (أ)، «لا أُدرك نفي س» (ي)، «لا أُدرك نفي س»

(هـ)، «لا أُدرك س» (ع). هنا، يمكن معرفة الصيغة (أ) بالتجربة، بينما يمكن معرفة الصيغة (ي) ربما فقط بالاستدلال الاستنتاجي منها. أما الصيغة (هـ)، فلا يمكن معرفتها بالتجربة، وإنما فقط بالتعميم الاستقرائي من الصيغة (ع) (المبنية على التجربة).

3. التجربة الإيجابية تسبق النفي

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

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

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

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

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

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

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

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

انطلاقاً من هذا التأمل، يمكننا القول إنه بينما يمكن تجربة الإيجابيات، فإن السلبيات هي في جوهرها أفعال عقلانية (تتضمن الخيال والتجربة والنية). فالسلبية تستلزم بالضرورة التفكير: التفكير في الإيجابية المقابلة (العنصر الخيالي)، واختبار وجودها أو عدمه (العنصر التجريبي)، والاستنتاج العقلاني المتمثل في "النفي" (العنصر النية).

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

لنفترض أنني أختبر لحظيًا بعض المشاهد والأصوات، وما إلى ذلك، وأُطلق على هذه التجربة الإيجابية المحددة اسم "س". إن محتوى الوعي الذي أستند إليه في تسمية "س" هو مجموعة محددة من التجارب الظاهرية الإيجابية، أي

الإدراكات الجسدية و/أو العقلية. كلما تحدثت عن هذه "س"، فإنني أتصور ذهنيًا جسمًا بلون وشكل معينين يتحرك بطرق معينة، ويصدر أصواتًا معينة، وما إلى ذلك.

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

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

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

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

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

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

4. النفي هو نية

الآن، لا توجد تجربة ظاهرية محددة وراء كلمة "لا". فالنفي ليس له لون أو شكل مميز، ولا صوت أو رائحة أو طعم أو ملمس خاص، سواء كان حقيقيًا أم وهميًا! فما هو إذن؟ أقترح ما يلي:

يشير النفي في حد ذاته إلى "فعل عقلي" - أو بتعبير أدق، هو فعل إرادي (أو بتعبير أدق، فعل إرادة) يقوم به ذات واعية. وبالتحديد، النفي هو النية . لاحظ أن إرادتنا في النفي هي في حد ذاتها فعل إيجابي ، على الرغم من أن نيتنا من خلالها هي نفي شيء آخر.

إن النفي يعبر عن تجربة – وهي "الفشل" في العثور على شيء بحث عنه المرء. يتم السعي وراء نتيجة معرفية ما عن قصد (إدراك ظاهرة إيجابية ما)، لكنها تظل غير متحققة (هذه التجربة هي نوع من المعاناة، ولكنها لا تزال نية إيجابية، لاحظ) – ومن ثم نقوم ذهنياً (أو بشكل أدق، عن طريق النية) بتصنيف الشيء على أنه "غير موجود"، أي أننا نبني فكرة "نفي" الشيء المطلوب.

إذن، النفي ليس ظاهرة (إدراكًا جسديًا أو ذهنيًا)، بل هو شيء مُستَشعَر (حدث إرادي داخل الذات المُدرِكة). و"الاستبصار" هنا، لاحظ جيدًا، يعني معرفة الذات الواعية والفاعلة الإرادية لذاتها. هذه تجربة من نوع غير ظاهري . هذه التجربة الذاتية مباشرة: لا توجد مسافة بيننا في المكان أو الزمان.

عندما ينكر المرء وجود ظاهرة مادية أو ذهنية، بعد أن سعى إليها في التجربة ولم يجدها، فإن هذا "الإنكار" يتألف من فعل قصد خاص. هذا القصد هو ما نسميه "النفي" أو "رفض الفرضية". وهو يحدث في الذات، وإن كان يتعلق بالموضوع.

مع ذلك، فإن هذه النية ليست فعلًا اعتباطيًا. فلو كانت كذلك، لكانت ذاتية بحتة. هذا الفعل (في أفضل حالاته) يبقى معتمدًا على الإدراك بدرجة كافية ليُحكم عليه بأنه "موضوعي". لا يزال على الشخص أن ينظر ويرى ما إذا كان الشيء (س)

موجودًا؛ فإذا لم تتوافق تلك التجربة الإيجابية مع اختباره التجريبي، فإنه يستنتج عدم وجود (س).

في الواقع، قد يتبين خطأ النفي الأولي عند التدقيق فيه، أي أننا قد نعتقد أحيانًا أن شيئًا ما "غير موجود" ثم نجده بعد مزيد من البحث على العكس من ذلك "موجودًا". لذا، لا ينبغي تفسير نظرية النفي هذه على أنها ادعاء بأن نفينا لشيء ما يجعله موجودًا. يخضع النفي لمبادئ الاستدلال الاستنباطي - فهو قائم على المظهر الذي يكون موثوقًا به طالما تم تأكيده، ولكنه قد يُدحض لاحقًا.

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

إذن، لا ينتج الغياب عن الذات، بل يُصبح محسوسًا من خلال بحثها العبثي عن الحضور. فكما ذكرنا سابقًا، لا يُختبر "اللا-س" كمحتوى محدد للوعي، بل كفشل مستمر في اختبار الظواهر الإيجابية المحددة التي تُعرّف "س" بالنسبة لنا.

على الرغم من أننا لا ندرك بشكل مباشر إلا الموجودات الظاهرة، إلا أنه بإمكاننا استنتاج الموجودات غير الظاهرة استقرائيًا من خلال تجربة أن المظاهر تتغير وتزول. وبناءً على ذلك، نعتبر فئتي "الوجود" و"المظهر" غير متساويتين، ونعتبر الأولى أوسع نطاقًا من الثانية. وبالمثل، نستنتج استقرائيًا "الغياب الموضوعي" من "السعي دون العثور"، مع أننا لا نملك وصولًا مباشرًا إلى الأولى، وإنما وصولًا غير مباشر فقط عن طريق الاستقراء من الثانية. هذا الاستنتاج صحيح، بدرجة احتمال تتناسب مع مدى بذلنا العناية الواجبة.

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

يمكننا وصفها تقريبًا بأنها نية "شطب" (تحت تأثير سبب ما) العنصر المقترح من قائمتنا الذهنية للأشياء الموجودة. لكن هذا التعريف سيبدو حتمًا كتعريف دائري، أو تكرار لنفس الشيء باستخدام مرادفات. من الواضح أنه لا يمكننا

الحديث عن النفي دون الخوض فيه . لذا، من الأفضل أن نعترف بفعل النفي كمفهوم أساسي في علم المنطق.

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

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

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

5. العواقب الرسمية

بالعودة إلى المنطق، يمكن تفسير فهمنا لطبيعة النفي هنا على أنه يحمل تبعات شكلية . يُنظر الآن إلى المصطلح السلبي على أنه نوع مختلف جذريًا من المصطلحات، على الرغم من أنه في الخطاب الشائع يُعامل كأي مصطلح آخر.

لا يمكننا وصف شيء ما بأنه "سلبي" إلا بقدر ما هو نفي لشيء إيجابي. هذه الملاحظة منطقية في جوهرها، وليست تجريبية. فمصطلح "لا" ليس له جوهر في حد ذاته، بل هو مصطلح نسبي بحت. يجب تجربة الإيجابي أو التفكير فيه قبل تصور السلبي، فضلاً عن البحث عنه تجريبياً. وينطبق هذا على البديهيات كما ينطبق على الأشياء المادية أو الذهنية، وعلى المجردات كما ينطبق على الملموسات.

من الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من هذا الإدراك لتمييز النفي: أن "العدم" ليس نوعًا من أنواع "الوجود". لا يمكن تصنيف الأشياء غير الموجودة

ضمن الوجود؛ فهي ليست أشياء موجودة. لا ينطوي مصطلح "العدم" على أي مضمون للوعي على الإطلاق - فهو يظهر في الخطاب فقط كمستودع لفظي لأي إنكار للوجود. كتب الفلاسفة الوجوديون مجلدات يُزعم أنها تتناول "العدم"، ولكن كما ورد عن بارمنيدس:

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

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

يمكننا أن نقرّ، من باب الاستدلال، بأنّ هذه العمليات الاستنتاجية تعمل في معظم الحالات (أي لا تؤدي إلى نتيجة غير منطقية)، ولكن قد تُعتبر غير صالحة في بعض الحالات القصوى (كما هو الحال مع مصطلح "العدم")! في مثل هذه الحالات، يكون "غير X" مجرد كلمة؛ ليس لها معنى معقول - ليس لدينا شيء محدد في أذهاننا عندما ننطقها.

يجد علماء المنطق الذين لم يستوعبوا بعدُ الفرق الجوهري في النفي صعوبةً في شرح هذه الفروق الشكلية. أعرف ذلك، لأنني ربما لم أبدأ في استيعاب هذا الفهم للنفي إلا في السنوات الثلاث الأخيرة تقريبًا؛ وحتى الآن، ما زلتُ في طور استيعابه.

تجدر الإشارة إلى أن الناقد الفلسفي لهذا المنظور للنفي لا يمكنه اعتبار نفسه مراقبًا موضوعيًا، قادرًا على افتراض «حالة يكون فيها الغياب موجودًا ولكنه لم يُحدد أو لم يُحدد بعد». ذلك الناقد نفسه ذاتٌ كغيرها، عليه أن يُفسر مصدر معرفته وغايتها كأي شخص آخر – بما في ذلك النفي الذي يستند إليه. لا تُمنح له أي امتيازات خاصة.

بمعنى آخر، إذا كنت ترغب في إنكار كل ما سبق، فاسأل نفسك وأخبرني كيف تظن أنك تنكر دون أن يكون لديك ما تنكره! إن ادعاء معرفة أمر

سلبي دون التفكير أولاً في الأمر الإيجابي المقابل له يشبه ادعاء امتلاك إطار مطلق في الزمكان - وهو أمر مستحيل بالنسبة لنا نحن عامة الناس.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن السرد السابق يصف أبسط أنواع النفي: نفي الشيء المحسوس. لكن في أغلب الأحيان، نتعامل عمليًا مع مواقف أكثر تعقيدًا. فحتى مجرد الإشارة إلى شيء ملموس لا ينطوي على فعل إيجابي فحسب ("اتبع إصبعي إلى هذا")، بل ينطوي أيضًا على فعل نفي ("لكنني لا أقصد أن أشير بإصبعي إلى ذلك").

مرة أخرى، يعتمد جزء كبير من ترسانتنا المفاهيمية على إعادة تركيب تخيلية للبيانات التجريبية. على سبيل المثال، رأيت أشياءً "وردية" ورأيت "أفيالًا"، وأتساءل عما إذا كانت "الأفيال الوردية" موجودة بالفعل. تُختبر هذه الكيانات الافتراضية تجريبيًا، وقد تُرفض (أو تُؤكد). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن التجريد لا يعتمد على النفي فحسب، بل على الأحكام الكمية (المقارنة، وتجربة ما هو أكثر أو أقل من الآخر).

يبدأ التجريد بالتجارب، التي تُصنّف بطرقٍ متنوعة من خلال المقارنات والتباينات. يلعب النفي هنا دورًا محوريًا، إذ يتطلب تجميع شيئين معًا إيجاد أوجه تشابه بينهما، فضلًا عن اختلافهما عن غيرهما. وينطوي هذا العمل على الكثير من التجربة والخطأ.

لكن على هذا المستوى، لا يُعدّ الإنكار وحده فعلاً عقلانياً، بل التأكيد أيضاً. فـ"التشابه" يعني ظاهرياً وجود صفة مشتركة بدرجة ما، مع وجود صفات أخرى غير مشتركة، أو اختلافات في مقدار الصفة المشتركة. لذا، فإن جوهر التأكيد هنا هو "القياس".

لكن الطبيعة لا تقيس شيئاً. كل شيء فيها موجود فحسب، مهما كان (في أي زمان ومكان). إنما الكائن الواعي هو من يقيس: هذا مقابل ذاك، أو هذا وذاك مقابل معيار ما.

إنّ عملية التقييم هذه التي يقوم بها الذات المُدركة ليست اعتباطية (أو لا ينبغي أن تكون كذلك، إذا كانت لدى الذات المواقف الصحيحة). وكما في حالة النفي

المحض المذكورة أعلاه، فإنّ استنتاجها ينطلق من نتائج موجودة مسبقًا. ومع ذلك، فمن الصحيح أيضًا أنّ هذه العملية لا تحدث إلا في إطار الإدراك.

6. النفي وقوانين الفكر

لا يمكن فهم المنطق فهمًا صحيحًا دون فهم النفي أولًا. ويتضح ذلك جليًا من كون اثنين من قوانين الفكر يتعلقان بالعلاقة بين المصطلحات الإيجابية والسلبية. وبالمثل، فإن المبدأ الأساسي للاستدلال، الذي ينص على ضرورة اختبار الفرضيات التي نطرحها تجريبيًا ورفضها إذا كانت تنبؤاتها خاطئة، يعتمد على توضيح مفهوم النفي.

أ. إن ما يسمى بقوانين الفكر هي، بمعنى ما، قوانين الكون أو القوانين الوجودية - بمعنى أن الكون هو ما هو عليه (الهوية)، وليس شيئًا آخر غير ما هو عليه (عدم التناقض) وهو شيء محدد (الوسط المستبعد).

لها جوانب ظاهراتية: تظهر المظاهر (الهوية)؛ بعضها يتناقض ظاهريًا مع البعض الآخر (حالة تناقض)؛ في بعض الحالات، ليس من الواضح ما الذي ظهر بالضبط (حالة وسطية مستبعدة).

يمكن أيضاً تقديمها كقوانين معرفية أو قوانين منطقية، لأنها ترشدنا في سعينا للمعرفة. ومع ذلك، فإن تسميتها بقوانين الفكر هي الأنسب، لأنها في الواقع لا تنشأ كقضايا إلا في سياق العمليات المعرفية.

لفهم هذا، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار الوضع الخاص للنفي، بالإضافة إلى العمليات الرئيسية الأخرى (المشتقة جزئيًا) المستخدمة في التفكير البشري، بما في ذلك التجريد، وتصور الاحتمالات البديلة، ووضع الفرضيات.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

إن الوعي والإرادة هما معًا ما يُنتج المفاهيم والإمكانيات البديلة، والفرضيات التي تتطلب اختبارًا. وفي سياقهما فقط تنشأ المسائل المنطقية، مثل الوجود من عدمه، والحقيقة من الوهم، فضلًا عن الاتساق والشمولية.

من المهم أن نتذكر أن قوانين الفكر نفسها عبارة عن تجريدات معقدة تتضمن النفي، أي المصطلحات السلبية التي تتناولها، بالإضافة إلى نفي الفائدة والقيمة المنطقية في التفكير المتناقض أو "الوسطي". في الواقع، جميع "القوانين" في علومنا هي تجريدات معقدة من هذا القبيل تتضمن النفي.

د. إن الفكرة القائلة بأن النفي هو في الأساس فعل إرادي مرتبط بالإدراك تفسر لماذا تعتبر قوانين الفكر مبادئ معرفية وصفية بالإضافة إلى كونها مبادئ توجيهية.

إن قوانين الفكر توجيهية لأن الفكر البشري عرضة للخطأ، ولأن البشر يمتلكون إرادة حرة، وقد يتصرفون بشكل غير منتظم أو خبيث. لو كان البشر معصومين من الخطأ، لما احتجنا إلى دراسة هذه القوانين واستخدامها طواعية. ثمة أخلاقيات للمعرفة، كما هو الحال في جميع أفعال الإرادة الحرة، وقوانين الفكر هي مبادئها الأساسية.

إن قوانين الفكر وصفية، بقدر ما نستخدمها صراحةً أو ضمنًا في تفكيرنا. لكن هذا لا يعني أننا جميعًا نستخدمها دائمًا، أو أننا نستخدمها دائمًا على النحو الصحيح. فهي ليست "قوانين" بالمعنى الذي يصف سلوكًا عالميًا. بعض الناس يجهلونها، مما يزيد من احتمالية التفكير الخاطئ. وبعضهم يفضل الاستغناء عنها، فيتحمل في النهاية عواقبها الوجودية. وبعضهم يرغب في الالتزام بهذه التوجيهات، لكنه لا ينجح دائمًا.

لهذه التوجيهات، بوصفها مبادئ صريحة نسعى بوعي إلى الالتزام بها، تاريخ عريق. وحسب علمنا، فقد صاغها لأول مرة رجل يُدعى أرسطو في اليونان القديمة. وقد اعتبرها أرسطو أفضل وصف لأنماط السلوك المعرفي التي تُفضي إلى الإدراك الناجح. لم يخترعها، بل أدرك أهميتها المطلقة للفكر البشري.

إن مبرراتهم واضحة بذاتها لأي شخص يطّلع على البراهين المنطقية الاستقرائية والاستنتاجية التي طورها بعض علماء المنطق في هذا الصدد. وهي في نهاية المطاف تستند إلى نظرة شاملة لتطور المعرفة.

إن رؤيتنا هنا حول نسبية النفي والتجريد، وإدراك دورهما في قوانين الفكر، تساهم في توضيح ضرورة وعالمية الأخير.

7. تجربة خالصة

إن إحدى القضايا المنطقية السابقة التي ربما ينبغي التأكيد عليها في هذا السياق هي وجود التجربة الخالصة ، على عكس التجربة التي تشوبها إلى حد ما أفعال التفكير.

يزعم بعض الفلاسفة أن كل ما يُزعم أنه "تجربة" يندرج تحت الفئة الأخيرة، وينكرون إمكانية وجود الفئة الأولى. لكن هذا التشكيك متناقضٌ بوضوح: فإذا اعترفنا بأن جزءًا من تجربة ما هو فكرٌ خالص، فهذا يكفي لتبرير الادعاء بوجود تجربة خالصة. وهكذا، يمكن اعتبار مقولة "هناك بعض التجارب الخالصة" بديهيةً في المنطق، والظواهرية، ونظرية المعرفة، والوجود. هذه المقولة بديهية، لأن إنكارها تناقضٌ في حد ذاته.

لاحظ أن هذه الفرضية أكثر تحديدًا من الفرضية الأكثر وضوحًا "هناك تجارب". إنكار الأخيرة هو إنكار للأدلة التي أمام أعيننا (وآذاننا وأنوفنا وألسنتنا وأيدينا، إلخ - وأمام "عين عقلنا" أيضًا): فهو يتعارض بشكل مباشر مع قانون الهوية. على أي حال، لا يملك الفلاسفة الذين يمارسون هذا الإنكار أي حجة، إذ يصعب عليهم حينها تفسير المعنى الذي قد تحمله المفاهيم التي يستخدمونها في

إنكارهم. علينا جميعًا أن نعترف بوجود تجربة ما - أو مظهر مشترك (مهما كان قابلاً للنقاش) - حتى يكون لدينا ما نناقشه (أو حتى يُعترف لنا بأننا نناقشه).

لنعد الآن إلى التمييز بين التجارب النقية والتجارب المشوبة. يتعلق هذا التمييز بمشاركة أي نوع من العمليات الفكرية، أي الاستدلالات وأفعال العقل. إن الادعاء بوجود تجارب نقية لا ينفي أن بعض التجارب (أو كثير منها أو معظمها) مشوبة بالفعل بنشاط مفاهيمي (التجريد، والتصنيف، والاستدلال، وما إلى ذلك).

لا شك أننا جميعًا نجد صعوبة في كثير من الأحيان في التمييز بين التجربة الخالصة والتجربة الممزوجة بأفعال عقلانية. فآليات العقل البشري طاغية وتتدخل دون استئذان، كما يتضح لكل من يحاول التأمل في التجربة الخالصة. ويتطلب الأمر تدريبًا مكثفًا للتمييز بينهما بوضوح في الممارسة العملية.

لكن من المؤكد أن أي عالم أحياء سيقر بأن الحيوانات الدنيا، على الأقل، لديها القدرة على التجربة دون تدخل الفكر، لأنها تفتقر إلى ملكة التفكير. وينطبق الأمر نفسه إلى حد ما على البشر - ليس فقط في ردود أفعالهم، بل أيضاً في حقيقة أن أي نوع من أنواع التفكير لا يكون ممكناً إلا في سياق مادة غير عقلانية موجودة مسبقاً. فالمعالجة هي معالجة شيء ما.

لقد سبق لي أن أوضحت أن ما يسميه العلماء "تجربة" لا يمكن اعتباره أساس العلم، بل يجب فهمه على أنه مزيج من الأفعال الفكرية (وفي بعض الحالات، حتى المادية) والملاحظة السلبية (ولو كانت مجرد ملاحظة لنتائج التجربة التي تعرضها أجهزة الكشف والقياس المستخدمة). وبالتالي، فإن الملاحظة أكثر جوهرية من الناحية المعرفية من التجربة.

هدفي هنا هو التأكيد على أن "النفي" الإدراكي هو بالضرورة مزيج من التجربة الخالصة وأفعال العقل. فهو ليس خالصاً أبداً، على عكس إدراك الجزئيات الإيجابية (الذي يكون أحياناً خالصاً بالضرورة) - لأنه لا يمكن أن يكون كذلك منطقياً، إذ أن إنكار أي شيء يتطلب أولاً وجود شيء في الذهن لإنكاره (أو تأكيده).

وبالتالي، يمكن اعتبار النفي أحد أهم أفعال العقل - فهو يأتي قبل التجريد، لأن الأخير يعتمد إلى حد ما على التمييز، وهو ما يعني النفي.

8. الاتساق أمر طبيعي

من المهم هنا التأكيد مجدداً على مبدأ أن الاتساق أمر طبيعي ؛ في حين أن عدم الاتساق أمر استثنائي.

لقد ابتكر بعض علماء المنطق المعاصرين مفهوم "إثبات الاتساق"، لكن هذا المفهوم خاطئ. فالاتساق هو الحالة الطبيعية للمعرفة؛ ولا يتطلب برهانًا (استنتاجيًا)، ونحن عاجزون عن تقديم مثل هذا البرهان، لأنه سيكون بمثابة "وضع العربة أمام الحصان". والبرهان الوحيد الممكن على الاتساق هو عدم وجود أي تناقض. فالاتساق معطى استقرائي، ونادرًا ما يُنقض. ويمكن، بل يجب، افتراض اتساق جميع معارفنا، ما لم يكن هناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بخلاف ذلك.

باختصار: يسود الانسجام عادةً دون أن نلاحظه، بينما تندلع الصراعات أحيانًا على نحوٍ مفاجئ. وقد يتساءل المرء الآن عما إذا كان هذا المبدأ متسقًا مع المبدأ الذي دافعنا عنه هنا، وهو أن السلبيات ليست في حد ذاتها موضوعات معرفية، وإنما توجد فقط من خلال إنكار الإيجابيات المقابلة لها. ويبدو أن مبدأنا القائل بأن الاتساق أمرٌ مفروغ منه يعني ضمنيًا أننا نمتلك أحيانًا رؤى منطقية حول وجود شيء سلبي في الاتساق!

لحل هذه المسألة، يجب علينا التأكيد مجددًا على التمييز بين التجربة المجردة وتفسيراتها التي نُضفيها عليها، سواءً بوعي أو بدون وعي. فعمومًا، بمجرد أن نختبر شيئًا ما، نبدأ فورًا بتفسيره، ونربطه بشكل ديناميكي بمعرفتنا السابقة. فكل تجربة، حتمًا تقريبًا، تُولّد فينا سلسلة من الارتباطات والتفسيرات، وما إلى ذلك.

إن التناقضات التي نصادفها أحيانًا في معارفنا لا تتعلق بتجاربنا المجردة (التي تتسم بالضرورة بالتناغم، لأنها في الواقع موجودة جنبًا إلى جنب - ويمكننا أن نضيف، في انسجام تام). إن تناقضاتنا هي بالضرورة تناقضات بين تفسير

وتجربة مجردة، أو بين تفسيرين . ولا تكشف التناقضات، بالمعنى الدقيق، عن صعوبات في البيانات الخام للمعرفة، بل في الفرضيات التي وضعناها بشأن هذه البيانات.

لذا، يُعزى التناقض إلى العقل لا إلى التجربة. وهذا لا يعني بالضرورة أن العقل معيب، بل يعني فقط أنه عرضة للخطأ. لا ينبغي النظر إلى التناقضات على أنها أدلة دامغة على جهلنا وغبائنا، بل كمؤشرات مفيدة تدل على أننا أسأنا فهم شيء ما، وأن هذا الفهم يحتاج إلى إعادة تفسير. هذه المؤشرات هي تحديدًا إحدى الأدوات الرئيسية التي يستخدمها العقل للتحقق من صحة المعتقدات. إن حل التناقض ليس إلا تفسيرًا جديدًا.

كيف نعرف أن نظريتين، أو نظرية وبيانات أولية، "متناقضتان"؟ هذا سؤالٌ محل جدل. نتجاهل هذا السؤال بسهولة باللجوء إلى "البصيرة المنطقية". هذه البصيرة "تجريبية" جزئيًا، لأنها تستند إلى فحص الأدلة والمبادئ المتاحة. لكن من الواضح أنها ليست تجريبية بالكامل، بل تتضمن عوامل مجردة. "التناقض" في جوهره مفهوم مجرد. أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال تكمن إلى حد كبير في التحليل النفسي للنفي.

ثمة شعورٌ تأمليٌّ بوجود نوايا متضاربة . لذا، فإنّ "الإدراك المنطقي" لوجود تناقض ليس بالضرورة إدراكًا لسلبية (عدم اتساق)، بل لإيجابية (التجربة الحدسية لتضارب النوايا). ورغم أنّ كلمة "تناقض" تحمل بادئة سلبية، إلا أنها تستحضر في الأذهان شيئًا إيجابيًا تجريبيًا - توترًا محسوسًا بين فرضيتين أو بين فرضية وبيانات.

لهذا السبب، فإن القول بأن "الاتساق مفترض، إلى أن يُكتشف عدم الاتساق" يتسق مع ادعائنا بأن "النفي ليس تجريبيًا بحتًا". (لاحظ بالمناسبة أننا لم "نثبت" الاتساق هنا، بل استعدناه فقط من خلال توضيح الأطروحات المعنية).

يُوضح التحليل السابق أيضًا كيفية تطبيق قانون عدم التناقض عمليًا. فهو لا يُصنّف التجارب بحد ذاتها، بل يتناول مفاهيم معرفية أكثر تجريدًا. لفهمه فهمًا كاملًا، يجب أن نُدرك النوايا الكامنة وراءه. ويمكن اقتراح تحليل مماثل لشرح قانون الوسط المرفوع.

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

9. وضع منطق السببية

تجدر الإشارة إلى أن نظرية النفي التي ندافع عنها هنا تؤثر على نظرية السببية. فإذا كانت السببية تتعلق باقترانات وعدم اقترانات وجود وغياب عنصرين أو أكثر، فإن معرفتنا بالأسباب (أي العوامل المسببة) تصبح ثانوية لأحكام النفي. ويترتب على ذلك أن **منطق السببية ليس "تجريبيًا بحتًا"** ، بل ينطوي بالضرورة على أفعال العقل (أي أفعال النفي اللازمة لإعلان غياب شيء ما أو عدم اقتران عنصرين أو أكثر).

بالمناسبة، يمكننا أيضًا أن نجادل بأن الأحكام السببية ليست تجريبية بحتة، وذلك لأنها تتعلق دائمًا بأنواع الأشياء لا بالظواهر الفردية. فالظواهر الفردية الحقيقية، بحكم تعريفها، غير متكررة، وبالتالي لا يمكن القول بدقة إنها موجودة أكثر من مرة، فضلًا عن القول إنها غائبة. ترتبط السببية بالمفاهيم المجردة - فهي مفاهيمية، وتتعلق بفئات من الأشياء. وفي هذا الصدد أيضًا، تعتمد السببية على الأفعال العقلانية.

لا تجعل هذه الخصائص للسببية منها شيئًا غير موجود أو غير حقيقي أو باطلًا. فالمتشكك الذي يحاول طرح مثل هذا الادعاء يمارس النفي والتجريد، وبالتالي فهو يوحي ضمنيًا بأن ادعاءه هو نفسه غير موجود أو غير حقيقي أو باطل! لا يمكن استخدام الوسائل العقلانية لإنكار العقل. من الواضح أنه من السخف محاولة مثل هذه التعقيدات الفكرية، ومع ذلك فقد حاول الكثيرون ولا يزالون يحاولون.

تُعدّ جدالات ناجارجونا وديفيد هيوم أمثلةً على هذا النوع من المغالطات. وكما بيّنتُ في كتابات سابقة، يحاولان إنكار السببية دون تعريفها تعريفًا صحيحًا (وينطبق الأمر نفسه على المفاهيم العقلانية الأخرى). هذه حالة من المغالطة التي حددتها بشكل عام في هذه التأملات، ألا وهي محاولة إنكار شيء ما قبل وجود ما يُنكر أصلًا . فما الذي يُجادلان فيه إن لم يكن هناك ما يُناقش أصلًا؟

كما رأينا، فإن إدراك خصوصية المصطلحات السلبية قد يؤثر على الممارسة المنطقية. عمومًا، يُعد المصطلح السلبي (أي الذي يناقض مصطلحًا إيجابيًا) محمولًا في القضايا (الفئوية) أكثر منه موضوعًا لها. وبالمثل، فإن نفي القضية يُعد نتيجةً لها أكثر منه مقدمةً لها.

قد يكون استخدام مصطلح سلبي كموضوع في القضية أحيانًا مصطنعًا بعض الشيء، خاصةً إذا كانت القضية عامة. فعند استخدام مصطلح سلبي، نفهم ضمنيًا أن مجموعة من المصطلحات الإيجابية البديلة المتناقضة تكمن وراءه. بمعنى آخر، إذا كانت العبارة "كل ما ليس أ هو ب"، فينبغي لنا (وكثيرًا ما نفعل) البحث عن عناصر منفصلة (مثل ج، د، هـ، إلخ) قادرة على استبدال ما ليس أ.

في حالة القضية السببية، قد يكون الجانب الإيجابي من العلاقة أكثر فعالية من الجانب السلبي، حتى وإن كان الأخير أقوى. أي، عندما يبدو السبب ظاهريًا منفيًا، ينبغي لنا (وكثيرًا ما نفعل) أن نبحث بعمق عن مصطلح إيجابي أو أكثر باعتباره السبب.

لكن هذه التوصية لا يمكن اعتبارها إلا توصية استرشادية. أما القواعد الرسمية فتبقى سارية بشكل عام.

10. صفر، واحد، وأكثر

ثمة نتيجة أخرى لنظرية النفي تتعلق بأسس **الرياضيات** . ما هو العدد "الصفر" (0)؟ إنه يشير إلى "غياب" وحدات من فئة معينة في مجال معين. وبالطبع، يمكننا التأكيد هنا على أنه لا يمكن تحديد هذا الغياب بشكل ملموس دون البحث

أولاً عن وجود الوحدات المعنية. لذلك، يمكننا هنا أيضاً القول إن هناك نوعاً من النسبية بالنسبة للفاعل (الذي عليه البحث عن نوع معين من الوحدات وعدم العثور عليه).

لكن بالطبع، ليس الصفر وحده هو "النسبي" بهذا المعنى. يمكننا القول إن العدد الوحيد القابل للقياس التجريبي البحت هو الوحدة، أي واحد (1). إنه العدد الوحيد للأشياء التي يمكن إدراكها مباشرةً، دون معالجة المعلومات. وكما ذكرنا سابقًا، لا توجد إلا أجزاء إيجابية. ويمكننا أن نضيف هنا: كل منها "وحدة فقط"، وليست "واحدة من بين كثير".

يمكن تجميع هذه الوحدات ذهنياً (أو لفظياً أو حتى عمداً) باستخدام قاعدة محددة (قد تكون مجرد دائرة مرسومة حول الوحدات المادية، أو سمة مشتركة وحصرية أكثر تجريداً). وهكذا، نُشكّل الأعداد الطبيعية الأكبر من واحد (مثل 2، 3، إلخ) بالتجريد . ويترتب على ذلك أن أي عدد أكبر من واحد (كما في حالة الصفر) لا يمكن تحقيقه إلا بوجود من يقوم بالعد .

لذا، فإن الصفر والأعداد الطبيعية الأكبر من واحد أقل واقعية من الوحدة؛ فهي مفاهيم مجردة. صحيح أن «٢ + ٢ = ٤» وخاطئ أن «٢ + ٢ = ٥» - لكننا لا نصل إلى معرفة هذه الحقيقة أو الخطأ بمجرد النظر إلى العالم الخارجي: بل يتطلب الأمر عملية عقلانية (تشمل الاستقراء والاستنتاج). لو لم يكن هناك من يمتلك القدرات المعرفية اللازمة، لما وُجدت سوى الوحدات - لما ظهرت أعداد أخرى.

وإذا كان هذا الاعتماد على العدّ صحيحًا بالنسبة للأعداد الصحيحة، فهو أشدّ صحةً بالنسبة للكسور والأعداد العشرية، بل وحتى المفاهيم العددية الأكثر تجريدًا (مثل الأعداد التخيلية). أما بالنسبة لمفهوم "اللانهاية"، فهو بلا شكّ أكثر المفاهيم العددية تجريدًا، لا سيما مع الأخذ في الاعتبار السلبية التي ينطوي عليها بحكم التعريف.

لكن يمكننا المضي قدمًا في هذا التحليل، وإعادة النظر في مفهومنا السابق للوحدة التجريبية البحتة! يتضمن هذا المفهوم ضمنيًا أن ما يظهر أمامنا (في مختلف الوسائط الحسية، وما يقابلها ذهنيًا) هو تعدد للوحدات المتميزة. وهذا

يستلزم التعددية - وجود أجزاء وعناصر عديدة في لحظة ظهور معينة (أشكال وألوان وأصوات مختلفة، إلخ)، و/أو وجود لحظات ظهور متعددة (عبر "الزمن"، كما يوحي به "الذاكرة").

لكن التعددية لا تظهر أمامنا بمجرد الملاحظة. فنحن (الذين نعي الظواهر) من نصنف مجمل الظواهر إلى أجزاء متميزة (كالظواهر المادية أو الذهنية، أو المناظر والأصوات، أو الأزرق والأبيض)، أو إلى ظواهر حاضرة وذكريات ظواهر. ونفعل ذلك عن طريق النوايا والإسقاطات الذهنية (أفعال الإرادة، التي قد تتضمن الخيال أحيانًا)، في محاولة لتلخيص العالم الذي نواجهه وفهمه.

لذا، فإن الحديث عن "الجزئيات الإيجابية" باعتبارها مدركات خالصة (أو في بعض الحالات، موضوعات حدسية) ليس دقيقًا تمامًا في علم الظواهر. فالمعطيات الأولية لكل معرفة هي كتلة واحدة غير متمايزة تمثل كل تجاربنا، وهي تنقسم وتُرتب في مراحل متتالية.

لنفترض مجال خبرتي في لحظة معينة - لنفترض، على سبيل التبسيط، أنني أنظر إلى الأعلى وأرى طائرًا وحيدًا يطفو في السماء الزرقاء، أي جسمين مرئيين (مع تجاهل السمات السمعية والظواهر الأخرى)، ولنسميهما x و y.

في البداية (أفترض ذلك)، هما تجربة واحدة. ولكن سرعان ما يتم تمييزهما عن بعضهما البعض (أفترض أن هذا صحيح حتى للحظة ثابتة [91]، ولكن الأمر يصبح أسهل مع مرور الوقت وتحليق الطائر عبر أجزاء مختلفة من السماء، ودخول طيور أخرى وسحب في الصورة).

يستند هذا التمييز الأساسي إلى حقيقة أن الطائر يتميز بشكل ولون يبرزان بصريًا عن زرقة السماء المحيطة به، أي بفضل التباين. ويمكن تسمية هذا بـ" **الفصل التخيلي** "، وهو ينطوي على إسقاط ذهني (أو على الأقل نية) لحدود وهمية بين الأشياء المدروسة.

---

[91] بالطبع، يحتاج مراقب اللحظة الساكنة إلى وقتٍ لتمييز العناصر داخلها. ولكن لا يوجد تناقض في قولنا، فنحن لا ندّعي أن عالمنا ككل ساكن، بل نتأمل ذهنياً لحظة ساكنة ضمنه.

لا يشترط (أكرر افتراضي) أن يتضمن الأمر نفيًا. بمعنى آخر، أميز بين الأشياء لأن س هو س و ص هو ص، لا لأن س ليس ص و ص ليس س. لا يمكن أن يحدث النفي الأخير منطقيًا إلا كفكرة لاحقة ، بمجرد أن توفر لي التناقضات السابقة وحدات منفصلة يمكنني نفيها.

إنّ الإقرار بوجود "أشياء كثيرة" ضمن مجمل التجربة (نوع من "الانفجار العظيم" المعرفي الأولي) هو في حد ذاته مرحلة من مراحل الاستدلال. والنفي مرحلة أخرى من هذه المراحل، ربما تأتي بعدها بقليل. أما الأعداد فهي مرحلة لاحقة، تعتمد على النفي (إذ نحتاج إلى النفي لتمييز الأشياء عن بعضها البعض بشكل واضح).

بالمناسبة، لا يقتصر نشوء التعدد على الأشياء الخارجية فحسب؛ بل يجب علينا أيضًا مراعاة مبدأ ديكارت "أنا أفكر، إذن أنا موجود" . ويشير هذا إلى تطور أشكال التعدد المتعاقبة المتعلقة بالنفس، ولا سيما:

- مدرك ومدرك، وكذلك الإدراك؛ وبالتالي، الذات – الوعي – الموضوع.

- الذات والآخر؛ أو علاوة على ذلك، الروح/النفس، العقل، الجسد وبقية العالم (الأخير روحي، عقلي ومادي/جسدي أيضًا).[92]

كل ما يتجاوز مجمل التجربة يعتمد على الحكم ، وهو النشاط المعرفي الذي نصفه بالعقلاني. يوجد هذا الحكم بدرجات متفاوتة لدى البشر. ويبدو أنه موجود أيضاً بدرجة أقل لدى الحيوانات العليا (حيث تبحث عن الطعام أو تحذر من

92 يختلف التمييز بين الأشياء الداخلية والخارجية باختلاف السياق، بطبيعة الحال. قد يشير مصطلح "داخلي" إلى الحدس الروحي (المعارف الذاتية، والإرادات الذاتية، والتقييمات الذاتية، والذات)، أو الظواهر العقلية (الذكريات، والإسقاطات الذهنية، والمشاعر)، أو الظواهر الجسدية (الأحاسيس والمشاعر الداخلية). أما مصطلح "خارجي" فيعني، على التوالي، الظواهر التي تحدث في عقل المرء وجسده وما وراءهما، أو تلك التي تحدث في جسده فقط وما وراءه، أو العالم الخارجي فقط.

المفترسات، على سبيل المثال)، وربما حتى قليلاً لدى أدنى أشكال الحياة الواعية (مع أن الأخيرة تبدو وكأنها تعمل بشكل شبه كامل عن طريق ردود الفعل).[93]

11. سيكولوجية النفي

فيما يتعلق **بعلم النفس** ، يمكن إضافة ما يلي: إن معرفة متى وكيف ننفي هو فنٌّ يعتمد عليه مدى ملاءمة ودقة أحكامنا. وقد يُساء استخدام ملكة النفي أو يُهمل استخدامها.

يتفق علماء النفس على أن الإفراط في النفي، كالإفراط في أي مسعى فكري، يُمكن اعتباره مرضًا عقليًا. فالأشخاص الذين يعانون من السلبية المفرطة لديهم قدرة على النفي مُختلة، مما يُسبب لهم وللآخرين معاناة كبيرة. لكنّ غياب الحس النقدي - أي الإفراط في التصديق والحماس - قد يُضلل ويُسبب الضرر أيضًا.

يعتمد الحكم الرصين على الاتزان وضبط النفس في كلا الاتجاهين - أي أنه متوازن بشكل مناسب.

12. النفي في التأمل

لقد وجدتُ خلال **التأمل** أن الوعي الفعال بأن كل إدراك خالص يرتبط بظواهر إيجابية محددة، وأن النفي هو دائمًا فعل عقلاني جزئيًا، له تأثير تركيز قوي نظرًا لقدرته على إزالة الكثير من الأفكار الكامنة (التي تُشتت انتباهنا بلا جدوى عن "اللحظة الراهنة" للظواهر الإيجابية المحددة). إذا لم تكن النفي تجارب خالصة، فيمكن بل ينبغي على المتأمل التعامل معها كأفكار (قابلة للاستغناء عنها).

---

93 إن الحجة الجيدة المؤيدة لهذه الأطروحة، وهي أن الفصل العقلي والنفي مرحلتان متميزتان من التمييز، هي الإمكانية التي تمنحنا إياها (أي علم الأحياء) لافتراض أن الحيوانات الدنيا تدرك التعددية ولكنها غير قادرة على النفي (لأن الأخير يتطلب مستوى أكثر وضوحًا من الخيال).

إذا كانت النفيات تتطلب تفكيرًا، فإن الأمر نفسه ينطبق بشكل أكبر على التجريدات (التي هي جميعها مشتقات من النفي)، بما في ذلك التفسيرات والحسابات والأحكام العقلانية الأخرى. مع ذلك، في الحالات الأخيرة، يدرك المتأملون عادةً أن التفكير جزء من العملية، ويبذلون قصارى جهدهم لتجنبه. أما في حالة النفيات، فمن السهل أن ينخدع المرء ويظن أنها مجرد تجارب عابرة، فيميل إلى تحملها والانغماس فيها.

في هذا السياق، وبشكلٍ عرضي، يراودني التساؤل: إذا كانت تجربة التنوير البوذي - كما يوحي البعض - تأملاً في "الفراغ"، فهل هي تجربة خالصة (كما يدّعون) أم استنتاجٌ من التجربة؟ فمفهوم الفراغ (غياب المحتوى) هنا يشير إلى إنكار الجواهر المطلقة (التي تُوصف بأنها "طبيعة الذات" أو "وجود الذات") الكامنة وراء المظاهر الخاصة للتجربة؛ ولكن إذا كان هذا الإنكار ينطوي على نفي، والنفي هنا يعني حرفياً "لم يتم العثور على الجوهر" وليس "تم العثور على العدم"، فإن الاستنتاج الأخير ليس إلا استقراءً من الأول.

إحدى طرق تجنب النفي، بل وأشكال الحكم الأخرى، في التأمل هي ببساطة الامتناع عن طرح الأسئلة والبحث عن إجابات (تأكيدات، أو دحض، أو تفاصيل من أي نوع). هذا يعزز حالة ذهنية أكثر سلبية وتقبلاً، مما يولد هدوءًا داخليًا وسكينة.[94]

قد يُعترض بأن هذا الموقف لا يُسهم في التطور الفلسفي، بل والمعرفة عمومًا! ولكن في الواقع، مع أن المرء لا يستطيع التقدم كثيرًا في التأمل إذا اعتبره مجرد وسيلة لتحقيق غايات فلسفية أو غيرها، إلا أن ممارسة التأمل تُحسّن من بصيرته وفهمه الفلسفي، ومن معرفته بشكل عام. (بل إن العكس صحيح أيضًا، فالفلسفة قد تُساعد في تحسين التأمل).

---

94 تجدر الإشارة إلى أن هذا قد يقتصر على الزازن وأساليب التأمل المشابهة. ففي بعض أنواع التأمل الأخرى، يُبقى العقل نشطًا وباحثًا عمدًا؛ فعلى سبيل المثال (بحسب دي تي سوزوكي)، يوصي أساتذة التأمل في الكوان بتنمية "روح الاستقصاء".

10. المنطق اليهودي: تاريخ موجز وتقييم

كُتبت هذه المقالة لأول مرة في عام *1990* في كندا، ثم نُقحت بالكامل في عام *1995* في سويسرا.

1. مقدمة

من المرجح أن تُعمّق جميع الدراسات المقارنة والتاريخية فهمنا للمنطق وتُثريه عمومًا. عند قراءة مقال "تاريخ وأنواع المنطق" في الموسوعة البريطانية الجديدة [95]، يلاحظ المرء غياب أي ذكر للإسهامات العبرية أو الإسرائيلية أو التلمودية أو الحاخامية أو اليهودية في المنطق قبل العصر الحديث، باستثناء الإشارة إلى إسحاق ألبلاغ، عالم المنطق في القرن الثالث عشر. ونظرًا لأن الأدب اليهودي (الديني)، ولا سيما التوراة وما تلاها من أسفار الكتاب المقدس، كان متطورًا للغاية قبل قرون عديدة من ظهور الأدب الفلسفي اليوناني، فمن الطبيعي أن يتساءل المرء إلى أي مدى يستحق هذا الأدب تجاهل مؤرخي المنطق.

في الواقع، تُقرّ المقالة المذكورة في مجلة المجلس الوطني للاقتصاد بأن النظرة الغربية لتاريخ المنطق قد تكون متحيزة بسبب محدودية الوصول إلى المصادر في ثقافات أخرى. أقتبس [96]:

> انطلاقًا من الخطوط العريضة لتطور المنطق المذكورة حتى الآن، يبدو أن المنطق كان نتاجًا حصريًا للثقافة الغربية. إلا أن بعض

---

95 الموسوعة البريطانية الجديدة. ماكروبيديا ، طبعة 1989 (234:23-290).

96 ص 240.

مؤرخي هذا المجال وجدوا هذا الرأي ضيق الأفق، وسعوا إلى تحديد آثار المنطق في الفكر الهندي والصيني. لكن البحث في هذين المجالين يواجه صعوبات جمة: فمعظم النصوص لا تزال غير منشورة أو غير مترجمة؛ وبعض الدراسات المتخصصة غير موثوقة؛ والباحثون المتمكنون من المنطق وفقه اللغة نادرون للغاية. لذا، يبقى التقييم العادل مستحيلاً حتى الآن.

يواجه المؤرخون، الذين يرغبون في تتبع تاريخ المنطق على نطاق أوسع، الصعوبات والعقبات نفسها فيما يتعلق بالمنطق اليهودي. فالتلمود، على وجه الخصوص، وثيقة كثيفة ومعقدة، مكتوبة بالعبرية والآرامية، وليست متاحة للجميع.

للإجابة على سؤالنا، يجب أولاً التمييز بين فن المنطق أو ممارسته الفعلية، وعلم المنطق أو التنظير بشأنه. ينطبق هذا التمييز على الأفراد والثقافات ككل. لذا، فإن سؤالنا ذو شقين: متى ظهرت أدلة على وجود التفكير المنطقي في الثقافة اليهودية، ومتى بدأ اليهود بالتفكير في عمليات تفكيرهم؟ وثمة مسألة أخرى لا تقل أهمية: ما مدى اتساع نطاق ممارستهم ونظريتهم في المنطق، وما مدى جودتها؟

من الواضح أنه يمكن بل ينبغي طرح مثل هذه الأسئلة فيما يتعلق بأي ثقافة، وليس الثقافة اليهودية فحسب؛ لكننا سنجعل من هذا الموضوع دراسة حالة (إذ أثار اهتمام الكاتب شخصيًا!). علاوة على ذلك، نحتاج إلى دراسة التأثيرات المتبادلة، إن وجدت، بين الثقافات: من علّم أي جوانب من المنطق لمن؟ في هذا الصدد، يمكننا الإشارة، من جهة، إلى التأثيرات الواضحة والظاهرة، بشكل أو بآخر، ومن جهة أخرى، إلى التأثيرات الخفية والمفترضة. غالبًا ما تُنسب الابتكارات إلى مقلدين، مما يستدعي التفكير مليًا في المنهجية المناسبة للدراسات التاريخية، التي تنطوي على صعوبات خاصة.

لا يمكننا بالطبع، في مقال قصير، أن نأمل في حل كل هذه المشاكل.

2. المطالبات التقليدية والسجل التاريخي

من المثير للاهتمام أن نبدأ بنظرة سريعة على الادعاءات التي قدمها اليهود التقليديون.

تزخر المناقشات القانونية التلمودية والحاخامية بعمليات استدلال معقدة، تبدو منطقية للوهلة الأولى. وبحسب السجلات التاريخية، بدأت هذه المناقشات في القرن الثاني أو الأول قبل الميلاد تقريبًا، أي مع تطور المشناه (جوهر التلمود)، واستمرت حتى القرن الخامس الميلادي. إلا أن الأدبيات التلمودية والميدراشية (التي يعود تاريخها إلى الفترة نفسها تقريبًا)، والتي تستند إلى التراث الشفهي، ترى أن المناظرات التلمودية ما هي إلا انعكاسات واستمرار لمناقشات قانونية تعود إلى العصر الموسوي، وفي بعض الحالات إلى العصر البطريركي وحتى ما قبل الطوفان.

علاوة على ذلك، تشير الأدبيات التلمودية والميدراشية إلى أن الأحكام القانونية التلمودية استندت إلى عدد من المبادئ التفسيرية الصريحة، أو ما يُعرف بالهرمنيوطيقية ، التي يُزعم أن الله قد أوحى بها إلى موسى، ثم نُقلت بأمانة شفهيًا إلى الأجيال التلمودية. وكان الهدف من هذه المبادئ، أو ما يُعرف بالميدوت ، هو تيسير فهم الشريعة المكتوبة الواردة في التوراة (الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس اليهودي، التي أُنزلت في سيناء قبل حوالي 3300 عام) وتنظيمه.

إذا كانت هذه المبادئ قواعد منطقية، وإذا كانت بالفعل قديمة قدم الادعاء، فإن الشعب اليهودي كان يمتلك نظرية منطقية فعّالة قبل اليونانيين بزمن طويل (الذين بدأت كتاباتهم المعروفة في هذا المجال حوالي القرن الرابع قبل الميلاد). وهذا لا يبدو مستبعدًا، إذا أخذنا في الاعتبار أن بني إسرائيل كانوا يمتلكون لغة مكتوبة وطوروا ثقافة أدبية قبل اليونانيين بعدة قرون [97].

---

97 كما هو راسخٌ استناداً إلى الأدلة الأثرية، فإن الأبجدية اليونانية كانت فرعاً متأخراً نسبياً (حوالي القرن السادس قبل الميلاد) من الأبجدية الفينيقية، التي كانت مطابقة تقريباً للأبجدية العبرية. ويُقدَّر أن الأبجدية التي تطورت منها الفينيقية والعبرية تعود إلى القرن السابع عشر قبل الميلاد.

هذه هي الفكرة الأساسية باختصار شديد. فلنكتفِ بهذا القدر الآن، ولنتناول تاريخ المنطق اليهودي بمزيد من التفصيل. (للحصول على تفاصيل أوسع، يُرجى الرجوع إلى المراجع المعتمدة، مثل الموسوعة اليهودية [98]والموسوعة اليهودية [99]).

توجد أدلة واضحة على استخدام المنطق في التوراة وأسفار الكتاب المقدس اللاحقة. يشير أحد كتب المدراش (بيريشيت ربا ، 92:7) إلى ذلك صراحةً، إذ يسرد عشرة حجج من باب أولى متناثرة فيه (على سبيل المثال، سفر التكوين، 44:8). في الواقع، وكما بيّن الكاتب في موضع آخر، يوجد في الكتاب المقدس العديد من الحجج من باب أولى . علاوة على ذلك، إلى جانب هذه الممارسات الاستنتاجية، نجد [100]فيه ممارسات استقرائية (أي الاستدلال بالاستقراء)، والتي ورد ذكرها بشكل صريح إلى حد ما (في سفر التثنية 13:2-4 و21:18-22).

مع ذلك، وبغض النظر عن المقاطع المذكورة آنفًا، لا يوجد في الكتاب المقدس أي ذكر أو استخدام أو سرد للمبادئ التأويلية التي ظهرت في العصر التلمودي. الاستثناء الوحيد هو الاستدلال من باب أولى ، الذي يستخدمه أبطال الرواية التوراتية (بمن فيهم الله وموسى والآباء والملوك والأنبياء)، وإن لم يُذكر صراحةً أو شرحًا له بأي شكل من الأشكال. أما الاستدلال الاستنباطي، فرغم استخدامه وتوضيحه إلى حد ما (دون شرحه) في الكتاب المقدس، بل وانتشاره الواسع في التلمود، إلا أنه لا يُعدّ من المبادئ التأويلية عند الحاخامات.

بحسب ما تشير إليه السجلات المكتوبة، فإنّ المبادئ التأويلية المستخدمة في التلمود وما بعده وضعها حكماء ذلك العصر، ولا سيما **هليل** (الذي تُنسب إليه قائمة من سبعة مبادئ) ومنافسه **شماي** (كلاهما من التنائيم ، المشاركين في المشناه)، **والحاخام إسماعيل** (الذي تُنسب إليه قائمة من ثلاثة عشر مبدأً، في سفر السفر ، الفصل الأول) ومنافسه **الحاخام عكيفا** (كلاهما من الأمورائيم ، المشاركين في الجمارا). ويمكن التسليم بسهولة، كما ورد في التلمود نفسه، بأنّ

---

98 نيويورك: فانك وواغنالز، 1968.

99 القدس: كتر، 1972.

100 إن "تقديم" المعلومات يعني طرح بيانات تدعم فرضية معينة، أو (في الحالة السلبية) استبعادها من الاعتبار من الآن فصاعدًا.

هؤلاء الرجال قد تعلموا بعض قواعد التفسير التي علّموها من معلميهم المباشرين، أو أنهم استنبطوها من خلال ملاحظة عمليات تفكيرهم أو تفكير زملائهم المقربين - ولكن من الصعب إثبات أنّ هذه المبادئ كانت معروفة بالفعل في العصور التوراتية وأنّ موسى قد علّمها.

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من وجود نقاط اتفاق في قوائم المبادئ التأويلية التي اقترحها الحاخامات، إلا أنها تُظهر في بعض الحالات اختلافات جوهرية. وقد أثرت هذه الخلافات المنهجية، كما هو متوقع، على قراءة النص التوراتي من قِبل الحاخامات المعنيين ومدارسهم، وأدت إلى تباين في آرائهم الفقهية (منذ البداية ، وإن تم التوفيق بينها لاحقًا، بوسائل مثل التصويت بالأغلبية). وإذا كانت هذه المبادئ المختلفة، كما يُزعم، ذات أصل موسى مشترك، فمن الصعب تفسير سبب تناقضها بشكل مقنع؛ وإذا كانت هذه التناقضات ناتجة عن ضعف الذاكرة، فمن الصعب إضفاء صفة الموسوية على هذه المبادئ.

علاوة على ذلك، يُظهر التحليل المُفصّل أن اللغة التي عُبِّرت بها مبادئ التأويل قد مرّت بعملية تغيير، بل وتطور. ويتضح ذلك جليًا في حالة العملية الوحيدة الموجودة في الكتاب المقدس، ولاحقًا في قوائم مثل قوائم هليل، والحاخام إسماعيل، والحاخام إليعازر بن يوسي الجليلي (الذي ضمت قائمته 32 مبدأً)، ألا وهي الحجة من باب أولى . في الكتاب المقدس، اللغة المستخدمة في هذه الحجة عامية وغير مُحددة؛ بينما في التلمود وما بعده، أصبحت أكثر تخصصًا، وتتضمن مصطلحات مُتخصصة (مثل عبارة " قال فاخومر ") غير مُستخدمة في سياقات أخرى، وهو ما يُعدّ بوضوح نتاجًا لتأمل نظري.

بالإضافة إلى ذلك، إذا قارنا قوائم الحاخام إسماعيل (الذي ذكر مبدأ " من باب أولى" فقط ، دون وصفه أو تحليله) والحاخام إليعازر (الذي ميّز بين نوعين منه، وهما "مِحْوَمِر لَقَال" و "مِحْوَمِر لَقَال" ، أي من الأكبر إلى الأصغر ومن الأصغر إلى الأكبر)، فقد نستنتج وجود تطورات نظرية عبر الزمن. وبالمثل، يمكننا ملاحظة تطور من هليل (القرن الأول قبل الميلاد) إلى الحاخام إسماعيل (القرن الثاني الميلادي) في مبادئ أخرى. فعلى سبيل المثال، يعتبر معظم العلماء، التقليديين والعلمانيين، أن مبدأ "كِلال أُفْرَات، بْرَات أُخْلَال" لهليل قد

قُسِّمَ على يد الحاخام إسماعيل إلى عدة قواعد أكثر تحديدًا (وهي تحديدًا القواعد من 4 إلى 7، وربما من 8 إلى 11).

وبالتالي، يمكننا القول دون أدنى شكّ أن هناك اتجاهًا تطوريًا واضحًا، ونرفض فكرة وجود منطق حاخامي متجانس ذي أصل سينائي، لم يتغير بمرور الزمن. فعلى أي حال، لم يُدّعَ هذا الأصل صراحةً وبشكل قاطع إلا في وقت لاحق، بعد أن اقترحه سعديا غاون (توفي عام 942 ميلاديًا) على ما يبدو، ثم تكرر بإلحاح متزايد (بسبب الإدراك التدريجي لأهميته البالغة في تبرير الشريعة الحاخامية). أما مشناه بيركي أبوت [101]، التي تزعم تسمية أمناء النقل الشفهي للشريعة اليهودية من موسى إلى عصرنا، فلا تذكر على وجه التحديد المبادئ التأويلية.

علاوة على ذلك، استمر هذا التوجه التطوري بشكل واضح في القرون اللاحقة، مع تزايد التحسينات والقيود التي اقترحتها أجيال متعاقبة من الحاخامات، مع ظهور تساؤلات ورؤى جديدة. لطالما ادّعى هؤلاء الحاخامات أنهم مجرد أدوات لنقل التقاليد القديمة في هذا الموضوع؛ ولكن لا يوجد دليل نصي يدعم هذه الادعاءات. بل يجب أن ننظر إليهم على أنهم "حجج مبنية على المفارقة التاريخية" - فقد كان من الممارسات الشائعة في العصور الوسطى (وكذلك قبلها، وبعدها، في اليهودية وغيرها) محاولة تبرير معتقد ما بنسبته إلى مرجعية سابقة . وقد دُعمت هذه الحيلة بالترهيب: اتهامات وتهديدات أسكتت النقاد المحتملين لقرون.

لم تتغير المهارات العملية في علم التأويل كثيرًا؛ بل يمكن القول إن أساتذة هذا العلم الأوائل كانوا متفوقين على تلاميذهم اللاحقين. (لا أقصد هنا أن علماء لاحقين، مثل راشي أو موسى بن ميمون، كانوا يفتقرون إلى المهارات، بل إن أسلافهم كانوا، في نهاية المطاف، معلميهم). ما تطور هو النظرية؛ وقد تطورت في اتجاهين. أحدهما إيجابي: تحسين التعريفات، وفهم أوضح للآليات المعنية؛ والآخر سلبي: تقليص حرية الفكر، ومحاولة السيطرة على استخدام هذه العمليات، لمنع تعديل القانون.

---

101 بولكا، رؤوفين ب. كشجرة على ضفاف المياه. القدس: فيلدهايم، 1980. (ص 19 وما بعدها).

هذا كل ما يتعلق بتاريخ المنطق اليهودي بحد ذاته. فلننظر الآن إلى الأمور في سياق تاريخي أوسع، مع مراعاة القيمة الموضوعية للعمليات.

3. المقارنات والتقييمات

لتحديد مكانة المنطق اليهودي بدقة في تاريخ المنطق العالمي، يجب علينا تقييمه ؛ أي تقييمه بموضوعية، وتحديد مدى إمكانية اعتباره منطقًا حقيقيًا، إن وُجد. وبمعنى أوسع، أي عملية تفكير هي فعل من أفعال "المنطق". لكن ما يجعلنا نصنفه كمنطق سليم، أو منطق بالمعنى العلمي، هو قدرتنا على إثبات صحته العالمية.

لا شك أن الفضل في اكتشاف المنهج العلمي للتحقق من صحة الحجج يعود إلى **أرسطو (اليوناني من القرن الرابع قبل الميلاد). قبله، لم يسبق لأحد أن توصل إلى هذه الفكرة، مع أن أسلافه، سقراط وأفلاطون، قد بدأوا يدركون هذه المسألة. كان منهج أرسطو بسيطًا، ولكنه عبقري. أولًا، كان** يقوم على الصياغة الشكلية : استبدال الرموز بالمصطلحات المحددة، والنظر في الشكل بغض النظر عن المضمون. ثانيًا، اختبار العمليات (بعد تجريدها من المسائل المحددة) بالرجوع إلى " قوانين الفكر "، وهي: الهوية (أ هو أ)، وعدم التناقض (لا يمكن أن يكون أ غير أ)، واستبعاد الوسط (إما أ أو لا أ).

الأمر المثير للدهشة تاريخيًا هو أن منهج أرسطو لم يُستوعب أو يُعتمد من قِبل معلمي ومشرّعي اليهودية، على الرغم من وجود صلات وثيقة بينهم وبين اليونانيين. [102]ويصف المؤرخ حاييم رافائيل، من جامعة أكسفورد، علاقاتهم المبكرة على النحو التالي:

---

102 الطريق من بابل: قصة اليهود السفارديم واليهود الشرقيين. لندن: وايدنفيلد ونيكلسون، 1985. (ص 31).

كان اليهود على دراية باليونانيين كجزء من عالمهم قبل وصول المقدونيين بقيادة الإسكندر الأكبر بزمن طويل. وكان التجار اليونانيون معروفين في المدن الساحلية الفلسطينية منذ القرن السابع قبل الميلاد. كما كان هناك مرتزقة يونانيون في الجيوش المصرية والبابلية، بما في ذلك جيش نبوخذ نصر. ومنذ أوج عظمتها في القرن الخامس قبل الميلاد، أرسلت اليونان أعدادًا كبيرة من المستكشفين والمغامرين والعلماء إلى الشرق الأدنى، وقد استجاب اليهود لذلك.

لكنني لست متأكدًا من دقة هذه الصورة تمامًا. فالحقيقة هي أنه على الرغم من أن الإسكندر الأكبر، وهو تلميذ مباشر لأرسطو ورجل مهتم بالتبادل الثقافي مع الشعوب التي غزاها، قد غزا إسرائيل/يهودا؛ وعلى الرغم من أنه كان، على نحو استثنائي، محبوبًا لدى اليهود التقليديين؛ وعلى الرغم من أن اليهود ظلوا تحت السيطرة السياسية و/أو النفوذ الثقافي اليوناني لقرون لاحقة (حتى الاستيلاء الروماني، وكان للرومان ثقافة هلنستية على أي حال) - إلا أن الإنجاز المفاهيمي لأرسطو في المنطق لم يكن له، على ما يبدو، أي تأثير مباشر على اليهودية. ومع ذلك، ربما لا ينبغي أن نتفاجأ كثيرًا. ففي نهاية المطاف، امتدت إمبراطورية الإسكندر شرقًا حتى الهند، ومع ذلك لم تتبنَّ الفلسفة الهندية، على ما يبدو، أساليب الخطاب الرسمية أيضًا.

بشكل عام، نتوقع أن تتضمن تفاعلات الشعوب تبادلاً للمعلومات والأساليب. لكن لا يمكننا التنبؤ بدقة، دون دراسة معمقة للموضوع، بمن أثر في من، وفي أي مجال، وإلى أي مدى. من الخطأ افتراض أن الحزب المهيمن سياسياً سيحظى بأكبر قدر من النفوذ، كما هو الحال في افتراض أن الحزب المتفوق فكرياً أو روحياً سيحظى به. يجب على المؤرخ تجنب التكهنات المجردة، المبنية على سياق بيانات ضيق للغاية، والمدفوعة بأجندات خفية.

في هذه الحالة، يمكننا بناءً على دراسة متأنية أن نؤكد ما يلي:

1. **فيما يتعلق بالكتاب المقدس اليهودي** ، وهو وثيقة تسبق الاكتشافات المنطقية اليونانية بحوالي 1000 عام وفقًا للتقاليد اليهودية ومعظم المؤرخين العلمانيين (ولكن وفقًا لما يسمى بالنقاد الأعلى، ببضع مئات من السنين فقط):

a) من الواضح أن قصصها ونصوصها القانونية تتضمن عمليات استدلالية استنتاجية واستقرائية. ولا تبدو الاختلافات في هذا الصدد بين أسفار التوراة اليهودية المختلفة ذات أهمية (أي أنها على الأرجح مجرد مصادفة)، استنادًا إلى المؤشرات اللغوية والإحصائية.

b) مع أن استخدام القياس المنطقي الفئوي والافتراضي موجود في التوراة وكتب أخرى (ويبدو غريباً لو لم يكن كذلك، إذ إن التفكير القائم على التصنيفات والأطروحات أساسي في الفكر الإنساني)، إلا أنه لا يُناقش فيها بشكل مجرد. هذا الإنجاز يوناني بلا شك (أرسطو، فيلو الميغاروسي، على سبيل المثال).

c) كما ذُكر سابقًا، ثمة أسلوب استنتاجي مميز في العديد من الكتب اليهودية، ألا وهو الاستدلال من باب أولى ؛ وقد استُخدم هذا الأسلوب مرارًا وتكرارًا، لكن لم يُناقش بتفصيل. ربما استخدم اليونانيون هذا النوع من الاستدلال (ولا يزال الأمر بحاجة إلى إثبات)، لكنهم لم يلاحظوه أو يُفصّلوه نظريًا (على حد علمنا). ويمكن أن يُعزى إنجاز هذه المهام، إلى حد كبير، إلى حاخامات العصر التلمودي وما بعده. تظهر الاستدلالات من باب أولى في الكتاب المقدس المسيحي (لا سيما في رسائل بولس)، لكن مناقشتها المجردة في الفلسفة الغربية ظهرت لاحقًا، في العصور الوسطى.

d) كما سبق ذكره، نجد في سفر التثنية تعبيرًا شبه رسمي عن قانوني الاستدلال، المتعلقين بتأكيد الفرضيات أو دحضها. وقد ورد هذان القانونان في سياق الاختبار التجريبي للنبوءات والأنبياء؛ ومع ذلك، فقد صيغا بوضوح تام بحيث يمكن اعتبارهما درسًا عالميًا في الاستدلال الاستقرائي. علاوة على ذلك، ولأن هذين القانونين يتعلقان بتقييم ما تعتبره الأديان أعلى مستويات الوعي (أي النبوءة)، فإنهما ينطبقان بالضرورة على المستويات الأدنى. أما صياغة الغرب لقانوني الاستدلال فهي ظاهرة لاحقة، في عصر فرانسيس بيكون وإسحاق نيوتن.

e) لا شك أن أنواعًا أخرى من الاستدلال، الاستنباطي والاستقرائي، تظهر في التوراة اليهودية، وإن كانت بصورة أقل تنوعًا. وإذا ما وردت حجج، فهي حجج قياسية وليست كاملة؛ وتُستخدم، ولكن لا تُناقش على هذا النحو.

2. **فيما يتعلق بالتلمود** (الذي بدأت مناقشاته القانونية بعد قرنين من الغزو اليوناني للأراضي المقدسة) وبعد ذلك:

a) نجد هناك عمليات استدلال أكثر تعقيدًا (استقرائية واستنتاجية)، وأدوات لغوية أكثر تطورًا، فضلًا عن تأملات نظرية معمقة في العديد من هذه الممارسات. لم تقتصر عمليات التفكير الحاخامي على الحجج القياسية والاستدلالات السببية فحسب، بل شملت أيضًا (وإن كان ذلك بشكل أقل وعيًا) المعارضة، والاستنباط، والقياس المنطقي، والإنتاج، والمعضلة، والتعميم والتخصيص، والاستدلال الاستنباطي، وغيرها الكثير من الأشكال. مع ذلك، وخلافًا للادعاءات السائدة، لم يكن الحاخامات التلموديون، ومن بعدهم، معصومين عن الخطأ ولا عالمين بكل شيء؛ فقد [103]ارتكبوا (أفرادًا وجماعات) أخطاءً عملية ونظرية.

b) من الجوانب الإيجابية، نذكر على وجه الخصوص عمليتين كانتا أكثر تطورًا في المنطق الحاخامي مقارنةً بغيره، وهما الاستدلال من باب أولى والتوفيق بين الأطروحات المتضاربة . وفيما يتعلق بهاتين العمليتين (الميدوت الأول والثالث عشر للحاخام إسماعيل)، فلا شك أن الحاخامات كانوا متقدمين على عصرهم لقرون، سواءً من حيث كمية ممارستهم أو جودة وعيهم النظري. ومع ذلك، فرغم صحة هاتين العمليتين بشكل قاطع، لا يعني ذلك أن استخدام الحاخامات لهما كان دائمًا خاليًا من الأخطاء، ولا أن فهمهم لهما كان كاملًا.

يجب التأكيد على أن المنطق الأرسطي لم يأخذ في الحسبان درجات امتلاك الصفات (كما يفعل الاستدلال من باب أولى)، ولا جانب " موازنة الأضداد " في المنطق (كما هو الحال في التوفيق بين الأطروحات المتضاربة). قد يكون لنوع الجنس علاقة هرمية به، لكن هذا لم يُبرز في القياس المنطقي (الذي أكد فقط على القاسم المشترك بين المصطلحات)؛ وعندما توصلت حجتان إلى استنتاجات متعارضة، لم تكن هناك محاولة واعية للتوفيق بينهما (توقفت عملية الاستدلال أو أصبحت لا شعورية بمجرد اكتشاف التعارض، مع الاعتقاد بأن "إحدى الأطروحتين أو كلتيهما خاطئة"). من الواضح أن اليونانيين كانوا يعملون بنمط "إما هذا أو ذاك" (أو "الكل أو لا شيء") أكثر

103 خطأ الفرد يصبح خطأً جماعياً إذا لم يتم تصحيحه من قبل مجموعة الأقران.

من اليهود، الذين سعوا إلى إيجاد الفروق الدقيقة بين المحمولات والقواسم المشتركة بين الآراء المتباينة. في المناظرات الحاخامية، ساهم هذا الموقف في الحفاظ على مصداقية وسلطة جميع المشاركين.

c) من سلبيات الفكر الحاخامي أنه تضمن العديد من الأشكال المشكوك فيها كليًا أو جزئيًا، إن لم تكن باطلة بشكل قاطع. كان "المنطق" عند الحاخامات في كثير من الأحيان مجرد وسيلة لتدعيم "استنتاجات" مسبقة، وليس وسيلة لاكتشاف حقائق مجهولة. ويتضح هذا جليًا في العديد من أساليب التفسير التي اعتمدوها. كانت تلك الأساليب تبدو دائمًا وكأنها صحيحة ظاهريًا، لكن التحليل الدقيق يُظهر أنها كانت مغلوطة.

تمثلت إحدى المغالطات في استخلاص نتيجة محتملة واعتبارها ضرورية ؛ أي إسناد بديل استقرائي إلى مرتبة اليقين الاستنتاجي . وثمة خدعة أخرى تتمثل في البدء بمقدمة عامة، ثم تفصيلها *(حتى وإن لم تُفضِ إلى تعارض)* للوصول إلى نتيجة مناقضة لما كانت ستكون عليه في الأصل . وكانت الحجج المطروحة غالباً ما تكون معقدة للغاية بحيث يصعب على غير المتخصصين في المنطق فهمها.[104]

d) وهكذا، فرغم أن منهجهم لم يكن يفتقر دائمًا إلى الموضوعية، إلا أنه كان في جوهره غير علمي. وكانت حججهم النهائية، المعلنة منها والضمنية، هي أنهم يحظون بموافقة إلهية واستمرارية تقليدية، وأن كل من يخالفهم إنما يعبر عن تمرد على السلطات القائمة ويستحق العقاب تبعًا لذلك. ولأن الحاخامات لم يكن لديهم مفهوم للتحقق المحايد من صحة العمليات الفكرية بوسائل رسمية، لم يستطيعوا إدراك كيف يمكن أن يخطئوا.

e) كما سبق ذكره، من المثير للدهشة أن المنهج الرسمي والاكتشافات المحددة لأرسطو لم تُفهم أو تُعتمد من قِبل الحاخامات؛ ومع ذلك، فهذه حقيقة تاريخية والتفسير الرئيسي لمشاكلهم العملية والنظرية. في القرون الأولى، ربما كان هذا التجنب للمنهج العلمي ساذجًا، نتيجةً لرفض اليهود لعادات وأخلاق غير

---

104 أسلط الضوء هنا على مثالين فقط. انظر تحديداً إلى التحليلات الواردة في الفصول من 10 إلى 12 من كتابي " المنطق اليهودي" .

اليهود؛ وفي القرون اللاحقة، أصبح موقفًا عقائديًا جامدًا، وموقفًا أيديولوجيًا متصلبًا.

أعتقد أن وجود مثل هذه التيارات المتميزة في المنطق اليهودي، سواء أكان ذلك إيجابياً أم سلبياً، يُثبت أنه كان مشروعاً مستقلاً ومتميزاً. ويتوصل الحاخام شموئيل سافراي، من الجامعة العبرية في القدس، مؤلف مقال "التأويل" في الموسوعة اليهودية ، إلى استنتاج مماثل.

> من الممكن مناقشة ما إذا كان من الممكن اكتشاف أي تأثير يوناني (كما اقترح المؤلف القرائي يهودا هاداسي من القرن الثاني عشر)، على الرغم من أن بعض القواعد لها نظائر يونانية من حيث المصطلحات.

في وقت لاحق، تطورت التأثيرات المتبادلة بين اليهود وغير اليهود بشكل ملحوظ. فقد تأثر علماء مسيحيون (ومسلمون) في العصور الوسطى وما بعدها بالمنهجية الحاخامية، سواء من خلال دراسة النصوص المكتوبة أو المناظرات الشفوية . كما [105]درس [106]علماء يهود، مثل موسى بن ميمون ، المنطق الأرسطي [107]. وحاول بعض المفسرين اليهود تبرير هذا الانفتاح الجديد بتفسير (بشكل منطقي تمامًا!) «وصية الحفاظ على الموازين والأوزان والمقاييس

---

105 وقد ذكر التلمود أن خلافات مماثلة حدثت في العصرين اليوناني والروماني.

106 في بعض الحالات، يبدو التأثير غير المباشر واضحاً، على الرغم من أن الدراسة المباشرة مشكوك فيها. وأظن أن هذا ينطبق على الحاخام موشيه حاييم لوزاتو، المعروف باسم رامشال (القرن الثامن عشر)، في كتابه " ديرخ تفونوت" (طرق العقل. ترجمة د. ساكتون وش. تشولكوفسكي. القدس: فيلدهايم، 1989).

107 أُعجب موسى بن ميمون (إسبانيا، المغرب، ومصر، 1135-1204) كثيراً بعرض أرسطو للمنطق، وفي سن السادسة عشرة كتب كتاباً في المنطق باللغة العربية بعنوان " مقالة في صنعات المنطق " (انظر موسوعة اليهود ، 11: 459-460). وكان لكتابه اللاحق والأكثر شهرة " دليل الحائرين" ، الذي يُعرّف العديد من المصطلحات المنطقية والفلسفية، تأثير كبير على المفكرين المسيحيين (والمسلمين)، بمن فيهم توما الأكويني وليبنيز، وكذلك على المفكرين اليهود مثل سبينوزا. (انظر هيشل، أبراهام جوشوا. موسى بن ميمون: سيرة ذاتية. 1935. ترجمة يواكيم نويغروشيل. نيويورك: فارار، ستراوس، جيرو، 1982. ص 209.) والأهم من ذلك، أنه بدون هذه الدراسات المنطقية، من المشكوك فيه ما إذا كان موسى بن ميمون سيصبح ذلك المنظم القوي للشريعة اليهودية الذي أصبح عليه، لا سيما مع كتابه " ميشناه توراة" ، الذي أثر على جميع المعالجات اللاحقة للموضوع.

الصحيحة (تثنية 25: 13-15)» على أنها تشير إلى قواعد المنطق، بالإضافة إلى معناها الحرفي [108]. ويجدر ذكر الدور الذي لعبه المترجمون اليهود في تاريخ المنطق؛ فقد ساهموا في إحياء الاهتمام بالمنطق الأرسطي، وربطوا بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية المعاصرتين [109].

مع ذلك، وكما ذكرنا سابقًا، لم تجد المناهج الشكلية اليونانية طريقها إلى اليهودية. فالمهارات المنطقية، كما يؤكد التراث اليهودي، يُمكن تعليمها ونقلها بشكلٍ كافٍ من خلال الأمثلة ، التي يُمكن تصنيفها أيضًا ضمن مبادئ وصفية/توجيهية عامة. ولا يزال هذا الأمر شائعًا في الأوساط اليهودية، وبالتالي يُمكن افتراض أنه كان سائدًا في الماضي؛ بل إنه موجود أيضًا في الأوساط غير اليهودية. إن نقل أي محتوى معرفي ينطوي دائمًا على نقل "طريقة تفكير"؛ وهذا أحيانًا يكون أكثر فعالية من تعليم المنطق بمبادئ صريحة. ومع ذلك، فإن الأساليب غير الرسمية قاصرة، إذ لا تسمح بتقييم سليم للمادة المنقولة؛ ولا يُمكن الوصول إلى اليقين إلا باستخدام الرموز المتغيرة. [110]

---

108 هيشل، ص 168.

109 رافائيل، ص 102؛ و *Enc. Jud* .

110 كُتبت هذه المقالة في جنيف عام 1995، لتصحيح مقال بعنوان " المنطق اليهودي" كُتب عام 1990 ونُشر في مجلة "عالم تشاباد" في فانكوفر، كولومبيا البريطانية.

11. المنطق الإسلامي

كُتبت هذه المقالة في أواخر عام *1998* أو أوائل عام *1999*، كملاحظات تحضيرية لسلسلة محاضرات في الفلسفة أُلقيت على مجموعة من حوالي عشرين طالبًا في جامعة جنيف الشعبية. وقد خضعت لتعديلات طفيفة منذ ذلك الحين.

1. بنية الشريعة الإسلامية

يهدف هذا القسم إلى مساعدة المسلمين، وكذلك أتباع أي دين آخر *(*يهود، مسيحيون، هندوس، بوذيون، أو غيرهم*)*، على رؤية معتقداتهم من منظور أوسع *(*فغالباً ما يكون من الأسهل الاعتراف بالعقلانية عندما لا يكون المرء متمسكاً بعقيدة معينة*)*. ولا أقصد بالتأكيد التعبير عن أي عدم احترام لمعتقدات المسلمين، مع أنني أتمنى لهم أيضاً أن يكونوا أكثر انفتاحاً.

للشريعة الإسلامية ثلاثة مصادر: القرآن الكريم، والحديث النبوي، وعلماء الشريعة.

1) القرآن: وحي مزعوم من الله إلى الملاك جبريل إلى النبي محمد، إلى الناس، المعاصرين واللاحقين.

وهي تعادل التوراة (أو التناخ)؛ إنها الكتب المقدسة المؤسسة، والوثيقة المرجعية النهائية للشريعة الإسلامية.

<u>المشكلات المعرفية:</u>

بالنسبة لمحمد: بافتراض صدقه، كيف له أن يتأكد من أن رؤية جبريل وسماع صوته لم يكونا مجرد هلوسة؟ كيف له أن يتأكد من أن "جبريل" الذي يراه رسول من الله، وليس زائراً من كوكب آخر مثلاً؟

بالنسبة لتلاميذه وأتباعه: كيف يتأكدون من صدق محمد (أي أنه لم يكن كل ذلك مجرد خدعة منه لاكتساب السلطة والنفوذ) ودقته (أي أنه لم يكن مجرد هلوسة).

تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه وفقًا لأرنالديز [111]، لم يخضع القرآن حتى الآن للنقد التاريخي والنصي من قبل باحثين محايدين.

يتعين على متلقي ما يُزعم أنه وحي أن يتعلموا التمييز بين:

a) ظهور المناظر والأصوات للنبي المزعوم - X.

b) التعبير اللفظي عن الظاهرة - "حدث X"

c) تحديد الله كمصدر للظاهرة - "س كان من الله".

d) مراعاة متلقي الرسالة - "اعتقد محمد أن الله أعطاه الرسالة س".

لا يمكن منطقيًا اعتبار الحدث المزعوم (أ) والمقولات المختلفة المتعلقة به (ب، ج، د) متكافئة، كما يفعل عادةً القراء غير المتمرسين للوحي. فـ(د) لا يستلزم بالضرورة (ج) أو (ب) أو (أ). إن الانتقال من كلٍّ إلى الذي يليه ينطوي على عملية تصور أو تفكير عقلاني، وهو عرضة لاحتمالات الخطأ في الملاحظة أو التعبير أو المنطق السببي. وهذا ينطبق على أي وحي، وليس على الوحي الإسلامي فحسب.

٢) الحديث: روايات منسوبة لشهود عيان عن أقوال وأفعال النبي، يُفترض أنها دُوّنت من قِبل أتباعه المعاصرين لخلفائهم. بعض الأحاديث نُقلت شفهياً على ما يبدو. بعضها حُكم عليه بالصحيح ، وبعضها الآخر بالحسن ، وبعضها موضوع .

[111] روجر أرنالديز، الإسلام (باريس: ديسكليه/نوفاليس، 1988)، ص 196.

يُعدّ مرجعاً ثانياً في الشريعة الإسلامية، وبالتالي فهو يُعادل من الناحية الفنية التراث الشفوي اليهودي (المدوّن في المشناه والجمارا)، وإن كان أقل انتشاراً زمنياً ، مما يجعله أكثر موثوقية.

المشكلات المعرفية:

بالنسبة للشهود العيان: بافتراض صدقهم، كيف يمكنهم التأكد من أن ملاحظاتهم لأفعال محمد قد تم تذكرها بشكل صحيح وذات صلة؟

قد يكون البند (س) قانونًا عامًا؛ ويمثل فعل محمد تطبيقًا عمليًا محتملاً لهذا القانون (إذ عليه تطبيقه بطريقة ما)؛ ولكن قد توجد تطبيقات عملية أخرى مقبولة؛ ومجرد اختيار محمد لتطبيق معين، وإن كان يُضفي عليه الشرعية، لا يستبعد في حد ذاته تطبيقات عملية أخرى ممكنة. إن جعل أفعال محمد مساوية للقانون يعني ضمناً أنه تلقى تعليمات أكثر مما نقل، وهو تعميم خاطئ من أفعاله.

أما فيما يتعلق بالتصريحات الشفوية لمحمد التي نقلها آخرون: فقد يكون تم تذكرها بشكل غير صحيح؛ وحتى لو تم كتابتها على الفور (وإن لم تكن حرفياً)، فقد يكون تم فهمها ونقلها بشكل غير صحيح.

تظهر مشاكل مماثلة، بل وأكثر، فيما يتعلق بالتقاليد اليهودية. قد يؤدي الحاخام فريضةً ما بطريقة معينة، لأنه مُلزمٌ بأدائها بطريقةٍ ما، لا لأنها الطريقة الوحيدة؛ ومع ذلك، يأخذها أتباعه وينقلونها على أنها الطريقة المُعتمدة؛ وتبقى كذلك ما لم يُعارضها أحد. وإذا قال الحاخام شيئًا، فسيفترض أتباعه أيضًا أنه ذو أصلٍ تقليدي؛ لكنه قد يكون في الواقع تفسيره الخاص، أو ربما أساء فهم ما قاله أو فعله أساتذته ، أو ربما أخطأ في التذكر وأضاف تفاصيل ناقصة، وهكذا.

أما بالنسبة للأجيال اللاحقة، فقد يشكّكون في صدق شهود العيان، أو في دقة سماعهم أو ملاحظتهم، أو حتى في كونهم شهود عيان أصلاً، أو في صحة النصّ المتداول. من المهمّ مقاومة الميل الذي يغرسه الدين فينا جميعاً إلى تصديق الأحداث أو الادعاءات البعيدة زمنياً، والتي يصعب التحقق منها!

يمكننا هنا، كما سبق، التعبير عن المشكلات الانتقالية بعبارات رسمية: فقولُ "يزعم شهود عيان أنهم رأوا أو سمعوا محمدًا يفعل أو يقول كذا" لا يثبت أن

"محمدًا فعل/قال كذا"، ولا أن "ما فعله/قاله محمد كان مُجازًا أو مقصودًا إلهيًا". ومن السذاجة اعتبار هذه الافتراضات متكافئة، إذ ينطوي كل منها على افتراضات إضافية تختلف عن سابقه.

3) الخبراء القانونيون: أولئك الذين يحاولون تطوير فقه دقيق، بالرجوع إلى القرآن والحديث، وحل التناقضات، وتقديم التوضيحات والاستنتاجات، وسد الثغرات، وتوسيع نطاق القوانين لتشمل المواقف الجديدة.

المشكلات المعرفية:

هنا، يبرز دور المنطق، كما هو الحال في التلمود والكتابات الحاخامية اللاحقة (المسائل الشكلية، بالإضافة إلى التقاليد المزعومة المتعلقة بالمضمون). في البداية، كان الرأي الشخصي (الرأي) لعلماء الإسلام مقبولاً؛ وفي نهاية المطاف، ردّ أصحاب التقاليد بمطالب أكثر صرامة. وبالمثل، قد تخضع تأويلاتهم، التي تتشابه إلى حد ما مع التأويل اليهودي، للمراجعة النقدية.

2. التأويل الإسلامي

يُعد هذا القسم مهماً، لأنه يشكل دراسة مقارنة، لا تهم المسلمين فحسب، بل تهم أيضاً علماء التلمود اليهود.[112]

إذا كان هناك تعارض بين آيتين من القرآن، أو إذا بدت آية من القرآن متعارضة مع مبدأ صحيح من الحديث، فإن علماء الشريعة الإسلامية يقترحون **التوفيقات التالية** .

[112]انظر أرنالديز، الصفحات 33-45، 56-191،57-197.

القاعدة الأولى: الاستثناء.

إذا كان أحد النصوص أكثر تقييدًا في نطاقه من نص آخر متعارض معه ، فإن النص الأضيق يعتبر استثناءً من النص الأكبر.

الفرضية الرئيسية: "X هو القيام بـ Y"؛

الشرط الأدنى: "لا يجوز لـ X أن يفعل Y، عندما يكون Z"؛

الاستنتاج المفترض: "يجب على X أن يفعل Y، فقط عندما لا يكون Z".

يجعل الاستنتاج المقدمة الكبرى مشروطة. ويبدو هذا الحل معقولاً، شريطة أن يتمتع النصان بمستوى مماثل من المصداقية والثقة. تجدر الإشارة إلى أن هذه القاعدة تُشابه القاعدة 10 أو ربما 13 من قواعد الحاخام إسماعيل في التأويل التلمودي؛ فهي بمثابة توفيق جدلي.

القاعدة الثانية: الاندماج.

إذا نص أحد النصوص على جزء من فئة معينة (أو منعه)، ونص آخر على جزء آخر من نفس الفئة (أو منعه)، فلا يوجد تناقض: فالنصان معًا يشكلان قضية أكبر.

الفرضية الرئيسية: "X هو القيام بـ Y، عندما Z1"؛

الشق الصغير: "X هو أن يفعل Y، عندما Z2"؛

الاستنتاج المفترض "X هو القيام بـ Y، عندما Z1 أو Z2 (أو 'عندما Z'، إذا كان Z1 و Z2 يشكلان كل Z)".

هذا دمج أو تضخيم صحيح.

القاعدة الثالثة: الاستبعاد.

إذا نص نص ما على أنه يحدد (أو يمنع) ما يبدو أنه موضوع عام (X) وما يبدو أنه مسند محدد (Y1)، ونص آخر على العكس من ذلك يمنع (أو يحدد) ما يبدو أنه مسند عام (Y) لما يبدو أنه موضوع محدد (X1)، فعلينا أن نستنتج أن الموضوع المحدد غير مدرج في الموضوع العام أو أن المسند المحدد غير مدرج في المسند العام (ويعتمد القرار بين هذين البديلين على إيجاد نص آخر يؤكد أحدهما أو الآخر).

الفرضية الرئيسية: "يجب على جميع X القيام ببعض Y1"؛

القاضي الصغير: "لا يجوز لأي شخص من النوع X1 أن يفعل أي شيء من النوع Y"؛

الاستنتاج المفترض: "لا يوجد X1 هو X" و/أو "لا يوجد Y1 هو Y".

لأنه، كما يُقال ضمنيًا، إذا أضفنا إلى المقدمتين الكبرى والصغرى أن "كل X1 هي X" (موضوعية) و"كل Y1 هي Y" (مسندة)، فيجب أن نستنتج أن "كل X1 يجب أن تفعل بعض Y" (مقارنة المقدمة الصغرى بالمقدمات الثلاث الأخرى) و"على الأقل بعض X لا يجب أن تفعل أي Y1" (مقارنة المقدمة الكبرى بالمقدمات الثلاث الأخرى)، وذلك عن طريق القياسات المنطقية والاستبدالات العادية.

لاحظ أنه في الواقع، يكفي أن تكون المقدمة الموضوعية "بعض X1 على الأقل هي X" للحصول على النتيجة "لا يوجد X1 هو X". كذلك، ونظرًا لعمومية المقدمة المسندة المطلوبة، يجب أن تكون النتيجة الثانية "بعض Y1 على الأقل ليست Y". ولكن يمكننا قبول العموميات في كل مكان، بافتراض أننا نتعامل مع أنواع ، أي فئات كاملة (وبالتحديد، ينطوي هذا القبول على تعميم). لاحظ أيضًا أن الفصل في النتيجة يمكن اعتباره شاملاً، و/أو.

يُعدّ هذا حلاً معقولاً للنزاع، شريطة أن يتمتع النصان بنفس مستوى السلطة والموثوقية. وبالمقارنة مع التأويل التلمودي، فإن هذه القاعدة تتعلق بحالةٍ تُعالج بموجب القاعدة العاشرة من قواعد الحاخام إسماعيل؛ ولكن بينما يحلّ الأخير النزاع بتفصيلٍ جريءٍ للمقدمة الكبرى، فإن النسخة الإسلامية تُشكّك بدقةٍ أكبر في المقدمة الموضوعية أو المسندية.

القاعدة الرابعة: الإلغاء.

إذا نصّ نصٌّ على كل ما يحرّمه نصٌّ آخر (أو يحرميه)، فلا بدّ من نسخ أحد النصّين، أي اعتباره لاغياً وباطلاً. يُفضّل النصّ الأحدث، وإلاّ، يُستعان ببعض المفسّرين، فإذا بدا النصّ أكثر تشدّداً، يُفضّل. ولكن غالباً ما تنشأ خلافات عندما لا تتوفر حلولٌ جاهزةٌ لهذه النزاعات. (ومن الحلول المنطقية الأخرى، تجدر الإشارة، تفصيل كلا النصّين إلى حدٍّ ما، ولكنني لا أعلم إن كان المفسّرون الإسلاميون يستخدمون هذا الخيار).

ورد في القرآن الكريم (2:106) أن نسخ الشريعة لا يكون إلا بظهور شريعة أفضل أو مشابهة لها (ويُفهم من هذا أن الله، مُنزل القرآن، هو وحده الناسخ أو المُنزل). يُفهم هذا، من وجهة نظر معينة، على أنه يشير إلى نسخ الله، من خلال القرآن، لبعض الأحكام السابقة للقرآن. وفي قراءة أخرى، قد يُفهم منه أنه لا ينبغي أن يكون هناك تناقضات غير محسومة في القرآن، وهو أمر مشكوك فيه بالنظر إلى ضرورة وجود حكمين من الأحكام الثلاثة السابقة. وبطبيعة الحال، إذا كان لأحد النصوص حجية وموثوقية أكبر (كالقرآن مقابل الحديث)، يُفضَّل النص الذي له حجية أكبر. لكن الفقهاء يتساءلون عما إذا كان النص الأدنى (الحديث) ينسخ النص الأعلى (القرآن) في بعض الحالات.

على المستوى الرسمي،

الفرضية الرئيسية: "X هو القيام بـ Y"؛

المخالف: "لا يجوز فعل كذا وكذا"؛

لذا، يجب التخلي عن أحدهما في النهاية.

إن تفضيل الأحدث (على سبيل المثال، داخل القرآن، الذي ليس مرتبًا ترتيبًا زمنيًا) هو ممارسة سليمة، على الرغم من أنه من غير الواضح لماذا يغير الله رأيه بهذه السرعة، قبل أن تتاح للشريعة السابقة فرصة التطبيق (إذا كان الأمر كذلك).

فيما يتعلق بالقاعدة الفرعية حول الصرامة النسبية أو التساهل في النصين، فإن المقصود هو أن المسندين ليسا متطابقين حقًا (Y).

فيما يتعلق بالتعارضات بين النصوص ذات السلطة والموثوقية غير المتكافئة، لا أرى كيف يمكن للنص الأدنى (الحديث) أن يحل محل النص الأعلى (القرآن)، لكنني لم أرَ أمثلة ذات صلة.

ويمكننا أن نضيف أنه قد يكون من المناسب استخدام مثل هذه القاعدة عندما يكون هناك تعارض بين نص (القرآن أو الحديث) وحقيقة تجريبية ثابتة؛ حيث تفوز الأخيرة، وفقًا لوجهة نظرنا الحديثة.

للمقارنة، فإن النسخ غير مدرج رسميًا في التفسير التلمودي، على الرغم من أنه يحدث في الممارسة العملية (على سبيل المثال، على الأقل، عندما يتم تفضيل موقف أحد الحاخامات على آخر - ولكن ربما في بعض الأحيان أيضًا في سياقات التوراة، كما هو الحال في الصراع الظاهر بين تكوين 1:29 و 9:3 [113]).

توجد بعض أوجه التشابه بين القواعد الأربع المذكورة أعلاه وقواعد التوفيق التلمودية. إلا أن الأخيرة غالباً ما تتناول حالات أكثر تعقيداً وتقترح حلولاً

[113] لست متأكدًا من أن هذا مثال جيد، حيث أن أيًا من النصين لا يستبعد الآخر صراحة: إن السماح بتناول الطعام النباتي والسماح بتناول اللحوم ليسا متعارضين تمامًا، فقط قراءات الدفقا تجعل الأمر يبدو كذلك.

منطقية أكثر غموضاً. ومن أبرز الاختلافات الجوهرية اهتمام الحاخامات بالتكرار .

بالإضافة إلى ذلك (كما هو مذكور في المصدر المذكور)، هناك نوعان من الاستدلال **بالقياس** .

يتضمن هذا تعميمًا. والمشكلة هنا تكمن في سبب عدم ذكر النص الأصلي للتعميم المطلوب منذ البداية. في الحالات التي كانت فيها الحالات الجديدة غير معروفة آنذاك (كالكهرباء مثلاً)، يكون هذا الأمر مفهومًا. أما في حالات أخرى، فقد يبدو استخدام هذا النوع من الاستدلال جريئًا.

القاعدة الخامسة: التوسع بالقياس المباشر.

قد يُعمَّم القانون الوارد في النص والمتعلق بحالة أو حالات معينة على جميع الحالات الأخرى من النوع نفسه. وتكمن صعوبة هذه الطريقة، كما يُقرّ بذلك فقهاء القانون، في غموض معيار التشابه الأساسي. من الناحية الشكلية،

"X1 هو القيام بـ Y" و "X1 هو X".

لذلك "على الأقل بعض X يجب أن يفعلوا Y"؛

لذلك "يجب على جميع X أن يفعلوا Y".

هذا قياس منطقي يتبعه تعميم، وهو مقبول من حيث المبدأ، ما لم يُوجد سبب للتخصيص. تُذكّر هذه الطريقة بطريقة " جيزيرا شافاه" في التأويل التلمودي.

القاعدة السادسة: التوسع بالقياس غير المباشر.

عندما يتعلق قانونٌ ما في النص بحالةٍ أو حالاتٍ معينة، يُبحث عن سبب هذا القانون قبل تعميمه على جميع الحالات الأخرى التي تبدو خاضعةً لنفس السبب الأساسي. رسميًا،

(أ) القانون الأولي هو "X هو القيام بـ Y" (معطى نصياً)؛

(ب) علاوة على ذلك، نفترض أن "X هو القيام بـ Y، لأن X هو Z" (غير مذكور في النص)؛

(ج) بناءً على ذلك، نفترض أن "كل Z يجب أن يفعل Y" (غير مذكور نصياً).

يُنظر إلى القضية الثالثة على أنها تفسير لعبارة "لأن" في القضية الثانية [114]. فمع القضيتين "س هو ع" و"كل ع سيفعل ص"، يمكننا، بالقياس المنطقي، استنتاج المقدمة المعطاة "س سيفعل ص". من الواضح أن القضيتين (ب) و(ج) لا تُستنتجان من (أ)؛ بل بحثنا عن قضايا يمكن استنتاج (أ) منها . وبالتالي، فإن (ب) و(ج) فرضيتان تستوفيان هذا الشرط؛ لكن هذا لا يعني أنهما الفرضيتان الوحيدتان الممكنتان. طالما لم يُعثر على تفسير بديل لـ(أ)، فإن (ب) و(ج) تتمتعان ببعض المصداقية. إذن، لدينا في أحسن الأحوال حجة استقرائية، وليست استنتاجية، لاحظ جيدًا.

يشبه هذا المنهج إلى حد ما منهج " بنيان آب" في التأويل التلمودي. ويُسمى **"القياس"** ، وقد طوره الإمام الشافعي (توفي عام 820). وقد انتقد هذا المنهج فقيه آخر، هو ابن حزم، المعروف أيضًا بأبي محمد علي (إسبانيا، 994-1064)، مُجادلًا بأن قصد الله في القرآن هو ما قاله حرفيًا لا غير (إلا إذا ما تعارض النص مع نص آخر).

---

[114]تفسير آخر لعبارة "لأن" في (ب) لن يكون له نفس التأثير. فلو كان معناها، على سبيل المثال، أن Z شرط أساسي لـ Y، لكانت (ج) تُقرأ "فقط Z هي Y"، مما يعني "بعض Z هي Y ولا يوجد شيء آخر غير Z هو Y"، وهو ما لا يكفي لاستنتاج (أ) قياسًا منطقيًا.

القاعدة السابعة: التطبيق.

إضافةً إلى ذلك، يُقرّ بعض المفسرين المسلمين بوجود استدلال قياسي يتألف من مقدمة قرآنية كبرى ومقدمة صغرى مُلاحظة. على سبيل المثال: "المشروبات المخمرة محرمة" و"الخمر مشروب مخمر"، إذن "الخمر محرم". والمسألة هنا هي ما إذا كان تفسير الحد الأوسط صحيحًا.

قواعد أخرى.

يذكر مصدري أيضًا طريقتي **الاستحسان** (حيث يُقترح قانونٌ لأنه يبدو "جيدًا") **والاستصلاح** (حيث يُقترح قانونٌ لأنه يبدو "مفيدًا للمجتمع")، واللتان تُشرّعان قوانين لم تُذكر في النص، أي من خلال فهم قيمتها. وكما أشار بعض المفسرين المسلمين، قد تكون هاتان الطريقتان ذاتيتين وتعسفيتين، وتُخرجان عن النص المُعطى. في الواقع، تكاد الأحكام القيمية تتأثر بالسياق الشخصي والاجتماعي/الثقافي؛ وقد تكون بسهولة تحيزات.

هناك أيضًا مبدأ **الإجماع** (الإجماع)، الذي يُشبه مبدأ الأغلبية في التلمود . ويستند هذا المبدأ الإسلامي إلى حديثٍ نبويٍّ يقول فيه النبي محمد صلى الله عليه وسلم: «لا تتفق أمتي على ضلالة». ثم برزت مسألةٌ عمليةٌ: من يُضمَّن في «الأمة»؟ من الناحية الديمقراطية، كان ينبغي أن تشمل جميع السكان؛ ولكن نظرًا لصعوبة ذلك في ذلك الوقت، تم الرجوع إلى فقهاء الشريعة؛ ولكن نظرًا لصعوبة التواصل في أرجاء الإمبراطورية الإسلامية الشاسعة، اقتصر الأمر على فقهاء المراكز الإسلامية الكبرى. واقترح بعض المفسرين، بدلًا من ذلك، أن «الأمة» تقتصر على الصحابة المقربين للنبي صلى الله عليه وسلم.

إن مجرد وجود خلافات بين العلماء بشأن المرجع المقصود بلغة هذا الحديث - فضلاً عن الصعوبات العملية لتطبيق التفسيرات المختلفة - يجعل قاعدة الإجماع هذه عرضة للشك، وبالتالي فهي في نهاية المطاف تعسفية إلى حد ما.

ربما لا تمثل القائمة أعلاه قائمة كاملة بالقواعد التأويلية المستخدمة في تطوير الشريعة الإسلامية.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن الصيغ الرسمية للقواعد المقترحة أعلاه هي توضيحات منطقية مني. لم يكن الفقهاء المسلمون الذين استعانوا بهذه الأساليب بالضرورة على دراية تامة ببنيتها؛ وحتى أولئك الذين كانوا على دراية نظرية بها، لم يلتزموا بها دائمًا في الممارسة. وربما ادعى بعض المفسرين خطأً (بسبب سهو أو غش) أن أحكامهم تستند إلى هذه الصيغ المثالية.

على أي حال، تبدو القواعد المذكورة أعلاه مقبولة عموماً من وجهة نظر منطقية. وغني عن القول، إن هذا التقييم الإيجابي لبعض الأساليب المنطقية لا يُقصد به التعليق على مضمون الشريعة الإسلامية، أو التعبير عن أي نوع من أنواع التأييد الشخصي للإسلام.

بالمناسبة، تشبه بعض المناهج الإسلامية المناهج التلمودية، إلا أن الأولى أكثر طبيعية في مجملها. ومن اللافت أن الأخيرة غالباً ما تكون أكثر اصطناعية. قد يعود ذلك إلى قدمها تاريخياً؛ وهو ما يُظهر على أي حال أنها ليست عالمية لجميع الجماعات الدينية، وبالتالي لا تتوافق مع المنطق البشري. ومع ذلك، يبدو أن المنطق التلمودي يتضمن أشكالاً صحيحة، كحجة "من باب أولى"، وهي (حسب علمي حتى الآن) غائبة عن المنهجية الإسلامية، على الأقل على مستوى الوعي الذاتي.

3. المترجمون

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى التمييز بين الشريعة الإلهية (الشريعة)، الموجودة في القرآن والتي لا تثير خلافات بين علماء الشريعة؛ والقانون التطبيقي (الشريعة)، الذي طوره علماء الشريعة، استجابةً للتناقضات النصية أو من خلال دوافع أخرى.

هذا التمييز يشبه التمييز بين قانون التوراة غير الإشكالي، والتفسير التلمودي والحاخامي للقانون (الهالاخاه).

توجد أربع **مدارس رئيسية** لتفسير القانون [115]:

- **الحنيفيون** الليبراليون (أبو حنيفة، توفي عام 767)، الموجودون في تركيا وآسيا الوسطى وباكستان والهند؛
- المالكية (نسبة إلى مالك بن أنس، توفي عام 795)، المهيمنة في شمال إفريقيا ؛
- الشافعية (**الشافعي** ، توفي عام 820)، وخاصة في مصر وإندونيسيا؛
- **والحنابليين** المتشددين (أحمد بن حنبل، توفي عام 855)، في المملكة العربية السعودية.

، غير معترف بها رسميًا، وهي مدرسة **الظاهريين** (بمن فيهم ابن حزم، المذكور سابقًا)، الذين سعوا إلى التفسير الحرفي ورفضوا الأحكام القائمة على المنطق البشري. ويمكننا أن نقارنهم تقريبًا بالصدوقيين أو القرائيين في اليهودية.

تجدر الإشارة أيضًا إلى **الإصلاحيين** (وخاصة جمال الدين الأفغاني، 1838-1897؛ ومحمد عبده، 1849-1905؛ ورشيد رضا، توفي عام 1935). سعوا إلى "إعادة فتح أبواب الاجتهاد " ، أي بذل الجهد في التفسير الشخصي، بدلًا من التقليد الأعمى لفقهاء الماضي من قِبل الفقهاء " المحافظين " الحاليين، وإلى تكييف الشريعة الإسلامية مع العالم الحديث المتأثر بالحضارة الغربية. ويمكن مقارنة هذا باليهودية المحافظة أو الإصلاحية.

لاحظ أن القائمة أعلاه لا تذكر المترجمين الفارسيين، لذا لست متأكدًا مما إذا كانت تنطبق على الإسلام السني فقط، أم على الإسلام الشيعي أيضًا. فرع.

---

[115] تجدر الإشارة، عرضاً، إلى الإسنادات التالية التي ذكرها أرنالديز (ص 42، 57): استخدم أبو حنيفة الرأي الشخصي أو الشعاع . واستخدم تلاميذ مالك بن أنس الاستصلاح . واستخدم الشافعي القياس .

الابتكارات التي بدأت في القرن التاسع عشر سوى القليل، وذلك بسبب صعود **الأصولية الحديثة** ، التي نشأت من أمثال جماعة الإخوان المسلمين (التي تأسست عام 1928 في مصر، على يد حسن البنا، من المدرسة الحنبلية).

بدأت ردة فعل "أرثوذكسية" مزعومة في أوائل القرن العشرين ،والتي أصبحت للأسف في العقدين أو الثلاثة عقود الماضية، تحت مسمى "الإسلاموية"، أكثر تطرفاً وتطرفاً، وانغمست في الكراهية العمياء والعنف تجاه أي شخص خارجها.

> بحسب مقال قرأته في صحيفة (تريبيون دو جنيف ، 26-7-2005)، كان أبرز منظري الحركة السلفية الجهادية هما: سيد قطب (مصر، 1906-1966)، المتأثر بالمذهب الحنبلي، وأبو المودودي (باكستان، 1903-1979)، المتأثر بالمذهب الحنفي. وقد أدت مذاهبهما إلى ظهور تنظيم القاعدة سيئ السمعة، من بين منظمات أخرى. مع ذلك، لم يتطرق المقال إلى المصادر الفكرية للثورة الإيرانية عام 1978 بقيادة آية الله الخميني الشيعي.

على المثقفين المسلمين الراغبين في عكس هذا التوجه الكارثي أن يبدأوا بمراجعة نقدية لكل حجة يطرحها دعاة الأصولية الحديثة، وذلك من خلال: (أ) التحقق من اتساقها مع المناهج المنطقية التقليدية؛ و(ب) في الحالات التي لم يُنتهك فيها أي قاعدة تأويلية بشكل واضح، النظر في إمكانية وجود تفسيرات فقهية بديلة في التراث. ومن المرجح أن تُكتشف العديد من الثغرات في العقيدة الإسلامية من منظور إسلامي بحت بهذه الطريقة، حتى قبل الحاجة إلى التشكيك في الإسلام التقليدي والقرآن الكريم بشكل أعمق.

ومن التدابير المهمة الأخرى، بالطبع، التعليم، الذي يهدف إلى تحصين عامة الناس ضد المغالطات التي يختلقها أفراد ذوو دوافع مشبوهة. فمن السهل جدًا أن يتجذر التعصب الديني في المجتمعات التي تميل بشدة إلى التحريض العاطفي والترهيب الاجتماعي، والتي تفتقر إلى الكفاءة الفكرية اللازمة للمطالبة بضوابط وتوازنات عقلانية.

12. الجوانب المنطقية لعلم الآثار عند فوكو

هذا تحليل نقدي لمنهجية الدكتور ميشيل فوكو، فضلاً عن مذهبه، في كتابه الشهير " **نظام الأشياء: حفريات العلوم الإنسانية"** *(387* صفحة، بالإضافة إلى مقدمة وتمهيد*)* [116]. هذا الكتاب هو ترجمة لكتاب " **الكلمات والأشياء"** ***(Les Mots et les Choses)***، الذي نُشر لأول مرة في فرنسا عام *1966*. كان المؤلف *(1926-1984)* خريج جامعة السوربون وجامعة باريس، وقد حاضر في عدد من الجامعات في مختلف البلدان.

كُتبت هذه المقالة والمقالة التالية في عام *1990* في جزيرة دينمان، مقاطعة كولومبيا البريطانية، كندا.

1. زلق

عادةً، عند مراجعة كتاب في الفلسفة، يُعرض فكر المؤلف، ثم يُجرى تحليل نقدي له، ويُستخلص منه النتائج. مع ذلك، من الحكمة أيضاً مراعاة الجوانب المنهجية، سواء على المستوى الوصفي أو على مستوى ملاءمة الأطروحة لسياق أوسع.

في هذه الحالة تحديدًا، يتضح أن حجج فوكو العقائدية ليست موضوعه الرئيسي. في البداية، تبدو كذلك، إذ يناقش تطورات مختلفة في "الإبستمولوجيا"، أي الإطار المعرفي للفكر الغربي من عصر النهضة إلى العصر الحديث. لكن مع تقدمه، يوضح أن هذه العقائد ليست رسالته الأساسية؛ فهو مستعد، في النهاية، لنفيها، قائلًا: "هذه ليست تأكيدات؛ إنها في أحسن الأحوال أسئلة لا يمكن الإجابة عنها" (386).

---

116 1966. نيويورك: دار فينتج، 1973.

يكمن جوهر كتاب فوكو في مستوى أعمق، على مستوى بلاغته، وطريقة تفكيره الفريدة، والأساليب التي يستخدمها في خطابه، و"منطقه" إن صح التعبير. أما المادة العقائدية، سواء في نظرية المعرفة، أو فقه اللغة، أو علم الأحياء، أو الاقتصاد، أو حتى في علم الوجود والميتافيزيقا، فتُستخدم هذه المادة لتوفير فرصة لتطبيق مناهجه، كما أنها، بحكم موضوعات عقائده، تُضفي عمقًا على القضايا وتُعقّدها.

لهذه الأسباب، يضطر هذا الاستعراض إلى البدء بعرض تحليلي لمنهج فوكو وتطبيقاته، ثم تقييمه. لذا، أستطيع القول، في البداية، إن كتاب "نظام الأشياء" عملٌ سفسطائيٌّ بارعٌ ومتقن. ولا أستخدم هذه الكلمة بمعنىً ازدرائي، بل بالمعنى الدقيق الذي يستخدمه المؤرخون المنطقيون، أي بمعنى مدرسة فلسفية عريقة.

من بين أساليب فوكو الأدبية ما يلي. تبدو هذه الأساليب وكأنها قائمة بالمغالطات، فهو بارعٌ ومثابرٌ في استخدام تقنيات متعددة، تعزز كل منها خداعها البصري. إنه يتخلص من جميع أدوات المغالطة؛ فأسلوبه أشبه بحفل موسيقي للمغالطة.

يُصاب القارئ بالإرهاق والذهول والحيرة والرهبة، فيستسلم. لا يمكنك أبدًا الإمساك بالكاتب، لأنه ما يكاد يقول شيئًا حتى ينكره؛ يظهر ثم يختفي، فلا يمكنك مجادلته لأنه لم يُؤكد شيئًا بعد. الأمر أشبه بكتيبات فنون القتال، حيث عليك دائمًا مراوغة الخصم، والضرب ثم الانسحاب بسرعة، لتصبح غير مرئي ومنيعًا. الحل الوحيد لهذه التقنية هو العثور على الشخصية المراوغة وسط كل تلك الخدع والمراوغات. حيثما يظهر، تكون أنت هناك.

نص فوكو مليء بالغموض والالتباس؛ فالمفاهيم والكلمات تُترك دون تعريف أو تُنكر معانيها المعتادة، وتُستخدم بحرية بطرق متنوعة. تُفرض الفروقات على الأشياء المتشابهة، أو تُنكر على الأشياء المختلفة، بمجرد ذكر ذلك وتكراره مرارًا وتكرارًا، حتى يبدو وكأنه حقيقة مُسلّم بها. تتحول بعض الفروقات إلى انقسامات عميقة لا يمكن تجاوزها بين الأشياء، لا يجرؤ على التشكيك فيها إلا السذج. إنه يُبالغ، ويُقلل من شأن الأمور.

إن استخدام الجمل المزخرفة، التي تكرر الفكرة نفسها بكلمات مختلفة مرارًا وتكرارًا، يهدف إلى إيهام القارئ بأن الفرضية المطروحة تُؤكد مرارًا وتكرارًا، وأنها تنطوي على جوانب عميقة متعددة. كما توحي هذه الزخارف بأن فوكو يمر بعملية استنتاجية وتفسيرية، بحيث تبدو الجمل التي يوردها هنا وهناك دون دليل وكأنها استنتاجات.

كما أن التأكيد والنفي، عند فوكو، أمران اعتباطيان (يكفي أن يؤكد شيئًا ما ليكون كما يقول)، كذلك التضمين وعدم التضمين، وغيرها من العلاقات المنطقية (يكفي أن يقول إن (ص) يستلزم (ق)، أو أن (ص) لا يستلزم (ق)، وعلينا أن نصدقه). وهكذا، تتحول المغالطات المنطقية إلى تضمينات، وتُحظر الاستدلالات البديهية. تُستغل الكلمات؛ فكل منطقة مشكوك في معناها أو حقيقتها تُستخدم كملعب، و"مساحة" سانحة لبثّ البلبلة.

لا يُراعي الفروق الدقيقة، بل يُقلب معاني الكلمات رأسًا على عقب؛ فيصبح الداخل خارجًا، والخارج داخلًا. تنقلب الأشياء على نفسها أو تُعادي نفسها. تُخفى الحجج الدائرية في سحابة درامية من العبارات المُثيرة للاهتمام، والتي لا تُستخدم إلا لتمرير بعض "المصطلحات" الحاسمة المتناثرة (التي تُشير ضمنيًا إلى بعض القضايا)، لإدخالها كحقائق مُسلّم بها في وعي القارئ. تُطرح العبارات المُتناقضة والتناقضات الذاتية بجرأة، كما لو أن تناقضها بحد ذاته دليل على عمقها وأهميتها.

في نهاية المطاف، يرى فوكو أن القضايا لا يشترط أن تكون تأكيدية؛ بل يمكن طرحها ثم نفيها، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة، أو اعتبارها ثابتة ثم احتمال عدم إمكانية حدوثها ("هذا صحيح... ولكنه قد يكون كذلك أو قد لا يكون كذلك"). يكفي أن تحمل هذه القضايا عبارات أو كلمات معينة، توحي بمعرفة واسعة وحكمة عميقة. ينجح أسلوبه السفسطائي تحديدًا لأنه يبدو "متسقًا" مع نفسه؛ فهو منتشر لدرجة أنه لم يقل شيئًا في الواقع، فلا مجال لمجادلته.

إن النظريات التي يعرضها في سياق استطراداته ليست هي جوهر الموضوع. فهي ليست أمثلة على أطروحة خاصة به، بل مجرد وسائل لنقل هذه المنهجية المبهمة، التي هي رسالته الحقيقية، كما يعترف هو نفسه. أما الأحداث والأفكار التاريخية التي يصفها لنا، فلا تخدم إلا جذب انتباهنا وإبقائه، لأنها في حد ذاتها

مثيرة للاهتمام. لكنها بالنسبة له مجرد مناسبات تسمح له بإقحام رؤيته الخاصة ومصطلحاته كتفسيرات مزعومة. إنها تضفي على إضافاته مسحة من الشرعية الظاهرية.

2. أمسك به

يشير فوكو بمصطلح "علم الآثار" عمومًا إلى دراسة الافتراضات المنهجية، الضمنية على الأقل، في فكر مختلف الثقافات والعصور. ظاهريًا، يبدو من المعقول افتراض أن الناس، في كل مكان وفترة تاريخية، سيُظهرون بعض التوجهات الخاصة في طرق تفكيرهم، والتي يمكن تحديدها كإطار معرفي، يُشكّل أساس سياقهم الثقافي برمته. لكن هذه الأنماط، بطبيعة الحال، لا يمكن تمييزها إلا بعد وقوع الحدث ؛ فهي غير قابلة للتنبؤ.

بدايةً، لا يميز فوكو بوضوح بين الممارسات المعرفية المشتركة بين جميع أفراد مجموعة محددة، ونظرياتهم الخاصة المتعلقة بهذه الممارسات، وتقديراتنا الخاصة لما قد تكون عليه هذه الممارسات والنظريات؛ فهناك دائمًا غموض وازدواجية في هذه المسألة، وهو أمر مفيد من الناحية البلاغية (كما سبق ذكره).

لكن، كما اتضح، فإن المنهج الذي يقترحه صراحةً يسمح بمثل هذه الهفوات. فهو لا يستند إلى المناهج العلمية المعتادة، أو المنطق الشائع، بل إلى ما يُسمى بالمنهج النقدي/المتعالي، الذي أسسه إيمانويل كانط (بروسيا، 1724-1804). يُقر فوكو صراحةً باستخدامه لهذا النوع من الحجج، مع أنه يدّعي أيضًا استخدامه بمضامين ومصطلحات أخرى. ووفقًا لهذا المنهج، يستطيع "الفيلسوف النقدي" بطريقة ما "تجاوز" القيود البنيوية للعقل، وإصدار أحكام لا تقبل الطعن من أعلى، "كما لو كان الأمر كذلك".

دعوني أقول هنا إن هذا النوع من الحجج يُعدّ "خداعًا" من وجهة نظر المنطق الخالص. إنها محاولة لإقحام حلٍّ غير منطقي في النقاشات المعرفية. يصبح

الفيلسوف كائنًا متميزًا، قادرًا بطريقة ما على أن يصبح "إنسانًا خارقًا"، بتعبير نيتشهي عزيز على فوكو. هذا ليس منطقًا، بل هو لا منطق، بل هو مناهض للمنطق. لم تُثبت صحته قطّ وفقًا لمعايير المنطق، كشكل من أشكال الاستدلال.

لا يمكنك الادعاء في آنٍ واحد بأن الذات محصورة في خصوصيتها ومحدوديتها، وفي الوقت نفسه قادرة على أفعال وعي تتجاوز هذه الحدود المعطاة. هاتان الأطروحتان متناقضتان تمامًا؛ فلا مجال رسميًا للشكوك والتكهنات حول مصداقية متناقضة بينهما (قانون الوسط المرفوع). ليس لدينا هنا جدلية "الأطروحة تستلزم نقيضها، وبالتالي فإن الأخير هو تركيبهما"، وهو تعريف الحجج المنطقية "البديهية". الحجة المقترحة لا تثبت بأي حال من الأحوال ضرورتها بالجدل؛ بل على العكس، يثبت الجدل استحالتها.

إذا قال الشخص: "أرى (من الأعلى، كما يُزعم) أن وعيي محدود بطرق مُشوِّهة"، كما فعل فوكو وكانط، فإنه يُجرِّد نفسه تلقائيًا من شرعية قوله (لا يمكن للحقائق أن تُشير إلى نفيها، ولا حتى إلى إمكانية نفيها). هذا يعني، في المنطق الصوري، أن القضية المطروحة خاطئة؛ فالادعاء المفاهيمي الذي يُبطل نفسه منطقيًا هو ببساطة مُبطل، ومستحيل أخلاقيًا، ولا يستحق أي اعتبار إضافي. ومع ذلك، يستمر هؤلاء في محاولة التهرب من هذا القانون المطلق لحل المفارقة.

يزعم فوكو أن "المنهج" الكانطي شكّل مرحلة جديدة جذرياً في تاريخ نظرية المعرفة. أوافق على أن مثل هذه الحجج حظيت منذ كانط بمكانة وأهمية كبيرتين؛ لكنني لا أوافق على أنها بديهية، بل على العكس تماماً، فهي زائفة تماماً. إن مصداقيتها تنبع من المفارقة التي تنفيها، لا من وجود مفارقة تفترضها؛ فهي ليست بديهية، ولا حتى ممكنة، بل هي متناقضة مع نفسها، ومستحيلة منطقياً.

هذا ليس "تكوينًا مختلفًا جذريًا" للعلم كما يوحي (ولا تُعدّ نتائج ونظريات ريكاردو وكوفييه وبوب أمثلةً رسميةً على هذا النوع من "العلم الآخر")؛ إنه غير منطقي، وبالتالي ليس معرفة (366). إن تجاوز فوكو المزعوم للغة ليس نوعًا من حالة التأمل الصامت الصوفية في المُتَوَافِق، بل هو اغتراب حتى عن

الواقع العادي. ربما يصف علاقته الخاصة بالكلمات والأشياء، لكنها ليست علاقة أُدركها شخصيًا في نفسي، ولذا لا يمكن أن تكون عالمية.

تُقارن هذه الطريقة الفريدة بالمنهج الكلاسيكي/العلمي، الذي يرفضه فوكو باعتباره ساذجًا، وسطحيًا، وضيق الأفق. ويزعم أن هذا التغيير "لا رجعة فيه"؛ لكنني أقول، بالتأكيد، يمكن انتقاد النقد أيضًا، فهو ليس بمنأى عن النقد، ولا حكرًا على من يؤيدونه . ومع ذلك، أتفق على أن المنهج الكانطي كان قطيعة جذرية مع المنهج الكلاسيكي - في رأيي، قطيعة مؤسفة. إن "الدرجة الثانية" للغة، لغة العلم، ليست سوى توضيح للغة العادية، وانتقاء وإعادة تأكيد لأكثر إمكانياتها ذكاءً؛ إنها ليست شيئًا مختلفًا جوهريًا عن اللغة العادية، ومن باب أولى ، لا يمكن تفسير المنهج النقدي على هذا النحو.

على أي حال، من غير الصحيح تاريخيًا القول، كما فعل فوكو، بأن المنهج الكلاسيكي أو المنهج الكانطي يمثلان حصريًا المعرفة السائدة في عصرهما الثقافي. لا شك أن هذا مبالغة. هل يشير إلى أساتذة الجامعات، أم إلى المجتمع العلمي، أم إلى المثقفين، أم إلى عامة الناس من جميع الأعمار والمستويات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والعرقية؟ إن غموض موضوع أطروحاته يسمح له بتحويل أطروحات خاصة إلى أطروحات عامة.

لكن ما يتضح جلياً هو أن فوكو لا يفهم الإبستمولوجيا العلمية فهماً صحيحاً (تماماً كما لم يفهمها كانط، بالمناسبة). فمعرفته بالمنطق تقتصر على القضايا والعمليات الفعلية-الفئوية، التي تُستخدم لبناء "جداول" تصنيفية بسيطة - رسومات توضح أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء. وهذه مجرد أداة واحدة من أدوات المنطق العلمي، وليست منهجه الكامل (فقد يستخدم المفكرون تقنية ما قبل أن يدركوا أنهم يستخدمونها).

لا يعرف فوكو المنطق الموجه، ولا المنطق الشرطي ذو الأسس الموضوعية المختلفة، ولا السببية، ولا القدرات الاستقرائية والاستنتاجية للتكييف المنطقي. يُبرز منطق الطبقات بوضوح التعامد بين فضاء الأشياء (التي تندرج تحت الطبقات) وفضاء الأفكار (الطبقات أو طبقات الطبقات). عند تقييم محتوى أطروحة ما، يقع على عاتقنا واجب النظر في المناهج المستخدمة في صياغتها. يستعير فوكو مصطلحات مثل "التحقق" من المنطق (وهي ذات معنى بالنسبة لنا

فقط بسبب قيمتها في المنطق)، ويعكس معانيها. يقول إن بعض "قوانين التقلب والتغير لا يمكن تطبيقها على القوانين الطبيعية"، كما لو أن المنطق الصوري لا يستطيع التعامل مع العلاقات المتعدية.

تُظهر حركات تفكيرنا دائمًا أنماطًا معينة، سواء أدركها الفلاسفة والمؤرخون أم لا؛ قد تُحدث التغيرات في العلوم المنطقية تغييرات في وتيرة وتركيز استخدامنا لهذه العمليات الفكرية، لكنها لا تُنشئها - فاكتشافها يعني أنها كانت موجودة بالفعل، لأنه لا يُمكن اكتشافها إلا بفعل الوعي الذاتي. إن استخدام فوكو لعبارات مثل "الكليات الجزئية" (يقصد تحديدًا "السياقات التي اعتُقد أنها كلية، ثم وُجدت جزئية") أو "أفكار لا نستطيع التفكير فيها" (بينما كان ينبغي أن يقول "أشياء لا نستطيع التفكير فيها" - وهو أقل دراماتيكية، ولكنه أكثر دقة)، يمنعه من تطوير نظرة سليمة.

لأنه يفتقر إلى هذا التدريب المنطقي، يتصور أن العلم لا يعدو كونه جداول بسيطة، ودائمًا ما يُفاجأ باكتشاف أحداث أو أفكار في التاريخ لا تتناسب مع هذا النموذج الضيق. لهذا السبب، يرى منطق العلم معيبًا، ويحاول إيجاد "منطق" بديل من شأنه بطريقة ما (دون أن يسأل أو يوضح كيف) أن يحل صعوبات نظرية المعرفة. لكن هذا العلم الكلاسيكي الذي يتخيله ليس إلا تضليلًا؛ فهو ليس صورة صحيحة للعلم الحقيقي، في أي زمان أو مكان.

لذا، فإن حججه لا تتعلق بالعقل البشري كما يعمل في الواقع؛ فهي غير ذات صلة. إن ما يسميه "علم الآثار" ليس كلي العلم ولا معصومًا من الخطأ. من الممكن بالطبع أن يستخدم أفراد مختلفون ، فعليًا إن لم يكن بوعي ، أطرًا معرفية مختلفة؛ لكني أشك بشدة في أن فوكو قد حدد بشكل صحيح أوجه التشابه المميزة للثقافات التاريخية قيد الدراسة. إنه يحاول إعطاء انطباع بأن تفكيره التاريخي جديد وعميق، يتعلق ببعد زمني إضافي؛ لكن لا يوجد في أي من الأدلة التي يسوقها لمثل هذا التوجه العميق نحو الذات البشرية ما يستلزم مثل هذه النتيجة.

بينما كان ديكارت عقلانيًا في المقام الأول، كان هيوم أقرب إلى التجريبية، وكان الآخرون مختلفين. في كل حقبة، ربما يوجد منحنى على شكل جرس، مع تعدد في الميول، وإن كانت بعضها أكثر احتمالًا في زمان ومكان معينين. هناك تحولات في التركيز، وربما بعض التحركات السريعة أو القفزات النوعية من

منحنى إلى آخر، لكن لا توجد "ثورات" بالمعنى الدقيق للانقطاعات العميقة. يصر فوكو على وجودها، لكنه يفشل في إقناعي (أنا على الأقل).

لا يمكن تحويل التمييز إلى اختلاف جذري كيفما شئنا. لطالما سعى المنطق، ونظرية المعرفة العلمية، منذ أرسطو على الأقل، إلى إيجاد تعميمات خالدة حول وسائل المعرفة البشرية. يُقرّ هذا العلم الشامل صراحةً بأنّ أفرادًا مختلفين، في أزمنة مختلفة من حياتهم، وفي مجتمعات وعصور مختلفة، قد يستخدمون ترسانة من التقنيات المنطقية غير مكتملة أو حتى خاطئة.

للفيلسوف المنطقي مهمتان: رصد الإمكانات الفكرية البشرية والتحقق من صحتها. وعدم تحقق الإمكانات الصحيحة في جميع الحالات، أو تحقق الإمكانات غير الصحيحة في كثير من الأحيان، لا يؤثر بأي حال من الأحوال على شمولية نتائج المنطقي، لأنها تندرج ضمن إطار منطقي. فالمنطق المنطقي هو الذي يسمح بالتوفيق بين محدودية المفكر وخصوصيته، وقدرته على صياغة عبارات قطعية تجمع بين الواقعية والعقلانية.

بما أن المنطق قادر على إثبات صحته بنفسه بشكل ممتاز، فلا حاجة إلى منطق غير منطقي "متسامٍ"؛ فالنقد مجرد تكرار لا طائل منه، ولا توجد مشكلة لحلها (ناهيك عن قدرته على تقديم حل مقنع). إن المنهج الكانطي، وتطبيقات فوكو، لا يُستثنى من الشروط الاستقرائية والاستنتاجية التي يفرضها المنطق؛ ولا يهم كيف نُحدد معنى الكلمات.

مع ذلك، لا بد من الاعتراف (وهذا هو الجانب الخافت من المصداقية الذي تتمتع به المنهجية المتعالية) بوجود " حركة فكرية" تتمثل في "الارتقاء فوق أو تحت" أو "التراجع أو الابتعاد" عن الموقف الراهن. وهذه القدرة للذات على الانسحاب من سياق معين وتصور سياق أوسع، هي بالطبع ممكنة ومشروعة تمامًا كفعل منطقي. ما حققه كانط هو تذكير الفلاسفة بضرورة اتخاذ هذه المسافة مرارًا وتكرارًا، لضمان اتساق شامل على جميع المستويات. تكمن المشكلة في أن كانط قد عرّف الجانب الشكلي لهذه الحركة الفكرية تعريفًا خاطئًا، باعتباره نوعًا من المفارقة. هذا التفسير الذي قدمه كانط هو محل النقاش.

كان هيجل وماركس، بطبيعة الحال، من بين الذين تبنوا هذا التفسير، مُسيئين فهم سيكولوجية التركيب. ومن بين أكثر العبارات إثارة للاهتمام في كتاب فوكو (الذي يُبين أن البصيرة الجيدة قد تنبع أحيانًا من منهج خاطئ، مع أنني لا أتفق معه تمامًا)، ما يلي؛ أراه محاولةً لوصفٍ شعري لعلاقة الوعي بين الذات والموضوع، وهي علاقة فريدة من نوعها، باعتبارها عالمية، لدرجة أنها عصية على التعريف:

> لم تعد هوية الكائنات هي ما تتجلى في التمثيل، بل العلاقة الخارجية التي تقيمها مع الإنسان. هذا الأخير، بوجوده الخاص، وبقدرته على تقديم نفسه من خلال التمثيلات، ينشأ في فضاء أفرغته الكائنات الحية، وأشياء التبادل، والكلمات، عندما يتخلى عن التمثيل، الذي كان موقعه الطبيعي حتى الآن، وينسحب إلى أعماق الأشياء وينكمش على نفسه وفقًا لقوانين الحياة والإنتاج واللغة (313).

في بعض المواضع، يُحسب لفوكو أنه يُبدي إعجابًا رومانسيًا (لا أدري إن كان ذلك بصدق أم تظاهرًا) بمفهوم "الذات"، مُشيرًا بذلك إلى أن الهدف الأسمى لهذا الجدل السفسطائي القائم على التناقض الذاتي هو الوحدة. عند هذه النقطة، يعود مباشرةً إلى فكرة نيكولاس دي كوزا الأكثر توحّدًا عن الواحد الأسمى. في الواقع، هذا النوع من العودة، الذي يُدركه فوكو تمامًا، والذي يُضفي عليه طابعًا إنسانيًا، نجده أيضًا في نظريته اللغوية. في البداية، فُهمت الكلمات على أنها مُرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالكليات في الأشياء على مستوى ما؛ ثم جرى توحيدها؛ ولكن في النهاية، تعود إلى مضمون وعلاقة أكثر ثراءً.

3. الشفاء

تجدر الإشارة إلى أن المؤرخين لا يتفقون جميعاً مع منهج فوكو في التأريخ أو كتابة التاريخ. فكتاب " تاريخ الأنظمة الفلسفية" [117]، على سبيل المثال، يصف عصره الكلاسيكي بأنه العصر الحديث المبكر، مما يوحي بأن كانط لم يؤثر في التطورات بشكل جذري (كيف له ذلك؟ فالحس السليم لا يزال قائماً). وهناك فجوة عميقة أخرى يقترحها فوكو، وهي تلك التي تفصل بين العصر الكلاسيكي وعصر النهضة والعصور الوسطى المتأخرة.

بحسب رأيه، اتسمت هذه الفترة بانشغالٍ سطحيٍّ بعلاقات "التشابه" غير ذات الصلة، حيث اعتُبرت تسميات الأشياء أعراضًا حقيقية لها، وكل ما يُنقل عنها من أقوال أو نصوص صحيحة وذات دلالة . هذه الإبستمولوجيا، التي تخلط بين العلامة (العرضية) ، وهي كلمة، وعلامة الشيء ، وهي جانب أو أثر حقيقي للشيء (الحادثية) - يزعم فوكو أنها الإبستمولوجيا السائدة في الفترة ما قبل الكلاسيكية في أوروبا. لاحظ جيدًا ارتباك فوكو نفسه في منطق "علم العلامات".

قد يبدو هذا الطرح معقولاً، لكن التأمل فيه يُشكك فيه. فلو عاش الناس وفق هذه الفلسفة وحدها ، هل كانوا قادرين على أداء وظائفهم على الإطلاق؟ لا شك أن عامة الناس من جميع الطبقات كانوا يمارسون بعض الملاحظات والاستدلالات المنطقية في حياتهم اليومية. في هذه الحالة، لن يكون عصر النهضة أقل دقة منطقياً من العصر الكلاسيكي إلا، وليس مختلفاً عنه اختلافاً جذرياً. لا يتأثر المنطق الصوري بمثل هذه التغيرات؛ بل إنه يتطلب منا بذل جهد واضح للتمييز بين الظواهر المتخيلة والداخلية، والإسقاطات المعرفية ، والظواهر الخارجية والمستقلة والمادية ظاهرياً.

صحيحٌ أن علاقة الإشارة (الإشارة إلى شيء ما، والقول "أعني هذا") الكامنة وراء كل تعبير لفظي، كما اعترض فيتغنشتاين، هي في حد ذاتها فعلٌ غامض؛ لكن تغيرات السياق تُفرز وتُنقّي تدريجيًا هذه الأفكار الأولية من غموضها وتداخل معانيها، حتى لا يبقى مجالٌ للخطأ فيما يُشار إليه. لا يُنبئ أي شيء في هذا الفعل بقوة العلاقة الدلالية الكامنة، سواء أكانت تعبيرًا صوتيًا أو رسمًا بيانيًا

---

117 تاريخ الأنظمة الفلسفية. تحرير فيرجيليوس فيرم. 1950. باترسون، نيوجيرسي: ليتلفيلد، آدامز؛ 1961.

لفهمٍ شاملٍ حقيقي، أو مجرد معادلة اصطلاحية. يُتيح لنا المنطق الموجه مجموعةً واسعةً من علاقات الكلمة بالشيء.

حتى اليوم، ما زلنا نرى أمثال "دون كيشوت" المتخبطين الذين يخلطون بين أوهامهم والواقع؛ لم يتغير شيء يُذكر. ماذا عن استياء سارتر من تجسيده لنماذج سلوكية ابتكرها بنفسه؟ ماذا عن قدرة وسائل الإعلام المعاصرة (الروايات، الأفلام، التلفزيون، الفيديو) على إنتاج نماذج يحتذى بها؟ ليس هناك ما يُمكن انتقاده منهجياً في استقاء الحكمة من مصادرها التقليدية. ألا يُمارس فوكو نفسه "التعليق" و"التفسير" (وإن كان ذلك فيما يتعلق بمصادر أخرى أقل قدماً)، حتى وهو يكتب كتابه هذا؟

المفهوم الكلاسيكي لعلم العلامات، بوصفه "تمثيلاً" لفكرة ما بفكرة أخرى (وفقًا لتعريف بورت رويال الذي ذكره فوكو، وكذلك في أعمال بيكون ولوك وهيوم وبركلي وديكارت)، معيبًا بطبيعة الحال، وإن كان ذلك بطريقة مختلفة عن طريقة عصر النهضة. التعريف الرسمي للدلالة هو العلاقة بين صورة أو رمز اصطلاحي وشيء ظاهر ، أياً كانت طبيعة تلك العلاقة (أو الشيء). يفشل فوكو في تحليل مصطلح "التمثيل" تحليلاً واضحًا؛ فهو تارةً يعتبره محايدًا، وتارةً تصويريًا، وتارةً أخرى مجرد تسمية، متأرجحًا بين هذه المعاني المختلفة بما يخدم نظرياته.

على أي حال، مرة أخرى، يتناقض عرض فوكو للحقائق مع ما يقدمه مؤرخون آخرون. والأمثلة التي يركز عليها لدعم حجته ليست بالضرورة، لمجرد اعتقاده ذلك، الأكثر شهرة أو نموذجية أو عددًا .[118]فعلى سبيل المثال، يذكر هاملين من بين أبرز شخصيات تلك الفترة نيكولاس دي كوزا (1401-1464، ربما في وقت مبكر)، وجيوردانو برونو (1548-1600، شخصية مهمة، رائد في علم الظواهر، ناقش جانب "القصدية" في الوعي)، وجاليليو (1564-1642، أحد مؤسسي العلم الحديث)، وفرانسيس بيكون (1561-1626، منطقي وفيلسوف عظيم، أوضح عملية الاستقراء بالتركيز على استبعاد الفرضيات المخالفة للتجربة، بدلاً من تأكيد الفرضيات).

118 هاملين، DW تاريخ الفلسفة الغربية. 1987. لندن: البطريق، 1988.

علاوة على ذلك، فإن منهج فوكو معيب، لأنه يقتصر على فترة زمنية ومكانية محدودة للغاية، وهما أوروبا في القرون القليلة الماضية. فهو لا يأخذ في الحسبان فترات تاريخية أخرى، أو شرائح أخرى من المجتمعات المعنية، أو شعوبًا وثقافات أخرى. وبالتالي، فإن عيّنته التجريبية محدودة للغاية، وهو يُقدم تفاصيل وتعميمات متسرعة، وهذا ما يجعل بحثه مُشوِّهًا للغاية. إنه منهج مُغالط يُطبَّق على بيانات مُنتقاة بشكل تعسفي.

من المعروف أن العديد من الخيوط المعرفية والنظرية التي تظهر حتى اليوم لها جذور عميقة في العصور القديمة. ولو أن فوكو أخذها بعين الاعتبار، لما استطاع أن يدعي أن ما يصفه جديد وأساسي. فحتى فقه اللغة، وعلم الأحياء، ونظريات الاقتصاد السياسي التي يصفها (ويوصي بها) ببراعة، لها جذور واضحة. بمعنى ما، يمكننا القول إن التنجيم والخيمياء هما شكلان مبكران لعلم الفلك والكيمياء؛ وأن التغييرات في المنهجية والموضوع والمذهب، التي قصدتها هذه التغييرات في التسمية، لم تكن سوى اختلاف في الدرجة، مهما كان كبيرًا، وليست انقلابًا جذريًا.

مجرد انشغال "علماء التاريخ الطبيعي" بالجوانب الملموسة والسطحية والمكانية للكائنات الحية، بينما توصل "علماء الأحياء" لاحقًا إلى علم تشريحي ووظيفي وتجريدي للظواهر التي نسميها "الحياة"، لا يعني حدوث تغيير جوهري في الوعي. فالظاهر والباطن كلاهما ملموس، وكل العلوم، على أي حال، مجردة إلى حد ما. وكان من المفترض أن يكون عمل أرسطو في هذا المجال كافيًا ليدرك فوكو أن تغيير المسمى لم يكن ذا أهمية كبيرة .

إن اكتشاف التصريف النحوي كأداة للدراسة المقارنة للغات لا يعني منطقياً بأي حال من الأحوال أن أوجه التشابه والاختلاف في الكلمات والمعاني لم تعد ذات صلة بتلك الدراسة. يشير فوكو إلى أن هذا الحدث قد غيّر كل شيء بطريقة ما، بحيث استُبدلت "النحو العام" بـ"علم اللغة". تماماً كما يُلمّح إلى أن "النحو العام" قد حلّ سابقاً محل النموذج العبري لعلم العلامات (الذي تبنّاه نيكولاس دي كوزا، بشكل غير مباشر على الأقل).

بل أقول إنّ التباسات عصر التنوير في كلمة "التمثيل"، وغموضها بين "الفكرة" و "الموضوع"، قد أحدثت فوضى عارمة في الفلسفة، وكان كانط محاولة فاشلة

لمعالجة هذه الازدواجية. أما التصريفات النحوية - تصريف الأسماء والضمائر، وتصريف الأفعال، والمقارنة والتفضيل [119]- فهي، من وجهة نظر المنطق المتقدم، مجرد قضايا مكثفة، وإشارات مختصرة لأشكال علائقية قابلة للبيان. ويبدو أن فوكو لا يدرك أن صيغ المصطلحات وأفعال الربط متناسبة دائمًا، مهما كان نوعها أو فئتها.

وبالمثل، لا يوجد في علم المنطق ما يمنع تصنيف الأشياء بناءً على علاقات أكثر تعقيدًا وتجريدًا من مجرد المقارنة والتباين البسيطين، مهما كانت درجتهما. كما لا يُفرّق علم المنطق تمييزًا شكليًا كبيرًا بين المضامين الملموسة والمجردة. يسمح منطق الطبقات بالشمولية بناءً على أي نوع من العلاقات المادية أو المنطقية، سواء كانت فعلية أو مشروطة، شاملة أو متعدية، فئوية أو شرطية. من الواضح أن فوكو يجهل هذه الأمور؛ فهو لا يذكر سوى النمط الامتدادي (حتى النمط المنطقي يبدو أنه يفوق فهمه).

لهذه الأسباب، فإن الاهتمام الحديث بوظائف أجهزة الجسم (وهو عودة، كما تجدر الإشارة، إلى العلاقات الغائية) وتطور الأنواع (مجرد مجموعة من التغيرات) يشير ببساطة إلى المنطق السببي أو الغائي. لا تستلزم هذه العمليات بأي حال من الأحوال "منطقًا جديدًا"، كما يدّعي فوكو بشدة؛ بل هي نتاج شكلي للمنطق الأولي التقليدي. وبالمثل، فإن مفاهيم العمل والإنتاج لا تحل محل المفاهيم الاقتصادية التقليدية، إذ لا يوجد في منطقها ما هو مختلف جوهريًا.

أكرر ما طرحته في كتابي " منطق المستقبل" : لم تُقوّض أيٌّ من التطورات في فقه اللغة (باستخدام المصطلح بمعناه المحايد والواضح) خلال القرون القليلة الماضية من الفكر الغربي، في الواقع، وبشكل رسمي، مقدمات واستنتاجات فقه اللغة اليهودية. هذا واضح لي، ولم تُفلح حجج فوكو المخالفة في إقناعي بخلاف ذلك؛ إنها مجرد مغالطات. لا أدّعي أنها مُدبّرة؛ إنما أذكر حقيقةً من وجهة نظر المنطق الخالص.

---

119 قاموس ويبستر الموسوعي الحي للغة الإنجليزية. شيكاغو: معهد اللغة الإنجليزية في أمريكا، 1977. (ص. 19).

شعوري تجاه فوكو، وهو كاتبٌ لامعٌ بلا شك، هو الحزن على أن عقلًا فذًا كهذا قد انحرف إلى هذا الحد، بصراحة. كل كاتبٍ نظريٍّ يُفصح عن شيءٍ ما عن نفسه، عن "موقفه" ضمنيًا. مع ازدياد علمنة المجتمع الأوروبي (بل وإلحاده في بعض الحالات)، سعى إلى مبادئ توحيد أخرى كـ"الطبيعة"، ثم "التاريخ"، ليحل محل فقدان "العناية الإلهية". فوكو هو نتاجٌ نهائيٌّ لهذا المسار نحو نوعٍ من الاغتراب عن الواقع، أو الجنون، وصيحات يأسه الضمنية في الصفحات الأخيرة، حين تُكشف أقنعة الذكاء الماكر، وتتلاشى المحاكاة الباهتة لنزعة فريدريك نيتشه المرحة في تحطيم الأيقونات، مؤثرةٌ للغاية.

مع ذلك، فإن كتابًا كهذا الذي استعرضناه هنا لا يُغتفر. إنه ليس فلسفة، أي الدراسة الجادة للواقع والمعرفة؛ بل هو "فلسفة عبثية"، أي ميلٌ طائشٌ إلى إثارة المشاكل. إذا كانت هناك حاجة إلى ثورة في الفلسفة، فهي بلا شك ثورةٌ تُبعدنا عن هذه النزعات (إن كان تحقيق مثل هذه المعجزة ممكنًا). يجب على النظام التعليمي أن يكفّ عن إضفاء المصداقية على هذه التسلية؛ فهي تُهدر وقت البشرية. يجب على الفيلسوف أن يكون أكثر نقدًا لذاته وأن يلتزم التزامًا أقوى بإيجاد فلسفة معقولة وقائمة على التجربة.

13. تعليقات على ثلاثة فصول من كتابات فوكو

تعليقات (كتبت عام *1990*) على الفصول الثلاثة الأولى من كتاب ميشيل فوكو " نظام الأشياء: علم آثار العلوم الإنسانية" . *(1966)*. نيويورك: دار فينتج، *1973)*.

1. لاس مينيناس

يبدو أن هذا عرضٌ مطوّلٌ نوعاً ما، بالرجوع إلى لوحةٍ لفيلسكيز، يُبيّن أن الأشياء والأحداث والعلاقات الحقيقية بالغة التعقيد، وقابلةٌ لوصفٍ لفظيٍّ لا ينتهي. بينما، بمجرد إدخال الأسماء، يتم التخلي فعلياً عن المعنى الكامن في الأصل وتعدد دلالاته.

لكن، بالطبع، ليس بالضرورة أن يكون الأمر كذلك. فالأسماء بحد ذاتها لا تمنع المزيد من الوصف؛ إنها معايير دقيقة، لكن كل الغموض الذي يتجاوزها لا يزال قائماً، ولا يزال مفتوحاً للنقاش. كما أن "لا نهائية المهمة"، كما يُقرّ فوكو، لا تسمح لنا بالاستنتاج بأن "الكلمات ناقصة".

2. نثر العالم

يقدم هذا الكتاب تحليلاً مثيراً للاهتمام لطريقة التفكير في العالم، حتى نهاية القرن السادس عشر، في الثقافة الغربية، على الأقل وفقاً لفوكو. ويشير هذا على ما يبدو إلى ثقافات العصور الوسطى المسيحية وعصر النهضة. ويرى فوكو أن هذه الفترة تُظهر إطاراً معرفياً متميزاً، مقارنةً بالثقافات اليونانية الرومانية القديمة.

هذا "المنطق" الجديد (لنفترض ذلك) تمحور حول مفهوم "التشابه" الذي بدا لنا مبالغًا فيه (والذي أصبح لاحقًا أكثر دقةً وصرامةً في "العصر الكلاسيكي" في القرن السابع عشر وما بعده). لستُ متأكدًا من صحة هذا التصور: لا من وجود انقطاع تاريخي، ولا من أن مفهوم "التشابه" كان مفهومًا عالميًا لدى ما قبل الكلاسيكيين بالطريقة التي يطرحها فوكو. بصراحة، تفسيره للأحداث مُبسطٌ بعض الشيء.

فوكو: تم الادعاء بوجود أربعة أنواع رئيسية من "التشابه". قد تكون الأشياء متجاورة في المكان أو الزمان، "ملائمة" (قريبة)؛ وقد تكون صورًا معكوسة لبعضها البعض، "تحاكي" (أو تقلد) بعضها البعض؛ وقد تكون متشابهة بشكل أكثر تجريدًا وبعدًا، "متماثلة"؛ أو قد تكون "متعاطفة"، حيث يميل أحدهما إلى أن يصبح أكثر شبهًا بالآخر - على الرغم من أن هذا التغيير نحو الهوية والتفرد يتم كبحه بواسطة قوة معاكسة من "النفور".

أقول: إن المبدأ الأخير هو على وجه الخصوص هو محل النقاش. ربما كانت فكرتا التعاطف والنفور نظرية فيزيائية (علم طبيعي). فكرة "انعكاس الشيء بلا حدود، حتى في الكلمات أو الأشكال والأصوات الأخرى" فكرة مقبولة، وفيها شيء من الحقيقة. قد يكون عدد كبير من الكُتّاب قد بالغوا في استخدام هذه المنهجية، ولا أنكر ذلك. لذا، فإن تفسيرًا آخر للأحداث، غير الذي قدمه فوكو، وارد تمامًا.

حتى اليوم، لا تزال فكرة التقارب حاضرة في تفكيرنا. ألا تشبه الفراشة الزهرة؟ ألا يتشابه الزوجان بشكل لافت مع مرور الوقت؟ من المؤكد أن فكرة تطور

الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي والتكيف تحمل في طياتها صدىً لهذا: عملية تميل نحو بعض التماثل. ويستند علم الكيمياء الحديث إلى مفاهيم التجاذب والتنافر لتفسير التركيبات الكيميائية.

فوكو: كانت هذه التشابهات قابلة للإدراك بالرجوع إلى "علامات" خفية إلى حد ما، والتي كانت بدورها تشابهات من نوع ما. فعلى سبيل المثال، استُدل على القيمة الطبية للجوز من خلال تشابه شكل هذه الثمار مع جمجمة الإنسان ودماغه. ولأن العلاقة السيميائية كانت في جوهرها علاقة تشابه، كانت نظرية المعرفة في تلك الفترة أقل تقييدًا بكثير من نظريتنا الحالية.

يقول كاتب هذه السطور: لستُ متأكدًا من إمكانية اعتبار أسلوب البحث عن العلامات (أو أوجه التشابه) من الناحية الأثرية المنهجيةَ السائدة في تلك الفترة. فالناس كانوا لا يزالون يدركون، ولا تزال لديهم حواس، ولا يزالون يتصورون المفاهيم المجردة كما نفعل نحن؛ ولا يزالون يعتمدون على المنطق، وكانوا على دراية بالأعمال القديمة في هذا الموضوع، بما في ذلك كتاب " الأورغانون" . ولن يكون من الدقة وصف نظرية المعرفة في القرن السادس عشر أو ما قبله بأنها تركز حصريًا على مفاهيم ذات أصول تعاطفية.

فوكو: أي شيء له علاقة بموضوع الدراسة، مهما كان عرضيًا أو غير مقصود، كان ذا أهمية بالغة. كان يُنظر إلى السحر والتنجيم على أنهما في نفس مستوى المعرفة، وكانت النصوص القديمة وشروحها ذات صلة بالموضوع تمامًا كالملاحظة المباشرة والاستدلال المستقل. الكلمات المتعلقة بشيء ما كانت جزءًا منه، وبالتالي فإن تكرارها يشكل معرفة، "موضوعية" كأي معرفة أخرى.

أنا: الحقائق المعروضة هنا معقولة تمامًا، مع أنني أميل إلى الشك في أنها كانت منتشرة تاريخيًا على نطاق واسع كما يوحي فوكو. على أي حال، هو محق تمامًا في إشارته إلى الجذور اليهودية لهذه المنهجية العشوائية. لكن من غير الإنصاف إلقاء اللوم بشكل مباشر على المعتقدات التوراتية في هذه التطورات. لقد قام بعض المفكرين (لنفترض) المسيحيين باستقراءات؛ لكن هذه التوسعات لم تكن متوافقة مع معايير التطبيق التقليدية، أو أنها تجاهلتها. وبالتالي، لا يمكن بأي حال من الأحوال إلقاء اللوم على المنطق اليهودي في هذه التطورات، بقدر ما حدثت.

صحيحٌ أن العالم، وفقًا لعلم اللغة اليهودي التقليدي، خُلق عبر (نسخة بدائية من) اللغة العبرية، التي عكست بالتالي، في أصواتها وأشكالها، جوهر الأشياء التي تشير إليها. إلا أنه، وفقًا لهذا التقليد نفسه، تضاءلت هذه العلاقة الوثيقة بين الدال والمدلول وتشوّهت بشكل كبير منذ حادثة بابل، بحيث لا يمكن الاستدلال إلا ضمن حدود ضيقة للغاية، لا يعرفها إلا قلة من الحكماء.

إن محاولات المسيحيين في العصور الوسطى للتمسك بمنهجية لم تعد قابلة للتطبيق (على المستخدم غير المتمرس)، وخاصةً فيما يتعلق بلغات ما بعد بابل (مع أنها لا تزال تحمل بعضًا من عظمة اللغة المقدسة)، كانت بالتالي غير مبررة في إطار العقائد التي زعموا أنها تعكسها. لم يكن هدف اليهودية قط تعزيز الخرافات أو "الإيمان الأعمى" بالفلاسفة القدماء، بل على العكس تمامًا. لقد خلق الله العالم كفعل رحمة ومحبة؛ فهو في جوهره مكان جميل ورحيم، يحمل في طياته إمكانات هائلة للكرامة والنزاهة.

يُشير فوكو لاحقًا إلى أنه مع حلول عصر النهضة، تفوقت الكلمة المكتوبة على الكلمة المنطوقة. وهذا صحيح بلا شك، مع ظهور الطباعة وانتشار القراءة والكتابة. إنه يُحاول أن يُبين أن الكلمة المكتوبة شهدت قفزة نوعية، في نفس الوقت تقريبًا الذي بلغت فيه المنهجية التعاطفية ذروتها. حسنًا، ولكن لم يكن هناك تمييز حاد كما يُحاول فوكو الإيحاء به. في هذه الحالة، وماذا في ذلك؟ لقد كانت هناك تحولات في التركيز، وهذا أمرٌ وارد دائمًا؛ فالعملية المعرفية الشاملة هي في جوهرها واحدة، وفي طياتها بذور العديد من التعبيرات البديلة.

على أي حال، فإن مقولة فوكو بأن "الشريعة أُودعت في الألواح لا في ذاكرة البشر" غير دقيقة من وجهة النظر اليهودية. فبالنسبة لليهود، كان للتناقل الشفهي دائمًا نفس أهمية التناقل المكتوب، إن لم يكن أكثر (بمعنى أن من يفتقر إلى التناقل الشفهي لا يستطيع فهم النصوص المقدسة فهمًا كاملًا). أما التركيز الحديث نسبيًا على النصوص المكتوبة، فينبغي النظر إليه على أنه نتاج لانهيار تدريجي في التماسك الاجتماعي الضروري للتقاليد الشفهية؛ فأصبحت الدراسة نشاطًا فرديًا أكثر، وبالتالي أكثر اعتمادًا على الكلمة المكتوبة.

أخيرًا، يشير فوكو إلى أن افتراض وجود علاقة بين الكلمات والأشياء من خلال "تشابهها" بدأ بالتلاشي في القرن السابع عشر. فقد أصبحت هذه العلاقة تدريجيًا

أكثر هشاشةً وعشوائية؛ مع أن هذا التوجه، كما يدّعي، قد تم كبحه إلى حد ما بفضل "الأدب" الحديث. في رأيي، كان هذا "الترميز للرموز" تطورًا إيجابيًا في حد ذاته، وإن كان قابلًا لسوء الفهم، وقد حدث ذلك بالفعل من قبل البعض.

على الرغم من أن اللغة الحديثة لا تدّعي امتلاكها قدرة جوهرية على تمثيل الواقع، إلا أن معناها لا يزال يعتمد على أوجه التشابه الملحوظة، سواءً كانت مُدركة أو مُتصوَّرة أو مُفترضة، بين الأشياء التي تُشير إليها. صوت الكلمة وشكلها أمران اعتباطيان، وما نختاره لوصفها هو حقٌ لنا؛ لكن الكلمة تبقى بلا معنى إن لم نتفق على استخدامها للإشارة إلى كيان فردي موضوعي، أو مجموعة من الكيانات ذات سمات مشتركة مميزة. وتبقى المقارنة والمقابلة أساس المعرفة المفاهيمية.

وهكذا، يميل البروفيسور فوكو إلى التعميم المفرط؛ فهو يتحدث بأسلوبٍ مُنمّق، دون التقيد الصارم بحججه الخاصة. لم يكن فهم العلاقة بين الكلمات والأشياء، أو بين المعرفة والواقع، لدى الفلاسفة ما قبل الكلاسيكيين بهذه البساطة التي يوحي بها فوكو. ليس من الدقة القول بأن "التشابه" (بالمعنى العام المذكور آنفًا) كان سمةً مميزةً لإبستمولوجياهم ؛ فقد كانت هناك نقاط مرجعية أخرى أيضًا. على سبيل المثال، لم يذكر فوكو السببية في هذا السياق؛ ومع ذلك، كان التأثير الأرسطي موجودًا في ذلك الوقت.

3. تمثيل

يقصد فوكو بهذا المصطلح العلاقة "السيميائية" بين العلامة وموضوعها. ويزعم أن هذه العلاقة كانت مرتبطة بـ"التشابه" قبل القرن السابع عشر وما بعده؛ حيث تم اعتماد نسخة أكثر دقة من التشابه، وهي طريقة التمييز. هذه الطريقة، القائمة على التحليل الدقيق للهويات والاختلافات، كما اقترحها أمثال ديكارت وهيوم (وإن كان ذلك بتركيز مختلف)، كانت بمثابة نظرية معرفية جديدة .

وهكذا، فإنّ مصطلح "التمثيل" عند فوكو هو مصطلح عام محايد للعلاقة بين العلامة والموضوع، بغض النظر عمّا إذا كان أي عصر يعتقد بوجود علاقة محددة بين هذه العلاقة. فهو ببساطة يعني "أخذ مكان" أو "الحلول محل"، دون أن يشير إلى إعادة تمثيل، بمعنى التشابه، بين العلامة والموضوع.

على أي حال، خلط فوكو بين "العلامة" بمعنى أن شكل الجوزة علامة على خصائصها الطبية، وبين "العلامة" بمعنى أن الكلمة علامة على موضوعها. إن الفرق بين "of" و"for" في حرف الجر مهم؛ فهو يُحوّل كلمة واحدة، وهي الاسم "sign"، إلى كلمتين. ربما تبنى مفكرو ما قبل العصر الكلاسيكي منهج تفسير الجوزة، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن هذا قد غيّر علاقة العلامة بالموضوع.

كانوا ببساطة يتقبلون نوعًا آخر من الأشياء أو الظواهر، التي لم نعد نعتمد عليها بجدية كما في السابق؛ ولم تتأثر علاقة الدلالة الضمنية "الأثرية". يُقر فوكو نفسه رسميًا بمخاطر "إحداث انقطاعات"، لا سيما في تاريخ الفكر. ومع ذلك، فإن مضمون أطروحته مليء بمثل هذا "التقسيم التعسفي".

وهكذا، يصف الفكر ما قبل الكلاسيكي بأنه مُبرَّر بمجموع أجزائه، بينما أدى "الإحصاء الشامل" الكلاسيكي إلى "معرفة يقينية مطلقة". كلا الوصفين مبالغ فيه. لا يمكن التمييز بين الفترتين بالرجوع إلى هذه الخصائص، لأن كلتيهما تضمنت السياق والحصر بدرجة ما.

يشير علم التنجيم والخيمياء إلى منهجية أكثر مرونة وشاعرية، بينما يشير علم الفلك والكيمياء إلى منطق أكثر دقة ورياضية. أما فيما يتعلق بعلاقة "التمثيل"، التي أطلق عليها آخرون اسم "الدلالة" بشكل أوسع، فقد وُجدت قبل العلم وفي العلم نفسه. ويكمن الفرق بين الفترتين في أن الأولى لم تكن واعية بالهويات والاختلافات كما كانت الثانية، بينما اعتمدت الثانية على "التشابه" بقدر الأولى، وإن كان ذلك بطريقة أكثر حذرًا وتأملًا.

يُقدّم فوكو دون كيخوته كأول شخصية أدبية حديثة، وآخر من يتمسّك بمنهجية الرجوع إلى النصوص لاستخلاص رؤية للعالم ونمط سلوكي مُقترحين خارجيًا. يُصوّره وهو يُشكّل فكره وسلوكه، مُذعنًا تمامًا لأفكار وأمثلة القدماء، رافضًا أي

رؤى أو تصورات شخصية تُخالف ولاءاته، باعتبارها ضربًا من الخيال والسحر. إنه مُقيّد بالتشابه مع الشخصيات والأحداث الأسطورية؛ يقرأ الطبيعة من خلال الكتب، مُتجاهلًا أي معرفة أو ضمير مُستقل.

وهكذا، يعاني دون كيخوته من نوع من الجنون، من اغترابٍ إلى الخيال والتشبيه. يتحول خياله إلى واقع عندما تُنشر مغامراته المبكرة في كتبٍ وهو لا يزال على قيد الحياة. نستنتج من ذلك أن اللغة "تمتلك الآن قوى جديدة". في رأيي، كل هذا، مرة أخرى، مبالغة. يعتمد كل فرد إلى حد ما على المعرفة المتوارثة، من الأجيال السابقة أو من أبناء جيله؛ ويتأثر سلوك كل فرد إلى حد ما بالآخرين، سواءً في الكتابة أو الكلام أو القدوة.

لذا، سيكون من المجحف وصف دون كيخوته، أو المعرفة والفترة التي يمثلها، بأنه متكلّف ومتخبط بشكل غريب. يبدو لنا أحمق متعصبًا متدينًا؛ لكن من يدري ما كان يمر به من تطور داخلي؟ لنفكر، على سبيل المثال، في رجل الدين في العصور الوسطى (فرولو، رئيس شمامسة الكاتدرائية) في رواية نوتردام دو باريس لفيكتور هوغو . لقد رُسم بصورة أكثر تعاطفًا، كباحث شغوف بجنون؛ ويظهر كشخصية قابلة للتصديق (وإن كانت في النهاية مأساوية ومدمرة). ركز فوكو على وصف واحد محتمل فقط.

علاوة على ذلك، فإن الإنسان المعاصر لا يقل انخراطًا، بطريقته الخاصة. لكل منا مرجعياته، ونقاط ارتكازه، وتجاربه وأخطائه، وخياله، وحدوده. هذه الحقيقة في حد ذاتها لا تُقصي أحدًا؛ المسألة الوحيدة هي مدى حكمة استيعابنا لإسهامات الآخرين، وكيفية تعاملنا مع محدوديتنا، ومدى وعينا وانتقائيتنا في ذلك. يختلف الناس في ذكائهم وفضائلهم؛ بعضهم يرتكب أخطاء أكثر من غيره. لكل عصر إنجازاته وحدوده. لكن لم يتغير شيء، فالخلفية المعرفية واحدة؛ كلنا، إلى حد ما، دون كيشوت.

أعني، انظر فقط إلى النفوذ الذي تمارسه وسائل الإعلام اليوم - الروايات والأفلام والتلفزيون. فغاية وجودها الأساسية هي إنتاج نماذج يحتذى بها، وليس من قبيل المصادفة أن يُشار إلى الممثلين بـ"الأصنام". إن الادعاء، كما فعل فوكو، بأننا تحررنا من هذه التبعية هو مغالطة فادحة. تأمل في معاناة جان بول سارتر من صعوبة العفوية؛ رجل معاصر، محبوس في سجن صنعه بنفسه من

لعب الأدوار. ببساطة، استبدل سارتر النماذج التقليدية بنماذج من خياله؛ لكن فن السلوك الطبيعي ظل بعيد المنال عنه.

ليس هناك خطأ جوهري في الإشارة إلى التراث. فـ"حكمة القدماء" لا تُثبت ولا تُنفي بقدمها. ولا تزال العديد من تأملات الفلاسفة القدماء تثير اهتمامنا اليوم؛ ليس فقط كآراء تاريخية، بل لأنها تُثري فكرنا وتُحفزه باستمرار. وغالبًا ما تُكتسب "السلطة" بجدارة. لم يندثر العلم فجأة، والدليل على ذلك هو بحث فوكو نفسه في الفكر القديم. وكما أشار أناتول فرانس:

> أي تعبير عن فكرة مجردة لا يمكن أن يكون إلا مجازًا. ومن عجائب القدر أن حتى الفلاسفة الذين يظنون أنهم قادرون على التحرر من عالم الظواهر، مُجبرون على العيش في المجاز إلى الأبد. شعراءٌ بائسون، يهاجمون ألوان الحكايات القديمة، وهم أنفسهم ليسوا إلا جامعي حكايات. نتاجهم أساطير، أساطير هزيلة بلا روح ولا دماء. (بنتويتش، 345).

لا أسعى إلى التقليل من شأن الاختلافات، بل إلى وضع الأمور في نصابها الصحيح. لنكمل. يقول فوكو، في إشارة إلى العصر الكلاسيكي منذ القرن السابع عشر: "لا يمكن أن توجد علامة ما لم تكن هناك إمكانية معروفة للاستبدال بين عنصرين معروفين ". تُدخل علاقة الذات بالموضوع في المعادلة بين العلامة والمدلول. وهكذا، يرى فوكو في الواقع تحولًا من نمطية الواقع إلى نمطية المنطق والقول .

لم تعد العلامات "تمثيلية" بمعنى انعكاسات مصغرة للأشياء، بل أصبحت أكثر اصطلاحية. وتضاءل عامل "التشابه" نسبيًا في علاقة الدلالة. فالعلامة (أي الكلمة)، من الآن فصاعدًا، تحمل في طياتها بيانًا لوظيفتها كعلامة، فضلًا عن بيان لما تشير إليه تحديدًا؛ أما علاقتها بالشيء، بخلاف ذلك، فهي من صنع الإنسان.

حسنًا، لكنني أختلف مع تحليل فوكو. فالعلاقة السببية الطبيعية المشار إليها، عندما نعتبر مثلاً بكاء الطفل "علامة" على وجوده، لا تزال قائمة حتى اليوم؛ لم تُهمل في العصر الكلاسيكي، وكذلك لم يُهمل الاعتقاد بأنه "لو لم يدرك أحد"

الأشياء، لكانت " موجودة بنفس القدر ". وبالمثل، من غير الدقيق القول إن المنطق كان غائبًا عن عمليات التفكير قبل العصر الكلاسيكي (شاهد نقد موسى بن ميمون للمدرسة المعتزلة العربية، على سبيل المثال).

صحيح أن فلاسفة مثل ديكارت، وليبنيز، وبيكون، وبركلي، ولوك، وهيوم، ناقشوا "ترابط الأفكار". كان هذا نتيجة تحليلهم للإدراك الحسي كعملية فيزيولوجية تنتهي بإنتاج صور ذهنية، تُسمى أفكارًا. لم يدركوا المفارقة التي تولدها هذه الفرضية، وهي: إذا كانت الأشياء التي ندركها أفكارًا، فكيف لنا أن نعرف شيئًا قادرًا على إنتاجها؟ لقد كان هذا منهجًا خاطئًا، لم يُصحح إلا لاحقًا من خلال ترتيب الأحداث وفقًا للمنهج الظاهراتي.

لكن على أي حال، لا بد من التمييز بين المناهج التي تبناها فلاسفة فترة معينة - أي فهمهم لما كان يجري في بيئتهم - والمناهج التي استخدمها البشر في ذلك الوقت، بمن فيهم هم أنفسهم. تنتمي الأولى إلى تاريخ الفلسفة الصريحة، بينما تنتمي الثانية، بشكل أوسع، إلى التاريخ الثقافي. هاتان العمليتان ليستا دائمًا، إن لم تكونا أبدًا، في نفس مرحلة التطور. فالمنهجية البشرية لا تتغير كثيرًا، إذ يطرأ عليها تحول في التركيز، لا في مكوناتها الأساسية.

لهذه الأسباب، يبدو لي أن اقتراح فوكو بأن العلاقة السيميائية نفسها قد شهدت تغييرًا بنيويًا جذريًا مبالغ فيه. فقد تعايشت إمكانية استخدام الكلمات كرموز "شفافة ومحايدة" مع النظرة الأكثر بلاغة للغة باعتبارها "إحدى تجليات العالم" - وبالتأكيد نجد الأولى عند أرسطو على الأقل. أما بالنسبة لتطبيق "الاسم نفسه... بشكل غير مبالٍ على أشياء ليست من نفس الطبيعة" - فهو خطأ ما زلنا نقع فيه جميعًا أحيانًا.

يقدم فوكو الآن البنى المعرفية التالية، باعتبارها سمة مميزة للنظام الجديد. فبدلاً من التركيز على "التشابه" (إلى حد المبالغة)، يتم التركيز على الملاحظة المتأنية للاختلافات. وبدلاً من التشبيهات البعيدة والغامضة، يتم "حصر" الحالات وعناصرها بدقة أكبر. كما يتم الفصل بين البحث التاريخي والبحث العلمي، بحيث تُنظر إلى آراء المؤلفين السابقين بنظرة نقدية، إن أُخذت بعين الاعتبار أصلاً؛ فهم لم يعودوا مرجعيات، وإن ظلوا مساهمين.

يُرتب العلم المعلومات إما وفقًا لمنهج الرياضيات ، بالرجوع إلى القياس الدقيق للأعداد أو الدرجات؛ أو على الأقل وفقًا لمنهج التصنيف ، وهو ترتيب تحليلي للبيانات بالرجوع إلى الهويات والاختلافات النوعية. إضافةً إلى ذلك، يجب مراعاة نشأة الأشياء والأفكار؛ وهذا هو الجانب الزمني والمعرفي للعلم. يجب أن يكون المنهج برمته تجريبيًا، ومع ذلك، فإن الخيال مطلوب أيضًا لإعادة بناء النظام.

إذن، تعكس الانقسامات العقلانية/التجريبية بين الفلاسفة الكلاسيكيين اختلافات في التركيز ضمن هذا الإطار؛ ولكن على أي حال، وفقًا لفوكو، يختلف كلاهما اختلافًا جذريًا عن الفترة السابقة من منهجيات "التنبؤ"، التي أجرت مقارنات أكثر من التمييزات وفشلت في مراقبة الشيء نفسه بعناية قبل أن تنطلق في ارتباطات رومانسية.

ومع ذلك، فإن تعليق هيوم على ادعاءات الفلاسفة الجدد مناسب :

> دع الفيلسوف يفتخر بدقته قدر ما يشاء... ومع ذلك، أتحدى أن يخطو خطوة واحدة في تقدمه دون الاستعانة بالتشابه.

لطالما كان التشابه (مع مراعاة الاختلاف) ولا يزال أساسًا لجميع المعارف المفاهيمية. من المحتمل أن الفترة السابقة قد شهدت خيالًا مفرطًا في التشابه، لكن من المستحيل أن تتغير العلاقات الأساسية.

بصورة رسمية، ترتبط كلمة X بشيء أو مجموعة أشياء مُشار إليها، من خلال عبارة "X علامة لهذا/لهذه الأشياء" - هكذا تُعرَّف علاقة الدلالة، دون أي افتراضات مسبقة حول التكوينات المحددة للأشياء المشار إليها، أو أساس تجميعها معًا. صحيح، كما اعترض فيتغنشتاين، أن الإشارة (الإشارة إلى شيء ما، قول "أعني هذا") هي في حد ذاتها فعل غامض؛ لكن تغيرات السياق تُنقي تدريجيًا مثل هذه الأفكار من أي غموض أو التباس محتمل.

قد يحتوي الملصق نفسه على علاقات أخرى (مثل تشابه الصوت أو الشكل) مع الشيء الذي يحمله، وقد لا يحتوي عليها؛ ووضع ملصق على مجموعة من الأشياء لا يضمن أنها تمتلك قاسمًا مشتركًا مميزًا بخلاف الملصق التعسفي نفسه.

بحسب فوكو، أصبحت علاقة الدلالة جزءًا من العلامة، بدلًا من كونها رابطًا يربط العلامة بالموضوع. زعم أن «لا نشاطًا محددًا للوعي يمكن أن يشكل دلالة»، واستنتج أن العلامات تحولت من تنظيم ثلاثي إلى ثنائي. لكن هذا يبدو لي نقاشًا متكلفًا ومُبالغًا فيه. لا يهم كثيرًا ما إذا اعتبرنا الرابط جزءًا من مصطلح العلامة أو خارجه، أو ما إذا كان نشأته اعتباطيًا أم مفروضًا بتشابه ما بين العلامة والمدلول. هناك دائمًا فكرة ضمنية أخيرة مفادها: «س هو العلامة للشيء (الأشياء) المشار إليه».

لستُ مقتنعاً إطلاقاً بأنّ كتاب " منطق الميناء الملكي" كان يُقدّم علاقةً جديدةً بين العلامة والموضوع. فهو ينصّ على: "العلامة تُحيط بفكرتين، إحداهما الشيء الذي تُمثّله، والأخرى الشيء الذي يُمثّله". لا أرى في هذا التعريف استبعاداً رسمياً لاهتمام عصر النهضة بما يُتيح "رؤية علامة الثانية في الأولى". قد تكون إجابة عصر النهضة المُحدّدة على هذا السؤال مُتأصّلةً في الخيال، لكنّ السؤال يبقى قائماً على أيّ حال.

من المفارقات، في رأيي، أن الفلاسفة الكلاسيكيين قد خلقوا، دون قصد، مشكلة جديدة بخلطهم بين الأشياء والأفكار. ويُعدّ تعريف بورت رويال المذكور أعلاه مثالاً على ذلك. فقد قالوا إن العلامة "تحتوي" على فكرة "الشيء المُمثَّل"؛ ولكن في الواقع، يُفترض أن تشير العلامة إلى "الشيء" نفسه، لا إلى فكرة الشيء. ويبقى السؤال مطروحاً حول ما إذا كان كيان ذهني يُسمى "فكرة" يقف بين التسمية وموضوعها. ولا يمكن لتعريف واسع ومحايد أن يستبعد، منذ البداية، وجود علاقة مباشرة بين الذات والموضوع.

قد توجد الأفكار، كذكريات لأفعال إدراكية ومفاهيمية سابقة، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن هذه الأفعال تتطلب وسطاء. قد تتشكل الأفكار أحيانًا بناءً على إعادة تنظيم متخيلة للصور الذهنية لبعض المكونات المادية و/أو المجردة للأشياء؛ ولكن لا يترتب على ذلك بالضرورة أنها تتشكل دائمًا بهذه الطريقة.

أنا لا أنكر بالطبع القيمة الكبيرة للمساهمات المعرفية واللغوية لعصر التنوير، ولكني ببساطة أختلف إلى حد ما مع تفسيرات فوكو لهذه التطورات.

14. مفاهيم بولزانو الدلالية

هذه المقالة طُوِّر هذا العمل في عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٥ استنادًا إلى ملاحظات كُتِبت في مارس ١٩٩٨، بعد حضوري محاضرةً ألقاها البروفيسوران بارنز ومواليجان من جامعة جنيف حول برنارد بولزانو (بوهيميا، ١٧٤١-١٨٤٨)، وهو عالم منطق لم أكن قد سمعت به آنذاك [120]. وقد خاب أملي لعجزهما الظاهر عن تبسيط منهج بولزانو لطلابهما. وغني عن القول، إنني هنا أتناول فقط مفاهيم منطقية محددة طرحها، ولا أقصد أي نقد لرياضياته أو كتاباته الأخرى.

1. " المقترحات في ذاتها"

أود أن أقدم هنا نقداً موجزاً لمفاهيم بولزانو في علم الدلالة [121].

في الخطاب الشائع، يُستخدم مصطلح "القضية" فيما يتعلق بفعل الوعي، والذي قد يتم التعبير عنه بالكلمات أو لا - ولا يتم استخدامه أبدًا للإشارة إلى موضوع هذا الفعل، سواء كان هذا الموضوع حقيقيًا أو خياليًا.

ينبغي التأكيد على أن الموضوع الأساسي للقضية هو في جوهره موضوع علائقي . فالقضايا التصنيفية تتعلق بالعلاقات بين المواضيع والمحمولات (سواء كانت الأخيرة تتعلق بالصفات أو الأفعال أو أي فئة أخرى)؛ أما القضايا الافتراضية فتتعلق بالعلاقات بين القضايا السابقة (التصنيفية أو غير ذلك)؛ وهكذا دواليك.

---

120 استنادًا إلى قراءة كتاب: تاريخ الفلسفة لـ أ. ويدبرغ (أكسفورد: كلارندون، 1984). المجلد 3، الصفحات 57-61.

121 والتي أعتقد أن بولزانو قدمها في عام 1837، في كتابه "محاولة لتقديم عرض جديد للمنطق".

ينطلق بولزانو من عبارات "قضية مُدركة" أو "قضية مُعلنة"، ليقترح مفهوم "القضية" دون أي تحديد مُسبق (بشكل قاطع)، أو "القضية في ذاتها"، أو "القضية الموضوعية". مع ذلك، فإن هذا الاستنتاج غير جائز في البداية: فمن المفاهيم المُعطاة، لا يُمكننا عادةً استخلاص سوى جنس "القضية"، وليس مفهومًا آخر غير المفهومين المُعطيين أو يتجاوزهما، كما يحاول بولزانو فعله هنا.

أعتقد أن المفهوم الذي يشير إليه ليس سوى مفهوم موضوع الفكرة أو القضية المنطوقة، أي ما تخبرنا به. والوضع الذي يتناوله هو ببساطة وضع **شيء لم يُدرك أو يُفكر فيه بعد، وربما لن يُدرك أو يُفكر فيه أبدًا**. يمكننا أن نتخيل مثل هذا الوضع، فهناك أشياء نعيها اليوم تجاهلناها بالأمس، أو أشياء ندركها بينما يجهلها الآخرون - ونظرًا لمحدودية قدراتنا الإدراكية والوجودية، يمكننا، بالاستقراء، أن نفترض أن هناك أشياء لن يتمكن أي منا من إدراكها أبدًا.

يمكننا، في حدود المعقول، الإشارة إلى هذه الأشياء بأنها " **قضايا كامنة غير متحققة** ". هذا بافتراض أن جميع الأشياء قابلة للمعرفة من حيث المبدأ ، وهو افتراض محل شك كبير أو يصعب إثباته على أي حال - ولكن دعونا، من باب النقاش (لأنه ليس جوهر المسألة هنا)، نقبله على أنه أمر ممكن. ينبغي أن يثنينا هذا الشك عن استخدام مصطلح "قضية" لوصف أشياء من هذا النوع (أي أشياء مجهولة)؛ ولكن على أي حال، لا يمكننا بأي حال من الأحوال إغفال توضيح أن هذه القضايا تختلف عن القضايا المتحققة بكونها كامنة فقط .

وبناءً على ذلك، فإن مصطلح "القضايا في ذاتها" تسمية غير دقيقة. المصطلح الصحيح هو ببساطة "القضايا"، شريطة أن نكون قد عرّفنا هذا المصطلح سابقًا بوضوح ليشمل كلًا من القضايا الفعلية (المُتصوَّرة أو المنطوقة) والقضايا المحتملة غير الفعلية. القضايا المُعرَّفة على هذا النحو تكون صحيحة إذا كانت واقعية (أي، بلغة الدارجة، إذا كان لها نظير في الواقع - ولكن، بمنهج علمي أدق، باختصار، إذا كان من الأنسب تصنيفها على هذا النحو في سياق المعلومات المُعطى)، وتكون خاطئة إذا كان مضمونها (أو تبيّن أنه) مجرد خيال.

لاحظ أيضًا: لا يمكن مناقشة ما يسميه بولزانو "قضية في ذاتها" دون التعبير عنها فكريًا أو كلاميًا (انظر تعريفه لها بأنها "تأكيدات"). ولهذا السبب أيضًا، فإن المصطلح الذي يقترحه مُضلل: قد لا نقبل، في أحسن الأحوال، إلا وصف "قضايا محتملة وليست فعلية".

باختصار، تُسمى القضايا الفعلية صحيحة أو خاطئة إذا كانت حقيقية أو **متخيلة** ، على التوالي؛ بينما تُسمى القضايا المحتملة غير الفعلية صحيحة أو خاطئة إذا كانت حقيقية أو **قابلة للتخيل** ، على التوالي. وبالتالي، فإن تعريف الحقيقة واحد في الحالتين، لكن تعريف الخطأ يختلف قليلاً: ففي حالة القضايا الفعلية، يكون الخطأ هو التخيل الفعلي؛ أما في حالة القضايا المحتملة فقط، فيكون الخطأ هو مجرد إمكانية التخيل.

وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، تجدر الإشارة إلى أن وجود شيء لم يُصادف بعد هو أمر افتراضي . إنه استقراء استقرائي من معارفنا السابقة، ومن حقيقة أننا تعرفنا خلال حياتنا على أشياء جديدة لم نكن نعرفها من قبل، أو أننا نعرف أشياء يتجاهلها الآخرون أو يدّعي الآخرون معرفة أشياء نتجاهلها.

لذا، لا داعي لاستخدام مصطلحات متنوعة فيما يتعلق بالحق والباطل، كما اقترح بولزانو [122]. ولا حاجة هنا للخوض في نقاش معمق حول مفهومي الحق والباطل.[123]

فيما يتعلق بأطروحة بولزانو (وآخرين) التي تنص على أن القضايا تنقسم إلى مصطلحات (أي أن الأفكار هي أجزاء من القضايا)، فلن أعلق هنا.[124]

وبالمناسبة، أود أن أشير إلى موافقتي على أن ليس كل القضايا تأتي على شكل "س هو ف". هذا الشكل مخصص للتعبير عن نوع محدد من العلاقات، ألا وهو التصنيف (بمعناه الواسع). فعبارة عامية مثل "إنها تمطر" تحاول التعبير عن حدث ما بهذا الشكل المعتاد. أما العبارة الأكثر دقة فهي "الماء يتساقط أو ينهمر

---

122 أم أنه ويدبيرغ؟ ص 59.

123 أحيلكم إلى كتابي، منطق المستقبل ، على سبيل المثال الفصل 21.

124 انظر منطق المستقبل ، egp 248، الذي يوضح استحالة حدوث مثل هذه العمليات في حالات معينة.

من السحب في السماء". ولكن "الشيء" المقصود قد لا يكون السماء، بل مجرد الشاشة التي أمامنا والتي يحدث عليها هطول المطر.

2. " الأفكار في ذاتها"

بالانتقال الآن إلى معالجة بولزانو لـ "الأفكار" - فإن القضايا متشابهة للغاية.

من الواضح مما سبق أنني أستخدم مصطلح "الموضوع" (والذي، في رأيي من الأفضل الاحتفاظ به، دون توسيع مصطلح "القضية" كما اقترح بولزانو) على أوسع نطاق ممكن.

الآن، القضية (بالمعنى المعتاد، أو القضية الفكرية/المنطوقة عند بولزانو) هي قضية تأكيدية ، بمعنى أنها تدّعي أن الحدث أو العلاقة التي تعبر عنها موجودة بالفعل . إذا كانت موجودة "فعليًا" (أي في أوسع سياق ممكن للمعرفة الظاهرية)، يُقال إن القضية صحيحة؛ وإلا، يُعتبر الحدث أو العلاقة التي تؤكدها مجرد نتاج للخيال، وهمًا، ويُقال إن القضية خاطئة.

وينطبق الأمر نفسه على المصطلح (أو العبارة)، سواءً كان فكريًا أو منطوقًا. فقد يشير إلى شيء موجود "فعليًا"، أو قد يكون مجرد بناء من الخيال. في الحالة الأولى، يكون له بالفعل موضوع؛ أما في الحالة الثانية، فيوحي بوجود موضوع، ولكنه ليس كذلك. وهكذا، فإن "الأفكار" (إن كان لا بد من استخدام هذه الكلمة) تشبه القضايا تمامًا، إذ إنها تؤكد ضمنيًا على وجود شيء ما، مع أنها قد تشير في الواقع إلى مجرد بناء.

كما رأينا، فإن أي موضوع علائقي، سواء كان حقيقيًا (قابلًا للإثبات) أو متخيلًا، لم يُفكر فيه أو يُنطق به (نظريًا - مع أن هذا ما نفعله تحديدًا بمجرد ذكره في هذا النقاش)، لا يُمكن تسميته "قضية" (ناهيك عن كونه "قضية في حد ذاته"، مما يعني أنه أقرب إلى القضية من مجرد القضية الفعلية!). من الخطأ بالمعنى الدقيق

للكلمة تسميته كذلك؛ في أحسن الأحوال (وإن كان من الأفضل ألا يكون كذلك)، يُمكننا الإشارة إليه على أنه "قضية كامنة غير مُتحققة".

وبالمثل، لا يُمكن تسمية موضوع "الفكرة"، سواءً كان حقيقيًا أو متخيلًا، فكرةً إلا بعد أن يتحقق إدراكه الحسي أو المفاهيمي. وهنا أيضًا، إذا أردنا أن نكون متسامحين، يُمكننا الإشارة إلى "أفكار كامنة لم تتحقق بعد"، ولكن بالتأكيد ليس إلى "أفكار في ذاتها".

إن الدليل على أن اقتراح بولزانو هذا مربك وغير مقبول هو أنه يؤدي إلى تمييز (من جانبه) بين "الفكرة في ذاتها" و"موضوعها"! بمجرد نشوء الفرق اللفظي ، يُفترض وجود فرق مادي مماثل ، على الرغم من أن موضوع كلا المصطلحين هو في الواقع واحد.

إن الأمثلة التي ساقها بولزانو غير مقنعة، بل تنبع من مزيد من الالتباسات في ذهنه. فهو لا يدرك أن الفئة الفارغة هي بناء ذهني (تخيلي) بلا مرجعيات قابلة للإثبات (واقعية). كما أنه لا يفهم أن الفكرة العامة ليست "فكرة في ذاتها" ذات عناصر متعددة، بل هي ببساطة مفهوم تُعتبر جميع العناصر المشار إليها فيه "واحدة"، نظرًا لخصائصها المجردة المشتركة.

إن تعبير بولزانو "الأفكار في ذاتها" مصطلح مصطنع ومربك تمامًا مثل "القضايا في ذاتها". وهو يشير في أحسن الأحوال إلى "الأفكار" التي تُعرَّف بأنها تشمل كلاً من الأفكار الفعلية (أي التي تم التفكير فيها أو التحدث عنها، سواء كان ذلك صحيحًا أم خاطئًا) والأفكار المحتملة ولكن غير الفعلية (التي يمكن التفكير فيها أو التحدث عنها، سواء كان ذلك صحيحًا أم خاطئًا، ولكن لم يتم ذلك).

لكن ليس من المستحسن اعتبار الأشياء أو المفاهيم التي لم تُدرك أو تُنطق على أنها "أفكار"، فضلاً عن كونها "أفكاراً في ذاتها". يكمن الخطر في التجسيد - فبمجرد إدخال مصطلح ما، يُفهم منه أنه يشير إلى شيء إضافي. وهذا ما حدث بالضبط مع بولزانو: فالفكرة في ذاتها أصبحت منذ ذلك الحين منفصلة عن الشيء.

تجدر الإشارة إلى أن عبارة "امتلاك موضوع"، التي يستخدمها بولزانو، تحمل دلالات غامضة. فجميع المصطلحات والعبارات والقضايا ذات المعنى، سواء كانت ذات دلالة أم لا، تمتلك موضوعاً من نوع ما، ولكن هذه الموضوعات لا تقع دائماً على نفس المستوى من الناحية المعرفية أو الوجودية.

أحيانًا لا يكون الشيء المشار إليه أكثر من مجرد اسم أو بناء لفظي؛ وأحيانًا أخرى، يكون صورة ذهنية غامضة أو واضحة، أو مجموعة من المشاهد والأصوات المتخيلة. أحيانًا، تشير الكلمة إلى كيان افتراضي ضمن نظرية علمية معقدة، أو بناء مفاهيمي في مراحل مختلفة من التحقق؛ وأحيانًا أخرى، يكون الشيء جسمًا ماديًا محسوسًا أو راسخًا. وهكذا، قد يكون "الشيء" المشار إليه في الواقع أي شيء من حقيقة إلى وهم، بما في ذلك جميع حالات الظهور الوسيطة بينهما.

كما أوضحنا سابقًا، فإن "الأفكار" كما يُقدّمها بولزانو هي في الواقع مرادفة لـ "الأشياء" (بمعناها الواسع الذي يشمل "الأشياء الحقيقية" و"البنى التخييلية" بالطبع)، سواءً أكانت حاضرة في الذهن أم لا. إلا أن بحث بولزانو عن أمثلة تدعم أطروحته التمييزية يُحوّل مسار النقاش، مُثيرًا تساؤلات حول وضع الفئات الفارغة والفئات العامة.[125]

أرى أن الفئات الفارغة، باختصار، هي بنى ذهنية قائمة على تلاعبات مفاهيمية (قد تستند كليًا أو جزئيًا إلى إعادة ترتيبات إدراكية). هي بالفعل "أفكار"، لكن موضوعاتها ليست "موضوعات حقيقية"، بل هي في أحسن الأحوال "بنى تخيلية". إنها خالية من أي مضمون موضوعي، مع أنها تنبثق من نوع من الخيال (وبهذا المعنى الأخير فقط، تمتلك نوعًا من المضمون).

في حالة الأفراد الملموسين أو المجموعات المحدودة، تشير الفكرة إلى أشياء معينة أو تعنيها. أما في حالة الفئات العامة، فنفترض أن العلاقة بين الفكرة والموضوع هي نفسها، مع أن تحديد الموضوع (مجموعة شاملة أو مفتوحة) وفهمه أكثر صعوبة. فهي تُعتبر "مفاهيم مجردة" - عوامل مشتركة مُسقطة، بناءً على قدرتنا الظاهرة على قياس الوحدات الأساسية مقابل بعضها البعض.

---

125 أحيلكم إلى الأمثلة التي قدمها ويدبيرج في هذا السياق.

لكن على أي حال، لا يؤثر هذا التمييز على مسألة فصل بولزانو بين الفكرة (بالمعنى الواسع الذي اعتمده) والموضوع، لأن نقاشه بدأ بمفهوم واسع للموضوع يشمل أي نوع من الأشياء. كان اهتمامه حتى ذلك الحين منصباً فقط على ما إذا كان الموضوع يُفكر فيه أو يُنطق به أم لا .

لا يمكنه الآن تغيير معنى مصطلحه، بحيث تكتسب الأشياء المفردة والجمع خصائص مميزة في هذا الصدد! بل كان الأجدر به في هذه المرحلة أن يتناول تنوع استخداماته لمصطلح "الشيء"، مميزًا بين الأشياء التخيلية والأشياء القابلة للإثبات، وما إلى ذلك. كل هذا يدل على أنه وقع في فخ التصنيفات المضللة.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن اعتبار بولزانو للمصطلحات المركبة (مثل "س ص" - على سبيل المثال "زهرة زرقاء") ليست قضايا، وبالتالي ليست صحيحة ولا خاطئة، هو أمر مضلل. فالمصطلحات، سواء كانت مفردة أو مركبة، ليست صحيحة أو خاطئة في حد ذاتها ، ولكن إذا كانت تتضمن قضية (مثل "س موجودة" أو "بعض الأشياء ص" أو "هناك س هي ص") فإنها توحي أو تفترض مسبقًا بعض الصدق أو الكذب. لاحظ جيدًا: قد تكون القضية المعنية صحيحة (كما في حالة "بعض الزهور زرقاء")، أو قد تكون خاطئة (كما في حالة "بعض الزهور ثرثارة").

3. مسألة الوقت

بمجرد أن نفهم ما الذي يقصده بولزانو عندما يشير إلى "القضايا في ذاتها"، يصبح من السهل نسبياً حل أسئلته المتعلقة بوجودها في الزمان أو خارجه.

الفعلية في الزمن، فهي تتحقق عند التفكير فيها (وأحيانًا عند التحدث بها) ، وتزول عند التوقف عن التفكير فيها (ناهيك عن التحدث بها). وهذا يشير تحديدًا إلى نمط الوجود الذي نسميه الواقعية.

يمكننا القول أنه في نمط الوجود الذي نسميه الإمكانية ، فقد وُجدت هذه الأشياء قبل أن يتم التفكير فيها أو التحدث عنها (وإلا لما كانت موجودة أبدًا)، وستوجد أيضًا بعد آخر مرة يتم التفكير فيها أو التحدث عنها، على الأقل طالما أنه لا يزال من الممكن لأي شخص التفكير فيها أو التحدث عنها.

لكن على أي حال، فإن هذا النمط المحتمل للوجود **ليس** نمطًا فعليًا للوجود. وينطبق الأمر نفسه على القضايا المحتملة التي لم تتحقق قط. إذا كان تعريفنا للخلود يشير إلى وجود الأشياء في نمط الوجود الأضعف الذي نسميه الاحتمالية، فإن هذا يُعدّ بالفعل "خارج نطاق الزمن".[126]

بمعنى آخر، فإن القضية التي أثارها بولزانو لا تقتصر على هذا المجال من النقاش، بل تشمل جميع حالات "الاحتمالية". والأهم هو تجنب الالتباس والخلط بين مصطلحي "موجود فعلياً" و"موجود احتمالياً".[127]

يمكن إضافة ما يلي فيما يتعلق بزمنية أو خلود "مقترحاته في حد ذاتها".

لنفترض وجود اقتراح غير واقعي (محتمل فقط) - أي لم يفكر فيه أحد بشكل غير لفظي أو يصوغه بشكل صريح:

- هل هو موجود؟ في أحسن الأحوال، من المحتمل فقط (بحسب فرضيتنا).
- هل بدأ وجوده؟ ليس بعد، على الرغم من أنه قد يصبح واقعاً في يوم من الأيام.
- هل كان موجودًا دائمًا؟ فقط كإمكانية للكون، لأنه (بحكم التعريف) لم يتحقق بعد.

---

126 لكن يمكن انتقاد هذا المفهوم بشكل أكبر - إنها ليست القضية المطروحة هنا، لذلك لن أفعل ذلك.

127 لمزيد من المناقشة حول هذه النقطة، انظر مرة أخرى إلى كتاب "المنطق المستقبلي" ، على سبيل المثال الصفحات 413-415.

- هل هو "خارج الزمن"؟ لا، لأن وجوده ممكن فقط داخل هذا الكون.

وهنا أيضاً، يُسيء بولزانو استخدام مفهوم ما. إن مسألة الزمن المطروحة هنا (كما سبق ذكره) لا تنطبق فقط على "القضايا في ذاتها" (بافتراض أننا نُسلّم بهذا المفهوم أصلاً)، بل على جميع الإمكانيات غير المُتحققة.

في كتابي "منطق المستقبل" [128]، أوضح أنه لا يمكننا اعتبار هذه الإمكانيات بمثابة "إلقاء ظل فعلي" على "طبيعة" الشيء، أي على جوهر ثابت؛ بل يجب أن ننظر إلى الإمكانية كشكل أو درجة أخرى أخف من الوجود. وأضيف أن هذا لا يعني الخلود، إذ أن بعض الإمكانيات تُفقد نهائيًا على أي حال، أي أن هناك ظاهرة "فقدان القدرات" [129].

---

128 انظر الفصل 45.3 حول عدم قابلية التغيير.

129 يمكن الاستشهاد بظاهرة "اكتساب القدرات" كحجة تدعم فكرة أن الوجود له درجات. فبعض الإمكانيات أبعد من غيرها، وتتطلب جهداً أكبر لتحقيقها (الاستعداد أو القدرة الفورية) أو لتحقيقها بالكامل. يُطبق هذا المفهوم عادةً على السياقات الإرادية، ولكنه يُستخدم أحياناً على نطاق أوسع.

تُذكر **المراجع في الحواشي السفلية.**

أعمال آفي سيون

آفي سيون مؤلفٌ للعديد من الأعمال في المنطق والفلسفة، منها: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-2009)؛ منطق من باب أولى (2013). يمكن الاطلاع على هذه الأعمال مجانًا على الموقع الإلكتروني: www.TheLogician.net.

بدأ العمل الحالي في فبراير واكتمل في أبريل *2005*. وأضيفت إليه إضافات مختلفة في نفس العام.

ISBN 978-1495928178