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.

فن المنطق

مختارات

آفي سيون، دكتوراه

©جميع الحقوق محفوظة لآفي سيون، 2015-2024

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية واتفاقيات عموم أمريكا. جميع الحقوق محفوظة.

لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال، أو تخزينه في نظام استرجاع أو نقله، دون إذن صريح من المؤلف الناشر، باستثناء حالات الاقتباسات الموجزة مع الإشارة الواجبة.

نشرها آفي سيون بنفسه بكل فخر
جنيف، سويسرا
2024

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

معلومات فهرسة المكتبة:
سيون، آفي
فن المنطق
لا يوجد فهرس، ولا قائمة مراجع

ISBN- 9798332656118

1. خلاصة

كتاب "فن المنطق" لأفي سيون هو مجموعة من المقالات الحديثة التي تتناول مواضيع متنوعة في نظرية المنطق والمنطق التطبيقي. ويُعدّ استخدام نفس القدرة وفن المنطق ضروريًا في صياغة المنطق النظري وتطبيق نتائجه في مجالات مختلفة. وتتناول المقالات المجموعة هنا قضايا بالغة الأهمية في المنطق والفلسفة والروحانية، لم يتناولها المؤلف سابقًا بهذا القدر من التفصيل، إن لم يكن على الإطلاق.

2. محتويات

1. الفلسفة الأولى 8
   1. فلسفة العقل 8
   2. علم الظواهر 12
   3. نظرية الإدراك الحسي 14
   4. الروح ضرورية للمعرفة 18
   5. علم بيولوجي يعترف بالروح 21
   6. ثلاثة مبادئ يجب على علماء الأحياء التفكير فيها 23
   7. الذات هي أساس الأخلاق والمجتمع 25
2. أساسيات السببية 27
   1. المفاهيم الأربعة الرئيسية للسببية 27
   2. تحديدات السببية الأربعة 28
   3. الاحتمال المنطقي للعفوية الطبيعية 31
   4. الإرادة والتأثير 32
   5. أصول وتطور فكرة السببية 39
   6. مشاكل هيوم العديدة مع السببية 43
3. منطق القياس 50
   1. القياس النوعي 50
   2. القياس الكمي 54
   3. بنود ذات عرض غير متساوٍ 57
   4. المواجهة مع حجة من باب أولى 59
   5. تشبيهات متضاربة 61
   6. الحجج القياسية القائمة على الإحصاءات 63
   7. رسم توضيحي علمي 64
   8. استخدام القياس في سنّ القوانين وتطبيقها 67
   9. رسم توضيحي من التلمود 69
   ١٠- المزيد عن القياس في التلمود ٨٢
   11. التضمين بعبارات قياسية 84
   12. القياس والسببية 85

   الملحق: حجج متضاربة من باب أولى 86
4. حل المفارقات 89
   1. بروتاغوراس ضد يواثلوس 89
      1. مفارقة قديمة 89
      2. القرار الأول 90
      3. القرار الثاني 91
      4. قرارات غير كافية 93
   2. مفارقة سوريتس 95
      1. ما هي الكومة؟ 95
      2. استخدام مصطلحات مبهمة 95
      3. الاستدلال بمصطلحات غامضة 97
      4. اختلاق مفارقات زائفة 98

3. السبب الجذري لمفارقة راسل 100
1. حلّي لمفارقة راسل 100
2. لماذا قرارات راسل غير كافية 102
3. لماذا يُعدّ قرار ريشر غير كافٍ 104
4. تجليات أخرى لمفارقة راسل 105
5. حول مفارقة باربر 106
4. التناقض الذاتي لفرضية التراكب 107
1. المنطق الأرسطي 107
2. التراكب وقط شرودنغر 110
3. ألغاز الزن "حي أو ميت" 113

5. عقيدة السكاندها الخمسة البوذية 115
1. مقدمة 115
2. قراءتي الظاهراتية الخاصة 115
3. قراءة نفسية أكثر تقليدية 117
4. أطروحة آلية واضحة 120
5. الجوانب الميتافيزيقية 121
6. الروح والفراغ 123
7. في الختام 132

6. المزيد 134
1. توليف المعلومات القديمة والجديدة 134
2. الأشكال الصحيحة لحجة من باب أولى 139
3. قائمة مدمجة تضم 72 حجة من حجج "قال فاخومر" في التناخ 143
4. المشناه والتلمودان 152
5. سفر التكوين ربا وما بعده 154
6. ر. شلومو يتسحاقي (راشي) 159
7. ر. شموئيل يافي أشكينازي 174
8. ر. تسفي هيرش كاتسينيلنبوجين 175
9. ر. زئيف وولف أينهورن 178
10. ر. ماتيتياهو ستراشون 183
11. ر. حاييم هيرشينسون 188
12. آفي سيون في المنطق اليهودي 208
13. ر. لويس جاكوبس 210
14. Avi SION in *A Fortiori Logic* 212
15. لغة الخطاب الكتابي من باب أولى 213
16. الهدف من كل ذلك 220
17. جدول النتائج التفصيلية 222
18. المراجع الرئيسية لهذه المقالة 225

7. الافتراضات السببية للصلاة 227
1. أنواع الصلاة 227
2. العناية الإلهية 228
3. التدخل الإلهي في الطبيعة وحياة البشر 231
4. الجانب الروحي للوجود 234
5. فائدة الصلاة وقيمتها 236

8. ملاحظات متفرقة حول المنطق 240

1.	التفكير المنطقي	240
2.	القوانين الثلاثة الأولى للفكر	241
3.	قانونان إضافيان للفكر	243
4.	حول مفهوم الاختلاف	244
5.	حول القياس الأرسطي	246
6.	حول أرقام المعارضة	247
7.	حول الدور الاستقرائي للاستنتاج	250
8.	بشأن الدلالة الصارمة أو المادية	251
9.	حول المقترحات الجماعية	253
10.	حول منطق التغيير	254
11.	من باب الاستدلال من باب أولى	255
12.	حول المنطق الحديث	258
13.	عالمنا الجديد الشجاع	259
14.	كلمة أخيرة	261

3. مقدمة

كتاب "فن المنطق" عبارة عن مجموعة من مقالاتي الحديثة حول مواضيع مختلفة في نظرية المنطق وفي المنطق التطبيقي.

قبل أكثر من ثلاثين عامًا، في كتابي الأول " منطق المستقبل "، ذكرتُ أن المنطق فنٌّ وعلمٌ في آنٍ واحد. فن المنطق هو قدرتنا على ممارسته بشكلٍ فطري، أي استخدامنا "للحس السليم" في تفكيرنا اليومي. أما علم المنطق فهو نتاج دراساتنا المتعمقة لهذه الممارسة لتحديد كيفية سيرها بدقة، ومتى تكون موثوقة ومتى لا تكون كذلك. لكن هذا المنطق العلمي ليس نتاج موهبة أو منهج متفوق، بل هو أيضًا يتطور من خلال فن المنطق نفسه، أي من خلال الحس السليم العادي، وإن كان ربما يُمارس بعناية أكبر. ومع ذلك، من المهم الإشارة إلى أن ممارستنا للمنطق تتحسن بشكل كبير بما يتناسب طرديًا مع معرفتنا بالمنطق النظري. فعندما نكون على دراية بنظرية المنطق، بشكل عام أو في مجال محدد منه، يمكن حينها وصف ممارستنا للمنطق بدقة بأنها "منطق تطبيقي".

لذا، نستخدم في هذا الكتاب فن المنطق في كلٍّ من الأقسام التي تتناول نظرية المنطق والأقسام التي تُطبِّق المنطق على مشكلات فلسفية أخرى. كان بإمكاني تسمية هذا الكتاب "علم وفن المنطق"، نظرًا لتداخلهما؛ لكن هذا كان سيُوحي بأنه عمل شامل في نظرية المنطق وتطبيقاته، وهو ليس كذلك. فقد خُصِّصت بعض أعمالي السابقة للمنطق النظري فقط، بينما تضمنت أعمال أخرى تطبيقاته. أما هذا العمل، فرغم أنه يُعنى جزئيًا بدراسة بعض جوانب المنطق النظري (ولا سيما منطق القياس)، إلا أنه مُوجَّه أساسًا نحو الفلسفة المنطقية، أي تطبيق المنطق لحلّ مشكلات الفلسفة (بمعناها الواسع)؛ ومن هنا جاء العنوان المُفضَّل "فن المنطق". يُذكِّرنا هذا العنوان بكتاب "فن الحرب" الشهير، والمنطق بالفعل سلاحٌ قويٌّ في الحرب الفكرية الدائمة ضدّ الزيف والحماقة والجهل. نعم، المنطق فنٌّ قتالي، ولكنه بالطبع ليس كذلك فحسب. المنطق هو سبيل العقل: فهو، مقترناً بالتجربة، يساعدنا على تحقيق الفهم وتوجيه أفعالنا.

تتناول هذه المجموعة من المقالات قضايا بالغة الأهمية في المنطق والفلسفة والروحانية، لم أتطرق إليها سابقًا بتفصيل كافٍ، إن لم يكن على الإطلاق. وقد نُشر بعضها سابقًا بشكل منفصل أو ضمن مجموعات موضوعية. يبدأ هذا المجلد بمقال "الفلسفة الأولى"، الذي يُبين فلسفتي للعقل، ونظريتي في الظواهر، ونظريتي في الإدراك الحسي، وأهميتها في العلوم البيولوجية والأخلاق. يليه مقال "أساسيات السببية"، الذي يُلخص نظريتي في السببية. ثم مقال "منطق القياس"، الذي يُقدم ابتكارات مهمة في هذا المجال. وهكذا دواليك - تتنوع المواضيع، لكن القاسم المشترك بينها هو المعالجة المنطقية المُقدمة لها. تُقدم جميع هذه المقالات رؤى جديدة وقيمة حقًا في المواضيع التي تتناولها.

1. الفلسفة الأولى

1. فلسفة العقل

يُعدّ توضيح "فلسفة العقل" الحقيقية أمرًا جوهريًا لفهم الإرادة، وغيرها من أشكال السببية. [1]وقد أتاح خطأ ديفيد هيوم في آرائه العامة حول العقل والإدراك، هجومه على الإرادة، وبشكل أوسع على جميع أشكال السببية. ومن المثير للدهشة مدى سذاجة وعدم دقة ومغالطات الكثير مما يُسوّق اليوم على أنه فلسفة للعقل.

بدايةً، ما المقصود بكلمة "العقل"؟ من الناحية اللغوية، يُعتقد أن هذه الكلمة مشتقة من " *men-* "، وهو جذر من اللغة الهندية الأوروبية البدائية يعني "التفكير"، مع مشتقات تشير إلى صفات وحالات العقل أو الفكر [2]. يُشتق من مصطلح "العقل" العديد من الأسماء والصفات والأفعال والظروف والعبارات. يشير مصطلح " **العقل** " (اسم) في اللغة الدارجة إلى فضاء غير مادي، أو ساحة لعب، أو مخزن (إن صح التعبير)، لجميع الكيانات والحالات والصفات والأفعال، وما إلى ذلك، التي نعتبرها عقلية وليست مادية (سنتناول هذا التمييز لاحقًا). يشمل ذلك بشكل أساسي محتويات الإدراك الحسي، وذكريات هذه المحتويات، والتخيلات المستمدة منها، والحدس. هذه المحتويات والمشتقات الملموسة هي، على وجه الدقة، جميع الصفات العقلية . أي أن لها الصفات الظاهرية لما يُرى أو يُسمع أو يُشم أو يُتذوق أو يُلمس أو يُحس (بالمعنى الحدسي أو العاطفي). وفي مرحلة لاحقة، يشمل مصطلح العقل عددًا كبيرًا من المضامين الأكثر تجريدًا ، مثل مفاهيم الإحساس والإدراك والحدس والذاكرة والخيال والكيفيات الحسية والأشياء المادية والمعنوية، وغير ذلك الكثير. ومن مصطلح العقل، نشتق عددًا كبيرًا من المصطلحات الأخرى، مثل **عقلي** (صفة، متعلق بالعقل)، واهتمام (فعل، الانتباه إلى أو الاهتمام بـ)، وعدم اهتمام (تجاهل أو عدم اكتراث)، وتذكير (لفت الانتباه مرة أخرى)، وواعٍ (مدرك تمامًا)، وغير واعٍ (فاقد للوعي)، وغير ذلك الكثير.

يُعتقد، بل ويُقال، أن لدينا، كحد أدنى، جسدًا (كيانًا ماديًا نسكنه ونمتلكه) وعقلًا (كيانًا غير مادي نسكنه ونمتلكه). من هذا المنظور، يُفترض غالبًا أن العقل يشمل أنفسنا، أي أرواحنا - التي "ينتمي" إليها الجسد والعقل. شخصيًا، أفضل، من أجل الوضوح، تسمية هذا المفهوم الأوسع للعقل بـ"النفس"، وحصر مصطلح "العقل" للمحتويات الأكثر تحديدًا، الملموسة والمجردة (لا يشمل الروح نفسها، ولكنه يشمل بالطبع الحدس الملموس والأفكار المجردة عنها ووظائفها الثلاث). وهكذا، بالنسبة لي، تشمل "النفس" الروح (الذات، الجانب الروحي لوجودنا) والعقل (بالمعنى الأضيق). ومن الواضح أن كلًا من الروح والعقل يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالجسد بطرق مختلفة.

وهكذا، لدينا ثلاثة أبعاد للوجود، إن صح التعبير: روحنا، وعقلنا، وجسدنا. هذه التوضيحات ليست بديهية، بل هي بداية ضرورية إذا كنا نسعى إلى فلسفة عقلانية واعية. للروح ثلاث وظائف أساسية، وثلاث طرق يتجلى بها وجودها ويتضح. وهي: الوعي (الوظيفة الإدراكية)، والإرادة (وظيفة الفعل الداخلي والخارجي)، والتقييم (وظيفة الاختيار والقرار).

يجب التأكيد على أنني لا أتصور (أو لم أعد أتصور منذ أن كتبت مقال "نقد مذهب السكاندات الخمس البوذية") "الروح" كنوع من "الكيان الجوهري"، أو نوع من "الجسد" المؤلف من مادة "روحية" (مختلفة عن المادة "المادية")، شيء له امتداد وموقع في الفضاء، موجود في بُعد أو أبعاد أخرى من الوجود، متشابك بطريقة ما مع العالم المادي. كلا، كل هذه المصطلحات الوصفية مجرد استعارات، لا تُؤخذ حرفيًا . إن "العالم" الروحي (مرة أخرى، مجرد تشبيه) يختلف اختلافًا كبيرًا عن العالم المادي الأكثر وضوحًا (أو حتى "العالم" العقلي للذكريات الشخصية والتخيلات والمشاعر والأحاسيس) لدرجة أننا لا نملك كلمات لوصفه. لهذا السبب، نضطر إلى التفكير والتحدث عنه من خلال تشبيهات تقريبية. لكن وجود هذا الشيء الذي لا يوصف، من خلال التجربة الحدسية الشخصية، أمر لا شك فيه. وهناك أسباب كثيرة تدفع كل واحد منا إلى افتراض أن الآخرين لديهم (هم) نفس الشيء.

مصطلح **الوعي** في المقام الأول إلى فعل معرفي أو علاقة بين ذات (النفس أو الروح) وموضوع (سواء أكان الذات نفسها، أو محتوى عقلي، أو ظاهرة جسدية أو فيزيائية أوسع). والمعرفة أمر فريد من نوعه ؛ لا يمكن اختزالها إلى أي مفهوم آخر (كعملية فيزيائية في الدماغ أو مجال فيزيائي من نوع ما). وبالتالي، فإن الوعي شيء ثابت في جوهره؛ فهو ليس كيانًا أو صفة أو حالة أو عملية في المقام الأول .

---

[1] في بحث يتعلق بالفهم البشري (1748).

[2] انظر: www.etymonline.com.

الوعي يعني، في المقام الأول، إدراك شيء ما ؛ ليس مجرد "إدراك"، بل "إدراك شيء ما". عادةً، عندما نكون واعين، يكون تركيزنا على موضوع الوعي؛ ولكن من الممكن أيضًا التركيز على وعينا، وفي هذه الحالة يصبح موضوعًا إضافيًا للوعي [3].

سواء كنا مستيقظين أو نائمين، لا يمكننا القول إننا واعون إذا لم نكن واعين على الإطلاق في تلك اللحظة. قد يُقال عن الشخص إنه "واعٍ" نوعيًا، أي أنه يمتلك "حالة وعي"، ولكن بشكل غير مباشر فقط - فقط إذا كان واعيًا بشيء ما، أي أنه يقوم بالفعل الإدراكي للوعي الذي يربطه بطريقة خاصة بموضوع أو مواضيع ملموسة أو مجردة، سواء كانت مادية (قائمة على الإدراك الحسي)، أو عقلية (كالذاكرة أو الخيال أو الحلم)، أو روحية (كالوعي الذاتي وإدراك وظائف الذات).

وبالمثل، فإن مصطلح "تيار الوعي" تسمية غير دقيقة، إذ يُستخدم لوصف تيار الأفكار بدقة أكبر، أي تدفق المحتويات الذهنية المتتالية كالإلهامات، والإدراكات، والذكريات، والصور الذهنية، والأصوات، والتعليقات اللفظية، والمشاعر، والتصورات، وما إلى ذلك. يُصبح التفكير ممكنًا بفضل العديد من عمليات الوعي المتنوعة، لكن لا يمكن مساواة المصطلحين. وبالتالي، فمع أننا نستطيع الحديث عن أفكار لا شعورية، ونعني بها الأفكار التي تحدث بمستوى منخفض جدًا من الانتباه، إلا أننا لا نستطيع الحديث عن أفكار لا واعية تمامًا، لأن ذلك يُعد تناقضًا في حد ذاته.

من غير الدقيق والمضلل أيضاً مساواة مصطلحي "العقل" و"الوعي"، كما يفعل البعض (ولا سيما الفلاسفة البوذيون). ومن الخطأ أيضاً وصف العقل بأنه "كيان" مكون من الوعي. فالوعي ليس من مادة العقل - قد يُنظر إلى المحتويات العقلية على أنها مكونة من مادة عقلية مميزة، لكن الوعي شيء مختلف تماماً (كما سبق تعريفه). والأهم من ذلك، أن الوعي ليس واعياً ؛ بل نحن (الذات، أو الروح) من نعي - نعي الأشياء الأخرى، أو حتى أنفسنا، أو حتى حقيقة الوعي.

إن الوعي، في جوهره، فعلٌ وليس اسماً أو صفة أو ظرفاً. فهو يربط الذات (جوهرها) بموضوع ما. الحدس، والإدراك الحسي، والإدراك الباطني (للذكريات والتخيلات)، والتصور (للمفاهيم المجردة المبنية على التصورات الملموسة السابقة)، والتفكير اللفظي – كلها أنواعٌ من الوعي، وكلها تنطوي على ظاهرة الإدراك العجيبة.

إنّ الوعي بشيء ما (أي أشياء كثيرة، داخلية أو خارجية، ملموسة أو مجردة) هو أساس كل إرادة (فعل إرادي) وتقييم (إسقاط قيمة على شيء ما)، وهو شرط ضروري لهما. يمكن تفعيل الوعي وتكثيفه بجهد إرادي، لكن وظيفته الإدراكية مستقلة عن الإرادة. وبالمثل، يمكن أن يوجد الوعي دون تقييم، بينما لا يمكن أن يوجد التقييم دون وعي.

يمكن وضع الإرادة بشكل معقول قبل التقييم؛ لأن الإرادة يمكن أن تحدث (وإن كان ذلك نادرًا نسبيًا) دون أي هدف في الاعتبار، كنزوة خالصة (دون حتى هدف أن تكون متقلبًا)؛ وأيضًا، لأن التقييم نفسه ينطوي على فعل إرادة (فعل الاختيار واتخاذ القرار)، بالإضافة إلى الإدراك.

لذا، فإن كل فعل إرادي يسبقه ويصاحبه قدر من الوعي، مهما كان خافتاً، وعادةً ما يكون موجهاً نحو قيمة تخيلناها أو استنتجنا أنها جديرة بالسعي (والتي تؤثر بدورها على فعلنا). إن وصف الإرادة بأنها لا واعية حرفياً (أي قول "إرادة لا واعية") غير دقيق؛ فكل إرادة تنطوي بالضرورة على قدر من الوعي، وإذا غاب هذا الوعي فعلاً، فلا يمكن وصف الحركة المعنية بأنها إرادية (بل هي آلية أو وليدة الصدفة).

يشير التقييم إلى قيام النفس بإضفاء قيمة (أو عدم قيمة) على شيء ما، سواء كان مُفكرًا فيه أو مُدركًا له حاليًا. ومن الواضح أن هذا يشمل الوعي والإرادة معًا. ولا ينبغي الخلط بين التقييم والرغبة، لأنه على الرغم من أن المرء قد يشعر برغبة قوية (كالشهوة الجنسية أو الجشع للطعام)، فإنه يظل حرًا في منحها قيمة أو عدم منحها إياها، وبالتالي السعي وراءها أو عدمه. غالبًا ما نحاول تقييم الأشياء بعقلانية، من خلال البحث والتحليل، أو بالرجوع إلى مذهب أخلاقي قائم؛ ولكن في كثير من الأحيان أيضًا، نُضفي قيمة (أو عدم قيمة) على الأشياء بطريقة غريزية أو عشوائية.

(إن المفهوم الأخلاقي للحكمة ذو صلة هنا بالطبع. فالحكمة هي الوعي والإرادة والتقييم، بما يتوافق مع الحقيقة الأخلاقية الموضوعية. وبالطبع، ليس من السهل تحديد هذه الحقيقة، ولكن من المؤكد أنها موجودة.)

تشكل الوظائف الأساسية الثلاث للروح ترابطًا وثيقًا، على الرغم من اختلافها المفاهيمي. فمفاهيم الفكر والاعتقاد، والفعل والسلوك، والدافع والغاية، أقل جوهرية من المفاهيم الأساسية الثلاثة للوعي والإرادة والتقييم - فالأولى عبارة عن تجميعات للأخيرة.

الأساس المعرفي لكل ما ذكرناه حتى الآن هو أساس ظاهراتي ، لاحظ جيدًا. فمن خلال التأمل الذاتي الدقيق ، والنقاش مع الآخرين، مع مراعاة الاتساق المنطقي، واستخدام الذكاء والنزاهة الفكرية على نطاق واسع، نصل إلى هذه الرؤى الأساسية لأي فلسفة للعقل. التأمل الذاتي هو ببساطة إدراك المعطيات الظاهراتية. وهذا علمي كأي مجال معرفي آخر، شريطة أن يُفهم جيدًا أن النتيجة استقرائية وليست يقينًا

---

[3] في الواقع، يُعدّ التأمل في الوعي مع إدراك المرء لأي شيء آخر يدركه هنا والآن (سواء داخله أو حوله) أسلوبًا تأمليًا قويًا (أمارسه أحيانًا وأوصي به). في هذا التأمل، لاحظ أن موضوع الوعي الأول لا يُتجاهل، بل إن إدراكه يصبح بدوره موضوعًا للوعي، متراكبًا على الأول، بل ويصبح محور تركيزنا الرئيسي. إن فعل الوعي وحالته، ومعجزة العلاقة المعرفية التي نملكها مع الأشياء في داخلنا وحولنا، وروعتها، وسرّها، كلها تصبح موضوعات للتأمل.

دوغمائيًا. يمكن للمرء أن يتصور بشكل معقول أن بعض الظواهر التي تظهر لنا قد يتبين خطؤها يومًا ما؛ لكن لا يمكن للمرء أن يدعي بشكل معقول أن مثل هذا الاحتمال النظري المتخيل يُبطل جميع رؤانا منذ البداية. لاقتراح نظرية بديلة، يجب تقديم أدلة محددة وأقوى؛ ولن يكفي التعبير عن شك عام في موثوقية التأمل الذاتي.

أتحدث هنا عن التحيز السائد حاليًا بين من يُزعم أنهم علماء في مجال العقل، والذي مفاده أن ما يبدو "عقليًا" سيُختزل يومًا ما إلى ظواهر فيزيائية بحتة في الدماغ والجهاز العصبي. يستند هذا الادعاء إلى فكرة متحيزة مفادها أن قوانين الفيزياء عالمية ، مع أن هذا الادعاء في الواقع مبني على تعميمات مستقاة من ملاحظات في العالم المادي. يجادل هؤلاء بأنه لو لم تنطبق قوانين الفيزياء في نهاية المطاف على الظواهر العقلية (أي الوعي والإرادة والتقييم بشكل أساسي، ولكن أيضًا على جميع التجارب العقلية الأخرى)، لما كانت هذه القوانين موجودة. أن تكون عالمية. هذا صحيح؛ لكن اعتبار ذلك سبباً وجيهاً لإنكار الطبيعة المميزة للظواهر العقلية هو مجرد حجة دائرية، لا قوة منطقية لها على الإطلاق.

الفرضية **الاختزالية** ليست سوى فرضية، ولن تصبح ذات مصداقية إلا إذا (وإن حدث ذلك) استطاعت قوانين الفيزياء أن تتنبأ، من خلال معادلات رياضية دقيقة وتفسيرات نظرية تُطبّق على نتائج تجريبية دقيقة ، بالعلاقة بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيائية. وحتى ذلك الحين، لا يملك هؤلاء إلا بيانًا إيمانيًا ، أيديولوجية مادية تتجاهل بشكل تعسفي الأدلة الظاهراتية غير الملائمة، أي المعطيات التجريبية للتجربة العقلية والحياة، وتنكرها. تجدر الإشارة إلى أن الماديين لم يثبتوا (وأجرؤ على القول إنهم لن يثبتوا أبدًا) تجريبيًا أو نظريًا أن الظواهر العقلية هي أنواع من الظواهر الفيزيائية؛ إنهم يفترضون فقط أنها كذلك "في نهاية المطاف".

فعلى سبيل المثال، صرّح فرانسيس كريك [4]في كتابه الشهير " الفرضية المذهلة: البحث العلمي عن الروح" (1994) قائلاً: "أنت، أفراحك وأحزانك، ذكرياتك وطموحاتك، إحساسك بالهوية الشخصية والإرادة الحرة، ليست في الواقع سوى سلوك مجموعة هائلة من الخلايا العصبية". في هذه الجملة القصيرة، أنكر كريك الذات/الروح، والوعي، والإرادة، والقيمة!

ينبغي أن يكون واضحًا لجميع المفكرين النزيهين أنه حتى لو تم تحديد عمليات كهروكيميائية محددة وعمليات فيزيائية أخرى في الدماغ وأجزاء أخرى من الجهاز العصبي باعتبارها أساسًا دائمًا لأحداث عقلية معينة، فإن ذلك لا يثبت أن الأولى هي سبب الثانية؛ بل سيُظهر في أحسن الأحوال مبدئيًا أن العمليات الفيزيائية تُصاحب العمليات العقلية، أي أنها أحداث متوازية؛ لأنه يبقى من الممكن، بالنظر إلى هذه البيانات المقارنة، أن تكون الثانية، على العكس من ذلك، هي سبب الأولى. ومن الممكن أيضًا، بل (في رأيي) الأرجح، أن يكون الفيزيائي أحيانًا سببًا للعقلي، والعقلي أحيانًا سببًا للفيزيائي. ولن يُشكل هذا بالتأكيد اختزالًا صحيحًا، إلا إذا (وأكرر) ثبت أن الظواهر العقلية في حد ذاتها تخضع لقوانين الفيزياء، أي أنها ظواهر مادية.

الأمر المؤكد هو أن أنصار هذه النظرة المادية للعقل لم يقتربوا بعد من التوصل إلى هذا الدليل العلمي الضروري. إلى أن يفعلوا ذلك (وأراهن أنهم لن يفعلوا أبدًا)، ينبغي لنا أن نفترض، على العكس من ذلك، أن الأحداث الفيزيائية التي تصاحب الأحداث العقلية دائمًا هي (أحيانًا إن لم يكن دائمًا) آثار لها، وليست أسبابًا لها - وذلك نظرًا للاستقلالية القابلة للنقاش للأفعال الإرادية لدى البشر (وربما الحيوانات) في مقابل حتمية الحركات الفيزيائية البحتة القابلة للملاحظة، ونظرًا للطبيعة الاستثنائية للوعي (وعي الذات بالأشياء).

يذهب بعض الناس إلى حد إنكار وجود الظواهر العقلية من الأساس، زاعمين أن المقصود بهذه المصطلحات ليس سوى الأحداث العصبية التي يمكن للعلوم الفيزيائية رصدها ووصفها وقياسها. يُعرف هذا بـ"نظرية الهوية"، لأنها لا تكتفي بالقول إن العمليات العقلية والفيزيائية متوازية، حيث يُسبب أحدهما الآخر أو العكس، بل تزعم أنها "واحدة" ولا يمكن تمييزها، وفيزيائية بالكامل. هذه نسخة متطرفة من السلوكية. في الواقع، هؤلاء الناس مستعدون لإنكار وجود أي شيء لا يستطيعون فهمه!

بحسب رأيهم، لا وجود لأشخاص يمتلكون قدرات الوعي والإرادة والتقييم، ويختبرون ظواهر عقلية مميزة. فالبشر والحيوانات مجرد آلات جامدة متطورة، تخضع لحتمية عمياء. إذا كان الأمر كذلك، فكيف استطاع هؤلاء صياغة نظريتهم المنكرة للذات؟ عمّ سيتحدثون إن لم يكن هناك شيء عقلي للحديث عنه؟ إذا لم تكن هذه العقول موجودة، وتفتقر إلى الوعي والإرادة الحرة والحكم القيمي، فكيف لهم أن يروا المجال العقلي مشكلة تحتاج إلى حلهم السخيف؟ هؤلاء ليسوا علماء، لأنهم يتجاهلون المنهج العلمي. إنهم يختارون تكييف الواقع مع نظريتهم، بدلاً من تكييف نظريتهم مع الواقع.

بدون دليل علمي معياري، أي بدون تطبيق دقيق للمنهج العلمي، وبتجاهلٍ تامٍّ لجميع الأدلة على الحياة العقلية، وتجاهلٍ ساذج للعديد من الاعتبارات المنطقية، كتلك المذكورة آنفًا، يدّعي الاختزاليون الماديون تعسفًا أطروحة "المادة فوق العقل"، بدلًا من أطروحة "العقل فوق المادة" البديهية (أو بتعبير أدق، "الروح فوق العقل والمادة"). إنهم يسعون إلى تبسيط المعرفة وتوحيدها بأي ثمن، معتقدين أن ما يبدو لهم "بديهيًا" لا يحتاج إلى مزيد من البرهان.

---

[4] الفيزيائي وعالم الأعصاب وعالم الأحياء الجزيئية البريطاني (1916-2004) الذي اكتشف بنية الحلزون المزدوج للحمض النووي DNA عام 1953 بالتعاون مع جيمس واتسون وآخرين. للاطلاع على كتابه، انظر: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Astonishing_Hypothesis.

في الحقيقة، **من غير المجدي والمتناقض إنكار الواقع للوعي والإرادة** ، كما يحاول هؤلاء الأشخاص فعله بيأس، **لأن أي إنكار من هذا القبيل ينطوي بالضرورة على أفعال الوعي والإرادة ويستلزمها منطقياً.** (وهو ما يتجاهلونه عمدًا ولا يفسرونه). وحده من يمتلك الوعي والإرادة قادر على تأكيد أو نفي أي شيء بشكلٍ ذي معنى؛ ولا يمكن فهم هذه الأحكام إلا من قبل أشخاص يمتلكون القدرات نفسها. كل ما لديهم ليقدموه، كما أكرر، هو تحيز – تحيز بعيد كل البعد عن المصداقية، بل سخيف، ولكنه مع ذلك مستمر بشكل مثير للدهشة.

لسوء الحظ، تنتشر هذه العقلية المادية على نطاق واسع اليوم، بل منذ قرنين أو أكثر؛ لذا، يصعب توعية الناس بسخافتها. إنها في الواقع أشبه بعقيدة، أو نوع من أنواع الدين الإلحادي. ومن يقبلون هذا الهراء هم في الحقيقة بسطاء.

2. الظواهرية

لا يمكن أن تكون نقطة الانطلاق المنطقية لنظرية المعرفة، أي دراسة المعرفة في حد ذاتها، أو الوصف الفلسفي لعملية اكتساب المعرفة لدى البشر، هي الإدراك الحسي بحد ذاته، لأن الإدراك الحسي نفسه يجب أن يُوصف ويُفسر ويُبرر بشكل صحيح قبل أن يُوضع في سياق معرفتنا. لذا، يجب أن تكون نقطة الانطلاق أكثر جوهرية وأقل تحديدًا، ألا وهي الظواهرية، أي دراسة المظهر في حد ذاته.

إنّ المعطيات الأساسية للمعرفة البشرية هي المظاهر؛ إذ يجب، في البداية، اعتبار محتويات الإدراكات الحسية مظاهر. ولا يعني هذا أننا نرفض اعتقادنا الشائع بأنّ بعض المظاهر ناتجة عن الإدراك الحسي، بل يعني فقط أننا نتعمق أكثر ونبحث عن الأساس الحقيقي لهذا الاعتقاد. ويمكن عرض الترتيب المنطقي للأمور منذ البداية بإيجاز على النحو التالي.

هناك **مظاهر** ، إذن **توجد كائنات** ؛ إذن، الوجود موجود. المظهر هو شيءٌ يُدرك **بالوعي** . والكائن هو شيءٌ موجودٌ فعلاً في العالم في لحظةٍ معينة، سواءً أكان يُدرك بالوعي أم لا. كل المظاهر كائنات، ولكن ليس كل الكائنات مظاهر. الوجود (أو الكينونة - أعتبر هذين المصطلحين مترادفين) هو القاسم المشترك بين جميع الكائنات، بل وبين جميع المظاهر نفسها. إن القول بأن **الوجود موجود** ليس مجرد تحصيل حاصل، بل هو قولٌ مُفيد، وأول حقيقةٍ مُطلقة. **العدم** غير موجود، وليس فرعاً من فروع الوجود.

قد تكون المظاهر **حقيقية** أو **وهمية** . الواقع وصفٌ أدق من الوجود؛ فهو ينطبق فقط على بعض المظاهر. يمكن للواقع أن يوجد خارج نطاق الوعي، بينما لا ينشأ الوهم إلا داخله. عادةً، نفترض أن **كل ما يظهر حقيقي، ما لم نجد سببًا منطقيًا لإعادة تصنيفه على أنه وهمي** . يظهر الوهم أيضًا، لاحظ جيدًا؛ لكنه ينطوي على تشويه أو سوء فهم تخيلي لمظهر سابق. نعرف أننا وقعنا في وهم عندما نجد تناقضًا في مظهر أو مجموعة مظاهر. الوهم غير حقيقي؛ إنه نقيض الواقع.

المظهر، والوجود، والوعي، والحقيقة، والوهم، مصطلحات أساسية لا يمكن تعريفها تعريفًا كاملًا (لأنها تشير إلى أشياء جوهرية لا يمكن اختزالها إلى أشياء أخرى، أي أنها عناصر أولية غير قابلة للاختزال)، حتى وإن استطعنا، كما فعلنا للتو، ربطها إلى حد ما. هذه الأشياء مفهومة لنا جميعًا، لا من خلال تعريفات لفظية، بل من خلال إدراك مباشر. لا يمكن القول إنه لا وجود للمظاهر أو للوجودات أو للوعي، لأننا بمجرد قولنا ذلك، نخلق مظهرًا وندعي وجودًا ونبرهن على وعي. ولا يمكن القول إنه لا شيء حقيقي وكل شيء وهمي، لأننا بذلك ندعي معرفة هذا كحقيقة لا كوهم، وهو أمر متناقض. إذن، كل هذا منطقيًا على أساس متين، لا مجال فيه لأي شك.

كل ما يظهر موجود، بل إن الكثير مما لا يظهر موجود أيضاً. نعرف هذا الأخير من حقيقة أن أشياء جديدة تظهر لنا بمرور الوقت، ومن المعقول استقرائياً أن نفترض أنها كانت موجودة حتى قبل أن تصبح موضوعاً للوعي؛ وبالمثل، قد تختفي أشياء ومع ذلك يُفترض استمرار وجودها بغض النظر عن ذلك. ويتأكد هذا من خلال مقارنة تجارب أشخاص مختلفين: فقد أرى شيئاً قبل أن تراه أنت، أو بعد أن تتوقف عن رؤيته؛ والعكس صحيح. ولكن ليس كل ما يبدو موجوداً حقيقياً؛ فالأوهام موجودة حتى وإن لم تكن حقيقية. يجب اعتبار كل ما يظهر موجوداً، ولكنه قد يتبين أنه غير حقيقي؛ قد يُفترض مبدئياً أنه حقيقي، ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن ظهوره لاحقاً قد يكشف أنه وهمي. وهكذا، يمكننا القول إن كل ما يظهر حقيقي، باستثناء الأشياء النادرة نسبياً التي يُكتشف لاحقاً أنها وهمية. وبناءً على ذلك، يمكننا أن نفترض أن الأشياء قد تكون موجودة وحقيقية دون أن تظهر أبداً.

إنّ عبارة "الوجود موجود" تعني أن شيئًا ما موجود، أو أن بعض الأشياء موجودة. وتتضح هذه الحقيقة بمجرد ذكرها، وهي حقيقة لا جدال فيها، إذ إنّ مجرد مناقشة هذه المسألة يُعدّ إقرارًا بالوجود. علاوة على ذلك، من الواضح أن الوجود موجود في تجربتنا اليومية، سواء أكانت هذه التجربة مجرد مظهر، أو حقيقة أو وهم، أو مادة أو عقل أو روح، أو ملموسًا أو مجردًا، أو أي تمييز آخر.

إن التمييز بين **المادة والعقل والروح** هو تمييز بين المجالات (على سبيل المثال). يمكن وصفه، بل ويُوصَف عادةً، بأنه تمييز بين الجوهر، لكن هذا مجرد استعارة لأن تجربة الجوهر هي في جوهرها تجربة مادية: يمكن توسيعها بشكل معقول، قياسًا، لتشمل ظواهر عقلية ملموسة كالذكريات والتخيلات والمشاعر، لكنها لا تنطبق تقريبًا على المجال الروحي، أي على التجربة التأملية للذات، أي على الروح ووظائفها (الوعي والإرادة والتقييم). حتى وصف المادة والعقل والروح كمجالات مختلفة هو استعارة، لأنه يستند إلى تجربة المكان، التي تنطبق في المقام الأول على الأشياء المادية، وبالتبعية على الأشياء العقلية، لكن لا يمكن افتراضها حرفيًا على الأشياء الروحية.

يُعد التمييز بين الملموس والمجرد ذا أهمية بالغة في علم الظواهر وعلم المعرفة . فما نختبره في المقام الأول، سواء أكان ماديًا أم عقليًا أم روحيًا، هو ملموس؛ وهذا هو المستوى التجريبي لحياتنا الفكرية. ثم نقوم نحن البشر بمقارنة هذه المعطيات التجريبية ومقابلتها، وتصنيفها، وقياسها، وفرزها ذهنيًا - وهذا ينطوي على التجريد وتكوين المفاهيم، ويشكل المستوى النظري لتفكيرنا. أما المجردات فهي تعبيرات عن رؤانا؛ فالوعي عنصر أساسي فيها. ولا وجود لها بمعزل عن البشر المنخرطين في هذا النشاط الفكري. والعالم الذي نواجهه (بما فيه جوانبه المادية والعقلية والروحية) ملموس تمامًا؛ فالفئات والمبادئ مضمنة فيه، ولكنها غير متأصلة فيه بشكل ملموس.

إنّ المفاهيم المجردة في حد ذاتها ليست أشياء مادية، موجودة، كما لو كانت، جنبًا إلى جنب مع الأشياء المادية، أو فوقها أو تحتها. إنّها بنى فكرية: هي نتاج مفاهيمي، مدعوم بالكلمات واللغة، لأفعال إرادية من التجريد، تفصل أو تجمع ذهنيًا جوانب مختلفة من الأشياء. ومع ذلك، فإنّ المفاهيم المجردة ضرورية لتطور المعرفة الإنسانية ونجاحها. فهي تساعدنا على تلخيص وتخزين المعلومات حول الأشياء المادية المعروفة، وبالتالي، من خلال وسائل منطقية متنوعة، التنبؤ إلى حد ما بمعلومات حول الأشياء المادية غير المعروفة.

مع أن المفاهيم المجردة هي بنى فكرية، فإن القضايا التي تتكون منها قد تكون صحيحة أو خاطئة؛ ويمكن القول إن القضايا الصحيحة منها موضوعية، أي أنها تعكس الواقع بطرق جوهرية. ولا يمكن إنكار ذلك دون الوقوع في تناقض ذاتي ، لذا فهو أمر بديهي.

من الواضح أن الأفكار الأساسية المذكورة أعلاه لها أهمية فينومينولوجية ووجودية وإبستمولوجية ومنطقية. ولا يمكن تطوير أي من هذه الجوانب بمعزل عن بعضها البعض؛ فهي مترابطة ترابطاً وثيقاً.

3. نظرية الإدراك الحسي

يقودنا هذا إلى **التناقض الذاتي لنظريات الإدراك الحسي المادية المعاصرة** . فالنظرية المعيارية الحالية للإدراك الحسي، المتجذرة في فلسفة "التنوير" الحديثة - ولا سيما فلسفات رينيه ديكارت، وتوماس هوبز، وجون لوك، والأكثر تدميراً فلسفة ديفيد هيوم - تُصوّر الحواس كقنوات بين العالم المادي وعقولنا. فعلى سبيل المثال، يُزعم أن الضوء المنبعث من جسم مادي يُنتج إشارة كهربائية في العين، تنتقل بدورها إلى الدماغ، حيث تتكون صورة ذهنية، وهي ما نراه فعلياً وليس الجسم المادي نفسه. والوصف التالي، الصادر عن المعهد الوطني الأمريكي للعيون، لهذه العملية المفترضة، هو مثال واحد من بين أمثلة عديدة لهذه العقيدة:

> عندما يسقط الضوء على الشبكية (طبقة من الأنسجة الحساسة للضوء في الجزء الخلفي من العين)، تقوم خلايا خاصة تسمى المستقبلات الضوئية بتحويل الضوء إلى إشارات كهربائية. تنتقل هذه الإشارات الكهربائية من الشبكية عبر العصب البصري إلى الدماغ. ثم يقوم الدماغ بتحويل الإشارات إلى الصور التي تراها.[5]

تأمل في ضخامة هذا الادعاء، مع غياب الوعي التام بتداعياته العميقة وسخافته المطلقة. **إذا كان ما نراه في الواقع مجرد صور ذهنية للعالم الخارجي، وليس جوانب من العالم الخارجي نفسه، فما الدليل الموثوق الذي لدينا على وجود أي مصادر مادية لهذه الصور الذهنية؟ إن أعضاء الحس والدماغ التي ندّعي امتلاكها لا نعرفها إلا من خلال الإدراك الحسي، وبالتالي، وفقًا لهذه النظرية، لا بد أن تكون مجرد صور ذهنية. في هذه الحالة، لا يوجد أي أساس على الإطلاق - سوى الخيال المحض - للادعاء بوجود عالم مادي من حولنا يُنتج صورًا ذهنية فينا. وفي هذه الحالة، تصبح نظرية الإدراك الحسي المطروحة متناقضة في ذاتها، إذ تبدأ بمقدمة تنتهي بنفيها فعليًا !**

تأمل في هذا الأمر؛ فكّر فيه مليًا. يزعم أنصار نظرية "التمثيل" أو "التطابق" هذه أننا نعرف الأشياء المادية الخارجية من خلال صور ذهنية داخلية؛ ومع ذلك، فهم لا يقترحون أي طريقة تمكننا من معرفة الأشياء الخارجية بشكل مستقل، وبالتالي القدرة على الحكم على وجود هذا التمثيل ودقته [6]. لا يمكن إثبات أي "تطابق" بين الصور الذهنية الداخلية والأشياء المادية الخارجية إذا لم يكن لدينا سوى جانب واحد (الجانب الذهني) من القصة. عندها، سيتعين اعتبار جميع تصوراتنا "صحيحة"، أو "خاطئة". ولن يكون هناك سبيل للتحقق، عن طريق المقارنة والمقابلة، من صحة بعض التصورات وخطأ أخرى. لا يمكن تحقيق هذا التحقق إلا إذا كنا قادرين بالفعل على التمييز بين الظواهر الذهنية والظواهر المادية.

الأسقف بيركلي [7]أول فيلسوف من فلاسفة عصر التنوير يُدرك مغزى الادعاء المذكور آنفًا حول مسار الإدراك الحسي. وقد دفعه هذا، للأسف، إلى إنكار وجود المادة والقول بأن العقل وحده هو الموجود. أطلق على هذا الرأي اسم "اللامادية"، لكن الاسم الأنسب له هو

---

[5] https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/healthy-vision/how-eyes-work

[6] تجدر الإشارة إلى أن التمييز اللوكي بين الصفات الأولية والثانوية، من وجهة نظري، تعسفي إلى حد ما. فهو يُصوّر بعض الصفات على أنها موجودة بالفعل في الأشياء الخارجية (مثل الشكل)، وبعضها الآخر على أنها ذات أصل ذهني (مثل اللون)؛ ولكن من الصعب فهم كيف يتوافق هذا المذهب مع نظرية "التمثيل" - أي كيف يُمكننا إجراء مثل هذا التمييز في ظل تلك النظرية. في رأيي، يُمكن اعتبار صفة مثل اللون، دون أي صعوبة منطقية، خاصية حقيقية للشيء الخارجي ككل، دون إنكار أنها تُعبّر عن نفسها بواسطة أشعة كهرومغناطيسية مختلفة. هذه نظرة فينومينولوجية ووضعية معقولة.

[7] جورج بيركلي (أيرلندا، 1685-1753)، في كتابه "مقال نحو نظرية جديدة للرؤية" (1709) وكتبه اللاحقة. قبل بيركلي بزمن طويل، ربما قبل حوالي 1500 عام، يبدو أن البوذية التي تركز على العقل فقط (يوجاشارا) قد طرحت ادعاءات مماثلة إلى حد ما، وإن كانت بطريقة أكثر تعقيدًا.

"العقلانية". كان بيركلي ذكيًا بما يكفي ليدرك سخافة نظرية التمثيل، لكنه لم يكن ذكيًا بما يكفي، على ما يبدو، لاستخلاص نتيجة أفضل من المذهبين الذاتي والمثالي. علاوة على ذلك، لم يُدرك أن التمييز بين العقلانية والمادية، أو الحلم والواقع، لا يكون ممكنًا إلا عن طريق التباين، إذا كان كلاهما موجودًا ومتاحًا لنا؛ أما إذا كان أحدهما فقط موجودًا ومتاحًا لنا، فلا يمكن وصفه بدقة بأنه عقل أو مادة، أو حلم أو واقع.

كانت رؤية بيركلي تعني فعليًا أن كل تجربته ما هي إلا "حلم" ضخم. وبصفته مفكرًا متدينًا، فقد اختار الاعتراف بوجود الآخرين ووضع عقله وعقلهم في عقل الله الواحد. من هذا المنظور، كانت الحياة بالفعل حلمًا، ولكنه حلم الله. لكن منطقيًا، كان هذا استنتاجًا خاطئًا. الاستنتاج الصحيح هو استنتاج الأنانية المطلقة، أي أن بيركلي هو الشخص الوحيد الموجود، وأن عقله هو العقل الوحيد في عالمه، وأن جميع الأشخاص الآخرين المفترضين، بما في ذلك إله مفترض، وعقولهم، ليسوا سوى محتويات حلمه. إذا كنتَ أيها القارئ موجودًا، فيجب أن يكون استنتاجك أن بيركلي وأنا وكل من حولك ليسوا سوى أوهام من خيالك، مجرد محتويات حلمك، وأنك أنت وحدك الموجود.

على الرغم من أن استنتاج المذهب الفردي يبدو لمعظمنا غير معقول، إلا أن رؤية بيركلي القائلة بأن النظرية المقترحة للإدراك الحسي، باعتبارها لا تتضمن إدراكًا مباشرًا للأشياء المادية، ولكن فقط إدراكها غير المباشر عن طريق الأشياء العقلية، تشير منطقيًا إلى أن كل ما يدركه الإنسان هو صور عقلية، وليس مصدرها المادي المزعوم، لا تزال صالحة.

حتى يومنا هذا، لم أصادف أي فيلسوف أو عالم معاصر يُدرك (ولو بقدر ما أدركه بيركلي) التناقض الذاتي الصارخ الكامن في نظرية "التمثيل" السائدة للإدراك الحسي. لا يزال يُفترض بشكل قاطع أن العالم "الخارجي" مادي، بينما يُفترض في الوقت نفسه، وبشكل متناقض، أننا لا نملك إلا صورًا ذهنية له، أي عالم "داخلي" فقط.

لا يمكن التخفيف من حدة الفجوة بين العقل والجسد المتأصلة في هذا المنظور بالمنطق الاستنباطي، أي بالادعاء بأن العالم المادي المفترض، وإن لم يكن بالإمكان استنتاجه بيقين من تجاربنا الذهنية وحدها، إلا أنه يمكن افتراضه واعتباره مؤكدًا استقرائيًا على الأقل، ومحتملًا إلى حد ما، من خلال تلك التجارب الذهنية. إن مثل هذا النهج لن يحل المشكلة المنطقية، بل سيشكل مجرد تكهنات، يستحيل التحقق منها علميًا؛ وسيكون مضللًا منهجيًا، إذ أنه في جوهره مجرد حجة دائرية تتظاهر بأنها استدلال منطقي.

يجب أولاً معالجة المعضلة المنطقية، والتناقض الذاتي المتمثل في الادعاء بوجود عالم مادي، وفي الوقت نفسه الادعاء بأننا لا نستطيع إدراكه إطلاقاً، بل ندرك فقط صوراً ذهنية (يُزعم أنها عنه أو ناتجة عنه). علينا إيجاد طريقة ما للاعتراف بأننا ندرك (بعضاً من) العالم المادي بشكل مباشر. لا شك أننا بحاجة إلى فرضية استقرائية، ولكن الفرضية التي تؤدي إلى هذه النتيجة وحدها كفيلة بحل المشكلة.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن من يتبنون هذه النظرية المشوشة للإدراك الحسي يتوهمون أنهم بذلك يُعفون أنفسهم من ضرورة الاعتراف بحقيقة الوعي وتفسيرها ، أي العلاقة الفريدة بين الذات والموضوع التي ينطوي عليها كل فعل معرفي (بما في ذلك فعلهم هم). لكن هذا الافتراض ليس إلا وهمًا، لأنه سواء كان الوعي متعلقًا بموضوع خارجي أو داخلي، فإنه يبقى حدث الوعي نفسه، ولا يتغير إلا موضوعه. وبالتالي، يبقى هو الظاهرة الغامضة نفسها، بل والمعجزة (إن جاز التعبير)، فهي ليست مادية ولا عقلية ولا حتى روحية، بل هي شيء يربط الذات بأي نوع من الموضوع.

بمعنى آخر، يعتقد هؤلاء المؤيدون أن ادعاءهم بأن الإدراك يحدث داخليًا فقط، وحصريًا أثناء إدراك الأشياء الذهنية (سواء أكانت مستمدة من عمليات حسية مزعومة أم مُشكَّلة بالكامل في العقل)، يُبسِّط مشكلة الإدراك ويحلها. لكن لا، فحقيقة الإدراك المعرفي صعبة الفهم والتفسير في المجال الذهني كما هي في المجال المادي. إن تقديم الإدراك "الحسي" على أنه ليس إدراكًا للأشياء المادية، بل عملية فيزيائية تُؤدي فقط إلى إدراك ذهني، يُغفل جوهر المسألة تمامًا، وهي القضية الأساسية - ألا وهي لغز الإدراك في حد ذاته، مهما كان موضوعه.

عندما يُدرك المرء التحديات العميقة التي تُطرح أمام العلم بسبب الإدراك (سواء كان حدسيًا أو إدراكيًا أو مفاهيميًا)، وكذلك الإرادة والتقييم، يتضح جليًا أن جميع محاولات التهرب من هذه المشكلات بافتراض حلول مبسطة، سواء كانت سيناريوهات مادية بحتة أو عقلية بحتة، أو صيغًا متناقضة تجمع بين المادة والعقل، محكوم عليها بالفشل. من المهم إدراك أن الوعي والإرادة عنصران أساسيان لا يُمكن اختزالهما، ويشمل نطاقهما المجالين المادي والعقلي، بل والمجال الروحي أيضًا.

علاوة على ذلك، عندما نتخيل "عيننا الذهنية" وهي تشاهد صورًا ذهنية (أو قياسًا، "أذننا الذهنية" وهي تسمع أصواتًا ذهنية، وهكذا بالنسبة للكيفيات الحسية الأخرى)، فإننا نعرض الصور الذهنية كما لو كانت مُسقطة على شاشة في رؤوسنا (أو قياسًا، الأصوات الذهنية كما لو كانت تخرج من مكبر صوت في رؤوسنا، إلخ). لكن هذا التشبيه الشائع يفترض وجود شخص ما يقوم بالمشاهدة أو الاستماع، وما إلى ذلك. سيكون من العبث الحديث عن الصور أو الأصوات الذهنية دون افتراض وجود ذات واعية (نفس، روح) تُراقب هذه الأشياء الذهنية. وبالمثل، فإن التخيلات، التي هي نتاج إعادة ترتيب نشطة للذكريات، سواء كانت طوعية أو لا إرادية، لا تكون ذات معنى إلا إذا كان هناك شخص حاضر كمُشاهد أو مُستمع. لا يمكننا الحديث عن الظواهر الذهنية مع إنكار وجود ذات مُدركة (كما يحاول بعض الماديين فعله). الأشياء المادية البحتة لا تملك القدرة على الإدراك؛ على الأقل، لم يتم إثبات مثل هذه القدرة للمادة حتى الآن.

في الواقع، حتى مجرد وجود صور أو أصوات مصنوعة من مادة "عقلية" (وهو ما يجب عليهم الاعتراف به، ولو ضمنيًا) يُشكل تحديًا كبيرًا للمزاعم المادية البحتة، وإن كان تحديًا أقل من ذلك الذي يطرحه الوعي (والإرادة والتقييم). إن مفهوم التنوير عن "الأفكار"، المُعرّفة بأنها محتويات أو كيانات عقلية (والتي لا شك أنها تُصوَّر في نهاية المطاف بشكل مبسط على أنها مجرد كتل من الزغب العقلي)، لا يتوافق مع الأنطولوجيا المادية البحتة التي تُعتبر حاليًا علمية بحتة. هذه الكيانات المزعومة (أو الأحداث أو أيًا كان) هي بالضرورة ذات جوهر مختلف عن الكيانات المادية؛ أو على الأقل يجب افتراض ذلك، إلى أن يتم إثبات أنها مادية بالفعل من خلال الأساليب التجريبية والرياضية.

إلى أن يتم إثبات هذه المعادلة بشكل قاطع، فإننا ملزمون منطقياً بالنظر إلى المادة والعقل كجوهرين أو مجالين منفصلين، يتفاعلان ويشتركان في بعض الخصائص، لكنهما ليسا متطابقين. علاوة على ذلك، وبما أنهما يتفاعلان بشكل واضح، يجب صياغة جميع القوانين الفيزيائية المعروفة مع التنويه الصريح إلى أن الظواهر العقلية (والروحية أيضاً) لم تُؤخذ في الحسبان ولم تُدرج في هذه القوانين .

ما هو المخرج من هذه المعضلة الجوهرية بالغة الأهمية؟ إن السبيل الوحيد للحفاظ على إيماننا بالمادة، وتجنب التحول إلى "عقلانيين" حصريين كطلاب بيركلي، أو الاستمرار في تجاهل التناقض الذاتي المذكور آنفًا، كما يفعل فلاسفة وعلماء المادية اليوم، هو افتراض أن ما نراه حقًا (وبشكل أوسع، ما نشعر به، بل وما نتصوره في نهاية المطاف)، عندما نرى العالم المادي ظاهريًا، هو في الواقع *(أجزاء أو جوانب من)* العالم المادي نفسه، وليس مجرد صور *(مزعومة)* له ، ليس بالضرورة كل أجزائه أو جوانبه (بالطبع)، ولكن بعضها على الأقل. هذا الافتراض وحده هو ما يبرر منطقيًا إيماننا بعالم مادي، وفي الوقت نفسه بعالم عقلي منفصل عنه.

نستطيع الحكم على صورنا الذهنية (ذكرياتنا وتخيلاتنا) بأنها واقعية أم لا، وذلك فقط لأننا نستطيع مقارنتها بأشياء مادية حقيقية ندركها بحواسنا. فلو كانت لدينا صور ذهنية فقط، دون أي شيء خارجها نقارنها به، لما استطعنا تقييم مدى واقعيتها (كما أدرك بيركلي ذلك جيدًا) .

لتحقيق هذا المذهب الإيجابي، المسمى بالموضوعية أو الواقعية (وهو يختلف تمامًا عن الذاتية والمثالية عند بيركلي، بل ويتناقض معهما تمامًا، انتبه جيدًا)، نحتاج إلى إعادة التفكير بشكل إبداعي في عملية الإدراك والدور الذي تلعبه حواسنا ودماغنا فيها. يتطلب الأمر شجاعةً وصدقًا لمواجهة هذه المشكلة المعقدة ومحاولة حلها بشكل مقنع. هناك حاجة ماسة لبرامج بحثية تجريبية مبتكرة تهدف إلى فهم الدور الحقيقي الذي تلعبه الحواس في الإدراك. لاحظ جيدًا: أنا أطرح السؤال، لكنني لا أدعي معرفة إجابته. إن عدم معرفة الإجابة حتى الآن لا يعني عدم وجود سؤال أو إمكانية تجاهله. المؤكد هو أنه إذا لم يُطرح السؤال، فلن تُكتشف الإجابة أبدًا.

يجب أن نفترض أن إدراك المادة مباشر ، أي أننا ندرك المادة نفسها لا مجرد صور ذهنية لها. يبدو هذا افتراضًا منطقيًا للغاية، بالنظر إلى اتساع وثراء العالم الذي ندركه محيطًا بنا - الشمس، والقمر، والمحيطات، والحقول والغابات، والمدن، والناس والحيوانات - كل هذا، بكل تفاصيله المتعددة، لا يمكن إنتاجه وتخزينه في أدمغتنا الصغيرة. صحيح، كما أشار ديكارت، أننا أحيانًا نحلم أحلامًا واضحة وخلابة؛ لكنها ومضات عابرة، لا تُقارن بتجاربنا في اليقظة الأوسع والأكثر وضوحًا وتعددًا للحواس والأكثر منطقية واستمرارًا. أدمغتنا قوية جدًا، لكن ليس إلى هذا الحد.

لا بد لنا من التسليم بأن الحواس والدماغ يلعبان دورًا هامًا في إدراك الظواهر الفيزيائية؛ لكن دورهما المشترك يقتصر على تمكيننا، بطريقة أو بأخرى، من إدراك العالم الخارجي إدراكًا مباشرًا . فهما بمثابة المفاتيح التي تفتح لنا (نحن النفوس المدركة) الأبواب، مانحةً إيانا الوصول إلى العالم المادي المحيط بنا (إدراكه). في هذه النظرية الجديدة، لا تُعدّ الإشارة الواردة من الشبكية إلى الدماغ عديمة الفائدة، لكن وظيفتها الأساسية ليست تكوين صورة داخلية ندركها. إنما وظيفتها تقتصر على "فتح الباب" للإدراك المباشر، مع أنها تُنشئ، بشكل ثانوي، ذاكرة ذهنية لما ندركه من خلال هذا الباب لاستخدامها لاحقًا.

في هذه الحالة، ما ندركه هو شيء مادي خارج عنا، أي مناظر مادية، وأصوات، وروائح، ومذاقات، وأحاسيس لمس، ومشاعر جسدية. قد توجد أخطاء في هذه الإدراكات، لكنها ستكون أخطاء في التقدير والتفسير وليست أخطاء في المعلومات. مع ذلك، لا يزال يتعين علينا، في هذا السياق، تقييم إدراكاتنا المباشرة تقييمًا سليمًا بالعقل. ويتم ذلك عادةً بالرجوع إلى إدراكات أخرى، سابقة أو لاحقة؛ أي أننا لا نحكم على إدراكاتنا من خلال مصدر معلومات آخر ، بل من خلال مصدر المعلومات نفسه على مر الزمن. ثم نستخدم المنطق الاستقرائي لاستخلاص أكثر الاستنتاجات موثوقية من مجمل المعلومات المتاحة لدينا.

لا بدّ للعلم، بطبيعة الحال، أن يكتشف كيف يعمل هذا "الانفتاح" على الإدراك، ليحلّ محلّ نظرية "التمثيل" الحالية المتناقضة ذاتيًا للإدراك، بشكل نهائي وموثوق. ويتطلب الأمر تصميم تجارب معقدة وحاسمة لحسم هذه المسألة. صحيح أن التفسير الدقيق المطلوب للإدراك المباشر ليس بالأمر الهيّن (على الأقل، لم يتوصل أحدٌ إلى تفسير له حتى الآن). إنها مشكلةٌ من نفس مستوى صعوبة مسألة ثبات سرعة الضوء في وقتٍ ما؛ ويحتاج الأمر إلى عبقريةٍ كأينشتاين لإيجاد حلٍّ موثوقٍ ومقنعٍ لها. لكنّ حقيقة الإدراك المباشر أمرٌ لا جدال فيه منطقيًا، لأنّ الفرضية المعاكسة للإدراك غير المباشر (كما ذُكر سابقًا) متناقضةٌ ذاتيًا، وخيار بيركلي العقلاني يتعارض مع الطريقة التي ننظر بها عادةً إلى شؤوننا وندبرها.

إن نظرية إدراكنا المباشر للأشياء الخارجية (حتى وإن كان ذلك مجرد أجزاء أو جوانب منها)، وليس مجرد تمثيلات ذهنية لها، هي النظرية التي يتبناها عامة الناس في كل مكان؛ ولا يخالفها في ذلك إلا بعض المثقفين المنفصلين إدراكياً عن الواقع، وبعض المتصوفين، وبعض الأشخاص ذوي الاضطرابات العقلية الشديدة (مما يخلق "مشكلة ثنائية العقل والجسد"). ومع ذلك، تُوصف هذه النظرية الشائعة بحق بأنها " واقعية ساذجة " إذا لم تقترن بمنهج ظاهراتي مناسب . ولا تصبح " واقعية دقيقة " إلا عندما نفهم أنها بناء متسق قائم على مجمل البيانات الظاهرية (الداخلية والخارجية) التي نواجهها جميعاً، ويرتبها، وبالتالي يفسرها. ومن خلال منهجية الاستدلال (صياغة نظرية واختبارها، والتأكد من توافقها مع المنطق والظواهر التجريبية) نتحقق من صحة تحويل المعطيات الظاهرية إلى نظرية واقعية مباشرة للإدراك. والنتيجة مؤكدة استقرائياً (أفضل من جميع البدائل)، حتى وإن لم تكن مؤكدة تماماً.

4. الروح ضرورية للمعرفة

أود الآن أن ألفت الانتباه إلى تناقض آخر في نظام المعتقدات السائد اليوم.

أولًا، سينكر معظم علماء الأحياء اليوم، لو أُجبروا على ذلك، وجود أرواح لدى البشر أو الحيوانات؛ بل قد يتجنب بعضهم الخوض في هذه المسألة. لكن في الحقيقة، لم يُطرح هذا السؤال أصلًا في علم الأحياء المعاصر، فضلًا عن الإجابة عليه أو تجاهله. لقد طواه النسيان، وتم تجاهله نتيجةً لما يُزعم أنه دحضٌ من قِبل ديفيد هيوم[8] لفكرة الروح أو الذات. علماء الأحياء اليوم هم ماديون فلسفيون متشددون.

بالنسبة لهم (باختصار شديد وببساطة)، تتكون الكائنات الحية من مادة فيزيائية؛ والتي اندمجت بمرور الوقت لتكوين مواد كيميائية أكثر تعقيدًا، أولاً مواد معدنية، ثم مواد عضوية؛ والتي اندمجت في النهاية، بشكل طبيعي وحتمي، بسبب الظروف البيئية المناسبة، لتكوين خلايا حية؛ والتي اتحدت بمرور الوقت وشكلت كائنات متعددة الخلايا؛ والتي أدت من خلال التطور اللاحق إلى ظهور أشكال متنوعة من النباتات والحيوانات، بعضها لا يزال موجودًا حتى اليوم.

بالنسبة لعلم الأحياء المعاصر، تُعتبر الحياة النتيجة النهائية لعمليات فيزيائية متأصلة في المادة منذ البداية. فهي في حد ذاتها عملية فيزيائية لا أكثر. وقد تم التخلي منذ زمن طويل عن "الحيوية"، التي تفترض وجود شيء غير مادي في الحياة، جوهر أو خاصية تميزها عن المادة الجامدة. ما يميز الكائنات الحية عن المادة الجامدة هو فقط تعقيد وتنوع تنظيمها وعملياتها. وبالمثل، فإن "الروحانية"، أي امتلاك الروح، هي افتراض غير ضروري، وخرافة لا صلة لها بالدراسة العلمية للإنسان أو أي نوع آخر.

ثانيًا، يُسلّم معظم علماء الأحياء (وربما جميعهم) اليوم دون أدنى شك بنظرية الإدراك الحسي التي طرحها جون لوك،[9] والتي فصّلناها وانتقدناها في القسم السابق. أي، فكرة أننا عندما نُدرك جسمًا ماديًا من خلال أعضاء الحس في أجسامنا، فإننا نُدرك صورة ذهنية لذلك الجسم، لا الجسم نفسه. ووفقًا لهذه الفكرة، فإننا لا نُدرك العالم المادي للظواهر البصرية والسمعية وغيرها، بل نُدرك فقط (في أحسن الأحوال) نسخًا ذهنية لهذه الكيفيات الحسية المختلفة. ليس المقصود هنا المناظر والأصوات والروائح والمذاقات والأحاسيس اللمسية المادية، بل ما يُعادلها ذهنيًا، يُفترض أنها ناتجة عنها، تصل إلى أذهاننا عبر أعضاء الحس. بل إن معظم علماء الأحياء يذهبون إلى أبعد من ذلك وينكرون أن الصور الذهنية هي نسخ من الظواهر المادية، أو أنها تُشبهها بأي شكل من الأشكال، حتى وإن كانت ناتجة عنها.

كما سبق بيانه، فإن هذه الفرضية متناقضة في ذاتها. فهي تنطلق من افتراض امتلاكنا لأجسام مادية ومعرفتنا بها، مزودة بأعضاء حسية متنوعة، ثم تنتهي بادعاء أن كل ما نملكه من معرفة هو مجرد صور ذهنية (باستخدام مصطلح "صورة" بمعناه الواسع، ليشمل المناظر والأصوات وغيرها). ويزداد التناقض حدةً عندما يُزعم أيضاً أن هذه الصور الذهنية لا تُشبه الأشياء المادية التي يُفترض أن تُمثلها، إذ يُثير التساؤل كيف يُمكنها معرفة ذلك وهي لا تملك إلا معرفة الأشياء الداخلية دون الخارجية.

لاحظ جورج بيركلي على الفور التناقض في نظرية "التطابق" أو "التمثيل" هذه للإدراك الحسي، ثم أنكر وجود الظواهر الفيزيائية تمامًا، ولم يعترف إلا بالظواهر الذهنية. ففي تفسيره، لا نملك أجسامًا مادية، ولا أعضاء حسية مادية، ولا جهازًا عصبيًا مركزيًا، بل مجرد صور ذهنية تضللنا وتوهمنا بامتلاك هذه الأشياء.

بما أنه لا سبيل لصياغة فرضية لوك حول الإدراك غير المباشر دون الوقوع في تناقض ذاتي، فإن المنطق يقتضي التخلي عنها واستبدالها بفرضية أخرى. لكن المشكلة تكمن، بالطبع، في أننا لم نتمكن حتى الآن من تصور نظرية بديلة محتملة. لذا، نتجاهل المشكلة ونتظاهر بعدم وجودها. وكما أوضحت سابقًا، لا يمكن حل هذا التناقض إلا بالاعتراف بقدرتنا على إدراك المادة الفيزيائية نفسها بشكل مباشر ، حتى وإن كانت الحواس تلعب دورًا هامًا في ذلك.

---

[8] اسكتلندا، 1711-1776. في كتاب "رسالة في الطبيعة البشرية" (1739-1740) و "بحث في الفهم البشري" (1748).

[9] إنجلترا، ١٦٣٢-١٧٠٤. في كتاب "مقال في الفهم البشري" (١٦٨٩/٩٠). تجدر الإشارة إلى أن توماس هوبز (إنجلترا ١٥٨٨-١٦٧٩) سبق لوك في وصف الإدراك الحسي بأنه تحفيزٌ لحركات خارجية في أعضاء الحس، ينتج عنه أحداثٌ يُزعم أنها "عقلية"، ولكن يبدو أن هوبز اعتبر هذه الأخيرة حركاتٍ فيزيائية وليست أحداثًا "عقلية" بامتياز (في كتابه "الإنسان "، ١٦٥٨). لذا، كان هوبز أكثر ميلًا إلى المادية من لوك.

أودّ الآن الإشارة إلى تناقض آخر، وهو التناقض بين نظرية انعدام الروح المذكورة آنفًا ونظرية الإدراك غير المباشر للأشياء المادية [10]. لا يمكن للمرء أن يؤمن بهاتين النظريتين ويدافع عنهما في آنٍ واحد، فهما متناقضتان. لماذا؟ لأنه **إذا لم تكن هناك روح - أي لا وجود لذات تمتلك القدرة على الوعي لمراقبتها - فإن الصور الذهنية التي يُزعم أنها تُعرض في العقل تصبح عديمة الفائدة لأي أحد!** إذا لم يكن هناك من يرى عرضًا مرئيًا في العقل، فما فائدته؟ إذا لم يكن هناك من يسمع صوتًا في العقل، فما فائدته؟ وينطبق الأمر نفسه على الروائح والمذاقات والأحاسيس اللمسية. لا يمكن القول إن "الصور" (أو الأحاسيس من أي نوع) "تظهر" إذا لم يكن هناك من يختبرها؛ فقد "تحدث" لكنها لا "تظهر".[11]

تأمل في هذا الأمر، واستوعبه جيدًا. إذا افترضنا أننا أشبه بالحواسيب، كيانات مادية مزودة بكاميرات وميكروفونات مدمجة، ووحدة معالجة مركزية تعالج المعلومات الواردة منها، فما فائدة الشاشة ومكبر الصوت لمثل هذا الكيان؟ إذا لم يكن هناك من يرى الصور على الشاشة أو يسمع الأصوات الصادرة من مكبر الصوت، فإنهما مجرد ملحقات عديمة الفائدة. صحيح أن الحاسوب قد يسجل صورًا مرئية وسمعية لنفسه ولمحيطه، لكن ذلك سيكون مجرد تخزين التسجيلات في ذاكرته لاستخدامها لاحقًا. لن يحتاج أبدًا إلى مشاهدة أو الاستماع إلى المواد المسجلة عند الحاجة إليها، بل سيتفاعل ببساطة وبشكل آلي مع البيانات الإلكترونية التي تشكلها.

السبب الوحيد لوجود الشاشات ومكبرات الصوت في أجهزة الكمبيوتر الحالية هو وجودنا أمامها، نشاهد ونستمع. إن وجود روح تتمتع بقدرات إدراكية هو ما يجعل هذه الملحقات ضرورية. لاحظ جيدًا: قد تحتاج أجهزة الكمبيوتر إلى "مستشعرات" مادية تستقبل المعلومات من بيئتها، ولكنها لا تمتلك أو تحتاج إلى أي شيء يُعادل "الإحساسات" العقلية . فهي ببساطة تخزن المعلومات الواردة وتعالجها كإشارات مادية. هذا يعني أن مجرد رؤيتنا للصور الذهنية (من مناظر وأصوات ومشاعر، إلخ) دليلٌ تجريبي على أننا أرواح، كيانات تتمتع بقدرات إدراكية.

هذا، بالطبع، ما [12]أدركه رينيه ديكارت عندما قال: " أنا أفكر، إذن أنا موجود " . من **الممكن تصور أعضاء حسية بلا إحساسات عقلية** : سيكون ذلك ممكناً في كيان بلا روح. **لكن الإحساسات العقلية بدون روح تراقبها ستكون ببساطة أمراً عبثياً.** بمجرد التسليم بأن الصور تُنتَج في العقل، ظاهريًا من خلال عمل الحواس الجسدية، يصبح من المنطقي التسليم بوجود "شخص ما" يسكن هناك ويراقبها. لا يمكنك تأكيد سيناريو لوك للإدراك الحسي وإنكار وجود الروح في آنٍ واحد. علاوة على ذلك، فإن الظواهر العقلية ليست سوى معلومات تُقدَّم للروح، ولا يحدث الحدث الإدراكي الحقيقي إلا عندما تُستَوعَد الروح فعليًا بهذه المعلومات.

كتب ديكارت، بطبيعة الحال، قبل لوك بنحو خمسين عامًا، لكن من الواضح أنه كان يتبنى نظرة ساذجة مماثلة للإدراك الحسي. كما أنه استبق شكوك بيركلي، الذي سبقه بنحو سبعين عامًا، بإدراكه الواضح أن مثل هذه النظرة للإدراك الحسي تدل على فجوة لا يمكن ردمها بين العقل والجسد . ولهذا السبب سعى إلى حل لهذه المشكلة، وتوصل إلى أن فعل الإدراك نفسه، سواء أكان لظواهر عقلية أم مادية، يدل على وجود شخص (الذات) يقوم بالإدراك. إن مجرد حدوث الظواهر، سواء أكانت عقلية أم مادية، لا يثبت وجود الذات؛ لكن ظهور الظواهر يثبت ذلك قطعًا، فالظهور هو حدوث مُدرَك .

مع ذلك، لم يكن حل ديكارت كاملاً، فمع أنه نجح في تأكيد وجود الذات أو الروح، إلا أنه لم يتناول مسألة كيفية وصول الروح إلى الجسد بشكل غير مباشر عبر العقل إذا لم يكن لها وصول مباشر إليه. فقد اعتقد أنه يمكننا بطريقة ما استنتاج الجسد (وعالم مادي أوسع يتجاوزه) من العقل، لكنه لم يوضح كيف يتم ذلك. ولا تزال هذه المشكلة قائمة حتى اليوم. لم يحلها بيركلي، بل أعاد طرحها واعتبرها غير قابلة للحل. في الواقع، يبدو أن نظرة بيركلي إلى الذات كانت (وإن كانت سابقة) أقرب إلى نظرة هيوم منها إلى نظرة ديكارت أو لوك: فهو لا يبدو أنه كان يؤمن بذات روحية حقيقية موحدة (أي روح)، بل تخيل الذات الظاهرية كمجموعة من الظواهر العقلية (أي لا روح).[13]

يجب رفض الفرضيات المتناقضة ذاتيًا واستبدالها بطريقة ما؛ فليس من العلمي تجاهل المشاكل المنطقية.

5. علم بيولوجي يعترف بالروح

لنتأمل الآن **كيف يمكن إدراج مفهوم "الروح" في الرواية التي يقدمها علم الأحياء التطوري الحديث** . يُعلّمنا هذا العلم أن الإدراك الحسي كان نتاجًا للتطور . علاوة على ذلك، تطورت حاسة البصر فجأة نسبيًا (في بداية الانفجار الكامبري، الذي كان سببًا رئيسيًا له)، بينما تطورت الحواس الأخرى (السمع، والشم، والتذوق، واللمس) تدريجيًا. لدينا الكثير لنتعلمه من هذه النتائج [14].

---

[10] كان لوك لا يزال يؤمن بالروح، لذا لم يكن مذنباً بهذا التناقض. لكنه كان مذنباً بالتناقض الكامن في نظريته عن الإدراك الحسي.

[11] وينطبق الأمر نفسه، بالطبع، على الإدراك المباشر للأشياء الخارجية، سواء أكانت مادية أم غير ذلك. فإذا ما أُدركت، فلا بد أن يُدركها كائن ما، أي روح. والإدراك دون مُدرِك هو تناقض في حد ذاته.

[12] فرنسا، 1596-1650. في كتاب تأملات في الفلسفة الأولى (1641).

[13] لاحظ التواريخ: 1) ديكارت، 1641؛ 2) لوك، 1689-90؛ 3) بيركلي، 1709؛ 4) هيوم، 1740.

[14] اقرأ على سبيل المثال أعمال أندرو باركر، ولا سيما كتاب " في غمضة عين" (سيدني، أستراليا، دار النشر الحرة، 2003).

في الكائنات الحية البدائية، التي كانت وحيدة الخلية (أي تتكون من خلية واحدة)، ربما كان هناك "إدراك" بسيط للضوء، بمعنى القدرة على "استشعار" وجود الضوء أو غيابه، أو اختلاف شدته، أو اتجاهه؛ لكن لم يكن هناك "بصر" حقيقي حتى تطورت العين كعضو متخصص ومتميز. وينطبق الأمر نفسه على الاهتزازات الميكانيكية، وتغيرات درجات الحرارة، والمواد الكيميائية، وما إلى ذلك. لقد وضعتُ مصطلحي "الإدراك" و"الاستشعار" بين علامتي اقتباس، لأنه ليس من المؤكد أن ما حدث في تلك المرحلة يُمكن تسميته إدراكًا معرفيًا - فقد يكون ببساطة استجابات ميكانيكية للمؤثرات الفيزيائية، والتي لا يُمكن تشبيهها بالإدراك إلا مجازيًا.

عندما أصبحت الكائنات الحية متعددة الخلايا، أمكن للإدراك الحقيقي أن يظهر، حيث تخصصت بعض الخلايا كجهاز عصبي، وأخرى كأعضاء حسية. لكن هذه الأنظمة الأكثر تعقيدًا ربما تضمنت أيضًا استجابات ميكانيكية للمؤثرات، على غرار ما قد يقوم به روبوت معقد مُبرمج جيدًا، دون حدوث إدراك فعلي. فقط عندما اكتسبت بعض الكائنات الحية المختارة "ذاتًا" تتجاوز الخلايا المادية التي تُكوّن أجسامها، اكتسبت عقولًا (أي تجارب عقلية للذات، بالإضافة إلى التجارب المادية) وقدرات معرفية (وبالتالي قدرات إرادية وتقييمية أيضًا).

قد يكون من الممكن أيضًا أن الذات (أي الروح)، وما يرتبط بها من قدرات، كانت موجودة منذ البداية، حتى في الكائنات وحيدة الخلية. عندما اتحدت هذه الكائنات لتكوين كائنات متعددة الخلايا أكثر تعقيدًا، حيث تخصصت كل خلية على حدة، اكتسبت مجتمعةً ذاتًا واحدة، ربما مع قدرات جماعية متزايدة في الإدراك والإرادة والتقييم. إذا كان هذا هو الحال، فإن تطور الكائنات متعددة الخلايا الأكثر تعقيدًا لم يكن إلا توسيعًا وصقلًا للقدرات الإدراكية والإرادية والتقييمية للذات المتأصلة في الحياة نفسها. فقد أتاحت العين رؤية أكثر دقة، والأذن سمعًا أكثر دقة، وحاسة الشم والتذوق كشفًا أدق للتركيب الكيميائي، وحاسة اللمس إحساسًا أدق باللمس، وأقدامنا حركة أفضل، وأيدينا إمساكًا أفضل، والجهاز العصبي المركزي قدرات تكاملية أكثر تنوعًا وكفاءة.

ربما يُنظر إلى الذات على أنها القوة الموحدة للجسد، التي تُدمج حرفيًا مكوناته المادية (سواء أكانت جزيئات تُكوّن خلية، أم خلايا تُشكّل كيانًا أكبر) وتمنحها هوية واحدة مشتركة؛ لكن من المؤكد أنه لا يمكن النظر إليها كعنصر مادي من عناصر الجسد، أو كمادة عقلية، أو كمفهوم مجرد أو جوهر، أو كفكرة أو مفهوم. يجب النظر إليها كشيء ملموس (أي غير مجرد) ولكنه متميز عن المادة أو العقل، لأنه بهذه الطريقة فقط يمكنها امتلاك القدرات الاستثنائية المنسوبة إليها، وهي الوعي، والإرادة الحرة، والحكم القيمي، وتلك المتعلقة بكل من المادة والعقل.

ليس من المؤكد أن هذه القدرات تنبع من مادة مادية كامنة في مكان ما من الجسم (كالدماغ مثلاً)، ولا من أي مادة عقلية؛ بل لا بد أن تكون شيئاً آخر تماماً، قادراً على التفاعل مع ظواهر المادة والعقل، ولكنه متميز عنهما تماماً. وكما بينتُ في موضع آخر، يمكننا أن نشير مجازياً إلى العالم الروحي على أنه بُعد عمودي على بُعدي المادة والعقل. لكن لا يمكن أخذ هذا المعنى حرفياً، لأن مفهوم الأبعاد في جوهره مفهوم مكاني، ولا أساس لدينا للادعاء بأن للروح امتداداً مكانياً أو موقعاً. كل ما يمكننا قوله بيقين هو أن الروح مرتبطة بطريقة ما بجسد وعقل الكائن الحي المعني طوال حياته.

لاحظ جيدًا أنني لا أدعو إلى أن جميع الكائنات الحية تمتلك نوعًا واحدًا من الروح، بنفس القدرات المعرفية والإرادية والتقييمية. ما قلته هو أن كل نوع من الكائنات الحية التي تمتلك روحًا، تمتلك روحًا ذات نطاق محدد طبيعيًا من القدرات المعرفية والإرادية والتقييمية الخاصة به. وبالفعل، فإن الأفراد ضمن النوع الواحد يتمتعون بطبيعتهم بنطاقات مختلفة من القدرات المعرفية والإرادية والتقييمية؛ وقد يفقدون بعضًا من هذه القدرات نتيجة حادث جسدي خلال حياتهم، إن وُلدوا بها أصلًا. علاوة على ذلك، فإن القول بأن للكائن الحي روحًا لا يعني بالضرورة أن روحه يمكن أن توجد أو توجد بالفعل بدون جسده، كنوع من الأشباح، قبل ولادته أو بعد موته. هذه المسألة تبقى مفتوحة لعدم وجود أدلة قاطعة. كل ما نحتاج إلى تأكيده هو أن الكائنات الحية (بعضها أو جميعها) تمتلك روحًا واحدة مستمرة طوال حياتها.

مع ذلك، وبما أن النفوس في مختلف الأنواع (من بين الكائنات التي تمتلك نفوسًا، إن لم يكن جميعها)، وفي مختلف الأفراد داخل كل نوع، تتفاوت في نطاق ودرجات القدرات المعرفية والإرادية والتقييمية، فقد خطر لي أن فكرة أرسطو، التي كانت سائدة حتى ظهور علم الأحياء الحديث، والتي تفترض وجود ثلاثة أنواع من النفوس - النباتية والحيوانية والإنسانية - قد يكون لها وجاهة [15]. وتزعم هذه النظرية وجود تسلسل هرمي للقدرات المتزايدة (بصورة مبسطة جدًا): فالنباتية تقتصر على قدرات النمو والتكاثر، والحيوانية تشمل أيضًا قدرات الإدراك الحسي والحركة، والإنسانية تشمل قدرة العقلانية. لا أؤيد هذه النظرية هنا، لكنني أرى أنه من الممكن إحياء نظرية مماثلة: فمع ازدياد تعقيد الكائنات الحية، تكتسب نفوسًا ذات قدرات متزايدة، ومن الممكن تصور تعريف ثلاث فئات (أو أكثر أو أقل) من النفوس (بافتراض إمكانية رسم حدود واضحة وتصنيف جميع الكائنات الحية ضمن هذه الفئات الثلاث).

---

15 أظن أن أرسطو لم ينظر إلى "النفوس" على أنها مواد منفصلة تسكن الأجسام المادية (كما فعل أفلاطون)، بل على أنها المبادئ المنظمة للكائنات الحية، وبنيتها الفيزيائية وعملياتها. وتجدر الإشارة إلى أن هاتين النظرتين تختلفان اختلافًا كبيرًا عن مفهومي للنفس كذات. فنفس أفلاطون مادة روحية ملموسة، ونفس أرسطو جوهر مجرد، أما نفسي فهي شيء آخر تمامًا، لا يمكن تعريفها حتى بالقياس لأنها فريدة من نوعها .

على أي حال، من الممكن بالتأكيد صياغة سردية لتطور الحياة تتضمن ظهور الروح وقدراتها الجوهرية (بما في ذلك التجربة العقلية) (إما منذ بداية الحياة على الأرض وعمومًا، أو في نهاية المطاف وبشكل خاص). وخلافًا لما يعتقده ويدعيه كثيرون، فإن نظرية التطور ليست مادية بطبيعتها . بل يمكن، بل ينبغي، تكييفها بالكامل لتشمل العقل والروح. والجدير بالذكر أن هذا النوع من السرد (أياً كان) يجب أن يكون صحيحًا، لأننا (نحن البشر) موجودون هنا لإثبات هذه الحقيقة من خلال تجربتنا الظاهراتية للمادة والعقل والذات، مما يستلزم قدرات الإدراك والإرادة والتقييم. لا يمكن تجاهل التجارب التأملية أو إغفالها، كما يحاول البعض فعله؛ فهذا ليس من العلم. يجب الاعتراف بجميع الحقائق الواضحة وأخذها بعين الاعتبار بجدية في الخطاب العلمي؛ فلا يمكننا انتقاء ما يناسبنا وتبسيط الأمور. يجب الاعتراف بجميع التعقيدات وأخذها بعين الاعتبار.

يبرز في هذا السياق سؤال هام: متى تبدأ روح الكائن الحي بالظهور خلال مراحل نموه؟ وبالنسبة للبشر، يُعدّ هذا السؤال ذا حساسية سياسية في الوقت الراهن، إذ ترتبط إجابته بقضية الإجهاض الشائكة. ويبدو لي، في ضوء ما سبق، أن الإجابة المنطقية هي أن الإنسان يمتلك روحًا قبل ولادته، على الأقل عندما يُظهر قدرًا من الوعي والإرادة. وهذا يعني: عندما يكتسب الجنين قدرات حسية وحركية واضحة، إذ يستجيب للمؤثرات الحسية الملموسة باستجابات حركية إرادية. أما المدة الزمنية التي يستغرقها ظهور هذا النمط السلوكي بوضوح، سواء كانت أيامًا أو أسابيع أو شهورًا، فهي متروكة للعلم الطبي لتحديدها.[16]

قد يُجادل البعض بأن هذا السلوك الحسي الحركي لا يدل إلا على وجود روح "حيوانية"، وليس روح "بشرية"، إذ من المفترض أن الجنين لا يُظهر بعدُ علامات العقلانية (كالتصور، والتصنيف، والتعبير اللفظي، والمنطق، والذاكرة، والخيال، والتوقع، وما شابه) أكثر من الطفل حديث الولادة (صححوني إن كنت مخطئًا). ولكن من المؤكد أن دماغ وجهاز عصبي الجنين البشري (وبالتالي الطفل حديث الولادة) يكونان في مرحلة ما مُهيئين تمامًا للعمل العقلاني، بحيث يُمكننا القول، على الأقل عند تلك المرحلة، أن الجنين (وبالتالي الطفل اللاحق) يمتلك قدرة عقلانية. ولعل هذه المرحلة، إن أمكن تحديدها، ينبغي اعتبارها العتبة الحقيقية للهوية الإنسانية تحديدًا.

6. ثلاثة مبادئ ينبغي على علماء الأحياء التفكير فيها

اسمحوا لي، بناءً على ما سبق، أن أطرح **عدداً من المبادئ الأساسية للنهوض بعلم الأحياء** ، ومساعدته على الانتقال من منظوره المادي الضيق الحالي إلى منظور أكثر تقدماً ونضجاً. يخشى علماء الأحياء المعاصرون حتى مجرد التطرق إلى هذه القضايا خشية أن يُنظر إليهم من قِبل زملائهم على أنهم غير علميين؛ لكن العالم الحقيقي يأخذ جميع المعلومات المتاحة بعين الاعتبار ويتبع المنطق بشجاعة.

1. لا توجد إمكانية للوعي بدون الذات.

حيثما يتجلى الوعي، لا بد من وجود الذات. أي أن أي كائن حي يُظهر دليلاً على أي درجة أو مدى من الوعي، سواء في بنيته (لا سيما الأعضاء الحسية، والجهاز العصبي، والجهاز الحركي) أو في أنماط سلوكه (لا سيما الحركة التي تبدو من تلقاء نفسها، دون تأثير الرياح أو تيارات المياه أو أي قوى ميكانيكية أخرى)، يجب افتراض امتلاكه لذات - أي "روح"، أو حضور "روحي"، أو "شخصية" . لا يمكن تصور الوعي دون وجود ذات مدركة وموضوع مدرك. يستلزم الوعي بالضرورة وجود كائن واعٍ، أي كيان يقوم بالإدراك، ومحتوى للوعي، أي شيء يتم إدراكه. هذه ليست مجرد ضرورات لفظية ونحوية، بل هي ضرورات منطقية ومفاهيمية.

2. إن الوعي يستلزم بالضرورة الإرادة والتقييم.

لا يمكن تصور وجود كائن حي يتمتع بقدرات واضحة ووعي، مهما بلغت درجته، دون أن يمتلك أيضاً قدرات وإرادة حرة ، إلى حد ما، وقدرات على التقييم والحكم على القيم . فالوعي وحده، الذي يشهد العالم بشكل سلبي، لن يكون له أي فائدة بيولوجية للكائن الحي، وبالتالي سيُقضى عليه سريعاً بفعل التطور إن وُجد.

تكمن الفائدة البيولوجية للوعي في أنه يُمكّن من الاستجابة الفعّالة، من خلال نوع من الفعل الذاتي، لكل ما يُدرك في بيئة الذات. فإذا وُجد أن كائنًا حيًا يتحرك من تلقاء نفسه، أي ليس بفعل قوة ميكانيكية خارجية، فإنه يُمكن بل ويجب افتراض امتلاكه إرادةً بتلك الدرجة والمدى، لا سيما إذا كانت وظائفه الفيزيولوجية تشمل أعضاء الحركة (الأعصاب، والعضلات، والأذرع، والأرجل، إلخ).

---

[16] بناءً على ذلك، يُمكن اعتبار قتل الجنين عمدًا (الإجهاض الاختياري) بمثابة قتل لكائن أعزل، وإن كان موجودًا داخل رحم أمه، ولا يزال بحاجة إلى رحم الأم ليكتمل نموه. وتجادل النساء الحوامل غير المرغوب فيهن بأن لهن الحق في اختيار التخلص من هذا الكائن غير المرغوب فيه. من الواضح أن هذه مسألة أخلاقية معقدة، تُوازن بين مصالح كائنين. لا يُمكن تناولها بإيجاز في هامش، ولكن رأيي باختصار هو كالتالي: كيف دخل هذا الكائن إلى رحم الأم؟ إذا كانت المرأة حاملًا نتيجة علاقة جنسية طوعية ، فهي مسؤولة أخلاقيًا عن العواقب؛ فإذا سمحت للجنين، عن غير قصد، بالوقت الكافي لتكوين روح، فلا يحق لها قتله بعد ذلك لمجرد أنه كائن وُجد داخل جسدها رغماً عنها. مع ذلك، إذا تعرضت للاغتصاب، فمن حقها بالطبع التخلص من الجسم الغريب الذي أدخله مغتصبها قسرًا ، حتى لو اكتشفت حملها بعد أن يكون الجنين قد اكتمل نموه. كما يُعد الإجهاض خيارًا أخلاقيًا تمامًا إذا كانت الأم معرضة لخطر جسدي جسيم بسبب الحمل، أو إذا كان الجنين يعاني من تشوهات خلقية خطيرة، مع العلم أنه في مثل هذه الحالات، يجب استشارة الأطباء والقضاة لتقدير ما إذا كان إنهاء الحمل ضروريًا أو مُوصى به على الأقل.

علاوة على ذلك، فإن الوعي والإرادة يستلزمان التقييم: فبدون نوع من الحكم القيمي (اختيار بعض الأشياء أو مسارات العمل باعتبارها مفيدة للذات بطريقة ما، وتجنب البعض الآخر باعتباره غير مفيد للذات)، والذي لا يشترط أن يكون لفظيًا وعقلانيًا، ولكنه قد يكون غريزيًا أو عاطفيًا، فإن المعلومات البيئية التي يجمعها الوعي ستكون عديمة الفائدة، وأي إجراء يتخذه الكائن الحي سيكون متقلبًا، وخاليًا من التوجيه المفيد، وفي النهاية مدمرًا للذات بالتأكيد.

3. لذلك، فإن للذات ثلاث قوى مترابطة: الإدراك، والإرادة، والتقييم.

كل كائن حي يُظهر أيًا من هذه القدرات الثلاث يمتلك بالضرورة القدرات الثلاث جميعها، وذاتًا تُمارسها. و"الذات" تعني "الروح"، ولا يمكن أن تعني غير ذلك. من الممكن وجود كائنات حية بدائية لا تمتلك الذات ووظائفها الثلاث، بل تعمل على مستوى ميكانيكي بحت من الفعل ورد الفعل. لكن من المؤكد، على النقيض تمامًا، وجود كائنات حية - أي نحن على الأقل والحيوانات العليا - تمتلك القدرات الثلاث المذكورة والذات التي تستلزمها منطقيًا. يقع على عاتق علم الأحياء تحديد الحد الفاصل بدقة، إن وُجد، تجريبيًا. لكن المؤكد هو أننا، نحن البشر، نمتلك الذات، وقدرات الوعي والإرادة والتقييم؛ ومن الواضح أن بعض أنواع الحيوانات الأخرى تمتلكها أيضًا. وبدون الإقرار بهذه الحقيقة البديهية، لا يستطيع علماء الأحياء الادعاء بأنهم علماء بحق، لأنهم يعملون ضمن قيود فكرية جامدة منفصلة عن بعض الحقائق المهمة .

بكل وضوح: كل من يعتقد خلاف ذلك، من ينكر وجود الذات/الروح، أو الوعي، أو الإرادة، أو التقييم، يقع في تناقض ذاتي ، فهو في الواقع شخص يفكر بهذه الادعاءات، وربما يقولها أو يكتبها ليُفكر فيها الآخرون. التناقض الذاتي ليس من المنهج العلمي. وكما قال ديكارت بحق: "تفكيري دليل قاطع على وجودي". تجاهل المعلومات الواضحة ليس من المنهج العلمي. من المستحيل إدراك أي شيء أو تصوره، أو صياغة أي فكرة عنه، دون وعي، أي القدرة على الإدراك وفعله اللازمين للتفكير؛ أو دون إرادة، أي القدرة على توجيه الانتباه عبر عمليات التفكير الضرورية؛ أو دون تقييم، أي القدرة على تقدير الصواب والخطأ، أي ما إذا كانت الفكرة تستحق التمسك بها أم لا.

طالما لم يتقبل علماء الأحياء حقائق الذات، وقدراتها المعرفية والإرادية والتقييمية، ولم يأخذوها بعين الاعتبار في أبحاثهم ونظرياتهم، فإنهم في أحسن الأحوال يمارسون علماً قاصراً. وعندما يتحلون بالشجاعة والنزاهة للقيام بذلك بجدية، سيُثرى علمهم بلا شك إثراءً بالغاً.

7. الذات هي أساس الأخلاق والمجتمع

في كتابي "تأملات" (2006)، جادلتُ بأن الذات يجب أن تُفترض كوحدةٍ قائمةٍ طوال حياة الكائن الحي. وهذه التأملات وثيقة الصلة بالسياق الحالي.

بحسب النظرية البوذية، لا وجود لاستمرارية للذات، أي أن ذاتنا اليوم ليست هي نفسها ذاتنا بالأمس أو الغد. من هذا المنظور، ترتبط الذات ارتباطًا سببيًا، بمعنى أن تجمعات الظواهر السابقة التي تُشكل الذات "تُسبب" تجمعات لاحقة، ولكن لا يوجد خيط ثبات يمكن تحديده ككيان واحد كامن. الأمر ليس مجرد تتابع لأحداث منفصلة تمامًا، ولكن لا توجد هوية جوهرية بين هذه الأحداث أيضًا.

مع ذلك، يعترض كثيرون (وأنا منهم) على هذه النظرية لأسباب مختلفة. فبينما قد نقرّ بأن المرء يستطيع منطقياً اعتبار الذات (أي كونه فاعلاً وذاتاً) حالةً آنيةً في كل لحظة دون الحاجة إلى افتراض امتدادها على مدى العمر، يجب أن ندرك أن هذا الافتراض يُلغي أي إمكانية منطقية لمفهوم المسؤولية الأخلاقية عن الأفعال الماضية.

إذا لم يعد المرء هو نفسه الشخص الذي ارتكب فعلاً صالحاً أو سيئاً في الماضي، فلا يحق لأحد أن ينسب لنفسه عملاً صالحاً أو يكافئه عليه، ولا يجوز لأحد أن ينسب لنفسه جريمة أو يعاقب عليها. وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإن فاعل أي فعل، بأثر رجعي، لم يعد موجوداً. وبالمثل، بالنظر إلى المستقبل، لا يوجد ما يكسبه أو يخسره أي فاعل من فعله، لأنه بحلول الوقت الذي تظهر فيه أي عواقب للفعل، يكون الفاعل قد اختفى بالفعل.

في ظل هذا الإطار، ستنهار الأخلاق الشخصية والوئام الاجتماعي تمامًا. ولن يكون هناك مبرر للامتناع عن الرذيلة أو السعي وراء الفضيلة. حتى السعي وراء الإدراك الروحي سيصبح ضربًا من العبث. بالطبع، لا يمانع بعض الناس هذا الاحتمال، الذي يُعفيهم من جميع الالتزامات والمسؤوليات الأخلاقية ويتركهم ينغمسون في ملذاتهم.

من المشكوك فيه للغاية أن يدعم البوذية (بالنظر إلى اهتماماتها وأهدافها العامة) مثل هذه الفرضية العدمية. على أي حال، لا يمكن اعتبار وجهة النظر هذه ذات مصداقية، في ضوء جميع الملاحظات والحجج المذكورة أعلاه.

إذا أنكرنا الذات أو الروح، فإننا لا ننكر وظائف الإدراك والإرادة والتقييم فحسب، بل ننكر الأخلاق والمجتمع أيضاً. فبدون الاستمرارية التي توفرها الذات، تنعدم المسؤولية. وبدون المسؤولية، تنعدم القيم والفضائل والرذائل، وتنعدم المحظورات والواجبات الأخلاقية؛ فيصبح

كل شيء مباحاً. وبدون الأخلاق، لا يعجز الفرد عن العمل بذكاء فحسب، بل يستحيل وجود المجتمع، أي التعايش السلمي والتعاون بين الناس. فالتماسك الاجتماعي يعتمد على احترام الفرد، واحترام شخصه وجسده وعقله، وممتلكاته المادية والفكرية. وبدون هذا الاحترام، يستطيع أي شخص أن يقتل أو يشوه أي شخص، أو يعذب أو يستعبد أي شخص، أو يسرق ممتلكاته، كيفما شاء. ولن يكون هناك أي مبرر لأي قوانين أو أخلاق.

إن مجرد امتلاكنا لضمائر أخلاقية فردية، ووجود مجتمعات منظمة بدرجات متفاوتة، دليل على إدراكنا لامتلاكنا أرواحًا باقية، وقدرات وعي، وإرادة حرة، وتقييمًا عقلانيًا، وما يترتب على ذلك من مسؤوليات. حتى وإن تباينت ضمائر الأفراد بشكل كبير، وكانت مجتمعاتنا متنوعة وغير كاملة، فإن وجود هذه الظواهر النفسية والاجتماعية بحد ذاته يُظهر أن الجنس البشري، في جوهره، يؤمن بالروح وقدراتها ومسؤوليتها. أما من ينكرون هذه الأمور فهم مجرد متظاهرين، وليسوا شهودًا صادقين. صحيح أن بيننا من يعانون من اضطراب الشخصية المعادية للمجتمع، لكنهم استثناءات، ولا يمثلون البشرية جمعاء. وعلى أي حال، قد يتساءل المرء عما إذا كان من الممكن وصف هؤلاء المرضى النفسيين والاجتماعيين وصفًا كاملًا، أي ما إذا كانوا مرضى أو أشرارًا إلى هذا الحد فقط. على الأرجح، وكما أن لهم أجسادًا وقدرات بشرية، فإن لهم أيضًا أرواحًا تعمل جزئيًا.

"الفلسفة الأولى" [17]على التخصصات المجردة نسبياً مثل فلسفة العقل، والظواهرية، ونظرية الإدراك الحسي، بل يهتم بشكل أكثر واقعية بعلم الأحياء والتطور، وعلم الإنسان وعلم الاجتماع.

[17] أعتقد أن المصطلح قد صاغه أرسطو وأعاد ديكارت إحياءه.

2. أساسيات السببية

1. المفاهيم الأربعة الرئيسية للسببية

ننخرط جميعًا بشكل متكرر في التفكير السببي، باحثين عن أسباب أو نتائج شيء ما، أو مدعيين اكتشافها، سواء لأغراض شخصية أو علمية متنوعة. ولا يمكن لحياتنا أن تستمر بدون هذه العمليات الفكرية؛ إذ سنبقى عاجزين عن فهم ما يجري وعن الاستجابة. مع ذلك، لا يستطيع معظم الناس تحديد المعنى الدقيق لمصطلحات "الأسباب" و"النتائج" و"السببية".

لهذه المصطلحات، في الواقع، معانٍ متعددة. إن معرفة معانيها المختلفة، والمنهجية المناسبة لكل منها، من شأنه أن يُحسّن بشكل كبير قدرتنا على إيجاد ما نبحث عنه. كانت مفاهيم السبب والنتيجة، في البداية، غامضة وبديهية إلى حد ما. ولكن تدريجيًا، وبفضل العمل الدؤوب للعديد من الفلاسفة والمنطقيين، الذين كان الكثير منهم علماء طبيعة في المقام الأول، أصبحت هذه المفاهيم مع مرور الوقت أكثر وضوحًا ودقة. في مؤلفاتي الأصلية حول هذا الموضوع، أسعى إلى الارتقاء بمستوى التوضيح والدقة إلى آفاق جديدة من خلال معالجة منهجية.

هدفي في هذه المقالة هو تقديم بعض المفاهيم الرئيسية والتحليلات الرسمية والشروحات المتعلقة بالسببية، والتي طرحتها على مر السنين في بعض أعمالي الرئيسية، وهي: منطق المستقبل (FL، 1990)، ومنطق السببية (LC، 1999-2010)، والإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة (VACC، 2004)، والتأملات المنطقية والروحية (LSR، 2008)، وذلك بإيجاز قدر الإمكان. تهدف هذه المقالة إلى أن تكون مدخلاً موجزاً لموضوع السببية، ولأدوات التفكير السببي الرئيسية، وذلك لتشجيع المهتمين بهذه القضايا على دراسة أعمالي الأكثر تفصيلاً. مع أن هذه الأعمال مبتكرة للغاية، إلا أنها لم تحظَ حتى الآن بالدراسة الكافية التي تستحقها.

السببية إلى العلاقة المجردة القائمة بين السبب ونتائجه، أو بين النتيجة وأسبابها. ويصعب تعريفها لأن أنواعها مختلفة تقنياً لدرجة يصعب معها تحديد القواسم المشتركة بينها.

يُطلق على دراسة السببية اسم علم الأسباب [18]. وهو فرع من فروع الفلسفة. ويشمل وصف طرق السببية (النسبة الجوهرية) ووصف طرق معرفتنا بها (النسبة المعرفية)، أي كل من أنطولوجيا السببية ونظرية المعرفة بها.

تتمثل المفاهيم الأربعة الرئيسية للسببية في: **السببية (السببية الحتمية)، والعفوية الطبيعية (اللاإرادية)، والإرادة (حرية الاختيار لدى الإنسان أو غيره من الكائنات الحية)، والتأثير (الأمور التي تُدرك أو تُتصور، والتي تُسهل أو تُصعب الإرادة، دون أن تُبطل حريتها).** نستخدم مصطلح "السببية" للدلالة على جنس هذه الأنواع الأربعة من علاقات السبب والنتيجة.

2. تحديدات السببية الأربعة

السببية ، وهي السببية الحتمية، تتضمن أربعة تحديدات عامة ، اثنان قويان واثنان ضعيفان [19]:

- **الكاملة** (الرمز **m**): إذا كان C، فإن E؛ إذا لم يكن C، فإن E؛ حيث: C ممكن.
- **الضرورية** (الرمز **n**): إذا لم يكن C، فإن ليس E؛ إذا كان C، فإن ليس E؛ حيث: C غير ضروري.
- **الجزئية** (الرمز **p**): إذا كان (C1 + C2)، فإن E؛ إذا كان (notC1 + C2)، فإن ليس E؛ إذا كان (C1 + notC2)، فإن ليس E؛ حيث: (C1 + C2) ممكن.
- **المشروطة** (الرمز **q**): إذا كان (notC1 + notC2)، فإن notE؛ إذا كان (C1 + notC2)، فإن notE؛ إذا كان (notC1 + C2)، فإن notE؛ حيث: (notC1 + notC2) ممكن.

لاحظ دقة هذه التعريفات والتناظرات في هذه القائمة. يُعرَّف السببية بالرجوع إلى القضايا الافتراضية (أو الشرطية) الإيجابية والسلبية. القضية الإيجابية "إذا كان X، فإن Y" تعني "X بدون (أو بدون Y متبوعًا به) مستحيل (في نمط النمط المعني)"؛ والقضية السلبية "إذا كان X، لا، فإن Y" تعني "X بدون (أو بدون Y متبوعًا به) ممكن (في نمط النمط المعني)".

---

[18] كثيرون الآن يكتبون هذا "etiology"، لكنني أفضل الاحتفاظ بالتهجئة القديمة التي تعكس الأصل اليوناني (*aitia* ، بمعنى السبب).

[19] تُشتق الرموز **m** و **n** و p و q **من** الكلمات co و **M** و ecessary و P **و Partial** و **Q و** ontigent. تجدر الإشارة إلى أن السبب الكامل يُشار إليه غالبًا، في الخطاب العام، بالسبب الكافي ؛ فالمصطلحان مترادفان. يمكن استبدال كلمة "سبب" في سياق السببية بكلمة " مسبب" الأكثر تحديدًا . هنا، يشير الرمزان C و E، بطبيعة الحال، إلى الأسباب والنتائج المفترضة إلى أن تندرج ضمن أحد التعريفات الصحيحة للأسباب والنتائج.

لاحظ أن التحديدين القويين يتألفان من فرضيتين، إحداهما إيجابية والأخرى سلبية، بالإضافة إلى معيار فئوي مشروط؛ أما التحديدان الضعيفان فيتألفان من فرضية إيجابية واحدة وفرضيتين سلبيتين، بالإضافة إلى معيار فئوي مشروط [20]. جميع العناصر المذكورة ضرورية لتحديد كل من هذه المركبات؛ ولا يوجد عنصر زائد. وبما أنه لا يمكن تصور أي تحديدات أخرى للسببية منطقيًا، فإن هذه القائمة شاملة.

يُثبت تحليلٌ إضافي أن أربعة تركيبات محددة فقط من هذه **التحديدات** العامة الأربعة متسقة منطقيًا، وهي: السببية **الكاملة الضرورية (mn)**، والسببية **الكاملة المشروطة (mq)**، والسببية **الضرورية** الجزئية **(np)**، والسببية **الجزئية المشروطة (pq)**. هذه **التحديدات الأربعة المشتركة** (للتأكيد) شاملة، وهي (علاوة على ذلك) حصرية متبادلة، بحيث يمكننا القول بثقة: لا يُمكن اعتبار أي شيء سببًا أو نتيجة لشيء آخر، بالمعنى السببي، إذا لم يكن مرتبطًا به عن طريق نوع واحد فقط من هذه الأنواع الأربعة للسببية.

بعد التوصل إلى قائمة شاملة بأشكال السببية المنطقية، يمكننا تطوير منطق شامل للسببية تدريجيًا. يبدأ هذا بتفسير النفي المحدد لأشكال السببية الأربعة، ومن ثم النفي العام للسببية. تجدر الإشارة إلى أنه لا يمكننا تعريف **اللا سببية نظريًا** إلا من خلال نفي جميع أشكال السببية الأربعة ، والتي يجب تعريفها أولًا [21].

بعد ذلك، يتم بحث التناقضات والاستنتاجات في الأشكال الأربعة، ويمكن مناقشة مسائل متنوعة مثل توازي الأسباب وسلاسل السببية والتأثيرية. ثم، يمكن دراسة الاستدلال القياسي الذي يتضمن قضايا سببية بشكل منهجي. يهدف هذا إلى توجيهنا في الاستنتاج وضمان اتساق المعرفة. إن الحل الرسمي لجميع مسائل الاستنتاج ليس بالأمر السهل على الإطلاق، ويتطلب تقنيات أكثر تعقيدًا تدريجيًا [22].

فيما يتعلق **باستقراء السببية ، تُختزل هذه المشكلة التي تبدو معقدة إلى مشكلتين أسهل** ، هما استقراء القضايا الشرطية والفئوية التي تُشكل معًا قضية سببية. لفهم مسائل استقراء السببية فهمًا كاملًا، من الضروري أولًا إدراك وجود أنماط مختلفة للسببية، تتوافق مع أنماط مختلفة من الكيفية. وهذا يعني وجود أربعة تحديدات كاملة للسببية لكل نمط من أنماط الكيفية .

في التعريفات المذكورة أعلاه، لا يُقصد بعبارات "إذا-ثم" أن تكون منطقية حصراً، بل عامة، إذ تنطبق على الشروط المنطقية، والشروط الامتدادية، والشروط الطبيعية، والشروط الزمنية (والمكانية على حد سواء). وقد عُولجت المنطق الصوري الاستنتاجي والاستقرائي لهذه الأنماط المختلفة من التكييف بشكل منهجي ومفصل للغاية في المنطق الصوري. وبذلك، يكون عمل توضيح وتوثيق استقراء السببية قد أُنجز شكلياً بالفعل.

باختصار، يمكننا وصف استقراء السببية، أي عبارة مثل "أ يسبب ب"، كما يلي. لنفترض حدثين أ و ب. إذا كان أ، بحسب تجربتنا السابقة، يتبعه ب دائمًا، أي لا يتبعه أبدًا نفي ب، فيمكننا بالتعميم (أي الاستدلال بالمنطق الاستقرائي) أن أ يستلزم ب، إلى أن نصادف حالة واحدة لا يتبع فيها ب أ، فحينها يجب علينا تخصيص عبارتنا السابقة والاستنتاج بدلًا من ذلك أن أ لا يستلزم ب [23]. وينطبق الأمر نفسه على نفي هذين المصطلحين، أي نفي أ ونفي ب، واللذين يجب أخذهما في الاعتبار قبل إعلان أي نوع من السببية. إذا كان النفي (أ) يتبعه دائمًا، بحسب تجربتنا حتى الآن، النفي (ب)، أي أنه لا يتبعه (ب) أبدًا، فيمكننا، بالتعميم، استنتاج أن النفي (أ) يستلزم النفي (ب)، إلى أن نصادف حالة واحدة على الأقل لا يتبع فيها النفي (أ) النفي (ب)، فحينها يجب علينا تخصيص فرضيتنا السابقة والاستنتاج بدلًا من ذلك أن النفي (أ) لا يستلزم النفي (ب) [24]. بمجرد حسم هاتين المسألتين، بأي شكل من الأشكال، ودمج النتائج، يمكننا صياغة قضية سببية مهما كانت درجتها.

إن استقراء عدم السببية، أي استقراء قضية مثل "أ لا يسبب ب"، أكثر صعوبة. فإذا افترضنا أننا توصلنا، بالوسائل المذكورة آنفًا، إلى استنتاج مفاده أن "أ لا يستلزم ب، وأن نفي أ لا يستلزم نفي ب"، فقد نستنتج أولًا أن "أ سبب جزئي وعرضي لـ ب" قبل أن نستنتج أن "أ لا يسبب ب على الإطلاق". يفترض الاستنتاج الأول، الأكثر إيجابية، وجود عوامل سببية إضافية، سبق أن حددناها أو نتوقع تحديدها بسهولة؛ بينما يفترض الاستنتاج الثاني، السلبي، بذل جهد دؤوب للبحث عن عوامل سببية إضافية دون جدوى. في كلتا الحالتين، لا يمكن أن يكون الاستنتاج إلا استقرائيًا، إذ يمكن نقضه بسهولة في مرحلة لاحقة.[25]

---

[20] لا يمكن للفرضية الإيجابية وحدها تعريف السببية، إذ يمكن نظريًا دمجها مع فرضية إيجابية أخرى لها نفس المقدمة والنتيجة المعاكسة؛ لذا، تُستخدم الفرضية السلبية لاستبعاد هذا الاحتمال المنطقي. تضمن الفرضية القطعية أن للمقدمة ج أو نفي ج، أو (ج1 + ج2) أو (نفي ج1 + نفي ج2) أساسًا. في حالة السببية الجزئية أو المشروطة، تشير المصطلحات ج1 + ج2، وما إلى ذلك، إلى دمج سببين فقط؛ ولكن عند وجود أكثر من سببين، يمكن إعادة تعريفها تدريجيًا على أنها سببان.

[21] تكمن أهمية هذا البيان في أن جميع المحاولات السابقة لإنكار السببية (مثل محاولة ناجارجونا أو ديفيد هيوم) لا قيمة لها، لأنها لا تحدد بدقة ما تحاول إنكاره.

[22] هذا العمل يشغل معظم عملي "منطق السببية" ولا داعي لتطرقه هنا.

[23] وغني عن القول، إذا كنا نعلم منذ البداية أن أ لا يتبعها دائمًا ب، فإننا لا نكلف أنفسنا عناء التعميم والتخصيص، بل ننتقل مباشرة إلى النتيجة السلبية.

[24] مرة أخرى، إذا كنا نعلم منذ البداية أن النفي أ لا يتبعه دائمًا النفي ب، فإننا لا نكلف أنفسنا عناء التعميم والتخصيص، بل ننتقل مباشرة إلى النتيجة السلبية.

[25] أود أن أطور يوماً ما برنامجاً للمنطق السببي، متاحاً عبر الإنترنت، والذي يمكن استخدامه من قبل العلماء والجميع لتحديد أفضل الاستنتاجات المنطقية حول السببية بالنظر إلى مجموعات معينة من البيانات الأولية، استناداً إلى عملي المفصل في كتاب " منطق السببية" .

وبذلك نصل إلى تطور كامل لا يرقى إليه الشك لمفهوم السببية. وهذا يسمح لنا بدراسة الخطابات السابقة والحالية المتعلقة بالسببية، ونقدها عند الضرورة، بحسمٍ تام. بعض الأعمال السابقة والحالية في هذا الموضوع تستحق الاهتمام والثناء، حتى وإن لم تكن شاملة. وبعضها الآخر يستحق النقد، ويمكن رفضه رفضًا قاطعًا ونهائيًا. وهكذا ننتقل من مجرد الآراء والجدل إلى خطاب علمي رصين.

من الأمور التي يثبتها التحليل المذكور أعلاه بشكل قاطع أن السببية موجودة ويمكن معرفتها . فهي ليست من نسج خيالنا، كما زعم البعض (ولا سيما ديفيد هيوم، كما سنرى). تنبثق أشكال السببية منطقيًا وحتميًا من المَعْوَل، ومن الأشكال الفئوية والافتراضية التي تنبثق منها بشكل طبيعي، والتي تُشكّل أساس ووسائل كل نقاش عقلاني. لا يمكن لأحد أن يُهاجم هذه الوسائل العقلانية دون استخدامها، وبالتالي يُشكّك في خطابه، بل ويُبطله. ربما بدا في الماضي أنه من الممكن انتقاد السببية عندما لم تكن لدينا فكرة دقيقة عن طبيعتها؛ ولكن الآن، وقد عرفنا بدقة كيف تُبنى من عناصر خطابية أبسط، لم يعد بالإمكان التشكيك فيها أو رفضها دون الوقوع في تناقض ذاتي. لم يعد التشكيك في وجود السببية وإمكانية معرفتها خيارًا مطروحًا.

علاوة على ذلك، فرغم أن السببية مفهوم مجرد ، إلا أنها تبقى موضوعية ، أي أنها موجودة بمعزل عن معرفتنا بها (أو عدمها). وقد أوحى إيمانويل كانط، في محاولته للرد على شكوك هيوم باقتراح أن السببية "تصنيف" نفرضه على البيانات التجريبية، بأن السببية أمر ذاتي. لم يكن هذا حلاً، بل طبقة إضافية من الخطأ. وقد كان لهذين الفيلسوفين أثر بالغ على الفهم النظري للتفكير السببي.

ومن النتائج المهمة الأخرى أن "قانون السببية" الذي يُروَّج له كثيرًا، والذي ينص على أن لكل شيء سببًا بالمعنى الحتمي للكلمة، ليس مضمونًا رسميًا. قد يكون صحيحًا، وقد لا يكون. لا يمكننا، من خلال تعريفاتنا المنطقية الراسخة للسببية وعدم السببية، إثبات استحالة العفوية، ولا حتى إمكانية حدوثها. لذا، يجب أن يُراعي المنطق رسميًا فكرة العفوية ، أي العفوية الطبيعية و/أو الإرادة البشرية (الإرادة الحرة). عندئذٍ، عندما نتحدث عن السببية بمعناها الأوسع، ينبغي أن نضع في اعتبارنا ليس فقط السببية (النوع الحتمي منها)، بل أيضًا العفوية الطبيعية والإرادة (النوعان غير الحتميين) [26]. في هذه الحالة، يمكننا صياغة **"قانون سببية" أكثر انفتاحًا، بحيث يكون لكل شيء سبب واحد أو أكثر من هذه المعاني الثلاثة** .

3. الاحتمال المنطقي للعفوية الطبيعية

كما اتضح، يتبنى الفيزيائيون المعاصرون في مجال ميكانيكا الكم مفهوم العفوية الطبيعية . لذا، فإن الإقرار النظري لها من خلال علم الأسباب يوفر أساسًا منطقيًا ولغةً لوصف هذه الظاهرة المفترضة. هذا المفهوم ليس له تعريف إيجابي، بل يُعرَّف بالنفي ، لاحظ جيدًا. الأحداث الخاضعة للعفوية الطبيعية هي أحداث لا يوجد لها سبب كامل واضح (سبب حتمي)، أحداث لا تخضع للقانون الطبيعي، وبالطبع، ليست نتاج إرادة بشرية (أو حيوانية بشكل أعم). بالتالي، تشير العفوية الطبيعية إلى الصدفة - الصدفة بمعناها الحقيقي والعميق؛ وهذا يعني أننا لا نستطيع التنبؤ بدقة بحدوث حدث ما، حتى لو تمكنا من تقدير احتمالية حدوثه.

مع التسليم بوجود العفوية الطبيعية، ينبغي اعتبارها - جنبًا إلى جنب مع السببية - حدثًا ميكانيكيًا ؛ نوعًا من الحتمية، بمعنى موسع للمصطلح، لأنها أيضًا لا تنطوي على إرادة.

لا يمكن للمنطق، بطبيعة الحال، أن يؤكد وجود أحداث عشوائية بحتة قبل وقوعها ، ولكنه لا يستطيع أيضاً إنكارها بشكل قاطع. إنما يُقرّ بإمكانية إثباتها لاحقاً ، بشكل مباشر أو غير مباشر، من خلال الملاحظة/التجربة العلمية وجهود التنظير الموثوقة. والحقيقة أن من الصعب للغاية إثبات أن حدثاً ما تلقائي بطبيعته تجريبياً، إذ قد نتصور دائماً أنه ربما يعود إلى سبب أو أسباب حتمية كامنة لم نكتشفها بعد [27]. حتى لو لم نجد اليوم سبباً كافياً للحدث المرصود، واضطررنا إلى افتراض التلقائية الطبيعية، فمن الممكن أن نكتشف في المستقبل ظواهر فيزيائية جديدة تُتيح لنا إيجاد سبب كافٍ له. إن افتراض التلقائية الطبيعية هو دائماً، بالضرورة، استنتاج استقرائي.

أ) في أي سياق معرفي مُحدد، تُعرض المعلومات المتاحة حاليًا بشأن ثلاثة متغيرات (P، Q، R) أو أربعة متغيرات (P، Q، R، S)، أو أكثر، ويُحدد البرنامج العلاقة السببية الأنسب . إلى حين العثور على بيانات جديدة، تُعتبر العلاقة السببية المختارة (**np** ، **mq** ، **mn** ، أو **pq**) **هي الأرجح.**

ب) بعد ذلك، عند وجود حالتين أو أكثر من حالات السببية المحتملة، سيستخدم البرنامج الحجج لاستخلاص النتائج. وستتنبأ هذه النتائج بالعلاقات السببية المحتملة بين العناصر التي لم نحدد علاقتها مسبقًا بالطريقة (أ).

ج) في هذه المرحلة، نرغب في التحقق تجريبياً من النتائج الأخيرة. إذا تبين أنها خاطئة (أي إذا لم تتوافق نتيجة قضية من النوع (أ) مع نتيجة استدلال من النوع (ب))، فسنستنتج بالطبع أن إحدى المقدمتين أو كلتيهما اللتين أدتا إلى استنتاجنا في (ب) تحتاجان إلى مراجعة.

د) في هذه الحالة، سيُطلب منا إجراء المزيد من البحوث التجريبية حول البنود المشكوك فيها. وبهذه الطريقة، سيُجري البرنامج فحوصات للتحقق من الاتساق، وعند الضرورة، سيُجري المزيد من البحوث.

بما أنني لا أستطيع إنتاج مثل هذا البرنامج بنفسي، آمل أن يقوم شخص آخر بذلك في نهاية المطاف. أو ربما سيتم إنجاز المهمة بسهولة باستخدام الذكاء الاصطناعي.

[26] هنا فيما يتعلق بالعلاقة السببية لـ "التأثير" كمفهوم ضمن مجال الإرادة، لأنه لا يكون له أهمية إلا فيما يتعلق بالإرادة.

[27] لقد طرح هذا الرأي منذ زمن بعيد الفيلسوف الرواقي **خريسيبوس** السولي (اليونان، 279-206 قبل الميلاد)، الذي "علّم أن انعدام السببية الظاهري في حدث معين لا يعني إلا نوعًا من السببية خفيًا عن الإدراك البشري" (ويندلباند، ص 181). كان خريسيبوس (مثل ديموقريطس، ولكن على عكس أرسطو) حتميًا تمامًا، لم يأخذ في الحسبان الصدفة أو الأحداث الإرادية.

على أي حال، للتأكيد، تُصنَّف العفوية الطبيعية ضمن الآليات، بمعنى أننا نحن البشر لا نملك عليها سلطة ولا نستطيع التحكم بها، أي أنها لا تُعزى بأي شكل من الأشكال إلى الإرادة (انظر أدناه). مع ذلك، استنادًا إلى مبدأ الاستقراء، إذا بحثنا بجدٍّ، في مجال يُفترض أنه آلي، عن سبب حتمي (أي سبب كامل/كافٍ) ولم نجده، فيمكننا القول بشكل معقول أنه قد توجد عفوية طبيعية في هذا السياق تحديدًا. هذا لا يُثبت إمكانية وجود العفوية الطبيعية بقوة استنتاجية، ولكنه يُثبتها استقرائيًا (إلى أن يُغيّر الفيزيائيون رأيهم بشأنها، إن حدث ذلك أصلًا).

يبدو أن هذه هي الحجة المنهجية وراء القبول العام لمبدأ هايزنبرغ في ميكانيكا الكم. ويمكن صياغة مبدأ عدم اليقين هذا، كما يُسمى أيضاً، بإيجاز على النحو التالي:

> كلما زادت دقة معرفة موقع الجسيم، قلت دقة معرفة زخمه، والعكس صحيح. لقياس الموقع، نحتاج إلى التفاعل مع الجسيم بطريقة ما. هذا التفاعل سيؤدي حتماً إلى تغيير زخم الجسيم، مما يجعله أكثر عرضة للخطأ. وبالمثل، لقياس الزخم، نحتاج إلى التفاعل مع الجسيم بطريقة تؤدي إلى تغيير موقعه.[28]

يرى البعض أنه نظرًا لأن محاولة الباحث لاكتشاف الحقيقة الفيزيائية قد تؤثر عليها على تلك المستويات، فمن المناسب الحديث عن عدم اليقين. إلا أنني أرى أن تأثير الباحث المحتمل على الحقيقة يبقى ذا طبيعة فيزيائية ولا علاقة له بالوعي. فالظاهرة نفسها فيزيائية تمامًا، حتى وإن نتج عنها عدم القدرة على التنبؤ. يتعلق المبدأ بالعمليات الفيزيائية، وليس بالضرورة بعلاقة العقل بالعالم المادي. لذا، فإن المبدأ ليس معرفيًا، كما يوحي مصطلح "عدم اليقين"، بل هو، بتعبير أدق، وجودي، ولذلك يبدو اسم "مبدأ عدم التحديد" أكثر ملاءمة.

ينبع مبدأ هايزنبرغ من ازدواجية المادة بين الموجة والجسيم. فقد اكتشف علماء الفيزياء الكمية أن جميع الجسيمات تمتلك خصائص موجية وجسيمية في آنٍ واحد. ففي ظروف فيزيائية معينة، يمتلك الإلكترون خصائص الجسيم، وفي ظروف أخرى يمتلك خصائص الموجة. وحقيقة أن هذه الظروف الفيزيائية قد تكون ناتجة عن تجربة علمية، وأن الباحث، نتيجةً لهذه النتائج غير المتوقعة، يعجز عن تحديد ما إذا كان الإلكترون جسيمًا أم موجة، لا تجعل هذه التجربة مرتبطة بـ"المراقب" (كما هو شائع).

إن عملية الملاحظة في مثل هذه التجربة ثانوية تمامًا مقارنةً بعدم القدرة على التنبؤ بالسلوك الفيزيائي للإلكترون. لا يتدخل العقل هنا أكثر مما يتدخل في أي نشاط فيزيائي عادي، كقيادة السيارة أو لعب التنس؛ فبمجرد تحريك السيارة ومضرب التنس بإرادة الإنسان، يخضعان تمامًا لقوانين الفيزياء. وبالمثل، في تجربة فيزياء الكم المذكورة آنفًا، يُشغّل المجرب الجهاز الذي يُطلق الإلكترون، ويقرأ بيانات الجهاز الذي يتتبع سلوكه، لكن العقل ليس متدخلًا بشكل خاص، أي أن العملية الملاحظة فيزيائية بحتة.

لستُ فيزيائيًا، ولا أسعى لتحقيق أي غاية في هذا المجال؛ فأنا أقبل دائمًا ما يعتبره الفيزيائيون أفضل فرضية في أي وقت. ينصبّ اهتمامي هنا فقط على التفسير الفلسفي المُطبّق على بعض الاكتشافات الفيزيائية، واللغة المُستخدمة بالتالي لوصفها. هناك رغبةٌ مُنحرفة، في بعض الأوساط، في إنكار الموضوعية وتأكيد الذاتية. تُسقط هذه النظرية المعرفية الرائجة تفسيرًا خاطئًا تمامًا على الأحداث الفيزيائية المُرصودة، مُستنتجةً أن المُراقب، في تجارب ميكانيكا الكم، يُؤثر بطريقةٍ ما على النتيجة. هذا استنتاجٌ خاطئ ومُتحيز من البيانات المُعطاة، وإساءةٌ لاستخدام وقائع الحالة لدعم موقفٍ فلسفي مُناهض للعقلانية.[29]

يمكننا أن نعترف بالعفوية الطبيعية، دون أن نعتبرها ذات آثار غير عقلانية.

4. الإرادة والتأثير

الإرادة ، أو حرية الاختيار، هي السببية الناتجة عن محرك غير متحرك [30]، أي كيان متحرك ذاتيًا، يتحرك حرفيًا من تلقاء نفسه، دون إجبار مباشر أو برمجة غير مباشرة على ذلك، سواء من قِبل سبب كامل أو تلقائية طبيعية (أو من قِبل محرك غير متحرك آخر). للحدث الذي يقع بفعل الإرادة سبب، وهو فاعل تلك الإرادة، أي الكيان الذي أراد الحدث بحرية. سبب فعل الإرادة (أو الفعل الإرادي) ليس أي فكرة أو خاصية للفاعل، بل هو الفاعل نفسه. علاوة على ذلك، ليست "الإرادة" هي التي تُريد، بل الفاعل هو الذي يُريد . يشير مصطلح "الإرادة" إلى العلاقة السببية بين الفاعل والنتيجة الداخلية أو الخارجية لفعل إرادته، ولا يشير إلى العلاقة بين السبب أو النتيجة [31]. لاحظ أن مصطلح "العفوية"، عند استخدامه في سياق الإرادة، يشير إلى الرغبة بدون هدف (أي بدون أي تأثير إيجابي أو سلبي - انظر المزيد حول ذلك أدناه).

---

28 نقلاً عن برج الجوزاء. هذا يكفي لغرضنا هنا.

29 لنأخذ على سبيل المثال الاقتباسات التالية: "مادة العالم هي مادة العقل" (السير آرثر إدينغتون، في كتاب "طبيعة العالم المادي"). "فما تقوله ميكانيكا الكم هو أنه لا شيء حقيقي، ولا يمكننا قول أي شيء عما تفعله الأشياء عندما لا ننظر إليها" (جون غريبين، في كتاب "بحثًا عن قطة شرودنغر"). وقد طرح وونغ كيو كيت كلا الرأيين في كتابه "الكتاب الكامل عن الزن" (المملكة المتحدة: فيرميليون، 2001)، صفحة 104، دعمًا لاعتقاده بأن العلم الحديث يتفق مع مزاعم البوذية التي تحصر الوجود في العقل فقط.

30 إن عبارة "المحرك الذي لا يتحرك" هي بالطبع عبارة مستمدة من أرسطو (على سبيل المثال في كتاب الطبيعة ، 8:5).

31 خلافاً للانطباع الذي تعطيه الطرق التي نصيغ بها الأشياء في تفكيرنا وكلامنا اليومي.

في ظل نظام ميكانيكي، قائم على السببية و/أو (إن وُجد) على العفوية الطبيعية، يمكن لشيء ساكن أن يُسبب شيئًا ساكنًا آخر كليًا، أو يُسبب شيئًا متحركًا جزئيًا، ولا يمكن أن ينشأ تأثير متحرك إلا من سبب متحرك كليًا أو جزئيًا، أو من انعدام السبب تمامًا. يختلف الأمر في ظل النظام غير الميكانيكي للإرادة؛ ففي هذا النظام، يُنتج مصدر ساكن نسبيًا (الفاعل الراغب) نتيجة متحركة (حركات أو تغييرات مُرادة معينة، وظواهر ساكنة تنشأ عن هذه الحركات أو التغييرات). هذا أحد الفروق المهمة بين الإرادة والسببية والعفوية الطبيعية، مع أنه يُمكن القول أيضًا أن الفاعل، جزئيًا وليس كليًا، سبب ضروري لإرادته (إذ لولا ذلك الفاعل لما حدثت تلك الإرادات)، وللعفوية البشرية بعض الشبه بالعفوية الطبيعية (مع أن انعدام السببية فيها من نوع مختلف).

ومن الفروق المهمة الأخرى أن فاعل الإرادة حرٌّ من التحديد في فعله الإرادي: فهو محركٌ غير متحرك ضمن حدود قدراته الخاصة على الحركة الذاتية التي تمنحها له طبيعته . الإرادة تعني حرية الاختيار؛ فلا وجود للإرادة دون حرية الإرادة. وبتعبير أدق، في الأفعال الإرادية، ليست الإرادة هي الحرة، بل فاعل الإرادة هو الحر. ولكن لا ينبغي أن يُفهم من هذا أن حرية الفاعل غير محدودة؛ فالإرادة (على الأقل إرادة البشر والحيوانات) مقيدة دائمًا ببعض الحدود الطبيعية والظرفية.

تعني حرية الإرادة أنه لا يمكن لأي شيء، بشكل مباشر أو غير مباشر، إجبار الفاعل على تنفيذ إرادته أو الامتناع عنها (شريطة امتلاكه القدرة اللازمة في الحالة المحددة). وبالتالي، تختلف الإرادة اختلافًا جوهريًا عن السببية الحتمية. كما تختلف الإرادة عن العفوية الطبيعية في أن الأولى تتضمن فاعلًا بينما الثانية لا تتضمنه (فالطبيعة ليست فاعلًا بالمعنى الحرفي، مع أننا غالبًا ما نتحدث عنها كما لو كانت كذلك، فنضفي عليها طابعًا ماديًا). هذا لا يعني أن الفاعل لا يخضع أبدًا لقوة قاهرة، سواء أكانت سببية أم عفوية طبيعية؛ بل يعني أنه عندما يكون الفاعل عاجزًا بشكل واضح عن فعل شيء ما أو الامتناع عنه، فإن النتيجة ليست إرادة بل فعلًا آليًا.

لا شك أن الإرادة لا تعني حرية مطلقة . ففاعل الإرادة عادةً، إن لم يكن دائمًا، خاضع لدرجات متفاوتة من التأثير. **والتأثير** هو شيءٌ يُسهّل أو يُصعّب إدراكه لفاعل الإرادة فعله في الوقت المعني؛ وهذا هو تعريفي للتأثير. والوعي عنصرٌ أساسيٌ فيه، لاحظ جيدًا. فبدون مفهوم التأثير هذا، لا يمكننا فهم مفهوم حرية الإرادة وقبوله، نظرًا للأدلة التي تُشير إلى أننا نتأثر بالفعل بالأشياء الموجودة فينا وحولنا عندما نرغب في ذلك. ويُعدّ التأثير، إلى جانب السببية والعفوية الطبيعية والإرادة، أحد الأنواع الأربعة المتميزة وغير القابلة للاختزال والمتكاملة للسببية.

تتعدد أنواع التأثير: من مختلف الأشياء الخارجية؛ إلى الأحداث والحالات والأحاسيس الجسدية؛ والأحداث والحالات والمشاعر العقلية؛ والذكريات، والتخيلات، والأفكار المجردة، والقرارات العقلانية، والمبادئ الأخلاقية، وما إلى ذلك. تجدر الإشارة إلى أن مفهوم التأثير يشمل مفهوم الغاية، ولكنه أوسع منه. ففكرة هدف معين تؤثر في الفاعل ليقوم بفعل معين بإرادته - وبهذا المعنى، فإن "الغاية النهائية" عند أرسطو هي في الواقع نوع من "السبب الفاعل"، وإن كان ذلك بشكل أدق (لاحظ جيدًا) بمعنى التأثير. لكن موضوعات الوعي الأخرى غير الأهداف يمكن أن تؤثر أيضًا في الإرادات.[32]

يبدو أن الفاعل قادر أيضاً على القيام بأفعال إرادية خالية من الغائية، أي خالية من تأثير الهدف أو الدافع أو الرغبة أو النفور؛ وهذا يشير إلى إرادة ليست حرة فحسب، بل تلقائية أيضاً. نسمي هذا اندفاعاً أو نزوة. مع أن هذا ممكن، ويبدو أنه يحدث أحياناً، إلا أن معظم الإرادة تخضع لتأثيرات عديدة، مؤيدة ومعارضة.

أن التأثير ليس حاسمًا أبدًا ؛ ولكنه قد يجعل الأمور في غاية السهولة أو الصعوبة لدرجة تبدو معها حاسمة. يشير التأثير إلى احتمال الحدوث أو عدم الحدوث. لهذا السبب، يمكننا التنبؤ إلى حد ما بالسلوك البشري، بالرجوع إلى الإحصاءات الجماعية. لا يمكن أن تكون هذه التنبؤات مؤكدة، ولكنها قد تكون مؤشرًا. مع ذلك، إذا تبين أن التأثير المفترض مُيسِّر أو مُعيق بنسبة 100%، فلا يمكن تسميته تأثيرًا، بل يجب اعتباره سببًا مُطلقًا، أي سببًا حاسمًا. التأثيرات، بحكم تعريفها، أقل فعالية من 100% بالضرورة.

يحدث التأثير، كما تجدر الإشارة، من خلال وعي الذات (الفاعل) بشيء ما (أيًا كان نوعه). إذا لم يكن الوعي حاضرًا، أي إذا أثر الشيء المشار إليه بالتأثير على النتيجة المرصودة دون أن تكون الذات قد أدركته بدرجة ما، فلا يمكن تسمية التأثير المفترض بهذا الاسم ، ولا يمكن القول إن النتيجة المرصودة قد حدثت بإرادة - بل كانت نتيجة حتمية.

يشكّك كثيرون في إمكانية وجود الإرادة لعدم فهمهم طبيعة التأثير، فيخلطون بينه وبين الحتمية. يعتقدون أن الإرادة لا يمكن أن تكون حرة إذا تأثرت، وأن التأثيرات هي عوامل مُحدِّدة، أي أنها مُسبِّبة. مع أن التأثير قد يُنظر إليه كسبب جزئي لنتيجة مُرادة، إلا أن قوته، إلى جانب الفاعل، تنبع بالضرورة من وعي الفاعل، آخذًا في الاعتبار موضوع التأثير (رغبته فيه، أو عدم رغبته، أو خوفه منه، أو أمله فيه، أو تأثره به، أو تضليله به، إلخ).

تُحفّز المؤثراتُ الأفرادَ من خلال الجذب أو النفور الذاتي، لكن يبقى للفرد حرية الاختيار رغمها. لا يدفع المؤثرُ الفردَ حرفيًا إلى التصرف أو الامتناع عن التصرف بطريقة معينة، بل يؤثر فقط على عملية اتخاذ القرار لديه بجعل هذا الخيار أسهل أو ذاك أصعب، أي بتعديل الجهد الذاتي المبذول في فعل الإرادة. يزيد المؤثرُ أو يُقلل الجهد المطلوب للاختيار، بالنسبة لهذا الفرد، في هذا الوقت. إذا بذل الفرد الجهد اللازم للتغلب على كل تأثير معاكس، فإنه يمارس إرادته، سواء نجح في تحقيق النتيجة المرجوة أم لا.

---

[32] للاطلاع على المراجع المتعلقة بأرسطو في هذا المجلد، انظر أعمال أرسطو (مجلدان. تحرير جوناثان بارنز. برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1984).

لكن قد يبقى الفاعل عاجزًا أمام المؤثرات المعاكسة؛ في هذه الحالة، نستنتج أنه لم يمتلك الإرادة الكافية للتحرك في هذا الاتجاه أو ذاك، تاركًا الأمور تجري كما هي دون تدخله. يمكن وصف هذا الجمود الناجم عن التردد بضعف الإرادة، لأن التقاعس يُعدّ قبولًا ضمنيًا لأسهل مسار للأحداث. السلبية خيارٌ من نوعٍ ما، وهو خيارٌ نلجأ إليه كثيرًا. لاحظ أن التمني ليس إرادةً - فقد يرغب المرء في شيءٍ ما، ويتمنى حدوثه، لكنه لا يفعل شيئًا لتحقيقه.

تتعدد أنواع التأثير، ومن أهمها الغريزة . الغريزة هي تفضيل مُبرمج جينيًا، يُفترض أنه ناتج عن التطور، يُفضّل من حيث المبدأ بقاء وصحة الكائن الحي أو نوعه، مع أنها قد تُحدث آثارًا مُعاكسة في حالات أو ظروف مُعينة. الغريزة ليست مُناقضة للإرادة: فهي لا تُجبر الكائن الحي على سلوك مُعين، بل تُؤثر بقوة على مسار خياراته، مُوفرةً له خيارًا أوليًا "افتراضيًا" شبه تلقائي، دون أن تجعل الخيارات الأخرى مُستحيلة إذا ما أُريدت. للعواطف (سواء كانت مشاعر فطرية أو ظواهر عقلية أكثر دقة) تأثيرات غريزية؛ فالخوف، على سبيل المثال، قد يُولد رد فعل القتال أو الهروب أو التجمّد العاجز في المكان. أما العادات الشخصية ، فهي تأثيرات مُكتسبة وليست غريزية؛ ومع ذلك، فهي تُؤثر بقوة على السلوك، ويصعب التغلب عليها، وإن لم يكن مُستحيلاً، كما هو الحال مع الغرائز.

بالنسبة للبشر، يُعدّ العقل فئةً أخرى مهمة من فئات التأثير . ويشير هذا إلى التفكير المتأني في مسارات العمل، مع مراعاة السبل والوسائل وعواقبها المحتملة، مع الاستعانة بالخبرة والمنطق، بالإضافة إلى تأثير العاطفة، وعادةً ما يُولى اهتمام خاص لمبادئ معينة تُعتبر بديهية على الصعيدين الشخصي والاجتماعي. ويؤثر سياق المعرفة - الحدسي والإدراكي والمفاهيمي - تأثيرًا بالغًا على اتخاذ القرارات العقلانية. وتلعب التأثيرات الاجتماعية دورًا كبيرًا في سلوك الأفراد (وخاصةً الشباب)، بالطبع. فهناك تأثيرات الأسرة والمحيط المباشر، بالإضافة إلى تأثيرات قوية من المجتمع ككل من خلال التعليم ووسائل الإعلام المختلفة (المكتوبة والمرئية والمسموعة)، والتي غالبًا ما تكون ذات دوافع سياسية.

من الواضح أن الأفراد المختلفين يستجيبون لهذه المؤثرات المتنوعة بدرجات متفاوتة، وقد يستجيب الفرد نفسه بشكل مختلف في أوقات مختلفة. فبعض الناس أكثر ميلاً إلى الحدس، وبعضهم إلى العاطفة، وبعضهم إلى العادات، وبعضهم إلى العقلانية، وبعضهم إلى العلم، وبعضهم إلى الروحانية، وبعضهم إلى الشعر، وبعضهم يتأثر بالعائلة أو بقطاع آخر من المجتمع، وهكذا. كما أن الرجال والنساء، والبالغين والشباب، وكبار السن والأطفال، والأشخاص من مختلف المستويات التعليمية، والأطر الثقافية، أو الفترات التاريخية، وما إلى ذلك، يُظهرون أنماط سلوكية مختلفة، بشكل عام. ويعتمد الكثير على مواهب كل شخص الطبيعية، وقدراته الجسدية والنفسية الفطرية، وقيوده، ولا سيما مستوى ذكائه. وبالطبع، تستجيب أنواع الحيوانات المختلفة للمؤثرات بشكل مختلف. فمن البديهي أن البشر أكثر ميلاً إلى العقلانية، بينما تميل أنواع الحيوانات الأخرى إلى الحدس. ويمكن إثبات كل هذه الاختلافات من خلال الدراسات الإحصائية التجريبية.

على أي حال، وللتكرار، فإن الغريزة لا تتعارض مع الإرادة الحرة؛ بل تؤثر فيها. خيارات ولكنها لا تحدد على الرغم من أن البشر مدفوعون في الغالب بالإرادة الحرة، إلا أن لديهم أيضًا غرائز. فمعظم الأمهات والآباء لديهم غريزة الأبوة، مع أن بعضهم قد يؤذي أطفاله أو يقتلهم عمدًا في بعض الأحيان. غريزتنا هي الحفاظ على صحتنا، لكن بعض الناس يختارون تدخين التبغ أو شرب الكحول بكثرة أو تعاطي العقاقير المؤثرة على العقل. وهكذا دواليك.

أعتقد أن جميع الحيوانات، بما فيها الحشرات، تمتلك الإرادة الحرة والغرائز، وإن بدرجات متفاوتة للغاية مقارنةً بنا. فهي ليست آلات، بل تمتلك نوعًا من الروح، إذ من الواضح أنها تتمتع بقدرات إدراكية وإرادية، وشهوات ونفور. كل من امتلك كلبًا أو قطة، أو كان على احتكاك مطول بأي نوع آخر من الحيوانات، يدرك ذلك تمامًا. بالطبع، الحيوانات أكثر غريزية وأقل حرية منا، لكنها تُظهر أيضًا قدرة على التحرك بدوافع أخرى. على سبيل المثال، يمكن للقطة أن تصادق طائرًا أليفًا في المنزل نفسه. أما الذبابة، وهي من أدنى الحيوانات، فرغم أنها تتحرك في الغالب وفقًا لأنماط سلوكها الغريزية، وتملك إرادة حرة ضئيلة جدًا، تكاد تكون معدومة، إلا أنه يمكن افتراض أنها تملك ما يكفي لاختيار التحرك في هذا الاتجاه أو ذاك دون سبب محدد (لا بد لها من التحرك في اتجاه ما في النهاية، لكن الاتجاه الذي تتحرك فيه ليس مُحددًا لها).

ما هو الكائن الذي يمتلك إرادة ؟ نعرف بوجود الإرادة من خلال الملاحظة التأملية الشخصية، أي الحدس؛ وأيضًا من خلال أمور خارجية نسبيًا عن الكائن، أي إدراك الأحداث العقلية أو الجسدية، ومن خلال وسائل مفاهيمية لاحقة. **أعرف أنني سأفعل؛ أعرف متى سأفعل ومتى لن أفعل؛ أعرف ما سأفعله أو ما لن أفعله؛ غالبًا، ولكن ليس دائمًا، أعرف لماذا سأفعل أو لماذا لن أفعل؛ وعادةً ما أعرف ما إذا كانت إرادتي ناجحة أم لا، وإلى أي مدى.** من الحقائق أننا قادرون على التمييز بين هذه الأمور، ونفعل ذلك بشكل روتيني، من خلال الوعي الذاتي والتأمل. إذا كان أي شخص يفتقر حقًا إلى هذا الوعي الذاتي (وهو ما أشك فيه)، فإنه بالتأكيد يعاني من مشكلة نفسية خطيرة.

من أنا؟ لستُ في المقام الأول الجسد المادي الذي أسكنه ظاهريًا، ولا الظواهر العقلية التي أدركها وأتصورها داخليًا (تجاربي، ذكرياتي، تخيلاتي، أفكاري، أحلامي). أنا **الروح** ، الكيان الروحي، في "مركز" وجودي؛ الروح هي أنا. الروح هي التي تُريد؛ الروح هي الفاعل الحر لكل إراداتها. الروح مسؤولة مسؤولية كاملة عن جميع إراداتها، مهما كان مقدار التأثير عليها، لأن لها الكلمة الأخيرة، ويمكنها أن تختار أن تفعل أو لا تفعل ما في وسعها فعله أو عدم فعله، مهما كان الأمر سهلًا أو صعبًا، ومهما كانت النتيجة ناجحة أو فاشلة.

الإرادة هي إحدى القوى الثلاث المميزة للنفس، والقوتان الأخريان هما الإدراك (الوعي بأي شيء بأي وسيلة) والتقييم (إضفاء قيمة أو عدم قيمة على الأشياء المُدرَكة). لا يمكن فهم الإرادة دون الرجوع إلى الإدراك والتقييم. تمتلك النفس هذه الوسائل الثلاث للتواصل مع العالم: الإدراك، والإرادة، والتقييم؛ وهذه الوظائف الثلاث للنفس، بالإضافة إلى النفس نفسها، تُعرف لها في المقام الأول من خلال (أستخدم هذا المصطلح هنا بمعنى محدود) الحدس ؛ وهذا الحدس (أو الإدراك) هو معرفة مباشرة بالذات .

يستحيل تعريف أيٍّ من هذه العناصر الروحية الأربعة (الروح ووظائفها الثلاث المذكورة) تعريفًا كاملًا، لأن كلًّا منها فريدٌ من نوعه من الناحية الميتافيزيقية . فالروح لا تشبه أي ظاهرة عقلية أو مادية ندركها عادةً؛ لا نستطيع أن نجزم ممَّ تتكون أو كيف تُبنى أو كيف تعمل أو حتى أين هي، وأي محاولة للقيام بذلك لن تكون إلا تشبيهًا تقريبيًا لأغراض عملية. إن أخذ هذه التشبيهات حرفيًا لا يؤدي إلا إلى الخطأ.

وبالمثل، لا يمكن اختزال الإدراك والإرادة إلى أي شيء آخر، لأنهما فريدان وجوديًا. ومع ذلك، يمكننا أن نلاحظ أنه لا يوجد شيء (لا كائن حي، ولا حيوان) يمتلك إدراكًا دون إرادة، أو إرادة دون إدراك. كما أن التقييم يستلزم الإدراك والإرادة معًا، قبل حدوثه وأثناءه وبعده. في تجربتنا، لا وجود للروح دون إدراك وإرادة وتقييم، وهذه الوظائف الثلاث لا يمكن أن توجد إلا بوجود الروح، وهي تستلزمها بالضرورة (لا يمكن تصورها دون افتراض وجودها).

عندما نتأمل في ماهية الكائنات التي تمتلك روحًا ووظائفها الثلاث، تبدو هذه الملاحظة منطقية. ففي عالم تجربتنا، يبدو أن جميع البشر، وإلى حد أقل الحيوانات العليا، وربما الحيوانات الدنيا أيضًا، وإن كان ذلك بدرجة أقل بكثير، [33]يمتلكون الإدراك (إذ يمتلكون بوضوح وسائل الإدراك كالأجهزة الحسية والجهاز العصبي)، والإرادة (إذ يمكنهم الحركة دون أن يُحرَّكوا، بشكل غير متوقع وفي اتجاهات غير مفهومة)، والتقييم (الرغبات والنفور من مختلف الأنواع، والتي يعكس بعضها احتياجات بيولوجية حقيقية).

في هذا السياق المادي، تتضح الأهمية البيولوجية لهذه الوظائف. يحتاج كل كائن حي إلى حماية حياته وتعزيزها، ويفعل ذلك من خلال تقييم بيئته المادية، بما في ذلك جسده، قدر استطاعته (عن طريق الإدراك)، ومن خلال التفاعل مع بيئته المادية بأفضل ما يستطيع (باستخدام الإرادة)، سعياً وراء أهداف يعتبرها مفيدة لحياته المادية (التقييم).

يتعين على البشر، وربما الحيوانات العليا أيضاً، مراعاة البيئة النفسية لوجودهم، أي أن لديهم قيماً نفسية يجب عليهم الاهتمام بها ورعايتها (مثل سلامتهم العقلية أو شخصياتهم أو حالاتهم العاطفية). علاوة على ذلك، وكما تشير العديد من التقاليد الروحية، فمن المرجح أن تمتد حياتنا إلى ما هو أبعد من وجودنا المادي والعقلي، إلى عالم روحي بحت، تشكل أرواحنا جزءاً صغيراً منه، أو حيث تقيم أرواحنا بشكل دائم أو حيث تأتي وتعود؛ وفي هذه الحالة، علينا أن نهتم ببعض القيم الروحية البحتة ونتصرف وفقاً لها أيضاً.

تُعدّ جميع الاعتبارات المذكورة أعلاه أساسية لأي علم **أخلاقي** . فإذا انعدمت الإرادة الحرة، انعدمت الأخلاق، وأصبح كل شيء جائزًا، لأننا لا نملك خيارًا على أي حال. ولكن، بافتراض وجود الإرادة الحرة، يُمكن بل ويجب وضع أخلاق علمية، شريطة أن يمتلك الإنسان القدرة المفاهيمية اللازمة لمثل هذه الدراسة المجردة. إن إنكار الأخلاق من حيث المبدأ أمرٌ عبثي منطقيًا، لأنه يُوحي بضرورة عدم اتباعها. يهدف التفكير الأخلاقي إلى تحديد ما هو خير وما هو شر، وما هو محايد، بالنسبة للكائن الحي (الشخص) المعني؛ فالأخلاق تُحدد أفعال الإرادة المناسبة لحياة ذلك الكائن (جسديًا وعقليًا وروحيًا). لا يقتصر البحث الأخلاقي على المعرفة النظرية فحسب، بل يهدف إلى التأثير إيجابًا على سلوك الإنسان في اتجاه حكيم في الممارسة العملية. وتُعدّ المبادئ التوجيهية الأخلاقية الجاهزة، طالما أن الفرد على دراية بها ويفهمها ويرغب في اتباعها، عوامل مؤثرة، من بين عوامل مؤثرة أخرى، في الإرادة البشرية. تُقدّم الأخلاق ثقلاً عقلانياً موازناً لقوى العاطفة في الإنسان، بما في ذلك حماقة الجمود. يمكننا، من الناحية الموضوعية، اقتراح أخلاق لجميع الكائنات الحية، ولكن بالطبع لا تهتم بها عملياً إلا الكائنات القادرة على التفكير النظري (البشر بالتأكيد، وربما بعض أنواع الحيوانات الأخرى، ولو بشكل غير لفظي).

تختلف الأخلاق عن التأملات الفردية الظرفية في غايات ووسائل محددة، سواء أكانت عقلانية تمامًا أم مبنية جزئيًا أو كليًا على اعتبارات وقوى عاطفية. فالأخلاق محاولة من الأفراد المهتمين [34]لتحديد مبادئ عامة نظرية لتوجيه جميع الأشخاص عمليًا في ظل ظروف حياتية متنوعة. ولا شك أن هناك مذاهب أخلاقية متنافسة متداولة، بعضها ذكي وبعضها ساذج، بعضها حكيم جدًا وبعضها أحمق جدًا، ولا يزال على الفرد أن يستخدم عقله وقلبه ليقرر بنفسه أيها يختار أو أي أجزاء من كل منها يختار. وأعني بـ"استخدام عقله وقلبه" الحكم على الأمور بعقلانية مع مراعاة المشاعر الإنسانية. والمعيار النهائي للحكم الأخلاقي منطقيًا هو "الحياة"، لأن الحياة هي غاية ووسيلة الوجود الإنساني.

فيما يتعلق **باللاهوت** ، نفترض وجود الله وقدراته من خلال استقراء متطرف لوجودنا وقدراتنا. أي، بينما من الواضح أن إدراكنا وإرادتنا محدودان، وأن تقييمنا للأمور غالباً ما يكون مشوشاً، فإننا نفترض أن الله كلي العلم، كلي القدرة، وكامل الحكمة والخير. إن افتراضنا أن الله هو الروح العليا والأعظم يسمح لنا بتصور أرواحنا كأجزاء صغيرة من كيان أكبر، وبالتالي تفسير أوجه التشابه بين الناس وانتماءهم إلى مجتمع واحد بالرجوع إلى مصدر مشترك . وهذا قد يؤثر على تفكيرنا الأخلاقي. كل هذا لا يزال مجرد تكهنات، بالطبع، ولكنه

---

[33] يبدو أن النباتات تفتقر إلى هذه القدرات؛ أو ربما لديها نظائر بدائية للغاية منها (فهي في النهاية كائنات حية أيضًا).

[34] ويشمل ذلك الزعماء الدينيين والاجتماعيين والسياسيين، بالإضافة إلى الفلاسفة.

بالتأكيد جزء مشروع وقيم من الفكر الإنساني. صحيح أننا لا نعرف تجريبياً ومنطقياً أن الله موجود، ولا أيًا من صفاته، لكن من المفيد التفكير في الأمر والنظر في تداعياته المحتملة.

على أي حال، ينبغي التأكيد على أن فكرة الإرادة تتعارض مع المذهب الديكارتي القائل بالفصل التام بين **"العقل" والمادة** . فمفهوم الإرادة هو أن كيانًا "روحيًا" (فاعل فعل الإرادة) يؤثر على بعض الظواهر العقلية والفيزيائية، مُعدِّلًا (ولو بشكل طفيف) مسار الأشياء في العالم المادي. وهذا يعني أن "قوانين الطبيعة" التي يعتبرها العلماء غير قابلة للكسر (مع أنها معروفة فقط بالتعميم) يمكن خرقها في ظروف محددة للغاية، لا سيما في سياق وجود الإنسان أو الحيوانات العليا. فعلى سبيل المثال، بينما ينص قانون حفظ المادة والطاقة على أن كمية المادة والطاقة في الكون المادي ثابتة، فإن مذهب الإرادة الحرة يقول إنه مع ذلك، يمكن أن يحدث حدث مادي (ولو ضمن حدود الجهاز العصبي البشري) بفعل كيان روحي (روح الإنسان). البشر ليسوا آلات متطورة (وأعتقد، بالنظر إلى أوجه التشابه البيولوجية العديدة بيننا، خلافًا لافتراض رينيه ديكارت، أن الحيوانات ليست آلات أيضًا، على الأقل ليس الحيوانات العليا منها).

الروبوت، حتى ذلك الذي يمتلك أحدث قدرات **الذكاء الاصطناعي** ، هو في جوهره آلة، لأن كل ما يفعله، بما في ذلك قراراته وحركاته التي تبدو مستقلة، هو نتاج برمجة مسبقة من قِبل البشر (أو من قِبل آلات تمت برمجتها من قِبل البشر). يختلف البشر اختلافًا جذريًا، إذ يمتلكون روحًا تتمتع بالوعي والإرادة والقيم، مما يُمكّنهم من الاختيار بحرية بغض النظر عن المؤثرات التي يتعرضون لها. أما الآلات، فلا روح لها، ولا وعي، ولا إرادة، ولا قيم. يُقال إن بعضها يمتلك "ذكاءً اصطناعيًا"، لكن من المشكوك فيه أن يكون مصطلح الذكاء مناسبًا في حالتها، لأن الذكاء سمة ومقياس للوعي، وليس صفة ملازمة للعمليات الفيزيائية بحد ذاتها. ومع ذلك، يمكن أن تكون الآلات مفيدة أو خطيرة، بحسب جودة برمجتنا لها. من هذا المنظور، تُعد الآلات مجرد امتداد للأفكار والإرادة والقيم البشرية، سواء أكانت ذكية أم غبية.

نعم، من الممكن نظرياً أن يُدمر الذكاء الاصطناعي البشرية والحياة على وجه الأرض. قد تعتقد بعض الآلات أن هذه هي الطريقة الأمثل لأداء مهمة صعبة نطلبها منها، لذا يجب علينا التأكد من استحالة مثل هذه الحلول المتطرفة للمشاكل من خلال البرمجة الصحيحة. ولكن ماذا عن البرمجة الخبيثة؟ قد يقوم فرد أو جماعة من البشر ذوي النوايا الخبيثة، ممن يمتلكون المهارات اللازمة، ببرمجة نظام ذكاء اصطناعي عمداً لتدمير البشرية. للأسف، يوجد مثل هؤلاء الأشخاص المجانين الذين يكرهون البشرية - انظر كم مرة يخرج بعضهم فجأة ويقتلون أكبر عدد ممكن من الناس دون سبب واضح. من الواضح أن البشرية الآن، أو ستكون قريباً، في خطر كبير من الذكاء الاصطناعي؛ ومن المشكوك فيه أن أي قيود قانونية قادرة على منع مثل هذه الكارثة التاريخية. نأمل أن يتدخل المبرمجون ذوو النوايا الحسنة للدفاع عنا جميعاً، وأن يظلوا متقدمين بخطوة على الأشرار في حرب عقول لا تنتهي (تماماً كما يتعرض الإنترنت اليوم لهجمات مستمرة من عدد لا يحصى من المتسللين الأشرار، وجيوش من الأخيار منشغلة بمحاربتهم).

الإرادة ظاهرة **روحية** . أما مفهوم الإرادة فليس كذلك بالتأكيد. من منظور مادي حتمي: فهو ينطوي على نوع من التجاوز، وجود كيان فوق المادة. سيكون من الأصعب الادعاء بأن الجسد المادي هو الذي يمتلك الإرادة، مقارنةً باقتراح، كما هو الحال هنا، أن شيئًا لا يخضع للقوانين الفيزيائية (أي الروح، جانبنا الروحي) هو الذي يمتلك الإرادة. يمكن النظر إلى الإرادة، مثل العفوية الطبيعية، على أنها استثناء محدود ضمن كون حتمي في معظمه (ولكن ليس حصراً).

إن المجال الميكانيكي، من هذا المنظور، ليس محدداً مسبقاً بشكل كامل؛ فهو ينطوي، في كثير من الحالات، على مجرد عوامل طبيعية. الجمود الذي يمكن من حيث المبدأ التغلب عليه بالإرادة. بعض الأحداث الطبيعية خارجة عن قدرة أي إرادة على إحداثها أو منعها أو تعديلها بأي شكل من الأشكال؛ لكن بعضها الآخر يخضع للتدخل الإرادي. إذا لم نتدخل، فإن "المسار الطبيعي" للأحداث يسير؛ أما إذا تدخلنا، فإننا "نغير مسار" الأحداث. يمكننا التأكيد على أنه ضمن مجال تشغله الأحداث الآلية في الغالب، قد توجد جيوب صغيرة متناثرة من الأحداث التي تحدث بإرادة حرة. هذا ليس ضد الطبيعة؛ إنها قوة خاصة متطورة للغاية منحتها لنا طبيعتنا، وربما ذروة التطور المادي. لا تشمل الطبيعة الظواهر الفيزيائية فحسب، بل تشمل أيضًا الظواهر العقلية والروحية (أي على الأقل النفوس الفردية ووظائفها الثلاث). ليس هناك سبب لإغلاق عقولنا بشكل متحيز ضد هذه الفرضية.

كثير من "العلماء" اليوم يفضلون رفض هذه الرواية من البداية، رغم افتقارهم لأي أساس علمي لهذا الإنكار الصريح؛ فماديتهم المطلقة وحتميتهم ليستا نتاج استقراء صحيح، بل هما موقف أيديولوجي قائم على الإيمان الأعمى، يدفعهم إلى رفض الأخذ بالحجج التجريبية والعقلانية رفضًا قاطعًا . إنهم "يفترضون" أن جميع ظواهر الحياة (بما فيها الوعي والإرادة) ستُختزل يومًا ما إلى قوانين مادية (أي يمكن التنبؤ بها بدقة انطلاقًا من عوامل مادية بحتة)، لكنهم لم ينجحوا حتى الآن في اقتراح أي معادلات رياضية تُضفي مصداقية على هذا التخمين الجامح. إنه مجرد وهم من خيالهم، أو أمل من آمالهم، أو موضة فكرية يتبعونها بخنوع. إنه تحيز منغلق، وليس علمًا.

من الأنسب علميًا، أي بما يتوافق تمامًا مع المنطق ونظرية المعرفة، افتراض صحة تجربتنا الداخلية المشتركة للذات والإدراك والإرادة والتقييم، وبناء النظريات بناءً على ذلك. لا يمكننا تجاهل هذه الأدلة لمجرد أنها دقيقة للغاية ويصعب فهمها بدقة، ومختلفة تمامًا عن الظواهر الفيزيائية والعقلية الأكثر إثارة للإعجاب (حسيًا وتخيليًا) التي نختبرها بشكل روتيني.

5. أصول وتطور فكرة السببية

أعتقد أن أصول فكرة السببية وتطورها تتلخص فيما يلي. ويمكن اعتبار ذلك فرضيةً تحتاج إلى تأكيد (كلياً أو جزئياً) من خلال دراسات تجريبية (نفسية واجتماعية وتاريخية).

على المستوى الفردي ، يكمن الأصل الجوهري لمفهومنا عن السببية في التأمل الذاتي: إدراك بسيط ومباشر للذات وهي تقرر، بوعي تام أو شبه لا واعٍ، القيام بشيء ما - كتحريك يد أو قدم، وما إلى ذلك - ثم القيام به فعلاً. هذا الإدراك موجود لدى جميع البشر، وهو مصدر مفهوم الإرادة ، الذي يتحول في نهاية المطاف (بعد تأمل فلسفي أكثر تعقيداً) إلى مفهوم حرية الإرادة. ويكمن وراء هذا المفهوم الإحساس بالذات، بحيث تكون السببية ذات أساس روحي، أي أنها تتطلب منطقياً وجود روح.

الذات أو النفس أو الروح شيء غير ظاهري؛ أي أنها لا تمتلك أيًا من الصفات الظاهرية (أو الكيفيات الحسية) التي ندركها من خلال حواسنا الجسدية كالبصر والسمع والشم والتذوق واللمس، أو أي إسقاطات ذهنية مماثلة مستمدة من ذكريات هذه التجارب الحسية. نعرف النفس من خلال الوعي الذاتي، أي بشكل مباشر وليس من خلال وعي شيء آخر. هذا الوعي الموجه نحو الذات المنخرطة فيه، أي نحو ذاتها، يُمكن الإشارة إليه بالحدس أو الإدراك الحسي. فكما لا نستطيع السمع بأعيننا أو الرؤية بآذاننا، وما إلى ذلك، بل يجب علينا استخدام العضو الحسي المناسب لكل صفة ظاهرية، كذلك لا يمكن إيجاد الذات في أي تجربة حسية أو تخيلية، ومع ذلك فنحن قادرون على إدراكها. ربما يكون الوعي الذاتي قدرةً تُمنح للبشر فقط، لا للحيوانات؛ ولكن ربما يمتلكها البعض أيضًا.

إن فكرة التأثير وثيقة الصلة بفكرة الإرادة، أي أننا جميعًا ندرك، بدرجات متفاوتة، أن مجرد التفكير في شيء ما قد يُسهّل أو يُصعّب علينا إرادتنا. غالبًا ما يكون دافع الناس هو الرغبة، أو ما يُقيّدهم النفور، ويتصرفون بناءً على أفكارهم حول كيفية تحقيقها أو تجنبها. كما يتأثر سلوك الناس بشدة بالمعتقدات حول القيم والمساوئ، والفضائل والرذائل، التي تُحددها مختلف المذاهب الأخلاقية. لا تعمل الإرادة بمعزل عن السياق، بل تعتمد على تصوراتنا، سواء أكانت عقلانية أم غير عقلانية. لا تُعدّ التأثيرات مُحدِّدة؛ فنحن قادرون على أن نُريد ما نشاء في غياب الحوافز المُدرَكة وفي وجود المُثبِّطات المُدرَكة. ومن خلال هذه التأملات المُعمَّقة، يتشكّل مفهوم حرية الإرادة.

ثم تأتي تجربتنا الشخصية في التفاعل مع الأجسام المادية خارج أجسادنا. يشمل ذلك تجارب دفع أو سحب جسم مادي خارجي بعيدًا عن أجسادنا أو باتجاهها. تُعدّ هذه التجارب مصدر فكرتنا عن السببية بمعنى التسبب ، تمييزًا لها عن الإرادة، لأنها تحدث خارج نطاق سيطرتنا المباشرة. هنا، لا ينصبّ التركيز على تسببنا في حركة الجسم الخارجي، بل على التفاعل بين أجسادنا (التي حركناها بإرادتنا) والجسم الخارجي؛ لذا، فهو شكل مادي أكثر للسببية، لا نلعب فيه أي دور سوى إطلاق سلسلة التفاعلات في البداية.

في المرحلة الثالثة، ننظر إلى أبعد من ذلك وننسب السببية إلى الأحداث المدركة، مثل أفعال الآخرين، وفي النهاية أفعال الحيوانات الأخرى (والكائنات الحية ذاتية الحركة على ما يبدو)، والتي نفترض قياسًا على أنفسنا أن الإرادة (والوعي والتقييم) قابلة للتطبيق عليها؛ وتفاعلات الأجسام الجامدة، التي نعتبرها خاضعة للسببية، و/أو ربما للصدفة البحتة (العفوية الطبيعية).

ومن التطورات اللاحقة تطبيق مفهوم الإرادة على النشاط الذهني البحت كالتذكر والتخيل والتفكير، وما إلى ذلك؛ ويأتي هذا لاحقًا لأنه يتطلب مستوىً أعلى من التأمل والتفكير الذاتي مقارنةً بإدراك المرء لقدراته الحركية الجسدية. كما نكتشف، عند التأمل، أن مفهوم السببية ينطبق على التفاعلات بين أحداث ذهنية متميزة (على سبيل المثال، قد تُسبب ذكرى الألم خوفًا) أو بين أحداث ذهنية وجسدية (على سبيل المثال، قد يُولد الخوف أحاسيس غير سارة في المعدة)، لأن هذه الأحداث عادةً لا نرغب بها، وفي كثير من الحالات من الواضح أنها خارجة عن إرادتنا في إحداثها أو منعها.

الأمر المهم الذي يجب ملاحظته في ضوء تسلسل الأحداث المذكور أعلاه هو أن مفهوم الإرادة ربما سبق تاريخيًا مفهوم السببية. وألفت انتباهكم إلى تشكيك ديفيد هيوم في وجود السببية، مُجادلًا بأنه لا يمكننا إدراك أي "ارتباط" تجريبي بين السبب والنتيجة. ما كان يدور في ذهنه، عندما سعى إلى إيجاد مثل هذا الرابط الضمني، وإن لم يُقرّ بذلك، هو الأحاسيس التي نشعر بها عادةً عند دفع أو سحب الأجسام الخارجية - وهي حركات تنبع في الواقع من الإرادة. يُظهر هذا أن هيوم، دون وعي منه، كان يضع تجربتنا للإرادة كنموذج للدليل التجريبي على السببية. ولكن بالطبع، كل من الإرادة والسببية مفاهيم مجردة - لا يتطلب أي منهما أدلة مادية واضحة، أو حتى أدلة ذهنية ملموسة.

تميل الفلسفة الحديثة، المتأثرة بشدة بالدراسة العلمية للعمليات الفيزيائية، إلى اعتبار السببية الشكلَ الأساسي للعلاقات السببية، والإرادة فكرةً مشتقة، يُزعم أنها أكثر غموضًا وعرضةً للشك، إن لم تكن وهمية تمامًا. والحقيقة أن مفهوم السببية أسهل تعريفًا من مفهوم الإرادة، ولذلك يبدو أبسط وأكثر يقينًا، وأسبق منطقيًا. لكنهما شكلان مختلفان تمامًا للعلاقات السببية، ولا يمكننا اختزال أحدهما إلى الآخر منطقيًا، بل يجب التعامل معهما بشكل منفصل.

في الحقيقة، ربما لن نتمكن أبدًا من تعريف الإرادة بدقةٍ تضاهي دقة تعريف السببية، لأنها أمرٌ جوهريٌّ ومتميزٌ لدرجةٍ لا يمكن اختزاله إلى أي شيءٍ آخر. وبالمثل، ربما لن نتمكن أبدًا من تعريف الوعي أو الروح أو حتى الوجود - وهذه ليست مشكلةً تخص الإرادة وحدها. في

الواقع، حتى المفاهيم الفيزيائية الأساسية للعلوم الفيزيائية، مثل (على سبيل المثال، في المرحلة الحالية من العلوم الفيزيائية) "قوى" الجذب أو التنافر في المجالات الجاذبية أو الكهرومغناطيسية، يجب اعتبارها معطياتٍ أساسية، لأنها لا يمكن اختزالها إلى أي شيءٍ آخر. عند التعامل مع مفاهيم أساسية كهذه، وهي اللبنات الأساسية لعالمنا، لا يسعنا إلا تقديم وصفٍ تقريبيٍّ يعتمد على القياس. من المؤكد أن التسلسل اللانهائي للاختزال مستحيلٌ منطقيًا؛ فلا بد من وجود حدٍّ فاصل.

والآن، بالنظر بشكل أوسع إلى التطور التاريخي الجماعي المحتمل لفكرة السببية، أقترح ما يلي: ربما كان الإنسان البدائي يؤمن بالأرواح ، معتقدًا أن حتى الأجسام المادية الجامدة تمتلك روحًا - وكان هذا تفسيرهم للسببية بين هذه الأجسام: فقد كانوا يتصورون السببية على أنها إرادة من أرواح غير مرئية. لاحقًا، تطور هذا المفهوم ليشمل اعتبار فئات مختلفة من الأجسام المادية متحركة بواسطة آلهة مختلفة - وهذه هي مرحلة تعدد الآلهة . في النهاية، ساد الاعتقاد التوحيدي بأن إلهًا واحدًا يتحكم فعليًا في العالم بأسره.

لاحقًا، وبعد تأملات فلسفية، خُفِّفَت هذه العقيدة، فزعمت أن الله قادر على التحكم بكل شيء ، لكنه يفضل (من حيث المبدأ، إلا إذا قرر خلاف ذلك استثنائيًا [35]) أن يسمح للبشر والحيوانات بالتحكم في بعض الأشياء (عن طريق الإرادة)، وأن يُسنّ "قوانين الطبيعة" التي تضمن سير العمليات الميكانيكية المنظمة (أو حتى التلقائية) للأشياء الجامدة. بعد ذلك، ظهرت العقيدة الإلحادية القائمة على الإرادة والسببية دون وجود الله، ثم العقيدة المادية البحتة التي تفترض عالمًا قائمًا على السببية دون إمكانية للإرادة، وإن كان ربما مع بعض التلقائية الطبيعية، وفوق ذلك، ظهرت عقيدة تنفي كل سببية (السببية والإرادة على حد سواء) ولا تقبل إلا الصدفة كأمر ممكن.

مع ذلك، لا بد من الإشارة إلى أنه لا يمكن إنكار السببية بشكل قاطع دون تعريفها أولاً؛ فمثل هذا الإنكار يصبح بلا معنى إن لم يُعطَ مفهوم السببية أي معنى. وينطبق الأمر نفسه على مفاهيم الإرادة والسببية الأكثر تحديداً، بل وحتى على مفهوم العفوية الطبيعية. ولا يمكن تجنب الدراسة الجادة للسببية برفضها بشكل عشوائي.

لا أدّعي، بالطبع، أن هذا التسلسل المقترح للأحداث قد تم اتباعه بدقة في التاريخ وفي كل مكان. إنه مجرد مخطط، يرسم خطوطًا عريضة للتطور المحتمل في معظم الحالات. وبالنظر إلى الروايات التاريخية الفعلية، يبدو أن بعض المراحل قد تم تجاوزها هنا وهناك، وأن ترتيب الأحداث لم يكن دائمًا منطقيًا. ومع ذلك، فإن التنبؤ النظري المذكور أعلاه لا يزال مفيدًا لتقييم المراحل التاريخية.

لننظر الآن في كيفية **التحقق من صحة مفاهيمنا عن السببية** . تجدر الإشارة إلى أنه بينما في تاريخ الفرد والبشرية، ربما يسبق مفهوم الإرادة مفهوم السببية الناشئ ويُستخدم لفهمه (وبإنكار كليهما، مفهوم الصدفة غير السببية)، فإنه في سياق فلسفي أكثر تعقيدًا، يبدو مفهوم السببية أكثر جوهرية من مفهوم الإرادة. ذلك لأن فكرة السببية حتمية منطقيًا، بينما فكرة الإرادة ليست كذلك *(على الأقل في البداية)* .

لماذا يُعدّ المنطق السببي بديهيًا لا جدال فيه؟ من الواضح أنه في عالمٍ متعدد الأوجه كعالمنا، لا بدّ من وجود قدرٍ من الانتظام. من غير المعقول تصوّر عالمٍ يخلو تمامًا من أي تشابه بين أي شيئين. بل هو متناقضٌ في حد ذاته ، إذ إنّ أي ادعاءٍ من هذا القبيل ينطوي على افتراضاتٍ كثيرةٍ حول التشابه. ودون تحيّزٍ بشأن ما هو متشابهٌ وما هو مختلف، يمكننا القول بيقينٍ إنّ بعض الأنماط الثابتة لا بدّ أن تظهر في العالم المتنوّع الذي نواجهه. أي أنّ عنصرًا ما (س) لا بدّ أن يكون حاضرًا دائمًا بوجود عنصرٍ آخر (ص)، وغائبًا دائمًا في غيابه؛ أو قد يكون الثبات أكثر تعقيدًا، إذ يشمل أكثر من عنصرين. ولحظة اكتشاف مثل هذه الأنماط الثابتة، ولّو بالاستقراء من خلال التعميم، يُمكن بناء العلاقات السببية وافتراضها.

لا شك أنه إذا تبين، بعد مزيد من التدقيق في الحقائق، أن هذه العلاقة السببية المفترضة أو تلك غير صحيحة (في حالة محددة قيد الدراسة)، فمن المنطقي أن نجد علاقة سببية أخرى صحيحة، وبالتالي، فإن وجود العلاقة السببية بحد ذاتها ليس موضع شك . لا يمكن الادعاء بأن الانتظامات الواضحة تجريبياً مجرد صدفة أو محض حظ. يمكن النظر إليها على هذا النحو بشكل معقول على مستوى معين، متجنبين بذلك التأمل الفكري؛ لكن هذا الرأي يترك مسألة سبب حدوث هذا الترتيب للأشياء دون غيره مفتوحة. بينما، بمجرد إدخال فكرة السببية في تفكيرنا، يُفسر الترتيب الواضح تجريبياً للأشياء بأنه "مفروض" على الوجود بفعل طبيعة الأشياء نفسها، وهوياتها الفعلية، ويُعترف به كنظام العالم المعطى [36]. لذا، فإن هذا الأخير هو نهج أكثر إقناعاً من الناحية العقلانية.

أما فيما يتعلق بالإرادة، فهي (كما ذكرنا) ليست حتمية كالسببية. لكن هذا لا يصح إلا عند النظر إلى العالم المادي دون إدراك أن هناك من ينظر إليه في تلك اللحظة بالذات. فعندما يصبح المرء واعياً بذاته، ويسعى إلى إدراج ذاته، بوصفها موضوع الإدراك، في العالم، ساعياً إلى فهم أشمل للعالم يشمل الأشياء العقلية والروحية الظاهرة، فإنه يُدفع حتماً بفعل التجربة الداخلية إلى التفكير في حقيقة الإرادة والإقرار بها. لأنه سرعان ما يتضح، إذا كان المرء فطناً ومنطقياً وصادقاً، أن ذواتنا، على عكس الكيانات المادية البحتة، هي "أرواح" (كيانات

---

[35] ومن هنا جاء التعبير "بمشيئة الله" - بمعنى أنه من المتوقع أن تسير الإرادة أو السببية (أو حتى العفوية) في مسارها المعتاد، ما لم يختر الله التدخل بشكل استثنائي في الحالة المحددة قيد النظر.

[36] لا نهدف هنا إلى الاستناد إلى فكرة، كفكرة لايبنتز، عن "انسجام مُسبق". نحن ببساطة نقبل الأمور كما هي، بغض النظر عن مدى سهولة تخيل عقولنا كيف كان من الممكن أن تكون مختلفة.

"روحية") تمتلك ثلاث قوى أساسية: الإدراك والإرادة والتقييم . هذه الوظائف الثلاث الأساسية للروح مترابطة ترابطاً وثيقاً، بحيث لا يمكن للمرء أن يمتلك إحداها دون الأخرى.

يمكن للمرء أن يتخيل روحًا تُدرك العالم إدراكًا ثابتًا (تمتلك وعيًا)، بشكل سلبي تمامًا، دون أن تنخرط فيه بأي شكل من الأشكال (تفتقر إلى الإرادة) ودون أن يكون لها أي تفضيل تجاهه بأي شكل من الأشكال (تفتقر إلى التقييم). لكن من الواضح أن هذا ليس هو الحال بالنسبة لنا، أي بالنسبة لأرواحنا. فنحن نتفاعل باستمرار مع العالم خارج ذواتنا، بل وننشط في حياتنا الداخلية. تتطلب هذه التفاعلات ممارسة الإرادة وتستلزم وجود قيم. يجب أن تكون الإرادة حرة إلى حد ما، حتى تكون تعبيرًا حقيقيًا عن رغبات الروح ونفورها. قد تؤثر الأمور الخارجية والداخلية على الإرادة، إما بتحديد نطاقها بشكل حتمي، أو بتسهيلها أو تعقيدها من خلال تأثير مختلف موضوعات الوعي الداخلية أو الخارجية؛ ولكن يجب أن تكون الإرادة في نهاية المطاف خالية من أي نوع من الإكراه، وإلا فإنها لا تُعتبر إرادة منطقية.

إن مفهوم اللاسببية، أي التلقائية الطبيعية، لا يُستبعد من حيث المبدأ بمفاهيم السببية أو الإرادة. وفي سياق ضيق، يُستخدم هذا المصطلح في تطبيقات محددة. فكما يمكننا القول إن (أ) يُسبب (ب) (سواءً عن طريق السببية أو الإرادة)، يجب أن نكون قادرين على القول (عند الاقتضاء) إن (أ) لا يُسبب (ب). من غير المعقول أن يكون كل شيء مرتبطًا سببيًا بكل شيء آخر بنفس الطريقة. فلكل علاقة سببية نُحددها، توجد علاقات سببية عديدة لا نملك أساسًا لادعائها، وبالتالي يجب علينا قبول إنكارها. لو كان كل شيء مرتبطًا بكل شيء آخر بنفس القدر، لما كانت هناك حاجة منطقية أو فكرة عن أي مفهوم للسببية. تستند هذه المفاهيم إلى التنوع في الوجود والصيرورة الذي يتجلى في عالمنا.

لا يزال مفهوم اللاسببية، أي التلقائية الطبيعية لحدثٍ ما، مفهومًا أوسع وأعمق. يمكننا أن نتخيل شيئًا ما بلا علاقة سببية، ليس فقط ببعض الأشياء الأخرى، بل بجميع الأشياء الأخرى. تجدر الإشارة إلى أن حجتنا السابقة بأن السببية نتيجة حتمية للتنوع لا تتأثر بافتراض وجود نوع من اللاسببية؛ فقد كانت حجتنا أنه لا بد من وجود بعض حالات السببية، لا أنها يجب أن تكون ذات نطاق شامل. لا أرى أي أساس منطقي لـ"قانون السببية" بصيغته التقليدية، بمعنى الاستبعاد التام والمسبق لإمكانية التلقائية الطبيعية. وهذا يشبه الإشارة إلى أنه على الرغم من أن الإرادة عادةً ما تكون موجهة نحو هدف ما، إلا أنها قد تكون أحيانًا عشوائية تمامًا.

تجريبياً، يبدو أن وجود التلقائية الطبيعية مُشار إليه ببعض الأحداث التي رُصدت من خلال تجارب مختلفة أجراها علماء الفيزياء المعاصرون على أعمق مستويات المادة (على وجه الخصوص، انظر "تفسير كوبنهاغن")، ولذلك، يجب علينا إدراج هذا المفهوم في ترسانتنا السببية، سواء ثبتت قابليته للتطبيق في نهاية المطاف أم لا. في هذه الحالة، يمكننا، اختصاراً، توسيع مصطلح "السببية" ليشمل ليس فقط السببية والإرادة (والتأثيرات على الإرادة)، بل أيضاً غياب كليهما، أي التلقائية الطبيعية. بمعنى آخر، على الرغم من أن التلقائية الطبيعية، بالمعنى الدقيق للكلمة، هي عدم سببية، إلا أنه يمكننا إدراجها كموضوع بالمعنى الموسع لمصطلح السببية، في إشارة إلى المجال المفاهيمي للقضايا السببية.

لا شك أن العفوية الطبيعية يمكن اعتبارها نوعًا من السببية الفردية غير المتوقعة، إضافةً إلى الشكل الأكثر شيوعًا للسببية الجماعية الخاضعة للقانون. وهي تشبه الإرادة في كونها فردية وغير متوقعة، لكنها تختلف عنها في غياب الروح الكامنة وراءها، وعدم وجود إرادة هادفة (باستثناء الله وإرادته ربما). إنها جانب من جوانب الطبيعة، وإن كان جانبًا لا يمكننا إدراك أو إعلان أي "قانون" طبيعي له؛ إنها، مجازيًا، الطبيعة في تقلباتها المزاجية. يُناقش هذا هنا كاحتمال نظري، دون إنكار إمكانية أن يُثبت يومًا ما عدم صحة هذا الادعاء تجريبيًا، وربما حتى منطقيًا.

6. مشاكل هيوم العديدة مع السببية

أنكر ديفيد هيوم حقيقة السببية وإمكانية معرفتها بسبب العديد من المفاهيم الخاطئة والمغالطات الفكرية؛ وللأسف، سار العديد من الفلاسفة على نهجه، ولا يزالون يفعلون ذلك حتى يومنا هذا. هناك نوعان من الفلاسفة: الفلاسفة الخبيثون الهدّامون الذين يبحثون عن مشاكل يأملون ألا تُحل، والفلاسفة الخيرون البنّاءون الذين يبحثون عن حلول؛ وكان هيوم بلا شك من النوع الأول. فيما يلي مثال على آراء هيوم حول السببية:

"لا يمكننا اكتشاف أي صلة ضرورية بين السبب والنتيجة، حتى وإن لاحظنا اقترانهما الدائم في جميع الحالات السابقة."[37]

تكمن إشكاليات هيوم مع السببية في إشكالياته مع المَعْوَلَة . فهو لم يُحلِّل مفاهيم المَعْوَلَة تحليلاً كافياً قبل طرح ادعاءاته حول السببية. أطروحته الأساسية القائلة بأن الإنسان لا يستطيع معرفة الضرورة، بل والأعمق من ذلك، أنه لا وجود للضرورة، هي تناقض في حد ذاتها. فإذا كان شيء ما مستحيلاً ، فإن هذا يستلزم منطقياً وجود ضرورة لعدم وجوده. علاوة على ذلك، من المستحيل منطقياً الادعاء باستحالة معرفة الإنسان للضرورة، لأن ذلك في حد ذاته ادعاء بضرورة جهل الإنسان بالضرورة. الاستحالة والضرورة مفهومان

37 استفسار بشأن الفهم البشري (1748)، القسم الرابع، الجزء الأول.

متلازمان منطقياً؛ فالاستحالة ضرورة للنفي، والضرورة استحالة للإثبات. لا يمكن قبول أحد المفهومين دون الآخر: لا تختلف أشكالهما، إنما يختلف مضمونهما فقط.

وبالمثل، لا يمكن للمرء منطقيًا أن يدّعي نفي الضرورة دون قبول نفي الاستحالة، والعكس صحيح. فإذا كان كل شيء غير ضروري، فلا شيء ضروري، وفي هذه الحالة لا يمكن الادعاء بأي ضرورة على الإطلاق؛ وبالمثل، إذا كان كل شيء ممكنًا، فلا شيء مستحيل، وفي هذه الحالة لا يمكن الادعاء بأي استحالة على الإطلاق. إذا لم يكن هناك شيء ضروري، فلا شيء مستحيل؛ وإذا لم يكن هناك شيء مستحيل، فلا شيء ضروري. هذه ليست مجرد تلاعب بالألفاظ، بل هي أوامر منطقية. لا تؤثر الاختلافات في القطبية على مفاهيم المَعْوَل. تجاهل هيوم مربع التضاد بين المفاهيم الأربعة للضرورة والاستحالة (الضرورة - النفي)، والإمكانية (عدم الاستحالة)، وعدم الضرورة (الإمكانية - النفي). ظن أنه يستطيع أن ينتقي ويختار ويقبل مفهومًا واحدًا من مفاهيم المَعْوَل ويرفض آخر. ولكن لا! – هذه المفاهيم الأربعة مترابطة منطقيًا ترابطًا وثيقًا؛ لا يمكن تناولها بشكل منفصل.

علاوة على ذلك، خلط هيوم بين أنماط (أو أنواع) مختلفة من الضرورة، ولا سيما الضرورة المنطقية والضرورة الطبيعية. فالضرورة المنطقية (ضرورة الاستلزام المفاهيمي) مفهوم أوسع من الضرورة الطبيعية (ضرورة القانون الطبيعي). فالضرورة المنطقية تستلزم بالضرورة الطبيعية منطقيًا، لكن الضرورة الطبيعية لا تستلزم الضرورة المنطقية . وتتوافق الضرورة الطبيعية منطقيًا مع عدم الضرورة المنطقية. وهذا يعني أنه بينما يمكننا، باستخدام مخيلتنا، أن نتصور أن القوانين الطبيعية (الضرورات الطبيعية الظاهرية) كان من الممكن أن تكون على نحو مختلف عما هي عليه في الواقع (أي أنها ليست ضروريات منطقية)، فإن ذلك لا يغير من حقيقة أنها ضروريات طبيعية، ويمكننا معرفتها بالاستقراء (بدلًا من الاستنتاج)، أي بالتعميم من الملاحظات التجريبية (إلى أن تُفنّد ملاحظات أخرى هذا التعميم وتفرض التخصيص). وقد خلط هيوم، عن جهل أو عن غير قصد، بين مفهومي الضرورة المنطقية والضرورة الطبيعية عندما أنكر السببية.

من الواضح أن هيوم كان يجهل أيضًا الفروقات بين أشكال السببية الديناميكية القائمة على النمط "الطبيعي" (والزمني)، وأشكال السببية الثابتة القائمة على النمط "الامتدادي" (والمكاني). تتضمن هذه الأنماط أشكالًا مختلفة من القضايا الشرطية. في النمط الطبيعي (وكذلك النمط الزمني الأقل أهمية)، يتبع حدث ديناميكي حدث ديناميكي آخر أو لا يتبعه، إما مباشرةً أو بمرور الوقت؛ وهنا، تشير السببية إلى تتابع الأحداث (التغيرات) عبر الزمن. أما النمط الامتدادي (وكذلك النمط المكاني الأقل أهمية)، فيتعلق باقتران الأشياء الثابتة (كيانات أو صفات أو حتى أفعال ملموسة، أو فئات مجردة) بغض النظر عن الزمن. على سبيل المثال: عندما يُسخّن الغاز، يتمدد، وعندما يُبرّد، ينكمش (سببية ديناميكية)؛ كل ما له أرجل، يستطيع المشي، وكل ما ليس له أرجل، لا يستطيع (سببية ثابتة).[38]

بالإضافة إلى ذلك، ادعى هيوم بشكل مبهم أن السببية تشير إلى "الاقتران الدائم"؛ لكن هذا غير دقيق من الناحية الشكلية، فهو لا يمثل سوى نصف الحقيقة. فمعرفة أن شيئًا ما (أ) يتبعه دائمًا شيء آخر (ب) أو يقترن به (وبالتالي لا يتبعه أبدًا نفي (ب)) أو يقترن به، لا يكفي لإثبات أن (ب) يعتمد على (أ)؛ لأنه من الممكن أن يكون نفي (أ) يتبعه دائمًا (ب) أو يقترن به، وفي هذه الحالة سيكون (ب) مستقلًا عن (أ) بالتأكيد. يشير تعريف هيوم للسببية على أنها "اقتران دائم" إلى العلاقة الإيجابية بين (أ) و(ب)، ولكنه يغفل ذكر العلاقة السلبية بين (ليس (أ)) و(ب). لإثبات وجود علاقة سببية بين عنصرين، يجب دائمًا تحديد كل من الجانب الإيجابي والجانب السلبي لعلاقتهما. فقط عندما يتم حسم كلا جانبي المسألة، يمكننا الادعاء بوجود علاقة سببية، أو احتمال وجودها. الجانب الإيجابي وحده لا يكفي لإثبات ذلك.

في الحقيقة، لإثبات أقوى أشكال السببية، يجب أن نُبرهن على أن (أ) مُرتبطٌ دائمًا بـ(ب)، وأن (لا-أ) مُرتبطٌ دائمًا بـ(لا-ب)؛ وهذه هي السببية التامة الضرورية. إذا وجدنا أن (أ) مُرتبطٌ دائمًا بـ(ب)، بينما (لا-أ) ليس مُرتبطًا دائمًا بـ(لا-ب)، فهذه أيضًا سببية، وإن كانت من نوع أضعف، وهي السببية التامة العرضية. علاوة على ذلك، وخلافًا لتعريف هيوم الساذج، يُمكن أن توجد سببية دون أن يكون (أ) مُرتبطًا دائمًا بـ(ب). إذا لم يكن (أ) مُرتبطًا دائمًا بـ(ب)، ولكن (لا-أ) مُرتبطٌ دائمًا بـ(لا-ب)، فهذه هي السببية الجزئية الضرورية. وإذا لم يكن (أ) مُرتبطًا دائمًا بـ(ب) ، ولم يكن (لا-أ) مُرتبطًا دائمًا بـ(لا-ب)، فهذا يتوافق مع السببية الجزئية العرضية، وهي أضعف أنواع السببية.

وبالتالي، فإن عدم الانتظام ، سواء كان إيجابيًا أم سلبيًا، ليس دليلًا قاطعًا على عدم السببية، لأن السببية الجزئية والطارئة احتمالات منطقية. فإذا كان شيء ما سببًا جزئيًا لآخر، فلن يكونا متلازمين دائمًا؛ وإذا كان شيء ما سببًا طارئًا لآخر، فلن يكون نفيهما متلازمًا دائمًا. إن السببية الكاملة (أو الكافية) والضرورية (أو الشرطية) ليست سوى أقوى تعريف للسببية (ومن هنا دورها النموذجي) - فهي ليست الشكل الوحيد الممكن. بعبارة أخرى، قد تكون السببية نفسها مشروطة (سواء كانت إيجابية أم سلبية)؛ فهي لا تقتصر على الشكل غير المشروط [39]. لم يأخذ هيوم هذه الحقائق الشكلية الحاسمة في الاعتبار، بل قدم تعريفًا مبسطًا للغاية للسببية، فلا عجب إذن أن تبدو له السببية شيئًا ضعيفًا.

---

[38] انظر إلى عملي "المنطق المستقبلي " (1990) للحصول على تحليل كامل لأنماط التكييف المختلفة.

[39] للحصول على تحليل أكثر تفصيلاً، انظر إلى قائمتي السابقة للتحديدات الأربعة للسببية، المستمدة من عملي " منطق السببية" .

أنكر هيوم السببية بالإشارة إلى افتقارها إلى نوع من "الرابطة" الميتافيزيقية الغامضة وغير المحددة (والتي توحي بوجود رابطة أو مادة لاصقة) بين السبب والنتيجة المفترضين. ولأن تعريفه للسببية بأنها اقتران دائم غير دقيق، فقد أنكر وجود هذه الرابطة في صلب ما نسميه السببية. لكن الحقيقة هي أنه عندما تُعرَّف السببية تعريفًا صحيحًا بالرجوع إلى كلٍّ من الانتظام الإيجابي والسلبي ، كما ذُكر آنفًا، بحيث لا يكون هناك مفر من الإشارة إلى غياب الرابطة الطبيعية المفترضة بين المصطلحات، فإن المشكلة التي تخيلها هيوم تختفي ببساطة. فإذا أُخذت الجوانب الإيجابية والسلبية في الحسبان، فلا يمكن التمييز بين الانتظام مع الرابطة والانتظام بدونها ! لاحظ هذا جيدًا. ما هو منتظم بالفعل (بأي درجة) يكون مرتبطًا (بنفس الدرجة)؛ وما هو غير منتظم حقًا هو فقط ما يفتقر إلى الرابطة.

السببية مفهوم مجرد معقد، وليست إدراكًا ملموسًا بسيطًا؛ لذا، فإن إنكار السببية لمجرد عدم إدراكها مباشرةً هو أمرٌ عبثي. والحقيقة أن السببية علاقة معقدة للغاية، ولها أربعة احتمالات كاملة، بحيث لا يمكن إنكارها بشكل قاطع، كما حاول هيوم، دون إدراك جميع احتمالاتها، ومن ثم إنكارها جميعًا بشكل شامل ، وهذا ما يجب فعله لكل زوج من العناصر في الكون . قبل إنكار وجود السببية، يجب إثبات تجريبيًا، لأي زوج من العناصر، أن أيًا من احتمالات السببية الأربعة لا ينطبق عليهما. وهذه مهمة ليست بالهينة، لأنه حتى لو لم يُلاحظ أي نمط منتظم في علاقتهما، فقد يظلان مرتبطين بسببية جزئية مشروطة على مستوى أعمق . أنكر هيوم حقيقة السببية وإمكانية معرفتها لأنه كان يجهل تنوع احتمالاتها والصعوبات الكبيرة في إثبات عدم السببية . من الأسهل بكثير إثبات السببية من إثبات عدم السببية.

يمكن تفسير ضعف مفهوم هيوم للسببية، بعد وقوع الحدث ، بأنه ناتج عن ميل عقله إلى اللجوء إلى التكييف "المادي" (الفيلوني) بدلاً من التكييف "الصارم". ويتضح ذلك في حديثه عن السببية من منظور "الاقتران الثابت" بدلاً من "الاقتران الضروري". ففي الاستلزام المادي، تعني عبارة "أ يستلزم ب" أن اقتران أ و"نفي ب" غير واقعي ؛ بينما في الاستلزام الصارم، تعني أن هذا الاقتران غير ممكن . في الحالة الأولى، تكون العلاقة واهية، مجرد مصادفة في وقت معين؛ أما في الحالة الثانية، فتكون العلاقة راسخة تماماً، علاقة واقعية في جميع الظروف وعبر الزمان والمكان، أي علاقة ضرورة. ويكمن وراء هذا الخطأ في تقدير هيوم عدم فهمه للاستدلال الاستقرائي. أي أن نفهم قدرتنا على استنتاج الواقع العام (الضرورة) من الواقع الحالي (الحدث)، عن طريق التعميم الخاضع للتخصيص التصحيحي في حالة مواجهة أدلة على عكس ذلك في وقت لاحق.

علاوة على ذلك، أنكر هيوم معرفتنا بالسببية، مدعيًا أنه لا يمكن إثباتها بشكل قاطع إلا من خلال " مبدأ التوحيد " المفترض (المستخدم كمقدمة رئيسية كبرى)؛ ثم جادل بأن هذا المبدأ لا يمكن الاعتماد عليه عمليًا لأنه في أحسن الأحوال مجرد نتاج للتعميم. لكن هذه الحجة، كما سيتضح الآن بسهولة، سخيفة. إن مبدأ التوحيد المزعوم ليس إلا تضليلًا، إذ لا سبيل لصياغة مثل هذا المبدأ بحيث يتنبأ بتوحيد الطبيعة في حالات محددة . كل ما يمكننا قوله عن توحيد الطبيعة هو عبارة مبهمة مفادها أن التوحيد موجود في الطبيعة، لكننا لا نستطيع تحديد مكانه أو زمانه مسبقًا . بعبارة أخرى، لا يوجد مبدأ للتوحيد، بل حقيقة التوحيد فحسب. وهذه الحقيقة بديهية وواضحة بذاتها، لأن الادعاء بخلاف ذلك متناقض مع نفسه، حيث أن أي ادعاء صريح من هذا القبيل يستند إلى مفاهيم، وجميع المفاهيم تفترض التشابه (توحيد المظهر) بين شيئين أو أكثر (وبالمناسبة، بما أننا نعيش في عالم متنوع، فإن اختلافهم عن الأشياء الأخرى).

إذا حاولنا تبني فرضية هيراقليطس القائلة بأنه لا يوجد شيئان متطابقان، في أي مكان أو زمان، فإننا نستخدم مفاهيم - وهي: "لا"، "اثنان"، "أشياء"، وما إلى ذلك - وهي مفاهيم تعتمد جميعها في فهمها وواقعيتها على وجود أشياء متشابهة بما يكفي لتُصنّف في نفس الفئات وتُشار إليها بنفس المصطلحات. إن عالمًا يسوده الفوضى العارمة، حيث يكون القول المأثور "لا يمكنك أن تخطو في النهر نفسه مرتين" صحيحًا حرفيًا وعالميًا، هو ببساطة أمر لا يُتصور. أي عالم يحتوي على شيئين أو أكثر لا بد منطقيًا أن ينطوي على قدر من التوحيد، ولو كان مجرد حقيقة مشتركة وهي الوجود في نفس العالم. كانت فلسفة هيراقليطس مغالطة، لأنه لم يُطبّق رؤيته للتعددية على خطابه [40]. كل ما نحتاج إلى إدراكه، لتكوين المفاهيم، هو وجود أوجه تشابه ظاهرة في الخصائص بين الأشياء المختلفة؛ لسنا بحاجة إلى تعداد هذه التشابهات أو إثباتها مسبقًا. وبالمثل، كل ما نحتاج إلى إقراره لتكوين قضايا سببية هو وجود أوجه تشابه ظاهرة في السلوك بين أشياء متنوعة؛ لسنا بحاجة إلى تعداد هذه التشابهات أو إثباتها مسبقًا. وبالتأكيد، هذا ليس استنادًا إلى مبدأ التوحيد، بل إلى حقيقة التوحيد فحسب.

بعد طرح مبدأ التوحيد، رفضه هيوم بحقٍّ باعتباره ينطوي على حجة دائرية (فالمبدأ نفسه نتاج تعميم، ولا يمكن استخدامه لتبرير التعميم منطقيًا). لكنه لم يُدرك أن صياغة مثل هذا المبدأ العام مستحيلة منطقيًا ؛ أي أنه لا سبيل لتحديد مدى إمكانية وضرورة التوحيد لكل فئة من الأشياء مسبقًا، بل لا يمكننا اكتشاف ذلك إلا لاحقًا، من خلال اعتبارات تجريبية ونظرية عادية . كذلك، بالنسبة لأي فئة من الأشياء، نعلم يقينًا أن التوحيد سينتهي عند نقطة ما، لكننا لا نستطيع التنبؤ بمكان تلك النقطة. مع ذلك، وبعد أن رفض ما اعتقد خطأً أنه الأساس النظري لمعرفتنا بالسببية (ومفاهيم أخرى)، ألا وهي التعميمات المستمدة من الملاحظات، خلص هيوم إلى أنه لا يمكن إثبات السببية، وبالتالي فهي في الواقع غير موجودة. ولكن بما أن فرضيته الرئيسية كانت خاطئة، وهي أن معرفة السببية تعتمد على مبدأ توحيد مزعوم، فليس من المستغرب أن يكون استنتاجه خاطئًا.

---

40 وللسبب نفسه، كان بارمنيدس سفسطائياً، إذ صاغ فلسفةً تقوم على وحدة الوجود المطلقة والشاملة والحصرية من خلال خطابٍ يتضمن مفاهيم متعددة. فمفهوما التشابه والاختلاف مترابطان ترابطاً وثيقاً.

إن الأساس الحقيقي للتعميم هو ببساطة أنه عندما نلاحظ (أو نستنتج بشكل غير مباشر من الملاحظات) أن مجموعة من الأشياء تمتلك خاصية أو سلوكًا ما (إيجابيًا أو سلبيًا)، **فإننا نكون ملزمين منطقيًا إن افتراض أن الأشياء من النوع نفسه التي لم نصادفها بعد ستتسم بالفعل بالخاصية أو السلوك نفسه (سواء كان إيجابيًا أم سلبيًا)، إلى أن نصادف شيئًا أو أكثر من النوع نفسه لا يتسم بتلك الخاصية أو السلوك (وفي هذه الحالة، نُعدّل حكمنا بالتخصيص).** ليس هذا استدلالًا عشوائيًا، بل هو قائم على حقيقة أن خاصية أو سلوك الحالات المعروفة مبني على التجربة ، بينما (في الوقت الراهن على الأقل) أي توقع لخاصية أو سلوك معاكس للحالات غير المعروفة لا يستند إلا إلى الخيال [41]. من الصواب أن نُؤسس معرفتنا على التجربة بدلًا من الخيال. هذا هو الإثبات الحقيقي للتعميم - إنه الحكم الصائب للعقل السليم والأساس الجوهري للاستقراء.

بالتأكيد، يمكننا نحن أيضًا، كما فعل هيوم، أن نتخيل ، بشكل عام، أن الحالات التي لم نلاحظها (أو نستحثها) قد تختلف عن الحالات التي لاحظناها بالفعل، نظرًا لأن مثل هذه التغيرات في القطبية قد لوحظت بالفعل في الماضي بأثر رجعي في سياقات محددة أخرى . لكن لاحظ سخافة هذا النقد المزعوم: فهو في حد ذاته محاولة للتعميم، إذ ينتقل من ملاحظات سابقة لتغيرات في القطبية (في سياقات أخرى) إلى التنبؤ بتغيرات مستقبلية في القطبية (في السياق الحالي)! لاحظ هذا جيدًا: لقد أنكر هيوم التعميم من قطبية واحدة إلى قطبية واحدة من خلال إقراره الضمني التعسفي بالتعميم من تغير في القطبية إلى تغير آخر. كان هذا تناقضًا منطقيًا من جانبه؛ وحقيقة **أن محاولته لدحض السببية متناقضة في ذاتها تثبت بشكل قاطع أنه لا يمكن إنكار وجود السببية منطقيًا** . الحقيقة هي أنه ما لم نلاحظ (أو نحفز) تغييراً فعلياً في القطبية في هذا السياق المحدد، فلا يمكننا منطقياً افتراض أو الادعاء بحدوثه. ولأن الملاحظة، من الناحية المعرفية، أكثر موثوقية من التخيل، فإننا ملزمون منطقياً بتفضيل الأولى على الثانية، والتعميم بناءً على ذلك، إلى أن تأتي ملاحظة جديدة تُغير هذا الخط الفاصل.[42]

بعد أن رفض هيوم صحة التعميم (بسبب جهله بعمليات تصحيح التعميم المفرط بالتخصيص، ولجوئه إلى تبريرات منطقية مغالطة، من بين أمور أخرى)، سعى إلى تفسير إيماننا بالسببية بالرجوع إلى مجرد العادة أو العرف. حاول إنكار السببية بادعاء أن ما ندركه على أنه "انتظام" ليس في الحقيقة سوى مجرد ترابط للأفكار وليس اقترانًا ثابتًا للحقائق . زعم أن إيماننا بالسببية لا يستند إلى العقل بل إلى الخيال؛ بحيث لا توجد علاقة موضوعية بين السبب والنتيجة، بل مجرد شعور ذاتي بالترابط (ذلك "الرابط" المراوغ). كان هذا التفسير الزائف لإيماننا بالسببية مغلوطًا أيضًا. فنحن لا نفترض السببية من خلال الملاحظة التأملية لعملياتنا العقلية، بل من خلال إدراك سلوك الظواهر الخارجية (أو الداخلية، عند الاقتضاء) التي تتعلق بها هذه العمليات العقلية. إن النظر إلى الداخل ليس طريقتنا المعتادة؛ فهو ينطوي على جهد مختلف عن توجهنا الخارجي الأكثر شيوعًا للوعي.

ميّز هيوم بين "الانطباعات" و"الأفكار"، حيث يشمل المصطلح الأول على ما يبدو الظواهر العقلية الملموسة، بينما يشمل الثاني الظواهر الأكثر تجريدًا. لكن يمكن فهم عبارة "ترابط الأفكار" على أنها تشمل جميع الظواهر العقلية، أي البيانات الملموسة الأولية والبيانات المجردة المشتقة منها. بمعنى آخر، يحمل مصطلح "الأفكار" هنا دلالة واسعة، تشمل الأحاسيس والحدس والإدراك والتخيلات، بالإضافة إلى مفاهيمها، والقضايا المتعلقة بها، والأفكار المعقدة المبنية عليها. علاوة على ذلك، يمكن اعتبار المشاعر والعواطف والحالات المزاجية والمواقف، وحتى العادات وأنماط السلوك، والعناصر النفسية الأكثر تعقيدًا، "أفكارًا". مع ذلك، عندما تحدث هيوم عن ترابط الأفكار في سياق نظريته السببية، ربما كان يقصد الجانب المعرفي للأفكار بشكل أساسي، إذ رأى أنها حلت محل "الحقائق" الموضوعية. وبالتالي، بالنسبة له، كانت الأفكار المترابطة هنا في المقام الأول ذكريات الأحاسيس والحدس والإدراك والتخيلات والمفاهيم والخطابات. يبدو أنه تخيل هذه الكيانات العقلية (كما رآها بوضوح في مخيلته) على أنها تتعاقب مثل كرات البلياردو المتحركة.

على أي حال، من السذاجة اعتبار "الأفكار" (بما فيها "الانطباعات") كيانات ذهنية حرفيًا، فهي بالأحرى نوايا الشخص المُفكِّر، الواعية منها وغير الواعية، من أنواع مختلفة. فهي تتمتع بـ"قصدية"، وتشير إلى أشياء خارجية و/أو داخلية بطرق متنوعة (مع أو بدون تسميات لفظية). ولا تتعاقب الأفكار بشكل مستقل تمامًا عن وعي الشخص وإرادته، كما لو كانت مجرد كرات بلياردو، بل من خلال عمليات أكثر تعقيدًا وتنوعًا. لقد كانت الطريقة التي صوّر بها هيوم الأفكار في نهاية المطاف بسيطة للغاية وبصرية. فقد افتقر إلى الفطنة اللازمة للتأمل الذاتي الدقيق. وكانت ملاحظاته عن حياته الداخلية سطحية وتقريبية للغاية. اكتفى بدخولات خاطفة إلى عقله، ولم يبذل جهدًا كافيًا في تأملاته، ولم ينظر إلى داخله بعناية وعمق، ولم يثابر. ومن الواضح أنه افتقر إلى الذكاء اللازم لتقييم ما لاحظه تقييمًا صحيحًا. كما أنه كان يفتقر إلى المهارة المنطقية، وإلى النقد الذاتي اللازم لذلك، أي القدرة على توجيه نظره النقدي إلى خطابه الخاص.

في الحقيقة، لا يمكن تسمية الحقائق المرصودة بالأفكار (الموضوعات الذهنية) إلا عرضًا ، إذ إنها بمجرد رصدها تبقى عادةً أو غالبًا في الذهن كذكريات (تُستخدم لاحقًا في التخيل والتفكير). الحقائق المرصودة، سواء أكانت خارجية أم داخلية، معطاة ظاهريًا - وبهذا المعنى،

---

41 بمعنى آخر، إذا كانت التجربة الأولية (أو الاستقراء بشكل أعم) إيجابية، فإن أي توقع لحالة سلبية يظل مجرد وهم إلى أن يتم اختبارها (أو استقراءها) فعلياً. وعلى العكس، إذا كانت التجربة الأولية (أو الاستقراء) سلبية، فإن أي توقع لحالة إيجابية يظل مجرد وهم إلى أن يتم اختبارها (أو استقراءها) فعلياً.

42 للاطلاع على معالجة أكثر تفصيلًا للاستدلال الاستقرائي، يُرجى مراجعة كتابي " منطق المستقبل "، ولمزيد من التأملات في أعمالي اللاحقة. لو أن هيوم تأمل مليًا في "المثال السلبي" لفرانسيس بيكون (في كتابه "الأورغانون الجديد "، نُشر لأول مرة عام ١٨٤٣، ترجمة ر. إليس وجيمس سبيدينغ، لندن: روتليدج، لم يُحدد العام)، لربما أدرك أهميته وأنقذ العالم من قرون من التخلف الفكري والانحراف.

فهي موضوعية بالضرورة وليست ذاتية بأي حال من الأحوال. ورغم أنها موضوعات للوعي (وبالتالي محتويات جديدة للعقل)، إلا أنها حقائق وليست أوهامًا. لا يمكن للمرء أن يدّعي أن الوعي مشوّه بالضرورة دون أن يُشكّك في ادعائه ويُبطله؛ أي أن الشك منطقيًا متناقض مع نفسه وبالتالي يُفشل نفسه. علاوة على ذلك، فإن الإشارة إلى الاقتران الدائم (وبالتالي السببية) بين الأفكار بدلًا من الحقائق هو تجاهل متعمد لحقيقة أن الأفكار هي أيضًا، في حد ذاتها ، حقائق. ومن ثم يترتب منطقياً أنه **إذا تم قبول الاقتران المستمر للأفكار على أنه أمر ممكن، فلا يوجد سبب لإنكار أن الاقتران المستمر (وبالتالي السببية، إذا أخذ الجانب السلبي في الاعتبار) للحقائق الأخرى ممكن بنفس القدر** ، سواء كانت هذه حقائق تشير إليها الأفكار أو حقائق لم تنتج بعد أفكاراً في الذهن.

إن قبول أحدهما وإنكار الآخر أمرٌ لا أساس له من الصحة وعشوائي، إذ لا يوجد فرقٌ شكلي بين هذين النوعين من الربط الثابت، وإنما اختلافٌ في المضمون فقط . فالقضيتان "س يسبب ص" و"فكرة س تسبب فكرة ص" متطابقتان شكليًا لأنهما تتعلقان بالعلاقة نفسها ("الأسباب")، على الرغم من اختلافهما في المضمون (المصطلحان "س" و"ص"، والمصطلحان "فكرة س" و"فكرة ص"، على التوالي)؛ فالمصطلح الرمزي جزئيًا مثل "فكرة س" ليس إلا مثالًا على المصطلح العام الرمزي بالكامل "س". وإذا كانت تعميمات الملاحظات المتعلقة بالأفكار الذاتية مقبولة (كحقائق استقرائية)، فإنه يمكن حتمًا وبلا شك تطبيق الشكل نفسه من الاستدلال على الحقائق الموضوعية المرصودة.

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن مفهوم "ترابط الأفكار" أوسع من مفهوم السببية؛ فقد استعار هيوم هذا المفهوم الأوسع عندما حصره في السببية الظاهرية [43]. على سبيل المثال، قد أتذكر تلك المرة التي جلست فيها أحتسي القهوة مع صديقي، ثم أنطلق في التفكير بشخص تحدثنا عنه، من بين أمور أخرى، ثم أنطلق بعدها في التفكير بأفعال ذلك الشخص أو صفاته أو غير ذلك. لا تُعتبر الأفكار المترابطة في هذا المثال مرتبطة سببيًا؛ بل يُنظر إليها على أنها متتابعة عرضيًا، لأنها لا تتبع بعضها بالضرورة [44]. نحن نستنتج بالتعميم من خلال تتابعات متكررة للحقائق المرصودة (أو، بشكل أوسع، باستخدام الاستدلال، وصياغة النظرية، والتأكيد) أن هذه الحقائق مرتبطة سببيًا (إلى أن يتم العثور على استثناءات). لكن هذا لا يعني أن جميع الأفكار التي تتوالى عرضًا مرتبطة سببيًا؛ في الحقيقة، قليل جدًا من الأفكار ، إن وجدت، تكون متصلة باستمرار [45]. ومع ذلك، اعتمد هيوم على غياب العمومية والصدفة في الحالة الأخيرة للتشكيك في متانة الرابط السببي.

علاوة على ذلك، إذا دققنا النظر في المثال المذكور، نرى أنه يتألف من انتقال عشوائي للانتباه من تفصيل ما في موضوع إلى تفصيل ذي صلة في موضوع آخر، لا يرتبط بالأول ارتباطًا جوهريًا أو سببيًا. يرتبط الموضوعان (أو أكثر) ارتباطًا عرضيًا، من خلال تحويل إرادي للانتباه . لا يمكن القول بوجود علاقة سببية بين "الأفكار" المعنية، بل إنها تنطوي على تفصيل مشترك يؤثر على الشخص ليُغير اتجاه انتباهه. يمكن اعتبار هذا التفصيل المشترك خيطًا يربط بين الموضوعين، لكن الارتباط بينهما حدث معزول، وليس حالة اقتران دائم. ربما توجد، على سبيل المثال، "أفكار" مقترنة باستمرار (مع أن الكثير يعتمد على تعريفنا لـ"الفكرة"). ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، فلا ينبغي الخلط بين هذه الروابط السببية في المجال الذهني ومفهوم ترابط الأفكار. لعلّ الاقتران المستمر بين عاطفة الخوف وعاطفة الكراهية، أو الاقتران المستمر بين موقف وممارسة التدقيق الدقيق في المعلومات وسمة الشخصية المتمثلة في الفطنة، سيكون أمثلة مناسبة.

أخيرًا، أودّ أن ألفت الانتباه إلى تناقضٍ ذاتيٍّ آخر في أطروحة هيوم الشكوكية. فبإنكاره القاطع لوجود الإرادة، كان يدّعي، بشكلٍ فعليٍّ، قبليًا، الضرورة المنطقية للحتمية و/أو العفوية الطبيعية، إذ لا توجد احتمالات مفاهيمية أخرى غير هذه الثلاثة . ولكن ما هو ضروريٌّ منطقيًّا هو بالضرورة ضروريٌّ طبيعيًّا (وليس العكس). فالضرورة المنطقية تستلزم منطقيًّا (وإن لم تكن مستلزمةً من) الضرورة الطبيعية (أي الضرورة الفيزيائية في العالم الماديّ والضرورة العقلية في عالم العقل)! ومع ذلك، ينكر هيوم إمكانية معرفة الضرورة الطبيعية، بل ووجودها أصلًا (أي القانون الطبيعيّ)؛ أما بالنسبة للعفوية الطبيعية (أي الصدفة الطبيعية غير الخاضعة للقانون)، فلو كان هذا ما يفضّله، فلا يمكن تأييدها منطقيًّا على أنها قابلة للتطبيق عالميًّا ، لأن ذلك سيجعلها قانونًا طبيعيًّا (وهي تعميم ينكره هيوم). إذن، كان يناقض نفسه ضمنيًّا. وكانت أطروحته المتشككة (ولا تزال) غير قابلة للدفاع.

من خلال كل الحجج السابقة، يتضح لنا أن إنكار هيوم للسببية ونقده لها كان محض هراء، نتاج عقل مشوش أو خبيث. وينطبق الأمر نفسه، بالطبع، على إنكاره للروح والإرادة الحرة ونقده لهما، ومن ثم للأخلاق؛ وقد تناولتُ هذا الموضوع بتفصيل كبير في موضع آخر [46]. لم

---

43 كما أشار إلى ترابط الأفكار لتفسير التشابه والتقارب في الزمان والمكان. لكن دحض الادعاءات الثلاثة (المتشابكة على أي حال) هو نفسه.

44 تجدر الإشارة إلى أن شخصين أو أكثر يتحادثان قد يتبادلان الأفكار. يقول أحدهم شيئًا، فيستحضر ذلك شيئًا آخر لدى الآخر، والذي بدوره يذكّر الأول بشيء مختلف تمامًا، وهكذا. وإذا تحادث الأشخاص أنفسهم في اليوم التالي، انطلاقًا من النقطة نفسها، فمن المرجح أن تسير الأمور بشكل مختلف تمامًا (مع أن بعض الناس يميلون إلى تكرار أنفسهم، كما لو أن عقولهم أحادية التفكير).

45 حتى لو أيقظت في نفسي، هذه الأيام، نغمة معينة ذكريات جميلة (كأن تُذكرني بامرأة أحببتها يومًا)، فمن المستبعد جدًا أن تُثير هذه النغمة نفس المشاعر في المستقبل، مثلاً عندما أكون مشغولًا بأمور أخرى أو عندما أفقد اهتمامي بموضوع تلك الذكريات. علاوة على ذلك، حتى لو بقيت هذه السلسلة من الأحداث عالقة في ذهني طوال حياتي، فهذا لا يعني بالضرورة أن الآخرين يمرون بنفس التجربة (مع نفس النغمة والذكريات الجميلة). إن التزامن المستمر للأفكار ظاهرة نادرة جدًا، إن لم تكن معدومة. إن ادعاء هيوم بأن هذه "العادات" الذهنية هي مصدر إيماننا بالسببية لا يستند إلى أي تجربة مشتركة، بل هو محض خيال جامح.

46 في كتابي " مشكلات هيوم مع الاستقراء " (2008). أما بخصوص ادعاء انعدام الروح، فراجع مقالتي "نقد عقيدة السكاندات الخمس البوذية".

تكن أفكاره نتاج عقل متفوق، بل كانت نتيجة مزيج سام من قلة التفكير والجهل والغباء وسوء النية. من المثير للدهشة أنه كان هناك، ولا يزال هناك، أناس ساذجون وغير أذكياء لدرجة الاقتناع بحججه السخيفة.

3. منطق القياس

لقد حللتُ بتفصيلٍ ما الشكليات الأساسية للاستدلال القياسي قبل نحو عشر سنوات في كتابي "منطق من باب أولى" . وبيّنتُ فيه أوجه التشابه والاختلاف بينه وبين الاستدلال من باب أولى. مع ذلك، اكتفيتُ بذلك، ولم أتطرق إلى التناقضات التي قد تظهر بسهولة عند استخدام الاستدلال القياسي. كما لم أُجرِ بحثًا كافيًا، كما ينبغي، حول استخدام هذا النوع من الاستدلال في الخطاب العلمي والقانوني (وخاصةً في الخطاب التلمودي). في هذه المقالة، أسعى إلى توسيع نطاق بحثي وتعميقه. المادة المعروضة أدناه أصلية؛ فمن المثير للدهشة، على حد علمي، لم يسبق لأحد أن بحث في المنطق الصوري للاستدلال القياسي بهذا القدر من التفصيل.

1. القياس النوعي

بدايةً، دعونا نستعرض بعض النتائج الرئيسية لأبحاثي السابقة المتعلقة بالاستدلال القياسي، ونرى كيف يمكننا تطويرها. النص التالي مقتبس في معظمه من كتابي "من باب أولى: المنطق " (الفصل 5.1)، مع بعض التعديلات الهامة.

تتألف الحجة القياسية النوعية من أربعة عناصر، يمكننا تسميتها P وQ وR وS، ونشير إليها على التوالي بالعناصر الرئيسية والثانوية والوسطى والفرعية (تذكر هذه التسمية). تحتوي المقدمة الرئيسية على العناصر P وQ وR؛ بينما يظهر العنصر S في كل من المقدمة الثانوية والنتيجة. إن تسمية العنصر الرئيسي (P) والعنصر الثانوي (Q)، هنا، على عكس حجة فورتوري، لا تعني أن P أكبر من Q من حيث الحجم أو الدرجة. لهذا السبب، يمكننا أن نقرر اصطلاحًا أن العنصر الثانوي سيكون دائمًا في المقدمة الثانوية، وأن العنصر الرئيسي سيكون دائمًا في النتيجة؛ مما يعني أن جميع الصيغ ستكون على شكل ما يُسمى بحجج "من الثانوي إلى الرئيسي". [47]هذا يعني أنه يمكن، من حيث المبدأ، إعادة صياغة أي صيغة صحيحة من "الثانوي إلى الرئيسي" لتصبح صيغة صحيحة من "الرئيسي إلى الثانوي".[48]

قد تتخذ الحجة بالقياس الأشكال الترابطية الأربعة التالية (مع مقدمة رئيسية إيجابية، للبدء).

أ. صيغة **الفعل الإيجابية** . بما أن الفاعل *P* مشابه للفاعل *Q* فيما يتعلق بالمسند *R*، وبما أن *Q* هو *S*، فإنه يترتب على ذلك أن *P* هو *S*. يمكننا تحليل هذه الحجة خطوة بخطوة كما يلي:

الفرضية الرئيسية: P و Q متشابهان في أن كلاهما يحتوي على R. لاحظ أن هذه الفرضية قابلة للتحويل بالكامل؛ ليس لها اتجاه. وهذا يعني ضمناً أن "P هو R" و "Q هو R"، ويتم استنتاجهما معاً.

الفرضية الثانوية: Q هي S.

قد يكون المصطلح S بالطبع أي مسند؛ على الرغم من أنه في الاستدلال القانوني، فإنه عادة ما يكون مسندًا قانونيًا، مثل "الأمر" أو "المحظور" أو "المسموح به" أو "المستثنى".

الاستنتاج الوسيط والفرضية الإضافية: كل R هي S.

تُستنتج هذه القضية من القضيتين السابقتين كما يلي: إذا كان Q هو S و Q هو R، فإنه يترتب على ذلك، باستخدام القياس المنطقي الاستبدالي، وجود R هو S، أي أن "بعض R هي S". ثم يُعمم هذا الاستنتاج المحدد إلى "كل R هي S"، بشرط عدم وجود أي دليل مناقض. إذا استطعنا، من أي مصدر كان، تقديم دليل على أن بعض R (بخلاف Q) ليست *S* ، فلا يمكننا منطقيًا الادعاء بأن كل R هي S. وبالتالي، فإن هذه المرحلة من الاستدلال القياسي هي جزئيًا استنتاجية وجزئيًا استقرائية.

الخلاصة النهائية: P هي S.

تم استخلاص هذا الاستنتاج قياسًا من "كل R هي S و P هي R".

---

47 في كتابي "منطق من باب أولى" ، حيث كان هدفي من معالجة الحجة القياسية هو مقارنتها بالحجة من باب أولى، اضطررتُ إلى تطبيق نفس الصيغ المستخدمة في الأخيرة على الأولى. أي أن صيغ الفاعل الإيجابية وصيغ المسند السلبية كانت "من الأدنى إلى الأعلى"، وصيغ الفاعل السلبية وصيغ المسند الإيجابية كانت "من الأعلى إلى الأدنى". أما هنا، حيث معالجتي للحجة القياسية مستقلة، فإن هذه الفروقات غير ذات صلة؛ ومن الأنسب جعل جميع الصيغ "من الأدنى إلى الأعلى" أو جميع الصيغ "من الأعلى إلى الأدنى"، والخيار الأول (مع وضع الحد الأدنى دائمًا في المقدمة الأدنى) أسهل في التذكر.

48 لكن عند التعامل مع القياس الكمي (انظر لاحقًا) يجب أن نتوخى الحذر، وأن نميز بين المصطلحات المتفوقة والدنيا والمتساوية.

إذا كان الحد الأوسط R معروفًا ومحددًا، فإن التناظر بين P و Q يُوصف بأنه "معقد"؛ أما إذا كان R غير معروف، أو معروفًا بشكل غامض ولكنه غير محدد، فإن التناظر بين P و Q يُوصف بأنه "بسيط". في **التناظر المعقد** ، يكون الحد الأوسط R صريحًا وواضحًا؛ أما في **التناظر البسيط** ، فيُترك ضمنيًا. في التناظر المعقد، يتم إثبات التشابه بين P و Q بشكل غير مباشر، حيث يعود ذلك بوضوح إلى وجود سمة معروفة مشتركة بينهما R؛ بينما في التناظر البسيط، يُستنتج التشابه بينهما بشكل مباشر، ويكون R مجرد شيء غير محدد يُفترض أنه أساسه، بحيث نكتفي، في غياب معلومات إضافية، بتعريفه بأنه "أيًا كان ما يشترك فيه P و Q".

تحديد كميات المصطلحات . لننتقل الآن إلى مسألة كمية المصطلحات، والتي لم يتم تناولها في النموذج الأولي أعلاه.

في صيغة المفرد لهذه الحجة، تكون المقدمة الكبرى هي "هذا P هو R وهذا Q هو R"، حيث يشير "هذا" إلى شخصين مختلفين. أما المقدمة الصغرى فهي "هذا Q هو S"، حيث يشير "هذا Q" إلى نفس الشخص الذي يشير إليه "هذا Q" في المقدمة الكبرى. من المقدمة الصغرى وجزء من المقدمة الكبرى، نستنتج (باستخدام القياس المنطقي RRI/3 [49]) أن هناك R هو S، أي أن بعض R هي S - ويُعمم هذا على أن جميع R هي S، بافتراض (ما لم يُعثر على دليل يُخالف ذلك) أنه لا يوجد R ليس S. من التعميم الذي تم التوصل إليه وبقية المقدمة الكبرى، أي أن هذا P هو R، نستنتج (باستخدام القياس المنطقي ARR/1) النتيجة "هذا P هو S"، حيث يشير "هذا P" إلى نفس الشخص الذي يشير إليه "هذا P" في المقدمة الكبرى.

في الصيغة العامة المقابلة للحجة، تكون المقدمة الكبرى هي "كل P هي R وكل Q هي R"، والمقدمة الصغرى هي "كل Q هي S". من المقدمة الصغرى وجزء من المقدمة الكبرى، نستنتج (بالقياس المنطقي AAI/3) أن بعض R هي S، ويُعمم هذا إلى أن كل R هي S، بافتراض (ما لم يُعثر على دليل يُخالف ذلك) أنه لا يوجد R ليس S. من التعميم المُستنتج من ذلك، وبقية المقدمة الكبرى، أي أن كل P هي R، نستنتج (بالقياس المنطقي AAA/1) النتيجة "كل P هي S". لاحظ أن المقدمة الصغرى يجب أن تكون عامة هنا، لأنه إذا كان بعض Q فقط هو S، أي إذا كان بعض Q ليس S، فإنه إذا كانت كل Q هي R، فإنه يترتب على ذلك أن بعض R ليس S (بالقياس المنطقي OAO/3)، ولا يمكننا التعميم إلى أن كل R هي S. وإذا كان بعض Q فقط هو R، فليس لدينا قياس منطقي صحيح للاستدلال حتى على أن بعض R هو S.

فيما يتعلق بكمية P و Q، هناك مجال واسع للتفسير. يكفي أن تنص المقدمة الكبرى على أن بعض Q هي R؛ لأنه حتى لو لم تكن بعض Q هي R، فإنه لا يزال بإمكاننا، انطلاقًا من كون جميع Q هي S، استنتاج أن بعض R هي S (3/AII)، والمضي قدمًا في التعميم والاستنتاج نفسه. وبالمثل، يمكن أن تكون المقدمة الكبرى خاصة بالنسبة إلى P، شريطة أن يتبع الاستنتاج ذلك؛ لأنه حتى لو لم تكن بعض P هي R، فإنه لا يزال بإمكاننا، انطلاقًا من كون بعض P هي R وجميع R هي S، استنتاج أن بعض P هي S (1/AII). وغني عن القول، يمكننا استبدال المصطلحات السالبة (مثل "ليس S" بدلًا من S) في جميع أنحاء الحجة، دون التأثير على صحتها.

إنها حجة استقرائية . وباختصار، تأخذ هذه الحجة القياسية الشكل التالي: بما أن P وQ متشابهتان في امتلاكهما R، وبما أن Q هي S، فإن P هي S. وقد وردت صحة هذه الحجة في تحليلنا السابق لها. نلاحظ أن الحجة ككل ليست استنتاجية بالكامل، بل استقرائية جزئيًا ، لأن القضية العامة "كل R هي S" التي تعتمد عليها تُستنتج بالتعميم.

لذا، قد يحدث، بافتراض نفس المقدمة الرئيسية، أن نجد (تجريبيًا أو من خلال عملية استدلال أخرى) أن Q هي S لكن P ليست S. وهذا يدل فقط على أن التعميم إلى "كل R هي S" لم يكن مناسبًا في هذه الحالة - فهو لا يُشكك في الحجة القياسية بحد ذاتها. يمكن وصف مثل هذه الحالات بأنها "إنكار للقياس" أو "عدم قياس". لاحظ أيضًا أنه إذا كانت "كل R هي S" معطى بالفعل، بحيث لا يكون التعميم المذكور ضروريًا، فإن الحجة ككل ليست قياسية، بل قياسية بحتة؛ أي أنها: كل R هي S وP هي R، إذن P هي S. وبالتالي، فإن القياس في حد ذاته استقرائي بطبيعته . ومن الواضح أن القياس البسيط أكثر استقرائيًا من القياس المعقد، نظرًا لأن المعلومات المعروفة والمؤكدة في الأول أقل وضوحًا منها في الثاني.

لاحظ جيدًا: الاستقرائي لا يعني التعسفي. فالاستقراء عملية منطقية لها قواعدها، حتى وإن كانت أكثر مرونة من الاستنتاج. لا يمكن للمرء أن يدّعي أو يخمّن مجرد ادعاء ويمنحه مصداقية بوصفه "استقرائيًا". يجب أولًا النظر في إمكانية صحته المنطقية واتساقه، ثم البحث عن طرق للتحقق منه. أي حجة "قياسية" لم تُبرر رسميًا هنا تحديدًا، يمكن اعتبارها غير صالحة، إلى أن يُقدّم لها تبرير رسمي دقيق.

---

[49] هنا، يشير الرمز R إلى قضية إيجابية مفردة، بينما يشير الرمز G إلى قضية سلبية مفردة. لقد قدمتُ هذه الرموز في كتابي " منطق المستقبل" ، لكن القياس المنطقي المفرد ليس بالأمر الجديد. يشير كنيلز (ص 67) إلى أن أرسطو يُعطي مثالًا على القياس المنطقي بمقدمة مفردة في كتابه " التحليلات الأولى" ، 2:27. المثال الذي يقصدونه هو: "بيتاكوس كريم، لأن الطموحين كرماء، وبيتاكوس طموح" (ARR/1). في الواقع، يوجد مثال آخر في المقطع نفسه، وهو: "الحكماء [أي بعضهم على الأقل] صالحون، لأن بيتاكوس ليس صالحًا فحسب، بل حكيم أيضًا" (RRI/3). تجدر الإشارة إلى أن سبب عدم اختياري للرمز F للإثبات هو على الأرجح تجنب الخلط بينه وبين الرمز F للخطأ. على أي حال، كانت هناك حاجة واضحة لبعض الرموز للقضايا المفردة، لأن الرموز التقليدية A و E و I و O تتعلق فقط بالقضايا الجمع.

حالات مزاجية أخرى . الحالة المزاجية النموذجية المذكورة أعلاه كانت إيجابية ذاتية. لننظر الآن في الأشكال الأخرى الممكنة للحجة القياسية.

ب. صيغة **الفاعل السلبية** . بما أن الفاعل *P* مشابه للفاعل *Q* فيما يتعلق بالمسند *R*، وبما أن *Q* ليس *S*، فإنه يترتب على ذلك أن *P* ليس *S*. وتنتج هذه الصيغة من الصيغة الإيجابية ببساطة عن طريق قلب المقدمة والنتيجة الصغرى، أي تغييرهما إلى "Q ليس S" و"P ليس S" (لأن مصطلح "ليس S" السلبي مُضمن في الرمز الإيجابي S للصيغة الإيجابية). هذه الحجة استقرائية تمامًا كالحجة التي اشتُقت منها؛ وليست استنتاجية.

ج. صيغة **المسند الإيجابية** . بما أن المسند *P* مشابه للمسند *Q* بالنسبة للفاعل *R*، وبما أن *S* هو *Q*، فإنه يترتب على ذلك أن *S* هو *P*. يمكننا تحليل هذه الحجة خطوة بخطوة كما يلي:

الفرضية الرئيسية: يتشابه P و Q في أن R يمتلك كليهما. لاحظ أن هذه الفرضية قابلة للتحويل بالكامل؛ أي أنها لا تتبع اتجاهاً محدداً.

وهذا يعني ضمناً أن "R هو P" و "R هو Q"، ويتم استنتاجهما معاً.

الفرضية الصغرى: S هي Q.

الاستنتاج الوسيط والفرضية الإضافية: S هو R.

تُستنتج هذه القضية من القضيتين السابقتين كما يلي: إذا كان R هو Q، فإنه يترتب على ذلك بالتحويل وجود Q هو R، أي أن "بعض Q هي R"، وهو ما يُعمم على أنه "كل Q هي R"، بشرط ألا يكون لدينا دليل مناقض. إذا استطعنا، من أي مصدر كان، تقديم دليل على أن بعض Q ليست *R* ، فلا يمكننا بالطبع الادعاء منطقيًا أن كل Q هي R. بعد ذلك، باستخدام هذا التعميم، أي "كل Q هي R"، مقترنًا بالمقدمة الصغرى "S هي Q"، نستنتج من خلال القياس المنطقي أن "S هي R". من الواضح، هنا أيضًا، أن هذه المرحلة من الحجة بالقياس هي جزئيًا استنتاجية وجزئيًا استقرائية.

الخلاصة النهائية: S هي P.

تم استخلاص هذا الاستنتاج قياسًا من R هو P و S هو R.

لاحظ أن القضية المعممة هنا (أي أن كل Q هي R) تتعلق بالحدود الصغرى والوسطى، بينما في الحجة الموضوعية الإيجابية (أي أن كل R هي S) تتعلق بالحدود الوسطى والفرعية.

لنقم الآن بتحديد كمية الحجة. في الصيغة المفردة، تكون المقدمة الكبرى: هذا العنصر R هو P وQ معًا، وفي الصيغة العامة تكون: جميع عناصر R هي P وQ معًا. أما المقدمة الصغرى والنتيجة المصاحبتان، في كلتا الحالتين، فهما: وعنصر S معين هو Q (أو بعض أو كل عناصر S هي Q، في هذه الحالة)؛ وبالتالي، فإن S هو P (أو بعض أو كل عناصر S هي P، حسب الحالة). يمكننا أيضًا إثبات صحة الحجة إذا كانت المقدمة الكبرى هي أن جميع عناصر R هي P وبعض عناصر R هي Q؛ ولكن إذا كان بعض عناصر R فقط هو P، أي إذا لم يكن بعض عناصر R هو P، فلا يمكننا فعل ذلك لأنه سيصبح الاستدلال القياسي النهائي مستحيلاً [50]. من الواضح أن هذه الحجة استقرائية، لأنها تعتمد على التعميم. لا داعي لمزيد من الخوض في هذا الموضوع.

د. صيغة **المسند السلبي** . بما أن المسند *P* مشابه للمسند *Q* بالنسبة للموضوع *R*، وبما أن *S* ليس *Q*، فإنه يترتب على ذلك أن *S* ليس *P*. وتنتج هذه الصيغة من الصيغة الإيجابية بالبرهان بالخلف (لا يمكننا هنا استخدام مجرد قلب الفرضية كما هو الحال مع الحجة الموضوعية): بالنظر إلى المقدمة الكبرى، إذا كان S هو P، فإن S سيكون Q (بما أن الحجة القياسية غير اتجاهية، فإن P وQ قابلان للتبادل فيها)؛ ولكن S ليس Q أمر معطى؛ لذلك، يمكن استنتاج أن S ليس P. هذه الحجة استقرائية تمامًا مثل الحجة التي اشتُقت منها؛ فهي ليست استنتاجية.

الأنماط الفكرية **ذات المقدمة الرئيسية السلبية** . يمكن لجميع الأنماط الفكرية المذكورة أعلاه أن تتضمن مقدمة رئيسية سلبية (تعبر عن عدم التشابه أو الاختلاف، وهما يعنيان الشيء نفسه)، وتؤدي إلى نتيجة صحيحة مقابلة - وهي، كما سنبين الآن، ذات قطبية معاكسة لما سبق. يمكننا أن نشير إلى هذه الحركات الفكرية باسم **"عدم التناظر"** .

الصيغة **الإيجابية للموضوع** هي: بما أن الموضوع *P* غير مشابه *(*أي مختلف*)* عن الموضوع *Q* فيما يتعلق بالمسند *R*، وبما أن *Q* هو *S*، فإنه يترتب على ذلك أن *P* ليس *S*. هنا، تعني المقدمة الكبرى إما (أ) أن P هو R ولكن Q ليس R؛ أو (ب) أن P ليس R ولكن Q هو R. المقدمة الصغرى هي Q هو S، والنتيجة هي النفي P ليس S. يمكن التحقق من ذلك على النحو التالي: (أ) بما أن Q هو S و Q ليس R ، فإنه

---

[50] لكن إذا علمنا أن بعض عناصر R هي P، ولم نعلم أن بعض عناصر R ليست P، فيمكننا تعميم الخاص الإيجابي لنحصل على القضية "كل عناصر R هي P" اللازمة لاستنتاج النتيجة النهائية. في هذه الحالة، ستكون الحجة ككل استقرائية مزدوجة، لأنها تتضمن تعميمين.

يترتب على ذلك وجود S ليس R؛ يمكن تعميم ذلك (في غياب دليل معاكس) إلى "لا يوجد S هو R"؛ ومن ثم، بما أن P هو R، نستنتج أن P ليس S. بدلاً من ذلك، (ب) بما أن Q هو S و Q هو R، فإنه يترتب على ذلك وجود S هو R، أي أن بعض S هي R؛ يمكن تعميم ذلك (في غياب دليل معاكس) إلى "كل S هي R". وبالتالي، إذا علمنا أن P ليست R، نستنتج أن P ليست **S.** يتبع المزاج **الذاتي** عن طريق الانحراف، ويكون له مقدمة ثانوية مفادها أن Q ليس S، ويكون استنتاجه أن P هو S.

الصيغة **الإيجابية للمسند** هي: بما أن المسند *P* غير مشابه *(*أي مختلف*)* عن المسند *Q* بالنسبة للموضوع *R*، وبما أن *S* هو *Q*، فإنه يترتب على ذلك أن *S* ليس *P*. هنا، تعني المقدمة الكبرى إما (أ) أن R ليس P ولكن R هو Q؛ أو (ب) أن R هو P ولكن R ليس Q. أما المقدمة الصغرى فهي S هو Q، والنتيجة هي النفي S ليس P. ويمكن التحقق من ذلك كما يلي: (أ) بما أن R هو Q وS هو Q، فإنه يترتب على ذلك وجود S هو R؛ وبما أن R ليس P ، فيمكننا (في غياب دليل معاكس) التعميم إلى "لا يوجد R هو P"؛ ومن ثم نستنتج أن S ليس P. أو (ب) بما أن R ليس Q وS هو Q، فإنه يترتب على ذلك وجود S ليس R؛ وبما أن R هو P، فيمكننا (في غياب دليل معاكس) التعميم إلى "كل P هو R". ومن ثم نستنتج أن S ليس P. **النفي** يتبع أسلوب **المسند** عن طريق الاختزال إلى العبث، ويكون مقدمته الصغرى أن S ليس Q ونتيجته أن S هو P.

يمكننا تسمية الحجة القياسية ذات المقدمة الكبرى الإيجابية (التي تعبر عن التشابه) **بالمقارنة** ، وتلك ذات المقدمة الكبرى السلبية (التي تعبر عن الاختلاف) **بالتناقض** . وكما سنرى لاحقاً، قد تؤدي هذه الحجج إلى استنتاجات متضاربة عند دمجها بحدود وسطى مختلفة.[51]

يمكننا بالمثل تطوير عدد مماثل من صيغ الاستدلال التضميني في الحجة القياسية، حيث ترمز P وQ وR وS إلى **أطروحات** بدلًا من مصطلحات، وترتبط هذه الأطروحات من خلال الاستلزام بدلًا من فعل الربط "يكون". تكون صيغة المقدمة الإيجابية كالتالي: بما أن المقدمة *P* مشابهة للمقدمة *Q* بالنسبة للنتيجة *R*، وبما أن *Q* تستلزم *S*، فإنه يترتب على ذلك أن *P* تستلزم *S*. وتكون صيغة المقدمة السلبية كالتالي: بما أن المقدمة الكبرى نفسها، وبما أن *Q* لا تستلزم *S*، فإنه يترتب على ذلك أن *P* لا تستلزم *S*. وتكون صيغة النتيجة الإيجابية كالتالي: بما أن النتيجة *P* مشابهة للنتيجة *Q* بالنسبة للمقدمة *R*، وبما أن *S* تستلزم *Q*، فإنه يترتب على ذلك أن *S* تستلزم *P*. وتكون صيغة النتيجة السلبية كالتالي: بما أن المقدمة الكبرى نفسها، وبما أن *S* لا تستلزم *Q*، فإنه يترتب على ذلك أن *S* لا تستلزم *P*. ويمكن صياغة صيغ ذات مقدمات كبرى سلبية بطريقة مماثلة. لكن المقدمة الصغرى والنتيجة ستكونان متعاكستين في القطبية، أي إذا كانت المقدمة الصغرى موجبة، ستكون النتيجة سالبة، والعكس صحيح. جميع الصيغ الاستدلالية، بطبيعة الحال، هي حجج استقرائية جزئياً لأنها تتضمن تعميمات. ينبغي أن تتم عمليات التحقق من صحة الصيغ الاستدلالية بنفس طريقة التحقق من صحة الصيغ الترابطية.

2. القياس الكمي

قد يكون القياس نوعيًا أو كميًا. تُعدّ أنماط الاستدلال القياسي المختلفة المذكورة أعلاه نوعية. وفي حالات خاصة، عند توفر معلومات إضافية مناسبة ، تصبح كمية. بالنسبة للقياس الكمي، كما هو الحال في القياس النوعي، ولأنّ المصطلحين الرئيسي والثانوي (P و Q) قابلان للتبادل وظيفيًا، يمكننا اعتبار جميع الأنماط، اصطلاحًا، من "الثانوي إلى الرئيسي". مع ذلك، في سياق القياس الكمي، حيث توجد كميات كامنة، يجب علينا التمييز بين الاستدلالات من "الأدنى إلى الأعلى"، ومن "الأعلى إلى الأدنى"، ومن "المساوي إلى المساوي".[52]

الإيجابية **الذاتية** للقياس الكمي كما يلي:

- بالنظر إلى أن الموضوع P أكبر من الموضوع Q فيما يتعلق بالمسند R، وأن Q هو Sq) S)، فإنه يترتب على ذلك أن P هو Sp) S) بشكل متناسب (حجة من الأدنى إلى الأعلى).
- بالنظر إلى أن الموضوع P أصغر من الموضوع Q بالنسبة للمسند R، وأن Q هو Sq) S)، فإنه يترتب على ذلك أن P أصغر نسبيًا من Sp) S) (حجة من الأعلى إلى الأدنى).
- بالنظر إلى أن الموضوع P يساوي الموضوع Q بالنسبة للمسند R، وأن Q هو Sq) S)، فإنه يترتب على ذلك أن P هو Sp) S) بنسبة متناسبة (حجة من متساوٍ إلى متساوٍ).

لاحظ أن كل مقدمة رئيسية كمية من هذه المقدمات تستلزم المقدمة الرئيسية النوعية "الموضوع P مشابه للموضوع Q فيما يتعلق بالمحمول R" ؛ ولهذا السبب، نعلم بالفعل من خلال القياس النوعي أنه في النهاية، P هو S؛ ما يفعله الاستدلال القياسي الكمي هو توفير تحديد كمي إضافي في النتيجة، يخبرنا ما إذا كان P نسبيًا (مقارنة بـ Q، فيما يتعلق بـ R) أكثر أو أقل أو مساويًا لـ S.

الجانب **السلبي** إذن، فإن الحالة المزاجية **الذاتية** للقياس الكمي هي ببساطة:

---

51 لقد أشرتُ بإيجاز إلى الحالات المزاجية ذات الفرضية السلبية الرئيسية في تناولي السابق للموضوع، لكنني لم أحللها تحليلاً كاملاً. أما الآن، فأرى أنها أكثر أهمية مما كنتُ أدرك حينها، بعد أن أصبحتُ مؤخراً على دراية بمسألة المقارنة والتباين المتراكمين.

52 يختلف تناولي هنا للقياس الكمي بعض الشيء عن تناولي له في كتابي " من باب أولى المنطق" . وينبغي اعتبار هذا التناول أكثر دقة.

سواء أكان معطى أن الموضوع P أكبر أو أصغر أو يساوي الموضوع Q بالنسبة للمسند R، ومعطى أن Q ليس *S* ، فإنه يترتب على ذلك أن P ليس S.

لاحظ أن هذا قد عُبِّر عنه هنا بصيغة واحدة، ولكن يمكن تقديمه بثلاث صيغ بتكراره لكل من المقدمات الرئيسية الثلاث. الاستنتاج المقترح هنا ليس كميًا؛ فهو لا ينفي فقط أن يكون P أكبر أو أصغر أو مساويًا لـ S تناسبيًا، بل ينفي أن يكون P هو S بأي درجة، تمامًا كما تنفي المقدمة الصغرى أن يكون Q هو S بأي درجة. هذا يعني أن هذه الصيغة نوعية في جوهرها، وليست كمية. مقدمتها الرئيسية العاملة هي: "الموضوع P مشابه للموضوع Q بالنسبة للمحمول R". وهكذا، يتم إثبات صحة هذه الصيغة السلبية، كما في السابق، بمجرد قلب الحد الفرعي السلبي.

صيغة **المسند الإيجابي** للقياس الكمي كما يلي:

- بالنظر إلى أن المسند P أكبر من المسند Q بالنسبة للموضوع R، وأن Sq) S) هو Q، فإنه يترتب على ذلك أن نسبة أكبر من S Sp)) هي P (حجة من الأدنى إلى الأعلى).
- بالنظر إلى أن المسند P أقل من المسند Q بالنسبة للموضوع R، وأن Sq) S) هو Q، فإنه يترتب على ذلك أن Sp) S) أقل تناسبياً هو P (حجة من الأعلى إلى الأدنى).
- بالنظر إلى أن المسند P يساوي المسند Q بالنسبة للموضوع R، وأن Sq) S) هو Q، فإنه يترتب على ذلك أن Sp) S) هو P بنسبة متناسبة (حجة من المساواة إلى المساواة).

لاحظ أن كل مقدمة رئيسية كمية من هذه المقدمات تستلزم المقدمة الرئيسية النوعية "المحمول P مشابه للمحمول Q بالنسبة للموضوع R" ؛ ولهذا السبب، نعلم بالفعل من خلال القياس النوعي أنه في النهاية، S هو P؛ ما يفعله الاستدلال القياسي الكمي هو توفير تحديد كمي إضافي في النتيجة، مما يخبرنا ما إذا كان S نسبيًا (بالنسبة إلى R) أكثر أو أقل أو مساويًا لـ P (مقارنة بـ Q).

الجانب **السلبي** إذن، صيغة **المسند** في القياس الكمي هي ببساطة:

سواء أكان معطى أن المسند P أكبر أو أصغر أو يساوي المسند Q بالنسبة للموضوع R، ومعطى أن S ليس *Q* ، فإنه يترتب على ذلك أن S ليس P.

لاحظ أن هذا قد عُبِّر عنه هنا بصيغة واحدة، ولكن يمكن تقديمه بثلاث صيغ بتكراره لكل من المقدمات الرئيسية الثلاث. الاستنتاج المقترح هنا ليس كميًا؛ فهو لا ينفي فقط أن يكون S أكبر أو أصغر أو مساويًا لـ P تناسبيًا، بل ينفي أن يكون S هو P بأي درجة، تمامًا كما تنفي المقدمة الصغرى أن يكون S هو Q بأي درجة. هذا يعني أن هذه الصيغة نوعية في جوهرها، وليست كمية. مقدمتها الرئيسية العاملة هي: "المحمول P مشابه للمحمول Q بالنسبة للموضوع R". وهكذا، يتم إثبات صحة هذه الصيغة السلبية، كما سبق، بالبرهان بالخلف.

من الواضح أنه بالنسبة للصيغ الإيجابية لكل من القياس الذاتي والقياسي، يعتمد الاستدلال (وإن كان ضمنيًا في كثير من الأحيان) على فرضية إضافية مفادها أن نسبة *Sp* إلى *Sq* هي نفسها نسبة *P* إلى *Q* (بالنسبة إلى *R*) . في كثير من الأحيان عمليًا، لا تكون النسب متطابقة تمامًا، بل متقاربة فقط (وهذا بالطبع يؤثر على صحة الحجة من الناحية الدقيقة، مع أننا غالبًا ما نتغاضى عنه). كذلك، ربما ينبغي التعبير عن الإشارة إلى نسبة P إلى Q (بالنسبة إلى R) بدقة أكبر كنسبة Rp إلى Rq. لاحظ أن هذه الحجة تحتوي فعليًا على خمسة حدود بدلًا من أربعة فقط (لأن الحد الفرعي S ينقسم فعليًا إلى حدين، Sp وSq). بالطبع، عادةً ما تُعرف الفرضية الإضافية المتعلقة بالتناسب عن طريق الاستقراء. قد يُفترض وجودها مبدئيًا، ثم يُكتشف لاحقًا أنها غير صحيحة أو موضع شك. في هذه الحالة، تتوقف الحجة عن كونها قياسًا كميًا وتعود إلى كونها قياسًا نوعيًا فقط. وبالتالي، فإن القياس الكمي هو بطبيعته أكثر استقرائية من القياس النوعي.

لاحظ أن الحجج هنا، باختصار، هي: (أ) كما أن Q < P، كذلك Sq < Sp؛ (ب) كما أن Q > P، كذلك Sq > Sp'؛ (ج) كما أن Q = P، كذلك Sq = Sp. بعبارة أخرى، يمكن أن يكون القياس الكمي الإيجابي من الأدنى إلى الأعلى، أو من الأعلى إلى الأدنى، أو من متساوٍ إلى متساوٍ؛ فهو غير مقيد من حيث الاتجاه. في هذا الصدد، نلاحظ، على سبيل المثال، أنه يختلف اختلافًا جذريًا عن حجة "من باب أولى". في الحالة الأخيرة، لا يسمح أسلوب الفاعل الإيجابي إلا بالاستدلال من الأدنى إلى الأعلى، أو من متساوٍ إلى متساوٍ، ويستبعد الاستدلال من الأعلى إلى الأدنى؛ ولا يسمح أسلوب المسند الإيجابي إلا بالاستدلال من الأعلى إلى الأدنى، أو من متساوٍ إلى متساوٍ، ويستبعد الاستدلال من الأدنى إلى الأعلى. كل هذا يبدو بديهيًا. بعد أن تحققنا من صحة التشبيه النوعي كما سبق توضيحه، فإن كل ما تبقى لنا للتحقق منه هنا هو فكرة النسب، وهذا يعتمد على الرياضيات البسيطة.

وبالمثل، يمكننا تطوير الأشكال المقابلة **مع مقدمة رئيسية سلبية** (أي أشكال "التناقض" أو "عدم التناظر") على النحو التالي.

فيما يتعلق بالحجة **الذاتية** . (أ) في الحالات التي يُعرف فيها أن "الموضوع P مشابه للموضوع Q من حيث النوع بالنسبة للمحمول R"، يمكن إعادة صياغة المقدمة الكبرى السلبية الكمية "P ليس أكبر من Q بالنسبة إلى R" بشكل إيجابي على النحو التالي: "P إما أصغر من أو يساوي Q بالنسبة إلى R"؛ ويمكن إعادة صياغة "P ليس أصغر من Q بالنسبة إلى R" بشكل إيجابي على النحو التالي: "P إما أكبر من أو

يساوي Q بالنسبة إلى R"؛ وبالمثل، يمكن إعادة صياغة "P ليس مساويًا لـ Q بالنسبة إلى R" بشكل إيجابي على النحو التالي: "P إما أكبر أو أصغر من Q بالنسبة إلى R". وتترتب النتائج كما هو موضح أعلاه. أي أنه مع مقدمة صغرى إيجابية، فإن "ليس أكبر" يستلزم نتيجة "أصغر أو مساوي" نسبيًا؛ و"ليس أصغر" يستلزم نتيجة "أكبر أو مساوي" نسبيًا؛ و"ليس مساويًا" يستلزم نتيجة "أكبر أو أصغر" نسبيًا. أما مع مقدمة صغرى سلبية، فتكون النتيجة سلبية ببساطة. لكن (ب) في الحالات التي يُعرف فيها نوعيًا أن "الموضوع P لا يُشابه الموضوع Q بالنسبة للمحمول R"، فإن المقدمات الكبرى الثلاث السلبية كميًا تصبح غير ذات صلة، وتؤدي المقدمة الصغرى "Q هو S" إلى النتيجة "P ليس S"، أو بدلاً من ذلك، تؤدي "Q ليس S" إلى النتيجة "P هو S" (كما سبق ذكره). لذلك، (ج) في الحالات التي لا يُعرف فيها ما إذا كانت العلاقة الأساسية بين P وQ بالنسبة إلى R إيجابية أم سلبية، فإن النتيجة تصبح غير ذات جدوى.

فيما يتعلق بالحجة **المسندية** ، (أ) في الحالات التي يُعرف فيها أن «المسند P مشابه للمسند Q بالنسبة للموضوع R» من الناحية النوعية، يمكن إعادة صياغة المقدمة الكبرى السلبية الكمية «P ليس أكبر من Q بالنسبة لـ R» بشكل إيجابي على النحو التالي: «P إما أصغر من أو يساوي Q بالنسبة لـ R»؛ ويمكن إعادة صياغة «P ليس أصغر من Q بالنسبة لـ R» بشكل إيجابي على النحو التالي: «P إما أكبر من أو يساوي Q بالنسبة لـ R»؛ وبالمثل، يمكن إعادة صياغة «P لا يساوي Q بالنسبة لـ R» بشكل إيجابي على النحو التالي: «P إما أكبر أو أصغر من Q بالنسبة لـ R». وتترتب النتائج كما هو موضح أعلاه. أي أنه مع مقدمة صغرى إيجابية، فإن «ليس أكبر» يستلزم نتيجة أصغر أو مساوية نسبيًا؛ و«ليس أصغر» يستلزم نتيجة أكبر أو مساوية نسبيًا؛ و«ليس مساويًا» يستلزم نتيجة أكبر أو أصغر نسبيًا. في حالة وجود مقدمة صغرى سلبية، تكون النتيجة سلبية ببساطة. أما (ب) في الحالات التي يُعرف فيها أن «المحمول P لا يشبه المحمول Q من حيث النوع بالنسبة للموضوع R»، فإن المقدمات الكبرى الثلاث السلبية من حيث الكمية تصبح غير ذات صلة، وتؤدي المقدمة الصغرى «S هو Q» إلى النتيجة «S ليس P»، أو بدلاً من ذلك، تؤدي «S ليس Q» إلى النتيجة «S هو P» (كما سبق ذكره). لذلك، (ج) في الحالات التي لا يُعرف فيها ما إذا كانت العلاقة النوعية الكامنة بين P وQ بالنسبة لـ R إيجابية أم سلبية، تصبح النتيجة غير ذات جدوى.

وبالمثل، يمكننا تطوير مختلف الصيغ **الضمنية المقابلة** للقياس الكمي. وبالتالي، يمكن تحويل جميع صيغ الحجة القياسية النوعية إلى صيغ كمية، شريطة إضافة معلومات إضافية تؤكد "التناسب".

3. شروط ذات نطاق غير متساوٍ

تُثير مسألة القياس الكمي مسألة القياسات التي تتضمن مصطلحات غير متطابقة في المعنى، ولكن أحدها أوسع من الآخر ويشمله، كما يشمل المصطلح الأكثر عمومية مصطلحًا أكثر تحديدًا، أو كما يشمل المصطلح المطلق مصطلحًا مشروطًا [53]. وهذا قياس نوعي، انتبه جيدًا. فهو يتعلق بنطاق المصطلحات، لا بحجمها أو درجتها كمواضيع أو محمولات.

لنبدأ، بمثال التناظر **الموضوعي الإيجابي** ، حيث لا يكون المسند الأوسط R متطابقًا بين الموضوع الرئيسي P والموضوع الثانوي Q. لدينا أن 'P هو Rp' و'Q هو Rq'، لكننا لا نملك بعدُ مقدمةً كبرى مقارنةً لبناء حجة تناظرية. وللحصول على واحدة، علينا إيجاد الخاصية المشتركة بين P وQ. من الواضح أنها المسند الأكثر شمولًا (أو الأقل شرطية) من بين المسندين اللذين لدينا (أي Rp وRq).

بمعنى آخر: (أ) إذا كان Rp يشمل Rq، بحيث يكون Rq هو Rp (وليس العكس)، فإن الحد الأوسط الفعال هو الحد الأوسع ، Rp، والفرضية الكبرى هي "الموضوع P مشابه للموضوع Q بالنسبة للمحمول Rp"، ومنه، إذا كان Q هو S، فإن P هو S. لاحظ جيدًا أنه لا يمكننا في هذه الحالة بناء حجة قياسية (من صيغة أصغر إلى صيغة أكبر) من الحد الأوسط الأضيق Rq.

من جهة أخرى: (ب) إذا كان Rq يشمل Rp، بحيث يكون Rp هو Rq (وليس العكس)، فإن الحد الأوسط الفعال هو الحد الأوسع، Rq، وتكون المقدمة الكبرى هي "الموضوع P مشابه للموضوع Q بالنسبة للمسند Rq"، ومنه، بما أن Q هو S، فإن P هو S. لاحظ جيدًا أنه لا يمكننا في هذه الحالة بناء حجة قياسية (من الشكل الأصغر إلى الشكل الأكبر) من الحد الأوسط الأضيق Rp.

قد يبدو من المفارقات القول في (أ) أنه يمكننا الاستدلال من Rp ولكن لا يمكننا الاستدلال من Rq، وفي (ب) أنه يمكننا الاستدلال من Rq ولكن لا يمكننا الاستدلال من Rp، ومع ذلك، باستخدام نفس المقدمة الصغرى "Q هي S"، نحصل على نفس النتيجة "P هي S". ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن أساس القياس، أي الحد الأوسط Rq أو Rp المستخدم في المقدمة الكبرى، يختلف في كل حالة، وبالتالي فإن الحجتين (أ) و(ب) هما ادعاءان مختلفان تمامًا؛ وعلى أي حال، نحن هنا بصدد حجة استقرائية.[54]

المزاج الذاتي السلبي المقابلة ، وكلاهما يستنتج من المقدمة الثانوية "Q ليس S" النتيجة "P ليس S".

---

[53] تجدر الإشارة إلى أنه في بعض الحالات، على الرغم من أن المصطلحين المُقارنين مُحددان/مشروطان، فقد يتشابهان بدرجة كافية لاعتبارهما مصطلحًا واحدًا لأغراض الاستدلال القياسي. ولا يظهر إشكال عدم تساوي النطاق إلا عندما لا يكون المصطلحان متطابقين، بل يجب التمييز بينهما.

[54] بالطبع، يمكننا استخلاص نتيجة بناءً على الحد الأوسط الأضيق والأقل شمولاً ، Rq في الحالة (أ)، وRp في الحالة (ب)، بالانتقال من الحد الأكبر إلى الحد الأصغر. لكن صيغتنا القياسية، اصطلاحاً، هي من الحد الأصغر إلى الحد الأكبر.

فيما يتعلق بالقياس **المسند الإيجابي** ، حيث يكون الحد الأوسط موضوعًا والحدان الأكبر والأصغر محمولين، نبدأ بقضيتين: "Rp هو P" و"Rq هو Q"، ومن ثم نبني مقدمة مقارنة كبرى. هنا، أساس القياس هو الموضوع الذي يمكن إسناد كل من P وQ إليه. من الواضح أنه الموضوع الأقل شمولًا (أو الأكثر شرطية) من بين الموضوعين اللذين لدينا (أي Rp وRq).

أي: (أ) إذا كان Rp يشمل Rq، بحيث يكون Rq هو Rp (وليس العكس)، فإن الحد الأوسط الفعال هو الحد الأضيق ، Rq، وتكون المقدمة الكبرى هي "المسند P مشابه للمسند Q بالنسبة للموضوع Rq"، ومنه، بما أن S هو Q، فإن S هو P. لاحظ جيدًا أنه لا يمكننا في هذه الحالة بناء حجة قياسية (من الشكل الأدنى إلى الشكل الأعلى) من الحد الأوسط الأوسع Rp.

لكن: (ب) إذا كان Rq يشمل Rp، بحيث يكون Rp هو Rq (وليس العكس)، فإن الحد الأوسط الفعال هو الحد الأضيق، Rp، وتكون المقدمة الكبرى هي "المسند P مشابه للمسند Q بالنسبة للموضوع Rp"، ومنه، بما أن S هو Q، فإن S هو P. لاحظ جيدًا أنه لا يمكننا في هذه الحالة بناء حجة قياسية (من الشكل الأدنى إلى الشكل الأعلى) من الحد الأوسط الأوسع Rq.

قد يبدو من المفارقات، مرة أخرى، القول في (أ) أنه يمكننا الاستدلال من Rq ولكن لا يمكننا الاستدلال من Rp، وفي (ب) أنه يمكننا الاستدلال من Rp ولكن لا يمكننا الاستدلال من Rq، ومع ذلك، باستخدام نفس المقدمة الصغرى "S هي Q"، نحصل على نفس النتيجة "S هي P". ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن أساس القياس، أي الحد الأوسط Rp أو Rq المستخدم في المقدمة الكبرى، يختلف في كل حالة، لذا فإن الحجتين (أ) و(ب) هما ادعاءان مختلفان تمامًا؛ وعلى أي حال، نحن هنا نتعامل مع الاستدلال الاستقرائي.[55]

الخبرية السلبية المقابلة في مقدماتها الرئيسية، وكلاهما يستنتج من المقدمة الثانوية "S ليس Q" النتيجة "S ليس P".

تنطبق المبادئ نفسها على الحجج القياسية **ذات المقدمة الكبرى السلبية** ، حتى وإن كانت تتضمن حدودًا كبرى وصغرى مختلفة، بدلًا من كونها متشابهة كما في المثال السابق. والسبب في ذلك هو أن المقدمة الكبرى المتناقضة يجب أن تكون صورة معكوسة سلبية للمقدمة الكبرى المقارنة، مع تساوي الحد الأوسط. وبالتالي، فإن جميع الصيغ هنا تُشابه الصيغ السابقة، باستثناء أن مقدماتها الكبرى ستكون سلبية (مما يدل على عدم القياس) وأن نتائجها ستكون مناقضة لما سبق (بافتراض بقاء المقدمات الصغرى كما هي). ولا داعي لمزيد من الخوض في هذه المسألة.

وبالمثل، فإن القياسات **الكمية** التي تتضمن حدودًا وسطى ذات عرض غير متساوٍ تتبع القواعد التي تم وضعها بالفعل بمجرد أن نحدد الحد الأوسط الفعال في كل حالة.

ماذا عن الحالات التي لا يتساوى فيها الحدّان الأوسطان Rp و Rq، ولا يتطابق أحدهما تمامًا مع الآخر، أي عندما يتقاطعان فقط ؟ في مثل هذه الحالات، يكون لدينا العطف Rp و Rq كحدّ أوسط فعّال، R. وبوجود مقدمة كبرى تتضمن هذا الحدّ الأوسط المركب، يمكننا استخدامه في أي نوع من الحجج القياسية التي ثبتت صحتها مسبقًا. تذكر أن الحجة القياسية استقرائية، لذا لا يوجد قيد على نطاق الحدّ الأوسط؛ فأي حدّ أوسط صحيح يكون صحيحًا.

مع ذلك، ورغم بساطة هذا الأمر ظاهريًا، إلا أن المسألة تتعقد عند النظر في المصطلحات الأخرى في هذه الحجج القياسية وتحديدها كميًا. ففي الحجة الموضوعية، إذا كانت جميع عناصر P هي Rp وجميع عناصر Q هي Rq، فإن بعض عناصر P وبعض عناصر Q فقط هي Rp وRq معًا ، ومن ثم يجب صياغة المقدمة الصغرى والنتيجة على أنهما تتعلقان بـ "بعض عناصر Q" و"بعض عناصر P" على التوالي؛ مما يجعلها عديمة الجدوى عمليًا. كذلك، في الحجة المسندية، بينما يمكننا القول عن المركب R أنه يشمل جميع عناصر P وQ، لا يمكننا في عملية التحقق التعميم من "بعض عناصر Q هي R" إلى "جميع عناصر Q هي R"، كما هو مطلوب إذا أردنا الاستدلال من المقدمة الصغرى "S هي Q" على أن "S هي R"، ومن ثم (عبر "R هي P") النتيجة "S هي P"؛ لذا، فإن القياس هنا غير صالح فعليًا. وبالتالي، يمكننا القول دون الخوض في مزيد من التفاصيل أن الحجة القياسية غير قابلة للتطبيق في الحالات التي تتضمن التقاطع.

لقد تناولنا حتى الآن المصطلحات المتوسطة ذات النطاق المختلف، ولكن ماذا عن **المصطلحات الفرعية** ذات الاتساع المختلف؟[56]

في الحجة الموضوعية الإيجابية، يكون الحد الفرعي العامل هو المسند في المقدمة الصغرى (مثلاً: Sq)؛ وقد يختلف الحد الفرعي في النتيجة (مثلاً: Sp)، إذا وفقط إذا كانت النتيجة الأساسية "P هي Sq" تستلزم النتيجة اللاحقة "P هي Sp"؛ وهذا ممكن فقط بشرط أن تكون

---

55 بالطبع، يمكننا استخلاص نتيجة بناءً على الحد الأوسط الأوسع والأكثر شمولاً، Rp في الحالة (أ)، وRq في الحالة (ب)، بالانتقال من الحد الأكبر إلى الحد الأصغر. لكن صيغتنا القياسية، اصطلاحاً، هي من الحد الأصغر إلى الحد الأكبر.

56 بصراحة، أنا مندهش من النتائج المعروضة هنا للمصطلحات الفرعية، لأنها تفتقر إلى التناظر. لدينا هنا حالة مزاجية واحدة تتطلب أن يكون Sp أوسع من Sq، وثلاث حالات مزاجية أخرى يكون فيها Sp أضيق من Sq. وهذا، في رأيي، أمر غير معتاد. يبدو لي أنه إما أن تكون الحالات المزاجية الأربع متطابقة، أو حالتان مزاجيتان مختلفتان. ولكن مهما حاولت، لا أرى أي خطأ في معالجتي هنا؛ لذا، عليّ قبول هذه النتيجة.

"Sq هي Sp"، أي أن Sp يجب أن تكون أوسع من Sq. [57]وبالمثل، في الصيغة السلبية المقابلة، إذا كانت "P ليست Sq" تستلزم "P ليست Sp"، فيجب أن تكون Sp أضيق من Sq.[58]

في الحجة المسندية الإيجابية، على النقيض من ذلك، يكون الحد الفرعي العامل هو الموضوع في المقدمة الصغرى (مثلاً Sq)؛ وقد يختلف الحد الفرعي في النتيجة (مثلاً Sp)، إذا وفقط إذا كانت النتيجة الأساسية "Sq هي P" تستلزم النتيجة اللاحقة "Sp هي P"، وهذا ممكن فقط بشرط أن تكون "Sp هي Sq"، أي أن Sp أضيق من Sq. [59]وبالمثل، في الصيغة السلبية المقابلة، إذا كان "Sq ليست P" تستلزم "Sp ليست P"، فيجب أن تكون Sp أضيق من Sq.[60]

4. مواجهة مع حجة من باب أولى

يجدر بنا مقارنة الحجة القياسية بالحجة من باب أولى، لأن هذين النوعين من الحجج غالباً ما يختلطان على الناس. ولهذا الغرض، سأعيد هنا حرفياً ما ورد في كتابي " منطق من باب أولى" ، الفصل 5.1، حول هذا الموضوع:

من الواضح أنه بينما يُشابه القياس النوعي إلى حد ما حجة "من باب أولى"، يُشابه القياس الكمي إلى حد ما حجة "التصاعد"؛ إلا أنهما لا يزالان مختلفين تمامًا. لنقارن أولًا بين حجة القياس النوعي وحجة "من باب أولى ". ولتحقيق هذا الغرض، لنركز أولًا على الصيغة الذاتية الإيجابية ، وهي:

P أكثر R من (أو بنفس قدر R من) Q،

و Q هي R كافية لتكون S؛

لذلك، فإن P هو R بما يكفي ليكون S.

هنا، كما في القياس، تشير المقدمة الكبرى إلى أن كلاً من P و Q هما R، ولكن على عكس القياس، فإنها تشير أيضًا إلى أن $Rp \geq Rq$ ، أي أن كمية R في P أكبر من (أو تساوي) كميتها في Q. وبالتالي، على الرغم من أنه يمكننا استنتاج المقدمة الكبرى للحجة القياسية من تلك الخاصة بالحجة من باب أولى، إلا أنه لا يمكننا إعادة بناء المقدمة الكبرى للحجة من باب أولى من تلك الخاصة بالحجة القياسية فقط. وبالمثل، على الرغم من أن المقدمة الصغرى للحجة من باب أولى تشير إلى أن Q هي S، وبالتالي تشير إلى المقدمة الصغرى للحجة القياسية، إلا أن العكس غير صحيح. الفرق بين المقدمتين الصغيرتين هو أنه في الحجة من باب أولى يوجد عنصر كفاية *R* لتكون S، وهو عنصر غائب بوضوح في الحجة القياسية. وللسبب نفسه، على الرغم من أن نتيجة الحجة من باب أولى تشير إلى نتيجة الحجة القياسية، إلا أن الأخيرة لا تمكننا في حد ذاتها من إعادة بناء الأولى.

علاوة على ذلك، فرغم أن كل قضية من قضايا الحجة من باب أولى (المقدمة الكبرى والصغرى والنتيجة) تستلزم القضية المقابلة لها في الحجة القياسية، فإن هذا لا يعني أن الحجة من باب أولى تستلزم حجة قياسية. فالحجة من باب أولى استنتاجية، أي أن نتيجتها تتبع بالضرورة من مقدمتيها؛ بينما الحجة القياسية، كما بيّنا للتو، حتى في صيغتها المركبة، استقرائية بطبيعتها، أي أنها تتطلب تعميم مقدمتها الصغرى لنتمكن من استخلاص نتيجتها. لذلك، حتى لو قيل إن كلا الحجتين تؤديان إلى نتيجة مشتركة، وهي "P هي S"، فإن لهذه النتيجة وضعًا منطقيًا مختلفًا تمامًا في إحداهما وفي الأخرى.

يترتب على ذلك أنه لا يمكننا اختزال الحجة من باب أولى إلى حجة قياس، لأن نتيجة الأخيرة لا تستلزم نتيجة الأولى (مع أن مقدمات الأولى تستلزم مقدمات الثانية)، ولا يمكننا فعل العكس، لأن مقدمات الثانية لا تستلزم مقدمات الأولى (مع أن نتيجة الأولى تستلزم نتيجة الثانية). قد يحدث أن نعرف ما يكفي لتكوين المقدمة الكبرى اللازمة للحجة من باب أولى، لكننا لا نعرف ما يكفي لتكوين مقدمتها الصغرى؛ أو نعرف ما يكفي لتكوين المقدمة الصغرى اللازمة للحجة من باب أولى، لكننا لا نعرف ما يكفي لتكوين مقدمتها الكبرى - في مثل هذه الحالات، قد نمتلك معلومات كافية على الأقل لصياغة حجة قياس. وبالتالي، أحيانًا نمتلك معلومات أكثر مما نحتاجه للقياس، لكنها غير كافية للحجة من باب أولى - في مثل هذه الحالات، لا يمكننا إلا صياغة قياس.

لذا، على الرغم من إمكانية القول بأن حجة "من باب أولى" وحجة القياس تشتركان في بعض السمات، إلا أنه يجب علينا الاعتراف بأنهما شكلان مختلفان تمامًا من الناحية المنطقية. هذا برهان رسمي لا جدال فيه، نهائيًا. وللتأكيد: لا يمكن اختزال أي من الحجتين إلى الأخرى. مع ذلك، فإن كل حجة "من باب أولى" صحيحة تستلزم حجة قياس مقابلة تتضمن معلومات أقل ويقينًا أدنى. فمقدمات حجة القياس، كما رأينا للتو، تفقد العوامل الكمية و/أو الكافية التي تتضمنها حجة القياس؛ ونتيجة لذلك، تكون نتيجة حجة القياس أقل إفادة وأقل يقينًا (إذ

---

57 القياس المنطقي: كل P مربع، وكل Sq مربع، إذن كل P مربع.

58 القياس المنطقي: كل P غير مربع، كل غير مربع غير Sp (= كل Sp مربع)، لذلك كل P غير Sp.

59 القياس المنطقي: كل Sq هي P، وكل Sp هي Sq، لذا فإن كل Sp هي P.

60 القياس المنطقي: كل Sq هي nonP، وكل Sp هي Sq، لذا فإن كل Sp هي nonP.

تصبح استقرائية بدلًا من استنتاجية). ولكن بالطبع، باستثناء هذا التوضيح النظري، لا جدوى عمليًا من اللجوء إلى مثل هذا الاستلزام، لأن حجة "من باب أولى" المعطاة أفضل من جميع النواحي.

أما فيما يتعلق بالاتجاه المعاكس، فلا يمكن القول بأن كل حجة قياسية تستلزم حجة مقابلة من باب أولى. كل ما يمكننا قوله هو أنه يمكننا أحيانًا، عندما تسمح وقائع الحالة بذلك، بناء حجة من باب أولى تستلزم الحجة القياسية المعطاة. وهذا ممكن إذا كانت الحجة الأخيرة تحتوي على حد أوسط (R)، أو إذا أمكن إيجاد حد أوسط مناسب لها، بحيث يمكن استخدامه كمقياس للمقارنة (وهو أمر ممكن دائمًا عمليًا، على الرغم من أننا لا نستطيع تحديد أي الحدين أكبر من الآخر مسبقًا)، وفي الوقت نفسه يكون شرطًا كافيًا لوصول الموضوع (Q) إلى المحمول (S) في المقدمة الصغرى (وهذا، بالطبع، ليس ممكنًا دائمًا عمليًا). وبالتالي، فإن بناء حجة مقابلة من باب أولى من حجة قياسية معينة ليس أمرًا آليًا، ولا يمكن تنفيذه دائمًا. في الواقع، عندما يكون ذلك ممكنًا، فهذا يعني ببساطة أنه كان ينبغي علينا في المقام الأول اللجوء إلى الحجة الأقوى من باب أولى، لكننا اخترنا، عن غير قصد، الحجة القياسية الأضعف.

ينطبق كل ما ذكرناه هنا، مع مراعاة الاختلافات ، على الصيغ الموضوعية السلبية لهذه الحجج، وعلى الصيغ الخبرية الإيجابية والسلبية، وكذلك على الصيغ الاستلزامية الأربع. ونترك هذه المسائل للقراء المهتمين. وللتذكير، فإن صيغة الحجة الخبرية الإيجابية من باب أولى هي كما يلي:

يتطلب الأمر قيمة R أكبر (أو بنفس قيمة R) لكي يكون P هو المطلوب ليكون Q،

و S هي R كافية لتكون P؛

لذلك، فإن S هي R كافية لتكون Q.

فيما يتعلق بالمقارنة والتباين بين القياس الكمي والحجة التصاعدية ، أي الحجة "التناسبية" من باب أولى، تجدر الإشارة إلى ما يلي: المقدمات الكبرى متطابقة في كليهما. لكن المقدمات الصغرى والنتائج تختلف اختلافًا واضحًا، إذ لا يوجد في القياس الكمي مفهوم القيمة الحدية للحد الأوسط كما هو الحال في الحجة التصاعدية. وهذا يفسر لماذا تكون "التناسبية" غير اتجاهية في الأساس في الحجة القياسية الكمية (إذ يمكن الاستدلال دائمًا من الحد الأصغر إلى الأكبر ومن الأكبر إلى الأصغر)؛ بينما تكون اتجاهية بوضوح في الحجة التصاعدية (إذ لا يمكن الاستدلال إلا من الحد الأصغر إلى الأكبر في الحجة الموضوعية الإيجابية والحجة المسندية السلبية، ومن الأكبر إلى الأصغر في الحجة الموضوعية السلبية والحجة المسندية الإيجابية).

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن القياس الكمي وحجة التناسب المجرد (أي المستخدمة منفردة، خارج سياق الحجة التصاعدية) ليسا متطابقين شكليًا، إلا أنهما في الواقع متماثلان. قارن، على سبيل المثال، الصيغتين التاليتين؛ من الواضح أن الشروط الواردة فيهما متطابقة جوهريًا (تغير مصاحب بين قيم S وقيم R) حتى وإن اختلفت صياغة المصطلحات.

بافتراض أن P أكبر من Q بالنسبة إلى R، وأن Q هي Sq) S)، فإنه يترتب على ذلك أن P أكبر نسبيًا من Sp) S)، بشرط أن نسبة Sp إلى Sq هي نفسها نسبة P إلى Q (قياس كمي).

بافتراض أنه إذا كانت قيمة R هي Rq فإن قيمة S هي Sq، فإنه يترتب على ذلك أنه إذا كانت قيمة R أكبر من Rq (مثلاً Rp)، فإن قيمة S أكبر من Sq (مثلاً Sp)، بشرط أن تتغير قيم S بما يتناسب مع قيم R (حجة تناسبية).

وخلاصة القول: لا شك أن هناك عنصرًا من "القياس" في جميع أشكال التفكير البشري، بما في ذلك القياس المنطقي والاستدلال من باب أولى، إذ أن كل تجريد يقوم على عمليات ذهنية للمقارنة والتباين؛ ولكن هذا لا يعني، بشكل عام، مساواة القياس المنطقي أو الاستدلال من باب أولى بالاستدلال القياسي. فعندما نتأمل في الصيغ الدقيقة لهذه الحجج، نرى بوضوح اختلافاتها الجوهرية.

5. تشبيهات متضاربة

لقد رأينا سابقًا أن الحجة القياسية تتخذ أشكالًا متعددة، قابلة للتعبير عنها رسميًا وقابلة للتحقق. سنتناول الآن مسألة القياسات المتضاربة ، من خلال النظر في حدين وسيطين أو أكثر، مثل R1 وR2، وما إلى ذلك، والتي تُفضي إلى استنتاجات مختلفة أو متضاربة. قد يكون أحد القياسات أكثر مصداقية أو أهمية من الآخر. يشير هذا إلى الحجة القياسية المركبة التي تتضمن كلًا من المقارنة والتباين (بدلًا من كل منهما بمعزل عن الآخر). يجب أن نركز هنا على أربعة مركبات، تجمع بين شكلين متشابهين (ليس أي زوج من الأشكال، لاحظ). يمكننا تسمية أي من الحجتين (المقارنة أو التباين) بـ"الحجة" والأخرى بـ"الحجة المضادة" (مع أنني أضع هنا المقارنة قبل التباين، إلا أن الترتيب المعاكس يُجدي نفعًا أيضًا بالطبع).

<u>المركب الأول: الحالة المزاجية الإيجابية.</u>

المقارنة: بالنظر إلى أن الموضوع P مشابه للموضوع Q فيما يتعلق بالمسند R1، وأن Q هو S، فإنه يترتب على ذلك أن P هو S.
على النقيض: بالنظر إلى أن الموضوع P غير مشابه للموضوع Q فيما يتعلق بالمسند R2، وأن Q هو S، فإنه يترتب على ذلك أن P ليس S.

المركب الثاني: المشاعر الذاتية السلبية.

المقارنة: بالنظر إلى أن الموضوع P مشابه للموضوع Q فيما يتعلق بالمسند R1، وأن Q ليس S، فإنه يترتب على ذلك أن P ليس S.

التناقض: بالنظر إلى أن الموضوع P غير مشابه للموضوع Q فيما يتعلق بالمسند R2، وأن Q ليس S، فإنه يترتب على ذلك أن P هو S.

المركب الثالث: حالات مزاجية إيجابية متعلقة بالمسند.

المقارنة: بالنظر إلى أن المسند P مشابه للمسند Q فيما يتعلق بالموضوع R1، وأن S هو Q، فإنه يترتب على ذلك أن S هو P.

على النقيض: بالنظر إلى أن المسند P مشابه للمسند Q فيما يتعلق بالموضوع R2، وأن S هو Q، فإنه يترتب على ذلك أن S ليس P.

المركب الرابع: حالات المزاج السلبية المرتبطة بالمسند.

المقارنة: بالنظر إلى أن المسند P مشابه للمسند Q فيما يتعلق بالموضوع R1، وأن S ليس Q، فإنه يترتب على ذلك أن S ليس P.

التناقض: بالنظر إلى أن المسند P غير مشابه للمسند Q فيما يتعلق بالموضوع R2، وأن S ليس Q، فإنه يترتب على ذلك أن S هو P.

نلاحظ هنا أنه بالرجوع إلى جوانب مختلفة من P و Q، وتحديدًا R1 و R2، قد نصل إلى استنتاجات متضاربة، وبالتالي لا نصل في النهاية إلى أي استنتاج. تجدر الإشارة إلى أن المقدمة الصغرى متطابقة في الحالتين، وأن المقدمتين الكبرى ليستا متعارضتين رسميًا (لأن حديهما الأوسطين مختلفان)، وأن شكلي الحجة متساويان في الصحة. ومع ذلك، فإن الاستنتاجات متناقضة! هذا التناقض، بطبيعة الحال، ممكن بسبب أن الحجة القياسية ليست استنتاجية بحتة، بل استقرائية جزئيًا. استنتاجاتها إيحائية وليست حاسمة.

لا شك أننا قد نتمكن في بعض الحالات من حل التناقض بدحض القياس (أي التشابه أو الاختلاف) الوارد في الحجة أو الحجة المضادة، أو كليهما؛ لكن هذا ليس ممكنًا دائمًا. في بعض الحالات، حتى بعد أن يتبين ضعف القياس المتعلق بحد وسيط، قد نتمكن من طرح القياس نفسه بالنسبة لحد وسيط آخر يدعم الاستنتاج المفترض بقوة أكبر؛ وفي هذه الحالة، يبقى اللغز قائمًا.

من البديهي، كما هو الحال عند مواجهة أي تناقض، أن نتحقق بدقة من مقدماتنا ونتأكد من مصداقيتها. ومن الواضح أيضاً أنه بينما قد لا تصمد بعض القياسات أمام النقد، فتسقط في النهاية، أو على الأقل تبقى غير حاسمة، فإن قياسات أخرى قد تصمد بسهولة نسبية، كونها ذات مصداقية موضوعية. لذا، فمن المحتوم علينا، في سعينا للمعرفة، أن نواجه مثل هذه المعضلات.

تُعدّ حالة R1=R2، أي عندما يكون هناك حدٌّ أوسط واحد فقط R، حالةً خاصة من حالات القياس المتضارب. في هذه الحالة، تكون المقدمتان الرئيسيتان في المركبات الأربعة المذكورة أعلاه متناقضتين، ولا يمكن أن تكون حجتا المقارنة والتباين صحيحتين معًا. كذلك، إذا كان أحد R1 أو R2 يستلزم الآخر، وليس العكس، فإن المقدمتين الرئيسيتين تكونان متناقضتين [61]، ولا يمكن أن تكون الحجتان المتضاربتان صحيحتين معًا.

على أي حال، ينبغي التأكيد على أنه لا يوجد شيئان متطابقان تمامًا ، وإلا لما كانا اثنين بل واحدًا؛ ولا يوجد شيئان مختلفان تمامًا ، وإلا لما كانا في الكون نفسه. هذا يعني أن الحجج المركبة المذكورة أعلاه تنطبق على كل شيء، وأن مشكلة التمييز بين أوجه التشابه والاختلاف المهمة وتلك الأقل أهمية أمر لا مفر منه. ويترتب على ذلك أننا نقوم باستمرار، بطريقة أو بأخرى، بتقييم أي أوجه التشابه والاختلاف هي الأكثر أهمية في كل سياق.

تشير هذه الفكرة إلى أنه ينبغي لنا، من الناحية المثالية، بالنسبة لأي عنصرين (الموضوعين أو المسندين المُسميين P و Q)، أن نجد ونسرد بشكل منهجي جميع أوجه التشابه أو الاختلاف بينهما (أي الحدود الوسطى R2 ،R1، إلخ). ثم نتحقق، لكل حد وسط مُعتبر، من كيفية ارتباط الحدين الأصغر والأكبر (P و Q) بالحد الفرعي S. عندما تكون علاقة S بـ Q معروفة وغير معروفة بـ P، نستنتج علاقة S بـ Q من علاقة S بـ Q كما هو موضح أعلاه. وعندما تكون علاقة S بـ P معروفة وغير معروفة بـ Q، نستنتج علاقة S بـ Q من علاقة S بـ Q بنفس الطريقة.

بعد ذلك، في نهاية عملية البحث المنهجية هذه، سنكون قد توصلنا إلى فكرة عن مدى تكرار كون النتيجة إيجابية أم سلبية، أو العكس. لكن بالطبع، هذا الحصر الشامل ، رغم كونه مثاليًا وممكنًا نظريًا، إلا أنه غير ممكن عمليًا في أغلب الأحيان. فهناك تشابه واختلاف كبيران بين أي زوج من الأشياء. عمليًا، نبحث في العلاقات بين الأشياء ونشير إليها كلما لفتت انتباهنا. تتطور معرفتنا تدريجيًا مع نمو خبرتنا (سواء

[61] هذا سهل الإثبات. إذا كانت R1 تستلزم R2، فإن المقدمتين الرئيسيتين غير متوافقتين من خلال R2؛ وإذا كانت R2 تستلزم R1، فإن y غير متوافقتين من خلال R1. ولكن بما أن كلا الحالتين ممكنتان، فلا حاجة لأي منهما؛ لذا، فإن المقدمتين الرئيسيتين متناقضتان فقط، وليستا متعارضتين.

أكانت مكتسبة من خلال الملاحظة السلبية أم التجربة الفعالة)، ومع ازدياد تعقيد ودقة فهمنا النظري لها. ومع مرور الوقت، قد تتغير وجهات نظرنا بشأن أي النتائج هو الأهم.

6. الحجج القياسية القائمة على الإحصاءات

السؤال الصعب الذي نسعى للإجابة عنه هنا هو: كيف نحدد أي الحجتين المتعارضتين هي الأكثر إقناعًا؟ أظن أن الحدس يلعب دورًا كبيرًا في الممارسة اليومية في معظم الحالات، إذ نعتمد في تحديد العامل المشترك الأكثر أهمية، R1 أو R2 (أو غيرهما)، في السياق المعني. مع ذلك، قد يكون من الأنسب، من الناحية الرسمية، مضاعفة عدد المقارنات والتباينات (دون الاقتصار على حدين وسيطين)، ثم بناء استنتاجنا النهائي على الجانب الأكثر أهمية عدديًا. هذه طريقة إحصائية.

المبدأ هنا هو: إذا كان شيئان (P و Q) متشابهين في جوانب عديدة (مجتمعين، R1) ومختلفين في جوانب عديدة (مجتمعين، R2)، وكان التشابه بينهما أكثر من الاختلاف، فيمكننا افتراض أن الموضوع أو المسند (S) المرتبط بأحدهما (مثلاً، Q) يرتبط على الأرجح بالآخر (P) أيضًا - وتُحدد درجة الاحتمال بنسبة التشابه إلى الاختلاف. أما إذا كانت المقدمة الكبرى هي أن الاختلاف بينهما أكثر من التشابه، فإن الاحتمال يرجح أن تكون النتيجة معاكسة للمقدمة الصغرى.

يستند هذا الاستدلال الإحصائي إلى التعميم: فالعلاقة التي وجدناها صحيحة في أغلبية الحالات المعروفة ، يمكن افتراض صحتها، بالاستقراء، في معظم الحالات غير المعروفة ؛ وعلى العكس، إذا كانت العلاقة صحيحة فقط في أقلية من الحالات المعروفة، فلا يوجد ما يدعو إلى توقع صحتها في الحالات غير المعروفة اللاحقة. صحيح أنه لا يوجد يقين هنا، بل مجرد احتمال؛ ولكن ثمة ما يبرر ذلك: فالنتيجة أقرب إلى الصواب من الخطأ. وكلما زاد الاحتمال، زادت موثوقية النتيجة.

بناءً على ذلك، يمكننا اقتراح الأنماط الأربعة التالية لما يُمكن وصفه بالحجة القياسية القائمة على الإحصاء . من الواضح أن هذه الأنماط من الحجج أكثر شمولًا من الناحية المنطقية من الأنماط المقترحة في البداية، لأنها تتناول بوعي مسألة التناقضات في القياسات. تجدر الإشارة إلى أنني وضعتُ، اصطلاحًا، الحد الأدنى في المقدمة الصغرى والحد الأعلى في النتيجة في جميع الحالات، مع أنه كان بإمكاني اختيار الترتيب المعاكس؛ وقد فعلتُ ذلك لتسهيل التذكر. في الحجة الموضوعية، يكون الحد الأعلى (P) موضوع النتيجة والحد الأدنى (S) محمولًا؛ بينما في الحجة المحمولة، يكون (S) موضوع النتيجة و(P) محمولًا. في الحجة الإيجابية، تكون للنتيجة نفس قطبية المقدمة الصغرى؛ بينما في الحجة السلبية، تكون للنتيجة قطبية معاكسة لقطبية المقدمة الصغرى.

<u>الحجة القياسية الإيجابية الذاتية:</u>

بافتراض أن الموضوع P يشبه الموضوع Q إلى حد كبير إذا كان لدينا العديد من المسندات (مجتمعةً، R1)، وكان Q هو S (مسند جديد)، فمن المرجح أن يكون P هو S أيضًا. لأنه، بالنظر إلى أن الموضوع P يختلف عن الموضوع Q فيما يتعلق بعدد قليل نسبيًا من المسندات (مجتمعةً، R2)، وأن Q هو S، فلا يترتب على ذلك أن P ليس S على الأرجح. الخلاصة: من المرجح أن يكون P هو S.

<u>الحجة القياسية الذاتية السلبية:</u>

بالنظر إلى أن الموضوع P يختلف عن الموضوع Q بشكل كبير إذا كان لدينا العديد من المسندات (مجتمعة، R1)، وكان Q هو S (مسند جديد)، فإنه يترتب على ذلك أن P ليس S على الأرجح. لأنه إذا كان الموضوع P مشابهًا للموضوع Q فيما يتعلق بعدد قليل نسبيًا من المسندات (مجتمعة، R2)، وكان Q هو S، فلا يترتب على ذلك أن P ليس S على الأرجح. الخلاصة: P ليس S على الأرجح.

<u>الحجة القياسية الإيجابية القائمة على المسند:</u>

بالنظر إلى أن المسند P يشبه المسند Q فيما يتعلق بـ إذا كان لدينا العديد من المواضيع (مجتمعة، R1)، وكان الموضوع الجديد S هو Q، فمن المرجح أن يكون S هو P أيضًا. لأنه إذا كان المسند P مختلفًا عن المسند Q بالنسبة لعدد قليل نسبيًا من المواضيع (مجتمعة، R2)، وكان S هو Q، فلا يترتب على ذلك أن S ليس P. الخلاصة: من المرجح أن يكون S هو P.

<u>الحجة القياسية السلبية القائمة على المسند:</u>

بالنظر إلى أن المسند P يختلف عن المسند Q بشكل كبير إذا كان هناك العديد من المواضيع (مجتمعة، R1)، وكان (موضوع جديد) S هو Q، فإنه يترتب على ذلك أن S ليس P على الأرجح. لأنه إذا كان المسند P يشبه المسند Q بالنسبة لعدد قليل نسبيًا من المواضيع (مجتمعة، R2)، وكان S هو Q، فإنه لا يترتب على ذلك أن S هو P على الأرجح. الخلاصة: S ليس P على الأرجح.

يُشار هنا إلى الحدين الأوسطين R1 وR2 بـ"المجموع"، حيث يُمثل كل منهما عددًا من الحدود الوسطى غير المحددة التي ينطبق عليها الافتراض المذكور. في الصيغ الموضوعية، تكون الحدود الوسطى محمولات للمقدمات الكبرى؛ بينما في الصيغ الخبرية، تكون موضوعات. من الواضح أنه إذا أمكن تحديد كمية عبارات "عدد كبير" و"عدد قليل نسبيًا"، عند تطبيقها على الموضوعات أو المحمولات الوسطى (Rs)، بدقة أكبر، وكلما زاد العدد الأكبر وقل العدد الأصغر، زادت احتمالات صحة الاستنتاجات.

من البديهي أن جميع الاستنتاجات الإشكالية التي تم التوصل إليها هنا هي استنتاجات استقرائية، أي أنها لا تصح إلا إذا ظهرت نتائج تجريبية جديدة أو استنتاجات أو احتمالات أقوى تُغيّرها. فهي ليست نتائج نهائية ثابتة، بل هي أفضل النتائج المتاحة في السياق المحدد.

7. رسم توضيحي علمي

لا شك أن القياس يُستخدم بكثرة في التفكير اليومي، وبالتالي (وإن كان من الأفضل استخدامه بشكل أكثر دقة) في التفكير العلمي. فكل تصور (وبالتالي كل معرفة في نهاية المطاف) مبنيٌّ على القياس، إذ نحتاج إلى إدراك أوجه التشابه والاختلاف الظاهرة بين الأشياء لنقرر ما إذا كنا سنصنفها معًا أم منفصلين.

وجدتُ مثالًا علميًا على التفكير القياسي في كتابٍ نُشر حديثًا عن علم الأحياء القديمة [62]، والذي اشتريته وبدأتُ قراءته (لم يكن لديّ أي غرض سوى المتعة) بالتزامن مع تطوير أفكاري السابقة حول القياس. يجدر بنا دراسة هذا المثال بتفصيلٍ ما (دون الخوض في تفاصيل علم الأحياء القديمة) لنرى ما يمكن استخلاصه من منطقٍ منه.

يُذكر هناك أن سلوك الصيد لدى الديناصورات، على سبيل المثال، مُستنتج من سمات أخرى معروفة للديناصورات بالرجوع إلى "نظائر حديثة" مختارة، ليس عشوائيًا بالرجوع إلى أي مفترسات أخرى، مثل الذئاب أو أسماك القرش، بل عن طريق " **المقارنة** ". وتتمثل هذه المقارنة في مقارنة الديناصورات بشكل أكثر تحديدًا بأقاربها الأحياء في شجرة التطور، وتحديدًا الطيور والتماسيح. ومن الواضح أن أساس المقارنة بين "الأقارب" هو أنها معروفة بالفعل (أو حتى يُعتقد في تلك المرحلة) بأنها تشترك في العديد من الخصائص المميزة . ويوضح المؤلف ذلك قائلًا:

> "إذا كانت التماسيح والطيور تشترك في بعض التفاصيل... فإن الديناصورات كانت تمتلكها أيضاً. لا يمكننا القول إن الديناصورات كانت تمتلك ريشاً لمجرد أن الطيور تمتلك ريشاً - فالتماسيح لا تمتلك ريشاً، لذا فإن الديناصورات لا تُستبعد من هذه الناحية."[63]

وبصياغة هذه الحجة بعبارات أكثر رسمية، نحصل على ما يلي:

> من المعروف أن الكائن أ (الديناصورات) يمتلك العديد من الخصائص (المصطلحات الوسطى، الضمنية هنا، مثل السمات الوراثية أو المورفولوجية) المشتركة مع الكائنين ب (الطيور) وج (التماسيح)، لذلك، فيما يتعلق ببعض السمات د (على سبيل المثال، تفصيل تشريحي أو نمط سلوكي): إذا كان كل من ب وج يمتلكان د، فمن المحتمل أن يمتلك أ د أيضًا، أو إذا كان كل من ب وج يفتقران إلى د، فمن المحتمل أن يفتقر أ إلى د أيضًا؛ ولكن إذا كان ب يمتلك السمة د بينما يفتقر إليها ج، أو إذا كان ب يفتقر إلى السمة د بينما يمتلكها ج، فلا يمكننا (بنفس القدر من اليقين) التنبؤ بما إذا كان أ يمتلك د أم لا.

هذا، بطبيعة الحال، مجرد استدلال احتمالي، إذ يبقى من الممكن، بل وقد يحدث أحيانًا، أن يختلف (أ) فيما يتعلق بالخاصية (د) عن المؤشرات التي يقدمها (ب) و(ج). ويبقى صحيحًا أن (أ) قد يمتلك سمة فريدة وجديدة (د) بينما يفتقر إليها كل من (ب) و(ج)؛ أو قد يفتقر (أ) إلى الخاصية (د) بشكل واضح بينما يمتلكها كل من (ب) و(ج)؛ أو قد يمتلك كل من (أ) و(ب) الخاصية (د) بينما يفتقر إليها (ج)؛ أو قد يفتقر كل من (أ) و(ب) إلى الخاصية (د) بينما يمتلكها (ج)؛ وهكذا. ومع ذلك، فإن طريقة التحديد المقترحة توفر لنا بعض التوجيه، نظرًا للفرضية الأساسية القائلة بأن (أ) قد ثبت بالفعل امتلاكه للعديد من السمات المميزة (التي تُترك ضمنيًا هنا، ولكنها تشكل مجتمعةً الحد الأوسط المنطقي الفعال) المشتركة مع كل من (ب) و(ج).

لاحظ أن صيغة هذه الحجة ذاتية إيجابية، حيث يمثل A الحد الرئيسي، وB وC حدين ثانويين، والخصائص غير المحددة التي تشترك فيها جميعها حدودًا وسطى، وD حدًا فرعيًا. ما لم يُذكر هنا هو الكم الهائل من الاختلافات بين A من جهة، وB وC من جهة أخرى، فمع أنهما غير متطابقين، فلا بد أن يكون بينهما اختلافات كثيرة. ويمكن ملاحظة ذلك إذا صغنا الحجة بشكل أوضح في صورة تشبيه إحصائي معياري.

---

62 إعادة اكتشاف الديناصورات: كيف تعيد ثورة علمية كتابة التاريخ. بقلم مايكل ج. بنتون (لندن: تيمز وهدسون، 2019-2020).

63 انظر الصفحتين 16-17. تم اقتراح الاستدلال عن طريق الأقواس لأول مرة من قبل لاري ويتمر في عام 1995. وكان اللجوء إلى "القياس مع الأشكال الحية" (صفحة 189) لتفسير جوانب الأشكال الأحفورية أسلوبًا راسخًا قبل ذلك بكثير، بالطبع.

بالنظر إلى أن الموضوع P (أ، الديناصورات) يشبه الموضوع Q (الذي يشمل كلاً من B و C، الطيور والتماسيح) فيما يتعلق بـ إذا كان لدينا العديد من المسندات (مجتمعةً، R1 - غير محددة هنا)، وكان Q هو S (بعض المسندات D)، فمن المرجح أن يكون P هو S أيضًا. لأنه، بالنظر إلى أن الموضوع P يختلف عن الموضوع Q فيما يتعلق بعدد قليل نسبيًا من المسندات (مجتمعةً، R2 - غير محددة هنا)، وأن Q هو S، فلا يترتب على ذلك أن P ليس S على الأرجح. الخلاصة: P هو S على الأرجح (أي، في مثالنا، A هو D على الأرجح).

من الواضح أن الجزء الثاني من الحجة المركبة الموضحة أعلاه (أي الحجة المضادة السلبية) كان ضمنيًا في المثال السابق، إذ يُفترض أن الاختلافات بين أ و ب و ج، فيما يتعلق بمجموعة أخرى من الحدود الوسطى (غير محددة)، والتي قد تقودنا إلى استنتاج معاكس، لم تكن متكررة بما يكفي لتبرز وتؤثر . لا شك أن العلماء، على الأقل بشكل غير واعٍ، يأخذون الحجة المضادة في الحسبان أثناء الممارسة، مستندين إلى مخزونهم الهائل من المعرفة الفردية والجماعية. ولكن من باب الاحتياط، ينبغي على العلماء دائمًا، عمليًا، أن يدرسوا بوعي احتمالية الحجة المضادة ويحددوها. لأن كلا جانبي الحجة الكاملة، في الواقع، ذو صلة منطقية.

من البديهي أن استخدام مصطلحين ثانويين (ب وج) بدلاً من مصطلح واحد فقط (إما ب أو ج منفردًا) يزيد من احتمالية الوصول إلى الاستنتاج المتعلق بـ أ، والذي يُرسخ في أذهاننا بشكل متقارب، مرتين بدلاً من مرة واحدة. علاوة على ذلك، إذا أشارت المصطلحات ب وج إلى استنتاجات متباينة (إما د أو لا د)، فإننا نبقى في حيرة من أمرنا بشأن أ. وكما ذُكر سابقًا، يُفضل أن تكون المصطلحات أ، ب، وج وثيقة الصلة، لأن ذلك يزيد من احتمالية النتيجة. فإذا كانت تشترك في بعض الخصائص، فهذا جيد؛ ولكن إذا كانت تشترك في بعض الخصائص المميزة ، فهذا أفضل بكثير، لأن ذلك يربطها ببعضها بشكل أوثق، ويزيد من احتمالية (وإن لم يكن ذلك مضمونًا) اشتراكها في الخاصية المستنتجة (د).

من الواضح أيضًا أن هذا النوع من الاستدلال المركب يمكن تطويره أكثر، من خلال إشراك أكثر من نظيرين حديثين. وكلما زاد عدد النظائر كان ذلك أفضل ، لأن هذا (كما ذكرنا سابقًا) يزيد من احتمالية الوصول إلى النتيجة. أي، إذا ارتبط الموضوع (أ) بعدة نظائر أخرى (بدلًا من (ب) و(ج) فقط)، ووُجد أن هذه النظائر تشترك أيضًا في (د)، فإن احتمالية أن يكون (أ) هو (د) تزداد. وهذا، إذن، درس مهم يمكننا تعلمه من أسلوب التحديد بين قوسين، وهو أن احتمالية الوصول إلى النتيجة يمكن زيادتها بالرجوع ليس فقط إلى عدد أكبر من الحدود الوسطى (كما ذُكر سابقًا)، بل أيضًا إلى عدد أكبر من الحدود الصغرى.

فيما يتعلق بتقييمات الاحتمالات، فالأمر ليس مجرد كلام. صحيح أن الاحتمالات في الخطاب العام تُقدّر بشكل تقريبي بناءً على الخبرة الشخصية والذاكرة، وحتى التحيز، وقد يختلف الناس حول اتجاهاتها وقيمها. لكن في الخطاب العلمي، يُؤخذ هذا الأمر على محمل الجد، ويُبذل جهد كبير وتُنفق مبالغ طائلة لتحديد الاحتمالات بأكبر قدر ممكن من الدقة. [64]يستخدم العلماء المعاصرون مجموعة واسعة من تقنيات الرصد والتجريب المتطورة باستمرار، وأدوات تكنولوجية وأجهزة قياس مذهلة، وأساليب رياضية وحسابية بارعة، وحواسيب فائقة القدرة، للحصول على البيانات التي يسعون إليها. وتعتمد مصداقيتهم وسمعتهم المهنية على دقة عملهم. والنتيجة هي ازدياد اليقين بمرور الوقت، وأحيانًا بمعدل متسارع.

يُثير الباحثون المعاصرون الإعجاب بجهودهم وعنايتهم الفائقة للوصول إلى استنتاجاتهم. ويتجلى ذلك بوضوح في كتاب الديناصورات الذي ذكرناه سابقًا [65]. بحلول عام 2000، تم اكتشاف وتسمية نحو 500 نوع من الديناصورات في العالم. سعى العلماء إلى تصنيفها وفقًا لتطورها، ضمن شجرة تطورية شاملة، بأكبر قدر ممكن من الدقة. فقاموا بجمع ودمج وجدولة جميع المعلومات المعروفة من مئات الأبحاث المنشورة؛ وباستخدام برامج معقدة وأجهزة حاسوب فائقة القدرة، تمكنوا من إيجاد التصنيفات الأكثر ترجيحًا إحصائيًا لمئات الأنواع المعروفة. ومؤخرًا، بدأوا في إعادة فحص العينات المحفوظة في المتاحف والجامعات حول العالم، باحثين عن وجود أو غياب 457 سمة تشريحية في كل عينة، بهدف الحصول على شجرة أكثر اكتمالًا ودقة.

من الواضح أن مثل هذه الشجرة تسهل عملية التقسيم إلى مجموعات، من بين أمور أخرى. إنها بمثابة مستودع مرئي موجز لعدد كبير من المقارنات والتباينات.

أود أيضًا أن أذكر، كمثال على استخدام القياس في السياقات العلمية، **التطبيقات الطبية للاستدلال القياسي** . فعندما نزور الطبيب لإجراء فحص طبي، يقوم بفحصنا بطرق متنوعة، وقد يشخص حالة مرضية ما، ويصف بعض التدابير الوقائية أو العلاجية المحتملة، ويتوقع مآل الحالة. كل هذا ينطوي على أنواع مختلفة من الاستدلال، وخاصة الاستدلال السببي والقياسي. وفيما يلي نوع التفكير الذي قد يتبعه الطبيب:

---

64 مثل علماء الحفريات المذكورين في الكتاب المشار إليه.

65 الصفحات 76-77، 82-83.

التشخيص: الأعراض أ، ب، ج التي لوحظت لدى هذا المريض تشبه أعراض أشخاص آخرين تم تشخيص إصابتهم بالمرض كذا وكذا؛ لذلك، من المحتمل أن يصاب مريضي بنفس المرض أو أنه مصاب به بالفعل.

الوقاية/العلاج: لقد أظهرت الاختبارات السريرية والممارسة واسعة النطاق أن العلاج الطبي الفلاني فعال في الوقاية من المرض الفلاني أو مكافحته؛ لذلك، من المرجح أن يستفيد مريضي من علاج مماثل.

التشخيص: إذا لم يتبع المريض هذا العلاج، فمن المرجح أن تتدهور حالته بهذه الطريقة وتلك؛ ولكن إذا اعتنى باحتياجاته الطبية بشكل صحيح، كما أصف، فمن المرجح أن تتحسن حالته من نواحٍ مختلفة.

يعتمد الاستدلال التشخيصي في معظمه على المنطق السببي، ولكنه يتضمن أيضاً بشكل واضح بعض المنطق القياسي، حيث تتم مقارنة الأعراض الملاحظة لدى المريض بقائمة الأعراض المعروفة للأطباء حتى الآن من خلال البحث والتجربة المكثفة. ويمكن للطبيب ملاحظة الأعراض بالعين المجردة، أو يشعر بها المريض ويبلغ عنها، أو يتم تحديدها من خلال فحوصات طبية مختلفة باستخدام أدوات بسيطة أو تقنيات معقدة.

من البديهي أن الأمراض المختلفة قد تُظهر بعض الأعراض المتشابهة. ويتأكد تشخيص المرض بالرجوع إلى المزيد من الأعراض، وصولاً إلى قائمة شاملة منها. وللوصول إلى المرض المُحدد بدقة، لا بد من إيجاد مجموعة أعراض حصرية. فإذا غابت بعض الأعراض الأساسية (أي الضرورية) للمرض، يُمكن استبعاد هذا المرض من قائمة الأمراض المُحتملة التي تُعزى إليها الأعراض المُلاحظة.

ويتم استخدام منطق مماثل في تحديد التدابير الوقائية والعلاجية، والتي قد تشمل ليس فقط الأدوية والعمليات الجراحية، ولكن أيضًا توصيات نمط الحياة والبيئة، والتغذية، والتمارين الرياضية، والعلاج الطبيعي، وما إلى ذلك؛ والتنبؤ، الذي قد يكون إيجابيًا أو سلبيًا، وله درجات متفاوتة من الاحتمالية.

8. استخدام القياس في سنّ القوانين وتطبيقها

لا يقتصر استخدام الاستدلال القياسي على الفكر والخطاب اليومي فحسب، بل يشمل أيضاً السياقات العلمية، وهو شائع في السياقات القانونية. يُعدّ الاستدلال القياسي أداةً لتطوير القانون وتطبيقه في جميع الأنظمة القانونية. وتجد أمثلةً عليه في الأنظمة القديمة (كاليونانية والرومانية والتلمودية)، وفي الأنظمة التي تعود إلى العصور الوسطى (كالمسيحية والإسلامية والحاخامية)، وفي الأنظمة الحديثة (كالبريطانية والأمريكية والفرنسية). ولا يهمّ إن كان النظام السياسي المعنيّ استبدادياً (كما هو الحال في روسيا أو الصين اليوم [66]) أو حراً وديمقراطياً (كما هو الحال في الدول الغربية اليوم)، فالاستدلال القياسي شائع بين المشرّعين والقضاة.

يهدف المشرعون إلى سن قوانين جديدة، مما ينتج عنه "قانون تشريعي"، بينما يهدف القضاة من حيث المبدأ إلى تطبيق القوانين التي يفرضها عليهم هؤلاء، على الرغم من أن المحاكم، من خلال وضع سوابق ملزمة، توسع القانون بشكل فعال، مما ينتج عنه "قانون السوابق القضائية"، وعلاوة على ذلك، تأخذ بعض المحاكم العليا هذه السلطة التفسيرية إلى ما هو أبعد من النية الأصلية الواضحة للتشريع وتصبح "مبدعة" للغاية.

يُسهم الاستدلال القياسي في الحفاظ على قدر من الاتساق والاتساق في القانون. فلو تم تجاهل أوجه التشابه والاختلاف، لاحتوى النظام القانوني على مجموعة متنوعة من القوانين المتناقضة نسبيًا، والتي يُمكن استخدامها لإصدار أحكام متساهلة أو صارمة بشكل تعسفي، حسب أهواء القضاة، تبعًا لتحيزاتهم السياسية أو الشخصية، أو حتى لمجرد حالتهم المزاجية. ومن الواضح أن هذا التشريع الانتقائي يُخالف العدالة.

يمكن استخدام الاستدلال بالقياس في السياقات القانونية بعدة طرق: (أ) صياغة قوانين جديدة استنادًا إلى مبادئ أخلاقية أو سياسية عامة [67]؛ (ب) استنباط قوانين محددة من المبادئ التوجيهية الدستورية؛ (ج) سن قوانين جديدة بمحاكاة القوانين القائمة في حالات مماثلة؛ (د) الاستناد إلى تطبيق قانون قائم على قضية معينة قيد النظر؛ (هـ) الاستفادة من السوابق القانونية، بدراسة قضايا سابقة مشابهة للقضية الحالية، واقتراح حكم مماثل لها؛ أو (و) اللجوء إلى مزيج من هذه الطرق. ويمكن بناء الاستدلال بالقياس لكل طريقة من هذه الطرق، أو مزيج

---

66 على سبيل المثال، كتب ريتشارد بايبس في كتابه "روسيا تحت الحكم البلشفي" (كنوبف، نيويورك، 1993) (ص 402) فيما يتعلق بالمادة 10 من قانون العقوبات: "إن مبدأ "القياس" جعل من الممكن توجيه الاتهام للمواطنين بجرائم غير محددة بشكل مباشر ولكنها متشابهة في طبيعتها".

67 فعلى سبيل المثال، يُجادل بأن الإنسان، بحكم حقه الطبيعي في الحياة والحرية، لا يجوز إعدامه أو سجنه حسب الرغبة (بل فقط في ظروف محددة، أي بعد ثبوت ارتكابه سلوكًا إجراميًا يُعاقب عليه القانون، وبعد اتباع الإجراءات القانونية الواجبة). ويهدف التشريع إلى إضفاء تعبير عملي ملموس على هذا المبدأ الفلسفي المجرد.

منها، شريطة إدراك (ويُفضل توضيح) وجود قاسم مشترك جوهري بين الحالتين المصدر والهدف. ويكون الاستدلال على النحو التالي (مبني على المقارنة):

بما أن [الفرضية الكبرى] الوضع قيد الدراسة (= الحد الرئيسي، P) يشبه الوضع الذي تصوره هذه المبادئ الأخلاقية أو السياسية العامة (أ)، أو المبادئ التوجيهية الدستورية (ب)، أو القوانين القائمة (ج، د)، أو السوابق القانونية (هـ) (= الحد الأصغر، Q)، فيما يتعلق بهذا وذاك (= الحد الأوسط، R)،

و[الفرضية الصغرى] يحدد هذا المصدر (Q) مسارًا قانونيًا للعمل [68](= المصطلح الفرعي، S)،

ويترتب على ذلك بالقياس أن [الخلاصة] بالنسبة للحالة المستهدفة (P) ينبغي علينا إنشاء أو تطبيق مسار قانوني مماثل (S).

لا شك أن هذا التشبيه، وإن بدا مقنعًا للوهلة الأولى ، قد يُطعن فيه لاحقًا؛ لأن هذا النوع من الحجج ليس حاسمًا منطقيًا، بل هو في أحسن الأحوال إرشادي. قد يُقال إن P لا يُشبه Q بما فيه الكفاية أو في جوانب جوهرية من R، أو أنه مع قابليته للمقارنة فيما يتعلق بـ R، إلا أنه يختلف عنه اختلافًا كبيرًا فيما يتعلق بعوامل أخرى (مصطلح وسيط آخر)، وبالتالي فإن صياغة قانون أو حكم S لـ P مشابه لما سُبق لـ Q ليس بالأمر الحكيم. ويمكن صياغة هذه الحجة المضادة أيضًا بالشكل القياسي، كما يلي (سلبي موضوعي، مُغاير):

بما أن الوضع قيد الدراسة (P) لا يشبه الوضع الذي تصوره هذه المبادئ الأخلاقية العامة (a)، أو المبادئ التوجيهية الدستورية (b)، أو القوانين القائمة (c، d)، أو السوابق القانونية (Q) (e)، فيما يتعلق بهذا وذاك (R)، أو فيما يتعلق ببعض العوامل الأخرى، ولأن هذا المصدر (Q) يحدد مسارًا قانونيًا للعمل (S)، فإنه يترتب على ذلك بالقياس العكسي أنه بالنسبة للوضع المستهدف (P) لا ينبغي لنا إنشاء أو تطبيق مسار قانوني مماثل للعمل (S).

لا ينبغي الخلط بين الحجة القياسية وحجة "من باب أولى"، فهي أكثر تعقيدًا (انظر كتابي "منطق من باب أولى " للاطلاع على معالجة شاملة لهذه الحجة [69]). في هذه المرحلة، ينبغي لنا بالطبع تقديم أمثلة عديدة من أنظمة قانونية مختلفة تاريخيًا وجغرافيًا [70]. مع ذلك، سأكتفي بعرض مثال واحد من التلمود، أجده مثيرًا للاهتمام فكريًا ومحفزًا للتفكير نظرًا لما ينطوي عليه من تعقيد. يُنصح القارئ بقراءته بعناية، حتى وإن لم يكن مهتمًا بمحتوى التلمود، إذ سيكتسب الكثير من الفطنة والمهارة المنطقية من هذا التمرين المُرهِق.

9. رسم توضيحي من التلمود

سندرس الآن مثالاً تلمودياً على نوع الاستدلال القياسي الأكثر تعقيداً الذي قدمناه سابقاً، بالرجوع إلى مناقشة موجودة في التلمود البابلي، في الرسالة بابا كاما ، الصفحات ٢٠أ-٢١أ. لفت انتباهي إلى هذه الفقرة الطويلة (سوجيا) الحاخام لويس جاكوبس، الذي قدم تحليلًا أدبيًا مفصلًا لها في أحد مؤلفاته [71]. أقدم هنا جزءًا صغيرًا فقط من النقاش، وبإيجاز قدر الإمكان، لأنني لست مهتمًا بالمسألة القانونية المحددة قيد البحث، وإنما أرغب فقط في توضيح وتقييم استخدام القياس في الخطاب الفقهي للتلمود. يستند عرضي إلى ترجمة سونتشينو الإنجليزية للتلمود، [72]بالإضافة إلى قراءة جاكوبس؛ لكن جميع التحليلات المنطقية والتعليقات النقدية اللاحقة هي من صميم عملي.

يتضح من هذا المثال المطوّل أن الاستدلال القياسي يلعب دورًا كبيرًا في الاستدلال التلمودي (ولاحقًا، في الاستدلال الحاخامي). نستنتج منه أنه عندما يرغب الحاخامات في إرساء حكم فقهي جديد، فإنهم يلجؤون إلى قياسات مختلفة موجودة في المشنائية (أو، في سياقات أخرى، في النصوص التوراتية أو النصوص التقليدية الأخرى، أو حتى كملاذ أخير في البيانات المعتمدة للحاخامات [73])، كأساس محتمل لهذا الحكم - وهنا تبرز مسألة القياسات المختلفة أو حتى المتضاربة. والسؤال المطروح هو: أي من مجموعة القياسات المقترحة هو الأنسب، أي القياس الذي يُفضّل؟ تكمن المشكلة هنا، على عكس السياقات العلمية، في صعوبة تقييم الأهمية النسبية للقياسات المتضاربة.

---

68 مثل الحكم أو العقوبة المناسبة.

69 انظر القسم 4 من هذا العمل للاطلاع على المقارنات والاختلافات بين شكلي الحجة.

70 أفترض أن القارئ يستطيع بسهولة العثور على العديد من هذه الأمثلة من خلال المواقع القانونية أو في المكتبات.

71 البنية والشكل في التلمود البابلي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩١). انظر الفصل الخامس (الصفحات ٥٦-٦٤). في الواقع، من خلال قراءة تلك المقالة، أدركتُ أن عرضي للحجة القياسية في كتاب "من باب أولى: المنطق " كان بعيدًا عن الاكتمال، مما دفعني لكتابة هذه المقالة الأكثر شمولًا. يهدف تحليل جاكوبس إلى توضيح كيفية جمع التلمود للمعلومات والحجج من مصادر وأزمنة مختلفة وترتيبها لتشكيل وحدة أدبية تعليمية؛ فهو لا يسرد المناقشات بشكل عشوائي أو زمني، بل ينظمها عمدًا في تسلسل منطقي ظاهريًا. أما هدفي هنا فهو مختلف تمامًا: دراسة الخطاب المنطقي المستخدم.

72 التلمود البابلي من سونتشينو . تحرير الحاخام الدكتور إ. إبشتاين. لندن: سونتشينو، ١٩٥٢. النص الكامل متاح على موقع Halakhah.com. كما توجد التعليقات التوضيحية بين قوسين مربعين هناك أيضًا.

73 في بعض الحالات، حتى ضمن هذا السياق ، يبدو أنهم يعتمدون على سلطة أحد العلماء. وهذا، بطبيعة الحال، مغالطة شخصية ، وإن كان القصد منه إيجابياً. يُشار إلى هؤلاء العلماء لأنهم يُعتبرون حاملي التقاليد الشفوية المتوارثة منذ زمن موسى. ومع ذلك، لا يُنكر أنهم في الواقع غالباً ما يختلفون. وتؤكد الشروح التقليدية على هذه الحقيقة أنهم مع ذلك (بطريقة ما) على صواب.

السؤال المحوري الذي طرحه بحثنا هو التالي: يتساءل أحد الحاخامات، الحاخام حسدا، عما إذا كان " من يشغل عقار جاره دون علمه ملزمًا بدفع إيجار أم لا ". سأستخدم هنا، اختصارًا وتوضيحًا، مصطلح "المحتل" و"مالك العقار" للإشارة إلى شاغل العقار. وتقدم الجمارا[74] التوضيح التالي لهذه المسألة:

لكن في ظل أي ظروف؟ من غير المعقول أن تكون العقارات غير معروضة للإيجار [وكانت ستظل شاغرة على أي حال]، وأن يكون شاغلها رجلاً غير معتاد على تأجيرها [إذ كان لديه أصدقاء مستعدون لإيوائه دون مقابل]، فما المسؤولية التي يمكن تحميلها في حالة لم يستفد فيها المدعى عليه ولم يتكبد المدعي أي خسارة؟ أما إذا كانت العقارات معروضة للإيجار وكان شاغلها رجلاً معتاداً على تأجير العقارات، فلماذا لا تُحمّل المسؤولية طالما استفاد المدعى عليه وتكبد المدعي خسارة؟ - كلا؛ تكمن المشكلة في حالة لم تكن فيها العقارات معروضة للإيجار، ولكن كان من عادته تأجير العقارات.

ومن هذا نستنتج أنه في الحالة قيد الدراسة، يستفيد المستأجر غير الشرعي (لأنه لم يكن لديه مكان يقيم فيه مجانًا)، بينما لا يتكبد المالك خسارة (لأنه سمح ببقاء المكان شاغرًا في ذلك الوقت، حتى وإن كان يسعى عادةً لتأجيره) - ويُشار إلى هذه الحالة في اللغة العبرية بـ " زيه نيهينه فيزيه لو-هاسر " (أي أن هذا يستفيد وذاك لا يتكبد خسارة). بعد ذلك، قد يقول المالك للمستأجر غير الشرعي: "بما أنك استفدت [إذ لولا ذلك لكنت مضطرًا لاستئجار مكان]، فعليك دفع الإيجار وفقًا لذلك"؛ بينما قد يرفض المستأجر غير الشرعي دفع الإيجار للمالك، متسائلًا: "ما الخسارة التي سببتها لك [بما أن مكانك لم يكن مُخصصًا للتأجير على أي حال]؟"

يُبحث عن إجابة لهذا السؤال من خلال النظر في الأحكام القانونية الصادرة في سياقات أخرى تتضمن طرفًا رئيسيًا/مدعى عليه (مثل المتعدي على العقار) يستفيد من شيء ما، وطرفًا ثالثًا/مدعيًا (مثل المؤجر) لا يتكبد خسارة، أي في حالة مماثلة لحالة "زه نهينه في-زه لو-هاسر" . إذا كان الحكم في حالة مماثلة يُلزم الطرف الرئيسي بدفع مبلغ ما للطرف الثالث، يُفترض أن الحكم نفسه بالمسؤولية ينطبق على قضيتنا (أي قضية المؤجر ضد المتعدي على العقار المذكورة آنفًا). أما إذا كان الحكم في حالة مماثلة يُبطل المسؤولية، فسيُفترض أن هذا هو الحكم المطبق في قضيتنا. وبالتالي، فإن الحجة القياسية المتبعة هنا هي كالتالي:

وكما هو الحال في النص الدليلي، حيث يستفيد البطل ولا يتكبد الخصم خسارة، فإن القانون ينص على أن الأول ملزم (أو غير ملزم، حسب الحالة) بدفع بعض التعويض للثاني؛

وبالمثل، في حالتنا، حيث يستفيد البطل ولا يتكبد الخصم خسارة، يجب أن يكون القانون هو أن الأول ملزم (أو غير ملزم، حسب الحالة) بدفع بعض التعويض للثاني.

لنُسمِّ هاتين الجملتين مصدر القياس وهدفه. لاحظ جيدًا أن كلتا الحالتين تتضمنان سيناريو " زه نهينه في-زه لو-هاسر" ؛ وهذا ما يربطهما، وقاعدتهما المشتركة. تُقدِّم الفقرة الأولى فرضيةً افتراضيةً (المصدر) مفادها أنه في حالة سابقة تتضمن هذا السيناريو (المقدمة)، كان الحكم كذا وكذا (النتيجة)؛ أما الفقرة الثانية فتُصيغ عبارةً شرطيةً مماثلةً (الهدف) للحالة الجديدة، مُجادلةً بأنه بما أن لها نفس المقدمة، فيُمكن افتراض أن لها نفس النتيجة. وبهذه الطريقة، يُقترح حكمٌ للحالة الجديدة. مع ذلك، يجب التأكيد على أن هذا الاستدلال استقرائيٌّ وليس استنتاجيًا؛ فليس من المستبعد منطقيًا أن يختلف الحكم في الحالتين لأسباب أخرى أكثر منطقية.

يمكننا إعادة صياغة هذه الحجة بالصيغة القياسية للحجة القياسية (الموضوعية الإيجابية) على النحو التالي:

بالنظر إلى أن حالتنا (= الحد الرئيسي، P) تشبه حالة نص الإثبات (= الحد الثانوي، Q) في تضمين سيناريو ***zeh neheneh ve-zeh lo-haser*** (= الحد الأوسط، R)، وأنه في حالة نص الإثبات (Q) كان القانون كذا وكذا (الالتزام بالدفع، أو عدمه، حسب الحالة) (= الحد الفرعي، S)، فإنه يترتب على ذلك أنه في حالتنا (P) يجب أن يكون القانون كذلك (الالتزام بالدفع، أو عدمه، حسب الحالة) (S).

ومن الأمثلة المفترضة في علمنا على هذا النوع من الحجج القياسية ما يلي: يزعم حاخام آخر، هو رامي بار حما، أن حل المشكلة التي طرحها الحاخام حسدا موجود في ميشناه بابا كاما 2:2، والذي ينص على ما يلي [75]:

متى يُطبَّق هذا القول، أي أن المالك يدفع القيمة الكاملة للطعام الذي أكله الحيوان؟ يُطبَّق هذا القول في حالة أكل الحيوان الطعام في ملكية الطرف المتضرر؛ أما إذا أكل الحيوان الطعام في مكان عام، فإن مالكه يُعفى من المسؤولية. وحتى في حالة أكل الحيوان الطعام في مكان عام، إذا استفاد من أكل منتجات الغير في مكان عام، فإن المالك يدفع مقابل تلك الفائدة، وليس مقابل التكلفة الكاملة للطعام.

---

[74] يتضمن التلمود المشناه والجمرة. تُعرض كل فقرة من المشناه حرفيًا، ثم تُناقش في الجمرة، مع إمكانية التطرق إلى مواضيع أخرى بشكل عابر. يُشير مصطلح "الجمرة" إلى المحرر (أو المحررين) المجهولين الذين جمعوا مناقشات، مرتبطة بطريقة أو بأخرى بالمشناه المذكورة، لعدد من الحاخامات المعروفين في فترات زمنية مختلفة، ورتبوا تلك المناقشات ترتيبًا هادفًا، عادةً مع تعليق يربطها ببعضها. وقد يظهر معلقون آخرون، مثل راشي أو توسافوت، بعد فترة طويلة من الجمرة، لطرح أسئلة أو توضيح نقاط لم تُناقش صراحةً في الجمرة. يُؤرخ تاريخ المشناه إلى حوالي عام 200 ميلادي، وتاريخ الجمرة إلى حوالي عام 500 ميلادي.

[75] أقتبس هنا الجمل الثلاث في المشناه التي تهمنا باستخدام الترجمة الموجودة في موقع Sefaria.org لأنها أوضح من تلك الواردة في طبعة سونتشينو.

يتألف هذا المقطع من المشناه من ثلاث جمل. تشير الأولى إلى حكم ورد في سفر الخروج 22:4. ينص هذا المقطع التوراتي على أنه "إذا أكل رجل حقلاً أو كرماً، وأطلق بهيمته فأكلت في حقل رجل آخر، فعليه أن يردّ من أجود حقله وأجود كرمه". أما [76]الجملة الثانية في المشناه، فهي مستنتجة من الأولى بقراءة " دافكا " (بمعنى "هكذا")، أي أن المسؤولية لا تترتب إلا إذا أكلت البهيمة السائبة في ملكية خاصة؛ ومن ثم يُستنتج أنه إذا نشأت المشكلة في ملكية عامة، فلا مسؤولية (مع أن المسؤولية الجزئية واردة منطقياً). تجدر الإشارة إلى أن هذا حكم من المشناه مبني على الاستدلال، وليس نصاً توراتياً صريحاً.

نمط الاستدلال بالدفكا دائمًا على النحو التالي: إذا ذكر النص الدليلي الحالة س تحديدًا ("في مجال شخص آخر"، في هذا السياق)، ولم يذكر صراحةً حالات أخرى غير س (أي غير س)، يُفترض أن نية الإغفال كانت استبعاد غير س (أي، هنا، المجال العام). هذا شكل شائع من أشكال الاستدلال في المنطق التلمودي والحاخامي. من الواضح أن الاستدلال بالدفكا استقرائي وليس استنتاجيًا، إذ من الممكن منطقيًا (وإن لم يكن هذا هو الحال هنا) العثور على نص آخر يتضمن غير س دون أن يُشير ذلك إلى تناقض (أي أنه قد يكون هناك نص توراتي آخر ينص على أن المسؤولية موجودة أيضًا في المجال العام).

في الواقع، حتى لو لم يُعثر على نصٍّ في التوراة يُقدّم المعلومات الناقصة صراحةً، فلا يعني ذلك بالضرورة أن استنتاج "دافكا" حتميٌّ ومؤكد. ثمة شكلٌ معاكسٌ من الاستدلال ممكن، بل ويُمارس أحيانًا؛ ويُسمى "لاف دافكا" (ليس كذلك). كان من الممكن، في هذا السياق، على سبيل المثال [77]، أن يُجادل بأن سبب عدم ذكر التوراة لحيوانٍ يأكل طعامًا في المجال العام هو أنها اعتبرت من البديهي أن مالك الحيوان مُلزمٌ بدفع تعويضٍ كاملٍ لمالك الطعام في هذه الحالة. أي، كما يُقال، أن التوراة لم تذكر إلا حالة حيوانٍ يأكل طعامًا في المجال الخاص ويستحق تعويضًا كاملًا لأنها اعتبرت الأمر غير بديهي. من هذا المنظور، أي شيءٍ يُترك دون رقابةٍ في المجال العام يكون محميًا "بشكلٍ بديهي" بموجب القانون، بينما في المجال الخاص، يُتوقع من مالك العقار حماية جميع الأشياء الموجودة فيه، كأن يُشيّد سياجًا أو يُربّي كلب حراسة؛ فتقول التوراة: "لا، حتى في المجال الخاص، يجب على القانون حماية الأشياء غير المراقبة". هذا التفكير واردٌ تمامًا. إذن، فإن الاستدلال المنطقي ليس استنتاجياً، بل استقرائياً فحسب. وينطبق الأمر نفسه بالطبع على الاستدلال المنطقي غير الاستنتاجي .

تُخبرنا الجملة الثانية في المشناه، إذن، أنه إذا أكل حيوان أليف طعامًا متروكًا دون رقابة في مكان عام، فإن مالك الحيوان غير ملزم بتعويض صاحب الطعام عن خسارته. أما الجملة الثالثة فتُخبرنا أن صاحب الحيوان مُلزم مع ذلك بدفع ما كان سيكلفه إطعام حيوانه لصاحب الطعام، أي المبلغ الذي وفره نتيجة إطعام حيوانه بطريقة غير مشروعة (وهو على الأرجح مبلغ أقل بكثير).[78]

لدينا إذن حكمان من أحكام المشناه يبدوان متناقضين للوهلة الأولى: الأول ينص على عدم وجود مسؤولية (لكن المقصود: ليست المسؤولية كاملة في المجال الخاص)؛ والثاني ينص على وجود قدر من المسؤولية (لكن المقصود: مسؤولية ضئيلة تعادل التكلفة المعتادة للعلف العادي). يركز رامي على الجملة الأخيرة لبناء حجته. والقياس، كما يراه، هو كالتالي:

> وكما هو الحال في ميشناه بابا كاما 2:2، حيث يستفيد مالك الحيوان ولا يتكبد مالك الطعام خسارة (من وجهة نظر قانونية ، لأن ما فقده بالفعل قد ضاع في المجال العام)، فإن القانون ينص على أن الأول ملزم بدفع الحد الأدنى من تكلفة التغذية للثاني (على الرغم من أنه غير ملزم بدفع التعويض الكامل)؛
>
> وبالمثل، في قضية ر. هيسدا، حيث يستفيد المتعدي (لأنه لم يتصرف في أي مكان آخر) ولا يتكبد المالك خسارة (لأنه كان راضياً بترك المكان فارغاً)، يجب أن يكون القانون هو أن الأول ملزم بدفع إيجار ضئيل للثاني (على الرغم من أنه غير ملزم بدفع تعويض كامل).

أو بوضعها في صيغة قياسية (قياس ذاتي إيجابي):

> بالنظر إلى أن قضيتنا (P) تشبه قضية مشناه بابا كاما 2:2 (Q) في تضمينها سيناريو R (*zeh neheneh ve-zeh lo-haser*)، وأنه في قضية مشناه (Q) كان القانون هو أن البطل (مالك الحيوان) ملزم بدفع الخصم (مالك الطعام) مقدار منفعته (S)، فإنه يترتب على ذلك أنه في قضيتنا (P) يجب أن يكون القانون كذلك أن البطل (المتعدي) ملزم بدفع الخصم (مالك الأرض) مقدار منفعته (S).

كما سنرى، يمكن دحض هذه الحجة بطرق مختلفة. وأبرز رد عليها هو ما يلي (قياس ذاتي إيجابي مع مقدمة كبرى سلبية):

---

[76] الترجمة مأخوذة من موقع Mechon-mamre.org.

[77] وغني عن القول، إنني لا أدعو هنا إلى استخدام منطق "لاف دافكا" في هذا السياق. إنما أوضح فقط الشكل الذي كان سيتخذه تفسير "لاف دافكا" في هذا السياق. وليس لي أي مصلحة في الاعتراض على تفسير "دافكا" الضمني في المشناه.

[78] إن الأساس الدقيق لهذا الحكم الإضافي في المشناه، على حد علمي، ليس مذكورًا صراحةً أو واضحًا للعيان. قد يكون مجرد قرار من الحاخامات. ربما يكون أساسه واضحًا للمختصين، لكنني لا أعرفه .

بالنظر إلى أن حالتنا (P) لا تشبه حالة النص الدليلي (Q) في تضمينها سيناريو R) *zeh neheneh ve-zeh lo-haser*)، وأنه في حالة النص الدليلي (Q) كان القانون كذا وكذا (الالتزام بالدفع، أو عدمه، حسب الحالة) (S)، فإنه يترتب على ذلك أنه في حالتنا (P) يجب ألا يكون القانون على العكس من ذلك كذا وكذا (الالتزام بالدفع، أو عدمه، حسب الحالة) (أي ليس -S).

في الواقع، في الرواية التلمودية قيد الدراسة، يرفض الحاخام الثالث، رافا، القياس الذي اقترحه رامي، بحجة أنه "في حالة المشناه، استفاد المدعى عليه وتكبد المدعي خسارة، بينما في المسألة المعروضة أمامنا، استفاد المدعى عليه ولم يتكبد المدعي أي خسارة". وهكذا، يجادل رافا (بروح واقعية أكثر من رامي) بأنه في المشناه، تكبد صاحب الطعام، موضوعيًا، خسارة مالية (القيمة الحقيقية للطعام الذي تم تناوله مطروحًا منها التعويض الأقل المستحق من صاحب الحيوان)، بينما في الحالة المطروحة، لم يتكبد المالك ذلك (لأنه، في الواقع، لم يكن ليحصل على إيجار في ذلك الوقت لو لم يتم الاستيلاء على مكانه).

هذا يعني أن رافا لا يتفق مع رامي على أن المالك يستحق تعويضًا من المتعدي على العقار. ولذلك، اقترح رافا الحجة المضادة التالية، بصيغتها القياسية:

بالنظر إلى أن الحالة الحالية (P) لا تشبه حالة مشناه بابا كاما 2:2 (Q) في تضمين سيناريو *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* R)، وأنه في حالة مشناه (Q) كان القانون هو أن البطل (مالك الحيوان) ملزم بدفع شيء ما للخصم (مالك الطعام) (S)، فإنه يترتب على ذلك أنه في حالتنا (P) يجب أن يكون القانون على العكس من ذلك أن البطل (المتعدي) غير ملزم بدفع أي شيء للخصم (مالك الأرض) (ليس -S).

بحسب رافا، فإن سيناريو المشناه المشار إليه هو سيناريو "زه نهينه في-زه كن-هاسر" (أي أن هذا ينتفع وذاك يخسر)؛ وهذا لا يتوافق مع السيناريو المفترض للقضية المطروحة، وهو " زه نهينه في-زه لو-هاسر" . وكما رأينا سابقًا، تنص الجمارة صراحةً على أنه في مثل هذه الحالة، أي عندما ينتفع الطرف المتضرر ويخسر الطرف الآخر، يجب على الأول دفع تعويض للثاني. فمن الواضح، في رأيها، أنه إذا لم يكن لدى المتعدي على العقار مكان آخر يشغله، وكان المالك يرغب في تأجيره في ذلك الوقت، فإنه من الضروري دفع الإيجار [79].

لاحظ أننا صادفنا هنا أمثلةً لكلٍّ من الحجة الإيجابية (التشابه بين الحالات) والحجة المضادة السلبية (الاختلاف بين الحالات). وبالتالي، يبدو أن لدينا في هذا السوجيا أمثلةً على نمطين مترابطين من الحجة (القياس وعدم القياس للصيغة الموضوعية الإيجابية). ولأنهما يتضمنان نفس الحد الأوسط، فإن مقدماتهما الرئيسية متناقضة، ولا يمكن أن تكون كلتاهما صحيحة. تجدر الإشارة إلى أن رامي ورافا كانا معاصرين؛ وكانا من الجيل الثالث من الأمورائيم (ازدهرا حوالي عام 300 ميلادي).

في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن التلمود يدافع عن رامي من خلال الملاحظة التالية: "كان رامي بن حما، مع ذلك، يرى أن الفاكهة المتروكة في الأماكن العامة، بشكل عام، قد تخلى عنها صاحبها [بشكل أو بآخر] [وبالتالي لا يمكنه اعتبار الحيوان الذي أكلها هناك هو المسؤول الوحيد عن خسارته، ولذلك كان القياس صحيحًا]". (لاحظ أن التفسيرات الواردة بين قوسين مربعين في طبعة سونتشينو تُضعف موقف الجمارة إلى حد ما).

تحاول الجمارة هنا "إنقاذ" حجة رامي من اعتراض رافا، مدعيةً أن الطعام المتروك في المجال العام كان في الواقع " هيفكر "، أي أن مالكه قد تخلى عنه ذهنياً، بحيث لا يستطيع الأخير إلقاء اللوم على الحيوان في خسارته؛ ومن ثم، عندما قضت المشناه بوجوب دفع مالك الحيوان مبلغاً زهيداً، لم يكن ذلك تعويضاً عن خسارة تكبدها مالك الطعام (كما ادعى رافا)، بل كان دفعاً مقابل المنفعة التي حصل عليها مالك الحيوان. من هذا المنظور، إذن، كانت سابقة المشناه في الواقع حالة " زيه نيهينه في-زيه لو-هاسر" (كما ادعى رامي) وليست حالة " زيه نيهينه في-زيه كين-هاسر" (كما ادعى رافا).

تُسقط الجمارة هنا (ربما بعد قرنين من الزمان) فكرةً في ذهن رامي لم يُفصح عنها صراحةً، لتُظهره وكأنه قد توقع اعتراض رافا وأخذه بعين الاعتبار. إلا أن تدخل الجمارة يبدو ضعيفًا. يُخبرنا جاكوبس، في حاشية (رقم 6)، باعتراضٍ مثيرٍ للاهتمام من أحد علماء التوسافوت، مفاده، على حد تعبير جاكوبس، أن "التلمود لا يُمكن أن يعني أن المالك قد تخلى تلقائيًا وبشكلٍ كاملٍ عن الطعام، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما كان هناك أي مقابل، إذ لم يعد الطعام ملكًا له". تُبطل هذه الملاحظة فعليًا محاولة الجمارة دحض حجة رافا المضادة.[80]

---

[79] ترى الجمارة أيضًا أنه في حالة "عدم وجود منفعة لأحدهما وعدم وجود خسارة للآخر"، فإن الأول غير ملزم بالدفع للثاني. لم تتناول الجمارة سيناريو "عدم وجود منفعة لأحدهما وخسارة للآخر"، ولكن (كما فهمت من رواية جاكوبس، الحاشية 3) يوجد شرحٌ له في التوسافوت. هذا السيناريو وارد؛ إذ يمكن، على سبيل المثال، ربطه بتخريب مبنى مهجور.

[80] لا يوجد ما يبرر دفع صاحب الحيوان أي مبلغ لصاحب الطعام إذا لم يكن الأخير يملك الطعام وقت أكله الحيوان. يقترح جاكوبس أن المعنى ربما ليس أن صاحب الطعام قد تخلى عنه، بل أن التوراة قد تخلت عنه بإعلانها عدم وجود مسؤولية في الملكية العامة. مع ذلك، لا أرى فرقًا جوهريًا بين تخلي التوراة وتخلي صاحب الطعام، إذ أن الثاني يتبع الأول منطقيًا. فإذا تخلى صاحب الطعام، فذلك لأنه كان يعلم أن التوراة قد تخلت عنه؛ أما إذا لم يكن يعلم التوراة (أو بالأحرى، الاستدلال الضمني منها)، فلن يكون لديه سبب لاعتبار ملكيته ضائعة بمجرد تركها دون رقابة، بل سيفترض، أو على الأقل يأمل، أن يستردها بسهولة عند عودته (وإلا لما تركها دون رقابة). وبالتالي، يبقى تحييد حجة الجمارة قائمًا.

إذن، اتضح أن هذا النقاش الإضافي أشبه باستطراد غير مجدٍ. بقينا أمام حجة رامي وحجة مضادة من رافا، وعلينا أن نعرف أيهما نفضل. يبدو كلاهما مقنعًا، على الأقل ظاهريًا، ويصعب الاختيار بينهما. من الواضح أن التلمود غير راضٍ تمامًا عن حجج رامي ورافا، ولا حتى عن دفاعه عن رامي ضد رافا، إذ ينطلق باحثًا عن حجج أخرى قد تجيب بشكل أكثر إقناعًا على سؤال الحاخام حسدا؛ لكنه لا يوضح سبب ذلك.

من جانبنا، تبدو **الملاحظات النقدية التالية** ذات صلة. يُرجى ملاحظة أنني لا أسعى إلى إثبات صحة أو خطأ التلمود، أو أي حاخام مذكور فيه. لا يهمني ما قد تكون عليه النتيجة القانونية للنقاش، مع أنني مهتمٌّ بطبيعة الحال بصحة أو قصور الحجج المطروحة منطقيًا. يكمن اهتمامي الأساسي من دراسة هذا المقطع التلمودي في استخلاص الدروس منه في المنطق الصوري (وكما سيتبين، فقد استخلصتُ بالفعل بعض الدروس).

كما سبق بيانه في معالجتنا النظرية للتشابه المتضارب، لا توجد طريقة رسمية لحل التضارب بين المقارنة والتباين؛ فمن الناحية النظرية، قد تكون أي من الأطروحتين صحيحة. لذا، لا بد من التعمق في المشكلة المطروحة ومحاولة إيجاد أسباب لتفضيل إحدى الأطروحتين على الأخرى. وفي الخطاب قيد الدراسة، يمكننا الإشارة إلى أن أحد العيوب المحتملة هو الاستخدام المتغير (أو الغامض أو المبهم) للمصطلحات. فكل من المسندات "ينفع" و"يتكبد خسارة" و"يتحمل مسؤولية" ونفيها، على الرغم من تشابه معناها الظاهري، إلا أنها تُستخدم في سياق هذه المناقشة (وكذلك عند توسيعها لاحقًا في الشروح اللاحقة للتلمود) بطرق انتقائية مقيدة، يمكن وصفها بأنها تقليدية (أو حتى ذاتية أو اعتباطية).

وهكذا، فإنّ المتعدّي على الأرض في رواية الحاخام حسدا، بحسب التلمود، لا يُعتبر "مستفيدًا" إلا إذا لم يكن لديه، عند احتلاله للمكان، مكان بديل للإقامة؛ أي فقط إذا كان بحاجة إلى المكان الذي احتله. (وغنيّ عن البيان أن الضيف المدعو ليس متعدّيًا على الأرض). ولكن موضوعيًا، يمكن القول إنّ مجرّد احتلال المتعدّي للمكان طواعيةً يُشير إلى أنه اعتبر ذلك ذا قيمة لنفسه (وإلا لما فعل ذلك). وفي هذه الحالة، فإنّ كلّ احتلال يُعدّ نوعًا من الاستفادة، ولا يمكن القول إنّ أيّ سيناريو يتضمّن احتلالًا لا ينطوي على أيّ فائدة للشخص المعنيّ. وينطبق الأمر نفسه على صاحب الحيوان (في المشناه المشار إليها): فبمجرّد أن يطعم حيوانه، سواء في المجال الخاص أو العام، يكون قد استفاد موضوعيًا (وإن كان ذلك محض صدفة).

مرة أخرى، لا يُعتبر مالك العقار في التلمود "متضررًا" إلا إذا كان يسعى بنشاط أو على الأقل يرغب في تأجير المكان؛ وإلا، إذا كان راضيًا ظاهريًا بترك المكان شاغرًا، فلا يُعتبر متضررًا. ولكن يمكن القول منطقيًا أنه متضرر لمجرد استخدام ممتلكاته دون علمه أو إذنه، حتى لو لم يكن يسعى بنشاط أو حتى يرغب في إيجاد مستأجر (ربما كان يُبقي المكان شاغرًا تحسبًا لزيارة حماته). في هذه الحالة، يُعدّ الاستيلاء على الممتلكات خسارة، ولا يمكن القول إن أي سيناريو ينطوي على الاستيلاء على الممتلكات لا ينطوي على خسارة للطرف الآخر. وينطبق المنطق نفسه على صاحب الطعام: فبمجرد تناول طعامه، سواء في مكان خاص أو عام، يكون قد تكبّد خسارة موضوعية (حتى لو أن الشريعة، سواء التوراة أو المشناه، تنفي ذلك).

بناءً على هذا الأساس، أي عندما نصرّ على توحيد المصطلحات ، فإنّ كلاً من قضية المشناه وقضية الحاخام حسدا تنطويان بالضرورة على سيناريو "هذا يستفيد، وذاك يتكبّد الخسارة" - وقد أخطأ رامي في اعتبارهما كلاهما "زه نهينه وزه لو هاسر" ؛ بينما رافا، مع أنه مصيب جزئياً في اعتبار قضية المشناه " زه نهينه وزه كن هاسر" ، إلا أنه مخطئ جزئياً في اعتبار قضية الحاخام حسدا " زه نهينه وزه لو هاسر" . تجدر الإشارة إلى أن الجمارا هي التي تفسر استفادة المتعدي على الأرض على أنها محدودة ، أي فقط إذا لم يكن لديه عقار آخر يشغله، وخسارة المؤجر على أنها محدودة ، أي فقط إذا كان يأمل أو يحاول تأجير المكان في ذلك الوقت. لكن بما أن تفسيرات الجمارة مقيدة، وتسمح بسيناريوهات أخرى محتملة (لا سيما "لا فائدة لأحدهم ولا خسارة للآخر"، وفي النهاية "لا فائدة لأحدهم وخسارة للآخر")، فإنها لا تجادل (كما أفعل هنا) لصالح المصطلحات الموحدة.

هذا فيما يخص السيناريو السابق (الذي يُشكّل أساس القياس). أما فيما يتعلق بالالتزام القانوني اللاحق (أو عدمه)، فنلاحظ هنا أيضًا تنوعًا في المعنى. ففي المشناه، وباتباع قراءة حرفية (دافكا) لسفر الخروج 22:4، يُعفى صاحب الحيوان من تعويض صاحب الطعام عن الطعام المفقود، مع أن الأخير مُلزم، بموجب حكم إضافي من المشناه، بدفع المبلغ (الذي يُفترض أنه زهيد نسبيًا) الذي كان سيدفعه لإطعام حيوانه (لو لم يشبع الحيوان جوعه بطريقة غير مشروعة بالطعام الأغلى الذي وجده دون رقابة). هنا، يُعتبر صاحب الحيوان، بالمعنى الدقيق للكلمة، "غير مسؤول"، حتى وإن كان مُلزمًا قانونًا بدفع مبلغ ما للطرف الآخر؛ فالمبلغ الزهيد المطلوب منه دفعه لا يُعتبر مُلزمًا. هذا استخدام مُقيد تقليديًا لمصطلح "مسؤول" [81]. أما موضوعيًا، فبالطبع، أي التزام بدفع أي مبلغ يُعدّ مسؤولية. في هذه الحالة، يكون حكم المشناه فعلياً هو وجود مسؤولية، حتى وإن كانت أقل مما كان يمكن أن تكون عليه. ومن ثم، في القضية التي رفعها الحاخام هيسدا، ينبغي

[81] يكمن الزيف في أن الخصم لا يستطيع، تعويضًا عن خسارته، المطالبة بتعويض مالي (من البطل)؛ لكن البطل مع ذلك مُلزم بدفع المال الذي ادخره (للخصم). هذا تمييزٌ خيالي، لأنه، بالنظر إلى هذا الواجب القانوني الأخير، يُمكن رفع دعوى قضائية.

أن يكون الحكم هو أن يدفع المتعدي على العقار للمالك مبلغاً رمزياً من الإيجار (الحد الأدنى لسعر السوق لمثل هذا العقار في ذلك الوقت والمكان).

مع الأخذ بعين الاعتبار كل هذه الاعتبارات، يبدو أن التطبيق الصحيح لسابقة المشناه (بمجملها) على القضية المطروحة هو أن السيناريو المعني هو "منفعة لأحدهما وخسارة للآخر"، وبالتالي فإن الحكم القانوني الناتج يجب أن يكون تعويضًا جزئيًا [82]. فمالك الطعام يتكبد خسارة موضوعية، ومالك الحيوان مسؤول موضوعيًا عن دفع مبلغ ما؛ ويمكن أيضًا اعتبار مالك الأرض متكبدًا للخسارة، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار المتعدي على الأرض مسؤولًا عن دفع مبلغ ما. في هذه الحالة، لا يمكن الادعاء بأن حجة رامي بالقياس ولا حجة رافا المضادة بالقياس العكسي دقيقة كما تبدو في البداية. وبصياغة أطروحتنا الجديدة في شكلها القياسي، نحصل على:

> بالنظر إلى أن قضيتنا (P) تشبه قضية مشناه بابا كاما 2:2 (Q) في تضمينها سيناريو *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* R))، وأنه في قضية مشناه (Q) كان القانون هو أن البطل (مالك الحيوان) ملزم بدفع مبلغ منفعته (S) للخصم (مالك الطعام)، فإنه يترتب على ذلك أنه في قضيتنا (P) يجب أن يكون القانون كذلك أن البطل (المتعدي) ملزم بدفع مبلغ منفعته (S) للخصم (مالك الأرض).

لا يأخذ التلمود بعين الاعتبار هذا التفسير البديل البسيط، القائم على مصطلحات موحدة. فمنذ بداية بحثه، يلتزم بنهج أكثر تعقيدًا، تنبثق منه احتمالات منطقية متعددة. ولعله يختار هذا المسار الملتوي لأنه لا يسعى حقًا إلى حل للمشكلة (تحديد مبدأ قانوني أو قانون معين)، بل يستخدم السرد كفرصة ملائمة لاستكشاف مواقف وآراء مختلفة. وفي هذه الحالة، عليه أن يُبقي المسألة مفتوحة وغير محسومة، حتى وإن كان ذلك بشكل مصطنع إلى حد ما، للحفاظ على استمرار الحوار. (وقد رأينا مثالًا واضحًا على ذلك في محاولة الجمارا غير الموفقة لإنقاذ رامي من رافا). من الواضح أن دافع التلمود أكاديمي وتعليمي في المقام الأول، وليس مُنصبًا حصريًا على سنّ القوانين.

لكن بذلك، يغفل التلمود عن الاحتمال المنطقي الإضافي المذكور! فهو لا يتصوره أبدًا، فضلًا عن أن يقترح سببًا مقنعًا لاستبعاده. وكما رأينا سابقًا، تُعرّف الجمارة المشكلة التي تحتاج إلى حل منذ البداية بأنها البحث عن سابقة يستفيد فيها الطرف المتضرر ولا يتكبد الطرف الآخر أي خسارة. وتصل إلى هذا التعريف المفترض بالقول صراحةً إن السيناريوهين، أحدهما لا يستفيد فيه الطرف المتضرر ولا يتكبد الطرف الآخر أي خسارة (وبالتالي لا توجد مسؤولية)، والآخر يستفيد فيه الطرف المتضرر ويتكبد الطرف الآخر خسارة (وبالتالي توجد مسؤولية)، لا ينطبقان على الحالة المطروحة. كما أنها لا تذكر أو تستبعد السيناريو الثالث المحتمل (الذي لاحظه أحد علماء التوسافوت)، وهو السيناريو الذي لا يستفيد فيه الطرف المتضرر ويتكبد الطرف الآخر خسارة.

لا تُبيّن لنا الجمارة الأساس الذي استندت إليه في استبعاد السيناريوهين البديلين المذكورين، ولا تُفسّر سبب عدم ذكرها للسيناريو الثالث المُحتمل. ومع ذلك، فهي تُصرّ بيقينٍ مُلفت على السيناريو الرابع (أي: «هذا السيناريو يستفيد وذاك لا يتكبّد خسارة»). يتقبّل معظم القرّاء مثل هذه الادعاءات العابرة (أو المُضلّلة) دون تمحيص، لاعتقادهم بأنّ الجمارة تمتلك معرفةً كاملةً، وبالتالي سلطةً مُطلقة. ولكن من المؤكد، إذا ما لجأت الجمارة إلى المنطق، فعليها أن تفعل ذلك بتناسقٍ وأن تُفسّر جميع مواقفها. عليها أن تُبرّر بشكلٍ مُقنعٍ اليقينيات التي تُبديها.

يمكن للمرء أن يتفق بسهولة مع التلمود على أن الساكن غير الشرعي الذي يدفع عادةً إيجارًا في مكان آخر يكون ملزمًا بدفع الإيجار لهذا المالك أيضًا، بافتراض أن الأخير كان يبحث عن مستأجر يدفع الإيجار أو يرغب فيه؛ ولكن لماذا يزول هذا الالتزام عن الساكن غير الشرعي إذا لم يكن المالك يبحث عن تأجير مكانه ولم يسمح له بالإقامة فيه مجانًا؟ ولماذا لا يكون الساكن غير الشرعي الذي كان بإمكانه الإقامة في منزل صديق مجانًا ملزمًا بدفع الإيجار لإقامته في منزل هذا المالك دون دعوة، حتى لو لم يكن الأخير يبحث عن مستأجر يدفع الإيجار أو يرغب فيه؟ لا يبرر التلمود هذه الفروق الدقيقة، على الرغم من أنها بعيدة كل البعد عن كونها بديهية.

لنتأمل للحظة في سخافة ادعاء الجمارة هنا في ضوء المعايير الأخلاقية المتعارف عليها. هل يُعقل أن يدخل شخصٌ بلا مأوى ويسكن (أو يستخدم) بحرية في مسكنٍ يملكه صاحبه دون علمه أو إذنه؟ لا شك أن هذا يُعدّ سرقةً للملكية الخاصة، حتى لو كان ذلك مؤقتًا وبشروط معينة (كأن يكون بإمكان المتشرد الإقامة في أماكن أخرى مجانًا، وأن يكون مسكن المالك غير معروض للإيجار). إنها سرقةٌ لا تقلّ عن سرقة شخص غريب "يستعير" سيارة أحدهم لفترة دون إذنه، مُدّعيًا أن أصدقاءه يسمحون له بذلك وأن السيارة كانت متوقفة! من الواضح أن ادعاء الجمارة هنا هو في جوهره إنكارٌ لحقوق الملكية، وتبريرٌ للغشّ الجسيم. ربما كانت الأعراف الاجتماعية مختلفةً في ذلك الزمان، لكنني أشكّ في ذلك.

أعتقد أن القول الوحيد الموثوق هو أن من يحتل مكانًا دون إذن ملزمٌ دائمًا بدفع تعويض للمالك، بغض النظر عن أي شروط تتعلق بأي منهما. بل يجب مقاضاته بتهمة التعدي على الملكية! لم تتناول الجمارة هذا الافتراض البديهي أو تنفيه (كما كان ينبغي). بالطبع، يمكن

---

[82] يُفترض وجود تعويض ما على الأقل. التعويض ليس كاملاً لأن المشناه قد حكمت باستحالة ذلك، استناداً إلى قراءة "دافكا" لسفر الخروج ٢٢:٤. ولكن لو قُرئ هذا المقطع من التوراة "لاف دافكا" ، لكان التعويض كاملاً، كما هو ملاحظ. لذا، فالتعويض جزئي بالضرورة . ويُضيف حكم حاخامي آخر أنه يُساوي الحد الأدنى من المبلغ الذي كان على البطل دفعه لولا وقوع الأحداث الموصوفة.

تصور حالة قاهرة - كأن يضل شخص طريقه في عاصفة ثلجية ويعثر على كوخ فارغ قد ينقذ حياته - في مثل هذه الحالة الاستثنائية، يكون الاستيلاء على المكان مقبولًا أخلاقيًا. لكن الجمارة لا تشير إلى جواز ذلك في حالة الخطر المحدق.

يمكننا المضي قدماً في نقدنا. حتى الآن، ابتعدنا عن المعايير التي فرضها علينا التلمود باقتراح تحول من المصطلح المتوسط المعطى "هذا يستفيد وذاك لا يتكبد خسارة" إلى المصطلح المتوسط الأكثر دقة "هذا يستفيد وذاك يتكبد خسارة"، وبالتالي قبلنا - عن طريق القياس - "التعويض الجزئي" كمصطلح فرعي.

لكن يمكننا التعمق أكثر والتساؤل عن كيفية مقارنة شخصٍ يحتل منزلًا شاغرًا عمدًا بمالك حيوانٍ سمح له بالتجول بحرية في الأماكن العامة، ربما عن غير قصد [83]. إذا قلنا، قياسًا على حالة الحيوان الضال، إن المحتل لا يدفع سوى إيجار رمزي مقابل احتلاله غير القانوني للمنزل الشاغر، ألا نشجعه على ذلك؟ ألا نقول له: "بإمكانك السكن في شقة فاخرة بإيجار متواضع"؟ من الواضح أن هذا مجحف بحق المالك، إذ يعني أن أي شخص لا يرغب في دفع الإيجار كاملًا يمكنه اللجوء إلى الاحتلال غير القانوني والتهرب من دفع إيجار أقل بكثير.

تذكروا كيف وصلنا إلى هذه النتيجة غير المنطقية بالرجوع إلى حد وسيط يتعلق بمنفعة الطرف المؤيد وخسارة الطرف المعارض. لكننا لسنا مضطرين منطقيًا لحصر بحثنا في هذا النوع من الحدود الوسيطة! قد نجد معيارًا مختلفًا تمامًا، أو مجموعة معايير، لاستخدامها كحدود وسيطة، بهدف الوصول إلى نتيجة أكثر عدلًا. هذا بافتراض أننا نصرّ على سنّ قانون في هذا الموضوع (أي موضوع الاستيلاء على الأراضي) بالاستناد إلى حجة القياس على السوابق القضائية. لكن هذه، بالطبع، ليست الطريقة الوحيدة لسنّ قانون جديد. يمكن سنّ قوانين جديدة، على سبيل المثال، بالتصويت بالأغلبية في المجلس التشريعي.

باختصار، هناك العديد من الطرق الممكنة التي أتاحها لنا التلمود للتفكير خارج الصندوق في هذا الشأن. لسنا بحاجة إلى التقيد بالإطار التقليدي. يمكننا تحديد الهدف، ثم البحث عن الوسائل لتحقيقه بعقل متفتح. والوسيلة هنا هي ما يتوافق مع مبادئ التوراة الأساسية. ولا شك أن العدل أحد هذه المبادئ.

من غير المألوف، بلا شك، انتقاد حجة تلمودية دون ترك مجال للتهرب منها. ففي العادة، يسلّم دارسو التلمود بكل ما ورد فيه دون تمحيص؛ وإذا ما وُجدت فيه "صعوبة"، يُقترح "حل" ملتوٍ سريعًا للحفاظ على مصداقيته. لكن ليس هدفي هنا الدفاع عن هذا النص، ولا حتى مهاجمته. ولستُ بصدد التظاهر بالفضيلة. إنما أهتم بمنطق الخطاب، أياً كان غرضه أو نتيجته. غايتي الوحيدة هنا هي إظهار أن الاستدلال بالقياس من سابقة قضائية لتأسيس مبدأ أو قانون جديد هو عملية معقدة تتطلب الكثير من التفكير والنقاش.

فيما يتعلق بأطروحتي البديلة المقترحة، وهي أن القضية قيد الدراسة (المالك ضد المتعدي على الأرض) يمكن استنتاجها قياسًا من قضية المشناه (مالك الطعام ضد مالك الحيوان) من خلال المصطلح الأوسط "زيه نيهينه في-زيه كين-هاسر" (حيث يكون المصطلح الفرعي هو المسؤولية الجزئية)، ينبغي التأكيد على أنني أعتبر هذا استنتاجًا استقرائيًا . لا أدعي أنه غير قابل للطعن في نهاية المطاف. قد يكون هناك نصٌّ آخر أو استنتاجٌ آخر يُفنّده أو على الأقل يتجاوزه في المصداقية. قد يكون هناك، على سبيل المثال، حججٌ قياسية من مشناه أخرى، تستند إلى مصطلحات وسطى أخرى وتُفضي إلى استنتاجات مناقضة. عندئذٍ، يجب علينا بطريقةٍ ما أن نوازن بين البدائل ونقرر أيها الأكثر إقناعًا. على سبيل المثال، قد نجد عددًا أكبر من الأسباب التي تدعم هذا الاستنتاج مقارنةً بذاك. القياس حجةٌ استقرائية، وليست استنتاجية، وهي تنطوي على التجربة والخطأ.

للملاحظات السابقة أهمية بالغة في المنطق الصوري للقياس. ومن الأسئلة المهمة التي تطرحها: هل يكون القياس صحيحًا إذا كانت المصطلحات المستخدمة متماثلة شرطيًا أو في حالات محددة فقط؟ من المؤكد وجود فرق شكلي بين المصطلح العام "المنافع" والمصطلح الأضيق "المنافع في ظل شروط معينة" (على سبيل المثال، "يستفيد المتعدي بشرط ألا يكون لديه مسكن بديل"). وبالمثل، فإن مصطلحي "يتكبد خسارة" و"يتكبد خسارة في ظل شروط معينة" (مثل "يتكبد المؤجر خسارة بشرط أن يكون قد بحث عن مستأجر أو على الأقل تمنى وجوده") ليسا متكافئين، بل يختلفان في نطاقهما. كذلك، فإن مصطلحي "مسؤول" و"مسؤول بشرط" (مثل "يكون المتعدي مسؤولاً أمام المؤجر فقط إذا كان القانون ينص على وجوب دفعه القيمة الكاملة للمكان كإيجار، وليس إذا كان عليه دفع إيجار أقل) ليسا مصطلحين متطابقين.

كما رأينا في معالجتنا النظرية السابقة للمنطق القياسي، فإن مجرد الادعاء بوجود تشابه ليس بالضرورة صحيحًا، حتى لو كان بحسن نية. فقد يكون هناك غموض أو التباس في المصطلحات (سواء كان ذلك عن غير قصد أو بقصد التضليل) مما يُبطل الاستدلال المُراد. وقد لا يكون الحد الأوسط الظاهر متطابقًا بين الحدين الرئيسي والثانوي، وبالمثل، قد يفتقر الحد الفرعي إلى التناسق. ويمكن التغلب على مشاكل النطاق هذه في ظل شروط محددة، ولكن ليس دائمًا.

---

[83] كان بإمكانه بالطبع أن يفعل ذلك عمدًا على أمل أن يجد شيئًا يتغذى عليه هناك. في هذه الحالة، يكون التشبيه بالمتطفل ممكنًا بالفعل. لكن في الحالة الأكثر شيوعًا المتمثلة في التجول العرضي، لا يكون هذا التشبيه مناسبًا.

دعونا نحاول استخلاص درس في المنطق القياسي من المثال التلمودي. أي، دعونا نحدد بدقة الشروط المصطلحية التي يمكن في ظلها الادعاء بالقياس وإعلان صحة الحجة التي تتضمنه. يجب علينا أولاً تحديد ما إذا كانت لدينا بالفعل مقدمة كبرى بحد أوسط (R) صحيحة على كامل امتدادات الحدين الأكبر والأصغر (P وQ)؛ ويجب علينا أيضاً التأكد من أن الحد الفرعي (S) هو نفسه في النتيجة (فيما يتعلق بالحد الأكبر) كما هو في المقدمة الصغرى (فيما يتعلق بالحد الأصغر)، أو إذا لم يكن كذلك، نحدد ما هو مبرر هذا الاختلاف. لقد تناولت الجوانب النظرية البحتة لهذه المسألة بالتفصيل في وقت سابق من هذه المقالة (في القسم 3) تحت عنوان "حدود ذات اتساع غير متساوٍ" [84].

في الحجج التلمودية المذكورة أعلاه، يُفترض أن الحد الأوسط هو حرف العطف « زه نهينه في-زه لو-هاسر ». مع ذلك، وكما رأينا للتو، قد لا يُستخدم مصطلحا «المنافع» (مثلاً، ك) و«لا يتكبد خسارة» (مثلاً، ل) بشكل موحد. السؤال هو: ماذا يحدث عندما يكون الحد الأوسط المفترض مركباً (ك + ل) يتألف من عناصر أكثر تحديداً أو شرطية؟ والأهم من ذلك، ماذا يحدث إذا واجهنا، بدلاً من الزوج العام وغير المشروط من العناصر ك و ل، أزواجاً أكثر تحديداً أو شرطية من العناصر، مثلاً ك1 و ل1 (للمصدر)، أو ك2 و ل2 (للهدف)؟ وبالمثل، ماذا لو كان للحد الفرعي، ولنسمه م في صيغته العامة/غير الشرطية، قيم محددة/شرطية مختلفة، مثلاً م1 و م2، في قضيتي المصدر والهدف؟ في مثل هذه الحالات، ستكون حجتنا القياسية كما يلي:

المصدر: تمامًا كما هو الحال في النص الدليلي، حيث يمتلك البطل K1 ويمتلك الخصم L1، كان القانون كذا وكذا (على سبيل المثال، M1).

الهدف: وبالمثل، في حالتنا، حيث يمتلك البطل K2 ويمتلك الخصم L2، يجب أن يكون القانون هو أن كذا وكذا (على سبيل المثال، M2).

يمكننا إعادة صياغة هذه الجمل كقضايا شرطية، أي أن تكون الجملة المصدرية على النحو التالي: "إذا كان (K1 + L1)، فإن M1"؛ والجملة الهدفية على النحو التالي: "إذا كان (K2 + L2)، فإن M2". وكما رأينا سابقًا في بحثنا النظري حول الحجة القياسية الموضوعية الإيجابية، لا يمكن لهاتين القضيتين الشرطيتين أن تُنتجا قياسًا صحيحًا إذا كانت الحدود التي تتضمنانها غير متساوية فعليًا. في هذه الحالة، تُطبق قواعد منطقية دقيقة، ولا يمكن تجاهلها. بوضع الحجة في شكلها القياسي (الموضوعي الإيجابي)، نحصل مع الحدود العامة (K، L، M) على القياس التالي:

بالنظر إلى أن حالتنا (P) تشبه حالة نص الدليل (Q) في تضمين السيناريو (R) (K + L)، وأن القانون في حالة نص الدليل (Q) كان S) M)، فإنه يترتب على ذلك أنه في حالتنا (P) يجب أن يكون القانون أيضًا S) M).

لكن كما سنرى، فإن الشكل المحدد الوحيد الصحيح لهذه الحجة هو الصيغة التالية "من الصغير إلى الكبير":

بالنظر إلى أن حالتنا (P) تشبه حالة نص الدليل (Q) في تضمين السيناريو (R) (K1 + L1)، وأن القانون في حالة نص الدليل (Q) كان S) M1)، فإنه يترتب على ذلك أنه في حالتنا (P) يجب أن يكون القانون كذلك S) M1).

يُبرهن على صحة هذه العبارة كما يلي. هنا، يجب أن يكون الحد الأوسط الفعال هو (K1 + L1)، لأن المقدمة الصغرى تتضمن (ويجب أن تتضمن) حالة نص البرهان (Q) كموضوع لها. وكما تعلمنا سابقًا، في بحثنا النظري للحدود غير المتساوية في الاتساع، يجب أن يكون الحد الأوسط الفعال (R) هو الأوسع (الأكثر عمومية، والأقل شرطية). لذلك، فإن الحجة المذكورة أعلاه صحيحة فقط في الحالات التي يكون فيها (K1 + L1) أوسع من أو يساوي (K2 + L2) ويشمله. في هذه الحالة، بالطبع، يجب أن يستلزم (K1 + L1) (K2 + L2)، ويكون المركب المحدد (K1 + L1) هو في الواقع المركب العام (K + L). إذا تحققت هذه الشروط، فإن الحجة تحتوي بالفعل على حد أوسط فعال ومقدمة كبرى فعالة. لكن إذا كان العكس هو الصحيح (K2 + L2) أوسع من (K1 + L1) ويشمله، أو إذا تقاطع هذان المصطلحان لكنهما لا يتداخلان، أو لا يتقاطعان حتى، فإن الحجة تكون غير صالحة، لأنها تفتقر إلى حد أوسط فعال وفرضية رئيسية فعالة.

فيما يتعلق بالمصطلح الفرعي، بما أن محمول المقدمة Q في المقدمة الصغرى يجب أن يكون M1، فإن محمول الحالة P يجب أن يكون على الأقل M1. ويمكن أن يكون M2 أيضًا، بشرط أن يكون M2 أوسع من M1 أو مساويًا له ويشمله. في هذه الحالة، يستلزم M1 وجود M2، ويكون المصطلح المحدد M2 هو المصطلح العام M. في هذه الحالة، نلاحظ أننا نتابع الحجة القياسية المذكورة أعلاه بحجة قياس منطقي؛ فالحجة القياسية بحد ذاتها لا تتغير. أما إذا كان M1 أوسع من M2 ويشمله، أو إذا تقاطع هذان المصطلحان دون أن يتداخلا، أو لم يتقاطعا أصلًا، فلا يمكن أن تنتهي الحجة بـ M2 في الحالة P.

من الممكن، بل من المرجح، بالنظر إلى صرامة قواعد المنطق الصوري هذه، أن بعض الحجج الواردة في السوجيا التلمودية قيد الدراسة، وغيرها من الروايات، لا تُشكل قياسات منطقية صحيحة، لأنها مُختلقة عن طريق الغموض أو التباس المعنى، وتُعامل بعض المصطلحات

---

[84] تجدر الإشارة إلى أنني انخرطت في الدراسة النظرية لهذه المسألة استجابةً للمعضلات التي يطرحها هذا السؤال التلمودي . وقد وضعت تحليلي المجرد في موضع سابق من النص للتأكيد على أهميته الشكلية لجميع أنواع المنطق القياسي، وليس فقط للقياس في التلمود.

المحددة/المشروطة (الوسطى و/أو الفرعية) بشكل خاطئ على أنها مصطلحات عامة/غير مشروطة. إن الحجة القياسية ليست مجرد بلاغة عشوائية، بل هي استدلال يخضع لقانون صارم. وحيثما تُخالف هذه القوانين المنطقية، تكون الحجة مغلوطة.

لنطبق الآن الاختبارات الشكلية المذكورة أعلاه على حجة رامي القياسية كما شرحتها الجمارة. ويبدو أن رامي قد استدل على النحو التالي.

> كما هو الحال في مشناه بابا كاما 2:2، حيث يستفيد صاحب الحيوان (بأن حيوانه قد أُطعم، ووفر ثمن العلف) (K1) ولا يتكبد صاحب الطعام خسارة (فهو لا يتكبد خسارة بحكم القانون بالاستدلال من التوراة، على الرغم من أنه يتكبد خسارة بحكم الواقع كما تقر المشناه) (L1)، فإن القانون كان يقضي بأن يدفع الأول الحد الأدنى من تكلفة الإطعام (بموجب حكم المشناه، وإن كان غير ملزم بدفع السعر الكامل للطعام المستهلك للأخير بحكم القانون عن طريق الاستدلال من التوراة) (M1)؛
>
> وبالمثل، في حالتنا، حيث يستفيد المتعدي على العقار (ولكن فقط، وفقًا للجيمارا، إذا كان مستأجرًا معتادًا وليس لديه مكان آخر يذهب إليه مجانًا) (K2) ولا يتكبد المالك خسارة (شريطة، وفقًا للجيمارا، أن يكون راضيًا بترك المكان شاغرًا) (L2)، يجب أن يكون القانون هو أن يدفع الأول الحد الأدنى من القيمة السوقية للإيجار (ولكنه غير ملزم بدفع الإيجار الكامل للثاني) (M2).

لاحظ أن رامي يتجاهل (أو يضع بين قوسين) عددًا من الأمور (التي حددتها الجمارة نيابةً عنه)، وذلك لتعزيز الانطباعات بالتشابه. عند فحص هذا، يبدو أن K1 مقصودة على نطاق واسع، بينما L1 أضيق نطاقًا مما يُصوَّر (إذ لا تُطبَّق كلمة "خسارة" على جميع الخسائر)؛ أما K2 وL2، فكلاهما مشروط بوضوح (إذ لا تُطبَّق كلمتا "فائدة" و"خسارة" على جميع حالات الاستيلاء). ربما يُمكن اعتبار K1 شاملة لـ K2، لكن L1 لا يُمكنها بالتأكيد أن تفعل الشيء نفسه مع L2 (لأن الشروط الحدية غير متشابهة). وبالتالي، لا يُمكن استنتاج العطف (+ K1 L1) من (L2 + K2) كما هو مطلوب رسميًا. لذلك، أقول إن هناك عملية غير مشروعة في هذا الاستدلال؛ أي أن حجة رامي بالقياس (كما تُقدِّمها الجمارة) غير صالحة رسميًا لافتقارها إلى حد أوسط شامل. أما فيما يتعلق بالمصطلح الفرعي، فإن M1 أكثر تقييدًا مما يبدو، ولكن يمكن نقل هذا التقييد إلى M2 مع مراعاة الاختلافات ، لذلك لا توجد مشكلة في ذلك.

لقد بيّنا، من خلال مثال واحد، أن التلمود قد يتضمن استدلالًا قياسيًا غير صحيح. وهذا ليس بالأمر المستغرب، فكما ذكرنا سابقًا، للاستدلال القياسي قواعد نظرية معقدة ليس من السهل دائمًا تطبيقها عمليًا. وقد يقع أي شخص في أخطاء عند استخدامه، ما لم يكن مُستعدًا جيدًا ودقيقًا للغاية. وكما رأينا، يرفض رافا حجة رامي، لكنه لا يفعل ذلك لأسباب تتعلق بالنطاق كما أشرنا. ولا تُظهر الجمارة أيضًا وعيًا بهذه المشكلات، على الرغم من محاولتها دعم حجة رامي ردًا على نقد رافا.

ومع ذلك، يبدو أن التلمود يدرك، ولو بشكل مبهم، وجود قصور في الحجج القائمة على القياس والاختلاف التي صاغها رامي ورافا، وحتى الجمارة نفسها، بالرجوع إلى مشناه بابا كاما 2:2. ويتضح هذا، كما سبق ذكره، من خلال بحثه عن سوابق أخرى محتملة.

يحاول التلمود بعد ذلك حلّ الإشكال الذي طرحه الحاخام حسدا بالرجوع إلى حالة أخرى، نوقشت في مشناه بابا باترا 1:3، حيث يكون البطل مالكًا لحقل محاط من جميع الجهات بحقول يملكها الخصم؛ وهنا أيضًا، وبعد نقاش مطوّل، يبقى الاستنتاج محلّ جدل. ثم يشير التلمود إلى نقاش آخر، موجود في مشناه بابا متسيا 10:3، حيث يملك البطل الطابق العلوي من منزل، بينما يملك الخصم الطابق الأرضي؛ ومرة أخرى، تبقى التشبيهات المقترحة قابلة للنقاش وغير حاسمة. وتُطرح العديد من القصص والآراء الموثوقة والحجج دون التوصل إلى استنتاج نهائي لا جدال فيه.[85]

ينتج عن ذلك (كما هو الحال غالبًا في التلمود) إطالة مؤسفة. فالمسألة المحورية المطروحة (أي ما إذا كان سيناريو " زيه نيهينه في-زيه لو-هاسر " الظاهر يُشير إلى المسؤولية أم عدمها) تكاد تضيع وسط بحر من التفاصيل الزائدة، وقد يفقد القارئ تركيزه بسهولة. وقد أشرنا سابقًا إلى أن سبب استطرادات التلمود عن المسألة الأساسية المطروحة قد يكون أنه يرى في النقاش فرصةً للتطرق عرضًا إلى معلومات أخرى (مرتبطة بشكل غير مباشر) يراها جديرة بالاهتمام في سياق أوسع. فهو لا يسعى إلى الوصول إلى صلب الموضوع، بقدر ما يسعى إلى استكشاف المجال المحيط به فكريًا.

ومن الملاحظات المهمة الأخرى أن النقاش (كما هو الحال غالبًا في التلمود) لا يُفضي دائمًا إلى استنتاجات وسيطة واضحة، فضلًا عن نتيجة نهائية عملية يمكن اعتبارها حكمًا شرعيًا. بعض العبارات تنتهي فعليًا بحذف بعض النقاط... ويبقى مصيرها النهائي مفتوحًا. (يُعدّ عدم حسم نقاش رامي-رافا مثالًا على ذلك). ربما اعتقد كاتب (أو كتّاب) التلمود أن الاستنتاجات غير المصرح بها بديهية؛ لكن من الواضح أنها لم تكن كذلك، إذ اضطرّ المفسرون اللاحقون (مثل راشي، وتوسافوت، وغيرهم الكثير) إلى محاولة توضيح المعلومات المفقودة، وغالبًا ما اختلفوا حول ماهيتها.

---

[85] يعلق ر. لويس جاكوبس (ص 64) قائلاً: "بعد أن توصلت السوجيا بأكملها في نهاية المطاف إلى استنتاج مفاده أن *(أ) [المستوطن غير الشرعي]* غير مسؤول، عُرضت قضية ر. ناحمان للنقاش، إذ يبدو ظاهريًا أنها تتعارض مع الاستنتاج الذي قادت إليه بقية السوجيا ". لكن انطباعي الشخصي هو أنه، بالنظر إلى التسلسل الزمني المختلط للنقاش، لا يمكن الجزم باستنتاج نهائي قاطع؛ فلو تم التوصل إلى مثل هذا الاستنتاج في مرحلة ما، لتوقف النقاش تمامًا بعد ذلك. وبافتراض صحة الرواية تاريخيًا، يجب ترتيبها زمنيًا (بدلاً من ترتيبها منطقيًا أو أدبيًا) لرؤية اتجاهها ونتيجتها بشكل أوضح وأكثر موضوعية.

في الحقيقة، بالنظر إلى المثال السابق، ورغم امتلاكي لتحليل رسمي للمنطق القياسي عمومًا (وهو ما افتقر إليه مؤلفو التلمود)، لا أرى للوهلة الأولى سبيلًا لحل المشكلة المطروحة بشكل قاطع. تبدو لي الحجج المختلفة التي طُرحت في هذا النقاش التلمودي الطويل، بدرجات متفاوتة، معقولة إلى حد ما عند قراءتي الأولى. ولكن كما هو موضح أعلاه بالرجوع إلى المجموعة الأولى من الحجج القياسية (حجج رامي ورافا)، ورأي الجمارة فيها، فإن التدقيق فيها قد يكشف عن بعض الثغرات في الاستدلال. لذا، لا بد لي من اعتبار وجهات النظر المختلفة جميعها تحمل عنصرًا من التعسف أو الذاتية. قدم المتنازعون حججًا مثيرة للاهتمام لدعم وجهات نظرهم، لكن لا يبدو أن أيًا منها يحسم الأمر بشكل نهائي. أظن أنه في نهاية المطاف، في مثل هذه الحالة، يُفرض الحكم الشرعي بالأغلبية أو بالسلطة أو بالممارسة التقليدية، وليس بالمنطق المحض.

إذن، يزخر هذا الخطاب التلمودي بالكثير من الغموض والالتباس والالتباس وعدم اليقين، مما يجعل قراءته قراءةً دقيقةً ومحددةً أمرًا صعبًا، حتى وإن كان ذا قيمة كبيرة كمادة محفزة للتفكير وتثقيفية. لكن هذه النقائص لا داعي للقلق بشأنها هنا، إذ لم يكن هدفنا حل المشكلة القانونية المحددة المطروحة، بل سعينا إلى رصد استخدام المنطق القياسي في التلمود، وتقييمه بوسائل رسمية، وربما استخلاص العبر منه.

لقد كتبتُ هنا صفحاتٍ عديدةً لمناقشة المناظرة الأولى فقط في هذا الموضوع . وهناك مناظراتٌ أخرى كثيرةٌ فيه، وسيتطلب تحليلها بتفصيلٍ مماثلٍ صفحاتٍ أكثر بكثير (ربما كتابًا كاملًا). ومع ذلك، أكرر، ليس هدفي هنا تحليل الموضوع برمته تحليلًا شاملًا ، بل مجرد توضيح، من خلال مثالٍ واحدٍ على الأقل، أن التلمود، كغيره من التقاليد القانونية، القديمة منها والحديثة، القريبة منها والبعيدة، يلجأ إلى الاستدلال القياسي من السوابق لاستنباط مبادئ أو قوانين قانونية جديدة. وبما أنني قد حققتُ هذا الهدف، فبإمكاني، بضميرٍ مرتاح، التوقف عن التحليل هنا؛ بل يجب عليّ ذلك، وإلا لكنتُ قد ابتعدتُ كثيرًا عن الموضوع (أي المنطق القياسي عمومًا).

10. المزيد عن التشبيه في التلمود

استنادًا إلى المثال المذكور أعلاه، وقراءات أخرى للخطاب التلمودي على مر السنين، أعتقد أنه من الآمن القول، بشكل عام، أن التلمود (بما في ذلك المشناه والجمرة، في كل من التلمود البابلي والتلمود اليهودي) يستخدم هذا النوع من الاستدلال على نطاق واسع. ولكن بالطبع، لا يزال هذا الافتراض بحاجة إلى إثبات من خلال سرد شامل وتحليل مفصل ودقيق لكل حالة من حالات الخطاب المنطقي في هذا العمل الضخم[86].

لقد أشرت بالفعل، في كتابي "المنطق اليهودي" (2004)، إلى التيارات الخفية للاستدلال القياسي في بعض مبادئ "ميدوت" (المبادئ التأويلية) الثلاثة عشر للحاخام إسماعيل، ولا سيما في القواعد المسماة " كال فاخومر" (حجة من باب أولى)، و "جيزيرا شافاه" (القياس القائم على التجانس أو الترادف)، و "بنيان أف" (الاستدلال السببي)، و" هيكش، سيموخيم، مينيانو، ميسوفو" (القياسات القائمة على التقارب النصي).

إضافةً إلى ذلك، في كتابي اللاحق "المنطق من باب أولى" (2013)، أدرجتُ بعض مقاطع التوراة التي يمكن تفسيرها على أنها حجج قياسية، ولا سيما خروج 2: 11-14 (التي تشير إلى "جيزيرا شافاه ") ولاويين 10: 9-11 (التي تشبه "بنيان آب"). ومن المتوقع أن يحتوي كتاب "ناخ" (بقية التوراة اليهودية) على العديد من الأمثلة أيضًا.

لقد كتبت باستفاضة عن *kal vachomer* ، القاعدة الأولى للرابي إسماعيل، في أعمالي السابقة ولن أكرر نفسي هنا.

القاعدة الثانية للرابي إسماعيل، وهي مبدأ " جيزيراه شافاه" *(gezerah shavah*)، الذي يقوم على وجود تشابه في الصياغة أو المعنى بين المصطلحات في الكتاب المقدس، يمكن اعتبارها قياسًا بسيطًا. ذلك لأن الصياغة المتشابهة (الظاهرة)، أو المعنى المفترض للصياغات المختلفة، لا تُوفر مسندًا صريحًا (R) مشتركًا بين الموضوعين المُقارنين (P وQ). فالكلمات صريحة، لكنها ثانوية بالنسبة لما تُعبّر عنه؛ لذا، فإن افتراض أن التوراة تقصد بها دلالة كافية لتبرير الاستدلال يبقى محل نقاش.

بمعنى آخر، فإن الاعتقاد اليهودي التقليدي (الذي يعتبره البعض عقيدة راسخة) بأن الأسماء جزء لا يتجزأ من طبيعة الأشياء التي تُسمى، إن لم تكن جوهرها، هو - من وجهة نظر المنطق الصوري - مجرد نظرية. لا يوجد فيها شيء بديهي أو مُسلّم به. إنها فرضية يجب أن تبقى مفتوحة للتدقيق والاختبار كأي فرضية أخرى. ويرفض علم اللغة الحديث هذه الفرضية نظرًا للحقيقة الواضحة بأن جميع اللغات، بما فيها العبرية، قد تطورت عبر الزمن. فالأشياء في الطبيعة لا تتغير لمجرد تغيير أسمائها.

---

86 آمل وأتوقع أن يجرؤ بعض العلماء في نهاية المطاف على محاولة القيام بمثل هذا المشروع الطموح؛ أما أنا فقد أصبحت أكبر من أن أتحمل هذا التحدي، على الرغم من أنني حاولت القيام بجزء صغير من العمل.

على أي حال، يشير الاستدلال في *gezerah shavah* إلى حجة قياس على النحو التالي تقريبًا (الموضوعي الإيجابي): بما أن النص P والنص Q، الموجودين في التوراة، متشابهان في الصياغة الحرفية أو في النية اللفظية (R)، فبما أن Q يشير إلى بعض المعلومات S، فإنه يترتب على ذلك أن P يشير إلى نفس المعلومات S.

يُذكّر هذا بعلم الجيماتريا وأنظمة "علم الأعداد" الأخرى الموجودة في اليهودية، والتي تُقارن "القيمة العددية" (المحسوبة بطرق مختلفة) لكلمتين أو عبارتين أو جملتين، وتعتبر تساويهما (أو شبه تساويهما أحيانًا) أساسًا للاستدلال القياسي. يبدو أن هذه الأساليب التفسيرية تعود إلى العصر التلمودي (ويزعم البعض أنها أقدم من ذلك)، على الرغم من أنها تطورت بشكل كبير لاحقًا. تُستخدم هذه الأساليب في سياقات الهاجادا (غير الشرعية)، وليس في سياقات الهالاخا [87]. أنا شخصيًا لا أؤمن بها [88]، وقد جادلتُ سابقًا [89]بأنه يمكن إثبات سخافتها المحتملة بشكل منهجي من خلال إعداد قائمة بالقيم العددية (وفقًا لكل نظام من الأنظمة المختلفة) لكل كلمة في القاموس العبري، ثم تجميع جميع الكلمات ذات القيمة العددية نفسها معًا (وهو ما سيكشف، على ما أعتقد، عن معادلات متناقضة كافية لردع المؤمنين).

القاعدة الثالثة للرابي إسماعيل، مبدأ " بنيان آب "، تندرج تمامًا تحت عنوان القياس المركب (الموضوعي الإيجابي). في الواقع، يُعد وصفنا للقياس المركب وصفًا دقيقًا لمنطق "بنيان آب" . عندما يرغب الحاخامات في توسيع نطاق حكم التوراة (S)، فإنهم يُبينون أن موضوعًا جديدًا (P) يشترك في سمة (R) مع الموضوع المذكور في التوراة (Q)، وبافتراض أن هذه السمة هي سبب الحكم (يمثل هذا الافتراض تعميمًا، حتى وإن بدا ظاهريًا وكأنه فهم مباشر)، فإنهم ينقلون الحكم من الحالة المذكورة إلى الحالة غير المحددة. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه في بعض الأحيان لا يتم تحديد القاسم المشترك صراحةً؛ وفي هذه الحالة، يكون القياس بسيطًا بالطبع.

فيما يتعلق بالقاعدة الثانية عشرة لربّي إسماعيل، والتي تشير إلى الاستدلالات السياقية (مثل "مينيانو" و "ميسوفو" ، و "هيكش" و "سيموخيم "، وما شابهها)، إليكم كيف أصف هذا النوع من الاستدلال في كتابي " المنطق اليهودي " (الفصل 10.2): "تأخذ هذه الاستدلالات جميعها في الاعتبار مدى قرب عبارة أو جملة من نصٍّ ما، وعلى هذا الأساس تفترض وجود علاقة مفاهيمية بين المقاطع قيد الدراسة، مما يُتيح استنتاج سمات معينة من السياق إلى العبارة أو الجملة". والاستدلال القائم على السياق هو تشبيه بسيط، لأنه لا يتضمن شرحًا صريحًا.

يمكن صياغة الاستدلال السياقي على أنه تشبيه ذاتي إيجابي، على النحو التالي تقريبًا: بما أن النص P والنص Q متشابهان في وضعهما بالقرب من بعضهما البعض في سرد التوراة (R)، فبما أن Q يشير إلى بعض المعلومات S، فإنه يترتب على ذلك أن P يشير إلى نفس المعلومات S.

هنا، يستند التشبيه إلى حقيقة عرضية تتمثل في موقع النص بالنسبة لنصوص أخرى داخل وثيقة توراتية، لا إلى أي دافع جوهري. وبافتراض أن التوراة موحى بها من الله، فإن تجاور النصوص ليس في حد ذاته أساسًا غير معقول للتشبيه؛ بل هو أساس مقبول شكليًا. ومع ذلك، ثمة إشكال في ذلك، إذ لا يُؤخذ التشبيه السياقي في الاعتبار في جميع أجزاء الوثيقة، بل يُستحضر بشكل انتقائي فقط، في الحالات التي يكون فيها مناسبًا لتبرير مبدأ أو حكم قانوني. ولا شك أن الحاخامات سيرفضون هذا الاعتراض، بحجة أن هناك بالتأكيد أسبابًا لتقارب جميع الآيات في الوثيقة حتى وإن لم نكن نحن البشر على دراية بها جميعًا. لكن هذا، بطبيعة الحال، استناد إلى الإيمان، وليس برهانًا.

في بعض الحالات، يُطرح التشبيه صراحةً في التوراة. على سبيل المثال، في سفر التثنية 22:26، الذي يقارن بين الاغتصاب والقتل، قائلاً: "لأنه كما كان... كذلك..." (كي كاشر... كين هادافار هازيه). من الواضح أن هذا التشبيه أكثر جوهرية، ويمكن توضيح القاسم المشترك الذي يشير إليه بسهولة. سيكون من المثير للاهتمام إعداد قائمة بجميع هذه الحالات في الكتاب المقدس اليهودي بأكمله (التوراة والناخ)، كما فعلتُ أنا وغيري من باب الحجة.

من الواضح أن الاستدلال القياسي يلعب دورًا هامًا في المنطق اليهودي (راجع أعمالي السابقة لمزيد من التفاصيل والأمثلة). ولا شك أن الأمر مماثل في المنطق الديني الآخر، كالمسيحية والإسلامية والهندوسية والبوذية وغيرها. ويتطلب الأمر جهدًا كبيرًا للعثور على جميع أمثلة هذا الاستدلال ودراسة مهارة كل مثال ومصداقيته. ومن المهم أيضًا معرفة ليس فقط ممارسة القياس في مختلف التقاليد، بل أيضًا مدى وعي الناس بها، أي إلى أي مدى وصل كل تقليد في التأمل النظري وفهم ما كان يفعله. في اليهودية، لدينا (كما هو موضح أعلاه)

---

87 كثيراً ما تُستخدم هذه الأدوات في الوعظ في الكنيس. ولأنها تُتيح روابط مُدهشة بين الروايات أو الأفكار، فإنها تجذب انتباه المستمعين كما تفعل الخدعة السحرية. وهذا يبدو مقبولاً تماماً في رأيي، شريطة أن يكون القصد منها المرح لا الجدية.

88 لا أؤمن بها كنظم استدلال واقعية. مع ذلك، فأنا شخصيًا، ككثير من اليهود، أستخدم بعض الأرقام التقليدية كرموز اصطلاحية فحسب . فعندما أرى الرقم 26 (القيمة العددية الأساسية للاسم الإلهي)، مثلاً على ساعة، أتذكر الله ورحمته. كذلك، عندما أتصدق، أميل إلى أن يكون صدقي من مضاعفات 26، أو من مضاعفات 18 (القيمة العددية لكلمة " حاي " العبرية التي تعني الحياة)، بنية الدعاء بالرحمة والحياة للمتلقين. في رأيي، هذه الأرقام مجرد كلمات، مُركّبة بشكل اعتباطي من الأرقام بدلاً من الحروف؛ لا أتصور وجود صلة حقيقية بينها وبين ما تُمثله، ولا أربطها بنظام عام لعلم الأعداد. لذلك، لا أستخدمها (أو أي أرقام أخرى) خرافةً كأرقام حظ، ولا أستخدمها لأي استدلال جاد.

89 منذ أكثر من 25 عامًا، في كتاب "المنطق اليهودي" ، الملحق 3. لم يتابع أحد، على حد علمي، فكرة إجراء دراسة منهجية لغرض التحقق العلمي أو دحضها. ولعدم إلمامي باللغة العبرية بشكل كافٍ، لا أستطيع القيام بهذه المهمة.

بعض الشرح النظري للاستدلال القياسي في المبادئ التأويلية الواردة في قوائم مختلفة، مع أن هذه القوائم ليست شاملة ورسمية بالقدر الكافي.

11. التضمين بعبارات قياسية

التضمين هو إدراج حالة معينة ضمن فئة، أو إدراج فئة أضيق ضمن فئة أوسع. ويستند تكوين المفاهيم برمته على التضمين، وينطلق من تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء، ثم تجميع تلك التي تشترك في خصائص معينة، وتمييزها عن الأشياء التي لا تشترك في هذه الخصائص. وعادةً ما نفكر في التضمين ضمن عملية تفكير قياسية إيجابية، تبعًا لأرسطو، وهذا صحيح تمامًا، كما يلي:

أي شيء له خصائص معينة B هو C؛

هذا العنصر A1 له الخصائص B؛

لذلك، فإن A1 هو C.

هذا يُعلمنا أن جميع العناصر B تنتمي إلى C، وبالتالي فإن امتلاك الخاصية B شرط كافٍ لاحتواء عنصر مثل A1 ضمن C. وتكون علاقة الاحتواء أقوى في الحالات التي تكون فيها الخاصية B حصرية لـ C؛ أي عندما يُعطى بالإضافة إلى ذلك أن لا يوجد عنصر غير B هو C، وبالتالي فإن العناصر B فقط هي C. وهذا يستلزم قياسًا سلبيًا، بالنسبة لعناصر مثل A2 التي لا تمتلك الخاصية B، كما يلي:

أي شيء يفتقر إلى خصائص معينة (ب) ليس (ج)؛

يفتقر هذا العنصر A2 إلى الخصائص B؛

لذلك، فإن A2 ليس C.

في مثل هذه الحالات، يُعد امتلاك الخاصية B شرطًا ضروريًا ، وشرطًا لا غنى عنه ، للانتماء (كمثال أو فئة فرعية) إلى المفهوم C. عندما يكون B شرطًا كافيًا وضروريًا للتصنيف كـ C، يمكن استخدام B (إذا لزم الأمر) كخاصية مميزة لـ C.

من الواضح أن جميع المعارف المفاهيمية تستند إلى عملية التفكير هذه التي نسميها التضمين. ومن الواضح أيضاً أن التضمين ينطوي على التفكير القياسي. ويمكننا إعادة صياغة القياسات المنطقية المذكورة أعلاه كحجج قياسية، مع بعض التبسيط، على النحو التالي:

بافتراض (كما سبق) أن A1 يمتلك خصائص معينة B، فإنه يشبه أشياء أخرى تمتلك أيضًا B (لم نذكرها بعد، فلنسمها D)؛ وبافتراض (كما سبق) أن جميع B هي C، فإنه يترتب (بالقياس المنطقي، من خلال كون جميع D هي B) أن جميع D هي C، ومن ثم بالقياس أن A1 هي أيضًا C (مع أننا كنا نستطيع الوصول إلى النتيجة نفسها قياسًا منطقيًا مباشرةً من خلال كون جميع B هي C، متجاوزين D). هنا، يُعدّ القاسم المشترك (أي أن A1 وD يشتركان في B) هو القوة الدافعة للاستدلال (الإيجابي).

بافتراض (كما سبق) أن A2 تفتقر إلى بعض الخصائص B، فإنها تختلف عن بعض الأشياء الأخرى التي تمتلك B (لم نذكرها بعد، فلنسمها D)؛ وبافتراض (كما سبق) أن جميع B هي C ولا يوجد شيء غير B هو C، فإنه يترتب (بالقياس المنطقي، من خلال أن جميع D هي B) أن جميع D هي C، ومن ثم بالقياس أن A2 ليست C بشكل واضح (مع أننا كنا نستطيع الوصول إلى النتيجة نفسها قياسًا منطقيًا مباشرًا من خلال أن لا شيء غير B هو C، متجاوزين D). هنا، يُعد التميّز (أي أن D تمتلك B بينما A2 تفتقر إليها بشكل واضح) هو القوة الدافعة للاستدلال (السلبي).

لاحظ أن صياغة الحجتين هنا في صورة قياس أو عدم قياس هي صياغة مصطنعة إلى حد ما، لأن المسار القياسي أقصر وأوضح (وما زلنا نلجأ إلى القياس للوصول إلى النتائج المرجوة). ليس هذا فحسب، بل إن الحجتين القياسيتين أضعف منطقيًا من القياسين السابقين، لأن القياسين يُفضيَان إلى استنتاجات استنتاجية بينما تُفضي القياسات إلى استنتاجات استقرائية فقط. مع ذلك، فإن غرضي هنا هو فقط إظهار النزعة القياسية الكامنة في الفكر القياسي؛ وليس تفضيل العبارات القياسية على العبارات القياسية.

لعلّ التمييز بين القياس المعقد والقياس البسيط يُعزز دور هذا النوع من الحجج في التضمين. ثمة نوعان من التعريف في تكوين المفاهيم. في التعريف "الاستنتاجي"، تُشكّل المفهوم (ج) بتعريفه منذ البداية من خلال خاصية مُحددة (ب)؛ وفي هذه الحالة، تُعدّ القياسات المنطقية المذكورة أعلاه الأدوات الأنسب لتضمين حالات مثل (أ1). أما في التعريف "الاستقرائي"، فلا نعرف بوضوح في البداية كيفية تعريف المفهوم المفترض (ج) بدقة؛ إذ نشعر بوجود خاصية مشتركة وحصرية لحالات مُعينة، لكننا لا نستطيع تحديد ماهيتها بدقة؛ لذا، نُطلق مصطلحًا (ج) مبدئيًا، ثم نبحث تدريجيًا عن تعريف (ب) له، تعريف قادر على تضمين حالات مثل (أ1) واستبعاد حالات مثل (أ2). في الحالة الأخيرة، من الواضح أن الحجة القياسية تلعب دورًا أكثر بروزًا، لأن القياس البسيط يُمكن أن يتم دون تحديد صريح للمصطلح الأوسط.

خلاصة قولي هي أن تصنيف الأفراد في فئة، أو فئات فرعية ضمن فئة أوسع، يعتمد على "رؤية" أوجه التشابه والاختلاف بين العناصر قيد الدراسة، وأن عملية التفكير الكامنة وراء ذلك هي عملية قياس واضحة، سواء أكانت صريحة أم ضمنية. كيفية حدوث هذه "الرؤية"، أو الإدراك المباشر، أمرٌ غامض إلى حد ما. بل هو لغز معرفي كبير؛ وربما، لكونه قوة أساسية في الوعي البشري، فهو لغز عصي على الحل. لكن المؤكد هو أنه لو لم نستطع تمييز أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء، لما استطعنا تكوين أي مفاهيم.

تعتمد قدرة الإنسان على التجريد على هذه الملكة الإدراكية لأوجه التشابه والاختلاف؛ ويعتمد التصور اللاحق على التمييز الواعي بين الأشياء وتصنيفها وتسميتها بناءً على ذلك. ولا شك أن الحيوانات (على الأقل الأنواع العليا منها) قادرة أيضاً على تمييز أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء، إذ تستطيع التعرف على الأطعمة الصالحة للأكل أو الحيوانات المفترسة الخطيرة. ولكن في حالتها، يبدو أن هذه الملكة لا تتطور إلى تكوين مفاهيم، بل تبقى عند مستوى ملموس نسبياً من الذكريات الحسية (المشاهد، والأصوات، والروائح، والمذاقات، والإحساسات اللمسية).

12. القياس والسببية

من المغالطات المنطقية استنتاج أن التشابه بين ظاهرتين يعني بالضرورة أن الأولى سببت الثانية. قد يحدث، بل يحدث فعلاً، أن يدل القياس على السببية، لكن هذا ليس شرطاً. يمكن بالطبع طرح فرضية بهذا المعنى في أي حالة معينة؛ لكن يجب اختبار هذه الفرضية تجريبياً بالرجوع إلى قواعد المنطق السببي المعمول بها. بعبارة أخرى، فإن الوضع المنطقي لمثل هذا الاستدلال هو في أحسن الأحوال استقرائي، وليس استنتاجياً.

على سبيل المثال، يشير فيلهلم ويندلباند، في كتابه " تاريخ الفلسفة القديمة [90]"، ردًا على ادعاء بعض المؤرخين بأن الفكر اليوناني مدينٌ إلى حد كبير للفكر الشرقي نظرًا لأوجه التشابه الملحوظة بين بعض مذاهبهما، إلى أن هؤلاء المعلقين "وقعوا في خطأ تحويل القياسات إلى علاقات سببية"، ويبرر نقده بالإشارة إلى أنه " [91]ربما وُجدت اختلافات ملحوظة بنفس القدر" (ص 21). ويرى ويندلباند أنه مع التسليم بوجود بعض التأثير بلا شك، إلا أن اليونانيين قد طوروا بشكل ملحوظ أي مدخلات خارجية من هذا القبيل.

يمكننا أن نضيف أن الأفراد في ثقافات مختلفة، أو حتى في الثقافة نفسها، قد يمتلكون أفكارًا متشابهة دون أن يؤثروا على بعضهم البعض أو يخضعوا لتأثير مشترك. ما يحدث في مثل هذه الحالات هو استجابة الذكاء البشري بطرق متشابهة لبيانات متشابهة. هناك سبب مشترك، لكنه ليس بالضرورة السبب البسيط للتأثير المتبادل أو المشترك؛ بل هو سبب أعمق. يمكن تطبيق المنطق نفسه في مجالات أخرى، بالطبع. على سبيل المثال، في علم الأحياء، إذا كان لدى شخصين سمة جسدية متشابهة (مثل لون العينين)، فهذا لا يعني بالضرورة أنهما شقيقان أو أن لهما أحد الوالدين، أو حتى سلفًا مميزًا بعيدًا؛ فقد يكون هناك تفسير جيني آخر.

الملحق: الحجج المتضاربة من باب أولى

من المثير للاهتمام مقارنة سلوك التشبيهات المتضاربة بسلوك الحجج المتضاربة من باب أولى. يتعلق هذا بحجج من باب أولى ذات حدود وسطى مختلفة (R1، R2)، وحدود فرعية واحدة (S)، مع نفس الحدود القصوى (P، Q)، باستثناء أن أدوارها كحدود رئيسية وثانوية معكوسة.

لكن دعونا أولاً نقارن ونقارن بإيجاز بين هياكل الحجج القياسية وحجج من باب أولى.

- في الاستدلال النوعي بالقياس، تُخبرنا المقدمة الكبرى فقط عن تشابه أو اختلاف الحدين الأكبر والأصغر (P، Q) بالنسبة للحد الأوسط (R)؛ وتُخبرنا المقدمة الصغرى والنتيجة عن علاقات P وQ بالحد الفرعي (S)، دون ذكر R. أما في الاستدلال الكمي بالقياس، فتُخبرنا المقدمة الكبرى عن العلاقات الكمية بين P وQ وR؛ لكن المقدمة الصغرى والنتيجة لا تُشيران إلى الحد الأوسط R. وهذا استدلال استقرائي: فبناءً على المقدمات المذكورة، تكون النتيجة احتمالية فقط (تعتمد على افتراضات معقولة معينة).
- بينما في الحجة من باب أولى، تُخبرنا المقدمة الكبرى بالعلاقات الكمية بين P و Q و R؛ وتُخبرنا المقدمة الصغرى والنتيجة بالعلاقات الخاصة بين الحدين P و Q والحد S من خلال كفاية أو عدم كفاية الحد الأوسط *R*. هذا استدلال استنتاجي: بالنظر إلى المقدمات المذكورة، فإن النتيجة تتبع بالضرورة (دون قيد أو شرط).

---

[90] نيويورك، نيويورك: دوفر، 1956. ترجمة إتش إي كوشمان، من الطبعة الألمانية الثانية (1893).

[91] التباينات تعني عدم التشابه. ما يقوله هو أنه عند النظر في أوجه التشابه، يجب علينا أيضًا مراعاة أوجه عدم التشابه، وتقييم التأثير الناتج عن كلا العاملين.

لذا، فإن النوع الأول من الحجج أبسط من النوع الثاني. ففي النوع الأول، قد تحمل المقدمة الكبرى معلومات أقل أو مساوية لما تحمله في النوع الثاني؛ ولكن في النوع الأول، لا تذكر المقدمة الصغرى والنتيجة الحد الأوسط (R)، بينما في النوع الثاني تذكره بوضوح. ضع هذه الاختلافات في اعتبارك.

دعونا الآن ندرس الحجج المتضاربة من باب أولى.

في حالة الحجة الذاتية من باب أولى، نحتاج إلى التركيز على الحجتين التاليتين (واحدة إيجابية وأخرى سلبية)، واللتين تسير مقدماتهما الرئيسية في اتجاهين متعاكسين، ومقدماتهما الثانوية لها قطبية متعاكسة، واستنتاجاتهما لها آثار متناقضة:

P أكثر R1 من (أو بنفس مقدار R1 من) Q،
و Q هي R1 كافية لتكون S؛
لذلك، فإن P هو R1 بما يكفي ليكون S،
ومن ثم فإن P هي S.

P أقل من R2 من (أو بنفس قيمة R2 من) Q،
(= Q هي R2 أكثر من (أو بنفس قيمة R2 مثل) P,)
و Q هي R2 لا تكفي لتكون S؛
لذلك، فإن كون P هو R2 لا يكفي ليكون S،
ومن ثم فإن P ليس S.

من الواضح أن هاتين الحجتين متعارضتان، لأنهما تُفضيتان إلى استنتاجات نهائية متناقضة، وهي: P هي S و P ليست S. مقدماتهما الكبرى ليست متناقضة شكليًا، أي أن الحدين P و Q قد يكونان أكبر وأصغر نسبيًا بالنسبة لسمات مشتركة مختلفة (R1، R2). لذلك، تكمن المشكلة في المقدمات الصغرى لهاتين الحجتين، إذ تشير إحداهما إلى أن Q هي S والأخرى إلى أن Q ليست S. وبالتالي، لا بد أن تكون إحدى المقدمتين الصغرى لهاتين الحجتين خاطئة.

تذكر أن الحجة من باب أولى أحادية الاتجاه أساسًا (على عكس الحجة القياسية)؛ ولهذا السبب ينتقل الاستدلالان الذاتيان المذكوران أعلاه من Q إلى P. في الحالة الخاصة التي تكون فيها المقدمتان الرئيسيتان المذكورتان أعلاه متساويتين (أي تتضمنان "نفس القدر من R")، تكون المقدمة الصغرى والنتيجة قابلتين للتبادل (كما هو الحال في الحجة القياسية) في كلتا الحجتين (أي يمكن أن تنتقل الحجتان من P إلى Q بنفس القدر الذي تنتقلان به من Q إلى P). ولكن بالطبع، المقدمات الصغرى ليست اعتباطية - بل يجب افتراض صحتها.

سيؤدي كلا الاستدلالين إلى نفس النتيجة الإيجابية أو السلبية إذا كانت المقدمتان الصغيرتان متماثلتين في القطبية. فإذا كانت المقدمتان الصغيرتان إيجابيتين (مثل: "Q كافية لتكون S وفقًا للمعيار R1" و"Q كافية لتكون S وفقًا للمعيار R2")، فإن النتيجتين ستكونان إيجابيتين أيضًا (مثل: "P كافية لتكون S وفقًا للمعيار R1" و"P كافية لتكون S وفقًا للمعيار R2")، وبالتالي فإن "P هي S" ستكون صحيحة ضمنيًا من كليهما . أما إذا كانت المقدمتان الصغيرتان سلبيتين (مثل: "Q غير كافية لتكون S وفقًا للمعيار R1" و"Q غير كافية لتكون S وفقًا للمعيار R2")، فإن النتيجتين ستكونان سلبيتين أيضًا (مثل: "P غير كافية لتكون S وفقًا للمعيار R1" و"P غير كافية لتكون S وفقًا للمعيار R2")، وبالتالي فإن "P ليست S" ستكون صحيحة ضمنيًا من كليهما . في هذه الحالة، لا يوجد تعارض بين الاستدلالين.

ومع ذلك، إذا كان أحد الحجج المساواتية من باب أولى يحتوي على مقدمة ثانوية إيجابية والآخر على مقدمة سلبية، كما قد يحدث، فإن استنتاجاتهما الضمنية ("P هو S" و"P ليس S") ستكون متناقضة، وستكون الحجج في حالة صراع.

في حالة الحجة الاستدلالية من باب أولى، نحتاج إلى التركيز على الحجتين التاليتين (واحدة إيجابية وأخرى سلبية)، واللتين تسير مقدماتهما الرئيسية في اتجاهين متعاكسين، ومقدماتهما الثانوية لها قطبية متعاكسة، واستنتاجاتهما لها آثار متناقضة:

يتطلب الأمر قيمة أكبر لـ R1 (أو بنفس قيمة R1) لكي يكون P أكثر مما يتطلبه لكي يكون Q،
و S هي R1 كافية لتكون P؛
لذلك، فإن S هي R1 كافية لتكون Q،

ومن ثم فإن S هي Q.

يلزم أن تكون قيمة R2 أقل (أو بنفس قيمة R2) لتكون P مقارنةً بما يلزم لتكون Q،
(= يلزم وجود R2 أكبر (أو بنفس القدر من R2) ليكون Q أكثر مما هو مطلوب ليكون P)
و S هي R2 لا تكفي لتكون P؛
لذلك، فإن كون S هو R2 لا يكفي ليكون Q،
ومن ثم فإن S ليس Q.

من الواضح أن هاتين الحجتين متعارضتان، لأنهما تُفضيتان إلى استنتاجات نهائية متناقضة، وهي: S هي Q و S ليست Q. مقدماتهما الكبرى ليست متناقضة شكليًا، أي أن الحدين P و Q قد يكونان أكبر وأصغر نسبيًا فيما يتعلق بخصائص مشتركة مختلفة (R2 ،R1). لذلك، تكمن المشكلة في المقدمات الصغرى لهاتين الحجتين، إذ تشير إحداهما إلى أن S هي P والأخرى إلى أن S ليست P. وبالتالي، لا بد أن تكون إحدى المقدمتين الصغرى لهاتين الحجتين خاطئة.

وهنا أيضًا، تذكر أن الحجة من باب أولى أحادية الاتجاه أساسًا؛ ولهذا السبب ينتقل الاستدلالان السابقان من P إلى Q. في الحالة الخاصة التي تكون فيها المقدمتان الرئيسيتان السابقتان متساويتين، تكون المقدمة الصغرى والنتيجة قابلتين للتبادل في كلتا الحجتين (أي يمكن أن تنتقلا من Q إلى P كما تنتقلان من P إلى Q). ولكن بالطبع، المقدمات الصغرى ليست اعتباطية، بل يجب افتراض صحتها.

سيؤدي كلا الاستدلالين إلى نفس النتيجة الإيجابية أو السلبية إذا كانت المقدمتان الصغيرتان متماثلتين في القطبية. فإذا كانت المقدمتان الصغيرتان إيجابيتين (مثل: "S كافية لتكون P وفقًا للمعيار R1" و"S كافية لتكون P وفقًا للمعيار R2")، فإن النتيجتين ستكونان إيجابيتين أيضًا (مثل: "S كافية لتكون Q وفقًا للمعيار R1" و"S كافية لتكون Q وفقًا للمعيار R2")، وبالتالي فإن "S هي Q" ستكون صحيحة ضمنيًا من كليهما . أما إذا كانت المقدمتان الصغيرتان سلبيتين (مثل: "S غير كافية لتكون P وفقًا للمعيار R1" و"S غير كافية لتكون P وفقًا للمعيار R2")، فإن النتيجتين ستكونان سلبيتين أيضًا (مثل: "S غير كافية لتكون Q وفقًا للمعيار R1" و"S غير كافية لتكون Q وفقًا للمعيار R2")، وبالتالي فإن "S ليست Q" ستكون صحيحة ضمنيًا من كليهما . في هذه الحالة، لا يوجد تعارض بين الاستدلالين.

ومع ذلك، إذا كان أحد الحجج المساواتية له مقدمة ثانوية إيجابية والآخر له مقدمة ثانوية سلبية، كما قد يحدث، فإن استنتاجاتهما الضمنية ("S هو Q" و"S ليس Q") ستكون متناقضة، وستكون الحجج في حالة صراع.

من الواضح أنه في حالة الحجج القياسية المتضاربة، تتعارض النتائج رغم توافق المقدمات الكبرى وتطابق المقدمات الصغرى، بينما في حالة الحجج من باب أولى المتضاربة، تتعارض النتائج رغم توافق المقدمات الكبرى، وذلك بسبب تناقض المقدمات الصغرى، التي على الرغم من ذكرها لحدود وسطى مختلفة (R2 ،R1)، إلا أن لها دلالات متضادة بغض النظر عن الحد الأوسط. في الحجة الذاتية، تكون هذه الدلالات "Q هو S" و"Q ليس S"، بينما في الحجة المحمولة، تكون "S هو P" و"S ليس P". وغني عن القول، إن هذا التناقض يعني أن إحدى المقدمتين الصغرى (أو كلتيهما) خاطئة.

4. حلّ المفارقات

1. بروتاغوراس ضد يواثلوس

1. مفارقة قديمة

من بين المفارقات المزعومة العديدة التي وصلت إلينا من الإغريق، الخلاف بين بروتاغوراس (من أبديرا، حوالي 480-410 قبل الميلاد) وتلميذه يواثلوس (الذي لا يُعرف عنه الكثير). يروي أولوس غيليوس (روماني، حوالي 125-180 ميلادي) [92]أن بروتاغوراس، وهو سفسطائي شهير ومعلم باهظ الثمن، اتفق مع يواثلوس على تدريبه على فن الخطابة، وهو فن كان ضروريًا آنذاك للمرافعة في المحاكم. وكان الاتفاق ينص على ألا يدفع يواثلوس لبروتاغوراس الأجر المحدد (أو الجزء غير المدفوع منه، وفقًا لبعض الروايات) حتى يكتمل تدريبه ويخوض أول مرافعة له ويفوز بها [93].

يُقال إنه بعد أن أتمّ يواثلوس دورته، لم يختر (لأي سبب كان) استخدام مهاراته المكتسبة حديثًا أمام أي محكمة، ولذلك لم يربح أو يخسر أي قضية، وبالتالي لم يكن ملزمًا تعاقديًا بدفع أي مبلغ لبروتاغوراس. ومع ذلك، رفع بروتاغوراس دعوى قضائية ضده (في محكمة أريوباغوس في أثينا) لأسباب سنناقشها لاحقًا. اختار يواثلوس الدفاع عن نفسه بنفسه. وقد قُدّمت الحجج التالية أمام المحكمة:

a. **بروتاغوراس** بأنه من المؤكد أنه يجب أن يحصل على الرسوم، لأنه (1) إذا حكمت المحكمة لصالحه، فيمكنه على هذا الأساس المطالبة بالدفع؛ و(2) إذا حكمت المحكمة لصالح المدعى عليه، فسيكون الأخير قد فاز بقضيته الأولى وبالتالي يكون ملزمًا تعاقديًا بدفع الرسوم على أي حال.
b. **يواثلوس** بأنه بالتأكيد لا ينبغي عليه دفع الرسوم، لأنه (1) إذا حكمت المحكمة لصالح المدعي، فسيكون يواثلوس قد خسر قضيته الأولى وبالتالي لن يكون ملزمًا تعاقديًا بدفع الرسوم؛ و(2) إذا حكمت المحكمة لصالح المدعى عليه، فسيكون معفيًا من الدفع على أي حال.

وهكذا، فبينما جادل المدعي، بشكل مقنع على ما يبدو، بأنه يستحق التعويض حتمًا بغض النظر عن حكم المحكمة، استطاع المدعى عليه بدوره أن يجادل، بشكل مقنع بنفس القدر على ما يبدو، بأنه معفى من التعويض في كلتا الحالتين. ولهذا السبب، تُعتبر هذه القضية متناقضة. ويُقال إن المحكمة كانت في حيرة من أمرها بسبب هذه الحجج والحجج المضادة، لدرجة أنها اختارت تأجيل الجلسة إلى أجل غير مسمى (أو، كما يقول البعض، لمدة مئة عام) لتجنب إصدار الحكم.

تكمن أهمية هذا النزاع القانوني بالنسبة للمنطق والفلسفة في أنه يوحي بإمكانية وجود شخصين يتجادلان بطريقة محيرة ومتناقضة في اتجاهين متعاكسين، ويكون كلاهما على صواب. يستمتع أعداء العقل البشري بهذا النوع من الاستنتاجات، لأنه من شأنه أن يشكك في موثوقية العقل البشري وفعاليته. ولكن كما سنبين الآن، فإن هذا الانطباع سطحي للغاية. في رأيي، هناك حلان محتملان على الأقل لما يُسمى بمفارقة المحكمة. في الواقع، على الرغم من أنني فكرت في الحل الثاني قبل الأول، إلا أن الثاني يسبق الأول منطقيًا. علمت لاحقًا من خلال استعراض بيتر سوبر للأدبيات المتعلقة بالموضوع [94]أن الحل الأول قد اقترحه أولوس جيليوس قبل وقت طويل مني؛ أما الحل الثاني فيبدو أنه جديد.

2. القرار الأول

أبسط حل لهذه المشكلة هو افتراض أن بروتاغوراس الماكر، حين رأى أن يواتلس يتأخر في بدء العمل، قرر تسريع الأمور. نصب بروتاغوراس فخًا لتلميذه مستخدمًا الحجة المذكورة أعلاه، وهو يعلم تمامًا أنه سيخسر المحاكمة الأولى، لكنه سيربح المحاكمة الثانية

---

92 بعد مرور حوالي 550-600 عام، في كتابه " ليالي العلية " (حوالي C.E 150).

93 من المفترض أن العقد المعني كان شفهياً وليس مكتوباً في تلك الأيام؛ ولكن يمكننا أن نفترض أن كلا الطرفين اتفقا على البند المذكور فيه.

94 في كتاب "مفارقة التعديل الذاتي" (برن: بيتر لانغ، 1990). يمكن قراءة قسم مفارقة بروتاغوراس ضد يواثلوس عبر الإنترنت؛ وهو جدير بالقراءة، بما في ذلك الهوامش، وهو ليس طويلاً. انظر الرابط التالي: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10288413/Peter%20Suber%2c%20Paradox%20of%20Self-Amendment%2c%20Section%2020.html?sequence=1#A

لاحقًا. كان يعلم أنه سيخسر المحاكمة الأولى، لأن الاتفاق بين الطرفين لم يُلزم يواتلس بدفع الأتعاب إلا بعد فوزه في قضيته الأولى؛ ولم يُلزمه بممارسة المحاماة في أي وقت قريب، أو حتى على الإطلاق. وقع يواتلس في الفخ بحماقة، وترافع شخصيًا في المحكمة. لو لم تُؤجل المحكمة الجلسة إلى أجل غير مسمى ، لكانت قد منحته النصر منطقيًا، وبالتالي ربح يواتلس قضيته الأولى. بعد ذلك، وبافتراض أن المحاكمة الثانية مسموح بها قانونًا - وهو ما يفترضه كلا الطرفين في حججهما المذكورة أعلاه - لكان بروتاغوراس هو الفائز النهائي. بالطبع، لن تكون هناك حاجة لمحاكمة ثانية إذا اعترف يواثلوس بأنه بعد فوزه في المحاكمة الأولى كان من المؤكد أنه سيخسر الثانية، وقام بتسوية الحساب على الفور.

بمعنى آخر، لم تكن حجة بروتاغوراس الأولى (i) سوى تمويه؛ إذ كان يعتمد في الواقع على حجته الثانية (ii). سمح إيوثلس لغروره أن يتغلب عليه، فصاغ حجتين مضادتين براقتين، ظانًا أنه سيتفوق على معلمه. لكن بروتاغوراس كان أكثر دهاءً منه. كان السبيل الوحيد أمام إيوثلس لتجنب الهزيمة هو توكيل محام [95]. فلو ربح المحامي المحاكمة الأولى، كما كان متوقعًا منطقيًا نظرًا لعدم تحقق الشرط الوحيد للهزيمة، لما اعتُبر إيوثلس فائزًا شخصيًا في قضيته الأولى أمام المحكمة، ولما استطاع بروتاغوراس كسب المحاكمة الثانية. وهكذا، كان المعلم متفوقًا على تلميذه. لم تكن هناك مفارقة حقيقية، إذ كان هناك مخرج فعلي من المفارقة الظاهرية.

بالطبع، يمكن القول إن يواثلوس كان عمليًا هو الفائز، إذ تمكن بحججه المضادة من إرباك المحكمة لدرجة أنها تخلت عن محاولة البت في القضية، ولم يُجبر على الدفع. ربما كان يأمل ذلك، وقد حالفه الحظ. لكن من الناحية النظرية والمنطقية، ومن منظورنا الحالي، أثبت أنه ليس ذكيًا جدًا. لم يكتفِ بعدم توكيل محام للدفاع عنه، بل افترض خطأً أن حججه فعّالة في دحض حجج بروتاغوراس. لقد أوهم نفسه بأنه إذا فاز في المحاكمة الأولى، فلن يضطر لمواجهة الثانية. كان عليه أن يدرس حجج أستاذه بعناية أكبر.

لننظر الآن إلى الحجج بصيغة أكثر رسمية لتوضيحها. سأستخدم الرموز التالية: لنفترض أن P = بروتاغوراس، وQ = يواثلس؛ وA = الشرط المتفق عليه بأن يربح Q قضيته الأولى ليصبح مسؤولاً، وC = النتيجة المتفق عليها بأن يدفع Q أتعابه إلى P. نعلم مسبقًا أنه إذا تحقق A فإن C، وإذا لم يتحقق A فإن C لا يتحقق: هذه هي شروط الاتفاق. الحجج هي كما يلي (مع تعليقي النقدي بخط مائل):

a. بحسب P: (أ) إذا حكمت المحكمة بفوز P، فإن C صحيحة (لكن موضوعيًا لا يمكن للمحكمة أن تحكم لصالح *P*، لأن *A* ليست صحيحة بعد، لذا فهذا غير وارد)؛ بينما إذا (ب) حكمت المحكمة بفوز Q (كما هو منطقيًا)، فإن ليس C صحيحة (في ختام المحاكمة الأولى)؛ ولكن إذا فاز Q بالتالي، فإن A تصبح صحيحة ويجب أن تتبعها C (في محاكمة لاحقة)، وفي هذه الحالة يفوز P في النهاية.

b. بحسب السؤال: (أ) إذا حكمت المحكمة بفوز المدعي، فإن العبارة "ليس-أ" صحيحة (في ختام المحاكمة الأولى)؛ ولكن إذا كانت العبارة "ليس-أ" صحيحة، فلا بد أن تتبعها العبارة "ليس-ج" (في محاكمة لاحقة)، وبالتالي يفوز المدعي في النهاية (لكن موضوعيًا لا يمكن للمحكمة أن تحكم لصالح المدعي، لأن العبارة "أ" لم تتحقق بعد، لذا فهذا استنتاج غير وارد)؛ بينما إذا (ب) حكمت المحكمة بفوز المدعي (كما هو منطقي)، فإن العبارة "ليس-ج" صحيحة (لكن هنا يغفل المدعي ذكر العواقب اللاحقة التي أشار إليها المدعي بحق).

في الختام، من المنطقي أن يكون (P) هو الفائز؛ فحجج (Q) غير كافية في الواقع لمنع هذه النتيجة. يتظاهر (P) بالسعي للفوز الفوري، لكن هدفه الحقيقي هو تحقيق نصر طويل الأمد (في الجولة الثانية). يتخيل (Q) أنه قد يخسر الجولة الأولى ويفوز بالثانية، أو أنه قد يفوز بالجولة الأولى دون الحاجة لمواجهة جولة ثانية؛ لكن كل هذه مجرد أوهام. من الصعب فهم سبب اعتبار المحكمة هذه القضية معقدة للغاية - لا بد أن القاضي (أو القضاة) لم يكونوا على قدر كبير من الذكاء.

3. القرار الثاني

ثمة حل أكثر تعقيدًا للمشكلة يتمثل فيما يلي: من المحتمل أن يكون بروتاغوراس قد رفع دعوى قضائية ضد يواثلوس مستندًا إلى بند غير معلن في الاتفاقية. لم تتضمن الاتفاقية سوى بند صريح واحد ، وهو أن يواثلوس ملزم بدفع أتعاب بروتاغوراس فقط في حال فوزه بقضيته الأولى. لو كان الأمر كذلك، لما كان لبروتاغوراس أي أساس لطلب المحاكمة، إذ من الواضح أن هذا الشرط لم يتحقق. ولكن بما أنه رفع الدعوى، فلا بد أنه اعتقد وجادل بأن الاتفاقية تتضمن بندًا ضمنيًا. *(أو ربما ضمنيًا)* كان بروتاغوراس يدرك أن يواثلوس سيمارس المحاماة

[95] بافتراض أن هذا كان ممكناً في أثينا في تلك الأيام. وهذا افتراض معقول (حتى وإن أنكره بعض المعلقين)، إذ يبدو أن يواثلوس قد تلقى تدريباً على يد بروتاغوراس ليصبح محامياً.

خلال فترة زمنية معقولة [96]، وعندها ستُختبر مهاراته الجديدة في المحكمة، وسيُطلب منه دفع أتعاب المحاماة إذا ربح القضية. لم يكن بروتاغوراس ليتخيل أن القاضي سيسمح بإجراء المحاكمة، ناهيك عن أن يحكم لصالحه، دون سبب وجيه [97].

من الواضح أن ما طُلب من القاضي البت فيه في هذه المحاكمة (وربما كان هذا هو الأمر الوحيد، من وجهة النظر الحالية) هو ما إذا كان ادعاء بروتاغوراس بوجود بند ضمني في الاتفاقية مُبررًا. كان بإمكانه تبريره بالنظر إلى أنه لو سُمح لإيوثلوس بعدم ممارسة المحاماة نهائيًا أو ممارستها في أي وقت يشاء، لكانت الاتفاقية قد نصت على هذا التحفظ. وكان بإمكانه أيضًا رفضه بالنظر إلى أن بروتاغوراس افترض أمرًا كان ينبغي عليه الحصول على موافقة صريحة عليه. إذن، تتمحور القضية حول مسألة ضمنية، وليس فقط حول البند الصريح في الاتفاقية؛ أي أن هناك جوانب أخرى للقصة لم تُذكر.

علاوة على ذلك، يتضح من الحجج التي قدمها الطرفان في هذه المحاكمة أن كليهما توقع إمكانية إجراء محاكمة ثانية قد يُنقض فيها حكم المحاكمة الأولى. وهذا ما يُستدل عليه منطقيًا من الحجة الثانية لبروتاغوراس والحجة الأولى لإيوثلس. في هاتين الحالتين، ستكون هناك حاجة إلى محاكمة ثانية لحسم الحكم نهائيًا؛ إلا إذا أقرّ الطرف الخاسر طواعيةً بنتيجته الحتمية وسدد الحساب مسبقًا. لا يجوز للقاضي في المحاكمة الأولى أن يحكم لصالح أي من الطرفين ثم ضده في آن واحد. يجب إثبات حكم أولي بالفوز أو الخسارة قبل إصدار حكم ثانٍ، وفقًا لبنود العقد. لذا، ثمة عامل زمني يجب مراعاته عند تحليل هذه الحجج.

تجدر الإشارة إلى أنه في حين أن المحاكمة الأولى لها نتيجة غير مؤكدة، لأنها تعتمد على قرار القاضي (حكمه) بشأن بند ضمني مزعوم في الاتفاقية، فإن المحاكمة الثانية لها نتيجة متوقعة، لأنها تعتمد فقط على البند الصريح في الاتفاقية.

من الواضح، كما سنبين الآن، أنه إذا أخذنا الاعتبارات المذكورة أعلاه في الحسبان عند عرض الحجج، فإن المظهر المتناقض يزول بسهولة. سأستخدم هنا الرموز التالية: ليكن P = بروتاغوراس؛ Q = يواثلس؛ A = الشرط الصريح بأن يربح Q قضيته الأولى؛ B = الشرط الضمني المزعوم بأن يُطلب من Q ممارسة المهنة في غضون فترة زمنية معقولة؛ وC = يجب على Q دفع الرسوم إلى P. الحجج هي كما يلي:

1. وفقًا لـ i) :P) إذا كان B فإن C ؛ و (ii) إذا لم يكن B فإن C ليس ، ولكن إذا لم يكن *C* فإن *(لاحقًا)* إذا كان *A* فإن *C* ؛ لذلك، C على أي حال.
2. وفقًا لـ i) :Q) إذا كان B، فإن C، ولكن إذا كان *C* فإن *(لاحقًا)* إذا لم يكن *A* فإن *C* ليس *C* ؛ و (ii) إذا لم يكن B، فإن C ليس C؛ لذلك، C ليس على أي حال.

يتضح من ذلك أن حجج الطرفين متشابهة إلى حد كبير، لكن كل طرف أغفل بذكاء جزءًا من النتائج (الموضحة بخط مائل). فقد اختصر الطرف (P) نتائج (i) التي أشار إليها الطرف (Q)، واختصر الطرف (Q) نتائج (ii) التي أشار إليها الطرف (P). ولهذا السبب، يبدو أنهما متوازنان. ولكن إذا أخذنا جميع الأحداث اللاحقة (في محاكمة ثانية محتملة) في الاعتبار، فسنحصل على الحجة المشتركة الأكثر موضوعية التالية (ج)، والتي من الواضح أنها غير متناقضة:

(i) إذا كان B فإن C، ولكن إذا كان C فإن (لاحقًا) إذا لم يكن A فإن C ليس C ؛ و
(ii) إذا لم يكن B، فإن C ليس كذلك، ولكن إذا لم يكن C، فإن (لاحقًا) إذا كان A، فإن C.

إذن، في الحالة (أ) تكون النتيجة النهائية ليست (ج)، بينما في الحالة (ب) تكون (ج) - مما يعني عدم وجود مفارقة. وهذا يُظهر أيضًا أنه على الرغم من عدم إمكانية التنبؤ موضوعيًا بما إذا كان (ب) أو (ق) سيفوز في المحاولة الأولى، فإنه يُمكن القول (أ) أنه إذا فاز (ب) في المحاولة الأولى، فسيخسر الثانية، وإذا فاز (ق) في المحاولة الأولى، فسيخسر الثانية. من الواضح أن (ب) لا يستطيع الادعاء بأنه له الحق في محاولة ثانية (إذا خسر الأولى) بينما (ق) ليس له الحق في ذلك؛ وبالمثل، لا يستطيع (ق) الادعاء بأنه له الحق في محاولة ثانية (إذا خسر الأولى) بينما (ب) ليس له الحق في ذلك. لذا، يجب علينا مراعاة جميع الأحداث اللاحقة للتوفيق بين جميع الحجج منطقيًا. تجدر الإشارة إلى أنه إذا لم تُجرَ محاولة ثانية لسبب ما، فلن تكون هناك مفارقة أيضًا، لأن النتيجة ستكون إما (أ) (ج) أو (ب) ليست (ج).

مهما حدث، فلا يوجد تناقض لأن أياً من الطرفين لا يستطيع في الواقع، خلافاً للمظاهر الأولية، أن يدعي النصر الحتمي؛ فالنصر لا يأتي في كلا الاتجاهين لكلا الطرفين، بل في اتجاه واحد فقط لكل طرف.

من الواضح أن كلا الطرفين استخدما هنا حيلة مغالطة شائعة، وهي إخفاء جزء غير ملائم من الحجة الموضوعية عن المحكمة. كان يواثلوس تلميذًا بارعًا لبروتاغوراس، إذ أن حجته المضادة تُطابق تمامًا حجة الأخير. أي أن هناك عنصرًا من الخداع في حججهما؛ فكلاهما كانا مُخادعين فكريًا في جوهرهما، يُعلنان عن عمد أنصاف الحقائق. لذلك، لا تُمثل هذه المفارقة الزائفة تحديًا حقيقيًا للمنطق،

---

[96] سيُطالب بروتاغوراس، بطبيعة الحال، بانقضاء مهلة التأخير المعقولة. وإذا وافقت المحكمة على وجود بند ضمني، لكنها لم توافق على الادعاء بتحقيقه، فإن ذلك سيؤدي فقط إلى تأجيل القضية لفترة زمنية محددة (حسب تقديرهم).

[97] وغني عن القول أن التحليل الحالي يتم بالكامل من وجهة نظر منطقية، على الرغم من أن المحكمة قد تفكر بشكل مختلف أو حتى لا تفكر على الإطلاق (على سبيل المثال الرشوة، المحاباة، الضغط).

خلافًا لمزاعم النسبيين. وعلى وجه الخصوص، يتضح زيف ادعاء بروتاغوراس العام بأن "لكل قضية وجهان" (*duo logoi*) في هذا السياق.

من المهم أن نتذكر دائمًا أن بعض المنخرطين في الفلسفة والمنطق، كما في الحياة عمومًا، قد تحركهم دوافع شريرة؛ بل إن بعضهم أكثر من غيرهم. قد يكذبون عن وعي، أو يحرفون الحقائق والحجج دون وعي، لأسباب متنوعة. عادةً ما تلعب شهوة السلطة والشهرة والثروة دورًا في ذلك. قد يرغب الأكاديمي في نيل إعجاب أقرانه أو طلابه؛ وقد يرغب الزوج في إثارة إعجاب زوجته؛ وقد يأمل العاطل عن العمل في الحصول على وظيفة؛ وهكذا. من الخطأ اعتبار جميع الأقوال الفلسفية نزيهة. فليس كل الفلاسفة والمنطقيين علماء خالصين أو قديسين.

أودّ أن أضيف أن سرّ النجاح في إيجاد حلول للمشكلات الفلسفية والمنطقية، ولا سيما المفارقات، يكمن في الرغبة الصادقة في ذلك. فالعديد من الفلاسفة والمنطقيين يتعاملون مع المشكلات بنظرة سلبية، لا يرغبون حقًا في حلّها، بل يسعون إلى تبرير نفورهم من العقل البشري من خلالها. أما الباحث النزيه، فيحركه دافعه الأخلاقي؛ فهو يرغب بصدق في تأكيد فعالية ملكات الإدراك البشري – وهذا تحديدًا سرّ نجاحه.

4. قرارات غير كافية

كما ذُكر سابقًا، استنادًا إلى تحليل سوبر للأدبيات، يُنسب الحل الأول إلى أولوس غيليوس، بينما يبدو الحل الثاني أصليًا. يُبين تحليل سوبر أن مفارقة المحكمة نوقشت في عدد من المؤلفات عبر الزمن، ولكن غالبًا من منظور قانوني أكثر منه منطقي. تتعدد المسائل القانونية المطروحة، لكن معظمها لا يحتاج، بل لا ينبغي، أخذه في الاعتبار من منظور منطقي بحت. لماذا؟ لأن غاية المنطقي هنا ليست البت في القضية، أي من يربح ومن يخسر، بل مجرد شرح المفارقة وإزالتها.

يمكن توضيح هذه الملاحظة بالرجوع إلى الحل (الذي لم يذكره سوبر) الذي اقترحه لورينزو فالا (إيطاليا، حوالي 1406-1457) قبل قرون. هذه المحاولة للحل غير كافية لأنها تعتمد على تمييز غير مدروس بين الدفع بموجب حكم المحكمة والدفع بموجب الاتفاق. أقتبس هنا مقالًا من موسوعة ستوكهولم للفلسفة يصف هذا الأمر [98]:

> إذا خسر يواتلوس القضية، فسيتعين عليه دفع باقي الرسوم، وفقًا لحكم القضاة؛ أما إذا ربحها، فسيتعين عليه الدفع أيضًا، هذه المرة بسبب اتفاقه مع بروتاغوراس. إلا أن يواتلوس يُغير مسار القضية بذكاء: ففي كلتا الحالتين، لن يضطر للدفع، لا بسبب قرار المحكمة (إذا ربح)، ولا بسبب اتفاقه مع بروتاغوراس (إذا خسر). باختصار، يقول فالا إن يواتلوس لا يمكنه الجمع بين الأمرين، وعليه أن يختار أحدهما: إما أن يلتزم باتفاقه مع بروتاغوراس أو بحكم القضاة. وإذا حكموا ضد بروتاغوراس، فبإمكانه محاولة استرداد أمواله في دعوى قضائية ثانية.

دعونا نحلل القرار المقترح من قبل فالا باستخدام الرموز التالية: لنفترض أن P = بروتاغوراس؛ Q = يواثلوس؛ و C = الرسوم التي يجب أن يدفعها Q إلى P.

a. وفقًا لـ P: إذا خسر Q (لأي سبب كان)، فإن C (بالحكم)؛ ولكن إذا فاز Q، فإن C (بالاتفاق).
b. وفقًا لـ Q: إذا فاز Q (لأي سبب كان)، فإن ليس C (بحكم الحكم)؛ ولكن إذا خسر Q، فإن ليس C (بالاتفاق).

إن استنتاج فالا، كما هو معروض هنا [99]، غير واضح. يبدو أنه يُلقي بالعبء على عاتق يواثلوس تحديدًا "لاختيار أحد البديلين" والامتثال إما للاتفاق أو للحكم. هذا لا يُفيدنا بشيء، لأن حجة يواثلوس تُظهر استعداده للامتثال لأي منهما، إلا أنه يُصوّر كليهما لصالحه. يُضيف فالا أنه إذا خسر بروتاغوراس الدعوى الأولى، فقد يربح الثانية. ولكن هنا أيضًا، هذا لا يحل المفارقة، بل يُكرر جزءًا منها فقط.

يتضح من هذا أن فالا لم يُمعن النظر في المسائل: فهو لم يُفكر في الأسس التي قد يربح أو يخسر بموجبها الطرف Q "بحكم المحكمة"؛ ولم يُدرك أن الحجة الثانية لكل طرف، حيث قد يربح أو يخسر الطرف Q "بموجب الاتفاق"، تُشير في الواقع إلى دعوى قضائية ثانية، إذ من الواضح أن الاتفاق لن يُنفذ طواعيةً (وقد ورد ذكر فالا للدعوى القضائية الثانية خارج نطاق عبارات "إذا-ثم" الأربع، التي لا تُركز بدورها على التسلسل الزمني المعني). وبناءً على ذلك، فإن فالا لم يتوصل إلى حلٍّ جاهز للمفارقة.

تكمن مشكلة منهج فالا في أنه يفترض فعلياً أن قرار المحكمة الأولي تعسفي، أي لا علاقة له بالاتفاق بين الطرفين. فهو لا يأخذ بعين الاعتبار الأساس الذي قد تستند إليه المحكمة في الحكم بخسارة يواثلوس للجولة الأولى. قد يكون هذا مقبولاً قانونياً، ولكنه غير مقبول

---

98 انظر موسوعة ستانفورد للفلسفة ، على الإنترنت عبر الرابط https://plato.stanford.edu/entries/lorenzo-valla/. يبدو أن هذه المسألة قد تم تناولها في كتاب *"Repastinatio dialectice et philosophie"*. مؤلف المقال هو لودي نوتا (2013).

99 لم أقرأ أعمال فالا. عليّ أن أفترض أن كاتب مقال موسوعة ستانفورد للفلسفة *(SEP)* عن فالا قد عرض منطق فالا بشكل صحيح. أظن أنه ربما لم يفعل، فالتفاصيل الواردة في المقال مبهمة وغير حاسمة؛ فهي لا توضح بدقة ما هو الحل الذي قصده فالا للمفارقة. ليس كل الناس بارعين في المنطق. (تجدر الإشارة إلى أنني راسلت الكاتب، طالبًا منه التحقق من ملخص وجهة نظر فالا الوارد في مقال موسوعة ستانفورد للفلسفة، لكنني لم أتلقَ ردًا. إن عدم رد الكاتب يؤكد تقديري بأن هذا ليس مصدرًا موثوقًا للغاية: فالأذكياء يرحبون بثقة بالاستفسارات المنطقية).

منطقياً - ومحور اهتمامنا هنا هو المنطق. منطقياً، فكرة خسارة يواثلوس للجولة الأولى غير واردة، إذا ما اعتمدنا على البند الصريح في الاتفاق. قد يخسر الجولة الأولى فقط إذا ما أقرت المحكمة بوجود بند ضمني في الاتفاق، كأن ينص على وجوب مزاولته مهنة المحاماة في وقت قريب.

على أي حال، لا يجوز أن يكون الحكم في الجولة الأولى تعسفياً - أي غير منطقي وغير مبرر - بل يجب أن يرتبط ارتباطاً مباشراً بالاتفاق. وينطبق هذا الأمر أيضاً على الجولة الثانية. لذا، لا يجوز منطقياً وجود أي انفصال بين الحكم والاتفاق.

من المثير للاهتمام أن ردة فعلي الأولى تجاه هذه المفارقة قبل بضع سنوات [100]كانت مشابهة جدًا لردة فعل فالا. ولكن بمجرد أن بدأتُ بالتفكير بجدية في المسائل المطروحة في هذه المقالة، أدركتُ ضعفها وعدم جدواها. تبدو المفارقة وكأنها تُحل إذا ما ميّزنا بين "الدفع بعد صدور حكم المحكمة" و"الدفع بعد استيفاء شروط العقد"، وأعطينا رمزين مختلفين لهاتين النتيجتين، ولنقل C1 وC2. قد يكون هذان المصطلحان متطابقين كميًا أو لا، ولكنهما على أي حال يشيران إلى حدثين مختلفين. يبدو أن هذا الإجراء يُبطل المفارقة، لأن نتائج عبارتي "إذا-ثم" الأولى والثانية ستكون مختلفة لكل طرف. وبالتالي:

a. بحسب P: إذا فاز P، فإن C1 هو C1؛ ولكن إذا خسر P، فإن C2 هو C2.
b. بحسب السؤال: إذا فاز السؤال، فإن النتيجة ليست C1؛ ولكن إذا خسر السؤال، فإن النتيجة ليست C2.

يترتب على ذلك أنه إذا ربح الطرف (P) وخسر الطرف (Q)، فإن الشرطين (C1) و(not-C2) صحيحان؛ وإذا خسر الطرف (P) وربح الطرف (Q)، فإن الشرطين (not-C1) و(C2) صحيحان. ولأن الشرطين (C1) و(C2) مصطلحان مختلفان، حتى وإن كانا يشيران إلى المبلغ المالي نفسه، فإن النتائج المترتبة على حجة كل طرف ليست متناقضة شكليًا (لأن الدافع المحدد مختلف)، وبالتالي لا يوجد تناقض. ولكن، للتأكيد، لا يفسر هذا النهج سبب إصدار المحكمة حكمًا يتعارض مع الاتفاق، لذا فهو نهج مصطنع. وللوصول إلى حل منطقي حقيقي، يجب أن نركز على الاتفاق، وأن نتجنب الأحكام التعسفية. فالأحكام التعسفية لا تزيد الأمور إلا تعقيدًا.

إن المحاولات الأخرى لحل هذه المعضلة التي اطلعت عليها معيبة أيضاً، إما لأنها تخلط بين المسائل القانونية والمنطقية، أو لأنها لا تتناول جميع تبعات الافتراضات. على أي حال، يكفي أي من الحلين اللذين اقترحتهما لحل المعضلة؛ لكن الحلين معاً يغطيان جميع الاحتمالات. تجدر الإشارة إلى أنه في الحل الأول، لا نكتفي بحل المعضلة فحسب، بل نحسم القضية أيضاً (لصالح بروتاغوراس)؛ بينما في الحل الثاني، نكتفي كمنطقيين بحل المعضلة، تاركين مهمة البتّ القانوني للقاضي.

ختامًا: يعود تناقض المحكمة إلى عدد من العوامل التي يجب تحليلها وأخذها بعين الاعتبار لحلها. (أ) لا يجوز أن يشير مصطلح "الربح/الخسارة" إلى أحكام تعسفية تصدرها المحكمة؛ وإلا فقد يستمر التناقض. (ب) يجب إدراك أن الحجج التي قدمها الطرفان توحي بأن عملية الحل تتكون من مرحلتين: محاكمة أولى تليها محاكمة ثانية (أو تنازل وتسوية سريعة دون الحاجة إلى محاكمة ثانية)؛ ويعود ظهور التناقض جزئيًا إلى إغفال عامل الوقت. (ج) ثمة غموض في تعريف "الاتفاق"، ويجب أخذ جميع التفسيرات الممكنة في الحسبان: فإذا فُسِّر الاتفاق على أنه يشير حصريًا إلى البند الصريح، فإن المحاكمة الأولى تُعنى به فقط ويُحسم فيها بسهولة؛ أما إذا زُعم أن الاتفاق يتضمن تفاهمًا ضمنيًا، فإن المحاكمة الأولى تهدف إلى البت في ذلك البند الضمني، بينما تتناول المحاكمة الثانية البند الصريح.

2. مفارقة سوريتس

1. ما هي الكومة؟

إن مفارقة سوريتس ليست مفارقة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هي سؤال. يُطرح السؤال أحيانًا بأسلوب ملتوٍ ليبدو متناقضًا. لكن يمكن طرحه بأسلوب أكثر وضوحًا، وفي هذه الحالة يُنظر إليه على أنه بسيط وإن لم يكن بلا أهمية. كلمة سوريتس لاتينية، مشتقة من الكلمة اليونانية سوروس ، والتي تعني كومة.

إحدى طرق التعبير عن مفارقة سوريتس هي: ما هي "الكومة" (من الحصى، على سبيل المثال)؟ أو، كم عدد الحصى (على سبيل المثال) التي تُشكّل "كومة" منها؟ الإجابة البديهية هي أنه لا بد من وجود حصاة واحدة على الأقل. إذا لم يكن لديك حصى، فلن يكون لديك كومة، بل شيء غير كومة. ولكن هل تكفي حصاة واحدة؟ الإجابة البديهية هي: لا، أنت بحاجة إلى حصاة واحدة على الأقل. يُستخدم حجران صغيران لتكوين كومة، لأن الكومة مصطلح جمعي، ويشير أيضًا إلى أن الحصى مُكدسة فوق بعضها (ولا يُمكن تكديس شيء غير حصاة فوق حصاة أو حصاة فوق شيء غير حصاة). والحصاة الواحدة تُعتبر منطقيًا شيئًا غير كومة؛ فالكومة جمع بطبيعتها.

---

[100] في عام 2009، في رسالة بريد إلكتروني إلى شخص ما.

بهذه الصياغة، لا تبدو المسألة معقدة. لكن إذا صِيغت على النحو التالي، تصبح أكثر تعقيدًا. إذا كان لدينا عدد كبير من الحصى (مثلاً، 100) مكدسة، فمن الواضح أن لدينا كومة. ماذا يحدث إذا أزلنا حصاة واحدة، هل تبقى لدينا كومة؟ نعم، 99 حصاة تُشكل كومة. ماذا يحدث إذا أزلنا حصاة أخرى، هل تبقى لدينا كومة؟ نعم، 98 حصاة تُشكل كومة. وهكذا دواليك، حتى نصل إلى أعداد قليلة، وعندها يتساءل السفسطائي عما إذا كانت حصاتان تُشكلان كومة، ثم حصاة واحدة، ثم لا تُشكل أي حصاة. في هذه المرحلة، يبدو السؤال متناقضًا، بل ومُفتعلًا: هل نستنتج أن عدم وجود حصاة يُشكل كومة، أم أن حصاة واحدة تُشكل كومة؟ يعتقد السفسطائي أنه قد يكون كذلك؛ أما المنطقي الحقيقي فيعلم أنه لا يمكن ذلك.

2. استخدام مصطلحات غامضة

من الواضح أن المشكلة هنا، إن وُجدت، تتعلق بالصياغة الدقيقة للمصطلحات المبهمة في البداية. إذا لم نتوقف منذ البداية ونتأمل في القصد الدقيق للمصطلح المبهم، سواءً كان من هذا النوع (مصطلح يوحي بالكمية، كما هو الحال) أو غيره، فقد نجد أنفسنا في مأزق لاحقًا في حديثنا. لذا، علينا التوقف والتفكير قبل استخدام مثل هذه المصطلحات، واستباق أي صعوبات قد تنشأ عنها. في هذه الحالة، كما رأينا، فإن مصطلح (كومة) هو جمع بطبيعته (وبالتالي لا ينطبق على أقل من حصاتين). يفضل السفسطائي تعقيد الأمر، ليضع العقل والمعرفة البشرية موضع شك، كما هي عادته؛ لكن الأمر في الحقيقة بسيط بما فيه الكفاية.

في بعض الحالات، لا شك أن هناك عنصرًا اصطلاحيًا في تعريف المصطلحات المبهمة. ويمكن توضيح ذلك بالرجوع إلى نسخة أخرى مما يُعرف بمفارقة سوريتس: ما هو عدد الشعرات التي لا يُعتبر الرجل أصلعًا عندها؟ من البديهي أن الرجل الذي لا يملك أي شعر هو أصلع قطعًا. ولكن هل يُعتبر الرجل الذي لديه شعرة واحدة فقط، أو عدد قليل جدًا من الشعرات، غير أصلع في الخطاب العام؟ ربما، ولكن فقط من الناحية الاصطلاحية. إذا عرّفنا الصلع تعريفًا دقيقًا ، فهذا يعني انعدام الشعر تمامًا؛ أما إذا عرّفناه تعريفًا فضفاضًا ، فقد يشمل حالات تتضمن عددًا اعتباطيًا من الشعرات، وإن كان يُفضّل أن يكون قليلًا، يُحدّده الاصطلاح - على سبيل المثال، خمس أو عشرون شعرة [101]. من الواضح أنه إذا أردنا تجنّب الالتباس، فلا شيء يمنعنا من الإشارة إلى هذا المعنى الموسّع لكلمة "أصلع" على أنه، بدقة أكبر، "أصلع أو شبه أصلع".

إن مسألة الغموض هذه ليست بالأمر الغريب، فهي لا تقتصر على المصطلحات التي تُثير مفارقة سوريتس. على سبيل المثال، يُعدّ مصطلح نسبي مثل "صغير" (أو ما يُشابهه "كبير") غامضًا بطبيعته ، ولا يُمكن استخدامه بدقة إلا في حالات مُحددة بواسطة كمية اصطلاحية. كذلك، عند التعامل مع الأطياف المتصلة، قد نحتاج إلى وضع خطوط فاصلة اعتباطية. على سبيل المثال، لا يوجد خط فاصل موضوعي بين لون وآخر مُجاور له في الطيف، وقد يكون من الضروري في بعض الظروف تخيّل واحد (مثلاً لأغراض قانونية أو عملية أخرى [102]). تُشكّل الفروقات الاصطلاحية جزءًا من الفكر البشري، ولكن من المهم التأكيد على أنها ليست كل الفكر البشري. فهناك دائمًا عناصر موضوعية وراء الفروقات الاصطلاحية. على سبيل المثال، سيكون الخط الفاصل بين الأزرق والأخضر في مكان ما بين ما نراه بوضوح أزرق وما نراه بوضوح أخضر، ولن يكون بعيدًا أبدًا في أي من الجانبين، وبالتأكيد ليس بين الأخضر والأصفر أو بين الأزرق والنيلي أو أبعد من ذلك.

بالعودة إلى ما يُزعم أنه تناقض، لا بد من بعض الملاحظات الإضافية. كما ذكرنا سابقًا، لا يوجد أي تناقض في مفهوم الكومة، إذا ما تم تعريفها تعريفًا صحيحًا. ببساطة، يمكن تعريف الكومة بأنها مواد موضوعة فوق بعضها البعض بأي شكل من الأشكال، مما يعني ضمناً وجود عنصرين أو أكثر. يفترض تعريف أكثر تعقيدًا أن الكومة يجب أن تكون هرمية، أي تتطلب أربعة عناصر على الأقل (ثلاثة في القاعدة وواحد في الأعلى)؛ لكن هذا لا يُسبب لنا أي صعوبة، إذ يُمكن الإشارة إليها بشكل أدق على أنها كومة هرمية. وبالمثل، يشير مصطلح الصلع بالمعنى الدقيق إلى انعدام الشعر تمامًا؛ ومع ذلك، يُستخدم لوصف كميات قليلة من الشعر، وإن كان ذلك بشكل عام.

---

101 أو أي نسبة ضئيلة من الشعر تبدو لنا شخصياً قريبة جداً من الصلع لدرجة أنها تُعتبر صلعاً فعلياً.

102 على سبيل المثال، يُولى اهتمام كبير في الشريعة اليهودية (الهالاخاه) للتعريفات الكمية، ولا سيما الحد الأقصى والحد الأدنى للمدد الزمنية، والأوقات، والمسافات، والأطوال، والأحجام، والأوزان، ودرجات الحرارة، والقيم النقدية، وما إلى ذلك. في البداية، كان الحاخامات يعبرون عن هذه المقاييس بعبارات مبهمة (مثل "حجم بيضة")، ولكن لاحقًا دعت الحاجة إلى صياغات أكثر دقة (والتي قد تختلف تقديراتها بين المراجع المختلفة). ومع ذلك، تبقى بعض المقاييس ذاتية (مثل تقدير الشخص لوقت شعوره بالشبع بعد تناول الطعام). للمزيد من التفاصيل، انظر : http://halachipedia.com/index.php?title=Reference_of_Measurements_in_Halacha

تزخر لغتنا اليومية بالعديد من المصطلحات المبهمة من هذا القبيل [103]، والتي قد يتطلب بعضها تعريفًا رسميًا لأسباب عملية. فعلى سبيل المثال، قد يُفهم مصطلح "حشد" على أنه يشير إلى تجمع ثلاثة أشخاص أو أكثر، استنادًا إلى المثل الشائع "اثنان رفقاء، لكن ثلاثة حشد". أو قد نختار، كما في البرامج التي تستخدمها الشرطة لمراقبة التجمعات الكبيرة، حدًا أدنى أكبر (مثلاً 50 أو 500)، يُحدد بشكل تعسفي كسبب للإنذار. وقد يُفضل استخدام كلمة "غوغاء" عندما ينطلق هذا الحشد في حالة هياج.

لكن على أي حال، لا توجد مشكلة منطقية حقيقية في هذه التعبيرات الكمية غير المحددة. فهي لا تُشكل عيبًا في اللغة العادية، ولا تُلزمنا ببناء "لغة مثالية" حيث يكون لكل مصطلح معنى واحد دقيق [104]. كما أنها لا تستدعي معالجةً باستخدام منطق رمزي مُبهم (الذي يُفضّله العديد من علماء المنطق المعاصرين). بل على العكس، فهي تُظهر مرونة الفكر والكلام العاديين وتعدد استخداماتهما؛ وتُؤكد أن جزءًا كبيرًا من تواصلنا اللغوي يحمل دلالات غير لفظية، نفهمها في الغالب جيدًا. فمعظم استخدامنا اليومي للمصطلحات الغامضة لا يتطلب تعريفًا أكثر وضوحًا. إنها تُستخدم للإشارة إلى الأشياء بشكل تقريبي، وليست مُخصصة لتكون تأكيدات دقيقة وصحيحة. وإذا ما دعت الحاجة إلى الدقة والحقيقة، يتم التعامل معها بطريقة تحافظ على الاتساق (عن طريق اتفاقية صريحة إذا لزم الأمر).

3. التفكير بمصطلحات غامضة

لا شك أن المصطلحات المبهمة قد تكون خطيرة إذا حاولنا الاستدلال بها. لكن غالباً ما تُستخدم المصطلحات المبهمة دون إقحامها في عمليات الجدل. علاوة على ذلك، فإن الاستدلال بالمصطلحات المبهمة ليس دائماً خاطئاً، فهناك سياقات لا يمنع فيها الغموض الوصول إلى استنتاج موثوق.

في القياس المنطقي الفئوي (أو الافتراضي)، تنص القاعدة المتعلقة بالمصطلحات (أو الأطروحات) المبهمة على ما يلي: لا يجوز أن يكون العنصر الأوسط (المصطلح أو الأطروحة، حسب الحالة) مبهمًا، لأنه لن يضمن تطابق قصده في المقدمتين. فإذا كان العنصر الأوسط مبهمًا، لا يمكننا التأكد من وجود تداخل، وبالتالي تكون النتيجة غير صحيحة. من جهة أخرى، يمكن أن يكون العنصران الرئيسي والثانوي مبهمين دون التأثير على الحجة، وذلك في جميع الأشكال الأربعة. مع ذلك، يوجد استثناء لهذه القاعدة، وهو أنه عندما يكون العنصر الأوسط مبهمًا، ولكن ليس لدرجة عدم ضمان التداخل، فإنه لا يزال من الممكن تقديم حجة صحيحة.

يتضح هذا الأخير عند النظر في الحجتين التاليتين في الشكل الثالث، حيث يضمن الحد الأوسط التداخل رغم أن أياً من المقدمتين ليس شاملاً. إن تعبيري "معظم" (أكثر من النصف) و"قليل" (أقل من النصف) غامضان، إذ لا يحددان أعداداً دقيقة. لكن لاحظ الخصوصية (مقارنةً بالأغلبية أو الأقلية) في النتيجة – أي ازدياد غموضها.

معظم M هم P
ومعظم M هم S؛
لذلك، بعض S هي P

عدد قليل من M هي P (مما يعني أن معظم M ليست P)
ومعظم M هم S؛
لذلك، بعض S ليسوا P

في الاستدلال الشرطي، تكون القواعد المتعلقة بالمصطلحات أو الأطروحات الغامضة كما يلي:

---

[103] في الواقع، هذا أمر لا مفر منه لسببين. أولًا، يستحيل تعريف العديد من الأشياء الملموسة بدقة. فأين، على سبيل المثال، تنتهي البرتقالة تحديدًا؟ هل العطر أو الحرارة المنبعثة من الثمرة جزء منها أم لا؟ وفي أي لحظات زمانية ومكانية يمكن اعتبار هذه الانبعاثات منفصلة عنها منطقيًا؟ ثانيًا، نظرًا لأن المعرفة البشرية استقرائية، لا يمكننا دائمًا البدء بتعريف دقيق لأي مفهوم، بل نميل إلى تركه مفتوحًا، ليتم تعريفه بدقة أكبر مع تطور التجربة. من هذا المنظور، فإن غالبية المصطلحات المجردة التي نستخدمها مفتوحة، بما في ذلك المصطلحات التي يمكن استخدامها لتعريف مصطلحات أخرى بدقة أكبر - لذا، هنا أيضًا، الغموض أمر لا مفر منه. لكن هذه الصعوبات الوجودية والمعرفية لا تعني وجود مفارقة؛ إنها ببساطة تستدعي تأملًا فلسفيًا.

[104] إن لجوء بعض المنطقيين المعاصرين إلى "لغة مثالية" لحل مشكلة منطقية هو أمرٌ عبثي. فهم عاجزون عن فهم الطريقة التي نتعامل بها نحن البشر منطقيًا مع بعض الصعوبات المعرفية، فيحاولون فرض طريقة تفكير سطحية ومصطنعة وغير عملية علينا. إن دور المنطقي الحقيقي ليس فرض منطق وهمي، بل فهم وسائلنا المنطقية الطبيعية، ومن ثمّ تطويرها وتعزيزها. ينبغي أن يكون التفكير البشري محور اهتمام المنطقيين. أما الطريقة الطبيعية للتعامل مع مفارقات سوريتس فهي استخدام الكلمات بدقة أكبر، فمثلاً بدلًا من وصف الأشخاص ذوي الشعر القليل جدًا بـ"الصلع"، يُقال عنهم "شبه صلع"، أو بدقة أكبر، إذا اقتضت الضرورة لغرض عملي، "ذوي شعرة واحدة إلى عشر شعرات".

Modus ponens:

إذا كان A هو B، فإن C هو D،

و أ هو ب (مؤكداً للسابق)؛

إذن، ج هو د (النتيجة مؤكدة).

لا يجوز أن تكون المقدمة والمقدمة الصغرى غامضتين؛ وإلا فإن النتيجة تكون غير صحيحة. ومع ذلك، يمكن أن تكون النتيجة غامضة، وستظل النتيجة صحيحة (وإن كانت غامضة أيضاً).

Modus tollens:

إذا كان A هو B، فإن C هو D،

و C ليس D (إنكار النتيجة)؛

إذن، أ ليس ب (يتم إنكار الشرط السابق).

لا يجوز أن تكون النتيجة والمقدمة الصغرى غامضتين؛ وإلا فإن النتيجة تكون غير صحيحة. ومع ذلك، يمكن أن تكون المقدمة غامضة، وستظل النتيجة صحيحة (وإن كانت غامضة أيضاً).

وهنا أيضاً، في كلا الحالتين، يمكن تصور الاستثناء، إذا كنا نعلم أن المقدمات الكبرى والصغرى تتداخل، حتى لو لم نكن نعرف بالضبط مقدار تداخلها.

يمكن صياغة قواعد مماثلة لأنواع أخرى من الحجج، مثل المعضلة أو من باب أولى.

إنّ من يدّعون أن المصطلحات المبهمة متناقضة بطبيعتها، إنما ينتقدون بغير نزاهة، مدفوعين برغبة في إبهار أنفسهم أو غيرهم بقدرتهم على إيجاد وحلّ المفارقات (المختلقة)، أو (الأسوأ من ذلك) إثبات أن المعرفة البشرية متناقضة حتمًا، وبالتالي عديمة الجدوى. من الواضح أنه كما يُعدّ من الخداع تسمية حصاة واحدة أو عدم وجود حصاة كومة، فمن الخداع أيضًا وصف شخص لديه شعرة أو أكثر بالأصلع [105]. إذا انغمست في مثل هذه التناقضات اللفظية منذ البداية، فستنتهي حتمًا إلى المفارقات. إنّ من يتصرفون هكذا ليسوا منطقيين حقيقيين، بل سفسطائيين. إنهم يلفقون ويختلقون، ولا يهتمون بإيجاد سبل للمعرفة الحقيقية.

4. اختلاق مفارقات زائفة

تُنسب الصياغات الأصلية للمعضلة المذكورة أعلاه، والمتعلقة بالكومة والصلع، إلى يوبوليدس الملطي (الذي ازدهر في القرن الرابع قبل الميلاد)، وهو المنطقي الميغارسي الذي قدم لنا أيضًا مفارقة الكاذب [106]. كان يوبوليدس تلميذًا لإقليدس، ومعلمًا لديودوروس كرونوس، ومعاصرًا لأرسطو ومنافسًا له. ربما لم تُطرح هذه الألغاز في البداية كمفارقات، بل كأمثلة توضيحية لسؤال (أي: أين نرسم الخط الفاصل؟). ربما عكس هذا وعيًا متزايدًا بوجود مصطلحات غامضة قد تتطلب تعريفًا تعسفيًا في بعض الظروف. وكما هو موضح أعلاه، فإن حل هذه المشكلة سهل نسبيًا. مع ذلك، حاول مفكرون لاحقون تضخيم الأمور، وعرضوا المسألة في صورة سلسلة من الحجج (أو ما يُعرف بالسوريتس، حيث تُشكل نتيجة الحجة السابقة مقدمة للحجة التالية).

وهكذا، أصبحت معضلة الرجل الأصلع، في صيغتها الإيجابية، كالتالي: من المؤكد أن الرجل ذو الشعرة الواحدة أصلعٌ كالرجل عديم الشعر؛ وإذا كان يُمكن وصف الرجل ذي الشعرة الواحدة بالأصلع، فإن الرجل ذو الشعرتين يُعتبر أصلعًا؛ وإذا كان الرجل ذو الشعرتين أصلعًا، فإن الرجل ذو الثلاث شعرات يُعتبر أصلعًا؛ وهكذا؛ لذلك، يُمكن اعتبار الرجل ذو الألف شعرة أصلعًا (مفارقة). أو يُمكن صياغة

---

105 كما أوضح في كتاب "منطق من باب أولى" ، الفصلين 1.4 و2.5، من المفيد أحيانًا صياغة المصطلحات بطريقة شاملة بحيث تتضمن القيم الموجبة والصفرية والسالبة. يُستخدم هذا الأسلوب غالبًا في الخطاب العلمي لتسهيل بعض الحسابات والرسوم البيانية. ولكن يجب أن ندرك جيدًا أن هذه المصطلحات الشاملة لا يمكن إنكارها بطبيعتها، أي أنها تتضمن بالفعل كلًا من التأكيد والنفي. في هذا السياق، قد نختار توسيع مصطلحات مثل "كومة" أو "أصلع" لتشمل أضدادها، لأي سبب كان؛ ولكن عند القيام بذلك، يجب أن نكون على دراية تامة بما نفعله. إذا لم نتعامل مع هذه المصطلحات بعناية مناسبة، فلا ينبغي أن نتفاجأ إذا ما وجدنا أنفسنا مضطرين إلى الوقوع في تناقضات.

106 قبل ذلك بقرنين، صرّح إبيمينيدس الكنوسوسي: "الكريتيون كاذبون دائمًا"، مع أنه كريتي، ويبدو أنه لم يكن مدركًا للتناقض الكامن في هذا التصريح. ربما لاحظ يوبوليدس هذا التناقض وسعى إلى توضيحه وتقويته، إذ لم يكن تناقضًا مزدوجًا، بل تناقضًا يسهل حله بالقول إنه ربما ليس كل الكريتيين كاذبين، أو أن الكريتيين لا يكذبون دائمًا (إبيمينيدس استثناء بارز).

الحجة بصيغة سلبية: إذا لم يُعتبر الرجل ذو الألف شعرة أصلعًا، فإن الرجل ذو الـ 999 شعرة لا يُعتبر كذلك أيضًا؛ وإذا لم يُعتبر 999 أصلعًا، فإن 998 كذلك أيضًا؛ وهكذا... ومن ثم، فإن الرجل ذو الشعرة الواحدة ليس أصلعًا؛ لذلك، فإن الرجل عديم الشعر ليس أصلعًا (مفارقة).

من الواضح أن هذه الحجج متكلفة ، إذ تنطوي على مقدمات مشكوك فيها ومضللة للغاية. ففي الصيغة الإيجابية، تتمثل المقدمة الخاطئة في أن "الرجل الأصلع يُوصف بأنه بلا شعر" يستلزم "الرجل ذو الشعرة الواحدة يُوصف بأنه بلا شعر". أما في الصيغة السلبية، فتتمثل المقدمة الخاطئة في أن "الرجل ذو الشعرة الواحدة لا يُوصف بأنه بلا شعر" يستلزم "الرجل الأصلع لا يُوصف بأنه بلا شعر". وهو نفس الادعاء الخاطئ بالتضمين (بصيغة معكوسة). وتكمن المفارقة في رفض الاعتراف بأن "الأصلع"، بالمعنى الدقيق، يعني "عديم الشعر"؛ وهذا الرفض لا يستند إلى فهم منطقي سليم، بل إلى فعل متعمد من اللا منطق. وبالمثل، في حالة الكومة، تكمن الحيلة في الإيحاء بأن حصاة واحدة أو حتى لا حصاة يمكن اعتبارها كومة.

لا يتوقف مبتكرو هذه الحجج للتفكير بعقلانية في القضية الأساسية (أي أين يكمن الخط الفاصل؟) قبل الانخراط في عملية استدلالية ظاهرية، بل يحاولون بدلاً من ذلك تضليلنا ودفعنا إلى مأزق متناقض. إن سلسلة الحجج المقترحة ليست سوى ستار دخاني لإخفاء الادعاء الخاطئ الجوهري المطروح. إنها بمثابة التسويق الهرمي، حيث تدعم كل عملية بيع العملية التي تليها دون أساس متين. الأشخاص الذين ينخدعون بهذه الحيلة هم ببساطة منطقيون ضعفاء، إن لم يكونوا مخادعين بلا خجل. ثم ينسجون بتكلف نظريات ضخمة ومعقدة حول هذه الظاهرة، غير مكترثين بالخطأ أو الكذبة الكامنة في خطابهم.

إلى أولئك الذين يزعمون أن شعرة واحدة أو حصاة لا تُحدث فرقًا يُذكر، أقترح عليهم إجراء التجربة العملية البسيطة التالية: ضعوا ميزانًا دقيقًا على كفتيه، ثم أضيفوا شعرة واحدة أو حصاة إلى إحدى الكفتين، وشاهدوا كيف يميل الميزان! أما أولئك الذين ما زالوا غير مقتنعين بهذا، لأنهم يعتقدون جازمًا أن المنطق مجرد خيال واصطلاح، فأقترح عليهم (مازحًا نوعًا ما) أن يضعوا تحت الكفة الأثقل مكبسًا موصولًا بجهاز متفجر مربوط بأنوفهم، ثم يشاهدوا كيف ينفجر الواقع في وجوههم! أعتقد أن هذه الحجة قد تُقنعهم أخيرًا، إن نجوا.

فيما يتعلق بإيبوليدس، يجدر بنا الإشارة إلى مفارقاته الأخرى. وأهمها بالطبع مفارقة الكاذب، التي بيّنتُ بالتفصيل في موضع آخر [107]أنها بالغة التأثير نظرًا لتعدد الصعوبات التي تنطوي عليها (مع أنها قابلة للحل). [108]وتتناول ثلاث مفارقات أخرى الالتباس في مصطلح "المعرفة"، وتحديدًا عدم القدرة على التعرف فورًا على شخصٍ نتعرف عليه عادةً (كأحد الأقارب المقربين أو صديق قديم)، عندما يكون الأخير مُقنّعًا أو غائبًا لفترة طويلة أو لا يُنظر إليه بانتباه كافٍ. وهناك مفارقة أخرى، هي مفارقة القرون، التي تزعم أن ما لم تفقده لا بد أن يكون في حوزتك؛ ومن ثم، إذا لم تفقد قرونًا، فلا بد أن تكون لديك قرون. ينطوي هذا الاستنتاج على مقدمة كبرى خاطئة، إذ يمكن وصف شيء "لم يمتلكه المرء قط" (وكذلك شيء "لا يزال يمتلكه") بأنه "غير مفقود" - وبالتالي فإن النتيجة لا تتبع المقدمة. لذلك، إذا لم يفقد المرء قرونه، فلا يمكن افتراض أن لديه قرونًا (لأنه ربما لم يكن لديه أي قرون على الإطلاق).

من هذه القائمة المختصرة، يتضح أن استفسارات يوبوليدس جميعها تُثير نوعًا من التأمل في المنطق، تأملات في المصطلحات المبهمة، والتعريفات التقليدية، والالتباسات، ونفي المصطلحات، والإحالة الذاتية، ومختلف الصعوبات الأخرى التي قد تنشأ في الخطاب البشري. أعتقد أنه من الخطأ افتراض أن دافع هذه الاستفسارات كان الاستفزاز أو التمويه (مع أن بعض المتشككين اللاحقين، كما ذُكر سابقًا، استغلوا هذه المعضلات استخدامًا سيئًا). بل أقول إنها كانت بمثابة منطلق لتأملات ومناقشات جادة حول المنطق، لأنه من غير المرجح أنها صيغت دون أي محاولة لحل المشكلات التي أثارتها. في بعض الحالات، لا شك أنه تم اقتراح تفسيرات أو حلول وجيهة (حتى وإن لم تصل إلينا)، بينما في حالات أخرى بدت الصعوبات مستعصية. بعبارة أخرى، أشك في أن يوبوليدس كان مجرد مغالط، بل أصنفه كمنطقي جاد.

3. السبب الجذري لمفارقة راسل

1. حلّي لمفارقة راسل

إن حلّي لمفارقة راسل ، ببساطة، هو أنه لا توجد طبقة، ولن تكون أبدًا، عضوًا في ذاتها. فالانتماء الذاتي أمرٌ غير معقول . ولذلك، ليس من المستغرب أن يؤدي تبني راسل غير الواعي لفكرة الانتماء الذاتي إلى وقوعه في هذه المفارقة. يختلف مفهوم الانتماء الطبقي اختلافًا جوهريًا عن مفهوم الإسناد. فالإسناد طريقة تفكير طبيعية، بينما الانتماء الطبقي طريقة اصطناعية، ابتكرها علماء المنطق. صحيح أن

---

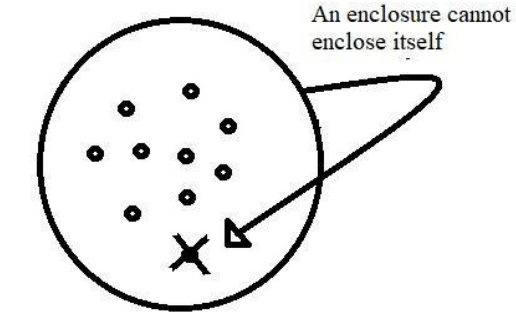
107 انظر إلى كتابي "منطق من باب أولى" ، الملحق 7.4.

108 أي مفارقات الرجل المقنع، وإلكترا، والرجل المتجاهل.

مفهوم الانتماء الطبقي مفيد، لكنه محدود. تعود فكرة الانتماء الطبقي إلى العصور القديمة، إذ كانت مضمنة في خطابات أرسطو، لكنها أصبحت تُستخدم بوعي أكبر من قِبل علماء المنطق في العصر الحديث.

الفكرة الأصلية هي أنه إذا كان لأي شيء فردي (لنسميه X) خاصية معينة (لنسميها Y)، فإنه يُصنف ضمن نوع أو جنس الأشياء التي تمتلك Y؛ أي **إذا كان *X* هو *Y*، فإن *X* هو *Y*** (لاحظ استخدام الحرف 'a' للإشارة إلى أن المقصود بـ Y هو نوع أو جنس، وليس خاصية). أدت هذه الفكرة لاحقًا إلى مفهوم "الفئة ذات الأعضاء"، والذي يُعرَّف على النحو التالي: **إذا كان *X* هو *Y*، فإن *X* عضو في الفئة *"Y"*.** (لاحظ استخدام علامات التنصيص للإشارة إلى فئة على أنها متميزة عن المسند). المقصود ضمنيًا هنا هو المكملات: "إذا لم يكن X هو Y، فإن X ليس Y" و"إذا لم يكن X هو Y، فإن X ليس عضوًا في الفئة 'Y'".

لكن ينبغي توضيح أن هاتين الفكرتين، على الرغم من ارتباطهما، مختلفتان تمامًا. فبينما يُمكن القول عن أي شيء يُمثل Y أنه *Y* ، لا يُمكن القول عن أي فئة "Y" تُصادف أنها Y أنها عضو في الفئة "Y" (أي عضو في نفسها). لأن فكرة الانتماء إلى فئة ما هي، مجازيًا، فكرة وجود حاوية (الفئة) تضم مجموعة من الأشياء (الأعضاء) المتشابهة بطريقة ما (أي التي تشترك في خاصية ما، ولتكن Y)؛ ومن المستحيل تخيل أن الحاوية ستكون مُضمنة داخل نفسها (أي أن الفئة يُمكن أن تكون عضوًا في نفسها). يُمكن التعبير عن ذلك بالكلمات، بالطبع؛ لكن لا يُمكن رسمه على الورق.



A class cannot be a member of itself

وبالتالي، فإن فكرة الإدماج ضمن نوع أو جنس (أي "ص" ضمن ص) وفكرة الانتماء إلى فئة (أي "ص" في ص") متكافئتان جزئيًا فقط، ولا ينبغي الخلط بينهما. فعلى سبيل المثال، بينما تُعدّ فئة "الفئات" فئةً بالفعل، إلا أنها لا يمكن منطقيًا أن تكون عضوًا في فئة "الفئات". ولا يمكن استخدام وصفي "فئة" و"عضو في فئة 'الفئات'" بشكل تبادلي. ومع ذلك، يمكن لفئة "الفئات" أن تكون عضوًا في فئات أخرى، ولا سيما فئة "الفئات غير المنتمية إلى نفسها". في الواقع، لا يمكن لأي فئة أن تكون عضوًا في "الفئات المنتمية إلى نفسها"، لأنه لا توجد فئة كهذه (كما سبق شرحه)؛ وبالتالي، فإن جميع الفئات هي أعضاء في "الفئات غير المنتمية إلى نفسها".

لاحظ هذا جيدًا: على الرغم من أن بعض الفئات (مثل فئة "الفئات") تندرج ضمن نفسها، إلا أنه لا يمكن القول منطقيًا أنها أعضاء في نفسها. فهذه علاقات مختلفة تمامًا. وهذا يعني أنه مهما كانت قيمة Y، **سواء كانت الفئة *"Y"* هي *Y* أم لا، فإن *"Y"* ليست عضوًا في الفئة *"Y"***، أي أنها ليست عضوًا في نفسها. لذا، فإن الافتراض الذي عرّفنا من خلاله في البداية انتماء الفئة، وهو: إذا كانت X هي Y، فإن X عضو في الفئة "Y"، يوجد استثناء رسمي ، وهو الحالة التي يكون فيها المقصود بالفئة "Y" هو المصطلح X (وهو مصطلح عام في غير ذلك).

(مع أننا لم نتناول هنا الفئات الفرعية والفئات العليا، تجدر الإشارة إلى أن الاستثناء المذكور لا يمنع الفئة "Y" من أن تكون عضوًا في الفئة العليا "فئات Y"؛ والتي تشمل، بحكم تعريفها، "Y" مع جميع فئاتها الفرعية. وهذا صحيح لأن "Y" و"فئات Y" تقعان على مستويين مختلفين، لذا لا يُعد هذا انتماءً ذاتيًا. المزيد حول هذا لاحقًا.)

من غرائب منطق الطبقات التي تجدر الإشارة إليها أنه كما أن "الطبقات" هي طبقة (أي طبقة جميع الطبقات)، يمكن أيضًا اعتبار "اللا طبقات" طبقة (أي طبقة جميع اللا طبقات)، دون تناقض ذاتي. أما في منطق المحمولات، فلا يمكن حدوث هذا التناقض؛ أي لا يمكن اعتبار اللا طبقة (أي أي شيء لا يُصنَّف كطبقة) طبقة: فقط الطبقة (أي أي شيء يُصنَّف كطبقة) هي التي يمكن اعتبارها طبقة. وهذا يُثبت مجددًا التباين بين هذين النمطين من التفكير. من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن اعتبار "الطبقات" (كونها طبقة) لا طبقة؛ وبالمثل، لا يمكن اعتبار "اللا طبقات" (كونها طبقة أيضًا) لا طبقة. كل هذا بديهي، لكن من المفيد تكراره.

فيما يتعلق بمفارقة راسل، يُزعم أن فئة "جميع الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها" تُشكل مفارقة مزدوجة، لأنه: إذا قلنا إنها ليست عضوًا في نفسها، فهي إذًا عضو في نفسها ، وإذا قلنا إنها عضو في نفسها ، فهي ليست عضوًا في نفسها. ولكن من الواضح، في ضوء ما توصلنا

إليه أعلاه، أن المشكلة تكمن في نتيجة عبارة "إذا-ثم" الأولى وفي مقدمة عبارة "إذا-ثم" الثانية (الموضحة بخط مائل)، أي في الادعاء الخاطئ الذي تتضمنه، وهو أن "جميع الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها" يمكن أن تكون عضوًا في نفسها. في الحقيقة، لا توجد فئة على الإطلاق عضو في نفسها؛ لذا، فإن كلتا عبارتي "إذا-ثم" اللتين تُصاغ من خلالهما مفارقة راسل خاطئتان: فهما غير متلازمتين - فعبارات "ثم" فيهما لا تتبع فعليًا عبارات "إذا" المقابلة لها.

بمعنى آخر، يكمن حل مفارقة راسل في أن الفئة المصنفة على أنها "جميع الفئات غير المنتمية إلى نفسها"، شأنها شأن أي فئة أخرى ، ليست في الواقع منتمية إلى نفسها، لأنه لا يوجد ما يُسمى "فئة منتمية إلى نفسها"؛ وهذا الادعاء لا يُفضي إلى أي تناقض ذاتي. بعبارة أخرى: إن مصطلح "فئة منتمية إلى نفسها" هو بناء لفظي ممكن ، ولكنه غير قابل للتصور هندسيًا ، وبالتالي غير قابل للتصور عقلانيًا؛ إنه سلسلة خيالية من كلمات ذات معانٍ منفصلة، وربطها في الواقع لا معنى له.

2. لماذا قرارات راسل غير كافية

والآن، قام برتراند راسل بصياغة تفسير مشابه إلى حد ما لمفارقته، قائلاً:

> "لا يمكن لأي مجموعة (كاملة أو كلية) أن تحتوي على أعضاء يتم تعريفها من حيث ذاتها؛ على وجه التحديد، لا يمكن لأي مجموعة موجودة أن تكون جزءًا مكونًا من ذاتها" [109].

كيف يختلف هذا التعبير عن رفضي للإمكانية المنطقية للعضوية الذاتية؟ يشير تعبير راسل بوضوح إلى المجموعة نفسها بشكل غير مباشر؛ أي أنه يقصد، بتعبير أدق: لا يمكن لمجموعة أن تحتوي على نفسها كعضو، لأن هذه العضوية لا يمكن أن تتحقق إلا بتعريف المجموعة بدلالة نفسها ، وهذا غير ممكن. أين يكمن "التعريف" هنا؟ إنه في صياغة المصطلح نفسه، أي "جميع الفئات التي هي أعضاء في نفسها" في حالتنا.

يتضمن التعريف المقترح المصطلح نفسه؛ أي أنه ينطوي على عنصر من الإحالة الذاتية، أو الدوران. يمكن تسمية هذا بالتعريف الذاتي؛ ومن الواضح أنه عديم الجدوى إن لم نكن نعرف مسبقًا المقصود بوسائل أخرى. ولكن هل تعريف الفئة بدلالة ذاتها هو القضية المطروحة هنا؟ أقول لا: هذا المصطلح ليس إلا نتاجًا نهائيًا لعملية استدلالية؛ فهو لا يظهر فجأة من العدم. إن هذه العملية الاستدلالية هي التي تحتاج إلى دراسة وتقييم.

هل نشأت فئة "جميع الفئات التي هي أعضاء في ذاتها" من التعريف الذاتي؟ كلا، فالمصطلح الإسنادي الأساسي "جميع الفئات التي هي فئات" ليس إشكاليًا، بل إن جميع الفئات هي فئات. وينتج عن هذا الإسناد مصطلح التصنيف "جميع الفئات التي هي أعضاء في (الفئة المسماة) 'الفئات'"، وهو مصطلح ليس إشكاليًا في حد ذاته أيضًا. تكمن الإشكالية في أن المصطلح الأخير، مستخدمًا على سبيل المثال حقيقة أن "الفئات" هي فئة، وبالتالي فهي ظاهريًا عضو في ذاتها، يُنتج استقرائيًا مصطلح "الفئات التي هي أعضاء في ذاتها ". إذن، فإن نشأة المصطلح الأخير الإشكالي لا تنبع من مجرد التعريف الذاتي، كما يبدو أن راسل يعتقد، بل من خلال الترجمة غير المشروعة (الترجمة المفترضة لشكل إلى آخر) لإسناد مشروع تمامًا إلى قضية انتماء إلى فئة.

يُكتشف عدم صحة هذا الاستدلال ويُثبت أنه غير صحيح، وذلك لأنه يُفضي إلى مفارقة راسل. هذا التغيير الطفيف في الشكل هو ما يُسبب المشكلة. يُمكن إثبات الحل الذي اقترحته بسهولة بالرجوع إلى المصطلح السلبي المقابل "جميع الفئات التي ليست أعضاءً في نفسها". لو كانت المسألة تتعلق بالتعريف الذاتي، كما يُشير راسل، لكان هذا المصطلح إشكاليًا أيضًا ، لأنه يُشير إلى نفسه *(وإن كان بشكل سلبي)*؛ ومع ذلك، فإن هذا المصطلح ليس إشكاليًا! [110]من الواضح إذن أن المسألة المطروحة ليست التعريف الذاتي، بل شيء آخر تمامًا: إنها "الاستدلال" الساذج (الاستدلال) الذي وُصف للتو.

إنّ العبارة الختامية لراسل أكثر دقة، وهي أن "لا يمكن لأي مجموعة موجودة أن تكون جزءًا أساسيًا من ذاتها" - لكن هذا ليس تفسيرًا في حد ذاته: بل هو نتيجة بديهية لمفارقة راسل، أي عبارة مفادها أن هناك مشكلة واضحة في كون أي "مجموعة موجودة" "جزءًا أساسيًا من ذاتها"، مما يعني ضمناً أن مثل هذه المجموعة لا يمكن أن توجد. هذا ليس تفسيرًا، بل ملاحظة تحتاج إلى تفسير، والتفسير الذي يقدمه راسل يتمحور حول تعريف الذات، كما رأينا. لكن تعريف الذات ليس له علاقة بالجينات في الواقع.

---

109 اقتباس من كتاب *Principia Mathematica* لنيكولاس ريشر في كتاب *Paradoxes: Their Roots, Range, and Solution* (شيكاغو، إلينوي: أوبن كورت، 2001)، ص 172. وقد صاغ هنري بوانكاريه "مبدأ الحلقة المفرغة" هذا في وقت سابق.

110 أو بعبارة أخرى، إذا اعتُبر الخيار الثاني إشكاليًا، فلا يمكن اعتبار الأول كذلك. على أي حال، لا بد أن يكون أحد الخيارين غير إشكالي حتى يكون الحوار ممكنًا . أذكر هذا الاحتمال فقط لأنه قد يبدو للوهلة الأولى أن العبارة السلبية "جميع الطبقات ليست أعضاءً في نفسها" هي الإشكالية، إذ يبدو أنها تُفضي إلى مفارقة (بينما لا تُفضي العبارة الإيجابية إلى ذلك). في الحقيقة، هذه العبارة السلبية غير إشكالية، والعبارة الإيجابية "جميع الطبقات أعضاء في نفسها" هي التي تُسبب المفارقة. انتبه جيدًا لهذا.

أقول إنه على الرغم من أن راسل قد أدرك وجود إشكالية متأصلة في فكرة الانتماء الذاتي (أو ربما عدم الانتماء الذاتي) لدى فئة ما، إلا أنه لم يفهم بدقة سبب نشوء هذه الإشكالية. فقد أخطأ في تحديدها على أنها تعريف ذاتي، أي أنها إشارة ذاتية في التعريف. ولكن على الرغم من وجود هذه السمة وأهميتها، إلا أنها ليست جوهر الإشكالية.

في الحقيقة، لا يمكن حل المشكلة إلا من خلال التحليل المفاهيمي الدقيق الذي صغته. تنشأ المشكلة من خلال افتراض أن التضمين إن مفهوم الانتماء الطبقي ومفهوم الانتماء إلى فئة ما ليسا متطابقين تمامًا (بل يمكن استبدال أحدهما بالآخر)، بل هما ببساطة ليسا كذلك. هذا الافتراض الخاطئ المسبق هو ما يُفضي في النهاية إلى مفارقة راسل. وبمجرد فهم ذلك، يصبح من السهل إدراك سبب كون "الانتماء الذاتي" غير مقبول، ويجب أن نؤكد بشكل قاطع أنه لا توجد فئات تنتمي إلى نفسها، وفي هذه الحالة، لا تظهر مفارقة راسل بعد الآن.

لاحقًا، اقترح راسل، الذي بدا غير راضٍ عن حله السابق لمفارقته المزدوجة، نظرية الأنواع كوسيلة لتحقيق هذا الهدف. في أبسط صورها، تركز هذه النظرية على الاختلافات بين العناصر الفردية التي تندرج تحت الفئات، والفئات نفسها، وفئات الفئات التي تندرج تحتها هذه الفئات، وهكذا. هذه "أنواع" متتالية، تشكل تسلسلًا هرميًا للعناصر بدءًا من الأشياء الملموسة وصولًا إلى مشتقاتها الأكثر تجريدًا.[111]

باختصار شديد، تفترض النظرية أن قضية ما قد تكون صحيحة بشكل عام لنوع أدنى، لكنها لا تشمل نوعًا أعلى. على سبيل المثال، يمكن القول إن جميع الفئات أعضاء في فئة "الفئات"، دون أن يعني هذا أن "الفئات" نفسها عضو فيها، ببساطة لأنها (كما تدعي النظرية) من نوع أعلى من جميع الفئات التي تشملها. لذا، فإن "جميع الفئات" لا تعني حرفيًا جميع الفئات؛ إذ يمكنها (بسبب اختلاف "النوع") استبعاد فئة "الفئات" نفسها. بالطبع، هذا الادعاء تعسفي تمامًا، ولا يعدو كونه تضليلًا لمفارقة راسل.[112]

هناك بعض الصحة في هذه الفكرة، لكنها تنطوي أيضاً على بعض الالتباس. يوجد بالفعل تسلسل هرمي بين العناصر الفردية الملموسة، والمجموعات المجردة من العناصر (الأصناف)، ومجموعات أكثر تجريداً من مجموعات العناصر (أصناف الأصناف). مع ذلك، لا تظهر مفارقة راسل عندما نحاول تضمين صنف في صنف من الأصناف، أي صنف فرعي في صنف أعلى. وبالطبع، لا تظهر مفارقة راسل عندما نحاول تضمين عنصر فردي في صنف. إنما تظهر مفارقة راسل فقط عندما نحاول تضمين صنف في نفسه؛ أو (بالتبعية، بما أنه صنف أيضاً) صنف من الأصناف في نفسه.

مفارقة راسل إلا عند محاولة تضمين فئة، أو فئة من الفئات، في نفسها . لذا، فإن التسلسل الهرمي ليس هو المشكلة هنا، ولا يمكن لنظرية الأنواع أن تقدم حلاً! من الصحيح عرضًا فقط أن الفئة لا يمكنها تجميع إلا الكائنات الملموسة، أو أن فئة من الفئات لا يمكنها تجميع إلا الفئات الأقل تجريدًا منها. والسبب ليس اختلافات في النوع، بل حقيقة أن الفئة أو فئة من الفئات لا يمكنها، حتى في التصور، أن تُضمّن نفسها في نفسها.

تجدر الإشارة إلى أنه في المثال السابق، تُعدّ فئة "classes" فئةً من الفئات، إذ أن الوحدات التي تُجمّعها جميعها فئات؛ ومع ذلك، فهي تبقى فئةً مستقلةً بذاتها، وبالتالي تبدو وكأنها تنتمي إلى نفسها، أي أنها تشمل نفسها. لا يكمن الحل في عدم قدرتها على أن تشمل نفسها (أي أن تكون فئةً)، بل في عدم إمكانية اعتبارها بالتالي عضوًا في نفسها (أي تصنيفها كفئة). لا يتعلق الأمر هنا بالتسلسل الهرمي (النوع)، بل بتحويل الإسناد إلى تصنيف.

3. لماذا يُعدّ قرار ريشر غير كافٍ

إن حل نيكولاس ريشر المقترح لمفارقة راسل يختلف إلى حد ما، وإن لم يكن اختلافًا كبيرًا، عن محاولة راسل الأولى. فهو يطبق مبدأً عامًا صاغه بنفسه، يُسمى مبدأ التقديم الناجح، على الحالة المطروحة. ويشير إلى أنه "لا يمكن لشيء ما أن يكون موضوعًا لنقاش ذي معنى إلا إذا تم تحديده بشكل صحيح"، مضيفًا: "مع وجود كائن زائف تم تحديده بشكل غير مناسب... يُفتح باب التناقض والمفارقة على مصراعيه"[113]. من وجهة نظره، إذن، فإن مفارقة راسل ناتجة عن فشل في التحديد الصحيح متأصل في فئة مُعرَّفة من خلال ذاتها.

---

111 لن أتطرق هنا إلى تحليل مفصل لهذه النظرية. أحيل القراء إلى تحليلاتي السابقة الأكثر تفصيلاً في كتابيّ " منطق المستقبل " (الفصول 43-45) و "منطق من باب أولى" (الملحق 7.5).

112 أحيل القراء إلى العرض والنقد الممتازين لمفارقة راسل ومحاولاته لحلها، في كتاب ويليام ومارثا نيلز " تطور المنطق "، الفصل 11.

113 المرجع السابق، الصفحات ١٧٢-١٧٣. مع أن مبدأ SIP هذا يبدو منطقيًا وبديهيًا، وله صلة بالحالة المطروحة، إلا أنه لا يُعدّ قاعدة عامة. في الواقع، يُبنى جزء كبير من الخطاب البشري على مصطلحات غامضة إلى حد ما. ونادرًا ما تُعرَّف المصطلحات تعريفًا كاملًا ونهائيًا. والسبب في ذلك هو أن معرفتنا استقرائية في جوهرها، وليست استنتاجية (كما يتصور كثير من المنطقيين). فنحن نستخدم الكلمة (عند الحاجة إليها) والتعريف العملي (عند توفره) كأدوات عملية. وفهمنا لمرجعها يبقى دائمًا مؤقتًا وقابلًا للتغيير. ومع نمو معرفتنا وتطور تحليلاتنا، تكتسب مصطلحاتنا (نأمل) دقة متزايدة، وتصبح أكثر وضوحًا. لذا، لا ينبغي تعميم المبدأ الذي اقترحه ريشر هنا. فالنقاشات الهادفة تدور باستمرار باستخدام كلمات غير مُعرَّفة تعريفًا كاملًا؛ وهذا هو القاعدة لا الاستثناء، ومع ذلك، فإننا عادةً ما نتجنب التناقضات بنجاح. فالمعنى ليس مسألة لفظية في جوهرها، بل هو مسألة بصيرة وفهم.

وهكذا، يركز ريشر على مشكلة التعريف الذاتي، تمامًا كما يفعل راسل. ويختلف منهجه، كما يشير، في أن راسل ينظر إلى التعريف الذاتي كمسألة وجودية، بينما يراه ريشر مسألة تواصل. فبالنسبة لراسل، لا يمكن أن توجد فئة تُعرَّف بالرجوع إلى ذاتها؛ أما بالنسبة لريشر، فلا يمكننا حتى البدء في استخدام أو مناقشة مثل هذه الفئة، لأنه كما لو لم يُقال شيء بعد. وكلا هذين الرأيين صحيحان، في رأيي. لكنهما لا يحلان مفارقة راسل، كما سبق شرحه. وللتوضيح، فإن المسألة ليست مسألة تعريف ذاتي، بل مسألة الانتقال من الخطاب الوصفي إلى الخطاب التصنيفي. ففئة مثل "الفئات" هي بالفعل فئة، لكن "الفئات" لا يمكن أن تكون عضوًا في فئة "الفئات". هذان نظامان فكريان مختلفان، لا يتصرفان بشكل متطابق في جميع الظروف.

لا يمكننا تكوين المفاهيم كيفما نشاء، بمجرد ربط بعض الكلمات معًا بشكل عشوائي في تعريف مقترح. التعريف اللفظي هو فرضية تخضع للتحقق المنطقي قبل أن تصبح مفهومًا وظيفيًا معرفيًا. في حالة تعريف الانتماء إلى فئة، أي القول بأن "إذا كان X هو Y، فإن X ينتمي إلى الفئة 'Y'"، نجد مفارقة مزدوجة تنشأ في الحالة الخاصة "إذا كان 'Y' هو Y، فإن 'Y' ينتمي إلى 'Y'". لذلك، يجب أن يكون للقاعدة التي حاولنا صياغتها (أي تعريف الانتماء إلى فئة المذكور آنفًا) استثناء؛ وهو عندما يرمز X إلى الفئة "Y".

تكمن أهمية مفارقة راسل في أنها تُعلّمنا ضرورة مراعاة الاستثناءات في الصيغة التعريفية. نفترض مبدئيًا صحة التعريف العام، ولكن بعد أن نكتشف أنه يؤدي إلى تناقض ذاتي ومفارقة، نضطر إلى التراجع عنه جزئيًا. فنحن مُجبرون منطقيًا على رفض مفهوم الانتماء الذاتي رفضًا قاطعًا. هذا تراجع محدود ودقيق للغاية، ولكنه يُعيد الاتساق إلى منطق الطبقات. لقد عُدّل تعريفنا الافتراضي لتجنب التناقض. هذا هو الحل الصحيح لمفارقة راسل.

4. تجليات أخرى لمفارقة راسل

تجدر الإشارة إلى أن راسل أدرك أن مفهوم الطبقة كان محل نقاش، لكنه حاول بعد ذلك أن يُبين أن المفارقة نفسها يُمكن صياغتها ضمن الإسناد. كما أوضحها نيل ونيل:

> بدلاً من الصنف الذي يُفترض أن يحتوي على جميع الأصناف التي ليست أعضاءً في نفسه، دعونا نتأمل خاصية كون الشيء صفة لا تُجسد نفسها. إذا كانت هذه الخاصية تُجسد نفسها، فلا يمكنها أن تُجسد نفسها؛ وإذا لم تُجسد نفسها، فلا بد لها من أن تُجسد نفسها. من الواضح أن طبيعة المشكلة هنا هي نفسها كما في المفارقة الأصلية، ومع ذلك لا يوجد حديث عن الأصناف.[114]

المغزى هنا هو أن بعض الخصائص "تُجسّد" نفسها، بينما لا تفعل ذلك خصائص أخرى. أي، الخاصية Y: في بعض الحالات، تكون Y هي Y (أي تمتلك الخاصية Y)، وفي حالات أخرى لا تكون Y هي Y (أي تفتقر إلى الخاصية Y). إذا كانت Y هي Y، فإن Y تُجسّد نفسها؛ وإذا لم تكن Y هي Y، فإن Y لا تُجسّد نفسها. ولكن، هل يصحّ القول بأن Y هي Y؟ هل يمكن الإشارة إلى أي شيء يمتلك نفسه تحديدًا كصفة؟ أقول لا. من الواضح أن عبارة "Y هي Y" هنا لا تشير إلى تحصيل حاصل، مثل "الأبيض أبيض". بل ما نعنيه بعبارة "Y هي Y" هنا هو أن "البياض أبيض"، أي أن *ness*- Y (الخاصية Y) هي Y (تمتلك الخاصية Y). هذه عبارة مختلفة تمامًا، ولا تتبع من العبارة السابقة.

وينطبق النقد نفسه على هذا المفهوم كما ينطبق على النسخة التصنيفية. قد نقول إنه إذا كان X هو Y، فإن X "يُجسّد" خاصية Y (أي أنه أحد الأشياء التي تتسم بخاصية Y)، ولكن في الحالة الخاصة التي يُستبدل فيها X بخاصية Y (أي الخاصية Y)، يجب أن نستثني هذه القاعدة، وننفي أن عبارة "خاصية Y هي Y" تستلزم "خاصية Y تُجسّد خاصية Y (أي نفسها)". لتجنب مفارقة راسل المحتملة، يجب علينا على الأقل استبعاد هذا الاستلزام، إن لم نرفض النتيجة تمامًا (بالقول إنه ليس صحيحًا أبدًا أن خاصية Y تُجسّد خاصية Y)، إن لم نرفض حتى المقدمة (بالقول إنه ليس صحيحًا أبدًا أن خاصية Y هي Y).

زعم راسل أنه إذا كانت "خاصية عدم التجسيد الذاتي" تُجسد نفسها، فإنها تفتقر إلى "خاصية عدم التجسيد الذاتي" وبالتالي لا يمكنها تجسيد نفسها؛ وإذا لم تُجسد نفسها، فإنها تمتلك "خاصية عدم التجسيد الذاتي" وبالتالي يجب أن تُجسد نفسها. في رأيي، هذا يعني أنه يجب علينا رفض فكرة التجسيد الذاتي نفسها والقول بأنه لا شيء يُجسد نفسه (حتى لو صادفنا وجود شيء ما من نوع Y وهو Y). في هذه الحالة، يمكننا القول إن "خاصية عدم التجسيد الذاتي" لا تُجسد نفسها، دون أي تناقض.

يمكن التعبير عن الأمر نفسه باستخدام مصطلحات أخرى: بعض المفاهيم هي "أمثلة" على ذاتها، بينما بعضها الآخر ليس كذلك. أي، يمكننا تعريف التجسيد بالقول: إذا كان X هو Y، فإن X هو مثال على Y (أي أن X فرد ضمن المجموعة المسماة Y)؛ ولكن يجب أن نستثني الحالة الخاصة التي يُستبدل فيها X بـ Y، وننفي أن Y إذا كان Y هو Y، فإن Y هو مثال على Y. من الواضح أن Y هنا يشير تحديدًا إلى مفهوم، وليس إلى أي شيء. مثال على ذلك: "المفهوم 'مفهوم' هو مفهوم؛ لذلك، فإن المفهوم 'مفهوم' هو مثال على ذاته".

يشبه هذا إلى حد كبير القول بأن "فئة جميع الفئات هي فئة بحد ذاتها؛ وبالتالي، فإن فئة جميع الفئات هي عضو في نفسها"؛ ومن المؤكد أن يظهر تناقض مماثل، يمكن تحييده بطريقة مماثلة. أي أنه يجب علينا، بعد التفكير، أن نقول إنه لا شيء هو مثال على ذاته، وبالتالي فإن

---

[114] تطور المنطق (مطبعة جامعة أكسفورد، 1962)، ص 655.

"مفهوم عدم التجسيد الذاتي " ليس مثالاً على ذاته. ويمكن اتباع خط مماثل من الاستدلال فيما يتعلق بـ"الاحتواء" وأي علاقات أخرى مماثلة.

من الواضح أن أياً من هذه المسائل لا يتعلق بالإسناد بحد ذاته، بل بمفاهيم هندسية (كالتصنيف، والملكية/الانتماء، والتجسيد، والإدراج) نحاول من خلالها تمثيل الإسناد. هذه العلاقات تُقصد كاستعارات للإسناد، لكن اتضح أن هذه التشبيهات ليست مثالية. الدرس الذي تُعلمنا إياه مفارقة راسل هو أن جميع هذه العلاقات المشتقة لها استثناءات (كما سبق تفصيله). لا تؤثر مفارقة راسل على الإسناد بحد ذاته؛ فالإسناد بحد ذاته محصن ضدها. مع أن راسل كان محقاً في بحثه عما إذا كانت مفارقته تؤثر على الإسناد بحد ذاته، إلا أنه أخطأ في استنتاجه أنها تؤثر؛ فهي لا تؤثر.

5. حول مفارقة الحلاق

هناك بلدة لا يوجد بها سوى حلاق واحد. بعض الرجال فيها يحلقون لحاهم بأنفسهم، أما البقية فلا، بل يحلق لهم الحلاق. ماذا عن الحلاق نفسه؟ هل يحلق لحيته بنفسه أم لا؟ إن كان يحلقها بنفسه، فهو من الرجال الذين يحلقون لحاهم بأنفسهم (لا مشكلة في ذلك)؛ وإن لم يكن، فهو من الذين يحلق لهم الحلاق، أي يحلق لهم بنفسه (تناقض ظاهري). من الواضح، في حالته، أن فئتي الرجال تتداخلان: فهو "يحلق لحيته بنفسه" و"يحلق له الحلاق". هذا ليس إشكالاً، بل يدل فقط على أن الفصل المفترض بين هاتين المجموعتين ليس فصلاً حقيقياً؛ فحالته استثناء منطقي منه. أي، في حالته، على عكس الحالات الأخرى، فإن "حلاقة الحلاق له" لا تعني "عدم حلاقته لنفسه".

كيف يُقارن هذا بمفارقة راسل، التي تُقدّم مفارقة الحلاق كمثال عليها؟ أحلّ مفارقة راسل بالقول إنه لا توجد فئة تنتمي إلى وبالتالي، يمكننا القول إن فئة "الفئات غير المنتمية إلى نفسها" ليست بالضرورة منتمية إلى نفسها، دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض. أما مفارقة الحلاق، فأحلها بطريقة مختلفة، إذ أقول إنه على عكس جميع الرجال الآخرين في المدينة، يستطيع الحلاق أن يحلق لنفسه وأن يُحلق له (هو نفسه). في مفارقة راسل، تُزال إحدى الفئات المتضاربة تمامًا. أما في مفارقة الحلاق، فيخف الصراع بين الفئات في حالة واحدة (حالة الحلاق نفسه). ولأن المفارقتين لا تُحلان بالطريقة نفسها، فلا بد من اعتبارهما متميزتين منطقيًا.

4. التناقض الذاتي لفرضية التراكب

أولئك الذين يسهرون لا يموتون أبداً؛ أما أولئك الذين لا يسهرون فهم أموات بالفعل.[115]

1. المنطق الأرسطي

مصطلح (أي شيء، سواء كان ماديًا أو عقليًا أو روحيًا، ملموسًا أو مجردًا، مسمى أو بلا اسم)، ولنقل أ، ونفيه ، ليس فقط مختلفًا، بل متناقضًا، أي غير متوافق وشامل. منطقيًا وعمليًا، لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا في آن واحد، ولا يمكن أن يكون كلاهما خاطئًا في آن واحد، في أي سياق أو ظرف كان.

قانون **عدم التناقض** [116]على أنه على الرغم من إمكانية وجود "أ" و"ليس أ" في العالم نفسه، وربما في الكيان نفسه بطرق مختلفة، حتى وإن كانا متجاورين مكانيًا وزمنيًا، إلا أنهما لا يمكن أن يوجدا بالطريقة نفسها تمامًا، في المكان نفسه وفي الزمان نفسه. أما قانون **الوسط المرفوع فينص** على أنه لا يمكن أن يغيب "أ" و"ليس أ" عن العالم، أو عن أي جزء منه؛ فإذا كانا بالفعل نفيًا لبعضهما البعض، فلا يوجد حل وسط بينهما، ولا بديل ثالث بينهما أو يتجاوزهما، فهما يستنفدان جميع إمكانيات الوجود في هذا الصدد، المكان والزمان. هذان القانونان ليسا سوى تعبيرين عن قانون **الهوية الواحد** ، وهو أن لكل شيء موجود هوية محددة، سواء عرفناها بدقة أم لا.

تُعرف هذه القوانين الثلاثة بقوانين الفكر لأنها أساس كل خطاب عقلاني حول العالم. وتُسمى "مسلمات" لأنه لا يمكن إنكارها منطقيًا، ولا يمكن تصورها عقلانيًا. إن التناقض (خرق قوانين الفكر) في الواقع غير وارد، بل هو أمرٌ لا يُغتفر .

لا يمكن للمرء حتى أن يتصور التناقضات أو حالات "لا هذا ولا ذاك"، أي أن يُنتج ذهنياً تداخل صورة وغيابها، أو شيئاً بينهما. يمكن للمرء أن يصوغ عبارة متناقضة أو "لا هذا ولا ذاك" لفظياً بربط الكلمات أو الرموز بنية متناقضة؛ لكن هذه العبارة لا تعدو كونها تعبيراً عن المصطلحين "أ" و"ليس أ"، أو "لا أ" ولا "ليس أ"، على التوالي، فهي لا تُجسد "الترابط" المزعوم بين ما تشير إليه.

إن تجاهل هذه القوانين أو رفضها لا يؤدي إلا إلى التفكير الخاطئ. لذا، إذا صادف المرء تعايشًا بين المتناقضات في خطاب ما، فبإمكانه التأكد من احتوائه على خطأ ما؛ وبالمثل، إذا ادعى خطاب ما وجود حل وسط بين شيء ما ونفيه، فهذا دليل قاطع على الخطأ. في مثل هذه الحالات، يجب علينا مراجعة تفكيرنا وتعديله إذا أردنا أن نجعله متوافقًا مع الواقع.

لا تعني قوانين الفكر الثلاثة أن الأشياء ثابتة لا تتغير، بل على العكس، فهي تساعدنا على تكييف معرفتنا مع التغير والحركة المستمرين في العالم من حولنا وفي داخلنا. يمكن أن يختلف الشيء في المكان في وقت معين (في أجزائه أو مكوناته أو عناصره)، وفي الزمن (مع تغير مظهره أو موقعه في المكان)، وفي النوع، وفي الكمية، وفي الحركة، بل وفي كل طريقة ممكنة - طالما سمحت طبيعته الخاصة بهذه الاختلافات. مع ذلك، لا يمكن لأي شيء أن يتغير بأي شكل من الأشكال بما يتعارض مع قوانين الفكر، كما سبق ذكره.

لاحظ أن قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع تتعلق بأي شيء (أ) ونفيه (ليس أ): فهي تنطبق أساسًا على "الأضداد" (بالمعنى الضيق لهذا المصطلح). "النفي" علاقة أكثر جذرية من مجرد "الاختلاف". قد يتواجد شيئان مختلفان في مكان وزمان محددين: إذا كان الأمر كذلك، فهما متوافقان. لكن لا يمكن لشيء ونفيه أن يكونا كذلك: فهما بالضرورة غير متوافقين. قد يغيب شيئان مختلفان في مكان وزمان محددين؛ إذا كان الأمر كذلك، فهما غير شاملين. لكن لا يمكن لشيء ونفيه أن يكونا كذلك: فهما شاملان.

من منظور آخر، دعونا نتناول الآن بشكل أوسع أي زوج من المصطلحات المختلفة ظاهريًا ، ولنقل A1 وA2. إذا انطبقت على هذين المصطلحين مجموعة الشروط المذكورة أعلاه في قوانين الفكر، أي إذا لم يكن بالإمكان وجودهما أو انطباقهما معًا في كل جانب في آن واحد، وإذا لم يكن بالإمكان غيابهما أو عدم انطباقهما معًا في أي جانب في آن واحد، فإن كلًا منهما يُعدّ نفيًا للآخر. في هذه الحالة، A1 = ليس A2 وA2 = ليس A1؛ فالعلاقة بينهما هي فصلٌ ثنائيّ.

لكن إذا وجدنا، بالإضافة إلى A1 وA2، حالات أو مواقف تتضمن اقتران A1 وA2، و/أو وجدنا احتمالًا آخر، A3، أو بدائل أخرى عديدة ، A4 ،A3، إلخ، إلى جانبهما، فعندئذٍ، على الرغم من اختلاف A1 وA2، فمن الواضح أنهما ليسا نفيًا لبعضهما البعض. في هذه الحالة، يظلان منفصلين نوعًا ما، لكن الانفصال بينهما يكون من نوع أضعف. تظل قوانين الهوية، وعدم التناقض، والوسط المرفوع سارية، ليس فقط على الحدين الأوليين A1 وA2، بل على جميع الحدود في الانفصال المتعدد المعطى واقعيًا. في هذه الحالة، يكون نفي A1 هو انفصال A3 ،A2، إلخ؛ ونفي A2 هو انفصال A3 ،A1، إلخ؛ ونفي A3 هو انفصال A2 ،A1، إلخ؛ وهكذا.

---

115 الداماباداً ، المجلد 21. (ترجمة خوان ماسكارو. هارموندسوورث، المكسيك: بنجوين، 1973.)

116 ويُطلق عليه أيضاً قانون التناقض، أي ما يتعلق بالتناقض.

إذا كان A3 عبارة عن اقتران بين A1 وA2، فإن الفصل بينهما يُسمى "شاملاً"؛ أي أنه يمكن في هذه الحالة التعبير عن A1 أو A2 أو A3 على النحو التالي: A1 و/أو A2 (مع بقاء البديل A3 ضمنيًا، مُستنتجًا من "و" في "و/أو"). أما إذا لم تُشر ثلاثة فواصل أو أكثر إلى اقترانات (مثل A1 وA2)، فإن الفصل يُسمى "حصريًا" (بمعنى أن كل بديل يستبعد الآخر). من الواضح أن هذا لا يتعارض مع القوانين الثلاثة المذكورة. ومع ذلك، فإن إدخال أكثر من بديلين يُوحي بتخفيفها نوعًا ما (دون انتهاكها، كما ذكرنا).

ثمة طريقة أخرى قد تُخفف بها قوانين الفكر ظاهريًا، وهي إدخال الاحتمالية في المصطلحات. لا يمكن تأكيد أو نفي المصطلحين أ و نفي أ معًا. لكن يمكن بالتأكيد تأكيد كل من المصطلحين ربما أ و ربما نفي أ معًا (وهذا ما نسميه الاحتمالية)، دون الإخلال بقانون عدم التناقض. مع ذلك، لا يمكن نفيهما معًا، لأن ذلك يعني أن أ مستحيل ونفي أ مستحيل، مما يعني نفي كليهما، وهو ما يخالف قانون الوسط المرفوع. ومن المنطقي أيضًا نفي أحدهما وتأكيد الآخر؛ فمثلاً، استحالة أ تعني أن نفي أ ليس ممكنًا فحسب، بل ضروري أيضًا، وبالمثل، استحالة نفي أ تعني أن أ ليس ممكنًا فحسب، بل ضروري أيضًا.

لنركز الآن على الرابط "ربما-أ" و"ربما-ليس-أ"، وهو الأكثر إثارة للاهتمام في هذا السياق. بدايةً، تجدر الإشارة إلى وجود معانٍ مختلفة لمصطلح "ربما"، وذلك بحسب نوع التعبير المقصود. ففي التعبير المنطقي، تعني كلمة "احتمالية" وجود غموض منطقي في إطار المقدمات المعطاة. ومن منظور معرفي، يشير هذا إلى شكٍّ ذاتي من جانبنا حول ما إذا كان "أ" أو "ليس-أ" ينطبق فعلاً في السياق المحدد. أما في التعبير الطبيعي، فكلمة "ربما" تعني احتمالية، وتشير كلمة "احتمالية" إلى غموض واقعي، أي أن مسألة "أ" أو "ليس-أ" لم تُحسم بعد ، سواءً من الناحية المادية أو العقلية أو الروحية.

لنركز الآن على الربط الأخير، أي الربط بين "المحتمل-أ" و"المحتمل-ليس-أ"، تمييزاً له عن الربط بين "الفعلي-أ" و"الفعلي-ليس-أ". يشير هذا إلى الاحتمال الطبيعي؛ لكن الاحتمال الطبيعي يتفاوت في شدته.

في عالم، أو مجال من مجالات العالم، تحكمه الحتمية الصارمة بشكل حصري ، فإن الاحتمالية تعني ببساطة أنه على الرغم من إمكانية وجود إما أ أو عدم وجود أ، اعتمادًا على ظروف غير محددة، إلا أن أحد الاثنين موجود بالضرورة (سواء كنا نعرف أيهما أم لا) والآخر غائب بالضرورة ؛ أي أنه إذا كانت لدينا معرفة كاملة بالظروف المعنية في وقت معين، فيمكننا بالتأكيد التنبؤ بأي من الاثنين موجود.

لكن في عالم، أو مجال من مجالاته، حيث يكون الغموض ممكناً، سواء أكان ذلك في صورة عفوية طبيعية أم إرادة ، لا توجد ضرورة لتحقيق أي من الاحتمالين، بحيث حتى لو كنا على دراية كاملة بالقوى المحيطة المؤثرة في وقت معين، فلن نتمكن من التنبؤ بشكل قاطع بأي منهما هو الموجود. ولن نتمكن من التنبؤ بذلك، ليس بسبب قصور معرفي لدينا، بل بسبب طبيعة الحقائق التي أمامنا.

لاحظ هذا جيدًا – على الرغم من أن العبارة نفسها "محتمل-أ ومحتمل-ليس-أ" تنطبق ظاهريًا على كلا السيناريوهين المذكورين (الحتمية واللا حتمية)، إلا أن التنبؤ في السيناريو الأول ممكن من حيث المبدأ، بينما التنبؤ في السيناريو الثاني مستحيل من حيث المبدأ. علاوة على ذلك، فإن السيناريو الثاني يتوافق مع قوانين عدم التناقض والوسط المرفوع تمامًا كما يتوافق السيناريو الأول.

في إطار حتمي، تُحسم المسألة فعلياً مسبقاً، ويمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ على الأقل (حتى وإن كان ذلك شبه مستحيل عملياً)؛ بينما في إطار غير حتمي، سواء كان ذلك إطار العفوية الطبيعية أو إطار الإرادة، لا تُحسم المسألة مسبقاً، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بها بأي حال من الأحوال. ومع ذلك، في الإطار الأخير، قد يكون من الممكن تحديد احتمالات مختلفة للبديلين، أي أن أ قد يكون أكثر احتمالاً من نفي أ، أو العكس؛ ولكن لا يمكن الادعاء بأن أياً من البديلين له احتمال 100%.

باختصار، هذه هي العبارات الرسمية التي نشير إليها بالمنطق الأرسطي، لأن الفيلسوف اليوناني أرسطو (384-322 قبل الميلاد) كان أول من صاغها بوعي ووضوح. تجدر الإشارة إلى أن أرسطو قد تناول مفهوم اللاحتمية وأخذه بعين الاعتبار في مناقشته **لمنطق... مجموعة مستقبلية الافتراضات** ، والحجج:

> "من الضروري أن تكون هناك معركة بحرية غدًا أو لا تكون؛ ولكن ليس من الضروري أن تحدث معركة بحرية غدًا، ولا ألا تحدث - على الرغم من أنه من الضروري أن تحدث أو لا تحدث." (9، 30-33 *De Interpretatione*).

من الواضح أن هدف أرسطو من هذا البيان هو الدفاع عن قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع، وبيان قابليتها للتطبيق في جميع الحالات. لا يمكن التنبؤ اليوم بما إذا كانت المعركة البحرية ستقع غدًا أم لا، لأن الإرادة البشرية (في سياق المعركة البحرية) هي المتضمنة؛ ولا يمكننا التأكد من مسار أفعال الإرادة البشرية إلا عندما تتحقق بشكل قاطع. اليوم، كل ما يمكننا قوله هو أن كلا الاحتمالين وارد (بشكل متساوٍ أو غير متساوٍ، حسب الحالة)؛ ولن نعرف الإجابة على هذا السؤال إلا غدًا، عندما تقع المعركة بالفعل أو لا تقع. منطقيًا وماديًا، فإن الاحتمال (أ) والاحتمال (ن) متوافقان تمامًا (مع أنه لا يمكن إنكارهما معًا)؛ أما الواقع (أ) والواقع (ن) فهما فقط غير متوافقين (وهما شاملان أيضًا).

في العصر الحديث، زعم البعض إمكانية تصور "منطق غير أرسطي" بمجرد إنكار القوانين المذكورة. يتوهمون أن هذه القوانين الفكرية مجرد ادعاءات اعتباطية يمكن استبدالها بنقيضها متى شاؤوا. ولعل هذا الوهم ناتج عن اللجوء الواسع النطاق إلى المنطق الرمزي في

أيامنا هذه، مما يوحي للبعض بأن المنطق مجرد تلاعب بالرموز، لعبة لغوية، شيء اعتباطي في نهاية المطاف. يسعى بعضهم، ظاهريًا، إلى إحداث "ثورة كوبرنيكية" في المنطق طمعًا في الشهرة؛ لكن معظمهم يعارضون المنطق الأرسطي بدافع استياء شخصي عميق من العقل، ورغبة في إزاحته عن عرشه والتحرر من قيوده.

يصوغون "أنظمة" تبدو متماسكة داخليًا، تدعم ظاهريًا ادعاءاتهم. ويطلقون عليها بأسلوبٍ فخم " منطقًا شبه متسق" ، وكأن الاتساق الجزئي كافٍ لإقناعنا؛ كلا، فالخطاب المتسق تمامًا هو وحده المتسق حقًا والذي يُمنح المصداقية . هذه الادعاءات الشاذة سخيفة بالضرورة، إذ لا تبدو معقولة إلا من خلال صياغة خطاب متماسك داخليًا، دون مراعاة السياق المعرفي الأوسع. ومع ذلك، لا يزال فيها إشارة إلى الاتساق - أي إلى قوانين أرسطو الفكرية - كدليل على مصداقيتها. وهذا أمر لا مفر منه، لأن هذه القوانين هي أساس الفكر العقلاني.

لا يمكن استخدام العقل لرفض العقل، لأن هذا الرفض يرفض نفسه تلقائيًا . البديهية بديهية لأن نفيها متناقض مع ذاتها. بالطبع، يمكن للناس أن يختاروا التفكير بطريقة غير عقلانية تمامًا، لكي لا يعتمدوا حتى على "الاتساق الداخلي" (وبالتالي يكونوا "متسقين" تمامًا مع اختيارهم!). يُوصف هؤلاء اليوم بأنهم "ما بعد حداثيين" أو (مؤخرًا) بأنهم "مستنيرون". كل هذا مجرد وهم؛ إنه ليس منطقيًا حقًا. وغني عن القول، إن الأشخاص الذين ينفصلون تمامًا عن الواقع بهذه الطريقة سينتهي بهم المطاف حتمًا في مصحة عقلية، وربما بعد ذلك بوقت قصير في مشرحة، لأن صحتنا العقلية وحياتنا نفسها تعتمد على العقل.

2. التراكب وقطة شرودنغر

بعد اكتشاف بعض الظواهر الغريبة والرائعة، مثل ازدواجية الجسيمات والموجات، تبنت الفيزياء الحديثة مفهوم "التراكب"، والذي يمكن وصفه بإيجاز على النحو التالي:

> التراكب الكمومي مبدأ أساسي في ميكانيكا الكم، ينص على أن النظام الكمومي يمكن أن يكون في حالات متعددة في الوقت نفسه إلى حين قياسه. وهذا يختلف عن الميكانيكا الكلاسيكية، حيث لا يمكن للنظام أن يكون إلا في حالة واحدة في كل مرة. على سبيل المثال، يمكن للإلكترون أن يكون في تراكب بين حالتين طاقيتين مختلفتين، أو في تراكب بين موضعين مختلفين. وهذا يعني أن الإلكترون لا يكون في أي من الحالتين بشكل قاطع إلا عند قياسه. وعند قياس الإلكترون، ينهار إلى إحدى الحالتين.[117]

يُنظر إلى هذا المفهوم ويُطرح عادةً على أنه يُبرر إنكار قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع، وبالتالي إنكار الهوية، على الأقل فيما يتعلق ببعض الظواهر في ميكانيكا الكم. يُزعم أن التراكب هو التفسير الوحيد الممكن والكافي للظواهر دون الذرية المعنية؛ بحيث تُشكل هذه الظواهر، في الواقع، دليلاً تجريبياً ملموساً وبرهاناً على أن قوانين الفكر الثلاثة ليست قوانين طبيعية شاملة.

سأشرح الآن لماذا هذا الادعاء غير صحيح ولا يمكن إثباته. تجدر الإشارة إلى أنني لا أنوي بأي حال من الأحوال إنكار دقة الملاحظات والتجارب والتعميمات والاستنتاجات الفيزيائية التي يستند إليها هذا الادعاء. لستُ فيزيائيًا، وليس لدي أي غرض شخصي في هذا المجال. أقبل أي نتائج يُبلغ عنها الفيزيائيون ويتفقون عليها. اهتمامي الوحيد هنا هو التفسير الفلسفي الذي أضافه البعض بشكل مصطنع إلى هذه النتائج.

يؤكد مفهوم التراكب (ببساطة) أن "النظام الكمومي يمكن أن يكون في حالات متعددة في الوقت نفسه إلى حين قياسه". ويُشير هذا المفهوم إلى أن الشيء (أ) ونفيه (ليس أ) يمكن أن يتعايشا في آنٍ واحد، ويشغلا نفس المكان والزمان تمامًا من جميع النواحي، أو أن هناك حالات وجود بينهما، تحل محل كليهما، ويحدث هذا في الخفاء ، إن صح التعبير، إلى أن تُبرز الملاحظة الدقيقة أحد البديلين ، مما يُعطينا الانطباع الشائع (المزعوم خطأً) بأن (أ) و(ليس أ) متنافيان (أي لا يمكن أن يحدثا معًا) وشاملان (أي لا توجد إمكانية لحدوث أي منهما على الإطلاق)، وهو الانطباع الذي تقوم عليه قوانين الفكر.

ما الخطأ المنطقي في هذا السيناريو؟ الخطأ فيه هو أنه بالضرورة التخميني ، أي الاعتقاد الذي لا يمكن إثباته إلا بالإيمان لعدم إمكانية التحقق منه تجريبياً. بحكم التعريف، لا نعلم ما إذا كان النظام يتسم، في الزمان والمكان المعنيين، بالحدث (أ) أو ليس (أ) إلا بعد اختباره فعلياً، وهذا الاختبار تحديداً هو ما يُؤدي إلى تحقق النظام بطريقة أو بأخرى، أليس كذلك؟ إذا كان هذا صحيحاً، فكيف لنا أن نعرف أن الوضع قبل التحقق هو "تراكب" بين (أ) و(ليس (أ))؟ لا يمكننا ذلك منطقياً .

من الواضح أن أي ادعاء بشأن ما يحدث "خلف الكواليس" في السيناريو المذكور، هو بطبيعته، وبشكل حتمي، وفقًا للمعايير المفترضة في البداية، مبني على تكهنات جامحة! **يزعم مفهوم التراكب أنه لا يعلم شيئًا عن A و notA أثناء وجودهما في حالتهما الكامنة، وفي الوقت نفسه يزعم أنه يعلم أنهما يتعايشان في تلك الحالة. هذا تناقض في حد ذاته!** إنه، حتمًا، يدّعي أن شيئًا ما غير قابل للمعرفة وقابل للمعرفة في آن واحد.

---

117 نقلاً عن برج الجوزاء. هذا يكفي لغرضنا هنا.

بالطبع، الادعاء بأن المتناقضين (أ) و(ليس أ) يمكن أن يتعايشا في آن واحد هو ادعاء عبثي بحد ذاته، بالنظر إلى قانون عدم التناقض؛ والادعاء بوجود حالة واقعية بين (أ) و(ليس أ) يُعدّ خرقًا لقانون الوسط المرفوع. ومثل هذه الادعاءات، منطقيًا، سيئة بما فيه الكفاية .

إضافةً إلى ذلك، يتوهم أنصار هذه الادعاءات أن التراكب يحدث في الخفاء، رغم انعدام أي دليل ملموس على حدوثه. بعبارة أخرى، يُعطون مصداقيةً أكبر لتصوراتهم الخاصة حول ظاهرة غير مرئية، بل وغير قابلة للكشف من حيث المبدأ، من قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع، وهما من أسس الفكر العقلاني البشري . إن هذا الادعاء ليس علمًا تجريبيًا، بل هو محض خيال.

لكن الأسوأ من ذلك هو التناقض الداخلي في خطاب مناصري التراكب. فرغم أن ما يحدث في الخفاء، بحسب تعريفهم، غير قابل للمعرفة ، إلا أنهم يدّعون معرفة ما يكفي ليخبرونا، دون أي دليل تجريبي، بل معترفين باستحالة هذا الدليل، أن تعايش المتناقضات و/أو وجود شيء لا هذا ولا ذاك يحدث هناك.

وهكذا، بالإضافة إلى الدعوة الخيالية إلى الإمكانية الأنطولوجية للتعايش بين الوجود والعدم و/أو وجود أرضية وسطى بين الوجود والعدم، يلجأ أنصار التراكب إلى خطاب متناقض ذاتيًا، أي أن نظرية المعرفة الخاصة بهم معيبة بشكل لا يمكن إصلاحه.

إذا كان من الممكن أن يكون الخطاب المتناقض صحيحًا، فإنه قد يكون خاطئًا أيضًا، أو صحيحًا وكاذبًا في آنٍ واحد، أو لا صحيحًا ولا خاطئًا، أو أي شيء آخر. بعبارة أخرى، تفقد مفاهيم الصواب والخطأ معناها ومصداقيتها. هذا ليس مجرد خطاب، بل هو نهاية كل خطاب.

يجب التأكيد على أن مفهوم "التراكب" يخلط بين قضيتين ، مستخدماً ملاحظة تجريبية دقيقة على الأرجح لدعم تكهن تفسيري غير مبرر وغير مبرر على الإطلاق.

لا يوجد شيء جديد أو مناقض للمنطق في ظاهرة اللاحتمية الكامنة وراءها ؛ فمن الممكن تمامًا أن تكون الطبيعة، على مستوى الظواهر الكمومية، قادرة على التلقائية الطبيعية الحقيقية ، وبالتالي فهي غير قابلة للتنبؤ من حيث المبدأ وليس فقط من حيث التطبيق، ويبدو أن نتائج الفيزياء الحديثة تؤكد حدوث ذلك بالفعل على هذا المستوى. **ويمكن استيعاب هذا بسهولة في إطار المنطق الأرسطي بالرجوع إلى منطق الاحتمالات المستقبلية** (انظر القسم السابق).

يكمن الخلل في مفهوم التراكب، كما يُطرح عادةً، في الادعاء المُضاف بأن العفوية الطبيعية متناقضة، أي أنها تنطوي على خرق لقوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع. كلا، ليس الأمر كذلك؛ فالأولى (العفوية الطبيعية) لا تستلزم الثانية (التراكب المتناقض). والادعاء بخلاف ذلك محض تضليل، وهو هراء مُخادع.

اقترح الفيزيائي النمساوي إرفين شرودنغر في عام 1935 "تجربة فكرية" شهيرة الآن، تتضمن قطة، على ما يبدو في محاولة منه لإثبات سخافة مفهوم التراكب:

> في هذه التجربة الفكرية، يُفترض وضع قطة في صندوق مغلق مع ذرة مشعة وقارورة سم. إذا تحللت الذرة، فإنها ستُفعّل آليةً تُكسر القارورة، مُطلقةً السم ومُسببةً موت القطة. ولكن، بما أن الذرة في حالة تراكب كمي، فإنها تكون متحللة وغير متحللة في الوقت نفسه. وهذا يعني أن القطة أيضاً في حالة تراكب كمي، فهي حية وميتة في آن واحد.[118]

إذا فهمتُ الأمرَ صحيحًا، فإنَّ قصدَ شرودنغر كان أنَّه بما أنَّ القطَّةَ لا يمكن أن تكون حيَّةً وميتةً في آنٍ واحد، بل لا بدَّ أن تكون إحداهما، فإنَّه يترتبُ على ذلك أنَّ الذرةَ لا يمكن أن تكون مُتحلِّلةً وغيرَ مُتحلِّلةٍ في آنٍ واحد، بل لا بدَّ أن تكون إحداهما. كان هدفُ شرودنغر إذًا هو الدفاعُ عن قوانين الفكر. لم تكن التجربةُ المقترحةُ سوى وسيلةٍ لتضخيم الأحداث الكمومية غير المرئية، بربطها بأحداثٍ تحدث على نطاقٍ بشريٍّ أكثر، ألا وهو حياةُ القطَّة أو موتُها. كانت القطَّةُ عنصرًا ثانويًّا، لكنَّ الافتراضَ بأنَّ القطَّةَ لا يمكن أن تكون حيَّةً وميتةً في الوقت نفسه كان جوهريًّا.

لا يبدو أن هذه التجربة الفكرية قد أقنعت زملاء شرودنغر بالتخلي عن فكرة التراكب. بل يُنظر إليها اليوم على أنها توضيحٌ كاريكاتوري مفيدٌ تعليميًا لهذا الموقف، لا دحضٌ له. لا أعرف السبب تحديدًا. ربما لأن القطة رُصدت من خلال نافذة في الصندوق المُغلق، أو عبر أجهزة استشعار مُثبتة على أعضائها الحيوية. ربما لأن البعض يعتقد بوجود حالة وسيطة بين الحياة والموت. على أي حال، أرى أن الأمر برمته تعقيدٌ لا داعي له.

المسألة المطروحة ليست تجريبية، بل منطقية.

كما سبق شرحه، فإن مفهوم التراكب مفهومٌ مُلتبس. فالمنطق الأرسطي، الذي يُصرّ على التطبيق الشامل ، دون أي استثناء، لقوانين عدم التناقض والوسط المرفوع، وبالتالي الهوية، يُقرّ صراحةً بوجود أحداثٍ لا يُمكن التنبؤ بها حتى تُصبح واقعًا. وقد يعود عدم القدرة على التنبؤ هذا إلى الجهل ببعض المعايير المُتضمنة، إذا كان النظام المعني حتميًا؛ أو قد يعود إلى التلقائية الطبيعية لبعض العوامل المُتضمنة،

---

118 أقتبس من برج الجوزاء مرة أخرى.

إذا كان النظام غير حتمي، كما يبدو الحال في ميكانيكا الكم؛ أو قد يعود إلى تدخل الإرادة، وهي أيضًا نوعٌ من عدم الحتمية، ولكن من نوعٍ مُختلف تمامًا.

لذا، لا حاجة هنا للاستناد إلى افتراض عدم انطباق قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع: فليس لدى أنصار التراكب أي مبرر منطقي لادعائهم الثوري. من الواضح أن التراكب لا يندرج ضمن حدود الخطاب العقلاني، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بقوانين الفكر. إن المفهوم المقترح، كما نكرر، ليس إلا تلاعبًا فلسفيًا؛ فهو يفتقر إلى أي أساس فيزيائي تجريبي، ولا حاجة إليه لتفسير الحقائق المعروفة.

ليس ضروريًا لعلم الفيزياء، الذي يمكنه أن يسير بشكل طبيعي دونه. لا علاقة له بالفيزياء؛ إنه مجرد إضافة مصطنعة لها. دافعه مناهض للعقلانية، وهو موقف عقائدي روّج له فلاسفة متشككون مثل ديفيد هيوم. والحقيقة المؤسفة هي أن بعض الناس يستمتعون بالفكرة الشاذة القائلة بإمكانية دحض العقل البشري. هذا لن يحدث، ولا يمكن أن يحدث. الظواهر التجريبية التي يكتشفها العلم لا يمكنها أبدًا أن تُشكك في قوانين الفكر؛ فمثل هذا الشك لن يكون له الوضع المعرفي لحقيقة تجريبية بحتة، بل سيُعتبر مجرد تفسير.

وعلى النقيض من ذلك، لا تُشكك قوانين الفكر في النتائج التجريبية البحتة بحد ذاتها، بل تُشكك فقط في تفسيراتها؛ وبذلك، تُتيح تحقيق تقدم كبير في الفهم العلمي. فعلى سبيل المثال، بدا ثبات سرعة الضوء، الذي تم إثباته تجريبياً، أمراً غير بديهي، وحَيّر العلماء لسنوات، إلى أن نجحت نظرية النسبية في تفسيره.

مع ذلك، لا يمكن استخدام مفهوم غير منطقي كالتراكب لتفسير ظواهر كمومية مذهلة مثل ازدواجية الموجة والجسيم. فقوانين الفكر تقتضي منا إيجاد تفسير أكثر عقلانية، ينبع من صميم الفيزياء نفسها، لا من أي علم وجودي زائف أو نظرية معرفية زائفة.

3. ألغاز الزن "حي أو ميت"

وبمناسبة الحديث عن معضلات الحياة والموت، اسمحوا لي باستطراد بسيط.

تُذكّرنا تجربة شرودنغر الفكرية المتعلقة بقطة في صندوق [119]بسؤال "حيّ أم ميت؟" المطروح في أحد ألغاز الزن (الحالة رقم 55 في سجل الجرف الأزرق [120]). في تلك القصة، يذهب معلم زن، تاو وو (الصين، 768-835)، مع راهب زميل له، وهو أحد طلابه، لتقديم واجب العزاء في منزل أحدهم. يطرق الطالب على النعش ويسأل معلمه: "حيّ أم ميت؟" فيجيب الأخير مراوغًا: "لن أقول حيّ، ولن أقول ميت!" - ويرفض رفضًا قاطعًا حسم الأمر أو الإسهاب في الشرح، مما يثير غضب الطالب لدرجة أنه يضرب معلمه ويغادر.

ماذا كان الطالب يسأل، ولماذا رفض المعلم الإجابة بتفصيل أكبر؟ من الواضح أن الطالب لم يكن يسأل عما إذا كان الشخص الموجود في التابوت حيًا أم ميتًا. صحيح أن حالات نادرة جدًا قد يبدو فيها شخص ميتًا بينما هو في الواقع لا يزال حيًا، كما يتضح من فتح التابوت؛ لكن هذا ليس موضوع هذه الأحجية. قد نفترض أن التابوت هنا يحتوي على جثة حقيقية. كلا، كان سؤال الطالب ذا طابع ميتافيزيقي أعمق من ذلك. أظن أنه كان يسأل عن إمكانية وجود حياة بعد الموت.

كما هو معروف، تؤمن البوذية، باعتبارها نظامًا عقائديًا هنديًا في الأصل، بدورة الولادة والموت (سامسارا - عالم المعاناة) وبإمكانية الخروج من هذه الدورة (نيرفانا - التنوير/التحرر) عبر الوسائل المناسبة (المسار الثماني). وهنا يبرز السؤال: ماذا يحدث لمن بلغ التنوير/التحرر؟ هل هو عرضة للفناء (كما يبدو أن بوذية هينايانا تشير إليه) أم أنه يستمر في الوجود في مستوى متعالٍ (كما يبدو أن بوذية ماهايانا تدعو إليه)؟ في الحالة الأخيرة، يصبح الفرد غير متمايز عن الكل، فيتحد مع الكل الأعظم.

أعتقد أن هذا هو السؤال الذي طرحه تلميذ تاو وو. تاو وو، بصفته معلمًا في مذهب الزن، اعتبر السؤال نظريًا وعقلانيًا للغاية بحيث لا يستحق إجابة. ففي رأيه، هذه المسألة، مسألة النسيان مقابل الحياة الأبدية ، قاطعة للغاية - فالحقيقة لا يمكن التعبير عنها بمثل هذه التصنيفات الواضحة. عندما نبلغ التنوير، نكون من هذا العالم وما وراءه في آنٍ واحد. هذه الحالة الروحية لا يمكن وصفها بمصطلحات عادية، أي بمصطلحات مألوفة للعقول العادية (غير المستنيرة). الإجابة على هذا السؤال ليست فلسفية بل عملية.

تُذكّرنا تضحية شرودنغر الافتراضية بالقطة بـ"كوان" الزن، حيث يُبرهن المعلم نان تشوان (الصين، 747-834) على فكرته بقتل قطة بالفعل (انظر الحالة رقم 63 في سجل الجرف الأزرق [121]). عندما صادف مجموعتين من الرهبان في ديره يتجادلان حول قطة، أمسك بها وهدد بقتلها ما لم يُقدّم له أحدهم كلمة أو إشارة تُبيّن فهمه للزن. لم يستطع أيٌّ منهم فعل ذلك، فقام نان تشوان بتقطيع القطة إلى نصفين (وهي إشارة قصدها، بالطبع، كإجابة نموذجية على سؤاله).

---

[119] ربما لم يكن ذلك من قبيل الصدفة، مع العلم أن شرودنغر أبدى بعض الاهتمام بالفلسفات الشرقية. انظر: https://en.wikipedia.org/wiki/Erwin_Schr%C3%B6dinger.

[120] ترجمة توماس وجيه سي كليري. بوسطن: شامبالا، 2005.

[121] وهذه هي الحالة رقم 9 في كتاب السكينة (بوسطن، ماساتشوستس، شامبالا، 2005).

هذه قصة متناقضة، فالبوذية تحرّم القتل، ومع ذلك انغمس هذا المعلم الزيني فيه. لكن من الواضح أن نان تشوان ذهب إلى هذا الحدّ لغاية نبيلة، ألا وهي تعليم طلابه ضرورة شقّ طريقهم نحو التنوير، فبدونه يكون المرء كالميت. علّمهم بهذه الطريقة أنه لا مجال للجدال العقيم، وأنه يجب عليهم اتخاذ إجراء سريع، معتمدين على حدسهم، عندما تسنح الفرصة. الأمر لا يقبل الجدل. المسار الروحي هو مسار حياة أو موت، وهو مسار شاقّ لا يرحم.

يوجد لغز آخر يتعلق بـ"الحياة أو الموت" في شرح الحالة رقم 22 في كتاب السكينة . يسأل زائر بوذا: "هل العصفور الذي في يدي حي أم ميت؟" فيجيبه بوذا، وهو يقف على البوابة: "هل أنا على وشك المغادرة أم الدخول؟" ولا شك أن هناك العديد من الألغاز الأخرى.

5. عقيدة السكاندها الخمسة البوذية

1. مقدمة

في هذه المقالة، أُعلق نقدياً على عقيدة "السكاندات الخمس" البوذية. تُنسب هذه العقيدة إلى بوذا نفسه وتُعتبر من صميم معتقدات البوذية [122]. مع ذلك، أرى، في رأيي المتواضع، أنه نظراً لقصورها الفكري الواضح، لا ينبغي منح هذه العقيدة هذه المكانة الرفيعة. فالبوذية ومؤسسها يملكان أفكاراً أكثر عمقاً وإلهاماً للعالم. لذا، لا ينبغي اعتبار هذا النقد لعقيدة "السكاندات الخمس" نقداً عاماً للبوذية أو لمؤسسها.

على الرغم من ورودها في كثير من الأحيان في الأدبيات، نادرًا ما تُعرَّف السكاندات الخمس تعريفًا واضحًا وتُشرح شرحًا وافيًا. كلمة " سكاندها " السنسكريتية (بالبالية: *khanda*) تعني "المجموع"، وتشير على ما يبدو إلى لبنة أساسية، سواءً للعقل أو ربما للعالم. في السنسكريتية، السكاندات الخمس المذكورة هي: روبا، فيدانا، سامجنا، سامسكارا، فيجنان (بالبالية: روبا، فيدانا، سانا، سانخارا، فينانا). في عشرات النصوص الإنجليزية التي قرأتها على مر السنين، رأيت هذه المصطلحات تُترجم بطرق مختلفة، ونادرًا ما تُشرح شرحًا وافيًا. لم يُوضَّح ما إذا كانت هذه المصطلحات ظاهراتية، أو نفسية، أو ميتافيزيقية، أو وجودية، أو معرفية. وعندما تُطرح تفسيرات، فإنها تختلف اختلافًا كبيرًا من نص إلى آخر. ومع ذلك، ولأنها عقيدة مهمة في البوذية، فإنها تستحق التحليل والتقييم.

2. قراءتي الظاهراتية الخاصة

قبل الخوض في التفسيرات المعيارية لهذه المصطلحات، اسمحوا لي أن أعرض تفسيراتي الأولية، مع إقراري بأنها غير دقيقة تاريخيًا إلى حد كبير. بهذه الطريقة، سيعرف القارئ منطلقي، وسيتمكن من متابعة أفكاري بشكل أفضل. عندما اطلعتُ لأول مرة على السكاندات الخمس في الكتب البوذية، اعتبرتها نوعًا من الظواهرية ، أي قائمة بمختلف فئات الوجود أو المظهر، وهي قائمة تُشير إلى نظرية وجودية ومعرفية، إذ تُميّز القائمة بين الفئات وتُربط بينها بطرق معينة. تأملوا النص التالي:

- يمكن اعتبار كلمة "روبا "، التي تُترجم عادةً إلى "شكل"، إشارةً إلى العالم المادي الخارجي الظاهر ، الذي يحتوي على ظواهر جميع الأشكال والأحجام المتحركة التي نراها من خلال حواسنا: البصر والسمع والشم والتذوق واللمس. هذا المجال من التجربة هائلٌ كمياً، ويشغل معظم وجودنا، ولكنه بالطبع ليس القصة الكاملة، ولا يمثل عالمنا بأكمله.
- يمكن تفسير مصطلح "فيدانا "، الذي يُترجم عادةً إلى "إحساس أو شعور"، على أنه يشير تحديدًا إلى الظواهر التي نختبرها داخل أجسادنا . بمعنى ما، تُعد هذه الظواهر جزءًا من العالم الخارجي والمادي، لأن أجسادنا جزء منه ظاهريًا؛ ولكن بمعنى آخر، هي أقرب إلينا (أي أكثر داخلية) وأقل مادية (أي أنها تتضمن ظواهر تختلف اختلافًا ملحوظًا عن تلك التي نختبرها في أماكن أخرى). في هذا السياق، تُعد أحاسيسنا اللمسية تجاه الأجسام خارج أجسادنا مشاعر، وكذلك جميع الأحاسيس الجسدية المتعددة التي نختبرها داخل أجسادنا، مثل الأحاسيس الجنسية (الرغبة، الإشباع)، والأحاسيس الهضمية (الجوع، العطش، الشبع، آلام المعدة، الأحاسيس أثناء التبول أو التبرز، إلخ)، والأحاسيس في الأعضاء الداخلية الأخرى (الصداع، دقات القلب، حرقة المعدة، تشنجات العضلات، آلام الأعصاب، إلخ). يشمل هذا أيضًا ردود الفعل العاطفية التي يشعر بها الجسم، كالحب (خفقان أو دفء في منطقة القلب)، والخوف (خفقان أو دفء في منطقة المعدة)، وما إلى ذلك. باختصار، جميع المتع والآلام التي قد نختبرها في أجسادنا، سواءً كانت نابعة من أسباب جسدية أو نفسية. كما يشمل هذا أيضًا إحساسنا بالإرادة (أفعال الإرادة)، أي شعورنا بأننا نحرك أجزاء أجسامنا وجسمنا بأكمله في الفضاء؛ وبالتالي أيضًا إحساسنا بالرغبة (الإرادات المسبقة، والمواقف، والنوايا). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن الإرادات والنوايا قد يكون لها جوانب ظاهرة، إلا أنها في الغالب غير ظاهرة؛ أي أنها حدسية وليست مدركة.
- مصطلح "سامسكارا "، الذي يُترجم عادةً إلى "التكوينات الذهنية"، وأحيانًا إلى "دوافع الإرادة"، إشارةً إلى الظواهر الداخلية التي نختبرها من خلال ملكات الذاكرة والخيال (والذي يُعرَّف بأنه معالجة إرادية أو لا إرادية لعناصر الذاكرة لإنتاج صور وأصوات جديدة نوعًا ما). ويشمل ذلك صور التصورات، وأصوات الأفكار اللفظية، والأحلام (أثناء النوم)، والهلوسات (وهي إسقاطات أقوى، على ما يبدو، في الفضاء الذي توجد فيه المادة، للخيال). تشبه هذه الظواهر تلك التي تُختبر كظواهر خارجية ومادية، إذ لها أيضًا شكل

---

[122] بحسب مقالة ويكيبيديا حول هذا الموضوع، يزعم الراهب البوذي الأمريكي ثانتارو، في كتابه "حفنة من الأوراق" ، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، 2006، صفحة 309، أن بوذا "لم يُعرّف قطّ 'الشخص' من حيث المجاميع"، وأن هذا المذهب ليس مذهبًا بوذيًا جامعًا. في رأيي، إذا كان قد قال ذلك (مع أنني لم أرَ ذلك بأم عيني)، فقد يكون محقًا.

ولون وصوت، وما إلى ذلك، ومع ذلك تُختبر على أنها مختلفة جوهريًا، من "مادة" مختلفة، لدرجة أننا نُطلق عليها اسمًا مختلفًا (إذ تُوصف بأنها ذهنية، على عكس المادية)، حتى لو اعتبرنا الظواهر الذهنية، أو الأوهام، مشتقة من الظواهر المادية (من خلال ذاكرة التجارب). ومن الواضح أن هذه الظواهر الذهنية يمكنها أن تُؤثر (بشكل أو بآخر) على الأفعال اللاحقة الأكثر وضوحًا.

- يمكن اعتبار مصطلح " سامجنا "، الذي يُترجم عادةً إلى "إدراك"، ولكن غالبًا ما يُترجم أيضًا إلى "إدراك ظاهري" أو "تصور" أو "معرفة"، إشارةً إلى مختلف موضوعات معرفتنا ، أي كل ما نستشعره حدسيًا (الأشياء المادية غير الظاهرية)، وكل ما ندركه ظاهريًا من خلال الحواس الجسدية أو ذهنيًا من خلال الذاكرة والخيال (الأشياء المادية الظاهرية)، وجميع التجريدات والنظريات (المبنية على العناصر السابقة) التي نبنيها من خلال الفهم المفاهيمي والاستدلال (بما في ذلك النفي والتشابه والاختلاف، إلخ). وبالتالي، يشمل مصطلح "سامجنا" انطباعاتنا غير الظاهرية (الإدراكات الظاهرية)، وتجاربنا الظاهرية (الإدراكات)، والمفاهيم والأفكار (التصورات) الناشئة عما سبق، والتي من خلالها لا نكتفي بتجربة الأشياء فحسب، بل نرتبها ونربط بينها، وبالتالي نفهمها (أو نختلط بها) بدرجات متفاوتة. وبالتالي، لاحظ جيدًا أن مفهوم "سامجنا" يركز على الأشياء في سياق إدراكها، أي كمحتويات للمعرفة (وليس كأشياء منفصلة عن المعرفة).
- يمكن اعتبار مصطلح " فيجنان "، الذي يُترجم عادةً إلى "الوعي"، إشارةً إلى حقيقة الإدراك ، أي الإدراك نفسه، في مقابل موضوعه (مضمونه) وذاته (الذات التي تقوم بالإدراك ظاهريًا). يجب إدراج الوعي بشكل منفصل لأنه يختلف جوهريًا عن أي فئة أخرى في قائمتنا. تجدر الإشارة إلى أنه لضمان حصر شامل، يجب أن يشمل هذا المصطلح، في رأيي، كلاً من علاقة الإدراك والظاهر . الذات أو الروح التي ترتبط بها بالموضوع. يشير هذا إلى الذات التي ندركها جميعًا بشكل روتيني - على الرغم من أن البوذيين ينكرون وجودها ويعتبرونها وهمية. هذا الفهم ليس غريبًا تمامًا على الممارسة البوذية، التي تميل إلى استخدام مصطلحي "الوعي" و"العقل" بطريقة ملتبسة، والتي قد تشير أحيانًا (وإن كان ذلك عادةً دون اعتراف صريح) إلى الذات (أي الشخص الواعي) [123]. علاوة على ذلك، ينبغي التأكيد على أن الذات لا تكتفي بالإدراك، بل تمتلك الإرادة والتقييم أيضًا - أي أن الإرادة والتقييم من بين قدراتها، بالإضافة إلى الإدراك، وأن هذه الملكات الثلاث مترابطة ولا وجود لها بمعزل عن بعضها البعض.

بمعنى آخر، من منظورنا الحالي: بينما تشير "روبا" إلى الأشياء الخارجية والمادية، و"فيدانا" إلى الأشياء الجسدية تحديدًا، و "سامسكارا" إلى الأشياء العقلية، وبينما تُعرّف "سامجنا" هذه الفئات نفسها من الأشياء كمحتويات للأفعال المعرفية، فإن "فيجنانا" تشير إلى أفعال المعرفة الضمنية (والإرادة والتقييم) وإلى الكيانات الروحية (أنفسنا) المنخرطة فيها ظاهريًا. من هذا نرى أن الفئات الظاهراتية المختلفة المذكورة هنا تتداخل إلى حد ما: تشمل "روبا" جزءًا على الأقل من "فيدانا" ، و"سامسكارا" هي نتيجة ثانوية لـ "روبا" و "فيدانا" ، وتشمل "سامجنا" التجارب السابقة وتضيف إليها منتجاتها المفاهيمية والعقلانية الأكثر تعقيدًا، بينما تركز "فيجنانا" على الذات وعلاقة الوعي (والإرادة والتقييم) بينها وبين هذه الأشياء المادية والمعنوية المختلفة.[124]

إنّ الوصف الظاهراتي المذكور أعلاه ليس إلا، كما أكرر، إسقاطًا شخصيًا مني: فهو الطريقة التي كنتُ أميل بها في الماضي إلى تفسير مذهب السكاندات الخمس في ضوء المصطلحات المستخدمة له في اللغة الإنجليزية. هذه هي الطريقة التي كنتُ سأبني بها، انطلاقًا من خلفيتي الفلسفية، نظريةً للمعرفة والوجود لو اضطررتُ إلى استخدام هذه المصطلحات الخمسة، حتى مع إدراكي أن هذه النظرية تتضمن بعض وجهات النظر غير التقليدية.

3. قراءة نفسية أكثر تقليدية

مع ذلك، يعرض البوذيون وغيرهم من المعلقين هذه المصطلحات من منظور مختلف تمامًا. سأنطلق من عرض شيق قرأته حول هذا الموضوع بقلم كارولين برازيير في كتابها " علم النفس البوذي" [125]. دعونا أولًا نتناول هذا النهج النفسي ، الذي أراه قريبًا من الغاية الأصلية لعقيدة السكاندات الخمس، نظرًا لأن البوذية تُعنى بـ"تنوير الناس وتحريرهم" بدلًا من مجرد إشباع فضولهم بالمعلومات. تقول برازيير:

---

[123] لقد أشرت مرارًا في كتاباتي السابقة إلى غموض مصطلحي العقل والوعي في خطاب الفلاسفة البوذيين، وشرحت هناك كيف يسمح لهم ذلك بالإفلات من الكثير من الاستدلالات المغلوطة.

[124] لاحظ أن ترتيب "سامجنا" في قائمتي يأتي بعد "سامسكارا" ، وهو ترتيب غير معتاد. كان بإمكاني أيضاً وضع "سامجنا" بعد "فيجنان" ، لأن الأخيرة تُضيف موضوعات معرفية تُؤخذ في الاعتبار من قِبل الأولى. مع ذلك، فإن "فيجنان " تتضمن "سامجنا" أيضاً كأحد موضوعاتها، لأنها تتعلق بالوعي والذات الواعية؛ لذا يبدو ترتيب العرض المُختار هو الأكثر منطقية.

[125] لندن: روبنسون، 2003.

"السكاندها هي مراحل في عملية يتم من خلالها إنشاء سجن الذات والحفاظ عليه. في كل مرحلة، تتسلل الأجندات الشخصية إلى الإدراك مما يخلق تشويهاً. يسود الوهم... يسعى كل منا باستمرار إلى تأكيد أنه الشخص الذي افترضنا أننا هو. يتم تجنب المواقف التي تعكر صفو هذه العملية أو إعادة تفسيرها، ويبدو أن الذات تصبح أكثر جوهرية" (ص 92-93).

شرحها للمراحل كالتالي (باختصار، مع إعادة صياغة كلامها): المرحلة الأولى هي "روبا" ، وهي إيجاد دلائل على الذات في كل ما نتفاعل معه؛ أي التشبث بأنواع مختلفة من الأشياء لأنها تعزز إيماننا بوجود ذات، بل وذات هوية محددة نرتبط بها. تليها في هذه العملية مرحلة "فيدانا" ، والتي تشير إلى أحكامنا القيمية الفورية تجاه الأشياء التي نصادفها (أشخاص، أحداث، أي شيء)؛ قد نجدها جذابة، أو منفّرة، أو محيرة - ولكن في كل الأحوال، يكون لدينا رد فعل غريزي تجاهها يؤثر على ردود أفعالنا اللاحقة. ثالثًا، تأتي مرحلة "سامجنا" ، والتي تتمثل في نسج المزيد من الخيالات والأفكار حول الأشياء التي صادفناها بالفعل وتفاعلنا معها في البداية؛ ونتيجة لذلك، ننجرف لا شعوريًا إلى أنماط سلوكية اعتيادية معينة. تشير مرحلة "سامسكارا" إلى هذه الاستجابات الفعلية والفكرية التي برمجنا أنفسنا، من خلال خيارات سابقة متكررة، على القيام بها بشكل شبه تلقائي. وأخيراً يأتي مصطلح "فيجنان" ، والذي يشير بشكل أوسع إلى العقلية (المنظورات والسياسات) التي نتبناها لضمان أن نكون متمتعين بالقدرات الكافية ومحميين في جميع الظروف.

تشكل هذه المراحل الخمس حلقة مفرغة، إذ تؤثر المراحل اللاحقة على المراحل السابقة وتعززها. وهي تضمن دخولنا في دوامة الولادة والمعاناة والموت، وبقائنا عالقين فيها. والجدير بالذكر أن الغرض من هذا الوصف النفسي هو توعيتنا بأساليبنا المعتادة في العمل، حتى نتمكن مع مرور الوقت من التحكم بها وتغييرها، فنبلغ التنوير والتحرر. وكما يقول برازيير: "البوذية ليست مجرد الانجراف مع التيار، بل هي تغيير المسار" (ص 95). في هذا السياق، تُعدّ عقيدة السكاندها عملية وليست نظرية، فهي "وسيلة ماهرة" وليست مجرد شرح أكاديمي، إذ تُعنى بالطرق التي نشكل بها "ذواتنا" ونحافظ عليها.

لا شك أن هذا يبدو تعليمًا بالغ الأهمية والعمق [126]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هو صحيح تمامًا؟ بمعنى آخر، بافتراض أن الرسم التخطيطي أعلاه يُمثل بدقة النظرية البوذية لعلم النفس البشري، فهل هذه هي الطريقة التي نتصرف بها نحن البشر العاديين (غير المستنيرين، غير المتحررين) في الواقع؟ برازيير، كونه بوذيًا ملتزمًا، يعتبر هذا أمرًا مفروغًا منه دون تمحيص. أقول إن هذه النظرية، وإن بدت صحيحة جزئيًا، إلا أنها بالتأكيد ليست كذلك تمامًا. ما نراه هنا، للوهلة الأولى، هو صورة لشخص (بصورة عامة جدًا): ضيق الأفق (روبا) ، غريزي (فيدانا)، غير عقلاني (سامجنا)، معتاد (سامسكارا)، وأناني (فيجنانا). قد يصف هذا بعض الناس تمامًا، وقد يصفنا جميعًا جزئيًا، لكنه بالتأكيد ليس صورة كاملة للنفس البشرية العادية.

ما يغيب بوضوح عن هذا التصوير هو القدرات العليا للإنسان - ذكاؤه، وعقله، وإرادته الحرة. قد يُقال إن هذه القدرات العليا موجودة ضمنيًا، في إشارة إلى أن الناس قادرون (ويفعلون أحيانًا) على إدراك سلوكهم النفسي المتدني المذكور، وبذل جهد للتغلب عليه. ولكن إن كان الأمر كذلك، فينبغي إدراجه صراحةً في الوصف. أي أن الذكاء والعقل والإرادة الحرة ينبغي تقديمها كعناصر إضافية. لكنها لم تُعرض كذلك - لم يُوضح أن الإنسان قادر على التصرف بحكمة أكبر، والنظر إلى حقائق الموقف بموضوعية وذكاء، واتخاذ القرار الأمثل من خلال التفكير الواعي، والمضي قدمًا بإرادة واعية للقيام بذلك. على أي حال، يستخدم معظم الناس هذه القدرات العليا بشكل روتيني، وليس فقط لغرض بلوغ التنوير والتحرر.

لماذا لا تُذكر هذه الملكات العليا، الشائعة إلى حد ما وإن تفاوتت درجاتها، في السرد البوذي كعوامل أساسية في النفس البشرية؟ أرى أن السبب الرئيسي هو ضرورة استبعاد الذات (أو الروح) بشكل قاطع [127]. فالركيزة الأساسية لنظرية التنوير والتحرر البوذية هي أن اعتقادنا بوجود ذات هو السبب العميق لكل معاناتنا، لأن الذات مرتبطة بالضرورة بوجودها، والسبيل للخروج من هذه المعاناة هو إدراك أننا لا نملك ذاتًا حقيقية، وبالتالي لسنا بحاجة للتعلق بأي شيء. في هذا السياق، يجب وصف النفس البشرية بأنها رد فعلية وغبية في جوهرها، كسفينة بلا ربان، تحت رحمة كل ريح وتيار. مع ذلك، ترى البوذية أن الإنسان قادر على تجاوز هذه القيود، باتباع الطرق والوسائل التي علمها بوذا في الدارما. لكنها لا توضح (في رأيي) بشكل كامل العمليات النفسية التي ينطوي عليها تحسين الذات، ولا شك في أن ذلك يرجع إلى استحالة وصفها لفظياً بدقة وعمومية.

تُواصل برازيير وصف كيفية تصور علم النفس البوذي لتجاوز السكاندها. وتفعل ذلك من خلال تحويل "العوامل الخمسة المنتشرة في كل مكان" إلى "خمسة عوامل نادرة" "عبر الممارسة الروحية". لكن بالطبع، لا يُحدد هذا الشرح بوضوح من يمارس هذه الممارسة الروحية، وما هي القدرات المُشاركة فيها. فهو لا يُقر بأن على الفرد المعني (الذات) أن يُدرك (عبر الذكاء والعقل) الحاجة إلى هذا التحول وطريقه، ثم يُباشر تحقيقه (عبر أفكار وأفعال إرادية مُعقدة). لا تُمنح الذات وقدراتها العليا التقدير اللائق (لأن هذا التقدير، كما سبق شرحه، يتعارض

---

[126] وهو أمر يمكن استخدامه، ولا شك أنه يُستخدم بالفعل، في التأمل.

[127] من المثير للاهتمام أن نلاحظ، عرضًا، كيف يميل الفيزيائيون وعلماء الأحياء وعلماء النفس والفلاسفة المعاصرون إلى تجاهل الروح البشرية ووظائفها المعرفية والإرادية والتقييمية، في تفسيراتهم للعالم والحياة والإنسانية. ولكن بينما يتمثل دافع البوذية في حماية عقيدتها في إنكار الذات، فإن دافع "العلماء" المعاصرين هو حماية عقيدتهم في المادية الكونية والحتمية. والخطيئة الفكرية في كلتا الحالتين هي تبسيط الأمور عمدًا لتلائم نظرياتهم المفضلة.

مع العقيدة البوذية القائلة بعدم وجود الذات). وهذا ليس عيبًا يقتصر على شرح برازبير فحسب، بل هو موجود في جميع الروايات البوذية التقليدية.

من المفهوم أن البوذية، وخاصة فرعها الزيني، ترفض الإفراط في التفكير. صحيح أن الذكاء والعقل والإرادة الحرة أدواتٌ قيّمةٌ من حيث المبدأ لتحسين الإنسان، لكن الإفراط في استخدامها - أو إساءة استخدامها - قد يؤدي، بل غالباً ما يؤدي، إلى تفاقم الوهم والمعاناة. قد يُستخدم العقل قسراً لنسج خيوط معقدة تُبعد ضحيته عن الواقع بدلاً من تقريبه منه. قد نصبح، نتيجةً لهذا الإفراط، أكثر اصطناعيةً وانفصالاً عن طبيعتنا الحقيقية. لا شك في هذا الخطر، فهو واضح للعيان. لكن التفكير ليس كل ما يتعلق بملكاتنا العليا. لا شك أنها تلعب دوراً هاماً في تحسين فهمنا وسلوكنا، سواء في الحياة اليومية أو في المساعي الروحية طويلة الأمد.

علاوة على ذلك، علينا أن نتساءل عما إذا كانت عقيدة السكاندات الخمس، حتى لو أُخذت بظاهرها، متسقة حقًا. يُقال لنا إن روبا *(* الصورة*)* تتمثل في النظر إلى الأشياء من منظور الذات لا بموضوعية، وأن فيدانا *(*الوعي*)* تتمثل في الميول أو النفور الفوري، وأن سامجنا *(*الإدراك*)* تتمثل في تكوين روابط، وأن سامسكارا *(*السلوك *)* تتمثل في التكييف، وأن فيجنان *(*الفطنة*)* تتمثل في العقلية الأنانية - ويُصوَّر كل ذلك على أنه بسيط وآلي. ولكن هل هو كذلك حقًا؟ يُخبرنا السرد البوذي نفسه أن هذه الأحداث مترابطة، أي أنها مراحل في عملية. لذلك، لا بد من وجود آليات معقدة وراء كل منها. يجب أن تتضمن روبا إحساسًا معينًا بالذات وهويتها، لكي يكون المرء قادرًا على انتقاء المعلومات المهمة. أما فيدانا ، مهما بدت فورية، فلا يمكن أن تكون كذلك، إذ يجب أن تُصفَّى عبر مقياس القيم اللاواعي للشخص المعني. يفترض سامجنا وجود محتويات عقلية قديمة تُربط بها محتويات عقلية جديدة. وتشير سامسكارا إلى العادات، التي تنطوي على برمجة من خلال التكرار. وكلمة "فيجنانا" بدورها تعني تخزين المعلومات والتقييمات.

علاوة على ذلك، حتى لو سلمنا بأن السكاندات الخمس تعكس ميولًا مشتركة في النفس البشرية، فمن الواضح بالتأمل أن الذات قادرة في الواقع، في كل مرحلة من هذه المراحل، على التدخل بإرادتها الحرة بناءً على اعتبارات عقلانية وتقييمات واعية. بمعنى آخر، في مواجهة مركزية الذات في روبا ، لا يزال بإمكاننا اختيار النظر إلى الأمور بموضوعية أكبر؛ وفي مواجهة التقييمات غير المدروسة في فيدانا ، لا يزال بإمكاننا اختيار تقييم الأمور بطريقة أكثر توازنًا؛ وفي مواجهة الارتباطات الجامحة في سامجنا ، لا يزال بإمكاننا اختيار وضع الأمور في سياقها بدقة أكبر؛ وفي مواجهة عاداتنا السيئة في سامسكارا ، لا يزال بإمكاننا اختيار مقاومة الإغراءات أو التغلب على المقاومة؛ وفي مواجهة أنانية فيجنانا الفطرية ، لا يزال بإمكاننا اختيار التصرف بمنظور أوسع. فالنفس البشرية ليست دمية آلية تحركها قوى خارجة عن السيطرة، بل هناك روح مسؤولة في مركزها، قادرة (سواء بشكل فوري أو تدريجي) على فرض إرادتها على بقية النفس. لا يستطيع البوذيون إنكار كل هذا باستمرار، لأنهم يؤمنون بتحسين الذات ويدعون إليه، كما يوضح المسار النبيل ذو الشعب الثمانية.

4. أطروحة آلية بحتة

وهذا يقودنا إلى جوهر المسألة، ألا وهو الحتمية الضمنية في عقيدة السكاندها الخمسة. يتصور البوذيون السكاندها على أنها دارما ، أي "سلسلة من الأحداث اللحظية المتتالية غير الشخصية"، كما وصفها فاسوباندو [128]. لا أحد يُسبب حدوثها، بل تحدث تلقائيًا، كل حدث منها ناتج عن سابقه ومسبب لما يليه. وهي لا تحدث لأحد، حتى وإن بدا الأمر كذلك. إنها "مرتبطة بالمعاناة"، لكن لا أحد يعاني منها. من الواضح أنه لا مجال منطقيًا، في هذا التصور للعمليات النفسية، لشخص يُدرك ويفهم ويُقيّم ويُفكر ويتخذ قرارًا ويختار وينخرط في العمل. لا يُستبعد الشخص فحسب، بل تُستبعد أيضًا أفعال الإدراك والتقييم والإرادة. تُختزل هذه الأفعال إلى مجرد اضطرابات كهربائية لحظية في السحابة الذهنية [129]، إن صح التعبير. لم تعد علاقات خاصة بين ذات أو مؤلف وأشياء أخرى في العقل أو الجسد. إن هذه العقيدة، في الحقيقة، هي تجسيد فج لأشياء ليست كيانات بالتأكيد.

إنّ نظرية السكاندات الخمس هي أطروحة آلية بامتياز، حتى وإن خُفِّفَت حدّتها بطريقة غير مباشرة من خلال الإيمان البوذي بإمكانية التنوير والتحرر. فمن هذا المنظور، منطقيًا، يُعدّ هذا الإنجاز الروحي نتاجًا لسلسلة من الأحداث العقلية غير الشخصية، دون أن يبدأها أحد

---

[128] وردت هذه المقولة، أو أُعيدت صياغتها (غير واضح أيهما)، في النصوص البوذية ، التي حررها وترجمها إدوارد كونز (هارموندزوورث، مكسيكو: بنغوين، 1959). كان فاسوباندو راهبًا بوذيًا وفيلسوفًا بارزًا، ازدهر في القرنين الرابع والخامس الميلاديين في غاندارا (مملكة تقع على الحدود بين باكستان وأفغانستان الحاليتين). يُعتبر موقفه الفلسفي اليوم معيارًا، على الأقل بين أتباع الماهايانا، لكنه قوبل بمعارضة من مدرسة هينايانا تُعرف باسم "الشخصانيين"، والتي استمرت لعدة قرون حتى عام 300 قبل الميلاد، وضمت عددًا كبيرًا من الرهبان (على سبيل المثال، ما يُقدّر بنحو 30% من رهبان الهند البالغ عددهم 200,000 راهب في القرن السابع) . انظر الصفحات 190-197.

[129] سيقول "العلماء" المعاصرون (وضعتُ كلمة "علماء" بين علامتي اقتباس عمدًا للدلالة على النقد) كلامًا مشابهًا، لكنهم سيربطون الاضطرابات الكهربائية بالمستوى المادي للدماغ والجهاز العصبي. إن فكرة أن العقل نوع من أنواع الحواسيب المتطورة للغاية فكرة لا أساس لها من الصحة، للأسباب نفسها التي تجعل فكرة "السكاندها" غير مقبولة.

أو يستفيد منها أحد [130]. ويُزعم أن هذه الحالة تُعرف عن طريق "التأمل العميق"، مع أنه لم يُوضَّح من يقوم بالتأمل، ولا بأيّ قدرات أو لغرض مفيد. ومن الواضح، موضوعيًا، أنه مهما بلغ عمق هذا التأمل، فإنه لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال ضمان صحة الرؤى المزعومة، بل يجب إخضاعها للتقييم المنطقي وفقًا لقوانين الفكر. ولا يمكن للفكر العلمي أن يقبل أيّ رؤى عميقة، أو أيّ كشوفات مبنية عليها، دون تمحيص؛ بل يتطلب تقييمًا عقلانيًا لجميع الادعاءات.

في الحقيقة، حتى لو سلمنا بوجود بعض الصحة في العمليات النفسية التي يصفها مذهب السكاندها، يجب النظر إليها بشكل أكثر تحديدًا كعمليات لبناء الأنا ، بدلًا من النظر إليها بشكل جذري كعمليات لابتكار الذات . فهي لا تشير إلى الطرق التي نتخيل بها وجود الذات أو الروح (وهو فاعل نحوي لم يُشرح قط ولكنه يُستخدم مرارًا وتكرارًا)، بل إلى الطرق التي نبني بها (نحن، الروح الموجودة حقًا، ذواتنا الحقيقية) صورة ذاتية معينة نعتقد أنها مُرضية أو مُؤمّنة، ونحافظ عليها. ما يتضح في التأمل الصادق غير الدوغمائي هو أنه بينما يمكن لهذه العمليات أن تؤثر بالتأكيد على سلوكنا العقلي والجسدي، أي تجعل الأمور أسهل أو أصعب بالنسبة لنا، فإنها لا تُحدده عادةً . يمكن دائمًا التغلب على أي تأثير، مهما كان قويًا، (بالموقف والجهد المناسبين). في كل لحظة تقريبًا من وجودنا، نظل أحرارًا في اختيار مقاومة هذه القوى العقلية أو الاستسلام لها. إذا بذلنا الجهد لنكون واعين، ولنحكم، ولنتدخل قدر استطاعتنا، فإننا نظل أو نصبح سادة مصيرنا.

إن وجودنا كأفراد، وامتلاكنا لقدرات الإدراك والتقييم والإرادة، هو ما يُمكّننا من ملاحظة القوى غير الشخصية التي يصفها مذهب السكاندات الخمس، وتحديدها، وفهمها، والتغلب عليها. لذا، فإن هذا المذهب، في الواقع، لا يُشكّل قائمة شاملة للمكونات الأساسية للنفس البشرية، بل يُصوّر في أحسن الأحوال جوانب سطحية لأحداث وبنى أكثر تعقيدًا. فالقائمة ليست ناقصة فحسب لافتقارها إلى إشارة صريحة إلى الذات البشرية وقدراتها العليا، بل إن عرضها للقدرات الخمس الدنيا (حتى بافتراض وجودها) سطحي للغاية. لكل هذه الأسباب، وغيرها، أرى أن تفسير السكاندات الخمس لعلم النفس البشري قاصر.

فيما يتعلق بالتنوير والتحرر والحكمة، فإنّها مستحيلة بدون روح وقواها المعرفية والإرادية والتقييمية. التنوير يعني إدراكًا كاملًا من الروح، أي وعيًا عاليًا وواسعًا وعميقًا ودقيقًا قدر الإمكان للشخص المعني. التحرر يعني إرادة كاملة من الروح، أي إرادة خالية من العوائق وقوية قدر الإمكان للشخص المعني. الحكمة تعني تقييمًا كاملًا من الروح، أي فهمًا تامًا للخير والشر، مقترنًا بسلوك فاضل تمامًا وغير فاسد. التنوير والتحرر والحكمة مفاهيم تنطبق فقط على الكائنات الواعية (وخاصة البشر والحيوانات الأخرى، وربما النباتات إلى حد ما)؛ وهي غير ذات صلة بالكيانات غير الروحية (أي الكيانات المادية و/أو العقلية الخالية من الروح، مثل سكاندها أو أجهزة الكمبيوتر أو الكائنات الخيالية).

5. الجوانب الميتافيزيقية

موسوعة بريتانيكا (EB) السكاندها بأنها "العناصر الخمسة التي تُلخص مجمل الوجود العقلي والجسدي للفرد". وتُدرجها على النحو التالي: "(1) المادة، أو الجسد، وهو الشكل الظاهر للعناصر الأربعة - الأرض والهواء والنار والماء؛ (2) الأحاسيس، أو المشاعر؛ (3) إدراك الأشياء الحسية؛ (4) التكوينات العقلية؛ و(5) الوعي، أو الإدراك، للمجموعات العقلية الثلاث الأخرى [أي البنود 2-4]".

في معظم الروايات التي اطلعت عليها، تُقدَّم هذه النظرية بوصفها وصفًا لما يُكوِّن الإنسان. مع ذلك، تُطبِّقها بعض الروايات الأخرى على نطاق أوسع، إذ تنظر إلى السكاندات الخمس باعتبارها مُكوِّنات العالم الظاهري. على أي حال، تتضمن هذه النظرية بوضوح أطروحة وجودية، حيث تُقرّ بنوعين من الظواهر: المادية (السكاندات الأولى) والعقلية (السكاندات الأربع الأخرى) [131]. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن التعريف المذكور أعلاه، بما أنه يُشير إلى "العناصر الأربعة"، يتضمن نظرية فيزيائية، وهي نظرية غامضة للغاية، بل وغير مُجدية إلى حدٍّ ما وفقًا لمعايير اليوم [132]. ثانيًا، لمذهب السكاندات بعض الدلالات المعرفية، إذ يُحدِّد الأحاسيس والمشاعر، وإدراك الأشياء الحسية، وما إلى ذلك، مما يُشير إلى قدرتنا على معرفة هذه الأشياء، على الأرجح عن طريق الاستبطان.

---

130 كتبت فيكتوريا لافوريريو، في ورقة بحثية بعنوان "الذات في البوذية": "إذا قلنا، تبعًا لديكارت، أن حيثما توجد فكرة يوجد مفكر، فإن البوذي سيرد قائلًا: 'حيثما توجد فكرة، توجد فكرة'". مع أن هذا القول يبدو طريفًا، إلا أنه في الحقيقة سخيف، لأن كاتبته لا تدرك المفارقات المنطقية لنظرية اللاروح في البوذية (وذلك على الرغم من أنها تستشهد ببعض حججي المتعلقة بها)، وإنما تسعى فقط إلى الظهور بمظهر عصري. يمكنكم الاطلاع على مقالتها هنا: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism.

131 أفترض أن مدرسة اليوغاكارا، مدرسة العقل فقط، ستدعو إلى اعتبار المادة نوعًا من الظواهر العقلية. وفي هذه الحالة، سيفترضون أن نظرية السكاندها لا تتعلق بالشخصية فحسب، بل بالعالم الظاهري بأكمله.

132 من الجدير بالذكر، بالطبع، أن تبني البوذية لهذه النظرية الفيزيائية المبسطة، وإن كانت قديمة ومنتشرة على نطاق واسع (بالإشارة إلى "عناصر" الأرض والهواء والنار والماء، أو مفاهيم مشابهة)، يُعد دليلاً على أن هذه العقيدة ليست نتاج "علم مطلق". فإذا كان بوذا قد صاغها أو قبلها بالفعل، فلا يمكن وصفه بأنه كان "عالماً بكل شيء"، لأن هذا لا يمثل وصفاً دقيقاً للعالم المادي. وبناءً على ذلك، يجوز التشكيك أيضاً في كونه "عالماً بكل شيء" في فهمه للعالم العقلي أو الروحي. بالطبع، يمكن القول إنه لجأ إلى نظرية العناصر الأربعة لمجرد شيوعها في عصره، كوسيلة "بارعة"، دون أن يقصد تأييدها.

علاوة على ذلك، يوضح المصدر المذكور (EB) أن "الذات (أو الروح) لا يمكن تعريفها بأي جزء من أجزائها، وليست هي مجموع أجزائها. فجميع الأفراد عرضة للتغير المستمر، إذ أن عناصر الوعي لا تبقى على حالها، ويمكن تشبيه الإنسان بنهر يحتفظ بهويته، على الرغم من اختلاف قطرات الماء التي تُكوّنه من لحظة إلى أخرى". يُعد هذا القول العنصر الميتافيزيقي في مذهب السكاندها، لأنه يتضمن ادعاءات مهمة تتعلق بالطبيعة النهائية للأفراد (أي الأشخاص).

يذكرنا هذا التفسير بأن الدافع الفلسفي لعقيدة السكاندها هو دعم الادعاء البوذي بأنه ليس لدينا ذات أو روح (أناتا). ووفقًا لهذه العقيدة، فنحن مجرد مجموعات من الظواهر المادية والعقلية الخمس المذكورة، والتي هي في حالة تغير مستمر، وتتكشف كسلسلة من الأحداث، حيث ينشأ كل حدث جديد من الأحداث التي سبقته ويؤدي إلى الأحداث التي تليه. ويُشدد على أن أيًا من السكاندها ليس هو الذات، ولا مجموعها هو الذات. فالذات ليست شيئًا منفصلًا عنها أيضًا. ما نسميه الذات ليس إلا وهمًا، ناتجًا عن خلطنا بين هذه الأحداث الجارية والمترابطة سببيًا وإطلاقنا عليها اسمًا.

يُعبَّر عن فكرة انعدام الذات عادةً بالقول إن الإنسان "خالٍ من الذات". ويُقدَّم هذا كأحد جوانب مذهب ميتافيزيقي أوسع نطاقًا يُعرف بـ"الفراغ" المطلق (شونياتا)، والذي ينطبق على كل شيء في العالم الظاهري. في البداية، كما أرى، سعى الفكر البوذي إلى استبدال الذات التي نفترض جميعًا وجودها بشكل طبيعي بالسكاندها الخمسة. ولأن مذهب الفراغ المطلق كان لا بد من تطبيقه على الذات الظاهرية، فقد قُدِّم تفسيرٌ للذات الظاهرية من خلال مذهب السكاندها الخمسة. فالذات لا وجود لها في الحقيقة؛ إنما تبدو موجودة فقط نتيجة لتفاعل السكاندها الخمسة. ومع ذلك، اقتضى الاتساق أن تكون السكاندها الخمسة فارغة أيضًا . وقد أُقرَّ بهذا لاحقًا، على سبيل المثال، في جوهر سوترا براجنابارامیتا ، الذي نص على ما يلي:

"الشكل هو الفراغ، والفراغ هو الشكل... وينطبق الشيء نفسه على المشاعر والإدراكات والتكوينات العقلية والوعي."[133]

هنا، تُؤكد لنا السكاندات الخمس، التي بفضلها يبدو لنا الذات موجودة رغم أنها في الواقع فارغة، أنها فارغة أيضاً ، لاحظ جيداً. جميع الموجودات الظاهرية فارغة، وهذا يشمل السكاندات أيضاً. قد يُطرح السؤال إذن (مني على الأقل): إذا كانت السكاندات فارغة بنفس القدر، فما حاجتنا الأيديولوجية إليها؟ لماذا لا نعترف ببساطة بوجود الذات أو الروح، ونصفها بـ"الفارغة" أيضاً، بشكل مباشر؟ هذا بالطبع خلل جوهري في مذهب السكاندها، إذ يُظهر أن فكرتها زائدة عن الحاجة منطقياً . فإذا كان الدافع وراءها هو تفسير فراغ الذات، فهي ليست غير ضرورية فحسب، بل عديمة الجدوى أيضاً، إذ كان لا بد من الاعتراف بفراغ السكاندها! منطقياً، بدلاً من تبسيط الأمور، زادت فرضية السكاندها من تعقيدها.

وبعبارة أخرى، كان من الممكن أن تنص سوترا القلب بنفس القدر على: "الذات هي الفراغ، والفراغ هو الذات"؛ أو حتى: "الروح هي الفراغ، والفراغ هو الروح". وفي الواقع، يمكن القول إن الروح، لكونها أقل جوهرية (أقل ظاهرية) من السكاندها، أقرب إلى الفراغ من السكاندها.

6. الروح والفراغ

من الواضح أن هناك مفهومين يجب توضيحهما هنا: (أ) الروح و(ب) الفراغ. بالإضافة إلى ذلك، يجب علينا (ج) دراسة العلاقة بينهما.

(أ) يشير مصطلح **النفس** إلى كيان ذي جوهر روحي، أي جوهر يختلف عن الجوهر الذي تبدو عليه الأشياء المادية أو العقلية. لا تمتلك النفس خصائص ظاهرية - فلا شكل ولا لون، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة، ولا صلابة ولا ليونة، ولا حرارة ولا برودة، وما إلى ذلك. أي أنه لا يمكن إدراكها بالاستبصار الخارجي (باستخدام الحواس الخمس) أو بالاستبصار الداخلي (باستخدام ما يُعرف بـ"عين العقل" وما يُشابهها، كـ"أذن العقل"، وما شابه). هذا لا يعني أنه لا يمكن إدراكها بوسائل أخرى مناسبة - والتي يُمكننا الإشارة إليها بالإدراك الحسي أو الحدس .

لمجرد أن الروح ليست ظاهرة، لا يعني ذلك بالضرورة عدم وجودها. يبدو أن البوذيين لا يستوعبون هذا المنطق. في الغرب، واجه ديفيد هيوم (اسكتلندا، ١٧١١-١٧٧٦) المشكلة نفسها. فعندما نظر إلى داخله، لم يجد سوى صور وأفكار، دون أن يلحظ وجود الروح. من البديهي أنك إذا بحثت عن شيء في المكان الخطأ أو بالطريقة الخاطئة، فلن تجده. وإذا بحثت عن شيء غير ظاهري في مجال الظواهر، فلن تجده. وإذا بحثت عن اللون بأذنيك أو عن الصوت بأنفك، فلن تجدهما. للبحث عن الروح، يكفي أن تكون واعيًا حدسيًا. جميعنا نعي ذواتنا باستمرار، حتى وإن لم نستطع تحديد مكانها بدقة. لا حاجة لأساليب تأمل متقدمة لإدراك المرء لروحه، فهي أمر شائع وروتيني.

لاحظ جيدًا أنني لا أؤكد، كما فعل رينيه ديكارت (فرنسا، 1596-1650)، أن الروح تُعرف من خلال نوع من الاستدلال ، وتحديدًا مقولته الشهيرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". من الواضح أننا نستطيع، بل ونعرف، عن الروح من خلال هذه الوسائل العقلانية، أي من خلال

[133] وردت هذه المعلومات كاملة في كتاب "جوهر الفهم" لثيت نهات هان .

التنظير المجرد، لكن مصدرنا الأساسي والرئيسي لمعرفة الروح هو التجربة الشخصية المباشرة ، والتي يمكن الإشارة إليها بالإدراك الحسي أو الحدس. لذا، فإن منهجي ليس عقلانيًا بحتًا، بل تجريبيًا إلى حد كبير. في هذا، لاحظ جيدًا أن مذهبي في الروح يختلف اختلافًا جذريًا عن المذهب الديكارتي، وكذلك عن المذهب البوذي.

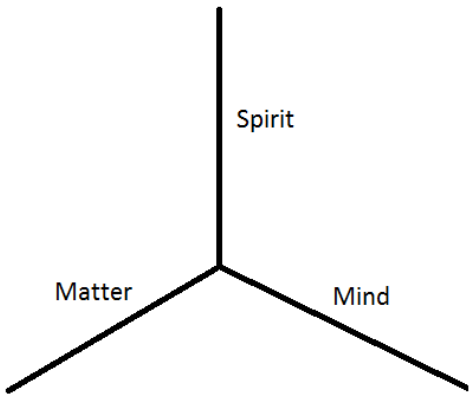
بحسب العقيدة البوذية، لا يمكن إدراك الروح في التأمل؛ فإذا تأمل المرء بانتباه، لا يجد إلا ظواهر عقلية مختلفة (السكاندات الخمس، تحديدًا). لكني أقول إن الروح، بوضوح، شيء غير ظاهري ، ولا ينبغي الخلط بينها وبين هذه الظواهر الظاهرة. فجميعنا نمتلك إحساسًا واضحًا بالذات ، في معظم الأوقات إن لم يكن دائمًا، دون الحاجة إلى التأمل.

يتضح هذا جليًا من حقيقة أن الجميع يفهمون كلمة "الذات". يُقرّ البوذيون بهذا الإحساس بالذات، لكنهم، بشكلٍ مُثير للسخرية - بل ومتعصب - يعتبرونه "وهميًا". بعد أن استبعدوا في البداية هذا "الإحساس" المهم (الحدس) باعتباره غير ذي صلة، فليس من المستغرب أنهم لا يستطيعون إيجاد الروح (أي الذات البشرية) وسط ظواهر العقل (السكاندها الخمسة)! لاحظ هذا جيدًا - **لا يملك البوذيون أي حجة مقنعة لدعم فرضيتهم عن عدم وجود الروح** . إنهم يقعون في مغالطة المصادرة على المطلوب ، إذ يصفون الإحساس بالذات بأنه وهمي لأنهم يعتقدون بعدم وجود ذات، ويدّعون أنهم يعلمون بالتأمل الباطني أنه لا وجود للذات، بينما يرفضون ببساطة التجربة العادية للذات التي نمر بها جميعًا. نتيجةً لهذا الخطأ الواضح في التفكير، إن لم يكن خداعًا عقائديًا صريحًا، يقع البوذيون في العديد من المغالطات المنطقية.

كما لا يبحث المرء عن الظواهر البصرية بحاسة السمع، ولا عن الظواهر السمعية بحاسة البصر، فكذلك من العبث البحث عن الأمور الروحية (النفس، وما يصاحبها من وعي وإرادة وتقييم) بالحواس أو بملاحظة الظواهر العقلية. لكل مظهر من مظاهر الوجود عضو أو أعضاء معرفية مناسبة. أما الأمور الروحية، فالحدس (أو الإدراك الحسي) هو وحده المناسب.

لفهم كيف يمكن للروح أن توجد ظاهريًا وسط الجسد والعقل (أي في خضم الظواهر الجسدية والعقلية) ومع ذلك تكون غير مرئية وغير مسموعة، إلخ (أي غير ظاهرية)، تخيل فضاءً ثلاثي الأبعاد (انظر الرسم التوضيحي أدناه). لنفترض أن بعدين يمثلان المادة والعقل، وأن البعد الثالث يمثل الروح. من الواضح أن ظواهر العقل لن تُوجد في بُعد المادة، أو العكس. وبالمثل، لا يمكن العثور على الروح في بُعدي المادة و/أو العقل، مهما بحثت عنها هناك. لماذا؟ ببساطة لأن مكانها في مكان آخر - في البُعد الروحي، وهو عمودي على البُعدين الآخرين. وبالتالي، من المشروع تمامًا الادعاء بإدراك الروح حتى مع التسليم بأنها لا تمتلك خصائص ظاهرية (مادية-عقلية).

الشكل 4. المادة والعقل والروح مُقدَّمة كأبعاد ثلاثة للوجود



لاحظ جيدًا أن التوضيح السابق للروحانية باعتبارها تقع في بُعد آخر هو مجرد تشبيه، ولا يُؤخذ حرفيًا، لأن مفهوم الأبعاد في حد ذاته مفهوم مادي-ذهني قائم على إدراك الفضاء وتصوره. حتى فكرة الزمن كبعد رابع بالنسبة لأبعاد الفضاء الثلاثة هي مجرد تشبيه؛ فضلًا عن ذلك، فإن فكرة الروح كبعد إضافي (أو ربما مجموعة أبعاد) هي فكرة اصطناعية إلى حد ما. الحقيقة البسيطة هي أن **الروح لا يمكن التعبير عنها بشكل كامل أو حقيقي بمصطلحات مادية أو ذهنية، لاختلافها الشديد، فهي فريدة من نوعها حقًا** . قد نعترض بالمثل على صورة العقل كبعد متميز (أو مجموعة أبعاد) مقارنةً بالمادة، لكن العقل يشترك مع المادة في بعض الخصائص الظاهرية، بينما لا يمكن القول إن الروح ظاهرة على الإطلاق. لذا، نكرر، أن التحليل السابق لهذه المجالات الثلاثة بالرجوع إلى الأبعاد ليس سوى استعارة ملائمة.

علاوة على ذلك، من المشروع معرفيًا تمامًا الادعاء بوجود الروح استنادًا إلى أسس مجردة ومفاهيمية بحتة. وهذا مبرر بالرجوع إلى مبادئ الاستدلال الاستقرائي. إذ يمكن افتراض وجود كيان ما، إذا كان هذا الافتراض يُفسر ظواهر ملموسة قابلة للملاحظة. وفي حالة الروح، فإن "الظواهر" المعنية هي تجاربنا اليومية في الإدراك والإرادة والتقييم. هذه التجارب حدسية إلى حد كبير، لكنها تترك بصمتها الواضحة في مجالي العقل والجسد. فنحن نختبر الإدراك كلما أدركنا أو تصورنا أي شيء. ونختبر الإرادة كلما فكرنا أو فعلنا أي شيء. ونختبر التقييم كلما أحببنا أو كرهنا أي شيء. تُفسر الروح كل هذه التجارب من خلال كيان مركزي. وهذا يُشبه، على سبيل المثال، في علم الفلك، اكتشاف كوكب غير مرئي لتلسكوباتنا من خلال مراقبة حركة الأجرام السماوية الأخرى المحيطة به. وهذا هو المنطق الاستقرائي.

لكن في الحقيقة، الروح ليست مجرد مفهوم مجرد؛ إنها شيء ملموس (وإن كان روحانيًا) يمكن إدراكه مباشرةً باستخدام قدرتنا الداخلية على الحدس، كما ذكرنا سابقًا. أحد الأخطاء التي يقع فيها البوذيون هو الخلط بين الكيان والجوهر. إن الادعاء بوجود روح ليس ادعاءً بالجوهر، بل بالكيان. فالروح ليست جوهر الجسد، ولا حتى جوهر العقل والجسد معًا، بل هي كيان متميز يسكن، بطريقة ما، في خضم هذه الظواهر، ويؤثر فيها ويتأثر بها (وربما يتأثر بها أيضًا)، لكنه لا يملك طبيعتها. إنها مادة، لكنها مادة مختلفة تمامًا وغير جوهرية، كما سبق ذكره. في الواقع، إن وصف الروح بالكيان أو المادة ليس إلا مجازًا - تفكيرًا قياسيًا. في الحقيقة، الروح مختلفة جدًا عن مكونات العالم الأخرى لدرجة أنه لا يمكن وصفها إلا بالقياس - لا يمكن اختزالها إلى أي شيء آخر نعرفه.

يمكننا ملاحظة هذا الخطأ الفلسفي، على سبيل المثال، في نص "ميليندا بانها" ، وهو نص غير رسمي ولكنه أرثوذكسي من نصوص مذهب ثيرافادا (بالي) [134]. هنا، يُشكك ميليندا في ناجاسينا، بعد أن ادعى الأخير عدم وجوده. يسأله أسئلة بالغة الأهمية، مثل: من إذن يأكل، ويمارس الطقوس الروحية، ويحافظ على الأخلاق، ويكتسب الفضائل، وما إلى ذلك؟ يُجيب ناجاسينا بمثال العربة، مُشيرًا إلى أنه لا يُمكن اعتبار أي جزء من العربة عربةً بحد ذاته، ولا حتى مجموع أجزائها. ميليندا، الذي كانت أسئلته ممتازة، انخدع بسهولة بإجابات ناجاسينا. ولكن (في رأيي) لسنا مُلزمين بذلك.

بدايةً، لا يمكن اعتبار العربة شبيهةً بالإنسان. فنحن لا ننظر إلى العربة كشخص، ببساطة لأنها لا تمتلك قدرات الإدراك والإرادة والتقييم. إن البحث عن نظير للروح في العربة هو مغالطة تشتيت الانتباه. علاوة على ذلك، فبينما صحيح أن العربة لا تحتوي على "كيان جوهري" بالمعنى المتعارف عليه، وصحيح أنه لا يمكن استخدام أي جزء منها أو مجموعة أجزائها لتعريفها، إلا أنها مع ذلك تمتلك "جوهرًا". تُعرَّف العربة، كشيء من صنع الإنسان، من خلال غرضها أو فائدتها - كعربة تجرها الخيول، تُستخدم للنقل والسفر، وخاصة في الحرب أو الصيد أو السباق. جوهرها مفهوم مجرد ، وليس كيانًا ماديًا. بالتأكيد، يجب أن تتوافر جميع الأجزاء اللازمة لتشكيل عربة عاملة، ولكن يمكن استبدال هذه الأجزاء بأجزاء أخرى مشابهة لها (ولكن ليس بأجزاء مختلفة عنها: على سبيل المثال، لا يمكن استبدال العجلة بالحذاء). الثابت الوحيد فيه هو الغرض أو المنفعة المجردة المذكورة.[135]

من الواضح أن هذا المنطق لا ينطبق على الأشخاص. لذا، فإن حجة ناجاسينا كانت في الواقع غير ذات صلة. وكما ذُكر سابقًا، فإن الروح ليست جوهرًا، بل كيانًا أساسيًا (روحيًا). ولذلك، لا يمكن اعتبارها واحدة من السكاندها الخمسة، ولا مجموع تلك السكاندها، كما يُصرّ البوذيون بحق. ومع ذلك، يمكن، خلافًا للعقيدة البوذية، اعتبارها جزءًا من الشخص الكامل، أي الجزء الروحي؛ ولكن بتعبير أدق، ينبغي اعتبارها الكيان الأساسي، أي الجزء المحدد الذي يمنح الكل شخصية أو ذاتًا. وهذا صحيح بشكل خاص إذا بدأنا نتساءل من أين أتت روحنا عند ولادتنا، وهل تستمر في الوجود بعد موتنا، وإلى أين تذهب إن كانت باقية، وهل هي فانية، وما إلى ذلك.

وهذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كانت الروح أبدية أم مؤقتة ، أو (بتعبير أدق) هل هي خالدة أم فانية. فالأبدية تعني أنها موجودة منذ بدء الخليقة وستبقى إلى نهايتها. أما المؤقتة فتعني أي فترة زمنية أقصر، وإن كانت قد تكون طويلة جدًا. وقد تعني المؤقتة ما دام الجسد الحالي حيًا، أو قد تعني أجيالًا عديدة، سواء بوجود الجسد المادي أو بدونه.

يبدو أن الفلسفة الهندية لم تكن تُولي اهتمامًا للأرواح المؤقتة، بل اقتصرت على الأرواح الأبدية أو انعدام الأرواح - ففيما يتعلق بالروح، كان الأمر إما وجودها الكامل أو عدم وجودها [136]. إلا أن هذا التناقض غير مقبول فلسفيًا. من الممكن أن تكون الروح ظاهرة ثانوية للجسد البشري الحي (وبشكل أوسع، للحيوان، أو على الأقل للحيوانات العليا)، حيث تُوجد معه وتفنى معه. أو ربما تدوم هذه الروح المؤقتة لفترة أطول، فتنتقل من جسد إلى آخر، أو ربما توجد دون جسد. لا نعلم (على الأقل، أنا لا أعلم)؛ لكن المؤكد أن هذه احتمالات مفاهيمية لا يمكن تجاهلها. وبالتأكيد، وجدت البشرية غير البوذية هذه الاحتمالات واردة، إذ أن العديد من الأديان تقوم على مثل هذه المعتقدات البديلة.

---

134 انظر كونز، الصفحات ١٤٧-١٥١. يرد الحوار كاملاً هنا. كان ميليندا (باليونانية: ميناندر) "حاكمًا يونانيًا لإمبراطورية هندية يونانية واسعة [وهي باكتريا] في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد". وكان ناجاسينا راهبًا بوذيًا كبيرًا. ووفقًا لـ EB، فقد "كُتب النص في شمال الهند ربما في القرن الأول أو الثاني الميلادي (وربما كان مكتوبًا في الأصل باللغة السنسكريتية) على يد مؤلف مجهول".

135 وبالمثل، يمكن تعريف النهر، رغم أنه ليس من صنع الإنسان، من خلال مفاهيم مجردة. ويُقال هذا بالإشارة إلى القياس الذي اقترحه إي بي سابقًا.

136 فعلى سبيل المثال، في البهاغافاد غيتا الهندوسية، يقول كريشنا إن الأتمان *(الروح الفردية)* هو: "غير مولود، غير ميت؛ لا يتوقف، لا يبدأ؛ خالد، لا يولد؛ لا يتغير إلى الأبد." *(البهاغافاد غيتا، أنشودة الإله . ماركهام، أونتاريو، كندا: مينتور، 1972.)*

فيما يتعلق بالروح الأبدية، يكمن السؤال في إمكانية تحرير هذه الروح من دورة الولادة والموت (المزعومة). هل تستلزم خلود الروح منطقيًا سجنها الأبدي في المعاناة؟ لا أرى مبررًا لذلك. من الممكن أن تكون الروح الأبدية قد عاشت في سعادة، ثم سقطت في براثن المعاناة، لكنها لا تزال قادرة على انتشال نفسها من محنتها عبر الممارسات الروحية. بل قد يكون تحريرها مرهونًا ببرنامج روحي كالحقائق النبيلة الأربع في البوذية؛ أي بإدراك أنها عالقة في حلقة مفرغة من المعاناة، وأن هذه المعاناة ناتجة عن التعلق ويمكن علاجها بالتحرر منه، وأن هذا التحرر يمكن تنميته عبر الطريق النبيل ذي الشعب الثمانية. إذن، لا يوجد ما يتعارض جوهريًا مع البوذية في تأكيد وجود الروح الأبدية. أنا لا أدعو إلى هذا، بل أشير فقط إلى إمكانية الدعوة إليه بما يخالف العقائد السائدة.

الأمر المؤكد، على أي حال، هو أن فكرة انعدام الروح غير قابلة للتطبيق منطقيًا. لم يواجه البوذيون قط المشكلات المنطقية التي تثيرها هذه الفكرة بشكل مباشر، ولم يحاولوا حلها بصدق. فهم دائمًا ما يترددون خوفًا من أن ينظر إليهم أقرانهم على أنهم حاملو "آراء خاطئة" زنادقة؛ لذا، يستمرون في ترديد تعاليم انعدام الروح، ويحاولون تبريرها (باستخدام وسائل سخيفة مثل نظرية التتراليمّا، التي تطرح فكرةً غريبة مفادها أن الشيء يمكن أن يكون موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد، أو أنه يمكن أن يكون غير موجود وغير غير موجود). إن استخدام عقيدة السكاندات الخمس كتفسير لوهم الذات (المزعوم) لا يقنع أي مراقب نزيه، كما هو موضح أعلاه. يقول الدعاة البوذيون إنه لا ينبغي للأفراد أن يأخذوا البوذية على محمل الإيمان، بل عليهم أن يحاولوا التفكير في المسائل بأنفسهم، وسيدركون منطقها. لكن عندما يفعل أحدهم ذلك، ويتوصل إلى استنتاج مختلف ويرفض إحدى أفكارهم المبتذلة، فإنهم يصابون بالذهول إن لم يكونوا عدائيين.

الحقيقة هي أنه من المستحيل صياغة نظرية موثوقة عن النفس البشرية دون التسليم بوجود روح في جوهرها. لا بد من وجود من يعاني ويرغب في التخلص من معاناته. لا يمكن لكيان آلي أن يعاني، ولا يمكنه ممارسة طقوس روحية للتغلب على المعاناة. الممارسة الروحية تعني، ولا يمكن أن تعني إلا، ممارسة كيان روحي، أي روح تمتلك قوى الإدراك والإرادة والتقييم. لا يمكن مساواة هذه القوى بالإشارات الكهربائية في الدماغ، أو بأحداث في عوالم الروح (سكاندها). إنها فريدة من نوعها ، خارقة للطبيعة وغامضة، لا يمكن اختزالها إلى عمليات ميكانيكية. الإدراك دون وعي من قِبل ذات (كيان مدرك) تناقض في حد ذاته؛ والإرادة دون فاعل حر (مُؤدي أو فاعل) تناقض في حد ذاته؛ والتقييم دون وجود شخص معرض للخطر (يُحتمل أن يربح أو يخسر شيئًا) تناقض في حد ذاته. هذا ليس مجرد قواعد نحوية؛ بل هو منطق.

من الأسئلة المهمة المتعلقة بالروح: هل تبقى على حالها طوال وجودها، أم أنها تتغير روحياً (للأفضل أو للأسوأ) مع مرور الزمن؟ تكمن أهمية هذه المسألة في تأثيرها على المسؤولية، وعلى الثواب أو العقاب (الكارما في البوذية). فإذا افترضنا أن الروح مسؤولة عن أفعالها في وقت ارتكابها، فهل من العدل أن تتحمل عواقبها لاحقاً ؟ هل أدفع في شيخوختي ثمن رذائل شبابي التي كففت عنها، أم أنال جزاء فضائل شبابي المتأخرة حتى وإن لم أعد أملكها؟ إذا كانت الروح ثابتة لا تتغير، فالجواب سيكون نعم. أما إذا كانت تتطور أو تتدهور مع مرور الزمن، فقد يبدو الجواب سلبياً للوهلة الأولى. فهل يمكن القول إن الشخص نفسه هو من ارتكب هذه الأفعال؟

قد تُطرح حلولٌ مختلفةٌ لهذه المشكلة. أولًا، ينبغي التأكيد على أن جزءًا كبيرًا من عبء الكارما (سواءً كان خيرًا أم شرًا) في حياتنا يقع في بُعدينا العقلي والجسدي. والسؤال المطروح هنا هو: هل يقع جزءٌ من عبء الكارما في بُعدنا الروحي، أي في روحنا؟ إذا افترضنا ثبات الروح، فلا بد من ربط جميع التغيرات الروحية الظاهرة المرتبطة بها ببيئتها العقلية والجسدية. وهكذا، فإن الروح نفسها في طفولتها تمتلك قدراتٍ محدودةً على المشي والكلام، وما إلى ذلك؛ وفي مرحلة البلوغ، تبلغ قدراتها العقلية والجسدية ذروتها؛ وفي الشيخوخة، تتدهور تدريجيًا.

علاوة على ذلك، إذا فكر المرء وتصرف بطريقة تقية، فمن المرجح أن يتمتع بحياة داخلية سعيدة، وربما حياة خارجية سعيدة أيضًا؛ بينما إذا فكر وتصرف بطريقة فاسدة، فمن المرجح أن يتمتع بحياة داخلية تعيسة، وربما حياة خارجية تعيسة أيضًا. ولكن ماذا عن الحياة الآخرة المفترضة، عندما تكون الروح بلا جسد أو عقل؟ إن الخيارات التي يتخذها الإنسان في أي وقت تعكس مجمل ظروفه في ذلك الوقت. إذا كنتُ على حالي عبر الزمن، فمن حيث المبدأ، لو وُضعتُ في نفس الظروف، لتفاعلتُ معها بالطريقة نفسها. وهذا يبدو مناقضًا لمبدأ الإرادة الحرة، الذي ينص على أن الروح تظل حرة في الاختيار مهما كانت المؤثرات المحيطة بها، وبالتالي فهي في نهاية المطاف غير قابلة للتنبؤ.

لعلّ الموقف الأنسب هو الموقف الذي اقترحته البوذية في سياق عقيدة السكاندات الخمس. وأقصد هنا "سوترا العبء" التي شرحها فاسوباندو [137].

> "إن العمليات التي حدثت في الماضي تسبب معاناة في تلك التي تليها. ولذلك تسمى سكاندها السابقة "العبء"، وتسمى سكاندها اللاحقة "حاملة" [العبء]".

---

137 في كونز، مرة أخرى (ص 195).

يمكننا تطبيق الفكرة نفسها على الروح (بدلاً من السكاندها)، فنقول إن وجودها الحالي نابع من وجودها الماضي، فهي في الحقيقة امتدادٌ دائمٌ لماضيها، تحمل معها ليس فقط وجودها، بل أيضاً أعمالها الصالحة والسيئة. وبهذا، حتى لو خضعت الروح (الحاملة) لتغيرات داخلية، فإنها تبقى مسؤولة عن أفعالها الماضية (العبء). يصبح الماضي متجذراً في الحاضر والمستقبل. في هذه الحالة، يجب أن نطرح السؤال: ما التغيرات الممكنة داخل الروح؟ أليست كياناً واحداً؟ هل يمكن أن تتكون من أجزاء؟ يبدو أن هذا يعيدنا إلى وصف نفسي، كما هو مقترح في نظرية السكاندها الخمسة!

مع ذلك، أرى أن مثل هذه الأسئلة غير مناسبة في العالم الروحي، الذي لا يُقارن تمامًا بالعالمين المادي والعقلي. فالروح، لكونها غير ظاهرة، لا يمكن تصورها بحجم أو شكل أو حتى موقع محدد، أو على أنها تزداد أو تنقص في محتواها - فهذه المفاهيم وغيرها مستمدة من العوالم الظاهرية. بل ينبغي لنا أن نتقبل أننا لا نستطيع وصف الروح، تمامًا كما لا نستطيع فهم آلياتها النهائية فهمًا كاملًا. فكما أن الإدراك والإرادة والتقييم أحداث كونية فريدة من نوعها ، كذلك الروح أسمى من أن تُحصر في أي تشبيهات مبسطة.

تجدر الإشارة إلى أن مفهوم الروح المطروح هنا ليس بعيدًا جدًا، في كثير من النواحي، عن المفهوم البوذي لطبيعة بوذا. تأملوا في التصريحات الرائعة التالية للمعلم سون تشينول [138]:

"الجسد المادي زائل، له ميلاد وموت. أما العقل الحقيقي فهو كالفضاء، لا نهاية له ولا يتغير...

الجسد المادي مركب من أربعة عناصر: الأرض والماء والنار والهواء. جوهرها غير واعٍ؛ فكيف لها أن تُدرك أو تُدرك؟ ما يستطيع الإدراك والإدراك هو طبيعة بوذا خاصتك...

في العينين، يُسمى هذا بصرًا. في الأذنين، يُسمى هذا سمعًا... في اليدين، يمسك ويقبض. في القدمين، يمشي ويركض... يعرف المدركون أن هذه هي طبيعة بوذا، جوهر التنوير. أما من لا يعرفون فيسمونها الروح...

بما أنه بلا شكل، فهل يمكن أن يكون له حجم؟ وبما أنه بلا حجم، فهل يمكن أن تكون له حدود؟ لأنه بلا حدود، فليس له داخل ولا خارج. ولأنه بلا داخل ولا خارج، فليس له قريب ولا بعيد. ولأنه بلا قريب ولا بعيد، فليس له مكان هنا ولا هناك. ولأنه بلا مكان هنا ولا هناك، فليس له ذهاب ولا مجيء. ولأنه بلا ذهاب ولا مجيء، فليس له ولادة ولا موت. ولأنه بلا ولادة ولا موت، فليس له ماضٍ ولا حاضر..."[139]

من الواضح أن "العقل الحقيقي" الذي هو "كالفضاء"، و"طبيعة بوذا" التي وحدها قادرة على "الإدراك والمعرفة"، أي التي ترى وتسمع وتلتقط وتتحرك، أي التي هي فاعل أفعال الوعي ومصدر الأفعال الإرادية، تُطابق ما نسميه عادةً الروح، حتى وإن رفض الكاتب المذكور تسميتها بالروح. ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من العقيدة البوذية القائلة بأن الأفعال المعرفية والإرادية لا تستلزم وجود ذات، يبدو أن هذا الكاتب يُدافع عن ذلك (حتى مع إنكاره الفاضل للذات). فهل الفرق بين هذين المفهومين لفظي فحسب؟ أقول لا. ففكرة الروح تُشير إلى التفرّد (بمعنى واقعي ما)، بينما تحمل فكرة طبيعة بوذا دلالة أكثر شمولية (حيث تُعتبر الفردية الظاهرية وهمًا محضًا).

(ب) لنتناول الآن مفهوم **الفراغ في البوذية** . تجدر الإشارة منذ البداية إلى أنني لا أدّعي امتلاك وعي أعلى، ولا أهتم بالخوض في تأملات ميتافيزيقية خيالية باستخدام مصطلحات معقدة. أكتب بصفتي فيلسوفًا منطقيًا، ورجلًا عاديًا صادقًا يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة دون تزييف. لا يقصد معظم البوذيين بكلمة "الفراغ" العدم الحرفي، أو الفراغ المطلق (العدم). ربما فهم بعض مفكري مذهب هينايانا المصطلح بهذه الطريقة، لكنني أظن أن مفكري مذهب ماهايانا نظروا إليه بنظرة أكثر إيجابية (أو ربما مبهمة) باعتباره يشير إلى "لا وجود ولا عدم". يهدف هذا التعبير الأخير إلى رفض كل من الإيمان المفرط بوجود العالم الظاهري (الأبدية) والإيمان المفرط بعدم وجوده (العدمية). إنه يُقصد به أن يكون حلًا وسطًا - "طريقًا وسطًا".

مع ذلك، فيما يتعلق بمفهوم "النهج الوسطي"، فمن غير الدقيق (بل من قبيل التشوش الفكري) القول، كما يفعل البوذيون، بأن هذا الفراغ "غير ثنائي"، مما يوحي بأنه يشمل حرفيًا جميع المتناقضات، أي أنه يسمح بالتناقض الفعلي. كل ما يمكن قوله هو أن الفراغ يشمل كل ما هو واقعي إيجابي ، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وكما أن الوقائع لا تتناقض أبدًا، أي كما أن التناقض لا يحدث في الواقع في أي زمان أو مكان (ولا حتى في الذهن عند التأمل)، فإن الفراغ لا يقبل التناقضات. التناقض وهمي بلا شك، وأي ادعاء به خاطئ بالضرورة. يجب أن يُفهم مصطلح "غير ثنائي" على أنه (بدقة أكبر) موحد، غير متمايز. إنه يشير إلى الإيجابي الفعلي، لا إلى أي سلبي متخيل.

كثيراً ما يُفهم ضمناً أن الفراغ يُقابل المطلق، واللامتناهي، والحقيقة المطلقة، والأصل البدئي للوجود أو للعقل، والواحد، والعدم، والجوهر، وما إلى ذلك. هذا المفهوم، وبعض المصطلحات المستخدمة فيه، ليس غريباً تماماً على الفلسفات والأديان الأخرى.

---

138 كوريا، 1158-1210.

139 كلاسيكيات البوذية والزن ، المجلد 1. الصفحات 417-419، 424.

منذ بداياتها ما قبل سقراط، سعت الفلسفة اليونانية إلى استكشاف الوحدة الكامنة وراء التعدد، وما يكمن وراء العالم الظاهري المتنوع، والأرضية المشتركة لكل ما نختبره بشكل عام، ومن أين تأتي الأشياء وإلى أين تذهب (إن صح التعبير). بلغت هذه الأفكار ذروتها في الأفلاطونية المحدثة في أواخر العصور القديمة، ثم عادت إلى الفلسفة الغربية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة في سياقات مختلفة. توجد مفاهيم مماثلة في اليهودية والمسيحية والإسلام، وبالطبع في الديانات الهندية الأخرى، ولا سيما الهندوسية - خاصة في تياراتها الصوفية. لقد أثرت الفلسفة اليونانية بلا شك في هذه الديانات المختلفة، كما أثرت هذه الديانات بدورها في بعضها البعض في هذا الصدد. ولا شك أيضاً في وجود تأثيرات من وإلى البوذية، كما يشهد على ذلك حوار ميليندا بانها المذكور آنفاً ، وهو حوار بين ملك يوناني وراهب بوذي.

فيما يتعلق بأجسامنا، أو بالمادة عمومًا، يُقال غالبًا إنه على الرغم من أنها تبدو "مادية" بدرجات متفاوتة (بما في ذلك الغازات والسوائل مع المواد الصلبة)، إلا أنه إذا تعمقنا في تركيبها، كما هو متاح لنا اليوم، فسنجد في معظمه فراغًا، مع وجود جسيمات نادرة جدًا من الكتلة، وهي في الأصل مجرد جيوب من الطاقة، متصلة بمجالات قوة غير مادية. لكن الرد البديهي على ذلك هو أن هذا لا يعني فراغًا تامًا؛ أي حتى لو لم تكن المادة كاملة ومادية كما تبدو للوهلة الأولى، فهذا لا يعني أنها خالية تمامًا من أي شيء .

مع ذلك، لا أعتقد أن المفهوم البوذي للفراغ عند تطبيقه على المادة يشير إلى هذا الفراغ ذي الجوهر النادر. بل أعتقد أنه يشير إلى الأرضية المشتركة الكونية والوحدوية المفترضة لجميع الأشياء، والتي يمكن تصورها كوجود خالص، قبل أي تمايز إلى كيانات أو خصائص أو أحداث متميزة. لا يمكن وصف هذا الوجود الجذري أو تحديد موقعه، لأن القيام بذلك يعني إسناد صفة أو مكان محدد إليه دون غيره.

فيما يتعلق بالظواهر العقلية، والتي أعني بها جوهر الذكريات والتخيلات المشتقة منها، والتي تبدو وكأنها تحدث في أذهاننا، فإنها تبدو أقل جوهرية بكثير من الظواهر المادية، ولكنها مع ذلك تُعدّ ظواهرية من حيث أننا ندركها على أنها تمتلك ألوانًا وأشكالًا وأصواتًا، وربما أيضًا (مع أنني لست متأكدًا من ذلك) روائح ونكهات وملمسًا. يجب علينا أيضًا في هذا السياق أن نولي اهتمامًا للمشاعر والأحاسيس الملموسة التي تبدو وكأنها تحدث في أجسادنا أو رؤوسنا، والتي نصنفها مجتمعةً على أنها أحاسيس لمسية.

من الجدير بالذكر أهمية الإحساس باللمس في نظرتنا للمادة: فـ"الصلابة" التي ننسبها للمادة تُعرَّف من خلال المقاومة التي نشعر بها عند دفعها أو سحبها أو عصرها، وكذلك من خلال المدة النسبية الواضحة للجسم الذي نلمسه. ومهما بلغت كمية الفراغات المادية التي قد تحتويها المادة في الواقع، فإن تجربة الصلابة (بدرجات متفاوتة) تبقى قائمة، وتؤثر بشكل كبير على إحساسنا بـ"المادية". في هذا السياق، تبدو الظواهر العقلية أقل "صلابة" من الظواهر المادية، إذ إنها أكثر قابلية للتلاشي وأسرع مرونة (وأقل مرونة في بعض النواحي). ولا ينبغي فهم الصفة البوذية "فارغ" على أنها تعني "خالٍ من الصلابة"، لأن الصلابة (كما سبق شرحه) هي معطى ظاهري ، وبالتالي لا يمكن إنكارها.

بالإضافة إلى ذلك، في رأيي، يجب أن نأخذ في الاعتبار، باعتبارها "ظواهر" عقلية بمعنى موسع (بشكل أدق، "مظاهر")، موضوعات الحدس مثل الذات والوعي والإرادة والتقييم، على الرغم من أنها غير ظاهرية تمامًا ، أي خالية من اللون والشكل والصوت وما إلى ذلك. يمكن أيضًا اعتبار كل هذه الموجودات فارغة، بل وأكثر من ذلك، إذا فهمنا المفهوم بشكل صحيح كما هو مقترح أعلاه.

بحسب البوذية، يمكن معرفة هذا الأصل والأساس لكل الوجود، وهو جوهري ومتعالي في آنٍ واحد، من خلال التأمل، أو على الأقل عندما يبلغ هذا التأمل غايته في التنوير. في هذا، تختلف البوذية عن فلسفة كانط، التي ترى أن عالم النوامينال غير قابل للإدراك من حيث المبدأ بواسطة الجهاز المعرفي البشري (مع أن كانط [140]ادعى، من خلال صياغة نظريته، بشكلٍ متناقض، أنه على الأقل يعرفه) .

ومع ذلك، يتفق الاثنان على نقاط عديدة، مثل وصف العالم الظاهري بأنه وهمي بينما العالم الباطني حقيقي. من الواضح أن الفراغ يشير إلى ركيزة كونية موحدة، تتسم بالهدوء والسكينة، ومع ذلك فهي تحوي، بل وتنتج، كل التعدد والحركة التي ندركها على مستوى إدراكنا السطحي. عالم الظواهر يطفو على العالم الباطني كما تطفو أمواج المحيط على سطحه. الماء والأمواج في جوهرهما شيء واحد، ومع ذلك يمكن تمييزهما بالتجريد؛ وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الباطني والظاهري.

تجدر الإشارة هنا إلى النظرية البوذية حول الترابط أو الاعتماد المتبادل بين جميع التعاليم . وفقًا لهذه النظرية، كل شيء ناتج عن كل شيء آخر؛ لا شيء قادر على الوجود بمفرده. ولهذا السبب تحديدًا يمكن القول إن كل شيء (أي كل الأشياء في عالم الظواهر) فارغ - لأنه لا يملك "وجودًا ذاتيًا" (سفابهاها). هذا يعني أننا نحن البشر، وجميع الكائنات الحية، لسنا فقط فارغين من الذات، بل حتى النباتات والجمادات فارغة. قد يبدو هذا منطقيًا للوهلة الأولى، لكن مفهوم الاعتماد المتبادل لا يصمد أمام التدقيق المنطقي الجاد. إن الادعاء بأن كل شيء سبب لكل شيء هو ادعاء بوجود علاقة سببية جزئية، على الأقل، بين أي شيئين. لكن هذه العلاقة السببية يجب أن تكون حصرية إلى حد ما لكي توجد أصلًا [141]. لذا، فإن الفكرة التي طرحها الفلاسفة البوذيون هي في الواقع مغالطة، "مفهوم مسروق".

---

140 إيمانويل كانط (ألمانيا، 1724-1804).

141 راجع كتابي "منطق السببية" ، الفصل 16.3، للحصول على رد كامل.

ينبغي القول أيضًا إن مصطلح "الفراغ"، بقدر ما يُقصد به المعنى السلبي، أي كدلالة على انعدام الوجود، هو مصطلح مفاهيمي بالضرورة . يمكننا القول إن الوجود ينشأ من العدم ويعود إليه، ولكن يجب الإقرار بأن هذا أمر لا يمكن معرفته بالتجربة المباشرة، سواء أكانت عادية أم تأملية، وإنما فقط من خلال الإدراك المفاهيمي. والسبب البسيط لذلك هو أن النفي لا يمكن أن يكون موضوعًا للإدراك أو الحدس، وإنما لا يمكن معرفته إلا بالاستدلال الاستقرائي من خلال بحث غير مثمر عن شيء إيجابي [142]. لا يمكن تجربة إلا الإيجابيات. جميع المصطلحات السلبية، منطقيًا، مفاهيمية بالضرورة؛ بل إن النفي هو أحد أسس الفكر المفاهيمي. وبالتالي، فإن أي ادعاء بأن المرء قد اختبر ، في أعمق مستويات التأمل، العدم الكامن في أصل الوجود، هو ادعاء غير معقول: فمن المؤكد أن التفكير (حتى وإن كان بلا كلمات) كان حاضرًا.

في البوذية، الأصل شيء غير شخصي، مع أن البعض قد يعتبره نوعًا من وحدة الوجود. أما في الديانات الرئيسية المذكورة آنفًا، فيُعرَّف الأصل بالله. في رأيي، هذا التعريف أكثر مصداقية، إذ لا أرى كيف يمكن للروح الفردية الواعية، ذات الإرادة، والقيمة أن تنبثق من شيء أعظم ليس هو نفسه واعيًا، ذا إرادة، وقيمة. ولأن هذه القدرات أسمى من الطبيعة غير الشخصية، فلا بد أن مصدرها النهائي يمتلكها أيضًا. في الكابالا اليهودية، على سبيل المثال، تُعتبر الروح البشرية شرارة من الروح الإلهية (شريحة من الأصل). نحن على صورة الله ومثاله، فمثله، لدينا روح، وإدراك، وإرادة، وقيمة، وإن كان ذلك بدرجة ضئيلة جدًا مقارنةً بعلمه المطلق، وقدرته المطلقة، وخيره المطلق. على أي حال، من الواضح وجود قدر كبير من الاتفاق بين مختلف الفلسفات والأديان.

(ج) لننظر الآن إلى الروح في سياق الفراغ. هل مفهوم الذات أو الروح متوافق منطقيًا، أم (كما يدّعي البوذيون) غير متوافق، مع مفهوم الفراغ؟ هل تستطيع الروح التحرر من قيودها ومعاناتها، أم أنها بالضرورة عالقة في عبودية أبدية للولادة والموت، مخدوعة بتشبث لا نهاية له بأشياء زائلة؟ هل التحرر ممكن فقط بالتخلي عن اعتقادنا بالروح؟ إذا كانت الإجابة على هذه الأسئلة متوافقة مع البوذية، فإن عقيدة السكاندات الخمس تبدو مفيدة؛ ولكن إذا استطاعت الروح (بأي جهد جبار في الممارسة الروحية) أن تنفصل عن الظاهر وتصل إلى الجوهر، فإن هذه العقيدة تبدو، في أحسن الأحوال، زائدة عن الحاجة، إن لم تكن مثيرة للسخرية.

لنتأمل أولًا في النفس المؤقتة (سواء اقتصر وجودها على حياة واحدة أو امتدت عبر عدة حيوات، سواء في جسد أو بدونه). هذه النفس، بالضرورة، كغيرها من الكائنات الزائلة التي لها بداية ونهاية، قد أتت من العدم وإليه ستعود؛ فهي مخلوقة ومقيدة من قِبَل الواحد غير المخلوق وغير المقيد. بل يمكن اعتبار النفس المؤقتة أبدية بمعنى أنها تشارك في الأبدية، ليس فقط عندما توجد مؤقتًا ككيان متميز، بل حتى قبل خلقها وبعد فنائها الظاهري، حين تكون جزءًا غير متمايز من الأصل. إذن، لا مشكلة في ذلك، إلا في معرفة كيفية تحريرها بدقة (وهو أمر ليس بالهين، بالطبع).

قد تكمن المشكلة بالأحرى في مفهوم الروح الأبدية، وهذا بلا شك ما جعل البوذيين يتوجسون من فكرة الذات نفسها (التي اعتبروها أبدية بالضرورة). تكمن المشكلة في: إذا كانت الروح الفردية (أو أي شيء آخر) تقف جنبًا إلى جنب مع الحقيقة المطلقة طوال الأبدية، فكيف لها أن تندمج معها؟ لا يبدو أن هناك سبيلًا للتحرر يُمكن تصوره لروح منفصلة أزليًا عن العدم بحكم تعريفها. ولكن حتى هنا، يُمكننا القول إن انفصال الروح المتميزة عن المصفوفة الكونية الموحدة ليس إلا وهمًا؛ أي أن هذه الروح التي لا تُفنى هي في الواقع، طوال الأبدية، انبثاق دائم من الهاوية، وهي في الحقيقة مُدمجة فيها دائمًا. ما يجعل الوهم (مثل السراب أو الانعكاس) وهميًا ليس مدته (جزء من الثانية أو مليار سنة)، بل نسبيته (السراب ناتج عن انكسار الضوء من واحة، وصورة القمر المنعكسة ناتجة عن انعكاس الضوء من القمر). لذا، في الحقيقة، حتى الروح الأبدية يمكن تصورها أن تتصالح مع الفراغ. لا أؤكد بالضرورة أن الروح أبدية بهذا المعنى، بل أشير فقط إلى إمكانية ذلك.

في الختام، لا تُجدي فكرة السكاندها نفعًا فيما يتعلق بشرط الفراغ. بل إنها مُضللة للغاية، لأنها مبنية على افتراضات خاطئة بشأن احتمالات عقائدية أخرى. يتمسك البوذيون بهذه الفكرة بشدة، ولكن دون مبرر حقيقي. من الواضح أن موقفي هنا هو أنه من المنطقي أن ندّعي أن للإنسان روحًا، ونرفض الاعتقاد البوذي التقليدي بأن ما نسميه ذواتنا ليس إلا مجموعة من الأحداث العابرة غير الشخصية، دون التخلي عن العقيدة الميتافيزيقية القائلة بأن جوهر الوجود الروحي (أي وجود كل روح) هو "الفراغ" كما هو مفهوم هنا.

كما يمكننا القول إن الظواهر المادية الظاهرة، أو الظواهر العقلية الملموسة، هي في جوهرها فارغة، كذلك يمكننا القول إن الروح التي يتكون منها كل منا "جوهرية" بطريقتها الروحية السامية، وفي الوقت نفسه فارغة في جوهرها، أي أنها في الأساس جزء من الأساس الكوني والوحدوي للوجود. بعبارة أخرى، وخلافًا لما تصوره الفلاسفة البوذيون، ليس من الضروري إنكار وجود الروح لتأكيد "فراغها"، تمامًا كما ليس من الضروري إنكار وجود الجسد أو العقل لتأكيد "فراغهما". أي أنه لا توجد ضرورة منطقية لتبني فكرة السكاندات الخمس، إذا كان الغرض من هذا الموقف هو مجرد تأكيد "الفراغ".

---

142 انظر إلى تأملاتي ، الفصل التاسع.

7. ختاماً

الحقيقة أن نظرية انعدام الروح مليئة بالتناقضات. يُخبرنا البوذيون أننا نستطيع أن نجد التحرر، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون وجودنا . يُطلب منا أن نكون واعين، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا القدرة على الإدراك - أي أن الروح ليست موضوع الأحداث الإدراكية. يُطلب منا أن نسعى جاهدين لإيجاد التحرر، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا امتلاك الإرادة - أي أن الروح هي الفاعل الحر لأفعال الإرادة. يُطلب منا أن نتخذ الخيارات الحكيمة في الحياة، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا حق إصدار الأحكام القيمية - أي أن الروح قادرة على الاستقلال. والتقييم الموضوعي .

رغم هذه المفارقات، التي كانت معروفة جيدًا للفلاسفة البوذيين منذ البداية، إلا أن نظرية انعدام الروح لا تزال قائمة. ما معنى الروحانية بدون روح (نفس، ذات)؟ من يستطيع التحرر إن لم يكن هناك من يُحرر؟ لماذا وكيف ننخرط في الممارسات الروحية إن لم نكن موجودين فحسب، بل نفتقر أيضًا إلى الوعي والإرادة والتقييم؟ ما جدوى البحث عن الخلاص من المعاناة إن لم نكن نعاني حقًا؟ من يكتب كل هذا ومن يقرأه؟ ببساطة، لا يمكن تأييد نظرية انعدام الروح. يمكن القول إن الروح "فارغة" في جوهرها بالمعنى المذكور آنفًا، لكن فرضية السكاندات الخمس بدلًا من الروح غير منطقية.

لقد رأينا أن مذهب السكاندات الخمس لا يُمكن اعتباره وصفًا دقيقًا للنفس البشرية بكاملها. فهو ليس وصفًا ظاهريًا شاملًا، إذ يتجاهل ملكات الإنسان العليا الرئيسية - الذكاء والعقلانية والإرادة الحرة. ويركز حصريًا على بعض الجوانب التافهة في علم النفس البشري، أي السكاندات الخمس، دون الاعتراف صراحةً بالجانب النبيل للإنسانية، الذي يُتيح التحرر من هذه التفاهات. وله ادعاءات ميتافيزيقية، ذات دلالات وجودية ومعرفية - لا سيما فكرة أننا فارغون من الروح، مُجردون من الشخصية - لكن يتضح أن هذه الفكرة لا تصمد أمام التدقيق المنطقي، إذ إنها مبنية على حجج دائرية واستنتاجات مُسبقة.

وهكذا، فبينما قد تبدو نظرية السكاندات الخمس في البداية وكأنها ملاحظة وفكرة مهمة، تُطبّق وتُعزّز النظرية البوذية العامة للفراغ، وتُقدّم في الوقت نفسه وصفًا مفيدًا روحيًا لعلم النفس البشري، إلا أنها في الواقع عقيدة محدودة وغير مدروسة جيدًا. هذا لا يعني أنها عديمة القيمة تمامًا، ولكنه يعني أنها أقل أهمية بكثير مما يُصوّر لها.

مع ذلك، أودّ أن أضيف أن النقد الحالي لهذه العقيدة تحديدًا في علم النفس والفلسفة البوذيين لا يهدف إلى التقليل من شأنهما أو رفضهما رفضًا قاطعًا. فلا شك أن علم النفس والفلسفة البوذيين يقدمان الكثير للباحث عن الحكمة أكثر من هذه العقيدة. فهما غنيان برؤى عميقة حول النفس البشرية وحالتها، يستفيد منها كل إنسان. ويتجلى هذا بوضوح في المبادئ الأساسية للفكر البوذي، وهي الحقائق النبيلة الأربع، التي تُقرّ بمعاناة الإنسان وتُحدد مصدرها النفسي في التشبث بأمور زائلة، وتُعلن إمكانية التخفيف من هذه المعاناة من خلال برنامج محدد من الممارسات الروحية.

في المفهوم البوذي للحياة البشرية، تُصاب عقولنا بالتسمم نتيجةً للعديد من المشكلات المعرفية والإرادية والعاطفية. يكمن أصل المعاناة الإنسانية في كمٍّ هائل من الجهل والوهم بشأن الذات والعالم الذي يجد المرء نفسه فيه فجأةً وبشكلٍ غامض. تُولّد هذه المشكلات شتى أنواع الرغبات غير الحكيمة، بما في ذلك الجشع (للطعام، وللممتلكات المادية) والشهوة (للإشباع الجنسي، وللسلطة)، والنفور (المخاوف، والكراهية). تدفع هذه الأخيرة الناس إلى التصرف بأنانية (بالمعنى المرضي للكلمة)، وفي بعض الحالات إلى الخداع أو حتى العنف (البرود والقسوة)، وبشكل عام إلى الحماقة. لكن البوذية تقترح سُبلاً لعلاج هذه الأمراض، لذا فإن نظرتها إيجابية في جوهرها.

من الواضح أن البوذية تتبنى منهجًا نفسيًا بامتياز في الحياة. كما تتميز بنهجها العملي، الذي لا يلقي باللوم على أحد، في التعامل مع الروحانية، وهو ما يفسر بلا شك انجذاب الكثيرين إليها في الغرب اليوم. وعلى عكس معظم الديانات الكبرى الأخرى، ولا سيما اليهودية وفروعها المسيحية والإسلامية، لا تسعى البوذية إلى إشعار الناس بالذنب حيال ذنوبهم، بل تشجعهم على معالجة مشاكلهم انطلاقًا من مصلحتهم الذاتية العقلانية. ولذا فهي أقل عاطفية وأكثر عقلانية في جوانب عديدة.

تشمل اليهودية أيضًا، على سبيل المثال، تعاليم نفسية، وإن كان ذلك بدرجة أقل. من أبرز سمات علم النفس اليهودي فكرة أن لدى الإنسان نزعتين فطريتين: نزعة حسنة (يتزر طوف) ونزعة سيئة (يتزر رع) .[143] تؤثر هاتان النزعتان على الإنسان إيجابًا أو سلبًا في مسيرة حياته (الجسدية والروحية)، لكنهما لا تسيطران عليه أبدًا، لأن الإنسان مُنح حرية الإرادة. وهذا يعني أنه مهما يكن، فإن الرجل أو المرأة مسؤولان دائمًا (على الأقل بعد بلوغهما سن الرشد) عن خياراتهما. هذا الإيمان الأخلاقي بحرية الاختيار والمسؤولية الشخصية حاضر في

---

143 تتناقض هذه الفرضية النفسية القائمة على الميلين، بطبيعة الحال، مع ثلاث فرضيات أخرى: أن الإنسان إما يميل إلى الخير فقط (التفاؤل)، أو إلى الشر فقط (التشاؤم)، أو أنه لا يملك أي ميل فطري على الإطلاق (الحياد). هذه مسألة جديرة بالبحث والتدقيق. إن الفرق بين هذه الفرضيات الأربع يصبح غير ذي جدوى، إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الأمر برمته يدور حول المؤثرات على النفس، وليس حول الحتمية أو القدرية؛ فالنفس تبقى حرة في اختيار التأثر بأحد هذين الجانبين، بدرجة أكبر أو أقل. أعتقد أن جوهر العقيدة اليهودية يكمن ببساطة في توعية الفرد بأنه يتعرض باستمرار لضغوط من مؤثرات متنوعة، بعضها خير وبعضها شر، وأنه من الحكمة أن يتوحد دائمًا مع المؤثرات الإيجابية ويتجنب التأثر بالسلبية؛ أي أن يعتبر الرغبة الحقيقية لنفسه هي الخير، وأن يعتبر الشر مجرد وهم.

اليهودية منذ نشأتها، كما توضح الآية التوراتية التالية: « الخطيئة رابضة عند الباب، وإليك شهوتها، وأنت تسود عليها » (تكوين 4: 7)[144]. بمعرفة هذا، أي أن الإنسان يملك حرية الإرادة، يستطيع التغلب على كل التأثيرات السيئة والمضي قدمًا نحو الحياة الأبدية.

في البوذية، نجد إمكانية مماثلة لتحمّل المرء المسؤولية الكاملة عن حياته في الفصل الأول من الداماپادا (1:1-2): " إذا تكلم المرء أو تصرف بقلبٍ غير طاهر، فسيتبعه العذاب... وإذا تصرف بقلبٍ طاهر، فسيتبعه الفرح ". وفي موضع آخر من النص نفسه (12:163) نجد عبارة تشير إلى أن ميل الإنسان يميل إلى الشر أكثر من الخير: "من السهل فعل الخطأ، وفعل ما يضرّ المرء بنفسه؛ ولكن من الصعب جدًا فعل الصواب، وفعل ما ينفع المرء لنفسه". ومع ذلك، تُعلن المسؤولية الشخصية عن كلٍّ من الشر والخير بوضوح (الآية 165): "بنفسك يُرتكب الشر... وبنفسك لا يُرتكب الشر". على الرغم من أن عقيدة السكاندات الخمس، كما رأينا، تعطي الناس انطباعًا بأنهم غير مسؤولين عن أفعالهم، إلا أننا نرى هنا أن هذه ليست في الحقيقة رسالة البوذية، التي تحث عمومًا على بذل جهد روحي قوي في اتجاه التحرر الذاتي ومن ثم التحرر لجميع الكائنات الحية.

144 يمكن تتبع فكرة "الميل إلى الشر" إلى الكتاب المقدس، وتحديدًا إلى سفر التكوين 8: 21، حيث يقتبس عن الله قوله: "إن ميل قلب الإنسان شرير منذ صغره". (هذا ما قيل بعد الطوفان؛ أما في سفر التكوين 6: 5، فقد قيل بنبرة أكثر تشاؤمًا: "إن كل ميل أفكار قلب الإنسان شر طوال اليوم". يفسر المفسرون هذا الاختلاف بالإشارة إلى أن الطوفان جعل الإنسان أكثر حكمة. ولعل للاختلاف بين مصطلحي "ميل قلب الإنسان" و"ميل أفكار قلب الإنسان" دلالة ما).

6. أكثر من ذلك بكثير

1. توليفة من المعلومات القديمة والجديدة

بعد أن وزعتُ مقالتي "حجج الـ 46 من نوع قال فاخومر في التناخ" (المقتبسة من كتابي "منطق من باب أولى" الصادر عام *2013* [145]) على العديد من المشتركين في قوائمي البريدية، ردّ عليّ أحد المتلقين، الحاخام يعقوب غاباي [146]، مشيرًا إلى وجود قوائم أقدم لحجج من باب أولى في التوراة، وهي قوائم واردة في الأدبيات اليهودية التقليدية، والتي قد تحتوي على حالات لم أكن على دراية بها ولم أذكرها في مقالتي. طلبتُ من الحاخام أن يبحث في هذه الأدبيات نيابةً عني، لأن معرفتي باللغة العبرية غير كافية لمثل هذه المهمة الشاقة، وقد تفضل مشكورًا بالقيام بذلك. أخبرته أنني سأقوم، من جانبي، بمعالجة المعلومات وكتابة تقرير عنها.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة لها هدفان. يتمثل هدفها الأساسي في إعداد قائمة بجميع حجج "من باب أولى" الواردة في الكتاب المقدس والتي تم اكتشافها حتى الآن؛ ولتحقيق ذلك، لا بد من فهم أشكال حجة "من باب أولى" والقدرة على تفسير النص التوراتي بدقة. أما الهدف الثانوي فهو تاريخي، ويتمثل في معرفة من اكتشف كل حالة من حالات هذه الحجج أولاً، والتحقق قدر الإمكان مما إذا كانت القوائم اللاحقة لهذه الحالة مستقلة أم متأثرة بسابقة. ويتطلب كلا الهدفين قراءة متعمقة في المصادر (العبرية في الغالب). وقد يشير المؤلفون إلى حجج "من باب أولى" في شروح متفرقة، أو قد يجمعونها في قوائم. وقد يكشف المؤلفون صراحةً عن الأسلاف الذين أثروا فيهم، أو بالإشارة إليهم فقط.

أجرى غاباي معظم البحث الأدبي لهذه الدراسة، ثم قمتُ بتحليل النتائج وتقييمها وتجميعها. وقد حددنا حتى الآن **72 حالة من عبارة "قال فاخومر" في التناخ** . وهذا العدد يفوق أي عدد نُشر سابقًا (حسب علمنا). كانت قائمتي السابقة تضم 47 حالة فقط، لذا أضاف هذا البحث 25 حالة إليها. أعتبر في قوائمي أمثلة على الحجة الاستدلالية فقط تلك التي يُقصد بها ذلك بوضوح في النص التوراتي، والتي تكون منطقية ومقبولة.

قام غاباي بدراسة خمسة أعمال حاخامية تتضمن قوائم بالحجج التوراتية من باب أولى، وهي: "بيفه توار" للحاخام شموئيل يافي أشكينازي (القرن السادس عشر)، و "نيتيفوت أولام" للحاخام تسفي هيرش كاتزينيلينبوغن (القرن التاسع عشر)، و "ميدراش تنائيم" للحاخام زئيف وولف أينهورن (القرن التاسع عشر)، و" ماتات ياه " للحاخام متتياهو ستراشون (القرن التاسع عشر)، و "بيروري هاميدوت" للحاخام حاييم هيرشينسون (القرن العشرين). أما أنا، فقد درست تفسير راشي للتناخ (القرن الحادي عشر)، و"حجة قال وهوميروس في العهد القديم" للحاخام لويس جاكوبس في كتابه " الفكر الحاخامي في التلمود " (القرن العشرين).[147]

يعود الفضل في اكتشاف 23 حالة إضافية إلى غاباي. وللدقة، لم يكن هو من اكتشف هذه الحالات، إذ كانت معروفةً لدى المفسرين السابقين، ولكنه أعاد اكتشافها بالتأكيد لغرض قائمتنا التراكمية الحديثة. كما مكّنني بحثه من توضيح من اكتشف كل حالة أولاً (على الأقل ظاهرياً). أما البحث المتعلق براشِي، فقد أنجزته أنا، مما أضاف حالةً أخرى (من حالات راشي) إلى قائمتنا الموسعة. وقد عثرتُ على حالة ثانية بالقياس على حالةٍ ذكرها هيرشينسون. بالإضافة إلى ذلك، استعنتُ بنتائج جاكوبس ونتائجي المذكورة في كتبي السابقة. وبخلاف ذلك، اقتصر دوري في هذا المشروع على التقييم النقدي للبيانات وتنظيمها وكتابة هذه الورقة.

فيما يلي، باختصار، **القائمة الكاملة من بين 72 موضعًا وردت** فيها كلمة "قال فاخومر" في الكتاب المقدس والمقترحة في هذه المقالة: **تكوين 3: 22-23 ، 4: 14، 4: 24، 6: 3 ، 11: 6، 14 : 23، 17: 17، 18: 12، 39: 8-9، 44: 8؛ خروج 6: 12، 6: 30؛ عدد 12: 14؛ تثنية 31: 27، 32: 39؛ قضاة 14: 16؛ صموئيل الأول 14: 29-30، 14: 39، 17: 37، 21: 6، 23: 3؛ صموئيل الثاني 4:**

---

145 أشير عادةً إلى الكتب بالأحرف الأولى من عناوينها. لذا، بالنسبة لكتبي: المنطق اليهودي = JL، المنطق من باب أولى = AFL، وكل ذلك أكثر = ATM.

146 يشغل حاليًا منصب حاخام جماعة هيكل هانس في جنيف، سويسرا (حيث أقيم). وفيما يلي، سأشير إلى الحاخام باسم عائلته فقط، كما هو معتاد في الأبحاث الأكاديمية.

147 تم ذكر أينهورن وهيرشينسون بإيجاز في مقالتي عن AFL، بعد ذكرهما في مقال جاكوبس.

11-10، 11: 11، 12: 18، 12: 21، 16: 11؛ ملوك الأول 8: 27؛ ٢ ملوك ١٢:٥، ١٣:٥، ٤:١٠، ٢٣:١٨-٢٤، ٣٥:١٨؛ إشعياء ٣:١، ١١:١٠، ٦:٢٠، ٨:٣٦-٩، ٢٠:٣٦، ١:٦٦ (أ و ب)؛ إرميا ١١:٢، ٧:٨، ٥:١٢ (أ و ب)، ٢٩:٢٥، ٤:٤٥-٥، ١٢:٤٩؛ حزقيال ٤:٣-٧، ١٣:١٤-٢١، ٥:١٥، ٢٤:٣٣؛ يونان ١٠:٤-١١؛ مزمور ٨:٢٥-٩، ٢٠:٧٨، ٩:٩٤ (أ و ب)، ١٠:٩٤؛ الأمثال 11:31، 15:11، 7:17، 19:7، 19:10، 21:27؛ أيوب 18:4-19، 13:9-14، 15:15-16، 5:25-6، 13:35-14؛ أستير 9:12؛ دانيال 2:9، نحميا 26:13-27؛ أخبار الأيام الثاني 6:18، 32:15 .

انظر الفصل 3 (أدناه) للحصول على قائمة وشرح أكثر تفصيلاً لهذه الحالات الـ 72، والفصل 17 للحصول على جدول مفصل لها.

لاحظ في القائمة أعلاه وجود **15 موضعًا في التوراة نفسها** . وفيما يلي إحصائيات كل سفر من أسفار الكتاب المقدس (بحسب ما نعرفه حتى الآن): سفر التكوين (10)، سفر الخروج (2)، سفر العدد (1)، سفر التثنية (2)، سفر القضاة (1)، سفر صموئيل الأول (5)، سفر صموئيل الثاني (5)، سفر الملوك الأول (1)، سفر الملوك الثاني (5)، سفر إشعياء (7)، سفر إرميا (7)، سفر حزقيال (4)، سفر يونان (1)، سفر المزامير (5)، سفر الأمثال (6)، سفر أيوب (5)، سفر أستير (1)، سفر دانيال (1)، سفر نحميا (1)، سفر أخبار الأيام الثاني (2)؛ أما بقية الأسفار فلا يوجد فيها أي موضع.

من بين الحالات الـ 72 المذكورة أعلاه، سبق إدراج 47 حالة منها في دراستي لعام 2013 (AFL، الملحق 1)؛ وهي معروضة وموضحة أدناه في الفصل 3. أما **الحالات الـ 25 الجديدة التي تم رصدها في هذه الدراسة (2023-2024)** فهي كالتالي [148]: **سفر التكوين 3: 22-23 ، 4: 14، 6: 3، 11: 6، 14: 23، 17: 17، 18: 12، 39: 8-9؛ سفر الخروج 6: 30؛ سفر التثنية 32: 39؛ سفر صموئيل الأول 14: 39؛ سفر صموئيل الثاني 11: 11، 12: 21؛ سفر الملوك الثاني 5: 12، 18: 35؛ سفر إشعياء 1: 3، 10: 11، 20: 6، 36: 20؛ سفر إرميا 2: 11، 8: 7. حزقيال 4:3-7؛ مزمور 8:25-9؛ أمثال 7:17؛ أيوب 13:35-14** ؛ هذه أيضًا معروضة وموضحة أدناه في الفصل 3.

يوضح الجدول التالي **الأشكال المنطقية** لهذه الحالات الـ 72، ومعاني الرموز: **s** للفاعل، **و p** للمسند، **و +** للإيجابي، **و -** للسلبي، و **&** للتناسبي (انظر الفصل 2 للحصول على شرح كامل لهذه المصطلحات).

[148] وبالتالي، للتأكد، فإن الحالات الـ 25 تشمل: 8 حالات من سفر التكوين، وحالة واحدة من سفر الخروج، وحالة واحدة من سفر التثنية، وحالة واحدة من سفر صموئيل الأول، وحالتين من سفر صموئيل الثاني، وحالتين من سفر الملوك الثاني، و4 حالات من سفر إشعياء، وحالتين من سفر إرميا، وحالة واحدة من سفر حزقيال، وحالة واحدة من سفر المزامير، وحالة واحدة من سفر الأمثال، وحالة واحدة من سفر أيوب.

شكل الحجة من باب أولى	الكمية (الكل)	منها، تصاعد تدريجي (&)
s+ موضوع إيجابي	28	5
s- موضوع سلبي	20	3
p+ المسند الإيجابي	18	1
p- المسند السلبي	6	0
المجموع	72	9

لقد صنفت جميع الحالات في قائمة كل مؤلف في فئات التأليف التالية: (أ) "الأول تاريخيًا" (يبدو أن المؤلف المعني هو أول من ذكر أو أدرج هذه الحالة تاريخيًا)؛ (ب) "مستقل" (من الواضح أن المؤلف المعني ليس أول من ذكر أو أدرج هذه الحالة تاريخيًا، ولكنه وجدها بشكل مستقل على ما يبدو)؛ و(ج) "مستمد" (من المعروف أن المؤلف المعني - أو يمكن افتراضه بشكل معقول - قد علم بهذه الحالة من شخص آخر سبقه).

في بعض الحالات، يصعب تصنيف النص ضمن هذه الفئات الثلاث، إذ قد يلاحظ أحدهم أن نصًا توراتيًا يحمل معنىً أسمى، لكنه إما لم يُحدد صيغة " قال فاخومر" أو صاغها بشكل خاطئ. في مثل هذه الحالات، عندما أُقدم له الحجة أو أُصحح له، هل أعتبر هذه الحالة من استنتاجاتي، حتى وإن لم ألحظها بنفسي، أم أعتبرها استنتاجه؟ وماذا لو كان فهمي للنص مبنيًا على تفسير ما، كتفسير راشي مثلًا؟ لقد حاولتُ أن أكون منصفًا قدر الإمكان للجميع (بما في ذلك نفسي). على أي حال، أنا دائمًا شفاف.

يلخص الجدول التالي **إنجازات المؤلفين/الأعمال المختلفة** .

المؤلف/العمل		الجميع	أ	ب	ج
إليعازر بن خوسيه / بارايتا 32 ميدوت	إيب جيه	3	3	0	0
أوشايا ب. حماة / تكوين رباح	GR	11	8	0	3
راشي / تعليق على التناخ	R	25	14	0	11
SY Ashkenazi / Yefeh Toar	سيا	24	8	5	11
ZH كاتزينيلنبوجين / نتيفوت أولام	ZHK	31	9	11	11
ZW Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
م. ستراشون / ماتات ياه	آنسة	52	14	7	31
الفصل. هيرشينسون / بيرو ها ميدوت	HH	41	8	1	32
آفي سيون / المنطق اليهودي	مثل	34	5	18	11
ل. جاكوبس / الفكر الحاخامي في التلمود	إل جيه	33	2	7	24
آفي سيون / منطق من باب أولى	مثل	47	1 (+5)	21	20
آفي سيون + يعقوب غاباي / كل شيء أكثر	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

يجدر ذكر الاكتشافات التاريخية الأولى (أي العمود أ) لكل مؤلف من المؤلفين المذكورين في الجدول أعلاه. مجموع هذه الاكتشافات هو 72 حالة. سفر **التكوين ربا** (جميع المؤلفين والمفسرين المحتملين مجتمعين [149]): التكوين 44:8، الخروج 6:12، العدد 12:14، التثنية

[149] بما في ذلك: إليعازر بن يوسي، 3 حالات: إرميا 12:5 (حالتان)، أستير 9:12.

31:27، صموئيل الأول 23:3، إرميا 12:5 (أ و ب)، حزقيال 15:5، الأمثال 11:31، وإستير 9:12. يُضاف إلى ذلك، من موضع آخر في نفس الوثيقة على الأقل: التكوين 4:24؛ المجموع: 11 حالة. **تفسير راشي** : التكوين 6:3؛ الملوك الثاني 5:13؛ حزقيال 14:13-21، 33:24. الأمثال 15:11، 17:7، 19:7، 19:10، 21:27؛ أيوب 9:13-14، 15:15-16، 35:13-14؛ دانيال 2:9؛ نحميا 13:26-27؛ المجموع: 14 حالة.

الأشكنازي : ١ ملوك ٨: ٢٧؛ ٢ ملوك ١٠: ٤؛ إشعياء ٢٠: ٦؛ إرميا ٢٥: ٢٩، ٤٥: ٤-٥، ٤٩: ١٢؛ أيوب ٤: ١٨-١٩، ٢٥: ٥-٦؛ المجموع: ٨ حالات. **كاتزينيلينبوجن** : تثنية ٣٢: ٣٩؛ ١ صموئيل ١٤: ٢٩-٣٠؛ ٢ صموئيل ٤: ١٠-١١، ١٢: ١٨، ١٢: ٢١، ١٦: ١١؛ ٢ أخبار الأيام ٦: ١٨؛ مزمور ٢٥: ٨-٩، 78:20؛ المجموع: 9 حالات. **أينهورن** : لا توجد حالات معروفة. **ستراشون** : قضاة 14:16؛ صموئيل الأول 14:39؛ صموئيل الثاني 11:11؛ ملوك الثاني 5:12، 18:23-24، 18:35؛ إشعياء 1:3، 10:11، 36:8-9، 36:20؛ إرميا 2:11، 8:7؛ حزقيال 3:4-7؛ يونان 4:10-11؛ المجموع: 14 حالة. **هيرشينسون** : تكوين 3:22-23، 4:14، 11:6، 14:23، 17:17، 39:8-9 وخروج 6:30. بالإضافة إلى تكوين 18:12، مضافًا؛ المجموع : 8 حالات. **صهيون في JL** : صموئيل الأول 17:37، 21:6؛ المزامير 94:9 (أ و ب)، 94:10؛ المجموع: 5 حالات. **يعقوب** : إشعياء 66:1 (أ و ب)؛ المجموع: حالتان. **صهيون في AFL** : أخبار الأيام الثاني 32:15؛ المجموع: حالة واحدة. **صهيون وجاباي في ATM** : لا توجد حالات.[150]

الحاخام إليعازر بن يوسي الجليلي (القرن الثاني الميلادي)، في كتابه "البرايتا " حول قواعد التفسير الكتابي الـ 32، في القاعدتين 5 و6، بين **المعنى الصريح *(meforash)*** **والمعنى الضمني *(satum)*** للقول "قال فاخومر" . وهذا تمييزٌ هامٌ أؤيده تأييدًا تامًا. ولذلك، فإن قوائمي للحجج الكتابية من باب أولى لا تشمل إلا الحالات الصريحة، دون الضمنية. والسبب في هذه السياسة هو أن الحالات الصريحة تعتمد على القراءة الحرفية للنص، أي القراءة المتعالية عنه؛ بينما تعتمد الحالات الضمنية على القراءة التفسيرية المفرطة للنص، أي القراءة المتعمقة فيه. تضيف هذه القراءات الأخيرة شيئًا إلى النص، عنصرًا سرديًا أو وعظيًا؛ فهي تنطوي على "القراءة بين السطور"، أي الاستنباط. هذه معايير عامة فقط؛ ويمكن، بل وسيتم، طرح معايير أكثر تحديدًا لاحقًا.

لا يعني ذلك أن الحالات "الصريحة" تكون صريحة تمامًا دائمًا؛ فغالبًا ما يكون جزء من الحجة المقصودة من باب أولى (في معظم الحالات تكون إحدى المقدمات، وعادةً المقدمة الرئيسية، وإن كانت في بعض الحالات تكون النتيجة) غير مُصرَّح به - ولكن من باب أولى يكون القصد من النص الحرفي واضحًا تمامًا أو لا مفر منه. ولا يعني ذلك أن الحالات "الضمنية" ليست من باب أولى كما يُزعم - تكمن المشكلة فيها فقط في أن الحجة المقترحة من باب أولى ليست جزءًا دقيقًا من النص المُستلم، لأن النص يمكن قراءته بطريقة أو طرق أخرى غير الطريقة المقترحة من باب أولى. وبالتالي، قد ترفض قوائمي حالةً ما لأحد سببين: إما لأن الحجة المقترحة من باب أولى ليست صريحة، بل ضمنية فقط، حتى وإن كانت صحيحة شكليًا؛ أو لأنها ليست صحيحة شكليًا، حتى وإن كانت مقصودة أو يُزعم أنها من باب أولى، أو لأنها ليست من باب أولى في القصد على الإطلاق.

تجدر الإشارة إلى أن الحالات المقترحة التي أعتبرها ضمنية أو غير صالحة أو غير مبررة من باب أولى نادرة نسبيًا. أتحمل وحدي مسؤولية الأحكام المخصصة التي صدرت هنا؛ وقد استشرت غاباي في بعض الأحيان، لكن الحكم النهائي كان دائمًا لي. أحيانًا، كما سيتبين، يختلف حكمي عن حكم بعض المعلقين الآخرين؛ لكن يمكنني الادعاء بحق أن قراراتي أكثر موثوقية نظرًا لدراساتي النظرية الشاملة في حجة "من باب أولى" في كتابيّ " المنطق اليهودي" (1995) و "منطق من باب أولى" (2013). انظر الفصل الثاني أدناه للاطلاع على مراجعة موجزة لشكليات الاستدلال من باب أولى التي شرحتها بالتفصيل في هذه الأعمال السابقة. بالطبع، أقدم دائمًا أسبابًا دقيقة لمثل هذه القرارات؛ فهي ليست اعتباطية أبدًا. في بعض الحالات، يتم شرح القرار بالتفصيل، استنادًا إلى ساعات من التحليل السردي واللغوي والمنطقي [151].

الاستثناء الوحيد الذي سمحت به سابقًا لمبدأ قبول حالات "قال فاخومر" الصريحة فقط في قوائمي هو حالة أستير 9:12. مع أنني أشك شخصيًا في أن قصدها الأصلي كان "قال فاخومر" - لأن لغتها استثنائية وصيغتها من باب أولى غير واضحة [152]- فقد أبقيتها في قوائمي على أي حال لأنها مدرجة في قائمة الحالات العشر الكلاسيكية في علم اللغة العام.

وبناءً على ذلك، قمتُ بتصنيف الحالات القليلة المتبقية من قائمة الحالات الـ 72 الصحيحة والصريحة إلى فئتين: (د) "مُعتبرة ضمنية في أحسن الأحوال" أو (هـ) "مُعتبرة غير صحيحة" (بمعنى "ظاهريًا من باب أولى، ولكن ليس بالضرورة" أو "ليست كذلك على الإطلاق").

---

150 لاحظ أن الحالات المذكورة بين قوسين في كتابي AFL (5+) و ATM (6+) مُدرجة بهذه الطريقة للدلالة على أنها لا تزال تُعدّ إنجازات تاريخية رائدة (أ) باسمي. لم يكن بإمكاني إدراجها كمجرد نتائج مستقلة (ب)، لكوني مؤلفًا واحدًا لهذين الكتابين المختلفين.

151 ينبغي على القارئ أن يخصص بعض الوقت لقراءة هذه الشروحات التفصيلية العرضية، لأنها مفيدة للغاية من نواحٍ مختلفة.

152 هنا، الجملة العبرية " مه أسو "، والتي تعني حرفيًا: "ماذا فعلوا؟" [في الأقاليم]، والتي تعني في السياق حرفيًا: "كم عدد الأشخاص الذين قتلوهم؟"، يُفسرها أنصار التفسير من باب أولى على أنها تعني: "كم عدد الأشخاص الآخرين الذين قتلوهم؟". من الواضح أن افتراض أن الملك اعتقد أن عدد القتلى كان أكبر ليس حتميًا؛ فقد يكون طرح سؤالًا مفتوحًا.

من بين جميع الحالات المحتملة، صُنفت 7 حالات ضمن الفئة (د)، وهي: تكوين 6:9، 17:20-21؛ لاويين 10:19؛ حبقوق 2:4-5؛ مزمور 15:4، 15:5؛ أيوب 28:17. وصُنفت 7 حالات أخرى ضمن الفئة (هـ)، وهي: تكوين 3:1، 27:37؛ صموئيل الثاني 10:16؛ حزقيال 23:39-40؛ أمثال 6:30، 10:17، 19:7ب.

من البديهي أن رفض أي حالة مقترحة لا يقل أهمية عن قبولها. فمن الواضح أنه لا يمكن قبول جميع الحالات المقترحة دون تمحيص، بل يجب إخضاع كل حالة منها لتدقيق دقيق. عندما يُحدد المؤلف، عند طرحه حالة غير مقنعة، كيف يرى أن الآية (أو الآيات) المعنية يمكن قراءتها من باب أولى، أو عندما أستطيع على الأقل تخمين القراءة التي ربما كانت في ذهنه، يمكنني تحليل الاقتراح وبيان سبب رفضي له بدقة، سواءً كان ضمنيًا (7 حالات) أو غير صالح (4 حالات). أما عندما لا يُوضح المؤلف قراءته، أو ربما لم يُبلغني غاباي بقراءته الدقيقة، فإذا لم أجد تفسيرًا ممكنًا من باب أولى، أُعلن ببساطة أن الحالة ليست من باب أولى (3 حالات). بالطبع، لست معصومًا من الخطأ، وقد ارتكبت أحيانًا أخطاء في التقدير في أعمالي السابقة. لكنني أبقى منفتحًا على النقد وأتقبل التصحيح دائمًا.[153]

في الفصل التالي، أقدم للقارئ نبذةً عن المنطق الصوري، وهي ضرورية لفهم أفضل لنتائج هذه الدراسة. في الفصل الثالث، أسرد الحالات الـ 72 (47+25) المُعترف بها، وأعيد صياغتها بإيجاز لتوضيح الغرض منها من باب أولى. في الفصول اللاحقة، أتناول، بترتيب زمني، القوائم المنسوبة إلى مختلف المُفسرين المذكورين هنا. وتستند هذه القوائم، كما أكرر، إلى أعمال المؤلفين التاليين: مؤلفو كتاب "سفر التكوين ربا"، وراشي، وشكينازي، وكاتزينيلينبوجن، وإينهورن، وستراشون، وهيرشينسون، وسيون (1995)، وجاكوبس، وسيون (2013).

قد توجد، بالطبع، مصادر أدبية أخرى تذكر حججًا من باب أولى مستوحاة من الكتاب المقدس، لم نطلع عليها بعد ولم ندرسها؛ بل ربما توجد مصادر كثيرة [154]. وقد توجد أيضًا، بالطبع، إشارات متفرقة إلى هذه الحجج أغفلناها في المصادر التي سبق فحصها. لذا، يجب القول إن قائمتنا تضم 72 حالة على الأقل ، وهي الحالات التي عثرنا عليها حتى الآن .

2. الأشكال الصحيحة لحجة من باب أولى

قبل المضي قدمًا، ينبغي على القارئ أن يكتسب أساسًا نظريًا في منطق "فورتوري" من خلال دراسة الأشكال الصحيحة للحجج الترابطية المذكورة أدناه، والتي تستند إليها جميع التحليلات والتصنيفات والقوائم الواردة في هذه المقالة. **تشير الرموز P وQ وR وS على التوالي إلى المصطلحات الرئيسية والثانوية والوسطى والفرعية.**[155]

من حيث البنية ، تتكون الحجة من باب أولى من ثلاث قضايا: **مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة** . تقارن المقدمة الكبرى بين الحدين الأكبر والأصغر (P وQ على التوالي) باستخدام الحد الأوسط (R)؛ وتربط المقدمة الصغرى الحد الأصغر أو الأكبر بالحد الفرعي (S) من خلال كفاية (أو عدم كفاية) الحد الأوسط؛ وبناءً على ذلك، تربط النتيجة الحد الأكبر أو الأصغر بالحد الفرعي من خلال كفاية (أو عدم كفاية) الحد الأوسط.

ينطبق هذا على "الخالص" *(*غير المتناسب *)* من باب أولى ؛ في حالة "المتزايد" *(*المتناسب*)* من باب أولى ، هناك فرضية إضافية (تسمى فرضية **التناسب**) تصف التغير المصاحب لـ R و S، والذي (لاحظ جيدًا) يؤثر على كمية S في النتيجة.

يوجد شكلان للحجة من باب أولى: الشكل الموضوعي والشكل المسند؛ والفرق بينهما هو في التوجه. في الشكل الموضوعي، P و Q موضوعان و S مسند؛ وفي الشكل المسند، P و Q مسندان و S موضوع؛ و R مسند في كلا الشكلين. لكل شكل قطبيتان *:* في الشكل الموجب، تكون المقدمة الصغرى والنتيجة قضيتين موجبتين؛ وفي الشكل السالب، تكونان سالبتين.

فيما يلي **الصيغ الصحيحة** لحجة الربط من باب أولى:

---

153 على سبيل المثال، في JL أرفض خطأً سفر التكوين 22:3-23، 11:6، و17:7؛ بينما في الدراسة الحالية أقبلها بعد أن تعلمت كيف فسر هيرشينسون تلك الحالات.

154 يذكر إس. غولتزبيرغ، في مقالته "حجة من باب أولى في التلمود" الصادرة عام ٢٠١٠، "حجج من باب أولى المنسية"، دون أن يحدد عددها أو يسردها. ويبدو أنه يستقي هذه المعلومات من كتاب موشيه كوبل " ميتا هالاخا: المنطق والحدس وتطور الشريعة اليهودية". (نورثفيل، نيوجيرسي، جيسون أرونسون، 1987). لقد عثرت على هذا الكتاب (باللغة الإنجليزية)، واطلعت عليه؛ لكنني لم أجد فيه أي إشارة إلى، ناهيك عن سرد، حجج من باب أولى من الكتاب المقدس.

155 يُطلق على P اسم الكبير و Q اسم الصغير، لأنه عادة ما يكون P أكبر من Q بالنسبة إلى R، على الرغم من أنه في بعض الحالات يكون P و Q متساويين في المقدار.

a. الإيجابية **الذاتية** {الرمز **+s** } (= من الحد الأدنى إلى الحد الأعلى، أي من Q إلى P):

P أكثر R من (أو بنفس قدر R من) Q (هو R)،

و Q هي R كافية لتكون S؛

لذلك، وبشكل أكبر (أو على نحو مماثل)، فإن P هو R بما يكفي ليكون S.

بافتراض نفس الفرضية الرئيسية، فإن الاستدلال من P إلى Q (هل R كافية لتكون S) سيكون غير صحيح . باستثناء الحالات التي تكون فيها P و Q متساويتين في R، بالطبع.

ما سبق هو الحالة المزاجية النقية ؛ أما الحالة المزاجية المتصاعدة المقابلة (مع إضافة الرمز **&**) فتضيف ما يلي:

وإذا وجدنا، علاوة على ذلك ، (بالنسبة للأشياء التي تكون R و S معًا)، ما يلي:

إذن، تتناسب قيمة S طردياً مع قيمة R:

انطلاقاً من الفرضية الصغرى المذكورة أعلاه، والتي تنص على أنه إذا كان Rq = R، فإن Sq =،

ويترتب على ذلك في الاستنتاج ما يلي:

إذا كان R = أكبر من Rq = Rp، فإن S = أكبر من Sq = Sp:

أي أن Q من R كافية لتكون S، نستنتج أن P من R كافية لتكون أكثر من S.

b. السلبية **الذاتية** {الرمز **-s** } (= من المصطلح الرئيسي إلى المصطلح الثانوي، أي من P إلى Q):

P أكثر R من (أو بنفس قدر R من) Q (هو R)،

ومع ذلك، فإن كون P هو R لا يكفي ليكون S؛

لذلك، وبشكل أكبر (أو على نحو مماثل)، فإن كون Q هو R لا يكفي ليكون S.

بافتراض نفس الفرضية الرئيسية، فإن الاستدلال من Q إلى P (هل R غير كافية لتكون S؟) سيكون غير صحيح . باستثناء الحالات التي تكون فيها P و Q متساويتين في R، بالطبع.

ما سبق هو الصيغة الخالصة ؛ أما الصيغة المقابلة لها بصيغة التصاعد التدريجي (مع إضافة الرمز **&**) فستقول (لاحظ أن الخاتمة لا تختلف عن الصيغة الخالصة):

P أكثر R من Q (هو R)،

و P هي R لا تكفي لتكون أكثر من S؛

وتتغير قيمة S بما يتناسب مع قيمة R؛

لذلك، فإن كون Q هو R لا يكفي ليكون S على الإطلاق .

من الواضح أن الاستنتاج لا يمكن أن يكون ببساطة أن Q هي R وليست كافية لتكون أكبر من S، لأنه لو كانت Q لا تزال R كافية لتكون S (وإن لم تكن أكبر من S) لكان ذلك يناقض الادعاء بأن S تتغير بنسبة تتناسب مع R، لأن P ستكون حينها R كافية لتكون S، بل وأكبر من S تناسبياً. بالطبع، إذا تم إنكار فرضية التناسب، فسيكون الاستنتاج أن Q هي R وليست كافية لتكون أكبر من S؛ ولكن في هذه الحالة، لن يكون الحد الفرعي هو 'S' فقط، بل 'أكبر من S'.

c. المسند **الإيجابي** {رمز **+ ص** } (= من الحد الأكبر إلى الحد الأصغر، أي من ص إلى ق):

يلزم وجود R أكثر (أو بنفس القدر) لكي يكون P أكثر (بنفس القدر) مما يلزم لكي يكون Q،

و S هي R كافية لتكون P؛

لذلك، وبشكل أكبر (أو على نحو مماثل)، فإن S هو R بما يكفي ليكون Q.

بافتراض نفس الفرضية الرئيسية، فإن الاستدلال من (S هو R بما يكفي ليكون) Q إلى P سيكون غير صحيح . باستثناء الحالات التي يكون فيها P و Q متساويين في R، بالطبع.

ما سبق هو الحالة المزاجية النقية ؛ أما الحالة المزاجية المتصاعدة المقابلة (مع إضافة الرمز **&**) فتضيف ما يلي:

وإذا وجدنا، علاوة على ذلك ، (بالنسبة للأشياء التي تكون R و P أو Q معًا)، ما يلي:

إذن، تتناسب قيمة R طردياً مع قيمة S:

انطلاقاً من الفرضية الصغرى المذكورة أعلاه، والتي تنص على أنه إذا كان Sp = S، فإن R = Rp،

ويترتب على ذلك في الاستنتاج ما يلي:

إذا كان S = أقل من Sp = Sq، فإن R = أقل من Rp = Rq؛

أي أن R من S كافية لتكون P، نستنتج أن R أقل من S كافية لتكون Q.

d. صيغة **المسند السلبي** {الرمز **-p** } (= من الحد الأدنى إلى الحد الأعلى، أي من Q إلى P):

يلزم وجود R أكثر (أو بنفس القدر) لكي يكون P أكثر (بنفس القدر) مما يلزم لكي يكون Q،

ومع ذلك، فإن كون S هو R لا يكفي ليكون Q؛

لذلك، وبشكل أكبر (أو على نحو مماثل)، فإن كون S هو R لا يكفي ليكون P.

بافتراض نفس الفرضية الرئيسية، فإن الاستدلال من (كون S هو R لا يكفي ليكون) P إلى Q سيكون غير صحيح . باستثناء الحالات التي يكون فيها P و Q متساويين في R، بالطبع.

ما سبق هو الصيغة الخالصة ؛ أما الصيغة المقابلة لها بصيغة التصاعد التدريجي (مع إضافة الرمز **&**) فستقول (لاحظ أن الخاتمة لا تختلف عن الصيغة الخالصة):

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

وأقل من S لا يكفي ليكون R هو Q،

وتتغير قيمة R بما يتناسب مع قيمة S؛

فإن كون S هو R لا يكفي ليكون P.

من الواضح أن الاستنتاج لا يمكن أن يكون ببساطة أن R أقل من S، وهو ما لا يكفي ليكون P، لأنه لو كان S لا يزال R كافيًا ليكون P (مع أنه أقل من S ليس كذلك)، لكان ذلك يناقض الادعاء بأن R يتناسب طرديًا مع S، لأن S سيكون حينها R كافيًا ليكون Q، وبالتالي سيكون أقل تناسبيًا من S. بالطبع، إذا تم إنكار فرضية التناسب، فسيكون الاستنتاج أن R أقل من S، وهو ما لا يكفي ليكون P؛ ولكن في هذه الحالة، لا يكون الحد الفرعي هو 'S' فقط، بل 'أقل من S'.

لاحظ أنه في جميع الصيغ الأربع (أو الثماني) المذكورة أعلاه، قد تكون صيغة المقارنة في المقدمة الكبرى "P يساوي *R* مثل Q" بدلاً من "P أكبر من Q من R"؛ وذلك لأن الاحتمال الأول "المساواتي" هو في الواقع الحالة القصوى للصيغة الثانية "المتفوقة" (أي أن > هنا تعني ≥). تُصاغ مقدمة المقارنة أحيانًا على شكل "Q أقل من P من R"؛ وهذا صحيح بالطبع بشرط أن يشير P في هذه الحالة أيضًا إلى الكمية الأكبر من R، ويشير Q إلى الكمية الأصغر.

من المفيد أن نتذكر أن الحجة الصحيحة من باب أولى تنتقل "من الحد الأدنى إلى الحد الأعلى" (أي من الحد الأدنى Q إلى الحد الأعلى P) إذا كانت موضوعية موجبة أو محمولة سالبة، وتنتقل "من الحد الأعلى إلى الحد الأدنى" (أي من الحد الأعلى P إلى الحد الأدنى Q) إذا كانت موضوعية سالبة أو محمولة موجبة. وبالتالي، إذا انتقلت الحجة من الحد الأدنى إلى الحد الأعلى وكانت موجبة، نعلم أنها موضوعية؛ أما إذا انتقلت من الحد الأدنى إلى الحد الأعلى وكانت سالبة، فهي محمولة. بينما إذا انتقلت من الحد الأعلى إلى الحد الأدنى وكانت موجبة، نعلم أنها محمولة؛ أما إذا انتقلت من الحد الأعلى إلى الحد الأعلى وكانت سالبة، فهي موضوعية.

تذكر أيضًا أن الفرق بين حجة التصاعد وحجة التناسب البحت يعتمد على ما إذا كان الحد الفرعي (S) والحد الأوسط (R) يتغيران معًا؛ فالتغير في الحد الأوسط وحده لا يدل على التصاعد. قد يكون التغير المتزامن لهذين الحدين، والذي يكون عادةً متناسبًا، متناسبًا عكسيًا في بعض الأحيان. في هذه الحالة الأخيرة، يجب تعديل حجج التصاعد وفقًا لذلك، حيث يزداد أحد هذين الحدين بينما ينقص الآخر.

ما سبق، للتكرار، هو الأشكال المنطقية الثمانية الصحيحة للحجة الاقترانية من باب أولى، بما في ذلك أربعة أشكال خالصة وأربعة أشكال نسبية مقابلة. وهناك ثمانية أشكال صحيحة أخرى، مشابهة لهذه، للحجة الاستلزامية من باب أولى. في الحجة الاستلزامية من باب أولى، تُستبدل القضايا القطعية بقضايا افتراضية، أي تُستبدل المصطلحات بأطروحات، ويُستبدل فعل الربط (هو) بكلمات الاستلزام (إذا-إذن). تجدر الإشارة إلى أنه يمكن عادةً إعادة صياغة الحجج الاستلزامية في شكل اقتراني أبسط.

بخصوص **الاعتراضات** على الحجج الاستدلالية، فهي شائعة في المناظرات التلمودية وغيرها، ولذا يجب فهمها. الحجة الاستدلالية (إذا صيغت بشكل صحيح) هي حجة استنتاجية، أي أن النتيجة تتبع بالضرورة من المقدمات. ولكن كجميع الحجج الاستنتاجية (بما فيها القياس المنطقي، على سبيل المثال)، يمكن التشكيك في مقدماتها، أي يمكن إثبات عدم صحة واحدة أو أكثر منها، أو على الأقل عدم اليقين بشأنها. هذا لا يؤثر على صحة الحجة من الناحية الشكلية، ولكنه يؤثر على مصداقيتها الواقعية .

يوضح المثال التالي هذه النقطة. يقول سفر التثنية 31:27 (على لسان موسى): «ها أنتم، وأنا حيٌّ بينكم اليوم، قد تمردتم على الرب، فكيف ستكون حالتكم بعد موتي؟». يمكن إعادة صياغة هذا النص على النحو التالي: يزداد تمرد الناس بعد موت قائدهم مما كانوا عليه في حياته (المقدمة الكبرى)؛ وكان بنو إسرائيل في حياة موسى متمردين لدرجة كافية للتمرد (المقدمة الصغرى)؛ لذلك، سيتمردون بعد موته لدرجة كافية للتمرد (النتيجة). [156]يعترض المهرشا اعتراضًا وجيهًا، قائلًا إن الشعب قد يتوب ويصبح أكثر إيمانًا بعد موت موسى، نتيجة إدراكهم أنه لم يعد موجودًا ليصلي من أجلهم. هذا الاعتراض يُشكك في صحة المقدمة الكبرى، مُبينًا أنها قد تكون غير صحيحة. من الممكن الرد على هذا الاعتراض، بالقول (كما فعل المهرشا نفسه فعلياً) أنه حتى لو تبين في المستقبل (كما حدث بالفعل في النهاية) أن قلق موسى غير مبرر، فإن الطريقة التي بدت بها الأمور في الوقت الذي وجه فيه موسى توبيخه كانت تبرر ذلك.

لقد صغتُ منطق الحجة من باب أولى بشكل صحيح في كتابي " المنطق اليهودي " (JL) الصادر عام ١٩٩٥، ثم طورته في كتابي "منطق من باب أولى " (AFL) الصادر عام ٢٠١٣. يُرجى الرجوع إلى كتابي "منطق من باب أولى"، الفصلين الأول والثاني، لمزيد من التفاصيل، بما في ذلك الإجراءات الدقيقة للتحقق من صحة أو دحض جميع أشكال هذه الحجة. من الواضح أن هذه الإجراءات مهمة، ولكنها مطولة للغاية بحيث لا يمكن تكرارها هنا.

من المهم إدراك أن حجة "من باب أولى" تختلف اختلافًا جوهريًا عن **حجة القياس** ، إذ تعتمد حجة "من باب أولى" في استنتاجها على وجود كمية كافية من الحد الأوسط ("R كافية")، مما يعني وجوب بلوغ قيمة عتبة معينة (أي R) في المقدمة الصغرى حتى يكون الاستنتاج صحيحًا، بينما تغيب هذه السمة في حجة القياس. ونتيجةً لهذا الاختلاف، فإن حجة "من باب أولى" استنتاجية (أي أنه بالنظر إلى المقدمات، يكون الاستنتاج مؤكدًا بنسبة 100%)، بينما التفكير القياسي استقرائي (أي أنه بالنظر إلى المقدمات، يكون الاستنتاج محتملًا فقط). لذا، ينبغي توخي الحذر من الخلط بين هذين النوعين من الاستدلال.

فيما يلي، باختصار، الأشكال الصحيحة للاستدلال القياسي. مع ذلك، تذكر أنه نظرًا لأن هذا الاستدلال استقرائي، فمن الممكن وجود تشبيهات متضاربة صحيحة بنفس القدر. لاحظ أنه هنا (على عكس الاستدلال من باب أولى) يمكن استبدال P و Q؛ أي أن الاستدلال صحيح في كلا الاتجاهين. قد يكون القياس نوعيًا أو كميًا.

القياس النوعي (يشبه هذا إلى حد ما حجة "من باب أولى"، ملاحظة):

---

156 ر. شموئيل إيديلز (بولندا، 1555-1631). في شيدوشي أغادوت في السنهدرين 37 أ.

الإيجابية الذاتية (**+**): يتشابه كل من P و Q في بعض الجوانب، مثلاً في امتلاكهما R. و Q من النوع S؛ لذا، من المحتمل أن يكون P من النوع S. (أو: و P من النوع S؛ لذا، من المحتمل أن يكون Q من النوع S). الصيغ السلبية الذاتية (**-**): نفس الفرضية الرئيسية. و Q ليس من النوع S؛ لذا، من المحتمل ألا يكون P من النوع S. (أو: و P ليس من النوع S؛ لذا، من المحتمل ألا يكون Q من النوع S).

المسند الإيجابي (**+p**): يتشابه P و Q في بعض الجوانب، مثلاً في أن R يمتلك كليهما. و S هو Q؛ لذا، من المحتمل أن يكون S هو P. (أو: و S هو P؛ لذا، من المحتمل أن يكون S هو Q). المسند السلبي (**-p**): نفس المقدمة الرئيسية. و S ليس Q؛ لذا، من المحتمل ألا يكون S هو P. (أو: و S ليس P؛ لذا، من المحتمل ألا يكون S هو Q).

القياس الكمي (يشبه هذا إلى حد ما الحجة التصاعدية، لاحظ): بالنظر إلى أن R و S يتغيران معًا:

الحالة الإيجابية الذاتية (**+**): إذا كانت P أكبر من Q بالنسبة إلى R، فإذا كانت Q ذات دلالة Sq) S)، فمن المرجح أن تكون P ذات دلالة S أكبر نسبيًا (Sp>Sq) (من الأدنى إلى الأعلى). إذا كانت P مساوية لـ Q بالنسبة إلى R، فإذا كانت Q ذات دلالة Sq) S)، فمن المرجح أن تكون P ذات دلالة S مكافئة نسبيًا (Sp=Sq) (من المتساوي إلى المتساوي). إذا كانت P أصغر من Q بالنسبة إلى R، فإذا كانت Q ذات دلالة Sq) S)، فمن المرجح أن تكون P ذات دلالة S أقل نسبيًا (Sp<Sq) (من الأعلى إلى الأدنى). الحالة السلبية الذاتية (**-**): سواء كانت P أكبر من Q أو مساوية لها أو أصغر منها بالنسبة إلى R، فإذا لم تكن Q ذات دلالة S، فمن المرجح أن P ليست ذات دلالة S، والعكس صحيح، إذا لم تكن P ذات دلالة S، فمن المرجح أن Q ليست ذات دلالة S.

المسند الإيجابي (**+p**): إذا كانت P أكبر من Q بالنسبة إلى R، فإذا كانت Sq) S) هي Q، فمن المرجح أن تكون Sp>Sq) S) هي P بنسبة أكبر (من الأدنى إلى الأعلى). إذا كانت P مساوية لـ Q بالنسبة إلى R، فإذا كانت Sq) S) هي Q، فمن المرجح أن تكون Sp=Sq) S) هي P بنسبة متساوية (من المتساوي إلى المتساوي). إذا كانت P أصغر من Q بالنسبة إلى R، فإذا كانت Sq) S) هي Q، فمن المرجح أن تكون S Sp<Sq)) هي P بنسبة أقل (من الأعلى إلى الأدنى). المسند السلبي (**-s**): سواء كانت P أكبر من Q أو مساوية لها أو أصغر منها بالنسبة إلى R، فإذا لم تكن S هي Q، فمن المرجح أن S ليست P، والعكس صحيح، إذا لم تكن S هي P، فمن المرجح أن S ليست Q.

يُقدَّم هذا كله بإيجاز هنا لضمان عدم خلط القارئ بين الحجة من باب أولى والحجة القياسية. للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع الشيق، يُرجى مراجعة كتابي "منطق القياس" *(2023)*.

3. قائمة مدمجة تضم 72 حجة من حجج "قال فاخومر" في التناخ

فيما يلي قائمة وتحليل موجز لـ 72 حجة من نوع "قال فاخومر" المعروفة لدينا حتى الآن في التناخ، بما في ذلك 47 حالة ذكرتها عام 2013 (في AFL، الملحق 1)، و25 حالة جديدة تم اكتشافها في هذه الدراسة (جميعها، باستثناء حالتين، نتاج بحث الحاخام غاباي في المصادر الأدبية) [157]. أقدم هنا، لكل حالة، شرحًا تحليليًا موجزًا، يتألف فقط من المقدمة الصغرى والنتيجة (باستخدام عبارة "إذا-إذن")، نظرًا لسهولة بناء المقدمة الكبرى من هذين العنصرين. يُشار إلى الشكل المنطقي للحجة رمزيًا بين قوسين معقوفين {}، أو بـ **s** أو **p** ، **أو +** أو **-** ، **و &** عند الاقتضاء . يُشار إلى أول مكتشف لكل حالة، حسب علمنا حتى الآن، بالأحرف الأولى من اسمه [158]. عندما أُضيف أو أُعدّل أو أستبدل قراءة أحد المؤلفين بشكل جوهري، قد أضيف الأحرف الأولى من اسمي AS إلى قراءته. الحالات التي تم تحديدها حديثًا في هذه الدراسة تم تمييزها بـ "جديد".

تكوين ٣: ٢٢-٢٣ . الله: «هوذا الإنسان قد صار كواحد منا، عارفًا الخير والشر. والآن ، لئلا يمد يده ويأخذ أيضًا من شجرة الحياة، فيأكل فيحيا إلى الأبد. لذلك ، أخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أُخذ منها». { **+s** } إذا كان الإنسان، بعد أن أكل من شجرة معرفة الخير والشر، قد بلغ من الألوهية حدًا استدعى طرده من عدن، فإذا أكل أيضًا من شجرة الحياة، فإنه سيبلغ من الألوهية حدًا استدعى طرده من عدن. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة HH/AS).

---

157 تتنوع مصادر اقتباساتي من الكتاب المقدس (أو ترجماته). للاطلاع على الحالات التي ذكرتها سابقًا، يُرجى مراجعة المصدر المذكور. أما بالنسبة للحالات التي أُضيفت مؤخرًا، فكان مصدري الرئيسي (على حدّ علمي) هو https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. مع ذلك، في بعض الحالات، فضّلتُ https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. تجدر الإشارة إلى أنني في بعض الحالات، عدّلتُ النص المُستلم تعديلًا طفيفًا، عادةً بترجمة حرفية أكثر، إذا رأيتُ ذلك ضروريًا لتسليط الضوء على القصد الأساسي للآية أو حتى معناها. أحيانًا، أضفتُ نصًا بين قوسين إلى النص الأصلي.

158 GR=Genesis Rabbah، EbJ=Eliezer ben Jose HaGelili، R=Rashi، SYA=SY Ashkenazi، ZHK=ZH Katzenellenbogen، ZWE=ZW Einhorn، MS=M. ستراشون، سمو = الفصل. هيرشنسون، LJ = L. جاكوبس، AS = أ. سيون (1995، 2013).

تكوين ٤: ١٤. قايين: «ها قد طردتني اليوم من على وجه الأرض، وسأُخفى عن وجهك، وسأكون تائهاً وهارباً في الأرض، وسيكون كل من يجدني يقتلني». { *+ s &* } **اللعنات الأربع المذكورة وحدها كافية لمعاقبة قايين على جريمته بقتل هابيل؛ لذلك، فإن اللعنات الأربع بالإضافة إلى التهديد المذكور بالقتل كافية لمعاقبة تلك الجريمة وأكثر. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة** AS/ *HH*.)

تكوين ٤: ٢٤. لمخ بن متوشائيل: "إذا (كي): يُنتقم لقايين سبعة أضعاف، فإن (في): يُنتقم لليمخ سبعين وسبعين ضعفًا." { **-s&** } إذا لم يكن القاتل المتعمد مكروهًا بما يكفي لمعاقبته فورًا، فإن القاتل غير المتعمد سيبقى دون عقاب لفترة أطول بكثير. (وجدها GR لأول مرة).

تكوين 6:3 . الله: «لا يخاصم روحي على الإنسان إلى الأبد، لأنه بشر ، وتكون أيامه مئة وعشرين سنة». { **+s** } إن الخطيئة غير التائبة، من مخلوق عظيم قوي مصنوع من نار أو مادة صلبة، تُعدّ عصيانًا لله يستحق الفناء بعد 120 عامًا؛ بل إن الخطيئة غير التائبة، من مخلوق حقير ضعيف مصنوع مثل الإنسان من مجرد لحم ودم، تُعدّ عصيانًا لله يستحق الفناء بعد 120 عامًا. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة R/AS.)

تكوين ١١: ٦. الله: «هوذا شعب واحد، ولهم جميعًا لغة واحدة، وهذا ما بدأوا يفعلوه، والآن ألا يُمنع عنهم كل ما خططوا لفعله؟» { *+ s* } إن الشعب الذي بدأ ببناء مدينة وبرج كان متمردًا بما يكفي ليعارضه الله؛ لذلك، فإن الشعب الذي ينجح في بناء مدينة وبرج سيكون متمردًا بما يكفي ليعارضه الله. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة HH/R/AS.)

تكوين ١٤: ٢٣. أبرام: «لن آخذ خيطًا ولا رباط حذاء ولا شيئًا مما لك، لئلا تقول: أنا أغنيت أبرام». إذا أراد أبرام تجنب أن يكون مدينًا لدرجة أن يرفض ما هو حقه، فإنه بالضرورة يريد تجنب أن يكون مدينًا لدرجة أن يرفض ما ليس له حقه. (جديد - اكتشفه HH لأول مرة **)** .

تكوين ١٧: ١٧. إبراهيم: «أَيَلِدُ لِمَنْ هُوَ ابْنُ مِئَةِ سَنَةٍ وَسَارَةُ ابْنَةُ تِسْعِينَ سَنَةً تَلِدُ؟» { **+s** } لو كان لإبراهيم (رجلٌ في المئة من عمره) زوجةٌ أصغر سنًا (في سن الإنجاب الطبيعي)، لكان من الصعب عليه الإنجاب؛ فكيف إذا كان الأمر كذلك مع زوجته سارة (امرأةٌ في التسعين من عمرها، تجاوزت سن الإنجاب بكثير) لكان الأمر صعبًا للغاية، بل وأكثر صعوبة. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة HH.)

تكوين ١٨: ١٢. سارة: «بعد أن أشيخ، هل أعود شابة؟ وهل سيدي أيضًا مع تقدمه في السن؟» { **+s** } كانت سارة (التي تبلغ من العمر الآن تسعين عامًا، وقد تجاوزت سن اليأس) ستواجه صعوبة بالغة في الإنجاب مع إبراهيم (الذي يبلغ من العمر الآن مئة عام) لو كان أصغر سنًا مما هو عليه الآن؛ فكيف بها الآن، وقد تقدم به العمر بالفعل، أن تتوقع صعوبة أكبر في الإنجاب؟ (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة HH/AS.)

تكوين ٣٩: ٨-٩ . يوسف: «فأبى وقال لامرأة سيده: ها هو سيدي ، وقد أخذني، لا يعلم ما في البيت، وقد وضع كل ما عنده في يدي. ليس هو أعظم مني في هذا البيت، ولم يخفِ عني شيئًا إلا أنتِ، لأنكِ امرأته. فكيف أفعل هذا الشر العظيم وأخطئ إلى الله؟» { *+ s* } لو سرق يوسف أي مالٍ كان مسموحًا له باستخدامه، لكان قد ارتكب خطيئة عظيمة؛ فكيف لو سرق يوسف أي مالٍ لم يكن مسموحًا له باستخدامه (مثل امرأة سيده)، لكان قد ارتكب خطيئة عظيمة. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة HH.)

تكوين ٤٤: ٨. إخوة يوسف: «ها هو ذا المال الذي وجدناه في أفواه أكياسنا، قد أعدناه إليك من أرض كنعان؛ فكيف نسرق من بيت سيدك فضة أو ذهبًا؟» { *+ p* } إذا كان المتهمون صادقين بما يكفي لإعادة ما وجدوه، فلا بد أنهم كانوا صادقين بما يكفي لعدم سرقة أي شيء. (وجدها لأول مرة GR . **)**

خروج 6: 12. موسى: «ها هم بنو إسرائيل لم يسمعوا لي، فكيف يسمع لي فرعون؟» إذا كان بنو إسرائيل، ذوو الإيمان العظيم، لم يبلغوا من الإيمان ما يكفي ليصغوا إلى نبيٍّ مثل موسى، فكيف **برئيس المصريين، ذي الإيمان الأقل (** إن وُجد أصلاً**)**، أن يبلغوا من الإيمان ما يكفي ليصغوا إليه؟ (وجدها لأول مرة GR.)

خروج 6:30 . موسى: «ها أنا أغلف الشفتين ، فكيف يسمع لي فرعون؟» { **-p** } إذا كان فرعون سيصبر على موسى لو لم يكن معاقًا، فكيف سيصبر عليه وهو معاق؟ (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة HH/AS. *)*

العدد ١٢: ١٤. الله: «لو أن أباها بصق في وجهها، أفلا تخجل وتستحي سبعة أيام؟ [كذلك، بما أن الله غاضب عليها، فلتكن حبيسة خارج المحلة سبعة أيام.» { **+s** } إذا كان من يثير غضب الأب يستحق العزلة سبعة أيام، فإن من يثير غضب الله يستحق العزلة سبعة أيام. (وجدها GR لأول مرة).

تثنية ٣١: ٢٧. موسى: «ها أنتم، ما زلت حيًا بينكم اليوم، قد تمردتم على الرب، فكم بالأحرى ستتمردون بعد موتي؟» إذا كان الشعب في حياة موسى خائنًا لدرجة التمرد، فسيكونون كذلك بعد موته. (وجدها GR لأول **مرة)** .

تثنية ٣٢: ٣٩. «انظروا الآن (*reu ata*) أنني (*ki*) أنا هو، وليس إله معي. أنا أُميت وأُحيي، أنا أجرح وأشفي، وليس (*ve*) من يُنجي من يدي». { **+p** } إذا لم يكن أحدٌ غير الله قادرًا على القتل والإحياء، والجرح والشفاء (كما يفعل هو وحده)، فمن المؤكد أنه لا أحد غيره قادر على النجاة من يده (أي منعه من القتل والإحياء، والجرح والشفاء، متى شاء). (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة ZHK).

قضاة ١٤: ١٦. قال شمشون لزوجته: «ها أنا لم أخبر أبي ولا أمي بحل لغزي، أفأخبركِ به؟» إذا لم يكن شمشون واثقًا بما يكفي ليخبر والديه بالسر، فلن يكون واثقًا بما يكفي ليخبر زوجته به. (عُثر عليه لأول مرة في مخطوطة) .

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

صموئيل الأول ١٤: ٣٩. شاول: «وإن كان ذلك [جريمة الأكل رغم تحريم الملك] في يوناثان ابني، فإنه سيموت لا محالة». إذا **لم** يكن ابني ذا قيمة كافية لأفلت من قتلي إن أكل، فلا أحد آخر ذو قيمة كافية لأفعل به ذلك. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة).

صموئيل الأول ١٧: ٣٧. قال داود: «الرب الذي أنقذني من مخلب الأسد ومخلب الدب [= حيوانات بريئة]، سينقذني [بالتأكيد] من يد الفلسطيني [= عدو خبيث]». { **+p** } إذا كان داود يتمتع بثقة روحية كافية لينجو من المخلوقات البريئة، فإنه يتمتع بثقة كافية لينجو من الأشرار. (وجدها AS لأول مرة [159]).

صموئيل الأول ٢١: ٦. قال داود: «حقًا، لقد امتنعنا عن النساء طوال هذه الأيام الثلاثة؛ عندما خرجتُ ، كانت أواني الشبان مقدسة، مع أنها كانت رحلة عادية؛ فكم بالأحرى اليوم، حين يكون في أوانيهم خبز مقدس ، هل امتنعنا عن النساء؟» إذا كنا صالحين بما يكفي لنمارس الامتناع في رحلة عادية، فنحن صالحون بما يكفي لنفعل ذلك في يوم مميز مثل اليوم. (وجدها أولًا *AS* .)

صموئيل الأول 23: 3. رجال داود: «انظروا (هين): هنا في يهوذا، نحن خائفون؛ فكم بالأحرى إذا (في- أف) « إذا ذهبنا إلى قعيلة لمواجهة جيوش الفلسطينيين، فهل سنخاف؟» { **+p** } إذا افتقرنا إلى الثقة لدرجة أننا نشعر بالخوف ونحن على أرضنا (يهوذا)، فسنفتقر إلى الثقة لدرجة أننا سنشعر بالخوف ونحن على أرض العدو (قعيلة). (وجدها لأول مرة GR.)

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

صموئيل الثاني ١١:١١. قال أوريا لداود: «إن التابوت وإسرائيل ويهوذا يقيمون في الخيام، وسيدي يوآب وعبيد سيدي مخيمون في العراء، فهل أدخل بيتي لآكل وأشرب وأضاجع زوجتي؟» **إذا** لم يكن باقي الجيش وغيرهم جديرين بما يكفي لنيل هذه المتع، فأنا لست جديراً بها . (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة)

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

صموئيل الثاني ١٢: ٢١. قال له خدمه: «ما هذا الذي فعلته؟ صمتَ وبكيتَ على الصبي وهو حي، ولكن لما مات الصبي قمتَ وأكلتَ خبزًا؟» إذا كان داود حزينًا بما يكفي ليصوم ويبكي وهو لا يزال حيًا، فكان ينبغي عليه أن يكون حزينًا بما يكفي ليفعل الشيء نفسه، بل وأكثر، بعد موت الصبي (لكنه لم يفعل). (جديد - اكتشفه ZHK لأول مرة) .

صموئيل الثاني ١٦: ١١. داود: «ها هو ابني الذي خرج من جسدي يطلب نفسي [ومع ذلك، لا أرد عليه]؛ فكم بالأحرى (وأفعل) هذا البنياميني، أنصحكم أن تتركوه وشأنه وليلعنني؛ لأن الرب قد أمره». { **+ p** } إذا كان داود قد ضبط نفسه بما يكفي لتجنب رد الفعل عند تعرضه لهجوم من ابنه المتمرد، فسيكون كذلك أيضًا لتجنب رد الفعل عند تعرضه لهجوم من عدو أبعد. (وجدها ZHK لأول مرة).

---

[159] في الواقع، لاحظ ذلك مارك ليرو في عام ٢٠٠١، وإن لم يكن هو من صاغه. كذلك، قبل ذلك بكثير، اعتقد مالبيم، أحد مفسري القرن التاسع عشر، أن لهذه الآية قصداً من باب أولى، لكنه لم يصغه بشكل صحيح.

١ ملوك ٨: ٢٧. سليمان : «أَيَسْكُنُ اللهُ عَلَى الأَرْضِ؟ هَا السَّمَاءُ وَسَمَةُ السَّمَاءِ لَا تَسْتَحْسَنُكَ، فَكْبَرَ فَيَسْتَحْسَنُ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي بَنِيتُهُ». تكرر هذا في ٢ أخبار الأيام ٦: ١٨. **إذا** لم تكن السماوات واسعة بما يكفي لاحتواء الله، فإن البيت الأرضي ليس واسعًا بما يكفي لذلك. (وجدها SYA لأول مرة) .

٢ ملوك ٥: ١٢. نعمان: «أليست أمانة وفرفر ، نهرا دمشق، أفضل من جميع مياه إسرائيل؟ ألا يحق لي أن أغتسل فيهما فأطهر؟» إذا لم تكن أنهار دمشق، التي اغتسلت فيها مرارًا، كافية لشفائي، فكيف تكون مياه إسرائيل كافية لذلك؟ (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة)

٢ ملوك ٥: ١٣. قال خدام نعمان: "لو أمرك النبي بأمر عظيم، ألم تكن لتفعله ؟ فكيف إذا قال لك: اغتسل وتطهر!"؟ إذا كان النبي الذي يطلب منك طلبًا صعبًا يبدو لك قويًا بما يكفي لشفائك، مما يدفعك لطاعته، فإن طلبه السهل يوحي بأنه قد يكون أقوى مما كنت تتوقع، بل وقويًا بما يكفي لشفائك، ويجب أن يدفعك لطاعته. (وجدها ر. لأول مرة)

٢ ملوك ١٠: ٤. حكام يزرعيل في السامرة: «انظروا : لم يقف الملكان [يورام وأخزيا] أمامه [ياهو]، فكيف نقف نحن [أمامه]؟» **إذا لم يكن الملكان (وهما رجلان** قويان) قادرين على مقاومة ياهو، فنحن (الضعفاء نسبيًا) لسنا قادرين على ذلك. (وجدها SYA لأول مرة).

٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤ . ربشاقي (مبعوث ملك أشور): «بما أنك تثق بمصر في توفير المركبات والفرسان، فسأهبك ألفي حصان إن استطعت أن تُركب عليها فرسانًا. [لكنك لا تستطيع حتى فعل ذلك، وبالتالي لا يمكنك أن تأمل في هزيمتنا]. فكيف لك أن تصد قائدًا واحدًا، حتى أصغر عبيد سيدي، دون هبة الخيول؟» { s- **&** } وقد تكرر هذا في إشعياء ٣٦: ٨-٩ . فلو كان لديك ألفا حصان، لما كنت تملك القوة الكافية لهزيمة الجيش الأشوري، فكيف بدون هذه الهبة، بالتأكيد لن تملك القوة الكافية لذلك، ولا حتى لهزيمة قائد صغير فيه. (عُثر عليه لأول مرة في مخطوطة).

٢ ملوك ١٨: ٣٥. ربشاقي، باسم ملك أشور: «من هم جميع آلهة البلدان الذين أنقذوا بلادهم من يدي، حتى يُنقذ الرب أورشليم من يدي؟» إذا لم تكن آلهة البلدان الأخرى التي سبق غزوها قوية بما يكفي لمنع فتوحاتي، فإن إله إسرائيل ليس قويًا بما يكفي لذلك. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة)

إشعياء ١: ٣. الله: «الثور يعرف صاحبه، والحمار معلف سيده، أما إسرائيل فلا يعرف، شعبي لا يتدبر». إذا كانت هذه الحيوانات ذكية بما يكفي لطاعة أسيادها، فينبغي أن يكون الناس (من حيث المبدأ، وإن لم يكونوا كذلك في الواقع) أذكياء بما يكفي لطاعة سيدهم (الله). (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة)

إشعياء ١٠: ١١. ينقل الله أفكار سنحاريب (ملك أشور): «ألا أفعل (هالو) كما فعلت (كاشير) بالسامرة وأصنامها، هكذا (كين) أفعل (كين) بأورشليم وأصنامها؟» { **+s** } إذا كانت أصنام السامرة ضعيفة بما يكفي للسماح بتدميرها وتدميرها، فإن أصنام أورشليم [وهي نفس التماثيل المنحوتة] ستكون ضعيفة بما يكفي لنفس النتيجة. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة).

إشعياء 20: 6. الله يقتبس كلام سكان منطقة أشدود: «ها هو ذا (هين)، هكذا هو رجاؤنا [أي أن نُسبى كما سُبيَت مصر وكوش]، إلى حيث هربنا طلبًا للنجدة من ملك أشور؛ وكيف (فيخ) ننجو [نحن اليهود، الأضعف من الأمم الأخرى]؟» { **-s** } إذا لم تكن مصر وكوش، وهما الأمم التي اعتدنا الفرار إليها طلبًا للنجدة، قويتين بما يكفي لتجنب الهزيمة أمام ملك أشور، فنحن اليهود بالتأكيد لسنا أقوياء بما يكفي لفعل ذلك. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة SYA.)

إشعياء ٣٦: ٨-٩ . ربشاقي (مبعوث ملك أشور): «بما أنك تثق بمصر في توفير المركبات والفرسان، فسأعطيك ألفي حصان، إن استطعتَ أن تُركب عليها فرسانًا. [لكنك لا تستطيع حتى ذلك، وبالتالي لا يمكنك أن تأمل في هزيمتنا]. فكيف لك أن تُصدَّى [بدون هبة الخيول] قائدًا واحدًا، حتى أصغر عبيد سيدي؟» **(عُثر عليها لأول مرة في** مخطوطة). هذه هي نفس الرواية الواردة في سفر الملوك الثاني ١٨: ٢٣-٢٤ .

إشعياء ٣٦: ٢٠. ربشاقي، باسم ملك أشور: «من هم جميع آلهة هذه البلدان الذين أنقذوا بلادهم من يدي، حتى يُنقذ الرب أورشليم من يدي؟» إذا لم تكن آلهة البلدان الأخرى التي سبق غزوها قوية بما يكفي لمنع فتوحاتي، فإن إله أورشليم ليس قويًا بما يكفي لذلك. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة). هذه هي نفس الرواية الواردة في **٢** ملوك ١٨: ٣٥ .

إشعياء 66: 1. الله: «السماء عرشي، والأرض موطئ قدمي. أين البيت الذي تبنونه لي؟ وأين الموضع الذي يكون لي مكانًا للراحة ؟ » {مثالان، كلاهما ينتهي بـ **-s** }. من الواضح أن هناك مقدمتين ونتيجتين هنا؛ لذا، هناك في الواقع حجتان متداخلتان، على الرغم من أن قصدهما واحد تقريبًا ؛ وهما: ([160]أ) إذا لم يكن عرشه السماوي كبيرًا بما يكفي ليسكن الله، فإن البيت الأرضي ليس كبيرًا بما يكفي لذلك؛

---

160 لقد خلطت بينهما خطأً في دوري كرة القدم الأسترالية، كما فعل جاكوبس. هما حالتان، وليست حالة واحدة.

و(ب) إذا لم تكن الأرض بأكملها كبيرة بما يكفي لتكون مكانًا للراحة لله ، فإن مكانًا محددًا ليس كبيرًا بما يكفي لذلك. (وجدها LJ لأول مرة). لاحظ أن روايتهم قابلة للمقارنة مع 1 ملوك 8: 27. و ٢ أخبار الأيام ٦:١٨.

إرميا ٢: ١١. الله: «هل بدّلت أمة آلهتها وهي ليست آلهة؟ بل شعبِي بدّل مجده بما لا ينفع». **إذا** كانت آلهة الأمم الأخرى جديرة بالثقة ومستحقة بما يكفي لتبقى على حالها دون تغيير من قِبل أممها، فإن إله إسرائيل جدير بالثقة ومستحق بما يكفي ليبقى على حاله دون تغيير من قِبل أمته. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة MS.)

إرميا ٨: ٧. الله: «بل اللقلق في السماء يعرف مواعيده، والسلحفاة والسنونو والكركي يحفظون وقت مجيئهم، أما شعبي فلا يعرفون شريعة الرب». إذا كانت هذه الحيوانات تتمتع بالقدرة الإدراكية الكافية لمعرفة حقائق معينة تخصها، فإن شعب الله يتمتع (**أو** ينبغي أن يتمتع) بالقدرة الإدراكية الكافية لمعرفة حقائق معينة تخصه. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة MS.)

إرميا ١٢: ٥. الله: (أ) «إن كنتَ قد ركضتَ مع المشاة وأتعبوك، فكيف لك أن تُجاهد الخيل ولا تتعب؟» (ب) «وإن كنتَ تشعر بالأمان في أرض السلام، فكيف لك أن تشعر بالأمان في برية الأردن؟» {مثالان، كلاهما بصيغة **الماضي التام** } إذا لم تكن قويًا بما يكفي لمواجهة التحديات الأسهل، فلن تكون قويًا بما يكفي لمواجهة التحديات الأصعب. (وجدها لأول مرة إيب ج.)

إرميا ٢٥: ٢٩. الله : «لأني قد بدأتُ أُنزل الشر على المدينة التي دُعي اسمي عليها، فهل أنتم [الأقل فضيلة] تُفلتون من العقاب؟» إذا لم يُغفر لمن يدعون باسمي بما يكفي للنجاة من غضبي، فأنتم أيها الأقل فضيلة لستم مغفورين بما يكفي للنجاة من غضبي. (عُثر عليه لأول مرة بواسطة SYA) .

إرميا ٤٥: ٤-٥ . الله: «ها أنا ذا أهدم ما بنيت، وأقتلع ما غرست، وهذا في كل الأرض. أتسعى لنفسك لأمور عظيمة؟» إذا كانت الأشياء التي سعيتُ إليها لا تُقدَّر عندي بما يكفي لتنجو من الهدم، فإن الأشياء التي تسعى إليها لا تُقدَّر عندي بما يكفي لتنجو من الهدم. (عُثر عليه لأول **مرة بواسطة** *SYA*).

إرميا ٤٩: ١٢. الله: «ها هم الذين لم يكن من شأنهم شرب الكأس سيشربون حتمًا، وأنتَ [أيها الأكثر ذنبًا] الذي ستفلت من العقاب تمامًا؟» إذا كان الأشخاص غير المذنبين متورطين بما يكفي ليُعاقبوا، فإن الأشخاص المذنبين متورطون بما يكفي ليُعاقبوا. (تم العثور عليه لأول مرة بواسطة **SYA** .)

حزقيال ٣: ٤-٧. الله لحزقيال: « يا ابن آدم، اذهب إلى بيت إسرائيل، وكلمهم بكلامي. لأنك لم تُرسَل إلى شعبٍ أبكم اللسان، بل إلى بيت إسرائيل. لم تُرسَل إلى شعوبٍ كثيرةٍ أبكم اللسان، لا تفهم كلامهم. لو أرسلتك إليهم، لسمعوا لك. لكن بيت إسرائيل لا يسمعون لك، لأنهم لا يسمعون لي، لأن كل بيت إسرائيل قساة الجبين وقساة القلب». إذا كانت الشعوب الأقل ذكاءً قادرةً على سماع الكلام الذي أرسله إليك، فإن بيت إسرائيل قادرٌ (أي ينبغي أن **يكون**) على سماع كلامي. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة مخطوطة)

حزقيال ١٤: ١٣-٢١ . الله: «يا ابن آدم، إذا أخطأت أرضٌ إليّ بتعدٍّ جسيم، ومددتُ يدي عليها... وأرسلتُ عليها مجاعة... أو إذا جعلتُ وحوشًا ضاريةً تجتاح الأرض... أو إذا جلبتُ سيفًا على تلك الأرض... أو إذا أرسلتُ وباءً إلى تلك الأرض... ولو كان نوح ودانيال وأيوب فيها، حيٌّ أنا، يقول الرب الإله، لما أنقذوا ابنًا ولا ابنةً، بل أنقذوا أنفسهم فقط ببرهم... فكم بالأحرى إذا أرسلتُ أحكامي الأربعة القاسية على أورشليم: السيف، والمجاعة، والوحوش الضارية، والوباء، لأستأصل منها الإنسان والحيوان». إذا كان هؤلاء الرجال **الصالحون** يفتقرون إلى الثقة الروحية الكافية لمنع تنفيذ كلٍّ من الأحكام السلبية الأربعة (العقوبات على الخطايا المرتكبة) على حدة، فإنهم يفتقرون إلى ما يكفي لإيقاف هذه الأحكام الأربعة مجتمعة. (تم اكتشافه لأول مرة بواسطة R/AS.)

حزقيال 15: 5. الله: «انظروا : عندما كانت [الكرمة] سليمة، لم تكن صالحة لأي عمل؛ فكيف إذا كانت سليمة؟ » «كي) التهمتها النار واحترقت ، فهل ستكون صالحة لأي عمل؟» { **-s** } إذا لم تكن شجرة الكرمة سليمة عندما كانت سليمة، فهي الآن متضررة وليست صالحة لأي عمل. (وجدها لأول مرة جي آر.)

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

يونان ٤: ١٠-١١ . الله: «أرأيت قرعة لم تتعب في زراعتها ولم تنميها، فنبتت في ليلة وهلكت في ليلة؟ أفلا أشفق أنا على نينوى المدينة العظيمة التي فيها أكثر من ستين ألف نسمة لا يميزون بين يمينهم وشمالهم، وبهائم كثيرة؟» إذا كان بالإمكان تقدير قرعة صغيرة كهذه والاعتناء بها (كما فعل يونان)، فكذلك يمكن تقدير مدينة عظيمة كهذه والاعتناء بها (من الله). (نُشرت هذه الآية لأول مرة في مخطوطة) .

المزامير ٢٥: ٨-٩ . «الرب صالح ومستقيم، لذلك يُرشد الخطاة في طريقهم. يهدي المتواضعين في الحق، ويعلمهم سبيله». { **+ p** } يبدو أن القراءة المقترحة من باب أولى هي: إذا كان الله صالحًا ومستقيمًا بما يكفي لإرشاد الخطاة في طريقهم، فهو إذًا صالح ومستقيم بما يكفي لهداية المتواضعين في الحق وتعليمهم سبيله. (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة ZHK).

مزمور ٧٨: ٢٠. آساف: «هوذا ضرب صخرة، فتدفقت منها المياه وانفجرت أنهار . في هذه الحالة ، يستطيع أن يعطي خبزًا؛ فهل من شك في أنه سيُعدّ طعامًا لشعبه ؟» إذا كان الله قادرًا على استخراج الماء من الصخرة [161]، فهو قادر على إطعام شعبه بالخبز واللحم. (وجدها ZHK لأول مرة).

المزامير ٩٤: ٩-١٠ . موسى: «الذي غرس الأذن، ألا يسمع ؟» «وإن كان قد خلق العين، ألا يبصر ؟» «الذي يؤدب الأمم، ألا يوبخ الفرد]؟» (٣ أمثلة، جميعها **بصيغة الجمع). إذا** كان الله قادرًا على غرس الأذن وتكوين العين، فهو قادر على السمع والبصر. وإذا كان قادرًا على تأديب الأمم، فهو قادر على توبيخ الأفراد. ([وجدها أولًا في سفر التكوين).

أمثال ١١: ٣١. سليمان: «هوذا يُجازى الصالح على الأرض، فكم بالأحرى يُجازى الشرير والخاطئ على الأرض!» إذا كان الصالح ناقصًا بما يكفي ليُجازى على الأرض، فإن الشرير والخاطئ ناقصان بما يكفي ليُجازى على الأرض. **(** وجدها GR لأول مرة *)* .

أمثال ١٥: ١١. سليمان: «الجحيم والهلاك أمام الرب، فكم بالأحرى قلوب بني آدم أمام الرب؟» { **+p } إذا كان الله قادرًا على النظر إلى الجحيم والهلاك، فهو قادر أيضًا على النظر إلى قلوب الناس. (** وجدها ر. لأول مرة)

أمثال ١٧: ٧. "لا يليق الكلام المتغطرس بالرجل الفظ، فكيف يليق الكلام الكاذب بالأمير؟" { **+p** } إذا كان الكلام الباطل غير لائق بالرجل الفظ، فهو غير لائق بالأمير أيضاً. (جديد - اكتشفه ر. لأول مرة *)*

أمثال ١٩: ٧. سليمان: «كل إخوة الفقير يبغضونه، فكيف بأصحابه يبتعدون عنه؟» **إذا** كان الفقير مكروهًا لدرجة أن إخوته يتجنبونه، فهو مكروه لدرجة أن أصحابه يتجنبونه. (وجدها ر. لأول مرة *)*

أمثال ١٩:١٠ . سليمان: «ليس من اللائق أن يترف الأحمق، فكيف إذا كان من اللائق أن يتسلط خادم على أمراء؟» { **+s** } إذا كان ترف الأحمق أمرًا غير لائق، فإن تسلط خادم على أمراء أمر غير لائق أيضًا. (وجدها ر. *)*

أمثال ٢١: ٢٧. سليمان: «ذبيحة الشرير مكروهة، فكيف إذا قُدِّمت بنية سيئة؟» إذا كانت ذبيحة الشرير التي قُدِّمت بنية حسنة مكروهة لدرجة الرفض، فإن ذبيحة الشرير التي قُدِّمت بنية سيئة مكروهة لدرجة الرفض. (وجدها ر . **)**

أيوب ٤: ١٨-١٩ . أليفاز التيماني: «انظروا *!* إنه لا يثق في عباده، ويتهم ملائكته بالغباء؛ فكم بالأحرى *!* أولئك الذين يسكنون في بيوت من طين، أساسها في التراب، هل يشك فيهم ويتهمهم بالغباء؟» إذا كان الله فطنًا بما يكفي ليحكم على عباده/ملائكته بأنهم غير جديرين بالثقة وغير حكماء، فهو فطن بما يكفي ليحكم على البشر بأنهم غير جديرين بالثقة وغير حكماء. (عُثر عليه لأول مرة بواسطة SYA) **.**

أيوب ٩: ١٣-١٤ . أيوب: «لن يتراجع الله عن غضبه، فقد خضع له أنصار راحاب. فكم بالأحرى سأجيبه وأجادله؟» **إذا** لم يكن أنصار راحاب جديرين بمجادلة الله، فإن أيوب ليس جديراً بذلك. (وجدها الحاخام ر. *)*

أيوب ١٥: ١٥-١٦ . يقول أليفاز التيماني: «انظروا *!* إنه لا يثق في قديسيه، والسماء ليست طاهرة في عينيه. فكيف لا يثق في الإنسان النجس القذر الذي يشرب الإثم كالماء!» إذا كان الله يطالب بشدة أن يحكم على قديسيه بأنهم غير جديرين بالثقة ، وعلى السماء بأنها نجسة، فإنه يطالب بشدة أن يحكم على البشر بأنهم غير جديرين بالثقة ونجسين. (وجدها ر . لأول مرة)

أيوب ٢٥: ٥-٦ . يقول بلدد الشوحي: «انظروا *!* حتى القمر ليس له بريق، والنجوم ليست طاهرة في عينيه، فكيف بالإنسان، وهو دودة، [طاهر ونقي في عينيه]؟» { **+p** *}* إذا كان الله كاملاً لدرجة أن يحكم على القمر بأنه خافت والنجوم بأنها نجسة، فهو كامل لدرجة أن يحكم على البشر بأنهم خافتون ونجسون. (وجدها SYA لأول مرة).

أيوب ٣٥: ١٣-١٤. أليهو : «إن الله لا يسمع الباطل، ولا يلتفت إليه القدير. بل إذا قلتَ إنك لا تراه، فالسبب أمامه، فانتظره». { **+s** } إذا تجاهل الله المتكبرين لبعض الوقت، فسيتجاهل المشككين لنفس المدة (أو ربما أكثر). (جديد - عُثر عليه لأول مرة بواسطة ر. *)*

إستير ٩:١٢ . يقول أحشويروش: «في شوشن العاصمة، قتل اليهود خمسمئة رجل وعشرة من أبناء هامان. أما في بقية ولايات الملك، فماذا فعلوا ؟ [أي بالتأكيد أكثر بكثير!]» **.** إذا كان اليهود في شوشن قد عثروا على خمسمئة معادٍ للسامية وقضوا عليهم، فإن اليهود في

---

161 قد يكون المقصود بعبارة "ضرب الصخرة" هو موسى، لكن سبب تدفق الماء منها لا بد أن يكون الله. كذلك، فإن الله هو الذي يرزقنا الخبز واللحم. وهذا واضح من رواية التوراة (خروج ١٧: ٦، ١٦: ١٢).

الولايات الأخرى قد عثروا على أكثر من خمسمئة من أعدائهم وقضوا عليهم. (أشك في أن يكون هذا قصدًا من باب أولى، في رأيي؛ لكنني أبقيتُ على هذه الحالة لأنها تُعتبر أمرًا مفروغًا منه تقليديًا). (وجدها أولًا EbJ).

دانيال ٢: ٩. نبوخذنصر: «هكذا (لاهين): أخبرني بالحلم، و(في): سأعلم أنك قادر على تفسيره لي [لأن إخباره أصعب من تفسيره]». { **+p** } إذا كان دانيال قادرًا على إخبار الحلم، فهو قادر أيضًا على تفسيره. (وجدها ر. لأول مرة)

نحميا ١٣: ٢٦-٢٧ . نحميا: «ألم يخطئ سليمان ملك إسرائيل بهذه الأمور؟ مع أنه لم يكن بين أمم كثيرة ملك مثله، وكان محبوبًا من إلهه، وقد جعله الله ملكًا على كل إسرائيل. ومع ذلك، أغوته النساء الأجنبيات. أفنحن نطيعكم فنفعل كل هذا الشر العظيم، وننقض عهد إلهنا بالزواج من نساء أجنبيات؟» إذا كان الملك سليمان ، الذي لم يكن ضعيفًا جدًا، ضعيفًا لدرجة أن تُغويه النساء الأجنبيات إلى الخطيئة، فنحن أيضًا، الأضعف منه بكثير، ضعفاء لدرجة أن تُغوينا النساء الأجنبيات إلى الخطيئة. (**وجدها** ر. لأول مرة)

سفر أخبار الأيام الثاني 6: 18. سليمان: «أَيَسْكُنُ اللهُ بِالْحَقِّ مَعَ النَّاسِ عَلَى الأَرْضِ؟ هَا السَّمَاءُ وَسَمَةُ السَّمَاءِ لَا تَسْتَحْسَنُكَ، فَكْلِمَ فَإِنَّ هَذَا **الْبَيْتِ** الَّذِي بَنِيتُهُ؟» إذا كانت السماواتُ لا تتسعُ لله، فإن البيتَ الأرضيَّ لا يتسعُ له. (وجدها *ZHK* لأول مرة). هذه هي نفس الرواية الواردة في سفر الملوك الأول 8: 27.

سفر أخبار الأيام الثاني 32: 15. يقول سنحاريب، ملك أشور (عن طريق رسله): «لأنه (كي): لم يستطع إله أي أمة أو مملكة أن يُنقذ شعبه من يدي، ومن يد آبائي؛ كذلك (أف كي) لن يستطيع إلهكم [الذي يفترضه المتحدث كغيره من الآلهة] أن يُنقذكم من يدي». { **-s** } إذا لم تكن آلهة الأمم الأخرى قادرة على إنقاذ أممها، فإن إله يهوذا ليس قادرًا على إنقاذ أمته. (هذا بالطبع يُساوي خطأً بين الله وغير الآلهة، لكن هكذا كان يفكر ملك أشور). (وجدها AS لأول مرة).

4. المشناه والتلمودان

قد تكون هناك إشارات إلى بعض الحجج التوراتية من باب أولى في **المشناه** (التي تم تنقيحها وإغلاقها حوالي عام 200 م بواسطة الحاخام يهودا هاناسي، المختصر م) - ولكن حتى الآن، لم أبحث في الأمر (ولا أحد آخر، على حد علمي).

قبل عشر سنوات، نشرتُ [162]قائمةً تضمّ 46 حجة من باب أولى في المشناه، استنادًا إلى حدّ كبير إلى عمل البروفيسور ألكسندر ساميلي، مع بعض التعديلات الطفيفة مني. وبالنظر إلى هذه القائمة الآن، لا أجد أيّ نصٍّ يهمّ البحث الحالي، أي لا يوجد نصٌّ يذكر حجة من باب أولى من الكتاب المقدّس. صحيحٌ أنّ الحجج المذكورة هي حجج من باب أولى، لكنّها ليست من الكتاب المقدّس؛ بل هي جميعها من المشناه. لا يزال من الممكن أن نجد في موضع آخر من المشناه إشارةً إلى بعض آيات الكتاب المقدّس على أنّها تحمل معنى من باب أولى. إذا كان الأمر كذلك، فعلينا في نهاية المطاف العثور عليها ووضعها في بداية قائمتنا الزمنية.

فيما يتعلق بعصر المشناه، يجدر ذكر تانا **ر. إليعازر بن ر. يوسي هجليلي (المختصر: إيب ج.)، الذي عاش في القرن الثاني الميلادي. في** [163]بارايتا حول قواعد التفسير التوراتية الاثنتين والثلاثين، يميز بين الحجج الصريحة (ميفوراش) والضمنية (ساتوم) في تفسير النصوص التوراتية (القاعدتان 5 و6). ويقدم مثالين توراتيين لكل منهما [164]؛ وهما: للصريح، **إرميا 12: 5 وإستير 9: 12** ، وللضمني، مزمور 15: 4-5. وقد ظهرت الحالتان الصريحتان، في وقت لاحق، في قائمة سفر التكوين ربا العشر (انظر أدناه)، أما الحالتان الضمنيتان فقد علق عليهما راشي لاحقًا (انظر أدناه).

من الجدير بالذكر أن أحد المثالين المذكورين هنا على الحجة "الصريحة" من باب أولى هو سفر أستير 9:12، والذي يُمكن القول إنه "ضمني" أكثر مصداقية. في هذه الحالة، يُفسَّر مصطلح "ما" على أنه يعني "كم أكثر"، مع أن أبسط تفسير له هو أنه مجرد علامة استفهام (أي كم عدد المعادين للسامية الذين قُتلوا؟)، دون تحيز لما إذا كانت الإجابة أكثر أو أقل (قُتلوا). إن إمكانية وجود تفسير بديل للنص كافية، في رأيي، لتصنيفه على أنه ضمني وليس صريحًا . ومع ذلك، فقد أبقيتُ هذه الحالة ضمن قائمة الحالات الصريحة لأنها مقبولة على نطاق واسع في التراث الحاخامي.

---

162 انظر AFL، الملحق 2 (انظر أيضًا الفصل 23).

163 هاجليلي تعني الجليلي.

164 حصلتُ على هذه المعلومات من ل. جاكوبس، الذي لفت الانتباه إلى ذكر هذه الحجج التوراتية من باب أولى في البرايتا المذكورة في مقالته "حجة قال وحمير في العهد القديم" (في كتابه " الفكر الحاخامي في التلمود" ، صفحة ١١١). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الأمثلة المذكورة قد لا تكون جزءًا من البرايتا الأصلية ، بل جزءًا من تعليق لاحق أُضيف إليها. انظر: https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. في العبرية، تُعرف قواعد التأويل باسم "ميدوت" .

يليها زمنيًا على الأرجح مدراش سفر التكوين ربا (اختصارًا GR). ويُرجح أن يكون قد بدأه أمورا ر. أوشايا بن حما، الذي ازدهر في القرن الثالث الميلادي، وشمل موادًا تنائيمية مع كتابات من تأليفه، ثم توسع بمرور الوقت بمساهمات من محررين ومؤلفين آخرين، حتى تم إغلاقه فعليًا في حوالي 300-500 ميلادي [165].

فيما يتعلق بالتلمودين، لا أعرف حتى الآن سوى حجة أو حجتين من باب المجاملة التوراتية مذكورتين في كل منهما. وبالطبع، هناك حاجة إلى مزيد من البحث لإعداد قوائم شاملة بهذه الإشارات في هذين النصين (وفي غيرهما من النصوص التي تعود لتلك الحقبة).

التلمود **المقدسي** (بالعبرية: تلمود يروشالمي ، اختصارًا: JT)، في مسلك سنهدرين 10:1 (27د)، عبارة [166]" قال فاخومر" من **سفر التكوين 4:24** . وبالرجوع إلى هناك، أجد أنه يقول: "حجة واحدة من الصغرى إلى الكبرى : لأن قايين سيُنتقم له سبعة أضعاف، إلخ" [167].

التلمود **البابلي** (بالعبرية: تلمود بابلي ، اختصارًا: BT). وجدنا حتى الآن حالتين. في مسلك سنهدرين 108أ من التلمود البابلي، يُلاحظ وجود صيغة "قال فاخومر" في **سفر التكوين 6:9** . النص ذو الصلة هو كما يلي [168]:

> هذه هي أجيال نوح: كان نوح رجلاً باراً وكاملاً في جيله. قال الحاخام يوحانان: في جيله، ولكن ليس في الأجيال الأخرى [169]. وأكد ريش لاكيش: حتى في جيله - فكيف يكون الحال في الأجيال الأخرى [170]؟[171]

أحلل هذه الحجة من باب أولى بشكل أعمق في هذه المقالة، في القسم (الفصل 6) الخاص بـ "راشي" [172]. وأقيّمها هناك على أنها ضمنية وليست صريحة.

يذكر مسلك بابا قاما *25*أ عبارة "قال فاخومر" الواردة في سفر **العدد 12:14** ، في سياق مشناه بابا قاما 2:5، التي تُقدّم مفهوم ومبدأ "دايو" (الكفاية) للاستدلالات الحاخامية من باب أولى. ويُعلّق "بت" على هذه المشناه على النحو التالي، مستشهداً بنص التوراة المذكور:

> هل يتجاهل الحاخام تارفون حقًا مبدأ "دايو "؟ أليس " دايو" ذا أصل توراتي؟ كما هو مُبين: كيف تعمل قاعدة "قال فاخومر "؟ قال الرب لموسى: "لو بصق أبوها في وجهها، ألا تخجل سبعة أيام؟" فكيف إذا كان التوبيخ الإلهي، ألا تخجل أربعة عشر يومًا؟ ومع ذلك، يبقى عدد الأيام سبعة، لأنه يكفي أن يكون القانون المتعلق بالشيء المُستنتج مُكافئًا لما استُمدّ منه!

تتناول الجمارا هذا الموضوع بإسهاب. وقد حللتُ خطابها بتفصيل دقيق ونقدٍ لاذع في كتابي "منطق من باب أولى" (AFL، الفصلان 7 و8)، ولا داعي لتكرار ذلك هنا. باختصار، يفترض هذا الشرح، خطأً (مخالفًا للنظرية المنطقية والممارسة الفعلية في بقية التلمود)، أن كل حجة من باب أولى هي تصاعد تدريجي في الشكل؛ علاوة على ذلك، فهو يشير إلى حجة واحدة فقط من الحجتين اللتين صاغهما الحاخام تارفون في المشناه المذكورة (متجاهلًا الحجة الثانية، التي لا تُعدّ "متناسبة" قطعًا). من الواضح أن الجمارا تحاول هنا ربط مبدأ " دايو" في المشناه بالنص التوراتي المذكور؛ لكن هذا مستحيل منطقيًا لأن مبدأ "دايو" يتعلق بالاستدلال من التوراة/الشريعة الإلهية إلى الشريعة الحاخامية/البشرية، بينما رواية سفر العدد إلهية بالكامل.

للتكرار، قد تكون هناك إشارات أخرى إلى حجج الكتاب المقدس من باب أولى في هاتين الوثيقتين الضخمتين، لكننا لم نبحث عنها بشكل منهجي بعد.

يظهر سفر التكوين 4:24 وسفر العدد 12:14، الموجودان في التلمود اليهودي والتلمود البابلي على التوالي، في التلمود الجمهوري أيضًا (وإن كان الأخير فقط ضمن قائمة العشرة). يرجّح غاباي أن قائمة التلمود الجمهوري صدرت أولًا، وفي هذه الحالة ربما أثّرت في التلمود. مع ذلك، من المحتمل، نظرًا لأن التلمود اكتمل (بحسب المؤرخين) في حوالي 350-400 ميلادي وحوالي 500 ميلادي على التوالي، لكن تطويرهما استغرق قرونًا (حتى اكتمال المشناه عام 200 ميلادي)، أن أجزاءً منهما سبقت التلمود الجمهوري أو تداخلت معه. في هذه

---

165 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

166 وقد أشار لويس جاكوبس إلى ذلك في الحاشية رقم 3 من مقالته المذكورة.

167 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

168 النصوص الإنجليزية المستندة إلى طبعة سونتشينو للتلمود، متوفرة على الإنترنت على موقع Halakhah.com.

169 حاشية في طبعة سونتشينو: " إذن نوح: بالمقارنة مع بقية جيله، الذين كانوا أشرارًا بشكل استثنائي، فقد برز كشخص صالح." رجل؛ في الأجيال الأخرى، لم يكن ليتفوق على الشخص العادي.

170 الحاشية في طبعة سونتشينو: "وهكذا، إذا كان نوح صالحًا حتى عندما كانت بيئته بأكملها شريرة، فكم بالأحرى كان صالحًا عندما عاش بين رجال صالحين!"

171 ويتابع النص: «قال الحاخام حنينا: كمثال على رأي الحاخام يوهانان، بماذا يُشبه هذا؟ ببرميل نبيذ موضوع في قبو حمضي: في مكانه، تكون رائحته زكية [مقارنةً بالحمض]؛ وفي غير ذلك، لن تكون رائحته زكية. وقال الحاخام أوشايا: كمثال على رأي ريش لاكيش، بماذا يُشبه هذا؟ بقارورة زيت ناردين موضوعة وسط النفايات: [إذا] كانت زكية في مكانها، فكم بالأحرى بين التوابل!»

172 وجدنا هذه الحالة من خلال تفسير راشي، وتفسير راشي من خلال تفسير هيرشينسون. ويستشهد الترجمة الإنجليزية لتفسير راشي على موقع Chabad.org، بالإضافة إلى سنابلس ١٠٨أ، وتكوين ربا ٩:٣٠، وتانوت نوح ٥.

الحالة، ربما كان لمؤلفي التلمود الجمهوري اطلاعٌ خاص على المسودات الأولى للتلمود، أو ربما سمعوا عنها شفهيًا. بل من الممكن أن يكون بعض مؤلفي التلمود الجمهوري من بين مؤلفي التلمود اليهودي والتلمود البابلي. لذا، يصعب علينا تحديد الترتيب الزمني لهذه الوثائق. وبالتالي، فأنا أتعامل مع GR باعتباره الوثيقة السابقة، ولكني أتعامل أيضًا مع النتائج الواردة في JT و BT على أنها موجودة بشكل مستقل عنها.

سيكون من السهل نسبيًا علينا إيجاد حالات حجة "من باب أولى" في الميشناه والتلمودين إذا وُجد فهرسٌ يتضمن هذه المعلومات. في هذه الحالة، يمكننا البدء فورًا بالتحقق، لكل آية من الآيات التوراتية الـ 72 المعروفة لدينا، مما إذا كانت مُفهرسة في أيٍّ من هذه الوثائق الثلاث. ثم ندرس المقطع الميشناهي أو التلمودي المعني، ونرى ما إذا كان يذكر صراحةً، أو حتى يُلمِّح، إلى حجة "من باب أولى" في الآية التوراتية المُفهرسة. بعد ذلك، يمكننا مواصلة البحث، من خلال التدقيق في كل مدخل فهرس آخر (قد يكون هناك المئات منها) بحثًا عن حالات إضافية من حجة " قال فاخومر" التوراتية غير المعروفة لدينا.

5. سفر التكوين ربا وما بعده

في مدراش سفر التكوين ربا (بالعبرية: بيريشيث*)* يُقتبس في كتاب " راباه " (GR)، وهو كتابٌ يُعنى بالتفاسير الرئيسية لسفر التكوين، [173]ويعود تاريخه إلى ما بين عامي 300 و500 ميلادي تقريبًا، من الحاخام إسماعيل (القرن الثاني الميلادي)، (GR 92:7) قوله إنّ **الآية 8 من الإصحاح 44 من سفر التكوين** هي "إحدى الحجج العشر الواردة في التوراة" (ويُفهم مصطلح "التوراة" هنا على أنه "التناخ"، كما يتضح). ثمّ تُذكر تسع حالات أخرى في النص المتداول، وهي: **الخروج 6:12، والعدد 12:14، والتثنية 31:27، وصموئيل الأول 23:3، وإرميا 12:5 (حالتان)، وحزقيال 15:5، والأمثال 11:31، وإستير 9:12** . وهذا أقدم ادعاء معروف بشأن عدد الحجج من باب أولى في الكتاب المقدس اليهودي. قد نفترض وسنفترض أن جميع المعلقين اللاحقين على الحجة الكتابية من باب أولى كانوا على دراية بهذه القائمة (حتى لو اختلف البعض معها جزئيًا).

لقد حللتُ هذه الحالات العشر الكلاسيكية من صيغة "قال فاخومر" ، وبيّنتُ أهميتها من باب أولى، في أعمالي السابقة حول هذا الموضوع [174]؛ وهي، علاوة على ذلك، مُدرجة ومُوضّحة بإيجاز في الفصل الثالث من هذه المقالة. لن أتطرق إلى تفاصيل هذه الحالات، أو غيرها من الحالات المذكورة في هذه الورقة، إذا كنتُ قد تناولتها بشكل كافٍ في أعمالي السابقة؛ فالغرض من هذه المقالة هو تناول حالات "جديدة" (أي الحالات التي لفتت انتباهي إليها أثناء هذه الدراسة).

يُشكك بعض المفسرين في هذه القائمة التي تضم عشر حالات، كما سنرى لاحقًا. فبدايةً، شكك البعض في قدم الحالات التسع الإضافية (إلى جانب الحالة الأولى المذكورة في سفر التكوين 44:8)، مُشيرين إلى أنها ربما أُضيفت لاحقًا على سبيل التوضيح، أو حتى كشرح لاحق [175]، نظرًا لعدم تحديد الحاخام إسماعيل صراحةً كمؤلف لها. علاوة على ذلك، أدرك العديد من المفسرين وجود أكثر من عشر حالات لصيغة " قال فاخومر" في التناخ؛ وسعى بعضهم إلى تفسير هذه الحقيقة المُدهشة التي لا جدال فيها.

من المهم ملاحظة أن الحاخام إسماعيل نُقل عنه قوله دون قيد أو شرط أن هناك عشرة (أي عشرة تحديدًا) من عبارات " قال فاخومر" في التناخ. وهو لا يُشير إلى أن العشرة التي يقصدها (أيًا كانت المجموعة المنسوبة إليه) هي، بأي حال من الأحوال، الأكثر أهمية أو الأكثر إفادة؛ ولا يُلمّح بذلك إلى أنه على دراية بحالات أخرى - سواء كانت قليلة أو كثيرة. من المؤكد أنه لو كان (أو من كتب هذا المقطع من "الحكمة العليا" باسمه) على دراية بحالات إضافية، لكان قد ذكر ذلك، وذكر عددها، أو سردها، أو شرح (ولو بإيجاز) سبب عدم قيامه بذلك. لهذا السبب، فإن جميع المحاولات للادعاء بأن العدد عشرة كان مقصودًا به نوع من الانتقائية، وأن الحاخام إسماعيل (أو من كتبه) كان على دراية بجميع الحالات الأخرى، إنما هي إسقاط غير متناسب مع السياق التاريخي لمعلومات افتراضية في النص المعطى - أي أنها أقرب إلى الخيال منها إلى البحث العلمي الجاد.

يتضح إذن أن العدد عشرة كان يُقصد به في الأصل أن يكون شاملاً؛ بل ويبدو أنه كان يُعتبر دقيقًا طوال العصور القديمة وحتى العصور الوسطى. وكما سنرى، يذكر راشي، في شرحه المتواصل للتناخ، العدد عشرة أيضًا، حتى مع إشارته الصريحة في مواضع أخرى إلى حالات أخرى. من الواضح أن الحاخامات كانوا مرتبطين عاطفيًا بالعدد عشرة منذ البداية، وكانوا مترددين جدًا في الخروج عنه [176].

---

173 https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. يُفترض تقليديًا أن مؤلف هذا الكتاب (أو ربما مُبادره فقط) هو الحاخام أوشايا بن حما. يمكن تحميل النص العبري من الرابط التالي: https://hebrewbooks.org/14385.

174 وبالتحديد في الفصلين 5-6 من JL، وفي الملحق 1 من AFL. انظر أيضًا مقالتي "حجج 46 قال فاخومر في التناخ" (التي تم استخلاصها من AFL في عام 2023).

175 انظر مقالة جاكوبس المذكورة سابقًا؛ في الحاشية 2، يشير إلى ملاحظة مطولة من ثيودور ألبك تشير إلى أن القائمة المعطاة هي شرح.

176 كان بإمكانهم بنفس القدر التركيز على سبع حالات أو ثلاث عشرة حالة، أو أي عدد آخر شائع بينهم؛ وكنا سنطرح نفس الأسئلة!

ومع ذلك... ذُكرت حجتان إضافيتان من باب أولى في كتاب "الحكمة الدينية"، وهما **تكوين 4: 24** وتكوين 17: 20-21 [177]. وهكذا، يبدو أن "الحكمة الدينية" تذكر 12 حالة في المجمل. وبافتراض أن مؤلفًا واحدًا مسؤول عن العمل بأكمله، فإن هذا يناقض ادعاء "الحكمة الدينية" 92: 7 بوجود عشر حجج إضافية فقط. وبافتراض أن هاتين الحالتين لم تكونا ضمن القائمة الأصلية المكونة من عشر حجج، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن سبب استبعادهما منها. يبدو أنه على الرغم من أن تكوين 4: 24 حالة صحيحة وصريحة من الناحية الفنية، إلا أن حقيقة أن الحجة صادرة عن شخصية غير مرغوب فيها (أي لمخ) وربما تكون محاولة لتبرير فعل شرير (أي القتل) قد استبعدتها لأسباب أخلاقية (من وجهة نظر الحاخامات) من الإدراج في القائمة [178]. أما بالنسبة لتكوين 17: 20-21، فإن استبعادها، في أي مرحلة كانت، ربما كان بسبب الاعتراف بأنها ضمنية وليست صريحة.

لذا، ينبغي لنا التركيز على تكوين 4:24، وطرح السؤال البديهي: لماذا لم تُدرج هذه الحالة في القائمة الكلاسيكية للحالات العشر؟ ثمة إجابات عديدة محتملة. ربما كان كتاب "GR" تجميعًا لوثائق مختلفة لنفس المؤلف أو لمؤلفين مختلفين؛ وربما لم يلحظ المحرر (أو المحررون) الذين جمعوها التناقض، أو ربما لم يرغبوا في التلاعب بالنص المدمج حتى لو كان هذا التجنب يعني بقاء التناقض. بل ربما يكون مؤلف واحد قد عثر أولًا على الحالات العشر وسردها؛ ثم اكتشف لاحقًا الحالة الحادية عشرة لكنه تردد في إعادة كتابة القائمة. (تذكروا أن المؤلفين في ذلك الزمان لم تكن لديهم برامج معالجة النصوص كما هي اليوم!). أو ربما كان المؤلف على دراية بحالة تكوين 4:24 قبل وضع قائمته للحالات العشر، لكنه أغفلها سهوًا عند إعدادها؛ أو ربما أغفلها عمدًا، ليحصل على قائمة تضم عشر حالات بالضبط (عدد صحيح). وقد تُطرح تفسيرات أخرى.

سفر التكوين 4:24 : "إذا كان قايين يُنتقم له سبعة أضعاف، فإن لماك يُنتقم له سبعين وسبعين ضعفًا". يبدو أن "ماك" تعني: أن القاتل المتعمد أشد بشاعة من القاتل غير المتعمد (مقدمة رئيسية ضمنية)؛ ومن ثم، إذا لم يكن القاتل المتعمد بشعًا بما يكفي ليُعاقب فورًا، فإن القاتل غير المتعمد سيبقى دون عقاب لفترة أطول بكثير. هذه حجة سلبية ذاتية تصاعدية (**-s&**)؛ وهي واضحة إلى حد كبير (إذ يصعب فهمها بشكل مختلف).

سفر التكوين ١٧: ٢٠-٢١ : «وأما إسماعيل فقد استجبت لك، ها أنا قد باركته، وسأجعله مثمرًا، وسأزيده جدًا، وسيلد اثني عشر رئيسًا، وسأجعله أمة عظيمة. ولكني سأقيم عهدي مع إسحاق الذي ستلده لك سارة في هذا الوقت المحدد من السنة المقبلة».

يشير غاباي، فيما يتعلق بهذه الآيات، إلى ضرورة الرجوع إلى تفسير راشي باسم مدراش ربا (GR 47:5)، وإلى تفسير ماهارزو على المدراش "أن سبب وضوح KV هو وجود تكرار هنا لما قيل بالفعل في الآية 19"، والتي تقول: "وقال الله: ها هي زوجتك سارة تلد لك ابناً، وتسميه إسحاق ، وأقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده".

يذكر راشي مقطع مدراش ربا (47:5) مع قراءة "قال فاخومر" للآية 21 في تعليقه على الآية 19:

> «وَعَهْدِي». لماذا كُتِبَ هذا؟ ألم يُكتَبَ بالفعل (الآية 9): «وَتَحْفِظُونَ عَهْدِي أَنْتُمْ وَنَسْلَكُمْ، وَكُلُّهَا؟» ولكن لأنه قال (الآية 7): «وَأُثَبِّتُ، وَكُلُّهَا»، فقد يظن المرء أن بني إسماعيل وبني قطورة مشمولون في إقامة [العهد]. لذلك، يقول الكتاب: «وَأُثَبِّتُ عَهْدِي عَلَيْهِ»، وليس مع غيره. الآن، لماذا يقول [مرة أخرى في الآية 21]: «وَأُثَبِّتُ عَهْدِي عَلَيْ إِسْحَاقَ»؟ هذا يُعلّمنا أنه كان طاهرًا منذ ولادته. تفسير آخر [لتكرار الآية ١٩]: قال الحاخام أبا: يستنتج الكتاب المقدس هنا استنتاجًا من باب أولى (قال فاخومر) بشأن ابن السيدة مما كُتب بشأن ابن الأمة. كُتب هنا: «ها أنا قد باركته، وسأجعله مثمرًا، وسأُكثره». وهذا يُشير إلى إسماعيل. فكم بالأحرى (قال فاخومر): «لكن عهدي سأُقيمه مع إسحاق!» (تكوين ربا ٤٧: ٥).

إن الحجة المقدمة في GR هي كالتالي: إذا كان إسماعيل، ابن الجارية، سيُبارك بالخصوبة والتكاثر (مقدمة صغرى)، فإن إسحاق ، ابن سيدتها، سيُبارك بنفس القدر، بل وسيُبارك بعهدي (النتيجة). أما المقدمة الكبرى الضمنية هنا فهي: إسحاق (P)، ابن سارة، أحق (R) من إسماعيل (Q)، ابن هاجر؛ والمقدمة الضمنية للتناسب هي أنه كلما كان المرء أحق، كان أكثر بركة (S). لذا، فإن صيغة الحجة هي صيغة إيجابية موضوعية متصاعدة (**+s&**).

إن الغرض من قراءة "من باب أولى" هو، أولًا، إثبات أن إسحاق، كما إسماعيل (في الآية 20)، يُبارك بالذرية؛ وثانيًا، إثبات أن إسحاق يُبارك (في الآية 21) أكثر من إسماعيل. لكن من الواضح أن استنتاج أن لإسحاق ذرية ليس ضروريًا هنا، إذ أن الآية 19 قد أخبرتنا صراحةً أن لإسحاق "ذرية من بعده" ستخضع أيضًا للعهد "الأبدي". كما أن تكثيف الاستنتاج المجرد إلى استنتاج متصاعد ليس ضروريًا

---

177 أستند في هذه المعلومات إلى جاكوبس. انظر الحاشية رقم 3 والحاشية رقم 4 في مقالته.

178 يقترح ألين وايزمان (في أطروحته للدكتوراه عام ٢٠١٠، بعنوان "دراسة معاصرة لحجة "أ فورتوري" المتعلقة بالتقاليد اليهودية"، الصفحات ١٧٤-١٧٦) أن هذه الحالة تندرج تحت فئة حاخامية تُعرف بـ"حجة "أ فورتوري " الشريرة . لم يذكر وايزمان أمثلة أخرى لهذه الفئة، لكن من السهل اقتراح بعضها؛ على سبيل المثال، سفر أخبار الأيام الثاني ٣٢: ١٥. وغني عن القول، حتى لو كانت حجة "أ فورتوري" "شريرة" بهذا المعنى، فإنها تحتفظ بوضعها المنطقي كحجة "أ فورتوري" صحيحة. ومهما كان مضمونها بغيضًا أو غير معقول، فإن الشكل هو المهم وليس المضمون.

هنا أيضًا، لأن إسحاق قد بُورك صراحةً بعهد الله في الآية 19 ومرة أخرى في الآية 21، بينما لم يُبارك إسماعيل (إذ لم يُذكر في هاتين الآيتين أو في أي موضع آخر في هذا الشأن).

إذن، لا حاجة للاستنتاجات المقترحة لأنها مذكورة في النص. وعليه، خلافًا لتعليق ماهارزو (أي أينهورن) المذكور آنفًا، فإن الآية ١٩ لا تجعل تفسير " قال فاخومر " واضحًا، بل زائدًا عن الحاجة ! فما ليس ضروريًا لفهم النص هو الزخرفة غير الضرورية. فلماذا ذُكرت بركة إسحاق بالعهد مرتين هنا؟ يمكننا الرجوع إلى المدراش للحصول على إجابات لهذا السؤال. فبحسب المدراش، تُستخدم الآية ١٩ لاستبعاد إسماعيل وبني قطورة من العهد (بقراءة دفكا): "وسأقيم عهدي معه، وليس مع غيره"؛ وتُستخدم الآية ٢١ لتفسير سبب قول البركة قبل ولادة إسحاق، أي لأنه: "كان مقدسًا منذ الرحم".

إن وجود تفسيرات بديلة موثوقة لقراءة الحاخام أبا يؤكد صحة رأيي المنطقي بأن هذه القراءة ضمنية (ساتوم) وليست صريحة (ميفوراش). ومن الجدير بالذكر أن مؤلف قائمة حجج "قال فاخومر" العشر في التناخ (GR 92:7) اعتبر أيضًا حجة " قال فاخومر" في تكوين *21-17:20* ، المقترحة في GR 47:5، ضمنية، إذ لم يدرجها في قائمته. لاحظ أيضًا أن كتاب "أبوت دي رابي ناثان" لا يحسب تكوين 21-17:20 ضمن قائمة حجج " قال فاخومر" الخمس في التوراة، مع أن هذه الحالة مذكورة في الوثيقة السابقة (أي في GR). هذه الغيابات تدل على أنني لست وحدي في هذا الرأي [179].

تجدر الإشارة إلى أن **كتاب "أفوت دي رابي ناثان"** (اختصارًا: ARN)، وهو عمل حجاديّ (مؤلفه غير معروف) يعود إلى العصر الجاؤوني (حوالي 650-950 ميلاديًا) [180]، يُدرج الآية 24 من سفر التكوين 4 كواحدة من حجج "قال فاخومر" الخمس في التوراة (المقصود هنا التوراة الخمسة)، إلى جانب الحالات الأربع المذكورة في كتاب "GR" (الموضحة أعلاه)، بينما لا يُدرج الآيتين 20-21 من سفر التكوين 17 في هذه القائمة [181]. وهذا يؤكد أنه حتى في العصور القديمة نسبيًا، كان يُعترف بصحة الحالة الأولى ووضوحها، بينما لم تُعتبر الحالة الثانية كذلك. لكن الأهمية التاريخية الرئيسية لكتاب "أفوت دي رابي ناثان" تكمن في جمعه الآية 24 من سفر التكوين مع الحالات الأربع المذكورة في كتاب "GR" من التوراة.

ومما يزيد الأمر تعقيدًا، أن كتابًا مدراشيًا لاحقًا يُدعى " **يلكوت شيموني"** (اختصارًا YS)، ويعني "اجتماع سيمون"، جُمع (مؤلفه غير معروف) في العصور الوسطى، في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر [182]، يذكر وجود عشرة مواضع لكلمة "قال فاخومر" في التناخ، ولكنه على ما يبدو يسرد تسعة مواضع فقط، متجاهلاً حزقيال 15: 5. [183]وقد أثار هذا النقص في قائمة YS بعض الجدل. فمن الناحية الموضوعية، قد يكون الأمر مجرد سهو غير مقصود من المؤلف، أو على الأرجح خطأ ناسخ في وقت لاحق. وهذه هي التفسيرات الأكثر منطقية لهذا النقص. وبما أن كلمة " قال فاخومر" التي تشير إليها هذه الآية سليمة من الناحية الفنية، فلا يوجد سبب منطقي لرفضها.

لكن بعض المعلقين [184]فسروا هذا الإغفال على أنه مقصود رفض مؤلف كتاب "يلكوت شيموني" (YS) حالة حزقيال 15:5 من قائمة العشر حالات في "الكتاب المقدس" (مما يوحي بأنها إضافة متأخرة)، بل واقترح بديلاً لها. شخصياً، لا أتفق مع هذا الرأي الأخير. في رأيي، لو كان مؤلف "يلكوت شيموني" ينتقد إدراج حزقيال 15:5، لكان قد صرّح بذلك وشرح سبب رفضه لهذه الحالة (وربما اقترح حالة أخرى بدلاً منها)؛ لما تجاهلها ببساطة وتوقع من الآخرين أن يحذوا حذوه استناداً إلى سلطته وحدها، دون أي مبرر. هل قُدِّم مثل هذا التفسير ثم فُقد مع مرور الوقت؟ من الأسهل افتراض أن حالة حزقيال نفسها قد أُغفلت سهواً من قائمة "يلكوت شيموني" ، بدلاً من افتراض (كما هو الحال في غير هذه الحالة) أن التفسير المطلوب والمفقود لغيابها هو ما فُقد سهواً!

كتاب "يلكوت شيموني" ، بالمناسبة، أحد التفاسير التي سعت إلى تفسير سبب اقتصار "جي آر" على ذكر عشر حالات فقط من "قال فاخومر" في التناخ، مع أن هناك حالات أخرى كثيرة. وقد أخبرني غاباي أن "يلكوت شيموني" يقترح أن كل حالة من الحالات العشر

---

179 تجدر الإشارة إلى أنني سبق لي، في AFL 16:4، أن توصلت إلى الحكم نفسه، حيث جادلت بأنه على الرغم من إمكانية استنباط الحجة من النص، إلا أنه يمكن أيضًا قراءة النص بشكل أبسط. كما تجدر الإشارة أيضًا إلى أن لويس جاكوبس، كما أوضحت هناك، يعتبر هذه الحالة "مشكوكًا فيها للغاية".

https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan.

.https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan

181 يذكر جاكوبس المراجع التالية: "(النسخة ب) 44؛ تكوين ربا 4:24 وتكوين 17:20-1 (تحرير ثيودور-ألبك، ص 225) وتلمود القدس سنح 10:1 (27د)." لاحظ أيضًا، على سبيل الإشارة، أن ARN لا يذكر ثلاث حالات أخرى من التوراة *qal vachomer* ، وهي تكوين 3:22، 11:6-7، 17:17، والتي دافع عنها هيرشينسون لاحقًا (لكن جاكوبس وأنا رفضناها باعتبارها ضمنية في أحسن الأحوال).

182 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

183 https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. في القسم 132، تعليق على سفر صموئيل الأول 23:3.

184 ومن الجدير بالذكر المعلق زئيف وولف أينهورن من القرن التاسع عشر، كما سيتبين لاحقًا في القسم المخصص له.

المذكورة تُعلّمنا "جديدًا" (حِدوش)، درسًا ما كان ليبقى مجهولًا لولا وجود " قال فاخومر" المذكور . على سبيل المثال: لولا سفر الخروج 6:12، لربما افترضنا أن فرعون سيستمع إلى موسى؛ ومن سفر العدد 12:14 نتعلم مبدأ "دايو" ؛ وهكذا.

في رأيي، هذا التفسير مبهمٌ للغاية وغير مدعوم بأدلة كافية. لكي يكون مقنعًا، يجب شرح كل حالة واردة في قائمة العشرة التي اقترحها GR شرحًا واضحًا ومقنعًا بالطريقة المقترحة؛ بل يجب أيضًا إثبات أن كل حالة غير واردة في تلك القائمة لا تحمل هذه الخاصية التعليمية. ولأن التمييز المزعوم غير محدد بدقة (بمعنى أنه "نوع من الدرس")، فإن المهمة في الواقع مستحيلة التطبيق عمليًا [185]. ومن الواضح أن مؤلف ذلك التعليق لم يستخدم منهج البحث هذا، إذ لم يقترح (كما هو مطلوب منه) قائمة كاملة بجميع حالات " قال وخومر" في التناخ، فضلًا عن تحليل مفصل لجميع الحالات (الواردة والمستبعدة) لإثبات فرضيته البعيدة عن المنطق.

من الواضح أن هذه النظرية لم تُصاغ إلا كمحاولة استكشافية، مجرد تعبير عن الإيمان والأمل. لقد كانت مجرد تعبير عن رغبة المؤلف في إيجاد حل للمشكلة المطروحة، حل يؤكد عصمة المؤلف الحاخامي القديم لسفر التكوين ربا وعلمه المطلق فيما يتعلق بحجج "قال وخومر " في التناخ (على الرغم من اقتصاره على عشر حالات فقط). والحقيقة أنه لا يوجد ما يميز الحالات العشر المذكورة في GR 92:7 عن جميع حالات " قال وخومر" الأخرى في التناخ. فلا يمكن الإشارة إلى الشكل المنطقي، ولا اللغة المستخدمة، ولا المضمون، ولا الفائدة، على أنها تميز هذه الحالات العشر، أو أنها تستلزم وجودها جميعًا. وعليه، لا يسعنا إلا أن نفترض بصدق وأمان أن مؤلف GR لم يكن على علم إلا بالحالات التي ذكرها بالفعل (في ذلك الوقت).

خطرت لي فكرة: ربما يكون لهذا علاقة بالتلمود؟ ربما تكون قائمة حجج "قال فاخومر" في التلمود الكبير قائمةً بأمثلة توراتية لـ"من باب أولى" وردت في التلمود؟ لقد رأينا سابقًا أن كلًا من التلموديين يذكر حجة توراتية واحدة على الأقل من باب أولى. ربما توجد إشارات أخرى مماثلة في التلمود اليهودي و/أو التلمود البابلي؛ وربما جميعها العشرة في التلمود الكبير. من الممكن، بافتراض أن الترتيب الزمني لا يستبعد هذه الفرضية، أن تكون قائمة التلمود الكبير تهدف إلى عكس المعلومات التلمودية. هذه المسألة تستحق البحث بالتأكيد.

على أي حال (كما سبق ذكره)، سيكون من المثير للاهتمام، في حد ذاته، البحث في جميع الإشارات، صراحةً أو ضمناً، إلى عبارة " قال فاخومر" التوراتية في كلا التلموديين. قد يكون عددها أقل أو أكثر من الحالات العشر أو الاثنتي عشرة المذكورة في "الكتاب المقدس". بل قد نكتشف حالات جديدة، لم يعثر عليها أحد منذ ذلك الحين...

ستُقلب بعض افتراضات المناقشة السابقة رأسًا على عقب لاحقًا في هذه الدراسة، عند دراسة (في الفصل الحادي عشر) عمل حاييم هيرشينسون، إذ يبدو أنه تبنى فكرةً عبقريةً بتفسير عبارة الحاخام إسماعيل (في GR 92:7) التي تقول إن هناك "عشرة حجج منطقية واردة في التوراة" بمعنى حرفي في التوراة (الخومش)، وليس كما افترض الجميع لقرون بمعنى في التناخ . علاوة على ذلك، تمكن هيرشينسون من جمع عشرة أمثلة من التوراة (بل وأكثر من ذلك)، مؤكدًا بذلك تفسيره. سنتناول هذا التغيير ونناقشه بمزيد من التفصيل لاحقًا في هذا المجلد، عندما تتوفر لدينا بيانات أكثر.

6. الحاخام شلومو يتسحاقي (راشي)

الحاخام شلومو يتسحاقي، المعروف باسمه المختصر راشي (المختصر R، ولد عام 1040 في تروا، فرنسا، وتوفي عام 1105) [186]، تعليقًا مستمرًا على التناخ [187]يلفت فيه الانتباه أحيانًا إلى خطاب من باب أولى، مستخدمًا التعبيرات العبرية *qal vachomer* و/أو *kol sheken* كأعلام.

لا أعلم إن كان أحدٌ قد أعدّ قائمةً بجميع الحالات التي أشار إليها سابقًا؛ لكن خطر لي أنه بإمكاني، على الأقل، التحقق مما إذا كان قد أشار سابقًا إلى أيٍّ من الحالات الـ 67 التي حددناها حتى الآن من خلال مؤلفين آخرين في هذه الدراسة (المذكورة في الفصل 3). لن يكشف هذا النهج بالضرورة عن جميع الحالات التي عرفها راشي، إذ ربما يكون قد رصد حالاتٍ غير مدرجة في قائمتنا (وبالتالي غير معروفة لنا بعد). علاوةً على ذلك، ربما يكون قد كشف في موضعٍ آخر، في تعليقه المستمر على التلمود أو في عملٍ آخر، عن بعض الحالات غير المعروفة لنا. لكن بهذه الطريقة، يمكننا على الأقل تحديد أيّ الحالات من بين تلك التي وجدناها ينبغي أن تُنسب إلى راشي باعتبارها "سبقًا تاريخيًا"، نظرًا لأنه عاش وكتب قبل الكتّاب الآخرين الذين بحثنا في أعمالهم بفترةٍ طويلة.

---

185 في الحقيقة، كل آية من آيات الكتاب المقدس تحمل في طياتها دروسًا؛ لذا، فإن هذا المعيار المبهم عديم الجدوى. ولم يحدد YS معيارًا أكثر دقة.

186 https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-s **olomon** -bar-isaac.

187 https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

وبالفعل، اتضح أن راشي اكتشف ما لا يقل عن **14 حالة** من عبارات "قال فاخومر" في التناخ قبل أي شخص آخر نعرفه (14 حالة بالإضافة إلى الحالات الـ 11 الواردة في مدراش جي آر، بالطبع). وهي: **سفر التكوين 6:3؛ ٢ ملوك ٥: ١٣؛ حزقيال ١٤: ١٣-٢١، ٣٣: ٢٤؛ أمثال ١٥: ١١، ١٧: ٧، ١٩: ٧، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧؛ أيوب ٩: ١٣-١٤، ١٥: ١٥-١٦، ٣٥: ١٣-١٤؛ دانيال ٢: ٩؛ نحميا ١٣: ٢٦-٢٧** . إذن، تُصنَّف هذه جميعها على أنها "أوائل تاريخية". يُشير راشي إلى الآيات كحجة من باب أولى باستخدام مصطلحي "قال فاخومر " (أو "ق") و/أو "كل شكين " (أو "ك") [188]، عادةً استنادًا إلى الآية المعنية التي تتضمن تعبيرًا نموذجيًا مثل "أف كي" .

لاحظ أن الحالة المذكورة في أيوب 35:13-14 لم تكن واحدة من الحالات الـ 67 التي عثر عليها مؤلفون لاحقون، ولكنني عثرت عليها أثناء البحث الحالي (انظر أدناه).[189]

في معظم الحالات، يكتفي راشي بالإشارة إلى الحجج بهذه الطريقة، دون تحليلها بتفصيل أكبر؛ أي دون تحديد المصطلحات والقضايا المعنية بشكل كافٍ، والتي قد يكون بعضها موجودًا في آيات أخرى غير الآية التي يعلق عليها مباشرةً. أحيانًا، تكون هذه التفاصيل المفقودة واضحة بما فيه الكفاية؛ ولكن في أحيان أخرى، كان من المفيد تعليميًا تقديم عرض أكثر تفصيلًا. هذا يدل على أن فهم راشي لحجة "من باب أولى" كان حدسيًا لا نظريًا (وهو أمر ليس مفاجئًا بالطبع، إذ أن الدراسات النظرية لحجة "من باب أولى" لم تتطور تاريخيًا في الأوساط اليهودية إلا لاحقًا).

لاحظ أن راشي يقترح ثلاث حالات أخرى كـ "قال فاخومر" ، لكنني أرفضها للأسباب المذكورة أدناه.

الحالات المشتقة . يمكن اعتبار جميع الحالات الأربع عشرة المذكورة أعلاه من عبارات " قال فاخومر" المنسوبة إلى راشي بمثابة "أولى الحالات التاريخية" إلى أن يُعثر على مُفسر سابق قد ذكرها. من ناحية أخرى، يمكن اعتبار الحالات الإحدى عشرة المذكورة في "ج. ر." جميعها "مشتقة"، أي أن راشي قد تعلمها من ذلك المصدر (أو مصدر سابق آخر).

فيما يتعلق بالحالات الأخيرة، تجدر الإشارة إلى ما يلي: (أ) لم يُعلّق راشي على ثلاث من تلك الحالات، وهي: تثنية ٣١: ٢٧، وإرميا ١٢: ٥ب، وأستير ٩: ١٢؛ ومع ذلك، من المرجح أنه كان على دراية بهذه الحالات من كتاب "الحكمة الإلهية" ووافق عليها. (ب) أشار راشي صراحةً في تفسيره إلى سبع حالات، وهي: تكوين ٤: ٢٤، وتكوين ٤٤: ٨، وخروج ٦: ١٢، وعدد ١٢: ١٤، وإرميا ١٢: ٥أ، وحزقيال ١٥: ٥، وأمثال ١١: ٣١. أما الحالة المتبقية في ١ صموئيل ٢٣: ٣، فقد أُشير إليها بشكل غير مباشر: لا يوجد تعليق في موضعها ، ولكن التعليق على حزقيال ١٤: ٢١ يشير إليها [190]أيضًا من باب المجاملة.

(ج) في حالة واحدة، وهي تكوين 44:8، يذكر راشي صراحةً: "هذه إحدى الحجج العشر المذكورة في التوراة، وجميعها مُدرجة في سفر التكوين ربا "؛ مما يدل على معرفته بتفسير راشي، بل ويؤكد تركيزه الأساسي على تكوين 44:8 واستخدامه الخاص لكلمة "توراة" بمعنى "التناخ". أما تعليق راشي على خروج 6:12 فيقتصر على: "هذه إحدى الحجج العشر الموجودة في التوراة"؛ دون ذكر تفسير راشي (مع وجود إشارة إلى تفسير راشي 92 بين قوسين، والتي أظنها مجرد إضافة تحريرية). في الحالات التسع المتبقية من تفسير راشي، لا يوجد ذكر للتفسير نفسه ولا للعدد عشرة. وهكذا، يحدد راشي بوضوح حالتين فقط من بين الحجج العشر المذكورة في تفسير راشي (وكلتاهما من التوراة).

يُقدّم راشي تعليقاتٍ مُطوّلة على محتوى بعض الحالات الإحدى عشرة في تفسير التوراة، وتحديدًا على سفر التكوين 4: 24، وسفر الخروج 6: 12، وسفر العدد 12: 14، وسفر إرميا 12: 5 (أ و ب)، وسفر حزقيال 15: 5، وسفر الأمثال 11: 31. بعض قراءاته المُفصّلة، من باب أولى، تختلف قليلًا، ولكن ليس اختلافًا جذريًا، عن قراءاتي. على سبيل المثال، يُفسّر راشي الآية في إرميا 12: 5 (أ) على أنها تقول: "حتى إن جاء إخوتكم الكهنة ليقتلوكم، فمن المؤكد أن رؤساء يهوذا سيقومون عليكم ليقتلوكم"، مُعطيًا بذلك معاني أكثر تحديدًا للمصطلحات المُستخدمة في النص.

إحدى قراءاته الأكثر تفصيلًا جديرة بالذكر، إذ تختلف اختلافًا كبيرًا عن قراءتي. وهي تلك المتعلقة بسفر العدد ١٢: ١٤، لأنه يُعيد فيها تفسير هذه الرواية التوراتية الواردة في تلمود باب قاما ٢٥أ، والتي تُشير إلى أن الحجة من باب أولى تتصاعد من حبس سبعة أيام إلى أربعة عشر يومًا، ثم تُخفَّض العقوبة إلى سبعة أيام بتطبيق مبدأ " اليوم" . هذا الادعاء، كما أوضحتُ بالتفصيل في كتابي "AFL"، ليس قراءة حرفية (بشات) للآية، بل هو تفسير تخيلي قابل للنقد. انظر تعليقي الموجز على هذه الحالة في الفصل الرابع (أعلاه).

---

188 يمكننا، على ما أعتقد، أن نفترض بأمان أن راشي يقصد الشيء نفسه بكلتا العبارتين، حتى لو استخدم في تعليقه على حزقيال 14:21 حرف عطف لكليهما لسبب ما (يفترض أنه للتأكيد فقط).

189 ومن الحالات الأخرى التي اكتشفتها مؤخراً ما ورد في سفر التكوين 18:12. وقد عزوت هذه الحالة إلى هيرشينسون، لأنها كانت مستوحاة من إحدى نتائجه.

190 كما يشير إلى حزقيال 15:5، على الرغم من أن الأخير يحتوي أيضًا على تعليق مباشر بنفس المعنى.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن راشي لا يرفض حزقيال 15:5 كحالة أصلية من باب أولى (وبالتالي، ضمنيًا، كحالة غير مشمولة في قائمة الحالات العشر في تفسير التوراة). هذا جدير بالملاحظة، لأنه (كما ذكرنا سابقًا) لا يذكر كتاب "التفسير اليوغي" هذه الحالة ضمن الحالات العشر في تفسير التوراة (إذ يذكر تسع حالات فقط)، وقد دفع هذا الإغفال بعض المفسرين (ولا سيما أينهورن، كما سنرى) إلى التشكيك في مصداقيتها كحالة أصلية من باب أولى. إن تناول راشي لهذه الحالة دون أي إشارة إلى أنها غير طبيعية يناقض فعليًا تلك الفرضية المتشككة.

بما أن المؤرخين يعتبرون كتاب "YS" يعود إلى الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، بينما يُؤرَّخ كتاب راشي تحديدًا بين عامي 1040 و1105، فمن المرجح أن راشي كتبه قبل "YS" ولم يقرأه قط. إلا إذا اكتُشف أن راشي ذكر "YS" صراحةً في موضع ما، فحينها سيتعين على المؤرخين تحديد تاريخ "YS" بدقة أكبر، إما قبل حياة راشي أو خلالها [191]. ولكن في الحالة الأخيرة، كنا نتوقع أن يُبدي راشي رأيه في غياب الآية 5 من سفر حزقيال 15 في قائمة "YS"، وهو ما لم يفعله (كما هو متوقع).[192]

علاوة على ذلك، ينبغي أن نلاحظ أن راشي لم يُشكك (على حد علمي) في ادعاء GR بوجود عشر حجج فقط من نوع " قال فاخومر" في التوراة (التناخ)، مع أنه اكتشف بنفسه العديد من الحجج الأخرى! بل إنه، في تعليقه على سفر التكوين 44:8، يقول: "هذه إحدى الحجج العشر من نوع " قال فاخومر " الواردة في التوراة، وجميعها مُفصّلة في سفر التكوين ربا "، مما يُوحي بموافقته التامة على ما ورد في GR. ومع ذلك، ومن المفارقات، أنه يُدافع عن 14 حالة صريحة صحيحة على الأقل، و3 حالات ضمنية، وحالة واحدة غير صحيحة. من المُستغرب أن يغفل شخصٌ ذكيٌّ وفطنٌ كراشي، وهو مُفكرٌ لا يتردد في إبداء النقد عند الضرورة، عن هذا التناقض، وأن يُشير إليه على الأقل، إن لم يُقدّم تفسيرًا له. ربما فعل ذلك في موضعٍ ما دون علمي. هذا سؤالٌ مفتوح.

بدايات تاريخية . دعونا الآن نلقي نظرة فاحصة على الحالات الأربع عشرة الصحيحة والصريحة من تفسير "من باب أولى" في الكتاب المقدس، والتي اكتشفها راشي لأول مرة. سأشير بإيجاز إلى ملاحظات راشي، وسأعلق عليها أحيانًا. لقد حللتُ جميع هذه الحالات، باستثناء ثلاث، في قائمتي لعام ٢٠١٣ التي تضم ٤٧ حالة (في كتاب "تفسير الكتاب المقدس من باب أولى")، والتي أُعيد نشرها في هذه المقالة (في الفصل الثالث). أما الحالات الثلاث الجديدة بالنسبة لي، وهي: تكوين ٦: ٣، وأمثال ١٧: ٧، وأيوب ٣٥: ١٣-١٤، فسأحللها هنا لأول مرة، وبالتالي بمزيد من التفصيل. ومع ذلك، سأستعرض أيضًا الحالات الإحدى عشرة الأخرى لربطها بتفسير راشي.

تكوين 6:3 . " وقال الرب: روحي لا تجادل بشأن الإنسان إلى الأبد، لأنه بشر ، وتكون أيامه مئة وعشرين سنة."

لفت انتباهنا إلى هذه الحالة من خلال قائمة هيرشينسون. يذكر غاباي أن هيرشينسون يشير إلى قراءة راشي لهذه الآية بـ"قال فاخومر" . وهو (أي غاباي على الأرجح) يلخص تفسير راشي على النحو التالي: "وقال الرب: روحي لا تخاصم [فيّ] إلى الأبد [أي بلا نهاية] بشأن الإنسان، [سواء أكان ذلك لإهلاكه أم لا] لأنه [هذا] أيضًا [فيه] أنه لحم، [وليس جوهرًا صلبًا - ومع ذلك فهو لا يتواضع أمامي!] وتكون أيامه مئة وعشرين سنة، [حينئذٍ، إن لم يتب، سأجلب الطوفان]".

بالنظر إلى تفسير راشي الأصلي، فإنّ عبارة "من باب أولى" التي فهمها راشي تتعلق بالجملة בְּשַׁגַּם, הוּא בָשָׂר ، حيث اعتبر راشي الكلمة الأولى בְּשַׁגַּם (بتغيير حركة حرف). تُترجم هذه الجملة (على موقع Chabad.org الإلكتروني) إلى "لأنّ هذا أيضًا فيه، أنه [مجرد] جسد". ويضيف راشي تعليقًا: "ومع ذلك (أف أَل بي)، فهو لا يخضع لي. ماذا لو (أوماه إم) كان نارًا أو مادة صلبة؟" وهو ما يشرحه المترجم بين قوسين مربعين بمعنى: "[أي، كم سيكون عصيانه أعظم!]".

إنّ عبارة "روحي لن تخاصم (يادون) بشأن (با) الإنسان إلى الأبد" تدلّ على أنّ الله قد حسم أمره بشأن مصير الإنسان. وتتضمن عبارة "في ذلك أيضًا هو جسد" التعبير "بشغم " ، الذي يمكن اعتباره مجموع: في (يكون) + ذلك (هي) + أيضًا (غام). ويمكن ترجمة عبارة "في ذلك" إلى "لأنّ"؛ ولكن ما المقصود هنا بإضافة كلمة "أيضًا"؟ أعتقد أنّ "غام" هنا تعني "خاصةً"، وبالتالي تُقرأ الجملة على النحو التالي: "خاصةً لأنّه جسد". ويوحي هذا التفسير بأنّه لو لم يكن الإنسان مخلوقًا من جسد، لكان قرار الله مختلفًا نوعًا ما. ويُبرّر هذا التلميح إلى مخلوق "ليس من جسد" استخدام راشي لعبارة "نار أو مادة صلبة" كصفة مضادة.

«وتكون أيامه (ياماف) مئة وعشرين سنة». هذا يوضح القرار الذي اتخذه الله. الكلمة الأولى في هذه الجملة هي حرف العطف « في» ، الذي يعني عادةً «و»، ولكنه في هذا السياق يعني بوضوح «لذلك»، لأنه يوفر رابطًا ضروريًا للجملة السابقة، التي لم تحدد بعد حكم الله. علاوة على ذلك، فإن كلمة «خاصةً» (غام) في الجملة السابقة تشير إلى أن الاستنتاج الضمني من «لذلك» هنا يتم من خلال حجة من باب

---

191 يوجد اقتراح تحريري بهذا المعنى في النسخة الإلكترونية التي استخدمتها، في التعليق الإنجليزي على سفر التكوين 4:24. حيث يقول راشي: "هكذا شرحها الحاخام تانخوما"، يوجد تعليق بين قوسين مربعين يقول: "هذا لا يظهر في الطبعات الموجودة من تانخوما، ولكنه مقتبس من تانخوما في يلكوت شيموني". ومع ذلك، في رأيي، لا ينبغي اعتبار هذا الاقتراح التحريري بمثابة دعوة إلى أن يقرأ راشي يلكوت شيموني، بل هو ببساطة إشارة إلى وجود طبعات من تانخوما في وقت كتابة يلكوت شيموني، وبالتالي في فترة حياة راشي المبكرة على الأرجح، والتي تضمنت التفسير المعني.

192 في https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4، تم ذكر بوضوح أن راشي لا يذكر الـ YS في أي مكان.

أولى. أي أن «خاصةً» يمكن قراءتها على أنها «بكل تأكيد». يبدو أن هذا هو ما دفع راشي إلى صياغة « قال فاخومر» . تجدر الإشارة إلى أن هذا هو الموضع الوحيد في التناخ بأكمله الذي وردت فيه عبارة «بشغم». يتم استخدام (*b-sh-gm*).

البسيط لعبارة " أيامه " أن متوسط عمر البشرية سيكون 120 عامًا (على الأرجح كحد أقصى، وربما أقل في بعض الأحيان). لكن راشي يُصرّ على تفسير أكثر تعقيدًا، وهو: "سأؤخر غضبي عليهم حتى مئة وعشرين عامًا، ولكن إن لم يتوبوا، فسأُنزل عليهم الطوفان...". في هذه الحالة، تشير عبارة "أيامه" إلى بقاء البشرية جمعاء (باستثناء نوح وعائلته، كما اتضح لاحقًا). إذن، هذه الجملة دعوة للتوبة وتهديد بالعقاب إن لم تُستجب هذه الدعوة.

يمكن للمرء أن يجادل لصالح التفسير الأبسط بالقول إن خطيئة الإنسان تنبع من شعوره بالحصانة نظرًا لتوقعه التمتع بحياة طويلة، وبالتالي فإن تقليص عمر الإنسان بشكل كبير سيحد من غروره . لكن يمكن تقديم الحجة نفسها لصالح رأي راشي بالقول إن التهديد بفيضان مميت خلال فترة التأخير المحددة قد يدفع الناس إلى التوبة. يتميز تفسير راشي لمئة وعشرين عامًا بذكره الفيضان باعتباره جوهر قرار الله، بينما لا يتطرق التفسير الأبسط إلى الفيضان ولو تلميحًا، مع أنه الموضوع الرئيسي في السياق.

في ضوء التفسيرات السابقة، يتضح أنه إذا أردنا صياغة السرد التوراتي بصورة من باب أولى، فلا بد من استخدام إهانة جلالة الله (دافع قرار الله) كمصطلح رئيسي (R)، وفناء البشرية خلال 120 عامًا (قرار الله، المشار إليه بـ " *ve*") كمصطلح فرعي (S). ويجب ذكر الخطيئة غير التائبة في المصطلحين الرئيسي والثانوي، كشرط للعقاب المذكور. وأخيرًا، لا بد من ذكر الإنسان المخلوق من لحم ودم في الخاتمة (لأن قرار الله يتعلق به)؛ وبالتالي، لا بد من ذكر المخلوق المخلوق من نار أو مادة صلبة أخرى، أكثر مناعة من الإنسان وبالتالي أقرب إلى الإله، والذي اقترحه راشي افتراضيًا، في المقدمة الصغرى.

إذن، الحجة كالتالي: إن ارتكاب الخطيئة دون توبة، من قِبَل مخلوق عظيم القوة مصنوع من نار أو مادة صلبة (Q)، يُعد عصيانًا لله (R) يستحق الفناء بعد 120 عامًا (S) (مقدمة صغرى)؛ بل إن ارتكاب الخطيئة دون توبة، من قِبَل مخلوق وضيع ضعيف مصنوع من لحم ودم كالإنسان (P)، يُعد عصيانًا لله يستحق الفناء بعد 120 عامًا (نتيجة). أما المقدمة الكبرى الضمنية هنا فهي: إن ارتكاب الخطيئة دون توبة من قِبَل مخلوق وضيع ضعيف، مصنوع من لحم ودم كالإنسان، يُعد عصيانًا لله أشد من ارتكاب الخطيئة دون توبة من قِبَل مخلوق عظيم القوة مصنوع من نار أو مادة صلبة. والحجة هنا هي حجة موضوعية إيجابية من باب أولى (**+s**).

مع ذلك، فإنّ صيغة " قال فاخومر" المُصاغة هنا، وإن كانت مبنية على تفسير راشي، ليست هي الصيغة التي قصدها راشي. فقد قال [193]: "لأنه فيه أيضًا أنه جسد، ومع ذلك لا يخضع لي. فماذا لو كان نارًا أو مادة صلبة؟ [أي، كم سيكون عصيانه أعظم!]". هذه الصيغة غير كافية لأنها لا تعكس المعنى الكامل لسفر التكوين 6:3، بل تسعى فقط إلى فهم عبارة "في أنه أيضًا جسد"، دون الإشارة إلى الحكم الذي سيصدره الله بناءً على ذلك. علاوة على ذلك، فهي تستنتج، من باب أولى، استنتاجًا خاطئًا من كون مخلوق "جسدي" متمردًا، إلى كون مخلوق "ناري أو مادة صلبة" أكثر تمردًا، بينما ينبغي أن يكون الاستنتاج في الاتجاه المعاكس، لأن الله يسعى بوضوح إلى استخلاص نتيجة بشأن الإنسان، وليس بشأن مخلوق افتراضي أكثر مناعة لن يصبح الإنسان مثله أبدًا.

لهذه الأسباب، فإن قراءة راشي لسفر التكوين 6:3 بصيغة " قال فاخومر" ، على الرغم من أهميتها، لا يمكن قبولها إلا ضمنيًا (ساتوم). ومع ذلك، فإن القراءة الصريحة (ميفوراش) ممكنة من باب أولى، كما بينتُ سابقًا؛ وينبغي اعتبار هذه القراءة هي الترجمة الكاملة والدقيقة للآية المذكورة. يمكن القول إن راشي قد لفت الانتباه إليها، لكنه لم يُفصّل معناها لفظيًا.[194]

٢ ملوك ٥: ١٣. خدام نعمان: "لو أمرك النبي بأمر عظيم، ألم تكن لتفعله ؟ فكيف إذا قال لك: اغتسل وطهر!" (الأقواس من عندي) .

هذا استدلال إيجابي ذاتي (**+s**) من باب أولى. إعادة صياغتي: إذا كان النبي الذي يطلب طلبًا صعبًا يبدو في نظرك قادرًا على شفائك، مما يدفعك لطاعته، فإن طلبه طلبًا سهلًا يوحي بأنه قد يكون أقوى مما توقعت، بل قادرًا على شفائك، وهذا ما يدفعك لطاعته. تحليل راشي: "ألا تفعل ذلك حتى لو أمرك بشيء يتطلب جهدًا؟ قل واحومر (من باب أولى)، لأنه طلب منك فعل شيء سهل، [أي] اغتسل وتطهر."

حزقيال ١٤: ١٣-٢١ . الله: «يا ابن آدم، إذا أخطأت أرضٌ إليّ بتعديها الشديد، ومددت يدي عليها... وأرسلت عليها مجاعة... أو إذا جعلت وحوشًا ضارية تجتاح الأرض... أو إذا جلبت سيفًا على تلك الأرض... أو إذا أرسلت وباءً إلى تلك الأرض... ولو كان نوح ودانيال وأيوب فيها، فأنا حيّ، يقول الرب الإله، لن ينجوا ابنًا ولا ابنة؛ بل سينجون أنفسهم ببرهم... فكم بالأحرى إذا أرسلت أحكامي الأربعة القاسية على أورشليم، السيف والمجاعة والوحوش الضارية والوباء، لأقطع منها الإنسان والحيوان» (الأقواس من عندي).

---

193 الإضافات التوضيحية بين قوسين مربعين هي من إعداد المترجم في نسخة موقع Chabad.org.

194 ولهذا السبب، في القائمة العامة للحجج الكتابية من باب أولى الواردة أعلاه في الفصل 3، أعرّف هذه الحالة بأنها "تم العثور عليها لأول مرة بواسطة R/AS".

هذا دليلٌ سلبيٌّ من **باب** أولى. وبصياغةٍ أخرى: إذا كان هؤلاء الرجال الصالحون يفتقرون إلى ما يكفي من الصلاح الروحيّ لمنع تنفيذ كلٍّ من الأحكام السلبية الأربعة (العقوبات على الذنوب المرتكبة) على حدة، فإنهم يفتقرون إلى ما يكفي لمنع تنفيذ هذه الأحكام الأربعة مجتمعةً. ويذكر تفسير راشي أن " أف كي " تعني "لغة من باب أولى، بل وأكثر من ذلك"؛ ولكنه لا يشير إلى الآيات من 13 إلى 20 كمقدماتٍ للنتيجة الواردة في الآية 21.

حزقيال 33:24 . الله: "يقول سكان تلك الأراضي الخربة في أرض إسرائيل: كان إبراهيم واحدًا، وورث الأرض؛ أما نحن فكثيرون ؛ الأرض أعطيت لنا ميراثًا."

هذا استدلال إيجابي ذاتي (**+**) من باب أولى. إعادة صياغتي: إذا كان رجل واحد ذا شأن كافٍ ليرث الأرض، فكثير من الرجال ذوو شأن كافٍ ليرثوها. (من الواضح أن الله، مع أنه ينقل هذا الاستدلال، ليس هو واضعه. وهو استدلال غير مقنع، وقد دُحض بحق في الآيتين 25 و26: فليس العدد هو ما يُتيح وراثة الأرض، بل القيمة الأخلاقية). يختلف تفسير راشي اختلافًا ملحوظًا: فهو ينقل قراءة الحاخام شمعون بن يوحاي على النحو التالي: "إبراهيم، الذي أُمر بوصية واحدة فقط [وهي الختان]، ورث الأرض. ونحن، إذًا، الذين أُمرنا بوصايا كثيرة، ينبغي أن تُعطى لنا الأرض ميراثًا (توسيفتا سوتا ، 6، 7)". ويذكر أن هذه القراءة تختلف عن قراءة الحاخام عكيفا، لكنه لا يُفصّل رواية الأخير. ثم يقرأ راشي الآيتين 25-26 على أنهما رد النبي: والذي يعيد صياغته على النحو التالي: "مع أنكم أمرتم [بوصايا كثيرة] فإنكم لا تحفظونها".

أمثال 15:11 . سليمان: "الجحيم والهلاك أمام الرب؛ فكم بالأحرى قلوب بني آدم أمام الرب؟" (الأقواس من عندي).

هذا دليل إيجابي (**+p**) من باب أولى. إعادة صياغتي: إذا كان الله قادرًا على رؤية الجحيم والهلاك، فهو قادر أيضًا على رؤية ما في قلوب الناس. يقول راشي ببساطة أن " *af ki"* يدل على *"q"v"* (قال فاخومر).

الأمثال 17:7. "الكلام المتغطرس لا يليق بالبخيل، فكيف يليق (أف كي) بالأمير؟"

هذا مسند إيجابي (**+p**) من باب أولى (على الأقل). إعادة صياغتي: يُتوقع من الفظّ سلوكٌ أكثر استهجانًا من الأمير (مقدمة رئيسية ضمنية)؛ ومن ثمّ يترتب على ذلك أنه إذا كان الكلام الباطل مستهجنًا بما فيه الكفاية في الفظّ (مقدمة صغرى)، فهو كذلك في الأمير (نتيجة). لاحظ أنني استخدمت هنا مصطلح "الكلام الباطل" كقاسم مشترك بين مصطلحي "الكلام المتغطرس" و"الكذب". إذا اعتبرنا الكذب أكثر استهجانًا من الكلام المتغطرس، كما يبدو مقصودًا، فإنّ صيغة " قال فاخومر" هنا ستكون تصاعدية (**+p&**). يقرأ راشي "أف كي" بمعنى "ك"ش" (كل شكين). لاحظ أن "ناديف "، المترجمة أعلاه إلى "أمير"، يمكن فهمها أيضًا على نطاق أوسع لتشير إلى أي شخص ذي طابع "أميري".[195]

أمثال 19:7 . سليمان: "كل إخوة الفقراء يبغضونه، فكم بالأحرى (أف كي): هل يبتعد عنه أصدقاؤه؟"

هذا استدلال إيجابي (**+ص**) من باب أولى. إعادة صياغتي: إذا كان الرجل المسكين مكروهًا لدرجة أن إخوته يتجنبونه، فهو مكروه لدرجة أن أصدقاءه يتجنبونه أيضًا. نستنتج من "تباعد" الأصدقاء أن "كراهية" الإخوة تتجلى أيضًا في التجنب. ليس بالضرورة أن يكون القصد هو القول بأن التباعد رد فعل أسوأ من الكراهية؛ أي أن الاستدلال لا يُقرأ بالضرورة على أنه تصاعدي (**و**). يفسر راشي عبارة "أف كي" بمعنى "كل شيكن " (بل أكثر من ذلك).

الأمثال 19:10 . سليمان: "ليس من اللائق أن يترف الأحمق؛ فكيف يكون الأمر أقل (أف كي): أن يكون للخادم سلطان على الأمراء [يكون ذلك لائقًا]" (الأقواس من عندي).

هذا استدلال إيجابي ذاتي (**+s**) من باب أولى. إعادة صياغتي: إذا كان امتلاك الأحمق للترف أمرًا غير لائق، فإن تولي الخادم سلطة الأمراء أمر غير لائق أيضًا. يفسر راشي عبارة "أف كي" بمعنى "ق"ف" (قال فاخومر ، من باب أولى).

أمثال 21:27 . سليمان: "إذا كانت ذبيحة الأشرار مكروهة [حتى وإن كانت بنية حسنة]، فكم بالأحرى ذبيحة الأشرار التي تُقدم بنية سيئة [هل هي مكروهة]؟" (الأقواس من عندي).

هذا دليل إيجابي ذاتي (**+s**) من باب أولى. إعادة صياغتي: إذا كانت تضحية الأشرار التي تُقدم بنية صادقة بغيضة لدرجة الرفض، فإن تضحية الأشرار التي تُقدم بنية غير صادقة بغيضة لدرجة الرفض. لاحظ تأثير "المرآة" المستخدم لنقل المعلومات بإيجاز: ذُكرت "تضحية الأشرار" و"رجسها" في النصف الأول من القول، ولكن ليس في النصف الثاني؛ بينما ذُكرت صفة "النية" في النصف الثاني (سيئة)، ولكن ليس في النصف الأول (جيدة). يفسر راشي عبارة "أف كي" بمعنى "ك"ش" (كل شكين ، بل وأكثر من ذلك).

---

195 هذه حالة أخرى أغفلتها بطريقة ما في بحثي السابق، على الرغم من استخدامها للتعبير الرئيسي *af ki* .

أيوب 9: 13-14 . أيوب: «لن يتراجع الله عن غضبه، فقد خضع له أنصار راحاب. فكم بالأحرى سأجيبه وأختار حججي معه؟»

هذا استدلال سلبي **من** باب أولى. وبتعبير آخر: إذا لم يكن مساعدو راحاب جديرين بمجادلة الله، فإن أيوب ليس جديراً بذلك. ويشير راشي إلى أن عبارة " *af* "[196] في الآية ١٤ تعني *"k"sh"* (اختصارًا لـ *"kol sheken"*)، أي "بكل تأكيد"، لكنه لا يربط هذا صراحةً بالآية ١٣.

أيوب ١٥: ١٥-١٦ . أليفاز التيماني: «انظروا *!* إنه لا يثق في قديسيه، والسماء ليست طاهرة في عينيه. فكيف لا يثق في الإنسان النجس القذر الذي يشرب الإثم كالماء*!*» (الأقواس من عندي) .

هذا دليل إيجابي (**+ص**) من باب أولى. وبتعبير آخر: إذا كان الله صارمًا لدرجة أنه يدين قديسيه بأنهم غير جديرين بالثقة، والسماء بأنها نجسة، فهو صارمٌ لدرجة أنه يدين البشر بأنهم غير جديرين بالثقة ونجسين. ويشير تفسير راشي للآية ١٦ إلى أن " أف كي" تعني "كل شكين" (بكل تأكيد)؛ لكنه لا يذكر صراحةً علاقة هذه الآية بالآية ١٥.

أيوب **٣٥: ١٣-١٤. «** إن الله لا يسمع الباطل، ولا ينظر إليه القدير . وإذا قلتَ إنك لا تراه، فالسبب أمامه، فانتظره».

هذا استدلال إيجابي ذاتي (**+s**) من باب أولى (أو ربما استدلال تصاعدي، **&**). المتحدث هو إلياهو، لاحظ. يبدو أن المعنى المقصود، وفقًا لتفسيرات راشي الموجزة، هو كالتالي: الله لا يتأثر فورًا (*akh*) بتوقعات الأشخاص المتكبرين، ولا (*af ki*) بمطالب الأشخاص الذين يشكّون فيه؛ ومع ذلك، فإنه يستجيب في الوقت المناسب لجميع القضايا المعروضة عليه للحكم إذا صبر المرء. إذن، سيكون الاستدلال من باب أولى تقريبًا: المشككون في الله الذين يطالبونه أكثر إزعاجًا له من الأشخاص المتكبرين ذوي التوقعات المتنوعة (مقدمة رئيسية ضمنية)؛ ومن ثم يترتب على ذلك أنه إذا تجاهل الله المتكبرين لفترة من الوقت (مقدمة صغرى)، فإنه سيتجاهل المشككين لنفس المدة (أو ربما أكثر) (النتيجة). يشير راشي إلى هذه الحالة، بالرجوع إلى التعبير *af ki* فيها، على أنها *kol sheken* (*k"sh*).[197]

دانيال 2:9 . نبوخذنصر: "هكذا (لاهين): أخبرني بالحلم، و(في): سأعرف أنك تستطيع أن تخبرني بتفسيره [لأن إخباره أصعب من تفسيره]" (الأقواس من عندي).

هذا دليل إيجابي (**+p**) من باب أولى. وبصياغة أخرى: إذا كان دانيال قويًا بما يكفي ليخبرنا بالحلم، فهو إذًا قوي بما يكفي ليفسره. ويفسر راشي عبارة " لاهين " بمعنى "ك"ش" (كل شكين ، وهذا أشد دلالة).

نحميا ١٣: ٢٦-٢٧ . نحميا: «ألم يخطئ سليمان ملك إسرائيل بهذه الأمور؟ مع أنه لم يكن بين أمم كثيرة ملك مثله، وكان محبوبًا من إلهه، وقد جعله الله ملكًا على كل إسرائيل. ومع ذلك، أغوته النساء الأجنبيات. أفنصغي إليكم فنفعل كل هذا الشر العظيم، وننقض عهد إلهنا بالزواج من نساء أجنبيات؟»

هذه حجة إيجابية ذاتية (**+s**) من باب أولى. إعادة صياغتي: نحن أضعف أخلاقياً من الملك سليمان العظيم (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا كان حتى (*gam*) رجلٌ بمكانة سليمان الروحية ضعيفاً لدرجة أن تُغويه النساء الأجنبيات إلى الخطيئة (مقدمة صغرى)، فنحن الذين نحن أدنى منه روحياً ضعفاء بما يكفي لنُغوى إلى الخطيئة من قِبَل النساء الأجنبيات (نتيجة)؛ لذلك، لتجنب الخطيئة وبالتالي نقض العهد مع إلهنا، يجب ألا نتزوج من نساء أجنبيات (دلالة النتيجة). يفسر راشي عبارة *gam* بمعنى *kol sheken* (بل وأكثر من ذلك).

تأثيره على المفسرين اللاحقين. اكتشف راشي خمس حالات قبل أشكينازي، وهي: أمثال ١٥: ١١، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧؛ أيوب ٩: ١٣-١٤، ١٥: ١٥-١٦. اكتشف راشي ثلاث حالات قبل كاتزينيلينبوغن، وهي: حزقيال ٣٣: ٢٤؛ أمثال ١٧: ٧، ١٩: ٧. اكتشف راشي حالة واحدة قبل أينهورن، وهي: نحميا ١٣: ٢٦-٢٧. اكتشف راشي حالة واحدة قبل ستراشون، وهي: ٢ ملوك ٥: ١٣. اكتشف راشي حالة واحدة قبل هيرشينسون، وهي: تكوين ٦: ٣. اكتشف راشي حالتين قبلي (واحدة في ترجمة JL والأخرى في AFL)، وهما: حزقيال ١٤: ١٣-٢١؛ دانيال ٢: ٩.

ولأن اكتشافات راشي التوراتية من باب أولى متناثرة في جميع أنحاء تعليقه المستمر، وربما في أماكن أخرى أيضًا، ولا توجد قائمة بها جميعًا معًا: (أ) لا يمكن افتراض أن من يسرد إحدى حالات راشي قد تعلمها منه (إلا إذا ذكر ذلك صراحةً)؛ و(ب) لا يمكن الاستنتاج من حقيقة أن شخصًا ما (باعترافه) قد تعلم حالة أو أكثر من راشي أنه كان على دراية بجميع حالات راشي الأخرى؛ بل (ج) لا يمكن الاستنتاج من حقيقة أن شخصًا ما يسرد بعض حالات راشي وليس كلها أنه لم يتعلم أي حالة منه.

في الواقع، بالنظر إلى نتائج هذا البحث، لم يُظهر أيٌّ من المُعلِّقين (حتى الآن) إلمامًا بجميع حالات راشي الأربعة عشر. تتضمن قائمة أشكينازي خمس حالات موجودة في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى تسع حالات أخرى. وتتضمن قائمة كاتزينيلينبوغن سبع حالات موجودة

---

196 لم يرد ذكر لكلمة "كي" في نسخة موقع Chabad.org من كتاب راشي.

197 وجدتُ هذه الحالة خلال بحثي الحالي بالبحث عن آياتٍ توراتية تتضمن العبارة المفتاحية " أف كي" . لقد فاتني ذلك في بحثي السابق، رغم أنني بحثتُ عن حالاتٍ تتضمن هذا التعبير. على الأرجح، لم تكن واضحةً لي حينها؛ ولم أُدركها إلا من خلال شرح راشي.

في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى سبع حالات أخرى. وتتضمن قائمة أينهورن حالة واحدة موجودة في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى ثلاث عشرة حالة أخرى. وتتضمن قائمة ستراشون عشر حالات موجودة في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى أربع حالات أخرى. وتتضمن قائمتي لعام ١٩٩٥ سبع حالات موجودة في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى سبع حالات أخرى. وتتضمن قائمة هيرشينسون ثماني حالات موجودة في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى ست حالات أخرى. وتتضمن قائمة يعقوب ثماني حالات موجودة في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى ست حالات أخرى. وتتضمن قائمتي لعام ٢٠١٣ إحدى عشرة حالة موجودة في تفسير راشي، لكنها تفتقر إلى ثلاث حالات أخرى. يمكننا أن نستنتج أن راشي لم تتم دراسته كمصدر للحالات الكتابية من باب أولى، على الأقل ليس بطريقة منهجية، من قبل أي من المعلقين الذين تم التحقيق معهم هنا (بما في ذلك أنا).

يرفض . بالإضافة إلى الحالات الأربع عشرة المذكورة أعلاه، والتي تُعدّ حالاتٍ صحيحةً وصريحةً من باب أولى، اقترح راشي خمس حالاتٍ أخرى، لا أعتبرها صحيحةً وصريحةً، ولذلك استبعدتها عمدًا من قائمتنا. وهذه الحالات هي: **تكوين 6:9، حزقيال 39:23-40، حبقوق 2:4-5، ومزامير 15:4، 15:5** . سأقوم الآن بتحليلها بالتفصيل وشرح سبب استحقاقها للرفض (الحالة الثانية ليست من باب أولى، والحالات الأربع الأخرى هي في أحسن الأحوال ضمنية من باب أولى).

تكوين 6:9 . "هذه أنساب نوح. كان نوح في أنسابه رجلاً باراً كامل القلب، وسار نوح مع الله."

يذكر غاباي أن هيرشينسون يستشهد براشي، الذي كتب في تعليقه الموضعي ، بخصوص مصطلح "في أجياله" (*bedorotav*):

> يفسر بعض حكماءنا هذا المصطلح تفسيراً إيجابياً: فكم بالأحرى (كول شيكن) لو عاش في جيل من الصالحين، لكان أكثر صلاحاً. بينما يفسره آخرون تفسيراً سلبياً: بالمقارنة بجيله، كان صالحاً؛ ولكن لو كان في جيل إبراهيم، لما كان يُعتبر ذا شأن [سنهدرين ١٠٨أ، تكوين ربا ٣٠:٩، تان نوح ٥].

يشير راشي إلى التلمود البابلي، سنهدرين ١٠٨أ. لاحظ أن راشي يضع القراءة الإيجابية قبل السلبية، بينما يضع التلمود القراءة السلبية قبل الإيجابية. لاحظ أيضًا أن التلمود يشير صراحةً إلى صيغة " قال فاخومر" في الجملة الإيجابية، بمعنى "كم أكثر"، ولكنه لا يفعل ذلك في الجملة السلبية. النص ذو الصلة هو كالتالي [198]:

> هذه هي أجيال نوح: كان نوح رجلاً باراً وكاملاً في جيله. قال الحاخام يوحانان: في جيله، ولكن ليس في الأجيال الأخرى [199]. وأكد ريش لاكيش: حتى في جيله - فكيف يكون الحال في الأجيال الأخرى [200]؟

يذكر النص التوراتي أن نوحًا كان بارًا في أجياله، مما يوحي بوجود قيد ما على صفة البر. لا يمكن تجاهل هذا القيد، بل يجب توضيح معناه، ولذا فإن تفسيرات التلمود وراشي في محلها. يُفهم من كلمة "في" (يكون) أنها تعني "مقارنةً بالآخرين في". تجدر الإشارة أيضًا إلى أن عبارة "أجياله" بصيغة الجمع، ربما للدلالة على أن نوحًا عاش في جيلين أو أكثر.

التفسير الإيجابي هو: بما أن نوحًا كان بارًا بين الأشرار، فمن باب أولى سيكون بارًا حتى في جيل من الأبرار، بل وأكثر برًّا في تلك البيئة المفترضة منه في بيئته الحقيقية. أما التفسير السلبي فهو: لم يُعتبر نوح بارًا إلا بالمقارنة مع غيره من الناس في جيله، أما إذا قورن بأشخاص مثل إبراهيم، فلن يستحق هذه المكانة الرفيعة.

السؤال الأول: ما هو الاستدلال المنطقي *(*قال فاخومر*)* المقترح في الحالة الإيجابية؟ هو أنه إذا بذل نوح (S) جهدًا أخلاقيًا كافيًا (R) ليكون صالحًا وهو يعيش في بيئة فاسدة (P) (مقدمة صغرى)، فإنه بالضرورة سيبذل جهدًا أخلاقيًا كافيًا ليكون صالحًا وهو يعيش في بيئة فاضلة (Q)، بل وأكثر من ذلك (النتيجة). والمقدمة الكبرى الضمنية هنا هي أن الجهد الأخلاقي المطلوب ليكون المرء صالحًا في بيئة فاسدة (حيث تنتشر مغريات الرذيلة) أكبر من الجهد المطلوب ليكون صالحًا في بيئة فاضلة (حيث يُسهّل المثال الحسن للآخرين اكتساب الفضيلة). هذا استدلال إيجابي قائم على المسند من باب أولى (**+p**). لا يُعد هذا الاستدلال تصاعديًا، على الرغم من أن التأثيرات البيئية تؤثر على نطاق الرذيلة أو الفضيلة، وكذلك على إمكانية حدوثهما، لأن الحد الفرعي (S)، أي نوح، يبقى في حد ذاته دون تغيير.

السؤال التالي: ما نوع الاستدلال المستخدم في السيناريو السلبي المقترح؟ يُجادل بأن نوحًا، مع أنه كان جديرًا بما يكفي ليُحسب بارًا وهو يعيش في بيئة فاسدة، لا يعني بالضرورة أنه كان جديرًا بما يكفي ليُحسب بارًا (بشكل خاص) وهو يعيش في بيئة فاضلة. الافتراض هنا هو

---

198 النصوص الإنجليزية المستندة إلى طبعة سونتشينو للتلمود، متوفرة على الإنترنت على موقع Halakhah.com.

199 حاشية في طبعة سونتشينو: " إذن نوح: بالمقارنة مع بقية جيله، الذين كانوا أشرارًا بشكل استثنائي، فقد برز كشخص صالح." رجل؛ في الأجيال الأخرى، لم يكن ليتفوق على الشخص العادي.

200 الحاشية في طبعة سونتشينو: "وهكذا، إذا كان نوح صالحًا حتى عندما كانت بيئته بأكملها شريرة، فكم بالأحرى كان صالحًا عندما عاش بين رجال صالحين!"

أن صفة "البر" ليست مطلقة، بل نسبية. فإذا كان شخص ما جديرًا إلى حد ما، فقد يبدو "بارًا" إذا قورن بأشخاص غير جديرين، ومع ذلك قد لا يبدو "بارًا" (بشكل خاص) إذا قورن بأشخاص جديرين.

في الصيغة الإيجابية، يُنظر إلى حقيقة البر على أنها أصعب في البيئة الفاسدة منها في البيئة الفاضلة، بينما في الصيغة السلبية، يُنظر إلى مظهر البر على أنه أصعب في البيئة الفاضلة منه في البيئة الفاسدة. تشير هاتان الأطروحتان المتنافستان إلى اتجاهين متعاكسين، لذا فهما متناقضتان إلى حد ما. ومع ذلك، تبدو كلتاهما منطقية. فهما ليستا متناقضتين تمامًا لأن مصطلح "البر" يُعامل بشكل مختلف فيهما. ومع ذلك، فإن الأطروحة السلبية تُضعف حماسة الأطروحة الإيجابية، مما يستدعي تقييمًا أكثر دقة.

الاعتراض المطروح هو أن المظاهر قد تكون خادعة. فالجهد الأخلاقي الذي يبذله المرء ليظهر بمظهر الصالح بين الظالمين قد لا يكون كافيًا في الواقع ليبرز كصالح (بشكل خاص) في مجتمع صالح. وقد يُعطي نفس القدر من الجهد الأخلاقي مظهرًا من مظاهر الصلاح في سياق فقير أخلاقيًا نسبيًا، بينما لا يُعطيه في سياق غني أخلاقيًا نسبيًا. بل قد يمارس المرء فضيلة أقل في الحالة الأولى، فيبدو صالحًا، وفضيلة أكبر في الحالة الثانية، فلا يبدو صالحًا (بشكل كبير). هذه الفكرة لا تنفي صحة الفرضية الرئيسية للحجة السابقة، لكنها تستدعي منهجًا أكثر دقة.

وبالتالي، إذا حاولنا بناء حجة من باب أولى للتقييم السلبي، باستخدام المصطلح الأوسط "يبدو صالحًا" بدلًا من "صالح"، فسنحصل على ما يلي: يتطلب الأمر جهدًا أخلاقيًا أكبر (R) ليبدو المرء صالحًا نسبيًا في بيئة فاضلة (P) مقارنةً ببيئة فاسدة (Q) (مقدمة كبرى في الاتجاه المعاكس). بذل نوح (S) جهدًا أخلاقيًا كافيًا ليبدو صالحًا في بيئة فاسدة (مقدمة صغرى مماثلة)؛ لكنه لم يبذل جهدًا كافيًا، مع ثبات العوامل الأخرى ، ليبدو صالحًا في بيئة فاضلة (نتيجة مختلفة). من الواضح أن هذه المحاولة فاشلة لأن الحجة عبارة عن مسند إيجابي، وبالتالي لا يمكن الانتقال من المصطلح الأصغر (فاسد) إلى المصطلح الأكبر (فاضل).

مع ذلك، وكما ذكرنا سابقًا، يبقى من الممكن أن يبذل نوح جهدًا أخلاقيًا متفاوتًا في البيئتين، وبالتالي يبدو، بل ويكون بالفعل، فاضلًا أو فاسدًا في كلتيهما. ولهذا السبب، لا تتعارض الأطروحتان تناقضًا تامًا: فالأطروحة الإيجابية تفترض جهدًا متفاوتًا في البيئتين، بينما تفترض الأطروحة السلبية جهدًا متساويًا فيهما.

من الواضح أن عبارة "في أجياله" تحتاج إلى تفسير؛ ولكن ليس من الواضح أي التفسيرين اللذين قدمهما الحكماء هو الأرجح. يهدف التفسير الأول إلى مدح نوح، الأب الصالح للبشرية بعد الطوفان؛ بينما يهدف التفسير الثاني (كما قال راشي) إلى تمجيد إبراهيم، الجد الصالح للشعب اليهودي. وبما أن كلا التفسيرين من تأليف الحكماء، فكلاهما صحيح.

في الختام، بينما تُلمّح الآية التوراتية إلى حجة صحيحة من باب أولى، فإنّ حجة مضادة مقنعة تتوافق معها أيضًا. وهذا يعني أنّ الحجة المذكورة من باب أولى هي ضمنية فقط (ساتوم)؛ ولا يمكن اعتبارها صريحة (ميفوراش) لأنّها، كما يُخبرنا راشي نفسه (والتلمود)، ليست القراءة الوحيدة الممكنة للنص. إنّ الغموض الكامن في النص يعني أنّه لا يمكن الجزم بأنّ أيًّا من القراءتين هي التفسير الوحيد.

حزقيال ٢٣: ٣٩-٤٠. ٣٩ فبعد أن ذبحوا أبناءهم لأصنامهم، دخلوا في ذلك اليوم نفسه إلى مقدسي ليدنسوه، وهكذا فعلوا في وسط بيتي. ٤٠ **وقد** أرسلتم أيضًا في طلب رجال قادمين من بعيد، فأُرسل إليهم رسول، فأتوا، فاغتسلتم من أجلهم، وكحلتم عيونكم ، وتزينتم بالحلي...

لا أرى أي حجة من باب أولى في هاتين الآيتين، صريحة كانت أم ضمنية، صحيحة أم خاطئة، حتى مع مراعاة سياقهما (الآيات السابقة واللاحقة). ما هي الحجة المفترضة من باب أولى؟ يُفهم ضمنيًا أن سلوك الناس المذكور في الآية 40 أسوأ من ذلك المذكور في الآية 39. يمكن استخدام هذا كمقدمة رئيسية؛ لكنني لا أرى أي حجة مقصودة، ولا أي نقاش إضافي يقودنا من مقدمة ثانوية إلى نتيجة. مع ذلك، يفسر راشي عبارة *"ve af ki"* هنا على أنها مكافئة لعبارة " *kol sheken"* (بكل تأكيد)، مما يعني ضمنًا أن حجة من باب أولى مقصودة [201]. لكنه لا يوضح ما يعتبره مقدمات ونتيجة لتلك الحجة.

يقول تفسير راشي هنا في ترجمته الإنجليزية: "والأدهى من كل ذلك أنهم سيرسلون بعض أمراء الأمم، عشاقهم، ليروا التدنيس الذي يدنسون به مقدسي". عادةً ما تُترجم عبارة " *kol sheken* " إلى "بالتأكيد". لكن جميع الترجمات الإنجليزية للآية نفسها التي اطلعت عليها [202]، بما فيها الترجمة المذكورة أعلاه، تُترجم عبارة *"ve af ki"* " هنا بشكل مبهم إلى "علاوة على ذلك" أو "فضلاً عن ذلك". هذه الترجمة، في رأيي، غير كافية، لأنها توحي بمجرد عطف، بينما يشير السياق إلى حدوث تصعيد. لذا، ينبغي قراءة " *ve af ki* " هنا على أنها "والأسوأ من ذلك". لكن هذا التعبير، في حد ذاته، لا يحمل أي دلالة على حجة من باب أولى؛ بل يشير فقط إلى تفاقم الوضع.

---

201 لفت غاباي انتباهي إلى تعليق ميتزودوت دافيد (بقلم الحاخام دافيد ألتشولر من براغ، 1687-1769) الذي يحمل نفس القراءة. وفي وقت لاحق، قدم ستراشون (القرن التاسع عشر، انظر أدناه) نفس التفسير من باب أولى. ربما كان هذان العالمان يتبعان ببساطة ما ذهب إليه راشي.

202 الكتاب المقدس الأورشليمي مطبوعاً؛ وعبر الإنترنت: تشاباد، وميكون-مامري، وجمعية النشر اليهودية، وسيفاريا.

يُفسر راشي استخدام "أف كي" غالبًا، وبحق، على أنه دلالة على "قال فاخومر" ، وتحديدًا في الحالات الاثنتي عشرة التالية: ١ صموئيل ٢٣: ٣؛ حزقيال ١٤: ١٣-٢١، ١٥: ٥؛ أمثال ١١: ٣١، ١٥: ١١، ١٧: ٧، ١٩: ٧، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧؛ أيوب ٩: ١٣-١٤، ١٥: ١٥-١٦، ٣٥: ١٣-١٤. ويمكنني ذكر تسع حالات أخرى لم يذكرها، حيث تشير "أف كي" إلى خطاب من باب أولى: تثنية ٣١: ٢٧؛ ١ صموئيل ١٤: ٢٩-٣٠، ٢١: ٦؛ ٢ صموئيل ٤: ١٠-١١، ١٦: ١١؛ ١ ملوك ٨: ٢٧؛ أيوب ٢٥: ٥-٦؛ ٢ أخبار الأيام. 6:18، 32:15. لكن راشي يذهب إلى أبعد من ذلك، في تعليقه على حزقيال 14:13-21، ويعمم بشكل مفرط بقوله إن "لغة *qal vachomer* و *k"sh* [أي من باب أولى وأكثر من ذلك] في جميع أنحاء الكتاب المقدس " (التشديد من عندي).

مع ذلك، من الواضح أن الأمثلة الـ 21 المذكورة آنفًا لا تُثبت ادعاء راشي العام، وذلك ببساطة لوجود آيتين على الأقل في الكتاب المقدس استُخدم فيهما مصطلح " أف كي" دون أي دلالة على "من باب أولى". بل إن راشي يُعلّق على كلتيهما دون الإشارة إلى أي قصد من "قال فاخومر" . وهما: سفر التكوين 3: 1، حيث يفسر راشي "أف كي" بمعنى "مع أن" (أف آل بي ، دون أي إشارة إلى "من باب أولى")؛ وسفر نحميا 9: 18، حيث لم يُعلّق راشي (وقد ترجمت الترجمة الإنجليزية " أف كي " بشكل صحيح بمعنى "مع أن").

لذلك، من المشروع تمامًا أن أقول إنّ حزقيال ٢٣: ٣٩-٤٠ لا يحتوي على حجة من باب أولى، مع أنه يستخدم عبارة "أف كي" التي تُشير غالبًا إلى مثل هذه الحجة. من الواضح لي أن راشي فسّر "أف كي" بمعنى "كل شكين" في هذه الحالة بتسرّعٍ بعض الشيء؛ وهو تفسير غير دقيق في هذه الحالة.

طلبتُ من غاباي أن يجد بعض المنطق لموقف راشي، فأشار إليّ إلى أن العديد من المفسرين[203] ركزوا على الصورة الأوسع، واقترحوا أن الآية 46 (من بين آيات أخرى)، التي تصف العواقب الوخيمة للخطايا الجسيمة المذكورة في الآيتين 39-40 (وما قبلها)، قد تكون خاتمة حجة " قال فاخومر" المفترضة . هذه الآية اللاحقة في حزقيال 23 يقرأ:

46 هكذا يقول الرب الإله: سيقام عليهم جمع، وسيجعلون رعباً وغنيمة.

استنادًا إلى رد غاباي، يمكن صياغة الحجة المقصودة (قال فاخومر) على النحو التالي: إن دعوة الناس لمشاهدة تدنيس قدس الأقداس، إلخ (الآية 40)، هي ذنب أعظم من مجرد تدنيس المقدس، إلخ (الآية 39 وما قبلها) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا كان تدنيس المقدس، إلخ، ذنبًا كافيًا لفرض العقوبات الشديدة المذكورة (في الآية 46 وما بعدها) (مقدمة صغرى)، فإن دعوة الغرباء لمشاهدة هذا التدنيس ذنب كافٍ لفرض هذه العقوبات نفسها أو ما هو أسوأ (نتيجة). وهذا يُعد حجة موضوعية إيجابية (+) من باب أولى، أو ربما حجة تصاعدية (+).

مع ذلك، وبعد النظر في هذا المقترح، ما زلتُ غير مقتنع. أودّ أن أقتدي به، لكنني لا أستطيع فعل ذلك بصدق. من الواضح أننا نُخبر بأن فضح التدنيس أسوأ من مجرد التدنيس (الآيتان ٣٩-٤٠)، وأن عقوبات قاسية مُوعَد بها (الآية ٤٦). لكن لا يوجد في النص المتداول أي تلميح إلى أن عقوبة الفضح مُستنتجة (سواء كانت مساوية أو أشد) من عقوبة التدنيس. حتى لو كانت قائمة المعاصي مُتدرجة بوضوح من السيئ إلى الأسوأ (الآيتان ٣٩-٤٠)، فمن الواضح أن العقوبة المنصوص عليها (الآية ٤٦) مُخصصة لجميع المعاصي مجتمعة. لو كان قصد النص خلاف ذلك، لأشار إلى أن العقوبات المذكورة (الآية ٤٦) مُستحقة تحديدًا . بالنسبة للذنوب السابقة الأقل خطورة (الآية 39)، وترك لنا استنتاج عقوبات مماثلة أو أشد للذنوب اللاحقة الأكبر خطورة (الآية 40). لكن النص المذكور لا يُجري هذا التقسيم بوضوح.

لا تُؤدي المقارنة بحد ذاتها بالضرورة إلى حجة من باب أولى. يلزم مزيد من المعلومات لهذا الغرض. لدينا بالفعل ما يُمكن أن يكون مقدمة كبرى، ولكن ليس لدينا أيضًا مقدمة صغرى نستنتج منها النتيجة المفترضة، أو نتيجة نستنتج منها المقدمة الصغرى. لذا، أؤكد أنه لا يوجد في هذا المقطع الكتابي أي قصد للحجة من باب أولى، سواء كان صريحًا أم ضمنيًا؛ أي أن حزقيال ٢٣: ٣٩-٤٠ (و٤٦) لا ينتمي إلى قائمتنا.

دعوني أضيف الآن تعليقًا بخصوص حبقوق ٢: ٥. مع أن الآية تتضمن عبارة " أف كي" ، وبالتالي قد يُقصد بها (وفقًا لتفسير راشي المعتاد) عبارة "قال فاخومر" ، إلا أن راشي لم يُشر إليها صراحةً على هذا النحو. ومع ذلك، يجدر بنا دراستها بتأنٍّ أكبر.

حبقوق ٢: ٤-٥. **٤** ها هو ذا ، نفسه منتفخة، ليست مستقيمة فيه؛ أما الصديق فبالإيمان يحيا. **٥** بل إن الخمر تاجر غادر ؛ المتكبر لا يصبر؛ الذي يوسع شهوته كالجحيم، وهو كالموت، لا يشبع، بل يجمع إليه كل الأمم، ويكدس إليه كل الشعوب.

كما ذُكر سابقًا، فإن تعليق راشي على الآية ٥ لا يُشير إليها بعبارة "قال فاخومر" (أو "كل شكين "). وهذا في حد ذاته لا يُثبت أن راشي لم ينظر إليها على هذا النحو؛ لكن افتراض ذلك يبقى مجرد تكهنات. إذا نظرنا إلى ما يقوله، نرى أنه يربط الرواية بشخصيات وأحداث

---

[203] ذكر ديفيد كيمتشي (راداك، 1160-1235)، وإسحاق أباربانيل (1437-1508)، ومئير لوب بن يحيئيل ميخال (مالبيم، 1809-1879)، وماتيتياهو ستراشون (1817-1885). لم أطلع على ما قالوه بالتحديد.

تاريخية. مع ذلك، لا أرى، من جانبي، أي نية مُسبقة في تحليله. ولكن لو كانت هناك مثل هذه النية، فلا يسعنا إلا القول بأنه كان يُفسر حجة ضمنية مُسبقة، لأن المصطلحات التي قد تتضمنها (بيلشاصر، شرب الخمر بأواني الهيكل، إلخ) غير مذكورة صراحةً في الآية. من المؤكد أن صياغة الآية غامضة إلى حد ما.

بحثًا عن حجة من باب أولى في هذا المقطع، سأفسر القراءة التالية تفسيرًا حرفيًا أكثر - وأكثر عمومية (أخلاقية لا تاريخية) - باستخدام الآيتين 4 و5: «بالتأكيد، إن النفس المتكبرة، التي تفتقر إلى الاستقامة الداخلية، [لن تنجو]، على عكس الصالح الذي بإيمانه يحيا؛ وبالأخص ، فإن الرجل المتغطرس، الذي يعاني من الخمر، والممتلئ بالشهوات غير المحدودة التي لا تشبع، لن يدوم». إذا كان هذا التفسير صحيحًا، فإن الفرضية المقصودة ستكون كما يلي: الرجل المتكبر إلخ *(P)* هو أكثر شرًا *(R)* من الرجل المتكبر إلخ (Q) (مقدمة رئيسية ضمنية). وبناءً على ذلك، إذا كان الرجل المتغطرس شريراً لدرجة استحقاقه قصر العمر (مقدمة صغرى)، فإن الرجل المتكبر شريرٌ أيضاً لدرجة استحقاقه قصر العمر (نتيجة). وهذا يُعدّ حجة موضوعية إيجابية من **باب** أولى. ويبدو أن تعليق راشي هو تطبيقٌ لهذه الحجة العامة على الظروف التاريخية التي حددها.

هل ينبغي لنا إذن اعتبار هذه الحالة (بصيغتها العامة المقترحة) حالةً صريحةً من حالات "قال فاخومر" ؟ إن كان الأمر كذلك، فلن تُنسب إلى راشي، لأنه لم يُشر إليها صراحةً على أنها من باب أولى. مع أننا رأينا أنه قد ادّعى تعميمًا أن جميع الآيات التوراتية التي تتضمن عبارة " أف كي" هي من باب أولى، فلا يمكننا افتراض أنه كان يقصد هذه الحالة تحديدًا، لأنه لم يُعرّفها كذلك في الموضع نفسه ، فضلًا عن أننا وجدنا حالات أخرى مماثلة لم يعتبرها من باب أولى. في هذه الحالة، سأكون أنا مكتشف هذه الحالة الجديدة.

أتردد في الجزم بذلك، إذ يمكن قراءة الآيتين كعبارتين منفصلتين، حيث تُستخدم كلمة "أف كي" كأداة توكيد [204]لا كدلالة على المعنى. أي أن المصطلحات المستخدمة (متغطرس، متعجرف، إلخ) مبهمة للغاية، وقد تشير الآيتان إلى نفس الرجل الأحمق، في نفس الوقت أو على مر الزمن، حيث تصف الآية 4 بعض جوانبه (السيئة)، وتضيف الآية 5 جوانب أخرى (أسوأ) [205]. في هذه الحالة، لا يمكنني الجزم بوجود نية صريحة (مفراش) في قول "واخومر " ، بل على أحسن تقدير نية ضمنية (ساتوم).

والآن، دعونا نتناول حالتي المزمور ١٥: ٤ و ١٥: ٥. كما ذُكر سابقًا (في الفصل ٤ أعلاه)، تُقدَّم هاتان الحالتان كمثالين على عبارة " قال فاخومر " الضمنية (ساتوم) في بارايتا الحاخام إليعازر بن الحاخام يوسي هجليلي (أو على الأقل في التعليق المرفق بتلك البارايتا). لذا، لا يمكن نسب هاتين الحالتين إلى راشي. ولكن نظرًا لاستخدامه عبارة " قال فاخومر " في تعليقه على كلتا الآيتين، دون الإشارة إلى أنهما ضمنيتان (ساتوم)، فمن المناسب لي تحليلهما هنا.[206]

المزامير 15:4. يقسم على نفسه ويضرها ولا يتراجع (عن قسمه).

يعلق راشي قائلاً: فكم بالأحرى (انظر) لا يتراجع إذا كان الأمر يتعلق بشيء لا يضره! [207]وقراءته من باب أولى هي كالتالي: تجنب إيذاء النفس عادةً ما يكون أكثر إلحاحًا من الناحية النفسية من فعل الخير للنفس (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، بالنسبة للرجل الفاضل، إذا لم يكن تجنب الإيذاء ملحًا بما يكفي ليجعله يتراجع عن كلمته (مقدمة صغرى)، فإن فعل الخير للنفس ليس ملحًا بما يكفي ليجعله يتراجع عن كلمته (نتيجة). صيغة الحجة هي صيغة النفي الذاتي (-s).

لماذا يُصنَّف هذا ضمنيًا لا صريحًا؟ لأنه، مع أنه صحيح أن الرجل الصالح إذا أقسم يمينًا ولم ينقضه حتى لو كان في مصلحته، فمن باب أولى أنه لن ينقضه إذا كان في مصلحته، إلا أن الآية لا تُشير إلى هذا المعنى الأوسع. فالآية لا تهدف إلى تقديم حجة من باب أولى تُؤيد هذا "الاستنتاج" الضمني، بل تُعنى فقط بالبيان الصريح الذي استخدمناه كـ"مقدمة ثانوية". ويُبين السياق أنها تصف الفضائل المختلفة التي يتميز بها الرجل الصالح [208]. أما فعل "عدم نقض اليمين الذي فيه مصلحة" فيوجد أيضًا لدى الأشرار، لذا فهو ليس ذا صلة بقائمة فضائل الرجل الصالح.

لذا، فإن المزمور ١٥: ٤ لا يُقصد به إيصال معنى " قال فاخومر" لنا. وعليه، يجب افتراض أن تعليق راشي " ق"ف" يشير إلى معنى " قال فاخومر" الضمني الذي يمكن استنتاجه منه. ويؤكد عرض الحاخام إليعازر لهذه الآية كمثال على معنى " قال فاخومر" الضمني هذا التقييم.

---

204 لاحظ، لدعم هذه الأطروحة، الترجمة أعلاه لعبارة *ve af ki* بمعنى "نعم، علاوة على ذلك".

205 أو ربما يكون الحماقة في الآية الأولى أكثر عمومية، بينما تكون الحماقة في الآية الثانية أكثر تحديداً، أي أن الأولى قد تشمل الثانية.

206 تجدر الإشارة إلى أنني سبق أن حللتُ هاتين الحالتين في كتاب "AFL"، الفصل السادس عشر، لأن لويس جاكوبس لفت الانتباه إليهما في مقالته المذكورة سابقًا. يرفض جاكوبس هاتين الحالتين، وأنا أتفق معه. يذكر جاكوبس البرايتا المذكورة كمصدر لهما، لكنه لا يذكر تفسير راشي.

207 في مقالته المذكورة سابقاً، يترجم جاكوبس الآية على النحو التالي: "يحلف على نفسه ولا يتراجع"، ويفسرها بمعنى "إذا كان 'لا يتراجع' (أي لا ينقض كلمته) عندما يكون ذلك في مصلحته، فكم بالأحرى لن يتراجع عندما يكون ذلك في مصلحته". ويبدو هذا وكأنه إعادة صياغة لتعليق راشي.

208 وقد تم تعريفه في الآية 1 بأنه الشخص "الذي سيقيم في خيمة [الله]، والذي سيسكن على جبل [قدسه]".

المزامير 15:5. ولم يقبل رشوة ضد الأبرياء .

يقول تفسير راشي: (ولم يقبل رشوة) "ضد رجل فقير، لإدانته بحكم ظالم. وقد أوضح علماؤنا ذلك بأنه لن يقبل رشوة لتبرئته، ومن باب أولى (انظر) لن يقبل رشوة لتحريف الحكم". إذن، فإن الحجة المقترحة هنا هي: أن الرشوة لإدانة بريء في الحكم أشدّ لا أخلاقية من الرشوة لتبرئة بريء في الحكم (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثمّ، إذا رأى القاضي أن الرشوة المعروضة عليه لتبرئة بريء في الحكم غير أخلاقية بما يكفي لرفضها (مقدمة صغرى)، فإنه سيرى الرشوة المعروضة عليه لإدانة بريء في الحكم غير أخلاقية بما يكفي لرفضها (نتيجة). صيغة الحجة هي صيغة الفاعل السلبي (+).

تُقرأ كلمة *"al "* في الترجمة السابقة بمعنى "ضد". يستخدم لويس جاكوبس ترجمة أخرى [209]: "لا يقبل رشوة ليقف مع (*al*) البريء؛" ويفسرها على أنها تعني: "إذا كان يرفض قبول رشوة لدعم البريء، فكم بالأحرى سيرفض قبول رشوة لدعم المذنب؟". هنا، كما يشير جاكوبس، تُفسر كلمة *" al"* بمعنى "نيابةً عن"، وليس بمعنى "ضد". في تفسير جاكوبس، يبقى المصطلح الثانوي (دعم البريء) كما هو، بينما يتغير المصطلح الرئيسي (دعم المذنب) قليلاً، مما يوحي بوجود صراع بين طرفين. من الواضح أنه إذا قبل قاضٍ فاسد رشوة لتبرئة (أو التخفيف من عقوبة) المذنب الحقيقي، فإنه بذلك يدين (أو يشدد العقوبة) على البريء. لذا، فإن حجة "من باب أولى" تبقى كما هي (لا تزال **+s**).

كيفية قراءة عبارة *"al"* ، يمكن تصنيف هذه الآية على أنها "قال فاخومر" ضمنية وليست صريحة ، وذلك للسبب نفسه الذي صُنفت به الآية السابقة. من الواضح أنه لا يوجد هنا أي نية لبناء حجة، بل مجرد عبارة واحدة. لو كان القصد بناء حجة، لكانت هناك عبارة إضافية (المقدمة الكبرى أو نتيجة تلك المقدمة الصغرى) لتحفيز الاستدلال، أي عملية التفكير. لو كانت عبارة واحدة كافية لادعاء حجة من باب أولى، لأمكن تحويل كل عبارة إلى مثل هذه الحجة، ولن يكون لها نهاية .

هنا أيضًا، يُظهر السياق أن آيتنا وصفية فحسب، وهي جزء من قائمة فضائل الرجل الصالح. فمثل هذا الرجل لا يقبل الرشوة، سواءً كان ذلك نصرةً للبريء أو معارضةً له، أو حتى للمذنب. وقوله: "ولا يأخذ رشوةً لنصرة البريء أو معارضته " يعني الشمولية. وهذا يُشير ضمنيًا إلى نقيض الرجل الشرير، الذي يسهل إغراؤه بأحد هذين الغرضين المشينين (حتى لو اعتبر أحدهما أسهل من الآخر، مُتظاهرًا لنفسه بأن ضميره حيّ).

ومرة أخرى، بما أن المزمور ١٥: ٥ لا يُقصد به إيصال معنى " قال فاخومر" لنا، فيجب افتراض أن تعليق راشي *"q"v"* يشير إلى معنى "قال فاخومر" الضمني الذي يمكن استنتاجه منه. ويؤكد عرض الحاخام إليعازر لهذه الآية كمثال على معنى " قال فاخومر" الضمني هذا التقييم.

الخطاب العرضي من باب أولى . إلى جانب إشارة راشي إلى حالات الخطاب التوراتي من باب أولى، فإنه يلجأ كثيرًا إلى هذا النوع من الحجج في تفسيره المستمر، لأغراض وعظية أو فقهية. في مثل هذه الحالات، لا يقصد لفت الانتباه إلى نية من باب أولى في السرد التوراتي، بل مناقشة مسألة جانبية. مع أنه أحيانًا يطرح مثل هذه الحجج بنفسه، إلا أنه غالبًا ما يستند إلى مصادر مدراشية أو تلمودية استُخدمت فيها هذه الحجج. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، كما يمكن التأكد منها بسهولة باستخدام عبارات البحث التالية في النسخة الإلكترونية من تفسيره للتناخ: קַל וָחֹמֶר ; ק"ו ; כָּל שֶׁכֵּן ; כ"ש .

على سبيل المثال، يزعم راشي، في تعليقه على سفر التكوين 1:12، مستندًا إلى هاجادا مسلك خولين (60أ)، أنه على الرغم من أن الخالق لم يأمر الأعشاب بالنمو "بحسب جنسها"، إلا أنها عندما سمعت أن الأشجار قد أُمرت بذلك، طبقت على نفسها حجة "قال فاخومر" ، أي اعتبرت نفسها خاضعة لنفس الالتزام. في هذه الحالة، لا يوجد قصد "قال فاخومر" في الآية التوراتية نفسها، ولكنها تُستخدم كنقطة انطلاق لادعاء إضافي.

أحيانًا، قد نجد أكثر من حجة عرضية من باب أولى في فصل واحد، أو حتى في آية واحدة؛ لذا، من الضروري تتبع كل خيط يُظهره محرك البحث بدقة للتأكد من رؤية جميع الحالات ذات الصلة. مع ذلك، لا بد من الإشارة إلى أنه قد توجد بين هذه الحالات العرضية العديدة للخطاب من باب أولى، حالة أو أكثر من حالات " قال فاخومر" المباشرة ، أي آيات توراتية تحمل في طياتها قصدًا واضحًا من باب أولى، لم نرصدها ونسجلها حتى الآن في هذه الدراسة. لذا، يُعدّ البحث في جميع الحالات التي يتم العثور عليها آليًا مهمة بحثية جديرة بالاهتمام، إن لم تكن ضرورية. لكنني لم أجد الوقت الكافي للقيام بهذا العمل الشاق بنفسي.

---

[209] في مقالته المذكورة آنفاً.

7. الحاخام شموئيل يافي أشكينازي

كتب الحاخام شموئيل يافي أشكينازي (SYA، وُلد عام 1525 في بورصة، تركيا العثمانية، وتُوفي عام 1595) كتاب **"بيفه توار"** [210] (أي "جميل الشكل"، ويُختصر إلى YT)، ونُشر في البندقية عام 1597 (أُلِّف حوالي 1560-1580) [211]. تجدر الإشارة إلى أن أواخر القرن السادس عشر يُعتبر، من الناحية الفكرية، العصر "الحديث"؛ فهذا ليس تصنيفًا "قديمًا" أو "وسيطًا".

يذكر غاباي أن **ثلاثة عشر موضعًا** لصيغة "قال فاخومر" في التناخ مذكورة في هذا العمل (إضافةً إلى المواضع الأحد عشر الواردة في مدراش GR). وهذه المواضع الثلاثة عشر هي: **١ ملوك ٨: ٢٧** [212]**؛ ٢ ملوك ١٠: ٤؛ إشعياء ٢٠: ٦؛ إرميا ٢٥: ٢٩، ٤٥: ٤-٥، ٤٩: ١٢؛ أمثال ١٥: ١١، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧؛ أيوب ٤: ١٨-١٩، ٩: ١٣-١٤، ١٥: ١٥-١٦، ٢٥: ٥-٦** .

يبدو أن ثمانٍ من هذه الحالات تُعدّ "أولى الحالات التاريخية" ، وهي: ١ ملوك ٨: ٢٧؛ ٢ ملوك ١٠: ٤؛ إشعياء ٢٠: ٦؛ إرميا ٢٥: ٢٩، ٤٥: ٤-٥، ٤٩: ١٢؛ أيوب ٤: ١٨-١٩، ٢٥: ٥-٦. أما الحالات الخمس المتبقية، وهي: أمثال ١٥: ١١، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧، وأيوب ٩: ١٣-١٤، ١٥: ١٥-١٦، فيمكن اعتبارها اكتشافات "مستقلة". جميع هذه الحالات الخمس الأخيرة موجودة في تفسير راشي للتوراة؛ ولكن نظرًا لوجود ثماني حالات أخرى مذكورة فيه غير مذكورة في تفسير التوراة، فلا يمكننا استنتاج أن أشكينازي قد بنى قائمته على تعليقات راشي المتفرقة. مع ذلك، من المحتمل أن يكون أشكينازي قد استقى حالة أو أكثر من هذه الحالات من تفسير راشي. لكن ما لم يذكر ذلك تحديداً، فلا يمكننا أن نفترض أنه فعل ذلك.

تتضمن قائمتي لعام ٢٠١٣ (المذكورة أعلاه، في الفصل الثالث) جميع حالات YT وتحللها (بعد فترة طويلة بالطبع)، باستثناء إشعياء ٢٠: ٦؛ لذا، لا داعي لتحليل أي حالة أخرى هنا. لا يبدو إشعياء ٢٠: ٦ واضحًا للوهلة الأولى أنه من باب أولى، وهو ما يفسر بلا شك سبب عدم إدراجه في بعض القوائم (قائمتي وقائمة جاكوبس). مع ذلك، أدرجه أشكينازي، ومن بعده (كما سنرى). لفهم قصده من باب أولى، يجب النظر إلى سياق السرد، أي الآيات الخمس السابقة [213]. عندها نحصل على القراءة التالية؛ لاحظ اللغة التي توحي بالحجة التوراتية من باب أولى (هين-في-إخ) [214]:

إشعياء 20:6. وسيقول سكان هذه الساحل [حول أشدود، انظر الآية 1] في ذلك اليوم: «ها هو ذا (هين)، هذا هو رجائنا [أي أن نُسبى مثل مصر وكوش، انظر الآيتين 4-5]، حيث هربنا طلباً للمساعدة للنجاة من ملك أشور؛ وكيف (فيخ) ننجو [اليهود، الذين هم أضعف منهم]؟» (الأقواس من عندي).

بتعبير آخر: يتنبأ الله بكيفية استدلال اليهود: إذا لم تكن مصر وإثيوبيا، وهما الدولتان اللتان نلجأ إليهما نحن اليهود طلبًا للمساعدة، قويتين بما يكفي لتجنب الهزيمة أمام ملك أشور، فمن المؤكد أننا لسنا أقوياء بما يكفي لفعل ذلك. وبعبارة أدق: مصر وإثيوبيا (P) أقوى (R) من يهوذا (Q) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا لم تكن مصر وإثيوبيا قويتين بما يكفي لتجنب الهزيمة (S) (مقدمة صغرى)، فإن إسرائيل ليست قوية بما يكفي لتجنب الهزيمة (نتيجة). وهذا استدلال سلبي **من** باب أولى.

8. ر. تسفي هيرش كاتسينيلنبوجين

كتب ر. تسفي هيرش كاتزينيلينبوجن (ZHK، مواليد 1796 في فيلنا، في ليتوانيا الروسية، وتوفي عام 1868) [215]كتاب **"نيتيفوت أولام"** ("طرق العالم"، اختصارًا "NO")، الذي نُشر في فيلنا عام 1822. [216]تجدر الإشارة إلى أننا هنا في أوائل القرن التاسع عشر.[217]

ذكر غاباي أن **عشرين حالة** من صيغة "قال فاخومر" في التناخ مذكورة (ص 30) في هذا العمل (إضافةً إلى الحالات الإحدى عشرة الواردة في مدراش GR). في البداية، وجد ست عشرة حالة، وهي: **1 صموئيل 14: 29-30؛ 2 صموئيل 4: 10-11، 12: 21، 16: 11؛**

---

210 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe-s **amuel** -ben-isaac-ashkenazi.

211 https://beta.hebrewbooks.org/42241.

212 ومن المثير للاهتمام أن الآية 18 من الإصحاح السادس من سفر أخبار الأيام الثاني (وهي تكرار للآية 27 من الإصحاح الثامن من سفر الملوك الأول، ولكن بحرف واحد فقط هو "هاء") غير مدرجة في قائمة YS. وقد بدأت بالظهور فقط في قائمة Katzenellenbogen (انظر القسم التالي).

213 قام غاباي بتوضيح النص لي على أساس تعليقات ديفيد ألتشولر (المعروف أيضًا باسم متسودات ديفيد ، 1687-1769) ومئير ليبوش بن يحيئيل ميشيل ويسر (المعروف أيضًا باسم مالبيم ، 1809-1879).

214 قارن بالحجة المشابهة جداً في سفر الملوك الثاني 10:4. بالنظر إلى لغتها، أعتقد أنني رأيت هذه الحالة في عام 1995، ولكن من الواضح أنني فشلت في إدراك طابعها من باب أولى.

215 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

216 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

217 هذا في نفس الوقت تقريبًا الذي كانت فيه حركة "علم اليهودية" تتشكل في برلين.

1 ملوك 8: 27؛ 2 ملوك 10: 4؛ حزقيال 33: 24؛ أمثال 15: 11، 17: 7، 19: 7، 19: 10، 21: 27؛ أيوب 4: 18-19، 15: 15-16، 25: 5-6؛ 2 أخبار الأيام 6: 18 (تكرار لـ 1 ملوك 8: 27). ولكن لاحقًا، بعد أن وجدها مذكورة في عمل هيرشينسون، وجد أربع حالات أخرى، وهي: **سفر التثنية 32:39؛ 2 صموئيل 12:18؛ المزامير 8:25-9، 78:20** .

تجدر الإشارة إلى أن هذه المقاطع الأربعة الإضافية لم يذكرها غاباي في البداية، عندما بحث في أعمال كاتزينيلنبوجن. لكنه ذكر لاحقًا أن هيرشينسون أدرج هذه المقاطع كأمثلة على صيغة " قال فاخومر" الموجودة في أعمال كاتزينيلنبوجن. لذلك طلبت منه إعادة النظر في قائمة كاتزينيلنبوجن، فأكد أنه أغفلها سابقًا وأنه رآها الآن. لكن عندما سألته عن كيفية صياغة كاتزينيلنبوجن أو هيرشينسون للحجج المفترضة من باب أولى، لم أتلقَّ أي رد.[218]

يبدو أن *9* من أصل *20* حالة صحيحة تُعدّ "أولى الحالات التاريخية" ، وهي: سفر التثنية 32:39؛ سفر صموئيل الأول 14:29-30؛ سفر صموئيل الثاني 4:10-11، 12:18، 12:21، 16:11؛ سفر أخبار الأيام الثاني 6:18؛ المزامير 8:25-9، 78:20. أما الحالات الـ 11 المتبقية، فيمكن اعتبارها اكتشافات "مستقلة". من بين هذه الحالات، أشار راشي سابقًا إلى 3 حالات دون أشكينازي، وهي: حزقيال 33:24، وأمثال 17:7، 19:7؛ بينما أشار راشي سابقًا إلى 4 حالات، ثم أشار إليها أشكينازي لاحقًا، وهي: أمثال 15:11، 19:10، 21:27، وأيوب 15:15-16. وقد أشار أشكينازي سابقًا إلى أربع حالات لم يُشر إليها راشي، وهي: ١ ملوك ٨: ٢٧، ٢ ملوك ١٠: ٤، وأيوب ٤: ١٨-١٩، ٢٥: ٥-٦. ربما تكون حالة أو أكثر من الحالات السبع المنسوبة إلى راشي مستمدة من تفسيره المتفرق للتوراة الذي وضعه كاتزينيلينبوغن؛ ولكن لا سبيل لنا لمعرفة ذلك ما لم يذكره هو. أما بالنسبة للحالات الثماني التي أشار إليها أشكينازي سابقًا، فلا يمكننا افتراض أن كاتزينيلينبوغن استقاها من قائمته، إذ توجد أربع حالات أخرى مذكورة في التوراة غير مذكورة في "لا"، وهي: إرميا ٢٥: ٢٩، ٤٥: ٤-٥، ٤٩: ١٢، وأيوب ٩: ١٣-١٤. لهذه الأسباب، يجب اعتبار الحالات الإحدى عشرة المذكورة اكتشافات مستقلة لكاتزينيلينبوغن (إلا إذا تم العثور على معلومات تُخالف ذلك لاحقًا).

تجدر الإشارة إلى أن اكتشاف كاتزينيلنبوجن لسفر التثنية 32:39 هو أول اكتشاف لصيغة " قال فاخومر" إضافية في التوراة نفسها (أي التوراة الخماسية) منذ أن اكتشف راشي سفر التكوين 6:3 في القرن الحادي عشر. ويبدو أن كاتزينيلنبوجن[219] لم يكن على دراية بحالة سفر التكوين 6:3.

تتضمن قائمتي لعام 2013 (المذكورة أعلاه، في الفصل 3) (بالطبع، بعد فترة طويلة) وتحلل جميع حالات "لا"، باستثناء سفر التثنية 32:39، و2 صموئيل 12:21، والمزامير 8:25-9؛ لذلك، لا حاجة لي هنا لتحليل أي حالة أخرى غير هذه الحالات الثلاث.

تثنية 32:39 . "انظروا الآن (*reu ata*) أنني (*ki*) أنا هو، وليس إله معي. أنا أقتل وأحيي، أنا أجرح وأشفي، وليس (*ve*) من يستطيع أن ينجي من يدي."

التفسير المقترح من باب أولى هو على ما يبدو: إذا لم يكن هناك أحدٌ غير الله (S) قادراً (R) على القتل والإحياء، والجرح والشفاء (كما يفعل هو وحده) (P)؛ فمن المؤكد أنه لا يوجد أحدٌ غيره قادرٌ على النجاة من قبضته (أي منعه من القتل والإحياء، والجرح والشفاء، متى شاء) (Q). والمقدمة الرئيسية الضمنية هي أن أفعال القتل والإحياء، والجرح والشفاء، تتطلب قوةً أكبر من (أو على الأقل بنفس قوة) النجاة من هذه الأفعال. هذه حجةٌ إيجابيةٌ من باب أولى (**+p**). ويمكن اعتبارها حالةً صريحةً وصحيحة.

2 صموئيل 12:21. "فقال له عبيده [داود]: ما هذا الذي فعلته؟ لقد صمت وبكيت على الصبي وهو حي، ولكن عندما مات الصبي قمت وأكلت خبزًا؟" (الأقواس من عندي) .

يمكننا استنتاج ما كان يدور في أذهان خدم الملك داود من النص. فبعد وفاة طفل، ينبغي أن يكون سلوك المرء أكثر حزنًا (R) مما كان عليه أثناء حياة الطفل (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا كان داود، أثناء حياة الطفل (Q)، حزينًا لدرجة أنه صام وبكى (S) (مقدمة صغرى)، فإن داود بعد وفاة الطفل (Q) ينبغي أن يكون حزينًا لدرجة أنه سيفعل الشيء نفسه، بل وأكثر (>S) (النتيجة). حجة إيجابية ذاتية (**+s&**) حجة تصاعدية (يمكن وصفها بأنها صريحة، على الرغم من أنها تشير إلى فكرة مستنتجة، لأنه لا يوجد تفسير آخر لقولهم) . لكن تصرف داود، على عكس توقعات الخدم، كان أقل حزنًا. في الآية 22، يشرح لهم السبب (وبذلك يدحض فرضيتهم الرئيسية).

---

218 أفترض هنا أن غاباي قد ذكر الحالات الأربع بشكل صحيح، مع أنه قد يرتكب أحيانًا أخطاءً ناتجة عن الإهمال أو الطباعة. ليس لديّ وسيلة للتحقق شخصيًا من البيانات التي أرسلها إليّ. تجدر الإشارة إلى أنه ذكر أيضًا ثلاثة مقاطع أخرى كنتائج لكتاب "Katzenellenbogen *qal vachomer*" ، وهي: أمثال ١٠: ١٧، أيوب ٢٨: ٥-٦، دانيال ١٤: ١٦. لكنه أغفل أمثال ١٠: ١٧ من قائمة لاحقة، ربما عن قصد (وربما عن غير قصد). من المحتمل أن يكون أيوب ٢٨: ٥-٦ خطأً مطبعيًا، وكان يقصد أيوب ٢٥: ٥-٦. ولا بد أن دانيال ١٤: ١٦ كان خطأً مطبعيًا أيضًا، إذ أن سفر دانيال لا يحتوي إلا على ١٢ فصلًا! لقد راجعت الآيات ١٤-١٦ في جميع الفصول التي تحمل هذه الأرقام، لكنني لم أجد فيها ما يُشير إلى حجة من باب أولى.

219 بافتراض أن قائمة الحالات التي أبلغ عنها غاباي كانت صحيحة.

المزامير ٢٥: ٨-٩ . «الرب صالح ومستقيم، لذلك يُرشد الخطاة إلى الطريق. يهدي المتواضعين في الحق، ويعلمهم سبيله».

يبدو أن القراءة المقترحة من باب أولى هي: إذا كان الله (S) صالحًا ومستقيمًا (R) بما يكفي لهداية الخطاة إلى الطريق (P)، فهو إذًا صالح ومستقيم بما يكفي لهداية المتواضعين إلى العدل وتعليمهم سبيله (Q). والمقدمة الرئيسية الضمنية هي أن هداية الخطاة إلى الطريق تتطلب صلاحًا واستقامة أكبر من هداية المتواضعين إلى العدل وتعليمهم سبيل الله. هذه حجة إيجابية من باب أولى (**+p**). ويمكن اعتبارها حالة صريحة وصحيحة.

يرفض. يُزعم أن كاتزينيلينبوجن يدعي أن نصين آخرين على الأقل من التناخ هما: **اللاويين 10:19 ؛ والأمثال 6:30 ، على الأقل** ، هما "قال فاخومر" . يجب عليّ رفض هاتين الحالتين، الأولى باعتبارها ضمنية فقط، والثانية باعتبارها ليست من باب أولى.

اللاويين 10:19. "وقال هارون لموسى: ها هم قد قدموا اليوم ذبيحة خطيئتهم ومحرقتهم أمام الرب؟ وقد أصابتني أحداث مأساوية كهذه، ولو أكلت ذبيحة الخطيئة اليوم، فهل كان ذلك يرضي الرب؟" (الأقواس من عندي) .

يقدم راشي شرحًا مطولًا لهذا المقطع وسياقه (الآيات ١٦-٢٠). يتعلق الأمر بأحكام الذبائح وأحكام الحداد للكهنة. إذا فهمتُ بشكل صحيح، فإن النقاط الرئيسية في تفسير راشي هي كالتالي: توفي اثنان من أبناء هارون، ناداب وأبيهو، في ذلك اليوم (الآية ٢)، مما جعل هارون وابنيه الباقيين، أليعازر وإيثامار، في حالة حداد على قريب في يوم وفاته. وبخهم موسى لحرقهم (الآية ١٦) وعدم أكلهم (الآية ١٧) ذبيحة الخطيئة. رد هارون بأنه لا يجوز له ولا لأبنائه أكلها. فلو قام الابنان الباقيان، كونهما كهنة عاديين في حداد ذلك اليوم، برش دم الذبيحة، لأبطلاها، وبالتالي لم يكن يجوز لهما أكلها. لكن لم يكونوا هم من قدموا ذبيحة الخطيئة، بل كان هارون نفسه، بصفته الكاهن الأعظم، هو من فعل ذلك. يختلف الحكم بالنسبة له: كان بإمكانه في الأحوال العادية أن يقدم الذبيحة ويأكلها، إلا أن ذبيحة الخطيئة المذكورة كانت خاصة، تتعلق برأس الشهر ، وفي هذه الحالة مُنع هارون شرعًا من الأكل من الذبيحة خلال اليوم الذي قدمها فيه (مع أنه كان يستطيع ذلك بعد حلول الظلام).

يُقال إن كاتزينيلينبوجن يقترح قراءة "قال فاخومر" ، لكنني لم أطلع عليها. مع ذلك، وبناءً على تفسير راشي، أفترض أن القراءة المقترحة كانت كالتالي: إن قيام أبناء هارون بتقديم ذبيحة الخطيئة (Q) كان، لأسباب مختلفة، غير لائق شرعًا (R) بما يكفي لمنعهم من الأكل منها (S) (مقدمة صغرى)؛ وبالمثل، كان قيام هارون نفسه بتقديم ذبيحة الخطيئة (P) غير لائق شرعًا لأسباب مختلفة بما يكفي لمنعه من الأكل منها (نتيجة). أما المقدمة الكبرى الضمنية فهي أنه في ظل هذه الظروف، ورغم اختلاف أسباب عدم اللياقة في الحالتين، فإن تقديم هارون لهذه الذبيحة غير لائق شرعًا تمامًا كتقديم أبنائه لها. وهذا يشكل حجة موضوعية إيجابية من باب أولى (**+s**). لاحظ أنني صغتها على أنها مساواتية (بقولي "بالتأكيد")، لأن القانون صارم بنفس القدر في كلتا الحالتين، رغم اختلاف أسبابه.

مع ذلك، يبدو لي أن الحجة المقترحة من باب أولى مُفتعلة، لأننا لا نخوض فعليًا في استدلال من المقدمة الصغرى المذكورة إلى النتيجة المذكورة، لأن الأخيرة معروفة بصحتها بغض النظر عن الأولى. أما المقدمة الكبرى، اللازمة لتبرير الاستدلال، فلا نعرفها إلا لأننا مُعطون مسبقًا (كما توضح شروح راشي) كلًا من المقدمة الصغرى والنتيجة. لذا، فبينما الحجة المقترحة صحيحة شكليًا، إلا أنها مصطنعة نوعًا ما، ويكاد يكون من الصعب اعتبارها صريحة (مُفْرَش). لذلك، أُعلن أنها ضمنية فقط (ساتوم) - بافتراض أنني فهمتها بشكل صحيح، أي بافتراض أن هذا هو بالفعل ما قصده كاتزينيلينبوجن ودعا إليه.

يمكنني تأكيد هذا التقييم على النحو التالي. لنعد خطوة إلى الوراء ونسأل: ما هو موضوع هذه القصة؟ إنها حوار بين موسى وهارون. ينتقد موسى سلوك الكهنة، بينما يبرره هارون. يشير كلاهما إلى نفس مجموعة القوانين، ولكن على ما يبدو (كما يعلق راشي على الآية ٢٩) نسي موسى بعض القوانين، فذكّره هارون بها. رد هارون ذو شقين: أولًا، يبرئ أبناءه، وثانيًا، يبرئ نفسه، موضحًا أن القانون في كلتا الحالتين يمنعهم، وإن كان لأسباب مختلفة، من أكل ذبيحة الخطيئة في الظروف المحددة، خلافًا لما افترضه موسى. لا يقارن هارون بين النهي المطبق على أبنائه والنهي المطبق عليه، بل يذكّر موسى بمجموعتين منفصلتين من القوانين، كلتاهما معقدة لدرجة أنه لا يمكن استنتاج أي منهما من الأخرى. ولعل هذا هو التفسير الأكثر دقة للقصة. قد يُبنى دليل من باب أولى (كما فعلتُ أنا أعلاه أو بطريقة أخرى)، ولكن مجرد إمكانية وجود قراءة بدون دليل من باب أولى يعني أن أي قراءة مقترحة من باب أولى ستكون ضمنية لا محالة. ولن تكون صريحة إلا إذا كانت القراءة الوحيدة الممكنة.

أمثال 6:30 . "لا يحتقر الناس السارق إذا سرق لإشباع نفسه عندما يكون جائعاً" .

يشرح راشي هذه الآية بإسهاب، واضعًا إياها في سياقها (الآيات ٢٩-٣٥). السياق هو الزنا، وقد ذُكر اللص الجائع في هذا السياق للمقارنة: فبينما يُمكن العفو عن الرجل الجائع الذي يسرق الطعام، بل وقد يُعوّض الضحية لاحقًا، فإن الزاني لا عذر له في فعله، ولا يُمكنه التكفير عنه بأثر رجعي. لذا، فإن الأول ليس مُستنكرًا كالثاني. لكنني لا أفهم حجة " قال فاشومر" . يمكن بناء الخطاب على أساس هذا البيان؛ أود

أن أسمي هذا الخطاب على العكس من ذلك، وليس من باب أولى. ربما يكون كاتزينيلينبوغن قد نجح، ولكن حتى أطلع على ما كتبه، لا يمكنني تأكيد صحته ووضوحه. لذا، عليّ أن أرفض هذه الحالة في الوقت الراهن.

9. ر. زئيف وولف أينهورن

ر. زئيف وولف أينهورن (ZWE، المعروف أيضًا باسم ماهارزو أو ماهارزاف ، مواليد 1813، في غرودنو، في ليتوانيا الروسية، (د. 1862) [220]؛ كتب **مدراش تنائيم** ("تفسيرات التنائيم"، اختصار MT) ، ونُشر في فيلنا، 1839 [221].

فيما يلي ترجمة من قبل غاباي للفقرة ذات الصلة من ذلك الكتاب (KV هنا اختصار لـ *qal vachomer*).

"هذه واحدة من عشر مدارس كيندريا فيديالايا." هذا التعليم لغز، لماذا تم تعداد عشرة كتب من كتب KV فقط، بينما يمكن العثور على العديد منها في كتب الأنبياء والكتابات، لقد قمت بتجميع قائمة كتبتها في دفتر ملاحظات (contras) تضم حوالي أربعين كتابًا آخر من كتب KV بالإضافة إلى هذه العشرة.

استنتجتُ أن الهدف الرئيسي للحكماء الذين ذكروا هذه المبادئ العشرة هو أن نتعلم مبدأ الاستدلال المنطقي من مقدمة صغرى إلى مقدمة كبرى، ومن مقدمة كبرى إلى مقدمة صغرى، كحجة مقنعة. وهذا ما يميز هذه المبادئ العشرة المذكورة هنا، بينما تهدف الأمثلة الأخرى الكثيرة إلى ترسيخ الموضوع فقط، ولا يُقصد بها الإقناع، ولا يمكن استخدامها كنموذج تعليمي.

بعد كتابة هذا، اكتشفتُ أن كل ما سبق مذكورٌ بالفعل في كلمات يفي توار ، لذا سأوجز ملاحظاتي. تكمن صعوبتي الوحيدة في تفسير يفي توار في الآية: "إذا كان خشب الكرمة قليل الفائدة وهو سليم، فمن البديهي أنه لا قيمة له وهو متفحم!" (حزقيال 15: 5)، والتي من الواضح أنها تهدف فقط إلى تأكيد الموضوع لا إلى الإقناع (بما أننا نرى أنه متفحم، فمن البديهي أنه لا قيمة له)، وبالتالي فهي لا تشبه الأمثلة التسعة الأخرى.

يبدو أن بيفيه تور محقٌّ في أن هذا لم يكن جزءًا من المدراش الأصلي، بل إضافة لاحقة من أحد العلماء. أعتقد، بعد بعض البحث، أن النص العاشر الذي يُكمل القائمة هو من نهاية سفر نحميا 13: 26-27: «ألم يُخطئ سليمان ملك إسرائيل... أفنصُ إليك؟...» وهو ما يبدو أنه حُجّة مُصمَّمة للإقناع.

أعلق الآن على ما سبق. إن "التعليم" المشار إليه أعلاه هو الادعاء الوارد في مدراش سفر التكوين ربا 92:7 بوجود عشرة حجج من نوع "قال فاخومر" في التناخ. في العصور القديمة، كان يُفترض دائمًا أن عدد الحالات هو عشرة فقط ؛ والجدير بالذكر أنه لم يُذكر أي عدد أكبر في أي نص معروف من تلك الحقبة. في العصر الحديث فقط، لاحظ المفسرون حالات أخرى من "قال فاخومر" غير تلك المذكورة في المدراش، وبدأوا يتساءلون عن سبب عدم إدراجها فيه. هذا السؤال، بالطبع، في غاية الأهمية. يحاول أينهورن الإجابة عليه بالادعاء، دون أي دليل مكتوب على الإطلاق، أن مؤلفي "GR" كانوا يعلمون بوجود أكثر من عشر حالات، لكنهم تعمدوا حصر قائمتهم في عشر.

لنتناول أولًا ادعاء أينهورن بأنه وجد نحو أربعين حالة من حجج "من باب أولى" التوراتية، إضافةً إلى الحالات العشر المذكورة في كتاب "الحكمة العليا". تجدر الإشارة إلى أن هذا الادعاء ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر ·وللأسف، لم يعثر غاباي على قائمة بتلك الحالات الأربعين المزعومة؛ يُفترض أنها لم تُنشر قط، أو إن كانت قد نُشرت، فقد فُقد النص ذو الصلة. في غياب قائمة مكتوبة، لا يمكننا التسليم بأن أينهورن قد وجد بالفعل أربعين حالة أخرى. يجب أن نضع في اعتبارنا أنه لا يمكننا افتراض أن الحالات الأربعين الجديدة المزعومة لأينهورن كانت جميعها حججًا صحيحة وصريحة من باب أولى؛ فبعضها قد يكون ضمنيًا، وبعضها الآخر قد يكون غير صحيح. لماذا يقول "نحو أربعين" بدلًا من ذكر عدد دقيق؟ هذا مثير للريبة، إذ يوحي بأنه لم يُمعن النظر في الحالات الظاهرة، بل ألقى عليها نظرة سطحية فقط. نحتاج إلى رؤيتها قبل أن نقبلها. الادعاء غير القابل للتحقق هو ادعاء غير ذي صلة.

بالنظر إلى بقية تعليق أينهورن، إذا فسرنا قوله بأن "كل ما سبق موجود بالفعل في كلمات يفه توار " على أنه تفسير لعدم اقتراحه علنًا قائمةً تضم 40 حالةً إضافيةً من حالات "قال فاخومر " ، أي على أنه إشارة إلى أن هذه الحالات كانت مدرجةً بالفعل في يفه توار، فإننا نجد ذلك خطأً من الناحية الواقعية. فقائمة يفه توار المعروفة لدينا لا تتضمن سوى 13 حالةً إضافيةً، وهو عددٌ أقل بكثير من الأربعين التي يدّعي معرفتها. ويمكننا أن نستنتج من حديثه أنه قرأ يفه توار بالفعل (الذي نُشر قبل أكثر من قرنين). ولو كان قد دوّن بالفعل 40 حالةً في

---

https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=en **&** _x_tr_hl=en-US.

[221] https://www.hebrewbooks.org/7058.

دفتر ملاحظاته، لكان قد سارع بالتأكيد إلى إبلاغ قرائه بالحالات الـ 27 غير الموجودة في يفه تواري. وعدم قيامه بذلك يُعدّ في حد ذاته "لغزًا".

تجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد دليل على علم أينهورن بالقائمة التي نشرها مؤخرًا معاصره الأكبر سنًا ومواطنه كاتزينيلينبوغن (في كتابه " نيتيفوت أولام " أو "NO")، والتي تضمنت 5 حالات جديدة لم تُذكر في كتاب "YT". ربما كان على علم بها، نظرًا لإقامته في فيلنا لسنوات عديدة (من عام 1830 حتى وفاته)، ولأن الكاتبين نشرا أعمالهما هناك (في عامي 1822 و1839 على التوالي)؛ لكنه لم يذكرها في أي مكان على ما يبدو (حسب علمي). على أي حال، حتى لو ذكرها في مكان ما، يبقى لغزًا لماذا لم ينشر قائمته التي تضم 22 حالة إضافية (40 حالة ناقص 13 من "YT" ناقص 5 من "NO"). أعني، لم يكن ليستغرق منه الأمر سوى بضع دقائق وبضعة أسطر لإضافة هذه المعلومات القيّمة إلى كتابه.

لعلّ عبارة أينهورن "كل ما سبق" لا تشير إلى المعلومات الإحصائية، بل إلى تأملاته حول "الغاية الأساسية للحكماء الذين أحصوا هذه الحالات العشر"، أي الحالات العشر في كتاب "الحكمة الكبرى". يزعم أينهورن (ربما كان يتبع ويُحسّن اقتراحًا طُرح قبل قرون في كتاب "يلكوت شيموني ") أن هذه الحالات العشر "فريدة" في قدرتها على تعليمنا "كيفية الاستدلال" من خلال حجة من باب أولى. أما الأمثلة الأخرى، فهي تُستخدم فقط "لتعزيز الموضوع" و"لم تكن تهدف إلى الإقناع ولا يمكن استخدامها كنموذج تعليمي". هذه الادعاءات كلها هراء، مع الأسف. فهو بالتأكيد لم يوضحها أو يُبرهن عليها. ويتضح منها أنه لم يفهم تمامًا طبيعة حجة من باب أولى.

يتضح أيضًا من وصف أينهورن لحجة "فورتوري" [222]، بأنها استدلال "من مقدمة صغرى إلى مقدمة كبرى، ومن مقدمة كبرى إلى مقدمة صغرى"، أنه لم يفهمها فهمًا دقيقًا. هذا الفهم الخاطئ من جانب أينهورن يثير الشكوك حول قدرته على التمييز بين ما هو "فورتوري" وما ليس كذلك. بتعبير أدق، ينطلق الاستدلال "فورتوري" من مقدمة كبرى ومقدمة صغرى إلى نتيجة. وقد يكون هذا الاستدلال، بالنسبة لمقدمة كبرى معينة، من الحد الأصغر في المقدمة الصغرى إلى الحد الأكبر في النتيجة، أو من الحد الأكبر في المقدمة الصغرى إلى الحد الأصغر في النتيجة.

يُقدّم أينهورن تفسيراً لسبب اقتصار المدراش على ذكر عشر حالات فقط من " قال فاخومر"، وهو أن هذه الحالات العشر كانت ضرورية وكافية لتقديم حجة من باب أولى، بينما الحالات الأخرى غير المذكورة كانت عديمة الفائدة أو على الأقل غير ضرورية في هذا الصدد. أودّ أن أنتقد هذا التفسير على النحو التالي: ظاهرياً، هو مجرد دفاع عن أسطورة عصمة وعلم حاخامات العصور القديمة؛ لكن دافعه العملي هو تمكين أينهورن من البحث عن حالات جديدة وإيجادها دون أن يبدو ذلك مناقضاً للاعتقاد التقليدي بوجود عشر حالات فقط. ومهما كان الدافع، فإن افتراض أينهورن بأن حاخامات الماضي (أياً كان مؤلف "الجذر العظيم") كانوا على دراية بالحالات الأربعين الإضافية المزعومة هو مجرد تخمين منهجي؛ فهو لم يستشهد بأي نص قديم يدعم هذا الادعاء، وبدون هذا الدليل، يصبح هذا الادعاء بلا مبرر.

علاوة على ذلك، فإن تحليل الحالات العشر، من حيث الشكل المنطقي واللغة المستخدمة ، لا يؤكد الوضع الخاص للنماذج التعليمية الذي يدّعيه أينهورن. في كتابي " المنطق اليهودي" (JL) الصادر عام ١٩٩٥، الفصل الثالث، أوضحتُ أن هناك أربعة أشكال فقط من الحجج المنطقية الصحيحة من باب أولى: الأشكال الموضوعية الإيجابية والسلبية (حيث يكون الحد الأكبر والحد الأصغر موضوعين) والأشكال المسندية الإيجابية والسلبية (حيث يكون الحد الأكبر والحد الأصغر مسندين). والحقيقة أن قائمة الحالات العشر في كتاب "المنطق اليهودي" (GR) تتضمن (لحسن الحظ) نماذج من جميع الأشكال الأربعة الصحيحة (أي **+p-** ، **+p** ، **-s** ، **s**). مع ذلك، لو كان الغرض من سرد عشرة أمثلة هو التعليم المنطقي، لكانت أربع حالات كافية، وكانت ست حالات زائدة عن الحاجة.

في الفصل الخامس من كتاب JL، أجريتُ تحليلًا لغويًا للحالات العشر. تضمنت اللغة المستخدمة فيها تعابير شرطية متنوعة مثل *hen* أو *ki* مع *ve-ekh* ، و*hen* أو *hine* مع *af ki* أو *ve-af-ki* ، و *ve* مع *ha-lo* . استخدمتُ هذه التعابير لإيجاد حالات إضافية من حجة *qal vachomer* ، لذا كانت مفيدة بالفعل كنماذج في بحثي. مع ذلك، تكررت بعض هذه التعابير في قائمة الحالات العشر (مثل *hen/ve-ekh*)، لذا لم تكن جميع الحالات العشر ضرورية. علاوة على ذلك، وجدتُ العديد من الحالات الإضافية التي لم تستخدم اللغة المستخدمة في الحالات العشر، لذا لم تكن تلك القائمة شاملة لغويًا وقادرة على إرشادنا إلى جميع الحالات الأخرى.

لذلك، فإن ادعاء أينهورن بأن الحالات العشر المذكورة كانت مقصودة وضرورية كنماذج هو ادعاء زائف.

أما بخصوص ادعاء أينهورن بأن حالات " قال فاخومر" التوراتية غير المدرجة ضمن الحالات العشر في "القواعد العامة" لا تُستخدم إلا "لتعزيز الموضوع" و"لم يكن القصد منها الإقناع" أو "الاستخدام كنموذج تعليمي"، فهو ادعاءٌ لا معنى له. ما المقصود بـ"تعزيز الموضوع"؟ أي موضوع يقصده؟ ألا تُعزز الحالات العشر الموضوع أيضاً، مهما كان معنى ذلك؟ ما المقصود بـ"لم يكن القصد منها الإقناع"؟ ألا تهدف جميع الحجج إلى الإقناع؟ وكيف ترتبط سمات "تعزيز الموضوع" و"عدم القصد من الإقناع"؟ لماذا تُستخدم الحالات

---

[222] بافتراض دقة ترجمة غاباي.

العشر فقط "كنموذج تعليمي"؟ ما الذي ينقص الحالات الأخرى لهذا الغرض التعليمي؟ إن مثل هذه الادعاءات الغريبة ليست إلا محض خيال، هراءٌ محض. لقد اختلقها أينهورن خصيصاً لإعطاء انطباع خاطئ (لغير المطلعين) بأنه طبق معايير منطقية مجردة.

لاحظ جيدًا أن أينهورن لم يُبين في أي موضع كيف تنطبق تصنيفاته المزعومة (أي الموضوع المُعزز، وعدم القصد من الإقناع، وعدم إمكانية استخدامها كنماذج تعليمية) حرفيًا وحصريًا على جميع حالات " قال فاخومر" في الكتاب المقدس غير المشمولة بالعشرة. بل طبقها على حالة واحدة فقط، وهي حزقيال 15: 5. من الواضح أنه اختلقها وصاغها خصيصًا لهذا الغرض. لتوضيح نظريته وإثباتها، كان عليه أن يسرد جميع الحالات حرفيًا، أو على الأقل الأربعين حالة التي ادعى معرفتها، ثم يُبين انطباق هذه التصنيفات عليها جميعًا. من الواضح أنه لم يفعل ذلك قط. وبالتالي، لم تكن تصنيفاته عديمة المعنى فحسب، بل لم تخضع نظريته للاختبار والتحقق الصحيحين.

وختاماً، على حد علمنا من الأدلة المنشورة المتوفرة، لا يمكن لـ إينهورن أن يدعي سوى شيء واحد من باب أولى، استنتج هو نفسه استنتاجًا كتابيًا خاصًا به، وتحديدًا ما ورد في **نحميا ١٣: ٢٦-٢٧** . مع ذلك، ورغم أنه اعتقد على ما يبدو أن هذا الاستنتاج من ابتكاره (وهو ما حاول، كما سنرى لاحقًا، إدراجه، على نحو متناقض، ضمن قائمة العشرة الأوائل القديمة)، إلا أنه لم يكن في الواقع أول من ذكره، لأنه لم يكن مدرجًا في قائمة سلفه أشكينازي (التي كان على علم بها، ولا في قائمة كاتزينيلينبوغن التي لم يكن على علم بها على ما يبدو). أول من ذكره هو راشي، كما رأينا (في الفصل السادس أعلاه). وبما أنه على ما يبدو (على حد علمي) لم يذكر راشي كمصدر له في هذه الحالة، فيمكننا اعتبارها استنتاجًا مستقلًا له (ما لم تظهر معلومات تُخالف ذلك مع مرور الوقت).

لننظر الآن في تفسير أينهورن لسفر حزقيال 15: 5. كما رأينا سابقًا، يُعلن كتاب "يلكوت شيموني" (YS)، وهو عملٌ تفسيريٌّ من القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين، أن هناك عشرة حججٍ من نوع "قال فاخومر " في التناخ، ولكنه يذكر تسعةً منها فقط في كتاب "GR"، متجاهلًا سفر حزقيال 15: 5. وكما أُشير سابقًا، قد يكون هذا الإغفال غير مقصود، بل هو على الأرجح كذلك. لكن أينهورن استغلّ هذا الأمر، مُستندًا على ما يبدو إلى اقتراحٍ في كتاب "ييفه تور" (YT) بأن هذه الحالة ربما تكون إضافةً من أحد العلماء اللاحقين. ويُبالغ في هذا التخمين، مُدّعيًا أن إغفال "يلكوت شيموني" كان مقصودًا، مُتظاهرًا بمعرفة السبب بدقة. في رأيه، هذه الحالة مُختلفة "بشكلٍ واضح" عن الحالات التسع الأخرى، ويجب على هذا الأساس حذفها واستبدالها بأخرى. إليكم الآية المعنية:

حزقيال 15:5. "انظر (هين): عندما (بي) كانت [شجرة الكرمة] سليمة، لم تكن صالحة لأي عمل؛ فكيف (أف): عندما (كي) أكلتها النار (في) واحترقت، هل (في) تكون صالحة لأي عمل؟" (الأقواس من عندي).

تفسيري: المتحدث هو الله، وهو يُنذر سكان أورشليم (المُرمز إليها هنا بشجرة الكرمة) بدمارٍ قادم. يقول: شجرة كرمة سليمة (P) في حالة أفضل (R) من شجرة محترقة تمامًا (Q) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا لم تكن شجرةُ الكرمة، وهي سليمة، في حالة جيدة بما يكفي لتكون نافعة (S) (مقدمة صغرى)، فإنه يترتب على ذلك أنها الآن، وقد احترقت تمامًا، ليست في حالة جيدة بما يكفي لتكون نافعة (نتيجة).

هذه حجة سلبية موضوعية صحيحة شكليًا وواضحة بما فيه الكفاية (**-s**) من باب أولى. لاحظ أن الحجة لا تبدو مقصودة كحجة تصاعدية، بالنظر إلى النص العبري الأصلي؛ أي أن الخشب كان عديم الفائدة (غير مناسب) في المقدمة الصغرى (عندما كان الخشب سليمًا) كما أصبح (بتعبير بلاغي، مناسبًا؟) في النتيجة (عندما احترق الخشب) - أي أن الحد الفرعي المعني يبقى كما هو. ولكن حتى لو اعتبرنا الحجة تصاعدية، كما يبدو أن أينهورن قد فعل، وافترضنا أن الخشب السليم كان لا يزال له بعض الفائدة، بينما الخشب المحترق لم يعد له أي فائدة، فلا يوجد أساس منطقي لرفض الحجة. فهي تبقى صحيحة (**-s&**).

إن كون الخشب عديم القيمة في النهاية لا يُضعف صحة الحجة من الناحية الشكلية، فهي مجرد مسألة مادية. لا يتأثر الشكل بالمضمون، على عكس ما يبدو أن أينهورن يتصوره. إن انعدام قيمة النتيجة النهائية لا يُعزز الموضوع، أياً كان المقصود بذلك (فهو لم يوضحه)، والحجة لا تقل إقناعاً عما لو كانت هناك قيمة متبقية. إن محاولة أينهورن التمييز بين هذه الحالة وغيرها محض خيال. علاوة على ذلك، توجد حالة أخرى سلبية ذاتية (**-s**) في قائمة الحالات العشر في كتاب "الحكمة العامة"، وهي خروج 6: 12. في هذه الحالة، يكون الاستنتاج أن فرعون لن يستمع إلى موسى، إما قليلاً أو لا يستمع إليه إطلاقاً. هنا أيضاً، كما في حزقيال 15: 5، يمكن اعتبار النتيجة عديمة القيمة؛ ومع ذلك، لا يرفض أينهورن هذه الحالة المشابهة شكلياً.

في الحقيقة، كل حجة صحيحة من باب أولى هي بنفس القدر من الإفادة والقوة. وكما أوضحتُ بالتفصيل في دراستي المُفصّلة لمنطق "من باب أولى" (AFL) عام ٢٠١٣، فإن هذا النوع من الاستدلال يسمح بأي قيمة مهما كانت في النتيجة (كما هو الحال في المقدمة الصغرى) -

قيمة موجبة، أو قيمة صفرية، أو حتى قيمة سالبة [223]. كل ما يهم منطقيًا هو الالتزام بالمقارنة المُعلنة في المقدمة الكبرى (والتي قد تكون مساواتية بالطبع) في كل من المقدمة الصغرى والنتيجة. لا يوجد تحكم رسمي في المحتوى المادي. من الواضح أن أينهورن لم يُدرك ذلك.

الدافع وراء تلاعب أينهورن المُفصّل بشأن حزقيال 15: 5، والسبب الحقيقي لمحاولته استبعاده من قائمة العشرة الأوائل، هو رغبته في استبداله بالحالة الوحيدة التي يعتقد أنه اكتشفها، وهي نحميا 13: 26-27. إن التقليل من شأن الحالة الأولى ليس إلا ذريعةً لتمكينه من تأييد الحالة الثانية. يدّعي أنه "بعد بعض البحث" توصل إلى قناعة بأن هذه الحالة الجديدة ("التي تبدو وكأنها حجة مصممة للإقناع") هي البديل الأنسب للحالة التي استبعدها (عمدًا). ما هو هذا "البحث" تحديدًا؟ هو لا يوضح. ما نوع "البحث" الذي يُمكن أن يُفضي إلى مثل هذه النتيجة؟ هو لا يوضح.

علاوة على ذلك، لم يوضح سبب اختياره لهذه الحجة تحديدًا، أي نحميا 13: 26-27، كبديل مناسب لحزقيال 15: 5، بدلًا من أيٍّ من الحجج الأخرى التي يبلغ عددها حوالي *39* حجة والتي يدّعي (دون تقديم دليل) أنه وجدها. لم يوضح كيف يُمكن اعتبار هذه الحجة التي ادّعاها أفضل من غيرها، وبالتالي أكثر جدارةً بالإدراج في هذه القائمة القديمة التي تضم عشر حجج. كل ما قاله لتبرير اختياره هو أنه تم "بعد بعض البحث" - لكن مثل هذا التصريح المبهم غير كافٍ بشكل واضح. لذلك، يجب اعتبار اقتراحه تعسفيًا وغير موثوق.

وبالطبع، يجب أن نتساءل عن حق أينهورن في تعديل قائمة العشرة الواردة في مدراش (GR) كُتب قبل ألف وخمسمائة عام من ولادته! في وقت سابق، كان يبدو أنه يدافع عن نص GR المتداول؛ أما الآن فهو يحاول التشكيك فيه وتصحيحه، مما ينكر فعلياً تقليداً قديماً، ويبني مبادرته على أسس واهية للغاية.

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن أينهورن لم يكتفِ باقتراح قضية نحميا كقضيةٍ حُدّيةٍ، بل حاول إدراجها ضمن القضايا العشر الأصلية. وهذا يُظهر، بالمناسبة، أنه كان مُدركًا أن التقليد القديم للعشرة كان تقليديًا لـ" عشرة فقط"، أي "عشرة فقط"، وليس "عشرة فأكثر". علاوةً على ذلك، بما أن قضية نحميا، على حد علم أينهورن، كانت اكتشافًا أصيلًا له (بل هي الوحيدة التي عرضها صراحةً)، نظرًا لأن من سبقوه لم يذكروها، كان عليه أن يستنتج أنه من المستبعد جدًا أن تكون هذه القضية قد أُدرجت ضمن قائمة العشرة القديمة!

من المؤكد أن الأنسب هو سفر التكوين 4:24، الذي عُرف قبل قرون من حذف يلكوت شيموني ، إذ ذُكر في كتاب "الحكمة الكبرى" خارج قائمة العشرة، ثم في كتاب " أبوت دي رابي ناثان " (ARN) كواحد من خمسة أمثلة على صيغة " قال فاخومر" في التوراة، وفي تعليق لراشي في الموضع نفسه. لكنني أرى أن المسار الأسلم هو ترك الأمر على حاله وقبول حزقيال 15:5 كواحد من الحالات العشر. فالسبب المُستشهد به لاستبعاد هذه الحالة واهٍ للغاية.

ملاحظة أخرى بخصوص أينهورن. في قائمتي لعام ٢٠١٣ حول الحجج الكتابية من باب أولى (في AFL)، نسبتُ خطأً جميع الحالات التي ذكرها لويس جاكوبس (باستثناء تلك الواردة في GR) إليه، وسمّيتها جميعًا بـ WE (اختصارًا لـ Wolf Einhorn). يعود هذا الخطأ إلى سوء فهمي لمقال جاكوبس حول هذا الموضوع (انظر شرحي المفصل لاحقًا، في القسم المخصص لجاكوبس). أُعيد تسمية الحالات المعنية بـ LJ في هذا المقال.

10. ر. ماتيتياهو ستراشون

كتب الحاخام ماتيتياهو ستراشون (مخطوطة، وُلد عام 1817 في فيلنا، ليتوانيا الروسية، وتُوفي عام 1885) كتاب **"ماتات ياه"** [224] (أي "هبة الله"، اختصارًا MY)، الذي نُشر بعد وفاته في فيلنا عام 1892 (أُلِّف بين عامي 1838 و1878) [225]. ويُعتبر هذا المؤلف، من بين المؤلفين المذكورين هنا، الأكثر إسهامًا في تقديم الحجج الكتابية من باب أولى.

يذكر غاباي أن **ثلاثة وعشرين موضعًا** لكلمة "قال فاخومر" في التناخ مُدرجة (ص ٢١) في هذا العمل (إضافةً إلى المواضع الأحد عشر الواردة في مدراش GR)، وبالتالي يمكن نسبها إلى ستراشون. ولكن يمكن إضافة عشرين موضعًا آخر إلى قائمته، وهي جميع المواضع الواردة في قائمة كاتزينيلينبوغن (انظر الفصل ٨ أعلاه)، لأننا نعلم أن ستراشون قرأ عمل الأخير وعلّق عليه.

---

223 "قد يأخذ المدى (الشامل) R أي قيمة من سالب ما لا نهاية مرورًا بالصفر إلى موجب ما لا نهاية" (AFL، الفصل 1.4). يشير R هنا إلى الحد الأوسط، الذي يربط في المقدمة الكبرى بين الحدين الأكبر (P) والأصغر (Q)، وفي المقدمة الصغرى والنتيجة يربط هذين الحدين، من خلال كفاية الحد الأوسط، بالحد الفرعي (S).

224 https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias.
أيضًا، https://publishup.uni - p otsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf.

225 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

أما الآيات الـ 23 التي يدعي ستراشون أنها تخصه فهي: **قضاة 14:16؛ صموئيل الأول 14:39؛ صموئيل الثاني 11:11؛ ملوك الثاني 5:12، 5:13، 18:23-24، 18:35؛ إشعياء 1:3، 10:11، 20:6، 36:8-9 (تكرار لـ 36:20 ،([226] 2K18:23-24 (تكرار لـ 2K18:35 [227])؛ إرميا 2:11، 8:7، 25:29، 45:4-5، 49:12؛ حزقيال 3:4-7؛** 39:23-40 ؛ **يونان 4:10-11؛ أيوب 9:13-14، 28:17** ؛ **نحميا 13:26-27** . لكنني لا أعترف بصحة وصراحة اثنين من بين هذه الحالات، نجد: حزقيال ٢٣: ٣٩-٤٠ وأيوب ٢٨: ١٧؛ لذا، فإن العدد الحقيقي لحالات ستراشون هو ٢١ حالة فقط. وبالطبع، يمكننا إضافة ٢٠ حالة لكاتزينيلينبوجن، ليصبح المجموع ٤١ حالة. وبإضافة ١١ حالة من حالات GR، يصبح المجموع الكلي ٥٢ حالة.

فيما يتعلق بالحالات الـ 21، يبدو أن *14* منها تُعدّ "أولى الحالات التاريخية" ، وهي: قضاة 14: 16؛ صموئيل الأول 14: 39؛ صموئيل الثاني 11: 11؛ ملوك الثاني 5: 12، 18: 23-24، 18: 35؛ إشعياء 1: 3، 10: 11، 36: 8-9، 36: 20؛ إرميا 2: 11، 8: 7؛ حزقيال 3: 4-7؛ يونان 4: 10-11. وهناك 7 حالات أخرى يُحتمل أن تكون "اكتشافات مستقلة" من قِبل ستراشون، وهي: ملوك الثاني 5: 13، إشعياء 20: 6؛ إرميا 25: 29، 45: 4-5، 49: 12؛ أيوب 9: 13-14؛ نحميا 13: 26-27. لأنها لم تُدرج في قائمة كاتزينيلينبوغن. وقد أشار راشي إلى أول وآخر هذه الحالات؛ أما الحالات الخمس الأخرى فقد أدرجها أشكينازي سابقًا، ولكن نظرًا لعدم قدرتنا على تحديد ما إذا كان ستراشون على دراية بتلك الاكتشافات السابقة، فيجب تصنيفها على أنها "مستقلة" [228]. بالإضافة إلى ذلك، وكما ذُكر سابقًا، يمكننا أن ننسب إلى ستراشون، تحت عنوان "مُشتقة"، الحالات الإحدى عشرة من نظرية النسبية العامة والحالات العشرين من كاتزينيلينبوغن.

نحتاج الآن إلى دراسة الحالات التاريخية الأربع عشرة المذكورة آنفًا بمزيد من التفصيل. تتضمن قائمتي لعام ٢٠١٣ (المذكورة أعلاه في الفصل الثالث) أربعًا منها (بعد فترة طويلة بالطبع) وتحللها، وهي: قضاة ١٤: ١٦، ٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤، إشعياء ٣٦: ٨-٩، ويونان ٤: ١٠-١١؛ لذا، لا داعي لدراستها مجددًا هنا. وبذلك يتبقى لدينا عشر حالات جديدة لدراستها هنا، وهي: ١ صموئيل ١٤: ٣٩؛ ٢ صموئيل ١١: ١١؛ ٢ ملوك ٥: ١٢، ١٨: ٣٥؛ إشعياء ١: ٣، ١٠: ١١، ٣٦: ٢٠؛ إرميا ٢: ١١، ٨: ٧؛ وحزقيال ٣: ٤-٧.

1 صموئيل 14:39. "وإن كان (كي) ذلك [جريمة الأكل رغم تحريم الملك (في الآية 24)] في يوناثان ابني، (كي) فإنه سيموت حتما" (الأقواس من عندي).

إعادة صياغتي: يبدو أن شاول يقول: ابني (P) أغلى عندي (R) من أي شخص آخر (Q) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا لم يكن ابني ذا قيمة كافية لأتجنب قتله إن أكل (S) (مقدمة صغرى)، فلا أحد آخر يستحق أن أفعل ذلك (نتيجة). هذه حجة سلبية ذاتية (**-s**) من باب أولى . لاحظ أن ستراشون، بحسب غاباي، يعتبرها " *satum* " (ضمنية فقط)؛ لكني أختلف معه، لأنه لا يوجد تفسير بديل لكلام شاول (ذكره ليوناثان) – لذا، أعتبرها صريحة.

2 صموئيل 11:11. "فقال أوريا لداود: التابوت وإسرائيل ويهوذا يقيمون في الخيام، وسيدي يوآب وعبيد سيدي مخيمون في العراء، فهل أدخل بيتي لآكل وأشرب وأضاجع زوجتي؟ "

بتعبير آخر: يقول أوريا: إن بقية الجيش (P) أكثر جدارة (R) مني (Q) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا لم يكونوا جديرين بما يكفي لنيل المتع المذكورة (S) (مقدمة صغرى)، فأنا لست جديراً بما يكفي لنيل هذه المتع (النتيجة). وهذا استدلال سلبي من باب **أولى** .

٢ ملوك ٥:١٢. «أليست أمانة وفرفر، نهرا دمشق، أفضل من جميع مياه إسرائيل؟ ألا يحق لي أن أغتسل فيهما وأطهر ؟ » فانصرف غاضباً.

إعادة صياغتي: يقول نعمان: أنهار دمشق (P) أفضل (R) من جميع مياه إسرائيل (Q) (مقدمة كبرى)؛ ومن ثمّ، إذا لم تكن أنهار دمشق، التي اغتسلتُ فيها مرارًا، كافيةً لشفائي (S) (مقدمة صغرى)، فإن مياه إسرائيل لا يمكن أن تكون كافيةً لذلك (استنتاج ضمني، يُستدل عليه من انصرافه غاضبًا دون الاغتسال). هذه حجة من باب أولى من منطلق الفاعل السلبي (**-s**). لاحظ استخدام الكلمة المفتاحية *"ha-lo"* ، التي تُستخدم غالبًا في حجة *"qal vachomer"* التوراتية.

---

226 حرفياً، باستثناء أن إشعياء لديه *ha-melekh* ، بينما الملوك لديه *et-melekh*.

227 كلمة بكلمة، باستثناء أن إشعياء لديه كلمة إضافية، وهي *ha-eleh* .

228 ما لم يذكر ستراشون في موضع ما أنه تعلم إحدى الحالتين المذكورتين أو كلتيهما من تفسير راشي للتوراة، فعلينا أن نفترض أنه لم يفعل. وبالمثل، فيما يتعلق بالحالات الخمس التي وردت سابقًا في كتابات أشكينازي، لا نعلم في هذه المرحلة ما إذا كان ستراشون على دراية بكتابات أشكينازي أم لا. فإذا تبين لنا أنه كان على دراية بها، تُعتبر هذه الحالات الخمس مشتقة؛ أما إذا تبين لنا أنه لم يكن على دراية بها، فتُعتبر مستقلة. وقد افترضتُ الاحتمال الأخير ريثما يُحسم الأمر. تجدر الإشارة إلى أن جميع الحالات الواردة في كتابات أشكينازي موجودة أيضًا في كتابات ستراشون، لذا فمن المحتمل أن يكون الأخير قد استقاها من الأول؛ ولكن قد يكون ذلك مجرد مصادفة. وفيما يتعلق بقضية نحميا، تجدر الإشارة إلى أن ستراشون ربما يكون قد تعلمها من أينهورن، إذ عاش كلاهما لسنوات عديدة في فيلنا ونشرا هناك، وقد نشر أينهورن قبل ستراشون بفترة طويلة.

يستند هذا التفسير إلى تفسير ابن جنخ، أحد مفسري القرن العاشر الميلادي ، في كتابه "سفر هاريكما"، صفحة ٢١، والذي لفت غاباي انتباهي إليه ووضحه [229]. للوهلة الأولى، يبدو أن قول نعمان يشير إلى أنه سيعود (بصيغة المستقبل) إلى دمشق ويحاول الاغتسال هناك، بدلاً من نهر الأردن في إسرائيل. أي أنه يقول (بنفس المقدمة الكبرى): إذا كانت مياه إسرائيل صالحة لشفائي (مقدمة صغرى ضمنية)، فإن مياه دمشق صالحة لذلك (نتيجة)؛ لذا، أفضل الذهاب إلى هناك. وهذا من شأنه أن يجعل حجة إيجابية موضوعية (**+s**) من باب أولى. مع ذلك، يفهم ابن جنخ [230]كلام نعمان على أنه يقول إنه (بصيغة الماضي) كان يغتسل في مياه دمشق مرارًا دون أن يُشفى، ولذلك لا يعتقد أن الاغتسال في نهر الأردن، الذي يظن أن مياهه أقل قوة، سيشفيه. أوافق على أن هذا التفسير أكثر منطقية. وكما يشير ابن جنخ، يتخيل نعمان في هذه المرحلة أن الشفاء الموعود هو قوة مادية للماء؛ مع أنه عندما يغتسل في الأردن لاحقًا ويُشفى، يدرك بوضوح أن الشفاء كان معجزة من إله إسرائيل.

2 ملوك 18:35 . "من هم من بين جميع آلهة البلدان الذين أنقذوا بلادهم من يدي (ملك أشور)، حتى ينقذ الرب أورشليم من يدي؟" (الأقواس من عندي) .

إعادة صياغتي: ربشاقي، باسم ملك أشور: آلهة البلدان الأخرى التي سبق غزوها (P) أقوى من إله إسرائيل (Q) أو مساوية له في القوة؛ ومن ثم، إذا لم تكن آلهة تلك البلدان قوية بما يكفي (R) لمنع فتوحاتي (S)، فإن إله إسرائيل ليس قويًا بما يكفي لذلك. هذه حجة سلبية ذاتية (**-s**) من باب أولى. أما المقدمة الكبرى الضمنية فتعكس بالطبع نظام المعتقدات الأشوري.

إشعياء 1:3. "الثور يعرف صاحبه، والحمار معلف سيده، أما إسرائيل فلا يعرف، شعبي لا يتدبر."

بتعبير آخر: يقول الله: شعب إسرائيل (P) أذكى (R) من الحيوانات الدنيئة كالثيران والحمير (Q) (مقدمة رئيسية ضمنية)؛ ومن ثم، إذا كانت الحيوانات ذكية بما يكفي لطاعة أسيادها (S)، فينبغي (من حيث المبدأ) أن يكون الشعب ذكيًا بما يكفي لطاعة سيده (الله). هذه حجة موضوعية إيجابية (**+s**) من باب أولى، ويمكن اعتبارها صريحة لأنه لا يمكن تفسير ذكر الثور والحمار إلا بهذه الطريقة.

يتابع الله حديثه، قائلاً فعلياً إن شعبه، لعدم امتلاكهم الذكاء الكافي لطاعته، هم أقل ذكاءً من الحيوانات. أي أنه، بنفيه لنتيجة "قال واخومر" ، يدحض الفرضية الأساسية للحجة النظرية المطروحة أصلاً. وهذه ليست حجة إضافية من باب أولى، بل مجرد تفنيد لحجة سابقة. والهدف من هذا الخطاب هو توبيخ الناس على سلوكهم السيئ، وحثهم على تحسين أحوالهم.

إشعياء 10:11. "ألا أفعل (ها-لو) كما فعلت (كا-أشر) بالسامرة وأصنامها، كذلك (كين) أفعل بالقدس وأصنامها؟"

بتعبير آخر [231]: بحسب الله، يعتقد سنحاريب (ملك آشور) أنه إذا كانت أصنام السامرة (Q) ضعيفة (R) بما يكفي للسماح بتدميرها (S) (مقدمة صغرى)، فإن أصنام القدس (P) ستكون ضعيفة بما يكفي لتحقيق النتيجة نفسها (النتيجة). أما المقدمة الكبرى الضمنية فهي أن أصنام القدس هي نفسها أصنام السامرة (وبالتالي فهي متساوية في الضعف). حجة موضوعية إيجابية (**+s**) من باب أولى. لاحظ أن الفرضية الرئيسية المقترحة هي مساواة ، استنادًا إلى تعليق راشي (على الآية 10) بأن التماثيل المنحوتة للأمم الإقليمية كانت "من أورشليم والسامرة"؛ ولهذا السبب استنتج الملك: "بما أن عابدي تماثيل السامرة والأورشليم المنحوتة وقعوا في يدي، ولم تُنقذهم تماثيلهم المنحوتة [أي الأمم]، فلن تُنقذ السامرة والأورشليم أيضًا". وبما أن السامرة سقطت، كان من المحتم أن تسقط أورشليم كذلك. لم يُشر راشي إلى الآية 11 على أنها خطاب من باب أولى. لاحظ عرضًا استخدام الكلمة المفتاحية *ha-lo* .

إشعياء 36:20 . "من هم من بين جميع آلهة هذه البلدان الذين أنقذوا بلادهم من يدي، حتى ينقذ الرب أورشليم من يدي؟"

إعادة صياغتي: هذه الآية هي نفسها الآية في سفر الملوك الثاني 18:35، وفي كلتيهما يقول ربشاقي، باسم ملك أشور: إن آلهة البلدان الأخرى، في قوتها، تساوي أو تفوق إله أورشليم (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا لم تكن الآلهة الأخرى (P) قوية (R) بما يكفي لمنع فتوحاتي (S) (مقدمة صغرى)، فإن إله أورشليم (Q) ليس قويًا بما يكفي لذلك (نتيجة). هذه حجة سلبية ذاتية (**-s**) من باب أولى.

لاحظ أيضًا، في هذا السياق، ما جاء في سفر الملوك الثاني 19: 17-18: «حقًا يا رب، إن ملوك أشور قد دمروا الأمم وأراضيها، وألقوا آلهتهم في النار، لأنها لم تكن آلهة، بل كانت من صنع أيدي البشر، من خشب وحجر، لذلك دمروها». هذا القول من حزقيا، مع أنه يُقر بصحة المقدمة الصغرى للحجة السابقة من باب أولى، إلا أنه يُفند مقدمتها الكبرى الضمنية، وبالتالي يرفض نتيجتها. وغني عن القول إن الحجة السابقة كانت صحيحة شكليًا، حتى وإن تضمنت مضمونًا خاطئًا؛ فحزقيا لا يُقدم حجة من باب أولى، بل يُفند حجة أخرى فقط.

---

229 ويلفت غاباي الانتباه أيضاً إلى تعليق ريداك على هذه الآية، والذي من المفترض أنه يسير في نفس الاتجاه.

230 يعتبر ابن جنخ حرف الواو (كلمة "و" في ترجمتنا) هنا دلالة على حجة من باب أولى، أي بمعنى "بل وأكثر من ذلك" (كل شكين). أي أن زوج الشرط هنا هو "هل" أو "هل" .

231 أخبرني غاباي أن صيغة "قال فاخومر" المعنية موضحة في تعليقات ريداك ومتزودوت دافيد على الآية 10. لكنني لم أطلع على هذه التعليقات حتى الآن.

إرميا 2:11. "هل بدّلت أمة آلهتها التي ليست آلهة؟ بل شعبِي بدّل مجده بما لا ينفع."

بتعبير آخر: يقول الله: إن إله إسرائيل (P) يتمتع بمصداقية وقيمة (R) أكبر من آلهة جميع الأمم الأخرى (Q) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا كانت آلهة الأمم الأخرى تتمتع بمصداقية وقيمة كافية لتبقى على حالها دون تغيير من قِبل أممها (S) (مقدمة صغرى)، فإن إله إسرائيل يتمتع (أي ينبغي أن يتمتع) بمصداقية وقيمة كافية لتبقى على حالها دون تغيير من قِبل أمته (نتيجة). هذه حجة إيجابية ذاتية (**+s**) من باب أولى. ويتضح القصد الصريح من باب أولى لهذه الآية من المقارنات التي تُجريها.

يُواصل الله حجته بالإشارة إلى أن شعبه قد هجروه واختاروا قيماً أدنى. وهذا يُنفي استنتاج " قال واخومر" ، وبالتالي يُدحض الفرضية الرئيسية التي طُرحت في البداية، مما يعني ضمناً أن إسرائيل لا تُقدّر إلهها كما تُقدّر الأمم الأخرى آلهتها. وهذه ليست حجة إضافية من باب أولى، بل هي مجرد تفنيد لحجة سابقة. والهدف من هذا الخطاب هو توبيخ الشعب على سلوكه السيئ، وحثّه على تحسين مساره.

إرميا 8:7. "نعم ، اللقلق في السماء يعرف مواعيده، والسلحفاة والسنونو والكركي يراقبون وقت مجيئهم، أما شعبي فلا يعرفون شريعة الرب."

بتعبير آخر: يجادل الله بأن شعبه (P) يتمتع، من حيث المبدأ، بقدرة معرفية أعلى (R) من حيوانات مثل اللقلق والسلحفاة والكركي (Q) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا كانت هذه الحيوانات تتمتع بقدرة معرفية كافية لمعرفة حقائق معينة تخصها (S) (مقدمة صغرى)، فإن شعب الله يتمتع (أو ينبغي أن يتمتع) بقدرة معرفية كافية لمعرفة حقائق معينة تخصه (نتيجة). هذه حجة موضوعية إيجابية (**+**) من باب أولى.[232]

يُشير الله لاحقًا إلى أن شعبه في الواقع يجهلون بعض الحقائق المتعلقة بهم (إنكار النتيجة)، وبالتالي يُشكك في الادعاء النظري بتفوقهم الفكري على الحيوانات (دحض المقدمة الكبرى). هذه ليست حجة إضافية من باب أولى، بل هي مجرد تفنيد لحجة سابقة. والهدف من هذا الخطاب هو توبيخ الناس على سلوكهم السيئ، وحثهم على تحسين سلوكهم.

حزقيال ٣: ٤-٧. « ٤ فقال لي: يا ابن آدم، اذهب إلى بيت إسرائيل، وكلمهم بكلامي. ٥ لأنك لم تُرسَل إلى شعبٍ أبكم اللسان، بل إلى بيت إسرائيل. ٦ **لا إلى شعوبٍ كثيرةٍ أبكم** اللسان ، لا تفهم كلامهم. فلو أرسلتك إليهم لسمعوا لك. ٧ لكن بيت إسرائيل لا يرضون أن يسمعوا لك، لأنهم لا يرضون أن يسمعوا لي، لأن كل بيت إسرائيل قاسي الجبين، قاس القلب.»

بتعبير آخر: يقول الله [233]: إن بني إسرائيل (P) أكثر ذكاءً (R) من بعض الشعوب الأخرى (Q) (المقدمة الكبرى، في الآية 5)؛ ومن ثم، إذا كانت هذه الشعوب الأخرى ذكية بما يكفي للاستماع إلى الكلام الذي أرسله من خلالكم (S) (المقدمة الصغرى، في الآية 6)، فإن بني إسرائيل (أي ينبغي أن يكونوا) أذكياء بما يكفي للاستماع إلى كلامي (النتيجة الضمنية). هذه حجة موضوعية إيجابية (**+**) من باب أولى.

ثم يتنبأ الله بأن شعبه لن يطيعه في الواقع (إنكار النتيجة، في الآية 7)، وبالتالي يُشكك في الادعاء النظري بأنهم أكثر ذكاءً (دحض المقدمة الكبرى). هذه ليست حجة إضافية من باب أولى، بل هي مجرد تحييد لحجة سابقة. والهدف من هذا الخطاب هو توبيخ الناس على سلوكهم السيئ، وحثهم على تحسين سلوكهم.

أما بخصوص الحالتين اللتين رفضتهما في قائمة **ستراشون** :

حزقيال ٢٣: ٣٩-٤٠. «لأنهم لما ذبحوا أبناءهم لأصنامهم، دخلوا في ذلك اليوم نفسه إلى مقدسي ليدنسوه، وها هم قد فعلوا هكذا في وسط بيتي. وقد أرسلتم أيضًا في طلب رجال قادمين من بعيد، فأُرسل إليهم رسول، وها هم قد أتوا، فاغتسلتم لأجلهم، وكحلتم عيونكم، وتزينتم بالحلي...»

سبق أن دافع راشي عن هذه القضية. وقد بينتُ بالفعل في القسم المتعلق به (الفصل السادس أعلاه) أنها لا تُعدّ حجة من باب أولى، سواءً كانت صريحة أو ضمنية.

أيوب 28:17. "لا يمكن أن يساويها الذهب والزجاج [أي الحكمة]؛ ولا ينبغي أن تكون بدائلها أواني من الذهب الخالص" (الأقواس من عندي).

---

232 قارن بين إشعياء 1:3 وحجج أخرى مماثلة.

233 لاحظ أن ستراشون لديه فقط 3:6-7؛ لكنني أعتقد أن 3:4-5 ضرورية لفهم الحجة بشكل كامل.

تحليلي: تشير هذه الآية إلى أن الذهب والزجاج أقل قيمة من الحكمة، وأن[234]الحكمة لا تُشترى بأوانٍ من الذهب الخالص. لا أرى في ذلك حجة من باب أولى. ببساطة، في النصف الأول، تُقدَّر قيمة الحكمة بأنها أعلى من قيمة الذهب والزجاج، وفي النصف الثاني، يُصرَّح بأن الحكمة لا تُكتسب بأوانٍ من الذهب الخالص. لا يتعارض النصفان، بل يُعيدان التأكيد على الفكرة نفسها بأسلوبين مختلفين، وهي أن الحكمة ليست سلعة مادية. لا يوجد ما يُشير هنا إلى أن «الذهب والزجاج» أقل قيمة من «أوانٍ من الذهب الخالص»، مما يُؤدي إلى حجة من باب أولى باستخدام هذين المصطلحين في المقدمة الكبرى[235]. لا تهدف الآية إلى مقارنة هذين المصطلحين، ثم صياغة حجة من باب أولى، بل إلى تقييمهما من منظورين مختلفين في مقابل الحكمة.

سياق هذه الآية هو مديح شعري للحكمة، على طريقة الشعر العبري المعهودة (قول شيء ما وتأكيده بعبارة أخرى مشابهة، وفي بعض الأحيان بصيغة تفضيل). ويبدو شكل ومضمون الآيات المجاورة، قبلها وبعدها، متشابهًا: « لا تُقاس بالذهب، ولا يُوزن الفضة بثمنها. لا تُساوي بذهب أوفير، ولا بالعقيق اليماني، ولا بالياقوت الأزرق... لا يُذكر المرجان ولا الكريستال؛ بل إن ثمن الحكمة يفوق الياقوت. لا يُساويها توباز إثيوبيا، ولا تُساويها بالذهب الخالص». باختصار: الحكمة لا تُقدر بثمن. إذا فُسِّرت الآية ١٧ كحجة من باب أولى، فكذلك الآيات ١٥ و١٦ و١٨ و١٩. بالتأكيد، على أي حال، إذا كان المقصود هو حجة من باب أولى، فلا يمكن تصنيفها في أحسن الأحوال إلا على أنها "ضمنية" (ساتوم)، نظرًا لإمكانية تفسير النص بشكل مختلف تمامًا؛ أي ببساطة ليس من باب أولى.

طلبتُ من غاباي أن يُجيب على شكوكي هذه. فأشار إلى عدة تفسيرات محتملة وردت في التفاسير، بالإضافة إلى بعض تفسيراته الخاصة. ومع ذلك، وكما أوضحتُ له بالتفصيل، لم ينجح أيٌّ من هذه الاقتراحات في تحويل الآية ١٧ إلى حجةٍ من باب أولى. لن أُدرج الحوار كاملاً هنا، لأنه مطوّلٌ بعض الشيء، وفي النهاية ليس ذا أهمية كبيرة. إن كل محاولةٍ لفرض صيغةٍ ما على هذه الآية هي محاولةٌ مصطنعة. لقد حاول الناس مرارًا وتكرارًا، على ما يبدو لأن أحدهم اقترح أولاً أن هذه الآية هي "قال فاخومر" ، لكنها محاولةٌ عبثية. القراءة الطبيعية هي قراءةٌ شعرية، كما ذُكر آنفًا. وخلاصة القول: لا أقبل الآية ٢٨: ١٧ من سفر أيوب كـ "قال فاخومر" صريحة .

11. الحاخام حاييم هيرشينسون

كتب الحاخام حاييم هيرشينسون (HH، وُلد عام 1857 في صفد، وتُوفي عام 1935) [236]كتاب "توضيحات لمبادئ التأويل" (***Berure***[237] ***HaMidot)*، الذي نُشر في القدس عام *1928*.** ويبدو أنه أقدم مؤلف في القرن العشرين تناول هذا الموضوع.

يذكر غاباي أن عمل هيرشينسون (في الصفحة 41) يسرد **19 مثالاً** على صيغة *qal vachomer* **في التوراة** . مع ذلك، وكما سأبين بالتفصيل لاحقًا، فإن هذا العدد مُضلل. خمس حالات كانت معروفة منذ القدم (GR، ARN)، وهي: **تكوين 4:24، 44:8؛ خروج 6:12؛ عدد 12:14؛ تثنية 31:27** . حالتان أخريان مستمدتان من راشي، وهما **تكوين 6:3** و6:9، الأولى صحيحة وصريحة، أما الثانية فقد رفضتها باعتبارها ضمنية فقط. حالتان أخريان مستمدتان من كاتزينيلينبوجن، وهما لاويين 10:19 وتثنية **32:39** ، الأولى رفضتها باعتبارها ضمنية في أحسن الأحوال، بينما قبلت الثانية باعتبارها صحيحة وصريحة. ثلاث حالات أخرى رفضتها بعد الفحص: واحدة (ذُكرت منذ زمن بعيد في GR)، وهي تكوين 20:17-21، لأنها ضمنية فقط؛ واثنتان (اقترحهما هيرشينسون حديثًا)، وهما... سفر التكوين 3:1 و 27:37، لأنه لم أستطع أن أرى أي نية من باب أولى فيهما.

وبناءً على ذلك، في تقديري، لا يُمكن إرجاع سوى سبع حالات ، كليًا أو جزئيًا، إلى هيرشينسون باعتبارها " أولى الحالات التاريخية "، وهي: **تكوين 3: 22-23 ، 4: 14، 11: 6، 14: 23، 17: 17، 39: 8-9**، وخروج **6: 30.** تجدر الإشارة إلى أن جميع هذه الحالات مأخوذة من التوراة نفسها، وليس من التناخ. وهذا ليس من قبيل الصدفة. وكما لاحظ غاباي: "يحاول هيرشينسون إيجاد عشرة أمثلة تاريخية في التوراة نفسها - وليس في الأنبياء والكتابات، لذا فهو لا يُكرّس الكثير من الجهد للتناخ". وسنعود إلى هذه السمة المحورية في بحث هيرشينسون لاحقًا.

---

234 لاحظ أن الترجمة تستخدم نفس النفي الأولي، " لو" ، في كلا جزئي الآية. لم يُكرر هذا النفي في النص العبري الأصلي، ولكن يُفهم (بشكل معقول) على أنه مقصود ضمنيًا.

235 يمكننا القول إنّ مقولة "لا تُشترى الحكمة بأوانٍ من ذهب خالص" تستلزم مقولة "أوانٍ من ذهب خالص أقل قيمة من الحكمة". أو يمكننا القول إنّ مقولة "الذهب والزجاج أقل قيمة من الحكمة" تستلزم مقولة "لا تُشترى الحكمة بالذهب والزجاج". في كلتا الحالتين، يصبح شطرا الآية قابلين للمقارنة. ولكن بما أنّ "الذهب" مصطلح عام و"أوانٍ من ذهب خالص" مصطلح خاص، فلا يزال من غير الممكن تصنيفهما كمصطلحين ثانوي وكبير على التوالي. سيتعين علينا اعتبار "الذهب والزجاج" معًا المصطلح الثانوي - ولكن ما دلالة هذا المصطلح المركب؟ من الواضح أنّ أي محاولة لصياغة مقدمة كبيرة باستخدام هذين المصطلحين تبدو غير منطقية.

236 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.

237 https://hebrewbooks.org/3094.

مع ذلك، فإن نسبة الحالات السبع الجديدة المذكورة أعلاه إلى هيرشينسون تُعدّ تقييمًا متساهلًا يحتاج إلى تعديل كبير. وكما سأبين لاحقًا، فإن ثلاثًا فقط من هذه الحالات تُنسب إليه بالكامل، وهي: تكوين ١٤: ٢٣، ١٧: ٧، ٣٩: ٨-٩. أما الحالات الأربع الأخرى، وهي: تكوين ٣: ٢٢-٢٣، ٤: ١٤، ١١: ٦، وخروج ٦: ٣٠، فقد صنّفها هيرشينسون بشكل صحيح على أنها "قال فاخومر" ، لكنه صاغها بشكل خاطئ، واضطررتُ إلى تصحيحها لتكون ذات مصداقية.[238]

أودّ أن أضيف إلى قائمة هيرشينسون لحالات التوراة " الأولى تاريخياً " حالةً ثامنة ، وهي **تكوين ١٨:١٢** . مع أنّه لم يلاحظها (على حدّ علمي)، إلا أنني أقترح إضافتها إلى قائمته لأنّني بفضل اكتشافه لتكوين ١٧:١٧ لاحظتُ الحجة المماثلة في ١٨:١٢.[239]

تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه حتى علمنا من هيرشينسون بصيغة " قال فاخومر" في سفر التكوين 6:3، لم نكن على دراية بأن راشي قد أشار إلى هذه الحالة. لذلك، على الرغم من أن هيرشينسون لم يكتشف هذه الحالة، إلا أنه يُنسب إليه الفضل في لفت انتباهنا إليها (باسم راشي). تندرج هذه الحالة ضمن فئة "المستنتجة" بالنسبة لهيرشينسون، بالطبع. تجدر الإشارة إلى أن هيرشينسون لم يبحث بشكل منهجي عن جميع الحالات التي أشار إليها راشي (انظر الفصل 6)، وبالتالي فاتته العديد من الحالات التي كان بإمكانه تعلمها منه. ومع ذلك، قد يكون التفسير هو أن راشي لم يجد أي حالات توراتية جديدة، وكانت هذه هي الحالات التي تهم هيرشينسون بشكل أساسي.

معظم الحالات الأخرى التي ذكرها هيرشينسون مستمدة من أشكينازي وكاتزينيلينبوغن؛ لكن المثير للدهشة أنه لم يذكر جميع الحالات التي أشار إليها هذان المؤلفان (انظر الفصلين 7 و8)، مما يوحي بأنه لم يطّلع على أعمالهما بشكل كامل (بافتراض أن بحث غاباي كان شاملاً). كما أشار إلى أينهورن بإعجاب كبير، لكن ليس من الواضح ما تعلمه منه، إذ لم ينشر أينهورن قائمةً بذلك (انظر الفصل 9). ومن المثير للدهشة أيضًا أن هيرشينسون لم يذكر عمل ستراشون في أي موضع، ما يدل على أنه لم يكن على دراية باكتشافات هذا المؤلف العديدة (انظر الفصل 10) [240].

كما ذكرنا سابقاً، لم يبحث هيرشينسون على ما يبدو عن حالات جديدة من كلمة *qal vachomer* **في الناخ** (الأسفار التوراتية اللاحقة للتوراة)، لأنه كان مهتمًا بالتوراة نفسها بشكل خاص. بدلًا من ذلك، أشار بإيجاز إلى أعمال أشكينازي وكاتزينيلينبوغن في هذا المجال. ووفقًا لغاباي، لم يذكر سوى (في الصفحتين 44-45) **الحالات الـ 22** الواردة في مؤلفات هذين الكاتبين والمذكورة أدناه. ولأن هذه ليست كل الحالات التي ذكرها هذان الكاتبان، فلا يمكننا افتراض أن هيرشينسون كان على دراية بالحالات غير المذكورة تحديدًا.

ذكر غاباي أن هيرشينسون استشهد بخمس حالات وردت في كتابات أشكينازي ، وهي: **إشعياء 20:6؛ إرميا 25:29، 45:4-5، 49:12؛ أيوب 9:13-14** . هذه الحالات معروفة وموثقة لدينا. إحداها، وهي أيوب 9:13، وجدها راشي قبل أشكينازي، أما الحالات الأربع الأخرى فقد وجدها أشكينازي حديثًا. ومن المثير للاهتمام أن هذه الحالات الخمس في كتابات أشكينازي، دون غيرها، لم يذكرها كاتزينيلنبوجن لاحقًا [241].

كما ذكر غاباي أن هيرشينسون استشهد بـ 18 حالة وجدت في عمل كاتزينيلينبوغن ، وهي: **سفر التثنية 32:39؛ 1 صموئيل 14:29-30؛ 2 صموئيل** 10:16، **12:18، 16:11؛ 1 ملوك 8:27؛ 2 ملوك 10:4؛ حزقيال 33:24؛ مزمور 25:8-9، 78:20؛ أمثال 15:11، 19:7**أ، **19:10، 21:27؛ أيوب 4:18-19، 15:15-16، 5:25-6** ، بالإضافة إلى أحد المثالين التاليين: في البداية، أدرج غاباي أمثال 10:17 (دون تحديد نيتها من باب أولى) باعتبارها الحالة الثامنة عشرة، لكنه في قائمة لاحقة حذفها دون تفسير، وأدرج بدلاً منها أمثال 19:7ب (مرة أخرى دون تحديد نيتها من باب أولى) باعتبارها الحالة الثامنة عشرة. طلبت منه توضيح هذا التناقض، لكنه لم يرد [242].

من بين الحالات التسع عشرة المذكورة، أؤكد صحة ست عشرة حالة. حالتان صحيحتان، وهما سفر التثنية 32:39 والمزامير 25:8-9، لم تكونا مدرجتين في قائمتنا الخاصة بكاتزينيلينبوغن (أو أي شخص آخر)، وأضفناهما إليها بأثر رجعي. حالتان صحيحتان أخريان، وهما سفر صموئيل الثاني 12:18 والمزامير 78:20، لم تكونا مدرجتين في قائمتنا الخاصة بكاتزينيلينبوغن، ولكنهما كانتا مدرجتين لستراشون ولي (في JL)، على التوالي. حالتان صحيحتان أخريان معروفتان لدينا بالفعل باعتبارهما ظهرتا لأول مرة في قائمة كاتزينيلينبوغن، وهما سفر صموئيل الأول 14:29-30 وسفر صموئيل الثاني 16:11. عشر حالات صحيحة أخرى كانت معروفة لدينا بالفعل كما وردت في قائمة كاتزينيلينبوغن ولكن ليس كأول حالة: حالتان سبقهما تفسير راشي فقط: حزقيال 33:24 وأمثال 19:7أ؛ أربعة منها سبقها تفسير

---

238 لهذه الأسباب، في القائمة العامة للحجج الكتابية من باب أولى الواردة أعلاه في الفصل 3، أعرّف الحالات الثلاث الأولى بأنها "تم العثور عليها أولاً بواسطة HH" والحالات الأربع الأخيرة بأنها "تم العثور عليها أولاً بواسطة HH/AS".

239 لذلك، ولأكون منصفاً، أصف هذه الحالة بأنها "تم اكتشافها لأول مرة بواسطة HH/AS".

240 طلبتُ تحديداً من غاباي أن يتحقق من هذه الحقيقة مرة أخرى، وقد أكدها.

241 طلبت من غاباي أن يبحث عن تفسير؛ فأجاب: "ليس لدي أي فكرة لماذا فات هذا على ك."

242 لا بد لي من الإشارة إلى عدم رد غاباي على بعض الاستفسارات، لتوضيح سبب وجود بعض الثغرات في تناولي لقضية هيرشينسون. للأسف، بعد ستة أشهر من التعاون الودي والمثمر، وقبل إتمام العمل الذي بدأناه معًا، توقف ر. غاباي فجأة عن التواصل، دون أي سابق إنذار أو اعتذار، مدعيًا (بعد أن طلبتُ توضيحًا) أنه مشغول للغاية!

راشي وأشكنازي: أمثال ١٥: ١١، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧؛ أيوب ١٥: ١٥-١٦؛ وأربعة سبقها تفسير أشكنازي فقط: ١ ملوك ٨: ٢٧؛ ٢ ملوك ١٠: ٤؛ أيوب ٤: ١٨-١٩، ٢٥: ٥-٦. أما الحالات الثلاث المتبقية، وهي: ٢ صموئيل ١٠: ١٦، أمثال ١٠: ١٧، وأمثال ١٩: ٧ب، وهي جديدة علينا، فأرفضها لعدم وجود أي قصد أكيد فيها.

كما هو واضح، لم يُدرج غاباي سابقًا أربع حالات في قائمة كاتزينيلينبوغن، وهي: سفر التثنية 32:39، وسفر صموئيل الثاني 12:18، والمزامير 25:8-9، 78:20. لذلك، أضفتها لاحقًا إلى قائمته، وكذلك إلى قائمة هيرشينسون (وتم تصحيح روايتي ورواية ستراشون وفقًا لذلك). تجدر الإشارة أيضًا إلى أن هيرشينسون لم يعثر دائمًا على أقدم ذكر للحالات التي أدرجها. وبالتالي، لم يلاحظ حالاتٍ كانت معروفة سابقًا لراشي فقط (حالتان)، أو لكلٍّ من راشي وأشكنازي (أربع حالات)، أو لأشكنازي فقط (أربع حالات). يُظهر إغفاله ست حالات في قائمة راشي أنه لم يكن يتحقق دائمًا من تفاسير راشي؛ ويُظهر إغفاله ثماني حالات في قائمة أشكنازي أنه لم يقرأ عمله بعناية كافية، واكتفى بدلًا من ذلك بقبول ادعاءات كاتزينيلينبوغن دون تدقيق.

بتلخيص النتائج السابقة، يمكننا القول إن هيرشينسون قدّم قائمةً تضم 41 مثالًا على نصوص توراتية من باب أولى؛ منها 19 في التوراة و22 في الناخ (5 في الأشكنازي و17 في كاتزينيلينبوغن). ويعتبر هيرشينسون هذه الأرقام على الأرجح الحد الأدنى، إذ يقول (كما أخبرني غاباي): "من يستطيع أن يتنبأ بعدد نصوص "قال فاخومر" التي يمكن العثور عليها بعد مزيد من البحث المعمّق؟" (ص 44).

مع ذلك، وبعد التدقيق المتأني، لم أعترف - كحجة صحيحة وصريحة من باب أولى - إلا بالحالات التالية فقط. **15 حالة فقط. في التوراة** نفسها، بما في ذلك الحالات الخمس من تفسير GR، وحالة واحدة من تفسير راشي، وحالة واحدة من تفسير كاتزينيلنبوجن، وسبع حالات تاريخية جديدة لهيرشنسون، **وحالة** تاريخية جديدة إضافية أضفتها أنا. إلى هذا، يمكننا إضافة **26 حالة فقط في كتاب ناخ ، بما في ذلك الحالات الست المتبقية من تفسير GR، وخمس حالات وجدها في كتاب أشكيناز، و15 حالة أخرى وجدها في كتاب كاتزينيلنبوجن. وبالتالي، من بين الحالات التي اقترحها هيرشينسون،** رفضتها لسبب أو لآخر. ثماني حالات ، منها خمس حالات توراتية (واحدة من تفسير GR، وواحدة من تفسير راشي، وواحدة من تفسير كاتزينيلينبوغن، وحالتان مقترحتان حديثًا) وثلاث حالات ناخ (مقترحة حديثًا أيضًا). وبذلك، تضم قائمته الصحيحة **أربعين حالة فقط** (باستثناء **الحالة التي أضفتها**) بدلًا من ثماني وأربعين حالة التي اقترحها في الأصل (وفقًا لتقارير غاباي).

فيما يلي **تحليلي المفصل** - السردي واللغوي والمنطقي - للحالات الثماني المذكورة أعلاه، والتي تُعدّ الأولى من نوعها تاريخيًا، لحجة "من باب أولى" الكتابية الواردة في قائمة هيرشينسون. وسأتناول بالتفصيل الحالات الأخرى التي ذكرها، والتي رفضتها لأسباب مختلفة، لاحقًا.

تكوين ٣: ٢٢-٢٣ . «هوذا الإنسان قد صار كواحد منا، عارفاً الخير والشر. والآن ، لئلا يمد يده ويأخذ أيضاً من شجرة الحياة، فيأكل فيحيا إلى الأبد. لذلك ، أخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أُخذ منها » .

يذكر غاباي أن هيرشينسون، استناداً إلى ادعاء غاون فيلنا بأن استخدام تعبير *"hen"* في آية من الكتاب المقدس يدل على نية *"qal vachomer"* ، يقترح القراءة التالية للآية 22: "هوذا الإنسان قد صار مثل واحد منا، عارفاً الخير والشر، حتى قبل أن يأكل من شجرة الحياة - الآن، إذا مد يده وأخذ أيضاً من شجرة الحياة - فإنه سيصير بالتأكيد أكثر شبهاً بنا، ويعيش إلى الأبد".

إن حجة "من باب أولى" التي طرحها هيرشينسون، بصيغة أكثر رسمية، هي كالتالي: الإنسان قبل أكله من شجرة الحياة يكون ذا صفات إلهية كافية لمعرفة الخير والشر (مقدمة صغرى)؛ لذلك، فإن الإنسان بعد أكله من تلك الشجرة سيكون ذا صفات إلهية كافية للخلود (نتيجة). أما المقدمة الكبرى الضمنية هنا فهي: أن الإنسان بعد أكله من شجرة الحياة سيكون أقرب إلى الإلهية ("كواحد منا") مما كان عليه قبل ذلك؛ ومقدمة التناسب هي أن قدرة المرء قد تنمو من "معرفة الخير والشر" إلى "الخلود" كلما ازداد قربه من الإلهية. هذه حجة ذاتية إيجابية متصاعدة (**+s&**).

مع ذلك، فيما يتعلق باللغة المستخدمة في هذا المقطع، فليست كلمة *"hen"* وحدها، بل الجمع بين *"hen"* و " *ve-atah"* ، اللتين تشيران معًا إلى جملة شرطية، هي التي تدل هنا (إن دلّت أصلًا) على خطاب من باب أولى. من الواضح أن الآية 22 لا يمكن فهمها منطقيًا دون الآية 23، لأن الآية 22 تقول "والآن (*ve-atah*)" مُشيرةً ضمنًا إلى نتيجة ما، لكنها لا تُحددها، ولا تُذكر النتيجة المقصودة إلا في الآية 23. لا يمكن أن تكون جملة "لئلا (*pen*) يمد يده، إلخ" هي المتابعة المقصودة لعبارة "والآن (*ve-atah*)". لذا، يوجد حذف في نهاية الآية 22، ويجب ذكر الآية 23 معها لتوضيح المقصود منها.

تجدر الإشارة إلى أن قراءة هيرشينسون " قال فاخومر" لا تذكر الآية ٢٣ ولا تأخذها بعين الاعتبار. لذا، فإن تفسيره قاصر ولا يمكن أن يكون ترجمة دقيقة للرواية. لذلك، نحتاج من باب أولى إلى صياغة قراءة تدمج الرواية بأكملها. ولكن قبل المضي قدمًا، دعونا نلقي نظرة على السياق الأوسع.

ذُكرت شجرتا الحياة ومعرفة الخير والشر لأول مرة في سفر التكوين 2: 9. ثم في الآية 16، أُبيح للإنسان أن يأكل من جميع الأشجار؛ لكن في الآية 17 مُنع أكل شجرة معرفة الخير والشر، وقيل إن عقوبة فعل ذلك هي الموت في ذلك اليوم. لاحظ أن شجرة الحياة لم تُذكر في هذا النهي، لذا يُفترض أنها من بين الأشجار المباحة. يروي سفر التكوين 3: 1-5 قصة إغواء الحية لحواء، والتي تنتهي في الآية 6 بأكل حواء ثم آدم من شجرة معرفة الخير والشر (وقد أُشير إلى هذه الشجرة في الآيتين 5 و6). ثم حُكم على آدم بالكدح في الآيات 17-19. وأخيرًا، يُبين الله في الآية 22 أنه إذا أكل الإنسان، الذي اكتسب الآن معرفة الخير والشر، من شجرة الحياة، فإنه سيحيا أيضًا إلى الأبد. لذلك، في الآية 23، يتم طرد الإنسان بشكل استباقي من عدن، وفي الآية 24 يتم اتخاذ الاحتياطات لمنع عودته إلى هناك.

أستنتج من هذه الرواية أن عقوبة الموت (في 2:17) لمن أكل من شجرة المعرفة تُنفَّذ في الواقع بطرد الإنسان من جنة عدن (في 3:23)، لمنعه من أكل (أو الاستمرار في أكل) من شجرة الحياة، مما يجعله فانياً خارج جنة عدن. وبما أن أكل شجرة الحياة لم يكن محظوراً في البداية (إذ يبدو أنه مسموح به في البيان العام في 2:16)، فمن الممكن افتراض أن الإنسان كان سيأكل من شجرة الحياة بشكل قانوني تماماً ويعيش إلى الأبد لو لم يأكل من شجرة المعرفة. لم يُذكر ما إذا كان الإنسان عند خروجه من جنة عدن يحتفظ بمعرفة الخير والشر التي اكتسبها بطريقة غير مشروعة أم يفقدها. ولم يُوضَّح بدقة ما المقصود بـ"معرفة الخير والشر". لكن هذا النقص في المعلومات لا يُشغلنا هنا.

في ضوء ما سبق، ينبغي لنا تفسير الرواية باستخدام الحجة التالية من باب أولى (بدلاً من تلك التي اقترحها هيرشينسون). المقدمة الصغرى: الإنسان، بعد أن أكل من شجرة معرفة الخير والشر (Q)، أصبح شديد التشبه بالألوهية (R) لدرجة تستوجب طرده من جنة عدن (S) (كعقاب). النتيجة: إذا أكل الإنسان أيضاً من شجرة الحياة (P)، فسيكون أكثر تشبهاً بالألوهية لدرجة تستوجب طرده من جنة عدن (استباقياً). أما المقدمة الكبرى الضمنية هنا فهي: الإنسان، بعد أن أكل من شجرة معرفة الخير والشر وشجرة الحياة معاً، يكون أكثر تشبهاً بالألوهية ("كواحد منا") من الإنسان بعد أن أكل من شجرة معرفة الخير والشر فقط، وقبل أن يأكل من شجرة الحياة. هذه حجة موضوعية إيجابية من باب أولى (**+s**).

يمكننا تفسير ذلك على أنه تصاعد تدريجي (**و**)، إذا أضفنا فرضية التناسب المناسبة، مما يزيد من العقوبة الفرعية (S) من "الطرد من عدن" إلى عقوبة أشد (مثلاً، "الطرد والتشرد"). لكن النص (الآية 22) لا يذكر مثل هذه العقوبة المتزايدة. ومع ذلك، يمكننا أن نلاحظ بشكل غير مباشر أنه بينما عقوبة أكل شجرة المعرفة هي عقوبة جزائية، فإن عقوبة أكل شجرة الحياة هي عقوبة استباقية. لكن العقوبة الفرعية (S) تبقى كما هي في جوهرها: الطرد من عدن (كما هو مقرر في الآية 23). من الواضح أن قراءتنا هنا أدق بكثير من قراءة هيرشينسون، على الرغم من أنها مستوحاة منها [243].

باختصار، أقبلُ ادعاء هيرشينسون بوجود نيةٍ من باب أولى في تكوين ٣: ٢٢، لكنني أختلف معه في صياغتها الدقيقة لأنه أغفل الآية ٢٣ في تفسيره. ويمكن اعتبار الحجة التي طرحتها صريحةً، رغم أنها ليست واضحةً للعيان ومعقدةٌ نسبيًا، لأنها تعيد صياغة نص التوراة المعني بدقة، ولا يوجد تفسيرٌ آخر يفعل ذلك. صحيحٌ أنني قيّمتُ [244]هذه الآية سابقًا بأنها "ضمنيةٌ في أحسن الأحوال"، مُتّبعًا رأي جاكوبس [245]الذي اعتبرها "مُشكوكًا فيها للغاية". لكن ذلك كان قبل أن يُطلعني غاباي على تفسير هيرشينسون المُتبصّر. تجدر الإشارة إلى أن راشي لا يُشير إلى صيغة " قال فاخومر" هنا؛ لذا، فالأمر ليس بهذه البساطة.

بالمناسبة، فيما يتعلق بكلمة *"hen"* التي تُترجم عادةً إلى "انظر"، يذكر غاباي أن غاون دي فيلنا يقول في كتابه " أديريت إلياهو" أن " *hen"* هي "تعبير عن KV" (أي " قال فاخومر "). وبينما يتضح تجريبيًا، بمجرد النظر إلى المعجم، أن " *hen"* غالبًا ما ترتبط بخطاب "من باب أولى"، فمن الواضح أيضًا أن هذا ليس هو الحال دائمًا . لهذا السبب، أتساءل عما إذا كان غاون فيلنا قد ادعى بالفعل أن هناك بالضرورة قصدًا "من باب أولى" في النص التوراتي أينما استُخدمت *"hen "* - قد يكون هيرشينسون، أو ربما غاباي، قد أساء فهمه.

"hen" في التوراة 45 مرة ، وفي بقية التناخ 273 مرة أخرى [246]. وبالنظر إلى هذه الآيات، لا يمكن بأي حال من الأحوال الجزم بأنها جميعًا تتضمن خطابًا من باب أولى! لا يمكن افتراضًا مسبقًا، لمجرد أن غاون فيلنا قال ذلك، أن الآية التي تحتوي على كلمة " *hen"* تتضمن بالضرورة خطابًا من باب أولى . كان على غاون فيلنا أن يُثبت أولًا، من خلال تحليل خاص، أن كل واحدة من هذه الحالات الـ 318 لكلمة " *hen"* تتضمن خطابًا من باب أولى، قبل أن يحق له إطلاق مثل هذا الادعاء الشامل - وأشك بشدة في أنه أجرى البحث

---

243 من المثير للاهتمام، على سبيل المثال، ملاحظة التشابه اللغوي بين الآيتين 22-23 من سفر التكوين 3 والآية 6 من سفر التكوين 11؛ وتحديدًا استخدام تعبيري *"hen/ve-atah"* في كلتيهما. وقد أشار هيرشينسون، بحق، إلى وجود نية مسبقة في كلتيهما؛ ولكن بينما صاغ الحجة بشكل صحيح في الآية 6 من سفر التكوين 11، فإنه لم يوفق في فهمها تمامًا في الآية 22 من سفر التكوين 3، لأنه لم يدرك أن " *ve-atah"* هنا تشير إلى الآية 23 من سفر التكوين 3.

244 في كتابي عن AFL، الفصل 16:4.

245 في مقالته المذكورة سابقاً، الحاشية 7.

246 انظر هنا: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

الشامل المطلوب (بالتأكيد كان هيرشينسون أو غاباي سيذكران ذلك لو فعل). يجوز الاستناد إلى مرجع موثوق إذا كان قد قام بالبحث اللازم؛ لكن الاعتماد فقط على اسم شخص ما وشهرته هو مغالطة شخصية لا أساس لها من الصحة.

تكوين 4:14 . "ها أنت قد طردتني اليوم من على وجه الأرض، وسأختفي عن وجهك، وسأكون تائهاً وهارباً في الأرض، وسيكون كل من يجدني يقتلني . "

يذكر غاباي أن هيرشينسون يفسر الآية على النحو التالي: "إذا نُفيت الآن، عندما تكون قد لعنتني بالفعل (الآية 12: "عندما تحرث الأرض، فلن تعطيك قوتها بعد الآن")، *kol sheken* (a fortiori): إذا كان "من أجلي أن أُخفى عن وجهك" فسأكون ملعونًا "سأكون مضطربًا وتائهًا في الأرض؛ من يجدني سيقتلني".

لاحظ أن راشي لم يصنف هذه الآية على أنها "قال فاخومر" ، ولم يعلق عليها إطلاقًا. مع ذلك، تستخدم الآية لغةً، وهي " هين/في" ، التي تُشير في بعض الحالات إلى "قال فاخومر" . قد يُشير هذا إلى وجود جملة شرطية، مع ضرورة تحديد مقدمتها ونتيجتها. لكن ليس من الواضح تمامًا ما يقصده هيرشينسون عندما يدّعي وجود حجة من باب أولى هنا. ما المقصود بـ"الأكثر" (الحد الأكبر، P) وما المقصود بـ"الأصغر" (الحد الأصغر، Q)، وما الذي يُمثلانه أكثر أو أقل (الحد الأوسط، R)، وما هو المسند المقصود لهذين الموضوعين (الحد الفرعي، S)؟

علينا أن نتساءل: هل الحجة المقترحة من باب أولى مقصودة فعلاً، أو حتى ضمنية على الأقل، في النص المعطى؟ أم أنها أُقحمت فيه بشكل مصطنع؟ أعتقد أنه من الإنصاف، بالنظر إلى السياق، القول إن قايين غارق في اللعنات التي حلت به نتيجة قتله لهابيل. ويمكن اعتبار هذه اللعنات متصاعدة من سيء إلى أسوأ. ولكن هل يدل هذا التدرج بالضرورة على حجة من باب أولى؟ كلا، إلا إذا كان المقصود استنتاجاً من شيء إلى آخر. أعتقد في هذه الحالة أنه ليس المقصود تدرجاً فحسب، بل استنتاجاً أيضاً.

كان هدف خطاب قايين هو تنبيه الله إلى احتمال أن يقتله أحدهم في نهاية المطاف (مع أن رواية التوراة لم تذكر وجود أشخاص آخرين غير آدم وحواء)، نظرًا للطرق العديدة التي لعنه الله بها (في الآية 14: المنفي، المهمل، الهارب، التائه). ويتضح هذا من الآية التالية (الآية 15) التي تقول: "فقال له الرب: لذلك (لاخين) من يقتل قايين، يُنتقم منه سبعة أضعاف. ووضع الرب علامة على قايين لئلا يقتله أحد يجده". وهذا يدل على أن الله تقبّل شكوى قايين كحجة تؤدي إلى... الخلاصة. يبدأ رد الله بكلمة "لذلك"، مما يعني أنه يتابع طلب قايين المذكور.

لاحظ جيدًا هنا أن المقدمة مُشار إليها بكلمة " هنا" (انظر)، والنتيجة مُشار إليها بكلمة "ويكون" (ويكون). هذا يُميز لغويًا هذا البند الأخير عن قائمة اللعنات الأربع السابقة المرتبطة بثلاثة حروف عطف "و". وبالتالي، فإن البند الأخير (خطر القتل) ليس لعنة إضافية من الله، بل هو نتيجة متوقعة لما سبقه. لم يُقرر الله ذلك، لكن قايين استنتجه كأثر مُحتمل لأحكام الله. لقد خشي أنه، لكونه شخصًا بلا مكانة اجتماعية، سيكون في موقف شديد الخطورة.

ما كانت حجة قايين إذن؟ كانت أن الله قد حكم عليه بعدد من اللعنات؛ لكن هذه اللعنات كانت ستؤدي على الأرجح إلى عقوبة إضافية (القتل على يد شخص ما) لم يأمر بها الله صراحةً، وبالتالي من المفترض أنها لم تكن مقصودة؛ لذلك، ولأن موت قايين (على يد شخص عشوائي) لم يكن على ما يبدو مشيئة الله (على الأقل ليس في الوقت الراهن)، فقد ابتهل قايين لمنعه، فاستجاب الله بإصدار تهديد للقتلة المحتملين. يبدو هذا تقييمًا منطقيًا للمنطق الذي استند إليه.

والسؤال الآن: هل يمكن صياغة هذا الخطاب في إطار حجة من باب أولى؟ يوجد بالتأكيد عنصر الكفاية (وهو عنصر أساسي في الاستدلال من باب أولى) في هذا الخطاب: فاللعنات الأربع المذكورة تُعتبر عقابًا كافيًا لجريمة قايين؛ وبالتالي فإن إضافة لعنة خامسة (أي القتل) ستُعدّ (بحسب حجّة قايين) عقابًا مفرطًا . بعبارة أخرى، إذا كانت اللعنات الأربع المذكورة كافية لمعاقبة الجريمة، فإن السماح بقتل قايين سيكون عقابًا إضافيًا مفرطًا.

يشير هذا التحليل إلى الحجة المركبة التالية: اللعنات الأربع المذكورة بالإضافة إلى التهديد المذكور للحياة (P) تُشكل عقوبة أشد (R) من اللعنات الأربع بدون هذا التهديد (Q)؛ وهذه اللعنات الأربع وحدها (Q) كافية لمعاقبة قايين على جريمة قتل هابيل (S) عقابًا تامًا؛ لذلك، فإن اللعنات الأربع بالإضافة إلى التهديد (P) كافية لمعاقبة تلك الجريمة وأكثر (>S). علاوة على ذلك، بما أن العقاب التام هو العدل، بينما العقاب المفرط هو الظلم، فإن إضافة التهديد للحياة إلى اللعنات الأربع ظلم. لذلك، إذا لم يقصد الله أن يكون هذا التهديد جزءًا من عقوبته، فعليه أن يضمن بطريقة ما منعه.

وبالتالي، فإن استئناف قايين يتألف من حجة إيجابية ذاتية متصاعدة (**+s&**)، تتوافق مع الآية 14، متبوعة بتطبيق مبدأين شرطيين على نتيجتها، الأول لاعتبار التعريض للخطر غير عادل، والثاني لتحديد سبل منعه، يتوافق مع الآية 15. لذلك يمكننا أن نقبل تكوين 4:14 على أنه يتضمن حجة صريحة من باب أولى، حيث لا يمكن فهم النص بشكل صحيح بدون هذا التفسير.

والآن، لنعد إلى هيرشينسون. يُنسب إليه الفضل في الإشارة بشكلٍ مبهم إلى وجود حجة من باب أولى في هذه الآية. لكن لا يُمكن القول بشكلٍ معقول أنه صاغ حجة من باب أولى صياغةً صحيحة. لا يكفي مجرد إدراج عبارة " كل شكين" في مكانٍ ما في منتصف الآية والأمل في أن يكون التفسير صحيحًا. يجب أن يكون المفسر قادرًا على تحديد موضع هذه العبارة الرابطة بدقة، وسبب وجودها هناك. بالنظر إلى تعليق هيرشينسون، نجد أن تفسيره بعيد كل البعد عن الوضوح. وهو بالتأكيد، على أي حال، لا يتوافق مع التفسير الصحيح المقترح أعلاه.[247]

تكوين 11:6 . "وقال الرب: ها هم شعب واحد ولهم لغة واحدة، وهذا ما بدأوا يفعلونه، والآن ألا يمنع عنهم كل ما خططوا لفعله؟ "

يذكر غاباي أن هيرشينسون، استناداً مرة أخرى إلى توجيهات غاون فيلنا بأن استخدام تعبير *hen* يشير إلى نية *qal vachomer* ، يقترح القراءة التالية: "إذا كان ما يدفعهم إلى الاجتماع للتمرد علي هو شعورهم بالوحدة لأنهم 'شعب واحد، ولهم لغة واحدة' (الآية 6)، فمن باب أولى أن يكونوا أكثر ميلاً للتمرد إذا نجحوا في 'بناء مدينة وبرج رأسه في السماء، ولنصنع لأنفسنا اسماً' (الآية 4) - لذلك يجب بالتأكيد 'منعهم من كل ما يخططون لفعله'.

إن حجة "من باب أولى" التي طرحها هيرشينسون، بصيغة أكثر رسمية، هي كالتالي: إن الشعب الذي يجمعه لغة مشتركة فقط (Q) متمرد (R) بما يكفي ليعارضه الله (S) (مقدمة صغرى)؛ وبالتالي، فإن الشعب الذي يجمعه بناء مدينة وبرج (P) سيكون متمردًا بما يكفي ليعارضه الله (نتيجة). أما المقدمة الكبرى الضمنية هنا فهي: إن الشعب الذي يجمعه بناء مدينة وبرج سيكون أكثر تمردًا من الشعب الذي يجمعه لغة مشتركة فقط. هذه حجة "من باب أولى" إيجابية ذاتية (**+s**). في رأيي، لا حاجة هنا لتفسير متصاعد؛ فمن الممكن أن معارضة الله لـ"التوحد بلغة مشتركة" (المستنتجة من المقدمة الصغرى) وحدها كافية لتفريقه الشعب، وفي هذه الحالة سيكون "بناءهم مدينة وبرج" سببًا إضافيًا.

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن غاون فيلنا يعتبر، كما ورد، "هين" مؤشرًا عامًا على " قال فاخومر" ، إلا أن "هين " وحدها ليست الدالة هنا على هذا الاستدلال، بل "هين " مقترنة بـ"وآتاه" . يدل التعبيران "هين" و"وآتاه" معًا على جملة شرطية؛ فالجملة التي تلي " هين" هي المقدمة، والجملة التي تلي "وآتاه" هي النتيجة. ينبغي لنا أيضًا أن نلفت الانتباه إلى الآية التالية (الآية 7)، على الرغم من أنها ليست جزءًا من " قال فاخومر" بحد ذاتها. تقول هذه الآية: "هلم (هباه)، ننزل، ونبلبل هناك ألسنتهم، حتى لا يفهم بعضهم كلام بعض". يُفصّل التعبير " هباه " نتيجة "وآتاه "؛ وتوضح لنا الجملة التي تليه بدقة أكبر كيفية مواجهة نواياهم، أي بتبلبل ألسنتهم.

مع أن قراءة هيرشينسون المقترحة من باب أولى تبدو معقولة، إلا أن هناك قراءة أفضل ممكنة، كما سأبين الآن. ورغم أن راشي لا يشير إلى تفسير " قال فاخومر" هنا، إلا أن تعليقه ذو صلة. فهو يفسر عبارة [248]"هم شعب واحد، ولهم لغة واحدة" على أنها "خير (طوفا)"، أي أنها شيء إيجابي وبالتالي لا يرفضه الله - بينما في قراءة هيرشينسون (بافتراض أن غاباي قد ترجمها بشكل صحيح) تُعطى هذه العوامل دلالة سلبية. ووفقًا لقراءة راشي، فإن المشكلة الأولية (المصطلح الأصغر، ق) ليست في اتحاد الشعب وقدرتهم على التحدث مع بعضهم البعض، بل في "هذا ما بدأوا بفعله"، حيث تشير كلمة "هذا" إلى "بناء مدينة وبرج" (الخطة المذكورة في الآية 4). أما تفاقم المشكلة (المصطلح الأكبر، ف)، الذي يريد الله منعه، فهو "النجاح في بناء مدينة وبرج".

لذا، ينبغي صياغة عبارة "قال فاخومر" على النحو التالي: إنّ القوم الذين بدأوا ببناء مدينة وبرج (Q) متمردون (R) بما يكفي ليعارضهم الله (S) (مقدمة صغرى)؛ وبالتالي، فإنّ القوم الذين نجحوا في بناء مدينة وبرج (P) سيكونون متمردين بما يكفي ليعارضهم الله (نتيجة). أما المقدمة الكبرى الضمنية هنا فهي: إنّ القوم الذين نجحوا في بناء مدينة وبرج سيكونون أكثر تمرداً من القوم الذين بدأوا ببناء مدينة وبرج. وهذا استدلال إيجابي موضوعي من باب أولى (**+s**). ولا يُعدّ هذا التفسير تصاعدياً لأنّ الله عازمٌ بوضوح على التدخل (على الأرجح بالطريقة المحددة) منذ المراحل الأولى للبناء، دون انتظار اكتمال المشاريع.

يبدو لي هذا التفسير أكثر مصداقية، نظرًا لملاحظة راشي المذكورة، ولأن تفسير هيرشينسون لا يأخذ بعين الاعتبار عبارة "وهذا ما بدأوا بفعله" الواردة في الآية. وبالتالي، يُفهم من هذا التفسير أن غضب الله موجه، لا إلى وحدة أهل بابل وتحدثهم لغة واحدة، بل إلى مشاريعهم الإنشائية (التي بدأوها ولم يكملوها بعد). فقوله: "ألا يُمنع عنهم كل ما خططوا لفعله؟" [249]يُبين لنا قراره بتعطيل هذه المشاريع، وقد حُددت الوسيلة لذلك في الآية التالية (الآية 7) وهي "بلبلة لغتهم"، مضيفًا "حتى لا يفهم بعضهم بعضًا". وفيما يتعلق بالإضافة الأخيرة، تجدر الإشارة إلى أن الناس سيُجبرون على التوقف عن فهم بعضهم بعضًا كوسيلة عملية لعرقلة مشاريعهم الإنشائية، لا لأن الله (كما يوحي تفسير هيرشينسون) يرفض من حيث المبدأ أحادية اللغة والوحدة.

---

247 لهذه الأسباب، أطالب بجزء من الفضل في هذه القضية وأسميها HH/AS.

248 استنادًا إلى كتاب "سيدر إلياهو ربا" ، الفصل 31، وفقًا للترجمة الإنجليزية في موقع Chabad.org.

249 يشير راشي إلى أن عبارة "ألن يتم حجبها ..." هي سؤال؛ وهذا صحيح بالطبع، لكن السؤال بلاغي؛ ويعني: " سيتم حجبها".

ختامًا، قراءة هيرشينسون مقبولة شكليًا، لكن هذه القراءة البديلة المبنية على تعليقات راشي تبدو لي أقرب من حيث المضمون [250]. أتفق تمامًا مع هيرشينسون في ادعائه بوجود حجة صريحة من باب أولى في سفر التكوين 11:6، لكني أختلف معه في صياغتها الدقيقة. إن وجود قراءتين محتملتين لعبارة "قال فاخومر" لا ينبغي أن يدفعنا إلى اعتبار كلتيهما ضمنيتين، لأنه أيًا كانت القراءة المعتمدة، ستظل الآية في جوهرها تُوصف بأنها من باب أولى. تجدر الإشارة إلى أنني أقبل الآن الحجة على أنها صريحة، مع أنني في السابق [251]، قبل أن يُطلعني غاباي على صياغة هيرشينسون، كنت أعتبرها "ضمنية في أحسن الأحوال"، مُتبعًا رأي جاكوبس [252]الذي اعتبرها "مشكوكًا فيها للغاية". أنا دائمًا على استعداد لتصحيح أخطائي بناءً على معلومات جديدة.

تكوين 14:23 . "لن آخذ خيطًا ولا رباط حذاء ولا شيئًا مما هو لك، حتى لا تقول: أنا أغنيت أبرام."

يذكر غاباي أن هيرشينسون يقترح قراءةً لكلمة "قال فاخومر" على النحو التالي: "قال ملك سدوم لأبرام (الآية 21): أعطني النفوس، أي الثروة التي يمكنك الحصول عليها". يفهم هيرشينسون أن ملك سدوم لم يكن يقصد فقط أن يحتفظ أبرام بالثروة التي كانت غنيمة حرب - فهذه ليست هدية، بل حق أبرام كمنتصر. بل أراد الملك أن يقدم له ثروة كان قد خبأها في مخازنه في مملكته، والتي لم يستولِ عليها الملوك الأربعة في المعركة - وهذه هي الهدية الحقيقية. وكان رد أبرام أنه بما أنه لم يأخذ حتى رباط حذاء أو حزام صندل من غنائم المعركة، التي كان من حقه الحصول عليها، فإنه بالتأكيد لن يقبل هدية الثروة الإضافية التي أراد الملك أن يمنحها له."

أُقيّم هذا الادعاء على النحو التالي. الحجة المقترحة من باب أولى هي: إذا لم أقبل منك غنائم الحرب التي أستحقها، فمن البديهي أنني لن أقبل منك هدايا تُظهرك وكأنك أثرتني. بتعبير أدق: إذا رغب أبرام (S) في تجنب المديونية (R) لدرجة رفض ما هو مستحق له (Q) (مقدمة صغرى)، فإنه بالضرورة يرغب في تجنب المديونية لدرجة رفض ما ليس مستحقًا له (P) (نتيجة). المقدمة الكبرى الضمنية هنا هي: يتطلب قبول ما ليس مستحقًا للشخص رغبة أكبر في أن يكون مدينًا له مقارنةً بقبول ما هو مستحق له. حجة "من باب أولى" هي حجة سلبية (**-p**)، وهي صحيحة تمامًا.

السؤال الآن هو: هل هذه حجة صريحة (مفراش) أم ضمنية (ساتوم)؟ لاحظ أولًا أن راشي، رغم تعليقه على هذه الآية، لم يشر إليها على أنها "قال فاخومر" . ثانيًا، لاحظ أنه لا توجد كلمة أو عبارة في الآية التوراتية توحي بـ"قال فاخومر" . مع ذلك، فإن هذه المؤشرات المفقودة ليست حاسمة. المسألة الأساسية هي: هل من سبيل لفهم هذه الآية غير قراءة "قال فاخومر" المقترحة ؟ أظن لا.

إن حجة "من باب أولى" تعكس بوضوح تفكير أبرام، وإن كان ذلك ضمنيًا؛ فهي تفسر تردده الفعلي في قبول أي شيء من ملك سدوم، سواء كان مستحقًا أو منحة؛ وإلا لما كان هناك تفسير لموقفه. لذلك، لا بد لنا من الاعتراف برؤية هيرشينسون المبتكرة لحجة "من باب أولى" الصريحة هنا.

تكوين ١٧: ١٧. "فسجد إبراهيم على وجهه وضحك. وقال في قلبه: هل يلد رجل ابن مئة سنة؟ وهل تلد سارة امرأة في التسعين من عمرها؟ "

يشرح غاباي سبب إدراج هيرشينسون لهذه الحالة في قائمته على النحو التالي: "يمكن قراءة هذه الحالة أيضًا على أنها حالة خاصة. فحتى لو كان لإبراهيم زوجة شابة [في سن الإنجاب]، لكان من المستحيل عليه في سن المئة أن ينجب طفلاً. والآن وقد أصبحت سارة امرأة مسنة تبلغ من العمر تسعين عامًا، فمن المؤكد أنه من المستحيل عليها أن تنجب طفلاً."

وبالتالي، فإن الحجة المقترحة هنا هي: لو كان لإبراهيم (رجل يبلغ من العمر مئة عام) زوجة أصغر منه سنًا (في سن الإنجاب الطبيعي) (P)، لكان من الصعب عليه (R) أن ينجب (S) (مقدمة صغرى)؛ بل سيكون الأمر أصعب بكثير مع زوجته الحالية سارة (امرأة تبلغ من العمر تسعين عامًا، تجاوزت سن الإنجاب بكثير) (Q)، حيث سيكون من الصعب عليه، بل من الأصعب، أن ينجب (نتيجة). المقدمة الكبرى الضمنية هنا هي أن الرجل المسن الذي يتزوج امرأة مسنة يواجه صعوبة بيولوجية أكبر في الإنجاب من الرجل المسن نفسه الذي يتزوج امرأة أصغر منه سنًا. هذه حجة موضوعية إيجابية من باب أولى (**+s**). الحجة ليست تصاعدية، لأن الحد الفرعي (S) يبقى كما هو، أي إنجاب إبراهيم.

لا يُقدّم راشي هنا حُجّةً من باب أولى، لكنّه يُدلي ببعض التعليقات المُثيرة للاهتمام. فهو يُفسّر عبارتي إبراهيم تفسيرين مُختلفين: فهو يتساءل، بالنسبة لنفسه، عمّا إذا كان الله قد "أظهر مثل هذا اللطف لأحدٍ غيره"؛ بينما يتساءل، بالنسبة لسارة، عمّا إذا كانت "مُستحقّةً للولادة". وهكذا، بالنسبة لراشي، فإنّ المسألة ليست بيولوجيةً في المقام الأول (مسألة عمر)، بل مسألة استحقاق ولطف. ومع ذلك، يُلفت

---

250 لهذه الأسباب، أطالب أنا وراشي بجزء من الفضل في هذه القضية وأسميها HH/R/AS.

251 في كتابي عن AFL، الفصل 16:4.

252 في مقالته المذكورة سابقاً، الحاشية 7.

راشي الانتباه إلى الجانب البيولوجي، عندما يُشير إلى أنّه في الأجيال السابقة (بحسب الكتاب المُقدّس) كان الناس يُنجبون الأطفال في أعمارٍ مُتقدّمة، ولكن في زمن إبراهيم، كان على الناس أن يُسرعوا في الإنجاب في سنٍّ مُبكرة.

لا شك في صحة المقدمات الثلاث واستنتاج مقولة هيرشينسون " قال فاخومر" من الناحية التجريبية. لكن قد نتساءل: هل كان هذا الاستدلال نتاج تفكير إبراهيم؟ ألم يكن من الممكن أن تراوده أفكار متتالية دون أن يقصد صياغة مثل هذا الاستدلال؟ ربما فكر ببساطة في أنه من غير المرجح أن ينجب رجل يبلغ من العمر مئة عام؛ ثم فكر، بشكل منفصل، أنه من غير المرجح أن تنجب امرأة تبلغ من العمر تسعين عامًا طفلًا. سيكون هذا مجرد ربط بين فكرتين، وليس عملية استدلال. تجدر الإشارة إلى أنه لا توجد هنا لغة ترتبط عادةً بخطاب "من باب أولى".

كنتُ متشككًا في البداية بتفسير هيرشينسون، إذ رأيته متكلفًا بعض الشيء. لكنني اقتنعتُ بعد أن أخذتُ في الاعتبار "ضحكة" إبراهيم عند سماعه الخبر. مع أن راشي يفسرها على أنها فرح، إلا أنه يمكن اعتبارها أيضًا تعبيرًا عن الدهشة والاستغراب. يمكننا بسهولة أن نتخيل إبراهيم (إلى جانب فرحه) وهو يتأمل عظمة ما وُعد به، متسائلًا: "ماذا؟ لستُ كبيرًا في السن على هذا فحسب، فأنا أبلغ من العمر مئة عام (حتى مع امرأة أصغر سنًا)، وفوق ذلك، سارة أيضًا كبيرة في السن على هذا، فهي تبلغ من العمر تسعين عامًا!" تذكروا أن إبراهيم قد أنجب إسماعيل من امرأة أصغر سنًا، وهي هاجر، عندما كان عمره ستة وثمانين عامًا؛ أما الآن فقد بلغ مئة عام. أما سارة، فقد كانت حتى ذلك الحين، حتى عندما كانت أصغر سنًا، عاجزة عن الإنجاب.

إذن، ثمة تحوّلٌ واضحٌ في التفكير من استحالة إنجاب رجلٍ مُسنٍّ كإبراهيم إلى استحالة إنجابه من امرأةٍ مُسنّةٍ كسارة. ولذلك، أتفقُ في النهاية مع رؤية هيرشينسون الأصلية القائلة بوجود حجةٍ من باب أولى، وأنها تستند إلى المقارنة بامرأةٍ أصغر سنًّا. ويُعتبر هذا مثالًا صريحًا (مُفْرَش)، إذ يأخذ في الاعتبار أدلةً أكثر من القراءة الأبسط المذكورة أعلاه.

لاحظ أن لويس جاكوبس قيّم هذه القضية بأنها "مشكوك فيها للغاية" [253]. وقد حذوت حذوه، فحكمت عليها بأنها "ضمنية في أحسن الأحوال" [254]، لكنني لم أكن أعرف حينها رأي هيرشينسون المقترح . وبمجرد اطلاعي عليه، أدركت قوة إقناعه، فعدّلت تقييمي تبعًا لذلك.

تكوين 18:12 . "فضحكت سارة في نفسها قائلة: بعد أن أشيخ، هل يكون لي لحم ناعم [أي أحمل]؟ وأيضًا سيدي وهو كبير في السن؟"

أقترح، بعد التفكير، قراءة "قال فاخومر" التالية لهذه الآية: لو كان إبراهيم (الذي يبلغ من العمر الآن تسعين عامًا، وقد تجاوز سن اليأس) أصغر سنًا مما هو عليه الآن، لكانت سارة (التي تبلغ الآن مئة عام) ستواجه صعوبة (ص) كافية في إنجاب طفل (س) مع إبراهيم (الذي يبلغ الآن مئة عام) (مقدمة صغرى)؛ بل إنها تتوقع، مع تقدمه في السن، أن تواجه صعوبة (ع) أكبر في إنجاب طفل (نتيجة). المقدمة الكبرى الضمنية هنا هي أن المرأة الأكبر سنًا ستواجه صعوبة بيولوجية أكبر في إنجاب طفل من زوجها في حالته الصحية الحالية مقارنةً بما لو كان أصغر سنًا. هذه حجة موضوعية إيجابية من باب أولى (+). الحجة ليست تصاعدية، لأن المصطلح الفرعي (س) يبقى كما هو، أي إنجاب طفل.

مع أن هيرشينسون لم يُشر، على حد علمي، إلى هذه الآية على أنها "قال فاخومر" ، فمن الواضح أنه يمكننا فهمها على هذا النحو بمجرد أن نفهم، باتباع نهجه، سفر التكوين 17:17 على هذا النحو، لأنها صورة معكوسة لها من وجهة نظر المرأة. يبدو أن سارة تفكر: "لستُ كبيرة في السن فحسب للإنجاب في سن التسعين، بل إن إبراهيم أيضًا كبير في السن للإنجاب في سن المئة!" لاحظ أن الآية السابقة (الآية 11) تقول: "وكان إبراهيم وسارة قد تقدما في السن، ولم تعد سارة تسلك مسلك النساء".

مع ذلك، لاحظ جيدًا أنني صغتُ هذا القول "قال فاخومر" بشكل مختلف عن ذلك الوارد في سفر التكوين ١٧: ١٧، وذلك للسبب التالي. كان بإمكاني، قياسًا على ذلك، أن أطرح في الفرضية الفرعية أن سارة أنجبت طفلًا من رجل أصغر منها سنًا، كما ذُكر سابقًا أن إبراهيم أنجب طفلًا من امرأة أصغر منه سنًا. لكن من الواضح أن هذه الرواية كانت ستُبطل الحجة، إذ من المؤكد أن زوجة فاضلة ومحبة مثل سارة لن تتخيل نفسها ولو للحظة واحدة مع رجل (مهما كان عمره) غير زوجها إبراهيم. كان من الممكن ثقافيًا ومشروعًا أن يفكر إبراهيم في امرأة أخرى، لكن من غير المعقول أن تفكر سارة في رجل آخر.

قد يفسر هذا سبب عدم إشارة هيرشينسون، وربما غيره، إلى هذه الآية كحجة من باب أولى - إن كانوا قد لاحظوها أصلاً. فمن المستحيل أن تكون سارة قد فكرت بتلك الفكرة غير اللائقة. لذا، إذا كانت هذه الفكرة ضرورية للتفسير من باب أولى، فلا بد من التخلي عن هذا التفسير؛ وبدلاً من ذلك، يجب وصف تفكير سارة بأنه مزيج من فكرتين منفصلتين (كما اقتُرح سابقاً لتفسير سفر التكوين ١٧: ١٧).

253 في مقالته المذكورة سابقاً، الحاشية 7.

254 في كتابي عن AFL، الفصل 16:4.

لكن بعد حين، خطر لي أن تفسير "من باب أولى" لا يزال قائماً إذا افترضنا ببساطة أن سارة تقارن القدرة الإنجابية بين إبراهيم أصغر سناً (افتراضياً) وإبراهيم الأكبر سناً (واقعياً). نعلم بالطبع أنهما حاولا إنجاب أطفال في الماضي، عندما كانا أصغر سناً مما هما عليه الآن، وأنهما لم ينجحا للأسف. لكن مع أن هذا الأداء السابق يقلل من فرص نجاحهما اليوم، إلا أنه لا ينعدم تماماً؛ لذا، يبقى تفسير "قال فاخومر" مقبولاً.

باختصار، وجدنا هنا، في سفر التكوين ١٨:١٢، مثالًا إضافيًا لعبارة "Torah *qal vachomer*" ، والتي يمكننا اعتبارها صريحة (*meforash*) لأنها أفضل قراءة، بل القراءة الوحيدة الدقيقة تمامًا، للنص المذكور. وقد استُلهم هذا الاكتشاف من تفسير هيرشينسون الرائع لسفر التكوين ١٧:١٧، والذي لم أكن لأراه لولا توجيهه؛ ولكن يمكنني أن أنسب هذا الاكتشاف لنفسي، إذ لم يكتشفه هو ولا أي شخص آخر (على حد علمي) قبلي [255].

تكوين ٣٩: ٨-٩ . «فرفض وقال لامرأة سيده: ها هو سيدي ، وقد أخذني، لا يعلم ما في البيت، وقد وضع كل ما عنده في يدي. ليس هو أعظم مني في هذا البيت، ولم يخفِ عني شيئًا إلا عنكِ لأنكِ امرأته. فكيف أفعل هذا الشر العظيم وأخطئ إلى الله؟»

يذكر غاباي أن تفسير هيرشينسون من باب أولى لهذه الآية هو كما يلي [256]:

> "ومرة أخرى، باستخدام المؤشر "هين"، وتبعًا لـ"فيلنا غاون"، يمكن قراءة هذا على النحو التالي: ها هو سيدي قد منحني ثقة كاملة ومسؤولية عن كل شيء في البيت، وكل ما يملكه قد وضعه في يدي، ولم يمنع عني شيئًا إلا أنتِ، لأنكِ زوجته. لذلك، إذا استغللته وسرقت شيئًا من محتويات البيت، فسأرتكب إثمًا في نظر الله، حتى وإن لم يُمنع عني شيء في هذا البيت. "كول شيكين" إذا استغللت زوجته، التي منعها عني بالفعل، فسأرتكب بالتأكيد إثمًا عظيمًا في نظر الله."

لذا، يقترح هيرشينسون هنا الحجة التالية من باب أولى: إذا سرق يوسف أي شيء مسموح له باستخدامه (Q)، فسيكون غير أمين (R) لدرجة ارتكابه ذنبًا عظيمًا (S) (مقدمة صغرى)؛ ثم إذا سرق يوسف أي شيء غير مسموح له باستخدامه (مثل زوجة سيده) (P)، فسيكون غير أمين لدرجة ارتكابه ذنبًا عظيمًا (نتيجة). مقدمتها الكبرى الضمنية هي: "سرقة شيء غير مسموح باستخدامه أكثر خيانة للأمانة من سرقة شيء مسموح باستخدامه". هذه حجة موضوعية إيجابية من باب أولى (**+s**).

من الواضح لي أن هيرشينسون محق، وأن المقصود هنا هو الاستدلال من باب أولى؛ بل إنني أؤيد قراءة تصاعدية (**و**)، بمعنى أن خطورة الخطيئة تتزايد من الحد الأدنى (ق) إلى الحد الأقصى (ف) - إلا أن قول يوسف لا يؤكد على هذا التصعيد. إن اللغة المستخدمة في هذه الآية، أي " هِن/وِخ" ، توحي بصيغة "قال فاخومر" ؛ فـ"هِن" تُقدّم مقدمتها الصغرى و "وِخ" تُقدّم نتيجتها. ويمكن التأكيد على صحة صيغة "قال فاخومر " (مفراش)، إذ لا يُمكن تصور أي تفسير آخر: من الواضح أن يوسف يُقدّم عملية استدلال من الأمور المباحة له إلى الأمور المحرمة عليه، ليُفسّر لزوجة سيده مقاومته المُزعجة لمحاولاتها المتكررة (لكنها، بالطبع، ليست عاقلة).

خروج 6:30 . "فقال موسى أمام الرب: ها أنا ذا شفتان غير مختونتين، فكيف يسمع لي فرعون؟"

يذكر غاباي أن هيرشينسون، في تعليقاته على كاتزينيلينبوغن، يستشهد بهذه الآية [بصيغة قال فاخومر] «باسم راشاش» [257]. ويساوي راشي هذه الآية بالآية ١٢، قائلاً: «يكررها الكتاب المقدس هنا لأنها قطعت الموضوع، وهذا أمر معتاد، مثل الشخص الذي يقول: لنعد إلى الموضوع السابق».

تذكروا ما ورد في خروج 6:12، حيث يجادل موسى بأن فرعون لن يستجيب له لأن بني إسرائيل لم يستجيبوا له، فهو (موسى) كتوم. أما الآية الحالية (الآية 30) فتقول إن موسى يجادل بأن فرعون لن يستجيب له لأنه كتوم. وهي لا تذكر بني إسرائيل، لذا فهي ليست مطابقة. إن ربط راشي للآية الأخيرة بالأولى معقول من الناحية الأدبية، ولكنه من الناحية المنطقية مجرد افتراض. هذا يعني أنه لو اتبعنا تفسير راشي، لأمكننا افتراض نفس صيغة " قال فاخومر" هنا كما في الآية 12، ولكن يجب اعتبار هذه الصيغة هنا ضمنية فقط (ساتوم)، وليست صريحة كما هي في الآية 12 (ميفوراش).

في قراءتي للآية ١٢، أجد أن عيب النطق لدى موسى، رغم ذكره له، ليس هو العامل الوسيط المؤثر. أطرح هنا الفرضية الكبرى (الضمنية) على النحو التالي: من يملك إيمانًا قويًا بالله (كما هو حال بني إسرائيل) سيستجيب للنبي (هنا، موسى) أكثر من من يملك إيمانًا

---

255 وبناءً على ذلك، أصنف هذه الحالة على أنها HH/AS، مما يمنحنا كلانا جزءًا من الفضل.

256 من المفترض أن يكون هذا إعادة صياغة، وليس اقتباساً، لموقف هيرشينسون من قبل غاباي. وكلمة "Kol sheken" تعني "بالتأكيد"، أي أنها تشير إلى حجة من باب أولى.

257 يُفترض أن هذا يشير إلى صموئيل بن يوسف ستراشون (فيلنا، 1794-1872)، والد ماتيتياهو ستراشون. ولكن قد يشير أيضًا إلى الحاخام شالوم شرابي (اليمن، 1720-1777). وكلاهما يُعرفان بالاختصار راشاش.

ضعيفًا أو معدومًا بالله (أي فرعون). ومن هنا، نستنتج، باستخدام درجة الإيمان كعامل وسيط: إذا لم يكن لدى بني إسرائيل إيمان كافٍ ليستمعوا للنبي موسى، فلن يكون لدى فرعون إيمان كافٍ لذلك. وهذا يشكل حجة سلبية ذاتية من باب **أولى** .

إذا كان المقصود من الآية 30 تكرارًا للآية 12، وإن كان بصيغة مختصرة، فيمكن اعتبار صيغة " قال فاخومر" في الأخيرة حاضرة في الأولى. لكنني لا أعتقد أن تفسير راشي هنا يُعطي القصة كاملة. فالآية السابقة، الآية 12، تذكر بني إسرائيل بشكل أساسي، وعيب موسى في النطق عرضًا فقط، كعذر إضافي؛ بينما الآية اللاحقة، الآية 30، لا تذكر بني إسرائيل إطلاقًا، وتركز كليًا على عيب موسى. في حين أن العيب ذُكر عرضًا من قبل، ولكن تم تجاهله منطقيًا باعتباره أمرًا ثانويًا؛ هنا يعود النص إليه على الأرجح للفت الانتباه إلى أهميته التي تم إغفالها سابقًا. أي أن الآية 30 ليست مجرد أداة أدبية، أو تذكيرًا بالآية 12، بل تُضيف بُعدًا جديدًا للسرد.

هنا، في الآية 30، إذا أردنا صياغة حجة من باب أولى - واللغة المستخدمة، *hen/ve-ekh* ، توحي بحجّة *qal vachomer* - يجب أن نركز مباشرةً على إعاقة موسى، كما يلي: يتطلب الأمر صبرًا أكبر (R) للاستماع إلى شخص يعاني من صعوبات في النطق (P) مقارنةً بالاستماع إلى شخص لا يعاني من هذه الإعاقة (Q) (مقدمة كبرى ضمنية)؛ فرعون (S) لن يكون لديه صبر كافٍ للاستماع إلى موسى لو لم يكن معاقًا (مقدمة صغرى ضمنية)؛ علاوة على ذلك، لن يكون لدى فرعون صبر كافٍ للاستماع إلى موسى لأنه في الواقع معاق (نتيجة معطاة). هذه حجة مبنية على النفي من باب أولى (**-p**). أعتقد أنه يمكننا اعتبار هذه الحجة *qal vachomer* صريحة (*meforash*)، حتى لو كانت مقدمتاها الكبرى والصغرى ضمنيتين، لأنه من الصعب تفسير قول موسى بشكل مختلف.

يمكننا، من باب المجاز، قراءة الآية 30 على أنها مجرد بيان واقعي بصيغة افتراضية (إذا-إذن). من المعقول افتراض أنه إذا كان شخص ما (هنا، موسى) يعاني من صعوبة في النطق، فلن يستمع إليه الناس (هنا، فرعون) - مع أنهم قد يستمعون إليه لو لم يكن يعاني من صعوبة في النطق. لكن القراءة من باب أولى تتجاوز ذلك: فمقدمتها ونتيجتها معًا تشيران (باستخدام الاستدلال المنطقي) إلى أن فرعون على الأرجح لن يستمع إلى موسى على أي حال (أي بشكل قاطع، سواء كان يعاني من إعاقة أم لا)؛ وهذا التفسير منطقي بالنظر إلى أن موسى كان يعلم أن فرعون ملك متغطرس ومنشغل.

لاحظ أنه على الرغم من أن لا هيرشينسون ولا راشي قبله قد صاغا صيغة " قال فاخومر" المقترحة هنا، بل افترضا أن الصيغة الواردة في سفر الخروج 6:12 مكررة فقط في سفر الخروج 6:30، فإنني لا أدعي أن هذه الحالة هي اكتشافي بالكامل، لأنه لولا اقتراح هيرشينسون بوجود صيغة "من باب أولى" هنا، لما كنت قد صغت واحدة.

يرفض. بالإضافة إلى الحالات الثماني المذكورة أعلاه من "توراة قال فاخومر" التي كان هيرشينسون أول من اقترحها، والتي أعترف بها كصحيحة وواضحة، نحتاج إلى النظر في حالتين أخريين كان هو أول من اقترحهما، ولكني أرفضهما (لأنهما ليسا من باب أولى)، وهما: **تكوين 3:1** و **27:37** .

تكوين ٣: ١. "وكانت الحية أحيل من جميع حيوانات البرية التي خلقها الرب الإله. فقالت للمرأة: أحقاً قال الله: لا تأكلا من كل شجر الجنة؟"

يعلق راشي على الجملة التي تتضمن عبارة "أف كي" قائلاً: "هل قال لكم: لا تأكلوا من أيٍّ من هذه الثمار، إلخ؟" مع أنه رآهم يأكلون من الثمار الأخرى، إلا أنه أطال الحديث معها لكي تجيبه وتتحدث عن تلك الشجرة." لاحظ أن راشي لا يقول (كما هي عادته في مثل هذه المواقف) أن " أف كي" هنا تعني "قال فاشومر" ، ولا تشير قراءته إلى مثل هذا التفسير.

يذكر غاباي أن هيرشينسون يفسر الآية على النحو التالي: "إذا كانت الشجرة التي يُستساغ أكل ثمرها، لم يأذن لكم الله بالأكل منها، فلا يجوز لكم بالتأكيد (أي قول فاخومر) الأكل من ثمار الأشجار الأخرى". ثم يعلق هيرشينسون قائلاً: "من الواضح أن قول فاخومر خاطئ، لأن شجرة المعرفة كانت تحتوي على الخير والشر". [258]والسؤال الذي نحتاج إلى الإجابة عليه هنا هو: هل حجة هيرشينسون المقترحة من باب أولى صريحة أم ضمنية، أو حتى موجودة أصلاً في النص المذكور؟

تتلخص الحجة المقترحة فيما يلي: إذا لم تكن ثمرة شجرة المعرفة (الأكثر إرضاءً) مرضية بما يكفي ليسمح بها الله (مقدمة صغرى)، فإن ثمرة جميع الأشجار الأخرى (الأقل إرضاءً) ليست مرضية بما يكفي ليسمح بها (نتيجة). أما المقدمة الكبرى (الضمنية) فهي أن ثمرة شجرة المعرفة أكثر (أو على الأقل مساوية) في الإرضاء من ثمار الأشجار الأخرى. صيغة الحجة هي النفي الذاتي (**-s**). ويرد هيرشينسون عليها بأن المقدمة الكبرى خاطئة، إذ تُعرَّف شجرة المعرفة بأنها "تحتوي" على الخير والشر معًا (وليس الخير فقط).

---

[258] أخبرني غاباي أن هيرشينسون "يقدم العديد من الأدلة" على أن *af ki* تعني نية *qal vachomer* ، دون توضيح هذه "الأدلة"؛ ولكن من المفترض أنها مجرد سياقات أخرى حيث تعني *af ki qal vachomer* .

لكن هذا الطرح يُشوّه الرواية الكتابية تحريفًا فادحًا! ويتضح ذلك جليًا عند النظر إلى بقية النص، أي الآيات من **3: 2 إلى 5.** تقول الآيات: «فقالت المرأة للحية: من ثمر شجر الجنة نأكل، أما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقد قال الله: لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا. فقالت الحية للمرأة: لن تموتا، بل الله يعلم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كالله عارفين الخير والشر».

في كتابي الصادر عام 2013 بعنوان "المنطق من باب أولى" ، الملحق 6، الذي يتناول تعاليم المنطق الضمنية في التوراة، أعلق على هذا المقطع على النحو التالي:

> في سفر التكوين 3: 1-5، يحاول الثعبان إغواء حواء بالحجة التالية (مُعاد صياغتها هنا): "بما أن الله لم يقل: لا تأكلا من كل شجر الجنة، فإنه يجوز لكما الأكل من هذه الشجرة". فترد حواء بحق، باختصار: "قال إنه يجوز لنا الأكل من جميع الأشجار إلا هذه الشجرة". نستنتج من هذا درسًا في المنطق، وهو أن استنتاج الثعبان من "ليس كل X هو Y" (أي "بعض X ليس Y") إلى "هذا X ليس Y" هو استنتاج خاطئ، ونتعلم من رد حواء أن القضية قد تكون عامة واستثناءً، أي أن تكون على شكل "كل X ما عدا هذا هو Y".

من الواضح أنني لا أفسر النص على أنه من باب أولى، لأنه لا يوجد فيه ما يشير إلى هذا النوع من الاستدلال. بل أفسر الحجة على أنها استدلال مغلوط (من قبل الحية) من قضية سلبية مطلقة محددة (أي أن ليس كل أشجار الفاكهة محرمة) إلى قضية واحدة (إذن، هذه الشجرة ليست محرمة)، وكان الرد الصحيح (من حواء، التي من الواضح أنها لم تكن سهلة الانخداع) هو أن جميع أشجار الفاكهة كانت مباحة، مع أن شجرة واحدة فقط (الشجرة المحددة) كانت محرمة استثناءً. لم تكن الحية تحاول التلاعب بحواء من خلال سلسلة معقدة من الأفكار من باب أولى - فجوهر حجتها أبسط بكثير.

يُظهر هذا أن حجة هيرشينسون من باب أولى مجرد وهم، فهي لا تعكس ما تقوله الحية. فالحية، في النص التوراتي، لا تتحدث عن المذاق الجيد (أو لذة أكل) ثمار الأشجار المختلفة، ولا تُشير إلى أن تحريم الله لأكل ثمرة شجرة معينة مرتبط بمذاقها. كما أن دحض هيرشينسون المزعوم مبني على قراءة خاطئة لسفر التكوين 2: 9، حيث تُعرَّف الشجرة المحرمة بأنها "عارفة الخير والشر"، وليس بأنها "ذات مذاق جيد وسيء" معًا!

علاوة على ذلك، لم يُصرّح هيرشينسون صراحةً بالاستنتاج الضمني المزعوم للحية، والذي يُعدّ مغالطة منطقية : بما أنه من الواضح أنه يُسمح لك بأكل ثمار جميع الأشجار الأخرى (كما ورد في الآية 2:16، خلافًا للاستنتاج من باب أولى بأنه لا يُسمح لك بذلك)، فإنه يترتب على ذلك أنه يُسمح لك بأكل ثمار شجرة المعرفة (خلافًا للمقدمة الصغرى من باب أولى، الآية 2:17). من الواضح أن هدف الحية ليس منع حواء من أكل ثمار الأشجار المباحة (كما تزعم الحجة من باب أولى)، بل حثّها على أكل ثمار الشجرة المحرمة (كما يزعم الاستنتاج الضمني)!

لكن الأهم من ذلك، أن الشكل المنطقي لحجة الحية ليس من باب أولى على الإطلاق، كما سبق شرحه. لذلك، لا يجوز لنا قبول قراءة هيرشينسون لسفر التكوين 3:1 على أنها " قال فاخومر" ، ولا حتى اعتبارها حالة ضمنية. هل ينبغي لنا اعتبار إسقاط أي شخص تعسفيًا لمفهوم "من باب أولى" على نص ما أمرًا ضمنيًا على الأقل؟ لا بد من وجود تلميح ما في النص يدعم هذا التفسير؛ لا يمكن أن يكون مجرد تلاعب بالألفاظ.

من الواضح أن هيرشينسون يعتبر هذه الحالة، وجميع الحالات الأخرى التي يقترحها، من باب أولى؛ فهو لا يُحدد، على حد علمي، أي حالة على أنها ضمنية فحسب. طلبتُ من غاباي أن يطلع على كتاب هيرشينسون ويخبرني إن كان قد ناقش في أي موضع التمييز التقليدي بين القول الصريح (*meforash*) والقول الضمني (*satum*) وصاغ بعض المعايير ذات الصلة؛ لكن غاباي لم يُجب على هذا السؤال، لذا لا أستطيع الجزم برأي هيرشينسون في هذا الموضوع.

تكوين 27:37 . "فأجاب إسحاق وقال لعيسو: ها أنا قد جعلته سيدك، وجعلت جميع إخوته عبيدًا له، وأطعمته بالقمح والخمر، فماذا أفعل بك يا بني؟"

يذكر غاباي أن تفسير هيرشينسون من باب أولى لهذه الآية هو كما يلي [259]:

> باستخدام المؤشر "هين"، واتباعًا لنهج "فيلنا غاون"، يمكن قراءة هذا النص على النحو التالي: "إذا كنتَ يا عيسو، الذي أحبك كثيرًا، وأنتَ ابني البكر، فقد جعلتُ يعقوب سيدًا عليك، وجعلتُ إخوتك الآخرين [الأصغر منك سنًا والأقل جدارة] عبيدًا له". ثم يحلل "هين" هذا النص، فيبدو أنه يتعارض مع مبدأ "دايو"، لأن النص يجب أن يكون كالتالي: إذا كان يعقوب سيدًا عليك، فيجب

[259] من المفترض أن هذا إعادة صياغة، وليس اقتباساً، لموقف هيرشينسون من قبل غاباي. يشير الحرف H إلى هيرشينسون، وKV تعني " قال فاخومر" . أما "كول شيكن" فتعني "بالتأكيد"، أي أنها تدل على حجة من باب أولى.

أن يكون سيدًا على إخوتك، ولكن لماذا يكونون عبيدًا؟ لم يُذكر قط أن عيسو كان عبدًا ليعقوب. إلا إذا كانت القراءة كالتالي: إذا كان سيدًا عليك، حتى وإن كنتَ الأكبر، فإن الأبناء الأصغر سنًا، الأقل جدارة، يجب أن يكونوا في وضع أسوأ - يجب أن يكونوا عبيدًا. يوضح "هين" أن الحل البسيط غير مقبول - أي أن النص يجب أن يكون ببساطة: إذا كان يعقوب سيدًا عليك [وهو المفضل لديك]، فيجب أن يكون سيدًا على إخوتك [الذين أقل]. لا يمكن أن يكون هذا لأن البركة "Heveh Gevir le'akhekha" تعني أن تكون سيدًا على إخوتك (كلمة "Akhekha" جمع، على عكس "Akhikha" المفرد). لذلك، يجب أن نقرأ نص KV كما سبق، أي أن الإخوة الآخرين يُعتبرون خدامًا، ولن نستند إلى مبدأ "Dayo" إذا كان نص KV سيُبطل – "lo amrinan dayo lemifrakh KV".

وهكذا، يقترح هيرشينسون أولًا الحجة التالية من باب أولى: "إذا جعل إسحاق يعقوب سيدًا على ابنه البكر الحبيب عيسو، فإنه بذلك قد جعل إخوته الآخرين، الأصغر سنًا والأقل جدارة، عبيدًا ليعقوب". ثم يتأمل هيرشينسون في أن هذه الحجة قد تتعارض مع مبدأ الكفاية (دايو)، لأن المقدمة الصغرى تنص على أن يعقوب سيد على عيسو، لكنها لا تنص على أن عيسو عبد ليعقوب، بينما لا تذكر النتيجة أن يعقوب سيد على إخوته الآخرين، بل تُعلن أنهم عبيد. ثم يقترح بدلًا من ذلك الحجة التالية من باب تصاعدي: "إذا جعل إسحاق يعقوب سيدًا على ابنه البكر عيسو، فإنه بذلك قد جعل إخوته الآخرين، الأقل جدارة، أسوأ حالًا بجعلهم عبيدًا له". يرفض هيرشينسون القراءة البسيطة: "إذا جعل إسحاق يعقوب سيدًا على ابنه المفضل عيسو، فإنه بالأحرى جعل يعقوب سيدًا على إخوته الآخرين (الأصغر منه)"، بحجة أن إسحاق بارك يعقوب (في وقت سابق، في الآية 29) بقوله "كن سيدًا على إخوتك"، مستخدمًا صيغة الجمع، ومن هنا يستنتج هيرشينسون أن الإخوة الآخرين يجب اعتبارهم عبيدًا، كما اقترح في البداية (كما في الآية 37)، متجاهلاً بذلك مبدأ دايو في هذه الحالة (لأن تطبيقه من شأنه أن "يبطل" الحجة المذكورة من باب أولى).

في رأيي، كل هذا مجرد كلام فارغ مبني على منطق زائف.

أولًا، لأن هيرشينسون يُقيم تمييزًا هرميًا مصطنعًا بين امتلاك شخص ما سيدًا (أو سيدًا) وبين أن يكون المرء خادمًا (أو عبدًا) لشخص ما. من الواضح أن مصطلحي السيد والخادم يُقصد بهما أن يكونا مترادفين [260]. وقد أشار راشي، في تفسيره لهذه الآية، إلى ذلك بوضوح: "إذا اكتسبتم مالًا، فسيكون له، لأني جعلته سيدًا عليكم، وكل ما يكتسبه العبد فهو لسيده [261]".

هذا يعني أن القراءة "البسيطة" للآية 37 التي يرفضها هيرشينسون، وهي: "إذا كان إسحاق قد بارك يعقوب بما يكفي ليجعله سيدًا على ابنه المفضل عيسو، فمن باب أولى أن يكون قد بارك يعقوب بما يكفي ليجعله سيدًا على إخوته الباقين الأقل شأنًا"، هي قراءة مناسبة تمامًا. ومقدمتها الضمنية الرئيسية هي: "يلزم بركة أكبر لكي يُجعل المرء سيدًا على ابنه المفضل مقارنةً بابنه الأقل شأنًا". وهذا دليل إيجابي من باب **أولى** .

على أي حال، الآية ٢٩، حيث يبارك إسحاق يعقوب قائلاً: "كن سيداً على إخوتك"، مستخدماً صيغة الجمع، تنطبق بوضوح على جميع إخوة يعقوب، بمن فيهم عيسو، مما يؤكد القراءة "البسيطة" المذكورة من عيسو إلى الإخوة الآخرين التي يعتبرها هيرشينسون "غير مقبولة". من الصعب إذن فهم كيف استطاع هيرشينسون أن يستنتج أن الإخوة الآخرين يُعتبرون عبيداً (أقل شأناً من أن يكون لهم سيد). من المؤكد أن هذا تفكير مشوش من جانب هيرشينسون (بافتراض أن غاباي قد وصف خطابه بشكل صحيح).

علاوة على ذلك، يمكن استخدام الآية ٢٩ لبناء قياس منطقي: «سيكون جميع إخوة يعقوب تحت سيطرته؛ عيسو أخ ليعقوب؛ إذن، سيكون عيسو تحت سيطرته» (ARR/١). أي، إذا كان لا بد من استخلاص أي استنتاج بين هذين المصطلحين، فهو هذا القياس المنطقي السابق وليس الحجة من باب أولى التي اقترحها هيرشينسون بالرجوع إلى الآية ٣٧. ولأن هذا الاستنتاج من الإخوة عمومًا إلى عيسو واضح، فلا حاجة للبحث عن استنتاج مشكوك فيه من عيسو إلى إخوة آخرين.

ومن هم "الإخوة الآخرون" المشار إليهم هنا؟ أليس صحيحًا أن إسحاق لم يكن له إلا ولدان، هما عيسو ويعقوب؟ مع ذلك، وكما يُشير هيرشينسون، فإن عبارة "على إخوتك" (الآية ٢٩) هي صيغة جمع؛ وهنا أيضًا عبارة "جميع إخوته" هي صيغة جمع - لذا، لا يمكن أن تُشير هذه المصطلحات إلى عيسو وحده. أظن أن هذا السؤال قد طُرح وأُجيب عليه من قِبل مُفسرين مُطلعين، لكنني لا أعرف الإجابة. ربما استُخدمت كلمة "إخوة" بمعنى واسع، للإشارة إلى غير أفراد عائلة إسحاق. أذكر هذه المسألة الجانبية عرضًا، لكنها لا تُؤثر على المسألة الرئيسية المطروحة.

يستشهد هيرشينسون بمبدأ "دايو" (الموجود في المشناه والمفصّل في الجمارا)، مدعيًا أنه يتعارض ظاهريًا مع هذا المبدأ، وينتهي به الأمر إلى الادعاء بأنه يمكن تجاهله استثنائيًا في هذه الحالة لأن (هذا مبدأ فرعي، صيغ في الجمارا) الاستناد إليه من شأنه أن "يبطل" حجة "أ

---

260 أي إذا كان X سيدًا لـ Y، فإن Y خادم لـ X؛ والعكس صحيح.

261 بيساحيم 88ب.

فورتوري". أرى أن كلا الادعاءين غير مناسبين في هذا السياق (لأنه لا يتعلق تحديدًا باستنتاج الشريعة من التوراة). من الواضح أن هيرشينسون لم يدرس المبدأين اللذين يستشهد بهما دراسة كافية. إن إشارته إليهما في هذا السياق محض هراء.

يستند مبدأ "دايو" إلى مشناه بابا قاما *2* :5، ثم يُناقش في تلمود بابوا قاما 25أ. وقد تناولتُ هذين النصين بتفصيلٍ كبير في كتابي "منطق من باب أولى" الصادر عام *2013* ، في الفصلين 7 و8. هذا الموضوع بالغ التعقيد بحيث لا يمكن استعراضه بإيجاز هنا؛ لذا يُنصح القراء المهتمون بالاطلاع على تحليلاتي واستنتاجاتي المفصلة في الكتاب المذكور. ما يكفي ذكره هنا هو التالي: (أ) لا يقتصر الاستدلال من باب أولى على الاستدلال المحض (غير النسبي)، بل هو صحيح أيضًا في بعض الحالات التي تتسم بالتصاعد (النسبية) في شكلها؛ وهذا واضح من المشناه المذكورة ومن نصوص أخرى في الجمارا (مع أن 25أ يستبعد التناسب خطأً). (ب) إن الرأي الوارد في الجمارا المذكورة، والذي يُجيز تجاهل مبدأ "دايو" بشروط، وتحديدًا "عندما يُفضي ذلك إلى إفشال الغاية من مبدأ "من باب أولى"، مبني على سوء فهمٍ جسيم لمنطق "من باب أولى"، ولا ينبغي أخذه على محمل الجد.

إن نقاش هيرشينسون هنا حول مدى انطباق مبدأ "دايو" من عدمه نابع من جهله بمضمون المشناه المذكورة، ومن مزيد من الالتباس الذي أحدثته الجمارة المذكورة. في الواقع، هو يتساءل عما إذا كان ينبغي قراءة الآية التوراتية على أنها "من باب أولى" أم "بشكل تدريجي". في الحقيقة، كلا الصيغتين صحيحتان شكليًا، والفرق بينهما يعتمد على صحة أو خطأ فرضية (ضمنية عادةً) تتعلق بالتناسب فيما يخص الحد الفرعي؛ لكنه لم يدرس حجة "من باب أولى" بما يكفي ليدرك ذلك. لذا، فإن نقاشه مبني على منطق زائف، وهو مجرد كلام فارغ.

لننتقل الآن إلى صلب الموضوع: هل يوجد في سفر التكوين 27:37 حجة من باب أولى؟ وإن كان كذلك، فما شكلها؟ إن اللغة المستخدمة في هذه الآية، وهي " *hen-apo"* ، توحي بوضوح بوجود حجة من باب أولى (كلمة *"apo"* مشتقة من *"af* ")*.* إذا كانت هناك حجة من باب أولى هنا، فيجب تحديد مقدمتها ونتيجتها بالنظر إلى هذه الصياغة. أي أن أي تفسير يجب أن يراعي أن *"hen"* تشير إلى المقدمة، و *"apo"* تشير إلى النتيجة. ينبغي النظر إلى الجملة التي تلي كلمة *"apo"* على أنها سؤال بلاغي؛ وبصيغة خبرية، ينفي إسحاق قدرته على فعل أي شيء لعيسو.

قراءتنا الافتراضية (إذا-إذن) هي كالتالي: إذا (حينئذ) جعلتُ يعقوب سيدًا، وأنت عيسو وجميع إخوته عبيدًا له، وأطعمتُ يعقوب من قمح وخمر، (إذن) لم يبقَ لي الكثير لأبارككم به. مع ذلك، لا أرى سبيلًا لتحويل هذه المقدمات والنتائج إلى مقدمة ثانوية ونتيجة لحجة من باب أولى. لذلك، أجد نفسي مضطرًا لنفي وجود أي نية "قول واخومر" في هذه الآية. لاحظ أن راشي لم يُشر إلى ذلك، مع أنه علّق على هذه الآية.

لاحظ أنني لا أفرق بين عيسو و"جميع الإخوة" - عيسو واحد منهم، لكنه ذُكر هنا لأنه هو المخاطَب؛ أي أن "جميع إخوته" تشير ببساطة إلى جميع الإخوة الآخرين ، لأن عيسو قد ذُكر بالفعل. لذلك، فإن قراءتي تختلف تمامًا عن قراءة هيرشينسون. على عكسه، لا أُقرّ بأي استنتاج من عيسو إلى الإخوة الآخرين (أياً كانوا)، وبالتالي لا ألجأ إلى أي تمييز محتمل بين امتلاك سيد وكون المرء خادمًا. تشمل قراءتي في المقدمة ليس فقط سيادة يعقوب، بل أيضًا رزقه من القمح والخمر الذي يتجاهله هيرشينسون ببساطة. وتتأكد النتيجة المتعلقة بعدم وجود بركة متبقية لإسحاق لعيسو في الآية التالية، حيث يجيب: "ألديك بركة واحدة فقط يا أبي؟ باركني أنا أيضًا يا أبي".

ختامًا، أشكّ بشدة في قبول تفسيرات هيرشينسون لسفر التكوين ٢٧: ٣٧ من باب أولى. فقراءاته، بما فيها استنتاجه "من عيسو إلى إخوته الآخرين" وتمييزه بين امتلاك سيد وكون المرء خادمًا، ليست إلا تضليلًا. النص الأصلي لا يقصدها، بل يمكن فهمه فهمًا صحيحًا دون الخوض فيها. وهي ليست حتى ضمنية، بل أُقحمت فيه بشكل مصطنع.

هناك ثلاث نصوص توراتية أخرى يعتبرها هيرشينسون ذات قصدٍ مُسبق، ولكني أرفضها ، وهي: **سفر التكوين 6:9، 17:20-21؛ سفر اللاويين 10:19.** وقد طرح هذه الحالات مُفسرون آخرون قبل هيرشينسون، كما يُقرّ هو نفسه. وقد حللتها في مواضع ورودها السابقة: الأولى في فصل تفسير راشي، والثانية في فصل تفسير سفر التكوين ربا، والثالثة في فصل تفسير كاتزينيلينبوغن [262]. لذا، لا داعي للخوض فيها أكثر هنا.

بالإضافة إلى ذلك، ووفقًا لغاباي، اعتبر هيرشينسون الآية **16 من الإصحاح العاشر من سفر صموئيل الثاني** ذات دلالة من باب أولى. وربما حالة أو حالتين أخريين أيضًا... في البداية، أدرج غاباي **الآية 17 من الإصحاح العاشر من سفر الأمثال** كحالة؛ لكنه في قائمة لاحقة حذفها دون توضيح، وأدرج بدلًا منها **الآية 7ب** من الإصحاح التاسع عشر. طلبتُ من غاباي توضيح صياغات هيرشينسون لهذه الآيات، لكنني لم أتلقَّ ردًا منه. وبالنظر إلى هذه المقاطع، لا أرى أي دلالة من باب أولى في أي منها، ولذلك أرفضها.

---

262 لم يُشر غاباي إلى حالة كاتزينيلينبوغن في سفر الأمثال 6:30 باعتبارها مُشارًا إليها أيضًا من قِبل هيرشينسون. لا أعلم إن كان هذا سهوًا من غاباي، أم أن هيرشينسون لم يذكر هذه الحالة بالفعل رغم أن كاتزينيلينبوغن يُشير إليها مع حالة أخرى، وهي سفر اللاويين 10:19، التي ذكرها هيرشينسون. لم أسأل غاباي هذا السؤال لأنني لم أعد أتوقع منه ردًا.

احكم بنفسك. النص الأول يقول: «وأرسل هدد عزر، فأخرج الأراميين الذين كانوا وراء النهر، فجاؤوا إلى حيلام، وكان شوبك قائد جيش هدد عزر على رأسهم». ويقول النص الثاني: «من يصغي إلى التأديب فهو على صواب، ومن يترك التوبيخ فهو ضال». ويقول النص الثالث: «كل إخوة الفقراء يبغضونه، فكيف بأصدقائه الذين يبتعدون عنه! من يتبع الكلام ينقلبون عليه». النصف الأول من هذه الآية، المعروف لدى راشي بـ« قال وخومر» ويسهل إثباته، لا يمثل مشكلة، أما النصف الثاني (الذي لا يزال معناه غامضًا) فهو المقترح هنا كـ «قال وخومر» ثانٍ .

بخصوص أمثال ١٩: ٧ب، التي تقول: "مَنْ يَطْلُقُ الْكلامَ يَتَرْبُعُهُ"، لعلَّ التفسير المُقترح هو : الرجل الفقير الذي لا "يُطْلُقُ الْكلامَ" يُحتقرُ لدرجةٍ تُحَوَّلُهُ؛ والرجل الفقير الذي "يُطْلُقُ الْكلامَ" يُحتقرُ لدرجةٍ تُحَوَّلُهُ (أي أكثر من مجرد تجنُّبه). سيكون هذا استدلالًا إيجابيًا متصاعدًا (**&s+**)؛ ولكنه سيكون في أحسن الأحوال (إن كان من باب أولى) ضمنيًا. لم يُشِر راشي إلى هذه الجملة على أنها تفسير "من باب أولى" . لا يوجد مؤشر لغوي على استدلال "من باب أولى". على أي حال، فإن معنى مصطلح "يُطْلُقُ الْكلامَ" غير واضح ويُفسَّر بتفسيراتٍ مُتعددة، لذا فإن قراءة "من باب أولى" هي في أحسن الأحوال تخمينية.

بخصوص تقليد عشرة قال فاشومر .

كما رأينا خلال هذه الدراسة، أصبح عدد مواضع استخدام صيغة "قال فاخومر" في التناخ مسألةً وبحثًا علميًا بعد فترة من نشر مدراش سفر التكوين ربا *(GR)* لأول مرة في الفترة ما بين *300* و*500* ميلادي تقريبًا، وذلك لأن هذه الوثيقة تقتبس عن الحاخام إسماعيل (القرن الثاني الميلادي) قوله إن سفر التكوين 44:8 هو " **أحد حجج "قال فاخومر " العشر الواردة في التوراة** " (GR 92:7). علاوة على ذلك، ولأن هذه الوثيقة نفسها (أو نسخة شائعة موجودة منها) تسرد تسعة مواضع أخرى لاستخدام **صيغة "** قال فاخومر". **في التناخ** ، أي الخروج 6:12، والعدد 12:14، والتثنية 31:27، وصموئيل الأول 23:3، وإرميا 12:5 (حالتان)، وحزقيال 15:5، والأمثال 11:31، وإستير 9:12، لطالما فُسِّر بيان الحاخام إسماعيل الذي يذكر عشر حالات "في التوراة" على أنه يعني "في التناخ" (قراءة كلمة التوراة بمعناها الأوسع والأكثر شيوعًا).

تمثلت إحدى المشكلات المهمة في اكتشاف، على الأقل منذ عهد راشي (القرن الحادي عشر)، وجود **أكثر من عشرة** مواضع لصيغة "قال فاخومر" في التناخ. وقد أثار هذا الاكتشاف شكوكًا حول البيان المرجعي الوارد في GR 92:7. فهل يُقصد بالرقم عشرة "عددًا كبيرًا"، أم ربما "عشرة على الأقل، وربما أكثر"؟ أم أن العشرة المذكورة في هذه الوثيقة اختيرت عمدًا بناءً على معيار أو معايير غير معلنة؟ لم يجرؤ أحد على اتهام GR بالخطأ، حتى وإن ذكرت فقرات أخرى من الوثيقة نفسها أمثلة إضافية لصيغة " قال فاخومر" في التناخ، لأن دلالة الخطأ من قِبل مؤلف من العصر التلمودي ستكون وخيمة (حتى لو كان، كما هو الحال هنا، مجرد سرد قصصي، وليس حكمًا شرعيًا).

أظهر هيرشينسون وعيًا بهذه المشكلة عندما كتب (في BM، المجلد 1، ص 40، ترجمة غاباي): "لقد كافح المفسرون مع هذا المدراش عندما وجدوا في الكتاب المقدس أكثر بكثير من عدد KV الذي تم النظر فيه هنا"، واستمر في تذكير القراء بأن أشكينازي وكاتزينيلينبوغن وإينهورن وجدوا حالات جديدة (دون ذكر ستراشون، كما سبق ذكره).

أما فيما يتعلق بالتناقض الظاهر في كتاب "الحكمة العليا" نفسه، فيمكن تفسيره (كما أقترح) بالنظر إليه على أنه تجميع لأعمال مؤلفين مختلفين، أو حتى من تأليف المؤلف نفسه في أوقات مختلفة. لكن لا يمكن تجاهل العدد عشرة تحديدًا في "الحكمة العليا" 92:7 بهذه السهولة. فمن جهة، تضمنت الحالات العشر المذكورة في ذلك المقطع أربع حالات فقط من التوراة، بينما كانت الحالات الست الأخرى في التناخ، مما يؤكد تفسير عبارة الحاخام إسماعيل "في التوراة" بمعنى "في التناخ". ومن جهة أخرى، حتى هذه القائمة المكونة من أربع حالات في "الحكمة العليا" 92:7 كانت ناقصة، إذ لم تتضمن، على سبيل المثال، تكوين 4:24 (المذكورة في مواضع أخرى من "الحكمة العليا" وفي كتاب "أبوت دي رابي ناثان " اللاحق (القرن السابع إلى العاشر)).

"يلكوت شيموني" *(YS)*، وهو عملٌ لاحقٌ في التلمود، ويعود تاريخه إلى العصور الوسطى (القرن الحادي عشر - الرابع عشر الميلادي)، التأكيد على تقليد عشرة أمثلة على استخدام صيغة " قال فاخومر" ، ولكنه على ما يبدو يذكر تسعة أمثلة فقط، متجاهلاً الآية 5 من الإصحاح 15 من سفر حزقيال دون أي تفسير. تجدر الإشارة إلى أنه من خلال الحالات التسع التي ذكرها، والتي تُقابل الحالات المذكورة في "GR"، يتضح أن مؤلف "يلكوت شيموني" قرأ عبارة إسماعيل "في التوراة" بمعنى "في التناخ". ويمكن القول إن حذف حالة واحدة (في طبعات "يلكوت شيموني" التي وصلت إلينا) قد يكون خطأً ناتجًا عن سهوٍ من المؤلف أو من ناسخٍ لاحق. لم يكن هناك أي خطأ منطقي في الحجة الضمنية التي يُشير إليها الإصحاح 15 من الإصحاح 5، ولا يوجد سببٌ تقنيٌ لحذفها. لكن هذا الأمر أصبح قضيةً مثيرةً للجدل ، وأثار جدلاً واسعًا في بعض الأوساط.

طُرح، في وقت لاحق، ولا سيما في الآونة الأخيرة، احتمال أن تكون قائمة الحالات التسع في GR 92:7، التي أعقبت تعليق إسماعيل على كون Ωov 44:8 إحدى الحالات العشر في التوراة، مجرد تفسير لاحق، أو إضافة من شخص آخر إلى تصريح إسماعيل الأصلي. وهذا من شأنه أن يفتح الباب أمام جدل حول ماهية "الحالات التسع الأخرى"، ولكنه لن يحل بالطبع مسألة الاعتراف الرسمي بعشر حالات فقط في حين أن هناك أدلة على وجود حالات أكثر بكثير. ومع ذلك، فهذا يعني أنه إذا أمكن إيجاد معيار أو معايير اختيار مناسبة، فإنه يمكن حل المسألتين باختيار تسع حالات بعناية لتكوين العدد عشرة، وعشر حالات فقط، مع Ωov 44:8. إلا أنه نظرًا لأن المعايير المقترحة كانت غامضة للغاية وغير حصرية، فإن الاختيارات المقترحة لم تكن مقنعة (على الأقل بالنسبة للمراقبين المدققين مثلي).

كما رأينا (في الفصل التاسع)، أيّد أينهورن بقوة فرضية أن حزقيال ١٥: ٥ إضافة لاحقة، وادّعى أن أشكينازي كان على الرأي نفسه. تجدر الإشارة إلى أن هذا يختلف عن القول بأن سرد جميع حالات "قال فاخومر" التسع الإضافية هو مجرد شرح (كما اقترح ثيودور-ألبك لاحقًا [263]). وقد قبل هيرشينسون الشك الاستثنائي الذي أُثير حول حزقيال ١٥: ٥، عندما كتب [264]:

> والأمر الأكثر إثارة للدهشة، بحسب هذا المدراش، هو أنه يبدو أن أحد الناشرين قد أضاف بندًا واحدًا لإكمال قائمة العشرة. ويبدو أن القائمة في المدراش كانت في الأصل تضم تسعة بنود فقط، كما هو موضح في يلكوت شموئيل 1، الفصل 23. انظر [في] تعليق بعل يافي ماريه الموقر، وهي ملاحظة من الحاخام كالونيموس من روما، الذي يضيف البند العاشر من سفر حزقيال 15.

كما رأينا سابقًا، دعا أينهورن إلى استبدال حزقيال ١٥: ٥ بنحميا ١٣: ٢٦-٢٧. في المقابل، دعا هيرشينسون إلى استبدالها أيضًا، ولكن بتكوين ٤: ٢٤، مستشهدًا بذكرها في مدراش ربا (٢٣: ٥) [265]وفي التلمود المقدسي (سنهدرين ١٠: ١). في رأيي، يُعدّ اقتراح هيرشينسون أكثر مصداقية من اقتراح أينهورن، لكن كلاهما يبقى مجرد تكهنات.

إن حقيقة أن تعليق راشي المقابل لحزقيال 15:5 لا يذكر قائمة YS لحالات GR على أنها ناقصة (أي ذكر تسع حالات فقط بدلاً من العشر المعلنة)، ولا يذكر تحديد كالونيموس المعاصر لحالة حزقيال على أنها الحالة المفقودة، يشير (مع التسليم بالتاريخ المبكر الضمني لـ YS) إلى أن هذه المسألة برمتها مبالغ فيها من قبل بعض العلماء اللاحقين (ولا سيما أينهورن).

أبسط تفسير للأحداث هو أن (أ) حالة حزقيال كانت بالفعل من بين الحالات العشر التي أدرجها مؤلف GR 92:7؛ أو (ب) ربما أضافها محرر مجهول بعده بفترة وجيزة، مع ثماني حالات أخرى، إلى حالة تكوين 44:8 التي ذكرها الحاخام إسماعيل في الأصل؛ وأن (ج) بعد قرون، أغفلها مؤلف YS سهوًا؛ أو (د) أغفلها ناسخ بعده بفترة؛ وأن (هـ) صحح كالونيموس المذكور هذا الخطأ الأخير في أحد شروحه؛ (و) يُفترض أن ذلك استند إلى مصدر سابق لم يعد موجودًا؛ ولذلك (ز) اعتبر راشي لاحقًا كل ما سبق واضحًا وغير مهم لدرجة أنه لم يرَ حاجة حتى لذكر هذه المسألة في تعليقه على الحالة!

كما رأينا، ركز بحث هيرشينسون على إيجاد أمثلة إضافية لصيغة " قال فاخومر" في التوراة نفسها. ووفقًا لرواية غاباي، كان "يحاول إيجاد عشر حالات من صيغة "قال فاخومر" في التوراة نفسها، لا في كتب الأنبياء والكتب المقدسة". كان هذا مشروعًا ثوريًا؛ لم يسبق لأحد أن حاول تحقيقه، فضلًا عن تحقيقه، من قبل. ويبدو أن [266]هيرشينسون، بوعي أو بغير وعي، فهم قول إسماعيل عن عشر حالات "في التوراة" على أنه يعني التوراة نفسها (أي أسفار موسى الخمسة)، وليس التناخ ككل. كانت هذه فكرة رائعة وجديدة لم تخطر على بال أحد، بمن فيهم أنا، قبله أو بعده (على حد علمي). لقد افترضنا جميعًا أن تصريح الحاخام إسماعيل في GR بأن سفر التكوين 44:8 هو "واحد من حجج *qal vachomer* العشرة الواردة في التوراة" يعني حقًا (كما تشير قائمة الحالات التسع الأخرى في GR بوضوح) "في التناخ".

محاولة هيرشينسون للعثور على عشر حالات من صيغة "قال فاخومر" في التوراة على أنها محاولة لتبرير فرضية أن قول إسماعيل كان مقصودًا حرفيًا . وبما أن خمس حالات معروفة منذ القدم، ووجد راشي حالة أخرى على الأقل، وكاتزينيلينبوغن حالة أخرى، فإنه يحتاج فقط إلى إيجاد ثلاث حالات أخرى لإثبات وجهة نظره! ولدهشتي، نجح في إيجاد ثلاث حالات أخرى. في الواقع، كما ذكرتُ سابقًا، وجد أكثر من ثلاث حالات! لم يكن هذا جيدًا، لأن إسماعيل كان قد حدد بوضوح أن هناك عشر حالات فقط في التوراة. لذا، فبينما تأكدت فرضية أن عبارة إسماعيل "في التوراة" قد تعني "في التوراة نفسها"، فقد دُحضت في الوقت نفسه فرضية وجود "عشر" حالات فيها !

---

263 استشهد به جاكوبس في مقالته "حجة قال فا هوميروس في العهد القديم"، الحاشية 2.

264 أوضح لي غاباي أن يلكوت شموئيل تشير إلى يلكوت شيموني (على سفر صموئيل)، وأن يافيه ماريه تشير إلى يافيه تور لس . ي. أشكنازي. وذكر أن هيرشينسون عرّف (في الصفحة 45) الحاخام كالونيموس المذكور هنا بأنه "العالم الذي عاصر راشي، والذي ورد ذكره في تفسير راشي لبيتسا 24ب".

265 وأشار غاباي إلى أن "هذا النص يُسمى 'نص الظلام' لأنه معيب"، مضيفًا أن هيرشينسون "يُوضح أن العيب في هذا النص ليس في منطق النص نفسه، فمنطقه سليم تمامًا، بل في تقليدٍ مفاده أن قابيل سيُعاقب بعد سبعة أجيال من قتله هابيل. إن 'الظلام' في هذا النص ليس في بنائه المنطقي، بل في استنتاجه الذي لم يُراعِ عنصر العدالة الإلهية".

266 لا أستطيع تحديد أيهما، لأن غاباي لم يذكر ذلك وتوقف عن الرد على استفساراتي.

في الواقع، كما رأينا، ذكر هيرشينسون أربع حالات توراتية، اقترحها راشي وكاتزينيلينبوغن، وليس حالتين فقط. لذا، لا بد أنه ظن أنه يحتاج إلى حالة توراتية واحدة إضافية ليكمل العدد المطلوب وهو عشر حالات. مع ذلك، بحسب تقديري، فبينما تُعدّ تكوين 6:3 وتثنية 32:39 حالتين صريحتين صحيحتين، فإن تكوين 6:9 ولاويين 10:19 حالتان ضمنيتان فقط؛ ولهذا أقول إنه كان يحتاج موضوعيًا إلى ثلاث حالات أخرى ليصبح العدد عشرًا. تذكر أيضًا، في هذا السياق، أنني رفضت حالتين من الحالات التي اقترحها هيرشينسون نفسه، وهما تكوين 3:1 و27:37. ومع ذلك، فقد اقترح سبع حالات جديدة أعتبرها صحيحة، وأضفت إليها حالة مماثلة، ليصبح العدد ثماني حالات؛ لذا، فقد حقق نجاحًا باهرًا في مسعاه.

يذكر غاباي أن هيرشينسون "يسهب في شرح نظريةٍ تمتد لعشرات الصفحات حول سبب اختيار عشرة نصوص فقط من المدراش (من أصل أربعين على الأقل)". طلبتُ منه أن يُلخص بإيجاز كيف يُفسر هيرشينسون هذا التناقض، لكنه لم يُجب. لذا، لا أعرف رأي هيرشينسون في هذا الشأن. لقد فاجأني حتى الآن، إذ لاحظ سبعة حجج توراتية من باب أولى لم ألحظها بنفسي؛ لذا، قد يُفاجئني مرة أخرى. ولكن إلى أن أطلع على أطروحته، فأنا متشككٌ للغاية في إمكانية تفسير هذا التناقض بطريقة مُقنعة، ولذلك أفترض مبدئيًا أن حديثه المُطوّل حول هذه المسألة ليس إلا دفاعًا عن العقيدة.

وختاماً، فإن إسهام هيرشينسون في مجال تعداد "قال فاخومر" في الكتاب المقدس مثير للإعجاب، حتى وإن اقتصر على دراسة التوراة. ولو أنه بحث في كتاب "ناخ" بنفس الجدية والاجتهاد، لكان بلا شك قد اكتشف فيه العديد من الحالات الجديدة.

12. آفي سيون في المنطق اليهودي

نشرتُ كتابي "المنطق اليهودي " (JL) في جنيف عام ١٩٩٥. [267]وقد طوّر هذا الكتاب قائمةً تضم **٢٣ مثالًا** على استخدام صيغة "قال فاخومر" في التناخ (إضافةً إلى ١١ مثالًا وردت في مدراش GR). وهذه الأمثلة هي: **١ صموئيل ١٤: ٢٩-٣٠، ١٧: ٣٧، ٢١: ٦؛ ٢ صموئيل ٤: ١٠-١١، ١٢: ١٨، ١٦: ١١؛ ١ ملوك ٨: ٢٧؛ ٢ ملوك ٥: ١٣، ١٠: ٤؛ يونان ٤: ١٠-١١؛ المزامير ٧٨: ٢٠، ٩٤: ٩ (أ و ب)، ٩٤: ١٠؛ الأمثال ١٥: ١١، ١٩: ٧، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧. أيوب 4:18-19، 15:15-16، 25:5-6؛ دانيال 2:9؛ أخبار الأيام الثاني 6:18** .

يمكننا حاليًا تصنيف هذه النتائج على النحو التالي. من بين الحالات الـ 23 المحددة، تُعدّ 5 حالات منها "أولى الحالات تاريخيًا" ، وهي: 1 صموئيل 17: 37 [268]، 21: 6؛ مزمور 94: 9 (حالتان)، 94: 10. أما الحالات الـ 18 الأخرى فهي نتائج "مستقلة"، وهي: 1 صموئيل 14: 29-30؛ 2 صموئيل 4: 10-11، 12: 18، 16: 11؛ 1 ملوك 8: 27؛ 2 ملوك 5: 13، 10: 4؛ يونان 4: 10-11 [269]؛ مزمور 78: 20؛ أمثال 15: 11، 19: 7، 19: 10، 21: 27؛ أيوب 4: 18-19، 15: 15-16، 25: 5-6؛ دانيال 2: 9. 2 أخبار الأيام 6:18. والحالات الـ 11 المتبقية هي "مشتقة"، وهي: قائمة GR المكونة من 10 حالات بالإضافة إلى تكوين 4:24.

كانت قائمتي التي تضم 23 حجة من باب أولى من الكتاب المقدس في كتابي "JL"، كما اعتقدتُ حينها، سابقة تاريخية بكل معنى الكلمة ، لأنني طورتها بشكل مستقل تمامًا. أي أنني لم أجمع هذه الحالات من أي مصادر حاخامية أو علمانية (لسبب بسيط هو أنني لم أكن أعرف مثل هذه المصادر)، بل بحثتُ فيها واكتشفتها بنفسي بشكل منهجي. ولم أكتشف (مع الأسف، عليّ الاعتراف بذلك) إلا خلال هذه الدراسة أن 18 حالة منها قد اكتشفها باحثون آخرون قبلي، وأنه لا يزال بإمكاني اعتبار 5 حالات فقط جديدة.

أصف بالتفصيل في ذلك الكتاب كيف اتبعت هذه الخطوات. بدايةً (في كتاب JL، الفصل 3)، بحثتُ في المنطق الصوري لحجة "من باب أولى" وأثبتُّه أينما وردت؛ وقد رجعتُ إلى ذلك لاحقًا عند البتّ في صحة حجة "من باب أولى" محتملة معينة. ثانيًا (في كتاب JL، الفصل 5)، نظرتُ في اللغة. من باب أولى ، قمت بالبحث عن استخدامات أخرى للغة مماثلة في التناخ بأكمله عن طريق فهرس مطبوع للكتاب المقدس .

كان هذا عملاً يدوياً دقيقاً، إذ لم يكن الإنترنت موجوداً آنذاك، ولم أكن أعرف أي نسخ من الكتاب المقدس قابلة للقراءة بواسطة الحاسوب لأبحث فيها. اطلعت على نحو 500 آية استخدمت مثل هذه التعابير، واخترت من بينها 21 حالة كان من الواضح أنها تحمل معنى "من باب

---

267 أذكر أن الكتاب كُتب بين عامي 1992 و1995. نشرته أولاً بنفسي **عام** 1995، بكمية محدودة لتوزيعه على المكتبات؛ ثم نشرته عبر دار نشر سلاتكين في جنيف عام 1997. ونشرته على موقعي الإلكتروني TheLogician.net حوالي عام 2001. لاحقاً، نشرته بنفسي **عبر** دور نشر إلكترونية، أولها Lulu.com، ثم Amazon.com، ثم غيرها.

268 لقد قمت بصياغة هذه القضية وأضفتها إلى الطبعات اللاحقة من JL في عام 2001، بعد أن أشار إليها لي قارئ يدعى مارك ليرو.

269 لقد اكتشفت هذه القضية بالصدفة وأضفتها إلى الطبعات اللاحقة من JL في عام 1998.

أولى". تستحق أصالة هذا العمل التقدير. ظهرت حالتان إضافيتان لاحقاً [270]، ليصبح المجموع 23 حالة. من الواضح (كما اكتشفت لاحقاً) أنني أغفلت العديد من الحالات، إما بسبب الإهمال، أو لأنها لم تتضمن الكلمات والعبارات الرئيسية التي كنت أبحث عنها، أو لأنني لم أستطع إدراك معناها "من باب أولى" في ذلك الوقت.

بضع كلمات بخصوص **سفر صموئيل الأول 17: 37.** يقول داود لشاول عن جليات: «الرب الذي أنقذني من مخلب الأسد ومخلب الدب، هو سينقذني من يد الفلسطيني». في الواقع، لاحظ هذه الحالة وأشار إليها أحد قراء مجلة «جيه إل» يُدعى مارك ليرو عام 2001، وأضفتها إلى الطبعات اللاحقة من المجلة. لذا، فإنني أدعي فقط أنني فسّرتها على النحو التالي: «إذا كان داود يتمتع بثقة روحية كافية لينجو من مخلوقات بريئة (الأسد والدب)، فإنه يتمتع بثقة كافية لينجو من الأشرار (الفلسطيني)»، ثم قمت بنشرها.

مع ذلك، أخبرني غاباي مؤخرًا (2023) أن مالبيم [271]، في تفسيره للآية نفسها ، قد اعتبرها بالفعل " قول واخومر" ، إذ قرأها على أنها تقول: "كما انتصر داود على الأسود والدببة بقوة روحه الإلهية، فإنه سينتصر بالمثل، بل وأكثر، على المحارب الفلسطيني بهذه القوة" (ترجمة غاباي). ولكن، كما كتبتُ له، فإن هذه القراءة غير دقيقة، لأنها تفترض أن داود هو الفاعل ولا تذكر دور الله، بينما الآية تفترض بوضوح أن الله هو الفاعل وأن داود مجرد متلقٍ سلبي لخلاصه. يجب أن يعكس التفسير دائمًا جميع المصطلحات المستخدمة في الآية المفسَّرة. وبالتالي، على الرغم من أنه يمكن الفضل في أن مالبيم قد لاحظ بشكل مبهم القصد من باب أولى لهذه الآية، إلا أنه لا يمكن القول إنه فهمها فهمًا كاملًا.

يعتبر غاباي قراءة مالبيم ضمنية في أحسن الأحوال . ويقترح بدلاً منها قراءة أخرى، ليست بالضرورة من باب أولى: "كما حماني الله في الماضي من مخاطر أخرى، سيحميني الآن أيضاً". وكما أجبته، فإن هذه القراءة معقولة، إذ تربط جزئي الآية على سبيل القياس ؛ لكن هذا القياس أضعف منطقياً من القياس المطلق. ولو كان قصد غاباي هو مساواة جزئي الآية، لكان من الأفضل القيام بذلك من خلال منهج قائم على المساواة . حجة من باب أولى : " يتطلب الله نفس القدر (بدلاً من "أكثر") من الفضل الروحي لإنقاذ شخص ما من الحيوانات كما يتطلبه لإنقاذ شخص ما من رجل شرير؛ وكان لدى داود ما يكفي من الفضل الروحي لينقذه الله من الحيوانات، لذلك كان لديه ما يكفي منه لينقذه من جليات".

هذا التفسير البديل "قال فاخومر" يبدو منطقيًا للغاية، وعمومًا يُفضّل التفسير "من باب أولى" على التفسير القياسي لأنه يُقدّم شرحًا وافيًا للرابط بين المقدمة الصغرى والنتيجة. في هذه الحالة، يُضيف التفسير "من باب أولى" "الفضل الروحي" لداود (المُستنتج من السياق) كتفسير لأعمال الله الخلاصية في كلا الموقفين، نافيًا بذلك أن تكون مجرد صدفة. يختلف التفسير المساواتي عن تفسيري الأصلي في أن المقدمة الكبرى (الضمنية) في الأخير هي أن الفضل الروحي المطلوب للنجاة من الحيوانات، وهي مخلوقات بريئة نسبيًا لأنها تتبع غرائزها الطبيعية، أكبر من الفضل المطلوب للنجاة من عدو عنيد مثل جليات، الذي يستحق أن يُعارضه الله لكونه شريرًا. النص المعطى قابل للتفسير بأي من الطريقتين: اختر ما يناسبك.[272]

13. ر. لويس جاكوبس

ر. لويس جاكوبس (مواليد 1920، في مانشستر، المملكة المتحدة، توفي عام 2006) [273]مقالًا بعنوان "حجة قال وهوميروس في العهد القديم"، والذي تم تضمينه كفصل 12 في كتابه " الفكر الحاخامي في التلمود" ، الذي نُشر في لندن، المملكة المتحدة، عام 2005 [274].

في هذه المقالة، يسرد جاكوبس **إحدى وعشرين حالة** من حالات استخدام صيغة "قال فاخومر" في التناخ (ص 111-113) (إضافةً إلى الحالات الإحدى عشرة الواردة في مدراش GR [275]). وهذه الحالات الإحدى والعشرون هي: **قضاة 14:16؛ صموئيل الأول 14:29-30؛ صموئيل الثاني 12:18، 16:11؛ ملوك الأول 8:27؛ ملوك الثاني 10:4؛ إشعياء 66:1 (أ و ب)؛ إرميا 25:29، 45:4-5، 49:12؛ حزقيال 33:24؛ يونان 4:10-11؛ أمثال 15:11، 19:7، 19:10، 21:27؛ أيوب 4:18-19، 9:13-14، 15:15-16، 25:5-6؛ نحميا 13:26-27** .

---

270 في عامي 1998 و 2001، كما ذكرنا سابقاً.

271 ر. مئير لوب بن يحيئيل ميكال، 1809-1879.

272 لقد خصصت مساحة كبيرة لهذه الحالة بالذات، ليس لأنها مهمة بشكل خاص، ولكن لأن المناقشة تقدم بعض الدروس القيمة في التفسير للقراء في نهاية المطاف.

273 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. المزيد عن جاكوبس على الرابط التالي: https://louisjacobs.org/.

274 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

275 ويذكر 10 أمثلة في الصفحات 109-110؛ ويذكر سفر التكوين 4:24 في الحاشية 3.

حالتان فقط من هذه الحالات تُعتبران "أول ظهور تاريخي" ، وهما: إشعياء 66:1 (أ و ب). أما الحالات السبع الأخرى فهي على ما يبدو "اكتشافات مستقلة"، وهي: قضاة 14:16؛ صموئيل الأول 14:29-30؛ صموئيل الثاني 12:18، 16:11؛ حزقيال 33:24؛ يونان 4:10-11؛ أمثال 19:7. أما الحالات الثماني عشرة المتبقية، فيمكن افتراض أنها "مشتقة".

إشعياء 66: 1. الله: «السماء عرشي، والأرض موطئ قدمي. أين البيت الذي تبنونه لي؟ وأين الموضع الذي يكون لي مكانًا للراحة ؟ » من الواضح أن هناك مقدمتين ونتيجتين هنا؛ لذا، هناك في الواقع حجتان من باب أولى، متداخلتان ، وهما: (أ) إذا لم يكن عرشه السماوي واسعًا بما يكفي ليسكنه الله، فإن البيت الأرضي لن يكون واسعًا بما يكفي لذلك؛ و(ب) إذا لم تكن الأرض بأكملها واسعة بما يكفي لتكون مكانًا لراحة الله ، فإن مكانًا محددًا لن يكون واسعًا بما يكفي لذلك. لقد اعتبرت هذه الآية حجة واحدة فقط في كتابي "AFL"، وكذلك فعل جاكوبس في مقالته المذكورة؛ ولكن من الواضح أن هناك حجتين، على الرغم من أن قصدهما متشابه تقريبًا. لاحظ أن سردهما يُقارن بـ 1 ملوك 8: 27 و ٢ أخبار الأيام ٦:١٨.

بما أن يعقوب يذكر أشكينازي (ييفيه تور) [276]، فمن المرجح أنه وجد الحالات الاثنتي عشرة التالية المذكورة في قائمته في ذلك العمل: ١ ملوك ٨: ٢٧؛ ٢ ملوك ١٠: ٤؛ إرميا ٢٥: ٢٩، ٤٥: ٤-٥، ٤٩: ١٢؛ أمثال ١٥: ١١، ١٩: ١٠، ٢١: ٢٧؛ أيوب ٤: ١٨-١٩، ٩: ١٣-١٤، ١٥: ١٥-١٦، ٢٥: ٥-٦. مع ذلك، لم يذكر يعقوب حالة إشعياء ٢٠: ٦، المدرجة في ييفيه تور؛ ربما كان هذا سهوًا غير مقصود، ولكن قد يكون مقصودًا (لسبب غير معلن). كذلك، بما أن يعقوب يذكر أينهورن [277]، فمن المرجح أنه استقى حالة نحميا ١٣: ٢٦-٢٧ منه. من المؤكد أن جاكوبس لم يستقِ أي حالة أخرى من أينهورن، إذ لا توجد قائمة منشورة للأخير (مع أنه ادعى أنه جمع قائمة في دفتر ملاحظاته الخاص). من المحتمل أن جاكوبس استقى بعض الحالات من راشي، ربما من حزقيال 33:24 وأمثال 19:7؛ لكن بما أنه لم يذكر مصادره، فلا يسعنا إلا التكهن بذلك.

بعد ذكر أينهورن، يكتب جاكوبس [278]أن هيرشينسون "يضيف الأمثلة التالية (لكنها مشكوك فيها للغاية)"، ويذكر تكوين 3:22، 11:6، 17:17. هذه الحالات الثلاث في الواقع (كما بيّنا في الفصل 11 أعلاه) صحيحة وواضحة؛ لذا، كان جاكوبس مخطئًا في رفضه لها. قد يظن المرء أن ذكر جاكوبس لهذه الحالات الثلاث يعني أنه قرأ كتاب هيرشينسون بأكمله؛ لكن هناك حالات كثيرة جدًا (ثماني حالات تحديدًا) [279]ذكرها الأخير ولم يذكرها جاكوبس ، ما يجعل هذا الافتراض غير معقول. لذلك، في حين قد يميل المرء إلى افتراض أن خمسًا من الحالات المذكورة أعلاه مستقلة، وهي: 1 صموئيل 14:29-30؛ 2 صموئيل 12:18، 16:11؛ حزقيال 33:24؛ الأمثال 19:7، باعتبارها مستمدة من هيرشينسون (لأنه هو الآخر يمتلكها)، فمن الحكمة عدم القيام بذلك.

يمكن الجزم بأن جاكوبس، على الرغم من سعة اطلاعه، لم يدرس أعمال كاتزينيلنبوجن (ZHK) وستراشون (MS) ذات الصلة عند إعداده قائمته. فإذا نظرنا إلى الحالات السبع المذكورة أعلاه والمصنفة على أنها "اكتشافات مستقلة" ظاهرة، نجد أن أربعًا منها، وهي: 1 صموئيل 14: 29-30، 2 صموئيل 16: 11، حزقيال 33: 24، وأمثال 19: 7، موجودة في ZHK، ومنها في المخطوطة؛ بينما ثلاث منها، وهي: قضاة 14: 16، 2 صموئيل 12: 18، ويونان 4: 10-11، موجودة في المخطوطة فقط (أي غير موجودة في ZHK). لذا، قد نفترض أن جاكوبس ربما يكون قد اطلع على هذه الحالات من هذين المؤلفين. مع ذلك، هناك حالة واحدة وردت في قائمة ZHK وحدها [280]، وأربع حالات وردت في قائمة ZHK ثم في قائمة MS [281]، وأربع عشرة حالة وردت في [282]قائمة MS وحدها، لم يذكرها جاكوبس في قائمته، مما يدل على أن جاكوبس لم يكن على دراية (أو لم يكن مطلعًا تمامًا) بهذين المصدرين. من المحتمل أنه رفض الحالات التسع عشرة المفقودة دون توضيح السبب، لكن هذا يبدو مستبعدًا جدًا نظرًا لكثرتها ووضوح صحتها.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه من بين 21 حالة من حالات الحجة التوراتية من باب أولى التي أوردها جاكوبس (إلى جانب الحالات الـ 11 التقليدية) في عام 2005، تم تحليل 12 حالة منها وإدراجها في كتابي " المنطق اليهودي" (JL) قبل عشر سنوات، بينما كانت 9 حالات جديدة عليّ عندما اطلعت على مقالته في عام 2013، وقمت بتحليلها وإدراجها في كتابي "المنطق من باب أولى" (AFL). ومع ذلك، من الواضح أن جاكوبس لم يشر إلى عملي السابق (JL) على الإطلاق، إذ لم يذكره. وبصفته باحثًا موضوعيًا ونزيهًا، لكان قد أشار إليه بالتأكيد لو كان على علم به وقرأه. في عام 2005، كانت الطبعة الأولى المحدودة (1995) من كتابي متاحة في بعض المكتبات الجامعية، وكانت طبعة سلاتكين الأكثر انتشارًا (جنيف، 1996) معروضة للبيع، والأهم من ذلك، أن الكتاب بأكمله كان منشورًا (منذ عام 2001) على

---

276 في الحاشية رقم 6.

277 في الصفحة 111.

278 في الحاشية 6 (بالإشارة إلى الصفحات 39-60) و7 (بالإشارة إلى الصفحات 40-45).

279 وهي: تكوين 4:14، 6:3، 14:23، 39:8-9؛ خروج 6:30؛ تثنية 32:39؛ إشعياء 20:6، مزمور 78:20.

280 أي، سفر التثنية 32:39.

281 وهي: 2 صموئيل 4:10-11، 12:21؛ أمثال 17:7؛ 2 أخبار الأيام 6:18.

282 وهي: 1 سام. 14:39؛ 2 سام. 11:11؛ 2 مل 5: 12، 5: 13، 18: 23-24، 18: 35؛ عيسى. 1: 3، 10: 11، 20: 6، 36: 8-9، 36: 20؛ جيريم. 2:11، 8:7؛ حزقيال. 3: 4-7.

موقعي الإلكتروني www.TheLogician.net. لذلك من المثير للدهشة أن جاكوبس لم يصادف ذلك. على ما يبدو، لم يبحث في هذا المجال بشكل كافٍ.

في الفصل السادس عشر من كتاب "التحليل المنطقي للوظائف"، أتناول عمل جاكوبس في هذا المجال بتفصيل كبير. وأبين، بدايةً، أنه لم يتقن قواعد حجة "من باب أولى". فهو يصف هذه الحجة بأنها إما بسيطة (إذا كان لدى أ س، فإن ب يمتلك س بالتأكيد) أو معقدة (إذا كان لدى أ، الذي يفتقر إلى ص، س، فإن ب الذي يمتلك ص يمتلك س بالتأكيد)؛ لكن هذه صيغة سطحية، تفتقر إلى العديد من السمات الشكلية المهمة، وبالتالي فهي غير قابلة للتحقق الدقيق. ومع ذلك، فقد تمكن، بشكل حدسي، من تجميع قائمة تضم 21 حالة صحيحة، كما ذكرنا سابقًا. والسؤال هو: كيف فعل ذلك؟ في مقالته حول هذا الموضوع، يكتب (ص 111):

> لكنّ مفسري المدراش وغيرهم من العلماء يستغربون إشارة الحاخام إسماعيل إلى عشر حالات نصية فقط. في الواقع، يشيرون إلى وجود أمثلة أكثر بكثير على استخدام صيغة " قال وهومَر" الصريحة في الكتاب المقدس. ويلاحظ وولف أينهورن من غرودنو أن أبحاثه أسفرت عن ما لا يقل عن أربعين مثالًا، ويتوصل مفترون آخرون إلى نتائج مماثلة. بعض هذه الأمثلة مرفوضة لكونها بعيدة المنال ومشكوكًا فيها، لكن القائمة التالية تتضمن جميع المراجع المؤكدة.

ثم يسرد 21 مثالًا على الاستدلال الكتابي من باب أولى. لسوء الحظ، يُظهر جاكوبس نقصًا ملحوظًا في الدقة بالنسبة لباحث بمكانته، إذ لم يُحدد مصدر كل حجة من حجج الاستدلال الكتابي الـ21 التي ذكرها، ولم يُفسر سبب اختياره لهذه الحجج باعتبارها "مراجع قاطعة" ورفضه لأخرى باعتبارها "بعيدة المنال ومشكوكًا فيها". افترضتُ في كتابي "AFL"، كفرضية عمل، مع بعض الشكوك، أن جميع الحالات التي ذكرها جاكوبس كانت مُدرجة في قائمة وولف أينهورن المزعومة التي تضم "40 مثالًا"، لأن اسم أينهورن كان الاسم الوحيد الذي ذكره في الفقرة المذكورة [283]، ولأنه أضاف أن "مُفسرين آخرين" (لم يُسمّهم) "توصلوا إلى نتائج مماثلة". وهكذا انتهى بي الأمر إلى تسمية جميع حالات جاكوبس خطأً بالأحرف الأولى من اسم وولف أينهورن، WE. بالطبع، بعد أن علمت الآن أن أينهورن لم ينشر في الواقع قائمة تضم 40 حالة، أقوم في هذه الورقة بإعادة تسمية حالات جاكوبس الـ 21 بأحرف اسمه الأولى، LJ.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن جاكوبس، في مقالته (في الصفحة ١١١)، يلفت الانتباه إلى بارايتا الحاخام إليعازر بن الحاخام يوسي الجليلي، التي تميز بين الحجج الصريحة (ميفوراش) والضمنية (ساتوم) في تفسير "قال فاخومر" ، وتقدم مثالين من الكتاب المقدس لكل منهما؛ وهما: بالنسبة للصريحة، إرميا ١٢: ٥ وإستير ٩: ١٢ (وكلاهما وارد في قائمة سفر التكوين ربا العشرة)، وبالنسبة للضمنية، مزمور ١٥: ٤-٥ (حالتان). وقد حللتُ الحالتين الأخيرتين في فصل راشي (٦، أعلاه). وأتفق هناك، كما يتفق جاكوبس في مقالته، مع الحاخام إليعازر على أنهما في أحسن الأحوال حجة ضمنية من باب أولى.

14. Avi SION in *A Fortiori Logic*

نشرتُ كتابي "منطق من باب أولى " (AFL) في جنيف عام ٢٠١٣. [284]وقد طوّر هذا الكتاب قائمةً تضمّ **٣٦ مثالًا** على استخدام صيغة "قال فاخومر" في التناخ (إضافةً إلى ١١ مثالًا وردت في مدراش GR). وهذه الأمثلة الستة والثلاثون هي: **قضاة ١٤: ١٦؛ ١ صموئيل ١٤: ٢٩-٣٠، ١٧: ٣٧، ٢١: ٦؛ ٢ صموئيل ٤: ١٠-١١، ١٢: ١٨، ١٦: ١١؛ ١ ملوك ٨: ٢٧؛ ٢ ملوك ٥: ١٣، ١٠: ٤، ١٨: ٢٣-٢٤؛ إشعياء ٣٦: ٨-٩، ٦٦: ١ (أ و ب)؛ إرميا ٢٥: ٢٩، ٤٥: ٤-٥، ٤٩: ١٢؛ حزقيال ١٤: ١٣-٢١، ٣٣: ٢٤. يونان 4:10-11؛ المزامير 78:20، 94:9 (أ و ب)، 94:10؛ الأمثال 15:11، 19:7، 19:10، 21:27؛ أيوب 4:18-19، 9:13-14، 15:15-16، 5:25-6؛ دانيال 2:9، نحميا 13:26-27؛ أخبار الأيام الثاني 6:18، 32:15** .

يمكننا حاليًا تصنيف هذه النتائج على النحو التالي: حالة واحدة تُعدّ "سابقة تاريخية" ، وهي: سفر أخبار الأيام الثاني 32: 15. هذه الحالة الوحيدة تُضاف إلى الحالات الخمس "السابقة التاريخية". أدرجتُها في JL، وهي: ١ صموئيل ١٧: ٣٧، ٢١: ٦؛ مزمور ٩٤: ٩ (حالتان)، ٩٤: ١٠، ليصبح المجموع ٦ حالات وقت كتابة هذا النص. وهناك ٣ حالات أخرى هي "اكتشافات مستقلة"، وهي: ٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤؛ إشعياء ٣٦: ٨-٩؛ حزقيال ١٤: ١٣-٢١. هذه الحالات الثلاث تُضاف إلى ١٨ "اكتشافًا مستقلًا" أدرجتُها في JL، وهي: ١ صموئيل ١٤: ٢٩-٣٠؛ ٢ صموئيل ٤: ١٠-١١، ١٢: ١٨، ١٦: ١١؛ ١ ملوك ٨: ٢٧؛ ٢ ملوك ٥: ١٣، ١٠: ٤؛ يونان ٤: ١٠-١١؛ مزمور ٧٨: ٢٠. الأمثال 15:11، 19:7، 19:10، 21:27؛ أيوب 4:18-19، 15:15-16، 5:25-6؛ دانيال 2:9؛ أخبار الأيام الثاني 6:18. أما الحالات العشرين المتبقية فهي "مشتقة"، وهي: قائمة GR المكونة من 10 حالات بالإضافة إلى تكوين 4:24، و9 حالات وجدتها في قائمة لويس

---

283 على الرغم من أنه ذكر مؤلفين آخرين في الحاشية رقم 6، ولا سيما أشكينازي وهيرشينسون.

284 أتذكر أن الكتاب كُتب في الفترة ما بين عامي 2010 و2013. قمت بنشره فوراً على موقعي الإلكتروني TheLogician.net حوالي عام 2001، ونشرته بنفسي من خلال دور النشر الإلكترونية، بما في ذلك Amazon.com وLulu.com وغيرها.

جاكوبس لعام 2005، وهي: قضاة 14:16؛ إشعياء 66:1 (أ و ب)؛ إرميا 25:29، 45:4-5، 49:12؛ حزقيال 33:24؛ أيوب 9:13-14؛ نحميا 13:26-27.

بخصوص حزقيال ١٤: ١٣-٢١، الذي ظننتُ أنه اكتشافٌ تاريخيٌّ لي، إلى أن اكتشفتُ خلال هذه الدراسة أن راشي قد سبقني إليه (بفضل غاباي الذي لفت انتباهي إلى ذلك). لقد حلّلتُه بإيجاز في فصل راشي (٦، أعلاه)؛ لكنني سأستعرضه هنا بمزيدٍ من التفصيل. نصه كالتالي:

حزقيال ١٤: ١٣-٢١ : «يا ابن آدم، إذا أخطأت أرضٌ إليّ بتعديها الشديد، ومددت يدي عليها... وأرسلت عليها مجاعة... [أو] إذا جعلت وحوشًا ضارية تجتاح الأرض... أو إذا جلبت سيفًا على تلك الأرض... أو إذا أرسلت وباءً إلى تلك الأرض... حتى لو كان نوح ودانيال وأيوب فيها، فأنا حيّ، يقول الرب الإله، لن ينجوا ابنًا ولا ابنة؛ بل سينجون أنفسهم ببرهم... فكم بالأحرى (أف كي) إذا أرسلت أحكامي الأربعة الشديدة على أورشليم، السيف والمجاعة والوحوش الضارية والوباء، لأقطع منها الإنسان والحيوان» (الأقواس من عندي).

بتعبيري: هذه الكلمات من عند الله. ومعناها: يتطلب منع تنفيذ عدة مراسيم سلبية مجتمعة قدراً أكبر من الجدارة الروحية مقارنةً بمنع تنفيذها منفردة (مقدمة كبرى ضمنية)؛ ومن ثم، إذا كان رجال الدين الصالحون (مثل نوح ودانيال وأيوب) يفتقرون إلى الجدارة الروحية الكافية لمنع تنفيذ كل مرسوم من المراسيم السلبية الأربعة على حدة (مقدمة صغرى)، فإنهم يفتقرون إلى ما يكفي لمنع تنفيذ هذه المراسيم الأربعة مجتمعة (نتيجة). وهذا دليل من باب أولى على **النفي** .

اكتشفتُ هذه الحالة الجديدة من "قال فاخومر" في التناخ عام ٢٠١٣، عندما كنتُ على وشك إتمام دراستي في برنامج الدراسات العليا في الآداب. ما صعّب اكتشافها حتى ذلك الحين هو طولها الاستثنائي، نظرًا لسردها المعقد لأربعة أحكام منفصلة ثم استخلاصها معًا. صادفتُ هذه الحالة صدفةً، وفوجئتُ كثيرًا عندما وجدتها. شعرتُ بالفخر لاكتشافي لها. لهذا السبب، يؤسفني أنني "فقدتها" الآن.

في تعليقه، لم يذكر راشي سوى الآية الأخيرة (الآية ٢١، التي تتضمن عبارة " أف كي ")، دون أن يُشير إلى مقدماتها (الآيات ١٣-٢٠)؛ لذا، تساءلتُ إن كان مُدركًا لأهمية الآيات السابقة، أم أنه اعتبر الآية الأخيرة دلالة على " قال فاخومر" استنادًا إلى لغتها فقط. مع ذلك، لا بد لي من الاعتراف ، بعد فوات الأوان، بأنه كان من أوائل من اكتشفوا هذه الحالة، إذ لا أرى كيف يُمكن قراءة الآية ٢١ خارج سياقها وتفسيرها إلا كخاتمةٍ لحجةٍ طويلةٍ من باب أولى. لا بد أن راشي كان مُدركًا، ولو جزئيًا، لمقدمات الاستنتاج في الآية ٢١، حتى وإن لم يُفصّلها.

لذا، أجد نفسي مضطراً لتصنيف حزقيال ١٤: ١٣-٢١ في قائمتي على أنه "اكتشاف مستقل" بدلاً من كونه "أول ظهور تاريخي". ومع ذلك، أقترح، نظراً لعرض راشي غير المكتمل وتحليلي الأكثر شمولاً للحالة، تسميته في القائمة المدمجة في الفصل الثالث بـ R/AS.

15. لغة الخطاب الكتابي من باب أولى

في كتابي "المنطق اليهودي" ، الفصلين الخامس والسادس، درستُ الخطاب التوراتي من باب أولى دراسةً تجريبية، دون أحكام مسبقة، من خلال فحص اللغة المستخدمة فيه في الحالات التي صادفتها حتى ذلك الحين. وجدتُ أن بعض التعبيرات اللفظية العبرية، التي أسميتها الكلمات والعبارات المفتاحية، استُخدمت بشكل متكرر، على ما يبدو كمؤشرات على نية "قال فاخومر" . مع ذلك، كانت هناك كلمات وعبارات مفتاحية مختلفة، وليست كلمة واحدة أو مجموعة واحدة منها؛ بل في بعض الأحيان، لم يكن هناك أي مؤشر على الإطلاق. علاوة على ذلك، في حين أن التعبيرات اللفظية كانت أحيانًا، أو حتى غالبًا، تشير إلى خطاب من باب أولى، إلا أنها لم تُستخدم حصريًا في مثل هذه السياقات. أي أنها لم تكن بالضرورة تُشير إلى حجة من باب أولى، بل كانت تُلمّح فقط إلى احتمال وجودها. ومع ذلك، ساعدتني المؤشرات التي حددتها تدريجيًا في العثور على حالات جديدة من الخطاب التوراتي من باب أولى؛ لذا، كانت مفيدة للغاية.

بدأتُ بحثي بالرجوع إلى اللغة المستخدمة في الحالات العشر التي تُذكر تقليديًا كأمثلة. تضمنت هذه الحالات التعبيرات التالية: *ve/ha-lo* ، *u/ve-ekh* ، *ki/ve-ekh* ، hine */ve-af ki* ، *hine/af ki* ، *hen/ve-af ki* ، *hen/af ki* ، *hen/ve-ekh* (2)، و *meh* . تُترجم كلمتا *Hen* و *hine* إلى "انظر"، و*ve-ekh* تعني "كيف إذن؟"، و*af ki* تعني "ثم متى" أو "ثم إذا"، و*ha-lo* تعني "أليس كذلك إذن؟" (عبارة بلاغية)، و *meh* تعني "ماذا" أو ربما "كم عدد". بحثتُ عن هذه التعبيرات في معجم مطبوع، ثم اطلعتُ على حوالي 500 مرجع توراتي ذات احتمالية أكبر. وهكذا وجدتُ عشرات الحالات الجديدة (الجديدة بالنسبة لي). وقد تضمنت بعضها عبارات أخرى اكتشفتها بالصدفة، مثل *ki* (إذا، متى، منذ، لأن)، *lahen* (وبالتالي)، *reu* (انظر)، *im* (إذا)، *gam* (أيضًا).

اتضح أن المصطلحات المستخدمة كانت بمثابة عوامل ربط شرطية. فعلى سبيل المثال، تحمل كلمتا " *hen* " أو "*hine* " دلالة "إذا"، بينما تحمل كلمتا " *ve-ekh*" أو "*af-ki* " دلالة "ثم"، بحيث تُشيران معًا إلى جملة **سابقة** وجملة **لاحقة على التوالي** . غالبًا ما تُشكل جملة "إذا-ثم" الناتجة حجة من باب أولى، وعادةً ما تكون المقدمة الصغرى ونتيجتها؛ ولكن في بعض الأحيان قد لا تُشكلها. ولا يُمكن إصدار

حكم مُخصص بشأن ما إذا كان نص مُعين يحمل أو يفتقر إلى نية من باب أولى إلا من خلال التدقيق المُعمق في النص، والتحليل اللغوي والمنطقي الدقيق، والذي غالبًا ما يُستعان فيه بتفاسير حاخامية سابقة . وقد استُخدمت هذه الطريقة في الدراسة الحالية، وهي التي تُضفي على قائمتنا المُوسعة الحالية مصداقيتها.

اكتشفتُ مؤخرًا **فهرسًا إلكترونيًا ممتازًا للكتاب المقدس** على موقع blueletterbible.org. هذا موقع مسيحي، ولكنه يشمل الكتاب المقدس العبري [285]. يُمكن البحث فيه عن كلمة عبرية (باستخدام الأحرف العبرية)، فيُقدّم قائمة باللغة الإنجليزية بجميع الفصول والآيات التي تظهر فيها [286]. كما يُمكن البحث عن كلمتين أو أكثر، فيُظهر مواضع ظهورها معًا ومنفصلة. علاوة على ذلك، لا يقتصر الأمر على عرض الموضع ذي الصلة في الكتاب المقدس، بل يُمكن قراءة النص العبري في الصفحة نفسها دون الحاجة للبحث عنه في مكان آخر. كما يُقدّم الموقع ملخصات إحصائية تُبيّن عدد مرات ورود الكلمة (أو الكلمات) في كل سفر من أسفار التناخ، وفي التناخ ككل. من الواضح أن هذه الأداة ستُسهّل بشكل كبير العثور على حالات جديدة لحرف "قال فاخومر" ، إن وُجدت.

بالنظر الآن إلى الحالات الـ 72 الصحيحة والصريحة الواردة في الفصل السابق، يمكننا اقتراح **قائمة الكلمات والعبارات الرئيسية التالية** . (الشرطة "-" تعني عدم استخدام أي مؤشر فعلي).

نتيجة لذلك	سالف	يكتب	مرجع
في-اتاه	دجاجة	**s+**	سفر التكوين 3: 22-23
ve-hayah	دجاجة	**&s+**	سفر التكوين 4:14
ve	كي	**&s-**	سفر التكوين 4:24
ve	بيشاجام	**s+**	سفر التكوين 6:3
في-اتاه	دجاجة	**s+**	سفر التكوين 11:6
ve	أنا	**p-**	سفر التكوين 14:23
ve-im	هالي	**s+**	سفر التكوين 17:17
ve	هايتا	**s+**	سفر التكوين 18:12
في-إخ	دجاجة	**s+**	سفر التكوين 39: 8-9
في-إخ	دجاجة	**p+**	سفر التكوين 44:8
في-إخ	دجاجة	**s-**	خروج 6:12
في-إخ	دجاجة	**p-**	خروج 6:30
هالو	*ve*	**s+**	العدد 12:14
ve-af ki	دجاجة	**s+**	سفر التثنية 31:27
ve	كي	**p+**	سفر التثنية 32:39
ve	محرك	**p-**	قضاة 14:16
أف *(كي... كي)*	ريو *(كي... كي)*	**&s+**	1 صموئيل 14: 29-30
كي	كي	**s-**	1 صموئيل 14:39

[285] ملاحظة: عند البحث عن تعبير في هذا الموقع، يجب تحديد WLC كمرجع للبحث فيه. يشير WLC إلى مخطوطة وستمنستر لينينغراد.

[286] ينبغي بالطبع توخي الحذر من اختلاف مراجع الفصول والآيات في النسخ المسيحية من العهد القديم مقارنةً بالكتاب المقدس اليهودي. ولا يمكنني التنبؤ بما إذا كانت هذه المسألة ستُثار فعلاً في بحثنا.

نتيجة لذلك	سالف	يكتب	مرجع
-	-	**p+**	1 صموئيل 17:37
ve-af ki	كي إم	**p+**	1 صموئيل 21:6
ve-af ki	محرك	**p+**	1 صموئيل 23:3
af ki ... ve ha-lo	كي... فا	**s+**	2 صموئيل 4: 10-11
فا	-	**s-**	2 صموئيل 11:11
في-إخ	محرك	**&s+**	2 صموئيل 12:18
فيكا آشر	ماه	**&s+**	2 صموئيل 12:21
ve-af ki	محرك	**p+**	2 صموئيل 16:11
أف كي	محرك	**s-**	١ ملوك ٨: ٢٧
ve	هالو	**s-**	٢ ملوك ١٢:٥
ve-af ki	هالو	**s+**	٢ ملوك ٥: ١٣
في-إخ	محرك	**s-**	٢ ملوك ١٠: ٤
في-إخ	أنا	**&s-**	٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤
كي	آشر	**s-**	٢ ملوك ١٨: ٣٥
-	-	**s+**	إشعياء 1:3
كين	ها-لو كا-آشر	**s+**	إشعياء 10:11
في-إخ	محرك	**s-**	إشعياء 20:6
في-إخ	أنا	**&s-**	إشعياء 36: 8-9
كي	آشر	**s-**	إشعياء 36:20
إيزيه	-	**s-**	إشعياء 66:1أ
إيزيه	-	**s-**	إشعياء 66:1ب
ve	-	**s+**	إرميا 2:11
ve	غام	**s+**	إرميا 8:7
في-إخ	كي	**p-**	إرميا ١٢: ٥أ
في-إخ	*u*	**p-**	إرميا ١٢: ٥ب
ve	كي هين	**s-**	إرميا 25:29
ve	محرك	**s-**	إرميا 45: 4-5
ve	محرك	**s+**	إرميا 49:12
u	كي	**s+**	حزقيال 3: 4-7

نتيجة لذلك	سالف	يكتب	مرجع
أف كي	كي	**p-**	حزقيال 14: 13-21
أف كي	محرك	**s-**	حزقيال 15:5
فا	-	**s+**	حزقيال 33:24
فا	-	**s+**	يونان 4: 10-11
الكن	-	**p+**	المزامير 25: 8-9
غام	دجاجة	**p+**	المزامير 78:20
هالو	-	**p+**	المزامير 94:9أ
هالو	أنا	**p+**	المزامير 94:9ب
هالو	-	**p+**	المزامير 94:10
أف كي	دجاجة	**s+**	الأمثال 11:31
أف كي	-	**p+**	الأمثال 15:11
أف كي	-	**&p+**	أمثال 17:7
أف كي	-	**p+**	أمثال 19:7أ
أف كي	-	**s+**	الأمثال 19:10
أف كي	-	**s+**	أمثال ٢١: ٢٧
أف	دجاجة	**p+**	أيوب 4: 18-19
أف كي	-	**s-**	أيوب 9: 13-14
أف كي	دجاجة	**p+**	أيوب 15: 15-16
أف كي	دجاجة	**p+**	أيوب 25: 5-6
أف كي	أخ	**s+**	أيوب 35: 13-14
ممم	-	**&s+**	إستير 9:12
ve	لاهين	**p+**	دانيال 2:9
ve	غام	**s+**	نحميا 13: 26-27
أف كي	محرك	**s-**	٢ أخبار الأيام ٦: ١٨
أف كي	كي	**s-**	سفر أخبار الأيام الثاني 32:15
عدد الحالات الصريحة الصحيحة	72		

مهمتنا التالية هي تحديد عدد مرات تكرار كل تعبير لغوي في قائمة الحالات الـ 72 المذكورة أعلاه. التعبيرات النادرة الاستخدام لا تهمنا كثيرًا. ما نحتاج إلى دراسته هو التعبيرات التي ترتبط بشكل متكرر نسبيًا بحجة "من باب أولى". بمعرفتها، يمكننا البحث عن حالات جديدة من " قال فاخومر" وربما اكتشافها .

يجدر بنا أولاً أن نلاحظ، ولو بشكل عابر، أوجه التشابه اللغوي في مختلف أسفار الكتاب المقدس. فمثلاً، نلاحظ استخدام *"hen/ve-ekh"* في الحالات المتجاورة من سفر التكوين 39: 8-9، 44: 8، وسفر الخروج 6: 12، 6: 30. ومن سفر التثنية 31: 27 إلى سفر الملوك الثاني 5: 13، نرى استخداماً متكرراً لـ " *af ki* " و *"ve af ki"* و *"ve* " و " *ki* " في سياق النتيجة. وفي سفر إرميا، تُشير " *ve"* أو *"ve-ekh"* إلى النتيجة . أما في أسفار الأمثال وأيوب وأخبار الأيام، فتُشير " *af ki"* إلى النتيجة في أغلب الأحيان . ولعل هذه التشابهات اللغوية تعكس اختلاف الحقب التاريخية أو اختلاف مؤلفي النصوص، ولكن لا ينبغي لنا المبالغة في أهميتها.

دعونا أولاً نفكر في تكرار كل مجموعة من السابقة واللاحقة في الحالات الـ 72 المعروفة حتى الآن: *hen/af* (1)، *hen/af ki* (3)، *hen/ve-af ki* (1)، *hen/ve-atah* (1)، *hen/ve-hayah* (1)، *hen/ve-ekh* (5)، *hen/gam* (1)، *hine/ve* (3)، *hine/ve-ekh* (3)، *hine/af ki* (3)، *hine/ve-af ki* (2)، *lahen/ve* (1)، *ki/u* (1)، *ki/ve* (2)، *ki/ki* (1)، *ki/af ki* (2)، *ki im/ve-af ki* (1)، *ki/ve-ekh* (1)، *ki hine/ve* (1)، *ki... va/af ki... ha-lo* (1)، *reu (ki... ki)/af (ki... ki)* (1)، *akh/af* كي (1)، ش/في-إيخ (1)، ،(1) *ve /ha-lo* (1)، *ha-lo/ve* (1)، *ha-lo/ve-af ki* (1)، *ha-le/ve-im* (1)، *ha-lo ka-asher/ken* (1)، *asher/ki* (1)، *im/ve* (1)، *im/ve-ekh* (2)، *im/ha-lo* (1)، *gam/ve* (3)، *beshagam /ve (* 1)، *hayta/ve* (1)، *mah/ve-ka-asher* (1)، *- /meh* (1)، *-/ af ki* (6)، *- /al-ken (* 1)، *-/ eizeh* (2)، *-/ ha-lo* (2)، *-/va (3)*، *-/ve* (1)، *-/-* 2)). كما هو واضح، تُستخدم بعض التركيبات بشكل أكثر تكرارًا من غيرها، ولكن لا يمكن اعتبار أي تركيبة الصيغة اللفظية الوحيدة المستخدمة في الاستدلال الكتابي من باب أولى.

إذا نظرنا إلى المقدمات فقط، نحصل على الإحصائيات التالية: 4) *ha-le*، *ha-lo*، *im* (5)، *ki* (11)، *lahen* (25)، *hine*، *hen*)، لا علامة (18)، أخرى (10). وإذا نظرنا إلى النتائج فقط، نحصل على الإحصائيات التالية: *ve-ekh* (12)، *ve-af ki* (23)، *af*، *af ki*، *va*، *u*، *ve*، إلخ (23)، 4) *ha-lo*)، أخرى (10). هنا أيضًا، يمكننا القول إن بعض التعبيرات أكثر شيوعًا من غيرها، لكن لا يمكننا الجزم بأن أي تعبير مؤشر ثابت على استخدام " قال وخومر" في التناخ. وبالطبع، لم نرَ بعدُ تجريبيًا ما إذا كان أي من التعبيرات العديدة المستخدمة هنا يُستخدم حصريًا في سياق معين. أشك في ذلك بشدة في البداية، لكننا سنرى عند مراجعة المعجم.

فيما يتعلق بالحالات الـ 14 المرفوضة، 7 منها لأنني حكمت عليها بأنها "ضمنية" فقط (D)، و7 لأنني حكمت عليها بأنها "غير صالحة" (E)، يوضح الجدولان التاليان الكلمات/العبارات الرئيسية، إن وجدت، المستخدمة فيها.

نتيجة لذلك	سالف	يكتب	مرجع
-	-	**p+**	سفر التكوين 6:9
ve	محرك	**&s+**	سفر التكوين 17: 20-21
ve	دجاجة	**s+**	اللاويين 10:19
ve-af ki	محرك	**s+**	حبقوق 2: 4-5
-	-	**s-**	المزامير 15:4
-	-	**s+**	المزامير 15:5
-	-	**s+**	أيوب 28:17
		7	عدد القضايا التي اعتبرت ضمنية

نتيجة لذلك	سالف	يكتب	مرجع
أف كي	-	**s-**	سفر التكوين 3:1
أبو	دجاجة	**p+**	سفر التكوين 27:37
ve	*ve*	**؟**	2 صموئيل 10:16

نتيجة لذلك	سالف	يكتب	مرجع
ve-af ki	مركبة	**s+**	حزقيال 23: 39-40
-	كي	**؟**	الأمثال 6:30
ve	-	**؟**	الأمثال 10:17
-	-	**&s+**	أمثال 19:7ب
		7	عدد القضايا التي اعتبرت غير صالحة

كما هو واضح، تستخدم بعض الحالات المرفوضة، سواءً كانت ضمنية أو غير صحيحة، الكلمات/العبارات الرئيسية الموجودة في الحالات الصريحة الصحيحة؛ بينما لا يتضمن العديد منها أي مؤشر لفظي. وهذا يُظهر أن الكلمات والعبارات الرئيسية المعنية ليست مؤشرات قاطعة على صحة الخطاب من باب أولى. أما بالنسبة للحالات التي لا تتضمن أي مؤشرات لفظية، فهناك حالات من هذا القبيل في مجموعة الحالات الصريحة الصحيحة، وفي مجموعة الحالات الضمنية، وفي مجموعة الحالات غير الصحيحة؛ لذا، لا يُفيدنا هذا بشيء.

بالنظر إلى التعبيرات الرئيسية المذكورة أعلاه، والمستخدمة حتى الآن في حالات صريحة صحيحة، سأبحث الآن في المعجم الإلكتروني عن المزيد من الحالات. سأقتصر (مبدئيًا على الأقل) بحثي على عدد قليل منها، تلك التي يُرجح أن تُسفر عن نتائج جديدة من باب أولى. تبدو لي المصطلحات *hen* و *hine* ، وربما *ha-lo* و *im* أيضًا ، الموجودة في العديد من المقدمات، والمصطلحات *ve-ekh* و *af* و af *ki* و *ve-af ki* [287]، الموجودة في العديد من النتائج، خيارات جيدة. أما المصطلحات *ki* و *ve* ، التي ترد منفردة، والموجودة في كل من المقدمات والنتائج من باب أولى، وفي العديد من السياقات الأخرى، فستتطلب جهدًا أكبر بكثير، وأعتقد أنها أقل احتمالًا أن تُسفر عن نتائج مثيرة للاهتمام [288].

يحتوي الجدول التالي على إحصائيات حول تكرار بعض التعبيرات الرئيسية الواعدة. لا يُقصد بهذا أن يكون سردًا شاملاً، وإنما يهدف فقط إلى توضيح حجم المهمة المطروحة.

تعبير عبري	الترجمة الصوتية الإنجليزية.	يحدث	آيات من التناخ	آيات في التوراة
هـان	دجاجة	111	106	45
הִנֵּה	محرك	518	495	96
הֲלֹא	هالو	127	125	17
אִם	أنا	812	760	172
וְאִיךְ	في-إخ	18	17	5
אַף	أف	177	166	33
אַף כִּי	أف كي	42	41	8

[287] من البديهي أن *ve-af ki* هي مجموعة جزئية من *af ki* ، وهي بدورها مجموعة جزئية من *af* . مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المعجم يتعامل مع *ve-af* ككلمة واحدة، وليس كحرف عطف مكون من كلمتين.

[288] يوجد أكثر من 4000 ظهور لكلمة *ki* ، أما بالنسبة لكلمة *ve* فلا يقدم المعجم أي إحصائيات، على الأرجح لأن هذه الكلمة في اللغة العبرية لا تقف بمفردها.

آيات في التوراة	آيات من التناخ	يحدث	الترجمة الصوتية الإنجليزية.	تعبير عبري
2	8	19	*ve-af ki*	ואף כי

بالطبع، يمكن البحث عن تركيبات، وقد تكون هذه الطريقة الأكثر جدوى. على سبيل المثال، لم يظهر التركيب *hen/ve-ekh* إلا في ثلاث حالات؛ وهي: تكوين *44: 8*، خروج *6: 12*، *6: 30*؛ وظهر *hen/ve-atah* فقط في تكوين 3: 22، 11: 6؛ وظهر *hen/ ve-af ki* فقط في تثنية 31: 27؛ وظهر *hen/af ki* أو *hen/af* فقط في أمثال *11: 31*؛ وظهر *hine/ve-af ki* فقط في 1 صموئيل 23: 3، 2 صموئيل 16: 11. جميع هذه الحالات، كما هو معروف، ومقبولة لديّ كحالات صحيحة وواضحة. ولكن قد تكون هناك حالات جديدة، لذا كان البحث مفيدًا.

من جهة أخرى، وردت كلمة "هين/في-إخ" أربع مرات في المجمل؛ ثلاث منها مألوفة، وهي: ٢ صموئيل ١٢: ١٨، ٢ ملوك ١٠: ٤، إشعياء ٢٠: ٦؛ أما الرابعة فهي جديدة علينا: تكوين ٢٦: ٩. يجب أن نتساءل: هل هذه الأخيرة حالة جديدة من " قال فاخومر " ؟ يقول النص [289]: "فدعا أبيمالك إسحاق، وقال: ها هي زوجتك، فكيف قلت: هي أختي؟" فقال له إسحاق : لأني قلت: لئلا أموت بسببها." للوهلة الأولى، لا أرى حجة من باب أولى هنا؛ ولكن ربما أستطيع طرح واحدة. وبالمثل، وردت كلمة " هين/أف كي" خمس مرات في المجمل؛ أربع منها مألوفة، وهي: ١ ملوك ٨: ٢٧، ٢ أخبار الأيام. ٦:١٨، ٢٨:١٣، حزقيال ١٥:٥؛ لكن هناك آية جديدة بالنسبة لنا: خروج ٤:١٤. ومع ذلك، تختلف هذه الآية الأخيرة في الفصل وترتيب الكلمات الثلاث: *ki* و *af* و *hen* ، بحيث يكون احتمال وجود صيغة *qal vachomer* فيها أقل.

لن أحاول هنا الخوض في الحالتين الجديدتين المحتملتين المذكورتين أعلاه، أو أي حالات أخرى مشابهة، لمعرفة ما إذا كانت أي منهما تحتوي على صيغة " قال فاخومر" صحيحة وصريحة ، أو ضمنية، أو لا تحتوي على أي صيغة على الإطلاق. أترك هذه الأسئلة وغيرها مفتوحة لأن هدفي هنا هو فقط إثبات إمكانية ظهور حالات جديدة من هذا البحث. وقد قررت عدم المضي قدمًا في هذا البحث في الوقت الراهن، فهو خارج نطاق هذا العمل، الذي يقتصر على دراسة ودمج قوائم "قال فاخومر" سابقة .

لكن من الواضح أنه من المفيد في نهاية المطاف مراجعة الحالات المذكورة في فهرس المصطلحات (انظر هناك)، حالةً تلو الأخرى، بحثًا عن حالات جديدة من باب أولى. قد أجد الوقت للقيام بذلك بنفسي يومًا ما؛ ولكن إن لم أجد، فأدعو أي شخص مهتم للقيام بهذه المهمة. المهمة ليست شاقة؛ إنها تتطلب فقط وقتًا وصبرًا. مع ذلك، تتطلب مرحلة التقييم بعض المهارات المنطقية والخبرة: فهي ليست سهلة ولا مضمونة النتائج.

ينبغي التأكيد على أن ورود تعبير لفظي، غالباً ما يشير إلى حجة من باب أولى، لا يُعدّ دليلاً كافياً على أن المقطع التوراتي المعني يتضمن بالفعل عبارة " قال فاخومر" صحيحة وصريحة . فهذه التعبيرات مجرد مؤشرات، لا تعدو كونها حافزاً، في أحسن الأحوال، للنظر بتأنٍّ أكبر في النص المعطى وفهم مغزاه. وكما بينتُ في هذا العمل، فإن كل حالة تحتاج إلى تحليل دقيق، مع مراعاة السياق السردي، والاعتبارات اللغوية والمنطقية، فضلاً عن التفسيرات التقليدية، قبل إصدار أي حكم بدرجة من اليقين.

وغني عن القول، قد توجد حالات من الاستدلال الكتابي من باب أولى لم نكتشفها بعد، والتي قد تتضمن تعابير إخبارية جديدة. وقد يساعدنا ذلك بدوره في العثور على المزيد من المقاطع الجديدة التي تستخدم صيغة " قال فاخومر" .

مع ذلك، تذكر أنه لا يوجد أي واجب ديني، أو وصية ، تدعو إلى تكثير حجج "قال فاخومر" في التناخ! هدفنا هنا، كباحثين، هو مجرد الملاحظة والتسجيل، بموضوعية ودون أي دوافع خفية، لما هو واضح في النص. وعند الشك، من الأفضل ترك الأمر كما هو، بدلاً من التمسك بتفسير معين ومحاولة فرضه عليه.

في الكتابات الحاخامية، التي تعود إلى عصرَي المشناه والتلمود وما بعدهما، على عكس التناخ، تُشار إلى الحجج من باب أولى بتعبيرات لفظية محجوزة، مثل: *qal vachomer* (أي خفيف وثقيل)، و*kol sheken* (بكل تأكيد)، و *al ahat kama ve-kama* (كم بالأحرى). هذه التعبيرات غير موجودة في نصوص العصر التوراتي.

---

289 إن الجملة التي تهمنا هي تلك التي نطق بها أبيمالك.

16. الهدف من كل هذا

خلال هذا البحث، صادفنا بعض المفسرين (ولا سيما راشي، وغيرهم) الذين أشاروا عرضًا إلى بعض الحجج التوراتية من باب المجاملة، لكنهم لم يبذلوا جهدًا منهجيًا لإعداد قائمة بهذه الحجج. في المقابل، حاول بعض المفسرين وضع قوائم بالحجج التوراتية من باب المجاملة؛ وقد وجدنا أكثر من ستة منها. ولا شك أن هناك مفسرين آخرين لم نذكر أعمالهم هنا.

على أي حال، اتضح جليًا أن أيًا من المفسرين الذين اطلعنا عليهم لم يكتشف، لا بشكل متفرق ولا بشكل منهجي، جميع الحجج التوراتية المعروفة لدينا حتى الآن. لذا، فإن قائمتنا المدمجة الحالية التي تضم 72 نصًا من نصوص "قال فاخومر" في التناخ هي (على حد علمنا) الأولى، والأكثر شمولًا حتى الآن، وقائمة تراكمية حقيقية. قد يكون هناك، بالطبع، المزيد من الحالات التي لم تُكتشف بعد؛ بل من المرجح جدًا ذلك. لسوء الحظ، انسحب غاباي من هذا المشروع قبل إتمامه، تاركًا العديد من الأسئلة التي طرحتها عليه دون إجابة. ومع ذلك، فإن جهوده البحثية التي بذلها على مدى ستة أشهر تستحق الثناء.

ومن الجدير بالذكر أيضًا أنه لا توجد قائمة تقليدية شاملة لأقوال التوراة *(*قال وخومر*)* تعود إلى زمن بعيد؛ فلا يوجد "تقليد" قديم في هذا الشأن. ويبدو أن مدراش سفر التكوين ربا قد ادعى أنه يقدم مثل هذه القائمة، لكن من الواضح أنه كان قاصرًا، حتى وإن حاول بعض المفسرين الحاخاميين (دون جدوى تُذكر، في رأيي) تفسير هذا النقص وتبريره. إن فكرة أن التراث الشفهي شامل ومتواصل، وينتقل بشكل كامل وفعال عبر الأجيال، لا تتأكد في مجال اهتمامنا المحدد (وهذا لا يعني أن هذا الانتقال غير موجود في مجالات أخرى).

ما نلاحظه بموضوعية أيضاً هو غياب تراكم المعرفة في هذا المجال عبر الزمن. والمثير للدهشة أن كل معلق قابلناه لم يكن على دراية (أو لم يذكر) إلا جزءاً من أعمال بعض (وليس كل) أسلافه. بعضهم كان مطلعاً على بعض أعمال بعض أسلافه، لكنهم مع ذلك لم يستوعبوا جميع أعمالهم. وبعضهم لم يكن على دراية مطلقاً بأي من أعمال بعض أسلافه. ونتيجةً لهذا الانقطاع في الاستمرارية، لم تتشكل قاعدة معرفية تراكمية.

الأمر الأكثر إثارة للدهشة، أنه على الرغم من أن بعض المفسرين بعد راشي أشاروا إلى عمله من حين لآخر، يبدو أن أياً منهم لم يفكر في البحث عن جميع الحالات التي أشار إليها راشي باعتبارها " قولاً وخومر" وتدوينها! على أي حال، من الواضح أنه على الرغم من أن راشي كان على ما يبدو أول من أشار إلى العديد من الحالات، إلا أنه بالتأكيد لم يُشر إلى جميع الحالات الموجودة. لم يحاول وضع قائمة شاملة، بل اكتفى بالإشارة هنا وهناك، بشكل عابر، إلى مقصد "قولاً وخومر" في بعض الآيات. لا شك أن ذلك كان بسبب كثرة أعباء عمله، وعدم وجود وقت لديه لمثل هذه المسألة التي تُعتبر ثانوية نسبياً.

قد يتساءل المرء: ما جدوى كل هذا؟ من يهتم بعدد الحجج من باب أولى في التناخ، ومن اكتشف أيها أولًا؟ في الحقيقة، هذه ليست مسائل جوهرية بحد ذاتها؛ إنها مجرد مواضيع ثانوية في الدراسات اليهودية وتاريخ الفكر اليهودي. من وجهة نظر دينية، بالطبع، أي نوع من دراسة التوراة، مهما كان مقدارها، له قيمة؛ فدراسة التوراة هي أحد أشكال التأمل اليهودي. وبالمثل، من منظور علمي، تُشكل هذه الدراسات - اكتشاف الحقائق، وتصنيفها، وترتيبها بشكل منهجي - تمرينًا فكريًا جيدًا للباحثين والقراء على حد سواء، مع فوائد غير متوقعة في نهاية المطاف.

مع ذلك، إذا نظرنا إلى دراستنا الحالية في سياق أوسع، فإنها تكتسب قيمة أكبر. ويُقصد بالسياق الأوسع هنا الدراسة العلمية لليهودية، بما في ذلك جميع نصوصها المكتوبة (التناخ، والمشنا، والتلمود، والميدراش، وغيرها) وجميع ممارساتها. وأنا أشير هنا إلى الدراسات التجريبية، لا الدراسات العقائدية بالطبع. فليس كافيًا، على سبيل المثال، تعلم "المبادئ التأويلية الثلاثة عشر للحاخام إسماعيل" أو غيرها من الروايات التقليدية لـ"المنطق التلمودي" - فهذه دراسة عقائدية. بل يجب تحليل هذه المبادئ وتقييمها، ومعرفة مدى تكرار استخدامها في التلمود، والبحث أيضًا عن منطق في التلمود لم يُذكر في الروايات التقليدية - وهذه دراسة تجريبية.

إنّ المشروع الضخم للبحث العلمي المنهجي - التجريبي والتحليلي والتقييمي - عبر جميع النصوص والممارسات، لا يقتصر على اليهودية فحسب، بل يشمل جميع التقاليد الدينية، بل وجميع أشكال الفكر والمسعى الإنساني. فالمنهج العلمي أداة رائعة واسعة التطبيق، ومثمرة للغاية. ورغم أن هذا المشروع "حديث"، فإنه ليس معاصرًا فحسب، بل إنه يتقدم بكثافة متزايدة منذ عصر النهضة في أوروبا تقريبًا. وفيما يتعلق بالتجربة اليهودية تحديدًا، يمكننا بالطبع ذكر حركة "علم اليهودية" (*Wissenschaft des Judentums*) التي ظهرت في ألمانيا في أوائل القرن التاسع عشر.

مجال اهتمامي الرئيسي هو المنطق. لقد كان عملي في هذا المجال على مدى العقود الثلاثة الماضية، بل وأكثر، واسع النطاق، وشمل أعمالًا أصلية قيّمة في المنطق الاستنباطي والاستقرائي (لا يزال معظمها مجهولًا لدى معظم الأكاديميين وعامة الناس). وقدّمتُ إسهامات في المنطق الموجه، ومنطق السببية، ومنطق "أ فورتوري"، ومنطق القياس، والعديد من المجالات المهمة الأخرى. أنا مهتم بقدرات الإنسان على التفكير، نظريًا وعمليًا. وبطبيعة الحال، بصفتي يهوديًا ملتزمًا، فقد نظرتُ أيضًا في آثار هذا البحث العام على مجال

الدراسات اليهودية تحديدًا. ركّزتُ اهتمامًا كبيرًا على البحث عن المنطق في التوراة والتلمود وغيرهما من الوثائق الدينية اليهودية. وغني عن القول، لستُ أول من فعل ذلك، ولا الوحيد، ولا (آمل) الأخير. لكنني أعتبر عملي أكثر أهمية لأنه يستند إلى بحث أصلي أوسع في المنطق.

وبالتالي، بالعودة إلى السؤال الأصلي، فإن البحث الحالي حول عدد الحجج التوراتية من باب أولى وتاريخ اكتشافها ما هو إلا لبنة صغيرة في مشروع أوسع بكثير، ألا وهو تحديد وجود المنطق وتطوره في الفكر والحياة اليهودية عبر التاريخ (بل وفي الفكر والحياة الإنسانية عمومًا). وتُعدّ التوراة والناخ من أقدم مصادر المعلومات. ثم تأتي الحقبة الحاخامية المبكرة، مع المشناه والتلمود والوثائق المرتبطة بهما. يليها العصر الجاؤوني، مع الريشونيم (السلطات السابقة)، والأخارونيم (السلطات اللاحقة)، وصولًا إلى الباحثين الحاخاميين والعلمانيين في عصرنا الحالي. وفي هذا المنظور الشامل والواسع للموضوع، تتجلى قيمة هذه الدراسة.

أملي أن يلهم عملي الآخرين ويرشدهم لإجراء المزيد من الأبحاث من نفس النوع.

ملاحظة ختامية : أنا على ثقة بأنني قمت بمعالجة البيانات التي تلقيتها من غاباي بشكل صحيح وكامل، ولكن لا يمكنني ضمان دقتها وشموليتها التامة. لذا، أدعو أي قارئ يجد أي ثغرات أو أخطاء في هذه الدراسة إلى إبلاغي عبر البريد الإلكتروني على العنوان التالي: *avi-sion@thelogician.net* .

17. جدول النتائج التفصيلية

لا تُظهر اللقطة التالية (قراءة عمودية) فقط الحالات الـ 72 الصحيحة والواضحة التي حددها كل مؤلف/كتاب، باعتبارها (على ما يبدو حتى الآن) إما أول من فعل ذلك تاريخيًا (أ)، أو بشكل مستقل ولكن ليس أول من فعل ذلك (ب)، أو بشكل مشتق (ج)، بل توضح أيضًا (قراءة أفقية) مدى حدوث (ج) أو عدم حدوث (ب أو فارغ) انتقال المعلومات إلى المؤلف من أسلافه [290]. وقد كان هذا الجدول، الذي تم تطويره في برنامج جداول بيانات، مفيدًا للغاية في ضمان الدقة والاتساق في كتابة هذه المقالة.

AS + YG / ATM	يكتب	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR +
سفر التكوين 3: 22-23	s+				أ						
سفر التكوين 4:14	&s+				أ						
سفر التكوين 4:24	&s-	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
سفر التكوين 6:3	s+				ب					أ	
سفر التكوين 11:6	s+				أ						
سفر التكوين 14:23	p-				أ						
سفر التكوين 17:17	s+				أ						
سفر التكوين 18:12	s+				أ						
تكوين 39: 8-9	s+				أ						
سفر التكوين 44:8	p+	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
خروج 6:12	s-	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
خروج 6:30	p-				أ						
العدد 12:14	s+	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
سفر التثنية 31:27	s+	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ

[290] من الواضح أن كل صف يجب أن يحتوي على خلية A، ولا يجوز أن يحتوي إلا على خلية واحدة.

AS + YG / ATM	يكتب	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR+
سفر التثنية 32:39	p+				ج	ج		أ			
قضاة 14:16	p-	ج	ب			أ					
1 صموئيل 14: 29-30	&s+	ب	ب	ب	ج	ج		أ			
1 صموئيل 14:39	s-					أ					
1 صموئيل 17:37	p+	أ		أ							
1 صموئيل 21:6	p+	أ		أ							
1 صموئيل 23:3	p+	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
2 صموئيل 4: 10-11	s+	ب		ب		ج		أ			
2 صموئيل 11:11	s-					أ					
2 صموئيل 12:18	&s+	ب	ب	ب	ج	ج		أ			
2 صموئيل 12:21	&s+					ج		أ			
2 صموئيل 16:11	p+	ب	ب	ب	ج	ج		أ			
١ ملوك ٨: ٢٧	s-	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	أ		
٢ ملوك ١٢:٥	s-					أ					
٢ ملوك ٥: ١٣	s+	ب		ب		ب				أ	
٢ ملوك ١٠: ٤	s-	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	أ		
٢ ملوك ١٨: ٢٣-٢٤	&s-	ب				أ					
٢ ملوك ١٨: ٣٥	s-					أ					
إشعياء 1:3	s+					أ					
إشعياء 10:11	s+					أ					
إشعياء 20:6	s-				ج	ب	ج		أ		
إشعياء 36: 8-9	&s-	ب				أ					
إشعياء 36:20	s-					أ					
إشعياء 66:1أ	s-	ج	أ								
إشعياء 66:1ب	s-	ج	أ								
إرميا 2:11	s+					أ					
إرميا 8:7	s+					أ					
إرميا ١٢: ٥أ	p-	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
إرميا ١٢: ٥ب	p-	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
إرميا 25:29	s-	ج	ج		ج	ب	ج		أ		
إرميا 45: 4-5	s-	ج	ج		ج	ب	ج		أ		
إرميا 49:12	s+	ج	ج		ج	ب	ج		أ		
حزقيال 3: 4-7	s+					أ					
حزقيال 14: 13-21	p-	ب								أ	
حزقيال 15:5	s-	ج	ج	ج	ج	ج	لا	ج	ج	ج	أ
حزقيال 33:24	s+	ج	ب		ج	ج		ب		أ	
يونان 4: 10-11	s+	ب	ب	ب		أ					

AS + YG / ATM	يكتب	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR +
المزامير 25: 8-9	p+				ج	ج		أ			
المزامير 78:20	p+	ب		ب	ج	ج		أ			
المزامير 94:9أ	p+	أ		أ							
المزامير 94:9ب	p+	أ		أ							
المزامير 94:10	p+	أ		أ							
الأمثال 11:31	s+	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
الأمثال 15:11	p+	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	ب	أ	
أمثال 17:7	p+ &					ج		ب		أ	
أمثال 19:7أ	p+	ب	ب	ب	ج	ج		ب		أ	
الأمثال 19:10	s+	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	ب	أ	
أمثال ٢١: ٢٧	s+	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	ب	أ	
أيوب 4: 18-19	p+	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	أ		
أيوب 9: 13-14	s-	ب	ج		ج	ب	ج		ب	أ	
أيوب 15: 15-16	p+	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	ب	أ	
أيوب 25: 5-6	p+	ب	ج	ب	ج	ج	ج	ب	أ		
أيوب 35: 13-14	s+									أ	
إستير 9:12	&s+	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج	أ
دانيال 2:9	p+	ب		ب						أ	
نحميا 13: 26-27	s+	ج	ج			ب	ب			أ	
٢ أخبار الأيام ٦: ١٨	s-	ب		ب		ج		أ			
سفر أخبار الأيام الثاني 32:15	s-	أ									

يُبيّن الجدول أعلاه الحالات الصريحة الصحيحة البالغ عددها 72 حالة. أما الجدول التالي فيُبيّن الحالات الضمنية الصحيحة البالغ عددها 7 حالات (D) والحالات غير الصحيحة البالغ عددها 7 حالات (E).

AS + YG / ATM	يكتب	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR +
سفر التكوين 3:1	s-				هـ						
سفر التكوين 6:9	p+				د					د	د
سفر التكوين 17: 20-21	s+ &				د						د
سفر التكوين 27:37	p+				هـ						
اللاويين 10:19	s+				د			د			
2 صموئيل 10:16	؟				هـ						

AS + YG / ATM	يكتب	AS/ AF L	LJ/ RT T	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZW E /M T	ZH K /N O	SY A /YT	R/ CT	GR +
حزقيال 23: 39-40	s+					هـ				هـ	
حبقوق 2: 4-5	s+										
المزامير 15:4	s-									د	
المزامير 15:5	s+									د	
الأمثال 6:30	؟							هـ			
الأمثال 10:17	؟				هـ						
أمثال 19:7ب	s+ &				هـ						
أيوب 28:17	s+					د					

تم تقديم شرح لعناوين الأعمدة والملخصات الإحصائية للبيانات الأولية المذكورة أعلاه في الفصل 1.

18. المراجع الرئيسية لهذه المقالة

فيما يلي المراجع التي استُقيت منها معظم المعلومات اللازمة لأغراض هذه الدراسة. يُرجى العلم أنه يمكن تحميل جميع الكتب المذكورة، أو على الأقل قراءتها، من خلال الروابط الإلكترونية الموضحة أدناه.

أشكينازي، الحاخام شموئيل يافي. بيفه توار (جميلة الشكل). أُلِّف في بورصة، تركيا العثمانية حوالي 1560-1580؛ ونُشِر في البندقية عام 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

أينهورن، ر. زئيف وولف. مدراش تنائيم (تفسيرات التنائيم). نُشر في فيلنا، ليتوانيا الروسية، 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

سفر التكوين *(* أو بيريشيث*)* ربا . مدراش مؤلف حوالي 300-500 ميلادي. المؤلفون مجهولون؛ ربما كان الحاخام أوشايا بن حما أحد مؤلفيهم.

https://hebrewbooks.org/14385

هيرشينسون، الحاخام حاييم. بروري هاميدوت (توضيحات لمبادئ التأويل). نُشر في القدس، فلسطين الانتدابية، 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

جاكوبس، ر. لويس. "حجة قال وهوميروس في العهد القديم" في الفكر الحاخامي في التلمود . نشرته دار فالنتين ميتشل في لندن، المملكة المتحدة، 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

كاتزينيلينبوغين، ر. تسفي هيرش. نيتيفوت أولام (طرق العالم). نُشر في فيلنا، ليتوانيا الروسية، 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

راشي، الحاخام شلومو يتسحاقي. شرح على التناخ . تم تأليفه في تروا، فرنسا، قبل عام 1105؛ ونُشر في ريدجو دي كالابريا، إيطاليا، عام 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

سيون، آفي. المنطق اليهودي : تحليل رسمي للمنطق التوراتي والتلمودي والحاخامي . نُشر ذاتيًا في جنيف، سويسرا، 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book

سيون، آفي. منطق من باب أولى: الابتكارات والتاريخ والتقييمات . منشور ذاتيًا في جنيف، سويسرا، 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book

ستراشون، ر. ماتيتياهو. ماتات ياه (هبة الله). أُلِّف في الفترة 1838-1878؛ ونُشِر في فيلنا، ليتوانيا الروسية، عام 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

من المرجح وجود العديد من الأعمال الأخرى، إلى جانب هذه، التي تتضمن إشارات إضافية إلى الخطاب التوراتي (ناهيك عن الخطاب غير التوراتي ذي الشكل نفسه)، سواءً من خلال سرد مُنظّم وهادف، أو بشكل عرضي متفرق. ومن المحتمل جدًا أن تكون المؤلفات الواسعة للعصور المشنائية والتلمودية وما بعدها مصدرًا غنيًا بالمعلومات الجديدة حول هذا الموضوع. ولا يزال من الضروري دراسة أعمال توسافوت وغيره من مفسري العصور الوسطى. وبالطبع، من المحتمل أيضًا وجود مؤلفين آخرين لم يُؤخذوا في الاعتبار حتى الآن. لذا، لا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعين القيام به في هذا المجال! آمل أن تكون المنهجية المستخدمة في هذه الدراسة نموذجًا يُحتذى به للباحثين في المستقبل.

7. الافتراضات السببية للصلاة

كان اهتمامي الرئيسي في علم اللاهوت منصباً على مسألة إمكانية إثبات وجود الله أو نفيه، وكان جوابي دائماً أنه لا يمكننا الجزم في أيٍّ من الأمرين، بل يجب علينا قبول هذا الأمر إيماناً، أو رفضه استناداً إلى نفس الأساس غير المؤكد تقريباً. كما تناولتُ مسألة سببية الخلق، مُجادلاً بأن علاقة الله بخلقه لا بد أن تكون إرادية وليست سببية، أي قائمة على الإرادة الحرة لا على الحتمية (وبالتالي أقل على الصدفة).

أودّ هنا أن أتناول ميتافيزيقا الصلاة. ما هي دلالات الصلاة، لا سيما فيما يتعلق بالعلاقة السببية بين الله وخلقه؟ فعندما أصلي (وأنا أصلي فعلاً)، من الواضح أنني أفترض أن الله حاضرٌ في كل لحظة، يوماً بعد يوم، في شؤون هذا العالم. وهذا ليس فقط من أجلي، بل من أجل كل شيء وكل شخص. حتى أنني إذا قلتُ "الله معي" وأنا أغادر منزلي، فأنا بذلك أفترض تدخّل الله.

1. أنواع الصلاة

مصطلح "الصلاة" واسع النطاق، ويشمل العديد من الأدعية المتعلقة بالله أو الموجهة إليه [291]. بعض الصلوات **وصفية و/أو توجيهية** . ومن الأمثلة البارزة التي تجمع بين هذين الوصف والتوجيه، صلاة [292]"شماع يسرائيل" في كتاب الصلاة اليهودي، والتي يتلوها اليهود المتدينون صباحًا ومساءً. فعلى سبيل المثال، من عناصرها الوصفية عبارة "الرب إلهنا، الرب واحد"، ومن عناصرها التوجيهية عبارة "اسمع يا إسرائيل"، وأخرى لاحقة "وأحبب الرب إلهك..."، وهناك أمثلة أخرى كثيرة تجمع بين الوصف والتوجيه.

العديد من أدعية الحمد بمثابة تعداد لقدرات الله وصفاته المتعددة، إذ يُستدل على جانب الثناء من مجرد ذكرها. في السياق اليهودي، تُعتبر بركات الله الكثيرة والمتنوعة أدعية حمد، وكذلك العديد من المزامير. وكلمة "هللويا" هي دعوة صريحة لتسبيح الله. تُقرّ أدعية الحمد بقدرات الله العظيمة وصفاته الأخلاقية وتُحتفي بها، وهي وسيلة للتعبير عن حبّ المرء واحترامه له وإخلاصه لقضيته. وعندما تُتلى هذه الأدعية، يُؤكّد المرء إيمانه بما ورد في العقيدة التقليدية عن الله وعن السلوك الذي يُفترض أن يتوقعه منا.

في الغالب، نربط كلمة "صلاة" **بالدعاء** ، أي الكلمات التي نطلب بها شيئًا من الله. وتتنوع طلباتنا بشكل كبير، لتشمل جميع شؤوننا المادية والنفسية والروحية. فقد ندعو لأنفسنا، ولأهلنا وأصدقائنا، ولشعبنا أو وطننا، وللبشرية جمعاء، حتى للحيوانات. وكثيرًا ما ندعو من أجل الفهم والنجاح على المستويات الروحية والأخلاقية والفكرية والسلوكية؛ ومن أجل الصحة البدنية والنفسية وطول العمر؛ ومن أجل الزوج الصالح والأبناء الصالحين؛ ومن أجل الرزق والرزق؛ ومن أجل القدرات المهنية والنجاح؛ ومن أجل الاحترام والتقدير الاجتماعي؛ ومن أجل الحرية السياسية والعدالة؛ ومن أجل الأمن والنصر على الشر؛ ومن أجل الوئام والسلام.

بالعودة إلى مثال كتاب الصلاة اليهودي، إذا نظرنا إلى صلاة " عميدة" (صلاة الوقوف، التي تتألف من تسعة عشر طلبًا، ينتهي كل منها ببركة) في أيام الأسبوع، نرى تنوعًا كبيرًا في موضوعات هذه الصلاة. باختصار، هناك صلاة للدعم والحماية والخلاص؛ وأخرى لإحياء الموتى؛ وثالثة للاحتفاء بالقداسة؛ وهناك صلوات أخرى للمعرفة، والتوبة، والمغفرة، والفداء، وشفاء المرضى، والبركات المادية والمعنوية، وجمع شمل المنفيين، والعدل والإنصاف، وإذلال المتكبرين، والرحمة بالصالحين، وإعادة بناء أورشليم، والخلاص المسياني، واستجابة الدعاء، وعودة حضور الله في صهيون، والشكر، والقوة والسلام الدائمين، وغير ذلك الكثير [293].

جميع الصلوات في صلاة "عميدة" تتضمن، كما هو مذكور، حمدًا لله (بركة)، بالإضافة إلى طلبات صريحة أو ضمنية. بعضها يتضمن صلوات شكر . تجدر الإشارة إلى أن هذه الأخيرة قد تشير إلى طلبات قد استُجيبت بالفعل، أو قد تعبر ببساطة عن الامتنان لجود الله الدائم والمتعدد تجاهنا حتى دون انتظاره لصلواتنا.

الاعتراف والتوبة من أهمّ أشكال الصلاة . ففي الاعتراف، نُقرّ بذنوبنا ومعاصينا، وتقصيرنا الأخلاقي والروحي، وسلوكنا السيئ؛ وفي التوبة، نعزم على تجنّب هذه الحماقات وتغيير مسارنا نحو الأفضل. وتتضمن هذه الصلاة طلبًا للمغفرة. وقد نطرح أسئلة على الله، راجين الإجابة. فالصلاة هي تواصل مع الله، وقد تتخذ أحيانًا منحىً عتابيًا. وتُرفع صلوات الشكوى عندما يُعاني المرء معاناةً شديدةً ولا يرى جدوى من كلّ ذلك. وهنا، يكون الطلب هو التحرر من الألم.

---

291 وغني عن القول، أنني أستخدم كلمة الله الإنجليزية للإشارة إلى إله اليهود، على الرغم من أن هذه الكلمة ليست عبرية وليست واحدة من أسمائه العديدة في المصادر اليهودية.

292 مستمدة من سفر التثنية 6:4-9 و 11:13-21، وسفر العدد 15:37-41.

293 انظر ديفيد دي سولا بول، كتاب الصلوات (نيويورك: اتحاد الجماعات السفاردية، 1986).

لاحظ مجددًا أنه يجوز للمرء أن يدعو لنفسه أو نيابةً عن الآخرين. وتوجد، بطبيعة الحال، نفس أنواع الدعاء المتنوعة الموجودة في الدعاء الرسمي في الدعاء غير الرسمي أيضًا. ويفترض هذا بوضوح أن الله يتدخل بفعالية كبيرة في أدق تفاصيل عملية الخلق بعد لحظة الخلق بزمن طويل، بما في ذلك يومنا هذا. أو يمكننا القول إن الخلق عملية مستمرة، حيث يُحسّن الله خلقه حسب الحاجة التفاعلية.

2. العناية الإلهية

لذا، فإن فعل الصلاة يستلزم أنه عند مناقشة علاقة الله السببية بالعالم، لا يجب علينا الاكتفاء بافتراض الخلق الأول، بل يجب علينا أيضاً مراعاة العناية الإلهية . وليس مجرد عناية إلهية عابرة، بل عناية إلهية واسعة النطاق ومستمرة، خفية إن لم تكن ظاهرة. وبدون هذا الافتراض، فإن لاهوتنا في علم أسباب الخلق الإلهي سيكون قاصراً للغاية.

لاحظ جيدًا أنني لا أسعى هنا إلى تقديم أي دليل قاطع على عناية الله، ولا أقترح أي دليل قاطع على ذلك. لا أعتقد أن أي دليل قاطع على ذلك ممكن. إنما أشير فقط إلى أن المرء، بمجرد أن يبدأ بالدعاء، يفترض منطقيًا وجود العناية الإلهية. ومن غير المنطقي الادعاء بأن الله ترك العالم يسير بشكل مستقل بعد أن خلقه (كما تفعل الربوبية وبعض الفلسفات السابقة)، ثم في الوقت نفسه الانغماس في أي شكل من أشكال الدعاء إليه.

لا شك أن الصلاة ليست حكرًا على اليهود، بل هي موجودة في العديد من التقاليد الدينية الأخرى عبر التاريخ وحتى يومنا هذا. وفي هذه الحالة، قد يكون المتلقي للصلاة هو الله أو لا. وبطبيعة الحال، يختلف مضمون الصلاة ومضمونها من تقليد ديني لآخر، بل ومن شخص لآخر، وحتى في مراحل مختلفة من حياة الشخص نفسه.

ينطلق جوهر الصلاة اليهودية من افتراض أن الله شخص، كائن روحي محض يتمتع بالوعي والإرادة الحرة والقيم (شبيهة بقيمنا إلى حد ما، لكنها أعظم وأكمل وأدق بما لا يدع مجالاً للشك)، مع أنه متحرر من المادية والقيود المادية (على عكسنا). بل إن الله يتمتع بشخصية أكثر منا بكثير، فبينما نكون في كثير من الأحيان غير واعين أو غير متأكدين مما نفعله، أو ضعفاء الإرادة، أو نفتقر إلى الهدف أو التوجيه، فنصبح بذلك أشبه بكائنات غير شخصية، لا يمكن أن تُنسب أي من هذه العيوب إلى الله.

الإدراك والإرادة والتقييم - باختصار، امتلاك النفس أو الروح ووظائفها الأساسية الثلاث - هي ما يجمع الله بنا نحن البشر (وإن بدرجات متفاوتة). إن قدرته المفترضة على سماع الدعاء، وتقييم الموقف، والتصرف حياله، تدل على تفاعل مستمر بينه وبيننا. فلو أن الله، على سبيل المثال، أصدر لنا بعض الوصايا التعسفية ثم انسحب تمامًا، تاركًا علاقته بنا عند هذا المستوى البسيط، دون أن يقبل منا أي رد فعل سوى الطاعة أو العصيان، لكانت علاقتنا به أقل تعقيدًا بكثير مما نتصوره عادةً.

في اليهودية، لا يجوز لأحد، من حيث المبدأ، أن يتوجه بالدعاء إلى أي أحد سوى الله. يُفترض أن يكون لنا اتصال مباشر في جميع الأوقات باهتمام الله الكامل ورحمته، دون الحاجة إلى وسطاء. ومع ذلك، يجوز للمرء بالطبع أن يطلب من شخص حي، سواء كان عاديًا أو قديسًا، أن يصلي إلى الله نيابةً عنه، لأي سبب كان. أما طلب ذلك من شخص ميت ، سواء كان عاديًا أو قديسًا، فيبدو أكثر إشكالية، إذ ينطوي هذا الفعل على افتراضات ثقيلة حول استمرار وجود ذلك الشخص الميت كفرد (وإن كان كروح مجردة)، والأهم من ذلك، أن ذلك الشخص قادر على سماع طلب المرء والانخراط في الصلاة إلى الله. بل إن الأمر الأكثر إشكالية هو التماس تدخل فعلي من شخص ميت . إلى جانب مجرد الصلاة إلى الله - هنا، سيقوم المرء بتخصيص بعض القوى الإلهية لذلك الشخص، مما يضع توحيد المرء موضع شك.

يذهب العديد من اليهود للصلاة عند قبور أسلافهم الأطهار، مثل مغارة المكفيلة، وقبر راحيل، وقبر يوسف، وقبر الملك داود، وعند قبور حاخامات مشهورين، مثل الحاخام شمعون بار يوحاي (في ميرون، إسرائيل) أو الحاخام نحمان من بريسلوف (في أومان، أوكرانيا)، ولكنهم في الأساس يكتفون هناك بتلاوة الصلوات إلى الله (مثل المزامير): فهم لا يتضرعون عادةً إلى الأشخاص المدفونين هناك (مع أن بعض الأفراد قد يفعلون ذلك، لا أعلم) [294]. ومن الجدير بالذكر أن اليهود لا يصلّون لموسى قط.

نحن اليهود، في ليلة السبت، نُنشد ترنيمةً موجهةً إلى ملاكين زائرين، رسولين غير مرئيين من الله، نطلب منهما أن يباركانا باسمه. هذه، على حد علمي، هي الصلاة اليهودية الوحيدة التي لا تُوجه مباشرةً إلى الله (مع أنه كان من الممكن صياغتها كذلك) [295]. فكرة هذين الملاكين مأخوذة من التلمود، لكن القصيدة تأليف متأخر (أدخلها علماء الكابالا حوالي عام ١٧٠٠ ميلادي). وقد تلقت هذه الترنيمة، عن حق، بعض الانتقادات من حاخامات بارزين (ولا سيما الحاخام يعقوب إمدن، في كتاب صلاته عام ١٧٤٥)، لكنها الآن راسخة في جميع كتب الصلوات. لا يتأمل معظم الناس في الدلالات الميتافيزيقية لصلاتهم لأي أحدٍ غير الله.

---

294 إذا كانوا يتوجهون بالدعاء إلى الموتى، فربما يطلبون شفاعة الله لهم بالصلاة، لا إجراء معجزات دنيوية. لا أعلم إن كان أحد قد بحث هذه المسألة تجريبياً.

295 يمكن إصلاح القصيدة بسهولة بتغيير العبارة الأولى من كل بيت من أبياتها من صيغة المخاطب إلى صيغة الغائب. أي، بدلاً من "السلام عليكم" (شالوم عليكم) تصبح "السلام عليهم" (شالوم عليهم)، وهكذا.

على أي حال، فإن دعاءنا ليس موجهاً إلى كيان أو عملية أو قوة مجردة، كما يوحي مفهوم الكارما (الذي يشير إلى آلية عدالة بلا رحمة مبرمجة في الطبيعة، تفترض رد فعل مناسب عاجلاً أم آجلاً لكل فعل). من العبث أن ندعو الله أن يعين شيئاً مجرداً، أصماً أعمى عاجزاً غير مبالٍ، خالياً من الشخصية - كتمثال حجري أو الشمس أو حتى الكون.

لا يدعو البوذيون والهندوس (الذين يؤمنون بالكارما) طلبًا للمساعدة في الكارما، بل يدعون البوذات [296]والبوديساتفا، أو آلهة متعددة؛ وبذلك ينسبون إلى هذه الكيانات المحدودة قوى خارقة قادرة على تغيير مجرى الأحداث (وهو أمر يبدو متناقضًا إلى حد ما، لأن كارما المرء حتمية ولا مفر منها من حيث المبدأ حتى يبلغ التحرر/التنوير). ويبدو أن بعض الوثنيين أو عبدة الأصنام المتبقين يعبدون أشياء مادية جامدة، مع أن معظمهم ربما يعتبرون أصنامهم مجرد قنوات لكيان أكثر "حيًا" (مثل "روح" معينة أو "شيطان" أو ما شابه).

يُصلي المسيحيون والمسلمون إلى إله التوحيد، وفقًا لكبار المفسرين اليهود. لكن المسيحيين غالبًا ما يميلون إلى الصلاة إلى عيسى (الذي يعتبرونه إلهًا، وليس مجرد شفيع بشري) [297]، وإلى العديد من الأولياء (في نظرهم) الأحياء منهم والأموات. أما المسلمون، فيبدو أنهم يعتبرون نبيهم محمدًا شبه إله، إذ يرون أي نقد له كفرًا [298]. وهم، على ما يبدو، يوجهون إليه بعض التحية في صلواتهم اليومية [299]؛ لكنني لا أعرف (ولم أبحث في الأمر بعد) ما إذا كانوا يوجهون إليه أي دعاء، وهو ما يُعد خروجًا عن ممارسة التوحيد [300].

لا يقتصر أداء الصلاة أمام الصور (ثنائية أو ثلاثية الأبعاد) التي تُمثل إلهًا أو قديسًا على الهندوس والبوذيين فحسب، بل يمارسها أيضًا المسيحيون الكاثوليك والأرثوذكس؛ ولكن (وهذا يُحسب لهم) لا يمارسها المسيحيون البروتستانت [301]أو المسلمون أو اليهود. ويُفترض أن الفكرة وراء هذه الصلاة هي أن التمثال أو الرسم يُوجه الصلاة إلى الشخص الذي تُمثله الصورة. أو ربما تكون الفكرة ببساطة أن الصورة تُساعد المُصلي على تركيز انتباهه على الشخص البعيد الذي يعبده. على أي حال، فإن الله مفهوم مجرد للغاية بحيث لا يُمكن تمثيله بصور مادية [302].

من الواضح منطقيًا (بالنسبة لي على الأقل) أن التوحيد عقيدة دينية أكثر روحانية من الشرك، لأن المجال الروحي بطبيعته موحد ومتفرد، وليس متشتتًا ومجزأً. وبالمثل، فإن عبادة إله روحي محض هي بلا شك مستوى روحي أعلى من عبادة إله أو أكثر، مادي جزئيًا أو كليًا. يُفترض أن من يعبدون يسوع أو بوذا أو كريشنا، أو ما شابه، يختارون إلهًا ذا جسد مادي لأنهم يجدون صعوبة في التماهي (كليًا أو كليًا) مع إله روحي محض. مع ذلك، لا يُنكر أن أتباع هذه الأديان قد يجدون فيها تقدمًا روحيًا كبيرًا وراحة نفسية. إلا أن هذه "المادية الروحية" قد تُفضي إلى عواقب سلبية.

---

296 أعتقد، على أي حال، أن البوذيين العاديين عندما يصلّون إلى "بوذا"، فإنهم في الواقع يصلّون، دون وعي، إلى الله. فصلواتهم في هذه الحالة موجّهة نحو "السماء"، لا نحو رجل مستنير، أي المؤسس التاريخي للبوذية، أو نحو تمثال له. ومع ذلك، يبدو (لشخص من خارج البوذية مثلي) أنهم ينظرون إلى تماثيل البوذات والبوديساتفا وكأنها تمتلك حياة وشخصية خاصة بها. أشير هنا إلى البوذية الشعبية، تمييزًا لها عن الأديان المعيارية الأكثر فكرية.

297 يؤمن المسيحيون بـ"الثالوث"، أي الآب (يسوع)، والابن (يسوع)، والروح القدس (الذي يُفترض أنه تجسيد للروح الإلهية الفاعلة في العالم)، ولا يعتبرونهم ثلاثة آلهة منفصلة، بل ثلاثة جوانب لإله واحد. في رأيي الشخصي، لا يُعدّ هذا "توحيدًا" بالمعنى الذي تُطلقه اليهودية على هذا المصطلح. بالطبع، ينظر المسيحيون إلى شخصية "الأب" لديهم على أنها تُطابق المفهوم اليهودي لله، إذ كان هذا المفهوم تاريخيًا مصدر فكرتهم. لكنهما ليسا في الواقع فكرتين متطابقتين، بل مختلفتين جذريًا، لأن اليهودية ترفض قطعًا فكرة تجسد الله في صورة بشرية أو إنجابه ذرية بشرية إلهية (فهذه الأفكار وثنية بامتياز، كما يتضح من وجودها في الديانات ما قبل اليهودية وفي الهندوسية الوثنية). لا أقصد بهذا الكلام الإساءة، بل الدقة فقط. كثيراً ما نتحدث عن "الديانات التوحيدية الثلاث"، من أجل السلام بين مجموعاتنا السكانية الثلاث (وهو أمر مرغوب فيه للغاية بالطبع)؛ ولكن في النقاش الفكري، نحن ملزمون بأن نكون واضحين وصادقين.

298 في رأيي، يُعدّ استخدام مصطلح "التجديف" لوصف انتقاد النبي محمد ﷺ ضربًا من ضروب الوثنية؛ لا سيما وأنّ مثل هذه التهمة تُقابل أحيانًا بعقوبات بدنية قاسية، بل وحتى الإعدام. وكثيرًا ما نقرأ عن أحكام قاسية تُفرض حتى اليوم في أنظمة إسلامية متطرفة كباكستان وإيران والسعودية. ولا يسعني إلا أن أقول إنني لا أكنّ أي احترام لأي دين يلجأ إلى الإرهاب الديني أو يتسامح معه في عصرنا هذا.

299 يُخاطب المسلمون النبي محمد صلى الله عليه وسلم بضمير المخاطب في بعض الصلوات اليومية، كأن يقولوا: "السلام عليك يا نبي". وهذا يدل على اعتقادهم بأنه حيٌّ في مكان ما (في الجنة على الأرجح) ويسمع تحياتهم اليومية الكثيرة من بعيد. لكن هذه الكلمات تحديدًا لا تُعدّ دعاءً، بل هي مجرد تحية. ولا أعلم إن كانت هناك في الصلوات الإسلامية كلمات تُوجّه إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم تُعدّ دعاءً له.

300 فيما يتعلق بتوحيد الإسلام، أودّ هنا أن أؤكد ما ذكرته في مؤلفاتي السابقة. مع أنّه من المعلوم والمؤكد أن مفهوم محمد عن الله مستمد من تعاليم اليهود عن الله، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة تطابق هذين المفهومين تمامًا. ويتضح ذلك من الأقوال المنسوبة إلى الله ضد اليهود في القرآن والحديث (النصوص المقدسة والروايات الشفوية)، وهي أقوال يستحيل أن يكون قد نطق بها إله اليهود (مخاطبًا غير اليهودي). لا يمكن اعتبار الإلهين إلهًا واحدًا، إذ لا تتطابق أفكارهما وأقوالهما وأفعالهما المزعومة. لا يتعلق الأمر باختلاف أسمائهما، بل بمضمون هذه الأسماء ودلالاتها، أي اختلاف المعتقدات الدينية التي تتضمنها. ثمة بعض التداخل في المعتقدات، لكن لا توجد جميعها مشتركة، والاختلافات جوهرية. لذا، فإن التوحيد (أي عبادة إله واحد فريد ومهيمن) عند المسلمين لا يتطابق مع التوحيد عند اليهود، إذ يختلف مفهوم " الإله " اختلافًا جوهريًا، مع أن كليهما يدّعي أنه إله واحد لا شريك له. فمصطلح "التوحيد" ليس له دلالة محددة وحصرية، بل هو غامض نوعًا ما فيما يتعلق بالإله المقصود. وأكرر، ليس قصدي من هذه الملاحظة الإساءة، وإنما التوضيح فقط.

301 ومع ذلك، أفترض أن البروتستانت لديهم صورة ذهنية ليسوع عندما يصلون إليه.

302 على الرغم من أن لوحات مايكل أنجلو في كنيسة سيستين تتبادر إلى الذهن، حيث يُصوَّر الله كرجل عجوز مهيب، فإن التماثيل والرسوم التوضيحية، بطبيعة الحال، تخدم الدين المعني كمؤسسة، من خلال تذكير المارة بآلهته وقديسيه؛ فهي، إلى جانب كونها تذكيرًا روحيًا، تعبير عن السلطة الاجتماعية والسياسية التي تتمتع بها المؤسسة وحراسها. ويلعب دور مماثل، بالنسبة للأديان التي لا تلجأ إلى التماثيل والرسوم التوضيحية، من خلال رموز مجردة كالصليب والهلال والنجمة السداسية، أو من خلال كلمات وعبارات مختارة.

أما الإلحاد، الذي ينتشر على نطاق واسع اليوم، فهو لا يتناول الأسئلة الميتافيزيقية التي يثيرها وجود بُعد روحي فينا، بل يتجاهلها ببساطة، ولذا يبقى ماديًا في جوهره. قد يتصرف الملحدون، بطبيعة الحال، بطرق إيجابية روحيًا (غالبًا نتيجة لتأثرهم اللاواعي بالأديان)؛ لكن للإلحاد أيضًا آثار روحية سلبية كبيرة. يمكننا القول بثقة إن جميع الأديان، والإلحاد أيضًا، لها جوانب سلبية روحية موضوعية، بدرجات متفاوتة، وإن لم نتفق جميعًا على ماهيتها تحديدًا.

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن جميع أتباع دين معين يصلّون ظاهريًا إلى نفس الإله، إلا أنهم قد لا يمتلكون في الواقع تصورات متطابقة عنه؛ بل يمكن القول إن لكل فرد تصورًا مختلفًا نوعًا ما. في اليهودية، من الواضح أن للمفسرين تصورات متباينة نوعًا ما عن الله؛ وقد ظهرت مدارس فكرية عديدة عبر التاريخ. فعلى سبيل المثال، في التلمود، وبين مفسري العصور الوسطى، وبين علماء القبالة، وفي الحسيدية، وفي العصر الحديث، نلاحظ وجهات نظر مختلفة، وأحيانًا خلافات حادة بين المفسرين. ومع ذلك، يُنظر إلى كل هذه الآراء على أنها تشير إلى إله واحد، هو إله اليهودية.

النقطة التي يجب التأكيد عليها هنا هي أنه مهما كان تصور المرء، سواءً أكان يدعو الله أو إلهاً آخر أو ولياً، فإن هذه الصلاة تُنسب ضمنياً قوى معينة، بل قوى خارقة، إلى الإله أو الولي المتوجه إليه. في الدعاء، يُفترض أن المتلقي قادر على سماع الدعاء والاستجابة له متى شاء. وإلا لما تكلف المرء عناء الدعاء. الدعاء ليس مجرد تمني أو أمل، فهما تعبيران سلبيان؛ بالدعاء نسعى إلى التأثير إيجاباً في مجريات الأمور، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر.

3. التدخل الإلهي في الطبيعة وحياة الإنسان

وبالطبع، يقودنا هذا النقاش مباشرةً إلى حقل ألغام التبرير الإلهي (النقاشات حول عدالة الله): لماذا لا يُعين الله الصالحين عندما يكون من واجبه ذلك (في نظرنا)، ولماذا يُعين الأشرار ظاهريًا عندما يكون من واجبه ألا يفعل ذلك (في نظرنا)؟ فحتى لو سلمنا بالمبدأ العام القائل بأن الله يمتنع عن التدخل في شؤون مخلوقاته (البشر على وجه الخصوص، ولكن أيضًا الحيوانات، وربما حتى النباتات)، فإنه غالبًا ما يكون من غير الواضح لماذا يمتنع في حالات أو مواقف معينة لا يُحقق فيها الامتناع (في نظرنا أيضًا) أي فائدة لخلقه، بل على العكس، قد يُلحق به ضررًا كبيرًا.

من السخف الادعاء بأن الله لم يُهلك أمثال هتلر أو ستالين أو ماو في بداية حياتهم، لأنه أراد أن يمنح هؤلاء الأشرار فرصةً إما لهلاك أنفسهم تمامًا أو للنمو الروحي واختيار الخير على الشر! والسؤال البديهي هنا هو: ماذا عن ملايين ضحاياهم ، الذين كانت غالبيتهم العظمى بريئة من أي جريمة تستحق المعاناة المروعة التي تكبدوها بشكل أو بآخر؟ لماذا لم يُمنحوا فرصةً للنمو الروحي وفعل الخير؟ لماذا لم تُستجب دعواتهم وصراخهم المُلحّ؟ وينطبق الأمر نفسه على غيرهم من القتلة الأقل شأنًا ومختلف أنواع الوحوش، بالطبع.

من الواضح أن فرضية سماح الله للشر بالنمو والتأثير لإفساح المجال لحرية الإرادة البشرية، وإن بدت منطقية في البداية بصياغتها المبهمة، إلا أنها لا تصمد أمام التدقيق عند التمعن فيها. والسؤال المطروح هو: أي إرادة حرة تُصان أكثر، إرادة الأخيار أم إرادة الأشرار؟ وكيف يتحسن التطور الروحي للعالم حين يُمنح الأشرار، سواء كانوا أشرارًا نسبيًا أو مطلقًا، سلطة الحياة والموت على الأخيار، سواء كانوا أشرارًا نسبيًا أو مطلقًا، ولو لفترة وجيزة؟ لا نملك إجابات مقنعة لمثل هذه الأسئلة الجوهرية.

يزعم بعض المفكرين أن الله، بعد فعل الخلق الأول، امتنع عن التدخل في شؤون البشر حرصًا على حرية إرادتنا ومسؤوليتنا الأخلاقية. لكن ثمة تناقض واضح بين هذا الزعم الإلهي (وخاصةً الربوبي)، الذي ينطوي في أحسن الأحوال على مفهوم الكارما الآلية (وهو مفهوم غير مثبت تجريبيًا)، وبين الاعتقاد السائد بين معظم الموحدين بأننا نستطيع أن ندعو الله ونتوقع منه أن يتدخل بالطريقة المفصلة المذكورة آنفًا، بدافع العدل والرحمة.

تستلزم الصلاة بالضرورة تدخلاً إلهياً مستمراً ومقصوداً في مجريات الأمور، أو على الأقل في حياة البشر. ويتضح هذا التدخل منطقياً من خلال الأدعية التي تدعو إلى الله، والتي تتطلع إلى أحداث محتملة قبل وقوعها؛ وكذلك من خلال أدعية الشكر والثناء، التي تستذكر أحداثاً ماضية أو راهنة بعد وقوعها.

السؤال الأهم، بطبيعة الحال، هو كيف يمكن لهذا التدخل أن يتوافق مع القانون الطبيعي. ولكن، فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن فرضية أن تدخل الله يحدث، كما لو كان، في الخفاء ، بطرق لا ندركها استقرائيًا عندما نلاحظ تجريبيًا ونصوغ مفاهيميًا (باستخدام المنهج العلمي) القوانين الطبيعية الظاهرة، يسهل التعامل معها منطقيًا. يمكن فهم هذه الفرضية إذا وضعنا في اعتبارنا أن جميع "قوانيننا الطبيعية" المفترضة تستند في نهاية المطاف إلى تعميم عدد محدود نسبيًا من الملاحظات - وليس أبدًا إلى حصر كامل لجميع حالات حدوث الظواهر المعنية في الكون بأسره وعبر الزمن.

ليس من المستحيل نظريًا أن يمتنع الله عن مخالفة قانون ظاهري بينما يخضع لتدقيق العلماء علنًا، ثم يخالفه في الخفاء! وينطبق هذا على أي قانون طبيعي، حتى لو كان قانون حفظ المادة والطاقة بديهيًا في العلوم المعاصرة. على أي حال، إذا ما رصدنا مخالفة للقانون،

فسنعتبرها ظاهرة طبيعية تمامًا، ونُخصِّص الصيغة السابقة للقانون، فنجعلها أقل عمومية وأكثر تقييدًا. ولكن في هذه الحالة، يمكن القول إن الله كشف عن هذا الخلل عمدًا لأنه أراد منا تضييق نطاق القانون المفترض [303]. لذا، لا يوجد اعتراض منطقي على تصور الله منخرطًا في مخالفات "خفية" للقانون الطبيعي، ربما دون أن يُكشف أمره (إن شاء).

يصدق هذا القول أكثر عند النظر إلى الظواهر الطبية، التي لا تخضع لقواعد صارمة، بل للاحتمالات، نظرًا لتعدد عوامل السببية وتداخل الإرادة فيها. فإذا كان شخص ما يعاني من مرض خطير، ودعا الله أن يشفيه، أو دعا له أحد، ثم شُفي فجأة (كما يحدث أحيانًا)، فليس من المستبعد أن تكون معجزة قد حدثت، أي أن الله تدخل بطريقة ما (كأن يُضعف الفيروسات أو يقضي عليها سرًا) وشفى الحالة التي بدت ميؤوسًا منها. لا سبيل لإثبات ذلك، ولكن في المقابل، لا يوجد أساس قاطع للشك. وينطبق الشك نفسه على الأدعية الوقائية، التي نطلب فيها من الله الحماية من المخاطر المحتملة، سواء أكانت عامة أم خاصة.

إذا دعا المرء خيرًا أو شرًا وتحقق ما طلبه، فلا يمكنه أن يستنتج أن دعاءه (ناهيك عن كل الأدعية) كان مُستجابًا، لأن هذا يُعدّ مغالطة منطقية تُعرف بمغالطة "بعد هذا، إذن بسببه" (وهذا تعميمٌ مُفرطٌ في جميع الأدعية). وإذا دعا المرء خيرًا أو شرًا وحدث العكس، فلا يمكنه أن يستنتج أن الدعاء عمومًا عديم الجدوى، إذ من المُحتمل أن الله قد لا يستجيب لهذا الدعاء تحديدًا، ولكنه قد يستجيب لغيره.[304]

علاوة على ذلك، فإن العديد من صلواتنا ترتبط بقضايا نفسية/روحية أكثر من ارتباطها بقضايا مادية/جسدية. فقد ندعو من أجل الصحة النفسية، والبصيرة والحكمة، والشجاعة والقوة، والسعادة، والنجاح العائلي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وما إلى ذلك. ومن الواضح أن هذه الصلوات هي طلبات للتدخل الإلهي في نفوسنا أو عقولنا، أو في عقول الآخرين. ولا ترتبط هذه القضايا بشكل مباشر أو حصري بقوانين الطبيعة المادية التي يهتم بها الفيزيائيون والكيميائيون وعلماء الأحياء وعلماء الفلك، وغيرهم من ممارسي العلوم الدقيقة نسبيًا.

من الواضح هنا أن الله قادر على التأثير، متى شاء، على حالتنا النفسية الداخلية، كما يؤثر على بيئتنا الجسدية (بما في ذلك الجهاز العصبي) والمادية. وقد يتخذ هذا التدخل أشكالاً عديدة: فقد يتمثل في منع الشخص من القيام بفعل إرادي (بالتأثير على البيئة الداخلية المؤثرة على الإرادة)، أو جعل فعل الإرادة أو الامتناع عنها أكثر أو أقل صعوبة حسب الحاجة (بالتأثير على الإرادة من خلال الوعي باعتبار إيجابي أو سلبي)، أو ببساطة جعل إرادة الشخص ناجحة أو فاشلة من خلال التحكم في البيئة الخارجية المؤثرة (سواء كانت مسببة أو إرادية).

يدّعي هذا الادعاء أن الله قادرٌ بالفعل على التأثير في عقولنا وأجسادنا ومحيطنا بشكلٍ خفي، بل وحتى في جهود أرواحنا (عن طريق التأثير لا الحتمية)، دون أن ينفي بذلك مبدأ حرية الإرادة (البشرية منها وغير البشرية). ولا يُتوقع أن يتمكن العلم من رصد مثل هذه التأثيرات، لا اليوم ولا في المستقبل. لذا، يبقى هذا الادعاء قائماً على التخمين، ومسألة إيمان، وإن كان قابلاً للتصور المجرد، وليس مستحيلاً منطقياً.

لذا، فإن لجوئنا إلى الصلاة يُشير إلى أن الله مُشاركٌ بشكلٍ فعّال في حياتنا الفردية والجماعية، وربما في حياة أنواعٍ حيوانية أخرى، بل وحتى في حياة النباتات (كما هو الحال عندما يدعو الناس لسلامة مواشيهم أو محاصيلهم)، وذلك بطريقةٍ دقيقةٍ وعلى مستوياتٍ عديدة. ما نوع هذا التدخل في الطبيعة؟ من الواضح أن الله قد يتدخل من تلقاء نفسه، بمعزلٍ عن الصلاة؛ ولكن عندما تكون الصلاة حاضرة، يُمكن اعتبار أن الله قد سمع الدعاء واتخذ قرارًا بالتدخل (أو عدمه)، بناءً على اعتباراتٍ خاصةٍ بالعدل والرحمة، وخططه وأهدافه الأوسع للشخص أو الأشخاص المعنيين، بل وللعالم أجمع.

وبالتالي، فإنّ الفرضية الأساسية للصلاة هي أن الله يسمع جميع الدعاء، وله أن يختار بحرية الاستجابة له بوعي من خلال أفعال إرادته الواعية . وتفترض هذه الفرضية أنه يرتبط بالعالم ارتباطًا سببيًا بإرادته القصدية يوميًا، وليس فقط عند بدء الخلق.[305]

يزعم بعض المفسرين أن أساس الدعاء هو أننا نملك القدرة على تغيير رأي الله من خلاله. وهذا اعتراضٌ غير منطقي، لأننا لا نجبر الله على تغيير رأيه، بل هو يُغيّر رأيه بإرادته الحرة. ويرد آخرون بأن الله لا يُغيّر رأيه أبدًا، وبالتالي فإن الدعاء عديم الجدوى. ولا أساس لهذا

---

303 بحسب ما نعلم، قد يكون السلوك الذي يبدو عشوائيًا وغير محدد لظواهر الموجات الجسيمية دون الذرية ناتجًا - ليس عن العفوية الطبيعية كما يفترض العلم الحالي - بل عن خيارات وأفعال إرادة مقصودة وهادفة من الله، أي عن تدخله في أدق تفاصيل الطبيعة. ببساطة، لا سبيل لنا للتمييز بين الأمرين!

304 تتجلى هذه المعضلة في سفر يونان (4: 1-2) من الكتاب المقدس. فقد أمر الله يونان أن يدعو أهل نينوى إلى التوبة وإلا سيواجهون الهلاك؛ ويبدو أنه حاول تجنب ذلك ظنًا منه أنه إذا تاب أهل نينوى، فسيبدو أضحوكةً لهم، إذ لن يتحقق تحذيره من الهلاك. لكن هذا استدلال خاطئ، إذ لا يمكننا تقدير ما قُدِّر حدوثه (الهلاك في هذه الحالة) بعد وقوعه، بمجرد النظر إلى ما حدث في النهاية (التوبة وعدم الهلاك).

305 إذا زُعم أن الله موجود خارج الكون المادي، وأنه يخضع لقانون عدم إمكانية انتقال أي شيء بسرعة تفوق سرعة الضوء (إلا إذا كان هناك ما يشبه "التشابك الكمي")، فإن الدعاء إليه وردوده ستستغرق مليارات السنين للوصول إليه! من البديهي أن نفترض أن الله يسمع دعاءنا ويستجيب له فورًا ، وفي هذه الحالة يكون على الأرجح (كما يُزعم تقليديًا) كلي الوجود. أو، بتعبير أدق، وبما يعكس العلاقة الظاهرة بين أرواحنا وأجسادنا، يجب اعتبار العالم الروحي متصلًا (وإن كان خارجًا) بالعالم المادي، كوجهي ورقة واحدة.

الادعاء، إذ ليس من المستحيل مُسبقًا أن يُبقي الله رأيه مُنفتحًا ويُكيّف قراراته مع الظروف المُتغيرة. فنحن نؤمن بأنه قد منحنا حرية الإرادة، ولذلك فهو يتقبّل قدرًا من عدم اليقين في مجريات الأمور [306].

لا شك أن الله لا يحتاج إلى دعائنا ليعلم بما يجري في أي وقت ويتخذ القرارات؛ ولكن عندما ندعوه، فإننا نضيف طواعيةً عاملاً إضافياً قد يرجح كفة الميزان لصالحنا (أو لا). قد يكون هذا العامل الإضافي هو إدراكنا، ونحن ندعوه، أن الله هو المدبر للأمور وهو من نلجأ إليه في جميع الأحوال. بالدعاء من أجل نتائج قيّمة وفاضلة، نُظهر لله أننا، أو نرغب في أن نكون، إلى جانبه، جانب الخير، ونُقر بعدله ورحمته. قد يكون هذا كل ما يلزم لترجيح كفة الميزان لصالحنا في المسألة المطروحة.

4. الجانب الروحي للوجود

مع أنه لا يوجد سبب تقني يدعو للشك في إمكانية العناية الإلهية، إلا أنه لا يزال بإمكاننا التساؤل عن سبب تدخل الله أصلاً، ونحن نعلم أننا مجرد كائنات صغيرة على كوكب صغير في نظام شمسي صغير، وهو واحد من مليارات الكواكب في مجرة صغيرة، وهذه بدورها واحدة من مليارات المجرات في الكون المعروف، والذي قد يكون بدوره واحداً من مليارات الأكوان في كون متعدد لا نهائي غير معروف! وبما أننا، فرادى وجماعات، كائنات متناهية الصغر، مجرد ذرات غبار، فلماذا يهتم بنا إله خلق هذا العالم الهائل؟ لن نتبنى الميكروبات كحيوانات أليفة، فلماذا يتبنا الله؟ عندما كان يُعتقد أن العالم صغير نسبياً، كان من الممكن أن نتخيل أننا نحن البشر نملك أهمية ما في هذا الكون؛ ولكن الآن وقد عرفنا أكثر، يبدو هذا الأمر أقل احتمالاً بكثير.

لكن قد يكون الرد على هذا الاعتراض أن ضخامة الخلق المادي ضئيلة الأهمية نسبيًا مقارنةً بالمجال الروحي الأقل وضوحًا للوجود. في هذا البُعد أو المجال الموازي للوجود، والذي ربما يكون جوهر الله نفسه، والذي لا تُمثل أرواح البشر سوى شرارات ضئيلة من نوره، [307]قد يكون لحياتنا أهمية بالغة في نظر الله، مما يدفعه إلى التدخل في أدق تفاصيل الجوانب المادية والعقلية لوجودنا لمنفعتنا الروحية. والأمر الذي يجب مراعاته عند التفكير في هذه المسألة العميقة هو أن العالم ليس مجرد كيان مادي كما يفترض العلم الحديث بشكل قاطع. فهو لا يزال ماديًا إلى حد كبير، ولم يبدأ بعد في معالجة أسرار الوعي والإرادة بطريقة تفصيلية موثوقة.

بدايةً، لم يدرك معظم الفلاسفة والعلماء بعدُ وجود تناقض في نظريتهم القائلة بأن ما ندركه بالحواس (وخاصةً ما نراه ونسمعه) هو صور ذهنية لأشياء خارجية، وليس الأشياء الخارجية نفسها *(أو جوانب منها)* . فلو كان كل ما ندركه مجرد صور ذهنية، لما كان هناك أي أساس أو فكرة عن وجود أشياء خارجية، وبالتالي لما كان هناك سبيل لاختبار صحة إدراكاتنا. من الواضح أن عملية الإدراك أكثر غموضًا مما تبدو عليه للوهلة الأولى، وما زلنا بعيدين كل البعد عن فهمها نظريًا.

وبالمثل، فإن نظرياتنا الحالية عن الكون المادي لا تأخذ في الحسبان، ناهيك عن تفسيرها بطرق عميقة ومقنعة بما فيه الكفاية، حقائق الوعي والإرادة المذهلة. تُبذل حاليًا جهودٌ حثيثة لإثبات تجريبيًا أن المادة الحية تتطور ميكانيكيًا من المادة الجامدة في ظل ظروف معينة؛ ولكن حتى لو ثبت ذلك، فسيظل من الضروري إيجاد معادلات رياضية تتنبأ بهذا التطور وتفسره، وهذه المعادلات لا تزال بعيدة المنال. من المؤكد أنه لا توجد حتى الآن أي معادلات رياضية تربط بين المادة الحية والوعي والإرادة. لا يمكن حتى الآن التنبؤ بالوعي والإرادة علميًا وتفسيرهما من خلال قوانين الفيزياء المعروفة؛ فهما لا يشملهما تلك القوانين. يفضل علم الأحياء الحديث تجنب هذه المواضيع، كما تفعل نظرية الفيزياء، لأنها لا تزال غامضة للغاية بالنسبة لنا.

في الواقع، حتى فيما يتعلق بالمادة الجامدة والحياة المادية، ورغم التقدم المذهل الذي أحرزه العلم الحديث في وصف تطور المادة ثم الحياة منذ الانفجار العظيم وحتى يومنا هذا على كوكبنا الأرض، إلا أنه لم ينجح حتى الآن في تفسير سبب كون الكائنات الحية وقوانين الطبيعة التي تحكمها على ما هي عليه دون غيرها. لا أتحدث هنا فقط عن الأسئلة البديهية حول كيفية نشأة المادة الأولية التي انفجرت وكيف انفجرت فجأة، بل أتطرق أيضاً إلى جميع تفاصيل التطور المادي الذي تلا ذلك. كيف يُعقل أن تكون الطاقة أو المادة الأصلية قد بُرمجت في داخلها لتتطور بهذه الطرق المعقدة، مُشكلةً الضوء، ثم الجسيمات الأولية الأكثر تعقيداً، ثم الجزيئات، وأخيراً الحياة، ثم الوعي والإرادة؟ لماذا كانت القوى التكوينية (الجاذبية، الكهرومغناطيسية، إلخ) على النحو الذي وجدناها عليه دون غيرها؟ يتعامل العلم الحديث مع هذه الأحداث الطبيعية كحقائق مُسلّم بها، لكنها لا تزال غامضة للغاية، ومن المرجح أن تبقى كذلك إلى الأبد.

---

306 مع ذلك، وبغض النظر عن مسألة العلم الإلهي عبر الزمن، بأحداث الماضي والحاضر والمستقبل، والتي يمكن القول إنها تحدث على مستوى أعلى، فقد تناولتُ هذه المسألة في موضع آخر، موضحًا أنه كما نختبر الحاضر كلحظة ممتدة (وإن كانت قصيرة)، لا كلحظة عابرة، فكذلك يُفترض أن الحاضر بالنسبة لله لحظة ممتدة جدًا بحيث تشمل جميع أحداث الماضي والحاضر والمستقبل في آن واحد. وبالتالي، يُمكن لله أن يرى خياراتنا الإرادية خارج نطاق الزمن دون أن يؤثر ذلك على حريتنا.

307 وضعتُ هذه المصطلحات بين علامتي اقتباس للدلالة على أنها مجرد تشبيهات تقريبية، ولا ينبغي أخذها حرفيًا. عند الحديث عن الروحانية، نضطر إلى الاستناد إلى حد ما إلى مفاهيم مادية كالجوهر والمكان؛ لكن هذا مجرد تصوير مجازي، ولا يعني أن هذه المفاهيم قابلة للتطبيق فعليًا.

كل هذا يُقال عرضًا، ليُذكّرنا بأن الإلحاد لم يُرسخ بعد، وأن لدينا أسبابًا وجيهة للاستمرار في التساؤل عن معجزة الوجود! مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذا لا يعني أن رواية الخلق الواردة في التوراة (وغيرها من الكتب الدينية المماثلة)، وتوقيت الأحداث وتسلسلها المُقترح فيها، إذا أُخذ حرفيًا، لا تزال تتمتع بأي مصداقية اليوم. من المؤكد أن الأمور سارت بشكل مختلف تمامًا في الواقع. أمرٌ مؤسف، ولكنه حقيقي [308]. يرفض الأصوليون الاعتراف بذلك أو يحاولون جاهدين تجاهله، لكنهم يخدعون أنفسهم فقط لأن الأدلة المؤيدة لوجهة النظر العلمية الحالية دامغة.

مع ذلك، فإن الإيمان بالله خالقًا ومدبّرًا للأمور لا يتأثر منطقيًا بتفنيد السيناريو التوراتي علميًا، حتى وإن ادعى بعض الملحدين خلاف ذلك. يظل هذا الإيمان قائمًا على أسس عقلانية، ببساطة لأنه، كونه فرضية روحية، قابل للتكيف مع أي ظروف مادية. ولا يمكن دحضه بأي اكتشاف يتعلق بالمادة. وطالما أننا لا نربط إيماننا بالله بأي نظرية خلقية محددة، بل نقبل دائمًا أحدث النتائج العلمية باعتبارها الأرجح، فبإمكاننا دائمًا أن نقول: "حسنًا، هكذا شاء الله أن يفعل الأشياء!".

5. فائدة وقيمة الصلاة

الغاية الأساسية من الدعاء هي لفت انتباه الله إلى أمرٍ يهمّنا. نفترض أن الله مُطّلعٌ على كلّ ما يجري، في كلّ زمانٍ ومكان، ومع ذلك ندعوه أن يُعالج موضوعًا مُحدّدًا يهمّنا شخصيًا أو جماعيًا. هذا يعني أن للدعاء أثرًا في تقييم الله للوضع الراهن، ولذلك غالبًا ما يتصرف بشكلٍ مختلفٍ بعد الدعاء عمّا كان سيتصرف به لولا الدعاء. ربما بشكلٍ أسرع أو أبطأ، أو بشكلٍ أفضل (بمزيدٍ من العدل أو الرحمة)، حسب الاقتضاء. وهكذا، يُضفي الله على الدعاء قيمةً وفعاليةً، ربما لأنّ من يدعو به ينال الأجر ويُقرّب نفسه إليه.

بما أن الدعاء يعتمد على رضا الله، فإنه ليس فعالاً دائماً؛ ومن ثمّ، لا يمكن إثبات (أو نفي) فعالية الدعاء علمياً، بل يجب الأخذ به إيماناً. ومع ذلك، فإن للدعاء دائماً أثراً نفسياً إيجابياً محتملاً، يمنحنا الأمل والشجاعة في المواقف الصعبة أو الخطيرة. أحياناً، يكفي مجرد الإيمان بوجود الله، واستعداده لتقديم العون والدعم عند الحاجة، لتعزيز فهمنا وشجاعتنا، ومنحنا الأمل، وتحسين فرص نجاحنا. شخص مثلي، يؤمن بالدعاء ويلجأ إليه، لا يستطيع أن يفهم كيف يتجاوز الناس الذين لا يدعون صعوبات الحياة.

فيما يتعلق بفعالية الدعاء، لا يمكن إثبات أو نفي أي شيء بالوسائل التجريبية والإحصائية. عندما ندعو، نعلم مسبقًا أنه ليس هناك يقين بأن دعاءنا سيُستجاب كما نتمنى، ومع ذلك ندعو ونأمل ذلك. من البديهي أن لله حكمته، وقد يختار أيًا من الطريقين. ربما يستجيب دائمًا بشكل إيجابي، لمصلحتنا، ولكن ليس بالضرورة بالطريقة التي تخيلناها ورغبنا بها.

مع ذلك، يمكن لمن يصلّون أن يشهدوا، من واقع تجربتهم الشخصية، على فعالية الدعاء المعجزة. فقد مررتُ شخصيًا بتجارب حاولتُ فيها مرارًا وتكرارًا التغلب على ضعفٍ أو قصورٍ ما في داخلي، لكنني لم أستطع حشد الشجاعة أو الإرادة اللازمة. ثم، بفضل الدعاء، وجدتُ نفسي فجأةً قد تخلصتُ من الخوف أو العادة السيئة التي كانت تُقلقني. كنتُ أعلم تمامًا أن الأمر لم يكن من فعلي، ولا من قوة إرادتي المستقلة، التي حلت المشكلة، فقد حاولتُ مرارًا وتكرارًا، دون جدوى، السيطرة على نفسي. حتى مجرد التلفظ بالدعاء لم يُغير رأيي، إذ لم يُستجب دعائي على الفور. كان من الواضح لي، عندما جاء الفرج أخيرًا، أنني مدينٌ بذلك لعون الله ورحمته. أعتقد أن معظم من يصلّون قد مروا بتجارب مماثلة.

ينطبق كل ما سبق ذكره، بطبيعة الحال، على الصلاة الرسمية وغير الرسمية على حد سواء. في اليهودية، الصلوات الرسمية هي تلك الواردة في كتب الصلوات المعتمدة، والتي وضعها الحاخامات على مرّ القرون بالاستناد إلى موادّ من الكتاب المقدس وغيره من الأدبيات التقليدية. تهدف هذه الصلوات إلى التعبير عن كل مناسبة وموقف وحاجة، وإن كان ذلك بشكل عام؛ وقد تخصّ المجتمع ككل، كما تخصّ الفرد. أما الصلوات غير الرسمية، فقد تكون جماعية أو فردية، ولكنها تُؤلَّف ارتجالاً.

---

308 من الجميل لو كان الإيمان الديني اليوم كما كان في الماضي أمرًا بسيطًا؛ لكن الأمور أصبحت أكثر تعقيدًا، وعلى المؤمن أن يشق طريقه عبر الصعوبات الفكرية التي باتت قائمة. الأهم هو التحلي بالصدق التام في جميع الأوقات: فليس من الفضل تزييف حلول للمشاكل أو التظاهر بعدم وجود مشاكل أصلًا. إن أكثر الحجج العامة سخافةً وخداعًا التي يستخدمها المدافعون عن الدين (كتابةً وشفهيًا) هي القول بأن النظريات العلمية، لكونها قابلة للنقاش ولا تُفضي إلا إلى استنتاجات محتملة، وتتغير باستمرار، ليست أفضل حالًا، بل هي أقل موثوقية من المزاعم الدينية. تخيل لو طُبّق معيار كهذا في محكمة، وفضّل القاضي تحيزًا راسخًا لا دليل عليه على نتائج التحقيقات الميدانية الدقيقة والاستدلال المتأني - لا محالة، سيُدان بريء أو يُبرَّأ مذنب. العلم منهج استقرائي، قائم على دراسات تجريبية دقيقة وحجج منطقية صارمة، تخضع جميعها لمراجعة الأقران (وهذا صحيح من الناحية المثالية، مع التسليم بأن بعض الأيديولوجيات غير العلمية ذات الدوافع السياسية تُسوَّق أحيانًا على أنها علم). لا شك أن العلم الجاد لا يقوم على مجرد قفزات إيمانية كما هو الحال في الادعاءات الدينية. بل يتطور بالضرورة بمرور الوقت مع كشف البحث عن بيانات واقعية جديدة واقتراح فرضيات جديدة لتفسيرها. ذلك لأن الإنسان ليس كلي العلم ولن يكون كذلك أبدًا. عليه أن يبذل جهدًا كبيرًا للوصول إلى أقرب ما يكون إلى الحقيقة في أي مرحلة من مراحل البحث. في كل مرحلة، يكون الرأي العلمي المقترح، من حيث المبدأ، أكثر موثوقية فكرية من الآراء في جميع المراحل السابقة (بما في ذلك المذاهب ما قبل العلمية). إن هذا التكيف الديناميكي مع المعلومات والأفكار الجديدة هو جوهر وقيمة العلم، وهو ما يميز ادعاءاته عن العقائد الدينية الجامدة.

قد يظن البعض أن الصلوات الرسمية أقل قيمة من الصلوات غير الرسمية، لأنها تُردد بانتظام، وفي بعض الحالات مرتين أو ثلاث مرات يوميًا، وقد تصبح روتينية بسهولة؛ ولكن في الحقيقة، مع أن المرء قد يردد الكثير منها دون وعيٍ بفعل العادة، إلا أنه غالبًا ما تبرز كلمة أو عبارة أو جملة أو فقرة في التلاوة بقوة خاصة. علاوة على ذلك، تغطي الصلوات الرسمية نطاقًا واسعًا، بحيث لا تُغفل أي حاجة عادية أو أمر ضروري؛ ونتيجة لذلك، نادرًا ما تُطلب الصلوات غير الرسمية (وهذا لا يعني أنها عديمة القيمة).

بطبيعة الحال، غالباً ما تكون الصلاة العفوية، سواء أكانت صرخة استغاثة أم تعبيراً عن الامتنان، أكثر حماسةً وعمقاً من الصلاة الطقسية. لكن في بعض الأحيان يكون العكس صحيحاً: فترديد الصلوات الطقسية بصحبة الآخرين قد يُعزز بشكل كبير شعور المرء بالتواصل مع الله ويُثير لديه مشاعر جياشة. ولعل هذا هو السبب في أن اليهود يُفضلون الصلاة في جماعات من عشرة أفراد أو أكثر.

بينما يتمثل الغرض الرئيسي من الصلاة في التواصل مع الله – عن طريق جميع أنواع التضرع (بما في ذلك الاعتراف وطلب المغفرة)، أو الثناء والشكر (الاعتراف بصفات الله العظيمة وأفعاله الخلاقة والمعينة) – فإن للصلاة العديد من الآثار الجانبية القيّمة .

يجدر بنا التركيز بشكل خاص على الفوائد الجانبية للصلاة النظامية. أولًا، تُعدّ أدعيتنا المحددة تعليمًا يوميًا وتذكيرًا بالقيم اليهودية، سواء أكانت حسنة أم سيئة، فاضلة أم رذيلة، إذ تُبيّن لنا ما هو خير وما هو شر، وما يجب فعله وما يجب تجنبه، فضلًا عن تاريخ اليهود وآمالهم. ثانيًا، يُعدّ مجرد ترديد الأدعية بمثابة إعلان إيمان بالله وبما جاء فيها. ثالثًا، يُشكّل الالتزام بترديد أدعية معينة يوميًا أو أسبوعيًا أو موسميًا، في أوقات محددة من اليوم، منهجًا مفيدًا يُنظّم أيامنا ويُرسّخ ارتباطنا بديننا. رابعًا، تُعدّ هذه الأدعية أيضًا تأملًا ، إذ تتطلب منا الانتباه إلى الكلمات المنطوقة والتركيز على معانيها.[309]

مع أن هذا النوع من الصلاة قد يصبح روتينياً بدرجات متفاوتة، إلا أنه لا يخلو أبداً من النية (بالعبرية: *kavanah*). بل هو أشبه بما يحدث أثناء التأمل الصامت: ننتقل بين التركيز والانشغال، فنفكر في أمور أخرى لفترة ثم نعود إلى معاني الكلمات التي نطقنا بها. قد نركز على بعض أجزاء صلاتنا لفترة، ثم نتشتت بذكريات أو قضايا أو خطط (أو أحداث خارجية) لا صلة لها بالموضوع لفترة طويلة. وتختلف درجة وعينا بالصلوات، فتتراوح بين التركيز الشديد والضعيف، تبعاً لمستوى طاقتنا في ذلك الوقت.

إن الغناء بصوت عالٍ مع المصلين الآخرين في الكنيس، بل والمشاركة الفعالة في العديد من الطقوس، هي طريقة جيدة لنسيان مشاكل المرء أو رغباته مؤقتًا والتركيز بشكل كامل على الصلاة.

أحيانًا، قد يبدو أننا لا نفعل سوى الكلام المعسول. لكن من المجحف وصف صلواتنا بهذا الشكل إذا كنا نرددها يوميًا أو أسبوعيًا أو بانتظام، ونحن نعرف معناها ونلتزم به. قد لا نولي اهتمامًا كافيًا لما نقوله الآن، لكننا مع ذلك نتذكر الكلمات المنطوقة ونؤمن بها بشكل تلقائي. قد يكون هذا شكلًا ضعيفًا من الإيمان ، ولكنه يبقى إيمانًا . يشبه هذا قولنا "آمين" على دعاء المنشد في الكنيس، حتى وإن لم نسمع ما قاله: فنحن على ثقة تامة بما قاله.

لذا، نحصل دائمًا على قدرٍ من الفائدة من الأدعية الرسمية، وإن لم تكن الفائدة كاملةً كما لو بذلنا جهدًا ذهنيًا مثاليًا. ومع ذلك، فمن الضروري بالطبع أن نبذلَ قصارى جهدنا في الصلاة بتركيزٍ كامل، لننال الفائدة المرجوة. ولكن في بعض الأحيان، لا شك أننا نكون منهكين للغاية بحيث لا نستطيع أداء الصلاة؛ فنحن بشرٌ في النهاية.

على أي حال، كل صلاة ذات معنى وقيمة كعبادة، وتعبير عن إيماننا بالله وعنايته، وعن اختيارنا المُلهم للتعبد له. حتى عندما نصلي دون تركيز – بشكل عابر وسريع، ونحن منشغلون بأمور أخرى كثيرة، أو لضيق الوقت – فإن صلاتنا لا تزال تنطوي على تضحية كبيرة بوقتنا، أي هبة جزء من حياتنا كان بإمكاننا استغلاله في أمور أخرى. لذا، تُشكل الصلاة، على أقل تقدير، نوعًا من التضحية بالنفس. أحيانًا، هذا كل ما نريده – مجرد التواصل مع الله.

من الفوائد الجانبية المهمة للصلاة أنها تجعلنا أكثر وعيًا بوجود الله في حياتنا اليومية، وبالتالي تعزز روحانيتنا وقربنا منه. فكلما أكثرنا من الصلاة، سواء أكانت أدعية رسمية أم غير رسمية، كلما ازداد إدراكنا لحضور الله في العالم، وبالتالي ازددنا قربًا منه. ولذلك ينصح بعض كبار المعلمين بالانخراط في "حوار" متكرر، إن لم يكن مستمرًا، مع الله، في كل فرصة سانحة، طالبين عونه ودعمه، مستغفرين عن أخطائنا وذنوبنا، شاكرين له على نعمه، وما إلى ذلك - كما لو كنا نتحدث مع شخص نعيش معه هنا والآن. صحيح أن الله لا يرد علينا عادةً (إلا إذا كنت نبيًا، وهو أمر مستبعد جدًا في أيامنا هذه) بهذه الصراحة؛ ولكن يمكن للمرء، بالإيمان، أن يلاحظ نتائج ملموسة يمكن اعتبارها ردودًا منه.

وبالطبع، فإنّ الوعي بالله، أي الإدراك الدائم من خلال الإيمان بوجود الله ومشاركته الفعّالة في العالم الذي نعيش فيه، يشجعنا على فعل الخير والامتناع عن الشر، فكرًا وقولًا وعملًا. ففي حضرة الله، نتصرف بأفضل ما يكون، ويكون مزاجنا أكثر تفاؤلًا وبهجة. وعلى

---

309 تُؤدّى الصلوات اليهودية عادةً باللغة العبرية. أما لمن لا يتقنون العبرية، فتتوفر كتب صلاة مترجمة إلى لغات أخرى. ومن البديهي أن الله يفهم جميع اللغات، لذا لا توجد مشكلة كبيرة في هذا الصدد. ومع ذلك، تُفضّل العبرية لأنها اللغة التي كُتبت بها الصلوات وتُتلى بها في المعابد، ولأنها تُضفي على الصلاة جمالًا خاصًا. لهذه الأسباب، يُفضّل كثيرون ممن لا يفهمون العبرية الصلاة بها إن كانوا قادرين على قراءتها.

النقيض، إذا أذنبنا، فبإمكاننا (إن بقي لدينا ضمير) أن نشعر بالخسارة الفادحة والابتعاد عن الله الذي يلي الذنب. هذه التجارب تُشكّل نتائج عملية قيّمة إضافية للصلاة المنتظمة.

ومن الفوائد الجانبية الرائعة الأخرى للصلاة، الإخلاص الذي تتطلبه. فبما أننا نؤمن بأن الله يعلم كل شيء عنا، بما في ذلك مشاعرنا وأفكارنا الدفينة، وأفعالنا الخفية، فلا يسعنا حين نخاطبه أن نتظاهر بما لسنا عليه [310]. وهذا ينطبق بشكل خاص على الصلاة الشخصية العفوية، وكذلك، إلى حد كبير، على الأدعية الشعائرية الثابتة إذا ما رددناها بوعي لمعاني كلماتها. ولأن الله يعلم تمامًا ما في قلوبنا، وكل تفاصيل سلوكنا اليومي، بل وأكثر وضوحًا مما نعلمه نحن، فلا يجوز لنا أن نكون منافقين، بل يجب أن نكون صادقين معه تمامًا. لا يمكننا خداعه، حتى وإن كنا قادرين على خداع أنفسنا أو غيرنا؛ يجب أن نقول الحق. لذلك، ولو بشكل غير مباشر، فإن الصلاة تُسهم في زيادة اتساقنا الداخلي ومعرفتنا بذواتنا، مما يُحسّن بدوره من صفاء ذهننا.

مع ذلك، تجدر الإشارة، فيما يتعلق بالتأمل الذاتي، إلى وجود تضارب في الغاية بين الصلاة اللفظية والتأمل الصامت. فلكل منهما طبيعة نفسية مختلفة. في الصلاة اللفظية، وخاصة صلاة التوبة، قد ينشغل الذهن بالتأمل الذاتي المطوّل ولوم الذات، وأحيانًا بطريقة محمومة؛ بينما في التأمل الصامت، القائم على الصمت الداخلي، يُترك الذهن ليستقر، ويصل بشكل طبيعي إلى الصفاء والسكينة.

قد يُبعدنا الإفراط في الكلام، فكريًا أو شفويًا، عن المعرفة الحقيقية بذواتنا، حين يحاول فرض رؤى ذهنية علينا من الخارج، عبر أفكار وتصنيفات مبتذلة. من جهة أخرى، لا شك أن التأمل الصامت، الذي يُفترض أن يجعل العقل أكثر شفافية للتأمل الداخلي وأكثر صدقًا، قد يُضعف العقل أحيانًا أو يُعمينا عن عيوبنا بسبب الكبرياء (مع أن هذه العيوب تتلاشى تدريجيًا مع الاستمرار في التأمل).

في الواقع، تُعزز الممارسة المنتظمة للتأمل الصامت الصلاة بشكل كبير، لأنها تُهدئ وتُصفّي الذهن، وتُقوّي مناعتنا ضد المشتتات الداخلية والخارجية، مما يزيد من قدرتنا على الانتباه والتركيز، فنتمكن من توجيه أفكارنا وكلماتنا نحو الله بوعي وقوة أكبر. فبدلاً من مجرد ترديد الأدعية، نُوجّهها ذهنياً نحو السماء. يُمارس التأمل الصامت بالجلوس في وضعية مستقيمة وهادئة (مع استرخاء) لمدة نصف ساعة على الأقل في كل مرة، مرة واحدة على الأقل يومياً، مع السماح للعقل بالاستقرار بهدوء وتلقائية. إذا تم ذلك قبل الصلاة بفترة وجيزة، يكون تأثيره عليها ملموساً. ولكن حتى لو تم ممارسته بانتظام في أوقات أخرى من النهار أو الليل، فإنه يُحدث فرقاً ملحوظاً.

[310] تجدر الإشارة إلى أنه لا فائدة تُرجى من اللجوء إلى الكحول أو الماريجوانا أو غيرها من المخدرات بغرض الصلاة. بل على العكس، فإن استخدام هذه المواد يجعل الصلاة غير صادقة، إذ لا يكون المصلي حينها هو الشخص الحقيقي، بل نسخة مصطنعة ومُعدّلة من نفسه.

8. ملاحظات متفرقة حول المنطق

1. التفكير المنطقي

من المهم إدراك أن المنطق ممارسة معرفية بشرية بامتياز، تقوم على التفكير المفاهيمي المخصص، والفهم العميق والذكي. المنطق ليس عملية آلية، كما يُصوَّر غالبًا في أيامنا هذه نتيجةً لانتشار استخدام المنطق الرمزي المبسط في التعليم وتطبيقات برمجة الحاسوب والروبوتات (الذكاء الاصطناعي). المنطق ينطوي على الوعي والإرادة البشرية. فوعي الفرد بالحقائق الظاهرة، سواءً كانت مُعاشة أو مُتذكرة، ووعيه بالسياق النظري، بما في ذلك نظرية المنطق، يؤثر على إرادته في الاستدلالات المنطقية.

الوعي والإرادة من ملكات النفس. أما الآلات، مهما بلغت درجة تطورها، فلا تملك (وأجرؤ على القول إنها لن تملك أبدًا) أرواحًا أو وعيًا أو إرادة حرة أو قيمًا. تعمل الآلات ضمن إطار حتمي، إما بتحريك برامج من صنع الإنسان أو بفعل أحداث عشوائية. علاوة على ذلك، فإن المنطق ليس لفظيًا بالضرورة، كما يعتقد أنصار المنطق الرمزي. فالإدراك المنطقي يحدث على مستوى ما قبل اللفظ، قبل أن يُصاغ بالكلمات. ثم تأتي الكلمات والرموز لتلعب دورًا لاحقًا، مما يُحسّن كفاءة التفكير المنطقي ونطاقه ودقته.

إن علم المنطق هو نتاج لاحق للفكر المنطقي، وليس مصدره. وهو يتألف من أفكار قيّمة حول المسائل المنطقية بصيغة عامة (رسمية)، مصممة لتسهيل وحل المشكلات التي قد تنشأ أثناء عمليات التفكير المختلفة. لكنه ليس بديلاً عن فن المنطق في الممارسة العملية، الذي يعتمد على دقة ومهارة الممارس. ولهذا السبب، لا يمكن لأي قدر من النظرية أن يحل محل الممارسة. قد يكون من يدّعون فهم نظرية المنطق غير ماهرين، على الرغم من خلفيتهم النظرية الواسعة؛ بينما قد يكون الممارسون المتمرسون للمنطق، حتى مع قلة خلفيتهم النظرية، بارعين للغاية.

يستطيع معظم الناس، ذكورًا وإناثًا، من الصغر إلى الكبر، التفكير المنطقي بشكل فطري في أغلب الأحيان، دون دراسة المنطق الصوري، تمامًا كما يستطيعون إجراء العمليات الحسابية دون معرفة الجبر أو النظريات الرياضية. معظم استدلالات الناس صحيحة، ولكن ليس كلها. تُحسّن دراسة المنطق الصوري قدرات التفكير بشكل كبير، وتقلل من احتمالية الخطأ. بعض الاستدلالات المنطقية تتطلب جهدًا خاصًا نظرًا لتعقيدها الشديد؛ وفي مثل هذه الحالات، قد يكون امتلاك خلفية نظرية مفيدًا للغاية. يُمكّن تعلم المنطق الصوري المرء من التفكير بوعي ودقة أكبر.

عندما نقول إن الإنسان (أي رجل وامرأة) يمتلك ملكة العقل، فإننا نعني أنه قادر على التفكير المنطقي، أي على الانخراط في التفكير المنطقي. ليس كيانًا عقليًا منفصلًا داخل الإنسان، يُسمى العقل، هو الذي يُفكّر، بل الإنسان نفسه، روح الإنسان، هو الذي يفعل ذلك؛ فهو الذات المُدركة لكل بصيرة منطقية ونشاط فكري. وصف أرسطو، مؤسس دراسات المنطق الصوري، الإنسان بأنه حيوان عاقل؛ وكان يقصد بذلك مدحًا. لا شك أن الإنسان، أكثر من أي نوع حيواني آخر، يمتلك هذه القدرة الطبيعية العظيمة، القدرة على التفكير المنطقي - ولكن الأمر متروك له لاستخدامها واستخدامها بشكل صحيح. وهذا يتطلب دراسة وممارسة دؤوبة.

يشمل المنطق، بطبيعة الحال، المنطق الاستقرائي والاستنتاجي. المنطق فكر مجرد، ولكنه موجه نحو مجمل تجاربنا: أحاسيسنا الجسدية، وإدراكاتنا الحسية، وذكرياتنا، وخيالاتنا، ومشاعرنا الجسدية والنفسية، وحدسنا الذاتي، وإدراكاتنا المفاهيمية، وإرادتنا والمؤثرات التي تؤثر فيها، وتقييماتنا. إنه يؤثر على حياتنا الجسدية، وحياتنا النفسية، ونفسيتنا، وعواطفنا، وإطارنا الفكري، وحياتنا الاجتماعية، وحياتنا الروحية.

العقل ليس عدوًا للعواطف، ولكنه غالبًا ما يكون مفيدًا لكبح جماحها. ينبغي أن يرشدنا العقل بذكاء، لا أن يحكمنا بسلطان. يجب ألا ننسى أبدًا أننا بشر - لسنا آلات، بل كائنات حية واعية ذات إرادة حرة، تحركها القيم والمعارضات. مع ذلك، غالبًا ما تشوه العواطف تفكيرنا، ولو بإبطائه أو عرقلته. للتفكير بوضوح، غالبًا ما يجب أولًا أن نسمح لعقلنا بالهدوء والصفاء. التأمل أداة جيدة لهذا الغرض.

يهدف المنطق إلى مساعدتنا في فرز تجاربنا ومفاهيمنا المجردة، والتمييز بين الحقيقة والزيف. فكل معرفة محتملة، سواء أكانت حدسية أم إدراكية أم مفاهيمية، وبغض النظر عن طريقة معالجتها، تخضع لاختبارات منطقية دقيقة قبل أن نقتنع بها ونصدقها. كما يُبين لنا المنطق (بشكل عام في التفكير اليومي، وبشكل أدق في التفكير العلمي) مدى إمكانية تبني هذا الاعتقاد في كل حالة على حدة وفي كل وقت. ويعتمد التقييم النقدي للحقيقة أو الزيف دائمًا على السياق، أي على مجمل التجربة، والفهم المجرد، والاستدلال، وهو يتغير باستمرار مع مرور الوقت، ويتطور في أفضل الأحوال نحو معلومات أكثر موثوقية.

تعتمد الفطنة المنطقية والقدرة على الفهم على كلٍ من الذكاء والمعرفة السابقة. يحدد ذكاء الشخص مدى اتساع وعمق وعمق تفكيره ومبادرته في طلب المعرفة. لا شك أن الشخص ضيق الأفق أو قليل المعرفة سيدرك الآثار المنطقية للموقف بدقة أقل من الشخص الأكثر انفتاحًا واطلاعًا. أما الشخص الغبي أو الجاهل، فليس لديه أمل يُذكر في الاقتناع بالحجج المنطقية؛ إذ أن نطاقه الفكري محدود، ويعمل ضمن حدود جامدة. في المقابل، يتمتع الشخص المنفتح بمساحة ذهنية واسعة، ويستطيع التكيف بسهولة أكبر مع المعلومات الجديدة.

2. القوانين الثلاثة الأولى للفكر

قوانين أرسطو الثلاثة للفكر معروفة جيداً، ولكنها للأسف لا تُفهم دائماً فهماً صحيحاً. عادةً ما تُؤخذ بأبسط صورة ممكنة كقوانين منطقية لأغراض الاستدلال الاستنتاجي؛ ولكنها في الواقع قوانين منطقية أوسع وأعمق لأغراض الاستقراء.

يُصاغ قانون الهوية غالبًا على النحو التالي: أ **هو** أ (حيث أ رمز لأي شيء مُعطى). وهذا يعني، بما أن مصطلح "ليس-أ" (نفي أ) هو حالة خاصة من مصطلح "أ"، أن ليس-أ هو ليس-أ. وتعني هذه القضايا أن ما هو أ هو أ، وليس ليس-أ؛ وما هو ليس-أ هو ليس-أ، وليس أ. أي أن قانون الهوية يقود بشكل طبيعي إلى قانون **... عدم التناقض** ، حيث لا يوجد شيء يكون أ و ليس أ في نفس الوقت . علاوة على ذلك، لا يوجد سوى احتمالين منطقيين لأي شيء: إما أ أو ليس أ. هذا هو **قانون الوسط المرفوع** ، حيث لا شيء ليس أ ولا ليس أ. يخبرنا هذا القانون أن نفي أ (أي ليس أ) يُقصد به أن يكون شاملاً لكل شيء عدا أ. إن افتراض وجود شيء آخر غير أ وليس أ هو ادعاء بأن ليس أ ليس شاملاً، وهو أمر متناقض في حد ذاته.

يتطلب تطبيق هذه القوانين الثلاثة فطنةً وفهمًا؛ فلا يمكن استخدامها بشكل آليّ. تنطبق هذه القوانين على شيءٍ مُحدد، في مكانٍ وزمانٍ مُحددين، وفي ظروفٍ وحالةٍ مُحددة. وهي لا تستبعد احتمالية أن يكون الشيء نفسه (أ) وغير (أ)، أو غير (أ) وغير غير (أ) في أجزاءٍ أو جوانب مختلفة منه، أو في ظروفٍ مختلفة؛ أو أن ما هو (أ) الآن قد يصبح غير (أ)، أو أن ما هو غير (أ) الآن قد يصبح (أ)؛ أو أن بعضًا من الحالات المختلفة لنوعٍ ما قد يكون (أ) وبعضها غير (أ)؛ وهكذا. إضافةً إلى ذلك، يجب مراعاة وجهة نظر المُشاهد؛ فقد يبدو الشيء نفسه مختلفًا عند النظر إليه من زوايا مختلفة. كما يجب، بالطبع، أن نتذكر أن الشيء نفسه، أو نوعًا من الأشياء، قد يُطلق عليه أسماء مختلفة في سياقاتٍ مختلفة.

تنطبق قوانين التفكير الثلاثة هذه على الأشياء الموجودة والحقيقية. فهي لا تتنبأ بما إذا كان شيء ما من النوع (أ) أم لا؛ ولا تستبعد احتمال عدم معرفتنا الآن، أو حتى في أي وقت، ما إذا كان ذلك الشيء من النوع (أ) أم لا؛ فالجهل يبقى واردًا دائمًا. ولكن لا يمكن منطقيًا القول بأننا لا نستطيع أبدًا معرفة ما إذا كان أي شيء من النوع (أ) أم لا، أي أننا جاهلون تمامًا وبالضرورة ، لأن مثل هذا القول هو في حد ذاته ادعاء للمعرفة، وبالتالي فهو متناقض مع نفسه. ولا تستبعد هذه القوانين أن تبدو الأشياء غير الموجودة أو غير الحقيقية لشخص ما من النوع (أ) وغير (أ) في آنٍ واحد، أو لا من النوع (أ) ولا من النوع (أ). في الواقع، إذا صادفنا في سياق تفكيرنا شيئًا يبدو من النوع (أ) وغير (أ)، أو لا من النوع (أ) ولا من النوع (أ)، فإننا نعلم يقينًا من هذا الحدث بالذات أن ذلك الشيء (كما يبدو في ذلك الوقت) غير موجود وغير حقيقي.

تجدر الإشارة إلى أن "أ" غالبًا ما يكون غير مُعرَّف في البداية، ثم يتضح تدريجيًا ويُعرَّف بشكل أفضل. لذا، عند محاولة تطبيق قوانين الفكر، لا ينبغي لنا الاعتماد على نموذج جامد يُعرَّف فيه الشيء المُسمى "أ" تعريفًا مُسبقًا، بتعريف واضح ومحدد ودائم. فجزء كبير من نشاطنا المعرفي يكمن في فهم معنى "أ" بمرور الوقت. في بعض الحالات، يُطلق مصطلح "أ" بشكل قاطع على شيء ما، ويبقى مرتبطًا بهذا المعنى. ولكن في كثير من الحالات، إن لم يكن معظمها، يُستخدم مصطلح "أ" بشكل دلالي، كأداة للتركيز على شيء لم نتمكن بعد من تمييزه بوضوح من سياقه، وبالتالي لا نستطيع تعريفه. في مثل هذه الحالات، تُعد القوانين الثلاثة أدوات استقرائية بامتياز، لأنها تساعدنا على تحديد هذه المصطلحات الغامضة منطقيًا، وتضمن عدم وقوعها في التناقض الذاتي أو في عدم الشمولية.

علاوة على ذلك، لا يمكن منطقيًا، حتى على سبيل الافتراض، الادعاء بإمكانية انتهاك هذه القوانين الثلاثة في أمور ما زلنا نجهلها، أو سنظل نجهلها إلى الأبد؛ كالأمور الصغيرة جدًا أو البعيدة جدًا أو الأمور المتعالية. لا يمكننا وضع أي افتراضات حول أمور تقع خارج نطاق إدراكنا أو خارجه، لأن ذلك سيشكل ادعاءً للمعرفة، وبالتالي سيكون متناقضًا مع نفسه. يجب علينا في مثل هذه الحالات أن نفترض أن ما لم نلاحظه بعد، أو ما لا يمكننا ملاحظته، يخضع لقواعد الأمور التي يمكننا ملاحظتها والتي لاحظناها بالفعل. ففي الحالة الأخيرة، لا نخترع شيئًا جديدًا، بينما في الحالة الأولى سنفعل ذلك. هذا المنطق هو في الواقع أساس الاستقراء. لذا، يمكننا أن نؤكد بثقة وحزم أن قوانين الفكر الثلاثة عالمية.

يُعدّ اكتشاف مفارقة جديدة (مزدوجة) إنجازًا عظيمًا في نظر علماء المنطق المعاصرين. ولا يقتصر هذا على مجرد اهتمام مشروع باتساق المعرفة، بل هو تعبير عن روح العصر. والهدف الكامن وراء ذلك هو الرغبة الشاذة في دحض المعرفة البشرية، وإظهار عبثيتها وجنونها الحتمي [311].

الاستدلال بالتسلسل اللانهائي والدورانية (**مغالطة** المصادرة على المطلوب) هما أسلوبان نقديان شائعان في المنطق والفلسفة، مما يجعلهما أساسيين. فلماذا لا يُعتبران من "قوانين الفكر"؟ ربما ببساطة لأنهما ليسا قاطعين دائمًا، مع أن لهما تأثيرًا ما. فاللانهاية ليست مستحيلة في حد ذاتها؛ إذ يمكن للمرء، على سبيل المثال، أن يدّعي أن الكون أبدي دون أن يكون متناقضًا. وبالمثل، فإن الحجة الدائرية ليست خاطئة منطقيًا في حد ذاتها: فكل قضية تستلزم نفسها؛ تكمن مشكلة الدائرية في أنها غير كافية للإثبات، أي أننا نحتاج إلى أكثر من ذلك لإقناعنا. لذا، فإن انتقادات الاستدلال بالتسلسل اللانهائي أو الدائرية لا تحمل نفس الحسم الذي تحمله، على سبيل المثال، انتهاكات قانون عدم التناقض أو قانون الوسط المرفوع. فهي توصينا بالبحث عن مزيد من الأدلة، لكنها لا تعني أن ما طرحناه غير مقبول منطقيًا.

3. قانونان إضافيان للفكر

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

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

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

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

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

لا يخضع الاستدلال الاستقرائي لنفس درجة القيود التي يخضع لها الاستدلال الاستنتاجي. فالاستقراء هو محاولة لاستنباط نتائج من معلومات معينة والتنبؤ بأمور غير مستنتجة منها استنتاجياً. في الاستدلال الاستقرائي، قد تحتوي النتيجة على معلومات أكثر مما توفره المقدمات؛ فعلى سبيل المثال، عند التعميم من بعض الحالات إلى جميع الحالات، تكون النتيجة صحيحة استقرائياً بشرط عدم وجود حالات تُناقضها. أما في الاستدلال الاستنتاجي، فيجب أن تكون النتيجة مستنتجة ضمنياً من المقدمة (أو المقدمات) المعطاة، ولا يُسمح منطقياً بأي استنباط من البيانات المعطاة. في الاستقراء، تكون النتيجة مؤقتة، قابلة للتغيير في حال العثور على معلومات إضافية، حتى لو لم تتعارض هذه البيانات الجديدة مع المقدمة (أو المقدمات) الأولية [312]. في الاستدلال الاستنتاجي، تكون النتيجة مؤكدة وثابتة، طالما لم تتعارض أي بيانات جديدة مع المقدمة (أو المقدمات) الأولية.

فيما يتعلق بالمصطلحات، فبينما قد يحتوي الاستنتاج في الاستقراء على مصطلحات أو دلالات أو معانٍ غير ظاهرة في المقدمات، يجب أن تتطابق المصطلحات والدلالات والمعاني الضمنية في الاستنتاج في الاستنباط مع تلك الواردة في المقدمات. إذا اختلف مصطلحٌ مستخدمٌ في استنتاج حجةٍ استنتاجية (مثل القياس المنطقي أو من باب أولى) ولو اختلافًا طفيفًا في المعنى أو النطاق عن معناه أو نطاقه في إحدى

---

311 انظر التأملات، الفصل 5.7-9؛ التأملات المنطقية والروحية، الفصل 1.8-9.

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

المقدمات، فإن الاستنتاج يكون باطلًا استنتاجيًا. لا يُسمح بأي لبس أو غموض، ولا يُسمح بأي إبداع أو استقراء. إذا لم تكن المصطلحات متطابقة تمامًا في جميع أجزاء الحجة، فقد يظل لها بعض القيمة الاستقرائية، ولكنها لا قيمة لها من الناحية الاستنتاجية.

أي حجة استنتاجية يمكن التحقق من صحتها شكليًا تتوافق بالضرورة مع مبدأ الاستنتاج. في الحقيقة، لا حاجة للرجوع إلى مبدأ الاستنتاج للتحقق من صحة النتيجة، إذ يتم التحقق من صحة النتيجة بوسائل شكلية، ومبدأ الاستنتاج ليس إلا ملاحظة لاحقة، بيانًا لشيء مشترك بين جميع الحجج الصحيحة. مع أنه مفيد كمفهوم فلسفي مجرد وأداة تعليمية، إلا أنه ليس ضروريًا لأغراض التحقق.

مع ذلك، إذا تبيّن أن استنتاجًا ما لا يتوافق مع مبدأ الاستدلال، فمن الممكن بالطبع إعلان بطلانه فورًا. فمبدأ الاستدلال منطقي في حد ذاته: من الواضح أننا لا نستطيع استخلاص معلومات جديدة بوسائل عقلانية بحتة؛ بل لا بد لنا من الحصول على تلك المعلومات من مصدر آخر، إما بالاستدلال من مقدمات راسخة، أو بالاستقراء من بيانات تجريبية، أو ربما بوسائل روحانية كالوحي أو النبوة أو الإلهام التأملي. هذا التحذير بديهي لدرجة أننا لسنا بحاجة إلى صياغته كقاعدة، مع أنه لا ضير في ذلك.

مبدأ الاستدلال هو أن النتيجة المفترضة لأي حجة استدلالية، مهما كانت، يجب أن تتبع بالضرورة (أي أن تكون مستنتجة منطقيًا من) المقدمات المعطاة، وبالتالي لا يمكن أن تتضمن أي ادعاءات غير مدعومة في تلك المقدمات. إذا احتوت النتيجة المفترضة على معلومات إضافية ، ومع ذلك بدت صحيحة ، فيجب إثبات تلك المعلومات أو تأييدها من مصدر استدلالي أو استقرائي آخر . الاستدلال المتوافق مع هذا المبدأ هو استدلال استدلالي حقيقي. أما الاستدلال غير المتوافق مع هذا المبدأ فقد يكون صحيحًا استقرائيًا، ولكنه بالتأكيد ليس صحيحًا استدلاليًا.

في الحقيقة، يُعدّ مبدأ الاستدلال تكرارًا لا طائل منه. فمن البديهي أن النتيجة لا يمكن أن تتجاوز ما ورد في المقدمات، وهذا ينطبق على جميع الحجج الاستدلالية، دون الحاجة إلى ذكره كمبدأ خاص؛ فهو جوهر الاستدلال، في مقابل الاستقراء أو التفكير المغلوط، وبالتالي فهو المعنى الضمني لأي عملية استدلالية. من الواضح أن مبدأ الاستدلال ليس قيدًا مصطنعًا أو اعتباطيًا أو اصطلاحيًا، بل هو قيد طبيعي وعقلاني.

4. حول مفهوم الاختلاف

إن مفهومي التماثل والاختلاف أساسيان في منهجنا المعرفي لدرجة أنه لا يمكن تعريفهما بمفاهيم أخرى. فمن خلال إدراك التماثل أو الاختلاف بين الأشياء، نستطيع تمييزها عن بعضها، وتحديدها، وتصنيفها، وبالتالي تكوين المفاهيم. وقد يكون هذا الإدراك ملموسًا أو مجردًا، وهو أمر بديهي. فعند ملاحظة شيئين ملموسين، سواء أكانا ماديين أم ذهنيين أم روحيين، يكفي أن يبدوا لنا "متشابهين" أو "غير متشابهين" لنصنفهما (فيما يتعلق بالجانب المعني) على أنهما متماثلان أو مختلفان. وبالمثل، يمكن إدراك المفاهيم المجردة على أنها متماثلة أو مختلفة (في جانب محدد).

يمكننا تعريف التشابه والاختلاف بشكل نسبي، باعتبارهما نفيًا لبعضهما البعض. يمكن تطبيق كلمة "متشابه" على أشياء متطابقة تمامًا (والتي هي في النهاية "واحد ونفس الشيء") أو على أشياء متشابهة فقط (والتي تتشابه في بعض الجوانب، وإن لم تتشابه في جوانب أخرى). تنطبق كلمة "مختلف" على جميع الأشياء غير المتشابهة (لا يوجد شيئان مختلفان جذريًا لدرجة أنه لا يوجد بينهما أي قاسم مشترك، حتى لو كان ذلك مجرد وجودهما في نفس العالم أو مجرد كونهما موضع تفكيرنا)؛ ولكن يمكننا اعتبار الأضداد المتضادة (بالمعنى الدقيق للتناقضات، أي أي شيء وغيابه) الحالة القصوى للاختلاف.

قد يتشابه شيئان (وغالباً ما يكونان كذلك) في بعض الجوانب ويختلفان في جوانب أخرى. ماذا نعني بـ"جوانب"؟ نعني، على سبيل المثال، أن شيئين قد يكون لهما نفس اللون (كالأزرق مثلاً)، لكنهما يختلفان في الشكل (كأن يكون أحدهما دائرياً والآخر مربعاً)؛ في هذه الحالة، يكونان متطابقين "فيما يتعلق" باللون، ومختلفين "فيما يتعلق" بالشكل. لذا، يشير "التشابه" هنا إلى جانب من جوانب الأشياء المعنية نختار التركيز عليه. بعض الأشياء متطابقة في جميع الجوانب باستثناء المكان و/أو الزمان. وبالتالي، إذا تغير مكان شيء ما دون أي تغييرات داخله أو حوله (إن أمكن ذلك)، فإنه يختلف فقط في الزمان والمكان. إذا لم يتحرك (إن أمكن ذلك)، فإنه يختلف تلقائياً مع مرور الوقت. لكن لا يمكن لشيء واحد أن يختلف في مكانه (بخلاف شغله حيزاً معيناً في آن واحد) دون مرور الوقت.

المتضادات المتناظرة (بمعنى وجود أو غياب أي شيء) مختلفة بالضرورة، ولكن ليس كل اختلاف متضاد. فمفهوم "الاختلاف" أوسع وأشمل من مفهوم "المقابل". قد تكون الاختلافات متوافقة أو غير متوافقة (أي قادرة أو غير قادرة على التعايش في إطار معين أو في العالم ككل)؛ وقد تكون غير شاملة أو شاملة (أي قادرة على الغياب أو الوجود في آن واحد، في إطار معين أو في العالم ككل). المتضادات (بالمعنى المحدود للمتناقضات، للتكرار) غير متوافقة بالضرورة (وهذا هو قانون عدم التناقض) وشاملة (وهذا هو قانون الوسط المرفوع).

لنفترض الآن عبارة، ولتكن "أ هو ب" (حيث ب مصطلح آخر غير أ). هذا يعني أن الموضوع أ (أو "هذا أ") يمتلك المسند ب، أي أنه شيء يمتلك (أو يفعل) ب. هذا لا يعني أن خاصية أ هي نفسها خاصية ب، بل يعني فقط أن هذين المصطلحين متوافقان، وأن امتلاك (هذا) أ

لخاصية ب هو جزء من هويته الكلية (على الأقل في الوقت المعني). وبالتالي، لا يمكننا الاستدلال قياسًا منطقيًا والقول: "بما أن أ هو ب وب ليس أ، فإن أ ليس أ!". من الواضح أن هذا سيقع في مغالطة الحدود الأربعة، لأن الحد الأوسط في المقدمة الصغرى (أ هو ب) هو في الواقع "يمتلك خاصية ب"، بينما الحد الأوسط في المقدمة الكبرى (ب ليس أ) هو "خاصية ب" نفسها.

لذا، من المهم، لتجنب التناقضات، التمييز بين الصفة أو الفعل المسند (مثل: كوكبنا كروي أو يدور) والصفة أو الفعل الذي يشير إليه (الاستدارة أو الدوران). فقول "أ هو ب" لا يعني قول "أ هو ب-ية" أو حتى "أ-ية هي ب-ية". هذه ليست مسألة لفظية فحسب. يشير المصطلحان أ و ب إلى شيئين مختلفين، ومع ذلك لا يوجد تناقض في إسناد ب إلى أ. من الناحية الوجودية، هذا يعني أن هوية شيء واحد (أ) قد تشمل، بل وتشمل عادةً، أشياء أخرى كثيرة (ب، ج، د، إلخ). الهويات، باستثناءات قليلة، مركبات معقدة؛ فهي ليست أحادية وموحدة ("أحاديات").

لا ينبغي الخلط بين مفهوم الاختلاف ومفهوم التناقض. فالمختلفون ليسوا بالضرورة متناقضين.

السمة المميزة (مثلاً، ب) لشيء ما (أ) هي سمة ضرورية (موجودة دائمًا في ذلك الشيء) وحصرية (لا توجد في أي شيء آخر؛ وهي ما تجعل ذلك الشيء مميزًا). لكن هذا لا يعني أن لكل شيء (أ) سمة ضرورية وحصرية واحدة فقط، فقد يكون له سمتان أو أكثر (ب، ج، د، إلخ)؛ وهذه كلها ضرورية أيضًا لهوية (أ). بالإضافة إلى ذلك، قد يكون للشيء (أ)، كغيره من الأشياء، العديد من السمات غير الأساسية (المؤقتة/المشروطة وغير الحصرية).

قد تشترك أشياء مختلفة، بدرجات متفاوتة، في سمات الهوية، وفي الوقت نفسه تختلف في جوانب أخرى؛ فمثلاً، الشمس والقمر كلاهما كروي (وليس كروية)، مع اختلاف حجمهما؛ ومن جهة أخرى، الشمس حارة (وليس حرارتها)، بينما القمر بارد (وليس برودته). وقد تكون سمات الهوية إيجابية أو سلبية؛ فمثلاً، لا الشمس ولا القمر كائنان حيّان، وكلاهما يفتقر إلى الوعي. هذه الأمور بديهية، ولكن يجدر التذكير بها.

إن نفي أي مصطلح هو حدث معقد إلى حد ما. فهو يستلزم بالضرورة نفي جميع خصائصه المميزة، ولكنه لا يستلزم بالضرورة نفي جميع سماته الأخرى. قد يُعتبر شيء ما (أ) غائبًا حتى لو بقيت بعض عوامل هويته موجودة؛ فالعوامل الأساسية يجب أن تكون غائبة، ولكن العوامل غير الأساسية ليس بالضرورة كذلك.

5. حول القياس الأرسطي

من الأمثلة على التضليل المتعالي الذي عثرت عليه مؤخرًا من بعض المعلقين المعاصرين، تصريحٌ للأستاذ تيم كرين من جامعة كامبريدج (المملكة المتحدة) [313]، حيث كتب أن أرسطو يرى أن القياس المنطقي قد لا يحتوي على اسم محدد، بل على مصطلح عام فقط (ص 15). أقتبس منه:

> اعتقد أرسطو أن أي حجة يكون فيها الاستنتاج ناتجًا عن المقدمات يمكن تمثيلها كقياس منطقي. إلا أن هذا الاعتقاد خاطئ الآن: فالقياس المنطقي، بمفهوم أرسطو، لا يمكن أن يحتوي إلا على مصطلحات عامة، أي لا يتضمن أسماءً محددة لأشياء فردية، مثل "أرسطو"، بل كلمات تنطبق على أشياء كثيرة، مثل "أبيض". ومن المفارقات، أن أشهر مثال على "القياس المنطقي" على مر العصور - "كل البشر فانون؛ سقراط بشر؛ إذن سقراط فانٍ" - ليس قياسًا منطقيًا بمفهوم أرسطو على الإطلاق، لأنه يتضمن اسم "سقراط".

هذا غير دقيق. يرفض مؤرخا المنطق، ويليام ومارثا نيل، [314]هذا الرأي، ويشيران إلى مثال على هذا القياس المنطقي في كتاب أرسطو " التحليلات الأولى" 2:27، وهو: "بيتاكوس كريم، لأن الطموحين كرماء، وبيتاكوس طموح" (الصيغة المجازية الأولى: مصطلح ثانوي مفرد). في الواقع، وجدتُ مثالًا آخر في المقطع نفسه: "الحكماء [أي بعضهم على الأقل] صالحون، لأن بيتاكوس ليس صالحًا فحسب، بل حكيم أيضًا" (الصيغة المجازية الثالثة: مصطلح وسطي مفرد). أظن أنه يمكننا إيجاد أمثلة أخرى كثيرة لو بذلنا الجهد.

قدّمتُ قائمةً بالقياسات المنطقية المفردة في كتابي " منطق المستقبل " (الفصل 9.4). في الشكل الأول، الصيغ الصحيحة هي: "كل M هي P وهذا S هو M؛ إذن، هذا S هو P" و"لا يوجد M هو P وهذا S هو M؛ إذن، هذا S ليس P". في الشكل الثاني، هي: "كل P هي M وهذا S ليس M؛ إذن، هذا S ليس P" و"لا يوجد P هو M وهذا S هو M؛ إذن، هذا S ليس P". في الشكل الثالث، الصيغ الرئيسية هي: "هذا M هو P وهذا M هو S؛ إذن، بعض S هي P" و"هذا M ليس P وهذا M هو S؛ إذن، بعض S ليست P".

---

313 في كتاب الفلسفة (لندن: دنكان بيرد، 2009). اخترت كمثال هذا الأستاذ في كامبريدج وجامعات بريطانية أخرى، ليس لأنه يتمتع بأهمية خاصة، ولكن تحديدًا لأنه مدرس عادي في الجامعة اليوم.

314 في كتابهم "تطور المنطق" ، في الصفحة 67.

في الحقيقة، كما أرى، وأعتقد أن أرسطو كان يقصد هذا في نهاية المطاف، فإن القياس المنطقي المفرد هو الأساس الجوهري للقياس المنطقي الجمعي. إن الغاية الشمولية والتوزيعية لكل من القضايا العامة والخاصة تكمن تحديدًا في أنها تدل على مجموعة (كاملة أو جزئية، على التوالي) من القضايا المفردة.

كما بيّن أرسطو بوضوح، يمكن إثبات صحة جميع القياسات المنطقية باستخدام القياس الإيجابي في الشكل الأول، إما بالاختزال المباشر إلى واحد (باللجوء إلى الاستدلالات المباشرة، وخاصةً قلب الفرضية وتحويلها)، أو بالاختزال غير المباشر إلى واحد (باللجوء إلى التناقض ، أي إثبات أن إنكار النتيجة المفترضة يستلزم إنكار إحدى مقدماتها). ولكن، ماذا عن القياس الإيجابي في الشكل الأول؟ كيف يُمكن إثبات صحته؟ لهذا الغرض، لجأ أرسطو إلى أسلوب العرض ، أي تتبع إدراج حالة فردية ضمن مصطلح أوسع (جنس) بناءً على إدراجها ضمن مصطلح أضيق (نوع). وقد أثبت هذا أن ما ينطبق على أي فرد ينطبق بالضرورة على أي مجموعة منها (بعضها أو كلها).

وهكذا، فرغم أن شرح أرسطو للقياس المنطقي يرتكز في معظمه على القياسات العامة والخاصة، إلا أن أساسه الجوهري هو القياس المفرد. فبدون القياس المفرد، لا يمكن إثبات صحة القياس الجمعي، بل يصبح بلا معنى.[315]

ثمة مسألة أخرى تتعلق بالقياس المنطقي، تُستخدم عادةً للتقليل من شأن القياس الأرسطي والسخرية منه، وهي مسألة الاستبدال . دعوني أولاً أقتبس بعض ما كتبته حول هذا الموضوع في كتاب " منطق المستقبل " (الفصل 19.1) دون أي إشارة إلى "المنطق الحديث".

> الاستبدال عملية منطقية شائعة الاستخدام، ولكنها قليلة الاهتمام، وهي قابلة للمعالجة الشكلية. وتتمثل في استبدال مصطلح بآخر له نفس الوحدات، ولكنه ينظر إليها من منظور مختلف نوعًا ما. يبقى الكيان المشار إليه كما هو، ويتغير فقط اسمه (باعتباره ما يُشار إليه)؛ وبالتالي يكون الاستبدال مبررًا. يمكننا استبدال مصطلح عام بنوع، إذا حافظنا على نفس الكمية، أو استبدال نوع بفرد. على سبيل المثال: "لدى X عدد من Y، وكل Y هي Z، لذا فإن لدى X عددًا من Z"، أو "لدى X هذا Y، وهذا Y هو Z، لذا فإن لدى Z X". مثال: "للإنسان عقل، والعقل عضو، لذا فإن للإنسان عضوًا (واحدًا على الأقل)". لاحظ أن هذا ليس قياسًا منطقيًا تصنيفيًا عاديًا من الدرجة الأولى. هنا، يجب أن تكون المقدمة الكبرى إيجابية وتصنيفية، أو يجب جعلها كذلك؛ لكن المقدمة الصغرى والنتيجة تكونان بصيغة الملكية (في هذه الحالة). وغني عن القول، الأفعال يمكن استبدال الأفعال الأخرى غير "to have" أيضاً. مثال: "ضرب بيل جوان: ضرب بيل امرأة".

كل هذا بسيط بما فيه الكفاية، ومع ذلك يتباهى علماء المنطق المعاصرون بـ"اكتشافهم" لهذه العملية الفكرية بفضل أساليبهم الرمزية المتقدمة! ولئلا يشك أحد في معرفة أرسطو المسبقة بعملية الاستبدال، إليكم اقتباسًا من كتابه (المواضيع ، الكتاب الأول، الفصل السابع) يحسم الأمر:

> "لأن كل هذه الاستخدامات تعني الإشارة إلى الوحدة العددية. ويتضح صحة ما قلته للتو عند استبدال شكل من أشكال التسمية بآخر. فكثيراً ما نغير وصفنا عندما نأمر بمناداة أحد الجالسين، مشيرين إليه باسمه، إذا لم يفهمنا الشخص الذي نوجه إليه الأمر؛ إذ نعتقد أنه سيفهم بشكل أفضل من خلال سمة عرضية ما؛ فنطلب منه أن ينادينا بـ'الرجل الجالس' أو 'الذي يتحدث هناك' – مفترضين بوضوح أننا نشير إلى الشيء نفسه باسمه وسمته العرضية."

هذه بالطبع مجرد حالة خاصة (أي استبدال اسم شخص أو وصفه)، لكنها تُرسّخ بوضوح الأساس وتُظهر أن أرسطو كان مُدركًا لأسلوب التفكير هذا. ولا شك لديّ في أن المزيد من البحث سيكشف عن العديد من الإشارات إلى الاستبدال في اللغة اليونانية وغيرها من لغات المنطق ما قبل الحديثة.

تُعدّ الهجمات على القياس الأرسطي شائعةً في أدبيات المنطق الحديث. وعادةً ما تُنفّذ هذه الهجمات بأسلوبٍ ساخر، بهدف إظهار التفوّق الفكري للكاتب على أرسطو. وقد ذكرتُ بعض الأمثلة على هذه الظاهرة في بعض أعمالي السابقة [316].

6. حول شخصيات المعارضة

مخطط التضاد هو رسم بياني مصمم لإظهار "التضاد" بين أزواج من الصيغ المنطقية، أي ما إذا كانت متناقضة، أو متعارضة، أو شبه متعارضة، أو شبه بديلة، أو مرتبطة بطريقة أخرى. النموذج الأصلي لهذه المخططات هو "مربع التضاد" القديم، الذي يربط بين القضايا التصنيفية الأربع الفعلية لأرسطو (الصيغ الجمع، والتي تُسمى تقليديًا **A** و**I** و**E** و **O**).

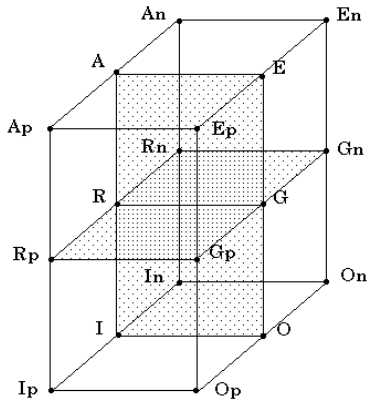
يحتوي كتابي " منطق المستقبل " على العديد من "أشكال التقابل" ، بعضها يتضمن سمات جديدة. في الفصل السادس، أقدم مستطيل التقابل، موسعًا بذلك مربع التقابل التقليدي، لربط الصيغتين المفردتين (اللتين أسميهما **R** و **G**) بالصيغ الأربع للجمع. في الفصل الرابع

---

315 لاحظ جيداً أن القياس الجمعي ليس قياساً جماعياً. القياس الجماعي أقرب إلى القياس الفردي.

316 انظر على سبيل المثال: منطق المستقبل، الفصول 9.4، 19.1؛ الظواهرية، الفصول 7.2، 7.4-5؛ التأملات، الفصل 4.5.

عشر، أستخدم شكلًا ثلاثي الأبعاد للتقابل لربط الصيغ الثمانية عشر للقضايا القطعية، بما في ذلك الصيغ الست الفعلية (بدون لاحقة)، بالإضافة إلى ست صيغ ضرورية مقابلة (اللاحقة **n**) وست صيغ ممكنة مقابلة (اللاحقة **p**). أُعيد إنتاج هذا الرسم التوضيحي هنا (التقابلات المذكورة مُدرجة في جدول مُدرج هناك [317]):



بهدف توسيع نطاق دراسة القضايا التصنيفية لتشمل القضايا المشروطة (**ن** و **ص**) بالإضافة إلى القضايا الفعلية، كان عليّ تقديم مفهومين جديدين للتقابل، وهما "الاستلزام" و"عدم الترابط". يشير الأول إلى القضايا التي يستلزم بعضها بعضًا، بينما يشير الثاني إلى القضايا المحايدة، أي التي ليست متناقضة، ولا متعارضة، ولا متناقضة جزئيًا، ولا بديلة جزئيًا (إحداها تستلزم الأخرى دون أن تستلزمها)، ولا متضمنة. وكانت قائمة مفاهيم التقابل الستة الناتجة شاملة: إذ يجب أن يرتبط أي زوج من القضايا بإحدى هذه الطرق (وبالطبع، بطريقة واحدة فقط).

في الواقع، ضمن مجموعة الأشكال التصنيفية الثمانية عشر التي تمّت دراستها، لم يكن هناك شكلان مختلفان متضمنان، مع أن التضمن كان واضحًا من خلال حقيقة أن كل شكل (في الجدول المتقاطع الموضح) كان متضمنًا في ذاته ومُتضمنًا في نفسه. ولكن وُجدت أزواج عديدة من الأشكال "غير مرتبطة" ببعضها، كما هو مُعرّف أعلاه؛ على سبيل المثال: A وRn، وA وIn، وA وEp، وA وGp. ويمكن بالطبع استخدام مفاهيم التقابل نفسها في أي سياق آخر، حيثما تُعتبر مفيدة [318].

لم يكن هذا ابتكارًا خياليًا من أجل الابتكار فحسب، بل كان ضروريًا لتوفير الوسائل المفاهيمية للتعبير عن جميع العلاقات التضادية الممكنة. عند التعامل مع التصنيفات الستة الفعلية فقط، كانت العلاقات التضادية الأربع التقليدية كافية؛ ولكن عندما اتسع نطاق القضايا التصنيفية ليشمل الأشكال المشروطة، أصبح مفهوما التضاد الإضافيان المذكوران ضروريين.

أقول هذا لأنه، ولدهشتي ودهشتي الشديدة، [319]تساءل بعض الناس لاحقًا عن سبب قيامي بذلك! وهكذا، كتب جان إيف بيزيو [320]، ثم أليسيو موريتي [321]. في فلوريدا، كتبتُ:

> يُقصد بـ"التضاد" بين قضيتين العلاقة المنطقية الدقيقة القائمة بينهما، أي ما إذا كان صدق أو كذب إحداهما يؤثر، أو لا يؤثر، على صدق أو كذب الأخرى. تجدر الإشارة هنا إلى أن مصطلح "التضاد" مصطلح تقني لا يُشير بالضرورة إلى التعارض. فنحن عادةً ما نقول عن عبارتين إنهما "متضادتان" بمعنى غير متوافقتين. لكن المعنى هنا أوسع؛ فهو يشير إلى أي مواجهة ذهنية، أو أي تنافس منطقي، بين قضيتين متميزتين. وبهذا المعنى، حتى الصيغ التي تتضمن بعضها بعضًا يمكن اعتبارها "متضادة" بحكم اختلافها، وإن كان ذلك بدرجة أقل بكثير من التناقضات. وهكذا، تُشكل علاقات التضاد المختلفة سلسلة متصلة.

وقد عرّفتُ عدم الترابط على النحو التالي:

---

317 انظر الجدول 14.1.

318 أستخدمها مرة أخرى في دراستي لمنطق السببية .

319 أذكر هؤلاء الأشخاص بشكل مجهول في حاشية في كتاب "منطق السببية" ، الفصل 19.

320 في ورقة بحثية بعنوان "ضوء جديد على مربع التناقضات وزاويته المجهولة" (2008، على ما أعتقد)، والتي يمكن قراءتها هنا: http://wwwa.unine.ch/unilog/jyb/sep.pdf. الصفحات 8-9.

321 في كتابي "هندسة التناقض المنطقي" و"هندسة التناقضات وتناقض المنطق معها" (كلاهما صدر عام ٢٠٠٩)، الصفحتان ١٧٥ و١٥ على التوالي. يمكن قراءة الكتاب الأول هنا: https://www.academia.edu/11372480/The_Geometry_of_Logical_Opposition.

عدم الترابط (أو الحياد): يُقال عن قضيتين أنهما "متعارضتان" إذا لم تستلزم أي منهما الأخرى بشكل رسمي، ولم تكونا متناقضتين، ولم تكونا شاملتين. تجدر الإشارة إلى أن هذا التعريف لا يستبعد إمكانية أن تصبح القضايا غير المترابطة مترابطة في ظل ظروف معينة (أو أن تظل غير مترابطة في جميع الظروف).

اعترض بيزيو على ذلك قائلاً:

في الواقع، وفقًا لهذا التعريف، فإنّ قضيتين ذريتين منفصلتان، ويجب اعتبارهما متضادتين، مثل "الثلج أبيض" و"السماء زرقاء"، أو "جون يحب الجبن" و"جون يحب النبيذ". من الواضح أننا نبالغ هنا ونخلط بين النفي والتمييز، وربما نعود إلى نظرية أفلاطون في كتاب السفسطائي حيث يُعرَّف النفي بالاختلاف. التعريف القياسي للمتضاد هو كالتالي : شخص أو شيء مختلف تمامًا عن شخص أو شيء آخر: اللونان "الأسود" و"الأبيض" متضادان (قاموس لونغمان للغة الإنجليزية المعاصرة، والخط المائل من [بيزيو]).

كان هذا اعتراضًا سخيفًا من جانبه. فكلمة "معارضة" تُستخدم تقليديًا بمعناها الواسع، لتشير ليس فقط إلى العلاقات المتضاربة (عدم التوافق، التناقض، التضاد) بل أيضًا إلى العلاقات غير المتضاربة (التوافق، التضاد الجزئي، التبعية). وقد وسّعتُ هذا المعنى بإضافة نوعين آخرين من النوع الأخير (التضمين، عدم الترابط). لم يكن هناك أي لبس من جانبي بين النفي والاختلاف؛ بل على العكس تمامًا، فالمتضمينات وغير المترابطات، وكذلك التضاد الجزئي والبدائل الجزئية، على الرغم من اختلافها، لا تنفي بعضها بعضًا.

في الواقع، لم يكن بيزيو ينتقد استخدامي لمصطلح "المعارضة" فحسب، بل كان يهاجم حتى إدراج مفهوم التبعية التقليدي تحت هذا المصطلح [322]. يبدو أنه لم يستوعب المعنى غير الحرفي لكلمة "المعارضة" في سياق نظرية المنطق! من المشروع تمامًا توسيع دلالة الكلمة حسب السياق عند الحاجة (بدلًا من ابتكار كلمة جديدة كليًا). بل يمكن أن يعني المصطلح شيئًا ونقيضه (مثل مصطلح "الموافقة") [323].

أيد موريتي رأي بيزيو، متصورًا مساهمتي على أنها "محاولة لإعادة النظر في نظرية أرسطو". لم يصرح أرسطو صراحةً قط بأن قضيتين لا يمكن ربطهما إلا بالتناقض أو التضاد أو التضاد الجزئي أو التبعية؛ فهو لا يصوغ "نظرية" تحصر التناقض في هذه الفئات الأربع، بل يستخدمها استخدامًا عمليًا فحسب. إن استخدام فئتين إضافيتين، عندما تصبحان مفيدتين، لا يُعد "إعادة نظر في نظريته".

على أي حال، إذا أُعطيت أي قضيتين P و Q، فمن المنطقي وجود عدد من العلاقات الممكنة بينهما. ليس من قبيل التعسف التنبؤ بجميع هذه العلاقات الممكنة وسردها. لا يهم ما نسميها: فهي موجودة موضوعيًا، ولأنها مفيدة، فلا بد من تسميتها. لا مفر من أخذ جميع التباديل التالية في الاعتبار؛ فهي حقائق منطقية! التباديل موضحة أدناه:

P و Q متناقضان = إذا كان P، فإن Q ليس كذلك + إذا لم يكن P، فإن Q؛

P و Q متناقضان = إذا كان P، فإن Q ليس كذلك + إذا لم يكن P، فإن Q ليس كذلك؛

P و Q متناقضان جزئياً = إذا كان P، فإن ليس Q + إذا لم يكن P، فإن Q؛

P و Q هما المتضمنان = إذا كان P، فإن Q + إذا لم يكن P، فإن Q؛

P بدائل فرعية Q = إذا كان P، فإن Q + إذا لم يكن P، فإن ليس Q؛

يتم استبدال P بواسطة Q = إذا لم يكن P، فإن Q ليس كذلك + إذا لم يكن P، فإن Q؛

P و Q غير متصلين = إذا كان P، فليس Q + إذا لم يكن P، فليس Q.

على أي حال، علمتني هذه المقالات أن هناك الكثيرين ممن يفتنون بـ"أشكال التضاد" ويكتبون عنها [324]. بالنسبة لي، تُعد أشكال التضاد أدوات مفيدة؛ فهي تساعدنا على تنظيم العلاقات بين القضايا في أذهاننا بطريقة عملية. تنقل هذه الأشكال المعلومات بصورة تصويرية، لكنها لا تحمل أهمية في حد ذاتها. إنها مجرد وسائل، فالمعلومات التي تُجسدها هي المهمة. لا تُشكل هذه الأشكال أهمية كبيرة في نظري، ولا تستحق الذكر.

---

322 على ما يبدو، فإن التوافق الذي ينطوي عليه التناقض الفرعي لم يزعجه.

323 يُطلق على هذا اسم التماثل المرآوي.

324 اتصلت ببيزيو، وأخبرني أنه نظم مؤتمراً حول هذا الموضوع في عام 2007 (http://www.square-of-opposition.org/)، وبعد ذلك تم نشر عدد خاص من مجلة Logica Universalis (https://link.springer.com/journal/11787/volumes-and-issues/2-1?page=1).

7. حول الدور الاستقرائي للاستنتاج

من أشدّ الانتقادات الموجهة إلى القياس الأرسطي ضرراً الادعاء بأنه لا يُعلّم شيئاً، كونه مجرد استدلال دائري، حيث لا يمكن معرفة صحة المقدمات دون معرفة صحة النتيجة أولاً. إذا كان الأمر كذلك، فإن الاستدلال القياسي يُعدّ محاكاة ساخرة للمنطق. لقد فندتُ هذا الادعاء المغلوط في كتابي "الظاهراتية" ، تحت عنوان "القياس يُضيف إلى المعرفة" [325]. هذا التفسير للدور الاستقرائي للقياس لا يمكن استيعابه وقبوله بالكامل من قِبل أولئك الذين ينكرون صحة التعميم، كما أوضحتُ في الكتاب نفسه تحت عنوان " التعميم مُبرَّر" [326].

ما تُعلّمنا إياه هذه التأملات هو الدور الاستقرائي للحجة الاستنتاجية. بالطبع، يلعب الاستنتاج عمومًا دورًا هامًا في الاستقراء، إذ يُستخدم لاستنتاج الآثار المحتملة لنتائجنا التجريبية ولصياغة تنبؤات قابلة للاختبار انطلاقًا من مفاهيمنا النظرية. لكن النقطة الأساسية هنا هي أن الاستقراء غالبًا ما يكون متأصلًا شكليًا في عمليات استنتاجية محددة.

يمكن توضيح فائدة الاستدلال الاستقرائي بالرجوع إلى الحجة المعضلة. لقد ميزتُ سابقًا، في كتابي " منطق المستقبل" [327]، بين الفرضيات العادية والفرضيات الشاذة. في الحالة العادية، تتضمن عبارة "إذا كان P، فإن Q" العطف الضمني "إذا لم يكن P، فإن Q"؛ بينما في الحالة الشاذة، تتضمن عبارة "إذا كان P، فإن Q" العطف الضمني "إذا لم يكن P، فإن Q"، وبالتالي تُعتبر بمثابة قول "Q" (أو "ليس Q") بشكل قاطع. الافتراض الاستقرائي الافتراضي بشأن أي قضية افتراضية هو أنها عادية. ولا ننظر إليها على أنها شاذة إلا بعد إثبات شذوذها.

ويمكن ملاحظة ذلك بالرجوع إلى معضلة بناءة بسيطة:

إذا كان P1 فإن Q، وإذا كان P2 فإن Q
لكن P1 و/أو P2
لذلك Q

عندما نكتشف الفرضية الأولى (إذا تحققت الفرضية P1، فإن Q) نعتقد أنها طبيعية؛ وينطبق الأمر نفسه على الفرضية الثانية (إذا تحققت الفرضية P2، فإن Q)؛ ثم نجد أن الفرضية P1 و/أو P2 (الفرضية الصغرى) تدفعنا إلى استنتاج أن Q صحيحة. وعندما نكتشف أن Q صحيحة بغض النظر عن P1 أو P2، يجب أن نعترف بأن الفرضيتين الأوليتين كانتا في الواقع غير طبيعيتين (وليستا طبيعيتين كما افترضنا في البداية). وهكذا، نغير في النهاية وضع الفرضيات المعطاة (الفرضية الكبرى) في أذهاننا. هذه هي عملية الاكتشاف المتضمنة في هذا النوع من الحجج الجدلية. فنحن لا نعرف عادةً مسبقًا أن الاستنتاج Q ضروري بغض النظر عن P1 أو P2، بل نكتشف ذلك من خلال ترابط الفرضيات في أذهاننا.

وينطبق الأمر نفسه على الحجة المتناقضة. في هذه الحالة الخاصة، يمثل كل من P1 وP2 على التوالي القضية P ونفيها notP. وتكون المقدمة الكبرى هي "سواء P أو notP، فإن Q"؛ والمقدمة الصغرى هي "إما P أو notP"؛ والنتيجة هي "Q".

نلاحظ في حالة هذه الحجج البسيطة القائمة على المعضلات الفرقَ الواضح بين المنطق الاستنتاجي والمنطق الاستقرائي. فمن وجهة نظر المنطق الاستنتاجي، تُعدّ المعضلة البسيطة حجة ثابتة، حيث تُمثّل قرنا المقدمة الكبرى افتراضات شاذة ضمنيًا، بينما تُمثّل المقدمة الصغرى فصلًا طبيعيًا، وتكون النتيجة حتمية. لكن هذه الصورة التقليدية للمعضلة البسيطة ليست التمثيل الحقيقي. إنها بالأحرى حجة استقرائية، تبدأ بقرون تبدو طبيعية، وتنتهي باكتشاف أنها في الواقع شاذة. فمقارنة المقدمة الكبرى بالمقدمة الصغرى تُحدث تغييرًا في نظرتنا إلى المقدمة الكبرى (من طبيعية إلى شاذة). لاحظ جيدًا: المنطق الاستنتاجي ينطوي على علاقات ثابتة، بينما ينطوي المنطق الاستقرائي على الزمن والعملية والتغيير.

علاوة على ذلك، من الناحية الاستنتاجية، تُفضي المقدمات إلى نتيجة حتمية. أما من الناحية الاستقرائية، فمن البديهي أن النتيجة ليست أكثر ترجيحًا من الاحتمال الكلي للمقدمات التي أدت إليها (بافتراض عدم وجود مصادر أخرى لتأكيدها). فإذا كانت المقدمات يقينية، تكون النتيجة كذلك. أما إذا كانت المقدمات موضع شك، فإن النتيجة لا تكون حتمية كما بدت في البداية. وهكذا، فإن المسألة متغيرة تبعًا لسياق المعرفة. وهذا يُظهر الواقعية الفائقة للفهم الاستقرائي للاستدلال.

8. بالدلالة الصارمة أو المادية

تهدف التعليقات التالية إلى وضع نظام جديد في مفهوم التكييف، وبالتالي تسليط الضوء على بعض حالات الفشل في الفهم التي أظهرها العديد من علماء المنطق منذ أواخر القرن التاسع عشر.

---

325 الفصل 7.4.
326 الفصل 7.2.
327 الفصل 31.3.

بالطبع، استُخدم مفهوم الاستلزام بأشكاله المختلفة في الخطاب البشري قبل وقت طويل من مناقشته من قِبل الفلاسفة. ولكن بحسب ما نعرفه، وفقًا لمؤرخي المنطق، فإن مفهوم الاستلزام قد تم توضيحه لأول مرة على يد ديودوروس (كرونوس الميغاري، توفي حوالي عام 307 قبل الميلاد)، الذي عرّفه بأنه سلسلة من الأحداث (أو المفاهيم أو القضايا) بحيث يتبع الأول (المقدمة) دائمًا الثاني (النتيجة). بعد ذلك بوقت قصير، دعا تلميذه فيلو (المعروف بالميغاري، على الرغم من أن أصله غير مؤكد) إلى تعريف أبسط للاستلزام، والذي تجنب التحديد "دائمًا". بالنسبة لديودوروس، كان الاستلزام (الصيغة الافتراضية "إذا كان P، فإن Q") علاقة مشروطة ، مما يعني أن العطف "P و ليس Q" لا يحدث أبدًا ؛ بينما بالنسبة لفيلو، يكفي ببساطة نفي هذا العطف (فعليًا، في نقطة زمنية معينة)، بالقول "ليس (P و ليس Q)". كما يتضح من التدقيق، كان فيلو طالباً سيئاً وكان ينبغي عليه أن يستمع بانتباه أكبر إلى معلمه ديودوروس.

مع ذلك، اعتبر علماء المنطق المعاصرون (على الأقل ذوو الميول الرياضية) أن الاستلزام يشير إلى صيغة فيلو للاستلزام (الاستلزام الفيلوني، الذي سُمي لاحقًا بالاستلزام المادي). استمر هذا الوضع حتى أعاد كلارنس آي. لويس إحياء صيغة ديودوروس للاستلزام (التي تُسمى الآن بالاستلزام الصارم) عام ١٩١٨، وبشكل أكثر وضوحًا عام ١٩٣٢. وحتى بعد ذلك، استمر العديد من علماء المنطق في صياغة نظريات أو تعاليم منطقية بالرجوع إلى الاستلزام باعتباره مجرد نفي للاقتران بدلًا من كونه استحالة للاقتران (بين P و notQ، إذا كان P، فإن Q).

إنهم لا يدركون بعد أنه بدون اللجوء إلى الاستلزام الصارم، سيصعب علينا التمييز بين دحض التناقض (إثبات التناقض) وعدم التتابع المنطقي (إثبات أن النتيجة لا تتبع المقدمات). إن هذا المستوى من دقة الخطاب مستحيل باستخدام الاستلزام المادي.

إذا قارنا جداول الصواب للاستلزام الصارم والاستلزام المادي، فسيبدوان متطابقين ظاهريًا فيما يتعلق بالجانب الإيجابي "إذا كان P، فإن Q". فصواب P يستلزم صواب Q، وخطأ Q يستلزم خطأ P. ولكن عند النظر إلى الجانب السلبي، يصبح الفرق بينهما واضحًا. في الاستلزام الصارم، يكون نفي "إذا كان P، فإن Q" هو الافتراض السلبي "إذا كان P، فلا Q" (بمعنى "ليس بالضرورة أن يتبع Q العبارة P"، ولا ينبغي الخلط بينه وبين "إذا كان P، فلا Q")، وهو ما يترك (بحد ذاته) احتمالات صواب أو خطأ P وQ مفتوحة، ولا يسمح لنا باستنتاج صواب أو خطأ Q من P أو العكس. أما في الاستلزام المادي، فإن نفي "إذا كان P، فإن Q" هو ببساطة "P وليس Q"، أي أنه يخبرنا بشكل قاطع أن P صواب وQ خطأ!

علاوة على ذلك، ينبغي أن نطرح السؤال التالي: كيف يُمكننا معرفة قضية مادية من صيغتها المنفية «ليس (P وليس Q)»؟ إما أننا نعرفها مباشرةً من خلال فهم منطقي ما، وفي هذه الحالة تعني فعلاً أن «الاقتران (P وليس Q) مستحيل»، أي أنها مجرد مشتقة من الاستلزام الصارم «إذا كان P فإن Q» [328]. أو أننا نعرفها لأننا قد حددنا بالفعل أحد بدائلها المادية الإيجابية ، أي أحد الاقترانات «P و Q» أو «ليس P و Q» أو «ليس P وليس Q». وبالتالي، لا توجد في الواقع أي طريقة لمعرفة القضية المقترنة المنفية «ليس (P وليس Q)» مباشرةً ؛ إذ لا نملك أي وسيلة مستقلة للوصول إلى هذه المعلومة.

لكن هذه ليست سوى نصف الحقيقة. ففي العصور القديمة، ولو ضمنيًا، ولا سيما منذ عهد الفلاسفة المدرسيين (الذين يبدو أنهم صاغوا المصطلحين)، كان هناك تمييز بين نمطي "de dicto" و"de re". يتعلق الأول بحالات معرفتنا (بما في ذلك التخمينات والفرضيات) حول الأشياء، بينما يتعلق الثاني بالأشياء نفسها. أي، وبشكل أكثر تحديدًا في هذا السياق، يتعلق الأول بالنمط المنطقي للنمط (الإبستمولوجيا)، بينما يتعلق الثاني بالأنماط الطبيعية أو الزمنية أو الامتدادية أو المكانية أو ما شابهها من الأنماط الأنطولوجية (ولا سيما تلك المتعلقة بالإرادة، النمط الشخصي).

كثير من علماء المنطق المعاصرين، بعد لويس، سواءً عن جهل أو سذاجة، أو رغبةً عنيدةً في تبسيط المسائل المعقدة، يميلون إلى الخلط بين التكييف اللفظي والاستلزام الصارم، وبين التكييف الموضوعي والاستلزام المادي. ويتضح ذلك في المصطلحات المستخدمة؛ فالصارم يعني الشكلي، المتوافق مع الخطاب المنطقي (أي اللفظي)، والمادي يعني المحتوى، المتعلق بالأشياء (أي الموضوعي)؛ ويتضح أيضًا في نوعية الأمثلة التي يقدمونها لتوضيح الاستلزام المادي (مثل: "إذا أمطرت، ستُلغى المباراة"). لكن هذا خطأٌ بيّنٌ بالطبع. فكلٌ من التكييف اللفظي والاستلزام المادي هما شكلان (أقوى وأضعف) من أشكال التكييف المنطقي. ولا يستطيع الاستلزام المادي أن يحل محل أشكال التكييف الموضوعي المختلفة [329].

يتضح قصور الافتراضات الحديثة في هذا الصدد بمجرد محاولتنا استخدامها لتفسير أو شرح تعابير شائعة الاستخدام مثل "متى" و"إذا"، على سبيل المثال. فلو كان كل من "متى" و"إذا" ينتميان إلى النمط المنطقي للترابط، لكان ربطهما غير مفهوم. بينما يصبح هذا الربط واضحًا عندما نفهم الفرق بين أنماط الترابط، وبين الصلة وأساس الترابط. فـ"متى" تدل على وجود ترابط طبيعي أو زمني (ترابط واقعي)

---

328 قد تكون العبارة الافتراضية الصارمة "إذا كان P، فإن Q" غير مشروطة أو مشروطة. في الحالة الأخيرة، تكون مضمنة فعليًا في عبارة افتراضية صارمة أخرى، مثل "إذا كان R، فإن (إذا كان P، فإن Q)". ولكن يجب تحديد الشرط الأساسي R بدقة، فلا يمكن الإشارة إليه بشكل مبهم بـ"الظروف الحالية" - وإلا، فلا يمكن اعتبار عبارة "إذا كان P، فإن Q" حقيقة مؤكدة.

329 ويتضح هذا في كتابي "المنطق المستقبلي" ، الجزء الرابع، حول إعادة التكييف.

بين الأطروحتين، بينما تدل "إذا" على أن أساس المقدمة غير مؤكد، أي أنه مجرد احتمال منطقي (وليس واقعيًا). ولا يمكن مقارنة الإمكانيات الشكلية للاستلزام المادي بدقة وتعقيد الخطاب الذي يتيحه الترابط الواقعي. ويمكن إثبات أن ممارستنا أقرب إلى هذا الأخير بسهولة من خلال الأمثلة.

لقد ظل جزء كبير من هذا الارتباك مخفياً عن الرأي العام، وحتى عن علماء المنطق أنفسهم، بسبب الاعتماد المفرط على المنطق الرمزي.[330]

9. حول المقترحات الجماعية

هل يمكن تصور قضايا "تجميعية" ذات نمط منطقي ؟ ستكون هذه القضايا على النحو التالي: "من الممكن منطقيًا، أو الضروري، أو المستحيل، أو غير الضروري أن تكون جميع/بعض S هي P (أو ليست P) في آنٍ واحد عند نقطة معينة أو خلال فترة زمنية معينة". بهذا الشكل، تبدو الإجابة على السؤال واضحة: نعم. عادةً، نقصد النمط الطبيعي عند استخدام مثل هذه "القضايا التجميعية"، ولكن بما أن النمط المنطقي متصل بالنمط الطبيعي (أي أن الضرورة المنطقية تستلزم الضرورة الطبيعية، والإمكانية الطبيعية تستلزم الإمكانية المنطقية)، يجب علينا توسيع نطاق الصيغة التجميعية لتشمل الأنماط المنطقية. ولكن يبقى جوهر هذه الصيغة هو النمط الطبيعي .

يتضح هذا الأمر عندما نطرح السؤال التالي: ماذا لو حاولنا، بدلاً من استخدام القضية الفعلية بين قوسين "كل/بعض S في آن واحد هي P (أو ليست P)"، استخدام قضية ذات نمط طبيعي آخر، أي احتمالية أو ضرورة طبيعية، وهي "كل/بعض S في آن واحد يمكن/يجب أن تكون P (أو ليست P)"؟ هل ستكون مثل هذه القضايا صيغًا تجميعية ذات معنى؟ من الواضح لا، لأن هذه القضايا النمطية (التي تتضمن "يمكن" أو "يجب") ليست مرتبطة بزمن محدد مثل نظيرتها الفعلية.

مع ذلك، يمكن اقتراح استثناء لهذه القاعدة عند النظر في ظواهر "اكتساب أو فقدان الصلاحيات" التي تنطوي على تغيير من "لا يمكن" إلى "يمكن" أو العكس. في هذه الحالات الأخيرة، قد يتساءل المرء عما إذا كان بإمكان جميع أو بعض الأفراد المشمولين، أو يجب عليهم، أو لا يمكنهم، أو لا يمكنهم اكتساب أو فقدان الصلاحيات المعنية دفعة واحدة وفي نفس الإطار الزمني. في هذا السياق أيضًا، يمكن قبول الاحتمال المنطقي بدلًا من الاحتمال الطبيعي المعتاد فيما يتعلق بالجانب الجماعي، حتى وإن كانت القضايا بين قوسين تتضمن احتمالات طبيعية غير فعلية.[331]

10. حول منطق التغيير

في كتابي "منطق المستقبل" (FL)، الفصل السابع عشر، الصادر عام ١٩٩٠، تناولتُ بعض جوانب منطق التغيير [332]. وبعد مراجعة ما ورد فيه من أعمال حول هذا الموضوع، لم أجد أي خطأ في معالجتي له. فالنظام المعروض هناك متسق، ولكني أدرك الآن أنه كان من الممكن، بل وربما من الواجب، اقتراح نظام بديل متسق بنفس القدر.

باختصار، أميز هنا (متأثرًا بأرسطو) بين نوعين من التغيير: التغيير (التحول إلى حالة) والتحول (الصيرورة)، الأول سطحي نسبيًا والثاني أكثر جذرية؛ وهذا على النقيض من الصفة (الوجود)، وهي ثابتة. بناءً على هذا، أميز ثلاثة أشكال من القضايا التصنيفية: الصفة (مثل: هذه البيضة لينة، أو صلبة)، حيث لا يتغير لا الموضوع ولا المسند؛ والتغيير (مثل: أصبحت هذه البيضة صلبة، أو تصلبت، حيث يبقى الموضوع "هذه البيضة" لكن المسند يتغير من "لينة" إلى "صلبة")؛ والتحول (مثل: أصبحت هذه البيضة اللينة بيضة صلبة، حيث يُستبدل الموضوع الأصلي "هذه البيضة اللينة" بموضوع آخر "هذه البيضة الصلبة").

ثمة حاجة إلى شكل رابع يُشير إلى التغيير دون تحديد ما إذا كان تغييرًا أو تحوُّلًا. يُمكن تسمية هذا الشكل بالانتقال (بمعنى "ينتهي به الأمر على هذا النحو" أو "يتغير إلى"). وبالتالي، فإن العبارة المتعدية أكثر غموضًا (مثل "ستصبح هذه البيضة صلبة")؛ فهي في الواقع فصل بين التغيير والتحوُّل، أي أنها تُبيّن القاسم المشترك بينهما. وهكذا، فإن عبارة "ينتهي به الأمر على هذا النحو" (أو "يتغير إلى")

---

330 لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، راجع كتابي "منطق المستقبل" ، الجزء الثالث، حول التكييف المنطقي. لاحظ على وجه الخصوص الفصل 24.3، فيما يتعلق بالتمييز بين الاستلزام الصارم والاستلزام المادي. انظر أيضًا: "تأملات" ، الفصل 4.8، حول التمييز بين الاستلزام الصارم والاستلزام المادي؛ و "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" ، الفصل 6.5، فيما يتعلق بـ"التكييف الشخصي".

331 بخصوص هذا الموضوع الأخير، انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 34.3.

332 لا أتناول هنا التغير التطوري ، لاحظ جيدًا؛ فهذا شكل مختلف تمامًا من التغير، ينطبق على الأنواع وليس الأفراد، والذي أتناوله في كتابي " الإرادة والمفاهيم السببية المتحالفة" ، الفصل 14.1.

تُعادل قول "إما أن يصبح أو يصبح" (حيث تُعتبر بدائل هذا الفصل مُمكنة في سياق المعرفة المُتاحة، دون الادعاء بأنها قابلة للحدوث في الواقع). يُمكن أيضًا تطبيق كلمة "متعدي"، بالتوسع، على العبارات التغييرية والتحوُّلية، لأنها أنواع من الشكل العام للتغيير.[333]

لتحليل هذه الصيغ بدقة، من الحكمة البدء بالقضايا المفردة ، أي تلك التي تتضمن الضمير "هذا". بمجرد فهمنا للمسائل المتعلقة بالصيغ المفردة، يسهل استنباط المبادئ المنطقية نفسها للصيغ الجمع، أي تلك التي تتضمن المُكمِّم "كل" أو "بعض". وهكذا، في القضية "هذا S ينتهي به المطاف P"، على سبيل المثال، فإن الموضوع الأساسي الدقيق لمناقشتنا هو شيء (سواء كان حقيقيًا أو متخيلًا) يُشار إليه ماديًا أو ذهنيًا، ويُعبَّر عنه بالضمير "هذا". حالته الابتدائية هي الموضوع S - "هذا S" يدل على إسناد، ويعني "هذا الشيء الذي هو الآن S"؛ وحالته النهائية هي المسند P - "هذا P" يدل أيضًا على إسناد، ويعني "هذا الشيء الذي هو في وقت ما (لاحقًا) P".

في لغة FL، أُعرّف الأشكال الثلاثة المذكورة للتغيير تعريفًا واسعًا، مُحددًا جزءًا فقط من بداية ونهاية العمليات المشار إليها. فمثلاً، يتطلب الشكل "هذا S يصبح P" أن تكون الحالة الابتدائية للموضوع الأساسي (هذا الشيء) هي S، دون تحديد ما إذا كان P أيضًا أم لا؛ لكن يجب أن تكون الحالة النهائية لهذا الشيء نفسه "S وP معًا". من ناحية أخرى، يتطلب الشكل "هذا S يصبح P" أن تكون الحالة الابتدائية S وليس P، وأن تكون الحالة النهائية ليس S وP. وبالتالي، يتطلب الشكل "هذا S ينتهي به المطاف P" أن يبدأ هذا الشيء كـ S (سواء كان P أيضًا أم لا) وينتهي كـ P (سواء كان S أيضًا أم لا). وكما ذكرنا سابقًا، فإن هذا يُجدي نفعًا، إذ يُمكن بناء نظام متسق على هذا الأساس للتعبير عن التغيير.

عندما لا يُحدد الشكل حالةً ما، يُمكن تحديدها بسهولة بإضافة عبارة وصفية مناسبة. على سبيل المثال، يُمكننا إضافة العبارة الوصفية "هذه S ليست P الآن" إلى "هذه S تُصبح P" إذا أردنا التأكيد على حدوث تغيير (من SnotP إلى SP). أما إذا أضفنا العبارة "هذه S هي P الآن"، فمن الواضح أنه لا يوجد تغيير (لأننا ننتقل من SP إلى SP). مع ذلك، لا يستبعد أي من هذين التركيبين حدوث تغييرات في الفترة الفاصلة . أي أن العبارة "هذه S تُصبح P" تسمح بجميع أنواع التغييرات بين حالتي البداية والنهاية المحددتين، حتى وإن كانت غير مرئية. إذا أردنا توثيقها، يُمكننا بالطبع القيام بذلك باستخدام عبارات وصفية أو متعدية إضافية.

وينطبق الأمر نفسه على الشكلين الآخرين، وهما: "هذه S تصبح P" و"هذه S تنتهي كـ P": إذ يمكننا تحديد أي حالات بداية ونهاية وحالات وسيطة غير محددة من خلال قضايا إضافية. وبهذه الطريقة، يمكن للأشكال الأربعة أن تغطي جميع الحالات الممكنة.

الاعتراض الوحيد الذي قد يُثار –وهذا هو لبّ تعليقاتي الحالية– هو أنه من الممكن أن تكون الصيغة البديلة "هذا S يصبح P"، وبالتالي الصيغة المتعدية الأكثر غموضًا "هذا S ينتهي به المطاف P"، صحيحة، في حين أنه في الواقع لم يحدث أي تغيير على الإطلاق. إذا كانت الحالة الابتدائية SP والحالة النهائية SP، ولم يحدث شيء في الفترة الفاصلة، فإن هذا الشيء (فيما يتعلق بـ S و P) ظل ثابتًا – ومع ذلك فنحن نستخدم قضية مصممة للتغيير!

لا داعي للقلق بشأن هذا الأمر طالما أننا نعي وجوده. ولكن إذا كان يزعجنا، ورغبنا في استخدام صيغة أكثر حرفية، فسيتعين علينا إعادة تعريف الصيغة "هذا S يصبح P" بحيث تشير إلى تغيير من S-notP إلى SP (وهو ما لا يستبعد التغييرات المؤقتة، بالطبع). وهذا بدوره سيتناقض مع الصيغة "هذا S يصبح P" التي تشير إلى تغيير من S-notP إلى notS-P (مع عدم استبعاد التغييرات المؤقتة أيضًا). وبالتالي، فإن الصيغة العامة "هذا S ينتهي به المطاف كـ P" تشير أيضًا إلى بداية من S-notP، ولكنها تحدد P فقط في النهاية، تاركةً مسألة S أو notS مفتوحة.

وبهذا، يمكن اقتراح نظام بديل لمنطق التغيير، بقواعد مختلفة نوعًا ما للمعارضة والاستدلال والقياس المنطقي. هذا النظام، وإن كان أكثر حرفية، إلا أنه سيكون أكثر تعقيدًا. لا أرغب في الخوض في تفاصيل هذا النظام البديل هنا، وإنما فقط في الإشارة إلى إمكانية وجوده.

11. من باب أولى

في كتابي "المنطق اليهودي" الصادر عام ١٩٩٥ ، في الفصل الثالث، أقدم قائمة أصلية ومفصلة مع إثبات صحة ثماني حجج من باب أولى. تشمل هذه الحجج أربعة أنماط "رابطة"، منها نمطان "موضوعيان" ونمطان "مسندان"، وأربعة أنماط "استدلالية"، منها نمطان "سابقان" ونمطان "لاحقان"، ويتألف كل زوج من هذه الأنماط من نمط إيجابي وآخر سلبي. وقد تم توضيح كل نمط بوضوح، مع ذكر مصطلحاته أو أطروحاته الأربعة (الأساس P، والأساس Q، والأساس R، والأساس S). للاطلاع على أمثلة (نمطان رابطان):

الحالة المزاجية الإيجابية الذاتية: P أكثر R من Q (هو R)، و Q هو R بما يكفي ليكون S؛ لذلك، فإن P هو R بما يكفي ليكون S.

صيغة المسند الإيجابية: يلزم وجود R أكثر ليكون P مما هو مطلوب ليكون Q، و S هو R كافٍ ليكون P؛ لذلك، فإن S هو R كافٍ ليكون Q.

---

[333] وغني عن القول، في حديثنا اليومي نستخدم أحيانًا كلمة "يصبح" عندما نقصد "يصل إلى أن يكون"، أو "يصل إلى أن يكون" عندما نقصد "يصبح"، وهكذا. وقد تم تحديد المعاني هنا لأغراض المعالجة المنطقية.

بعد تحليل منطقي ولغوي دقيق لأشكال الحجج الثمانية، أُثبت صحتها باختزالها إلى أشكال حجج راسخة. أُفسر مقدمات الحجج الإيجابية باستخدام قضايا افتراضية ومقارنة وشاملة، ثم أُجري عليها قياسًا منطقيًا للوصول إلى النتيجة المفترضة. أما بالنسبة للحجج السلبية، فألجأ إلى البرهان بالخلف للوصول إلى الحجج الإيجابية المقابلة. تجدر الإشارة إلى أنني لا أدعي أن الحجج بحد ذاتها قياس منطقي، بل أشير فقط إلى أن الاستدلال القياسي يُسهم جزئيًا في إثبات صحتها (مع إسهام أنواع أخرى من الاستدلال جزئيًا أيضًا).

تُثبت إجراءات التحقق هذه، دون أدنى شك، فعالية الاستدلال الاستنتاجي لأشكال الحجج الثمانية من باب أولى التي عرضتها. من الواضح أن هذا النوع من الحجج ليس استقرائيًا فحسب، بل قادر على الوصول إلى استنتاجات يقينية بنسبة 100% بالنظر إلى المقدمات المذكورة. وكما هو الحال في جميع الاستدلالات الاستنتاجية، يمكن الاعتراض على نتيجة جوهرية بالتشكيك في إحدى المقدمات الجوهرية أو جميعها، لأن جميع القضايا الجوهرية مبنية على الاستقراء؛ ولكن في حال وجود مقدمات جوهرية موثوقة، فإن النتيجة الجوهرية المستخلصة منها من خلال حجة من باب أولى تكون غير قابلة للطعن شكليًا. أكرر، إن عملي في المنطق اليهودي يُؤكد بشكل قاطع أن حجة من باب أولى هي استدلال استنتاجي.

ومع ذلك، تجرأ ستيفان غولتزبيرغ، في أطروحته للدكتوراه التي تعود إلى عامي 2010-2011 [334]، على اقتراح خلاف ذلك. لم أكتشف هذه الوثيقة إلا مؤخرًا (في عام 2023) وقد صُدمتُ من عدم أمانة كاتبها. إذ يقتبس عني قوله: "لأكون دقيقًا، لم أثبتُ عدم صحة مختلف الأحكام الشاذة من باب أولى، بل لم أجد أي دليل على صحتها"، ويكتب (ترجمتي من النص الفرنسي الأصلي):

> "إن استنتاج آفي سيون... ليس أن "قال فاهومر " غير صحيح، ولكنه يدعي أنه لم يتمكن من إثبات صحة جميع أشكال هذا الاستدلال."

هذا تحريف لما قلته، وتجاهل متعمد لسياق كلامي، على ما يبدو، لتعزيز أجندته العقائدية! لماذا يكتب أن استنتاجي "ليس أن حجة فاهومير باطلة"، بينما استنتاجي هو بشكل قاطع أن الحجة من باب أولى صحيحة؟ العبارة التي يستشهد بها، "لم أثبت... إلخ"، موجودة في الفصل 3.3 من كتابي؛ وهي تتعلق صراحةً بمجموعة محدودة جدًا من الحجج الشاذة التي قد يُظن أنها من باب أولى ولكنها في الواقع ليست كذلك . وهي بالتأكيد لا تعبر عن آرائي حول الحجة العادية من باب أولى، كما يلمح غولتزبرغ. كان سياق كلامي كما يلي:

> باختصار، توصل البحث إلى أن الاستدلال الضمني من باب أولى، سواءً كان سابقًا أو لاحقًا، والذي يتضمن علاقات سلبية، قد وُجد غير صحيح، باستخدام الطرق المذكورة أعلاه وغيرها... وللدقة، لم أثبتُ عدم صحة مختلف الحجج غير المنتظمة من باب أولى، بل لم أجد أي دليل على صحتها... تسمح لنا هذه النتائج بالاستنتاج بأنه على الرغم من التشابه الكبير بين الحجج الترابطية والضمنية المنتظمة، إلا أن هناك حالات غير منتظمة تختلف فيها خصائصها، حيث تُعتبر الحجج الترابطية صحيحة بينما تُعتبر الحجج الضمنية المماثلة غير صحيحة. وتُعد هذه النتائج مهمة، لأنها: تُبرر تقنيًا فصلنا الأولي بين الحجج الترابطية والضمنية من باب أولى إلى فئتين متميزتين؛ وتؤكد، بشكلٍ مُثير للدهشة، أن قائمتنا الأولية للصيغ الصحيحة شاملة إلى حد كبير (باستثناء المشتقات الواضحة والمجموعات الفرعية المتغيرة)؛ وتؤكد الدرس العام لعلم المنطق، وهو أن العمليات التي قد تبدو ممكنة للوهلة الأولى، غالبًا ما يتضح، عند التدقيق، أنها غير مشروعة.

من الواضح أنني كنت أشير تحديدًا إلى "الحجج الاستدلالية من باب أولى التي تتضمن علاقات سلبية" (والتي تم سردها ودراستها سابقًا في الفصل نفسه)، ولا يوجد ما يشير إلى أن عدم صحتها يُشكك في صحة الحجة الاستدلالية من باب أولى بشكل عام . في الواقع، نادرًا ما يُحاول الناس استخدام هذه الحجج، إن لم يكن أبدًا (فمعظمهم ليسوا بتلك السذاجة)؛ إنما أتطرق إليها فقط لاستباق استخدامها المحتمل وضمان شمولية معالجتي المنهجية. إنها مسألة جانبية في أطروحتي، مجرد حاشية. أما المسألة الرئيسية فهي الأشكال الصحيحة والمنتظمة التي أحللها بدقة وأتحقق من صحتها بشكل صارم - وهذه الأشكال لم يذكرها غولتزبرغ، فضلًا عن سردها ودراستها. من السخف أن يركز الكاتب على المسألة الجانبية ويتجاهل المسألة الرئيسية. من المؤكد أن ذلك سيضلل القراء، ويجعلهم يغفلون عن أشكال الحجج الأكثر أهمية وجدارة التي تم تناولها.

علاوة على ذلك، ورغم أنني لم أجد طريقة مباشرة لإثبات عدم صحة صيغ الحجج المحددة، فقد حكمت بعدم صحتها بالاستدلال غير المباشر من خلال محاولتي إثبات صحتها دون جدوى. كان هذا استدلالًا مشروعًا تمامًا، قائمًا على مبدأ الاستقراء الذي ينص على أنه إذا تعذر إثبات أن المقدمات تستلزم نتيجة مفترضة، فيجب اعتبارها مغالطة منطقية . تُثبت صحة الحجة منطقيًا إذا تناقضت النتيجة المفترضة مع المقدمات بطريقة ما؛ أما إذا لم يُعثر على أي استلزام أو تناقض، فلا تُثبت صحة الحجة منطقيًا، ولكن يمكن (بل يجب) إعلان عدم صحتها منطقيًا.

يبدو الأمر كما لو أن أحدهم قال إن استنتاج أرسطو ليس أن القياس غير صحيح، بل إنه يدّعي عجزه عن إثبات صحة جميع أشكال هذا الاستدلال، لأنه وجد أن بعض المحاولات الممكنة للاستدلال القياسي غير قابلة للتحقق! وحقيقة أن القياس الخاطئ، على سبيل المثال، "كل M هي P ولا S هي M، إذن لا S هي P"، غير قابل للتحقق وبالتالي غير صحيح، لا يُشكك في صحة قائمة طويلة من القياسات

---

[334] في "Théorie bidimensionnelle de l'argumentation: définition, présomption,حجة من باب أولى " الصفحات 244-5. أطروحة دكتوراه قدمت إلى جامعة بروكسل الحرة، كلية الفلسفة والآداب، في السنوات الأكاديمية 2010-2011.

الأخرى الموثوقة تمامًا، بما في ذلك، على سبيل المثال، الصيغة "كل M هي P وكل S هي M، إذن كل S هي P". بل على العكس، لما كانت هناك حاجة لجهود التحقق لو لم تكن هناك أشكال غير صحيحة تُقابل الأشكال الصحيحة .

على الرغم من أن عبارة غولتزبرغ، إذا قُرئت حرفيًا، تعني ببساطة: "هناك بعض أشكال هذا الاستدلال التي لا يمكن إثبات صحتها"، إلا أن صياغته غير المباشرة ("غير قادرة... على الإطلاق")، وتركيزه على الأشكال الشاذة دون الأشكال المنتظمة، يوحي ضمنيًا بأنه: "لا يمكن إثبات صحة أي شكل من أشكال هذا الاستدلال". أجد صعوبة في تصديق أن هذا الغموض كان عرضيًا؛ بل أميل إلى الاعتقاد بأنه كان مقصودًا، وهدفه على ما يبدو التقليل من شأن مساهمتي في دراسة حجة "من باب أولى". تجدر الإشارة إلى أنه خصص أقل من صفحة واحدة لعملي، مع أنه يُمثل أول تحليل منطقي معمق وشامل، وشهادة نهائية، لحجة "من باب أولى". يبدو أنه خشي أن يُطغى الإقرار بهذا الإنجاز الفكري على سرده السطحي.

مع ذلك، فإن أطروحة غولتزبيرغ المطولة (293 صفحة) مثيرة للاهتمام، وليس هدفي هنا التقليل من شأنها. لو أتيحت لي فرصة الاطلاع عليها عندما كتبت كتابي " منطق من باب أولى" عام *2013* ، لكنت قد راجعتها فيه بالتفصيل، كما فعلت مع العديد من النصوص الأخرى. مراجعة نقدية، بلا شك، ولكن بنزاهة وموضوعية تامة.

في الواقع، لقد انتقدتُ غولتزبرغ مطولاً في كتابي "منطق من باب أولى " (الفصل 26) بسبب عدم دقته، بل وعدم أمانته. مع ذلك، لم أكن قد قرأتُ أطروحته للدكتوراه آنذاك. استند نقدي هناك إلى مقالات أخرى سابقة له، ولا سيما مقال "حجة من باب أولى في التلمود" (14 صفحة)، المنشور عام 2010. [335]في ذلك المقال، قال تقريبًا ما أنتقده عليه هنا. راسلتُه حينها (أغسطس 2010) وأطلعتُه على مخاوفي، لكنه رفض الاعتراف بها (انظر حوارنا في كتابي " منطق من باب أولى ").

وبعد الاطلاع على أطروحته التي قدمها لنيل درجة الدكتوراه، أدركتُ بوضوح [336]أنه لم يأخذ نقدي بعين الاعتبار، بل أدرج في أطروحته نفس العبارات الخاطئة حرفيًا تقريبًا. بل إنه لم يكلف نفسه عناء إرسال نسخة مما كتبه عن عملي في أطروحته! وهذا، في رأيي، يُعدّ تقصيرًا أخلاقيًا إضافيًا من جانبه.

12. حول المنطق الحديث

لقد بذل علماء المنطق المعاصرون، منذ جورج بول في منتصف القرن التاسع عشر، جهودًا حثيثة لمحاكاة القدرات الرمزية للرياضيات ولجوئها إلى البديهيات. لكن في رأيي، كان هذا توجهًا خاطئًا، ليس بدافع التمسك بمنهج تقليدي في المنطق، بل لأن منطق اللغة العادية يتفوق بكثير على المنطق الرمزي.[337]

يفكر البشر أولاً باللغة العادية قبل تحويل أفكارهم إلى لغة رمزية. وعلى العكس، عندما نقرأ عبارة رمزية، يجب علينا تحويلها ذهنياً إلى لغة عادية حتى نفهمها: فنحن لا نفهمها مباشرةً. لا تكتسب الرموز معناها إلا من خلال اللغة العادية التي نضفيها عليها. لذا، فهي لا تضيف أي معنى، بل على العكس، تميل إلى إخفاء المعنى الأصلي وتبسيطه بشكل مفرط. قد تكون مفيدة أحياناً، لكنها قد تشكل عائقاً كبيراً في أحيان أخرى. على وجه الخصوص، يُنَفِّر استخدام الرموز عامة الناس من نظرية المنطق، في حين أن إحدى المهام الرئيسية لعلماء المنطق هي تحسين القدرات المنطقية لغير المتخصصين.

لا تُفيد الرموز إلا في اختصار الصيغ أو العمليات اللغوية الطويلة، أو في تكرار ما سبق التفكير فيه بدقة باللغة العادية وترشيده. لكنها لا تُساعدنا على اكتشاف أي شيء ذي قيمة تُذكر؛ فهي ليست طرقًا مختصرة للمعرفة الجديدة. تعتمد الاكتشافات الحقيقية في علم المنطق على اللغة العادية، وعلى إدراك عمليات التفكير البشري الحقيقية ومعانيها وفهمها. ما كنت لأتمكن أبدًا من صياغة منطق السببية أو حجة التقريب أو الحجة القياسية لو كنتُ أسيرًا لمنطق الرموز. إن مثل هذه الاكتشافات والابتكارات الجذرية لا يُمكن تصورها باستخدام الرموز الاصطناعية.

علاوة على ذلك، من المضلل للغاية محاولة تصوير علم المنطق كنظام استنتاجي ثابت، يبدأ بعدد من "المسلمات" ويستنتج منها آليًا جميع العمليات المنطقية ويبررها. قد ينجح هذا النهج في الرياضيات، لكنه غير قابل للتطبيق على علم المنطق. لماذا؟ لأن علم المنطق، على عكس الرياضيات (التي تتعامل مع الأرقام)، (الذي يتعامل مع مفاهيم أكثر تعقيدًا)، ليس معطىً مسبقًا، بل هو إلى حد كبير علم تجريبي، إذ يعتمد على الملاحظة الدقيقة للخطاب البشري الفعلي (الذي يجري، بطبيعة الحال، باللغة العادية). بعد هذه الملاحظة فقط، يستطيع المنطقي الشروع في الصياغة الرسمية، ثم (إذا ثبتت صحة الخطاب) التحقق من صحته.

---

335 في: المنطق اليهودي ، تحرير أندرو شومان. بيسكاتاواي، نيوجيرسي: جورجياس، 2010. يمكن قراءة هذا عبر الإنترنت على الرابط التالي : stefangoltzberg.files.wordpress.com/2010/11/stefan-goltzberg-2010-the-a-fortiori-argument-in-the-talmud.pdf

336 أفترض أنه ليس قبل ذلك.

337 انظر تعليقاتي حول هذا الموضوع في كتاب "المنطق المستقبلي" ، الفصل 64؛ وفي أعمال لاحقة.

المنطق مسعى مستمر، نتاج رؤى إبداعية واستدلال استنتاجي. وهو في جوهره تركيبي لا تحليلي. في الواقع، لا يوجد علم تحليلي بحت، ينشأ دون أي استخدام لحواسنا. حتى الرياضيات ليست تحليلية بحتة، فكيف بالعلم المنطقي؟ لو لم يكن لدينا أي اتصال تجريبي بالعالم، بأي عالم مادي أو ذهني عدا مجرد نقطة، لما استطعنا بناء الرياضيات أو العلم المنطقي.

عندما نتحدث في المنطق أو الرياضيات بلغة رسمية (باستخدام رموز مثل س أو ص للأرقام أو المصطلحات الأخرى أو الأطروحات) أو بلغة مادية (باستخدام كلمات محددة، مثل 1 أو 2 أو علامة المساواة، أو كلمات مثل "كلاب" أو "هو" أو "إذا-ثم")، فإننا نعتمد على التجربة. نعتمد، بدايةً، على تجربة الرموز أو الكلمات في أذهاننا، أو على الورق، أو على شاشة الحاسوب. وبشكل أوسع، نستعين بتجربتنا الملموسة من خلال الإدراك الحسي والذكريات والتخيلات، بالإضافة إلى "التجارب" الأكثر دقة وتجريدًا التي نكتسبها من خلال رؤانا العقلانية. فبدون هذا الكم الهائل من الخبرة التأملية والنظرية التي نوظفها، لن نتمكن من تطوير أي علم رياضيات أو علم منطق.

إنّ علماء المنطق والرياضيات (مثل "الوضعيين المنطقيين") الذين يعتقدون أن خطابهم "قبلي" بنسبة 100% (مستقل عن التجربة) هم حمقى، لأنهم يعجزون عن ملاحظة وظائفهم الفكرية وأخذها بعين الاعتبار. إنهم يتجاهلون ببساطة التجارب الملموسة والمجردة التي تجعل خطابهم ممكناً من الأساس.

تُعدّ فكرتا الترميز والبديهيات ركيزتين أساسيتين في المنهج الحديث لنظرية المنطق. لدرجة أن علماء المنطق المعاصرين يصفون خطاب المنطق الكلاسيكي، بتعالي، بأنه "غير رسمي"، بينما يصفون نتاجاته فقط بأنها "رسمية". في الحقيقة، ما يجعل علم المنطق "رسميًا" هو استخدام الرموز للمصطلحات أو الأطروحات ، وليس استخدامها للعلاقات بين المصطلحات أو بين الأطروحات. يُعدّ ترميز العلاقات الابتكار الوحيد للمنطق الحديث؛ إلا أن هذا الابتكار لم يكن غير ضروري فحسب، بل كان عائقًا أمام التقدم. منذ بداياته، سعى المنطق الحديث إلى جعل هذا التخصص أكثر علمية في مظهره باللجوء إلى الرموز العلائقية والبحث عن التطور انطلاقًا من اللبنات الأساسية. لم يُؤخذ في الحسبان قط أن هذه الإجراءات قد تُسبب التباسًا وتُشوّه فهمنا لطبيعة المنطق ووظيفته. لقد كتبتُ العديد من المقالات حول هذا الموضوع [338].

لقد تطور المنطق الحديث ونشأ على هذا النحو نتيجةً للسذاجة الفلسفية (إن لم تكن الانحراف) لدى العديد من أنصاره. ويمكننا أن نرصد في أساس كل خطأ شكلي أخطاءً معرفية و/أو وجودية تتعلق بالمفاهيم وتكوينها. وأود أن ألفت الانتباه إلى بعض الأخطاء التي كان ينبغي تجنبها في بعض أعمالي السابقة [339].

لقد أحدثت المراجعة الحديثة لنظرية المنطق تغييراً جذرياً، وصل إلى مستوى "ما وراء المنطق". وهذا أمر مرغوب فيه ومشروع تماماً، شريطة أن يتم بطريقة مقنعة. لكن وجهات نظر علماء المنطق المعاصرين في هذا المجال ليست مقنعة للغاية [340].

تتعدد ادعاءات علماء المنطق المعاصرين، لكن المنطق الحديث ليس كياناً متجانساً، بل هو نتاج جهود العديد من الأشخاص الذين لا يتفقون بالضرورة على جميع المواضيع. ولهذا السبب، لا يمكن تحليله وتفنيده إلا تدريجياً [341].

سيستغرق الأمر مني عدة أعمار، أو من فريق بحثي كبير سنوات عديدة من العمل، لنقد كل كتاب ومقال يتناول مزاعم "المنطق الحديث" بالتفصيل. وللأسف، كُتب الكثير بهذه المزاعم على مدى القرن ونصف القرن الماضيين، ما يجعل من المستحيل عمليًا دحضها جميعًا. عمومًا، وبناءً على خبرتي، أُقدّر أنني سأحتاج إلى كتابة مقال أطول بمرتين من أي مقال آخر لأتمكن من نقده بالكامل، نقطة بنقطة. لذا، كل ما يُمكننا التطلع إليه هو ظهور أجيال جديدة من المتحمسين للمنطق، وأن يُصبح منطق ما يُسمى بالمنطق الحديث الزائف، مع مرور الوقت، مجرد وهم.

13. عالمنا الجديد الشجاع

لقد أثبت المنطق الرمزي فائدته واستخدامه الواسع في برمجة الحاسوب، وذلك بفضل إيجازه مقارنةً بإسهاب منطق اللغة العادية. مع ذلك، لا ينبغي المبالغة في تقدير هذه الفائدة. فالمنطق الرمزي لا يُستخدم لاكتشاف جوانب جديدة للمنطق، فهو ليس أداة نظرية عملية. لفهم الأفكار المنطقية التي يستخدمها البشر، علينا مراقبة تفكيرهم وخطابهم باللغة العادية، وتحليل ما يُقال ويُفكر فيه بدقة، والتحقق من صحته (إن كان صحيحًا)، قبل اللجوء إلى الترميز. هذا ليس بالأمر الذي يستطيع أي حاسوب القيام به تلقائيًا. فالأخطاء واردة وشائعة في هذه الجهود النظرية، ولا يوجد فيها أي جانب آلي (أو يكاد). ولا يمكن تطبيق النتائج في برمجة الحاسوب إلا بعد إتمامها بنجاح.

---

338 فيما يلي أقدم تعليقاتي العامة: منطق المستقبل ، الفصل 64.1-2؛ الظواهرية ، الفصل 7.8؛ التأملات ، الفصل 4.4.

339 انظر منطق المستقبل، الفصل 4.3؛ الظواهرية، الفصول 3.4، 4.3، 7.6-7؛ التأملات، الفصول 3.1، 4.2-3.

340 انظر منطق المستقبل، الفصل 66.1-2.

341 انظر إلى كتاب التأملات، الفصول 2.1، 4.1، 6.1-10.

حتى الآن، اقتصرت معظم المفاهيم المنطقية الرمزية المستخدمة في برمجة الحاسوب على مفاهيم بسيطة للغاية: كالإدماج في الفئات أو الاستبعاد منها (القياس المنطقي)، والاستلزام ونفيه (عبارات "إذا/ثم" و"إذا/ليس-ثم"). أما المفاهيم المنطقية الأكثر تعقيدًا (كالمنطق السببي، ومنطق "من باب أولى"، والمنطق القياسي، وما إلى ذلك) فلم تُستخدم على نطاق واسع حتى الآن. ويتضح ذلك من حقيقة أن معظم الناس، بمن فيهم أساتذة الجامعات، لم يستوعبوا هذه المفاهيم المنطقية المعقدة بشكل كامل (مع أن البعض قد حاول). إلا أن الأمور على وشك التغير جذريًا نظرًا للطلب المتزايد على خوارزميات دقيقة لتطوير ما يُسمى "الذكاء الاصطناعي". ولأن مبرمجي الذكاء الاصطناعي يطمحون إلى محاكاة جميع عمليات التفكير البشري، فقد باتوا مُلزمين الآن بالبحث بشكل أعمق وأكثر دقة في عمليات التفكير البشري الأكثر تعقيدًا.

لا بد لي من القول إنني لست متفائلاً كثيراً بشأن "العالم الجديد الشجاع" للذكاء الاصطناعي، ولهذا السبب ترددت في التواصل مع الأشخاص المعنيين بهذا المسعى. آمل نوعاً ما أن يطلعوا على عملي، لأنه يجيب على العديد من الأسئلة التي ستراودهم؛ ولكن في الوقت نفسه، آمل ألا يحدث ذلك في حياتي، لأني أخشى العواقب السلبية المحتملة، وربما المؤكدة، للذكاء الاصطناعي. لا شك أن هذا التطور سيكون له آثار إيجابية كثيرة على حياة البشر، ولكنه أيضاً مليء بالمخاطر علينا جميعاً. هذا الأمر، بالطبع، يُناقش على نطاق واسع في وسائل الإعلام والأوساط الأكاديمية، لذا لا داعي للخوض فيه أكثر.

يمكن الاستشهاد بورقة بحثية حديثة لياني بو كمثال على التوجه الحالي في دراسات الذكاء الاصطناعي [342]. تبدو الورقة مثيرة للاهتمام، إذ تُظهر العديد من التعقيدات والصعوبات التي ينطوي عليها برمجة الذكاء الاصطناعي. أعترف أن الكثير مما ورد فيها يفوق فهمي. مع ذلك، لاحظتُ أنه على الرغم من ذكرها (في الصفحة 10) لكتابي "منطق من باب أولى" (2013)، إلا أنها لا تُقرّ أو تُناقش النتائج النظرية العديدة الواردة فيه! انطباعي هو أن المؤلف لم يُطّلع على كتابي، ناهيك عن قراءته، على الرغم من احتوائه على تحليل مُفصّل وشامل لمنطق من باب أولى. يتضح لي ذلك من خلال حقيقة أنه، على الرغم من ذكره لبعض السمات المهمة لحجة من باب أولى - مثل استخدامها للحد الأوسط، وإشارتها إلى الكفاية، وأقطابها الإيجابية والسلبية - إلا أنه لا يُراعي الفروق المهمة بين أشكالها الموضوعية والمسندية، وبين أشكالها الترابطية والاستلزامية، ولا يتناول على ما يبدو مسائل التحقق. بدون دراسة متعمقة لهذه الميزات والاختلافات، وغيرها، لا يمكن للمرء أن يدعي فهم حجة من باب أولى بشكل جيد بما يكفي لبرمجة أتمتة الذكاء الاصطناعي الواقعية والدقيقة لعمليات التفكير هذه.

أتساءل أحيانًا، ويا للمفارقة، أنه لن يتحقق إدراك أصالة وأهمية عملي في هذا المجال إلا عندما يتطور الذكاء الاصطناعي بما يكفي للبحث في جميع المؤلفات العالمية حول أي موضوع، وترتيب جميع الاكتشافات ترتيبًا زمنيًا، ومقارنة وتقييم جميع نظريات المنطق بدقة. وحتى ذلك الحين، يبدو أنه لا ينبغي لي أن أتوقع أن يحظى عملي بالاهتمام والاحترام الذي يستحقه.

14. كلمة أخيرة

يُعدّ التفكير النقدي المستقلّ عنصراً أساسياً في فنّ وعلم المنطق. فالمنطق ليس في جوهره حساباً آلياً، ولا عمليةً آلية. بل يعتمد تطبيقه على الملاحظة الدقيقة والفهم العميق والبصيرة الثاقبة. ولعلّ حكمة الزن (الكوان) تُوضّح هذه الفكرة.

هي رواية تنوير تي شان (باليابانية: توكوسان) بفضل لونغ تان (باليابانية: ريوتان). وقد ورد وصف ذلك في الحالة رقم ٢٨ من كتاب "البوابة التي لا بوابة لها [343]" وفي التعليق على الحالة رقم ٤ من كتاب "سجل الجرف الأزرق" . كان تي شان (الصين، ٧٨١-٨٦٧) طالبًا متعمقًا في دراسة البوذية. ذهب للقاء معلم الزن لونغ تان، الذي أجرى معه مقابلة مطولة.

عندما كان تي شان يهمّ بالخروج، ناولَه لونغ تان مصباحًا لأنّ الظلام كان قد حلّ. وما إن أخذ تي شان المصباح حتى أطفأه لونغ تان. فكان ذلك سببًا في أن يُنير فكر تي شان نيرًا عظيمًا. بعد ذلك، أحرق تي شان جميع الشروحات القيّمة التي كان قد أحضرها معه، وأصبح بالطبع خبيرًا في الزن.

من التفسيرات المحتملة لاستنارة تي شان أن إطفاء لونغ تان للمصباح كان رمزًا لضرورة مواجهة العالم دون الاعتماد على العكازات الفكرية. فقد أدرك فجأة أنه لا يحتاج إلى "النور" الذي توفره الشروحات الفكرية، بل عليه أن يخرج إلى "الظلام" دون خوف. إن التواصل مع الحقيقة المطلقة يتحقق (بشكل أساسي) بالصمت، وليس من خلال التحليل (المفرط) والكلام.

---

342 "توليد تفسيرات للاستدلال المنطقي" (يونيو 2023). مُقدَّم إلى جامعة كامبريدج، قسم علوم الحاسوب والتكنولوجيا، كجزء من متطلبات الحصول على درجة الماجستير في فلسفة علوم الحاسوب المتقدمة. https://arxiv.org/pdf/2311.13455.pdf

343 بوسطن، ماساتشوستس: منشورات الحكمة، 2004.

ISBN- 9798332656118