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.

نقد موجز لمفهوم اللاعقل عند كانط

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 2008-9.

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

نُشر لأول مرة في الفترة 2008-2009.
بقلم آفي سيون في جنيف، سويسرا.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495939211

خلاصة

نقد موجز لمفهوم اللاعقل عند كانط هو تحليل نقدي موجز لبعض الأفكار والأطروحات المعرفية والوجودية البارزة في كتاب إيمانويل كانط الشهير " نقد العقل الخالص".

وهذا يدل على أن كانط لم يكن في وضع يسمح له بانتقاد العقل، لأنه لم يفهم آلياته بشكل كافٍ ولم تكن لديه الأدوات المنطقية اللازمة لهذه المهمة.

إن واقع كانط المتعالي، وثنائيته التحليلية التركيبية، وآرائه حول التجربة وتكوين المفاهيم، وحول أشكال الحساسية (المكان والزمان) والفهم (فئاته الاثنتي عشرة)، كلها تخضع هنا لتقييم منطقي صارم وتجد أنها معيبة للغاية - ويتم اقتراح نظريات أكثر تماسكًا بدلاً منها.

هذا المقال مقتبس من كتاب المؤلف السابق بعنوان **"تأملات منطقية وروحية"** .

ملاحظة المؤلف

لا ينبغي بالطبع تفسير كتابتي لهذه المقالة، التي تركز على بعض آراء كانط غير المنطقية، على أنها رفضٌ لكل ما يقوله. فأنا أعتبر العديد من إسهاماته مثيرة للاهتمام ومفيدة للغاية. علاوة على ذلك، أدرك تمامًا أن نظامًا فلسفيًا واسعًا ومعقدًا كنظام كانط لا يمكن تناوله بموضوعية في صفحات قليلة، خاصةً دون ادعاء الخبرة في فلسفته. كل ما أرجوه هنا هو تقديم لمحة عامة عن بعض أفكاره الأساسية، وإبداء تعليقاتي المنطقية عليها. أعتقد أن العديد من هذه التعليقات أصيلة، ولذلك أشعر بضرورة ملحة لتدوينها. بالطبع، سيكون من الرائع لو تحليت يومًا ما بالشجاعة الكافية لخوض غمار كتابة كتاب ضخم ومفصل عن فكر كانط، ولكن في الوقت الراهن، سيكفي هذا العرض الموجز.

إيمانويل كانط (ألمانيا، 1724-1804).

محتويات

1. الواقع المتعالي عند كانط 7
2. ثنائية التحليل والتركيب 31
3. نظرية المعرفة 57
4. الخبرة والمكان والزمان 69
5. "مفاهيم" كانط 93
6. الاستدلالات 117
7. كيف تنشأ الأرقام 136
8. المنطق الهندسي 145
9. الملاحق (2009-2010) 156
10. المكملات الغذائية 163

المراجع 173

1. الواقع المتعالي عند كانط

أثرى رينيه ديكارت وديفيد هيوم، وغيرهما من فلاسفة عصر التنوير، الفلسفة الغربية وأفقروها في آنٍ واحد. فقد منحوها اتساعًا وعمقًا متزايدين، لكنهم في الوقت نفسه أرسى العديد من الأخطاء الفكرية الجسيمة، التي لا يزال الكثير منها قائمًا ومتجذرًا حتى يومنا هذا. بعض هذه الأخطاء كان حتميًا، كونه مجرد ظهور لمشاكل مشتركة قديمة وعميقة؛ لكن كان من الممكن تجنب الكثير منها ببذل جهد أكبر.

وينطبق الأمر نفسه على إيمانويل كانط [1]. فمع أنه سعى جاهداً لإصلاح بعض الأضرار التي ألحقها أسلافه بالفلسفة، إلا أنه تسبب في مزيد من الفوضى غير الضرورية، بل وأعمق منها. فعلى سبيل المثال، أدت نظريته عن الواقع إلى تفاقم ثنائية العقل والجسد الديكارتية بشكل كبير (رغم إنكاره لذلك). فما كان في فلسفة ديكارت سؤالاً لم يُجب عنه إجابة شافية، أصبح في فلسفة كانط مؤسسة راسخة. وسنتناول هنا أولاً هذا الإرث الفلسفي، وتحديداً ثنائيته الشهيرة بين:

---

[1] يمكن قراءة كتاب كانط " نقد العقل الخالص" (1781؛ الطبعة الثانية 1787) على الإنترنت عبر الرابط التالي: http://philosophy.eserver.org/kant/critique-of-pure-reason.txt. للاطلاع على شرح موجز له، يُرجى زيارة الرابط التالي: http://en.wikipedia.org/wiki/Critique_of_pure_reason (مع الأخذ في الاعتبار وجود اختلافات بين المعلقين).

- **الأشياء كما تبدو** ، أو " **الظواهر** "، التي تشكل العالم **الكامن** للتجربة المشتركة، والذي (وفقًا لكانط) هو وهم.
- **الأشياء في ذاتها** ، أو " **النومينا** "، التي (وفقًا لكانط) تشكل عالمًا **متعاليًا** ليس لدينا وصول تجريبي إليه، وهو الواقع.

بحسب كانط، فإن هاتين المجموعتين من الأشياء (أو الموضوعات) مختلفتان بالضرورة، وبالتالي تُشكلان عالمين منفصلين. يمكننا "معرفة" عالم الظاهر، بقدر ما نستطيع الوصول إليه عبر حواسنا ومنطقنا المعتاد المتعلق بها. لكن هذا ليس بالضرورة العالم الحقيقي، لأنه مشوب بالوعي. عالم الواقع، بحكم تعريفه، غير قابل للمعرفة، لأن الحواس لا تستطيع الوصول إليه، ولو استطاعت لما كان حقيقيًا بذاته. ومن ثم، ليس لدينا معرفة حقيقية، ولا يمكننا امتلاكها.

اتبع كانط هيوم في اعتقاده بأن "معرفة" الإنسان محدودة ومشوّهة بالضرورة، لأنها (أي ببساطة لأنها) تُنقل عبر الحواس. فنحن لا ندرك إلا ما تُقدمه لنا الحواس، ولا نملك معرفة حقيقية بالأشياء تتجاوز الانطباعات التي تُعطينا إياها. وقد حاول كانط التخفيف من هذه الاستنتاجات السلبية أو تجاوزها من خلال الادعاء بامتلاك معرفة ما بوسائل أخرى، أي بوسائل غير تجريبية جذرياً.

بحسب رأيه، فإن إدراكنا وفهمنا للعالم نتاجٌ لتصفية أو تشكيل انطباعاتنا الحسية عبر حدسٍ مسبق (للمكان والزمان) ومفاهيم مسبقة (كالسببية). تفرض علينا هذه "الأشكال الخالصة من الإحساس والفهم" رؤيةً أساسيةً للعالم، بمعزلٍ عن أي محتوى حسي (أي دون اعتبارٍ له أو استنادٍ إليه). وهي شروطٌ بنيويةٌ مسبقةٌ لأي إدراكٍ وأي فهمٍ مفاهيمي، وبالتالي تُحدد أفكارنا إلى حدٍ ما دون أي إشارةٍ إلى التجربة، أي بشكلٍ فعليٍّ " ذاتي " (بمعنى من معاني الكلمة، أي ليس موضوعيًا على الأقل).

أشار كانط إلى هذا النهج المقلوب للمعرفة الإنسانية (الذي يعكس الافتراض التجريبي التقليدي القائل بأن جميع الأفكار يجب أن تنبع من التجربة) على أنه

"ثورته الكوبرنيكية" [2]. ولكن بالطبع، بمحاولته إيجاد حل كهذا للمشكلة التي طرحها هيوم، لم يُؤكد كانط إلا على تفاقم المشكلة.

لكنني أرى أن كل ما سبق يستند إلى ادعاءات وسوء فهم تعسفي .

جميع ادعاءاته هذه مجرد مقدمات وليست استنتاجات. وإذا سألنا عن المنهجية المعتمدة التي استند إليها كانط في تبرير معتقداته، فسنجد صعوبة في تقديم إجابة مقنعة. فبما أن كانط (مثل هيوم) قد تخلى فعلياً عن تعقيدات المنطق الاستقرائي، أو ربما لم يعرفها أو يفهمها قط، فإن الحجج التي يطرحها لا تعدو كونها تجميلاً لما هو في جوهره أسلوب حدسي تصريحي في التفلسف [3]. ومثل هذا النهج السلطوي (إذ يخبرنا بالحقيقة من منظور متميز) لا بد أن يؤدي إلى أخطاء وتناقضات.

لعلّ أفضل طريقة للتعامل مع هذه الأفكار هي عدم التركيز على نشأتها المعقدة والمشكوك فيها من مقدمات غير مؤكدة، بل التركيز على تحديد وتقييم الناتج النهائي. من الحماقة رفض فكر كانط برمّته بسبب نقائصه، فهو يحوي أيضاً العديد من الأفكار والآفاق الجديدة القيّمة التي تُثري الفلسفة. مع ذلك، فإن فكره مليء أيضاً بالثغرات والتناقضات، والتي يمكن بل ينبغي تسليط الضوء عليها.

المجالات . تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن كانط، الذي انحاز إلى هيوم، أنكر رسميًا امتلاكنا لأي ملكة للمعرفة المتعالية، إلا أن فكرة الواقع المتعالي ظلت محورية في فلسفته.

أي أنه على الرغم من أنه لم يُعلن رسميًا عن وجود ملكة بشرية قادرة على الوصول إلى عالم الأشياء الممكنة، فإن مجرد طرح هذا الموضوع ومناقشته

---

[2] كان وصفها بالثورة وصفًا دقيقًا. أما وصفها بالكوبرنيكية، فلست متأكدًا، إذ لم تكن مزاياها وعيوبها قابلة للمقارنة. إن الرغبة في تقليد كوبرنيكوس، وإيجاد صيغة جديدة بارعة من شأنها "تغيير الأمور رأسًا على عقب"، وإثارة دهشة وإعجاب الجميع، ما هي إلا ضرب من الغرور. على الفلاسفة والمنطقيين أن يتعلموا التغلب على هذا الغرور في أنفسهم، وأن يكتفوا بالتطور والنمو بدلًا من الثورة. كانط، على الرغم من سعة علمه وعبقريته، كان عقله غير منضبط بالمنطق بما فيه الكفاية، وكان ينجرف بسهولة وراء الأوهام المبهمة.

[3] استخدام كلمة "بديهي" هنا بمعناها الأكثر ازدرائية.

(كشيء يُمكن تصوره) منحه نوعًا من الشرعية. وبهذا، استطاع كانط أن يجمع بين فلسفته المتعالية (بحكم القانون) وواقعها (بحكم الواقع). بالطبع، لا يعني تصور شيء ما بالضرورة وجوده. لكن وضع فكرة الوجود المحتمل في صميم الخطاب يُشير إلى إيمان فعلي بها وقبولها. تُستخدم هذه الفكرة بشكل غير مباشر وخفي، وتتسلل تدريجيًا [4].

علاوة على ذلك، ولأن كانط يعتبر عالم الظواهر متطابقًا مع العالم الذي يؤمن به ويدرسه عادةً العلوم الطبيعية (أي العالم المادي)، فإنه يحتاج إلى عالم متعالٍ لتبرير وتفسير معتقدات أقل مادية كالله، والأرواح، والعقل، والوعي، والإرادة الحرة، والأخلاق، وعلم الجمال، وما شابه (أي الروحانية). فبينما يُظهر كانط تأييدًا ضمنيًا للقيود العلمية الظاهرية التي فرضها هيوم على المعرفة، فإن هدفه الفلسفي وطموحه هو تجاوز هذه القيود وإعادة إحياء اهتمامات الفلسفة التي بدت وكأنها قد أبطلتها [5]. وهكذا، في نهاية المطاف، ورغم حرصه على عدم التصريح بذلك صراحةً، فإن كانط يُؤيد ضمنيًا وجود واقع متعالٍ (أي عالم آخر).

ومع ذلك، فإن فلسفة كانط، في مجملها، هي شكل من أشكال الشك. فمع أنه (على عكس الشكاك الأكثر راديكالية) لا ينكر صراحةً، بل يفترض ضمنيًا (وأحيانًا بشكل صريح أيضًا) وجود أشياء في ذاتها وراء الأشياء كما تبدو، إلا أنه ينكر قدرتنا على الوصول إليها من خلال ملكاتنا المعرفية التجريبية (وخاصة حواسنا وأدمغتنا)، وبالتالي يحكم علينا فعليًا إلى الأبد بالبقاء في عالم الظواهر المحدود والافتراضي.

---

[4] فعلى سبيل المثال، عندما يتحدث كانط عن "استنتاج متعالٍ"، فإنه في الواقع يدّعي امتلاكه نوعًا من "المعرفة المتعالية". قد يُغلّفها بمصطلح "الاستنتاج"، لكن الجزء "المتعالي" هو المهم. تأملوا كلامه جيدًا.

[5] من المثير للاهتمام ملاحظة التشابه (غير المصادفة) بين كانط وفتغنشتاين في هذا الصدد. فالفتغنشتاين يُبطل اللغة العادية، ويعتبر أن الأمور الجوهرية والمهمة للفلسفة غير قابلة للتحقيق؛ ولكنه في الوقت نفسه يُبدي اهتمامًا حالمًا بتلك الأمور البعيدة. بالطبع، كان هذا كله مجرد تظاهر، إذ أن فتغنشتاين يُوصل إلينا كل ذلك من خلال اللغة العادية (كيف له أن يُقدم لنا أطروحته بطريقة أخرى؟)، مما يعني أن أفعاله لا تتفق مع أفكاره، مما يعني أن الأخيرة يجب اعتبارها خاطئة (لأن الأولى حتمية).

يترتب على ذلك، بشكل متناقض، أن ما سنسميه من الآن فصاعدًا بالواقع (أي الواقع المتعالي) هو بالضرورة شيء تخيلي بالنسبة لنا، إذ لا نملك طريقة تجريبية أو استثنائية لمعرفته؛ وعالم الظواهر الذي نعرفه يجب أن يُسمى وهميًا (لأنه من حيث المبدأ يختلف عن هذا الواقع). بالطبع، يُزعم أن هذا السيناريو برمته صحيح، أي أنه الواقع، لذا فإننا نُقدَّم هنا على أنه تناقض جوهري.

تجدر الإشارة إلى أن هذه المعضلة المؤسفة هي نتيجة لرفض هيوم للمنطق الاستقرائي. فإذا ما تم التشكيك في الاستقراء، يصبح التفكير الافتراضي شكلاً غير مقبول من أشكال السلوك المعرفي البشري، لأنه في منطق استنتاجي بحت (إن كان هذا المنطق ممكناً أصلاً)، يجب أن تكون الفرضية إما صحيحة أو خاطئة - فلا مجال لدرجات متفاوتة من الصدق. وبالتالي، فإن مجرد الفرضية، أي الفرضية التي لا تستند إلى أي دليل خاص سوى معنى مصطلحاتها (إن وُجد)، تكون في هذا السياق خاطئة بالضرورة.[6]

التكهنات (سواء كانت ميتافيزيقية أو غيرها) أشدّ استبعادًا . فالفرضية التأملية ليست مجرد فرضية، بل لا يمكننا تصور أي سبيل لتأكيدها أو دحضها تجريبيًا. أي أنها ليست فقط غير قابلة للتحقق أو التكذيب، بل هي في الأصل غير قابلة للتحقق أو التكذيب. في هذا السياق، لا يُقبل احتمال التوصل يومًا ما إلى طريقة لاختبار تأملاتنا كحجة، إذ لا يُعتدّ إلا باليقينيات المطلقة.

يجب التأكيد على أن الثنائية المعلنة بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو، مهما كانت الطريقة التي توصل إليها كانط، يفهمها على أنها تنطوي على مجالين متناقضين . يُقدَّم هذان المجالان على أنهما غير مرتبطين ببعضهما البعض جوهريًا، أو على الأقل غير مرتبطين ارتباطًا واضحًا؛ ولذلك، فإن التناقض

---

6 يغفل من يفكرون بهذه الطريقة أن العلم ليس يقيناً مطلقاً، بل هو منهجٌ قائمٌ على الشك (انظر فاينمان، الصفحات 15-28). يتقدم العلم بالخيال، الذي هو بالضرورة في البداية، وإلى حد ما، افتراضيٌّ إلى حد ما. فالفرضية افتراضية حتى لو كانت "مُحتملة بالكاد"؛ أي حتى لو كانت مصداقيتها في أدنى حدود الحقيقة، شريطة ألا تكون قد دُحضت بالتجربة أو المنطق. ومع ذلك، لا تزال لهذه الفرضية مكانةٌ وقيمةٌ معرفية، حتى وإن لم تكن قابلةً للمقارنة في اليقين مع الفرضيات التي تدعمها أدلةٌ أكثر. وعلى النقيض من ذلك، نجد حقائق بديهية، أي بيانات تجريبية بحتة أو تناقضات في عبارات متناقضة ذاتياً.

بينهما أمر لا مفر منه (معرفيًا إن لم يكن وجوديًا). ولأنهما غير مرتبطين أو تربطهما علاقة غير معروفة، فهما بالضرورة متناقضان جزئيًا أو كليًا.

للرد على كانط، يجب أن نسأل أولاً كيف يعرف هو نفسه ما يكفي عن هذا المجال المتعالي ليدرك أنه لا علاقة له بمجال المعرفة العادية، وأنه مختلف عنه، بل ومتناقض معه؟ إذا كان ينكر على البشر أي وسيلة لمعرفة هذه "الحقيقة المطلقة"، فإنه بذلك يناقض نفسه بمجرد مناقشة هذه المسألة، لأن مجرد طرحها، حتى على سبيل الافتراض، يُعدّ ادعاءً بوجود وسيلة ما لمعرفتها.

من الجدير بالذكر أن كانط، في بعض السياقات، يعتبر المجال الظاهري متأثراً، بشكل أو بآخر، بالمجال الموضوعي. لكن سيصعب عليه تفسير كيفية معرفته بهذه العلاقة السببية، نظراً لمنظوره الفكري (حول المعرفة التجريبية ومعرفة السببية). وبهذا التفكير غير المنطقي، ينسب كانط إلينا جهلاً لا مفر منه (وهو بالطبع، على ما يبدو، متحرر منه إلى حد ما على الأقل).

من الواضح أن كانط كان يعمل على مستويين في آن واحد. فهو، كأي إنسان عادي في الواقع، يعتبر نفسه على اتصال بالواقع الخارجي، وقادرًا على معرفة ما إذا كانت أفكاره تتوافق معه أم لا، وما إذا كانت ناتجة عنه أم لا. من جهة أخرى، وبصفته فيلسوفًا متأثرًا بحجة هيوم القائلة بأننا لا نعرف إلا انطباعاتنا، لا الحقائق الخارجية التي نعتقد أنها سببتها، فقد اضطر فكريًا إلى رفض كل هذه المعتقدات البديهية. إن منظومته الفلسفية برمتها محاولة لإرضاء هذين الميلين فيه؛ لكنه لم يكن منطقيًا بما يكفي لإيجاد حل متسق.

كيف نصل إذن، كما قد نتساءل، إلى التمييز بين الحقيقة والمظهر؟ ما الإجابة التي يمكننا تقديمها بدلاً من إجابة كانط؟ علينا أن نشرح كيف يمكن فهم هذه المفاهيم لكل من كانط ولنا، إذ يجب مراعاة قدرته على الحديث عن هذه الأمور وقدرتنا على فهمه وشرحها شرحاً وافياً.

في الحقيقة، نصل إلى هذه المفاهيم من خلال علاقتها ببعضها . فالواقع بالنسبة لنا هو وصفٌ لمعظم المظاهر، باستثناء تلك القليلة التي نصنفها على أنها وهمية لما تُثيره من مشاكل تجريبية أو منطقية معقدة. وهكذا، فإن المظهر هو السمة المشتركة بين الواقع والوهم، وليس مرادفًا للوهم أو نقيضًا للواقع. في المقابل،

يُعد المظهر جانبًا من جوانب واقع أوسع، ألا وهو حقيقة أن هذا الواقع يُمكن معرفته (جزئيًا على الأقل) من خلال الوعي.

لذا، يرتبط المفهومان في الواقع ارتباطًا وثيقًا، إذ يُفضي كلٌّ منهما إلى الآخر، سواءً أكان ذلك عبر مسار معرفي أم وجودي. تُعرف الأشياء في ذاتها من خلال تراكم مظاهرها؛ فنحن نُدرك تدريجيًا جوانبها وأجزاءها وخصائصها ، ونُكوّن (عن طريق المقارنات والمقابلات وغيرها من العمليات المنطقية) مفاهيم موثوقة عنها. لا ينشأ مفهوم "الأشياء في ذاتها" تلقائيًا في أذهاننا من العدم، كنوع من التقارير الشفهية عن عالمٍ خارج عالمنا؛ بل ينشأ أولًا كتوصيفٍ لمعظم عناصر عالمنا.

لذا، في الواقع العملي، لا يظهر الواقع إلا كفئة فرعية من المظهر، وليس كفئة ظاهراتية مناقضة للمظهر. المفهومان متناغمان، لا متنافران. يُقابل الواقع أحيانًا، وبشكل مشروع، بالوهم (المظاهر الوهمية)، لكنه لا يُقابل أبدًا بالمظهر في حد ذاته (باعتباره مظهرًا)، لاحظ جيدًا. جميع المظاهر، سواء كانت حقيقية أو وهمية، هي أجزاء (مهما تفاوتت في مكانتها) من عالم واحد. وأي حقائق غير ظاهرة قد توجد في نهاية المطاف (كما قد نفترض أو نتكهن بالاستقراء) هي منطقيًا أيضًا جزء من ذلك العالم الواحد.

هذه هي الطريقة التي يمكن بها التوفيق بين تلك المفاهيم الأساسية منطقياً. لكن كانط لم يدرك ذلك.

إن فكرة وجود "واقع آخر" غامض وراء (أو فوق أو تحت أو أبعد من) الواقع العادي هي فكرة لاحقة، من ابتكار الشامان والمتصوفين والفلاسفة. قد يكون فيها بعض الحقيقة في نهاية المطاف، لكنها لا تستطيع أن تحل محل المفهوم الأساسي للظهور الحقيقي في مقابل الظهور الوهمي. قد نتمكن في نهاية المطاف من إرساء مفهوم "الواقع الحقيقي" أو "الواقع المطلق" في مقابل الواقع العادي، من خلال بصيرة صوفية مقنعة أو في نهاية عملية استقرائية طويلة، لكن هذا من شأنه أن يوسع أو يعمق الواقع الظاهر العادي بدلاً من أن يلغيه.

إذا أطلقنا على هذا المجال المفترض، الخفي عادةً، اسم "المجال النواميني" كما فعل كانط، فثمة أمر واحد مؤكد بشأنه، وهو أنه لا يتألف من "مجموعة أخرى

من الظواهر"، موجودة بطريقة ما بمعزل عن تعدد ظواهر التجربة العادية. وبالتالي، يمكن افتراض أن "النواميني" موحد. غير ظاهري . يمكننا على أساس هذه الرؤية ربما مساواتها بالواحد الكامن في وحدة الوجود الفلسفية، أو "الأساس الأصلي للوجود" أو "العقل الأصلي" في البوذية، أو مرة أخرى بإله التوحيد.

بأن الأشياء ليست بطبيعتها كما تبدو، هو بمثابة القول بأن قدراتنا الإدراكية (مهما كانت [7]) تجعل الأشياء تبدو على غير حقيقتها. ومن خلال مقارنة الواقع بالظاهر، يؤكد كانط فعلياً أن مجرد امتلاكنا لقدرات الإدراك والفهم يُبطلها. وهو يعتبر من المسلمات أن ملكات المعرفة هذه تشوه بالضرورة - لمجرد أنها ملكات، أي هياكل من نوع ما يجب من خلالها اكتساب المعرفة.

بالطبع، لا يهاجم كانط ملكاتنا بهذه الصراحة المباشرة. بل يدّعي في الواقع الدفاع عنها وتوسيع نطاق قدراتها. لكن بمنحها القدرة على فهم الانطباعات الحسية، يُقيّد بشدة قدراتنا المعرفية، وبالتالي يخلق فجوة لا يمكن ردمها بيننا وبين العالم المحيط بنا. ويترتب على مذهبه منطقياً أن ملكاتنا عاجزة عن وضعنا على اتصال بالواقع الحقيقي، ولا يمكنها إلا أن تُقدّم لنا صورةً زائفةً عنه.

لكن هذا الادعاء الضمني منه غير مثبتٍ بتاتًا، لا استنتاجيًا ولا استقرائيًا. فهو يستند إلى تحليل هيوم للمسألة؛ ولكن إذا ما تفحصنا ذلك التحليل، فسنجد أنه يحوي العديد من الأخطاء الواقعية والمنطقية. علاوة على ذلك، بادعائه معرفة ما تستطيع ملكاتنا فعله وما لا تستطيع، فإن كانط - ضمن إطار منظومته الفلسفية - ينخرط في المعرفة المتعالية. فإذا لم نكن نستطيع معرفة سوى النواتج المعرفية لملكاتنا ، فلن يكون الواقع الخارجي وحده مجهولًا، بل ستكون ملكاتنا نفسها مجهولة أيضًا. في ظل منهجه، فإن معرفة وسيطنا من حيث المبدأ، ستكون القدرات مستحيلة مثل معرفة ما يكمن وراءها [8].

---

[7] إنّ قدرات الإدراك هي الأجهزة الفيزيولوجية والنفسية التي تُمكّن المرء من إدراك الأشياء الأخرى غير ذاته، وربما إدراك ذاته أيضاً. ولا نحتاج إلى تعريفها بدقة أكبر من ذلك لمناقشتها، مع أننا نستطيع القول إنها تشمل (على الأقل، وبشكلٍ واضح) الحواس والدماغ.

[8] لاحظ جيداً هذا التفكير الانعكاسي، الذي أغفله العديد من المعلقين على كانط.

إن شك كانط الجوهري والنظام الفلسفي الضخم الذي بناه حوله، في التحليل الأخير، ليسا سوى ادعاءات اعتباطية نابعة من حيرة شخصية تامة. ومهما بلغت درجة ذكائه وحسن نيته، فهذه هي الحقيقة. ويبدو الأمر برمته مقنعاً للبعض فقط لأنهم لم يتأملوا ملياً في تبعاته، أي لأنهم ما زالوا في حيرة مثله.

لإعطاء تشبيه مادي لنظرة كانط إلى قدراتنا العقلية، يمكن القول إن مجرد مرور الماء عبر أنبوب دليل على أن ما يخرج من الطرف الآخر ليس ماءً، أو أنه ماء عكر. أو يمكن القول أيضاً إن المعلومات التي يعالجها الحاسوب تختلط بالضرورة (أي أنك أحياناً تُدخل إليه الرقم 1 فيُخرج تلقائياً الرقم 0، أو العكس). صحيح أن بعض الأنظمة الفيزيائية تؤثر بشكل ملحوظ على ما تعالجه، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن جميعها تفعل ذلك.

وينطبق الأمر نفسه على حواسنا وأدمغتنا. فمن الممكن تمامًا أن تنقل حواسنا المعلومات دون تشويهها. ولا يعني وجود مرشح بالضرورة أنه يعمل بشكل خاطئ. وللقول بأنه يعمل دائمًا بشكل خاطئ، يجب إثبات ذلك بشكل محدد. لا يمكننا الاكتفاء بالقول، أو التعميم من بعض الاختلالات الوظيفية إلى غيرها. ولا يمكننا افتراض أن كل ما يقف بيننا وبين العالم يحجب الرؤية أو يشوهها بالضرورة؛ فبعض الشاشات شفافة فعليًا.

علاوة على ذلك، لا يمكننا افتراض أن ملكاتنا المعرفية تُشوِّه دون الوقوع في تناقض ذاتي ، إذ يُفترض أننا نستخدم هذه الملكات نفسها لتأكيد ذلك. لذا ، لا بد منطقيًا من التسليم بوجود قدر من عدم التشوه. تُعدّ هذه الحجة بمثابة ضربة قاضية لأي فكرة عن خلل بنيوي في ملكات المعرفة البشرية. إذا ادّعى كانط أن تأكيده هو الاستثناء الوحيد للقاعدة، فعليه منطقيًا تقديم دليل مقنع، يُبرر تحديدًا، لسبب وجيه، استثناء الملكات التي يستخدمها في تأكيده. يقع عبء الإثبات عليه، إن أراد أن يُبرئ نفسه من شكوكه تجاه ملكاتنا المعرفية.

علاوة على ذلك، وخلافًا لما اقترحه كانط، فإننا لا نقوم بتصفية أو تشكيل أو صياغة أو التأثير بأي شكل من الأشكال على تجربتنا للعالم من خلال "أشكال" كالمكان والزمان أو السببية. بل إننا نقوم بإسقاط "طبقات" ذهنية (أي قوالب شفافة) على مجال الظاهر، ونقسمه ذهنيًا إلى أجزاء وكيانات متميزة، بأحجام

ومسافات متفاوتة، ونفترض الخطوط العريضة والعمق للأشياء، ونقارن ونتباين قياساتها، ونسجل ذهنيًا تسلسل الأحداث، ووجودها وغيابها، وتواترها.

انطلاقاً من هذه الملاحظات والاستنتاجات الأولية، ننطلق في عملية التصور ونستخلص العديد من النتائج حول العالم. ورغم تأثرنا بالموضوع، فإن كل ذلك لا يؤثر فيه.

على سبيل المثال، عندما نُصنِّف جميع البشر ضمن فئة "البشر"، فإننا لا نُحدث أي تغيير فعلي في الكائنات التي أطلقنا عليها اسم "البشر"، بل نؤثر فقط على إدراكنا (أو بالأحرى تصورنا) لهذه الكائنات، مما يعني ضمناً أن لهذه الكائنات سمات مشتركة وخصائص مميزة تبرر تصنيفها تحت مسمى واحد. وعلى أي حال، يُعد هذا التصنيف مجرد فرضية استقرائية ، إذ لا يُستبعد أن يبدو لنا تصنيف مختلف أكثر ملاءمة في يوم من الأيام. وتاريخ علم الأحياء، على سبيل المثال، حافل بمثل هذه التغييرات في التصنيف.

تتوسط الحواس بيننا وبين العالم الذي يبدو خارجها (وبالتالي لا تحجبه عن أنظارنا). فنحن نختبر العالم الخارجي نفسه مباشرةً . تلعب الحواس دورًا ما في إثارة هذه التجربة وحفظها، لكنها لا تعيقها أو تحجبها. هذه هي الفرضية الوحيدة المتسقة مع ذاتها فيما يتعلق بإدراك الظواهر الخارجية . إن تأكيد الفرضية المعاكسة (أي أننا لا ندرك المادة، بل مجرد صور أو آثار ذهنية أخرى للمادة) هو تناقض ذاتي؛ لذلك فإن صحة فرضيتنا بديهية، لا جدال فيها منطقيًا.

من المهم أن تنضج الفلسفة في نهاية المطاف، وأن تقبل الخضوع لمنطق الاستقراء والاستنتاج معًا [9]. يجب على الفلاسفة أن يفهموا ويتقبلوا ويستوعبوا حقيقة أن أي نظرية تُفضي إلى تناقض يجب التخلي عنها واستبدالها بنظرية بديلة، أو على الأقل تعديلها حتى تصبح متسقة. إذا قيّمنا نظرية كانط للمعرفة مع وضع هذا المبدأ البديهي الذي لا مفر منه في الاعتبار، فسنجد أنفسنا مضطرين منطقيًا إلى رفضها. كل فلسفة هي فرضية استقرائية ، يجب أن تحظى باحترامنا وتحافظ عليه، تمامًا كما تفعل الأطروحات المطروحة في المجالات الأخرى.

---

[9] سيكون ذلك بمثابة "ثورة كوبرنيكية" حقيقية - أو بالأحرى، تطور! لتحرير الفلسفة من تكرار الأخطاء نفسها مراراً وتكراراً. وللنظر إلى ما وراء أنماط تفكيرنا.

إذا استمرينا، كما فعل كانط، في اتباع فرضية هيوم القائلة بأننا لا نختبر العالم بذاته، بل بعض الانطباعات أو الأفكار التي قد تعكس العالم أو لا، فلن نمنح أنفسنا فرصة أبدًا لاستكشاف الفرضية البديلة القائلة بأننا نختبر العالم بذاته. إن فرضية هيوم الشكّية غير متسقة. صحيح أن الفرضية البديلة صعبة التوضيح، لكنها على الأقل متسقة. إذا بقينا مشلولين إلى الأبد بنظرة هيوم للأمور، فلن نبذل أي جهد لتخيّل واختبار طرق ووسائل لتطوير نظرية الإدراك المباشر.

إن عملياتنا الإدراكية شفافة من حيث المبدأ؛ فهي لا تؤثر بأي شكل من الأشكال بشكل مباشر على الأشياء التي نلاحظها أو تُغير مظهرها لنا. على الأقل، هذا ما يحدث إذا حرصنا على عدم الانجراف وراء أفكارنا دون إيلاء الاهتمام الكافي للتفاصيل والمنطق. أما إذا لاحظنا واستدللنا بشكل غامض وغير دقيق (أو الأسوأ من ذلك، بشكل منحرف)، فمن الطبيعي أن نتوقع حدوث تشوهات. وهذا يُعد إساءة استخدام، أو استخدامًا غير سليم، لقدراتنا.

لا شك أن البشر معرضون للخطأ . فبدايةً، نجهل الكثير، ببساطة بسبب اتساع العالم من حولنا. علاوة على ذلك، كثيراً ما نسيء فهم الأشياء (أو بالأحرى، نتصورها بشكل خاطئ)، كما نكتشف لاحقاً. وقد تبين خطأ العديد من أفكارنا ونظرياتنا، رغم تمسكنا بها لفترة طويلة. وبالطبع، تحت تأثير هذه المعتقدات الخاطئة، نُضلَّل يومياً في إدراكاتنا وتصوراتنا، بمعنى أننا قد (أ) نفشل في إدراك أشياء موجودة لأننا لا نتوقع وجودها، أو (ب) ندرك أشياء غائبة أو ندركها بشكل خاطئ، نتيجة خلطنا بين مخيلاتنا أو توقعاتنا والملاحظات؛ أو (ج) قد نسيء تفسير ما ندركه أو لا ندركه.

لكن لا ينبغي اعتبار الآثار السلبية التي قد تُحدثها معتقداتنا المكتسبة على تصوراتنا ومفاهيمنا اللاحقة تحيزًا أو تشويهًا ناتجًا عن قدراتنا الإدراكية. صحيح أننا لسنا معصومين عن الخطأ، لكن هذا لا يعني أننا معرضون للخطأ تمامًا . تكمن المشكلة في مثل هذه الحالات ببساطة في نقص المعلومات، والأكثر إثارة للخجل، في الممارسات المنطقية غير السليمة، كإهمال التفاصيل، واستخلاص استنتاجات متسرعة، وما إلى ذلك. والدليل على عدم لوم القدرات الإدراكية هو أننا من خلالها نفسها نكتشف أحيانًا الأخطاء ونصححها .

قد تؤثر مفاهيمنا، ونظرياتنا بشكل عام، على الأمور بشكل غير مباشر، بأثر رجعي، من خلال التأثير على أفعالنا تجاه الأشياء المعنية. على سبيل المثال، إذا صنّف بعض الناس أفرادًا من عرق آخر على أنهم دون البشر، فإن هذا الفكر سيدفعهم إلى ارتكاب أعمال عنصرية، وإيذاء من يكرهونهم، وربما قتلهم. لكن لا ينبغي الخلط بين هذا التدمير للشيء بفعل أفكار خاطئة وبين التشوه المعرفي كما يقترح كانط. فهو، كما نكرر، يحدث بعد وقوع الحدث.

الاستقراء . إنّ الهجوم الذي شنّه هيوم وكانط والعديد من الفلاسفة الآخرين على ملكاتنا العقلية، يعود أساسًا إلى قصور في فهم الاستدلال الاستقرائي. وخلافًا لاعتقاد هيوم، كما بيّنتُ في موضع آخر، لا وجود لما يُسمى "مشكلة الاستقراء". لقد ارتكب هيوم أخطاءً جوهرية في الاستقراء والاستنتاج عندما طرح هذه المشكلة وغيرها من المشكلات ذات الصلة. أما كانط، فقد تبنّى وجهة نظر هيوم دون تمحيص أو نقد حقيقي.

يُضفي مبدأ الاستقراء مصداقية على المعرفة الإنسانية، ببساطة من خلال مطالبة منكري المعرفة بأكثر من مجرد تأكيد ادعائهم الشكّي، أي تقديم فرضية ذات صلة ومتسقة ومبنية على أسس تجريبية كافية لدعم موقفهم النظري. إذا عجزوا عن ذلك، فبإمكاننا حينها الاستمرار في الاعتماد على حواسنا وعقلنا. وإذا ما تفحصنا شكوكهم بدقة، لوجدناها مجرد فرضيات (أو حتى تكهنات) تُشير، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى بعض الصعوبات الحقيقية أو المتوهمة في الافتراضات التقليدية، ولكنها في حد ذاتها لا تخلو من نقاط ضعف مماثلة أو أسوأ.

مبدأ الاستقراء هو أنه **يمكن اعتبار ما يظهر حقيقة حتى نمتلك بعض الخبرة أو السبب الذي يشير إلى أننا منخرطون في وهم** .

المظهر هو الحقيقة، إلا إذا ثبت خلاف ذلك. الشك المطلق مستحيل منطقياً؛ يجب على المتشككين إثبات حجتهم بشكل محدد. هذا المبدأ هو أساس قوانين أرسطو الفكرية، ويربطها معاً في صيغة منهجية واحدة بالغة القوة.

لا يمكننا قبول الفرضية المخالفة القائلة بأن مجرد الظهور دليل على الوهم، لأن هذا الادعاء يناقض نفسه. فإذا كان كل ما يظهر وهماً، فإن وهم الظهور نفسه وهم. ويترتب على ذلك أن بعض المظاهر على الأقل حقيقية، بل يجب الاعتراف بحقيقتها. وللادعاء بأن أي شيء وهمي، لا بد من تقديم دليل أو حجة محددة تثبت ذلك. لا بد أن يكون الوهم استثناءً، ولا يمكن اعتباره قاعدة. فالوهم، بحكم تعريفه، إنكار للواقع؛ لذا، لتأكيد وجود وهم، يجب أولاً الاعتراف بوجود واقع. لا مفر من هذا المنطق، مع أن السفسطائيين ما زالوا يتجاهلونه.

نقصد بـ"المظهر" الصفة المشتركة بين "الحقائق" و"الأوهام"، أي ما يجمع بين هذين الوصفين المتناقضين لأي "شيء". تشير المصطلحات الثلاثة، عند استخدامها، إلى الوجود وكون الشيء جزءًا من الوعي. وبالتالي، فإن المظهر هو شيء، سواء كان حقيقيًا أم وهميًا، ندركه . وهو موجود على الأقل بهذا القدر، أي كموضوع للوعي، وإن لم يكن بالضرورة خارج نطاق الوعي. فإذا كان موجودًا في الوعي فقط ، فهو وهمي؛ وإذا كان موجودًا في الوعي وخارجه ، فهو حقيقي.

لاحظ جيدًا أن مفهوم المظهر محايد فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان محتوى الوعي الحالي "موضوعيًا" أم "ذاتيًا". فالمظهر هو مستوى من التفكير يسبق حسم هذه المسألة أو الحاجة إلى حسمها. وبالتالي، فإن المظهر "ليس موضوعيًا ولا ذاتيًا" - أو بتعبير أدق وأقل تناقضًا، يترك هذه المسألة مفتوحة في الوقت الراهن.

نؤمن بوجود أشياء كثيرة خفية عنا؛ أي أننا نؤمن بأشياء حقيقية وإن لم تكن ظاهرة للعيان . ونفعل ذلك انطلاقاً من أن الأشياء في تجربتنا لا تظهر جميعها معاً، بل يظهر بعضها في وقت، والبعض الآخر في وقت آخر؛ كما أن بعض الأشياء تختفي، ثم ربما تعود للظهور. علاوة على ذلك، فإن لكل شخص تجارب مختلفة. وهكذا، بالاستقراء، وبطريقة فرضية استقرائية مقنعة تهدف إلى دمج كل هذه البيانات ، نقر بوجود حقيقة تتجاوز الظاهر.

مع ذلك، لا يمكن مناقشة هذا الافتراض بتأنٍّ شديد. لا يمكننا الادعاء بمعرفة شيء خارج نطاق الوعي، لأننا بمجرد ادعائنا ذلك، نُدرجه ضمن نطاق الوعي. لكن يمكننا الادعاء بمعرفة شيء ما بشكل مفاهيمي وغير مباشر، دون أن يعني ذلك امتلاكنا وعيًا كاملًا به، بالمعنى الذي تُضفيه التجربة المباشرة. يمكننا

الادعاء بمعرفة افتراضية، دون أن يعني ذلك حتمية مطلقة. أي، في إطار استقرائي، توجد درجات بين المعرفة والجهل.

النقطة التي أودّ توضيحها هنا هي أنني، بانتقادي لفكرة كانط عن الواقع "المتعالي" أو "الوجودي"، لا أنكر، كما فعل كثير من الفلاسفة قبلي، حقه أو حقنا في التأمل الميتافيزيقي (أو حتى نوع من الوعي المتعالي المباشر). إنني لا أعترض على تصور (أو حتى إدراك) واقع يتجاوز الواقع الذي نختبره عادةً. إذن، ما الخطأ في وجهة نظر كانط؟ ببساطة، أنه يضع المجال المتعالي المفترض في مواجهة المجال العادي، معرفيًا ووجوديًا.

يؤكد كانط أن هذه الحقيقة لا يمكن معرفتها من الناحية التقنية ، ومع ذلك فهو يُلمّح إلى أنه يعرفها بما يكفي لتأكيدها نوعًا ما. ويرى أنها تختلف اختلافًا جذريًا عن المظهر، بل وتُعارضه، ومع ذلك فهو يرى أن حواسنا لا تُدرك إلا المظهر. إن هذه التناقضات الداخلية، التي تُضفي على نظرية كانط طابعها المميز من المفارقة (وبالتالي "العمق" في نظر البعض)، هي ما يجب التأكيد عليه ومناقشته.

من المنطقي تمامًا القول بأنه مهما بلغ علمنا، فلن نكون أبدًا عالمين بكل شيء؛ أي أن هناك دائمًا المزيد لنعرفه. بل من المنطقي أيضًا القول إن هناك أشياءً في الكون لن نعرفها أبدًا، ولا يمكننا "معرفتها" إلا على سبيل التخمين. كل هذا متسق إذا صيغ على طريقة الاحتمال الاستقرائي، أي كإسقاط افتراضي من المعطى إلى المجهول أو غير القابل للمعرفة إلى حد كبير. لكن لا يمكن طرحه كما فعل كانط كحقيقة مطلقة، تُعرف بوسائل "استنتاجية" بحتة.

على سبيل المثال، يمكننا أن نتخيل أن كوننا، الكون المادي الذي يدرسه الفيزيائيون وعلماء الفلك [10]، ليس سوى ذرة غبار في كون مادي أوسع بكثير، مليء بمليارات من ذرات الغبار المماثلة. قد يتوصل العلم إلى مثل هذا الاستنتاج لسبب ما (وقد أشارت نظرية الأوتار، بأبعادها الجديدة العديدة، إلى فكرة مشابهة). أو قد نعتبر هذا احتمالًا نظريًا دائمًا، بحجة أن تلسكوباتنا وغيرها من

[10] على الرغم من أن العلم الحالي يقدر أن الكون يبلغ عرضه 13.7 مليار سنة ضوئية، إلا أنه لا يستبعد بشكل قاطع وجود شيء أبعد من ذلك؛ كما يقول فاينمان: "لكنه يستمر، وحدوده مجهولة مثل قاع البحر الذي لا قعر له" (ص 10).

أدوات الرصد لا يمكنها بالضرورة أن تنقلنا إلى ما وراء الكون الذي يبلغ عمره 13.7 مليار سنة والذي نراه.

تختلف هذه الادعاءات النهائية اختلافًا كبيرًا عن ادعاء كانط بوجود حقيقة متعالية. ليس بسبب أي إيحاءات صوفية قد تتضمنها نظريته - إذ يمكننا صياغة تأملات متسقة في هذا الصدد أيضًا - بل ببساطة لأن الكون الأوسع الذي يقترحونه يُقدَّم كامتداد إضافي للكون الأصغر الظاهر، وليس كنقيض له. في هذا المنظور غير الكانطي، تبقى التجربة الأساس النهائي لكل معرفة، مهما بلغت من بُعد استقرائي وتأملي. حتى لو كان هذا التأمل غير قابل للتحقق أو التكذيب في نهاية المطاف، فإنه على الأقل يبقى متسقًا قدر الإمكان مع التجربة.

من منظور كانط، يُستهان بالتجربة وتُنكر في نهاية المطاف. أولًا، تُهمَل التجربة تمامًا لعجزها عن إطلاعنا على أي جانب من جوانب الواقع؛ إذ يجب الاعتماد على "أشكال الإحساس والفهم" غير التجريبية لاستخلاص أي معرفة منها . أي أن التجربة، في المعرفة العادية، تكاد تكون معدومة قبل أن يتدخل العقل ويُضفي عليها شكلًا إبداعيًا. ثانيًا، فيما يتعلق بمعرفة الحقيقة المطلقة ، تُصبح التجربة (والعقل أيضًا) خالية من أي قيمة معرفية أو دلالة وجودية. أي أن التجربة (والعقل أيضًا) مُضلِّلة من حيث المبدأ ، أي خاطئة بالضرورة.

إن هذه "المثالية" المتعالية الجذرية (أي مناهضة الواقعية) هي ما يميز فلسفة كانط، ويجعلها غير قابلة للدفاع المنطقي. يغفل العديد من المراقبين والمعلقين عن هذا التناقض الجوهري في فكر كانط، لأن خطابه معقد للغاية وواسع النطاق، ومليء بتقريبات تبدو معقولة ظاهريًا للحالة الإنسانية. بالطبع، يدرك العديد من المفكرين الآخرين الارتباك الذي زرعته فلسفة كانط.

2. التناقض بين التحليلي والتركيبي

إن ثنائية كانط بين العالم الظاهر لنا وعالم آخر أكثر واقعية وغير قابل للمعرفة يستند إلى **نظريته المنطقية الخاصة ويدعمها** . وأشير تحديداً إلى ثنائيته التحليلية التركيبية.

بحسب رأيه، فإنّ مقولة مثل "جميع العزاب رجال غير متزوجين" هي مقولة تحليلية، أي يمكن التأكد من صحتها بمجرد فحص المصطلحات أو المفاهيم الواردة فيها [11]. وبالتالي، تشير كلمة "تحليلية" إلى المعرفة العقلانية البحتة، التي لا تحتاج إلى الاستناد إلى التجربة. وهذا يعني أن جميع القضايا التحليلية "قبلية". علاوة على ذلك، فإن جميعها (منطقيًا) "ضرورية"، لأن صحتها غير قابلة للنقاش. إن إنكارها يُعدّ تناقضًا [12].

وهكذا، فإنّ مقولة مثل "جميع العزاب رجال غير متزوجين" هي في آنٍ واحد **مقولة تحليلية، قبلية، وضرورية** (وبالتالي فهي عالمية، مؤكدة، وثابتة). وعلى

---

[11] كانط سيعتبر أيضاً الجملة السلبية "العزاب ليسوا رجالاً متزوجين" جملة تحليلية، لأنها قابلة للاستنتاج (بالعكس) من "العزاب هم رجال غير متزوجين".

[12] يبدو هذا مثيرًا للإعجاب، لكن بالتأمل ندرك أن العبارات التحليلية ليست سوى تحصيل حاصل، فهي ببساطة تكرر نفس المعنى بعبارات أخرى. لذا فهي لا تحتوي على معلومات تُذكر، إن وُجدت أصلًا (على الأقل هذا ما يستنتجه المعلقون غالبًا، ولكن انظر لاحقًا). لهذا السبب، فإن ثنائية التحليل والتركيب تشبه إلى حد ما ثنائية المتعالي والداخلي. تبدو عبارات كانط التحليلية وكأنها موجودة في مستوى مثالي منفصل عن العبارات التركيبية، تمامًا كما أن الواقع المتعالي منفصل عن المظاهر الداخلية اليومية.

النقيض من ذلك، فإنّ مقولة مثل "جميع العزاب سعداء" هي **مقولة تركيبية، بعدية، وعرضية.** (وبالتالي خاصة وغير مؤكدة ومتغيرة) - لأنه لا يمكننا تحديد ما إذا كان صحيحًا أم خاطئًا بالوسائل العقلانية وحدها، ولكن يجب أن ننظر في الأمر تجريبيًا دون أي يقين بالنجاح [13].

(الأمثلة المذكورة أعلاه، والمتعلقة بموضوع العزاب، هي الأكثر شيوعًا بين المعلقين في الوقت الحاضر. أما الأمثلة المفضلة لدى كانط فهي "جميع الأجسام ممتدة" و"جميع الأجسام ثقيلة"، على التوالي. وسيتم تجاهل هذه الأمثلة مؤقتًا هنا، لأنها تنطوي على تعقيدات لا صلة لها بالموضوع المطروح. وسيتم تناولها لاحقًا.)

إن نظرية كانط المنطقية هذه محض هراء. إنها بناء سطحي وغير منطقي للغاية. وكما سنبين، فإن تسمية القضايا التحليلية مضللة؛ فهي لا تمت للتحليل بصلة، وليست قبلية بحتة ولا ضرورية منطقياً.

المعنى . عندما نقول إن الأعزب هو رجل غير متزوج، فإننا لا نحلل حقيقة مُسبقة، ولا نُطلق تصريحًا تعسفيًا تمامًا (كما ادعى بعض المعلقين لاحقًا). في هذه الحالة تحديدًا، نُدخل طواعيةً، اختصارًا للكلمات، كلمة جديدة هي "أعزب" بدلًا من عبارة "رجل غير متزوج" المُستخدمة حتى الآن. هذا ظاهريًا مجرد معادلة لفظية، "تعريف" لكلمة "أعزب" بعبارة "رجل غير متزوج"، وهو تكرار لا طائل منه.

لكن على مستوى أعمق، ما الذي نفعله؟ إننا ننقل عمداً معنى عبارة "رجل غير متزوج" إلى كلمة "عازب" المستحدثة. هذا "المعنى" الضمني ليس مجرد تعريف لفظي آخر، بل يشير في نهاية المطاف إلى شيء خارج نطاق الكلمات - في التجربة (وما يستخلص منها من مفاهيم). معنى الكلمة هو ما نقصده بها ، أي

---

[13] تكهّن كانط بإمكانية وجود قضايا تركيبية وضرورية في آنٍ واحد. وكان هيوم قد أنكر هذه الإمكانية سابقًا، كما في رفضه للارتباط الضروري في العلاقات السببية. في رأيي، يشير هذا ببساطة إلى ما يُسمى بـ"القانون الطبيعي" أو الضرورة الطبيعية (مقابل الضرورة المنطقية). وكما أوضح في كتابي " منطق المستقبل" ، يمكن التحقق من صحة هذه القضايا بالاستقراء؛ فالضرورة الطبيعية قابلة للمعرفة بالتعميم من الواقع.

ما هي التجربة (والمفهوم المجرد بشكل أوسع) التي اخترعتها الكلمة لتمثلها في أفكارنا اللفظية. أما نية الكلمة فهي ما صممناها لتوجيه انتباهنا إليه .

تُستخدم الكلمة كأداة تذكير أو تذكير بشيء لا يمكن التعبير عنه بالكلمات. لذا، عندما نقول: "العزاب هم رجال غير متزوجين"، فإننا لا نتعامل مع رموز لا معنى لها فحسب. يجب أن تحمل عبارة "رجال غير متزوجين" معنىً مشتركًا بالنسبة لنا - يجب أن تشير إلى معنى يتجاوز الكلمات . تعريف "العزاب" على أنهم "رجال غير متزوجين" هو ببساطة نقل للمعنى، أو تجاوز له، أي إعادة توجيه للنية. تلفت العبارة التعريفية انتباهنا إلى أشياء أو محتويات معينة في الوعي؛ ثم تُنسب الكلمة المُعرَّفة إلى نفس الأشياء أو المحتويات في الوعي.

عندما نبحث عن كلمة لا نعرفها في القاموس، فإننا لا نبحث فقط عن كلمات تُعادلها، بل نأمل أن يُرشدنا تعريف القاموس (تقريبًا، إن لم يكن بدقة) إلى معنى الكلمة. الكلمات في التعريف هي وسائل لتحقيق هذه الغاية، وليست الغاية بحد ذاتها، بل هي مجرد قنوات.

العملية المتبعة هنا تشبه إلى حد كبير ما يحدث في الترجمة من لغة إلى أخرى. على سبيل المثال، تشير العبارة "un célibataire ≡ a bachelor" إلى التكافؤ بين الكلمة في الفرنسية ونظيرتها في الإنجليزية. هذا التكافؤ ليس لفظيًا فحسب، بل دلاليًا أيضًا؛ أي أنه لا يتم مساواة الكلمات فحسب، بل معانيها أيضًا. وبناءً على المعاني، يُعد هذا التكافؤ بيانًا لحقيقة موضوعية. لا يمكن مساواة أي كلمة في لغة ما بأي كلمة في لغة أخرى، وغالبًا ما يجب تحديد هذه المعادلات بدقة نظرًا لعدم وجود كلمات متطابقة تمامًا.

وبناءً على ذلك، فإنه على الرغم من أن اختيارنا لكلمة "أعزب" كبديل لعبارة "رجل غير متزوج" هو اختيار تقليدي، وربما اعتباطي إلى حد ما، مع أننا غالباً ما نفضل الرجوع إلى علم أصول الكلمات عند صياغة كلمات جديدة [14]، إلا أن هذا الافتراض لا يزال يعتمد في نهاية المطاف على بيانات واقعية لتحديد معناه. في مثالنا، يعتمد المعنى على وجودنا في مجتمع يمكن فيه للرجال والنساء إبرام

[14] لاحظ جيداً: ما هو متعارف عليه هنا هو ببساطة اختيار الأصوات اللغوية (وما يقابلها من حروف مكتوبة) للمهمة الموكلة إلينا. إنها حرية اختيار سطحية للغاية.

اتفاقية تعاقدية تُسمى الزواج، مع حقوق والتزامات محددة لكل طرف. وبالتالي، فإن الرجل غير المتزوج هو الرجل الذي لم يُبرم مثل هذه الاتفاقية. وكلمة "أعزب" هنا هي اختصار لعبارة "رجل غير متزوج".

إذن، فإن معنى كلمة "عازب" ليس بالتأكيد لا يُفهم من عبارة "رجل غير متزوج" خطأً ما يظنه بعض المنطقيين. بل إن معنى كل من كلمة "عازب" وعبارة "رجل غير متزوج" هو الحقيقة أو الحقائق الظاهرة التي تشير إليها هاتان الكلمتان. وهما قابلتان للتبادل لأننا أسندنا إليهما طواعيةً معنىً واقعيًا مشتركًا (حقيقيًا تمامًا أو متخيلًا إلى حد ما). لسنا بحاجة دائمًا إلى الكلمات لفهم المعنى، لكن الكلمات تُسهّل عمليات التفكير والتواصل الأكثر تعقيدًا، لذا فإن نقل المعاني هذا مفيد في الغالب. ورغم أنها تزيد من عدد الكلمات في لغتنا، فإن استخدام الصيغ اللفظية الأقصر يسمح لنا بالتفكير بشكل أعمق.

من الواضح أن كل هذا ينطوي على محتوى تجريبي محدد، وعادةً ما يتضمن أيضًا بعض المحتوى المجرد (المستمد من تجارب أخرى، ولكنه خضع لمعالجة عقلانية). إنه ليس شيئًا منفصلًا عن التجربة كما يصوّره كانط. فلو قلت لك "جميع العزاب هم رجال غير متزوجين" - لقلت "ماذا؟". سيكون هذا مثالًا على تعريف مستقل عن التجربة، أي خالٍ من أي معنى (باستثناء معاني بنية الجملة وكلمتي "جميع" و"هم"، اللتين احتفظت بهما عمدًا لتوضيح وجهة نظري [15]). من الواضح أن "جميع العزاب هم رجال غير متزوجين" ليس تعريفًا خياليًا كهذا.

التطرق قليلاً إلى موضوع تعدد المعاني ، أي تعدد المعنى.

يُقال إن كلمتين (أو أكثر) مختلفتين **مترادفتان** إذا كانتا تحملان المعنى نفسه. تختلف الكلمات في النطق و/أو الإملاء، ومع ذلك فهي تعني الشيء نفسه. ومع ذلك، يجب التمييز بين المترادفات التامة

---

[15] لو قلتُ: "shbam lkitzerlo abcumskil shworgers lik"، لكنتَ ازداد ارتباكك. إنّ المنطقيين الذين يدّعون امتلاك لغات اصطناعية، أو مجرد بنى رمزية، إما أغبياء أو مخادعون، لأنهم ينسون أو يخفون حقيقة حاجتهم إلى لغة موجودة (الإنجليزية البسيطة، أو غيرها) للتعبير عمّا يقصدونه، مع أنفسهم ومعنا جميعًا. إنّ تجاهل هذه "التفصيلة الصغيرة" يُعدّ جريمة فكرية.

والمترادفات التقريبية ، فمع أن الترادف نظريًا يشير إلى المعاني المتطابقة، إلا أنه عمليًا ينطبق على الكلمات ذات المعاني المتشابهة. فمن الواضح أن الكلمات المختلفة لا تحمل المعاني نفسها أو معاني مختلفة، بل قد تتداخل معانيها بدرجات متفاوتة، أي أن مقاصدها قد تتقارب بدرجات متفاوتة . قد تكون بعض الأزواج مترادفة تمامًا، ولكن في كثير من الأحيان، تكون مترادفة بشكل أو بآخر. وبالمثل، قد يكون للمتضادات (الكلمات ذات المعاني المتضادة) معانٍ غير متوافقة تمامًا، أو (ضمن حدود معقولة) معانٍ متضاربة إلى حد ما.

على النقيض، قد تحمل الكلمة الواحدة - أي كلمة واحدة في النطق و/أو التهجئة - معنيين (أو أكثر). لاحظ أن الكلمات قد تتشابه في النطق وتختلف في التهجئة، أو قد تختلف في النطق وتتشابه في التهجئة، أو قد تتطابق في النطق والشكل. في أي من هذه الحالات، ورغم أن الكلمة واحدة ظاهريًا، إلا أنها تُعادل فعليًا كلمتين، نظرًا لتعدد معانيها. تُسمى هاتان الكلمتان - كلمتان في المعنى وإن اختلفتا في الشكل اللفظي - **بالمتجانسات اللفظية** . لا يُعتد بالتشابه الظاهري بينهما، سواءً كان صدفة أو عرضًا أو عمدًا. مع ذلك، لاحظ أن الكلمة قد تحمل معاني متباينة إلى حد ما - أي أن تفسيراتها المختلفة قد تكون متقاربة أو متباعدة دلاليًا.

وهكذا، يمكن القول إن كلاً من الترادف والتجانس اللفظي يُظهران تعدد المعاني. أحيانًا، يكون هذا المعنى المتعدد مُخفيًا في الترادف، وأحيانًا أخرى في التجانس اللفظي. ولكن في كلتا الحالتين، قد ينتج عن ذلك بعض الالتباس. لهذا السبب، من الحكمة دائمًا مراعاة الفرق بين المظهر الخارجي للكلمات (الكلمات كأصوات أو صور مادية) ومعناها الداخلي (دلالتها المقصودة، وما يُقصد بها فعليًا أثناء استخدامها الحالي). لا يمكن تسمية الأصوات أو الصور التي لا تحمل أي معنى على الإطلاق كلماتٍ بالمعنى الصحيح - إذا لم ترمز إلى شيء، فهي ليست رموزًا؛ وعلى العكس من ذلك، إذا كانت ترمز إلى

شيء ما، فلا يعني ذلك أنها لا ترمز إلى أي شيء آخر. فاللغة ليست دائمًا واضحة المعالم.

تجدر الإشارة إلى بعض النقاط المتعلقة بمصطلحي الغموض والتورية . يمكن اعتبار هذين المصطلحين متكافئين أو متناقضين. فمصطلح "الغموض" واضح إلى حد كبير، إذ يدل على نوع من عدم اليقين، وصعوبة في تحديد التفسير الصحيح أو الاستنتاج الأمثل. لذا، فهو يوحي بتجانس لفظي. ويؤكد أصل كلمة "الغموض"، الذي يعني "كلا الفعلين"، هذا المعنى: [كلمة واحدة بـ] نيتين. أما كلمة "التورية" فهي أكثر غموضًا، وغالبًا ما تُستخدم عمليًا كمرادف للغموض. ويستند هذا التشابه إلى أصل كلمة "التورية"، الذي يعني "نفس الكلام" - أي نفس الكلمة [بمعنى مختلف]. ولكن يمكن أيضًا التمييز بين المصطلحين، إذا فهمنا التورية على أنها تعني: نفس [المعنى، ولكن بكلام مختلف]. وبهذا المعنى، تُعادل التورية الترادف.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن الغموض والالتباس غالبًا ما يحدثان عمدًا، كما في الكذب المتعمد، أو محاولة تحريف الكلمات أو المعاني لتضليل النفس أو الآخرين. لكن بالطبع، ليس بالضرورة أن يحملا هذه الدلالات، فهما كثيرًا ما يظهران في حديثنا كتعبير عن عدم الانتباه أو الجهل أو السذاجة. على أي حال، من الواضح أن هذا الخلط بين الكلمات والمعاني قد يُحدث خللًا في الاستدلال. على سبيل المثال، قد يؤدي القياس المنطقي الذي يكون حده الأوسط غامضًا إلى نتيجة خاطئة. أو كذلك، إذا كان للحد الأصغر أو الأكبر معنى مختلف في النتيجة عما هو عليه في المقدمات، فإننا أمام استدلال غير مشروع. وهذا ما يُعرف عادةً بمغالطة الالتباس.

تجدر الإشارة، دون الخوض في نظرية تعريفية كاملة، إلى أن مثال "العزاب" (المستخدم عادةً في هذا السياق) لا يمثل سوى نوع واحد من التعريف. في هذه الحالة، نبدأ بوصف تعريفي، وهو "الرجال غير المتزوجين"، ثم نُطلق اسمًا على الشيء المعني (أُسمي هذا التعريف الاستنتاجي). مع ذلك، في كثير من الحالات، إن لم يكن معظمها، نسلك الاتجاه المعاكس، أي نهجًا استقرائيًا .

نبدأ بفكرة مبهمة مفادها وجود شيء ما يستدعي تسميته ودراسته. فنطلق على هذا الشيء المبهم اسمًا. وهذا الاسم هو في الواقع كل ما "يُعرّفه" لنا في الوقت الراهن؛ فهو بمثابة دليل لفهم الظاهرة، أو بمثابة صندوق الذاكرة الذي سنجمع فيه المعلومات عنها ونخزنها. ثم ندرس الأمر، تجريبيًا وعقلانيًا، واصفين إياه بطرق متنوعة.

نختار تدريجيًا جانبًا واحدًا من الظاهرة قيد الدراسة ليكون تعريفًا لها. قد يكون هذا الجانب محمولًا تصنيفيًا أو شرطيًا، أو مجموعة محمولات من أي نوع. على سبيل المثال: (جميع) X هي Y، أو Xs تفعل Y في ظل الشروط Z. قد نقرر لاحقًا أن هذا الاختيار كان غير مناسب لسبب ما (على سبيل المثال، قد يتبين أن التعريف المقترح ليس شاملًا أو غير مشروط، أو ليس حصريًا)، فنختار جزءًا آخر من وصف الشيء ليكون تعريفًا له.[16]

إذا تفحصنا هذه العملية عن كثب، سنجد أنها تعمل أساسًا بالقياس . لا يُمكن المبالغة في أهمية القياس في المعرفة الإنسانية، ومع ذلك نادرًا ما يُذكر. عندما نصنف شيئين أو أكثر تحت مفهوم أو اسم مشترك، أو نربط بينهما نظريًا، فإننا نفترض ضمنيًا وجود تشابه بينهما في بعض الجوانب. تُصاغ الأفكار والنظريات الجديدة من خلال قياسات متتالية؛ فلا يُمكن ابتكارها من العدم ، دون إعادة صياغة بعض المواد التجريبية الموجودة مسبقًا (والتي عادةً ما تكون عقلانية جزئيًا). في حالة التعريف الاستقرائي، يُشكل تشابه غامض بين ظواهر معينة القوة الدافعة لبحثنا.

16 على سبيل المثال، كان لدينا مصطلح يُطلق على "الرجال" (أي البشر) قبل وقت طويل من قدرتنا على تعريفهم. اقترح أرسطو مصطلح "الحيوانات العاقلة" في أواخر تاريخ البشرية، واقترح علم الأحياء الحديث تعريفاته الخاصة بعد ذلك بزمن طويل. كان الناس حتى ذلك الحين، ولا يزالون حتى اليوم، قادرين تمامًا على استخدام كلمة "البشرية" وفهمها، استنادًا إلى أوجه التشابه المُدركة على الرغم من الاختلافات المُدركة، حتى وإن لم يكن لديهم تعريف لفظي لها، أو حتى لم يفكروا في تعريفها.

مع وضع هذا الفعل البديل لـ "التعريف" في الاعتبار، يمكننا أن نرى قصور نظرية كانط [17]. لقد ركز فقط على عملية تعريف واحدة، والتي بدت ظاهريًا "تحليلية"، وتجاهل العملية الأكثر أهمية التي تم وصفها للتو، وهي استقرائية بوضوح، أي "تركيبية" بشكل جليّ [18].

الحقيقة . يترتب على هذا التحليل - وأستخدم هنا مصطلح "التحليل" بمعناه الدقيق - أن مقولة "جميع العزاب رجال غير متزوجين" هي في الواقع، في جوهرها، تركيبية، واحتمالية، وعرضية، تمامًا كمقولة "جميع العزاب سعداء". لكي ندّعي صحة مقولة "جميع العزاب رجال غير متزوجين" ، يجب أن نؤمن بوجود ما كنا نسميه سابقًا "رجالًا غير متزوجين". مع أن كلمة "عزاب" تُساوى بشكل اعتباطي بالكلمات السابقة، إلا أن المعنى الضمني يبقى ضروريًا لإضفاء المعنى عليها. إذا (وفقط إذا) بدا أن الشيء المقصود موجود، فمن المعقول أن نعتبر مثل هذه المقولة صحيحة.

في هذه المرحلة، علينا أن نتساءل: ماذا عن المصطلحات الخيالية؟ على سبيل المثال، بأي معنى يستند وصف "وحيد القرن بأنه حصان بقرن على جبهته" إلى أساس تجريبي؟ هنا، تبقى العلاقة بين المصطلح المُعرَّف والمصطلح المُحدِّد كما هي، لكن المصطلح الأخير يشير إلى شيء خيالي. مع ذلك، فإن هذا الخيال ليس إلا إعادة ترتيب لتجارب سابقة. لقد رأينا خيولًا ورأينا قرونًا، ونُركِّب ذكرياتنا بطريقة معينة في أذهاننا (كما هو الحال مع الذكريات غير البصرية، بالطبع).

---

17 ومن بين النظريات ذات الصلة التي طرحها بعض خلفائه، ولا سيما "الوضعيون المنطقيون" في القرن العشرين · ومن المثير للاهتمام ملاحظة رأي عالم بارز في هذا الصدد: "إن الدقة المفرطة في التعريف غالبًا ما تكون غير مجدية، بل إنها في الغالب غير ممكنة" (فاينمان، ص 20). والسبب في أنها "غالبًا ما تكون غير مجدية" هو أن التعريف الثابت من شأنه أن يُجمّد معرفتنا في مرحلة مبكرة: فالمعرفة تحتاج إلى المساحة والوقت الكافيين للتطور.

18 تجدر الإشارة إلى أنه عندما يكون لدينا كلمة غامضة وغير محددة من هذا النوع، فلا يمكن القول إننا نشير إلى موضوعاتها. يُقال هذا لتجنب الخلط مع التمييز اللاحق (بعد فريجه) بين المعنى والمرجع. عمليًا، **تكون الكلمة المُستنبطة استقرائيًا غامضة في مرجعها (فنحن لا نعرف جميع موضوعاتها بعد) وفي معناها (فنحن لسنا متأكدين بعد من أي جزء من وصفها النهائي سيصبح الجزء المُحدد)** . كل ما لدينا هو فكرة غامضة عن نوع من التشابه بين أشياء معينة صادفناها حتى الآن. من المهم مراعاة هذه الملاحظة.

لولا التجارب الجسدية أو الذهنية (أو تجريداتها) التي نستند إليها في النهاية، لكان من الصعب علينا إعطاء أي معنى لكلمة "وحيد القرن". لظلت أذهاننا فارغة بلا وجهة.

لذا، فإنّ الكلمة ذات معنى بالنسبة لنا، حتى وإن لم ندّعِ صحتها، أي أننا لا ندّعي أنها تشير إلى حيوانات وحيد القرن الحقيقية، لاحظ جيدًا. وبالتالي، يمكننا القول إنّ تعريف وحيد القرن "صحيح" ظاهريًا فيما يتعلق بمساواته بين مجموعتين من الكلمات، إذ يعود إلينا تمامًا اختيار الكلمة التي نعتبرها مكافئة لعبارة "خيول ذات قرن". لكنّ هذه الفرضية خاطئة جوهريًا في مجملها، لأنّ الخيول ذات القرون لا وجود لها (على حدّ علمنا حتى الآن على الأقل) خارج نطاق خيالنا. إذا ما عُثر على مثل هذا الحيوان في الطبيعة يومًا ما، أو تمّ إنتاجه صناعيًا، فقد تصبح الفرضية صحيحة حينها. لذلك، هنا أيضًا، لدينا فرضية تركيبية واضحة، ولاحقة، ومشروطة.

تشير كلمة "وحيد القرن" إلى ظاهرة خيالية ملموسة نسبيًا. وبالطبع، توجد تصورات أكثر تجريدًا. فكلمة "أعزب" تُعدّ تصورًا مجردًا في مجتمع يكون فيه جميع الرجال متزوجين. ومع ذلك، عندما نتفحص مصطلحي "رجال" و"متزوج" بدقة، نجد بعض آثار الظواهر البصرية والحسية الأخرى [19]. هذه الآثار تتبادر إلى الذهن وتضفي معنى ملموسًا على التجريد. وينطبق الأمر نفسه على مصطلح مجرد مثل "الوجود"؛ فهو ليس خاليًا تمامًا من المحتوى التجريبي [20].

تجدر الإشارة إلى أن الآثار التجريبية الكامنة وراء المفاهيم المجردة قد تكون حدسية (بمعناي الخاص - أي غير ظاهرية)، بالإضافة إلى الآثار الإدراكية (أي الظاهرية، بالمعنى العقلي أو الجسدي). فعلى سبيل المثال، يُعد مفهوم "مجال

---

19 فعلى سبيل المثال، يتضمن الزواج مراسم عامة، واتفاقاً فعلياً (شفهياً أو لفظياً)، وتبادلاً للهدايا، وما إلى ذلك. تتبادر هذه الصور والأصوات إلى الذهن إلى حد ما كلما استحضرنا المفهوم، مما يمنحه أساساً ملموساً. مع ذلك، لا يعني هذا بالضرورة أن الذكريات الواضحة هي وحدها ما يُذكر، فلاحظ جيداً .

20 إذا تأملنا بدقة كيف نتصور هذا المفهوم عمليًا، سنجد أننا نسقط عليه صورًا مبهمة، واصفين إياه بأنه خارج أو فوق أو خلف أو متجاوز للواقع المألوف، أي أنه "متعالٍ". بعبارة أخرى، يعتمد فهم "الجوهر" على قدر معين من الخيال الهندسي.

القوة" في جوهره بناءً يشير إلى أحداث فيزيائية مُدركة، كحركة أجسام معينة بالنسبة لبعضها البعض، ويمكننا استخدام صور بأسهم لترمز إليه بصريًا. لكن لا يمكن فهمه فهمًا كاملًا دون الرجوع إلى تجربتنا الداخلية للقوة الإرادية (إرادتنا)، وإلى إحساسنا العقلي بالجهد، وإلى مختلف أحاسيسنا الجسدية عندما ندفع أو نسحب الأشياء أو عندما تُدفع بنا.[21]

وبالتالي فإن جميع الافتراضات المتعلقة بالمفاهيم المجردة ذات المعنى، سواء كانت بسيطة أو معقدة، مادية أو عقلية أو روحية، هي أيضاً تركيبية، ولاحقة، وعرضية.

العبارة الصحيحة تحمل معنى بالضرورة، وكذلك العبارة الخاطئة. لاحظ جيدًا: العبارة الخاطئة تحمل معنى؛ فبسبب معناها تحديدًا يمكن وصفها بالخاطئة. في هذه الحالة، تكون الكلمات المختلفة التي تحتويها ذات معنى منفرد ، لكن دمجها في جملة معينة (بنية معينة) يتعارض مع الواقع. أما إذا كانت العبارة عديمة المعنى تمامًا، فهي ليست صحيحة ولا خاطئة، لأنها لا تُضيف شيئًا يُذكر.

على سبيل المثال: عبارة "ملك فرنسا الحالي ملكي" خاطئة، لأنه لا يوجد ملك حالي لفرنسا (لأنها جمهورية)، مع أن جميع الكلمات في هذه الجملة ذات معنى، وبنيتها سليمة نحويًا ومنطقيًا، ومع أن إسناد الملكية إلى الملك المفترض يبدو منطقيًا من الناحية النظرية (مع أنه ليس حتميًا، إذ يُمكن تصور ملك جمهوري محتمل). ويمكن التعبير عن الحقيقة بتحويل العبارة القطعية إلى عبارة شرطية، فنقول: "لو كان لفرنسا ملك اليوم، لكان على الأرجح ملكيًا".

> بما أنني أكتب للقراء المعاصرين، يجدر بي هنا أن أشير عرضًا إلى أن المنطقي المعاصر غوتلوب فريجه كان سيعتبر جملة مثل "ملك فرنسا اليوم ملكي" جملةً فارغة، أي أنها تحمل معنىً دون مرجع ، بمعنى وصفي (قصد أو دلالة ضمنية)، ولكن دون وجود موضوع فعلي ينطبق عليه هذا المعنى (امتداد أو دلالة). لكن من وجهة نظري، من غير الدقيق عرض الحالة المطروحة بهذه الطريقة.

---

21 في بعض الحالات، تُستخدم تقييماتنا الشخصية، كالميل أو النفور، أو الرغبة أو النفور، كعوامل تجريبية ضمنية لفهم مفاهيم أكثر تجريدًا. فعلى سبيل المثال، لن تكون مفاهيم الجمال والقبح (علم الجمال)، والخير والشر (الأخلاق) مفهومة تمامًا بدون هذه المفاهيم الذاتية.

إنّ "المعنى" ليس سوى جزء من الوصف، و"المرجع" ليس سوى جزء منه أيضاً. لاحظ جيداً أننا لا نستطيع الإشارة إلى شيء معين أو تخيله دون إدراك بعض عناصره الوصفية ؛ وفي كلا الحالتين، لا نتذكر أو نتخيل أو نشير إلى أكثر من جزء من الكل. على سبيل المثال، سواء تخيلنا ملكاً يحكم فرنسا اليوم، أو تذكرنا أو رأينا شخصاً كهذا في الواقع، فإن المحتوى الذهني يكاد يكون متطابقاً.

إذا انتبهنا لما يتبادر إلى أذهاننا عند استحضار الأشياء المحددة أو تعريفها، فسنجد أنه لا فرق جوهري بين الحالتين الذهنيتين؛ ففي كلتا الحالتين، نفكر في بعض الحالات وبعض سماتها لتوجيه انتباهنا إلى ما نريد. وسواء أكانت هذه السمات حقيقية أم متخيلة، فلا سمات بلا حالات ولا حالات بلا سمات. وبالتالي، فإن الفرق بين المعنى والإشارة هو في أقصى الأحوال فرق في التركيز؛ وغالبًا ما يكون المحتوى الذهني متطابقًا في كلتا الحالتين.

إن مذهب فريجه في المعنى مقابل المرجع، وهو أحد المبادئ الأساسية للمنطق الحديث، خاطئٌ بالتالي، لأنه لا يُولي اهتمامًا كافيًا لعمليات تفكيرنا الفعلية. فلا عجب أنه أدى إلى مفارقة راسل التي حيّرت فريجه. البديل الصحيح هو فهم أن المعنى قد يكون حقيقيًا أو وهميًا، ولا بد أن يكون أحدهما، وأن حتى الوهمي يستند إلى حد ما إلى بعض الواقع (لأنه يظهر أصلًا). بهذا الفهم، يُدرك المرء أنه لا يمكن ربط الكلمات بأي طريقة كانت.[22]

أما فيما يتعلق بالمفاهيم المجردة "الرسمية البحتة"، كالرموز X أو Y المستخدمة في المنطق أو الرياضيات للدلالة على المتغيرات، فرغم أنها أقرب ما نعرفه إلى البنى التحليلية والقبلية والضرورية، فمن الواضح أنها تعتمد على بعض الخبرة، إذ لو لم نتمكن من تجسيدها بأمثلة، لكانت عديمة المعنى بالنسبة لنا. يتعامل المنطق مع العبارات التأكيدية، أو على الأقل مع النوايا غير اللفظية. فإذا لم يُذكر شيء صراحةً أو يُقصد ضمناً، فلا حاجة إلى إصدار أي حكم.

---

22 راجع كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 45، حول هذا الموضوع.

من السخف أن يتجاهل بعض علماء المنطق الصوري أو الرياضيين كيفية تطور مفاهيمهم المجردة تاريخيًا، وما يلزم لجعلها مفهومة لدى كل إنسان جديد في كل جيل. من المهم لهؤلاء أن يضعوا في اعتبارهم الفرق بين مستوى التفكير اللفظي والنوايا الكامنة والعمليات الإرادية التي ينطوي عليها. من المهم لهم التركيز على الجوانب الأعمق (وأصولها)، وعدم الانشغال بسطحية الأمور.[23]

فعلى سبيل المثال، يُعدّ الشكل "S is P" (الفاعل هو المسند) اصطلاحًا، بمعنى أن الترتيب لا يُعدّ ترتيب الرموز أو الكلمات "S" و"is" و"P" مهمًا، بل الأهم هو معانيها. يمكننا (في الإنجليزية، وبالتأكيد في لغات أخرى) وضعها بشكل مختلف، كأن نقول "P is S" أو "PS is" أو ما شابه. نجد مثل هذه التغييرات في المواضع في الشعر، وخاصة في الإنجليزية القديمة (على سبيل المثال: "blessed are the meek"). نعتمد "S is P" كترتيب قياسي، حتى لا نضطر إلى شرح دور كل كلمة على حدة [24]. هذه القواعد الشكلية عملية، وليست ذات أهمية نظرية، أو مجرد قواعد اعتباطية (كما يزعم بعض المعاصرين).

باختصار، من المشكوك فيه أن تُوصف أيٌّ من القضايا بأنها تحليلية، أو قبلية، أو ضرورية بالمعنى الدقيق الذي قصده كانط. فكل المعرفة البشرية تحتاج إلى أساس تجريبي، وإن كان غير مباشر، وتستند إليه بالفعل. وإلا، فهي ليست معرفة حقيقية، بل قد تكون معرفة زائفة، وإنما مجرد هراء أو خربشات لا معنى لها. إنها "مثالية" بالمعنى الأسوأ للكلمة، أي منفصلة عن الواقع برمته. صحيح أن معظم المعرفة تُعالَج عقلانيًا إلى حد ما، لكن من المستحيل فصل العناصر العقلانية البحتة عن العناصر التجريبية البحتة تمامًا كما يحاول كانط.

الأشكال القبلية . والآن، دعونا نتناول مثالاً واقعياً من كانط: "جميع الأجسام ممتدة". السبب في تأجيلي لهذا المثال إلى النهاية هو أنه ينطوي على مسائل أكثر تعقيداً.

---

23 تتوافق هذه الملاحظة مع التمييز بين القواعد "السطحية" والقواعد "العميقة" عند نعوم تشومسكي. قد يتغير السطح، لكن الجوهر يبقى كما هو.

24 وبالمثل، فإن ترتيب السابق والنتيجة هو ترتيب تقليدي؛ أي أنه يمكن عكسه، وفي الممارسة العملية غالبًا ما يتم عكسه (على الرغم من أن النية الأساسية تظل كما هي).

من الواضح والمؤكد أننا لن نتمكن من صياغة مثل هذه الفرضية لو لم تكن لدينا تجربة لعالم تتواجد فيه الأجسام الممتدة في الفضاء، أو على الأقل لعالم تخيلي كهذا. فقد نكون وُلدنا في عالم لا نختبر فيه سوى شيء واحد، ألا وهو النور (أو حتى الظلام أو نقطة بلا أبعاد)؛ سنظل واعين في ذلك السياق، لكننا لن نملك أي تجربة أو تخيل للأجسام الممتدة. وعليه، فإن فرضية كانط هذه هي في الواقع تركيبية تمامًا، تجريبية وعرضية.

هنا نتطرق إلى نظرية كانط حول "أشكال" الإحساس والفهم (المفروضة)، والتي بموجبها تُزوّد ملكاتنا المعرفية بعوامل معرفية غير تجريبية (لا سيما المكان والزمان، والسببية، من بين أمور أخرى). هذه المكونات المعرفية، وفقًا له، قبلية وتركيبية في آنٍ واحد - أي أنها "عقلانية" بحتة، بمعنى أنها "معروفة بشكل مستقل عن أي تجربة"، ومع ذلك فهي تُعطينا بطريقة ما معلومات حقيقية عن العالم، العالم الكامن.

في الحقيقة، لا يمكننا التنبؤ بالتجربة عقلانيًا دون الرجوع إليها. فالمكان (في بُعدين على الأقل) والزمان، وكذلك السببية (أي السببية في هذا السياق) والعديد من المفاهيم المجردة الأخرى التي يعتبرها كانط تصنيفات نفرضها على التجربة، كلها تستند إلى نوع من التجربة، وليس إلى العقل وحده. فالعقل لا يستطيع العمل دون نوع من التجربة.

لأنه (للتكرار) ربما كنا قد وُجدنا وعشنا في عالم موحد بدون أشكال وأحجام أو مسافات، بدون حركات أو تغييرات أخرى، وبدون تسلسل للأحداث (وبالأحرى، بدون نفي هذه الأشياء والأحداث) - وحينها لم نكن لنستطيع فهم مثل هذه المفاهيم.

لذا، فإن هذه التصنيفات ليست أنماطًا ذهنية تؤثر بطريقة ما على التجربة وتُشكّلها قبل أن نُدركها فعليًا. بل هي مُعطاة في التجربة ومُستمدة منها . إنها طرق نرتب بها التجربة ذهنيًا بعد وقوعها، أي بعد أن نكون قد عشناها (ونرتبها بهذه الطريقة لكي نفكر فيها ونتعامل معها بشكل أكثر فعالية في الواقع). إنها لاحقة، وليست سابقة.

علاوة على ذلك، لا يقتصر مفهوم المكان والزمان والسببية على التجارب الحسية فحسب، بل يشمل أيضًا التجارب الذهنية. صحيح أن الأجسام المادية الظاهرة تمتد بشكل واضح في "المكان"، وتخضع لتغيرات مرئية في "الزمان"، وغالبًا ما تظهر في اقترانات مرئية، أي مع "السببية". لكن هذه الخصائص البصرية لا تقتصر على المجال المادي الظاهري، بل تنطبق أيضًا على المجال الذهني. فالصور التي نتخيلها (سواء في اليقظة أو الأحلام) هي أيضًا ممتدة ومتغيرة بشكل واضح، وأحيانًا تكون متصلة وأحيانًا أخرى منفصلة.

ينبغي لنا أيضًا أن نضع في اعتبارنا أن المساحات والأزمنة والسلاسل السببية التي تبدو "خارجية" و"داخلية" قد تكون متطابقة أو متفاعلة، أو قد لا تكون كذلك. وبناءً على ذلك، إذا كان دافع كانط من اقتراح هذه الأشكال هو التمييز بين التجربة الحسية والتجربة التخيلية، فقد فشل في ذلك، لأنه لا يوجد فرق في استخدامها في أي من المجالين. ويترتب على ذلك أيضًا أنه لا يمكن استخدام هذه الأشكال لتفسير كيف أو لماذا تتحول التجارب "المادية" إلى تجارب "عقلية"، لأنه لو كان هذا هو الغرض من هذه الأشكال، فلماذا تُستخدم أيضًا على التجارب العقلية؟

لذا، لا يمكن اعتبار عبارة "الأجسام ممتدة" تعريفًا كاملاً للأجسام المادية ظاهريًا، مقارنةً بالصور الذهنية، بالاعتماد على التجربة البصرية للامتداد وحدها . قد يكون هذا كافيًا للرياضيين، لكنه غير كافٍ للفلاسفة ذوي الميول الظاهراتية. لتعريف هذه الأجسام، علينا أيضًا الإشارة إلى الإحساس باللمس، وخاصةً تجربة مقاومة الضغط التي تُحدثها الأجسام المادية ظاهريًا. لا تمتلك الصور الذهنية لهذه الأجسام هذا الجانب اللمسي، لأننا (في رأيي) غير قادرين على تخيل اللمس بشكل ملموس.[25]

ومن النقاط الجديرة بالذكر هنا في سياق الرد على كانط، حقيقة تواصله معنا من خلال كتاباته. فعندما يقول: "الأجساد ممتدة"، يفترض أن هذه الكلمات تحمل معنىً لنا، بل ومعنىً مماثلاً لمعناها بالنسبة له. ويزعم أن هذا المعنى عقلاني

---

25 من المفترض أن يضيف كانط الجوهر (بمعنى الوجود) كصفة أساسية للأجسام. لكنني أتجاهل هذه المسألة المعقدة في هذا النقاش، لأنني أتناولها في سياقات أخرى (لا سيما فيما يتعلق بالمذاهب البوذية).

بحت (أي "تحليلي")؛ ولكن كما ذُكر آنفاً، فإن هذا الزعم غير منطقي، لأن الكلمات لا بد أن تشير في نهاية المطاف (إن لم يكن بشكل مباشر) إلى تجربة متخيلة على الأقل، إن لم تكن تشير إلى تجربة مادية. فالكلمات التي لا تحمل أي تجربة، مهما كانت، هي كلمات لا معنى لها، أي خالية من أي مضمون.

يجب علينا جميعًا، هو ونحن، الرجوع إلى تجارب مشتركة لفهم الكلمات ومشاركتها. وسواء أكانت هذه التجارب من عالم مادي أم من عالم ذهني بحت، فلا فرق، طالما أن لدينا مجالًا مشتركًا. فلو كان (كما قد يُفهم منطقيًا أنه يُلمّح) معزولًا عنا تمامًا، ماديًا وذهنيًا، بحيث كانت مفاهيم "الأجساد" و"الوجود" و"الامتداد" مجرد مصطلحات عقلانية بحتة، لما استطاع التواصل معنا في هذا الشأن. لما كان لدينا أرضية مشتركة، ولا قناة تواصل.[26]

خلاصة القول ، إن ثنائية التحليل/التركيب، والقبلية/البعدية، تحمل بعضًا من الحقيقة، بمعنى أن المعرفة الإنسانية تتشكل من خلال العقل والتجربة معًا. فهي تتضمن مكونات استنتاجية واستقرائية. لكن لا يمكن فصل هذه المكونات بسهولة؛ فهي متداخلة للغاية، ومترابطة ترابطًا وثيقًا. من الممكن بالطبع فصلها جزئيًا، لكن ليس فصلًا تامًا كما حاول كانط. فليس هناك شيء استنتاجي محض أو استقرائي محض.

حتى قوانين الفكر، ومبدأ الاستقراء، والعديد من العموميات الأخرى للمنطق الصوري، تعتمد على التجربة في معناها وفهمنا لها. قبل أن نتمكن من القول "أ هو أ"، أو إيجاد عبارة متناقضة، أو التمييز بين الصدق والكذب، أو استخلاص استنتاج قياسي، أو فهم معنى أي مما سبق، نحتاج إلى بعض التجارب [27]. لا

---

[26] بالطبع، يمكنني أن أجادل بأن كانط ليس إلا محض خيال. هذه هي فرضية الأنانية المطلقة، التي يصعب دحضها استنتاجياً، ولكن يمكن اعتبارها غير مقنعة بالنظر إلى مدى وثراء القدرة التخيلية التي تفترضها.

[27] لطالما أثار دهشتي وإعجابي علماء المنطق والرياضيات الذين يظنون أن بإمكانهم التعامل مع الرموز "الخالصة" بمعزل عن أي تجربة. عليهم أن يتوقفوا ويتأملوا، بدايةً، في تجربتهم الشخصية مع تلك الرموز وفي الأفعال التي يقومون بها بها. إنهم يكتبون على الورق (أو على الحاسوب)، أليس كذلك؟ إنهم يأملون أن يقرأ الآخرون كتاباتهم (ويوافقوا عليها)، أليس كذلك؟ كل ذلك يُعدّ تجربة أيضاً، ولا يمكن تجاهله باعتباره غير ذي صلة.

يمكن لملكاتنا المعرفية أن تعمل بدون محتوى، تمامًا كما لا تستطيع أيدينا التلاعب بأي شيء إذا كانت فارغة.

إن المنطق الذي طرحه كانط لا يمت بصلة إلى منطق الخطاب البشري الواقعي ؛ بل هو مجرد اختراع غير متماسك من ابتكاره. ربما يكون قد أطلق عليه بتعالي نقدًا للعقل الخالص، لكني أعتبره نقدًا غير خالص خالٍ من العقل. إذا وصف العقل وصفًا خاطئًا، فإنه سينتهي حتمًا إلى مفارقات منطقية كالهوة السحيقة بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو. لكن هذه الصعوبات ليست عيبًا في العقل، بل هي عيب في (عقله) اللاعقلاني .

ومع ذلك، كان لكانط تأثير بالغ على المنطق الحديث. ويمكن اعتبار سعي العديد من علماء المنطق المعاصرين نحو "أنظمة صورية" تُطوَّر بحرية وبمعزل عن التجربة مشروعًا مستوحى من كانط.

الوضعيين المنطقيين [28]من المنطقيين الألمان، الذين عملوا وفقًا لمبادئ كانط. ولذلك، ليس من المستغرب أن معظمهم (باستثناء كورت غودل، الذي كان خصمهم اللدود من الداخل [29]) التزموا بفلسفة تجمع، بشكل متناقض، بين العقلانية المتطرفة والتجريبية المتطرفة في آن واحد؛ أي فلسفة تُعلي شأن العقل بمعزل عن التجربة، والتجريبية بمعزل عن المنطق، "ولا يلتقيان أبدًا" [30].

---

[28] بما في ذلك هنا (على سبيل المثال لا الحصر) أعضاء حلقة فيينا وأمثال ديفيد هيلبرت وإرنست ماخ ولودفيج فيتجنشتاين.

[29] لا بد لي هنا من توجيه الشكر إلى عرض يورغراو لأعمال غودل، والذي (بفضل أسلوبه شبه السيري جزئيًا) غيّر رأيي بشكل كبير حول أهمية غودل في تاريخ المنطق. ربما بدت تعليقاتي القليلة السابقة على هذا المنطقي، في كتابي " منطق المستقبل "، مُنتقصة، لأنني افترضت أنه حليفٌ أساسي لهيلبرت الشكلي. لقد علّمني كتاب يورغراو أن غودل كان ناقدًا واعيًا؛ أي أنه لم يتوصل إلى نظرياته المُناهضة للشكلية صدفةً، بل سعى إليها عن قصدٍ انطلاقًا من مبادئه. أرى الآن أنه كان بالفعل منطقيًا عظيمًا، لأنه هزم نهائيًا أنصار المنطق الاستنتاجي البحت في العصر الحديث بشروطهم الخاصة.

[30] بتعبير أدق، سعوا إلى التمسك بالمنطق، الذي فهموه أساسًا على أنه منطق استنتاجي ، وتجاهلوا إلى حد كبير المنطق الاستقرائي ، وهو الأداة التي يستوعب العقل من خلالها التجربة. ما يُسمى بالأنظمة الصورية هي تركيبات اصطناعية، إذ تُبسط بشكل تعسفي تعقيد المنطق (أي الخطاب البشري)، بمحاولة اختزاله إلى عدد محدود من البديهيات والقواعد التي يمكن من خلالها إثبات جميع النظريات. قد يبدو هذا النهج المجرد والآلي للمنطق مثيرًا للاهتمام للبعض، ولكنه في الواقع ضيق الأفق ومتحجر في فكره. فهو يعيق البحث في جميع

الجوانب والأبعاد المتعددة لخطابنا المنطقي الطبيعي، لمجرد إرضاء نزعة نحو النظام والنهائية.

3. نظرية المعرفة

منذ البداية، عرّف كانط مكونات المعرفة الإنسانية تعريفًا خاطئًا بأنها " **تمثيلات** ". بدا هذا بديهيًا له، بالنظر إلى فلسفات لوك وهيوم التي سبقته، والتي آمنت بـ"انطباعات" حسية و"أفكار" مشتقة منها، والتي قد تكون أو لا تكون ناتجة عن أشياء مادية خارجية عن الذات، وتتوافق معها من حيث المبدأ (أي تعيد تمثيلها). بالنسبة للوك، كانت الإجابة على هذا السؤال نعم، بينما كانت بالنسبة لهيوم لا. كان كانط يحاول إحياء نعم لوك بعد لا هيوم، من خلال بناء نظام تبرير أكثر تعقيدًا.

اعتبر كانط التمثيلات نوعين: الحدس[31] والمفاهيم؛ فالأولى تمثيلات "مباشرة" والثانية "وسيطة". قد تكون التمثيلات "خالصة"، أي قبلية تمامًا ، ذات أصل ما قبل التجربة؛ أو "تجريبية"، أي بعدية، معتمدة على التجربة. **الحدس الخالص** هو الذي يُعطي جميع الإدراكات الأخرى أشكالها. وهي " **أشكال الإحساس** "، أي حدس المكان والزمان، الذي يحوّل أحاسيسنا غير المنظمة إلى إدراكات فعلية. أما **المفاهيم الخالصة** فهي التي تُعطي أشكالها الأساسية للمعرفة المفاهيمية. وهي " **أشكال الفهم** "، أي "الفئات" الاثنتي عشرة التي ذكرها كانط استنادًا إلى المنطق الأرسطي.

---

31 في الوقت الحاضر، قد يُفضّل استخدام كلمة "بصيرة" في هذا السياق بدلاً من كلمة "حدس"، التي تحمل طابعاً ذاتياً أكثر. أستخدم مصطلح "حدس" حصراً في سياق المعرفة الذاتية. مع ذلك، لا يزال البعض يستخدمه بمعناه الكانطي.

لا ينبغي لنا بالطبع التسليم بكل هذا دون تمحيص، بل يجب اعتباره فرضية استقرائية، مجرد نظرية اقترحها كانط. لكنه رأى أنها السبيل الوحيد الممكن لإنقاذ المعرفة الإنسانية من الشك المنطقي الذي غرسه هيوم. كان منطق كانط أنه بما أن المعرفة لا يمكن أن تستند بشكل راسخ على الأسس التجريبية وحدها، فمن الضروري تأسيسها على نوع من الضرورة الجوهرية. فبدلاً من النظرة التقليدية التي تعتبر المكان والزمان ومفاهيم مثل الجوهر والسببية مجرد تجريدات من التجربة، اقترح نظرية التكييف البنيوي . لاحظ جيدًا أن هذا لم يكن استنادًا إلى أفكار أساسية فطرية، بل كان نوعًا من الحتمية المعرفية .

استنادًا إلى الفلسفة الأرسطية وما سبقها، ميّز كانط بين المادة (وأقصد هنا، على ما يبدو، المحتوى الظاهري كما يظهر لنا، سواء أكان ماديًا أم ذهنيًا) والصورة (وتعني الجوانب المجردة للمعرفة، أي ترتيب الظواهر بالعقل). تُعرف الأولى (مباشرةً أو غير مباشرة) عن طريق الإحساس، بينما تُعرف الثانية عن طريق المنطق. أطلق كانط على دراسة الجوانب الحسية للمعرفة اسم "الجمالية" [32]، وعلى دراسة الجوانب المنطقية اسم "المنطق".

وصف كانط نظرياته في تلك المجالات بأنها "متعالية"، ظاهريًا لأنه كان يؤمن بالحدس والمفاهيم الخالصة/القبلية، كما ذُكر سابقًا. ومع ذلك، كان استخدامه لهذا الوصف يهدف أيضًا إلى الإيحاء بأن نظرياته مبررة لأنها "من الأعلى" أو "من الخارج"، وبالتالي فهي متفوقة على نظريات الآخرين وتتجاوز قدرة أي شخص آخر على انتقادها .

تتمتع رؤية كانط للمعرفة ببعض المصداقية، لأنها تتضمن بالطبع العديد من الحقائق. لكن المشكلة تكمن في احتوائها أيضاً على العديد من المفاهيم الخاطئة والتركيز غير المناسب، مما يؤدي إلى صعوبات وتناقضات كبيرة. في بعض النواحي، كان فهم كانط للمعرفة الإنسانية متوافقاً مع التقاليد؛ لكن في كثير من المسائل، ورغم استخدامه للمصطلحات التقليدية في كثير من الأحيان، كانت تفسيراته غريبة للغاية. ليس الابتكار عيباً في حد ذاته، لكنه في بعض الحالات قد يكون مبنياً على الحماقة.

---

[32] إن المعنى الحديث لهذا المصطلح هو بالطبع دراسة (انطباعات ومفاهيم) الجمال أو القبح.

في الحقيقة، لا تستند المعرفة إلى التجربة فحسب، بل إلى المنطق والعقل أيضاً. فلو اقتصرت المعرفة على التجربة، لكانت هي كل ما تحتويه. نحن بحاجة إلى عنصر إضافي لتحويل التجربة إلى خطاب مفاهيمي؛ وهذا العنصر ليس معالجة مفترضة بواسطة قدرات آلية، بل هو ببساطة تطبيق إرادي من قِبل الفرد لجميع قوانين المنطق (سواء أكان ذلك متحققاً بشكل عفوي من خلال بصيرة شخصية، أو معروفاً من خلال دراسة نظرية معمقة وشاملة [33]).

أن تكون تجريبياً أمرٌ جيد، إذا فهمنا من ذلك أن كل معرفة يجب أن تكون متجذرة في التجربة. لكن أن تكون تجريبياً فقط (كما كان هيوم يطمح) أمرٌ سيئ، لأن هذا الموقف يتجاهل العنصر العقلاني الذي يحوّل التجربة إلى معرفة مفاهيمية. في الواقع، أن تكون تجريبياً فقط أمرٌ مستحيل، وإنما يُوهم المرء بإمكانية ذلك بإخفاء تأثره بالعقلانية.

العقلانية ضرورية حتى للدفاع عن فلسفة تجريبية بحتة، مما يعني أن هذه الفلسفة ليست تجريبية خالصة بطبيعتها. لا بد من الإقرار ببعض العقلانية للتمكن من الحوار، ولأخذ تأثير المنطق في الحسبان. في المقابل، الاكتفاء بالعقلانية فقط أمرٌ سيئ ومستحيل، لأنه يعني تجاهل التجربة أو إخفاء فضلها. فبدون التجربة، لن يكون هناك ما يُستدل به على التفكير.

لذا، لا ينبغي وضع التجريبية والعقلانية في مواجهة بعضهما، بل يجب توحيدهما وتنسيقهما . أدرك كانط هذه الحاجة وبنى منظومته مع وضعها في الاعتبار. كانت نواياه جديرة بالثناء. تكمن المشكلة في أنه أنكر المساهمة المشتركة للتجربة والعقل في بعض جوانب المعرفة. فقط ما يُسمى بالحدسيات والمفاهيم التجريبية كانت جزئيًا تجريبيًا وجزئيًا عقلانيًا. أما ما يُسمى بالحدسيات الخالصة (للمكان والزمان) والمفاهيم الخالصة (للفئات الاثنتي عشرة) فكانت

---

[33] لا ننسى أن هذه النظرية تستند بطبيعة الحال إلى رؤى منطقية شخصية لدى الكثيرين. فليس هناك نظرية تتمتع بصحة "متعالية" تتجاوز الجهد البشري والخبرة والحكم. حتى المنطق نفسه لا يدّعي ذلك.

جميعها "عقلانية" بحتة ، خالية من أي اعتماد على التجربة. كانت هذه أشكالًا من الإحساس والفهم تُعرف قبل أي محتوى، بفضل امتلاكنا للقدرات المعرفية.[34]

تكن هذه البديهيات والمفاهيم الأساسية أشكالاً مستمدة من المحتوى ، أو مجردة معزولة عن التجربة، كما اقترح أرسطو. بل، وفقًا لـ"الثورة الكوبرنيكية" لكانط، فقد منحت هذه البديهيات والمفاهيم شكلاً للمحتوى ؛ إذ شكلت التجربة بشكل مستقل بطرق محسوسة ومفهومة بشريًا (دون ضمان واضح للدقة). في رأيي، لم تكن نظرية كانط خالية من الذكاء - فالبشر يضيفون شيئًا إلى التجربة، وينبغي أن نكون على دراية تامة بذلك؛ لكنه أخطأ في تصور كيفية حدوث ذلك، إذ أدت نظريته إلى ظهور صعوبات وتناقضات محتملة وفعلية [35].

يمكننا، بل يجب علينا، في رأيي، أن نؤكد مجددًا أن البديهيات الأساسية (للمكان والزمان) والمفاهيم (للفئات الاثنتي عشرة) تستند إلى أسس تجريبية ومنطقية ، وليست عقلانية بحتة كما اقترح كانط. العنصر المفقود في رؤية هيوم التجريبية البحتة للمعرفة الإنسانية هو العمل المنطقي الإرادي الذي يُرتب ويُنظم التجربة - فهو ليس فرضًا آليًا أعمى على التجربة كما يوحي كانط. فالمكان والزمان والسببية وغيرها من المفاهيم الأساسية لا تُفرض علينا، بل هي قناعات نكتسبها من خلال تطبيقنا الشخصي للبصيرة المنطقية على التجربة.

الإدراك والتصور . دعوني هنا أطرح نظرية بديلة حول ما "يضيفه" الإدراك المفاهيمي إلى الإدراك الحسي، حتى لا ينشأ أي سوء فهم من بياني أعلاه، وحتى يتم تسليط الضوء على "حبوب الحقيقة" في نظرية كانط وفي الوقت نفسه يتم فصل "قشرة الزيف" عنها.

---

[34] بالمعنى الدقيق للكلمة، لا ينبغي لنا قبول مصطلح "العقلانية" بالرجوع إلى أشكال كانط القبلية. فالعقل يفترض الإرادة ويستلزمها، وأشكال كانط القبلية الأشكال هي قيود ميكانيكية مفروضة علينا. المفهومان متناقضان تماماً.

[35] والسؤال الأبرز هو: كيف كان كانط سيحصل على معرفة نظامه المعرفي إذا كان عقله يعمل فعلاً بالطريقة التي يدّعيها هذا النظام؟ كيف كان سيُحيط بالمكان والزمان، أو السببية وغيرها من المفاهيم، إذا لم يكن بإمكانه الرجوع إليها خارج نطاق عقله؟ إنه ينكر على البشر إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ومع ذلك يدّعي لنفسه هذه الإمكانية في خضمّ فعله هذا. إنّ مثل هذه الإخفاقات في التفكير التأملي هي ما تجعل فلسفة كانط غير قابلة للتصديق.

في فلسفة أفلاطون المثالية، ينفصل الشكل تمامًا عن المضمون (المادة أو الجوهر)، وجوديًا وليس معرفيًا فحسب. أما في رد أرسطو الأكثر واقعية، فالشكل والمضمون لا ينفصلان وجوديًا، وإن كانا قابلين للتمييز معرفيًا. كان كانط في هذا الجانب أقرب إلى أفلاطون، وإن اختلف عنه في جوانب أخرى. أما رأيي فهو أقرب إلى رأي أرسطو، وإن لم يكن مطابقًا له.

في رأيي، كل إدراك هو إدراك مباشر ، وليس فقط إدراك المكان والزمان؛ بل إن المكان والزمان أبعد ما يكونان عن كونهما مجرد عناصر معرفية إدراكية بحتة. علاوة على ذلك، فإن كل تصور هو تصور وسيط ؛ ولا يمكن القول إن أيًا من التصنيفات التي ذكرها كانط هي مفاهيم قبلية خالصة. لا يوجد إدراك أو مفهوم عقلاني أو قبلي محض ؛ فجميع عناصر المعرفة تعتمد على بعض البيانات التجريبية، وعلى نوع من التواصل مع جانب من جوانب الواقع. إن تقسيمات المعرفة التي اقترحها كانط لا تؤدي إلا إلى فصل الذات عن الموضوع، أو فصل الإنسان عن الواقع، وبالتالي إلى مفارقات مستعصية.

تعتمد الأفعال العقلانية، كالتأكيد والنفي والقياس والمقارنة والتباين، جميعها على التدخل البشري. فالأشياء موجودة فحسب (مهما كانت، ومهما حدث لها) - لا وجود لها سلبياً أو مرتبطاً بالآخرين. ولا وجود لأوجه التشابه والاختلاف النوعية والكمية ما لم يدركها أو يتصورها شخص ما؛ فهي تبقى كامنة ما لم تُجعل موضوعاً لوعي أحدهم . ومع ذلك، فهي موضوعية وليست ذاتية، بمعنى أنها، سواء كانت كامنة أو فعلية، تبقى "خصائص" للشيء.

بدون وجود فاعل واعٍ، لن يظهر التشابه أو الاختلاف المحتمل بين الأشياء. لكن الفاعل لا يتخيل هذه الخصائص المجردة فحسب، بل يشير إلى ملاحظاته للأشياء المعنية. فالأفعال العقلانية لا تُفعّل إلا إمكانية كامنة في الشيء، ولا تخلق شيئًا عشوائيًا. بتعبير أدق، هذه الخصائص المجردة هي ظواهر ذهنية ملموسة ينتجها الفاعل في ذهنه بالرجوع إلى ملاحظاته لأشياء معينة، في ظل ظروف مختلفة للفاعل (مثل موقعه في المكان والزمان أثناء الملاحظة) و/أو للأشياء نفسها (مثل وضع مسطرة عليها، أو النظر إليها مع ساعة في اليد، أو إجراء تجارب أخرى عليها).

لذا يمكننا القول بدقة أن المفاهيم المجردة ترتبط بالموضوع، وتدور حوله، لأن الموضوع هو الذي يُسببها فينا، وهذه السببية من قِبَل الموضوع تُعدّ خاصية موضوعية له. ورغم أن هذه الخصائص المجردة للأشياء لا يمكن أن تتجلى إن لم يكن أحد واعيًا بها، إلا أن هذا لا يعني أنها مجرد أوهام، لأن الوعي المعنيّ مُوجّه في المقام الأول نحو الأشياء المعنية. ويمكن اعتبار الوجود المحتمل للمفاهيم المجردة في ذهن الذات جزءًا من "طبيعة" الأشياء الشاملة. فطبيعة الشيء لا تقتصر على ما هو مُدوّن فيه فحسب، بل تشمل مكانته الكاملة في الكون، أي إمكانيات علاقته بالأشياء الأخرى وتأثيره عليها.

" **الخاصية** " متأصلة في الشيء نفسه؛ إذ يُمكن اعتبار أي شيء (سواءً كان ماديًا أو معنويًا) موجودًا في شيء آخر (بما في ذلك الذات) "خاصية" للشيء، شريطة أن يكون هذا الشيء ناتجًا أو متأثرًا بالشيء الأول. وبالتالي، يُمكن بل ويجب فهم مصطلح "الخاصية" على نطاق أوسع، ليشمل أي شيء يرتبط بأي شكل من الأشكال بالشيء قيد الدراسة (كأن يكون أثرًا منه)، وليس فقط الأشياء التي تبدو وكأنها موجودة فيه [36].

بمجرد فهم هذا، تتلاشى العديد من الصعوبات التي تواجهنا في علم المعرفة وعلم الوجود. انتبه جيدًا لهذه الملاحظة، لأنها ذات أهمية بالغة للفلسفة. أيًا كانت الأشياء التي ندركها أو نتصورها، فإن تأثيرها **علينا** يمكن اعتباره من خصائصها . ومجرد كون وجود الخاصية خارج نطاق الأشياء المعنية لا يُنقص

---

[36] في كتابي "منطق المستقبل" ، الفصل 45، أوضح أن مفارقة راسل ناتجة عن "التبديل" المتسرع. ولأن التبديل قد يؤدي أحيانًا إلى مفارقة، فلا يمكن إجراؤه دائمًا. ومن هذا نستنتج أن صفة ما لشيء ما لا تتواجد بالضرورة فيه. في بعض الحالات، ينبغي النظر إلى العلاقة بين شيئين على أنها جسر مجرد بينهما، أي كشيء موجود خارجهما. ومن الأمثلة المهمة الأخرى على القضايا غير القابلة للتبديل صيغة "س يحتمل أن يكون ص" (للمزيد حول هذا، انظر الفصل 67 من نفس الكتاب). أما بالنسبة لصيغة " **س يمتلك ص** "، التي نربطها عادةً بالصفة، فلاحظ أنها لا تعني بالضرورة أن ص موجود في س. في بعض الحالات، مثل "بعض الورود لها لون وردي"، يُعتقد أن المسند (اللون الوردي) جزء من الشيء (هذه الورود). ولكن في حالات أخرى، لا نقصد مثل هذا التضمين. على سبيل المثال، عبارة "جون لديه زوجة" لا تعني أن الزوجة موجودة في جون، بل تشير إلى علاقة معقدة ومجردة إلى حد كبير، بل وحتى تقليدية، بين كيانين منفصلين. ويترتب على ذلك أن صيغة "س هو ص" تحمل أيضاً معنيين ، لاحظ ذلك جيداً. وهكذا، فإن عبارة "بعض الورود وردية" توحي لنا بأن الصفة الوردية موجودة في الورود، لكن عبارة "جون متزوج" لا تعني أن صفة الزواج موجودة في جون.

من كونها من خصائصها. كما أن كون التأثير الذي تُحدثه الأشياء فينا، نحن الذوات، لا يُنقص من كونه من خصائصها.

- في حالة **الإدراك** ، تُدرك الذات بعض الجوانب الملموسة (الظاهراتية) للشيء مباشرةً . وفي حالة الشيء المادي، يكون الإدراك (كما نفترض) مباشرًا تمامًا كما هو الحال في حالة الشيء الذهني؛ أي أنه لا يحدث عبر وسيط من الانطباعات الحسية أو الأفكار (فهذه ليست وظيفة الأحاسيس والأفكار): أي أنه ليس إدراكًا لشيء ذهني "ناتج عن" أو "ممثل" للشيء المادي، بل هو إدراك للشيء المادي نفسه ، لاحظ جيدًا. وبفضل هذه المباشرة في الإدراك، نستطيع اختبار تصوراتنا (والقول ما إذا كانت "تتوافق" بشكل كافٍ مع الأشياء المعنية أم لا).
- في حالة **التصور** ، فإن الإدراك غير مباشر . أي أن ما ندركه هو ظاهرة ذهنية ملموسة (تُسمى تجريدًا) ناتجة عن ظواهر فيزيائية و/أو ذهنية ملموسة تخضع للملاحظة الحسية. ولأن الظاهرة الذهنية الملموسة الناتجة مرتبطة سببيًا بالظواهر الفيزيائية و/أو الذهنية الملموسة قيد الدراسة، فإنها تُعتبر خاصية خارجية لها. تُسمى هذه الخاصية، الموجودة خارج الشيء في شيء آخر (هنا، عقل الشخص في حالة المدركات الفيزيائية، أو جزء آخر من العقل نفسه في حالة المدركات الذهنية)، "مجردة" لتمييزها عن الخصائص "الملموسة" المُدركة فيه .

إنّ "الخاصية" قيد الدراسة هنا **مجردة** ، لأنها تتألف من علاقة سببية (سببية أو تأثير)، بالإضافة إلى عنصر، وهو الأشياء المدركة (السبب أو التأثير)، ولا ينبغي الخلط بينها وبين العنصر الآخر، وهو الظاهرة الذهنية التي تتكون منها بشكل ملموس (الأثر الملموس للأشياء في ذهن الذات). لذا، نقول بشكل اصطلاحي إلى حد ما إن ما يُدرك في التصور ليس ظاهريًا (كليًا وحصريًا)، ولكنه مرتبط بالجوانب الإدراكية للأشياء المعنية، فهو شيء يتعلق بها أو بها يُعرف بشكل غير مباشر.

لاحظ جيدًا أنه على الرغم من أن الخاصية المجردة لا توجد بشكل مباشر في الأشياء المعنية، إلا أنها تظل (إذا تم تشكيلها بشكل صحيح وفقًا للمنطق) حقيقة موضوعية ، حيث أن الأثر الملموس الذي تُحدثه الأشياء في ذهن أي ذات

موجود بالفعل، وينتمي كل من الأشياء والذات معًا. لاحظ أيضًا أنه على الرغم من أن المجرد موجود في ذهن الذات، إلا أنه ليس ذاتيًا ؛ فهو ليس شيئًا تُدخله الذات (أو الوعي المنبثق منها) في الأشياء أو تُسقطها عليها، أو شيئًا موجودًا في ذهن الذات منفصلًا عن الأشياء (مع أنه قد يكون كذلك، إذا لم يُطبق المنطق بشكل صحيح).

بمعنى آخر، إذا كانت معرفتنا، وطالما أنها مبنية على ملاحظة الأشياء المعنية، ومعالجتها بالمنطق الاستقرائي والاستنتاجي على أكمل وجه، فيمكننا الاعتماد عليها بثقة. ورغم أن هذه المعرفة كامنة فينا، إلا أنه يمكن، في ظل هذه الشروط المعقولة، اعتبارها من خصائصها. وبهذا المعنى، فإن المعرفة، رغم كونها كامنة فينا ومعالجتها من قبلنا، موضوعية تمامًا.

لا سبيل لتجنب المثالية أو النزعة المتعالية إلا من خلال هذا التناغم بين العقل والتجربة. لم يُشدد كانط في محاولته للتوفيق بين العقل والتجربة على الترابط بينهما بالقدر الكافي، بل أبقاهما متباعدين للغاية. فالتجريد ليس ظاهريًا ولا دنيويًا، ليس محسوسًا تمامًا، ولكنه ليس خارج هذا العالم. لا يمكن اختزاله إلى المدركات فقط، ولا يمكن فصله عنها تمامًا. وهكذا دواليك – هذا هو المسار الفكري الأكثر دقة المطلوب.

4. الخبرة والمكان والزمان

من بين الأخطاء الجوهرية التي ارتكبها كانط افتراضه أن البيانات التجريبية تفتقر في البداية إلى الوحدة. كونها كتلة مشوشة من أحاسيس لا حصر لها، وأنها تحتاج إلى أن تتحد بوسائل عقلانية من نوع ما، قبل أن تتمكن على الإطلاق من أن تشكل موضوعًا للإدراك .

وعلى هذا الأساس - واستخدام العديد من التأكيدات التعسفية والحجج الدائرية المؤسفة [37]- جادل لصالح أولوية "أشكال الحساسية" القبلية (الحدس الخالص للمكان والزمان)، أي أن "معرفة" المكان والزمان هذه تسبق (إن لم تكن سابقة) أي تجربة تنطبق عليها والتي تقوم بفرزها وتفسيرها.

على أي أساس يمكن لكانط أن يدّعي معرفة أن البيانات الأولية ليست موحدة وتحتاج إلى توحيد، إذا كان ينكر إمكانية الوصول إليها دون فئات قبلية؟ كيف له أن يعرف عن البيانات الأولية وعن الأشكال القبلية دون الرجوع إليها أولاً؟ كيف له أن يشرح ويبرر ادعاءه؟ إن مثل هذا الادعاء من جانبه (إن لم يكن متناقضاً في حد ذاته) فهو بالضرورة تعسفي؛ إذ يشكل مقدمة أولية خفية في منظومته الفلسفية، يتعامل معها كبديهية دون سبب وجيه. لا يوجد شيء واضح

[37] لن أتطرق إلى تفاصيل ذلك هنا، تجنباً لتحويل هذه المقالة إلى كتاب ضخم آخر. سأقدم بعض الردود على حجج كانط لاحقاً في هذا القسم، عندما أطرح أطروحة بديلة.

أو مطلق في هذا الافتراض. إنه تعقيد غير ضروري وتضليل لنظرية المعرفة. لا توجد معرفة متعالية من أي نوع، بل مجرد ادعاء.

للوهلة الأولى، قد يبدو افتراض كانط بأن الأحاسيس تحتاج إلى التكامل قبل أن يصبح الإدراك ممكنًا منطقيًا. فإذا كان الإدراك، كما يُوصف عادةً، إدراكًا للمنتجات العقلية للأحاسيس، أي إذا كانت ما ندركه مجرد "تمثيلات" مفترضة وليست أسبابًا خارجية مفترضة للأحاسيس، فمن المتوقع وجود آلية ما لدمج الانطباعات الحسية المتعددة (من مختلف أعضاء الحس، وأجزاء كل عضو حسي). في الفلسفة القديمة، كان يُطلق على هذا "الفطرة السليمة"؛ أما في علم الأعصاب، فيُنسب هذا الدور إلى الدماغ.

مع ذلك، فإن هذا التفسير لدور الإحساس ليس نظرية يقينية على الإطلاق . بل هو، كما أوضح مرارًا هنا وفي مواضع أخرى، نظرية متناقضة داخليًا، وبالتالي غير قابلة للتطبيق. ولكن حتى لو تجاهلنا المفارقة التي تنطوي عليها، فلننظر فقط إلى الحقائق التجريبية ذات الصلة. لا يمكننا حتى أن نفترض بشكل معقول أن الأحاسيس كثيرة ومعقدة بما يكفي لإنتاج صور وأصوات وظواهر أخرى غنية كتلك التي نصادفها في إدراك الأشياء المادية.

عندما أنظر في نزهاتي اليومية إلى السماء الزرقاء، والجبال، والبحيرة، والخضرة، والمارة، والبط الملون، لا أتصور للحظة أنني أرى صورًا لهذه الأشياء العظيمة والمتعددة في ذهني، بل أتصور ببساطة أنني أرى الأشياء نفسها . إن اختيار فرضية الصور يعني أنني أنتج أو أعيد إنتاج كمية هائلة من البيانات في ذهني؛ فكر فقط في كمية المعلومات التي تنطوي عليها مثل هذه التجربة. لماذا أفترض أنني أعيش كونًا موازيًا في ذهني، بينما يمكنني بسهولة أن أفترض أنني أرى الكون نفسه؟ هناك فرضية صعبة في كلتا الحالتين، فلماذا لا نختار الفرضية الأبسط والأكثر وضوحًا؟

إذا كانت الفلسفة بحاجة إلى "ثورة كوبرنيكية"، فإن هذا الاعتراف بالواقعية الإدراكية (في مقابل المثالية الإدراكية السائدة) إنها كذلك بالتأكيد. إنها ثورة أكثر جذرية بكثير من تلك التي اقترحها كانط، وأكثر إقناعاً بكثير.

يبدو هذا الافتراض الطبيعي لدى عامة الناس أكثر منطقية بكثير من ذلك الذي طرحه الفلاسفة والعلماء. فهو يقارن بين الخصائص النوعية والكمية لما نسميه ظواهر عقلية وما نسميه ظواهر فيزيائية. والتباين في الوضوح والتعقيد واضحٌ جليّ، ويكفي للإشارة إلى الإدراك المباشر للأشياء الخارجية. صحيح أن بعض الأحلام التي نراها شديدة الوضوح، حتى أن بعضها يبدو كرؤى. لكن الغالبية العظمى من التصورات والأحلام غامضة أو تقريبية. ولا يمكن للأحاسيس أن تكفي أبدًا لإعادة إنتاج الواقع الذي ندركه بشكل روتيني.

في الواقع، أعرب بعض العلماء عن دهشتهم من بساطة الرسائل الحسية (العمليات الكهروكيميائية في الجهاز العصبي)، مقارنةً بتعقيد محتوى الوعي الذي يُفترض أن تُنتجه. وهذا يشير إلى أن **إن عملية الإحساس لا علاقة لها تُذكر بالإدراك بحد ذاته، بل تتعلق بالحفظ** . فمن خلال الإدراك، نحكم بشكل مستقل على صحة وموثوقية ما نحفظه في آن واحد. وبدون هذا التمييز، سيصعب علينا تفسير كيفية تقييمنا للذكريات الفردية، والحكم عليها بالصواب أو الخطأ؛ إذ ستكون جميع الذكريات غير مؤكدة، ويستحيل تقييمها.

إن الحفظ هو ما يُتيح الخيال. ولا يكون الخيال ممكنًا إلا بعد الحفظ وكنتيجة له، وذلك من خلال إعادة ترتيب ذكريات التجارب أو استخلاص مفاهيم منها. والظواهر العقلية - وهو افتراض أكثر منطقية - ليست سوى انعكاسات ضعيفة وغير كاملة للظواهر الفيزيائية. فالخيال، أي إعادة تركيب الذكريات عمدًا، لا يؤثر على ما نُدركه، بل على ما نتذكره فقط. ويمكن اختبار الأطروحات المتخيلة، أي الفرضيات، لأننا نستطيع الرجوع إلى الإدراك بمعزل عن الذاكرة؛ فلو لم يكن لدينا إدراك مباشر للأمور الخارجية، وإنما ذكريات ظاهرية فقط، لما كان لإعادة تركيبها جدوى، لأننا لن نتمكن من اختبارها أبدًا.

إن ذاكرة التجربة لا تُطابق التجربة نفسها. فالتجربة أولية، مُسلّم بها؛ أما الذاكرة فهي ثانوية، مُكوّنة من الأحاسيس. ولا يُمكن تسمية الذكريات الظاهرية للأشياء الخارجية بذكريات حقيقية إلا بعد التحقق منها من خلال إدراك مباشر ومستقل لتلك الأشياء. وحتى ذلك الحين، فإنها تُعتبر منطقيًا مجرد "انطباعات أو أفكار" (باستخدام مصطلحات هيوم) - أي أنها مجرد عناصر ذهنية، غير مُثبتة في حد ذاتها، وبالتالي غير قادرة على إثبات صحة غيرها. وهذا بالطبع هو "جوهر

الحقيقة" في نظرية هيوم، الذي يمنحها بعضًا من قوة الإقناع. أما "قشرة الزيف" فيها، فهي إغفال هيوم المُتعمّد للإدراك المباشر، مما يُؤدي إلى تناقض ذاتي.

قد تكون الذكريات "جيدة" أو "سيئة"، أي أنها قد تكون وصفًا دقيقًا أو غير دقيق لتجارب معينة. قد تتلاشى الذكريات مع مرور الوقت (أو تُفقد)، ولكن يمكننا أيضًا تدريب ذاكرتنا لتحسينها. نحكم على الذكريات بالرجوع إلى التجارب التي تدّعي تمثيلها أو مطابقتها، باستخدام أساليب الاستدلال الاستنباطي ، مما يعني أننا نعتبرها مجتمعةً افتراضيةً إلى حد ما. نستطيع [38]عادةً، بالفطرة، التمييز بين الذاكرة والخيال، ولكن في بعض الأحيان يُخلط بينهما. لهذا السبب نحتاج إلى الاستدلال الاستنباطي القائم على التجربة الفعلية: لنتمكن من الحكم بموضوعية على الفرق بينهما.

يبدي أصحاب المذهب العقلي والذاتية شكوكًا حيال إمكانية الوعي المباشر بالأشياء، ويؤكدون بدلًا من ذلك أن العمليات المعرفية تُنتج بالضرورة سرابًا. من وجهة نظرهم، من غير المعقول أن نُدرك الظواهر الفيزيائية إدراكًا مباشرًا ، بينما من الممكن تمامًا أن نُدرك الظواهر العقلية إدراكًا مباشرًا . أتساءل: ما سبب هذا التحامل؟ لا شك أن الأخيرة مُذهلة وغير قابلة للتفسير تمامًا كالأولى. في كلتا الحالتين، يُعدّ إدراك شيء ما بواسطة شيء آخر أمرًا يُمكن وصفه بأنه معجزة، إن صح التعبير، بغض النظر عن طبيعة الأشياء المفترضة أو بُعدها عن الذات. إذا فقدنا هذا الشعور بالدهشة، واعتبرنا الوعي مجرد "ظاهرة" عادية، فإننا نتجاهل شيئًا مُدهشًا للغاية.

لا يملك من يفضلون الإدراك الباطني على الإدراك الظاهر أي حجة تدعم أطروحتهم. فالتمييز بين الباطني والظاهري قائم على افتراض إمكانية التمييز بينهما، ولو ظاهريًا . وعليه، فعلى المستوى الظاهري، يتساوى الباطني والظاهري - أي العقلي والجسدي - في القدرة على أن يكونا الحالة الحقيقية. لا يوجد أساس مسبق أو بديهي لأي تحيز، سواءً كان مؤيدًا أو معارضًا؛ ولا يمكن حسم هذه المسألة إلا في سياق أوسع، بالاستعانة بالمنطق الاستقرائي.

---

38 أي عن طريق التأمل أو الحدس، وربما عن طريق "الشعور" بالطرق المختلفة التي يتم بها تخزينها في الدماغ.

إن الحقيقة الظاهراتية للمعرفة الإنسانية هي عكس تمامًا ما يراه كانط: فنحن أولًا نختبر البيانات الخام، ثم نقوم بمعالجة المعلومات التي حصلنا عليها ذهنيًا. التجربة الخام هي تجربة مجمل اللحظة الراهنة ضمن النطاق المباشر لوعي المرء . وهي في جوهرها نقية من أي تدخل عقلاني، مع أن العقل يسارع إلى محاولة فرزها فور حدوثها تقريبًا. وهكذا، تكون التجربة في البداية موحدة، وفي مرحلة لاحقة فقط يتم جعلها عقلانيًا تتفرع إلى تعدد ظاهري، مع اختلافات في المكان والزمان والظروف.

هذه حقيقةٌ بديهيةٌ لكل من مارس التأمل حتى بلغ مرحلة التأمل العميق. **فالمرء حاضرٌ في اللحظة الراهنة، رغم تغير المشهد المحيط به باستمرار من جوانب عديدة** [39]. في هذه الحالة الذهنية، يراقب المرء دون أي تعليق (لفظي أو غير لفظي). بل حتى لو خطرت له أفكار، فإنه ينظر إليها كجزء من المشهد. أما ما هو خارج اللحظة الراهنة فهو إسقاطات ذهنية في اللحظة الراهنة؛ فنحن هنا والآن نتذكر أو نتخيل أشياءً تتجاوزها.

في الواقع ، يسكن الذات دائمًا في اللحظة الراهنة، حتى وإن كان انتباهها عادةً ما ينجذب بشدة نحو مكان آخر أو زمن آخر. يبدو أن هناك قوة طبيعية (متفاوتة الشدة) تسحبنا بعيدًا عن اللحظة الراهنة، ربما لأسباب بيولوجية تتعلق بالبقاء. مع ذلك، من خلال جهد معاكس يتمثل في السكون والصمت، يمكننا بإرادتنا إعادة وعينا إلى اللحظة الراهنة؛ ومع التدريب المكثف، يمكن أن يصبح هذا عادةً.

---

[39] لعل هذا المنظور يفسر لغز الزن "لم يأتِ بوديدهارما إلى الصين" (دوغين، ص 152). معناه: الصين أتت إلى بوديدهارما. أي أن سلسلة المظاهر المرتبطة بالذهاب إلى الصين والتواجد فيها والسفر إليها، بما في ذلك ظهور جسد بوديدهارما في هذه المواقع الجغرافية، كانت حاضرة أمامه (أو حوله) - لكنه لم يتحرك قط، ولم يذهب إلى أي مكان (باستثناء المكان الذي كانت فيه روحه طوال الوقت).

في رأيي، لقد شرح علم النفس البوذي جيدًا ما الذي يجذبنا من "الآن وهنا" إلى "هناك و/أو حينها" [40]. إنه التجاذب والتنافر بين الرغبة (والنفور). نتشبث (أو نبتعد عن) بعضًا من محتوى اللحظة الراهنة المتغيرة باستمرار، ونستغرق فيها. يتركز انتباهنا عليها لفترة، متغذيًا على الذكريات والأوهام ومغذيًا لها. لتجنب هذا الداء، من الضروري ممارسة عدم التعلق.

إن جوهر التجربة الخام هو حقل متصل، ليس فقط في أي لحظة معينة، بل ومن لحظة إلى أخرى. إن تقسيم التجربة إلى لحظات هو في حد ذاته فعل عقلاني؛ فالتجربة نفسها متصلة عبر الزمن. بتعبير أدق، التجربة هي تجربة حاضرة فقط، وأي تفكير في الماضي (الذاكرة) أو المستقبل (التوقع) هو تفكير عقلاني وليس تجريبيًا. نحن دائمًا في الحاضر، الذي يُعدّ مظهره المتغير جزءًا لا يتجزأ منه. قد تطفو الانطباعات الذهنية للذاكرة أو التوقع فوق مظاهر تبدو حاضرة، ولكن يجب النظر إليها من منظور ظاهراتي على أنها جزء من الحاضر أيضًا، ولا يمكن فصلها عنه إلا بالتفكير العقلاني.

وبالمثل، فإن التقسيم التخيلي للحقول البصرية وغيرها من الحقول الظاهراتية إلى أجزاء متميزة، وعلى مستوى لاحق أكثر تجريدًا، التمييز بين الكل وأجزاء الفضاء بحد ذاتها، هو نشاط عقلاني يأتي بعد التجربة الفعلية. تفترض هذه الأفعال العقلانية وجود ظواهر للتأثير عليها، وبالتالي يجب أن تتأخر قليلًا عن التجارب التي تُطبق عليها. ومع ذلك، فهي لا تعتمد بالضرورة على الذاكرة، لأن ما نختبره على أنه "الحاضر" ليس لحظة، بل هو لحظة زمنية، أي أن الحاضر له امتداد زمني، وليس مجرد نقطة في الزمن.

---

40 والتي قد نربطها بالنيرفانا والسامسارا على التوالي (مع أنني لا أدّعي أنني اختبرتُ النيرفانا بوعي شخصي). يقدم أساتذة الزن العديد من الأمثلة المفيدة في هذا السياق، مثل: تشبيه الذات الساكنة والفارغة التي تختبر الأشياء والأحداث العابرة بمحور العجلة ؛ وارتباط الخيال بأشياء أخرى من التجربة كالسحب في السماء ، التي تطفو في المقدمة دون أن تؤثر فعليًا على الخلفية. لاحظ أن هنا والآن ليسا مساحة ضيقة: بما أنه بلا حدود، فهو كامن، وبالتالي في النهاية، " الفراغ الشاسع " لكل المكان والزمان (على حد تعبير بوديدهارما في دوغين، ص 138).

وهكذا، فنحن من نقوم بتقسيم التجربة ذهنياً ثم ربطها معاً، من خلال عمليات عقلانية متنوعة. تحدث هذه العمليات في الحاضر، كجميع الأشياء والأحداث الموجودة. قبل أن نتمكن من تحديد مواقع "أجزاء" التجربة في أماكن أو أزمنة مختلفة، أو تصنيفها معاً بأي شكل من الأشكال، يجب علينا تمييزها عن بعضها البعض. على سبيل المثال، قد نختار اعتبار بقع الألوان المرئية أشياءً متميزة؛ وبعد ذلك قد نعتبر هذه العناصر منفصلة مكانياً أو زمنياً، أو هذا اللون وذاك اللون نفسه أو على الأقل متشابهين (متشابهين إلى حد ما ولكن يختلفان في درجة اللون، مثلاً).

يتضح من هذا التحليل أن تحديد مواقع الأشياء في المكان والزمان عملية عقلانية معقدة نسبيًا. فقبل أن نتمكن من إضفاء أبعاد مكانية وزمانية على الأشياء (مواقعها وأشكالها وأحجامها)، علينا القيام بالعديد من العمليات الأبسط المتمثلة في التقسيم والتمييز، والمساواة والتفريق، والمقارنة والمقابلة، والعزل وإعادة التجميع. تجدر الإشارة إلى أن جميع هذه العمليات تتضمن تأكيدًا، وبعضها يتضمن نفيًا؛ فهي تشكل أحكامًا عقلانية مبنية على التجربة. ولكن تجدر الإشارة أيضًا إلى أن أيًا من هذه الأحكام لا يتطلب بالضرورة استخدام الكلمات، مع أنها غالبًا ما تستخدمها لتسهيلها (خاصةً عندما تكون كثيرة ومتشابكة).

كانط سيعتبر كل هذه الأفعال العقلانية بمثابة توصيفات لا إرادية مسبقة للتجربة، لكنها في الحقيقة ليست كذلك. إنها في جوهرها أفعال إرادية للتصور، تتفاوت في درجة تعقيدها. عادةً ما تكون هذه الأفعال متأصلة فينا لدرجة أنها تكاد تكون تلقائية. لكن في الواقع، لا يمكن اعتبارها تلقائية، للأسباب التالية: (أ) في كثير من الأحيان نتجاهل القيام بها تمامًا، و(ب) إذا اخترنا القيام بها، فعلينا بذل جهد واعٍ لإنجازها.

عمومًا، تميل العمليات المفاهيمية الأبسط إلى أن تُنجز دون تفكير، بينما تتطلب العمليات الأكثر تعقيدًا جهدًا فكريًا أكبر. لا شك أن كانط قد انخدع جزئيًا بهذه الملاحظة الشائعة، فظن أن المكان والزمان "مُدرَكان حدسيًا" بدلًا من كونهما مُتصوَّرين. وخلافًا لما يقترحه كانط، لا حاجة إلى أي تصور لتجربة البيانات الأولية. فالمفاهيم أدوات معرفية لاحقة، تُستخدم لتنظيم البيانات التي سبق تجربتها، لاستخلاص استنتاجات منها وبناء نظريات حولها سعيًا وراء مزيد من

المعلومات. لذا فهي أبعد ما تكون عن كونها لبنات بناء معرفية بشرية قبلية؛ بل هي بعدية تمامًا.

اقترح كانط نظريته حول أشكال الإحساس (المكان والزمان)، وكذلك أشكال الفهم (مقولات السببية، وما إلى ذلك)، لتفسير وتبرير معرفتنا الظاهرية بعالم مادي يتجاوز حواسنا، أي في محاولة لتخفيف حدة ثنائية ديكارت بين العقل والجسد ومشاكل هيوم مع الاستقراء [41]. في الواقع، مهما كانت نواياه حسنة، فقد فاقمت مقترحاته هذه الصعوبات الفلسفية وأدامتها.

اقترح كانط، ببساطة لأنه لم يجد تفسيراً أو تبريراً أفضل للمعرفة الخارجية ، أن العقل يُشكّل التجربة وفقاً لهذه الأشكال. ووفقاً لهذا الرأي، فإن أشكال الإحساس تؤثر على التجربة الواردة كما لو كانت تُصنّف في خانة، وبالتالي تُقيّدها. لكن افتراضه للتقييد القسري يستلزم بطبيعة الحال تشويهاً للتجربة بواسطة ملكاتنا، لأن ما هو محدود نوعاً ما يُشوّه بالضرورة - أي أنه يختلف عما كان سيكون عليه لولا ذلك.

يرى كانط أنه لو لم تُنظّم المُثُل البيانات الأولية التي تُقدّمها الحواس، لما كانت التجربة ممكنةً على الإطلاق. ولذلك، ادّعى بتعجرف أنه يعرف ويُخبرنا " ما الذي يجعل التجربة ممكنة". لكن نظريته بالتأكيد لا تُوضّح هذا اللغز بشكلٍ كبير، ومن المشكوك فيه أن يتمكن أحدٌ من الإجابة على مثل هذا السؤال بتفصيلٍ كافٍ. على أي حال، ليس صحيحًا أننا نحتاج إلى معرفة كيفية نشوء التجربة بالتفصيل قبل أن نتمكن من الاعتماد عليها.

التجربة أمرٌ بديهي، أي أننا نمتلكها. فالتجربة مُعطاةٌ تجريبياً، ولا حاجة منطقياً لأي دليل آخر على إمكانية وجودها. أما بالنسبة لموثوقية التجربة، فلا يمكن إثباتها بالاستدلال الاستنباطي كنقطة انطلاق، ولكن يمكن افتراضها مبدئياً، ثم إثباتها بشكل موثوق باستخدام الاستدلال الاستقرائي.

---

41 يبدو أن أحد دوافع كانط في صياغة مذهبه حول المكان والزمان كان التمييز بين المجالين الظاهريين، المادي والعقلي. لكن هذا غير ممكن في الواقع، لأن هذين المفهومين لهما أمثلة في كلا المجالين على حد سواء.

يمكن تلخيص الحجة المؤيدة للتجربة على النحو التالي: التجربة (سواء أكانت إدراكًا داخليًا أم خارجيًا، أو حدسًا) هي كل ما لدينا من محتوى ملموس للوعي. لا يوجد ما يُستند إليه غير ذلك ، فالمفاهيم المجردة لا وجود لها دون تجارب سابقة، أي أنها مشتقات عقلانية للتجربة.

إن معرفتنا المجردة ليست سوى محاولة لسرد وتذكر ما توصلنا إليه من خلال التجربة حتى الآن بإيجاز نسبي، ومحاولة استشراف ما قد يطرأ عليها لاحقًا. هذه المعرفة في الغالب مؤقتة - أي أنها قد تكون صحيحة أو خاطئة - والطريقة التي نحدد بها صحتها في كل حالة هي بالرجوع إلى كل من التجربة والمنطق.

إذا نظرنا إلى التجربة من منظور ظاهري، باعتبارها مجرد مظهر، فإن هذه النقطة الابتدائية كافية تمامًا، لأنها في الواقع لا تفترض شيئًا يتجاوز ذاتها . فبمجرد أن نختبر شيئًا ما، نعرف ما اختبرناه، ولن ننخدع (شريطة أن نتذكره ونبقى واعين وصادقين بشأنه) بالمفاهيم المجردة الخيالية.

ثمة حاجةٌ بالطبع إلى التمييز بين أنواع التجارب المختلفة: التجارب المباشرة (سواء أكانت مادية أم عقلية أم روحية)، ومشتقاتها، أي الذكريات والتخيلات والتوقعات (وجميعها عقلية). ويتضح هذا التمييز جزئيًا منذ البداية، بالرجوع إلى طبيعة التجارب وشدتها، وجزئيًا نتيجةً لترتيب لاحق وفقًا للمنطق الاستقرائي.

لا يوجد عالم عقلاني معلق في الهواء، فوق أو تحت أو قبل أو خلف أو ما وراء عالم التجربة. إن العالم العقلاني هو نتاجٌ لعالم التجربة. يساعد العقل الإنسان على فهم عالم التجربة بعد حدوثها . ولا يمكنه في حد ذاته أن يؤثر على التجربة أو يعدلها أو يشوهها، لأن التجربة (أي إدراكنا لها) تسبقه حتمًا.

يحتاج العقل إلى شيء يتفاعل معه قبل أن يتمكن من العمل؛ فهو لا يستطيع إنتاج التجربة، ولا يملك القدرة على التأثير فيما سبق أن عُرض علينا. يحدث التفكير دائمًا في سياق محتوى معين من الوعي، استجابةً لتجربة ما، سواء كانت جارية أو حدثت. لا يمكن للتفكير أن يوجد بمعزل عن موضوع وعي يُفكّر فيه. هذا صحيح على جميع المستويات وفي جميع مجالات التفكير.

إن الوعي في حد ذاته ليس له سمات ظاهرية، لاحظ جيداً. إنه العلاقة الشفافة بيننا (ذوات الوعي) ومدركاتنا أو مفاهيمنا (الأشياء أو المحتوى الملموس أو المجرد للوعي).

انطلاقاً من هذا الأساس الظاهراتي، وما يتبعه من رؤى منطقية استنتاجية واستقرائية متوافقة مع قوانين الفكر، يمكننا بناء قاعدة معرفية قريبة من الواقع قدر الإمكان. فالعقل أداة فعّالة للمعرفة، إذا ما استُخدم مع مراعاة التجربة والمنطق.

على النقيض من ذلك، اعتقد كانط أن المكان والزمان لا يمكن إيجادهما في التجربة أو إدراكهما منها، وبالتالي لا يمكن تفسيرهما إلا على أنهما فرضان من ملكات متخصصة تُدمج الأحاسيس في إدراكات. ووفقًا له، لا يمكننا تجربة أي شيء على الإطلاق إلا بعد أن تُرتّب هذه الملكات الأحاسيس بشكل مصطنع في المكان والزمان. وهكذا، تُعطي "أشكال الإحساس" شكلًا قسريًا للمحسوس؛ ولذلك فإن هذا الترتيب حدسي بحت (بالمعنى الكانطي للمصطلح) وليس تجريبيًا، قبليًا وليس بعديًا.

يُفهم من هذا المنظور أن مفاهيمنا عن المكان والزمان ثابتة ومُحددة، للجميع وإلى الأبد. إلا أن التاريخ الموثق للفكر البشري حول المكان والزمان يُظهر أن مفاهيمنا عنهما غير مؤكدة، ومتنوعة، ومتغيرة. وحتى اليوم، لا تزال هناك شكوك واختلافات في الآراء حول هذه المسائل، ونأمل أن يتطور فهمنا لها أكثر.

تُعدّ هذه الحقيقة التاريخية دليلاً كافياً على خطأ نظرية كانط القائلة بأن المكان والزمان ليسا إدراكين أو مفهومين تجريبيين، بل هما صورتان تفرضهما علينا حواسنا. فلو صحّت وجهة نظر كانط، لما طرأ أي تغيير على مرّ التاريخ البشري في أفكارنا حول المكان والزمان، ولكان لدينا جميعاً رؤية ثابتة وموحدة لهما. ولما استطاعت حواسنا التكيّف مع البيانات المتغيرة ولا التوصل إلى نظريات جديدة حول المكان والزمان.

الحقيقة هي أن أفكارنا في هذا المجال قد تطورت بشكل كبير عبر التاريخ، وتتغير أيضاً مع نمونا الفردي وازدياد تعليمنا.

طوّر علماء الهندسة والفلاسفة اليونانيون رؤىً محددةً للمكان والزمان، إلا أن زينون وجد فيها بعض الصعوبات. وفي العصر الحديث، ابتكر ديكارت الهندسة الإحداثية، وطوّر نيوتن وليبنيز حساب التفاضل والتكامل. وكانت رؤية كانط الحتمية الذاتية بحد ذاتها مرحلةً من مراحل التطور التاريخي لهذه المفاهيم. ومنذ ذلك الحين، أدلى العديد من الفلاسفة الآخرين بآرائهم حول موضوعي المكان والزمان، ولا سيما هوسرل.[42]

من بين علماء الفيزياء المعاصرين، طرح أينشتاين أفكارًا ثورية ربطت الزمان بالمكان، واعتمدت الهندسة غير الإقليدية لتفسيرهما. بيّن غودل أن هذه النظرية تركت بعض الأسئلة دون إجابة [43]. وقد أثّر هوكينغ وغيره بشكل كبير على نظرتنا مؤخرًا، لا سيما فيما يتعلق بالثقوب السوداء والانفجار العظيم. وبالطبع، فإن نظرية الأوتار بأبعادها الإضافية تزيد الأمور تعقيدًا بلا شك.

كل هذا يُشير إلى أن المكان والزمان هما إدراكات ومفاهيم تتطور استقرائيًا . لاحظ جيدًا أن المفاهيم، بل وحتى أساسها الإدراكي، يتغير بمرور الزمن: فعلى سبيل المثال، أدى اكتشاف ثبات سرعة الضوء المقاسة (من خلال تجارب ميكلسون-مورلي) إلى تغيير جذري في نظرتنا إلى المكان والزمان (بفضل نظرية النسبية لأينشتاين). لو كانت هذه الإدراكات والمفاهيم تكوينية أو بنيوية كما يُشير كانط، لكانت ثابتة ومستقلة عن كل تجربة.

تُظهر هذه الملاحظة التاريخية البسيطة بشكل قاطع عدم دقة نظرة كانط الميكانيكية لمعرفتنا بالمكان والزمان. تُوصف نظرة كانط بحق بأنها "مثالية" (وإن لم يكن ذلك بالمعنى المتعالي عند أفلاطون)، لأنها تفصل فعليًا إدراكاتنا ومفاهيمنا عن المكان والزمان عن التجربة. تفترض نظريته أنها من ابتكارات

---

42 ينبغي لنا أيضًا أن نضع في اعتبارنا وجود تأملات حول هذه المواضيع في الشرق. انظر، على سبيل المثال، مقالة دوجن، أستاذ الزن الياباني من القرن الثالث عشر، بعنوان " الزمان الراهن" (ص 69-76). كابلو، الذي أدرج جزءًا من هذه المقالة في كتابه، يعتبر رؤاها، "المُدركة... تأمليًا... من خلال الزازن"، "مُوازية... إلى حدٍ ملحوظ" للمعتقدات العلمية الحديثة (ص 307-311). لا أعرف مدى صحة ذلك، إذ أجد صعوبة في فهمه تمامًا. لكنه على أي حال مثير للاهتمام ويطرح تساؤلات.

43 اطلع على كتاب يورغراو المفيد والمثير للاهتمام حول هذا الموضوع.

ملكاتنا، أي أنها في نهاية المطاف مجرد أوهام، لا صلة لها بالبيانات التجريبية ولا تعتمد عليها.

في رأيي، المكان والزمان هما جزئياً إدراكات مباشرة نتلقاها من التجربة، وجزئياً مفاهيم نستخلصها من التجربة باستخدام المنطق (وخاصة قوانين الفكر). بالنسبة للمكان: بُعداه الأولان حقائق تجريبية واضحة من خلال الإدراك، بينما يتطلب بُعده الثالث جهداً منطقياً إضافياً لتصوره، ولذا فهو مفهومي أكثر. أما بالنسبة للزمان: فنحن لا ندركه؛ إنه مفهومي تماماً، وإن كان قائماً على إدراك التغير. فنحن نختبر الظواهر في حالة تغير مستمر، ونفترض وجود الزمن لجعل هذا التغير أكثر منطقية.

بصورة أدق، فيما يتعلق بالفضاء، تنطوي كل تجربة بصرية على امتداد مكاني، على الأقل بمعنى وجود بُعدين (مع أن هذا التوصيف الأخير للفضاء، من حيث الأبعاد، هو تطور لاحق وأكثر تجريدًا). أما ما نسميه البُعد الثالث (مرة أخرى، لاحقًا، وعلى مستوى أكثر تجريدًا) فهو نتاج محاولة عقلانية من جانبنا لفهم بعض التناقضات الظاهرة في البُعدين الأولين. على سبيل المثال، أن شيئًا ما يبدو (مع مرور الوقت) وكأنه يتحرك خلف شيء آخر أو أمامه، أو تأثيرات المنظور (القرب والزاوية من المُشاهد). ولحل هذه الصعوبات على المستوى الإدراكي، أو لتفسير ما نراه، نُدخل البُعد الثالث، على غرار فرضية استقرائية ناجحة.[44]

يُعدّ تحديد موقع الظواهر السمعية في الفضاء مسألةً منفصلة. صحيحٌ أن هذه الظواهر تُدرَك، لكن تحديد موقعها في الفضاء يبقى فرضيةً استقرائية، قد تكون صحيحةً أو خاطئة. وبالمثل، يعتمد الموقع الدقيق لأحاسيس اللمس في أجسامنا وأحاسيس التذوق في أفواهنا على تصورٍ تخيلي للفضاء، بعد أن يكون الفضاء المادي قد أُدرِك بصريًا وفُهم. لذا، فإن ظاهرة الفضاء هي في المقام الأول ظاهرةٌ بصرية، ولا تشمل الحواس الأخرى إلا بشكلٍ ثانوي.

---

44 تجدر الإشارة إلى أنه يمكننا نظرياً تبني فرضية بديلة أكثر إيجابية، فنعتبر الأشياء تختفي فعلاً عندما تتخلف عن غيرها، ونعتبرها تتغير في الحجم والشكل بتغير المسافة والاتجاه بالنسبة لنا (أو بتغيرنا نحن بالنسبة لها). إلا أن هذا التفسير المحتمل للمنظورات غير مرغوب فيه لصعوبة تطبيقه عملياً، والأهم من ذلك لما ينطوي عليه من تناقضات جوهرية بين تجارب الأفراد.

علاوة على ذلك، يبدو أن هناك امتدادين للمكان، أحدهما ذهني والآخر مادي. وقد يتداخلان بشكل واضح، بمعنى أننا قادرون على إسقاط بعض الظواهر الذهنية (الهلوسات) في الفضاء الخارجي جنبًا إلى جنب مع الظواهر المادية. كما يبدو جليًا أن الظواهر الذهنية لا يمكن أن توجد ما لم نكن قد تواصلنا إدراكيًا مع الظواهر المادية أولًا؛ أي أن الظواهر الذهنية تعتمد على ذكريات الظواهر المادية، والتي نتحكم بها (في مرحلة لاحقة) بقوة الخيال، كما نشاء. وبالتالي، فإن الامتداد الذهني هو، بمعنى ما، نتاج للامتداد المادي. ومع ذلك، فإن كلا الفضائين موجودان، وسيكون من الخطأ الحديث عن أحدهما وتجاهل الآخر.

إذا نظرنا إلى قياس الامتدادات (مقارنة الأشكال، أطوال الخطوط، مساحات الأسطح، أحجام الأجسام)، فإنه ممكن في كلا الفضاءين. يعتمد هذا القياس على استخدام شيء ملموس (مثل مسطرة حقيقية أو متخيلة) كمقياس وسيط، لمقارنة طول معين بجميع الأطوال الأخرى. مع ذلك، فإن القياس الذهني للفضاء الداخلي أو الخارجي (الأخير عن طريق نوع من التخيل) تقريبي بالضرورة (مع أن بعض الناس أكثر دقة من غيرهم في هذه التقديرات). أما القياس المادي فهو أكثر دقة بكثير، وقد وجدنا طرقًا عديدة لإجرائه.

إن علم الهندسة، وهو علم رياضي، يسعى إلى تفسير واستباق مختلف الانتظامات الظاهرة في الوجود المكاني. إلا أن هذا العلم يواجه صعوبة جوهرية كبيرة، إذ إن وحداته الأساسية، أي النقاط والخطوط والأسطح، ليست معطاة تجريبياً، سواء في الفضاء الذهني أو المادي، بل تتطلب افتراضات سلبية لفظية بحتة لتحديدها تعريفاً وافياً. لا يمكننا رؤية نقطة دون امتداد، أو خط أو سطح خالٍ من أي سماكة إضافية [45]. علينا أن نحدد، من خلال النفي اللفظي، ما نقصده بشأنها . لذا، فإن النقاط والخطوط والأسطح التي تتناولها النظرية الهندسية هي مفاهيم واضحة ومحددة؛ فهي تُجسد المدركات، لكنها ليست مدركات بحد ذاتها. إنها، في أحسن الأحوال، تجريدات من أشياء ملموسة تقريبية؛ وليست أشياء تجريبية بحتة.

---

45 لا ندرك سوى تقريبات تقريبية لتلك الوحدات الهندسية: كالنقاط الممتدة بدلاً من النقاط، وما إلى ذلك. انظر مناقشتي لهذا الموضوع في الفصلين 8.2 و8.3 من كتابي "الظواهرية" .

ذُكرت جميع العوامل المذكورة أعلاه والمتعلقة بالفضاء هنا لتذكيرنا بأن ما نسميه "الفضاء" له جوانب متعددة وينطوي على اعتبارات عديدة. يوجد فضاء بالمعنى الإدراكي البحت ، كما يظهر في جميع التجارب البصرية. التجربة البصرية بدون امتداد غير قابلة للتصور، خلافًا لما اقترحه كانط. لا يمكننا أن نرى نقطة بلا أبعاد فحسب؛ وفي الضوء المنتظم (أو حتى في الظلام الدامس) سنظل نرى فضاءً ممتدًا (أو فراغًا). لذلك، فإن الامتداد (في بعدين، للتأكيد) مُعطى في التجربة ولا يحتاج إلى أن يُفرض عليها كما اقترح كانط.

علاوة على ذلك، شهد مفهوم الفضاء تطورًا لاحقًا، بدءًا من بُعده الثالث، ثم ربطه بالحواس الأخرى (كالصوت واللمس والتذوق)، وصولًا إلى استخدام اعتبارات أكثر تجريدًا. وأعني بذلك: تسمية الفضاء، ووضع نظرية له، ومفهوم أبعاده، وتطوير هندسة له، بدءًا بالهندسة الإقليدية ثم غير الإقليدية، وهكذا. وفي مرحلة متقدمة، ندرك نسبية القياسات المكانية والزمانية، ونطور نظرية نسبية، ثم نظرية تربط بين المكان والزمان. ويستمر تصوّر الفضاء في التطور، إذ لا تزال هناك ألغاز كثيرة لم تُحل.

وبالمثل، يشير مصطلح الزمن إلى مستويات عديدة من التأمل، بدءًا من الإدراك المجرد للحركة في الفضاء والتغيرات النوعية (البصرية أو غيرها)، وصولًا إلى المفاهيم المجردة والنظريات المعقدة. فالزمن ليس مُدرَكًا بذاته، بل يُتصوَّر في الغالب بالرجوع إلى تجارب الحركة والتحول. الزمن مفهوم، وليس إدراكًا مباشرًا (على عكس البُعدين الأولين للفضاء). في الواقع، الجزء الأكثر إدراكًا من التغيير هو ما هو واضح الآن (في الحاضر)؛ أما التغيير الذي يحدث في الماضي، ولا سيما في المستقبل، فيتطلب وسائل مفاهيمية أكثر لفهمه (ولا سيما الاعتماد على الذاكرة والخيال). لذا، لا بد من صياغة الافتراضات وتبريرها.

ما يُمنح لنا في التجربة هو الحركة والتغيير؛ ولكن بما أنهما يبدوان لنا متناقضين، فإننا نبتكر مفهوم الزمن لحلّ هذا التناقض جزئيًا. فنقول: على الرغم من أن هذا الشيء أو هذه اللحظة تختلف عن سابقتها أو لاحقتها في تجربتي، فلا يوجد تناقض لأنها في مواقع مختلفة في بُعد "الزمن". وهكذا نبتكر الزمن، قياسًا على المكان، مع أن هذا القياس لا يخلو من صعوبات، إذ يُصوّر الزمن على أنه ثابت لا ديناميكي، ولا يُميّز بوضوح بين الحاضر والماضي والمستقبل.

نلاحظ أيضًا وجود زمن داخلي وآخر خارجي. بمعنى آخر، تتطلب الأحداث الذهنية مفهومًا زمنيًا متناغمًا تمامًا كما تفعل الأحداث الفيزيائية [46]؛ وبما أن هاتين المجموعتين من الأحداث تبدوان وكأنهما تحدثان في نطاقين منفصلين، فيمكننا فعليًا الحديث عن تيارين زمنيين. أو ربما، في نهاية المطاف، تيار زمني واحد لتفسير كلتا المجموعتين من الأحداث. وهنا أيضًا تبرز مسألة القياس، باستخدام ساعة فيزيائية أو إيقاع ذهني (أي استخدام حركات أو تغييرات معيارية معينة للمقارنة مع غيرها).

وهنا أيضًا، يصبح المفهوم أكثر تجريدًا وتعقيدًا كلما سعينا لفهمه بشكل أفضل وبناء نظريات حوله، وربطه بأمور أخرى (كالمكان في نظرية النسبية). لا شك أن مفهوم الزمن مليء بالصعوبات، التي لا داعي للخوض فيها هنا، فهي معروفة على نطاق واسع. على سبيل المثال: ما مدى امتداد الحاضر في الزمن؟ أين ذهبت حالات الماضي من الحاضر، ومن أين ستأتي حالات المستقبل منه؟ نأمل مع مرور الوقت أن نتغلب على المزيد من هذه الصعوبات المعرفية والوجودية، وغيرها مما لم نلحظه بعد. ومع ذلك، يظل مفهوم الزمن مفيدًا للغاية، لذا نستمر في استخدامه.[47]

ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن مفاهيمنا عن المكان والزمان تُبنى استقرائيًا من مختلف المدركات الحسية. ويعني الاستقرائي استخدام التعميم والتخصيص، والمنطق الاستنتاجي (تأكيد النظريات ورفضها). هذه المفاهيم، كما يوحي كانط، لا تسبق المدركات الحسية ولا تُشكلها هي نفسها بطريقة ما. لا ينبغي لنا الخلط بين تكوين المفاهيم من المدركات الحسية، وبين فكرة كانط القائلة بأن المدركات الحسية تتكون من الأحاسيس. فمثل هذا الخلط هو ما يُضفي على نظرية كانط مصداقية لا تستحقها.

على سبيل المثال، تبدو نظرية كانط عن المكان مُبرَّرةً باعتقادنا الشائع بأن أعيننا تُقسِّم الضوء القادم من جسم مادي، مُنتجةً أحاسيس بصرية يُعاد تجميعها

---

46 لاحظ هذا جيدًا – فالصعوبات لا تقتصر على الوقت المادي فحسب، بل تشمل أيضًا الوقت الذهني. لذا، لا يمكن القول بأن الصعوبات جسدية تحديدًا، أو ذهنية تحديدًا.

47 انظر أيضًا مناقشاتي حول القضايا المتعلقة بالمكان والزمان في فصول علم الظواهر 2.4 و 6.1-6.3.

في الدماغ لتكوين صورة كاملة، وهي ما يُفترض أننا نراه. لكن هذا السيناريو يُفضي إلى صعوبات منطقية، كما نوقش في موضع آخر. لذا، يجب علينا، على العكس، أن نفترض أننا نُدرك الجسم المادي نفسه، أو على الأقل الضوء المادي الصادر منه، وليس صورة ذهنية له مُخزَّنة في الدماغ. في هذه الحالة، يصبح الاتساق الداخلي لنظرية كانط مُهتزًا للغاية، ويجب أن تسقط النظرية.

علاوة على ذلك، لا ينبغي أن ننبهر كثيراً بحقيقة أن أفكار كانط حول المكان والزمان ألهمت فكراً جديداً في الفلسفة والعلوم اللاحقة. ولعل أبرز مثال على ذلك هو اعتراف آينشتاين بتأثره بكانط في هذا المجال. فوجهة نظر غير دقيقة تماماً (مثل الذاتية الجديدة لكانط في المكان والزمان) قد تُفضي مع ذلك إلى وجهات نظر صحيحة (مثل النسبية الموضوعية لأينشتاين في الملاحظات بالنسبة للمراقبين). وقد تُفضي الأفكار الخيالية إلى أفكار قيّمة.

5. "التصنيفات" عند كانط

اقترح كانط قائمةً تضم اثنتي عشرة "مصنفًا" تُقابل "أشكال الفهم" التي اعتبرها أساس معرفتنا المفاهيمية. وكان أرسطو قد اقترح قبل ذلك بزمن طويل قائمةً تضم عشر "مصنفات" ظلت دون منازع يُذكر حتى ظهور كانط. لم يُعدّل كانط قائمة أرسطو، بل استبدلها بقائمة أخرى.

مقولات أرسطو مفاهيم يُزعم أنها أعلى تصنيف ممكن لجميع الأشياء، أي أنها تمثل جوهر الوجود. في الواقع، لقد صاغها أرسطو وعرضها على أنها جميع أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون موضوعات أو محمولات للقضايا (ويقصد بذلك القضايا التصنيفية ذات أبسط صيغة حملية، مثل "س هو ص"). وكان من الطبيعي، امتدادًا لمنطق أرسطو الصوري، التساؤل عن المضامين التي يمكن توقعها في القضايا قيد الدراسة. مع أن هذا المشروع البحثي كان مبررًا ومثيرًا للاهتمام في جوهره، إلا أن أرسطو ارتكب العديد من الأخطاء المنهجية في سبيل تحقيقه.

تضمنت قائمة أرسطو للفئات: الجوهر، والكمية، والنوعية، والعلاقة، والمكان، والزمان، والفعل، والعاطفة، والموقع، والحالة. وقد وضع أرسطو هذه القائمة تجريبياً، أي من خلال دراسة العديد من القضايا، وتحديد موضوعاتها

ومحمولاتها. لم تكن هذه القائمة تقسيماً وترتيباً منهجياً نابعاً من اعتبارات نظرية، بل كانت مجموعة عشوائية من عناصر متباينة مبنية على الملاحظة.

باختصار، يشير مصطلح "الجوهر" إلى موضوعات مثل سقراط (جوهر خاص أو أولي) أو الإنسان (جوهر كلي أو ثانوي). أما التصنيفات الأخرى فتشير إلى محمولات محتملة. قد تكون هذه المحمولات كمية (مثل: كبير)، أو نوعية (مثل: أحمر)، أو نسبية (مثل: أعلى صوتًا من فلان)، وقد تشير إلى المكان أو الزمان (مثل: أمس، في السوق)، وقد تصف فعلًا من أفعال الموضوع (مثل: يدق المسمار)، أو وضعه الناتج (مثل: متعب)، أو انفعالًا من انفعالات الموضوع (مثل: طارت الصفحة بفعل الريح)، أو حالته الناتجة (مثل: مفقود).

لاحظ أن الخاص لا يمكن أن يكون محمولاً على موضوع كلي، لكن الكلي يمكن أن يكون محمولاً على موضوع خاص (مثلاً، يمكن أن يُنسب الإنسان إلى سقراط) – لذا فإن الجوهر أيضاً قابل للمحمول. لاحظ أيضاً أن التصنيفات الأخرى يمكن أن تكون مواضيع إذا قصدنا بها جواهر، "على هذا النحو" (مثلاً، الحجم الكبير، الاحمرار، الطرق، إلخ).

بعض هذه التصنيفات تبدو لي مصطنعة ، أي أنني لست متأكدًا من إمكانية استخدامها كصفات منطقية دون فرضها. خذ، على سبيل المثال، تصنيف "العلاقة". في الحقيقة، كل قضية هي قضية علائقية. فعل الربط "يكون" في القضية "س هو ص" هو، كما تلاحظ جيدًا، علاقة محددة بين المصطلحين س و ص [48].

يمكن تسمية عبارة مثل "س أكبر من ص" بعبارة مقارنة بشكل أكثر تحديدًا . فيما يتعلق بالحجم (في هذه الحالة)، لا أعتبر عبارة "أكبر من ص" صفة. يمكننا إعادة ترتيب هذه العبارة، أي وضعها في الصيغة الأساسية "س هو ص"، بالقول "س هو [شيء أكبر من ص]". لكن لاحظ أنه في هذه الحالة، لن تكون

---

48 أدى عدم فهم هذه الحقيقة البسيطة إلى الكثير من الارتباك في المنطق الحديث. فعلى سبيل المثال، أدى تحليل فريجه التعسفي لعبارة "س هو ص" إلى عنصرين: [س] و[هو ص] - بدلاً من ثلاثة عناصر: [س] و[هو] و[ص] - إلى مفارقة راسل (انظر كتابي " منطق المستقبل "، الفصل 45). نلاحظ هنا أن نظرية أرسطو غير الكافية حول المقولات كانت مسؤولة جزئيًا عن هذا الارتباك.

الصفة الجديدة "أكبر من ص" بل " شيء أكبر من ص" - وهذه الصفة الجديدة ليست "علاقة" بل "جوهر"!

من الأدقّ اعتبار عبارة "أكبر من" الجانب العلائقي للقضية (أي "الرابطة"، بمعناها الموسّع الذي لا يقتصر على "يكون")، وX وY مصطلحاتها (والتي تُسمى فاعلاً ومفعولاً به في مثل هذه السياقات العلائقية). علاوة على ذلك، يمكن أن تتعلق رابطة المقارنة هذه ببعض الفئات الأخرى (بمعنى أن "أكبر" تتعلق بالكمية، و"أكثر احمراراً" تتعلق بالجودة، و"أبعد" تتعلق بالمكان، و"لاحقاً" تتعلق بالزمان، إلخ).

لنأخذ "المكان" و"الزمان" كمثال. فهما ليسا مُسندين بشكل مباشر، بل هما مصطلحان (الأشياء، ص) لقضايا علائقية متميزة : "س موجود في هذا المكان وفي ذلك الوقت". في مثل هذه الحالات، لا تكون الرابطة (العلاقة) هي "موجود" بالمعنى الحرفي، بل "موجود في" أو "موجود في". أما بالنسبة للزمان، فيمكن ربطه بالرابطة من خلال زمنه ، كما في "س كان، أو هو، أو سيكون ص"، مما يشير إلى إسناد الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وفي حالة التنبؤ، أي إسناد المستقبل، تظهر تعقيدات تتعلق بما إذا كان الحدث المتوقع حتميًا، أو يعتمد على كل من الإرادة البشرية والأحداث الطبيعية، أو يعتمد على الإرادة البشرية وحدها.

والآن، لننظر إلى "الفعل" و"العاطفة". من المبرر إلى حد ما التمييز بينهما، لأن هذا يسمح لنا بتحويل أحدهما إلى الآخر؛ على سبيل المثال، "يغني س ص" إلى "يُغنى ص بواسطة س"، أو العكس. وبصرف النظر عن ذلك، فإن خصائصهما الشكلية عادةً ما تكون متقاربة، ولكن يجب توخي الحذر الشديد في الاستدلال القياسي للتأكد من أن الحد الأوسط المفترض هو نفسه في كلتا المقدمتين. بالإضافة إلى ذلك، لكل رابطة من هذا القبيل قواعد استدلال خاصة بها؛ على سبيل المثال، تشكل القضايا السببية ("س يسبب ص"، "ص ناتج عن س"، وما شابه ذلك) مجالًا منطقيًا كاملًا بحد ذاتها، ولا يمكن التعامل معها على أنها مجرد حالات فعل أو عاطفة.

من جهة أخرى، يصعب فهم سبب التمييز بين "الموقع" و"الحالة"، اللذين يُقدَّمان كنتيجة نهائية لـ"فعل" أو "انفعال" على التوالي، وبين فئات أخرى

كالكمية والنوعية. فخصائصهما الشكلية متطابقة بلا شك، والطريقة الوحيدة للتمييز بينهما هي بالرجوع إلى قضية أخرى تنص على: "ظهر هذا المسند بعد ذلك الفعل أو الانفعال". لذا، في الحقيقة، لا يوجد مبرر جوهري للموقع والحالة كفئتين منفصلتين، بل هما في أحسن الأحوال فئتان فرعيتان لفئات أخرى.

على مستوى أعمق، لا ينطبق التمييز بين "الفعل" و"العاطفة" (ونتائجهما النهائية) على نطاق واسع كما قد يبدو للوهلة الأولى. فإذا نظرنا إلى المسائل السببية، نجد أنها تشير تحديدًا إلى سياقات إرادية، أي إلى الفعل بمعنى التغيير بإرادة المرء، وإلى العاطفة بمعنى التغيير رغماً عنه. فعلى سبيل المثال، السحق فعل، والتعرض للسحق عاطفة. وبهذا المعنى الأضيق، حتى الحدث الساكن الذي ينطوي على كبح جماح الإرادة، كجلوس رجل (بدلاً من القيام بأي شيء آخر)، يُعد فعلاً.

من هذا المنظور، فإن كل ما يُسمى بأفعال الأشياء التي لا تخضع لإرادة، أي التي تعمل حصراً وفقاً للحتمية، أو حتى العفوية، كالحجارة أو الآلات أو الجسيمات دون الذرية، هي في الحقيقة انفعالات بمعناها الواسع. وهذا يعني أن مصطلحي الفعل والانفعال، كما يبدو استخدامهما في البداية، ملتبسان ومبهمان.

لذا، فإنّ تصنيفات أرسطو المقترحة ليست جميعها على نفس مستوى التجريد، وكثير منها يحمل معانيَ متعددة. بعضها ليس حصريًا بشكلٍ واضح، مع أنه ينبغي أن يكون كذلك، وبعضها الآخر كان من المفترض أن يشمل تصنيفاتٍ أخرى، لكنه لا يفعل. هناك العديد من الغموض والأسئلة التي لم تُجب عليها هذه القائمة. علاوةً على ذلك، كيف لنا أن نتأكد من شمولية القائمة المقترحة ؟ لماذا لا نتركها مفتوحة، مما يسمح باكتشافاتٍ ورؤى جديدة؟

الأهم من ذلك، أن قائمة أرسطو معيبة من أساسها، لأنها تفترض ضمنيًا أن جميع القضايا (أو بتعبير أدق، جميع القضايا التصنيفية، وبالتالي مقدمات ونتائج القضايا الشرطية التي تبدو تصنيفية) هي "إسنادية" (أي "س هو ص" حرفيًا). ولكن، مع أن جميع القضايا (أو ربما معظمها) يمكن إعادة صياغتها في شكل إسناديات من خلال تبديلات مدروسة (كما في المثال المذكور أعلاه)، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة الحفاظ على معناها الكامل في هذه العملية المنطقية.

لا ينبغي للمنطقيين الاستغناء عن الصيغ غير الإسنادية أو التغاضي عنها؛ فهي مثيرة للاهتمام ومهمة في حد ذاتها. التبديل حيلة نراها ملائمة في بعض الحالات، لكن لا يجب المبالغة في تقديرها. وبسبب الافتراض الساذج بأن "يكون" هو الرابط الوحيد ذو الدلالة النهائية، منع أرسطو المنطقيين اللاحقين من دراسة القضايا الفئوية بجدية باستثناء الصيغة التصنيفية القياسية.

علاوة على ذلك، سعى أرسطو بطبيعة الحال إلى تطبيق هذه الفكرة من خلال محاولته فرض صيغة الموضوع والمحمول المقابلة على جميع المصطلحات في مذهبه الخاص بالمقولات. ولتحقيق ذلك، اضطر في كثير من الحالات إلى دمج جزء من الرابطة مع المفعول به بشكل مصطنع. وفوق كل ذلك، أعلن بثقة مفرطة أن البحث عن المقولات قد انتهى عند العدد العشرة. حتى لو كانت مقولاته جديرة بالصياغة بشكل فردي، فليس له الحق في افتراض أنها مجتمعة شاملة، وبالتالي إيقاف المزيد من البحث بشكل تعسفي.

لم يبدأ التشكيك في هذا المخطط الأرسطي إلا في العصر الحديث. وكان كانط أول من طعن فيه (أو من أوائل من طعنوا فيه)، مع أن ما قدمه في المقابل لم يكن مُرضيًا تمامًا.

الأمور المهمة التي تجدر ملاحظتها هنا هي: أن بحث أرسطو عن الأجناس العليا، وهي قائمة بالمفاهيم تشمل جميع المفاهيم الأخرى، ليس غير مشروع في حد ذاته ؛ كما أن منهجه التجريبي في تحقيق هذا الهدف لا يستحق نقدًا جوهريًا. بل إن أخطاءه المنهجية هنا تكمن في افتراضه الخاطئ بأن جميع القضايا قابلة للاختزال كليًا إلى صيغة "س هو ص"، وفي توقفه المصطنع عن بحثه التجريبي عند عشر فئات. هذان الخطآن دفعاه إلى محاولة إخضاع كل شيء لمنهجه، محولًا إياه من مسعى علمي إلى عقيدة جامدة.

الدرس المستفاد هو التالي: ينبغي لنا بالفعل أن نولي اهتمامًا لجميع مستويات التصور، وأن نفعل ذلك بعقلية منفتحة بدلًا من التحيز العقلاني. يجب على علماء المنطق البحث عن كل شكل موجود من أشكال القضايا ، بدلًا من افتراض وجود شكل واحد ذي دلالة فقط والبحث عن جميع موضوعاته ومحمولاته الممكنة (كما فعل أرسطو). علينا دراسة منطق كل شكل على حدة (بما في ذلك تنوع

محتوياته). لا ينبغي لنا أبدًا أن نفترض اكتمال قائمة أشكالنا، بل يجب أن نبقى منفتحين على الاكتشافات والاختراعات الجديدة.

لقد تخلى كانط بحق عن قائمة أرسطو، نظرًا للطريقة العشوائية التي جُمعت بها وافتقارها إلى "مبدأ توجيهي" (باستثناء مهمتها المعلنة المتمثلة في استنفاد جميع محتويات الإسناد). في الواقع، كما سنرى، فإن قائمة كانط المقترحة، على الرغم من كونها في كثير من النواحي أفضل من قائمة أرسطو، إلا أنها عانت من عيوب مماثلة في جوانب أخرى. فقد كانت أقل عشوائية، ولكنها أيضًا أقل تجريبية. كانت أكثر منهجية في تصورها، ولكنها فرضت الأمور في مخطط تعسفي مسبق.

فيما يلي **قائمة كانط** المكونة من اثنتي عشرة "فئة"، تتألف من أربع مجموعات (تسمى "لحظات") تضم كل منها ثلاث فئات [49]، مع بعض التعليقات التوضيحية والنقدية مني:

- **الجودة = الواقع، النفي، التحديد** . أُشير إلى هذه المجموعة بالقطبية، وإلى أول عنصرين فيها بالحضور والغياب (لشيء أو كيان أو صفة أو حدث مُحدد)؛ وهما متناقضان بالطبع. استخدام كلمة "الواقع" هنا ليس دقيقًا، لأننا في الواقع نتناول مستوىً ظاهريًا. أما التحديد، فيمكن تعريفه بأنه "س موجود حتى ص وغائب بعد ص" (حيث س شيء ما، وص نقطة في المكان والزمان). وبالتالي، فإن التحديد هو في جوهره مزيج من الحضور والغياب؛ وهو ينطوي على مفهوم المكان و/أو الزمان، مُقسِّمًا الكل إلى أجزاء. وتلعب فئات الجودة دورًا في فئتي التأصل والوجود.

- **الكمية = الوحدة، والتعدد، والشمول** . الكمية هنا تعني العدد (أو النطاق). تشير الوحدة إلى هذا الشيء الواحد، أي شيء واحد محدد؛ ويشير التعدد إلى عدد غير محدد من الوحدات، أي كثير، أكثر من شيء واحد؛ والشمول

49 في الواقع، لم يتم تسمية فئتين من الفئات الثلاث في المجموعة الأخيرة، ولكن تم تقسيم كل منهما إلى فئتين فرعيتين.

إلى جميع الأشياء (من مجموعة معينة). لاحظ أن الشمول (الجميع) يمكن اعتباره حالة خاصة من التعدد (عدد غير محدد)، أو نقيضًا للتعدد (إذا فُسِّر الأخير على أنه " بعض فقط "). كما يفترض الشمول أننا قد حددنا بالفعل مجموعة من الأشياء. وبالتالي، ينبغي ربط فئات الكمية بفئة الجماعة، إذا فهمنا الأخيرة على أنها تشير إلى التصنيف (انظر أدناه).

- **النمطية = الوجود، الإمكانية، الضرورة** . النمطية مُسماةٌ بدقة، لكن الوجود هنا يُفضّل تسميته بالواقعية؛ فهو يعني هذه الحقيقة المُشار إليها، هنا والآن أو هناك وحينها (مع تحديد موقع مكاني وزماني دقيق). قد تعني الإمكانية بعض الشروط أو بعض الشروط فقط ؛ يُسمى الأخير بالظرفية، بينما تشمل الأولى الضرورة كبديل للظرفية. تشير الضرورة إلى شيء يحدث في جميع الظروف. بمقارنة النمطية بالكمية، نرى أن الأنماط الثلاثة هي حالات خاصة من الكميات الثلاث، تنطبق تحديدًا على عدد الشروط . ترتبط النمطية أيضًا ارتباطًا وثيقًا بالسببية.

- **العلاقة = التلازم والوجود، السببية والتبعية، الجماعة** . أظن أن كانط كان يقصد هنا القضايا الفئوية والشرطية والانفصالية؛ وبالتالي، كان يقصد بالعلاقة اقتران القضايا الفئوية، أو بشكل أعم، أشكال القضايا الشرطية (إذا-ثم) أو الانفصالية (إما-أو). لاحظ أن فئاته الثلاث مُعرَّفة من خلال خمس فئات فرعية، مما يُخلّ نوعًا ما بالتناظر المطلوب. يستند الزوج الأول من العلاقات إلى المفاهيم الشكلية للموضوع والمحمول؛ ولذلك يُفسَّر عادةً على أنه يشير إلى "الجوهر والعرض"، أي إلى الكيانات وخصائصها . يُفسَّر الزوج الثاني على أنه "السبب والنتيجة"؛ ولكن لاحظ أنه على الرغم من أن السببية (نوع السببية المقصود هنا على ما يبدو) هي مركب من القضايا الشرطية، إلا أنه لا يترتب على ذلك أن هذه الأشكال متكافئة؛ علاوة على ذلك، لا يبدو أن الإرادة والعفوية الطبيعية قد أُعطيتا مكانًا في هذا المخطط. أما فيما يتعلق بالفئة الأخيرة، "المجتمع"، فسيتم التطرق إليها بمزيد من التفصيل لاحقاً.

هناك العديد من التعليقات الإضافية التي يجب إضافتها.

أ. باختصار، يبدو أن كانط هنا قد حاول سرد الافتراضات أو الدلالات الأنطولوجية الكامنة وراء السمات المنطقية المختلفة المعروفة للقضايا (أو "الأحكام" بمصطلحاته). أي أنه، انطلاقًا من أشكال الخطاب المعروفة لدينا، يستنتج قائمةً مقابلةً لما يبدو أنها تقصده أو تفترضه أو تشير إليه في الموضوع الظاهر . وهو يفسر السمات المنطقية بوعي، لإبراز دلالاتها الأنطولوجية.

لذا، من المثير للدهشة أنه بعد وضع هذه القائمة، يُقلب دلالتها الأنطولوجية رأسًا على عقب، محولًا إياها إلى نوع من إعادة صياغة ذهنية لمدخلات البيانات. يبدو هذا التحول اعتباطيًا، خاليًا من أي منطق جوهري. أشير هنا إلى تفسير كانط لهذه الفئات الاثنتي عشرة باعتبارها "أشكال الفهم"، أي "مفاهيم خالصة (قبلية، غير تجريبية)" التي تقوم عليها معرفتنا. وهذا يستدعي التوضيح.

وصف كانط (بأسلوبه المعهود من التبجح) الانتقال المذكور آنفًا من خصائص القضايا إلى حقائق الواقع بأنه " **استنتاج ميتافيزيقي** ". من المهم التوقف عند هذه العبارة، لأنها تكشف لنا الكثير عن فكره. يتخذ كانط هنا التمييزات المنطقية المختلفة التي وضعها أرسطو كمسلّمات، ويستنتج منها حقائق الواقع المقابلة (المشار إليها بالصفة "ميتافيزيقية").[50]

هذا، بالطبع، أمرٌ معكوس. ربما يستطيع كانط فعل ذلك، لأنه يستند إلى أعمال أرسطو. لكن أرسطو اضطر إلى اتباع نهجٍ معاكس، واستنباط المنطق من الواقع؛ إذ لم تكن لديه مُسلّماتٌ عقائدية. أي، في الحقيقة، لا يوجد استنتاجٌ في ربط المنطق الصوري بالواقع، بل استقراء . وأرى أن حتى كانط، ونحن الذين أتينا بعد أرسطو، نحتاج إلى الاستقراء لفهم كل هذا؛ لا يمكننا فعل ذلك بمجرد الاستنباط.

وهكذا، كان كانط يفكر في جوهره كطالب سلبي ذي عقلية تقليدية، بينما كان على أرسطو أن يسلك مسار الباحث المبدع الأصيل. لذلك، ليس من المستغرب

---

50 هذا يُشابه قول ديكارت "أنا أفكر، إذن أنا موجود" (استنتاج "أنا موجود" من "أنا أفكر")، أو الحجة الأنطولوجية للقديس أنسلم (استنتاج وجود الله من فكرته). لا شك أن كانط كان يستحضر هذه الأمثلة عندما صاغ هذا الاستنتاج من المنطقي إلى الأنطولوجي.

أن كانط قد وضع نظرية معرفية معكوسة، حيث يصبح الأثر سببًا والعكس صحيح. أي أنه كان من المتوقع أن يقدم كانط المقولات المنطقية على أنها تحدد المقولات الميتافيزيقية، وليس العكس. لقد كان يصف ببساطة عملية تفكيره الاستنتاجية؛ لكن هذا الوصف لم يكن قابلاً للتطبيق عالميًا، لأنه تجاهل عمليات التفكير الاستقرائية التي استخدمها أرسطو من قبله.[51]

ب. ينبغي لنا بالطبع أن نلاحظ أيضًا أنه على الرغم من أن قائمة كانط تبدو، ظاهريًا، أكثر إثارة للاهتمام وإرضاءً من الناحية الفكرية من قائمة أرسطو، إلا أنها **ليست قائمةً بالأشياء نفسها** . فمع وجود بعض أوجه التشابه في المصطلحات (مثل استخدام كلمات "الفئات"، و"النوعية"، و"الكمية"، و"العلاقة"، و"الجوهر")، إلا أن هذه القائمة تشير بوضوح إلى شيء مختلف جوهريًا. ويمكن القول (مع بعض المبالغة) إن قائمة أرسطو، وفقًا لمصطلحات كانط، لم تتناول سوى التقسيمات الفرعية المسماة بالوجود (الموضوعات) والوجود (المحمولات).

كان الهدف من قائمة أرسطو هو توضيح المحتويات المحتملة للقضايا ، أي أنواع الأشياء التي قد وفكّر في ذلك . من ناحية أخرى، كانت قائمة كانط تهدف إلى جمع الخصائص المنطقية الممكنة للقضايا ، أي السمات الشكلية المختلفة لأفكارنا .[52]لم تكن هذه العوامل المختلفة مجهولة لأرسطو، بل كان هو من اكتشف وناقش معظمها في الأصل. وهكذا، لم يكن كانط يكتشف أفكارًا جديدة، بل كان يلفت الانتباه بطريقة جديدة إلى بعض الأفكار الموجودة بالفعل.

لذا، فبينما وضع أرسطو قائمة بفئات المحتوى ، اقترح كانط قائمة بفئات الشكل [53]. وقد رأى كانط (بحكمة، في رأيي) أن القائمة الأخيرة أكثر جدارة بالدراسة

---

51 تتضمن نظرية كانط في المقولات تعقيدات أخرى، مثل "الاستنتاج المتعالي" و"المخططات" وغيرها من المفاهيم والحجج المعقدة المصممة لتبرير ثورته الكوبرنيكية. لكنني لن أتطرق إلى هذه التفاصيل هنا، سوى القول إنها كانت محاولات لترشيد مقترحات غير منطقية وليست مبررات مقنعة.

52 أقول "المحتويات" أو السمات المختلفة هنا، لأن كلاً من أرسطو وكانط اعتبرا قوائمهما كاملة؛ لكنني لا أرغب في الإيحاء بأنني أتفق معهما (أي أنني أفضل حذف كلمة "الـ").

53 وقد لاحظ البعض (وتحديداً ليسنيفسكي وكارناب) هذا الاختلاف بالفعل، حيث أطلقوا على فئات أرسطو اسم الفئات الدلالية وعلى فئات كانط اسم الفئات النحوية.

الفلسفية؛ إذ لم تكن فلسفته جديدة إلا في التركيز الذي أولاه للخصائص الشكلية المعروفة مسبقًا.

يمكننا أيضًا القول إنه بينما سعى أرسطو إلى تحديد ما نفكر فيه، سعى كانط إلى تحديد كيفية تفكيرنا فيه. أي أنه في حين يمكن اعتبار قائمة أرسطو معلومات وجودية ، فإن قائمة كانط لها دلالة معرفية أكبر (مع أنه أخطأ في تقدير ماهيتها تحديدًا).

علاوة على ذلك، فبينما تُعدّ مقولات أرسطو مكتسبة لدينا (وإن كانت مكتسبة حتمًا تقريبًا، نظرًا لانتشارها الواسع)، فإن مقولات كانط هي قوى مُفترضة فطرية فينا. وبينما وضع أرسطو قائمته على أساس الملاحظة التجريبية للظواهر الموضوعية، وضعها كانط على أساس التنبؤ العقلاني بالظواهر الذاتية؛ أي أنه ادّعى فعليًا أن مقولاته هي غرائز ، تتحكم بطريقة ما في أفكارنا، خارجة عن سيطرتنا، وادّعى أنه يعرف ذلك عنها بوسائل "استنتاجية" بحتة.

ج. لاحظ جيدًا العلاقات المتبادلة المذكورة أعلاه بين الفئات الثلاث تحت كل عنوان، والعلاقات بين العناوين نفسها. من الواضح أن العلاقات المتبادلة في كل مجموعة **ليست متناظرة من جميع النواحي** . تكمن مشكلة بناء الأنظمة في أنها تنطوي حتمًا تقريبًا على تبسيطات مفرطة؛ إذ يُحجب التنوع الطبيعي الموجود وتُضحى بالدقة. تُعد محاولة كانط لفرض قائمته في مخطط متناظر عدديًا مثالًا على ذلك.

(أ) لننظر أولاً إلى الأقطاب. في منطق أرسطو، يوجد قطبان متنافيان وشاملان، هما الموجب والسالب. أما التقييد فليس من ضمن قائمته. ويبدو أن كانط قد أدخل هذه الفئة الثالثة من أجل التناظر.

إذا نظرنا في اقتراحه، يبدو أنه يشير إلى تحديد كمي للمسند. فعندما نقول إن س هو ص، فإننا نعني أن س هو ص من ناحية معينة، دون استبعاد احتمال أن يكون مختلفًا عن ص من نواحٍ أخرى. على سبيل المثال، عبارة "الورود حمراء" لا تستبعد أن تكون أوراق هذه الورود نفسها خضراء أو رطبة أو طرية، إلخ. لا يستبعد أحد المسندات المسندات الأخرى. من جهة أخرى، عندما

نقول إن س ليس ص، فإننا نعني أن س ليس ص على الإطلاق من أي ناحية. ولهذا السبب، فإن الإثبات والنفي متنافيان وشاملان.

إن إدخال التقييد هنا يوحي بوجود احتمال ثالث، وهو أن يكون X جزئيًا Y وجزئيًا ليس Y. هذا الاحتمال موجود بالفعل، ولكنه مُغطى ضمنيًا بالفعل بالقول أن X هو Y، كما سبق شرحه. يبدو أن إدخال التقييد يعني ضمنيًا أن X هو Y يعني أن X هو Y بالكامل - وهو أمر غير صحيح مطلقًا، باستثناء ربما X هو X (بشرط أن يُفهم "هو" هنا بمعنى "يساوي"). علاوة على ذلك، إذا أدخلنا التقييد، فإن المنطق يقتضي إدخال نقيضه، وهو اللانهاية؛ وإذا فعلنا ذلك، فعلينا أن ننظر إلى اللانهاية من كلا الجانبين، الإيجابي والسلبي. لكن من الواضح أن كل هذا لم يعد له علاقة بأقطاب الإسناد العادي. إنها مجرد محاولة قياس خرجت عن السيطرة.

إذا أصررنا على وجود ثلاثية، فأقترح أن تكون فئتنا الثالثة هي الإشكالية ، والتي يمكن وصفها بأنها محدودية اليقين. وهذا يسمح لنا بالإشارة إلى القضايا الإشكالية، تلك التي تنطوي على عدم يقين بشأن ما إذا كان س هو ص أم لا، أو على ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر. عندما يُسند الوجود والغياب دون قيد، يُفترض اليقين ضمنيًا؛ وهذا مناسب لنظام منطقي استنتاجي. ولكن عندما ننظر في المسائل الاستقرائية، نحتاج إلى مفهوم الإشكالية الوسيط (الذي يشير إلى درجات وسيطة بين الصواب والخطأ، أو معرفة كليهما)، في مقابل الصواب أو الخطأ المُثبت (المعروف). وبدون هذه الأداة، سيتوقف نقاشنا.

مع ذلك، قد يُثار التساؤل حول مدى ملاءمة هذا الموضع لذكر اليقين والإشكالية. فهما، في نهاية المطاف، طرائق منطقية أو معرفية (مُثبتة)؛ لذا، ينبغي إدراجهما تحت عنوان "الطرائق". في هذه الحالة، ينبغي أن يقتصر عنوان "القطبية" على فئتين فقط. من جهة أخرى، إذا نظرنا إلى عنوان "الطرائق" باعتباره معنيًا أساسًا بطرائق " الواقع " (الطرائق المكانية والزمانية والطبيعية والامتدادية)، فسيكون من المعقول وضع الإشكالية هنا. في كلتا الحالتين، ينبغي التخلي عن فئة "التقييد" عند كانط. فهي تتعلق بالكم (نطاق التطبيق) أكثر من الكيف (أي القطبية).

(ii) لننظر الآن إلى الكميات والطرائق. إنها مجموعات متماثلة للغاية - ليس من قبيل المصادفة، بل لأن الكمية هي إحدى طرائق الطرائق! تشير الكمية إلى الطرائق الامتدادية. وبدلاً من ذلك، تُستخدم الكمية لتعريف طرائق الطرائق الأخرى. لذلك، ينبغي اعتبار عنوان "الطرائق" في قائمة كانط مرادفًا للطرائق الطبيعية، وربما للطرائق المكانية والزمانية أيضًا؛ أي إلى طرائق " دي ريا" المتبقية . ومع ذلك، يتضح من إشارات كانط في هذا السياق إلى القضايا التأكيدية والإشكالية والقطعية أنه يقصد بالأحرى طرائق "دي دوتا" .

في تبنيه لهذا الموقف، تأثر كانط إلى حد ما بأرسطو، الذي يشير في أعماله حول المنطق الموجه عمومًا إلى الموجهات القائمة على القول . مع ذلك، يتناول أرسطو في أعماله حول الأنطولوجيا الموجهات الموضوعية بتفصيل كبير. من الواضح أن كانط لم يأخذ هذه الأنماط المهمة من الموجهات بعين الاعتبار هنا. إذا كان هذا هو قصد كانط بالفعل، فهو مخطئ هنا بلا شك. هذا الخطأ يفسر سبب اتباع كانط، في جوهره، لإنكار هيوم للضرورة الطبيعية. عندما يتحدث كانط عن القضايا الضرورية مقابل القضايا العرضية في سياق ثنائية التحليل والتركيب، فإنه يشير على ما يبدو إلى الموجهات القائمة على القول . على الأقل، هذا هو الغالب؛ ولكن ربما ليس حصريًا. يبدو أنه لم يكن لديه مفهوم مميز للموجهات الموضوعية .

من الانتقادات الأخرى الموجهة لقائمة كانط للكميات والطرائق أحادية جانبها. فالوحدة والتعددية والكلية هي الجوانب الإيجابية للأحكام: هذا الشيء، وبعض التعدد (غير المحدد) من، وكل X هي Y. ولكن هناك أحكام مقابلة أخرى، مثل: هذا X ليس Y، وبعض X ليس Y، ولا يوجد X هو Y. وبالمثل، فإن الواقعية والإمكانية والضرورة هي الطرائق الإيجابية. ولكن هناك جوانب سلبية موازية، وهي: واقعية وإمكانية وضرورة النفي. ومن المسلم به أنه من المشروع اعتبار الحالات السلبية تطبيقات خاصة للحالات الإيجابية، لأن القطبية مرتبطة بالرابطة لا بالكمية أو الطريقة.

مع ذلك، من الصحيح أيضاً أن بعض الناس (ولا سيما هيوم) لا يدركون الصلة المنطقية بين الاستحالة والضرورة، ويسعون إلى الاستناد إلى الأولى مع إنكار الثانية. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى إمكانية الجمع بين الإمكانية (نفي

الاستحالة) والإمكانية-النفي (نفي الضرورة)، مما يُنتج فئة الاحتمالية. وينطبق الأمر نفسه على الكمية. لذا، من المبرر اعتبار قوائم كانط للكميات والطرائق مكونة من ثلاثة أزواج من الفئات. يُخلّ هذا بالتناظر نوعاً ما، ولكن في نهاية المطاف، يتألف تصنيفه للعلاقات من ثلاث مجموعات من فئتين، لذا لا يُعدّ هذا الأمر بالغ الأهمية.

تعليق أخير بخصوص التناظر - يمكن القول إن القطبية الموجبة والسالبة ("الصفات") مُدرجة ضمن فئة الكمية للوحدة وفئة الوضعية للواقع. بعبارة أخرى، يمكن اعتبار مجموعة الفئات المسماة بالقطبية زائدة عن الحاجة؛ أو بدلاً من ذلك، يمكن اعتبار فئتي الكمية والوضعية السالبتين تطبيقًا للقطبية على الكميات والأوضاع. في كلتا الحالتين، ينكسر التناظر الذي سعى إليه كانط مرة أخرى. كل هذا يُقال للإشارة إلى اصطناعية قائمته.

(ثالثًا) فيما يتعلق بتصنيف العلاقات، فليس من الواضح على الإطلاق أن هذه القائمة كاملة. تأثر كانط بأرسطو في اعتقاده أن الصيغة الإسنادية "س هو ص" تكفي للتعبير عن جميع العلاقات التصنيفية. بنى أرسطو قائمته للتصنيفات متجاهلًا الفروق الشكلية المهمة (لأن هدفه الرئيسي كان تطوير نظريته القياسية)، ويتبع كانط نهجه في افتراض مجموعة محدودة جدًا من التصنيفات.

يكون التموضع في قائمة كانط ؟ هل يمكن تصنيف المكان والزمان ؟ يعامل أرسطو المكان والزمان كمسندات؛ ولعل كانط يوافقه الرأي (مع أن "في" و"عند" هما، في رأيي، أداتان ربط علائقيتان). مرة أخرى، أين ذُكرت عملية المقارنة عند كانط؟ لا وجود لها في أي موضع، مع أن القضايا المقارنة مثل "س أكثر من ع من ص" أساسية للتمييز والتصنيف [54]. وهناك مجموعة أخرى من القضايا التصنيفية الأساسية للمعرفة الإنسانية، وهي تلك المتعلقة بالتغيير بمختلف أنواعه. أعني صيغًا مثل "يصبح س ص" (تغيير)، و"يتحول س إلى ص" (تغيير جذري)، و"يتطور س إلى ص" (تطور). لا يمكن اختزال هذه

[54] لاحظ أن "أكثر" و"أقل" و"بقدر ما" هي في الأساس نسبية وكمية، وليست جزءًا من المسند.

القضايا إلى قضايا إسنادية، أو على الأقل ليس بشكل مباشر. ومرة أخرى، لا يصنف كانط الإرادة والعفوية الطبيعية في هذا السياق [55].

من الواضح أن القضايا التصنيفية هي في الواقع فئة واسعة (أو جنس) تضم أنواعًا عديدة من القضايا. الصيغة الإسنادية "س هو ص" ليست سوى نوع واحد من القضايا التصنيفية. في الواقع، هناك أنواع أخرى كثيرة، ويصعب علينا حصرها جميعًا. يتبع كانط أرسطو في اعتبار هذه الفئة متجانسة في جوهرها؛ لكن لا يمكننا اختزال جميع الصيغ التصنيفية الأخرى إلى هذه الصيغة التصنيفية البسيطة دون فقدان معانٍ جوهرية.

يقع كانط في الخطأ نفسه فيما يتعلق بالقضايا الافتراضية. فهو لا يدرك أن لكل نمط من أنماط التفسير المنطقي، سواءً كان قائمًا على القول أو على الواقع، مجموعة خاصة به من الصيغ الافتراضية. إذ ينظر إلى القضايا الافتراضية على أنها قضايا منطقية بشرط أن يكون الشرط شرطًا، بينما تختلف بعضها اختلافًا جوهريًا في المضمون: "في الحالات التي يكون فيها الشرط شرطًا" (امتداديًا)، و"عندما يكون الشرط شرطًا" (طبيعيًا)، و"في الأوقات التي يكون فيها الشرط شرطًا" (زمانيًا)، و"في الأماكن التي يكون فيها الشرط شرطًا" (مكانيًا). لا يمكن اختزال هذه الأنماط المختلفة إلى بعضها، بل يجب التعامل معها بشكل منفصل إذا أردنا أن نعكس الفكر الإنساني بدقة. ولكل نمط منها نمط أو نوع من أنواع السببية.

علاوة على ذلك، يبدو لي تفسير كانط الأنطولوجي الظاهر للفصل على أنه "مجتمع" متكلفًا. يفسر بعض المعلقين هذا على أنه "تبادلية بين الفاعل والمفعول به"، لكنني لا أرى صلة ذلك بالحكم الانفصالي. بل أرى فيه الأساس المنطقي للتصنيف (بمعنى أن الفئة هي مجموعة منفصلة من الأعضاء). من جهة أخرى، يُستخدم الفصل بكثرة في التفكير الاستقرائي ، لسرد النظريات أو التوجهات البديلة. فسر كانط الفصل على هذا النحو ببساطة لأنه لم يجد تفسيرًا آخر.

---

55 كما ذكرت سابقًا، يبدو أن علاقة "السببية" هنا تقصد بشكل أكثر تحديدًا السببية، نظرًا لإشارتها الضمنية إلى القضايا الشرطية.

د. كما بيّنا، استندت أخطاء كانط في التعداد في معظمها إلى أخطاء أرسطو في التصنيف. كذلك، بإصراره على عدد ثابت من الفئات يبلغ اثنتي عشرة فئة، وقع كانط في نفس خطأ أرسطو حين أصرّ على عشر فئات تحديدًا. وقد فاقم هذه الصعوبة المصطنعة بمخططه لأربع مجموعات من ثلاث فئات. حصر كانط نفسه في زاوية ضيقة، مما صعّب أي تطوير إضافي لقائمته، سواءً من جانبه أو من جانب الآخرين. كان من الحكمة أن يُعلن هذا العنوان مفتوحًا إلى الأبد، ليُتيح للبشرية ابتكار أو اكتشاف علاقات جديدة.

لأنه إذا نظرنا إلى ما كان كانط يحاول فعله في وضع هذه القائمة من الفئات، فمن الواضح أنه أغفل عنوانًا خامسًا ، وهو: **العمليات المنطقية** ، التي تتألف من **الحجج الاستنتاجية** ، **والحجج الاستقرائية** ، و(إذا أصررنا على فئة ثالثة من أجل التناظر [56]) **المغالطات** ، أي الحجج التعسفية أو غير العقلانية.

مع التسليم بأن قائمة كانط للفئات كانت محاولة، وإن كانت غير متقنة، لتلخيص أبسط أدوات المنطق، إلا أن قائمته قصيرة للغاية. لقد أولى اهتمامًا لأنواع مختلفة من الثوابت لقد تجاهلت الدراسات السابقة خصائص الحكم (الأقطاب، والكميات، والطرائق)، لكنها تجاهلت ببساطة ديناميكيات الحكم بالغة الأهمية، والتي من خلالها نبرر معتقداتنا، صوابًا أو خطأً، أو نستنتج منها معتقدات جديدة. وأشير هنا إلى عمليات مثل القياس المنطقي، والتعميم، ومغالطة العرض، على سبيل المثال لا الحصر.

لذا، كان على كانط أن يسرد خمس عشرة فئة بدلًا من اثنتي عشرة. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الاستدلال الاستنباطي والاستدلال الاستقرائي ليسا متنافيين تمامًا، على الرغم من أن كليهما يشير إلى الحجة الصحيحة في مقابل العمليات المنطقية غير الصحيحة التي تُوصف بالمغالطة. يمكن اعتبار الاستقراء جوهر المنهج البشري للمعرفة؛ وفي هذه الحالة، ينبغي اعتبار الاستدلال الاستنباطي إحدى أدوات مجموعة واسعة من العمليات الاستقرائية. أو يمكن اعتبار

---

56 أعتقد أنه من الحكمة إدراج المغالطات كفئة ثالثة تحت هذا العنوان، لأن الناس لا يقتصرون على التفكير الصحيح، وفقًا لمنطقي الاستقراء والاستنتاج، بل غالبًا ما يخطئون في التفكير. هذه العمليات المنطقية الخاطئة، أو ما يُعرف بالمغالطات المنطقية، قد تكون في بعض الأحيان تحريفات مقصودة للفكر، ولكنها في كثير من الأحيان تعبير عن جهل بالمنطق. وأود أن أُدرج تحت عنوان المغالطات أي إخفاق في تطبيق أي من قوانين الاستقراء أو الاستنتاج.

الاستدلال الاستنباطي جوهر المنطق؛ وفي هذه الحالة، ما يميز الاستدلال الاستقرائي عنه هو أن الاستدلال الاستقرائي يُنتج نتيجتين بديلتين أو أكثر، بينما يُنتج الاستدلال الاستنباطي نتيجة واحدة فقط. وبالتالي، فإن هاتين الفئتين مترابطتان ترابطًا وثيقًا.

تجدر الإشارة إلى أنه عندما أقول إن الاستقراء والاستنتاج هما كل وسائل المعرفة المتاحة للبشرية، فإنني لا أقصد استبعاد طرق المعرفة الروحانية، كالتنبؤ أو التنوير التأملي. ولا أقصد إدراجها أيضاً، بل فقط إبقاء الذهن متفتحاً. والخلاصة هنا هي أنه بما أن الاستقراء يشمل جميع التجارب الممكنة، فضلاً عن استخدام المنطق، فإن التجارب الروحانية، إن وُجدت، تُقبل كبيانات جديدة إضافية تُؤخذ في الحسبان، ويُستوعبها المرء بالمنطق قدر الإمكان. فلا تعارض من حيث المبدأ بين المنهج التجريبي العقلاني والتجارب غير المألوفة.

لاحظ أيضاً أن الاستقراء والاستنتاج هما الوسيلتان اللتان نستخدمهما للتحقق من صحة الاستقراء والاستنتاج، ولتفنيد الحجج المغلوطة. ولا يوجد أي تناقض في هذا القول، إذا أخذنا في الاعتبار أن هاتين المنهجيتين تستندان إلى قوانين الفكر والتجربة معاً.

إن علم المنطق ككل، الذي يسعى إلى حصر جميع الحجج في هذين الفرعين وتبريرها، لا يستند إلى نظام بديهي من أي نوع (أي النظام الهندسي)، بل يُبنى على تجارب متتالية ورؤى منطقية (أي حالات محددة لقوانين الفكر). إن محاولة الاستناد إلى مبررات أخرى غير تلك المذكورة هو إغفالٌ لسؤال من أين ستأتي تلك المبررات بدورها، إلى ما لا نهاية. ولا يمكن رفض المنطق بسبب تلك اللانهاية الضمنية، لأن هذا يعني اعتبار رفض اللانهاية مبدأً أسمى لا يحتاج في حد ذاته إلى تبرير، وهو أمر متناقض. وهكذا، فإن المنطق راسخٌ ولا يخشى النقد.

6. الاستدلالات

يُحلل المنطق الصوري (بفرعيه الاستنباطي والاستقرائي) ويُثبت صحة جميع أنواع مكونات وعمليات المعرفة البشرية. عند النظر إليه ككل، قد يتبادر إلى الذهن أنه مجموعة ثابتة من الطرق والوسائل. لكن هذا، بطبيعة الحال، ليس إلا المنتج النهائي، ولا يمكننا الادعاء بفهم المنطق فهمًا حقيقيًا إلا بعد استيعابنا **للعديد من العمليات العقلانية الأساسية التي يقوم عليها كل فكر** .

يشير هذا إلى أصغر لبنات بناء الفكر الديناميكي، والتي يمكننا تسميتها بالاستدلالات. في المنطق الصوري، نعتبر عادةً المصطلحات والقضايا والحجج وحدات فكرية. لكن في الواقع، هذه الوحدات أبعد ما تكون عن كونها أساسية؛ فهي في الغالب تراكيب معقدة، يمكننا تسميتها بالتأملات، التي تُبنى من خلال استدلالات متزامنة ومتتابعة.

إن الاستدلالات والتأملات كلها أحكامية بالطبع (على حد تعبير كانط)، بقدر ما تكون حقيقتها قابلة للشك أو النقاش بدرجات متفاوتة (وهذا لا يعني بالضرورة أنها خاطئة أو حتى عادة)، على عكس التجربة الخالصة التي يجب اعتبارها أمراً مسلماً به (أي صحيحة من حيث المبدأ).

أظنّ وأقترح أن كانط، حين صاغ نظريته عن "الأشكال الخالصة"، أي أشكال الإحساس وأشكال الفهم، كان يسعى إلى تحديد الأفعال العقلانية التي تكمن وراء ما يبدو لنا ظاهريًا فكرًا. ويبدو أن تمييزه بين "المنطق المتعالي... الذي يُفسّر

أصول معرفتنا وعلاقتها بالأشياء"، و"المنطق العام... الذي يُجرّد من الشروط التي تُكتسب في ظلها معرفتنا، ومن أي علاقة تربط تلك المعرفة بالأشياء"، يُشير إلى هذا الاتجاه [57].

كان برنامج كانط هذا مثيرًا للاهتمام وجديرًا بالثناء، على الرغم من أنه أخطأ في التركيز مباشرةً على مفاهيم معقدة نسبيًا مثل المكان والزمان (التي صنفها على أنها بديهيات) والجوهر والسببية (التي صنفها على أنها مفاهيم أبسط)، بدلاً من التركيز على المفاهيم الأكثر بدائية. الأفعال العقلانية التي تُنتج تلك المفاهيم. هذه الأخيرة قريبة من المفاهيم الأساسية، ولكن بما أنه يمكن (كما سنوضح لاحقًا) اختزالها إلى مجموعات من المفاهيم الأولى، فهي ليست أساسية بالقدر الذي أشار إليه كانط.

مع ذلك، نرغب في تطبيق فكرة كانط السليمة في جوهرها، والبحث عن العناصر الحقيقية أو المبادئ الأولية غير القابلة للاختزال للعقل. ما هي هذه "الاستدلالات"؟ إنها، قبل كل شيء، أفعال عقلانية، تُبنى منها (بتراكيب وظروف مختلفة) جميع الأفعال الأخرى تدريجيًا. والقول بأنها أفعال يعني أنها أفعال إرادة ، أفعال إرادية، جهود إرادية من جانب فاعل المعرفة العقلانية، أي النفس، المفكر.

لاحظ جيدًا، أنا لا أشير، كما يفعل كانط، إلى آليات أو محددات بنيوية تُشكّل الفكر بطريقة غامضة لا يمكن السيطرة عليها من الانطباعات الحسية (أولًا المدركات المرتبة في المكان والزمان، ثم المفاهيم المرتبة وفقًا للمقولات)؛ وبالتالي تُقدّم لنا، شئنا أم أبينا، منتجًا نهائيًا ذا صلاحية منطقية أو يقين مشكوك فيه. إن نظرية كانط للمعرفة تجعلنا دمى جاهلة، بلهاء، وخاضعة، لا نملك أي سلطة على مصيرنا المعرفي. إنها، كما ذُكر سابقًا، موقف متناقض في ذاته.

ما أقصده هو أن الذات (أي أنت أو أنا) فاعل نشط في عملية التفكير. ليس من قبيل المصادفة أن العقل والإرادة موجودان في نفس الكيانات البيولوجية - فهما

---

57 أقتبس هنا من مقالة ويكيبيديا المذكورة آنفاً، دون أن أوافق بالضرورة بشكل كامل على هذه المصطلحات أو هذه التعريفات.

متلازمان بطبيعتهما؛ إنهما ملكتان مترابطتان. وهما موجودتان لدى الأفراد بنسبة متناسبة، لأنهما ضروريتان لعمل كل منهما [58].

عناصر العقل ليست "ذرات" معرفية؛ فهي ليست مفاهيم أو أفكارًا أو أفكارًا، وبالتأكيد ليست قضايا أو حججًا. إنها ليست كيانات، بل هي الوسائل التي ننتج بها هذه الكيانات؛ إنها أحداث معرفية . وهي لا تحدث من تلقاء نفسها دون مشاركتنا: بل هي نتاج تفكيرنا - إنها أفعال يُطلب منا القيام بها للارتقاء بمعرفتنا للعالم عن طريق العقل.

يشير مصطلح "التصور" إلى فعل التصور، أي إلى إدراك العلاقات المجردة (لا سيما علاقات التشابه والاختلاف). ويتشكل هذا المفهوم من خلال القياس والمقارنة مع مفهوم "الإدراك الحسي"، وهو إدراك الظواهر الملموسة (ومع مفهوم "الحدس"، الذي يتعلق بالأشياء الملموسة غير الظاهرية). تربط المفاهيم المجردة الأشياء الملموسة ببعضها البعض، لكنها ليست أشياءً ظاهرية أو ملموسة بحد ذاتها.

إنّ الفهم المفاهيمي (الذي يشمل بمعناه الواسع الفهم المنطقي للتوافق أو عدم التوافق) أمرٌ غامضٌ حقاً (كـ"رؤية" بلا عيون، وأشياءها غير مرئية). إنها القدرة البشرية المعجزة على الفهم، وفعل الذكاء المميز لدينا.

قبل أن يصبح أي تعبير لفظي باستخدام الأسماء الشائعة ممكنًا أو ذا معنى، لا بد من وجود نوع من التصور. ولهذا السبب، فإن أي محاولة لإنكار صحة المعرفة المفاهيمية في حد ذاتها هي محاولة عبثية. فهي في جوهرها مفاهيمية، وبالتالي لا يمكنها منطقيًا إنكار التصور في حد ذاته. ومن ثم، فإن التصور في حد ذاته (وإن لم يكن كل تصور بالضرورة) صحيح بالضرورة.

بينما أخبرنا كانط بما اعتبره شروط الإدراك، أود هنا أن أؤكد على شروط التصوّر. وتشمل هذه الشروط وجود ذات عاقلة، تمتلك قوة الإرادة، قادرة على بناء المفاهيم من المدركات. فالعقل مستحيل بدون إرادة. والإرادة ضرورية

---

58 قد تمتلك الحيوانات العليا بعض القدرات العقلانية والإرادية (الأكثر محدودية أو المختلفة فقط)؛ وإذا كان الأمر كذلك، أو إلى الحد الذي يمتلكونه فيه (لأنني أعتقد أنهم يمتلكونه)، فإن هذه القدرات تتناسب بالضرورة مع بعضها البعض.

للتساؤل، والتأمل، والنية، والبحث، والتحقق من النتائج، وتقييم الفرضيات منطقيًا، وتغيير الرأي، وما إلى ذلك. هذه ليست وظائف يمكن لأي كيان آلي القيام بها، بل هي حكر على من يمتلك إرادة حرة.

صحيح أن الجهد المبذول في أبسط أعمالنا العقلية ليس واضحًا دائمًا. بمعنى آخر، يجري جزء كبير من تفكيرنا لا شعوريًا، بل (بكل المقاييس) لا شعوريًا. قد يبدو هذا وكأنه يؤكد موقف كانط الميكانيكي. فالدماغ، على ما يبدو، يغذي عقولنا باستمرار بأفكار من شتى الأنواع، شئنا أم أبينا. وإذا كان ثمة جهد مبذول، فهو بالأحرى الجهد اللازم لكبح جماح الفكر، وهو أمر ليس بالهين. فهل هذه الأفكار "خاصة بنا" بمعنى حقيقي؟ هل نحن مجرد مراقبين سلبيين لها، أم فاعلين واعين لها؟

مع ذلك، لا يزال بإمكاننا التأكيد على أن الفكر إرادي في جوهره، وذلك بتوضيح مدى بساطة وسهولة وسرعة الأفعال العقلانية الأولية، وكيف يمكن أن تصبح ردود فعل تلقائية وعادية، وبالتالي شبه خفية عنا. لا يعني الوعي بالضرورة الوعي الذاتي، أو الوعي بجميع جوانب الموقف. لا ندرك أفعالنا العقلانية إلا عندما تصل إلى مستوى معين من التعقيد والصعوبة والإرهاق، أي عندما يتطلب الأمر منا بذل جهد فكري واعٍ وغير معتاد. لذا، من المنطقي تمامًا الادعاء بأنه لا يمكن لأي فكر أن يحدث دون قدر من "حضور الذهن" (أو بتعبير أدق: "حضور الروح")، مهما كان ضئيلاً (أو لا شعوريًا) [59].

تزداد مصداقية هذا التأكيد عند النظر في الأفعال المحددة التي يمكن إدراجها تحت عنوان الاستدلال. ليس بالضرورة أن تشمل جميع أشكال كانط النقية، مع أن بعضها قد ينطبق عليها. ثمة منهجان ممكنان للإجابة عن سؤالنا: (أ) يمكننا أن نلاحظ بشكل استباقي الأفعال العقلانية التي نبني من خلالها تدريجيًا مصطلحاتنا وقضايانا وحججنا، حتى أثناء قيامنا بها، أو (ب) يمكننا أن نحلل بأثر رجعي نشأة أفكارنا إلى مكوناتها الأبسط التي يمكن اختزالها إليها.

---

59 أناقش في كتابي "الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها" مختلف ما يُسمى بأفعال الإرادة اللاإرادية ، مع افتراض وجود حد أدنى من الوعي لها، لأنها تُعتبر أفعال إرادة، وكل إرادة هي إرادة حرة. وكلمة "لاإرادية" في هذا السياق لا تعني حرفيًا "غير إرادي"، بل تعني بشكل أدقّ أقرب إلى ذلك.

مع ذلك، يتضح لنا، ونحن نتأمل في هذا الأمر، أننا لا نستطيع تصنيف الفكر إلى بسيط ومعقد، أو إلى استدلال ونواتجه. بل يتضح جلياً وجود تدرجات عديدة بين أبسط الأفعال العقلانية غير القابلة للاختزال وأكثر نواتجها تعقيداً. عندما طرحتُ مفهوم الاستدلال لأول مرة قبل بضع سنوات، كنتُ أقصد أفعالاً عقلانية بسيطة للغاية؛ لكن القائمة التحليلية أدناه (على الرغم من عدم اكتمالها) تُظهر ضرورة توسيع هذا المفهوم.

بعض الأفعال العقلانية أولية (أولية، غير قابلة للاختزال)، بينما تتألف أفعال أخرى (لا تقل أهمية) من فعلين عقلانيين أو أكثر أبسط منها. وبشكل أدق: لا تقتصر الأفعال العقلانية المركبة على تزامن أو تتابع فعلين أوليين، بل هي مزيج من الأفعال بحيث يعتمد الفعل الثاني على نتائج الفعل الأول. يصعب وصف هذا الفعل بأنه أولي، لأنه يتضمن فعلًا أوليًا آخر؛ ولكن من جهة أخرى، يصعب وصفه بأنه ثانوي، لأنه يضيف شيئًا جديدًا إلى سابقه. لذا، لا ينبغي فهم مصطلح "الاستدلال" بمعناه الحرفي، بل يجب أن يشمل نطاقًا واسعًا من الأفعال العقلانية، من البسيطة إلى الأكثر تعقيدًا.

علاوة على ذلك، لا أقترح هنا قائمة دقيقة وشاملة للاستدلالات، بل أقدم فقط اقتراحات لبعض المرشحين المحتملين، على سبيل التوضيح. لسنا مضطرين إلى قائمة ثابتة، بل يمكننا الانخراط في مشروع بحثي مستمر، معتمدين على التجربة والخطأ بعقلية منفتحة كمنهج لنا. إن الإجابة على سؤالنا ليست عقيدة جامدة، بل هي طريقة استكشافية ومرنة. لا نريد أن نقع في فخ أرسطو وكانط المتمثل في عدد محدود من الوحدات المحددة، أو في مخطط متناظر بشكل مصطنع. يمكننا اقتراح المرشحين بحذر وتجريب، مع إمكانية التراجع؛ يمكننا المضي قدمًا دون يقين وتغيير رأينا. لسنا مضطرين لادعاء المعرفة المطلقة في مثل هذه المسألة الحساسة والبالغة الأهمية.

فيما يلي، إذن، عرض موجز وغير شامل لكيفية اكتسابنا للمعرفة، مع الإشارة إلى بعض أهم الأفعال العقلانية أو الاستدلالات:

- ملاحظة وجود شيء ما وما يترتب على ذلك من تأكيد . من الواضح أن هذا فعل بسيط وأساسي للعقل، وهو إقرار بالتجربة وفقًا لقانون الهوية.

- ملاحظة غياب شيء ما وما يترتب عليه من إنكار . هذا الفعل ليس أوليًا تمامًا، إذ يجب علينا أولًا التفكير في وجود شيء ما ونسعى إليه، ثم نبحث عنه (في كل مكان) ولا نجده (حتى الآن). لذا فهو نشاط استقرائي (وبالتالي قابل للمراجعة لاحقًا)، وليس مجرد فعل بسيط، وهو يشير إلى القانونين الثاني والثالث للفكر، فضلًا عن القانون الأول.

- تُعتبر الملاحظة في جوهرها فعلاً سلبياً، على الرغم من أنه يمكن ملاحظة نتائج التدخلات الأكثر فاعلية (سواء كانت موجهة إلى الشيء أو إلى الشخص نفسه)، والتي تُسمى تجارب . وهذه، سواء كانت مادية أو عقلية، هي أيضاً أفعال عقلانية.

- التفكير العقلاني (أو بالأحرى، الروحاني) في الأشياء، والإشارة إليها جسديًا ، كلها أمور تساعدنا على إخبار أنفسنا (وبعضنا البعض في نهاية المطاف [60]) بما نقصد الإشارة إليه خلال الأفعال العقلانية اللاحقة.

- تمييز وعزل شيء واحد في مجال التجربة عن غيره، أو تقسيم شيء واحد إلى شيئين أو أكثر. ويتم ذلك عن طريق الإسقاط الذهني، ويتضمن رسم حدود تخيلية، بحيث تُعتبر بعض جوانب الكل شيئًا واحدًا بينما تُعتبر جوانب أخرى أشياء أخرى.

---

60 لاحظ أنه في حين أن "إشارة" المرء هي نية نعرفها بشكل بديهي، فإن "إشارة" شخص آخر تُفهم في النهاية بوسائل استقرائية، أي من خلال افتراض ما قد يكون المقصود واستبعاد الفرضيات الخاطئة، بالرجوع إلى استمرار أو تكرار هذه الإشارة في سياق متغير.

- إجراء المقارنات والمقابلات من حيث الكمية أو الدرجة. يتضمن ذلك ملاحظة أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء في نفس مجال الخبرة أو في مجالات مختلفة. المقارنة إيجابية، وبالتالي أكثر مباشرة؛ أما المقابلة فهي سلبية، وبالتالي تتطلب معالجة أكبر.

- استنادًا إلى الأنشطة السابقة، نستخلص جوانب الأشياء من بعضها، ثم نجمع الأشياء المتشابهة معًا ونفصل الأشياء المختلفة. تجدر الإشارة إلى أن النفي جانب مهم من التجريد.

- يُعدّ التجريد جانبًا أساسيًا في تكوين المفاهيم أو صياغتها. فهو يُتيح لنا تصنيف الأشياء ، وجمع الأشياء المتشابهة والمختلفة معًا، ثمّ تطوير التسلسلات الهرمية وترتيب الفئات. تجدر الإشارة إلى أن التصنيف يتضمن التكامل والتفريق؛ فإدراج بعض الأشياء في فئة ما يعني استبعاد أشياء أخرى منها [61].

- بعد تجميع بعض العناصر في فئة واحدة مبدئيًا، قد نضيف إليها حالات أخرى، أو نحذف بعضها. هذه هي عمليات الإدراج والاستبعاد المقصودة . وتستند هذه التغييرات في التصنيف في البداية إلى أوجه التشابه والاختلاف الظاهرة بين الحالات الجديدة والقديمة.

- في نهاية المطاف، قد تُبذل جهود لتحديد السمات المشتركة والمميزة بين الأشياء المصنفة معًا بشكل واضح. أحيانًا يكون التعريف فوريًا

---

61 إنّ الفئات الوحيدة التي تشمل كل شيء هي مصطلحات مثل "الشيء"، بمعنى الوجود أو الواقع. أما نقيضها (اللاشيء، وما إلى ذلك) فهي بالضرورة مجرد أوهام لفظية ، أي فئات فارغة في جوهرها، نُدرج فيها تخيلات من صنع خيالنا لا يمكننا إدراجها. بناءً على ذلك، لدينا مصطلح أوسع هو "الشيء" يشمل الأشياء واللاأشياء بالمعنى السابق. تكمن قيمة هذا المصطلح الأوسع في أنه يسمح لنا بتسمية الأشياء التي لسنا متأكدين منها بعد. أي أنه ذو قيمة استقرائية كمحطة مؤقتة.

وثابتًا، ولكنه عادةً ما يكون تدريجيًا ومؤقتًا وقابلًا للتكيف. قد يكون التعريف غامضًا في البداية، ثم يصبح أكثر دقة.

- إن تسمية شيء معين، أو مفهوم قام المرء ببنائه (كما سبق)، هو أيضاً فعل عقلاني. ولا يكون هذا التعبير اللفظي ضرورياً دائماً، ولكنه مفيد في الغالب.

- يعتمد القياس، بطبيعة الحال، على العدد، لا سيما مع ازدياد دقته. ويعتمد هذا على العد ، بدءًا من واحد ثم اثنين أو أكثر بالتتابع. تجدر الإشارة إلى أن الوحدة تُشكّل بالتمييز (كما هو موضح أعلاه)؛ وقد يلزم بعض التجميع؛ أما الأعداد الأكبر من واحد فتعتمد على تكرار إضافة واحد.

- يشمل القياس أيضاً مقارنة الأعداد ومقابلتها (متساوية أو غير متساوية، أي أكبر أو أصغر). تشير الأعداد إلى كيانات (مثل الأشخاص أو أجزاء متناسبة من خط) أو إلى صفات (مثل درجات لون أو سرعة حركة). قد تكون الأعداد المعنية متطابقة، أو متقاربة، أو قد تكون مختلفة، أو مختلفة بما يكفي لتكوين نفي.

- كما أن الأرقام تجعل الإحصاءات ممكنة ، والتي من خلالها نطور مفاهيم التردد مثل الكل، والبعض، واللا شيء، والقليل، والأكثر، والتي من خلالها نحدد الكمية وأنواع أخرى من أنماط القضايا.

- إن اقتراح (أي صياغة قضية) بشكل قاطع، ثم بشكل مشروط أو منفصل، هي أفعال عقلانية معقدة بشكل واضح، لأنها تعتمد على تنفيذ العديد من الأفعال الأبسط المذكورة سابقًا أولاً (أي أن القضية تتضمن العديد من المفاهيم).

- تكون القضايا في البداية مفردة وواقعية، وبالتالي فهي بالتالي جزئية وممكنة. نسعى إلى تعميمها قدر الإمكان، وعلينا تخصيصها بالقدر اللازم. هذه أفعال عقلانية جوهرية، تعتمد على قوانين الفكر ومبدأ الاستقراء، وعلى المفاهيم العددية.

- إن طرح الأسئلة والبحث عن إجابات أفعال عقلانية، تساعدنا على تطوير مفاهيمنا وصياغة القضايا. ونقدم اقتراحات أو تكهنات رداً على ذلك، والتي يجب علينا اختبارها قبل تبنيها أو رفضها.

- التنظير على صياغة المفاهيم والقضايا فحسب، بل يشمل أيضاً ربطها ببعضها البعض وبالتجربة من خلال حجج متنوعة. قد تتألف النظريات من قضية واحدة أو من مجموعات كبيرة ومعقدة من القضايا. لكن ما يميز التنظير عن مجرد الاقتراح هو ابتكار مصطلحات جديدة ، أي استخدام الخيال.

- كثيراً ما ننتقل من مفهوم مجرد إلى آخر عن طريق القياس (التقريبي أو الدقيق) ، مستخدمين مجموعة من الرموز لبناء أخرى. وهذا يتطلب الخيال ، أي القدرة على إعادة ترتيب البيانات الذهنية حسب الرغبة.

- يُعدّ البحث عن الأسباب جانبًا هامًا من جوانب التنظير، سواءً بالمعنى المعرفي للأسباب (التفسيرات المُقترحة، أو المقدمات، أو الأدلة)، أو بالمعنى الوجودي للعوامل المُسببة، أو الفاعلين الإراديين، أو التأثيرات بمختلف أنواعها. فمعرفة الأسباب بأيٍّ من هذه المعاني المتعددة هي المصدر الرئيسي لفهمنا .

- تتسم النظريات بالتطور المستمر، فهي تُبنى وتُعدّل وتُهدم. إذا ما انسجمت مع مجمل التجارب والاعتبارات المنطقية، فقد تُعتمد؛ وإذا لم

تنسجم، تُرفض أو على الأقل تُعدّل. هذه هي عملية الاستقراء ، التي تتضمن قواعد معقدة للمقارنة والتباين بين الفرضيات المتنافسة.

- الاستدلال ، من المقدمات إلى النتائج، باستخدام العمليات المنطقية الاستقرائية والاستنتاجية، كالاستدلال الاستنباطي والقياسي، لتبرير وتوضيح الحجج. وتُعدّ الحجج عمليات عقلانية أكثر تعقيدًا، تعتمد على مفاهيم وقضايا مُشكّلة مسبقًا.

- تشير الحجج، بل والأفعال العقلانية المختلفة التي تسبقها وتليها، إلى قوانين الفكر ومبدأ الاستقراء . وهذا يعني إدراك الظواهر، والبحث عن التناقضات بينها، والبحث عن حلول للمشاكل، والحكم على الصدق والكذب، وتقدير الاحتمالات.

- المنطق بشكل ارتجالي، دون الاستعانة بمعرفة نظرية في المنطق، أو يمكن تطبيقه بالرجوع إلى نظرية منطقية سبق تطويرها أو دراستها. كل فكرة أو فعل منطقي هو بالطبع فعل عقلاني. أما أي حركة فكرية لا تخضع لضبط المنطق فهي غير عقلانية.

تُظهر القائمة أعلاه العديد من العمليات العقلانية الرئيسية التي تدخل في التفكير اليومي. من الواضح أن هذه العمليات تُسهم بشكلٍ كبير في تكوين المفاهيم والقضايا والحجج بمختلف أنواعها. كما يتضح وجود حركات فكرية استقرائية واستنتاجية في معظم هذه العمليات.

تجدر الإشارة إلى أن بعض الاستدلال هو معالجة ما قبل المفاهيمية واللفظية للبيانات التجريبية. وهو يستهدف بشكل خاص الجزئيات المدركة، بدلاً من الكليات المتصورة. يمهد هذا الاستدلال الطريق لمزيد من التفكير - تفكير من نوع أكثر مفاهيمية. ويتكون هذا الأخير أيضاً من استدلالات؛ فعلى سبيل المثال، التسمية فعل عقلاني متميز، وهو أحد المكونات العديدة للتفكير اللفظي.

إذا حللنا أفعالنا العقلانية عن كثب، فسنجد أنها جميعها ذكية. الاستجابات للطريقة التي تبدو بها الأشياء لنا . ومن خلالها، نستخدم التجارب المعطاة لتشكيل مفاهيم

ذات تعقيد متفاوت (على سبيل المثال، لا يمكن فهم السببية أو معرفتها في حالة معينة دون فهم واستخدام التأكيد والنفي والتصنيف والإحصاءات والتكييف أولاً).

لا تُعدّ هذه البنى صحيحة بالضرورة في حالة معينة، فكلما ازدادت تعقيدًا، ازداد اعتمادها على الافتراضات الاستقرائية (كأن تفترض نفيًا بالتعميم). ومع ذلك، فإن أبسطها موثوقة إلى حد كبير نظرًا لضيق نطاق افتراضاتها.

يعتمد بعض الاستدلال على الإدراك المباشر، أي أنه يستند إلى الأدلة المستمدة من التجربة وحدها (مثل التأكيد بناءً على ملاحظة الوجود). بينما يكون بعضه الآخر غير مباشر، إذ يتضمن نوعًا من الاستدلال (مثل الإنكار بناءً على عدم ملاحظة الوجود). وهكذا، فإن الاستدلال، في مجمله، يستند إلى كل من التجربة والمنطق، وليس إلى أحدهما دون الآخر.

يتضح من قائمتنا أن الاستدلالات تتطلب إرادةً ما، على مستوى واعٍ، تتوافق مع قوانين الفكر. بإمكاننا القيام بها، أو الامتناع عنها. بإمكاننا القيام بها بضمير حيّ وبدقة، أو بإمكاننا التلاعب بها والوقوع في الخطأ. نحتفظ بقدرتنا على التفكير بشكل غير عقلاني، أي إساءة استخدام قدراتنا على الحكم. لا يمكن للأفعال الآلية البحتة (كما تصورها كانط لنا) أن تُنتج أحكامًا صحيحة، لأن الصحة حكمٌ قيمي يفترض حرية الفعل والاختيار. قد تُبرمج الآلات أو الحواسيب، بالطبع، لتفعل ما نريده منها، ولكن في هذه الحالة، تظل أحكامنا هي التي تُقيّم، لا أحكامها.

بما أن الاستدلال، ومن ثم جميع عمليات التفكير، هي أفعالٌ صادرة عن الذات، والذات كيانٌ غير ظاهري لا يُعرف إلا بالحدس، فإنه لا يمكن الإشارة إليها بسهولة بمصطلحات ظاهرية . نستطيع أن ندرك نواتجها الظاهرية فينا، لكن الأفعال الإنتاجية نفسها لا يمكن إدراكها، أي معرفتها تأمليًا، إلا من قِبل كل واحد منا. لهذا السبب، يصعب تحديدها علنًا. يمكننا القول إنها تحدث، لكن لا يمكننا وصفها بشيء أكثر وضوحًا ملموسًا من معرفتنا الذاتية. ولا شك أن هذا هو سبب ميل العديد من المنطقيين إلى تجاهل هذا المجال المهم من المنطق. فالاستدلال غير جوهري ونفسي للغاية بالنسبة لهم. إنهم يفضلون التركيز على موضوعات دراسة أكثر صلابة ولفظية.

لا يُعدّ أيٌّ من هذه المعلومات جديدًا في أعمالي أو في العموم. ما نُشدّد عليه هنا هو ضرورة إدراك جميع العمليات العقلانية الصغيرة التي تُشكّل أساس الحركات الفكرية الأكبر والأكثر شيوعًا في الدراسات. قد يُبذل علماء المنطق في المستقبل جهدًا كبيرًا لتوسيع هذه القائمة ووصف العمليات المعنية بدقة أكبر، لكننا سنكتفي بهذا التوضيح. من الناحية المثالية، ستتضمن دراسة أكثر منهجية استعراضًا شاملًا للمنطق الصوري بتفصيل دقيق، مع تدوين الاستدلالات الدقيقة الكامنة وراء كل عنصر فيه. يُمكن تسمية هذا المجال من المنطق بالمنطق الوصفي أو التوليدي (مقارنةً بالمنطق الصوري) [62].

غالبًا ما يُقدَّم المنطق للناس كما لو كان قائمة طعام، وقائمة الطعام لا تُغني بالطبع عن الطبخ والأكل. العرض التقليدي الجامد أمر لا مفر منه، فالمنطق أداة تعليمية لفظية؛ لكن علينا أن نُراعي ونُبرز الجوانب الأكثر ديناميكية، إذا أردنا تقديم صورة حقيقية للمنطق. أي كيف يُصاغ المنطق من قِبل علماء المنطق، وكيف يستوعبه دارسوه.

الاستنتاجات . بعض العناصر التي ذكرناها قابلة للمقارنة مع تصنيفات كانط. على سبيل المثال، يتوافق الاستدلال الأول والثاني، أي الإثبات والنفي، بشكل واضح مع أول تصنيفين عند كانط. أما الاستدلالات المتعلقة بالأعداد فترتبط بتصنيف الكمية عند كانط. ويمكن تشبيه استدلال الاقتراح (الذي يعتمد، كما تجدر الإشارة، على أفعال أخرى) بتصنيفات العلاقات عند كانط. ومع ذلك، يختلف المنهجان اختلافًا واضحًا. فتصنيفات كانط، في مجملها، ليست من المكونات الأساسية للمعرفة الإنسانية كما هي الاستدلالات.

توجد سلسلة معقدة من التدرج والتفاعل بين معظم مفاهيمنا الأساسية. يمكن اعتبار بعضها نتائج مباشرة لعمليات العقل الأولية، بينما البعض الآخر نتاج معقد لعمليات استدلالية متعددة ومتنوعة. من التبسيط المفرط تصنيف جميع المفاهيم الأساسية في "فئات" متساوية، ناهيك عن إسناد قدرات خاصة للتحكم

---

62 أو ربما علم النفس المعرفي (استعارة المصطلح الذي صاغته آين راند لغرض آخر).

في تفكيرنا إليها، كما حاول كانط. لا أساس لاعتبار قدراتنا الإدراكية كيانات آلية، قادرة - باستخدام "منطق" خاص بها، وربما غير منطقي، أو مبرمج فيها بطبيعتها - على تشويه تجاربنا.

المكان والزمان، كالمادة والسببية، مفاهيم أساسية نشكلها بطرق عادية من خلال استخلاصها من التجربة. ولأننا نجد أن الظواهر التي نختبرها (سواء كانت مادية أو ذهنية ظاهريًا) ممتدة، ومتغيرة، وثابتة ظاهريًا وسط تغيرات أخرى، ومتصلة ومنفصلة بانتظام، فإننا نشكل هذه المفاهيم. فلنضع الأمور في نصابها. هذه المفاهيم لا تملي علينا ما نفكر فيه فجأة، بل نجعلها على ما هي عليه وفقًا لما تبدو عليه الأشياء لنا في التجربة والمنطق. إنها أدواتنا، ولسنا نحن ألعابها.

علاوة على ذلك، يتخذ التصور مستويات ودرجات متعددة. ففي أدنى مستوياته، أو المستوى النظري، ينشأ التصور من خلال أفعال عقلانية غير لفظية، كأن يلاحظ المرء تشابهاً واضحاً بين شيئين في جانب ما، ثم يصنفهما ذهنياً معاً بناءً على ذلك. وقد يُسعى إلى قياس التشابه بدقة أكبر، فيُقرر أن هذه الأشياء لا تستحق التجميع فحسب، بل التسمية أيضاً. وبمجرد تسمية المفهوم، يصبح موضوعاً لنقاشات معمقة. وفي مرحلة متقدمة، يُدرس بتعمق أكبر، وتُصاغ حوله نظريات معقدة.

لذا، لا ينبغي لنا الخلط بين الاستخدامات البسيطة لمفاهيم المكان والزمان الصامتة في عمليات التفكير المحددة، وبين التجريدات الفكرية الكبرى والنقاشات التي دارت بين الفيزيائيين والفلاسفة حولها. وينطبق الأمر نفسه على العديد من التصنيفات. يستطيع الشخص العادي تحديد علاقة سببية بشكل صحيح دون القدرة على الخوض في الأسس الأنطولوجية والمعرفية للسببية. إذا لم نضع هذا التمييز بين المستويات المفاهيمية في الحسبان، فمن المرجح أن نختلط علينا الأمور بشأن ترتيب الأشياء في المعرفة. وقد مال كانط إلى طمس هذا التمييز.

وختامًا لهذه المقالة، على الرغم من أن كانط كان فيلسوفًا بارزًا ومؤثرًا للغاية في التراث الغربي الحديث، إلا أن وصفه ونقده للعقل بعيدان كل البعد عن المصداقية، ولا ينبغي أخذهما على محمل الجد. فمن الواضح أنه لم يكن في وضع يسمح له بانتقاد العقل، لأنه لم يكن يفهم آلياته فهمًا كافيًا، ولم تكن لديه

الأدوات المنطقية اللازمة لمثل هذه المهمة، لا سيما افتقاره إلى معرفة منطق المفارقة والاستقراء.

7. كيف تنشأ الأرقام

إذا انتبهنا إلى العمليات الاستدلالية التي تقوم عليها أسس الرياضيات [63]، فسنلاحظ النوايا أو الحركات الذهنية التالية:

أولًا، هناك **عزل ذهني** لشيء ما عن سياقه التجريبي المباشر، بمعنى "هذا دون غيره". يُركز على جزء من التجربة الحالية، ويُحدد ذهنيًا، ويُنظر إليه بمعزل فعليًا عن الأجزاء الأخرى منها. وهذا يُتيح تكوين المفهوم الرياضي لـ" **الواحد** " (الذي يرمز إليه بالرقم " **1** ")، وهو الوحدة الأساسية التي تقوم عليها جميع الأنشطة الحسابية العقلانية اللاحقة.

ثانيًا، هناك **الربط الذهني** بين وحدتين (أو أكثر) من هذه الوحدات، بمعنى "هذا وذاك (أو هؤلاء)". قد تكون جميع الوحدات المعنية حاضرة في التجربة الحالية، أو قد يتطلب الأمر استحضار بعضها أو كلها من الذاكرة. هذا هو أساس المفهوم الرياضي لـ"الجمع" (الذي يرمز له بعلامة " + ")، والذي ينتج عنه مركبات من الوحدات، أي الأعداد الطبيعية الأكبر من "واحد" (مثل "اثنان"، "ثلاثة"، إلخ).

ثالثًا، هناك **التماهي الذهني** بين وحدتين (أو أكثر) من الوحدات المختارة، مع القصد أو الإعلان عن كونهما "متطابقتين فعليًا"، أو "متكافئتين عدديًا"، أو

---

63 انظر أيضًا تعليقاتي السابقة حول هذا الموضوع، في كتاب الظواهرية (II.4 و VIII) وفي كتاب التأملات (9.10).

"متساويتين كميًا" (ويرمز لذلك بعلامة " = "). ويعني التكافؤ أو المساواة بين عنصرين أنه يمكن عمليًا استبدال أي منهما بالآخر من حيث القيمة العددية أو الكمية، حتى وإن اختلف تكوينهما الرمزي (مثلًا، اثنان من واحد وواحد من اثنين) [64].

وهكذا، تأتي فكرة "1" أولاً.

انطلاقاً من هذا، نبني سلسلة الأعداد الطبيعية، اثنان، ثلاثة، إلخ، من خلال سلسلة من عمليات الجمع والمعادلات، كل منها يعتمد على سابقه، إلى ما لا نهاية: 1=1؛ 2=1+1؛ 3=2+1؛ 4=3+1؛ ... إلخ. هذا البناء التدريجي واللانهائي راسخ ومُستحضر في عملية العد : 1، (+1=) 2، (+1=) 3، (...) 4، (...) 5، 6، 7، ... إلخ.

تُمكّننا هذه التعريفات من استخلاص استنتاجات أو براهين حسابية بسيطة، من خلال عمليات استبدال مناسبة. على سبيل المثال: 2+2 = 4 مُستنتجة من 2+2 = 2+(1+1) = (1+2)+1 = 1+3 = 4. تُستخدم الأقواس هنا للدلالة على تغيير تركيزنا الذهني على الأرقام المعنية.

أصبحنا الآن قادرين على ابتكار عملية رياضية رابعة مفيدة، وهي الطرح . تُضفي هذه العملية طابعًا رسميًا على فكرة **الاستبعاد الذهني** لوحدة أو أكثر من مجموعة وحدات قيد الدراسة. فعلى سبيل المثال: إذا كان لدينا شيئان، فإن إزالة أحدهما يُبقي واحدًا؛ ويُرمز لذلك (باستخدام علامة الطرح، المكتوبة "–") كالتالي: 2 – 1 = 1. وبالمثل: 3 – 1 = 2؛ 4 – 1 = 3؛ وهكذا (قارن ذلك بسلسلة عمليات الجمع ومشتقاتها).

يُنتج تطبيقٌ خاصٌّ لفكرة الإزالة الذهنية مفهومنا عن " **الصفر** " (رمزه "0"). "إذا أخذنا شيئًا واحدًا فقط قيد الدراسة، ثم أزلناه، فماذا يتبقى لنا؟" الإجابة التي نقدمها لهذا السؤال هي "الصفر"، وهو مفهوم نفسره على أنه **نفيٌ** لجميع المفاهيم العددية الأخرى. أي أننا نقصد بهذا "العدد" غياب أي وحدة أو مجموعة وحدات (وحتى كسور الوحدات لاحقًا، وما إلى ذلك)؛ هكذا نُعرّف الصفر.

---

64 وبالطبع، على الرغم من ذلك، فإن الأشياء التي قد تكون في أذهاننا وراء هذه الأرقام، مثل التفاح والبرتقال، قد تكون مختلفة في جوانب مختلفة.

وبالمثل، يمكن إدخال عمليات "الضرب" ثم "القسمة"، ويمكن بناء الرياضيات كما نعرفها تدريجياً.

كل هذا بسيط وواضح بما فيه الكفاية، ومعروفٌ عموماً. وبناءً على هذا التفسير الواضح، يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي: "هل الرياضيات إذن شيءٌ 'ذاتي' أم 'موضوعي'؟" أي، ما هو الوضع الأنطولوجي للأعداد؟

تاريخياً، لا شك أن الرياضيات تنبع من التجارب المادية واحتياجات الإنسان. ويمكننا أن نتخيل كيف أن الأنشطة الاقتصادية الضرورية، مثل عزل بقرة عن قطيع [65]، أو جمع الماشية في حظيرة، أو مبادلة بقرة ببعض الأغنام، ستؤدي مع مرور الوقت (مع ازدياد تعقيد الحياة) إلى ظهور الأفكار الرياضية الأكثر تجريداً المذكورة أعلاه.

من الواضح أن التجربة المجردة غير رقمية. إنها ببساطة كلٌّ متكامل، بلا أجزاء. الطبيعة نفسها متصلة. نحن من نختبرها، ومن نقسم هذا الكل ذهنياً إلى أجزاء، ثم نعيد تجميعها ذهنياً بطرق مختلفة [66]. لكننا لا نقوم بهذه الأفعال عشوائياً أو اعتباطياً، بل بذكاء وعقلانية (إلى حد ما).

لولا البشر (أو الكائنات ذات القدرات الإدراكية والإرادية المماثلة)، لما وُجدت الأعداد ، إذ لن تُشكَّك وحدة كل الأشياء. فالبشر هم من يميزون بين مختلف جوانب الكل المتنوع، وبالتالي يميزون بين الأفراد ضمن خلفية من الأفراد، وهكذا.

لكن هذا البناء العددي ليس موضوعيًا تمامًا ولا ذاتيًا تمامًا. أي أنه لا يُعطى في التجربة كبيانات خام، ولكنه مع ذلك يعتمد على التجربة في تكوينه. لذا، فإن الرياضيات ليست مجرد اصطلاح، بل هي تنظيم ذهني للبيانات وفقًا لخصائصها القابلة للملاحظة.

بمعنى آخر: لولا البشر (أو ما شابههم)، لما حدثت أمورٌ مثل "واحد زائد واحد يساوي اثنين" في العالم؛ ومع ذلك، لا يستطيع البشر قول "واحد زائد واحد

---

65 أن تأكله، أو تعطيه، أو تتاجر به.

66 عندما أقول عقلياً، فأنا أعني ذلك من خلال إسقاط التقسيمات والمجموعات؛ أي يتم استخدام الخيال أو حتى الهلوسة.

يساوي ثلاثة" دون أن يناقض ذلك تجربتهم. لذا، فإن الرياضيات نتاجٌ لتجربة البشر وفهمهم، وليست ضرباً من الخيال الجامح.

أرى أن العرض المذكور أعلاه لنظرية الأعداد يُقدّم وصفًا دقيقًا لكيفية نشوء الأعداد في أذهان الأفراد، وكيف نشأت فعليًا عبر التاريخ البشري. ولا يُقصد به أن يكون وصفًا رياضيًا أو نفسيًا للأحداث، بل وصفًا معرفيًا. وهذا الأخير أكثر جوهرية، إذ يربط المفاهيم العددية بالمفاهيم غير العددية في إطار نظرية المعرفة الأوسع.

بعض الملاحظات حول "الرياضيات الحديثة". أقول هذا بالطبع مع وضع "المنطق الرياضي" في الاعتبار. في العصر الحديث، بدءًا من القرن التاسع عشر ، بُذلت محاولات لتبسيط الحساب منطقيًا، وشرحه بشكل أفضل، ووضعه في سياق أوسع لمعرفتنا. هذا مسعى جدير بالثناء بلا شك، لكن بعض الافتراضات الخاطئة وُضعت خلاله، واستُخلصت بعض الاستنتاجات غير المبررة من بعض النتائج التي تم التوصل إليها.

يمكننا هنا أن نذكر، كمثال بارز، أعمال **غوتلوب فريجه** [67]. كان هدفه توضيح جميع الخطوات المنطقية المتضمنة في تطور علم الحساب. ولكن في سعيه لتحقيق هذا الهدف النبيل، ظن أنه منخرط في أعمال شكلية واستنتاجية بحتة، ولم يدرك مدى اعتماده في الواقع على الخبرة والفهم المفاهيمي.

يتضح هذا، على سبيل المثال، في الطريقة التي طور بها الأعداد الأصلية، حيث عرّفها بالرجوع إلى فصل عناصر المجموعة (إن لم أكن مخطئًا). فالمجموعة التي تحتوي على فصل واحد تضم عنصرين، والمجموعة التي تحتوي على فصلين تضم ثلاثة عناصر، وهكذا. وهذا في غاية البراعة، ويبدو أنه يختزل التطور العددي إلى سلسلة من العبارات المنطقية البحتة، معتمدًا فقط على مفاهيم مجردة كالهوية والاختلاف، والمجموعات والعناصر، والفصل (أي نفي العطف).

---

67 ألمانيا، 1848-1925. على الرغم من أن فريجه لم يستخلص بنفسه أي استنتاجات فلسفية أوسع من نتائجه، إلا أن معاصره برتراند راسل فعل ذلك.

لكن يمكننا طرح العديد من الأسئلة. أولًا، هل تتوافق هذه الطريقة في عرض الأشياء مع الطريقة التي يتصور بها البشر الأرقام فعليًا، كأفراد وكجماعات في التاريخ؟ أعتقد أن الإجابة هي لا. قد يكون نظام فريجه مثيرًا للاهتمام لعلماء المنطق والرياضيات باعتباره ترتيبًا مجردًا لاحقًا للمعرفة الرياضية المكتسبة حتى ذلك الحين، ووسيلة لتطوير معرفة رياضية جديدة، ولكنه في جوهره بناء اصطناعي وحديث.

إنها أقرب إلى لعبة مجردة منها إلى وصف لكيفية اكتساب المعرفة البشرية بالأرقام عمليًا. ولا يمكن القول بأن هذا البناء يُقوّض المفاهيم الحسابية السابقة له أو يُلغيها تمامًا. فهذا يُعدّ مغالطة وراثية، أي تجاهلًا لما سبقه في العقل البشري. فبفضل استيعابنا للأرقام مسبقًا، أصبحنا قادرين على التعامل معها كما يفعل فريجه.

ثانيًا، لفهم هذا الأمر فهمًا كاملًا والموافقة عليه، ينبغي التفكير في متى وأين وكيف تنشأ المفاهيم التي يستخدمها فريجه في منظومته. من الخطأ الاعتقاد بأنه يعمل على مستوى مجرد وآلي تمامًا، دون الاستناد إلى التجربة أو الاستدلال الاستقرائي. هل يتأمل في أي موضع كيف نكتسب معرفة الهوية والاختلاف، والمجموعات والعناصر، والفصل (أي نفي العطف)، في مواقف محددة وعمومًا؟

إذا تأملنا هذه القضايا بعمق أكبر مما فعل فريجه، سرعان ما ندرك أن هذه المفاهيم ليست بهذه البساطة والأساسية. فالهوية والاختلاف ينطويان على عمليات معرفية للمقارنة والتباين، والتي تعتمد على التجربة وتقسيمها. وهذا يحدث بالفعل قبل إدراك الرقم واحد (1) لأول مرة، كما ذُكر آنفًا؛ ولكن النقطة المهمة هنا هي أن الأمر ليس فوريًا وآليًا كما يتصور فريجه.

يعتبر فريجه مفاهيم المجموعات والعناصر، وحتى النفي، مفاهيم أساسية، بينما تتطلب فهمها واستخدامها دراسة وتأملاً عميقين. صحيح أن الأطفال يستوعبونها بشكل روتيني بما يكفي لاستخدامها، لكن هذا يدل فقط على الذكاء الفطري للبشر. في الواقع، إذا أردنا "صياغة" تفكيرهم بالطريقة التي يحاولها فريجه، فعلينا أولاً توضيح نشأة هذه المفاهيم المجردة بالتفصيل.

لماذا، على سبيل المثال، نشير إلى الفصل، بينما يسبقه الاقتران في المعرفة؟ لا نفهم الفصل إلا بنفي الاقتران. لذا، فإن شرح الأعداد من خلال الاقتران كما هو مقترح أعلاه، هو الطريقة الأكثر طبيعية - وهذه هي الطريقة التي يتبعها البشر. لا أدّعي أنني عالم رياضيات، لكنني أثق تمامًا في القول بأن النظام الرياضي القائم على الأعداد الطبيعية، والمُطوَّر من خلال اقتران الوحدات المتتالي، لا يقل جودة، إن لم يكن أفضل، من اختراع فريجه.

لا يترتب على هذه التأملات أن الرياضيات شيء نفسي، أي أننا نحتاج لدراسة علم النفس للوصول إلى الرياضيات، أو أي شيء من هذا القبيل. ما يعنيه ذلك هو أنه إذا درست "المنطق الرياضي" دون طرح الأسئلة المعرفية العميقة والإجابة عنها، فلن تحصل إلا على بناء مجرد.

لا يحق لك، بعد ذلك، التباهي بأنك ألغيت نظرية المعرفة أو استبدلتها؛ فكل ما فعلته هو تجاهلها. لقد أظهرت براعتك في التلاعب بالرموز، لكنك لم تُبدِ أي فهم لكيفية أدائك الفعلي أثناء ذلك. وبالتالي، فإن "براهينك" ليست سوى عمليات سطحية، لا تأخذ في الحسبان كل الافتراضات الكامنة فيها.

لا يُقصد بهذا القول أن ما يُسمى بالمنطق الرياضي غير موضوعي، أي أنه منفصل بالضرورة عن الواقع بشكلٍ جوهري. إنما المقصود هو أن هذه الدراسات تُجرى في بيئة معزولة، دون إدراكٍ كافٍ للعالم الأوسع.

8. المنطق الهندسي

يجدر بنا أن نلقي نظرة سريعة على الاستدلال باستخدام القضايا التي يمكننا أن نسميها "هندسية" [68]، والتي تقارن المواضع النسبية في الفضاء لعنصرين هندسيين (نقاط، خطوط، أسطح أو أحجام) X و Y. ويشير هذا بشكل أساسي إلى مجموعة الأشكال التالية، والتي تُستخدم عادةً في الخطاب:

' X موجود في Y '، ' Y خارج X '، أو ' X موجود جزئيًا في *Y* وجزئيًا خارج Y '.

تُعدّ هذه الصيغ ضمنية في مخططات أويلر، التي يستخدمها علماء المنطق غالبًا لتوضيح وحلّ المسائل القياسية. على سبيل المثال، يُقرأ القياس المنطقي "س هو ص، و ص هو ع، إذن س هو ع" على أنه "س ينتمي إلى ص، و ص ينتمي إلى ع، إذن س ينتمي إلى ع". في مثل هذه الحالات، يُفسَّر الإسناد على أنه احتواء، أو انتماء إلى فئة، ويكون التناظر الهندسي واضحًا عندئذٍ.

الخصائص الاستنتاجية . فيما يتعلق بتناقضاتها المنطقية ، فإن الأشكال الثلاثة المذكورة متناقضة بوضوح. يُقصد بصيغة "داخل" هنا "داخل بالكامل"؛ وصيغة "خارج" تعني "خارج بالكامل"؛ أما صيغة "داخل أو خارج جزئيًا"

68 خطرت لي فكرة تطوير هذا الموضوع بعد نقاش مع بلامين غرادياروف في أحد مواقع الإنترنت الخاصة به والمتعلقة بالمنطق الهندي.

فتشمل الحالات الواقعة بينهما. ويترتب على ذلك أنه إذا استخدمنا الصيغة غير المحددة "س (على الأقل) جزئيًا في ص"، فإننا نعني الفصل "س إما داخل بالكامل أو جزئيًا فقط في ص"؛ وبالمثل بالنسبة لـ "س (على الأقل) جزئيًا خارج ص".

وبالتالي، فإن عبارة " ليس (كليًا) داخل" هنا تعني "إما داخل جزئيًا أو خارج كليًا"؛ وعبارة " ليس (كليًا) خارجًا" تعني "خارج جزئيًا أو داخل كليًا"؛ وعبارة " ليس داخلًا جزئيًا وليس خارجًا جزئيًا" تُفهم على أنها "إما داخل كليًا أو خارجًا كليًا". ويترتب على هذه التناقضات أنه يمكننا استنتاج الصيغتين المنفيتين "س ليس خارج ص" و"س ليس داخل ص جزئيًا وليس خارج ص جزئيًا" من الصيغة الموجبة "س داخل ص"؛ وبالمثل في الحالات الأخرى.

لاحظ أن هذه القضايا لا يمكن "تبديلها" كيفما نشاء. بمعنى آخر، لمجرد أننا عبّرنا عن العلاقة المتعلقة بكلمتين أو أكثر مثل "في" أو "خارج"، لا يعني ذلك أنه يمكننا فصل هذه الكلمات عن بعضها بحرية، واعتبار إحداها فعل الربط الفعلي والباقي جزءًا من المسند. على سبيل المثال، نعتبر "س في {ص}" مكافئًا منطقيًا من جميع النواحي لـ "س في {ص}" - لأن القيام بذلك قد يؤدي إلى أخطاء في الاستدلال [69].

فيما يتعلق بالقياس المنطقي الذي يتضمن هذه الأشكال الستة (الأشكال الإيجابية الثلاثة والأشكال السلبية الثلاثة)، نعود ببساطة إلى مناهج أرسطو ونتائجه، أي ندرس جميع الصيغ الممكنة ضمن ثلاثة (أو أربعة) أشكال، ونحدد أيها صحيح وأيها غير صحيح. لن أتطرق إلى هذا الأمر هنا بشكل منهجي، بل أتركه للقارئ كتمرين.

---

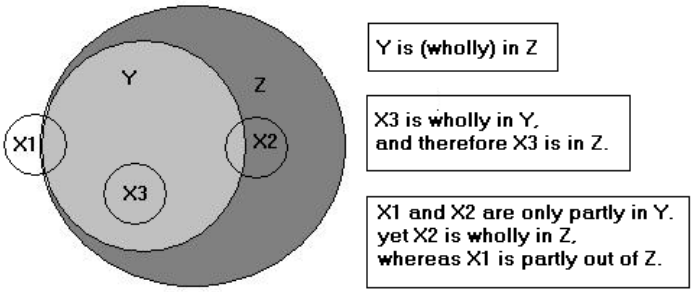
69 راجع كتابي " منطق المستقبل "، الفصل 45. لاحظ أننا أحيانًا نُبدّل ترتيب الجمل الهندسية لفظيًا. على سبيل المثال، جملة "ذهبت الدودة تحت الأرض" تدمج كلمتي "تحت" و"الأرض" كما لو كانتا تُشكّلان محمولًا، مع أن العلاقة المكانية لكلمة "تحت" مرتبطة بشكل أدقّ بفعل الربط "ذهبت". يتضح هذا أكثر عند مقارنته بجملة "الدودة فوق الأرض" - فلو كانت عبارتا "تحت" و"فوق" مرتبطتين ارتباطًا وثيقًا بكلمة "الأرض"، لما أدركنا أنهما علاقتان محتملتان للدودة نفسها بالأرض نفسها. أو ربما ننسى العلاقة الثالثة المحتملة، وهي "جزء فوق الأرض، جزء تحتها". على أي حال، سنفتقد الاستدلال القياسي الخاص بالقضايا الهندسية - على سبيل المثال: المقدمات 'X هو {في Y} و Y هو {في Z}' لن تؤدي إلى أي نتيجة، لأنها تفتقر إلى حد أوسط مشترك (أي أن 'Y' ليس متطابقًا منطقيًا مع 'في Y').

يكفي هنا ذكر مثالين فقط. المثال المذكور سابقًا، وهو "س يقع في ص، وص يقع في ع، إذن س يقع في ع"، هو الحالة الأوضح، إذ يشير إلى دائرة س داخل دائرة ص أكبر (أو مساوية لها)، داخل دائرة ع أكبر (أو مساوية لها). أما المثال الأكثر إثارة للاهتمام فهو التالي:

Y ينتمي كلياً إلى Z (الفرضية الكبرى)،

و X موجود جزئياً فقط في Y (مقدمة ثانوية)؛

لذلك، فإن X إما موجود كليًا في Z أو موجود جزئيًا فقط في Z (استنتاج صحيح).



قياس منطقي يتضمن قضايا هندسية.

يمكن توضيح هذه الحجج كما في الرسم البياني أعلاه (حيث يمثل X3 الحد الأصغر في القياس المنطقي الأول، بينما يمثل X2 وX1 القيمتين المحتملتين للحد الأصغر في القياس المنطقي الثاني). تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن مخطط أويلر هذا يُظهر عادةً المجالات المتقاطعة على شكل دوائر، إلا أنه لا ينبغي أخذ هذا حرفيًا - فقد يكون لها أي شكل أو حتى تكون متناثرة فعليًا ، طالما أن التقاطع (أو التقاطعات) ذات الصلة تنطبق.[70]

---

70 فيما يتعلق بالمنهجية، تجدر الإشارة هنا إلى أن المسائل المنطقية لا يمكن حسمها بشكل موثوق بمجرد طرح أمثلة ملموسة (كما يفعل بعض هواة المنطق). قد تبدو بعض المقدمات وكأنها تُفضي إلى نتيجة قاطعة، لأن هذه "النتيجة" صحيحة في تلك الحالة تحديدًا (بغض النظر عن عملية الاستدلال)، مع أنه في الواقع - عند النظر في المسألة بشكل أكثر منهجية - قد يكون هناك نتيجتان أو أكثر محتملتان. على سبيل المثال، قد تبدو عبارة "الصندوق على الشاحنة والشاحنة في المرآب، إذن الصندوق في المرآب" صحيحة ظاهريًا (لأنها كذلك في بعض الحالات) - لكن في الحقيقة النتيجة الصحيحة هي "الصندوق موجود جزئيًا على

لا يغطي هذا العرض للقضايا والحجج الهندسية، بطبيعة الحال، مجال المنطق الهندسي بأكمله. ويمكن ذكر أشكال أخرى شائعة الاستخدام، كثير منها مركبات تتضمن الأشكال المذكورة أعلاه. فعلى سبيل المثال، يمكننا ذكر الصيغتين "س قريب من ص" أو "س بعيد عن ص" (وكلتاهما تعنيان أن س خارج ص). ومن الحالات الخاصة للتجاور: "س متجاور مع ص" (أي أن حدود س و ص متلامسة عند نقطة أو نقاط معينة). ويمكن أن تظهر هذه القضايا، بطبيعة الحال، مجتمعة مع غيرها في قياسات منطقية مختلطة.

تُصنّف القضايا المقارنة، مثل "س أكبر من ص"، و"س أصغر من ص"، و"س يساوي ص في الحجم"، وما إلى ذلك، ضمن الأشكال الهندسية. وكذلك القضايا الدالة على التتابع، مثل "س قبل ص"، و"س بعد ص"، و"س متزامن مع ص"، وما إلى ذلك. وتشير أشكال أخرى شائعة، مثل "بجوار"، و"فوق"، و"تحت"، و"شرق"، و"غرب"، وما إلى ذلك، إلى الاتجاهات النسبية. والخلاصة هنا أن مجال الهندسة برمته (كفرع من الرياضيات، وربما من الفيزياء [71]) له نظير في المنطق الصوري، الذي يركز على الجانب الاستدلالي للفكر الهندسي تحديدًا، ويمكن تسمية هذا بالمنطق الهندسي.

الجوانب الاستقرائية . عندما تكون نتيجة الحجة غير مؤكدة، بمعنى أن لدينا فصلًا بين نتيجتين (أو أكثر) محتملتين كاستدلال رسمي صحيح (كما في المثال الثاني للقياس الهندسي، الموضح أعلاه)، فإن القياس لا يزال مفيدًا للغاية ، لأنه على الرغم من وجود أكثر من نتيجة ممكنة، إلا أن العديد من الأطروحات الأخرى تُستبعد رسميًا (على سبيل المثال، يتم استبعاد النتيجة "X ينتمي كليًا إلى

الأقل في المرآب، ولكنه قد يكون خارجه جزئيًا" (لأن الصندوق قد يكون أطول بكثير من الشاحنة). من ناحية أخرى، قد تكفي حالة ملموسة واحدة أحيانًا لإبطال صيغة مقترحة.

[71] يتعامل علم الهندسة مع المفاهيم الرياضية المجردة، التي لا يكون لها بالضرورة تعبير مادي واضح. فعلى سبيل المثال، عندما نقول "كوكب الأرض يقع في المجموعة الشمسية"، فإننا لا نعني أن للمجموعة الشمسية حدودًا مادية مرئية. بل نتصور حدودها على أنها أقصى مدى لجاذبية الشمس والكواكب والأجرام الأخرى القريبة منها (مقارنةً بجاذبية الأجرام الأخرى في المجرة نفسها) - والتي يتجاوزها أي جرم ليتحرك بحرية. وقد تتغير هذه الحدود الفعلية تبعًا لتغير الظروف.

Z" [كما هو موضح لـ X3] من المقدمات "X ينتمي جزئيًا فقط إلى Y وY ينتمي كليًا إلى Z")، أي أنها تصبح غير قابلة للتصور منطقيًا.

من النقاط الجديرة بالذكر فيما يتعلق بهذه الاستنتاجات البديلة أنها قد لا تتساوى في درجة احتمالها . فإذا كان الوضع في المثال الثاني أعلاه مطابقًا تمامًا لما هو موضح في مخطط أويلر (مع التأكيد على أن هذا الرسم التوضيحي ليس إلا تفسيرًا بصريًا واحدًا ممكنًا)، فإن النتيجة المُشار إليها بـ X2 تبدو أكثر احتمالًا من تلك المُشار إليها بـ X1. من الواضح أن هناك العديد من المواقع حول محيط Y التي قد تقع فيها X2؛ في المقابل، فإن نطاق X1 محدود للغاية. في هذه الحالة، يمكننا القول إن استنتاج المقدمتين "X يقع جزئيًا فقط في Y وY يقع كليًا في Z" هو على الأرجح "X (أي X2) يقع كليًا في Z"، وأقل احتمالًا "X (أي X1) يقع جزئيًا فقط في Z".

انتبه جيدًا لهذه الملاحظة الأخيرة، لأنها تتعلق بالتداخل بين الاستدلال الاستنباطي والاستدلال الاستقرائي. إحدى طرق تعريف الفرق بين هذين النوعين من الاستدلال هي اعتبار الاستنتاجات الفردية استنتاجية، والاستنتاجات المتعددة المحتملة (خاصةً بعد حساب احتمالاتها النسبية) حججًا استقرائية؛ من هذا المنظور، يُعدّ الاستدلال الاستنباطي الحالة القصوى للاستدلال الاستقرائي، عندما يكون احتمال استنتاج معين مئة بالمئة. يمكننا أيضًا اعتبار هذه الاستنتاجات الشكلية المنفصلة لبعض القياسات المنطقية "استنباطية" مثل الاستنتاجات القطعية؛ ولكن في هذه الحالة، فإن مصطلح "استنباطي" يُطابق ببساطة ما نعنيه بمصطلح "الاستدلال".

يمكن التوفيق بين وجهتي النظر هاتين إذا فهمنا الفرق بين التركيز على القضية الانفصالية المستنتجة ككل، والتي يتم "استنتاجها" بالقوة، والتركيز على الانفصالات الفردية التي تشكلها، والتي يمكن "استنباطها" في النهاية بشكل مختلف وفقًا لاحتمالاتها النسبية (والتي، لاحظ جيدًا، تتطلب مزيدًا من الحجة لإثباتها).

عند ترتيب الخيارات المنفصلة وفقًا لاحتمالاتها، فإن الخيار الأكثر احتمالًا هو خيارنا الأول كنتيجة. إذا تبين أن هذا الخيار يتعارض مع اعتبارات أخرى (أي من خلال تجارب لاحقة أو استنتاجات مفاهيمية أخرى أكثر موثوقية)، فإننا

نختار الخيار الثاني الأكثر احتمالًا. إذا تم استبعاد الخيار الثاني أيضًا، ننتقل إلى الخيار الثالث، وهكذا، حتى (إن وُجد) يتبقى لدينا خيار واحد فقط. هذه هي عملية الاستدلال بالاستقراء ، حيث نختار، عند مواجهة أكثر من حل لمشكلة ما، الحل الأكثر مصداقية، ولكن قد نضطر تدريجيًا (بفعل الأدلة الملموسة أو القضايا المجردة) إلى تفضيل حلول أقل وضوحًا في البداية.[72]

لكن تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه في بعض الحالات، قد يتبين في النهاية (تجريبيًا أو غير ذلك) أن حتى الخيار الأقل احتمالًا غير صحيح! في مثل هذه الحالة، سيتعين علينا مراجعة سلسلة استدلالنا لمعرفة أي افتراض من الافتراضات السابقة يحتاج إلى مراجعة لاستعادة الوضع المنطقي. فمن غير المقبول منطقيًا أن تكون جميع الاستدلالات البديلة الصحيحة من مقدمات صحيحة خاطئة. إذا كانت نتيجة المقدمة خاطئة قطعًا، فلا يمكن أن تكون المقدمة صحيحة تمامًا، بل لا بد أن تحتوي على بعض الخطأ.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه، نظرًا لاحتمالية وجود مقدمات خاطئة في الاستدلال (سواء أكانت النتائج صحيحة أم خاطئة في نهاية المطاف)، فإن الاستدلال أكثر تحفظًا مما يبدو للوهلة الأولى. وبهذا المعنى، ينبغي النظر إلى الاستدلال كأداة من أدوات الاستقراء (إلى جانب الملاحظة، والتعميم، والتخصيص، والاستدلال الاستنباطي، وما إلى ذلك). حتى نتائج التطبيقات المباشرة لقوانين الفكر هي في

---

72 لنأخذ مثالاً تقليدياً محدداً: لنفترض أنني رأيت شيئاً يشبه ظاهرة سبق أن وصفتها بـ"الدخان". لا يمكنني أن أسميها دخاناً مباشرةً دون المخاطرة بالخطأ. قبل أن أُطلق نفس التسمية على ما رأيته، عليّ التأكد بدقة من أنها تتوافق مع شروط التطبيق التي سبق تحديدها (أو قد أضطر إلى تعديل تلك الشروط). لذا، سأشمّ لأتأكد مما إذا كان ما رأيته للتو لا يشبه الدخان في الشكل فحسب، بل في الرائحة أيضاً. إذا لم أكن متأكداً من أن الرائحة صادرة من نفس مصدر الرؤية، فقد أضطر إلى إجراء مزيد من الاختبارات بالبحث عن حريق كامن. والأفضل من ذلك (بما أن الدخان لا يكون مصحوباً دائماً بلهب مرئي أو حرارة ملموسة)، يمكنني تحليل الظاهرة كيميائياً. فإذا تبيّن أنها تتكون من الماء (H_2O) ، على سبيل المثال، فسأستنتج أنها ليست دخاناً بل ضباباً. أما إذا كان التركيب الكيميائي متوافقاً مع التركيب الذي سبق تحديده للدخان، فيمكنني أخيراً، باحتمالية معقولة، أن أستنتج أن ما رأيته كان دخاناً (إلا إذا طُرح اعتراض آخر). هذه هي عملية الاستدلال في الملاحظة والتصنيف والتسمية: استبعاد التفسيرات البديلة للملاحظة الأولية تدريجياً عن طريق الملاحظات والحجج الإضافية؛ تضييق الاحتمالات حتى نتمكن من الوصول إلى يقين معقول.

نهاية المطاف استقرائية، بمعنى أن البيانات التجريبية أو المفاهيمية التي تُطبق عليها هذه القوانين هي نتاج استقراء سابق.[73]

بما أن الاستنتاج مستحيل دون معلومات مُعطاة يُمكن استنباط معلومات إضافية منها، فإن كل معرفة هي في جوهرها استقرائية. تتطلب كل معرفة نوعًا من المدخلات التجريبية (سواء كانت حسية أو ذهنية أو حدسية) من مصدر ما لتتشكل. المنطق الاستنتاجي هو ببساطة ترتيب هذه المعرفة وفقًا لقوانين الفكر (الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد الوسط). [74]لا تهدف هذه الملاحظات بأي حال من الأحوال إلى التقليل من شأن الاستنتاج. بل على العكس، يُمكننا الإشارة إلى أن الاستقراء الذي يتجاوز الملاحظة المجردة مستحيل دون استنتاج، وأننا بمجرد أن نبدأ بتحليل وتوليف البيانات التجريبية البحتة، نكون قد انخرطنا في عمليات استنتاجية.

قد يُشار إلى تفسيراتنا أو شروحاتنا للبيانات المعطاة باستنتاجات استقرائية أو استنتاجية، وذلك بحسب موضع التركيز. فإذا أردنا التأكيد على هشاشة النتيجة، نسميها استقرائية؛ وإذا أردنا التأكيد على دقة استدلالنا، نسميها استنتاجية. حتى الاستنتاج "الأكثر احتمالاً" يبقى استنتاجياً، بمعنى أنه أفضل فرضية ممكنة في ضوء المعرفة المتاحة. وهذا يعني: بالنظر إلى المقدمات المتاحة، يمكننا بالفعل استنتاج هذا الاستنتاج؛ ولكن إذا أُعطيت لنا (أو أُعطيت لنا لاحقاً) مقدمات إضافية (أو مُعدّلة)، فقد نستنتج استنتاجاً آخر.

---

73 أشير هنا إلى الحجج التي تُظهر تناقضًا ذاتيًا في فكرة أو أطروحة ما؛ على سبيل المثال: من المتناقض قول "كل المعرفة خاطئة". والنقطة هنا هي أنه في المثال الأخير، نعتمد على فهم المقصود بـ "كل"، و"المعرفة"، و"هي"، و"خاطئة" قبل أن نُدرك أن قول ذلك هو في حد ذاته ادعاء (بمعرفة صحيحة) وبالتالي فهو متناقض ذاتيًا. في الواقع، حتى مفهوم التناقض الذاتي نفسه يحتاج إلى فهم. ويترتب على ذلك أن أي عملية استدلال، مهما كانت أولية، لا تكون استنتاجية بمعزل عن غيرها؛ فهناك دائمًا عنصر من الاستقراء كامن وراءها.

74 مع التسليم بهذا التأمل، يسهل إدراك سخافة ثنائية كانط "التحليلية/التركيبية"؛ وبالمثل، سخافة عمل المنطقيين الذين يفترضون وجود ما يُسمى "الأنظمة المنطقية الاستنتاجية البحتة". هؤلاء الفلاسفة والمنطقيون لا يتوقفون ليسألوا أنفسهم كيف... يبدو أنهم تمكنوا من الحصول على معارفهم من العدم. ويفتقرون إلى النقد الذاتي؛ إذ يفترضون أن رؤاهم بديهيات لا تقبل الاختزال، كما لو أنهم مُنحوا امتيازًا معرفيًا.

9. الملاحق (2009-2010)

1. حول الاستقراء. تجدر الإشارة إلى أن استقراء محتوى القضايا **واستقراء العلاقات الشكلية** بينها (التناقضات، والاستنتاجات، والقياسات المنطقية، وما إلى ذلك) يخضع لقواعد متميزة.

لاستنباط قضية من أي شكل ذي محتوى محدد ، أي قضية "مادية" (كما تُسمى تمييزًا لها عن القضايا الصورية، سواء أكانت تتعلق بأشياء مادية ملموسة أم مجردة، أو عقلية أم روحية)، لا بد من وجود دليل تجريبي على أن العلاقة المعنية تحدث في بعض الحالات على الأقل. (وهذا صحيح في نهاية المطاف، بالنظر إلى المعرفة ككل: فمع أن بعض قضايانا الخاصة تُستنتج من قضايا أخرى بالاستدلال، إلا أن المعلومات التي استنتجناها منها يجب أن تكون في نهاية المطاف متجذرة في التجربة). وهكذا، على سبيل المثال، تتطلب قضية مثل "بعض البجع أبيض" أن نلاحظ بالفعل بعض "البجع الأبيض". ولن نقبل عادةً (أي في الغالب، متجاهلين الوسائط الاستنتاجية) القضية القائلة بأن "بعض البجع أخضر [مثل الببغاوات]" دون أن نشهد ذلك. ومن هذه التفاصيل التجريبية يتم في النهاية استخلاص كل معرفتنا العامة، سواء عن طريق التعميم والتخصيص أو عن طريق الاستدلال الاستنباطي (أو عن طريق الاستنتاج من القضايا العامة المستمدة بهذه الطريقة).

لا تنطبق هذه المنهجية على الرسمية المبادئ . تنطلق المنطق الصوري من افتراض أن العلاقة بين أي شكلين من أشكال القضايا هي توافق بسيط، إلى أن يُثبت عدم توافقهما أو عدم توافق نفيهما بطريقة ما. وخلافًا لما يدعيه بعض علماء المنطق المعاصرين، لا يمكننا " إثبات " التوافق. يمكننا عرض أمثلة، لكن التوافق في هذه الأمثلة يُفترض ضمنيًا لعدم وجود دليل على عدم التوافق (ولو بالمنطق فقط). يجب أن نكون حذرين في هذا السياق حتى لا نضع العربة أمام الحصان. موقفنا في طلب البرهان صحيح، وطريقتنا في تقديم الأمثلة صحيحة من حيث المضمون . أما من حيث الشكل، فالأمر مختلف . – أي في المنطق الصوري – يكون الإجراء معكوسًا: يجب علينا إثبات الاستلزام بدلاً من عدم الاستلزام.

على سبيل المثال، في حالة مذهب التناقضات، نتبع المنهج التالي: لا يوجد (وفقًا لقوانين الفكر) سوى سبعة تناقضات ممكنة: متناقض، ومتعارض، ومتناقض جزئيًا، ومتضمن، ومتبادل جزئيًا، ومتبادل جزئيًا، وغير متصل. يترتب على ذلك أنه عندما لا نستطيع إثبات أي شيء بخصوص التناقض بين صيغتين قضويتين P و Q، يجب أن نفترض أنهما غير متصلتين. ببساطة لأنه: لا يوجد أي احتمال آخر لهما ! [75]نعتمد دائمًا على استبعاد البدائل غير المثبتة . نطلب إثباتًا للعلاقات القوية، لا للعلاقات الضعيفة. فالعلاقات الضعيفة تتبع تلقائيًا، نظرًا لعدم إثباتنا للعلاقات القوية. هذه هي الطريقة التي يتبعها المنطقيون دائمًا. البحث عن التوافقات غير ضروري ، لأنه لا توجد طريقة للقيام بذلك دون الوقوع في التكرار أو اللانهاية. تخيل جميع الصيغ القضائية في العالم الآن أو

---

75 وبالمثل، إذا لم نتمكن من إثبات أن كلاً من P و not-Q لا يمكن أن يكونا صحيحين وخاطئين في آنٍ واحد، فلا يمكن افتراض أن P و Q متضمنتان. وإذا لم نتمكن من إثبات أن P و not-Q لا يمكن أن يكونا صحيحين في آنٍ واحد، فلا يمكن افتراض أن P بديلة لـ Q. وإذا لم نتمكن من إثبات أن P و not-Q لا يمكن أن يكونا خاطئين في آنٍ واحد، فلا يمكن افتراض أن P بديلة لـ Q. وإذا لم نتمكن من إثبات أن كلاً من P و Q لا يمكن أن يكونا صحيحين وخاطئين في آنٍ واحد، فلا يمكن افتراض تناقضهما. وإذا لم نتمكن من إثبات أن كلاً من P و Q لا يمكن أن يكونا صحيحين في آنٍ واحد، فلا يمكن افتراض تناقضهما. وإذا لم نتمكن من إثبات أن كلاً من P و Q لا يمكن أن يكونا خاطئين في آنٍ واحد، فلا يمكن افتراض تناقضهما الفرعي. وإذا تعذر إثبات أي من هذه العلاقات الأساسية، فيجب اعتبار القضيتين منفصلتين.

في أي وقت مضى: لسنا مضطرين لإثبات توافقها جميعًا قبل استخدامها. تُعتبر متوافقة ما لم ننجح في إثبات عكس ذلك لهم.

٢. توسيع خاتمة الفصل الثاني. عرّف كانط **القضية التحليلية** بأنها تلك التي يكون محمولها "مُضمّنًا" (أي مُعطى وواضحًا بشكل مباشر) في الموضوع. وهذا يعني أن مفهوم الموضوع لا يُمكن تصوره بدون مفهوم المحمول، بحيث يُمكننا استخلاص الأخير ذهنيًا من الأول بسهولة، سواءً بشكل قبلي (أي دون الرجوع إلى التجربة) أو بالضرورة (أي بيقين تام). أرى أنه لا توجد عملية ذهنية تُسمى التحليلية عند كانط. يعتقد كانط، وكثيرون غيره، أن بإمكانهم استخلاص محمولات معينة من مواضيع معينة دون الرجوع إلى التجربة وبيقين تام؛ لكن هذا خطأ من جانبهم نتيجةً لقصور في التأمل والتفكير. يحدث هذا الاستخلاص بالفعل، ولكنه ليس استنتاجًا قبليًا أو ضروريًا منطقيًا: فهو يعتمد على التجربة، وقد ينتج عن معالجة خاطئة للمعلومات. لا يُخبرنا هذا الاستخلاص كيف عُرف المحمول المعني في الأصل ، بل هو مجرد استرجاع لاحق لرأي أو قرار مُسبق. وبالتالي، فإن مفهوم التحليل كما طرحه كانط خاطئٌ في جوهره، ويجب اعتبار جميع القضايا تركيبيةً بالمعنى الذي قصده. حتى قوانين الفكر الأربعة والمنطق الصوري المستمد منها تركيبي، لاحظ ذلك جيدًا.

يكمن وراء الاعتقاد الخاطئ في القضايا التحليلية الكانطية الاعتقاد الكانطي بالمعرفة **القبلية** . وأؤكد هنا مجددًا أن المعرفة البشرية ليست قبلية خالصة، بل هي بدرجات متفاوتة بعدية. وكما بينتُ سابقًا، فإن قوانين أرسطو الثلاثة للفكر ومبدأ الاستقراء تعتمد على بعض التجارب حتى تتبادر إلى الذهن وتُفهم وتُؤمن بها. لا يمكن أن توجد هذه القوانين بمعزل عن الواقع، كفكرة مجردة تمامًا من أي مضمون. إنها أقرب ما يمكننا الوصول إليه من الفكر القبلي، لكن من المستحيل أن تكون قبلية بنسبة 100%. وبالتالي، فإن فكرة كانط عن القبلية ليست إلا محض خياله. يمكننا استخدام هذا المصطلح للإشارة إلى مشاركة الأفعال العقلانية (على عكس التجربة المجردة) في تكوين الأحكام، لكن لا يمكننا استنتاج وجود أحكام عقلانية تمامًا (أي خالية من أي مضمون تجريبي على الإطلاق) من هذا الاستخدام.

يستنتج من هذه الاعتبارات أن بحث كانط عن قضايا "تركيبية قبلية" هو مضلل. فجميع القضايا تركيبية، حتى تلك التي بدت له تحليلية. ولا توجد قضايا قبلية خالصة، بل هي جميعها، إلى حد ما، بعدية، أي تعتمد على التجربة في مرحلة ما. بعبارة أخرى، جميع القضايا تركيبية بعدية (سواء كانت ضرورية منطقياً أو عرضية منطقياً).

3. فيما يتعلق بالفصول الخاصة بالفئات، والاستدلال، والأعداد، يلزم توضيح بعض النقاط الإضافية حول **المفاهيم الكمية الأكثر تجريدًا المستخدمة في المنطق** ، وهي: الكل، لا شيء، بعض، بعض ليس، وما شابه. كيف يمكن تعريف هذه المفاهيم بطريقة تتجنب التكرار؟

أعتقد أنه يجب علينا اعتبار "الكل" (أو "جميع") بمثابة استدلال مبكر جدًا، بمعنى الشمول الكامل لمجموعة الوحدات قيد الدراسة. يشير الشمول إلى الانتماء (كون الشيء "ضمن" مجموعة) والاقتران ("و") مع الآخرين؛ وتكون المجموعة "مكتملة" عندما لا تُقبل فيها وحدات أخرى. في البداية، يشير مفهوم "الكل" إلى المجموعات المنتهية؛ ولكن لاحقًا يجب علينا توسيعه ليشمل المجموعات غير المنتهية أو (بتعبير أدق) المجموعات المفتوحة، أي المجموعات التي لم يتم تحديد بعض عناصرها بعد. بعد ذلك، يأتي المقابل السلبي لهذا المفهوم، وهو "لا شيء"، والذي يعني "ليس الكل"، أي "ليس أيًا منها"، وتعبير النفي "ليس" هو بالطبع مفهوم بدائي آخر.

من هذين المفهومين العالميين، يمكننا بالاقتران استنتاج الخاصية المحددة "بعض وبعض ليس"، والتي يمكن تعريفها بأنها "لا الكل ولا لا أحد". يُلاحظ أن المفاهيم الثلاثة "الكل" و"لا أحد" و"ليس الكل وليس لا أحد" متناقضة، أي أنها حصرية (لا يمكن أن يكون إلا واحد منها صحيحًا) وشاملة معًا (لا يمكن أن يكون أكثر من اثنين منها خاطئين). الآن، يمكننا تعريف الخاصية غير المحددة "بعض" على أنها الكمية المشتركة بين "الكل" و"لا الكل ولا لا أحد"، و"بعض ليس" على أنها الكمية المشتركة بين "لا أحد" و"لا الكل ولا لا أحد". أو بعبارة أخرى، يمكننا القول إن "بعض" تعني "ليس لا أحد"، أي (بصورة أكثر إيجابية)

واحد أو أكثر حتى الكل، و"بعض ليس" تعني "ليس الكل"، أي (بصورة أكثر إيجابية أيضًا) أقل من الكل أو حتى لا أحد.

يمكن توضيح مفاهيم الكمية المجردة الأخرى، مثل كثير، قليل، أكثر، أقل، أغلب، أصغر، بطرق غير دائرية، وذلك بمقارنة أحجام أو نسب المجموعات الفرعية. هذا كل ما يتعلق بالكمية.

فيما يتعلق بالنمطية، لسنا مضطرين للمضيّ قدماً بالطريقة نفسها، إذ تُعرَّف فئات النمطية بالرجوع إلى فئات الكمية المُطوَّرة مسبقاً. بمعنى آخر، بينما يبدو من الأفضل البدء بـ"الكل" في حالة الكمية لتجنب التكرار، لا نحتاج في حالة النمطية إلى البدء بالضرورة (أي: في جميع الظروف)، بل يمكننا البدء بالإمكانية (أي: في بعض الظروف)، أو كيفما نشاء، دون الوقوع في التكرار.

٤. لقد ذكرتُ الهندسات الإقليدية وغير الإقليدية في الفصل الرابع. وفيما يتعلق **بمسلمات الهندسة** ، أودّ أن أضيف ما يلي: هذه المسلمات مستنتجة، أي أنها تبدو صحيحة (في فترة زمنية معينة، لأشخاص محددين)، ونعممها انطلاقًا من هذا المظهر، فنظن أنها صحيحة بالفعل . هذا التعميم من "يبدو" إلى "صحيح" لا يقتصر على الهندسة فحسب، بل يشمل جميع المجالات. وهو يُجرى دائمًا، كأي تعميم، بشرط ضمني أو صريح. نعتقد: هذا صحيح، إلى أن يظهر مظهر أو رؤية مخالفة؛ فإذا ظهر، فسنراجع هذا التعميم تلقائيًا، وربما نقرر تخصيصه.

هذا بديهي، لكن لا بد من التذكير به، لأن بعض المعلقين يميلون إلى تصوير الانتقال من الهندسة الإقليدية إلى الهندسة غير الإقليدية على أنه نوع من التناقض، أي أنه مناقض للعقل. كلا، فالعقل يتقبل كل ذلك بسلاسة.

10. المكملات الغذائية

أ. من كتاب التأملات ، الفصل 5.6.

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

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

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

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

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

ما ينقص اقتراح "المعرفة إما تحليلية أو تركيبية" هو الإدراك الكامل للطبيعة الاستقرائية للمعرفة. يبدو أن العديد من الفلاسفة يفهمون مصطلح "المنطق" فقط بمعنى "الاستنتاج"، لكن الحقيقة هي أن الاستنتاج ليس سوى أداة واحدة ضمن المنطق ككل، والذي هو في جوهره "استقراء"! وللاستقراء أيضاً قواعده [76].

من هذا المنظور، قد تُمنح عناصر مختلفة درجات متفاوتة من "الحصانة من المراجعة [77]"، والتي قد تتغير في ظل ظروف معينة. على سبيل المثال، تُعد قوانين الفكر الأكثر حصانة. فقانون حفظ المادة والطاقة، على سبيل المثال، أكثر حصانة من اكتشاف أن الماء يغلي عند 100 درجة مئوية. كل ذلك يتوقف على كمية البيانات التي يستند إليها الافتراض، ومدى تأثير تغيير هذا الافتراض على بقية المعارف.

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

إن اليقين المنطقي لا يكون ممكناً فقط من خلال البصيرة المنطقية (عندما يكون نفي القضية متناقضاً، على سبيل المثال؛ أو مرة أخرى، عندما يُنظر إلى مفهوم ما على أنه قائم على حجج دائرية)، ولكن أيضاً من خلال التعميم أو الحجة الاستنتاجية من الضرورة الطبيعية، والتي تستند بدورها إلى تعميمات أو حجج استنتاجية سابقة، وفي النهاية إلى التجارب.

---

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

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

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

ب. من كتاب التأملات ، الفصل 6.9.

تحت كل مصطلحات بولزانو المنطقية المنحرفة ومفاهيمه النظرية الخاطئة، يتبين لنا أثر كانط. هذا جزء من الدمار الذي أحدثه مفهوم كانط المتكلف عن " **الشيء في ذاته** "، ومفهومه عن " **النومينون** "، أي شيء يتجاوز المجهول الظاهري، غير قابل للمعرفة لأي أحد (باستثناء كانط نفسه بالطبع)، ومع ذلك فهو قابل للنقاش (بطريقة ما، على الرغم من التناقض الكامن فيه - بل بسببه، بسبب الانحراف الشاذ فيه).
في التحليل الأخير، لا يهتم بولزانو بدراسة التجريد المعتاد من التجربة، أي الطرق التي نكتسب بها معرفة المجهول؛ بل يسعى إلى منطقٍ "متعالٍ" على غرار منطق كانط، كوسيلةٍ ما للوصول إلى معرفة ما لا يُمكن معرفته. ليس موضوعه المنشود حقيقيًا، بل "سرياليًا". إنه يريد أن يفعل المستحيل وغير المتصور: أن يُدرك "في ذاته" - أي شيء **لم يمسه الوعي** - متجاهلًا أنه بمجرد إدراكه له، لن يعود يُلبي متطلباته.
لاحظ أنني لا أتبنى موقفًا مفاده أن لا شيء بمنأى عن الوعي. فأنا أؤمن بوجود بعض الأشياء خارج نطاق الوعي (على الأقل الوعي البشري)، استنادًا إلى ملاحظة أن معرفتي متغيرة ومختلفة عن معرفة الآخرين. إنما أشير فقط إلى أنه لا حاجة للبحث عن شيء نقي لم يمسه الإدراك؛ فكل شيء يبقى نقيًا وعذريًا حتى يدركه أحد، والوعي لا يُلوث موضوعه بالضرورة.

ج. من كتاب التأملات ، الفصل 8.8.

تعليقات متنوعة **ضد وجهة نظر كانط بشأن حرية الإرادة** .
كما أوضحتُ في موضع آخر [78]، لا ينبغي فهم حرية الإرادة على أنها "فعل ما تشاء"، بمعنى "فعل ما ترغب فيه"، لأن الانقياد وراء الرغبات العشوائية ليس حرية بل عبودية. ولا يترتب على ذلك، كما يقترح إيمانويل كانط، أن حرية الإرادة هي "فعل ما يمليه عليك عقلك".
ينبغي توضيح التعريف الشائع للحرية، "فعل ما تشاء"، ليُشير إلى أن أفعالنا تُعبّر عن إرادتنا الشخصية . فـ"أنت" وليس "الرغبة" هي جوهر هذا التعريف الشائع. ولا يُقصد بـ"الرغبة" هنا القيم أو الرغبات أو الأهداف (سواء كانت عقلانية أم غير عقلانية) التي ربما سبقت "الفعل"، بل هي مجرد استنتاج لاحق من هذا الفعل؛ أي أنها تفسير للإرادة التي حدثت بعد وقوع الفعل. وبذلك، يتحمل الفاعل أو المؤلف مسؤولية هذه "الرغبة".
تشير حرية الإرادة إلى إرادتنا بغض النظر عن المؤثرات، كالرغبات أو الأحكام العقلانية أو غيرها . والهدف من وصف الإرادة بالحرية هو التأكيد على أن الفاعل هو من يُريد، وأن المؤثرات ليست أسبابًا مُحددة. في هذه الحالة، سواء أكانت إرادة الفاعل متوافقة مع أي توجيه أخلاقي أم لا، فهو مسؤولٌ بالفعل عن فعله .
يبدو أن كانط يدّعي أن الإرادة لا تكون حرة إلا عندما تتوافق مع مقتضيات العقل، مما يوحي بأن البديل الوحيد لذلك هو الانقياد الأعمى للأهواء. يقول: إذا عصيت العقل، فأنت دمية في يديه، لذا أطعه، وستكون حراً. هذا استنتاج خاطئ !
منطقيًا، إذا صحت أطروحة كانط حول الإرادة، فإن الناس لا يملكون حرية ولا مسؤولية في أي حال، ولا يمكن لومهم أو مدحهم على ما يحدث لهم. من هذا المنظور، إذا أُصغي للعقل وطُبِّق، يصبح توجيهه الأخلاقي (أو من اقترحه) هو سبب الفعل الفاضل، ولا يستحق الفرد الثناء - تمامًا كما لو تم تجاهل العقل أو عصيانه، فإن رغبات الفرد ودوافعه تسيطر عليه، ويصبح بريئًا من اللوم. وهكذا، لم يُمعن كانط النظر في اقتراحه بما فيه الكفاية.
من الواضح أن اختيار الخضوع للعقل يستلزم فعل إرادة حرة مسبق ، لا بد أن يكون تلقائيًا، وإلا لكان العقل يُسيطر على الفاعل رغماً عنه. بعض الناس لا

---

78 مرة أخرى، انظر الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصل 5-7.

يتأثرون بالحجج العقلانية، حتى وإن كان العقل يؤثر في كثير منا. لذا، فإن الإرادة مستقلة جوهريًا عن العقل كما هي مستقلة عن الأهواء. أمام الفاعل خيار بينهما. فإن لم يتبع العقل، انقاد للأهواء؛ وإن اتبعها، تجاهل العقل. لكن في نهاية المطاف، يكون الاختيار تلقائيًا: تلك هي حرية الإرادة.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن بعض فلاسفة ما بعد كانط قد توصلوا إلى استنتاج معاكس مفاده أننا لا نكون "أحرارًا" إلا عندما نتصرف ضد العقل. هذا الموقف ما بعد الحداثي هو، إلى حد ما، نتيجة متوقعة لموقف كانط العقلاني الأخلاقي. فإذا أدركنا أن التمسك الجامد بمبادئ كتلك التي طرحها كانط ليس إلا شكلاً آخر من أشكال العبودية، فإن المساحة الوحيدة المتبقية للإرادة الحرة تبدو وكأنها الفوضى الأخلاقية.

لكن هذا الموقف الذي يُجيز كل شيء ليس إلا الوجه الآخر للعملة، وهو الجانب المُلذّذ بها؛ فهو ليس جوابًا منطقيًا لكانط. إنه ببساطة يعود إلى فكرة أن الحرية هي "فعل ما تشاء". ويبقى اعتراض كانط على ذلك قائمًا [79]، حتى وإن كان بديله المقترح، "فعل ما يمليه العقل"، مرفوضًا أيضًا.

لا يمكن التغلب على هذه المعضلة إلا من خلال فهم أعمق للعلاقة بين الفاعل والإرادة، والتأثيرات مثل الرغبات أو الرؤى العقلانية والأخلاقية.

من المهم التمييز بين الذات (أو الروح) والجسد والعقل. يشمل الجسد والعقل جميع الأفكار والمشاعر اللاإرادية، أي جميع العواطف والشهوات. ومن الخطأ الإدراكي التماهي مع أي حدث سلبي من أحداث الجسد والعقل، أي التفكير: "هذا أنا أو تعبير عني". قد تكون الذات منفصلة عن هذه الأحداث؛ فهي في جوهرها "خارجها". (الذات "خالية" من هذه الأحداث المادية والعقلية، بتعبير بوذي).

---

79 يؤكد كانط هنا، بطبيعة الحال، حكمة قديمة موجودة في التقاليد الدينية الكبرى. عندما رفض الإنسان الغربي في القرن العشرين الديانة اليهودية المسيحية لصالح "مبدأ اللذة"، بدت رؤية كانط الحكيمة وكأنها "أخلاقية" جامدة وقديمة الطراز. لكن الآن، ربما بفضل انتشار الأفكار البوذية في الغرب، بدأ الكثيرون يدركون مجددًا أن السعي الجامح وراء اللذة قبيح وضعيف ومدمر للذات وللآخرين. يُنظر إلى وصف النزعة اللذية بالعبودية على أنه دقيق بشكل متزايد، بمجرد التفكير في الطرق العديدة التي تستخدمها المصالح التجارية والسياسية لهذه الوسيلة الماكرة لاستغلال الجماهير والسيطرة عليها. لم تكن ثورة "الهيبيين" في أواخر الستينيات هي التحرر الذي ادعت أنه كذلك، بل كانت استعبادًا تامًا للمخدرات، والانحلال الأخلاقي (الذي ينتهي بالانحلال)، وموسيقى الروك أند رول (أي الضوضاء الصاخبة المنتشرة في كل مكان).

مع ذلك، لا يعني هذا أنه يجوز لنا التبرؤ من أفعالنا الجسدية أو العقلية الإرادية . يجب النظر إلى هذه الأفعال على أنها امتداد وتعبير عن الذات التي تُحركها؛ فالذات مسؤولة عنها، مهما تأثرت بعوامل سلبية في الجسد والعقل. لا يمكننا، في محاولة للتصرف بعنف دون تحمل المسؤولية، أن نجادل قائلين: "بما أن هذا الجسد والعقل ليس أنا بالكامل، فإن جميع أفعاله ليست أنا". هذا أيضاً - أي عدم التماهي مع أحداث الجسد والعقل الفاعلة - هو خطأ في التقدير.

يتضح دور العقل هنا جليًا: فهو يُستخدم أساسًا للتمييز بصدق بين الفاعل والمفعول به، أي بين مجالات المسؤولية ومجالات عدم المسؤولية في حياة الفرد. لا يضمن هذا الوضوح الأخلاق، مع أنه شرط أساسي لها (وبالتالي يُعدّ في حد ذاته فعلًا أخلاقيًا). يعمل العقل هنا كثقل موازن لتأثير العاطفة. ومع ذلك، يبقى على الفرد أن يستشعر الخيار "الأخلاقي" ويمارس إرادته الحرة في هذا الاتجاه.

يمكن اعتبار فعل الإرادة "حراً" و"مسؤولاً" إلى أقصى حد عندما يكون الفاعل على دراية تامة بجميع التأثيرات الإيجابية والسلبية التي تؤثر عليه، وبأن لديه حرية التصرف والمسؤولية عن أفعاله على حد سواء.

بحسب التعريف، تُعدّ المؤثرات ظروفًا يكون المرء على دراية بها بدرجات متفاوتة، وتؤثر بالتالي على إرادته. وهنا، نلاحظ أن درجة هذه الدراية تؤثر على درجة حرية الإرادة. فالشخص الواعي تمامًا يتمتع بحرية ومسؤولية أكبر من الشخص الذي يعيش في حالة شبه نعاس.

لاحظ جيدًا الفرق الجذري بين الحرية النابعة من الوعي والحرية المنعدمة عنه. فالذين يؤكدون وجود الإرادة وحريتها يفعلون ذلك بنية حسنة للسيطرة على حياتهم. أما الذين ينكرونها أو يشكّون فيها، فغالبًا ما يفعلون ذلك لتبرير أفعالهم المشينة أو الشريرة الماضية، أو لتسهيل ارتكابها في الحاضر والمستقبل. إنهم يرفضون حرية الإرادة ليحرروا أنفسهم من ضمائرهم، بتخديرها. ويستخدمون هذا الإنكار الفلسفي بذكاء كأداة للتأثير السلبي على إرادتهم، مما يُمكّنهم من السعي الجامح وراء القيم غير الأخلاقية.

مراجع

دوجين. التنوير يتكشف: التعاليم الأساسية لمعلم الزن دوجين . كازواكي تاناهاشي، محرر. بوسطن: شامبالا، 2000.

فينمان، ريتشارد ب. معنى كل شيء. نيويورك: بيسيك، 1998.

كابلو، فيليب. أركان الزن الثلاثة: التعليم والممارسة والتنوير . نيويورك: أنكور، 1989.

يورغراو، بالي. عالم بلا زمن: الإرث المنسي لغودل وأينشتاين . نيويورك: بيسيك، 2005.

(القائمة أعلاه ليست قائمة مراجع، بل هي ببساطة توضح الكتب المشار إليها في النص.)

أعمال آفي سيون

آفي سيون مؤلفٌ للعديد من الأعمال في المنطق والفلسفة، منها: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-2009)؛ منطق من باب أولى (2013). يمكن الاطلاع على هذه الأعمال مجانًا على الموقع الإلكتروني: www.TheLogician.net.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495939211