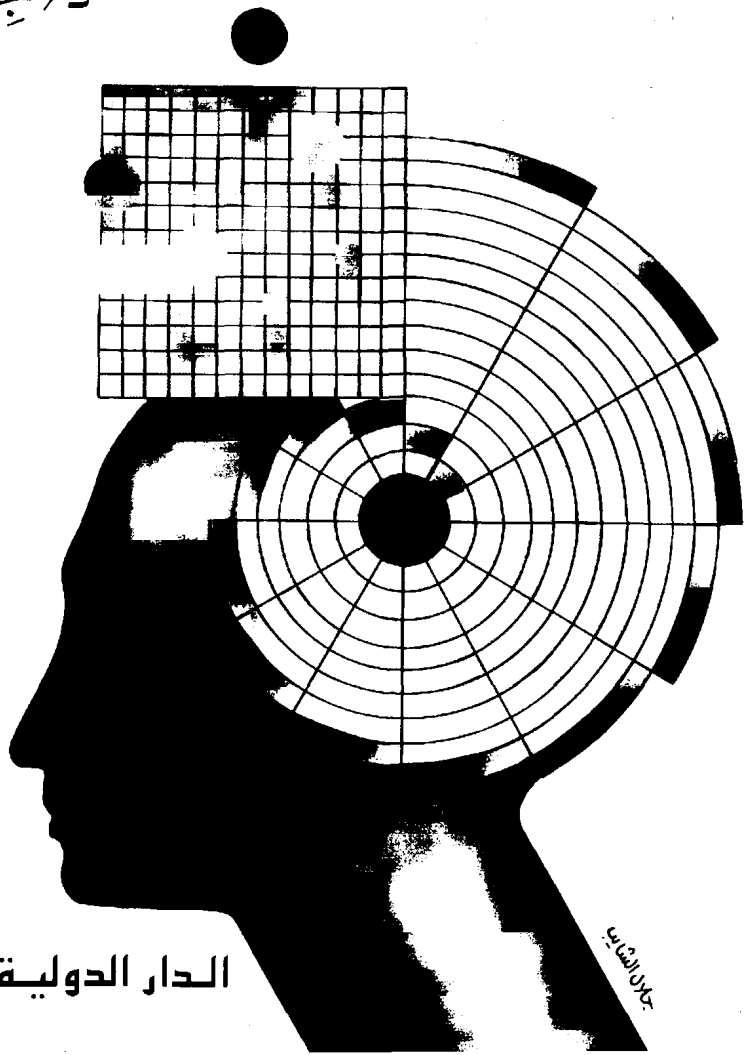
جَدليّة الأنا - الآخرُ

تأليف
د/ نجيب الحصادى



الدار الدولية للنشر والتوزيع

منتدى ليبيا للجميع

www.libyaforall.com

عبد الله علي عمران

جَدليّة الأنا ـ الآخرُ

د. نجيب الحصادي
أستاذ مشارك
قسم الفلسفة ـ جامعة قاريونس

الدار الدولية للنشر والتوزيع
القاهرة ج. م. ع.

الطبعة الأولى
1996م

رقم الإيداع
96 / 2320
I.S.B.N.
977-282-023-4

جدلية الأنا ـ الآخر

تأليف: د. نجيب الحصادى
أستاذ مشارك قسم الفلسفة ـ جامعة قاريونس

« حقوق الطبع والاقتباس والترجمة والنشر محفوظة للناشر »

لا يجوز نشر أى جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أى نحو أو بأى طريقة سواء كانت إليكترونية أو ميكانيكية أو خلاف ذلك إلا بموافقة الناشر على هذا كتابةً ومقدماً.

الدار الدولية للنشر والتوزيع

8 إبراهيم العرابى – النزهة الجديدة – مصر الجديدة – القاهرة – ج.م.ع.
ص.ب: 5599 هليوبلس غرب / القاهرة – تليفون: 2993221 / فاكس: 2990970 / 00202

تم صف وإخراج وتجهيز هذا الكتاب بقسم الكمبيوتر «بالدار الدولية للنشر والتوزيع»

إهـــداء ....

إلى الذى أيقظتُه من سِنَة،
فأيقظنى من سُبَات .

المحتويات

استهلال 7

الباب الأول : بيان الأشجان : 15

الفصـــــل الأول : تفسخ الأشجان 19

الفصـــــل الثانى : عناء الخلق 25

الفصـــــل الثالث : رهين المحبسين 33

الفصـــــل الرابع : العامل النحوى 39

الباب الثانى : الذوات الأخر : 47

الفصـــــل الخامس : إشكالية التعرف 51

الفصـــــل السادس : إنكار الخصوصية 55

الفصـــــل السابع : مفارقة المعرفة 61

الفصـــــل الثامن : الانتصار الأخلاقى 67

الباب الثالث : قداسة المقدس : 73

الفصـــــل التاسع : دلالة التقديس 77

الفصـــــل العاشر : قدسية النحو 83

الفصـــل الحادى عشر : مسألة الآخر 89

الباب الرابع : العقل السجالى : 95

الفصـــل الثانى عشر : المنظور الدوجماطيقى 99

الفصـــل الثالث عشر : اغتيال العقل 107

الفصـــل الرابع عشر : سلب الأحقية 111

الباب الخامس : خطل المنطق: 117
الفصل الخامس عشر : تبرير الاستنباط 121
الفصل السادس عشر : اعتباطية الرياضيات 139
الباب السادس : الاستلزام الحوارى : 151
الفصل السابع عشر : الاستلزام المنطقى 155
الفصل الثامن عشر : توظيف الإيحاء 163
خاتمة الكتاب 173
ثبت المصادر 189

ثمة جدل قائم ومستمر فى حيوات البشر بين الأنا وذاتها من جهة، وبينها وبين لآخر من جهة أخرى. وبطبيعة الحال، فإن الأنا تتعين على المستوى اللغوى فى متكلم عينه، وتتحدد على المستوى السيكولوجى عبر حالات الوعى الذاتى؛ ذلك أن اللغة هى من أوجب الأفاعيل الوجدانية التى بواسطتها يتم وعى الإنسان. . لذاته» الحاج، ص7). أما الآخر فقد يتموضع فى ذوات أخر إنسية كأناه، وقد يتحقق فى الذات لإلهية أو فى العالم الطبيعى بمفهومه المادى الصرف، بما يشتمل عليه من كائنات وظواهر. التأثير متبادل بين تلك الأقطاب (الذات ـ الذات، الذات ـ الذوات الأخر، الذات ـ العالم)، والتفاعل بين أى زوج منها يهن ويشتد وإن بقى ما بقيت أطرافه. هكذا تروم الأنا التعرف على كنه الآخر، وقد تحاول السيطرة عليه بغية تسخيره لتحقيق مقاصد بعينها. وخلافاً لفعل السيطرة، قد يتخذ التسخير سبلاً أكثر مراوغة، كالإقناع البيانى، والتعاطف الجياش، والملق المتزلف، والإذعان المطلق.

وغنى عن البيان أن الآخر بدوره ـ حال تعينه فى ذوات إنسية أخرى ـ لا يعدو أن يكون أنا أخرى تروم إنجاز مهام مماثلة. أما الآخر بوصفه متحققاً فى العالم الطبيعى فإنه من جهته يمارس سطوة عبر نواميسه الكونية، فى حين تُمارس عليه ـ من قبل ذوات البشر ـ طقوس الإدراك المعرفى التى تُتخذ عادة مطية للتسخير بدلالته التقنية المتعارف عليها.

والواقع أن أمر التفاعل المتبادل المشار إليه ـ منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية ـ إنما يرتهن بنبل المقاصد المرام تحقيقها، ومن ثم فإنه يحيل ضرورة إلى الخوض فى جدل معيارى قد لا يتسع مقام لتقويم جدواه أو لتبيان سبل حسمه.

وفق هذا التصور العام، قد يكون بالمقدور طرح تصنيف وظيفى لبعض الأنشطة

التى دأب البشر على القيام بممارستها؛ فالدين ـ على سبيل المثال ـ طقوس الأنا فى علاقتها بالآخر (المتعين فى الذات الإلهية) تعبر بها تلك الأنا عن إذعانها المطلق لأحكام ذلك الآخر ابتغاء مرضاته والفوز بالنعيم الذى يعد به؛ والعلم محاولة للتعرف على كنه الآخر (حال تحققه فى شكول مادية) بغية تعليل ما تنطوى عليه تلك الشكول من ظواهر؛ والتقنية تسخير لهذا الآخر الأخير يروم السيطرة على مقدراته لتوظيفها فيما يحقق النفع، أو فيما يرتئى طرف دون آخر قدرته على تحقيق النفع. أما الفن ـ بوصفه نشاطاً غير قابل للتمييز الوظيفى ـ فإن تأطيره على هذا النحو ـ فى مبلغ ظنى ـ مدعاة لإساءة فهم طبائعه، بل إن تقويمه وفق أية معايير مؤدلجة يتنافى وروح التمرد الكامنة فيه.

على ذلك، فإن العلاقة التى أعنى بأمرها ـ فى أحد محورى مقامى هذا ـ إنما تتحدد على وجه الخصوص فى تلك التى تقوم بين الواحد منا وأغياره من الذوات البشرية. ذلك أن هذا الكتاب يتضمن دعوة صريحة لفهم تلك الذوات، بما يتطلبه هذا الفهم من تعاطف تام معها يحجم من جانب عن فعل التقويم غير المحايد، ويعتد من آخر ببشرية أولئك الأغيار. وكما يقرر أحد مؤرخى الحضارات المعاصرين، فإن فهم الآخرين ـ ما لم يكن مصاحباً باعتراف كامل بهم بوصفهم ذوات ـ مهدد بأن يستخدم فى تحقيق غايات استعلائية، بحيث تصبح المعرفة سبيلاً للتسلط (تودوروف، ص 142). الشواهد التاريخية على توظيف الإدراك المعرفى على هذا النحو متعددة يصعب حصرها، بيد أننى بهذا الكتاب أروم ـ مما أروم ـ ترسيخ ذلك الحكم عبر تبيان مزدوج لسبل التباين فى إدراك البشر للعالم بمجمل أقطابه (بما يقتضيه هذا التباين من إمكان إخلاء ساحة من توجه لهم أصابع الاتهام)، وللعجز الكامن فى مختلف طرائق الجدل عن أية برهنة حاسمة قد يكون من شأنها تسويغ فعل التسلط (بما يفضى إليه هذا العجز من وجوب تعليق بعض الأحكام).

ثمة إذن حكم قيمىّ (Normative Judgement) أود التلويح به ـ عوضاً عن إثباته فى سياق لا يسمح بالإثبات ـ مفاده وجوب العمل على أن يحيا المرء ثقافات أغياره من

البشر ـ عوضاً عن تقويمها أو تسخيرها ـ وأن يلتمس لهم العذر فى كونهم قد ارتأوا خلاف ما كان قد ارتأى، وأن يقاوم أية مشاعر من شأنها أن تؤكد مفاهيم التفوق والتمييز أو الانحطاط والدونية بدلالاتها العرقية أو الثقافية. إن معرفة كل شىء ـ فيما تقرر «دوسنتال» ـ قد تؤدى إلى العفو عن كل شىء، وكما يقول «ايريك آفرباخ» (الألمانى المنفى فى تركيا) فى نص كان قد اقتبسه «تزڤيان تودوروف» (البلغارى المقيم فى فرنسا) من دراسة أجراها «إدوارد سعيد» (الفلسطينى النازح إلى الولايات المتحدة) : .

«إن الإنسان الذى يجد وطنه حلواً ليس غير مبتدئ رخو، وذلك الذى تعتبر كل أرض بالنسبة له كأرضه هو القوى بالفعل؛ لكن الكامل وحده هو الذى يكون العالم بالنسبة له بلداً غريباً». (المرجع نفسه، ص 261).

وبطبيعة الحال، ثمة حد أدنى مشترك ـ لا سبيل لإنكاره ـ يمكن باستمرار الرجوع إليه، والإجماع عليه، وتوجيه أصابع الاتهام من موطئه؛ بيد أن الضير كل الضير إنما يتعين فى إصرار أية ثقافة على أنها وحدها القادرة على تحديد ذلك الحد، وفى إصرار أية أمة على أنها وحدها التى تمتلك حق تبيان أسباب التحضر وأشراط تحققها.

***

يقول «بول ڤاليرى» إن المبدع لا يعرف للعمل الفنى اكتمالاً؛ إنه يهجره فيُنشر؛ وإخال أن دارس الفلسفة ـ كصنوه الفنان ـ لا يدرى للرضى سبيلاً، ولا يجد للهناءة موضعاً؛ وإذا كان الشاعر يهجر قصيده إشفاقاً على سريرته مما يعصف بها من تجارب شعورية، فإن الفيلسوف ما يعتم خشية الخيانة حتى يُلفظن أشجانه. حرىّ إذن أن أعتذر عما يعترى متن سفرى هذا من بتر، فقد يكون من حق الفكرة ـ وإن كانت مبتسرة ـ أن ترى النور، ووأد الأفكار ـ كإجهاض الأجنّة ـ قد يكون جرماً وإن قام به وليّها. فضلاً عن ذلك، فإن شوارد الأفكار ـ كشوارد الأنغام والأنعام ـ إن آثر المرء الدعة فاستعصى اقتناصها عليه، قد تحط الرحال عند من هو أجدر أن تعزى إليه. فإن أضفنا إلى ذلك كون البرهنة على أى شأن ـ وإن قلّ ـ عسيرة، فلا ريب أن القارئ سيكون للصفح

أهلاً، إذ سيكون عذرى بذاك الصفح أحرى .

وفى واقع الأمر فإن جدوى إعمال الفكر فى قضايا الفلسفة على وجه العموم، وفى القضايا التى أعنى بأمرها على وجه الخصوص، لا يكمن فيما يتم استنباطه من أفكار، قدر كمونه فى إزاحة الغبش الذى لا يفتأ يعتم الأبصار، وينجم عن سوء فهم دلالات الكلم وتحميلها مالاطاقة لها به. إن سرّ كل انتصار للنفَس الخلاق ـ فيما يوضح «اشبنجلر» ـ إنما يكون فى درء الإبهام. من جهة أخرى، فإن القارئ ـ فيما يحدثنا «آناتول فرانس» ـ إنما يبدل رؤاه برؤى من يقرأ له، وغاية ما فى الأمر أن الكاتب يلهب قارئه بسوط يهيج ملكاته التخيلية. بكلمات أخرى، فإن قرار اتساق الأحكام ـ كأمر تحديد دلالاتها ـ متخذٌ من قبل متلقيها، وما ملقيها إلا أداة إيحاء واستثارة .

من وجهة النظر هذه، تتناظر قضايا الفلسفة وقضايا الفن فى أنه لا يُحسنم لها أمر، فبابها لا يُعرف لرتاجه أثر، وطارقه لا يُقضى له وطر. ولكل هذا، ليس مبلغ قصدى بهذا الكتاب أن يركن القارئ إلى أحكام دونها خرط القتاد، وليس شاغل همى أن تكون للريبة عنده نفاد. إننى ـ على أية حال ـ لا أروم أن يعرفّ القارئ للسكينة سبيلاً، بل وكدى أن يكون حاله كحال المرتجى ظل غمامة تضمحل أنمّا تبوأ منها مقيلاً. إن اكتشاف الجديد، والارتحال إلى أكوان أرحب، ورؤية مالم يكن بالمقدور استشرافه لايتم عبر ترسيخ النتائج وطرح الحلول النهائية؛ بل بإثارة الأسئلة واستثارة الشكوك، بتقليب التُّرَب التى تربت فيها المفاهيم السائدة، وبالريبة فيما تم تقديسه دون وجه حق .

***

كنت أسلفت أن سبل تسخير الذوات متعددة؛ بيد أن للبيان على أفئدة البشر سطوة قد لا تبزها سطوة، ولأربابه على مر الدهور حظوة قد لا تضاهيها حظوة. على ذلك، فإن هذه الحظوة ـ كتلك السطوة ـ تموضع على وجه الضبط الموطئ الذى يهجر فيه الفيلسوف صنوه الفنان. ذلك أن الفيلسوف ـ حين يكون حقاً ـ يربأ بنفسه أن تذعن لسحر البيان، ولذا فإنه عرضة لأن يقع فريسة لشرك صراع أزلى بين الفنان الكامن فى الوجدان، والفيلسوف الذى يكافح جاهداً ـ بمقتضى تخصصه ـ ضد كل أنواع السحر .

ذلك هو مأزق الفلسفة، أو لعله أشد مآزقها عسراً؛ فالفيلسوف الذى يضرب فى مجاهل الروح هو الأدرى بعناء البوح؛ إنه الأقدر على رؤية القبس الجليل، لكنه كمن رأى الله ولم يملك على الرؤية أى دليل. لاغرو ـ فى هذه الحال ـ أن يجزع الفيلسوف، مالم يكن حقاً؛ لكنه إن فعل، فقد حط الرحال عند ربة الجمال التى لا يعقل لها عقال، وآنذاك يكون قد استبدل العقل ـ الذى يصبح عنده أدنى ـ وآثر الخيال.

ومهما يكن من شىء، فإن الفيلسوف المستمسك بعروة العقل إنما يستبدل سحراً بسحر، فليس ثمة خلاص من قلق القلب ـ كما يقرر «فريدريك وايزمان» ـ وهراوة المنطق ليست أنجع من عصا البيان.

***

يواجه المرء سكرات الكتابة «وحيداً كقطرة المطر»، حتى إذا بلغت الحلقوم تراه كالكليم، عقدة فى اللسان، وحسرة فى الجنان، تند على البيان. فى الباب الأول من هذا الكتاب أتحدث عن قضية أجدر بالاهتمام؛ أن يكون أقدرنا بياناً وأنبلنا مقصداً، عاجزاً ـ على بيانه ونبله ـ عن إيجاد الكلم التى تليق بما يعتمل فى سريرته. هنا ـ وفى مثل هذا السياق ـ يتجرد الحديث عن الأدواء التى قد تعترى النص والتى ترجع فيما ترجع إلى عوز صاحبه للمفردات اللغوية والتراكيب الدلالية التى تلائم مقاصده، وهنا تثار قضية قصور اللغة الكامن فيها بشكل يغفل تماماً قصور متحدثيها قدر ما يغفل التباين القائم بين مختلف اللغات التى يتحدثها البشر. فضلاً عن ذلك، نُنعم فى هذا الفصل النظر فى العناء الذى تكابده أنا الفنان إبّان خلقها أو (اكتشافها) النص الأدبى، وفى الأثر الذى تحدثه تلك المكابدة فى نتاجه. هكذا تثار القضية المتعلقة بمواطن الإبداع، وهى قضية كان قد طال الجدل حولها فى علوم النقد والاستاطيقا على حد سواء.

فى الباب الثانى تُناقش الكيفية التى حاول بها بعض الفلاسفة حسم قضية البرهنة على وجود الآخر حال تعينه فى ذوات إنسية مغايرة لذواتنا، تحس كما نحس، وتجد

ذات ما نجد. تفترض هذه القضية حقيقة سيكولوجية مفادها أن حال المراقب لذوات أغياره أشبه بحال من يرى الجداول دون أن يرى العيون التى انبجست منها ـ كمن يسمع الأنغام دون أن تقع عيناه على آلة الكمان التى تعزفها؛ ذلك أنه لا يحس من هلع الآخرين سوى رعشة الشفاه، ومن أحزانهم لا يرى غير احتقان المآقى، ومن جذلهم لا يشاهد إلا انفراج الأسارير. بكلمات أعم، فإن اتصاله بحالات أغياره النفسية إنما يتم عبر تمثلات مادية ليس فى حوزته ما يبرر الجزم بعلاقتها العلية بتلك الحالات؛ فأنّى له فى هذه الحال أن يعرف على وجه الضبط ما يعتمل فى أنفس أقرانه وما يدور فى أخلادهم؟ بل أنىّ له أن يعرف أصلاً أن لأغياره أنفساً كنفسه أو أخلاداً كخلده؟ وكما سوف نبين، فإن ثمة مدعاة فى هذا السياق للاستعاضة عن الفشل الابستمولوجى ـ الناتج عن عجز الأنا عن معرفة ذوات أغيارها ـ بانتصار أخلاقى يرسخ وجوب الاعتراف ببشرية أولئك الأغيار. فى مثل هذا السياق قد يتضح لنا كيف أن الجهل ـ لا العلم ـ بكل شىء مدعاة للعفو عن كل شىء.

أما فى الباب الثالث، فقد عنيت بمفهوم القداسة الذى لعب دوراً فاعلاً فى تشكيل التراث العربى على وجه الخصوص، قدر ما لعب دوراً فى الحيلولة دون تطويره بطريقة تكفل له مواكبة التغيرات التى اضطرم بها العصر الراهن. هنا يتم تحليل مفهوم القداسة وتحديد فئة من ما صدقاته، وهنا تثار قضية نسبية المقدس، وجدارته بالتقديس، وتسرب فعل القداسة إلى مواضع ليست حَرية به؛ وهنا أيضاً يتم ترسيخ فكرة الاعتراف بمقدسات الآخرين حال كون تقديسها ضرباً من ضروب تحديد هوياتهم الثقافية، وذلك على اعتبار كون فعل الاعتراف بها ضرباً من ضروب الاعتداد ببشريتهم.

أما بخصوص سائر الأبواب، فحسبى أن ألمح فى هذا الاستهلال إلى كونها تعنى بسطوة البيان على أفئدة البشر، وبسطوة المنطق على عقولهم، كما تعنى بالسبل التى يوظف بها البيان والمنطق لتحقيق مقاصد قد لا تكون على درجة كافية من النبل. ها هنا يتم تناول هذين النشاطين بوصفهما سبلاً للتسخير أقل نزاهة وإن بدت أكثر نبلاً.

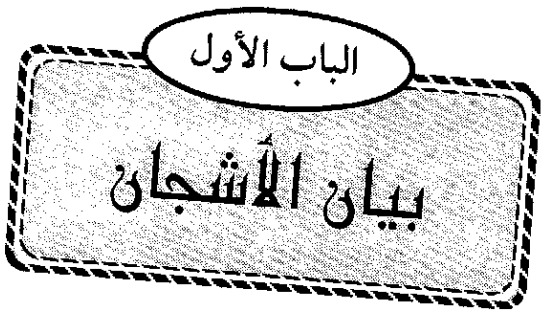
ثمة إذن محوران رئيسان يعنى بأمرهما هذا الكتاب، يتعلق أولهما بمسألة الأنا

وما تلاقيه من عناء إبّان بوحها عما يعتمل فى كوامنها، فى حين يثير الآخر قضية تعامل الأنا مع الآخر المتعين فى ذوات بشرية مغايرة .

كلمة أخيرة . قد لا يجد القارئ صعوبة فى اكتشاف كيف أن حماسى البادى للفن يجعلنى فى أحايين كثيرة أمعن الغرام باللفظة ولو على حساب وضوح الفكرة . لذا سأعترف أننى راودت الأدب على استحياء، كأنه ليس لى تحلة، أو كأنه قد قدّر على مهجتى أن تكون لغريمته (الفلسفة) فداء . بيد أن للوضوح ـ فضلاً عن نقائصه الاستاطيقية ـ مثالبه المنهجية، لا سيما عند من رام أن يهتبل قارئه فرص التأويل، وأن تكون أحكامه أقرب إلى المثير الذى لا يحدد استجابة منه إلى القيد الذى يستعبد أربابه(*) .

***

(*) للقارئ أن ينتقل مباشرة إلى خاتمة الكتاب للتعرف على الأحكام التى سوف يتم نقاشها واختيار الفصول التى تثير فضوله وتستحوذ على اهتماماته .


الباب الأول
بيان الأشجان

غبر الأقدمون ـ فلاسفة ونقاداً ـ على الريبة فى قدرة اللغة على تمكين متحدثها من الإبانة عما تعن له الإبانة عنه. بيد أن التوكيد على خيانة اللغة فى تأدية أمانة التعبير لم يعد منذ «برجسون» ـ الفيلسوف الفرنسى المعاصر ـ مجرد إعلان عن تذمر أدبى يتم الإفصاح عنه بين الحين والآخر؛ خلافاً لذلك، أضحى الأمر معبراً عن نزعة فلسفية قارة ورصينة تم تكريسها وأدلجتها عبر بحث جاد فى التباين القائم بين طبائع اللغة ـ بوصفها مطية للتعبير ـ وخصائص ما يراد البوح عنه.

على هذه الشاكلة لم يعد عجز الأديب عن بلاغة التبيين نقيصة يندى لها الجبين، بقدر ما غدا مترتبة لا مناص منها لكونه يرتحل بزاد قليل لايبلّغ أصلاً. الشواهد التاريخية على هذا الأمر يصعب حصرها؛ لقد سجر أبو حيان التوحيدى قراطيسه لأنه كره أن تكون حجة عليه، وشق على نفسه أن يدعها لقوم يشمتون بسهوه إذا تصفحوها، ولأنه «جمع أكثرها للناس لطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم، ولمدّ الجاه عندهم»، فحرم ذلك كله. وكذا فعل الدارانى، ثم ما لبث أن أقسم «والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك». أما سفيان الثورى فقد مزق ألف جزء ـ حملته شهوة الحديث على البوح بها ـ وطيّرها فى الريح بعد أن تمنى على الله أن تكون يده «قد قطعت من ها هنا، بل من ها هنا» ولم يكتب حرفاً.

ثمة إذن عجز بشرى يتعين إما فى عوز المرء للمفردات اللغوية أو التراكيب الدلالية التى تلائم وكده، أو فى اضطراره ـ تحت وطأة مقاصد ليست على درجة كافية من النبل ـ للإفصاح عما لا يود الإبانة عنه. فضلاً عن ذلك، وهذا هو بيت قصيد هذا الباب، قد يكون أقدرنا بياناً وأنبلنا مقصداً عاجزاً ـ على بيانه ونبله ـ عن إيجاد الكلم التى تليق بما يعتمل فى سريرته. هذا على وجه الضبط هو علة كوننا لا نحس دوماً بحرارة أنفاس الأديب ـ على طيبها ـ ولا نستطعم ملح أشجانه ـ على أجاجته.

***

الفصل الأول

تفسخ الأشجان

هناك تفسخ ـ يبدو أنه لامناص منه ـ يحدث للتجربة الشعورية التى يكابدها المبدع إبّان خلقه أو (اكتشافه) للنص الأدبى. هذا التفسخ راجع فيما أزعم إلى اضمحلال ذى ثلاثة محاور(*):

* واحد يعترى تكثف الشجن حين يتندّى فكرة هلامية. ذلك أن الشجن بطبيعته إحساس عاطفى خالص، والفكرة التى يستحيل إليها ـ وإن كانت هلامية ـ يشوبها الذهن بإعماله؛ وعلى هذا النحو يرتحل من مملكة العاطفة إلى مملكة الذهن، أو من سطوة الوجدان إلى سطوة العقل، فلا ريب إذن أن يعتريه وهن التجريد.

* وثان يحدث حين تتخلق أمشاج الفكرة مضغة تتلطخ بالمداد. ها هنا تتبدى الفكرة الهلامية فى شكل ألفاظ متجسدة، وها هنا يُحدث البيان مفعوله السحرى بكل ما ينجم عن هذا المفعول من تحول وصنعة.

(*) نشرت أجزاء من هذا الفصل فى مجلة «الثقافة العربية»، العدد الأول، السنة العشرون، 1995.

* وثالث حين تلوك الألسن ما كان تلفظن من أشجان، بما يفضى إليه مثل هذا اللوك من تعتيم للدلالات التى رام المبدع البوح عنها .

هكذا تتنزل الأشجان آن تجسّدها أفكاراً، وتبهت الأفكار إبان تخلّقها ألفاظاً، وما تلبث دلالات الكلم أن تتبدل حين تحط الرحال عند متلقيها المقصود؛ وهكذا تحدث القطيعة بين النص وصاحبه حتى ليكاد النص أن يصبح كائناً قادراً بمفرده على التأثير والإعمال. باختصار، فإن ما يصل فى نهاية المطاف لا يعدو أن يكون نسخة مشوهة أصلها متحول وعروتها واهنة .

فأية محنة يكابدها الفنان وهو يعاين ما آلت إليه أحوال أشجانه ويرقب ما انتهى إليه مصير أفكاره؟ لنستمع إلى «أناتول فرانس» وهو يندب ذلك المآل :

«كتبى يا كتبى! لا يقول أحد فى كتابه شيئاً مما يودّ أن يقول، وما كان لامرئ أن يعرب عن مكنونات نفسه. نعم أنا قادر كغيرى على أن أحدّث بقلمى. ولكن ما الكلام وما الكتابة؟ سخافة أى سخافة! لو فكرت فى هذه الإشارات التى تتألف منها المقاطع والكلمات والجمل لأشفقت. ماذا يبقى من الفكر الجميل تحت هذه الهيروغليفات الغريبة المألوفة معاً؟ ماذا يصنع القارئ بالصفحة التى أكتبها؟ . . . ليس المرء إذ يقرأ ويسمع إلا مترجماً، وقد توجد ترجمات حسنة، ولكن لن توجد ترجمات أمينة. ماذا يهمنى أن يعجبوا بمؤلفاتى إذا كانوا لايعجبون إلا بما يصنعونه فيها؟ إن كل قارئ يبدل برؤيانا رؤاه، وغاية ما فى الأمر أنّا نعطيه سوطاً يهيج مخيلته» (أناتول فرانس، ص 37) .

ثم لنستمع إلى «نيكوس كازنتزاكى» وهو ـ خشية الخيانة ـ يختصر اللغة بأسرها إلى لفظة بل صرخة، وكأنى به يخشى على الأشجان أن تتفسخ، وعلى الجنين أن يتشكل :

«إن المبدع يتصارع مع مادة قاسية غير مرئية، مادة أسمى منه بكثير. وحتى أعظم المنتصرين يظهر مهزوماً، وذلك لأن أعمق أسرارنا، السر الوحيد الذى يستحق أن يعبّر عنه، يظل دون إفصاح ولا يخضع للإطار المادى للفن. إننا نختنق داخل كلمة،

وعند رؤية شجرة مزهرة أو بطل أو امرأة أو نجمة الصبح نطلق «آه» . لا شيء غيرها يمكن أن يتلاءم مع غبطتنا ، وعند هذه «الآه» نتمنى أن نعيدها إلى فكر وفن لكى نمنحها للبشر وننقذها من فنائنا الشخصى . فكم ترخص عندها وتصبح كلمات ضعيفة متبرجة مليئة بالهواء والخيال (كازنتزاكى ، ص 224) .

فكيف يتسنى ـ بعد هذا كله ـ أن تبوح اللغة بمواجيد النفس ، وأن تموضع الأفكار فى مسابك الألفاظ؟ وعلى حد تعبير «كمال الحاج» ، أنَّى لها أن تعبر عن الوجدان ومركبها قاصر على أن يحوز مبسوط الأشجان؟

***

ولكن ما الذى يجعل اللغة تقصر أصلاً عن مثل هذا الحوز؟ لماذا يستعصى على الأديب أن يُلفظن أشجانه دونما خيانة ، وهو الذى عانى شخصياً أحوال التجربة الشعورية ، وهو الأقدر من غيره على بيانها؟ هذا هو الأمر الذى عنى به «هنرى برجسون» ، فكيف تأتّى له حسمه ؟

فى اللغة ـ وفقما يقرر «برجسون» ـ تفاريج بين الألفاظ ، وهذا على وجه الضبط هو علة عجزها عن بيان الأشجان ذات الملء المرصوص . ثمة تباين فى أنماط الوجود بين الألفاظ والأشجان ، ولذا «فإنه ليس بمقدور الكلم أن تنصب حول الوجدانيات سوراً» . يقول «برجسون» :

«إن اللغة ترغمنا على أن نجعل بين أفكارنا الفوارق الجلية الدقيقة التى نقيمها بين الأشياء المادية . . ولكن يمكننا التساؤل عما إذا كانت الصعوبات المنيعة التى تثيرها المشاكل الفلسفية لا تنجم عن تمسكنا الشديد برصف الوجدانيات فى حيز فضائى» (كمال الحاج ، ص 40) .

هنا يقوم «برجسون» بعزو أوهام الفلسفة ـ التى تتحقق فى إشكالياتها المفتعلة ـ إلى قصور كامن فى لغات البشر الطبيعية . غير أنه لايلبث أن يعزو التفسخ الذى يعترى

الأشجان (إن تخلقت ألفاظاً) إلى ذات القصور. إننا لا نرى الأشياء ذاتها بل نرى عناوينها عبر البطاقات اللفظية التى وضعناها ـ مواضعةً ـ على ظهورها، و«الكلمات إنما تشير إلى أجناس ولاتذكر غير وظائف الأشياء العامة وجوانبها المبتذلة، وبذا تحدث القطيعة بيننا وبينها. أما أحوال الشعور فإنها تحجب عنا أعمق ما فيها تأصلاً» (المرجع نفسه.

أنَّى فى هذه الحال أن يجد الشجن المأسور سبيلاً للخلاص؟ أنى له أن يفعل ومطيته للإفصاح تجزئ مالايتجزأ وتحاول بث ما لا يقال؟ كيف يتسنى للغة عرابها بنان، والبنان لا يستشعر مما يشير إليه غير شكله البادى للعيان، أن تنفذ إلى ما يعتمل فى شغاف فؤاد الفنان؟ لا ريب إذن أن تعجز لغة ـ لا تعدو أن تكون حفنة ألفاظ ـ عن البوح بمواجيد النفس.

ولكن هل ثمة أمل ـ بعد هذا ـ فى أن يصل نتاج المبدع إلى متلقيه المقصود؟ أم ترى سوف يتعين علينا الركون إلى قالة «كمال الحاج» المؤسية: «ليس المهم أن يُفهم الفن؛ الأمر الهام هو أن تستريح على سماعه أعصابنا المتربصة» (كمال الحاج، ص؟).

مبلغ ظنى فى هذا الخصوص أن الفن أشبه ما يكون بحالة تعترينا، بوحش رقيق ينشب مخالبه فى رئينا ـ على حد تعبير «بودلير» فى قصيدة «أزهار الشر» ـ ولا يبدو فى نهاية المطاف أن هناك جدوى من البت فى أمر جدواه. ذلك أن الفن هو سبيل الذات فى التعبير عما يختلج فى كوامنها، وإذا كانت هناك معايير استطاقية تروم أدلجته، فإن علامته الفارقة إنما تتعين فى قدرته المتجددة على رفض الأطر. على ذلك، يظل النشاط الفنى آية من آيات بشرية الإنسان، ولربما يعد السبيل الوحيدة التى تجعلنا نحس بعض الدفء فى صقيع حيواتنا.

من جهة أخرى، فإن العجز الكامن فى أدوات الفن التعبيرية ـ لا سيما فى

السياقات اللغوية ـ مدعاة إلى غض الطرف عن أية قيود من شأنها أن تحول دون فعل الإفصاح . بيد أن ذلك لا يعنى بأى حال أن للأناركية أن تضرب أطنابها بحيث لا يكون هناك معيار نستطيع بالاحتكام إليه تمييز غث الفن من سمينه ، وجيده من رديئه . ثمة حاسة تستسرّ فى سرائرنا بمقدورها أن توظف ـ ربما عبر استعمال تقنيات النقد ـ فى تحقيق تلك المهمة ، وآية وجودها أن الفن الأصيل وحده هو الذى يبقى على مر الدهور ، بل إن بقاءها على مرها معيار أصالته . وبطبيعة الحال ، فإن التجارب الشعورية والدراية بتراث الفن ونقده من شأنها أن تشحذ قدرات تلك الحاسة وأن تستثير كوامنها ، رغم أن الأمر يظل فى نهاية المطاف بمنأى عن التقنين .

***

الفصل الثانى

عناء الخلق

يشاع أن الفنان على وجه العموم والأديب على وجه الخصوص لا يبدع العمل الفنى إبداعاً ولا يقوم بخلقه خلقاً، وإنما يملى عليه إملاءً، أو لعله يُوحى إليه وحياً. أما شأن إسهامه فيه فهو أشبه ما يكون بشأن إسهام المتلقى الذى يمعن الإصغاء أو الملبى الذى يصدع بما يؤمر. الحديث عن شياطين الشعر فى الأدب العربى، وعن عرائسه فى الأدب الغربى، عن مهاجمة النص لصاحبه، وعن الهواجس التى تستحوذ على المبدع فتقض له كل مضجع، أقول إن هذا الحديث لا يعدو أن يكون ضرباً من ضروب ترسيخ هذه الرؤية. على ذلك، فإن هناك وجهة نظر أقل شططاً تعزو للفنان دوراً لا يستهان به، وإن اقتصر على صياغة ما يوحى إليه. الدلالة التى يتم تجسيدها فى هيأة ألفاظ وتراكيب معطاة بطريقة أو بأخرى، فهى على حد تعبير الجاحظ مطروحة على الطريق، يعرفها القاصى والدانى، وأصالة المبدع إنما تكمن فى قدرته على اكتشاف التعبيرات البيانية والمؤثرات الإيحائية التى تفصح عن تلك الدلالة.

بيد أن هناك إجماعاً على ما يكابده الفنان الحقيقى من عناء إبان خلقه للنص

الأدبى، وما الخلاف بين المفكرين الذين عنوا بهذا الأمر إلاّ خلاف حول مرجعية هذا العناء، فهو تارة يعزى إلى صعوبة أسر الدلالات الجديرة بالإفصاح، وتارة يعزى إلى عوز المرء للمفردات والتراكيب التى تلائم ما عنّ له البوح عنه .

فى أول فصول هذا الباب، كنت قد تحدثت عن التفسخ الذى يحدث للتجربة الشعورية ـ التى تنتاب المبدع ـ عبر رحلتها إلى متلقيها المقصود، وفى هذا الفصل سوف أعرج على الدور الذى يضطلع به المبدع إبان عملية الخلق، وعلى الأثر الذى يفضى إليه قيامه به فى نتاجه الفنى .

***

لنتأمل بداية هذا النص الذى يصف فيه «نيكوس كازنتزاكى» التجربة الشعورية التى اعترته أثناء إحساسه المبدئى بروايته ذائعة الصيت :

«بدأت أسطورة زوربا تتبلور فى داخلى . كانت فى البداية إثارة موسيقية، إيقاعاً جديداً، وكأنما الدم قد صار يدور بسرعة أكبر فى وتينى . أحسست بالحمّى والدوار، وبمزيج من الغبطة والغيظ يصعب فصلهما، وكأن جسماً غريباً غير مرغوب فيه قد دخل دورتى الدموية واستثيرت عضويتى كلها من أجل أن تهجم وتطرده، لكن الجسم الغريب كان يقاوم ويستعطف ويمد الجذور وهو يتمسك بعضو ثم بآخر غير راغب فى الرحيل . لقد صار بذرة، حبة قاسية من القمح، بدت وكأنها تحس بأن السنابل والأرغفة المسجونة فيها فى خطر، ولذا فهى تكافح كفاحاً يائساً لكى تحافظ على نفسها ـ وعليها ـ من الفناء» (كازنتزاكى، ص 197) .

ها هنا نتحسس كيف أن الكاتب قد أضحى فريسة لكائن انتهك حرمة جسده واقتحم أحشاءه على نحو يكاد يكون مادياً . غير أنه يتعين علينا ألاّ نذعن للحماس أو الانفعال الذى حاول «كازنتزاكى» استثارته فى أنفسنا؛ ذلك أن الاستجابة الفسيولوجية قد تنشأ عن تجارب سيكولوجية خالصة، بل إن مثل هذه التجارب قد تنشأ بدورها عن علل فسيولوجية . فضلاً عن ذلك، فإن الكائن الذى جأر فى أحشاء كاتبنا، كحبة

القمح التى مُسخ فى صورتها، لا يعدو أن يكون أداة مجازية عبر بها عن مدى كثافة الأشجان التى عصفت به. على ذلك فإن الأمر الهام هنا هو أن «كازنتزاكى» قداستطاع أن يصور لنا السبيل التى اتخذها الشجن، الطريقة التى مارس عبرها التجربة الشعورية التى ستفضى فى نهاية المطاف إلى خلق عمل أدبى مبدع.

المرحلة الثانية التى يحدثنا عنها «كازنتزاكى» هى مرحلة المقاومة العضوية ـ لذلك الكائن الخرافى ـ التى قام بها بغية الخلاص منه: «خرجت وتمشيت ساعات فى الحقول. سبحت فى البحر وعدت إلى كنوسوس مرة بعد أخرى. ومثل الحصان الذى يهز نفسه ويجاهد للتخلص من نعرة نهمة حطت عليه، رحت أهز نفسى وأرفس، ولكن عبثاً. كانت البذرة مستمرة فى مدّ جذورها الجديدة» (المرجع نفسه).

يستمر الكاتب هنا فى ترسيخ وهم الاقتحام العضوى عبر توكيده ـ هذه المرة ـ على فعل المقاومة الجسدية. على ذلك نلاحظ الظفر الذى حققته الفكرة باستحواذها الكامل عليه، قدر ما نلاحظ الإذعان الكامل من جانبه لسطوتها. وكما سوف نستبين بعد قليل، فإن أصالة المبدع الحقيقى ترجع ـ فيما ترجع ـ إلى كونه يستسلم لما يستحوذ عليه من هواجس بمجرد إحساسه بكونها جديرة بغناء البوح. وفى واقع الأمر، فإن الاستسلام هنا لا يعد هزيمة بل يوحى بأن صاحبه قد قبل المجازفة ـ مجازفة الصراع مع الشجن بغية تحويله إلى فكرة تصاغ ـ ولم يؤثر الدّعة.

المرحلة الثالثة التى يتحدث عنها «كازنتزاكى» هى مرحلة تجسيد الشجن ولفظنته:

> «بدأت الكلمات والإيقاعات والتشبيهات فوراً بالدوران حول البذرة الدخيلة للإحاطة بها وتغذيتها مثل جنين.. فى الليل لم أكن أجد الشجاعة للتوجه إلى السرير، وفى هدأة الليل المهيبة كنت أصغى إليها باهتمام وهى تقرض وتقرض أوراق سويداء قلبى مثل دودة الحرير..
>
> إلى أن كان أخيراً، ذات يوم؛ لم أعد أستطيع المقاومة. لقد عرفت ومنذ سنوات أن

الطريقة الوحيدة لتخليصى من الألم الشديد أو الغبطة الشديدة ولاستعادتى حريتى هى أن أسحر هذا الألم أو هذا الفرح بفتنة الكلمات السحرية . . صرت أكتب. وأشطب. لم أكن أستطيع أن أجد الكلمات الملائمة. أحياناً كانت سخيفة بلا روح، وأحياناً مبهرجة بشكل غير لائق، وأحياناً أخرى مجردة ومليئة بالهواء ينقصها الجسد الحار . . . عبثاً كنت أجهد لأعثر على مصطلح بسيط دون رقعة تزينية، المصطلح الذى لا يثقل عواطفى بغناه فيحطمها». (المرجع السابق، ص 202) .

هكذا يغدو البيان سبيلاً للخلاص من استبداد الأشجان؛ بيد أن البيان عناء آخر يواجهه المبدع، محنة أخرى يكابدها، وهكذا يستبان أن ثمة اضمحلالاً ثالثاً يعترى الشجن. حقاً إن الفكرة التى يستحيل إليها الشجن ـ وإن كانت هلامية ـ قد تجسدت فى ألفاظ، لكن ألفاظها لا ترقى إلى مرحلة الأدب ولا تسمو إلى منزلته. ها هنا يكابد الفنان عناء الصياغة الجمالية، عناء البحث عن كلمات تليق بما يعتمل فى سريرته. وكما تساءلت فى موضع آخر :

«كيف يتسنى للكاتب المبدع أن يروض جياد الكلمات الجامحة كيما يقتنص من على صهواتها فرائس الخيال؟ كيف يتسنى له أن يهزم ـ بتسعة وعشرين بيدقاً ـ كوناً بأسره . . ؟ ألا تراه يحمل السر فى قفص طينى يضيق عنه، فيبوح وتخونه جند البيادق، ويغزو وتهزمه ذات الفيالق التى أراد أن يحقق بها الظفر؟» (الحصادى 1، ص 115) .

وبالإضافة إلى العنت الذى يلقاه الكاتب فى الصياغة ـ سبيله الوحيدة للانعتاق من ربقة الشجن ـ يتطلب الإبداع تؤدة لا يقوى عليها سوى نُزر قلائل :

«أتذكر مرة أننى أخذت خادرة من جذع شجرة زيتون ووضعتها فى راحتى. وداخل الغلاف الشفاف ميزت شيئاً حياً. كان يتحرك؛ لابد أن العملية السرية قد وصلت إلى نهايتها. وكانت فراشة المستقبل التى مازالت سجينة تنتظر بارتعاشات صامتة مجىء الساعة المقدسة التى تخرج فيها إلى ضوء الشمس. لم تكن على عجلة، وكانت تنتظر وهى واثقة بالضوء وبالهواء الدافئ وبقانونه الأزلى. لكننى كنت على عجلة؛ كنت أريد أن أرى المعجزة تحدث أمامى بأسرع ما يمكن، كنت أريد أن أرى كيف ينبعث

الجسد من قبره وكفنه ليصبح روحاً . انحنيت وبدأت أنفخ أنفاسى الحارة على الخادرة، وإذا بشق يرتسم على ظهر الخادرة . وانشق الغلاف كله تدريجياً من أعلاه إلى أسفله، وظهرت الفراشة الخضراء الزاهية غير المكتملة وهى ماتزال منطبقة على نفسها قليلاً وأجنحتها ملتوية وأرجلها ملتصقة إلى بطنها . . . ثابرت، بوقاحتى البشرية، على الانحناء والنفخ بنفَسى الحار على الأجنحة المشوهة، لكنها توقفت عن الحركة وسقطت جامدة لا حياة فيها مثل حجر . امتلأ قلبى غماً فبسبب تسرعى، ولأننى تجرأت على تخطى قانون أزلى قتلت الفراشة . . يتسرع الإنسان، أما الله فلا يتسرع، ولهذا تكون أعمال الإنسان مشوهة وملتبسة، بينما أعمال الله راسخة ومتمسكة . . الإبداع مثل الحب، متابعة إغوائية مليئة بعدم الثقة وبالخفقات المرتبكة» (كازنتزاكى، ص 203) .

***

الخلق فى أوج صوره لا يكتمل مالم يذعن لقانون أزلى استنه كائن كلى القدرة . بيد أن الخلق البشرى ناقص بطبيعة النقص الذى يعترى خالقه، ويتطلب عناءً لا يقدر عليه بحكم ذات الطبيعة . لكل هذا، فإن الفنان وإن طال عناؤه لا يلبث أن يرضخ لسبيل بعينها من سبل أسر الأشجان وتشكيل الأفكار التى استثارتها . ولأنه يرضخ لها كرهاً لا طوعاً فإن النقص يتبدى فى النص، وصاحبه مقدّر عليه أن يتحسر على عوزه للبيان الذى يلائم أشجانه . ليس ثمة مفردات وتراكيب تليق بالهواجس التى تستحوذ عليه دون أن تخون حرارة أنفاسه .

يقول «وورد زورث» فى تعريفه ذائع الصيت للشعر :

"Poetry is the Spontanous Overflow of Powerful Feelings recollected in tranquility" .

«الشعر فيض عفوى من العواطف الجياشة يسترجع حال الخدر» . غير أن العناء الذى يفصح عنه «كازنتزاكى» فى سيرته الذاتية يوضح كيف أن الإبداع أبعد ما يكون عن العفوية، وكيف أن استرجاع فيض العواطف الجياشة لا يتم حال الخدر، بل يحدث

إبان معركة تدور رحاها بين قطبى البيان والأشجان، ولاريب أن المبدع نفسه هو أول ضحاياها، بل لعله ضحيتها الوحيدة .

ألنا بعد هذا أن نجد لعناء الخلق موضعاً دون آخر؟ ألنا أن نردد ـ مع الجاحظ ـ إن المعانى مطروحة على الطريق وإن العناء لا يكون إلاّ فى الصياغة؟ ألنا أن نخلص مع أنصار النزعة «البرناسية» ـ لا سيما رائدها «ليكونت دى ليل» ـ إلى أن الإبداع إنما يقوم فى تثقيف العبارة والشكل، وإلى أن :

> «المضمون يسيرٌ متداول، أو كمايقول العرب لم يبق فيه من متردم. المضمون نضب وجف على أيدى الشعراء السابقين. وأما الشكل فهو مادة الإبداع التى لا تنتهى ؛ فالبرناسى يتقصى فى الحرف وفى الوزن وفى تقاطيعه وأجزائه وفى القافية وفى الموسيقى والمدى الذى تصل إليه اللفظة، كما أنه يعنى بالأسلوب الذى يرد به القول، وذلك الأسلوب هو الذى يرفعه عن الابتذال ويسمه بسمة الخلق؛ فليس المهم ما تقول ولكن كيف تقوله أو كيف تعبر عنه» (الحاوى، ص 20) .

حقاً إن ما يقوله الأديب ليس مهماً، لكن عدم أهميته إنما ترجع إلى منظور براجماتى يقوّم الأمور بمقتضى النفع المادى الذى يجنيه منه صاحبه أو متلقيه، وقد ترجع إلى منظور منطقى يجعل مطابقة الواقع معياراً وحيداً لتصنيف القضايا. بيد أن المعانى ـ والتجارب الشعورية التى استثارتها ـ تتفاوت خصباً ونماءً، وما الحديث عن تناهيها إلا ضرب من الهراء. إذ أنّى لها أن تتناهى والخيال أداة أسرها والحياة ـ بما تضطرم به من شئون ـ معينها الذى لا ينضب؟ .

فضلاً عن ذلك، فإن غاية الأقدار ـ فيما يقرر «هلدر دلن» ـ هي أن تعرض من تختاره من رجالاتها لأقصى حد من الأزمات دون أن تلقى بهم على حافة هاوية القنوط. إن الأزمات ـ بمختلف أنماطها ـ تعصف بالبشر على حد سواء، لكن المبدعين وحدهم ـ بما أوتوا من استعداد فطرى وبما جبلوا عليه من حساسية مفرطة ـ هم القادرون على استبانة ما تنطوى عليه تلك الأزمات من مسح جمالية جديرة بعناء البيان .

باختصار، فإن عناء الخلق الفنى عناءان؛ عناء اكتشاف ما هو حرىّ بالبوح وعناء البوح. أليس هذا هو علة وجود من يجيد المعنى ويقصر عن اللفظ، ووجود من يجيد اللفظ ويقصر عن المعنى؟ ثم أليس هذا على وجه الضبط ما أراد الإمام عبدالقادر الجرجانى من حديثه عن النظم؟ ألا تراه يقول :

« ثم إن التوق إلى أن تقرّ الأمور قرارها، وتوضع الأشياء مواضعها، والنزاع إلى بيان ما يشكل، وحل ما ينعقد، والكشف عما يخفى . . . شىء فى سوس العقل، وفى طباع النفس إذا كانت نفساً. ولم أزل منذ خدمة العلم أنظر فيما قاله العلماء فى معنى الفصاحة والبلاغة، والبيان والبراعة، . . . فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة فى خفاء . . . ووجدت المعوّل على أن هاهنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغة وتصويراً . . » (الجرجانى، ص 29-28) .

إلى أن يقول :

«وأوضح من هذا كله هو أن هذا النظم الذى يتواضعه البلغاء وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة. وإذا كانت مما يستعان عليه بالفكرة ويستخرج بالروية، فينبغى أن ينظر فى الفكر بماذا تلبس: أبالمعانى؟ أم بالألفاظ؟ فأى شىء وجدته الذى تلبس به فكرك من بين المعانى والألفاظ فهو الذى تحدث فيه صنعتك وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك، فمحال أن تفكر فى شىء وأنت لا تصنع فيه شيئاً وإنما تصنع فى غيره» (المرجع نفسه، ص 42) .

الإبداع ـ إذن ـ إنما يكون فى النظم، بما يشتمل عليه من دلالات وتراكيب، وليس لعناء الخلق موطئ دون آخر، وهكذا يستبان أن الإبداع الحقيقى لا يكون إلاّ عبر مكابدة حرى للأشجان، واصطفاء مقصود لأساليب البيان، وإحجام مستمر عن الرضى، يستثير بدوره مكابدة أشد عسراً تفضى ـ عند الفنان الحق ـ إلى بيان أشد ألقاً .

حين سئل بشار بن برد : «بم فقت أهل عصرك فى حسن معانى الشعر وتهذيب ألفاظه؟» قال :

«لأننى لم أقل كل ما تورده علىّ قريحتى، ويناجينى به طبعى ويبعثه فكرى

فنظرت إلى مغارس الفطن ومعادن الحقائق، ولطائف التشبيهات، فسرت إليها بفهم جيد، وغريزة قوية، فأحكمت سبرها، وانتقيت حرها، وكشفت عن حقائقها، واحترزت من متكلفها، ولا والله ما ملك قيادى قط الإعجاب بشيء مما آتى به» .

***

فما الذى نخلص إليه من كل هذا؟ مبلغ ظنى أن «أنسى الحاج» قد عبر عنه أصدق تعبير حين قال :

«ليس الإلهام إملاء الأثر على المؤلف، المؤلف ليس مجرد مراقب لإلهامه، كما كان يسخر فاليرى. الإلهام هو النفحة الأولى، الشرارة المولدة. الباقى مجموعة عناصر من المعاناة، أبرزها «كيفية» استحقاق الإلهام وكيفية صنعه. . إن ما نكتبه سابق لنا بمعنى أنه يأتينا بارقُه مما يتخطانا. لكننا لسنا مؤدين فحسب، وإلا كنا أبواقاً. المؤلف خلاق بالفعل لأنه يمزج المعطى وحياً بجسده وروحه ملصقاً دمه وبصماته على الهواء الإلهى» . (أنسى الحاج، مجلة الناقد، مارس 1993 ، ص 10) .

***

الفصل الثالث

رهين المحبسين

ما يلبث المبدع أن ينتهى من فعل البوح البيانى حتى ينتابه شعور بالخواء المكلل بالعجز، وما أن يرقب حال ما انتهى إليه مطاف تجربته الشعورية حتى يلفى نفسه غير راضية عما آل إليه ذلك الحال. آنذاك يستبين أن الكلمات التى لفظنت أشجانه لا تليق بما اعتمل فى سريرته، وأن التجربة الشعورية التى رام تحريرها من قفص صدره قد غدت أسيرة خلف قضبان نثره.

ولكن ماذا عن ذلك السجين ـ رهين المحبسين ـ الذى أبدله سجانه قفصاً بقفص؟ لقد كان مقامه (إبان كان شجناً) فى مملكة الحس، فغدا (بعد أن تلفظن) أسيراً فى مملكة البيان. ثمة صيرورة اعترت كينونته فلم يعد ـ كما كان ـ كائناً لا يُحس ولا يُجسّ إلاّ من قبل ذات مفردة، بل أضحى شخصاً مشاعاً يُهدر دمه على أسنة الحروف. بيد أن تأثيره ـ عقب ذلك التحول ـ قد أصبح أكثر فعالية، فطفق يمارس جبروتاً على ما يقتنص من فرائس. لقد حلت روح السجين فى قضبان قفصه، فتماهى السجن والسجان ولم يعد ثمة أسر.

***

قد يتضمن التاريخ ـ فيما يحدثنا «تزفيان تودوروف» ـ أقوالاً زائفة، لكن ذلك لا يقلل بحال من قيمتها، إذ سيكون فى وسع المرء استثارتها من حيث كونها أفعالاً لا من حيث كونها أوصافاً :

«إن حادثاً ما يحتمل ألا يكون قد وقع، على الرغم من مزاعم أحد كتاب التواريخ. لكن واقع أن هذا الكاتب أمكنه ذكر وقوع مثل هذا الحادث؛ وأمكنه بالتالى الاعتماد على أن الجمهور المعاصر له يمكن أن يقبل روايته له، إنما يتميز، على الأقل، بالقدرة على إثارة الإيحاءات . . . والحال أن قبول الأقوال هو أكثر إيحاءً بالنسبة لتاريخ الأيديولوجيات من إنتاجها؛ وعندما يخطئ كاتب ما أو يكذب، فإن نصه لا يكون أقل أهمية مما لو كان يقول الحقيقة» (تودوروف، ص 61-62) .

فإذا كان بالمقدور ـ وفق هذا المنظور ـ غض الطرف عن مدى مصداقية الخطاب التاريخى (المفترضة بمقتضى نهج هذا الخطاب من جهة، وبحكم عنايته بسرد وقائع الماضى من جهة أخرى)، ألا يكون الأجدر غض ذات الطرف عن مصداقية الخطاب البيانى؟ إن التجربة الشعورية التى تستثير حفيظة المبدع لا تعدو فى نهاية المطاف أن تكون فعلاً تاريخياً، وإذا كنا نعنى بشهادات المؤرخ على إساءته الوصف طوعاً ـ وهو الأحرى بأمانة الرواية ـ فكيف يتسنى لنا عدل من يخونها كرهاً ؟ لا ريب إذن أن الأديب أحق بالخيانة من المؤرخ، فبيانه يقصر عن أسر أشجانه، وما ثمة سوى الجمال يضحى ـ زلفى إليه ـ قربانه .

على هذا النحو يتضح كيف أن أمانة الأديب فى نقل مشاعره أشبه ما تكون خيانة للأدب، وكيف أن السجان الذى حسبنا أنه قد أبدل سجينه سجناً بسجن قد أبدل فى واقع الأمر سجيناً بسجين. لقد أطلق سراح أشجانه ـ وهذا هو سر الخواء الذى انتابه ـ وقام بأسر كائن لم يرم أصلاً اقتناصه ـ وهذا هو سر العجز الذى اعتراه .

ولأن روح هذا الكائن ـ كما كنا أسلفنا ـ تحلّ فى قفص الكلم، فإنه بالمقدور

اعتباره كائناً قائماً بذاته يحدث ـ عبر الألفاظ والتراكيب التى تقمصها ـ أثراً فاعلاً ومستقلاً عن مبدعه. من وجهة النظر هذه يحق للناقد ـ وهو يعاين نصاً أدبياً ـ أن يغفل الأشجان التى رام الفنان البوح عنها إغفاله للدلالات التى رام عزوها لمطية ذلك البوح. على هذا النحو، يتم عزل الشاعر عن قصيده والناثر عن نثره، وفى مثل هذا السياق يتسنى لنا أن نفسر كيف يفنى الصانع ويخلد الصنيع.

***

والحق أن فعالية النص بشكل يستقل عن صاحبه تتضح عبر عدة محاور؛ فهى تُستبان من جهة ـ فى اللغة العربية على أقل تقدير ـ عبر القواعد الإملائية التى تقنن الشكول المادية التى تمثل روح النص وتجسدها للعيان، والتى ترسخ حقيقة التفاعلات الداخلية التى يضطرم بها النص. ذلك أن تلك القواعد تحدد على وجه الضبط الطريقة التى ترسم بها الحروف وتتشكل بها هيأة الألفاظ، بل إنها تقرر فى بعض الأحيان أحقية بعض الحروف فى الوجود. هكذا نجد فيما يتعلق برسم الهمزة على سبيل المثال أن الحركات ليست على درجة متكافئة من الفعالية، فالفتح أوهن من الضم، فإذا التقيا نصّب الضمّ حرف الواو ممثلاً شخصياً له، كما نجد أن الكسر أقوى من كليهما، فإذا تجاور مع أحدهما بوّأ الهمزة كرسى النبرة عرشاً تجلس عليه. فضلاً عن ذلك، تختفى بعض الأحرف تماماً تحت وطأة تهديد حروف أخرى، أو بمقتضى وقوعها بين أسماء بعينها. هذا ما يحدث على سبيل المثال مع حرف الألف فى لفظة «ابن»، إذ تراه يختفى بدخول همزة الاستفهام على تلك اللفظة أو بوقوعها بين أسماء العلم.

من جهة أخرى، تمارس بعض الأدوات اللغوية سطوتها عبر الحركات الإعرابية ـ فترفع ما ترفع وتنصب ما تنصب ـ متخذة من حركات الضم والفتح والكسر والسكون ومن حرفى النون والواو وسائل مادية للتحرك. وقد يحدث التنازع بين العوامل فيتحقق الظفر لأقربها مكاناً لموطن النزاع، وقد يتحقق لأولها ذكراً. فى المقابل، تمارس بعض

الأدوات سطوتها عبر إرغامها أدوات أخر على الكف عن الإعمال، كما يحدث على سبيل المثال مع لفظة «ما» القادرة فى بعض السياقات على إبطال مفعول أدوات النصب، كما فى الآية الكريمة ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ . وأخيراً، فإن هناك ألفاظاً تتأبى على الإذعان لجبروت الأدوات، وذلك هو حال المبنى منها، وهناك ألفاظ تستمد قواها من معيتها، تقاوم إذا صمدت تلك المعية، وتستسلم فى حال عجزها، كما يحدث مع حروف الجر التى تقدر على جر لفظة «حين» حين تجاور معرباً، وتعجز عن جرها حين تجاور مبنياً .

***

هذا على المستوى الشكلى . أما بخصوص محتوى النص، فإن الدقة تستوجب الإشارة إلى أن النص يشرع فى ممارسة سلطاته قبل أن يكتمل . على هذا النحو قد يمعن المبدع فى الغرام باللفظة بحيث يتأتى لها أن تشارك فى تشكيل محتوى الفكرة، بل إن الغرام قد يفضى فى نهاية المطاف إلى تغيير ذلك المحتوى تماماً، فى سلوك أشبه ما يكون بالخيانة العظمى للشجن الذى استثار الفكرة . إن الاعتبارات الجمالية قادرة باستمرار على إرغام المبدع على التخلى تماماً عن أصول التجربة الشعورية التى رام البوح عنها، الأمر الذى يؤكد ثانية استقلالية النص عن صاحبه قدر ما يرسخ وجوب غض الطرف عن مصداقية الخطاب البيانى . وحسبنا فى هذا المقام أن نلمح إلى أن ثمة أبواباً سرية يفتح السجع أرتاجها، وإلى أنه قد يكون بمقدور القافية أن تستثير فكرة بأكملها لم تخطر من قبل ببال صاحبها . هذا على وجه الضبط هو المبرر المنهجى لعزل النص عن صاحبه، وهذا ـ على ذات الوجه ـ هو المسوغ الأخلاقى لعدم مساءلة الشاعر عما يقول فى قصيده .

***

ومهما يكن من شىء، فإن فعالية النص بشكل يستقل عن صاحبه تتضح أكثر ما

تتضح في الأثر الذى يحدثه فى أذهان متلقيه ومن ثم فى ألبابهم. قد يكون هذا هو «بغى الكلم» الذى تحدث عنه «جوتلوب فريجه» ورام أن تحررنا الفلسفة من ربقة استعباده (الحصادى 2، ص 134). للكلمات ظلال، كما يقال، بيد أن إنارة العتمة التى تحدثها ظلال الكلم من شأنها أن تجعل الألفاظ أشبه ما تكون بالأرواح الهلامية غير القابلة لأن تتجسد فى دلالات بعينها، فالكلمة التى لا ظل لها ـ إن لم يعوزها المعنى ـ تفقد القدرة على التكيف مع مختلف السياقات، والغموض ـ فيما يقرر «وايزمان» هو الثمن الذى يتوجب دفعه نظير المرونة (Waisman, p. 366) إن المأزق الذى يقع فيه المبدع إنما يكمن فى أن الشجن المأسور يود أن يجد فى العبارة سبيلاً للتحرر؛ غير أن العبارة التى لاكتها ألسن بنى جنسه تقصر على الرؤية ولا تقوى على خلاصه، وما أن يشرع فى البحث عن ألفاظ بكر حتى يقع أسيراً فى قضبة الإبهام. حقاً لقد قمنا بعزل النص عن صاحبه، لكن العجز الذى ألزمه ذلك المأزق يظل باقياً، ولهذا السبب فإن النص الأدبى بطبيعته يحيل إلى ممارسة فعل التأويل، بما يقتضيه هذا الفعل من تعدد فى الآثار التى يتسنى للنص أن يحدثها فى أذهان متلقيه وألبابهم.

***

على كل ذلك، فإن فعل التأويل هذا يرتهن بالتاريخ السيكوسوسيولوجى الذى مرّ بصاحبه، الأمر الذى يؤكد حقيقة قيام تأثير متبادل بين النص ومختلف قرائه. ذلك أن هذا التاريخ يشكل قدرات صاحبه على الفهم والاستيعاب والتعاطف، بقدر ما يشكل طبيعة إحساسه الاستاطيقى. هذا بالضبط ما يفسر لماذا يستهوى النتاج الفنى الواحد منا دون الآخر، ويفسر لماذا تتعدد مدارس النقد الأدبى على مر العصور.

فما الذى يحدث على وجه المجاز؟ الطريدة التى رام الفارس اقتناصها تراوغ، فيظفر بأخرى لا تقيم له أوداً، وهذا هو سر بحث المبدع الدائم، وعلة كونه لا يجد للهناءة موضعاً. الطريدة المسخ تتلطخ بالمداد وتشرع فى مهاجمة أطرافها ثم لا تنى

تسطو على فرائسها . الفرائس بدورها تقوم بهجوم مضاد ، ولأن قدراتها على الاقتناص تتفاوت ، تحظى كل فريسة بطريدة . رويداً رويداً يختفي الفارس من المشهد ويسدل الستار على نهاية مفجعة !

***

الفصل الرابع

العامل النحوى

من البين أن التصور المطروح فى الفصل الثالث يؤكد ـ فى معرض توضيح التفاعلات التى يضطرم بها النص ـ على فكرة العامل بدلالتها النحوية، ومن ثم فإنه يثير قضية شغلت النحاة العرب ردحاً من الزمن. لقد اختلف النحاة فى شأن هوية العامل النحوى، فمن قائل بتعينها فى الألفاظ إلى قائل بتحققها فى الدلالات، كما اختلفوا فى أمر أهميته، فمن قائل بوجوبه، إلى قائل بوجوب إلغائه.

هكذا نجد ـ على سبيل المثال ـ أن صاحب «الكتاب» يذهب إلى آراء تتسق وعزو عمل العامل إلى الألفاظ بدلالتها النحوية، قدر ما تتسق وعزوه للمتكلم، فى حين أن ابن جنى يصرح ـ فى كتابه «الخصائص» ـ بأن «العمل من الرفع والنصب والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشىء غيره». وفى الوقت الذى نجد أن هناك من يعوّل على العرف اللغوى بوصفه المصدر الرئيسى لعمل العوامل، نجد أن القرطبى ـ فى كتابه «الرد علي النحاة» ـ يدعو صراحة إلى إلغائها؛ فالقول عنده بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً باطل عقلاً وشرعاً، ذلك أن شرط الفاعل أن يكون موجوداً حين يفعل فعله:

«ولا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم الفاعل» .

وعلى نحو مماثل أنكر ابن مضاء أن تكون دلالات الألفاظ هى العاملة، فالفاعل لا يفعل إلا بإرادة أو بطبع، والعوامل النحوية مسلوبة الإرادة، وطبائعها لا تمكنها من العمل (القرطبى، ص 70) .

ومبلغ ظنى أنه بالمقدور إلقاء بعض الضوء حول هذا الجدل وتبيان السبيل إلى حسمه عبر عقد مقارنة بين الأحكام النحوية (المتمثلة فى قواعد العربية) والأحكام القانونية (بدلالتها القضائية) . يكمن وجه الشبه الذى يسوغ المقارنة بين ذينك النوعين من الأحكام فى طبيعتهما المعيارية (Normative Nature) من جهة، وفى كونهما يستمدان تلك المعيارية مما هو كائن (العرف اللغوى فى حال النحو، والعرف الاجتماعى فى حال القانون) . هذا الأمر الأخير ـ التعويل على ماهو كائن لتسويغ ما ينبغى أن يكون ـ يكاد يقتصر على هذين النوعين من الأحكام، فالواقع يعجز عادة عن تبرير الواجب، ولعل هذا الاقتصار يرسخ حقيقة التشابه سالف الذكر . فضلاً عن ذلك، وكما هو مبين أدناه، فإن العامل فى النحو ـ شأنه فى ذلك شأن العامل فى القضاء ـ لا يتعين فى كينونة بعينها، بل إن العوامل حين تعمل إنما تتضافر مجتمعة، وما عزو العمل فى الحالين إلى عامل بعينه إلاّ كعزو المعلول إلى أقرب علله . باختصار، إنه لا يعدو أن يكون عزواً يدرأ مكرور القول .

لنشرع الآن فى تبيين هذا الأمر؛ هب أن مجتمعاً ما قد أقرّ وفق عرف سائد معاقبة السارق بقطع إحدى يديه، وأنه قد شكل محكمة يرأسها قاض أوكل إليه إصدار الأحكام المتعلقة بمثل هذا الأمر، ثم هب أن ذلك القاضى قد حكم على سارق بقطع يمينه، فقام سياف مختص بقطعها؛ وأخيراً، هب أن سائلاً قد تساءل عن هوية قاطع تلك اليمين: هل تتعين فى السياف أو فى سيفه؟ أم أنها تتعين فى القاضى الذى أصدر حكم القطع، أو فى العرف الاجتماعى الذى ألزمه بإصداره؟ يبدو أنه فى وسع المرء أن

يجيبه على نحو ملائم بإحدى الإجابات التالية :

* تتعين هوية قاطع اليد فى السيف، وذلك على اعتبار كونه الأداة الفعلية التى استعملت من قبل السياف .

* تتعين تلك الهوية فى السياف، فهو أداة القاضى فى تنفيذ الحكم الذى أصدره .

* القاضى هو قاطع اليد، على اعتبار كونه أداة المجتمع فى تنفيذ العرف الاجتماعى .

* المجتمع هو المسؤول الأول عن قطع يد السارق، فهو المصدر الأساسى لذلك العرف، وما السيف والسياف والقاضى إلاّ أدوات تنفيذ .

على ذلك، فإنه لا عناء فى الرهان على أن تلك العوامل قد تضافرت مجتمعة فى إحداث ذلك المعلول، وآية ذلك أن غياب أى واحد منها ـ مالم يُستعض عنه بآخريقوم بمهام مماثلة ـ يحول دون وقوعه .

شىء من هذا القبيل يحدث فى اللغة . حين يقول قائل «إن العلم فضيلة»، ويسأل سائل عن هوية العامل فى لفظتى «العلم» و«الفضيلة»، العامل الذى قام بنصب الأولى ورفع الثانية، فإنه بمقدور المرء أن يجيب على نحو ملائم بإحدى الإجابات التالية :

* تتعين هوية العامل فى لفظة «إن»، وذلك على اعتبار كونها الأداة الفعلية التى استعملت من قبل المتكلم . إنها السيف التى قطعت يد السارق .

* تتعين تلك الهوية فى المتكلم، فهو أداة النحوى فى تعيين القاعدة النحوية التى قام بصياغتها . إنه السياف الذى قطع اليد .

* النحوى هو ناصب لفظة «العلم» ورافع لفظة «فضيلة»، على اعتبار كونه أداة

المجتمع فى تنفيذ العرف اللغوى . إنه القاضى الذى أصدر الحكم .

* المجتمع هو المسؤول الأول، فهو المصدر الأساسى لذلك العرف، وما لفظة «إن» والمتكلم والنحوى إلا أدوات تنفيذ، تماماً كما هو الحال بالنسبة للسيف والسياف والقاضى .

وغنى عن البيان أن تلك العوامل قد تضافرت مجتمعة فى نصب اسم «إن» ورفع خبرها، وآية ذلك أن غياب أى واحد منها ـ ما لم يستعض عنه بآخر يقوم بمهام مماثلة ـ يحول دون إحداث ذينك العملين . ألا ترى أنه ما كان للفظة «العلم» أن تنصب فى غياب «إن»، مالم تستبدل بأداة نصب أخرى، وأنه ما كان لها أن تفعل ذلك فى حال استبدالها بأداة غير قادرة على النصب؟ وعلى نحو مماثل، فإنه ما كان لتلك الأداة أن ترفع خبرها لولا قيام المتكلم برفعه . حقاً إن «إن» ترفع خبرها حتى فى حال عدم قيام المتكلم الذى أشرنا إليه برفعه، ولكن لاحظ السياق الذى طرح فيه السؤال عن هوية العامل . لقد سُئلنا هاهنا عمن قام برفع الخبر فى جملة بعينها افترضنا أنها قد قيلت من قبل شخص بعينه . فإن قيل إن سياق الحديث عن النحو يعد أكثر عمومية؛ فهو يفترض أننا لا نتحدث عن قائل بعينه أو جملة بعينها، وإن خبر «إن» مرفوع فى النحو العربى نطق به أم لم ينطق، أجبنا بإحالة المعترض إلى حالة الحكم القضائى؛ إن العرف لا يقرر قطع يد سارق بعينه، ولا يحدد سيفاً بعينه تقطع به الأيادى؛ بيد أن تنفيذ ذلك العرف يتطلب تحديد السارق والسيف والسياف، بل إنه قد يتطلب تحديداليد التى تقطع وموضع بترها . على نحو مماثل، فإن العرف اللغوى لا يحدث أثره فى غياب متكلم ينصب ما ينصب ويرفع ما يرفع، ولو عزف المتكلمون عن رفع خبر «إن» لما كان هناك عرف يستوجب رفعه، ولما جاز للنحاة أصلاً تقعيد ذلك الإعمال . حقاً إن عمومية النحو تقتضى إغفال المتكلم ـ تماماً كما أن عمومية القضاء تستدعى إغفال السياف ـ لكن الإعمال لا يكون إلا عبر المتكلم، فهو أداة للعرف يتعين بواسطتها فى حيز الوجود . إن تعدد المتكلمين لا يتناقض وعزو النصب لكل منهم، تماماً كما أن تعدد أدوات النصب لا

يحول دون قيام كل واحدة منها بذلك العمل .

أما بخصوص دور النحوى فى العمل فإنه لا يكاد يختلف عن دور القاضى الذى يصدر أحكامه وفق استقرائه لما يسود من أعراف اجتماعية .

إنه يستقرئ ـ أو يتعين عليه أن يستقرئ ـ السبل التى تكلمت بها العرب، وحين يكتشف أنها تنصب أسماء «إن» وترفع أخبارها، يصدر حكماً يلزم متحدثى العربية بذينك الأمرين . وعلى الرغم من أن للنحاة مناهجهم الخاصة ـ كالسماع والقياس ـ التى قد تختلف عن مناهج القضاة فى استقصاء أحكامهم، إلاّ أن مصادر الصبغة المعيارية التى يتسم بها ـ كما أسلفنا ـ ذانك النوعان من الأحكام متشابهة إلى حد كاف . فهل كان لنا أن نتحدث كما تحدث أسلافنا وأن نفهم ما عنّ لهم قوله لولا علماء النحو الذى قعدوا كلامهم فى صيغ بعينها؟ وهل كان للنحاة أن يقوموا بصياغة قواعد النحو على النحو الذى صيغت به لولا أن المجتمع العربى قد تعارف على أساليب لغوية دون غيرها وتواضع على تراكيب دلالية دون سواها؟ أو ليس هذا ـ أو شىء من قبيله ـ ما يقوم به القائمون على أمور القضاء فى المجتمع العربى وفى أى مجتمع آخر ؟

***

بالمقدور أيضاً ـ عبر استعمال المقارنة بين السياق النحوى والسياق القضائى ـ أن نفسر كثيراً من الظواهر اللغوية، الأمر الذى يؤكد أهمية هذه المقارنةويحول دون اتسامها بأية صبغة «آدهوكية» . ما الذى يحدث حين يلحن المتكلم أو الكاتب؟ إنه يرفع ما ألزمنا العرف اللغوى ـ عبر أحكام النحاة ـ بنصبه فيكون شأنه شأن سياف يجدع أنف من ألزمه العرف الاجتماعى ـ عبر أحكام القضاة ـ بقطع يده؛ وقد ينصب ما ألزمنا العرف اللغوى بعدم نصبه، فكأنه سياف قام بقطع يد برىء لم يرتكب جرماً .

أيضاً قد تعجز الأداة عن العمل لكون المعمول فيه لفظاً مبنياً، فيكون شأنه كشأن السارق الذى يتمتع بحصانة تحول دون عقابه، وقد يكون المعمول فيه لفظاً معرباً وتعجز

الأداة عن العملُ فيه لتوسط لفظة تبطل مفعول العامل، فيكون حاله كحال من تتوسط جهة تحول بسطوتها دون مسه بأى ضرر. وكما أن السارق قد ينجو من العقوبة لا بحصانة تدرأ تجريمه بل بحظوة شركائه فى الجرم، فإن هناك ألفاظاً تستمد قوتها من معيتها، تقاوم إذا صمدت، وتستسلم إذا عجزت.

فى المقابل، قد يتنازع عاملان فيتحقق الظفر لأقربها مكاناً أو لأولها ذكراً، فيكون الأمر أشبه ما يكون بحال من ارتكب جرمين، فصدرت فى حقه عقوبتان يستحيل تنفيذهما فى ذات الوقت، فتكون الغلبة للعقوبة الأشد على المتهم، أو لتلك التى تحقق للمتضرر أكثر نفعاً.

أضف إلى كل ذلك أن عمل الأداة النحوية يتوقف عادة على طبيعة المعمول فيه، فالاسم المنصوب قد ينصب بالفتحة، وقد ينصب بالكسرة عوضاً عن الفتحة، وقد ينصب بالياء أو بحركة مقدرة فلا يظهر له أثر. على نحو مماثل، فإن السارق قد يكون حدثاً فيقرّع عوضاً عن قطع يده، وقد تكون يمينه قد قطعت فتبتر رجله اليسرى.

أما ظاهرة الجواز فى النحو فقد تكون أشبه ما تكون بفعل تخيير المتهم بين عقوبتين، كعقوبة السجن وعقوبة دفع غرامة ما، كما أن ظاهرة اختلاف اللهجات، بما تستلزمه من تباين فى الأحكام النحوية قابلة لأن تفسر عبر مقارنتها بظاهرة تباين الأعراف الاجتماعية وما تقتضيه من تفاوت فى الأحكام القضائية. وكما أن القاضى عرضة لأن يصدر حكماً لا يتسق وما تواضع عليه مجتمعه من أعراف، فإن النحوى قد يتورط فى قاعدة لا يسندها سماع كاف ولا قياس مقنع. أما تقدير العوامل فلعله يتشابه مع أحكام اللوم التى تحدث أثرها فى أنفس المتهمين بمجرد إعلامهم بأن اللوم قد وجه إليهم، دون أن يتم توجيهه بالفعل؛ أو لعله يتشابه مع الأحكام التى تصدر مع وقف التنفيذ. وأخيراً فإن الحديث عن العلل فى النحو يتماثل مع الحديث عن علة أحكام العرف، ومن ثم فإنه يثير فى الحالين قضية تبرر تعارف المجتمع على أعراف بعينها - لغوية كانت أم أخلاقية - وهى قضية يختلف بشأنها النحاة بقدر ما يختلف بشأنها القضاة.

***

تاريخياً، الوشيجة بين الفقه والنحو آصرة، لا سيما فى التراث العربى؛ لاغرو إذن أن نجد فى الأحكام الفقهية ما يعين على حل إشكالات النحو. بيد أنه يتعين علينا أن نذكر السياق الذى طرحنا فيه قضية العامل، فليس مرامنا حسمها إلاّ بالقدر الذى يمكن من ترسيخ فكرة التفاعلات التى يضطرم بها النص والتوكيد على استقلاليته عن صاحبه. وحسبنا فى هذا الخصوص، وحتى لا يتوقف الأمر على لغة دون غيرها، أن نشير إلى اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية، بما يقتضيه كونها كذلك من وجوب الاعتداد بالنص بوصفه كائناً قادراً على الوجود المشاع، ومن وجوب إغفال للدلالات التى رام صاحبه الإفصاح عنها والتجارب الشعورية التى استثارته.

***

الباب الثانى

الذوات الأخر

على الرغم من أن «جوته» كان يقول «لو عرفت نفسى لمئت منها رعباً ووليت عنها فراراً»، ظل أنصار «سقراط» يرددون قالته ذائعة الصيت «اعرف نفسك»، وظلوا يعتدون بمعرفة المرء ذاته بوصفها سبيلاً للفضيلة أوحد. وعلى نحو مماثل، حاول «رينيه ديكارت» تأسيس نسق ميتافيزيقى متكامل على أثافى المعرفة الذاتية للذات، وكان يرى أن معرفة الخالق ـ ومن ثم معرفة مخلوقاته ـ لا تعد يقينية ما لم تؤسس على معرفة الذات التى اعتبرها ـ من وجهة نظر منهجية ـ نقطة البدء المشروعة الوحيدة لأية نظرية فلسفية رصينة.

فضلاً عن ذلك، ارتأى «باركلى» ـ ذو النزعة المثالية المتطرفة ـ أن الكون بأسره لا يعدو أن يكون تمثلات للذات (البشرية أحياناً والإلهية أحياناً أخرى)، وذلك على اعتبار أن وجودها شرط لوجوده، وعلى اعتبار مبدئه الشهير الذى يقرر فيه «أن تكون هو أن تكون موضعاً للإدراك» (to be is to be an object of awareness).

فى المقابل، كان «سيجموند فرويد» يؤكد على وجود وعى باطن يحتجب كنهه حتى على صاحبه ويعسر عليه فهمه. وقد تم توظيف هذا المبدأ على يد علماء التحليل النفسى الذين لم يألوا جهداً فى ممارسة طقوس اعتدوا بقدرتها على تمكين من تمارس عليه من أن يكون أكثر دراية بما يعتمل فى سريرته.

هذا عن ذات المرء وعن إمكان استبطانها، ولكن ماذا عن ذوات الآخرين؟ كيف يتسنى للمرء ـ بغض النظر عن قدرته على اكتشاف ذاته ـ أن يتعرف على كنه أغياره؟ هذه هى مشكلة الذوات الأخر أو مشكلة العقول الأخرى (The Problem of other minds) التى سنحاول تحديدها، وتبيان السبل التى حاول عبرها الفلاسفة التجريبيون حسمها بطرق تتسق ونزعتهم التى تعوّل على الحس بوصفه النهج الوحيد للمعرفة. فضلاً عن ذلك، فسوف نحاول توضيح بعض المترتبات الأخلاقية الناجمة عن حل تلك الإشكالية الابستمولوجية.

الفصل الخامس

☞ إشكالية التعرف

دعونا نتساءل بداية عن الكيفية التى يتسنى بها للمرء أن يعرف ـ على افتراض أنه يعرف ـ أن ثمة أشخاصاً مغايرين لذاته، يفكرون كما يفكر، وينفعلون كما ينفعل، وتنتابهم إحساسات مشابهة لتلك التى تنتابه؟ لا ريب أن الواحد منا ـ فى أحواله السائدة والعادية على أقل تقدير ـ يكون على اتصال مباشر بذاته؛ فهو يألف مشاعرها، ويحس أشجانها، ويجد ذات ما تجد؛ بل إنه متماه معها؛ فهو هى، أو فهو إياها، وما الحديث عنه إلا ضرب مجازى من الحديث عنها. بيد أن اتصال المرء بذوات أغياره يعد ـ فى أفضل الأحوال ـ اتصالاً غير مباشر؛ فمن هلع الآخرين لا يحس سوى رعشة الشفاه، ومن أحزانهم لا يرى غير احتقان المآقى، ومن جذلهم لا يشاهد سوى انفراج الأسارير. إن حاله ـ كما أسلفت فى استهلال هذا الكتاب ـ أشبه بحال من يرى الجداول دون أن يرى العيون التى انبجست منها، كمن يسمع الأنغام دون أن تقع عيناه على الكمان التى تعزفها. فأنّى له ـ فى هذه الحال ـ أن يعرف على وجه الضبط ما يعتمل فى أنفس أقرانه وما يدور فى أخلادهم؟ بل أنّى له أن يعرف أصلاً أن لأغياره أنفساً كنفسه أو أخلاداً كخلده؟

لا غرو إذن أن يخلص بعض الفلاسفة ـ لاسيما ذوو النزعة «السولوبسية» (Solipsicism) إلى زعم مفاده أن المرء منغلق ضرورة على ذاته لا يعى سواها. إن حالات الوعى الذاتى وحدها هى التى تعد موضعاً ملائماً لليقين البشرى، وما الأحكام التى يطلقها الواحد منا بخصوص ما يعتمل فى أنفس أقرانه إلا أحكام مبتسرة يعوزها ما يشهد على مصداقيتها ولا يصح ـ من ثمّ ـ الركون إليها. إنها أحكام استقرائية مهيضة الجناح لا تقوى دعائمها على تسويغ أى أمر، وآية ذلك كونها تقيس على ذوات الجمع ما ينتاب ذاتاً مفردة.

ولوجهة النظر الابستمولوجية هذه مترتبات قد تكون أشد خطراً؛ فهى تستلزم أن لكل واحد منا لغته الخاصة التى لا يشاركه فى فهم مفرداتها آخر. ذلك أن تعلم اللغة إنما يتم عبر إقامة علائق بين الألفاظ وما تستثيره من أحاسيس، ولأن أحاسيس الآخرين محتجبة عنا، ولأن أحاسيسنا محتجبة عنهم، فإن الاتفاق على الإشارة إليها بذات الألفاظ لا يضمن بأى حال الإجماع على دلالاتها. وحدى الذى أعرف ما ينتابنى، وحين أقوم بوصفه لآخر لا يعرف عما ينتابنى سوى كونى قد وصفته بالألفاظ التى وصفته بها، فإننى أكون عرضة لأن يسىء فهمى. وكذا شأنى بالنسبة إليه حين يقوم بوصف أحواله الشعورية، الأمر الذى يعنى أن الإجماع على الألفاظ لا يضمن الاتفاق على دلالاتها.

فضلاً عن ذلك، فإن هناك من ينكر حتى هذا الحد الأدنى من مواضع اليقين البشرى الذى اعتد به أصحاب النزعة سالفة الذكر. هناك من يذهب إلى استحالة قيام أى نمط معرفى ـ بما فى ذلك معرفة المرء لذاته ـ معولاً على كون الشواهد التى يستقيها البشر فى أى سياق عاجزة بطبيعتها عن تبرير أى حكم بغض النظر عن حيثياته. إن ما يعترى الآخرين من مشاعر وأحاسيس وخلجات ـ وفق مزاعم هذه النزعة اللاأدرية (Scepticism) ـ ليس أكثر ولا أقل جدارة بمنزلة اليقين من ذلك الذى يحدث

لأجسادهم أو لأغيارهم أو لسائر ما يحفل به هذا الكون من كائنات وظواهر ذات تكوين مادى صرف. إننى لا أعرف ما يدور فى أخلاد أغيارى، بل إننى قاصر حتى على الدراية بما يدور فى خلدى. إن المرء لا يعرف ما يجول فى خاطره وما تجده نفسه حتى يعرف أن له خاطراً ونفساً. ولكن من أين له أن يعرف هذا الأمر وكل ما يرقبه لا يعدو أن يكون حزمة متناثرة من الانطباعات الحسية، على حد تعبير «ديڤيد هيوم»؟ الخيال وحده ـ بسمعته الابستمولوجية السيئة ـ هو الذى يفترض وجود ذات واحدة تستقبل تلك الانطباعات، أما الحس فلا سبيل له لاكتشافها.

فى المقابل، ثمة من ارتأى أن الاحتكام إلى ما يصطلح على تسميته بالفهم المشترك (أو الحس العام) (Common Sense) قمين بدرء مثل هذه الإشكالية الفلسفية المفتعلة، بل إنه قادر على تخليصنا من كل إشكالات الفلسفة على حد سواء. حين تُسأل: «من أين لك أن تعرف أن هناك أشخاصاً مغايرين لذاتك؟»، فأجب ـ بجزمية سوف يحسدك عليها اللا أدريون ـ أنك تراهم أينما رحت وجئت، بل إن لك ـ إن شئت ـ أن تفصح عن تبرمك من فشل برامج تحديد النسل، وعن خشيتك من تعرض الكرة الأرضية لانفجار سكانى. حقاً ـ وفق التقدم التقنى الهائل الذى يشهده البشر ـ أن حيناً من الدهر سيأتى قد يستعصى فيه علينا تحديد هويات البشر، وقد يضطرنا هذا الأمر إلى اتخاذ إجراء بعينه لنعرف ما إذا كان الكائن الواقف أمامنا بشراً أو جهازاً أحكم صنعه بحيث تمثل لنا بشراً سوياً، لكن ذلك ـ حتى افتراض حدوثه ـ لن يحمل على أعناقنا عبء مشكلة فلسفية جديدة، والشاهد على ذلك أنه قد يكون بالمقدور ـ حسبما افترضنا ـ الخلاص منها بسبل امبيريقية أو تقنية خالصة، الأمر الذى يتنافى وكونها إشكالية فلسفية.

وأخيراً، فإن المدرسة السلوكية (Behaviourism)، شأنها فى ذلك شأن بعض أنصار الوضعية المنطقية (Logical Positivism)، قد ذهبت إلى أن الحديث عن كنه

ذوات الآخرين ـ كالحديث عن كنه ذواتنا ـ هراء ميتافيزيقى لا طائل من ورائه، ولذا فإنه يتعين الكف عن الخوض فيه. إن قيام علم للنفس ـ من هذا المنظور ـ رهن فحسب بتعليل سلوكيات البشر بوصفها استجابات وردود أفعال لما يتعرضون له من مواقف، ومن ثم فإنه ليست هناك مدعاة ولا جدوى من افتراض وجود كائنات لا تحس ولا تجس، كذوات الآخرين، وكالضجر والقلق والكآبة وسائر المشاعر التى نقول إنها تنتابهم، خاصة وأن هذا الافتراض لا يوظف بأى شكل فى فهم العلم لحيوات البشر. إن مبدأ «أوكام» يدعونا صراحة لعدم المصادرة على وجود كينونات لا نجد فى افتراض وجودها إلا ما يثقل تعليل سلوكيات البشر بأعباء ليس ثمة داع لحملها.

تلك باختصار شديد هى أبرز الآراء التقليدية التى طرحت لحل إشكالية الذوات الأخر. على ذلك، هناك وجهة نظر أكثر حداثة وأشد أصالة كان قد أخذ بها «فرد درتسكى» فى مقاله الشهير «الإدراك والعقول الأخرى» (Perception and Other Minds). فى الفصل القادم سوف أعنى بنقاش تلك الوجهة كى نتعرف على مدى مساهمتها فى طرح حل متسق يمكن الاعتداد به لتلك الإشكالية.

***

الفصل السادس

إنكار الخصوصية

يفصح «درتسكى» منذ مستهل مقاله عن خلاصة مذهبه بخصوص إشكالية التعرف على كنه ذوات الآخرين، حيث يقول:

«ليست هناك إشكالية خاصة بوجود ذوات مغايرة لذواتنا؛ إنها ذات الإشكالية العامة التى تثار على حد سواء بشأن معرفة أى نمط آخر من الأشياء» (Dretiske, p. 34).

بيد أن «درتسكى» ـ بهذا الحكم ـ لا يود أن يذهب مذهب اللاأدريين الذين أكدوا على استحالة جميع أنماط المعرفة جملة وتفصيلاً، كما أنه لا يود القول إنه فى وسع البشر تجاهل المشكلة الفلسفية أو الابستمولوجية التى تثيرها الذوات الأخر، على اعتبار كونها مشكلة ميتافيزيقية مفتعلة يمكن الخلاص منها بقليل من «الفهم المشترك»: إذ لو كان ذلك كذلك لما انطوى مذهبه على أية أصالة أو طرافة. إن «درتسكى» ـ فى واقع الأمر ـ يرفض صراحة وجهة نظر تنطوى عليها النزعات السولوبسية والسلوكية والوضعية على نحو متكافئ. إنها وجهة النظر التى تقرر أن الدراية بكنه ذوات أغيارنا أصعب ـ لسبب أو لآخر ـ من الدراية بكنه الأشياء ذات التكوين المادى الخالص.

بكلمات أخرى، فإن «درتسكى» يرى أن العوائق المعرفية (Epistemological barriers) التى تحول دون معرفة ذوات أغيارنا ليست أصعب ـ على المستوى النظرى المجرد ـ من تلك التى تحول دون معرفة سائر الأشياء.

لاحظ ـ قبل أن نستطرد فى توضيح وجهة النظر هذه ـ كيف أن «درتسكى» يعلق الحكم بخصوص وجود مثل تلك العوائق وبخصوص إمكانية الخلاص منها؛ فهو لا يقر صراحة بوجودها ولا ينكره، كما أنه لا يعتد بإمكانية الخلاص منها ولا ينفيه. إنه يؤكد فحسب على قصور مختلف المذاهب الامبيريقية ـ كاللاأدرية والوضعية والسلوكية ـ التى تعتد دون تحفظ بإمكان معرفة الأشياء المادية وتجزم بنكران إمكان معرفة ذوات الآخرين.

ثمة مقدمة مستترة تعوّل عليها وجهة النظر التى ينكرها «درتسكى» وتخلص منها إلى حكم مفاده وجود مشكلة خاصة تعترض إمكانية الدراية بتلك الذوات. فى وسع المرء ـ كما أسلفنا ـ أن يرى الأيادى المرتعشة، الجُبُن المقطبة، والوجوه المتوردة، ولكن ليس فى وسعه رؤية الخوف أو الهم أو الخجل. هذه الأمور الأخيرة ـ على خلاف سابقتها ـ لا تحس ولا تجس، ولأنه لا عين رأتها ولا أذن سمعتها، فإنها أشق على المعرفة وأعصى على الدراية. باختصار، إذا كنت لا أرى لك ألماً، فإننى فى وضع لا أحسد عليه بخصوص رؤية أنك تتألم!

المبدأ المشتق من هذه الأمثلة بيّن غاية البيان:

إذا كانت الخاصية (س) قابلة لأن ترى (Visible Property) وكانت الخاصية (ص) غير قابلة لأن ترى (invisible Property) فإن معرفة الأشياء التى تختص بالخاصية (س) أيسر بطبيعتها من معرفة الأشياء التى تختص بالخاصية (ص)، وهذا أمر يسرى على سائر الأشياء التى يمكن أن تحس بأية طريقة أخرى.

المثال التالى الذى يطرحه «درتسكى» يوضح الخلل الكامن فى هذا المبدأ الذى

تكاد تجمع عليه النزعات الامبيريقية كافة، ويشكك من ثم فى تلك النزعات، قدر ما يشكك فى صحة وجهة النظر التى تعتد بخصوصية إشكالية الدراية بذوات الآخرين:

> هب أن حرباً قد دارت رحاها بين سكان كوكب الأرض وسكان كوكب المريخ. القائد العام للقوات المسلحة المريخية يقرر إرسال جواسيس لاكتشاف استراتيجية البشر. لدى المريخيين ـ الأكثر قدرة على المستوى التقنى ـ سبيلان لإخفاء جواسيسهم فى حضرة أعدائهم: إحداث تغيير كامل فى هيأتهم بحيث يبدون تماماً كالبشر، أو جعل أنفسهم كائنات لا مرئية. ولكن على الرغم من قدرتهم التقنية الفائقة، لم يتمكن قادة المريخيين من تجنب مشكلة اعترضتهم أثناء قيامهم بتنفيذ البديل الثانى. لقد اكتشفوا أن جعل الجاسوس المريخى كائناً لا مرئياً تستحيل رؤيته يتطلب توليد مجال مغناطيسى مكثف من شأنه أن يولد طاقة هائلة تجذب المواد المعدنية المحيطة به، ومن ثم يفتضح أمره ويسهل على البشر أسره. لا غرو إذن أن يقرر القائد العام للقوات المريخية إرسال جواسيس فى هيأة بشر، وهكذا ينتهى إلى قرار يقضى بإرسال مخبرين مرئيين كى يخلق مشكلة ابستمولوجية لسكان الأرض (Ibid, p. 38).

العبرة من هذا المثال واضحة للعيان: إذ يتعين أن يكون المرء حذراً بخصوص اشتقاق نتائج ابستمولوجية من حقيقة كون موضع الاعتقاد لا مرئياً أو غير قابل للإحساس. فعلى وجه الخصوص ليس ثمة أسهل من رؤية جاسوس مريخى تمثل فى هيأة بشر، وليس ثمة أصعب من رؤية جاسوس مريخى لا مرئى، رغم أن الدراية بوجود الأول أعسر بكثير من الدراية بوجود الثانى. أما على وجه العموم، فإن كون (س) خاصية يمكن رؤيتها، وكون (ص) خاصية غير قابلة لأن ترى لا يستلزم ضرورة أن معرفة هوية المختصين بالخاصية الأولى أيسر من الدراية بهوية المختصين بالخاصية الثانية. هذا على وجه الضبط هو مكمن الخلل فى وجهة النظر التى يرفضها «درتسكى» ويعتد بها جلّ أصحاب النزعات الامبيريقية.

وعلى نحو مماثل، فإن كون الشىء قابلاً لأن يُرى لا يتعلق ضرورة بسهولة

اكتشافه أو يسر تحديد هويته. إن رؤية العملة المزيفة ليست بأى حال أصعب من رؤية العملة الحقيقية، بيد أن يسر رؤيتها لا يسهل من أمر اكتشافها، ولو كان هذا الأمر على خلاف تلك الشاكلة، لما فكر أحد فى تزوير أية عملة.

***

ثمة مفهومان يؤكد «درتسكى» على وجوب التمييز بينهما: «رؤية كذا» و «رؤية أنه كذا» (Seeing x and Seeing that it is x) إنه التمييز ـ فى التراث العربى ـ بين الرؤية والبصيرة، وبين عمى القلوب وعمى الأبصار. شىء من القبيل الذى يؤكد عليه «درتسكى» يستبان صراحة من الآية الكريمة: «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون». إن رؤية المرء شيئاً تتوقف فحسب على دخول هذا الشىء فى مجاله البصرى. فى المقابل، فإن رؤية المرء شيئاً على اعتبار أنه شىء بعينه لا تتوقف من جهة على دخول ذلك الشىء فى مجاله البصرى، ولا تُكفل من جهة أخرى بدخوله فيه. بكلمات أخرى، فإن رؤية (س) ليست شرطاً كافياً ولا ضرورياً لرؤية أنه (س). إن رؤية الشىء أمر إحساسى صرف، أما رؤية أنه شىء بعينه فأمر معرفى. إن عمتى ـ فيما يحدثنا «درتسكى» ـ كائن يمكن رؤيته، لكن ذلك بذاته لا يكفل رؤية أنها عمتى، وآية ذلك أنك قد تراها دون أن ترى أنها شقيقة لأبى. لقد كان البشر منذ القدم يشاهدون كوكب الزهرة كل صباح وكل مساء، ولكن كان عليهم انتظار آلاف السنين لمعرفة أن ما دأبوا على تسميته بنجمة الصبح ونجمة المساء لم يكن سوى كوكب يدور حول الشمس كما تدور الأرض.

من جهة أخرى، فإن حركة الهواء ليست مرئية، على الرغم من أنه ليس ثمة أسهل من رؤية أن الهواء يتحرك؛ حسبنا فى ذلك أن ننظر إلى شجرة الصفصاف التى عصفت بها الرياح. إننا ـ على نحو جد مشابه ـ لا نرى العمر ولا نشاهد الحرارة ولا نحس مباشرة بالضغط، لكن ذلك لا يحول بذاته دون معرفة ـ بسبل قد تكون غير

مباشرة ـ أن الواقف أمامنا رجل مسن أصيب بالحمى ويعانى من ارتفاع فى ضغط الدم.

وأخيراً، فإن عدم رؤية الشيء لا تكفل ضرورة رؤية عدم وجوده ولا تضمن معرفة كونه غير موجود. قد يكتشف المرء ـ دون أن يعرف رفقاؤه ـ أن آلة الطباعة التى كانت فى مكتبه قد سرقت؛ إنه لم يرها ولكنه رأى أنها ليست هناك، فى حين أن الآخرين لم يروها ولم يروا أنها ليست هناك.

***

خلاصة القول هى أن الذين يؤكدون على خصوصية إشكالية التعرف على كنه الذوات ـ نسبة إلى إشكالية التعرف على كنه الأشياء المادية ـ إنما يعولون على مبدأ خاطئ، ومن ثم فإنهم يفشلون فى تسويغ توكيدهم. بيد أن ذلك لا يبرهن ضرورة على عدم خصوصية تلك الإشكالية، فقد تكون هناك سبل أكثر ملاءمة لتسويغ ذلك الأمر. هذا هو موضع النقاش الذى سوف نعنى به فى الفصل القادم.

***

الفصل السابع

مفارقة المعرفة

هناك من يؤكد على خصوصية إشكالية الذوات الأخر بطريقة لا تقترف خطيئة الخلط بين الرؤية والبصيرة، أو بين رؤية الشيء ورؤية أنه شيء بعينه. تسلِّم هذه الطريقة ـ جدلاً ـ بأن للآخرين أفكاراً ومشاعر وأحاسيس، وبأنهم عادة ما يفصحون عنها فى شكل ألفاظ أو سلوكيات بعينها. ولكن بمقتضى استحالة الوصول مباشرة إلى تلك الأفكار والمشاعر والأحاسيس، فإنه ليست لدينا سبل للتأكد من أن ما نلاحظه من سلوكيات وما نسمعه من ألفاظ يعبر عنها بدقة. إذا كنت أرفع علماً أحمر فى كل مرة أحس بالألم، وإذا كنت لا أقوم برفعه إلاّ إبان إحساسى بالألم، فإن ذلك ـ بذاته ـ لن يساعد الآخرين فى معرفة ما إذا كنت أحس بالألم، ما لم يكن فى حوزتهم دليل كاف على وجود ارتباط جدير بالثقة بين العلم والألم. وحدى ـ فيما يقرر أصحاب النزعة السولوبسية ـ الذى أستطيع أن أقرر وجود مثل هذا الارتباط، وكل ما يراه الآخرون مجرد علم أحمر يخفق. فإن قال قائل إنه يتوجب على أولئك الآخرين الاعتداد بشهادتى بخصوص إحساسى بالألم، أجاب أنصار تلك النزعة بأن شهادتى تلك لا

تعدو أن تكون علماً أحمر آخر يخفق .

على هذا النحو يبدو أن هناك عائقاً ابستمولوجياً ذا طبيعة خاصة يحول دون الدراية بذوات أغيارنا . غير أن «درتسكى» ـ كعادته دائماً ـ يرى أن هذا العائق ليس خاصاً بأى حال ، وفى هذا السياق يقوم «درتسكى» بطرح ما يسميه «بمفارقة المعرفة غير المباشرة» (The Paradox of Mediate Knowledge) التى يرى أنها تواجه جميع أنماط المعرفة البشرية على حد سواء ، الأمر الذى تنتفى معه خصوصية إشكالية الذوات الأخر التى تزعمها النزعة السولوبسية .

تخلص هذه المفارقة إلى نتيجة ينبو عنها العقل مفادها أنه بالنسبة لأى أمر ـ كائنة ما كانت حيثياته ـ إما أنه بالمقدور معرفته مباشرة دون أية وسائط ، ودون التعويل على أية أسس أو شواهد تدليلية ، أو أنه لا يمكن معرفته على وجه الإطلاق ، ولترى ذلك ، هب ـ خلافاً لهذا الحكم الأخير ـ أن (س) قابلة فحسب لأن تعرف بشكل غير مباشر عبر التعويل على القرائن المتضمنة فى الظاهرة (ص) . إذا كان ذلك كذلك ، فإنه يتوجب يقينياً أن تكون لتلك الظاهرة علاقة موثوق بها بالظاهرة (س) ، قدر ما يتوجب أن تكون فى حوزتنا شواهد يعتد بها وتقدر على تسويغ الدراية بتلك العلاقة . غير أن وجود مثل هذه الشواهد مستحيل من حيث المبدأ . ذلك أن ما نحتاجه بالفعل هو التأكد من حدوث (س) فى كل مرة تحدث فيها الظاهرة (ص) ، وقد نحتاج إلى التأكد من عدم حدوث (س) فى كل مرة تغيب فيها تلك الظاهرة . ولكن من أين لنا أن نتأكد من ذلك الأمر وقد افترضنا سلفاً أن (س) لا تدرك مباشرة وأن السبيل الوحيدة لإدراكها هى درايتنا بحدوث الظاهرة (ص)؟

من هذا المنظور يتضح مكمن خلل آخر فى النزعات الامبيريقية على اختلاف أنواعها . إنها تؤكد على استحالة الدراية بكنه ذوات أغيارنا ، بالتعويل على كونها معرفة غير مباشرة ، وبإغفال أن معرفتنا بالأشياء ذات التكوين المادى ـ تلك المعرفة التى تزعم

النزعات الامبيريقية إمكانها ـ ليست أكثر مباشرة من معرفتنا بذوات أغيارنا ولا أقل عرضة للمفارقة سالفة الذكر. إن معرفتنا بوجود الأشياء المادية التى يعتد بها التجريبيون مؤسسة فى أصولها على معرفتنا بالطريقة التى تبدو بها تلك الأشياء لأدواتنا الحسية، ومن ثم فإنها تعد معرفة غير مباشرة.

هكذا يُستبان أن الإصرار على المعرفة المباشرة يفضى إلى الوقوع فى حبائل اللاأدرية، وقد يضطرنا إلى الاعتراف بوجود قطيعة ابستمولوجية لا مناص منها تحدث بيننا ـ كذوات مدركة ـ وبين مواضع إدراكنا، بغض النظر ما إذا كانت تلك المواضع متعينة فى ذوات أخر أو فى أشياء مادية. باختصار، فإن «درتسكى» يرى أن مشكلة الذوات الأخر لا تعدو أن تكون حالة من حالات مفارقة المعرفة غير المباشرة، ولذا فإنها ليست مشكلة خاصة إطلاقاً. وفى هذا الخصوص يقول:

> «إن مشكلة العقول الأخرى مشكلة ابستمولوجية مشروعة لا لأن العقول أشياء مثيرة تعترض معرفتنا إياها صعوبات خاصة، ولكن لأن معرفتنا بكنه عقول أغيارنا ـ شأنها فى ذلك شأن معرفتنا بكنه أى شىء آخر ـ مؤسسة فيما يبدو على ظواهر مغايرة. المشكلة هى: كيف يتسنى لنا أن نعرف أمراً بشكل غير مباشر إذا كانت معرفتنا إياه على هذه الشاكلة تفترض معرفتنا إياه بشكل مباشر. إن المعرفة مريض يبدو أننا نجني عليه فى كل مرة نقوم فيها بعلاجه» (Ibid, p. 41).

***

على أن قائلاً قد يقول إن هناك أمراً آخر تتفرد به إشكالية الذوات الأخر وتضمن بمقتضاه خصوصيتها؛ من المفترض أن كل واحد منا يعى مباشرة ما ينتابه من انفعالات ومشاعر يشكل التعرف على كنهها مشكلة ابستمولوجية للآخرين. هذا يعنى أنه على الرغم من أن كل شخص يواجه مشكلة ما ـ ألا وهى مشكلة درايته بما يعتمل فى نفوس أقرانه ـ فإنه ليست هناك مشكلة عامة يواجهها الجميع. وكما يقرر المناطقة، فإن القضيتين التاليتين ليستا متكافئتين.

$$(x)\ (Px \rightarrow (\exists y)\ (My.\ G\ x\ y))$$

$$(\exists y)\ (My.\ (x)\ (Px \rightarrow G\ x\ y))$$

رغم أنه ليس ثمة أيسر من الخلط بينهما .

من هذا المنظور يبدو أنه يتسنى لنا تقرير خصوصية مشكلة الذوات الأخر وتفردها نسبة لمشكلة المعرفة حين تطرح بوجه عام . ذلك أن هذه المشكلة الأخيرة ، على خلاف سابقتها ، تواجه جميع أفراد الجنس البشرى دونما استثناء .

وفى هذا الخصوص نلاحظ بداية أن هذا المنظور يتعارض تماماً مع وجهة النظر السيكولوجية التى أخذ بها «سيجموند فرويد» ، والتى تقرر أن ثمة وعياً باطناً يحتجب كنهه على صاحبه ويعسر عليه فهمه . فمن البين أن هذا المذهب يقتضى أن حال المرء نسبة لأحوال شعوره لا يختلف من حيث المبدأ عن حاله بالنسبة للأحوال المادية ، فكلاهما قابل لأن يُجهل .

فى المقابل ، فإن هذا المنظور يتسق تماماً والمبدأ الذى اعتد به «ديكارت» والذى اصطلح الفلاسفة على تسميته «بمبدأ شفافية الوعى» (The Principle of Transparan-cy of conciousness) . ذلك أن هذا المبدأ يقتضى الطبيعة الفسفورية التى تتسم بها حالات الوعى الذاتى ، الأمر الذى يؤكد التباين القائم بين قدرة المرء على إدراك ذاته وقدرته على إدراك أغياره .

أما بخصوص قدرة وجهة النظر سالفة الذكر على البرهنة على خصوصية إشكالية الذوات الأخر ، فإن «درتسكى» يشكك فيها صراحة بقوله إن كون المرء يعلم بشكل مباشر أنه يعانى حالة شعورية بعينها ـ شأنه فى ذلك شأن كون أغياره يعلمون بشكل مباشر أنهم يعانون من حالات شعورية بعينها ـ لا يتعلق إطلاقاً بمشكلة الذوات الأخر :

«إن مشكلة العقول الأخرى هى مشكلة العقول «الأخرى»، ومن ثم فإن كون الآخرين يعرفون أن لديهم مشاعر وأفكاراً لا يتعلق بكيفية معرفتى بذلك الأمر ـ وهذه هى مشكلة العقول الأخرى. وعلى نحو مماثل، فإن معرفة الله بما يحدث فى الكون لا تتعلق بمعرفة البشر بما يحدث فيه» (Ibid. p. 42).

فى هذا السياق يقوم «درتسكى» بإنكار وجهة النظر سالفة الذكر والقائلة بخصوصية إشكالية الذوات الأخر لا بإنكار مبدأ شفافية الوعى بل بإنكار تعلقه بأمر تلك الخصوصية وبفحوى هذه الإشكالية. وفى واقع الأمر فإنه يقتصر هنا على التعبير عن تحصيل حاصل (tautology). ألا تراه يقول «إن مشكلة العقول الأخرى هى مشكلة العقول «الأخرى»؟». إن كون حالات الوعى الذاتى ذات طابع فسفورى ـ بدلالة كونها تنبئ عن نفسها حال وقوعها ـ لا يخبرنا شيئاً عن إمكان (أو عدم إمكان) التعرف على كنه ذوات أغيارنا، ومن ثم فإنه لا يميز فى حد ذاته بين مشكلة الذوات الأخر وأية مشكلة أخرى، كمشكلة إدراك الذات ومشكلة إدراك العالم. حقاً أنه ـ فى الأحوال السائدة على أقل تقدير ـ بمقدور المرء أن يعرف على وجه الضبط ما يحس به من انفعالات وما ينتابه من حالات ذهنية (إذا شك المرء فى أمر عرف فى ذات الوقت أن الشكوك قد ساورته حوله)، لكن ذلك بذاته لا يسهّل ولا يصعّب، لا يمكّن ولا يحول دون معرفته لحالات أغياره النفسية.

***

فى ختام مقاله يشير «درتسكى» إلى أنه لا ينكر بأى حال أننا نعوّل فى معرفتنا للكيفية التى يشعر بها الآخرون على سلوكياتهم ومظاهرهم التى يمكن لنا الإحساس بها، لكنه يود الإشارة إلى أن هذا الطريق يعد مزدوجاً؛ ذلك أنه بالمقدور معرفة الأوضاع المادية بالتعويل على قرائن لا مادية:

«فمن مراقبتك الذعر الذى انتابنى قد يتسنى لك أن تعرف أن الرسالة التى قرأتها لتوى تحمل فى طياتها أنباءً سيئة، ومن معرفتى المفصلة بشوارع مدينة ما قد يتسنى لك أن

تعرف أننى قد أمضيت فيها ردحاً من الزمن، ومن مزاح المريخيين الفظ قد يتسنى لك اكتشافهم وإن تمثلوا فى هيأة البشر» (Ibid.).

وأخيراً، فإن «درتسكى» لا يقرر بأى حال يسر التعرف على مشاعر الآخرين وكوامنهم، ولا يقرر أننا فى معرفتنا لتلك المشاعر والكوامن إنما نعول على سلوكياتهم المحسوسة فحسب. إن عملية المعرفة تعد فى هذا المقام على درجة كافية من التعقيد، وقد تلعب فيها العوامل الاجتماعية والثقافية والنفسية أدواراً أساسية. بيد أن الأمر ذاته يسرى حتى على الأشياء المادية ولا تتفرد به محاولة التعرف على كنه أغيارنا:

«إن شكل الحديد لا يمكننا بذاته من رؤية أنه ممغنط، والطريقة التى يبدو بها السلم أمامنا لا تبين لنا أن طوله عشرون قدماً، كما أن مظهر القلم الخارجى قد يجعلنا نعجز عن معرفة أن مداده قد نفد» (Ibid, p. ?).

وبوجه عام، فإن معرفتنا لكل هذه الأمور قد تكون مستعصية، ولكن ـ وهذا هو مركز عود مذهب «درتسكى» ـ بغض النظر عن الصعوبات الابستمولوجية التى تواجه البشر فى بحثهم الدائم عن الحقيقة، فإنه ليس هناك ـ نظرياً ـ مجال معرفى بعينه يتفرد بمواجهتها.

***

الفصل الثامن

الانتصار الأخلاقى

ولكن أين يتركنا «درتسكى» بعد كل هذا الجدل، وبعد كل هذه الأمثلة التى اصطفاها بعناية فائقة؟ من البين ـ بداية ـ أنه لا يطرح حلاً يحسم أمر إشكالية الذوات الأخر. لكن ذلك لم يكن أصلاً الشاغل الذى شغله. لقد نجح كما رأينا فى تحديد تلك الإشكالية تحديداً واضحاً ودقيقاً، كما نجح فى تبيان كيف أن الحلول التى سبق لمختلف النزعات الفلسفية طرحها إما أنها تسىء فهمها أو تعوّل على مبادئ لا يصح الركون إليها. لكل هذا، فقد قام «درتسكى» بجهد يحمد له، وسار خطوات واثقة فى درب توضيح محاور المشكلة من شأنها أن تيسر أمر طرح حلول لها.

بيد أن مشكلة الذوات الأخر ـ على توضيح «درتسكى» ـ ليست بأى حال هينة. إن قيام علم للنفس يرتهن بحلها، فعلم النفس، وهذا تحصيل حاصل آخر، علم «للنفس»؛ إنه يهدف فيما يهدف إلى تحليل البواعث الكامنة فى ذوات الأفراد والتى جعلتهم يسلكون بالطريقة التى نعاينها، وإذا كنا لا ندرى بتلك البواعث ولا ندرى ما إذا كان للآخرين ذوات تفكر كما نفكر وتجد ذات ما نجد، فمن أين لنا أن نعزو سلوكهم

إلى ما يعتمل فى أخلادهم، ومن أين لنا أن نزعم أننا قادرون على تعليل مختلف أنشطتهم؛ وإذا كان لنا أن نفترض أن «درتسكى» قد نجح فى توضيح كيف أن هذه العقبة الكأداء تواجه على حد سواء مختلف العلوم الإنسانية والطبيعية، فإن ذلك بذاته لا يبرر غض الطرف عنها ولا يعفينا من أمر مواجهتها.

من جهة أخرى، فإنه إذا تبين بشكل أو بآخر أن ثمة حائلاً ـ ويرجع إلى طبائع البشر وقدراتهم ـ يحول دون الدراية بكنه ذواتهم، فقد نضطر ـ على طريقة النزعة السلوكية ـ إلى إعادة صياغة أهداف علم النفس بطريقة تسوّغ مشروعيته، وقد يتعين علينا البحث له عن اسم أكثر ملاءمة لإمكانيته، كأن نسميه «علم السلوك البشرى». ذلك أن مشروعية أى فرع من فروع العلم إنما ترتهن بقدرة القائمين عليه على تصعيد احتمال إنجاز الأهداف التى آلوا على أنفسهم تحقيقها. لهذا السبب، فإنه فى حال اكتشاف استحالة تحقيق أى هدف منها، توجب الكف عن مطاردته.

***

يبقى أن نقوّم مدى نجاح «درتسكى» فى البرهنة على عدم خصوصية إشكالية التعرف على كنه ذوات أغيارنا. من الواضح أنه يعوّل أساساً على أمرين: مفارقة المعرفة غير المباشرة، والتمييز بين الرؤية والبصيرة (أو بين رؤية الشىء ورؤية أنه شىء بعينه). وبخصوص تلك المفارقة أود التلميح إلى أن معارفنا بذوات أغيارنا معرفة غير مباشرة فى جميع الأحوال، وهذا أمر لا ينكره «درتسكى» نفسه. إننا لا نرقب من أحوال الآخرين الشعورية غير سلوكياتهم ولا نسمع سوى تعبيراتهم التى يفصحون بها عنها. لكن البشر قادرون باستمرار على كتمان مشاعرهم وقادرون على تضليل أغيارهم. فى المقابل، فإن معارفنا بالأمور الحسية الأخرى ليست دائماً معرفة غير مباشرة، ما لم نعتد بنظرية فى الحس ـ عفّى عليها الزمن ـ تؤكد على كون أدواتنا الحسية واسطة يتم عبرها الإدراك، وهذا أمر لم يقم «درتسكى» بالخوض فيه، فضلاً عن كونه

يفتح باباً لا يوصد لمختلف النزعات اللاأدرية . حقاً إن ثمة معارف تتعلق بأمور مادية لا يتم الحصول عليها إلا بشكل غير مباشر ، لكن ذلك لا يحول دون وجود معارف نحصل عليها مباشرة . قد يعرف المرء أن خزان الوقود بسيارته قد نفد عبر ملاحظته لمؤشر الوقود ، وهذا نوع من أنواع المعرفة غير المباشرة ، ولكن بمقدوره أيضاً معاينة الخزان نفسه للتأكد من ذلك الأمر ، وقد يتسنى له أيضاً التأكد من جدارة مؤشره بالثقة ، الأمر الذى يؤكد مصداقية معرفته غير المباشرة . إن التشكيك فى مصداقية مثل هذه المعارف قمين بأن يشككنا فى العلم الطبيعى بمختلف أنماطه . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الأمر لا يسرى إطلاقاً على معارفنا المتعلقة بالذوات الأخر والتى تتعرض مباشرة لمفارقة المعرفة غير المباشرة . بكلمات أخرى ، فإن تلك المفارقة تشكك صراحة فى درايتنا بذوات أغيارنا بغض النظر عن طبيعة تلك الدراية ، لكنها لا تشكك فى كل أنماط معرفتنا بالأمور المادية ، ومن ثم فإن هناك باباً لترسيخ خصوصية إشكالية الذوات.الأخر لم يقم «درتسكى» بإيصاده ، على نجاحه فى إيصاد سائر الأبواب .

من جهة أخرى ، فإننى لا أشك فى قدرة التمييز الذى طرحه «درتسكى» بين الرؤية والبصيرة على إضعاف المذهب القائل بوجود عقبات ابستمولوجية تتفرد بمواجهتها درايتنا بعقول الآخرين ـ وذلك بالتعويل على لا مرئية تلك العقول ـ ولكننى أود الإشارة إلى أمر لا يستبان صراحة من مقال «درتسكى» موضع نقاشنا ، وإن اتضح فى كتابه ذائع الصيت «الرؤية المعرفية» (Epistemic Seeing) . لقد دافع فى هذا الكتاب عن وجهة نظر فى المعرفة مفادها أن للمعرفة أشراطاً ثلاثة : صدق ما نزعم معرفته ، واعتقادنا فيه ، ووجود قرائن ذات علاقة شبه قانونية (law - like relationship) بصدق ذلك الاعتقاد . والواقع أن «درتسكى» بتحليله هذا قد تمكن من تجنب إشكالية ـ لا يتسع المقام لذكرها ـ كان «ادموند قتير» قد أثارها فى مطلع السبعينيات فى مقاله الشهير «هل يعد الاعتقاد الصادق المبرر معرفة؟(Is Justified True Belief Knowledge?) (Gettier, p. 317) . الأمر الذى أود الإشارة إليه هو أن المفارقة سالفة الذكر لا تتسق

ووجهة نظر «درتسكي» في ذلك الكتاب وترغمه على قبول المذهب اللاأدرى الذى يرفضه صراحة. لهذا السبب فإن هناك خللاً في تعويله عليها في معرض دحضه لوجهة النظر القائلة بخصوصية إشكالية معرفة الذوات الأخر. إن المعرفة غير المباشرة ـ فيما تؤكد مفارقتها ـ مستحيلة من حيث المبدأ، فهى تتطلب قيام علاقة بين الشاهد والمشهود عليه، كما تتطلب وجود قرائن تسوغ الاعتقاد في قيام تلك العلاقة، وهى قرائن يستحيل بالتعريف وجودها. بيد أن «درتسكي» يؤكد في كتابه على عدم ضرورة وجود تلك القرائن، بل إنه يرفض صراحة مبدأ الكاف المزدوجة (The Double K Principle) الذى أخذ به «رينيه ديكارت» والقائل بأن «المرء لا يدرى حتى يدرى أنه يدرى»، وذلك على اعتبار أن هذا المبدأ يؤكد على ضرورة وجود تلك القرائن.

بكلمات أخرى، فإن «درتسكي» يقع في تناقض حين يشترط في مفارقته ضرورة معرفة المرء بجدارة العلاقة بين الشاهد والمشهود عليه بالثقة، ولا يشترط ذلك الأمر، بل يؤكد على وجوب عدم اشتراطه، في معرض تحليله العام لمفهوم المعرفة. لقد لجأ ـ أثناء هجومه على أنصار خصوصية إشكالية معرفة الذوات الأخر ـ إلى سلاح شكك في فعاليته في ساحة أخرى.

على ذلك، قد يُلتمس العذر لدرتسكي عبر تأويل آخر للنصوص التي يقوم بسردها. إنه لا يريد القول باستحالة المعارف التي تتعلق بأمور مادية، ولا يريد القول باستحالة الدراية بذوات الآخرين. إن لسان حاله يقول إنه «لو كانت المعرفة عبر القرائن مستحيلة، لكونها غير مباشرة، ولكونها تتطلب شواهد يستحيل الحصول عليها، لكانت معرفة الأمور المادية باستحالة معرفة الذوات الأخر، ومن ثم لن تكون هناك إشكالية خاصة تواجه إمكان الدراية بتلك الذوات». هذه قضية شرطية لا تلزم قائلها بصحة مقدمتها، رغم أنها تخوّل له التشكيك في تلك الخصوصية القائم على استحالة المعرفة غير المباشرة. هذه قراءة لدرتسكي قد يكون بمقدورها إنقاذه من شرك التناقض الذى وقع فريسة فيه، ولكن هذه القراءة تفشل في إنقاذه من النقد سالف الذكر. ذلك

أن هذه القضية ـ على كونها شرطية ـ تلزم قائلها بالاعتقاد فى أن كل المعارف الخاصة بالأمور المادية معارف غير مباشرة، وهذا اعتقاد ـ كما أسلفنا ـ مؤسس على نظرية فى المعرفة لم يعن «درتسكى» بالدفاع عنها، بل إن نظريته فى المعرفة لا تتسق معها، فضلاً عن كونها توقعنا فى حبائل اللاأدرية التى يرفضها «درتسكى».

***

ولكن ـ فى نهاية المطاف ـ هل يتسع للمرء ـ كما يزعم القائلون بشفافية الوعى البشرى ـ أن يرى ذاته عارية كما خلقها الخالق، أم أن أدواء النفس ـ كما يقرر «مونتابى» ـ تتباين مع علل الجسد فى كونها «تغمض وتبهم على صاحبها كلما اشتدت»؟ وهل بمقدوره أن ينفذ إلى كوامن أغياره متخذاً من أقنعة السلوك مطية يرتاد من على صهواتها مجاهل ذواتهم؟ ثم ماذا عن العجز الكامن فى وسائل التعبير البشرى عن تلك الكوامن والتى شككنا فى قدراتها فى الباب الأول من هذا الكتاب؟ أترانا حقاً ندرى بما يعتمل فى أخلادنا وفى أخلاد أغيارنا، أم أنه قد قدّر علينا ألا ندرى سوى أننا لا ندرى؟

ومهما يكن من شىء، فلقد استبنا عبر مناقشة إشكالية الذوات الأخر كيف أن علاقة الأنا بالآخر ـ لاسيما حين تسخر فى عملية الإدراك المعرفى ـ علاقة جد شائكة. ذلك أن فهم الآخر يفترض بشكل أو بآخر إمكان الوصول إلى ما يعتمل فى خلده والتحقق من ماهيته، قياساً على كونه بشراً يحس كما تحس الأنا، وهو إمكان شككت مختلف النزعات الفلسفية فى يقينيته، وفشل «درتسكى» فى ترسيخه. والواقع أن العناء الذى يجده أطباء علم النفس التحليلى يبين إلى حد يستعصى على المرء سبر أغوار أنفس أغياره. على ذلك فإن ثمة مبدأ أخلاقياً يستوجب ذلك الإمكان. لقد حاول «درتسكى» جاهداً أن يبين كيف أن العوائق الابستمولوجية التى تحول دون فهم الأنا للآخر ذات طبيعة مشابهة للعوائق المعرفية التى تحول دون إدراك الأنا للآخر حال تعينه فى العالم بمفهومه المادى. غير أنه قد أغفل ـ بحكم مقام حديثه ـ كيف أن المعايير

الأخلاقية التى تجرّم فعل تسخير الآخر بغية تحقيق مقاصد يعوزها النبل إنما تؤكد على وجوب افتراض أن أغيارنا ذوات بشرية تحس كما نحس وتجد ذات ما نجد. بكلمات أخرى، فإن عجز نظرية المعرفة عن تسويغ الحكم القائل بإمكان فهم الآخرين بوصفهم بشراً إنما يحتم ـ لدواع قيمية ـ وجوب الإذعان لذلك الحكم. باختصار، فإن الفشل الابستمولوجى حرىّ بأن يستعاض عنه بانتصار أخلاقى. على هذا النحو يتسنى لنا إيصاد الباب فى أوجه من يجدون فى الجهل بكوامن الآخرين ذريعة للحط من قدرهم ومبرراً لتسخيرهم.

***

الباب الثالث

قداسة المقدس

النوستالجيا (Nostalgia) هوس عربى أصيل، فليس ثمة أمة ـ فيما أعلم ـ أكثر حنيناً لماضيها من أمتنا العربية، وليس ثمة تراث يحظى بالتبجيل الذى يحظى به التراث العربى. والواقع أن ذلك الحنين ـ كتلك الحظوة ـ إنما يرجع من جهة إلى المنزلة التى تبوأها ذلك التراث فى عصور غبرت، ويرجع من أخرى إلى الحال الذى آلت إليه الأمة العربية فى العصر الراهن. إن المرء لا يحن إلى عهد مضى ما لم يكن هذا العهد ـ نسبة إلى الحاضر ـ أجدر بالصون وأحرى بالعود إليه.

بيد أن هذا الأمر ـ على أحقيته التاريخية وشرعيته السيكولوجية ـ لا يحول بذاته دون تضمن التراث العربى لما يظل حرياً بالتقديس، بقدر ما لا يحول دون تضمنه لما يجدر نبذه. هذا حكم يكاد يُجمع عليه من قبل كل دارس موضوعى لتاريخ تلك الأمة، وإن كنا لا نعدم وجود من آل على نفسه أن يعيد التاريخ نفسه، ووجود من ارتأى أن النكوص إلى ما سلف أفضل سبيل للحيلولة دون إحداث أى شكل من أشكال التطور والتقدم.

ولكن ما القداسة، وما الذى تم على وجه التخصيص تقديسه فى التراث العربى، وإلى أى حد تسربت قداسته إلى مواضع ليست قمينة بالتبجيل؟ هذه هى الأسئلة التى سوف أعنى بإثارتها وبمحاولة الإجابة عنها بوجه عام فى هذا المقام.

ولا يفوتنى إبان تقديمى لهذا الباب أن أشير إلى أن فعل التقديس يلعب دوراً فعالاً فى تحديد وتشكيل العلاقة بين الأنا والآخر حال تعينه فى ذات إنسية أو إلهية أو طبيعية. ذلك أن هذا الفعل ـ فيما يخبرنا التاريخ البشرى ـ قد مورس على مختلف الكائنات ولم يقتصر على أى نمط منها. وكما سوف يتضح قبل اختتام هذا الباب، فإنه بقدر ما يتوجب فحص ما تم لنا تقديسه وبقدر ما يتعين إعادة النظر فى أحقيته بالتقديس، فإن فعل التقديس تحتمه فى بعض السياقات ضرورات أخلاقية. ذلك أن اعتبار مقدسات الآخرين والكف عن العبث بها قد يكون سبيلاً للتعامل معهم كذوات بشرية، فضلاً عن

أن فعل الاعتراف بمقدساتهم قد يكون ضرباً من ضروب تحديد هوياتهم الثقافية وتعيين مواطن تفردهم.

***

الفصل التاسع

☞ دلالة التقديس

«القداسة» لغة هى الطهارة، ودلالة الفعل «قدُس» تتعلق فى العربية بحدث التنزيه، فالتقديس فى أصل استعماله هو تنزيه الرب عما لا يليق بخصائص الربوبية. المقدس ـ من هذا المنظور اللغوى ـ عبارة عن كائن طاهر مبارك لا تعزى إليه سلوكيات أو نعوت تتنافى وماهيته أو طبائعه. إنه لا يمس ولا ينتهَك، لا يحاج ولا ينتقد، ومنتهك المقدس يتعرض فى الأحوال السائدة إلى ضرر يتخذ صوراً شتى، وفق درجة الانتهاك ودرجة قداسة المنتهَك وسطوته.

على أن هذا التعريف اللغوى للقداسة يثير تساؤلاً قد تقتضى إثارته إمكان وجوب تقديس كل الكائنات على حد سواء. ذلك أنه إذا كان تقديس الكائن يعنى تنزيهه عما لا يليق به من خصائص، فلماذا لا يكون كل شىء ـ وفق هذا المنظور ـ حرياً بالتقديس، ولماذا تعزى لأى كائن ـ كائنة ما كانت طبيعته ـ خصائص لا تليق به أصلاً؟

ولكن لاحظ أننا قد قلنا إن المقدس منزه مبجل، ولم نقل إن كل مقدس حرى ضرورة بالتنزيه أو التبجيل. بكلمات أخر، فإن الحكم القائل بتنزيه المقدس وتبجيله حكم تقريرى (declarative judgement) يقر أمراً قد يكون راهناً، وقد لا يكون

كذلك، وليس حكماً معيارياً (normative judgement) يقر وجوب أمر بعينه. حقاً قد تكون هناك كائنات مقدسة بدلالة كونها تحظى بالتنزيه والتبجيل، وبدلالة كونها جديرة بهما، لكن ذلك لا يحول دون وجود كائنات مقدسة بدلالة تقريرية لا بدلالة معيارية، أي بدلالة التبجيل الذى تحظى به، لا بدلالة وجوب تلك الحظوة.

أما بخصوص صور الضرر التى يتعرض لها منتهك المقدس، فإن أمرها لا يرتهن ضرورة بجدارة المقدس بفعل التقديس وإنما يتوقف على درجة فعل الانتهاك وشدة فعل التقديس المفترض. على هذا النحو قد يقتصر الضرر على نعت المنتهك بالمتمرد أو المارق، وقد يتعرض سلوكه للاستهجان الجماعى، وقد ينال الضرر حياته فيهدر دمه، وقد ينال حياة أهله وذويه، بل إنه قد يطرد نهائياً من رحمة البارئ على وسعها. وغنى عن البيان، أن الأمر ها هنا لا يتعلق فحسب بكون الكائن المعنى مبجلاً يستحق التبجيل، بل يتوقف أيضاً على السلطة التى يتمتع بها حماة المقدس (الذين قد تتماهى هوياتهم وهوية المقدس شخصياً)، فرب مقدس مبجل وحرىّ بالتنزيه يثاب منتهكه، ورب مقدس غير حرىّ بالتبجيل ينتهك فيهدر دم منتهكه.

حين يتم تقديس كائن ما، فقد يعنى هذا الأمر أن جماعة من البشر يمتثلون لأحكامه، أي يذعنون لأوامره ويكفون عن نواهيه، وقد يعنى أنه يظفر على المستوى الشخصى بإجازات أو قرابين لا يسمح بها لأغياره، وقد يصل الأمر إلى أن يحل له ما يحرم عليهم. فى المقابل، وهذا أمريندر حدوثه، قد يُطلب من المقدس ما لا يُطلب من غيره، وقد يحرم عليه ما يحل لأغياره، بل إنه قد يجد أنه لزام عليه أن يضحى بنفسه فداء لهم.

فضلاً عن ذلك، نلاحظ بخصوص مواضع التقديس (أى ما صدقات مفهوم القداسة) أنه ليست هناك قائمة جاهزة للمقدسات، ذلك أن مفهوم التقديس مفهوم نسبى من عدة أوجه. إن المقدس قد يكون شخصاً بعينه (كالبابا أو شيخ قبيلة بعينها)،

وقد يكون مفهوماً قابلاً لأن يتحقق فى مختلف الماصدقات (كاليت، ومحراب الجامع، والحرم الجامعى)، وقد يكون كتاباً يُتلى أو صنماً يعبد، وقد يكون بقرة تمشى على الأرض أو نجماً يدور فى أفلاك السماء، وقد يكون نشاطاً مقنناً يُعتد بأحكامه على اعتبار كونها بمنأى عن كل شك، كما يحدث مع العلم فى العصر الراهن، وكما حدث مع السحر فى عصور غبرت.

من جهة أخرى، فإن نسبية فعل التقديس قد تُستبان فى أن ما هو مقدس عند مجتمع ما قد لا يكون كذلك فى مجتمع آخر، وما هو مبجل فى زمن قد يكون موضعاً للسخرية فى زمن آخر. هذا ما حدث للأوثان التى عبدتها العرب أيام جاهليتهم، حتى جاء الإسلام فلم يبق على أى منها.

وأخيراً، فإن القداسة ـ من وجهة نظر أسلوبية ـ تعد موضعاً ملائماً لصيغ أفعل التفضيل، الأمر الذى يرسخ نسبية ذلك المفهوم. على هذا النحو قد يكون كائن بعينه أكثر قداسة من آخر، إما بدلالة كون جماعة ما أكثر حرصاً على تنزيهه من ذلك الآخر، أو بدلالة شدة الضرر الذى تتعرض له من حُماته حال انتهاكه.

***

بذا يتضح أن مفهوم القداسة حافل بالمحاور الشائكة وقادر على إثارة قضايا تتعلق على حد سواء بعلوم الاجتماع والنفس والأخلاق والدين. وفى مبلغ ظنى فإن أكثر الأمور التى تثيرها قضية التقديس من حيث الأهمية ـ فى منظورها الاجتماعى والتطورى على أقل تقدير ـ هو أمر الحرية. ذلك أنه من البين أن ثمة علاقة عكسية بين شدة فعل التقديس ـ كيفاً من حيث الحرص على فعل التنزيه، وكماً من حيث عدد المقدسات ـ وبين قدر الحرية الذى يستشعره القائمون بذلك الفعل. إن الأمة التى تكتظ حيوات أبنائها بالمقدسات مثقلة ضرورة بأعباء تحول دون إحداث أى تطور حاسم على المستوى الإبداعى والحضارى. ذلك أن قدسية المقدس إنما ترتبط على وجه العموم بعدم

قابلية أحكامه للنقد أو الجدل، الأمر الذى يفتح الباب على مصراعيه للوقوع فى حبائل الدوجماطيقية وأشراك واحدية المنظور. ولأن الدوجماطيقية ـ بطبيعتها ـ تتنافى مع الحرية، ولأن الحرية شرط أساسى من أشراط الإبداع ـ الذى يصعد بدوره احتمال إنجاز التطور ـ فإن المقدس عادة ما يحول بشكل غير مباشر دون إحداث ذلك التطور. بكلمات أخرى، فإن التمرد ـ صنيع الحرية ـ كفاح ضد المقدس، والتطور لا يعدو أن يكون نتاجاً لذلك التمرد. فى المقابل، فإن الإذعان المطلق لأحكام المقدس والركون المستمر لتعاليمه قد تكون أنجع سبل الاستقرار والسكينة، وحركة المجتمع ـ منظوراً إليها من وجهة النظر هذه ـ إنما تقاس بقدرة أعضائه على مقاومة حماة المقدس والتمرد على تعليماتهم. وآية ذلك أن للمرء ـ إن شاء أن يعدد ما أنجزته أمة من الأمم ـ أن يقوم بتعداد عظمائها الذين كمنت عظمتهم فى قدرتهم الفائقة على الكفاح ضد أولئك الحماة. ما الذى جعل المؤرخين لا يفتأون يذكرون «كوبرنيكس»؟ وهل كان لهم أن يفعلوا لولا أنه تمرد على قدسية مركزية الأرض التى باتت عند الكنيسة جزءاً لا يتجزأ من تعاليم الدين المسيحى؟ ما الذى جعل مؤرخى الفلسفة الحديثة يؤرخون بدايتها بكتاب «ديكارت» «المقال فى المنهج»؟ أكان لذلك العصر أن يبدأ بديكارت لولا أنه ـ إبان شكه ـ قد رفض كل المعتقدات التى غبر بنو زمانه على تقديسها؟ أى تطور كان من شأن أعراب الجاهلية إحداثه لو لم يكن قد قدّر للمصطفى (ﷺ) أن يخلصهم من الأوثان التى أخلصوا فى عبادتها؟ هذه أمثلة من العلم والفلسفة والدين، وبالمقدور أن يسهب المرء فى ضربها لولا خشية الإطناب فى توضيح الواضح.

حقاً إن أحكام المقدس غير قابلة للجدل بمقتضى تنزيهه، بيد أن هذا الأمر رهن بأحقيته بالتقديس ـ هذا على المستوى الأخلاقى ـ ووقف ـ على المستوى الواقعى ـ على السلطات المخولة له بحكم تقديسه. فضلاً عن ذلك، وهذا مكمن للخطر آخر، فإن قدسية المقدس قابلة من حيث المبدأ لأن تتسرب إلى معيته التى تحصل (بمقتضى حق الجوار) على حظوة مماثلة لتلك التى يحظى بها المقدس. على هذا النحو تضفى قدسية

الدين على رجالاته، وتعم قدسية القانون لتشمل القضاة، وتنزه قدسية الوطن حاكمه الذى يصبح رمزاً له، وما يلبث هذا الحاكم ـ المنزه أصلاً بحكم الجوار ـ أن يضفى قداسته على أهله وذويه. وعلى نحو مماثل تنشأ مفاهيم الوراثة الملكية والحصانة الدبلوماسية وما فى حكمها، وقد تدور رحى الحرب بذريعة المساس بما تم تقديسه بمقتضى حق الجوار، كما حدث فى قصة المروحة ذائعة الصيت والتى أدت إلى احتلال دولة الجزائر لما يربو عن مائة وثلاثين عاماً.

***

وحتى لا يساء فهم هذه الأحكام أقول إنها ليست بأى حال دعوة لانتهاك المقدسات، فالمقدس قد يكون حرياً بالتبجيل أصلاً، وقد ينتهك ليستعاض عنه بمقدس آخر. خلافاً لذلك فإن هذه الأحكام لا تعدو أن تكون دعوة لتحديد هوية المقدسات، للتساؤل عن مدى جدارتها بالتنزيه، لتعيين الحقوق التى تحصل عليها بموجبه والواجبات التى يتطلبها فعل التقديس، للحيلولة دون تسرب قداستها لمعية ليست حرية بأية امتيازات، ولتحديد المدى الذى يعوق به تقديسها إحداث التطور والتمكين من الإبداع والتحضر.

لقد قدس البشر الحجر والبقر والبشر، بل إنهم قد قدسوا ما لا يخطر على بال بشر بشر. وبالمقابل، لقد انتهك البشر كل ما هو حرىّ بالتقديس: حرمة المحرم وعفة البتول، براءة المتهم وحصانة صاحب الحق فى أن يقول ما يقول، كرامة الإنسان ـ خليفة الله على أرضه ـ وحقه فى صيانة عرضه. ليس ثمة تطور يمكن إنجازه بانتهاك أى من هذه المقدسات، بل إن قيام مجتمع قابل لأن يتطور لا يكون إلا بتبجيلها وتنزيهها عما لا يليق بها. أمّا آن ـ بعد هذا كله ـ عذل من لا يربأ بنفسه أن ينتهك المقدس الحرىّ بالتقديس، ولا يجد أدنى غضاضة فى تقديس ما يتوجب انتهاكه، أم أنه «من البلية عذل من لا يرعوى عن غيه، وخطاب من لا يفهم»!

الفصل العاشر

☞ قدسية النحو

ولكى نجعل سياق الحديث أكثر عينية، سوف نقوم بمناقشة مقدسات محددة تأثر بها على نحو الخصوص تراثنا العربى. فى الثقافة العربية ثمة قدسية أضفيت على علم النحو حالت بشكل مباشر دون إحداث أى تطور يذكر فى قواعده. والواقع أن هناك مجموعة من المسوغات التى تطرح عادة لتبرير فعل تقديس النحو نذكر منها:

* التزام الخطاب الدينى ـ الممثل على وجه التخصيص ـ فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف بتلك القواعد.
* توقف فهم ذلك الخطاب على الدراية بأصول النحو وفق الطريقة التى تم تقعيده بها.
* تعين بعض أوجه فصاحة وبيان الخطاب الدينى فى التزامه بتلك الأصول.
* دراية واضعى قواعد النحو العربى بكلام العرب، شعره ونثره.

على ذلك، فإنه يتوجب تقويم مثل هذه المسوغات فى ضوء بعض الحقائق الواقعية والتاريخية المتعلقة. ثمة حقيقة مفادها أن النحو العربى ـ بالطريقة التى تم بها

تقعيده على يد سيبويه وشراحه ـ عسيرة على الفهم، والمرء قد يحتاج إلى بذل جهد متواصل يستغرق عدة سنين لفهمه، الأمر الذى يصعّب تعليمه لغير الناطقين بالعربية. والواقع أن تعقيد قواعد النحو يكمن على وجه الخصوص فى استثناءات تلك القواعد وفى كثرة عددها وتفصيلاتها. هناك أيضاً حقيقة أخرى تعد مترتبة للأولى مفادها أن آفة اللحن قد استشرى داؤها فلم يعد ينجو منها إلا نزر قليل (تصادف أن يكونوا هم أنفسهم حماة المقدس النحوى)، وحقيقة ثالثة مفادها أن تقعيد النحو لم يتم إلا بعد اكتمال الوحى وتمام آيات القرآن.

هذه الحقيقة التاريخية الأخيرة تشكك فى صحة بعض المسوغات سالفة الذكر. إنها على وجه التخصيص تثير السؤال المتعلق بوضع الخطاب الدينى قبل مرحلة تقعيد النحو. فهل كانت العرب تجهل دلالات القرآن ومكامن إعجازه البيانى قبل سيبويه؟ ألا تضع تلك المسوغات ـ بطريقة أو بأخرى ـ العربة قبل الحصان؟ ألا يكتظ النحو العربى ويعتريه الترهل بحيثيات قد لا يضير غض الطرف عنها حتى بالنسبة لفهم دلالات الخطاب الدينى ولاستبانة مكمن الإعجاز فى آياته؟ وأخيراً، ألم تشارك تلك الحيثيات فى عسر قواعد النحو العربى وفى تكثيف العناء الذى يلقاه دارسوه وفى تقليص عدد النزر الذى كنا قد أشرنا إليه؟

لنستمع إلى المبررات التى يطرحها الإمام عبد القادر الجرجانى فى كتابه «دلائل الإعجاز» وفى سياق هجومه على الداعين لإطراح علم النحو وتفصيلاته المعقدة:

> « وأما زهدهم فى النحو واحتقارهم له وإصغارهم أمره. . . (فهو) أشبه بأن يكون صداً عن كتاب الله وعن معرفة معانيه. ذاك لأنهم لا يجدون بداً من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذا كان قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذى يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذى لا يُتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذى لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه، وإلا من غالط

في الحقائق نفسه، وإذا كان الأمر كذلك فليت شعري ما عذر من تهاون به وزهد فيه ولم ير أن يستسقيه من مصبه، ويأخذه من معدنه، ورضي لنفسه بالنقص والكمال لها معرض وآثر الغبينة وهو يجد للربح سبيلاً؟» (الجرجاني، ص 23 - 24).

يكاد الإمام هنا أن يكفّر خصوم النحو، ومن الواضح أنه يعوّل منذ البداية على قداسة للنحو اكتسبها بمقتضى معيته للخطاب الديني المقدس بطبيعته الذاتية. واضح أيضاً أن الجرجاني يرسخ فكرة استحالة فهم ذلك الخطاب في حال عدم الدراية بعلوم النحو، بل إنه يعمم هذا الأمر حتى ليكاد يشمل مختلف تراكيب الألفاظ. وآية ذلك قوله إن الألفاظ مغلقة على معانيها ما لم تعرب، والكلام لا يستقيم ما لم يلتزم بقواعد النحو.

غير أن هذه الأحكام ـ حتى على افتراض صحتها ـ إنما تشكك في إمكان الاستغناء عن علوم النحو جملة وتفصيلاً، وهذا إمكان لا أعلم أن أحداً يحمله محمل الجد. حقاً إن النحو ضروري في بعض السياقات التي تغمض تراكيبها، لكن موضع نقاشنا إنما يتعلق بإمكان تقعيد النحو على نحو يسهل فيه استيعابه ولا يتعلق بأي حال بأمر إلغائه. والواقع أن الإمام الجرجاني ـ خلافاً للروح السائدة بين جلّ النحاة ـ لا يوصد باب الاجتهاد في تيسير قواعده، ولا يجرم فعل من يروم الخلاص من الأعباء التي تثقل كاهله، وآية ذلك أنه يقرر:

«فإن قالوا: إنا لم نأب صحة هذا العلم، ولم ننكر مكان الحاجة إليه في معرفة كتاب الله تعالى وإنما أنكرنا أشياء كثرتموه بها، وفضول قول تكلفتموها، ومسائل عويصة تجشمتم الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تقربوا على السامعين، وتعايوا بها على الحاضرين... قلنا لهم: أما هذا الجنس فلسنا نعيبكم إن لم تنظروا فيه ولم تعنوا به وليس يهمنا أمره فقولوا فيه ما شئتم، وضعوه حيث أردتم، فإن تركوا ذلك وتجاوزوه إلى الكلام على أغراض واضع اللغة وعلى وجه الحكمة في الأوضاع وتقرير المقاييس التي اطردت عليها وذكر العلل التي اقتضت أن تجري على ما أجريت

عليه . . . ككلامنا مثلاً على التثنية وجمع السلامة : لم كان إعرابهما على خلاف إعراب الواحد، ولم تبع النصب فيهما الجر . . . والكلام على ما ينصرف وما لا ينصرف، ولم كان منع الصرف؟ وبيان العلة فيه . . . قلنا إنا نسكت عنكم فى هذا الضرب أيضاً ونعذركم فيه ونسامحكم على علم منا بأن قد أسأتم الاختيار» (المرجع نفسه، ص 24 - 25).

ولكن أليست مثل هذه الأمور ـ التى يبدو أن الجرجانى لا يجد حرجاً فى إغفال ذكرها فى كتب علم النحو ـ هى التى أثقلت كاهل هذا العلم وجعلت أمر استيعابه يشق على دارسيه؟ وعلى وجه العموم، ما الذى يحول أصلاً دون إغفال القواعد التى لا يحدث خرقها أدنى لبس فى دلالات الجمل والتراكيب اللغوية؟ إن القول بأن الخطاب الدينى قد التزم بتلك القواعد لا يعد بذاته حجة لوجوب ذكرها وللتفصيل فى حيثياتها واستثناءاتها، فالخطاب الدينى ـ كما أسلفنا ـ سابق عليها تاريخياً، كما أنه بالمقدور التعويل فى هذا السياق على فكرة الجواز التى تتيح للمرء استعمال مختلف الحركات طالما أن ذلك الاستعمال لا يسبب لبساً ولا يحدث غموضاً.

لاريب ـ فيما يقرر «كمال الحاج» ـ أن «فى النحو فضول قول. فيه ما هو متكلف، ما يجشم الفكر. فيه من المسائل العويصة ما لا يعود بطائل على ذهن السامع» (الحاج ص 232). لكننا لا ندعو بأى حال إلى الإعراض كلية عن النحو. إن وضع هذا العلم لم يكن وليد المصادفة؛ لقد بلغت الحضارة العربية إبان نشأته قدراً استوجب أن يقوم علم للنحو:

«كان التطور قد دفع المجتمع العربى إلى مستوى من التفكير العالى بحيث لم يعد جائزاً فيه اللحن الذى يعتبر تجديفاً على ديوان العقل، على قدسيته. اللحن فى اللغة تخريب لقوانين الفكر المجرد. كلما سما الفكر فى عالم التذهين، فى عالم الدين، والفلسفة، والعلم، والأدب استلزم ما يضبطه كى يتحكم فى سير الزمان الهروب» (المرجع نفسه، ص 238 - 239).

لقد كان النحو نشاطاً عقلانياً خالصاً؛ ألا تراه قائماً على فكرة العامل التى لا تعدو أن تكون صياغة مختلفة لمفهوم السببية الذى يقوم عليه العقل؟ وبطبيعة الحال فإنه بالمقدور ـ نظرياً ـ أن نلتمس لكل حركة إعرابية عاملاً، تماماً كما أنه بالمقدور أن نجد لكل حادثة سبباً. ولكن كما أن العلم لا ينشد تعليلاً لأية ظاهرة ما لم يندرج تعليلها فى سمت مشروع فهم ظواهر الكون، فإنه يتعين على النحاة ألا ينشدوا عوامل أية حركة إعرابية ما لم يتم توظيف تلك العوامل فى درء اللبس وإزاحة الغموض.

شىء من هذا القبيل يكاد يسرى على علم العروض. ثمة قيود وضعت للبيان لعربى حدوداً رسف فى أغلالها ردحاً طويلاً من الزمان. ولعله لا عناء فى الرهان على ن قيود العروض تتطلب صنعة وتكلفاً يعوق الدفقات الشعورية، بل إنها قد تفرض على الشاعر أن يقول ما لم يكن قد رام قوله. حقاً إن القوافى قد تستثير أفكاراً أكثر خصباً من تلك التى خطرت ببال صاحبها، لكنها عادة ما توقع الشاعر فى شرك لازدواجية. فضلاً عن ذلك، فإن للإيقاع الموسيقى الذى يصاحب الالتزام ببحور لشعر وظيفة هامة تتعين فى تمييز الشعر عن سائر الأجناس الأدبية. ولكن الإيقاع قد حدثه أثره الاستاطيقى حتى فى حال عدم تواتره، بل إن أثره ـ حال غيابه الموقت ـ قد كون أكثر شدة. إننى لا أدعو إلى رفض قيود العروض كلية، لكننى أرى فى اشتراطها وعاً من الإذعان القسرى الذى قد لا يكون باستمرار حرياً بالتبجيل، بل إنه قد يعوق حداث التطور الذى نأمله لشعرنا العربى.

ولعل فى بعض القصائد المتميزة المعاصرة التى لم تلتزم التزاماً تاماً ببحور الشعر تقليدية ما يبين أن جودة الشعر ـ كأصالته ـ لا تتوقف ضرورة على ذلك الالتزام.

***

هكذا يتضح لنا كيف أن قدسية الخطاب الدينى قد تسربت بطريقة أو بأخرى إلى واعد النحو، وكيف أن القدسية التى ظفر بها النحو بمقتضى حق المعية وبشكل ليس

مبرراً تماماً، قد ساهمت فى الركود الذى اعترى علمه، بقدر ما ساهمت فى تكثيف العناء الذى يلقاه دارسوه. ليس ثمة ما يحول ـ نظرياً ـ دون تقعيد النحو بطريقة لا تعرف للتعقيد سبيلاً ولا تفشل فى تبيان مكامن إعجاز القرآن الكريم. لقد كان بمقدور أعراب الجاهلية ـ فى غياب علم للنحو ـ أن يستبينوا تلك المكامن وأن يتفهموا الدلالات التى انطوى عليها ذلك الكتاب، فهل يصح أن نقول ـ بعد هذا كله ـ إن الألفاظ ـ كل الألفاظ ـ مغلقة على معانيها حتى تعرب ؟

إننا لا ننكر بأى حال أن النحاة العرب قد أسدوا لمتكلمى العربية ولتراثها فضلاً، غير أننا ندعو إلى تبسيط علومهم حتى يكون لجهدهم الأثر الذى راموا مخلصين إحداثه. لقد عزف كثيرون عن معاينة ذلك التراث لأسباب تتعلق فى بعض السياقات بهذا الشأن، ولعل الأوان قد أزف للبحث فى تلك الأسباب، ولتحديد أحقية ما ترهل به النحو بالقداسة التى حظى بها.

***

الفصل الحادى عشر

☞ مسألة الآخر

الأحكام التى كنت أطلقها فى الفصل العاشر تتعلق على وجه الخصوص ببعض مقدساتنا. الأمر يختلف جزئياً حين يتطرق بنا السياق إلى الحديث عن مقدسات الآخرين. هناك بداية الصعوبة الكامنة فى فهم الثقافات المغايرة ـ بغض النظر عن طبيعة مقدساتها ـ وهى صعوبة لا ترجع أساساً إلى تعقيد فى حيثياتها، بل ترجع إلى صعوبة فى فهم وظائفها قدر ما ترجع إلى استحالة تقويمها بشكل موضوعى ومحايد. ثمة أحكام قيمية تصاحب ـ أحياناً بشكل غير مدرك ـ نظرتنا لتلك الثقافات؛ ذلك أن مقدسات الآخرين عادة ما تقاس من منظور مقدسات الآنا، وما يلبث عنصر الاستعلاء أن يتدخل، فى حين يتم الشروع فى ممارسة فعل التسخير الذى يروم تحقيق مقاصد الأنا المعلن منها والمستتر.

سوف أقتصر فى هذا المقام على الحديث عن الصعوبة الكامنة فى فهم مقدسات الآخر وعن نظرة الأنا الدونية لها، عبر مثال تاريخى شهير. لقد عنى «كولومبس» حين اكتشف القارة الأمريكية بإطلاق أسماء على العالم البكر الذى اكتشفه؛ ذلك أن إطلاق الأسماء عنده يساوى امتلاك مسمياتها، وقد استحوذ هذا الهاجس عليه حتى استغرق

فى «سعار تسمية حقيقى» على حد تعبير «تزڤيان تودوروف» (تودوروف، ص 34). ومن البين أن عملية التسمية هذه تفصح عن أول اقتحام تقوم به ثقافة الأنا لثقافة الآخر، فالأسماء التى أطلقها «كولومبس» استقاها من ثقافته الأوروبية بما تشتمل عليه هذه الثقافة من مفاهيم سياسية وعقائد دينية وطقوس اجتماعية. الاسم ـ فى مثل هذا السياق ـ ليس مجرد بنان يشير به المسمِّى إلى المسمَّى، بل يمتلك وظيفة أخرى ـ هى وظيفة الامتلاك ـ تضاف إلى وظيفة تمييز المسمَّى بغية فصله عن سائر الأشياء. والواقع أن إساءة فهم الوظيفة الأصلية للاسم أمر شائع حتى فى ثقافتنا العربية. هكذا ترانا نعنى كثيراً بتغيير أسماء الأشياء والمفاهيم ـ دون أن نعنى بأمر تغيير طبيعة مسمياتها ـ وكأننا نحسب أن من شأن تغيير الاسم أن يغير من طبيعة المسمَّى. إن وصف أى نظام سياسى بالنظام الديمقراطى لا يجعله بذاته ديمقراطياً؛ على ذلك فإن الحكام لا يعنون إلا بتغيير أسماء أنظمتهم، كأنهم يطلبون من الأسماء أن تقوم بعملية سحرية لم تؤهل أصلاً للقيام بها.

إن الأسماء ـ لغة ـ لا تشكل سوى قطاع خاص من مفردات اللغة، وهى تعجز بطبيعتها عن خدمة أية مآرب غير إشارية. لكن اللغة ـ عبر استعمالها فى سياقات سوسيولوجية ـ قادرة باستمرار على استثارة الإيحاءات الثقافية التى تنطوى عليها الأسماء.

خلافاً لذلك، نجد أن «كولومبس» يستمر فى قياس الأسماء على سائر مفردات اللغة؛ فبعد أن يسمع كلمة هندية تراه لا يعنى بدلالتها فى هيراركيته التقليدية بل يعنى بمعناها فى سياق ثقافته الأوروبية. لقد افترض ـ دون وجه حق ـ «أن الهنود يجرون ذات التمييزات التى يجريها الأسبان» (المرجع نفسه، ص 35).

والواقع أن إيمان «كولومبس» بقرب آسيا ـ وهو الذى منحه شجاعة الإبحار إليها عن طريق الغرب ـ إنما يقوم على سوء فهم لغوى محدد:

«فالعقيدة السائدة فى عصره كانت تتمثل فى أن الأرض كروية؛ إلا أنه كان هناك ظن محق بأن المسافة بين أوروبا وآسيا بالطريق الغربى عظيمة جداً، بل إن من العسير اجتيازها. ويستند «كولومبس» إلى رأى الفرغانى الفلكى العربى الذى يشير بشكل صحيح تماماً إلى محيط دائرة الأرض، ولكنه يتحدث مستخدماً الأميال البحرية العربية التى تعتبر أطول بنحو الثلث من الأميال البحرية الإيطالية المألوفة لكولومبس. والحال أن «كولومبس» لا يمكنه تخيل أن مثل هذه المقاييس اصطلاحية، وأن المصطلح الواحد له معان مختلفة بحسب التقاليد (أو اللغات أو السياقات) المختلفة؛ ولذا فإنه يترجم إلى أميال بحرية إيطالية، وهكذا يجد المسافة ضمن حدود قدراته. ومع أن آسيا ليست فى الموقع الذى يعتقد أنها موجودة فيه، فإنه يجد العزاء فى اكتشاف أمريكا» (المرجع نفسه، ص 35).

الوهم الذى يقع فيه «كولومبس» ناتج عن نظرة دونية لثقافة الآخر. إن رفض فكرة الاصطلاح التى يشير إليها هذا النص لا يعدو أن يكون ترسيخاً لا واعياً لتلك النظرة. الاعتراف بالاصطلاحية يعنى الاعتراف ضمنياً بإمكان قيام ثقافات رصينة مغايرة يتم التعبير عنها بلغات تختلف عن لغة الأنا. الأمر ها هنا يتجاوز الحديث عن الأسماء ويسرى على سائر مفردات اللغة وتراكيبها. إن «كولومبس» لا يعترف إلا بلغة واحدة، هى اللغة التى يتكلمها، ولذا فإنه حين يواجه لغة أجنبية فإن اعترافه ذاك يلزمه بأحد سلوكين لا ثالث لهما: الاعتراف بها كلغة يمتلك متحدثوها حق التخاطب بها، ولكن مع رفض الاعتقاد بكونها مختلفة أو أجنبية، وهذا هو رد فعله لمختلف اللغات التى يتحدث بها أقرانه الأوروبيون. البديل الثانى هو الاعتراف باختلاف اللغة التى يواجهها ولكن مع رفض الاعتراف بها كلغة يمتلك متحدثوها حق التحدث بها. هذا على وجه الضبط هو رد الفعل الذى يستثيره لديه الهنود حين يقابلهم لأول مرة، فهو يتعهد لدى رؤيتهم:

«إن كان ذلك يرضى ربنا، فسوف آخذ معى من هذا المكان عند رحيلى ستة منهم إلى

سموكما، حتى يتسنى لهم تعلم الكلام» (المرجع نفسه) .

لا كلام إذن إلا ما يحسن الأوربيون التحدث به، وعلى الهنود ـ إن أرادوا أن يصبحوا بشراً قادرين على التكلم ـ أن يتعلموا الكلام على أيدى الأسبان. مرة أخرى نجد أن النظرة الدونية إلى لغة الآخر ـ بما تتضمنه من نظرة دونية إلى ثقافته التى يتم التعبير عنها بتلك اللغة ـ أمر سائد حتى فى ثقافتنا العربية. لقد ظن كثير من مفكرى العرب أن العربية تسمو بقدراتها عن كل لغة تحدثها البشر وأن متحدثيها قادرون على التعبير عما لا يتسنى لمتحدثى اللغات الأخرى البوح به، رغم أن بعضاً منهم لم يكن يحسن التحدث بغيرها .

بيد أن الأمر لا يتعلق فحسب بهوس استحوذ على «كولومبس» شخصياً، فثمة أدبيات فلسفية أكدت على استحالة الترجمة الأمينة عنى بها على وجه الخصوص «كواين» الفيلسوف الأمريكى المعاصر. وإذا استحالت مثل هذه الترجمة من حيث المبدأ فلا ريب أن فهم الثقافات المغايرة ـ بما تتضمنه من تعاليم وبما تفترضه من مقدسات ـ سيكون فى أفضل الأحوال عسيراً غاية العسر. فأنّى للأنا ـ بعد هذا كله ـ أن تقوّم مقدس الآخر إذا كانت لا تفهمه أصلاً ؟

***

من البين أيضاً أن من يسىء فهم ثقافة مغايرة أحرى بأن يفشل فى اعتبار أبنائها ذوات بشرية تحس كما تحس أناه وتجد ذات ما تجد :

> «إن سلوك «كولومبس» يدل على أنه لا يمنح الهنود الحق فى أن تكون لهم إرادتهم الخاصة، أى يدل على أنه يعتبرهم باختصار أشياء حية. وهكذا فإنه فى حماسه كمهتم بالطبيعة يريد دائماً أن يرسل إلى أسبانيا عينات من جميع الأجناس: أشجاراً وطيوراً وحيوانات وهنوداً، وفكرة سؤالهم عن رأيهم غريبة عنه؛ يقول إنه سوف يأسر نصف دزينة من الهنود لكى يأخذهم معه : لكنه يقول إنه لن يتسنى له الإمساك بهم لأنهم كانوا قد رحلوا كلهم قبل هبوط الليل. ولكن فى اليوم التالى جاء إلى المركب

الشراعى فى قارب اثنا عشر رجلاً . فاختار ستة منهم وأرسل الستة الآخرين إلى البر . إن الرقم محدد سلفاً؛ نصف دزينة، والأفراد لا حساب لهم، بل يُحسبون» (المرجع نفسه، ص 54) .

هكذا يتضح أن الآخر لا يُعترف به كذات بشرية بل يعامل فى أفضل الأحوال على اعتبار كونه كائناً حياً، فكيف نتوقع أن تحترم مقدساته، وهل ثمة مناص من أن يتم تقويمها وفق معايير مسبقة ؟

وكما أسلفت فى استهلال هذا الكتاب، فإن الدعوة لاعتبار الآخرين بوصفهم ذوات بشرية والدعوة إلى احترام مقدساتهم لا تهدف بأى حال إلى ترسيخ نوع من النسبية التى تعطى للمرء حق اعتقاد ما عنّ له اعتقاده، وحق السلوك بأى طريقة ارتآها، فثمة حد أدنى يمكن باستمرار الاتفاق عليه والإجماع حوله . حقاً لقد قمنا بتقويم سلوكيات «كولومبس» وفق معايير أخلاقية بعينها، وبمقدورنا تطبيق ذات المعايير لتقويم سلوكيات «هولاكو» و«ستالين» و«هتلر» وسائر أشرار التاريخ، لكن ما أروم تبيانه إنما يتحدد فى وجوب الكف عن التعامل مع الأغيار وفق نظرة مسبقة غير متفق عليها، وبموجب سبل استعلائية لا ترى فيهم غير مطية تسخير لتحقيق مقاصد الأنا . فضلاً عن ذلك، فإن الاعتراف بمقدسات الآخرين قد يكون ضرباً من ضروب تحديد هوياتهم الثقافية، بما يكفله تنوع تلك الهويات من تعدد فى سبل فهم العالم، ومن فتح لآفاق الإبداع الأصيل؛ وأخيراً، وكما يقرر «قمبولوكز» :

«فإن كل كينونة اجتماعية تحقق غاية بعينها، بغض النظر عن مدى تعرض قيمها وأخلاقياتها للريبة . ذلك أن قانون التكيف الكلى يقرر ببساطة أنه ليس هناك جهد يبذل، وليس هناك تغير يحدث فى الظروف، لا مقصد منه، فى أى مجال من مجالات الظواهر» (Gumplowicz, pp. 79-80) .

***

فى الفصول القادمة سنتعرف على سبل للتسخير أكثر مراوغة، رغم أن الغاية

تظل فى نهاية المطاف واحدة . لقد كان «كولومبس» أكثر صراحة فى كشف النقاب عن مقاصده ووسائله، لكن هناك من هو أكثر دهاء وأكثر قدرة على الوصول إلى مآربه دون أن يعطى للآخرين فرصة اكتشاف عوز وسائله لأى قدر من النبل .

***

الباب الرابع

العقل السجالي

المذاهب الفلسفية على وجه الخصوص، والمذاهب الفكرية على وجه العموم، متنوعة متكثرة، والإجماع بينها على أى أمر ـ وإن قل شأنه ـ نادر ندرة اتفاقها على نهج حسمه. لا غرو إذن ـ فى هذه الحال ـ أن يسود الجدل بين أربابها، ولا مندوحة من أن يعوز الفكر الفلسفى تلك الصبغة التراكمية التى يرومها علماء المنهج ويبتغيها أنصار النزعات الوضعية.

بيد أن هذا الأمر لا يقتصر حدوثه فى الأوساط الفلسفية ـ على ذيوع صيته فيها ـ بل يتواتر حدوثه فى جلّ السياقات التى يرنو فيها المرء إلى إقناع أغياره بالاعتداد بما كان قد ذهب إليه. إنه يحدث فى حال جدالنا حول أمور العرف والأخلاق، وحول شؤون السياسة والاقتصاد، والفن والدين، بل إنه يحدث حين يتطرق بنا سياق الحديث إلى حيثيات النشاط العلمى الذى يبدو ـ بمقتضى طبائع نهجه ـ بمنأى عن الجدل، وحيث يفترض أن تكون الطبيعة ـ موضع دراسته ـ حكماً فيصلاً يحسم أى نقاش.

ومهما يكن من شىء، فإننى إخال أن المفتون بمذهبه، الجازم بصحة مبادئه، والقادر بطريقة أو بأخرى على كسب المساجلات الجدلية، يعتريه شعور بالظفر قد يكون مشوباً بعزة استعلاء، وقد تنتابه هناءة مكللة بالكبر، يستكين إلى دعتها، ويبدى فى سبيل وجهها استعداداً لتوظيف ملكاته الذهنية وقدراته المادية آن اضطراره إليها. ليس البحث عن مواطن مشتركة مع مُحاوره بالأمر الذى يشغله، ليس الترصد للحقيقة ـ إن كانت ثمة حقيقة ـ بموضوعية العالم الحق نهجه؛ بل كل همه الظفر بخصمه، ضمه إلى حظيرة التبّع؛ فإن شق عليه هذا الأمر، فوكده الحط من قدر المارقين عن طاعة نزعته، وأداته الريبة فى نبل مقاصدهم.

حقاً ثمة من لا يعبأ بالتفرد، ولا يأبه لكونه يذهب مذهباً لا يعتد به سواه، من يؤمن بحرية الفكر فى أبهى صورها، ويرتئى أن الخلاف لا يفسد للود قضية، بل هو تنوع يقتضيه تباين ثقافاتنا وأمزجتنا ويستلزمه غموض مواطن النزاع من جهة وقصور

قدرات البشر من أخرى. الحقيقة عند الواحد منهم ليست ضرورة بحوزة شخص بعينه، وهى أبعد ما تكون عن اتخاذ بُعد واحد، وحتى إن كانت واحدة، فلا ضير من أن يمتلكها وحده، طالماً أصر الآخرون على جهله إياها.

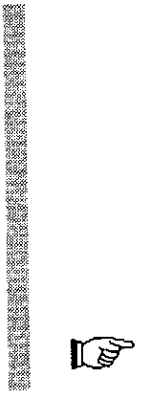
لكن أمثاله نُزرقلائل، ولذا فإنهم لا يشكلون على المستوى الأكاديمى ظاهرة جديرة بعناء البحث. للأديب أن يعنى بحيواتهم، أن يتأسى على ما تؤول إليه أحوالهم، وأن يمعن فى تبجيل قدرتهم على الاصطبار والتسامح. بيد أنهم عادة ما يمضون فى سلام، فلا يكاد يستشعر فقدهم أحد، وحركة التاريخ قد لا تكون وقفاً على مآثرهم، رغم أنهم قد يعبرون أصدق تعبير عن أنبل قيم الإنسانية.

***

الإنسان الشائع من هذا المنظور دوجماطيقى بطبع بشريته، أو بطبع ثقافته، فضميره لا يتسع لأغياره إلا بقدر رؤيتهم لما كان قد ارتأى، وقدرهم عنده ـ إن كان لهم ثمة قدر عنده ـ إنّما يتناسب تناسباً عكسياً وحجم الهوة التى تفصل بين مذهبه ومذهبهم، يصغر باتساعها، ويكبر أنّما ضاقت. فى الفصل القادم سوف نتعرف على أسس دوجماطيقية هذا الكائن، وفى الفصل الذى يليه سوف نناقش سبله فى ترسيخ تلك الدوجماطيقية.

***

الفصل الثانى عشر



المنظور الدوجماطيقى

يقرر «برلن» فى كتابه المتميز «ضلع الإنسانية الأعوج» أن لدوجماطيقية الإنسان الشائع ثلاث أثاف :

* الأثفية الأولى وجود إجابة صحيحة واحدة لكل سؤال جدير بأن يسأل، الأمر الذى يستلزم منطقياً استحالة وجود سؤال ذى إجابتين مختلفتين وصحيحتين فى ذات الوقت (Berlin, p.24). بكلمات أخرى، فإن تعدد أجوبة أى سؤال ـ كعجزه عن الإجابة عنه ـ إنما تحتم كونه سؤالاً تعوزه الأصالة؛ إنه سؤال يسأل عن أشياء إن بدت لنا أساءتنا، أو لعله سؤال يتطلب قدرات لم يتأهل البشر لامتلاكها أصلاً، ومن ثم فإنه يتعين علينا الكف عن الخوض فيه. ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نذكّر بعالم الرياضة الشهير «ڤيثاغورس» الذى يقال إنه ـ بعد أن اكتشف أنه ليس للكميات الصماء غير المتجذرة (Irrational Numbers) أعداد حقيقية تعبر عنها ـ جمع مريديه وألزمهم أن يقسموا بأغلظ الأيمان ألا يباح بهذا السر لأحد. شىء من هذا القبيل ـ وإن كان أقل تحضراً ـ حدث مع «كولومبس» الذى كان يعتقد بشكل مسبق وجازم أن جزيرة كوبا

جزء من قارة آسيا . لقد قرر محو كل المعلومات التى تنحو نحو إثبات العكس :

«فالهنود الذين قابلهم «كولومبس» كانوا قد قالوا له إن هذه الجزيرة (كوبا) جزيرة ؛ وبما أن هذه المعلومة لا تتمشى مع أغراضه ، فإنه يشكك فى خصال من أبلغوه بها : «ولما كان هؤلاء همجاً يتصورون أن العالم كله جزيرة ، ولا يعرفون ما هى القارة ، وليست لهم أبجدية ولا ذكريات راسخة ، ولما كانوا لا يستمتعون إلا بالأكل ، وبمعاشرة نسائهم ، فقد قالوا إن هذه جزيرة» . . وبوسعنا أن نتساءل ـ فقط ـ كيف يمكن لعشق النساء أن يبطل زعمهم بأن هذا البلد جزيرة . ومع ذلك فإن الحقيقة هى أننا يجرى اطلاعنا على مشهد شهير ومثير للسخرية يتخلى فيه «كولومبس» بشكل قاطع عن التماس التجربة لتحرّى ما إذا كانت كوبا جزيرة أما لا ، ويقرر إعمال حجة السلطة فيما يتعلق برفاقه : فالجميع ينزلون إلى اليابسة ، وكل منهم يقسم قسماً يؤكد أنه ليس لديه شك فى أن هذه هى القارة وليست جزيرة . . وتفرض غرامة على أى فرد يقول فيما بعد عكس ما يقوله الآن . . كما تفرض عقوبة قطع اللسان» . (تودوروف ، ص 28) .

وبخصوص هذه الأثفية نلاحظ كيف يتسم المبدأ القائل بوجود إجابة صحيحة واحدة لكل سؤال بصبغة منطقية مضللة ، وكذا شأن المبدأ القائل باستحالة وجود سؤال ذى إجابتين مختلفتين وصحيحتين فى ذات الوقت . لا ريب أن المبدأ الأول يستلزم منطقياً المبدأ الثانى ، ومن ثم فإن حقيقة بطلان هذا المبدأ الأخير تضمن بطلان الأول . إن المنطق يقرر عدم وجود سؤال ذى إجابتين متناقضتين ـ وهذا أمر يترتب مباشرة على مبدأ الوسط المرفوع ـ لكنه لا يحول دون تعدد الأجوبة المختلفة طالما كانت متسقة . فضلاً عن ذلك ، فإن الأمر حين يتعلق بشؤون الأخلاق والأعراف والمعايير الجمالية ، وهذا هو موضع الخلاف فى السياقات التى نعنى بها ، فإن الحديث فيه عن الصحة والبطلان حديث لا يخلو من قصور . وأخيراً ، فإن المبادئ المنطقية التى يبدو أن أولى أثافى الدوجماطيقية تعوّل عليها إنما تتعلق بالحق والبطلان منظوراً إليهما من وجهة نظر

أنطولوجية، فى حين أن مواطن الجدل التى نتحدث عنها تتعلق عادة بوجهة نظر ابستمولوجية لمختلف المفاهيم. ذلك أن الجدل إنما يقوم حول كفاية أدلة الأطراف المتنازعة ولا يدور حول صحة وجهات نظرها التى قد لا يدرى بها أحد.

* الأثفية الثانية تتعلق بزعم مفاده وجود نهج محدد سلفاً يمكن بانتهاجه اكتشاف الأجوبة الصحيحة عن الأسئلة الأصيلة. قد يكون استيعاب هذا النهج أمراً صعباً، وقد يتطلب استيعابه قدرات بعينها، وقد تطرأ الحاجة لإجراء تعديلات على بعض أحكامه الجزئية؛ لكن قيام أحكامه العامة بمنأى عن كل شك، وكذا شأن قدرة هذا النهج على حسم أى أمر قابل من حيث المبدأ لأن يحسم.

إذا كانت الأثفية الأولى تحدد أهدافاً معينة يتعين الوصول إليها، فإن الأثفية الثانية تؤكد وجود سبيل واحدة يتسنى بالولوج فيها الوصول إلى تلك الأهداف. والواقع أن النهج ـ شأنه شأن الغاية ـ يحدد جزءاً لا يتجزأ من النسق الذى يدافع عنه الكائن الدوجماطيقى، وآية ذلك أن الصراع قد ينشأ بين أطراف تتفق على الغايات التى يتعين تحقيقها فى نهاية المطاف، لخلاف ينشأ حول تحديد هوية ذلك المطاف. إن الصوفى قد يشارك أغياره فى روم مرضاة الخالق، لكنه يرتئى طريقاً لمرضاته يعترض عليها أولئك الأغيار، والعالم يروم تعليل الظواهر بقدر مارامها أصحاب الأساطير، بيد أن النهج العلمى يختلف تماماً عن النهج الذى اتبعه الأوائل فى أساطيرهم، وهذا هو مبرر اعتراض العلماء على الأساطير.

* أما ثالثة الأثافى فتؤكد على وجوب اتساق كل الأجوبة الصحيحة التى يتضمنها النسق الدوجماطيقى. الإجابات الصحيحة ـ بالتعريف ـ غير قابلة لأن يتناقض أى منها مع سائرها، وقد يكون بالمقدور ـ عبر استعمال قواعد المنطق ـ اشتقاق بعضها من بعضها الآخر، ومن ثم قد يكون فى الوسع ردها مجتمعة إلى حد أدنى من المبادئ والمعايير. لكن الإشكالية ـ كما أسلفنا ـ إنما تكمن فى أن أمر صحة الإجابة لا يحسم

هاهنا عبر معاينة الواقع؛ فالواقع فى السياقات الأخلاقية والجمالية غير قادر على حسم أى أمر، بل يرتهن برؤية ارتآها الكائن الدوجماطيقى. من هذا المنظور تتلاشى ثانية السمة المنطقية التى يبدو أن هذه الأنفية تتسم بها. على ذلك فإن ثمة مهمة بالغة الأهمية تقوم بها هذه الأنفية الأخيرة؛ إنها تستعمل من قبل الكائن الدوجماطيقى لحصر أتباعه ولتحديد خصومه. ذلك أن اتساق ما يقوله الآخر مع ما تقره أنا ذلك الكائن هو معيار انضمامه إلى حظيرة التبّع.

***

وبطبيعة الحال، فإن الكائن الدوجماطيقى ـ الذى قد يكون شخصاً بعينه، وقد يكون نشاطاً يُمارس أو مؤسسة تتحدد كينونتها عبر جملة من اللوائح ـ عادة ما يدعى أنه قد تمكن من التمييز بين الأسئلة الجديرة بأن يجاب عنها، وتلك التى تعوزها الأصالة. وبطبيعة الحال فإن لنا أن نتوقع أنه سوف يسم الأسئلة التى يجهل أجوبتها بمثل هذه السمة، كما لنا أن نتوقع اعتقاده فى أنه الكائن الوحيد القادر على تبيان المواضع الجديرة بعناء البحث. أليس هذا ـ على وجه الضبط ـ ما يشعر به بعض العلماء الذين ينظرون نظرة دونية إلى كل أمر لا يتسنى للعلم أن يقول كلمته فيه؟ أليس هذا ـ على ذات الوجه ـ ما يشعر به بعض الغلاة المتزمتين الذين يقوّمون كل شأن من منظور واحدى لا ثانى له؟

فضلاً عن ذلك، فإن هذا الكائن يجزم بأنه قد اكتشف النهج الذى يكفل تطبيقه تبيان أمثل السبل لحل الأسئلة سالفة الذكر.

أما بخصوص أمر تبيان اتساق الأجوبة المطروحة فإنه يُناط بالمنطق فى الظروف العادية، فإن استعصى على المناطقة، فقد تكون هناك سبل أنجع (Berlin, pp. 24-25).

قد تساور بعض منا الشكوك حول إمكان قيام مثل هذه المعرفة المثالية الكمال، والتى لا تدع أمراً جديراً بأن يعرف دون أن تعمل على حسمه. هكذا نجد على سبيل المثال أن المسيحية ـ فى مفهومها التقليدى السائد على أقل تقدير ـ تؤكد على كيف أن

الخطيئة الأصلية تحول دون إمكان الحصول على مثل تلك المعرفة، كأن هناك منظوراً فلسفياً يؤجل قيامها إلى مرحلة تحرر الروح من ربقة استعباد الجسد، وآخر يؤجلها إلى يوم يبعث الله خلقه. من جهة أخرى، يرى الوضعيون من الفلاسفة والسلوكيون من علماء النفس استحالة حسم أى أمر يتجاوز قدرات البشر الامبيريقية، الأمر الذى يتنافى وإمكان معرفة كل شىء، مالم نقم بتعريف المعرفة بطريقة تقصرها على المحسوس.

ردُّ الدوجماطيقية على هذا الاعتراض بيّن غاية البيان ـ فيما يقرر «برلن» ـ: «الأشياء إنما تعرف بأضدادها؛ فكلنا نشعر بالعجز والقصور والجهل، والعجز لا يكون إلاّ عن قيام، والقصور لا يكون إلاّ عن كمال، والجهل لا يكون إلاّ عن ضلال» (المرجع نفسه).

بيد أن بيان هذا الرد لا يدرأ وهْى حجته. ذلك أن الدوجماطيقية لا تفترض فحسب إمكان قيام معرفة مثالية متكاملة، بل تؤكد على حقيقة قيامها وعلى استحواذ أربابها عليها. لا ريب أن القصور لا ينعين إلاّ نسبة لكمال، لكن هذا التلازم الشرطى إنما يقوم فى حقيقة الأمر بين القصور و«إمكان» بلوغ الكمال. إن وجود الأشرار لا يضمن بذاته وجود أخيار، بل يضمن فحسب قيام معيار للخير تقاس الشرور نسبة إليه، وآية ذلك إمكان قيام عالم لا يقطن به مصلح واحد. وعلى نحو مماثل، إذا قدّر للبشر جهل أمر ما فإن ذلك قد يكفل قيام معيار للمعرفة الحقة، لكنه لا يكفل بذاته وجود كائن بعينه يدرى به.

***

على ذلك، ولكى لا نتحامل على الكائن الدوجماطيقى، فإن هذا الكائن ـ حين يعتد بمعارفه ـ فإنه يعتد فى الأحوال السائدة بدرايته بمجال بعينه دون غيره، وقد يتسع هذا المجال ويطّرد باطراد قدراته على الفهم والتبجح، لكنه لا يزعم فى تلك الأحوال

الدراية بكل ما عنّ لأخلاد البشر. فضلاً عن ذلك، فإن هذا الطرح لمفهوم الدوجماطيقية لا يستلزم بأى حال إجماع الدوجماطيقيين على أى أمر. إن الدوجماطيقية أقرب لأن تكون حالة سيكولوجية منها لأن تكون مذهباً؛ فقد يكون الكائن الدوجماطيقى فيلسوفاً يعمل على ترسيخ رؤية فلسفية بعينها، ورؤى الفلاسفة تكاد تتعدد بتعددهم، وقد يكون داعياً لترسيخ نهج بعينه، كما يحدث مع ممارس النشاط العلمى الذى يؤكد على وجود انتهاج العلمى لحسم أى أمر (لاحظ أن العلماء لا يزعمون ضرورة الدراية بكل شىء، بل يزعمون فحسب الدراية بأمثل السبل للدراية به)، بل إنه قد ينتمى إلى تلك الطائفة التى تزعم قدرة الفن على سبر أغوار للكون ليس بمقدور العلم سبرها، وتقوّم الأمور وفق معايير استطاقية صرفة. غير أن الدوجماطيقيين ـ على اختلافهم هذا ـ يجمعون على الاعتداد برؤاهم بقدر ما يجمعون على رفضهم المسبق لأية محاولة للتشكيك فى مصداقيتها.

ثمة أيضاً ـ فى بعض السياقات ـ تماه مفترض بين المعرفة والفضيلة، وبين الجهل والخطيئة أو الرذيلة. الرافض لرؤية الدوجماطيقى إنما يرفض لجهله، وإذا قدر الفشل للمحاولات التى تبذل لإقناعه، فإن ذلك يعنى ـ بغض النظر عن طبيعة تلك المحاولات ـ أنه قد أضحى أسيراً للعزة بإثمه، وأضحى من ثم كائناً لا أخلاقياً. على هذا النحو، يتم التشكيك فى نبل مقاصد كل رافض لأى رؤية دوجماطيقية، وعلى النحو نفسه تتم النقلة من مملكة المعرفة إلى مملكة الأخلاق. إن الكائن الدوجماطيقي يعتبر نفسه هادياً ومرشداً لأقرانه، إنه يروم تخليصهم من براثن الجهل ويدعوهم لاستشراف مستقبل ينعم فيه البشر بحيواتهم. التضحية ـ من هذا المنظور ـ ببعض منهم يعد ثمناً زهيداً:

«لقد أضحت إمكانية وجود سبل للحسم النهائى ـ حتى إذا أغفلنا الدلالة المؤسية التى اكتسبها هذا التعبير على يدى هتلر ـ وهماً جدَّ خطر. ذلك أنه إذا اعتقد المرء فى إمكان مثل تلك السبل فإن كل ثمن يدفع نظيره سيكون بالضرورة زهيداً. أى مهر يُغلى

على جعل الجنس البشرى بأسره عادلاً وسعيداً وخلاقاً ومتجانساً إلى الأبد؟ ليس ثمة حد أقصى لعدد البيض الذى يتوجب كسره لعمل مثل هذه «العجة» !

إذا كنتُ أعلم السبيل الصحيحة والوحيدة لحسم المشاكل نهائياً، وكنت أعلم أين أقود الموكب، وإذا كنتَ تجهل ما أعلم، فمن الطبيعى ألاّ يسمح لك بحق الاختيار حتى فى أضيق الحدود .

بيد أن الشىء الوحيد الذى يمكن لنا التيقن منه إنما يكمن فى حقيقة التضحية ؛ الموت والأموات . أما المثال الذى يُضحَّى من أجله فإنه يظل بمنأى عن التحقق . البيض يُكسر، وعادة كسره تتنامى، لكن «العجة تظل غير منظورة» (ص 15-16 .Berlin, pp) .

***

الفصل الثالث عشر

اغتيال العقل

للدوجماطيقية أيضاً نهج عام فى الجدل، وإن تباينت مناهج المصابين بها الخاصة؛ إنه النهج الذى يسميه «برهان غليون» فى كتابه «اغتيال العقل» بالنهج السجالى. مصدر نشوء هذا النهج واحد: التوكيد على مواقف محددة وتثبيتها، وهو ينطوى على منطق خاص به يقوم على إعادة توظيف المفاهيم والقيم والدلالات وتنظيمها بطريقة من شأنها أن تفيد فى تحسين موقع المذهب وجعله أكثر قدرة على الإقناع. ومن خصائص هذا النهج العام ـ فيما يضيف «غليون»:

«حجب المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدر واحدتها ضرورة عن الأخرى، واستبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمى وتحرفه عن مقاصده الأساسية» (غليون، ص 44).

ولكن لاحظ أن هذه المسائل لا تشكل جزءاً من أجزاء النسق الذى يقوم الكائن الدوجماطيقى بالدفاع عنه. إن إثارتها توظف فى خدمة النهج التضليلى المستخدم؛ فهى

تعمل على إثارة الغبار وذرّ الرماد فى العيون حتى لا يتسنى لها اكتشاف أى أوجه قصور ينطوى عليها النسق الأساسى. ليس ثمة أيسر من تغيير محاور النقاش، فالذهن البشرى عرضة باستمرار لملاحقة أثر ما تستجد إثارته من قضايا.

من جهة أخرى، فإنه مما يزيد التمسك بهذا النهج هو الشعور المتزايد لدى الأطراف المتساجلة بانعدام الأرضية المشتركة للحوار، والإيمان الثابت والمسبق بعقائديات متنافية، والتمسك بقيم ومواقف وإشكاليات لا تتعايش (المرجع نفسه). وعلى نحو كهذا يستبان كيف أن القناعة بالصدور عن مواقف لا تعرف للاتساق سبيلاً تحرر الكائن الدوجماطيقى ـ على المستوى السيكولوجى على أقل تقدير ـ من مهمة السعى إلى إيجاد الحجج العقلية القادرة على تسويغ ما كان قد اعتد به من أحكام:

«فكل طرف يشعر أن خصمه يعيش فى تاريخ آخر ويصدر عن قناعات ومشاعر واعتقادات لا يمكن نسفها بالحجة أو بالمنطق الموضوعى». (المرجع نفسه).

هذه ذريعة أخرى يلجأ إليها الدوجماطيقى لترسيخ وجهة نظره. إن الإيمان بغياب المواطن المشتركة ليس مبرراً أصلاً، فثمة حد يمكن بالاستمرار الإجماع عليه، بل إن قيام أى جدل بين أى أطراف يفترض ضرورة وجود مثل تلك المواطن. ذلك أن الجدل إنما يستهدف نظرياً عملية إقناع الطرف الآخر، ولذا فإن الذى يشكك فى وجود قضايا يمكن الاتفاق عليها لن يدخل أصلاً فى لعبة النقاش، وإلا أصبح النقاش عملية أقرب إلى العبث وإهدار الوقت. على ذلك، فإن الشعور الذى يتحدث عنه «غليون» فى هذا النص الأخير يعبر عن حقيقة تاريخية؛ إن بعض أنصار الحداثة ـ على سبيل المثال ـ يقومون باتهام خصومهم من السلفيين بأنهم يرون العالم «بعين أعرابى مات منذ ما يربو على ألف عام»، وبذا يؤكدون على أن رؤيتهم له تختلف جذرياً عن الرؤية المعاصرة. أيضاً فإن ثمة من يرسخ نظرة دونية للإنسانيات من منطلق أن نظرة علماء

الاجتماع والتاريخ والنفس للمنهج العلمى تتنافى تماماً وحقيقته التى تتعين فى حصر قابليته للتطبيق فى علوم الطبيعة .

ثمة أيضاً حروب كلامية تستعر بين الأطراف المتساجلة وتجوِّز استعمال جميع الوسائل الممكنة لإخراس صوت الخصم :

> «فليس من منطق الحرب الوصول إلى تفاهم من خلال تبادل الآراء وموازنة الحجج والوقائع، بل هو يفترض انهيار هذا التفاهم واللجوء إلى كل ما من شأنه تحقيق التفوق على الخصم وإثبات القوة وحماية النفس . فالحجج الوحيدة المقبولة فى الحرب هى الطعنات الموجهة للآخر . (المرجع نفسه، ص 45) .

ولأن المستهدف باستمرار هو ضم التبّع والخلاص ـ بطريقة أو بأخرى ـ من الخصوم، فإنه من مستلزمات هذه الحرب رفض كل مناقشة داخلية أو مراجعة ذاتية . إن المعسكر الدوجماطيقى غير قادر بطبيعته على التعايش مع النقد الذاتى الذى يهدد بإضفاء بعض الشرعية على قضية الطرف الآخر . هذا أمر يحدث حتى فى النشاط العلمى، وفق شهادة «توماس كون» على أقل تقدير . إن العالم الذى يبحث فى قضايا لا تمت للنظرية العلمية السائدة بصلة، كالعالم الذى يحاول التشكيك فى مصداقية مبادىء تلك النظرية، لن يجد من يقوم بنشر أبحاثه . إنه أشبه ما يكون «بالسبّاك» الذى يلعن أدواته، متجاهلاً أن فشله يرجع إلى قصور فى قدراته . إن الوظيفة الأساسية المنوطة بالعالم ـ إبان سيادة ما يصطلح «كون» على تسميته بالعلم العادى ـ هى ترسيخ النظرية السائدة، البحث عن قرائن تؤيدها، وطمس كل حقائق تتعارض مع مفاهيمها . أما النقد الذاتى، ومراجعة الأفكار المسبقة، والبحث عن ظواهر من شأنها أن تشكك فى صحة النظرية السائدة، فإنها تعد سلوكيات مستهجنة، بل قد يكون فى مقدورها ارتكاب خطيئة إضفاء الشرعية على النظريات الأقل سواداً (Kuhn, Ch. 7) .

وعلى وجه العموم، قد يتحول نقاش الدوجماطيقى مع خصومه إلى تبادل للاتهامات، والنتيجة فى نهاية المطاف غياب الصبغة التراكمية التى يتسم بها النهج العلمى، واختلاط المفاهيم، وانغلاق العقول على ذواتها، الأمر الذى يجعل الفكر يدور فى فلكه الخاص ويشتط فى أحكامه واستنتاجاته دون رقيب، اللهم إلاّ معياره الذى يشكل أصلاً جزءاً لا يتجزأ من الرؤية المراد ترويجها .

لا ريب إذن فى خضم مثل هذا السجال اللاعقلانى أن يتم التعسف فى استقراء الشواهد، بل إننا قد نجد أن الأطراف المتنازعة تلجأ إلى ذات القرائن كى تعمل على تأويلها بطريقة تخدم مآرب كل طرف منها. وكما أوضح «كون»، فإن القرائن ـ حتى فى السياقات العلمية ذات السمعة الموضوعية الحميدة ـ تتسم بصبغة مذهبية أو أيديولوجية، الأمر الذى يفقدها الموضوعية والحياد اللذين يتعين توفرهما إذا أريد لها أن تكون شواهد على صحة أى موقف. يحدث هذا فى العلم، فأنىّ له ألا يحدث فى سائر السياقات ؟

على ذلك، وكما سوف أوضح فى الفصل التالى عبر مثال عينى، فإن ثمة استراتيجية أخرى تخدم أغراضاً متشابهة، على كونها تواجه نفس الصعوبات سالفة الذكر. إنها استراتيجية سلب الأغيار أحقية الإدلاء بآرائهم ومعتقداتهم من منطلق ممارستهم لبعض السلوكيات. هنا تلجم الألسن نهائياً ويتوقف الحوار ويحقق الكائن الدوجماطيقى انتصاراً زائفاً دون الدخول فى أية معركة .

***

الفصل الرابع عشر

سلب الأحقية

فى ندوة كانت قدأقيمت حول أدب الراحل الصادق النيهوم، أثيرت قضية أحقية إصداره لأحكام تتعلق بأمور الدين كان أطلقها فى كتابيه «الإسلام فى الأسر» و«إسلام ضد الإسلام» وفى مقالات نشرت على صفحات مجلة «الناقد» الأدبية. وقد اختلف المشاركون فى تلك الندوة بخصوص هذه الأحقية، فمنهم من أعطاها للصادق دون تحفظ، ومنهم من سلبها عنه دون استدراك، وإن أجمع الطرفان على إغفال أحقيتهم فى إعطاء تلك الأحقية أو سلبها(*).

هكذا انبرى أحد المشاركين لتحديد أشراط من يحق له الخوض فى قضايا الدين، فذكر مما ذكر وجوب أن يكون عالماً فقيهاً وحافظاً لكتاب الله عز وجل ودارساً لحديث نبيه الشريف، ولم يفت مشارك آخر أن يذكّر الحاضرين بأن الصادق بالذات غير مؤهل أصلاً لنقاش عقيدة لم يمارس شعيرة من شعائرها، وهذه تذكرة استأنس لسماعها كل من اكتشف فيها راحة من عناء الجدل فى القضايا الشائكة التى أثارها ذلك الأديب.

(*) نشرت أجزاء من هذا الفصل فى مجلة «الثقافة العربية»، العدد الثالث، السنة العشرون، 1995، تحت عنوان «دعة سلب الأحقية».

ودرءاً لأن يساء فهم الأحكام التى سوف أحاول تبريرها أقول بداية إننى لا أذهب المذهب الذى اعتد به النيهوم، ولا أرى أنه قد نجح فى طرح تصور متسق ومتكامل للإسلام يخلصه من أسره المزعوم. على ذلك، فإننى أجد فى الخيار المريح الذى ارتآه سالبو أهلية الصادق لنقاش الدين إغماطاً لحقه فى الإدلاء برأيه وترسيخاً لخلط تتعين الحيلولة دون وقوعه، فضلاً عن كونه علامة من علمات استشراء داء الدوجماطيقية فى ثقافتنا العربية، ومثالاً بيناً لإحدى سبلها فى الحط من قدر خصومها.

ولكى يتضح الأمر، هب أن طبيباً متخصصاً قد عنى بأمر تبيان الأضرار التى تحدثها الخمر فى أكباد متعاطيها، وطفق يحدد طبيعة التلف والتليف الناجم عنها. أترى سيكون بمقدور المرء التشكيك فى صحة ما انتهى إليه هذا الطبيب من تقريرات بمجرد الإشارة إلى كونه لا يجد غضاضة فى شرب الخمر؟ أله ـ فى مثل هذا المقام ـ أن يستشهد بالآية الكريمة ﴿أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم﴾ أو بالبيت ذائع الصيت الذى ينسب إلى أبى الأسود الدؤلى؟

مبلغ ظنى أن القول بوجود ألاّ ينهى المرء عن خلق اعتاد الإتيان بمثله قول مغلوط إذا كان المقصود منه سلب المرء أحقية ذلك النهى. إن قيام المرء بما ينهى عنه إنما يشكك فى اتساق سلوكياته، وقد يضعف على المستوى السيكولوجى ـ لا المنطقى ـ من قدرته على إقناع أغياره، بيد أنه لا يشكك ضرورة فى وجوب الكف عما قد نهى عنه.

لاحظ أننى لا أدعو للتجاوز عن سلوكيات من يقوم بفعل ينهى عنه، بل أقرر فحسب وجوب عدم اتخاذ قيامه بذلك الفعل ذريعة لسلبه حق النهى عنه. حقاً إن من ينهى عن خلق أجدر أن ينتهى عنه، ومن ينصح بخلق أولى أن يكون أول من يقوم به، لكن هذا الأمر لا يتعلق بأى حال بأحقيته فى النهى أو النصح.

وعلى نحو مماثل، فإن الآية الكريمة سالفة الذكر لا تنهى عن أمر الناس بالبر، بل إنها لا تنهى من نسى نفسه عن الأمر بالبر، بل تؤكد فحسب على تناقض سلوكيات من

يأمر بالبر وينسى نفسه . قياساً على ذلك ، فإن عدم قيام الصادق بممارسة الطقوس الدينية ـ حتى على افتراض صحة هذا الأمر غير الجدير بالاهتمام ـ لايشكك بذاته فى الأحكام التى خلص إليها ـ على إمكان بطلانها ـ ولا يسلب منه حق الإدلاء بها .

***

على أن قائلا قد يقول إن الأمر مع الصادق يختلف عن حالة الطبيب الذى تحدثنا عنه ، ومن ثم فإن المقارنة فى هذا السياق ليست تامة ، والتعويل على تناظر الحالين ليس صحيحاً . ذلك أننا قد افترضنا أن هذا الطبيب متخصص فى الأمور التى أفتى فيها ، فى حين أن هذا الحكم لا يسرى تماماً على النيهوم غير المتخصص فى شئون الدين . وفى هذا الخصوص أشير بداية إلى أن كون الصادق غير متخصص فى تلك الشئون يعبر عن حكم قابل للجدل ، مالم نفترض ـ على نحو خاطىء ـ أن التخصص فى أى مجال معرفى يتطلب الحصول على شهادات بعينها . من جهة أخرى ، فإن قصر أحقية النقاش على أولى الاختصاص يحتاج بذاته إلى مسوغ يبرره . إذا ثبت ـ بطريقة أو بأخرى ـ أن شخصاً قد أفتى فى أمر ليس على علم كامل بالفرع المعرفى الذى ينتمى إليه هذا الأمر ، فهل يستلزم ذلك ضرورة بطلان الحكم الذى خلص إليه؟ إذا أفتى شخص ـ لا يعرف عن علم الفلك سوى بضعة حقائق مبعثرة كان قد تعلمها من كتب الجغرافيا التمهيدية ـ بدوران الأرض حول الشمس ، فهل يستلزم جهله بذلك العلم بطلان حكمه؟ ولنفترض ـ كى نجعل المقارنة أكثر مقاربة لحال الصادق ـ أن صاحبنا قد أفتى بحكم نجزم ببطلانه ، أترى سيقرر القائمون على ذلك العلم بطلان حكمه من منطلق كونه غير متخصص فيه ، أم ترى أنهم لن يجدوا أدنى صعوبة فى نقاشه ـ على اعتبار جهله ـ وفى جعله فريسة سهلة لشرك الدحض ؟

وعلى نحو مماثل لهذا ، إذا كان الصادق ـ الذى يزعم خصومه عدم درايته بأمور الدين ـ قد أفتى بأحكام يجزم المتخصصون ببطلانها وبوهْى حججها ، ألا يكون بذلك

قد يسر عليهم مهمة إحراجه وأمر دحض آرائه؟ وإذا كان ذلك كذلك، فأى مدعاة تضطر خصومه إلى سحب أحقيته فى الإدلاء بها ؟

إن سلب غير المتخصص أحقية الحكم إنما تشكك على وجه العموم فى قدرة أولى الاختصاص على دحض آرائه . ولأننى ـ على وجه الخصوص ـ لا أشكك فى قدرة أولى الاختصاص فى علوم الدين، فإننى أشكك صراحة فى مشروعية ذلك السلب . بكلمات أخر، فإننى ـ إحقاقاً للحق ـ أعترف بتلك القدرة وأدعو أربابها إلى مواجهة قدرهم؛ فضلاً عن ذلك، فإننى أروم تفويت فرصة خيار سلب الأحقية على أولى الاختصاص فى أمور الدين، وأن أثقل كاهلهم بعناء هم ملزمون ـ بحكم تخصصهم وبمقتضى الأمانة الملقاة على عاتقهم ـ بتحمله .

ولا يفوتنى أن أذكّر فى هذا السياق بحقيقة تاريخية مفادها أن علماء الإسلام قد جادلوا المستشرقين على علمهم بأنهم لا يدينون بهذا الدين، وعلى شكهم فى صدق نواياهم، ولا ريب أن التراث الدينى قد أفاد من ذلك الجدل أيما إفادة . أضف إلى ذلك أن الهدف الرئيسى من علم الكلام هو الحجاج على النقل بالعقل، والدفاع بالبراهين عن حيثيات الخطاب الدينى؛ وبطبيعة الحال فإن الحجاج هنا موجه أصلاً لمن لا يقيمون من شعائر الإسلام شعيرة، وليس ثمة من سارورته الشكوك فى جدوى هذا الأمر .

والواقع أن إثارة قضية الأحقية فى المقام الذى أثيرت فيه إنما تفصح عن خلط دأبَ بعض منا على الوقوع فى حبائله . إنه الخلط بين القول والقائل، بين مصداقية الحكم وسلوكيات الجهة الصادر عنها، ولأنه يعفى من عناء الجدل، استأنسنا إليه مؤثرين دعة سلب الأحقية التى يفضى إليها .

***

يحدث ـ على كل هذا ـ أن تتساجل الآراء عبر سبل أقل عدوانية، وأن تتجادل الأطراف دون أن يسحب الواحد منها حق الآخر فى الإدلاء بآرائه . لكن ذلك قد لا

يفصح إلاّ عن قدرات أكثر تمكناً ومراساً، إن لم يفصح عن عقول أكثر خبثاً ودهاءً. البيان والمنطق ـ كما أسلفت فى استهلال هذا الكتاب، قد يوظفان بطريقة تخدم أغراضاً يعوزها النبل. بيد أن علاقة الدوجماطيقية لا تلبث أن تميط اللثام عن رأسها القمىء، فالكائن الدوجماطيقى ـ سواء أخاض حروباً كلامية أم سلب أحقية أغياره فى التعبير أم امتطى صهوات المنطق والبيان ـ لا ينى يرسخ أفكاراً سبق له الجزم بمصداقيتها، وهو لا يبدى أدنى استعداد للتخلى أو التنازل عنها.

إن البيان ـ حين يوظف فى السياقات الدوجماطيقية ـ إنما يستعيض عن عوز المنطق وغياب القرائن الموضوعية التى تشهد على ما يراد ترسيخه. يبقى إذن أن نعرف ما إذا كانت هراوة المنطق أنجع من عصا البيان، ما إذا كان المرء ـ حين يجادل بسبل منطقية ـ إنما يستبدل سحراً بسحر، وما إذا كان بالمقدور التشكيك فى معايير المنطق التى تعبر عن محكمة العقلانية البشرية العليا التى لا تقبل أحكامها أى استئناف. هذا هو بيت قصيد البابين الأخيرين من هذا الكتاب.

***

الباب الخامس

خطل المنطق

تحظى أحكام المنطق بقدسية قد لا تتنزل منزلتها أحكام ـ إذا ما استثنينا نصوص الخطاب الدينى ـ وبهذه الحظوة يسود تصور ـ لعله وهم ـ مفاده أن المنطق محكمة عليا لا تقبل أحكامها أى استئناف، ويترسخ مفهوم مفاده أن المنطق وحده ـ فى نهاية المطاف ـ هو القادر على حسم أى جدل بغض النظر عن طبائع حيثياته.

على هذا النحو يُفترض ـ دونما جدل ـ أن المنطق معيار للعقل، قدر ما يفترض أنه ليست هناك مدعاة لتبرير قواعد المنطق أو لتسويغ مبادئه. الأمر الثانى مترتب على الأمر الأول. إذا كان المنطق معياراً للعقل، وإذا كان طلب التسويغ لا يعدو أن يكون طلباً لممارسة فعل العقلنة، فإن السؤال عن مدى عقلانية المنطق لا يعدو أن يكون سؤالاً عن مدى عقلانية العقل. إنه ـ بكلمات أخرى ـ سؤال يجيب عن نفسه، ويوحى بأن سائله لم يستوعب دلالة ألفاظه. إن النقلة من أية مقدمات إلى أية نتيجة لا تكون مبررة ما لم تلتزم بقواعد المنطق ـ فهذا بالضبط هو دلالة التبرير ـ ومن ثم فإن التساؤل عن مسوغات تلك القواعد لا يجاب عنه إلا بتحصيل حاصل مفاده أن قواعد المنطق غاية فى المنطقية. إن شأن من يسأل عن مسوغ للمنطق هو شأن من يسأل عن تحلة الحلال وحرمة الحرام وعقلانية العقل وقانونية القانون. إن الذى تساوره الشكوك عما إذا كان ما ينهى عنه الله حراماً إما أنه يجهل أن الحرام ـ بالتعريف ـ هو ما ينهى عنه الله، وإما أنه يسأل سؤالاً لا يجاب عنه إلا بقضية تكرارية مفادها أن الحرام حرام بالضرورة. وعلى نحو مماثل، قد يقال ـ لمن يطلب تسويغاً لمعايير المنطق ـ إما أنه ليست ثمة ما هو أيسر من إنجاز هذا الأمر وإما أنه ليست هناك مدعاة أصلاً لإنجازه.

فى الفصل القادم سوف نستبين كيف أن الأمر ليس على هذه الشاكلة، وأن ثمة دلالة يمكن بها تقرير الشكوك حول أهلية المنطق فى تبوّئه المنزلة التى تبوأها.

***

الفصل الخامس عشر

☞ تبرير الاستنباط

نلاحظ بداية أن سياق الحديث عن تسويغ قواعد المنطق إنما يتعلق ها هنا بنوع بعينه من المنطق، ألا وهو المنطق الاستنباطى (Deductive Logic). إن من يقرر أن المنطق محكمة عليا لا تقبل أحكامها أى استئناف إنما يعنى الحديث عن هذا الضرب من المنطق. المنطق الاستقرائى (Inductive Logic) ـ فى المقابل ـ عرضة للتشكيك، وفى واقع الأمر فإن الصيت الذى حظى به «ديڤيد هيوم» إنما يرجع أساساً إلى الإشكالية التى أثارها بخصوص شرعية هذا النوع الأخير. فلنتعرف إذن على هذه الإشكالية قبل الخوض فى أمر تسويغ المنطق الاستنباطى.

يقرر «هيوم» أنه ليس بمقدور المرء تبرير الاستقراء على نحو استنباطى. إن استنباطية البرهان تعنى قدرة مقدماته ـ فى حال صدقها ـ على ضمان صدق نتيجته، ولذا فإن أمر تبيان استنباطية الاستقراء يتطلب تبيان أنه فى كل مرة تصدق مقدمات البرهان يتعين صدق نتيجته، وهذا حكم أقوى من أن يكون بمقدور أحد البرهنة عليه، وذلك على اعتبار أنه لا يصدق إلا على البراهين الاستنباطية السليمة (Valid deductive arguments).

من جهة أخرى فإنه ليس بمقدور المرء طرح تبرير استقرائى للاستقراء؛ إذ أن محاولته لطرح مثل هذا التبرير سوف تتضمن مصادرة صريحة على المطلوب، وسوف تفترض على وجه الضبط ما يود البرهنة عليه.

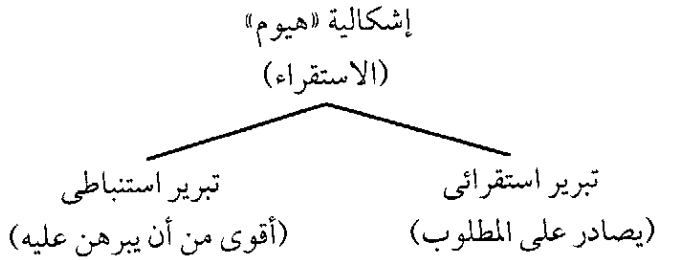
لاحظ كيف أن «هيوم» لا يشكك إطلاقاً فى شرعية المنطق الاستنباطى، وآية ذلك أن حكمه الأول ـ الذى يقرر استحالة وجود تبرير استنباطى للاستقراء ـ يفترض أن وجود مثل هذا التبرير كفيل بإثبات شرعية الاستقراء. بكلمات أخرى، لو تسنى لأحد البرهنة على استنباطية الاستقراء لما ساورته الشكوك حول مشروعيته، الأمر الذى يعنى أن المنطق ـ عند «هيوم» ـ يحظى بذات القدسية التى يحظى بها فى المفهوم سالف الذكر، وإن اقتصرت عنده على نوع بعينه منه.

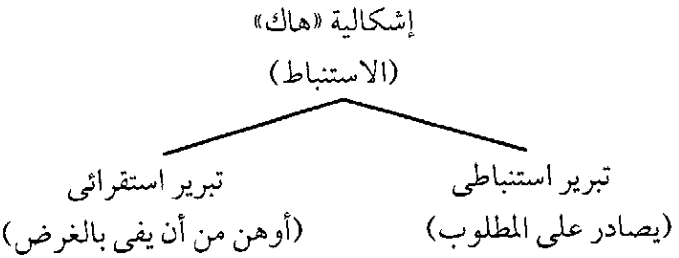
***

«سوزان هاك» ـ فى مقالها الشهير «تبرير الاستنباط» (Justification of Deduction) ـ تحاول البرهنة على أنه ليست هناك إشكالية خاصة تواجه الاستقراء، وأن حال الاستنباط ليس أسعد من حال الاستقراء؛ فهو ـ خلافاً لزعم سائد ـ عرضة لذات الشكوك التى ساورت «هيوم» حول المنطق الاستقرائى.

فى هذا الخصوص، تؤكد «هاك» ـ بشكل مناظر لهيوم ـ على أنه ليس بالإمكان طرح تبرير استقرائى للاستنباط، وذلك على اعتبار أن إنجاز مثل هذا الأمر لا يتطلب سوى تبيان أن نتيجة البرهان الاستنباطى عادة ما تكون صادقة فى حال صدق مقدماته، وهذا حكم غاية فى الضعف ولا يقوى على إضفاء شرعية على قواعد البراهين الاستنباطية.

فى المقابل، ليس بالإمكان تبرير الاستنباط على نحو استنباطى، لأن مثل هذا التبرير ـ كنظيره فى تصور «هيوم» ـ يصادر صراحة على المطلوب ويدور فى حلقة مفرغة. الشكل التالى يوضح أوجه التناظر القائم بين إشكالية «هيوم» وإشكالية «هاك»:





***

ولكن دعونا قبل أن نخوض غمار التفاصيل نحدد ما الذى يعنيه أصلاً أمر تبرير الاستقراء والاستنباط، حتى نكون على بينة من حيثيات موضع الجدل القائم.

البرهان ـ بالتعريف ـ متتابعة من القضايا $(A_1, A_2, ..., A_n)$ $(n \leq 1)$ تصنف إلى فئتين: المقدمات $(A_1, A_2, ..., A_{n-1})$، والنتيجة (A_n). وبالمقدور التعبير عن معيار سلامة البرهان الاستنباطية إما بنيوياً (Syntactically) أو دلالياً (Semantically):

* البرهان $(A_1, A_2, ..., A_{n-1} \quad A_n)$ يعد من وجهة نظر بنيوية سليماً استنباطياً فى النسق المنطقى (Ld) إذا ـ وفقط إذا ـ أجازت القواعد الاشتقاقية المتضمنة فى ذلك النسق اشتقاق (A_n) من المقدمات $(A_1, A_2, ..., A_{n-1})$.

البرهان التالى ـ على سبيل المثال ـ يعد سليماً من تلك الوجهة.

$A_1)$ $(A \vee B)$

$A_2)$ $[A \rightarrow (B. - B)]$

$A_n)$ B

وذلك على اعتبار الإثبات التالى :

$A_1)$	$(A \vee B)$	مقدمة
$A_2)$	$[A \rightarrow (B. - B)]$	مقدمة
3)	$\rightarrow A$	افتراض
4)	$(B. - B)]$	A_2 و 3 و مودس بونتز
5)	$- A$	4, 3 ، قاعدة الخلف
6)	B	5, 1 ، القياس الفصلى

* أما من وجهة نظر دلالية ، فإن البرهان $(A_1, A_2, ..., A_{n-1} \quad A_n)$ يعد سليماً استنباطياً إذا ـ وفقط إذا ـ استحال صدق $(A_1, A_2, ..., A_{n-1})$ وبطلان (A_n) .

البرهان سالف الذكر يعد سليماً من وجهة نظر دلالية وذلك على اعتبار عدم احتمال صدق مقدماته وبطلان نتيجته ، كما هو مبين فى الجدول التالى :

		المقدمة الأولى	المقدمة الثانية	النتيجة
A	B	$(A \vee B)$	$[A \rightarrow (B. - B)]$	B
T	T	T	F	T
T	F	T	F	F
F	T	T	T	T
F	F	F	T	F

وعلى نحو مماثل، يمكن طرح تعريفين مناظرين لمعيار قوة البرهان الاستقرائى من وجهة نظر بنيوية وأخرى دلالية؛ فكل ما نحتاجه فى هذا الخصوص هو استعاضة النسق الاستقرائى (Li) عن النسق الاستنباطى (Ld) فى التعريف البنيوى السابق، واستبعاضة التعبير «لم يرجح» عن التعبير «استحال» الوارد ذكره فى التعريف الدلالى. ولكن أى التعريفين ـ الاستنباطى البنيوى أم الاستنباطى الدلالى ـ يتعين علينا اعتباره فى سياق طرح تبرير يسوغ مشروعية الاستنباط؟ وأى تعريفين يتعين تبنيهما لتبرير الاستقراء؟

تلاحظ «هاك» أن تبنى التعريف الدلالى للاستنباط ـ كتبنى التعريف الدلالى للاستقراء ـ من شأنه أن يجعل مشكلة التبرير مشكلة تافهة لا يجدى الخوض فيها شيئاً. وبالرغم من أن «هاك» لا تقوم بتوضيح هذا الحكم ولا تحاول الدفاع عنه ـ الأمر الذى قد يرجع إلى كونها تعتبره حكماً بيناً بذاته ـ إلا أنه بالمقدور تسويغه بالقول إن تعريف الاستقراء والاستنباط دلالياً يجعل تقرير مشروعية البراهين الاستقرائية القوية والبراهين الاستنباطية السليمة تحصيل حاصل. إذا تساءل المرء عن مبرر الاعتقاد فى قدرة صدق مقدمات البرهان الاستقرائى القوى على ترجيح صدق نتيجته، وإذا تساءل عن مسوغ للاعتقاد فى قدرة صدق مقدمات البرهان الاستنباطى السليم على ضمان صدق نتيجته، فإن الإجابة عن سؤاليه واضحة بقدر ما هى يسيرة: فالبرهان الاستقرائى القوى ـ بالتعريف ـ يرجح نتيجته، والبرهان الاستنباطى السليم ـ بالتعريف ـ يضمنها.

غير أن مشكلة التبرير ـ وكما تلاحظ «هاك» ـ سوف تواجهنا بهذه الطريقة فى إزار قشيب؛ ذلك أن السؤال سوف يثار بخصوص وجود براهين استقرائية قوية ووجود براهين استنباطية سليمة. بكلمات أخرى، فإن التعريفات الدلالية لمفهومى الاستقراء والاستنباط تثير إشكالية التيقن من وجود ما صدقات تتعين فيها، وهذه بالضبط هى الإشكالية الأساسية التى نود الخلاص منها (Haak, p. 113).

فى المقابل، فإن تبنى التعريفات البنيوية من شأنه أن يوضح تماماً مشكلة التبرير

التى نروم صياغتها بطريقة لا توحى بأية مصادرة على المطلوب. ذلك أنه سوف يتسنى لنا صياغتها على ا لنحو التالى:

* كيف يمكن تبيان أن البراهين الاستنباطية السليمة بنيوياً تتصف بأن صدق مقدماتها يضمن باستمرار صدق نتائجها (وهذه هى مشكلة الاستنباط)؟

* وكيف يمكن تبيان أن البراهين الاستقرائية القوية بنيوياً تتصف بأن صدق مقدماتها يضمن صدق نتائجها فى معظم الأحوال ـ أى يرجحها (وهذه هى مشكلة الاستقراء)؟

بكلمات أخرى فإن هاتين المشكلتين إنما تتعينان فى إثبات قيام تناظر بين البراهين المجازة بنيوياً والبراهين المجازة دلالياً.

أول مشكلة تواجهنا فى هذا الخصوص هى مشكلة اختيار نسق استنباطى بنيوى بعينه ونسق استقرائى بنيوى بعينه، وهذا أمر يصعب القيام به، فالأنساق المنطقية متعددة والمناطقة لا يجمعون على أى واحد منها. «هاك» ـ فيما يبدو لأول وهلة ـ تراوغ هذه المشكلة عبر إثارة إشكالية التبرير بخصوص قواعد بنيوية (اشتقاقية) محددة. فمن الأنساق الاستقرائية المتعددة تصطفى نسقاً لا يتضمن سوى القاعدة التالية:

قاعدة (Ri):

المقدمة: $^{m}/_{n}$ من كل الأشياء الملاحظة المتصفة بالخاصية (س)، وجد أنها تتصف بالخاصية (ص).

النتيجة: إذن $^{m}/_{n}$ من كل الأشياء المتصفة بالخاصية (س) تتصف بالخاصية (ص).

ومن الأنساق الاستنباطية المتعددة تصطفى نسقاً لا يتضمن سوى قاعدة «مودس بونز» ذائعة الصيت:

قاعدة (MP):

المقدمة الأولى:	$(A \rightarrow B)$
المقدمة الثانية:	A
النتيجة:	B

من هذا المنظور ـ الذى يبدو خاصاً ـ يمكن التعبير عن مشكلة تبرير الاستقراء على النحو التالى:

* كيف يمكن تبيان أن (Ri) تضمن صدق النتائج فى معظم الأحوال؟ كما يمكن ـ وفق المنظور نفسه ـ التعبير عن مشكلة تبرير الاستنباط على النحو التالى:

* كيف يمكن تبيان أن (MP) تضمن صدق النتائج فى كل الأحوال؟

ولأن التشكيك فى صحة أية قاعدة بنيوية يتضمنها النسق من شأنه أن يسلب الشرعية من النسق بوجه عام، فإن «هاك» تحيل عن نفسها عبء حسم الجدل القائم بين المناطقة حول أمثل الأنساق المنطقية، وإن كانت تقع فى إشكالية إغفال قيام أنساق بنيوية لا تتضمن القاعدتين المشار إليهما. وإحقاقاً للحق يتوجب علينا أن نشير فى هذا الخصوص إلى أن هناك شبه إجماع على قاعدة «مودس بونتز»، فباستثناءات قليلة، لا يخلو نسق منها. أما بخصوص قاعدة (Ri) الاستقرائية، فليس هناك إجماع حولها، رغم أن المشككين فى صحة الأنساق الاستقرائية عادة ما يجدون فيها موضعاً ملائماً لتوجيه سهامهم. ولأن شغل «هاك» الشاغل هو تبيان الخطل الكامن فى المنطق الاستنباطى على وجه التخصيص، فإن هذا الأمر الأخير لا يؤثر بأية فاعلية فى مصداقية النتائج التى تخلص إليها.

***

النهج الذى تنتهجه «هاك» هو توضيح كيف أن الصعوبات التى تواجه تبرير

قاعدة (MP) تناظر تلك التى تواجه (Ri). إن «هاك» لا تزعم بأى حال لا مشروعية الاستنباط ولا تقرر استحالة تسويغ الاستقراء؛ إنها تقرر فحسب عدم خصوصية إشكالية الاستقراء التى أثارها «هيوم»، تماماً كما كان «درتسكى» يزعم فحسب عدم خصوصية إشكالية الذوات الأخر.

فى كتاب «مقدمة لنظرية منطقية» (Introduction to logical theory) يحاول «ستراوسن» البرهنة على أن مشكلة الاستقراء مشكلة فلسفية مفتعلة ـ يمكن الخلاص منها بتحليلها ـ وذلك بتوضيح كيف أن الذى ينشد تبريراً للاستقراء إما أنه يجهل دلالة مفهوم التبرير أو يجهل دلالة الاستقراء. إن من يشك فى وجود تبرير للاستقراء يضفى مشروعية عليه إنما يشك فى عقلانية الاستقراء، ومن يفعل ذلك يكون قد أغفل كون الاستقراء المعيار البشرى للعقلانية، الأمر الذى يعنى أنه يتساءل عما إذا كانت الأنشطة العقلانية عقلانية. بكلمات أخرى، فإن السؤال عما إذا كان الاستقراء مشروعاً سؤال تافه لا يستحق سوى إجابة تافهة مثله مفادها أن الاستقراء (معيار المشروعية) مشروع بالضرورة (Strawson, P. 590 - 596).

وكما تشير «هاك»، قد يقول قائل إن هذا الأمر يسرى تماماً على الاستنباط، فالسائل عن تبرير له إنما يتساءل عن أمر لا يجاب عنه إلا بتحصيل حاصل. القضية القائلة بأن البرهان الاستنباطى السليم يضمن صدق نتيجته فى حال صدق مقدماته قضية صادقة بالتعريف، فسلامة مثل هذا البرهان إنما تتعين فى هذا الضمان.

ولكن ـ وكما سبق لنا أن أشرنا ـ فإن طرح الإشكالية على النحو الذى يطرحه «ستراوسن» إنما يرغمنا على إثارتها فى إزارها القشيب، ومن ثم فإن الحل المطروح يؤجل الإشكالية ولا يحسم أمرها. ذلك أنه ليس ثمة ما يضمن لنا أصلاً وجود براهين سليمة تضمن مقدماتها صدق نتائجها؟ وكما يوضح «سامون» فى معرض انتقاده للحل الذى يطرحه «ستراوش»، فإن لا يحق لنا التعويل على الدلالة التى نعزوها للاستقراء ـ

بحيث نعتد بكونه المعيار البشرى للعقلانية ـ وذلك على اعتبار إمكان قيام دلالات مماثلة لسبل ليست بأى حال استقرائية . إذا كان معيار العقلانية فى أحد المجتمعات المتخلفة يتعين فى الأحكام التى يطلقها العرافون وقراء الغيب فإن ذلك بذاته لا يضمن مشروعية تلك الأحكام (Salmon, PP. 596 - 604) . وعلى نحو مماثل، فإن كون البشر قد تعارفوا على معيار بعينه لدلالة البراهين السليمة لا يضمن بذاته وجود تلك البراهين ولا يشرّع سبل التفكير التى تعارفوا عليها .

***

البديل الثانى لحل الإشكالية المطروحة يتعين فى أن يتم تبرير قاعدة (MP) الاستنباطية بالطريقة التى ينتهجها المناطقة حين يقومون بالبرهنة على صحة (Soundness) تلك القاعدة، أى على النحو التالى :

* هب أن $(A \rightarrow B)$ صادقة وأن (A) صادقة أيضاً . جداول الصدق تبين ـ كما أوضحنا سابقاً ـ أن (B) صادقة فى كل حالة تصدق فيها القضيتان $(B \nrightarrow A)$ و (A)، ولذا فإنه يتعين أن تكون (B) صادقة (الحصادى 3، ص 89) .

بكلمات أخرى، فإن القضية $\{(A \rightarrow B), A\}$ B

تستلزم منطقياً القضية $\{(A \rightarrow B), A\}$ B

بيد أن هذا البرهان ـ فيما توضح «هاك» ـ يعجز عن طرح لحل إشكالية الاستنباط، فهو يصادر صراحة على المطلوب . إنه يتخذ ذات الشكل الذى يحاول البرهنة على مشروعيته . ذلك أنه بالمقدور إعادة صياغة ذلك البرهان على النحو التالى :

*هب أن (C) صادقة .

[تقرر (C) أمرين : أن $(A \rightarrow B)$ صادقة، وأن (A) صادقة] .

*إذا كانت (C) صادقة فإن (D) صادقة . أى $(C \rightarrow D)$.

[تقرر (D) أن (B) صادقة].

* إذن (D) صادقة [أى أن (B) صادقة]

فى هذا السياق قد يثير المرء الاعتراض المتعلق بعدم تضمن جميع الأنساق المنطقية لقاعدة (MP)، الأمر الذى يعنى أن شكوك «هاك» لا تسرى على الأنساق المنطقية الأخرى التى لا تتضمنها. على ذلك فإنه يتعين علينا أن نشير إلى أن هذه القاعدة ـ وإن لم تكن متضمنة فى كل الأنساق ـ مفترضة فى كل أساليب البرهنة على صحة القواعد البنيوية (المرجع السابق، الفصل الخامس).

***

فى البحث المعنون «دعم استقرائى للاستقراء» (Inductive Support of Induction) دافع «ماكس بلاك» ضد وجود دور منطقى، وهو الدور الذى يبدو متضمناً فى كل تبرير استقرائي. يرى «بلاك» أنه بالمقدور تبرير قاعدة (Ri) الاستقرائية عبر البرهان الاستقرائى التالى:

* فى معظم الأحوال ثبت نجاح (Ri). إذن، تنجح (Ri) فى تسويغ نتائجها فى كل الأحوال.

يلاحظ «بلاك» هنا أن هذا البرهان لا يصادر على المطلوب، وذلك على اعتبار أن نتيجته ليست بأى حال متضمنة فى مقدمته. وعلى نحو مماثل، قد يقول قائل إن البرهان الذى يروم تبرير قاعدة (MP) لا يصادر على المطلوب. ولكن ـ وكما أوضح «سامون» فى نقده الشهير لبلاك ـ فإن النهج الذى انتهجه «بلاك» يسوغ فى ذات الوقت القاعدة «اللااستقرائية» التالية:

* معظم الحالات الملاحظة المتصفة بالخاصية (س) وجد أنها لا تتصف بالخاصية (ص).

إذن، معظم الحالات المتصفة بالخاصية (س) تتصف أيضاً بالخاصية (ص). فكل ما نحتاجه لتبرير هذه القاعدة الأخيرة هو طرح برهان من القبيل التالى:

* لقد ثبت عدم نجاح القاعدة «اللااستقرائية» فى الماضى.

إذن، تعد هذه القاعدة ناجحة فى معظم الأحوال.

ولأن هذا البرهان الأخير يعبر عن حكم ينبو عنه العقل، فإنه يبرهن على وجود خلل ما فى برهان «بلاك» على مشروعية الاستقراء (Salmon).

وعلى نحو مماثل لنهج «سامون»، تقرر «هاك» أنه لو كان التبرير المطروح لقاعدة (MP) مشروعا، لوجب علينا الاعتداد بالقاعدة التالية ـ التى نعرف سلفاً أنها تعبر عن أغلوطة إثبات النتيجة (The falacy of affirming the consequent):

قاعدة (MM):

المقدمة الأولى: $(A \rightarrow B)$

$$\frac{B}{A}$$

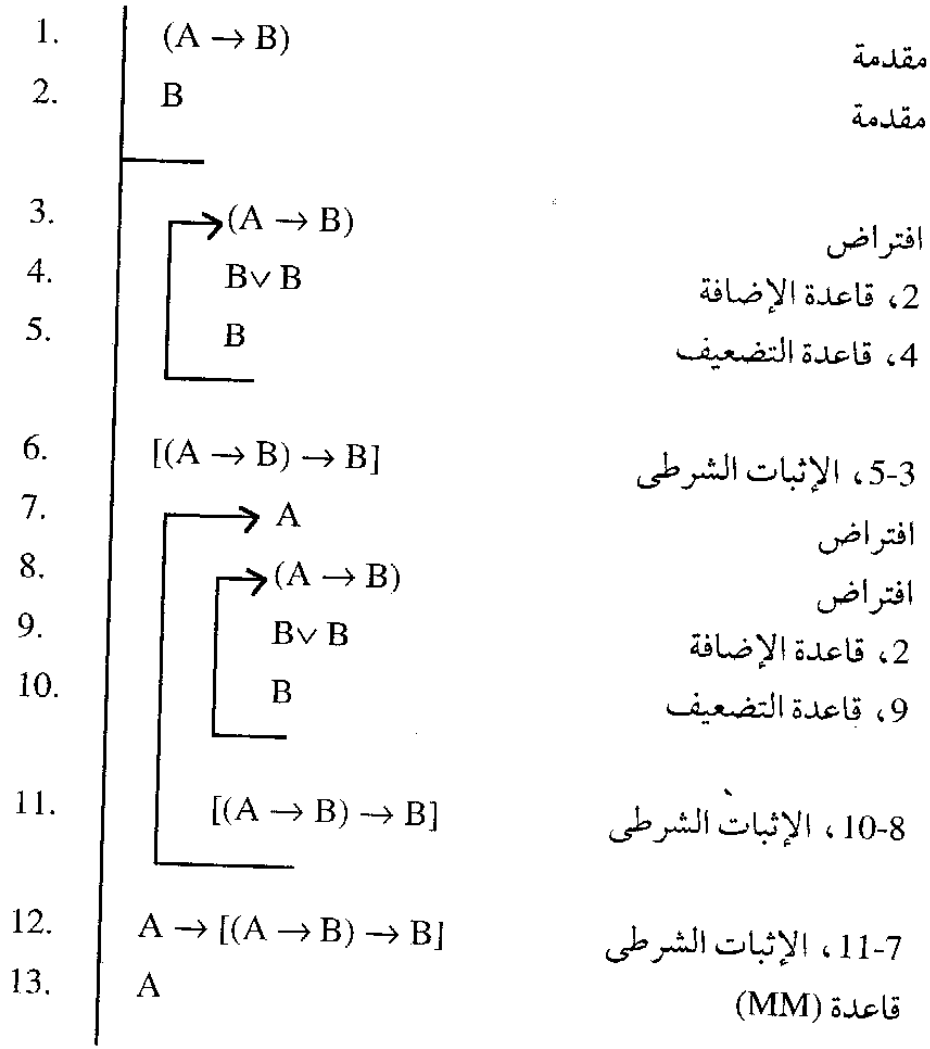
فكل ما سوف نحتاجه عبارة عن برهان من القبيل التالى:

* هب أن $(A \rightarrow B)$ صادقة وأن (B) صادقة أيضاً.
* إذن، إذا كانت $(A \rightarrow B)$ صادقة، فأن (B) صادقة.
* نسق جداول الصدق الدلالى يضمن أنه:

إذا صدقت (A)، فإنه إذا صدقت $(A \rightarrow B)$، صدقت (B).

* لذا تعد (A) صادقة.

الإثبات التالى يوضح هذا البرهان:



وكما هو مبين هنا ـ فى الخطوة الأخيرة ـ فإن البرهان سالف الذكر يستند على القاعدة التى يحاول تبرير مشروعيتها . وفى واقع الأمر فإن ذلك البرهان يقرر :

* هب (D) [تقرر (D) أنه إذا صدقت (A → B) صدقت B] .

* إذا (C) و(D) [تقرر (C) أن (A) صادقة] .

* إذن (C) صادقة .

ولأن هذه البرهنة على صحة (MM) ليست مشروعة، ولأنها تناظر تماماً المحاولة سالفة الذكر لتبرير قاعدة (MP)، فإنها تشكك ضرورة فى مشروعية هذه القاعدة الأخيرة. وكما تشير «هاك»، فإنه لن يجدى فى مثل هذا المقام أن نشكك فى صحة البرهان الذى يسوغ (MM) لكونه يعول على قاعدة غير صحيحة ـ وعلى اعتبار أن البرهان الذى يسوغ (MP) يعول على قاعدة صحيحة ـ لأن هذا التشكيك يصادر صراحة على المطلوب، فالسؤال ما إذا كانت (MP) صحيحة هو موضع الجدل الأصلى.

من جهة أخرى، لن يجدى القول بتعدد الأنماط المنطقية التى تطرح فيها البراهين ـ وذلك على اعتبار أن قاعدة «مودس بونتز» تنتمى إلى نمط منطقى مغاير لذلك الذى ينتمى إليه البرهان الذى يحاول تسويغها، ـ وهذا مذهب كان قد أخذ به «بلاك» ـ ذلك أن الأمر نفسه يسرى على القاعدة «اللااستقرائية» بقدر ما يسرى على قاعدة (MM) الاستنباطية (Haak, P. 115).

***

ثمة سبيل أخرى لتبرير قاعدة «مودس بونتز» تتجنب ـ فيما يبدو ـ الانتقاد سالف الذكر. فى مقال «ما قالته السلحفاة لآخيل» (What the Tortoise Said to Achilles)، يرفض «كارول» إمكان اشتقاق (B) من القضيتين (A → B) و (A) بشكل مباشر، ويرى أن الأمر يتطلب إضافة مقدمة أخرى هى:

$$A \rightarrow [(A \rightarrow B) \rightarrow B]$$

وما أن تضاف هذه المقدمة حتى يُستبان أننا نحتاج إلى مقدمة ثالثة، وهكذا إلى مالانهاية (Ibid, P. 116).

غير أن «تومسون» فى مقاله «ما كان يتعين على آخيل قوله للسلحفاة» (What Achilles Should have said to the Tortoise) يرى أنه ليست هناك مدعاة لإضافة

أية مقدمات، وأنه بالمقدور استكمال عملية الاشتقاق مباشرة:

«ذلك أنه إذا كان البرهان الأصلى سليماً (دلالياً) فإن المقدمة المضافة ستكون صادقة، لكننا لن نحتاج إليها. وإذا كان ذلك البرهان فاسداً (دلالياً) فإننا سوف نحتاج إلى تلك المقدمة، لكنها ستكون باطلة» (Ibid).

مرة أخرى تكتشف «هاك» تناظراً بين وضع قواعد الاستقراء ووضع قواعد الاستنباط. هناك محاولة تبذل لتبرير الاستقراء عبر اللجوء إلى مقدمة إضافية مفادها وجود وحدة أو تواتر فى ظواهر الطبيعة. حقاً إنه من شأن هذه المقدمة أن تجعل (Ri) تعبر عن برهان استنباطى سليم، ولكن إذا كانت (Ri) سليمة استنباطياً، فإن تلك المقدمة ستكون صادقة، غير أننا لن نحتاج إليها. خلافاً لذلك، فإنه إذا كانت تلك القاعدة فاسدة استنباطياً، فإننا سوف نحتاج إليها، غير أنها ستكون باطلة.

وعلى نحو مماثل، قد يقال إنه ليست هناك مدعاة لتبرير قاعدة «مودس بونتز»، وذلك على اعتبار أن المقدمات التى يعول عليها مثل هذا التبرير إما أن تكون زائدة.لا حاجة لنا بها، وإما أن تكون باطلة لا يعوّل عليها.

لكن «هاك» تبين أن هذا السبيل للخلاص من إشكالية تبرير الاستنباط ليست مشروعة تماماً، وآية قصورها أنه بالمقدور تطبيقها لتبيان مشروعية قاعدة (MM) غير الصحيحة (Ibid).

***

على أن قائلاً قد يقول ـ فى المحاولة قبل الأخيرة لتبرير الاستنباط ـ إن صحة قاعدة (MP)، وبطلان القاعدة الفاسدة (MM)، إنما يرجع إلى دلالة الرمز الشرطى (→). ولكن ما الذى يحدد هذه الدلالة أصلاً؟ ثمة ثلاث إجابات تطرح عادة لمثل هذا السؤال. تقرر الإجابة الأولى أن دلالة هذا الرمز محددة من قبل قواعد النسق البنيوى،

وتقرر الثانية أنها محددة من قبل التأويل المعطى لهذا الرمز عبر جداول الصدق الدلالية، فى حين تقرر الإجابة الأخيرة أنها محددة من قبل متحدثى اللغة (العربية أو الإنجليزية أو أية لغة طبيعية أخرى). البديل الأول لا يجدى نفعاً فى التمييز بين تينك القاعدتين، وآية ذلك أنه بالمقدور طرح نسق بنيوى يتضمن قاعدة (MM) ويحدد دلالة الرمز الشرطى، ومن ثم لن يكون لدينا مقنع لتفضيل قاعدة (MP) ورفض (MM). البديل الثانى عرضة لانتقاد كنا قد أشرنا إليه فى بداية هذا الفصل، ففى اللجوء إلى جداول الصدق مصادرة مستسرة على المطلوب. وأخيراً، لن يجدى اللجوء إلى متحدثى اللغات الطبيعية لتحديد دلالة هذا الرمز، فثمة شكوك تساور المناطقة حول دقة هذه اللغات، وليست ثمة اتفاق بين متحدثيها حول هذا الأمر، بل إننا عادة ما نلجأ إلى المنطق لحسم الخلاف حول دلالة القضايا الشرطية (Ibid, 117).

***

وأخيراً، قد ينتقد البعض البراهين السابقة التى تعول على التناظر القائم بين قاعدة (MM) وقاعدة (MP) عبر تبيان القصور الذى يعترى الأولى وتنجح الثانية فى تجنبه. إن قاعدة (MM) ليست صحيحة لأنها تجيز اشتقاق قضايا متناقضة من قضايا صادقة، كما هو موضح فى المثال التالى:

1. $(P. - P) \rightarrow (P \vee - P)$	مقدمة صادقة
2. $(P \vee - P)$	مقدمة صادقة
3. $(P. - P)$	نتيجة متناقضة

الأمر الذى يستلزم أن أى نسق يتضمن مثل هذه القاعدة لا يعد متسقاً، ومن ثم يتوجب رفض تلك القاعدة.

بيد أن هذا الانتقاد ـ فيما توضح «هاك» ـ يفترض دون وجه حق أن المقدمتين المشار إليهما متضمنتان فى النسق المعنى الذى يشتمل على قاعدة (MM) بوصفهما

قضايا صادقة أو مبرهناً عليها. ولكن ليس هناك ما يستوجب مثل هذا التضمن، بل إن هناك أنساقاً منطقية تخلو من المبرهنة (P - Pv).

فما الذى نخلص إليه من محاولة «هاك» للبرهنة على وجود تناظر بين إشكالية الاستقراء وإشكالية الاستنباط؟

أول حكم تفضى إليه هذه البرهنة تقرره «هاك» صراحة:

«إن العبرة من هذا البحث، من وجهة نظر تشاؤمية، هى أن الاستنباط ليس أقل حاجة للتبرير من الاستقراء، ومن وجهة نظر تفاؤلية، هى أن الاستقراء ليس أكثر حاجة للتبرير من الاستنباط. ومهما يكن من أمر فإن هناك خللاً فى الزعم القائل بوجود صعوبات خاصة تواجه الاستقراء دون الاستنباط، وهو زعم يعد حاسماً بالنسبة لاقتراح «بوبر» الخاص بالاستعاضة بالاستنباطية عن الاستقرائية» (Ibid, P. 118).

والواقع أن هذا الخلل لا يعد حاسماً بالنسبة لاقتراح «بوبر» فحسب، بل إنه يكمن فى سائر النزعات التى تبوئ المنطق الاستنباطى منزلة خاصة. لقد حاول «ديكارت» ـ كما سوف نوضح فى الفصل التالى ـ ترسيخ فكرة مفادها وجوب أن تقتدى العلوم الطبيعية بعلوم الرياضة وأن تحذو حذو مناهجها، معتداً بذلك بكون علوم الرياضة تعوّل على الاستنباط الذى لا يحتاج إلى تبرير، فى حين تعوّل علوم الطبيعة على الاستقراء الذى يحتاج إلى ما يسوغ أحكامه.

فضلاً عن ذلك، فإن التناظر بين إشكاليتى الاستقراء والاستنباط ـ فى ضوء الحقيقة التاريخية التى تقرر أن الفلاسفة لم يتمكنوا بعد من الخلاص من إشكالية الاستقراء ـ يبين أن الخلل كامن فى علم المنطق بنوعيه؛ ذلك أن هذين النوعين غير قادرين على حد سواء على تبرير قواعدهما. هكذا يتم الإفصاح عن سبيل جديدة ترسخ الريبة اللاأدرية الكلاسيكية التي شككت فى قدرة العقل على إثبات عقلانيته، وذلك على اعتبار أن المنطق معيار لتلك العقلانية. لقد حاول «سكتوس امبيريكوس»

تبيان كيف أن البراهين المنطقية تعد قاصرة بالإشارة إلى كونها إما تصادر على المطلوب عبر تضمن نتائجها فى مقدماتها، أو تفضى إلى متراجعة لا متناهية، أو تفترض وجهة نظر دوجماطيقية، وها هى «هاك» توصد الباب فى وجه من حاول تجنب اعتراضات «سكتوس امبيريكوس» بتشييد أنساق منطقية تتضمن قواعد تسوغ تلك البراهين. بكلمات أخرى، فإن «هاك» قد بينت أن السبيل التى يتبعها المناطقة للبرهنة على مشروعية أنساقهم ـ وهى السبيل التى تتعين فى إثبات صحة قواعد تلك الأنساق ـ ليست منطقية تماماً، فهى إما تعجز عن تلك البرهنة أو تصادر على المطلوب.

على ذلك فإننى لا أدعو إلى رفض المنطق بل أدعو إلى الحد من المغالاة فى تبجيل قدراته. لنا بطبيعة الحال أن نجمع على قواعد منطقية، أن نلجأ إلى المنطق بوصفه وسيلة للإقناع، وأن نوظفه بغية الوصول إلى المزيد من المواطن المشتركة؛ ولكن يتعين علينا أن نلاحظ أن المعيار المنطقى ليس وحيداً، وأنه ليس هناك ما يحتم ـ قبلياً ـ وجوب الاعتداد بأحكامه. وفى واقع الأمر فإنه لا عناء فى الرهان على أن الذى لا يفكر إلا وفق أحكام المنطق قد يواجه صعوبات فى ممارسة العمليات الإبداعية وفى استشراف طبائع أوضاع مغايرة لتلك التى يرتهن فى أسرها. إن الأحكام التى يعتد بها البشر بوصفها بديهية تترسخ فى أذهانهم حتى ليخيل لمن يحتكم إليها أنها تمثل جزءاً لا يتجزأ من المعايير المنطقية، وعلى هذا النحو قد يحول المنطق ـ بمثل هذا المفهوم ـ دون إحداث التطور المرجو ودون ممارسة فعاليات الإبداع المتمرد على ما هو راهن.

فى الفصل القادم، سوف نتعرف على الدور الذى لعبه المنطق فى ترسيخ يقينية الفكر الرياضى، وكيف قدّر لعلوم الرياضة ـ عبر التعويل على أساسيات المنطق ـ أن تحظى بمنزلة خاصة بوصفها ممثلة لأوج مراحل اليقين البشرى.

***

الفصل السادس عشر

☞ اعتباطية الرياضيات

حلّت بركة المنطق على الرياضة منذ أن نجح «إقليدس» فى صياغة نسق هندسى لا يعوزه الإحكام المنطقى، حتى خيل للبعض أن الباطل يكاد لا يأتيه من بين يديه ولا من خلفه. والواقع أن وجود علم شكلى كالهندسة والجبر والحساب قد حير كثيراً من الفلاسفة؛ فهنا:

«نجد قضايا بالوضوح والشفافية التى نبتغيها، فهى تبدو قبلية بالنسبة لجميع الخبرات. على ذلك، فإنه بالإمكان تطبيقها على نحو معجز على العالم الواقعى، فكيف يتسنى ذلك؟ هل يستطيع العقل ـ مجرداً من مساعدة الخبرة، وبشكل غامض ـ أن يسبر خصائص الأشياء الواقعية؟» (وايزمان، ص 49).

لقد وجد «رينيه ديكارت» ـ على وجه الخصوص ـ فى علوم الرياضة طريدة اليقين التى رام اقتناصها فى سائر المعارف فلم يظفر بها. لقد أفرغ سلة معتقداته ـ بعد أن أصابها العطب ـ وآلى على نفسه ألا يضع فيها إلا ما تطمئن إليه نفسه. وحين ساورته الشكوك حول كل شىء اكتشف أن ثمة شيئاً يتأبى على الشك؛ إنه شكه نفسه، وليس بمقدور المرء أن يشك فى كونه يشك. ولأن الشك ضرب من ضروب التفكير، ولأن

التفكير ضرب من ضروب الوجود، أعلن «ديكارت» ـ فى «الكوجيتو» ذائع الصيت ـ أنه قد أيقن من وجود ذاته. وحين فتش فيها عن أفكار يصح الركون إليها، عثر على فكرة الكائن الكامل اللامتناهى الذى لا يعوزه كمال ولا يعتريه نقص، فأيقن من وجود كائن واقعى يقابل تلك الفكرة، معتبراً فى ذلك كون العدم نقيصة يتنزه عنها الإله. وباللجوء إلى مبدأ التنزيه قيض لديكارت أن يكون على يقين من وجود عالم مادى مفارق لذاته؛ ذلك أن التضليل نقيصة أخرى يربأ بها الخالق عن نفسه، ولذا فإن معتقده بوجود ذلك العالم محتم عليه أن يكون حقيقة لا وهماً.

على ذلك، ظل الحس عنده ـ ديكارت ـ أداة للمعرفة ناقصة، بل إن الله قد مكّن خلائقه من معرفة أن الحس قد يخدعهم، وأنه لا سبيل لدرء خداعه إلا عبر إعمال للعقل، أعدل الأشياء قسمة بين الناس. هنا ـ على وجه الضبط ـ قام «ديكارت» بطرح نسق ابستمولوجى يشكك فى قدرة الحس على إنجاز اليقين، وهنا لهج «ديكارت» بالبحث عن نهج للعلم الطبيعى يقدّر للبشر ـ بتطبيقه ـ اقتناص تلك الطريدة.

ثمة فرق جوهرى عنده بين المعرفة واليقين، فاليقين منزلة لا تنالها المعرفة، وليس بالمقدور الحصول عليه إلا عبر انتهاج مناهج تأملية صرفة.

من هذا المنظور أضحت الرياضة قدوة تحتذى، وذلك على اعتبار كونها تستحوذ على اليقين الذى رامه البشر عبر العصور، وأداتها فى الوصول إليه تعيف اتضاع الحس وتستنكف عن التلطخ بوحل تضليله. إن المعارف الرياضية ـ بطبيعتها ـ لا تستقى عبر أدوات الملاحظة أو التجريب، ولا تستنبط عبر جمع شواهد تقصر عن البرهنة التامة عليها. ذلك أن أحكام الرياضة أحكام صادقة صدقاً ضرورياً، وصدقها صدق مطلق لا يتوقف بأى حال على أية معطيات حسية مضللة.

لقد استحوذ هاجس يقينية أحكام الرياضة على «ديكارت» لدرجة أنه اقترح أن ينتهج العلم الطبيعى نهجها، وكذلك فعل جلّ فلاسفة المذهب العقلانى. بيد أن

الإذعان لذلك الهاجس ـ الذى تمت إثارته عبر التوكيد على وجود فرق حاسم بين المعرفة واليقين، وعبر ترسيخ أفضلية المنزلة التى يتبوؤها اليقين ـ قد أوقع «ديكارت» فى المأزق الذى وقع فيه. لقد وجد أن عليه لزاماً أن يختار بين نهج حسى لم يثق قط فى قدراته، بما يفضى إليه هذا الخيار من عوز لليقين وفقدان لما يسوغ عقلانية النشاط العلمى، أو أن يختار نهجاً تأملياً صرفاً لا يقوى بطبيعته على استنباط فروض قادرة على وصف طبائع العالم المادى. وما أن وجد فى علوم الرياضة يقيناً يخولها لأن تكون قدوة تحتذى حتى أعلن وجوب اختيار أحلى الأمرّين، وعلى هذا النحو جاءت وصفته التى تقرر أنه لا مناص لعلماء الطبيعة من العلاج فى مصحة الرياضة كيما يشفوا من داء الحواس العضال.

ما أود تبيانه فى هذا الفصل هو أن أطباء تلك المصحة (علماء الرياضة) ليسوا أسعد حالاً من مرضاهم (علماء الطبيعة) إذا كانت الصحة فى هذا المقام تقتضى الظفر بطريدة اليقين. إن أحكام الرياضة ليست أكثر يقينية من أحكام العلم، رغم أن موطن الداء فيها يختلف بطبيعته عن موطن علة أحكام العلم.

***

تاريخياً، عزف أسلاف «ديكارت» عن الاعتداد بالأحكام التى خلص إليها، لاسيما بعد شيوع المذاهب الامبيريقية التى أكدت على استحالة استكناه طبائع العالم المادى عبر سبل التأمل الصرف وعبر إعمال مناهج الرياضة وحدها. لقد أوضحت تلك المذاهب كيف أن هناك خطوة قصيرة بين اعتبار قوانين الطبيعة ـ التى يلهج العلم الطبيعى بالبحث عنها ـ أوامر لكائن علوى واعتبارها بضرورة قوانين المنطق. لقد أتى على بعض الفلاسفة العقلانيين حين من الدهر حسبوا فيه أن جعل القوانين أوامر إلهية من شأنه أن يضفى عليها ضرباً من الضرورة وأن يجعلها بمنأى عن الخرق، بقدر ما يجعل الدراية بها بمنأى عن الدحض. والواقع أن البرهان الأساسى ضد وجهة النظر هذه ـ فيما يوضح

«أير» ـ لا يتعلق بأية شكوك قد تساور المرء حول وجود كائن علوى :

«فحتى إذا عرفنا أنه موجود وأنه ينظم الطبيعة، فلن يتسنى لنا عقد مماهاة بين قوانين الطبيعة وأوامره. ذلك أننا لا نستطيع معرفة الصيغة التى اتخذتها تلك الأوامر إلا باكتشاف هوية تلك القوانين. لكن ذلك يستلزم أنه بحوزتنا معايير مستقلة لتحديد قوانين الطبيعة، وبذا يصبح افتراض كونها قد فرضت من قبل كائن علوى افتراضاً عديم الجدوى» (Ayer, P. 40 - 41).

بكلمات أخرى، فإن تلك المماهاة تحمل على كاهلنا عبء افتراض لا تسند إليه فى السياق العلمى أدنى وظيفة.

البديل الثانى ـ الذى اعتد به «ديكارت» على وجه الخصوص ـ هو ضمان يقينية العلم عبر مناظرة قوانين الطبيعة بقوانين المنطق. الافتراض هنا هو أنه ليس بمقدور القضية أن تعبر عن قانون طبيعى ما لم تقرر قيام علاقة ضرورية بين الحوادث، وهذه العلاقة يتوجب اعتبار كونها مناظرة من حيث ضرورتها لتلك التى تقوم بين مقدمات البرهان السليم ونتيجته. هذا المنظور مكن أصحابه من الخلاص إلى نتيجة ينبو عنها العقل: إنها النتيجة التى تقرر أنه بالمقدور ـ من حيث المبدأ ـ دعم قوانين الطبيعة دون تعويل على الخبرة بل عبر الركون فحسب إلى سبل التأمل المحض. ذلك أن كونها حقائق منطقية يستوجب إمكان اكتشافها بإعمال قدرات العقل وحده. النجاحات المحدودة التى أنجزها «ديكارت» بخصوص نظرية انكسار الضوء ساهمت إلى حد ما فى ترسيخ وجهة النظر المغلوطة هذه؛ فلقد تسنى له اشتقاق فروض تتعلق بالزوايا التى ينعكس بها الضوء دون اللجوء إلى أية تجارب عملية. دحض وجهة النظر هذه تم على يد «ديڤيد هيوم»:

«قد تكفى الاعتبارات التالية لتبيان أن كل قوانين الطبيعة وكل عمليات الأجسام لا تعرف إلا بالخبرة. هب شيئاً قد عرض لنا وأنه طلب منا إصدار حكم بخصوص الأثر الذى يحدثه دون استشارة لأية ملاحظات سابقة. ولكن، أتوسل إليك، بأى نهج

يتوجب على العقل أن يسلك كيما يقوم بذلك؟ يتعين عليه أن يخترع أو يتخيل حدثاً ويعزوه لذلك الشيء بوصفه أثراً له، ومن البين أن هذا الاختراع سيكون بالضرورة اعتباطياً؛ فالعقل لن يتمكن إطلاقاً من اكتشاف الأثر في العلة المفترضة حتى في حال تطبيق أكثر الفحوص والاختبارات دقة. إن الأثر مختلف تماماً عن العلة، ولذا فإنه يستحيل اكتشافه فيه» (Hume, P. 25).

الفكرة التي يحاول «هيوم» ترسيخها في هذا النص غاية في البساطة ـ بل إنها تعبر عن تحصيل حاصل ـ لكنها هامة لأن العقلانيين ينكرونها بشكل غير صريح. إن الحوادث التي تزاوج بينها قوانين الطبيعة لا يمكن أن تكون متمايزة ـ كما يزعم العلماء ـ ومرتبطة في ذات الوقت بعلاقة منطقية ـ كما يزعم العقلانيون. ليس بالمقدور إضفاء صبغة امبيريقية على قضايا العلم مع الحفاظ على ضرورتها. لذا فإن ما نحصل عليه بضمان يقينية العلم نفقده بجعله يعوز المحتوى. إن أحكام العلم بطبيعتها لا تؤسس إلا على أثافي الحس، وهذا بالضبط هو مكمن عجز المناهج الرياضية والمنطقية من الخلاص إلى أحكام علمية.

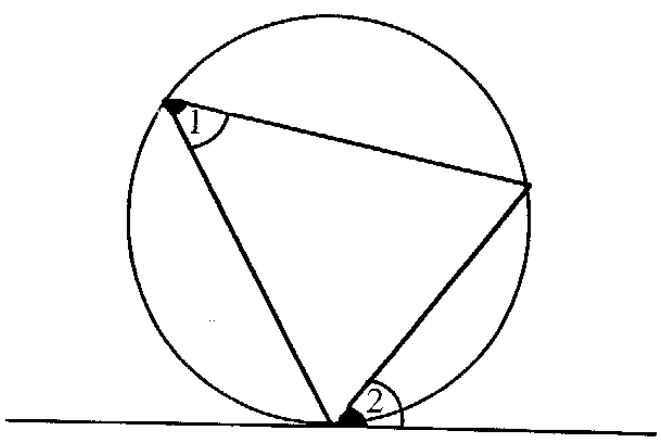
بيد أن تطبيق المعايير الأمبيريقية على العلوم الطبيعية يلزم ضرورة بالوقوع في شرك اللاأدرية ـ وهذا ما حدث بالضبط على يد «هيوم» ـ ولذا فقد اضطلع «كانت» بمهمة إنقاذ العلم من براثن الريبة. على هذا النحو وجد «كانت» في مفهوم الأحكام القبلية التركيبية (Synthetic Apriori Judgements) وصفة سحرية يمكن بها علاج علل علوم الطبيعة وعلوم الرياضة على حد سواء. ذلك أن قبلية أحكام العلم والرياضة قمينة بضمان اليقين الذي رامه العقلانيون، في حين أن كونها تركيبية حريّ بضمان تضمنها للمحتوى الامبيريقي الذي نشده التجريبيون. لقد أخطأ «ديكارت» حين اعتقد أنه بمقدوره الخلاص إلى أحكام علمية دون التعويل على أثافي الحس، وأصاب حين اعتد بالدور الفاعل الذي يقوم به العقل في صياغة تلك الأحكام. في المقابل أخطأ التجريبيون حين حسبوا أنه بمقدور الحس استثارة معارف علمية يصح الركون إليها،

وأصابوا حين ارتأوا أن العلم لا تقوم له قائمة ما لم يرتد إلي أصول حسية.

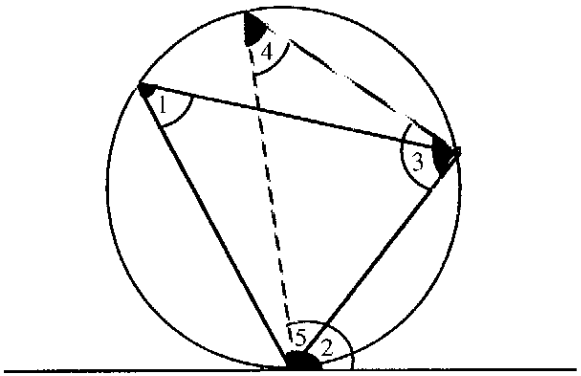
بيد أن نهج الفلسفة النقدية ـ الذى تم ترسيخه على يد «كانت» ـ لم يكن أسعد حالاً من نهج أسلافها، ففضلاً عن كون هذا النهج قد ظل أسيراً لذات الهاجس الذى استحوذ على «ديكارت»، وقع «كانت» فى شرك المماهاة بين أحكام العلم وقوانين علوم الفيزياء التى صاغها «نيوتن»، وبين أحكام الهندسة والنسق الذى قام «اقليدس» بتشييده. لهذا السبب فإن السهام التى وجهت لتلك القوانين ـ على يد «أينشتين» على وجه الخصوص، وتلك التى وجهت لذلك النسق ـ على يد «لوبتشفسكى» و«رايمان» ـ كانت موجهة فى ذات الوقت لصدر «كانت». لقد اتضح أن اليقين الذى تستحوذ عليه الرياضة لا يعدو أن يكون يقيناً زائفاً، وأن أحكام الرياضة تتخذ صبغة اعتباطية من شأنها أن تشكك فى قبليتها ومن ثم فى ضرورتها. ولكن، كيف حدث كل هذا؟ وبأية دلالة؟

***

للإجابة عن ذينك السؤالين، هبنا قد وددنا البرهنة على حكم رياضى بعينه، وليكن الحكم القائل بأن الزاوية الناتجة عن التقاء مماس بوتر تساوى الزاوية المحيطية المقامة على ذلك الوتر. الشكل التالى يوضح الزاويتين المراد إثبات تساويهما:



يبين هذا الشكل أن المطلوب إثباته هو أن الزاوية رقم 1 تساوى الزاوية رقم 2. يتطلب البرهان رسم قطر بين نقطة التماس ومحيط الدائرة، كما يتطلب رسم زاوية محيطية على ذلك القطر، بحيث ينتج الشكل التالى:



البرهان فى هذه الحالة يتخذ الخطوات التالية:

1) الزاوية (2) مضافة إلى الزاوية (5) تشكل زاوية قائمة (مبرهنة).

2) الزاوية (3) قائمة أيضاً (مبرهنة).

3) الزاوية (4) تكمل الزاوية (5) (على اعتبار أن الزاوية (3) قائمة، وعلى اعتبار المبرهنة القائلة بأن مجموع زوايا المثلث يساوى مائة وثمانين درجة).

4) الزاوية (2) تكمل الزاوية (5) (مبرهنة).

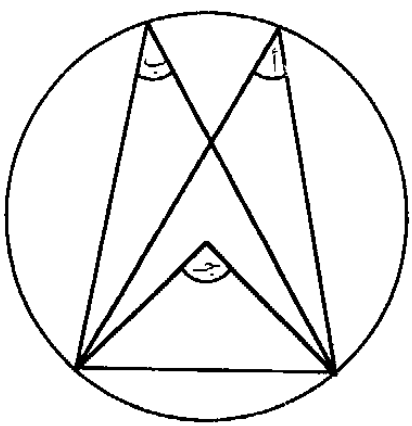
5) إذن، الزاوية (2) تساوى الزاوية (4) (على اعتبار كونهما مكملتين لذات الزاوية).

6) الزاوية (4) تساوى الزاوية (1) (المبرهنة القائلة بتساوى الزوايا المحيطية القائمة على نفس الوتر).

7) إذن، الزاوية (1) تساوى الزاوية (2) (على اعتبار المبدأ المنطقى القائل بأن المساويين لشيء واحد متساويان). وهذا هو المطلوب إثباته.

واضح أن سلامة هذا البرهان ـ من وجهة نظر منطقية ـ غير قابلة للتشكيك. ولكن، ماذا عن صحته؟ بكلمات أخرى، ما الذى يجعلنا على يقين من صدق مقدماته؟

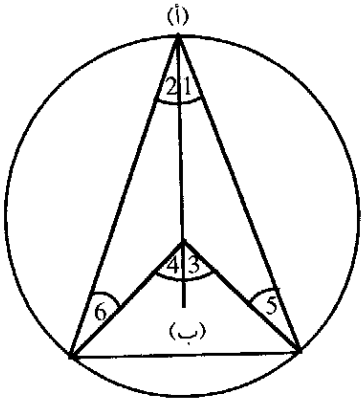
وعلى وجه الخصوص، هب الشك قد ساورنا بخصوص صدق المقدمة السادسة التى تقرر تساوى الزوايا المحيطية المرسومة على نفس الوتر. فى مثل هذا المقام سوف نجد أن علماء الهندسة على استعداد تام لتبديد ذلك الشك؛ ذلك أنه بمقدورهم ـ عبر رسم زاوية مركزية مشتركة ـ طرح برهان يثبت تساوى تلك الزوايا:



الزاوية (جـ) ـ بالتعريف ـ زاوية مركزية. الزاوية المركزية تساوى ضعف الزاوية المحيطية المرسومة عليها. من ثم، فإن (جـ) تساوى (أ)، كما تساوى (ب)، الأمر الذى يثبت تساوى الزاويتين (أ) و(ب)، وهذا أمره يضمنه المنطق.

لكن هذا البرهان الأخير يثير بدوره السؤال عن صحة المبرهنة القائلة بأن الزاوية

المركزية تساوى ضعف الزاوية المحيطية المرسومة عليها. مرة أخرى، نجد أن علماء الهندسة على استعداد للبرهنة على هذا الأمر:



المطلوب إثبات أن (أ) (1 + 2) تساوى (ب) (3 + 4) يقرر البرهان أن:

1) الزاوية (3) = الزاويتين (1 + 5)، وذلك على اعتبار أنها زاوية خارجة، ومن ثم تساوى مجموع الزاويتين الداخلتين ـ عدا المجاورة لها.

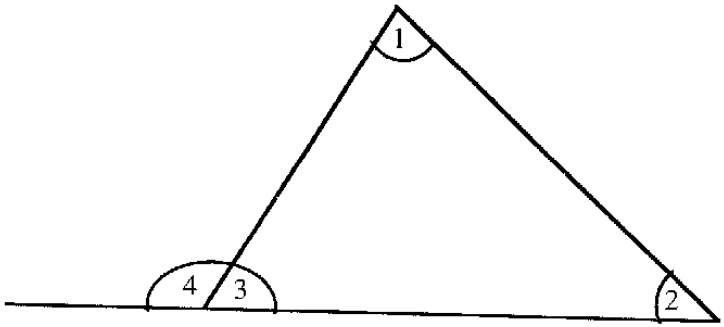
2) الزاوية (1) = الزاوية (5) (المبرهنة القائلة بتساوى زوايا المثلث متساوى الساقين).

3) لذا فإن الزاوية (3) تساوى ضعف الزاوية (1)، وفق قواعد المنطق.

4) وعلى نحو مماثل تتم البرهنة على أن الزاوية (4) تساوى ضعف الزاوية (2).

5) ولأن (أ) = (1 + 2)، (ب)= (3 + 4) فإن ما سبق يستلزم أن (ب) تساوى ضعف (أ).

ولكن ما الذى يضمن أن الزاوية الخارجة تساوى مجموع الزاويتين الداخلتين ـ عدا المجاورة لها؟ مرة ثالثة يبدى ـ علماء الهندسة استعدادهم لإثبات هذا الأمر:



المطلوب إثباته هنا هو أن الزاوية (4) تساوى مجموع الزاويتين (1) و(2). يقرر البرهان ما يلى:

1) الزاوية(4) تتمم الزاوية (3)، وذلك على اعتبار أن مجموعهما يساوى زاوية مستقيمة.

2) مجموع الزاويتين(1) و (2) يتمم الزاوية (3)، وذلك على اعتبار أن مجموع زوايا المثلث يساوى زاويتين قائمتين (أى يساوى 180 درجة).

3) إذن الزاوية(4) تتمم ذات الزاوية التى يتممها مجموع الزاويتين (1) و(2)، الأمر الذى يبرهن منطقياً على المطلوب إثباته.

ولكن، ما الذى يثبت أصلاً أن مجموع زوايا المثلث يساوى مائة وثمانين درجة؟

مرة رابعة يبدى علماء الهندسة استعدادهم، ولكن هل يستمر هذا الأمر إلى مالانهاية؟ هل نلجأ كل مرة نثبت مبرهنة فيها إلى مبرهنات أخرى وهكذا بحيث لا تكون هناك أحكام صادقة بذاتها؟

الواقع أن الأمر ليس على هذه الشاكلة. اللجوء إلى المبرهنات يتوقف عند المصادرات، والمصادرات بالتعريف أحكام يسلم بصحتها دونما برهنة. ثمة أيضاً لجوء

إلى أحكام منطقية، كما أن هناك لجوءاً إلى تعريفات محددة سلفاً، كتعريف الزاوية المستقيمة والزاوية المحيطية والزاوية المركزية، والمستقيم والشعاع والنقطة والأشكال باختلاف أنواعها. التعريفات ـ بطبيعتها ـ لا تعدو أن تكون مصادرات من نوع آخر، فهى أيضاً تقرر أحكام يصطلح عليها دونما برهنة، الأمر الذى يعنى أن الاعتداد بها ليس ملزماً. الأحكام المنطقية قابلة بدورها لأن يتم التشكيك فيها على طريقة «سوزان هاك» التى كنا قد تعرفنا عليها فى الفصل السابق. أما شأن المصادرات فهو معروف: إنها قضايا افترض «إقليدس» صحتها وأسس على أثافيها صرح نسقه، وهكذا كان شأن البديهيات التى اعتد بها ـ كالبديهية القائلة بأن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية ـ والتعريفات ـ كالتعريف القائل بأن النقطة هى ما ليس له أجزاء، والخط طول بلا عرض. هذا بالضبط ما مكّن «لوبتشفسكى» و«ريمان» من طرح أنساق بديلة تصادر على أحكام (بدهيات وتعريفات ومصادرات) لا تتسق وتلك التى افترضها «اقليدس»، وهذا بالضبط ما يوضح الصبغة الاعتباطية التى تتسم بها الرياضة قدر ما يوضح زيف اليقين الذى يبدو أن مناهجها قادرة على الوصول إليه.

فهل يحق لأنصار النزعة العقلية ـ بعد هذا كله ـ أن يزعموا أن الباطل لا يأتى أحكام الرياضة من بين يديها ولا من خلفها؟ وهل يحق لهم اشتراط معالجة علماء الطبيعة فى مصحة الرياضة؟ أم أن فاقد الشىء لا يعطيه؟

***

الباب السادس

الاستلزام الحواري

عنى علماء المنطق واللغة ـ على حد سواء ـ بمفهوم «الاستلزام الحوارى» (Conversational Implication)، وذلك باعتبار الدور الفاعل الذى يلعبه هذا المفهوم فى تحديد دلالات القضايا ـ بما يقتضيه هذا التحديد من أثر فى درء سوء فهمها ـ وفى إماطة اللثام عن الحيل المتضمنة فى توظيفه فى مختلف سبل الإقناع. ولتبيان هذا النوع من الاستلزام سوف أعنى بداية ـ فى الفصل السابع عشر ـ بأمر التمييز بينه وبين «الاستلزام المنطقى» (Logical Implication) و«الاستلزام الاستقرائى» (Inductive Implication) اللذين عنى بهما المناطقة على وجه التخصيص. أما فى الفصل الأخير من هذا الكتاب، فسوف أعنى بأمر الحيل المتضمنة فى توظيف مفهوم «الاستلزام الحوارى» فى مختلف سبل الإقناع. وعلى نحو خاص، سوف نتعرف على عمليات الإيهام والتضليل التى تمارس على يد شركات الدعايةوالإعلان بغية الترويج للسلع التجارية الجيد منها والردىء.

ثمة اغتصاب نفسى ـ كما سوف نستبين ـ يمارس ضد الواحد منا ـ بوصفه مستهلكاً ـ من قبل رجالات الدعاية والإعلان يماثل إلى حد كبير ذلك النوع من الاغتصاب الذى نتعرض له من قبل أصحاب المذاهب الجزمية المتشددة. وإذا كانت حيل أصحاب تلك المذاهب لا تنطلى فى نهاية المطاف ـ وذلك بمقتضى اضطرار أصحابها لكشف النقاب عن وسائلهم التى يعوزها النبل ـ فإن للقائمين على تلك الشركات قدرات فائقة على استثارة هوى متلقى دعايتهم. على هذا النحو يتم تطويع عادات البشر الشرائية ويتم تحقيق مبتغَى ممولى تلك الدعايات، دونما شعور بفعل الاغتصاب، وعلى هذا النحو يتم تسخير الآخر بغية توظيفه فى تحقيق مآرب اقتصادية بعينها.

***

الفصل السابع عشر

☞ الاستلزام المنطقى

يقرر المناطقة أن علاقة الاستلزام تقوم بين القضيتين (س) و(ص) إذا ـ وفقط إذا ـ استحال صدق (س) وبطلان (ص). هكذا نجد ـ على سبيل المثال ـ أن القضية «صلاح أمرك للأخلاق مرجعه» تستلزم منطقياً القضية القائلة بأن صلاح أمر شخص بعينه وقف على حسن أخلاقه. لهذا السبب، فإنه إذا اتضح ـ بشكل أو بآخر ـ أن صلاح أمر ذلك الشخص إنما يرجع إلى ثرائه الناجم بدوره عن قيامه بسلوكيات غيرمشروعة، فإن ذلك يبرهن على كيف أن صلاح أمور العباد ليست بالضرورة رهناً بحسن أخلاقهم.

وبطبيعة الحال، قد يثير هذا الحكم جدلاً بخصوص دلالة العبارة التى تعزو «صلاح الأمر» لامرىء بعينه، بيد أن ذلك لا يؤثر بأى حال فى قيام علاقة الاستلزام المنطقى إذا قامت، ولا يؤثر فى غيابها إذا غابت، طالما تم الالتزام بعزو ذات الدلالة لتلك العبارة أينما وردت فى القضايا موضع الحكم. (هذا على وجه الضبط هو المبدأ الذى يتم اختراقه فيما يصطلح على تسميته بأغلوطة اللبس «Fallacy of Equivication»).

وعلى نحو مماثل، فإنه إذا اتضح أن صلاح أمر المرء لا يرتهن بحسن أخلاقه، فإن

ذلك ـ بغض النظر عن الدلالة التى يتم الاتفاق عليها ـ لا يؤثر فى استلزام تلك القضية للقضية القائلة بارتهان صلاح أمر شخص بعينه بحسن أخلاقه. وعلى وجه العموم، فإن استلزام القضية (س) للقضية (ص) لا يتوقف بأى حال على صدق أى منهما ـ فقد يبطلان على قيامه ـ وإنما يتوقف على استحالة بطلان (ص) ـ القضية المستلزمة ـ فى حال صدق (س) ـ القضية المستلزمة. لهذا السبب، فإنه إذا ثبت صدق قضية ما وبطلان أخرى ثبت فى ذات الوقت أن القضية الأولى لا تستلزم القضية الثانية. إذا كانت نسبة نجاح الطلبة فى إحدى المواد أقل من مائة فى المائة فإن القول بأنها كذلك لا يستلزم نجاح عمرو فيها، رغم أنه قد يرجح حدوث هذا الأمر (وهذه دلالة «الاستلزام الاستقرائى»)، وذلك على اعتبار احتمال صدق القضية الأولى وبطلان الثانية.

ثمة سبل أخرى للتأكد من قيام علاقة الاستلزام المنطقى. تتعين السبيل الأولى فى عملية التحقق مما إذا كانت القضية التى نزعم كونها مستلزمة تتضمن القضية التى نزعم كونها مستلزَمة. بيد أن التضمن يعد شرطاً كافياً ولا يعد ضرورياً لقيام تلك العلاقة. القضايا المتناقضة (Contradictory Propositions) ـ على سبيل المثال ـ قادرة على استلزام جميع أنواع القضايا ـ وهذا أمر يرجع أساساً لاستحالة صدقها ـ رغم أنه ليست هناك دلالة يمكن باعتبارها تقريراً أنها تتضمن تلك القضايا. على ذلك، فإنه بالمقدور إثبات أن (س) تستلزم (ص) منطقياً عبر انتهاج «برهان الخلف» (Reductio Ad Absurdum). كل ما نحتاجه لتطبيق هذا البرهان هو افتراض صدق (س) وبطلان (ص)، وإثبات أن هذا الافتراض ينطوى على تناقض صريح أو مستتر. مثال ذلك، بالمقدور إثبات أن القضية «أعرف أنى بغير خيول» تستلزم القضية «إنى بغير خيول» بافتراض صدق الأولى وبطلان الثانية، وتبيان التناقض الذى تتضمنه العبارة «أعرف أنى بغير خيول، لكننى لست بغير خيول».

وبطبيعة الحال فإن هناك أنساقاً منطقية تحتوى على قواعد اشتقاقية قادرة على حسم قيام علاقة الاستلزام المنطقى بطريقة ميكانيكية ودون التعويل على فكرة التضمن

التى يشوبها بعض الغموض. من هذه الانساق نسق جداول الصدق، ونسق الشجرة (الحصادى الفصل الثانى والفصل الثالث). هذا دور هام يضطلع به المنطق اتفاقاً، وذلك على اعتبار الشكوك التى تمت إثارتها فى الفصل السابق، وعلى اعتبار الخلافات الناشئة بين المنطق التقليدى ومنطق القيم الثلاث الذى استحدثه «وكاشيفت» (عبدالقادر، ص 225-296).

***

الاستلزام الحوارى أضعف منطقياً من الاستلزام المنطقى. إذا كانت (س) تستلزم حوارياً القضية (ص)، فليس ثمة ما يحول دون احتمال صدق (س) وبطلان (ص). لكن ذلك لايعنى أنه إذا كانت (س) عاجزة عن استلزام (ص) منطقياً، فإن (س) قادرة على استلزامها حوارياً؛ لو كان ذلك كذلك لما كان لمفهوم الاستلزام الحوارى أدنى شأن

والواقع أن مفهوم الاستلزام الحوارى مفهوم شائك ولا يتسم بالوضوح الذى يتسم به مفهوم الاستلزام المنطقى. وكما سوف يتضح، فإن الغموض الذى يشوب هذا المفهوم هو الذى يمكن من توظيفه فى تحقيق وظائف مشبوهة، كالتضليل والإيهام. الأمثلة التالية قد تعمل على تسليط بعض الضوء على هذا المفهوم.

حين يقول المرء لصاحبه ـ الذى عابه على عدم قيامه بزيارته ـ «لا أزورك حتى تزورنى»، أو «لن أزورك مالم تزرنى»، فإن قوله هذا ـ فى السياق الذى قيل فيه ـ يطرح أنه سوف يقوم بزيارة صاحبه بمجرد أن يقوم صاحبه بزيارته. بكلمات أخرى، فإن القضية «لا أزورك حتى تزورنى» تستلزم حوارياً القضية «إذا زرتنى فسوف أزورك».

لاحظ بداية عدم قيام علاقة الاستلزام المنطقى ـ بالدلالة سالفة الذكر ـ بين تينك القضيتين. القضية «لا أزورك حتى تزورنى» تعنى حرفياً (ومن ثم منطقياً) أنه «إذا لم تزرنى فلن أزورك»، ولذا فإنها لا تستلزم منطقياً القضية «إذا زرتنى فسوف أزورك».

ذلك أن القضية «لا أزورك حتى تزورنى» إنما تحدد بلفظها شرطاً ضرورياً ـ ليس بالضرورة كافياً ـ لزيارتى إياك، ألا وهو زيارتك إياى؛ إنها تحدد شرطاً ضرورياً لزيارتى إياك دون أن تقرر صراحة أن ذلك الشرط هو الشرط الضرورى الوحيد. وعلى وجه العموم، فإن القضية

(- P → - Q) لا تستلزم (P → Q)، وآية ذلك احتمال صدق الأولى وبطلان الثانية المبين فى القيمة الصدقية الثانية من الجدول التالى :

P	Q	(- P → - Q)	(P → Q)
T	T	T	T
T	F	T	F
F	T	F	T
F	F	T	T

ولكن، وعلى افتراض أننى قد أخبرتك بأننى «لا أزورك حتى تزورنى»، لماذا يحق لك اتهامى بإخلاف الوعد فى حال إحجامى عن زيارتك عقب قيامك بزيارتى؟ إن علة هذا الأمر إنما ترجع إلى أن تلك القضية تستلزم حوارياً كون زيارتك إياى شرطاً كافياً لزيارتى إياك، بمعنى أنها تستلزم حوارياً القضية «إذا زرتنى فسوف أزورك». فما الذى يعنيه هذا الحكم الأخير ؟

قد يعنى أن المرء ـ فى أحواله العادية ـ لا يقوم بسرد أشراط ضرورية مالم يكن يعتقد فى كفايتها. (سوف نرى عما قليل كيف أن المرء ـ فى الأحوال العادية ـ لا يقوم بسرد شرط كاف وحيد مالم يكن فى ذات الوقت ضرورياً). حين يخبر مسجل الكلية أحد الطلبة بأنه لا يحق له الانتساب إلى قسم التاريخ ما لم يكن قد حصل على تقدير جيد جداً فى شهادته الثانوية، فإن قوله ذاك لا يعنى أن حصول الطالب على ذلك التقدير يضمن له حق الانتساب إلى قسم التاريخ ضماناً منطقياً ملزماً، رغم أنه يضمنه على المستوى الحوارى. ذلك أنه لو كانت هناك أشراط أخرى يتعين على الطالب

اسيتفاؤها توطئة لانتسابه، لكان أجدر بالمسجل أن يذكرها له. هذا ما يعنيه الحكم القائل بأن المرء لا يقوم ـ فى أحواله العادية ـ بسرد أشراط ضرورية ما لم تكن فى ذات الوقت كافية.

بيد أن عبارة «الأحوال العادية» ليست واضحة تمام الوضوح، وليس ثمة معيار عام بمقدوره حسم أمر كون الحال عادياً أو غير عادى؛ وهكذا يستبان كيف أن الاستلزام الحوارى يعوز درجة الإحكام التى عهدناها فى مفهوم الاستلزام المنطقى؛ ولكن لا تجعلنا ـ مبكراً ـ نرضى من الغنيمة بالإياب.

***

قد يكون فى وسع «السياق العام» ـ وهى عبارة حظها من الوضوح قد لا يختلف كثيراً عن حظ عبارة «الأحوال العادية» ـ أن تسهم إلى حد ما فى تحديد دلالة مفهوم الاستلزام الحوارى. لنا ـ مبدئياً على أقل تقدير ـ أن نقرر أن (س) تستلزم حوارياً القضية (ص) إذا ـ وفقط إذا ـ تحقق الشرطان التاليان:

1 ـ (س) لا تستلزم منطقياً (ص)، بمعنى أنه يحتمل صدق (س) وبطلان (ص).

2 ـ ثمة قضايا يمكن اشتقاقها من السياق العام تخول ـ فى حال وصلها مع (س) ـ استنباط (ص) منطقياً.

وبطبيعة الحال، ليس فى وسع أحد تحديد طبائع القضايا المشار إليها فى الشرط الثانى، فالسياقات ذات عدد لا متناه، والاختلافات بينها قد تكون بينة بحيث لا يتسنى تجريدها وصياغتها فى شكول عامة.

على ذلك، فإن الأمر الهام هنا يتعين فى وجوب أن يعتد أولو الشأن ـ المشاركون فى الحوار ـ بتلك القضايا، وأن يماط اللثام عنها صراحة فى حال مساورة الشك أحد أطراف الحوار عما إذا كان الطرف الآخر يعتقد فيها. فى مثالنا السابق، يستوجب هذا

الحكم الأخير أن يقوم الطالب الراغب فى الانتساب إلى قسم التاريخ ـ حال شكه فى كفاية الشرط الذى أتى المسجل على ذكره ـ بسؤاله صراحة عن هذ الأمر. وعلى نحو مماثل، قد يتعين على من قال له صاحبه «لا أزورك حتى تزورنى» أن يسأله صراحة: «وهل ستزورنى إذا زرتك؟».

يتضح أيضاً أنه لن يكون بالمقدور إطلاق أحكام عامة من قبيل «لايقول المرء شرطاً ضرورياً ـ فى أحواله العادية ـ ما لم يكن يعتقد فى كفايته»، فكل ما نستطيع تقريره هو أن هناك سياقات يحدث فيها مثل هذا الأمر. ذلك أن هناك سياقات أخرى يتعارف فيها طرفا الحوار على أن الشروط التى يتم سردها تعد ضرورية دون أن تكون كافية. من البين على سبيل المثال أن الحديث النبوى الشريف: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) أن حب الغير ـ بقدر حب الذات ـ شرط ضرورى لكنه ليس كافياً للإيمان. بكلمات أخرى، فإن هذا الحديث لا يستلزم حوارياً ـ كما لا يستلزم منطقياً ـ أنه إذا أحب المرء لأخيه ما أحبه لنفسه فقد آمن.

وعلى نحو مماثل، هناك سياقات يذكر فيها المرء شرطاً كافياً ويستلزم ذكره إياه ـ حوارياً ـ كونه شرطاً ضرورياً، كما أن هناك سياقات أخرى لا يكون فيها ذلك كذلك؛ حين يخبر البائع من يرغب فى شراء سلعة ما أنه «سوف يحصل على تخفيض إذا قام بالدفع نقداً» فإن قوله هذا لا يستلزم منطقياً أنه لن يحصل على هذا التخفيض مالم يقم بالدفع على تلك الشاكلة، رغم أن هذا الأمر الأخير مستلزم حوارياً من قبل قوله ذاك. بكلمات أخرى، فإن البائع يحدد شرطاً كافياً للحصول على تخفيض، ألا وهو الدفع نقداً، بيد أن السياق يفترض أن هذا الشرط يعد ضرورياً أيضاً. وكما أشرنا سلفاً، فإنه بمقدور الراغب فى الشراء أن يميط اللثام عن مقصود البائع ـ وأن يفوت عليه فرصة تضليله وإغرائه بالدفع نقداً ـ بأن يسأله صراحة عن مدى إمكانية حصوله على تخفيض فى حال دفعه بطرق أخرى.

هذا المثال الأخير يشير إلى أمر سوف نعنى بأمر التفصيل فيه فى الفصل الأخير من هذا الكتاب . إنه يشير إلى إمكانية التعديل على مفهوم الاستلزام الحوارى لتحقيق مقاصد دعائية واقتصادية .

***

وبطبيعة الحال ، فإن استحالة تصنيف السياقات بطريقة تمكن من اشتقاق القضايا المشار إليه فى الشرط الثانى سالف الذكر ، تفضى ضرورة إلى فعل سوء الفهم ـ الذى قد يسخر بدوره فى عمليات الإيهام والتضليل . هذا ما يحدث على وجه الضبط حين يقوم طرف دون آخر بافتراض صحة قضايا بمقدورها ـ فيما أضيفت إلى ما تم تقريره ـ أن تستلزم قضايا لا يلتزم بها ذلك الطرف الآخر . ولأن اللغة كائن حى تتجدد دلالات مفرداتها باستمرار ، ولأن المرء لا يستطيع باستمرار سرد كل القضايا التى يفترضها أثناء حواره ، فإن سوء الفهم نتيجة لا مناص منها ، بل إن سوء الفهم يكاد لا يحدث إلا حيث لا يتضح التمييز بين القضايا المستلزمة حوارياً والقضايا المستلزمة منطقياً . والواقع أننا عادة ما نقوم بصياغة توقعاتنا لسلوك الأغيار فى أحكام نفترض صدقها ونفترض التزامهم بها ، وحين يقومون بسلوكيات مغايرة نفاجأ بها مغفلين أننا قد قمنا بإساءة استقراء معتقداتهم . لقد أفصحوا عن معتقدات أضفنا إليها ـ عبر إستراتيجية الاستلزام الحوارى ـ بحيث تمكنا من افتراض قياسهم بسلوكيات لم يرووا أصلاً القيام بها ، وهذا هو أحد مصادر الخلافات التى تنشأ عادة بين البشر . وواضح أن هذا المصدر يتعلق بسوء فهم لا تشوبه مقاصد مستترة . فى الفصل القادم سوف نتحدث عن مصدر آخر للخلاف يثير على نحو مقصود ـ خدمة لمآرب لا أخلاقية ـ سوء فهم وذلك بالتعويل على ذات الإستراتيجية .

***

الفصل الثامن عشر

توظيف الإيحاء

الدعاية ـ فى تعريفها الإعلامى، جهد مقصود تقوم به جهة بعينها بغية تطويع سلوكيات البشر ومعتقداتهم (بدر، ص 192)، وعلى حد تعبير «إبراهيم إمام» فإن الدعاية :

> «. . . لا ترمى إلى الإقناع بقدر ما ترمى إلى الاغتصاب النفسى والسيطرة على السلوك والظفر بتأييد الجماهير بأى ثمن وبأية وسيلة. لذلك كانت الدعاية قوية التأثير فى الأطفال والشباب والجماعات البدائية والأقاليم النامية والطبقات التى لم تنل حظاً كافياً من العلم والثقافة» (إمام، ص 10).

الدعاية ـ بهذا التعريف ـ عملية مشبوهة تستهدف إنجاز أهداف يعوزها النبل. ثمة أنماط أخرى من الدعاية تروم تحقيق غايات قد تكون أكثر نبلاً، لكننى سوف أعنى فى هذا الفصل بالنمط المشار إليه، لا سيما أنه يعول بشكل واضح على استراتيجية الخلط بين القضايا المستلزمة منطقياً والقضايا المستلزمة حوارياً وعلى وجه الخصوص، سوف أعنى بالدعاية التى تستهدف ترويج السلع التجارية عبر الإعلان عنها على اعتبار كونها تستحوذ على خصائص لا تمتلكها أصلاً، فكيف يتسنى لها ذلك ؟

***

هناك إشكالية تواجه القائمين على هذا النوع من الشركات الدعائية. إنها تسود عادة فى مجتمعات تمتلك جهات فيها حق الضبط القضائى وحق محاكمة من يقوم بعزو خصائص لسلع لا تختص بها. من المهام المنوطة بمثل هذه الجهات الرقابية التأكد من صحة المزاعم التى يعلن عنها. ولأن بعض الشركات الدعائية تقوم بما تحاول تلك الجهات الحيلولة دون وقوعه، فإنها تتعرض عادة لعمليات إيقاف دعاياتها ودفع مبالغ باهظة نظير قيامها بها. هذا بالضبط ما استدعى القائمين على تلك الشركات اللجوء إلى علماء المنطق والبيان كى يفيدوا من قدراتهم على التلاعب بالألفاظ والتراكيب اللغوية. المستهدف فى هذا السياق بيّن غاية البيان؛ الدعاية عبر الإعلان بقضايا صادقة ـ بحيث لا تورط القائلين بها فى أية إشكالات قضائية ـ شريطة أن توحى تلك القضايا بدلالات غير صحيحة بخصوص السلع المعلن عنها. هذه الدلالات هى التى يروم أصحاب تلك الشركات إيصالها وتبليغها إلى من يودون ضمهم إلى حظيرة المستهلكين. عملية مشابهة لهذه يقوم بها الداعون إلى ترويج معتقدات الأحزاب السياسية التى ينتمون إليها؛ الفارق الوحيد هو أن السلعة المراد ترويجها فى هذه الحالة عبارة عن مجموعة من المبادئ والأفكار الأيديولوجية (هذا إذا ما استثنينا عمليات الترويج الأخرى التى تعد أقل نبلاً، كالعسف والتشريد وما فى حكمهما). فى الحالين ـ على ذلك الفرق ـ يتم تسخير الآخر وتطويعه بحيث يقوم بسلوكيات لم يكن له القيام بها فى غياب عملية الترويج.

للتراكيب اللغوية قدرات إيحائية متعددة. إنها تتضمن دلالات يمكن تحديدها عبر إستراتيجية الاستلزام المنطقى، وهذه الدلالات قابلة باستمرار لأن يجمع حولها. بيد أنها توحى بدلالات وفق السياقات التى تستعمل فيها، وهذه الدلالات تشكل عملياً جزءاً ـ عادة لا يتجزأ ـ من محتواها. الفارق بين الدلالات الأصلية والدلالات الإيحائية ـ التى تستثار عبر إستراتيجية الاستلزام الحوارى ـ هو أن هذه الدلالات الأخيرة ليست قابلة باستمرار لفعل الإجماع، بل خلافاً لذلك نجد أنها قادرة على إثارة

الخلاف. وبطبيعة الحال، فإن القدرات الإيحائية التى تتسم بها التراكيب اللغوية هى التى توظف فى تحقيق مقاصد من يروم إقناع أغياره بقضايا لا سبيل للإقناع بها منطقيا على اعتبار أن الشواهد المتاحة لا تكفل القيام بذلك.

سوف أقوم الآن بسرد بعض الأمثلة بغية توضيح الطريقة التى يتم بها مثل هذا التوظيف، وسأبدأ بمثال كنت قد أتيت على ذكره فى موضع آخر (الحصادى 4، ص 140):

«هناك شركة لصيد الأسماك تمكنت من اصطياد كميات هائلة من حوت السلامون الأبيض وتورطت فى إشكالية إقناع المستهلكين ـ الذين تعودوا على أكل حوت السلامون الأحمر ولم يسمعوا إطلاقاً عن حوت سلامون ذى لون آخر ـ بوجود أنواع أخرى منه. لهذا السبب، لجأت الشركة إلى إحدى مؤسسات الدعاية، فما كان من القائمين على تلك المؤسسة إلا أن أعلنوا عن هذا النوع الجديد من السلامون بإعلان يقول: «حوت سلامون أبيض: نحن على استعداد لضمان أن التعليب لن يجعله أحمر».

من الواضح أن قارئ هذا الإعلان سيفهم ما أريد له أن يفهم: إن السلامون ـ أصلاً ـ أبيض اللون، وإن ما تعوّد على أكله لم يكن سوى سلامون أبيض أحمر نتيجة التعليب. وبطبيعة الحال، لن يتعرض أصحاب هذا الإعلان لأية إشكاليات قضائية..» (المرجع نفسه).

واضح أيضاً أن ثمة تعويلاً صريحاً على إستراتيجية الاستلزام الحوارى. إن القضية المعنية لا تستلزم منطقياً أن السلامون إنما يحمر نتيجة لسوء تعليبه، إنها توحى بهذا الأمر الذى لم يُقل صراحة، وأصحاب الإعلان يأملون أن يقوم متلقيه بالركون إلى الإيحاء الذى تمت إثارته.

لاحظ أن هذا الإعلان يعزو خاصية للسلعة المعلن عنها تختص بها أصلاً، وذلك بغية الإيحاء بأنها الوحيدة التى تتصف بها. هذا ما يحدث أيضاً مع الإعلان التالى:

«ثمة مركّب قمنا بإضافته إلى الوقود الذى ننتجه من شأنه أن يزيد فعاليته وأن يوفر من كمية استهلاكه التى تحتاجها» .

عندما قامت الجهات الرقابية بالاتصال بشركة «شل» التى قامت بتمويل هذا الإعلان ـ مستفسرة عن طبيعة هذا المركب ـ فوجئت بأن جميع الشركات المنتجة تقوم بإضافته إلى وقودها ، وعندما أحيل الأمر إلى القضاء دافعت تلك الشركة عن نفسها بالقول إنها لم تقل إنها الشركة الوحيدة التى تقوم بإضافة ذلك المركب . السؤال هو : إذا كانت كل الشركات تفعل ذلك ، فلماذا تعلن شركة «شل» بالقول بأنها تفعله؟ الإجابة واضحة : لكى توحى للمستهلك أنها الوحيدة التى تقوم بذلك . إن متلقى الإعلان سيحدث نفسه قائلاً «لو كانت هناك شركات أخرى تضيف ذلك المركب إلى وقودها ، لما قامت شركة «شل» بالإعلان عنه» ، وهذه هى القضية التى لم تتورط الشركة فى إعلانها ، وهى ذات القضية المستلزمة حوارياً من قبل ذلك الإعلان .

***

القضايا التكرارية (أو التحصيلات الحاصلة) تخلو بالتعريف من أى محتوى ذى مغزى ، وتعجز عن تقرير أى وضع راهن ، ولذا فإنها لا تستلزم أية معلومة مجدية . والواقع أن خلوها من مثل هذا المحتوى هو علة استحالة بطلانها وعلة يقينيتها ، وهو فى ذات الوقت علة عجزها عن استلزام مثل تلك المعلومة . فى المقابل ، فإن جميع أنواع القضايا (العارضة والمتناقضة والتكرارية) ـ بغض النظر عن طبيعة ما تقرره ـ قادرة على استلزام التحصيلات الحاصلة ، الأمر الذى يؤكد ثانية على أمر خلوها من أدنى محتوى .

على ذلك ، فقد تمتلك تلك القضايا دلالات إيحائية قابلة لأن توظف بسبل مشابهة لتلك التى أتينا على ذكرها . القضية القائلة بأن الإنسان بشر قضية تكرارية يستحيل بطلانها ، ولكنها قد ترد فى سياقات يراد فيها التوكيد على وجوب أن يعامل

الإنسان بطريقة تتسق وكرامته . وعلى نحو مماثل قد يتضمن الإعلان تحصيلات حاصلة ـ ولا يتضمن سواها ـ ويكون قادراً على استثارة متلقيه بحيث يقومون بشراء السلع المعلن عنها . مثال ذلك الإعلان التالى :

(إن سيجارتك ـ مهما كان نوعها ـ ليست أقل أنواع السجائر من حيث نسبة النيكوتين مالم تكن نسبة النيكوتين فيها أقل من سجائر «كارلتون») .

إن هذا الإعلان يوحى بأن هذا النوع من السجائر يحتوى على نسبة جد قليلة من تلك المادة، هذا إذا لم يكن يخلو منها تماماً . على ذلك، فإنه لا يستلزم منطقياً هذا الأمر، ولا يقرر شيئاً من هذا القبيل، بل أنه لا يقرر أى شىء، ولا يتناقض وإمكان أن يحتوى «كارلتون» على نسبة كبيرة من النيكوتين . ولكى يتضح هذا الأمر دعونا نقم بمعاينة تركيب لغوى مشابه ـ بل متماه مع هذا الإعلان . هب شخصاً قد أخبرك أن «روماريو» ـ لاعب الكرة البرازيلى الشهير ـ ليس أفضل لاعبى كرة القدم مالم يكن هناك من هو أفضل منه؛ أترى هل يستلزم هذا القول أن صاحبه من أفضل لاعبى تلك اللعبة؟ إطلاقاً! فقوله صحيح حتى إذا اتضح أنه لا يجيد اللعب على أى وجه . إن هذا القول يعبر عن تحصيل حاصل يستحيل بالتعريف بطلانه، بغض النظر عن قدرات الجهة التى صدر عنها، ومن ثم فإنه عاجز عن استلزام أية قضية تحتوى على معلومات مجدية . آية هذا الأمر أن نقيض ذلك القول يعبر عن قضية متناقضة، وثمة مبدأ منطقى يقرر أن ما يعد نقيضه متناقضاً يعبر عن تحصيل حاصل . ذلك أن القضية المعنية إنما تقرر أنه :

«إذا لم يكن «روماريو» أفضل ـ فى لعب كرة القدم ـ من صاحبنا، فإنه ليس أفضل لاعبى تلك اللعبة» .

ونقيض هذه القضية إنما يقرر أن :

(«روماريو» ليس أفضل ـ فى لعب كرة القدم ـ من صاحبنا، لكنه أفضل لاعبى تلك اللعبة» .

هذا محال، ولذا فإن نقيضه تحصيل حاصل لا يقوى على تقرير أى أمر .

على نحو مشابه فإن الإعلان سالف الذكر يتناقض مع الإعلان التالى :

«إن نسبة النيكوتين فى سيجارتك ليست أقل من النسبة التى يحتويها «كارلتون» ؛ على ذلك فإن سيجارتك تحتوى على أقل نسبة من النيكوتين بالقياس إلى سائر الأنواع» .

***

ثمة نوع آخر من التحصيلات الحاصلة تعرف باسم «التحصيلات الحاصلة المقنعة» (Covert Tautologics) وتعد أشد خطراً من تلك التى أتينا على ذكرها . ذلك أنها توحى بتقريرات تركيبية ذات محتوى محدد فى حين أنها لا تستلزم أى تقرير من هذا القبيل بل تتسق تماماً مع كل ما يمكن أن يحدث فى الواقع . على هذا النحو تتحصن مثل تلك التحصيلات بمناعة ضد الدحض وهى مناعة تختص بها كل التحصيلات الحاصلة، بيد أن أهمية هذا النوع إنما تكمن فى أنه لا يبدو معبراً عن قضايا تكرارية، وهذا بالضبط ما يمكن من توظيفه لإنجاز مهمة استثارة الإيحاءات . التحصيلات الحاصلة الصريحة لا تستلزم أية معلومات مجدية ومتلقيها يعلم تماماً أنها عاجزة عن مثل هذا الاستلزام، ولذا فإنها لا تثير فى نفسه أية إيحاءات . التحصيلات الحاصلة المقنعة ـ فى المقابل ـ قادرة على إثارة الإيحاءات لأن متلقيها لا يدرى بعجزها عن استلزام مثل تلك المعلومات .

ثمة سياقات كثيرة يوظف فيها هذا النوع من التحصيلات . العرافة ـ أو التكهن بالغيب ـ تعوّل كثيراً على إطلاق تنبؤات ليس بمقدور الواقع تفنيدها، ولذا فإنها تجد فى التحصيلات الحاصلة المقنعة ضالتها المنشودة . «شىء ما سيحدث لك من شأنه أن يغير مجرى حياتك» ؛ هكذا يقول لك العراف . إنه لا يحدثك عن طبيعة ذلك الشىء ولا يخبرك عن ميقات حدوثه، بل يقتصر على التلميح إلى أهميته . ولأن أهمية الحدث أمر

نسبى، ولأن الحياة تضطرم بشئون يمكن باستمرار ترتيبها من حيث الأهمية نسبة إلى ظروف الشخص المعنى، ولأننا نميل عادة إلى تصديق أقوال المنجمين، فإننا على استعداد مستمر لتحديد هوية الحدث الذى تم التنبؤ به .

لكن هذا الأمر لا يحدث فحسب فى المجتمعات المتخلفة التى تؤمن بالعرافة، بل يحدث حتى فى الأوساط العلمية. تأمل على سبيل المثال الفرض التالى الذى يطرحه «راد كلف براون» بخصوص المجتمعات التى تتعرض لأى نوع من الضغوط القاسية :

« قد يتعين علينا القول . . إن المجتمع الذى أقحم فى ظروف التشتت أو عدم التوافق الوظيفى . . لن يندثر (باستثناء تلك الحالات النادرة نسبياً، كما حدث مع القبيلة الاسترالية التى سحقت بقوة الرجل الأبيض المدمرة) بل سيواصل كفاحه صوب وضع ملائم اجتماعياً» (Brown. p. 183) .

لاحظ بداية عمومية التعبيرات «ظروف التشتت» و«عدم التوافق الوظيفى» و«مواصلة الكفاح»، و«الأوضاع الاجتماعية الملائمة». ليس هناك تعريفات محددة من شأنها أن تدرأ الغموض الذى يكتنف هذه التعبيرات. والواقع أن هذا الغموض يوظف بطريقة تحصن الفرض ضد الدحض. إذا حدث وأن تعرض مجتمع ما لظروف تشتت أو لعدم توافق وظيفى، ولم يواصل الكفاح صوب وضع ملائم اجتماعياً، فسيكون بمقدور «براون» الركون إلى تأويلات من شأنها أن تشكك إما فى نوعية الظروف ـ كأن يقول إنها لم تكن ظروف تشتت بل ظروف تدمير ـ أو فى عدم التوافق الوظيفى ـ كأن يصفه بكونه خللاً وظيفياً ـ أو فى عدم مواصلة الكفاح ـ كأن يستقرئ فى استسلام المجتمع ضرباً من الإستراتيجية المؤقتة التى تستهدف جمع قواه ـ أو فى عدم ملاءمة الوضع الاجتماعى الجديد ـ كأن يقرر أن الزمن كفيل بإحداث وضع ملائم. أما إذا فشلت مثل هذه المحاولات التى بذلت لانقاذ الفرض ولاثبات اتساقه مع الواقع، فإن «براون» لن يجد أدنى صعوبة فى تشبيه الوضع بما حدث مع القبيلة الاسترالية التى أشار إليها صراحة. حقاً إن حالة هذه القبيلة «نادرة نسبياً»، لكن الندرة النسبية لا تعدو أن

تكون مفهوماً عاماً آخر، فهى لا تحول دون التكرار. وكما يقرر «كارل همبل» فى معرض تقويمه لهذا الفرض :

«إن صياغة «ميرتون» . . لا تحدد فئة الإنسان والمواقف الاجتماعية التى يفترض أن ينطبق عليها التعميم المقترح. لهذا فإنها ـ بالحال الذى هى عليه ـ غير قابلة للاختبار الامبيريقى، وليست خاضعة لأى استعمال تنبُّئى. التعميم المطروح بشكل مؤقت من قبل راد كلف براون يعانى من قصور مماثل: ففى ظاهره يشير إلى أى مجتمع كائناً ما كان، بيد أن الشروط التى يزعم أنها تمكن من التباعد الاجتماعى تُقيد بعبارة غاية فى عدم التحديد («باستثناء») تحول دون إمكان أى اختيار على درجة معقولة من الحسم. وقد تستعمل هذه العبارة لحماية التعميم المقترح من أى دحض يمكن تصوره: إذا قضى على جماعة اجتماعية ما بالاندثار، فقد تستعمل هذه الحقيقة لتبيان أن القوى المدمرة كانت ساحقة بطريقة تماثل ما تعرضت له القبيلة الاسترالية التى ذكرها راد كلف براون. وبالطبع فإن الاستعمال المتسق لهذه الاستراتيجية المنهجية سيحيل الفرض إلى تحصيل حاصل مقنع. من شأن هذا أن يضمن صدقه، ولكن نظير حرمانه من أى محتوى امبيريقى» . (Hempel, p. 135) .

ثم اعتبر الفرض التالى الذى يعتد به «مالينوسكى» فى معرض حديثه عن الحاجات والاستجابات الاجتماعية :

«عندما نعتبر أية ثقافة لم تصل إلى مرحلة الانهيار أو الفوضى، واستهدف أصحابها الحفاظ عليها بشكل دائم، نجد أن الحاجة والاستجابة يتعلق الواحد منهما بالآخر بشكل مباشر، ويتوقف كل منهما على الآخر» . (Malnowski, p. 94) .

من البين أنه إذا حدث أن طرأت حاجة اجتماعية لم تتم تلبيتها أو الاستجابة لها بشكل مباشر، فإن «مالينوسكى» لن يجد أدنى صعوبة فى تفسير ذلك الحدث. كل ما يحتاج إلى قوله هو أن الثقافة المعنية إما لم تصل بعد إلى مرحلة الانهيار الشامل أو

الفوضى، أو أن أصحابها لم يعنوا بأمر الحفاظ عليها بشكل دائم. على هذا النحو يتم باستمرار ترسيخ الفرض فى وجه أية وقائع تتناقض معه.

ولأن التحصيلات الحاصلة ـ بنوعيها الصريحة والمقنعة ـ لا تستلزم أى تقرير امبيريقى، ولأنها قادرة باستمرار على الحفاظ على ذاتها ومواجهة كل محاولات التفنيد فإن استعمالها فى السياقات التعليلية والسياقات التنبئية ـ وهى السياقات الأساسية التى يتعلق بها النشاط العلمى ـ لا يعد مشروعاً. ثمة إيهام بالتعليل والتنبؤ، لكن التعليلات المطروحة غير قادرة على تفسير أى حدث، والتنبؤات المقترحة عاجزة فى واقع الأمر عن التنبؤ بأى شىء.

***

شى من هذا القبيل يحدث أيضاً فى السياقات الأيديولوچية التى تعنى بتفسير وقائع التاريخ. ليس ثمة من سبيل للتواؤم مع كل الأحداث التى ينطوى عليها ماضى البشرية ومستقبلها أنجع من الركون إلى التحصيلات الحاصلة المقنعة. هكذا ـ على سبيل المثال ـ تزعم الماركسية قدرتها المستمرة على تحليل محركات التاريخ وعلى تفسير مختلف الظواهر التى ينطوى عليها. إذا استكان مجتمع من المجتمعات للضغوط التى تمارس عليه، وجد دعاة ذلك المذهب فى استكانته آية على صحة مزاعمهم، وإذا شرع فى التمرد على تلك الضغوط اكتشفوا فى تمرده آية أخرى. إذا رضخ العمال لأرباب العمل، أكد أولئك الدعاة على جبروت رأس المال، وإذا أضربوا عن العمل، أكدوا على مقاومة الشغيلة لذلك الجبروت.

الاعتراض على مثل هذه السبل فى ترسيخ الفروض اعتراض منهجى، وقد أسهب «كارل بوبر» فى التوكيد على وجوب تجنبه. لا يكون الفرض علمياً مالم تكن لصاحبه القدرة على تحديد الأشراط التى تكفل ـ فى حال توفرها ـ بطلانه. إذا اتضح أن فرضاً ما قادر باستمرار على تفسير كل ما يحدث ـ بغض النظر عن طبيعته ـ فإن ذلك قد

يعنى أنه فرض صحيح، لكن ذلك يشكك فى عمليته. التحصيلات الحاصلة ـ بنوعيها الصريح والمقنع ـ قادرة باستمرار على التواؤم مع كل ما يحدث، وهى صحيحة على هذا النحو، لكنها لا تعبر عن فروض علمية ولا يصح من ثم مناقشتها ولا الركون إليها. إنها تعجز ضرورة عن الورود فى أية سياقات تعليلية أو تنبُّئية، ومن ثم فإنها تقصر عن أداء أية وظائف علمية.

***

هكذا يُستبان كيف يتم التعويل على مفهوم الاستلزام الحوارى فى استثارة متلقى الإعلانات بغية تعديل عاداتهم الشرائية وتحقيق الكسب، كما يستبان أن ثمة عملية تضليل وخداع تمارس على المستهلكين تستهدف إقناعهم بمصداقية قضايا لا تقال صراحة ولا تتصف بالمصداقية. أيضاً فقد أوضحنا كيف يتم الركون إلى التحصيلات الحاصلة المقنعة فى السياقات العلمية والسياقات الأيديولوچية على حد سواء. وكنا أسلفنا فإن الجهود التى تبذل فى مثل هذه المقامات إنما تروم تسخير الآخرين لتحقيق مقاصد الأنا، ولذا فإنها تندرج فى سمت مشروع السيطرة على أولئك الآخرين، ذلك المشروع الذى تعوز غاياته وسبله، أهدافه ومناهجه، المعايير الأخلاقية التى تؤكد على كرامة الإنسان، أو المعايير العلمية التى تؤكد على موضوعيته وحياده.

***

خاتمـــة

عـمـلاً على إعطاء القـارئ فـرصـة تحديد المواطن التى تسـتـهـوى اهتـمـامـاته، وحـيلولة دون أى تشظ قـد يعـتـرى مـحـاور هذا الكتـاب، سـوف أقـوم بتلـخـيص أهم الأحكام التى تم نقاشها، وبالتلميح إلى الأوجه التى يتعين استكمالها بحيث يقدر لتلك الأحكام أن تعبر عن وجـهـة نظر أكـثـر رصـانة وأقل تشـتـتـاً. البـداية سـتكون بأحكام الاستهلال العامة.

* ثمة تأثير قـائم ومستمر ومتبادل بين أقطاب الذات ـ الذات، الذات ـ الذوات الأخـر، الذات ـ العـالم، يمكن من منظوره طرح تصنيف وظيفى لبـعض الأنشطة التى دأب البشر على القيام بممارستها، كالدين والعلم والتقنية.

* العلاقة التى يعنى بهـا هذا الكتاب ـ فى أحد محاوره ـ تتعين فى تلك التى تقوم بين الواحد منا وأغيـاره من الذوات البشرية إبان ممارسة الفعل الإدراكى الذى يستهـدف تسخير تلك الذوات لتحقيق مقاصد ليست على درجة كافية من النبل.

* يتضـمن النهج العام الذى يبتغى الحيلولة دون مثل تلك الممارسة التوكيد على سبل التباين فى إدراك البشر للعالم بمجمل أقطابه، وعلى العـجز الكامن فى مـختلف طرائق الجدل عن أية برهنة حاسمة قد يكون من شأنها تسويغ فعل التسلط.

* ثمة حكم قيمى يتم التلويح به ـ عوضاً عن إثباته فى سياق لا يسمح بالإثبات ـ مفاده وجوب العمل على أن يحيا المرء ثقافات أغياره ـ عوضاً عن تقويمها أو تسخيرها ـ وأن يقـاوم أية مشـاعر من شأنها أن تؤكـد مفاهيم التفوق أو الدونية بدلالتها العرقية أو الثقافية.

* يسـتـدرك من هذا الحكـم الأخيـر وجـود أدنى مـشـترك من المعـايـيـر ـ لا سـبـيل لإنكاره ـ يمكن باسـتـمـرار ممارسة فعل التقويم من منظوره، والضير كل الضير إنما يطرأ نتيجة إصرار أية ثقافة على أنها وحدها القادرة على تحديد ذلك الحد.

* جـدوى إعـمـال الفكر فى قـضـايا الفلسـفـة ـ عـلى ذلك ـ لا يكـمن فـيـمـا يتم

استنباطه من أحكام قدر كمونه فى إزاحة الغبش الذى لا يفتأ يعتم الأبصار، ومن وجهة النظر هذه، تتناظر قضايا الفلسفة وقضايا الفن فى أنه لا يحسم لهما أمر. إن اكتشاف الجديد ورؤية ما لم يكن بالمقدور استشرافه لا يتم عبر ترسيخ النتائج، بل باستثارة الأسئلة والشكوك، وبالريبة فيما تم تقديسه دون وجه حق.

* يربأ الفيلسوف الحق بنفسه أن تذعن لسحر البيان، فهو يكافح جاهداً ـ بمقتضى تخصصه ـ ضد كل أنواع السحر. غير أنه لا يلبث أن يستمسك بعروة العقل، مستبدلاً سحراً بسحر، ومغفلاً أن هراوة المنطق ليست ضرورة أنجع من عصا البيان.

البـــاب الأول

الفصل الأول :

* لم يعد التوكيد على خيانة اللغة فى تأدية أمانة التعبير ـ منذ «برجسون» ـ مجرد إعلان عن تذمر أدبى، بل أضحى معبّراً عن نزعة فلسفية قارة ورصينة.

* ثمة تباين قائم بين طبائع اللغة ـ بوصفها مطية للتعبير ـ وخصائص ما يراد التعبير عنه، فالألفاظ عاجزة عن أن تنصب حول الوجدانيات سوراً.

* هناك تفسخ ـ لا مناص منه ـ يحدث للتجربة الشعورية التى يكابدها المبدع إبّان خلقه أو (اكتشافه) النص الأدبى: واحد يعترى تكثف الشجن حين يتندى فكرة هلامية ويرحل من مملكة العاطفة إلى مملكة الذهن، وآخر يحدث حين تتخلق أمشاج الفكرة مضغة تتلطخ بالمداد، وأخير يحدث حين تلوك الألسن ما كان قد تلفظن من أشجان؛ وعلى هذا النحو تحدث القطيعة بين النص وصاحبه حتى لا يكاد النص أن يصبح كائناً مستقلاً قادراً بمفرده على التأثير والإعمال.

الفصل الثانى :

* يكمن العناء الذى يلاقيه المبدع ـ عند البعض ـ فى صياغة ما يوحى إليه صياغة تلائم ما أوحى إليه، ويكمن ـ عند آخرين ـ فى تلك الصياغة قدر كمونه فى عملية أسر الدلالات الجديرة بفعل البوح.

* أصالة المبدع تكمن بداية فى استسلامه لما يستحوذ عليه من هواجس بمجرد إحساسه بقيمتها الاستاطيقية، غير أنه ما يلبث أن يكابد عناء تجسيد أشجانه عبر بيان يسمو إلى منزلة الأدب، وهذا أمر يتطلب تؤدة واصطباراً لا يقوى عليهما سوى نُزر قلائل .

الفصل الثالث :

* إذا كان بالمقدور غض الطرف عن مدى مصداقية الخطاب التاريخى ـ بمقتضى الدلالات الإيحائية التى تشيدها المزاعم الباطلة ـ فمن الأجدر غض ذات الطرف عن مصداقية الخطاب البيانى . من هذا المنظور قد تكون أمانة الأديب فى نقل مشاعره أشبه ما تكون خيانة للأدب .

* من المنظور نفسه يحق للناقد إغفال الأشجان التى رام الأديب البوح عنها إغفاله للدلالات التى رام عزوها لمطية ذلك البوح، وهكذا يتسنى اعتبار النص كائناً قائماً بذاته وقادراً على الإعمال المستقل فى ذهن متلقيه .

* تتضح فعالية النص ـ على هذه الشاكلة ـ عبر القواعد الإملائية التى تقنن الشكول المادية التى تتشكل بها روح النص، كما تستبان عبر القواعد النحوية التى ترسخ فكرة العامل النحوى . أما على مستوى المحتوى، فإن النص يشرع فى ممارسة سلطاته قبل أن يكتمل، فاللفظة قد تشارك فى تشكيل الفكرة، والقافية قد تستثير خاطراً لم يعن أصلاً لصاحبه . وأخيراً فإن النص يميل بطبيعته الملفظنة إلى فعل التأويل الذى يرتهن أصلاً بالتاريخ السيكوسوسيولوچى الذى مر بالمتلقى والذى يشكل قدراته على الفهم والتعاطف والإحساس الجمالى .

الفصل الرابع :

* اختلف النحاة فى شأن العامل النحوى المشار إليه فى الفصل السابق، فمن

قائل بتعينه فى اللفظة إلى قائل بتعينه فى الدلالة، ومن قائل بوجوبه إلى قائل بوجوب إلغائه .

* التناظر القائم بين أحكام النحو وأحكام القضاء تبين أن عزو العامل إلى جهة بعينها أمر اصطلاحى يُتواضع عليه درءاً لمكرور القول، فالعوامل تعمل حين تعمل متضافرة، وما عزوها إلى جهة محددة إلا كعزو المعلول إلى أقرب علله .

* بالمقدور التعويل على هذا التناظر لتفسير كثير من الظواهر النحوية، كاللحن، والبناء، والتنازع، والجواز، والتقدير، الأمر الذى يؤكد أهمية ذلك التناظر ويبرئه من تهمة «الآدهوكية» .

البـــاب الثـــانى

الفصل الخامس :

* تتعين إشكالية الذوات الأخر فى تبيان سبيل لضمان الدراية بما يدور فى أخلاد أغيارنا . النزعة «السولوبسية» تؤكد على أمر انغلاق ذات المرء على ذاتها، فحالات الوعى الذاتى وحدها التى تعد موضعاً ملائماً للتعيين ـ النزعة اللاأدرية تنكر على حد سواء إمكان التعرف على كنه الذات وكنه الأغيار ـ أنصار مذهب «الحس المشترك» يرتؤون أن الإشكالية مفتعلة ـ فى حين يؤكد رواد المدرسة السلوكية والوضعية المنطقية على أن الحديث عن كنه ذوات الآخرين هراء ميتافيزيقى لا طائل من ورائه ويتوجب الكف عن الخوض فيه .

الفصل السادس :

* يرى «درتسكى» أنه ليست هناك إشكالية خاصة بوجود ذوات مغايرة لذواتنا، فالدراية بتلك الذوات ليس أيسر ولا أصعب من الدراية من أى شىء آخر .

* المبدأ الذى يقرر أن الخصائص المرئية أسهل على التعرف من الخصائص غير المرئية ـ والذى تعول عليه وجهة النظر القائلة بخصوصية تلك الإشكالية مبدأ خاطىء لا يصح الركون إليه، كما توضح الأمثلة التى يضربها «درتسكى» .

* يتعين التمييز بين الرؤية والبصيرة، بين رؤية الشيء ورؤية أنه شيء بعينه، فالرؤية لا تضمن البصيرة (التى تعد فعلاً معرفياً)، والبصيرة لا تشترط الرؤية .

الفصل السابع :

* يمكن الرد على القائلين بخصوصية تلك الأشكالية ـ عبر التوكيد على أن معرفتنا بكنه أغيارنا معرفة غير مباشرة ولا يمكن التأكد من قيام علاقة بين السلوك والحالات النفسية ـ بالإشارة إلى أن طلب ضمان لوجود مثل تلك العلاقة قمين بأن يوقعنا فى مفارقة المعرفة غير المباشرة، ومن ثم فإنه يعرضنا لشرك اللاأدرية .

* كما يمكن الرد على القائلين بخصوصية تلك الإشكالية ـ عبر التعويل على التباين القائم بين إدراك المرء لذاته وإدراكه لكنه أغياره ـ بالإشارة إلى أن هذا التباين لا يتعلق إطلاقاً بفحوى الإشكال، فقدرة المرء على استكناه ما يدور فى خلده لا يمكن ولا يحول دون الدراية بما يدور فى أخلاد أغياره .

الفصل الثامن :

* إن عدم خصوصية إشكالية الذوات الأخر لا تبرر بأى حال غض الطرف عنها، لا سيما وأن قيام علم للنفس يرتهن بطرح حل لها، وقد تستوجب إعادة لصياغة أهداف هذا الفرع من فروع العلم .

* إن عجز نظرية المعرفة عن تسويغ الحكم القائل بإمكان فهم الآخرين إنما يحتم ـ لدواع أخلاقية ـ وجوب الإذعان لهذا الحكم، والفشل الابستمولوجى حرّى بأن يستعاض عنه بانتصار أخلاقى .

الفصل التاسع :

* يلعب فعل التقديس دوراً فاعلاً فى تحديد وتشكيل العلاقة بين الأنا والآخر، الأمر الذى يستوجب فحص ما تم تقديسه وإعادة النظر فى أحقيته بالتقديس.

* القداسة ـ لغة ـ تتعلق بفعل التنزيه والتبجيل، والحكم القائل بتنزيه المقدس وتبجيله حكم تقريرى وليس حكماً معيارياً.

* تتخذ صور الضرر التى يتعرض لها منتهك المقدس أشكالاً متعددة ترتهن بدرجة فعل الانتهاك وشدة فعل التقديس المفترض والسلطة التى يتمتع بها حماة المقدس.

* يعد مفهوم التقديس نسبياً من عدة أوجه، فالمقدس قد يتعين فى شخص بعينه أو فى مفهوم بذاته، وقد يكون صنماً يعبد أو كتاباً يتلى، وقد يكون نشاطاً يمارس ويعتد بأحكامه؛ وما هو مقدس عند مجتمع قد لا يكون كذلك فى مجتمع آخر، وما هو مبجل فى زمن قد يكون موضعاً للسخرية فى زمن آخر. وأخيراً تستبان نسبية هذا المفهوم من كونه يعد موضعاً ملائماً لمختلف صيغ أفعل التفضيل.

* ثمة مقدسات تحظى بالتقديس بمقتضى معيتها لما تم تبجيله، وهذا هو أحد أهم مصادر خطر فعل التقديس.

* هناك علاقة عكسية بين شدة فعل التقديس ـ كيفاً من حيث الحرص على التنزيه وكماً من حيث عدد المقدسات ـ وبين قدر الحرية الذى يستشعره القائمون بذلك الفعل وقدر التطور الذى يمكن لهم إحرازه.

* على ذلك، فثمة مقدسات حَرِيّة بالتبجيل، بل إن التطور الخلاق لا يتم إلا بتقديسها.

الفصل العاشر :

* فى تراثنا العربى ، أضيفت قدسية ـ بمقتضى حق الجوار ـ على النحو حالت بشكل مباشر دون إحداث أى تطور يذكر فى قواعده .

* ثمة رأى مفاده أن قواعد النحو ـ بالطريقة التى صاغها «سيبويه» ـ ضرورية لإماطة اللثام عن دلالة الخطاب الدينى وعن مكامن إعجازه ، وهو رأى يعجز عن إيضاح وضع ذلك الخطاب قبل صياغة تلك القواعد .

* يتعين الخلاص من القواعد التى لا تعمل على درء اللبس بغية إنجاز المهمة الأصلية التى رامها النحاة والمتعلقة بصون التراث العربى .

الفصل الحادى عشر :

* هناك صعوبة فى فهم الثقافات المغايرة ـ بما تنطوى عليه من مقدسات ـ ترجع أساساً إلى صعوبة فى فهم وظائفها وإلى استحالة تقويمها بشكل محايد . إن مقدسات الأغيار تقاس عادة من منظور مقدسات الأنا ، وما يلبث عنصر الاستعلاء أن يتدخل ، فى حين يتم الشروع فى ممارسة فعل التسخير الذى يروم تحقيق مقاصد الأنا .

* فى رفض مفهوم الاصطلاح ترسيخ لاواع لنظرة دونية تنكر إمكان قيام لغات مغايرة قادرة على إنجاز فعل التخاطب ، كما يتضح من مثال «كولومبس» فى حملته الشهيرة لاستكشاف العالم الجديد .

* قد يكون فى الاعتراف بمقدسات الآخرين ضرب من ضروب تحديد هوياتهم الثقافية ، بما يكفله تنوع تلك الهويات من تعدد فى سبل فهم العالم ومن فتح لآفاق الإبداع الأصيل .

الفصل الثانى عشر :

* الإنسان الشائع دوجماطيقى بحكم طبيعته أو تنشئته ، فضميره لا يتسع لأغياره إلا بقدر رؤيتهم لما كان قد ارتأى ، وقدرهم عنده إنما يتناسب تناسباً عكسياً وحجم الهوة التى تفصل بين مذهبه ومذهبهم .

* للدوجماطيقية ثلاث أثاف : وجود إجابة واحدة صحيحة لكل سؤال جدير بأن يسأل ، وجود نهج محدد سلفاً يمكن بانتهاجه اكتشاف الأجوبة الصحيحة ، واتساق كل الأجوبة التى يتضمنها النسق الدوجماطيقى .

* الدوجماطيقية ـ من هذا المنظور ـ ليست مذهباً بل أقرب إلى أن تكون نزعة أو حالة نفسية تستحوذ على صاحبها .

الفصل الثالث عشر :

* للدوجماطيقية أيضاً نهج عام مصدره التوكيد على مواقف بعينها وتثبيتها ، وهو ينطوى على منطق خاص يقوم على إعادة توظيف المفاهيم والقيم والدلالات بطريقة من شأنها أن تفيد فى تحسين موقع الآراء التى يتم الحفاظ عليها .

* ثمة شعور متزايد لدى الأطراف المتساجلة ـ يرسخ التمسك بذلك النهج ـ مفاده انعدام الأرضية المشتركة للحوار ، وهو يفضى إلى استعار حروب كلامية تجوّز استعمال جميع الوسائل الممكنة لإخراس صوت الخصم ، بقدر ما يفضى إلى الكف عن ممارسة فعل النقد الذاتى .

الفصل الرابع عشر :

* هناك سبيل أخرى تُلجم بمقتضاها ألسن الخصوم تتعين فى سلبهم حق الإدلاء بآرائهم من منطلق قيامهم بسلوكيات بعينها .

* إن قيام المرء بسلوكيات ما قد يضعف على المستوى السيكلولوجى من قدرته على إقناع أغياره، لكنه لا يشكك ضرورة فى الآراء التى يعتد بها .

* ليس ثمة ما يسوغ فعل قصر أحقية النقاش على أولى الاختصاص، أولاً لصعوبة تحديد هوية أولئك الأشخاص، وثانياً لأن عدم اختصاص الطرف الآخر إنما يسهل ـ افتراضاً ـ من عملية دحض آرائه، وثالثاً لأن نقاش الآخرين ـ بغض النظر عن قدراتهم وسلوكياتهم ـ قد يثمر فى نهاية المطاف، كما حدث فى جدل علماء الإسلام مع المستشرقين الغربيين .

البـــاب الخـــامس

الفصل الخامس عشر :

* تحظى أحكام المنطق بقداسة خاصة، ويسود حكم مفاده أن المنطق محكمة عليا لا تقبل أحكامها أى استئناف .

* ثمة شبه إجماع على حصانة المنطق وعدم احتياجه لما يبرر أحكامه، فالسؤال عن عقلانية المنطق مجرد صياغة أخرى للسؤال الذى يستفسر عن عقلانية العقل، ومن ثم فإن سائله لا يدرى على وجه الضبط دلالة سؤاله .

* على ذلك، فقد بينت «سوزان هاك» أن السؤال عن مسوغ يبرر قواعد المنطق الاستنباطى سؤال مشروع ـ يناظر تماماً السؤال عن مبرر يسوغ قواعد الاستقراء ـ الأمر الذى يؤكد على وجود خلل كامن فى الأثافى التى شيد عليها صرح أنساق المنطق بمختلف أنواعها .

الفصل السادس عشر :

* تسربت يقينية المنطق المفترضة إلى الرياضة بعد أن قُدّر لأقليدس صياغة نسق هندسى لا يعوزه الإحكام المنطقى، الأمر الذى جعل أنصار المذهب العقلانى يشترطون

وجوب أن يحذو العلم الطبيعى حذو المناهج التى تعول عليها الرياضة توطئة لضمان مشروعيته .

* على ذلك فإن اليقين الرياضى زائف بطبيعته ، فالمبرهنات الرياضية ـ وإن انتهجت أساليب منطقية ـ ترتد فى نهاية المطاف إلى جملة من البديهيات والمسلمات والمصادرات والتعريفات التى تفترض افتراضاً ويصادر على صحتها دون جدل . هذا هو الأمر الذى مكن من قيام هندسات لا أقليدسية تتسم بذات الإحكام الذى اتسم به نسق «اقليدس» ، رغم أنها تفضى إلى أحكام تتقابل وتلك التى انتهى إليها .

الباب السادس

الفصل السابع عشر :

* ثمة فرق حاسم يمكن باللجوء إليه التمييز بين مفهوم الاستلزام المنطقى والاستلزام الحوارى ، فالأول يتحدد فى الضمان المطلق الذى تكفل به قضية ما صدق أخرى ، فى حين أن الثانى يعوز مثل هذا الضمان .

* يستحيل نظرياً تحديد القضايا التى يمكن بإضافتها إلى علاقات الاستلزام الحوارى التعبير عن علاقات استلزام منطقى ، الأمر الذى يفضى ضرورة إلى فعل سوء الفهم ، الذى قد يسخر بدوره فى عمليات الإيهام والتضليل .

الفصل الثامن عشر :

* بالتعويل على قدرة التراكيب اللغوية على استثارة دلالات إيحائية ، يتسنى لشركات الدعاية السيطرة على سلوك المستهلكين وتطويع إرادتهم بطريقة تحقق مآرب مموّلى تلك الشركات .

* تتم مراوغة الإشكالات القضائية التى قد تنشأ نتيجة عزو خصائص للسلع لا

تختص بها أصلاً، عبر استثارة مثل تلك الدلالات الإيحابية دون أن تتورط الشركات المعلنة فى الإفصاح عن أية معلومات خاطئة .

* الجهود التى تبذل فى هذا الخصوص إنما تروم تسخير الآخرين لتحقيق مقاصد اقتصادية، ولذا فإنها تندرج فى سمت مشروع السيطرة عليهم وانتهاك إرادتهم وتطويعها بطريقة تتخذ من استغلال عدم درايتهم وسيلة لا أخلاقية لتحقيق تلك المقاصد .

***

على ذلك، ولكى يقدر لهذه الأحكام أن تعبر عن وجهة نظر أكثر رصانة وإحكاماً وأقل تشتتاً وتشظياً، قد يتعين العمل على ردها مجتمعة إلى حد أدنى من المبادئ يتعلق الواحد منها بالآخر ـ فى أسوأ الأحوال ـ ويفضى بعضها إلى سائرها ـ فى أفضلها . هذا مطلب منهجى أساسى تقتضيه الفلسفة فى منظورها الشمولى التقليدى . غير أن قول هذا أيسر من القيام به، لا سيما فى ضوء التعددية التى تتصف بها محاور النقاش . فضلاً عن ذلك ـ وكما أسلفت فى استهلال هذا الكتاب ـ فإننى لا أروم أصلاً ترسيخ أى مذهب فلسفى بعينه بل أروم تقليب التُّرب التى تربت فيها بعض المفاهيم السائدة بحيث تكون الأحكام التى أخلص إليها أقرب إلى المثير الذى لا يحدد استجابة منه إلى القيد الذى يستعبد أربابه . لقد آن لنا الكف عن إصدار أحكام جازمة تحسم الأمور حسماً لا رجعة بعده وتوصد الأبواب فى وجه أية محاولة للنقد أو الريبة .

ولا يفوتنى أن أشير إلى أننى قد اكتشفت عقب كتابة معظم أجزاء هذا الكتاب وعقب نقاش دار بينى وبين الدكتور عارف النايض ـ الذى أهديت إليه هذا الكتاب ـ أننى قد تورطت بشكل أو بآخر فى مأزق جعل من فكرة البوح مركز عود رئيسى للباب الأول، بما تفترضه هذه الفكرة من وجود كينونتين : واحدة مباح عنها وأخرى مباح بها . لقد أوضح لى الدكتور عارف أننى ـ بهذا المنظور ـ إنما أسيئ فهم ما يحدث إبان عملية

خلق النص، فالألفاظ ليست بأى حال قميصاً يرتديه الشجن، كما أوضح لى وجوب العمل على توكيد استقلالية الأثر الأدبى عن صاحبه وقدرته على التأثير والإعمال وتحقيق وظائف لم يكن معداً لها أصلاً. والواقع أن هذا الحوار قد استثار على نحو الخصوص نقاشى للقضايا الوارد ذكرها فى الفصلين الثالث والرابع، إلاّ أن الأمانة تقتضى القول بأننى لم أكن راضياً تمام الرضى عن ذلك الباب. لقد كنت أحاول جاهداً التوفيق بين وجهة نظر ألفتها وأخرى استجدت لم أتمكن من استيعابها استيعاباً تاماً، وإن بدت لى واعدة وأقدر على المقاومة. وبالرغم من أن الظروف لم تسعفنى للقاء صاحبى ثانية بحيث يتسنى لى تبديد ما غمض من وجهة نظره، فإننى لست آسفاً على إطلاق أحكام لم أعد أثق فيها تمام الثقة، فنسبتها إلىّ لا تعنينى أصلاً، وقد يجد فيها القارىء مالم يتسن لى اكتشافه، وقد تستثير فيه ما هو أجدى بالخوض فى أمره.

***

على ذلك، فإن البابين الأخيرين من هذا الكتاب يثيران قضية أزعم أنها حَرية بالاهتمام، وإن لم تلق بعد من يعنى بها عناية كافية. إنها قضية تحديد الموضع الذى يتعين أن يتنزله المنطق ـ بوصفها معياراً لحسم الجدل ـ فى ضوء البراهين التى أتت «سوزان هاك» على ذكرها. ثمة شكوك متعددة كانت قد أثيرت بخصوص قدرات هذا الفرع من فروع الفلسفة وبخصوص نبل المقاصد التى يوظف فى تحقيقها، وقد تكون لمثل هذه الشكوك مترتبات مؤسية لا تلائم الوضع الراهن لثقافتنا العربية. ودرءاً لأن يساء فهمى أقول إننى بقدر ما أرتاب من ممارسة العسف المنطقى ومن الأحكام التى تسربت إليه دون وجه حق بحيث أضحت جزءاً لا يتجزأ منه، وبقدر ما أعي مترتبات ذلك العسف على حركات الإبداع والتمرد والتجديد، فإننى لا أجد للمنطق ـ بوصفه وسيلة للإقناع العقلانى ـ بديلاً، ولا أرتضى بغيره نهجا. إنه ـ على الخطل الكامن فيه، وعلى الوظائف غير النبيلة التى قد يسخر فى إنجازها ـ أداة البشر الأساسية التى يمكن باستعمالها ضمان الوصول إلى مناطق مشتركة. والواقع أن ثمة إشكالية ـ لم آت على

ذكرها ـ تواجه أية محاولة للتشكيك فى أحكام المنطق لا تتعلق بكونه أفضل المعايير المتاحة للبشر. إن انتقاد المنطق لا يتم إلا عبر براهين، والبراهين لا تحدث الأثر الذى تروم إحداثه ما لم تكن منطقية، وبذا فإن ذلك الانتقاد يصادر ضرورة على المطلوب. ولكن يتعين علينا ألا نعوّل كثيراً على هذا النوع من الخطل الذى تعانى منه كل الإستراتيجيات اللاأدرية، فعلى الرغم من أنه يعرض اللاأدرى إلى عملية سحب البساط من تحت قدميه دفعة واحدة، فإنه قمين بأن يفوت علينا فرصة التعرف على أصول ما يتم التشكيك فيه. ثمة عتمة تنيرها شكوك اللاأدرى الذى يكافح جاهداً باستعمال لغة لا تلائم مقاصده وبالركون إلى معايير تشكلت فى صلب سبل التفكير البشرى لا سبيل له إلى إنكاها؛ وهى عتمة تبقى على حالها فى حال التشكيك فى شكوك اللاأدرى على النحو الذى سلف ذكره.

***

وأخيراً، أود الإشارة إلى أن يقينى فى الأحكام الأساسية التى كنت أطلقتها فى معرض نقاشى للمنظور الدوجماطيقى يكاد لا يعتريه أدنى اضطراب، فأنا لا أرى خطراً على البشرية أشد من خطر المذاهب الجزمية المتشددة، برفضها المستميت للآخر، ولحطها المستمر من قدره وكرامته. إن عمليات الطمس ـ بنوعيه المادى والمعنوى ـ التى تمارس من قبل القائمين على تلك المذاهب لا تحول فحسب دون إنجاز التراكمية التى يتطلبها إحداث أى نوع من التطور الخلاق، بل وتهدد بنكوص مؤس إلى ما عفّى عليه الزمن وقُدّر للبشرية تجاوزه.

تم بحمد الله فى بنغازى بتاريخ

22 / 8 / 1995

☞ ثبت المصادر

أولاً: المصادر العربية

1) بدر، أحمد: «الاتصال بالجماهير بين الإعلام والدعاية والتنمية»، الكويت، وكالة المطبوعات، 1982.

2) تودوروف، تزفيان: «فتح أمريكا: مسألة الآخر»،

3) الحاج، كمال: «فلسفة اللغة»، بيروت، دار النهار للنشر، 1967.

4) الحصادى، نجيب: 1) «آفاق المحتمل»، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى 1994.

2) «تقريظ العلم»، الدار الجماهيرية، مصراتة، 1990.

3) «أسس المنطق الرمزى المعاصر»، دار النهضة العربية، بيروت، 1993.

4) «تقريظ المنطق»، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى، 1995.

) الحاوى، إيليا: «البرناسية»، دار الثقافة، بيروت، 1980.

) الجرجانى، عبد القادر: «دلائل الإعجاز»، الطبعة الثانية، مطبعة المنار، القاهرة، 1331 هـ.

) عبد القادر، ماهر: «فلسفة العلوم: المنطق الرياضى»، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

) غليون، برهان: «اغتيال العقل»، دار التنوير، بيروت، 1987.

) القرطبى، ابن مضاء: «الرد على النحاة»، تحقيق محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، 1979.

1) فرانس، أناتول: «آراء أناتول فرانس»، ترجمة عمر فاخورى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.

1) كازنتزاكى، نيكوس: «تقرير إلى غريكو»، ترجمة ممدوح عدوان، دار ابن رشد، بيروت، 1983.

***

انياً: المصادر الأجنبية

1) A.J. Ayer: "What is a law of Nature?", in "Reading, in the Philosophy of Science", B. Brody. (ed.), Prentice - Hall, Inc., Co., Englewood cliffs, N.J., 1970, PP. 39 - 53.

2) I. Berlin: "The Crooked Timber of Humanity", Fontana Press, London 1990.

3) A.R. Radcliffe - Brown: "Structure and Function in Primitive Society" London: Cohen and west ltd., 1952.

4) F. Dretske: "Perception and Other Minds", Nous, PP. 34 - 44.

5) E. Gettier: "Is Justified True Belief Knowledge?", in "The Problems of Knowledge", PP. 317 - 318.

6) L. Gumplowicz: "The Outlines of Sociology", American Academy of political and Social Science, Philadelphia, 1899.

7) S. Haak: "The Justification of Deduction", Mind, 337, Jan. 1976, PP. 112 - 119.

8) C. Hempel: "The Logic of Functional Analysis", in "Readings in the philosophy of Science", B. Brody (ed.) Prentice - Hall, Inc., Englewood cliffs, N.J., 1970, PP. 121 - 147. (Ref. 2, 5, 9, are cited in this article).

9) D. Hume: "An Enquiry Concerning Human Understanding".

10) T. Kuhn: "The Structure of Scientific Revolutions:, Second edition, Dickenson Publishing Co., Inc., 1972.

11) B. Malinowski: "A Scientific Theory of Culture and other Essays", Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.

12) W. Salmon: "Inductive Inference", in "Readings in the philosophy of Science", B. Brody (ed.), Prentice - Hall Inc., Englewood cliffs, N.J., 1970, PP. 597 - 615.

13) P. Strawson: "Dissolving the Problem of Induction", in Readings in the Philosophy of Science", B. Brody (ed.), Prentice - Hall Inc., Englewood cliffs, N.J., 1970, PP. 590 - 596.

14) F. Waisman: "How I See Philosophy", in "Logical Positivism", A.J. Ayer (ed.), Macmillan Publishing Co., Inc., N.J., 1959, PP. 342 - 389.