



المركز القومي للترجمة

الجزء الثاني

الفلسفة في الجسد

العقل المُجسّدَن وتحدّيه للفكر الغربي

تأليف
جورج ليكوف
مارك جونسون

2698

ترجمة وتقديم
طارق النعمان



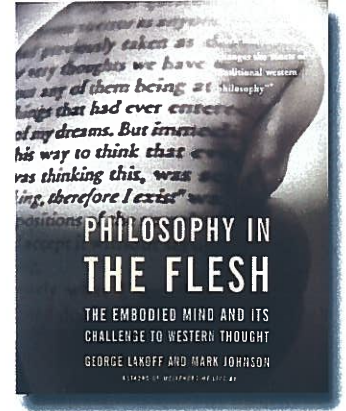
جورج ليكوف
مارك جونسون

الفلسفة في الجسد
العقل المُجسّدَن وتحدّيه للفكر الغربي

الجزء الثاني



تصميم الغلاف: عصام عبد الرحمن



في كتاب "الفلسفة في الجسد" أو بالأحرى (الفلسفة في اللحم)، يحوّل جورج ليكوف ومارك جونسون ترسانة مفاهيم وإجراءات ودراسات اللغويات المعرفية والعلم المعرفي إلى جهاز نظري فعّال وناجز لقراءة تراث الفلسفة الغربية، على نحو يتيح لنا أن نصبح على ألفة بأدبيات اللغويات المعرفية والعلم المعرفي بقدر ما يتيح لنا أن نعيد قراءة التراث الفلسفي الغربي من منطلقات طازجة وجديدة تماماً، هذا في الوقت الذي يبرهنان فيه برهنة دامغة على معرفية الجسد وجسدية المعرفة، ودور اللاوعي المعرفي في التفكير، واستعارية المفاهيم.

الفلسفة في الجسد

العقل المجسّدن وتحديده للفكر الغربي

(الجزء الثاني)

المركز القومي للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2698
- الفلسفة فى الجسد (الجزء الثانى)
- جورج ليكوف، ومارك جونسون
- طارق النعمان
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:

PHILOSOPHY IN THE FLESH

By: George Lakoff and Mark Johnson

Copyright © 1999 by George Lakoff and Mark Johnson

Arabic Translation © 2014, National Center for Translation

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الفلسفة في الجسد

العقل المُجسّدن وتحدّيه للفكر الغربي
(الجزء الثّاني)

تأليف: جورج ليكوف

ومارك جونسون

ترجمة وتقديم: طارق النعمان



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ليكوف ، جورج .
الفلسفة فى الجسد : العقل المجسدن فى وتحديه للفكر الغربى (ج٢) /
تأليف: جورج ليكوف ، مارك جونسون ؛ ترجمة وتقديم:
طارق النعمان .

ط ١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠١٤

٤٨٨ ص ، ٢٤ سم

١ - الفلسفة الغربية

٢ - الفلسفة الحديثة

(أ) جونسون ، مارك (مؤلف مشارك)

(ب) النعمان ، طارق (مترجم ومقدم)

١٩٠

(ج) العنوان

رقم الإيداع ٢٧٣٢٣ / ٢٠١٤

الترقيم البولي : 3-0061-22-977-978 - I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب
الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هي اجتهادات
أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

القسم الثالث

العلم المعرفي للفلسفة

- 9 الفصل الخامس عشر: العلم المعرفي للفلسفة
- 24 الفصل السادس عشر: الفلاسفة ما قبل السقراطيين: العلم المعرفي للميتافيزيقا اليونانية المبكرة
- 56 الفصل السابع عشر: أفلاطون
- 71 الفصل الثامن عشر: أرسطو
- 103 الفصل التاسع عشر: ديكرات وعقل التنوير
- 144 الفصل العشرون: الأخلاقية الكانطية
- 187 الفصل الحادي والعشرون: الفلسفة التحليلية
- 237 الفصل الثاني والعشرون: فلسفة تشومسكي واللغويات المعرفية
- 316 الفصل الثالث والعشرون: نظرية الفعل العقلاني
- 361 الفصل الرابع والعشرون: كيف تعمل النظريات الفلسفية

القسم الرابع

الفلسفة الجسدنة

- 381 الفصل الخامس والعشرون: الفلسفة في الجسد
- 413 ملحق: النظرية العصبية للنموذج التفسيري للغة
- 447 المراجع

القسم الثالث

العلم المعرفي للفلسفة

الفصل الخامس عشر

العلم المعرفي للفلسفة

النظريات الفلسفية والنظريات الشعبية

إن النظريات الفلسفية هي محاولات لإعطاء معنى لخبرتنا - لاكتشاف لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه، ولنعلم من نكون، ولتقرير كيف ينبغي لنا أن نحيا. فأية نظرية فلسفية تحاول أن تجيب على مثل هذه الأسئلة "الكبيرة" بالبحث عن تفسير شامل ومتسق داخليًا وعقلانيًا للعالم وموقعنا فيه. وهناك رؤى عديدة مختلفة تتعلق بما يُفترض أن تبدو عليه فلسفة ما تبقى بالعرض، وإن كانت كلها تتضمن تحليلًا تصوريًا مكثفًا وحجاجًا عقليًا. وبما أن طبيعة المفاهيم الإنسانية والعقل يُدرسان علميًا بواسطة العلوم المعرفية، فإن علينا أن نتوقع منها أن تكون ذات تأثير مباشر على فهمنا لطبيعة الفلسفة ذاتها. وهي بالفعل تمارس ذلك - وبطريقة رئيسية.

وقد رأينا فيما مضى بعض أهم متضمنات العلم المعرفي المُجسّدن بالنسبة للفلسفة، من قبيل الفهم الجديد لمفاهيم أساسية مثل الزمن، والسببية والأحداث، والذات، والعقل. وهذه المفاهيم الجديدة هي نتاج استخدام أدوات وطرائق العلم المعرفي المُجسّدن في تحليل مفاهيم فلسفة أساسية.

إلا أن ثمة تطبيقاً آخر، لا يقل تنويراً، للعلم المعرفي المُجسّدن على الفلسفة. وتاريخ الفلسفة نفسه يمكن أن يُفهم بوصفه موضوعاً يُدرس من منظور ما نتعلمه حول المفهّمة والتفكير. وبما أن الفلسفة تفيد من الأرصدّة التصورية ذاتها التي تملكها كل الكائنات الإنسانية، فإنها، أيضاً، يمكن أن تُدرّس بوصفها شكلاً من أشكال النشاط التصوري الإنساني. إننا نستطيع أن نكتشف ما الذي يجعل من الممكن لنا أن نفهم فلسفة معيّنة، وكيف تفيد تلك الفلسفة من الأنواع المختلفة من الوسائل التخيلية التي تؤلّف الفهم الإنساني، ولماذا ستبدو أو لن تبدو رؤى فلسفة معيّنة صائبة حدسيّاً بالنسبة لأعضاء ثقافة محدّدة. إننا سندعو هذا المشروع "العلم المعرفي للفلسفة".

إن الفلاسفة حين يبنون نظرياتهم عن الوجود والمعرفة والعقل والأخلاق يوظّفون نفس الأرصدّة التصورية ذاتها ونفس النسق التصوري الأساسي المشترك لدى البشر العاديين في ثقافتهم. ويمكن للنظريات الفلسفية أن تُرهِف وتحوّل بعض هذه المفاهيم الأساسية، جاعلة الأفكار متسقة وناظرة إلى الصلات الجديدة ومستنبطة المتضمنات المستحدثة، إلا أن هؤلاء الفلاسفة يعملون بالمواد التصورية المتاحة لهم داخل سياقهم التاريخي المحدّد. وكمثال لذلك، دعونا ننظر للحظة إلى ما يجعل من الممكن لنا أن نقرأ ونفهم فقرة مشهورة جدّاً من مقال عن الفهم الإنساني لجون لوك، وهي التي يصف فيها كيف يتأتى للعقل أن يحرز أفكاراً: من أين له كل مواد التفكير والمعرفة؟ أجب على هذا بكلمة واحدة، من الخبرة... ملاحظتنا الموظّفة إما حول موضوعات خارجية محسوسة، أو حول العمليات الداخلية لعقولنا التي ندركها ونفكر فيها بأنفسنا، هي ما يزود فهمنا بكل مواد التفكير (C2, Locke, *Human Understanding*, bk.2, chap1, p.2).

وعندما نقرأ هذا، فإننا نفهم مباشرة أن لوك يرى العقل بوصفه وعاءً، به بعض الموضوعات الداخلة في الوعاء من الخارج (أي الأحاسيس التي نحصلها من الموضوعات الفيزيائية الخارجية المؤثرة على حواسنا) وموضوعات أخرى تنشأ "داخلياً" حين ينظر العقل إلى عملياته الخاصة، إضافة إلى ذلك، فإن لوك يرى الإدراكات الحسية بوصفها مواد، أي أرصدة أساسية لبناء أفكار معقدة وهنا توجد استعارتان منفصلتان. الأولى هي العقل بوصفه وعاء The Mind As Container لإدراكات حسية أساسية تدخل من الخارج. والأخرى هي العقل بوصفه بانيًا The Mind Is Builder، وهي التي يأخذ فيها العقل هذه الإدراكات ويبني منها أفكاراً معقدة.

ويستعرض لوك بعد ذلك الطرائق المختلفة التي يمكن بها للأفكار أن تدخل العقل من العالم الخارجي. وإحدى هذه الطرائق تتضمن فقط حاسة واحدة من الحواس الخمس:

ثمة بعض الأفكار التي يكون لها دخول فقط عبر حاسة واحدة، والتي تكون مكيفة على نحو فريد لتلقاها. ومن ثم فإن الضوء والألوان، كالأبيض والأحمر والأصفر والأزرق... تدخل فقط بواسطة العينين... وإذا ما كان هذان العضوان، أو الأعصاب التي هي قنوات لتقلها من الخارج إلى متلقيها في المخ - غرفة الحضور في العقل (كما يمكن أن أدعوها) - أو أي منهما مُختلاً جداً بحيث لا تؤدّي وظائفها، فإنه لن يكون لها منفذ لكيما يتم قبولها؛ ولا سبيل آخر لاستحضرها داخل نطاق الرؤية، وأن تكون مُدركة من قبل الفهم.

(C2, Looke, *Human understanding*, bk.2chap.3;1)

إن لوك هنا يستخدم استعارتنا العادية التي ترى أن الإدراك استقبال Perceiving Is Receiving، والتي فيها يستقبل العقل سلبياً موضوعات الإدراك عبر الحواس. والأعصاب قنوات تمر عبرها موضوعات الإحساس من الخارج داخل "غرفة الحضور" the "presence room" - غرفة الانتظار - anteroom الخاصة بالعقل. وهناك، فإن العقل بوصفه شخصاً the Mind As Person يفتش ويتلاعب بتلك الإدراكات (أي يؤدي عمليات عليها).

إن هذه الاستعارات للعقل ليست عَرَضِيَّة ولا قابلة للتخلص منها، وإنما هي تكوينية. إنها تحدّد أنطولوجية العقل التي يستخدمها لوك. إن الأنطولوجيا تملك وعاء، موقعاً عقلياً وممرات (الحواس) من الخارج إلى الداخل. ومادة الحس هي موضوعات خاملة (خصائص ثانوية معزولة) تملك وجوداً خارجياً موضوعياً مستقلاً عن أي ملاحظ. فالعقل لا يلعب أي دور في خلق مادة الإحساس هذه، وإنما هو فقط يستقبلها سلبياً كما هي. وملكة الفهم هي شخص يضع هذه الموضوعات معاً بفعالية ليصوغ أفكاراً معقّدة.

إن كل هذا يمكن أن يشكّل معنى بالنسبة لنا، لأنه يستخدم العديد من نفس الاستعارات التصورية العميقة ذاتها والنظريات الشعبية للعقل التي نستخدمها يومياً بشكل اعتيادي. وتلعب تلك الاستعارات العادية دوراً حيويّاً في تحديد أنطولوجيا لوك، أي ميتافيزيقا العقل لديه.

إن الإمكانية ذاتها الخاصة بأن ملكة الفهم من النمط الإنساني (المعتمدة على استعارة العقل بوصفه شخصاً the Reason As Person) يمكن

أن "ترى" أن موضوعات [أشياء] الفكرة idea - objects تفترض سلفاً استعارة المعرفة رؤية. واستعارة فضاء رؤية داخلية تبحث فيه ملكة مشخصة للعقل موضوعات الفكرة هو ما يدعوه دينيت Dennett "المسرح الديكارتى" "Cartesian Theater". إلا أن هذا لا يعد نموذجاً غريباً يفترض أن يوجد فقط في التوسطات المبهمة لديكارت ولفلاسفة آخرين. بل على العكس، إنها استعارة (أو مجموعة استعارات) مغروسة بعمق في تصوراتنا العادية للعقل، بقدر ما إنها تقريباً محدّدة لكيف نفكر حول العقل.

وما من شيء غير معتاد أو لاقت يحتاج أن نستدعيه للعمل من أنساقنا وقدراتنا التصورية العادية لكيما نفهم مثل هذه الأفكار والنظريات الفلسفية المجرّدة. بل إنها تنمو من تربة فهمنا الخيالي المشترك، مهما تكن الدرجة التي يمكن أن تكون بها إبداعية وتحويلية نظريتنا الشعبية الأساسية المشتركة، ونماذجنا المعرفية، واستعاراتنا. إن الابتكار والأصالة للإنسانيين، كما يجادل مارك تيرنر في "قراءة العقول" (A1, 1991) *Reading Minds* تتجزها الأرصدة المعرفية العادية التي نشترك فيها جميعاً، مُستخدمين وسائل وأشكالاً تصورية تقليدية من الفهم.

إن العلم المعرفي للفلسفة يمكن له هكذا أن يطبّق الأدوات والطرائق والنتائج التصورية للعلوم المعرفية ليساعدنا على أن نفهم طبيعة وأن نقمّم كفاءة النظريات الفلسفية. وعلى سبيل المثال، فإن أية نظرية فلسفية للعقل، مثل تلك المفصّلة لدى توما الأكويني أو ديكارت أو كانط أو باترشيا تشرشلاند هي بنيه تصورية معقّدة تفترض سلفاً رؤى حول طبيعة المفاهيم والعقل، وما ينظر إليه على أنه حجّاج. وعلى هذا النحو، فإنها يمكن أن

تُدْرَسُ لرؤية ما الذي يجعلها تعمل. أي إننا نستطيع أن نحلّ مفاهيمها الأساسية وأشكال الحجاج والاستدلال التي توظّفها، ونستطيع أن نفحص الأطر والنماذج المعرفية المثالية والكنائيات والاستعارات التي تحدّد مفاهيمها وأشكال التفكير الخاصة بها.

ما يقدمه العلم المعرفي للفلسفة

إن العلم المعرفي للفلسفة هكذا يعد بأن يمنحنا الاستبصار داخل الفلسفة بثلاث طرائق مهمة. إنه يستطيع أن يزوّدنا بتحليل تصوري، وتقييم نقدي، ووسيلة للتظير الفلسفي البناء.

التحليل التصوري

يمكننا، باستخدام ما نعلمه حول طبيعة المفاهيم والبنية التصورية والتفكير، أن نحرز فهماً عميقاً عن لماذا لدينا أنواع النظريات الفلسفية التي لدينا، وما افتراضاتها المسبقة، وما المتضمنات التي تحوزها بالنسبة لجوانب مختلفة من حيواتنا؟ على سبيل المثال، إن العلم المعرفي للفلسفة يمنحنا وسيلة لفهم لماذا كان يسأل الفلاسفة منذ بداية زمن التدوين مثل هذه الأسئلة التي تبدو غريبة من قبيل "ما الوجود؟" و"ما الحقيقة؟" و"ما الخير؟" إن هذه أسئلة غير عادية، فليست من نوع الأسئلة المعتاد أن نسألها في شئوننا اليومية. إذ من الضروري أن ننظر عميقاً جداً داخل الفروض التي جعلت من الممكن

حتى لمثل هذه الأسئلة أن تصاغ. فعندما ننظر إلى هذه الأسئلة نكتشف أنها لا يمكن لها حتى أن تصاغ بدون افتراض مُسبق أولي لعدد كبير من النظريات الشعبية والنماذج المعرفية المثالية والمفاهيم المحددة استعارياً، وينطبق الشيء ذاته على النظريات الفلسفية التي تنشأ كإجابات على هذه الأسئلة.

إن دعوانا هي أن النظريات الفلسفية هي عبارة عن محاولات لإرهاق وتحديد وتوضيح استعارات معيَّنة شائعة ونظريات شعبية مشتركة داخل ثقافة ما وجعلها متسقة. وبناءً على ذلك، تستدمج النظريات الفلسفية مجموعة ما (ربما بشكل أكثر دقة) من النظريات الشعبية والنماذج والاستعارات التي تحدّد الثقافة التي تظهر فيها. فلو لم تكن الفلسفة مقيّدة بالثقافة على هذا النحو - لو لم تكن تستفيد من الأرصدة التصويرية والتخليقية المشتركة على نطاق واسع للثقافة - لما كان من الممكن لها حينئذٍ أن تستطيع أن تكون ذات معنى بالنسبة للناس العاديين أو أن يكون لها أي تأثير على حياتهم. إن النظريات الفلسفية، مثلها مثل كل النظريات، لا تبزغ ولا يمكنها أن تبزغ تامة النمو من عقل ما يُدّعي أنه متعالٍ، خالص. بل بدلاً من ذلك فإن الفلسفة مبنية بالأرصدة التصويرية والاستدلالية لثقافة ما، على الرغم من أنها يمكن أن تحوّل وتوسّع إبداعياً تلك الأرصدة. وهذه الأرصدة المعرفية ليست اعتباطية أو مبنية ثقافياً فحسب. بل إنها تعتمد على طبيعة خبرتنا المَجَسَّدنة التي تتضمن كلاً من مجموعة القيود الخاصة بتكويننا الجسدي وتلك التي تفرضها البيئات التي نقطنها.

تقييم نقدي

إن العلم المعرفي للفلسفة ليس مقصوراً فقط على دراسة ما يندرج في نطاق جعل نظرية فلسفية على ما هي عليه. بل إنه أيضاً يمنحنا أساساً معرفياً لنقد وتقييم النظريات. على سبيل المثال، فإنه لمن المهم جداً أن نفهم أن النظرية الشعبية العادية للفئات التصنيفية، كما هي محدّدة باستعارة الفئة التصنيفية وعاء بالنسبة لأفرادها صيغت داخل نظرية فلسفية. ندعوها نظرية التفينة الكلاسيكية. وهي تتألف من مجموعة من الاستعارات المحدّدة وخطاطات الصورة، بما في ذلك خطاطات الوعاء وترسيمات استعارية متنوعة مثل الفئة التصنيفية وعاء.

إلا أن التحليل لا يتوقف هنا. بل إننا نستطيع أن نمضي أبعد من ذلك لنتحدى كفاءة النظرية الكلاسيكية المؤسّسة على الدليل الإمبريقي المتعلق ببنية الفئة التصنيفية الإشعاعية والمبادئ الكنائية والاستعارية لتوسيع الفئة التصنيفية (A4, Lakoff 1987). كما أن النظرية الكلاسيكية لا يمكنها أن تعلّل هذه الظواهر المعرفية ولا أن تفسّر البنية التصورية والاستدلالية لسلسلة عريضة من المفاهيم الأساسية.

إن هذا المنظور النقدي يدرك أن للعلم المعرفي من الجيل الثاني، مثل أية مقارنة إمبريكية، مجموعاتها المحدّدة الخاصة بها من الفروض الفلسفية، كما ناقشناها في الفصل السادس. وبما أنه ما من خطاطات أو نظريات أو طرائق تصورية مُحايدة فلسفياً بالنسبة لأي مجال إمبريقي، فإن العلم المعرفي من الجيل الثاني صاغ حدّاً أدنى من الفروض المنهجية التي لا تحدّد سلفاً ناتج البحث. ولكيما يكون العلم المعرفي منتقداً لذاته على نحو ملائم فإنه

يجب عليه باستمرار أن ينتقد تصوره الخاص بالعلم المعرفي وبالفحص الإمبريقي وبالتفسير العلمي. ولا يوجد مهرب من هذا المشكل، إلا أن هذا لا يعني أن كل نظرية أو منهج أو مفهوم جيد بنفس القدر، أو أنها كلها ليست إلا "مسألة تأويل" فحسب. إن العلوم المعرفية يجب أن تعتمد على أدلة راسخة متضافرة من عدد من العلوم والمناهج والرؤى المختلفة. وبهذه الطريقة فقط يمكن لمقاربة إمبريقية أن تقلص إلى الحد الأدنى المشكل، الموثق جيداً لدى توماس كون، والخاص بنظرية علمية محدّدة لما يُعد أدلة على مثل هذا النحو الذي له أن يكفل حقيقة النظرية مقدماً. إن العلم المعرفي ينبغي أن يكون مؤسساً على منهجية نقدية للذات بشكل ملائم، منهجية تجعل الفروض المنهجية في حدودها الدنيا بحيث تُحدّد قبلياً التفاصيل الخاصة بأي تحليل معين. و فقط إذا تحقق هذا الشرط يمكن للعلم المعرفي للفلسفة أن يكون نقدياً بشكل ملائم للنظريات الفلسفية.

التنظير الفلسفي البناء.

إن فهم وتفسير وتقييم النظريات الفلسفية يُعد فقط مهمة تمهيدية بالنسبة للمهمة الرئيسية لبناء توجه فلسفي يمكنه أن يساعدنا في أن نتعامل مع المشكلات الواقعية والضاغطة التي تواجهنا يومياً في حياتنا على المستويات الشخصية والجمعية والكونية. فالناس يريدون فهماً فلسفياً يقدّم لهم توجيهاً واقعياً فيما يخص حياتهم. إذ إننا حيوانات اجتماعية وأخلاقية وسياسية واقتصادية ودينية، وفلسفتنا ينبغي أن تساعدنا في كل هذه المناحي وأكثر.

ويمكن لفلسفة مسئولة إمبريقياً مزوّدة بعلم معرفي ناقد للذات بشكل ملائم أن تمنح التوجيه بطريقتين رئيسيتين أولاً، إنها تستطيع أن تمنحنا قدراً

مهولاً من المعرفة بالذات وفهماً للبشر الآخرين بإطلاعنا على كيف نبدع إحساسنا بالواقع، ولماذا نعتقد ما نعتقد، وكيف ترسم تصوراتنا وخبراتنا مسار حيواتنا. وهي أيضاً تستطيع أن تساعدنا في أن نرى أين نصوغ افتراضات زائفة وننشد إجابات لأسئلة مزيفة ينبغي أن يتم رفضها. إن ديوي وفيتجنشتين ساعدانا قبل عصر العلم المعرفي في أن نصل إلى هذا النوع الأخير من الاستبصار، لقد ساعدانا في أن نتوقف عن طرح أسئلة قائمة على تعارضات ثنائية زائفة وافتراضات قبليّة زائفة ورؤى مغلوطة حول المفهّمة والتفكير. كما يساعدنا العلم المعرفي للجيل الثاني أن ننجز مثل هذه المهام بشكل حتى أفضل، لأنه ينتج لنا منهجية للقيام بتحليل مفصّل.

إن النوع الثاني من الفهم البناء هو توجيه إيجابي للعيش. والسبب في أن مثل هذه المعرفة صعبة جداً على الإنجاز هو أنها، كما نعرف من العلم المعرفي، لا تستطيع أن تتخذ شكل قواعد أو مبادئ مطلقة تخبرنا كيف نسلك في كل موقف متعين. فمفاهيمنا لا تعمل نمطياً على هذا النحو، وتفكيرنا لا يعمل بهذه الطريقة.

ومن ثم، فإن التوجيه الذي تمنحه هذه المعرفة يأتي من تفاصيل معقّدة لما نعرفه حول أنواع الكائنات التي نكونها، وكيف نخبر عالمنا، وما الحدود التي على قدراتنا المعرفية. ولكيما نسلك أخلاقياً، مثلاً، فإننا يجب، على أقل تقدير، أن نفهم أنساقنا الأخلاقية اللاواعية وكيف تعمل.

إن أنواع الاستبصار والتوجيه التي يمكن أن تأتي من عمل العلم المعرفي للفلسفة ممكنة فقط بوصفها نتيجة تحليل مفهومي شديد التفصيل والدقة. ولا يُعد تطبيق طرائق وأدوات العلم المعرفي المُجسّد ولو حتى

على جزء بسيط من تاريخ الفلسفة مهمة بسيطة. وفيما سيأتي سنعرض تحليلات موحية وممتلئة لفصول معينة من تاريخ الفلسفة الغربية. وبالطبع فإنه لا يمكننا على الإطلاق أن نزعم أننا سنرضي مؤرخي الفلسفة الذين يعرفون كل سطر من كل نص، وكل مشكل من مشكلات الترجمة، وكل خلاف حول تأويل الأفكار المفتاحية. بل إن هدفنا، بدلاً من ذلك، هو أن نقدّم تحليلاً ثرياً ومنضباً بما يكفي لأن نكشف بدقة كيف تساهم الاستعارات والنماذج اليومية اللاوعية والنظريات الشعبية في محتوى النظريات الفلسفية، خصوصاً دعاويها الميتافيزيقية. إن نوع التحليل الذي سنقوم به ليس من قبيل التأويل الكلاسيكي للنص. بل إنه، بدلاً من ذلك، مطابق لأنواع التحليل الإمبريقي المنجز في علوم معرفية مختلفة. فهو يحاول أن يفسّر بنوع من التفصيل الانتظامات الحاكمة للبنية الاستدلالية اللاوعية المؤسس عليها فهم النصوص. وهو يستخدم، في ذلك، أدوات تحليلية نوقشت أعلاه وهي: الأنماط الأصلية، والأطر، وخطاطات الصورة، والاستعارات، وما إليها. وهو يوجّه، كما هو شائع في العلم المعرفي، انتباهاً خاصاً إلى ما لم يُناقش صراحةً وبوعي داخل النص، بل إنه بدلاً من ذلك يوجّه الانتباه إلى ما يتوجب أن يكون مُسلماً به ابتداءً على نحو لا واعٍ لكيما يصبح للنص معنى.

إن تحليلاتنا وفق هذا هي في جانب منها مثل ما يدعى بـ "إعادة البناء العقلي" بحيث إنها تقدّم التفاصيل الخاصة لما يجب أن يكون مفترضاً لكيما تُعطي لموقف ما معنى. وهي، مع ذلك، على خلاف النسخ الكلاسيكية لإعادة البناء العقلي من جهات معينة: أولاً، إن إعادة البناء العقلي تفترض كلاسيكياً أن إعادة البناء تُجزّز بشكل كلي بأدوات المنطق الكلاسيكي، بينما نفترض

نحن أنها تُتَجَزَّرُ بِأليات معرفية عامة من قبيل الأنماط الأصلية، والاستعارات، والنظريات الشعبية. ثانيًا، إن تحليلاتنا مقيّدة بدراسات إمبيريقية لطبيعة المعرفة. إذ إننا لا نفترض سلفًا ببساطة أن المنطق هو الآلية الصحيحة للفكر. ثالثًا، إننا، كعلماء معرفيين، نسعى إلى تعميمات حول الظواهر، سواء تزامنًا أو تتابعيًا. هذا بحكم أن الاحتياج إلى النص على تعميمات يمكن أن يؤثر على التحليل بشكل ملحوظ.

وبمحاولة اكتشاف التعميمات، نبحث عن منظومة دنيا من النظريات الشعبية والاستعارات والنماذج المعرفية التي تحدّد المواقف الفلسفية الخاصة والتي تُعمّم على أفضل وجه على كل المواقف المتتالية. وبينما يمكن لحججنا أن تبدو متداولة بالنسبة لعالم في الدلالات المعرفية، فإنها على الأرجح ستكون غريبة لمعظم الفلاسفة الذين لا يوظفون فعليًا أيًا من هذه المعايير الأساسية من معايير العلم المعرفي المُجسّدن في أشكال حجّاجهم. وكنتيجة لهذا، فإننا سننتج تحليلات تتجاوز ما يمكن أن تفعله إعادة البناء العقلي الكلاسيكية. إضافة إلى ذلك، فإننا نتحدى ضمنيًا النهج التقليدي لإعادة البناء العقلي بوصفه غير ساري الفعالية إمبيريقيًا، لأنه يخفق في أن يُلبّي هذه المعايير.

إن هدفنا، في هذه الممارسة، ليس أن ننتج تأويلًا مكتملاً لعمل كامل لأي فيلسوف أو حتى تحليلًا شاملاً تمامًا لأي بعد من أبعاد عمله. بل إن لنا أغراضًا معيَّنة محدودة لكن مهمة فلسفيًا. وهي: (١) أن نبرهن أن جوانب حيوية من ميتافيزيقا كل فيلسوف تنشأ من أنه واثق من استعاراته المركزية ونظرياته الشعبية؛ (٢) أن نظهر كيف أن منطق استدلاله ينتج عن استلزمات

تلك الاستعارات والنظريات الشعبية، (٣) أن نبيّن كيف أن منظومة صغيرة نسبياً من الاستعارات والنظريات الشعبية يمكن أن تشكّل نظرية فلسفية معقّدة تتساق مع بعضها البعض، (٤) أن نوضّح كيف أن المشاريع ذاتها الخاصة بالميتافيزيقا والإبستمولوجيا والنظرية الأخلاقية تنشأ من مثل هذه الاستعارات والنظريات الشعبية. ووجهة نظرنا، بوضوح، هي أن العلم المعرفي للجيل الثاني، وخصوصاً نظريته عن الاستعارة التصورية ضروريان إذا ما كان للفلسفة أن تفهم ذاتها.

أمّا النصوص التي اخترناها للتليل فمأخوذة من حقيبتين مصيريتين في تاريخ الفلسفة الغربية. إذ سنعود أولاً إلى بداية التفكير الفلسفي المدوّن في اليونان القديمة. وسنبداً بالميتافيزيقا الما قبل سقراطية التي طرحت أول ما طرحت الأسئلة حول طبيعة الوجود، والمعرفة، والأخلاق ممّا شكّل مسار الفكر الفلسفي الغربي. إذ يمنحنا العلم المعرفي للفلسفة أدوات تحليلية جديدة لنرى تماماً ما الاستعارات والنظريات الشعبية التي جعلت من الممكن لسؤال مثل "ما ماهية الوجود؟" أن يُطرح ولأنساق مذهبية متماسكة حول هذه القضية أن تنتشر. وما سنراه هو أن ميتافيزيقا كل فيلسوف تنشأ من استعاراته، وأن منطق كل موقف هو منطق استعاري، وأن المفهوم نفسه الخاص بالميتافيزيقا ذاتها ينشأ من تركيب فريد للاستعارات والنظريات الشعبية.

وما أن نتصور البنية المعرفية للميتافيزيقا الما قبل سقراطية حتى يمكننا أن نرى كيف أن تلك البنية تم توسيعها باستعارات إضافية ضمن مذهب الأشكال [الصور] الذي ينتمي إلى المرحلة الوسطى عند أفلاطون،

وضمن رؤية أرسطو لطبيعة الميتافيزيقا، علم الوجود بما هو موجود. ويظهر تحليلنا أن الاستعارات التي شكَّلت مذاهب الإغريق الميتافيزيقية والإبستمولوجية ظلت توجَّه التفكير الفلسفي والعلمي منذ ذلك الحين. ثم إننا بعد ذلك نمضي لنحلُّ تصور التنوير للعقل، وهي الرؤية التي شكَّلت بشكل مباشر العلم المعرفي للجيل الأول، إن هذه الميتافيزيقا للعقل التي أصبحت بمثابة الحس العام لكثير من الفلسفة المعاصرة للعقل هي، مثل كل ميتافيزيقا، استعارية واستعاراتها معنا اليوم بكثرة شديدة. وعلى الرغم من أن الفكر الاستعاري معتاد وأن الاستعارات يمكن أن تكون أو لا تكون ملائمة، فإن استعارات التنوير الخاصة بالعقل، كما سنرى، متوافقة مع نتائج العلم المعرفي للجيل الثاني. بيد أن هاهنا حالة نجد فيها الحس العام للفلسفة المعاصرة على خلاف مع العلم.

وبعد ذلك، سننتقل إلى إنجاز شهير من إنجازات النظرية الأخلاقية للتنوير، وهو ما يقوم على نظرية العقل الخاصة بالتنوير. وسيركز تحليلنا على كانط الذي قدَّم النمط الأصلي لما هو فيما يزعم "نظرية أخلاقية عقلانية خالصة". ومرة أخرى سنرى أن كل جانب من جوانب علم الأخلاق لدى كانط، بداية من رؤيته للفاعلين إلى تصوره للفضيلة، محدَّد بنفس الاستعارات التي تحدَّد الكثير من رؤيتنا الأخلاقية الحديثة اليوم للعالم. وأخلاقية كانط مثل كل أخلاقية، استعارية على نحو غير قابل للتقليص. وهذا يتطلب منا أن نتخلى عن دعوى كانط أن الأخلاق تصدر عن عقل كلي متعالٍ وعملي وحرفي بشكل خالص. إلا أن هذا لا يعد خسارة يؤسف عليها، بل إنه يمنحنا الإمكانية لرؤية واقعية معرفيًا للأخلاق. وأخيرًا، فإننا نحلُّ الفروض

الأساسية المباشرة لثلاثة هياكل ضخمة مؤثرة من النظرية الفلسفية المعاصرة. ونبدأ بإظهار الدعائم الاستعارية المُجسّدة للتيار الرئيس للفلسفة التحليلية، تلك التي، على نحو مفارق، تركز على إنكار مجرد وجود الاستعارة التصويرية والمعنى المُجسّد. ثم إننا نلقي بعد ذلك نظرة تحليلية نقدية إلى حد كبير على الفروض الفلسفية المباشرة للغويات التوليدية لنعوم تشومسكي، مقابلين هذا بصورة إجمالية باللغويات المعرفية التي تستقي منها الأدلة الإميريكية في هذا الكتاب الكثير. ونختتم بفحص نقدي لنظرية الفعل العقلاني التي تشكّل الطروح الحديثة جدًا لعلم الاقتصاد، وعلم الأخلاق، والنظرية السياسية، ونظرية العلاقات الدولية.

ما الذي تُخبرنا به دراسات الحالة هذه للميتافيزيقا والعقل واللغة والأخلاق؟ أولاً، أن كل النظريات الفلسفية، بغض النظر عما يمكن أن تدعيه حول أنفسها، هي بالضرورة استعارية بطبيعتها.

ثانياً، أن الفكر الاستعاري غير قابل للاستئصال. بل إن الفكر الاستعاري هو ما يحدّد الميتافيزيقا ويوجد منطق كل نظرية فلسفية.

ثالثاً، أن هذه ببساطة محصلة حقيقة أن النظريات الفلسفية تفيد من الأرصدة التصويرية ذاتها التي تولّف الفكر الاعتيادي. ولأننا اعتيادياً نفكّر استعارياً ولأن ميتافيزيقانا اليومية تُستمد من استعاراتنا، فإنه يفترض ألا تكون ثمة مفاجأة في أن فكرنا الفلسفي يعمل على نفس النحو. بل إن الاستعارة، بدلاً من أن تكون عائقاً إزاء العقلانية، تثبت أنها هي ما يجعل النظريات الفلسفية العقلانية ممكنة.

الفصل السادس عشر

الفلاسفة ما قبل السقراطيين:

العلم المعرفي للميتافيزيقا اليونانية المبكرة

ما الخطر في الميتافيزيقا؟

من الطبيعي طرح أسئلة حول طبيعة الأشياء. إذ كما ذكر أرسطو في بداية كتاب الميتافيزيقا، "إن كل البشر يرغبون بطبيعتهم أن يعرفوا". ونحن نرغب في أن نعرف، لأسباب عملية، إذا ما كان عش الغراب الذي سنأكله مسمومًا. ونرغب أيضًا في أن نعرف، لأسباب أخلاقية، إذا ما كان ثمة اختلاف ما طبيعي بين الرجال والنساء. كما نرغب كذلك في أن نعرف، لأسباب ذهنية خالصة، إذا ما كان الكون سيصل إلى نهاية ذات يوم. إن مجرد مشروع السعي إلى المعرفة يفترض أن العالم يؤلف معنى منتظمًا، أي إنه ليس مجرد مجموع عشوائي من الظواهر المنفردة. وأنه ليس محددًا فحسب بالأهواء المتقلبة لآلهة تزقين وشريرين وقساء، بل على العكس إنه "كون"، كل كامل مبني بناءً عقليًا. بعبارة أخرى، لكيما نسعى إلى المعرفة فإننا يجب أن نفترض أن العالم ليس عبثيًا. كما يفترض ذلك أيضًا أننا نستطيع أن نحرز معرفة بالعالم.

إن هذين الافتراضين معًا يحدّدان ما يصل إلينا بوصفه نظرية شعبية شائعة نسلمّ بها في أي وقت نشد فيه أي نوع من أنواع المعرفة المنتظمة:

النظرية الشعبية لإمكانية فهم العالم

العالم يؤلّف معنى منتظمًا، ويمكننا أن نحرز معرفة به.

وهكذا فمن الطبيعي لنا أن نسأل ماذا تكون الأشياء ولماذا تسلك على النحو الذي تسلك به. وعلاوة على ذلك، فإننا ننشد معرفة عامة، معرفة حول أنواع الأشياء، وليس مجرد معرفة خاصة ترتبط فحسب بكيان مفرد. فنحن نريد أن نعرف إذا ما كان عش الغراب صالحًا للأكل، لكن معرفتنا به تعتمد على معرفتنا بالنوع العام الذي يكون عليه عش الغراب. إننا نريد أن نعرف إذا ما كان الرجال والنساء على نحو ما مختلفين اختلافًا أساسيًا وليس فقط إذا ما كان هذا الرجل يختلف في جوانب خاصة معيّنة عن هذه المرأة. ونحن نفترض أن لمثل هذه الأسئلة إجابات، بحيث إذا ما كنا نستطيع أن نصوغ سؤالاً كهذا، فإن هناك واقع الأمر الذي يُجيب عليه.

بعبارة أخرى، إننا معظم الوقت نفترض نظريتين شعبيتين محدّتين حول الأشياء عموماً:

النظرية الشعبية للأنواع العامة

كل شيء محدّد هو نوع من الأشياء.

النظرية الشعبية للماهيات

إن لكل كيان "ماهية" أو "طبيعة، أي مجموعة من الخصائص التي تجعله نوع الشيء الذي هو عليه وذلك هو المصدر السببي لسلوكه الطبيعي.

إن النظرية الشعبية للماهيات The Folk Theory of Essences استعارية بطريقتين. الطريقة الأولى أن فكرة ماهية ما ذاتها مؤسّسة على خصائص فيزيقية تؤلف أساس التقية اليومية: المادة والشكل. على سبيل المثال، إن شجرة ما تكون مكوّنة من خشب ولها شكل يشمل جذعًا وفروعًا وأوراقًا وجذورًا وقشرًا وما إلى ذلك. كما أن لها أيضًا نمطًا من التغير (نوعًا آخر من الشكل) تنمو فيه الشجرة من بذرة إلى نبتة إلى نموذج ناضج. فهذه هي الأسس الفيزيقية التي بناءً عليها نصنّف فنويًا موضوعًا ما بوصفه شجرة: مادة وشكلًا ونمط تغير. وبينما تكون ماهية ما مرئية بوصفها مجموعة من الخصائص الفيزيقية، فإنها تكون مرئية بوصفها شيئًا أو أكثر من شيء من هذه الأشياء. وفي حالة الماهيات المجردة، تصبح هذه الخصائص الفيزيقية الثلاث مجالات انطلاق لاستعارات الماهية: الماهية بوصفها المادة Essence As Substance، والماهية بوصفها الشكل Essence As Form، والماهية بوصفها نمط التغير Essence As Pattern Of Change.

أما الطريقة الثانية التي يكون بها مفهوم الماهية استعاريًا فتتعلق بدوره كمصدر سببي. وتتمثل الدعوى القبليّة في الآتي: لو أن الشجرة مؤلفة من الخشب، فإنها ستحترق. ولأن لها جذعًا وتقف منتصبه فإنها يمكن أن تنهار. إن الفكرة هي أن السلوك الطبيعي لشجرة ما هو نتيجة سببية للخصائص التي تجعلها نوع الشيء التي هي عليه: إن الشجرة تحترق لأنها مؤلفة من

الخشب. ويكون لدينا الدعوى ذاتها حول الماهيات المجردة، مثل شخصية الشخص. فالبشر الصادقون سيقولون الحقيقة. وماهيتهم كصادقين هي المصدر السببي لقولهم الحقيقة. وفي مثل هذه الحالات نكون بوضوح في مجال الاستعاري، لأننا نسند إلى شخص ما مادة استعارية تُدعى "الشخصية" ذات قوى سببية. إن الناتج المباشر لهاتين النظريتين الشعبيتين هو الفرضية الأساسية وراء كل ميتافيزيقا فلسفية:

الفرضية الأساسية للميتافيزيقا

الأنواع توجد ومحددة بالماهيات.

من المهم أن نرى كيف أن رغبة طبيعية في المعرفة تقود بسهولة شديدة جداً إلى النظر الميتافيزيقي؛ لأنه ما أن نعتقد أن أنواعاً ما توجد، حتى يَمَثَل ما عسانا أن ندعوه الدافع الميتافيزيقي. ويمكننا أن نطبّق النظرية الشعبية للماهيات على الأنواع ذاتها، وهو ما ينتج عنه أن تكون هناك أنواع للأنواع وأن هذه الأنواع للأنواع تكون هي ذاتها محدّدة بالماهيات. ويمثّل هذا التكرار خطوة مصيرية. ذلك أنها الخطوة الأولى نحو الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية.

إن هذا الدافع الميتافيزيقي لا يقع فحسب في قلب الفلسفة الغربية بل في قلب كل العالم الغربي، مما يقود الفيزيائيين إلى أن ينشدوا نظرية الحقل العام أو كما أصبح معروفاً "نظرية كل شيء". إذ يوجد في مجال البيولوجيا بحث مشابه عن نظرية للحياة. ومثل هذه النظريات تسعى إلى أن تجد ماهية

ما تشخص سلوك الأشياء في مجال ما عام من مجالات الدراسة: الظواهر الفيزيائية، والحياة، والعقل، واللغة، وما إلى ذلك. فأسئلة مثل " ما العقل؟" أو "ما الحياة؟" تفترض سلفاً اكتمال المعنى لمثل هذا البحث عن معرفة عامة.

وسواء كنا نحب هذا أو لا، فإننا جميعاً ميثافيزيقيون. إذ إننا نفترض أن ثمة طبيعة للأشياء، ونحن مدفوعون بالدافع الميتافيزيقي للسعي إلى المعرفة في مستويات أعلى وأعلى، محدّدة بفئات تصنيفية للأشياء أكثر عمومية مما مضى. وما أن نشرع في هذا البحث عن فئات تصنيفية وماهيات أعلى وأعلى، حتى نجد أن ثمة ثلاثة بدائل ممكنة:

(١) أن العالم يمكن ألا يكون منظماً تنظيمياً نسقياً، أو أننا يمكن ألا نكون قادرين على معرفته، وفق مستوى معين من التصميم، وهو ما يمكن حتى أن يكون متدنياً نسبياً في تراتبية الفئات التصنيفية. بعبارة أخرى، يمكن أن يكون ثمة حد لانتظامية العالم أو لقابلية فهمه.

(٢) أن تراتبية الفئات التصنيفية يمكن أن تمضي إلى ما لا نهاية، دونما مستوى توجد فيه فئة تصنيفية شاملة كلية. وفي هذه الحالة، قد يكون العالم منتظماً، إلا أنه غير مفهوم كلية. وأن عملية تحصيل المعرفة بالعالم تعد لا نهائية، ومن ثم فهي مهمة غير قابلة للاكتمال.

(٣) أن التكرار وصولاً إلى التراتبية الخاصة بالفئات التصنيفية والماهيات قد تنتهي بفئة تصنيفية شاملة كلية، بحيث إن ماهيتها ستفسّر طبيعة كل الأشياء. و فقط في هذه الحالة سيغدو العالم قابلاً للفهم كليةً، على الأقل مبدئياً.

إن هذا البديل الثالث هو ما ندعوه:

النظرية الشعبية للفئة التصنيفية الكلية الشمول

ثمة فئة تصنيفية لكل الأشياء التي توجد.

وينتج عن هذه النظرية الشعبية للماهيات أن هذه الفئة التصنيفية الكلية الشمول تملك ماهية، وينتج عن هذه النظرية الشعبية لإمكانية الفهم أننا نستطيع على الأقل مبدئيًا أن نحرز معرفة بتلك الماهية. إن هذه الفئة التصنيفية الكلية الشمول تدعى الوجود، وماهيتها تسمى ماهية الوجود.

إن هذا البديل الثالث، القائل إن العالم منتظم كلية وقابل للمعرفة، هو التوجه المأمول فيه أكثر من غيره، والأقل تشككًا في أن شخصًا ما مهتم بالبحث عن معرفة عامة يستطيع أن يتبناها. ومع ذلك فإن مثل هذه النزعة التفاؤلية تستدعي معها افتراضًا أنطولوجيًا جوهريًا مسبقًا بأن ثمة فئة تصنيفية للوجود؛ وأنه بحكم أنه يجب أن تكون له ماهية، فإن ثمة ماهية للوجود.

وكما سنرى فيما يلي فإن ثمة مشكلًا عميقًا ينشأ من هذا الدافع الميتافيزيقي النهائي، كما هو محدد بهذه النظريات الشعبية الأربعة الشائعة. وهي تقودنا إلى طرح مجموعة من الأسئلة يمكن أن تكون بلا معنى. كما تمنحنا رؤية للعالم والمعرفة يمكن أن تكون مضللة. ولكيما نرى لماذا يكون الأمر على هذا النحو، فإننا نعترزم أن نطبق الأدوات الخاصة بالعلم المعرفي المُجسّدن على ظهور التفكير الميتافيزيقي الصريح في التراث الفلسفي الغربي. وإذا كانت المشروعات الميتافيزيقية الأساسية للفلسفة الغربية قد

صاغها أرسطو، فإن الفلسفة ما قبل السقراطية قد شهدت إشارات لهذه الطريقة من التفكير حول الطبيعة، وهو ما أصبح أخيراً وبوضوح لدى أرسطو البحث عن فهم الوجود بوصفه الشكل النهائي للمعرفة. وهذا يهيئ المسرح لكل من العلم الغربي والتأويلات النظرية المنطقية لـ الله بوصفه الوجود المطلق .God as Ultimate Being.

وعلى الرغم من أن الميتافيزيقا قد وجدت صياغتها الواضحة لدى أرسطو، فإن خطوط وخيوط ما أصبح معروفاً بنسيج الميتافيزيقا الأرسطية قد ظهرت بعض الشيء في زمن أسبق كثيراً لدى الفلاسفة اليونانيين الأوائل. وتتيح لنا معاينة انبثاق الميتافيزيقا اليونانية أن نرى كل خيط في ذلك النسيج بيسر واضح. إن مشروعنا هو تفسير ما يجب أن يكون قد افترض سلفاً من وجهة نظر معرفية لكيما تُطرح الأسئلة المعرفية التي ورثها أرسطو للفلسفة الغربية. ونحن لا نقارب هذا بوصفنا مؤرخي فلسفة وإنما بوصفنا علماء معرفيين ننتشد أن نتفهم النسق التصوري الذي يباطن الميتافيزيقا اليونانية الناضجة.

إننا واعدون جيداً بمزلق القراءات المفارقة تاريخياً للفلسفة اليونانية المبكرة، أي القراءة العائدة إلى مذاهب الفلاسفة الأوائل التي ظهرت فقط للوجود فيما بعد. وبالتالي، على سبيل المثال فإن القول بأن الفلاسفة الملطيين كانوا ماديين، كما نفعل، سيصدم المؤرخ بوصفه مُضلاً، بما أن مصطلح المادة بعامية لم يكن حتى قد وُجد في ذلك الوقت. لكن كما يعرف أي لغوي فإن المفاهيم لا بد من أن توجد قبل أن يمكن أن تكون لها كلمات، وسنجد

بأن مفهوماً مثل هذا كان يوجد بطريقة أرهست بتغيره الكامل في الفلسفة الأرسطية. أما ما يتلو فليس دراسة تاريخية أو نصية تقليدية بل شيء جديد: إنه العلم المعرفي للميتافيزيقا اليونانية المبكرة.

البدايات

لقد انبثقت الفلسفة الغربية في القرن السادس قبل الميلاد على الساحل الأيوني لما يُعرف اليوم بتركيا. وقد تحدّثت على نحو مصيري شخصية معظم التراث الفلسفي الغربي بأصوله في كتابات مجموعة صغيرة من فلاسفة اليونان العلماء. إن هؤلاء الفلاسفة الأوائل كانوا يناضلون لتطوير تفسيرات "عقلية" للأحداث الجارية في الطبيعة كطريقة لإكمال أو حتى لإبدال القصص الأسطورية التقليدية التي كانت تعزو الأحداث الطبيعية إلى أفعال الآلهة المتعمدة وغير القابلة للتنبؤ بها وأحياناً حتى الطائشة. لقد ظن هؤلاء الفلاسفة اليونانيون الأوائل أنهم قد اكتشفوا مبادئ الطبيعة الأساسية (الطبيعة اليونانية) (*Greek Phusis*) التي يمكنها أن تفسّر كيف تظهر الأشياء للوجود، ولماذا للأشياء الخصائص التي لها، ولماذا تسلك الأشياء على النحو الذي تسلك به. بعبارة أخرى، لقد كانوا مدفوعين بإيمانهم بـ النظرية الشعبية لإمكانية الفهم. لقد نشدوا بتقاؤل إجابات على الأسئلة المطلقة "ما الوجود؟" و"كيف يمكننا أن نعرف ماذا تكون ماهيته؟" مسلمين بـ النظرية الشعبية للفئة التصنيفية الكلية الشمول *the Folk Theory of the All-Inclusive Category*. إلا أن الوجود بالنسبة لفلاسفة الطبيعة هؤلاء قد عنى الطبيعة -

العالم المادي الدينامي. أما بالنسبة للاحقيهم، أفلاطون وأرسطو، فقد عنى الوجود ما هو أكثر بكثير من ذلك.

إن الفكرة الثورية القائلة بأنه قد تكون هناك مبادئ أو قوانين حاكمة للكيفية التي تحدث بها كل الأشياء وأن الفكر الإنساني يستطيع أن يتصور هذه المبادئ كانت في آن واحد مبهجة وخطرة. لقد كانت مثيرة لأنها كانت توحى بأن الكائنات الإنسانية لم تعد مشوّشة حول لماذا تحدث الأشياء على النحو الذي تحدث به، خاضعة دائماً للإرادة المتقلبة لهذا الإله أو ذاك. ذلك أن معرفة طبيعة كل الأشياء ستمنح الهداية للأحياء. إلا أن هذا أيضاً كان خطراً لأنه هدّد النظام المستقر ووضع الصيغ التقليدية للحكمة موضع المساءلة.

إن الفكرة القائلة إنه يمكن أن تكون هناك مبادئ مباطنة للأحداث الطبيعية أصبحت بالتدريج تتخذ شكلاً. بيد أن السؤال الأنطولوجي الأعلى، "ما الوجود؟" بعموميته الكاملة، لم يظهر. كامل الصياغة هكذا يوماً ما في ملطية القرن السادس قبل الميلاد. بل إن سلسلة من المحاولات لتحديد تصور ذلك الشيء الذي يدعى "الطبيعة" (*phusis*) جعلت من الممكن بالتدريج التفكير في الطبيعة بوصفها كلاً موحدًا وجدت فيه الأشياء وتغيرت وزالت من الوجود بأسلوب منظم، محكومة في ذلك بقوانين أو مبادئ.

وكما سنرى، فلم يُطرح سؤال "ما الوجود؟" أو "ما طبيعة ما يوجد؟" في عموميته الكاملة إلا مع مجيء أفلاطون وأرسطو. إلا أننا مع ذلك نرى، حتى في أبحاث فلاسفة الطبيعة الملطيين الفلاسفة المبكرة المسجّلة لدينا (طاليس، وأنكسماندر، وأناكسيمانس)، إشارات إلى هذا السؤال وسلسلة من

الإجابات الأساسية عليه. وعند هذا الحد فإن ما ندعوه سؤال الوجود (الذي لم يطرحه) كان مقصوراً على الطبيعة الفيزيائية. كما كانت إجاباتهم قائمة على الاستعارة والنظريات الشعبية، وذلك هو الموضوع الذي يبدأ منه العلم المعرفي للميتافيزيقا ما قبل السقراطية.

فلاسفة الطبيعة الملطيون.

لقد اشترك الفلاسفة العلماء قرب ملطية على الساحل الأيوني، مع رفاقهم اليونانيين، في زمن لم يتجاوز القرن السادس قبل الميلاد، في نظرية شعبية أساسية جداً حول عناصر الطبيعة:

النظرية الشعبية للعناصر

إن الأشياء في الطبيعة مؤلفة من ترابط للعناصر الأساسية: الأرض، والهواء، والنار، والماء. وكل عنصر من هذه العناصر محدد بتأليف فريد لقيم الحرارة والرطوبة على النحو التالي:

الأرض = بارد وجاف

الماء = بارد ورطب

الهواء = حار ورطب

النار = حار وجاف

إن الخصائص الظاهرة للموضوعات التي ننجزها هي نتاج تآلفات متنوعة لهذه العناصر وخصائصها.

ونحن ندعو هذا "نظرية شعبية" لأنه كان نموذجًا تفسيريًا أساسيًا مشتركًا من قبل معظم اليونانيين، وهو ما بدأ في حقبة سحيقة. وقد كان نموذجًا واضحًا وضوحًا بديهيًا شديدًا إلى حد أنه ظل شائعًا على امتداد معظم أوروبا القرن السادس عشر الميلادي. ونحن لا نقصد على الإطلاق أي معنى تحقيري بوصف هذه المعرفة بأنها "نظرية شعبية". بل على العكس، إن مثل هذه النماذج هي ما يشكل معنى ما يعرف بثقافة عامة مشتركة. وثمة أسباب وجيهة في معظم الأحيان لهذه النماذج، وفي حالات عديدة تعمل نظريات شعبية بكفاءة شديدة لتخدم أغراضًا يومية.

إن بعض النظريات الشعبية، مثل نظرية العناصر، تكون صريحة، وتبدو مُعتقَّة على نطاق واسع بوصفها خاصة بمسائل المعرفة الجماهيرية الواعية. بينما تكون نظريات شعبية أخرى، مثل نظرية الماهيات والأنواع العامة، ضمنية، أي غير واعية وآلية، وتكون مأخوذة بوصفها فروضًا مُسبقة ومُستخدمة في استخلاص الاستنتاجات.

وبناءً على الدليل النصي الهزيل والمتشطي الذي لدينا عن الفكر ما قبل السقراطي المبكر يظهر أن الفلاسفة الملطيين اتخذوا النظرية الشعبية للعناصر داخل إطار محدّد باستعارة أساسية وفقًا لها تفهم الطبيعة - كل ما يوجد - بوصفها مؤلفة من "كيان" مادي.

الاستعارة الملطية: ماهية الوجود هي المادة

على الرغم من أنه لم يوجد مصطلح للمادة المعممة في هذا الوقت، فإن المفهوم كان ينبثق ويكمن خلف كل هذا التأمل الميتافيزيقي. إن الاستعارة تقدّم فهماً لكلية الطبيعة بناء على خصائص جانب واحد من الطبيعة، هو الجانب المادي. فهذه الاستعارة تحدّد الرؤية المعروفة على أنها "اللزعة المادية"، التي دامت على امتداد كل الفلسفة الغربية وإلى اليوم الحاضر، وكما سنرى، فإنها تتقابل مع الرؤى التي تدعي أن ما هو حقيقي ليس المادة، وإنما الشكل.

ولا ينبغي لنا أن نفكر في مفهوم المادة كما هو مفهوم اليوم. فالملطيون تصوروا الطبيعة بوصفها وجوداً في سيرورة نشطة ودينامية من التغيير، وهكذا فلم يُنظر إلى بعدها المادي على أنه سكوني أو بلا حياة أو آلي.

إن زعمنا أن فلاسفة الطبيعة الملطيين قد تبناوا استعارة ماهية الوجود مادة يمكن أن يبدو مفارقاً تاريخياً للسبب الآتي:

ليس واضحاً أنه كانت هناك حتى أية فكرة محدّدة بوضوح لدى الملطيين عن "الوجود" تجاوزت الطبيعة الفيزيقية. ومع ذلك، فإن مفهوم الطبيعة، بوصفها كلية الأحداث الطبيعية، هو المُمهّد لفكرة الوجود الأكثر عموماً وتجريداً. ولذا، فحتى في هذه المرحلة الأبرك، كان فهم الطبيعة استعارياً بوصفها مادة يعني الإجابة عن سؤال طبيعة "ما يكون" the nature .of "what is"

إن الاستعارة الملطية تحمل معها مشكلها الفريد الخاص بها بالنسبة للفيلسوف وإذا كانت ماهية الوجود هي المادة The Essence Of Being Is Matter، إذاً فهل كان البعد المادي أحد العناصر الأربعة، جميعاً، أم شيئاً آخر ليست العناصر الأربعة إلا حالات خاصة منه؟ لقد أدرك طاليس أن النظرية الشعبية للأنواع العامة the Folk Theory of General Kinds، القائلة إن كل شيء مميز هو حالة لنوع أعم من الشيء، قد اقتضت أن تكون الأنواع المميّزة من الأشياء - الأرض والهواء والنار والماء- جميعاً حالات من نوع عام واحد من الشيء. لقد كان حله هو أن أحد العناصر الخاصة أعم من العناصر الأخرى: إنه الماء. "المبدأ الأول والطبيعة الأساسية لكل الأشياء هي الماء".

إن مصادر متنوعة تقترح أسباباً ممكنة لهذه الفرضية الجديدة: كل الأشياء تحتوي الماء. ذلك أن كل حياة تعتمد على الماء. الأرض تتركز على الماء. ولذلك؛ فإن الماء هو ما يكشف على أوضح ما يكون الطبيعة النهائية [الجوهرية] لما يوجد.

استعارة طاليس

ماهية الوجود هي الماء

مجال الانطلاق: الماء

مجال الوصول: ماهية الوجود

الترسيم: ماهية الوجود هي الماء

ماهيات أنواع الوجود المحددة هي أشكال الماء

إن هذه الاستعارة التصويرية مُستخدمة لفهم الطبائع الخاصة بكل أنواع الأشياء التي توجد. لقد كان طاليس يُمقِّم كل أنواع الأشياء بناء على الماء. بالإضافة إلى ذلك، فقد اعتقد أن هذه المَفهَمة كانت حقيقية. وذلك ما جعل هذه الاستعارة التصويرية تتخذ صياغة ميتافيزيقية. فالاستعارات التصويرية هي طرائق لمَفهَمة نوع واحد من الأشياء بناء على نوع آخر. ومثل هذه المَفهَمة، إذا ما أُخذت على أنها حقيقية، تفرض التزامًا أنطولوجيًا.

إن استعارة طاليس تفترض سلفاً النظرية الشعبية للماهيات: كل كيان يملك "ماهية" أو "طبيعة"، أي مجموعة من الخصائص التي تجعله نوع الشيء الذي هو عليه والتي تحدّد كيف سيسلك. واستعارة طاليس هكذا تزعم أنه مهما يكن ما يجعل الماء على ما هو عليه، فإنه يجب أيضاً أن يكون المبدأ ذاته الذي يجعل كل شيء (وكل نوع لشيء من الأشياء) على ما هو عليه.

لقد أدرك أناكسمندر، المعاصر تقريباً لطاليس، عدم اتساق استدلال طاليس. وقد جادل بأن أي عنصر من العناصر الأربعة سيملك خاصيتين من الخواص الأربع الممكنة (البارد، الحار، الرطب، الجاف). فلو كان كل شيء حقيقي هو فقط أحد هذه العناصر الأربعة، فإنه إذا لا يمكنه أن يكون مصدر أي شيء مميز يملك الخواص المناقضة. وهذا يفترض أنه ما من شيء مميز يملك الخواص المناقضة. وهذا يفترض أنه ما من شيء يمكن أن يكون المصدر السببي لنقيضه الخاص. على سبيل المثال، الماء بارد ورطب. فإذا كان كل شيء حقيقي هو ماء، إذاً فإن كل شيء حقيقي يجب أن يكون بارداً ورطباً. غير أن النار حقيقية، والنار حارة وجافة. فلو كانت ماهية كل الأشياء الحقيقية هي البرودة والرطوبة، لما أمكن للنار أن توجد. وبما أن

النار بالتأكيد توجد فإن ماهية كل ما هو حقيقي لا يمكن أن تكون الماء. لذلك، فإن ماهية كل ما هو حقيقي (أي ماهية الطبيعة) لا يمكن أن تكون أي نوع محدّد لشيء له قيم خاصة بالحرارة والرطوبة. ولذا لا بد من أن تكون مادة غير محدّدة (أي مادة خارج أية خاصية من الخواص الأربع المحدّدة).

استعارة أناكسمندر

ماهية الوجود هي مادة غير محدّدة

مجال الانطلاق: المادة غير المحدّدة (اللامحدود the Apeiron)

مجال الوصول: ماهية الوجود

الترسيم:

ماهية الوجود هي المادة غير المحدّدة

ماهيات كل نوع من الوجود هي أشكال محدّدة من المادة

لقد رأى أناكسمندر أن الماهية الخاصة بكل الأشياء الموجودة يجب أن تكون مبدأ ما غير محدد (اللامحدود، the Apeiron - غير المتناهي the Unbounded اللامحدّد the Indeterminate). وبما أن هذه هي ماهية كل ما يكون، فلا بد، بناءً على النظرية الشعبية للماهيات، من أن تتسبّب في سلوك كل ما يكون. وبصورة ما لا بد لكل الخصائص المحدّدة من أن تتبثّق طبيعيًا من المادة غير المحدّدة. إلا أن هذا ترك أناكسمندر مع مشكلة غير قابلة للحل: كيف يمكن لخصائص محدّدة خاصة أن تصدر عن مادة غير محدّدة ولا محدودة؟

دعونا نوجز المشكل الآن. إن النظريات الشعبية للأشياء العامة والماهيات تقود المرء إلى أن يحافظ على التعميم حتى يجد ماهية عامة نهائية [جوهرية] لكل شيء يوجد: ماهية كل الوجود the Essence of All Being. ووفق النظرية الشعبية للأشياء العامة ما من شيء محدد يمكن أن يكون ماهية كل الوجود، نظرًا لأنه لا بد من أن يكون هناك شيء ما لا يزال أعم من أي شيء محدد. وذلك هو السبب في لماذا توصل أنكسماندر إلى استنتاج أن ماهية كل الوجود هي مادة غير محددة. ومع ذلك، ووفق النظرية الشعبية للماهيات، فإن الماهيات سببية. فهي تُسبب السلوكات الخاصة بكل الأشياء التي تكون ماهيات لها. بيد أن سلوك المادة هو ذلك الذي يكون حيث تكون عناصر محددة مختلفة - الأرض، والهواء، والنار، والماء - كل بخصائصه المحددة الخاصة به. وبما أنه لا يمكن لشيء ما أن يسبب نقيضه؛ فإنه لا يمكن لمادة غير محددة أن تكون مصدرًا سببيًا لخصائص محددة. إن هذا المعضل متولد عن نظريتين شعبيتين فحسب والمبدأ المنطقي القائل إنه لا يمكن لشيء ما أن يكون مصدرًا سببيًا لنقيضه. وقد تعامل أناكسيمانس مع هذا المشكل مجادلًا بأن ماهية كل الوجود يمكن أن تكون نوعًا خاصًا من المادة، شريطة أن يكون ثمة مبدأ يمكن به لكل الكيانات المفردة الأخرى، كل بخصائصه المحددة، أن تُرى بوصفها أشكالاً للمادة المطلقة the ultimate material بحيث يبدو أن اختيار أنكسيمانس الهواء بوصفه المادة المطلقة، في ظل حجاج أنكسماندر، حركة تراجعية .

استعارة أنكسيمانس: ماهية الوجود هي الهواء

وتتمثل أسباب أنكسيمانس في أن الهواء مادة مُخلَّعة وأنه شكل المادة الأكثر شيوعاً. لقد كان قادراً أن يأخذ عنصراً محدداً بوصفه الماهية المطلقة the ultimate essence لكل ما يوجد بإضافة فكرة أن الشكل هو ما يفرق نوعاً من أنواع الأشياء عن سواه: ونظريته هي أن العناصر الأربعة أشكال مختلفة من الهواء.

الماء = هواء مكثف (بما أن الماء أكثف من الهواء)

الأرض = ماء مكثف (بما أن الأرض أكثف من الماء)

النار = هواء مُخلَّل (بما أن النار أقل كثافة من الهواء)

وليجل المشكل حلاً كاملاً، كان يجب عليه أن يقدم نظرية سببية لكيف يمكن للعناصر الثلاثة الأخرى أن توجد من الهواء. وهو يلاحظ وجود التكثيف والخلخلة (أي التبخير) ويدافع عن مبدأ أساسي مفرد لكل تغير في الحالات: إن كل تغير إما أنه خلخلة أو تكثيف. كما أن كل الأشياء تأتي للوجود وتكون لها الخصائص التي لها وتغيب عن الوجود عبر تكثيف وخلخلة الهواء.

لم الاهتمام بالميتافيزيقا ما قبل السقراطية؟

ثمة سبب مهم بخصوص لماذا اخترنا أن نقاش هؤلاء الفلاسفة اليونانيين. إنهم يستخدمون نظريتين شعبيتين شائعتين مازال معظمنا

يستخدمهما حتى اليوم حين ننشد أي نوع من المعرفة العامة. وقد جادلوا بهاتين النظريتين على نحو لم يجادل به لا الفلاسفة ولا العلماء من قبل. واستدلّاهم يُظهر بشكل واضح جدًا ما هو منطق القضايا الميتافيزيقية. إنه منطق البحث عن فئات تصنيفية في الطبيعة أكثر عمومية مما قبل، فئات يمكن للمرء أن يطبّق عليها مبادئ أكثر عمومية مما قبل لكي يفسّر سلوك الأشياء في العالم.

بالإضافة إلى ذلك، فإننا نشهد ميلاد أنواع المبادئ التفسيرية داخل الفلسفة الغربية. ما الذي يمكن أن تكونه ماهية نوع من الأشياء؟ وهنا نرى الإجابات الثلاث الأكثر أساسية: يمكن أن تكون المادة (أي نوع من الجوهر) أو الشكل أو نمط التغيير أو الثلاثة جميعًا. إن هذه الإجابات ذات معنى لأن الموضوعات الفيزيقية الأساسية حولنا مؤلّفة من جوهر وتظهر أشكالًا وأنماطًا من التغيير.

ولنأخذ شجرة ما. ما الذي يجعل منها نوع الشيء الذي هي عليه؟ أولاً، لنأخذ الجوهر. إن شجرة ما مؤلّفة من الخشب. وإذا كانت غير مؤلّفة من الخشب، أي لو كانت مؤلّفة، لنقل، من الحديد، فإنها لن تكون شجرة. وهكذا فكونها مؤلّفة من الخشب هو جزء من ماهيتها، جزء مما يجعل شجرة ما شجرة. لكن ليس كل ما هو مؤلّف من الخشب شجرة. ثانيًا، لنخطو خطوة أبعد، فإن ثمة الشكل. إن للشجرة جذعًا، وجذورًا، وفروعًا. ولو لم يكن لها هذا الشكل، لو كانت كروية، فإنها لن تكون شجرة. وهكذا فإن الشكل أيضًا هو جزء من ماهيتها، أي مما يجعلها شجرة. ثالثًا، لنأخذ أنماط التغيير. إن الأشجار تنمو من بذور إلى نباتات إلى أشجار ناضجة ثم تموت وتسقط، ولو

لم تكن هكذا لما كانت أشجاراً. وهكذا فإن نمط التغيير هو جزء مما يجعل الشجرة شجرة. بإيجاز، إن ما نعنيه بالماهية ببساطة هو حالات واضحة مثل أن الشجرة هي على الأقل جوهر substance وشكل ونمط تغيير. إن ما فعله فلاسفة الطبيعة ما قبل السقراطيين هو أنهم كانوا يأخذون هذه الجوانب للماهية ويطبّقونها بشكل متكرّر على فئات تصنيفية أكثر عمومية مما قبل بواسطة النظريتين الشعبيتين للأصواع العامة والماهيات. وقد ظل يُطبّق الشكل ذاته من الاستدلال في الفلسفة وفي العلم منذ ذلك الحين. ومن المتعذر أن نتخيل كيف كان بوسعنا أن نمارس الفلسفة أو العلم بدونهم.

السؤال الغريب عن الوجود

دعونا نتوقف ونراجع الموقف للحظة، ليس فقط الاستعارات والنظريات الشعبية الخاصة بهؤلاء الفلاسفة العلماء المبكرين ما قبل السقراطيين، بل أيضاً دعونا نراجع الطابع الغريب للسؤال الذي كانوا يسألونه - السؤال عن طبيعة الوجود. إذ بالنسبة للغالبية العظمى من غير الفلاسفة لا بد من أن يبدو سؤال " ما الوجود؟ " غريباً إلى أقصى حد. إذ إننا، في جميع الأحوال، لا نرى أنفسنا بوصفنا نخبّر " الوجود " ونطالب برؤى لما هو عليه، بل إننا نخبّر المقاعد، والأشجار، والناس، والأحداث الطبيعية، واللغة، والأفعال الإنسانية. ونحن نفهم المقاعد والأشجار وحتى الناس على أن لهم ماهيات تجعلهم أنواع الأشياء التي هم عليها. إننا يمكن حتى أن نتساءل حول ما يجعلنا إنسانيين، أي حول ماهية الإنسانية. لكننا لا نقارب السؤال عن ماهية الوجود.

ولكيما يسأل المرء هذا السؤال يجب أن يفترض ليس فقط النظريات الشعبية الخاصة بـ إمكانية الفهم والماهيات والأنواع العامة، بل إننا يجب أن نفترض بشكل خاص النظرية الشعبية للفئة التصنيفية الكلية الشمول. بعبارة أخرى، يجب على المرء أن يفترض افتراضين متقائلين: الأول، أن ثمة سببًا خاصًا بلماذا يكون كل شيء على ما هو عليه، والثاني، أننا نستطيع أن نعرف ذلك السبب. وإذا ما افترض المرء هذين الافتراضين، تكون ماهية الوجود هي السبب النهائي في لماذا تكون الأشياء على النحو الذي هي عليه. وبالتالي، فإن ماهية الوجود، إذا ما فهمت بصورة صحيحة، تفسر لماذا تكون الأشياء على النحو الذي هي عليه.

إن بشرًا كثيرين يفترضون بالفعل هذين الافتراضين المتقائلين حول أن ثمة سببًا خاصًا بلماذا يكون كل شيء على النحو الذي هو عليه وأننا نستطيع أن نعرفه، أي أولئك الذين لديهم إيمان بـ الله الواحد كما هو متصور تقليديًا. وما زال يوجد بشر كثيرين كثرة عظيمة لديهم أسئلة حول الوجود وماهية الوجود، لكن هذه الأسئلة الميتافيزيقية تتخذ شكل أسئلة حول الله وطبيعة الله. والسبب في هذا هو أنه قد تمت مفهمة الله استعاريًا في الكثير من اللاهوت بوصفه الوجود، وطبيعة الله بوصفها ماهية الوجود، ومعظم الناس الذين يؤمنون بـ الله يؤمنون أنه بسبب طبيعة الله يكون كل شيء على النحو الذي هو عليه. إن النظرية الشعبية للفئة التصنيفية الكلية الشمول حية للغاية بشدة في الدين المعاصر.

مهمة الميتافيزيقا

لقد رأينا إلى أي مدى أن النظريات الشعبية الأربع المناقشة حتى الآن - إمكانية فهم العالم والماهيات والأنواع العامة والفئة التصنيفية الكلية الشمول - تولد تراث الميتافيزيقا الضخم في الفلسفة الغربية. وبينما تسعى علوم محدّدة إلى أن تفهم ماهية جوانب محدّدة من الوجود، مثل المادة والحياة والعقل وما إلى ذلك، فإن الميتافيزيقا رأت نفسها على طريق البحث الأعظم من كل ما عداه، ألا وهو فهم طبيعة الوجود نفسه.

لكن الوجود، كما رأينا، قابل للتحديد وله معنى فقط بالنسبة إلى تلك النظريات الشعبية الأربع. وأكثر النظريات الشعبية حسماً في هذه النظريات نظرية الماهيات ونظرية الفئة التصنيفية الكلية الشمول اللتان دونهما لا يمكن حتى للفكرة المجرّدة للوجود أن تُفهم. وفعلياً، فإن العديد من فلسفات القرن العشرين المناهضة للميتافيزيقا محدّدة بإنكارها لصلاحية هذه النظريات الشعبية. كما ينبغي أيضاً أن يكون واضحاً أن نتائج العلم المعرفي المُجسّدن التي نركّز عليها في هذا الكتاب غير متوافقة مع هذه النظريات الشعبية.

لكن إذا ما كنت تعتقد كل هذه النظريات الأربع، إذاً فإن استراتيجية معيّنة لممارسة الميتافيزيقا ستتشأ. إذ بما أن كل شيء في خبرتنا الحسية سريع الزوال وقابل للتغير، في حين أن الوجود سرمدى وغير قابل للتغير، فقد جادل ما قبل السقراطيين بأن معرفة الوجود لا يمكن أن تكون قائمة على الخبرة الحسية وحدها. بل بدلاً من ذلك، يجب على المرء أن يبحث خلف عالم خبرتنا المحسوسة (عالم الصيرورة) وأن يسيّر عالم الوجود الذي يباطن كل ما نخبره ويجعله ممكناً.

كيف يصل المرء إلى الوجود نفسه؟ إن إحدى الاستراتيجيات الممكنة، الاستراتيجية الموظفة من قبل فلاسفة الطبيعة الملطيين، تمثلت في افتراض أن الوجود يُظهر نفسه في بعض الظواهر بشكل أوضح من ظواهر أخرى. فالمهمة هي إذاً أن نفهم الوجود بناء على تلك الظواهر التي تكون فيها ماهية الوجود واضحة للغاية. وهناك إمكانية أخرى، هي الإمكانية المتبناة من بارميندس وزينون، وهي تتمثل في إعطاء أولوية للاستعارة الشائعة القائلة إن الأفكار موضوعات [أشياء] ليمتد بها طبيعياً لتُفهم استعارياً التفكير بوصفه الوجود وهذه الاستعارة تُؤخذ حرفياً. ويترتب على افتراض أننا نعرف أفكارنا الخاصة أفضل مما نعرف الظواهر الخارجية أن الوجود يكشف نفسه بوضوح شديد عبر التفكير وليس عبر أية ظواهر طبيعية. وفي كلتا هاتين الحالتين تكون الاستراتيجية العامة هي العثور على شيء آخر يُدرك على نحو أكثر مباشرة ويُفهم أفضل لكيما نستخدمه لنفهم الوجود.

إن هذه الاستراتيجية العامة هي الأساس لفرضيتنا القائلة إن الميتافيزيقا الماقبل سقراطية (و، أخيراً، كل المبحث الميتافيزيقي) مؤسَّسان على الاستعارة والنظريات الشعبية. لقد رأينا طبيعة الترسيمات الاستعارية لتصورات الوجود المقدَّمة لدى كل من طاليس وأناكسمندر وأناكسيمانس. وفي كل حالة من هذه الحالات تقوم الرؤية الميتافيزيقية على فرض من الشكل التالي: إن الوجود يُظهر نفسه بشكل تام للغاية في ظواهر من نوع س، حيث تكون س مفهومة كل الفهم. إن س لهذا السبب يمكن أن تكون مستخدمة لفهم الوجود بعامه، بواسطة استعارة الشكل: ماهية الوجود هي س. وكل طريقة لمفهمة ماهية الوجود بناء على شيء آخر هي استعارة

تصورية نفهم عبرها شيئاً ما عاماً، أي الوجود، بناء على شيء ما محدّد، شكل ما معين من الوجود.

إن ما يُظهره تحليلنا هو أن مشروع الميتافيزيقا ذاته - فكرة فهم الوجود ذاتها والعثور على ماهية الوجود- يعتمد على النظرية الشعبية ومحدّد بالاستعارة. ولهذا تضمين عميق على فهمنا لما يكونه المشروع الفلسفي للميتافيزيقا. إن مجال الوصول للاستعارات الميتافيزيقية المطلقة، الوجود، هو إبداع تصوري، مُنتج للنظرية الشعبية لـ لفئة التصنيفية الكلية الشمول والنظريات الشعبية الأخرى التي تعتمد عليها. إن شخصاً يؤمن بكل تلك النظريات الشعبية سيفترض، بالطبع، أن عالم الوجود حقيقي وأن مشكلات الميتافيزيقا (المتعلقة بطبيعة الوجود) مشكلات حقيقية. أما أولئك الذين لا يؤمنون بوحدة أو أكثر من تلك النظريات فسيأخذون عالم الوجود بوصفه بناء تخيلياً، وسيرون لذلك مشكل الميتافيزيقا (مشكل الوجود) بوصفه مشكلاً زائفاً. لقد ولدت الميتافيزيقا ما قبل السقراطية التراث الغربي للميتافيزيقا بدقة باتخاذها أية عبارات استعارية عن الشكل بوصفها حرفية، "ماهية الوجود هي س" "The Essence of Being Is X."

هيرقليطس

مع أخذ كل هذا كخلفية، نستطيع الآن أن نتحول إلى الفيلسوف الذي يُعد دون شك أكثر المفكرين اليونانيين الأوائل إلغازاً وإرباكاً. لقد وظّف هيرقليطس عبارات غير تقليدية ومتعارضة ومفارقة مُصمّمة لتصدم رفيقه إفيسيانس Ephesians بوعي الوجود. لقد شعر أنهم كانوا دوجماتيقيين جداً

وغير متأملين إلى حد أن الرؤى الأكثر مفارقة وتحديًا هي فقط ما سيجذب انتباههم ويقودهم نحو البصيرة. ولا ندعي أننا فيما يلي سنقبض على القوة النظرية العظيمة لهيرقليطس، كما أننا لن نستطيع أن نحافظ على الأحجية الثرية والمثيرة التي تمنح الحياة لأقواله. لكننا بدلاً من ذلك، سنحاول أن نصف الاستعارات والنظريات الشعبية التي تبني جزءًا صغيرًا، لكن أساسيًا، من حجاج هيرقليطس.

لقد رأي هيرقليطس مشكل الوجود بوصفه مشكل العثور على المستقر وغير المتغير وراء تدفق الخبرة الإنسانية المتغيرة دومًا. إنه يمنح صوتًا شعريًا لإمكانية التغير الكامنة في الحياة اليومية.

إن كل شيء يتدفق، وما من شيء يوم، كل شيء يفسح الطريق وما من شيء يبقى ثابتًا.

إنك لا تستطيع أن تنزل النهر نفسه مرتين، لأن مياهًا أخرى وحتى كائنات أخرى تطفو دومًا عليه (C2, Wheelwright 1966, 70-71).

لقد كان هذا هو المشكل الذي أثاره هيرقليطس: إن الوجود مفهوم على أنه غير قابل للتغير، ومعرفة الوجود، مثل أية معرفة عامة، مفهومة على أنها مستقرة. فكيف يمكن للوجود، الذي هو غير متغير، أن يكشف نفسه عبر إدراكات وخبرات هي دومًا في تدفق؟

إن حل هيرقليطس يفيد من النظرية الشعبية للماهيات. ولنتأمل مثال جوزة البلوط the acorn وشجرة البلوط the oak. إن ثمة نمطًا عامًا ثابتًا تتبعه كل جوزة بلوط في نموها إلى أن تصبح شجرة بلوط. وكل حالة محدّدة

من تغير جوزة البلوط إلى شجرة بلوط هي حالة من هذا النمط العام. وهذا النمط الثابت هو جزء من طبيعة أشجار البلوط؛ بعبارة أخرى، إنه أحد الخصائص الأساسية التي تحدّد ما يعنيه أن تكون شجرة بلوط.

وبالمثل، فإن كل التغيرات المحدّدة في الطبيعة، فيما يستنتج هيرقليطس، هي حالات لمثل هذه الأنماط الثابتة العامة من التغير. إن ما هو حاسم هنا هو استخدام هيرقليطس المبتكر لنظرية شعبية موجودة لم تطبّق قبل ذلك إلا فقط على أشياء كانت ساكنة.

ويحقّق المرء الاستبصار بمثل هذه الأنماط العامة من التغير بدراسة تغيرات محدّدة. وبذلك الوسيلة، يستطيع المرء أن يتصور ليس فقط تغيرات محدّدة فحسب، بل أنماط تغيير تشكل الماهيات. وهكذا فإن ماهية كل نوع طبيعي في العالم محدّدة جزئياً بالطريقة التي يتغير بها نوع الشيء طبيعياً. إن سؤال "ما ماهية الوجود؟" يجاب عنه بالسؤال عمّا تشترك فيه كل أنماط التغير الثابتة الخاصة. والجواب هو التغير نفسه. وبما أنها جميعاً أنماط خاصة من التغير، فإن ما ينتج عن النظرية الشعبية للأصناف العامة هو أن ما تشترك فيه هو نوع عام من التغير. إن النمط هو ماهية الوجود. فكما يقول هيرقليطس "إن كل الأشياء تحدث في توافق مع هذا اللوجوس Logos" (C2, Wheelwright 1966, 69). وهكذا تتخذ رؤية هيرقليطس للوجود شكل استعارة لفهم الوجود بناء على الأنماط الحاكمة للتغير في العالم القابل للإدراك:

استعارة هيرقليطس:

ماهية الوجود هي التغير

مجال الانطلاق: أنماط التغير

مجال الوصول: الفئات التصنيفية للوجود

الترسيم:

ماهية الوجود هي التغير

ماهية كل فئة تصنيفية محدّدة هي نمط خاص من التغير

وبما أن أنماط التغير مستقرة وغير متغيرة، فإنها يمكن أن تكون موضوعات غير متغيرة للمعرفة. وبما أنها كذلك فإنها يمكن أن تُلْتَقَطَ من قبل العقل. وبالتالي فعلى الرغم من أن العالم في تدفق، فإننا نستطيع أن نعرف ماهية الوجود، التي هي التغير ذاته: "الحكمة واحدة- وهي أن نعرف الذكاء الذي تكون به حركة كل الأشياء موجّهة عبر كل الأشياء" (C2, Wheelwright 1966,79). إن هذا التصور لـ الوجود بوصفه التغير يصبح له معنى بالنسبة لأذناننا المعاصرة، بمجرد ما أن نفهم الاستعارات والنظريات الشعبية المباطنة والمفترضة سلفاً من قبل النظرية.

الفيثاغورسيون

لقد فسّرت نسخ استعارة ماهية الوجود هي المادة، بالنسبة لفلاسفة الطبيعة الملطيين، لماذا تكون الأشياء على النحو الذي هي عليه بناء على البعد المادى لـ الطبيعة (physis). والمشكل الرئيس مع هذه الرؤية

الميتافيزيقية هو أن معانية ماهية الوجود بناء على المادة وحدها قد جعل من المستحيل التمييز بين الأنواع المختلفة من الأشياء المؤلفة من نفس المادة وإن كانت تتخذ أشكالاً مختلفة. وكما اكتشف أناكسيمانس، فإن الشكل مطلوب بالإضافة إلى ذلك ليميز بين أنواع الأشياء المختلفة.

لقد آمن تلاميذ الرياضي فيثاغورس أنهم قد وجدوا تصور الشكل الذي سيجعل العالم عقلانياً، أي الذي سيفسر لماذا توجد كل الأشياء بالخصائص المميزة التي لها. فقد اكتشفوا، في الرياضيات، مبادئ كلية للشكل اعتقدوا أن بإمكانها أن تميز بين أنواع مختلفة من الموضوعات الفيزيقية. وقد جادل الفيثاغورسيون هكذا بأن الأشكال الرياضية المحددة قد شكّلت ماهيات الأنواع المحددة للموضوعات. ولذلك يجب أن يكون الشكل الرياضي بعامه، أي العدد، هو ماهية الوجود.

وبناء على الشهادة اللاحقة الخاصة بمعتقدات وممارسات الفيثاغورسيين، فإننا نستطيع أن نتصور محاجة ثانية، عن طبيعة المعرفة، وهي أن العدد يجب أن يكون هو ماهية الوجود. والمحاجة تمضي على النحو التالي: إن معرفتنا ب ماهية الوجود يجب أن تكون مستقرة وغير متغيرة. فالمعرفة الرياضية هي فقط المعرفة الراسخة غير المتغيرة؛ ولذلك فإن المعرفة الوحيدة ب ماهية الوجود يجب أن تكون رياضية. إن المعرفة الرياضية معرفة خاصة بالعدد. ولذلك، فإن ماهية الوجود هي العدد.

الاستعارة الفيثاغورية:

ماهية الوجود هي العدد

مجال الاطلاق: العدد

مجال الوصول: الوجود

الترسيم:

ماهية الفئات التصنيفية المحددة هي أعداد خاصة

ماهية الوجود هي العدد بعامّة

إن فيلولاوس Philolaus الفيثاغوري، اللاحق على فيثاغورس، يوجز

الرؤية الفيثاغورية:

مُحاجة المعرفة:

أياً كان ما يمكن أن يفهمه العقل فإنه يجب أن يكون مميزاً بالعدد؛ لأنه من المستحيل للعقل فهم أو إدراك أي شيء بدون العدد (الشذرة ٤).

مُحاجة الواقع:

إن العدد هو القيد الحاكم والمُبدع ذاتياً الذي يحافظ على الاستقرار

الدائم للأشياء التي تولّف الكون. (الشذرة ٢٣)

لقد رأى الفيثاغورسيون تأكيداً كافياً لفرضيتهم الاستعارية حين وجدوا

علاقات عددية في كل مكان نظروا إليه في الطبيعة. فالأعداد يمكن لها أن تُستخدَم لتقيس الأرض (الهندسيات). وقد بدا أن الموسيقى تعمل وفقاً

لعلاقات عددية (السلام الموسيقية، الأوتار، الوزن، الإيقاع، النغمة). كما كان يُعتقد أن السموات تتحرك في مسارات يمكن وصفها عدديًا. وكذلك كانت الصحة مسألة توازن وتناسب ملائمين للعناصر.

لقد حظيت الفلسفة الفيثاغورية بدعم استعاري قوي داخل النسق التصوري اليوناني. ثم وجدت، كما هو الآن، الاستعارة الأساسية القائلة إن التفكير حساب رياضي. وداخل هذه الاستعارة النسقية الأفكار أعداد، والتفكير حساب بأعداد الفكرة تلك والاستنتاجات المنطقية هي محصلات. وما أن تؤخذ بجدية هذه الاستعارة الرياضية للفكر حتى يمكن لها أن ترتبط ببعض النظريات الشعبية المناقشة أعلاه لتنتج الاستعارة الفيثاغورية. وإذا كانت الأفكار أعدادًا، إذاً فإن كل معرفة حقيقية هي على شكل أعداد. ولذلك، فإن معرفة ماهية الوجود هي على شكل أعداد. ومن ثم فإن ماهية الوجود يجب أن تكون هي العدد.

وعلاوة على ذلك، فإذا كانت ماهية الوجود هي العدد فإنها ماهية غير مرئية - ماهية غير فيزيقية تتجاوز الظواهر الفيزيقية. وذلك يعني، أننا نستطيع، عبر دراسة الرياضيات واكتشاف الأشكال الرياضية في الموضوعات الفيزيقية، أن نفهم ماهياتها غير المرئية ومن ثم نصبح على صلة بالقوى السببية اللافيزيقية واللامرئية التي تحكم وجودنا.

إن هذا البعد الصوفي للفلسفة الفيثاغورية لا يزال معنا إلى اليوم. فمن الشائع أن نجد مقالات في مجلات علمية شهيرة حول كيف أن نظام البتلات في الزهرة يشكل سلسلة فيبونيكية Fibonacci [نسبة إلى عالم

الرياضيات الإيطالي الشهير فيبوناكي في العصور الوسطى، المترجم]، ومثل هذه الوقائع تقبض على الخيال الجماهيري بدقة لأن فيثاغورسيتنا الشعبية الشائعة معنا إلى حد كبير جداً: إن رؤية البنية الكسرية في ورقة نخلة يعني أن نفهم حقيقة صوفية. وبالمثل، فإن الفيزياء النظرية، خصوصاً في عرضها الجماهيري تستفيد من التراث الصوفي ذاته حين تشير إلى أن الماهية السببية للكون يمكن أن تكون موجودة في صيغ رياضية.

الميتافيزيقا الاستعارية ما قبل السقراطية

دعونا نقيّم الموقف. لقد حاولنا أن نوضح، بشكل انتقائي، كيف طوّر الفلاسفة ما قبل السقراطيين رؤية ميتافيزيقية محدّدة من خلال الاستعارة والنظرية الشعبية. وها هي النظريات الشعبية التي اشترك فيها كل من قبل السقراطيين:

النظرية الشعبية لإمكانية فهم العالم

إن للعالم معنى منتظماً ويمكننا أن نحقق معرفة به.

النظرية الشعبية للأشياء العامة

كل شيء محدّد هو نوع من الأشياء.

النظرية الشعبية للماهيات

لكل كيان "ماهية" أو "طبيعية"، أي مجموعة من الخصائص التي تجعله نوع الشيء الذي يكونه والمصدر السببي لسلوكه الطبيعي.

النظرية الشعبية للفئة التصنيفية الكلية الشمول

ثمة فئة تصنيفية لكل الأشياء التي توجد.

وكما سنرى، فإن أفلاطون وأرسطو قد اشتركا في هذه التصورات كذلك. وهذه التصورات هي النظريات الشعبية التي تتشخص بشكل مترابط معاً مشروع الميتافيزيقا اليونانية، وتجعل سؤال "ما ماهية الوجود؟" معقولاً. والجواب على هذا السؤال جواب استعاري.

إننا نجادل بأن أي جواب على أي سؤال كهذا السؤال هو بالضرورة جواب استعاري. فالاستعارة جانب ضروري لأية نظرية فلسفية، لأن النظرية الفلسفية تستفيد من الأرصدة التصويرية الإنسانية ومن الأنساق التصويرية، التي تشتمل كلها على سلسلة من الوسائل التخيلية، خصوصاً الاستعارة. إن سلسلة استعارات الوجود ما قبل السقراطية إرشادية تماماً؛ لأنها تغطي معظم الرؤى الميتافيزيقية الأساسية التي لا تزال لدينا اليوم. إذ بالنسبة لفلاسفة الطبيعة المظلمين ماهية الوجود هي المادة. وبالنسبة لهيرقليطس فإن ماهية الوجود هي التغير. وبالنسبة للفيثاغورسيين، فإن ماهية الوجود هي العدد.

إن هذا النوع ذاته من التحليل بإمكانه أن يمتد ليغطي كل الفلاسفة الأساسيين ممن قبل السقراطيين. إذ بالنسبة لبارمنيديس وتلميذه زينون، فإن ماهية الوجود هي الشكل المنطقي للفكر. وبالنسبة لديموقريطس وليوسيبوس الذريين فإن ماهية الوجود هي الذرات Atoms والفراغ The Void. وبالنسبة للسوفسطائيين، مثل بروتاجوراس، فإن ماهية الوجود هي المظهر Appearance.

وقد وجدنا أيضاً لدى الفلاسفة ما قبل السقراطيين الاستعارات الثلاث الكبرى للماهية التي ظلت تتناقل إلى يومنا الراهن: الماهية مادة، والماهية شكل، والماهية أنماط التغيير. وهذه الاستعارات تحدّد الميتمافيزيقات الكلاسيكية المادية والشكلية والصورورية، التي لها جميعاً نسخها المعاصرة.

ولم يطل الأمر كثيراً لهذه الاستعارات الخاصة بالوجود والنظريات الشعبية التي تقترضها سلفاً لتتخذ موقعها بثبات في رؤية العالم اليونانية. إذ تجد تلك الرؤية للعالم في أعمال أفلاطون وأرسطو تعبيرها الكامل والصريح. ونجد أخيراً لدى أرسطو صياغة هذه المبادئ الفكرية التي ظلت تتوارث حتى اليوم.

الفصل السابع عشر

أفلاطون

لقد ظل أفلاطون، على مدار مساره الفلسفي، مهتمًا، مرة بعد أخرى، بطبيعة المعرفة العقلية. ويستفيد وصفه لمثل هذه المعرفة من النظريات الشعبية الأربع الرئيسية - إمكانية فهم الوجود، والأنواع العامة، والماهيات، والفئة التصنيفية الكلية الشمول التي رأيناها عاملة من قبل في الفلسفة ما قبل السقراطية.

واهتمام أفلاطون بما تعنيه معرفة شيء ما معبر عنه حتى في محاورته المبكرة جدًا ليوثفرو *Euthphro*، التي يبحث فيها سقراط في طبيعة الورع الإنساني، المفهوم بوصفه الفعل القويم. ولأن يوثفرو الشاب المزهو بنفسه يظن نفسه ورعًا، فإنه يعرض سلسلة من التعريفات المتتالية للورع التي وجد سقراط في كل واحد منها أنه غير واف بصورة فادحة. فالتعريف الأول ليوثفرو هو أن الورع يتمثل في "أن أفعل ما أفعله الآن، لأقاضي المذنب". أما سقراط فيرد بمطلبه الكلاسيكي بتعريف صادق يعطى الشكل - أو الماهية - للورع ذاته، وليس مجرد إعطاء حالة خاصة لفعل ورع مزعوم:

"لنضع في أذهاننا إذاً إنني لم أطلب منك أن تخبرني بفعل أو فعلين من الأفعال الورعة العديدة ولكن أطلب منك أن تخبرني بذلك الشكل ذاته الذي يجعل كل الأفعال الورعة ورعة، لأنك وافقت على أن كل الأفعال الفاسقة فاسقة وكل الأفعال الورعة ورعة من خلال شكل واحد، أم أنك لا تتذكر؟" (6d).

وبالمطالبة بأنه يجب على أي تعريف أن يعطي الشكل الذي يجعل من شيء ما نوع الشيء الذي هو عليه، فإن سقراط هنا يفترض سلفاً النظريات الشعبية الخاصة بـ الأنواع العامة والماهيات.

(١) النظرية الشعبية للأنواع العامة: يُذكر سقراط بوثقرو بفرضهم الخاص بأن "كل الأفعال الفاسقة فاسقة، وكل الأفعال الورعة ورعة." فكل فعل ورع محدد يجب أن يكون حالة من حالات نوع أعم من الأشياء، المدعوة ورعاً.

(٢) النظرية الشعبية للماهيات: يجب أن يكون هناك شيء ما واحد مشترك من قبل كل حالات الفعل الورع: "الأفعال الورعة ورعة عبر شكل واحد" يمثل الماهية التي تشترك فيها جميعاً؛ مما يجعلها أفعال ورع. فالفئة التصنيفية "ورع" "piety" محددة بمجموعة من الخصائص المميّزة التي تمتلكها كل الأفعال الورعة. ويواصل سقراط: "أخبرني إذاً ماذا يكون هذا الشكل ذاته، الذي يمكن أن أعده كذلك، وأستخدمه كنموذج، ولنقل إن أي فعل من أفعالك أو أفعال شخص آخر من ذلك النوع هي ورعة، وإن لم تكن كذلك فهي ليست كذلك" (6e). فمعرفة الورع تعني معرفة أي الخصائص المميّزة المجتمعة معاً يجب أن تكون حاضرة لفعل ما لكيما يكون ورعاً.

وفي عدد من الجدالات الشهيرة في الجمهورية، يتوسع أفلاطون في هذه الرؤية للمعرفة بطريقة تُظهر تضميناتها الميتافيزيقية. ففي الكتاب السادس من الجمهورية يناقش سقراط مع جلاكون الاختلاف بين الفيلسوف - "عاشق الحكمة" الذي ينشد المعرفة العقلية - والشخص الذي يتلاعب بالآراء فحسب، والذي لذلك ليست لديه معرفة أصيلة. ويبدأ سقراط بذكر النظرية العامة ذاتها للأشكال التي رأينا أنها عاملة في محاوره يوثقرو، وبالتالي فإنه يفترض سلفاً النظريات الشعبية ذاتها بالضبط:

"وبالنسبة للعادل والجار، والخير والشرير، وكل الأفكار أو الأشكال، فإن القول ذاته ينطبق عليها، وهو أن كلاً منها واحد في ذاته، إلا أنه بفضل التباسها بالأفعال والأجساد وبيع بعضها البعض فإنها تعرض نفسها في كل مكان، وكأنها متعددة الوجوه." (476a)

بعبارة أخرى، إن العدالة محدّدة بماهية مفردة. ذلك أن ثمة أفعالاً محدّدة عديدة عادلة، لكنها جميعاً تشترك في الماهية ذاتها (المدعوة هنا "شكلاً"). وتأسيساً على هذا المبدأ الخاص بالأشكال، يجادل سقراط بأن الفيلسوف وحده هو من ينشد المعرفة، لا بواسطة الانتباه إلى تعددية الأشياء القابلة للإدراك، وإنما باستخدام العقل ليتصور الأشكال النهائية (الماهيات) التي تباطن هذه التعددية للأشياء. على سبيل المثال، إن الفيلسوف لا يبتهج بـ "النعومات والألوان والأشكال الجميلة وبكل شيء يصوغه الفن من هذه الأشياء." بل إن فكر الفيلسوف بدلاً من ذلك "يدرك الجمال في ذاته، وهو قادر على أن يميّز ذلك الجميل ذاتياً [الجمال - في - ذاته] والأشياء التي تشارك فيه، ولا يفترض قط أن العناصر المشاركة فيه هي ذاته ولا أنه هو العناصر المشاركة فيه" (476d، الأقواس مضافة).

ويمضي سقراط بعد ذلك ليجادل بأن المعرفة الفلسفية، ما يعرفه الفيلسوف، يجب بالضرورة أن يكون معرفة بالوجود، أو بعبارة أخرى معرفة ما هو:

سقراط: هل (ما يعرفه) شيء موجود أم غير موجود؟

جلاكون: بل موجود. إذ كيف يمكن لما ليس معروفًا أن يوجد؟

سقراط: إننا متيقنون، إذًا، من هذا بما فيه الكفاية، بحيث إنه حتى إذا ما كان علينا أن نختبره من كل وجهة من وجهات النظر، فإن ما يوجد بشكل كامل قابل للمعرفة بشكل كامل، وذلك الذي لا يوجد بالمرّة غير قابل للمعرفة على أي نحو؟ (477a)

هكذا يجعل سقراط جلاكون يقر أن المرء لا يمكنه أن يحقق معرفة إلا بما يوجد. إذ لا يمكن أن تكون هناك معرفة بما ليس موجودًا. ويقود هذا حينئذٍ مباشرة إلى استنتاج أن للواقع بنية عقلية يمكن أن تُعرّف، مادام أن "ذلك الذي يوجد بشكل كامل يكون قابلاً للمعرفة بشكل كامل".

إن منطق هاتين النظريتين الشعبيتين يدفع سقراط إلى أن يتبنى هذه الرؤية التي تبدو غريبة بعض الشيء حول أن الرأي، الذي هو شيء في منتصف الطريق بين المعرفة والجهل، يجب أن يتخذ كموضوع له شيئاً لا هو موجود ولا ليس موجوداً: "إذا فما دامت المعرفة تنتمي إلى ما يوجد والجهل بالضرورة إلى ما لا يوجد، فإنه يجب علينا بالنسبة لذلك الذي يقع بينهما [أي: الرأي opinion] أن نبحث عن شيء بين الجهل والعلم، إذا ما كان هناك مثل هذا الشيء" (477a، الأقواس مضافة).

إن جدل أفلاطون يقوم على استعارتي الأفكار أشياء Ideas Are Objects
والمعرفة رؤية Knowing Is Seeing. وهو يوسّع بعد ذلك هاتين الاستعارتين
ليشكّل استعارة مركّبة جديدة، استعارة درجات الوجود the Degrees of Being
metaphor التي يوجد فيها تطابق بين درجات المعرفة. ودرجات الوجود:
فإذا كانت المعرفة هي رؤية شيء ما، وأنت ترى أن أي شيء يوجد يُرى،
إذاً فإن درجة معرفتك تعتمد على أي مدى يكون الشيء جوهرياً substantial.
فالمعرفة المتناسكة هي رؤية عقلية لشيء متماسك. أما الجهل فهو الرؤية
الظاهرة لشيء لا يوجد. والشخص الذي يعرف يرى شيئاً جوهرياً (ما يكون
عليه). والشخص الجاهل لا يرى شيئاً على الإطلاق (أي، يرى "ما ليس
هو"). أما الشخص الذي يرتأي opines فيرى فقط شيئاً ما ظلالياً لا هو
موجود ولا ليس موجوداً: "ومن ثم فليس الذي يوجد ولا الذي لا يوجد هو
موضوع الرأي" (478c).

إن أفلاطون يُمدّد استعارياً تصور الشيء الفيزيقي، الذي هو واقعي،
بحيث يمكن أن توجد أشياء ذات واقع متوسط. أما مشكل الإدراك البصري
الملتبس فلا يُعزى إلى الرؤية (التي هي استعارياً المعرفة). وإنما إلى الأشياء
ذاتها.

أما مجموعة أشباه الأشياء فهي الآن محدّدة استعارياً بوصفها "عالمًا" -
عالم الصيرورة the Realm of Becoming. لماذا "الصيرورة"؟ لأنه إذا ما كان
شيء ما يبرز للوجود، فإنه يكون فقط في طريقه للوجود ولذلك فإنه لا
يوجد بشكل كامل. فأفلاطون هنا يستخدم استعارة أن الوجود هو الموقع هنا
Existence is Location Here التي وفقاً لها تظهر الأشياء للوجود وتغيب عن

الوجود. إن أفلاطون يدعو الموقع الاستعاري حيث تكون الأشياء الموجودة "متموقعة" "located" **عالم الوجود** the Realm of Being؛ أما عالم الصيرورة فهو إقليم الفضاء الاستعاري الذي تكون فيه الأشياء التي في صيرورة "الظهور للوجود" "متموقعة" استعاريًا. ففي الاستعارة يقع **عالم الصيرورة** بين الوجود Being و**اللاوجود** Not Being، بما أن الصيرورة، وفقًا للمنطق الاستعاري، هي حركة من اللاوجود نحو الوجود. إن ربط هاتين الاستعارتين معًا يلزم عنه استعارة **درجات الوجود** Degrees of Being لأفلاطون التي وفقًا لها توجد درجات من الواقع بالنسبة للأشياء. وكما رأينا، فإن درجات المعرفة تنشأ بربط استعارة درجات الوجود باستعارة **المعرفة** رؤية: إن درجات معرفتك تعتمد على درجة وجود موضوع المعرفة. وهذا يؤسس مُتصلاً [علاقة تلازمية] a correlation بين درجات الوجود ودرجات المعرفة.

ويتساءل أفلاطون، وهو يستخدم مرة أخرى استعارة **المعرفة** رؤية، عمًا نعرفه معرفة أفضل. ووفقًا لمنطق الاستعارة، فإن ما نستطيع أن نعرفه بشكل أفضل هو ما يستطيع العقل أن يراه بشكل أفضل، أي الأفكار. وبما أن تلك الأشياء التي نعرفها بشكل أفضل، وفقًا لاستعارة **درجات الوجود**، هي الأشياء الأكثر واقعية، فإن أفكارنا عن الأشياء الفيزيقية واقعية بقدر ما يمكن لأي شيء أن يكون. إذ إن الأفكار، التي تكون حاضرة مباشرة في العقل، أكثر واقعية من الأشياء ذاتها، التي ليست كذلك. وكما رأينا، فإن الأشياء ذاتها أكثر واقعية من صور الأشياء. كما أن ارتباط هاتين الاستعارتين معًا يلزم عنه تراتبية للواقع تتدرج، مع الأفكار الأكثر واقعية - أي، ذات الوجود

الأقصى the most Being - ثم مع الموضوعات الفيزيقية، والصور والظلال وانعكاسات الموضوعات ذات الدرجة الأقل من الوجود.

استعارة الماهيات أفكار

إن المفهومة الاستعارية لماهيات الأشياء في العالم بوصفها أفكارًا قابلة للإدراك من قبل العقل تُعد مركزية بالنسبة لميتافيزيقا أفلاطون. فاستعارة الماهيات أفكار تستحضر العقل والعالم معًا، وبواسطة ذلك تجعل المعرفة اليقينية بالعالم ممكنة: إذ إننا نعرف ماهيات الأشياء في العالم لأننا نعرف أفكارنا على نحو مباشر.

إن أفلاطون لا ينتحل استعارة يومية شائعة في هذه الحالة. بل بدلاً من ذلك، يبني بشكل واع استعارة لتلبي غرضًا فلسفيًا، أعني تفسير كيف يمكن للمعرفة أن تكون ممكنة. أما استلزامات هذه الاستعارة، في ظل استعارات أفلاطون الأخرى، فمدهشة: أولاً، إذا كانت الماهيات أفكارًا، فإنها لا يمكن أن تكون مادية في طبيعتها ولذلك لا بد أن تكون صورًا. ومن ثم الفكرة الشهيرة للصورة الأفلاطونية. فماهية المقعد هي صورة المقعد. ثانيًا، كما تقول النظرية الشعبية للماهيات، فإن الماهيات كيانات واقعية. ووفقًا لهذه الاستعارة، فإن العقل يمكن أن يلتقط الأفكار وينظر إليها، وإذا ما كانت ماهيات الموضوعات في العالم أفكارًا، إذاً فإن العقل يمكنه أن يلتقط وينظر إلى ماهيات الموضوعات. ويفضل هذه الاستعارة تكون ماهية المقعد هي فكرة المقعد.

استعارة الماهيات مُثل

لقد أدركت اللغويات المعرفية أن ثمة أنواعًا مختلفة من الأنماط الأصلية للفئات التصنيفية التصورية. على سبيل المثال، ثمة نمط أصلي لحالة نمطية تشخص ما نأخذه على أنه نمطي، مثلًا السياسي النمطي أو السيارة النمطية المستخدمة. نمط آخر من النمط الأصلي هو المثال - the ideal - المثلى الأفضل لفئة التصنيفية والمقياس الذي يُحكّم به على كل أعضاء الفئة التصنيفية. وبالتالي فثمة اختلاف جدير بالاعتبار بين الزوج النمطي والزوج المثالي. فالنمط الأصلي الماهوي هو نوع ثالث. وماهية فئة تصنيفية ما تُفهم بوصفها مجموعة محدّدة من الخصائص، تلك الخصائص التي تجعل من شيء ما نوع الشيء الذي يكونه. مثلًا، إن ما يجعل شخصًا ما زوجًا (الماهية، أو الخصائص المحدّدة، لكونه زوجًا) مختلف جدًا عما يجعل شخصًا ما زوجًا مثاليًا أو حتى زوجًا نمطيًا. فالأنماط الأصلية الماهوية والأنماط الأصلية المثالية هما شيان مختلفان أشد الاختلاف. إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لأفلاطون. بل إن أفلاطون يستدعي هذه الأفكار المتصلة معًا بواسطة استعارة الماهيات مُثل Essences Are Ideals. وبنوع من الاستدلال، يستخدم أفلاطون هذه الاستعارة جنبًا إلى جنب مع استعارة الماهيات أفكار. ويترتب على ذلك أشياء عديدة. إذ يترتب أولاً أن ماهية شيء ما هي المثال الأفضل لذلك الشيء، والمقياس الذي يقاس عليه كل الأشياء (الأقل) واقعية. ثانيًا، بما أن الماهيات أفكار فإنه يترتب على ذلك أن الفكرة الخاصة بموضوع فيزيقي هي النسخة المثالية من ذلك الموضوع. ومن ثم، فإن فكرة المقعد لا تحدّد فحسب ماهية المقعد بل إنها أيضًا تضع المقياس لما ينبغي أن يكون عليه المقعد. وذلك هو السبب في أن أفلاطون

يزعم أن أي شيء فيزيقي - هذا المقعد المحدد - "يحاكي" فكرة المقعد التي هي أيضاً مثال وماهية في آن واحد.

وثمة نتيجة أخرى مهمة لهذه الاستعارة بالنسبة لميتافيزيقا أفلاطون. ولننظر إلى الأفعال الشجاعة والجبانة. فالشجاعة والجبين هما حدان متقابلان على نفس المتصل. الشجاعة موجبة: إنها خيرة، إنها مثال يكافح من أجله. فثمة ماهية للشجاعة وتلك الماهية، بواسطة هذه الاستعارة، تحدّد مثال الفعل الشجاع. أما الجبن، الواقع في الحد السالب من المتصل، فليس خيراً ومن ثم ليس مثلاً. وبما أن الماهيات مُتُل، فإن الخصائص الموجبة فقط يمكنها أن تكون ماهيات. ولذلك فإنه لا يمكن أن تكون هناك ماهية للجبن. ولا يوجد مثال أفلاطوني للجبن، لأن المُتُل يجب أن تكون خيرة. والجبين، وفق ذلك، نقيصة - انعدام لماهية الشجاعة، غياب لشكل أساسي من الوجود الملائم للكائنات الإنسانية. إن استعارة الماهيات مُتُل تمد أفلاطون بنظرية أخلاق الفضيلة. وما تقوله استعارة الماهيات مُتُل هو أنها تربط الميتافيزيقا بالأخلاقية. فالفضيلة ماهية موجبة (وليس انعداماً لماهية) ولذلك فإنها أيضاً مثال. وأي كائن إنساني مُتَحَقِّق بشكل كامل يملك كل المقومات الأساسية التي تجعله مثلاً. وبالنسبة لأفلاطون، فإن الشخص الورع، أي الشخص الفاضل الذي يؤدي الأفعال الخيرة يحقّق مثلاً ما يمكن أن يكون عليه الكائن الإنساني. أي أنه يحقّق، أو أنها تحقّق، إحدى الماهيات التي تجعل الكائنات الإنسانية إنسانية. وفي المقابل، فإن اللص أو الجبان، بافتقاره إلى إحدى الخصائص الأساسية للكائنات الإنسانية، يفتقر أيضاً إلى إحدى الماهيات التي تجعلنا إنسانيين. وبالتالي فإن انعدام الفضيلة يجعل المرء أدنى من أن يكون إنساناً بشكل كامل.

فكرة أفلاطون عن الخير

دعونا نقيّم النسق التصوري لأفلاطون: إنه يحوي النظريات الشعبية لـ إمكانية الفهم والأنواع العامة والماهيات والفئة التصنيفية الكلية الشمول. وهذه النظريات بارتباطها مع بعضها البعض تشخص تراتبية الفئات التصنيفية من الظلال والانعكاسات وصور الأشياء في القاع، صعوداً إلى الأشياء الفيزيقية المحددة في الوسط، وصولاً إلى الوجود ذاته في القمة. كما أنها أيضاً تشخص تراتبية الماهيات المقابلة للفئات التصنيفية، مع ماهية الوجود في القمة. كما أن لدى أفلاطون أيضاً الاستعارات الشائعة الآتية: المعرفة رؤية، والأفكار أشياء، والوجود التموّج هنا. وهو يربط هذه الاستعارات على نحو يتيح له أن يشتق منها استعارته عن درجات الوجود. وأخيراً، فإن لدى أفلاطون استعارتين أصيلتين تشخصان ما هو مبتكر في فلسفته: الماهيات أفكار والماهيات مُثُل. إن هاتين الاستعارتين واستعارة درجات الوجود هي استعارات تحمل توقيع أفلاطون. وهي تمنح ميثافيزيقاه شخصيتها المتميزة.

ومن هذا النسق التصوري يمكن أن يُستقَى الثراء التام لميثافيزيقا أفلاطون. كما نستطيع الآن أن ندرك معنى، ونُظهِر المنطق الكامن وراء، أكثر مبادئ أفلاطون الميثافيزيقية إلغازاً: فكرة الخير.

إذ يمكننا أن نشكّل من النظريات الشعبية لـ الأنواع العامة والماهيات والفئة التصنيفية الكلية الشمول تراتبية متصاعدة لـ الوجود فوق الفئات التصنيفية الأخرى للأشياء الموجودة ولـ ماهية الوجود فوق ماهيات الأشياء الموجودة. إلا أن أفلاطون يخطو بهذه التراتبية خطوة أبعد مما فعله ما قبل السقراطيين.

وهو يلاحظ أن الماهيات ذاتها هي أشياء محدّدة في العالم ومن ثم تتشكّل (بواسطة النظرية الشعبية للأصناف العامّة) فئة تصنيفية - الفئة التصنيفية للماهيات. إن ماهية الوجود ليست إلا أحد أفراد هذه الفئة التصنيفية الخاصة بكل الماهيات. وهذه الفئة التصنيفية للماهيات لا بد من أن يكون لها هي ذاتها، بواسطة النظرية الشعبية للماهيات، ماهية - ماهية الماهية the Essence of Essence. وبما أن الماهيات أفكار، فإن هذه الماهية لا بد من أن تكون فكرة. وعلاوة على ذلك، فهي ليست حقيقية فحسب، بل إنها أكثر شيء يمكن أن يكون حقيقياً لأن الأشياء، بفضل استعارة درجات الوجود، تغدو أكثر حقيقية (تكتسب مزيداً من الوجود) كلما صعدت في التراتبية، وماهية الماهية في أقصى قمة التراتبية. وفضلاً عن ذلك، فيما أن الماهيات مُثل، فإن هذه الماهية يجب أن تكون أيضاً مثلاً، وبالفعل فإنها المثال الأقصى - الخير الأعظم. وبما أن الماهيات أفكار فإن الماهية التي هي المثال الأقصى، الخير الأعظم، هي فكرة الخير.

وفي ظل النظرية الشعبية للماهيات، فإن الماهية هي المصدر السببي لسلوك كل أفراد فئتها التصنيفية. وبناء على ذلك فإن فكرة الخير هي المصدر السببي لكل شيء. وهي أولاً المصدر السببي لكل الماهيات، بما في ذلك ماهية الوجود. ولذلك فإنها المصدر السببي لكل المصادر السببية الأخرى. إلا أن الأهم من كل ذلك أن فكرة الخير في الذروة القصوى من السلسلة السببية. بحيث لا يمكن للمرء أن يمضي إلى ما هو أعلى منها. لماذا؟ لأنها، بوصفها ماهية الماهية، المصدر السببي لكل المصادر السببية. ومن ثم فلا يمكن أن يكون لها هي ذاتها مصدر سببي آخر.

إضافة إلى ذلك، فيما أن الماهيات أفكار فإن فكرة الخير هي المصدر السببي لكل الأفكار الأخرى. ولذلك فهي المصدر السببي لكل المعرفة. ذلك أن تعرف فكرة الخير يعني أنك ستعرف كل شيء.

"إن آخر شيء يُرى، في نطاق المعلوم، ويكاد ألا يُرى هو فكرة الخير، وحين تُرى فلا بد لها من أن تدفعنا إلى استنتاج أن هذه حقاً هي العلة لكل الأشياء الخاصة بكل ما هو قويم وجميل، مانحة الميلاد للنور في العالم المنظور، ومؤلفة للنور، وهي ذاتها المصدر الحقيقي في العالم المعقول للحقيقة والعقل، وما لأحد ينشد أن يسلك بحكمة سواء في شئونه الخاصة أو العامة إلا وكان لا بد له من أن يرى هذه الفكرة". (517C)

وبفضل هذه الاستعارات فقط يغدو لهذه الفقرة معنى. أولاً، إن هذه الفقرة تستخدم استعارة المعرفة رؤيوية، التي وفقاً لها يفهم العالم القابل للمعرفة بوصفه العالم المرئي والمصدر السببي للمعرفة نور، الذي هو المصدر السببي للرؤية. ووفقاً لهذه الفقرة، فإن فكرة الخير هي المصدر السببي لكل الأشياء والمصدر السببي لكل المعرفة. أما السبب فكما قلنا أعلاه. لأن الماهيات هي معاً أفكار ومُثل، فإن ماهية كل الماهيات المحددة هي فكرة الخير. ولأن الماهيات هي المصادر السببية (إذ تجعل الأشياء على ما هي عليه)، فإن ماهية كل الماهيات المحددة هي العلة في أن يكون كل شيء على ما هو عليه. ولأن الماهيات أفكار، فإن ماهية كل الأفكار المحددة هي المصدر السببي لكل الأفكار المحددة.

إن فكرة الخير فريدة. إنها المصدر السببي لكل الماهيات المحددة، أي المصدر السببي لكل ماهيات الموضوعات الفيزيقية الموجودة. وأفلاطون

حريص على أن يميّز فكرة الخير الفريدة عن الماهيات العادية، ماهيات الموضوعات الموجودة. وإصراراً منه على هذا التمييز فإنه حتى ينكر أن الخير ماهية، على الرغم من أنه يلعب دور ماهية الماهيات في ميثافيزيقاه.

"إن موضوعات المعرفة لا تستمد من حضور الخير كونها معروفة فحسب، بل إن وجودها ذاته وماهيتها مشتقة لها منه، على الرغم من أن الخير ذاته ليس ماهية بل يظل يتجاوز الماهية برفعة ويسمو على القوة".
(509b)

ويبدو أفلاطون هنا وكأنه يحتفظ بمصطلح *الماهية* لماهيات الموضوعات الموجودة، ولا يطلقه على ما ندعوه ماهية كل الماهيات (الخاصة بالموضوعات الموجودة). ولديه سبب وجيه للإصرار على هذا التمييز. فالماهيات العادية هي معاً علل وأشياء معلولة. أما ماهية الماهية - المصدر السببي لكل ما يوجد - فهي علة وليست شيئاً معلولاً. ولهذا السبب فإنها لا تشترك في كل خواص الماهيات العادية. وبوصفها علة الماهيات العادية، فإنها "مجاورة للماهية". وبوصفها علة كل ما يوجد، علة كل الوجود، فإنها مجاورة للوجود.

والسؤال يطرح نفسه الآن حول إذا ما كانت فكرة الخير ذاتها يمكنها أن تكون معروفة. إذ كما رأينا، فإنه يمكن أن يُعرف أن فكرة الخير توجد وأنها المصدر السببي لكل ما يوجد - لكل الوجود ولكل الماهيات العادية. وبما أن الماهيات أفكار، فإن الخير، بوصفه المصدر السببي لكل الماهيات، هو المصدر السببي لكل الأفكار، ومن ثم لكل المعرفة. وبناء على ذلك، يصبح السؤال هو: هل يمكن للمصدر السببي لكل المعرفة ذاته أن يُعرف؟

إن جواب أفلاطون هو نعم ولا. فبوصفها ماهية، فإن ماهية الماهية قابلة للمعرفة: "بوصفها علة المعرفة والحقيقة، فإنك تستطيع أن تفهمها [فكرة الخير] على أنها شيء معروف" (508e، الأقواس مضافة). حقاً، إنها ما لا بد أن يكون معروفاً من قبل "أي شخص ينشد أن يسلك بحكمة" في شئونه الخاصة أو العامة" وبما أن الفيلسوف هو من يستطيع أن يلمح فكرة الخير، فإنه هو وحده من يستطيع أن "يسلك بحكمة في الشئون الخاصة والعامة"، وهكذا يُفترض أن يكون الفيلسوف هو الملك.

ومن جهة أخرى، فإن معرفة الخير ليست مثل المعرفة العادية، نظراً لأنها المصدر السببي النهائي لكل المعرفة العادية. وهنا يستخدم أفلاطون استعارة المعرفة رؤية مرة أخرى. وتاماً كما أن النور لا يمكن له أن يُرى مثلما تُرى الأشياء العادية كذلك هو المصدر السببي للرؤية، وهكذا فإن الخير، المصدر السببي للمعرفة، لا يمكن أن يُعرف بالطريقة ذاتها التي تُعرف بها الأشياء اعتيادياً.

إن هذه الاستعارات ذاتها توفر الاتساق المنطقي لأمثولة الكهف لدى أفلاطون. ففي تلك الأمثولة الخير مُفهم استعارياً بوصفه الشمس، المصدر السببي للنور، الذي هو المصدر السببي للمعرفة. والحركة من الجهل إلى المعرفة مصورة استعارياً بوصفها صعوداً من الظلمة إلى النور. ففي البداية، في مرحلة الجهل والظن، يعرف (أي يرى) قاطنو الكهف فقط ظلالاً باهتة على جدار الكهف. ثم يتدرج صعودهم إلى المعرفة في مراحل من رؤية الظلال، إلى رؤية ضوء النار، إلى رؤية الأشياء في نور الشمس، وأخيراً إلى التحديق في النور المُعْمى للشمس ذاتها.

وفي ظل استعارة درجات الوجود، تكون الظلال أقل حقيقة من الموضوعات الفيزيقية، وتكون رؤيتها استعاريًا مجردَ ظن، وليست معرفة. إن رؤية الموضوعات الفيزيقية الفعلية تجعلنا أقرب إلى المعرفة، لكن يظل الظن، لأن الموضوعات الفيزيقية تحظى بدرجة من الحقيقة أقل من مصادرها السببية - الماهيات. وفكرة الخير، بوصفها المصدر السببي لكل المعرفة ولكل ما يوجد، هي الحاسمة في الواقع. ويحقق المرء المعرفة الحاسمة فقط برؤيتها.

إن فكرة الخير لدى أفلاطون ليست مجرد تصور عتيق طريف. بل إنها تمفصلت في سياق لاهوتي عبر تراث تاريخي طويل من أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين إلى أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني. وفي اللاهوت القرووسطي أصبحت فكرة الخير لدى أفلاطون مفهوم الله - المحرك الأول، والمصدر السببي النهائي لكل الأشياء ومصدر وموضع كل المعرفة والوجود الكامل وأصل كل ما هو خير. وتلك الرؤية لله ما زالت معنا حتى اليوم.؟

الفصل الثامن عشر

أرسطو

يُعدُّ أرسطو، أكثر من أي فيلسوف آخر، مسئولاً عن تصورنا للميتافيزيقا. لقد حدّد الميتافيزيقا بوصفها علماً، بوصفها بحثاً منتظماً عن طبيعة الوجود والماهية - لقد كانت الكلمة *إِستيمَة* *episteme* وقد عنت المعرفة القائمة على الملاحظة جنباً إلى جنب مع فهم لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه. وقد قام بأبحاثه في طبيعة الوجود بطريقة نسقية لم يسبقه إليها سابق. والكثير من تصورنا المعاصر للميتافيزيقا واللاهوت والطبيعة ذاتها الخاصة بالعلم نفسه ينبع من أسلوب أرسطو في التفكير. ولهذا السبب يُعدُّ فهم ما يوَلِّد ويوحِّد طريقة أرسطو في التفكير أمراً حاسماً. إذ تظل، بطرائق عديدة، ملكاً لنا بقدر ما كانت ملكاً له.

إن أرسطو يشترك في نفس النظريات الشعبية المستخدمة من قِبَل أفلاطون وما قبل السقراطيين، أي النظريات الشعبية لـ *إمكانية الفهم*، والأنواع العامة، والماهيات، والفئة التصنيفية الكلية الشمول. ونتيجة لهذا، فإن أرسطو أيضاً يفترض أن كل الأشياء المحدّدة هي أمثلة لأنواع أعم من الأشياء، وأن الأنواع ذاتها توجد بوصفها أشياء محدّدة، هي بدورها أنواع

لأشياء لا تزال أعم وهكذا إلى أعلى سلم العمومية وصولاً إلى الفئة التصنيفية الكلية الشمول للوجود. وبالتالي، فإن أرسطو يرى العالم بوصفه يملك بنية مقولة [فئة] تصنيفية هيراركية، مع كل الأشياء المتضمنة في الفئة التصنيفية النهائية للوجود. لكن أيضاً، كما سنرى، يلاحظ أن للوجود خصائص منفصلة عن كل الفئات التصنيفية الأخرى. فهو وفق هذا يحتفظ بمصطلح *المقولة [الفئة] التصنيفية* لمقولات [لفئات] الوجود التصنيفية الفرعية العشر العليا [المقولات]، على الرغم من أنه يعالج الوجود منطقياً بوصفه مقولة [فئة] تصنيفية؛ بمعنى أنه يراه بوصفه موضوعاً للدراسة له ماهية. ومثل أفلاطون وما قبل السقراطيين يرى أرسطو كل شيء بوصفه ذا ماهية تجعل منه نوع الشيء الذي يكونه وذلك هو المصدر السببي لسلوكه الطبيعي. وهو يفترض أن لكل مقولة تصنيفية في هيراركية الوجود ماهية، وأن ثمة ماهية للوجود ذاته. علاوة على ذلك، فإن أرسطو، مثل أفلاطون، يدرك أن الماهيات هي أشياء محدّدة في العالم تتشكّل مقولة [فئة] تصنيفية للماهيات، وأن لتلك المقولة [الفئة] التصنيفية أيضاً ماهية - ماهية الماهية *the essence of essence*. إن تلك الماهية العليا هي بالضرورة المصدر السببي لكل الماهيات، ومن ثم لكل الأشياء التي توجد.

إن الميتافيزيقا، لذلك هي المشروع الفلسفي الأعلى، بما أنها تدرس ماهية الوجود (الوجود بما هو موجود). بعبارة أخرى، إن الميتافيزيقا تدرس المبدأ السببي الضروري الأعلى الذي يغدو به كل شيء بحكم الضرورة على النحو الذي هو عليه. وذلك المبدأ هو ما ندعوه "ماهية الماهية".

"ثمة علم يبحث الوجود بوصفه وجودًا والصفات المميزة التي تنتمي إلى هذا بفضل طبيعتها الخاصة. والآن فإن هذا العلم ليس مثله مثل أي علم مما يُدعى بالعلوم الخاصة؛ لأنه ما من علم من هذه العلوم الأخرى يعالج كونياً الوجود بوصفه وجوداً.

.... الآن بما أننا نبحث المبادئ الأولى والعلل الأعلى، فإنه بوضوح لا بد من أن يكون هناك شيء ما تنتمي إليه هذه المبادئ بحكم طبيعتها الخاصة. وإذا كان إذا أولئك الذين بحثوا عناصر الأشياء المتواجدة يبحثون هذه المبادئ ذاتها، فإنه من الضروري أن العناصر لا بد من أن تكون عناصر الوجود لا بالصدفة بل فقط لأنه موجود. ولذلك، فلا يجب لنا أيضاً إلا من الوجود كوجود أن ندرك العلل الأولى" (Metaphysics 1003a21-32)

إلا أن أرسطو يختلف عن أفلاطون بطريقة أساسية إذ بينما كانت لدى أفلاطون استعارة الماهيات بوصفها أفكاراً، فإن لدى أرسطو الاستعارة المقابلة الأفكار ماهيات. إن هاتين الاستعارتين المتقابلتين تشكلان الاختلاف الأساسي بين الرؤى الأفلاطونية والأرسطية للفلسفة. إذ بينما تجعل الماهيات أفكار أفلاطون مثاليًا، فإن الأفكار ماهيات تجعل أرسطو واقعيًا. ذلك أن الواقع الأعلى بالنسبة لأفلاطون يتألف من أفكار، هي ماهيات الأشياء. فالماهية بالنسبة لأفلاطون هي فكرة *an eidos*، شكل *a form*، أي "المظهر" الذي يجعل شيئاً على ما هو عليه. أما أرسطو، بالمقابل، فيُؤمِّق الواقع بشكل نهائي في العالم، وهو بالتالي يرى فكرنا بوصفه معتمداً على طبيعة العالم. إذ بالنسبة لأرسطو، توجد الماهيات فقط في الموضوعات التي هي ماهيات لها. وهكذا، بالنسبة لكل من أفلاطون وأرسطو، لا يوجد انفصال بين العقل

والعالم. فالاختلاف يكمن فيما إذا كان العالم يأخذ شكله من الأفكار (كما هو لدى أفلاطون) أو إذا ما كانت الأفكار تأخذ شكلها من العالم (كما هو لدى أرسطو). إن استعارة الأفكار ماهيات هي طريقة أرسطو لتفسير إمكانية فهم العالم. وإذا كانت الأفكار ماهيات، إذاً فإن العقل يستطيع أن يرى ويدرك ماهيات الأشياء الفيزيقية ذاتها في العالم. إذ لا توجد فجوة أساسية بين العقل والعالم. فما في العقل يعتمد على ما هو في العالم. فأفكارنا فعلياً تعرض ماهيات الأشياء كما هي في العالم. إن بنية عقلا نيتنا في العالم:

إن من يكون موضوعه هو الأشياء الموجودة بما هي موجودة يجب أن يكون قادراً على أن يصوغ أكثر المبادئ المحددة لكل الأشياء. وهذا هو الفيلسوف، والمبدأ الأكثر تأكيداً هو أن القراءة التي من المستحيل أن تكون خاطئة، لمبدأ كهذا يجب أن تكون في آن واحد معروفة على أفضل نحو (بالنسبة لكل البشر الذين يمكن أن يكونوا مخطئين حول الأشياء التي لا يعرفونها)، وأن تكون غير افتراضية. لأن المبدأ الذي ينبغي أن يكون لدى كل فرد يفهم أي شيء يكون ذلك، لا يكون افتراضاً؛ وذلك الذي يجب على كل واحد ممن يعرفون أي شيء أن يعرفه، إذ يجب أن يكون لديه بالفعل حين يأتي إلى دراسة خاصة. وبوضوح إذاً فإن مبدأ كهذا هو المبدأ الأكثر تحديداً من الجميع. أي مبدأ يكون هذا، دعونا نمضي لنقول: إنه، لا يمكن للصفة المميزة ذاتها في الوقت ذاته أن تنتمي ولا تنتمي إلى الموضوع ذاته وفي الجهة ذاتها. (*Metaphysics* 1005b10-20).

لقد أصبح مبدأ أرسطو البديهة الأولية للمنطق الرمزي الكلاسيكي:
"لا تكون [أ] ولا [أ]"، أي "أن الحالة هي أنه لا يكون كيان ما هو أ في

أن واحد معاً له الخاصية ف وليست له الخاصية ف" إن هذه ليست فحسب حقيقة للعقل بل حقيقة خاصة بالعالم. إن هذا المبدأ الأساسي في المنطق الأرسطي هو مبدأ خاص بالعالم. ويصبح مبدأ للعقل الإنساني فقط بواسطة استعارة الأفكار ماهيات. وبالنسبة لأرسطو، أبي المنطق، فإن المنطق هو منطق العالم. ذلك أن ما نستطيع أن نفكر فيه منطقياً يعتمد على الطريقة التي تكون عليها الأشياء في العالم. فالمنطق بالنسبة لأرسطو ليس قضية مجردة: إنه يقع كجزء من العالم وله موقع في المكان والزمان والموضوعات ونتيجة لهذا، يوجد عقل متعال، هو عقل العالم. ولأن الأفكار ماهيات، فإن الكائنات الإنسانية تستطيع أن تشارك في هذا العقل المتعالي. إن الكلمة [اللوجوس]، بفضل استعارة الأفكار ماهيات، هي معاً المنطق (البنية العقلية) للعالم وكذلك المنطق الإنساني (البنية العقلية للتفكير السليم). والقانون المنطقي لعدم التناقض هو مبدأ منطقي؛ لأنه مبدأ انطولوجي - إنه صادق على العالم. والمنطق (العقل السليم) متعال لأنه يجاوز الكائنات الإنسانية - إنه جزء من بنية العالم.

لقد أدرك أرسطو أنه إذا ما كانت الأفكار ماهيات، إذاً فإن الماهيات لا يمكنها أن تكون جواهر، نظراً لأنه لا يمكن للجواهر الفيزيقية أن تكون مدركة من قبل العقل الإنساني. ولذلك فقد تبنى استعارة الماهية شكل *Essence Is Form*. ولأن العالم، بالنسبة لأرسطو، يملك منطقاً؛ فإن الماهيات يجب أن تكون جزءاً من العالم. ومن ثم، فإن الشكل يجب أن يكون في العالم، ممثلاً في جوهر الأشياء. وبما أن الأفكار ماهيات والماهية شكل؛ فإنه ينتج عن ذلك أن العقل الإنساني يستطيع أن يدرك أشكال الأشياء في العالم،

الأشكال التي تجعل تلك الأشياء نوع الأشياء التي تكونها. إنها هذه القدرة على إدراك أشكال الأشياء في العالم مباشرة هي ما يضمن لنا، بالنسبة لأرسطو، إمكانية المعرفة ويُقْصِي النزعة الشكّية.

إن ملكة الإحساس هي تلك الملكة التي لها القوة على أن تستقبل داخل ذاتها شكل الأشياء المحسوس بدون المادة، على النحو الذي تتخذ به قطعة من الشمع ضغط ختم الخاتم بدون الحديد أو الذهب؛ فما ينتج الانطباع هو ختم البرونز أو الذهب لكن ليس بما هو برونز أو ذهب: وبطريقة مشابهة فإن الإحساس متأثر بما هو ملون أو له نكهة أو له صوت، ليس بقدر ما يكون كل منها على ما هو عليه، وإنما بقدر ما هو من نوع كيت وكيت ووفقاً لكلمته [للاجوس الخاص به] *its logos*. (On the Soul 424a17-24)

بعبارة أخرى، إن إدراك شيء ما يعني أن يُدمَج شكله في عقل المرء، أن يتعين ذلك الشكل في العقل. وأرسطو هنا يستخدم الاستعارات الشائعة العقل وعاء، والفهم النقاط، والأفكار موضوعات فيزيقية ذات بنية خاصة بها. وهو أكثر من ذلك يستخدم الاستعارات الشائعة القائلة إن الإدراك استقبال لموضوعات من العالم خارج العقل وإن هذه الموضوعات تترك "انطباعاً حسيّاً" تعتمد طبيعته على بنية الموضوع.

إن ثمة أشياء مهمة تنتج عن هذه الاستعارات. ذلك أننا نستطيع أن نحصل على أفكار صحيحة من العالم. وهذه هي الكيفية: إن الأشياء في العالم جميعاً تملك شكلاً، أي بنية فيزيقية والأحاسيس هي استعارياً مثل ألواح الشمع. والأشياء في العالم تؤثر في الحواس، تاركة انفعالاتها كختم خاتم يؤثر في الشمع. إن هذه الانفعالات هي استعارياً موضوعات فيزيقية - البنى

ذاتها الخاصة بالموضوعات الفيزيقية المُدركة. والعقل مُفهم بوصفه شخصاً قادراً على التقاط الأشياء وحيازتها. وحين يلتقط العقل استعارياً الشكل (البنية الفيزيقية) للموضوعات المُدركة، فإنه يفهم (بواسطة الاستعارة أن الفهم التقاط Understanding Is Grasping).

إن ما لدينا هنا هو أنطولوجيا استعارية ومنطق استعاري ينشأ من وضع عدد من الاستعارات الشائعة معاً والاستدلال بناءً عليها. إن البنية المنطقية لاستدلال أرسطو استعارية والتزاماته الأنطولوجية تنتج عن الاستعارات. وأحد الأمثلة هو التزامه بأن الأفكار الخاصة بالأشياء نفسها هي البنى الخاصة بالأشياء نفسها بذاتها. وينتج عن استعاراته أنه ما من فجوة بين المعرفة في العقل والأشياء في العالم؛ ذلك أنك تستطيع أن تلتقط البنية ذاتها للموضوع ذاته. كما أن الأشكال المحسوسة هي فعلياً في العقل! ويترتب على هذه الاستعارة النتيجة القائلة إن النزعة الشكلية - الرؤية القائلة إننا لا نستطيع أن نملك معرفة بالكيفية التي تكون عليها الأشياء في العالم - لا يمكن أن تمثل مشكلاً.

إن السمات المميّزة للفلسفة الأرسطية تتبع من النظريات الشعبية الأربع (إمكانية الفهم، والأنواع العامة، والماهيات، والفئة التصنيفية الكلية الشمول) زائد استعاري الأفكار ماهيات والماهية شكل. ولكيما نحصل على معنى ما لكيف شكّلت هاتان الاستعارتان وهذه النظريات الشعبية فكر أرسطو إجمالاً، دعونا نعاين مبادئ فكرية أرسطية كلاسيكية متعددة: المقولات [الفئات] التصنيفية والسببية، والنظرية الكلاسيكية للتعريفات، والمنطق، والنظرية الحرفية للمعنى، ونظرية الاستعارة، وفيزيقاه.

المقولات [الفئات] التصنيفية

ينتج عن الاستعارات السابقة، كما رأينا، أن ثمة مقولة [فئة] تصنيفية للوجود في قمة هيراركية المقولات [الفئات] التصنيفية. وحينئذٍ، وحينئذٍ فقط ينشأ سؤال طبيعي: ما المقولات [الفئات] التصنيفية الفرعية المباشرة للمقولة [للفئة] التصنيفية الخاصة بالوجود: أي ما الأشكال المحددة الأكثر أساسية للوجود؟ لقد كان جواب أرسطو هو إحصاؤه الشهير للمقولات [للفئات] التصنيفية: الجوهر substance والكم quantity والكيف quality والإضافة relation والمكان place والزمان time والوضع position والشرط condition والفعل action والانفعال passivity.

وبوصفه تجريبياً، فقد توصل إلى هذه المقولات [الفئات] التصنيفية تجريبياً بواسطة شكل مبكر من البحث اللغوي في طبيعة الدلائيات. لقد لاحظ أرسطو أنه يوجد "اللباس" في جمل مثل جملة "النوتة الموسيقية والسكين حادثان". وقد لاحظ أن الخبر [المحمول] حادثان لا يمكن له أن ينطبق على النوتات الموسيقية والسكاكين بنفس المعنى. لذلك، فإنه استدل، أن النوتات الموسيقية والسكاكين يجب أن تكونا في مقولات [فئات] تصنيفية مختلفة. فنوتة موسيقية ما هي كيف، في حين أن سكيناً ما هو جوهر. وبسبب انعدام الفجوة بين المقولات [الفئات] التصنيفية للعقل والمقولات [الفئات] التصنيفية للعالم، ولأن "اللباس" يسم الاختلاف في المقولات [الفئات] التصنيفية للعقل، فإن الدراسة المنتظمة لمثل هذه الالتباسات يمكنها أن تخبرنا حول الاختلافات بين المقولات [الفئات] التصنيفية للعالم. وبالتالي، فإنه بدراسة اللغة التي تعكس المقولات [الفئات] التصنيفية للعقل يستطيع أن يدرس العالم. وفكرة أننا

نستطيع أن ندرس العالم بدراسة اللغة قد وصلت إلينا في الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية. ولم يكن إلا بمثل هذه الطريقة أن ميّز أرسطو مقولاته [فئاته] التصنيفية العشر الأساسية. لقد كانت بنية المقولات [الفئات] التصنيفية كما هي منعكسة في اللغة هي ما كشف لأرسطو أشكال الوجود الأساسية.

السببية

إن البحث عن العلل، بالنسبة لأرسطو، هو محاولة للجواب عن الأسئلة النهائية عن الوجود، عن لماذا تصبح الأشياء على النحو الذي هي عليه. لقد أعطانا أرسطو مذهب أنماط العلل الأربعة: المادية، والصورية [الشكلية]، والفاعلة، والغائية.

العلة المادية *the material cause* هي "تلك التي يأتي منها شيء ما ويبقى". والأمثلة هي البرونز الخاص بالتمثال أو الفضة الخاصة بالإناء، أي المادة المصنوع منها شيء ما.

العلة الشكلية *the formal cause* هي "الشكل أو النمط الأصلي، أي صياغة الماهية". وهو يعطينا مثال نسبة الاثنين إلى واحد التي تحدّد أوكتافا ما *an octave*.

العلة الفاعلة *the efficient cause* هي "المصدر الأولي للتغيير أو التوقف". المثال هو العلة الفاعلة للتمثال.

العلة الغائية *the final cause* هي "معنى الغاية أو ذلك الذي من أجله يفعل شيء ما" على سبيل المثال، الصحة هي علة رياضة المشي، فالمرء يمارس المشي ليحافظ على صحته.

إن كل نمط من هذه الأنماط من العلل هو نمط استعاري، وهو ينبع إما من استعارات شائعة أو من استعارات مركزية لفلسفة أرسطو. ففكرة العلة الفاعلة تستخدم استعارة بنية الحدث الموقعية the Location Event Structure التي تكون فيها الحالات مواقع، والتغيرات حركات، والعلل قوى. وبالنسبة لأرسطو، فإن العلة الفاعلة (مثل فعل المثال) هي القوة التي (سواء كانت حرفية أو استعارية) تحدث الحركة أو التغير (التي تكون مفهومة استعاريًا بوصفها حركة).

إن أرسطو يقبل النظرية الشعبية للماهيات التي تكون فيها الماهيات مصادر سببية للسلوك الطبيعي وبواسطة الاستعارتين الأساسيتين للماهية، الماهية جوهر مادي والماهية شكل، ينتج أن الجوهر المادي والشكل مصدران سببيان.

إن فكرة أرسطو عن العلة الغائية تستخدم استعارة تمت مناقشتها في الفصل الحادي عشر، وهي أن السببية فعل لتحقيق غرض، حيث العلل أسباب Causes Are Reasons، (لماذا الفعل سوف يحقق في الواقع غرضًا). ولنتذكر كيف أن هذه الاستعارة مغروسة في الخبرة. إذ حين نبني، من خلال التفكير، خطة للفعل لنحقق غرضًا، فإن تفكيرنا يخبرنا أن الأفعال، إذا ما أوديت، سوف تحقق فعلاً النتيجة المرغوبة. وهذا يعمل المرة تلو الأخرى، تقريبًا طول الوقت على أشياء بسيطة، في كل يوم من أيام حياتنا. إن المتصل بين (١) أفعال متخذة على أساس العقل لتحقيق غرضًا و(٢) العلاقة السببية بين الأفعال المتخذة ونتيجتها. وهذا المتصل المنتظم هو الأساس للاستعارة الأولية العلل أسباب، الاستعارة التي نتبنا أن العالم عقلائي.

لقد أخذ أرسطو هذه الاستعارة بوصفها حقيقة حرفية وأنها الأساس لمذهبه الميتافيزيقي القوي عن الغائية. ذلك أن الغاية *a telos*، بالنسبة لأرسطو، هي غرض ينشأ طبيعياً كجزء من العالم. وبالتالي فإن العالم يحوي موضوعياً أغراضاً (أو "غايات") معيّنة تمارس تأثيراً سببياً على الموضوعات الطبيعية.

وكملاحظ حاذق للطبيعة، لاحظ أرسطو مراراً وتكراراً أن ثمة مسارات طبيعية للتغير في العالم وبالنسبة لأرسطو، فإن التغير حركة وفق استعارة بنية الحدث *the Event-Structure*، وكل حركة يجب أن تنتج عن قوة سببية. أما التغيرات الطبيعية، التي تسفر عن حالات غاية طبيعية، فهي "حركات تسفر عن الموضوع المغير الذي يكون في "موقع" نهائي جديد (استعارياً، حالة نهائية). والتغيرات الطبيعية تنتج بالتالي من قوى التأثير الطبيعي التي تحرك الموضوعات من حالتها الابتدائية، مروراً بحالات وسيطة وصولاً إلى حالة نهائية. وفقاً لنمط منتظم من التغير. إن مثل هذه القوة هي غاية، غرض موجود موضوعياً في الطبيعة.

والأكثر أهمية هو أن سلوكاً طبيعياً كهذا لموضوع ما يجب أن يكون، بالنسبة لأرسطو، نتيجة لماهية ذلك الموضوع. وبما أن الماهيات أشكال، فإن تلك الماهية أيضاً يجب أن تكون شكلاً، تحديداً، نمطاً من التغير. إن تلك الماهية، ذلك النمط من التغير، يجب أن تقطن في الموضوع. علاوة على ذلك، فإن الغاية، العلة الغائية التي تحدث ذلك التغير يجب أن تقطن في الموضوع بوصفها جزءاً من ماهيته.

ومثال أرسطو الكلاسيكي هو جوزة البلوط التي يراها على أنها تحوي داخلها غاية - غاية طبيعية، هي أن تصبح شجرة بلوط - ونمطاً منتظماً من التغيير حادث بواسطة تلك الغاية.

إن هذه الرؤية الواقعية اللافتة للغائية هي نتاج النظرية الشعبية للماهيات بالإضافة إلى استعارة أرسطو المركزية الأفكار ماهيات. وبما أن للكائنات الإنسانية أغراضاً والأغراض أفكار، والأفكار ماهيات، والماهيات في العالم، فإنه يترتب على ذلك أن الأغراض ذاتها يجب أن تكون في العالم! وبما أن كل السلوك الطبيعي مسبب بالماهيات، فإن مثل هذه الأغراض يجب أن تكون جزءاً من ماهيات الموضوعات.

التعريفات

إن "التعريف"، فيما يقول أرسطو، هو "عبارة دالة على ماهية شيء" (*Topics 102a*). بإيجاز، إنه مجموعة من الشروط الضرورية والكافية لشيء ما لكي يكون نوعاً محدداً من الأشياء، إنه ما ندعوه اليوم عضو فئة تصنيفية تصورية. إن هذا التعريف لـ *التعريف definition of definition* ما يزال شائعاً في المنطق والفلسفة.

كما أن مثل هذا التعريف يعبر عما يدعوه الفلاسفة اليوم مفهوماً. أي، تعريف يعبر عن فكرة تعين (بواسطة الأفكار ماهيات) الماهية التي تشخص نوع الشيء الموجود موضوعياً في العالم. ومن ثم؛ فإننا نحصل من خلال استعارة أرسطو المركزية الأفكار ماهيات إضافة إلى النظريات الشعبية للماهيات، على الفكرة الفلسفية المعاصرة السائدة للمفهوم.

إن التعريفات بالنسبة لأرسطو يمكن أن تكون أي شيء عدا أن تكون أمورًا نافهة. إنها ليست مجرد شروط لكيفية استخدام الكلمات. لأنه بسبب استعارة الأفكار ماهيات والنظرية الشعبية القائلة إن الماهيات مصادر سببية للسلوك الطبيعي، تشخص التعريفات بالنسبة لأرسطو الجوانب الأساسية للأشياء في العالم مما يفسر لماذا تسلك تلك الأشياء على النحو الذي تسلك به. بإيجاز، إن التعريف الصحيح، بالنسبة لأرسطو، يعد مركزياً للمشروع العلمي، لأنه يمنحنا معرفة سببية حقيقية حول لماذا تسلك الأشياء على النحو الذي تسلك به.

المنطق

لقد أعطانا أرسطو الصياغة الكلاسيكية لما سندهوه "منطق الوعاء" الذي ينشأ من الاستعارة الشائعة القائلة إن الفئات التصنيفية أوعية لأعضائها.

إن الحد الأول ينبغي أن يكون متضمناً في الحد الثاني، كما هو في الحد الكلي، مثلما للحد الثاني أن يكون مُخْبِرًا به عن كل ما للحد الأول.

(*Prior Analytics* 24b)

إن أرسطو، هكذا، يساوي الإخبار [الحمل] بـ "التضمن" في مقولة [قئة] تصنيفية. وهذا هو التعبير عن إحدى الاستعارات المركزية للمنطق الأرسطي، الإخبار [الحمل] احتواء Predication Is Containment. وبفضل هذه الاستعارة فإن التقريرات مرتبطة بالمنطق العام للأوعية.

إن الأوعية هي خطاطات صورة ذات قيود منطقية مبنية في البنية ذاتها. إنها ليست أوعية فيزيقية، وإنما هي بدلاً من ذلك مفهومات نفرضها على الفضاء. وها هي بعض تلك القيود المنطقية:

• في ظل وجود وعاء وكيان، إما أن يكون الكيان داخل أو خارج الوعاء لكن ليس الاثنين معاً.

• إذا كان الوعاء أ داخل الوعاء ب، والكيان ج داخل الوعاء أ، إذا فإن الكيان ج داخل الوعاء ب.

• إذا كان الوعاء أ داخل الوعاء ب والكيان ج خارج الوعاء ب، إذا فإن الكيان ج خارج الوعاء أ.

إن الاستعارة القائلة إن المقولات [الفئات] التصنيفية أوعية وإن الإخبار [الحمل] احتواء Predication Is Containment يُرسم هذه الحقائق الفضائية (من منطق الاحتواء الفضائي) على المبادئ المنطقية الأرسطية الكلاسيكية.

• قانون الثالث المرفوع:

The Law of the Excluded Middle:

لا يمكن لموضوع ما أن يكون له خاصية ما وسلبها (في نفس الجهة وفي نفس الوقت).

• القياس الشرطي المتصل في صورة إثبات التالي

Modus Ponens

(الصورة الأولى): لو أن كل خاصيات ب هي خاصيات لـ ج ولو أن كل خاصيات أ هي خاصيات لـ ب، إذا فإن كل خاصيات أ هي خاصيات ج.

(Version 1): If all B^s are C^s and all A^s are B^s , then All A^s are C^s .

(الصورة الثانية): لو أن كل خاصيات ب هي خاصيات لـ ج وبعض أ خاصة لـ ب، إذا فإن أ خاصة من خاصيات ج.

(Version 2): If all B^s are C^s are C^s and some A is a B, then A is a C.

• القياس الشرطي في صورة نفي المقدم

Modus Tollens

(الصورة الأولى): لو أن كل خاصيات ب هي خاصيات لـ ج، ولا خاصة من خاصيات أ هي خاصة لـ ج، إذا فإنه ما من خاصة لـ أ هي خاصة لـ ب.

(Version 1): If all B^s are C^s and no A^s are C^s , then no A^s are B^s

(الصورة الثانية): لو أن كل خاصيات ب هي خاصيات لـ ج وبعض خاصيات أ ليست من خاصيات ج، إذا فإن أ ليست من خاصيات ب.

الصورة الأولى تنشأ في كل حالة إذا ما كانت أ في منطق الحاوي هي ذاتها حاوٍ، والصورة الثانية تنشأ إن لم تكن كذلك.

(Version 1): If all B^s are C^s , and no A^s are C^s , then no A^s are B^s .

(Version 2): If all B's are C's and some A is not a C, then that A is not B.

Version 1 in each case arises if A in the container logic is itself a container, and version 2 arises if it is not.

إن هذه المبادئ هي المبادئ الأساسية التي يدعوها أرسطو القياسات البرهانية. فالقياس، بالنسبة لأرسطو، هو الشكل الأكثر أساسية للتفكير، وأرسطو واعٍ تمامًا أن هذا يستخدم منطق التضمن. "حين يكون هناك ثلاثة حدود مرتبطة تمامًا ببعضها البعض بحيث إن الأخير مُتضمن في الأوسط بوصفه كلاً، والأوسط إما أنه مُتضمن في، أو مستبعد خارج، الأول بوصفه في أو خارج الكل، فإنه لا بد للحدود من أن تكون مرتبطة بقياس تام. وأدعو هذا الحد بالحد "الأوسط" الذي هو ذاته مُتضمن في حد آخر ويحوي حدًا آخر في ذاته" (*Prior Analytics* 25b).

إن مثل هذه القياسات، بالنسبة لأرسطو، لا تشخص مجرد تحصيلات حاصل لا تعطي معرفة جديدة. بل على العكس، لقد نُظر إليها بوصفها الوسيلة الأساسية لإعطاء معرفة جديدة. أما سبب هذا فهو أن: المحمولات التي تحدّد مقولة [فئة] تصنيفية/ حاويًا هي تلك التي تحدّد الماهية التي تجعل من كل فرد من أفراد مقولة [فئة] تصنيفية ما هو عليه. وبناء على النظرية الشعبية للماهيات تعد أية ماهية المصدر السببي للسلوك الطبيعي لكل شيء له تلك الماهية وفي تلك المقولة [الفئة] التصنيفية. ولذلك يمكن لأي قياس برهاني أن ينتج معرفة سببية بالسلوك، في ظل المعرفة بالماهيات. وهذه بالنسبة لأرسطو هي الآلية الرئيسية التي نحقق بواسطتها معرفة علمية. فالقياس هو بناء على ذلك المحرك المركزي للتفسير العلمي. كما أن الحدود الوسطى في الأقيسة توفرّ صلات سببية، وسلسلة من الأقيسة تشخص سلسلة سببية.

"إنني أعني بالبرهنة قياساً منتجاً للمعرفة العلمية، قياساً يُعد الإمساك به إمساكاً بمثل هذه المعرفة الجديدة في ذاتها. وبافتراض إذا أن فرضيتي فيما يتعلق بطبيعة المعرفة العلمية هي فرضية صحيحة، فإن مقدمات المعرفة المُبرهن عليها يجب أن تكون صحيحة، وأولية ومباشرة ومعروفة أفضل من، وسابقة على الاستنتاج الذي هو أكثر ارتباطاً بها بوصفه نتيجة لسبب" (Posterior Analytics 71b).

وهذا هو السبب في لماذا يُعد التصنيف مشروعاً علمياً مهماً كل هذه الأهمية بالنسبة لأرسطو. إذ إن وضع الأشياء في المقولات [الفئات] التصنيفية السليمة يتيح للمرء أن يطبق المنطق القياسي لينتج معرفة سببية جديدة.

إن هذه الرؤية للمنطق بوصفه معبراً عن علاقات سببية ليست حاضرة في المنطق الشكلي الحديث. ولهذا السبب، فإن طلاب المنطق المعاصر غالباً ما يواجهون وقتاً عصيباً في فهم دعاوى أرسطو السببية الخاصة باستدلاله القياسي. فالمنطق الحديث لا يتضمن استعارتين من استعارات أرسطو المركزية: استعارة الأفكار ماهيات واستعارة الماهيات مصادر سببية Essences Are Causal Sources (من النظرية الشعبية للماهيات). إذ إن تلك الاستعارات هي بالنسبة لأرسطو ما يمنح المنطق القياسي دلالة لا توجد بالنسبة إلينا اليوم.

ولعله من الحيوي أن نتذكر أن المنطق كان بالنسبة لأرسطو أساسياً في العالم وثانويًا فقط في العقل. فلم يكن المنطق بالنسبة لأرسطو إسقاطاً للعقل على العالم، بل العكس: التقاط مباشر من قبل العقل للبنية السببية

العقلية للعالم. ومن ثم فقد كانت نزعة القياس البرهاني وسيلته الأساسية لتلافي الشكوكية: لقد كان يوفر معرفة سببية حقيقية.

وأخيراً ينبغي لنا أن نتذكر أن أرسطو قد قبل استعارة الماهية شكل. ونتيجة لهذا، أتى منطق القياسي منطقاً شكلياً. إنه منطق تضمن فضائي مطبق استعارياً، بواسطة استعارة أن المقولات [الفئات] التصنيفية أوعية، على كل المقولات [الفئات] التصنيفية، بغض النظر عن محتواها المحدد. فشكل القياس هو ما يجعله ساري الفعالية، بغض النظر عن محتواه. وقد وصلت هذه الفكرة القائلة إن المنطق كلي وشكلي ومستقل عن المحتوى المحدد إلينا في المنطق الشكلي المعاصر. وهي نتيجة لاستعارة الفئات أوعية التي مازالت بالنسبة إلينا استعارة شائعة.

المعنى الحرفي والاستعارة

إن نظرية المعرفة لدى أرسطو، كما رأينا، تتكئ على استعارته: الأفكار ماهيات واماهاة شكل. ويمكننا أن نحرز معرفة يقينية لأننا نستطيع أن نلتقط مباشرة الأشكال أي ماهيات الأشياء كما هي فعلاً في العالم. وبواسطة هذه الاستعارات، يمكن لأفكارنا لا أن تناظر فقط الأشياء في العالم، بل يمكنها فعلياً أن تكون ماهيات الأشياء في العالم.

وبما أننا نستطيع أن نعبر عن هذه المعرفة ونوصلها فلا بد من أن تكون لدينا لغة اصطلاحية تعين بها التعبيرات اللغوية على نحو صحيح الأفكار الملائمة. حيث يجب أن يكون هناك تناظر اصطلاحى صحيح بين

التعبيرات اللغوية والأفكار. ويرتقي هذا إلى ما يمكن أن ندعوه نظرية حرفية للمعنى حيث يعيّن كل لفظ بشكل صحيح على الأقل فكرة واحدة (وربما أكثر من فكرة واحدة)، وهو ما يعد بدوره شكلاً مشخّصاً لماهية ما في العالم. إذ حين تكون الألفاظ مُستخدمة بحيث تعيّن بشكل صحيح ما يفترض أن تعيّنهُ اصطلاحياً، فإن المعنى يكون حرفياً، فالألفاظ المُستخدمة بمعانيها الحرفية الصحيحة ضرورية بالنسبة للتفكير [للاستدلال] البرهاني بواسطة قياسات وبالتالي ضرورية لتوصيل المعرفة العلمية. إذ لا يمكن للمعرفة العلمية أن يتم توصيلها، وفق رؤية أرسطو، إذ لم تكن الألفاظ مُستخدمة بمعانيها الحرفية الصحيحة.

إن أرسطو، بالطبع، قد لاحظ وجود الاستخدامات الاستعارية للغة. إلا أنه في ظل استعاراته المركزية والبنية التصورية الشاملة لفلسفته لم يكن بوسعهُ أن يتوصل إلى أي شيء مثل النظرية المعاصرة للاستعارة التصورية التي نستخدمها. ولم يكن ممكناً لأرسطو أن يرى الاستعارة بوصفها ترسيماً تصورياً من مجال تصوري ما إلى آخر، حيث تُرسم البنية الاستدلالية لمجال ما على مجال آخر.

إن الفكر ينبغي أن يكون واضحاً. ولنعاين استعارته الأفكار ماهيات والماهيات أشكال الأشياء الموجودة في العالم التي يمكن للعقل أن يلتقطها مباشرة. والأفكار لذلك هي جوانب العالم الفيزيقي. فليس ممكناً لفكرة ما أن تكون مُفهمّة بناء على فكرة أخرى. وليس ممكناً لجزء من المنطق الخاص بفكرة ما أن يأتي من فكرة أخرى. إذ إن المنطق الخاص بفكرة ما هو، بالنسبة لأرسطو، جزء من بنية العالم الخارجي. ولأن أي مجال هو في

العالم، وليس فقط في العقل، فإن أي ترسيم متقاطع المجالات يجب أن يكون جزءاً من العالم. إلا أن ذلك مستحيل. فالأشياء، في العالم، توجد بوصفها أنواعاً منفصلة، بوصفها جزءاً من مقولات [فئات] تصنيفية منفصلة. فكل ماهية لها منطقتها الملازم الخاص بها وليس منطوق نوع آخر من الأشياء. أما فكرة أن الشكل الأساسي لشيء ما بإمكانه أن يكون الشكل الخاص بنوع آخر من الأشياء فلا معنى لها على الإطلاق في رؤية العالم الأرسطية.

وفي ظل الاستعارات التصورية التي حدّدت رؤية العالم لدى أرسطو، كان يجب أن يكون لديه تفسير مختلف جداً لظاهرة الاستعارة اللغوية. أولاً، إن أية استعارة يجب أن تكون استعارة لغوية، وليست تصويرية - استخدام خالص للكلمات، وليست مسألة مفاهيم. إن فكرة مفهوم استعاري في حد ذاتها ما كان يمكن أن يكون لها أي معنى على الإطلاق لدى أرسطو، نظراً لأن المفاهيم بالنسبة إليه محدّدة بناءً على أنواع الأشياء في العالم المستقل عن العقل. ثانيًا، كان لا بد للاستعارات من أن تكون استخدامات منحرفة للكلمات، نظراً لأنها كانت مُطبّقة على أشياء لا تنطبق عليها بشكل صحيح. وأي استخدام لكلمة ما بمعناها المستحق سيكون استخداماً حرفياً اعتيادياً للغة. ثالثاً، إذا ما كان يجب أن يكون لتعبير لغوي استعاري (وذلك ما يمكن أن تكونه كل استعارة!) أي معنى على الإطلاق، لوجب أن يكون معنى حرفياً آخر. فذلك هو النوع الوحيد للمعنى الذي يوجد بالنسبة لأرسطو.

ورابعاً، إذا ما كان لتعبير استعاري ما معنى على الإطلاق، لوجب أن يكون هناك أساس ما ثابت لتحديد ماذا كان المعنى الحرفي الملائم. وقد اختار أرسطو التشابه بوصفه الأساس الثابت الأعم لأي استخدام استعاري

للغة. وبالنسبة إليه، فإن السبب الأعم لاستخدام اسم نوع ما من الأشياء لتعيين نوع آخر من الأشياء هو إيضاح بعض التشابه بين أنواع الأشياء.

إن الاستعارة تتمثل في إعطاء الشيء اسماً ينتمي إلى شيء آخر، والنقل إما أن يكون من الجنس إلى النوع أو من النوع إلى الجنس، أو من نوع إلى نوع أو على أساس التماثل (Poetics 14 576).

إلا أن الشيء الأعظم بما لا يقاس هو أن تكون سيد الاستعارة. وهي الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يُتعلّم من الآخرين، وهي أيضاً علامة العبقرية، نظراً لأن أية استعارة جيدة تتضمن إدراكاً حدسياً للتشابه في اللا متشابهات. (Poetics 1459a).

لقد كان هناك سبب وجيه بخصوص لماذا قدّر أرسطو الاستعارة اللغوية، وتصورها على هذا النحو. لقد رأي، بوصفه عالماً مشغولاً باكتشاف الماهيات الحقيقية للأشياء في العالم، أن قدرة العثور على تشابهات فعلية كانت ضرورية لكيما يكون العالم عالماً جيداً.

وكننتيجة لنظرية أرسطو الحرفية للمعنى ونظريته المطابقة عن الاستعارة، فقد دُفع إلى تحليلات هجينة جداً للمفاهيم. ولنتأمل ما صنعه مع المواد الداعمة لاستعارة بنية الحدث الواردة في الفصل الحادي عشر.

ولنتأمل الترسيمات الفرعية للحالات ومواقع والتغير حركة. فهذان، في نظرية الاستعارة التصويرية، ترسيمان تصوريان متقاطعا المجالات. إلا أنه كان على أرسطو أن يأخذهما بوصفهما عبارتين حرفيتين لتشابهات. أي أنه أخذ الحالات والمواقع بوصفهما متشابهين، أي على أنهما حالتان خاصتان

من النوع ذاته الخاص بالشيء: موقع معمم من الممكن أن يكون إما فضائياً أو غير فضائى. وبالمثل، فقد أخذ التغير العام والحركة بوصفهما متشابهين، وبوصفهما أيضاً حالتين خاصتين من النوع ذاته الخاص بالشيء. كما فعل الشيء ذاته فيما يتعلق بالسببية عموماً والحركة المفروضة. وعليه، فقد مفهم التغير عموماً بوصفه نوعاً من الحركة الحرفية وحالات خاصة تَضَمَّت الحركة عبر الفضاء، تغير الحالة، وتغير الحجم، وتغير الشكل وما إلى ذلك. وبما أن أرسطو قد رأى التحليل التصوري بوصفه جزءاً من العلم وبوصفه ما يوفر التحليلات الصحيحة للماهيات التي يمكن للتفسير السببي أن يكون مؤسساً عليها، فقد كان طبيعياً أن يُطبَّق هذه التحليلات والتحليلات التصويرية المرتبطة بها في التنظير حول الفيزياء. ولنعاين تفسير أرسطو الخاص بلماذا يسقط الحجر المقذوف في الهواء على الأرض، ولماذا تتطاير النيران في الهواء. وبما أن الحركة والتغير كانا بالنسبة لأرسطو مجرداً حالتين خاصتين من الشيء العام ذاته، فقد كان من الممكن لأرسطو أن يلجأ إلى خصائص التغير الطبيعي ليفسر خصائص الحركة الطبيعية. وكنوع من الجنس نفسه فقد وجب أن يكون للتغير والحركة الخصائص العامة ذاتها.

لقد استدل أرسطو إذاً على النحو التالي: الناس طبيعياً أصحاء، أحياناً يصيرون مرضى، لكنهم ينحون إلى أن يصبحوا أصحاء ثانية. بشكل عام، إن للأشياء حالات طبيعية. وحين تنتزع من تلك الحالات الطبيعية، فإنها تنحو إلى أن تعود إليها. وبناء على نظرية أرسطو عن الاستعارة بوصفها معبرة عن التشابه، فإن الحالات والمواقع متشابهان وكذلك نوعان من نفس الجنس، أي حالتان خاصتان من المقولة [الفئة] التصنيفية العامة ذاتها، ولذلك

ستكون لهما الخصائص العامة ذاتها. وبالتالي فما نعرفه عن الحالات يمكن أن ينطبق بيقين على المواقع. وبما أن للأشياء حالات تكون فيها بشكل طبيعي، فإنها يجب أن يكون لها بناءً على ذلك مواقع تكون فيها بشكل طبيعي. وبما أن الأشياء أُنتزعت من حالاتها الطبيعية فإنها تنحو إلى أن تعود إليها، وهكذا فالأشياء المُنتزعة من مواقعها الطبيعية تنحو إلى أن تعود إليها. فالموقع الطبيعي لحجر ما هو أن يكون على الأرض. وحين يُقذف في الهواء يكون قد أُنتزع من حالته الطبيعية التي يسعى إلى أن يعود إليها. وبسقوطه على الأرض يكون ببساطة عائداً إلى موقعه الطبيعي. والنار شكل من أشكال الهواء. والهواء واقع طبيعياً فوق الأرض. فالنار تتحرك إلى أعلى لأنها تتحرك إلى موقعها الطبيعي.

ولنتناول حالة أخرى من فيزياء أرسطو، إن أرسطو يسأل إذا ما كان يمكن أن يكون هناك فراغ والجواب هو لا، وذلك للسبب الآتي: وفقاً لنظريته عن المعنى بوصفه حرفياً ونظريته عن الاستعارة بوصفها معبّرة عن التشابهات، فإن الحالات والمواقع يجب أن تكون متشابهة، أي أنهما يجب أن يكونا نوعين من النوع العام ذاته للشيء ويجب لذلك أن تكون لهما نفس الخصائص العامة. لذلك يمكن للمرء أن يكتشف الخصائص العامة للمواقع بالنظر في الخصائص العامة للحالات. ويسأل أرسطو هل من الممكن أن توجد حالة بلا شيء في تلك الحالة. والجواب هو لا. فأية حالة هي دوماً حالة لشيء ما. وبالمثل، فإن أي موقع يجب دائماً أن يكون موقع شيء ما لأنك لا تستطيع أن تجد موقعاً بلا شيء في ذلك الموقع، ويترتب على ذلك أن الفراغ مستحيل.

فلسفة أرسطو الاستعارية

إن أرسطو، مؤسس المنطق، اتبع منطقَه الخاص بالضبط في صياغة نظريته عن الاستعارة وفي صياغة فيزيائه. فلم يكن كل من منطق أرسطو، ونظريته الحرفية للمعنى، ونظريته عن الاستعارة بوصفها معبّرة عن التشابه، ونظريته في الفيزياء، لم تكن جميعًا إلا مترتبات لنظرياته واستعاراته الشعبية المركزية، خصوصًا استعارتي الأفكار ماهيات والماهية شكل. ولم يكن بوسع نظرية أرسطو عن الاستعارة أن تتيح له أن يرى استعاراته التصويرية الخاصة به. فنظريته لم تستطع أن تتيح له أن يتفحص اللاوعي المعرفي الخاص به وأن يرى أنه كان يستخدم استعارات تصويرية، أي ترسيمات عبر مجالات تصويرية. وفي ظل عماء عن استعاراته الخاصة، فقد كان مجبورًا على تطبيقه المطرد لاستعاراته على نظرية الاستعارة التي كانت غير وافية سواء لوصف استعاراته هو أو استعارات أي أحد آخر سواه. وقد دفع ذلك، بدوره، أعظم منطقي عبر الزمن، بسبب منطقَه الخاص المتصلب، إلى نظرية في الفيزياء أقل ما يقال عنها من منظور معاصر هو أنها غريبة.

واللافت حقًا هو أنه بينما سقطت نظرية أرسطو في الفيزياء جانبًا بعد ألفي عام، فقد استمرت نظرياته في المنطق والمعنى الحرفي والاستعارة قرابة خمسة وعشرين قرنًا. إن القبول المستمر داخل الفلسفة لصورة ما من نظريات المعنى الحرفية والعجز المستمر عن إدراك الاستعارة التصويرية راجعان إلى الوجود المستمر اليوم لصور من رؤية العالم الأرسطية الأصلية.

إن نظريات المعنى الحرفية ونظريات الاستعارة المشابهة لنظريات أرسطو ليست ذات أهمية تاريخية فحسب، بل إنها تسيطر على قدر كبير من الفلسفة اليوم. إلا أن القضية الحاسمة هنا، التي ظلت تظهر على امتداد هذا التحليل، هي أنه في ظل نظرية حرفية للمعنى فقط وبدون نظرية الاستعارة التصورية لا يمكن أن يتاح للفلسفة أن تفهم طبيعتها الخاصة وبنيتها العقلية الخاصة.

لماذا الوجود مختلف

لقد أدرك أرسطو، هذا المنطقي الأعظم، أن الوجود مختلف عن كل المقولات [الفئات] التصنيفية الأخرى للموضوعات في العالم. تأمل مبدأ أرسطو القائل لا تكون [ف(أ) ولا (أ)] "إن نفس الخاصية لا يمكن في الوقت ذاته أن تنتمي وألا تنتمي إلى نفس الموضوع من نفس الجهة" (*Metaphysics* 1005620). وتعني "ف" في الصيغ المنطقية الحديثة خاصية محمولة لكيان موجود يُدعى "أ". ووفقاً للاستعارة الأساسية للمنطق الأرسطي، فإن المحمولات مقولات [فئات] تصنيفية *Predicates Are Categories*، و ف F تمثل مقولة تصنيفية، المقولة التصنيفية لموضوعات ماهيتها محدّدة بالخاصية ف F.

لكن على الرغم من أن المحمولات هي فئات تصنيفية بالنسبة لأرسطو، فليست كل الفئات التصنيفية محمولات. إن الاستثناء هو المقولة التصنيفية للوجود. ولنتذكر أن الخاصيات هي الماهيات التي يمكن للكيانات أن تملكها أو لا تملكها. فهل يمكن أن يكون الوجود - الوجود ذاته - خاصية كهذه؟ ما الذي ستعنيه ليست ف (أ) إذا كانت "ف" "F" تعني "يوجد" "Exist"؟

إن المحمولات محمولة على موضوعات موجودة. ومن ثم "أ لا توجد" "a" "does not exist" تحمل "لا يوجد" "NOT EXIST" على الموضوع الموجود "أ" "a". وهو ما يقول إن "أ" لها خاصية عدم الوجود، التي هي مستحيلة وهي ليست مستحيلة بمعنى ما مجرد، لكن مستحيلة في العالم. بإيجاز، إن الوجود نفسه ليس مقولة [فئة] تصنيفية يمكن أن يكون شيء ما فيها أو خارجها. فإذا ما كان هناك شيء ما، فإنه في المقولة [الفئة] التصنيفية للوجود - ونقطة period. ولنتذكر أن المنطق هو منطق العالم، منطق كل الأشياء التي توجد، منطق كل الأشياء التي في المقولة [الفئة] التصنيفية للوجود. وبالنسبة لأرسطو، فلا معنى لتطبيق منطق الخواص the logic of attributes خارج المقولة التصنيفية للوجود مادامت فقط الأشياء الموجودة هي التي تكون أو لا تكون لها خواص محدّدة. وهكذا فإن الوجود ذاته لا يمكن أن يكون محمولاً a predicate - خاصة يمكن أن تشخص ويمكن ألا تشخص ماهية موضوع ما موجود.

وهذا له نتيجة خطيرة بالنسبة لأرسطو. تأمل السؤال "هل يمكن للوجود أن يُعرّف؟" بالنسبة لأرسطو، تستطيع أن تعرف الأشياء بالملاحظة، بملاحظة خصائص الأشياء واكتشاف تلك الخصائص التي هي الماهيات الخاصة بشيء ما. ولكيما تميّز بين الماهيات، فإنه يجب عليك أن تميّز بعناية بين سلوك الأشياء، بما أن الماهيات تؤخذ بوصفها مسببة السلوك الذي يميّز نوعاً ما من الأشياء عن نوع آخر. فهل يمكن لماهية الوجود أن تُكتشف بهذه الطريقة؟ والجواب هو لا. إذ مادامت كل الأشياء الموجودة بمعنى الكلمة تتشارك في ماهية الوجود، فإنها لا تختلف في هذه الجهة. ولا يمكن للملاحظة الإمبريقية أن تفضي إلى معرفة ماهية الوجود، بما أنه ليس ثمة

تمايز لتتم ملاحظته. ويترتب على ذلك أن المرء لا يستطيع أن يصف الوجود حرفياً كما يستطيع أن يصف مقولات تصنيفية عادية، أي بالنص على الخصائص الحرفية المميزة. إن اللغة الحرفية ببساطة تخفق في وصف الوجود. وعلاوة على ذلك، ستخفق أيضاً التماثلات والاستعارة، (طبقاً لنظرية أرسطو في الاستعارة) لأنها تستطيع فقط أن تنص على تشابهات حرفية. إلا أنه ثمة تشابه حرفي للوجود، أي أنه ليست هناك خصائص مشتركة يتم تقاسمها بين الوجود وأي شيء آخر. إلا أن هذا لا يعني أن فكرة الوجود لا معنى لها أو أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً على الإطلاق عن الوجود. لكن بما أن لفظ "الوجود" "Being" غير الوافي معاني عديدة، أحدها ما يُرى على أنه العارض، وآخر على أنه الحقيقي، فإن ("اللاوجود" يكون هو الزائف)، في حين أنه إضافة إلى هذه المعاني توجد أشكال الحمل (على سبيل المثال، الـ"ما" "the what"، الكيف quality، الكم quantity، المكان place، الزمان time، وأية معاني مشابهة يمكن أن تكون للوجود) وثانية بالإضافة إلى كل هذه المعاني ثمة ذلك الذي "يكون" "is" بالقوة potentially أو بالفعل (Metaphysics 1026a,b).

وكما يوضّح أرسطو، فإننا نعرف الكثير عن الوجود وما نعرفه يجعل فكرة الوجود ذات معنى. على سبيل المثال، فإن إمكانية الحمل هي إحدى جوانب الوجود، بما أن الأشياء الموجودة فقط هي ما يمكن أن تكون لها خصائص يمكن أن تكون محمولة عليها: الأشياء الموجودة فقط يمكنها أن تقطن المقولات [الفئات] التصنيفية الخاصة بالكيف، والكم، والمكان، والزمان، وما إليها. وبما أن الأشياء الموجودة فقط هي ما يمكن أن تكون لها

خصائص، فإنها هي فقط التي يمكن أن تكون لها خصائص عارضة، وهكذا فإن العارض هو جانب آخر من جوانب الوجود. وبما أن الحقيقية يمكنها فقط أن تلتزم بحمل ما لكيان موجود، فإن الحقيقة هي جانب آخر من جوانب الوجود. وأخيراً، بما أن الإمكانية هي إمكانية الوجود فإن كلاً من الإمكانية possibility والفعلية actuality هما جانبان من الوجود. وبالتالي فإن الوجود ذو معنى بسبب كل تجلياته في كل هذه الظواهر.

وكل هذا هو نتاج استعارة أرسطو الأساسية، الأفكار ماهيات، ولذلك فإن المنطق هو منطق العالم كما يوجد. إن الموقف إلى حد بعيد مثل ما وصفه ستيفن هوكنج عن مفهوم الفيزيائي للزمن. وهو أن الزمن في الفيزياء مميّز بالقوانين الفيزيائية للكون. إذ إن الزمن بالنسبة للفيزيائي، في ظل العمل كفيزيائي والنظر فقط إلى قوانين الفيزياء، يكون له معنى فقط بالنسبة إلى تلك القوانين. فإذا كان هناك انفجار عظيم a Big Bang أوجد الكون الفيزيقي، إذاً فإن قوانين الفيزياء لم توجد قبل أن يظهر للوجود الانفجار العظيم والزمن كما هما محدّدان بقوانين الفيزياء مع الانفجار العظيم. وبناء على القوانين الفيزيائية، فلا معنى للحديث عن شيء ما "قبل الانفجار العظيم". وبما أن "قبل تستخدم مفهوم الزمن، فلم تكن توجد، 'قبل الانفجار العظيم'".

إن هوكنج، مثل فيزيائيين عديدين آخرين، يأخذ قوانين الطبيعة بوصفها محدّدة لماهية الكون، ماهية كل ما يكون، ماهية الوجود. وفكرة الانفجار العظيم تُخبر عن بداية الوجود. وتماماً كما أن المنطق بالنسبة لأرسطو يكون له معنى فقط بالنسبة للأشياء التي توجد، فإن الزمن بالنسبة لهوكنج يكون له معنى فقط بالنسبة للأحداث منذ الانفجار العظيم. وتماماً كما

أنه لا معنى بالنسبة لهوكنج للحديث عما "قبل الانفجار العظيم" كذلك لا معنى بالنسبة لأرسطو لإسناد عدم الوجود إلى شيء موجود.

إن القضايا المثارة من قبل أرسطو حول الوجود مازالت معنا إلى اليوم، مادام أن العلم الحديث مفسر بشكل شائع بالأسلوب الأرسطي بوصفه المشخص لماهية الوجود.

مقولة [فئة] الوجود التصنيفية البارزة

يُعد "الوجود" في ظاهره، مقولة [فئة] تصنيفية غريبة جدًا بالفعل. إذ كما لاحظنا من قبل، فمن أجل أن يمضي الناس في الحياة فإنهم يحتاجون أن يكونوا قادرين على أن يتعرفوا على أشياء مثل المقاعد، والناس، ومفاتيح النور، والصدقات، والمواقف السياسية، والموضوعات المؤذية. كما يحتاجون أيضًا أن يكون لديهم قدر كبير من المعرفة الأساسية حول هذه الأشياء، إذا ما كانوا يعتزمون أن يبقوا ويزدهروا. إلا أنه ل يبدو غريبًا إلى أقصى حد أن يقال إنهم يحتاجون أن يتعرفوا على وتكون لديهم معرفة بـ "الوجود". ومع ذلك فإن هذا هو ما تحدده الميتافيزيقا على أنه مهمتها الفلسفية الأنبل.

لقد كنا نشير إلى أن الوجود، مثل كل مفهوم فلسفي أساسي آخر، يمثل مقولة [فئة] تصنيفية إنسانية، والتمفصل ذاته الذي يعتمد به على مجموعة من النظريات الشعبية والاستعارات التصويرية الشائعة. وقد انبثق الوجود تاريخيًا، منظورًا إليه بوصفه المقولة [الفئة] التصنيفية الأنطولوجية الأساسية، كما قد رأينا، في الفلسفة الماقبل سقراطية وقد مُنح تمفصلًا

وإرهاقاً موسّعين لدى كل من أفلاطون وأرسطو. ولقد جادلنا بأن أرسطو كان قادراً على أن يخلق حقل الميتافيزيقا فقط بتبني وتكييف هذه النظريات والاستعارات الشعبية الشائعة. ذلك أن منطق مبادئ أفلاطون وأرسطو العقائدية عن الوجود، ومواقفهم الفلسفية الكاملة مؤسّسة فعلياً بشكل بارز على مفاهيم استعارية وصارت ممكنة بفروض نظرية شعبية. إن العديد من هذه النظريات الشعبية والاستعارات التصويرية متجذرة تجذراً عميقاً جداً في تراثنا الفلسفي الغربي بحيث إنها يمكن أن تبدو لنا على أنها ليست نظريات أو استعارات شعبية على الإطلاق. بل إن العديد من الناس، على سبيل المثال، يرونها مسألة ميتافيزيقية واضحة ذاتياً أن الأشياء تتألف من مادة منظمة بواسطة الشكل أو أن لكل شيء ماهية تجعل منه نوع الشيء الذي هو عليه، أو أن الواقع منظمٌ بتراتبية المقولات [الفئات] التصنيفية، مع المقولة [الفئة] التصنيفية لكل شيء، تلك التي توجد في القمة.

كما أن العديد من الناس يتصورون أنه لأمر واضح أن العالم يجب أن يتألف من جواهر أساسية تباطن الخصائص التي نخبرها. إلا أنه ما من شيء مطلق أنطولوجياً حول إذا ما كان الفيصل هو تمييز المادة/ الشكل أم فكرة ميتافيزيقاً إسناد الجواهر.

إن فلاسفة عديدين، مثل ميرلوبونتي، وديوي ووايتهيد، ومؤخراً، رورتي، قد أظهروا أن نموذج الشكل/ المادة هو فقط إحدى الطرق الممكنة لفهم الأشياء، وهي إلى حد كبير طريقة مشوّهة فيما يتعلق بذلك. وكذلك، فإن فكرة أن الجواهر *substance* يجب أن يكون الكيان الأساسي أنطولوجياً هي اليوم مُكذّبة تكذيباً كلياً تقريباً من عدد كبير من الطروح الفلسفية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن البحث الخاص بـ الوجود يستمر ومازال يُعد في مواضع عديدة بوصفه المشروع الفلسفي النهائي. إن النبض الميتافيزيقي يبقى قويًا لأن الاستعارات والنظريات الشعبية المحددة له راسخة رسوخًا عميقًا جدًا في أفهامنا الثقافية المشتركة. وما دمنا نعتقد أن العالم يتألف من أنواع عامة من الأشياء المحددة بالماهيات، وأن الماهيات هي مصدر كل سلوك طبيعي، وأن العالم قابل للفهم، وأن ثمة مقولة [فئة] تصنيفية كلية الشمول محددة أيضًا بماهية، فإننا سنواصل البحث عن الوجود. إن البحث عن الوجود بالنسبة للعديد من الناس هو البحث عن الله. فالقضايا المحيطة بالبحث عن الوجود كانت دومًا في قلب اللاهوت الغربي وما تزال هناك حتى اليوم. إذ يُنظر إلى الله على نطاق واسع من قبل اللاهوتيين والدينويين على السواء بوصفه المصدر السببي النهائي وراعي كل ما يكون، وبوصفه صاحب خطة تمنح العالم هدفًا والكائنات الإنسانية معنى وبوصفه ليس فحسب القوي المطلق بل أيضًا العارف المطلق. وكما رأينا، فإن معظم هذه الخصائص هي خصائص فكرة أفلاطون عن الخير the Good، أي عن ماهية الماهية. وهذا ليس صدفة؛ ذلك أن معظم التصورات القرووسطية والطروح حول وجود الله نشأت مباشرة من الميتافيزيقا اليونانية، جزئيًا من فكرة أفلاطون عن الخير، لكن بشكل خاص من رؤى السببية والتغير الأرسطية.

إن أشكال التفكير التي رأيناها تتبثق لدى ما قبل السقراطيين وتجد تعبيرها الأكثر تعقيدًا لدى أفلاطون وأرسطو لهي إذًا أي شيء آخر عدا أن تكون طريفة وعتيقة. فهي لا توجد فحسب في الفلسفة واللاهوت

المعاصرين، بل تقع أيضًا في قلب العلم الغربي. إن النظرية الشعبية لإمكانية فهم العالم هي شرط مُسبق لأي شكل من أشكال البحث العقلاني. كما أن النظرية الشعبية للأنواع العامة مطلوبة لكيما يُنص على أية تعميمات على الإطلاق. وبخلاف ذلك، فإن كل معرفة ستكون محدّدة تمامًا ولا يمكن إسقاطها قط على حالات جديدة. فالنظرية الشعبية للماهيات شائعة فعليًا في كل علم؛ لأن العلم يبحث دائمًا عن خصائص الأشياء التي تجعلها على ما هي عليه وتفسّر سلوكها. كما أن النظرية الشعبية للمقولة [للفئة] التصنيفية الكلية الشمول حاضرة في كل صيغة من صيغ التفسير العلمي التي تتشد تفسيرات أشمل وأشمل لتغطي مساحات من الظواهر أكبر وأكبر، على سبيل المثال نظريات كل شيء theories of everything في الفيزياء ونظريات الحياة في البيولوجيا.

وبما أننا لا نستطيع أن نعمل بدون مثل هذه النظريات والاستعارات الشعبية، وبما أنها يمكن أن تكون في بعض الحالات مفيدة إلى أقصى حد، بينما تكون في حالات أخرى مضلّة إلى أقصى حد، فسيكون من الحكمة أن نحرز فهمًا واضحًا بقدر ما يمكن عن كيف تعمل - حين تكون حاضرة، كيف تسيطر على تفكيرنا وإدراكاتنا ذاتها، كيف تتضافر معًا لتشكل منظومات تصورية معقّدة، وماذا تُضمّر وماذا تُخفي.

الفصل التاسع عشر

ديكارت وعقل التنوير

من المستحيل فعليًا أن يُفهم العقل بدون الاستعارة. ولذا فلا ينبغي أن يُعد وجود تاريخ طويل داخل الفلسفة كانت فيه التعليقات الأنطولوجية حول طبيعة العقل نتيجة استعارات تصورية شائعة أمرًا غريبًا. فاستعارة المعرفة بوصفها رؤية، على سبيل المثال، كانت حاضرة لدى أفلاطون، كما كانت حاضرة تقريبًا بالنسبة لكل تصور للعقل في تاريخ الفلسفة الغربية. وكذلك كانت استعارة الفهم بوصفه إمساقًا حاضرة لدى أرسطو.

وقد دامت نسخ متنوعة من الرؤى الأفلاطونية والأرسطية للمعرفة خلال العصور الوسطى. وحافظت الرؤى الأفلاطونية المثالية على استعارة الماهيات بوصفها أفكارًا، في حين احتفظت الرؤى الأرسطية الواقعية باستعارة الأفكار بوصفها ماهيات. إلا أن ما تم الاحتفاظ به، في كلتا الحالتين، لم يكن إلا تفسيرًا لإمكانية المعرفة بواسطة أوثق الروابط المباشرة بين أفكار وماهيات الموضوعات الفيزيقية - الهوية. إذ بالنسبة لأفلاطون كانت ماهية موضوع فيزيقي ما هي الفكرة، أما بالنسبة لأرسطو فقد كانت الفكرة هي ماهية الموضوع. إلا أن هذا النوع من الهوية، كما سنرى، يصبح

مستحيلًا بالنسبة لديكارت ما أن ينفصل العقل عن الجسد ويُرى الجوهر العقلي بوصفه مختلفًا كليًا عن الجوهر الفيزيقي.

لقد انبثقت عن فلسفة ديكارت رؤية استعارية جديدة للعقل بوصفه ممثلًا *representing* في حقل "داخلي" ما للموضوعات الموجودة في العالم "الخارجي". وبما أن الموضوعات التي في العقل لم تكن مثل الموضوعات التي في العالم، فقد أصبح مشكل المعرفة هو مشكل كيف يمكننا أن نعرف أن الأفكار الداخلية (التمثيلات) التي في أذهاننا مطابقة بالفعل لـ "الأشياء في ذاتها". إذ بينما كان بوسع أفلاطون وأرسطو أن يزعموا المعرفة الحقيقية لأن العقل، وفقًا لاستعارتهما، بوسعه أن يُمسك أشكال الأشياء ذاتها، فإن ذلك المصدر للمعرفة أصبح غير متاح بمجرد ما أن تم التسليم بانقسام العقل/العالم.

لقد زعم ديكارت أنه قد عثر على منهج فلسفي يضمن المعرفة الأساسية اليقينية يقينية مطلقة بحيث يمكن أن تتأسس عليه فلسفة ما. وقد أنتج منهج ديكارت حزمة من الأفكار الجديدة التي شكّلت قدرًا كبيرًا من الفلسفة منذ زمنه وإلى الآن. فالعديد من استنتاجاته ما زالت حاضرة معنا في نظرياتنا الفلسفية المعاصرة، وكانت بمثابة الأساس لجزء كبير من العلم المعرفي للجيل الأول. ومن بين أهم أفكار ديكارت الأفكار التالية:

• إن العقل يستطيع أن يعرف أفكاره الخاصة بيقينية مطلقة.

• إن كل الأفكار واعية.

• إن بنية العقل لها منفذ مباشر إلى ذاتها.

- لا ضرورة للبحث الإمبريقي من أجل تأسيس معرفة يقينية بالعقل.
- إن العقل منفصل عن الجسد. فهو يتألف من جوهر عقلي، بينما يتألف الجسد من جوهر فيزيقي.
- إن الماهية، والماهية الوحيدة، للكائنات الإنسانية هي القدرة على التفكير.
- إن الخيال والانفعال، اللذين هما جسديان ولذلك مستبعدان من العقل الإنساني، لا يُعدّان جزءاً من ماهية الطبيعة الإنسانية.
- إن بعض أفكارنا تمثل الواقع الخارجي، ويكمن أصلها في إدراك الموضوعات الخارجية.
- ثمة أفكار أخرى تكون فطرية، وهي متحرّرة من أي شيء جسدي وليست تمثيلات لأي شيء خارجي.
- إن الرياضيات خاصة بالشكل، لا بالمحتوى، وبسبب طبيعتها الشكلية تستطيع المعرفة الرياضية أن تكون يقينية.
- إن التفكير شكلي، تماماً كما هي الرياضيات.

ما الذي يجعل هذه الأفكار تتوافق معاً في رؤية متناسقة للعقل والمعرفة؟ وما الذي يجعل محاجات ديكارت مُقنعة؟ ولم ينبغي على أي شخص أياً كان أن يتوافق مع منهج فلسفي كهذا؟ ولم ينبغي لمنهج كهذا أن يفضي إلى مثل هذه الاستنتاجات؟ إننا سنجادل بأن ما يجعل الحجاج الكلي لديكارت يتوافق مع بعضه البعض ويصبح له معنى ويبدو جذاباً بصورة

بديهية لأجيال عديدة من الفلاسفة هو منطق استعاري متفرد نسج فيه ديكارت عددًا من الاستعارات الشائعة حول العقل ثم أتبع لوازمها. بل إننا أكثر من ذلك سنجادل بأنه، بدون الاستعارات، لن يكون منطق الحجاج موجودًا، ولا ميتافيزيقا نظريته عن العقل كذلك. إن فلسفة ديكارت بالضرورة استعارية. فالاستعارات ليست مجرد زينة، بل هي مشكّلة لنظريته عن العقل.

الرؤية العقلية لديكارت

لقد تمثّل منهج ديكارت في ضمان معرفة يقينية وغير قابلة للشك في "رفض كل تلك المعرفة المرجحة فحسب وجعل القاعدة هي الثقة فقط فيما هو معروف معرفة تامة وغير قابل للشك فيه" (C2, Descartes, *Rules* 3). ومنهجه، فيما زعم، قد نجح. "لقد أنقذت شيئًا فشيئًا من أخطاء عديدة كان من الممكن أن تُعتمّ رؤيتنا الطبيعية وتجعلنا أقل قدرة على الإصغاء للعقل" (C2, Descartes, *Discourse on Method* 87).

في حين أن مناهج أخرى لم تنجح. إذ "من المؤكد جدًا أن الأبحاث غير المنظّمة والتأملات المشوشة من هذا النوع تشوش فحسب النور الطبيعي وتعمي قوانا العقلية" (Rules 9). أما المنهج الوحيد الذي نجح فقد كان يتمثل في الاستفادة من النور الطبيعي للعقل واتباع قواعده الدقيقة في البحث.

لقد تصور ديكارت الذهن بوصفه على نحو ما يدعو دانييل دينيت Daniel Dennett "المسرح الديكارتية" - خشبة مسرح عقلية داخلية تضاء فيها الموضوعات الاستعارية (أفكارنا) بواسطة نور داخلي ("النور الطبيعي

للـعقل" (the "Natural Light of Reason") وتُلاحَظ من قبل مُشاهدٍ استعاري (قدرتنا على الفهم). ويطلق ديكارت على مثل هذه الرؤية العقلية اسم "الحدس" intuition، وهو ما يسمَح له أن يرى موضوعات الأفكار the-objects بوضوح ويميّزها عن بعضها البعض.

منطق المعرفة الاستعاري لديكارت

كيف تأتي لديكارت أن العقل يستطيع أن يعرف أي شيء على الإطلاق؟ إن طرحه بالكامل مؤسس على تشكيلة منسوجة بإحكام من الاستعارات التي تحدّد منطقاً خاصاً بإمكانية المعرفة اليقينية. والاستعارة الأكثر أساسية من بين الاستعارات التي يستخدمها ديكارت هي الاستعارة الشائعة المعرفة رؤية.

المعرفة رؤية

<u>المجال البصري</u>	<u>مجال المعرفة</u>
موضوع مرئي	← فكرة
رؤية موضوع بوضوح	← معرفة فكرة
الشخص الذي يرى	← الشخص الذي يعرف
النور	← "تور" العقل
التركيز البصري	← الانتباه العقلي
الحدة البصرية	← الحدة الذهنية
وجهة النظر الفيزيقية	← وجهة النظر العقلية
إعاقة بصرية	← عرقلة للمعرفة

إن استعارة المعرفة رؤية تحدّد النواة الخاصة بنظرية شعبية حول كيف يعمل العقل، وهي نظرية شائعة شيوعاً عريضاً جداً في تراثنا الذهني إلى حد أنها تحدّد بالفعل فهمنا العام للعمليات الذهنية. وكونه يفترض في هذه الاستعارة التصورية أن تكون متفحّشة للغاية يغدو مفهوماً تماماً في ظل أن الرؤية تلعب مثل هذا الدور الحاسم في الكثير جداً من معرفتنا بعالمنا. ولذا فإن لغتنا حول نشاطنا العقلي مشحونة بتعبيرات مؤسّسة على استعارة الرؤية الثاوية هذه. أمثلة الرؤية معرفة:

إنني أرى ما تعني. هل يمكنك أن تلقني لي بعض الضوء على نظرية الفوضى؟ إنك تحظى بقدر هائل من البصيرة في العلاقات الاجتماعية. تكاد تكون تلك الفكرة أعمّ فكرة رأيتها على الإطلاق. إننا فحسب لا نستطيع أن ننبؤ/اضحين بخصوص أدوار النوع. تكلم عن حجة غائمة!

إن استعارة المعرفة رؤية متجذرة بثبات شديد جداً في دور الرؤية في المعرفة الإنسانية ومركزية جداً بالنسبة لتصورنا للمعرفة التي قلما ما نكون واعين بالطريقة التي تعمل بها بقوة لتبني إدراكنا بما تعنيه معرفة شيء ما. فالشيوخ والتجذر الخبروي لهذه الاستعارة الكلية الوجود هما ما يجعلان منها مرشحاً مثالياً لتطوير فلسفي حاذق ضمن تشكيلة واسعة من نظريات العقل والمعرفة.

أما ديكارت فإنه يأخذ استعارة المعرفة بوصفها رؤية على أنها حقيقة فلسفية. وهذا يمكنه من أن يصوغ المشكل الأساس للمعرفة بوصفه مشكلاً يتعلق بكيفية إمكان إحراز رؤية (ذهنية) واضحة وغير مُبهمّة. بحيث يصبح مشكل المنهج الفلسفي مشكلاً خاصاً بكيف نرى بوضوح موضوعات الأفكار

التي تكون حاضرة للعقل من أجل المعاينة وكيف أيضاً نتبين العلاقات القائمة بين هذه الأفكار. فقدرة العقل على أن يرى بوضوح هي ما يدعوه ديكارت بـ "الحدس".

"إن ما أفهمه من الحدس"، ليس هو الشهادة المتقلبة للحواس " ولا هو الحكم المضلل الذي ينشأ عن تكوينات الخيال المتخبطة، وإنما هو التصور الذي يعطيه لنا عقل صافٍ ومنتهى بيسرٍ وتمايزٍ شديدين بحيث نكون متحررين كلية من الشك بشأن ما نفهمه. أو أن الحدس، وهو ما يعني نفس الشيء، هو التصور غير المتشكك لعقل صافٍ، وينبع من نور العقل وحده".
[التشديد من عندي] (Rules 7).

ولكن ما هذا الذي يمنح اليقين وينزع أية إمكانية للشك؟ وجواب ديكارت هو أننا لا نستطيع أن نشك في "ما نستطيع أن نشاهده بوضوح وجلاء ونستنتجه بيقين" (Rules 5).

لكن ما الذي تتضمنه مشاهدة شيء ما بوضوح وجلاء؟ إنه إحراز حدس يكون واضحاً ومميزاً. لكن ما هو الحدس الواضح والمميز؟

إنني أطلق كلمة الواضح على ما هو حاضر وظاهر لعقل منتهى، بنفس الطريقة ذاتها التي نكون بها متأكدين من أننا نرى موضوعات معينة بوضوح حين تكون حاضرة للعين الناظرة، حيث تعمل هذه الموضوعات عليها [على العين] بقوة كافية. أما المميز فهو ما يكون محددًا جدًا ومختلفًا عن كل الموضوعات الأخرى بحيث إنه لا يحوي داخله إلا ما هو واضح".

(C2, Descartes, *Principles* 237)

بناء على ذلك، فإن المعرفة اليقينية والجلية تكون مضمونة بـ"النور الطبيعي للعقل" الساطع على (أفكار) الموضوعات العقلية، منيراً إياها على نحو لا يمكننا معه إلا أن نرى كل ملمح من ملامحها وكيف تكون متميزة عن كل موضوع فكرة سواها، تماماً مثلما أنه لا يمكن للعين الجسدية سوى أن ترى ما هو مائل أمامها حين يكون هناك ضوء كافٍ.

لكن دعونا نتوقف لنفحص المنطق الاستعاري لرؤية ديكرت للحدس. إنه يفترض أن العقل وعاء للأفكار والجزء الداخلي من الوعاء هو ما يدعوه دينيت "المسرح الديكرتي"، موضع توجد فيه موضوعات الأفكار ويمكن أن يُسلط عليها الضوء وتُختبر.

وعلاوة على ذلك فإن ديكرت يتصور استعارات علم نفس الملكات (المناقشة بالتفصيل بعد ذلك)، التي تشخص قدرات العقل بوصفها أشخاصاً يؤدّون مهام عقلية مختلفة. وبما أن الإدراك مفهوم استعاريًا بوصفه استقبال انطباعات الحواس من العالم الخارجي، فإن الإدراك مُفهم بوصفه شخصاً يقوم بالاستقبال. وفي ظل هذا فإن ملكة الخيال مُفهمَة بوصفها شخصاً، هو الخيال، يشكّل صوراً من انطباعات الحواس.

أما العقل فهو التشخيص the personification للقدرة على التفكير والمعرفة. إن ديكرت يدمج استعارة المعرفة رؤية مع هذه الاستعارات لينتج النسق الاستعاري المركب الذي يشخص تصوره للحدس. أما العقل، الشخص الذي يكون قادراً في المسرح الديكرتي على المعرفة، فمفهم باستعارة المعرفة رؤية بوصفه شخصاً يستطيع أن يرى. فاستعارة الأفكار أشياء [موضوعات] مضافة إلى استعارة العقل وعاء للأفكار يُنتجان اللزوم القائل إن الأفكار أشياء في

العقل يمكن أن تُرى بالعقل. وكل هذا الجهاز الاستعاري مُطبَّق على معرفتنا اليومية للرؤية. وهنا يوجد جزء من معرفة مجال انطلاقنا.

إذا ما كان موضوع ما في مجال رؤية مُلاحظ ما بحيث يمكنه أن يراه، وإذا ما كان الموضوع مضاءً بما يكفي من النور وما من موضوع آخر يُخفي أو يحجب الموضوع، فإن المُلاحظ حينئذٍ سيرى الموضوع كما هو في الحقيقة بكل تفاصيله، وسيكون قادرًا على أن يميّزه عن الموضوعات الأخرى.

إن نسق استعارات ديكارت يرسم هذه النظرية الشعبية الشائعة للرؤية داخل نظرية فلسفية للمعرفة تتضمن النتائج الاستعارية التالية:

إذا ما كانت فكرة ما في مجال الرؤية الذهنية للعقل، الذي يمكنه أن يعرف، وإذا ما كانت الفكرة "مضاءة" بما يكفي من "نور" العقل "the light" of Reason وما من فكرة أخرى تُخفي أو تحجب الفكرة، فإن العقل حينئذٍ سيرى الفكرة كما هي في الحقيقة، بكل تفاصيلها، وسيكون قادرًا على أن يميّرها عن الأفكار الأخرى.

ولنلاحظ أنه لا توجد طريقة حرفية لترجمة تصور "الإضاءة" بـ"نور العقل" داخل الحقل الذهني. فالإنارة العقلية والنور العقلي هما جزء من أنطولوجيا مقدّمة بواسطة الاستعارة. ولننتبه بشكل خاص إلى أن استدلال ديكارت لا يمضي بدون ما نعرفه عن الإضاءة والنور من مجال الإنطلاق الخاص بالرؤية. فإذا لم يكن هناك نور وإضاءة، إذاً فإن العقل لا يستطيع أن يعرف أفكاره الخاصة به على الإطلاق، ناهينا عن أن يعرفها معرفة يقينية كما هي في الحقيقة.

وفي ظل هذه الاستعارات، وأنطولوجياها، واللوازم الناتجة عن وضعها مع بعضها البعض على النحو الصائب تمامًا وتطبيقها على النظرية الشعبية للرؤية، نصل إلى أحد أكثر استنتاجات ديكرت ذبوعاً:
العقل يستطيع أن يعرف أفكاره الخاصة بيقين مطلق.

وكما نرى، فإن حجّاج ديكرت حول هذا الاستنتاج لا يمكن له أن يصاغ بدون الاستعارات المناقشة للتو.

علاوة على ذلك، ينتج عن هذه الاستعارات ذاتها استنتاج أكثر إدهاشاً؛ وهو:

كل التفكير واعٍ.

إن هذا الاستنتاج، الذي يثبت عدم صلاحيته فعلياً من قبل كل العلم المعرفي، ينشأ من الاستعارات على النحو التالي: التفكير يتألف من أفكار. وبما أن الأفكار أشياء [موضوعات] والمعرفة رؤية، فإن التفكير يمكن أن يُرى بـ العقل. وعند هذا الحد تدخل نظريتان إضافيتان من النظريات الشعبية الشائعة:

أنت واعٍ بما تراه.

كل موضوع قابل لأن يكون مرئياً.

إذا ما كانت كل الأفكار أشياء [موضوعات] وكل الأشياء [الموضوعات] يمكن أن تكون مرئية بشكل واعٍ، وإذا ما كانت المعرفة رؤية، إذاً فإن كل الأفكار يمكن أن تعرف بشكل واعٍ. فتصور أنه يمكن أن

توجد فكرة أو عملية تفكير لا يمكن أن يكون لها منفذ للوعي سيكون أشبه بموضوع هو بطبيعته غير قابل للرؤية. فالاستعارات إضافة إلى النظريات الشعبية للرؤية لا تسمح بهذا. ولذلك، فإن كل التفكير يجب أن يكون واعياً.

وثمة نتيجة أخرى لافتة تنتج من نسق ديكارت للاستعارات؛ وهي أن:

بنية الذهن لها منفذ مباشر إلى ذاتها.

وبما أن كل تفكير يتألف من أفكار، وبما أن الأفكار أشياء [موضوعات] والمعرفة رؤية، إذاً فإن كل موضوعات الأفكار لها منفذ مباشر للرؤية ومن ثم فهي قابلة لأن تُعرَف من قبل العقل. بعبارة أخرى، إن بنية وطبيعة عمليات التفكير يمكن أن يعرفها العقل على نحو مباشر لأنها مؤلفة من موضوعات أفكار يمكن أن تكون مرئية (معروفة) بشكل مباشر. وهكذا فإن ديكارت يستنتج أن العقل يستطيع أن ينعكس على نحو مباشر وبجاح على طبيعته الخاصة، ولذلك فإنه لا يكون في حاجة إلى معونة البحث الإمبريقي. وتنتج عن هذا نتيجة إضافية مذهلة، وهي:

لا ضرورة للبحث الإمبريقي من أجل تأسيس معرفة يقينية بالعقل.

إن هذه النتائج الأربع ما زالت تمثل أعمدة فلسفة العقل الراهنة في التراث الأنجلو - أمريكي. إذ مازال يُفترض على نطاق واسع أن فلسفة العقل يمكن أن تُمارَس بدون البحث الإمبريقي بوصفها عملاً مكتئباً ينعكس فيه الفكر بشكل مباشر على بنية العقل، المزعوم فيها جميعاً أنها متاحة للوعي بشكل واضح بحيث إن النتائج التي يتوصل إليها المرء، شريطة أن يوجّه انتباهاً شديداً إلى أفكاره، لا يمكن أن يرقى إليها الشك.

إن هذا التصور لفلسفة العقل قد وُرث عن ديكارت ولم يثقل تبريراً مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن ذلك التبرير الذي قدمه له ديكارت. ومن المثير للانتباه بما يكفي أن رؤية ديكارت ليست شذوذاً طريفاً من القرن السابع عشر عن الاهتمام التاريخي الخالص. بل إنها معنا اليوم بدرجة كبيرة جداً، والمبرر الوحيد لها اليوم هو حجّاج ديكارت المؤلّف من استعاراته والذي ما كان له أن يتشكل بدونها.

منطق ديكارت في الاستنباط

نقد أدرك ديكارت أن الولع بالنظر cogling الذهني الخالص إلى الأفكار الفردية ليس كافياً لمعرفة العالم. وبالإضافة إلى ذلك، فإننا يجب أن نرى العلاقة بين الأفكار وهي تتشكل معاً في قضايا؛ لأنها وسيلتنا للتعبير عن دعاوى الحقيقة حول الواقع. وعلاوة على ذلك، فإننا يجب أن نرى كيف تتبع قضية من أخرى. فهذا الشكل من المعرفة، الذي نتبع فيه الصلات بين الأفكار، يدعي "الاستنباط الذي نفهم بواسطته كل الاستدلال الضروري من وقائع أخرى تكون معروفة معرفة يقينية" (Rules 8).

إن الاستنباط هو ما يتيح للعقل أن "يتحرك" من فكرة إلى أخرى وأن "يرى" صلاتهما. وهذا يقتضي نسقاً استعارياً مركباً تتناسج فيه معاً على الأقل ثلاث استعارات شائعة، وهي استعارات توجد بشكل مستقل عن فلسفة ديكارت.

أولاً، هناك استعارة المعرفة رؤية المتصورة فيها ملكة العقل استعارياً بوصفها شخصاً قادراً على أن يرى موضوعات الأفكار. ثانياً، هناك استعارة

التفكير حركة Thinking is Moving المُمَقَّهَم فيها العقل المفكّر بوصفه شخصاً في حالة حركة. فالمفكّر المنطقي الحذر يتحرك خطوة خطوة من مقدمات معيَّنة ليصل إلى نتيجة. ثالثاً، إن هاتين الاستعارتين تربط بينهما استعارة أخرى تتضمن عناصر خاصة بكل من الرؤية و الحركة، أي استعارة الرؤية لمس Seeing Is Touching. فالعينان هنا مُمَقَّهَمَتان بوصفهما أطرافاً تمتد إلى الخارج في اتجاه ما. ففي هذه الاستعارة، يتماثل لمس الموضوعات بالأطراف مع رؤية الموضوعات من خلال العينين. والأمثلة الشائعة هي: "لقد التقتُ عيناها كل عيب في السجادة"، و "لقد تلاقتُ عيوننا عبر الغرفة"، "لقد عرّته بعينها". إن استعارة الرؤية لمس ترسم الحركة الفيزيقية لأصابعنا (كما في "مرّت بأصابعها على السجادة") على الحركة في الرؤية (كما في "مرّت بعينها على السجادة").

فإذا كانت المعرفة رؤية والرؤية لمس، إذاً فإن ملكة الرؤية الذهنية (أي العقل) يمكن أن يقال عنها إنها "تتحرك" عبر وبين الأشياء التي تراها (أي: الأفكار)، كما في "لقد مرّت على كل تفصيلة في الحجة مرة أخرى، فبهذا المعنى، وبواسطة هذه الصلات بين الاستعارات كان ديكارت قادراً أن يربط الرؤية العقلية بالحركة العقلية.

إن ديكارت يفيد إفادة حاسمة من استعارتي التفكير حركة والرؤية لمس في محاولة لحل المشكل الخاص بطبيعة التفكير الذي لا يمكن أن يُعالج باستعارة المعرفة رؤية وحدها. والمشكل ينشأ مع الاستنباط. فإذا ما كان على الاستنباط أيضاً أن يكون شكلاً من أشكال المعرفة اليقينية، إذاً فإنه يجب أن يوفر نفس الوضوح والتمايز اللذين يوفرهما الحدس، على الرغم من أنه

لا بد له من أن يحدث عبر الزمن ونحن نربط ما بين الأفكار في تفكيرنا. ومع ذلك، فيما أن المعرفة بالنسبة لديكارت رؤية، وهي فورية، فلا بد له على نحو ما من أن يصوغ الاستنباط، الذي يحدث عبر الزمن، بوصفه نوعاً من الفعل الفوري لرؤية شيء ما. وهذا بالتأكيد ليس بالأمر الهين.

وبما أن الفكر يتحرك، ذهنياً، عبر سلسلة من الاستنباطات، فإننا لا بد من أن نكون متيقنين من أن استنباطاتنا السابقة - الاستنباطات التي يقوم عليها استنباطنا الراهن - هي ذاتها منزّهة عن الخطأ ويقينية. لكننا لأجل هذا لا نستطيع أن نعول فقط على ذاكرتنا المشهورة بضعفها وعرضتها للخطأ. إلا أنه لن يكون هناك مشكل بالنسبة للذاكرة، لو كان ديكارت قد استطاع ببساطة أن يصوغ من لا شيء استعارة مثل الذاكرة كتابة Memory Is Writing. إن مثل هذه الاستعارة ستنجح لموضوعات الأفكار أن تبقى كما كانت مُدرّكة من قبل، إلا أن هذه الاستعارة لم توجد، بحسب ما يمكننا أن نقول، في النسق التصوري لديكارت. وهو ما يجعله في مشكل.

ذلك أن استعارة ديكارت المعرفة بوصفها رؤية، رؤية فورية، تُجبره على تبني نموذج الاستنباط الغريب بعض الشيء بوصفه فعلاً مفرداً للرؤية التي تحيط بما هو بالفعل سلسلة من الأفعال المعرفية (الرؤية الذهنية) الحادثة عبر فترة ما من الزمن:

"لهذا فإن الاستنباط باستمرار يتضمن مثل هذه السلسلة الطويلة من الانتقالات من الحجة ground إلى اللازم consequent. بحيث إننا حين نصل إلى النتيجة conclusion نواجه صعوبة في تذكر كل المسار الذي توصلنا به إليها. وهذا هو السبب في أنني أقول إنه لا بد من أن تكون هناك حركة

متصلة من التفكير لكي تحسّن هذا الضعف للذاكرة. وبالتالي، على سبيل المثال، فلو أنني أولاً اكتشفتُ من خلال عمليات عقلية منفصلة ما تكون عليه العلاقة بين المقدارين أ و ب ثم ما بين ب و ج وما بين ج و د وأخيراً ما بين د و هـ، فإن ذلك لا يلزم عنه رؤيتي لما تكون عليه العلاقة بين أ و هـ، كما لا يمكن للحقائق التي تعلمتها من قبل أن تمنحني معرفة دقيقة بها ما لم أتذكرها جميعاً. ولعلاج هذا سيكون عليّ أن أمر عليها من وقت إلى آخر، مع الحفاظ على الخيال متحركاً بشكل مستمر على نحو يكون فيه وهو يدرك حدسيًا كل واقعة متجاوزًا في الوقت ذاته لما يليها؛ وهذا ما أظن أفعله حتى أكون قد تعلمتُ أن أمرّ من المقدار الأول إلى المقدار الأخير سريعاً جداً، بحيث لا تكون هناك مرحلة ما في العملية متروكة لرعاية الذاكرة، بل أكون بدوت ولدي الكل/أمامي بالحدس دفعة واحدة". (Rules 19). [التشديد مضاف].

إن ما يحاول ديكارت أن يفعله هنا - أو بالأحرى ما تجبره الاستعارات المتاحة على أن يفعله هنا - هو أن يضغط مساراً من الحركة الذهنية عبر الزمن في فعل فوري محيط كل الإحاطة بالرؤية الذهنية. إذ يجب على العقل أن يتحرك (بواسطة استعارات المعرفة رؤية والرؤية لمس والتفكير حركة) من فكرة إلى أخرى "سريعاً جداً"، بحيث يكون لدى العقل (الكل بالحدس) أمامه "دفعة واحدة". لكن إذا ما توخينا الدقة قلنا، بالطبع، إن هذا مستحيل. وتتأتى الاستحالة من الحدود الخاصة بالذاكرة البصرية القصيرة المدى. فالرؤية الفورية في ظل ذاكرة بصرية قصيرة المدى لا يمكنها أن تحقق نوع الرؤية التي يطلبها ديكارت، أي الرؤية التي تغطي

الأحداث الجارية عبر فترة زمنية كبيرة. إن منهج ديكارت الفلسفي المائل في نسج استعارات موجودة مع بعضها البعض واستخلاص استدلالات من الكيفية الموضوعية بها مع بعضها البعض لا يمكنه أن ينجح هنا لأن مخزون الاستعارات الموجودة ليس واقياً بالعرض. إذ لو كان بإمكانه فحسب أن يصوغ استعارة مثل استعارة الذاكرة كتابة، لكانت حينئذٍ الاستنباطات العقلية مثلها مثل البراهين المكتوبة ولاختفي المشكل.

أما في هذه الحالة، فإن تعريف ديكارت للمشكل هو نتاج لهذه الاستعارات الأولى. والحل المطروح الذي يعرضه يأتي من محاولته توظيف الاستعارات التقليدية الإضافية المتاحة أفضل توظيف ممكن لها، وإن كان عجزه المطلق عن أن يحل المشكل ينتج عن محدودية الاستعارات المتاحة له.

العقل الديكارتي المنفصل عن الجسد

لقد تركت رؤية ديكارت للمعرفة علامتها الدامغة على جزء كبير من الإبستمولوجيا المعاصرة للعقل وفلسفة اللغة. ونريد أن نفحصها هنا بإيجاز لكيما نبين كيف قادت الاستعارات المباطنة لها فلاسفة عديدين لتبني رؤى إشكالية إلى حد بعيد وغير مرضية حول كيف يعمل العقل. ومما له دلالة كارثية بشكل خاص الكيفية التي قادت بها استعارات ديكارت للرؤية، الموضوعية في خدمة بحثه عن اليقين، إلى تصور غير مُجسّد للعقل.

وأما حجاجه فمعروف جيداً. ففي كتابه، تأملات في الفلسفة الأولى *Meditations on First Philosophy*، يُطبّق ديكارت منهجه على معتقداته الخاصة ليحدّد إذا ما كان أي شيء يؤمن به يقينياً ولا يقبل الشك. واستنتاجه

الشهير هو أن ما لا يمكنه قط أن يشك فيه هو أنه حين يفكر بوجود، وفي جميع الأحوال، فلو لم يكن يوجد لما كان بوسعه أن يفكر أو حتى يشك.

إلا أن ديكارت يتوصل إلى استنتاجات مجاوزة لهذا: أولاً، إن كوننا قادرين على أن نفكر يشكّل ماهيتنا، ثانيًا، إن العقل منفصل عن الجسد، ثالثًا، بناء على ذلك، فإن ماهية الكائنات الإنسانية، التي تجعل منا بشرًا، لا علاقة لها بأجسادنا. ولقد كان لهذه العناصر الثلاثة من الفلسفة الديكارتية تأثير عميق على طبيعة الكثير من التفكير الفلسفي المعاصر. إذ لم تؤثر فحسب على الفينومينولوجيا، بل أيضًا على قدر كبير من فلسفة العقل الأنجلو - أمريكية. إلا أن تأثيرها لم يكن قاصرًا فقط على الفلسفة. إذ إنها عرفت سبيلها أيضًا إلى مجالات معرفية أكاديمية أخرى، في نظامنا التعليمي، وثقافتنا العامة وكذلك في نقشي استعارة الكمبيوتر للعقل. لقد قادت هذه المعتقدات، في الخيال الجماهيري، إلى فصل الفكر عن الانفعال ومن ثم إلى التهوين من شأن الحياة العاطفية والجمالية في ثقافتنا. إن الاحترام الفلسفي لهذه الرؤى مازال يتكئ على صور متنوعة من المُحَاجَات الديكارتية الأصلية - وهذه بدورها تتكئ على نسج ديكارت المتميز للاستعارات الشائعة مع بعضها البعض واستخدامه للنظريات الشعبية. لكن دعونا نعاين كيف توصل ديكارت إلى الرؤى القائلة إن ماهيتنا تتمثل فقط في كوننا نفكر وإن العقل منفصل عن الجسد وإن ما يجعل منا بشرًا وفق ذلك لاصلة له بأجسادنا.

ولنبداً بمحاجته الخاصة بأن ماهيتنا تتمثل فقط في كوننا نفكر، أولاً، إن ديكارت يصل إلى الاستنتاج القائل بأنه يوجد لأنه يفكر؛ بحيث إنه لو لم

يوجد لما كان بوسعه أن يفكر. وانطلاقاً من هذا فإنه يستنتج أن ماهيته تتمثل في كونه كائناً مفكراً.

"إنني أكون، أوجد، ذلك أكيد. لكن إلى أي مدى؟ فقط حين أفكر، لأنه من الممكن جداً أن يغدو الحال إذا ما توقفت كلية عن التفكير أن يتوجب عليّ كذلك أن أتوقف كلية عن أن أوجد....
لكن ماذا أكون إذاً؟ كائن يفكر ...

(C2, Descartes, *Meditations* 152-153).

إن فكرة أن ثمة طبيعة إنسانية تحدّد كيف يسلك البشر بشكل طبيعي قائمة على النظرية الشعبية البعيدة العهد للماهيات، المناقشة من قبل بتفصيل كبير في الفصول الحادي عشر، والسادس عشر، والسابع عشر، و الثامن عشر. وهذه النظرية الشعبية مسلمٌ بها من قبل ديكارت. وهي تتألف من فرضيتين:

النظرية الشعبية للماهيات

إن كل نوع من الأشياء له ماهية تجعل منه نوع الشيء الذي هو عليه. والطريقة التي يسلك بها كل شيء بشكل طبيعي هي نتيجة لماهيته.

إن للماهيات بناء على ذلك مقدرة سببية معيّنة، بما أنها تسفر عن السلوك الطبيعي للأشياء، أي سلوك الأشياء في ظل غياب أية علة أخرى.

إن استدلال ديكارت كما يبدو يمضي على النحو التالي:

إنه يعرف أنه يوجد مادام يفكر. فإذا كان يوجد، فإن له ماهية (وفق النظرية الشعبية للماهيات). وهو يفترض أن تفكيره تلقائي، أي ليس مسبباً

بأي شيء آخر، وإذا ما كان غير مسبب بأي شيء آخر، فلا بد من أنه يأتي من طبيعته. أي لا بد من أن يكون نتاج ماهيته. وبناء على ذلك، فإن كونه كائنًا مفكرًا لا بد من أن يكون على الأقل جزءًا من ماهيته.

والسؤال الذي يثار الآن يتعلق بإذا ما كان ثمة أي شيء آخر هو جزء من ماهيته. وها هي الكيفية التي يجادل بها:

"فقط لأنني أعرف يقينًا أنني أوجد وأنني لا ألاحظ أثناء ذلك أن أي شيء يتعلق بالضرورة بطبيعتي أو ماهيتي، عدا أنني كائن مفكر، فإنني أستنتج على نحو صحيح أن ماهيتي تكمن فقط في حقيقة أنني كائن مفكر (أو جوهر طبيعته أو ماهيته الوحيدة هي أنه يفكر) وعلى الرغم من أنه من الممكن (أو بالتأكيد كما سأقول حالاً) أنني أملك جسداً ارتبط به ارتباطاً وثيقاً جداً، مع ذلك فلأن لديّ، من الناحية الأولى، فكرة واضحة ومستقلة عن نفسي بما أنا فقط كائن مفكر وغير ممتد، ولأنني، من الناحية الثانية، أملك فكرة مستقلة عن جسدي، بما هو فقط كيان ممتد وغير مفكر، فمن المؤكد أن هذه الأنا (وهو ما يعني أن أقول، نفسي التي أكون بها ما أكون) مستقلة كلية وبشكل مطلق عن جسدي وتستطيع أن توجد بدونه". (Meditations 190)

إن هذه المحاجة مؤسّسة على استعارة المعرفة رؤية. فالمحاجة تقوم على قدرته على أن "يرى"، أي، أن يعرف، أفكاراً عن نوعين مختلفين من الأشياء: (١) فكرة التفكير (٢) فكرة القوام الجسدي الممتد. إذ يجب عليه أن "يرى" أنه ما من شيء في فكرته عن التفكير يتضمن أي بعد من أبعاد التجسدن. بعبارة أخرى، إن فكرة التفكير مستقلة كلية عن فكرة التجسدن. وهو يذكر ببساطة، مطبقاً منهجه في الحدس، (ولا حاجة إلى حجّاج إضافي

إذا ما كان منهجه صحيحاً) أن هذا هو ما "يراه" عقلياً، وبناء على ذلك فإنه لا يمكن أن يكون مخطئاً. وبناء على ذلك يأتي استنتاجه المأثور بأن ماهية الفكر مستقلة كلية عن ماهية التجسد.

"من المؤكد أن هذه الأنا (وهو ما يعني أن أقول، نفسي التي أكون بها ما أكون) مستقلة كلية وبشكل مطلق عن جسدي وتستطيع أن توجد بدونه"
(Meditations 190)

ولكيما يصل إلى هذا الاستنتاج، كان لا بد له من أن يتبنى نظرية شعبية إضافية: النظرية الشعبية للجوهر والصفات Theory of Substance and Attributes التي تعود على الأقل إلى زمن أرسطو.

النظرية الشعبية للجوهر والصفات

الجوهر هو ما يوجد بذاته ولا يعتمد في وجوده على أي شيء آخر. إن كل جوهر يملك صفة أساسية واحدة وواحدة فقط تحدّد ما تكون عليه ماهيته. ومُحاجة ديكارت هي أنه حين يستبطن ذاته، أي، حين يفتح النور الطبيعي للعقل على أفكاره حول التفكير والنشاط الجسدي، فإن هذا هو ما "يراه":

ثمة نوعان من الجوهر، واحد جسدي، والآخر عقلي.

صفة الجوهر الجسدي هي الامتداد في الفضاء.

صفة الجوهر العقلي هي الفكر.

وعلى أساس هذه الملاحظة الحدسية، يستنتج أن الفكر منفصل عن الجسد، وهي الصفة الأساسية للجوهر العقلي. وبما أنه استنتج فيما قبل أن كونه كائناً مفكراً هو على الأقل جزء من ماهيته، فإنه يترتب على ذلك أن جزءاً على الأقل من ماهيته يتألف من الجوهر العقلي. لكن بما أن الجوهر العقلي مستقل كلياً عن الجوهر الفيزيقي، فلا بد من أن يكون الجوهر العقلي هو كل ماهيته. فهو يستنتج أن كونه كائناً مفكراً هو الماهية الوحيدة للطبيعة الإنسانية وبناء على ذلك فإن أجسادنا لا صلة لها بشكل أساسي بما نحن عليه.

وها هما إذاً الاستنتاجان المصيريان اللذان ظلا ينتقلان إلينا على مدار ثلاثمائة عام من الفلسفة.

إن العقل منفصل عن الجسد. ويتألف من جوهر عقلي، بينما يتألف الجسد من جوهر فيزيقي.

إن الماهية، والماهية الوحيدة، للكائن الإنساني هي القدرة على التفكير

.to reason

ومن هذين الاستنتاجين، يترتب على الفور استنتاج إضافي آخر:

إن الخيال ليس أساسياً بالنسبة للطبيعة الإنسانية.

والحجج بهذا الصدد واضح وضحاً شديداً. فالخيال، القدرة على تشكيل ووضع الصور مع بعضها البعض، هو قدرة للجسد، بما أنه مقيد بالإدراك الحسي الذي هو مصدر الصور. وبما أن أي جانب من جوانب الجسد ليس جزءاً من الطبيعة الإنسانية، فإن الخيال ليس جزءاً من الطبيعة الإنسانية. فكما يقول:

الأحظ أنه إلى جانب أن هذه القوة للخيال التي في المرء، من حيث إنها تختلف عن قوة الفهم، ليست بعنصر ضروري حكيم في طبيعتي، أو في (ماهيتي وهو ما يعني في) ماهية عقلي؛ لأنه على الرغم من أنني لم أسيطر عليها فإنني سأظل بلا شك دومًا على نفس ما أنا عليه الآن، مما يبدو منه أننا يمكن أن نستنتج أنه يعتمد على شيء يختلف عني" (Meditations 186).

وبالمثل يترتب على ذلك أيضًا أن:

الانفعال ليس أساسيًا للطبيعة الإنسانية.

إن الاستدلال تقريبًا متطابق. إذ بما أن الانفعال جزء من خبرتنا الجسدية، فإنه مستقل كلية عن ماهية الطبيعة الإنسانية التي هي فقط الجوهر المفكر.

الشكلية والتمثيل والفطرية

لقد تبنى أيضًا ديكارت أربعة تصورات إضافية مؤثرة مازالت مصدقة علي نطاق عريض حتى اليوم:

- الرياضيات خاصة بالشكل، وليس بالمحتوي، وبسبب طبيعتها الشكلية، تستطيع المعرفة الرياضية أن تكون يقينية.
- إن بعض أفكارنا تمثل الواقع الخارجي، ويكمن أصلها في إدراك الموضوعات الخارجية.
- أفكارنا الأخرى فطرية، وهي متحررة من أي شيء جسدي وليست تمثيلات لأي شيء خارجي.
- الفكر شكلي، تمامًا مثلما هي الرياضيات.

إن فكرة أن العقل لا صلة له بصورة أساسية بالجسد تخلق مشكلاً خاصاً بالنسبة لنظرية الأفكار. وثمة نوعان من الأفكار. إذ إن بعض أفكارنا تنشأ من الأحاسيس الجسدية وهي الأفكار الخاصة بالموضوعات الخارجية. إلا أن ثمة أفكاراً أخرى، وفقاً لديكارت، ليست مرتبطة على الإطلاق بالجسد. وتتعلق فقط ببنية العقل ذاته. أما الأولي فيدعوها "أفكاراً عارضة" أو "تمثيلات"، وأما الثانية فيدعوها "فطرية". وهو يضرب على الثانية ثلاثة أنماط من الأمثلة: الأفكار الرياضية، وبنية الفكر نفسه، وفكرة الله. وما هو مميز بشأنها جميعاً أنها لا تنشأ من الحواس؛ ولذلك فلا بد من أن تكون حاضرة سلفاً لدى الرضيع منذ مولده.

وفي ظل استعارة المعرفة رؤية، الكلية الوجود، لا تُعد الأفكار الفطرية إشكالية، ما دامت لا توجد عناصر جسدية متدخلة في توليدها. وبناءً على ذلك فلا يمكن أن يثار السؤال حول إذا ما كانت تمثل بدقة الواقع الخارجي. وبما أن محتواها في الأصل عقلي، فإنها ليست ملطخةً بالجسد ويمكن أن تكون "مرئية بوضوح" من العقل.

إن المشكل ينشأ من الأفكار التي يكمن أصلها في الإدراك الحسي. إذ بما أن العقل يعرف فقط الأفكار التي تكون حاضرة له، فإنه لا يمكنه أن يخطو خارج العالم العقلي ليفحص العلاقة بين فكرة ما وموضوع خارجي. لكن ألن يمثل الاستدلال بفكرة يمكن أن تكون ملطخةً بالحواس تلطيخاً شديداً مشكلاً؟

لقد رأى ديكارت الحل لهذا المشكل في فهم الرياضيات. فقد كان ديكارت مؤسس الهندسة التحليلية المُمَهِّمة فيها الأعداد بوصفها نقاطاً على خط ويمكن التعبير فيها عن الأشكال الهندسية بوصفها معادلات جبرية. وقد

فسر ديكارت عمله الخاص عن الهندسة التحليلية بوصفه نموذجًا لدراسة الفكر بعامة. ففي الهندسة التحليلية يمكن أن يُستخدم نفس التدوين الرمزي الشكلي سواء بالنسبة للحساب أو الهندسة أو الفلك أو الهارموني في الموسيقى. وقد رأى ديكارت الرياضيات بوصفها على نحو متأصل مسألة خاصة بالرمزية الشكلية، التي يمكن أن يتم تطبيقها على حالات خاصة متعينة.

"إن كل تلك المسائل عائدة فقط إلى الرياضيات التي يتم فيها بحث النظام والقياس، وهو ما لا يمثل اختلافًا سواء كان في الأعداد، أو الأشكال أو النجوم أو الأصوات أو أي موضوع آخر تثيره مسألة القياس. وأرى بناء على ذلك أنه لا بد من أن يوجد علم ما عام ليفسر ذلك العنصر ككل يثير المشكلات الخاصة بالنظام والقياس، وغير مقصور كهذين على موضوع بحث خاص. (Rules 13).

إن الرياضيات، المتحررة على هذا النحو من موضوع البحث المحدد، تصبح بالنسبة إلى ديكارت موضوع بحث عام وعقلي بشكل خالص، وواقعة في نطاق مجال الأفكار الفطرية. وما يجعل هذا ممكناً هو أن الرياضيات متحررة من المحتوى المادي المحدد، ومن ثم متحررة من أي تلوين جسدي. فالرياضيات على هذا النحو هي فقط موضوع للأفكار "الواضحة والمستقلة بذاتها" التي يمكن أن تكون "مرئية بوضوح" والتي يمكن أن يكون هناك خطأ بصدها. فتطبيق الرياضيات، لنقل، على علم الفلك أو الموسيقى، يصبح أقل يقينية، لأن الجسد يكون مطلوبًا لربط الأفكار الرياضية بأشياء في العالم. لكن على الرغم من أن مثل هذه التطبيقات يمكن أن تكون إشكالية،

فإن الرياضيات، التي هي شكلية بصورة خالصة، غير إشكالية فيما يتعلق بيقينية دعاويها.

الفكر حساب رياضي

قد يظن المرء أن رؤى ديكارت عن الهندسة التحليلية والرياضيات قد تكون غير ذات صلة بنظريته عن العقل. إلا أن ثمة استعارة شائعة تجعل رؤاه الرياضية ذات صلة مركزية بالموضوع، وهي استعارة أن التفكير حساب رياضي Thinking Is Mathematical Calculation. ويبدو أن هذه الاستعارة قد نشأت مع الإغريق، الذين رأوا الرياضيات بوصفها الماهية الخالصة للعقل. وهذه الاستعارة التصورية مازالت معنا إلى اليوم. ويمكننا أن نراها في تعبيرات يومية من قبيل:

حين تفكر فيه فإن ذلك فحسب لا يجمع.

When you think about it, that just doesn't *add up*.

لقد جمعت اثنتين واثنتين معًا واستخلصت أنه لم يكن مخلصًا.

She *put two and two together* and concluded that he had been unfaithful.

إن الأمر كله يجمع ليصبح مشكلًا حقيقيًا لنا.

It all *adds up to* a real problem to us.

ما المقام هنا؟

What's the *bottom line* here?

إنني أٌحسب أننا سنُدخل الحشيش بحلول الليل.

I *reckon* that we'll have the hay in by nightfall.

ذلك يُحسب!

That figures!

لقد خلطت ثانية! إذا ما طرحت ذلك الدليل، فإنك تحصل على نتيجة مختلفة.

He messed up again! If you *subtract* that evidence, you get a different conclusion.

هلاً جمعت حجتك فحسب؟

Could you just *sum up* your argument?

إن النسخة المعاصرة من هذه الاستعارة تأتي على النحو التالي:

التفكير حساب رياضي

التفكير	←	الحساب الرياضي
الأفكار	←	الأعداد
القضايا	←	المعادلات
وضع الأفكار مع بعضها البعض	←	الجمع
الاستنتاج	←	المحصلة

ويمكننا أن نرى أن هذه الاستعارة كانت شائعة في أوروبا في زمن ديكارت من خلال الاستخدام الشائع لها الذي نجده في كتابات مُعاصِره توماس هوبز:

"حين يفكر رجل ما، فإنه لا يفعل شيئاً آخر سوى أنه يتصور مجموعاً كلياً من جمع زمر أو أنه يتصور الباقي من طرح مجموع ما من آخر؛ وهو ما يصبح، إذا ما أُجرى بالكلمات، تصوراً لنواتج أسماء كل الأجزاء بالنسبة لاسم الكل، أو من أسماء الكل وجزء ما بالنسبة لاسم الجزء الآخر... إن هذه العمليات ليست واقعة على الأرقام وحدها، بل على كل نوع الأشياء التي يمكن أن تكون مجموعة معاً ومطروحاً أحدها من الآخر. لأنه في حين أن الرياضيين يعلمون الشيء ذاته في الخطوط والأشكال المجسّمة والمصطنعة والزوايا والنسب والأزمنة ودرجات السرعة والجهد والقوة وما شابه، فإن المناطقة يعلمون الشيء ذاته في لوازم الكلمات، جامعين اسمين معاً لصياغة إثبات وإثباتين لصياغة قياس وقياسات متعددة لصياغة برهان ومن مجموع أو ناتج قياس يطرحون قضية ليجدوا الأخرى، (C2, Hobbes, *Leviathan* 45).

فهوبز يوجز هذا الاستخدام الذائع لاستعارة التفكير حساب رياضي مع دعواه بأن "الفكر، بهذا المعنى، ليس شيئاً آخر سوى حساب - أي جمع وطرح - للوازم الأسماء العامة المتفق عليها من أجل تمييز فكرنا والدلالة عليه". (*Leviathan* 46).

إن استخدام هوبز لهذه الاستعارة قد يكون أي شيء عدا كونه عرضياً بالنسبة لرؤاه الفلسفية. وهي بالنسبة لديكارت أيضاً، تلعب دوراً مركزياً في فلسفته للعقل. فها هو ديكارت يكتب لميرسيني Mersenne في ٢٠ نوفمبر عام ١٦٢٩:

"إن كل الأفكار التي يمكن أن تأتي للعقل الإنساني يجب أن تكون مرتبة في نظام مثل النظام الطبيعي للأرقام. ففي يوم واحد يستطيع المرء أن يتعلم أن يُسمي كل سلسلة من السلاسل اللانهائية من الأرقام، وبالتالي أن يكتب إلى ما لا نهاية كلمات عديدة بلغة غير معلومة. ويمكن فعل الشيء ذاته بالنسبة لكل الكلمات الأخرى الضرورية للتعبير عن كل الأشياء الأخرى التي تقع ضمن نطاق العقل الإنساني..."

فإذا ما كان لشخص ما أن يفسر بشكل صحيح ما تكون عليه الأفكار البسيطة في الخيال الإنساني الذي تتركب منه كل الأفكار الإنسانية، وإذا ما تم تلقي تفسيره بشكل عام، فإنني سأجرؤ على أن أمل في لغة كلية سهلة جداً في التعلم والكلام والكتابة".

إن ديكارت هنا لا يستخدم فقط استعارة التفكير حساب رياضي بل أيضاً استعارة الفكر بوصفه لغة. The Thought As Language، التي تكون فيها الأفكار المعقدة مؤلفة من أفكار بسيطة، تماماً كما أن الجمل مؤلفة من كلمات. فديكارت هنا يرهص باستعارة لغة الفكر the Language of Thought metaphor الخاصة بالفلسفة التحليلية في القرن العشرين (انظر الفصل الحادي والعشرين).

الرياضيات بوصفها نموذجًا للفكر

إن ديكارت يطبق استعارة الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا على نظريته في الأفكار بعامة. فهي توفر حلاً مباشرًا لمشكل كيف يكون الاستدلال اليقيني ممكنًا مع الأفكار التي ليست فطرية، وإنما تنشأ من خلال الحواس. وبوصفها أفكارًا، فإنها يمكن أن تُعالج شكليًا، أي بالطريقة ذاتها التي تُعالج بها الأفكار الرياضية الفطرية. إذ إن الاستدلال قريب من البرهان الرياضي.

إن الأفكار غير الفطرية لا تحتاج أن تكون ملطخة بالحواس على الإطلاق من وجهة نظر قدرة الفكر على بحثها وحسابها. إلا أن المشكل الوحيد يتمثل في كيف ترتبط بالأشياء في العالم الخارجي. لكن ديكارت لا يجيب على هذا بأي شكل يلفت النظر. وإنما يفترض فحسب أن الله ليس مُخادعًا وأن الله يمنحنا أفكارًا دقيقة لنفكر بها بحيث نستطيع أن نصل إلى معرفة يقينية ما دمنا نختبر أفكارنا بعناية ونحسبها بدقة وصرامة رياضية.

لكن على الرغم من هذا، فإن ديكارت قد صاغ نظرية عن التمثيل العقلي - وهي بشكل أساسي الرؤية التي ورثها الجيل الأول من العلم المعرفي. وفي هذه النظرية، يمكنك أن تفصل مشكل كيف نفكر بالأفكار عن مشكل ما الذي يفترض أن تشخصه الأفكار، وحتى إذا كان المشكل الثاني قابلاً للحل فحسب بالنسبة لحالات خاصة محدودة، فإن المشكل الأول يمكنه على الأقل أن يحظى بحل عام دقيق رياضيًا. ولقد كان ذلك هو عامل الجذب بالنسبة للجيل الأول للعلم المعرفي إزاء نظرية تمثيلية للعقل.

ميراثنا الديكارتى

إننا الآن في وضعية يمكننا أن نجمل فيها الموروث الهائل لترقيع ديكارت الفريد للاستعارات الشائعة والنظريات الشعبية. فقد تركنا مع نظرية للعقل والفكر مؤثرة جداً إلى حد أن مبادئها الأساسية مازالت متبناة على نطاق عريض ولا يكاد حتى أن يكون قد تم البدء في إعادة تقييمها. وقد ظلت تنتقل من جيل إلى جيل كما لو كانت مجموعة من الحقائق الواضحة ذاتياً. بل إن الكثير منها مازال يُدرّس بإجلال.

بإيجاز، إن هذه هي الصورة الديكارتية للعقل كما ورثناها:

- إن ما يجعل الكائنات الإنسانية إنسانية، الشيء الوحيد الذي يجعلهم بشراً ويحدّد طبيعتهم المميّزة، هو قدرتهم على التفكير العقلاني.
- إن التفكير منفصل عن الجسد بصورة أساسية، وكل التفكير واعٍ.
- إن التفكير يتكون من عمليات شكلية حول الأفكار بغض النظر عن العلاقة بين تلك الأفكار والواقع الخارجي.
- إن الأفكار تعمل مثل الرموز الشكلية في الرياضيات.
- إن بعض أفكارنا فطرية، وبناء على ذلك فإنها توجد في العقل منذ الميلاد، قبل أية خبرة.
- ثمة أفكار أخرى هي تمثيلات داخلية لواقع خارجي.
- إننا نستطيع أن نصل، فقط بتفكيرنا في أفكارنا الخاصة والعمليات الخاصة بعقولنا، بانتباه وصرامة، إلى أن نفهم العقل بدقة وبيقين مطلق.

• لا توجد أية حاجة إلى معرفة أي شيء خاص بالجسد، لا الخيال ولا الانفعال ولا الإدراك الحسي ولا أية تفاصيل خاصة بالطبيعة البيولوجية للجسد، لفهم طبيعة العقل.

لقد حاولنا أن نكون حرفيين بقدر ما يمكن في تلخيص الرؤية الديكارتية للعقل. وقد فعلنا ذلك لنطرح السؤال التالي: هل تلعب استعارات ديكارت أي دور أساسي في النظرية الديكارتية للعقل أم أنها عرضية بالنسبة للنظرية؟

إن أي جواب على هذا السؤال ستكون كفاءته مقصورة عليه: إذ سيكون عليه أن يظهر كيف تتوافق الفئات في النظرية مع بعضها البعض في كل متسق. على سبيل المثال، سيكون عليه أن يُظهر ما ترتبط به دعوى أن كل التفكير واعٍ مع دعاويه الأخرى، مثل دعوى أن المعرفة اليقينية بالعقل ممكنة. ما الذي ترتبط به دعوى أن التفكير منفصل عن الجسد مع دعوى أن ثمة أفكاراً فطرية أو مع دعوى أن العقلانية تشكل ماهيتنا؟

إن النقاش المطروح أعلاه يجيب عن هذه الأسئلة وعن أسئلة أخرى عديدة أكثر منها. وكما رأينا بالنسبة لديكارت، فإن استعاراته هي ما صاغ هذه الدعاوى في كل متسق. إنه نموذج الاستعاري للعقل بأنطولوجيا الاستعارية وصيغة استدلاله الاستعارية هو ما يوحد هذه الدعاوى الخاصة بالأفكار والتفكير والمعرفة والخيال وما إليهما في كل عضوي ظل يُرى على أن له قيمة تفسيرية أصيلة بالنسبة لأجيال عديدة من الفلاسفة.

وبدون تلك الاستعارات تبدو هذه الدعاوي مثل قائمة من العبارات العشوائية. ومع ذلك، فإننا "نشعر أنها تتوافق معًا، وما أن نكتشف المنطق الاستعاري الذي يربطها معًا، حتى نفهم السبب. إذ إننا لا نعرف تفسيراً آخر يمكن أن يربطها معًا بشكل متنسق عدا التفسير الاستعاري.

إضافة إلى ذلك، فإن أية محاولة لبسط هذه النظرية التي تبدو حرفية بالتفصيل سيقضي الإفادة من نسقنا الاستعاري الخاص بالعقل، حتى وإن استخدم استعارات مختلفة عن تلك التي يستخدمها ديكارت. على سبيل المثال، فما أن تشرع في توضيح ما تعنيه "العمليات الشكلية" بالتفصيل، حتى تجد أنك ستحتاج أن تستخدم استعارة تصويرية ما، إما آلية أو رياضية. وما أن تشرع في تشخيص "الطابع المميز"، حتى تجد نفسك مُستخدمًا للنظرية الشعبية للماهيات. وحين تحاول أن تكسو "التمثيل الداخلي للواقع الخارجي"، لحماً، فإنك تجد صورة ما من صور استعارة العقل بوصفه وعاء وإحدى الاستعارات القياسية عن "التمثيل".

وبكل تأكيد فإننا لا نعني اقتراح أن الحاجة إلى الاستعارة، سواء كانت توضح النظرية الديكارتية أو تفسر كيف تترايط فيما بينها، تبطل بذاتها النظرية في جميع الأحوال. بل على العكس، حيث لا يمكن أن يكون هناك شيء ما يمكن أن يدعي نظرية غير استعارية للعقل. إن مجموع الأدلة التي تدعم العلم المعرفي للجيل الثاني تقتضي منا أن نرفض كل مبدأ من مبادئ هذه الرؤية الديكارتية للعقل. ولا علاقة لهذا بحقيقة أنه قد تم الوصول إليها بواسطة الاستعارة، وأنها متماسكة مع بعضها البعض من خلال الاستعارة، وأنه لا يمكنها أن تكتسي لحماً إلا عبر الاستعارة.

علم نفس الملكات

على الرغم من أن كل فيلسوف من الفلاسفة قد قازب مشكل المعرفة مقارنة مختلفة، فإنهم جميعًا قد اشتركوا في نموذج استعاري عام للعقل، هو ما ندعوه النظرية الشعبية الاستعارية لعلم نفس الملكات وهو ما عيّن الكيفية التي حدّدوا بها مشكل المعرفة وحصر أنواع الإجابات التي كان يوسعهم أن يقدّموها على سؤال كيف تكون المعرفة ممكنة. حيث كل نظرية إيستمولوجية تنتمي إلى عصر التنوير ما هي إلا نوع من أنواع التفصيل والإرهاق لهذا النموذج الثقافي المشترك للعقل.

النظرية الشعبية الاستعارية لعلم نفس الملكات

إن الرؤية الديكارتية للعقل مازالت معنا بدرجة كبيرة جدًّا إلى اليوم. لكن بقدر ما هي ثرية، فإنها ليست إلا جزءًا فحسب من الميراث الاستعاري من عصر التنوير الذي مازال يحدّد قدرًا كبيرًا من فلسفة العقل والعلم المعرفي. وتلك الصورة الأوسع، المدعوة "علم نفس الملكات"، هي نموذج العقل بوصفه مقسمًا إلى "ملكات" منفصلة. وذلك النموذج أيضًا استعاري من أوله إلى آخره. وهو أيضًا ذو أنطولوجيا وبنية منطقية تتشأن من شبكة استعارات ذات علاقات متبادلة. وتلك الاستعارات هي بصورة عميقة جدًّا جزء من الطريقة التي نفكر بها اعتياديًا في العقل إلى حد أن استخدامها لمفهمّة العمليات العقلية يبدو طبيعيًا.

إن استعارة مجتمع العقل The Society of Mind metaphor أساسية بالنسبة لعلم نفس الملكات. فالعقل، في هذه الاستعارة، مُفَهَّم بوصفه مجتمعًا يؤدّي أعضاؤه مهام منفصلة وغير متداخلة وهي ضرورية من أجل التشغيل الناجح لذلك المجتمع. حيث قدرات العقل مُفَهَّمة بموجب ذلك بوصفها أشخاصًا منفردين ومستقلين ذاتيًا، ولكل منها وظيفة مختلفة ولكل منها شخصية منفصلة ملائمة لها.

ويمضي النموذج الشعبي لعلم نفس الملكات، المبني على استعارة مجتمع العقل، على النحو التالي:

النظرية الشعبية لعلم نفس الملكات

١- إن العالم يتألف من مجال خارجي لموضوعات مادية، ومن مجال ذهني داخلي يحوي أفكارًا وأحاسيس ومشاعر وانفعالات بوصفها "كيانات ذهنية". فالمجال الخارجي هو العالم "الموضوعي" في حين أن المجال الداخلي هو العالم "الذاتي".

٢- إن المجال الذهني الداخلي يحوي مجتمعًا للعقل مؤلفًا على الأقل من سبعة أعضاء، هي "الملكات". وكل ملكة، أي: كل قدرة للعقل، مُفَهَّمة بوصفها شخصًا. وأسماء هؤلاء الأشخاص هي: الإدراك، والخيال والشعور، والإرادة، والفهم، والذاكرة، والعقل.

٣- إن لكل شخص - ملكة شخصية خاصة. واعتمادًا على طبيعة الشخصية، يستطيع ذلك الشخص أن يُفَهِّمَ أكثر بواسطة استعارات شائعة.

على سبيل المثال، فالشخص المنهجي، الجدير بالثقة، غير المنحاز، مُفَهِّم على نطاق واسع بوصفه آلة، في حين أن الشخص المتوحش الشموس غير المُتنبِّأ بسلوكه مُفَهِّم على نطاق واسع بوصفه حيواناً متوحشاً أو قوة من قوى الطبيعة.

٤- إن الإدراك منهجي وفي أغلب الأحوال موضع ثقة فهو أشبه بموظف استقبال، يؤدّي بانتظام مهمة استيعاب الانطباعات الحسية من الجسد بصورة سلبية وتمريرها إلى ما يشبه خط التجميع الذي تعمل عليه الملكات الأخرى.

٥- إن الخيال نمطياً هو حرّفي موثوق بحرّفيته، إذ يستطيع في لحظات لا يمكن التنبؤ بها أن يكون لعباً، أو مؤدياً، أو خارج السيطرة. فالخيال يأخذ الانطباعات الحسية التي يحصل عليها من الإدراك: ويبني منها صوراً تمثّل الأشياء في العالم الخارجي. وهو يفعل هذا اعتيادياً بأسلوب منهجي نظامي، لكن أحياناً يؤلّف المحتويات مع بعضها البعض بطرائق جديدة ليشكّل صوراً وهمية لا تطابق أي شيء موجود.

٦- إن الشعور غير منضبط ومتحول، وأحياناً يكون خارج السيطرة. ويمكن أن يكون "مستنثراً" بأفكار متولّدة إما من خارج أو داخل العقل. وحين يستنثر الشعور فإنه يستطيع أن يسلك بقوة ليؤثّر على الإرادة. وبسبب شخصيته غالباً ما يُصاغ الشعور استعارياً أكثر وأكثر بوصفه حيواناً متوحشاً أو قوة من قوى الطبيعة.

٧- إن الفهم دائماً هادئ ويقظ وقابل للتنبؤ به وتجت السيطرة وموضع ثقة. ووظيفته هي أن يعمل كقاضٍ. فهو يتلقى الصور من الخيال ويفحصها ليرى ما تكون عليه بنيتها الداخلية. فإذا ما حكم بأن بنية صورة ما تطابق مفهوماً موجوداً، إذاً فإنه يُسند تلك الصورة إلى المفهوم. وإذا ما حكم بأن بنية الصورة لا تطابق مفهوماً موجوداً، إذاً فإنه يشكّل مفهوماً جديداً لها. وكل إسناد لصورة محدّدة إلى مفهوم عام هو قضية مشار إليها بوصفها "حُكماً".

٨- إن خط التجميع حتى الآن يمضي على هذا النحو: الإدراك يتلقى الانطباعات الحسية من الخارج ويمرّها إلى الخيال، الذي يؤلّفها في صور ويمرّها إلى "الفهم". والفهم يحكم إلى أي مدى تتناسب تلك الصور إلى مفاهيم بعينها. وهكذا ينتج الفهم قضايا ("أحكاماً") ويمرّها إلى العقل.

٩- إن العقل يحظى بحكم جيد، وهو هادئ، ومحكوم، وحكيم، وموثوق فيه كلية، ويتبع الإجراءات بوضوح. وهو يعمل بوصفه مُشرّعاً، وقاضياً، ومديرًا. فالعقل يقرّر أنواع الأشياء التي ينبغي عملها ويضع القواعد لعملها. وهو يحكم إذا ما كان الآخرون ينفذون تلك القواعد كما ينبغي أم لا. وهو أيضاً يجمّع ويحلّل المعلومات التي تكون متاحة له من الفهم ويحسب بعناية على أساس هذه المعلومات ما يحتاج إلى عمله. وعندئذٍ يُصدر الأوامر لـ الإرادة.

١٠- إن الذاكرة عادة ما تكون منهجية والمتوقع منها أن تكون موضع ثقة، على الرغم من أنها ليست كذلك دائماً. فالذاكرة تعمل بوصفها حارس خزانة. فهي تأخذ عناصر من الإدراك والخيال والفهم، والعقل وتخزنها

للاستخدام المستقبلي بعد ذلك. وهي أيضاً تحفظ سجلات الأفعال اليومية. وهي تُستدعى باستمرار لتنتج هذه الموضوعات والسجلات من أجل الاستخدام من قبل الملكات الأخرى وبسهولة يمكن أن تُرهق.

١١- إن الإرادة هي الشخصية الوحيدة في هذا المجتمع التي يمكنها أن تحرك الجسد نحو الفعل. فالإرادة تحصل على الأوامر الخاصة بما عليها أن تفعله من العقل وهي خاضعة لضغوط وتوسلات الشعور الذي يمكن أن يتصارع مع ما يأمر به العقل. والإرادة حرة في أن تسلك كما يطلو لها، بشرط أن تكون قوية بما يكفي. كما أن الإرادة قوية بما يكفي لأن تقاوم قوة العقل ويمكنها أن تختار أن تفعل ذلك أو لا. ويمكن أن تكون أو لا تكون الإرادة قوية بما يكفي في مقاومة الشعور. وكلما كانت الإرادة أقوى استطاعت بشكل أفضل أن تتغلب على الشعور. إذ إن الشعور والعقل في أغلب الأحوال يتصارعان من أجل السيطرة على الإرادة ويكون الأمر مؤسفاً إذا ما انتصر الشعور؛ لأن العقل وحده يعرف ما هو الأفضل للمجتمع ككل.

إن هذه نظرية شعبية موسّعة زاخرة بالاستعارات التصورية. أولاً، لدينا استعارة الإدراك تلقى *the Perceiving Is Receiving*، الممفهم عبرها الإدراك بوصفه متلقياً سلبياً للمعلومات. وتسمح استعارة الأفكار أشياء [موضوعات] للأفكار أن تستوعب من قبل الإدراك، إذ يُمسك بها ويعمل عليها الخيال، ويضعها الفهم تحت المفاهيم الخاصة بها. وبفضل استعارة المعرفة رؤية، يبحث الفهم الصور والمفاهيم كي "يرى" كيف تتوافق فيما بينها على أفضل وجه. فالمفاهيم (أو بالتبادل معها الفئات التصنيفية) هنا ممفّمة بوصفها أوعية للصور.

إن التفكير بناء للموضوع Thinking Is Object Construction على خط تجميع العقل، حيث يبني الخيال الصور، ويبني الفهم القضايا. كما أن التفكير يحاكم أيضاً. ويسلك الفهم والعقل كلاهما بوصفهما قاضيين فيما يتعلق بكيف تتضوي الصور تحت المفاهيم على أفضل وجه، وكيف تتوافق المفاهيم على أفضل وجه مع بعضها البعض. إضافة إلى ذلك، فإن استعارة التفكير حساب رياضي عندما يحسب العقل بشكل منهجي ما تمنحه له المعلومات فإنها تضيف إليه. إن الشعور والعقل كليهما قوتان تعملان على الإرادة.

إن كل هذه الاستعارات التصويرية المفردة لها تاريخ طويل في الثقافة الأوربية وما تزال شائعة إلى اليوم. وهي تشكل معاً نسبة بارزة من الاستعارات التي لدينا لمفهمة جوانب مختلفة من العقل. إن جزءاً من عبقرية النظرية الشعبية هو أنها تولّف كل هذه الاستعارات المفردة في حكاية عن الأخلاق. فهي تدمج الصور النمطية عن الأدوار الاجتماعية لأشخاص مختلفين: القاضي اليقظ، المدير المُنهَج، موظّف الاستقبال، الحرقي، أمين المخزن، الهستيري، رجل الفعل المستقل.

إن هذه النظرية الشعبية، المؤلفة من هذه الاستعارات والصور النمطية، تفرض بنية على العقل، مُنتجة تصوراً استعارياً لما يكون عليه العقل وكيف يعمل. على سبيل المثال، بما أن كل شخص في مجتمع العقل هو فاعل منفصل مستقل بذاته، فإن كل ملكة من ملكات العقل منفصلة ومستقلة بذاتها. وبما أن لكل شخص مهمة واحدة محدّدة، فإن لكل ملكة من ملكات العقل مهمة واحدة محدّدة. وبما أن المجتمع مبني تراتبياً في ظل سلطة تنفيذية مُصدرة للأوامر؛ كذلك أيضاً للعقل بنية تراتبية وسلطة تنفيذية

تتولي السيطرة. وتاماً مثلما أن في كل مجتمع أفراداً جامحين وغير قابلين للسيطرة عليهم، فإن للعقل كذلك ملكات محدّدة تستحق العزل لأنها يمكن أن تكون عسيرة وغير قابلة للسيطرة عليها. وتاماً كما أنه لا ينبغي لأي مجتمع منظمّ جيداً أن يحكمه أشخاص خارجون عن السيطرة، كذلك فإنه ينبغي لأي عقل يعمل بشكل صحيح أن يُحكَم بطريقة منهجية عقلانية هادئة.

وها هي بعد مئات عديدة من السنين، مازالت نسخة هذه النظرية الشعبية للعقل مؤثّرة في فلسفة العقل، وكذلك في العلوم المعرفية المختلفة. ولعل أول ما ينبغي ملاحظته هو أنها ما زالت تحدّد الظواهر العقلية المنفصلة التي ينبغي أن تُدرَس خصائصها واشتغالها بشكل منفصل، وحينئذٍ فقط توضع التفاعلات بين الأجزاء مع بعضها البعض. وهكذا، تتم رؤية الإدراك والعقل والانفعال بوصفها ظواهر منفصلة، يتطلب كل منها حقلاً دراسته الخاص، كما أن كلاً منها قابل لأن يُدرَس بشكل مستقل عما عداه من ظواهر أخرى. إذ إنها مرئية بوصفها قابلة للانفصال، وإن كانت فعاليات متفاعلة. وهذا واضح بصورة خاصة في علم النفس المعرفي المُمارَس من منظور تشغيل المعلومات حيث يستبدل بالشخصين المنهجين في مجتمع العقل (الإدراك والعقل) نماذج شبه آلية يودّي كل منها وظيفة مفردة. إن خط الإنتاج يصبح مخطّطاً انسيابياً لسير العمليات فيه خانات مُمثّلة للملكات المنفصلة المختلفة المُنفّذة لوظائفها. إذ يصبح انسياب الموضوعات من شخص إلى آخر هو انسياب المعلومات من خانة إلى أخرى. فالمعالجات الجارية على الموضوعات المُنفّذة من قبل ملكة من الملكات تصبح معالجات للمعلومات المُنفّذة من قبل الآلية المحدّدة الخاصة بكل خانة من خانات

المخطَّط الانسيابي لسير العمليات. ومن ثم؛ فإن مهمة دراسة العقل تتمثل في اكتشاف الإجراءات الآلية التي تحدث داخل كل خانة وفي اكتشاف بنية واتجاهات الروابط بين الخانات. فاللغويات التوليدية تستخدم نفس نوع نماذج المخطَّط الانسيابي لسير العمليات، المقولبة بوعي على علم نفس الملكات الخاص بعصر التنوير. وبالطبع، فإن الملكات التي لا تعمل استعارياً وبشكل يمكن التنبؤ به داخل مجتمع العقل ليست مُتمدَّجة بوصفها آلات، أي خانات داخل المخطَّط الانسيابي لسير العمليات ذات وظائف مُنفَّدة من قبل نظام للحلول الحسابية [لوغارتميات] (آلات استعارية). إذ يكون فقط الشخصان المنهجان في مجتمع العقل (الإدراك والعقل) هما المُتمدَّجان بآلات استعارية. بينما الانفعال، الذي لا هو منهجي ولا يمكن التنبؤ به، ليس مُتمدَّجاً على هذا النحو، وكذلك الجانب غير القابل للتنبؤ به من الخيال.

وعلى الرغم من أن لدينا الآن أدلة دامغة على أن العقل لا يعمل على هذا النحو، فإن النموذج مازال مُستخدماً. إذا إننا نعلم أن الفكر والانفعال يمضيان جنباً إلى جنب، مادام أن الفكر لا يكون ممكناً إلا إذا كان الانفعال حاضراً (B1, Damasio 1994). لكن معظم الناس مازالوا يعتقدون أن الانفعال يشوِّس الفكر، وأن نماذج الاستدلال، والتخطيط، وحل المشكلات والسلوك العقلاني لا تتضمن الانفعال. ومع أننا نعلم أنه ليس للعقل مركز تنفيذي محوري، فإنه مازالت هناك نماذج للعقل تنطوي على مثل هذه الوحدة المركزية للتشغيل. فنحن نعلم أن الذاكرة لا تخزَّن وتستعيد العناصر فحسب وأنه لا يوجد مكان مركزي تتموقع فيه. لكن مع ذلك، مازالت هناك نماذج للغة تُفهم فيها الذاكرة المعجمية بوصفها حزمة من الوحدات داخل خزانة.

بيد أن ثمة سبباً فيما يخص لماذا لعلم نفس الملكات مثل هذه السيطرة على خيالنا ولماذا يستمر هكذا ليصبح ممثلاً لصيغة قصور تفكيرنا حول العقل، حتى في ظل الأدلة المضادة الساحقة. وهو أن النظرية الشعبية لعلم نفس الملكات تشكل جزءاً من اللاوعي المعرفي. فهي ليست شيئاً يمكننا أن نتحكم فيه إرادياً. بل إنها تتوافق مع بعضها البعض في كل عضوي داخل العديد من أكثر استعاراتنا وصورنا النمطية الاجتماعية شيوعاً عن العقل. فهي جزء من موروثة الثقافي الذاتي الحركة ومُجسّدة في مشتباتنا العصبية ومن غير المحتمل أن نقتلعها سريعاً في أي وقت.

وأخيراً قد يكون ممكناً أن نراجع هذه النظرية الشعبية أو أن نستبدل بها سواها، إلا أننا لن نكون قادرين على أن نستبدل بها سواها إلا في ظل استعارات أخرى. فالعقل، مثل الزمن والأحداث والسببية، لا يمكن أن يُفهم إلا استعارياً.

الفصل العشرون

الأخلاقية الكانطية

لما يربو عن قرنين من الزمان الآن، والنظرية الأخلاقية الكانطية هي النموذج التفسيري للأخلاقية العقلانية المحضة. إذ اعتقد كانط أنه قد أظهر كيف يمكن أن تكون المبادئ الأخلاقية المطلقة الملزمة كلياً مشتقة من ماهية ما يدعوه "العقل العملي المحض" "pure practical reason". لكن إذا لم يكن هناك، كما نجادل، شيء من قبيل مثل هذا "العقل المحض"، إذا فإنه كان يجب على كانط أن يفعل شيئاً مختلفاً تماماً عن تفريغ ماهية العقل العملي المحض. إلا أن ما كان يفعله، فيما سنزعم، كان بالمعنى تشغيلاً لمقتضيات حزمة من الاستعارات التصورية المترابطة ترابطاً مُحكماً، والتي قد ورثها من الفلسفة الغربية والتراث الأخلاقي المسيحي - اليهودي.

إن الأخلاقية في هذا التراث مؤسّسة على ما ندعوه نموذج أسرة الأب الصارم the Strict Father model of the family. وكما رأينا فإنه حين يكتسي نموذج الأب الصارم هذا لحمه بعدد من استعارات الأخلاقية المحفّز كل منها بشكل مستقل، فإنه حينئذ تكون لدينا أخلاقية أسرة الأب الصارم Strict Father family morality التي ظلت مهيمنة طويلاً داخل التراث الأخلاقي الغربي وداخل الصور المُحافظة من المسيحية (AI, Lakoff 1996a, Chap. 14).

إن كانط يستخدم أخلاقية أسرة الأب الصارم بوصفها العنصر المفتاحي لنظرية في الأخلاقية بعامّة. بعبارة أخرى، إن كانط يشتق كل أخلاقية بوصفها نسخة من أخلاقية أسرة الأب الصارم. وقد فهم كانط هذا النموذج فهماً تاماً، ولو بشكل ضمني فقط، وقد عمل ببصيرة لا تُضاهى ليُطوّر المتضمنات الخاصة بالاستعارات الأساسية التي تحدّد هذه الأخلاقية. وبوضوح، لقد تصور كانط أنه كان يفعل شيئاً مختلفاً تماماً، أي أنه كان يحلّل ماهية العقل العملي المحض، وسينكر بحرارة السمة الاستعارية للأخلاقية، على الأقل على مستوى المبادئ الأخلاقية الأساسية التي زعم أنه يحدّها. وعلى الرغم من ذلك، فإن نظريته الأخلاقية، كما سنرى، لا تكشف أساساً عقلية قَبليّة لأخلاقية كلية. بل إنها عبارة عن تشغيل لمنطق مجموعة صغيرة من الاستعارات التصورية التي تحدّد الأخلاقية الغربية الرئيسية والتي هي مؤسّسة على نموذج أسرة الأب الصارم.

إن هدفنا هنا هو أن نعرض بالتفصيل البنية التصورية العليا للنظرية الأخلاقية لكانط. ونأمل أن نبين أن معظم مبادئ كانط الأخلاقية المميّزة تنشأ جميعاً من دمج الفريد لأربع نظريات واستعارات شعبية شائعة بالنسبة لعصره. إن تحليلنا لنسق كانط التصوري يكشف أن نظريته الأخلاقية تُستمدّ من المصادر التالية:

(١) النظرية الشعبية للماهيات

(٢) أخلاقية أسرة الأب الصارم

(٣) استعارة مجتمع العقل

(٤) استعارة الأسرة الإنسانية

- ومن اللافت أن كانط قد طوّر، من مجموعة عادية كهذه من الأفكار الاستعارية الشائعة، مبادئه الأكثر إدهاشاً وأصالة، على سبيل المثال:
- الأخلاقية يجب أن تكون مؤسسة على العقل المحض وحده.
 - مصدر الأخلاقية هو قدرتنا على منح أنفسنا قوانين أخلاقية.
 - كل القوانين الأخلاقية ملزمة كلياً.
 - إن لدينا واجباً مطلقاً في أن نعامل الكائنات العاقلة بوصفهم غايات في نواتهم وليس على الإطلاق بوصفهم وسائل فحسب.
 - يمكن للأخلاقية أن تتألف فقط من الأوامر الملزمة مثل "اعمل فقط على تلك المبادئ التي بموجبها يمكنك في الوقت ذاته أن تريدها أن تصبح قانوناً كلياً".

إنها عبقرية كانط التي كان بوسعها أن تأتي بمثل هذه التعاليم العميقة والمعقدة والرهيفة من مثل هذه الأصول البسيطة والحدسية والمفهومة على نطاق واسع في ذلك الوقت. لكن دعونا الآن نعود إلى مهمة توضيح كيف نشأت بالضبط هذه المبادئ والمبادئ الأخرى المفتاحية للنظرية الأخلاقية الكانطية من تلك الاستعارات والنظريات الشعبية الأربع الشائعة. وسنبدأ باستدعاء العناصر المركزية لرؤية أخلاقية أسرة الأب الصارم.

أخلاقية الأب الصارم لكانط

إن النظرية الأخلاقية لكانط هي نسخة عقلانية لأخلاقية الأب الصارم، التي ربطها كانط باستعارة الأسرة الإنسانية واستعارة مجتمع العقل. وقد أخذها من سيكولوجيا الملكات (الفصل التاسع عشر). وبهذه الطريقة، كما

سنرى، يصبح العقل الكلي الأب الصارم الذي يُصدر أوامره الأخلاقية الكلية التي يجب أن تتبّع من قبل كل الكائنات العاقلة.

ولنتذكر أن نموذج الأب الصارم يجسّد أخلاقته الخاصة المتميزة جدًا - وهي أخلاقية محدّدة باستعارات من قبيل السلطة الأخلاقية والقوة [الصلابة] الأخلاقية، والطاعة الأخلاقية، والحدود الأخلاقية، والحرية الأخلاقية، والماهية الأخلاقية، والطهر الأخلاقي، والمصلحة الذاتية الأخلاقية، والرعاية الأخلاقية.

وبقدر ما أن نظرية كانط الأخلاقية صعبة ومعقّدة بقدر ما أن بنيتها التصورية القائمة فعليًا على أخلاقية أسرة الأب الصارم (١) مقيّدة بالعقلانية بواسطة سيكولوجيا الملكات، مع العقل اللاعب لدور الأب الصارم، و(٢) المعمّمة على كل الكائنات الإنسانية بواسطة استعارة الأسرة الإنسانية. إن فهم نظرية كانط الأخلاقية على هذا النحو يتيح تفسير ثلاثة أشياء: أولاً، ما الذي يعنيه النظر إلى العقل بوصفه مؤلّف الأحكام الأخلاقية؛ وثانيًا، كيف يمكن أن يتأتّى لأخلاقية أسرة الأب الصارم أن تكون مُستدخلة بوصفها الأساس لأخلاقية عقلية كلية، وثالثًا، ما الذي يعنيه أن تمنح نفسك قوانين أخلاقية.

العقل بوصفه أبًا صارمًا في استعارة مجتمع العقل

دعونا نعود لوهلة لنفكر في نقاشنا لاستعارة مجتمع العقل. لقد رأينا أنه قد كان هناك مكوّن أخلاقي مبني في طبيعة سيكولوجيا الملكات ذاتها. فالعقل، الذي يحكم مجتمع العقل والمسئول عن وجوده الخير، هو سلطة

أخلاقية؛ فهو يعرف ما هو أفضل بالنسبة للمجتمع ككل وعليه واجب إصدار توجيهات لأعضاء المجتمع مُخصَّصًا ما يحتاج كل شخص أن يفعله ليضمن الوجود الخيّر للجماعة. وبالمقابل، فإن واجب أعضاء الجماعة الآخرين هو أن يطيعوا إملاءات العقل.

وعلى الإرادة، التي هي مسؤولة عما يفعله الجسد، التزام أخلاقي أن تطيع أوامر العقل. أما الهوى، الذي لا يسلك نمطيًا بشكل أخلاقي والذي هو تقيض العقل، فيتصارع مع العقل حول السيطرة على الإرادة. ولكيما تقاوم الإرادة الهوى فإنها يجب أن تكون قوية. وهذا يتطلب أن تكون الإرادة منضبطة، وواجب العقل هو أن يفعل كل شيء يستطيع أن يفعله ليوفّر هذا الانضباط.

إن ما نراه هنا هو الفرض الاستعاري لنسخة نموذج أسرة الأب الصارم على مجتمع العقل. والترسيم الاستعاري على النحو التالي:

العقل بوصفه استعارة الأب الصارم

<u>مجتمع العقل</u>	<u>أسرة الأب الصارم</u>
العقل ←	الأسرة
العقل الراشد ←	الأب
الإرادة ←	الطفل
الهوى ←	الشتر الخارجي

إن هذا الترسيم ينطبق على المعرفة التالية حول أسرة الأب الصارم:
إن الأب يعرف ما هو الأفضل، ولذا فهو سلطة أخلاقية؛ ويجب عليه أن يعلم
الطفل الصواب من الخطأ، لكيما يجعل الطفل منضبطاً بقدر ما يمكن إلى أن
يصبح الطفل قوياً بما يكفي له أن يقهر الشرور الخارجية. وأن يلقن الطفل
في حالات محدّدة ماذا عليه أن يفعل وعلى الطفل الالتزام الأخلاقي
بأن يطيع الأب.

وترسم الاستعارة هذه المعرفة الشائعة عن أخلاقية أسرة الأب الصارم
على الجوانب الأخلاقية لاستعارة مجتمع العقل، على النحو التالي:

إن العقل يعرف ما هو الأفضل، ولذا فهو سلطة أخلاقية، ويجب عليه
أن يلقن الإرادة الصواب من الخطأ لكيما يجعل الإرادة منضبطة بقدر ما
يمكن، لكيما يجعل الإرادة قوية بما يكفي لها أن تقهر الهوى، وأن يخبر
الإرادة في حالات محدّدة بما عليها أن تفعله. وعلى الإرادة الالتزام الأخلاقي
بأن تطيع العقل.

وفي ظل استعارة العقل بوصفه الأب الصارم، التي هي مبنية في
استعارة مجتمع العقل، يمكننا الآن أن ندرك معنى جانبيين مهمين من نظرية
كانط الأخلاقية. (١) لماذا العقل هو مؤلف الأحكام الأخلاقية؟ (٢) ما الذي
يعنيه أن تمنح نفسك أحكاماً أخلاقية؟ ولنتذكر أن عقل كل شخص مُفهم
بوصفه مجتمعاً للعقل. إن العقل والإرادة كليهما يسكنان كل واحد منا. وحين
يمنح العقل أحكاماً أخلاقية للإرادة، فإن ذلك بالنسبة لكل منا يكون مساوياً
لمنح أحكام أخلاقية لأنفسنا. وهذه هي القدرة التي يدعوها كانط "الاستقلال
الذاتي". إن كلاً منا مستقل أخلاقياً، وفق رؤية كانط، ما دمنا لا نستمد

أحكامنا الأخلاقية من آخرين بل بدلاً من ذلك نستمدّها من قدرتنا الخاصة على أن نعقل. وبهذا المعنى نكون "مُشرّعي أنفسنا": نمنح القوانين لأنفسنا. ويقابل كانط مثل هذا الاستقلال الذاتي بـ "عدم الاستقلال" [التبعية]، أي أن يكون لديك أحد ما أو شيء ما سوى عقلك أنت يقول لك ما ينبغي أن تفعل ويتسبّب في أن تسلك على نحو معيّن. إن هذا "الأخر" يمكن أن يكون شخصاً آخر، أو حكومة أو الله، أو حتى جسدك الخاص، أي مشاعرك، الخاصة، وأهواءك، وعاداتك، ورغباتك، وما شابه. و فقط بكونك عاقلاً؛ بواسطة طاعة إماءات العقل، تصبح حراً - مستقلاً ذاتياً- ومنفصلاً عن أي تأثير دخيل، بما في ذلك تأثير جسدك الخاص.

إن هذا هو ملخّص النزعة العقلانية في الأخلاق. فالجسد مرئي بوصفه تأثيراً أجنبيّاً، وليس فعليّاً ذاتك الأساسية. ولهذا السبب، فإن التقمص العاطفي (أو "الشعور المشابه") هو بالنسبة لكانط أسلوب من الفعل "بلا أي جدارة أخلاقية"، نظراً لأنه مؤسّس على الشعور ولا يصدر عن أي توجيه من العقل وحده.

دور النظرية الشعبية للماهيات

إن إحدى العلامات البارزة لنظرية كانط هي الإصرار على أن كل القوانين الأخلاقية كلية ويجب أن تصدر عن عقل أخلاقي كلي. فما الذي يجعل الوصول إلى مثل هذه الاستنتاجات بالنسبة لكانط أمراً طبيعياً؟

لقد قبل كانط، بوصفه أحد رموز التنوير، النظرية الشعبية للماهيات بوصفها حقيقة واضحة. لقد كانت ماهية الكائنات الإنسانية، بالطبع، هي

القدرة الخاصة بالعقل. وبما أن أية ماهية تكون هي ذاتها بالنسبة لكل أعضاء الفئة التصنيفية المحددة بتلك الماهية، فإنه ينتج عن ذلك أن كل الكائنات الإنسانية تملك نفس القدرة الخاصة بالعقل، أي إننا جميعًا نملك نفس العقل؛ ومن ثم فإن العقل كلي.

وبما أن كل العقول الإنسانية كانت مُفَهِّمَةً في عصر التنوير بواسطة استعارة مجتمع العقل، فإن العقل، في تلك الاستعارة، هو وفق ذلك العقل الكلي. وبما أن العقل، في تلك الاستعارة، هو مؤلّف الأحكام الأخلاقية، فإن تلك الأحكام الأخلاقية يجب أن تكون كلية - قوانين أخلاقية كلية!

إننا نرى هنا النظرية الشعبية للماهية، أخلاقية الأب الصارم، وسيكولوجيا الملكات تعملان كلاهما معًا لتولّد فكرة أن ثمة قوانين أخلاقية كلية مُعطاة لنا بواسطة العقل الكلي، الذي يسكن في كل واحد منا. وبفضل هذه الصلة الاستعارية فإن أخلاقية أسرة الأب الصارم تُرى بوصفها مُدمجة داخل كل كائن إنساني. إلا أن ما يحتاج أن يُوضّح بعد ذلك هو كيف يمدّد كانط أخلاقية أسرة الأب الصارم من الداخلي إلى الخارجي، أي كيف يجعلها حاکمة لكل العلاقات الأخلاقية بين كل الكائنات الإنسانية.

استعارة الأسرة الإنسانية

إن حل كانط يوظّف استعارة الأسرة الإنسانية، التي وفقًا لها تنتمي كل الكائنات الإنسانية إلى أسرة مفردة ويكونون جميعًا إخوة وأخوات. وما يلزم عن هذه الاستعارة هو أن لدينا جميعًا التزامًا أخلاقيًا أن نعامل بعضنا البعض كما لو كنا أعضاء أسرة واحدة، وفق نموذج مثالي لما تعنيه الأسرة.

استعارة الأسرة الإنسانية

الأسرة ← النوع الإنساني

كل طفل ← كل كائن إنساني

أطفال آخرون ← كل كائن إنساني آخر

إن هذا الترسيم البسيط ينتج عنه عدد من اللوازم المهمة:

العلاقات الأخلاقية الأسرية ← العلاقات الأخلاقية الكلية

السلطة الأخلاقية الأسرية ← السلطة الأخلاقية الكلية

القوانين الأخلاقية الأسرية ← القوانين الأخلاقية الكلية

الرعاية الأخلاقية الأسرية ← الرعاية الأخلاقية الكلية

بعبارة أخرى، إن هذه الاستعارة تُسقط البنية الأخلاقية الأسرية على بنية أخلاقية كلية. على سبيل المثال، إن نتيجة هذه الاستعارة هي أنه تمامًا كما أن كل طفل في الأسرة يكون خاضعًا للسلطة الأخلاقية والقوانين الأخلاقية ذاتها، كذلك فإن كل شخص في العالم يكون خاضعًا للسلطة الأخلاقية والقوانين الأخلاقية ذاتها. والالتزام برعاية آخرين في الأسرة يغدو مُحوّلًا إلى التزام برعاية النوع الإنساني كله.

إلا أن هذه الاستعارة، مع ذلك، عامة جدًا. فهي لا تقول أي شيء حول نمط الأسرة الذي على النوع الإنساني أن يكونه. وقد نشأنا، نحن مؤلفي هذا الكتاب، في ظل نسخة من استعارة الأسرة الإنسانية التي كان على الأسرة فيها أن تكون أسرة أب راعٍ *a Nurturant Parent family*، وليس أسرة أب

صارم. ونتيجة لذلك، فقد رأينا هذه الاستعارة بوصفها تقول إن لدينا جميعًا التزامًا أساسيًا أن نمثد بتعاطفنا نحو كل الكائنات الإنسانية وأن نقدم الرعاية التي تكون في قدراتنا أيًا ما كانت. إلا إن هذه ليست نسخة كانط.

لقد كانت نسخة كانط من هذه الاستعارة هي نسخة الأب الصارم. وبالنسبة لكانط فإن الأسرة الإنسانية هي أسرة أب صارم. والقوانين الأخلاقية الكلية هي الأحكام التي يعطيها أب صارم. وكما سنرى، فإن كل مبدأ أساسي لفلسفته الأخلاقية هو نتيجة لأخلاقية أسرة الأب الصارم لديه.

الأخلاقية الكلية بوصفها أخلاقية الأب الصارم

دعونا نبدأ بكسوة استعارة الأسرة الإنسانية لحمًا كما يفعل كانط، بفرض تأويل الأب الصارم عليها، تلك التي تكون فيها السلطة الأخلاقية الأسرية هي الأب، حيث أوامر الأب هي القوانين الأخلاقية الأسرية والرعاية هي الرعاية المطلوبة لكي يصبحوا أقوى خلقياً. وللوصول إلى نسخة كانطية من استعارة الأسرة الإنسانية، فإننا بالتالي نضيف القيود التالية إلى الترسيم الذي قدمناه:

السلطة الأخلاقية الأسرية = الأب

أوامر الأب = قوانين أخلاقية أسرية

الرعاية = الرعاية لتكون قويا أخلاقياً

وفي ظل هذا، فإن الترسيم الفرعي:

السلطة الأخلاقية الأسرية ← السلطة الأخلاقية الكلية

يصبح

الأب ← السلطة الأخلاقية الكلية

وبالمثل، نصل، بمثل هذه الاستبدالات، إلى ترسيمات فرعية جديدة:

أوامر الأب ← قوانين أخلاقية كلية

طاعة الأب ← طاعة القوانين الأخلاقية الكلية

وبوضع كل هذا مع بعضه البعض تغدو نسخة الأب الصارم الكانطية

لاستعارة الأسرة الإنسانية على هذا النحو:

استعارة أسرة الأب الصارم للأسرة الإنسانية

النوع الإنساني

الأسرة الصارمة الأب

← النوع الإنساني

الأسرة

← السلطة الأخلاقية الكلية

الأب

← كل كائن إنساني

كل طفل

← كل كائن إنساني آخر

أطفال آخرون

← قوانين أخلاقية كلية

أوامر الأب

← طاعة قوانين أخلاقية كلية

طاعة الأب

علاقات أخلاقية أسرية ← علاقات أخلاقية كلية
تربية أسرية لتكون قويا أخلاقيا ← تربية كلية لتكون قويا أخلاقيا

إننا على بعد خطوة واحدة من كوننا قادرين على أن نعلن البنية الاستعارية لنظرية كانط الأخلاقية. وما علينا رؤيته هو العلاقة بين نسخ كانط من استعارة الأسرة الإنسانية واستعارة مجتمع العقل. فهذه العلاقة هي الأساس بالنسبة لدعوى كانط القائلة بأن الأخلاقية مؤسّسة على عقل إنساني كلي يصدر أوامر أخلاقية مطلقة وسارية الصلاحية بشكل كلي.

ويتأويل الأب الصارم لاستعارة مجتمع العقل، يصبح العقل استعاريا أبًا صارمًا، ومن هنا السلطة الأخلاقية.

الأب ← العقل

الأب ← السلطة الأخلاقية

لذلك،

السلطة الأخلاقية = العقل

وطبقًا لـ النظرية الشعبية للماهيات، فإن العقل هو العقل الكلي.
ولذلك فإن،

السلطة الأخلاقية = العقل الكلي

هذا إذًا، يملأ الاستعارة المركزية التي يفهم بها كانط العقل الأخلاقي الكلي بوصفه أبًا صارمًا يُصدر قوانين أخلاقية كلية، ويجمع كل هذا مع

بعضه البعض، نحصل على الاستعارة المركبة التالية التي تحدّد النظرية الأخلاقية الكانطية:

الأخلاقية الكلية بوصفها استعارة أخلاقية الأب الصارم

<u>أخلاقية الأب الصارم</u>	<u>الأخلاقية العقلية الكلية</u>
الأسرة	← النوع الإنساني
كل طفل	← كل كائن إنساني
أطفال آخرون	← كل كائن إنساني آخر
الأب	← العقل الكلي
سلطة الأب الأخلاقية	← السلطة الأخلاقية الكلية
أوامر الأب	← القوانين الأخلاقية الكلية
طاعة الأب	← طاعة القوانين الأخلاقية الكلية
العلاقات الأخلاقية الأسرية	← العلاقات الأخلاقية الكلية
الرعاية الأسرية لتكون قويا أخلاقيا	← الرعاية الكلية لتكون قويا أخلاقيا

وبصياغتها على هذا النحو، تبدو هذه الاستعارة استعارة غريبة واعتباطية، طريقة طريفة لمفهمة الأخلاقية العقلية الكلية. ومع ذلك فإن هذا الترسيم هو نتاج أجزاء محسوسة تمامًا. وبمجرد ما نرى ما تكونه تلك الأجزاء وكيف جمعها كانط، يمكننا أن نتصور المنطق الداخلي لهذا الترسيم الاستعاري المعقد.

وهنا، يمكننا أن نرى ما هو المنطق الاستعاري الكامن وراء مبادئ
كانط الأخلاقية الرئيسية. وجميع مبادئه الرئيسية هي استدلالات الاستعارات
المذكورة أعلاه.

الأخلاقية الكانطية

في ضوء هذا الترسيم، نستطيع الآن أن نرى أن كانط قد فهم تراثه
الأخلاقي المسيحي اليهودي وفقاً لتراث بروتستانتية تم تأويله بوصفه شكلاً
من أشكال أخلاقية الأب الصارم المُطبَّقة على نطاق واسع. ووفقاً للتأويل
اللاهوتي لهذا التراث، فإن الله الأب God the Father هو السلطة الأخلاقية
العليا. وهو يصدر أوامر مطلقة في شكل قوانين أخلاقية تخضع لها كل
مخلوقات الله الإنسانية. وتتمثل الأخلاقية في امتثال إرادتنا الفردية لإرادة
الله. ويعاقب الله على اقتراف الإثم الأخلاقي ويُثيب على التقوى الأخلاقية.
والسلوك بشكل أخلاقي يقتضي منا البصيرة فيما يأمرنا الله أن نفعله، إضافة
إلى تنمية الصلابة الأخلاقية بفعل ما يطلبه الله منا. إن عقل الله God's Reason
يُرسى المثال الأخلاقي النهائي الذي يحدّد علاقتنا السليمة بالبشر الآخرين
وبأنفسنا. وأي فعل ينتهك هذا المثال يتعدى على الحدود الأخلاقية المطلقة
التي أرساها الله. ذلك أننا مأمورون أن نحب ونرعى الآخرين، بقدر ما أنه
مطلوب منا أن ندرك المثال الأخلاقي لله، وأن نساعدهم أن يحققوا وجوداً
خيراً، وأن نحترمهم بوصفهم مخلوقات الله.

إن علم الأخلاق لدى كانط هو شكل معقد من أخلاقية الأب الصارم التي تباطن هذا التأويل للتراث الأخلاقي المسيحي اليهودي. وإذا كان كانط يرفض فكرة أن الأخلاقية تأتي من الله، إلا أنه يقبل الدعاوى الرئيسية الأخرى لتراثه الأخلاقي ويحاول أن يعطي تبريراً عقلياً لها. وما يفعله كانط، جوهرياً، هو أنه يستبدل بـ **عقل الله عقلاً كلياً** متعالياً، مملوكاً بنفس القدر من قبل كل البشر. إن وصايا الله "Good" commandments، كقوانين أخلاقية، محاولة بناء على ذلك إلى قوانين أخلاقية مطلقة صادرة عن **العقل الكلي**. كما أن فصل المسيحية للذات إلى نفس وجسد منقول مباشرة إلى الصورة الكانطية بوصفه فصلاً بين طبائعا العقلية والجسدية. كما أن قوة الإرادة الضرورية لاتباع وصايا الله تُترجم بوصفها قوة الإرادة الضرورية لقهر أهواء الجسد، واتباع **العقل**، وبالتالي القيام بواجب المرء الأخلاقي. فالفضيلة الأخلاقية هي صلابة أخلاقية. وفي ظل مثل هذا "الإبدال" "replacement" لـ **العقل بـ الله**، قد يُغزى المرء بأن يحاول تجريب تحليل مختلف جداً لنظرية كانط الأخلاقية عن التحليل الذي قدمناه للتو. إذ قد يجرب المرء البدء بنسخة الأب الصارم للمسيحية البروتستانتية. وسيتضمن هذا ترسيماً استعارياً من أسرة الأب الصارم على اللاهوت المسيحي (Al, Lakoff 1996a, chap. 14). ومن ثم يمكن للمرء أن يجرب ترسيماً استعارياً مع اللاهوت المسيحي الصارم الأب بوصفه مجال انطلاق والأخلاقية العقلانية الكلية بوصفها مجال وصول. وفي مثل هذا الترسيم، يُرسم **عقل الله على العقل الكلي**.

إن مثل هذا الترسيم الاستعاري يُمسك بجوانب مهمة من أخلاقية كانط، إلا أنه يقصر كثيراً عن أن يكون تفسيراً تاماً. وسنناقش فيما يتلو لماذا يُخفق

في أن يفسر كلاً من الأمر المطلق categorical imperative ومملكة الغايات Kingdom of Ends لديه. إضافة إلى ذلك، فإن مثل هذا التحليل يُعفل ما يجعل بالضبط من كانط مفكراً مفتاحياً من مفكري التنوير. إن التحليل الذي تقدّمه يستخدم أفكاراً مركزية من التنوير - سيكولوجيا الملكات، وأولوية العقل، وفكرة الماهية، وفكرة الأسرة الإنسانية. إن التنوير، مع ذلك، لم يقتصر فقط على أن يستبدل العقل بـ الله. ذلك أن فلسفة ديكارت تقتضي كلاً من العقل والله.

وعند هذا الحد يمكننا أن نقدّم استعراضاً موجزاً لنظرية كانط الأخلاقية التي تُظهر كيف يتوافق بالضبط كل مبدأ من مبادئه في الصورة المقدّمة أعلاه. فالتحليل المقدّم أعلاه يفسر كيف تولّف مبادئه الأخلاقية كلاً متماسكاً، دون أن يكون هناك مبدأ من المبادئ ليس محفّزاً بوحدة أو أكثر من النظريات والاستعارات الشعبية الشائعة الأربع.

السلطة الأخلاقية

إن استعارة السلطة الأخلاقية تُعد مركزية بالنسبة لأخلاقية الأب الصارم. وهي أيضاً مركزية لنظرية كانط الأخلاقية التي لها ثلاثة مبادئ رئيسية متعلقة بالسلطة الأخلاقية. أولاً، السلطة الأخلاقية النهائية هي العقل. ثانياً، من أجل أن يكون العقل سلطة أخلاقية فإنه يجب أن يكون "محضاً" أي مجرداً من أية شائبة جسدية. ثالثاً، يمكن للعقل أن يكون سلطة أخلاقية فقط إذا كان كلياً.

وبالنسبة لأولئك الناشئين داخل التراث الغربي، فإن هذه المبادئ يمكن أن تبدو شائعة بقدر ما هي واضحة ذاتياً. لكن لماذا؟ إنها لا تنتج بوصفها

تحصيلات حاصل من أي مبدأ من مبادئ المنطق. كما أنها ليست تعريفية؛ إذ تُوجد نظريات أخلاقية لا يُعد فيها أي مبدأ من هذه المبادئ حقيقياً. فلماذا، بالضبط، تبدو واضحة ذاتياً بالنسبة لكانط؟ ولماذا ستبدو واضحة ذاتياً بالنسبة لقراء كثيرين جداً؟

أما الجواب، فيما نزع، فهو أن المبادئ الثلاثة جميعاً هي نتائج لأخلاقية الأب الصارم كما تعمل في كل من نسخة الأب الصارم الخاصة بترائنا المسيحي اليهودي ونسق كانط التصوري. أولاً، إن فكرة أن السلطة الأخلاقية هي العقل تأتي من سيكولوجيا الملكات، التي يعمل العقل فيها بوصفه أباً صارماً ليقول للإرادة كيف تسلك وليدفع الإرادة إلى أن تكون منضبطة بقدر ما يمكن. ثانياً، إن فكرة أن السلطة الأخلاقية يجب أن تكون محضة، غير متأثرة بأهواء الجسد، هي علامة بارزة لأخلاقية الأب الصارم. ثالثاً، إن كلية العقل تُستمد جزئياً من ترسيم أسرة الأب الصارم على الأسرة الإنسانية على نحو يتم فيه ترسيم أوامر الأب الصارم، التي يجب أن تُطبَّق على كل الأطفال، على القوانين الأخلاقية الكلية المُلزِمة لكل البشر.

إن مبادئ كانط الأساسية الثلاثة عن السلطة الأخلاقية موجزة على

النحو التالي:

"من الواضح مما تقدم أن لكل المفاهيم الأخلاقية موقعها وأصلها بشكل قبلي تماماً في العقل... وفي صفاء أصلها تكمن جدارتها الذاتية في أن نخدمنا بوصفها مبادئ عملية سامية [قوانين أخلاقية كلية]؛ وإلي حد أن أي شيء إمبريقي [على سبيل المثال، خبرة أو شعور] يضاف إليها، يكون مسلوباً

بالقدر ذاته من تأثيرها الأصيل ومن الجذارة المطلقة لأفعالها المناظرة".

[الأقواس المعقوفة مضافة] (C2, Kant, *Grounding* 411)

الصلابة الأخلاقية

إن استعارة الصلابة الأخلاقية Moral Strength تُعد استعارة مركزية بالنسبة لأخلاقية الأب الصارم، التي يعتمد فيها كل شيء على صلابة الأب الأخلاقية، وقدرته على أن ينميها في أطفاله. وكما رأينا فيما سلف، فإن الصلابة الأخلاقية تدخل في النظرية الأخلاقية الكانطية بواسطة دور أخلاقية الأب الصارم في سيكولوجيا الملكات. حيث العقل هو الأب الصارم الذي يجب أن ينمي صلابة الإرادة، بحيث تصبح الإرادة قادرة على أن تقاوم الهوى. وهذا الاستخدام للصلابة الأخلاقية يجعلها الفضيحة الأساسية للنظرية الأخلاقية الكانطية.

وإذا كان السلوك بشكل أخلاقي هو سلوك نابع من الواجب كما هو محدد بأوامر أخلاقية، إذاً فإن قيام المرء بواجبه يتطلب صلابة أخلاقية شديدة. إن العقل الكلي (الأب الصارم) يقول للإرادة كيف ينبغي لها أن تسلك لكيما تكون أخلاقية. لكن للأسف، توجد قوى شديدة تعمل ضد العقل لتؤثر على الإرادة. وكما رأينا، أعلاه، فإن تلك القوى هي معاً خارجية (قوى الشر) وداخلية (إغواءات البدن). إن ثمة معركة عنيفة تجري داخلنا للسيطرة على الإرادة: "إن الإنسان يشعر داخل ذاته بمقاومة شديدة تجاه كل أوامر الواجب، التي يعرضها عليه العقل بوصفها قبل ما سواها جديرة كل الجدارة

بالاحترام؛ وهذه المقاومة تتمثل في حاجاته وميوله التي يتلخص إشباعها جميعاً لديه تحت اسم السعادة. (Grounding 405)

وبالنسبة لكانط، فإن الواجب هو المُتطلب لأداء الاحترام للقانون الأخلاقي، حيث "الاحترام" هو "وعي المرء بتبعية إرادته للقانون دون توسط تأثير آخر" (Grounding 402 note). وبفعل ذلك فإن واجب المرء يقتضي صلابة الإرادة لتفعل ما يأمر به القانون الأخلاقي، كما هو مُعطى من قبل العقل، دون أن تكون إرادة المرء "خاضعة" لأية قوة من قوى الشر أو الإغواء، بغض النظر عما يمكن أن تكون عليه من قوة. ومن أجل أن تفعل الإرادة ما يأمرها به العقل يجب أن تكون قوية بما يكفي لأن تصد هجوم الأهواء والحاجات والميول الجسدية.

وهكذا نستطيع الآن أن نرى لماذا يوجد لدى كانط وصف الفضيلة الذي لديه. إن كانط يفهم كل فضيلة بوصفها الفضيلة المبدئية لأخلاقية الأب الصارم، أي الصلابة الأخلاقية. "وبما أن الفضيلة هي الصلابة الأخلاقية لإرادة كائن إنساني في إطاعته لواجبه" (C2, Kant, *Metaphysics* 405). إذاً، فإن الفضيلة تقتضي أن يكون لدى الإنسان "سيطرة على نفسه" (*Metaphysics* 408) و"ألا يدع نفسه محكوماً بمشاعره وميوله... لأنه ما لم يمسك العقل بأزمّة الحكم في يديه، فإن المشاعر والميول تتسيد على الإنسان" (*Metaphysics* 408).

إن أخلاقية الأب الصارم لكانط تُعطي الأولوية لقيام المرء بواجبه بغض النظر عن أي قوى تؤثر على الفعل بأسلوب مناقض. وبالتالي، فقد ترك كانط مع تصور ضيق ومقيد للفضيلة بوصفها لا تعدو أن تكون

الصلابة الأخلاقية على أداء المرء لواجبه. أما الفضيلة في النظرية الأخلاقية الكلاسيكية فهي حالة خُلِقَ مشغول بعادات تتيح للمرء أن يختار بحكمة وإجادة، ونمطيًا بتوازن، إلا أن تشديد كانط على استعارة الصلابة الأخلاقية يجبره أن يرى الفضيلة بوصفها عاملة بشكل أساسي داخل المعركة بين الجسد والعقل:

"إذًا، فإن الصرامة هي القدرة والعزم المعقود على مقاومة مُناهض قوي وجائر؛ وبالنسبة لهذا المُناهض للاستعدادات الأخلاقية داخلنا، فإن مثل هذه الصرامة تُعد فضيلة" (Metaphysics 380).

إن الفضيلة هي الصلابة الخاصة بمبدأ رجل ما في إطاعة واجبه. وكل صلابة تُعرَف فقط بما تستطيع أن تتغلب عليه من عوائق، وفي حالة الفضيلة تكون العوائق هي الميول الطبيعية التي يمكن أن تدخل في صراع مع الغاية الأخلاقية (Metaphysics 394).

وتمامًا كما نتوقع في أية أخلاقية أب صارم، فإن الفضيلة بوصفها الصلابة الأخلاقية تُظهر نفسها عبر ضبط الذات وكبح الذات. وفي محاضراته عن الأخلاق *Lectures On Ethics*، يدرج كانط كأحد واجباتنا واجب "السيطرة على الذات":

وما هي القاعدة: اسع إلى الحفاظ على السيطرة على الذات، إذ إنك حينئذ ستكون مؤهلاً لأداء واجبات تقديرك لذاتك. فداخل الإنسان يوجد خليط معين من أفعال الحساسية التي يجب ضبطها بيقظة، والحفاظ عليها تحت قاعدة صارمة، حتى إلى حد استخدام القوة لجعلها خاضعة لمواضع التحكم. وهذا الخليط لا يمثل لقاعدة الفهم، وإن كان يصبح حسنًا فقط بقدر ما يمثل تمامًا. (C2, Kant, Lectures 138).

إن كانط يتتبع لوازم هذه الاستعارة الخاصة بضبط النفس، موضِّحاً كل أشكال الكبح والقوة واليقظة التي يجب علينا أن نستحضرها لتؤثّر في طبيعتنا الحسية. إن الشخص الأخلاقي يجب عليه أن "يضعف القوى المعاكسة"، وأن "يشنّها"، و"أن يسحق النزوع الذي ينشأ من دافع حسي"، وأن "يضبط نفسه أخلاقياً" (Lectures 139). أما إذا ما "تخلّى الشخص" عن السلطة على نفسه، فإن خياله يتلاعب به، فلا يمكنه أن يضبط نفسه، بل إن خياله يحمله بعيداً وفقاً لقوانين التداعي، فيستسلم عن طيب خاطر لحواسه، ويغدو، غير قادر على كبحها، "العوّية لها" (Lectures 140).

إن كانط يقطع أشواطاً بعيدة ليصف المعركة التي تتدلع بين طبائعتنا الجسدية والعقلية. ويرى أن حاجاتنا ورغباتنا الجسدية ستندى بنا إلى مجرد وحوش، إذا ما أخذت سبيلها إلينا، بحيث إنه يجب على الإرادة الأخلاقية أن تتمي صلابة استثنائية تقهر هجوم الغواية هذا. إن الصلابة الأخلاقية هكذا تقتضي السيطرة على الذات، والاعتماد على الذات، وضبط الذات. وهذه الفضائل، التي تكون فضائل فقط كنتاج لاستعارة الصلابة الأخلاقية، واضحة في تفسير كانط القوي حول لماذا تعد أشكال الخنوع المختلفة غير أخلاقية.

"لا تصيروا تابعين للرجال. لا تسمحوا أن تدهس حقوقكم تحت أقدام الآخرين دون عقاب. لا توفّعوا أنفسكم في ديون ولا تستطيعون بسببها أن تحظوا بأمان كامل. لا تقبلوا خدمات يمكنكم أن تمضوا في الحياة بدونها: لا تكونوا طفيليين ولا مُمْتَلِيقين ولا تكونوا مُتسولين (ذلك أن ما يختلف فيه هؤلاء في الواقع عن هذين ليس سوى في الدرجة فقط). لذلك، كونوا مقتصدين بما لا يجعلكم مُعوزين. أما التشاكي والتباكي، بل حتى مجرد

الصياح من ألم جسدي، فغير جدير بكم، خصوصًا حين تكونون مُدركين أنكُم تستحقونه" (Metaphysics 436).

ولنلاحظ أن ما يصفه بالفعل كانط هنا هو، وفقًا لرؤيته، ضرورة ألا تكون مُعتمدًا على الآخرين، مادام ذلك ممكنًا. فلكي يكون المرء قويًا أخلاقيًا، فإنه يجب عليه أن يكون قادرًا على المضي بذاته هو، دونما مساعدة. وأي شيء يضعك في علاقة تبعية - مثل التورط في الاستدانة وأن تغدو محتاجًا ماديًا، وأن تغدو خادمًا تابعًا، بل حتى ترك الألم الجسدي يتولي السيطرة عليك - فينبغي تجنبه حيثما يمكن. فالسيطرة على الذات، والسيادة على الذات، والاستقلال الذاتي الكامل هي الشروط من أجل أن تكون قادرًا على أن تسلك أخلاقيًا.

الحدود الأخلاقية

إن الأخلاقية الكانطية، مثل كل أخلاقية الأب الصارم، هي أخلاقية كبح. وتُفهم استعاريًا الأفعال الهادفة في النسخة الموقعية من استعارة بنية الحدث، بوصفها حركات مُندفعة ذاتيًا على طول الخط نحو وجهات أو غايات. "إن مصطلح الغاية بالنسبة لكانط يعنى غرضًا مُمفهمًا بواسطة استعارة بنية الحدث بوصفها وجهة وصول. ومن منظور استعارة بنية الحدث، فإن الأخلاقية بالنسبة لكانط هي أساسًا مسألة تحديد أية كوابح توجد على هذه الأفعال الهادفة المحددة استعاريًا - وما ينبغي أن تكونه وجهاتنا (أو غاياتنا)، وأية وسائل (أو سبل) مسموح لنا أن نتخذها نحو تحقيق تلك الغايات، وأية قوى تؤثر على حركتنا ونحن نتحرك استعاريًا صوب تلك الغايات.

إن كانط يرى الالتزامات الأخلاقية بوصفها فرضاً للقوى التي تقيّدنا: إننا "مقيّدون" بالواجب و"مجبورون" أخلاقياً أن نسلك بطرائق معينة مقرّرة. ذلك أن ثمة قوانين أخلاقية "مُلزِمة" لكل المخلوقات العاقلة.

إن **العقل** يراقب الإرادة ويُملي عليها ويأمرها أن تختار في توافق مع مبادئ وقوانين أخلاقية مقيّدة بعينها. أما الشرور، الداخلية والخارجية على السواء، فهي قوى شديدة ستصدنا عن الصراط القويم، وتقهّر عقلنا وإرادتنا وتجعلنا عبيداً لأهوائنا. وهي تُجبر الإرادة أن تسلك ضد العقل. ولذلك، فإن الإرادة تحتاج قيّداً قوياً لتتبع القوانين الأخلاقية وتبقى على الصراط الذي يقود إلى غايات أخلاقية.

الحرية الأخلاقية

كما رأينا في بداية هذا الفصل، فإن استعارة الحرية الأخلاقية Moral Freedom هي إحدى تلك الاستعارات الخاصة بالأخلاقية التي يمنحها نموذج أسرة الأب الصارم الأولوية. وهي مؤسّسة على استعارة بنية الحدث الموقعية، التي يكون فيها الفعل الهادف حركة مُنطلقة ذاتياً إلى وجهة ("غاية")، وتكون حرية الفعل حركة غير معاقة. وفي هذه الاستعارة، تصبح الأفعال غير الأخلاقية حركات تحول دون بلوغ البعض لغاياتهم، أي أنها تمنع البعض من الفعل لتحقيق أغراضهم.

ويتمثل السبب في أن نموذج أسرة الأب الصارم يمنح الأولوية لهذه الأخلاقية في أنه، في أخلاقية الأب الصارم، يُعد اعتماد الشخص على ذاته

عبر كونه منضبطاً ذاتياً قيمة أساسية، ولن يستطيع الشخص المنضبط ذاتياً أن يصبح معتمداً على الذات إذا كان هناك أشخاص يحولون دون تحقيق غايته أو غاياتها.

إن الحرية الأخلاقية، مثل الاستعارات الأخرى التي تشكل مركب الأب الصارم هي استعارة موضعية. وليست جزءاً متكاملاً داخل نظام أخلاقي متساوق. وعلى سبيل المثال، فهي، بذاتها، لا تقول شيئاً حول إذا ما كان من غير الأخلاقي إعاقة شخص ما لديه غايات غير أخلاقية.

وعلى الرغم من أن كانط كان يستخدم نسق الأب الصارم باستعاراته الموضوعية المعزولة، فإنه قد كان أيضاً يبني نسقاً مفهوماً أخلاقياً منتظماً ومتسقاً. وبالنسبة لكانط، لم تكن استعارة الحرية الأخلاقية معزولة وموضعية، بل كانت تقع في المركز الفعلي من نظريته الأخلاقية.

إذ بالنسبة لكانط، ترتبط استعارة الحرية الأخلاقية ارتباطاً وثيقاً بتصور غاية أخلاقية: اختيار أية غاية أصلاً هو، تحديداً، مسألة حرية إرادة.

إنك في الواقع لا "تختار" الغاية إذا ما كنت مجبوراً أن تتبناها. ذلك أن إمكانية اختيار غايات أخلاقية ذاتها تفترض مقدماً حرية أن تمارس الاختيار. وكما يقول إن "الغاية هي موضوع لحرية الاختيار" (38 *Metaphysics*). (وإذاً يمكنني فعلاً أن أكون مجبوراً من آخرين على أفعال تكون موجّهة كوسيلة لغاية، إلا أنه لا يمكنني على الإطلاق أن أكون مجبوراً من آخرين أن تكون لي غاية، إذ يمكنني وحدي أن أجعل شيئاً ما غاية لي" (381 *Metaphysics*). إذ إن جزءاً من ماهية أية غاية أخلاقية أن تكون مختارة بحرية. ولذلك، فإن منع الحرية هو بالنسبة لكانط حيلولة دون إمكانية اختيار غايات أخلاقية.

وبما أن كل الغايات الأخلاقية تصدر عن العقل، فإنه ينتج عن ذلك أنه لا بد من أن يكون العقل حرًا. إذ لو كان العقل مقيدًا بأي شيء خارجي بالنسبة إليه، لما كان بإمكانه أن يختار بحرية؛ وبالتالي لما كان بإمكانه أن يكون مصدر الغايات الأخلاقية. وبما أن العقل يحدّد ما نكون عليه بصورة أساسية للغاية، فإن حرية أن نختار غايات أخلاقية هي جزء من ماهيتنا.

غايات أخلاقية وغايات في ذواتها

إن التصور الخاص بأن ثمة "غايات في ذواتها معروف على نطاق واسع بأنه التصور الأكثر باطنية وإبهامًا من بين جميع أفكار كانط، ومع ذلك فإنه يقع في القلب ذاته من نظريته الأخلاقية الكاملة. وبالنسبة إليه فإن الأخلاقية في النهاية تؤول دائمًا إلى معاملة الآخرين بوصفهم "غايات في ذواتهم". لكن أي معنى يمكن أن يكون بإمكاننا أن نعطيه لـ "غاية في ذاتها"؟ إن معظمنا يفكر في الغايات بوصفها أشياء نستطيع أن ننجزها من خلال أفعالنا، بوصفها وجهات وصول استعارية نحاول أن نبلغها، أي بوصفها نقاط وصول على طريق الفعل. واعتياديًا، فإننا لا نستطيع أن نتصور غاية بدون وسيلة، أن نتصور نقطة وصول استعارية بدون طريق تقع في نهايته. فمقولة "غاية في ذاتها" ليست أحد مفاهيمنا اليومية العادية. ومع ذلك، فإن كانط يتخذها على أنها الماهية الفعلية للأخلاقية. فكيف يمكن أن يكون هذا؟

علاوة على ذلك، فإن كانط يعتقد أن لدى كل شخص واجبًا أخلاقيًا كليًا مئزّمًا أن يعامل الناس بوصفهم "غايات في ذواتهم". ما الذي يكون، بالضبط، "غاية في ذاته"؟ وكيف لهذه الفكرة أن تنبثق من الاستعارات الشائعة والنظريات الشعبية الأربع المطروحة أعلاه؟

ولننظر إلى غايات عادية، ليس لدينا واجب أخلاقي أن نتابعها، غايات يمكننا أن نختارها بحرية سواء سنتابعها أم لا. وغالبًا ما تكون هذه غايات نستطيع أن نحققها. على سبيل المثال، لنفترض أن لديك كغرض لك أن تدع بعض الهواء الطازج يدخل غرفتك. فإنك تفتح النافذة وغايتك تتحقق: الهواء الطازج يدخل. ففعل فتحك للنافذة جعل غايتك واقعًا.

هذا في حين أن الغاية في ذاتها، فيما يقول كانط، ليست كذلك. ولا يوجد قط وقت لا تكون متحققة فيه. فأنت لا تحدثها ولا تستطيع أن تحدثها بأفعالك. ويدعو كانط هذا "غاية البقاء الذاتي" ليمسك بفكرة أنها سابقة على ومستقلة عن رغباتك وأفعالك. وهذا يجعل المفهوم يبدو ملغزًا. كيف يمكن أن تكون "غاية" أصلاً، إذا كان لها وجود سابق مستقل عن أي شيء تفعله أو حتى ترغبه؟

ولنجيب عن أسئلة كهذه الأسئلة، فإننا نحتاج أن نفكر أولاً في ما هو ما تكونه غاية أخلاقية ما؟ إنها غرض مسموح به أخلاقياً أو ملزم أخلاقياً نحاول أن نحققه عبر أفعالنا. ما الذي يحدّد ما تكونه الأغراض الأخلاقية؟ إن جواب كانط أن العقل الكلي هو ما يحدّد فئة الأغراض الأخلاقية الملزمة كلياً أو المسموح بها. ووفقاً لـ النظرية الشعبية للماهيات، فإن هذه الفئة من الأغراض الأخلاقية (أي "الغايات") يجب أن تكون لها ماهية - ماهية لما يجعل شيئاً ما غاية أخلاقية.

وهنا يدخل منطق النظرية الشعبية للماهيات. إذ من أجل أن يوجد شيء ما "في ذاته"، فإنه يجب (١) ألا يكون مسبباً من قبل أي شيء آخر و(٢) يجب أن يكون مسبباً فقط من قبل ذاته. فالماهيات، كما هي محدّدة من

النظرية الشعبية، تملك فحسب هذه الخاصية الغريبة: إنها توجد خارج الزمن. إنها دائماً ما تكون هناك، ودائماً ما ستكون هناك، وما من شيء خارجي يسببها. لكن كيف يمكنها أن "تسبب ذاتها"؟ والجواب يأتي في جزئين. أولاً، بما أن كل عضو يكون في الفئة التصنيفية بسبب امتلاكه لخواص الماهية، فما من عضو من أعضاء الفئة التصنيفية سيوجد بدونها. ومن ثم فإن الماهية هي المصدر السببي لكل أعضاء الفئة التصنيفية. ثانياً، إن الماهية هي ذاتها عضو فئة تصنيفية، مادامت بوضوح لها كل خواص الماهية. وبالتالي، فإن كل الماهيات ذاتية العلة وليست مسببة بأي شيء آخر، وهكذا توجد في ذاتها. (يستخدم كانط مصطلح البقاء الذاتي *self-subsisting*).

وبما أن ماهية الغايات الأخلاقية هي ماهية، فإنها توجد في ذاتها. علاوة على ذلك، فإن ماهية الغايات الأخلاقية تكون في فئة الغايات الأخلاقية، وهكذا فإنها غاية أخلاقية في ذاتها. وبما أن كل غاية أخلاقية هي غاية، فإن ماهية الغايات الأخلاقية هي غاية في ذاتها.

حتى الآن، لا بأس. إلا أن كانط يدّعي أن الناس غايات في ذاتها. وفي ظل أن ماهية الغايات الأخلاقية هي غاية في ذاتها، فكيف يتوصل كانط إلى ادعاء أن الناس - كل الناس - هم غايات في ذاتها؟ ولنلاحظ أنه إذا كان لكل الناس كجزء من ماهيتهم ماهية غايات أخلاقية، إذاً فإن الناس يصبحون غايات في ذاتها. إننا الآن على بعد خطوة. ذلك أن العقل الكلي، بالنسبة لكانط، هو المصدر السببي لكل الغايات الأخلاقية. وبحكم ذلك، فإنه ماهية كل الغايات الأخلاقية. وبما أن كل الناس يملكون عقلاً كلياً كجزء من ماهيتهم، فإن لهم جميعاً ماهية الغايات الأخلاقية كجزء من ماهيتهم. ومن ثم،

فإن كل الكائنات الإنسانية، بحكم طبيعتهم العقلية غايات في ذواتها. وينتج عن ذلك أنهم، لأنهم بحكم طبيعتهم كائنات عاقلة، ليسوا وسيلة لأية غاية أخرى.

إن منطق الماهيات يفسر ما قد يبدو على أنه شذوذ في تصور أنه يمكن أن يكون الناس غايات في ذواتها. ولنلاحظ أنه ليس الناس هم علة ذاتهم self-causing هنا بل إن العقل الكلي داخل الناس هو علة ذاته ، بما أنه ماهية. هذه هي بنية النسق التصوري الذي سلم به كانط، والذي كان ضمنياً في تفكيره. واستنتاجه يأتي من ثلاثة مصادر: (١) النظرية الشعبية للماهيات، و(٢) طبيعة الغايات الأخلاقية، و(٣) العقل الكلي بوصفه مصدر الأخلاقية. والعنصر الأساسي في كل هذه البنية هو النظرية الشعبية للماهيات، التي تعد أحد الأركان التصورية الأساسية الأربعة للتفكير الكانطي.

ولكيما نوضّح بالضبط كيف يعمل هذا المنطق، فإننا نعيد بناء البنية المنطقية لهذا الجانب من التفكير الكانطي. وسنستخدم كلمة الفئة *category* لا بالمعنى التقني الذي هي عليه لدى كانط، وإنما بالمعنى الفلسفي الأكثر شيوعاً. الفئة هي نوع من الأشياء *a kind of thing*. إنها محدّدة بمفهوم، وذلك المفهوم يشخص ماهية الفئة. وها هو المنطق الكامن وراء تصور كانط لما هو غاية في ذاته. وما يجب إيضاحه هنا هو (١) كيف يمكن لغاية ما أن توجد "في ذاتها" مستقلة عن الرغبات والأغراض الخاصة بأي كائن و(٢) لماذا تكون مثل هذه "الغاية في ذاتها" "end-in-self" غاية لكل شخص، في حين لا يُحتاج إلى أن تكون رغبة أو غرض أي شخص محدّد.

النظرية الشعبية للماهيات

إن ماهية فئة تصنيفية ما لا يسببها أي شيء آخر.

كل ماهية هي عضو من فئة تصنيفية هي ماهية لها.

إن ماهية فئة تصنيفية ما هي المصدر السببي لكل أعضاء الفئة التصنيفية؛ وبما أنها تحدّد الفئة التصنيفية، فإن الفئة التصنيفية وكل أعضائها لن توجد بدونها.

وبما أن أية ماهية تكون في الفئة التصنيفية التي تكون ماهية لها، وبما أنها المصدر السببي لكل أعضاء الفئة التصنيفية، فإنها "علة نفسها".

إن الفئة التصنيفية توجد "في ذاتها" لأنها علة نفسها وليست مسببة بأي شيء آخر.

إن ماهية فئة تصنيفية ما توجد كعضو من تلك الفئة التصنيفية "في ذاتها".

بما أن الفئات التصنيفية وماهياتها هي جزء مما يحدّد العقل الكلي، فإنها فئات تصنيفية وماهيات لكل فرد.

الغايات الأخلاقية

إن الغايات الأخلاقية تشكّل فئة تصنيفية. لذلك، ثمة ماهية لتلك الفئة التصنيفية، هي ماهية الغايات الأخلاقية.

بوصفها ماهية، فإنها توجد في ذاتها.

بوصفها عضواً من الفئة التصنيفية للغايات الأخلاقية، فإن ماهية الغايات الأخلاقية هي غاية أخلاقية في ذاتها.

إن أية غاية أخلاقية في ذاتها هي غاية في ذاتها.

إن ماهية الغايات الأخلاقية هي غاية في ذاتها.

بما أن الغاية في ذاتها هي ماهية الفئة التصنيفية لكل الغايات، وبما أن الفئات التصنيفية وغاياتها واحدة بالنسبة لكل فرد، فإنه ينتج عن ذلك أن تكون الغاية في ذاتها غاية لكل فرد.

العقل الكلي بوصفه مصدر الأخلاقية

كل الغايات الأخلاقية تتبع من العقل الكلي.

ولذلك، فإن العقل الكلي هو المصدر السببي لكل الغايات الأخلاقية.

ولذلك، فإن العقل الكلي هو ماهية كل الغايات الأخلاقية.

ولذلك، فإن العقل الكلي يوجد كغاية في ذاته.

إن العقل الكلي هو ماهية طبيعتنا العاقلة.

ولذلك، فإن طبيعتنا العاقلة توجد كغاية في ذاتها.

كل الكائنات الإنسانية لها طبيعة عاقلة.

ولذلك، فإن كل الكائنات الإنسانية توجد بوصفها غايات في ذواتها.

ولذلك، فإن كل كائن إنساني هو غاية بالنسبة لكل فرد.

ولذلك، فما من كائن إنساني يوجد بوصفه وسيلة ليخدم غاية ما أخرى.

وبمصطلحات عملية، ها هو ما يعنيه كانط حين يقول إننا ينبغي أن نسلك فقط بحيث نحترم الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها. ولنفترض أنني كنتُ سأعاملك بوصفك وسيلة لغاية ما لي. فتحت أية شروط يفترض أن أعاملك بوصفك غاية في ذاتك؟ فقط إذا ما كنتُ استفتت عقلك لتحدد إذا ما كانت غايتي غاية أخلاقية بالنسبة إليك وأن تستخدم حريتك لتختار أن تكون مُستخدمًا كوسيلة لغايتي. أما أن تسلك بخلاف ذلك فيعني أن تتكر على نفسك استخدام حريتك وعقلك وبذلك تتكر على نفسك وضعيتك كغاية في ذاتها.

إننا الآن في وضع يمكننا من أن نفهم ما يعنيه كانط حين يقول، "الآن أقول إن الإنسان، وبشكل عام كل كائن عاقل، يوجد كغاية في ذاته وليس كمجرد وسيلة تُستخدم اعتباريًا من قبل هذه الإرادة أو تلك" (Grounding 428).

إنه لا يعني أنه ما من أحد على الإطلاق يمكن أن يكون مُستخدمًا كوسيلة. ولنفترض أنني استأجرتك لتظلي لي منزلي، وأنت بحرية توافق على فعل ذلك، فإنني استخدمك كوسيلة لجعل بيتي مطلقًا، إلا أن كانط لا يجد أي شيء غير أخلاقي فيما يتعلق بهذا، ما دمتُ لا أنتهك حريتك. إذ على الرغم من أنني استخدمك كوسيلة لإحدى غاياتي، فإنني أظل أدركك كغاية في ذاتها. أي أنه بما أنك عاقل، فإنك تحتوي ماهية كل الغايات الأخلاقية. وذلك يتضمن حرية أن تختار غاياتك الخاصة، وأنني لا أوثر على ذلك. أما إذا ما كنتُ سأوجهُ مُسدسًا إلى رأسك وأجعلك تظلي منزلي، فإنني حينئذٍ

أكون مُنتهكاً لقدرتك على أن تختار غاياتك الأخلاقية الخاصة. إذ إنني سأكون مُهاجماً لموقع الأخلاقية ذاته فيك. ذلك ما يعنيه /أ أعمالك بوصفك "غاية في ذاتها".

إن ما يعنيه كانط بما هو "غاية في ذاته" هو هذا: **العقل الكلي** يتيح لنا أن نمح أنفسنا قوانين أخلاقية؛ ومن ثم أن نوضّح غاياتنا الأخلاقية. وهو ما يمنحنا الحرية - حرية أن نختار غاياتنا الأخلاقية الخاصة - ومن ثم يجعلنا مستقلين أخلاقياً. ويدعو كانط مثل هذا الاستقلال الأخلاقي "الاستقلال الذاتي".

لقد أشرنا إلى أن المصطلح التقني **غاية في ذاتها** يشير إلى ماهية الغايات الأخلاقية، التي توجد "في ذاتها". وهذه الماهية تحدّد كل الغايات الأخلاقية وهي جزء مما نكونه بشكل أساسي جداً لأنها نتيجة لكوننا عقلاء. وككائنات عاقلة حرة، فإننا غايات في أنفسنا لأننا الشرط الأساسي لأي فعل أخلاقي أيّ ما كان. وحقيقة أن العقل يسكننا يعني أننا ما يجعل أي فعل أخلاقي ممكناً أصلاً. ذلك أن معاملة أي كائن إنساني بوصفه أي شيء سوى أنه غاية في ذاتها يعني أنك تنتهك شرط الأخلاقية ذاته. كما يزعم كانط أيضاً أن كونك غاية في ذاتها هو أساس كل كرامة. وهو الأساس المنطقي. وفي أخلاقية الأب الصارم، فإن الاستقلال (الاستقلال الذاتي) هو ما يسمح بالكرامة. أما الشخص الاعتمادي، غير المُعتمد على ذاته، فلا كرامة له في ذلك النظام الأخلاقي. ذلك أن الحرية، بالنسبة لكانط، هي ما ينتج عن كوننا قادرين أن نختار غاياتنا الأخلاقية الخاصة التي تمنحنا استقلالنا الأخلاقي؛ ومن ثم تمنحنا الكرامة. وكما يقول، فإن "كرامة الإنسانية تتمثل تماماً في قدرتها على تشريع قانون كلي" (Grounding 440).

إننا نستطيع الآن أن نرى ما يعنيه كانط بـ "مملكة الغايات" "Kingdom of Ends". إنها الدولة المثالية التي يسلك فيها كل فرد بشكل أخلاقي. وهي تدعى "مملكة الغايات" لسببين: أن كل فرد فيها لا يختار إلا غايات أخلاقية فقط، وأن كل فرد فيها يُعامل كل فرد آخر من الأفراد بوصفهم جميعًا غايات في نواتها. ولذا في مملكة الغايات تبلغ حرية كل شخص حدها الأقصى بما يتوافق مع حرية كل شخص آخر. ففي مملكة الغايات لكل فرد كرامته:

"إذا إن الأخلاقية هي الشرط الذي في ظلّه وحده يمكن لكائن عاقل أن يكون غاية في ذاتها، لأنه فقط بموجب ذلك يمكنه أن يكون عضوًا مُشرِّعًا في مملكة الغايات. ومن ثم، فإن الأخلاقية والإنسانية، بقدر ما تكونان قادرتين على الأخلاقية، هما الوحيدتان اللتان تملكان الكرامة (Grounding 435)."

الاستقلال الذاتي والشر الداخلي

تنص استعارة الصلابة الأخلاقية داخل نموذج الأب الصارم على أن الشر قوة في العالم، سواء الداخلي منه أو الخارجي، وأنه يجب على المرء أن يكون قويًا أخلاقيًا لكيما يناهضه. أما إذا كنت ضعيفًا أخلاقيًا، فإنك لن تكون قادرًا على أن تناهض الشر، وهكذا ستتهار أمامه. إذ في أخلاقية الأب الصارم، يكون الجسد، بوصفه مكن الشهوة والرغبة، مصدر الشر الداخلي، وهكذا فإنه تهديد للسلوك الأخلاقي.

إن تطبيق أخلاقية الأب الصارم في استعارة مجتمع العقل تقتضي أن تكون الإرادة قوية إذا ما كان لها أن تقاوم الشهوة وتتبع إملاءات العقل. وفي استخدام كانط لاستعارة مجتمع العقل، تكون صلابة الإرادة حاسمة بالنسبة للاستقلال الذاتي الأخلاقي: ذلك أنك لا تستطيع أن تمنح نفسك القانون بواسطة عقلك ما لم تكن إرادتك قوية بما يكفي لأن تدرأ الشرور الداخلية، أي النزعات الجسدية. ونستطيع أن نرى هذا فيما كان على كانط أن يقوله حول لماذا يعد تركك الشهوات الجسدية تقهر قدراتك العقلية لا أخلاقياً.

ولنتأمل، على سبيل المثال، وصف كانط لواجباتنا بخصوص "تغيب الذات self-stupefaction من خلال الاستخدام المفرط للطعام والشراب" (*Metaphysics* 424 ff). هل توجد أشياء غير مسموح أخلاقياً لي أن أفعلها بجسدي الخاص، حتى وإن كانت لا تؤذي آخرين؟ ماذا عن السكر والشرافة؟ إنهما غير مسموح بهما أخلاقياً لأنهما يبددان استقلاليتنا العقلية.

"حين يكون رجل ما سكران، فإنه يصبح ببساطة أشبه ما يكون بوحش، ولا يُعامل بوصفه كائنًا إنسانياً، وحين يكون مُتخماً بالطعام، فإنه لا يكون قادراً لفترة مؤقتة على الأنشطة التي تتطلب حدقاً وتدبراً في استخدام قواه" (*Metaphysics* 427).

إن شرور السكر والشرافة تجعلنا غير أكفاء للتدبر العقلي وبموجب ذلك يتلاشى، أو حتى يتبدد مؤقتاً، استقلالنا الذاتي ككائنات عاقلة. وحين نفعل مثل هذه الأشياء، فإننا نستهلك أنفسنا من أجل اللذة ونهرب بمفردنا.

كما يقع انتهاك آخر مشابه للاستقلال الذاتي حين نستخدم، وفقاً لكانط، أجسادنا على نحو غير هادف في اللذة الجنسية. ويجزم كانط بأن صفاتنا الجنسية ممنوحة لنا من أجل غاية التنازل الطبيعية. واستخدام هذه الصفات بأية طريقة غير هادفة هو انتهاك للنظام الأخلاقي، المفهوم استعارياً بوصفه "نظاماً طبيعياً".

ويزعم كانط أن "غاية الطبيعة من معايشرة الجنسين هي التكاثر، أي الحفاظ على العرق" (*Metaphysics* 426)، والجنس غير الموجّه نحو هذه الغاية هو جنس غير أخلاقي. ويهاجم كانط كل شكل يمكن تصوّره من أشكال النشاط الجنسي الذي يمكن ألا يكون موجّهًا نحو التنازل. فهو يزعم أن أي استخدام "غير طبيعي" أو "غير هادف" لصفات لمرء الجنسية هو لا أخلاقي؛ لأن "الرجل يوقف شخصيته (بيدّها) حين يستخدم نفسه كمجرّد وسيلة لإشباع الدافع الحيواني" (*Metaphysics* 425).

بل إن كانط يمضي حتى إلى حد أنه يجادل بأن إساءة استخدام الجنس هذه أسوأ بكثير حتى من الانتحار، الذي هو شكل آخر من استخدام المرء لنفسه كمجرّد وسيلة. ذلك أن الانتحار يقتضي شجاعة أن يُنهي المرء بؤسه، أما "حين يُوقّف المرء نفسه كلية على نزعة حيوانية، فإنه يجعل نفسه موضوع إشباع غير طبيعي أي شيئاً بغيضاً، وهكذا يحرم نفسه من كل احترام للذات" (*Metaphysics* 425). وفي ظل حدة هجوم كانط العنيف على الجنس غير الهادف مع شخص آخر حيث لا يكون التنازل ممكناً، يستطيع المرء بسهولة أن يتوقع حجم الازدراء الذي يكيله على الاستمراء، "حين يكون رجل مستتاراً لا بموضوع حقيقي وإنما يتخيله، وهكذا يخلقه لنفسه بشكل

غير هادف" (Metaphysic 425). وفي مثل هذه الحالات البغيضة، "يولّد الوهم رغبة مناقضة لغاية الطبيعة"، وتتخط بشخص المرء ذاته إلى وضعية آلة خالصة للذة.

الرعاية الأخلاقية

في أخلاقية الأب الصارم، تكون الرعاية خاضعة للصلابة الأخلاقية. والرعاية هي رعاية أن تكون قويًا. أما تنشئة أو تعليم البعض بطريقة يصبحون معها ضعفاء أخلاقياً فليست رعاية. إن هذه هي رؤية كانط. فالرعاية تخدم غرضاً أخلاقياً. والمقصود منها أن تساعد الطفل أن ينمّي الصلابة الأخلاقية، وأن يعلم ما الصواب (بشكل كلي)، وأن يكون قادراً على أن يدرك الغايات الأخلاقية عبر الانضباط الذاتي.

إن واجب الرعاية الأساسي نحو الآخرين هو حب الخير. وحب الخير هو "حب عملي لكل النوع الإنساني" أي "واجب أن أجعل غايات الآخرين (ما داموا ليسوا غير أخلاقيين) شاغلي الخاص" (Metaphysics 450). إن مثل هذا الاهتمام الخيّر بخير الآخرين يعبر عن نفسه بوصفه عملاً للخير أي كون المرء "معاوناً للناس المحتاجين وفقاً لما لدى المرء من وسائل، من أجل سعادتهم وبدون أمل في أي شيء مقابل ذلك" (Metaphysics 452). والسؤال الذي يجب أن يجاب عليه لكي يبرر واجب حب الخير هو لماذا ينبغي أن يكون عليّ، دونما التسبب في أذى أي شخص آخر، واجب أن أجعل غاياتهم (المسموح بها أخلاقياً) غاياتي. لماذا ينبغي أن يقتضي مبدأ احترام الكائنات

العاقلة أي شيء أكثر من تركهم بمفردهم (عدم التدخل في حريتهم، ما داموا يسلكون بشكل أخلاقي)؟

إن جواب كانط على هذا السؤال ينبع من أخلاقية الأب الصارم. وقضية مساعدة الآخرين المحتاجين تتمثل في أن هذا يجعل من الممكن لهم أن يسلكوا أخلاقياً وأن يدركوا غاياتهم الأخلاقية. ذلك أنه من غير الملائم أن تساعد الآخرين بطريقة تجعلهم يظنون ضعافاً أخلاقياً وتابعين. بل، إنك تحاول أن تساعد في أن ينموا الصلابة الأخلاقية والقدرة على أن يتابعوا غايات تحقق الحرية والأخلاقية.

إن علينا، على سبيل المثال، واجباً تجاه أنفسنا، وهو أن ننمي مواهبنا. لماذا؟ لأننا نستطيع أن نكون كائنات قوية أخلاقياً قادرة على تحقيق غايات أخلاقية فقط إذا ما كنا ننمي مواهبنا وقدراتنا الجسدية والعقلية. ويشرح كانط: فيما يتعلق بالواجب المشروط (المستحق للتقدير) نحو الذات، أنه لا يكفي ألا يتصارع الفعل مع الإنسانية داخل أشخاصنا بوصفها غاية في ذاتها؛ بل يجب أيضاً أن يتناغم الفعل مع هذه الغاية. وهكذا توجد داخل الإنسانية قدرات من الكمال الأعلى الذي ينتمي إلى الغاية التي تملكها الطبيعة فيما يخص الإنسانية المتمثلة في شخصنا. وتجاهل هذه القدرات ربما قد يكون متسقاً مع الحفاظ على الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها، إلا أنه لا يكون متسقاً مع تعزيز هذه الغاية. (Grounding 430)

بعبارة أخرى، إن تحقيق الذات في ذاته ليس هدفاً أخلاقياً. وإنما يكون تحقيق الذات أخلاقياً فقط حين يجعلك قوياً أخلاقياً.

إن أجسادنا وعقولنا ليست ملكاً لنا لتتخلص منها كما نشاء. بل إن علينا واجباً في أن نكون أقوياء أخلاقياً، لننمّي قدراتنا الأخلاقية، ولننشد الكمال الأخلاقي، مادامت هذه هي الشروط الأساسية للسلوك بشكل أخلاقي ولأن نكون مستقلين ذاتياً. فالأخلاقية تتطلب منا أن نرعى أنفسنا، ليس فحسب بسبب المصلحة الذاتية self-interest، بل حتى حين يكون من الصعب والمؤلم أن ننمّي مواهبنا ويُستحسن أن نسلك السبيل الأسهل. إن غاية الوجود الإنساني هي الأخلاقية - ممارسة المرء العقلية المستقلة ذاتياً للحرية بطريقة يعامل فيها كل الناس بوصفهم غايات في ذواتهم.

إن الرعاية الذاتية، إذًا، هي التقوية لقدراتك - الفيزيقية، والعقلية والأخلاقية - لتمكّن نفسك من أن تتعقب الغايات التي يتطلبها القانون الأخلاقي. كما أن الرعاية تخدم الصلابة الأخلاقية، كما هي مطلوبة من أجل تعقب الكمال الأخلاقي: "لكن فيما يخص الكمال كغاية أخلاقية، توجد بالفعل... فضيلة واحدة فقط (... الصلابة الأخلاقية لقواعد المرء السلوكية).

(Metaphysics 447)

الأمر القطعي The Categorical Imperative

إن مصطلح القطعي categorical يعني "المطلق" "absolute". إنه يتقابل مع أي شيء مشروط، أو افتراضي، أو مُعتمد على سياق، أو طارئ على الرغبات الشخصية. وبالنسبة للأمر الافتراضي هو مقتضى أو أمر شرطي يعتمد على أغراضك (أي غاياتك الشخصية). في مقابل الأوامر القطعية التي تضع عليك المقترضات بغض النظر عمّا يمكن أن تكونه غاياتك الشخصية.

إن مفهوم كانط عن الأمر القطعي يأتي مباشرة من أخلاقية الأب الصارم. فالأب الصارم (العقل الكلي) يصدر أوامر معيَّنة، ويجب وجوبًا مطلقًا على الطفل (أنت) أن يتبعها بالحرف الواحد. وأما احتياجاتك فلا علاقة لها بالموضوع. مثلما أن مشاعرك لا علاقة لها بالموضوع. وكذلك أغراضك لا علاقة لها بالموضوع. إنه محدّد بوصفه لأجل خيرك:

"إن ثمة أمرًا واحدًا يأمر مباشرة بسلوك معين دون اتخاذ أي غرض آخر ينبغي أن يحقّقه كشرط له. إن هذا الأمر قطعي. وهو غير مهتم بمسألة الفعل ونتيجته المقصودة، بل مشغول بدلاً من ذلك بشكل الفعل والمبدأ اللذين يصدر منهما. (Grounding 416)

إن كونك أخلاقيًا يعني فعلك لواجبك. وفعلك لواجبك يعنى السلوك انطلاقًا من احترام القانون الأخلاقي ولا شيء آخر سواه. لذلك لا يمكن للأخلاقية أن تكون مؤسسة على أية مشاعر أو احتياجات أو أغراض قد يتصادف أن تكون لديك. كما أن كل صورة من صور الأمر القطعي هي كلية وغير مشروطة وقانون أخلاقي ملزم إلزامًا مطلقًا.

لنصل إلى معنى ما يستهدفه كانط، فهنا عبارات شارحة لصوره الأربع، وهو يعتبرها جميعًا متساوية:

١- اسلك فقط طبقًا لذلك المبدأ السلوكي الذي يمكنك به في الوقت نفسه أن تريد ما يمكنه أن يصبح قانونًا كليًا.

٢- اسلك دومًا بحيث تعامل الإنسانية (نفسك أو آخرين) دومًا كغاية وليس على الإطلاق كوسيلة فحسب.

٣- اسلك فقط طبقاً لتلك المبادئ التي تمنحها، عبر العقل الكلي، لنفسك كقوانين أخلاقية كلية.

٤- اسلك بحيث تخلق مملكة الغايات.

إن الأمثلة التي يعطيها كانط قد تبدو على السطح كما لو كانت جزءاً من أخلاقية أب راعٍ، وربما تعبيرات عن مبدأ الحب الكلي، أو مجرد توجيهات لأن تكون لطيفاً تجاه الناس: اسلك كما تظن أنه ينبغي على كل فرد أن يسلك، عامل الناس بوصفهم غايات في ذاتها، وليسوا وسائل، احترم حريتهم، كن منصفاً، كن مثالياً أخلاقياً. إلا أنه من السهل أن ترى أن هذه ليست نواتج لأخلاقية أب راعٍ، ولا مؤسسة على مشاعر النقص العاطفي، ولا هي إرشادات مستخلصة من سلوكيات خاطئة، أولاً، إذا كنت ستتبع هذه الوصايا، فإن أفعالك لا يمكن أن تكون مؤسسة على مشاعر من قبيل الحب، أو التعاطف أو الصداقة. فهذه المشاعر مستبعدة من أية اعتبارات أخلاقية، لأنها ليست مؤسسة على العقل الكلي.

ثانياً، إن هذه قوانين أخلاقية كلية ملزمة إلزاماً مطلقاً بحيث إنه يجب عليك أن تطيعها. وكونك أخلاقياً يعني إطاعتها من أجل ذاتها وليس من أجل أي سبب أو دافع آخر. وأياً ما كانت آثار أفعال المرء على الآخرين، فإن هذا يقلص الأخلاقية إلى اتباع القانون فقط بسبب احترام القانون نفسه.

ثالثاً، إن الأمر بمعاملة الناس دائماً بوصفهم غايات في أنفسهم، مهما يكن نبيلاً كمبدأ للاحترام، مؤسس في النهاية على مبدأ الحفاظ على الحرية الفردية وليس خاصاً بصورة أساسية بالرعاية، أو التعاطف، أو الحب،

أو الكرم. بل هو خاص بالحرية والاستقلال، كما هما مفسران داخل التراث الأخلاقي لـ الأب الصارم. ولا يتعلق هذا بأن ثمة ما هو رديء بخصوص الحرية. بل العكس تمامًا. إنه من أجل رعايتها. إلا أن أمر كانط دائماً ما يضع الحرية والاستقلالية أولاً، فهو يعطيه أولوية مطلقة على كل القيم الأخرى في كل الظروف. وهو يتخذ دومًا الأولوية على الحب، وبناء المجتمع المحلي، واحترام الطبيعة، والتعاطف، وما إلى ذلك. وذلك ما يجعله مبدأً أب صارم.

ماذا يعني هذا للأخلاقية الكانطية

ماذا إذاً؟ هكذا تكون الأخلاقية الكانطية، أخلاقية الأب الصارم. وليتخيل المرء كانطياً أرثوذكسياً يقول، "لا بأس، إنها أخلاقية الأب الصارم، وهي كذلك بحق، بما أن تلك هي الأخلاقية التي يملئها العقل العملي المحض، فإنها خاضعة لإيضاحات ومراجعات ثانوية قليلة. وقد وجدت ببساطة طريقة ماهرة لوصف الأخلاقية التي تصدر عن العقل الكلي وذلك ينطبق على كل الكائنات العاقلة." إلا أن ثمة ردوداً عديدة.

أولاً، إن التحليل المعرفي الذي أعطيناه يفسر ما قاوم حتى الآن التفسير، أعني كيف تنتظم نظرية كانط الأخلاقية مع بعضها البعض. كما يوضح كيف أنها نتاج نظريات واستعارات التنوير الشائعة. وعلاوة على ذلك، فإنه يوضح كيف ينبع منطق كانط من تلك النظريات والاستعارات الشعبية. فمعتقدات كانط لا تأتي من الهواء المجرد، ولا هي مجرد قائمة

عشوائية. إنها نتاج عقل من أكثر العقول انتظاماً على مر الزمن، ونعتقد أننا نكشف جزءاً مركزياً من هذا النظام. إضافة إلى ذلك، فإن هذا التحليل يكشف أنه كان على كانط أن يستخدم أساليب العقل الاعتيادية - الاستعارات والنظريات الشعبية الشائعة في تراثه الفلسفي - بانتظامية وأصالة فائقتين.

ثانياً، إن استخدام كانط للعقل الاستعاري يوضح أن نظريته الأخلاقية لا تتبثق من "العقل العملي المحض"، الذي هو فيما يفترض حرفي وغير مُجسّد. إلا أن هذا، بذاته، يناقض الأساس الفعلي لنظريته الأخلاقية. ومن اللافت إدراك أن نظرية كانط الأخلاقية مؤسّسة بشكل مطلق على رؤية للمفاهيم والتفكير غير متوافقة مع النتائج الإمبريقية في العلوم المعرفية. فكل جانب من جوانب العلم المعرفي للجيل الثاني على خلاف مع وصف العقل الذي يطلبه كانط. وما يعنيه هذا هو أن النتائج الإمبريقية الخاصة بطبيعة العقل يمكن أن تناقض النظريات الفلسفية للأخلاقية. أما العلم المعرفي فيعرض علينا "يكون" "is" an التي يمكن أن تناقض "ينبغي" "ought" an. وحين يحدث هذا، كما نعتقد، فإننا يجب أن نختار الوضع الأكثر واقعية معرفياً والمُدعّم بأوسع نطاق من الأدلة الإمبريقية المتضافرة حول طبيعة العقل.

إلا أن هذا لا يعني أنه ليس لدى كانط ما يعلمه لنا عن الأخلاقية. لا على الإطلاق. بل إن المرء يتعلم الكثير جداً من قراءة كانط. إلا أن ما نتعلمه حول العقل من العلم المعرفي ينقض قوة الدفع المركزية لنظريته المتمثلة في أن أسس الأخلاقية تكمن في العقل المحض - وهو شيء لا يوجد ولا يمكن له أن يوجد. إن فلسفة كانط الأخلاقية تُفصل مفاهيم أخلاقية

مفتاحية، مثل الاحترام، والحرية، والاستقلال الذاتي، والقانون الأخلاقي، انطلاقاً من منظور أب صارم، وهو ما يلعب دوراً رئيسياً في التراث المسيحي البروتستانتي. لقد كان لدينا قدر هائل لتعلمه من عبقريته في تحليل هذه المفاهيم وعلاقتها تحليلاً منتظماً.

وأخيراً، فإن فكرة كانط عن أن أسس الأخلاق لا يمكن أن تكون لها على الإطلاق صلة سواء بالشعور الإنساني أو بحقيقة أن لنا أجساداً إلهي فكرة سخيفة. أو أنها، على أفضل تقدير، محاولة ضيقة وأحادية الجانب (جانب الأب الصارم) بحيث إنها لا تقبض إلا على جزء صغير فقط مما يجري في التفكير الأخلاقي واختيار الغايات الأخلاقية. أما في أسوأ الأحوال، فإنها تفلت معظم ما هو مهم حقاً في تفكيرنا الأخلاقي. إذ كما أوضح انطونيو وحنه داماسيو (B1, Damasio 1994)، فإن الأشخاص المصابين في المخ بإصابات تجعلهم يفكرون دون أن يكون للانفعال منفذ إليهم لا يستطيعون ببساطة أن يتصرفوا بطرائق ملائمة في محيط اجتماعي ما. وهم قطعاً لا يستطيعون أن يتصرفوا أخلاقياً. إن هذه نتيجة إمبريقية. أما فكرة عقل محض يستطيع أن يتصرف في المجال الأخلاقي مستقلاً عن الانفعال فمتهافنة إمبريقياً.

الفصل الواحد والعشرون

الفلسفة التحليلية

إن التوجه المهيمن داخل الفلسفة الأنجلو أمريكية في القرن العشرين، المعروف بـ "الفلسفة التحليلية"، محدّد ابتداءً بانشغاله باللغة. وما يُدعى بالتحول اللغوي الذي يميّز الفلسفة التحليلية مؤسّس على الاعتقاد بأنه يمكننا بتحليل اللغة أن نتوصل إلى فهم كل شيء يفترض فيه أنه يختص بالفلسفة، مثل المفاهيم، والمعنى، والمرجع، والمعرفة، والحقيقة، والعقل، والقيمة. وثمة الكثير ليقال عن هذا الربط للفلسفة بالتحليل اللغوي، لأن اللغة، كما نرى، هي إحدى أهم نوافذنا على اشتغالات العقل. إنها ليست النافذة الوحيدة، إلا أنها مصدر الأغلبية الهائلة من الأدلة التي لدينا في الوقت الراهن عن المعرفة.

ومع ذلك فقد تم تحديد هذا الاهتمام الصحي بالتحليل اللغوي، في الفلسفة التحليلية للقرن العشرين، بطريقة ضيقة وتلسة جداً من قبل فلاسفة متأثرين بكتابات جوتلوب فريجه. وقد كان فريجه، بوصفه عالم رياضيات ومنطق، مهتماً اهتماماً مفرطاً بتبرير الرياضيات بوصفها كلية ومطلقة ومتعالية عبر كل زمان ومكان وثقافة. وقد قاده هجومه على "النزعة السيكلوجية" أي الرؤية التي ترى الرياضيات على أنها نتاج لبنية العقل الإنساني وليست حقيقة موضوعية مستقلة عن العقل إلى تبني رؤية ترى أن

كل معنى وفكر منفصل عن الجسد وشكلي. ونتاجًا لذلك اعتقد فريجه بشكل خاطئ أن السبيل الوحيد الذي يمكن به للمعاني أن تكون مشتركة بين الناس وشعبية هو أن تكون منفصلة عن الجسد ومجردة، ومع ذلك كيانات موجودة بشكل موضوعي.

لقد فكّر في هذا العالم الكلي، الموضوعي بوصفه متضمنًا لكيانات مثل الدلالات (المعاني) والقضايا والأعداد والدالات وبنى شكلية أخرى.

وقد قابل فريجه هذا العالم المفترض فيه أنه موضوعي بالعالم الذاتي الذي كان يراه بوصفه مسكونًا بالصور والأفكار الذاتية والمشاعر. ونظرًا لأنه كان يعدّ هذه الجوانب الخاصة بالخيال والشعور ذاتية بشكل كلي، فقد أنكر عليها أي دور في الدلالات، التي افترض فيها أن تكون خاصة بالمعاني الموضوعية وبشروط الصدق. وبالتالي فقد تم التفكير في المعنى على أنه لا علاقة له بتجسّدنا، أو خيالنا أو مشاعرنا.

وهكذا وتحت وطأة تأثير فريجه حدّدت الفلسفة التحليلية نفسها - وهي الفلسفة التي كانت يؤرثها المحورية هي اللغة - بوصفها تحليلًا شكليًا ومنطقيًا للدلالات (المعاني) المزعوم فيها أنها كلية ومنفصلة عن الجسد، والقضايا والدالات. ذلك أن للكلمات دلالات موضوعية مقابلة لها، وهذه الدلالات انتقت لها مراجع في العالم. ولذلك نُظِرَ إلى المعنى بوصفه علاقة مجردة بين الكلمات وجوانب عالم موضوعي مستقل عن العقل. وفي ظل فلسفة لغة منفصلة عن الجسد كهذه الفلسفة، لم يكن غريبًا أن تصبح الفلسفة الأنجلو أمريكية معنية بتحليل المعاني والمراجع وشروط الصدق والمعرفة

المنفصلة عن الجسد المبنية من قضايا. وما من مكان في هذه الصورة للغة يوجد فيه أي موضع للتجسد أو الخيال في عملية المفهّمة أو التفكير أو المعرفة. وبسبب هذا الاعتقاد الضال الذي يرى أنه ما من شيء يرتبط بالجسد أو بالخيال يمكنه أن يولد معاني مشتركة لم تستطع فلسفة فريجه أن تفسّر قطاعاً ضخماً من اللغة الطبيعية. وكما سنرى فإن هذا المشكل اشتركت فيه كل المقاربات الخاصة بالفلسفة التحليلية.

تشريح الفلسفة التحليلية

كما رأينا في الفصل الثاني عشر، تستفيد الفلسفة التحليلية من العديد من لوازم استعاراتنا اليومية الخاصة بالعقل. كما تفيد أيضاً من بعض الرؤى المأخوذة من ديكارت. إلا أن الفلسفة التحليلية مشروع ضخم، والفلاسفة التحليليين يختلفون فيما يقبلونه من هذه الرؤى. ولعلنا نستطيع أن نفهم هذا المشروع بشكل أفضل قليلاً إذا ما قمنا بصنع بعض التميزات القليلة داخله.

أولاً: إننا نحتاج أن نتساءل عما يميّز الحركة بعامة. وثانياً: إننا نحتاج أن نفرّق بين شكلين من أشكال الفلسفة التحليلية، الفلسفة الشكلية (المؤسّسة على المنطق الرياضي) وفلسفة اللغة العادية. وأخيراً، سنتناول قضية كلية المعنى. إن مشروعنا ليس وصفاً استقصائياً لكل أشكال الفلسفة التحليلية، بل هو تصنيف تقريبي للفروض والدوافع الكامنة وراء الرؤى الرئيسية في كل من صور اللغة الشكلية والعادية في الفلسفة التحليلية.

الفلسفة التحليلية بعامة

كما رأينا في الفصل الثاني عشر، فإن استعارة الفكر بوصفه اللغة the Thought As Language metaphor تُعد استعارة مركزية للتراث الفلسفي الأنجلو أمريكي. ويتمثل تأثيرها في رؤية المفاهيم التي تعبّر عنها اللغة بوصفها رموزاً لغوية لا معنى لها في ذاتها وتتطلب التأويل. وما ينتج عن هذه الاستعارة هو أن تحليل اللغة هو تحليل للفكر. وبواسطة هذه الاستعارة، يصبح التحليل اللغوي تصورياً، وهو ما يمثل مبدأً مركزياً للفلسفة التحليلية. والآن فلنعين ممارستنا لتعليم الأطفال "الكلمات الخاصة بالأشياء"، التي يتعلمون من خلالها "معاني الكلمات". وهذه الممارسة تتم بواسطة نظريتين شعبيتين.

النظرية الشعبية للتسمية

الكلمات تنتقي الأشياء في العالم.

النظرية الشعبية للمعنى

تعلم معاني الكلمات هو تعلم تسمية الأشياء بشكل صحيح.

حين توضع هاتان النظريتان الشعبيتان معاً مع استعارة الفكر بوصفه اللغة، التي وفقاً لها يُنظر إلى المفاهيم استعاريًا بوصفها رموزاً لغوية (كلمات)، حينئذٍ يُنظر إلى المفاهيم (المُمثلة بالرموز اللغوية) بوصفها انتقاء لأشياء في العالم ومن ثم إسناد معنى للكلمات. وهذا يجعل كل معنى منفصلاً عن العقل وموضوعيًا وممكن النفاذ إليه من قبل الجماهير. وبما أن كلمات

أية لغة لها وجود موضوعي كرموز ومفهومة جماهيريًا، وبما أن الكيانات في العالم ذات وجود موضوعي منفصل عن العقل، وقابلة للوصول إليها جماهيريًا، فإنه ينتج عن ذلك أن المعنى (العلاقة بين الاثنين) له وجود موضوعي منفصل عن العقل وقابل الوصول إليه جماهيريًا. إن هذه الأفكار تُعد أيضًا مركزية للفلسفة التحليلية.

وبالطبع، فإن نظريتي التسمية والمعنى الشعبيتين تُعدّان، من منظور العلم والمعرفة، في أفضل الأحوال شديدتي التبسيط، أما إذا ما أخذتَهما بجديّة فإنهما ليستا سوى مغالطتين. إن الكلمات، أي الأشكال الفونولوجية للوحدات المعجمية، تعبّر وفقًا للعرف عن المفاهيم، التي تقبّع في العقول الإنسانية والتي، كما نرى، تتخذ معناها بواسطة تجسدها. إن كلاً منا يشكّل، منذ طفولته، فئات تصويرية لمُدركات وأفعال وخبرات أخرى مُجسّدة. أي أننا نفهم العالم عبر خبراتنا المُجسّدة والتشكل المشروط ببنيات أجسادنا وأماخنا.

وهكذا تنتقل معاني المفاهيم عبر الخبرة المُجسّدة. وحين يُعبّر عن مفهوم مُجسّد بكلمة تتوافق مع مَفهَمَة مُجسّدة لموضوع ما في العالم، فإننا نتحدث عن هذا الموقف بوصفه "الكلمة المُسمّية للموضوع". لكن حين نتحدث على هذا النحو، فإننا نعزل أدوار العقل والمخ والجسد، بما أننا غير واعين بتلك الأدوار. إن جملة "الكلمات تنتقي الموضوعات" هي تجلٌّ داخل لغتنا المتواضع عليها للنظرية الشعبية للتسمية.

إنها لا تمثّل بدقة الطريقة التي يكون بها للكلمات معاني وتكون مُستخدمة بها لتشير إلى الموضوعات في العالم. ويُفترض أن يُفكّر فيها

بوصفها مجانسة لتعبيرات مثل "الشمس تشرق" التي هي تعبير عن نظرية شعبية أخرى زائفة علمياً مؤسّسة على إدراك مشترك.

فإذا ما كنت تعتقد اعتقاداً حرفياً في النظرية الشعبية للتسمية، فإنك ستعتقد أن الكلمات تنتقي الموضوعات. (بغض النظر عن الأجساد والأمخاخ والعقول). وإذا كنت تصدّق كلا النظريتين الشعبيتين، إذاً فإنك ستصدق أن المعاني تُعطى عن طريق أن الكلمات تنتقي الموضوعات (ومرة أخرى، بغض النظر عن الأجساد والأمخاخ والعقول الإنسانية). وإذا كنت تصدّق أيضاً استعارة الفكر بوصفه اللغة، إذاً سيبدو طبيعياً أن تكون المفاهيم لغوية بطبيعتها، وتنتقي الأشياء في العالم، وتتخذ معانيها على هذا النحو — موضوعياً، بدون أي دور بارز تلعبه الأجساد والأمخاخ والعقول الإنسانية.

إن نظرية مطابقة الحقيقة تتبع مباشرة من هاتين النظريتين عن اللغة واستعارة الفكر بوصفه اللغة: ذلك أنه إذا كانت الكلمات تتخذ معناها بانتقاء الأشياء في العالم، إذاً فإن الجمل تُعبّر عن القضايا الخاصة بالعالم في ذاته وتكون تلك القضايا صادقة فقط في حالة مطابقة الكلمات للعالم. وبسبب هذا تختتم الفلسفة التحليلية بنظرية شروط صدق المعنى: إن معنى جملة ما يكون مفهوماً بناء على الشروط التي في ظلها يكون صادقاً. وكنتيجة لذلك، فإن كل معنى هو حرفي وموضوعي ومنفصل عن الجسد.

وإجمالاً، فإن الفلسفة التحليلية السائدة تضع استعارة الفكر بوصفه اللغة جنباً إلى جنب مع النظريتين الشعبيتين المشار إليهما أعلاه لتنتج المبادئ التالية:

١١- تحليل اللغة يعني تحليل الفكر.

٢- المعنى اللغوي منفصل عن العقل وموضوعي ومفهوم جماهيريًا.

٣- إن ما يعطي لتعبير لغوي معناه هو ما يمكن أن يطابقه في العالم.

٤- نظرية مطابقة الحقيقة: إن جملة ما تكون صادقة إذا كانت الكلمات توافق الوضع القائم في العالم.

٥- كل معنى هو حرفي.

٦- المعنى منفصل عن الجسد.

إضافة إلى ذلك، فإن الفلسفة التحليلية تراث مبدئين من ديكرت:

٧- إننا نستطيع، فقط بالتفكير في أفكارنا والعمليات الخاصة بعقولنا بانتباه وحزم، أن نتوصل إلى فهم العقل بدقة وبيقين مطلق.

٨- بما أن التأمل الفلسفي كاف، فإن الدراسة الإمبريقية للغة أو الفكر ليست ضرورية. فقط التدريب في التحليل الفلسفي بواسطة التأمل الذاتي كاف أن يجيب عن أسئلة فلسفية، خصوصًا الأسئلة الخاصة بطبيعة المعنى والحقيقة. وما من دراسة إمبريقية ضرورية أو يمكنها أن تضيف أي شيء.

الفلسفة الشكلية

إن التراث التحليلي نشأ من اهتمام فريجه وبرتراند رسل بأسس الرياضيات. إذ إنهما قد طورًا، في محاولة منهما لوضع أسس شكلية للرياضيات، المنطق الرياضي. واتخذا من المنطق ونظرية المجموعات أساس كل الرياضيات.

ونتيجة لهذا، أصبح للمنطق الرياضي مكان في قلب الفلسفة التحليلية، وتطورت تقاليد فلسفية ثرية متنوعة داخل إطار فلسفة شكلية، ليس فقط تلك التقاليد الخاصة بفريجه ورسل، بل أيضًا تلك الخاصة بكارناب وحلقة فينأ، وكوين Quine وما بعد الكوينيين، (على سبيل المثال جودمان وديفيدسون وبوتنام)، وعلماء دلالة العوالم الممكنة مثل كرييك Kripke ومونتاجيه Montague ولويس.

وقد اشتركوا جميعًا ليس فقط في المبادئ المركزية، بل أيضًا كذلك في الرؤى الإضافية التي حدّدت المشروع الأكثر تحديدًا لما سندعوه "الفلسفة الشكلية". أما الاختلافات اللافتة بين هؤلاء المفكرين فكلها قائمة داخل تراث مشترك.

إن الفلسفة الشكلية هي صورة من صور الفلسفة التحليلية المميزة بقبولها لاستلزامات معينة لما دعواناه في الفصل الثاني عشر استعارة الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا. فالفلسفة الشكلية مؤسّسة على تصور أن الفكر هو اللغة، إلا أنها تفسّر تلك اللغة بوصفها اللغة الشكلية للرياضيات. وبواسطة هذه الاستعارات، تفهم كل جوانب الفكر بناء على الترميز الرياضي، وفقًا للاستلزامات التالية لاستعارة الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا. وتلك الاستلزامات هي:

ف ١: تمامًا مثلما أن الأعداد في الرياضيات يمكن أن تكون مُمثّلة بدقة بسلاسل من الرموز المكتوبة، كذلك تُرى المفاهيم بوصفها مُمثّلة تمثيلاً وافيًا بسلاسل من الرموز المكتوبة.

ف ٢: تمامًا مثلما أن الحساب الرياضي إلى (أي منوالي algorithmic)،
كذلك التفكير.

ف ٣: تمامًا مثلما أن ثمة مبادئ منتظمة للحساب الرياضي الذي يعمل
خطوة بخطوة، كذلك ثمة مبادئ منتظمة للعقل الذي يعمل خطوة بخطوة.

ف ٤: تمامًا مثلما أن أعداد ومبادئ الحساب الرياضي كلية، كذلك
المفاهيم والعقل كليان.

إن هذه المبادئ الأساسية للفلسفة الشكلية تتبع من استعارة الفكر
بوصفه حسابًا رياضيًا. والتفاصيل المهمة التي أصبحت قلب المشروع
الشكلي، كما سنرى، نشأت من تطور المنطق الرياضي. وقد تطلب ذلك
ثلاث استعارات تقنية إضافية لا تُعد نسخاً من استعارات الحياة اليومية
العادية. وسندعوها استعارة اللغة الشكلية واستعارة العالم بوصفه له بنية
نظرية المجموعات the World As Set- Theoretical Structure، واستعارة
الدلائل الشكلية.

استعارة اللغة الشكلية

إن استخدام الرموز في الرياضيات مؤلف ليتوافق مع استخدام الرموز
في اللغة بواسطة ما ندعوه استعارة اللغة الشكلية (الفصل ١٢)، التي تتم
فيها مفهومة أنساق معينة من الرموز بناء على لغات مكتوية:

استعارة اللغة الشكلية

العلامات المكتوبة لـ أ

اللغة الطبيعية ← الرموز الشكلية المجردة

لغة طبيعية ← "لغة" شكلية

العناصر اللغوية ← الرموز المفردة

جمل ← سلاسل رموز مصوغة جيداً

التركيب ← مبادئ للرموز الشكلية الرابطة أو

تحويل سلاسل داخل سلاسل أخرى

إن استعارة اللغة الشكلية تتيح للمنطق (دراسة الاستدلال) ليكون مصوغاً صياغة تقنية بمصطلحات رياضية ولغوية معاً كما هو في المبدئين ف٥ وف٦:

ف٥: إن "اللغة" الشكلية هي نسق من الرموز التي تُفهم بها الرموز المفردة بوصفها عناصر لغوية مفردة وسلاسل الرموز المُحكّمة الصياغة بوصفها جملاً. وتشكّل مبادئ ربط الرموز أو تحويل سلاسل الرموز إلى رموز أخرى "التركيب" الخاص بـ "اللغة" الشكلية.

ف٦: إن نسق المنطق الشكلي يتألف من لغة شكلية، مجموعة من البديهيات، التي هي سلاسل من الرموز في تلك اللغة المأخوذة بوصفها صادقة، والقواعد التركيبية للتحويل، التي تحوّل الجمل المأخوذة بوصفها صادقة إلى جمل أخرى مأخوذة بوصفها صادقة.

نماذج نظرية المجموعات

في أية لغة شكلية لا معنى للرموز في ذاتها. وقد تطورت نظرية المعنى والحقيقة عبر مسارات فريجية. وقد افترضت ميتافيزيقا خاصة محدّدة لتصور وضعية العالم: إن العالم في أية لحظة يتألف من كيانات ذات خصائص وعلاقات قائمة بينها. بل إنها أكثر من ذلك افترضت أن نماذج العالم يمكنها أن تُبنى باستخدام نظرية المجموعات. فكل نموذج احتوى عالمًا من الكيانات، مجموعات من الكيانات ومجموعات من المتضاعفات النونية للكيانات sets of n-tuples of entites. لقد كان العالم إذا مُفَهَمًا استعاريًا على أن له بنية نظرية المجموعات طبقًا للاستعارة التالية:

العالم له بنية نظرية المجموعات

كيانات رياضية مجردة ← كيانات العالم الواقعي

مجموعات ← محمولات ذات موقع واحد

متضاعفات نونية ← علاقات متضاعفة [متعددة] المواقع

عضوية المجموعة ← حمل أحادي الموقع

العضوية في مجموعة متضاعفة نونيًا ← حمل متعدد المواقع

ولنلاحظ أن مَفْهَمَ الحمل predication وفقًا لعضوية المجموعة هي

نسخة من استعارة أرسطو التي ترى أن الحمل هو عضوية في مقولة [فئة]

تصنيفية: "إن الحد الأول ينبغي أن يكون مُتضمَّنًا في الحد الثاني، كما هو

في الحد الكلي، مثلما للحد الثاني أن يكون مُخبراً به عن كل ما للحد الأول".
(C2, Aristotle, *Prior Analytics* 24b)

استعارة الدلائيات الشكلية

ما أن تتم مَفْهَمَة العالم على أن له بنية نظرية المجموعات، حتى يغدو من الممكن للنظرية الفرجية للمعنى أيضاً أن تكون مميزة باستخدام نظرية المجموعات بواسطة ما سندعوه استعارة الدلائيات الشكلية. إن "معنى" تعبير ما في لغة شكلية تتم مَفْهَم تَه بوصفه علاقة بين التعبير وعنصر من عناصر نموذج نظرية المجموعات. فالحقيقة في وضعية من وضعيات العالم مَفْهَمَة بوصفها التحقق داخل نموذج من نماذج تلك الوضعية للعالم، حيث "التحقق" معرف تقنياً وفقاً للعضوية في المجموعة.

استعارة الدلائيات الشكلية

علاقة بين رمز وعنصر ← معنى الرمز

من نموذج وضعية العالم

عضوية مجموعة في نموذج ← صدق الحمل

إن هذا الجهاز، إذا ما أُخِذت مكوناته معاً، يولّد عدداً من المبادئ

الإضافية للفلسفة الشكلية:

ف٧: إن رموز أية لغة شكلية لا معنى لها في ذاتها. ذلك أن أية لغة شكلية تحتاج أن تؤوّل لتصبح ذات معنى.

ف٨ - إن أية وضعية من وضعيات العالم تتألف من كيانات وخصائص وعلاقات بين تلك الكيانات.

ف٩- يمكن نمذجة وضعيات العالم باستخدام بنيات نظرية المجموعات.

ف١٠- المعنى علاقة بين رموز لغة شكلية وكيانات في نموذج نظرية المجموعات.

ف١١- الحقيقة هي مطابقة بين سلسلة رموز تشير إلى حمل بلغة شكلية وعلاقة عضوية في نموذج نظرية المجموعات.

لقد تم، خلال منتصف القرن العشرين، تطوير نظرية رياضية للغات الشكلية من قبل إميل بوست بدا أنها مكافئة لنظرية البرهان في المنطق الرياضي ولنظرية آلات تورنج Turing machines (أو الدالات المتكررة recursive functions)، المأخوذة بوصفها مميزة لحل أي لوغارتيم. وخلال هذه الفترة، صاغ ألونزو تشرش دعوى صارت مقبولة في الفلسفة الشكلية:

ف١٢- فرضية تشرش: إن كل الدالات التي نعددها حدسيًا قابلة للحساب هي تقنيًا قابلة للحساب بواسطة آلة تورنج a turing machine - أو نظام مكافئ، أي نظام منطق شكلي أو نظام إنتاج بوست (C2, Kleene a post production system 1967, 240-241).

وقد تمثّل محور فرضية تشرش في إدعاء أن الفكرة الحدسية السابقة لإجراء دقيق، أو صياغة دقيقة في الرياضيات يمكن أن تتشكّل باستخدام جهاز من آلات تورنج the apparatus of Turing machines، أو نظرية البرهان أو نظرية اللغات الشكلية.

لقد كانت فرضية تشرش خاصة بالرياضيات، إلا أن استخدام استعارة الفكر بوصفه حساباً رياضياً من قبل الفلاسفة التحليليين الشكليين أسقط على نحو استعاري فرضية تشرش من الرياضيات على الفكر بعمامة. وأصبحت هناك نسخة استعارية من فرضية تشرش شائعة في الفلسفة التحليلية الشكلية أثناء الخمسينيات. ويمكن عرضها على النحو التالي:

النسخة الاستعارية من فرضية تشرش

إن أية نظرية أو مجموعة أفكار مصوغة صياغة دقيقة يمكن صياغتها في نسق شكلي، أي إما بواسطة آلة تورنج a Turing Machine، أو نسق المنطق الشكلي، أو نسق بوست للإنتاج.

وقد تأتّى للنسخة الاستعارية من فرضية تشرش أن تلعب الدور الذي لعبته دعوى رسل المبكرة القائلة إن الفلسفة الصارمة والرياضيات والعلم يمكنها فقط أن تستمر داخل المنطق الشكلي - وقد قاد هذا إلى رؤية عامة للنظريات العلمية بوصفها أنساقاً من البديهيات axioms ضمن منطق شكلي.

ولنتذكر أن مثل هذه الرموز لا معنى لها في ذاتها، ولذلك فإن البديهيات لا معنى لها كذلك. وكما هو مع التعبيرات الرمزية الأخرى، فإن

مثل هذه البديهيات لا "تتخذ معناها" عبر الفهم الإنساني وإنما بكونها مُرسمة على نماذج نظرية المجموعات التي يُفترض فيها أنها قادرة على مطابقة العالم كما هو.

ف١٣- إن النظريات العلمية (أو الفلسفية) هي أنساق من البديهيات ضمن منطق رياضي، حيث الرموز لا معنى لها ويجب أن يتم تأويلها بناء على نماذج نظرية المجموعات.

وفي ظل هذه الرؤية، كما أوضح كوين، فإن الدعاوى الأنطولوجية لنظرية فلسفية أو علمية ما تُعطى بواسطة الكيانات القائمة في نماذج نظرية المجموعات الخاصة بحالات العالم حيث يمكن للمتغيرات داخل مثل هذه البديهيات أن تؤخذ بوصفها قيمًا. على سبيل المثال، مع بديهية من الشكل " (س) د (س) ج (س) " [بالنسبة لكل كيانات س، إذا كان المحمول د صادقًا على س، فإن ج تكون صادقة على س]، إن قيمة س تشمل الكيانات التي في عالم النموذج. إن تلك الكيانات تشكل أنطولوجيا النظرية، أي أنها الكيانات التي تأخذها النظرية الفلسفية أو العلمية بوصفها "موجودة بالفعل" على نحو ما يصوغها كوين،

ف١٤. أن يكون هناك متغير ما يعني أن تكون هناك قيمة لهذا المتغير.

إن هذه هي المبادئ العامة التي تميّز الفلسفة الشكلية وكل صورها المتعينة تبدأ من هنا ثم تمضي بعيدًا في التفاصيل.

فلسفة اللغة العادية

لقد تمرد فلاسفة اللغة العادية ضد الزعم القائل إن البرنامج التحليلي لا يمكن له أن يتحقق إلا داخل إطار الفلسفة الشكلية. فقد اعتقد الفلاسفة الشكليون أن اللغة العادية ملتبسة وغامضة وغير دقيقة إلى حد بعيد جدًا فيما يتعلق بإجراء تحليل تصوري دقيق وأن اللغة العادية كان يجب عليها أولاً أن تُترجم إلى لغة شكلية يمكن أن ينطبق عليها المنطق الرياضي. بل إن راسل حتى قد اعتقد أن اللغة العادية مترهلة أكثر مما ينبغي فيما يخص عمل الفلسفة أو العلم أو الرياضيات وأنها تحتاج دومًا أن تُترجم إلى لغة شكلية تكون واضحة ودقيقة منطقيًا.

أما فلاسفة اللغة العادية فقد جادلوا على العكس من ذلك بأن التميزات التصورية المهمة التي تتطلبها الفلسفة يمكن صنعها انطلاقًا من اللغة العادية وبأن المنطق الرياضي، علاوة على ذلك، قاصر عن تشخيص كامل ثراء اللغة اليومية. ولذلك سعى فلاسفة من أمثال ستراوسن Strawson وأوستن وفيتجستين في مرحلته الأخيرة إلى تحقيق برنامج عام غير رياضي للفلسفة التحليلية من خلال الانتباه الشديد إلى الفروق الدقيقة الخاصة باللغة العادية واستخدامها في السياق.

وبالفعل، فقد جادلوا ضد كفاءة الفلسفة الشكلية. لقد جادل ستراوسن بأن اللغة الطبيعية قد احتوت افتراضات مُسبقة. وأن هذه الافتراضات المُسبقة لا يمكن تناولها بمنطق شكلي كلاسيكي مزدوج القيمة من النوع المستخدم لدى رسل في نظريته عن الأوصاف، حيث كل جملة إما إنها صادقة بصورة مطلقة أو كاذبة بصورة مطلقة. كما جادل أوستن بأن أفعال الكلام مثل الأمر

والوعد لا يمكن لها أن تكون إما صادقة أو كاذبة؛ ومن ثم فلا يمكن أن يُتعامَل معها بالمنطق الشكلي. وقد اقترح لمعالجة مثل هذه الحالات نظرية لأفعال الكلام بوصفها وظائف تداولية حول قضايا أساسية.

أما بول جرايس، فقد حاول أن يوفِّق بين الفلسفة الشكلية وفلسفة اللغة العادية مُستخدِماً النظرية التي دعاها نظرية "اللزوم التخاطبي" "conversational implicature".

لقد كان المقصود من التلازمات الجرايسية Gricean implicatures (الاستدلالات غير الصورية في السياقات التخاطبية) أن تحافظ على نسخة راسل من رؤية العالم الفلسفية الشكلية للدلالات في الوقت ذاته الذي تفسَّر فيه رؤية اللغة العادية لاستخدام اللغة.

وفي جميع هذه الحالات كانت توجد ردود فعل تقترح كيفية يمكن بها للفلسفة الشكلية أن تتكيف لتتعامَل مع الظواهر الجرايسية. إذ وجدت منطقيات ذات افتراضات مسبقة (على سبيل المثال، فان فراسين C2 A9, 1968 van fraassen جازدار (1979 Gazder). كما اقترح كل من ليكوف (C2, Lakoff 1971) وسيرل Searle وفاندرفيكين (C2, 1985) Vanderveken كيفية يمكن للمرء أن يوسِّع بها الكفاءة التي ينطوي عليها نموذج ما بما يجعله يتعامل مع ظواهر أفعال الكلام. بل إن جازدار حتى قد اقترح كيف يمكن أن يتم تناول بعض التلازمات الجرايسية داخل نسق منطقي شكلي.

وقد جادل فيتجنشتين في أعماله المتأخرة، ضد المنطق الشكلي، بأن مقولات من قبيل مقولة اللعب لا يمكن تشخيصها باستخدام الشروط

الضرورية والكافية، بل إنها، بدلاً من ذلك، محدّدة بـ تشابهات أسرية *family resemblances*. ويحافظ تصوّره لـ لعبة اللغة على الاستعارة الشائعة الفكر بوصفه اللغة Thought As Language، لكنه يتحدى التصور القائل بأنه يمكن للمعنى أن يُدرك بناءً على العالم الموضوعي. إن لعبة اللغة هي نسق للفكر والفعل منطوق على ذاته ومؤسّس على "شكل الحياة" التي يمكن تشخيصها فقط بناءً على ما يفعله ويفكر فيه الناس، وكيف يعيشون - وليس بعقل موضوعي وألفاظ متحرّرة من الجسد.

أما و.ب. جالي W.B.Gallie (1956, C2) فقد جادل بأن مفاهيم عديدة من قبيل الفن والديموقراطية والحرية "خلافية بشكل أساسي" أي أنها تعني بالضرورة أشياء مختلفة لأشخاص مختلفين؛ ومن ثم فلا يمكن لها أن تُمنح تعريفات مرة واحدة وإلى الأبد، كما هو مطلوب من قبل الفلسفة الشكلية.

إن فلاسفة اللغة العادية هؤلاء جميعاً قد قدّموا مساهمات عميقة لفهمنا للغة، وقد أخذت تلك المساهمات تجد طريقها إلى البحث الإمبريقي في العلم المعرفي واللغويات المعرفية. ومع ذلك فقد ظلت فلسفة اللغة العادية في معظمها مغلوطة اليددين بسبب افتراضات تأسيسية معيّنة للفلسفة التحليلية بعامّة كما هي مناقشة فيما مضى. فسيرل، على سبيل المثال، يقدّم تحليلاً موسّعاً لبنية أفعال الكلام يحاول فيه أن يحافظ على معظم الافتراضات الأساسية المشتركة داخل المجال، أنظر أعلاه من أ(1) حتى أ(8). إلا أن هذه التحديات منعت سيرل وآخرين من الفلاسفة التحليليين المعاصرين من إحراز الاستبصار داخل التنوع العريض للظواهر التركيبية والدلالية والتداوليّة المناقشة ضمن الجيل الثاني للعلم المعرفي وضمن اللغويات المعرفية.

فلسفة كوين

إن أحد أكثر المبادئ شيوعاً هو مبدأ كلية المعنى meaning holism الذي نشأ من فلسفة ويلارد فان أورمان كوين Willard Van Orman Quine. فقد نشأ المبدأ داخل الفلسفة الشكلية التي يعد كوين، كمنطقي رياضي، أحد أنصارها. ولكيما يفهم المرء معنى الكلية يجب عليه أن يضعها في سياق الفلسفة الشكلية ويسلم بالمبادئ من ف ١ إلى ف ١٤ المذكورة أعلاه.

لقد كان كوين دوماً مهتماً اهتماماً مركزياً بالالتزام الأنطولوجي. وبروح شفرة أوكام Occam's Razor، فقد أراد كوين أن يُبقي "مكونات الكون الأنطولوجية" في حدها الأدنى. وتقع شفرة أوكام، المحافظة على الكيانات المفترضة في حدها الأدنى، في قلب فلسفة كوين.

فوجود الموضوعات الفيزيقية في أنطولوجيا المرء، فيما يجادل كوين بشكل معقول، لا يمكن تجنبه، لأن النظريات العلمية تتطلب وجود أنواع طبيعية، أي أنواع وأجناس النباتات والحيوانات (مثلاً، النمر)، وكذلك أنماط المواد (مثلاً الذهب)، والأنواع أيضاً مقبولة لدى كوين بوصفها كيانات موجودة بالفعل. إلا أنه يأبى أن يقر أي شيء يمكن أن يُستأصل داخل أية أنطولوجية مُحترمة فلسفياً. وذلك بالنسبة إليه يشمل أشياء مثل الماهيات (مثلاً، الخصائص الضرورية واللازمة لشيء ما لكيما يكون منضدة) والمجموعات الاعتبارية (مثلاً، المجموعة المؤلفة من جدك لأمك والعدد أربعة وأبراهام لينكولن). إن كوين، مثله مثل فلاسفة تحليليين آخرين، يأخذ العالم بوصفه مؤلفاً، موضوعياً، من كيانات، بما في ذلك الأنواع الطبيعية. وقد رأى كوين على وجه الخصوص بوضوح العلاقة داخل الفلسفة التحليلية

الشكلية بين العقل الكلي (المنطق الشكلي) والميتافيزيقا. و ينص شعاره القائل "إن الوجود يعني وجود قيمة لمتغير ما" على تلك العلاقة صراحة. لقد رأي كوين أنه إذا ما كنت تقبل مبادئ الفلسفة التحليلية الشكلية ذات المنطق الشكلي بوصفها العقل الكلي، إذاً فإن الاختيار لمنطق ما هو اختيار لميتافيزيقا. فالكيانات التي تسمح بها أنت للمتغيرات أن تتناوب عليها داخل منطقك هي الكيانات التي تكون ملتزماً بوجودها. على سبيل المثال ففي صيغة مثل "بالنسبة لكل س، ف (س)" "For all x, F(x)" تكون الكيانات التي يمكن لـ (س) أن تتناوب عليها هي الكيانات التي تسلّم أنت بوجودها. بعبارة أخرى، إن اختيار منطق ما هو اختيار شكل لـ العقل الكلي، وهو ما يعني بدوره التزاماً ببنية محدّدة للواقع.

يلاحظ كوين، إذاً، أن المنطق السليم للفلسفة يجب أن يكون منطقاً من النظام الأول وليس منطقاً من النظام الثاني. إن منطق النظام الأول يحوي متغيرات خاصة بالخصائص والعلاقات. ولتري الاختلافات، قارن هاتين الجملتين:

البشر الأثرياء أنانيون.

فيدو يحظى بممتلكات هائلة.

في المنطق الشكلي تصاغ هاتان الجملتان هكذا:

(بالنسبة لكل س) إذا كان الشخص (س) والثري (س) ، إذاً فإن

الأناني (س).

(For All x) If Person (X) and Rich (x), then Selfish(x).

بالنسبة لكل x إذا كان x شخصاً وس ثرياً، إذا فإن x أناني.

For all x , if x is a person and x is rich, then x is selfish.

إن الجملة الأولى من النمط الأول، نظراً لأن x تتناوب على الكيانات، تحديداً، الكائنات الإنسانية. بينما تنتمي الجملة الثانية إلى (النظام الثاني)، نظراً لأن x تتناوب لا على الكيانات ولكن على خصائص الكيانات. على سبيل المثال x يمكن أن تتناوب على "ثري" و"أناني".

لقد لاحظ كوين أنه لكيما يقبل استخدام منطق النظام الثاني كان عليه أن يقبل الخصائص بوصفها أشياء حقيقية. لكن، كما فكر كوين، إذا ما كنت بالفعل ملتزماً بأن وجود الموضوعات والخصائص متأصل في الموضوعات، فإن ثمة التزاماً أنطولوجياً زائداً يتمثل في النظر إلى الخصائص المجردة بوصفها أشياء حقيقية منفصلة عن الموضوعات التي هي خصائص لها. وعلاوة على ذلك، فيما أن الماهيات اقترانات للخصائص، فإن الالتزام بوجود الخصائص بوصفها أشياء يعني الالتزام بوجود الماهيات بوصفها أشياء. ومن خلال هذا نحصل على التزامين آخرين من التزامات كوين الفلسفية الرئيسية: الأول أن المنطق الصحيح هو منطق النظام الأول، والثاني نزغته الاسمية المتمثلة في الدعوى القائلة بأن كل ما يوجد في العالم هو الموضوعات (الأشياء المسمّاة بأسماء). وبالنسبة لكوين، فإن هذا ببساطة نتاج الالتزام بشفرة أوكام وبالفلسفة الشكلية.

لقد شكّل فرض كوين لشفرة أوكام تفرّيعاً في الفلسفة الشكلية. وقد أراد كوين أن يحافظ على منطق "المصدقوى" "extensionalist"، أي أن يقصره على منطق النظام الأول حيث يمكن للمتغيرات أن تتخذ فحسب الكيانات والأنواع الطبيعية بوصفها قيماً لها وليس الخصائص أو الكيانات اللاشيئية.

إن منح مكانة أنطولوجية للخصائص والكيانات اللاشئئية، وفق ما اعتقد كوين، لن يكون علمياً وسيرتد إلى تراث ميتافيزيقي سابق يفترض أن الكيانات المجردة مستعصية على التحقق أو الدحض العلمي، على سبيل المثال، الماهيات.

أما أنصار المنطق "الما قصدي" logic "intentional" فلم يكن لديهم مثل هذه الرّيب الأنطولوجية. كما لم تكن لديهم مشكلة مع وجود المعاني الفريجية، أو الماهيات أو الخصائص. فقد اعتنقوا بيسر منطق النظام الثاني، ممّا مكّنهم من القياس الكمي لمثل هذه الكيانات المجردة. كما أتاحت أيضاً منطقيات النظام الأعلى higher-order logic تطوير دلاليات العوالم الممكنة في ظل أدبيات مونتاجيه وكريبك، التي يمكن أن يوجد فيها الممكن وكذلك الذوات الفعلية. لقد رأوا المنطقيات الماقصدية بقدر أكبر بروح فريجه. بل إن بعض المناطقة الماقصديين قد طوّروا المنطقيات المينونجية Meinongian logic التي يمكن أن توجد فيها الموضوعات المستحيلة (مثل الدوائر المربّعة) في نماذج. لقد كانت العوالم المستحيلة والموضوعات المستحيلة، بالنسبة لكوين، حتى أكثر تفاهة أنطولوجياً من العوالم الممكنة: إذ لم تكن حتى ممكنة منطقيّاً، وأقل كثيراً من الأشياء الحقيقية.

كلية المعنى

إن التراث الكويني وفق هذا يقتضي قصر "اللغة" المنطقية المُستخدمة من قبل الفلاسفة على منطق النظام الأول. أما الأقسام المركزية من فلسفة كوين فتنشأ من نتيجة تقنية مهمة في منطق النظام الأول - المبدأ النظري للوينهيم سكوليم the Lowenheim-Skolem وينص كوين، في أساليب المنطق *Methods of Logic* (C2, 1959, 259) على المبدأ النظري على النحو التالي:

إذا كانت فئة من الخُطاطات الكمية *quantificational Schemata* متسقة، فإن كل أعضائها تغدو صادقة *true* في ظل تأويل ما في عالم الأعداد الصحيحة الموجبة *the universe of positive integers*.

وفي الوقت الذي تم فيه إثبات هذا المبدأ النظري كان هذا المبدأ النظري صادمًا، لأنه ناقض الفرضية التالية المعتقد على نطاق واسع. فلتفترض أن لدى منطقي رياضي بعض الأفكار التي أراد أن يعبر عنها في شكل نظام بديهية مُستخدمًا منطق النظام الأول، كما كان لدى بيانو في صياغته لبديهيات الحساب. فقد كان من المفروض لبنية البديهيات ذاتها - شكلها المنطقي - أن تحد المعنى الممكن للرموز داخل البديهيات.

على سبيل المثال، افترض أن منطقيًا ما حاول أن يصوغ، ضمن بديهيات حساب محمول من النظام الأول، تشخيصًا للأعداد الفعلية، فإن المرء يمكنه أن يتوقع أن هذه "الحقائق الخاصة بالأعداد الفعلية" لا يمكن تحقيقها إلا بالأعداد الفعلية. وبما أن كانتور Cantor فيما يفترض أثبت أن ثمة أعدادًا فعلية أكثر من الأعداد الطبيعية (الأعداد الصحيحة الموجبة)، فسينتج عن ذلك ألا يمكن لصياغات الحقائق الخاصة بالأعداد الفعلية، بوصفها مقابلة للأعداد الصحيحة الموجبة، أن تتحقق بواسطة الأعداد الصحيحة الموجبة؛ لأنه لن تكون هناك أعداد صحيحة موجبة كافية.

أما المبدأ النظري الصادم، كما يذكره كوين، فهو أن:

"الحقائق الخاصة بالأعداد الفعلية يمكن أن يتم نقلها بإعادة تأويل إلى الحقائق الخاصة بالأعداد الصحيحة الموجبة. أي إنه قد نُظر إلى هذه النتيجة

بوصفها متناقضة ظاهرياً، في ضوء برهان كانتور على أنه لا يمكن للأعداد الفعلية أن تكون مرتبطة ارتباطاً استقصائياً بالأعداد الصحيحة. لكن أجواء التناقض تتبدد بهذا التفكير: إذ مهما يكن من الممكن للتفاوتات بين الأعداد الفعلية والأعداد الصحيحة أن تكون مضمونة داخل تلك الحقائق الأصلية الخاصة بالأعداد الفعلية، فإن الضمانات ذاتها تتم مراجعتها ضمن إعادة التأويل. باختصار وعموماً إن قوة المبدأ النظري الخاص بلوينهيم – سكوليم يتمثل في أن البنية المنطقية بالمعنى الضيق لنظرية ما – أي البنية المنعكسة في التسوير quantifications ودالات الحقيقة، مجردة من أي محمولات خاصة – غير كافية لتمييز موضوعاتها عن الأعداد الصحيحة الموجبة. (C2, Quine 1959, 259-260).

هكذا تنتهي أشكال المنطق.

ومن وجهة نظر كوين، فلقد كان لهذا المبدأ النظري الرياضي متضمنات بعيدة المدى بالنسبة للفلسفة الشكلية للغة: إن رموز أية لغة شكلية لا معنى لها في ذاتها. أمّا تقنياً، فيمكن أن تُعزى إليها معاني فقط بربطها بكيانات شكلية مجردة داخل نماذج نظرية المجموعات. فالرموز الواقعة داخل المبادئ النظرية للنظام الشكلي قابلة للإحصاء مثل الأعداد الصحيحة الموجبة. ولا ينبغي أن يكون من المفاجئ أنه يمكن للمرء دائماً أن يجد سبيلاً لأن يربط عدداً قابلاً للإحصاء من الرموز المجردة التي لا معنى لها داخل اللغة الشكلية بعدد قابل للإحصاء من الكيانات المجردة التي لا معنى لها داخل النماذج. ولهذا السبب، فإن البديهيات الخاصة بمنطق شكلي ما، ليست

سوى رموز لا معنى لها، لا يمكن أن يُفترض فيها أن يكون لها أي معنى أصلاً حتى تكون كل الرموز مؤولة. وهذا يعني أنه لا يمكن أن تكون لديك نظرية بديهية جزئية ذات تأويل ثابت.

ولتلاحظ أن تثبيت التأويل الخاص بعدد ما محدود من الرموز ليس كافياً لأن يضمن حتى أنه سيكون لتلك الرموز التأويل الذي تقصده. ويتمثل السبب في ذلك في أن تأويل الرموز الباقية يمكنه دائماً أن يكون مرتباً بحيث يتفاعل مع، وبموجب ذلك يؤثر في، تأويل المجموعة الأولى من الرموز، مادام "التأويل" و"المعنى" هنا لا يعنيان شيئاً آخر سوى ربط الرموز بواسطة دالة رياضية ما بكيانات داخل نموذج من النماذج.

إن المغزى الذي يستخلصه كوين هو أن الرموز الاعباطية للغة شكلية ما يمكن فقط أن يتم تأويلها تأويلاً ذا معنى بطريقة ثابتة في النهاية ككل دفعة واحدة، وليس رمزاً واحداً أو عدداً واحداً في كل مرة. وهذا ما يدعى كلية المعنى *meaning holism*، وهي عمود آخر من الأعمدة الرئيسية لفلسفة كوين.

قد يظن المرء أن مثل هذه النتيجة قد تكون ذات أهمية بالنسبة للمناطق الرياضيين، أي أنها تكاد ألا تكون مُزلزلة بالنسبة للفلسفة والعلم والمشاريع الإنسانية الأخرى. إلا أن فروض الفلسفة الشكلية من ف ١ حتى ف ١٤ - التي تشخص رؤية غير مُجسّدة للغة، والمعنى، والفكر - تربط على نحو حاسم كل المشاريع الإنسانية المُستخدمة للفكر أو للغة بالمنطق الرياضي. إن هذه الفروض، التي تحدّد اللغة الإنسانية وكل الفكر العقلاني وفقاً للمنطق الرياضي، تجعل نتائج المبدأ النظري الخاص بلوينهيم - سكوليم قابلة للتطبيق على كل مشروع إنساني، بداية من الفلسفة.

إن النتائج مذهلة. إنها تناقض الكثير من الفلسفة التحليلية السابقة. أولاً، إنها تمضي عكس فكرة فريجه القائلة بأن أي معنى *a sense* هو تأويل ثابت في كل المواقف في كل اللغات في كل الأوقات. بعبارة أخرى، إنها بواسطة معانيها الموضوعية، يمكنها أن تتنقي إحالات فريدة على الأشياء في العالم. كما أنها تناقض فكرة أن المنطق يعكس الطبيعة وأن منطقاً صحيحاً هو مرشد صحيح إلى بنية العالم. مثلما أنها أيضاً تناقض رؤية فيتجنشتين المبكرة القائلة بأن المنطق الشكلي يعرض صورة الواقع. إلا أن هذه ليست سوى البداية فحسب. إذ إن النتائج أبعد حتى من ذلك.

النتيجة (١):

النسبية الأنطولوجية: إن الفلسفات الأنطولوجية نسبية إزاء الطريقة التي يكون المرجع بها ثابتاً بالنسبة للغة بأكملها.

إذا كان "وجود متغير ما يعني وجود قيمة لهذا المتغير" وإذا كانت قيم المتغيرات لا يمكن أن تكون حتى يكون تأويل اللغة الشكلية كلها ثابتاً، إذاً فإن أنطولوجيا أي فيلسوف (ما يعده بوصفه موجوداً) تكون مرتبطة بتأويل لغته أو لغتها بأكملها (عندما يتم إسناد مراجع إلى متغيرات لغته أو لغتها جميعاً). إن هذا مذهل بالنسبة للفلاسفة فيما يتعلق بمتضمناته الميتافيزيقية: ذلك أن الكلمات وحتى القضايا لا يمكن لها أن تُرسم واحدة بواحدة بشكل منفرد على الكيانات أو الأوضاع التي في العالم.

وبناءً على ذلك، فقد خُص كوين إلى أنه لا توجد طريقة صحيحة موضوعياً، محدّدة من قبل العالم بذاته لتخصّص على نحو فريد المراجع

الخاصة برموز "لغة" منطقية. إذ بالنسبة لأية مجموعة من الرموز داخل لغة شكلية ترعم أنها "خاصة" بالعالم، يمكن ألا تكون هناك طريقة واحدة صحيحة موضوعيًا لكي (تقسّم العالم) إلى كيانات مطابقة لتلك الرموز.

نتيجة (٢):

لا يوجد تمييز تحليلي - تركيبى.

إن أية جملة تحليلية داخل لغة شكلية من المفترض فيها أن تكون صادقة لا بفضل أية واقعة خاصة بالعالم، وإنما فقط بفضل معاني الكلمات في الجملة. والأمثلة الكلاسيكية على ذلك هي حالات مثل "العزاب هم غير المتزوجين". أو "المثلث شكل ثلاثي الأضلاع". ومع اعتبار فهمنا لمعاني الكلمات في هذه الجمل، فإن المرء يظن أنها قد تكون صادقة إذا ما أخذ في الاعتبار معاني هذه الكلمات وحدها.

لكن لتفترض أن الفلسفة الشكلية مسلمٌ بها، بمبادئها من ف ١ حتى ف ١٤ المأخوذة أعلاه كجزء من رؤية فلسفية شاملة للعالم. حينئذٍ تكون هذه الجمل ("المرتبة" أو الموضوعية بشكل ملائم في "شكل منطقي") مجرد رموز لا معنى لها، على سبيل المثال، "(س) [ب(س) - م(س)] و" (س) [ت(س) - م(س)]".

إن المحمولات ب و م و ت و ف ليس لها أية معاني في ذاتها، على الرغم من أننا قد نريد منها أن تعني ما نعنيه بـ عازب، ومتزوج، ومثلث، وشكل ثلاثي الأضلاع. ولا يكون لهذه الصيغ أي معنى إلى أن يُعزى معنى - ليس فقط إليها، بل إلى اللغة الشكلية بأكملها! وهكذا، فيما يوضّح كوين، فإنك

لا تستطيع تمامًا أن تثبت التأويلات النظرية النموذجية لـ ب و م و ت وف وحدها وتكون متأكدًا أن هذه الصيغ ستكون صادقة بفضل تلك التأويلات وحدها. بل يجب عليك أن تثبت تأويلات كل تعبير في اللغة لكيما تكون متأكدًا. لكن حينئذٍ، لن تكون المعاني (التأويلات النظرية النموذجية) الخاصة فقط بتلك الألفاظ هي ما يجعل الجمل صادقة. بل إنها معاني كل تعبيرات اللغة الشكلية. وبالتالي فما من جمل يمكنها أن تكون صادقة فقط بفضل معنى الألفاظ في تلك الجمل وحدها. ومن ثم، لا توجد جمل تحليلية.

لماذا ينبغي لأي شخص أن ينشغل بشأن فضول من فضولات الفلاسفة مثل الجمل التحليلية؟ يمكننا أن نبدأ نطالع لماذا قد ينشغل الناس، مع ذلك، حين ننظر إلى النتيجة (٣).

نتيجة (٣):

لا يمكن لجزء من نظرية علمية أن يكون مُثَبَّتًا أو غير مُثَبَّت، بل فقط النظرية ككل يمكن أن تكون مُثَبَّتة أو غير مُثَبَّتة.

بعبارة أخرى، إن الجمل النظرية المفردة (أو مجموعة منها) يمكن أن تكون مُثَبَّتة أو غير مُثَبَّتة فقط بدورها في مجمل النظرية التي تكون مغروسة فيها. وهذا ما يُدعى على نطاق واسع بفرضية كوين - دوهيم (بيير دوهيم، ١٨٦١-١٩١٦، هو فليسوف فرنسي اعتنق هذه الرؤية).

وتؤخذ داخل نطاق الفلسفة الشكلية أية نظرية علمية على أنها مجمعة من البديهيات ضمن حسابات المحمول، جنبًا إلى جنب مع النتائج المنطقية

لتلك البديهيات. فإذا كنتَ فيلسوفًا شكليًا وتفترض مبادئ الفلسفة الشكلية، فإنك ستفترض أن أية نظرية علمية هي مجموعة من البديهيات في لغة شكلية. إن فرضية كوين - دوهيم إذاً هي نتيجة المبدأ النظري للوينهيم - سكوليم وكلية المعنى.

وهذا هو السبب: إن أي جزء من نظرية علمية هو مجموعة فرعية متناهية من البديهيات. وإثباتها يعني اكتشاف أنها صادقة. وذلك يفترض سلفاً أنك تعرف ما تعنيه هذه البديهيات. إلا أن معانيها لا يمكن أن تكون ثابتة؛ فتأويلاتها لا يمكن أن يتم تغييرها بتأويلات البديهيات الإضافية. لكن إذا كانت تأويلات هذه البديهيات ليست ثابتة، فإنك عندئذٍ لا تعرف ما تعنيه البديهيات ولا يمكنك بالتأكيد أن تكون متأكدًا أنها صادقة.

ولذلك فلا يمكن لجزء من نظرية ما أن يكون مُثَبَّتًا. وبالطبع فإن الشيء ذاته يصدق على التكذيب. فإذا كنتَ لا تستطيع أن تثبت المعنى الخاص بجزء فرعي فقط لنظرية ما، فإنك لا تستطيع أن توفرَ مثالاً مضاداً لذلك الجزء الفرعي.

إن الفرضيات المساعدة (البديهيات الإضافية) بوسعها دومًا أن تضاف لتغيّر معاني الرموز في البديهيات الأسبق؛ ومن ثم لتتجنب أية أمثلة مضادة متعارف عليها. حيث إن النظرية الكاملة ككل هي فقط التي تكون لها أمثلة مضادة. باختصار، لا يمكن أن يكون هناك دليل على أو دليل ضد أجزاء نظرية ما وهي معزولة عن النظرية ككل.

إذ يجب أن يُوضَع في الذهن أن هذه الرؤية الراديكالية، المتمثلة في أنه لا يمكن لجزء فرعي من نظرية ما أن يكون مكذبًا، تعتمد على ادعاء الفلسفة الشكلية، ومعها، السمة البديهية للنظريات العلمية. أي أنها تقتضي رؤية غير مُجسّنة للغة والفكر، وإذا ما تمّ تصور أنها مُجسّنة وأن المعنى ثابت عبر التجسدن، فإن مبادئ الفلسفة الشكلية من ف (١) إلى ف (١٤) تكون حينئذٍ زائفة ويكون المبدأ النظري، للوينهيم - سكوليم غير ذات صلة بالموضوع ولا يمكن لكلية المعنى أن تنطبق ما دامت افتراضاتها المسبقة زائفة. وبما أن الجيل الثاني من العلم المعرفي في صراع مع الفلسفة الشكلية، فهو بالضرورة في صراع مع كلية المعنى وفرضية كوين - دوهيم.

نتيجة (٤):

الترجمة غير محدّدة:

لنفترض مرة أخرى أن المرء يقبل الفلسفة الشكلية وكلية المعنى، فما المقصود بالترجمة؟ قبل أن يمكن أن يكون لدى المرء "ترجمة" لا بد أن تكون لديه على الأقل "لغتان" زاخرتان بالمعاني. ووفقًا للفلسفة الشكلية، فإن كل "لغة" هي لغة شكلية، مؤلّفة، بذاتها، من رموز لا معنى لها. إلا أن رموز اللغات مختلفة. ولكيما تصبح "ذات معنى"، فإن كل "لغة" شكلية يجب أن تُمنح "تأويلًا" ما، أي إسناد المراجع داخل نموذج نظرية المجموعات للعالم إلى رموز اللغة. فلكل لغة شكلية - لكل مجموعة رموز لا معنى لها - إسناد مختلف للإحالة، أي دالة رياضية لا معنى لها من نموذج نظرية المجموعات.

وطبقاً للفلسفة الشكلية، فإن "ترجمة" صحيحة من اللغة الشكلية أ إلى اللغة الشكلية ب ستكون إسناداً لكل رمز من اللغة أ إلى رمز من اللغة ب، بحيث إن التأويل (أي إسناد الإحالة) لكل رمز ولكل جملة من اللغة أ سيكون له التأويل ذاته (إسناد الإحالة ذاته) الذي للرموز والجمل المطابقة من اللغة ب. وبالتالي فإن كل الجمل الصادقة من اللغة أ ستكون مُترجمة إلى جمل صادقة مطابقة من اللغة ب.

هل بوسع "ترجمة" كهذه قط أن تكون محدّدة؟ أي هل بوسعك قط أن تعرف إذا ما كانت ترجمة كهذه صحيحة؟ إن كوين يشير إلى أن الجواب هو لا. وإذا ما حاولت أن تقوم بمثل هذه الترجمة بصورة مجزأة في كل مرة على حدة، فإنك لن تعرف قط إذا ما كانت ترجمتك آنذاك صحيحة، لأنه بوسع تأويل لاحق دوماً (تعيين الإحالة) أن يغيّر تأويلاً سابقاً. إذ سيجب على الترجمة أن تكون "دفعة واحدة" لكيما تكون متأكّداً من أن اللغات "قسّمت العالم" بالطريقة ذاتها. لكن حتى إذا ما كانت الترجمة كلها دفعة واحدة، فإنك لن تستطيع قط أن تعلم يقيناً أنك كنت مُصيباً. ولكيما تعلم يقيناً، فلا بد من أن يكون هناك إجراء اختياري محدّد، أي لوغارتيم an algorithm بوسعه أن يختبر إذا ما كنت مُصيباً. إلا أن أي لوغارتيم [أسلوب حل] من هذا القبيل يجب أن يكون متسلسلاً زمنياً؛ يجب أن تكون له نقطة بداية ويجب أن يُختبَر خطوة خطوة. ومع ذلك، فما من لحظة يمكن فيها للوگارتيم أن يكون مثبّتا قط أن التأويلات اللاحقة لن تغيّر التأويلات المُختبَرة من قبل. وبما أن عدد جمل أي لغة شكلية هو لا نهائي من حيث القابلية للعد، فإن اللوگارتيم لن ينهي قط الاختبار في أي وقت متناهٍ. ولذلك فلا يوجد لوغارتيم يمكنه قط أن يختبر أن "الترجمة" كانت صحيحة، ومن ثم فإن "الترجمة" غير قطعية.

إن هذه الرؤية الكونية لـ "الترجمة" نُظِر إليها بوصفها تطبيقاً لرؤية كوهين القائلة بأن النظريات العلمية "غير قابلة للقياس". فإذا ما كانت لغة نظرية علمية ما لا يمكنها أن تُصبح "مترجمة" إلى لغة نظرية أخرى، إذاً فإن النظريات يجب أن تكون غير قابلة للقياس ولا يمكن أن تُرى بوصفها صائغة لدعوى قابلة للمقارنة.

استخدام كوين التقني للكلمات

إن قراءة عمل كوين وأولئك الذين اتبعوا خطاه تعد خبرة غريبة. ففروض الفلسفة الشكلية من ف (١) حتى ف (١٤) مسلّم بها بوصفها صادقة على اللغة الإنسانية الفعلية والفكر الإنساني الفعلي. إذ إن كلمات مثل اللغة، والمعنى، والتأويل، والترجمة التي هي مصطلحات تقنية في الفلسفة الشكلية - مُعاملة كما لو كانت الكلمات الإنجليزية الاعتيادية، كما لو كان يمكن لها أن تنطبق بمعانيها الاعتيادية على لغة طبيعية مثل الإنجليزية. وعلى نحو مماثل، فإن نماذج نظرية المجموعات لأوضاع العالم مُعاملة كما لو كانت هي العالم ذاته، ذو الكيانات الرياضية المجردة للنماذج المشخّصة لواقع موضوعي ما.

إن نتائج كوين مأخوذة على نطاق واسع لا بوصفها خاصة فقط بالأنساق الشكلية للمناطق الرياضيين، بل بوصفها خاصة كذلك بلغتنا العادية، وبالفكر، والواقع، والحقيقة لدينا.

كما أن كوين وآخرين يفترضون حقيقة العديد من مقتضيات الاستعارات والنظريات الشعبية القائمة عليها الفلسفة التحليلية والشكلية. فالفهم الاستعاري للفكر واللغة هو ما يجعل الفكر واللغة يبدوان غير مُجسّدين ويجعل أيضاً قدرًا كبيرًا من الفلسفة الشكلية يبدو غير إشكالي. لكن إذا كانت اللغة والفكر مُجسّدين وإذا كان الفكر استعاريًا، إذا فإن الفلسفة الشكلية، البنية الكلية القائمة عليها كلية المعنى، ستتبخّر في الهواء. ولا تنطبق على الفكر واللغة الإنسانيين.

كوين والعلم

إن ثمة تفرعًا مهمًا في فلسفة كوين. ذلك أن الفلسفة الشكلية وكلية المعنى اللتين وصفناهما يشاركان فيهما على نطاق واسع آخرون داخل التراث الشكلي. إلا أن المرء قد يظن إذا ما وضع في الاعتبار كلية المعنى لكوين، والنسبية الأنطولوجية، وفرضية كوين - دوهيم أن كوين سينظر إلى تطوير علم موضوعي حاذق قابل للتصديق على أنه مستحيل. مع ذلك فإن كلية المعنى لا تناهض فحسب إمكانية التحقق في تراث الوضعية المنطقية بل إنه يبدو أيضًا أنها تناقض التثبيت من الزيف لدى بوبر.

كيف يتحايل كوين على كلية المعنى لديه حين تصل إلى العلم؟ إن عليه أن يصوغ مجموعة من الفروض تناهض إلى حد كبير جدًا توجه كلية المعنى لديه - فأولاً، عليه أن يُقر ببعض المجموعات ضمن "مكونات الكون". فالأنواع الطبيعية، بالنسبة لكوين، هي مجموعات تُوجد موضوعيًا في العالم.

إذ إن "الأنواع يمكن أن تُرى بوصفها مجموعات، محدّدة بأعضائها. وهو ما يعني فحسب أنه ليست كل المجموعات أنواعاً" (C2, Quine 1969, 118). وهو يضرب مثلاً بالسمك (باستثناء الدلافين والحيتان) بوصفه نوعاً طبيعياً.

إن جزءاً من وظيفة العلم تتمثل في أن يجعل الأنواع الطبيعية صحيحة، بحيث تنطبق المتغيرات بلغة علمية شكلية على الأنواع الطبيعية بالطريقة الصحيحة. إذ ليس المشكل هو مجرد العلم الطبيعي المتاح، على سبيل المثال، البيولوجيا. بل إن المشكل يتمثل في كيف يمكننا أن نكون واثقين من أننا نجز العلم الطبيعي الصحيح. أما افتراض كوين الأساسي الثاني فيتمثل في أن علم النفس السلوكي يوفر أدوات ملائمة للإستمولوجيا. وهذه هي ما يدعوها كوين "الإستمولوجيا الفطرية [المُستطبعة]". إن "الإستمولوجيا، أو ما يشابهها، تنتظم ببساطة كفصل من فصول علم النفس، فهي تدرس ظاهرة طبيعية، أي موضوعاً فيزيقياً إنسانياً.

... إننا نستطيع الآن أن نفيد دون تبعة من علم النفس الإمبريقي" (C2, Quine 1969, 82-83). فعلم النفس السلوكي مقبول لأنه خارجي وليس داخلياً - أي مسألة سلوك، وليس مسألة عقل.

ولكيما يجعل كوين هذا ممكناً، فإنه يُضيف ثلاثة افتراضات إضافية أخرى إلى هذين الافتراضين. ويتمثل افتراضه الثالث في أن أحكام الملاحظة القديمة الخاصة بالوضعية المنطقية يمكن أن تتم مراجعتها بشكل ملائم بحيث تستأصل مساهمة الوعي الداخلي في "مواد الإحساس". فما يعد على أنه ملاحظة يمكن الآن إقراره بناء على تنبيه المُستقبلات الحسية، وليترك الوعي ليقع حيث يمكنه" (C2, Quine 1969, 84). فهو يرى تنبيه المُستقبلات الحسية

بوصفه موضوعيًا وخارجيًا ومُستقلًا عن أي تأويل، ومن ثم ليس خاضعًا لمشكلات مصداقية "مواد الإحساس".

إن "حكم الملاحظة هو حجر الزاوية للدلائيات... إذ توجد حيث يكون المعنى مترسِّخًا. أما الأحكام المتعالية في نظريات فليست لها نتائج إمبريقية يمكنها أن تدعوها خاصة بها... فحكم الملاحظة، الواقع في المحيط الحسي للجسد العلمي، هو المجموع الأدنى القابل للتحقق منه، إذ يملك محتوى إمبريقياً كل ما فيه خاص به ويرتديه على كُمِّيه (C2, Quine 1969, 89). وكما لاحظ نقاد عديدون فإن هذا الزعم بالوظيفة التأسيسية لأحكام الملاحظة يناهض على طول الخط كلية المعنى لديه!

وبالنسبة للافتراض الأساس الرابع لكوين فإنه في حقيقة الأمر مجموعة من الفروض المرتبطة ارتباطاً شديداً ببعضها البعض. وهي جميعاً مبنية على الوجود المزعوم لتشابهات موضوعية بين الأشياء في العالم. فهو يفترض أن ثمة تشابهاً موضوعياً في العالم بين الموضوعات التي من نفس النوع، بحيث إن لدى الكائنات الإنسانية قدرات فطرية على أن تلاحظ التشابهات بدرجة من الدقة قد تزيد أو تقل، وبحيث يمكن لعلم النفس السلوكي أن يكتشف هذه التشابهات بطريقة موضوعية وبحيث يصبح المنهج العلمي في النهاية دقيقاً بما يكفي لأن يمكنه من أن يتبين أي التشابهات المُدرَكة هو الحقيقي.

"إن أحكام إنسان ما بالتشابه تعتمد وينبغي أن تعتمد على نظريته، وعلى معتقداته، إلا أن التشابه ذاته، ما تزعم أحكام المرء أنها أحكام عليه، يزعم أنه علاقة موضوعية في العالم. فهو يرتبط بالموضوع نفسه وليس

بنظريتنا عن التنظير حول العالم، وإنما بنظريتنا عن العالم نفسه. وسيغدو ذلك هو نوع مفهوم التشابه المقبول والحسن السمعة... فإذا كنت أقول إن ثمة معيارًا فطريًا للتشابه فإنني أصوغ عبارة مكثفة يمكن أن تُؤوّل، وبالفعل مؤوِّلة، بمصطلحات سلوكية... فبين تصور فطري للتشابه أو أفراد الخصائص بحيزها وتصور معقد علميًا، توجد كل التدرجات. فالعلوم، على الرغم من كل شيء، تختلف عن المعنى الشائع فقط في درجة الحذق المنهجي" (C2, Quine 1969, 135, 123, 129).

أما الافتراض الخامس - القائل إن العلم يُنجز بصورة صحيحة في كل مرة بشكل جزئي - فيتحدى مباشرة فرضية كوين-دوهيم، التي تقول إن النظريات لا يمكن أن تكون مؤكدة بشكل جزئي في كل مرة، ما دامت الإحالة لا يمكن أن تكون ثابتة بشكل جزئي في كل مرة. إلا أن هذا، فيما يزعم كوين، يمكن التغلب عليه بعلم النفس السلوكي.

"إن [التشابه الموضوعي] يصبح محددًا في أجزاء: أجزاء موافقة لأفرع متخصصة من العلم. وبهذه الطريقة يواصل الإنسان على جبهات عديدة محددة النهوض من الهمجية، نافضًا عنه الفكرة القديمة المبهمة عن النوع أو التشابه الجزئي، أثر هنا وأثر هناك".

إن هذه الفروض السلوكية عن العلم تعد غريبة بالنسبة لكوين. فهي ليست مقبولة على نطاق واسع، في حين أن كلية المعنى لديه، التي تتحدر مباشرة من الفلسفة الشكلية والمنطق الرياضي، أصبحت تمثل رؤية مُعتمدة لدى الجماعة الشكلية.

إن برنامج كوين عن "الإبستمولوجيا الفطرية [المُسْتطَبعة]"، الذي لا بد من تذكره، يفترض مقدّمًا الفلسفة الشكلية وكلية المعنى، بالإضافة إلى هذه الرؤى عن العلم. ويتمثّل مشروع كوين في الإبستمولوجيا المُسْتطَبعة في استخدام علم النفس السلوكي مع الفلسفة الشكلية كطريقة للوصول إلى الأنواع الطبيعية الحقيقية التي يسندها إلى العالم. وبوصفها نسخة من الفلسفة الشكلية والسلوكية فقد ابتعدت الإبستمولوجيا المُسْتطَبعة إلى أقصى حد يستطيع المرء أن يتخيله عن نوع الفلسفة المسئولة إمبريقًا الذي نتصوره.

استخدام رورتي لكلية المعنى

لقد كان ريتشارد رورتي واحدًا من أولئك الذين قبلوا كلية المعنى، وإن كانوا قد رفضوا رؤية كوين للعلم. ومع أنه يستخدم رؤية كوينية للغة وكلية المعنى وللنسبية الأنطولوجية، إلا أنه يتوقف تمامًا عن أية محاولة لإظهار أن المرء يستطيع أن يحوز معرفة تأسيسية أكيدة بالعالم. وبفعل ذلك فإنه ينحو إلى نسبية كلية للمعنى. إذ بالنسبة إليه لا توجد طريقة موضوعية لربط رموز "لغة" المرء بكيانات العالم الموضوعي. وبدون "إبستمولوجيا مُسْتطَبعة" كوينية تؤسّس المعنى بطريقة ما موضوعية على نحو علمي، فإن المعنى يصبح اعتباطيًا، وثابتًا بمصادفات التاريخ، وخاضعًا دومًا لإعادة التأويل في مرحلة لاحقة عبر التاريخ.

إن توجه رورتي يعتمد بشكل حاسم على جوانب من الفلسفة الشكلية وعلى كلية المعنى. وبناء على ذلك، فلا بد له من أن يرى اللغة والعقل

بوصفهما منفصلين عن الجسد. وبدون تصور مُجَسَّن للمعنى يمكنه أن يتيح للمعنى أن يتحدّد عبر خبرة جسدي ، يكون خياره الوحيد هو أن يقبل بشكل كامل النسبية، والاحتمالية التاريخية المطلقة، ونظرية اتساق الحقيقة.

لقد رفض رورتي برنامج كوين عن "الإبستمولوجيا المُستطبعة" الذي، كما أدرك كوين، ستكون هناك حاجة إليه لربط "لغة" شكلية ما بالأنواع الطبيعية في العالم. ويتمثل سبب الرفض في أن علم النفس السلوكي، أو أي علم نفس إمبريقي آخر، سيكون خاضعاً لكلية المعنى. أي أنه من المستحيل تثبيت علم نفس سلوكي صحيح أو أي علم نفس آخر. لذلك لا يمكن لعلم النفس أن يؤدّي وظيفة إصلاح كلية المعنى بالنسبة للعلم. ومن ثم؛ فإن رورتي يرى بوضوح أن كلية كوين غير متوافقة مع التزام كوين بالأنواع الطبيعية وبإبستمولوجيا مُستطبعة. لقد أدرك رورتي أن الفلسفة الشكلية الكوينية، بدون وسيلة لتثبيت المعنى، تقضي إلى تناقض داخلي: إنها تقترض سلفاً نظرية مطابقة الحقيقة، لكنها، بالرجوع إلى كلية المعنى، تقضي إلى نظرية لاتساق الحقيقة. وفي ظل غياب طريقة مستقلة لتثبيت المعنى من خلال دراسة العالم وعلم النفس الإمبريقي الإنساني دراسة فعلية، فإن المهمة الكلاسيكية للإبستمولوجيا، - المعرفة المؤكدة - تتحل. ويقبل رورتي هذا بوصفه تقدماً.

ومهما يكن ما يستشعره المرء تجاه النتيجة النسبية لرورتي حول المعرفة (وإن كنا نحن نرفضها)، فإن رورتي يضع إصبعه على شيء صحيح. ذلك أن أساس كل الفلسفة التحليلية والشكلية، منذ فريجه فصاعداً، ظل متمثلاً في أن علم النفس الإنساني لا صلة له بالمعنى وشروط الصدق.

فمجرد فعل إدخال الدراسة الإمبريقية للعقل الإنساني ضمن نطاق الفلسفة وتقديمها على أية فلسفة قبليّة يغيّر بحد ذاته كل شيء.

وبحفاظه على كلية المعنى، يحافظ رورتي على الفروض الأساسية لفلسفة تحليلية مطلوبة لكلية المعنى لكي يصبح لها معنى. ومن ثم فلا بد له من أن يرفض مجرد إمكانية أي دور متميز للدراسة الإمبريقية للعقل. إذ لا بد للفلسفة من أن تبقى قبليّة ومقدّمة على علم النفس بالنسبة إليه.

إن رؤيتنا، بالطبع، مناقضة جذريًا، لكل من رؤية زورتي وكوين، بحكم أنها ترفض الأسس ذاتها التي كانت كلية المعنى قائمة عليها. ذلك أن تجسدن المعنى، كما هو مطلوب إمبريقياً من قبل العلم المعرفي للجيل الثاني، يوضع المعنى في الجسد وفي النسق التصوري غير الواعي. وبالطبع، فإن هذا غير متسق مع أساس الفلسفة التحليلية بأكملها، الذي بدونها لا يصبح لكلية المعنى معنى. إن العلم المعرفي للجيل الثاني يناقض على نحو مباشر رفض كوين لأي شيء مثل التفكير المعرفي اللاواعي والمجسّدن، نعني، أي تشخيص مجسّدن للمعنى والاستدلال.

ما الخطأ في الفلسفة التحليلية والشكلية؟

إن نتائج الجيل الثاني من العلم المعرفي تتأهض متأهضة تامة التقاليد الفلسفية التحليلية والشكلية، وتحديدًا فيما يخص تلك القضايا التي تمثّل التيمات المركزية لهذا الكتاب:

(١) تجسّدن المفاهيم ومفاهيم العقل عمومًا؛ (٢) اللاوعي المعرفي؛
(٣) التفكير الاستعاري؛ و (٤) اعتماد الفلسفة على الدراسة الإمبريقية للعقل
واللغة.

ولعله لا يمكن للتناقضات أن تكون أوضح مما هي عليه. خذ مثلاً
التجسّدن. فالطابع الجماهيري للمعنى اللغوي ولتلك الجوانب من المعنى التي
هي كلية عبر الثقافات ينشأ من الخصائص المشتركة لأجسادنا ومن خبرتنا
الجسدية والاجتماعية في العالم. لقد كان فريجه مخطئاً. فعلم النفس ليس ذاتياً
بشكل خالص. ذلك أنه من الخصائص المشتركة لأجهزتنا البصرية وأجهزتنا
الحركية تنشأ السمات الكلية لعلاقتنا الفضائية (خطّاطات الصورة).

ومن قدراتنا المشتركة على الإدراك الجشطلتي والبرامج الحركية،
تنشأ مفاهيم المستوى الأساسي. كما تنشأ من مخروطات اللون المشتركة في
شبيكاتنا البصرية ومن الخصائص المشتركة لمعمارنا العصبي لرؤية اللون
الخصائص المشتركة لمفاهيم اللون. فقدرتنا المشتركة على التفكير
الاستعاري تنشأ من الإسقاطات العصبية من الأجزاء الحسية والحركية من
مخنا إلى المناطق اللحائية الأعلى المسؤولة عن التفكير المجرد. وأياً ما كانت
كليات الاستعارة فإنها تنشأ لأن خبرتنا في العالم لا تفتأ بانتظام أن تجعل
مجالات تصويرية معيّنة متعاونة داخل أمخاخنا، متيحة عقد الصلات فيما
بينها. فالخصائص المشتركة لأجسادنا وأمخاخنا وعقولنا وخبرتنا تجعل قدرًا
كبيراً من المعنى (وإن لم يكن كله) جماهيريًا.

فلا يوجد عالم فريجي مجرد من المعاني غير المُجسّدنة ولا علاقات
باطنية بين مثل هذه المعاني والموضوعات والفئات التصنيفية المفترضة في

عالم عقل مستقل مفترض. إذ إن أمخاخنا وعقولنا لا تعمل مُستخدمة رموزًا شكلية مجردة تتخذ معناها من الارتباطات بعالم عقل مستقل مزعوم يمضي مع الفئات التصنيفية والماهيات المبنية فيه - بل إن الجسد والمخ هما ما تنشأ فيهما المعاني وعبر تفاعلاتنا مع البيئة والبشر الآخرين.

إذ ليس صحيحًا أن كل تفكير هو تفكير واعٍ وأنه يمكننا أن نعرفه بشكل كامل من خلال تأمل فلسفة قَبَلِيَّة ما. بل إن معظم تفكيرنا لا واعٍ، والبحث الإمبريقي ضروري إذا ما كان لنا أن نفهم طبيعته يومًا ما.

وأخيرًا، إن وجود المفاهيم الاستعارية والتفكير الاستعاري لا يتطابق مع رؤى العالم التحليلية والشكلية التي يجب أن تكون كل المفاهيم فيها حرفية، ومحددة بعلاقة موضوعية كلية بين إحدى اثنتين إما المعاني الفرجية أو الرموز المجردة وعالم عقل مستقل. وفي المقابل فإن الاستعارات مُنتجات للجسد والمخ والعقل والخبرة. وهي متغلغلة في تفكيرنا اليومي وفي الفلسفة ذاتها. كما لا يمكنها أن تكتسب معناها إلا عبر الخبرة المُجسَّدة.

وإذا كان أي تحليل من تحليلات الاستعارة عبر الفصول من العاشر إلى العشرين صحيحًا، إذًا فإن الفرضيات المركزية للفلسفة التحليلية والشكلية لا يمكن لها أن تكون صحيحة، مادام لا بد للفلسفة التحليلية بالضرورة من أن تتكرر وجود الاستعارة التصورية.

اللغة والفلسفة ما بعد البنيوية

إن الفلسفة ما بعد البنيوية تركز إلى حد بعيد على أربع دعاوى حول طبيعة اللغة:

(١) الاعتباطية التامة للعلامة؛ أي الاعتباطية المطلقة للتزاوج بين الدوال (العلامات) والمدلولات (التصورات).

(٢) موقع المعنى في أنظمة التعارضات الثنائية بين الدوال الطافية بحرية (الاختلاف المرجأ).

(٣) الاحتمالية التاريخية للمعنى بصورة خالصة.

(٤) النسبية الشديدة للمفاهيم.

إن اللغويات المعرفية وفروع العلم المعرفي الأخرى تُظهر كل هذه الرؤى حول طبيعة اللغة بوصفها خاطئة إمبريقياً. ومن ثم دعونا نعين كل دعوى من هذه الدعاوى على التوالي.

عدم اعتباطية العلامة

إن مبدأ اعتباطية العلامة يقوم على الثنائية الحدية الزائفة بين التنبؤية والاعتباطية: إن أي تزاوج بين شكل - معنى ليس قابلاً للتنبؤ به بواسطة قاعدة عامة يجب أن يكون اعتباطياً. إلا أن غالبية اللغة، مع ذلك، ليست اعتباطية بشكل كامل ولا تنبؤية بشكل كامل، ولكنها بالأحرى "محفزة" بدرجة ما. ودعونا نأخذ مثلاً بسيطاً جداً للتحفيز - التصريف الاشتقاقي إن كلمة refrigerator ثلاجة تتألف من المورفيمات re-frig-er-at-or. ولكل مورفيم معنى. وإذا كان معنى الكل ببساطة هو وظيفة تنبؤية لمعنى الأجزاء، فإن "refrigerator" ستعني ببساطة الشيء الذي يجعل الأشياء باردة مرة أخرى.

إلا أن ذلك ليس صحيحًا تمامًا؛ إذ إن الثلاجات refrigerators هي أكثر وأقل من ذلك في الوقت ذاته. إلا أن معنى الكلمة ليس اعتباطيًا بالنسبة إلى معنى المورفيمات. فمعاني المورفيمات في كل كلمة تحفّز معنى الكلمة ككل - إذ سيغدو غريبًا أن تدعو الحاسوب ثلاجة والثلاجة حاسوبًا. وبشكل عام، فإن معظم الكلمات ذات التصريف الاشتقائي هي حالات يكون فيها معنى الكلمة محفّزًا، لكن ليس مُتنبأً به، بمعاني أجزائها. فمعاني الأجزاء، على سبيل المثال، *re* و *frig* يمكن أن تكون، مع ذلك، اعتباطية. لكن في ظل هذه الاعتباطية، فإن معنى "refrigerator". "الثلاجة" محفّز وليس اعتباطيًا - وهذا هو الموقف الاعتيادي. حيث توجد بعض الاعتباطية. لكن في ظل ذلك، فإن ما نجده في الغالب ليس اعتباطية كاملة، بل تحفيزًا. [سيختلف الأمر بالطبع فيما يتعلق بالمقابل العربي ثلاجة، حيث ستكون إزاء تحويل الجذر ثلج إلى اسم الآلة فعّالة من خلال تضعيف العين وإعقابها بالألف الدالة على اسم الآلة وإصاق تاء التأنيث بعد اللام لتصبح هكذا: ثلج - ث - ل - ل - ا - ج - ة، المترجم].

إن كل التعبيرات الاستعارية العرفية هي حالات من التحفيز. على سبيل المثال، فكلمات مثل الانجذاب والكهرباء والمغناطيسية كما هي مستخدمة في الحديث عن علاقات الحب ليست اعتباطية. بل محفّزة بمعاني الكلمات داخل مجال الانطلاق الخاص بالقوة الفيزيائية جنبًا إلى جنب مع الاستعارة التصويرية العامة الحب قوة فيزيائية Love Is Physical Force. إن كل مثل هذه المعاني الاستعارية للكلمات ليست اعتباطية، بل محفّزة. وهي ليست قابلة للتنبؤ بها، لأنه لا يمكن للمرء أن يتنبأ بأن أية كلمة معيّنة من

كلمات مجال الانطلاق ستكون أو لن تكون استعارية. لكن إذا ما رُوِيَ أن لكلمة من كلمات مجال الانطلاق معنى استعاريًا، وأنه مميّز بناءً على استعارة تصويرية سابقة الوجود، فإن هذا المعنى لن يكون اعتباطيًا، بل إنه بالقطع محفّز. وبشكل عام، فإن المعاني المركزية للكلمات اعتباطية، أما المعاني غير المركزية فهي محفّزة لكن قلما ما تكون قابلة للتنبؤ بها. وبما أن المعاني غير المركزية للكلمات أكثر بكثير من المعاني المركزية، فإن التحفيز في اللغة يوجد بقدر أكبر مما توجد الاعتباطية.

كما تمثّل الأيقونية شكلاً آخر من اللاعتباطية. على سبيل المثال، لنأخذ جملة مثل "جون نهض من الفراش ولبس حذاه." إن هذه الجملة ستكون مفهومة بشكل طبيعي بوصفها دالة على أن جون نهض أولاً من فراشه ثم لبس حذاه، وليس العكس. ففي جمل مثل هذه يدل ترتيب الجمل الرئيسية والتابعة على ترتيب الأحداث. كما أن ثمة مبدأً أيقونيًا آخر يحكم ترتيب الصفات في الإنجليزية: ففي العبارة الاسمية، تكون الخواص الأكثر ملازمة للموضوع المسمّى بالاسم الرئيسي أقرب إلى الاسم الرئيسي. ومن ثم نستطيع أن نقول "المنزل الخشبي الأحمر القديم الكبير الجميل the beautiful big old red wooden house بينما لا نستطيع أن نقول: المنزل الكبير القديم الجميل الخشبي الأحمر the red wooden beautiful old big house أو المنزل الجميل الكبير القديم الأحمر الخشبي the wooden red old big beautiful house

وهكذا، فالخشبي هو الوصف الملاصق للاسم الرئيسي لأنه يدل على المادة المصنوع منها المنزل، فهي ملازمة للمنزل. أما وصف الجميل beautiful فيأتي أولاً إياطبع في الأصل الإنجليزي أما في العربية فيأتي في

النهاية، المترجم] لأنه ذاتي بصورة خالصة. أما وصف القديم old فليس ملازمًا للمنزل (إذا لم يبدأ قديمًا) ولا هو ذاتي بشكل خالص؛ بل هو نسبي في ظل معيار ما للزمن. ومن ثم فإنه يأتي أقرب إلى الاسم الرئيسي من الجميع وأبعد إليه من الخشبي. وأما وصف الأحمر red فليس ملازمًا بشكل كامل (إذ يمكنك أن تعيد دهان المنزل)، إلا أنه أكثر ملازمة من القديم الذي يعتمد بصورة خالصة على زمن التلفظ بالنسبة للزمن الذي بُني فيه المنزل. ولأن صفة الكبير خاصة فيزيقية فإنها أقل ذاتية من الجميل، إلا أنها أكثر ذاتية من القديم، بما أن محك ما يعد كبيرًا أكثر ذاتية من محك ما يعد قديمًا. (من أجل نقاش عام للأيقونية انظر (A8, Haiman 1980; A3, Taub 1997).

الاختلاف المرجأ

إذا ما نظرنا إلى مبدأ الاختلاف المرجأ *différance*، نجد أن موقع المعنى يكمن في أنساق التعارضات الثنائية بين الدوال الحائمة الحرة. وتتمثل الفكرة هنا في أن العلاقات تأتي في أزواج (أ و ب). فكل علامة هي علامة اعتباطية، إلا أن كل زوج يجب أن يُؤوّل كتعارضات. وهكذا فإذا ما أُوِّلت أ بوصفها مُذَكَّرًا، فإنه يجب أن تُؤوّل ب بوصفها مُؤنَّثًا، وإذا ما كان أ سعيِّدًا، فإن ب يكون غير سعيِّد، وهكذا. وبالمقابل، إذا ما أُوِّلت ب بوصفها مُذَكَّرًا، فإن أ يجب أن تُؤوّل بوصفها مُؤنَّثًا، وإذا ما كان ب سعيِّدًا، فإن أ غير سعيِّد. إن نسق المفاهيم هو مجرد نسق علامات من هذا النوع، مجموعة من التعارضات المنتظمة، لكن دون أي معنى ثابت. أي إن ما (تعنيه) علامة ما هو محصلة للاختلافات بينها وبين علامات أخرى. فالمعنى لا يُعطى قط على نحو مباشر، وإنما فقط بواسطة مثل هذه التعارضات.

بل أكثر من ذلك، فإنه ما من شيء حول العالم أو من البشر بحيث يثبت هذه التأويلات. إذ في ظل فرضية اعتباطية العلامة، يمكن لكل زوج (أ، ب) أن يُؤوّل كتعارض من أي نوع أيًا كان. وبسبب هذا، فإن أي تأويل مُعطى، لنقل، أ بوصفه سعيدًا/ و ب بوصفه غير سعيد، من الممكن بالقدر ذاته تمامًا أن يُمنَح قراءة طباقية مع عكس التأويلات، مع أ بوصفه غير سعيد و ب بوصفه سعيدًا. وعلى هذا النحو تكون القراءات الطباقية طبيعية ومتأصلة في عملية التأويل ذاتها.

النسبية

تزعم النسبية أنه لا توجد كليات دلالية. وهي تزعم فعليًا أن الأنساق التصورية - أنساق التأويل التي تتنوع من لغة إلى أخرى - غير قابلة للقياس. فالمعنى ببساطة مختلف في كل لغة وثقافة، لأن مطابقة العلامات الخاصة بلغة ما (الدوال) للأشياء المدلول عليها اعتباطية. ومن ثم فإن الترجمة مستحيلة. ولذا أيضًا فإن الأهداف التقليدية للأنثروبولوجيا الثقافية مستحيلة كذلك، بما أن أي شخص من ثقافة معيَّنة لن يكون بإمكانه أن يستطيع أن يفهم النسق التصوري لثقافة أخرى. ذلك أن أفضل ما يمكنك أن تفعله هو أن تصف فهمك الخاص لما يحدث في تلك الثقافة.

المصادفة

إن المصادفة التاريخية للمعنى هي نتاج لعدم قابلية قياس المعنى وغياب الكليات. كما أن المعنى يتغير عبر الزمن، وما ينتج عن ذلك هو أنساق تصورية جديدة ومختلفة ذات معانٍ تعتمد على الظروف التاريخية.

ولذلك يُعد فهم حقبة سابقة من تاريخ ثقافة المرء الخاصة مستحيلًا بنفس قدر استحالة الفهم لثقافة أخرى. فالمؤرخون يمكنهم في أفضل الأحوال أن يؤكّدوا التاريخ من منظورهم الخاص، من النسق التصوري الخاص بهم.

وبناء على ذلك فلا يمكن أن يكون للعلم منظور متميّز. إذ ما دام لا بد للعلم من أن يستخدم لغة ما ونسقًا ما من المفاهيم، فإن لغة العلم أيضًا هي فرض اعتباطي لنسق من العلامات على العالم. حيث تتطور، بشكل طبيعي، نظريات علمية ذات لغات مختلفة وغير قابلة للقياس. وما من واحدة منها تُعد مميّزة، وما من سبب يدعو لقبول واحدة ورفض الأخرى.

روابط مع رورتي والنزعة الكلية

يُفترض أن يكون واضحًا أن الرؤى ما بعد البنيوية تحمل أوجه شبه مع النسخة الرورتية من كلية المعنى لكوين Rortyan version of Quine's meaning holism. وعلى الرغم من أن كوين، مثل بقية من ينتمون إلى الفلسفة التحليلية، ليس مرتبطًا بمبدأ الاختلاف المرجأ *différance*، فإن الرؤى حول اعتباطية العلامة، والنسبية والمصادفة متوازية. فالعلامات الاعتباطية لما بعد البنيوية قريبة الصلة بالرموز الشكلية الاعتباطية اللامؤولة في الفلسفة التحليلية الكوينية. كما أن الدعاوى الخاصة بالنسبية واستحالة الترجمة واحتمالية المعنى أيضًا متشابهة.

إن مبدأ الدوال الحائمة الحرة يؤلف طرحًا غير مُجسّد للمعنى، كما هو في حالة رورتي وكوين. أما إذا ما كان المعنى مُجسّدًا، وفق المعنى

الخاص بنا، فإنه حينئذٍ لن يكون اعتباطيًا بشكل كلي. وعلاوة على ذلك فإن مبدأ اعتباطية العلامة، كما لاحظنا فيما مضى، على خلاف مع تحليلينا للإستعارات التصويرية التي تُسند معاني غير اعتباطية للعلامات. فنظرية المعنى ما بعد البنيوية على خلاف بصورة جذرية فعليًا مع كل نتاج العلم المعرفي للجيل الثاني.

إلا أن ثمة موضعًا واحدًا يؤكد فيه العلم المعرفي النظرية ما بعد البنيوية للمعنى، وهو موضع مهم. إذ إن إحدى النتائج الإمبريقية للعلم المعرفي للجيل الثاني هي أن المعنى يتغير عبر الزمن ويختلف عبر الثقافات بصورة بارزة، لكنه لا يتغير بصورة كلية تمامًا - فالكليات والمعاني واسعة الانتشار عبر الثقافات، إلا أن ثمة أيضًا نسبية بارزة.

إضافة إلى ذلك، فإن نظرية المعنى ما بعد البنيوية على خلاف مع الوجود ذاته الخاص بالعلم المعرفي، أو أي علم. وبما أن أي علم يصوغ فروضًا، فإن تلك الفروض، فيما يزعم، تبطل أية مكانة متميزة بالنسبة للعلم. كما أن الأدلة، فيما يُزعم، ليست لها مكانة متميزة. وإنما هي أدلة فقط بالنسبة لتلك الفروض. وبالتالي، فإن ما بعد البنيويين ينظرون إلى العلم بوصفه مجرد سردية اعتباطية واحدة فحسب ضمن سرديات أخرى، دونما مكانة متميزة.

منهجيات متضافرة

إن هذه الرؤية للعلم لا تضع في اعتبارها سواء طبيعة الفروض الواقعة خلفها أو استخدام المنهجيات المتضافرة. إذ إن استخدام الأدلة

المتضافرة المحققة بواسطة مناهج مختلفة هو ما يحفظ العلم من أن يكون مجرد سرد اعتباطي. وكما نرى، فإن فروض العلم المعرفي للجيل الثاني ليست خاصة بالنتائج، وإنما بالمنهج. وفضلاً عن ذلك، فإن العلم المعرفي لا يستخدم منهجية واحدة، بل منهجيات عديدة مختلفة، كلاً منها بفروض منهجية مختلفة. على سبيل المثال، إن الأدلة الآتية من علم النفس المعرفي تستخدم قرابة ستة من المنهجيات المختلفة. في حين أن دراسة التعميمات حول أنماط الاستدلال تستخدم منهجية أخرى، كما تفعل دراسة التعميمات حول تعدد المعنى، وكذلك تفعل دراسة التعميمات حول التغيرات الدلالية التاريخية. فكلما زادت المنهجيات المتميزة ذات الفروض المختلفة التي عليها أن تتضافر، كلما قل احتمال أن تحدّد الفروض مسبقاً النتائج. وكلما تزايدت المنهجيات المتضافرة من أجل مراكمة الأدلة، تضاءلت إلى حد التلاشي الاحتمالية في أن "الأدلة" تعكس فحسب الفروض.

فلسفة مُجسّدة للغة

لقد بدأت فلسفة اللغة بداية سيئة مع فريجه ومع الحركات ما بعد البنيوية. إذ إن البرامج الكاملة لكل من الفلسفة التحليلية وما بعد البنيوية قد تم التخلي عنها، وكانت غير متوافقة بشكل أساسي مع كل شيء اكتشفه العلم المعرفي للجيل الثاني حول العقل والمعنى واللغة.

إن رؤية فريجه الضيقة بشدة لعلم النفس قد قادتته إلى أن يعتقد أن النفسي the psychological ليس إلا ذاتياً ومتفرداً فحسب ولا يمكن له قط أن يفضي إلى أي شيء جماهيري أو كلي. كما قاد تحيز فريجه الحاد ضد

النزعة السيكولوجية إلى أن ينكر أي دور لأي جانب من جوانب الجسد أو الخيال في المعنى. وقد فانت فريجه إمكانية أنه بوسع الجسد أن يُرسي المعنى بطريقة تداوتية وأن آليات تخيلية مثل الاستعارة بمقدورها أن تحافظ على الاستدلال وبالتالي أن تكون مركزية للعقل.

إذ بينما نشد فريجه كليات سرمدية مطلقة للمعنى، فإن ما بعد البنيويين أدركوا بصورة صحيحة أن الأنساق التصورية تتغير تغيرات مهمة عبر الزمن وتتوعد تنوعات مهمة عبر الثقافات. لكنهم مضوا إلى أقصى الحد المقابل، مُقترضين أن أي طرح للمعنى ليس سرمدياً وكلياً وحب عليه أن يكون اعتبارياً وخاضعاً دوماً للتغير. وقد وجدوا في اللغويات السوسيرية كما هي مصورة على نطاق عريض رؤية للمعنى يمكنها أن تناسب هذا الطرح. وقد كانت هذه الرؤية أيضاً رؤية تتجاهل دور تجسدن المعنى. كما تجاهلت كذلك إمكانية أن الاستعارات من الممكن أيضاً أن تكون مترسّخة في الجسد ومقيدة بالخبرة. ولأنهم رفضوا العلم بوصفه مجرد سرد اعتباري، فلم يستطيعوا أن يستدعوا الدراسات الإمبريقية عن العقل واللغة لترتبط ارتباطاً نقدياً بفروضهم الفلسفية القبليّة الخاصة.

وفي كلا الحالين، فإننا نرى عدم التوافق بين التنظير الفلسفي القبلي والنائج الإمبريقية الخاصة بالعقل واللغة. وإذا ما كنا سنبدأ، في المقابل، بفلسفة مسئولة إمبريقياً - فلسفة تقوم على الأدلة المتضافرة على أوسع نطاق - إذاً فإن السمة المُجسدنة والتخيلية للعقل تتطلب منا أن نعيد التفكير في فلسفة اللغة من أساسها.

الفصل الثاني والعشرون

فلسفة تشومسكي واللغويات المعرفية

إن هذا الكتاب يدور بشكل أساسي حول الصراع بين فلسفات قَبَلِيَّةٍ ونتائج إمبريقية في العلم المعرفي. وهذا الصراع يُظهر نفسه بشكل بارز في اللغويات. فاللغويات المعاصرة مجال معرفي مُشَبَّع بالفلسفة. وقد تَلَقَّى العديد من مؤسِّسيه وممارسيه المشهورين تدريبهم إما في فلسفة اللغة العادية، أو الفلسفة الشكلية، أو المنطق الشكلي، أو ضمن مزيج ما من كل هذه الاتجاهات. كما أن هناك آخرين كثيرين منهم تمثَّلوا افتراضات فلسفية مهمة من هذه الأدبيات ومن أدبيات أخرى سواها أثناء تدريبهم الجامعي.

وقد وجدتُ الافتراضات المتشكلة في تلك الفلسفات طريقها إلى النظريات اللغوية المعاصرة. وكان الناتج، فيما نعتقد، صداماً بين اللغويات الإمبريقية والافتراضات الفلسفية القَبَلِيَّة التي تم تبنيها، سواء عن علم أو غير علم، من قِبَل مُنظِّرين لغويين معينين. ومن الحيوي بالتأكيد للغويين أن يكونوا واعين بالآثار التي مارسها النظريات الفلسفية على اللغويات. ولعل الأهم هو أننا نحتاج أن نعرف إذا ما كانت الافتراضات الفلسفية محدَّدة للنتائج المقرَّرة من قِبَل اللغويين بوصفها نتائج إمبريقية. وبالإضافة إلى ذلك،

يوجد السؤال الأساسي حول إذا ما كان من الممكن أن توجد نظرية لغوية خالية بالقدر الكافي من افتراضات قبليّة جوهرية بحيث لا تكون استنتاجاتها محدّدة سلفاً.

ربما كان المنظر اللغوي الأكثر تعقيداً على المستوى الفلسفي في زماننا هذا هو نوام تشومسكي. وقد كتب، هو نفسه، باستفاضة حول ميراثه الديكارتي وهو ضليع تماماً في التراث التحليلي، وخصوصاً التراث الشكلي. وبسبب تأثير تشومسكي العميق والبعيد المدى على اللغويات المعاصرة، فإنه من المهم أن نعاين الافتراضات الفلسفية المباطنة لنظريته في اللغة. وسنرى أولاً كيف تحدّد افتراضاته الفلسفية ما يأخذه على أنه يشكّل اللغويات. وثانياً، فإننا سنقيّم نظريته في ضوء البحث الإمبريقي على اللغة والعقل.

اللغويات التشومسكوية

إن رؤية تشومسكي للغويات تمثّل بوثة صهر لبرامج فلسفية سابقة محدّدة. لقد مزج تشومسكي أجزاء من الفلسفة الديكارتية مع أجزاء من الفلسفة الشكلية ليصوغ رؤية فلسفية للعالم تدوم على مدار مسيرته، على الرغم من التغيرات الحادة في نظرياته اللغوية المحدّدة. وقد كان نحوه التحويلي في صورته المبكّرة عبارة عن إعادة تأويل للغويات أستاذه زليج هاريس، وقد دمج على مدار السنين عناصر إضافية من لغويات هاريس، وكذلك أفكاراً من رومان ياكبسون، ومن جون ر. روس، ومن جيمس ماكولي، وبول بوسنتال، وجورج ليكوف، وآخرين يختلف معهم اختلافات أساسية.

ومن المهم أن نُدرِك، في فهمنا للغويات تشومسكي، أن افتراضات تشومسكي الفلسفية افتراضات عُليا Paramount. كما أنها مُسلمٌ بها على مدار عمله وليست خاضعة للتساؤل. فاللغويات التشومسكوية مشروع فلسفي داخل فلسفة ديكارتية شكلية هجينة. ونستطيع أن نرى هذا بشكل أكثر وضوحًا من خلال النظر إلى ما تبناه تشومسكي من الفلسفة الأسبق.

إن رؤية تشومسكي للغة مؤسّسة على تصور ديكارتي للعقل، وهو يناقشها بوضوح في لغوياته الديكارتية (C2, his *Cartesian Linguistics* (1966) Chomsky. ودعونا نستدعي بإيجاز بعض مكونات الرؤية الديكارتية الأساسية للعقل والفكر التي استملكها وعدّلها تشومسكي.

١- **فصل العقل عن الجسد:** لقد ادّعى ديكارت أن العقل - مقعد الفكر والتفكير واللغة - مختلف أنطولوجيًا في النوع عن الجسد. ذلك أن المرء لا يحتاج، ولا ينبغي له، أن ينظر إلى الجسد من أجل تفسير لأعمال العقل المستقلة.

٢- **الفكر المستقل المتعالي:** إن الفكر يعمل بقواعده ومبادئه مستقلاً عن أي شيء جسدي، من قبيل الشعور أو الانفعال أو الخيال أو الإدراك الحسي أو القدرات الحركية.

٣- **الماهيات:** إن كل أنواع الأشياء تتضمن ماهية تجعلها نوع الشيء التي هي عليه.

٤- *العقلانية تحدّد الطبيعة الإنسانية*. ثمة طبيعة إنسانية كونية، ماهية يشترك فيها الجميع، وهم فقط الكائنات الإنسانية. وما يجعل الكائنات الإنسانية إنسانية - الشيء الوحيد الذي يجعلهم بشراً ويحدّد طبيعتهم المميزة - هو قدرتهم على التفكير العقلاني واستخدام اللغة [انظر (Descartes, [Discourse on Method I: 6)].

٥- *الرياضيات بوصفها الفكر المثالي Ideal reason*. لقد رأى ديكارت الرياضيات بوصفها الشكل المثالي [الماهوي] the quintessential form للفكر الإنساني. ولذلك السبب، لا بد من أن يحتوى الفكر الإنساني السليم على الطابع الجوهرى ذاته الذي للفكر الرياضي (انظر: 'Descartes' Rules for the Direction: of the Mind, Rule 4).

٦- *الفكر بوصفه شكلياً*. إن القدرة على التفكير هي القدرة على معالجة التمثيلات طبقاً للقواعد الشكلية من أجل بناء وربط هذه الرموز العقلية. والمنطق هو لب وجوهر هذه القدرة العقلية، والرياضيات، وفق ما يجادل به ديكارت، هي النسخة المثالية للفكر، لأنها علم الشكل الخالص.

٧- *الفكر بوصفه لغة*. إن ديكارت (في خطابه إلى مرسيا Mersenne، انظر فصل رقم ١٩) يُمقِّم الفكر استعارياً بوصفه لغة، ذات أفكار معقّدة مؤلّفة مع بعضها البعض من أفكار بسيطة مثلما أن الجمل مؤلّفة من كلمات. ومن ثم، فإن الفكر الكلي يتيح أن تكون هناك لغة كلية، وهي بالطبع تحتوي على نحو كلي. وهكذا تكون اللغة أيضاً رياضية ولذلك شكلية بصورة خالصة.

٨- الأفكار الفطرية Innate ideas. إن ديكارت يجادل بأنه لا بد من أن يكون الله قد غرس في العقل أفكاراً ومفاهيم معيّنة وقواعد شكلية قد رأى أنه لا يمكن لها أن تُكتسب بواسطة الخبرة. (خطاب إلى مرسيا، ٢٣ يوليو ١٦٤١). وهذه البنى القبلية ممنوحة لنا بواسطة طبيعة العقل والفكر، وهكذا فإن كل الكائنات العاقلة تملكها. وبناءً على استعارة الفكر بوصفه لغة، تكون اللغة أيضاً فطرية.

٩- منهج الاستبطان. إنه يتأتى لنا أن نستطيع تماماً بواسطة التدبير المنتبه والصارم لأفكارنا وعمليات عقولنا الخاصة أن نفهم العقل فهماً دقيقاً وبيّين مطلق. ومن ثم، لا ضرورة للدراسة الإمبريقية. لقد استقى تشومسكي، من هذه المكونات الخاصة بالفلسفة الديكارتية، الرؤية التالية للغة.

رؤية تشومسكي الديكارتية للغة

إن الفكر، الذي يجعل منا كائنات إنسانية، هو بالنسبة لديكارت شبيه باللغة. وبالنسبة لتشومسكي، فإن اللغة تتخذ الدور الذي يتخذه الفكر في فلسفة ديكارت، أي أن اللغة تصبح هي الماهية التي تحدّد ما الذي يعنيه أن تكون إنساناً. إن اللغة رياضية في طبيعتها، وبما أن الرياضيات عبارة عن شكل خالص، فإن اللغة، بالنسبة لتشومسكي، شكلية بصورة خالصة. واللغة أيضاً عبارة عن قدرة كلية وفطرية ومستقلة للعقل، وهي مستقلة عن أي ارتباط بالأشياء في العالم الخارجي. ولا بد من أن تكون للغة أيضاً ماهية، أي شيء

ما يجعل اللغة على ما هي عليه ويكون ملازمًا لكل اللغات. إن هذه الماهية تُدعى "النحو الكلي"؛ وهو رياضي في طبيعته وعبارة عن شكل خالص. كما أن اللغة لا تنشأ من أي شيء جسدي. ويمكن دراستها دراسة وافية من خلال مناهج استبطانية. أما دراسة المخ والجسد فلا يمكنها أن تمنحنا استبصارًا إضافيًا في دراسة اللغة.

إن هذه المبادئ الأساسية للغويات تشومسكي مُستقاة مباشرة من ديكرت. والمبادئ الرئيسية الوحيدة التي يرفضها تشومسكي من مبادئ ديكرت هي وجود جوهر عقلي وفكرة أن الفكر/ اللغة واعيان تمامًا وأن أعمالهما متاحة بشكل مباشر للاستبطان الواعي. وحقيقة، فإن تشومسكي يستحق تقديرًا هائلًا على دوره في تقديم فكرة اللاوعي المعرفي كما تُستخدم في النحو إلى العلم المعرفي. إذ لم يصبح علماء الجيل الأول المعرفيون واعين بالمدى الهائل للظواهر المشكّلة للاوعي المعرفي على نطاق واسع إلا عبر تأثير تشومسكي.

رؤية تشومسكي الشكلية للغة

إن النسخة التشومسكوية للمنظور الديكرتي تحتوي فعليًا على جوانب عديدة من الفلسفة الشكلية. أولاً، هناك استعارة الفكر بوصفه لغة، التي يُمقّم فيها الفكر بوصفه لغويًا في طبيعته. ثانيًا، هناك استعارة الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا. وتحفّز هاتان الاستعارتان بارتباطهما معًا، استخدام "اللغات" الشكلية في الفلسفة الشكلية لتتخصّص التفكير بناء على معالجة الرموز، بشكل مستقل عما تحيل إليه الرموز.

لكن دعونا نعاين ببعض التفصيل ما ورثه تشومسكي من الفلسفة الشكلية.

اللغات الشكلية: إن أية لغة شكلية (مُفَهِّمَة بواسطة استعارة اللغة الشكلية) هي عبارة عن نسق من الرموز تُمَفِّهَم فيه الرموز المفردة بوصفها عناصر لغوية مفردة وسلاسل متتالية من الرموز المصوغة جيداً بوصفها جُمَلًا. وتؤلَّف مبادئ ربط الرموز أو تحويل سلاسل الرموز إلى سلاسل أخرى من الرموز "التركيب" الخاص بـ "اللغة" الشكلية.

إن الفكرة التقنية المبدئية في نظرية تشومسكي اللغوية هي فكرة لغة شكلية تم تطويرها في المنطق الرياضي. وقد كانت النظرية الرياضية للغات الشكلية، التي طورها إميل بوست Emil Post هي الإلهام المباشر لنظرية تشومسكي الشكلية حول اللغة، والخلفية الرياضية لتلك النظرية (C2, Rosenbloom 1950, 152-154).

التركيب الخالص الفارغ من المعنى: إن الرموز الخاصة بلغة شكلية ما هي، في ذاتها، فارغة من المعنى. وأية لغة شكلية تحتاج أن تكون مؤوَّلة لتصبح ذات معنى.

إن هذا صحيح بحكم التعريف في الفلسفة الشكلية وفي نظرية بوست للغات الشكلية. وتقنيًا، فإن القواعد الخاصة بلغة شكلية ما "تنظر" فقط إلى رموز شكلية فارغة المعنى داخل اللغة. ولا يمكنها؛ بحكم تعريف ما تمثَّله أية لغة شكلية، أن تنظر إلى النوع الوحيد المتاح "للمعنى" في الفلسفة الشكلية، أي العلاقات بين الرموز والعناصر الخاصة بنماذج نظرية

المجموعات. وتقتضى نظرية تشومسكي، على المستوى التقني، أن يكون التركيب مستقلاً عن الدلائيات وألا يمكن للمعنى بأية حال أن يدخل في القواعد التركيبية. ولا تُعد هذه مسألة إمبريقية وإنما هي نتاج الافتراضات الفلسفية القبلية. وأياً كان التركيب، فإنه من منظور شكلي لا بد من أن يكون مستقلاً عن المعنى.

إن دراسة الشكل المنطقي من منظور الفلسفة الشكلية لا تمثل جزءاً من الدلائيات، وإنما هي جزء من التركيب. وبناءً على ذلك، فإن نظرية تشومسكي تتيح دراسة الشكل المنطقي بوصفه جزءاً من التركيب الشكلي. وتقنياً، فإن أي شكل منطقي لا معنى له في ذاته - بل إنه مجرد حزمة من الرموز. ويتألف التأويل الدلالي للأشكال المنطقية في الفلسفة الشكلية من صلات بين الرمز والعالم، أو نموذج له.

لكن من المهم، قبل أن ننقل إلى أفكار أخرى من الأفكار التي ورثها تشومسكي من الفلسفة الشكلية أن نعاين الاستعارة الأساسية التي يستخدمها تشومسكي في تحديد نظريته النحوية في البنى التركيبية *Syntactic Structure* (C2, Chomsky, 1957). أي أن أية لغة طبيعية هي نسق شكلي (بالمعنى القائم لدى بوست).

استعارة تشومسكي

اللغة الطبيعية لغة شكلية

سلسلة من الرموز الشكلية ← جملة

مجموعة من تلك السلاسل ← لغة

قواعد توليد مجموعة كتلك ← نحو

إن أية "لغة" شكلية - كيان رياضي بشكل خالص - قد تمت مَفْهَمَتَها سلفاً من قِبَل المنطقيين بناء على جوانب اللغات الطبيعية المكتوبة، هذا على الرغم من أنه يتم تشخيصها تقنياً بوصفها شكلاً من الرياضيات الخالصة لا صلة لها على المستوى الحرفي باللغات الطبيعية الفعلية. وقد جعلت هذه المَفْهَمَة الاستعارية لأنساق سلاسل الرموز الشكلية بوصفها "لغات" شكلية استعارة تشومسكي تبدو طبيعية بالنسبة لأنصار الفلسفة الشكلية. وحقيقة، فإن تشومسكي لم يأخذها بوصفها استعارة لنمذجة تركيب اللغة الطبيعية وإنما أخذها على أنها حقيقة.

وإضافة إلى ذلك، فإنه يبدو أن تشومسكي تبنى النسخة الاستعارية من فرضية تشرش Church's thesis وكذلك الرؤية الشكلية القائلة إن النظريات العلمية هي عبارة عن أنساق من البديهيات المصوغة صياغة شكلية. (على النحو الموصوف في الفصل الحادي والعشرين).

• النسخة الاستعارية من فرضية تشرش: إن أية نظرية أو مجموعة أفكار مصوغة بدقة يمكن أن تُصاغ في نسق شكلي، أي أنها إما أن تكون آلة تورينج a Turing machine، أو نسقاً للمنطق الشكلي أو نسق إنتاج بوست a Post production system.

• إن النظريات العلمية (أو الفلسفية) هي أنساق من البديهيات داخل منطق رياضي.

وهكذا، فإن تشومسكي قد ورث الفكرة القائلة إن الطريقة الوحيدة لكي تكون دقيقاً وصارماً علمياً تتمثل في أن يصوغ المرء نظريته في نسق شكلي.

ويبدو أيضًا أن تشومسكي قد تبني فرضية كوين – دوهيم the Quine-Duhem thesis إلى حد أنه يمكن ألا تكون هناك أمثلة مضادة لجزء من نظرية، لأنه يمكن دائمًا أن تكون هناك جوانب أخرى من النظرية مُضافة للالتفاف حول هذه الأمثلة المضادة. وحقيقة، فإن تشومسكي استخدم بالفعل استراتيجية كوين – دوهيم، كما سنناقش بعد قليل.

لقد ورث تشومسكي أيضًا أفكارًا أساسية من أستاذه، زلينج هاريس، وأيضًا من رومان ياكسون. وقد استقى من هاريس فكرة التحويلات التركيبية وفكرة التراكيب المركزية headed constructions (وهو ما يُدعى الآن "نظرية السور السيني" "X-bar theory") وقد استقى من ياكسون فكرة السمات الفارقة distinctive features.

إن نظرية تشومسكي للغة تأتي، وفق ذلك، في جزئين. الجزء الأول هو رؤيته الفلسفية القبليّة للعالم، وهي عبارة عن توليفة من الفلسفة الديكارتية والفلسفة الشكلية. وهذا ليس خاضعًا للسؤال أو التغيير. بل إنه يحدّد منظورًا فلسفيًا يدعوه تشومسكي "المشروع التوليدي". والانخراط في المشروع يعني قبول رؤية العالم التي يطرحها. والجزء الثاني هو نظريته اللغوية المحددة في وقت محدد، التي تغيرت تفاصيلها بشكل لافت مرات عديدة على مدار السنين. وفي حين أن النظرية اللغوية ما تزال قيد التكوين (وستظل كذلك في المستقبل بقدر ما نستطيع أن نرى)، فإنها ليست خاضعة للأمثلة المضادة، وفقًا لفرضية كوين – دوهيم، بحكم أنها تظل جزئية. إن المشروع التوليدي، كما يفهمه تشومسكي، هو مشروع فلسفي طويل الأمد محدد برؤية فلسفية قبليّة للعالم.

كما أن رؤية تشومسكي الفلسفية للعالم تقيد ما قد يمكن أن يعنيه "التركيب" أو تعنيه "اللغة". ولذلك فإننا (سنستخدم علامات تنصيب للكلمات التي تختلف معانيها الفلسفية التقنية في اللغويات التشومسكية اختلافاً ملحوظاً عن استخداماتها الاعتيادية). إن كلاً من منظوريه الديكارتي والشكلي يقتضي أنه لا بد من أن تكون "اللغة" معاً رياضية وشكلية بصورة خالصة. وكلاهما يقتضي أن تكون اللغة مستقلة ذاتياً أي أن يكون التركيب الخاص "بلغة" ما قابلاً للتشخيص بشكل مستقل عن المعنى أو أي مدخل خارجي آخر.

إن فلسفة تشومسكي الديكارتية تقتضي أن تكون "اللغة" قدرة مستقلة ذاتياً للعقل. واستقلالها الذاتي يقتضي أن تكون "اللغة" مستقلة عن الجوانب "الخارجية" للجسد والمخ. وبوصفها ملكة [قدرة] مستقلة ذاتياً في فلسفة تشومسكي، فلا بد من أن تكون "اللغة":

- مستقلة عن الذاكرة.
- مستقلة عن الانتباه.
- مستقلة عن الإدراك الحسي.
- مستقلة عن الحركة والإشارات الجسدية.
- مستقلة عن التفاعل الاجتماعي والثقافة.
- مستقلة عن المعرفة السياقية.
- مستقلة عن حاجات التواصل البيشخصي.

إن "اللغة" يمكن أن تكون فقط موضوع شكل خالص. و"التركيب" الذي يتخذه تشومسكي على أنه دراسة للشكل الخالص، هو، وفق ذلك، الماهية الخاصة بما يشكل "اللغة".

كما أن التركيب، وفق هذا الطرح التشومسكوي، هو بالتالي الجزء الإبداعي من العقل الإنساني. وهو يبدع، من لا شيء خارج ذاته، بنى اللغة المبنية عليها كل العقلانية الإنسانية. وذلك هو السبب في أنه تركيب مستقل ذاتيًا. فما العلاقة بين "لغة" كتلك والمخ الإنساني؟ إن التركيب مائل في المخ. لكنه لا بد من أن يكون مائلاً هناك بطريقة تتيح له أن يكون مستقلاً من حيث الأسباب عن كل جوانب المخ غير اللغوية. كما أن المخ مرئي بوصفه يحوي "قالب تركيب" مستقلاً ذاتيًا. ولكي يكون مستقلاً ذاتيًا، فإنه لا يمكن أن يكون متأثرًا تأثيرًا سببيًا بمُدخلات من أي جزء من أجزاء المخ "غير التركيبية بشكل خالص". ولذلك، فلا بد ألا يتخذ "قالب التركيب" أي مُدخلات يكون لها تأثير سببي من أي جزء من أجزاء المخ المتعلقة بالإدراك الحسي والانتباه وأنواع الذاكرة الأخرى والمعرفة الثقافية وما إلى ذلك.

إن المتطلب الخاص بأن يكون "التركيب" مستقلاً ذاتيًا وأن يكون مكفياً ذاتيًا على مستوى الأسباب، بحيث لا يتخذ مدخلاً خارجيًا عن ذاته يكون مؤثرًا على مستوى الأسباب، يضع قيدًا مهمًا أهمية حاسمة على كيف يمكن أن يكون "التركيب" مائلاً في المخ. ويمكن فحسب لأي "تركيب" توليدي مستقل ذاتيًا بشكل حصري وخالص أن يكون مائلاً بوصفه وحدة عصبية - إما بوصفه وحدة متموقعة أو بوصفه شبكة فرعية موزعة على نطاق واسع - دون أي مُدخل! إن أي مُدخل من أي شيء من خارج "التركيب" ذاته سيحطّم

استقلاليتيه وطابعه التوليدي بصورة خالصة. وتامًا مثلما أنه لا يمكن لنسق تركيبى شكلي وتوليدي بشكل خالص أن يكون متأثرًا بمُدخل من أي نوع من خارج ذاته، فإنه لا يمكن كذلك لتمثيل عصبي لنسق تركيبى شكلي توليدي بشكل خالص من هذا النوع أن تكون له مُدخلات عصبية من أي جزء آخر (ليس تركيبياً بشكل خالص) من المخ أو الجسد. ولهذا السبب، لا يمكن للقيود على المُعالجة اللغوية في الزمن الواقعي [الحقيقي] أن تكون جزءًا من "التركيب". إن المُعالجة اللغوية في الزمن الفعلي تكون خاضعة لقيود غير لغوية: حدود الذاكرة والانتباه، والقيود التي يضعها الجهاز السمعي على السمع، والقيود الحركية على النطق. وهذه هي قيود الجسد، حدود المخ والفم والأذن. ولا يمكن لمثل هذه القيود الجسدية أن تدخل في "التركيب الخالص" "pure syntax"؛ نظرًا لأنه يفترض أن تكون قدرة مستقلة ذاتيًا للعقل وحده.

وإضافة إلى ذلك، فإن فلسفة تشومسكي الديكارتية تقتضي أن تحدّد "اللغة" الطبيعة الإنسانية، لأنها تشخص ما يفرقنا عن الحيوانات الأخرى. ولفعل ذلك، فلا بد للقدرة الخاصة باللغة من أن تكون في آن واحد كلية وفطرية. ذلك أنها إن لم تكن كلية، فإنها لن تشخص ما يجعلنا جميعًا كائنات إنسانية. كما أنها لو لم تكن فطرية، فإنها لن تكون جزءًا من ماهيتنا. ومن ثم؛ فلا بد من أن يكون لدينا "تركيب" كلي فطري (يدعى النحو الكلي)، وهو ما يشخص "اللغات" الممكنة إنسانيًا بطريقة شكلية خالصة، ومستقلة ذاتيًا، وغير مُجسّدة. وهذا "التركيب" الكلي، المشترك بين كل اللغات، يحدّد ماهية ما تكونه "اللغة".

إن استخدام تشومسكي للماهيات الديكارتية هنا مُضَاعَف. فالقدرة الخاصة بـ "اللغة" تحدّد ماهية الطبيعة الإنسانية، و"التركيب" الكلي يحدّد ماهية اللغة.

وعلاوة على ذلك، فإن "التركيب" وفق هذا الطرح لا يمكن أن يكون قد تطور عبر الانتخاب الطبيعي. فمَنظور تشومسكي الديكارتى يستبعد إمكانية من هذا النوع. ذلك أنه إذا كان "التركيب" أن يشخّص ماهية الطبيعة الإنسانية، وإذا كان له أن يحدّد ما يميّز الكائنات الإنسانية عن القرده، إذاً، فإنه لا يمكن أن يكون حاضرًا في أي شكل من أشكال القرده. وإذا كان "التركيب" أن يحدّد ماهية الطبيعة الإنسانية، فلا بد من أن تأتي كلها دفعة واحدة، من خلال تحول جيني [وراثي]، وليس من خلال انتخاب متدرّج. إن "التركيب" التشومسكوي ليس شيئًا يمكن أن يكون مُشتركًَا بشكل جزئى مع أسلافنا من القرده. وذلك هو السبب في لماذا يعارض تشومسكي بشدة إسهام الحيوانات في أية قدرة لغوية على الإطلاق. ومن ثم؛ فإنه يرى دراسة التواصل الحيواني بوصفها لا علاقة لها بموضوع أية دراسة خاصة بالقدرة اللغوية.

كما كان من بين نتائج رؤى تشومسكي الفلسفية أيضًا تلك النتيجة التي ترى أنه لا يمكن للغة أن توظّف أية "قدرات أدنى"، أية قدرات مثل الإدراك الحسى أو الحركة اللذين نشترك فيهما مع حيوانات أخرى. وفي حين أن معظم القدرات الإنسانية مبنية بشكل محدّد على قدرات سابقة بشكل تطوري، فقد كان لا بد لتشومسكي من أن ينكر أن يكون لقدرتنا اللغوية أي اعتماد على شيء من هذا النوع.

إن هذه الرؤى الفلسفية تقيد ما يعنيه تشومسكي بـ"اللغة" و"التركيب".
فأي شيء لا يتوافق مع هذه القيود لا يمكن، طبقاً لهذه الرؤية للعالم، أن
يكون "تركيباً" أو جزءاً من "قدرة اللغة". وعلى أساس هذه الافتراضات
الفلسفية، يؤسس تشومسكي نظريته اللغوية.

إن "التركيب" في نظرية تشومسكي، يُدعى ("يولد") بشكل مستقل ذاتياً
البنيات المُستخدمة في اللغة. إلا أنه بالطبع يوجد بالنسبة للغة ما هو أكثر من
مجرد "التركيب". ذلك أنه توجد مكونات أخرى بالنسبة لنحو كامل، على
سبيل المثال المكونات الدلالية والفونولوجية التي تأخذ البنى التي يبدعها
"التركيب" بوصفها مُدخلات وتؤدي عمليات أخرى عليها. إلا أن "التركيب"
هو ما يشخص ماهية "اللغة"؛ ومن ثم فلا بد من أن يكون مستقلاً استقلالاً
ذاتياً وألا يأخذ مُدخلات أخرى.

وبسبب وضعها الفلسفي، فإنه لا يمكن، من حيث المبدأ، لأي نتائج
إمبريقية حول اللغة الطبيعية أن تؤثر في هذا التشخيص لـ"التركيب"
أو "اللغة". إن أية نتيجة مُفترضة تشير إلى أن التركيب ليس مستقلاً ذاتياً
لا يمكنها حقاً أن تكون حول "التركيب" أو "اللغة" بمعنييهما اللذين لهما لدى
تشومسكي؛ ومن ثم، فلا بد من أن تُعزى إلى ملكة أخرى، أو إلى مكوّن
نظري آخر. وينطبق مصطلح *النحو النووي core grammar* لتشومسكي
على ما تغطيه نظريته عن "التركيب" وأي شيء خارج "التركيب"
التشومسكي هو خارج "النحو النووي" وبالتالي فإنه ليس جزءاً مما تدور
حوله نظرية تشومسكي.

على سبيل المثال، افترض أن المرء قد وجد معنى أو سياقاً تداولياً يقيّد ظهور بناء تركيبى، إن هذا، وفق رؤية تشومسكي الفلسفية للعالم، لا يمكن أن يكون جزءاً من "التركيب". وإنما يستوجب أن يكون جزءاً من ملكة ما أخرى أو من مكوّن آخر ما يتعامل مع الدلالات أو التداوليات. وعلاوة على ذلك، فإنه لن يكون جزءاً من أي شيء جوهرى لـ "اللغة". وذلك أن أجزاء اللغة الطبيعية التي تقبض على ماهية اللغة هي تلك الأجزاء القابلة للتشخيص من قبل "التركيب". أما أية جوانب من اللغات الطبيعية الفعلية تشوبها الدلالات أو التداوليات، أو قيود المُعالِجة أو الذاكرة - أي شيء يشي بأثر الجسد أو التواصل بين الناس أو العالم الفيزيقي غير العقلي - فهي مستبعدة من ماهية "اللغة"، وليست "نحوًا نوويًا"، وليست موضوعاً لـ "التركيب". إن هذا ليس أمرًا اعتباطيًا، وإنما هو نتاج رؤية تشومسكي الفلسفية للعالم. إن العلم، من منظور تشومسكي، يدرس الماهيات. فالفيزياء، على سبيل المثال، معنّية بماهية المادة والطاقة والقوة والفضاء والزمن بعمامة. وكذلك اللغويات معنّية بماهية "اللغة" أي "التركيب" الخالص. أما الظواهر الواقعة خارج نطاق ماهية "اللغة" فليست جديرة بأن يُطلق عليها "لغويات"؛ ومن ثم فإنها ليست "مثيرة" من منظور لغوياته. لأنها لا تساهم في دراسة التركيب" بالمعنى الذي للمصطلح لدى تشومسكي، فهي لا تساهم في فهم الطبيعة الإنسانية، أي في فهم ما يجعل منا بشرًا بصورة جوهرية. وهذا يتضمن دراسة جوانب اللغة المزعوم أنها "غير ماهوية"، مثل الدلالات، والتداوليات، والخطاب، والمُعالِجة اللغوية، والتمثيل العصبي للغة، والاختلافات اللغوية الثقافية، والتواصل بين الحيوانات. أما "التركيب"، بحكم أنه الماهية الخالصة للغة،

فإنه مستقل عن هذه الموضوعات غير الماهوية وهو مسعى علمي أعلى. وفق هذا، يقبل تشومسكي التمييز الديكارتي بين النحو العام (النحو الكلي) ونحو لغة محدّدة. إن النحو الكلي هو القدرة الفطرية الكلية المستقلة ذاتياً للعقل التي تشخص ماهية الطبيعة الإنسانية وتميّز البشر عن القرود. والنحو الكلي مستقل سببياً عن بقية العقل والجسد، وهو يُدع بشكل تلقائي كل البنيات اللغوية "النووية" بدون أي مدخل خارجي من أي شيء آخر في العقل أو المخ أو العالم الخارجي. أما نحو لغة ما محدّدة فهو أقل أهمية وإثارة بكثير، إذ إنه مجرد مجموعة من الخصوصيات التي تصادف أن تحويها لغة معيّنة، وذلك ليس كلياً [عاماً]، ولا يقول لنا شيئاً حول ماهية الطبيعة الإنسانية.

فلسفة تشومسكي وسياسته

ثمة ارتباط حميم بين الفلسفة المباطنة للغويات تشومسكي وفلسفته السياسية، ويأتي الارتباط من خلال ديكارتية تشومسكي. وبوصفه ديكارتيّاً، يعتقد تشومسكي أنه توجد طبيعة إنسانية كلية واحدة، بحيث إن العقل منفصل ومستقل عن الجسد، وأن ما يجعلنا بشراً بشكل مميّز هو قدراتنا العقلية وليست أجسادنا. وبسبب استقلال العقل عن الجسد، نستطيع أن نفكر بحرية، متحررين من أية قيود فيزيقية. وهذا يمنحنا إرادة حرة. وهكذا فإن كل البشر يحتاجون، بحكم الطبيعة الإنسانية، أقصى حد من الحرية. فأن نكون محكومين من حكومة ما هو، وفق ذلك، أمر ظالم، بحكم طبيعته، والنظام السياسي المثالي هو النظام الفوضوي إلى أقصى حد.

وبما أن ما يجعلنا بشرًا هو عقولنا، وليست أجسادنا، وبما أن العقل منفصل عن الجسد؛ فإن ما يجعلنا بشرًا بشكل أساسي ليس ماديًا. وبالتالي، ينتج عن هذا المنظور الفلسفي أن الطبيعة الإنسانية الكلية لا تتضمن الحاجة إلى الحصول على ممتلكات مادية (تجاوز ما هو مطلوب للحياة). إن الرأسمالية وفق هذا هي انحراف عن الطبيعة الإنسانية الكلية واشتراكية اللا دولة في توافق مع الطبيعة الإنسانية الكلية.

وبوضع هاتين الرؤيتين معًا، يصل المرء إلى استنتاج أن الشكل المثالي للحكومة هو نمط الاشتراكية الفوضوية، وهو ما يفسر لماذا يفضل تشومسكي النفاذية الفوضوية. ومن هذا المنظور، تتمثل الخطايا الرئيسية ضد الطبيعة الإنسانية في الظلم والطمع من جانب الحكومات الرأسمالية والشركات العملاقة. ويركز الكثير من كتابات تشومسكي السياسية على أمثلة كاشفة للظلم الحكومي وطمع الشركات وعلى رؤية سياسة وتاريخ العالم من هذا المنظور.

ففي فلسفة تشومسكي، تحتل العقلانية والحرية واجهة المسرح، في حين أن الثقافة والجماليات واللذة، (على سبيل المثال: الدين والشعائري والموضوعات الشعائرية، وإدارة الأعمال والتجارة والموسيقى والفن والشعر، والشهوانية) لا تلعب دورًا أساسيًا في الطبيعة الإنسانية الكلية، ذلك أن هذه الأشياء بالنسبة لتشومسكي تقف ببساطة في طريق السياسة الصائبة ولا صلة لها بالفكر واللغة. والشيء ذاته ينطبق على علاقة المرء الجسدية بالبيئة الفيزيائية أو بالحيوانات الأدنى التي يراها تشومسكي، في ظل اتباعه لديكارت، بوصفها خالية من اللغة والفكر ومُفتقرة إلى الإرادة الحرة.

إن دافعنا إلى القيام بهذه الجولة في فلسفة تشومسكي السياسية هو ببساطة البرهنة على اتساق رؤاه الفلسفية الشاملة. ذلك أن فلسفته السياسية تتحدر من المصدر ذاته الذي تتحدر منه فلسفته اللغوية. وهناك سبب يفسر لماذا لا تتضمن "اللغة" بالنسبة لتشومسكي اللغة الشعرية ولماذا لا تتضمن "كلياته اللغوية" اعتباراً لشهوانية اللغة، وللكليات الشعرية وللقدرة الكلية على تشكيل التصويري والاستعارة والتعبير عنها في اللغة. وهو ما يفسر أيضاً لماذا لا يجد المرء نقاشاً جاداً في عمله لدور الثقافة في اللغة.

إن المرء يجد في كل من لغويات تشومسكي وسياسته الإنكار الديكارتي لدور الجسد وطبيعتنا الحيوانية في طبيعتنا الإنسانية.

مشكلات مع لغويات تشومسكي الديكارتية

إن الافتراضات الفلسفية الكامنة وراء نظرية تشومسكي اللغوية تكاد تقريباً أن تكون غير متوافقة كلياً مع الأبحاث الإمبريقية المعقودة حول العقل واللغة من قبل الجيل الثاني للعلم المعرفي. وتلك الأبحاث توضح أن تركيب لغة ما يكون مبنياً:

- ليس بشكل مستقل عن المعنى، وإنما بحيث يعبر عن المعنى.
- ليس بشكل مستقل عن التواصل، وإنما في توافق مع استراتيجيات تواصلية.

• ليس بشكل مستقل عن الثقافة، وإنما بالتوافق مع الجوانب العميقة للثقافة.

• ليس بشكل مستقل عن الجسد، وإنما نابع من جوانب الجهاز الحسي الحركي.

وثمة تراث واسع المدى في أنماط البحث اللغوي المعرفي والوظيفي وسواهما يؤسس لذلك. وما يلي هو عبارة عن سرد موجز إلى أقصى حد لبعض الظواهر التي قادت لغويين عديدين إلى أن يرفضوا النموذج التفسيري التشومسكوي.

العلم العصبي و"التركيب"

إن فكرة تشومسكي عن "التركيب"، انطلاقاً من منظور العلم العصبي، مستحيلة فيزيقيًا. ذلك أنه لا يمكن لـ"تركيب" تشومسكوي مستقل ذاتيًا تمامًا أن يأخذ أي مُدخل مؤثر سببيًا من خارج التركيب ذاته. وعلى تركيب من هذا النوع أن يكون مائلاً في المخ داخل وحدة عصبية، سواء كانت متموقعة أو موزعة، بدون مُدخل عصبي للوحدة. إلا أن هذا مستحيل فيزيقيًا. إذ إنه لا توجد شبكة عصبية فرعية في المخ لا يكون لها مُدخل عصبي من أجزاء أخرى من المخ تقوم بأنواع مختلفة جدًا من الأشياء. (للمزيد من النقد من منظور علمي عصبي، انظر: B1, Edelman 1992, 209ff).

ما اللغويات؟

لقد تم أيضاً انتقاد نظرية تشومسكي للغة من القاصي والداني من اللغويين الذين يحاولون أن يقدموا أوصافاً تامة وكاملة ومفصلة للغات حول العالم بأقصى دقة ممكنة. إلا أن مثل هؤلاء اللغويين لم يبدؤوا برؤية تشومسكي للعالم والتصورات المصاحبة الخاصة بكل من "اللغة" و"التركيب".

إن أغلبية اللغويين معنيون بوصف لغات معينة في كليتها والبحث كذلك عن الخصائص العامة. ويتضمن أحد معاييرهم لما تعنيه اللغة كل شيء متضمن في تعلم لغة أخرى. على سبيل المثال، ما الذي يجب على متحدث بالإنجليزية أن يفعله ليتقن تماماً الصينية أو لغة الهنود الحمر Navaho أو لغة الإسيكو الساكنين الأرض الخضراء أو اللغة الجورجية؟

إن هذا على النقيض تماماً مما يتحدث عنه تشومسكي. ذلك أن تشومسكي مشغول بـ النحو الكلي، وليس بنحو لغة ما محددة. وهو يبحث عن ماهية تركيبية بشكل خالص، عن منظومة من المقاييس تشترك فيها كل اللغات وتكون معروفة من كل الكائنات الإنسانية الطبيعية. وهذا لا يُسفر، حتى وفق افتراضات تشومسكي، إلا فقط عن "نواة" صغيرة نسبياً للبنىات الشكلية. ويترك بعيداً العديد من سمات معظم اللغات الإنسانية، على سبيل المثال الأنساق الإثباتية [البرهانية]

(A4, Craig والتصنيفية (A8, Chafe and Nichols 1986)، والأنساق (A9, Brown and Levinson 1987)، وأنساق العلاقات (1986)، وأنساق التأدب (A8, Talmy 1983; A8 Levinson 1992-present)، والأنساق الجهوية (D, Comrie 1976) وأنساق المعجمية (A8, Talmy 1985b). إن اللغويين

العاملين يدرسون كل جوانب اللغة، خصوصًا تلك التي ينبغي أن تُتعلَّم. وهذا يتضمن معاني الكلمات، والبنى والقيود التداولية والدلالية، وقيود الخطاب على استخدام البنى، وعلى الأنساق التصنيفية، والأنساق الاستدلالية، وأنساق العلاقات الفضائية، وأنساق المعجمية، والأنساق الجهوية، واختلافات المعالجة، والانتباه إلى الاختلافات في المعاني التي يجب أن يُعبَّر عنها تركيبياً، وعدداً كبيراً من الأشياء الأخرى التي تقع خارج نطاق التشخيص التثومسكوي لـ"اللغة" و"التركيب".

إن تصور تشومسكي لـ"التركيب" ("أو النحو النووي") محدود إلى حد أنه يُنحَى جانباً ما ينبغي عليك أن تتعلمه لكي تتعلم لغة أخرى. بل إن اللغويين الوصفيين ينشدون نظرية تستطيع أن تتعامل مع كل هذه الأمور التي لا تستطيع نظرية تشومسكي أن تتعامل معها.

إلا أن هذا، من منظور تشومسكوي، ليس نقداً وإنما فشل في فهم ما تدور حوله فعلياً الدراسة العلمية للغة، أي الملكة العقلية المستقلة ذاتياً التي تحدّد ماهية الطبيعة الإنسانية، أي "تركيباً" مستقلاً ذاتياً وشكلياً بصورة خالصة. وعلاوة على ذلك، يبدو أن تشومسكي يشك في أنه يمكن لكل العناصر الأخرى، من معنى وتداوليات وقيود ثقافية ومعالجة - أن تكون مدروسة دراسة دقيقة بأسلوب علمي أصلاً. وها هنا تحديداً تتدخل النسخة الاستعارية لفرضية تشرش ورؤية تشومسكي للعلم. ذلك أن دراسة شيء ما دراسة علمية، بالنسبة لتشومسكي، يعني أن تدرسه من خلال استخدام مناهج الفلسفة الشكلية. أما إذا لم تتم صياغة الدراسة باستخدام تلك المناهج، فإنها لا تكون مصوغة بدقة أصلاً (وفق النسخة الاستعارية لفرضية تشرش المناقشة في الفصل الواحد والعشرين)، أي أنها ليست صارمة ولذلك ليست علمية.

معيار التعميم التوزيحي

ما الذي يميّز بصورة ملائمة دراسة علمية للتركيب، بالنسبة للغوي المتعامل معها؟ إن متطلب توفير الحد الأدنى من الكفاءة العلمية يشكّل معياراً يبدو أن كل العلوم تشترك فيه، ألا وهو صياغة التعميمات الحاكمة لحدوث الظواهر موضع التناول. على سبيل المثال، إن قوانين الحركة ينبغي أن تصوغ التعميمات الحاكمة للحركة. كما ينبغي أن تصوغ قوانين الكهرومغناطيسية التعميمات الحاكمة للظواهر الكهربائية والمغناطيسية. وكذلك ينبغي للدراسة العلمية للتركيب أن تبحث التعميمات الحاكمة لحدوث العناصر التركيبية. وبالطبع توجد لدى النحويين التقليديين قائمة طويلة بما هي العناصر التركيبية. وهي تتضمن أنماط الجملة التابعة والعبارة، على سبيل المثال، كذلك الجمل الطرفية التابعة وعبارات وجمل الربط، وتنظيم الفئات التركيبية (مثل: الأفعال، والعبارات الاسمية، والأظرف) داخل الجمل التابعة، وما هو أكثر بكثير. وهكذا، فإن التركيب، وفق هذه الرؤية، هو دراسة التعميمات الخاصة بتوزيعات وقائع ظهور مثل هذه العناصر التركيبية.

إن معيار التعميم التوزيحي هذا يمنحه اللغويون الوصفيون العاديون الأولوية العليا كما يهتم اللغويون النظريون بالكفاءة الوصفية الكاملة. وبالنسبة لهؤلاء اللغويين، فإن تحقيق الوصف الكامل للغات معينة بشكل صحيح له الأولوية على فلسفة تشومسكي. هذا في حين أن مهمة الوصف اللغوي الكامل غير متوافقة مع افتراضات تشومسكي الفلسفية وتمضي بعيداً مجاوزة التصور التشومسكي لـ "النحو النووي" والتصور الملازم له الخاص بـ "التركيب". كما أن كل البنيات التركيبية في لغة ما يجب أن تكون مشخصة

تشخيصاً كاملاً، سواء كان تشومسكي يعتبرها "نووية" أو لا. إذ يجب أن تغطي التعميمات كلاً من الحالات "النووية" و"غير النووية". وانطلاقاً من هذه الرؤية غير التشومسكوية، يصبح السؤال حينئذٍ سؤالاً إمبيريقياً سواء كانت تدخل اعتبارات دلالية وتداولية في مثل تلك التعميمات التوزيعية. وكما سنرى لاحقاً، فإنها عادة ما تدخل.

أما من منظور تشومسكي، فإن "التركيب" مقيدٌ بطريقة لا يمكن فيها للاعتبارات الدلالية والتداولية أن تدخل بصورة مبدئية في "التركيب". إن فلسفة تشومسكي تقتضي أن يتخذ تصوره لـ"التركيب" الأسبقية على معيار التعميم التوزيعي. ولا يمكن لأية تعميمات توزيعية حول العناصر التركيبية التي تقتضي تضمين الدلاليات أو التداوليات في صياغة التعميم أن تكون جزءاً من "التركيب"، نظراً لأنها مُستبعدة سلفاً من افتراضات تشومسكي الفلسفية. والسؤال هنا هو ما الذي يأخذ الأسبقية، معيار التعميم التوزيعي أم فلسفة تشومسكي القبلية.

إن العلم المعرفي من الجيل الثاني مكرسٌ للنظر في اللغة من المنظور الأوسع. وهو يتضمن، بالنسبة للمبتدئين، كل تلك الأشياء التي يكون عليك أن تتعلمها إذا ما كنت ستتعلم لغة أجنبية: المعاني، والتداوليات، وبنيات فعل الكلام، وقيود المعالجة، والعديد سواها. كما أنه يتضمن آليات التغيير النحوي - التي يُطلق عليها "النحونة" "grammaticalization" - وهي تتضمن نمطياً الوحدات المعجمية المتحولة إلى جزء من التركيب. وتتخطى هذه الظاهرة على نحو متأصل الخط الفاصل بين المعجم والتركيب. إن العلم المعرفي للجيل الثاني مكرسٌ لدراسة جوانب من اللغة أكثر بكثير جداً مما تدرسه اللغويات التشومسكوية. وانطلاقاً من مثل هذا المنظور، فإن اللغويات

التشومسكوية لا تدرس إلا جزءاً ضئيلاً من اللغة. وعلاوة على ذلك، فإن العلم المعرفي للجيل الثاني يعطي الأولوية لمعيار التعميم التوزيحي على أية افتراضات فلسفية قبليّة. والنتيجة هي رؤية مختلفة لما يشكل "التركيب". ودعونا نعاين مثالين لما تكون عليه الظواهر التركيبية انطلاقاً من معيار التعميم التوزيحي، إلا أن ذلك، وفقاً لأسس تشومسكي الفلسفية، يقع خارج "النحو النووي"؛ وبالتالي لا يمكنه أن يكون جزءاً من "التركيب" التشومسكوي.

لقد ناقشنا حتى الآن المشكلات العامة التي تواجهها الفلسفة التشومسكوية في محاولته أن يحدّد ويقيد ما يُنظر إليه على أنه "اللغويات". وقد حان الوقت الآن لتقديم بعض التفاصيل الدقيقة جداً. وسوف نناقش حالتين من بين مئات الحالات التي يمكن نقاشها داخل هذا التراث. إلا أن هاتين الحالتين تكشفان بعض المشكلات التي تنشأ حين تحاول أن تعزل "تركيبياً خالصاً" "pure syntax" بشكل مستقل عن المعنى والسياق والأغراض التواصلية. وإذا كانت الأمثلة طويلة، فإن هذا لأنه ينبغي لها أن تكشف كل القضايا المتضمنة فيها.

بنيات الجملة الأساسية في الجمل التابعة

إن ثمة أنماطاً معيّنة من البنيات التي اعتاد النحاة التوليديون أن يتصوروا أنها تقع فقط في الجمل الأساسية main clauses والتي أصبح يُطلق عليها "بنيات الجملة الأساسية". وبما أن لها تراكيب محدّدة، فإن هذه الأنماط من الجملة قد جذبت انتباه دارسي التراكيب الذين ليس لديهم برنامج فلسفي ديكارتي أو شكلي يحدّد منهجهم. وها هي بعض الأمثلة:

البنيات الموقعية الإشارية

هنا تأتي الحافلة! Here comes the bus!

التركيب: (هنا أو هناك) موقعية إشارية Adeictic locative متبوعة بفعل غير مساعد (يأتي، أو يذهب أو يكون) متبوع بالفاعل.

التعجبات المعكوسة INVERTED EXCLAMATIONS

ولد! هل كان قَطَ طويلًا! Boy! Is he ever tall!

التركيب: هناك خيار بين ولد! رجل! يا الله! المسيح! ... متبوع ببنيّة سؤال تحتوي استخدامًا غير زمني لَقَطَ.

تعجبات السؤال

ما أغباه! What a foll he is!

ما أكثر ما كان لدينا من متعة! What fun we had!

كم كنا مغفلين! What idiots we were!

التركيب: عبارة اسمية خبرية تبدأ بما متبوعه بالفاعل وتصريف فعل الكينونة.

الأسئلة البلاغية

من على الأرض يستطيع أن يوقف جوردون؟

Who on earth can stop Jordan?

التركيب: السؤال من مع معدّل استقطابي لاحق نافٍ للاسم

Negative polarity postnominal modifier

(على الأرض، في العالم، ... إلخ.)

الأسئلة العكسية التأكيدية

It's raining, isn't it? إنها تمطر، أليس كذلك؟

Isn't raining, is it? إنها لا تمطر، أهي تمطر؟

لقد كانت اللغويات التشومسكوية في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات مهتمة بهذه البنيات، لأن تقيدها بالظاهر بالجمال الأساسية كان يبدو قيذاً تركيبياً بشكل خالص. ومع ذلك، فإن ليكوف قد أوضح في دراسة الحالة رقم ٣ من دراسته (Lakoff (A4, 1987)، أن مثل هذه الحالات يمكن أن تقع في جمال ظرفية تابعة معيّنة دون سواها. باختصار، إن هذه البنيات لم تكن مقصورة على موقع الجملة الأساسية.

وطبقاً لتصور "التركيب" المُستخدَم من قبل الممارسين من النحاة العاديين، فإن وقوع أو عدم وقوع معيار التعميمات التوزيعية في الجملة التابعة هو موضوع تركيبِي. وبالتالي فإن وقوع بنيات ذات تركيب غير عادي في مواقع أساسية أو تابعة هو موضوع خاص بالتركيب.

ولنتقارن *جملاً* - إذا *if-clauses* و*جملاً* - لأن. إن كليهما تأخذان *جملاً* ذات تركيب *جملي*. اعتيادي:

إنني سأغادر لأن حافلتني آتية.

I'm leaving *because my bus is coming*.

إنني سأغادر إذا كانت حافلتني قادمة.

I'm leaving *if my bus is coming*.

لكن من بين هذه الجمل، فإن جمل - لأن الختامية هي فقط التي تتخذ التركيب الجُملي غير المعتاد:

إنني سأغادر لأن هنا تأتي حافلتني.

I'm leaving *because here comes my bus*.

إنني سأغادر إذا كانت هنا تأتي حافلتني.

I'm leaving *if here comes my bus*.

وبشكل عام، فإن كل ما يدعى ببنيات الجملة الأساسية المذكورة أعلاه تقع في جمل - لأن الختامية، لكنها لا تقع في جمل إذا. وهذه ظاهرة تركيبية تتطلب تفسيراً. وها هو مثال آخر:

إن فريق الثيران سيفوز لأنه ما من أحد يستطيع أن يوقف جوردون.

The bulls are going to win *because no one can stop Jordan*.

إن فريق الثيران سيفوز إذا لم يستطع أحد أن يوقف جوردون.

The Bulls are going to win *if no one can stop Jordan*.

إن الثيران سيفوزون لأن من على الأرض يستطيع أن يوقف
جوردون؟!!

The Bulls are going to win because who on earth can stop Jordan?!

إن الثيران سيفوزون إذا كان لا أحد على الأرض يستطيع أن يوقف
جوردون؟!!

The Bulls are going to win if who on earth can stop Jordan?!

لقد وجد ليكوف بالإضافة إلى ذلك أن أنماطاً أخرى من الجمل التابعة
تعمل مثل جمل - لأن، أعني جمل على الرغم من *although* وما عدا
except، وبما أن *since* ولكن *but*. كما وجد أيضاً أنه ليست كل بنيات الجملة
الأساسية تقع بشكل طبيعي في الجمل التابعة من نمط - لأن. وعلى سبيل
المثال، فإن جمل الأمر، وجمل السؤال البسيط لا تفعل ذلك.

إنك مستاء لأنني أمرك أن تذهب إلى المنزل. (تركيب إخباري)

You're upset because I'm ordering you to go home. (indicative syntax)

إنك مستاء لأن [يسبب] اذهب إلى المنزل! (تركيب أمري: لا فاعل أو
فعل مساعد).

You're upset because go home!

إنني فضولي لأنني أريد أن أعرف من سرق النقود. (تركيب إخباري).

I'm curious because I want to know who stole the money. (indicative syntax)

إنني فضولي لأن [بسبب] من سرق النقود؟ (تركيب استفهامي).

I'm curious *because who stole the money?* (interrogative syntax)

إن هذا يثير سؤالاً حول ما الذي يحكم، بدقة، توزيع مثل هذه العناصر التركيبية: تحديداً أي من بنيات ما يدعى بالجملة الأساسية يمكنه أن يقع تحديداً في أي من الجمل التابعة؟ أي إن المرء سيرغب في أن يجد تعميماً للشكل: بنيات النمط أ يمكن أن تقع في الجمل التابعة من النمط ب في ظل الشروط ج. وإذا كان هناك تعميم من هذا النوع، فهل هو تعميم "تركيبى بشكل خالص"؟

وكما يلاحظ ليكوف في (Lakoff (A4, 1987)، فإنه يوجد تعميم من هذا النوع. أولاً، إن بنيات ما يُدعى بالجملة الأساسية التي يمكن أن تقع في جمل تابعة هي تلك التي تنقل أفعال الكلام التقريرية *statement speech acts*، إما بشكل مباشر أو غير مباشر. وكل البنيات المُدرّجة أعلاه تتضمن تلك الخاصة. وفي الحقيقة، فإن حتى البنيات الاستفهامية يمكن أن تقع في هذه الجمل الظرفية *adverbial clauses* إذا كانت أسئلة بلاغية *rhetorical questions* توصلت تقريراً سلبياً [إخباراً منفيًا] *a negative statement*. على سبيل المثال، فإن جملة "من يريد أن يشاهد حقاً فيلمًا سخيفاً؟" "Who wants to watch a really dull movie?" يمكن أن تكون سؤالاً بلاغياً يوصل "لا أحد يريد أن يشاهد حقاً فيلمًا سخيفاً." إن كلاً من التقرير السلبى [الإخبار المنفى] والبنيات الاستفهامية يمكن أن يقع في جمل - لأن، لكن فقط حين تكون البنية الاستفهامية سؤالاً بلاغياً يوصلت تقريراً سلبياً [منفيًا].

إنني سأغادر لأن ما من أحد يريد أن يشاهد حقاً فيلمًا سخيفاً.

I'm leaving *because no one wants to watch a really dull movie.*

إنني سأغادر لأن من يريد أن يشاهد حقاً فيلمًا سخيفاً!؟

I'm leaving because who wants to watch a really dull movie?!

وهكذا، يمكننا أن نرى أن النمط أ في تعميم الشكل الخاص بأن "بنيات النمط أ يمكن أن تقع في جمل تابعة من النمط ب في ظل الشروط ج" يتألف من بنيات توصلت بتقاريرات [جمالاً تقريرية] Statements (بشكل مباشر أو غير مباشر). أي إن التعميم يكون حول أفعال الكلام، بما في ذلك أفعال الكلام المباشر. إن التعميم الذي يوحد البنيات التركيبية هو تعميم تداولي!

ماذا عن جمل النمط ب؟ وما الذي يميّز الجمل المسموح بها التي تقدّمها لأن، وعلى الرغم من، وما عدا، وبما أن، ولكن عن الجمل غير المسموح بها التي تقدّمها متى، وأين، وبينما وفي حين as وما إليها؟ ففي جمل من الشكل "[توجد] س لأن/ بما أن ص [توجد]" "X because/since Y" تكون ص سبباً لـ س. أما في الجمل من الشكل "س [توجد] على الرغم من/ فيما عدا أن/ لكن ص [توجد]"، فإن ص سبب لعدم وجود س. على سبيل المثال، فإن جملة "سأتوقف لكن من متعب؟" توصلت "سأتوقف لكنني لست متعباً" التي يكون فيها عدم كوني متعباً سبباً لعدم التوقف. بإيجاز، إن الجمل من النمط ب هي تلك التي تعبّر عن سبب لصالح أو ضد الجمل الأساسية. أي أن التعميم دلالي بطبيعته، وتحديدًا يعبر عن سبب.

وفيما يتعلق بالشرط ج، فإنه صريح. ذلك أن محتوى التقرير الموصل من قبل البنية التركيبية للنمط أ يجب أن يكون متطابقاً identical مع السبب المعبر عنه في الجملة التابعة من النمط ب. وهكذا، فإن المبدأ العام على النحو التالي:

إن البنيات التركيبية من النمط أ يمكن أن تقع في الجمل الظرفية التابعة الختامية الموقع من النمط ب في ظل الشرط ج.

Syntactic constructions of type A can occur in final – position adverbial subordinate clauses of type B under condition C.

أ: توصلَ تقرير القضية ق (بشكل مباشر أو غير مباشر) في السياق.

ب: تعبر عن سبب س لصالح أو ضد محتوى الجملة الأساسية.

ج: ق = س.

A: Conveying a statement of proposition P (directly or indirectly) in context.

B: expressing a reason R for or against the content of the main clause.

C: P = R.

إن المبدأ العام الحاكم لهذه الظاهرة يحوي شروطاً هي تركيبية (بنيات تركيبية واقعة في الجمل التابعة الظرفية الختامية الموقع، ودلالية (الجمل تعبر عن أسباب)، وتداولية (البنيات التركيبية توصل أفعال كلام تقريرية). بإيجاز، إن الظاهرة التركيبية البادية للعيان، أعني أي من البنيات التركيبية تقع في أي من الجمل التابعة الظرفية الختامية الموقع، محكومة بشروط دلالية وتداولية. (للمزيد من التفاصيل، انظر (A4, Lakoff 1987).

وإذا كانت التعميمات الحاكمة لتوزيع البنيات التركيبية قد شكّلت "التركيب"، إذاً فإن هذه الظاهرة ستكون بمثابة مثال مضاد على دعوى تشومسكي حول أن "التركيب" مستقل ذاتياً.

ما الذي يُعد نحوًا؟

هل تُعد هذه الظاهرة مثالاً مضادًا على الدعوى التشومسكوية القائلة إن "التركيب" مستقل عن الدلالات والتداوليات؟ إن من يطلق عليه فيلمور Fillmore "دارس النحو العادي المُمارس" بدون رؤية فلسفية مستقلة للعالم قد يعتقد ذلك، انطلاقًا من معيار التعميم التوزيعي. إن "التركيب" بالنسبة للنحوي العادي يرتبط بالتعميمات التوزيعية حول مثل تلك العناصر التركيبية تقليديًا بوصفها بنيات تركيبية (مثل تلك المقدّمة)، جملاً تابعة ظرفية، وموقعًا ختامياً .Final position

لكن لنتذكر أن الفلسفة الشكلية الديكارتية المُفترضة سلفًا في اللغويات التشومسكوية تحدّد "التركيب" بطريقة مُستقاة من الفلسفة مختلفة جدًا. وبحكم طبيعتها، فإن أية ظاهرة تكون محكومة بالشروط الدلالية والتداولية لا يمكن أن تكون مسألة خاصة بـ "التركيب". ولهذا السبب، فإن الظاهرة المحدّدة بالمبدأ العام المُعطى لا يمكن أن تُعد جزءًا من "التركيب". فهل يُعد مشكلًا بالنسبة للنظرية التشومسكوية أن يكون تصور النحاة التقليديين الظاهر للتركيب لا يتوافق مع "التركيب" كما تطرحه فلسفة تشومسكي؟ إن الجواب هو لا على الإطلاق.

وفي نظرية تشومسكي، فإن مصطلحات مثل التركيب والنحوي grammatical، واللغة، والنحو النووي هي جميعًا مصطلحات تقنية في النظرية، ومعنى كل منها خاضع لكلية المعنى وفرضية كوين - دوهيم.

إن تصور النحاة التقليديين لـ "التركيب" كما يحدده معيار التعميم التوزيعي لا يلعب دوراً تقنياً في نظرية تشومسكي.

وطبقاً لكلية المعنى وفرضية كوين - دوهيم، فإن مصطلحات نظرية مثل *النحوي* و*النحو النحوي* و*التركيب* و*اللغة* ليس لها مراجع ثابتة *fixed referents* حتى تكتمل النظرية ككل. وبالتالي، فإنها ليست حقيقة إمبيريقية مُعطاة من الخارج أن تكون جملة معيّنة "نحوية" و"نووية" أو ليست كذلك. ففي مرحلة من مراحل تطور النظرية قد تُعد جملة معيّنة "نحوية" و"نووية" (إذا كانت معالجة بوصفها جزءاً من "التركيب" إلا أن المنظر قد يُعد الجملة ذاتها في مرحلة لاحقة "غير نحوية" أو "غير نووية" إذا كانت القواعد التركيبية الشكلية بصورة خالصة لا تستطيع أن تفسرها بوصفها جملة جيدة الصياغة من جمل اللغة. وطبقاً لذلك، فإن تشومسكي ظل يفرق طويلاً بين الجمل التي يجدها المتكلمون "مقبولة" وتلك التي تكون "نحوية". إن المقبولية *acceptability* أو اللامقبولية *unacceptability* هي، بالنسبة لتشومسكي، عبارة عن حكم يطلقه المتكلمون لأسباب خاصة بالأداء *performance*. ومع ذلك، فإن *النحوية grammaticality* هي مصطلح تقني داخل النظرية. فالجملة "النحوية" هي ما يولدها "نحو ما" داخل النظرية؛ ومن ثم فإنها ما يفسره الموضوع الفلسفي المدعو "التركيب".

إن هذا الاستخدام التقني لمصطلح *النحوي* أحياناً يكون مربكاً للقراء. فإن لم تكن أنت نفسك لغوياً تشومسكياً، فإن مصطلحي *نحوي* و*غير نحوي* سيكون لهما بالنسبة إليك معنى عادي غير تقني (وليس معنى نظري داخلي).

كما أن الجمل غير النحوية ستكون جملاً رديئة الصياغة وفق لغتك، جملاً تنتهك شيئاً داخل نحو أو معجم اللغة التي تتكلمها. وبهذا المعنى، فإن "النحوية" و"اللانحوية" سيكونان وفق هذا عبارة عن حُكْمَيْن يصوغهما متكلم ما وبناء على ذلك يحدّدان بمقياس عريض الموضوع الإمبريقي للغويات. والقضية، بمعنى حقيقي، هي ما الذي يعنيه مصطلح نحوي.

خذ، على سبيل المثال، هاتين الجملتين:

١- *إنني أغار لأن هنا تأتي الحافلة.*

1) *I'm leaving because here comes the bus.*

٢- * *إنني أغار إذا كانت هنا تأتي الحافلة.*

2) * *I'm leaving if here comes the bus.*

إننا، المؤلفين، نعتبر الجملة المسبوقة بنجمة جملة غير نحوية وغير المسبوقة بنجمة جملة نحوية. ومع ذلك، فإن حُكْمنا سيكون، من منظور تشومسكوي، حكماً بـ "المقبولية"، لكنه ليس بالضرورة حكماً بـ "النحوية". ونتيجة هذا هي أنه توجد طرائق متنوعة يمكن بها لنظرية تشومسكوية أن تكيّف المبدأ العام الخاص بوقوع ظواهر الجملة الأساسية في الجمل التابعة - مُقْتَرِضِينَ من أجل الحِجَاج أن التعميم المقدم من قبل صحيح. وهنا توجد ثلاث إمكانيات ضمن المنظور التشومسكوي الذي تشير فيه الجمل ذات النجوم المذكورة سلفاً إلى اللامقبولية وليس اللانحوية.

الإمكانية (١): أن تكون الجملتان (١) و (٢) "نحويتين"، وأن "التركيب" سيسمح ببنيات النمط أ في كل الجمل التابعة، وأن المبدأ العام سيكون جزءاً

من المكون التداولي، وليس جزءاً من "التركيب". وبحكم ذلك، فإنه سيسم mark جماً مثل (٢) بوصفها غير مقبولة تداولياً، وجملاً مثل (١) بوصفها مقبولة تداولياً.

الإمكانية (٢): أن تكون الجملتان (١) و(٢) "غير نحويتين"، وأن التركيب سيسمح ببنيات النمط أ فقط في الجمل الأساسية التي هي محدّدة تركيبياً. ومع ذلك، فإن المبدأ العام المقدّم أعلاه يمكن أن يُعد مبدأً للأداء يمكن بموجبه للجملة (١) "غير النحوية" أن تكون مستخدّمة بوصفها جملة مقبولة في ظل الشروط المطروحة.

الإمكانية (٣): ألا تكون الجملتان (١) و(٢) جزءاً من "النحو النووي"، وألا تكونا كذلك جزءاً من موضوع نظرية النحو الكلي. وإنما أن تكونا جزءاً من نحو لغة محدّدة، وليس النحو الكلي وألا تكونا جزءاً من الاهتمام العلمي. بإيجاز، إن كلية المعنى المطبّقة على المصطلحين التقنيين النحوية والنحو النووي تعزل النظرية عن أية أمثلة افتراضية مضادة من هذا النوع. وما يجعل هذا ممكناً هو أنه لا يوجد قيد نظري داخلي في فلسفة تشومسكي على ما تعنيه المصطلحات الحاسمة المتمثلة في التركيب والنحوية واللغة والنحو النووي. فما يُعد على أنه "تركيب" محدّد بصراحة من قبل الفلسفة. أما التصورات الأخرى فيمكن لها، بواسطة فرضية كوين - دوهيم وكلية المعنى، أن تُغيّر ما تحيل عليه لكي تكيف طرح الفلسفة القبلي لـ "التركيب". والآن دعونا نتحول إلى حالة ثانية شهيرة تدلّ على القضية ذاتها.

قيد بنية العطف

في نحو تشومسكي التحويلي الكلاسيكي، تُصاغ بنيات معيّنة من جمل بسيطة بواسطة "الحركة" "movement". على سبيل المثال، في جملة "مَنْ كان جون يضرب؟" "Who was John hitting" ستكون جملة الصلة the relative clause مؤسّسة على الجملة البسيطة كان جون يضرب شخصًا ما *John was hitting someone* وستكون مشكّلة بتغيير شخص ما إلى مَنْ، محرّكين مَنْ مِنْ موقعها بعد يضرب إلى بداية الجملة ومحرّكين كان من موقعها بعد الفاعل جون إلى موقعها قبل الفاعل. والموقع الأصلي للعنصر المحرّك [المنقول] إلى بداية أو نهاية جملة يُوسَم تقليديًا بمساحة فارغة فيها خط كما هو في "من كان جون يضرب -؟" إضافة إلى ذلك، فإن بعض الجمل تكون "عاطفة" "coordinate" وتحوي "معطوفات" "conjuncts". على سبيل المثال، إن "جون أكل هامبورجر وبيل احتسى جعة".

"John ate a hamburger and Bill drank a beer."

تحوي جملتين مقترنتين conjoined clauses، جون أكل هامبورجر وبيل /احتسى جعة. في "جون [أكل هامبورجر] و[احتسى جعة]" توجد بنية عطف a coordinate structure مدلول عليها بالمعقوفات الخارجية، وهي تحوي عبارتين فعليتين مقترنتين، هما أكل هامبورجر واحتسى جعة، وهما موضوعتان بين معقوفين داخليين.

وقد اكتشف روس (Ross (D, 1967) ما أطلق عليه قيد بنية العطف the coordinate structure وهو مؤطرٌ ضمن نحو تشومسكي التحويلي بواسطة قيد على "حركة" أحد المكونات التأليفية.

قيد بنية العطف: لا يمكن أن يتم تحريك مكون تألّيفي خارج بنية العطف ما لم يتم تحريكه خارج كل المعطوفات conjuncts.

وكما ذكر، فإن هذا قيد تركيبى بشكل محض. ويُذكر أن المكوّنات التأليفية العاطفة أو (المقترنة conjoined) (التي هي تركيبية بشكل محض) وقواعد التحريك [النقل] هي في النظرية التشومسكية تركيبية بشكل خالص ولا يظهر أي نقاش للمعنى داخل القيد.

إن الجملة التالية نحوية، كما ينبئ القيد، نظرًا لأن الحركة تقع خارج كلا المعطوفين:

ماذا [[أكل جون ____] و [شرب بيل ____]]؟

What did [[John eat ____] and [Bill drink ____]]?

ومن جهة أخرى، حيث تقع الحركة من معطوف واحد فقط، فإن الجملة تكون رديئة الصياغة:

* ماذا [[أكل جون هامبورجر] و[شرب بيل ____]]؟

* What did [[John eat hamburgers] and [Bill drink ____]]?

* ماذا [[أكل جون ____] و [شرب بيل حليبًا]]؟

* What did [[John eat ____] and Bill drink milk]]?

لقد وجدت هذه الظاهرة في تشكيلة واسعة من اللغات وقد تم التسليم بكونها كلية. وقد نص عليها روس بوصفها قيدًا تركيبياً بشكل خالص، واستخدم تشومسكي تلك العبارة ليدعم طرحه الخاص بالكليات التركيبية الفطرية.

وقد جادل تشومسكي بالآتي: إن الأطفال على امتداد العالم يكتسبون القيد التركيبي ذاته بشكل خالص. وهم يفعلون ذلك دون أن يتم التصحيح لهم أو إخبارهم أن الجمل الرديئة الصياغة رديئة الصياغة. ولذلك، فإنه لا يوجد أساس يستطيعون بناء عليه أن يتعلموا القيد. وإذا كانوا يعرفون القيد ولا يمكنهم أن يتعلموه، فلا بد من أن يكون فطرياً. وها هو، إذًا، مثال افتراضي على كلية تركيبية وفطرية بشكل خالص.

وبعد أن اكتشف روس هذا القيد في ١٩٦٦ بفترة قصيرة، اكتشف مثلاً مضاداً محتملاً:

إلى ماذا جون [ذهب إلى المحل] و [اشترى ___]؟

What did John [[go to the store] and [buy ___]?]

وهنا توجد حركة من جملة العطف الثانية فقط. وهذا ينتهك القيد.

وقد جادل ليكوف آنذاك بأن (و) في هذه الجملة تعني لكي to وأن البنية المعطوفة لم تكن "معطوفاً حقيقياً". لكن حجج ليكوف اعتمد على النظر في معنى (و)، وليس فقط في التركيب، ومن ثم لم يحذف المثال المضاد الخاص بالقيد بوصفه تركيبياً.

وعلى الرغم من هذا، فقد تم تجاهل المثال المضاد المحتمل لقرابة عقدين، إلى أن اكتشف جولد سميث (Goldsmith (D, 1985 وليكوف Lakoff (A8, 1986) وتلميذان لجولد سميث، هما وليم إيلفورت William Eilfort وبيتر فارلي Peter Farley، أمثلة مضادة إضافية. وفي هذه الأمثلة، توجد حركة من جملة العطف الأولي، وليس الثانية، من (العبارتين الفعليتين) للعطف.

جولد سميث: إلى أي مدى يمكنك أن [تشرب ___] و [تبقى مع ذلك يقظاً]؟

Goldsmith: How much can you [drink ___] and [still stay sober]?

فارلي: ذلك هو المشروب الذي [يشربه ___] الناس في القوقاز و[يعيشون إلى أن يبلغوا المائة].

Farley: That's the stuff that guys in the Caucasus [[drink ___] and [live to be a hundred]].

إيلفورت: ذلك هو نوع المفرقات التي [أطلقتها ___] و [أخافت الجيران].

Elifort: That's the kind of firecracker that I [[Set off ___] and [scared the neighbors].

وقد وجد آنذاك أن الجمل الجيدة الصياغة انتهكت القيد بالنسبة لجمليتين تابعتين انتهاكاً تاماً: الحركة من جملة العطف الثانية وليس الأولي، والحركة من جملة العطف الأولي وليس الثانية.

وقد ذهب ليكوف إلى ما هو أبعد من هذا (Lakoff (A8, 1986). وأظهر أن الأمثلة المضادة وقعت أيضاً في جمل متعددة المعطوفات وها هي بعض الأمثلة. المعطوف الثاني والثالث والخامس:

إلي ماذا هو [ذهب المحل، و] [اشترى __، و] [حمل __ في سيارته، و] [قاد إلى المنزل،] [وفرغ __]؟

What did he [[go to the store,] [buy __ ,] [load – in his car,] [drive home,] [and unload ____]]?

المعطوفان الأول والثالث:

كم عدد المقررات التي يمكن أن [تأخذها __ للساعات المعتمدة،] [يظل مع ذلك معقول،] و [تحصل على تقدير ممتاز في __]؟

How many courses can you [take – for credit,] [still remain sane,] and [get all A's in ____]]?

المعطوف الثاني من ثلاثة معطوفات:

ليس سام من نوع الشخص الذي تستطيع هكذا أن [تجلس هناك، و] [تنصت إلى __،] و [تبقى هادئاً]؟

Sam is not the sort of guy who you can just [[sit there,] [listen to -,] and [stay clam]].

المعطوف الأول والثالث والخامس من ستة معطوفات

هذا النوع من البراندي الذي تستطيع أن [تحتسي — بعد العشاء، و] [تشاهد التلفزيون لفترة، و] [تحتسي المزيد من __، و] [تعمل قليلاً، و] وتتهي __، و] [تذهب إلى الفراش] و [مع ذلك تشعر في الصباح أنك معتدل المزاج]]

This is the kind of brandy that you can [sip — after dinner,] [watch T.V for a while,] [sip some more of __,] [work a bit,] [finish — off,] [go to bed,] and [still feel fine in the morning]].

المعطوف الثاني والرابع والخامس:

[ذهبتُ إلى محل اللعب، و] [اشتريتُ __، و] [عدتُ إلى المنزل، و] [غلقتُ __، و] [وضعتُ — تحت شجرة عيد الميلاد]] واحدة من ألطف الأطعم الصغيرة لأشعة الليزر المميّنة التي رأيتها على الإطلاق.

I [[went to the toy store,] [bought __,] [Came home,] [warpped — up,] and [put __ under the christmass tree]] one of the nicest little laser death-ray Kits I've ever seen.

إن الاستنتاج واضح: من وجهة نظر التركيب الخالص، لا يوجد قيد بنية عطف على الإطلاق بالنسبة لمعطوفات العبارات الفعلية VP conjuncts. ذلك أنه يمكن تحريك العناصر من أي مركّب من المعطوفات أيًا كانت وقد واصل ليكوف حينها تقديم وصف دلالي للشروط الخاصة بتحريك المعطوفات، ذلك أنه لا يصح كل تحريك.

الشرط (١): إن الحالات الكلاسيكية لكل تحريك أو عدمه هي شواهد على التوازي الدلالي، حيث كل معطوف هو عبارة عن شاهد على فئة دلالية عامة. على سبيل المثال،

ماذا [أكل جون ___] و [شرب بيل ___]؟

What did [[John eat ___] and [[Bill drink ___]]?

هي حالة ينطوي فيها كلا المعطوفين على استهلاك للطعام . بينما نلاحظ الشذوذ الخاص بـ:

* ماذا [أكل جون ___] و [ضبط بيل ___]؟

* What did [[John eat ___] and [Bill tune ___]]?

إن هذا سيصبح له معنى فقط، إذا قلنا إن جون كان يأكل آلات موسيقية Jhon were eating musical instruments أو أن بيل كان يضبط الطعام Bill were tuning food. ذلك أن مثل هذه السياقات العجيبة وحدها هي ما يجعل جملي العطف متوازيين، وفي كلتا الحالتين يقع الفعل إما على الآلات الموسيقية أو على الطعام.

الشرط (٢): إن حالات جمل العطف المتعددة التي تنتهك تحريك [نقل] الكل أو لا شيء all-or-nothing movement هي عبارة عن سلاسل من الأحداث، تقوم فيها العبارات الفعلية التي لا تحريك [نقل] فيها إما بإعداد مشهد أو تغيير مشهد، إلا أنها لا تكون جزءاً من السلسلة. وعلى سبيل المثال، فلنتأمل:

ماذا فعل جون [إذهب إلى المحل،] [اشترى -،] [وضع -
في سيارته،] [قاد إلى المنزل،] و[فرغ -]؟

إن هذا المثال يصور سلسلة طبيعية من الأحداث كما هي مشخّصة
في دلاليات الإطار. فالذهاب إلى المتجر والقيادة إلى المنزل، اللذان بلا
تحريك، هما تغييران في المشهد. أما المحمولات الأخرى فتحمّل جميعًا على
نفس الموضوع المشار إليه بكلمة ماذا what.

الشرط (٣): إن الحالات المكوّنة من جملي عطف تنتهكان تحريك
[نقل] الكل أو لا شيء all-or-nothing movement هي أيضًا أنواع لسلاسل
طبيعية من الأحداث - سلاسل سببية (تسبب causing، تمكين) أو سوابها
[منفياتها] their negations (عدم المنع).

والعلاقات السببية في الحالات المُستشهد بها هي: الجملة العاطفة (١)
لا تمنع الجملة المعطوفة (٢): الشراب بهذا القدر لا يمنع من البقاء يقظًا.

كم يمكنك أن [تشرب -] و [تظل مع ذلك يقظًا]؟

الجملة العاطفة (١) تمكّن الجملة المعطوفة (٢): شرب ذلك الشراب
يمكنهم من أن يعيشوا إلى أن يبلغوا المائة.

إن ذلك هو الشراب الذي [يشربه -] الناس في القوقاز ويعيشون إلى
أن يبلغوا المائة]].

الجملة العاطفة (١) تسبّب الجملة المعطوفة (٢): إطلاق ذلك النوع من
المفرقات تسبّب في أن يخاف الجيران.

ذلك هو نوع المفرقات الذي [[أطلقته -] و [أخاف الجيران]].

وقد تمثل استنتاج ليكوف في أن الدلائيات - دلالات الإطار (بالمعنى الذي لها لدى فيلمور [Fillmore [A6, 1982b, 1985]، وليس دلالات نظرية نموذجية model-theoretical semantics - هي ما يحكم النقل من العبارات الفعلية الخاصة بالعطف. فالسلاسل الطبيعية من الأحداث مشخصة بناء على تلك الأطر الدلالية الفيلمورية. ذلك أنه لا يوجد قيد بنية عطف تركيبى بشكل خالص.

كما أن حالات انتهاك الكل أو لا شيء هي حالات ذات دلالات مختلفة - بنية متوازية دلاليًا.

مكانة الأمثلة المضادة

لقد تناول ليكوف (A8, 1986) هذه الحالة بوصفها واحدة من مئات الحالات التي تحكم فيها الدلائيات التركيب - كأمثلة مضادة على امتداد تراث اللغويات ووصولاً إلى زعم تشومسكي أن التركيب مستقل ذاتياً ومنفصل عن الدلائيات. ومع ذلك، فإن ليكوف كان يستخدم تصور النحوي التقليدي للتركيب - معيار التعميم التوزيعي - وليس تصور الفلسفة التشومسكية للتركيب.

إن "التركيب" من منظور فلسفة تشومسكي يجب أن يكون مستقلاً ذاتياً. هذا وإلا فإنه ليس "تركيباً". ولن يجد نحوي تشومسكي أي مشكل على الإطلاق في تكييف هذه الحالات لفلسفة تشومسكي مع الاحتفاظ بقيد بنية العطف بوصفه تركيبياً بشكل خالص. وهناك طريقتان لفعل ذلك:

الإمكانية (١)

- أ. حافظ على قيد بنية العطف في النحو الكلي (تركيبًا خالصًا).
- ب. إن ما يُدعى أمثلة مضادة ينتهك القيد؛ ومن ثم فإنها "لا نحوية". ومع ذلك، فإن المبدأ المقدم سابقًا هو مبدأ للأداء الذي يجعل تلك الجمل "اللانحوية" مقبولة.

الإمكانية (٢)

- أ. حافظ على قيد بنية العطف في النحو الكلي (تركيبًا خالصًا).
- ب. إن ما يُدعى أمثلة مضادة ليس ضمن "النحو النووي"، وهي جزء من موضوع دراسة نحو لغة محدّدة، وليست جزءًا من النحو الكلي. وهي لذلك خارج موضوع الدراسة الخاص بالنظرية وليست ملائمة للدراسة العلمية الحقيقية التي تدرس فقط ماهية اللغة.

وبالطبع، لا يوجد شيء في رؤية تشومسكي الفلسفية للتركيب يقتضي أن يكون قيد بنية العطف جزءًا من التركيب. ونتيجة هذا هي أن اللغويات التشومسكوية يمكنها أن تقبل، في ظل مواد كالمعروضة للتو، الاستنتاج القائل إنه لا يوجد قيد بنية عطف تركيبية بشكل خالص. إلا أن هذا لن يقود إلى الاستنتاج القائل إن التركيب يفيد من الدلائل والتداوليات. وإنما ثمة إمكانية ثالثة بدلاً من ذلك.

الإمكانية (٣)

- أ. اقبل وصف بنيات العطف المطروح أعلاه، الذي لا يوجد فيه قيد بنية عطف تركيبية بشكل خالص، وإنما قيد بنية عطف محكوم دلاليًا وتداوليًا.

ب. أعد تحديد "النحوي" بحيث لا تكون انتهاكات قيد بنية العطف "لا نحوية" وإنما غير مقبولة تداولياً. أي أن تركيباً مثل "ماذا أكل جون سجقاً وشرب بيل؟" "What did John eat hot dogs and Bill drink?"، سيُدعى الآن "نحويًا"، لكنه غير مقبول تداولياً.

ج. إن قيد بنية العطف المحكوم دلاليًا وتداولياً لن يصبح على الإطلاق الآن جزءاً من "التركيب". وسيبقى "التركيب" مستقلاً ذاتياً وصافياً.

إن فرضية كوين - دوهيم تدخلت في الإمكانيات الثلاث. فتصور "النحوية" راسخ في النظرية ومقصود على مفهوم "التركيب". و"النحوية" ليست قابلة للتحديد بشكل مستقل بعيداً عن النظرية. كما أن أحكام المتكلمين حول أي الجمل هي المقبولة لا تقول شيئاً حول النحوية بذاتها. وهذا هو المتوقع من فرضية كوين - دوهيم. ويقدر ما يتم الحفاظ على افتراضات تشومسكي الفلسفية تكون فكرة أن "التركيب" خالٍ من الدلالات والتداوليات محصنة ضد الأدلة المضادة، ومحمية بكلية المعنى وفرضية كوين - دوهيم. ولكي نوجز، فإنه لا توجد، داخل فلسفة تشومسكي، أدلة مضادة ممكنة على دعاوى أساسية مثل ما الذي يشكل "التركيب"، وما هو "النحو النووي"، وإذا ما كان "التركيب" مستقلاً ذاتياً. إن تلك الدعاوى، إذا ما وضعنا الفلسفة في الاعتبار، هي عبارة عن جزء من برنامج بحثي قائم على الفلسفة وليست من ذلك النوع من الأشياء التي يمكن أن تكون خاضعة للأمثلة المضادة. وهذا يطرح سؤالاً مثيراً، وهو، هل يستطيع المرء أن يجد أدلة ضد فلسفة تشومسكي ذاتها؟

ما الخطأ في الفلسفة التي تبناها تشومسكي للغوياته؟

إن النتائج الإمبريقية للجيل الثاني من العلم المعرفي على خلاف مع رؤية تشومسكي الفلسفية للعالم في كل نقطة من نقاطها بشكل فعلي. وحقيقة، فإن فلسفة تشومسكي قد ورثت ما هو خاطئ في كل من الفلسفة الديكارتيّة والفلسفة الشكلية.

ويفترض أن تكون التناقضات قد صارت مألوفة الآن. فالفلسفة الديكارتيّة غير متوافقة مع النتائج الخاصة بتجسّد العقل. ذلك أن العقل مُجسّدٌ وليس غير مُجسّدٌ. والمفاهيم كذلك مُجسّدنة. فالمفاهيم تكتسب معناها عبر المخ والجسد وعبر الخبرة الجسدية. وهي ليست جزءاً من ملكة فطرية غير جسدية للعقل الخالص. فمفاهيمنا للعلاقات الفضائيّة، التي تعتمد عليها معظم أشكال تفكيرنا الأساسية، تنشأ عبر بنية المخ وخرائطها الطوبوغرافية وعبر بنيات فيزيقيّة أخرى (B2, Regier 1996). كما أن مفاهيمنا الجهوية aspectual concepts المشخّصة للطريقة التي نبنى بها الأفعال تنشأ عبر السيطرة الحركية (B2, Narayanan 1997a, b). ومعظم مفاهيمنا المجرّدة المبنية بواسطة الاستعارة - الزمن، والسببية وحتى مفاهيمنا عن العقل ذاته - راسخة في الخبرة الجسدية. فالتفكير المجرّد ببساطة ليس ملكة عقلية مستقلة ذاتيًّا، خالية من آثار الجسد.

إن تجسّد المفاهيم يناقض أيضًا الفلسفة الشكلية التي تباطن نظرية تشومسكي اللغوية. لأن المفاهيم مُجسّدنة وليست مجرد رموز، فالفكر ليس "لغويًّا"، ليس مجرد موضوع تلاعب بالرموز. والمفاهيم ليست قابلة للتمثيل بكفاءة بواسطة رموز لا معنى لها. حيث إن استعارة الفكر بوصفه اللغّة

The Thought As Language لا تعكس الحقيقة العلمية. ذلك أن المعنى ينشأ عبر الجسد والمخ، وليس بواسطة الصلة غير المُجسّدة للرموز بالعالم (أو نموذج مجموعة نظرية لها). إن تجسّد المفاهيم زائد وجود الاستعارة التصويرية غير متوافقين مع النظرية الكلاسيكية عن مطابقة الحقيقة. وبما أن كلية المعنى وفرضية كوين - دوهم يعتمدان على كل جهاز الفلسفة الشكلية، فإنهما أيضاً تصبجان غير ساريتي المفعول.

كما أن التركيب لا يمكن أن يكون مستقلاً ذاتياً، أي غير متأثر بأي مُدخل غير تركيبى. ذلك أنه لو كان كذلك، لكان يجب أن يكون مائلاً في المخ بأسلوب مستقل ذاتياً - داخل وحدة ما a module أو شبكة معلومات فرعية مورّعة بدون مُدخلات! حيث إن أي تأثير بواسطة مُدخل غير تركيبى سيدمر الاستقلال الذاتى. لكنه لا يوجد جزء من المخ، ولا وحدة module أو شبكة معلومات فرعية للأعصاب بلا مُدخلات عصبية! إذ إن ذلك يمثّل استحالة فيزيقية.

إقحام الفلسفة في العلم

إن هذا الكتاب مهتم اهتماماً مركزياً بالعلاقة بين العلم والفلسفة. وتتمثّل دعوى هذا الكتاب في أن النتائج العلمية الإمبريقية، خصوصاً النتائج المتضافرة حول العقل واللغة التي تمّ التوصل إليها من خلال استخدام مناهج متعددة، تحظى بالأولوية على النظريات الفلسفية القبلية. وفي الواقع، فإننا نزعّم أن الجيل الثانى من العلم المعرفى يستلزم مقاربة جديدة للفلسفة، فلسفة مُجسّدة تكون متوافقة مع نتائجه حول تجسّد العقل، واللاوعى المعرفى والتفكير الاستعارى.

كما يصعب أن تكون الدراسة التي عرضناها للتو عن اللغويات التشومسكوية دراسة عَرَضِيَّة. ذلك أن جوانب الفلسفة الديكارتية والشكلية المسلّم بها في اللغويات التشومسكوية تُشبه إلى حد بعيد جدًا تلك المسلّم بها لدى الجيل الأول من العلم المعرفي. ومع أن التداخل ليس كليًا، إلا أنه دال.

إن الفلسفة تدخل إلى العلم في مواضع عديدة. ووظيفة العلم المعرفي للفلسفة هي أن يشير إلى الفلسفة حين يراها، وأن يحلّل البنية التصورية للفلسفة ويرصد عواقبها. وتمثّل اللغويات التشومسكوية حالة مُثلي لفلسفة قَبْلِيَّة تحدّد سلفًا نتائج علمية محدّدة. أما اللغويات المعرفية، التي سنناقشها بإيجاز، فقد انبثقت جنبًا إلى جنب مع العلم المعرفي من الجيل الثاني وأصبحت عبر السنين جزءًا منه. فهي ليست خاضعة لاختراق الفلسفة الديكارتية والشكلية. وإن كانت لها بالطبع مسلّماتها الفلسفية الخاصة بها، إلا أن هذه المسلّمات هي مسلّمات منهجية ترتبط بمطلب التعميمات والأدلة المتضافرة والواقع المعرفي. فهي لا تحدّد مقدّمًا ما يجب على البحث الإمبريقي أن يكتشفه، مجاوزة بذلك القيد الخاص بأنها ستأخذ شكل تعميمات إمبريقيّة.

فالعلم المعرفي من الجيل الثاني، واللغويات المعرفية معه، لم يبدأ بفلسفة موروثية مكتملة. وإنما كان حرًا في أن يكتشف إمبريقيًا إذا ما كانت المفاهيم مُجسّنة، وإذا ما كان هناك فكر استعاري، وإذا ما كان التركيب مستقلًا عن الدلائل أم لا. وإذا كانت مكتشفاته حول تجسّدن واستعارية التفكير تتناقض الفلسفة الراسخة، فإن هذه المكتشفات لم يكن مسلّمًا بها من البداية. وإنما هي تبحث عن الأدلة المتضافرة. وهي حرة في أن تدرس العقل واللغة في كل تجلياتهما.

اللغويات المعرفية

إن اللغويات المعرفية عبارة عن نظرية لغوية تسعى إلى استخدام مكتشفات العلم المعرفي من الجيل الثاني لتفسر أقصى قدر يمكنها أن تفسره من اللغة. وبحكم كونها كذلك، فإنها تقبل نتائج الجيل الثاني من العلم المعرفي ولا تترث الافتراضات الخاصة بأية نظرية فلسفية مكتملة. وإنما افتراضاتها افتراضات منهجية: ذلك أن المناهج الصحيحة تتمثل في البحث عن التعميمات الأكثر شمولاً، وفي أن تكون مسؤولة تجاه المدى الأوسع من الأدلة المتضافرة وأن تكيف النظرية اللغوية للاكتشافات الإمبريقية حول العقل والمخ. وقد أخذت اللغويات المعرفية تتطور منذ أواخر السبعينيات لتصبح حقلاً بذاتها ذا أدبيات واسعة. (ومن أجل مقدمة لتلك الأدبيات، انظر المراجع الأقسام A1 - A9). واتساع وعمق هذه الأدبيات عظيم جداً إلى حد أنه لا يمكننا أن نستعرض معظم نتائجها. وإنما كل ما يمكننا أن نقوم به هو أن نقدّم اتجاه النتائج الأساسية كلما تعلقت هذه النتائج بالقضايا الفلسفية.

الدلائل المعرفية

إن الدلائل المعرفية تدرس الأنساق التصورية الإنسانية والمعنى والاستدلال. وبإيجاز، فإنها تدرس الفكر الإنساني. وقد ناقشنا فيما مضى الكثير من الأبحاث الخاصة بالدلائل المعرفية. وقد تمثّلت النتائج الأكثر أساسية في الآتي:

- تنشأ المفاهيم وتُفهم من خلال الجسد والمخ والخبرة داخل العالم.
- وتكتسب المفاهيم معانيها من خلال التجسّد، وبشكل خاص من خلال

القدرات الإدراكية والحركية. وتتضمن المفاهيم المُجسّدة بشكل مباشر مفاهيم المستوى الأساسي، ومفاهيم العلاقات الفضائية، ومفاهيم الفعل الجسدي (على سبيل المثال، حركة اليد)، والجهة aspect (أي البنية العامة للأفعال والأحداث) واللون، وسواها.

• إن المفاهيم تفيد إفادة حاسمة من الجوانب الخيالية للعقل: أي من الأطر والاستعارة والكناية والأنماط الأولية والفئات المُشعة والفضاءات العقلية والمزج [التوليف] التصوري.

فالمفاهيم المجردة تنشأ بواسطة إسقاطات استعارية من مفاهيم أكثر تجسداً بشكل مباشر (على سبيل المثال، المفاهيم الإدراكية والحركية). وكما رأينا، فإنه يوجد نسق واسع الانتشار للغاية من الاستعارة التصويرية التي تشخص المفاهيم المجردة بناء على المفاهيم الأكثر تجسداً بشكل مباشر. وهذا النسق الاستعاري ليس اعتباطياً، وإنما هو أيضاً متجذراً في الخبرة.

إن هذه الآليات المجسدة للمفهمة والتفكير مخفية عن الوعي، إلا أنها تبني خبرتنا وتشكل ما نخبره بشكل واع.

النحو المعرفي: النحو بوصفه ترميزاً

لا يمكن، في أي نحو معرفي، أن يوجد تركيب مستقل ذاتياً، بما أنه لا يمكن أن توجد في المخ وحدة أو شبكة معلومات فرعية خالية من المُدخلات. وعلاوة على ذلك، فقد تبين إمبيريقياً من خلال دراسة التعميمات حول توزيعات العناصر التركيبية أن تلك التعميمات تقتضي في مئات الحالات

داخل اللغة الإنجليزية وحدها الإشارة إلى الدلالات والتداوليات ووظيفة الخطاب. وينطبق هذا على الحالات الخاصة بالجمل الظرفية وبنيات العطف المستشهد بها في القسم السابق.

وقد دفعت معالجة هذه التعميمات لغويين معرفيين من أمثال لانكير Langacker، وليكوف وفوكونير Fauconnier إلى استنتاج أنه لا توجد أوليات تركيبية مستقلة ذاتياً على الإطلاق. صحيح أن التركيب حقيقي بما يكفي، إلا أنه ليس مستقلاً ذاتياً ولا مؤلفاً من رموز غير مفسرة، لا معنى لها. وإنما هو دراسة للترميز - مزوجة المعنى مع التعبيرات اللغوية، أي مع الصيغ الفونولوجية وفئات الصيغ الفونولوجية. فكل علاقة ترميز ثنائية الأقطاب: إذ إنها تربط قطباً تصويرياً بقطب تعبيرى. وفي كل قطب تصويري توجد فئة من المفاهيم، مثلما توجد في كل قطب تعبيرى فئة من الفئات الفونولوجية. وعلى سبيل المثال، فلنأخذ المعنى المركزي لحرف الجر على *on* في الإنجليزية، كما هو في "الكوب على المنضدة" "The cup is on the table" فالقطب التصويري هنا عبارة عن خطأ صورة مركبة مؤلفة من الأوليات *the primitives* المائلة في التماس *Contact*، والاستناد *Support* والعلو *Above*. أما القطب الفونولوجي فيتألف من التمثيل الفونيمي /ع/ /لى/ /ان/. فالفئة النحوية لحروف الجر، كما سنناقشها أدناه، هي عبارة عن فئة إشعاعية ذات مركز تحدده مزوجة خطاطات صورة العلاقات الفضائية مع الصيغ الفونولوجية. وقد تم تشغيل هذه الرؤية للتركيب بدقة، من خلال أمثلة أكثر تعقيداً بكثير، في عمل لانكير الكلاسيكي ذى المجلدين والمعنون بـ *أسس النحو المعرفي* (*Foundations of Cognitive Grammar* (A8, 1986, 1991)، كما

يظهر نقاش أفسر في عمل آخر له بعنوان *المفهوم والصورة والرمز*
.Concept, Image, and Symbol (A8, 1990)

وأما من منظور عصبي، فإن الترميز عبارة عن مجرد طريقة لنقاش
الاتصالية العصبية. إذ يتألف نحو أي لغة من صلات عصبية مبنية بإحكام
شديد تربط جوانب المخ التصورية وجوانبه (الفونولوجية) التعبيرية. وهذا
يتضمن فئات نحوية، وبنيات نحوية، ووحدات معجمية. وبما أن الدلالات
والفونولوجيا كليهما راسخان في الجهاز الحسي الحركي، فإن مثل هذه
الرؤية للنحو تبدو ذات مغزى جيد من المنظور العصبي. إذ بعيداً عن كونه
مستقلاً ذاتياً، يربط النحو هذه الأنساق الراسخة جسدياً. ويبدو أن مصطلحي
المُدخَلات والمُخرجات سيكونان مضلّين هنا، ذلك أن الاتصالية تفضي في
كلا الاتجاهين بين هذه الأنساق، التي هي راسخة بشكل مستقل داخل الجسد.

كما يشتمل القطب التصوري على الآليات المعرفية المتضمّنة في
تشغيل المحتوى التصوري، على سبيل المثال: ما يتم تذكره، والمعلومات
التصورية القديمة والجديدة، وتحولات الانتباه من كيان تصوري إلى آخر،
ووجهات النظر المتخذة في المواقف، والبنية التصورية للخطاب. ويهتم
الحقل الفرعي من النحو الوظيفي، الذي ننظر إليه على أنه جزء من مشروع
اللغويات المعرفية، بالطريقة التي تدخل بها الوظائف المعرفية التصورية إلى
بنية اللغة بواسطة علاقات الترميز. وقد وُجد أن وظائف معرفية مثل هذه
تحكم جوانب مهمة لطواهر نحوية من قبيل العلاقات الإحالية، وترتيب
العناصر التركيبية، والبنيات النحوية.

وإجمالاً، فإن النحو يتألف من علاقات ترميز كهذه. كما يتألف التركيب من فئات نظام أعلى للصيغ الفونولوجية التي هي في القطب التعبيري من علاقات الترميز. وعلاقات الترميز هي عبارة عن صلات تربط نسقين راسخين جسدياً، وهما النسق التصوري والنسق الفونولوجي. فالتركيب ليس مستقلاً ذاتياً، وإنما يوجد فقط بفضل نسق علاقات الترميز (الفونولوجية - التصويرية).

وهكذا، فإن النحو ليس نسقاً شكلياً مجرداً، وإنما هو نسق عصبي. وخواص نحويات اللغات هي خواص أنساق عصبية مُجسّدة إنسانياً، وليست خواص أنساق شكلية مجردة.

المعجم

إن الوحدات المعجمية هي، في الحالات الأبسط، عبارة عن مزاولات لصيغ فونولوجية مع مفاهيم مفردة. لكن مثل هذه الحالات البسيطة هي استثناءات نادرة. ذلك أن التعدد الدلالي هو المعيار. إذ تملك معظم الكلمات عدداً من المعاني المترابطة بشكل منتظم. وتكون حالات عديدة من التعدد الدلالي (وليس جميعها) جائزة بواسطة الاستعارات التصويرية - الترسيّات المتقاطعة المجالات في النسق التصوري.

وهكذا، يكون لكلمة ذات معنى مركزي خاص بالحركة في الفضاء مثل كلمة يأتي *come* معاني إضافية تحددها الاستعارة في مجال الزمن. وبالفعل، فإن كل استعارة من استعارات الزمن الأساسية تنتج معنى موسّعاً مستقلاً لـ يأتي. ففي جملة مثل جملة "عيد الميلاد آتٍ" "Christmas is coming"، تمدد استعارة الزمن المتحرك يأتي *come* إلى مجال الزمن. وفي جملة "إننا آتون

[مُقدِّمون] على عيد الميلاد "We're coming up on Christmas" تمدد استعارة الملاحظ المتحرك يأتي إلى مجال الزمن بطريقة مختلفة. ذلك أن كلمة يأتي وفق هذا ليست مصحوبة بمفهوم واحد فحسب، وإنما بفئة إشعاعية من المفاهيم ذات مكون مركزي وامتدادات، العديد منها استعارية. ومعظم الوحدات المعجمية متعددة الدلالات، وتعددها الدلالي محدّد بعلاقات تصويرية دلالية مثل الاستعارة والكناية.

وعلى الرغم من أن المعنى المركزي يمكن أن يكون مصحوبًا بشكل اعتباطي بصيغة فونولوجية، فإن المعاني الممدّدة تكون مصحوبة بتلك الصيغة لأن المعنى المركزي يوجد. وفي ظل المزوجة الاعتباطية لا يأتي مع معناها الحركي الفضائي لا تكون مزوجة يأتي مع معانيها الزمنية اعتباطية. وإنما هي، بدلاً من ذلك، محفزة باستعارات الزمن الموجودة بشكل مستقل. وبما أن معظم الكلمات متعددة الدلالات بشكل مضاعف وذات معاني غير مركزية محفزة، فإن معظم المزوجات بين الصيغ الفونولوجية والمعاني محفزة.

الفئات الدلالية والتركيبية

ما الاسم؟ لقد تعلمنا جميعًا في المدرسة الثانوية أن الاسم هو اسم شخص، أو مكان، أو شيء، أي كيان فيزيقي محدود. ولعل ذلك يمثل منطلقًا معقولاً للبدء منه.

وبالتأكيد، فإن أسماء الأشخاص والأماكن والأشياء - أي الكيانات الفيزيكية المحدودة - هي الأمثلة الأفضل لفئة الأسماء وبالطبع، فإنه توجد أنواع عديدة من فئة الأسماء أكثر من ذلك.

لكن قبل أن ننظر إلى أنواع أخرى من فئة الأسماء nouns، دعونا نعاين ما الذي يعنيه "اسم لـ" "name of" في هذه الحالة. إن علاقة التسمية هي العلاقة بين شيء ما تصوري وشيء ما فونولوجي، مثل العلاقة بين مفهوم مقعد والصيغة الفونولوجية مقعد *chair*. فأى مقعد هو عبارة عن شيء، ومقعد كصيغة اسمية a noun هو اسم ذلك الشيء. وعلاقة التسمية، من منظور عصبي هي علاقة تفعيل. ذلك أننا حين نسمع ونفهم اللغة تفعل الصيغة الفونولوجية المفهوم، كما يفعل المفهوم الصيغة الفونولوجية أثناء التكلم. وهذه الحالات المحددة من التسمية هي عبارة عن مزاجات فونولوجية - تصورية وتشخص كلمة اسم *name* القطب الفونولوجي لمثل تلك المزاجة.

ولأننا كائنات عصبية، فإننا نصنّف في فئات [نفيئ]. ولأن الأجهزة العصبية تكثّف، فإننا نمدّد الفئات إشعاعياً، بإضافة أدنى التمديدات لبنيات الفئة المركزية التي تكون لدينا سلفاً. ولأن أبكر الفئات التصنيفية لدى الأطفال هي فئات تصنيفية حركية إدراكية، فإن لدينا جميعاً فئة تصنيفية مركزية من الموضوعات الفيزيقية المحدودة التي نوسّعها [نمدّدها] كلما تقدمنا في العمر. ويمدّد التكثيف العصبي الفئة الفرعية المركزية من الموضوعات الفيزيقية المحدودة إلى فئة تصنيفية مُشّعة انطلاقاً من استعارات تصورية موجودة وآليات معرفية أخرى قائمة على أسس عصبية. والنتيجة هي فئة تصنيفية إشعاعية متمركزة حول موضوعات فيزيقية محدودة (أشخاص، وأماكن، وأشياء) وممدّدة من هذا المركز البسيط بطرائق عديدة. حيث تمدّد الاستعارة التصورية أشخاصاً وأماكن وأشياء إلى أشخاص وأماكن

وأشياء استعارية من النوع الذي ناقشناه في فصول القسم الثاني: الحالات (مواقع استعارية) والأنشطة [الفعاليات] (أشياء أو مواقع أو مسارات استعارية) والأفكار (أشياء أو مواقع استعارية) والمؤسسات (أشخاص استعارية)؛ ومفاهيم مجردة أخرى مُستوعبة استعاريًا. كما توجد، بالطبع، تمديدات معرفية أخرى منتظمة للمركز، على سبيل المثال، للجموع والجماهير. والفئة الناتجة من الكيانات المحدودة (الفيزيقية والاستعارية) هي ما يدعو لانكير (Langacker (A8, 1986, chap. 5) فئة التصنيف التصورية للأشياء. وتتنوع هذه التمديدات للفئة، أحيانًا بشكل لافت جدًا، من لغة إلى لغة أخرى.

إن الأسماء تسمى الأشياء. أي أن كل شيء محدد معبر عنه (من خلال علاقة التسمية) بصيغة فونولوجية. وتحفز الفئة التصورية العامة للأشياء فئة مناظرة متشكلة من الصيغ الفونولوجية المُسمّية لتلك الأشياء. وتلك الفئة من الصيغ الفونولوجية هي فئة الصيغ الاسمية. وبناء على ذلك، فإن فئة [صيغة] الاسم واقعة في القطب الفونولوجي من فئة الشيء التصورية. والعلاقة التي تربط فئة الشيء بفئة الصيغة الاسمية يُطلق عليها علاقة الاسمية. وعلاقة الاسمية هي عبارة عن فئة تصنيفية متشكلة من علاقات تسمية بين أشياء محددة وصيغ فونولوجية محددة. بإيجاز، إن الأسماء ترمز الأشياء.

ومع ذلك، فإن الفئة التصنيفية لتلك الصيغ الفونولوجية التي يتوافق لها أن تكون صيغًا اسمية لا توجد بشكل مستقل عن المفاهيم التي ترمزها تلك الصيغ الفونولوجية. إذ إن الصيغة الفونولوجية صيغة اسمية بفضل نوع المفهوم الذي ترمزه.

تعبّر عن قضية متموقعة في الزمن بالنسبة لفعل الكلام (أو نقطة مرجعية زمنية). ومرة أخرى، فإن أية سلسلة من الصيغ الفونولوجية هي جملة ذات زمن *a tensed clause* بفضل ما تعنيه. والجملة الزمنية *tensed clause* فئة تركيبية، إلا أنها فئة لا وجود لها كفئة مستقلة عمّا تعنيه الصيغ [الأشكال]. باختصار، إن الفئات التركيبية - أي فئات السلاسل الفونولوجية - محفوزة دائماً بما تعبّر عنه تصورياً تلك الصيغ الفونولوجية.

إن أية بنية تصورية تراتبية حاوية لقضايا متموقعة في الزمن تحفّز وفق هذا بنية تركيبية تراتبية مقابلة حاوية لجملة زمنية. ولنعاين جملة "جون يعتقد أن هاري غادر" "John believe that Harry left". إن المحتوى التصوري لـ جون يعتقد - يعبّر عن قضية متموقعة زمنياً ذات مساحة فارغة بالنسبة لمحتوى الاعتقاد يُفترض أن تملأ. والقضية المعبّر عنها بـ هاري غادر تملؤها. وهنا تكون قضية أن هاري غادر مغروسة داخل القضية الأكثر تركيباً القائلة إن جون يعتقد أن هاري غادر. وتحفّز البنية القضوية البنية التراتبية المقابلة للجملة في القطب التعبيري الذي تكون فيه جملة هاري غادر داخل الجملة الأكبر جون يعتقد أن هاري غادر.

لقد رأينا حتى الآن جانبيين من البنية التركيبية، وكلاهما محفوز بالبنية التصورية وعلاقة الترميز. أولاً، هناك فئات تركيبية مثل الاسم، والفعل، والصفة وحرف الجر، والجملة التابعة *Clause*. وثانياً، هناك البنية التراتبية لجملة زمنية تابعة *the hierarchical structure of tensed clauses*. وهذه، بالطبع، ليست سوى العظام العارية للنحو.

البنى النحوية

أكثر من مجموع الأجزاء

إن النحو، في اللغويات المعرفية، يتألف من فئات نحوية (من النوع الذي كنا نناقشه) ومن بنى نحوية. وأي بنية هي عبارة عن مزوجة بنية تصويرية مركبة مع وسيلة تعبير عن تلك البنية التصويرية - نمطياً بواسطة ترتيب الكلمات أو مواضع من نوع ما. وتتضمن البنى، في قطبها التصوري، قيوداً على وظائف معرفية مثل المعلومات المعروفة في مقابل المعلومات الجديدة وبؤرة الانتباه. كما أن كل بنية تقرّ قيوداً على كيف يُعبّر عن المحتوى المركّب فونولوجياً في اللغة المعنية. وتتألف البنيات عصبياً من مركّبات من الوصلات العصبية بين فئات تصويرية وفئات فونولوجية.

إن كل بنية نحوية تُظهر (١) كيف ترتبط معاني أجزاء البنية بمعنى البنية الكلية؛ و(٢) كيف يتم التعبير عن المركّب التصوري في شكل لغوي (على سبيل المثال، بواسطة الترتيب الخطي أو بواسطة التمييز المورفولوجي)، و(٣) ما المعنى الإضافي المعبّر عنه أو الوظيفة المعرفية المعبّر عنها بفضل (١) و (٢).

إن هذه النقطة (٣) مهمة أهمية خاصة. ذلك أن للبنيات النحوية محتواها التصوري الخاص بها. ولنعاين مثلاً كلاسيكياً مثل "لقد عطس هاري [عطسة أوقعت] المناديل من على المكتب" "Harry Sneezed the tissue off the desk" إن الفعل يعطس فعل لازم بالأساس، كما هو في "لقد عطس هاري" "Harry sneezed" وأن تعطس يعني أن تطرد بشكل لا إرادي ومفاجئ

هواء من الأنف. وهو بذاته لا يأخذ مفعولاً به مباشراً أو ظرفاً اتجاهياً
a directional adverb. لكن حين يكون الفعل يعطس موضوعاً ضمن بنية
الحركة الإجمالية مع مفعول به مباشر تال للفعل بشكل مباشر (المناديل)
(the tissue) وظرفاً اتجاهياً (من على المكتب) (off the desk)، فإن النتيجة
تكون أكثر من مجرد مجموع معاني يعطس والمناديل ومن على المكتب.
ذلك أن تعطس [عطسة توقع] المناديل من على المكتب يعني ممارسة قوة
على المناديل بواسطة العطس بحيث تكون النتيجة هي أن المناديل تتحرك
من على المكتب. إن جزءاً كبيراً من هذا المعنى تضيفه البنية ذاتها، وليس
مجرد التعبيرات اللغوية المتضمنة فيها. وهذه تُسمى بنية الحركة المسببة،
وهي مناقشة نقاشاً تفصيلياً في بنيات جولدبيرج Goldberg's Constructions
(A8, Goldberg 1995).

التعدد الدلالي البنائي

كما رأينا، فإنه يمكن أن تتضمن الكلمة مفاهيم عديدة مترابطة نسقياً
فيما بينها بحيث تشكل فئة تصنيفية إشعاعية على مستوى محورها الدلالي.
وكذلك، فإن البنية النحوية يمكن أن تكون متعددة الدلالات، مع ملاحظة أن
التعدد الدلالي أيضاً يتم التعبير عنه بواسطة فئة تصنيفية إشعاعية للمفاهيم
المترابطة نسقياً على مستوى محورها الدلالي. وعلى سبيل المثال، فإن
المعنى المركزي لبنية الحركة المسببة يمكن أن يتم تمديده إلى حالات لا
مركزية بواسطة استعارة بنية الحدث التي تُرسم فيها ممارسة القوة على

السببية ويُرسَم فيها الموقع على حالة ما [وضع ما]. وهكذا، فإن جملة "لقد خاطب بيل هاريت خطاباً جعلها في حالة من الغبطة" "Bill talked Harriet into a stat of bliss" هي تنويعاً على بنية الحركة المُسبَّبة caused-motion construction، التي يتسبَّب فيها بيل في أن يجعل هاريت تتحول إلى حالة سعيدة من خلال الكلام. وتمدَّد أيضاً تنويعاً بنية الحدث الأفعال مواقع المعنى المركزي لهذه البنية. وبالتالي، فإن جملة "لقد ناشد بيل هاريت عدم الرحيل" "Bill talked Harriet out of leaving" تعني أن بيل تسبَّب في أن يجعل هاريت، من خلال مخاطبتها، تتغير بحيث لا ترحل. وهنا مرة أخرى، ترسَّم القوة على السببية، والحركة على التغيير، وأداء فعل ما على الوجود في موقع ما، وعدم أداء الفعل على الوجود خارج الموقع. وثمة نقاش مستفيض للتعدد الدلالي البنائي لدى جولدبيرج (1995، Goldberg A8).

تجسّدن البنى النحوية

ليست البنى النحوية طرائق اعتباطية لوضع أشكال لا معنى لها مع بعضها البعض. وإنما هي بدلاً من ذلك وسائل للتعبير عن خبرات إنسانية أساسية - خبرات مُجسّدة. ويجادل دان سلوبين Dan Slobin بأن الأطفال يتعلمون البنى النحوية بوصفها تعبيرات عن خبراتهم ما قبل اللغوية الباكرة والأساسية للغاية. وهذا يوحي بأنه، في ظل وجود فئة تصنيفية إشعاعية من المعاني لبنية ما، يُفترض أن يعبّر المعنى المركزي عن خبرات مشتركة في الطفولة الباكرة.

ويبدو أن دراسة البنى النحوية تدعّم هذا. وعلى سبيل المثال، فإن المعنى المركزي لبنية الحركة السببية هو عبارة عن شيء فيزيقي وما قبل لغوي نتعلم جميعاً أن نقوم به كأطفال صغار، أعني ممارسة القوة الجسدية على شيء بما يسفر عن حركته.

إن الأطفال يتعلمون مبكراً جداً نسخة معدّلة من البنية الإشارية لـ *هناك* the deictic *there*-construction، كما هو في "ها الكرة" "Da ball" بمعنى *ها هي الكرة [الكرة هناك]* *There's the ball*. ووظيفة البنية الإشارية لـ *هناك* [ها هي/ها هو] هي أن توجّه انتباهك إلى أن شيئاً ما يوجد في موقع ما ضمن مجالك البصري في وقت التحدث. (ومن أجل نقاش شامل وكيف يحفّز معنى البنية الإشارية لـ *هناك* التركيب النحوي للبنية، انظر: دراسة حالة رقم 3 (A4, Lakoff 1987).

تأليفية البنى

إن البنى تقرّر التعميمات. إذ إنها تشخص كيف يتم استخدام الأشكال النحوية لتعبّر عن المحتوى التصوري المحدّد والوظائف المعرفية. كما أنه يمكن لكل بنية نحوية أن تُرى بوصفها شرطاً حاكماً لكيف يتم التعبير عن المفاهيم المركّبة في لغة ما. فالبنى تتألف (أي تتوافق معاً) بواسطة التراكم. وهي تتوافق معاً حين تتلاقى شروطها المشتركة.

كما أن إحدى أنواع البنى النحوية مكرّسة لتقرير القيود التي يمكن أن تتوافق في ظلها بنى نحوية أخرى مع بعضها البعض. وهناك مثال جيد على

هذا يتمثل في المبدأ الذي ناقشناه من قبل، والذي يكون حاكماً حين يمكن أن تكون بنى "الجملة الأساسية" راسخة في جوانب مختلفة منها في الجمل التابعة. وها هو المبدأ العام كما ذكرناه سابقاً:

إن البنى التركيبية من النمط أ يمكن أن تقع في الجمل الظرفية التابعة الختامية الموقع من النمط ب في ظل الشرط ج.

أ: توصل تقرير القضية ق (بشكل مباشر أو غير مباشر) في السياق.

ب: تعبّر عن سبب س لصالح أو ضد محتوى الجملة الأساسية.

ج: ق = س.

إن المبدأ يتمثل في شكل بنية نحوية تقرّر الشروط التي يمكن في ظلها لنوع معيّن من المحتوى أن يُعبّر عنه في شكل معين.

وتمتّل أ داخل البنية شرطاً على المحتوى التصوري. أما فعل الكلام في السياق فيوصل إخباراً [تقريراً] عن قضية ما ق. وتتقي "البنى التركيبية من النمط أ" المحور التعبيري المناظر للمحور التصوري الموافق للشرط أ. ويحدّد الشرط أ فئة تصورية يمكن أن يتم التعبير عنها بواسطة بنى عديدة مختلفة (مثلاً، بنى هناك الإشارية، والأسئلة البلاغية).

إن الجملة التابعة هي عبارة عن جملة داخل جملة أوسع.

إن القضية المعبّر عنها بواسطة الجملة، ضمن جملة ظرفية تابعة، تملأ دوراً دلاليّاً لخبر [محمول] ثنائي الموقع two-place predicate يتم التعبير عنه بواسطة الروابط التابعة: لأن، وإذا، وعلى الرغم من، وما إليها من الروابط

التي تعبر عن الشروط التي تحدث في ظلها الأشياء. وضمن الشروط توجد المواقع (جمل أين) (Where-clauses) والأزمنة (جمل متى) (When-clauses) والأسباب (جمل لأن) (because-clauses) والجمل الافتراضية (جمل إذا).

أما ب داخل الجملة فهي أيضًا شرط على المحتوى التصوري: حيث يعبر نمط الجملة التابعة عن سبب لمصالح أو ضد محتوى الجملة الأساسية.

وتعبر ج داخل البنية عن تطابق السبب والقضية الموصّلين بواسطة التقرير الخبري.

أما "الوضع الختامي" فهو قيد على الشكل اللغوي. وهو يُخبرنا أين يمكن أن تقع الجملة التابعة المعنية في الجملة بناء على عناصر أخرى من الجملة، وتحديدًا بعدها.

الأفكار الخضراء العديمة اللون

إن البنية النحوية لجملة ما تُقدّم، في اللغويات المعرفية، من خلال بنى. ولكل بنية محور دلالي ذو بناء دلالي ترانبي ومحور فونولوجي ذو بناء تعبيرى ترانبي (فئات الصيغ الفونولوجية). وفوق مستوى المفهوم الفردي، تكون الفئات التصورية عامة: الخاصة، والشيء، والعملية، والكيفية وما إلى ذلك. وهكذا، فإن جملة مثل "النساء المتوحشات الصفيقات يحيين سعيدات" ذلك. "Shameless wild women live happily" تتخذ في مستوى من مستوياتها تحليلًا دلاليًا كالتالي: خاصة - خاصة - كيانات - عملية - كيفية، حيث يبيّن المحور الفونولوجي للجملة النظام الذي تقع فيه الفئات الدلالية العامة في

الجملة الإنجليزية. وهكذا، فإن الإنجليزية تتيح سلاسل دلالية عالية المستوى من الكلمات داخل الترتيب خاصة - خاصة - كيانات - عملية - كيفية - Property - Property - Entities - Process - Manner. إن هذا بناء تركيبى مركب يقرن المفاهيم والقيود داخل النظام الفونولوجي.

والآن فلننظر إلى سلسلة من الكلمات الإنجليزية مثل "الأفكار الخضراء العديمة اللون تنام في احتياج" "Colorless green ideas sleep furiously". إن كل كلمة، بمفردها، توافق فئة تصورية عامة: العديمة اللون وخضراء خاصيتان، والأفكار كيانات، وتنتم عملية، وفي احتياج كيفية. وهكذا، فإن "الأفكار الخضراء العديمة اللون تنام في احتياج" توافق السلسلة التركيبية (أي الفونولوجية التصورية) خاصة - خاصة - كيانات - فعل - كيفية. وعلى الرغم من أن الجملة ككل لا معنى لها إلا في مواقف ورؤى شعرية مُخترعة تماماً، فإن سلسلة الكلمات توافق البناء التركيبى (أي الفونولوجي - التصوري) للإنجليزية. هذا في حين أنه لا يوجد بالنسبة لمعكوس هذه السلسلة "في احتياج تنام العديمة اللون الخضراء الأفكار" "Furiously sleep ideas green colorless" مثل هذا المستوى الأعلى من البناء الفونولوجي التصوري في الإنجليزية الذي يوافق تلك الكلمات في ذلك الترتيب.

إن هذا المثال يُستشهد به، بالطبع، لأنه مثال تشومسكي الأصلي الذي يحاول أن يُبرهن من خلاله على أن هناك بناءً تركيبياً مستقلاً في الإنجليزية. إلا أن النحو المعرفي يفسر تلك الحالات تفسيراً أفضل مما يفعله تفسير تشومسكي، وهذا لأن نظرية تشومسكي عن تركيب مستقل خالٍ من الدلالة لا تفسر واقعه أن "الأفكار الخضراء العديمة اللون تنام في احتياج" ثلاثاً فعلاً

اقتراناً جائزاً a permissible pairing لمفاهيم دلالية من مستوى أعلى - higher level semantic concepts معبّر عنها في الترتيب المُعطى. أي أن الخضراء مفهومة بوصفها خاصية مكيفة modifying لـ الأفكار، المفهومة بوصفها كيانات. كما أن في /اهتياج مفهومة بوصفها كيفية تكيف الفعل تنام المفهوم بوصفه عملية. وهو ما يعني أن ثمة دلاليات جزئية يتم فهمها حين تجتمع تلك الكلمات بمعانيها معاً في ذلك الترتيب. وهو ما تفسّره اللغويات المعرفية بشكل طبيعي.

قدرة اللغة والكليات اللغوية

إن قدرة اللغة الإنسانية، في اللغويات المعرفية، تُرى بوصفها شيئاً مختلفاً اختلافاً جذرياً عما هي عليه في اللغويات التشومسكوية. أولاً، إنها تُرى أساساً بوصفها قدرة عصبية، أي بوصفها القدرة على الربط عصبياً لأجزاء المخ المعنية بالمفاهيم والوظائف المعرفية (من انتباه وذاكرة وتدفق للمعلومات) بأجزاء المخ الأخرى المعنية بالتعبير - الأشكال الفونولوجية، أي العلامات داخل لغات العلامة، وما إليها. باختصار، إن النحو هو القدرة على ترميز المفاهيم. والقيود على نحويات اللغات هي قيود عصبية مُجسّنة، وليست مجرد قيود شكلية مجردة. كما يميل النقيض إلى أن يكون إشعاعياً ومنتزحاً. وكذلك فإن القيود السياقية عصبية هي الأخرى.

ثانياً، إن بناء اللغة مُجسّن بشكل متأصل. ذلك أن كلاً من الفئات النحوية الأساسية والبناء النحوي ذاته تفرضهما بنيات مُستمدة من بناء خبرتنا المُجسّنة.

ثالثاً، إن الفئات التركيبية محفوزة بفئات تصورية. كما ينشأ البناء التصوري من طبيعتنا المُجسّدة. ولا يوجد تركيب مستقل ذاتياً متحرر تماماً من المعنى والمعرفة.

رابعاً، إن البنيات النحوية هي عبارة عن مزاجات لفئات تصورية مركبة ووظائف معرفية ذات وسائل خاصة بها في التعبير.

خامساً، إن قدرة اللغة هي القدرة الكلية على التعبير عن المفاهيم والوظائف المعرفية. ومن ثم، فإن مدى المفاهيم التي يمكن أن يثم التعبير عنها في أي لغة هو جزء من قدرة اللغة الإنسانية. كما أن أي وسيلة تعبير موجودة في أي لغة هي جزء من قدرة اللغة الإنسانية. إذ بينما تقلص النظرية اللغوية التشومسكوية قدرة اللغة إلى ما ينطبق على كل اللغات، تجد أن اللغويات المعرفية تنظر إلى قدرة اللغة في حدودها الأوسع بوصفها ما هو متضمّن في أي جزء من أجزاء أي لغة.

سادساً، إن الكليات النحوية هي كليات مختصة باقتران الشكل والمحتوى؛ فهي ليست كليات للشكل وحده (أيًا كان ما يعنيه ذلك). وعلاوة على ذلك، فإن ثمة ما هو أكثر بالنسبة للغة وللکليات اللغوية من النحو. ذلك أن الكليات اللغوية تتضمّن الكليات التصورية (مثلاً؛ العلاقات الفضائية البدائية، والاستعارات التصورية الكلية)، وكليات الوظيفة المعرفية وكليات الأيقونية.

الفطرية

إن الثنائية الضدية التقليدية للفطري في مقابل المتعلم هي ببساطة طريقة غير دقيقة لتشخيص التطور الإنساني، بما في ذلك التطور اللغوي. ويتمثل جزء من فكرة الفطرية في أننا مولودون بقدرات معينة نحافظ عليها. وهي جزء من موروثنا الجيني الذي نحتفظ به دومًا معنا. وعلاوة على ذلك، فإن الفطرية عادة ما تكون مرتبطة بفكرة الجوهر [الماهية] essence. حيث يكون ما نحن عليه جوهريًا هو ما وُلدنا به. أما ما نتعلمه لاحقًا فهو عرضي، وليس جزءًا بالضرورة مما نحن عليه.

إن هذه الصورة لا تتشكل معنى من أي نوع من منظور عصبي. إذ إننا مولودون بعدد مهول من الوصلات العصبية، التي يموت قدر كبير منها بالتدرج خلال السنوات القليلة الأولى من الحياة، اعتمادًا على ما يُستخدم وما لا يُستخدم منها. وعلاوة على ذلك، فإن وصلات جديدة تنمو بالاعتماد مرة أخرى جزئيًا على الوصلات المُستخدمة. ويتضح من هذا أن الكثير مما يكون مُعطى عند الميلاد لا يكون حاضرًا بعد خمس سنوات. لكن المُفترض فيما هو مُعطى عند الميلاد أن يكون فطريًا؛ ومن ثم فإنه شيء لا يمكن فقده. إلا أن الوقائع العصبية لا توافق النظرية الفلسفية للفطرية. وفضلًا عن ذلك، فإن الوصلات الحاضرة عند الميلاد تكون خامًا [كثيفة] للغاية على أن تؤدي الوظائف الإنسانية الناضجة المعتادة. إلا أن التطور لا بد له من أن يقتضي من الوصلات أن تموت بالتدرج. وذلك يعني أن التعلم يقتضي فقدًا لما وُلدنا به. لكن التعلم، وفق الصورة الكلاسيكية، يضيف فحسب إلى ما وُلدنا به. إلا أن الصورة الكلاسيكية ليست صحيحة على المستوى العصبي.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن لدينا القدرة على أن ننمّي وصلات جديدة اعتمادًا على الوصلات العاملة بالفعل. فهل هذه قدرة فطرية أم لا؟ يبدو أن حقيقة أننا نستطيع جميعًا أن نفعل هذا تجعلها تبدو فطرية. لكن أين تحدث يعتمد على الخبرة، التي ليست فطرية. فهذه القدرة تبدو أنها معًا فطرية وليست فطرية. مرة أخرى، إن الثنائية الضدية لا تصمد.

وباختصار، إن الثنائية الضدية الفطري في مقابل المتعلم لا تشكل سوى قيمة ضئيلة جدًا في ظل ما تعلمناه حول الأمخاخ البشرية.

ومن منظور عصبي ومعرفي يفيد جزء كبير من اللغة من القدرات التي ليست لغوية بشكل خالص. وبما أن نسقنا التصوري ينمو إلى حد كبير جدًا من خلال جهازنا الحسي الحركي، فإنه يجب على المرء أن يقرّر مقدار ما هو فطري من قدراتنا الحسية الحركية. وبما أن قدراتنا الحركية تتطور ونحن داخل الرحم، فإنه من غير الواضح مدى صلة ما يكون لدينا تمامًا وما ليس لدينا عند الميلاد بالموضوع.

إن علم الوراثة لا يساعد كثيرًا في هذا، نظرًا لأن الجينات تشفر وظائف متعددة. وعلاوة على ذلك، فإن الجينات لا تقترب حتى من تحديد تفاصيل الترابطية العصبية عند الميلاد بشكل كامل. وبما أنه ليس هناك تركيب مستقل ذاتيًا، فإن قضية فطرية التركيب المستقل لا تظهر. وإذا كنت لا تؤمن بالفلسفة الديكارتية، وإذا كنت لا تقبل العقل غير المُجسّدن والماهيات غير المُجسّدنة، فإن قضية الأفكار الفطرية إذاً تفقد دلالتها الفلسفية.

إن ما هو فطري بالنسبة للغة يعادل عادة ما هو كلي بالنسبة للغة. إلا أننا نرى أن الكثير ممّا هو كلي بالنسبة للغة يخص كليات الخبرات المشتركة التي تقع بعد الميلاد. ولا تعود تلك الكليات فقط إلى ما نُؤلّد به، وإنما تعود أيضاً إلى كليات الخبرة التي تعتمد على عوامل بيئية مشتركة. كما أنها تتضمّن كليات المحاور [الأقطاب] التصورية للبنيات النحوية وكليات العلاقات الفضائيّة وكليات الاستعارة.

وبإيجاز، فإن اللغويات المعرفية تدرك الواقع العصبي ولا تلتزم بالثنائية الضدية الخاصة بالفطري في مقابل المتعلّم.

بعض المتضمنات الفلسفية

للغويات المعرفية

إن اللغويات المعرفية ليست مبنية على رؤية فلسفية قبليّة للعالم مجاوزة للافتراضات المنهجية الأساسية التي تمّ تحديد معالمها فيما سلف. بل إنها، في ظل ما يوظّفه العلم المعرفي للجيل الثاني والإسهام الذي يقوم به في فهمنا للمفاهيم والعقل واللغة، تتطوي على متضمّنات فلسفية مهمة. وهي توفّر، في آن واحد، أساساً لنقد شديد للرؤى الفلسفية التقليدية وتعود إلى ما نطلق عليه الرؤية الخبروية للفلسفة.

الفلسفة الخبروية

إن كل الآليات العصبية والمعرفية الخفية التي ذكرناها لا تساعد فحسب في تشكيل أنساقنا التصورية وإنما في تشكيل خبرتنا ذاتها.

• إننا نَحْبُرُ الأشياء بوصفها ملوَّنة بذاتها، على الرغم من أنه من المعروف الآن أنها ليست كذلك. وجهازنا العصبي المسئول عن البناء الداخلي لفئاتنا اللونية يخلق لنا خبرة اللون.

• إننا نَحْبُرُ الفضاء بوصفه مبنياً بواسطة خطاطات الصورة (بوصفه يتضمن مناطق محدودة، ومسارات، ومراكز، وأطراف، وموضوعات ذات واجهات وخلفيات، ومناطق عليا ودُنيا، إضافة إلى ما يوجد من أشياء). ومع ذلك فإننا نعرف الآن أن الفضاء بذاته ليست له تلك البنية. فالخرائط الطبوغرافية للحقل البصري والخلايا الحسية للاتجاهات -the orientation-sensitive والأجهزة العصبية الأخرى المبنية بإحكام في أمخاخنا لا تبتدع فحسب لنا المفاهيم ذات الصور الخطاطية وإنما تبتدع أيضاً خبرة الفضاء بوصفها مبنية طبقاً لخطاطات الصورة تلك.

• إننا نَحْبُرُ الزمن بلغة الحركة والثروات، على الرغم من أنه ما من واحدة منهما متأصلة في الزمن ذاته. إن استعاراتنا لمقَهمة الزمن بلغة الحركة لا تخلق فحسب طريقة لفهم الزمن والتفكير فيه بلغة الحركة وإنما تقودنا أيضاً إلى أن نَحْبُرُ الزمن بوصفه ماراً بنا أو نَحْبُرُ أنفسنا بوصفنا مُتحرِّكين بالنسبة للزمن.

• إننا نَحْبُرُ اختلال التوازن على أنه خطأ لم يتم تصحيحه. ومع ذلك، فإن تصور العدالة Justice بوصفها التوازن Balance ليس جزءاً من كلية موضوعية an objective universe. كما لا تزودنا استعارة المُحَاسِبَةِ الأخلاقية the Moral Accounting بطريقة لمفَهَمَةِ العدالة بلغة التوازن فحسب وإنما تتيح لنا أن نَحْبُرُ الأخطاء غير المصحَّحة بوصفها اختلالاً للتوازن وتصحيح الأخطاء بوصفه استعادة للتوازن.

إن خبرتنا بالعالم ليست منفصلة عن مَفَهَمَتنا للعالم. وفي الحقيقة، فإن الآليات الخفية ذاتها التي تشخِّص نسق مفاهيمنا غير الواعي تلعب أيضاً في حالات عديدة (وليس في جميع الحالات) دوراً مركزياً في خلق خبرتنا. وهذا لا يعني أن كل الخبرة تصورية (إذ إنها أبعد ما تكون عن ذلك)؛ كما أنه لا يعني أن كل المفاهيم تخلقها الآليات الخفية التي تشكِّل الخبرة. ومع ذلك، فإنه يوجد تداخل كبير ومهم بين تلك الآليات التي تشكِّل مفاهيمنا وتلك التي تشكِّل خبرتنا.

إن ثمة نتيجة مهمة أهمية قصوى تترتب على هذا. ذلك أن آلياتنا التصورية الخفية، بما في ذلك خطاطات الصورة والاستعارات والبنى التخيلية المُجسِّدنة الأخرى هي ما تجعل من الممكن لنا في معظم الأحوال أن نَحْبُرُ الأشياء بالطريقة التي نَحْبُرُها بها. بعبارة أخرى، إن لا وعينا المعرفي يلعب دوراً مركزياً ليس فقط في مَفَهَمَةِ عالمنا كما نَحْبُرُه وإنما أيضاً في تشكيله على النحو الذي نَحْبُرُه به. وقد مثَّلت صحة هذا الأمر اكتشافاً إمبريقياً مهماً، وبالقدر ذاته يمثل اكتشاف شمول هذه الظاهرة إلى أي مدى تُعد مجالاً مهماً للبحث المستقبلي.

الحس المشترك

لقد تطورنا إلى حد أن الآليات الخفية للمعنى تُنتج لنا خبرة كونية تمكّننا من أن نعمل بشكل فعّال في العالم. وتقودنا كثرة خبراتنا الأساسية الشائعة - مع موضوعات المستوى الأساسي، والعلاقات الفضائية الأساسية، والألوان الأساسية والأفعال الأساسية - إلى نظرية الحس المشترك للمعنى والحقيقة، بحيث يكون العالم بالفعل وبشكل موضوعي كما نخبره ونُفهمه على النحو الذي هو عليه. وكما نرى، فإن نظرية الحس المشترك تعمل بفعالية شديدة جداً في حالات بسيطة اعتيادية بدقة بسبب طبيعة تجسّدنا وقدراتنا الخيالية. هذا في حين أنها تُخفق في الحالات التي توجد فيها مفهّمات أو رؤى عالم متصارعة، ومثل هذه الحالات شائعة تماماً. ولأن آليات المفهّمة خفية علينا، فإن تلك الآليات ليست متضمّنة في فهمنا المعتاد للحقيقة. لكن الحقيقة، في الواقع، بالنسبة لمستخدم اللغة متصلة بآلياتنا الخفية للفهم المُجسّدن.

الحقيقة المُجسّدنة

يأخذ المرء جملة ما بوصفها "صادقة" "true" على موقف ما إذا كان ما يفهمه، أو تفهمه، من الجملة كتعبير يتفق مع ما يفهمه، أو تفهمه، مما يكون الموقف عليه.

إن ما تفتقده نظرية مطابقة الحقيقة الكلاسيكية هو دور الكائنات الإنسانية في إنتاج التصور الإنساني للحقيقة. ذلك أن الحقيقة لا توجد بدون (١) كائنات ذوى عقول تُفهم المواقف و(٢) لغة مُستخدمة اصطلاحياً من

قبل أولئك البشر ليعبروا عن مَفْهَمَاتِ المواقف. وتلك المَفْهَمَاتِ المطلوب منها أن تُنتِجَ تصور الحقيقة ذاته هي ذاتها مُنتجة بواسطة الآليات الخفية للعقل. ونفهم الحقيقة بالنسبة لمستخدم اللغة، لا بد للمرء من أن يجعل آليات المَفْهَمَة تلك مرئية. ويمثل ذلك أحد المشاريع المركزية للعلم المعرفي واللغويات المعرفية. ويصبح هذا بشكل خاص واضحاً في حالة التفكير الاستعاري. وتتيح لنا نظرية مطابقة الحقيقة المُجَسَّدَة بالنسبة لمستخدمي اللغة أن نفهم ما نعنيه اعتيادياً بالحقيقة في الحالات التي يكون فيها التفكير الاستعاري أو تأطير معين مستخدماً لمَفْهَمَة موقف ما. وكما رأينا، فإننا حين نُفهم الزمن بوصفه ثروة - ونحيا بهذه الاستعارة - فإننا حينئذ نخبر الزمن بوصفه ثروة محدودة يمكن أن تكون مبددة أو موفرة أو مبدرة أو مستخدمة بحكمة. وإذا كنا نُفهم موقفاً بلغة الزمن بوصفه ثروة، إذاً فقد يكون أمراً حقيقياً أنني أضعُ الكثير من وقتك، أو أنني أبِدُ وقتك على الرغم من أن الزمن المستقل عن الاستعارة ليس بذاته ثروة. وإذا مددنا الاستعارة لتتضمن سرقة الوقت، إذاً فإنها تصبح حَقِيقِيَّة [صادقة] - أي أنها تكون مقبولة بوصفها صادقة على الناس في ثقافتنا - حيث إن معظم العاملين يسرقون ساعتين واثنتي عشرة دقيقة كل أسبوع من أصحاب العمل.

إن نظرية مطابقة الحقيقة المُجَسَّدَة تحدّد ما يأخذه مستخدمو اللغة على أنه الحقيقة بالنسبة إليهم. وهي لا تحدّد، بذاتها طرْحاً علمياً للحقيقة. ولا بد لنا من أجل طرح من هذا النوع، من أن نعود إلى نظرية الواقعية العلمية المُجَسَّدَة في الفصل السابع ولنفترض، على سبيل المثال، أن مُنَجِّمًا an astrologer يقدّم تفسيراً لحدث ما بمصطلحات تنجيمية. فإنه، وفقاً لرؤية

العالم الاستعارية الخاصة بالمنجّم، سيأخذ، أو ستأخذ، ذلك التفسير بوصفة حقيقيًا. إذ تفسّر نظرية مطابقة الحقيقة المُجسّدة فهم المنجّم لما هو حقيقي بالنسبة لذلك المنجّم. لكن الواقعية العلمية المُجسّدة تناقض الحقيقة التجريبية، نظرًا لأنها تتطلب، على أقل تقدير، أدلة متضافرة واسعة النطاق وإمكانية تنبؤ. إلا أن التجيم يُخفق في أن يلبي مقياس الحقيقة. ويمكن للدلائل المعرفية وفق هذا أن تكون ذات معنى لكل من الحقيقة الخاصة بشخص ما مرتبط برؤية ما للعالم والحقيقة المرتبطة بمقاييس علمية معقولة.

رؤية العالم

إن رؤية العالم عبارة عن كوكبة متنسقة من المفاهيم، خصوصًا المفاهيم الاستعارية، عبر مجال أو أكثر من المجالات التصورية. وبالتالي، يمكن أن تكون لدى المرء، على سبيل المثال، رؤى عالم فلسفية، وأخلاقية، وسياسية. وتحكم رؤى العالم كيف يفهم المرء العالم؛ ولذلك فإنها تؤثر تأثيرًا عميقًا في كيف يسلك المرء. إن تعدد رؤى العالم شائع، ومن المعتاد أن الناس يتراوحون بينها ذهابًا وإيابًا. وتختلف الثقافات اختلافًا لافتًا في رؤى العالم. وتشكّل دراسة رؤية العالم، داخل اللغويات المعرفية، مشروعًا ذا أهمية لافتة. إن الكيانات والأفعال التي تشخصها أنساقنا التصورية، بما في ذلك أنساقنا الخاصة بالاستعارة، تشخص ميثافيزيقانا الاعتيادية - ما نأخذه بوصفة موجودًا (تمييز الذات - الكينونة a subject - self distinction والمسارات السببية، والماهيات، والرؤية الذهنية، والعدوى الأخلاقية، والوقت المبدّد، وما إليها). كما أن ميثافيزيقانا اليومية ليست وهمية بل إنها تكمل

حيواننا اليومية. ومع هذا، فإن الميتافيزيقا تتشكل بواسطة الاستعارة وبواسطة بنى تصويرية أخرى مُجسّدة.

ما الذي يمكن أن تفعله فلسفة لغة مسئولة إمبريقياً؟

بإيجاز، إن ثمة نظرية إمبريقية ناضجة ومتحققة على نطاق واسع للغة وهي تتسجم مع العلم المعرفي للجيل الثاني وليست محدّدة بأنواع الافتراضات الفلسفية التي تشكّل النظريات الشكلية في التراث التشومسكوي. ويرى المشتغلون باللغويات المعرفية هذه النظريات الإمبريقية بوصفها تشكّل صياغة أفضل للتعيميات الخاصة بالمدى الكامل للظواهر اللغوية، وبوصفها تشكّل أدلة متضافرة أكثر تلاؤماً، وبوصفها تتسجم بشكل أفضل كثيراً مع النتائج الموجّهة توجيهاً غير فلسفي داخل العلم المعرفي.

وكما يمكن للمرء أن يتوقع، فإن اللغويات المعرفية ليست متوافقة مع الفلسفة التحليلية، سواء في نسخها الشكلية أو نسخها الخاصة باللغة العادية؛ لأنها مُتسقة مع العلم المعرفي للجيل الثاني وتمتد به. كما أنها غير متوافقة مع الفلسفة ما بعد البنوية أو مع مزج تشومسكي لكل من الفلسفة الديكارتية والفلسفة الشكلية. إلا أن اللغويات المعرفية ترى هذا بوصفه ميزة، أي بوصفه تحريراً لها كعلم من أي فلسفة قَبْلِيَّة تحد وتشوّه دراسة اللغة، هذا في الوقت ذاته الذي يمكنها كعلم من أن تتوافق مع نتائج مهمة في العلم المعرفي لا تستطيع نظريات أخرى أن تتوافق معها - نتائج حول العلاقات الفضائية، والاستعارة، والكناية، والتأطير، والمزج [التوليف]، والمُصنّفات، والأنساق الجهوية، والتعدد الدلالي، والفئات الإشعاعية، وظواهر الفضاء الذهني، والنحونة، والأيقونية، وسواها. وفي الحقيقة، فإن أحد الأسباب التي جعلت

اللغويين المعرفيين يكتبون عن هذه الموضوعات هو أنهم يقعون خارج نطاق النظريات المقيّدة فلسفيًا، ومع ذلك فإن كتاباتهم تشكّل تناسبًا لافتًا فيما يتعلق بتناول الظواهر اللغوية. فاللغويات هي المجال الذي يستطيع فيه المرء أن يرى بوضوح شديد التأثيرات المقيّدة لرؤية فلسفة قَبْلِيَّة للعالم.

لقد ظللنا نجادل من أجل فلسفة مسئولة خَبْرِيًّا، فلسفة تُدمج النتائج المتعلقة بتجسّد العقل، واللاوعي المعرفي، والنفكير الاستعاري. ذلك أن اللغويات المعرفية، التي تُدمج مثل هذه النتائج، تُقدّم نظرية لغوية مسئولة إمبريقياً يمكنها أن تكون أساساً لفلسفة لغة مسئولة إمبريقياً.

لكن ما الذي يمكن لفلسفة اللغة كهذه أن تفعله، في ظل الوظيفة التي يُنجزها بالفعل العلم المعرفي واللغويات المعرفية؟ إن إحدى الوظائف المهمة أهمية قصوى بالنسبة لفلسفة اللغة كهذه هي من نوع العمل المُنجز في هذا الكتاب، أي تقديم تحليل مسئول معرفياً للمفاهيم المهمة وتطبيق مثل هذا التحليل على نصوص ومجالات الثقافة المهمة فلسفيًا.

وفي ظل أن لغتنا لا تطابق العالم تمامًا، بحيث إنها دائماً ما تُدمج فهمًا مُجسّدًا، تصبح وظيفة فلسفة اللغة هي أن تشخّص ذلك الفهم المُجسّد بدقة وأن توضّح عواقبه. وفي ظل إعادة مَفْهَمَة من هذا النوع، تصبح فلسفة اللغة، المُستخدمة للغويات المعرفية، قابلة للتطبيق على كل محاولة إنسانية. إذ إن وظيفتها هي أن تكشف اللاوعي المعرفي بطريقة مسئولة إمبريقياً وأن تُظهر لماذا تهم مثل هذه الكشوف. وهي وظيفة ذات أهمية مُلحة واستثنائية في مجالات عديدة من مجالات الحياة - في الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، والتعليم، والعلاقات البيئشخصية، والدين، وعلى امتداد ثقافتنا.

الفصل الثالث والعشرون

نظرية الفعل العقلاني

تتمثل الرؤية المهيمنة على امتداد تاريخ الفلسفة الغربية في أن ثمة ماهية هي التي تجعل منا كائنات إنسانية وأن تلك الماهية هي العقلانية. فقد عرّف العقل تراثيًا بوصفه قدرتنا على أن نفكر منطقيًا، وأن نضع غايات لأنفسنا، وأن نتدبر أفضل الوسائل لتحقيق تلك الغايات. فالعقل مفهوم على امتداد التراث بوصفه سيرورة واعية تعمل بواسطة مبادئ كلية.

بشكل أكثر تحديدًا، إن الرؤية الكلاسيكية التي ورثناها للعقلانية محدّدة بالافتراضات التالية:

- ١- التفكير العقلاني حرفي.
- ٢- التفكير العقلاني منطقي (بالمعنى التقني المحدّد وفق المنطق الشكلي).
- ٣- التفكير العقلاني واع.
- ٤- التفكير العقلاني متعال، أي غير مجسّد.
- ٥- التفكير العقلاني مجرد من العواطف.

وإضافة إلى ذلك، ثمة التمييز التقليدي بين العقل النظري والعقل العملي. فالعقل النظري تأملي. وهو يهدف إلى وصف وتفسير الظواهر، وهو لذلك موضوع معتقدات مبررة. أما العقل العملي، في المقابل، فيهدف إلى إشباع الرغبة عبر الفعل، ولذلك فإنه يوظف نتائج العقل النظري ليحدد أفضل سبل الفعل من أجل أن يحقق الرغبة. فهو مصدر المبادئ الحاكمة لكل من التفكير الغائي الوسائلي والسلوك الأخلاقي. وعلى الرغم من التحديات العارضة (كتلك المطروحة من جون ديوي)، فإن هذا التمييز قد ساد الفلسفة.

لقد جادلنا على امتداد هذا الكتاب بأن العقل الإنساني اليومي لا يوافق هذه الرؤية الكلاسيكية للعقلانية على الإطلاق. إذ إن معظم التفكير الإنساني الاعتيادي - التفكير المُمارَس من قبل "حيوانات عاقلة" فعلية - هو استعاري؛ ومن ثم ليس حرفياً. وهو لا يستخدم فقط الاستعارة، بل أيضاً استدلالات قائمة على التأطير والكناية والنمط الأصلي. ومن ثم فإنه ليس "منطقيًا" بالمعنى التقني المحدد من قبل الحقل الخاص بالمنطق الشكلي. وهو لا واع إلى حد كبير. وهو كذلك غير متعالٍ وإنما مُجسّدٌ بشكل أساسي. حيث تنشأ أشكال الاستدلال الأساسية جزئياً من المنطق الفضائي المميّز بخطاطات الصورة التي تكون بدورها مميّزة بخصوصيات بني الأمخاخ والأجساد الإنسانية. وينطبق الشيء ذاته على التفكير الجهوي الخاص بالطريقة التي نبني بها الأحداث التي يبدو أنها تنشأ من أنساق سيطرتنا الحركية. كما أن التفكير الاستعاري الذي يؤلّف نسبة ساحقة من تفكيرنا المجرّد تشكّله تفاعلاتنا الجسدية في العالم.

علاوة على ذلك، فإننا الآن نعرف من خطأ ديكارت الذي اكتشفه أنطونيو داماسيو (B1, 1994) *Damasio's Descartes' Error* أن الافتراض رقم (٥) زائف. إذ كما يوضّح داماسيو من خلال دراساته في علم الأعصاب، فإن أولئك الذين فقدوا القدرة على أن يكونوا مُنخرطين انفعاليًا في حيواتهم لا يستطيعون أن يفكروا بصورة ملائمة حول القضايا الاجتماعية والأخلاقية. أي أنهم لا يستطيعون أن يختاروا لأنفسهم غايات ملائمة كما لا يستطيعون أن يفوا بالوسائل الخاصة بتلك الغايات. فالانخراط الانفعالي، فيما يجادل داماسيو، يعد مكونًا ضروريًا ضرورية مطلقة لعقلانية الغاية - الوسيلة. بعبارة موجزة، إن المبادئ الأساسية للعقلانية الكلاسيكية كما هي موصوفة أعلاه مقوّضة بالخاصية المُجسّنة والتخيلية للعقل الإنساني.

لكن هل هذا يعني أن معظم الكائنات الإنسانية، معظم "الحيوانات العاقلة" هم غير عاقلين في تفكيرهم اليومي؟ هل يعني أن الفلاسفة أيضًا لا يمكنهم أن يكونوا عاقلين؟ لا على الإطلاق. لقد جادلنا على امتداد القسم الثالث من هذا الكتاب بأن أفضل التفكير الفلسفي كان دومًا يستخدم ولا بد له من أن يستخدم تمامًا نفس المصادر القائمة على أسس جسدية وتخليقية كتلك التي يستخدمها العقل الإنساني اليومي. إذ لو تم قبول المبادئ من ١ إلى ٤ تلك الخاصة بالرؤية الكلاسيكية للعقلانية لتوجب آنذاك على كل من أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وكل الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية أن يوصفوا جميعًا بعدم العقلانية. وهي نتيجة من الصعب على معظم الفلاسفة أن يرتضوها، ولا هي أيضًا بالنتيجة التي نعتقها. إن المشكل يكمن في "المثال العقلاني". إذ إنه غير صحيح إمبريقيًا. فالمبادئ من ١ إلى ٥ لا تشخص بالفعل ما يجعل منا حيوانات عاقلة.

نظرية الفعل العقلاني

لماذا يهم ما يفكر فيه الفلاسفة بخصوص العقلانية؟ من يشغله إذا ما كان الفكر الإنساني الفعلي يوافق الرؤية الفلسفية الكلاسيكية لما هو "عقلاني"؟ لكن لنفترض أننا محقون في أن الجيل الثاني من العلم المعرفي يبذل الرؤية الكلاسيكية بشأن ما يجعلنا حيوانات عاقلة، فما الاختلاف الذي ينتج عن ذلك؟ إن الرؤية الكلاسيكية للعقلانية مُودعة فيما أصبح يُدعى نموذج الفاعل العقلاني *the rational-actor model* أو *نظرية الفعل العقلاني theory of rational action*. وهي نظرية رياضية تعالج "الاختيار العقلاني" "rational choice" بوصفه حرفياً ومنطقياً وغير مُجسّد ومجرّد من الانفعالات وقابلاً للحساب بشكل واع. فنظرية الفعل العقلاني تلعب دوراً أساسياً في الاقتصاديات المعاصرة ونظرية العلاقات الدولية كما أنها ستلعب دوراً أكبر مما قبل في العلاقات الإنسانية. إذ تستخدم إحدى صور نظرية اللعب على نطاق واسع لتشخص بطريقة رياضية دقيقة ما يمثله "الاختيار".

إذ يُظهر بحث (التواصل الشخصي) الذي أجراه كل من جورج ليكوف وروبرت بويل أن نظرية الاختيار العقلاني ذات بنية استعارية وأن التفكير الاستعاري يلعب دوراً حاسماً بتطبيقه في أي سياق. ومحور هذا التحليل هو مرة أخرى تحدي الرؤية الفلسفية الكلاسيكية للعقلانية. وغرضنا الأكبر هو تبديد الرؤية التي ترى أن نموذج الفاعل العقلاني ببساطة يصف العالم كما هو، أي إنه يحكم بصورة طبيعية كل التفكير العملي والفعل الاجتماعي.

وكما سنجد، فإن نموذج الفاعل العقلاني هو، بدلاً من ذلك، فرض [تكليف] إنساني، محاولة لاستخدام رياضيات معيّنة وعلى الأقل ثلاث طبقات من الاستعارة لنمذجة مواقف محدّدة جدًّا ومعرّفة بصورة ضيقة ومؤمّنة بدرجة عالية highly idealized وهي أمثالات idealizations غير معرّفة ولا يمكن تعريفها بالنموذج ذاته أو بأية وسيلة رياضية أخرى. ذلك أن أي تطبيق لنظرية الاختيار العقلاني خارج مثل هذه المواقف المعرّفة تعريفًا ضيقًا والمحدّدة استعاريًا يُعد من منظور إنساني أرحب لا عقليًا. وبما أن نظرية الاختيار العقلاني ذاتها لا يمكنها أن تحدّد المواقف التي يمكن أن تكون مطبّقة فيها، فإن تطبيقها يُعد مسألة حكم إنساني. ولصياغة مثل هذه الأحكام مع استخدام ما يمكن استخدامه من المعلومات يتوجب على المرء أن يكون واعيًا بكيف يتم استخدام الفكر الاستعاري في أي تطبيق من هذا القبيل للنظرية. إذ بهذه الطريقة فقط يمكننا أن نقارب السؤال الخاص بأين يكون النموذج مفيدًا وأين يمكن أن يكون ضارًا.

الرياضيات فحسب، ليست جانبًا ملازمًا للعالم

إن النظرية الرياضية للألعاب، كما هي مُستخدمة في نظرية الاختيار العقلاني، هي مجرد رياضيات مجردة. لقد كان السؤال الذي طرحه كل من ليكوف وبويل هو لماذا يجب أن يكون شكل محدّد من الرياضيات وليس شكل ما آخر هو ما يُعدّ محدّدًا "للفعل العقلاني". ولكيما يجيبا عن هذا السؤال، كان عليهما أولاً أن يعزلا الرياضيات الخاصة لنظرية اللعب عن تأويل تلك الرياضيات لكونها خاصة بالفعل العقلاني. ولم يكن هذا مشروعًا

تافهًا، في ظل أن معظم نصوص نظرية اللعب تعلّم الرياضيات جنبًا إلى جنب مع التأويل المعتاد للرياضيات. وهذا هو ما اكتشفه بويل Powell وليكوف حين فصلا الرياضيات عن تأويلها.

إذ يمكن رؤية نظرية الفعل الاستراتيجي والاختيار العقلاني بوصفها مكوّنة من ثلاثة أجزاء: بنية رياضية صورية زائد طبقتين من الترسيمات التأويلية. فالبنية الرياضية الشكلية مجرد رياضيات. مما يعني أنها، تقنيًا، نسخة من نظرية اللغة الشكلية، مع إضافة جزء من نظرية الاحتمالات. ومن ثم فلا يمكن للبنية الرياضية، بذاتها، أن تقول أي شيء على الإطلاق حول طبيعة العقلانية. بل إن طبقتي التأويل الاستعاري هما اللتان تتيحان للرياضيات أن تفهم بوصفها نظرية للفعل الاستراتيجي والاختيار العقلاني.

البنية الاستعارية للنماذج

النظرية لألعاب الفعل العقلاني

إن النظرية الرياضية للفعل العقلاني، التي هي شكل من أشكال نظرية اللعب، مفهومة كلها إلى حد كبير جدًا بوصفها محدّدة بشكل حرفي للماهية الخاصة بكل عقلانية الغاية - الوسيلة. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الماهية للعقلانية مرئية بوصفها رياضية بصورة خالصة؛ ولذلك فإنها غير خاضعة للسؤال.

إن ما يترتب على هذا هو تحليل تقني لما تعنيه الرياضيات الخالصة، وكيف يجب أن يتم تأويل هذه الرياضيات بثلاث طبقات على الأقل من

الاستعارات قبل أن يمكن لها أن تُطبَّق على أي موضوع بحثي مثل الاقتصاديات، أو العلاقات الدولية. وفي الواقع، فإن ثمة حاجة بالتأكيد لطبقين من الاستعارة قبل أن يمكن النظر إلى الرياضيات على أنها تحظى بأي شيء من أي نوع يمكن أن يقال إنه ذو صلة بالفعل العقلاني. إذ بدون هاتين الطبقتين، لن تصبح الرياضيات سوى مجرد رموز وعلاقات شكلية، لا تقول شيئاً بحد ذاتها حول الاختيار العقلاني.

إن السؤال يطرح نفسه مباشرة: هل تهم كل هذه الطبقات من الاستعارة؟ والجواب هو نعم صريحة. ذلك أن ما يُدعى رياضيات يبني فعلياً داخل رؤية أخلاقية خفية للعالم وفروض هجينة بدرجة ما وليس ضمن فروض "عقلانية" تماماً. وهذه الفروض لا تقع ضمن الرياضيات ذاتها، التي هي مجرد رياضيات، وإنما ضمن التأويل الخفي إلى حد كبير للرياضيات.

رِيضَنَة عقلانية الغاية - الوسيلة

عبر الاستعارة

إن الفكرة الأساسية لعقلانية الغاية - الوسيلة بسيطة: ذلك أن لديك رغبات تريد أن تحققها وأغراضاً تريد أن تتجزها. كما أن ثمة أشياء لا تريد لها أن تحدث. فكيف يمكنك باستخدام العقل أن تختار أن تسلك بأقصى فعالية وكفاءة لتبلغ أقصى حد في تحقيق رغباتك وأغراضك في الوقت ذاته الذي تخفض فيه إلى أقصى حد النتائج غير المرغوبة؟

إن الافتراض المعمول به عادة هو أن العقل هو العقل الكلي Universal Reason، أي مبادئ عقلية سارية الفعالية بشكل كلي بحيث إنها تحكم كيف يعمل العالم. والرياضيات مفهومة بوصفها مُجسّدة فحسب لمثل هذه المبادئ. وهكذا يصبح السؤال هو كيف تتم رِيضَنَة عقلانية الغاية - الوسيلة. ويتمثل الافتراض في أن هذا يمكن فعله حرفيًا، أي أن ثمة رياضيات تطابق حرفيًا عقلانية الغاية - الوسيلة.

كيف يمكنك أن تُرِيضِنِ mathematize اختيار الوسيلة لتحقيق الحد الأقصى في إنجاز الأغراض وبلوغ الحد الأدنى من النتائج غير المرغوبة؟ كما رأينا في الفصل الحادي عشر، فإن إنجاز الأغراض مُمفَهم على نطاق واسع جدًا بوصفه وصولاً إلى وجهة ما، بواسطة استعارة بنية الحدث the Event-Structure metaphor. والفاعلون، في هذه الاستعارة، مُمفَهمون بوصفهم مسافرين ومسارات الفعل courses of action بوصفها دروبًا paths تقود إلى تلك الوجهات. فأي فعل هو حركة على درب ما. والحالة الناتجة عن فعل ما هي موقع ما، والاختيار بين الأفعال هو اختيار بين دروب. ومن ثم فإن استعارة بنية الحدث لها أثر موقعة الفعل في الفضاء ليحقق بوصفه حركة غرضًا لكيما يصل إلى وجهة ما. وهذه هي الخطوة الاستعارية الأولى في رِيضَنَة إنجاز الأغراض. ولكيما تُرِيضِنِ النتائج المرغوبة وغير المرغوبة، فإن بعض الحساب يكون ضروريًا إذ يجب أن يتحول المرغوب وغير المرغوب إلى أرقام. وثمة استعارة شائعة تربط الرغبة والأرقام، وهي استعارة جودة الحال ثروة Well-Benig Is Wealth التي يَرى فيها الازدياد في جودة الحال بوصفه مكسبًا والنقصان بوصفه خسارة.

فهذه الاستعارة تقلب المرغوبية - ما هو جيد بالنسبة لك - إلى حسبة وبتشكيل مزيج مفهومي من هاتين الاستعارتين، نصل إلى الخطوة الأولى نحو رِيضَنَة عقلانية الغاية - الوسيلة. إن تحقيق نتيجة ما يعني بلوغ وجهة ما: فإذا كانت النتيجة مرغوبة، فإنك تحصل على مال في تلك الوجهة (المحطة) (فائدة ما) (a payoff)؛ في حين إذا ما كانت النتيجة غير مرغوبة فإن المال يُنتزَع منك (خسارة أو تكلفة). إذ كلما كانت النتيجة مرغوبة جَنِبَ المزيد من المال. وكلما كانت النتيجة غير مرغوبة خسرت المزيد من المال. إن الحالة التي تصنع فيها اختياراً هي موقع أنت فيه. والمسارات الممكنة للفعل المفتوح أمامك هي دروب ممكنة تقودك إلى وجهات بعينها.

وهكذا يكون الاختيار لمسار بعينه من بين مسارات الفعل اختياراً بين دروب - فالاختيار "العقلاني" هو الاختيار الذي يتيح لك أن تجني القدر الأكبر من المال أو أن تخسر القدر الأقل.

إلا أن هذا مستوى واحد فحسب من الاستعارة. وهو يتيح لنا أن نُمَوِّع مسارات الفعل في الفضاء وأن نُمَوِّع تحقيق النتائج. كما يتيح لنا أن نُمَفِّه المرغوبية النسبية لتلك النتائج بناء على الحساب، إلا أن هذه الأفكار مازالت غير مُرِيضَنَة. أما الخطوة التالية فتتمثل في أن نتخذ تموقعنا الفضائي بناء على مواقع ودروب نحو مواقع أخرى وأن نصورها استعارياً بوصفها "شجرة"، يمثل الموقع الابتدائي فيها "الجذر"، والجذع والفرع الدروب، ومعاهد التفرع تقاطعات الدروب - أي المواضع التي يتوجب على المرء فيها أن يصوغ قراراً بخصوص أي طريق عليه أن يسلك.

وأما الأشجار فإنها إلى حد بعيد مصوّرة خطّاطياً على أساس معاهد (أو عقد) (nodes) وخطوط مستقيمة (أو أسهم أحادية المسار) تصل المعاهد - فالجذر مصوّر كمعقد تصدر عنه أسهم، بيد أن أيّاً منها لا يعود إليه. أما أطراف الفروع أو حواف الدروب فمصوّرة بوصفها معاهد ذات أسهم ذاهبة إليها، إلا أنه ما من أسهم تصدر عنها. هذا إذاً هو الشكل الذي تتخذه "شجرة قرار" بدائية جداً.

The shape of a very primitive "decision tree"

والآن فإننا نحتاج أن نحول كل هذا إلى رياضيات. أي أننا نحتاج استعارات لنمفهم أشجاراً (أو تفرع دروب) تجني بها عوائد أو خسائر في نهاية الأفرع انطلاقاً من رياضيات ما معروفة جيداً.

والهدف هو أن تكون قادراً على أن تحسب المسار "الأفضل" للفعل، أي المسار الذي تخرج فيه بالرقم الأعلى في النهاية.

إن هذه الاستعارات ووصف الرياضيات موصوفان لاحقاً. وهما مفصولان عن النص بحيث يمكن لأولئك الذين يريدون أن يفحصوها أن يفعلوا ذلك، بينما يمكن لمن يفضلون تجاوز التفاصيل أن يتجاوزوها.

طبيعة الرِيضَنَة

تقتضي نظرية الفعل العقلاني رياضيات يمكن أن تكون مُستخدمة لتمفهم استعارياً (١) بنية شجرة متفرعة،

(٢) المكسب أو الخسارة للمال على حواف الأفرع و (٣) إجمالي
الإمكانات الخاصة بالمكسب أو الخسارة.

إن بنى الشجرة المتفرعة والقيود الممكنة عليها قابلة للصياغة في
رياضيات اللغات الشكلية، التي تكون فيها العناصر الرياضية رموزاً بلا
معنى والعلاقات البنيوية بين الرموز معيَّنة على أساس بديهيات منطقية أو
"قواعد إنتاج"، قواعد لاستعمال الرموز. وفي الرياضيات الموصوفة في
النسق الوارد لاحقاً نجد الرموز مُعطاة لمتل هذه الكيانات على النحو التالي:
"العُقْد" المتفرعة، أي المواقع التي يجب أن يُصاغ فيها قرار
ما بخصوص أي درب يُفترض أن يُسلك في الخطوة التالية (استعارياً،
مواضع القرار).

المسافر أو المسافرون (استعارياً، الفاعل أو الفاعلون)

الدروب من موقع إلى موقع (استعارياً، مسارات الفعل)

الحركة الخاصة بالمسافر أو الحركات الخاصة بالمسافرين (استعارياً،
الأفعال).

المواقع النهائية (استعارياً، الحالات الناتجة)

الموقع الابتدائي (استعارياً، الحالة الابتدائية)

سلسلة الحركات (استعارياً، تاريخ الأفعال)

وتُدعى هذه الرموز في رياضيات بنى الشجرة الموسومة عُقْدًا،
ومسارات، وعلاقات. على سبيل المثال، إن عُقْدَة تفريع ما (موقع ما) (a)

(location هي رمز N ، a symbol N ، ومسافر ما هو رمز P ، ب. و "وسم الرمز P ب للرمز N ن" مُفَهَّم على أن " P ب يحمل L ل بالنسبة لـ N ن" ومرمَّز بوصفه " $L (P و N)$ " ل " $(ب، ن)$ " التي تحل، استعارياً محل "المسافر P ب في الموقع N ن" الذي بدوره يحل استعارياً محل الفاعل P ب الذي هو في الحالة N ن. وهنا يمكنك أن تبدأ في رؤية طبقات الاستعارة المتداخلة بين "الفعل العقلاني" والترميز الرياضي وبالمثل فإن العوائد والخسائر مرمَّزة استعارياً بوصفها أعداداً موجبة وسالبة. وتكون التوليفات الممكنة مقيَّدة بمنطق نظرية الاحتمالات. والرياضيات الإجمالية هي نظرية اللغات الشكلية ونظرية الاحتمالات.

رغم ذلك المزيد من الاستعارة

تغدو نظرية الفعل العقلاني مثيرة ومُعقَّدة جدًّا في ظل أكثر من فاعل واحد. وها هي بعض التعقيدات الممكنة:

- إن "مكسبًا" ما لفاعل بعينه يمكن أن يكون "خسارة" لفاعل آخر.
- إن نتيجة معيَّنة يمكن أن تكون أهم لفاعل بعينه مما هي لفاعل آخر.
- يمكن أن يعرف الفاعلون أشياء مختلفة.
- يمكن أن تكون هناك بعض العشوائية المتدخلة، بحيث يمكن ألا تكون النتائج خاضعة تمامًا للاختيار.
- إن الفاعلين كلهم لديهم استراتيجيات "عقلية" فيما يتعلق بكيف تكون أفضل استجابة يستجيبونها إزاء أفعال الآخرين.

• يمكن أن توجد أو لا توجد طريقة لبلوغ أقصى حد من المكاسب لكل شخص.

وثمة استعارات إضافية لريضة هذه المفاهيم:

• إن الأهمية النسبية لنتائج ما مُفَهِّمَة استعارياً كعدد، مع إعطاء أهمية أكبر لكونه ممثلاً كعدد أعلى.

• إن "مجموعة المعارف" "Knowledge set" a (مجموعة الحالات التي يكون لديك فيها المعرفة ذاتها) مُفَهِّمَة استعارياً بوصفها مجموعة من الحالات لها الاختيارات المباشرة ذاتها للفعل، أي كمجموعة من المواقع التي لها الاختيار ذاته للدروب المُفضية للموقع التالي. والافتراض هنا يتمثل في أنه، بما أن المعرفة بالضرورة تعلمنا بقرارات عقلانية، فإن الحالات التي يكون لديك فيها نفس الاختيارات العقلانية هي حالات يكون لديك فيها نفس المعرفة.

• إن العشوائية مُفَهِّمَة استعارياً بوصفها فعلاً من أفعال الطبيعة، والتي هي مُفَهِّمَة استعارياً بوصفها فاعلاً ومن ثم بوصفها مسافراً؛ وهي مرمزة برمز خاص Po، ب و، بحكم أنه ليس هناك سوى طبيعة واحدة فحسب. وأما العشوائية وهي ممثلة استعارياً بقدر أكبر بوصفها احتمالية، مقيدة بمنطق نظرية الاحتمالات.

حتى نظرية الاحتمالات ذات بنية استعارية.

• إن احتمالية أن حدثاً مفرداً سيحدث في المستقبل مُفَهِّمَة استعارياً على أنها التوزيع لأحداث سابقة متشابهة في النوع وقعت في الماضي، وهذا يقتضي تصنيفاً فتوياً للأحداث بوصفها "متشابهة".

• إن وقوع حدث ما مُمَفَّهَم استعارياً وفقاً لنظرية المجموعات بوصفه مجموعة من حالات العالم التي يقع فيها الحدث. وهذا يتيح للمنطق البولوني the Boolean logic للمجموعات أن يُطبَّق.

• إن اقتران الأحداث يعنى تقاطع المجموعة بمجموعات حالات العالم التي تقع فيها تلك الأحداث. أما انفصال الأحداث فيعني اتحاد المجموعة الخاصة بمجموعة حالات العالم *the set union of the set of world-states* التي تقع فيها الأحداث. وأما نفي حدث ما فهو تكميل المجموعة الخاصة بمجموعة حالات العالم.

• إن المنطق البولوني مُمَفَّهَم استعارياً إذا بناء على الحساب للأعداد ما بين الصفر والواحد. وتقاطع المجموعة مصوّر استعارياً بوصفه ضرباً "عملية ضرب"، واتحاد المجموعة بوصفه جمعاً، وإجمالي الإمكانيات بوصفه (1)، والاستحالة التامة بوصفها صفراً. لقد كانت هذه هي استعارة جورج بويل العظيمة لترسيم الحساب داخل المنطق القضوي الكلاسيكي.

وبوضع كل هذه الاستعارات معاً، نحصل على الحسبة الاستعارية للاحتتمال وها هو مثال لكيف تتوافق كل هذه الاستعارات مع بعضها البعض لتعطى حساباً لـ "الاحتمال": احتمال اقتران حدثين

= العدد المُسند إلى تقاطع حالات عالميهما

= حاصل ضرب الأعداد المُسندة إلى كل حالة من حالات عالميهما

= حاصل ضرب الأعداد المُسندة لكل حدث بوصفه يمثل

"احتمال"يته

= حاصل ضرب الأعداد المُسنَّدة لكل حدث يأخذ النسبة الخاصة
بوقوع الأحداث "المتشابهة" السابقة في مواقف خاصة "متشابهة" في ظل إيلاء
بعض الفهم لما تعنيه كلمة "متشابهة".

التوازن

بعدئذٍ نصل إلى التصورات الحاسمة للاستراتيجية والتوازن. إن
استراتيجية ما تعني حدسيًا قرارًا حول ما مسارات الفعل التي يُفترض أن
تُسلَّكها في ظل ظروف مُتنبأ بها سلفًا. وهذا يجب أن يُترجم استعاريًا إلى
رياضيات من النوع الذي ناقشناه. فالاستراتيجيات مُفهِمة استعاريًا بوصفها
دالات رياضية وناتج الدالة هو اختيار لمسار الفعل، استعاريًا، اختيار لدرب
في موقع ما في شجرة ما. إن المُدخل للدالة هو "مجموعة معارف"
"Knowledge set" a، مجموعة من الحالات التي يبدو الفاعل فيها لديه نفس
الخيارات. ويمكن أن تُرى الدالة الرياضية استعاريًا على أنها تتبَّك بالاختيار
الذي تتخذه في كل حالة، في ظل المعرفة المتاحة.

ثم بعد ذلك علينا أن نفهم "ردًا أفضل". اختر فاعلاً معينًا. انظر إلى
"الاستراتيجيات" بالنسبة لكل الفاعلين الآخرين تجد أن "الرد الأفضل" لذلك
الفاعل يتمثل في تلك الاستراتيجية التي تحقق الحد الأقصى من العائد لذلك
الفاعل، في ظل استراتيجيات كل الفاعلين الآخرين.

وأخيرًا، هناك تصور ناش للتوازن المسمَّى على اسم مبنكره، جون
ناش John Nash، الذي فاز بجائزة نوبل لتطويره للمفهوم ورياضياته (التي لم
نتناولها هنا). وتوازن ناش هو مجموعة الاستراتيجيات، بحيث إن كل

استراتيجية هي الرد الأفضل بالنسبة لكل الفاعلين. أي أنها المجموعة الشاملة للاستراتيجيات التي تتيح للجميع أن يحققوا الحد الأقصى من المكاسب. إن هذه هي الأفكار الأساسية لنظرية الفعل العقلاني. وثمة عدد هائل من التنويعات على هذه الأفكار. ولكل تنويع من هذه التنويعات مفاهيم مختلفة بعض الشيء، وفروض مختلفة، وتفاصيل رياضية مختلفة. إلا أن هدفنا من طرح هذا الشكل العام ليس تقديم الرياضيات الخاصة بأي نموذج محدد، بل إعطاؤك فكرة عما يجري داخل نموذج كهذا من منظور بنيته الاستعارية الضمنية اللاواعية إلى حد بعيد.

إن محور التحليل يدور على إظهار أن الرياضيات وحدها، بدون تأويل استعاري، لا تقول شيئاً من أي نوع عن الاختيار العقلاني. وعلاوة على ذلك، فإنه حتى مع التأويل الاستعاري. لا يمكن للنموذج أن يُطبَّق بدون نسخة مبنية اصطناعياً لموقف ما لتطبَّقها عليه. إن ذلك الموقف المبني يتألف من "وقائع مؤسَّبة" "stylized facts" هي ذاتها تم التوصل إليها باستخدام أشكال معقَّدة من المعرفة، بما في ذلك الاختيارات الأخلاقية الضمنية. ولا يمكن لنموذج الفاعل العقلاني أن يُوضَّع موضع الاستخدام بدون مثل هذه الوقائع المؤسَّبة. لذلك، فإن نموذج الفاعل العقلاني، حتى مع ما فيه من طبقات الاستعارة، لا يمكنه أن يشخِّص خصائص الفعل العقلاني بأية طريقة ملازمة بشكل مستقل عن المشروع المعرفي والأخلاقي للوقائع المؤسَّبة.

وفي المستطيل التالي تمثيل رمزي لجوانب محدَّدة من الرياضيات الشكلية. وإن كان يمكن للقارئ غير المهتم بهذه التفاصيل أن يقفز مباشرة إلى نهاية المستطيل.

البنية الرياضية الشكلية

تعد نظرية اللعب game theory بنية رياضية (أي تقنياً، لغة شكلية) تتألف من المجموعة التالية من الرموز الخاضعة للقيود التالية:

N_i : مجموعة من الرموز،

T_i : مجموعة من الرموز،

L_i : مجموعة من العلاقات الخاصة بمكانين،

ويفترض أن تفهم هذه الرموز بوصفها العقد اللاحدية the nonterminal nodes N (أي العقد التي ليست في نهايات الدروب)، والعقد الحدية the terminal nodes T (أي العقد التي في نهايات الدروب) والخطوط the lines L الواصلة للعقد في شجرة قرار ما. وهي توافق التركيب الشكلي المعتاد والبيهييات الشكلية المعتادة لشجرة تكون فروعها غير مرتبة. وفي كل شجرة يوجد جذر أوحد N_0 .

كما توجد مجموعة أخرى من الرموز تُؤوّل بوصفها "واسمات" "labels" لكل عقدة من العقد ولكل خط من الخطوط. فكل عقدة وكل خط في شجرة ما موسومة أو موسوم بعناصر من الأنواع التالية:

P_i : مجموعة من الواسمات، P_i ، لأفراد N (العقد اللاحدية).

M_i : مجموعة من الواسمات، M_i ، لأفراد L (الخطوط).

V : مجموعة من متواليات الأعداد (الموجبة والسالبة) (V_1, \dots, V_n) التي تسم أفراد T (العقد الحدية). وتتوب P 's عن الفاعلين أو "اللاعبين"،

وتتوب the M's عن الحركات أو الأفعال، كما تتوب the V's عن أعداد موضحة لقيم المكسب. إلا أن هذه الرموز بذواتها هي مجرد حزمة رموز لا معنى لها مبنية بواسطة بديهيات، يستطيع المرء أن يستنبط منها قضايا أخرى، هي أيضاً حزم أخرى من رموز لا معنى لها. وكل الرياضيات تكون هكذا حين تكون بدون تأويل. ونحن نقدّم هذه الرموز الرياضية في شكلها المجرد لنمسر حقيقة أن الرياضيات، بذاتها، لا يمكنها أن تقول لنا أي شيء من أي نوع بخصوص الاختيار العقلاني. إذ لكي ما تطبق الرياضيات على الاختيار العقلاني ثمة احتياج لترسيمات استعارية تأويلية.

الطبقة الأولى من الترسيمات التأويلية

إن هذا الترسيم الاستعاري يؤوّل الرموز الخاصة باللغة الشكلية بمصطلحات فضائية.

استعارة الدروب المتفرّعة

- كل N_i ← موقع (إقليم محدد في الفضاء).
- كل L_i ← درب بين موقعين
- كل P_i ← مسافر في موقع
- كل M_i ← حركة منطلقة ذاتياً من قبل المسافر على امتداد الدرب
- كل T_i ← وجهة (موقع نهائي)

في ظل كل هذا، يمكن المرء أن يحدّد "التفرّيع" B_i من عقدة غير حدية N_i بوصفها المجموعة الخاصة بكل L_i 's، بحيث تكون كذلك بالنسبة لـ X ما، (N_i, X) B_i ، أما B_i فيتم تأويلها بواسطة الترسيم التالي.

كل $B_i \leftarrow$ اختيار الدروب المتاحة للمسافر

والآن يمكن المرء أن يحدّد H : مجموعة متواليات تسم الخط من الجذر إلى العقد الحديّة، ترسيم تأويلي يؤوّل H :

كل $H_i \leftarrow$ متوالية من الدروب المسلوكة من قبل المسافر

استعارة العائد

كل $V_i \leftarrow$ "عائد" (قدر ما مُعطى أو مأخوذ من المسافر i th في كل وجهة نهائية)

الأرقام الموجبة \leftarrow مكاسب

الأرقام السالبة \leftarrow خسائر

إن التأويل الناتج عن الرموز الرياضية يتمثل في أن ثمة مجموعة من المواقع والدروب الواصلة بينها. فالمسافرون يبدأون في موقع ابتدائي ويختارون دروباً يتحركون عبرها إلى مواقع جديدة. وحين يصلون إلى وجهة ما، يحصل كل مسافر على بعض المال. وإلي هذا الحد، فإن هذا لا يقول لنا شيئاً من أي نوع بخصوص التصور العام للاختيار العقلاني. إذ ما تمس الحاجة إليه هو طبقة أخرى من الترسيمات الاستعارية التأويلية.

الطبقة الثانية من الترسيمات التأويلية

إن معظم العمل داخل هذه الطبقة من الترسيمات تؤديه استعارة بنية الحدث (انظر الفصل الحادي عشر)

استعارة بنية الحدث	
← حالة	كل موقع (N_i)
← مسار الفعل	كل درب (L_i)
← فاعل	كل مسافر
← فعل	كل حركة
← حالة ناتجة	كل وجهة (T_i)

كل اختيار لدرب من الدروب (B_i) ← اختيار بين مسارات الفعل

كل تاريخ حركة (H_i) ← تاريخ للأفعال

إضافة إلى هذا، توجد حاجة إلى استعارة تصويرية أخرى معروفة جيداً (انظر الفصل الرابع عشر)، وهي: استعارة جودة الحال ثروة، التي ترى فيها الزيادات في جودة الحال بوصفها "مكاسب" والتناقصات في جودة الحال بوصفها "خسائر".

جودة الحال ثروة

كل عائد ← درجة من جودة الحال

الأرقام الموجبة ← "مكاسب" في جودة الحال من تاريخ الأفعال

الأرقام السالبة ← "خسائر" في جودة الحال من تاريخ الأفعال

وها هي نتيجة الترسيم التأويلي الثاني: ثمة عدد من الحالات والوسائل للوصول إلى حالات أخرى. والفاعل يبدؤون داخل حالة ابتدائية معينة ويختارون أفعالاً يصلون بواسطتها إلى حالات جديدة. وحين يصل الفاعلون إلى الحالات الناتجة عن أفعالهم، فإن كل فاعل تكون لديه درجة ناتجة من جودة الحال. وفي ظل هذا يكون الاختيار العقلاني محدداً على النحو التالي:

إن اختياراً ما لمسار من الأفعال يكون "عقلانياً" إذا ما أسفر عن تحقيق أقصى حد من جودة الحال.

باختصار، إن الفعل العقلاني هو تحقيق الحد الأقصى من الفائدة السببية. ولا يمكن للرياضيات المجردة أن تقول أي شيء على الإطلاق عن العقلانية إلا فقط في ظل هاتين الطبقتين من التأويل الاستعاري.

توسيعات مشكلة لنظرية الفعل الاستراتيجي

في هذا النطاق، يستطيع المرء أن يضيف تعريفات بحيث يمكنه أن يستخدم الرياضيات ليثبت قضايا مبرهنة. والقضايا المبرهنة مفهومة بوصفها خاصة بالاختيار العقلاني فقط بفضل طبقات الاستعارة المؤولة للرياضيات. وهذه هي الكيفية التي يمكن أن توسع بها البنية الأساسية المقدّمة أعلاه. وإن كانت قد تمت مناقشة الاتساع في المتن بإسهاب.

• حدّد I_i : مجموعة مجموعات العُقد، حيث إن لكل عقدة المجموعة ذاتها من (فروع) B_i 's المتاحة للمسافر (الفاعل) في تلك النقطة وليس لدى الفاعل معلومات لتمييز بين العقد.

• التآويل: $I_i \leftarrow$ مجموعة من المواقف التاريخية غير القابلة للتمييز بالنسبة لفاعل بعينه P_i . أي أن مجموعة الدروب المُفضية إلى العُقَد التالية مباشرة تبدو على شاكلة واحدة.

وتدعي I "مجموعة معلومات". وهي مجموعة من الحالات التي يكون لدى فاعل معين فيها المعلومات ذاتها حول فعله الممكن التالي.

• التوسيع: أضف الرمز P_0 إلى المجموعة P .

• التوسيع: أضف PR : مجموعة الأعداد بين الصفر والواحد.

• التوسيع: أضف القيد: إذا كانت عُقدة ما موسومة بـ P_0 ، إذا فإن

فروعها موسومة بـ PR_i ، حيث حاصل الجميع $PR_i = 1$.

• التآويل: كل $PR_i \leftarrow$ احتمالية

• التآويل: $P_0 \leftarrow$ الطبيعة (مُفَهَمَة استعاريًا بوصفها فاعلاً).

• حدّد/استراتيجية، S ، كترسيم لكل لاعب مما يحدّد فعلاً في كل

مجموعة من مجموعات معارفها.

• حدّد $(S(P_i, I_j)) =$ المجموعة الخاصة بكل M_k بحيث تكون M_k فعلاً an

action متاحاً لـ P_i في I_j .

• حدّد

$$S_{-i} = (S_1, S_2, \dots, S_{i-1}, S_{i+1}, \dots, S_n)$$

أي مجموعة الاستراتيجيات الخاصة بالأفعال فيما عدا، P_i .

• **حدّد أفضل رد للفاعل i بالنسبة لمجموعة الاستراتيجيات S_i بوصفها استراتيجية للفاعل P_i تحقق الحد الأقصى من العائد له على افتراض أن كل شخص آخر يلعب وفقاً لـ S_i .**

• **حدّد توازن ناش بوصفه مجموعة استراتيجيات**

S بحيث إن S_i هي أفضل رد على S_i لكل الفاعلين.

• **حدّد درب التوازن *the equilibrium path* بوصفه الدرب المتبع عبر**

الشجرة حين يتبع كل فاعل استراتيجية التوازن الخاصة بهذا الدرب.

إذا أخذت هذا النموذج بوصفه حقيقة حرفية، فإنك ستصدّق أن الفاعلين (أي المستهلكين، والشركات، والحكومات) يسلكون فعلياً وفقاً لهذا النموذج، وهو ما يعني أن التواريخ الفعلية ستكون دائماً دروب توازن.

وإن لم تأخذ النموذج بوصفه حقيقة حرفية، فإنه يمكنك مع ذلك أن تجده مفيداً للتفكير في المواقف. وبما أن النموذج يتضمن جزئين، الرياضيات والتأويل الاستعاري للرياضيات، فإنه من المهم أهمية قصوى أن نميّزهما عن بعضهما البعض وأن نعرف ما يلزم عن الاستعارات المستخدمة في النموذج.

استلزامات استعارية

إننا الآن في وضع يمكننا فيه أن نرى لماذا يهمننا كون نظرية الاختيار العقلاني استعارية. فالرياضيات، بارتباطها مع الاستعارات، تنتج مجموعة من الاستلزامات الاستعارية.

- إن نتائج مسارات الفعل يمكنها دائماً أن تكون مرتبة على نحو تفضيلي.
- إن التفضيل متعدّد.
- إن الفاعلين أحاديون ومنفصلون وإراديون (في سيطرة كاملة على اختياراتهم).
- إن أي تاريخ يمكن تقسيمه إلى متوالية منفصلة من الأفعال.
- توجد حالة نهائية ناتجة في أي تاريخ.
- في كل نقطة من نقاط تاريخ ما، تكون مسارات الفعل المستقبلية غير مؤكّدة، لكن تكون هناك مجموعة إمكانيات محدّدة جيّداً، لكل منها احتمالية حدوث منفصلة.
- إن احتمالية مسارات الفعل في نقطة واحدة داخل التاريخ مستقلة عن كل الحوادث السابقة. (وهذا يمكن أن يتغير في نسخ بديلة).
- إذا كانت لعبتان فرعيتان two subgames في نقاط مختلفة من تاريخ ما متطابقتين، فإن اختلافاتهما التاريخية حينئذٍ لا تهم.
- إن النموذج حرفي. ولا توجد تأويلات بديلة للأفعال داخل النموذج.
- ما من "تكلفة" لاستخدام هذا النموذج الرياضي.
- إن كل هذه الاستلزامات الاستعارية مشكوك في صلاحيتها على أفضل تقدير في العالم الواقعي. إذ ما من نهاية للتاريخ. وثمة دوماً طرق متعدّدة لتأويل حالة أو فعل ما. مثلما أن التفضيل عموماً ليس مُتعدّياً، كما أن التفضيلات الصريحة ليست دائماً قابلة للتعيين. وكذلك فإن الفاعلين لا يكونون عموماً في حالة سيطرة واعية تماماً على اختياراتهم.

إن حدود نظرية الاختيار العقلاني معروفة جيداً للمُمارسين. إلا أنه يوجد، مع ذلك، عدد قليل من المؤمنين الحقيقيين الذين يأخذون نظرية الاختيار العقلاني بوصفها حقيقية بشكل حرفي، بدلاً من أن يأخذوها بوصفها تطبيقاً استعارياً لرياضيات دقيقة يمكن أن تكون مفيدة في مواقف محدودة.

"لا عقلانية" كاهنيمان - تفيرسكي

لقد أظهر كاهنيمان Khaneman وتفيرسكي Tversky ومعاونوهما (A10)، عبر سلسلة طويلة من التجارب البارعة أن معظم الناس "ليسوا عقلانيين"، أي أنهم لا يتفكرون في الحياة اليومية وفقاً لقوانين الاحتمال والنموذج العقلاني. ومن منظور العلم المعرفي للجيل الثاني، فإن ما أظهره فعلياً كاهنيمان وتفيرسكي ومعاونوهما ليس أن الناس لا عقلانيون، وإنما أن معظم الناس يتفكرون مُستخدمين أطراً وأنماطاً أوليةً ومن ثم لا يتفكرون حرفياً و"منطقياً"، بالمعنى التقني لأي من "المنطق" الشكلي أو الاحتمالي بعبارة أخرى، إن العقل الإنساني أغنى بكثير مما يدركه نموذج الفاعل العقلاني ونظرية الاحتمالات. ذلك أن التفعل الاستعاري، والتفعل الإطاري، وتفعل النمط الأولي آليات معرفية تطورت على مدار التطور الإنساني لتتيح لنا أن نسلك بقدر ما يمكن في الحياة اليومية. وسيكون من غير العقلاني حقاً ألا نستخدم الآليات المعرفية التي تتيح لنا، عموماً، أن نسلك بقدر ما يمكننا في كل شيء. ويتمثل ما دُلل عليه بالفعل كاهنيمان وتفيرسكي، بأدلة مهمة، في أن الناس يمارسون فعلاً التفعل مستخدمين الاستعارات، والأطر، والأنماط الأصلية.

والعديد من التجارب الكلاسيكية لكاهنمين وتفيرسكي يُظهر أن معظم الأفراد يتجاهلون في عمليات تعقلية معينة قوانين المنطق الاحتمالي أو يكونون غافلين عنها. وطبقاً لنظرية الاحتمالات، فإن احتمال أي حدث وليكن أ يكون دائماً أكبر من أو مساوياً لـ احتمال أن يكون الحدث أ مرتبطاً بالحدث ب. على سبيل المثال، إنه من الأكثر احتمالاً في رمي النرد أن تحصل على الرقم ستة من أن تحصل على الرقم ستة متبوعاً بالرقم اثنين. أو في حالة أكثر ارتباطاً بأمور الحياة، فإنه من الوارد أكثر أن تحصل على شيك check في البريد من أن تحصل على شيك في البريد وتتعرض في الوقت نفسه للابتلال في عاصفة مُمطرة. ويختلق كاهنمين وتفيرسكي حالات يمارس فيها الأفراد الاستدلال المبني على التأطير التصوري والنمط الأولي تنتهك هذا القانون الأساسي للاحتتمالات.

وثمة مثال هنا، إذ إن احتمال أن يسبب زلزال في كاليفورنيا فيضاً يغرق فيه ألف شخص هو بالضرورة أقل من احتمال فيضان يتسبب في هلاك ألف شخص في أي مكان في أمريكا الشمالية. لكن مع ذلك فإن كاهنمين وتفيرسكي قد وجدا أن الأفراد سيحكمون على الفيضان المُميت الذي سببه زلزال كاليفورنيا بأنه أكثر احتمالاً من الفيضان المُهلك وحده. فهما يريان، وهما مُصيان في ذلك، أن مصدر هذه النتيجة هو أن الناس يستدلون من خلال استخدام نماذج معرفية يأخذونها على أنها أنماط أولية [نمطات أولية].

وفيما يبدو أن معظم أفراد عينتهم كان لديهم نموذج عقلي تقع فيه الزلازل في كاليفورنيا بدرجة عالية من الاحتمال الذي له ما يبرره، نموذج

تسبب فيه الزلازل أمواجًا عاتية، وهو نموذج تتسبب فيه الأمواج العاتية المفاجئة في وقوع عدد كبير من القتلى. وحين يستدعي السؤال هذه النماذج المعرفية وتربط مع بعضها البعض، فإنها تتضمن أن احتمال أن يسبب زلزال كاليفورنيا الفيضان القاتل بدرجة مرتفعة أعلى من أي سيناريو آخر معروف جيدًا من السيناريوهات الخاصة بفيضان قاتل بدرجة مرتفعة من هذا النوع، إذ إن عدد القتلى في أقصاه أقل كثيرًا من ألف بسبب أجهزة الإنذار الممتازة الخاصة بمعظم الفيضانات الكبيرة. إن هذا الشكل من الاستدلال يقدم الجواب الخاطئ على سؤال كاهنمين وتفيرسكي، لكن هل الاستدلال "غير عقلائي"؟

إن هذا هو قوام الحس المشترك اليومي. وهذه هي الطريقة التي نستخدم بها عادة نماذجنا المعرفية لنعطي للمواقف سياقات ولنجعل لها معنى. وعلاوة على ذلك، فهذا هو نمط الاستدلال الذي نحتاج إليه في معظم الأحوال. إذ إننا إن لم نستدل أوتوماتيكيًا وبشكل لا واع من خلال استخدام الأنماط الأولية والأطر التصورية بطريقة تسييقية [تضمن السياق] كهذه، فإننا على الأرجح لن نبقى.

لكن لنعد إلى السؤال. لقد قدم هذا النمط من الاستدلال الجواب الخطأ على تساؤل كاهنمين وتفيرسكي. فهل هو "لا عقلائي"؟

أولاً، إننا في الغالب لا نملك خياراً؛ إذ إن الاستدلال باستخدام نماذج معرفية هو عادة جزء من عملية اللاوعي المعرفي. وإضافة إلى ذلك، فإن مثل هذه الأشكال من الاستدلال تكون في معظم الوقت مفيدة وغير مضللة. كما أن كوننا قادرين على أن نستدل أوتوماتيكيًا وبشكل لا واع من خلال

استخدام نماذج معرفية كأنماط أولية ينطوي على قيمة بقائية جديرة بالاعتبار، وهو ما يعمل، تقريباً طول الوقت، مئات المرات يومياً. وسيكون من الغريب جداً أن يقال إن أكثر شكل لدينا من أشكال الاستدلال فعالية ومضاءً وإنتاجية، الاستدلال الضروري للبقاء في العالم اليومي، لا عقلائي. لكن فقط في تلك السياقات المحدودة التي تكون فيها الرؤية الكلاسيكية للعقلانية ملائمة، يبدو مثل هذا النوع من الاستدلال بوصفه "لا عقلائيًا". إلا أنه ليس لا عقلائيًا على الإطلاق، ولكنه ببساطة غير ملائم سياقيًا. بيد أن سياقات مختلفة تستدعي أشكالاً مختلفة من الاستدلال، وهناك سياقات يكون فيها الاستدلال الاحتمالي الواعي ملائمًا.

لكن مع ذلك، فإنك تريد أن تستخدم عبارة لا عقلائي، وكاهنمين وتفيرسكي محقّقان في هذا. إن الناس لا يستدلون في المعتاد باستخدام نظرية الاحتمالات ونموذج الفاعل العقلائي في حياتهم اليومية. ولعله شيء جيد أنهم لا يفعلون ذلك. إذ إن هذه الأشكال من الاستدلال ليست ملائمة لمعظم المواقف التي نواجهها بأنفسنا كل يوم. كما أننا في معظم الوقت لن نستطيع أن نستخدمها إذا ما حاولنا؛ لأن معظم استدلالنا لا واع، في حين أن تلك الأشكال من الاستدلال واعية، ومن ثم فإنها لا تحظى إلا بمدى محدود جدًا من الاستخدام الفعلي.

نمذجة المواقف الحقيقية باستخدام نماذج الاختيار العقلائي

لنفترض أننا نريد أن نطبّق نموذجًا رياضيًا للاختيار العقلائي "جنبًا إلى جنب مع طبيقتيه من الاستعارة على موقف حقيقي من مواقف العالم، فما المطلوب؟

إن مثل هذا الموقف الحقيقي من مواقف العالم يجب أن يُفهم بطريقة اصطلاحية ومؤسّلية بدرجة ما. وأي "موقف مؤسّلب" هو موقف ممفهم بالطريقة الصحيحة تمامًا بحيث يمكن لنموذج الفعل العقلاني أن يرسم عليه. بعبارة أخرى، فيما أن الموقف مؤسّلب فإنه يجب أن يحظى بما تحظى به نماذج الاختيار العقلاني من: فاعلين متميزين، وحالات ابتدائية، وأفعال، وحالات ناتجة من الأفعال، وحالات نهائية، ودرجات من جودة الحال القابلة للقياس الكمي (ومن ثم للمقارنة) بالنسبة لكل فاعل ينتج عن ذلك المسار الخاص بفعل الفاعل. كما أن بعض المواقف المؤسّلية يجب أن تحظى ببداية ونهاية متميزة؛ وإن كانت هناك مواقف أخرى تحتاج غير ذلك، اعتمادًا على تفاصيل النموذج الذي سيستخدم. أما إذا كان الموقف الفعلي لا يحظى بخصائص مثل تلك الخصائص المحددة بنموذج معين، فإن لدى منظري الخيار العقلاني الخيارات التالية للنمذجة: (١) يمكنهم أن يحاولوا تكييف النسخة الراهنة من نظرية الاختيار العقلاني لجعلوها ملائمة للموقف الفعلي. أو (٢) يمكنهم أن يقترحوا إعادة "أسلية" للوقائع و/أو نموذجًا جديدًا. أو (٣) يمكنهم أن يعلنوا أن الموقف مستعص من منظور النظرية الراهنة للاختيار العقلاني.

إضافة إلى ذلك، فإن النموذج الرياضي يقتضي الاستخدام لاستعارات إضافية. وها هي بعض النماذج الشائعة:

بالنسبة للعلاقات الدولية: إن أية دولة هي شخص ما (فاعل عقلائي).

بالنسبة للاقتصاد: إن أية شركة هي شخص ما (فاعل عقلائي)، أو إن

أي مستهلك هو فاعل عقلائي.

وإذا كان النموذج الرياضي مع تأويله الاستعاري "يطابق" الموقف بوصفه مُؤسِّبًا، إذًا فإننا ندعوه "نموذج" الموقف. والعمل الشاق هنا يتمثل في "أسلية" الموقف.

ضرورة الاستعارة في استخدام نظرية

الاختيار العقلاني في النمذجة

إن النموذج الرياضي المُناقش أعلاه يصبح نموذجًا لـ "الفعل العقلاني" في موقف مُؤسِّب مُعطى فقط بفضل كل الاستعارات المذكورة أعلاه. ولا ينبغي إغفال هذه الحقيقة. إذ إن الرياضيات بذاتها هي مجرد رياضيات مجردة: نظرية للغة الشكلية مُضافة إليها نظرية الاحتمالات. فالرياضيات ليست جزءًا من العالم الموضوعي. ويجب على المرء كلما طبَّق الرياضيات أن يضيف ثلاث طبقات من الاستعارة ثم "يؤسِّب" - أي يعيد مَفهَمَة - الموقف بحيث يمكن للنماذج الرياضية المصوغة استعاريًا بدرجة عالية أن "تطابقه".

إلا أن الغائب عن هذا التحليل هو الدراسة الجادة "للقائع المُؤسِّبة". إذ إنه في مثل هذه الحالات يُختار منظور واحد موحد ويترك معظم الموقف بوصفه غير ذي صلة بالموضوع. وبينما ظلت تُدرّس رياضيات نماذج الفعل العقلاني دراسة تفصيلية، لم يكن هناك بالمقارنة مع ذلك، إذا ما وُجد أصلًا، سوى القليل جدًا من الدراسة من منظور معرفي للآليات المعرفية المُستخدمة في التوصل إلى القائع المُؤسِّبة.

قضية المواعمة

إننا لا نقول إن استخدام نموذج الفاعل العقلاني لا يمكنه قط أن يكون ساري الفعالية لأنه استعاري ولأن الوقائع التي يفترض أن تطابقه يجب أن تكون مؤسّبة. حيث يمكن أن توجد مواقف تكون الاستعارات فيها موائمة وتكون أسلبة الوقائع موائمة. إلا أن نظرية الفعل العقلاني بذاتها لا يمكنها أن تميّز متى يكون الوضع على هذا النحو. وهذا الجانب الحاسم كل الحسم لأي تطبيق "عقلاني" للنموذج هو بالضرورة خارج النموذج نفسه.

ومسألة أن النموذج لا يمكنه أن يُخبرك متى يكون عقلانيًا أن تستخدم النموذج لا تعد جديدة أو مفاجئة بأي شكل. فأى شخص منخرط فعليًا في نمذجة مواقف حقيقية تستخدم نظرية الاختيار العقلاني يعرف هذا تمامًا.

بناء الحقائق "العقلانية"

كما أوضحنا في نقاشنا للزمن (الفصل العاشر)، فإن الزمن مُفهم في معظم الأحيان بوصفه موردًا شبه مالي يمكن أن يتم تبديده، وإنفاقه بحكمة، وتبذيره، وموازنته. وإن كان الوقت في ذاته ليس مثيلًا للمال أو حتى موردًا ما. إلا أنه يمكن أن يكون مُفهمًا على هذا النحو بواسطة الاستعارة. وعلاوة على ذلك، فإننا نستطيع أن نبنى، وبنينا بالفعل، مؤسسات تغدو فيها تلك الاستعارة حقيقية، على سبيل المثال، الأعمال التي يُدفع فيها للموظفين بالساعة أو فترة ما أخرى من الزمن.

وتمامًا كما ظلت تُبنى المؤسسات طبقًا لاستعارة الزمن مال، فإنها كذلك ظلت تُبنى طبقًا لنموذج الفاعل العقلاني. والأسواق الاقتصادية المعاصرة ليست إلا مؤسسات من هذا النوع. ففي الأسواق، تُؤخذ استعارة جودة الحال ثروة بوصفها حقيقة: فمن المسلّم به تمامًا أن تحقيق أقصى حد من جودة الحال بالنسبة للشركات هو فعلاً تحقيق لأقصى حد من الثروة. و"الفعل العقلاني" بالنسبة لشركة ما في سوق ما يُحدّد في بعض الأحيان بوصفه ليس إلا العمل بما يحقّق أقصى حد من الثروة، أي أن تحقّق أقصى حد من الفوائد وتخفّض إلى أقصى حد التكاليف والخسائر. وفي مثل هذه الحالات، تكون الشركات بمثابة "الفاعلين العقلانيين". إن الأسواق "الحرّة" المعاصرة هي مؤسسات بُنيت لتطابق النماذج المتنوعة لـ"الفعل العقلاني". وقد أصبحت الاستعارات المحدّدة لتلك النماذج واقعية في بناء ورعاية الأسواق.

وقد يظن المرء أن الأسواق الحرّة هي مجرد جزء من الطبيعة وأن نماذج الفعل العقلاني ليست إلا نموذج الطريقة التي تسلك بها الشركات والمستهلكون في حالة من حالات الطبيعة. إلا أن ذلك ليس حقيقياً. فالأسواق المعاصرة حاذقة بحذر، وشرعية ومراقبة بما يتيح لأنواع عديدة من نماذج الاختيار العقلاني أن تكون مُستخدمة بفعالية، بحيث يمكن للعمل أن يصبح "عقلانياً" ويبقى على هذا النحو. باختصار، إن نموذج الاختيار العقلاني ليس وصفيًا فحسب بل إنه غدا تقنيًا، في ظل أسواق مُصمّمة بحيث يمكن لنماذج كهذه أن تكون مُستخدمة بفعالية شديدة. ونتيجة لهذا، فإن شركات عديدة تكسب قدرًا هائلًا من المال باستخدامها لنماذج الاختيار العقلاني. وعليه فإن السوق مبني ومرعي بحيث يظل هذا ممكنًا.

إن تحقيق أقصى حد من "العقلانية" في الاقتصاد له جانب نافع: إنه يحقق أقصى حد من السيطرة العقلانية وأدنى حد من الآثار الاقتصادية لـ"اللاعقلانيات" مثل الكوارث الطبيعية، ودوائر العمل الطبيعي، والأفراد غير المدققين والفساد. ولهذا السبب بُنيت الأسواق بحيث يمكن لمثل هذه النماذج أن تطبق.

لكن هل يوجد أي شيء خطأ في هذا؟

في الواقع توجد أشياء عديدة. خذ البيئة على سبيل البداية. حين تُبنى الأسواق أساساً بواسطة نماذج "الفعل العقلاني"، لا يمكن للبيئة أن تُرى في تلك النماذج إلا بوصفها مورداً resource - إلا أن القيم البيئية الجوهرية ليست مُنمّجة. والتدمير البيئي الدائم، جزءاً فجزءاً، ليس خسارة في النموذج. إذ من سيجعلها خسارة له؟ فالطبيعة ليست فاعلاً عقلياً. والفوائد المالية ليست "فوائد" تذهب إلى الطبيعة - إلى النباتات والحيوانات والأنساق الأيكولوجية. كما أن خسارة العالم الطبيعي ليست "خسارة" لأي شركة - لأي فاعل عقلي في نموذج كهذا، وهي أقل من ذلك لها جميعاً. والسبيل الوحيد الذي يمكن أن تُتصور فيه بوصفها "خسارة" لأي شركة يتمثل في إذا ما كان تدميرها يخفّض الموارد المتاحة لأفعال تمثل الفائدة المستقبلية لدى الشركة. بل إن الأسوأ من ذلك هو أن المال المنفق لإزالة التلوث يُضَاف إلى الناتج المحلي الإجمالي وإلى فوائد الشركات القائمة بالتنظيف. إذ يصبح التلوث إذاً مصدرًا للفائدة الاقتصادية - يصبح سلعة! أو لنأخذ القضايا الخاصة بالنزعة الحيوية الإقليمية والتنوع الأيكولوجي. إذ حين تُرى الطبيعة كمورد لفوائد الشركات أو لتحقيق أقصى حد من الفائدة المحلية الإجمالية لأمة ما، فإن

النتيجة هي الاقتصاد على زراعة محصول واحد. ذلك أن أقطاراً بكاملها انحصرت في معظم أنحاءها في زراعة محصول واحد - لنقل، الموز، الأناناس، الفول السوداني - باسم تحقيق أقصى حد من الفائدة. والمفقود، بالطبع، هو التنوع الأيكولوجي وطرق الحياة القائمة على ذلك التنوع. إذ حين تُرى جودة الحال حرفياً بوصفها ثروة، إذاً فإن أشكالاً أخرى من جودة الحال الإنساني ستعاني. وهكذا تُدمرُ أقاليم وثقافات حيوية.

إن سياسات "التجارة الحرة" الراهنة هي، إلى حد كبير، محاولة لتغيير أكثر العالم ليوافق نسخة من نسخ نموذج الفاعل العقلاني الخاصة بالعمل التجاري، تُرى فيها جودة الحال كثروة حرفية بالنسبة لشركات وأمم. ومن منظور الثروة القومية المندمجة والكلية يمكن أن يكون هذا "عقلانياً"، يمكن أن يكون مسألة توسيع للسيطرة العقلانية على تقلبات الاقتصاديات. أما من منظور أيكولوجي وثقافي، فهو بعمق "لاعقلاني"، أي مدمرٌ لأشكال حيوية أخرى، من جودة الحال - جودة الحال على المدى الطويل للعالم الطبيعي، وللأشكال الوطنية من الحياة الثقافية، وللقيم الحاسمة للروح الإنسانية.

إن جعل مساحة من مساحات الحياة على وفاق مع "الاختيار العقلاني" يعني اعتساف الحياة في قالب محدّد مركّب من الاستعارات - سواء للأفضل أو للأسوأ، وإن كانت جميعاً للأسوأ. ومثال هذا يتجلى في النزوع إلى مَفْهَمَة التعليم استعارياً بوصفه عملاً تجارياً، أو عبر الخصخصة الساعية إلى جعل التعليم عملاً تجارياً تسيّره اعتبارات "الاختيار العقلاني". وفي هذه الاستعارة، يكون الطلاب مُستهلكين، وتعليمهم مُنتجاً والمعلمون موارد عمل. أما المعرفة فتصبح حينئذٍ سلعة، شيئاً خاضعاً لقيم السوق يمكن تمريره من

الأستاذ إلى التلميذ. بينما تقيس درجات الاختبارات نوعية المُنتج. وتكون المدارس الأفضل هي المدارس ذات الدرجات الأعلى في كل الاختبارات. ذلك أن الإنتاجية هي مقياس درجات الاختبارات مقابل الدولارات المُنفقة. فظريّة الاختيار العقلاني تفرض تحليل فائدة التكلفة التي ستحقّق بها الإنتاجية أقصى حد لها. إذ يُفترض أن يحصل المُستهلكون على "أفضل تعليم" مقابل دولاراتهم.

إن هذه الاستعارة تشدّد على الفعالية ونوعية المُنتج قبل كل شيء آخر. وبفعلها لذلك فإنها تخفي حقائق التعليم. فالتعليم ليس شيئاً، وإنما هو نشاط. والمعرفة لا تُنقل نقلاً حرفياً من الأستاذ إلى الطالب، كما أن التعليم ليس مجرد اكتساب لتفاصيل معيّنة من المعرفة. إذ عبر التعليم يصبح الطلاب الذين يشتغلون به شيئاً مختلفاً. وما يصيرون إليه هو المهم. إن هذه الاستعارة تتجاهل دور الطالب، وكذلك دور تربية الطالب. والثقافة على نطاق واسع. وهي أيضاً تتجاهل الدور التربوي للمُعتمدين الذي لا يمكن له في الأغلب إلا أن يكون عملاً مكثفاً جداً. كما أنها تتجاهل الحاجة الاجتماعية الشاملة لفئة متصلة دائمة من ممتهني التعليم يُدفع لهم ما يليق بهم مقابل الإسهام الهائل الذي يسهمونه من أجل المجتمع.

وثمة مثال آخر هو مؤسسات الرعاية الصحية التي تقيس إنتاجية الأطباء وفقاً لعدد المرضى الذين يرونهم في زمن محدّد، والتي يعدّ الأطباء فيها أيضاً سلعة في سوق عمل. والاثنتان حالتان من استعارات الاختيار العقلاني صارتا فعليتين مقابل تكلفة، تكلفة ليست في نماذج الاختيار العقلاني ذاتها. وأما ما ينحو نحو الضياع فهو التعليم، والصحة، والمهنية، والتفاني، والمجتمع، والكرامة الإنسانية.

الأخلاق والاختيار "العقلاني"

من المهم أن نتذكر أن حالات كهذه لا تكشف أن هناك أي شيء خاطئ في نماذج الاختيار العقلاني في ذاتها. إذ إنها حين تكون مُستخدَمة كنماذج وصفية يمكنها أن تكون مفيدة حين تطابق واقع جودة الحال الإنسانية أو ربما حتى جودة الحال الأيكولوجية أو الثقافية. ومثل هذه النماذج التي تفعل ذلك لها، بالطبع، حدود، الحد الأقصى المتمثل في أن كل الأشكال المتنوعة من جودة الحال يجب أن تكون مُفهِمة بشكل مبسّط كما لو كانت جودة الحال تعني الثروة، أي كما لو كان يمكن للأشكال المتنوعة من جودة الحال أن تكون مختزلة في أرقام يمكن مقارنتها وخاضعة لتحقيق الحد الأقصى. إن مثل هذه النماذج تقلص قيمًا متعددة إلى قيم مفردة. وعلاوة على ذلك، فإنها تستأصل قيمة جوهرية وتحوي فقط قيمًا مقارنة خاضعة لتحقيق الحد الأقصى. وهي لا تترك مساحة لأي شيء من الجدارة الجوهرية غير قابل للمقارنة، أي شيء يقف خارج الإطار الكامل لقيمة السوق.

متى يمكن لنموذج اختيار عقلاني أن يُنمذج بدقة موقفًا ما؟ أولاً، يجب أن يكون النموذج مُستخدَمًا /استخدمًا ووصفيًا وليس تقنيًا- ليصف العالم، وليس ليعيِّره. ثانيًا، يجب أن يكون للموقف شكل واحد من جودة الحال بحيث يمكن أن يكون مُنمذجًا بدقة بالأرقام. ثالثًا، يجب أن تكون قيم الموقف مُقارنة، وليست جوهرية. إذ في هذه الحالات، يمكن لنماذج الاختيار العقلاني أن تكون أدوات وصفية مفيدة.

إلا أن الحالات التي كنا نناقشها للتو ليست على هذا النحو على الإطلاق. بل إنها حالات فيها الآتي: (١) فيها قيم جوهرية؛ و(٢) فيها قيم

متعددة لا يمكن أن تختزل في أرقام مفردة، و(٣) أن النماذج يتم استخدامها لتغيّر العالم، وليس لتصفه فحسب. وفي مثل هذه الحالات، يكون التغيير محددًا بناءً على القيم المستخدمة في النماذج، على سبيل المثال، تحقيق الحد الأقصى من الفوائد بالمعنى الحرفي للكلمة.

إن الاختيارات لما يُفترض أن تكونه مثل هذه القيم هي اختيارات أخلاقية، وليست "عقلانية" (أي، تحقيق أقصى حد من الفائدة). باختصار، إن أي استخدام لنموذج الاختيار العقلاني ليغيّر العالم، وليجعله أكثر "عقلانية"، هو اختيار أخلاقي. فأَي/استخدم!

وهكذا، فإن الاستخدام التقني لنماذج الاختيار العقلاني لم يكن قط موضوعيًا بشكل خالص، ولم يكن قط مستقلاً عن اختيارات مصنوعة داخل نسق أخلاقي ما. وكما رأينا، فإن أنساقنا الأخلاقية هي ذاتها استعارية. فالأنساق الأخلاقية الاستعارية عاملة في أي استخدام لنماذج الاختيار العقلاني لتغيير العالم على نطاق واسع.

حالة السياسة الخارجية والحرب

لقد مارست نظرية اللعب ونماذج الاختيار العقلاني تأثيرًا عميقًا على حيواتنا بطرق لسنا واعين بمعظمها. على سبيل المثال، لقد كانت مُستخدمة منذ الأيام الباكورة للحرب الباردة كطرق لجعل السياسة الخارجية والحرب أكثر "عقلانية". ولكيما تُستخدم نماذج الفاعل العقلاني للسياسة الخارجية، فإنه يجب أن تكون الأمم مُفهمّة استعاريًا بوصفها أشخاصًا ذوي مصالح

- مصالح قومية. والاستعارة المستخدمة هي استعارة الأمة بوصفها شخصاً. ومن مصلحة الشخص أن يكون صحيحاً وقويّاً - وفي استعارة الأمة بوصفها شخصاً تُرسم الصحة بالنسبة لشخص ما على مجمل الصحة الاقتصادية لأمة ما، كما تُرسم القوة لشخص ما على القوة العسكرية. ذلك أن تحقيق الحد الأقصى من المصلحة القومية، وفقاً لهذا المنطق الاستعاري، هو تحقيق الحد الأقصى من الثروة الكلية للأمة بالنسبة للأمم أخرى ولقوتها العسكرية. أما ما تُخفيه استعارة الأمة بوصفها شخصاً فهو الأشخاص الحقيقيون وكل أشكال جودة الحال التي يحتاجونها بشكل فردي. كما تُخفي أيضاً هذه الاستعارة كل القيم الأيكولوجية التي لا تُترجم إلى الثروة والقوة العسكرية.

وأما فيما يتعلق بأغراض السياسة الخارجية، فإن الأمة مُمَهَّمة بوصفها شخصاً في مجتمع عالمي، مجتمع من الأمم. إذ ثمة أمم جوار، وأمم صديقة وأمم مُعادية، ودول تابعة ودول منافسة. إذ تُرى بعض الأمم بوصفها ناضجة، أي أنها دول كبيرة قادرة على أن ترعى نفسها. والنضج لأمة ما يعني التصنيع. بينما تُرى الأمم غير الصناعية بوصفها غير ناضجة أو "مُتخلّفة"، غير قادرة على أن ترعى نفسها ضمن الاقتصاد العالمي، وهي الأمم "النامية".

إن هدف السياسة الخارجية للولايات المتحدة هو تحقيق أقصى حد من مصالحتنا القومية، أي ثروتنا القومية وقوتنا العسكرية. ولجعل السياسة الخارجية عقلانية تمّ تقديم نماذج الاختيار العقلاني. ولجعل العالم أكثر عقلانية، ولجعل المزيد من سياسات العالم واقتصاد العالم تحت السيطرة العقلانية كان من المهم نشر تطبيق نماذج الاختيار العقلاني بقدر ما يمكن

بواسطة مقاييس من قبيل اتفاقيات "التجارة الحرة" وبواسطة تحقيق الحد الأقصى من الاستقرار السياسي.

إن تطبيق نموذج الفاعل العقلاني على السياسة الخارجية ليس إذاً مجرد محاولة لوصف العالم وإنما لتغييره لينصاع لنماذج الفاعل العقلاني. ومع ذلك، فإن نماذج الفاعلين العقلانيين لا يمكنها أن تُطبَّق بشكل عام ما لم يكن ثمة فاعلون عديدون بقدر ما يمكن يستخدمون النماذج ذاتها من العقلانية. ومن أجل هذه الغاية، ظلت الولايات المتحدة تدرِّب المتخصصين في السياسة الخارجية والقادة العسكريين والاقتصاديين من كافة أنحاء العالم على استخدام مثل تلك النماذج. كما تستفيد أيضاً مؤسسات اقتصادية دولية مثل البنك الدولي من مثل هذه النماذج.

لكن ما المستر في الاستخدام الدولي للنماذج التي يكون فيها الفاعلون العقلانيون أمماً أو شركات؟ والجواب مرة أخرى هو الأشكال المتعددة من جودة الحال المطلوبة من قبل أشخاص ذاتيين وثقافات محلية والبيئة.

وكحالة من الحالات المرتبطة بالموضوع، فلننظر إلى حرب الخليج [١٩٩١]. حيث كان يتم بناء نماذج الفاعل العقلاني ويتم اللجوء إليها (وإن لم يكن معلوماً على المستوى الجماهيري إلى أي حد) في قرار غزو الكويت والعراق. إذ كان نقاش الكونجرس السابق على الحرب مؤطراً بناءً على السؤال المطروح في كل نماذج الفاعل العقلاني وهو: هل "المكاسب" تفوق "الخسائر"؟ وهل "تستحق" خوض الحرب؟

وكانت الأمتان الرئيسيتان المنخرطتان في الحرب، الولايات المتحدة والعراق، مُمَهَّمَتَيْنِ ضمن تلك النماذج بوصفهما فاعلين عقلانيين، لهما مصالح قومية منظور إليها بناءً على الصحة الاقتصادية والقوة العسكرية

للأمم المُنخرِطة في الحرب. وفي نقاش الكونجرس، كانت القضايا التالية هي القضايا الرئيسية المُعدَّة بها بوصفها مكاسب أو خسائر ممكنة للولايات المتحدة: الاحتفاظ المستمر ببيتروال الشرق الأوسط الرخيص والوافر، وتوازن القوة في الإقليم، والهيبة السياسية داخليًا وخارجيًا، وحياة وسلامة جنود الولايات المتحدة، وتكلفة التسليحات المستخدمة، والدعم اللوجستي.

أما حياة وسلامة المدنيين العراقيين، سواء أثناء الحرب أو كنتيجة لاحقة للحرب، فلم تكن من العوامل المأخوذة في الحساب بوصفها "تكاليف" أو "خسائر" للولايات المتحدة؛ أي إنها كانت مغيبَّة عن الوقائع المُؤسَّبة المُناقَشة في الكونجرس. وقد كان عدم تضمين حياة المدنيين غير المقاتلين في العراق قرارًا أخلاقيًا (ضمنيًا أو صريحًا) شكَّل "أسلبة" الموقف.

وبعد الحرب بعام، قدَّرت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية أن أكثر من مليون من العراقيين، معظمهم من النساء والأطفال والمسنين، قد ماتوا مباشرة من الحرب أو بشكل غير مباشر بسبب تدمير البنية الأساسية للبلاد - محطات الصرف الصحي والمستشفيات، ومولِّدات الكهرباء، وما شابه. كما وقع دمار هائل لأيكولوجيا الخليج. ومع ذلك، فقد أتاحت القوات العسكرية للولايات المتحدة لصفوة قوات صدام حسين أن تهرب، ولم تخلع صدام حسين من الحكم. وفي حقيقة الأمر، أصبحت ديكتاتوريته الوحشية أكثر وحشية واستحكامًا حتى ممَّا كانت عليه من قبل.

ورغم ذلك، فإن الولايات المتحدة ظلت تعد الحرب "تجاحًا"، بل إن النيويورك تايمز اعتبرتها "صفقة"؛ نظرًا لأن "الخسائر" كانت قليلة. أما حياة المليون عراقي الضائعة فلم تُحسب بوصفها "خسائر" أو "تكاليف" في مثل هذه

النوعية من الحسابات. مادام لازال لدينا السبيل إلى البترول الرخيص. والإقليم مازال مستقرًا، في ظل حكم صدام حسين، والعراق لم يُقسَم. والأكراد لم يكوّنوا بلدهم الخاصة ويهدّدوا تركيا. والشيعية الذين يمثّلون الأغلبية في البلد، لم يمضوا في سبيلهم الخاص ويدعموا إيران. فحكم صدام حسين المستمر، وإن كان بعيدًا عن الصورة المثلى بالنسبة للولايات المتحدة، قد ظل يحافظ على الاستقرار الإقليمي وبالتالي على العقلانية في مجال السياسة الخارجية. وهكذا، ومن منظور نموذج الفاعل العقلاني، مثّلت الحرب نجاحًا.

وسواء استُخدم فعليًا أو لم يُستخدَم في ذلك الموقف نموذج معين للفعل العقلاني في اتخاذ قرار خوض الحرب، فإن النقاش في الكونجرس والقرار الذي اتخذته الإدارة كان مبنياً بأسلوب تفكير يجسّد مثل هذه النماذج، أي أن الموقف كان مُؤسّلاً بناءً على مكاسب وخسائر ممتلكاتنا أو ممتلكاتنا الممكنة. وأما حياة ومعاناة المدنيين الأبرياء في أمة العدو وأيكولوجيا البلد فلا تُحسب بوصفها ممتلكاتنا؛ ومن ثم لا يمكن أن تُحسب بوصفها خسائرنا (إلا ربما لأغراض الدعاية لدى العدو). إن استخدام أسلوب تفكير من هذا النوع ينطوي على متضمنات أخلاقية. وربما كان يمكن لقرارنا بخوض الحرب أن يكون مختلفًا، أو على الأقل الاستراتيجية العسكرية المُتبّعة أثناء الحرب، لو أن تلك الحيوانات قد حُسبت بوصفها خسائرنا.

وأخلاقياً، بالطبع، فإنه لا لوم على نماذج الفعل العقلاني في ذاتها. إذ إنها مجرد نماذج: رياضيات زائد استعارات. أما الكيفية المُستخدمة بها وأساليب المواقف المُستخدمة فهي موضوع آخر. وذلك هو الموضوع الذي

يتدخل فيه الحكم الإنساني والأخلاق الإنسانية. لكن مثل هذا الحكم وتلك الأخلاق ليست جزءاً من "العقلانية" كما تحددها نماذج الفعل العقلاني، إذ إنها ليست في النماذج ذاتها.

إلا أن استخدام مثل هذه النماذج لتغيير العالم غير محايد أخلاقياً. ذلك أن نماذج الفاعل العقلاني هي بنى إنسانية استعارية مفروضة إنسانياً. وهي ليست سمة للعالم في ذاته. ويمكن أن تكون مُستخدمة ببصيرة أو بغير بصيرة، بشكل مثمر أو بشكل غير مثمر، أخلاقياً أو لا أخلاقياً. أما كيف نختار أن نستخدمها فليس "اختياراً عقلانياً" كما هو محدد في النماذج. وعدم فهم هذا هو حقاً اللاعقلاني.

الأخلاقية والعقلانية

إن معظم الناس لا يفكرون في أغلب الوقت طبقاً لنموذج الفاعل العقلاني، ولا حتى طبقاً للمثال الفلسفي التقليدي للعقلانية بوصفها حرقية، وشكلية، وواعية، وغير مُجسّنة وغير انفعالية. إذ إن الفكر الإنساني الفعلي مُجسّن، وتخيلي، واستعاري في معظمه، ولا واع إلى حد كبير، ومتورط انفعالياً. وهو في أغلب الأحوال يدور حول جودة الحال الإنساني وحول الغايات المحددة بجودة الحال الإنساني. وبما أن الأخلاق تهتم بجودة الحال وبما أن مفاهيمنا عن الأخلاق تنشأ من طرائقنا في جودة الحال، فإن الأخلاق تتدخل في الفكر الإنساني معظم الوقت. إنها لا تؤثر فقط على اختيار الغايات، بل أيضاً على أنواع التفكير المُمارسة في تحقيق تلك الغايات. فالعقلانية تقريباً دوماً ذات بعد أخلاقي رئيسي. أما الفكرة القائلة إن العقلانية

الإنسانية آلية بشكل خالص، وغير متورطة، ومنفصلة عن القضايا الأخلاقية فهي أسطورة، أسطورة ضارة حين نعيش حيواتنا طبقاً لها.

الذات العقلانية المستقلة ذاتياً

إن التصور التقليدي للعقلانية، جنباً إلى جنب مع تصور كانط عن استقلال الذات، يفضيان إلى رؤية الكائنات الإنسانية بوصفهم فاعلين عقلانيين مستقلين ذاتياً، يتمتعون بحرية إرادة كاملة وعقلانية متعالية مما يتيح لهم أن يفكروا في أي شيء أياً كان وأن يختاروا بحرية أهدافهم ومعتقداتهم. إلا أن هذه الرؤية زائفة.

إذ كما أوضح فوكو على امتداد أعماله، وكما رأينا في نقاشنا للأخلاقية (في الفصل الرابع عشر) والأخلاق الكانطية (في الفصل العشرين) فإننا مقيّدون بالطريقة التي يمكننا أن نفكر بها. ذلك أن اللاوعي المعرفي يعد مركزاً رئيسياً للسلطة بالمعنى الفوكوي، سلطة على كيف يمكننا أن نفكر وكيف يمكننا أن نتصور العالم. فأنساقنا التصورية اللاوعية، التي تبني اللاوعي المعرفي، تحدّد كيف يمكننا أن نفكر وتضمن أنه من المستحيل لنا أن نملك هذا النوع من الاستقلالية الذاتية التي يعزوها لنا كانط.

وعلاوة على ذلك، فإن الطرائق التي تتجسّد بها عقلانيتنا تجعل أي شيء مثل الاستقلالية الذاتية التامة مستحيلة. وثمة سببان لذلك. أولاً، أن العديد من مفاهيمنا ينشأ من قيود مُباطنة مفروضة على الجسد، على سبيل المثال، مفاهيم العلاقات المكانية. ثانياً، أننا ونحن نتعلم مفاهيمنا، تصبح هي

ذاتها أجزاء من أجسادنا. فالمفاهيم المتعلّمة مُجسّدة بواسطة تغيّرات دائمة أو طويلة المدى إلى حد بعيد في مراكزنا العصبية. كما أن جزءاً كبيراً من نسقنا التصوري، المُجسّد على نحو عميق جداً، لا يمكنه أن يصبح غير متعلّم أو مُغفلاً، على الأقل بفعل ما للإرادة وعلى الأغلب فإنه لا يمكن أن يحدث بشكل سريع أو سهل.

لكن هل يعني هذا أننا مُستعدّون إلى الأبد لأنساقنا التصورية اللاوعية؟ إلى حد ما، نعم. لكن إلى حد مهم، لا. إذ إننا سنفكر دائماً بناء على الاحتواء، والدروب، واستعارة بنية الحدث، ومفاهيم عديدة أخرى مُجسّدة بقوة وعمق شديدين في أمخانا التي سنظل دوماً نستخدمها.

لكننا أيضاً نملك مرونة معرفية لافتة توفّر حرية محدودة لكن حاسمة للمفهمّة. ولأن لدينا استعارات متعددة لمعظم مفاهيمنا المهمة، فإن تلك الاستعارات يمكن أحياناً أن تتم المفاضلة بينها. ولعله يمكننا أن نتعلم استخدام استعارات معيَّنة بدلاً من أخرى وأن نتعلم استعارات جديدة. وكذلك فإننا أحياناً نصبح واعين ببعض استعاراتنا وصلاتها ببعضها البعض؛ مما يمكن أن يولّد طرائق جديدة للفهم. لأن المفاهيم ورؤى العالم المعقّدة تتألف من مفاهيم واستعارات أساسية مرتبطة معاً في مركّبات، ولعله من الممكن تعلّم مركّبات جديدة. ولأننا كائنات واعية قادرة على التفكير الانعكاسي، فقد يمكننا أن نكون قادرين على أن نتعلم مراقبة استخدام لاوعينا المعرفي، شريطة أن نتعلم كيف يعمل.

إن لدى العلم المعرفي شيئاً ذا أهمية هائلة يُسهم به في الحرية الإنسانية: إنه القدرة على تعلّم ما تبدو عليه أنساقنا التصورية اللاوعية

وكيف يشتغل لواعينا المعرفي. وإذا لم ندرك أن معظم تفكيرنا لا واع وأننا نفكر استعارياً، فإننا سنكون بالفعل عبيداً للواعي المعرفي. ومن المفارقة أن الافتراض القائل إن لدينا عقلانية مستقلة ذاتياً بشكل جذري كما هو متصور تقليدياً يحد فعلياً من استقلالنا العقلي. ويحكم علينا بالعبودية المعرفية - وبالاعتماد غير الواعي وغير النقدي على استعاراتنا اللاوعية. فلتحقيق أقصى حد ممّا يمكن أن يكون لدينا من حرية تصويرية، لا بد لنا من أن نكون قادرين على أن ننفذ ببصرتنا عبر الفلسفات التي تُنكر وجود لا وعي معرفي مُجسّدن يحكم معظم حيوانتنا العقلية وأن نتحرك فيما وراءها.

الفصل الرابع والعشرون

كيف تعمل النظريات الفلسفية؟

إن كلاً منا يمضي عبر الحياة وهو مسلح برؤى فلسفية حول كل أنواع الأشياء: الأخلاقية، والسياسة، والله، والمعرفة، والطبيعة الإنسانية ومعنى الحياة، وقاطرة ممتدة من قضايا الحياة المهمة الأخرى. ومعظم هذه الرؤى نرثها من ثقافتنا. ونادراً ما نكون واعين، إن حدث أصلاً، بما تكونه مثل هذه الرؤى الفلسفية، بل إننا نجد من الصعب علينا أن نمفصلها صراحة، ويغلب علينا أن نكون غير مُدركين لكل متضمناتها بالنسبة لحيواتنا.

إلا أن ذلك هو الموقف الذي يمكن أن تكون فيه النظريات الفلسفية معاونة. ذلك أن النظريات الفلسفية هي عبارة عن محاولاتنا المنتظمة الواعية لتطوير رؤى عقلانية متسقة حول عالمنا وموضعنا فيه. فهي تساعدنا على أن نفهم خبرتنا، وهي أيضاً تجعل من الممكن بالنسبة لنا أن نفكر بشكل نقدي حول رؤانا وأن نرى أين وكيف ينبغي لها أن تتغير.

ونظراً لأن ظهورها كصيغة مميزة من بين صيغ التفكير ما قبل السقراطية، فإن الفلسفة، كما هي متصورة في العالم الغربي، ظلت ترى نفسها بصورة أزلية بوصفها الشكل النهائي للتفكير العقلاني. وقد ظلت الفلسفة ترى نفسها بوصفها الحكم الفصل فيما يُفترض أنه فهم ومعرفة وبحث

عقلاني. وفي القلب من هذا التصور رؤية الفكر بوصفه كائنًا قادرًا على الانعكاس بصورة مباشرة على عملياته ذاتها. فإذا ما كان يوجد هناك حقًا فكر كهذا متعال، كلي، واعٍ تمامًا، ناقد لذاته، وإذا ما كانت المنهجية الفلسفية تمنحنا منفذًا مباشرًا إليه، إذاً لكانت الفلسفة هي الشكل الأعلى للتفكير القبلي حول طبيعة وحدود المعرفة والخبرة الإنسانية. وهذا بدقة هو ما اعتقد كَانظ أنه الفلسفة. إلا أن هذا لا يمثل ما عليه الفلسفة. وقد رأينا معًا بعض الأدلة من العلم المعرفي للعقل المُجسّدن تُظهر أن الفكر لا يملك مثل هذه الشخصية اللاجسدية، المتعالية، الواعية تمامًا. وهذا، بدوره، يُظهر لماذا ليست الفلسفة هي الفكر الخالص المنعكس على نفسه. كما أن وجود اللاوعي المعرفي في قلب تفكيرنا واستدلالنا يقوِّض أية رؤية للفكر بوصفه شفافًا ومنعكسًا على ذاته بشكل مباشر، وكذلك أية رؤية قبليّة للفلسفة. فالعلوم المعرفية تكشف أن الفكر مُجسّدن ولا يمكنه أن يعرف نفسه مباشرة.

لذلك، فمن أجل أن يعرف الفكر نفسه، ومن أجل أن تصبح الفلسفة منتقدة لذاتها بكفاءة، لا بد على أقل تقدير من الإفادة من الأساليب التجريبية في العلوم المعرفية التي تتيح لنا أن نستكشف أعمال اللاوعي المعرفي. وما أن تصبح الفلسفة مسؤولة إمبريقياً على هذا النحو حتى تأخذ أشياء مدهشة في الحدوث.

وكما رأينا في القسم الثاني، فإن العديد من معظم مفاهيمنا الفلسفية الأساسية (على سبيل المثال، الزمن، السببية، الذات، العقل، الأخلاقية) تبدو مختلفة جدًا، جدًا عن التحليلات الفلسفية التقليدية. إذ إنها ليست حرفية وليست لها بنية الفئة التصنيفية الكلاسيكية. بل إنها، بدلاً من ذلك، محدّدة باستعارات متعددة ومقيّدة بنى خبرتنا المُجسّدنة.

كما أن الفلسفة ذاتها أيضاً تتكشف عن أنها مختلفة جداً عما تصورناه عنها من قبل. إذ بدلاً من كونها نشاط فكر خالص، يتبدى أنها نشاط فكر مُجسّد، وأنها تعمل عبر اللاوعي المعرفي؛ ومن ثم تفيد من كل الموارد التخيلية للوعي المعرفي فهي راسخة في ومقيّدة ببنى تعتمد على طبيعة أجسادنا والبيئات التي نعيش فيها.

وتتناول التحليلات التي قدّمناها في هذا الجزء من الكتاب جوانب متنوعة من نظريات فلسفية مهمة تاريخياً بوصفها هي ذاتها موضوعات للدراسة، مُستخدمة طرائق العلم المعرفي للعقل المُجسّد. وهذه التطبيقات داخل العلم المعرفي للفلسفة بوضوح ناقصة جداً وضيقة النطاق. إلا أننا لا نزعم بأي حال من الأحوال أننا نفسر فلسفة ما أو نخترلها في حفنة من الاستعارات. بل إن تحليلاتنا للاستعارات القارة في جوانب متنوعة من نظريات فلسفية مهمة ومتعددة قُصد منها أن تُظهر كيف يمكن للعلم المعرفي أن يساعدنا في أن نفهم قدرًا لا بأس به مما يجعل فلسفة ما تعمل. أي أنه يساعدنا في أن نفهم كيف تتضافر معًا أجزاء فلسفة ما، وكيف أن مفهَمتنا واستدلالاتنا مقيّدان بالاستعارات وكيف يمكننا أن نقيّم بعض مناقب ومثالب فلسفة ما. كما نعتقد أن تحليلاتنا من هذا النوع المقدم في هذا القسم من الكتاب (تحت عنوان "العلم المعرفي للفلسفة") قد أثمرت الاستبصارات التالية حول طبيعة النظريات الفلسفية.

الفلسفة تقوم على استعارات تصويرية مشتركة

إن الفلاسفة يستخدمون الموارد المعرفية ذاتها التي يستخدمها كل شخص آخر حين يفكرون ويستدلون. كما أنهم يعملون بالاستعارات والكنيات العامة ذاتها التي تحدّد نظرياتنا الشعبية المتنوعة، التي تقطن

اللاوعي المعرفي، والتي هي الخصيصة المشتركة لثقافات وتقاليد كاملة. وقد رأينا أن الفلاسفة يوظفون عددًا صغيرًا نسبيًا من الاستعارات التصويرية التي تشكل صميم مبادئهم المركزية ضمن حقول تمتد من الميتافيزيقا والإبستمولوجيا إلى علم الأخلاق والنظرية السياسية. إنها هذه الاستعارات، المسلم بها على امتداد مجمل عمل فيلسوف ما، هي ما يجعل الفلاسفة نظرية موحدة، وليست مجرد قائمة عشوائية من المفاهيم والدعاوى. ومثل هذه الترسيمات الاستعارية المحورية تحدد أنماط الاستدلال الشائعة على امتداد عمليات استدلال الفيلسوف وتكشف التعميمات التي تربط المبادئ المفتاحية لفيلسوف ما.

وحيثما تبدو لنا نظرية فلسفية على أنها بديهية، فإن هذا يكون بالأساس لأنها مبنية على استعارات راسخة بعمق في لواعينا المعرفي وشائعة على نطاق واسع داخل الثقافة التي تنتمي إليها. وستجواب أية نظرية معنا تمامًا بقدر ما تتأغم بين العديد من الاستعارات التصويرية التي تشكل نظرياتنا الشعبية اليومية. فما من أحد كان سيفهم النظرية الأخلاقية لكانط قط، إن لم تكن قد استفادت، وإن كان على نحو خلاق، من الاستعارات ذاتها التي تباطن نماذجنا الثقافية للأخلاقية.

الميتافيزيقا بوصفها استعارة

من طاليس إلى هيرقليطس، ومن أفلاطون إلى أرسطو، ومن ديكارت إلى كانط، ومن راسل إلى كوين، والاستعارات المحورية التي ينطوي عليها فكر كل فيلسوف هي ما يحدد ميتافيزيقا هذا الفكر. فكل تلك الترسيمات المنطلقة من مجالات انطلاق إلى مجالات وصول تُسقط أنطولوجيا مجال

انطلاق معين لتشكّل أنطولوجيا مجال الوصول المتصل بالموضوع. على سبيل المثال، فلأن الفيثاغورثيين اتخذوا استعارة الوجود عدد the Being Is Number metaphor بوصفها استعارة أساسية، فقد أسقطوا أنطولوجيا الموضوعات الرياضية على الوجود بعامّة. وفكروا في الأعداد بوصفها قطعاً من الفضاء ذات أشكال مميزة، وهكذا رأوا العالم بوصفه مؤلفاً من سلاسل متلازمة من تلك الأشكال. أو حين استولى ديكارت على استعارة الفهم رؤية، فإنه بموجب ذلك قد قبل أنطولوجيا المجال العقلي التي اقتضت نظائر عقلية للموضوعات المرئية، الأشخاص الذين يرون، ومصادر الضوء الطبيعي، وما إليها. ولذا، فإن ميتافيزيقا العقل لديه حافلة بنظائر استعارية لهذه الكيانات، وهو يستدل عليها باستخدام أنماط استدلال مُستجَلِّبة من مجال الرؤية إلى مجال العقل والتفكير.

إن ميتافيزيقا استعارية من هذا النوع ليست ناتجاً طريفاً لرؤى فلسفية عتيقة وساذجة. بل إنها خاصة مميزة لكل الفلسفات، لأنها خاصة مميزة لكل الفكر الإنساني. وبالتالي، فكما رأينا في تناولنا للعقل، فإن معظم الفلسفة التحليلية محدّدة بتضافر استعارات عديدة مثل (الفكر لغة، التفكير حساب رياضي، العقل آلة، إلخ)، وهي شائعة في ثقافتنا. وأية رؤية فلسفية معاصرة توظف استعارة التفكير حساب رياضي وبموجب ذلك تمتلك أنطولوجياها الخاصة بها التي يجب أن تكون كل الأفكار فيها كيانات متكاملة، تماماً على نحو ما يُتصوّر في الأعداد. وينطبق على كوين ما ينطبق على طاليس من أن الميتافيزيقا تنشأ من الاستعارات.

التجديد الفلسفي

لا يوجد ما هو انتقاصي حول هذه الرؤية للطبيعة الاستعارية للنظريات الفلسفية. ذلك أن إظهار أن الفلسفات مكوّنة من استعارات وكنائيات وخطاطات صورة لا يقلّ من أهميتها. بل إنه، على العكس من ذلك، يكشف تمامًا كم هي رائعة حقًا تلك الأنساق الفلسفية. ذلك أن الفلاسفة ببساطة ليسوا سواطير منطقية تشدّب ما تعرفه ثقافتهم سلفًا في عظامها. وإنما هم، بدلاً من ذلك، شعراء الفكر المنتظم. والفلسفة في أفضل أحوالها إبداعية وتركيبية. وهي تساعدنا أن نستجمع عالماً بطريقة تجعله ذا معنى بالنسبة إلينا، وذلك يساعدنا على أن نتعامل مع المشكلات التي نواجهها في حياتنا. وحين يفعل الفلاسفة ذلك بصورة جيدة يستخدمون مواردنا التصويرية العادية بطرائق بارعة جدًا. إذ يبحثون عن طرائق لتركيب الأفكار معًا لكشف صلات نسقية جديدة بين جوانب مختلفة من خبرتنا. كما أنهم يمنحوننا أحيانًا الوسيلة لانتقاد حتى مفاهيمنا المتجذرة تجذرًا عميقًا جدًا. وكذلك يكشفون لنا طرائق لتوسيع استعاراتنا وبنيات تخيلية أخرى لنتعامل مع مواقف ومشكلات طارئة حديثًا. ولذا، فإن كانط، تقريبًا بمفرده، قد وُلد مفهوم الاستقلالية الأخلاقية (واستعاراتها) التي أصبحت سمة محدّدة للرؤية الحديثة للمسئولية الأخلاقية.

الخيال الفلسفي المقيّد

إن كشف الاستعارات المحدّدة لفلسفة ما لا يعني بالضرورة انتقادها. وإن كان فلاسفة عديدون من ذوى الرؤية التقليدية للغة والمعنى يعتقدون خطأ أن اكتشاف الأسس الاستعارية لنظرية ما يقوّضها. غير أن هذا الاعتقاد

زائف تمامًا. وهو قائم على رؤية وضعية حرفية للغة والعقل لا تدرك، ولا يمكنها أن تدرك، وجود الاستعارة التصورية.

ومنذ عقدين مضيا، نفت بول ديمان (C2, 1978) انتباهًا فلسفيًا كبيرًا بتحليلاته للاستعارات الثاوية في قلب النظريات الفلسفية. وقد تصور أن هذا مربك، لأنه أنكر الرؤية الحرفية للمفاهيم والمعنى، ولأن ديمان أيضًا اعتنق رؤية للاستعارة بوصفها غير مستقرة وغير محدّدة في المعنى. إلا أن تحليلات ديمان، لرؤية لوك للعقل واللغة ولمعالجة كانط للحكم تتحدى، حقًا، الرؤية الحرفية. لكن مع ذلك، فإن ديمان كان مخطئًا في دعوى أن الاستعارة مقلقة للاستقرار وغير قاطعة. وهو يعبر عن هذه الرؤية للاحتمية ولا مصداقية الاستعارة في ملاحظاته على بعض الاستعارات في فلسفة كانط:

"إن التأمّلات حول الخطر الممكن للاستعارات المنفلتة، المركّزة على المجازات المتقاربة للدعامة، والأساس، وما إلى ذلك أيقظت مجددًا عدم اليقين بخصوص صرامة التمييز الذي لا يستقيم إذا ما كانت اللغة الوارد فيها تعيد تقديم عناصر عدم التحديد إلى بداياتها لتستأصلها." (C2, Deman 1978, 27).

إن ديمان مخطئ في دعوى أن مثل هذه الاستعارات تُقلّل استقرار النظريات الفلسفية. في حين أننا قد رأينا أن الاستعارات التصورية تؤسّس مفاهيم مجردة عبر ترسيمات متقاطعة المجالات مُستخدمة جوانب من خبرتنا المُجسّنة وكيف أنها تؤسّس البنى الاستدلالية داخل الفلسفات. وكما تُظهر تحليلاتنا، فإن الاستعارات التصورية يمكن أن تكون أي شيء عدا أن تكون مواضع لانعدام التحديد وانعدام اليقين. ذلك أن الاستعارات هي ذاتها الوسيلة التي نستطيع أن نفهم بواسطتها مجالات مجردة ونمدّد معرفتنا داخل مناطق

جديدة. إن الاستعارة، مثل أية بنية تخيلية أخرى مُجَسَّدَة، ليست إلزامًا فلسفيًا وإنما هي موهبة لافئة - أداة لفهم الأشياء بطريقة مرتبطة بخبرتنا المعيشة المُجَسَّدَة. والتعرف على استعارات الفلاسفة لا ينتقص منهم. بل إنه يساعدنا أن نفهم قوة النظرية الفلسفية لنصوغ معنى لحيواتنا. والتحليلات الموسَّعة لاستعارات الفلاسفة التصورية التي قَدَّمناها في هذا الكتاب تكشف أن الاستعارة هي ما يوحد نظرياتهم ويمنحها القوة التفسيرية التي تحظى بها. فما من فلسفة بدون الاستعارة.

ولا يوجد إلا شيان فقط ينفيهما حضور الاستعارة التصورية في الفلسفة وهما أنه: (١) لا توجد فلسفة مبنية بمفردها من مفاهيم حرفية بوسعها أن تُرسم مباشرة على العالم المستقل للعقل. (٢) لا يوجد فكر حرفي، غير مُجَسَّد، متعالٍ له منفذ للوعي على نحو كامل. إذ ما من شيء من هذين الشئيين ضروري لممارسة الفلسفة. بل على العكس، إن الاعتقاد فيهما هو عائق للرؤى الفلسفية المسئولة إمبريقياً والواقعية معرفياً التي لها صلة بحيواتنا.

كيف تغيرت الفلسفة

ما قدر الاختلاف الذي يمكن أن يحققه أي تحليل معرفي من هذه التحليلات في فهمنا للفلسفة؟ إنه الكثير في واقع الأمر. دعونا نتناول بعض الأمثلة لكيف عسانا أن نفكر بصورة مختلفة في رؤية فلسفية معيَّنة حالما ندرسها من منظور العلم المعرفي للجيل الثاني.

لقد رأينا كيف أن العديد من أكثر مبادئ أرسطو شهيرة هي نتاج نسجه لاستعارات تصويرية مع بعضها البعض - ولناخذ، على سبيل المثال، رؤيته المصيرية للمنطق بوصفه شكلياً بصورة خالصة. وتتبقى هذه الرؤية على النحو التالي. **المحمولات مقولات [فئات] تصنيفية** Predications Are Categories. أي أن تُسند خاصية شيء يعني أن تضعه داخل مقولة [فئة] تصنيفية. فالفئات التصنيفية مفهومة استعارياً بوصفها أوعية مجردة. وبالتالي فإن أشكال القياس، بوصفها أشكالاً من الاستدلال الاستنباطي، تعمل بواسطة منطق الوعاء (مثلاً، / في ب، وب في ج، إذا / في ج).

وقد رأينا أيضاً أن استعارة أرسطو التأسيسية كانت هي استعارة **الأفكار ماهيات** Ideas Are Essences. فأن تمفهم شيئاً ما يعني أن تضعه في مقولة تصنيفية، وهو ما يعني أن تنص على ماهيته، أي على الخصائص المحددة التي تجعله نوع الشيء الذي هو عليه. وإذا، فإنه، بالنسبة لأرسطو، يمكن فعلياً لماهيات الأشياء في العالم، بما أنها ما يؤلف الأفكار، أن تكون في العقل. ولكيما تكون الماهية في العقل، فإنه لا يمكنها أن تكون قوام أو مادة شيء؛ وإنما يتحتم أن تكون شكله: **الماهيات أشكال**. وهكذا فإذا كانت أفكارنا هي أشكال الأشياء، وإذا كنا ندلل بأشكال الأشياء، إذا فإن المنطق يكون شكلياً بصورة خالصة، مجرداً تماماً من أي محتوى. إن رؤية هذه الصلات المحكمة بين الاستعارات تفسر لنا منطق مُحاجات أرسطو وتظهر لنا لماذا كانت لديه المبادئ التي لديه. وبمجرد ما أن نرى هذا، حتى نرى أيضاً أنه ما من ضرورة مطلقة بخصوص هذه الرؤية الخاصة للأشياء. إذ إنها رؤية قائمة على منطق استعاري يستخدم مجموعة واحدة معيَّنة من الاستعارات

التصورية. غير أنه مع ذلك، ثمة استعارات أخرى ممكنة لفهم المنطق وللاستدلال بطرائق غير متوافقة مع الاستعارات التي استخدمها أرسطو ليشخص "المنطق".

وحقيقة أن نفس أنماط الاستدلال تحدث مع محتوى مختلف اتخذها أرسطو لتكون تحققاً إمبريقياً من رؤيته حول أن المنطق مسألة شكل. أما من منظور الداليات المعرفية، فإنه، بالطبع، ثمة تفسير مختلف جداً للملاحظات الإمبريقية ذاتها. إذ بواسطة استعارة أن الفئات التصنيفية أوعية (أي أقاليم محدّدة في الفضاء)، يكون منطق الأوعية مرسمًا على كل الفئات التصنيفية المُمَهِّمة في اللاوعي المعرفي بناء على الاحتواء، أي بناء على أقاليم محدّدة في الفضاء.

ويُعد القياس الشرطي المتصل في صورة إثبات *Modus ponens* والقياس الشرطي المبني على نفي المقدم *Modus tollens* مثالين على منطق الاحتواء:

القياس الشرطي المُجَسَّدَن المتصل في صورة إثبات: إذا كان الوعاء أ داخل الوعاء ب و ج داخل الوعاء أ، إذا فإن ج داخل الوعاء ب.

القياس الشرطي المُجَسَّدَن المبني على نفي المقدم: إذا كان الوعاء أ داخل الوعاء ب و ج خارج الوعاء ب، إذا فإن ج خارج الوعاء أ.

وتكون ج هنا إما وعاء آخر أو كياناً محدّداً. ولنطبق استعارة الفئات التصنيفية أوعية، وسنحصل على المعادل للمبادئ الأرسطية.

إن إمكانية التطبيق العام لهذه المبادئ على أية فئات تصنيفية من هذا النوع، بغض النظر عن المحتوى المحدد للفئات التصنيفية، هي مثال على المحتوى المُجسّدَن: مفهوم الاحتواء واستعارة الفئات التصنيفية أوعية. أما المنطق الرمزي فهو غير مُجسّدَن ولذلك فإنه طريقة مضلّلة، غير دقيقة لتشخيص مثل هذه المبادئ المُجسّدنة للمنطق الإنساني. فالمنطق الرمزي يتضمن التلاعب برموز لا معنى لها ولذلك فإنه يفتقد السمة المُجسّدنة لهذه الأشكال من الاستدلال الإنساني. إلا أننا ما أن نستخدم الأدوات والطرائق الخاصة بالعلم المعرفي من الجيل الثاني لفهم منطق أرسطو، حتى نجد أننا نحتاج إلى أن نعيد التفكير في منطقهِ وأن نرى رؤية أخرى للمنطق أكثر واقعية على المستوى المعرفي. حيث البديل للاستدلال الشكلي غير المُجسّدَن هو استدلال تخيلي مُجسّدَن.

والموقف ذاته ينطبق على تصور ديكارت للعقل وفكرته عن التفكير المنعكس على ذاته. وذلك التصور مبني على استعارة الفهم رؤية، بكل ترسيماتها الفرعية العديدة: الأفكار أشياء، العقل نور، العارفون رائفون ، الذكاء حدة بصرية، وما إلى ذلك. وبكيفية أو بأخرى يُفترض في العقل أن يشع نوره على عملياته الداخلية الخاصة، حتى وهي تحدث. وبهذه الكيفية تغدو المعرفة الذاتية التفكير المنعكس على ذاته.

ويمكن لهذه الاستعارات أن تكون ملائمة أو غير ملائمة في سياقات متباينة. ومع ذلك، فإن العلم المعرفي يفترض أن الاستعارة الخاصة بالتفكير المنعكس على ذاته غير واقعية معرفيًا. لأنها تتجاهل الأعمال المُتفشّية والتي لا غنى عنها للاوعي المعرفي. ومن ثم، فإن لدينا أسبابًا قوية لمساءلة الكفاءة

الخاصة بالنسق الكامل للاستعارات التي تولّد بارتباطها معاً تصور التفكير المباشر المنعكس على ذاته.

وأخيراً، فلنتذكر مجموعة الاستعارات التي تولّف معاً استعارة لغة الفكر التي تباطن الكثير جداً من الفلسفة التحليلية المعاصرة. ولقد رأينا أن هذه الاستعارات، مثل الفكر لغة، والتفكير حساب رياضي، والأفكار أشياء، والعقل آلة (وهذه الأيام، حاسوب)، هي جميعاً مغروسة بعمق في نماذجنا الثقافية الشعبية عن العقل والتفكير واللغة. وهي إذاً توضع معاً بطريقة فريدة من قبل الفلاسفة التحليليين المعاصرين لتشكل استعارة لغة التفكير، التي تكون فيها، على سبيل المثال، الأفكار رموزاً (لغة الفكر) تحصل على معانيها بواسطة استعارة فريجه القائلة إن تلك الرموز تنوب عن الأشياء في العالم.

إلا أننا لا نستطيع أن نشدّد بما يكفي من قوة على أي مدى تماماً بقيت تلك الاستعارات مُنقّشة ومؤثّرة على نطاق واسع في تحديد أهداف وطرائق الفلسفة التحليلية. وبسبب هذا فإنه لمن الجدير بنا مرة أخرى مراجعة تلك المترتبات اللازمة عن استعاراتنا اليومية للعقل التي تظهر على نحو بارز في نسخة أو أخرى من نسخ الفلسفة التحليلية.

الفكر بوصفه اللغة

إن للفكر خصائص لغة ما.

الفكر خارجي وجماهيري.

بنية الفكر قابلة للتمثيل بدقة كسلسلة خطية من الرموز المكتوبة من النوع الذي يشكل لغة مكتوبة.
كل فكر قابل للتعبير عنه باللغة.

العقل بوصفه نظام الجسد

للأفكار وجود موضوعي جماهيري مستقل عن أي مفكر.
الأفكار تنوب عن الأشياء في العالم.

التفكير بوصفه حركة

الفكر العقلاني مباشر ومتروّ، وخطوة خطوة.

التفكير بوصفه تلاعباً بالموضوع

التفكير هو التلاعب بالموضوعات العقلية.
الأفكار موضوعية؛ ومن ثم فإن كل شخص يستطيع أن تكون لديه نفس الأفكار، أي أن الفكر كلي.
التواصل هو إرسال أفكار إلى أناس آخرين بواسطة اللغة.
للأفكار بنية، تماماً كما هو للأشياء.
يمكن لبنية الأفكار أن تُحلَّل تحليلاً فريداً وصحيحاً، تماماً كما يمكن لبنية شيء ما أن تُحلَّل.

التفكير بوصفه حساباً رياضياً

تماماً كما يمكن للأعداد أن تكون ممثلة تمثيلاً دقيقاً بواسطة سلاسل من الرموز المكتوبة، كذلك يمكن للأفكار أن تكون ممثلة تمثيلاً وافياً بواسطة سلاسل من الرموز المكتوبة.

تماماً كما يكون الحساب الرياضي آلياً (أي لوغاريتمياً) كذلك يكون الفكر العقلاني.

تماماً كما أن ثمة مبادئ كلية نسقية للحساب الرياضي تعمل خطوة بخطوة، كذلك ثمة مبادئ كلية نسقية للعقل تعمل خطوة بخطوة.

تماماً كما أن الأعداد والرياضيات كلية، كذلك فإن الأفكار والاستدلال كليان.

العقل بوصفه آلة

إن كل فكر مركّب له بنية مفروضة بواسطة الوضع بشكل إلى لأفكار بسيطة معاً بطريقة متدرجة منتظمة قابلة للوصف.

إضافة إلى ذلك، فقد ورثت أيضاً الفلسفة التحليلية في جزء كبير منها بعض اللوازم الاستعارية المهمة من أرسطو. وعلى الرغم من أن الفلسفة التحليلية تتحاشى استعارة أرسطو المركزية، الأفكار ماهيات، فإنها تقبل العديد من اللوازم الناتجة عن تلك الاستعارة داخل رؤية العالم الأرسطية. وها هي بعض الأمثلة:

أولاً، المفاهيم (ما "يقبضه" العقل) محدّدة بالسمات المحدّدة المتأصلة للأشياء في العالم.

ثانياً، ثمة تعريف أرسطو للتعريف: "التعريف عبارة دالة على ماهية شيء ما" (Topics102a). أي أن التعريف هو مجموعة من الشروط الضرورية والكافية لشيء ما لكيما يكون نوع الشيء الذي هو عليه. وبالتالي، فإن تعريف مفهوم ما هو مجموعة من الشروط الضرورية والكافية التي نستطيع عبرها أن نقبض على السمات المحدّدة المتأصلة لأنواع الأشياء في العالم.

بعبارة أخرى، إن كل المفاهيم حرفية، ومحدّدة مباشرة بناء على سمات أنواع الأشياء في العالم. ومعنى المفاهيم لهذا السبب حرفي، ومحدّد بناء على خواص أنواع الأشياء في العالم بذاته.

واللازم الثالث من لوازم استعارات أرسطو هو المنطق شكلي كما تم نقاشه من قبل.

وأما اللازم الرابع فهو نظرية أرسطو عن الاستعارة: الاستعارة ليست تصورية، لأنها ليست حرفية؛ ولذا فإنها مسألة تعود إلى استخدام الكلمات. وعلاوة على ذلك، فإنها ليست الاستخدام المُستحق للكلمات (الذي هو الاستخدام الحرفي)، وهكذا فإنها استخدام غير مُستحق للكلمات، لائق بالخطابة والشعر وليس بالكلام العادي. فالاستعارات، لكيما تكون قابلة للفهم على أي نحو، يجب أن تكون قائمة على التشابه (العلاقة الرئيسية بين المفاهيم). وعلاوة على ذلك، فلا بد من أن يكون التشابه سمة موضوعية للعالم الخارجي، بما أن المفاهيم محدّدة بناء على تلك السمات.

وقد قُبلتْ هذه المترتبات اللازمة عن استعارات أرسطو على نطاق واسع دونما مساءلة من قبل فلاسفة أنجلو - أمريكيين عديدين للغاية. كما أن الأمر ذاته ينطبق على العديد من المترتبات اللازمة عن استعارات ديكارت: الفكر أساساً غير مُجسّدن، وكل الفكر واعٍ. ونستطيع، فقط بالتفكير في أفكارنا الخاصة والعمليات الخاصة بعقولنا، بانتباه وصرامة، أن نصل إلى فهم العقل بدقة وبيقين مطلق.

وما من شيء بخصوص الجسد في كل هذا، فما من خيال، ولا انفعال، ولا إدراك حسي، ولا أية تفصييلة عن الطبيعة البيولوجية للجسد، نحتاج أن نعرفها لكيما نفهم طبيعة العقل.

وأخيراً، فقد تم أيضاً تبني بعض فرضيات كانط الأخلاقية الرئيسية، التي كانت مترتبات لازمة عن استعاراته، على نطاق واسع داخل الفلسفة الأنجلو - أمريكية. وهي:

ثمة قوانين أخلاقية كلية.

إذ نستطيع أن نعرف هذه القوانين الأخلاقية الكلية عبر العقل وحده، بانعكاسه على ذاته. لذلك، ما من وقائع إمبيريقية يمكن أن يكون لها أي صلة بما ينبغي علينا أن نفعله ("لا يمكنك أن تحصل على انبغاء ما ممّا يكون")

("you can't get an *ought* from an *is*")

إن العقل الكلي هو ما يمنحنا الحرية - حرية أن نختار غاياتنا الأخلاقية الخاصة - ومن ثم يجعلنا مستقلين أخلاقياً، أي "مستقلين ذاتياً".

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الأنجلو - أمريكيين ليسوا بأي حال من الأحوال جميعًا كانطيين، فهذه المترتبات اللازمة عن الاستعارات الأخلاقية لكانط شائعة في الكثير من النظرية الأخلاقية الأنجلو أمريكية.

ومن الصادم أن تعرف أن دارسي الفلسفة الأنجلو أمريكية يتعلمون جميعًا (أو على الأقل معظمهم) هذه اللوازم الاستعارية بوصفها حقائق. فهم يحدّدون لب رؤية العالم الفلسفية الأنجلو - أمريكية بشكل جماعي - ومع ذلك، فما من شيء مقدّس أو مطلق بخصوص هذه اللوازم الاستعارية. وكما يحدث، فإنهم جميعًا على خلاف مع رؤية العقل واللغة الصادرة عن العلم المعرفي للجيل الثاني. هذه إذاً هي اللوازم الاستعارية التي تتجاهل تجسّد مفاهيمنا واستدلاننا. إنها تتجاهل اللاوعي المعرفي الذي يشتغل بواسطة استعارات وكنائيات وخطاطات صورة تصوّرية. وعلى الرغم من أنها ظلت مؤثّرة بشكل هائل في تحديد مسار الفلسفة التحليلية المعاصرة، فإنه يمكن أن يكون قد حان الوقت لإبطالها لصالح تصورات للعقل واللغة والأخلاق أكثر واقعية على المستوى المعرفي.

إن العلم المعرفي للفلسفة هكذا لا يصف فحسب كيف تعمل الفلسفة، بل إنه يفعل ذلك، وذلك عمل مهم. إلا أنه أيضًا يُعطينا بشكل مستمر أساسًا لتقييم ونقد الفلسفات. ذلك أنه يتيح لنا أن نوظّف فهمنا الإمبريقي للعقل في دراسة الفلسفات القديمة والجديدة.

القسم الرابع

الفلسفة الجسدية

الفصل الخامس والعشرون

الفلسفة في الجسد

إننا حيوانات فلسفية. بل إننا الحيوانات الوحيدة التي نعرف عنها أنها يمكنها أن تسأل، وأحياناً حتى أن تفسّر لماذا تحدث الأشياء على النحو الذي تحدث به. كما أننا الحيوانات الوحيدة التي تتمعن معنى وجودها والتي تقلق باستمرار حول الحب، والجنس، والعمل، والموت، والأخلاق. ويبدو أيضاً أننا الحيوانات الوحيدة التي يمكنها أن تتفكّر نقدياً في حياتها لكيما تقوم بتغييرات في الكيفية التي تسلك بها. ولذلك، فإن الفلسفة تعني لنا الكثير، بشكل أساسي لأنها تساعدنا في أن نصوغ معنى لحيواتنا وأن نحيا حيوات أفضل. وستكون فلسفة جديرة بالمحاولة تلك التي تمنحنا الاستبصار العميق بمن نكون، وكيف نخبر عالمنا، وكيف ينبغي لنا أن نحيا.

إذ في القلب من بحثنا عن المعنى احتياجنا إلى أن نعرف أنفسنا - من نكون، وكيف يعمل عقلنا، وما الذي نستطيع أن نغيّره وما الذي لا نستطيع أن نغيّره، وما الصواب والخطأ. وهذا هو الموضوع الذي يلعب فيه العلم المعرفي دوره الحاسم في معاونة الفلسفة لتدرك أهميتها الكاملة ونفعها الكامل. وهو يفعل هذا بمنحنا المعرفة حول أشياء مثل المفاهيم واللغة والعقل

والشعور. وبما أن كل شيء نفكر فيه ونقوله ونفعله يعتمد على اشتغالات عقولنا المُجسّدة، فإن العلم المعرفي يعد أحد أهم أعمق مواردنا لمعرفة الذات. وذلك هو المثال الموجّه لهذا الكتاب.

فلسفة مسؤولة إمبريقياً

إن السؤال واضح: هل تختار المسؤولية الإمبريقية أم افتراضات فلسفية قَبَلِيَّة؟ إن معظم ما تعتقده حول الفلسفة والكثير مما تعتقده حول الحياة سيعتمد على جوابك.

لقد بقينا نَحَاج من أجل فلسفة مسؤولة إمبريقياً - فلسفة يزودها بالمعرفة اشتباك نقدي مستمر مع أفضل علم إمبريقي متاح. كما نعمل على تعزيز حوار بين الفلسفة والعلم المعرفي. وعلى نحو مثالي، فإنه يُفترض فيهما أن يتطورا معاً وأن يُثريا بشكل متبادل بعضهما البعض.

إن الحنكة الفلسفية ضرورية إذا ما كان لنا أن نبقى العلم صادقاً. فالعلم لا يستطيع أن يحافظ على موقف نقدي لذاته دون أن يكون على ألفة شديدة بالفلسفة وبفلسفات بديلة. إذ يحتاج العلماء أن يكونوا واعين بكيف يمكن لافتراضات فلسفية قَبَلِيَّة خفية أن تحدّد نتائجهم العلمية. وهذا درس من المهم أن يُستقى من تاريخ الجيل الأول من العلم المعرفي، حيث رأينا إلى أي مدى اقتحمت الفلسفة التحليلية التصور الأول لما كان على العلم المعرفي أن يكونه.

وعلى صعيد آخر، فإن الفلسفة لا يمكنها ببساطة، إذا ما كان لها أن تكون مسئولة، أن تمدد نظريات العقل واللغة وجوانب أخرى من الحياة الإنسانية بدون مواجهة وفهم جادين للكيان الهائل للبحث العلمي المستمر المتصل بالموضوع. وبغير ذلك، تغدو الفلسفة مجرد حكي، اختلاق لسرديات غير راسخة في واقع التجسد والمعرفة الإنسانيين. أما إذا كان لنا أن نعرف أنفسنا، فإن الفلسفة تحتاج أن تظل حوارًا مستمرًا مع علوم العقل.

لماذا تهم المسؤولية الإمبريقية في الفلسفة

إن المسؤولية الإمبريقية في الفلسفة مهمة لأنها تجعل فهم الذات بشكل أفضل ممكنًا. كما أنها تمنحنا استبصارًا أعمق بمن نكون وما يعنيه أن نكون بشرًا. إن التحول من العقل غير المُجسّدن إلى العقل المُجسّدن تحول درامي. وهذا الكتاب يُعطي بعض الإحساس بمدى درامية هذا الأمر بالضبط. إلا أنها ليست إلا بداية فحسب. ولتحقيق فكرة المتضمنات الكاسحة لاستخدام العلم المعرفي في الفلسفة، دعونا نتناول ثلاثة موضوعات أخيرة: ما الشخص، وما التطور، وما الذي يعنيه أن تكون الروحانية مُجسّدنة.

ما الشخص

لقد بدأنا هذا الكتاب بدعوى أننا، بوصفنا أفرادًا من ثقافتنا، قد ورثنا رؤية فلسفية زائفة بشكل بارز عما هو الشخص. ولم تكن هذه الرؤية مجرد رؤية فلاسفة محترفين فحسب. بل إنها رؤية واسعة الانتشار إلى حد أنها

أثرت في كل جانب من جوانب حيواننا من الأخلاقية إلى السياسة إلى الدين والطب والاقتصاد والتعليم والعديد العديد سواها. وهي شائعة إلى حد أننا نادرًا ما نلاحظ كم تؤثر على حيواننا.

وفي هذا الجزء من الكتاب يمكننا الآن أن نعطي بيانًا مفصلاً عما هو المفهوم الغربي التقليدي للشخص وما نعتقد أنه ينبغي أن يحل محله. ووضع هاتين الرؤيتين جنبًا إلى جنب يُعد كاشفًا إذ إننا لسنا الذين ظننا أننا كناهم وما نفعله ليس ما ظننا أننا كنا نفعله. وها هي المقارنة. إذ إنه من الجدير تمامًا التمعن فيما ستغدو عليه حياتك إذا ما كان على فهمك لما تكونه أن يتغير على هذا النحو.

التصور الغربي التقليدي للشخص

العقل غير المُجسّدن

• العالم الموضوعي: يملك العالم بنية مقولة [فئة] تصنيفية فريدة مستقلة عن العقول، أو الأجساد، أو أمخاخ الكائنات الإنسانية.

• الفكر الكلي: يوجد فكر كلي يسم البنية العقلانية للعالم. ويستخدم مفاهيم كلية تسم الفئات التصنيفية الموضوعية للعالم. وكلاهما: المفاهيم والفكر مستقلان عن العقول، والأجساد، وأمخاخ الكائنات الإنسانية.

• الفكر الإنساني غير المُجسّدن: الفكر الإنساني هو قدرة العقل الإنساني على استخدام قسم ما من الفكر الكلي. ويمكن أن يؤدي الاستدلال

بواسطة المخ الإنساني، إلا أن بنيته محدّدة بالفكر الكلي، المستقل عن الأجساد أو الأمخاخ الإنسانية. والفكر الإنساني لذلك فكر غير مُجسّد.

• المعرفة الموضوعية: يمكن أن تكون لدينا معرفة بالعالم بواسطة استخدام الفكر الكلي والمفاهيم الكلية.

• الطبيعة الإنسانية: إن ماهية الكائنات الإنسانية، تلك التي تفصلنا عن الحيوانات، هي القدرة على استخدام الفكر الكلي.

• سيكولوجية المكلّة: بما أن الفكر الإنساني غير مُجسّد، فإنه منفصل ومستقل عن كل القدرات الجسدية: الإدراك الحسي، والحركة الجسدية، والمشاعر، والانفعالات وسواها.

الفكر الحرفي

• المفاهيم الحرفية: إن المعرفة الموضوعية والحقيقة الموضوعية تتطلبان أن تُشخّص المفاهيم الكلية السمات الموضوعية للعالم. ولا بد من أن تكون تلك المفاهيم حرفية، أي قادرة مباشرة على مطابقة سمات العالم.

• الأنساق التصويرية الأحادية: أي نسق تصويري قادر على مطابقة العالم بشكل حرفي لا بد من أن يكون أحادي المعنى ومتسقاً ذاتياً.

• عقلانية الغاية - الوسيلة الكلية: الفكر الكلي يوفّر طريقة لحساب كيف نحقق أقصى حد من منفعتنا الذاتية بألفاظ حرفية بشكل خالص.

وبالتالي، فإن لدى الأشخاص القدرة على أن يكونوا محققين لأقصى حد من المنفعة الذاتية.

الحرية الجذرية

• الإرادة الحرة: الإرادة هي تطبيق الفكر على الفعل. لأن الفكر الإنساني غير مُجسّدَن - أي أنه متحرّر من قيود الجسد - فإن الإرادة حرة بشكل جذري. وبالتالي، فإن الإرادة تستطيع أن تتغلب على التأثير الجسدي للرجبات والمشاعر والانفعالات.

• الفكر الواعي: إن الفكر واع. ولو لم يكن كذلك، لكان للفكر اللاواعي أن يحدّد أفعالنا، وما كان للإرادة أن تكون حرة بشكل كامل.

الأخلاقية الموضوعية

الأخلاقية الكلية الموضوعية: الأخلاقية موضوعية، إذ إن ثمة صوابًا مطلقًا وخطأ مطلقًا بالنسبة لأي موقف محدّد.

• الأخلاقية الكلية العقلانية: الأخلاقية أيضًا عقلانية. فهي نسق من المبادئ الكلية (قوانين أخلاقية) تنشأ إما من تصور كلي عمّا هو "الخير" أو من العقل الكلي نفسه.

إن هذا التصور للشخص مأخوذ به في الكثير من الأديان الشائعة في الغرب. ففي التراث اليهودي - المسيحي، العقل الكلي هو عقل الله، الذي لدى الكائنات الإنسانية المقدرة على أن يشاركوا فيه بنصيب. ومحل الوعي والعقل محدّد بالروح. وبما أن الروح منفصلة عن الجسد وليست خاضعة لقيود فيزيقية، فإنها ترى بوصفها قادرة على أن تحيا بعد موت الجسد، وأما الله فيعطي أوامر أخلاقية. وهي عقلانية لأنها تستقي من عقل الله. وبما أن الكائنات الإنسانية تشارك بنصيب في عقل الله، فإنهم يستطيعون أن يدركوا

هذه القوانين الأخلاقية. وبما أن الأشخاص يملكون إرادة حرة بشكل جذري، فإنهم يستطيعون أن يختاروا إذا ما كانوا يتبعون القوانين الأخلاقية أم لا. ولذا فإن الإرادة القوية ضرورية للتغلب على أية إغواءات يمكن لها أن تنتهك القوانين الأخلاقية.

إن هذه الرؤية للشخص تكمن أيضاً خلف التمييز الأوربي التقليدي بين العلوم الطبيعية والإنسانيات. حيث يمكن لما هو خاضع للقانون الفيزيقي أن يُدرس علمياً - العالم الفيزيقي، بما في ذلك البيولوجيا. لكن، لكون الفكر [العقل] حرّاً بشكل جذري وغير خاضع لقوانين السببية الفيزيقية، فإنه يُرى بوصفه غير مطواع للدراسة العلمية. ومن ثم، فإن منهجية "تأويلية" مختلفة فيما يُفترض تكون مطلوبة للعلوم الإنسانية. ولهذا السبب، لم يؤخذ العلم المعرفي مأخذ الجد داخل حقول الدراسة الإنسانية التقليدية.

إن الرؤية الغربية التقليدية للشخص، كما نرى، على خلاف في كل جانب من جوانبها مع النتائج الأساسية المأخوذة من علم الأعصاب والعلوم المعرفي التي ظللنا نناقشها. إذ إن أي كائن إنساني فعلي ليس لديه انفصال للعقل والجسد، ولا العقل الكلي، ولا نسق تصوري حرفي على نحو شامل، ولا رؤية عالم متوافقة أحادية ولا حرية جذرية.

التصور لشخص مُجسّدن

منذ سقراط، والدعوة الأساسية للفلسفة هي "اعرف نفسك". ولنعرّف أنفسنا بشكل فردي، لا بد لنا من أن نعرف ما نحن عليه ككائنات إنسانية. وها هي الرؤية الجديدة للشخص المنبثق من كل النتائج التي ناقشناها.

العقل المُجسّدن

- المفاهيم المُجسّدة: إن نسقنا التصوري مغروس في أجهزتنا الإدراكية والحركية، ويفيد عصبياً منها، ويتشكّل على نحو حاسم من خلالها.
- المفهومة فقط عبر الجسد: لا يمكننا أن نصوغ مفاهيم إلا عبر الجسد. لذلك، فإن كل فهم يمكن أن يكون لدينا عن العالم، وعن أنفسنا، وعن آخرين لا يمكن له أن يتأطر إلا بناء على مفاهيم تشكّلها أجسادنا.
- مفاهيم المستوى الأساسي: إن هذه المفاهيم تستخدم أنساقنا الإدراكية والتصويرية والحركية لتجسّد أداءنا الأمتل في الحياة اليومية. وهذا هو المستوى الذي نكون فيه على صلة بواقع بيئاتنا إلى أقصى حد.
- العقل المُجسّدن: إن الأشكال الرئيسية من الاستدلال العقلاني هي حالات من الاستدلال الحسي الحركي.
- الحقيقة والمعرفة المُجسّدان: لأن أفكارنا مؤطرة بناءً على أنساقنا التصورية المُجسّدة اللاواعية، فإن الحقيقة والمعرفة تعتمدان على الفهم المُجسّدن.
- الفكر المُجسّدن: لأن المفاهيم والفكر كليهما يستمدان من، ويفيدان من النسق الحسي الحركي، فإن العقل ليس مفصلاً أو مستقلاً عن الجسد. لذلك، فإن سيكولوجية المآكة الكلاسيكية غير صحيحة.

الفكر الاستعاري

• الاستعارة الأساسية: إن الخبرات والأحكام الذاتية يرتبطان معاً ارتباطاً متبادلاً في أدائنا اليومي بخبراتنا الحسية الحركية بصورة اعتيادية جداً إلى حد أنها تصبح مترابطة عصبياً. فالاستعارة الأساسية هي التنشيط لتلك الوصلات العصبية، المُتِيحة للاستدلال الحسي الحركي أن يبني مَفْهَمَةَ الخبرة والأحكام الذاتية.

• الاستدلال الاستعاري: إن الاستعارات التصورية تتيح للمفْهَمَةَ والفكر المجرّدين استخدام الاستدلال الحسي الحركي. وهذه هي الآلية المُجَسِّنُ بها العقل المجرّد.

• الفكر المجرّد: إن الاستعارة التصورية بإتاحتها لنا أن نتجاوز خبرة المستوى الأساسي لدينا تجعل العلم والفلسفة وكل الأشكال الأخرى من الاستدلال النظري المجرّد أموراً ممكنة.

• التعددية التصورية: لأن الاستعارات التصورية والأنماط الأوليّة وما إليها تبني مفاهيم مجرّدة بطرائق متنوعة، فإننا نملك نسقاً تصورياً تعددياً، مع كثرة هائلة جداً من الانبئات المتعارضة معاً بشكل متبادل للمفاهيم المجرّدة.

• ما من عقلانية (غاية - وسيلة) كلية: لأننا نفكّر مُستخدِمين استعارات وأنماطاً أوليّة متنوعة، فإنه، في معظم الحالات، ما من "مصلحة ذاتية" واضحة وغير ملتبسة بالنسبة لشخص ما بحيث يمكنها أن تبلغ الحد الأقصى. ومن ثم؛ فإنه لا توجد عقلانية (غاية - وسيلة) كلية موضوعية يمكنها دائماً أن تحسب كيف يبلغ الحد الأقصى ذلك الذي لا يتخذ على نحو

نمطي شكلاً واضحاً - "المصلحة الذاتية" للمرء المفترض فيها أنها موضوعية. وبالتالي فإن الأشخاص لا يمكنهم أن يكونوا محققين للحد الأقصى من المصلحة الذاتية.

الحرية المحدودة

• الفكر اللاواعي: إن معظم تفكيرنا دون مستوى الوعي.

• المفهَمة الآلية: لأن أنساقنا التصورية ماثلة عصبياً في أمخاذا بطرق ثابتة نسبياً، ولأن معظم تفكيرنا إلى ولا واعٍ، فإننا لا نملك، في أغلب الأحوال، السيطرة على كيف نُفهمُ المواقف ونعقلها.

• صعوبة التغيير التصوري: لأن أنساقنا التصورية في أغلبها لا واعية وثابتة عصبياً، فإن التغيير التصوري في أفضل أحواله بطيء وصعب. إذ لا يمكننا أن نغيّر بحرية أنساقنا التصورية بمرسوم.

• الإرادة المُجسّدة: بما أن الفكر مُجسّدن، وبما أن الإرادة هي الفكر مطبّق على الفعل، فإن إرادتنا لا يمكنها أن تتجاوز قيود الجسد.

الأخلاقية المُجسّدة

• ما من أخلاقية "عليا": إن مفاهيمنا عمّا هو أخلاقي، مثل كل مفاهيمنا الأخرى، تتولد من الطبيعة المحدّدة للخبرة الإنسانية المُجسّدة. ولا يمكن لتصوراتنا للأخلاقية أن تكون موضوعية أو أن تستمد من "مصدر أعلى".

• الأخلاقية الاستعارية: إن المفاهيم الأخلاقية استعارية في معظمها، ومؤسسة في النهاية على خبرتنا مع جودة الحال والأسرة.

• تعددية الأساق الأخلاقية الإنسانية: لأن النسق المفهومي لكل شخص يحتوي على تعددية من الاستعارات الأخلاقية، التي يكون بعضها غير متسق مع البعض الآخر، فإننا نملك في داخل كل منا تعددية أخلاقية.

الطبيعة الإنسانية مجاوزة الماهوية

• الطبيعة الإنسانية بدون ماهية: إن العلم المعرفي، و علم الأعصاب والبيولوجيا مشتبكة بفعالية في تشخيص طبيعة الكائنات الإنسانية. وتشخيصاتها للطبيعة الإنسانية لا تركز على النظرية الكلاسيكية للماهيات. وإنما الطبيعة الإنسانية مُمَهَّمة على الأصح بناء على التنوع والتغير والتطور، وليس بناء على مجرد قائمة ثابتة من السمات المركزية. وإنه لجزء من طبيعتنا أن ننوع ونغير.

ما لا يكونه التطور

ثمة نظرية شعبية شائعة عن التطور، وهي أن التطور صراع تنافسي للبقاء وإعادة الإنتاج. ولهذه النظرية الشعبية متضمنات معيارية: الصراع التنافسي للبقاء وإعادة الإنتاج طبيعي - وعلاوة على ذلك، فإنه جيد؛ لأنه أوصلنا إلى ما نحن عليه.

إن هذه النظرية الشعبية في كل مكان في ثقافتنا، ومُستخدمة استعارياً لتبرّر أشكال اقتصاديات السوق الحر، والإصلاح التعليمي، وأسس الأحكام القضائية، وسلوك العلاقات الدولية. وما تُسفر عنه هذه النظرية الشعبية في كل تطبيقاتها الاستعارية هو أنه من الطبيعي أن يتبع المرء مصلحته الذاتية على نحو تنافسي وأن الإخفاق في فعل ذلك يعدّ لا عقلانياً.

والتضمين المعياري هو أن النظام الاجتماعي، في كل مجال من مجالاته، محكوم طبيعياً وعلى الوجه الأفضل بمبادئ المصلحة الذاتية التنافسية وأن أي شيء يتعارض مع هذا هو غير طبيعي وغير أخلاقي. إلا أن لدينا شيئين مهمين لنقولهما حول هذه النظرية الشعبية وتطبيقاتها. (١) إن الرؤية للمصلحة الذاتية التي تنبثق منها غير صحيحة إمبيريقياً. (٢) إن رؤية التطور المُكبَّسلة في النظرية الشعبية قائمة على استعارة غير دقيقة لما هو التطور. ولذا فإن كليهما النظرية الشعبية وتطبيقاتها مضللان بشكل كامل.

الأناية مقابل الإيثار

ليس غريباً أن تحتل قضية الإيثار منزلة مركزية في محاولات معاصرة عديدة لفهم الأخلاق في سياق التطور. بل إن الإيثار يصبح "مشكلاً" - بل في حقيقة الأمر، المشكل - للنظرية الأخلاقية، في ظل التصور التقليدي للشخص كما تطور منذ النفعيين وداروين. وهذا هو المشكل: لماذا يُفترض في أي شخص أن يسلك بإيثار في حين أن الناس بطبيعتهم "عقلانيون" حيث "العقلانية" مأخوذة على أنها تحقيق الحد الأقصى من المصلحة الذاتية للمرء؟ لماذا يُفترض أصلاً أن يفوق الإيثار الأناية؟

إن ثمة تاريخاً طويلاً في التراث الغربي لرؤية العقلانية بناء على الملاحظة الفعّالة للمصلحة الذاتية. وهي تترد على أقل تقدير بعيداً إلى تركيز إبيقور على اللذة والألم بوصفهما مصدري كل فعل: إن الإنسان العقلاني ينشد اللذة ويتجنب الألم. وجودة الحال هي تحقيق الحد الأقصى من اللذة المتاحة لنا.

لقد رأيت سيكولوجيا التنوير في الجزء الأكبر منها الكائنات الإنسانية بوصفها محفوزة بشكل رئيسي بالرغبة في تحقيق أقصى حد من الإشباعات - وقد اتخذت النظرية الاقتصادية للتنوير هذا النموذج السيكولوجي. ومضت على هذا النحو لتحدد عقلانية الغاية - الوسيلة بوصفها الحساب الوافي للوسائل الخاصة بغايات قابلة للإحصاء محدّدة جيداً. وفي ظل أن العقلانية كانت مأخوذة بوصفها السمة المحدّدة للطبيعة الإنسانية، فقد تأنّى أن يُرى أنه من الطبيعي للكائنات الإنسانية أن تستخدم عقلها لتحقيق الحد الأقصى من مصلحتها الذاتية المُدرّكة. لقد تبنت النفعية هذه الرؤية للطبيعة الإنسانية ونشدت نسقاً أخلاقياً يوتوبياً مؤسساً عليها. وبهذا النسق الاجتماعي المثالي، سيكون لدى كل فرد الحد الأقصى من الحرية في أن يتبع مصلحته (أو مصلحتها) الذاتية متوافقاً مع آخرين لديهم الحرية ذاتها.

وقد تم تأويل نظرية التطور الداروينية تأويلات كثيرة - أو بالأحرى أسّيء تأويلها - لتطابق رؤيتنا لأنفسنا بوصفنا نوسّع بطبيعتنا حدود المصلحة الذاتية إلى أقصى حد. أما النظرية التطورية، في ذاتها، فهي تفسير لبقاء الأنواع وفقاً للتكيف مع المجالات الأيكولوجية. إلا أن التكيف الدارويني تم تصويره استعارياً على نحو مضللّ من قبل آخرين بناءً على "التنافس"،

صراع تنافسي على موارد شحيحة يخرج فيه القوي والماكر فحسب ظاهراً، حاصداً الخيرات الضرورية للحياة والسعادة. وعليه فإن "النجاح" التطوري للكائنات الإنسانية في هذا التنافس كان إذاً مُسنداً في الداروينية الاجتماعية إلى العقلانية الإنسانية: أولئك الذين يحققون أقصى حد من المصلحة الذاتية على أفضل وجه يكسبون الصراع التنافسي.

إن التراث المتضافر للنفعية والداروينية الاجتماعية يمثل رؤية متجذرة عميقاً للعقلانية الإنسانية بوصفها تحقيق الحد الأقصى من المصلحة الذاتية. والنسخة الرياضية من هذا هي نموذج الفاعل العقلاني المُناقش في الفصل الثالث والعشرين. وكما رأينا، فإن نموذج الفاعل العقلاني يتطلب استخدام ثلاثة مستويات على الأقل من الاستعارة. فهو ليس الرِيضَنَة الحرفية إما لبنية "عقلانية ما مزعومة للعالم" أو لعقلانية إنسانية. بل في حقيقة الأمر، كما رأينا، فإن العقلانية الإنسانية الفعلية تستفيد من التَأطيرات التصويرية اللاواعية، والأنماط الأوليّة، والاستعارات، وما إليها.

كما أن مجرد تصور "مصلحة ذاتية" ثابتة وكونية ومحددة جيداً بالنسبة لأي كائن إنساني عبر أية مدة يُعتدّ بها من الزمن ليس له معنى، وتُسقطه الاعتبارات التالية:

١- إن معظم تفكيرنا لا واعٍ، وهكذا فإن معظم تحديدنا للمصلحة الذاتية في حيواتنا اليومية لا يتم على مستوى الاختيار الواعي.

٢- إن أنساقنا التصويرية اللاواعية تستفيد من استعارات وأنماط أوليّة متعددة، خصوصاً في نطاق الاستعارات الخاصة بما هو صواب وما هو خير

وينبغي أن يُتَّبَع. وبناءً عليه، فلا يوجد في معظم الحالات تصور متسق ذاتيًا أحادي المعنى عن "الخير" أو عن "أفضل نتيجة".

٣- بما أن تفكيرنا اللاواعي حول ما هي "أفضل نتيجة" كثيرًا ما يتصارع مع تحدينا الواعي لـ "أفضل نتيجة"، فإنه ليس ثمة موقع ثابت واحد موحد لـ "المصلحة الذاتية".

بايجاز، إن طبيعة الأنساق التصورية الإنسانية تجعل من المستحيل بالنسبة إلينا أن نكون موسَّعين موضوعيين إلى أقصى حد لمصلحة ذاتية متسقة أحادية المعنى.

إننا نستطيع الآن أن نرى أن المشكل الأخلاقي للصراع الظاهر بين الأناثية (أو "العقلانية") والإيثار محدّد تحديدًا سيئًا؛ لأن تصور العقلانية غير صحيح إمبريقياً: ذلك أننا لم نكن ولا نستطيع أن نكون موسَّعين عقلانيين لأقصى حد من المصلحة الذاتية بالمعنى التقليدي. وعلاوة على ذلك، فإن تصور الإيثار أيضًا محدّد تحديدًا سيئًا. إذ كما رأينا في الفصل الرابع عشر، فإن الأنساق الأخلاقية محدّدة بالنسبة إلى نماذج أُسريّة مؤمّثلة (مثلاً، نماذج الأب الصارم والوالد الراعي). ومن ثم، فإن ما يُعد على أنه "إيثاري" يختلف جدًّا داخل أخلاقيات مختلفة مؤسّسة على الأسرة. ولكيما نرى لماذا هو كذلك، دعونا نتأمل أبسط الأمثلة: التبرع بالمال والوقت لقضية سياسية، وهو ما تعتقد أنه أخلاقياً صواب. طبقاً لنسخة محافظة سياسياً من أخلاقية الأب الصارم سيكون منع الإجهاض مثلاً جيداً لقضية "صحيحة أخلاقياً" مثل هذه، في حين أن نسخة ليبرالية سياسياً من أخلاقية الوالد الراعي ستقطع بأن ضمان حق المرأة في أن تختار هو الشيء "الصائب أخلاقياً" الذي عليها أن

تفعله. لكن من أي وجهة من وجهتي النظر، سيكون التبرع بالمال والوقت محسوبًا بوصفه فعلاً إيثاريًا تمامًا مؤدّى لصالح ما هو صائب أخلاقيًا، ومن أجل الرعاية لآخرين وللمجتمع ككل.

إن ما يُظهره هذا هو أنه، حتى لنفهم ما نأخذه على أنه إيثار في حالة معينة، يجب على المرء أن ينظر إلى الأطر الأخلاقية المؤسسة على الأسرة التي تبني اللاوعي المعرفي. ذلك أن دراسة تلك الأطر الأخلاقية وعواقبها، التي تستند على تقنيات قادمة من العلم المعرفي، تُعد مركزية لما يجب أن تركز عليه نظرية أخلاقية مستقبلية وافية إنسانيًا.

التطور والنظرية الأخلاقية المؤسسة على الأسرة

في النظرية التطورية، البقاء مردود إلى القدرة على التوافق مع المجالات الأيكولوجية. والتوافق مع مجال ما، ومن ثم البقاء يمكن أن يحدث لأسباب عديدة: التلون الذي يُخفي المرء من الكائنات المُفترسة، وأعداد المواليد الكبيرة، وتوفر الطعام، وما إلى ذلك.

لكن للأسف، فقد اكتسبت البيولوجيا التطورية في العقل الجماهيري تأويل الأب الصارم، الذي يصبح فيه بقاء أولئك الذين يتوافقون مع مجالهم استعاريًا، هو: التطور هو بقاء المنافس الأفضل Evolution Is the Survival of the Best Competitor. وطُبِّقت بشكل استعاري حينئذ استعارة الأب الصارم الخاصة بالتطور لتتحول من تطور الأنواع إلى التغيرات بكل أنواعها وهو ما لا علاقة له بصورة حرفية بعلم البيولوجيا التطورية. وأصبحت الاستعارة التغير الطبيعي هو التطور.

وأضيفت إلى هذه الاستعارات نظرية شعبية مؤثرة، وهي النظرية الشعبية الخاصة بالنتيجة الأفضل the Folk Theory of the Best Result: التطور يُنتج النتيجة الأفضل. والاستدلال مبني على استعارة النظام الأخلاقي (انظر الفصل الرابع عشر)، المرتبة فيها الكائنات الإنسانية بوصفها "أفضل" من الحيوانات والنباتات وجوانب أخرى من الطبيعة. وإذا كان التطور قد أتتجنا، إذًا فلا بد للتطور من أن يخلق "تحسينات". لكن لا شيء من هذا النوع يُعد جزءًا من النظرية التطورية بصورتها الحرفية.

وارتبطت الاستعارتان استعارة التغيير الطبيعي هو التطور واستعارة التطور هو بقاء المنافس الأفضل معًا بالنظرية الشعبية للنتيجة الأفضل لنتج الاستعارة المركبة التغيير الطبيعي هو بقاء المنافس الأفضل، الذي يُنتج النتيجة الأفضل. وظلت تُستخدم هذه الاستعارة المركبة، الناشئة عن أخلاقية الأب الصارم، لتدافع، كلما احتيج لتغيير، عن تقديم شكل مبني صناعيًا "للتطور" - الفرض بواسطة قانون التنافس الموجّه بالسوق. وثمة قضيتان هنا. أولاً، فكرة أن السوق يشتغل مثلما يشتغل التطور هي فكرة استعارية، قائمة على استعارة التطور هو بقاء المنافس الأفضل. ثانيًا، مقولة أن التطور الفعلي عملية طبيعية ولا يجب أن يشكّله القانون أو إجماع الحكومة. ومن ثم يبدو من قبيل المفارقة إلى حد ما أن هذه الحجة مصوغة على أساس أن مثل هذا التغيير "تطوري"، ومن ثم طبيعي ومُنْتَج للنتيجة الأفضل.

ومثال هذا الشكل من الحجاج يتمثل في الحجة المُستخدمة لخصخصة المدارس العامة. افترض أنه عبر التشريع (وهو وسيلة مُصطنعة) وعبر برنامج قسائم المدارس الذي تكفله الحكومة (وهو سوق مُختلفة اصطناعيًا)

قد تمت خصخصة المدارس العامة. إن "التطور الطبيعي" حينئذٍ سيحدث: سيكون على المدارس أن تتنافس، و فقط المدارس الأفضل تنافسيًا هي التي ستبقى، وأما تلك المدارس التي لن تستطيع أن تنافس ستتوقف عن الوجود. وستكون المدارس المستمرة، بناء على النظرية الشعبية للنتيجة الأفضل، هي المدارس الأفضل. إنها حجة مؤسّسة بشكل كلي على استعارتين ونظرية شعبية، كلها مستمدة من أخلاقية الأب الصارم.

إلا أن أناسًا كثيرين لا يلاحظون أن مقولة التطور هو بقاء المنافس الأفضل هي استعارة وأقل منهم بكثير من يلاحظون استعارة الأب الصارم. والسبيل الوحيد لكشف سمتها الاستعارية هو مقابلتها باستعارة التطور التي تتخذ منظور أخلاقية الوالد الراعي: التطور هو بقاء الأفضل رعاية "Evolution Is The Survival Of The Best Nurtured". وهنا تؤخذ عبارة "الأفضل رعاية [المرعي أفضل]" لتتضمن معًا الرعاية بمعناها الحرفي من قبل الوالدين وآخرين والرعاية بمعناها الاستعاري من قبل الطبيعة ذاتها. حيث على الصعيد الأول يكون التوافق مع مجال أيكولوجي ما مصورًا استعاريًا بوصفه فوزًا في منافسة ما، بينما يكون على الصعيد الثاني مصورًا استعاريًا بوصفه مرعيًا من قبل الطبيعة. وكلتاها استعارتان للتطور، إلا أنهما تتطويان على اقتضاءات مختلفة جدًا، خصوصًا حين ترتبطان مع استعارة التغير الطبيعي هو التطور والنظرية الشعبية القائلة إن التطور يُثمر النتيجة الأفضل. وبوضعهما معًا تُثمران استعارة مركبة مختلفة جدًا للتغير الطبيعي، ألا وهي، التغير الطبيعي هو بقاء الأفضل رعاية [المرعي أفضل]، ما يُنتج النتيجة الأفضل.

وبتطبيقها على قضية إذا ما كان ينبغي أن تُخصَّص المدارس العامة، ستقتضي هذه الاستعارة أنها لا ينبغي أن تُخصَّص. وإنما أن المدارس العامة تحتاج أن تكون "مرعيةً بشكل أفضل" أي أن تُمنح الموارد التي تحتاجها لكيما تتحسن: مُعلِّمين أفضل تدريبيًا وأفضل رواتب، فصولاً أصغر، ومرافق أفضل، وبرامج لإشراك الآباء والمجتمع المحلي، وما إلى ذلك.

والقضية هي أن كلا التصورين للتطور - بوصفه بقاء الأفضل رعاية وبوصفه بقاء المنافسين الأفضل - هما استعارتان. وهما حرفيًا ليستا خاصيتين بالتطور، وإنما نشأتا من نظريات أخلاقية. ذلك أن التغير الطبيعي هو التطور ليست حقيقة حرفية. بل هي أيضًا استعارة. كما أنه ليست كل التغيرات الطبيعية تعمل بآليات البيولوجيا التطورية، التي لا تعني بالمعنى الحرفي إلا الأنواع البيولوجية، والتناسل والمجالات الأيكولوجية في البيئة الفيزيائية فقط. علاوة على ذلك، فإنها ليست حقيقة أن التطور يُنتج النتيجة "الأفضل"، وإنما هي مجرد نظرية شعبية ليس إلا ونظرية لا أساس لها من الصحة في حقيقة الأمر.

مرة أخرى تُتيح لنا أدوات العلم المعرفي أن نرى ما لم نكن لنراه بدونه. وفي هذه الأمثلة، لم يكن ما يثير شيئًا آخر سوى اللاوعي المعرفي والفكر الاستعاري. دعونا نعود في مثالنا الأخير إلى قضية يساعدنا فيها التجسد أن نستوعب ما يُعرض علينا كثيرًا جدًا بوصفه غير قابل للاستيعاب وغير مُجسَدن: أي الخبرة الروحية.

العقل المُجسّدَن والحياة الروحية

إن جسدك ليس وعاءً، ولا يمكن أن يكون، مجرد وعاء لعقل غير مُجسّدَن. والمفهوم الخاص بعقل منفصل عن الجسد ليس إلا مفهوماً استعارياً، يمكن أن يكون - كما كان بالنسبة لديكارت - نتيجة لاستعارة المعرفة رؤية التي تنشأ بدورها من خبرة مُجسّدنة منذ مولد اكتساب المعرفة عبر الرؤية. كما أن المفهوم الخاص بعقل لا مُجسّدَن هو أيضاً مُصاحب طبيعي للتمييز الاستعاري بين الكينونة والذات.

وإنه لمن الحاسم، في هذا الموضوع، أن نفهم بالضبط لماذا تكون الكينونة منفصلة عن الذات في هذه الاستعارات. ولذا دعونا نستدعي من الفصل الثالث عشر الأشكال الثلاثة الأكثر أساسية للخبرة التي تنشأ منها الاستعارات الأساسية لـ الكينونة - الذات:

١- المتصل بين السيطرة على الجسد والسيطرة على الموضوعات الفيزيقية.

٢- المتصل بين وجود المرء في محيطاته الاعتيادية وأن يكون قادراً على أن يسيطر بسهولة على الموضوعات الفيزيقية التي في محيطاته.

٣- المتصل بين كيف يُقيّم أولئك الذين حولنا أفعالنا وأفعال الآخرين وكيف نُقيّم نحن أفعالنا.

إن كل خبرة هي خبرة مُجسّدنة. ففي كل حالة، ثمة شخص هو نموذج مجال الانطلاق بالنسبة للكينونة. ففي (١) هو الشخص المتلاعب بالموضوعات؛ وفي (٢) هو الشخص المتواجد في محيطات مألوفة بالنسبة إليه، وفي (٣) هو الشخص المُقيّم لأفعال الأشخاص الآخرين.

وفي كل استعارة أساسية يترسم ذلك الشخص، الذي له وجود مستقل على الكينونة. ولأن الاستعارة العامة الكينونة - الذات تنشأ من هذه الخبرات الأساسية، ولأنه في كل حالة ثمة وجود مستقل للشخص الذي يرسم على الكينونة، لذا فإنه لا بد من أن يكون للكينونة وجود مستقل عن الذات.

علاوة على ذلك، لأن هذه الأنواع من الخبرات هي جزء من الحياة اليومية لكل فرد في كل أنحاء العالم، فإن الاستعارات الأساسية المناظرة ستخذ، أينما تنشأ، شكلاً يكون فيه للكينونة وجود مستقل عن الذات. بإيجاز، إن مفهومنا ذاته عن عقل لا مُجسّد ينشأ من خبرات مُجسّنة يخبّرها كل واحد منا على امتداد حياتنا.

وأكثر من ذلك أن هذه الاستعارات تعبر عن خبرة فينومينولوجية شائعة تحدث لنا جميعاً وهي أنه: فعلياً في كل أفعال إدراكنا ليست أعضاء الإدراك الجسدية (العينان، الأذنان، الأنف، اللسان، الجلد) هي ما ننتبه إليه. على سبيل المثال، حين نسير في الشارع وننظر إلى منزل ما فإننا بصورة اعتيادية لا نكون مُنتبهين إلى أعيننا، وأقل من ذلك أن نكون مُنتبهين إلى الجهاز البصري للمخ. وحقيقة أن ما ننتبه إليه نادراً ما يكون ما ندرك به تُعطي الإيهام بأن الأفعال الذهنية تقع مستقلة عن الجسد غير المُلاحظ (C2, Leder 1990).

وبشكل مُوجز، فإننا جميعاً نملك نسق استعارة يُقوّم عقولنا بوصفها غير مُجسّنة. كما أننا جميعاً لدينا خبرة فينومينولوجية مُطردة توطد الوهم الخاص بكينونة منفصلة عن الجسد. ومع ذلك، فإن العلم المعرفي يُظهر أن

عقولنا ليست، ولا يمكنها أن تكون، منفصلة عن الجسد. وعلاوة على ذلك، فإن العلم المعرفي، كما رأينا للتو، يفسّر لنا لماذا نعتقد أن عقولنا منفصلة عن الجسد. لكن ما الاختلاف الذي يشكّله ألا يكون هناك عقل منفصل عن الجسد كهذا؟ ولماذا يهم إذا ما كان الاستدلال بنسق تصوري ثرى مثل نسقنا يتطلب بصورة أساسية امتلاك أجساد وأمخاخ مثل تلك التي لدينا؟ وعن أية نتيجة يُسفر كون فصلنا الاستعاري الكينونة - الذات هو فقط استعاري، بحيث إنه ما من كينونة مستقلة عن الجسد يمكنها أن تغادر الذات أو تحلّق من ذات إلى ذات؟ ولماذا من المهم أن نفهم من أين تأتي مثل هذه الاستعارات، وكيف تنبثق من خبرات مُجسّنة ولماذا تنشأ على نحو تلقائي في كل أنحاء العالم؟

إن كل هذا يعد ذا أهمية حيوية في عالم الحياة الروحية والدينية. وما ندعوه بأشكال مختلفة الكينونة أو العقل اللامُجسّد يُدعى في موروثات دينية متعددة النفس أو الروح. والنفس مُمفّهمة، في الموروثات الروحية عبر العالم، بوصفها محل الوعي والخبرة الذاتية، والحكم الأخلاقي والفكر، والإرادة، والأكثر أهمية، ماهية المرء التي تجعل منه أو منها ما هو أو هي عليه.

قد يتخيل المرء تراثاً روحياً تكون فيه مثل هذه النفس مُجسّنة بصورة أساسية - مشكّلة بطرائق مهمة بواسطة الجسد، وواقعة إلى الابد كجزء من الجسد، ومعتمدة في وجودها المستمر على الجسد. إن النتائج المناقشة على امتداد هذا الكتاب حول العقل لا تنقض بأي حال من الأحوال وجود ذلك النوع من النفس، نفس مُجسّنة.

إلا أن تلك ليست هي الكيفية المُمفَهَمَة بها النفس أو الروح في العديد جدًا من موروثات العالم الروحية، وكما رأينا للتو، ثمة سبب علمي وجيه يفسّر لماذا. فالخبرات الكلية المُجسّدة التي تولّد استعارات الكينونة والذات تُنتج في لا وعينا المعرفي مفهومًا لـ الكينونة بوصفها كيانًا مستقلًا وليست معتمدة بحال من الأحوال في وجودها على الجسد. وبسبب تلك الخبرات الكلية المُجسّدة، فإن هذه الفكرة تنشأ بشكل تلقائي في أماكن عديدة من العالم.

ومع ذلك، فبقدر ما أن مفهومًا كهذا شائع و"طبيعي"، بقدر ما أنه لا يمكن لعقل منفصل عن الجسد مثل هذا أن يُوجَد. وسواء دعوتَه العقل أو النفس، أو أي شيء يعنيه أحدهما وهو هكذا محلّق في الفضاء فإنه أسطورة ولا يمكن أن يُوجَد.

إن المطالبة بأن يكون العقل والنفس مُجسّدين ليست أمرًا هينًا. بل إنها تُناقض تلك الجوانب من الموروثات الدينية القائمة على امتداد العالم على بعث وتناسخ الأرواح، وكذلك تلك التي يُعتَقَد فيها أن النفس يمكنها أن تغادر الجسد أثناء النوم أو الإغشاء. كما أنها ليست متوافقة مع تلك الموروثات التي تُعلِّم أن المرء يمكنه أن يحقّق ويجدر به أن يطمح إلى أن يحقّق حالة من الوعي الخالص المنفصل عن الجسد.

وهي أيضًا على خلاف مع تراثين في المسيحية، ما يدعوه ماركوس بوج Marcus Borg النموذج المَلَكِي وهو نموذج الله فيه بعيد. وهو يقارن هذا النموذج مع ما يدعوه نماذج "الروح" التي يكون الله فيها مباطنًا (E, Borg 1997, Chap. 3).

ويتمركز التراث الخاص بصورة الله الملك البعيد حول فكرة أننا جوهرياً نفوس غير مُجسّدة ليست من هذا العالم، إلى حد أننا نقطن أجسادنا فقط خلال رحلة أرضية وأن هدفنا النهائي أن "تسكن مع الله" في مكان آخر، في السموات وليس على الأرض. والأخلاقية في التراث المسيحي لله البعيد، مقيدة بعدم تجسّد النفس. فالمسيحيون يُفترض أن يحيوا حياة مقدّسة مرتكزة على التعالي على كل أشياء هذا العالم - الرغبة الجسدية، والملكيات المادية، والشهرة، والنجاح الدنيوي، والعمر الطويل. إن هذا التصور المنتمي إلى عالم آخر وغير المُجسّد للروحانية والتعالي يزدري علاقة المرء بالعالم، والبيئة الطبيعية، وكل جوانب الوجود المُجسّد الأخرى. فالمسيحيون مأمورون أن يسلكوا على نحو أخلاقي تجاه الآخرين، وأن يكونوا وكلاء [خلفاء] أختياراً على الأرض؛ لأن ذلك هو ما يطلبه الله مقابل خلاصهم، بحيث يمكنهم أن يمضوا إلى السماء ويتحدوا مع الله في الملكوت فيما وراء هذا العالم الأرضي. وهكذا فإن تلك الصيغة من المسيحية تقيّد الأخلاقية، والفكر الذي عليه أن يكون أخلاقياً، بعقل ونفس غير مُجسّدين.

الخبرة الروحية مُجسّدة

إذا لم يكن ثمة عقل مُجسّد أو نفس مُجسّدة، إذاً فما هو مكان الخبرة الروحية الفعلية التي يحوزها الناس في الثقافات على امتداد العالم؟ إن هذه الخبرة لا يمكنها إلا أن تكون مُجسّدة، ولا بد من أن تكون نتاج ما يحدث في أجسادنا وأمخاؤنا. لكن كيف بالضبط يُحدث الجسد والمخ الخبرة الروحية فإنه يمثّل بالنسبة للعلم المعرفي سؤالاً إمبريقياً، وهو سؤال يتجاوز نطاق هذا

الكتاب. أما ما يمكننا أن نَشْرَع في تناوله، مع ذلك، فهو سؤال أكثر محدودية بكثير، وإن كان يُعد سؤالاً مهماً. لقد حُدِّد مفهوم الروحية في ثقافتنا في معظم الأحوال بناء على عدم التجسد والتعالى على هذا العالم. ومن ثم؛ فإن ما يُحتاج إليه هو تصور بديل لروحية مُجَسَّدنة تبدأ على الأقل بإنصاف ما يخبره الناس.

لكن ما الإحساس المُجَسَّدن الذي يمكن أن يكون مؤلفاً من *التجاوز*؟ وكيف لنا أن نفهم إحساسنا بكوننا جزءاً من كل أوسع محيط بنا من كل جانب، وبكوننا جزءاً من المشاركة *المنتشية* - بإجلال واحترام - داخل هذا الكل، وجزءاً من *الالتزام الأخلاقي* داخل مثل هذه الخبرة؟ وأين *السر المحير* في أن يوجد في خبرة روحية ما هو مُجَسَّدن؟ وما *الكشف* في ذلك؟ وأخيراً، ما الذي يغدو عليه مفهوم الله في روحية مُجَسَّدنة.

إلمعات الروحي في المعرفي

إن العقل المُجَسَّدن جزء من الجسد الحي ومعتمد على الجسد في وجوده. وخصائص العقل ليست عقلية بصورة خالصة: بل إنها مشكّلة بكيفيات حاسمة بواسطة الجسد والمخ وكيف يمكن للجسد أن يشتغل في الحياة اليومية. فالعقل المُجَسَّدن إذاً يمثّل الكثير جداً من هذا العالم. ذلك أن لحمنا غير قابل للانفصال عمّا دعاه ميرلوبونتي "لحم العالم" the "flesh of the world" ولا عمّا يشير إليه ديفيد إبرام بوصفه "العالم المتجاوز للعالم الإنساني" (E. Abram 1996). فجسدنا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما نسير عليه،

ونجلس عليه، ونلمسه، وندذوقه، ونشمه، ونراه، ونتفسه، ونتحرك خلاله.
وجسميتنا جزء من جسمية العالم.

إلا أن العقل ليس جسمياً فحسب بل إنه أيضاً منفعل، وراغب، واجتماعي، ويمتلك ثقافة ولا يمكن أن يوجد خالياً من الثقافة. وهو ذو تاريخ، وهو يتطور وينمو ويمكنه أن ينمو أكثر من ذلك. كما أن له جانباً لا واعياً، خفياً عن الرؤية المباشرة وقابل للمعرفة فقط على نحو غير مباشر. وأما جانبه الواعي فيحدد خصائص ما نأخذه في أنفسنا على أنه كائن. ومع ذلك فإن نسقه المفهومي محدود؛ حيث ثمة الكثير الذي لا يمكن حتى أن يفهم، وأقل منه بكثير ما يمكن أن يفهم. إلا أن نسقه التصوري قابل للتوسع: إنه يستطيع أن يصوغ أشكال فهم جديدة كاشفة. كما أن إحدى الوظائف الرئيسية للعقل المُجسّدن أنه تقمّصي empathic. إذ منذ الميلاد ونحن نملك المقدرة على أن نحكي آخرين، وأن نتخيل بحيوية كوننا شخصاً آخر، فاعلين ما يفعله ذلك الشخص، وخابرين ما يخبره. وتعد المقدرة على الإسقاط التخيلي قدرة معرفية حيوية. وهي، على مستوى الخبرة، شكل من "التجاوز"، يستطيع المرء، عبره، أن يخبر شيئاً يقرب "الخروج من أجسادنا" - ومع ذلك فهي إلى حد بعيد جداً مقدرة جسدية.

لنتذكر (من الفصل الثالث) أنه يمكن، في الحلم، للبرامج الحركية من المستوى الأعلى لأمخاخنا أن تكون نشطة وموصولة بأجهزتنا البصرية، في حين تكون مُدخلاتها إلى عضلاتنا ممنوعة. كذلك في الاستعداد للمحاكاة، نتخيل أنفسنا تقمّصياً في جسد آخر، مقلّدين معرفياً حركات الآخر. وذلك التقليد المعرفي، حين يكون "مُفعمًا بالحيوية"، هو التنشيط الفعلي للبرامج

الحركية مع منع المُدخَلات عن العضلات، مما يَنْتُج عنه "الشعور" بالحركة دون تحريك. إن الخبرة بـ "شعور" مثل هذا هي شكل من أشكال الإسقاط التقمُّصي. وما من شيء باطني في ذلك. إذ إنه ما فعله حين نُحاكي. ومع ذلك، فإن هذه الخبرة الأكثر شيوعًا بين الخبرات هي شكل من أشكال "التجاوز"، شكل من أشكال الوجود في الآخر.

وهكذا يُعد الإسقاط التقمُّصي التخيلي جزءًا رئيسيًا مما ندعوه دائمًا الخبرة الروحية. وقد ظلت الموروثات التأملية، لآلاف السنين، تطوّر تقنيات لإنمائها. إن بؤرة الانتباه والإسقاط التخيلي مقدرتان معرفيتان مألوفتان يمكنهما، مع الصقل، أن يعزّزا إحساسنا بكوننا حاضرين في العالم.

كما يُعد الإسقاط التقمُّصي، داخل أخلاقية الأب الراعي، أيضًا المقدرّة الرئيسية التي يفترض أن تُطوّر في الطفل. ذلك أن التقمُّص - الخبرة التخيلية المركّزة على الآخر - هو الشرط المُسبق للأخلاقية الرعائية. إذ يربط التقمُّص القيم الأخلاقية بالخبرة الروحية.

إن الإسقاط التقمُّصي ليس ممكنًا فقط مع أناس آخرين، بل أيضًا مع الحيوانات. فأصحاب الحيوانات الأليفة كثيرًا ما يتماهون مع خبرة حيواناتهم. بل إن دارسي سلوك الحيوانات يطوِّرون، كجزء من ملاحظتهم الحميمة للحيوانات، القدرة على أن يشعروا بأجسادهم بما تفعله الحيوانات التي يلاحظونها. وجزء من الرهبة التي نستشعرها ونحن نلاحظ حيوانات من الحيوانات المتوحشة - الذئب الأخب، والنسر المحلّق، وخنزير البحر المتلاعب، والزرياب العدوانية، والحوت الغائص الرائع - هو أننا أيضًا نستشعر بعض الإحساس بالخبب، والتخليق، والتلاعب، والغوص. بل إن ثمة

عرّافين في ثقافات مقصورة على مواطنيها الأصليين في كافة أنحاء العالم يراقبون الحيوانات عن قرب عبر "التحول" تقمُّصياً إلى حيوانات، كما أن ثمة ممارسات شعائرية في عدد كبير من الديانات المحلية توظّف حركات الحيوانات لتحقّق خبرة وجديّة، خبرة الكينونة في جسد نوع مختلف جدًّا من الكائنات.

الإسقاط التقمُّصي والمحاثة

ليست البيئة "آخر" ما بالنسبة إلينا. ولا هي مجموعة من الأشياء التي نواجهها. بل إنها جزء من وجودنا. إنها مكان وجودنا وهويتنا. ولا يمكننا أن نوجد، ولا نوجد بعيداً عنها. ولم يكن إلا عبر الإسقاط التقمُّصي أن تأتّى لنا أن نعرف بيئتنا، ونفهم كيف أننا جزء منها وكيف أنها جزء منا. وهذه هي الآلية الجسدية التي نستطيع أن نشارك بواسطتها في الطبيعة، ليس فقط كجوالين أو متسلقين أو سابحين، بل كجزء من الطبيعة ذاتها، جزء من كل أكبر محيط بنا تماماً. ومن ثم، فإن أية روحية مُجسّنة فطنة هي وفق هذا روحية أيكولوجية.

وتقتضي أية روحية مُجسّنة توجّهاً جمالياً تجاه العالم الذي يُعد مركزياً لرعاية الذات ولرعاية الآخرين ولرعاية العالم نفسه. كما تقتضي الروحية المُجسّنة فهم أن الطبيعة ليست جماداً وأقل من الإنسان، بل إنها حية وأكثر من الإنسان. وهي تقتضي السرور، بل الحبور في الاتصال الجسدي بالأرض والهواء، والبحر، والسماء، والنباتات، والحيوانات - وإدراك أنها

جميعًا أكثر من الإنسان، أكثر مما تستطيع على الإطلاق أية كائنات إنسانية أن تحققه. ومن ثم فإن الروحية المُجسَّدة أكثر من الخبرة الروحية. إنها علاقة أخلاقية بالعالم الفيزيقي. (E, Abram 1996; Spretnak 1991, 1997).

إن مثل هذا الاتصال التقمُّصي مع العالم المجاوز للعالم الإنساني مرئي في موروثة دينية عديدة بوصفه لقاءً مع الإلهي في كل الأشياء. ويُدعى هذا اصطلاحياً في اللاهوت وحدة الوجود *panentheism*. وها هو وصف ماركوس بورج (E, Borg 1997): "إن وحدة الوجود كطريقة للتفكير في الله تؤكد أمرين معاً هما تعالي الله ومحايثة الله. وبالنسبة لوحدة الوجود، فإن الله ليس كائنًا "في مكان ما هناك" "out there". والجذور الإغريقية للكلمة تشير إلى معناها: إذ يعني المقطع *pan* "كل شيء" ويعني المقطع *en* "في" ويعني *theas* "الله". ذلك أن الله أكثر من كل شيء (ولذا متعالٍ)، ومع ذلك فإن كل شيء في الله (ومن ثم محايث *immanent*). وعليه فإن الله، وفق وحدة الوجود، "هنا تمامًا" "right here"، بل حتى إن الله أيضًا أكثر من "هنا تمامًا".

وفي التراث الباطني اليهودي ترى القبلانية الله بنفس الطريقة (E, Matt 1995, 24): "لا تقل "هذا حجر وليس الله" الله يمنح هذا: بل كل الوجود هو الله، والحجر شيء حافل بالألوهة".

وتوجد هنا استعارة لله يُعد فيها الإسقاط التقمُّصي على أي شيء أو أي شخص اتصالاً بـ الله.

إن هذه روحية مُجسَّدة قائمة في تقمُّص كل شيء. وتقع أولوية التقمُّص في مركز أخلاقية الوالد الراعي. إنه هذا البعد التقمُّصي للخبرة

الروحية هو ما يربط الروحي بالأخلاقي بواسطة الرعاية - كما يربطه بالمسؤولية في أن نكثرث بما نتقمصه. ولذا فإنه توجه أخلاقي ناشط ليس فقط تجاه الأفراد، بل كذلك تجاه المجتمع والعالم.

إلا أن الاتصال التَّقْمُصِي بالعالم ليس إلا بعداً واحداً فقط من الروحية التي يجعلها الجسد ممكنة. الجسد إذاً هو ما يجعل الخبرة الروحية منفعة، هو ما يجلب لها الرغبة العارمة واللذة، والألم، والسرور، والندم. وبدون كل هذه الأشياء، تكون الروحية سقيمة. وقد ظل كل من الجنس والموسيقى والرقص وتذوق الطعام لآلاف السنين يمثّل في موروثات العالم الروحية أشكالاً من الخبرة الروحية تماماً بقدر ما تمثله الممارسة الشعائرية والتأمل والصلاة.

إن الآلية التي تصبح بها الروحية منفعة هي أيضاً استعارة. ذلك أن إلهاً لا يحيط به الوصف يتطلب الاستعارة ليس فقط ليتم تخيله بل أيضاً ليتم الاقتراب منه، وتحريضه، ومراوغته، ومواجهته، والصراع معه، وحبّه. إذ عبر الاستعارة تصبح حيوية وكثافة الخبرة العادية وامتلاؤها بالمعنى الأساس لروحية منفعة. كما أنه عبر الاستعارة يصبح الإله الذي لا يحيط به الوصف حياً vital: الكائن الأعلى the Suprem Being. المحرّك الأول the Prim Mover. الخالق the Careator. القدير The Almighty. الأب The Father. ملك الملوك The king of kings. الراعي Shepherd. المصوّر potter. الشارع Lawgiver. الحكم Judge. (الأم) [الرحمن، الرحيم، الرعوف] Mother. العاشق [الودود] Lover. النَّفْس [المُحي] Breath.

إن المركبة التي أدخلتنا إلى الروحية المنفعلة passionat spirituality هي الاستعارة. وآلية تلك الاستعارة جسدية. وهي آلية عصبية تُجند قدراتنا على

أن ندرك وأن نتحرك وأن نشعر وأن نتصور ليس فقط في خدمة الفكر النظري والفلسفي بل كذلك في خدمة الخبرة الروحية.

هكذا يبدو العلم المعرفي، علم العقل والمخ، رغم حداثة وجوده مثمرًا بصورة مهولة. فهو يمنحنا سبيلاً لنعرف أنفسنا بصورة أفضل، وأن نرى كيف أن وجودنا الفيزيقي - اللحم والدم والأوتار والهرمونات والخلايا والعقد العصبية - وكل الأشياء التي نواجهها يومياً في العالم تجعل منا ما نحن عليه.

هذه هي الفلسفة في اللحم.

ملحق

النظرية العصبية للنموذج التفسيري للغة

ثلاثة نماذج لجسدنة

العقل واللغة

كيف يمكن للأمخاخ أن تعمل بوصفها عقولاً؟ إن أمخاخنا تتكون من شبكات من الخلايا العصبية المركبة تركيباً هائلاً والمبنية بإحكام شديد. لكن كيف تُنتج البنى العصبية الخاصة المعقدة التي تمتلكها الأمخاخ السلسلة الكاملة من المفاهيم الإنسانية؟ وأي نوع بالضبط من البنى العصبية يختص بتشخيص أية أنواع من المفاهيم ولماذا؟ وكيف تتعلم الأجهزة العصبية في الأمخاخ الإنسانية الأنواع المحددة من المفاهيم التي تتعلمها واللغة التي تعبر عن تلك المفاهيم؟

إن هذه الأسئلة هي الأسئلة التي طُرحت بين مجموعة بحث النظرية العصبية للغة المعروفة اختصاراً بـ (NTL) في معهد علم الكمبيوتر الدولي المعروف اختصاراً بـ (ICSI) في بيركلي، وهذا نتاج تعاون بدأ من أواخر الثمانينيات بين جيروم فيلدمان، وجورج ليكوف وطلابهما. وتأتي في القلب من جهد النمذجة فكرة فيلدمان عن الترابطية المبنية.

(1988, 1985, 1982, B2)، التي يمكن أن يتم استخدامها لنمذجة بنى المخ المحددة بدرجة عالية. ويتمثل المشروع المركزي للمجموعة في تقديم نماذج عصبية للمعرفة المُجسّدة، خصوصاً اكتساب واستخدام اللغة والفكر كما هما موصوفان في اللغويات المعرفية. وقد ضمت المجموعة أيضاً لوكيندرا شاستري Lokendra Shastri، المُستخدمة حالياً نظريتها عن الربط العصبي في الكثير من محاولات المجموعة للنمذجة. (Shastri and Ajjanagadde 1993; Shastri 1996, B2).

ومن هذا المنظور، تصبح الترابطية المبنية الرابط المركزي بين اللغة والفكر من جهة أولى، وبنى المخ العصبية المحددة تحديداً عالياً من جهة ثانية؛ نظراً لأنها تستطيع على نحو متزامن أن تتّمذج الحوسبة العصبية وأشكال الحوسبة المطلوبة من قبل اللغة والفكر. ويتشكل بحث المجموعة من النمذجة العصبية للمهام المتضمنة تعلم واستخدام المفاهيم الإنسانية وتعلم واستخدام اللغة. ويستطيع المرء، ضمن مشروع مثل هذا، أن يكتشف بدقة شديدة كيف تستطيع بنى عصبية محددة من النوع الموجود في المخ أن تتعلم الأنواع المحددة من المفاهيم التي تعد مركزية للغة الإنسانية. ووظيفة هذا النوع من النمذجة العصبية هي فهم كيف تستطيع شبكة الخلايا العصبية القائمة بالحوسبة العصبية أن تؤدي مهمة كهذه المهمة، وليس أين تؤدي في المخ. إن السؤال - أين هو سؤال البحث الموجه لعلم الأعصاب، أما السؤال - كيف فيتطلب بحث النمذجة العصبية. ولا بد لكلا السؤالين في النهاية من أن يُطرحا ولا بد لإجابتهما من أن تتشابكا.

ولكيما يميّز الأسئلة ويطرحها بدقة، بنى مشروع النمذجة العصبية في معهد علم الكومبيوتر الدولي (ICSI) النموذج التفسيري التالي للبحث.

النموذج التفسيري لبحث

النظرية العصبية للغة

نظراً لأن ثمة فجوة مهولة بين بنى المخ الفيزيائية والمستوى الخاص بالمفاهيم الإنسانية واللغة، فإن مجموعة النظرية العصبية للغة قد طوّرت نموذجاً تفسيريّاً من أجل تجسير تلك الفجوة في النهاية بمجموعة صغيرة من الخطوات الدقيقة، مُستخدمة منهجيات بحث موجودة بالفعل داخل العلم المعرفي. ووظيفة هذا النموذج التفسيري هي أن يقدّم منهجية موحّدة شاملة للعلم المعرفي.

ويأتي النموذج التفسيري للنظرية العصبية للغة في جزئين. أولاً، ثمة نموذج تفسيري شائع مُشترك على نطاق واسع بالفعل على امتداد كل العلم المعرفي المعاصر، يوجد فيه وصف للمعرفة عالية المستوى يأتي في مستوى القمة، ووصف للبيولوجيا العصبية المرتبطة بالموضوع يأتي في مستوى القاع، ومستوى متوسط للحوسبة العصبية المرتبطة بهذين المستويين. ووظيفة مستوى الحوسبة العصبية تتمثل في أمرين: (أ) أن يُنمذج أعمال الجهاز العصبي الموصوف في المستوى البيولوجي العصبي و(ب) أن يُظهر بفضل نمذجة الجهاز العصبي، عن طريق طرائق الحوسبة العصبية كيف يتم إنجاز الآثار المعرفية في مستوى القمة بواسطة البيولوجيا العصبية في مستوى القاع.

النموذج التفسيري الشائع

مستوى القمة: معرفي

المستوى المتوسط: حوسبي عصبي

مستوى القاع: بيولوجي عصبي

إن الذهاب مباشرة من مستوى المعرفة إلى مستوى البيولوجيا العصبية يعد خطوة عملاقة. وتتمثل استراتيجيات مجموعة النظرية العصبية للغة في بيركلي في أن تُقسّم الخطوة العملاقة للحوسبة العصبية إلى ثلاثة مستويات بحيث تصبح المهمة أكثر قابلية للتعامل معها. والنتيجة هي نموذج ذو خمسة مستويات طوّره فيلدمان وتلميذاه ديفيد بايلي وسريني ناريمانان:

النموذج التفسيري للنظرية

العصبية للغة

المستوى ١: العلم المعرفي واللغويات المعرفية

المستوى ٢: النماذج الحوسبية الاصطلاحية القابلة عصبياً

للتخفيض

المستوى ٣: النماذج الارتباطية المبنية

المستوى ٤: العلم المعرفي الحوسبي

المستوى ٥: علم الأعصاب

ولننظر، على سبيل المثال، إلى الصلة بين المستوى (٤) والمستوى (٥). إن علم الأعصاب الحوسبي يُنمذج المخ كما لو كان "دائرة كهربائية" مرئية مع محاور الخلايا العصبية والشجيرات العصبية بوصفها "وصلات"، ومع التنشيط والكبح بوصفهما قيمًا عددية موجبة وسالبة.

وتمفهم أجسام الخلية العصبية بوصفها "وحدات" يمكنها أن تؤدي حوسبات عددية أساسية (جمع، وضرب، ... إلخ) وترى المشتبكات العصبية synapses بوصفها نقاط اتصال بين الوصلات والوحدات. ويحدد الفعل الكيميائي في المشتبكات العصبية "الوزن المشتبكي العصبي"، ذلك أنه عامل تضاعفي. أما التعلم فمُنمذج بوصفه تغييراً في هذه الأوزان المشتبكية العصبية. في حين أن "الإطلاق" العصبي مُنمذج طبقاً لـ "عتبة"، عدد دال على مقدار الشحنة المطلوبة من أجل أن تتطلق "الوحدة العصبية". والحوسبات جميعاً عددية.

ونظراً لكون الدائرة الكهربائية للمخ معقدة تعقيداً هائلاً، فإن النماذج الترابطية المبنية تنشُد التوصل إلى تمثيل مبسط لتلك الدائرة الكهربائية يتم فيه تنفيذ الحوسبات المتكافئة من قبل الدائرة الكهربائية بأدنى حد من التعقيد. وبناء على هذا، فإن الرابط بين المستوى (٣) والمستوى (٤) هو رابط للتبسيط: الدائرة الكهربائية المبنية في أدنى الحدود التي ستؤدي الوظيفة ذاتها التي تؤديها نماذج "الدائرة الكهربائية" الحقيقية للمخ. وأحياناً يمكن أن تكون العلاقة بين مستوى التحليل في العلم المعرفي واللغويات المعرفية والمستوى الترابطي المبني مُعطاة على نحو مباشر، كما هو في نموذج ريجير Regier الذي سنناقشه لاحقاً، والذي يتم فيه تجاوز المستوى (٢)، نظراً لكونه غير

ضروري. إلا أن حتى النماذج العصبية الأبسط التي تُؤدّي مهمة مُركّبة يمكن أن تكون مُعقّدة للغاية إلى درجة أن وجود مستوى وسيط للتمثيل يكون مفيداً في القيام بالنمذجة. ويتم البحث في النموذج التفسيري للنظرية العصبية للغة عن الأنظمة الحاسوبية الاصطلاحية التي تتصف بالخصائص الأساسية التي للأجهزة العصبية: التشغيل المتوازي، وتوزيع التحكم (لا ساعة داخلية ولا ضابط مركزي)، والقدرة على رد الفعل بشكل سريع وفَعَال تجاه السياقات المتغيرة، والاعتماد على الموارد، وما إلى ذلك. وتتصف، على سبيل المثال، الشبكات البيترية المعدّلة modified Petrinets بهذه الخصائص [تم ابتكار الشبكات البيترية عام ١٩٣٩ من قبل كارل آدم بيترى بغرض وصف العمليات الكيميائية، المترجم]. ويتم استخدام تلك الآليات الحاسوبية الاصطلاحية فقط حين يكون معروفاً كيف يتم ترسيمها مباشرة إلى نماذج عصبية ترابطية مبنية، ومن الشائع أن تُبنى الأشكال الجديدة من نماذج الأسلوب الاصطلاحي وفق هذه الموجهات. ولذلك، لا تُستخدَم في النمذجة إلا النماذج الحوسبية القابلة عصبيّاً للاختزال. ولا يلبي كل المتطلبات سوى عدد قليل جداً من الأنظمة الحوسبية الاصطلاحية.

إن الدائرة من المستوى (٥) رجوعاً إلى المستوى (١) تستوفيها وتغلّفها تماماً أبحاث علم الأعصاب، وهي تُنتج أدلة مباشرة تربط العلم المعرفي واللغويات بالمخ. وتتعلق الروابط من المستويات (١) إلى (٢) إلى (٣) إلى (٤) إلى (٥) بالحوسبة. وهي محاولات للإجابة على السؤال كيف، كيف يمكن شبكات الخلايا العصبية، بواسطة الحوسبة العصبية، أن تشخّص التفكير واللغة. أما الرابط المباشر من المستوى (١) إلى المستوى (٥) فهو محاولة للجواب على السؤال أين: أين تُؤدّي الحوسبات في المخ؟

لا توجد علاقة أنطولوجية وثيقة مُسندة إلى مستوى الحوسبات الاصطناعية. فهي موجودة لدواعي التيسير فحسب، لجعل وظيفة النمذجة العصبية أسهل، والحوسبات العصبية المُسندة إلى المخ مُشخصة في المستوى (٣)، أي المستوى الترابطي المبني. ويجب أن تكون هذه الحوسبات مُعادلة للحوسبات العصبية التي تُؤدّيها دائرة المخ الكهربائية الأكثر تعقيدًا في المستوى (٤)، الذي يُنمذج تفاصيل المخ الفيزيائية بصورة أكثر مباشرة.

ثلاثة نماذج

إن الشبكات العصبية الموجودة في المخ تُؤدّي مهام معيّنة بحكم طبيعتها. والهدف من النمذجة العصبية هو اكتشاف كيف تستطيع هذه الشبكات أن تُؤدّي ما تُؤدّيه. وذلك يعني أن بحث النمذجة العصبية هو عبارة عن دراسة للمهام التي تُؤدّيها الأجهزة العصبية.

وقد اضطلعت جماعة النظرية العصبية للغة، حتى الآن، بثلاث مهام رئيسية من مهام النمذجة العصبية:

- ١- مهمة تعلم العلاقات الفضائية
- ٢- مهمة تعلم الأفعال اللغوية لحركة اليد
- ٣- مهمة التفكير القائم على السيطرة الحركية والتفكير الجهوي المجرد

وقد اتضح، في كل حالة من هذه الحالات، أن جوانب نمذجة البنى العصبية الخاصة بالأجهزة الإدراكية والحركية يمكن أن تُنفذ المهمة المحددة

بالنسبة للمفاهيم، وأن تلك النماذج الإدراكية والحركية، في حدود ما يمكن للمرء أن يقوله حتى الآن، مطلوبة لتنفيذ المهمة والنمذجة مُنفَّذة، في كل حالة من هذه الحالات، بتفصيل كافٍ لإثبات القضية.

ومن أجل إظهار بعض التقدير لما أنجزته هذه التجارب الخاصة بالنمذجة، نقدّم عرضاً موجزاً لكل مهمة.

مهمة تعلم العلاقات الفضائية

يتم عرض أنواع قليلة من الأشكال البسيطة (مربعات، دوائر، مثلثات) ضمن علاقات فضائية متنوعة، ثابتة ومُتحرّكة (في، على، عبر، فوق، و ما إليها) على نموذج جهاز مسح حاسوبي بسيط لشبكية العين (العناصر الصغرى للصورة $n \times m$ pixels) ويُختار أحد الشكلين بوصفه معلّماً Landmark والآخر بوصفه مقدوفاً [سابر] Trajector (على سبيل المثال، إذا كانت الدائرة تحت المربع، يصبح المربع هو المعلّم والدائرة هي المقدوف [السابر]).

ويُعطي كل واحد بلغته الأصلية (على سبيل المثال، الروسية، البنغالية، الصينية، الإنجليزية) اللفظ الخاص بالعلاقة الفضائية الموجودة (مثلاً، تحت في مشهد تكون فيه الدائرة تحت المربع). وكل هذا يمثّل المُدخلات الخاصة بنموذج عصبي حوسبي. ووظيفة النموذج هي تعلم نسق العلاقات الفضائية بحيث يستطيع الجهاز العصبي أن يُعطي بشكل صحيح الأسماء الصحيحة للأشكال الفضائية الجديدة المعروضة على شاشة الحاسوب. ويتمثل جزء من

التحدي في إظهار كيف يمكن أن يحدث التعلم بدون أدلة نفي، أي بدون الإعلام بما هي الإجابات الخاطئة.

وقد قام بهذه المهمة تيري ريجير Terry Regier في أطروحته ونُشِرَت نتائجه في كتابه *الإمكانية الدلالية الإنسانية The Human Semantic Potential* (B 2, Regier 1996). وقد بدأ ريجير مقارنة المهمة بتقديم النتائج الأساسية الموصوفة أعلاه حول العلاقات الفضائية انطلاقاً من حقل اللغويات المعرفية.

نموذج ريجير

لقد جرّب ريجير أولاً نماذج ترابطية قياسية ذات (تشغيل متوازي التوزيع) PDP (parallel distributed processing) تتشكل بنيتها العصبية الدالة فقط من طبقة من خلايا عصبية ذات مُدخَلات مترابطة ترابطاً كاملاً، ومن طبقة للمُخرجات، ومن طبقة أو أكثر من "طبقة خفية" بينهما مُوجَّهة بواسطة الترابط. وتتم معرفة شبكات التشغيل المتوازي التوزيع بواسطة الترابطات الإحصائية. ذلك أن ريجير لم يكن قادراً على أن يحصل على أي نماذج خالصة للتشغيل المتوازي التوزيع لتعلم العلاقات الفضائية الثابتة من قبيل In أو فوق Above. إذ يبدو أن لمثل تلك النماذج حدوداً تقنية تجعل من المستحيل لها أن تتعلم تلك المهام.

وقد جعل هذا ريجير يتساءل آنذاك إذا ما كان يمكن لنموذج هجين أن يعمل. وقد تشكّل النموذج الهجين من جزئين:

(١) نموذج ترابطي مبني من بنى عصبية معيّنة من النوع الموجود في الجهاز البصري للمخ. ووظيفته أن يتعلم السمات الفضائية (على سبيل المثال، الاحتواء، التماس، الفوقية) المتصلة بتشخيص بنية العلاقات الفضائية وبصياغة الفروق الدنيا فيما بينها.

(٢) نموذج ترابطي للتشغيل المتوازي التوزيع من أجل التعلم بواسطة التوالد الارتجاعي. وقد كانت وظيفته، في ظل السمات المحسوبة بواسطة (١) هي اكتشاف كيف كانت هذه السمات مترابطة داخل الوحدات المعجمية.

ولقد وجد ريجيير أن الجزء المبني من النموذج الهجين كان بمقدوره أن ينتقي السمات المتعلقة بالموضوع، بينما كان بمقدور الجزء الترابطي للتشغيل المتوازي التوزيع من النموذج أن يتعلم كيف تترافق معاً هذه السمات في كلمات معينة. وبوسع نموذج مهجن كهذا أن يمثل بنية سلسلة بارزة من مفاهيم العلاقات الفضائية الخاصة بنطاق واسع جداً من اللغات وأن يتعلم الألفاظ الخاصة بتلك المفاهيم في اللغات المدروسة.

وحقيقة، فإن نموذج ريجيير استطاع أن يتعلم بدون أدلة نفي. إذ يجب أن يتم توجيه النماذج الترابطية الاصطلاحية للتشغيل المتوازي التوزيع على أساس أمثلة إيجابية من التصنيف الفئوي ليتم تعلمها وعلى أساس أمثلة سلبية [أمثلة نفي] لا توافق فئات التصنيف. إلا أن البشر يتعلمون بدون أمثلة سلبية [أمثلة نفي]. إن نموذج ريجيير للتعلم ضاعف الإنجاز الإنساني، وهو أول نموذج يفعل ذلك. وهو يسجل بدون أدلة نفي معدلاً من الدقة عاليًا بشكل استثنائي (إذ يصل في معظم الوقت إلى 0.999) وعلاوة على ذلك، فإنه قد أظهر بدقة تأثيرات النمط الأولي (الدرجات التي كان مصطلح العلاقات الفضائية ملائماً لها) دون أن تكون موجّهة على أساس الأنماط الأولية.

إن ما يتيح للنسق أن يتعلم ويمثّل العلاقات الفضائيّة هو نمذجته للبنى العصبية التي من النوع الموجود في الجهاز البصري للمخ. وقد استفاد نموذج ريجيير الإجمالي من نماذج البنى العصبية التالية:

• الخرائط الطبوغرافية للمجال البصري: تستجيب طبقات الخلايا الحية في اللحاء البصري المنظم بحيث تقارب الخلايا بعضها البعض للمثيرات القريبة من بعضها البعض داخل شبكية العين. وتحافظ تلك الخرائط على القرب: إذ ينتج عن قرب المثيرات من بعضها البعض داخل المُدخّلات قرب تنشيط الخلية في المخرجات.

• خلايا التوجيه الحسّاسة - : إنها الخلايا التي تستجيب أقصى استجابة للخطوط في اتجاه معين.

• مجالات المركز — المحيط الاستقبالية: تستجيب خلايا معيّنة أقصى استجابة ممكنة حين تأخذ مُدخّلات نوع معين من منطقة مركزية ومُدخّلات نوع آخر من منطقة محيطية، على سبيل المثال مركز أخضر ومحيط أحمر.

• البوابة العصبية: إن معمار الخلية أ لا يتيح لها أن تتطلق إذا تم تنشيطها من الخلية ب، إلا فقط إذا تم تنشيطها من الخلية ج.

• الملاء: من المعروف من عمل راماشاندران وجريجوري Ramachandran and Gregory (B1,1991) أنه يوجد معمار يتيح تدفق التنشيط في خريطة من الخارج إلى الداخل.

(وانظر، من أجل التفاصيل الكاملة لكيفية استفادة نموذج ريجيير العصبي من النتائج الخاصة بعلم الأعصاب، وعلم النفس الإدراكي والفيزياء النفسية، (Regier B2,1996).

ويتمثل المفتاح الذي أتاح لنموذج ريجير أن يعمل في الفكرة التالية. إذ كما ذكرنا من قبل، فإن لين تالمي (A8,1983) Len Talmy قد أوضح أن مفاهيم معينة من مفاهيم العلاقات الفضائية الأولية هي طبولوجية من حيث طبيعتها. على سبيل المثال، فإن خطأ الوعاء [الحاوي] تبقيه وعاء [حاوياً] بغض النظر عن مدى أو مقدار ما تلوي به حده أو إلى أي مدى تجعله كبيراً أو صغيراً وقد نمذج ريجير العلاقات الفضائية الطبولوجية من خلال استخدام ثلاثة أنواع من البنى العاملة معاً، وهي: (١) الخرائط الطبوغرافية للمجال البصري، التي تقع في أجهزتنا البصرية؛ و(٢) المجالات الإدراكية ذات المراكز والمحيطات، و(٣) آلية الملاء من النوع الموجود لدى راماشاندران وجريجوري (B1,1991) Ramachandran and Gregory. كما لاحظ تالمي أيضاً أن أوليات معينة من العلاقات الفضائية اتجاهية بطبيعتها، على سبيل المثال: أمام وخلف، فوق وتحت. وقد حدس تالمي أن الأوليات الفضائية الاتجاهية يمكن أن تتمدج بواسطة الخلايا الحساسة للاتجاهات. وأتاحت له حدوس ريجير أن يبني نموذجاً استطاع أن يعمل على نطاق محدود من الحالات، إلا أنها مهمة، حالات (ذات بعدين، وليس ثلاثة، دون ديناميات للقوة) ومن المهم أن توضع حدود نتائج ريجير في الحسبان. فقد اتخذ نماذج من أجزاء الجهاز الإدراكي ليشرح العلاقات الفضائية.

إلا أنه لا يوجد سبب لاعتقاد أن المخ يشخصها بالكيفية ذاتها المحددة في نموذجه. بل، في الواقع، تُوجد أسباب وجيهة لاعتقاد أنه لا يفعل ذلك. وقد أظهر أن ذلك الجهاز العصبي من الجهاز البصري يمكنه أن يشخص

مفاهيم العلاقات الفضائية الأولية بشكل وافٍ تماماً بحيث يمكن تعلم الحالات الجديدة بالنسبة لنطاق واسع من الحالات في لغات مختلفة جداً. وهذا إنجاز عظيم، إلا أنه موحٍ فقط.

إن ما يفعله نموذج ريجيير هو أنه يمنحنا الإطلاقة الأولى لنا على كيف يمكن لبنية المخ، بالترافق مع قدراتنا الجسدية الخاصة بالإدراك والحركة أن تُبدع مفاهيم وأشكالاً للاستدلال. وهو نوع من البرهان الوجودي. ويتم إبداع الفئات اللغوية والتصورية، داخل النموذج، باستخدام الجهاز الإدراكي من الجهاز البصري، كما يتم تعلم اللغة بدقة بفضل تلك المفاهيم. إن نتائج ريجيير توحى أن التفرقة القاطعة في علم نفس الملكات بين الإدراكي والتصوري وهمية. ففي نموذج ريجيير، تُبدع الفئات اللغوية والتصورية الخاصة بالفضاء باستخدام الآليات العصبية الجديرة بالتصديق الخاصة بـ الإدراك الحسي الفضائي.

إن كلمة تُبدع *create* هنا مهمة كل الأهمية. فالفئات التصورية للعلاقات الفضائية مُبدعة *created* كنتيجة لبنية أمخاها بالإضافة إلى خبرتنا بأجسادنا وكيف تعمل في الفضاء وكيف تتم تسمية الأشياء في لغتنا. إن الفئات التصورية للعلاقات الفضائية ليست "أشياء" توجد في العالم بشكل مستقل عن الكائنات الحية ويتصادف لها فحسب أن تكون ماثلة في الأمخا الإنسانية. بل إن الفئات التصورية الفضائية تظهر للوجود بسبب ما تملك من الأجساد والأمخا والخبرات الفضائية.

إن نتائج ريجيير محدودة، إلا أن الحقيقة ذاتها الخاصة بأن الآليات الإدراكية يمكنها أن تخدم الوظائف التصورية تعدُّ موحية. ولننظر إلى ما

يطلق عليه الاستخدامات المجردة لألفاظ العلاقات الفضائية كما هو في "إنني في اكتئاب" "I'm in a depression" و "الأسعار صعدت فوق" "prices went up" و "إنه خارج شعوره" "He's beside himself". ذلك أنه كما رأينا (في الفصلين الرابع و الخامس)، تُمنَح هذه الاستخدامات واستخدمات أخرى غير فضائية لمفاهيم العلاقات الفضائية معانيها اللافضائية بشكل منظم بواسطة الاستعارات التصويرية التي تحافظ على أشكالها المنطقية الفضائية. والقضية هي أن حتى الاستخدامات الاستعارية اللافضائية للمفاهيم الفضائية في التفكير الاستدلالي تستخدم الآليات ذاتها الخاصة بالاستدلال الإدراكي كما هي مُستخدمة بواسطة المفاهيم الفضائية.

وفي مثل هذه الحالات، ليس من المستبعد افتراض أن تكون الآلية العصبية المتيحة لهذا مثل الآلية المستخدمة في الحلم التي نستخدم فيها الجهاز البصري لأمآخنا لكي "نرى" صورًا مبنية على مُدخلات ليست آتية من شبكاتنا البصرية. وكذلك فإن الآليات الإدراكية، المحررة بواسطة الكبح العصبي من وظائفها الإدراكية بشكل خالص، يمكن أن تكون مُستخدمة لتوَدِّي التفكير المجرد. ومرة أخرى، نرى أهمية فكرة الواقعية المُجَسَّنة. وذلك أن مفاهيم (العلاقات الفضائية تنشأ من أجسادنا وأمآخنا مصحوبة بالمُدخلات البصرية وهي ليست كيانات موجودة موضوعيًا في الفضاء. ولكننا تطورنا إلى حد أننا نستطيع أن نستخدمها لنفرض بنية تصويرية على العالم الذي يتيح لنا أن نعمل جيدًا في نوع الفضاء الذي نحيا فيه.

إذ حين نرى النحل في الحديقة، فإنه لا يوجد وعاء فيزيقي يحيط بالنحل. إلا أن الوعاء الذهني الذي نفرضه على الحديقة يتيح لنا أن ندور

حول الفضاء "الحاوي" للنحل. فالواقعية المُجسّدة لنسقنا التصوري تتيح لنا أن نعمل جيّداً، أثناء الليل وأطراف النهار. هذا في حين أننا نأخذ علاقاتنا الفضائيّة على أنها مُعطى مسلّم به لأنها تعمل لصالحنا. إلا أنه من الخطأ أن نتصور أنها مجرد سمات قائمة موضوعياً للعالم الخارجي. بل إننا، بدلاً من ذلك، نبذل أفضل ما يوفّره لنا مخنا، خصوصاً جهازنا البصري.

مفاهيم الحركة الجسدية:

هل الحركة الجسدية والتحكم الحركي يدخلان في تعريف المفاهيم؟ بما أن لدينا مفاهيم للحركات الجسدية، فإنه سيكون من الغريب إلى أبعد الحدود إذا كان نطاق الإمكانات الخاصة بالحركات الجسدية لا يدخل في نطاق الإمكانات الخاصة بمفاهيم الحركة الجسدية في لغات العالم.

ولنعين للحظة بعض الأفعال المُستخدمة لحركة اليد في اللغة الإنجليزية:

يمسك *seize*، ينتش *snatch*، ينزع *grab*، يلتقط *pick up*، يقبض على *grasp*، يحوز *hold*، يُحكّم قبضته *grip*، يتشبث بـ *clutch*، يضع *put*، يوضع *place*، يُلقِي *lay*، يُسقط *drop*، يُطلق *release*، يجذب *pull*، يدفع *push*، يزق *shove*، ينتر [يخلع] *yank*، يدس [يزحلق] *slide*، ينفض *flick*، يجر *tug*، يلكز *nudge*، يحمل *lift*، يرفع *raise*، يخفض *lower*، يقذف *lob*، يرمي [يرف] *toss*، يطرح *fling*، ينقر *tap*، يقرع *rap*، يصفع *slap*، يضغط *press*، ينخس *poke*، يلكم *punch*، يحك [يفرك] *rub*، يهز *shake*، ينتزع *pry*، يقلب

turn، يُشَقَّب flip over، يدوِّر rotate، يلف spin، يلولب [يلف] spin، يبرم twirl، يعصر squeeze، يقرص pinch، يلوى twist، يزرع bounce، يضرب [يمسّد] stroke، يلوّح wave، برّبت caress، يكوّم stack، يُحيي salute، والعديد العديد سواها.

إن النسق التصوري للإنجليزية يجب أن يكون قادراً على تشكيل كل الفروق التصورية بين هذه الأفعال.

إلا أن تلك هي اللغة الإنجليزية فقط. هذا في حين أن ثمة لغات أخرى تصوغ فروقاً لا تصوغها الإنجليزية. وعلاوة على ذلك، فإن لكل لغة مجموعاتها الفريدة الخاصة من الفجوات اللغوية التي تعكس فروقاً تصورية في المفاهيم المسماة. وها هي بعض الأمثلة القليلة: إذ يقابل الفعلان *thallu* و *ilu* في التاميلية الفعلين يدفع *push* ويجذب *pull* في الإنجليزية، فيما عدا أنهما يُوحيان ضمناً بفعل مفاجئ في مقابل قوة انسيابية متواصلة. ويمكن للقراءة الأخيرة أن تتحقّق بإضافة لاحقة اتجاهية، إلا أنه ما من سبيل للدلالة على الدفع أو الجذب الانسيابي في اتجاه اعتباطي.

كما يشير الفعل *zadan* في الفارسية إلى عدد كبير من التلاعبات بالشيء المتضمنة حركات سريعة. ويعني هذا الفعل من النمطي الأولي *zadan* فعلاً للضرب، على الرغم من أنه يمكن أن يعني أيضاً أن ينتش *(ghaap zadan) to snatch* أو أن يُداعب أوتار جيتار أو يعزف على أية آلة موسيقية.

كما يغطّي الفعل /mit/ في الكانتونية [وهي إحدى اللهجات الصينية] Cantonese كلاً من القَرصَ pinching والتمزيق tearing. وهو يدل على معالجة قوية بإصبعين، إلا أنه صالح أيضاً بالنسبة لتمزيق أشياء أكبر تُستخدَم فيها كلتا اليدين بكاملهما.

وينبغي أن يكون واضحاً أن ما يستطيع الجسد أن يفعله يدخل تماماً في، ويساعد على أن يحدّد، المدى التصوري الذي يغطّيه كل فعل في كل لغة.

مهمة تعلم أفعال حركة اليد

إن المهمة تتمثّل في صياغة نموذج حوسبي للشبكة العصبية يمكنه أن يكتسب الأفعال المُستخدمة لحركة اليد في لغة تحكّمية. وفي ظل قيام اليد بفعل ما، يُفترَض أن تكون الشبكة قادرة على أن تُفهم الفعل بشكل صحيح لكي تسمّيه تسمية صحيحة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يُفترَض في الشبكة، في ظل إعطاء اسم للفعل، أن تكون قادرة على إعطاء التوجيهات الصحيحة لنموذج ذراع بحيث يستطيع الذراع أن يؤدّي الفعل أداءً صحيحاً.

وقد أنجز هذه المهمة دافيد بيلي David Bailey في أطروحته التي حصل عليها من جامعة بيركلي (B2, Bailey 1997). وقد احتاج بيلي، بدايةً، نموذجاً حاسوبياً لجسد ما، بكل عضلاته ومفاصله المحدّدة. ولحسن الحظ، فقد كان هناك نموذج متاح، وهو نموذج جاك، في جامعة بنسلفانيا. ولإيجاز حركات الذراع بصورة صحيحة يجب أن تكون هناك مجموعة من التآزرات الحركية، المأخوذة من الأدبيات الخاصة بالسيطرة الحركية. وهذه التآزرات

عبارة عن أفعال حركية مستقلة بذاتها من مستوى منخفض مثل لف الرسغ أو إحكام القبضة أو بسط القبضة أو فرد السبابة. وقد احتاج بيلي، بالإضافة إلى ذلك، إلى آلية لتنفيذ الخطاطات الحركية المنسقة لكل التآزرات في التسلسل الملائم ضمن الزمن الفعلي لتنفيذها وأن تكون قادرة على التكيف مع الشروط الموجودة في العالم.

وقد أنجز بيلي، في سياق عمله مع سيرني ناريمانان، هذه المهمة باستخدام نسخة معدلة من الشبكات البيترية Petri nets، وهي آلية حوسبية مفهومة تمامًا، مأخوذة من علوم الحاسوب، ولكيما يحصل على نموذج عصبي، أظهر بيلي، وناريمانان كيف يمكن للشبكات البيترية المعدلة أن تكون مُرسمة على شبكة اتصالية مبنية.

حوسبة الترسيمات الاتصالية

إن شبكة بيترية معدلة هي عبارة عن آلية حوسبية مبنية على النحو التالي:

- توجد "تحويلات" "تؤدي أشياء" معينة في زمن حقيقي، أي أنها تُنشط عمليات أخرى في تسلسل متلائم مع توافق العمليات.
- وقبل وبعد كل تحول يوجد "مكان"، وضعية لجزء من النسق.
- إن التحويلات تحدث فقط إذا توفرت لها "موارد" كافية.

- وتُدعى كل وحدة لمورد ما من هذه الموارد "مفردة" "token" a.
- ويقتضي كل تحول عددًا معينًا من المفردات لكي "ينطلق". ويدعى هذا العدد من المفردات "عتبة".
- إن انطلاق التحولات وفق هذا ليس محكومًا بساعة أو ضابط مركزي. إذ ينطلق أي تحول حينما تتوفر موارده الملائمة، أي حينما تكون المفردات الكافية "المورد" ما في "المواضع" الخاصة بها مباشرة قبل التحول.
 - إن انطلاق التحول يزيل عددًا معينًا من المفردات (يُطْلَق على ذلك العدد "الوزن ١") من المواضع التي تكون فيها قبل التحول ويضع عددًا معينًا من المفردات (يُطْلَق عليه "الوزن ٢") في المواضع الخاصة بها بعد التحول.
 - يستغرق أي تحول قدرًا من الزمن لكيما ينطلق. ويدعى هذا "مهلة".
 - يمكن لعدد من المفردات، في شبكة بيتيرية معدّلة، في موضع معيّن لفترة طويلة بقدر كاف أن "يتحلّل"، أي أنه يمكن أن يكون هناك تخفيض لعدد المفردات في موضع ما إذا ما بقيت هناك لفترة طويلة طولاً كافياً.
 - إن الوزن (١)، ووزن العتبة، يمكن أن ينخفض عبر الزمن.
 - يمكن للتحولات أن تتفرع من موضع وأن تتلاقى في موضع من المواضع المختلفة الأخرى، مُستهلكة ومُنْتِجة للموارد وهي تتقدم.
 - إنها تأخذ مُدخلات من شبكات أخرى وتعطيها المخرجات.
 - لأن التحولات تتطلق حينما تتوفر لها مفردات كافية في موضع المُدخلات، فإن الشبكات البيترية غير متزامنة - وبدلاً من الانطلاق في زمن معيّن، فإنها تتطلق حين يتم اشباع احتياجاتها. وبناء على ذلك فإنها محكومة موضعياً.

إن الشبكة البيترية، وفق ذلك، هي شبكة ذات تفرعات ونقاط التقاء ممكنة في كل "موضع". والمعالجة هي "الإطلاق" للتحويلات التي "تبدأ" في موضع ما و"تنتقل" إلى آخر، مُستهلكة موارد بعينها ومُنتجة المزيد من الموارد بينما تحدث العمليات. ويمكن لكل شبكة بيترية أن تأخذ مُدخلات من شبكات أخرى وأن تُعطي مخرجات إلى شبكات أخرى.

إن الشبكات البيترية من النمط المُستخدَم في نمذجة النظرية العصبية للغة يمكن أن تكون مرسمة على النماذج الترابطية المبنية. وها هي النظائر المُستخدمة لتوجيه الترسيم. إذ بواسطة مثل هذا الترسيم يمكن لآلية حوسبية مفهومة جيداً أن تُقلص إلى نموذج عصبي.

تقليص الشبكات البيترية

إلى نماذج ترابطية مبنية

تحويلات ← عناقيد صغيرة من الخلايا العصبية

مواضع ← مشتبكات عصبية

إحصاء المفردات ← مستوى التنشيط

الوزن₁ ← العتبة

الوزن₂ ← وزن المُشتبك العصبي (الربح)

مدة التحول ← الزمن الذي تتخذه الخلية العصبية لتنتقل

تحلل المفردة ← تحلل التنشيط

التغير في الوزن₁ ← التغير في العتبة

إن الشبكات البيترية تُتمدج جانبًا واحدًا فحسب من السلوك العصبي، أي أجهزة التحكم العصبي العاملة في الزمن الفعلي. وتدعى هذه الأجهزة الخُطاطات التنفيذية، أو الخُطاطات *X-schemas* من أجل الاختصار. ولنمذجة اكتساب أفعال حركة اليد مطلوب ما هو أكثر من الشبكات البيترية. وقد استخدم بيلي آيتين حوسبيتين أخريين: (١) بنى قيمة الخاصية ليُتمدج العلاقة بين المتغيرات وقيمها من أجل تآزرات حركية منخفضة المستوى، ومن أجل بنية هيئة الأفعال؛ و(٢) النموذج الدامج للحلول الحاسوبية (اللوغاريتم) لستيف أوموهندور Steve Omohundro's Model Merging Algorithm ليُتمدج تعلم التشغيل الاتصالي على المستوى الحوسبي. إن هاتين الأداتين الحوسبيتين المُصطلح عليهما تدعمان، في ظل أخذهما مع الشبكات البيترية، المهمة الكاملة على المستوى الحوسبي. إذ يمكنهما حينئذٍ أن تكونا مرسمتين مباشرة على المستوى الترابطي المبني، حيث يتم تنفيذ كل تلك المهام الحوسبية بواسطة بنية عصبية واحدة مركبة. وبفضل الترسيمات المُحوسبة للمستوى العصبي يمكن أن تُفهم الوظائف الحوسبية التي تنفذها الشبكة المركبة في المستوى العصبي.

وتشكل الآليات الكائنية في المستوى الحوسبي (المستوى ٢) جسراً بين المستويين ١ و٣، بما أنها تؤديّ وظيفتين مُتمدجتين دفعة واحدة: نمذجة السلوك المعرفي واللغوي في المستوى (١)، ونمذجة الوظيفة الحوسبية بواسطة البنية العصبية في المستوى (٣).

نموذج بيلى

لقد تمثّلت فكرة بيلى في أداء مهمة التعلم بالأسلوب التالي. لقد بدأ بعرض مشاهد مصوّرة بالفيديو لجاك وهو يؤدّي حركات يدوية ثم جعل المشاهدين ينعنون الحركات بأفعالها اللغوية. وقد بنى بيلى حينذاك آلية تعلم، متضمنة كل أنواع الأدوات الحوسبية الثلاثة، التي تتعلم الأفعال اللغوية من الأفعال الحركية، مع الحاسوب العامل بوصفه الفاعل المنفّذ للأفعال الحركية.

ويتباين، في هذا، نموذج بيلى مع نموذج ريجير الذي كان يعمل الحاسوب فيه بوصفه ملاحظاً فحسب. لقد تعلم الجهاز الأفعال اللغوية بحيث إنه يستطيع (١) أن يتعرف على الفعل الحركي وأن يسمّيه بشكل صحيح و(٢) أن يؤدّي الفعل الحركي الصحيح، حين يتم ذكر الفعل اللغوي.

إن الجهاز الناتج يعمل بكفاءة لا بأس بها في عينة مكوّنة من ١٨ فعلاً لغويّاً مأخوذة من الإنجليزية المُستخدمة، كانت نسبة التعرف ٧٨% ونسبة إطاعة الأوامر ٨١%. كما تم تجريب النموذج أيضاً على الفارسية والروسية والعبرية.

تضمينات

ها هي الأهمية الفلسفية لجهاز بيلى: إن الجهاز يقرن الكلمات مباشرة مع الخطّاطات الحركية في شكل شبكات عصبية قادرة على إعطاء الإشارات الملائمة للتأزرات الحركية التي تستطيع أن تحركّ الجسد، في هذه الحالة الذراع. إن "البيئة التصورية" هي الجهاز الخاص بالتحكم في الجسد. بل إن

الجهاز يعرف الفروق الصحيحة بين الكلمات الخاصة بحركات اليد بشكل يدعو للثقة تماماً. باختصار، إن الأدوار التصويرية الأساسية لصياغة الفروق اللغوية الصحيحة بين الأفعال اللغوية تؤدّيها هيئات الجهاز الحركي.

ومن الجدير التوقف للحظة لمعاينة إلى أي مدى سيبدو هذا غريباً بالنسبة لأي دارس تربّي داخل تراث علم نفس الملكات، الذي يُعد فيه ببساطة أي شيء تصويري شيئاً من نوع مختلف عن أي شيء فيزيقي مثل خطأ حركية أو تآزر حركي. إذ سيبدو أي حديث عن هيئات الجهاز الحركي القائم بوظيفة البنى التصويرية شبيهاً بخطأ في الفئة التصنيفية - حتى بالنسبة للأفعال اللغوية التي يكون موضوعها الحركة الجسدية. وبالطبع، فإن الباحثين المدربين داخل أدبيات هذا التراث لا يميلون إلى دراسة الأفعال اللغوية المشخّصة للأفعال الجسدية.

وما ينبغي أن يوضع في الذهن هو أن أية خطأ حركية ليست تآزراً حركياً فرعياً للحاء وإنما هي بنية لحائية مرتبطة بتآزرات لحائية فرعية. فهي شبكة عصبية مبنية بإحكام بحيث تشخّص البنية الشاملة لحركة جسدية ما، وهي تربط معاً كل أجزاء الحركة وكل القيم الصحيحة لمتغيرات مثل القوة والاتجاه.

إن مفاهيم الحركة الجسدية المعبر عنها في اللغة الطبيعية غالباً ما تتضمن معلومات حول ما هو أكثر من مجرد الحركة - أهداف، وعوامل اجتماعية، وما إليها. لكن لنفترض أننا نعزل مثل هذه العوامل الإضافية للحظة ونركّز فقط على الجزء الخاص بالحركة الجسدية من المفهوم. فما هو بالضبط الفرق، من منظور الحوسبة العصبية - منظور المعلومات المتضمّنة

والممثلة في المستوى العصبي - بين التشخيص العصبي لـ (١) مفهوم مشخّص للتنظيم والأداء الإجمالي لحركة مركّبة مؤلّفة حركات أبسط و(٢) خطأ حركية من نظام أعلى تستطيع أن تتنظّم وتؤدّي بالفعل مثل هذه الحركة المركّبة بواسطة تنشيط حركات أبسط؟ والجواب هو أنه لا فرق على الإطلاق من منظور تشغيل المعلومات في المستوى العصبي! أي إن البنية التصورية لمفهوم الحركة الجسدية، في المستوى العصبي، سيؤدّي نفس نوع الوظيفة التي تؤدّيها البنية العصبية المنفذة فعليًا للحركة.

ولا يفترض في مثل تلك الحالات أن يكون مفاجئًا أن البنية التصورية العصبية المشخّصة للحركات الجسدية ينبغي لها أن تبدو مثل الخطأ العصبية قادرة على التحكم في الحركات الجسدية المركّبة ذاتها وعلى تنفيذها.

ولنفترض أننا أخذنا المعنى الجوهرى لمفهوم حركى على أنه خطأ (أو خطاطات) السيطرة الحركية المستخدمة لأداء الحركة، فهل تؤدّي فعليًا الخطاطات الحركية العصبية عمل الخطاطات التصورية العصبية؟ إن ثمة على الأقل نمطين من العمل الدلالي يجب أن يتم أدائهما. فالعمل الدلالي الأول هو أن كل المفاهيم التي يتم التعبير عنها بالأفعال اللغوية الخاصة بالحركة الجسدية في لغة معينة يجب أن يكون كل واحد منها مميّزًا عن الآخر. ويعد عمل بيلى الخاص بمعرفة الفعل اختبارًا لتلك القدرة. وحقيقة أن جهازه يعمل ليعرف الأفعال بشكل صحيح تدل على أن الجهاز العصبي يستطيع أن ينفذ العمل الدلالي الخاص بتشكيل الفروق التصورية.

أما العمل الدلالي الثاني الذي يجب أن تقوم به المفاهيم فهو استدلالي بطبيعته: إذ يجب أن تكون الخطاطات التصورية لمثل هذه الأفعال اللغوية قادرة على أن تؤدّي كل الاستدلالات المرتبطة بالموضوع. وكما سوف نرى سريعاً في نقاشنا لبحث ناريمانان، فإنه يمكن أن يتم تشخيص "المنطقي"، أي الخصائص الاستدلالية للأفعال اللغوية بواسطة الخطاطات العصبية ذاتها التي يمكن أن تحكم حركة الجسد. ذلك أن التحكم الفعلي في الحركة، من جهة أولى، والبنى الاستدلالية الخاصة بالتحكم في الحركة، من جهة ثانية، يحويان المعلومات ذاتها. ففي مستوى الحوسبة العصبية، تكون المعلومات ذاتها مشخّصة في الأداء كما في التفكير الخاص بالأداء.

وتُعد هذه نتيجة مذهلة. إذ من منظور علم نفس الملكات، ما دام العقل والجسد يشكّلان نوعين مختلفين تماماً من الأشياء، فإنه ينبغي أن تكون هذه النتيجة مستحيلة.

ومع ذلك، فإنها تُعد من منظور النمذجة العصبية، الشيء الوحيد الذي له معنى. ومن هذا المنظور، تكون المعلومات المشخّصة لكل تفصييلة من تفاصيل أي فعل حركي عالي المستوى هي ذاتها المعلومات المطلوبة لتشيط الأداء الخاص بكل تفصييلة من تفاصيل أي فعل حركي من مستوى أعلى.

تشغيل الخطاطات الحركية بدون تحريك العضلات

يفترض بيلي ضمناً أن معاني أفعال الحركة الجسدية هي الخطاطات الحركية ذاتها الخاصة بتنفيذ تلك الحركات. كما أن بيلي بوضوح لا يزعم أن

معنى الفعل يقبض هو الحركة الجسدية الفعلية للقبض، بحيث إنك في كل مرة تفكر فيها في معنى يقبض تحرك يدك فيزيقيًا على هيئة حركة القبض. بل على العكس من ذلك، فإن نموذجه يعكس الفرض الضمني الخاص بأن نسق الخطاطات الحركية وقيم المتغير المحدد الخاصة بالتآزرات الحركية في المخ يمكن أن تعمل دون أن تتحرك بشكل فعلي عضلات الجسد. وهذا يحدث طول الوقت أثناء النوم ونحن نحلم. حيث نخبر في أحلامنا أجسادنا وهي تتحرك:

وتُظهر دراسات المخ أثناء عملية الحلم أن أجزاء المخ المخصصة للخطاطات الحركية تكون ناشطة أثناء الحلم، هذا على الرغم من أن أجسادنا تكون مكبوحة عن الحركة أثناء الحلم (BI, Hobson 1994).

وبما أن الخطاطات الحركية يمكنها أن تعمل في الوقت الذي يكون فيه نشاط العضلات مكبوحًا، فإنه من الممكن لمثل هذا الكبح للروابط العصبية عن الخطاطات الحركية للعضلات أن يحدث حين نتخيل الحركة أو حين نفكر في الحركة دون أن نقوم بها.

أي أن فهم معنى القبض والتفكير في القبض يمكن أن يفعل الخطاطة الحركية الخاصة بالقبض في المخ على الرغم من عدم تدخل عضلاتنا في الفعل. وبالتالي، فإن الخطاطات الحركية التي يمكنها أن تتحكم في الجسد، وتتحكم فعلاً فيه، تستطيع أن تشتغل بشكل مبدئي أثناء التفكير في الوقت الذي لا تشتغل فيه لتتحكم في الجسد.

الحركات وأوصاف الحركات

إن الخطاطات الحركية في جهاز بيلى ستنفذ "حركات" الجسد الافتراضي لجاك Jack's virtual body. لكن المفاهيم الخاصة بمثل هذه الحركات يجب أيضًا أن تكون قادرة على أن تُطابق حركات يقوم بها أناس آخرون تتم مشاهدتهم. فكيف يمكن لخطاطة حركية خاصة بأداء فعل ما أن تشتغل أيضًا لتتعرف على فعل شخص آخر؟

ولننظر للحظة ماذا يحدث حين نحكي حركات شخص آخر. إذ إننا قادرون على أن ننسّق كيف نرى حركات شخص آخر مع الحركات الخاصة بنا. إذ إنه يجب بكلمات أخرى، أن يكون هناك تنسيق عصبي بين جهازنا البصري وجهازنا الحركي.

ولكي ترى أن هذا ممكن، فلتجرب هذه التجربة:

شكّل صورة ذهنية لشخص ما يُنفذ حركة أساسية ما. والآن نفذ الحركة فيزيقيًا في مخيلتك. وبشكل عام فإننا نستطيع أن نفعل أشياء من هذا النوع. فالصور الذهنية محوسبة عصبيًا في الجهاز البصري للمخ. وهنا أيضًا يجب أن يكون هناك تنسيق عصبي بين الجهاز البصري والجهاز الحركي. أي إنه يجب أن تكون هناك آليات عصبية لتنسيق الخطاطات الحركية العصبية مع ما هو مرئي أو مُتخيل في الجهاز البصري.

والآن اغلق عينيك وحرّك يدك بحيث تمتد وترفع كوبًا، وبينما تفعل هذا شكّل صورة ذهنية لنفسك وأنت تفعل هذا. وكونك قادرًا على أن تفعل هذا ثانية يقتضي التنسيق بين الجهاز الحركي والجهاز البصري.

وفي ظل مثل هذا التنسيق للروابط العصبية بين الجهازين البصري والحركي، من الممكن لخطاظة حركية أن تشتغل كأداة لتعرف النمط الخاص بما ترى أو تتخيل أن شخصاً آخر يفعله. وكذلك، فإنه يمكن أن يُستخدَم لتوليد صورة ذهنية لما يفعله شخص ما. وهذا يعني أن الخطاظة الحركية قادرة على تنفيذ وظيفة التعرف وكذلك وظيفة التحكم. وقد بنى نيجل جودارد Nigel Goddard (B2, 1992) جهازاً اتصاليًا يتعرف على الأفعال انطلاقاً من مثل هذه الخطاظات.

إن جهاز بييلي يوضِّح فقط أن التميزات الصحيحة بين أفعال حركة اليد يمكن تشكيلها ضمن مهمة تعلم على أساس خطاظات حركية. ولم يوضِّح بييلي أن تلك الخطاظات الحركية يمكن أن تنفَّذ فعلياً استدلالات تصويرية مجردة. وتعد مثل هذه البرهنة ضرورية بالتأكيد إذا ما كان لخطاظة حركية أن تعد حتى مرشحة للمعنى الخاص بفعل من أفعال الحركة الجسدية. إن تلك البرهنة متحققة في ملحق أطروحة سرييني ناريمانان (B2, 1997a).

كيف يسقط التحكم الحركي

على المنطق العام للأحداث والأفعال

لقد قام ناريمانان، في عمله مع بييلي على تشخيص خطاظات التحكم الحركي، باكتشاف مثير، وهو ما ينبغي أن يكون واضحاً كلما تمت استعادته. لقد اكتشف أن كل خطاظات التحكم الحركي من المستوى العالي (الواقعة فوق مستوى التآزر الحركي) لها نفس بنية نسق التحكم الأساس:

- الدخول في حالة استعداد
 - الحالة الأولى
 - عملية البدء
 - العملية الرئيسية (إما فورية أو ممتدة)
 - خيار التوقف
 - خيار المعاودة
 - خيار تكرار أو استمرار العملية الرئيسية
 - اختبار إذا ما كان الهدف قد تحقق
 - عملية الإنهاء
 - الحالة النهائية
- أولاً، عليك أن تبلغ حالة الاستعداد (مثلاً، يمكن أن يكون عليك أن تعيد توجيه جسدك، أو أن تتوقف عن فعل شيء آخر كنت تقوم به، أو أن ترتاح للحظة).
- ثانياً، عليك أن تفعل أي شيء يكون داخلياً في ابتداء العملية (مثلاً، لكي ترفع كوباً، عليك أولاً أن تصل إليه وتُمسكه). ثم تبدأ العملية الرئيسية، وخلال القيام بذلك، يوجد لديك خيار أن تتوقف، وإذا ما فعلت ذلك فإنه يمكن لك أن تعاود أو لا تعاود. على سبيل المثال، فإنك يمكن أن تكون رافعاً لكوب ما. ويمكنك حينئذٍ أن تكرر العملية الرئيسية أو أن تواصلها.

وتستطيع آنذاك أن ترى إذا ما كنت قد حققتَ الغرض الذي وضعتَه من قبل.

وأخيراً، فإنك تستطيع أن تفعل أي شيء يقتضيه إنهاء العملية، وحينئذٍ تكون في المرحلة النهائية.

إن هذه هي المراحل الخاصة تقريباً بأي حركة جسدية، وقد استنفد ناريانان التفاصيل الخاصة بكيف يمكن لأية خطأة حركية أن تتممذج بمثل هذه الطريقة بحيث تجعل كل هذا واضحاً، في شكل شبكات بيترية قابلة للتخفيض إلى شبكات عصبية اتصالية مبنية.

كما أوضح أيضاً كيف يمكن لمثل هذه البيانات أن ترتبط بتآزرات حركية منخفضة المستوى، وأن تؤدي التحكم الحركي، وأن تطمر واحدة من خطأطات التحكم داخل خطأطة أخرى، وأن تربط أنماطاً مختلفة معاً داخل سلسلة كاملة من التركيبات لتنتج خطأطات حركية مركبة من خطأطات بسيطة.

وبالنسبة للغوي، تعد هذه البنية العامة للتحكم مألوفة تماماً. فهي تحدّد البيئة العامة للأفعال والأحداث، أي ما يدعوه اللغويون "الجهة" "aspect".

(See D, Comrie 1976; Vendler 1967; Dowty 1979; Moens and Steedman 1988; and A8, Langacker 1986).

إن كل فعل لغوي من أفعال الحركة يتضمن جهة متأصلة فيه على سبيل المثال، فإن الفعل ينقُر tap تكراري بشكل متأصل فيه: إذ إن العملية المركزية مكررة بشكل اعتيادي (ما لم تكن بخلاف ذلك محدّدة)، وأما الفعل

يلتقط *pick up* فله هدف وحالة نهائية، في حين أنه لا توجد حالة نهائية متأصلة في الفعل يجري *run*، مثلما أن الفعل ينزلق *slip* لا إرادي *nonvolitional*، والفعل يمشي استمراري *durative*، (إذ يستغرق مدى من الزمن)، والفعل يترك *leave* لا استمراري *nondurative* (بل فوري *instantaneous*).

ذلك أن لكل لغة وسائلها المعجمية أو النحوية أو الصرفية المؤثرة في جهة الفعل. ففي اللغة الإنجليزية، تركز كلمة *begin* على مرحلة انطلاق فعل ما أو حدث ما. فصيغة المضارع التام، أي الفعل *have* زائد الفعل، زائد التصريف الثالث، كما هو في جملة "التقط سام الكوب" *"Sam has picked up the cup"* تدل على إتمام الفعل. أما صيغة المضارع المستمر، أي فعل الكينونة زائد الفعل زائد لاحقة الاستمرارية *ing* فتدل على أن الفعل قيد الإنجاز *in process*، كما هو في جملة "سام يلتقط الكوب" *"Sam is picking up the cup"*.

إضافة إلى ذلك، فإنه يوجد منطق للجهة وثمة مثال كلاسيكي يُدعى مفارقة الإتمام *perfective paradox*: حيث يلزم عن "جون يمشي" *"John is walking"* أن جون مشى *"John has Walking"*، بينما "جون يمشي إلى المتجر" *"John is walking to the store"* لا يلزم عنها أن جون مشى إلى المتجر *"John has walked to the Store"*. إن هذه المشكلة، وتقريباً كل المشكلات المنطقية والتصورية الكلاسيكية الأخرى الخاصة بالجهة، تتكشف عن أنها قد تمت معالجتها من خلال خطأ ناريمانان العاملة للتحكم الحركي. إذ إن خطأ العاملة يمكنها أيضاً أن تشتغل بشكل مستقل عن التحكم الحركي وأن

تُستخدَم لبناء عمليات أخرى، من قبيل التعرف على فعل ما أو صياغة خطة مركبة.

وقد شرع ناريانان بعد ذلك في أن يبرهن على أن خطأطة التحكم العامة ذاتها التي تستطيع أن تتحكم في، لنقل، حركات اليد تستطيع أن تقوم بالتفكير المجرد في بنية الأحداث، أي في الجهة. وقد اختار ناريانان المهمة التالية ليفعل ذلك.

مهمة التحكم الحركي / التفكير المجرد

تخير مجالاً مجرداً غير ملموس من مجالات الخطاب التي عادة ما تُفهم ويتم الحديث عنها بلغة الحركات الجسدية. وقد اختار ناريانان الاقتصاديات العالمية كمجال من هذا النوع.

وبالبحث على الشبكة الدولية للمعلومات، سوف تجد مقالات إخبارية عديدة حول الاقتصاديات العالمية في العديد من المجالات والصحف الجادة (الإيكونومست، و الوول ستريت، والنيويورك تايمز) التي تستخدم الحركات الجسدية لتناقش الاقتصاديات العالمية بشكل استعاري. وها هي بعض الأمثلة: "فرنسا تقع في كساد"، "France Falls into a Recession"، "ألمانيا تسحبها" "Germany Pulls It Out"، "الهند تفك الخناق عن المشاريع التجارية" "India Releases Stranglehold on Business".

استخرج استعارات الحركات الجسدية المُستخدمة للتفكير في الاقتصاديات والحديث حولها.

ابن نظرية عصبية للاستعارة ستعالج هذه الحالات وتعمل بشكل عام. وضّح كيف سيؤدّي جهاز التحكم العصبي نفسه القادر على أداء التحكم الحركي والذي يقوم بذلك في فرضية بيلى الاستدلالات المنطقية الملائمة لمثل هذه المقالات الإخبارية.

وقد أنجز ناريمانان هذه المهمة (B2, 1997) في مستوى أنساق الحوسبة العصبية القابلة للتخفيض إذ يمكن للأنساق التي لها الخصائص الأساسية للأجهزة العصبية أن تُرسم بسهولة، بواسطة أساليب منهجية معروفة، على النماذج العصبية الاتصالية المبنية.

وسأشير إلى نموذج ناريمانان بوصفه نموذجًا "عصبيًا" على الرغم من أنه هو الوحيد، تقنيًا، القابل للترسيم مباشرة بواسطة أساليب منهجية معروفة على نموذج عصبي.

ولنأخذ على سبيل المثال "فرنسا وقعت في الكساد" "France Falls into a Recession"، و"ألمانيا سحبته" "Germany Pulls It Out". إن الخطاطات الخاصة بالوقوع في حفرة وسحب الشخص الواقع خارج الحفرة مطبّقة ضمن نموذج الوقوع الفيزيقي وسحب الشخص خارج الحفرة. فهذه الخطاطات تُتمدج العمليات الفيزيكية بطرائق يمكنها، مبدئيًا، أن توجّه التحكم الحركي العالي المستوى. ذلك أن استعارات من قبيل **الفعل حركة** Action Is Motion، و**الكساد حفرة** A Recession Is A Hole، و**الأكثر فوق** More Is up، مُتمدجة بواسطة وصلات عصبية تربط المجالين الفيزيقي والاقتصادي.

إن اللغة الفيزيائية في المقالات الإخبارية تنشط مضاهاة ذهنية للفعل الفيزيقي، باستخدام بنيات التحكم العصبي (مع التحكم العضلي الذي يُفترض فيه أنه مكبوح). فنتائج المضاهاة الفيزيائية يتم إسقاطها للوراء عندئذٍ بواسطة صلات استعارية على مجال الاقتصاديات مشكّلةً بذلك استدلالات صاغتها عمليات مضاهاة التحكم العصبي حول الاقتصاديات.

والقضية المهمة فلسفيًا هنا هي أن التفكير المجرد حول الاقتصاديات يمكن أن يتم بواسطة الشبكة العصبية المبنية ذاتها التي تملك القدرة على أن تتحكم في الخطاطات الحركية العالية المستوى. فالتفكير حول الاقتصاديات هو بوضوح جزء من القدرة العقلية الإنسانية. مثلما أن التحكم الحركي هو جزء من القدرة على الحركة الجسدية. إن النتيجة التي توصل إليها ناريانان لا تثبت أن مثل هذا التفكير المجرد حول الاقتصاديات المُستخدم للاستعارات الفيزيائية يحدث فعليًا بواسطة جهازنا الخاص بالتحكم الحركي.

وهو، مع ذلك، دليل إثبات آخر. إذ يمكن لقدراتنا العصبية الخاصة بالتحكم أن تُستخدم لتؤدي التفكير المجرد مثلما أنه يمكن للدوائر الكهربائية العصبية التي تستطيع أن تحرك الجسد أن تكون مُستخدمة لتُفنع.

المراجع

هذه قائمة مراجع على أساس الموضوع. وهي تتضمن كلاً من الأعمال المقتبس منها وأعمال أخرى إما ذات طبيعة تمهيدية أو تكميلية. وقد قصد منها أن توفر للقارئ مدخلاً إلى أدبيات الموضوع، ولم يقصد منها أن تكون شاملة.

إن المراجع الواردة في النص تشير إلى الحروف والأرقام التي تشكل هذه القائمة. وتظهر أولاً قائمة الفئات التصنيفية ثم تظهر مراجع كل فئة، الواحدة بعد الأخرى.

تنظيم قائمة المراجع

يشير الرمز A إلى المراجع الخاصة بالعلم المعرفي واللغويات المعرفية.

يشير الرمز A1. إلى المراجع الخاصة بنظرية الاستعارة.

يشير الرمز A2. إلى المراجع الخاصة بالدراسات التجريبية في الاستعارة.

يشير الرمز A3. إلى المراجع الخاصة بالاستعارة في لغة الإيماء

الجسدي والإشارة الأمريكية.

يشير الرمز A4. إلى المراجع الخاصة بالتصنيف الفئوي.

- يشير الرمز A5 إلى المراجع الخاصة باللون.
- يشير الرمز A6 إلى المراجع الخاصة بالتأطير.
- يشير الرمز A7 إلى المراجع الخاصة بالفضاءات العقلية والمزج التصوري.
- يشير الرمز A8 إلى المراجع الخاصة بالنحو المعرفي وخططات الصورة.
- يشير الرمز A9 إلى المراجع الخاصة بالخطاب والتداولية.
- يشير الرمز A10 إلى المراجع الخاصة بنظرية القرار: مقارنة الاستكشافات والتحيزات.
- يشير الرمز B إلى المراجع الخاصة بالعلم العصبي والنمذجة العصبية.
- يشير الرمز B1 إلى المراجع الخاصة بالعلم العصبي الأساسي.
- يشير الرمز B2 إلى المراجع الخاصة بالنمذجة الترابطية [الاتصالية] المبنية.
- يشير الرمز C إلى المراجع الخاصة بالفلسفة.
- يشير الرمز C1 إلى المراجع الخاصة بالعلم المعرفي والفلسفة الأخلاقية.
- يشير الرمز C2 إلى المصادر الفلسفية.
- يشير الرمز D إلى المراجع الخاصة بالاتجاهات اللغوية الأخرى [أي اللغويات غير المعرفية].
- يشير الرمز E إلى ما عدا ذلك من مراجع متنوعة.

قائمة المراجع

العلم المعرفي واللغويات المعرفية

A. Cognitive Science and Cognitive Linguistics

توفّر كتب كل من باموجارتتير وسولو - مازارو بعض الإدراك لسلسلة الأسئلة التي يتناولها العلماء المعرفيون. أما جاردر فيقدّم تاريخاً للحيل الأول من العلم المعرفي.

Baumgartner, P., and S. Payr. 1995. *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*. Princeton: Princeton University Press.

Gardner, H. 1985. *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.

Solo, R. L., and D. W. Massaro. 1995. *The Science of the Mind: 2001 and Beyond*. New York: Oxford University Press.

نظرية الاستعارة A1. Metaphor Theory

يُعد كتاب ليكوف وجونسون الاستعارات التي نحيا بها هو المقدمة الأشهر للتعريف بالحقل. كما أن دراسة ليكوف الصادرة عام ١٩٩٣ بعنوان النظرية المعاصرة للاستعارة [ترجمها إلى العربية طارق النعمان، ونُشرت في سلسلة كتب مجلة إبداع شتاء/ربيع ٢٠١٠] هي أحدث مسح عام للمجال قبل صدور هذا الكتاب. وكذلك يُقدّم كتاب مارك جونسون الصادر عام ١٩٨١ بعنوان منظورات فلسفية حول الاستعارة استعراضاً للمقاربات السابقة لدراسة الاستعارة. أما مجلة اللغويات المعرفية فهي مجلة عامة مخصّصة ليس فقط لبحث الاستعارة وإنما لكل أشكال المقاربات المعرفية للغويات.

Brugman, C. 1985. The Use of Body-Part Terms as Locatives in Chalcatongo Mixtec. In *Report No. 4 of the Survey of California and Other Indian Languages*, 235-290. University of California, Berkeley.

Cienki, A. Straight. 1997. An Image-Schema and Its Metaphorical Extensions. Manuscript, Emory University.

Fernandez-Duque, D., and M. Johnson. Forthcoming. Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention. *Cognitive Science*.

Grady, J. 1997. Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scences. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.

_____. 1998. The Conduit Metaphor Revisited: A Reassessment of Metaphors for Communication. In J. P. Koenig, ed., *Discourse and Cognitive: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

_____. Forthcoming. Theories Are Buildings Revisited. *Cognitive Linguistics*.

Grady, J., and C. Johnson. Forthcoming. Converging Evidence for the Notion of *Subscene*. In J. Moxley and M. Juge, eds., *Proceedings of the Twenty-Third Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley: Berkeley Linguistics Society.

Grady, J., S. Taub, and P. Morgan. 1996. Primitive and Compound Metaphors. In A. Goldberg, ed., *Conceptual Structure, Discourse, and Language*. Stanford: CSLI/Cambridge.

Johnson, C. 1997a. The Acquisition of the "What's X Doing Y?" Construction. In E. Hughes, M. Hughes, and A. Greenhill, eds., *Proceedings of the Twenty- First Annual Boston University Conference on Language Development 2*: 343-353. Somerville, Mass.: Cascadilla Press.

_____. 1997b. Metaphor vs. Conflation in the Acquisition of Polysemy: The Case of SEE. In M. K. Hiraga, C. Sinha, and S. Wilcox, eds., *Cultural Typological and Psychological Issues in Cognitive Linguistics*. Current Issues in Linguistics Theory 152. Amsterdam: John Benjamins.

_____. 1997c. Learnability in the Acquisition of Multiple Senses: SOURCE Reconsidered. In J. Moxley, J. Juge, and M. Juge, eds., *Proceedings of the Twenty-Second Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley Linguistics Society.

Johnson, M. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1993. Conceptual Metaphor and Embodied Structures of Meaning. *Philosophical Psychology* 6, no. 4: 413-422.

_____. 1997. Embodied Meaning and Cognitive Science. In D. Levin, ed., *Language Beyond Postmodernism: Saying and Thinking in Gendlin's Phillosophy*, 148-175. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Johnson, M., ed. 1981. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kovecses, Z. 1986. *Metaphors of Anger, Pride, and Love: A Lexical Approach to the Structure of Concepts*. Philadelphia: John Benjamins.

_____. 1988. *The Language of Love: The Semantics of Passion in Conversational English*. Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press.

_____. 1990. *Emotion Concepts*. New York: Springer-Verlag.

Lakoff, A., and M. Becker. 1992. *Me Myself and I*. Manuscript. University of California, Berkeley.

Lakoff, G. 1990. *Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf*. Distributed by electronic mail, December 1990. Reprinted in Harry Kreisler, ed., *Confrontation in the Gulf: University of California Professors Talk About the War* (Berkeley: Institute of International Studies, 1992). Also in Brien Hallet, ed., *Engulfed in War: Just War and the Persian Gulf* (Honolulu: Matsunaga Institute for Peace, 1991). Also in *Journal of Urban and Cultural Studies* 2, no. 1: 1991. Also in *Vietnam Generation Newsletter* 3, no. 2 (November 1991). Also in *The East Bay Express*, February 1991.

_____. 1993. *The Contemporary Theory of Metaphor*. In A. Ortony, ed., *Metaphor and Thought*. 2d ed., 202-251. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1995. *Metaphor, Morality, and Politics, or Why Conservatives Have Left Liberals in the Dust*. *Social Research* 62, no. 2: 177-214.

_____. 1996a. *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1996b. The Metaphor System for Morality. In A. Goldberg, ed., *Conceptual Structure, Discourse, and Language*. Stanford: CSLI/Cambridge.

_____. 1997. How Unconscious Metaphorical Thought Shapes Dreams. In D. J. Stein, ed., *Cognitive Science and PsychoAnalysis*. New York: American Psychoanalytic Association.

Lakoff, G., and M. Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lakoff, G., and R. Nunez. 1997. The Metaphorical Structure of Mathematics: Sketching Out Cognitive Foundations for a Mind-Based Mathematics. In L. English, ed., *Mathematical Reasoning: Analogies, Metaphors, and Images*. Hillsdale, N. J.: Erlbaum.

Lakoff, G., and M. Turner. 1989. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Nunez, R., V. Neumann, and M. Mamani. 1997. Los mapeos Conceptuales de la conception del tiempo en la lengua Aymara del norte de Chile [Conceptual mappings in the understanding of time in northern Chile's Aymara]. *Boletin de Educacion de la Universidad Catolica del Norte* 28:47-55.

Reddy, M. 1979. The Conduit Metaphor. In A. Ortony, ed., *Metaphor and Thought*, 284-324. Cambridge: Cambridge University Press.

Sweetser, E. 1990. *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. Forthcoming. Our Father, Our King: What Makes a Good Metaphor for God.

Taub, S. 1990. *Moral Accounting*. Manuscript, University of California, Berkeley.

Turner, M. 1987. *Death Is the Mother of Beauty*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1991. *Reading Minds: The Study of English in the Age of Cognitive Science*. Princeton: Princeton University Press.

Winter, S. 1989. Transcendental Nonsense, Metaphoric Reasoning and the Cognitive Stakes for Law. *University of Pennsylvania Law Review* 137.

_____. Forthcoming. *A Clearing in the Forest*. Chicago: University of Chicago Press.

A2. Experimental Studies in Metaphor

The Journal *Metaphor and Symbol* is devoted primarily to empirical psychological research on metaphor. Gibbs 1994 is an excellent overview of that research.

الدراسات التجريبية في الاستعارة:

تجدد الإشارة إلى أن مجلة الاستعارة والرمز مكرّسة بشكل أساسي للبحث السيكلولوجي التجريبي حول الاستعارة. ويقدم كتاب جيبس إشعيرية العقل: الفكر واللغة والفهم المجازي الصادر عام ١٩٩٤ إطلالة ممتازة حول تلك النوعية من البحث.

Albritton, D. 1992. The Use of Metaphor to Structure Text Representation: Evidence for Metaphor-Based Schemas. Ph.D. dissertation, Yale University.

Boroditsky, L. 1997. Evidence for Metaphoric Representation: Perspective in Space and Time. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Nineteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, N.J.: Erlbaum.

Gentner, D., and D. R. Gentner. 1982. Flowing Waters or Teeming Crowds: Mental Models of Electricity. In D. Gentner and A. L. Stevens, eds., *Mental Models*. Hillsdale, N. J.: Erlbaum.

Gentner, D., and J. Grudin. 1985. The Evolution of Mental Metaphors in Psychology: A Ninety-Year Retrospective. *American Psychologist* 40: 181-192.

Gibbs, R. 1994. *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gibbs, R., and J. O'Brien. 1990. Idioms and Mental Imagery: The Metaphorical Motivation for Idiomatic Meaning. *Cognition* 36: 35-68.

Kemper, S. 1989. Priming the Comprehension of Metaphors. *Metaphor and Symbolic Activity* 4: 1-18.

Nayak, N., and R. W. Gibbs. 1990. Conceptual Knowledge in Idiom Interpretation. *Journal of Experimental Psychology: General* 116: 315-330.

A3. Metaphor in Gesture and American Sign Language

الاستعارة في لغة الإيماء الجسدي ولغة الإشارة الأمريكية:

يعد كتاب مكنيل كتابًا كلاسيكيًا حول الإيماء الجسدي التلقائي وأول دراسة للإيماء الجسدي الاستعاري. كما تعد أعمال تاوب وويلكوكس المصادر الرئيسية حول الاستعارة في لغة الإشارة الأمريكية.

Cienki, A. 1998. Metaphoric Gestures and Some of the Verbal Metaphorical Expression. In J. P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

McNeill, D. 1992. *Hand and Mind: What Gestures Reveal About Thought*. Chicago: University of Chicago Press.

Taub, S. 1997. Language in the Body: Iconicity and Metaphor in American Sign Language. Ph.D. Dissertation. University of California, Berkeley.

Wilbur, R. B. 1987. *American Sign Language: Linguistic and Dimension*. Boston: Little, Brown.

Wilbur, R. B., M. E. Bernstein, and R. Kantor. The Semantic Domain of Classifiers in American Sign Language. *Sign Language Studies* 46: 1-38.

Wilcox, P. 1993. Metaphorical Mapping in American Sign Language. Ph.D. dissertation, University of New Mexico.

A4. Categorization

التفينة

يقدم كتاب ليكوف [النساء والنار وأشياء خطيرة] الصادر عام ١٩٨٧ مسحا لأبحاث التفينة حتى منتصف الثمانينيات. وتمثل دراسات روش الكلاسيكيات المعتمدة في نظرية النمط الأولي.

Barsalou, L. W. 1983. Ad-Hoc Categories. *Memory and Cognition* 11:211-227.

_____. 1984. Determination of Graded Structures in Categories. Technical report, Psychology Department, Emory University.

Berlin, B., Breedlove, and P. Raven. 1974. *Principles of Tzeltal Plant Classification*. New York: Academic Press.

Craig, C., ed. 1986. *Categorization and Noun Classification*, Philadelphia: John Benjamins.

Hunn, Eugene. 1977. *Tzeltal Folk Zoology: The Classification of Discontinuities in Nature*. New York: Academic Press.

Kay, P. 1983. Linguistic Competence and Folk Theories of Language: Two English Hedges. In *Proceedings of the Ninth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 128-137. Berkeley: Berkeley Linguistics Society.

Lakoff, G. 1972. Hedges: A Study in Meaning Criteria and the Logic of Fuzzy Concepts. In *Papers from the Eighth Regional Meeting, Chicago Linguistics Society*, 183-228. Chicago: Chicago Linguistics Society. Reprint in *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973): 458-508.

_____. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago and London: University of Chicago Press.

McNeill, D., and P. Freiburger. 1993. *Fuzzy Logic*. New York: Simon & Schuster.

Mervis, C. 1984. Early Lexical Development: The Contributions of Mother and Child. In C. Sophian, ed., *Origins of Cognitive Skills*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

_____. 1986. Child-Basic Object Categories and Early Lexical Development. In U. Neisser, ed., *Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual Factors in Categorization*, 201-233. Cambridge: Cambridge University Press.

Mervis, C., and E. Rosch. 1981. Categorization of Natural Objects. *Annual Review of Psychology* 32: 89-115.

Rosch, E. (E. Heider). 1973. Natural Categories. *Cognitive Psychology* 4: 328-350.

_____. 1975a. Cognitive Reference Points. *Cognitive Psychology* 7: 532-547.

_____. 1975b. Cognitive Representations of Semantic Categories. *Journal of Experimental Psychology: General* 104: 192-233.

_____. 1977. Human Categorization. In N. Warren, ed., *Studies in Cross-Cultural Psychology*. London: Academic Press.

_____. 1978. Principles of Categorization. In E. Rosch and B. B. Lloyd, *Cognition and Categorization*, 27-48. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

_____. 1981. Prototype Classification and Logical Classification: The Two Systems. In E. Scholnick, ed., *New Trends in Cognitive Representation: Challenges to Piaget's Theory*, 73-86. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Rosch, E., and B. B. Lloyd. 1978. *Cognition and Categorization*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Rosch, E., C. Mervis, W Gray, D. Johnson, and P. Boyes-Braem. 1976. Basic Objects in Natural Categories. *Cognitive Psychology* 8: 382-439.

Schwartz, A. 1992. *Contested Concepts in Cognitive Social Science*. Honors thesis, University of California, Berkeley.

Smith, E. E., and D. L. Medin. 1981. *Categories and Concepts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Taylor, J. 1989. *Linguistic Categorization: Prototypes in Linguistic Theory*. Oxford:Clarendon Press.

Tversky, B., and K. Hemenway. 1984. Object, Parts, and Categories. *Journal of Experimental Psychology: General* 113: 169-193.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.

Zadeh, L. 1965. Fuzzy Sets. *Information and Control* 8: 338-353.

A5. Color

اللون

تُعد دراسة بيرلين وكاي حول كليات ألفاظ الألوان الأساسية هي الدراسة الكلاسيكية المعتمدة في هذا الصدد. كما يمكن القول إن كاي وماكدانيال استطاعا أن يضفرا العلم المعرفي وأبحاث الألوان معًا داخل نطاق العلم العصبي. مثلما تُعد أعمال هالبييرت وهاردن و تومبسون أفضل وأشمل الأعمال الخاصة بفلسفة اللون.

Berlin, B., and P. Kay. 1969. *Basic Color Terms: Their Univerality and Evolution*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DeValois, R. L., and K. DeValois. 1975. Neural Coding of Color. In E. C. Careterette and M. P. Friedman, eds., Handbook of Perception, vol. 5, Seeing. New York: Academic Press.

DeValois, R. L., and G. H. Jacobs. 1968. Primate Color Vision. Science 162: 533-540.

Hardin, C. L. 1988. Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow. Cambridge, Mass.: Hackett.

Hibert, D. R. 1987. Color and Color Perception: A Study in Anthropocentric Realism. Stanford University: Center for the Study of Language and Information.

_____. 1992. Comparative Color Vision and the Objectivity of Color (Open Peer Commentary on E. Thompson, et al., Ways of Coloring: Comparative Color Vision as a Case Study for Cognitive Science). Behavioral and Brain Sciences 15: 38-39.

Kay, P., and C. McDaniel. 1978. The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms. Language 54: 610-646.

Thompson, E. 1995. Colour vision: A Study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception. London and New York: Routledge.

A6. Framing

التأطير

تُعد أعمال فيلمور المصدر الرئيس للبحث اللغوي الإمبريقي. كما أن شانك وأبيلسون هما من بدأ المقاربة الأساسية للذكاء الاصطناعي. وكذلك كان هولاند وكوين هما من قدّما التقنيات الخاصة بالأنثروبولوجيا.

Fillmore, C. 1975. An Alternative to Checklist Theories of Meaning. In Proceedings of the First Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society, 123-131. Berkeley: Berkeley Linguistics Society.

_____. 1976. Topics in Lexical Semantics. In P. Cole, ed., Current Issues in Linguistic Theory, 76-138. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 1978. The Organization of Semantic Information in the Lexicon. In Papers from the Parasession on the Lexicon, 1-11. Chicago: Chicago Linguistic Society.

_____. 1982a. Towards a Descriptive Framework for Spatial Deixis. In R. J. Jarvella and W. Klein, Speech, Place, and Action, 31-59. London: Wiley.

_____. 1982b. Frame Semantic. In Linguistic Society of Korea, ed., Linguistics in the Morning Calm, 111-138. Seoul: Hanshin.

_____. 1985. Frames and Semantics of Understanding. Quaderni Di Semantica 6: 222-253.

_____. 1997. Lectures On Deixis. Stanford: CSLI/Cambridge.

Holland, D. C., and N. Quinn, eds. 1987. Cultural Models in Language and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Schank, R. C., and R. P. Abelson. 1977. Scripts, Plans, Goals, and Understanding. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

A7. Mental Spaces and Conceptual Blending

الفضاءات التصورية والمزج التصوري

Coulson, S. 1997. Semantic Leaps: The Role of Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.

Fauconnier, G. 1985. *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Fauconnier, G., and E. Sweetser, eds. *Spaces, Worlds, and Grammar*. Chicago: University of Chicago Press. Fauconnier, G., and M. Turner.

1994. Conceptual Projection and Middle Spaces. Department of Cognitive Science Technical Report 9401. University of California, San Diego.

_____. 1996. Blending as a Central Process of Grammar. In A. Goldberg, ed., *Conceptual Structure, Discourse, and Language*. Stanford: CSLI/Cambridge. _____ . 1998. Principles of Conceptual Integration. In

J. -P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

_____. Forthcoming. Conceptual Integrtrion Networks. *Cognitive Science*.

_____. Forthcoming. *Making Sense*.

Freeman, M. 1997. Grounded Spaces: Deictic-Self Anaphors in the Poetry of Emily Dickinson. *Language and Literature* 6:1, 7-28.

Grush, R., and N. Mandelblit. 1998. Blending in Language, Conceptual Structure, and the Cerebral Cortex. In J.-P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

Mandelblit, N. 1995. Beyond Lexical Semantics: Mapping and Blending of Conceptual and Linguistic Structures in Machine Translation. In *Proceedings of the Fourth International Conference on the Cognitive Science of Natural Language Processing*. Dublin.

_____. 1997. Grammatical Blending: Creative and Schematic Aspects in Sentence Processing and Translation. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.

Oakley, T. 1995. Ghost-Brother. In *Presence: The Conceptual Basis of Rhetorical Effect*. Ph.D. dissertation, University of Maryland.

Recanati, F. 1995. Le present ipistolaire: Une perspective cognitive. *L'information grammaticale* 66 (juin): 38-45.

Robert, A. 1998. Blending in the Interpretation of Mathematical Proofs. In J.-P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

Sweetser, E. 1997. Mental Spaces and Cognitive Linguistics: A Cognitively Realistic Approach to Compositionality. Fifth International Cognitive Linguistics Conference.

Turner, M. 1995. *The Literary Mind*. New York: Oxford University Press.

_____. 1996. Conceptual Blending and Counterfactual Argument in the Social and Behavioral Science. In P. Tetlock and A. Belkin, eds., *Counterfactual Thought Experiments in World Politics*. Princeton: Princeton University Press.

_____. Forthcoming. Backstage Cognition in Reason and Choice. In A. Lupia, M. McCubbins, and S. Popkin, eds., *Elements of Political Reasoning*.

Turner, M., and G. Fauconnier. 1995. Conceptual Integration and Formal Expression. *Metaphor and Symbolic Activity* 10:3, 183-203.

_____. 1998. Conceptual Integration in Counterfactuals. In J.-P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

A8. Cognitive Grammar and Image Schemas

النحو المعرفي وخطاطات الصورة

Barsalou, L. 1997. Perceptual Symbol Systems. Manuscript, Psychology Department, Emory University. Brugman, C. 1981. *Story of*

Over: Polysemy, Semantics, and the Structure of the Lexicon. New York and London: Garland.

Casad, E. 1982. *Cora Locationals and Structured Imagery*. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.

Casad, E., and R. W. Langacker. 1985. "Inside" and "Outside" in Cora Grammar. *International Journal of American Linguistics* 51: 247-281.

Chafe, W., and J. Nichols, eds. 1986. *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood, N.J.: Ablex.

Goldberg, A. 1995. *Constructions: A Construction Grammar Approach to argument Structure*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Haiman, J. 1980. The Iconicity of Grammar: Isomorphism and Motivation. *Language* 56, no. 3: 515-540.

Johnson, M. 1989. Image-Schematic Bases of Meaning. *RSSI (Recherches Semiotique, Semiotic Inquiry)* 9, nos. 1-3: 109-118.

_____. 1991. The Imaginative Basis of Meaning and Cognition. In S. Kuchler and W. Melion, eds., *Images of Memory: On Remembering and Representation*, 74-86. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

Lakoff, G. 1986. Frame Semantic Control of the Coordinate Structure Constraint, *Proceedings of the Twenty-First Annual Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Chicago: Chicago Linguistic Society.

_____. 1987. *There-Constructions*. In G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1996. Reflections on Metaphor and Grammar. In S. Thompson and M. Shibatani, eds., *Festschrift for Charles Fillmore*. Philadelphia: Benjamins.

Langacker, R. 1983. Remarks on English Aspect. In P. Hopper, ed., *Tense and Aspect: Between Semantics and Pragmatics*, 265-304. Amsterdam: John Benjamins.

_____. 1986, 1991. *Foundations of Cognitive Grammar*. 2 vols. Stanford: Stanford University Press. _____ 1990. *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

Livson, S., ed. 1992-present. *Working Papers from the Cognitive Anthropology Research Group*. Nijmegen, The Netherlands: Max Planck Institute.

Lindner, S. 1981. *A Lexico-Semantic Analysis of Verb-Particle Constructions With Up and Out*. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.

Slobin, D. 1970. Universals of Grammatical Development in Children. In G. B. Flores d'Arcais and W. J. M. Levelt, eds., *Advances in Psycholinguistics: Research Papers Presented at the Bressanone Conference on Psycholinguistics, ... 1969*. Amsterdam: North-Holland.

_____. 1985. Cross-linguistic Evidence for the Language-Making Capacity. In D. Slobin, ed., *Across-Linguistic Study of Language Acquisition*, vol. 2, *Theoretical Issues*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Talmy, L. 1983. How Language Structures Space. In H. L. Pick and L. P. Acredolo, eds., *Spatial Orientation: Theory, Research, and Application*. New York: Plenum Press.

_____. 1985a. Force Dynamics in Language and Thought. In *Papers from the Parasession on Causatives and Agentivity*. Chicago: Chicago Linguistic Society.

_____. 1985b. Lexicalization Patterns: Semantic Structure in Lexical Forms. In T. Shopen, ed., *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 3. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

A9. Discourse and Pragmatics

الخطاب والتداولية

تُعد نصوص جرّين وليفنسون نصوصاً تأسيسية ممتازة في التداولية. كما يقدّم كتاب شيفرين وبراون يول اتجاهات رائعة أيضاً في أدبيات الخطاب.

Brown, G., and G. Yule. 1983. *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, P., and S. C. Levinson. 1987. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gazdar, G. 1979. *Pragmatics: Implicature, Presuppositions and Logical Form*. New York: Academic Press.

Goffman, E. 1981. *Forms of Talk*. Oxford: Blackwell.
Gordon, D., and G. Lakoff. 1975. *Conversational Postulates*. In P. Cole and J. L. Morgan, eds., *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, 83-106. New York: Academic Press.

Green, G. 1989. *Pragmatics and Natural Language Understanding*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Grice, P. 1989. *Studies in the way of Words*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.

Gumperz, J. J. 1982a. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1982b. *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, E. T. 1976. *Beyond Culture*. New York: Doubleday, Anchor. Reprint, 1981.

Keenan, E. O. 1976. *The Universality of Conversational Implicature*. *Language in Society* 5:67-80.

Lakoff, R. 1973. The Logic of Politeness, or Minding your P's and Q's. In Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society, 292-305. Chicago: Chicago Linguistic Society.

Levinson, S. C. 1983. Pragmatics. Cambridge: Cambridge University Press.

Saville-Troike, M. 1989. The Ethnology of Communication: An Introduction. 2d ed. Oxford: Blackwell.

Schiffrin, D. 1994. Approaches to Discourse Analysis. Oxford, Eng., and Cambridge, Mass.: Blackwell.

Scollon, R., and S. W. Scollon. 1995. Intercultural Communication: A Discourse Approach, Oxford, Eng., and Cambridge, Mass.: Blackwell.

Stubbs, M. 1983. Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language. Chicago: University of Chicago Press; Oxford: Blackwell.

Tannen, D. 1986. That's Not What I Meant!: How Conversational Style Makes or Breks Your Relations with Others. New York: Morrow.

_____. 1991. You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation. New York: Ballantine.

Tannen, D., ed. 1993. Framing in Discourse. New York and Oxford: Oxford University Press.

Van Dijk, T. 1985. Handbook of Discourse Analysis. 4 vols. New York and London: academic Press.

Weiser, A. 1974. Deliberate Ambiguity. Papers from the Tenth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society, 723-731. Chicago: Chicago Linguistic Society.

_____. 1975. How Not to Answer a Question: Purposive Devices in Conversational Strategy. Papers from the Eleventh Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society, 649-660. Chicago: Chicago Linguistic Society.

A10. Decision Theory: The Heuristics and Biases Approach

نظرية اتخاذ القرار: المقاربة الاستكشافية والتحيزات

هذه الأبحاث مجرد عينة محدودة من تراث مهول. إلا أنها تختار على نطاق واسع لأنها تبرهن على تأثيرات التأطير و النمط الأولي.

Kahneman, D., and A. Tversky. 1983. Can Irrationality Be Intelligently Discussed? Behavioral and Brain Science 6: 509-510.

_____. 1984. Choices, Values, and Frames. American Psychologist 39: 341-350.

_____. 1981. The Framing of Decisions and the Psychology of Choice. Science 211: 453-458.

_____. 1988. Rational Choice and the Framing of Decisions. In D. E. Bell, H. Raiffa, and A. Tversky, eds., Decision Making: Descriptive, Normative, and Prescriptive Interactions, 167-192. Cambridge: Cambridge University Press.

B. Neuroscience and Neural Modeling

العلم العصبي والنمذجة العصبية

B1. Basic Neuroscience

العلم العصبي الأساسي

يُعد كتاب تشرشلاند مقدمة رائعة للعلم العصبي بالنسبة للفلاسفة. أما كتاب إلمان فإنه لا يعرض فقط رؤاه الخاصة حول العلم العصبي، بل إنه أيضاً يقدّم وصفاً للكيفية التي تتشابه بها اللغويات المعرفية مع أبحاث العلم العصبي. بينما يراجع كتاب داماسيو الأدلة الكاشفة عن أن الانفعال يُعد حاسماً بالنسبة للعقلانية.

Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Churchland, P. S., and T. Sejnowski. 1992. *The Computational Brain*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Crick, F. 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner.

Damasio, A. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Grosset/Putnam.

Dehaene, S. 1997. *The Number Sense*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Hobson, J. A. 1994. *The Chemistry of Conscious States*. Boston: Little, Brown.

Hubel, D. 1988. *Eye, Brain, and Vision*. New York: Scientific American Library.

Hubel, D., and T. Wiesel. 1959. Receptive Field of Single Neurons in the Cat's Visual Cortex. *Journal of Physiology* 148: 574-591.

_____. 1977. Functional Architecture of Macaque Monkey Visual Cortex. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B*, 198: 1-59.

Jeannerod, M. 1997. *The Cognitive Neuroscience of Action*. Oxford: Blackwell.

Ramachandran, V.S., and R. L. Gregory. 1991. Perceptual Filling-in of Artificially Induced Scotomas in Human Vision. *Nature* 350: 699-702.

Zeki, S. 1993. *A Vision of the Brain*. Oxford: Blackwell.

B2. Structred Connectionist Modeling

النمذجة الاتصالية المبنية

Ajjanagadde, V., and L. Shastri. 1991. Rules and Variables in Neural Nets, *Neural Computation* 3: 121-134.

Bailey, D. 1997. A Computational Model of Embodiment in the Acquisition of Action Verbs. Ph.D. dissertation, Computer Science Division, EECS Department, University of California, Berkeley.

Bailey, D., J.Feldman, S.Narayanan, and G. Lakoff. 1997. Modeling EmbodiedLexical Development. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Ninteenth Annual Conference of the Cognitive science Society*. Mahwah, N. J.: Erlbaum.

Ballard, D. 1997. *An Introduction to Natural Computation*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Feldman, J. 1982. Dynamics Connections in Neural Networks. *Biological Cybernetics* 46: 27-39.

_____. 1985. Four Frames Suffice: A Provisional Model of Vision and Space. *Behavioral and Brain Science* 8: 265-289.

_____. 1988. Computational Constraints on Higher Neural representations. In E. Schwartz, ed., *Proceedings of the System Development Foundation Symposium on Computational Neuro science*, Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Feldman, J., and D. H. Ballard. 1982. Connectionist Models and Their Prperties. *Cognitive Science* 6: 205-254.

Feldman, J., and L. Shastri. 1985. Evidential Reasoning in Semantic Networks. *Proceedings of the Ninth International Joint Conference on Artificial Intelligence*. 465-474.

Feldman, J., G. Lakoff, A. Stolcke, and S. Weber 1990. *Miniature Language Acquisition: A Touchstone for Cognitive Science*. Proceedings of the Twelfth annual Conference of the Cognitive Science Society, Cambridge, Mass.: MIT Press. 686-693.

Goddard, N. 1992. *The Perception of Articulated Motion: : Recognizing Moving Light Displays*. Ph.D. dissertation, University of Rochester.

Hummel, J., and I. Biederman. 1990. *Dynamic Binding in a NNeural Network for Shape recognition*. Technical Report 90-95. Department of Psychology, University of Minnesota.

Lange, T. E., and M. G. Dyer. 1989. *High-Level Inferencing in a Connectionist Network*. *Connection Science* 1, no. 2: 181-217.

Narayanan, S. 1997a. *Embodiment in Language Understanding: Sensory-Motor Representations for Metaphoric Reasoning About Event Descriptions*. Ph.D. Dissertation, Department of Computer Science, University of California, Berkeley.

_____. 1997b. *Talking the Talk Is Like Walking the Walk: A Computational Model of Verbal Aspect*. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Nineteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, N. J.: Erlbaum.

Nenov, V. 1991. *Perceptually Grounded Language Acquisition: A Neural/Procedural Hybrid Model*. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles.

Omohundro, S. 1992. *Best-First Model Merging for Dynamic Learning and Recognition*. Technical Report TR-92-004. International Computer Science Institute, Berkeley.

Regier, T. 1995. A Model of the Human Capacity for Categorizing Spatial Relations. *Cognitive Linguistics* 6-1: 63-88.

_____. 1996. *The Human Semantic Potential: Spatial Language and Constrained Connectionism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Shastri, L. 1988a. A Connectionist Approach to Knowledge Representation and Limited Inference. *Cognitive Science* 12, no. 3: 331-392.

_____. 1988b. *Semantic Networks : An Evidential Formalization and Its Connectionist Realization*. Los Altos, Calif.: Morgan Kaufmann; London: Pitman.

_____. 1995. Structred Connectionist Models. In M. Arbib, ed., *The Handbook of Brain Theory and Neural Networks*, 949-952. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____. 1996. Temporal Synchrony, Dynamic Bindings, and SHRUTI, A Representational but Non-Classical Model of Reflexive Reasoning. *Behavioral and Brain Sciences* 19, no. 2: 331-337.

_____. 1997a. A Model of Rapid Memory Formation in the Hippocampal System. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Nineteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, N.J.: Erlbaum.

_____. 1997b. Rapid Learning of Binding-Match and Binding-Error Detector Circuits via Long-Term Potentiation. Technical Report TR-97-037. International Computer Science Institute, Berkeley.

_____. 1997c. Recent Advances in SHRUTI. In F. Maire, R. Hayward, and J. Diederich, eds., *Connectionist Systems for Knowledge Representation and Deduction*. Neurocomputing Research Center, Queensland University of Technology.

Shastry, L., and V. ajjanagadde. 1993. From Simple Associations to Systematic Reasoning. Behavioral and Brain Sciences 16:3, 417-494.

Shastry, L., and J. A. Feldman. 1986. Neural Nets, Routines and Semantic Newworks. In N. E. Sharkey, ed., Advances in Cognitive Science. Chichester, Eng.: Ellis Horwood Publishers, 158-203.

Weber, S. 1989. A Structured Connectionist Approach to Direct Inferences and Figurative Adjective-Noun Combinations. Ph.D. dissertation, University of Rochester.

C. Philosophy

الفلسفة

C1. Cognitive Science and Moral Philosophy

العلم المعرفي والفلسفة الأخلاقية

لقد افترضت الفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية أن الدراسة الإمبريقية للعقل لا يمكنها أن تؤثر على القضايا الأخلاقية. إلا أن هذه الأعمال الخمسة تتحدى تلك الفرضية.

Churchland, P. M. 1995. The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Flanagan, O. 1991. Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Johanson, M. 1993. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1996. How Moral Psychology Changes Moral Philosophy. In L. May, A. Clarke, and M. Friedman, eds., *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*, 45-68. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____. 1998. *Cognitive Science and Morality*. In W. Bechtel and G. Graham, eds., *A Companion to Cognitive Science*. Oxford: Blackwell.

C2. Philosophical Sources

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. Mckeon. New York: Random House, 1941.

Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Bermudez, J., A. Marcel, and N. Eilan, eds. 1995 *The Body and the Self*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Block, N. 1980. What Is Functionalism? In N. Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, 171-184. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Chomsky, N. 1957. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.

_____. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____. 1966. *Cartesian Linguistics*. New York: Harper & Row.

_____. 1975. *Reflections on Language*. New York: Pantheon.

_____. 1981. *Lectures on Government and Binding*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____. 1986. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. New York: Praeger.

_____. 1991. Linguistics and Adjacent Fields: A Personal View. In A. Kasher, ed., *The Chomskyan Turn*, 3-25. New York: Blackwell.

_____. 1995. *The Minimalist Program*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Davidson, D. 1978. What Metaphors Mean. *Critical Inquiry* 5, no. 1:31-47.

DeMan, P. 1978. The Epistemology of Metaphor. *Critical Inquiry* 5, no. 1: 13-30.

Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.

Descartes, R. [1628] 1970. Rules for the Direction of the Understanding. In E. S. Haldane and G. R. T. Ross, eds., *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. [1637] 1970. Discourse on Method. In E. S. Haldane and G. R. T. Ross (eds.), *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. [1641] 1970. Meditations on First Philosophy. In E. S. Haldane and G. R. T. Ross, eds., *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. [1644] 1970. Principles of Philosophy. In E. S. Haldane and G. R. T. Ross, eds., *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

Dewey, J. 1922. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: Holt.

_____. 1925. *Experience and Nature*. Chicago: Open Court.

_____. Dummett, M. 1993. *Origions of Analytical Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Flanagan, O. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Fodor, J. 1975. *The Language of Thought*. New York: Crowell.

_____. 1981. *Representations*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____. 1987. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Frege, G. 1892. On Sense and Reference. In P. Geach and M. Black, eds., *Translations from the Writings of Gottlob Frege*. 2d ed., 56-78. Oxford: Blackwell, 1966.

Gallagher, S. 1995. Body Schema and Intentionality. In J. Bermudez, A. Marcel, and N. Eilan, eds., *The Body and the Self*, 225-244. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gallie, W. B. 1956. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society* 31: 167-198.

Grice, H. P. 1975. Logic and Conversation. In P. Cole and J. Morgan, eds., *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, 41-58. New York: Academic Press.

_____. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hart, H. L. A., and A. M. Honore. 1958. *Causation in the Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Haugeland, J. 1985. *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge, Mass., and London: MIT Press.

Hobbes, T. 1651. *Leviathan*. London: Dent & Sons.

Johnson, M. 1991. Knowing Through the Body. *Philosophical Psychology* 4, no. 1:3-18.

_____. 1992. Philosophical Implications of Cognitive Semantics. *Cognitive Linguistics* 3, no. 4: 345-366.

Kant, I. [ca. 1780] 1980. *Lectures on Ethics*. Translated by L. Infield. Indianapolis, Ind.: Hackett.

_____. [1785] 1983. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Translated by J. Ellington. In [Kant's] *Ethical Philosophy*. Indianapolis, Ind.: Hackett.

_____. [1797] 1983. *Metaphysics of Morals*. Translated by J. Ellington. In [Kant's] *Ethical Philosophy*. Indianapolis, Ind.: Hackett.

Kleene, S. C. 1967. *Mathematical Logic*. New York: Wiley.

Lakoff, G. 1971. *Linguistics and Natural Logic*. *Synthese*. Reprinted in Davidson and Harman, eds., *Semantics in Natural Language*. New York: Reidel, 1972.

Leder, D. 1990. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.

Le Poidevin, R., and M. MacBeath, eds. 1993. *The Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.

Locke, J. [1690; 5th ed. 1700]1964. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by J. Yolton. London: Dutton.

McCauley, ed.; *The Churchlands and Their Critics*, 17-47. Oxford: Blackwell.

Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul.

Montague, R. 1974. *Formal Philosophy*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Neisser, U., ed. 1993. *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Edited by E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Princeton University Press. 1961.

Prior, A. N. 1993. *Changes in Events and Changes in Things*. In R. Le Poidevin and M. MacBeath, eds., *The Philosophy of Time*, 35-46. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H. 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1988. *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Quine, W. V. O. 1959. *Methods of Logic*. Rev. ed. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

_____. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____. 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York and London: Columbia University Press.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenbloom, P. 1950. *The Elements of Mathematical Logic*. New York: Dover.

Russell, B. 1903. *Principles of Mathematics*. 2d ed. New York: Norton.

Searle, J. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1990. *Artificial Intelligence: A Debate*. *Scientific American* 262 (1): 25-37.

_____. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.

Searle, J., and D. Vanderveken. 1985. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Sheets-Johnstone, M. 1990. *The Roots of Thinking*. Philadelphia: Temple University Press.

Van Fraassen, B. C. 1968. Presupposition, Implication, and Self-Reference. *Journal of Philosophy* 65: 136-152. Varela, F., E. Thompson, and E. Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wheelwright, P., ed 1966. *The Presocratics*. New York: Odyssey Press.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.

D. Other Linguistics

مقاربات لغوية أخرى

Comrie, B. 1976. *Aspect*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.

Dowty, D. 1979. *Word Meaning and Montague Grammar*, New York: Synthese Language Library, Reidel.

Goldsmith, J. 1985. A Principled Exception to the Coordinate Structure Constraint. In *Papers from the Twenty-First Regional Meeting, Chicago Linguistic Society, Part 1*. Chicago: Chicago Linguistic Society.

MacWhinney, B. 1995. *The CHILDS Project: Tools for Analyzing Talk*. Hillsdale, N. J.: Erlbaum.

Malotki, E. 1983. *Hopi Time*. Berlin: Mouton.

Moens, M., and M. Steedman. 1988. Temporal Ontology and Temporal Reference. In Proceedings of the Association for Computational Linguistics-88, vol. 4, no. 2 (June): 15-29.

Ross, J. R. 1967. Constraints on Variables in Syntax. Ph.D. dissertation, Massachusetts Institute of Technology. Published as Infinite Syntax (Norwood, N.J.: Ablex, 1985).

Vendler, Z. 1967. Linguistics in Philosophy. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Whorf, B. L. 1956. Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Edited by J. B. Carroll. Cambridge, Mass.: MIT Press.

E. Miscellaneous

دراسات متنوعة

Abram, D. 1996. The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World. New York: Pantheon.

Borg, M. J. 1997. The God We Never Knew: Beyond Dogmatic Religion to a More Authentic Contemporary Faith. San Francisco: Harper San Francisco.

Gilligan, C. 1982. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge: Cambridge University Press.

Hawking, S. 1988. A Brief History of Time. New York: Bantam.

Matt, D. C. 1995. *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. San Francisco: Harper San Francisco.

Minsky, M. 1986. *The Society of Mind*. New York: Simon & Schuster.

Spretnak, C. 1991. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. San Francisco: Harper San Francisco.

_____. 1997. *The Resurgence of the Real: Body, Nature, and Place in a Hypermodern World*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

المؤلفان فى سطور:

جورج ليكوف:

أستاذ العلم المعرفى واللغويات المعرفية فى جامعة بيركلى بكاليفورنيا، وعضو مؤسس فى معهد روكريديج. وهو واحد من ألمع اللغويين على مستوى العالم. ويشمل مجال خبرته اللغويات المعرفية والدراسة العلمية لطبيعة التفكير والتعبير عنه باللغة. وهو يزاول منذ منتصف الثمانينيات تطبيق اللغويات المعرفية على السياسة، خصوصاً تأطير الجدل السياسى الجماهيرى. وهو مؤلف الكتاب المؤثر والشهير، "السياسة الأخلاقية: كيف يفكر الليبراليون والمحافظون" (الطبعة الثانية، ٢٠٠٢). ومنذ عام ٢٠٠٢، وهو مستشار لقادة المئات من جماعات الحقوق حول تأطير القضايا، كما ألقى الكثير من المحاضرات على جماهير غفيرة على امتداد البلاد وأدار العشرات من ورش العمل للناشطين السياسيين وشارك بشكل منتظم فى البرامج الحوارية فى الإذاعة والتلفزيون وتحدث مرتين فى لقاءات إعادة معالجة سياسات أعضاء مجلس الشيوخ من الديموقراطيين، كما كان مستشاراً لمستطلى الرأى الديموقراطيين ووكالات الإعلان، وأجريت معه لقاءات مطوّله فى وسائل الإعلام الجماهيرية، وكذلك عمل كمستشار فى حملات سياسية كبيرة وأجرى دراسات واسعة لمعهد روكريديج.

وبالإضافة إلى عمله على الفكر السياسى واللغة السياسية، فإنه أيضاً ناشط فى مجاله الأكاديمي، إذ إنه يحاضر فى الكثير من الجامعات الكبرى فى عشرات البلدان حول العالم. وهو مؤخراً أحد أعضاء المجلس العلمى لمعهد سانتا فى The Santa Fe Institute كرئيس لرابطة اللغويات المعرفية العالمية وكعضو فى المجلس الأعلى لجمعية العلم المعرفى وكمنسّق مع جيروم فيلد مان لمشروع النظرية العصبية للغة فى المعهد العلمى الدولى للحاسوب فى بيركلي.

مارك جونسون:

أستاذ الفنون الحرة والعلوم فى قسم الفلسفة بجامعة أوريجون بالولايات المتحدة الأمريكية.

تنوع اهتمامته بين نظرية الاستعارة، وفلسفة اللغة، والفلسفة والعلم المعرفى، واللغويات المعرفية، والفلسفة الأمريكية، وكانط والنظرية الأخلاقية، والنزعة الطبيعية الأخلاقية، وعلم الجمال.

كتبه:

- الاستعارات التى نحيا بها بالاشتراك مع جورج ليكوف.
 - منظرات فلسفية حول الاستعارة.
 - الجسد فى العقل: الأساس الجسدى للمعنى، والخيال، والفكر.
 - الخيال الأخلاقى: تضمينات العلم المعرفى بالنسبة للأخلاق.
 - الفلسفة فى الجسد: العقل المجسدى وتحديه للفكر الغربى بالاشتراك مع جورج ليكوف.
 - معنى الجسد: جماليات الفهم الإنسانى.
- فضلاً عن عشرات المقالات والدراسات المنشورة فى دوريات، ودوائر معارف، وكتب أخرى.

المترجم فى سطور:

طارق النعمان القاضى

- مدرس البلاغة والنقد - كلية الآداب - جامعة القاهرة على الشعب واللجان
بالمجلس الأعلى للثقافة.

من مؤلفاته:

- اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجانى: بين الأيديولوجيا والتأسيس
المعرفى للعم، (دار سينا للنشر).
- المجاز، دار ميريت.
- ترجم ونشر عددًا من الأعمال المهمة فى مجال تخصصه.

التصحيح اللغوى: نهلة فيصل

الإشراف الفنى: حسن كامل

