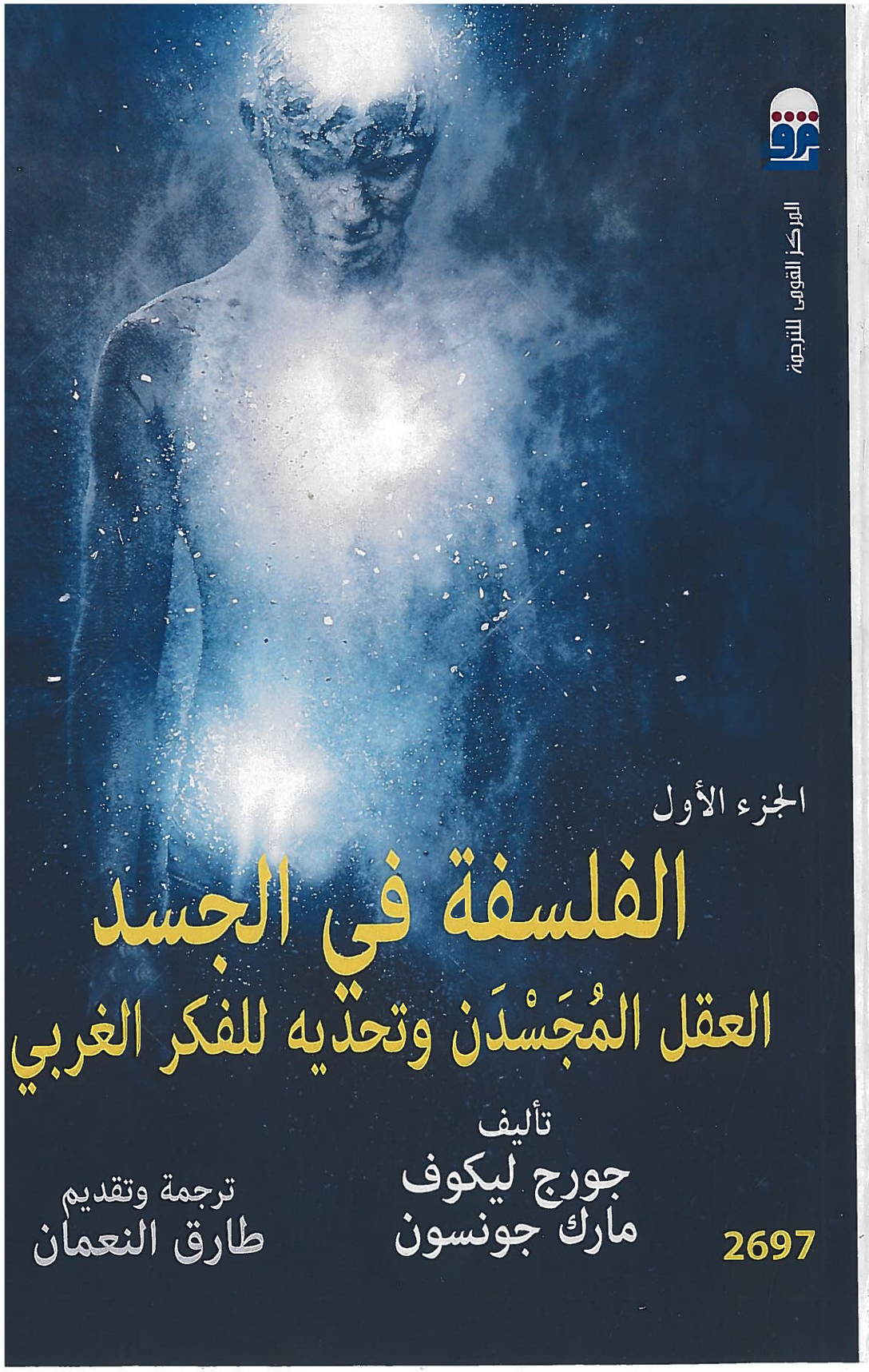


المركز القومي للترجمة

الجزء الأول

الفلسفة في الجسد

العقل المُجَسْدَن وتحدّيه للفكر الغربي

تأليف

جورج ليكوف

مارك جونسون

ترجمة وتقديم

طارق النعمان

2697

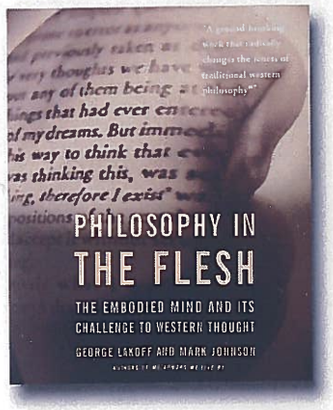
جورج ليكوف
مارك جونسون

الفلسفة في الجسد

العقل المُجَسْدَن وتحدّيه للفكر الغربي

الجزء الأول

تصميم الغلاف: عصام عبد الرحمن



في كتاب "الفلسفة في الجسد" أو بالأحرى (الفلسفة في اللحم)، يحوِّل 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 المجسدن وتحديه للفكر الغربي

(الجزء الأول)

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

- العدد: 2697
- الفلسفة فى الجسد (الجزء الأول)
- 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 القومى للترجمة
شارع الجبلاية 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

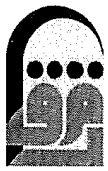
العقل المُجَسْدَن وتحديه للفكر الغربي

(الجزء الأول)

تـــــــــــأليف : جـــــــورج ليكـــــــوف

ومـــــــارك جونـــــــسون

ترجمـــة وتقـــديم : طـــــــارق النعمـــــــان



2014

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

ليكوف ، جورج .
الفلسفة فى الجسد : العقل المجسدن فى وتحديه للفكر الغربى (ج١) /
تـأليف: جـورج ليكـوف ، مـارك جونـسون ؛ ترجمـة وتقـديم:
طارق النعمان .
ط ١ – القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤
٦٤٠ ص ، ٢٤ سم
١ – الفلسفة الغربية
٢ – الفلسفة الحديثة
(أ) جونسون ، مارك (مؤلف مشارك)
(ب) النعمان ، طارق (مترجم ومقدم)
(جـ) العنوان ١٩٠

رقم الإيداع ٢٧٣٢٣/ ٢٠١٤
الترقيم الدولي : I.S.B.N - 978-977-22-0061-3
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهـات والمـذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

إهداء المترجم 9

تقديم المترجم 11

شكر وعرفان 35

كلمة حول المراجع 39

القسم الأول

كيف يتحدى العقل المجسّدن

التراث الفلسفي الغربي

الفصل الأول: مقدمة: من نكون؟ كيف يعيد العلم المعرفى طرح أسئلة فلسفية مركزية 43

الفصل الثاني: اللاوعي المعرفي 53

الفصل الثالث: العقل المُجَسْدَن 64

الفصل الرابع: الاستعارة الأساسية والخبرة الذاتية 116

الفصل الخامس: تشريح الاستعارة المركَّبة: بناء الاستعارات المتراكبة . 144

الفصل السادس: الواقعية المُجَسْدَنة: العلم المعرفي مقابل الفلسفات القَبْلِيَّة . 169

الفصل السابع: الواقعية والحقيقة: واقعية مباشرة وتمثيلية ومجسدنة 203

الفصل الثامن: الاستعارة والحقيقة 244

القسم الثاني

العلم المعرفي للأفكار الفلسفية الأساسية والزمن والذات والعقل والأخلاقية

الفصل التاسع: العلم المعرفي للأفكار الفلسفية 267

الفصل العاشر: الزمن 274

الفصل الحادي عشر: الأحداث والعلل 330

الفصل الثاني عشر: العقل 454

الفصل الثالث عشر: الذات 515

الفصل الرابع عشر: الأخلاقية 555

إهـــداء المترجم

إلى ذكرى آمال طنطاوي الغالية

وإلى أجمل ما تركت لي آمال

إلى أجمل مجازات عمري أدهم وعمرو

تقديم المترجم

في *الفلسفة في الجسد* أو بالأحرى في (الفلسفة في اللحم)، يحوّل جورج ليكوف ومارك جونسون ترسانة مفاهيم وإجراءات ودراسات اللغويات المعرفية والعلم المعرفي إلى جهاز نظري فعَّال 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 تمامًا، هذا في الوقت الذي يبرهنان فيه برهنة دامغة على معرفية الجسد وجسدية المعرفة، ودور اللاوعي المعرفي في التفكير، واستعارية المفاهيم. وهما ينطلقان في مشروعهما هذا من ثلاثة مبادئ برهنت عليها الأدلة المتآزرة للعلم المعرفي عبر العديد من الدراسات الإمبريقية في العديد من المجالات، وهي أن:

- العقل مُجَسْدَن بشكل متأصل
- التفكير غير واعٍ في معظمه
- المفاهيم المجرَّدة استعارية على نطاق واسع

إن ثبوت هذه النتائج الثلاث الأساسية للعلم المعرفي، وبعد أن انقضى ما يزيد على ألفيتين من التأمل الفلسفي القبلي، لا يتيح للفلسفة، وفق ما يرى المؤلفان، أن تعود إلى ما كانت عليه من قبل مرة أخرى. إذ حين تؤخذ هذه النتائج معًا ويتم تناولها بالتفصيل كنتائج لعلم العقل تبدو غير متوافقة مع

المكونات المركزية للفلسفة الغربية. وبهذا المعنى فإن هذا الكتاب يضع العلم في مواجهة الفلسفة، أو بعبارة أخرى يتحدى الفلسفة وطرائق التفكير الفلسفية في التراث الغربي، على نحو ما يصرِّح في عنوانه الفرعي (العقل المُجَسْدَن وتحديه للفكر الغربي)، انطلاقًا من نتائج ومعطيات العلم المعرفي للجيل الثاني الذي ليس سوى علم وليد يرتد إلى سبعينيات القرن الماضي، إلا أن هذا التحدي لا يعني التنكر للتراث الفلسفي، وفق ما يعلن الكاتبان. ذلك أن التصورات الفلسفية، وفق عباراتهما، أثارت أخيلتنا وعلَّمتنا الكثير، لكن ما أن ندرك أهمية اللاوعي المعرفي وتجسدن العقل واستعارية التفكير حتى لا يعود بإمكاننا قط أن نعود إلى تفلسف قبلي حول العقل واللغة أو إلى الأفكار الفلسفية عماً هو الإنسان. إن اقتران كل من اللاوعي المعرفي وتجسدن العقل والتفكير الاستعاري لا يتطلب فحسب طريقة جديدة لفهم العقل وطبيعة الإنسان بل يتطلب أيضًا فهمًا جديدًا لنشاط من أكثر الأنشطة الإنسانية شيوعًا وطبيعية، ألا وهو طرح الأسئلة الفلسفية، لأن الحياة حياة إنسانية تعد في حد ذاتها جهدًا فلسفيًا. وحينها، ووفق منظورهما، فإن ما ينبثق لن يكون سوى فلسفة ملاحمة للعظم. ذلك أن منظورًا فلسفيًا مؤسَّسًا على فهمنا الإمبريقي لتجسدن العقل هو فلسفة في اللحم، فلسفة تعتد بما هو أكثر رسوخاً فينا وبما يمكن أن نكون.

إنني لا أعتزم في هذه المقدمة أن أوجز أو أعرض أهم أو أبرز ما يحتويه هذا الكتاب من مفاهيم أو قضايا أو إجراءات؛ ذلك أنّ الكتابَ بأكمله بين يدي القارئ يستطيع أن يتحدث عن نفسه أفضل مما يتحدث عنه سواه، هذا فضلاً عن أن التلخيص يمحو الشخصية، تمامًا مثلما يمحو المفهوم

الاستعارة. وإنما سأحاول بدلاً من ذلك أن أكون أكثر وفاءً للقارئ ولما يتناص معه نص الفلسفة في الجسد من خلال استكمال بعض ما أرى أن هذا الكتاب قد أغفله، هو وسواه من كتب اللغويات المعرفية والعلم المعرفي في كشوفهما تلك للمبادئ التي أشرنا إليها. بعبارة أخري، إنني سأحاول أن أفتح قناة أو أعقد زواجًا بين جسد هذا النص وجسد نصين فلسفيين آخرين أتصور أنهما يعانقان هذا النص وسواه من نصوص الأدبيات المعرفية بامتياز، إلا أنني، ولأسباب غير معلومة وربما غير مفهومة، لم أجد أي إشارة إليهما في تلك الأدبيات، وبالطبع يُستبعد أن يكون هذا التجاهل والإغفال وليد جهل أو نسيان. هذا في الوقت الذي نجد فيه إشادة واضحة ووافية بجهد فيلسوفين آخرين لا ينتميان بالمعنى المباشر إلى تراث العلم المعرفي.

إذ نجد ليكوف وجونسون في مفتتح ''الفلسفة في الجسد'' أو بالأحرى ''الفلسفة في اللحم'' يعلنان عن دينهما لكل من ميرلوبونتى وجون ديوي، حيث يقولان ''إننا نريد أن نشيد بفيلسوفين عظيمين للعقل المُجَسْدَن. إذ إن أي كتاب يتضمن كلمتي "الفلسفة" و"اللحم" "flesh" في عنوانه لا بد له من أن يعبِّر عن دين جلي لموريس ميرلوبونتي. إذ إنه استخدم كلمة "اللحم" ليعبِّر عن خبرتنا المُجَسْدَنة الأوليَّة وسعى إلى أن يركِّز انتباه الفلسفة على ما دعاه "لحم العالم" "the flesh of the world"، العالم كما نشعره من خلال الحياة فيه. وبشكل لا يقل عن ميرلوبونتي رأي جون ديوي أن خبرتنا الجسدية هي الأساس الأولي لكل شيء يمكن أن نعنيه ونفكِّر فيه ونعرفه ونتواصل معه. لقد فهم الثراء الكامل والتعقيد والأهمية الفلسفية للخبرة الجسدية، إذ يُعد ديوي وميرلوبونتي بالنسبة لزمنهما نموذجين لمن نشير إليهم بوصفهم "فلاسفة

مسئولين إمبريقيًا"، لأنهما قد عوَّلا على أفضل الصور الإمبريقية المتاحة من السيكولوجيا والفسيولوجيا وعلم الأعصاب ليشكِّلا تفكيرهما الفلسفي.''

وبالطبع، فإنه لا يسع القارئ سوى أن يتفق مع المؤلفين حول أحقية هذا الدين لكل من ميرلو بونتى وجون ديوي، إلا أنه لا يسعه أيضًا سوى أن يستشعر نوعًا من الغبن اللافت لفيلسوفين عظيمين آخرين، وهما الفيلسوف الإيطالي جايمباتستا فيكو، والفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. إذ لا يمكن سوى أن تستوقف القارئ حدوسهما الباهرة واستبصاراتهما الاستباقية حول المجاز والاستعارة، والجسد، والخبرة الجسدية، فضلاً عن دور اللاوعي، ومحورية المجاز والاستعارة والكناية في التفكير، ودورها جميعًا في تشكيل المفاهيم. ومن ثم؛ فإنني سأكتفي فقط بأن أدع كل نص من هذين النصين يتحدث باسمه مباشرة دون وساطة ليعلن عن مدى أحقيته في أمومة أو أبوة نص الفلسفة في الجسد، هذا مع العلم أن نص الفلسفة في الجسد، حتى مع إشادته بكل من ميرلو بونتى وجون ديوي، يعلو وينأى بنفسه عن النسب الفلسفي، ولا يعلن لنفسه سوى نسب واحد هو النسب العلمي الإمبريقي. لكن هل تُراه قد نجح عبر إنكاره هذا في قتل الأب الفلسفي؟ إن التقابل بين العلم والفلسفة يلوح على امتداد الكتاب، على الرغم من كل ما يحاول الكاتبان أن يبدياه من تقدير لجهود بعض الفلاسفة، وعلى الرغم أيضًا من القيمة الكبرى لتحليلاتهما وكشوفهما في قراءة النصوص والمفاهيم الفلسفية، فإن القارئ يستطيع أن يلمح أننا إزاء مواجهة، إزاء إخضاع، إزاء منطق العلم الذي يتعالى على منطق الفلسفة ويتحداه، حيث يُجرَّد الجسد الفلسفي، تحت شمس المفاهيم، وهو في كامل فتنته، ليُعرَّي من لحمه الاستعاري وليغدو ذكرى

جسد في مقابل جسد العلم الفتي الفارع. وهكذا تبدو الفلسفة هنا وكأنها أنثى في مقابل ذكورة علمية طاغية، مولعة بقوة العلم، وقوة فتوحه، ومفاهيمه القادرة على إخضاع كل هذه الأجساد الفلسفية، وبلغة العلم التي لا تتورع عن أن تفرض على أي جسد فلسفي أن يكون تابعًا وخاضعًا لسطوة الجسد العلمي. إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل يمكن أن تظل الفلسفة هي الفلسفة، وقد صارت تابعة وخاضعة للعلم، وإذا كان الجواب هو أنه ينبغي لها هذا، فلا شك أنه من حقنا أن نتساءل عن حرية الفلسفة وحق الفلسفة في التجوال وألا تنحصر داخل حدود وتحت سطوة خطاب واحد ووحيد، اسمه العلم؟ وإذا كان الجواب هو النفي تُرَى ما الذي يمكن أن تكونه الفلسفة آنذاك؟

إن المؤلفينِ يقولانِ لنا إنها يجب أن تكون فلسفة مسئولة إمبريقيًا، دون أن يخبرانا، إلى حد وإلى أي مدى يمكن أن تكون تلك الإمبريقية، وإلى أي مدى يمكن لشرط المسئولية الإمبريقية أن يصادر أو يقلِّص الخيال الفلسفي والفعل الفلسفي، وهل مطلوب أو ينبغي أن تطابق نتائج الفلسفة نتائج العلم، أو أن تطابق نتائج الفيلسوف نتائج العالم؟ تلك أسئلة ساذجة إلا أن هذا الكتاب على كل قيمته يفرضها على القارئ، على الأقل على قارئ مثلي يريد أن يحظى بدقة العلم، ورسوخه بقدر ما يرغب ألا يخسر هو وأجيال قادمة حدوس واستبصارات الفلسفة التي كثيرًا ما كانت جسورًا يعبر عليها العلم ليُشيِّد مدنه الشاهقة، كما لا يريد أن يفقد مفاتن القول الفلسفي في تحرره من عوائق الصرامة الإمبريقية، واندفاعاته وهو يطارد لغة لا يعرف أين تقطن وإلى أين يمكن أن تقذفه، وهو يفتش عن مجازات جديدة واستعارات طازجة

ليُجرِّب عبرها حدوسه واستبصاراته والتماعاته، حتى وإن كانت أقواله تُضْمِر في ثناياها خلاف ما يتصوَّر أحياناً أنه يقوله. ثم ألا يجدر بالعلم أن يحافظ على الفلسفة حتى وهو ينتقدها، وهو يحاورها، حتى وهي تخطيء؛ ليتعلم حتى من أخطائها، أم أننا إزاء حالة من الرغبة في احتكار القول واحتكار الخطاب، أم تُرَى يمكننا أن نفسِّر مثل هذه النزعة الإمبريقية الإشتراطية بأنها رد فعل برِم ومتململ على خطابات ما بعد الحداثة التي زلزلت الكثير من الثوابت واليقينيات؟

إن ملاحظاتي تلك لا تنتقص أو تغض على الإطلاق من قيمة الفلسفة في الجسد أو مما تزودنا به اللغويات المعرفية أو العلم المعرفي، وإلا لما كنتُ قد تجشمتُ ترجمة كل ما ترجمتُه في هذا المجال. بل إنني أتصور، على العكس من ذلك، أن محاولتي عقد هذا القران بين حدوس واستبصارات بعض الفلاسفة حول بعض القضايا والمبادئ والفرضيات الأساسية التي يتعرض لها هذا الكتاب، وتتعرض لها الأدبيات المعرفية بعامة، والكشف عن بعض جوانب التناص بين خطابين يُعلن أحدهما كونه خطابًا علميًا، وليس فلسفيًا، بينما الآخر موسوم، أو موصوم، بكونه ليس إلا خطابًا فلسفيًا – هي احتفاء بالفلسفة وبالعلم في آن واحد كخطابين يقعان على متصل واحد، هو متصل تعددية أشكال المعرفة الإنسانية بقدر ما أنها محاولة تتيح لنا وللقارئ أن نتبين مدى جدوى مثل هذه الثنائية، أو هذا الطرح الحدي التقابلي بالنسبة للفكر الإنساني والمعرفة الإنسانية، خصوصًا حين يتبين لنا أن ثمة قدرًا لا بأس به من الجينات الفلسفية قد طعمت جسد العلم المعرفي واللغويات المعرفية.

لكي لا نطيل القول على القارئ، في ظل كتاب هو طويل بذاته، دعونا ندعوه كي يلج مباشرة إلى كل من نص فيكو و نيتشه على التوالي، دون وساطة منا:

ينص فيكو صراحة في كتابه *العلم الجديد*، الصادر قرابة منتصف القرن الثامن عشر، على أن كل المجازات الأولى هي عبارة عن متصلات للمنطق الشعري. وأن المجاز الألمع، ولذلك الأكثر ضرورية وتواترًا، هو الاستعارة. ولذلك يتم الثناء عليها لأنها تمنح الإحساس والانفعال للأشياء المجرَّدة من الإحساس، في توافق مع الميتافيزيقا التي أسند من خلالها الشعراء الأوائل إلى الأجساد كينونة المقومات الحية، والتي تقاس قدراتها انطلاقًا منها، أي انطلاقًا من الإحساس والانفعال، وبهذه الكيفية تصنع منها تخييلات حكائية. وهكذا، فإن كل استعارة تتشكل على هذا النحو تغدو تخييلاً حكائيًا موجزًا. وهو ما يوفِّر أساسًا للحكم على الزمن الذي صاغت فيه الاستعارات مظهرها في اللغات. وفي هذا السياق يرى فيكو أن كل الاستعارات المقدَّمة عبر التشابه مستمدة من الأجساد لتدل على أن عمليات العقول المجرَّدة يجب أن ترتد إلى الأزمنة التي بدأت تتخذ فيها الفلسفات شكلاً. والدليل على ذلك يتمثَّل في أن الألفاظ المحتاج إليها في كل لغة من أجل الفنون الرهيفة والعلوم العميقة ذات أصل ساذج.

ومن الجدير بالملاحظة، وفق ما يُقرِّره فيكو، أن القدر الأكبر من التعبيرات المرتبطة بالأشياء الحية في كل اللغات تشكِّلها استعارات مستمدة من الجسد الإنساني وأجزائه، ومن الأحاسيس والانفعالات الإنسانية. ولذا نجد أن الرأس تستخدم للقمة أو البداية؛ والجبين والأكتاف للتل (وبالطبع الأمثلة

هنا تشير إلى الإيطالية)، والعين للإبرة؛ والفم لأي فتحة؛ وشفا الكوب أو الإبريق؛ وأسنان شوكة تقليب الأرض، وأسنان المنشار، وأسنان المشط؛ وذقن الحنطة، ولسان الحذاء؛ وحلق النهر؛ وعنق الأرض، وذراع البحر، وذراعي الساعة؛ والقلب والسرة للمركز؛ وبطن الشراع، والقدم للنهاية أو القاع، ولحم الثمار؛ وعِرْق الصخرة أو المعدن؛ ودم الكرم للنبيذ، وأحشاء الأرض. كما أن السماء تبتسم، والبحر يبتسم؛ والريح تصفر، والأمواج تدمدم؛ وجسد الأشياء يئن تحت الحمل الثقيل. وقد اعتاد الفلاحون أن يقولوا الحقول عطشى، وحملتْ ثمارًا، كما يقول فلاحونا عن النباتات إنها تتلاقح، والكرمة تغتاظ. وهناك أمثلة أخرى لا حصر لها يمكن أن تُجمَع من كل اللغات. وفي ظل هذا يعلِّق فيكو بأن الإنسان يجعل من نفسه قاعدة الكون ليعوِّض جهله؛ ولذا يجعل من نفسه في الأمثلة المستشهد بها عالمًا كاملاً. كما يضيف فيكو أن الإنسان حين يفهم يوسِّع عقله ويستوعب الأشياء، لكنه حين لا يفهم يستولد الأشياء من ذاته ويتماهى معها من خلال تحويل نفسه إليها.

وبهذا المنطق، كان على الشعراء الأوائل أن يمنحوا أسماء للأشياء انطلاقًا من الأفكار الأكثر تحديدًا والأكثر محسوسية. وتلك الأفكار هي مصادر المجاز المرسل والكناية. كناية الفاعل للفعل الناتجة من حقيقة أن أسماء الفاعلين كانت أكثر شيوعًا من أسماء الأفعال. كما كانت كناية الموضوع/الشيء للشكل والحدث عائدة إلى عدم القدرة على تجريد الأشكال والكيفيات من الموضوعات/الأشياء. وبالتأكيد كناية السبب للأثر التي تنتج في كل حالة من حالاتها حكاية تخييلية صغيرة، يُتخيَّل فيها السبب بوصفه امرأة مكسوة بآثارها: الفقر القبيح، الشيخوخة الحزينة، الموت الشاحب،

وهكذا. كما يرى فيكو أيضًا أن الخبرات المتكررة كانت هي الأخرى مسئولة عن تولد المجازات.

إذ يرى أن استخدام ''الرأس'' للإنسان أو الشخص، المتكرر كثيرًا جدًا في اللاتينية المبتذلة، يعود إلى حقيقة أنه في الغابات كانت رأس الإنسان وحدها هي التي تمكن رؤيتها من بعيد. بل إن كلمة ''الإنسان'' ذاتها مجرَّدة، وتفهم كما هو في الجنس الفلسفي بأنها الجسد وكل أجزائه، والعقل وكل ملكاته، والروح وكل استعداداتها. وبنفس الطريقة، الجذع والرأس كانا يستخدمان استخدامًا مناسبًا تمامًا حين كان التسقيف يشكِّل الممارسة الخاصة بالعارضة والسقف؛ ثم لاحقًا، مع زخرفة المدن، أصبحا يدلان على كل مواد البناء وصقله. ومرة أخرى، نجد أن السطح يعني البيت كله لأنه في الأزمنة الأولى كانت التغطية تكفي بالنسبة للبيت. وكذلك، ظهر السفينة بالنسبة للسفينة، لأنه كان الجزء الأعلى ولذلك أول جزء يراه من يقفون على الساحل؛ كما كان يطلق على السفينة في الأزمنة البربرية شراعًا. وكذلك، السن للسيف، لأن السيف كلمة مجرَّدة، ولدينا مقبض السيف ويده، وحد السيف وسنه، وقد كان السن هو ما يستثير خوفهم. وكذلك المادة للكل المتشكل، كما هو في استخدام الحديد للسيف، لأنهم لم يعرفوا كيف يجرِّدون الشكل من المادة. بل إن التعبير عن الزمن في مجتمعات زراعية بالحصاد مثل (''لقد كان الحصاد الثالث'')، تولد بدون شك من الحاجة الطبيعية، إذ اتخذ المصطلح الفلكي ''عام'' ليظهر بين الأمم، وفق ما يذكر فيكو، ما يربو على ألف عام، كما يذكر أن الفلاحين الفلورسيين في زمنه ما زالوا يقولون ''لقد حصدنا أزمنة عديدة،'' يعنون ''أعوامًا عديدة.'' وهذا بالطبع ليس سوى نتاج للخبرة الملموسة الأقرب.

ويترتب على كل ذلك، كما يقول، أن كل المجازات التي تعد حتى الآن اختراعات بارعة للكُتَّاب هي أساليب ضرورية للتعبير بالنسبة لكل الأمم الشعرية الأولى. كما ينتقد تصور النحاة الماثل في أن الكلام النثري هو الكلام الحقيقي، وأن الكلام الشعري هو الكلام غير الحقيقي، أو على حد عبارته لا بد من الإطاحة بخطأين شائعين للنحاة وهما: أن الكلام النثري هو الكلام الحقيقي، والكلام الشعري هو الكلام غير الحقيقي؛ وأن الكلام النثري أتى أولاً ثم بعد ذلك أتى الكلام المنظوم.

وفق فيكو إذاً، المجاز ضرورة، والتفكير الشعري ضرورة، والجسد والخبرات الجسدية هما المنجم الأول للمجاز والاستعارة، وأسبقية النثري على الشعري ليست سوى خطأ ينبغي التحرر منه والإطاحة به، وهو ما يلتقي التقاءً لافتاً في العديد من الجوانب مع الطروح المعرفية المعاصرة للمجاز والاستعارة، على نحو ما يمكن للقارئ أن يلاحظ وهو يقرأ هذا الكتاب.

وإذا ما تركنا فيكو إلى نيتشه، فيلسوف الهدم والتدمير وجرثومة ما بعد الحداثة، سنجده أيضًا يقرِّر بوضوح لا يحتمل اللبس الكثير مما تقرِّره الأدبيات المعرفية في دراسة الاستعارة والمجاز. ففي نص *الحقيقة والزيف بمعنى مجاوز لما هو أخلاقي*، الذي سأدع القارئ معه دون أدنى تدخل، يطرح نيتشه السؤال حول ماهية الحقيقة ''ماذا تكون الحقيقة؟''، ليجيب مباشرة وعلى نحو صادم بأنها ''ليست سوى جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات المؤنسنة. إنها باختصار محصلة من العلاقات الإنسانية التي أصبحت شعريًا وبلاغيًا مكثَّفة، وممسوخة، ومجمَّلة، وإن كانت تبدو بعد

فترة طويلة من الاستعمال لأمة من الأمم ثابتة، وقياسية، وملزمة، أي حقائق هي أوهام نسي المرء أنها أوهام، استعارات بالية أصبحت بلا قوة لتؤثِّر في الحواس، عملات انمحى وجهها ولم يعد ينظر إليها الآن على أنها عمـــلات، وإنما بوصفها معدنًا فحسب. إلا أننا ما زلنا لا نعرف حتى الآن مـــن أيـــن يأتي هذا النزوع إلى الحقيقة لأننا حتى الآن نسمع فقط عن الالتـــزام الـــذي يفرضه المجتمع لكي يوجد! أن نكون صادقين، أي أن نستخدم الاســـتعارات المعتادة، المعبَّر عنها لذلك السبب أخلاقيا: إننا نسمع فقط عن الالتزام بـــأن نكذب وفقًا لعرف ثابت، أن نكذب كذبًا جماعيًا بأسلوب مُلزم للجميع. وهكذا ينسى الإنسان، بالطبع، أن الأمور تمضي معه على هذا النحو؛ ولـــذا فإنـــه يكذب بهذه الكيفية الجلية بشكل لا واعٍ، ووفقًا لعادات القـــرون الراســـخة – وأنه بواسطة هذا اللاوعي نفسه وهذا النسيان ذاته يصل إلى معنى للحقيقـــة. إذ عبر هذا الشعور بكونه مُلزَمًا أن يعيِّن شيئًا من الأشياء بوصفه «أحمـــر» وشيئاً آخر بوصفه «باردًا». وشيئا ثالثًا بوصفه «أبكم» يوقظ عاطفة أخلاقية مرتبطة بالحقيقة.

فمن نقيض قضية «الكاذب» الذي لا أحد يثق به، الذي يقصيه الجميع، يبرهن الإنسان لنفسه على جلال ومصداقية ونفع الحقيقة. والآن بوصفه كائنًا «عاقلاً»، فإنه يُخضع أفعاله لقوة التجريدات، فهو لم يعد يعاني من أن تكون نفسه مشدوهة بانطباعات مباغتة، بأحاسيس، بل إنه يعمِّـــم أولاً كـــل هـــذه الانطباعات في أفكار أبهت وأهدأ، ليلحق بها سفينة حياته وأفعاله. إن كـــل شيء يجعل الإنسان يتفوق بارتياح وقح على الحيوان يعتمد على هذه القدرة على تبخير الاستعارات الملموسة إلى خطاطة a schema، ومن ثم على إذابة

إدراك ما في فكرة، لأنه داخل المدى الخاص بتلك الخطاطات يصبح من الممكن للشيء الذي لم يكن بوسعه قط أن ينجح في ظل الانطباعات الإدراكية الأولى أن يبنى نظامًا هرميًا ذا مراتب ودرجات، أن يبدع عالمًا من القوانين، مزايا، أنظمة فرعية، تعينات للحدود لتقف الآن مواجهة العالم الإدراكي الآخر للانطباعات الأولى وتفترض المظهر الخاص بما هو الأكثر ثباتًا، الأكثر عمومًا، الأكثر تعارفا، الأكثر إنسانية من الاثنين؛ وبناءً عليه الأكثر انتظامًا وإلزامًا. وفي حين أن كل استعارة للإدراك هي فردية وليس لها مساوٍ ولذا تعرف كيف تنفلت من كل المحاولات التي تسعى إلى أن تُصنِّفها، فإن صرح الأفكار العظيم يُظهِر الانتظام الصارم لمقبرة رومانية، و بمنطق يتنفس في اتجاه الصرامة والبرودة اللتين نجدهما في الرياضيات. فقلما ما سيصدِّق من أصابته أنفاس هذه البرودة أن الفكرة تظل، مع ذلك، فقط كثمالة استعارة وأن وهم التحويل الفني للشكل (المسخ الفني) لمثير عصبي إلى مدركات حسية ما لم يكن هو الأم لكل فكرتها فإنه إذا لجدتها. وفي ظل لعبة الحظ هذه، فإن الحقيقة تعني أن نستخدم كل نرد كما هو شاخص، أن نعد نقاطه بعناية، أن نشكِّل تصنيفات دقيقة وألا ننتهك قط نظام المراتب وتسلسلات الرتبة. إذ تمامًا مثلما قسَّم الرومانيون والإتروسكانيون السماء من أجل مصلحتهم بواسطة خطوط رياضية صارمة واحتجزوا إلهًا كما لو كان في معبد، في فضاء محدود على هذا النحو، كذلك فإن كل أمة لديها فوق رأسها سماء من الأفكار كهذه السماء مقسَّمة رياضيًا، وتفهم السعي إلى الحقيقة على أنه يعني أن كل إله تصورى ينبغي أن يُبحَث عنه فقط في محيطه الخاص به. وهنا يمكن للمرء أن يُعجب إعجابًا شديدًا بالإنسان، هذا

الذي نجح في مراكمة قبة معقدة تعقيدًا لا نهائيًا من الأفكار على أساس متحرك وكما لو كان على مياه متحركة، بوصفه عبقريًا ضليعًا في العمارة. وبالطبع فلكيما تتم السيطرة على مثل هذا الأساس، فإنه يجب أن يكون كصرح مجمَّع من ركام خيوط العنكبوت بالغ الخفة لكيما تحمله الأمواج بعيدًا، وبالغ الصلابة لئلا يتطاير شظايا مع كل هبة ريح. وبهذه الكيفية فإن الإنسان كعبقرية معمارية يعلو علوًا كبيرًا على النحلة، فهي تبني بالشمع الذي تستخلصه من الطبيعة، أما هو فبمادة الأفكار الأكثر رقة بكثير، والتي يجب عليه أن يضعها أولاً داخل ذاته. وهو يستحق الإعجاب كل الإعجاب ها هنا – لكن ليس بسبب نزوعه إلى الحقيقة، أو ميله إلى المعرفة الصافية بالأشياء. إذ إن شخصًا ما يخفى شيئًا وراء شجيرة ثم يبحث عنه ثانية ويجده في الموضع نفسه الذي وضعه فيه ليس لديه الكثير حينئذٍ ليفخر به، ومع ذلك ففيما يتعلق بهذا البحث والعثور على هذا النحو، فإن الأمور تجري لصالح البحث والعثور على «الحقيقة» في عالم العقل. فلو أنني أصوغ التعريف الخاص باللبون وأعلن حينئذٍ بعد فحص جمل «انظر لبونًا» فلا شك حينئذٍ أنه قد تم إلقاء الضوء على حقيقة بموجب ذلك، إلا أنها ذات قيمة محدودة جدًا، أعني أنها تشبيهية مؤنسنة anthropomorphic على نحو تام، ولا تحتوى على نقطة واحدة واقعية «حقيقية في ذاتها»، وصادقة كونيًا منفصلة عن الإنسان. إن الباحث عن مثل هذه الحقائق ينشد على مستوى العمق فحسب تحول شكل العالم في الإنسان (مسخ العالم في الإنسان)، إنه يكافح من أجل فهم العالم كشيء مشابه للإنسان وبصراعه هذا يجني في أفضل الأحوال الشعور ببعض التماثل. وبالمثل، فكما أن المُنجِّم يتأمل النجوم من أجل مصلحة البشر ومن

أجل سعادتهم وانعدام سعادتهم، فإن مثل هذا الباحث يتأمل العالم كله بوصفه مرتبطًا بالإنسان، بوصفه الصدى الممطوط بلا نهاية لصوت أصلي: الإنسان بوصفه النسخة المُضعَّفة من النمط الأصلي الوحيد: الإنسان وإجراؤه هو أن يستخدم الإنسان بوصفه المقياس لكل الأشياء، وبذلك يبدأ من خطأ اعتقاد أنه يملك هذه الأشياء مباشرة أمامه كموضوعات صافية. وهو لذلك السبب ينسى أن الاستعارات الأصلية للإدراك هي استعارات، وهو يأخذها على أنها تحل محل الأشياء ذاتها. وفقط بنسيان ذلك العالم البدائي من الاستعارات، فقط بتكليس وتجميد كتلة أصلية من التشبيهات والمدركات الحسية المندفقة لسائل ناري من الملكة الأولية لتوهم الإنسان، فقط بالإيمان الراسخ أن هذه الشمس، هذه النافذة، هذه المنضدة هي حقيقة بذاتها: باختصار إنه فقط بسبب أن الإنسان ينسى نفسه كذات، وما هو أكثر كذات مبدعة فنيًا، إذ ليس إلا بكل هذا حتى ما يمكنه أن يحيى ببعض الارتياح، وببعض الأمان، وببعض الشعور بالأهمية. أما إذا ما كان قادرًا على أن يجاوز أسوار سجن هذا الإيمان، حتى ولو لم يكن إلا لوهلة، فإن «وعيه الذاتي» سيتحطم فورًا. وأنه بالفعل ليتجشم بعض الشقاء في أن يقر لنفسه أن الحشرة والطائر يدركان عالمًا مختلفًا عن عالمه، وأن سؤال، أي إدراكات العالمين أكثر دقة لهو تمامًا سؤال لا معنى له، ذلك أنه كيما يتم حسم هذا السؤال سيكون من الضروري أن يطبق معيار الإدراك الصحيح (السليم)، أي أن يُطبِّق معيارًا لا يوجد.

وإجمالاً يبدو أن «الإدراك السليم» الذي يعني التعبير الوافي عن المحمول في الموضوع – هو كيان هش مليء بالتناقضات: لأن بين عالمين مختلفين اختلافًا كليًا، كما بين الذات والموضوع، ما من سببية ولا دقة ولا

تعبير، وإنما على أقصى تقدير علاقة جمالية، أي مسخٌ موحٍ (تحويل موحٍ للشكل) ترجمةٌ متلعثمة إلى لغة أجنبية منفصلة انفصالاً تاما، وأيًا ما كان الغرض، مع ذلك، ثمة احتياج على أية حال إلى عالم وسيط، قوة وسيطة، تأليف بحرية، ابتكار بحرية. إن كلمة «الظاهرة» تحوي إغواءات عديدة وبسب ذلك فإن نيتشه يعلن تجنبه لها بقدر ما يمكن، لأنه ليس حقيقيًا أن ماهية الأشياء تظهر في العالم الإمبريقي. إن مصوِّرًا بلا يدين أراد أن يعبِّر عن الصورة الحاضرة حضورًا مفصَّلاً لذهنه من خلال إنابة أغنية سيظل يكشف أكثر بكثير بواسطة هذا التقليب للعوالم مما يكشفه العالم الإمبريقى عن ماهية الأشياء. فعلاقة المثير العصبي ذاتها بالمُدرَك الحسي المُنتَج هي في ذاتها علاقة غير ضرورية، لكن لو أن المُدرَك الحسي ذاته كان يتم إنتاجه لملايين المرات وكان ميراثًا لأجيال عديدة متعاقبة من البشر وفي النهاية يظهر في كل مرة للنوع الإنساني كله بوصفه نتاج العلة ذاتها (السبب ذاته)، فإنه حينئذٍ يحوز في نهاية المطاف بالنسبة للإنسان الأهمية ذاتها كما لو كان هو المُدرَك الحسي الفريد والضروري، وكما لو كانت تلك العلاقة بين المثير العصبي الأصلي والمُدرَك الحسي المُنتَج علاقة علية (أو سببية) وثيقة: تمامًا كما سيكون حلم متكرر بشكل سرمدي مُدرَكًا ومحكومًا عليه كما لو كان واقعًا. بيد أن تكلس وتجمد استعارة ما لا يضمن على الإطلاق ضرورة تلك الاستعارة والتبرير القاطع لها.

بالتأكيد إن كل كائن إنساني متآلف مع مثل هذه التأملات يشعر بعدم ثقة عميقة إزاء أية نزعة مثالية من ذلك النوع، بقدر كثرة ما أقنع نفسه بجلاء بالصلابة السرمدية، وكلية حضور وعصمة قوانين الطبيعة: إنه يصل

إلى نتيجة مؤداها أنه بقدر ما نستطيع أن نخترق الارتفاعات الخاصة بالعالم التلسكوبي والأعماق الخاصة بالعالم الميكروسكوبي فإن كل شيء يكون إلى حد بعيد آمنًا وتامًا ولا نهائيًا. إذ لن يكون على العلم سوى أن يحفر هذه الآبار بشكل سرمدي وناجح، ومن المؤكد أن كل الأشياء الموجودة سيكون عليها أن تتناغم وألا يناقض بعضها البعض. كم يشبه هذا بعض الشبه مُنتجًا للوهم، لأنه لو لم يكن واحدًا فإنه سيخون بالضرورة في إحدى المواضع طبيعته الخاصة بالظهور وعدم الواقعية. وإزاء هذا يمكن أن يتم الاعتراض في المقام الأول بأنه لو أن كلاً منا قد جعل لنفسه حساسية مختلفة، لو أننا نحن أنفسنا لم نكن قادرين سوى فقط على أن ندرك في بعض الأحيان بوصفنا طيورًا وأحيانًا بوصفنا دودًا، وأحيانًا أخرى بوصفنا نباتات، أو لو أن أحدنا رأى المثير نفسه بوصفه أحمر ورآه آخر بوصفه أزرق، ولو أن شخصًا ثالثًا أدركه حتى بوصفه نغمة، لما كان لأحدٍ حينئذٍ أن يتحدث عن انتظام من هذا النوع للطبيعة وإنما سيتم الاستيعاب لها فحسب بوصفها بنية ذاتية إلى أقصى حد. ثانيًا، ما هو، بالنسبة إلينا عمومًا، قانون الطبيعة؟ إنه ليس معروفًا في ذاته إنما فقط في تأثيراته، وهو ما يعني أن نقول في علاقاته بقوانين أخرى للطبيعة، هي الأخرى ليست معروفة لنا إلا بوصفها فقط محصلات علاقات. ومن ثم فإن كل هذه العلاقات تحيل فقط على بعضها البعض وغير قابلة للفهم بالنسبة إلينا على الإطلاق في ماهيتها: الزمان والمكان أي علاقات التسلسل والأعداد؛ إذ إنها في الواقع معروفة لنا فيها. إن كل شيء رائع، مهما كان، إلى حد أننا نَنْشَده بقوانين الطبيعة، إن عبارة كل شيء تلك تتطلب تفسيرًا وقد تغوينا بنزعة مثالية تشكيكية تكمن بالفعل وعلى نحو فريد في الصرامة الرياضية وحصانة تصورات الزمان والمكان. إننا

ننتج هذه التصورات، مع ذلك، داخل أنفسنا ونلقي بها أمامنا بتلك الدرجة من الضرورة التي يغزل بها العنكبوت نسجه، وبحكم أننا مُجْبَرون أن نتمثل كل الأشياء في ظل هذه الأشكال فحسب، فإنه لم يعد من المثير إذًا ألا نتمثل فعليًا في كل الأشياء أي شيء عدا هذه الأشياء: لأنها جميعًا يجب أن تحمل داخل أنفسها قوانين العدد، وفكرة العدد هذه ذاتها هي الأكثر إدهاشا في كل الأشياء. إن كل الطاعة للقانون التي تأسرنا بقوة شديدة في مدارات النجوم وفي العمليات الكيماوية تتطابق فى العمق مع تلك الخصائص التى نلصقها نحن أنفسنا بتلك الأشياء، بحيث إننا نحن الذين نقوم بواسطة ذلك بالتأثير على أنفسنا. وهو ما يترتب عليه بوضوح أن التشكيل الفني للاستعارات التي يبدأ معها كل إحساس فينا يفترض سلفا تلك الأشكال؛ ومن ثم فإنه لا يكون مكتملاً إلا داخلها، إذ فقط من مدائنة هذه الأشكال الأولية تفسِّر الإمكانية ذاتها، كيف كان فيما بعد ذلك، وانطلاقًا من الاستعارات نفسها، بوسع بنية الأفكار أن تكون مؤلَّفة مرة أخرى. لأن الأخيرة هي محاكاة لعلاقات الزمان والمكان والعدد في عالم الاستعارات.

وكما رأينا فإن اللغة هي التي عملت بشكل أصلي في بناء الأفكار، أما في أوقات لاحقة فإنه العلم. تمامًا كما تعمل النحلة في الوقت ذاته في تشكيل الخلايا وفي ملئها بالعسل، هكذا يعمل العلم بلا كلل على تشكيل ذلك البرج العظيم من المدافن للأفكار، مقبرة الإدركات، بل إنه حتى يبنى طوابق أحدث وأعلى، ويدعِّم، وينقِّى ويجدِّد الصوامع القديمة ويسعى قبل كل شيء إلى أن يملأ ذلك الإطار العملاق للعمل وأن يرتِّب داخله كله العالم الإمبريقي، أي عالم التشبيهية المؤنسنة. وكما يربط الإنسان العملي حياته وأفكاره بالعقل كيما يتحاشى أن يسحق ويخسر نفسه، كذلك يبني الباحث عن الحقيقة كونه

(عالمه) على مقربة من الصرح الشاهق للعلم لكيما يتحالف معه ويجد الحماية. وهو يحتاج الحماية لأن ثمة قوى رهيبة تضغط عليه باستمرار وتقاوم «حقيقة» حقائق العلم المصوغة بطريقة أخرى تمامًا حاملة حيل الخاصية الأشد في تغاير خواصها. تلك القوة الدافعة نحو تشكيل الاستعارات، تلك القوة الدافعة الأساسية للإنسان التي لا نستطيع أن نفكر بعيدًا عنها للحظة واحدة؛ لأننا بذلك سيكون علينا أن نفكر بعيدًا عن الإنسان نفسه ــ هي في الحقيقة غير مهزومة ولا حتى خاضعة بحقيقة أن من منتجاتها المتبخرة، تم بناء عالم جديد منتظم وصارم، الأفكار، كمعقل لها. إن هذه القوة الدافعة تبحث لنفسها عن عالم جديد للفعل، مجرى آخر وتجده في الأساطير، وبشكل أكثر عمومًا في الفن. إن هذه القوة الدافعة تخلط باستمرار عناوين وصوامع الأفكار بوضع مجازات جديدة، استعارات، كنايات، إنها باستمرار تظهر شوقها الحار المستمر إلى تشكيل العالم القائم للإنسان اليقظ كعالم متعدد الألوان، وغير منتظم وغير متسق الأسباب والنتائج، وجذاب وجديد على الدوام كما هو عالم الأحلام. لأن بالفعل، الإنسان اليقظ في حد ذاته واضح فحسب حول كونه متيقظًا عبر اللحمة الصلبة والمنظمة من نسيج الأفكار. ولهذا السبب ذاته فإنه يصل أحيانًا إلى أن يصدِّق أنه كان يحلم حين يتم تمزيق لحمة الأفكار تلك لوهلة من قبل الفن. إن باسكال محق تمامًا عندما كان يؤكِّد أنه لو راودنا الحلم ذاته كل ليلة فإننا ينبغي أن نكون مسكونين به تمامًا بالقدر ذاته الذي نكون مسكونين فيه بالأشياء التي نراها كل يوم، ولنقتبس كلماته «لو أن حِرفيًا كان متأكدًا أنه سيحلم كل ليلة لمدة اثنتي عشرة ساعة أنه مَلِك، فإنني أعتقد أنه سيكون سعيدًا بنفس درجة السعادة تمامًا التي سيكون عليها مَلِك يحلم كل ليلة لمدة اثنتي عشرة ساعة أنه حِرفي»

إن اليوم الشديد اليقظة لأمة متوقدة روحيًا، وليكن حديثنا عن اليونانيين الأوائل، لهو في الواقع عبر العجب الفعال باستمرار، الذي تفترضه سلفا الأساطير، أشد صلة بالحلم منه إلى يوم المفكر الرزين المجلل بالصمت. إذ لو أن كل شجرة يمكن أن تتكلم في وقت ما كحورية، أو أن إلهًا متنكرًا في مظهر ثور يختطف العذارى، لو أن الإلهة أثينا نفسها تُرَى فجأة وهي، مع فريق جميل، تقود مركبتها، مصحوبة بسيستراتوس، عبر أسواق أثينا ــ وكل أثيني مخلص قد صدَّق هذا ــ في أية لحظة مثلما يكون كل شيء ممكنًا في الحلم، والطبيعة كلها تشغى حول الإنسان كما لو لم تكن سوى حفلة تنكرية للآلهة، الذين وجدوها نكتة ضخمة أن يخدعوا الإنسان باتخاذ (بادعاء) كل الأشكال الممكنة. إن الإنسان نفسه، مع ذلك، لديه ميل لا يُقهَر أن يترك نفسه ليكون مخدوعًا، ومثله مثل شخص ممسوس بالسعادة حين يحكي له الشاعر الجوال قصص الحب على نحو تبدو معها واقعية، أو حين يجعل الممثل وهو على الخشبة الملك يبدو أكثر ملكية من الشكل الذي يُظهِره عليه الواقع. إن الذهن، ذلك الأستاذ في التخفي حر، معتوق من خدمته كعبد شريطة أن يكون قادرًا أن يخدع دونما أذى، وحينئذٍ فإنه يحتفي هو وآلهة قصفه المتهتكة. فلم يكن هناك قط ما هو أثرى منه ولا أكثر فخرًا منه ولا أنضر ولا أمهر ولا أشجع منه وهو ببهجة خالق يقذف الاستعارات داخل البلبلة، فيقلب أحجار حدود المجرَّدات إلى حد أنه، على سبيل المثال، يدعو مجرى الماء الطريق المتحرك الذي يحمل الإنسان إلى ذلك المكان الذي لولاه لن يذهب إليه. إنه ينفض من على كاهليه الآن شعار العبودية. وهو عادة ما يسعى بتطفل كئيب أن يصف الطريق لفرد فقير يشتهي الوجود وهو يمضي قدمًا من أجل السلب والنهب مثل خادم يسرق من أجل سيده، بيد أنه

الآن يصبح هو ذاته سيدًا ويمكن أن يمحو من ملامحه تعبير العوز. وأيًا كان ما يفعله الآن، مقارنة مع أفعاله السابقة فإنه يحمل في ثنايا ذاته التخفي، تمامًا كما حملت أفعاله السابقة سمة التشويه. إنه يصوِّر الحياة الإنسانية، بيد أنه يعوِّضها في المقابل بشيء جيد ويبدو راضيًا تمامًا بذلك. فذلك الإطار والسياج المهول من الأفكار، بإلصاقه بأي إنسان محتاج أن يبقى على نفسه في الحياة، هو بالنسبة للذهن المتحرر ليس إلا رافعة ولعبة لأخطر أقداره. وحين يُهشِّمه إلى أجزاء، ويلقى به إلى الفوضى، ثم يضم بعض أجزائه إلى بعض، على نحو مفارق، مزوِّجًا أقرب العناصر أغربها وأبعدها، فإنه حينئذٍ يظهر أنه ليس لديه استخدام لمحولات البؤس تلك وأنه لم يعد مقودًا بالأفكار وإنما بالحدوس. وما من طريق من هذه الحدوس يقود إلى أرض الخطاطات الشبحية the land of the spectral schemata المُجرَّدات the abstractions، التي من أجلها لم تصنع الكلمة، فحين يراها الإنسان فإنه أبكم أو يتحدث باستعارات محظورة وبتراكيب من الأفكار غير المسموعة، كيما يتراسل إبداعيًا مع الانطباع الخاص بالحدس الحاضر القوي على الأقل على التدمير والسخرية من العوائق القديمة للأفكار.

ثمة عصور يقف فيها الإنسان العاقل والإنسان الحدسي جنبًا إلى جنب، أحدهما ممتلئ بالخوف من الحدس والآخر ملىء بالازدراء للتجريد، فالثاني لا عقلاني بالقدر ذاته الذي به الأول لا فني. وكلاهما يرغب في أن يتسيَّد الحياة، أحدهما بمعرفة كيف يلبي أكثر الاحتياجات أهمية بالتدبير والحصافة والتنظيم، أما الآخر فبوصفه بطلا "منتشيًا بالفرح" بتجاهله تلك الاحتياجات وآخذًا تلك الحياة وحدها بوصفها الواقع الذي يحاكي المظهر والجمال. وكما هو على سبيل المثال في التاريخ الأبكر لدى اليونان، كلما قعقع الإنسان

الحدسي أسلحته بصورة أقوى وأكثر انتصارًا من خصمه، توجد شروط مواتية لثقافة يمكن أن تزدهر وفن يمكن أن يرسخ سيادته على الحياة. إن ذلك الإخفاء، وذلك الإنكار للعوز، وتلك الأبهة للتصورات الاستعارية، وخصوصًا تلك المباشرة في التخفي هى ما يصحب كل تلفظات حياة من هذا النوع. فلا منزل الإنسان ولا طريقة سيره ولا ملابسه ولا جرته الفخارية توحي أن الضرورة اخترعتها، وإنما يبدو كما لو كانت جميعًا متصورة كتعبير عن سعادة سامية وصفاء أوليمبي، وكما لو كانت تلاعبًا بالجدية. في حين أن الإنسان المحكوم بالأفكار والمجرَّدات لا يفعل شيئًا سوى أنه يصد بها فحسب سوء الحظ دون حتى أن يفرض على نفسه سعادة ناتجة عن التجريدات. وفي حين أنه يكافح في سبيل أقصى تحرر ممكن من الآلام، فإن الإنسان الحدسي قاطن في قلب الثقافة يجني من حدوسه حصادًا: إذ فضلاً عن دفع الشر، فإنه ينال فيضا لا ينقطع من الاستنارة، والانتعاش، والانعتاق. وبالطبع فإنه حين يعاني، يعاني أكثر، بل إنه حتى يعاني أكثر باستمرار؛ نظرًا لأنه لا يمكنه أن يتعلم من الخبرة، وإنما مرة تلو الأخرى يقع في الحفرة التي وقع فيها من قبل. وهو لا عقلاني في معاناته بقدر ما هو لا عقلاني أيضًا في سعادته، فهو يجأر بالصراخ ولا يجد عزاء. فكم من أمور مختلفة في سوء الحظ ذاته بالنسبة للرواقي والتعلم من الخبرة والحاكم نفسه بالأفكار! من هو فيما عدا ذلك فقط يبحث عن الاستقامة، والحقيقة، والتحرر من الخداع وعن مأوى من الهجوم الخاطف والمباغت وبسوء حظه يؤدي قطعة فنية فريدة من التخفي، وتمامًا كما فعل الآخر في سعادته فإنه لا يبدي وجهًا متشنجًا راعشًا بل، كما لو كان قناعًا ذا

ملامح جليلة متناغمة وهو لا يصيح بل ولا يغيِّر حتى طبقة صوته حين تقصف فوقه سحابة رعدية شديدة بل يلف نفسه في شملته وبخطوة متئدة ومحسوبة يبتعد من ورائها.

لقد حرصتُ أن أدع كلاً من نص فيكو ونيتشه يتحدث بصوته هو دون وساطة ودون تلخيص، إلا في أضيق الحدود؛ ذلك أن التلخيص، كما سبق أن قلتُ، يمحو الشخصية تمامًا كما يمحو المفهوم الاستعارة، ولا شك أن استعارات نيتشه في هذا النص جديرة بالإنصات إليها وبعدم تناسيها أو اختزالها في مقابر المفاهيم. لقد فرضت الطبيعة الفنية في الإنسان على الإنسان أن يعيد صنع العالم على صورته لكيما يمتلكه ويسيطر عليه، ولكيما يتحقق له ذلك على أكمل وجه كان لا بد له من النسيان، من التناسي، وتجاهل أي علامة من علامات هذا العوز الأولي.

مع نيتشه لا تتم إحالة الاستعارة إلى المفهوم، كما هو في التراث الميتافيزيقي الموروث منذ أرسطو، وإنما بدلاً من ذلك تتم إحالة المفهوم إلى الاستعارة. لقد قلب نيتشه المنظور، ولا أعتقد أن ما تقوم به الأدبيات المعرفية اليوم هو شيء آخر سوى الامتداد بهذا التحول أو هذا القلب إلى غاياته القصوى عبر المزيد من التدقيق والإحكام والمنهجية، وإن كان على حساب حرارة وتدفق استعارات نيتشه وأسلوبه الموَّار بالحيوية والحركة. وهكذا يستطيع القارئ بعد أن يقرأ نص الفلسفة في الجسد أن يحكم هو بنفسه إذا ما كانت المياه الجارية فيه تنتمي إلى نفس النبع أم لا، وإذا ما كان من اللائق أن تتعانق هذه النصوص مع بعضها البعض أم لا، وإذا ما كان يمكن للفلسفة تحفِّز وتحرِّك العلم أم لا.

وأخيرًا، لا يسعني سوى أن أتوجه بالشكر والعرفان للمؤلفينِ اللذينِ تعلمتُ منهما الكثير، سواء من خلال هذا الكتاب أو من خلال ما لهما من كتب أخرى وصلتني بمجال اللغويات المعرفية والدراسات المعرفية. كما أتوجه بالشكر والعرفان والامتنان إلى كل الأصدقاء الذين حفَّزوني وشجعوني على ترجمة هذا العمل، وأخص بالذكر منهم أخي وصديقي محمد الرخاوي الذي كان يفترض أن يشاركني ترجمة هذا الكتاب، لكن ظروفه حالت دون ذلك، إلا أنه لم يفتأ يستحثني ويحفِّزني على إتمامه كلما تباطأتُ، فله مني خالص الشكر والعرفان، وكذلك الصديق الحبيب الدكتور شاكر عبد الحميد الذي كثيرًا ما كنتُ أستنير باستشارته حول بعض المصطلحات وأناقش معه بعض مفاهيم وقضايا هذا الكتاب، وكذلك الصديقة لميس النقاش، وأخي وصديقي سعيد المصري، والصديق الحبيب عصام اللباد، والأصدقاء والزملاء الأعزاء خيري دومة، وحسام نايل، وأنور مغيث، ومحمود الضبع على تشجيعهم وعونهم الدائم.

أما أستاذي جابر عصفور فله شكر خاص لحماسه الشديد وموافقته الفورية على إصدار الكتاب ضمن المركز القومي للترجمة.

المراجع:

Nietzsche, F. (1992) 'Truth and Falsity in an Ultramoral Sense' in: Critical Theory Since Plato, edited by H. Adams, New York: Harcourt Brace Govanovich College Publishers. 633-639

Vico, Giambattista. (1970), The New Science of Giambattista Vico, (abridged translation of the third edition (1744)), Translated with an introduction by: T. G Bergin & M. H. Fisch, London: Cornell University Press.

– طارق النعمان (٢٠٠٣) مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة.

شكر وعرفان

ما كان من الممكن الاضطلاع بهذا النطاق الواسع من العمل دون الكثير من العون، إذ ساهم تلامذتنا وزملاؤنا في بيركلي وأورجون في هذا العمل مساهمة لا يمكن أن تقدَّر بثمن، وإننا لنود أن نشكرهم ونشكر أصدقاء آخرين أجَّلوا ما كانوا يقومون به ليعاونونا في هذا المشروع.

فكلوديا باراكلي وتوماس ألكسندر، ودافيد بارتون وروبرت هان ساعدونا مساعدة عظيمة في أن نقدِّر دقائق الفلسفة اليونانية وقدَّموا عوناً قيِّمًا في الفصول السادس عشر، والسابع عشر، والثامن عشر.

أما إيف سويتزر فقد كانت منخرطة في المشروع من البداية وقدَّمت اقتراحات ومساهمات تند عن الحصر على امتداد هذه السنوات.

فبحثها الرائد عن استعارات العقل وضع الأساس للدراسة المقدَّمة في الفصل الثاني عشر.

كما ساعدتنا إسهامات جيروم فيلدمان الحاسمة حول النظرية العصبية للغة في وضع الأسس لمقاربة تجسدن العقل التي تعد مركزية بالنسبة لهذا العمل. وإضافة إلى ذلك، فقد أفدنا من اقتراحاته التفصيلية على المسوَّدات الأصلية العديدة إفادة واسعة.

وأمَّا روبرت بويل فقد جاوز حد الزمالة والصداقة في المساعدة في حل التفاصيل الرياضية للفعل العقلاني في الفصل الثالث والعشرين.

وقد لعبت بحوث جوزيف جرادي في الأساس الخِبْـروي للاسـتعارة دورًا كبيرًا في النظرية المقدَّمة في هذا الكتـاب، وكـذلك كانـت النظريـة العصبية للاستعارة لسريني ناريانان التي اتفقت على أكمل وجه مـع نتـائج جرادي.

وقد أمضت جين إسبنسون أكثر من عام تبحث في البنية الاسـتعارية للسببية قبل مغادرتها بيركلي لتعمل في مجال الكتابة السينمائية في هوليـود. وما كان لشيء من هذا العمل أن يكون ممكنًا دون تطور اللغويات المعرفية كمجال معرفي. فديننا لأولئك الذين حدَّدوا المجال كبير وحاضر على امتداد المشروع كله. ويتوجه امتناننا بشكل خاص إلـى رون لانكيـر، وليونـارد تالمي، وجيلز فاكونير، وإيف سويتزر، وتشارلز فيلمور، ومـارك تيرنـر، وكلوديا بروجمان، وآديل جولدبيرج، وآلن جينكي.

كما ندين بدين خاص لإيفان تومسون، وفرانسيسكو فاريلا، وإيلنـور روش الذين كان عملهم الموسَّع على المعرفة المُجَسْدَنة مُلهِمًا ومُثرِيًا لتفكيرنا طول الوقت. وإضافة إلى ذلك فقد قام العديد من الطلاب والزملاء باقتراحات تحليلية وساهموا مساهمات بحثية غير منشورة أثرت هذا العمل ثراءً عظيمًا، وهو ما نود أن نقر به حسب موقعه في كل فصل.

ففي الفصل الثالث "العقل المُجَسْدَن" وفي "الملحق"، سـاهم كـل مـن جيروم فيلدمان وتيري ريجير وديفيد بايلي وسريني ناريانان.

وفي الفصل العاشر،"الزمن"، ساهم رفائيل نونز، وكيفين مور، وجونج وون بارك، ومارك تيرنر، وجون روبرت روس.

وفي الفصل الحادي عشر،" الأحداث والعلل"، ساهمت جين إسبنسون وكارين ماير، وشارون فيتشلر، وكلوديا بروجمان، وآديل جولدبرج، وسارة توب، وتيم روهرير.

وفي الفصل الثاني عشر،" العقل"، ساهمت إيف سويتزر، وآلن شورتز وميشيل إماناتيان، وجورجي لازولو.

وفي الفصل الثالث عشر، "الذات"، ساهم ميلز بيكر، وأندرو ليكوف، ويوكيو هيروز، وبارت ويزيالوزكي.

وفي الفصل الرابع عشر، "الأخلاق"، ساهم بروس بوشانان، وسارة توب، وكريس كلينجبيل، وتيم أدامسون.

كما يمتد أعمق شكرنا إلى آخرين ممن ساعدونا بطرق عديدة: روبرت أدكوك، ديفيد أبراهام، ميشيل برازيلي، ديفيد كولير، أوين فلاناجان، ديفيد جالين، كريستوفر جونسون، دان جورافسكي، جان — بيرى كوبينج، توني ليزريرويتز، روبرت ماكولي، جيمس د . ماكولي، لورا ميشيلز، باميلا مورجان، تشارلن سبريتناك، ليونل وي.

وكذلك نود أن نشكر كل المشاركين في حلقات النقاش التي عقدناها عن الفلسفة والعلم المعرفي في بيركلي وأوريجون، وكذلك المشاركين في حلقة نقاشنا الدراسية التي كانت في معهد بيركلي الصيفي عام ١٩٩٦. كما أننا مدينون لقراء مجهولين عديدين أتاحت تعليقاتهم لهذا الكتاب أن يبدو بصورة أفضل كثيرًا. ونحن ممتنون بشكل خاص للتحرير الدؤوب لآن مورو والقيادة التحريرية لوليم فروشت.

أما زوجتانا، كاثلين فرومكن وساندي جونسون، فإنهما لم يقدِّما فحسب دعمًا يتجاوز نداء الواجب بكل الحب والصبر الوافر عبر سنوات عديدة، وإنما أيضًا أعطيانا ومنحا أفكارنا تأييدًا مستمرًا يند عن التقدير.

كما نود بشكل خاص أن نعبِّر عن امتناننا لفرصة العمل في أوساط ثقافية استثنائية، سواء في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، أو جامعة أوريجون في يوجين. هذا فضلاً عن أننا ندين ديناً خاصًا لمعهد الدراسات المعرفية ومعهد الكمبيوتر الدولي في بيركلي.

وأخيرًا، فإننا نريد أن نشيد بفيلسوفين عظيمين للعقل المُجَسْدَن. إذ إن أي كتاب يتضمن كلمتي "الفلسفة" و "اللحم" "flesh" في عنوانه لا بد له من أن يعبِّر عن دين جلي لموريس ميرلوبونتي. إذ إنه استخدم كلمة "اللحم" ليعبِّر عن خبرتنا المُجَسْدَنة الأوليَّة وسعى إلى أن يركِّز انتباه الفلسفة على ما/دعاه "لحم العالم" "the flesh of the world"، العالم كما نشعره من خلال الحياة فيه. وبشكل لا يقل عن ميرلوبونتي رأي جون ديوي أن خبرتنا الجسدية هي الأساس الأولي لكل شيء يمكن أن نعنيه ونفكِّر فيه ونعرفه ونتواصل معه. لقد فهم الثراء الكامل والتعقيد والأهمية الفلسفية للخبرة الجسدية، إذ يُعد ديوي وميرلوبونتي بالنسبة لزمنهما نموذجين لمن نشير إليهم بوصفهم "فلاسفة مسئولين إمبريقيًا"، لأنهما قد عوَّلا على أفضل الصور الإمبريقية المتاحة من السيكولوجيا والفسيولوجيا وعلم الأعصاب ليشكِّلا تفكيرهما الفلسفي.

كلمة حول ترميز المراجع

لقد تخلينا إلى حد ما في توثيقنا للمصادر العديدة التي استخدمناها في هذا الكتاب عن نظام الإحالة المقتصر على اسم المؤلِّف والتاريخ بترتيب المصادر طبقًا للمجالات وأنواع الموضوعات داخلها. وقد جعلنا كل توثيق يبدأ بحرف كبير ورقم (وأحيانًا بحرف فقط) ليشير إلى موضع المصدر أو المرجع في قائمة المصادر والمراجع. حيثُ نوثِّق، على سبيل المثال، كتابنا *الاستعارات التي نحيا بها* *Metaphors We Live By* في النص على النحو التالي: (A1, Lakoff and Johnson 1980). وهو ما يعني أن القراء سيجدون البيانات الكاملة للكتاب في القسم A1 من قائمة المصادر والمراجع، وهو القسم الذي يحوي مراجع "نظرية الاستعارة". وقد اتبعنا هذا النظام لنيسِّر على القارئ معرفة المراجع تبعًا للمجال المعرفي، ولنوفِّر للقارئ الذي يريد أن يتعمق في أدبيات مجال معين الأعمال المحورية التي تمثِّل بداية جيدة تساعده على هذا.

وهاهي القائمة الكاملة بأنواع الموضوعات والرموز المعطاة لكل مجال:

الحرف .A = دراسات العلم المعرفي واللغويات المعرفية.

الرمز .A1 = دراسات نظرية الاستعارة.

الرمز .A2= الدراسات التجريبية في الاستعارة.

الرمز .A3= دراسات الاستعارة في لغة الإيماء الجسدي ولغة الإشارة الأمريكية.

الرمز .A4= دراسات التفيئة.

الرمز .A5= دراسات اللون.

الرمز .A6= دراسات التأطير.

الرمز .A7= الدراسات الخاصة بالفضاءات الذهنية والمزج التصوري.

الرمز .A8= الدراسات الخاصة بالنحو المعرفي وخُطاطات الصورة.

الرمز .A9= دراسات الخطاب والتداولية.

الرمز .A10= الدراسات الخاصة بنظرية اتخاذ القرار: مقاربة الاستكشافات والتحيزات.

الحرف .B= دراسات العلم العصبي والنمذجة العصبية.

الرمز .B1= دراسات العلم العصبي الأساسية.

الرمز .B2= دراسات النمذجة الترابطية المبنية.

الحرف .C= المصادر والمراجع الخاصة بالفلسفة.

الرمز.C1= الدراسات الخاصة بالعلم المعرفي والفلسفة الأخلاقية.

الرمز .C2= المصادر الفلسفية.

الحرف .D= اللغويات غير المعرفية.

الحرف .E= مراجع متنوعة خارج نطاق هذه المجالات.

القسم الأول

كيف يتحدى العقل المجسّدَن التراث الفلسفي الغربي

الفصل الأول

مقدمة

من نكون؟
كيف يعيد العلم المعرفي طرح أسئلة فلسفية مركزية

العقل مُجَسْدَن بشكل متأصل.

التفكير غير واعٍ في معظمه.

المفاهيم المجرَّدة استعارية على نطاق واسع.

هذه ثلاث نتائج أساسية للعلم المعرفي. ذلك أنه قد انقضت أكثر من ألفيتين من التأمل الفلسفي القَبْلي حول هذه الجوانب من العقل. وبسبب هذه الاكتشافات، لا يمكن للفلسفة قط أن تعود كما كانت من قبل مرة أخرى.

وحين يتم أخذ هذه النتائج الثلاث معًا ويتم تناولها بالتفصيل كنتائج لعلم العقل تبدو غير متوافقة مع المكونات المركزية للفلسفة الغربية. إذ إنها تقتضي إعادة تفكير شاملة لأكثر المقاربات الراهنة شهرة وشيوعًا، نعني الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية، والفلسفة المابعد حداثية.

إن هذا الكتاب يتساءل! ماذا سيحدث إذا ما بـــدأنا بهـــذه الاكتـــشافات الإمبريقية حول طبيعة العقل والفلسفة المبنية مجددًا؟ والجواب هو أن فلسفة مسئولة إمبريقيًا ستتطلب من ثقافتنا أن تتخلى عن بعض افتراضاتها الفلسفية الأعمق. وهذا الكتاب هو دراسة موسَّعة لما ستكون عليه العديد مـــن تلـــك التغييرات بالتفصيل.

إن فهمنا لما هو العقل هو أمر مهم أهمية عميقة، إذ إن أكثر معتقداتنا الفلسفية محورية محكومة على نحو لا ينحل برؤيتنا للفكر.

وقد فُهِم الفكر لما يزيد عن ألفيتين بوصفه الخاصية المحدِّدة للكائنـــات الإنسانية، فالفكر لا يشمل فقط مقدرتنا على الاستدلال المنطقي، وإنما أيضًا قدرتنا على أن نُجري بحثًا، وأن نحل مشكلات، وأن نقـــيِّم وأن ننتقـــد، وأن نتدبر كيف ينبغي أن نسلك وأن نصل إلى فهم لأنفسنا ولأناس آخرين وللعالم. ولذلك السبب يُعدُّ أي تغير جذري في فهمنا للفكر تغيرًا جذريًا فـــي فهمنـــا لأنفسنا. وإنه لمن المدهش أن يُكتشف، انطلاقًا من البحـــث الإمبريقـــي، أن العقلانية الإنسانية ليست على الإطلاق على النحو الذي اعتقد التراث الفلسفي الغربي أنها عليه. إلا أنه لمن الصادم أيضًا أن يُكتشف أننا مختلفون جدًا عما أخبرنا تراثنا الفلسفي أننا عليه.

دعونا نبدأ بالتغيرات في فهمنا للفكر:

إن الفكر ليس غير مُجَسْدَن، كما تصور التراث على نطـــاق واســـع، وإنما ينهض من طبيعة أمخاخنا وأجسادنا وخبرتنا الجسدية. إذ إن دعوى أننا نحتاج جسدًا لكي نفكِّر ليست بالدعوى المحمودة والواضحة تمامًـــا، بـــل إن القول بأن البنية الفعلية الخاصة بالفكر ذاته تأتي من تفاصيل تجسدننا يمثِّـــل

دعوى صادمة. كما أن الآليات العصبية والمعرفية التي تمكِّننا من أن ندرك ونتحرك تخلق أيضًا أنساقنا التصورية وأساليب الفكر؛ ومن ثم فلكي نفهم الفكر يجب أن نفهم تفاصيل نسقنا البصري، ونسقنا الحركي والآليات العامة للربط العصبي . باختصار، ليس الفكر، على أي نحو، سمة مفارقة للكون أو سمة لعقل غير مُجَسْدَن. وإنما هو بدلاً من ذلك مشكَّل على نحو حاسم بخواص أجسادنا الإنسانية، بالتفاصيل اللافتة للبنية العصبية لأمخاخنا وبخصوصيات اشتغالنا اليومي في العالم.

إن الفكر تطوري، بحيث إن الفكر المجرَّد يبني على أشكال الاستدلال الإدراكي والحركي الحاضرة في حيوانات "أدنى" ويفيد منها. والنتيجة هي داروينية الفكر، داروينية عقلية: إن الفكر، حتى في أكثر أشكاله تجريدًا، لا يتعالى على طبيعتنا الحيوانية، بل إنه يفيد منها. ومن ثم، فإن اكتشاف أن الفكر تطوري يغيِّر كلية علاقتنا بحيوانات أخرى ويغيِّر تصورنا للكائنات الإنسانية بوصفها عاقلة على نحو متفرد، فالفكر ليس إذًا هو الجوهر الذي يفصلنا عن حيوانات أخرى، وإنما هو ما يضعنا على متصل معها.

إن الفكر ليس "كونيًا" بالمعنى المفارق، أي ليس جزءًا من بنية الكون. إلا أنه، مع ذلك، كوني بما هو مقدرة مشتركة كونيًا لدى كل الكائنات الإنسانية. وما يتيح له أن يكون مشتركًا هو الخواص المشتركة التي توجد في الطريقة التي تكون بها عقولنا مُجَسْدَنة.

إن الفكر ليس واعيًا بشكل كامل، وإنما غير واعٍ في معظم الأحوال.

إن الفكر ليس حرفيًا بشكل خالص، وإنما استعاري وخيالي على نطاق واسع.

إن الفكر ليس منعدم الشعور، وإنما متورط وجدانيًا.

ولهذا التحول في فهمنا للفكر امتدادات عريضة، ويلزم عنه تحول مناظر في فهمنا لما نحن ككائنات إنسانية. إذ إن ما نعرفه الآن عن العقل مخالف جذريًا للرؤى الفلسفية الكلاسيكية الرئيسية لما هو الإنسان.

على سبيل المثال، ليس ثمة إنسان مزدوج ازدواجًا ديكارتيًا، ذو عقل منفصل ومستقل عن الجسد، يشارك كل شخص آخر سواه الفكر المتعالي غير المُجَسْدَن نفسه بالضبط، ويكون قادرًا على معرفة كل شيء خاص بعقله/ أو عقلها / ببساطة من خلال التأمل الذاتي، بل إن العقل أصليًا مُجَسْدَن، والفكر مشكَّل بالجسد، وبحكم أن معظم التفكير لا واعٍ فلا يمكن للعقل أن يكون معروفًا ببساطة بالتأمل الذاتي، ولذا فالدراسة الإمبريقية ضرورية.

وكذلك لا يوجد إنسان كانطي مستقل جذريًا، ذو حرية مطلقة وفكر متعالٍ يملي على نحو صحيح ما هو أخلاقي وما ليس أخلاقيًا، فالفكر ناشئ من الجسد، ولا يتجاوز الجسد. وأي جوانب كونية توجد للفكر تنشأ من الجوانب المشتركة لأجسادنا وأمخاخنا وبيئتنا التي نقطنها. كما أن وجود هذه الكليات لا يتضمن أن الفكر يفارق الجسد. وعلاوة على ذلك، فبما أن الأنساق التصورية تتنوع تنوعًا دالاً، فإن الفكر ليس كليًا بشكل كامل.

وبما أن الفكر مشكَّل بالجسد، فإنه ليس حرًا حرية جذرية؛ لأن الأنساق التصورية الإنسانية الممكنة والأشكال الممكنة للفكر محدودة. وإضافة إلى ذلك، فما أن نتعلم نسقًا مفهوميًا ما حتى يغدو عصبيًا ممثَّلاً

في أمخاخنا، ولا نصبح أحرارًا في أن نفكِّر في أي شيء كيفما اتفق. ومن ثم، فإننا لا نملك حرية مطلقة بالمعنى الكانطي، ولا استقلالاً تامًا. فما من قَبْلِيَّة، وما من عقل فلسفي على نحو خالص لمفهوم كلي للأخلاق، وما من فكر متعالٍ كلي خالص بحيث يمكنه أن ينتج قوانين أخلاقية كلية. وكذلك فإن الإنسان النفعي الذي تكون العقلانية بالنسبة إليه عقلانية اقتصادية ــ أي الحد الأقصى من المنفعة ــ لا يوجد هو الآخر. فالكائنات الإنسانية الحقيقية لا تكون في أغلب الحالات في سيطرة واعية أو حتى منتبهة بشكل واعٍ لتفكيرها. إذ إن معظم فكرها، بخلاف ذلك، مؤسَّس على أنواع عديدة من النماذج الأوليَّة، والتأطيرات والاستعارات. إذ قلما ينخرط الناس في شكل من الفكر الاقتصادي يمكنه أن يبلغ بالمنفعة أقصى حد لها.

أما الإنسان الفينومينولوجي، الذي يمكنه عبر الاستبطان الفينومينولوجي وحده أن يكتشف كل شيء يمكن له أن يعرفه حول العقل وطبيعة الخبرة، فإنه تخييل. إذ على الرغم من أنه يمكن أن يكون لدينا نظرية للاوعي معرفي عريض وفاعل بشكل سريع وأوتوماتيكي، فليس لدينا مدخل واعٍ مباشر لتشغيله، ولذلك ليس لدينا مدخل لمعظم تفكيرنا.

فالاستكناه الفيومينولوجي وإن يكن قيمًا في كشف بنية الخبرة، يجب أن يتم إكماله بالبحث الإمبريقي في اللاوعي المعرفي.

كما لا يوجد إنسان مابعد بنيوي، فما من ذات مزاحة كلية عن المركز كل معنى بالنسبة إليها اعتباطي ونسبي بشكل كامل، وتاريخيًا صدفوي تمامًا، غير مقيَّد بجسد أو مخ. فالعقل ليس فحسب مُجَسْدَنًا، بل مُجَسْدَن بطريقة تعتمد فيها أنساقنا التصورية إلى مدى بعيد على الخصائص المشتركة

لأجسادنا وللبيئات التي نعيش فيها. والمحصِّلة هي أن قدرًا كبيرًا من النسق التصوري للشخص إما كوني أو واسع الانتشار عبر اللغات والثقافات. وهكذا فإن أنساقنا التصورية ليست نسبية بشكل كامل وليست نتاج مجـرَّد صـدفة تاريخية، هذا على الرغم من أنه توجد درجة من النـسبية التـصورية وأن الصدفة التاريخية تلعب دورًا غير قليل. كما يخلق أساس أنساقنا التـصورية القارة في التجسدن المشترك والخبرة الجسدية ذاتًا متمركزة إلى حد بعيد إلا أنها ليست ذاتًا متحجرة.

كما أنه ما من إنسان فريجي – على النحو الـذي تطرحـه الفلـسفة التحليلية – الفكر بالنسبة إليه منزوع عن الجسد. أي إنه ما من إنسان حقيقي لا يلعب تجسدنه دورًا في المعنى، ومعناه موضوعي بشكل خالص ومحـدَّد بالعالم الخارجي، وتستطيع لغته أن توافق العالم الخـارجي دون أن يلعـب العقل أو المخ أو الجسد دورًا مهمًا فيها. لأن أنساقنا التصورية تنـتج مـن أجسادنا، والمعنى مؤسَّس في أجسادنا وعبرها. ولأن نطاقًا هائلاً من مفاهيمنا استعاري؛ فإن المعنى ليس حرفيًا بشكل كامل، ونظريـة مطابقـة الحقيقـة الكلاسيكية زائفة. ذلك أن نظرية المطابقة تتصور أن العبارات صـادقة أو زائفة موضوعيًا، اعتمادًا على الكيفية التي تُرسَّم بها مباشرة في العالم بشكل مستقل عن أي فهم إنساني سواء للعبارة أو للعالم. وعلى العكس من ذلـك، فإن الحقيقة متوسَّطة بالفهم المُجَسْدَن والخيال. ولا يعني ذلك أن الحقيقة ذاتية بصورة خالصة أو أنه ما من حقيقة مستقرة.

وإنما على العكس من ذلك، يتيح تجسدننا المشترك حقائق مـشتركة مستقرة.

كما أنه ليس هناك شيء من قبيل الإنسان الكمبيوتري، عقله مثل القرص المرن للكمبيوتر قادر على أن يعمل على أي كمبيوتر سليم أو برمجية عصبية أساسية – يستخلص عقله المعنى من اتخاذ رموز لا معنى لها بوصفها مدخلات، يعالجها وفقًا للقواعد ويعطيها رموزًا لا معنى لها كمخرجات.

إن البشر الحقيقيين لهم عقول مُجَسْدَنة تنشأ من وتتشكل بـ وتعطي معنى عبر أجساد إنسانية حية. كما أن البنى العصبية لأمخاخنا تنتج أنساقًا تصورية وبنى لغوية لا يمكن أن تكون مفسَّرة تفسيرًا وافيًا بالأنساق الشكلية التي لا تتعامل إلا مع الرموز فحسب.

وأخيرًا، فما من إنسان تشومسكوي، اللغة بالنسبة إليه تركيب خالص، أو شكل خالص معزول ومستقل عن كل معنى، وسياق، وإدراك، وعاطفة وذاكرة، وانتباه، وفعل، وعن الطبيعة الديناميكية للتواصل.

وعلاوة على ذلك، فإن اللغة الإنسانية ليست ابتكارًا توليديًا بصورة كاملة، بل إن جوانب مركزية من اللغة تنشأ بشكل تطوري من الأنظمة الحسية والحركية ومن أنظمة عصبية أخرى موجودة في حيوانات أدنى.

إن التصورات الفلسفية الكلاسيكية قد أثارت أخيلتنا وعلَّمتنا الكثير، لكن ما أن ندرك أهمية اللاوعي المعرفي وتجسدن العقل والتفكير الاستعاري حتى لا يعود بإمكاننا أن نعود قط إلى تفلسف قبلي حول العقل واللغة أو إلى الأفكار الفلسفية عما هو الإنسان التي ليست متوافقة مع ما نتعلمه عن العقل.

وبطرح فهمنا الجديد للعقل، يطرح نفسه علينا من جديد، بصورة ماسة للغاية، التساؤل حول ماذا يكون الكائن الإنساني.

طرح أسئلة فلسفية يقتضي استخدام الفكر الإنساني

إذا كنا عازمين أن نسأل أسئلة فلسفية فعلينا أن نتذكر أننا بشر، وبوصفنا كائنات إنسانية فإننا لا نملك سبيلاً خاصًا لأي شكل من أشكال الفكر الموضوعي أو المتعالي بصورة خالصة. وإنما يتحتم علينا بالضرورة أن نستخدم ميكانزمات معنوية وعصبية إنسانية مشتركة، ولأن معظم تفكيرنا لاواعٍ فإن أي تفلسف قبلي لا يوفِّر سبيلاً مباشرًا مميزًا لمعرفة عقلنا وكيف تُبنى خبرتنا.

إننا في طرحنا لأسئلة فلسفية نستخدم فكرًا مشكَّلا بالجسد ولا واعيًا معرفيًا، ولا نملك مدخلاً مباشرًا إليه، كما نستخدم تفكيرًا استعاريًا نحن غير واعين به إلى حد كبير. إن حقيقة أن التفكير المجرَّد في أغلبه استعاري تعني أن الإجابات عن الأسئلة الفلسفية دائمًا ما كانت ودائمًا ستكون، في الأغلب استعارية. وما ذلك في ذاته بجيد ولا رديء، وإنما هو ببساطة واقعة خاصة بقدرات العقل الإنساني؛ لكن لها عواقب عظيمة على كل جانب من جوانب الفلسفة. إن التفكير الاستعاري هو الأداة المبدئية التي تجعل البصيرة الفلسفية ممكنة والتي تقيِّد الأشكال التي يمكن أن تتخذها الفلسفة.

أمَّا التأمل الفلسفي غير العارف بالعلم المعرفي فلم يكتشف، ولم يؤسِّس، ولم يبحث تفاصيل الجوانب الأساسية من العقل التي سنناقشها. لقد لاحظ فعلاً بعض الفلاسفة المستبصرين بعض هذه الظواهر، إلا أنهم افتقروا إلى منهجية إمبريقية ليرسوا صلاحية هذه النتائج ويدرسوها دراسة تفصيلية رائقة، إذ بدون التثبت الإمبريقي ما كان لهذه الوقائع حول العقل أن تجد سبيلها داخل المسار الفلسفي الرئيسي.

إن اقتران كل من اللاوعي المعرفي وتجسدن العقل والتفكير الاستعاري لا يتطلب فحسب طريقة جديدة لفهم العقل وطبيعة الإنسان، بل يتطلب أيضًا فهمًا جديدًا لنشاط من أكثر النشاطات الإنسانية شيوعًا وطبيعية – ألا وهو طرح أسئلة فلسفية.

ما الذي يجري في طرح وإجابة الأسئلة الفلسفية؟

إذا كنت تعتزم إعادة طرح قضايا فلسفية أساسية فها هو أقل ما يجب أن تقوم به.

أولاً، إنك تحتاج منهجًا للبحث.

ثانيًا، يجب عليك أن تستخدم ذلك المنهج لتفهم مفاهيم فلسفية أساسية.

ثالثًا، يجب عليك أن تطبّق ذلك المنهج على فلسفات سابقة لتفهم ما تدور حوله وما الذي يجعلها تترابط معًا.

رابعًا، يجب عليك أن تستخدم ذلك المنهج لتسأل أسئلة كبيرة:

ما عسى أن يكون الإنسان؟ ما الأخلاق؟ كيف نفهم البنية السببية للكون؟ وما شابه من أسئلة.

إن هذا الكتاب يخطو خطوة صغيرة في كل مجال من هذه المجالات، بقصد إعطاء نظرة عامة حول مشروع إعادة التفكير فيما يمكن أن تصير إليه الفلسفة. إن المناهج التي نستخدمها تأتي من العلم المعرفي واللغويات المعرفية. وسنناقش هذه المناهج في القسم الأول من هذا الكتاب.

أمَّا في القسم الثاني، فإننا ندرس العلم المعرفي للأفكار الفلسفية الأساسية. وهو ما يعني أننا نستخدم هذه المناهج لنحلِّل مفاهيم أساسية معيَّنة يجب على أية مقاربة للفلسفة أن تتناولها من قبيل الزمن، والأحداث، والسببية، والعقل، والذات ، والأخلاق.

وفي القسم الثالث، نبدأ دراسة الفلسفة نفسها من منظور العلم المعرفي. إننا نطبِّق هذه المناهج التحليلية على لحظات مهمة في تاريخ الفلسفة: الميتافيزيقا اليونانية، بما في ذلك الفلسفة ما قبل السقراطية، وأفلاطون، وأرسطو، ونظرية ديكارت عن العقل، وسيكولوجيا الملكات الخاصة بالتنوير، والنظرية الأخلاقية لكانط ، والفلسفة التحليلية.

إن هذه المناهج فيما نزعم تقود إلى استبصارات جديدة وعميقة داخل هذه الصروح الذهنية العظيمة. إنها تساعدنا في أن نفهم تلك الفلسفات وأن نفسِّر لماذا، على الرغم من اختلافاتها الجذرية، قد بدا كل منها بديهيًا للكثير من الناس عبر القرون، كما أننا نتناول أيضًا قضايا في الفلسفة المعاصرة، واللغويات، والعلوم الاجتماعية، وبشكل خاص الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية، واللغويات التشومسكوية ونموذج الفاعل العقلاني المُستخدَم في علم الاقتصاد والسياسة الخارجية.

وأخيرًا، فإننا نلخِّص في القسم الرابع ما تعلمناه على مدار هذا البحث حول ماهية الكائنات الإنسانية وحول الشرط الإنساني.

إن ما ينبثق هو فلسفة مُلاحِمة للعظم. ذلك أن منظورًا فلسفيًا مؤسَّسًا على فهمنا الإمبريقي لتجسدن العقل هو فلسفة في اللحم in the flesh، فلسفة تعتد بما هو أكثر رسوخًا فينا وبما يمكن أن نكون.

الفصل الثانى

اللاوعي المعرفي

إن الحياة حياة إنسانية يُعد جهدًا فلسفيًا. فكل فكر نملكه وكل قرار نصوغه وكل فعل نؤدِّيه مؤسَّس على افتراضات عديدة جدًا بحيث يتعذر أن نرصدها جميعًا. إذ إننا نتحرك ونحن مسلَّحون بحشد من الفروض المُسبَقة حول ما هو الواقع، وما يعد معرفة وكيف يعمل العقل، ومن نكون، وكيف ينبغي أن نسلك.

ومثل هذه الأسئلة التي تنشأ من اهتماماتنا اليومية، تشكِّل مادة الموضوع الأساس لهذه الفلسفة: الميتافيزيقا، الإبستمولوجيا، فلسفة العقل، الأخلاق، وما إلى ذلك.

إن الميتافيزيقا على سبيل المثال اسم تخيلي لاهتمامنا بما هو حقيقي. فالميتافيزيقا التقليدية تسأل أسئلة تبدو باطنية: ما الجوهر؟ ما العلة ؟ ما الزمن؟ ما الذات؟ في حين أنه في الكلمات اليومية ما من شيء باطني حول مثل هذه الأسئلة.

ولنأخذ اهتمامنا بالأخلاق، هل الأخلاق تتألف من مجموعة من القوانين المطلقة تأتي من عقل كلي؟ أم أنها بناء ثقافي؟ أم أنها لا هذا ولا ذاك؟ هل ثمة قيم أخلاقية كونية غير متغيرة؟ من أين تأتي الأخلاق؟ أهي جزء من

جوهر ما ينبغي أن يكون عليه الكائن الإنساني؟ هل ثمة جوهر لما ينبغي أن يكون الكائن الإنساني؟ وما هو بالضبط الجوهر على أية حال؟

كما قد تبدو السببية هي الأخرى موضوعًا باطنيًا آخر ليس بوسع أحد سوى فيلسوف أن يهتم به. إلا أن التزاماتنا وأفعالنا الأخلاقية والسياسية تفترض سلفًا رؤى ضمنية حول إذا ما كان ثمة أسباب اجتماعية، وإذا ما كانت فماذا عساها أن تكون. إننا كلما عزونا مسئولية أخلاقية أو اجتماعية نفترض ضمنيًا إمكانية التسبيب، إضافة إلى التصورات المحدَّدة جدًا عما هو السبب.

أو لنأخذ الذات. إذ قد يبدو التساؤل حول طبيعة ما تكونه الذات الغاية القصوى في التأمل الميتافيزيقي الباطني.

بيد أننا لا نستطيع أن نقضي يومًا دون اعتماد على تصورات لا واعية للبنية الداخلية للذات. هل نظرت نظرة حسنة إلى ذاتك مؤخرًا؟ هل تحاول أن تجد "ذاتك الحقيقية"؟

هل أنت مسيطر على ذاتك؟ هل لك ذات خفية تحاول أن تحميها أم أنها بالغة البشاعة إلى حد أنك لا تريد لأي أحد أن يعرف عنها شيئًا؟ لو أنك انشغلت في أي يوم من الأيام بأية أمور من هذا النوع، فإنك كنت معتمدًا على نماذج لا واعية لما هي الذات، ويتعذر أن تستطيع أن تحيا حياة فيها أي استبطان على الإطلاق دون فعل ذلك.

وعلى الرغم من أننا من حين إلى آخر فقط نكون واعين بذلك، فإننا جميعًا ميتافيزيقيون ليس بأي معنى يحيل على برج عاجي ما، ولكن كجزء من قدرتنا اليومية على أن نصوغ معنى لخبرتنا.

ذلك أنه عبر أنساقنا التصورية نكون قادرين على أن نشكِّل معنى للحياة اليومية، وميتافيزيقانا اليومية مُجَسْدَنة في تلك الأنساق التصورية.

اللاوعي المعرفي

إن العلم المعرفي هو مجال معرفي يدرس الأنساق التصورية. إنه مجال معرفي جديد نسبيًا، تم تأسيسه في السبعينيات ومع ذلك فقد قام في وقت قصير باكتشافات مذهلة. فقد اكتشف قبل أي شيء أن معظم تفكيرنا غير واعٍ، ليس بالمعنى الفرويدي للكائن المكبوت، وإنما بمعنى أنه يشتغل تحت مستوى الانتباه المعرفي، بلا مَوْلِج ممكن للوعي ويعمل بسرعة فائقة جدًا على أن يكون موضع تركيز، انظر على سبيل المثال، كل ما يجري دون مستوى الانتباه الواعي حيث تكون في محادثة. ها هو جزء بسيط فحسب مما تفعله لحظة بلحظة:

- النفاذ إلى الذكريات المرتبطة بما يقال.
- استيعاب تيار الصوت بما هو لغة، وتقسيمه إلى سمات صوتية فارقة ومقاطع، وتمييز الفونيمات وتجميعها في مورفيمات.
- إسناد بنية للجملة تتماشى مع العدد الغفير للتكوينات النحوية في لغتك الأم.
- انتقاء كلمات ومنحها معاني ملائمة للسياق.
- تشكيل فحوى دلالية وتداوليَّة للجمل ككل.
- تأطير ما يقال بألفاظ ذات صلة بالنقاش.

- القيام باستدلالات ذات صلة بما تتم مناقشته.
- بناء صور ذهنية تكون متصلة بالموضوع وفحصها.
- ملء الفجوات في الخطاب.
- ملاحظة وتأويل لغة جسد مُحاوِرك.
- توقع إلى أين تمضي المحادثة.
- تخطيط ماذا ستقول في الرد.

لقد كشف العلماء المعرفيون تجريبيًا أنه لنفهم حتى أبسط تلفظ، يجب علينا أن نؤدّي هذه الأشكال، وأشكالاً أخرى معقّدة بصورة يصعب تخيلها من التفكير بشكل أوتوماتيكي ودون جهد ملحوظ أسفل مستوى الوعي. إذ لا يقتصر الأمر فقط على أننا لا نلاحظ من حين إلى آخر هذه العمليات، وإنما يتجاوز هذا إلى أنه لا مولج لها للانتباه والسيطرة الواعيين.

إذ حين نفهم كل ما يشكِّل اللاوعي المعرفي يتسع فهمنا لطبيعة الوعي اتساعًا عريضًا. ويتجاوز الوعي بعيدًا إلى ما وراء مجرَّد الانتباه إلى شيء ما، إلى ما وراء الخبرة الخالصة بالخصائص الفارقة الأساسية (الأحاسيس الكيفية على سبيل المثال، بالألم أو اللون)، إلى ما وراء الانتباه إلى أننا منتبهون، إلى ما وراء ما يتخذه التآزر في الخبرة المباشرة المزوَّدة من قبل مراكز المخ العديدة. إن الوعي يشمل بالتأكيد كل ما ذُكِر إضافة إلى الإطار التكويني الأوسع بصورة مهولة، والمقدَّم من قبل اللاوعي المعرفي الذي يجب أن يكون فعَّالاً بالنسبة لنا كي نكون منتبهين لأي شيء على الإطلاق.

لماذا اللاوعي "المعرفي"؟

إن المصطلح *معرفي* له معنيان مختلفان جدًا مما يمكن أن يولِّد أحيانًا الخلط. ففي العلم المعرفي يُستخدَم المصطلح *معرفي* لأي نوع من العمليات أو البنى العقلية التي يمكن أن تتم دراستها بمصطلحات دقيقة. ومعظم هذه البنى والعمليات قد وجد أنها لا واعية. وبالتالي فإن الاشتغال البصري يقع في نطاق *المعرفي*، وكذلك الاشتغال السمعي. وبوضوح، فلا هذا ولا ذاك واعٍ؛ بما أننا لا نكون ولا يمكننا بحال من الأحوال أن نكون منتبهين لكل العمليات العصبية المتضمَّنة في العملية الكلية المعقَّدة تعقيدًا بالغًا التي تُحدِث الخبرة البصرية والسمعية الواعية.

وكذلك فإن الذاكرة والانتباه يقعان في نطاق *المعرفي*. ومن ثم، فإن كل جوانب التفكير واللغة الواعية وغير الواعية هي إذًا *معرفية*. وهذا يشمل الفونولوجيا، والنحو، والأنساق التصورية، والمعجم الذهني، والاستدلالات اللاواعية من أي نوع. وقد تمت دراسة كل من التصوير الذهني، والانفعالات، والتصور للعمليات الحركية من منظور معرفي من هذا النوع. كما أن النمذجة العصبية لأية عملية معرفية هي أيضًا جزء من العلم المعرفي.

إلا أنه ينشأ في بعض الأحيان تشوش؛ لأن المصطلح *معرفي* كثيرًا ما يكون مُستخدَمًا بطريقة مختلفة جدًا في أدبيات فلسفية معيَّنة.

إذ يعني *المعرفي* للفلاسفة في هذه الأدبيات *فقط* البنية التصورية أو القضوية. وهو أيضًا يتضمن العمليات المحكومة بقواعد والواقعة في مثل هذه البنى التصورية والقضوية. وعلاوة على ذلك يُنظَر إلى معنى *المعرفي*

بوصفه معنى شرط الصدق، أي المعنى غير المحدَّد داخليًا في العقل أو الجسد وإنما بالإشارة إلى الأشياء في العالم الخارجي. وهو ما يعني أن معظم ما سندعوه *اللاوعي المعرفي* لا يعد إذًا بالنسبة لفلاسفة عديدين *معرفيًا* على الإطلاق.

إلا أننا سنستخدم المصطلح "معرفي" كما هو في ممارسة العلم المعرفي، بأثرى معنى ممكن له، لنصف أية عمليات وبنيات ذهنية متضمَّنة في اللغة والمعنى والإدراك والأنساق التصورية والفكر.

ولأن أنساقنا التصورية وفكرنا ينشآن من أجسادنا، فإننا سنستخدم أيضًا المصطلح *معرفي* لجوانب من جهازنا الحسي والحركي الذي يساهم في قدراتناعلى أن نُمَفْهِم ونعقل.

ونظرًا لأن العمليات المعرفية لاواعية في معظمها، فإن مصطلح *اللاوعي المعرفي* يصف بدقة كل العمليات الذهنية اللاواعية المتعلقة بالأنساق التصورية والمعنى والاستدلال واللغة.

اليد الخفية التي تشكِّل

التفكير الواعي

إن وجود اللاوعي المعرفي في حد ذاته، وهو واقعة أساسية لكل التصورات الخاصة بالعلم المعرفي، له متضمنات مهمة على ممارسة الفلسفة. إذ يعني أننا لا يمكننا أن نملك انتباهًا واعيًا مباشرًا لمعظم ما يدور في أذهاننا. ولذا فإن فكرة أن التأمل الفلسفي الخالص يمكنه أن يسبر أغوار

الفهم الإنساني تعد وهمًا. إذ لا تستطيع المناهج التقليدية للتحليل الفلسفي وحدها، حتى الاستبطان الفينومينولوجي أن تصل إلى حد تمكيننا من أن نعرف عقولنا.

وإن كان هناك الكثير الذي يستحق أن يقال عن التأمل الفلسفي التقليدي والتحليل الفينومينولوجي، إذ يمكنهما أن يجعلانا منتبهين لجوانب عديدة من الوعي ويمكنهما إلى مدى محدَّد أن يوسِّعا قدراتنا على الانتباه الواعي، بل إن التأمل الفينومينولوجي يسمح لنا حتى أن نختبر العديد من البنى الخلفية السابقة على التأمل [التفكر] التي تكمن خلف خبرتنا الواعية. إلا أنه ما من منهج من هذه المناهج يمكنه أن يستكشف اللاوعي المعرفي بالشكل الذي يستأهله عالم التفكير الذي لا سبيل له بصورة تامة وقاطعة إلى الاستبطان الواعي المباشر. إن هذا المجال هو البؤرة الأساسية للعلم المعرفي، الذي يسمح لنا أن نُنظِّر حول اللاوعي على أساس تدعمه الأدلة.

ومع ذلك فإن العلم المعرفي لا يتيح لنا مدخلاً مباشرًا لما يفعله اللاوعي المعرفي أثناء فعله.

إن التفكير الواعي هو بمثابة الرأس لجبل جليد مهول. ومن المقرَّر بين العلماء المعرفيين أن التفكير اللاواعي يمثل٩٥ في المائة من مجمل التفكير- وقد يكون هناك نوع من التهوين الخطير حتى في هذه النسبة. وعلاوة على ذلك، فإن نسبة الـ ٩٥ في المائة الواقعة أسفل سطح الانتباه الواعي تشكِّل وتبني كل التفكير الواعي. فلو لم يكن اللاوعي المعرفي يقوم بهذا التشكيل لما أمكن أن يكون هناك تفكير واعٍ.

وهكذا، فإن اللاوعي المعرفي واسع النطاق ومبني بناء معقَّدًا. ذلك أنه لا يشمل فقط كل عملياتنا المعرفية الآلية، وإنما أيضًا معرفتنا الضمنية. بل إن جميع معرفتنا ومعتقداتنا مؤطَّرة بناء على نسقنا التصوري الذي يقطن في معظمه اللاوعي المعرفي.

إن نسقنا التصوري اللاواعي يعمل مثل "يد خفية" تشكِّل كيف نُمَفْهِم كل جوانب خبرتنا. وهذه اليد الخفية تعطي الشكل للميتافيزيقا التي تكون مبنية في أنساقنا التصورية العادية. إنها تخلق الكيانات التي تقطن اللاوعي المعرفي –كيانات مجرَّدة مثل الصداقة والصفقات والإخفاقات والأكاذيب – التي نستخدمها في التفكير اللاواعي الاعتيادي. وبالتالي، فإنها تشكِّل كيف نستوعب أوتوماتيكيًا وبشكل لاواعٍ ما نَخْبُره. إنها تؤلِّف حِسَّنا العام المتسرع.

على سبيل المثال، دعونا نعود إلى فهمنا المشترك للذات. لنعاين الخبرة المشتركة الخاصة بالصراع من أجل أن نسيطر على أنفسنا.

إننا لا نشعر فقط هذا الصراع داخلنا، بل ونُمَفْهِم الـ "الصراع" بوصفه بين جزأين منفصلين من ذاتنا، ولكل منهما قيمه المختلفة. وأحيانًا نتصور ذاتنا " الأعلى" (الأخلاقية والعاقلة) متصارعة لكي تسيطر على ذاتنا" الأدنى" (اللاعاقلة واللأخلاقية).

إن تصورنا للذات في مثل هذه الحالات استعاري بصورة أساسية. إذ إننا نُمَفْهِم ذواتنا بوصفها منقسمة إلى كيانين منفصلين يمكن أن يكونا في حرب، منخرطين في صراع للسيطرة على سلوكنا الجسدي. إن هذا التصور

الاستعاري متجذِّر تجذرًا عميقًا في أنساقنا التصورية اللاواعية، بدرجة كبيرة جدًا إلى حد أنه يتطلب جهدًا أو استبصارًا لافتًا لرؤية كيف يعمل كأساس لتفكيرنا في ذواتنا.

وكذلك، فحين تحاول أن تجد " ذاتك الحقيقية"، فإنك عادة ما تستخدم مَفْهَمَة استعارية أخرى لاواعية. وهناك أكثر من دستة من مثل هذه التصورات الاستعارية، وسوف نناقشها أدناه. فحين نفكِّر في كيف لنا أن نتحكم في ذواتنا، أو كيف لنا أن نحمي "ذاتنا الداخلية" الهشة، أو كيف لنا أن نجد "ذاتنا الحقيقية" فإنها اليد الخفية للنسق المفهومي اللاواعي، وهي ما يجعل مثل هذا التفكير "حِسًا مشتركًا ".

الميتافيزيقا بوصفها استعارة

إن جزءًا كبيرًا من هذا الكتاب سيتم تكريسه للاستكشاف المفصَّل للصورة التي تبدو عليها اليد الخفية لنسقنا التصوري اللاواعي، وكيف أنها لا تشكِّل فحسب التفكير اليومي المشترك وإنما أيضًا الفلسفة ذاتها.

وسنناقش بعض المفاهيم الفلسفية الأكثر أساسية، ليس فقط الذات وإنما أيضًا الزمن، والأحداث، والسببية، والجوهر، والعقل، والأخلاق.

والمدهش هو أنه، حتى بالنسبة لهذه المفاهيم البالغة الأساسية، تستخدم اليد الخفية للعقل اللاواعي الاستعارة لتحدِّد ميتافيزيقنا اللاواعية- فالميتافيزيقا ليست مستخدمة فقط من قبل البشر العاديين، وإنما أيضًا من قبل الفلاسفة ليعطوا معنى لهذه المفاهيم. وكما سنرى، فما يُنظَر إليه بوصفه نظرية فلسفية

"حدسية" هو نظرية تعوّل على هـذه الاسـتعارات اللاواعيـة. بإيجـاز إن النظريات الفلسفية هي إلى حد كبير نتاج اليد الخفية للاوعي المعرفي.

لقد كان من المستحيل فعليًا للفلاسفة على امتداد التـاريخ أن يخلقـوا الميتافيزيقا بدون هذه الاستعارات.

وفي معظم الأحوال، فإن الفلاسفة المنخرطين فـي صـنع الـدعاوى الميتافيزيقية يختارون من اللاوعي المعرفي مجموعـة مـن الاسـتعارات الموجودة التي لها أنطولوجيا متماسكة. أي إن الفلاسفة يحاولون، باستخدامهم استعارات يومية لاواعية، أن يجعلوا اختيارًا غير متناقض لكيانات تصورية مُحدَّدًا بتلك الاستعارات؛ ومن ثم فإنهم يأخذون تلك الكيانات بوصفها حقيقية ويستخلصون بشكل منتظم متضمنات ذلك الاختيار في محاولة لأن يفسِّروا خبرتنا مستخدمين تلك الميتافيزيقا.

ومن المفترض، بالطبع ، أن الميتافيزيقا في الفلسفة تميِّـز مـا هـو حقيقي- حقيقي بشكل حرفي. إلا أن المفارقة هي أن مثـل هـذا التـصور للحقيقي يعتمد على الاستعارات اللاواعية.

الفلسفة المسئولة إمبريقيًا: فيما وراء الإبستمولوجيا الفطرية

لقد حدَّدت الفلسفة لأكثر من ألفي عام الميتافيزيقا بوصفها دراسة مـا هو حقيقي بشكل حرفي. ووزن ذلك التراث عظيم جدًا إلى حد أنه يكاد يكون

من المتعذر أن يتغير في وجه الأدلة الإمبريقية المضادة لهذا التراث ذاتـــه. هذا على الرغم من أن تلك الأدلة، التي تأتي من العلم المعرفي، توجد وتثير أسئلة عميقة ليس فقط حول مشروع الميتافيزيقا الفلسفية بل أيضًا حول طبيعة الفلسفة ذاتها.

إلا أن الفلسفة قد ظلت على امتداد معظم تاريخنا ترى نفسها بوصـــفها مستقلة عن البحث الإمبريقي. إن هذا الجانب من الفلـــسفة هـــو المطـــروح للتساؤل من قبل النتائج التي يطرحها العلم المعرفي. فمـــن خـــلال دراســـة اللاوعي المعرفي، يقدِّم العلم المعرفي رؤية جديدة جذريًا لكيف نُمَفْهِم خبرتنا وكيف نفكِّر.

إن العلم المعرفي – أي الدرس الإمبريقي للعقل – يـــدعونا أن نبـــدع فلسفة جديدة مسئولة إمبريقيًا، فلسفة تتوافق مع الاكتشافات الإمبريقية حـــول طبيعة العقل. وهذه ليست مجرَّد فلسفة "فطرية" قديمـــة الطـــراز – تُحـــدِث تعديلات طفيفة بينما تحافظ بصورة أساسية على البنيـــة الهرميـــة الفلـــسفية القديمة.

بل إن تقديرًا جادًا للعلم المعرفي يقتضي أن نعيد التفكير في الفلـــسفة من البداية، بطريقة تجعلها أكثر ارتباطًا بواقع كيف نفكِّر.

وهو ما سيتم تأسيسه على فهم مفصَّل للاوعي المعرفي، اليد الخفيـــة التي تشكِّل تفكيرنا الواعي وقيمنا الأخلاقية وخططنا وأفعالنا. فما لم نعـــرف لاوعينا المعرفي معرفة تامة وحميمة، لن يمكننا أن نعرف أنفسنا ولا أن نفهم بحق أساس أحكامنا الأخلاقية وتدبراتنا الواعية وفلسفتنا.

الفصل الثالث

العقل المُجَسْدَن

ما الذي يعنيه أن يقال إن المفاهيم والفكر مُجَسْدَنانِ؟ إن هذا الفصل يخطو خطوة أولى نحو جواب هذا السؤال. إنه يتناول الدور الذي تلعبه الأجهزة الإدراكية والحركية في تشكيل أنواع معيَّنة من المفاهيم: مفاهيم اللون، مفاهيم المستوى الأساسي، مفاهيم العلاقات الفضائيَّة، ومفاهيم (بناء الحدث) الجِهَويَّة. إن أي تفكير تقوم به مستخدمًا مفهومًا ما يقتضي أن تمارس البنى العصبية للمخ ذلك التفكير. وبناء عليه؛ فإن معمار الشبكات العصبية لمخنا يحدِّد أي المفاهيم لديك؛ ومن ثم نوع التفكير الذي يمكنك أن تؤدِّيه. كما أن النمذجة العصبية هي الحقل الذي يدرس أيًا من تشكيلات الخلايا العصبية هو الذي يمارس الحسابات العصبية التي نَخْبُرها كأشكال معيَّنة من التفكير العاقل. وهو يدرس أيضًا كيف يتم تعلم مثل هذه التشكيلات العصبية.

إن النمذجة العصبية تستطيع أن تبيِّن بالتفصيل جانبًا واحدًا مما يعنيه أن يكون العقل مُجَسْدَنا: كيف تحسب تشكيلات معيَّنة من الخلايا العصبية، عاملة وفقًا لمبادئ الحساب العصبي ما نَخْبُره بوصفه استدلالات عقلية. وهنا يصبح السؤال الغامض "هل يمكن للفكر أن يفيد من الجهاز الحسي

الحركي؟" سؤالاً قابلاً للجواب عنه بشكل تقني "هل يمكن للاستدلالات العقلية أن تكون محسوبة بالمعمار العصبي ذاته المستخدم في الإدراك أو الحركة الجسدية؟" إننا الآن نعرف أن الجواب، في بعض الحالات، على هذا السؤال هو نعم. وهذه الحالات ستُناقَش في هذا الفصل .

كيف يشكِّل الجسد والمخ الفكر

لقد ورثنا من التراث الفلسفي الغربي نظرية سيكولوجيا الملكات، المنفصلة والمستقلة فيها "ملكة" الفكر لدينا عمَّا نفعله بأجسادنا. بل إن الفكر مرئي، بشكل خاص، بوصفه مستقلاً عن الإدراك الحسي والحركة الجسدية. ويتم النظر في التراث الغربي إلى هذه القدرة الذاتية المستقلة ذاتيًا للفكر بوصفها ما يجعلنا أساسًا بشرًا؛ لأنها تميِّزنا عن كل الحيوانات الأخرى. فلو لم يكن الفكر مستقلاً ذاتيًا أي لو لم يكن مستقلاً عن الإدراك الحسي، والحركة، والانفعال والقدرات الجسدية الأخرى لكان إذًا التحديد الفلسفي الفاصل بيننا وبين كل الحيوانات الأخرى مرسومًا بصورة أقل وضوحًا. لقد تشكَّلت هذه الرؤيا قبل انبثاق النظرية التطورية التي تكشف أن القدرات الإنسانية تنشأ من القدرات الحيوانية.

إن أدلة العلم المعرفي تُظهِر أن سيكولوجيا الملكات الكلاسيكية خاطئة. إذ لا توجد مثل هذه الملكة للفكر المحكومة ذاتيًا تمامًا والمنفصلة والمستقلة عن قدرات جسدية مثل الإدراك الحسي والحركة. بل إن الأدلة تدعم بدلاً من ذلك رؤية تطورية يستخدم فيها الفكر مثل هذه القدرات

الجسدية وينشأ عنها. والنتيجة هي رؤية مختلفة جذريًا لما هو الفكر؛ ومن ثم لما هو الكائن الإنساني. ويتناول هذا الفصل بعض الأدلة الخاصة برؤية أن الفكر مُجَسْدَن بشكل أساس.

إلا أن نتائج العلم المعرفي هذه مثيرة للإزعاج في جانبين. أولاً أنها تخبرنا أن الفكر الإنساني هو شكل من أشكال الفكر الحيواني، فكر مرتبط بشكل لا ينفصم عن أجسادنا وخصائص أمخاخنا. ثانيًا، أن هذه النتائج تنبئنا أن أجسادنا وأمخاخنا وتفاعلاتنا مع بيئتنا تقدِّم الأساس اللاواعي في معظمه لميتافيزيقانا اليومية، أي حِسَّنا بما هو حقيقي.

فضلاً عن أن العلم المعرفي يطرح تناولاً جديدًا مهمًا عن المشكل الفلسفي القديم، مشكل ما هو حقيقي وكيف يمكننا أن نعرفه إذا كان يمكننا أن نعرفه. إن إحساسنا بما هو حقيقي يبدأ بـ ويعتمد اعتمادًا حاسمًا على أجسادنا، خصوصًا جهازنا الحسي الحركي الذي يمكِّننا من أن ندرك الأشياء ونتحرك ونتلاعب بها، وعلى البنى الدقيقة لأمخاخنا التي شكَّلها كل من التطور والخبرة.

الكائنات العصبية يجب أن تُصنَّف في فئات

إن كل كائن حي يُصنّف في فئات. فحتى الأميبا تفيئ الأشياء التي تقابلها إلى ماهو طعام وما ليس طعامًا، إلى ما تتحرك نحوه وإلى ما تتحرك بعيدًا عنه. ولا تستطيع الأميبا أن تختار إذا ما كانت ستفيئ أم لا، وإنما هي تفعل ذلك فحسب. والأمر ذاته صحيح في كل مستوى من مستويات عالم

الحيوان. فالحيوانات تفيئ الطعام والكائنات المفترسة لها والرفقاء الممكنين وأعضاء نوعها الخاص وسوى ذلك. أما كيف تفيئ الحيوانات، فيعتمد على جهازها الحسي وقدرتها على أن تحرّك أنفسها وتتناول الأشياء.

إن التفيئ [التصنيف في فئات] بناء على ذلك لهو محصلة لكيفية تجسدنا. فقد تطورنا لنفيئ، ولو لم نكن تطورنا لما كنا بقينا. والتفيئ، في معظم الأحيان ليس نتاج التفكير الواعي. إننا نفيئ بالشكل الذي نفيئ به؛ لأن لدينا الأمخاخ والأجساد التي لدينا ولأننا نتفاعل في العالم بالطريقة التي نتفاعل بها.

وأول وأهم شيء علينا أن ندركه بخصوص التفيئ هو أنه نتاج لا مفر منه لتشكّلنا البيولوجي. إننا كائنات عصبية، وكل مخ من أمخاخنا به ١٠٠ بليون خلية عصبية و١٠٠ ترليون وصلة عصبية. ومن المعروف بالنسبة للمعلومات في المخ أنه يجب أن يتم نقلها من تجمع كثيف للخلايا العصبية إلى آخر بواسطة مجموعة متناثرة نسبيًا من الوصلات. وكلما يحدث هذا يكون طراز التنشيط الموزَّع على المجموعة الأولى من الخلايا العصبية عظيمًا للغاية على أن يكون مُمَثَّلاً بطريقة يقابل فيها كل طرف الآخر في المجموعة المتناثرة من الوصلات. ولذلك فإن المجموعة المتناثرة من الوصلات تُجمِّع معًا بالضرورة طُرزًا معيَّنة من المُدخَلات في ترسيمها عبر التجميع للمخرجات. وكلما زوَّد تجمع عصبي المخرجات ذاتها بمُدخَلات مختلفة يكون هناك تفيئ عصبي.

ولنأخذ مثلاً ملموسًا، إن كل عين إنسانية بها ١٠٠ مليون خلية حاسة للضوء، إلا أن حوالي مليون نسيج فقط هي المفضية للمخ. ويجب على كل

صورة داخلة بناء على ذلك أن تكون مخفَّضة في التعقيد بعامل من مائة. أي إن المعلومات في كل نسيج fiber تؤلِّف "تصنيفًا فئويًا" للمعلومات من حوالي ١٠٠ خلية. فالتصنيف الفئوي العصبي من هذا النوع يوجد على امتداد المخ، أعلى عبر المستويات الأعلى من التصنيف الفئوي الذي يمكننا أن نكون مدركين له. فحين نرى أشجارًا فإننا نراها بوصفها أشجارًا، وليس فقط موضوعات مفردة منفصلة فيها الواحدة عن الأخرى. والأمر ذاته مع الصخور والبيوت والنوافذ والأبواب وما عدا ذلك.

إن نسبة صغيرة من فئاتنا التصنيفية تم تشكيلها بأفعال واعية من التصنيف الفئوي، بيد أن الغالبية مشكَّلة آليًا وبشكل غير واعٍ كنتيجة للاشتغال في العالم. وعلى الرغم من أننا نتعلم فئات تصنيفية جديدة بانتظام، فإننا لا نستطيع أن نُجري تغيرات جسيمة في أنساق تصنيفنا التفيئية عبر أفعال واعية من إعادة التصنيف الفئوي (على الرغم من أن فئاتنا التصنيفية خاضعة، خلال الخبرة في العالم، لإعادة تشكيل لا واعية وتغيير جزئي). إننا لا نملك ولا نستطيع أن نملك سيطرة واعية كاملة على كيف نصنِّف فئويًا.

وحتى حين نظن أننا نشكِّل عن عمد فئات تصنيفية جديدة فإن فئاتنا التصنيفية اللاواعية تتدخل في اختيارنا للفئات التصنيفية الواعية الممكنة.

والأهم ليس هو فحسب أن أجسادنا وأمخاخنا تحدِّد ذلك الذي سنصنِّفه فئويًا، بل إنها أيضًا تحدِّد أي نوع من الفئات التصنيفية ستكون لدينا وما ستكون عليه بنيتها. ولنفكِّر في خواص الجسد الإنساني التي تساهم في خصائص نسقنا التصوري. إذ لدينا عيون وآذان وأذرع وأرجل تعمل بطرق معيَّنة محدَّدة جدًا وليس بطرق أخرى. فلدينا جهاز بصري ذو خرائط

طوبوغرافية وخلايا حسية توجيهية، توفِّر بنيـــة لقـــدرتنا علـــى أن نُمَفْهِـــم العلاقات الفضائيَّة. إذ إن قدراتنا على أن نتحرك بالكيفيات التي نتحرك بهـــا وعلى أن نتتبع حركة أشياء أخرى تعطي للحركة دورًا رئيسيًا فـــي نـــسقنا التصوري. وحقيقة أن لدينا عضلات وأننا نستخدمها لنمارس التأثير بطـــرق معيَّنة تُفضِي إلى بنية نسقنا للمفاهيم السببية. فالمهم ليس هو فحسب أن لدينا أجسادًا وأن التفكير مُجَسْدَن على نحو ما. بل المهم هو أن الطبيعة الخاصـــة لأجسادنا تشكِّل إمكانياتنا ذاتها على أن نُمَفْهِم ونصنِّف فئويًا.

عدم قابلية الفئات التصنيفية والمفاهيم والخبرة للانفصال

إن الأجسام الحية يجب أن تُصنِّف فئويًا. وبما أننا كائنات عصبية فإن فئاتنا التصنيفية مشكَّلة عبر تجسدنا. وما يعنيه ذلك هو أن الفئات التصنيفية التي نشكِّلها هي جزء من *خبرتنا!* إنها البنى التي تمايز جوانب خبرتنا فـــي أنواع ممكنة التصور. ومن ثم؛ فإن التصنيف الفئوي بالتالي لـــيس مـــسألة ذهنية بشكل خالص تحدث بعد واقعة الخبرة.

بل إن تشكيل واستخدام الفئات التصنيفية هو مادة الخبرة. فهي جـــزء مما تنخرط فيه أجسادنا وأمخاخنا باستمرار. ومن ثم؛ فإننا لا نستطيع كمـــا تقترح بعض صور التراث التأملي أن "نتجاوز" فئاتنا التصنيفية ونحوز خبرة غير مصنَّفة فئويًا بشكل خالص وغير مُمَفْهَمَـــة. إذ لا تـــستطيع الكائنـــات العصبية أن تفعل ذلك.

إن ما ندعوه *مفاهيم* هي بنى عصبية تسمح لنا أن نميِّز عقليًا فئاتنا التصنيفية ونفكِّر فيها. فالفئات التصنيفية الإنسانية مُمَفْهَمَة نمطيًا بأكثر من طريقة واحدة بناء على ما يُدعَى *نماذج أوليَّة*.

وكل نموذج أولي هو بنية عصبية تتيح لنا أن نقوم بنوع ما من العمل الاستدلالي أو التخيلي بالنسبة لفئة تصنيفية ما. وتُستخدَم النماذج الأوليَّة من الحالة النمطية في استنتاج الاستدلالات حول أفراد الفئة التصنيفية في غياب أية معلومات سياقية خاصة. كما تتيح لنا النماذج الأوليَّة من الحالة المثالية أن نقيِّم أفراد الفئة التصنيفية بالنسبة لمعيار تصوري ما. (لترى الاختلاف قارن النماذج الأوليَّة للزوج المثالي والزوج النمطي). إننا نستخدم الصور النمطية الاجتماعية لنطلق أحكامًا متعجلة عادة حول الناس. والأمثلة البارزة (الأمثلة المعروفة جيدًا) مُستخدَمة لصنع أحكام الاحتمالية (بخصوص مسح أنواع النماذج الأوليَّة التصورية، انظر A4, Lakoff 1987). بإيجاز، إن التفكير المؤسَّس على النماذج الأوليَّة يشكِّل نسبة واسعة من التفكير الفعلي الذي نمارسه. بل إن التفكير بالنماذج الأوليَّة شائع جدًا، في واقع الأمر، إلى حد أنه لا يُتصوَّر أننا نستطيع أن نشتغل طويلاً بدونه.

وبما أن معظم الفئات التصنيفية هي مسائل درجة (على سبيل المثال، البشر الطوال)، فإننا أيضًا ندرِّج المفاهيم مميِّزين درجات على امتداد مقياس ذي معايير من أنواع مختلفة للحالات القصوى، والحالات الطبيعية، وإن كانت ليست طبيعية بشكل كامل، وهكذا. بل إن مثل هذه المعايير المتدرجة موصوفة بما يدعى *أسيجة لغوية* (A4.Lakoff 1972) على سبيل المثال، *جدًا very*، *إلى حد كبير pretty*، *نوعًا من kind of*، *بالكاد barely* وما إلى ذلك.

ولأجل فرض تمييزات حادة فإننا نطوِّر ما يمكن أن يُدعَى *نماذج أوليَّة الماهية*، وهي ما يُمفْهِم التصنيفات الفئوية كما لو كانت محدَّدة تحديدًا صارمًا ومميَّزة إلى أدنى حد عن بعضها بعضًا.

وحين نُمَفْهِم فئات تصنيفية بهذه الطريقة، فإننا غالبًا ما نتصورها من خلال استخدام استعارة فضائيَّة، كما لو كانت أوعية ذات داخل، وخارج، وحد. وعندما نُمَفْهِم فئات تصنيفية بوصفها أوعية، فإننا نفرض أيضًا عليها أنساقًا هيراركية معقَّدة، ذات أوعية ما للتصنيف الفئوي – داخل أوعية أخرى للتصنيف الفئوي. إلا أن مَفْهَمَة الفئات التصنيفية بوصفها أوعية يُخفي قدرًا كبيرًا من بنية الفئة التصنيفية. إنها تُخفي النماذج الأوليَّة التصورية، والبنى المتدرجة للفئات التصنيفية وضبابية حدود الفئة التصنيفية.

بإيجاز، إننا نشكِّل بنى تصورية ثرية ثراء غير عادي لفئاتنا التصنيفية ونفكِّر فيها بطرق عديدة حاسمة لاشتغالنا اليومي. وجميع هذه البنى التصورية هي بالطبع بنى عصبية في أمخاخنا. وهذا يجعلها مُجَسْدَنة بالمعنى السطحي الماثل في أن أي بناء ذهني متحقق عصبيًا. إلا أن ثمة معنى أعمق وأهم تكون به المفاهيم مُجَسْدَنة. فما يجعل المفاهيم مفاهيم هو قدرتها الاستدلالية، قدرتها أن تكون مرتبطة معًا بطرق تنتج استدلالات. إن *المفهوم المُجَسْدَن هو بنية عصبية هي فعليًا جزء من، أو تفيد من، الجهاز الحسي الحركي لأمخاخنا. فالكثير من الاستدلالات التصورية هو، بناء على ذلك، استدلال حسي حركي.*

وإذا ما كانت المفاهيم، كما نعتقد، مُجَسْدَنة بهذا المعنى القوي، فإن العواقب الفلسفية مهولة، إن موقع الفكر (الاستدلال التصوري) سيكون له

الموقع ذاته الذي للإدراك الحسي والتحكم الحركي التي هي وظائف جسدية. وإن كان هذا يبدو مثل دعوى جذرية، فإنها جذرية فقط من منظور سيكولوجيا المَلَكَة، التي هي فلسفة تطرح فصلاً جذريًا بين القدرات العقلية والجهاز الحسي الحركي. وهي ليست جذرية على الإطلاق من وجهة نظر المخ الذي هو موقع التلاقي للفكر والإدراك الحسي والحركة.

إن السؤال من وجهة نظر المخ هو إذا ما كان الاستدلال التصوري يفيد من بنى المخ ذاتها بوصفها استدلالاً إدراكيًا حركيًا. بعبارة أخرى، هل الفكر محمول على الإدراك الحسي والتحكم الحركي؟ ومن منظور المخ، فإن موقع الوظائف الثلاث، سيكون طبيعيًا تمامًا إن كان كذلك.

الواقعية والاستدلال والتجسدن

إن التساؤل عما نتخذه على أنه واقعي والتساؤل عن كيف نفكِّر مرتبطان ارتباطًا لا ينفصم. ذلك أن فئاتنا التصنيفية للأشياء في العالم تحدِّد ما نأخذه على أنه واقعي: أشجار، وصخور، وحيوانات، وبشر، ومبانٍ، وسوى ذلك. كما أن مفاهيمنا تحدِّد كيف نفكِّر في تلك الفئات التصنيفية. ولكي نسلك *واقعيًا* في العالم، فإن فئاتنا التصنيفية وأشكال تفكيرنا يجب أن "تعمل" بشكل جيد جدًا مع بعضها بعضًا، ويجب أن تميِّز مفاهيمنا بنية فئاتنا التصنيفية بشكل كاف وواف لكي نؤدِّي وظائفنا.

إن تيار الفلسفة الغربية السائد يضيف إلى هذه الصورة دعاوى معيَّنة سنناقش كونها زائفة. وهي ليست زائفة بشكل بسيط، بل زائفة جدًا بحيث إنها

تشوّه بشكل كارثي فهمنا لما هية الكائنات الإنسانية، لما هو العقل والفكر وما هي السببية والأخلاق وما هو مكاننا في الكون. وها هي تلك الدعاوى:

١- إن الواقع يأتي مقسَّمًا إلى فئات تصنيفية توجد مستقلة عن خصائص محدَّدة للعقول، أو الأمخاخ، أو الأجساد الإنسانية.

٢- إن للعالم بنية عقلانية: العلاقات بين الفئات التصنيفية في العالم مميَّزة بفكرٍ *متعالٍ* أو *كلي* وهو مستقل عن أية خواص للعقول، والأمخاخ، والأجساد الإنسانية.

٣- إن المفاهيم المستخدمة من قبل فكر متحرِّر من العقل والمخ والجسد تميِّز بصورة صحيحة فئات تصنيفية للواقع متحرِّرة من العقل والمخ والجسد.

٤- إن الفكر الإنساني هو قدرة العقل الإنساني أن يستخدم فكرًا متعاليًا أو على الأقل قسمًا منه. فالفكر الإنساني يمكن أن يكون مؤدًّى بالمخ الإنساني، إلا أن بنية الفكر الإنساني محدَّدة بفكرٍ متعالٍ مستقل عن الأجساد أو الأمخاخ الإنسانية. وبالتالي فإن بنية الفكر الإنساني غير مُجَسْدَنة.

٥- إن المفاهيم الإنسانية هي مفاهيم الفكر المتعالي. وهي لذلك محدَّدة بشكل مستقل عن الأمخاخ أو الأجساد الإنسانية، وهكذا تكون أيضًا غير مُجَسْدَنة.

٦- إن المفاهيم الإنسانية بناء على ذلك تميِّز الفئات التصنيفية الموضوعية للواقع المتحرِّر من العقل، والمخ، والجسد. أي إن للعالم بنية تصنيف فئوي فريدة وثابتة، ونحن جميعًا نعلمها ونستخدمها حين نفكِّر تفكيرًا سليمًا.

٧- إن ما يجعلنا بالأساس بشرًا هو قدرتنا على التفكير غير المُجَسْدَن.

٨- وبما أن الفكر المتعالي متحرِّر من الثقافة، فإن ما يجعلنا بالأساس بشرًا ليس هو قدرتنا على الثقافة أو على العلاقات البينشخصية.

٩- وبما أن الفكر غير مُجَسْدَن، فما يجعلنا بالأساس بشرًا ليس علاقتنا بالعالم المادي. فإنسانيتنا الأساسية ليس لها علاقة بصلتنا بالطبيعة أو بالفن أو بالموسيقى أو بأي شيء من الحواس.

إن الكثير من تاريخ التيارات السائدة للفلسفة الغربية يتألف من استكشاف تنويعات على هذه التيمات واستخلاص عواقب هذه الدعاوى. صحيح أن فيلسوفًا بعينه يمكن ألا يعتنق كل هذه المبادئ بالشكل المركَّز الذي صغناها به هنا، ومع ذلك فإن هذه الدعاوى معًا تشكل صورة للمفاهيم والفكر والعالم التي سيكون أي دارس للفلسفة متآلفًا معها. لكن إذا كانت زائفة، فإن أجزاء كبيرة من التراث الفلسفي الغربي والعديد من معتقداتنا الأكثر شيوعًا يجب أن يعاد التفكير فيها.

إن هذه المبادئ لم تكن متبناة على أساس الأدلة الإمبريقية. بل إنها بدلاً من ذلك تنشأ من فلسفة قَبْلِيَّة. ولذا، فإن العلم المعرفي المعاصر يضع هذه الرؤية الفلسفية الكاملة للعالم موضع التساؤل الجاد فيما يخص أسسها الإمبريقية. وها هو السبب في لماذا للعلم المعرفي علاقة حاسمة بهذه القضايا.

ففي قلب هذه الرؤية للعالم تتضمن المبادئ ٤ و٥ و٦ - أن الفكر الإنساني والمفاهيم الإنسانية متحرران من العقل والمخ والجسد ويميِّزان

الواقع الموضوعي الخارجي. وإذا كانت هذه المبادئ زائفة، فإن رؤية العالم كلها تنهار.

افترض مفاهيم إنسانية وفكرًا إنسانيًا معتمدين على الجسد والمخ. افترض أنهما متشكّلان بالجسد والمخ بقدر ما هما متشكّلان بالواقع. حينئذٍ يكون الجسد والمخ أساسيين لإنسانيتنا. وعلاوة على ذلك، فإن فكرتنا عما هو الواقع تتغير. وما من سببٍ من أي نوع لنعتقد أن ثمة فكرًا غير مُجَسْدَن أو أن العالم يأتي مقسَّمًا بشكل مرتَّب في فئات تصنيفية للعالم. وإذا كانت المبادئ ٤ و٥ و٦ غير صحيحة إمبريقيًا، فإن لدينا إذًا الكثير من إعادة التفكير لنقوم به حول من نحن، وما مكاننا في الكون.

مفاهيم مُجَسْدَنة

في هذا الفصل والفصل القادم سنراجع بعض نتائج بحث العلم المعرفي التي تتعلق بهذه القضايا. وسنقترح، أولاً، أن المفاهيم الإنسانية ليست مجرَّد انعكاسات لواقع خارجي، وإنما هي مشكَّلة بشكل حاسم بأجسادنا وأمخاخنا، خصوصًا بجهازنا الحسي الحركي. إننا سنفعل ذلك بالنظر إلى ثلاثة أنواع من المفاهيم: اللون، ومفاهيم المستوى الأساسي، ومفاهيم العلاقات الفضائيَّة. وبعد ذلك، سنستخدم دراسات النمذجة العصبية لندلِّل على أن مفاهيم إنسانية معيَّنة وأشكالاً من التفكير التصوري تفيد من الجهاز الحسي الحركي.

إن الرهانات الفلسفية هنا عالية، وكما سنرى في الفصول اللاحقة، فإن لهذه الطروح متضمنات بعيدة المدى فيما يتعلق بمن نكون وما دورنا في العالم.

مفاهيم اللون

ما الذي يمكن أن يكون أبسط وأوضح من الألوان؟ السماء زرقاء، الحشيش الناضر أخضر، الدم أحمر، الشمس والقمر صفروان. إذ نرى الألوان بوصفها كائنة في الأشياء. الأزرق في السماء، الأخضر في الحشيش، الأحمر في الدم، الأصفر في الشمس. إننا نرى اللون، ومع ذلك يكون زائفًا، زائفًا زيف شيء آخر نراه، حركة الشمس المُشرِقة على حافة الأرض الثابتة. وتمامًا كما يخبرنا علم الفلك أن الأرض تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض الثابتة، كذلك يُخبِرنا العلم المعرفي أن الألوان لا توجد في العالم الخارجي.

وبوضع العالم في الحسبان، فإن أجسادنا وأمخاخنا تطورت لتخلق اللون، إن خبرتنا باللون مخلوقة بارتباط أربعة عناصر: أطوال موجة الضوء المنعكس، ظروف الإضاءة وجانبين من أجسادنا: (١) الأنواع الثلاثة لمخروطات اللون في شبكياتنا التي تمتص الأطوال الموجية الطويلة والمتوسطة والقصيرة، و(٢) مجموعة الدوائر العصبية المعقَّدة المتصلة بتلك المخروطات.

وها هنا بعض الأشياء الحاسمة التي ينبغي أن توضع في الاعتبار. إن إحدى الخصائص الفيزيقية لسطح الموضوع الخاص باللون: انعكاسيته أي النسب النسبية لتردد الضوء العالي والمتوسط والمنخفض التي تعكسها. وهو مكون ثابت.

إلا أن الأطوال الموجية الفعلية للضوء المنعكس من موضوع ما ليست مكوِّنًا ثابتًا. ولنأخذ موزة. إن الأطوال الموجية للضوء المنبعثة من الموزة تعتمد على طبيعة الضوء المنير لها: تنجستين أو فلوروسنت، ضوء نهار في يوم مشمس أو غائم، ضوء الفجر أو الغسق. إن الأطوال الموجية للضوء المنبعث من الموزة تختلف اختلافًا ملحوظًا في ظل ظروف مختلفة، ومع ذلك فلون الموزة سيكون ثابتًا نسبيًا؛ إذ سيبدو إلى حد كبير للغاية هو نفسه. فاللون إذًا ليس مجرَّد إدراك الطول الموجي، بل إن ثبات اللون يعتمد على قدرة المخ على أن يعوِّض التنويعات في مصدر الضوء. وعلاوة على ذلك، فلا يوجد تناظر متساوٍ الواحد إزاء الآخر بين الانعكاس واللون؛ بل إن انعكاسين مختلفين يمكن لهما أن يكونا مُدرَكين بوصفهما الأحمر ذاته.

وهناك شيء آخر حاسم ينبغي وضعه في الاعتبار، وهو أن الضوء ليس ملوَّنًا. فالضوء المرئي هو إشعاع كهرومغناطيسي مثل موجات الراديو المتذبذبة داخل مدى تردد معين. فهو ليس من النوع الذي يمكن أن يكون ملوَّنًا. وإنما فقط حين يصدم الإشعاع شبكياتنا نكون قادرين على أن نرى. إننا نرى لونًا معينًا حين تكون الظروف الضوئية المحيطة سليمة، حين يصدم الإشعاع بمدى معين شبكياتنا، وحين تستوعب المخروطات اللونية الإشعاع منتجة إشارة كهربائية مُعالَجة بشكل ملائم من قبل مجموعة الدوائر العصبية لأمخاخنا. إن الخبرة الكيفية التي ينتجها هذا فينا هي ما ندعوه " اللون".

قد يفترض المرء أن اللون هو إعادة تمثيل داخلي للواقع الخارجي لخواص انعكاس سطح موضوع ما. وإذا كان هذا صحيحًا، إذًا فإن خواص الألوان والفئات التصنيفية للون ستكون إعادات تمثيل للانعكاسات. لكنه ليس

صحيحًا. إن مفاهيم اللون لها بنية داخلية، لها ألوان معيَّنة تكـــون "بؤريـــة". فالفئة التصنيفية /أحمر، على سبيل المثال، تحوي أحمـــر مركزيًـــا، وكـــذلك درجات لونية هامشية غير مركزية من قبيل الأحمر البنفـــسجي والأحمـــر الوردي والأحمر البرتقالي. إن بنية الفئتين التصنيفيتين: المركز – الهامش، هي نتاج استجابة عصبية تنحني للون في أمخاننـــا. إن الـــدرجات اللونيـــة البؤرية تتناظر مع ترددات الاستجابة العصبية القصوى، فالبنيـــة الداخليـــة للفئات التصنيفية للون ليست في الخارج هناك في الانعكاسات السطحية.

والأمر ذاته حقيقي بالنسبة للعلاقات بين الألوان. إن التعـــارض بـــين الأحمر والأخضر أو الأزرق والأصفر هو واقعة خاصة بدوائرنا العصبية، وليست خاصة بخصائص انعكاس الأسطح. فليس اللون مجرَّد إعادة تمثيـــل داخلي لانعكاس خارجي. وهو ليس شيئًا أو مادة خارجية هناك في العالم.

كي نوجز، إن مفاهيمنا اللونية وبناها الداخلية والعلاقات بينها مرتبطة ارتباطًا لا ينفصم بتجسدنا. إنها ناتج لعناصر أربعـــة متفاعلـــة: الظـــروف الضوئية والأطوال الموجية للإشعاع الكهرومغناطيسي والمخروطات اللونية والمعالجة العصبية. فالألوان كما نراها، ونقول أحمر حمرة الـــدم أو أزرق زرقة السماء، ليست قائمة هناك في الدم أو السماء. وفعليًا فإن السماء ليست حتى موضوعًا [شيئًا]. ليس لها سطح للون كي يكون فيه. وبـــدون ســـطح فيزيقي فالسماء لا تملك حتى سطح انعكاس ليكون مُتتبَّعًا كلـــون. فالـــسماء زرقاء؛ لأن الغلاف الجوي ينقل فقط مدى معيناً من الأطوال الموجية للضوء المنبعث من الشمس، وللأطوال الموجية التي ينقلها، إنه ينشر بعضها بدرجة أكبر من البعض الآخر. والتأثير مثل تأثير مصباح ملوَّن يسمح فقط بأطوال

موجية معيَّنة من الضوء عبر الزجاج. وبالتالي، فالسماء زرقاء لسبب مختلف جدًا عن رسم تكون فيه السماء زرقاء. فما ندركه بوصفه أزرق لا يميِّز "شيئًا" مفردًا في العالم، لا " الزرقة" ولا انعكاس الأطوال الموجية.

إن مفاهيم اللون" تفاعلية"؛ إنها تنشأ من تفاعلات أجسادنا، وأمخاخنا، والخصائص الانعكاسية للموضوعات، والإشعاع الكهرومغناطيسي. فالألوان ليست موضوعية ، فلا يوجد في العشب أو في السماء خضرة أو زرقة مستقلة عن شبكيتنا ومخروطاتنا اللونية ودوائرنا العصبية وأمخاخنا.

فليست الألوان ذاتية بشكل خالص، ولا هي متخيَّل من نسيج أخيلتنا، ولا إبداعات تلقائية لأمخاخنا.

إن النتائج الفلسفية المترتبة على هذا فورية. وبما أن الألوان ليست أشياء أو موادَّ في العالم، فإن الواقعية الميتافيزيقية تُخفِق. كما أن معنى كلمة /حمر لا يمكن أن يكون مجرَّد علاقة بين الكلمة وشيء ما في العالم (لنقل مجموعة من الأطوال الموجية للضوء أو انعكاس سطحي). إذ لا يمكن لنظرية وافية للبنية التصورية للأحمر، بما في ذلك تفسير لماذا يمتلك البنية التي يمتلكها (مع أحمر بؤري وأحمر بنفسجي وأحمر برتقالي وسوى ذلك) أن تكون مبنية بشكل معزول عن الخواص الطيفية للأسطح. فلا بد من عمل إشارة إلى مخروطات اللون والدوائر العصبية. وبما أن المخروطات والدوائر العصبية مُجَسْدَنة، فإن الخصائص التصورية الداخلية للأحمر تكون مُجَسْدَنة بشكل مناظر. إن الذاتية بأشكالها المتنوعة – النسبية الجذرية والبنائية الاجتماعية – أيضًا تُخفِق في أن تفسِّر اللون، بما أن اللون مُبْدَع

بتآزر البيولوجيا الخاصة بنا والعالم وليس بثقافتنا. وهذا لا يعني أن يقال إن اللون لا يختلف في دلالته من ثقافة إلى ثقافة. إذ إن دلالته تختلف بوضوح من ثقافة إلى أخرى. بل إن اللون وظيفة للعالم والبيولوجيا الخاصة بنا متفاعلين معًا. وفلسفيًا، فإن اللون ومفاهيم اللون يغدو لهما معنى فقط بشيء يشبه واقعية مُجَسْدَنة، أي شكل من التفاعلية التي ليست موضوعية بصورة خالصة، واللون أيضًا مهم لـ"واقعية" الواقعية المُجَسْدَنة. ويعمل التطور في ظل حدود فيزيقية: فقط أطوال موجية معيَّنة للضوء تسري عبر الغلاف الجوي، فقط كيماويات معيَّنة تتفاعل مع الأطوال الموجية القصيرة، والمتوسطة، والطويلة، وهكذا. لقد تطورنا، إذًا، داخل هذه الحدود لتكون لدينا أنساق اللون التي لدينا، وهي تتيح لنا أن نعمل جيدًا في هذا العالم. وقد كانت حياة النبات مهمة لتطورنا، وكذلك فإن للقدرة على أن نضع في فئة تصنيفية واحدة الأشياء التي تكون خضراء قيمة ظاهره للبقاء والازدهار. ويسري الشيء ذاته على الدم واللون الأحمر والماء والسماء واللون الأزرق والشمس والقمر واللون الأصفر. إن لدينا مفاهيم اللون التي لدينا لأن الحدود الفيزيقية المقيِّدة للتطور أعطت مزايا تطورية للكائنات مع نسق اللون الذي مكَّنها أن تعمل جيدًا في جوانب حاسمة.

وهكذا، فإن اللون، بالطبع، يفعل أكثر من مجرَّد أنه يساعدنا في أن نتعرف على الأشياء في العالم. إنه جانب متطور من المخ الذي يلعب أدوارًا عديدة في حياتنا الثقافية، والجمالية، والانفعالية. ذلك أن التفكير في اللون بوصفه ليس إلا التمثيل الداخلي للواقع الخارجي لانعكاسية السطح ليس فحسب غير دقيق، بل إنه يهدر معظم وظيفة اللون في حيواتنا.

إذ إن الفلاسفة، على الأقل منذ جون لوك، أخذوا يعرفون أن اللون خاصية تفاعلية للموضوعات، وهو ما دعاه لوك "خاصية ثانوية"، لا توجد في الموضوع ذاته. وقد قابل لوك الخواص الثانوية مع "الخواص الأوليَّة" المفترض أن توجد موضوعيًا في الأشياء مستقلة عن أي مُدرِك. كما أن الخواص الأوليَّة كانت تُرى بوصفها ذات فحوى ميتافيزيقية، بوصفها محدِّدة لما هو واقعي، بينما كانت تُرَى الخواص الثانوية بوصفها معتمدة على المُدرِك؛ ولذلك ليست تكوينية بالنسبة للواقع الموضوعي.

لكن التخلي عن اللون بوصفه "خاصية أوليَّة" واقعية له ميتافيزيقيًا نتائج فلسفية عميقة، إنه يعني هجر نظرية مطابقة الحقيقة، أي الفكرة القائلة إن الحقيقة تكمن في العلاقة بين الكلمات والعالم الواقعي الخارجي ميتافيزيقيًا وموضوعيًا بالنسبة لأي مُدرِك.

وبما أنه ما من لون في العالم بذاته، فإن جملة مثل جملة " الدم أحمر"، التي نأخذها جميعًا بوصفها حقيقية، لن تكون حقيقية وفقًا لنظرية المطابقة.

وبما أن نظرية مطابقة الحقيقة هي الشيء الوحيد الذي لا ينوي فلاسفة عديدون أن يتخلوا عنه، فإنهم ينخرطون في إسهابات طويلة طولاً مجاوزًا للعادة لينقذوها. فأية محاولة لرؤية اللون بوصفه التمثيل الداخلي للانعكاسية الخارجية للأسطح ولقول إن "الدم أحمر" تكون حقيقية لو، وفقط لو، أن للدم انعكاسية سطح ذات كيت وكيت. وكما رأينا فلا يمكن للتفكير ذاته أن يعمل بالنسبة لـ " السماء زرقاء"؛ نظرًا لأنه لا يمكن أن يكون للسماء انعكاسية سطح، بل إن حتى بعض الفلاسفة كانوا مستعدين انطلاقًا من هذه الأسس أن يقولوا إن "السماء زرقاء" مقولة كاذبة، مُسلِّمين أنه ليس للسماء انعكاسية

سطح، إلا أنهم، على الرغم من ذلك، يحاولون أن يحافظوا على نظرية المطابقة. إنهم يزعمون أن أولئك الذين يظنون منا أنه لحقيقي أن السماء زرقاء هم ببساطة مخدوعون بخداع بصري! وهكذا، فإن جعل الفلاسفة يتخلون عن نظرية مطابقة الحقيقة لن يكون سهلاً. (من أجل نقاش شامل لتفاصيل مناقشة اللون في الفلسفة انظر Thompson[A5,1995]. ومن أجل بيان بالمتضمنات الفلسفية العامة لبحث اللون انظر: Varela, Thompson, and Rosch(C2,1991) إذ إنهم يجادلون، كما نفعل، بأن اللون تفاعلي في طبيعته؛ ومن ثم فلا هو موضوعي ولا هو ذاتي. أما الدفاعات عن الموضوعية والذاتية فيمكن معاينتها في Hillbert (A5,1987,1992) and Hardin [A5, 1988].)

وكما نحن على وشك أن نرى، فإن اللون هو رأس جبل الجليد. ذلك أن ما أدركه لوك بوصفه مُعتمِدًا على المُدرِك هو ظاهرة عامة عمومًا كليًا. فالعلم المعرفي وعلم الأعصاب يقترح أن العالم كما نعرفه لا يحوي خواص أوليَّة بالمعنى الذي يطرحه لوك؛ لأن خواص الأشياء كما يمكننا أن نَخْبُرها ونستوعبها تعتمد اعتمادًا حاسمًا على تشكيلنا العصبي، وعلى تفاعلاتنا الجسدية معها، وعلى أغراضنا واهتماماتنا، فبالنسبة لكائنات إنسانية فعلية، الواقعية الوحيدة هي الواقعية المُجَسْدَنة.

فئات المستوى الأساسي التصنيفية Basic- Level Categories

لماذا كانت الواقعية الميتافيزيقية رائجة جدًا عبر القرون؟ لماذا من الشائع جدًا أن نشعر أن مفاهيمنا تعكس العالم كما هو – أي إن فئاتنا التصنيفية الخاصة بالعقل توافق الفئات التصنيفية الخاصة بالعالم؟

إن أحد الأسباب هو أننا تطورنا لنشكِّل على الأقل فئة واحدة مهمة من الفئات التصنيفية التي تناسب على أكمل وجه خبراتنا الجسدية بالكيانات وباختلافات معيَّنة مهمة أهمية قصوى في البيئة الطبيعية – وهو ما يُدعَى *فئات المستوى الأساسي التصنيفية*.

إن أنساقنا الإدراكية لا تواجه مشكلاً في تمييز الأبقارمن الخيول، أوالنعاج من القطط، أو الأفيال من الزرافات. ففي العالم الطبيعي تكون النسخ الشعبية للأجناس البيولوجية من بين أسهل الفئات التصنيفية التي نميِّزها، أعني تلك التي طوَّرت أشكالاً مميَّزة بشكل دال بحيث تستغل السمات المختلفة لبيئاتها. وإذا ما هبطنا مستوى واحدًا في الهيراركية البيولوجية سنجد أنه أصعب بدرجة كبيرة أن نميِّز نوعًا واحدًا من الفيلة عن نوع آخر(A4, Berlin et al. 1974). والأمر ذاته بالنسبة للموضوعات الفيزيقية. إذ من الأسهل كثيرًا أن نميِّز السيارات من القوارب أو القطارات، إلا أنه أقل سهولة بكثير أن نميِّز عربة من أخرى.

خذ الفئات التصنيفية *مقعدًا وسيارة*، التي هي "في الوسط" من هيراركيات الفئة التصنيفية *أثاث مقعد– مقعد هزاز* و *مركبة سيارة– سيارة رياضية*. ففي منتصف السبعينيات اكتشفت برنت بيرلين Brent Berlin وإلينور روش Eleanor Roasch وكارولين ميرفيس Carolyn Mervis ومعاونوهنَّ أن مثل هذه الفئات التصنيفية المتوسطة المستوى "أساسية" معرفيًا أي إن لها نوعًا من الأوليَّة المعرفية بوصفها متباينة مع فئات تصنيفية "عليا" مثل *الأثاث والمركبات* ومع فئات تصنيفية"تابعة" مثل *مقعد هزاز وسيارة رياضية*

(A4, Berlin et al.1974, Mervis and Rosch 1981).

الخواص ذات الأساس الجسدي لفئات المستوى الأساسي التصنيفية

إن فئات المستوى الأساس التصنيفية مميَّزة عن الفئات التصنيفية العليا بجوانب من أجسادنا وأمخاخنا وعقولنا: صور ذهنيـــة، وإدراك جـــشطلتي، وبرامج حركية، وبنية معرفة. إن المستوى الأساس، كمـــا وجدتـــه بـــرلين وروش، موسوم على الأقل بأربعة شروط .

الشرط١: إنه المستوى الأعلى الذي يمكن فيه لصورة ذهنية مفردة أن تمثِّل الفئة التصنيفية بأكملها. على سبيل المثال، يمكنـــك أن تحـــصل علـــى صورة ذهنية لمقعد. كما يمكنك أن تحصل على صور ذهنية لفئات تصنيفية أخرى في المستوى الأساس مثل المناضد والأسرَّة. إلا أنك لا تـــستطيع أن تحوز صورة ذهنية لقطعة عامة من الأثاث – شيئًا ليس مقعـــدًا أو منـــضدة أو سريرًا، إنما شيء ما أكثر عمومًا. كذلك، يمكنك أن تحوز صورة ذهنيـــة لسيارة. ويمكنك أيضًا أن تحوز صورًا ذهنية لفئات تصنيفية مقابلة في هـــذا المستوى مثل القطارات والقوارب والطائرات. إلا أنك لا تستطيع أن تحـــوز صورة ذهنية لمركبة معمَّمة شيئًا ليس سيارة أو قطارًا أو قاربًا أو طـــائرة، وإنما مركبة بعامة. فالمستوى الأساس هو المستوى الأعلى الذي تكون لدينا فيه صور ذهنية تنوب عن الفئة التصنيفية بأكملها.

الشرط ٢: إنه المستوى الأعلى الذي تملك فيه أفراد الفئة التـــصنيفية على نحو مشابه أشكالاً إجمالية مُدرَكة. إذ يمكنك أن تتعرف مقعدًا أو سيارة بشكلها الإجمالي. بينما لا يوجد شكل إجمالي تستطيع أن تعزوه إلى قطعـــة معمَّمة من الأثاث بحيث يكون بمقدورك أن تتعرف على الفئة التصنيفية من ذلك الشكل. إن المستوى الأساس هو المستوى الأعلى الذي يتم فيه التعـــرف على أفراد الفئة التصنيفية بإدراك جشطلتي (إدراك الشكل الكلي).

الشرط ٣: إنه المستوى الأعلى الذي يستخدم فيه شخص ما أفعالاً حركية متشابهة للتفاعل مع أفراد الفئة التصنيفية. ولديك برامج حركية للتفاعل مع الموضوعات في المستوى الأساس- للتفاعل مع المقاعد والمناضد والأسرَّة. إلا أنه ليس لديك برامج حركية للتفاعل مع قطع مُعمَّمَة من الأثاث.

الشرط ٤: إنه المستوى الذي تكون فيه معظم معرفتنا منظَّمة. إن لديك الكثير من المعرفة في المستوى الأساس. فكِّر للحظة في كل ذلك الذي تعرفه حول السيارات في مقابل ما تعرفه حول المركبات. إنك لا تعرف إلا القليل من الأشياء حول المركبات بعامة، إلا أنك تعرف أشياء كثيرة جدًا حول السيارات. في حين أنك لا تعرف، ما لم تكن خبيرًا، إلا الأقل كثيرًا حول الفئات التصنيفية من المستوى الأدنى.

وكنتيجة لهذه الخواص المميِّزة، يملك المستوى الأساس أولويات أخرى على المستويات المتبوعة والتابعة: إنه المسمَّى والمفهوم مبكرًا من لدن الأطفال، ويدخل اللغة في مرحلة أبكر من تاريخها، وهو يحوز أقصر الوحدات المعجمية الأوليَّة وهو ما يتعرف عليه الأشخاص بصورة أسرع. كما يميل المستوى الأساس أيضًا إلى أن يكون مستخدمًا في سياقات محايدة، أي سياقات لا تكون فيها إشارة صريحة إلى أي مستوى يكون هو المستوى الأكثر ملائمة. ومن منظور نظرية شاملة للعقل الإنساني فهذه خواص مهمة للمفاهيم ولا يمكن أن يتم تجاهلها.

الدلالة الفلسفية للمستوى الأساس

إن الدلالة الفلسفية لهذه النتائج تتبعها مباشرة. أولاً، إن الانقسام بين الفئات التصنيفية ذات المستوى الأساس والمستوى غير الأساس مؤسَّس على الجسد، أي مؤسَّس على إدراك جشطلتي وبرامج حركية، وصور ذهنية. وبسبب ذلك لا يمكن للواقعية الميتافيزيقية الكلاسيكية أن تكون صائبة، بما أن خواص الفئات التصنيفية مُتوسَّطة بالجسد وليست محدَّدة مباشرة بواقع مستقل عن العقل.

ثانيًا، إن المستوى الأساس هو ذلك المستوى الذي يتفاعل فيه الناس على أفضل وجه مع بيئاتهم، واضعين في الحسبان أنواع الأجساد والأمخاخ التي لديهم وأنواع البيئات التي يقطنونها. لكن كيف يكون هذا ممكنًا؟ إن أفضل إجابة نعرفها، مقترحة من تفيرسكي Tversky وهيمنواي (A4,1984) Hemenway، هي أن الخواص التي تؤدِّي إلى الفئات التصنيفية الأساسية المستوى هي استجابات بنية الكل لأجزاء the part-whole structure الكائنات والموضوعات الفيزيقية. إن الإدراك الجشطلتي يدور حول بنية الكل الإجمالية للأجزاء وكذلك التصوير الذهني. فاستخدام الخُطاطات الحركية للتفاعل مع الموضوعات يعتمد اعتمادًا كليًا مهمًا على بنيتها الكلية الإجمالية للأجزاء. علاوة على ذلك، فإن الوظائف التي يمكن أن يؤدِّيها شيء ما؛ ومن ثم ما نعرفه حوله، تعتمد كذلك بدرجة كبيرة على بنية الكل للجزء. وذلك هو السبب في أن ثمة بنية فئة تصنيفية أساسية المستوى يمكننا بناء عليها أن نعمل على أفضل وجه.

ثالثًا، إن التصنيف الفئوي من المستوى الأساس يخبرنا لماذا يوجد معنى للواقعية الميتافيزيقية لدى أناس كثيرين جدًا، حيث يبدو أنها تعمل، وإن كانت خاطئة. إذ يبدو أن الواقعية الميتافيزيقية تعمل بصورة أساسية في المستوى الأساس. فلو أنك تنظر فحسب إلى أمثلة الفئات التصنيفية الأساسية المستوى، على مستوى الفئة التصنيفية الذي نتفاعل فيه على أفضل وجه مع العالم، سيبدو حينئذ كما لو أن فئاتنا التصنيفية التصورية تطابق الفئات التصنيفية للعالم. أما إذا ما نظرت إلى الفئات التصنيفية في مستويات أخرى فإنها لن تكون كذلك (A4,Berlin et al. 1974). ولذلك فليس من قبيل المفاجأة أن تنحو المناقشات الفلسفية بخصوص العلاقة بين فئاتنا التصنيفية والأشياء في العالم إلى أن تستخدم أمثلة أساسية المستوى. فأمثلة فلسفية مثل " القطة على البساط" "the cat is on the mat" أو "الولد ضرب الكرة" تستخدم بشكل نمطي فئات تصنيفية أساسية المستوى مثل *قطة* و*بساط* mat و*ولد* و*كرة* أو مواد أساسية المستوى مثل *الماء* و*الذهب*. وليست مصادفة أن الفلاسفة لا يحاولون أن يجعلوا جدلهم مع الأشياء يهبط أبعد في التصنيف البيولوجي إلى طيور من قبيل: القرائف البنية الرؤوس المعروفة بأبى الملح brown- capped chickadees، والنقّارات البنية الرؤوس brown- headed nuthatches، والصفرغونات Bewick's wrens، bushtits، وما إليها.

إن المستوى الأساس، بالطبع ليس خاصًا بالموضوعات فحسب، فثمة أفعال أساسية المستوى، أفعال لدينا لها صور ذهنية معهودة وبرامج حركية مثل السباحة والمشي والإمساك grasping. ولدينا أيضًا مفاهيم اجتماعية أساسية المستوى مثل الأُسَر، والنوادي، وفرق البيسبول، وكذلك أفعال اجتماعية أساسية المستوى، مثل الحِجَاج. وهناك مشاعر أساسية مثل السعادة والغضب والحزن.

رابعًا، إن خواص المستوى الأساس تفسِّر جانبًا مهمًا من استقرار المعرفة العلمية. إذ بالنسبة للموضوعات الفيزيقية الأساسية المستوى والأفعال أو العلاقات الأساسية المستوى، تكون الصلة بين الفئات التصنيفية الإنسانية وتقسيمات الأشياء في العالم دقيقة تمامًا. ويمكننا أن نفكِّر في الأدوات العلمية بوصفها ممدِّدة لهذه القدرات الأساسية المستوى لندرك ونتصور ونتدخل. فالتيليسكوبات والميكروسكوبات والكاميرات والمناظير الدقيقة من جميع الأنواع تمدِّد قدرتنا على الإدراك الأساسي المستوى والتصور والتدخل. مثل هذه الأدوات تتيح لنا أن نوسِّع بصورة كبيرة جدًا نطاق فئاتنا التصنيفية الخاصة بالعقل لتلائم تمييزات مهمة في العالم .

وبالنسبة للفئات التصنيفية الأساسية المستوى، فإن فكرة أن فئاتنا التصنيفية الخاصة بالعقل تلائم الفئات التصنيفية الخاصة بالعالم ليست بعيدة كل ذلك البعد. وحين تكون قدراتنا الأساسية المستوى ممدَّدة باستعمال الأدوات العلمية، تتحسن مقدرتنا على أن نختار تقسيمات العالم الواقعي النافعة.

فالفئات التصنيفية الأساسية المستوى هي مصدر معرفتنا الأكثر استقرارًا، والقدرة التكنولوجية على أن نمدِّدها تتيح لنا أن نمدِّد معرفتنا المستقرة.

بإيجاز، إن فئاتنا التصنيفية تنشأ من حقيقة أننا كائنات عصبية، ومن طبيعة قدراتنا الجسدية، ومن خبرتنا المتفاعلة في العالم، ومن قدرتنا المطوَّرة للتصنيف الفئوي الأساسي المستوى – وهو المستوى الذي نتفاعل فيه على أفضل وجه مع العالم. فالتطور لم يقتضِ منا أن نكون دقيقين؛ بحيث نكون فوق المستوى الأساس أو دونه، بقدر ما نكون في المستوى الأساس، ومن ثم فإننا لسنا كذلك.

كما أن ثمة سببًا يمكن في لماذا يتلاقى تصنيفنا الفئوي الأساس مع تطورنا. ففي العلم الطبيعي، الفئات التصنيفية الأساسية للكائنات العضوية هي عبارة عن أجناس. وذلك يعني أنها في معظم الأحوال محدَّدة ببنيتها الكلية الإجمالية للأجزاء. فبنية الكل للجزء لفئة من الكائنات العضوية هي ما يحدِّد، بشكل دال، إذا ما كانت ستحيا وتعمل جيدًا في بيئة معيَّنة. وبالتالي، فإن بنية الكل للجزء تحدِّد الفئات التصنيفية الطبيعية للأجناس الكائنة. وهي ما طوَّرتها أجهزتنا الإدراكية والحركية لندرك في المستوى الأساس. وذلك هو السبب في أننا نحونا عبر تاريخنا التطوري إلى أن نسلك على أفضل وجه ممكن في تفاعلاتنا الأساسية المستوى .

وعلى الرغم من أن وقائع تصنيفنا الفئوي الأساسي المستوى لا توافق الواقعية الميتافيزيقية، فإنها تمدنا بالأساس لواقعية مُجَسْدَنة، هي تحسين على الواقعية الميتافيزيقية؛ لأنها توفِّر رابطًا بين أفكارنا والعالم، على الأقل في المستوى الذي يهم الغالبية من أجل بقائنا. إن وقائع التصنيف الفئوي الأساسي المستوى يذكِّرنا أيضًا أن أجسادنا تساهم في إحساسنا بما هو واقعي.

ونتحول بعد ذلك إلى مفاهيم العلاقات الفضائيَّة. وهذه أيضًا مُجَسْدَنة. وهي يجب أن تكون كذلك؛ لأنها تتيح لنا أن نفاوض الفضاء، وأن نسلك داخله وكذلك أن نُفَهِمه ونتحدث حوله.

مفاهيم العلاقات الفضائيَّة

إن مفاهيم العلاقات الفضائيَّة في القلب من نسقنا التصوري، إنها ما يشكِّل معنى الفضاء بالنسبة إلينا، كما أنها تعطي الصفة المميزة لما هو الشكل الفضائي وتحدِّد الاستدلال الفضائي. إلا أنها لا توجد ككيانات في العالم الخارجي. إذ إننا لا نرى علاقات فضائيَّة بالطريقة التي نرى بها موضوعات فيزيقية.

إننا لا نرى القرب ولا البعد. بل نرى الموضوعات حيث تكون ونسند إليها القرب والبعد من موضع ما، فعلاقات *الأمام* و*الخلف* مفروضة من قبلنا على الفضاء بطريقة معقَّدة. إذ حين تذهب *في مواجهة* كنيسة *in the front of* a church فإنك تجد نفسك *خلفها* *in the back* of it. أو خذ مفهوم *عبر across*. افترض أنك تجدِّف عبر بحيرة دائرية. فلو أنك تجدِّف" في خط مستقيم عبر"ها "straight across" (بزاوية ٩٠ درجة من الشاطئ)، فإنك بالتأكيد جدَّفت عبرها. ولو أنك تجدِّف بزاوية ٤٥ درجة فلن يكون واضحًا بهذا القدر. ولو أنك تجدِّف بزاوية ١٥ درجة فبالتأكيد لا. فما يعد هنا بوصفه عبرًا يتنوع مع شكل المنطقة المعبورة وزاوية العبور، وهو أيضًا مسألة درجة. فمفاهيم العلاقات الفضائيَّة ليست بسيطة أو مباشرة، وهي تتنوع بشكل لافت من لغة إلى لغة.

إننا نستخدم مفاهيم العلاقات الفضائيَّة بشكل غير واعٍ، ونفرضها بواسطة أنساقنا الإدراكية والمفهومية. إننا "ندرك" فحسب آليًا وبشكل غير واعٍ كيانًا ما بوصفه *في in* أو *على on* أو *عبر across* أو *من from* كيان آخر. مع ذلك، فمثل هذا الإدراك يعتمد على كم مهول من النشاط الذهني الآلي اللاواعي من جانبنا. فعلى سبيل المثال، أن نرى فراشة بوصفها في الحديقة، فإننا يجب أن نسقط قدرًا غير بسيط من البنية التصويرية على المشهد.

إننا يجب أن نفهم حدود الحديقة كوعاء ثلاثي الأبعاد له داخل يمتد في الهواء. كما أننا يجب أيضًا أن نُموقِع الفراشة كشكل (أو كـحال *trajector*) بالنسبة لذلك الوعاء التصوري وهو ما يعمل كأرضية (أو معلم *landmark* or) إننا نؤدّي مثل هذه الأفعال المعقّدة من الإدراك الخيالي، وإن تكن دنيوية، خلال كل لحظة من حياتنا اليقظة.

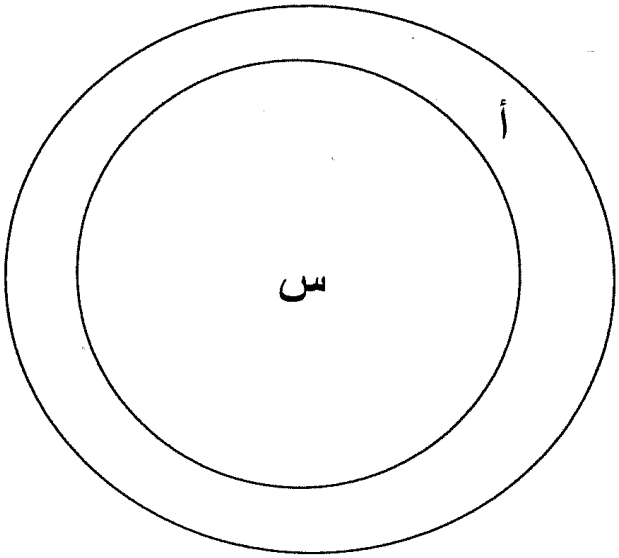
إن معظم علاقاتنا الفضائيَّة هي عبارة عن مركبات مؤلَّفة من علاقات فضائيَّة أوليَّة. فالكلمة الإنجليزية *into* داخل مكوَّنة من العلاقات الفضائيَّة الأوليَّة الإنجليزية *in* في و *to* نحو. والكلمة الإنجليزية *on* على بمعناها المركزي مؤلَّفة من *فوق above*، و*على صلة بـ in contact with* و*مدعم بـ supported by*. إن كل واحدة من هذه هي علاقة فضائيَّة أوليَّة. إن العلاقات الفضائيَّة الأوليَّة لها بنية داخلية أبعد مؤلَّفة من *خُطاطة صورة ومظهر جانبي وبنية حال- محل*. ولكي نرى ما تعنيه هذه الألفاظ، دعونا نأخذ مثالاً بسيطًا:

خُطاطة الوعاء

إن كلمة *in* في الإنجليزية مؤلَّفة من خُطاطة وعاء (مساحة محدَّدة في الفضاء)، ومظهر جانبي يبرز داخل الخُطاطة وبنية تعرِّف حد الداخل بوصفه المعلم البارز [المحل] (مح) the landmark (LM) والموضوع المتداخل مع الداخل كحال (حا) a trajector (TR) ففي "سام في البيت" البيت محل (مح) بالنسبة لسام، وبالنسبة إليه سام، الحال (حا)، محدَّد الموقع.

وللعلاقات الفضائيَّة أيضًا "أشكال منطقية" فضائيَّة مبنية فيها بسبب بناها الخطاطية الصورة. ويوضِّح الشكل ٣-١ المنطق الفضائي المبني داخل خُطاطة الوعاء: في حالة أن لدينا وعائين *أ* و ب وموضوعًا،هو *س*، فلو أن *أ* في ب و *س* في *أ* إذا فإن *س* في ب.

ولا يجب علينا أن نؤدّي عملية استنباطية لنحسب هذا. وهـو واضـح ذاتيًا ببساطة من الصورة في الشكل ٣-١.



س في ب

أ في ب

إذًا س في ب

شكل ٣-١ (منطق خُطاطة الوعاء)

تملك خُطاطة الوعاء البنية التالية: داخل وحد وخـارج. وهـذه بنيـة جشطلتية، بمعنى أنه لا يغدو للأجزاء معنى بدون الكل. فلا يوجد داخل بدون حد وخارج، ولا خارج بدون حد وداخل، ولا حد بـدون جوانـب. فالبنيـة طوبولوجية بمعنى أن الحد يمكن أن يُجعَل أكبر أو أصغر أو يُشوَّه، ومع ذلك يبقى الحد لخُطاطة الوعاء.

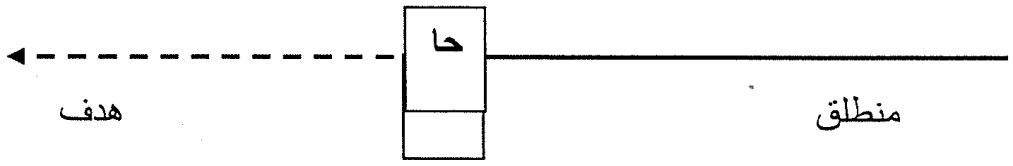
إن خُطاطة الوعاء، مثلها مثل أية خُطاطة أخرى، تصورية. و خُطاطة الوعاء من هذا النوع يمكن مع ذلك أن تكون متعيِّنة فيزيقيًا سواء كموضوع مادي مثل حجرة أو كأس أو مساحة محدودة في الفضاء، مثل ملعب كرة سلة أو كرة قدم.

إذا افترضنا أن حد خُطاطة الوعاء معيَّن فيزيقيًا في موضوع مـــادي، ولنقل صندوقًا، فإن الحد الفيزيقي يمكن أن يفرض قيودًا مؤثرة وبصرية، إذ يمكنه أن يحمي محتويات الوعاء، وأن يقيِّد حركتها وأن يجعلها محجوبة عن الرؤية. ولذا من المهم أن يتم تمييز الخُطاطة التصورية بصورة خالصة عن الخُطاطة المتعينة فيزيقيًا؛ إذ إن لها خواص مختلفة.

إن خُطاطات الوعاء مثل خُطاطات الصورة الأخرى، صيغة متعابرة. إذ نستطيع أن نفرض خُطاطة وعاء تصورية على مشهد بصري. ونستطيع أن نفرض خُطاطة وعاء على شيء ما نسمعه، كما هو حين نعزل تصوريًا جزءًا من مقطوعة موسيقية عن جزء آخر. مثلما نستطيع أيضًا أن نفـــرض خُطاطات الوعاء على حركاتنا الدافعة كما هو حين يحلِّل مـــدرب بيـــسبول انحناءة لاعب إلى أجزائها المكوِّنة ويناقش ما يجري "داخل" كل جزء.

خُطاطة المنطلق- المسار- الهدف

كما هو مع خُطاطة الوعاء ثمة منطق فضائي مبني داخـــل خُطاطـــة المنطلق- المسار- الهدف the source- path- goal schema (شـــكل ٣-٢). ولخُطاطة المنطلق- المسار- الهدف العناصر(أو "الأدوار") التالية:



شكل ٣-٢ (خُطاطة المنطلق- المسار- الهدف)

حال يتحرك

موضع انطلاق (نقطة البداية)

هدف، أي وجهة مقصودة من الحال

مسلك من المنطلق إلى الهدف

المسار الفعلى للحركة

موضع الحال من زمن معين

اتجاه الحال في ذلك الوقت

الموقع النهائي الفعلى للحال، الذي يمكن أن يكون أو لا يكون هو الوجهة المقصودة

إن تمديدات هذه الخُطاطة ممكنة: مَرْكَبَة، سرعة الحركة، عائق للحركة، قوى تحرّك موضوعًا نحو مسار، حوال إضافية additional trajectors، وهكذا.

إن هذه الخُطاطة طوبولوجية بمعنى أنها يمكن أن تكون موسَّعة أو مقلَّصة أو مشوَّهة وتظل مع ذلك مسارًا.

كما أن المسارات تخيلية ما دامت ليست كيانات في العالم، إنها مُمَفْهَمَة بوصفها "أثرًا" أشبه بخط يخلِّفه موضوع ما وهو يتحرك ومدفوع أمامًا في اتجاه الحركة.

وكما مع خُطاطة الوعاء، فإننا نستطيع أن نشكِّل علاقات فضائيَّة من هذه الخُطاطة بإضافة المظهر الجانبي (ويُسمَّى أيضًا *الإبراز highlighting*) وعلاقة الحال- المحل a trajectory- landmark relation.

إن المفهوم المعبَّر عنه بـ *إلى to* يؤطِّر الهدف ويعيِّنه بوصفه المحل الذي نسبة إليه تحدث الحركة. والمفهوم المعبَّر عنه بـ *من from* يؤطِّر المنطلق، متخذًا المنطلق بوصفه المحل الذي نسبة إليه تحدث الحركة.

كما أن لخُطاطة المنطلق- المسار- الهدف أيضًا منطقًا فضائيًا داخليًا واستدلالات منبنية فيها:

• لو أنك اجتزت مسلكًا إلى موقع راهن، فإنك قد كنتَ في كل المواقع السابقة في ذلك المسلك.

• لو أنك سافرتَ من *أ* إلى ب ومن ب إلى ج ، فإنك سافرتَ من *أ* إلى ج.

• لو أن ثمة مسلكًا مباشرًا من *أ* إلى ب وأنت تتحرك في ذلك المسلك نحو ب، فإنك إذًا تظل آخذًا في الاقتراب إلى ب.

• لو أن *س* و*ص* يسافران في مسلك مباشر من *أ* إلى ب وتجاوز *س* *ص*، إذًا فإن *س* أبعد من *أ* وأقرب إلى ب من *ص*.

• لو أن *س* و*ص* يبدآن من *أ* في وقت واحد مُتحرِّكين في المسلك ذاته نحو *ب*، ولو أن *س* يتحرك أسرع من *ص*، إذًا فإن *س* سيصل إلى *ب* قبل *ص*.

إن معرفتنا الأكثر أساسية بالحركة مميَّزة بخُطاطة المنطلق – المسار– الهدف، وهذا المنطلق مضمَّن في بنيتها. كما أن العديد من مفاهيم العلاقات الفضائيَّة هي استخدام محدَّد لهذه الخُطاطة، وتعتمد في معناها على منطقها الفضائي الملازم، على سبيل المثال، *نحو toword* *بعيدًا away*، *خلال through*، *على امتداد a long*.

إسقاطات جسدية

إن الإسقاطات الجسدية هي حالات واضحة بشكل خاص للطريقة التي تشكِّل بها أجسادنا البنية التصورية.

خذ أمثلة من قبيل *in front of* *في مواجهة* [أو *أمام*] و *in back of* *في ظهر* [أو *خلف*]. إن أكثر المعاني مركزية لهذين التعبيرين ترتبط بالجسد. إذ إن لنا واجهات وأظهرًا خِلقية. ولذا فإننا نرى من الأمام ونتحرك بشكل طبيعي في اتجاه الوجوه المواجهة لنا ونتفاعل مع الموضوعات، والناس الآخرين الذين أمامنا. وظهورنا معاكسة لأماميانتا؛ ولا ندرك بشكل مباشر خلفياتنا[ظهورنا]، إننا لانتحرك طبيعيًا للخلف ولا نتفاعل عادة مع الموضوعات والناس الذين يكونون في خلفياتنا [في ظهورنا].

إننا نسقط واجهاتٍ وظهورًا على الموضوعات.

إذ إن ما نفهمه بوصفه واجهة جهاز ثابت مثل تلفزيون أو كمبيوتر أو بوتاجاز هو الجانب الذي نتفاعل معه طبيعيًا مستخدمين واجهاتنا. وما نأخذه على أنه واجهة موضوع مُتحرِّك، مثل سيارة ما، هو ذلك الجزء من الموضوع الذي "يواجه" الاتجاه الذي نتحرك فيه بشكل طبيعي. إننا نُسقِط واجهات على موضوعات ثابتة بدون واجهات متأصِّلة فيها مثل الأشجار والصخور. إن الناطقين بالإنجليزية يُسقِطون واجهات على مثل هذه الموضوعات؛ ولذا فإن الواجهة تواجه المتكلم. في حين أن المتكلمين في لغات أخرى (مثل الهوسا) يُسقِطون الواجهات على مثل هذه الموضوعات التي في الاتجاه المعاكس، المواجهة للمتكلم من بعيد.

إن مفاهيم *الواجهة* و*الظهر* قائمة على الجسد وهي لا تشكِّل معنى إلا فقط لكائنات لها واجهات وظهور.

فلو كانت كل الكائنات على هذا الكوكب كائنات كروية مستقرة موحَّدة طافية في وسط ما، بحيث تُدرك في جميع الاتجاهات بشكل متساوٍ، لما كان لديهم مفاهيم *الواجهة* أو *الظهر*، فلسنا على هذا النحو على الإطلاق. إن أجسادنا متناسقة في بعض الجوانب وليست متناسقة في جوانب أخرى. كما أن لدينا وجوهًا ونتحرك في الاتجاه الذي نرى فيه، وتحدِّد أجسادنا مجموعة الاتجاهات الفضائيَّة الأساسية التي نستخدمها ليس فقط في توجيه أنفسنا، بل في إدراك علاقة موضوع ما بآخر.

إذ حين ندرك قطة بوصفها كائنة في مواجهة سيارة أو خلف شجرة، فإن العلاقات الفضائيَّة *في مواجهة* و*خلف*، بين القطة والسيارة أو بين القطة والشجرة، ليست قائمة موضوعيًا في العالم. فالعلاقة الفضائيَّة ليست كيانًا

في حقلنا البصري. إذ تكون القطة خلف الشجرة أو في مواجهة السيارة نسبة إلى قدرتنا على أن نُسقِط واجهاتٍ وظهورًا على السيارات والأشجار، وأن نفرض علاقات على مشاهد بصرية نسبة إلى مثل هذه الإسقاطات. وبهذه الطريقة، فإن إدراك القطة بوصفها خلف الشجرة يتطلب إسقاطًا خياليًا مؤسَّسًا على طبيعتنا المُجَسْدَنة.

والإنجليزية، إذا ما قورنت بلغات أخرى، تعد فقيرة نسبيًا في استخدامها لإسقاطات جسدية لتُمفهِم علاقات فضائيَّة. إذ مقابل ذلك، تستخدم لغات العائلة الأوتومونجوية the otomonguean family، مثل المكسيكية، إسقاطات جسدية كوسيلة أساسية لتشخيص العلاقات الفضائيَّة (A1,Brugman 1985).

فعلى سبيل المثال، لا يوجد في المكسيكية مفهوم واحد أو كلمة مماثلة لكلمة *على on* الإنجليزية. إن مدى الحالات التي تغطيها كلمة *on على* الإنجليزية موصوفة بدلاً من ذلك بإسقاطات تستخدم أعضاء جسدية. فافترض أنك تريد أن تقول "إنه على قمة التل" "he is on the top of the hill" ستقول ما هو مساوٍ لـ " إنه حالٌ [راكب] رأسَ التل" "he is located head hill". ولو أنك تريد أن تقول " كنت على سطح المنزل" "I was on the roof of the house"، فإنك تقول المساوي المكسيكي "كنتُ حالاً [راكبًا] ظهر حيوان البيت" "I was located animal- back house" الذي يكون فيها ظهر الحيوان، لكونه وفق القواعد موجَّهًا أفقيًا، مُسْقَطًا على البيت. ولو أنك أردت أن تقول "إنني جالس على فرع الشجرة" "I am sitting on the branch of the tree" فإنك تقول ما هو مساوٍ لـ "إنني أقتعد ذراع الشجرة" "I am sitting arm tree".

إن إحدى السبل التي تختلف فيها اللغات تتمثل في أنه، في حين أن بعض اللغات لديها علاقات متمركزة بالأساس على الجسد مثل *في مواجهة in front of*، ثمة لغات أخرى لديها علاقات مؤسَّسة بصورة رئيسية خارجيًا، مثل *إلى الشمال من to the north of*، وتظل هناك لغات أخرى تحمل أنظمة مختلطة (A8, Levinson 1992- present).

خُطاطات أخرى للصورة ومكونات العلاقات الفضائيَّة

إن دراسة مفاهيم العلاقات الفضائيَّة داخل اللغويات المعرفية تكشف أن ثمة مجموعة صغيرة نسبيًا من الخُطاطات البدائية للصورة التي تبني أنساقًا من العلاقات الفضائيَّة في لغات العالم. وها هي بعض الأمثلة بدون التفصيل الكامل المقدَّم فيما سلف من أمثلة: الجزء- الكل part- whole، والمركز- المحيط center-periphery، والربط link، والمدار cycle، والتكرار iteration، والتماس contact، والمجاورة adjacency، والحركة القسرية forced motion (على سبيل المثال، الدفع pushing، الجذب pulling، الانطلاق الذاتي propelling)، والدعم support، والتوازن balance، والمستقيم- المنحني straight-curved، والقريب – البعيد near-far. إن الاتجاهات المستخدمة أيضًا في أنساق العلاقات الفضائيَّة للغات تشمل الاتجاه الرأسي والاتجاه الأفقي والاتجاه أمامي – خلفي.

(من أجل مناقشة أو في انظر: Lakoff 1987, case study 2; A1, Johnson 1987; A8,Talmy 1983; and B2, Regier 1996).

إن أحد الاكتشافات المهمة للعلم المعرفي هو أن الأنساق التصورية المستخدمة في لغات العالم تقوم باستخدام عدد صغير نسبيًا من خُطاطات الصورة الأساسية، على الرغم من أن مدى العلاقات الفضائيَّة المعقَّدة التي يمكن أن تكون مبنية من هذه الخُطاطات واسع جدًا.

إذ كما سنرى حين نصل إلى مناقشة الاستعارة التصورية، فإن الأشكال المنطقية الفضائيَّة لخُطاطات الصورة هذه المؤسَّسة على الجسد هي من بين مصادر أشكال المنطق المستخدمة في الفكر المجرَّد.

الطبيعة المُجَسْدَنة لمفاهيم العلاقات الفضائيَّة

إن مفاهيم العلاقات الفضائيَّة مُجَسْدَنة بطرق متنوعة. فالإسقاطات الجسدية مؤسَّسة بوضوح على الجسد الإنساني. فمفاهيم مثل *الواجهة والظهر* وتلك التي في اللغة المكسيكية تنشأ من الجسد، وتعتمد على الجسد، وما كانت لتوجد لو لم يكن لدينا هذا النوع من الأجساد التي لدينا. والشيء ذاته صحيح بالنسبة لخُطاطات القوة الحركية الأساسية: الدفع والجذب، والانطلاق الذاتي، والتدعيم والتوازن. إذ إننا نستوعب هذه الخُطاطات عبر استخدام أعضاء جسدنا وقدرتنا أن نحرِّكها، خصوصًا أذرعنا وأيدينا وأرجلنا.

كما توجد خُطاطات صورة أخرى مُستوعَبة أيضًا عبر الجسد. ذلك أن أجسادنا أوعية تُدخِل الهواء والأغذية وتُخرِج الفضلات. كما أننا باستمرار نوجِّه أجسادنا بالنسبة إلى أوعية- حجرات، أسرَّة، مبانٍ. إننا ننفق قدرًا كبيرًا من الوقت واضعين الأشياء في أوعية وآخذين الأشياء من أوعية. كما

أننا أيضًا نُسقط أوعية مجرَّدة على مناطق في الفضاء، كما هو حين نفهم خلية نحل بوصفها في الحديقة. وكذلك، في كل مرة نرى فيها شيئًا ما يتحرك، أو نحرِّك أنفسنا؛ إذ نستوعب تلك الحركة وفقًا لخُطاطة المنطلق -المسار- الهدف ونفكِّر وفقًا لذلك.

إن هذه الأشكال من التجسدن تنشأ من الطريقة التي نخطِّط بها أجسادنا والأشياء التي نتفاعل معها (C2, Gallagher 1995) . وسنشير إلى هذا بوصفه *التجسدن الفينومينولوجي*. بيد أن ثمة أيضًا *تجسدنًا عصبيًا* كما رأينا في حالة النوم. إن التجسد العصبي يميِّز الآليات العصبية التي تُحدِث المفاهيم - على سبيل المثال- الدوائر العصبية المتصلة بالفئات التصنيفية للون. وتفسِّر الآليات العصبية لماذا تملك الفئات التصنيفية للون العديد من الخصائص الفيومينولوجية التي تملكها.

إننا لا نعرف حتى الآن الآليات العصبية الدقيقة التي تُحدِث مفاهيم العلاقات الفضائيَّة، إلا أن ثمة بداية قد انطلقت. إن نموذجًا عصبيًا حسابيًا قد صُمِّم ليشخِّص عصبيًا خُطاطات صورة معيَّنة، ويفسِّر لماذا ينبغي أن توجد ويعلِّل خواصها الطوبولوجية والجهوية. أما الآن فدعونا نعود إلى هذا البحث.

النمذجة العصبية للمفاهيم الفضائيَّة والحركيَّة

كما ذكرنا فيما مضى، فإن كثيرًا من التراث الفلسفي الغربي يتخذ شكل سيكولوجيا الملكات، التي وفقًا لها توجد لدينا قدرة التفكير منفصلة عن قدرتينا على الإدراك الحسي والحركة الجسدية. إن المفاهيم وأشكال الفكر

المؤسَّسة عليهما يُفترض فيهما أن يكونا بشكل خالص جزءًا من القدرة على التفكير. فالإدراك يمكن أن يُعْلِم الفكر، والحركة يمكن أن تكون ناتجًا للفكر، إلا أنه لا يوجد في التراث جانب من جوانب الإدراك الحسي أو الحركة هو جزء من الفكر.

وبالتالي، فالمفترض أن يكون هناك تعارض ثنائي مطلق بين *الإدراك الحسي* و*التصور*.

إذ في حين أنه دائمًا ما قُبِل الإدراك الحسي بوصفه جسديًا بطبعه، تمامًا مثلما هي الحركة، فإن *التصور* – تكوين واستخدام المفاهيم– قد تمت رؤيته تقليديًا بوصفه ذهنيًا بشكل خالص ومنفصلاً ومستقلاً كلية عن قدراتنا على أن ندرك ونتحرك.

وقد بدأنا بالفعل نحصل على إرهاصات تدل على أن هذه الصورة كاذبة. إذ رأينا أن المفاهيم الأساسية المستوى تعتمد على الحركة الآلية والإدراك الجشطلتي، والتصوير الذهني التي تكون ممارسة في الجهاز البصري للمخ. كما رأينا أن اللون يمكن أن يكون أي شيء عدا أن يكون ذهنيًا بشكل خالص، وأن مفاهيمنا للون مشكَّلة بصورة وثيقة الصلة ليس فحسب بالإدراك كقدرة للعقل، وإنما بمثل هذه الأعضاء الفيزيقية من أجسادنا كمخروطات اللون والدائرة العصبية. مثلما رأينا أيضًا أن مفاهيم العلاقات الفضائيَّة مثل *الواجهة* و*الظهر* ليست مشخَّصة بقدرة ذهنية ما مجرَّدة وغير مُجَسْدَنة، وإنما بناء على اتجاه جسدي. وفي هذه الحالات فإن الجسد ليس فحسب متورطًا بطريقة ما في المَفْهَمَة بل يشكِّل طبيعتها الذاتية.

التجسدن لا بوصفه تحققًا وإنما بوصفه تشكلاً

ما الرؤية الخاصة بأن العقل غير مُجَسْدَن؟ إنها رؤيـــة أن محتويـــات العقل، أي المفاهيم الفعلية، ليست مشكَّلة بـــصورة حاســـمة أو معطـــاة أي محتوى استدلالي مهم بواسطة الجسد. إنهـــا رؤيـــة أن المفـــاهيم صـــورية بطبيعتها وتنشأ من قدرة الذهن على أن يولِّد بنية صورية على نحو يمكِّنه من أن يستقي بنى صورية استدلالية أبعد. إن أنصار الـــذهن غيـــر المُجَـــسْدَن سيقولون بالطبع إن البنية التصورية يجب أن يكون لها *تحقق* عصبي فـــي المخ الذي *يتصادف* فحسب أنه يقطن الجسد. لكنهم ينكـــرون أن يكـــون أي شيء خاص بالجسد أساسيًا لتشخيص ما هي المفاهيم.

ولذلك، فإن دعوى أن العقل مُجَسْدَن لهي أبعد مدى بكثير من الدعوى القاصرة القائلة إن هناك احتياجًا للجسد إذا ما كان لنا أن نفكِّر. ويتفق موقف أنصار العقل غير المُجَسْدَن مع *تلك الدعوى*. أما دعوانا فهي بـــالأحرى أن خواص المفاهيم ذاتها تشكَّلت كنتيجة للكيفية المبني بها المخ والجسد والكيفية التي يشتغلان بها في العلاقات البين شخصية في العالم الفيزيقي.

ولذلك، فإن فرضية العقل المُجَسْدَن تقـــوِّض جـــذريًا تمييـــز *الإدراك الحسي* في مقابل *التصور*. إذ إن المتـــصوَّر فـــي العقـــل المُجَـــسْدَن هـــو أن الجهاز العصبي ذاته الفاعل في *الإدراك* (أو في الحركة الجسدية) يلعب دورًا مركزيًـــا فـــي *التـــصور*. أي إن الآليـــات ذاتهـــا المـــسئولة عـــن الإدراك والحركات وتناول الموضوعات يمكنها أن تكـــون مـــسئولة عـــن المَفْهَمَة والتفكير.

وبالفعل ففي بحوث النمذجة العصبية الأخيرة، يمكن لنماذج الآليات الإدراكية وللخُطاطات الحركية أن تؤدِّي بالفعل عملاً *تصوريًا* في تعلم اللغة وفي التفكير. وهذه نتيجة مدهشة. إذ إنها تقفز في وجه النظريات الفلسفية المحتفى بها منذ أزمان لسيكولوجيا الملكات وإعادة بعثها في نظريات معدَّلة بقوة للعقل واللغة، نظريات كل منها تصر على فصل الآليات الخاصة بالإدراك الحسي عن تلك الخاصة بالتصور.

النمذجة العصبية كدليل إثبات على تجسْدُن العقل

حتى الآن ليس لدينا أي أدلة عصبية فسيولوجية قوية، لنقل من نتائج الأشعة المقطعية PET أو نتائج الرنين المغناطيسي MRI الوظيفية، ذلك أن الآليات العصبية ذاتها المستخدمة في الإدراك الحسي والحركة هي أيضًا المستخدمة في التفكير المجرَّد. إن ما لدينا بالفعل هو دليل إثبات على أن هذه أسباب ممكنة وجيدة؛ بحيث يمكننا أن نصدِّق أنها معقولة. ويأتي دليل الإثبات من حقل النمذجة العصبية، وهو يأتي في الشكل التالي، يُبنى النموذج العصبي لآلية إدراكية أو حركية وتكون الآلية ذاتها مستخدمة للمهام التصورية أيضًا. والمهام التصورية ذات نوعين: (١) تعلم بنية حقل دلالي من الوحدات المعجمية لكي تجعل العلاقات بين الوحدات المعجمية صحيحة و(٢) تأدية استدلالات مجرَّدة.

إن هذه النماذج هي أدلة إثبات؛ بمعنى أنها تُظهر أن بنى عصبية يمكنها أن تمارس وظائف حسية حركية في المخ تستطيع أن تنجز مبدئيًا كلتا

الوظيفتين معًا – وظيفة الإدراك الحسي والتحكم الحركي من ناحية، ووظيفة المَفْهَمَة والتصنيف الفئوي والتفكير من ناحية أخرى.

وما هو لافت بصورة خاصة بخصوص هذه النماذج هو أنها محسوبة. فحقل علم الأعصاب الحاسوبي مهتم ليس فحسب *بأين* تتم الحسابات العصبية ولكن أيضًا بكيف تحدث، أي بالآليات العصبية الحسابية الدقيقة التي تؤدِّي العمليات الحركية والتي تمارس المَفْهَمَة والتصنيف الفئوي والتفكير وتعلم اللغة. إن كلاً من النماذج التي سنناقشها يقوم بهذه الوظائف بالتفصيل.

ويتم بناء النماذج لثلاثة أنواع من المفاهيم:

١– مفاهيم العلاقات الفضائيَّة، على سبيل المثال، تلك المسمَّاة بكلمات إنجليزية مثل *in* *في*، و *on* *على*، و *over* *فوق*، و *through* *عبر*، و *under* *تحت*.

٢– مفاهيم الحركة الجسدية، الممثَّلة بأفعال مثل grasp يمسك، و pull يجذب، و lift يرفع، و tap يربِّت، و punch يلكم.

٣– المفاهيم الدالة على بنية الأفعال أو الأحداث (ما يدعوه اللسانيون مفاهيم جهوية) مثل الابتداء starting والتوقف stopping والاستئناف resuming والاستمرار continuing والإنهاء finishing ، بما في ذلك تلك المشار إليها نحويًا بوصفها في سيرورة (في الإنجليزية فعل الكينونة زائد جذر الفعل زائد صيغة الاستمرارية ing: is running /يعدو/) أو تامة completed (فعل الملكية have/has زائد جذر الفعل زائد التصريف الثالث has lifted /رفع/).

وبما أن هذه المفاهيم الخاصة بما يفعله الجسد، أعني: يدرك perceive ويتحرك move، فللمرء أن يتوقع أن ما يفعله الجسد فعليًا ينبغي أن يشكِّل هذه المفاهيم. وتحديدًا:

• بما أن مفاهيم العلاقات الفضائيَّة خاصة بالفضاء، فلا ينبغي أن يكون غريبًا أن تكون قدراتنا على الرؤية والتعامل مع الفضاء مستخدمة في تكوين مفاهيم العلاقات الفضائيَّة وأشكالها المنطقية.

• بما أن مفاهيم الحركة الجسدية خاصة بالأفعال الحركية، فلا ينبغي أن يكون غريبًا أن تبني خُطاطاتنا الحركية ونطاقات الحركة الجسدية تلك المفاهيم وأشكالها المنطقية.

• بما أن تحريك الجسد هو أكثر أشكال فعلنا شيوعًا، فلا ينبغي أن يكون غريبًا أن يتوجب على البنية العامة لخُطاطات التحكم في الحركات الجسدية أن تكون مستخدمة لتشخِّص البنية الجهوية، البنية التي نجدها في الأفعال والأحداث بشكل عام.

إن هذه النماذج تشير إلى بعض الأشياء الجيدة المعنى بشكل بارز: ذلك أن الأجهزة البصرية لأمخاخنا مُستخدَمة في تشخيص مفاهيم العلاقات الفضائيَّة. كما أن خُطاطاتنا الفعلية الحركية والتآزرات الحركية منخرطة فيما تعنيه أفعال الحركة الآلية. وكذلك فإن الشكل العام للتحكم الحركي يمنح الشكل العام لكل أفعالنا والأحداث التي ندركها.

والقضية هي هذه: ففي مثل هذه النماذج ما من تمييز مطلق للإدراكي/التصوري، أي إن النسق التصوري يفيد من أجزاء مهمة من الجهاز الحس الحركي الذي يفرض بدوره بنية تصورية حاسمة.

النماذج الثلاثة

إن النماذج الثلاثة التي نوشك أن نناقشها معقَّدة تعقيدًا شديدًا، ونستطيع أن نقدِّم مسحًا مختصرًا جدًا لها هنا. وإن كانت توجد مناقشات أكثر تفصيلاً لها في الملحق.(من أجل مناقشات كاملة لكل التفاصيل التقنية، انظر B2, Regier 1996; Bailey 1997; and Narayanan1997 a,b).

نموذج ريجيير لتعلم ألفاظ العلاقات الفضائيَّة

لقد بنى تيري ريجيير(B2, 19996) نموذجًا عصبيًا لتعلم ألفاظ العلاقات الفضائيَّة في لغات العالم. ففي ظل أن نموذج المدخلات الشبكية ذو أشكال هندسية ضمن تمظهرات فضائيَّة متنوعة إلى جانب وصف لغوي يصف بشكل صحيح التمظهر الشكلي في لغة معيَّنة، فإن النموذج العصبي ينبغي له أن يغذِّي نسق وألفاظ العلاقات الفضائيَّة بالمعلومات بحيث يكون بمقدورها أن تصنف فئويًا بشكل صحيح وتسمِّي التمظهرات الشكلية الجديدة. وقد كان لهذا أن يتم معًا في حالات الأشكال الفضائيَّة (مثلا، *على on*) وفي حالات تتضمن الحركة (مثلاً، *على onto*).

فالنموذج المتعلم لا يستخدم دليل نفي، أي إنه ما من حالات مسمَّاة بشكل غير صحيح وإنما حالات مسمَّاة بشكل صحيح فحسب.

وها هي الفكرة خلف النموذج: على الرغم من أن العلاقات الفضائيَّة تختلف بحدة عبر لغات العالم، فإنها يجب أن تصنف فئويًا استخدام بنى موجودة في الجهاز البصري للمخ. ولذلك ينبغي لمفاهيم العلاقات الفضائيَّة أن تعتمد على بنى عصبية موجودة في الجهاز البصري للمخ. وبالتالي، فإن نموذج ريجيير مصمَّم ليفيد إلى أقصى حد من أنماط بنى معروف أنها توجد

في الجهاز البصري الإنساني. وتتمثَّل استبصارات ريجيير الأساسية في: أولا، أن الخرائط الطوبوغرافية للمجال البصري ينبغي أن تكون أداتية instrumental في حساب خُطاطات الصورة التي لها خواص طوبولوجية (على سبيل المثال، خُطاطة الوعاء). ثانيًا، إن تجميعات الخلية الحسية للتوجيه ينبغي أن تكون قادرة أن تحسب الجوانب الاتجاهية للمفاهيم الفضائيَّة التي ترتكز على اتجاه جسدي (مثلاً، *فوق above*). ثالثًا، إن مجالات التلقي القائمة على المركز – المحيط ينبغي أن تكون حاسمة في تشخيص مفاهيم مثل *التماس contact*. وأخيرًا، إن معمار "الملء" الذي اكتشفه رامشاندران Ramachandran وجريجوري Gregory (B1,1991) ينبغي أن يلعب دورًا مركزيًا في تشخيص تصور *الاحتواء*.

إن نموذج ريجيير هو في آن واحد إدراكي وتصوري. وبفضل الطريقة التي تعمل بها الآليات الإدراكية، فإنها تنجز المهمة التصورية للأشكال الفضائيَّة المصنَّفة فئويًا بصورة وافية لتلائم التمييزات والتقابلات بين ألفاظ العلاقات الفضائيَّة في اللغات الطبيعية. وبموجب ذلك، فإنه يعطينا استبصارًا ما داخله حول كيف يمكن أن تكون البنى العصبية في المخ التي تقوم بعمل إدراكي مجنَّدة لتقوم بعمل تصوري كذلك.

نموذج بالي لتعلم أفعال حركة اليد

إن نموذج ديفيد بالي (B2, 1997) لا يعلِّم فحسب كيف تصنِّف فئويًا وتسمِّي حركات اليد في لغات العالم بل أيضًا كيف تستخدم تلك الأفعال بشكل صحيح لتعطي أوامر لتنتج حركة يد مناظرة في نموذج كومبيوتري للجسد. في قلب نموذج بالي خُطاطات تحكم حركي عالية المستوى تعمل ديناميًا

في الزمن لتضبط التآزرات الحركية – دوائر عصبية لحائية فرعية تعمل أتوماتيكًا لتنتج حركات صغيرة منخفضة المستوى وأن هذه التآزرات توفِّر حدود المتغيرات المستخدمة من قبل خُطاطات التحكم الحركي المسماة خُطاطات – ت X- schemas (*لخُطاطات التنفيذ exetuting schemas*).

والفكرة الكامنة خلف النموذج تتمثل في: أن الأفعال اللغوية لأفعال اليد تختلف بشكل ملحوظ عبر العالم، إذ إن التصنيف الفئوي لأفعال اليد المتحقَّقة يختلف اختلافًا ملحوظًا من لغة إلى أخرى. ومع ذلك، فإن التصنيف الفئوي ينبغي أن يعتمد على الخُطاطات الحركية الفعلية المستخدمة في تحريك الأشياء باليد وعلى حدود المتغيرات التي تعطيها التآزرات الحركية الفعلية. وبالتالي ، فإن الآليات الحركية الفعلية ينبغي أيضًا أن تكون قائمة بعمل تصوري لأفعال التصنيف الفئوي بغرض تسميتها، ويشير نجاح نموذج بالي إلى كيف يمكن الدائرة العصبية المستخدمة للتحكم الحركي أن تكون مجنَّدة لأغراض تصورية.

نموذج ناريانان للخُطاطات الحركية والجهة اللغوية والاستعارة

إن سريني ناريانان Srini Narayanan (B2 , 1997 a , b) اكتشف وهو يعمل مع بالي على خُطاطات النمذجة الحركية أن كل الخُطاطات الحركية لها بنية التحكم الحركي العالي المستوى ذاتها:

الدخول في حالة الاستعداد

المرحلة الاستهلالية

العملية البادئة

العملية الأساسية (سواء عاجلة أو ممتدة)

خيار أن تتوقف

خيار أن تستأنف

خيار أن تكرِّر أو تواصل العملية الأساسية

اختبار لترى إذا ما كان الهدف قد تحقَّق

عملية الإنهاء

المرحلة الأخيرة

وينبغي أن يحدث هذا دون غرابة. إذ إن أي نشاط حركي عالي المستوى تقوم به بداية من هرش رأسك، إلى فتح زر النور، إلى احتساء كوب من الشاي، ستكون له هذه البينة. (فيْ الواقع؛ إنه أكثر تعقيدًا من هذا؛ إلا أننا بسَّطناه قليلاً لإيجاز العرض.) لقد بنى ناريانان إذًا نموذجًا لبنية

التحكم هذه بحيث يمكن أن تكون مبنية بشكل منفصل عن الحالات الفردية الخاصة (مثلاً رفع كوب). وقد أتاح ذلك تبسيطًا هائلاً في تشخيص بنى التحكم العصبي.

وينبغي أن يقر اللسانيون هذا النموذج على الفور. ذلك أنه يشخِّص البنية الدلالية للأحداث بعامة، وهو ما يدعوه اللسانيون *الجهة*. إن أي فعل يقوم بهِ المرء سواء حركة جسدية أو سلوكًا أكثر تجريدًا مثل التخطيط لما ستجلبه للعشاء، له مثل هذه البينة. ولكل لغة وسيلة لغوية لإبراز جوانب مثل هذه البنية. ففي الإنجليزية، على سبيل المثال، تركِّز صيغة الفعل المضارع غير التام (فعل الكينونة المضارع زائد جذر الفعل المضارع زائد *صيغة الاستمرارية* – *ing* كما في الفعل *يمشي* *is walking*) على العملية الأساسية وهي تحدث.

فلوجهة الحدث – البنية العامة للأحداث– بنية تصورية ومنطق. لقد كان ما اكتشفه ناريانان هو أن البنية العصبية ذاتها بالضبط التي يمكن أن تؤدِّي التحكم الحركي تشخِّص أيضًا البنية التصورية لوجهة الحدث اللغوية وأن الآلية العصبية ذاتها التي يمكنها أن تحكم الحركات الجسدية يمكنها أن تؤدِّي استدلالات منطقية فيما يخص بنية الأفعال بعامة.

وقد ابتدع ناريانان طريقة مبتكرة ليختبر إذا ما كان نموذجه للتحكم الحركي العام العالي المستوى بوسعه أن يتناول استدلالات مجرَّدة بشكل خالص، استدلالات لا صلة لها بالحركة الجسدية. لقد بنى نموذجًا عصبيًا للاستعارة التصورية ثم وجد حالات كانت فيها الاستعارات المؤسَّسة على الجسد مستخدمة في مجال مجرَّد، وهي في هذه الحالة الاقتصاديات العالمية.

إن الصحف والمجلات المعروفة تستخدم مثل هذه الاستعارات كل يوم في تقارير الأخبار الاقتصادية على سبيل المثال، "لقد أرْخَت الهند مشنقتها على الأعمال الحرة" "India loosened its stranglehold on business"، "لقد سقطت فرنسا في الكساد وانتشلتها ألمانيا".

"France fell in recession and Germany pulled it out."

لقد أوضح ناريانان أن نماذج الخُطاطات الحركية للأفعال الفيزيقية يمكن أن تؤدِّي – في ظل إسقاط استعاري – استدلالات مجرَّدة ملائمة بالنسبة للاقتصاديات العالمية.

الجسد في العقل

إن كل دراسة من دراسات النمذجة العصبية هذه تمثِّل دليل إثبات. فمفاهيم العلاقات الفضائيَّة يمكن أن تكون ممثَّلة وألفاظ العلاقات الفضائيَّة يمكن أن يتم تعلمها على أساس الجهاز العصبي الإدراكي في النظام البصري للمخ (الخرائط الطوبوغرافية للمجال البصري، خلايا التوجيه الحسي، وهكذا). والمفاهيم الخاصة بحركات اليد يمكن أن تكون ممثَّلة، وألفاظ حركة اليد يتم تعلمها على أساس نماذج منفصلة للتحكم الحركي العالي المستوى والتآزرات الحركية. ويمكن للمفاهيم الجهوية التي تميِّز بنية الأحداث أن تكون ممثَّلة بصورة وافية وفقًا لخُطاطات التحكم الحركي العام، ويمكن للتفكير المجرَّد المُستخدِم لتلك الخُطاطات أن يكون مُمارَسًا باستخدام مظاهر التحكم الحركي العصبي. وإن كان ما من شيء من هذا يثبت أن الناس فعليًا

تستخدم تلك الأجزاء من المخ الداخلة في الإدراك والتحكم الحركي لتؤدّي مثل هذا التفكير، إلا أنه ممكن مبدئيًا. وحاليًا، فإن هذه الأنساق التي تستخدم النماذج العصبية لخُطاطات التحكم الحركي هي الأنساق الوحيدة القادرة على تنفيذ المهام المحدَّدة.

إننا الآن نعرف أنه يمكن أن يكون هناك مثل هذا التجسدن المباشر للفكر؛ ومن ثم فإن المسألة تصبح مسألة إمبريقية، ينبغي أن تُحل داخل علم الأعصاب التجريبي، وليس في ساحة الحجاج الفلسفي. إن الأدلة حتى الآن تدعِّم المعرفة المُجَسْدَنة، وثمة أسباب عامة لاعتقاد أن شيئًا مثل نظرية المعرفة المُجَسْدَنة ستسفر عن كونها صحيحة.

إن الأمخاخ تميل إلى أن تبذل أقصى ما يمكنها على أساس ما لديها بالفعل وأن تضيف فقط ما هو ضروري. فعلى مدار التطور بنت الأجزاء الأحدث من المخ على الأجزاء الأقدم، واتخذت منها مُدْخَلات لها، واستخدمت الأجزاء الأقدم منها. وهكذا، هل من المعقول أن المخ كان سيبنى نظامًا جديدًا كاملاً ليضاعف ما يمكنه أن يقوم به سلفًا، لو أنه كان يمكن للجهاز الحسي الحركي أن يكون موضوعًا في خدمة الفكر؟

لقد بيَّن ريجيير أن الخواص الطوبولوجية للعلاقات الفضائية يمكن أن تكون مفسَّرة على أساس الخواص الطوبولوجية الناشئة من تطبيق حقول التلقي القائمة على المركز- المحيط- وعملية الملء الخاصة براماشاندران للخرائط الطوبوغرافية للحقل البصري. وهل من المعقول حقًا أن المخ كان سيطوِّر نظامًا آخر غير بصري بنفس الخواص الطوبولوجية للتفكير في الفضاء، حين نستخدم فعليًا بوضوح الرؤية لنتحرك في الفضاء؟

لقد أظهر ناريانان أن البنية العصبية للتحكم الحركي يجب أن يكون لها سلفًا كل القدرات الضرورية لتميِّز وجهة الأحداث (بنية الأحداث) ومنطقها. إذ لو كان يمكن للمخ أن يفكِّر في الأفعال المستخدمة البنية القائمة من قبل لتؤدِّي الأفعال، هل من المعقول أن المخ كان سيبني نظامًا آخر ليفعل الشيء ذاته؟ ولو أنه فعل، فهل من المعقول أنه كان سيتخذ شكلاً عصبيًا مختلفًا اختلافًا واضحًا؟

من منظور بيولوجي، فإنه من المقبول بدرجة فائقة أن التفكير قد نشأ من الأجهزة الحسية والحركية، وأنه ما زال يستخدم تلك الأجهزة أو البنى المطوَّرة فيها. وهذا ما يفسِّر لماذا لدينا أنواع المفاهيم التي لدينا ولماذا لمفاهيمنا الخواص التي لها. وكذلك فإنه يفسِّر لماذا ينبغي لمفاهيمنا للعلاقات الفضائيَّة أن تكون طوبولوجية وجهوية. وهو أيضًا يفسِّر لماذا ينبغي أن يكون لنسقنا في بناء الأحداث بجميع أنواعها والتفكير فيها البنية الخاصة بجهاز التحكم الحركي.

ولا يمكن للمرء إلا انطلاقًا من موقف فلسفي محافظ أن يرغب أصلاً في أن يؤمن بسيكولوجيا الملكات- أي بفكرة أن العقل الإنساني لا يملك شيئًا تشاركه فيه الحيوانات وأن الفكر ليس لديه أدنى شيء تُشتَم منه رائحة الجسد.

وفلسفيًا، فإن تجسدن الفكر بواسطة الجهاز الحسي الحركي ذو أهمية عظمى. وهو جزء حاسم في تفسير لماذا من الممكن لمفاهيمنا أن تتوافق بصور جيدة جدًا مع الكيفية التي نسلك بها في العالم، إنها تتوافق بصورة

جيدة جدًا لأنها تطورت من أجهزتنا الحسية الحركية، التي بدورها تطـــورت لتتيح لنا أن نسلك بصورة جيدة في بيئتنا الفيزيقية. إن تجسدن العقل يقودنـــا بالتالي إلى فلسفة للواقعية المُجَسْدَنة. فمفاهيمنا لا يمكن أن تكـــون انعكاسًـــا مباشرًا لواقع خارجي موضوعي مجرَّد من العقـــل؛ لأن جهازنـــا الحـــسي الحركي يلعب دورًا حاسمًا في تشكيلها. ومن ناحية أخرى، فـــإن انخـــراط الجهاز الحسي الحركي في النسق التصوري هو ما يحافظ علـــى أن يبقـــى النسق التصوري إلى حد كبير جدًا على صلة بالعالم.

الفصل الرابع

الاستعارة الأساسية

الخبرة الذاتية

إن حياتنا العقلية الذاتية مهولة في اتساع مداها وغناها. إذ إننا نصوغ أحكامًا حول أشياء مجرَّدة كالأهمية والتشابه والصعوبة والأخلاق، ولدينا خبرات ذاتية عن الرغبة والحنو والحميمية والإنجاز. ومع ذلك، فبقدر غنى هذه الخبرات، فإن قدرًا كبيرًا من الكيفية التي نفهمها بها ونفكِّر فيها، ونتخيلها بصريًا تأتي من مجالات أخرى للخبرة. هذه المجالات الأخرى هي في معظمها مجالات حسية حركية (A1, Lakoff and Jhonson 1980; Lakoff 1993) ، كما هو حين نفهم فكرة (خبرة ذاتية) بناء على الإمساك بشيء ما (خبرة حسية حركية) والإخفاق في أن نفهم فكرة لأنها فلتت منا أو تخطت رؤوسنا. إن الآلية المعرفية لمثل هذه المفهمات هي الاستعارة التصورية التي تتيح لنا أن نستخدم المنطق الفيزيقي للإمساك لنفكِّر في الفهم.

إن الاستعارة تتيح للتصوير الذهني الاعتيادي من مجالات حسية حركية أن يكون مُستخدَمًا لمجالات الخبرة الذاتية. على سبيل المثال، فإننا يمكن أن نشكِّل صورة لشيء ما مارًا بنا أو متخطيًا رؤوسنا (خبرة حسية

حركية) حين نخفق في أن نفهم (خبرة ذاتية) [مثالها في الخطاب اليومي المصري: عدّت عليَّ، المترجمَ]. فإيماءة متتبعة مسار شيء ما مار بنا أو متخطٍّ رؤوسنا يمكن أن تدل بصورة حيوية على إخفاقنا في أن نفهم.

إن الاستعارة التصورية متغلغلة في كل من التفكير واللغة. فمن الصعب أن تفكّر في خبرة ذاتية معروفة لا تكون مُمَفْهَمَة اعتياديًا بناء على استعارة، لكن لماذا يوجد مثل هذا المدى المهول من الاستعارة التصورية الاعتيادية؟ كيف يتم تعلمها، وما تفاصيلها الدقيقة؟

ما الآلية التي نفكّر بها استعاريًا؟ وأية الاستعارات تكون كونية (أو على الأقل واسعة الانتشار) ولماذا؟ إن لدينا الآن إجابات تمهيدية على مثل هذه الأسئلة، وهي تأتي من خيوط بحثية منفصلة لدى كل من كريستوف جونسون Christopher Johnson (A1) ، وجو جرادي Joe Grady (A1)، وسريني ناريانان Sirini naryanan ومارك ترنير وجيلز فوكونير Mark Turner and Gilles Fauconnier(A7) . وهذا الفصل يغزل تلك الخيوط في طرح متكامل لكيف نُمَفْهِم ونصف الخبرة الذاتية.

النظرية المتكاملة للاستعارة الأساسية

تتألف النظرية الشاملة للاستعارة الأساسية من أربعة أقسام، وسننظر لاحقًا على كل قسم منها بمزيد من التفصيل، لكن دعونا نبدأ بصورة إجمالية مختصرة لكل قسم من الأقسام وكيف تتوافق معًا.

القسم الأول: نظرية الدمج في مسار التعلم لجونسون Johnson's *theory of conflation* in the course of learning. إذ بالنسبة للأطفال الصغار تندمج بشكل منتظم الخبرات الذاتية والأحكام (غير الحسية الحركية) من ناحية أولى، والخبرات الحسية الحركية، من ناجية أخرى – غير متمايزة في الخبرة– ذلك أن الأطفال لا يميِّزون لفترة من الزمن بين الاثنين حين يقعان معًا. إذ على سبيل المثال، تكون خبرة الحنان الذاتية مقترنة نمطيًا مع الخبرة الحسية للدفء، دفء كونه محتضنًا. وأثناء فترة الدمج تكون الترابطات مبنية أوتوماتيكيًا بين المجالين. ولاحقًا، أثناء فترة *التمييز differentiation* يكون الأطفال حينئذٍ قادرين على أن يفصلوا المجالات، إلا أن الترابطات عبر المجالات تستمر. إن هذه الترابطات المستمرة هي ترسيمات الاستعارة التصويرية التي ستقود هذا الرضيع ذاته، لاحقًا في الحياة، إلى أن يتحدث عن "ابتسامة دافئة" و"مشكلة كبيرة" و"صديق حميم".

القسم الثاني: نظرية جرادي Grady عن الاستعارة الأساسية. إن كل الاستعارات المركَّبة هي "جزيئية" مؤلَّفة من أجزاء استعارية "ذرية" تسمَّى استعارات أساسية. وتحظى كل استعارة أساسية ببنية صغرى وتنشأ طبيعيًا وأتوماتيكيًا وعلى نحو غير واعٍ عبر الخبرة اليومية بواسطة الدمج، الذي تتشكَّل عبره الترابطات عبر المجالات. إن الاستعارات المركَّبة تتشكَّل بتوْليف تصوري. فالخبرات الكونية المبتكرة تقود إلى اندماجات كونية تتطور حينئذٍ إلى استعارات تصورية عرفية كونية (أو واسعة الانتشار).

القسم الثالث: النظرية العصبية لناريانان Naryanan *عن الاستعارة*. إن "الترابطات" الموضوعة خلال فترة الدمج تتحقق عصبيًا بتحفيزات متزامنة

تسفر عن صلات عصبية دائمة تكون موضوعة عبر الشبكات العصبية التي تحدِّد المجالات التصورية. إن هذه الصلات تشكِّل الأساس التشريحي لتحفيزات الانطلاق إلى الهدف التي تؤلِّف الاقتضاءات [أو الاستلزامات] الاستعارية. باختصار، إن الاقتضاء على المستوى العصبي في نظرية ناريانان يحدث حين تسفر سلسلة ما من التحفيزات العصبية، أ ، عن تحفيز عصبي أبعد، ب. وإذا كانت ب متصلة بحزمة من الخلايا العصبية و، ج، في الشبكة التي تشخِّص مجالاً تصوريًا آخر إذًا فإن ب يمكنها أن تحفِّز ج. ويؤلِّف هذا في النظرية، اقتضاء استعاريًا: إن تحفيز ب هو اقتضاء حرفي، وتكون ج مرتبطة "استعاريًا" بـ ب بما أنها مجال تصوري آخر، ولذلك السبب فإن تحفيز ج هو اقتضاء استعاري.

القسم الرابع: نظرية المزج [أو التوليف] التصوري لفوكونير وتيرنر Fauconnier and Turner's *theory of conceptual blending*.

إن المجالات التصورية المنفصلة يمكن أن تكون متبادلة التحفيز وفي ظل ظروف معيَّنة يمكن أن يتم تشكيل صلات عبر المجالات، مما يقود إلى استدلالات جديدة ومثل هذه "التوليفات التصورية" يمكن أن تكون إما عرفية أو أصيلة بشكل كامل. ويقترح جرادي Grady أن التوليفات العرفية هي الآلية التي يمكن بها لاستعارتين أساسيتين أو أكثر أن تجتمع معًا لتشكِّل استعارات مركَّبة أوسع.

إن النظرية التكاملية – الأقسام الأربعة معًا– لها تضمين طاغٍ: إننا نكتسب نسقًا ضخمًا من الاستعارات الأساسية أتوماتيكيًا وبشكل غير واعٍ ببساطة بالاشتغال بأكثر الطرق اعتيادية في العالم اليومي منذ سنواتنا الأولى.

وليس لدينا اختيار في هذا. إذ بسبب الطريقة التي تتشكَّل بها الصلات العصبية أثناء فترة الدمج فإننا جميعًا نفكِّر بشكل طبيعي مستخدمين مئاتٍ من الاستعارات الأساسية.

ودعونا نجسِّد هذه النظرية ببعض الأمثلة.

البناء الحسي الحركي للخبرة الذاتية

لقد قدَّمنا الدليل، في "*الاستعارات التي نحيا بها*" على أن الاستعارات التصورية هي ترسيمات عبر مجالات تصورية تبني تفكيرنا وخبرتنا ولغتنا اليومية. وقد أشرنا إلى وجود *ترسيمات مؤسَّسة على الخبرة*، على سبيل المثال ، **الأكثر فوق** More Is Up كما هو في "الأسعار ارتفعت " prices rose" و" الأسهم هبطت " "stocks plummeted". ففي **الأكثر فوق** يكون الحكم الذاتي على الكم مُمَفْهَمًا بناء على الخبرة الحسية الحركية الخاصة بالرأسية [العمودية].

إن هذا التماثل بين الكم والرأسية ينشأ من اقتران في خبراتنا اليومية العادية مثل صب المزيد من الماء في كوب ومشاهدة مستوى الماء يعلو. ويفترض جونسون أن مثل هذه الاقترانات في التطور المبكر هي "اندماجات" لا يتم فيها رؤية الكم والرأسية بوصفهما منفصلين وتتشكل بينهما ترابطات. أما بعد فترة الاندماج فتؤلف وفقًا لجرادي، الارتباطات بين **أكثر** و**فوق** و**أقل** و**تحت** Less and Down ترسيمًا عبر مجالي بين المفهوم الحسي الحركي للرأسية (مجال الانطلاق) (the source domain) والحكم الذاتي على الكم. فالاستعارات اللغوية الاعتيادية مثل " الأسعار نزلت " "prices fell" هي تجليات ثانوية للترسيم الأساسي عبر المجالي.

الدمـــج

دعونا نعاين عن قرب عمل جونسون كريستوفر عن الـــدمج. إذ فـــي البحث عن اكتساب الاستعارة لدى الأطفال درس جونـــسون (AZ,1997b,c) عبارات شيم the Shem corpus بالتفصيل. وهذه هي عبارة عـــن مجموعـــة التلفظات الشهيرة لطفل يدعى شيم، وقد سُجِّلت تلفظاته على امتداد تطـــوره اللغوي (D, MacWhinney, 1995). وفي محاولة لأن يكتشف العمـــل الـــذي اكتسب فيه شيم استعارة شائعة نظر جونسون في استخدام شيم للفعل يـــرى *see*، وقد كان هدفه هو أن يكتشف الآلية المتضمنة في اكتساب الاستعارة وقد افترض الدمج كآلية ممكنة وأراد أن يكتشف إذا ما كانت هناك حقًا مرحلـــة دمج سابقة على استخدام الاستعارة. وقد كانت عينة اختباره هـــي **المعرفـــة رؤية** Knowing Is Seeing كما هو في جمل مثل " أرى ما تقـــول" "I see what you're saying" في مثل هذه الأمثلة الاستعارية، المعرفة هـــي مـــادة الموضوع والرؤية هي مجال الانطلاق الاستعاري المستخدم ليُمفْهِم المعرفة، بيد أنها ليست مستخدمة استخدامًا حرفيًا.

وقد اكتشف جونسون أن شيم قد خاض، قبـــل اســـتخدام الاســـتعارة، مرحلة كان فيها مجالا المعرفة والرؤية مندمجين. وبما أننا اعتياديًا نحـــصِّل معظم معرفتنا من الرؤية، فإن دمج هذه المجالات سيكون متوقَّعًا. وفي مثل هذه الإدماجات ، يكون مجالا المعرفة والرؤية متفاعلين معًا وتكون القواعد النحوية للفعل يعرف مستخدمة مع الفعل *يرى* في سياق تقـــع فيـــه الرؤيـــة والمعرفة معًا- على سبيل المثال، "دعونا نرى ماذا فـــي الـــصندوق" وهنـــا تقترن رؤية ما في الصندوق بمعرفة ما في الصندوق.

إن الحالات الاستعارية من قبيل "أرى ما تعنيه" التي لا تشتمل على الرؤية الحرفية تكون غائبة في هذه المرحلة. فتلك الحالات الاستعارية تتطور لاحقًا وفقًا لفرضية جونسون. وتوفِّر الإدماجات الأساس لتعلم الاستعارة التصورية الأساسية. ونتاج خبرة الدمج يكون الطفل قادرًا على أن يمايز المجالين التصوريين. وحينئذٍ فحسب تنبثق الاستعارة التصورية. وفي النظرية العصبية فإن الإدماجات هي أمثلة التحفيز المتبادل لكلا المجالين، وهو ما تتطور عبره الوصلات العصبية الدائمة بين المجالات.

بإيجاز، يفترض جونسون أن الاستعارة التصورية تنبثق في مرحلتين:

(١) مرحلة الدمج التي تكون خلالها الصلات بين المجالات المتفاعلة معًا مؤسَّسة ولا تكون المجالات مخبورة بوصفها منفصلة.

(٢) مرحلة الممايزة، التي يتم خلالها تمييز المجالات التي كانت متضافرة معًا من قبل إلى مجالات انطلاق ووصول استعارية.

وهذا، بالطبع لا يتضمن أن كل التعبيرات *اللغوية* الاستعارية متعلمة بالطريقة التي تُتعلَّم بها الاستعارات الأساسية. على سبيل المثال، فإن استعارة *ينير illuminate*، التي هي حالة موسَّعة من الاستعارة العامة **المعرفة رؤية** تكون متعلمة جيدًا بعد أن تكون الاستعارة التصورية الأساسية المعرفة رؤية متعلمة.

نظرية جرادي عن الاستعارة الأساسية

إن نظرية جونسون عن الدمج هي الأساس لنظرية جرادي عن الاستعارة الأساسية. إذ يفترض أن الإدماجات المبكِّرة في الخبرة اليومية تقود إلى تشكيل أوتوماتيكي لمئات من الاستعارات الأساسية التي تقرن الخبرة

والحكم الذاتيين مع الخبرة الحسية الحركية. وكل استعارة أساسية، فيما يفترض جرادي، تكون بسيطة، إذ إنها مكون ذري للبنية الجزيئية للاستعارات المركَّبة.

إن الاستعارات المركَّبة تكون مشكَّلة من استعارات أساسية عبر توليف تصوري عرفي، أي الموالفة للمكونات الاستعارية الصغيرة مع بعضها البعض في كليات أكبر. وفي هذه العملية تكون الروابط البعيدة المدى متعلَّمة بحيث تحفِّز بشكل متبادل عددًا من الترسيمات الاستعارية الأساسية. وكل بنية متبادلة التحفيز من تلك الاستعارات الأساسية تؤلِّف ترسيمًا استعاريًا مركَّبًا. وسنعطي أمثلة على هذه العملية في الفصل الخامس، لكن دعونا أولاً ننظر إلى مجموعة من الاستعارات الأساسية لنكتسب الإحساس بما تكون عليه.

إن المصفوفة ٤-١ تعرض قائمة قصيرة ممثِّلة من الاستعارات الأساسية وننص في كل حالة على الترسيم الاستعاري الأساسي مميِّزين مكوِّنها الحسي الحركي من مكوِّنها الذاتي ونصف الخبرة الأساسية لحقل الدمج الذي يولِّدها. والأمثلة مستقاة من (A1, Grady 1997).

الاستعارة الأساسية داخل النظرية العصبية لناريانان

لقد وصفنا في الفصل الثالث بإيجاز النظرية العصبية لناريانان عن الاستعارة. وعلى الرغم من أن نموذج ناريانان لا يعلِّم الاستعارات فإن توظيف آلية التعلم في نموذج بايلي Baily's model ينبغي لها مع تعديل ملائم أن تكون قادرة على أن تعلِّم روابط استعارية عبر المجالات.

المصفوفة ٤-١ استعارات أساسية ممثِّلة

الحنـــــو دفء

Affection is warmth

الحكم الذاتي: الحنو.

المجال الحسي الحركي: الحرارة.

مثال: "لقد حيُّوني *بحرارة*." "they greeted me *warmly*."

الخبرة الأساسية: الشعور بالدفء والمرء مضموم بحنو feeling warm while being held affectionately.

المهم كبير

الحكم الذاتي: الأهمية.

المجال الحسي الحركي: الحجم.

المثال: "الغد *يوم ضخم*" "Tomorrow *a big day*".

الخبرة الأساسية: كطفل، يجد أن الأشياء الكبيرة، على سبيل المثال الآباء، مهمة، وتستطيع أن تمارس إكراهات شديدة عليك وتهيمن على خبرتك البصرية.

السعيد فوق

الحكم الذاتي: السعادة.

المجال الحسي الحركي: الاتجاه الجسدي.

المثال: "أشعر أنني *فوق* اليوم" "I'm feeling *up* today."

الخبرة الأساسية: شعورك أنك سعيد وممتلئ بالطاقة وكونك منتصب القامة (اقتران بين الحالة الانفعالية والقامة).

الحميمية اقتراب

الخبرة الذاتية: الحميمية.

الخبرة الحسية الحركية: كونك قريبًا فيزيقيًا.

المثال: "لقد ظللنا *قريبين* لسنوات، إلا أننا أخذنا *نتباعد*".

"we have been *close* for years, but we are beginning *to drift a part.*"

الخبرة الأساسية: أنكم تكونون قريبين فيزيقيًا من الأشخاص الذين تكونون حميمين معهم.

الرديء عفن

الحكم الذاتي: تقييم

المجال الحسي الحركي: الشم

المثال: "هذا الفيلم *تفوح رائحته النتنة*" "this movie *stinks.*"

الخبرة الذاتية: أنك تكون نافرًا من الموضـــوعات الكريهـــة الرائحـــة (الاقتران بين الخبرة التقيمية والخبرة الشمِّية).

الصعوبات أحمال

الحكم الذاتي: الصعوبة.

المجال الحسي الحركي: المجهود العضلي.

المثـــال: "إنهـــا *مثقلـــة* بالمـــسئوليات" "she is *weighed down* by responsibilities".

الخبرة الأساسية: التأثير المزعج أو المُعَجِّز لرفع أو حمل أشياء ثقيلة.

الأكثر فوق

الحكم الذاتي: الكم.

المجال الحسي الحركي: الاتجاه الرأسي.

المثال: "الأسعار *مرتفعة*" "prices are *high*.".

الخبرة الأساسية: ملاحظة ارتفـــاع وانخفـــاض مـــستويات الأكـــوام والسوائل كلما أُضِيف إليها أو أُنْقِص منها.

الفئات أوعية

الحكم الذاتي: إدراك الأنواع.

المجال الحسي الحركي: الفضاء.

المثال: " هل الطماطم *في* فئة الفاكهة أم الخضار؟"

الخبرة الأساسية: ملاحظة أن الأشياء التي تمضي معًا تميل إلى أن تكون في منطقة ذات حدود واحدة (الاقتران بين الموقع المشترك والخصائص أو الوظائف أو الأصول المشتركة).

التشابه اقتراب

الحكم الذاتي: التشابه.

المجال الحسي الحركي: الاقتراب في المكان.

المثال: "هذه الألوان ليست متحدة تمامًا إلا أنها *متقاربة*" "these colors aren't quit the same, but they are *close*".

الخبرة الأساسية : ملاحظة أن الموضوعات المتشابهة تكون مجموعة معًا (زهور، أشجار، صخور، مبانٍ، أطباق).

المقاييس الطولية سبل

Linear Scales Are paths

الحكم الذاتي: درجة.

المجال الحسي الحركي: الحركة.

المثال: " ذكاء جون *يتجاوز ببعيد* ذكاء بيل" "John's intelligence *goes way beyond* Bill's".

الخبرة الأساسية: ملاحظة كم التقدم الذي يحرزه موضـــوع مـــا فـــي الحركة، (الاقتران بين الحركة وفكرة قياس الدرجة).

التنظيم بنية فيزيقية

الحكم الذاتي: علاقات موحِّدة مجرَّدة.

المجال الحسي الحركي: خبرة بالموضوعات الفيزيقية.

المثال: " كيف *تتوافق معا* أجزاء هذه النظرية؟" "How do the pieces of this theory *fit together*?".

الخبرة الأساسية : التفاعـــل مـــع الموضـــوعات المركبـــة والانتبـــاه لبنيتها (الاقتران بين ملاحظة بنية الجزء – الكل وتشكيل تمثيلات معرفيـــة لعلاقات منطقية).

المساعدة دعم

Help Is Support

الحكم الذاتي: المعاونة.

المجال الحسي الحركي: مثال الدعم الفيزيقي: دعِّم مؤسساتك الخيرية المحلية" "*support* your local charities.".

خبرة أساسية: ملاحظة أن بعض الكيانات والناس تحتاج دعمًا فيزيقيًا لكي تستمر فاعلة.

الزمن حركة

Time Is Motion

الحكم الذاتي: مرور الزمن.

المجال الحسي الحركي: الحركة.

المثال: "الوقت *يطير*" "Time *flies*."

الخبرة الأساسية: معايشة مرور الزمن بينما يتحرك المرء أو يلاحظ الحركة.

الحالات مواقع

States Are Locations

الحكم الذاتي: حالة ذاتية.

الخبرة الحسية الحركية: الوجود في منطقة محصورة من الفضاء.

المثال: "إنني قريب من أن أدخل في اكتئاب وأي شيء قادم سيأتي خطأ *سيلقي بي إلى الحافة*".

"I'm close to being in a depression and the next thing that goes wrong will *send me over the edge*".

الخبرة الأساسية: معايشة حالة معيَّنة بوصفها مقترنة بموقع معين (على سبيل المثال، كونك هادئًا تحت شجرة، الشعور أنك آمن في الفراش).

التغير حركة

Change Is Motion

الحكم الذاتي: خبرة تغير الحالة.

المجال الحسي الحركي: التحرك.

مثال: "سيارتي *تمضي من* سيء إلى أسوء في الفترة الأخيرة" "My car has *gone from* bad to worse lately".

الخبرة الأساسية: معايشة تغير الحالة التي تمضي مع تغير الموقع وأنت تتحرك.

الأفعال حركات منطلقة ذاتيًا

الخبرة الذاتية: الفعل.

الخبرة الحسية الحركية: تحريك جسدك عبر الفضاء.

المثال: "إنني *أتحرك* مباشرة صوب المشروع" "Im *moving* right a long on the project".

الخبرة الأساسية: الخبرة المشتركة لتحريك نفسك عبر الفضاء، خصوصًا في السنوات الأولى من الحياة.

الأغراض جهات وصول

Purposes Are Destinations

الحكم الذاتي: تحقيق غرض.

الخبرة الحسية الحركية: بلوغ جهة الوصول.

مثال: "سيكون في النهاية ناجحًا إلا أنه لـيس *هنـاك* بعـد" "He will ultimately be successful, but he isn't *there* yet".

الخبرة الأساسية: بلوغ جهات وصول على امتـداد الحيـاة اليوميـة وبذلك تحقيق أغراض (مثلاً، لو أنك تريد الشراب فعليـك أن تـذهب إلـى مُبرِّد المياه).

الأغراض موضوعات مرغوبة

Purposes Are Desired Objects

الحكم الذاتي: تحقيق غرض.

المجال الحسي الحركي: معاملة موضوع ما.

المثال: "رأيت فرصة للنجاح و*انتزعتهـا*." "I saw an opportunity for success and *grabbed* it".

الخبرة الأساسية: التقاط موضوع مرغوب (الاقتـران بـين الرضـا وإمساك موضوع فيزيقي مرغوب).

الأسباب جهود فيزيقية

Causes Are Physical Forces

الحكم الذاتي: تحقيق نتائج.

المجال الحسي الحركي: بذل جهد.

المثال: "لقد دفعوا القانون عبـــر الكـــونجرس" "They pushed the bill *through* congress".

الخبرة الأساسية: تحقيق النتائج ببذل جهود على الموضوعات الفيزيقية لتحرّكها أو تغيّرها.

العلاقات أسيجة

Relationship Are Enclosures

الخبرة الذاتية: علاقة بنيشخصية.

الخبرة الحسية الحركية: الوجود في سياج.

المثال:" لقد بقينا في علاقة حميمة لسنوات، إلا أنها آخذة في أن تبدو *مقيِّدة*" "we have been in a close relationship for years, but its beginning to seem *confining*".

الخبرة الأساسية: الحياة في فضاء فيزيقي مسيَّج مع أشخاص أنت مرتبط بهم إلى أقصى حد.

السيطرة فوق

Control Is Up

الحكم الذاتي: الوجود في موقع السيطرة.

المجال الحسي الحركي: الاتجاه الرأسي.

المثال: "لا تقلق! إنني *على قمة* الموقف" "Don't worry I'm *on top of* the situation".

الخبرة الأساسية: اكتشاف أنه من الأسهل أن تسيطر على شخص آخر وتمارس القوة على موضوع من أعلى، حيث تكون الجاذبية عاملة معك.

المعرفة رؤية

Knowing Is Seeing

الحكم الذاتي: المعرفة.

المجال الحسي الحركي: الرؤية.

المثال : "إنني *أرى* ما تعنيه" "I *see* what you mean."

الخبرة الأساسية: الحصول على المعلومات عبر الرؤية.

الفهم إمساك

Understanding Is Grasping

الحكم الذاتي: الاستيعاب.

المجال الحسي الحركي: تناول موضوع ما.

المثال: "لم أكن قط قادراً على أن *أمسك* بالأعداد اللامتناهية" "I have never been able to *grasp* tranfinite numbers".

الخبرة الأساسية: تحصيل المعلومات عن موضوع بالتقاطه وتناوله.

الرؤية لمس

Seeing Is Touching

الحكم الذاتي: الإدراك البصري.

المجال الحسي الحركي: اللمس.

المثال: "لقد التقطتْ وجهي وسط الزحام" "she picked my face out of the crowd".

الخبرة الأساسية: الاقتران بين الاستكشاف البصري واللمس للموضوعات.

دعونا نعاين كيف يمكن لنموذج كهذا أن يعمل في حالة **الأكثر فوق** More Is Up.

إن معايشة الاقتران **الأكثر فوق** مرة بعد مرة يفترض أن يؤدِّي إلى تأسيس صلات بين تلك الشبكات العصبية في المخ المميِّزة charactrrizing لـ **الأكثر More** في مجال الكم وتلك الشبكات المميِّزة لـ **الأعلى Up** في مجال الرأسية. ففي النموذج ستؤدي تلك الصلات العصبية وظيفة ترسيم تصوري بين **الأكثر** و**الأعلى** وتجعل من الممكن (وإن لم يكن من الضروري) لكلمات الرأسية (مثل، *يرتفع rise*، *يسقط fall*، *ينطلق إلى أعلى skyrocket*، *يتهاوى plummet*، *عالٍ high*، *منخفض low*، *ينحدر dip*، *يبلغ الذروة peak*) أن تكون مستخدمة عرفيًا لتوضِّح أيضًا الكم.

إن استعارة كهذه مُجَسْدَنة بثلاث طرائق مهمة:

أولاً: ينشأ الاقتران من عملنا المُجَسْدَن في العالم؛ حيث نواجه بانتظام حالات يقترن فيها **الأكثر** بـ **الأعلى**.

ثانيًا: إن مجال انطلاق الاستعارة يأتي من الجهاز الحسي الحركي للجسد، وأخيرًا يكون الاقتران ممثَّلاً في الجسد بواسطة الوصلات العصبية.

وهنا تكون السمات المميزة للاستعارة الأساسية من منظور عصبي مُنمذِج:

• إن استعارة أساسية مثل **الأكثر فوق [أعلى]** تنشأ بواسطة اقتران مُمثَّل عصبيًا بين (١)عملية حسية حركية (من قبيل تحديد درجة أو تغير الرأسية) و(٢) خبرة ذاتية أو حكم ذاتي (من قبيل الحكم بدرجة أو تغير الكم). ودمج هذين الاثنين هو التحفيز المتزامن لشبكاتهما العصبية الخاصة.

• إن الصلات العصبية مؤسَّسة في الطفولة المبكِّرة أثناء فترة الدمج هذه، عندما تكون الشبكات الواسمة للمجالات محفَّزة تحفيزًا متبادلاً في الخبرة اليومية، كما هو حين نكوِّم المزيد من الكتب على المكتب ويرتفع علوها. إن الشبكات الحسية الحركية تؤدِّي استدلالات مركبة، على سبيل المثال لو أن شيئًا ما *ينطلق إلى أعلى* shoots up فإنه يتحرك إلى أعلى بسرعة ويكون في وقت قصير أعلى كثيرًا مما قبل. وبواسطة الصلات العصبية تكون النتائج الخاصة بهذه الاستدلالات "مُسقطَة" "projected" من *شبكة الانطلاق* الحسية *الحركية* (الرأسية) إلى *شبكة وصول* [هدف] الحكم الذاتي (الكم).

وها هي الكيفية التي يمكن أن يعمل بها ذلك الإسقاط. وفي نموذج ناريانان يتبع التحفيز كلا السبيلين بين شبكتي الانطلاق والوصول. على سبيل المثال، فإن الانخفاض في شبكة مجال الكم يكون متصلاً بالحركة إلى أسفل في شبكة مجال الرأسية. ففي مثال مثل "الأسعار بلغت الحضيض" [في العامية المصرية الأسعار وصلت الأرض]"Prices hit bottom" تحفِّز *الأسعار* شبكة مجال الكم التي ترسل التحفيز إلى العناصر المناظرة في شبكة مجال

الانطلاق الرأسية وتخفِّز *بلغت الحضيض hit bottom* آلية استدلال مجال الانطلاق التي تحسب أن الكيان *بلغ الحضيض hit bottom*، هبط إلى أدنى حد يمكن أن يهبط إليه.

فالتحفيز إذن يرتد راجعًا إلى شبكة مجال الكم موضِّحًا تغيرًا سلبيًا إلى أقصى حد. وتوجد لدى ناريانان (B2 , 1997 a.b) أمثلة أخرى.

وبواسطة هذه الآلية، يكون التفكير في الحركة الرأسية في المجال الفضائي حينئذ مُستخدَمًا للتفكير في الكم. إلا أن العكس ليس صحيحًا، إذ إننا لا نفكِّر في الرأسية بناء على الكم، فلو أن التحفيز يمضي في كلا السبيلين، فلماذا لا تكون الاستدلالات واللغة الخاصة بالكم مرسَّمة على الرأسية؟ لماذا على سبيل المثال لا تعني *أكثر من اللازم* [*زائد عن الحد*] *too much مرتفعًا للغاية too high* ؟ إن التفسير داخل نظرية ناريانان يمضي على النحو التالي:

• تفترض النظرية أن نسقًا حسيًا حركيًا عصبيًا يملك روابط استدلالية أكثر، ولذلك يملك مقدرة استدلالية أكبر، من نسق عصبي يميِّز خبرة ذاتية بذاتها. إن هذا هو مصدر تنافر [عدم تجانس] الاستعارة التصورية الأساسية. إن التنافر ينشأ لأن نتائج الاستدلالات تسير في اتجاه واحد فحسب، من المجال الحسي الحركي إلى مجال الحكم الذاتي. وبسبب المسار الأحادي الاتجاه للتحفيز أثناء مرحلة الدمج، تتأسَّس الروابط البعيدة المدى الأحادية الاتجاه بواسطة توظيف التعلم. إن اتجاه الاستدلال هو ما يحدِّد ما المصدر [الانطلاق] وما الهدف [الوصول]. فالاستدلالات الحسية الحركية مؤدَّاة في المجال الحسي الحركي (مثلاً، حيث تكون الاستدلالات الخاصة بالرأسية محسوبة). وتسير نتائج تلك الاستدلالات من المجال الحسي الحركي إلى مجال الخبرة الذاتية المجرَّدة بواسطة الصلات العصبية.

• إن اللغة العادية المتصلة بمفهوم ما في شبكة المصدر الحسي الحركي يمكن أن تطوِّر صلة وكذلك بالنسبة لشبكة مجال الهدف [الانطلاق] المناظرة. على سبيل المثال، فالشكل الفونولوجي لـ *يرفع rise* الذي يُسمِّي حركة إلى أعلى في الفضاء الفيزيقي، يمكن أيضًا أن يُسمِّي، بفضل الاستعارة، ارتفاعًا في الكم كذلك. ويمكن أن تنطبق هذه العملية أيضًا على التصوير. إذ يمكن للصور الذهنية المرتبطة بكيانات مجال الانطلاق أن تكون مُحفَّزة وبذلك تكون مرتبطة بكيانات مجال الوصول.

• إن الصلات العصبية بين المجالات، التي تؤلِّف الترسيم الاستعاري يمكن أن تكون أو لا تكون مُحفَّزة. إذ يمكن بالفعل أن تكون مكفوفة، ربما باختيار استعارة أخرى. فنتائج استدلالات مجال الانطلاق تسري إلى مجال الوصول فقط حين تكون الصلات مُحفَّزة.

• حين يكون كلا المجالين نشطًا، فإن التصوير المرتبط بكيانات مجال الانطلاق يمكن أن يكون مُحفَّزًا وبذلك مرتبطًا بكيانات مجال الوصول المرتبطة عصبيًا بها.

تجسدن الاستعارة الأساسية

إن المنظور العصبي الذي يقدِّمه النموذج التفسيري للنظرية العصبية للغة المعروفة اختصارًا بـ NTL لفيلدمان (B2,Bailey et al. 1997) ونماذج ناريانان تعطي معًا فكرة واضحة عمَّا يعنيه للاستعارة أن تكون مُجَسْدَنة. إنها توفِّر آلية تعلم عصبية وآلية عصبية حسابية دقيقة لاكتساب الاستعارات وممارسة الاستدلالات الاستعارية.

إن الاستعارات الأساسية هي جزء من اللاوعي المعرفي. كما أننا نكتسبها آليًا وبشكل لا واعٍ بواسطة العملية الطبيعية للتعلم العصبي، ويمكن أن نكون غير منتبهين أننا نملكها. وما من خيار لدينا في هذه العملية، إذ حين تكون الخبرات المُجَسْدَنة في العالم كونية، فإن الاستعارات الأساسية المناظرة تكون مكتسبة على نطاق كوني. وهذا يفسِّر الوجود الواسع الانتشار عبر العالم لكثرة هائلة من الاستعارات الأساسية. وسيتم تقديم كم وافر من الأمثلة على امتداد هذا الكتاب.

إن الاستعارات التصورية الكونية متعلَّمة؛ أي إنها كليات ليست فطرية.

وهذه الكليات التصورية تضيف إلى الكليات اللغوية. على سبيل المثال، كيف يتم التعبير عن الزمن في أنحاء العالم (انظر الفصل العاشر)؛ إذ يبدو أن ثمة على الأقل عدة فئات من مثل هذه الاستعارات الواسعة الانتشار وربما الكونية.

ومن المهم أيضًا أن يتم التشديد على أنه ليست كل الاستعارات التصورية متجلية في كلمات اللغة. إذ يكون البعض متجليًا في النحو، والبعض في الإيماء الجسدي أو الفن أو الشعيرة. وهذه الاستعارات غير اللغوية يمكن مع ذلك أن يُعبَّر عنها بشكل ثانوي عبر اللغة ووسائل رمزية أخرى.

وعلى العكس من الرأي السائد منذ زمن حول الاستعارة، *ليست* الاستعارة الأساسية نتاج عملية تأويل واعية متعددة المراحل. وإنما هي موضوع ترسيم تصوري فوري بواسطة روابط عصبية.

حتمية الاستعارة الأساسية

إذا كنتَ إنساناً طبيعيًا، فإنك لا محالة تكتسب قدرًا هائلاً من الاستعارات الأساسية فقط بمجرَّد الانطلاق في العالم مُتحرِّكًا ومُدرِكًا بشكل منتظم. وفي أي وقت يكون فيه مجال الخبرة الذاتية أو الحكم الذاتي مُحفَّزًا تحفيزًا متبادلاً بشكل منتظم مع مجال حسي حركي، فإنه يتم تأسيس صلات عصبية دائمة بواسطة تغيرات الوزن العصبي التشابكي. إن تلك الصلات، التي تكون قد شكَّلتَها بصور غير واعية بالآلاف، توفِّر بنية استدلالية وخبرة كيفية مُحفَّزة في الجهاز الحسي الحركي للمجالات الذاتية التي تكون مرتبطة بها.

وهكذا، فإن نسقنا التصوري الاستعاري الهائل يكون إذًا مبنيًا بعملية اختيار عصبي. كما أن روابط عصبية معيَّنة بين شبكات مجال الانطلاق [المصدر] والوصول [الهدف] المحفَّزة تكون مؤسَّسة عشوائيًا في البداية، ثم تأخذ أوزانها العصبية المتشابكة تتزايد عبر انطلاقها المتكرر. وكلما تم تحفيز تلك الصلات ازدادت الأوزان حتى تصبح الصلات الدائمة متشكِّلة.

الاستعارة بوصفها ترسيمًا تصوريًا متقاطع المجالات

إن الاستعارة الأساسية من منظور عصبي، هي عبارة عن روابط عصبية متعلمة بواسطة تحفيز تبادلي. إنها تمتد عبر أجزاء الدماغ بين مناطق مكرَّسة للخبرة الحسية الحركية ومناطق مكرَّسة للخبرة الذاتية. ويمنح التعقيد الاستدلالي الأعظم للمجالات الحسية والحركية الاستعارات سمة غير تناظرية، ذات استدلالات سارية في اتجاه واحد فقط.

ومن وجهة نظر تصورية، فإن الاستعارات الأساسية هي ترسيمات متقاطعة المجالات، من *مجال الانطلاق* [المصدر] (المجال الحسي الحركي) إلى *مجال الوصول* [الهدف] (مجال الخبرة الذاتية) محافظة على الاستدلال وأحيانًا محافظة على التمثيل المعجمي. وبالفعل، فإن الحفاظ على الاستدلال هو الخاصية الأكثر بروزًا للاستعارات التصورية.

وسنستخدم ترميزين اصطلاحيين للاستعارات التصورية بشكل متبادل على امتداد هذا الكتاب. الأول هو الترميز الذي استخدمناه في هذا الفصل على سبيل المثال، **التشابه اقتراب** Similarity Is Proximity، مع مجال الوصول (الهدف) في موقع الموضوع (المسند إليه) (التشابه) (similarity)، ومجال الانطلاق (المصدر) في موقع المحمول (المسند) الاسمي (الاقتراب)، ويكون الترسيم ممثَّلاً بفعل الكينونة بالأحرف الكبيرة (Is). ويأخذ هذا الشكل الظاهري لجملة إنجليزية ليجعلها فحسب أسهل في أن تُقرَأ [وفي مقابل هذا سنكتب هذه الترسيمات بالبنط الثقيل في الترجمة العربية، المترجم]. إلا أن ما هو مقصود، تقنيًا، ليس الترسيم بما هو جملة في الإنجليزية، وإنما بما هو اسم لترسيم استعاري عبر مجالات تصورية.

وحين نريد أن نشدِّد على بنية الترسيم، فسنستخدم ترميزًا بديلاً على سبيل المثال، **القرب** ⟵ **التشابه**

Similarity ⟵ Proximity، حيث مجال الانطلاق [المصدر] (**القرب**) يكون على يمين السهم، ويكون مجال الوصول [الهدف] (التشابه) على يسار السهم، ويوضِّح السهم الترسيم المتقاطع المجالات. وفي كلتا

الحالتين، يكون الترميز مجرَّد اسم لترسيم، أي اسم لواقع إما في المستوى العصبي أو في المستوى التصوري.

هل نستطيع أن نفكِّر بدون الاستعارة؟

إن انتشار الاستعارة التصورية الأساسية لا ينفي على الإطلاق وجود مفاهيم غير استعارية. بل العكس تمامًا، فكما رأينا ثمة نسق ضخم من المفاهيم الحرفية، على سبيل المثال مفاهيم المستوى الأساس ومفاهيم العلاقات الفضائيَّة. فكل المفاهيم الحسية الحركية الأساسية حرفية. ذلك أن *الكوب cup* (الشيء الذي تشرب منه) حرفي literal. و(فعل القبض) *يمسك grasp* حرفي literal. والحرف *في in* (بمعناه الفضائي) حرفي.

إن مفاهيم الخبرة الذاتية والحكم الذاتي، حين لا تكون مبنية استعاريًا، تكون حرفية، على سبيل المثال، "هذه الألوان متشابهة" تكون حرفية is literal "these colors are similar"، بينما "هذه الألوان متقاربة" تستخدم استعارة **التشابه اقتراب** Similarity Is Proximity. كما أن جملة "حقَّق غرضه" "he achieved his purpose" حرفية، بينما "حصل على معظم ما أراد" "he got what he wanted most" يمكن أن تكون استعارية. ذلك أنه بدون الاستعارة تكون مثل هذه المفاهيم نسبيًا فقيرة وليس لها سوى بنية هيكلية دنيا فحسب. فالاستعارة الأساسية تضيف بنية استدلالية حسية حركية. وكما سنرى في الفصل القادم، فإن مثل هذه المقدرة الاستدلالية الحسية الحركية تكون متعددة بشكل لافت حين يتم ربط استعارتين أو أكثر لخلق استعارات تصورية

متراكبة. على سبيل المثال، **الحياة الهادفة رحلة** A Purposeful Life Is A Journey تجعلنا نستخدم معرفتنا الغنية بالرحلات لنستخلص استدلالات غنية عن الحيوات الهادفة.

هل نستطيع أن نفكِّر في الخبرة الذاتية والحكم الذاتي بدون استعارة؟ بصعوبة، ولو أننا بذلنا بوعي أقصى جهد لنفصل التفكير الاستعاري عن التفكير غير الاستعاري، فالأرجح أننا لن نستطيع أن نقوم سوى بتفكير بالغ المحدودية وغير مركَّب وغير استعاري. إلا أنه يكاد لا يكون هناك أحد يفعل هذا قط، كما أن مثل هذا التفكير لن يحيط بالقدرة الاستدلالية الكاملة للتفكير الاستعاري المركَّب.

تأمل استعارة **التشابه اقتراب** التي يكون فيها **التشابه اقترابًا فضائيًا** و**الاختلاف مسافة فضائيَّة**. إذ من الصعب جدًا لنا أن نتخيل تفكيرًا حول التشابه بدون هذه الاستعارة. فالحسابات الرياضية للتشابه تقيم (فضاء استعاريًا للتشابه) تكون فيه الأشياء المتشابهة قريبة في ذلك الفضاء والأشياء غير المتشابهة على مسافة من بعضها البعض. إن مقاييس التشابه تستخدم الاستعارة ذاتها. وبدون مثل هذه الاستعارات، يكون التفكير المجرَّد فعليًا مستحيلاً. لكن حتى لو كان التفكير غير الاستعاري حول الخبرة الذاتية والحكم الذاتي ممكنا أحياناً،.فإنه تقريبًا لا يحدث قط. إذ إنه ما من خيار لدينا في إذا ما كنا نكتسب ونستخدم الاستعارة الأساسية. ذلك أننا بمجرَّد السلوك طبيعيًا في العالم نكتسب ونستخدم بشكل آلي وغير واعٍ عددًا كبيرًا من مثل هذه الاستعارات. وتكون تلك الاستعارات متحققة *فيزيقيًا* في أمخاخنا وتقريبًا خارج نطاق سيطرتنا. إذ هي نتاج لطبيعة أمخاخنا وأجسادنا والعالم الذي نقطنه.

موجز

ثمة مئات من الاستعارات الأساسية. وهذه الاستعارات توفِّر معًا خبرة ذاتية ذات بنية استدلالية ثرية إلى أقصى حد وتصويرًا و(شعورًا) كيفيًا؛ حيث تكون الشبكات الخاصة بالخبرة الذاتية والشبكات الحسية الحركية المتصلة بها عصبيًا محفَّزة تحفيزًا متبادلاً. وهي أيضًا تتيح عددًا كبيرًا من الكلمات الخاصة بالخبرة الحسية الحركية لتكون مُستخدَمة لتسمِّى جوانب من الخبرة الذاتية المُمَفْهَمَة استعاريًا.

إن النظرية العصبية لناريانان عن الاستعارة تعطي تفسيرًا لكيف يتم تعلم الاستعارات الأساسية، وتفسيرًا للسبب الذي لأجله تكون لدينا الاستعارات التي لدينا وللآلية العصبية الخاصة بالاستدلال الاستعاري. إذ إننا نملك نسقًا من الاستعارات الأساسية؛ لأن لدينا ببساطة الأجساد والأمخاخ التي لدينا، ولأننا نحيا في العالم الذي نحيا فيه، حيث تنحو الحميمية إلى أن تقترن بشكل دال بالقرب، والحنو بالدفء، وتحقيق الأغراض ببلوغ جهات الوصول.

الفصل الخامس

تشريح الاستعارة المركَّبة
بناء الاستعارات المتراكبة

إن الاستعارات الأساسية مثل الذرات يمكن أن توضع معًا لتشكِّل جزيئات. والكثير جدًا من هذه الاستعارات المتراكبة الجزيئية تكون مستقرة، وعرفية، وراسخة وثابتة لفترات طويلة من الزمن. وهي تشكِّل جزءًا ضخمًا من نسقنا التصوري وتؤثِّر على كيف نفكِّر وما نهتم به تقريبًا في كل لحظة يقظة. وهي فيما وراء ذلك، تبني أحلامنا (A1,Lakoff 1997) وتشكِّل أسس ارتباطات استعارية جديدة، الشعرية والعادية كليهما (A1,Lakoff and Turner 1989, A7,Turner1995).

يدور هذا الفصل حول كيف تكون الاستعارات اليومية المتراكبة مبنية من استعارات أساسية زائد أشكال من المعرفة المتداولة: نماذج ثقافية، أو نظريات شعبية، أو ببساطة معرفة أو معتقدات مقبولة على نطاق واسع في ثقافة ما. لكن دعونا نبدأ باستعارة متراكبة شائعة تؤثِّر على معظم الناس في الثقافة الغربية لكي نرى كيف أنها مبنية من بعض الاستعارات الأساسية وخُطاطات الصورة التي اختبرناها من قبل.

الحياة الهادفة رحلة

يوجد في ثقافتنا نموذج شعبي مؤثِّر بعمق وفقًا له يُفترَض أن للناس هدفًا في الحياة، ويكون بك خطأ ما ما لم يكن لك هدف. أمَّا إذا كنت بلا هدف فإنه يُنظَر إليك بوصفك "ضائعًا" (بدون اتجاه) في حياتك، بوصفك "غير عارف أي طريق تتخذ". أما وجود غاية في حياتك فيمنحك "أهدافًا تبلغها" ويجبرك أن تحدِّد طريقًا لتبلغ تلك الأهداف، لترى أية أهداف أخرى متوسطة سيكون عليك أن تبلغها لتصل إلى هناك، لتتأمل ما عساه يكون دافعًا في طريقك، وكيف لك أن تتفادى العوائق وما إلى ذلك.

والنتيجة هي استعارة متراكبة تؤثِّر فينا جميعًا، فاستعارة **الحياة الهادفة رحلة** مبنية من استعارات أساسية بالطريقة التالية، ولنبدأ بالمعتقد الثقافي:

من المفترض أن للناس أهدافًا في الحياة ومن المفترض أنهم يسلكون لكي يحقِّقوا تلك الأهداف.

الاستعارات الأساسية هي:

الأهداف محطات وصول Purposes Are Destinations

الأفعال حركات Actions Are Motions

حوِّل هذا إلى نسخة استعارية لذلك المعتقد الثقافي: من المفترض أن للناس محطات وصول في الحياة، ومن المفترض أنهم يتحركون ليبلغوا تلك المحطات.

وهذه إذًا تكون مرتبطة بحقيقة بسيطة، وهي أن، سفرة طويلة إلى سلسلة من محطات الوصول هي رحلة. وحين يتم أخذ هذه مع بعضها البعض، فإنها تستلزم ترسيمًا استعاريًا متراكبًا.

استعارة الحياة الهادفة رحلة

الحياة الهادفة رحلة A Purposeful Life Is A Journey

الشخص الذي يحيا الحياة هو مسافر A Person Living A Life Is A Traveler

أهداف الحياة محطات وصول Life Goals Are Destinations

خطة الحياة هي خطة رحلة A Life Plan Is An Itinerary

وباستخدام ترميز السهم المكافئ يمكن التعبير عن هذه تبادليًا في شكل:

الرحلة ⟵ **الحياة الهادفة**

المسافر ⟵ **شخص يعيش الحياة**

محطات الوصول ⟵ **أهداف الحياة**

خطة الرحلة ⟵ **خطة الحياة**

Journey ⟶ Purposeful Life

Traveler ⟶ Person Living A Life

Destinations ⟶ Life Goals

Itinerary ⟶ Life Plan

إن هذا الترسيم يحدِّد استعارة متراكبة مؤلَّفة من أربع استعارات فرعية. إنها نتاج (أ) المعتقد الثقافي القائل إنه من المفترض أن يكون لكل شخص هدفًا في الحياة، و(ب) الاستعاراتان الأساسيتان: الأهداف محطات وصول والفعل حركة، و(ج) حقيقة أن السفرة الطويلة إلى سلسلة من جهات الوصول (محطات الوصول) هي رحلة.

إن المغزى الكامل لهذه الاستعارة بالنسبة لحيواتنا ينشأ عبر مقتضياتها. إذ إن تلك المقتضيات هي نواتج لمعرفتنا الثقافية المتداولة عن الرحلات، خصوصًا:

أن الرحلة تتطلب تخطيط مسار لجهات وصولك.

أن الرحلات يمكن أن يكون فيها عوائق وعليك أن تحاول أن تتوقعها.

أن عليك أن توفِّر ما تحتاجه لرحلتك.

أنك كمسافر حصيف ينبغي أن يكون لديك خط سير يوضِّح لك المكان الذي يفترض أن تكون فيه في وقت محدَّد والمكان الذي تذهب إليه بعده.

إن الترسيمات الفرعية الثلاثة لاستعارة **الحياة الهادفة رحلة** تحوِّل هذه المعرفة الخاصة بالسفر إلى علامات إرشادية للحياة:

الحياة الهادفة تتطلب إعداد وسائل لتحقيق أهدافك. الحيوات الهادفة يمكن أن تكون بها صعوبات وعليك أن تحاول أن تتوقعها.

ينبغي عليك أن توفِّر لنفسك ما تحتاج إليه لتواصل حياة هادفة. وكشخص حصيف لديه أهداف في الحياة ينبغي أن تكون لديك خطة كاملة للحياة توضِّح أية أهداف من المفترض أن تحقِّقها وفي أية أوقات وأية أهداف يفترض أن تشرع في تحقيقها بعدها. ويفترض دائمًا أن تعرف ما حققته حتى تلك اللحظة وما الذي ستفعله بعدها.

لقد عرضنا منطق هذه الترسيمات ومقتضياتها بأسلوب خطي تتابعي. وعلى الرغم من أن هذا ضروري من أجل الشرح، فإنه يمكن أن يكون مضلِّلاً. ذلك أن ما ناقشناه بأسلوب خطي ينشأ من منظور عصبي من صلات متوازية ومن انتقال التحفيزات العصبية بالتوازي. إذ إن المنطق الداخلي للاستعارة، بدلاً من العمل بشكل تتابعي، يكون محفَّزًا ومحسوبًا بالتوازي.

ومن المهم أن يوضع في الذهن أن الاستعارات التصورية تتعدى التصوري، حيث إن لها نواتج خاصة بالثقافة المادية. على سبيل المثال، فإن استعارة **الحياة الهادفة رحلة** تحدِّد معنى وثيقة ثقافية مهمة أهمية قصوى، ألا وهي السيرة الذاتية curriculum vitae (من اللاتينية "مسيرة الحياة" "the course of life"). إن السيرة الذاتية The CV توضِّح أين كنا في الرحلة وإذا ما كنا وفق جدول المواعيد on schedule. ويفترض أننا نكون معجبين بالناس الذين يبلغون مسافات بعيدة جدًا بسرعة شديدة، وأقل إعجابًا بالناس الذين يكونون " متأخرين عن الجدول" "behind schedule". فالأشخاص الذين لم "يجدوا اتجاهًا في الحياة" يُنظَر إليهم بوصفهم في حاجة للمساعدة. إذ المفترض أننا نشعر

بالاستياء لأولئك الذين "فاتهم القارب[القطار]" "missed the boat" لمن انتظروا أكثر من اللازم ليبدأوا الرحلة. ومن المفترض أننا نحسد أولئك الذين قطعوا بشكل أسرع كثيرًا شوطًا أبعد منا.

وإذا كان لديك أي شك في أنك تفكِّر استعاريًا أو أن استعارات ثقافة ما تؤثِّر في حياتنا، فلتلقِ نظرة متمعنة على تفاصيل هذه الاستعارة وإلى أي مدى حياتك والحيوات التي حولك تكون متأثرة بها يوميًا. وبينما تفعل ذلك تذكَّر أن ثمة ثقافات في العالم لا توجد فيها هذه الاستعارة، إذ في هذه الثقافات يحيا البشر فحسب حيواتهم، ومجرَّد فكرة الوجود بدون اتجاه أو عدم اللحاق بالقارب، أو كونك مكبوحًا أو موحولاً في الحياة لن يكون لها معنى.

تأسيس الكل تأسيس لأجزائه

لا تحظى الاستعارة المتراكبة التي عايناها للتو، **الحياة الهادفة رحلة**، بأساس خِبْروي خاص بها. إذ ليس ثمة اقتران بين الحيوات الهادفة والرحلات في خبرتنا اليومية. هل هذا يعني أن هذه الاستعارة ليس لها أساس من أي نوع؟

لا على الإطلاق، إنها مؤلَّفة من استعارات أساسية، كما رأينا. وتلك الاستعارات الأساسية ذات أسس راسخة. فعلى سبيل المثال، **الأهداف محطات وصول**، كل منها لها أساسها الخِبْروي. وذلك الأساس يكون مُحتفَظًا به حين تكون الاستعارات الأساسية مركَّبة في الاستعارة الأوسع المتراكبة. فأساس **الحياة الهادفة رحلة** تعطيه الأسس الفردية لكل استعارة أساسية مكوِّنة.

الحب رحلة

إن الاستعارات المتراكبة يمكن أن تكون مُستخدَمة بوصفها الأساس حتى لاستعارات أكثر تراكبًا. إذ لا توجد فحسب بنية داخل استعارة متراكبة مفردة. بل إنه توجد أيضًا بنية في النسق التصوري الاستعاري ككل. إن الترابطية العصبية للمخ تجعل من الطبيعي للترسيمات الاستعارية المتراكبة أن تكون مبنية من ترسيمات سابقة الوجود ، بادئة بالاستعارات الأساسية. ودعونا نعاين مثالاً آخر فحسب، استعارة تنبني على استعارة **الحياة الهادفة رحلة**.

في ثقافتنا لا يُتوقَّع قط من الأشخاص الذين يكونون في علاقة حب ممتد أن تكون لهم أهداف فردية في الحياة، وإنما يُتوقَّع أن يكون لهم هدف مشترك في الحياة، إذ ليست فحسب كل حياة فردية رحلة، بل إن حياة الطرفين معًا يفترض أيضًا أن تكون رحلة إلى أهداف مشتركة. إن رحلة كل حياة فردية صعبة بما يكفي، لكن مهمة اختيار أهداف مشتركة ومتابعتها معًا على الرغم من الاختلافات لهي مهمة أكثر صعوبة بكثير. والنتيجة هي استعارة متراكبة تتعلق بالصعوبات المواجهة في وضع الأهداف المشتركة ومتابعتها من قبل الأشخاص الذين هم في علاقة حب ممتدة. وفي استعارة **الحب رحلة** هذه، أهداف الحبيبين المشتركة هي محطات وصول (جهات وصول)، والحبيبان مسافران ومصاعبهما عوائق للحركة، لكن ماذا عن علاقة الحب؟ تذكر الاستعارتين الأساسيتين: **العلاقة سياج** A Relationship Is An Enclouse و**الحميمية تقارب** Intimacy Is Closeness. وحين ترتبطان معًا فإنهما تشكِّلان الاستعارة المتراكبة **العلاقة الحميمة سياج محكم** An Intimate Relationship Is A Close Enclosure. وبما أن الحبيبين في هذه الاستعارة

مسافران، فإن السياج الأكثر طبيعية وقربًا هو مَرْكَبة vehicle a من نوع ما. إن الاستعارة المتراكبة التي تَنْتُج من وضع كل هذه الأجزاء معًا واستخلاص المقتضيات [اللوازم] هي:

استعارة الحب رحلة

الحب رحلة

الحبيبان مسافرانِ

أهداف حياتهما المشتركة محطات وصول

العلاقة مَرْكَبَة

المصاعب عوائق للحركة

إن هذا، في ثقافتنا، يمثِّل فهمًا راسخًا جدًا ومستقرًا ومتعارفًا لعلاقة الحب وللصعوبات المتضمنة في وضع وتحقيق الأهداف. وهذه الاستعارة التصورية منعكسة في تعبيرات عرفية:

انظر *إلى أي مدى* وصلنا.

Look how *far* we have *come*.

لقد كان *طريقًا طويلاً وعرًا*.

It's been a *long*, *bumpy road*.

إننا لا نستطيع أن *نعود* الآن.

We cant *turn back* now.

إننا في *مفترق طرق*.

We are at a *crossroads*.

إننا نسير في *اتجاهات مختلفة*.

We are heading *in different directions*.

لعل علينا أن نمضي *كل في طريقه*.

We may have to *go our separate ways*.

العلاقة *لن تفضي إلى أية وجهة*.

The relationship is *not going anywhere*.

إننا *ندير عجلاتنا في الفراغ*.

We are *spinning our wheels*.

الزواج *نفد وقوده*.

The marriage is *out of gas*.

علاقتنا *تخطت المسار*.

Our relationship is *off the track*.

الزواج *على حافة الإنهيار [على الصخور]*.

The marriage is *on the rocks*.

إننا نحاول أن نُبقي العلاقة *طافية*.

We are trying to keep the relationship *afloat*.

لعله علينا أن *نقفز من* هذه العلاقة.

We may have to *bail out* of this relationship.

إن استعارة **الحب رحلة** تربط بشكل نسقي المعاني الحرفية لهذه التعبيرات حول السفر بالمعاني المناظرة لها في مجال الحب.

الاستعارات مستخدمة للتفكير بها

لعل أهم شيء ينبغي أن يُفهم بخصوص الاستعارات التصورية هو أنها تُستخدَم لنفكِّر بها. فاستعارة **الحب رحلة** لا تتيح فحسب استخدام *كلمات* السفر للحديث عن الحب. بل إن ذلك الترسيم يمكِّن أشكال *التفكير* الخاصة بالسفر من أن تكون مستخدمة في التفكير حول الحب. إذ تعمل بحيث ترسِّم الاستدلالات الخاصة بالسفر داخل الاستدلالات الخاصة بالحب، لتثري وتوسِّع مفهوم الحب إلى الحب بوصفه رحلة.

ولتعاين، على سبيل المثال، أربعة أشياء تعرفها الشوارع المسدودة النهايات:

١- الشارع المسدود لا يفضي إلى أي مكان.

٢- افترض *مسافرين* لهما *محطات وصول* مشتركة يسعيان أن يبلغاها، فلا شك أن الشارع المسدود لن يمكِّنهما أن يحافظا على إحراز تقدم مطرد نحو تلك *المحطات*.

٣- إن الشارع المسدود يشكِّل *عائقًا لحركة المركبة* وتكون مواصلة *المَرْكبة* للمسار الراهن مستحيلة.

٤- إن *السفر* في *مَرْكَبَة* نحو *محطات وصول* محدَّدة يستلزم جهـدًا، وإذا ما كان *المسافران* في شارع مسدود، إذًا فإن مجهودهما يكون مبدَّدًا.

والآن خذ ترسيم *الحب رحلة*، المعاد هنا من أجل التيسير:

الحب رحلة

Loves Is Journey

العاشقانِ مسافران

The Lovers Are Travelers

أهداف حياتهما المشتركة محطات وصول

Their Common Life Goals Are Destinations

علاقة الحب مَرْكَبَة

The Love Relationship Is A Vehicle

المصاعب عوائق للحركة

Difficulties Are Impediments To Motion

وطبِّق هذا الترسيم على التعبيرات المكتوبة بخط مائل فـي المعرفـة الخاصة بالسفر المعطاة من ١ حتى ٤. و ستحصل حينئذٍ علـى نظائرهـا الخاصة بعلاقات الحب من ١ حتى٤:

١- إن "شارعًا مسدودًا" لا يمكِّن من *مواصلة أهداف الحياة المشتركة*.

٢- افترض *عاشقين* لهما *أهداف حياة* مشتركة يحاولان أن يحقِّقاها. إن "شارعًا مسدودًا" لن يتيح لهما أن يحافظا على إحراز تقدم مطرد نحو *أهداف الحياة* تلك.

٣- "الشارع المسدود" يشكِّل *صعوبة لعلاقة الحب*، ومواصلة المسار الراهن *لعلاقة الحب* مستحيل.

٤- إن *التحرك* في *علاقة* حب نحو *أهداف حياة* معيَّنة يستهلك جهدًا، ولو أن العاشقين كانا في "شارع مسدود"، إذًا فإن جهدهما سيكون مبدَّدًا.

بالطبع لا يتحتم على الحب أن يكون مُمفْهمًا بوصفه رحلة. وبالفعل فإن مثل هذه المَفْهَمَة العرفية للحُب لا توجد في ثقافات عديدة. إلا أن المتداول في أمريكا هو أن يُمفْهَم الحب بهذه الطريقة أوتوماتيكيًا، بصورة نمطية دون اختيار أو تفكير واعٍ. إن استعارة **الحب رحلة** تفرض البنية الاستدلالية للسفر على علاقة الحب. وحين يفكِّر المرء في الحب انطلاقًا من السفر، فإنه يتحدث عنه بتلك الألفاظ.

إن ترسيم **الحب رحلة** يورد تعميمًا عن كل من نماذج الاستدلال واللغة. إنه يرسِّم نماذج الاستدلال الخاصة بالسفر مثل تلك الواردة في التحليلات من ١إلى ٤ على نماذج الاستدلال الخاصة بالحب الواردة في التحليلات من ١ إلى ٤. كما أنه أيضًا يرسِّم تعبيرات مثل *الشارع المسدود* ومغروز *stuck* وعجلات *المرء الدائرة في الفراغ spinning one's wheels*

ويقفز من [المركبة] *bail out*، التي لها معانٍ في مجال السفر، على وقائع تلك التعبيرات التي لها معانٍ في مجال الحب. بإيجاز، إن الترسيم ذاتـــه يـــورد تعميمًا حول نوعين من المعطيات– معطيات استدلالية ومعطيات لغوية.

هل هذا الترسيم واقعي معرفيًا؟

أي، هل هو تناظر حي في الأنساق التصورية للمتكلمين أم هو فحسب تحليل لشيء ما بعد زوال الواقعة من الممكن أنه قد كان حيًا في الماضي إلا أنه ليس حيًا الآن، شيء ما هو مجرَّد بقية لغوية لترسيم تصوري ميت الآن؟ إن أحد أنماط الشواهد الدالة على أن الاستعارات التصورية اليومية المتعارفة حية هو أننا نستطيع أن نستخدمها بطريقة منتظمة لكي نفهم استعارات جديدة موسَّعة أوتوماتيكيًا وبدون تفكير واعٍ.

الاستعارة الجديدة

بعد أن اِكْتُشِفَتْ استعارة **الحب رحلة** بوقت قصير، ظهرت أغنية عاطفية تقول "ها نحن نسوق في الحارة السريعة على الطريق المفتوح للحب."

"we are driving in the fast lane on the free way of love."

إن معظم الناس ليست لديهم مشكلة في التقاط ما يعنيه هذا على الفور. وفي الواقع، فإنهم يمكن حتى ألا يلاحظوا أنها تتطلب عملية تأويـــل. كيـــف يكون هذا ممكنًا؟

لو أننا على صواب في أنه يوجد، في نسقنا التصوري ترسيم تصوري واقعي معرفيًا من النوع المناقش أعلاه، فإنه حينئذٍ سيكون لهذا التعبير الجديد معنى بوصفه توسيعًا [تمديدًا] نسقيًا لذلك الترسيم. هنا أيضًا يكون الحب مُمَفْهَما بوصفه رحلة. وهنا أيضًا، ثمة استدلالات من مجال السفر إلى مجال الحب. كما أن هنا أيضًا تعكس اللغة أن الحب يكون مُمَفْهَمًا بلغة السفر.

إن السؤال ينشأ حول إذا ما كانت هذه الاستعارة الجديدة حقًا مثالاً للترسيم ذاته. ومن السهل أن يظهر أنها كذلك. فالترسيم ذاته ينطبق على نماذج الاستدلال الخاصة بالقيادة في الحارات السريعة على الطريق المفتوح وتنتج نماذج استدلال خاصة بعلاقات الحب. عاين نموذج الاستدلال التالي الخاص بالقيادة في الحارة السريعة.

ح س: المسافرون في مركبة منطلقة في الحارة السريعة تحرز كثيرًا من التقدم في وقت قصير. إلا أنه يوجد أحيانًا خطر أن تتحطم المركبة ويصاب المسافرون بالأذى. ومع ذلك فإن المسافرين يجدون أن كلاً من سرعة المركبة والخطر مثيران.

طبِّق الأجزاء التالية من ترسيم **الحب رحلة** على ح س [الحارة السريعة]:

العشاق مسافرون

The Lovers Are Travelers

علاقة الحب مَركَبة

The Love Relationship Is A Vehicle

النتيجة هي ح س':

ح س': العشاق الذين في علاقة حب "يقودون في الحارة السريعة" "driving in the fast lane" يحرزون كثيرًا من التقدم في وقت قصير. إلا أنه يوجد أحيانًا خطر أن تتحطم العلاقة ويصاب العشاق بالأذى. ومع ذلك فإن العشاق يجدون أن كلاً من سرعة العلاقة والخطر مثيران.

إذ ليس مجرَّد أن ألفاظ السفر تُستخدَم لتتحدث عن الحب، كما هي في الاستخدام اليومي لاستعارة **الحب رحلة**. بل المهم هو أن *الترسيم ذاته* مستخدم ليرسِّم نماذج الاستدلال الجديدة الخاصة بالسفر على نماذج الاستدلال الخاصة بالحب. ذلك ما يعنيه بالنسبة لهذا التعبير الاستعاري لتكون حالة جديدة من الترسيم الاستعاري ذاته **الحب رحلة**.

الرواسم الاستعارية والتصوير الذهني

إن قسمًا مهمًا من التعبيرات اللغوية لاستعارة **الحب رحلة** هو عبارة عن رواسم idioms: *دوران عجلات المرء في الفراغ spinning one's wheels*، *خارج المسار off the track*، *على الصخور on the rocks*. لقد كان يُنظر إلى الرواسم، في اللغويات التقليدية بوصفها جزافية سلاسل من الكلمات التي يمكن أن تعني أي شيء من أي نوع. إلا أن هذه الرواسم ليست جزافية. إن معناها محفَّز بالترسيم الاستعاري وصور ذهنية معيَّنة متعارفة. على سبيل المثال، انظر إلى جملة "أننا ندير عجلاتنا في الفراغ داخل هذه العلاقة. "

"we are spinning our wheels in this relationship."

ثمة صورة ذهنية ثرية معروفة مرتبطة بالرواسم *عجلات المرء تدور في الفراغ* *spinning one's wheels* ولدينا الكثير من المعرفة عن هذه الصورة: إن العجلات عجلات السيارة. والعجلات تدور، إلا أن السيارة لا تتحرك. فالسيارة مغروزة (إما في الجليد أو في الطين أو في الوحل أو في الركام الثلجي). والمسافرون يريدون أن تتحرك السيارة بحيث يستطيعون أن يحرزوا تقدمًا في رحلتهم. إنهم ليسوا سعداء أنها مغروزة. وهم يبذلون كثيرًا من الطاقة ليرفعوا السيارة من مغرزها، ويشعرون بالإحباط.

إن استعارة **الحب رحلة** تُرسِّم هذه المعرفة الخاصة بالصورة المتعارفة على المعرفة الخاصة بعلاقة الحب. وبما أن السيارة مَرْكَبة، فإن الترسيم الفرعي **علاقة الحب مَرْكَبة** A Love Relationship Is A Vehicle ينطبق على السيارة، لكن نظرًا لأن ترسيم **الحب رحلة** لا يذكر العجلات، فإن المعرفة الخاصة بالعجلات أنفسها وبدورانها ليست مرسَّمة. كما أن الوسط الذي تكون السيارة مغروزة فيه (الجليد، الطين، إلخ) لا يتم ترسيمه أيضًا. وها هي المعرفة التي يتم ترسيمها:

إن العلاقة مغروزة. والعاشقانِ يريدان للعلاقة أن تكون فعَّالة بحيث يستطيعانِ أن يحرزا تقدمًا نحو أهداف الحياة المشتركة. إنهما ليسا سعيدينِ بأن العلاقة مغروزة. إنهما يبذلانِ كثيرًا من الطاقة ليقيلا العلاقة من عثرتها، وهما يشعران بالإحباط.

وهذا ما يعنيه أن تدور عجلات المرء في الفراغ داخل علاقة، وسنشير إلى مثل هذه الرواسم بوصفها "رواسم استعارية". إن كل روسم استعاري يأتي مع صورة ذهنية متعارفة ومعرفة خاصة بتلك الصورة. إذ إن

ترسيمًا استعاريًا متعارفًا يُرسِّم معرفة مجال الانطلاق (الصدور) تلك على معرفة مجال الوصول (الهدف).

إذ كثيرًا ما قد لوحظ أنه في الرواسم لا يكون معنى الكل ببساطة دالة لمعنى الأجزاء. وذلك صحيح في حالة الرواسم الاستعارية. بيد أن ذلك لا يعني أن معنى أجزاء الروسم لا يلعب دورًا معرفيًا في معنى الروسم كله. إذ تلعب معاني *الدوران spinning* و*العجلات wheels*، في المثال المقدَّم أعلاه، دورًا معرفيا مهمًا. ذلك أنها تثير بترابطها معًا الصورة المتعارفة والمعرفة الخاصة بها. ففي الصورة، *العجلات* تعيِّن عجلات السيارة و*الدوران* يعيِّن ما تفعله العجلات، إلا أن الوظيفة المعرفية لمعاني هذه الأجزاء الخاصة بالروسم تنتهي في هذا الوضع. إن ترسيم الحب رحلة يُرسِّم جزءًا من المعرفة المثارة إلا أنه ليس الجزء الخاص بالعجلات ودورانها.

لقد ترسَّخ الواقع المعرفي لمثل هذه الصور ولمثل هذه الترسيمات للمعرفة في سلسلة من التجارب التي أجراها جيبس Gibbs والعاملون معه (A2,Gibbs 1994).

إن الرواسم الاستعارية مهمة فلسفيًا من نواحٍ عديدة:

أولاً، إنها تُظهر شيئًا مهمًا بخصوص المعنى، أعني أن الكلمات يمكنها أن تعيِّن أجزاء من الصور الذهنية المتعارفة.

ثانيًا، إنها تظهر أن الصور الذهنية لا تتنوع بالضرورة تنوعًا شديدًا من شخص إلى آخر، إذ بدلاً من ذلك ثمة صور ذهنية متعارفة تكون مشتركة لدى نسبة كبيرة من متكلمي اللغة.

ثالثًا، إنها تظهر جزءًا مهمًا من المعرفة الثقافية يتخذ شكل الصور المتعارفة والمعرفة الخاصة بتلك الصور. كما يبدو أن لدى كل منا آلافًا من الصور المتعارفة كجزء من ذاكرتنا البعيدة المدى.

رابعًا، إنها تفتح إمكانية أن يكون جزء بارز من الاختلافات المعجمية عبر اللغات مرتبطًا باختلافات في التصوير العرفي. فالترسيمات الاستعارية ذاتها المطبَّقة على صور مختلفة ستحدث تعبيرات لغوية مختلفة لتلك الترسيمات.

خامسًا، إنها تظهر بشكل دراماتيكي أن معنى الكل ليس وظيفة بسيطة لمعاني الأجزاء. بل على خلاف ذلك، فإن العلاقة بين معنى الأجزاء ومعنى الكل مُركَّبة.

فالكلمات تستدعي صورة، والصورة تأتي بمعرفة، لتُرسِّم الاستعارات المعرفية أجزاء ملائمة من تلك المعرفة على مجال الوصول [الهدف]، والنتيجة هي معنى الروسم. ومن ثم؛ فإن الروسم الاستعاري ليس مجرَّد تعبير لغوي لترسيم استعاري. وإنما هو التعبير اللغوي لصورة، زائد المعرفة الخاصة بالصورة، زائد ترسيم أو أكثر من الترسيمات الاستعارية. إذ من المهم أن يُفصَل ذلك الجانب من المعنى الذي يرتبط بالترسيم الاستعاري العام عن ذلك الجزء الذي يرتبط بالصورة ومعرفة الصورة.

لماذا مصطلح الاستعارة؟

إننا نستطيع الآن أن نرى لماذا يكون ملائمًا أن نستخدم مصطلح الاستعارة لكل من الحالات اليومية والحالات الجديدة. إن السبب هو أن الترسيمات ذاتها تغطِّي كلا النوعين من الحالات. وتقليديًا فقد كانت الحالات

الجديدة فحسب هي التي تدعى *استعارات*. إلا أنه كما أوضح ليكوف Lakoff وتيرنر Turner (A1, 1989) بتفصيل شديد في دراستهما عن الاستعارة الشعرية، فإن نظرية الحالات الجديدة مثلها مثل نظرية الحالات المتعارفة. وبالتالي، فإن نظرية الترسيم التصوري المتقاطع المجالات هي بالضبط النظرية المطلوبة لتفسِّر حالات تقليدية من التعبيرات الاستعارية الجديدة. وبالتالي فهي تدعي على أفضل وجه *نظرية للاستعارة*.

التعددية الاستعارية:

استعارات متعددة لمفهوم واحد

حتى الآن لم نناقش إلا حالات خاصة فقط باستعارة تصورية مفردة لمفهوم مفرد، على سبيل المثال، استعارة الرحلة للحب.

إلا أن المفاهيم المجرَّدة تكون مبنية نمطيًا بأكثر من استعارة عرفية. ودعونا ننظر إلى كيف يكون مفهوم الحب مبنيًا باستعارات عديدة.

يقدِّم جيبس (A2, 1994) بروتوكولاً مأخوذًا من بحثه عن مَفْهَمَة الحب وها هي فتاة تصف أولاً تعريفها للحب وثانيًا وصفها لخبرة حبها الأول:

الاهتمام الكامل بشخص آخر يشاركك ذاتك لكن دون أن تغيب ذاتك. الشعور كأنكما شخص واحد. الرغبة في التوافق وعدم الاصطدام، معرفة الشخص الآخر جيدًا مع الإثارة والشرارات الكهربية التي تجعلك تستمر.

لقد شاطني في رأسي في أول مرة انتبهتُ إليه فيها. لقد امتلأ جسدي بتيار من الطاقة. شرارات كهربية sparks ملأت مسامي حين كنتُ أفكِّر فيه

أو في الأشياء التي صنعناها معًا. وعلى الرغم من أنني لم أستطع أن أبعد عني الابتسام فإنني كنت خائفة مما يعنيه هذا حقًا. لقد كنتُ خائفة من إعطاء نفسي لشخص آخر. لقد شعرتُ بهذا الإحساس الذي يصيبك في معدتك لأول مرة تتواصل فيها بعينك مع شخص تحبه. لقد كنتُ أستمتع بكوني معه ولم أمل منه قط. لقد شعرتُ أنني مسحوقة، ومستثارة، ومرتاحة ، ومتوترة. كنتُ أشعر بالدفء حين أسمع صوته، حركات جسده، رائحته. وكنا نتكامل، حين نكون معًا، مثلما تتكامل قطع البازل [الألغاز المصوَّرة]، نتشارك، نؤدِّي الأشياء معًا، يعرف كل منا الآخر ويحس كل منا نَفَس الآخر.

إن خبرتنا بالحب أساسية – بقدر أساسية خبرتنا بالحركة أو القوة الفيزيقية أو الأشياء. إلا أنها كخبرة ليست مبنية إلى حد كبير وفقًا لحدودها الخاصة. ثمة بنية حرفية ما (أي غير استعارية) قارة للحب ذاته! عاشق ومعشوق ومشاعر حب وعلاقة لها نقطة بدء وغالبًا نقطة نهاية.

بيد أن تلك البنية ليست قارة بدرجة كبيرة جدًا. إن نسق الاستعارة يعطينا ما هو أكثر بكثير. فحين نستوعب خبرة الحب، حين نفكِّر ونتحدث عن الحب، فإننا لا نملك خيارًا سوى أن نُمَفْهِمه تقريبًا وفقًا لاستعاراتنا العرفية، أن نُمَفْهِمه ليس وفقًا لحدوده، بل وفقًا لمفاهيم أخرى من قبيل الرحلات والقوى الفيزيقية. فحين نفكِّر في الحب ونتحدث عنه، فإننا نستورد بنية استدلالية ولغة من تلك المجالات التصورية الأخرى. فالآلية المعرفية التي نستخدمها هي ترسيم تصوري متقاطع المجالات والآلية العصبية بقدر ما نستطيع أن نقدر في الوقت الراهن هي آلية مثل تلك الموجودة في نظرية ناريانان العصبية.

إن كل ترسيم هو نسبيًا محدود: بنية تصورية صغيرة في مجال الانطلاق [المصدر] مرسَّمة على بنية تصورية صغيرة بقدر مساوٍ في مجال الوصول [الهدف]. وبالنسبة لمجال ثري ومهم من الخبرة مثل الحب، فإن ترسيمًا تصوريًا مفردًا لا يؤدِّي وظيفة تمكِّننا من أن نفكِّر ونتكلم عن خبرة الحب ككل. إذ يكون أكثر من ترسيم استعاري مطلوبًا. إننا (A1, Lakoff and Johnson 1980) وكوفيسيس Kovecses (A1, 1986,1988,1990) قد كتبنا باستفاضة عن النسق العرفي للاستعارات الخاصة بالحب. فالحب مُمفْهم عرفيًا على سبيل المثال، وفقًا للرحلة، والقوة الفيزيقية، والمرض، والسحر، والجنون، والاتحاد، والقرب، والرعاية، وإعطاء الذات، والأجزاء التكميلية لموضوع مفرد، والحرارة. إن تعريف ووصف المرأة المذكور أعلاه يعكس كل هذه الاستعارات المفهومية التي هي عرفية في ثقافتنا.

وفي الفلسفة، تعد التعددية الاستعارية هي المعيار. إن معظم مفاهيمنا الفلسفية المهمة المجرَّدة، بما فيها الزمن والسببية والأخلاق والعقل مُمَفْهَمَة جميعًا باستعارات متعددة وأحيانًا يبلغ عددها دستتين. إن ما تفعله كل نظرية فلسفية نمطيًا هو أن تختار إحدى تلك الاستعارات بوصفها ''صحيحة'' بوصفها المعنى الحرفي الحقيقي للمفهوم. وأحد الأسباب في أن ثمة الكثير من الحجاج في النظريات الفلسفية هو أن فلاسفة مختلفين يختارون استعارات مختلفة بوصفها الاستعارات ''الصحيحة'' متجاهلين أو آخذين كل البناءات الاستعارية الأخرى الشائعة للمفهوم بوصفها مضلِّلة. والفلاسفة يفعلون هذا لأنهم يفترضون أن المفهوم [أي مفهوم] يجب ألا يكون له سوى منطق واحد وواحد فقط. إلا أن الواقع المعرفي هو أن مفاهيمنا تحظى ببناءات استعارية

متعددة. وأحد ردود الفعل هو أنه ما من بنية استعارية تدخل في المفهوم على الإطلاق، وأن المفاهيم حرفية ومستقلة عن كل استعارة.

هل المفهوم مستقل عن الاستعارات الخاصة بذلك المفهوم؟

هل مفهوم الحب مستقل عن الاستعارات الخاصة بالحب؟ الجواب هو "لا " صريحة! فالاستعارات الخاصة بالحب مشكِّلة بصورة دالة لمفهومنا عن الحب. تخيل مفهوم الحب بدون القوة الفيزيقية- أي بدون الانجذاب؟ الكهرباء، المغناطيسية، وبدون الاتحاد، أو الجنون أو المرض أو السحر أو الرعاية أو الرحلات أو القرب أو الحرارة أو منح النفس. استبعد كل تلك الطرائق الاستعارية لمَفْهَمَة الحب، ولن تجد كلاً كاملاً باقيًا، وإنما الباقي هو الهيكل الحرفي الخالص: محب ومحبوب، ومشاعر الحب وعلاقة لها نقطة بداية ولها نقطة نهاية، فبدون الاستعارات التصورية العرفية للحب، نكون متروكين مع الهيكل فحسب، محرومين من ثراء المفهوم. ولو أن كل واحد كان مضطرًا بطريقة ما أن يتحدث عن الحب ويفكِّر فيه مُستخدِمًا فقط القليل الحرفي الخاص به، فإن معظم ما قد نفكِّر فيه حول الحب وما قيل عنه عبر العصور لن يوجد، فبدون تلك الاستعارات العرفية سيصبح من المستحيل حقًا أن نفكِّر في الحب أو أن نتكلم عنه. ومعظم شعر الحب في تراثنا ببساطة يوسع تلك الاستعارات التصورية.

ملاءمة الاستعارة

ماذا يعني أن تكون استعارة ما ملائمة؟ أولاً، يمكن أن تلعب استعارة ما دورًا مهمًا في بناء خبرة المرء على سبيل المثال، خذ استعارة **الخبرات العاطفية قوى فيزيقية** **Emotional Experiences Are Physical Forces** التي يمكن للمرء فيها أن يكون *مسحوقًا* *overcome* بالعاطفة، أو التي يمكن فيها للخبرات العاطفية أن تكون *صادمة* أو *مؤلمة*. بإيجاز ثمة مقتضيات [استلزامات] استعارية معيَّنة مؤسَّسة على المنطق الخاص بمجال الانطلاق [المصدر] التي يمكن أن تكون حقيقية؛ لأن الاستعارة تبني الخبرة ذاتها. وبالتالي حين تكون خبراتنا العاطفية هي مادة الموضوع الذي نفكِّر فيه ونتحدث عنه، فإن استعارة **الخبرات العاطفية قوى فيزيقية** يمكن أن تكون ملائمة.

طريقة أخرى يمكن بها للاستعارة أن تكون ملائمة وهي إذا ما كان لها مقتضيات غير استعارية خذ، على سبيل المثال، استعارة **الحب رحلة**. تأمل تعبير "إننا نسير في اتجاهات مختلفة" "we are going in different directions" حين يقال عن علاقة زوجية. وفي ظل أن **أهداف الحياة المشتركة محطات وصول** Common Life Goals Are Destinations في هذا الترسيم، فإن الفكرة الاستعارية عن الذهاب في اتجاهات مختلفة تقتضي أن يكون للشركاء أهداف حياة مختلفة تكون غير متوافقة مع الزواج.

إن هذا مقتضى استعاري يمكن أن يكون حقيقيًا أو زائفًا بشكل حرفي. وفي مواقف تكون فيها المقتضيات الاستعارية غير استعارية وحقيقية، فإن الاستعارة يمكن أن يقال عنها إنها ملائمة.

هل هذا يعني أننا نستطيع ببساطة أن نستبدل بالاستعارة شروط الصدق الحرفي؟ لا على الاطلاق. إن الاستعارة تكون في معظم الحالات، مستخدمة للتفكير، ويمكن أن تفرض أنطولوجيا غير حرفية تكون حاسمة لهذا التفكير، وبذلك لا يمكن أن تكون هناك مَفْهَمَة غير استعارية تكون وافية بالتفكير في المفهوم، وعلاوة على ذلك، فليست كل مقتضياتها يمكن أن تكون حرفيًا حقيقية. بعبارة أخرى، إن ترسيمًا استعاريًا يمكن أن يكون ملائمًا في بعض الجوانب، لكن لا يكون ملائمًا في جوانب أخرى. والقضية هنا هي أن المرء لا يستطيع أن يتجاهل الاستعارات التصورية. إذ إنه يجب أن تتم دراستها بعناية. ويجب على المرء أن يتعلم أين تكون الاستعارة مفيدة للفكر، وأين تكون حاسمة للفكر وأين تكون مضلِّلة. إن الاستعارة التصورية يمكن أن تكون الثلاثة جميعًا.

إن التصور ذاته الخاص بملاءمة مفهوم استعاري يقتضي واقعية مُجَسْدَنة. فالملاءمة تعتمد على الخبرة الأساسية المستوى وعلى فهم واقعي مؤسَّس على الجسد لبيئتنا.

موجز

إن معظم مفاهيمنا المجرَّدة المهمة، من الحب إلى السببية إلى الأخلاق، مُمَفْهَمَة بواسطة استعارات متراكبة متعددة. ومثل تلك الاستعارات تكون جزءًا أساسيًا من تلك المفاهيم، وبدونها تكون المفاهيم هيكلية ومحرومة تقريبًا من كل بنية تصورية واستدلالية. إن كل استعارة مُركَّبة تكون بدورها مبنية من استعارات أساسية، وكل استعارة أساسية مُجَسْدَنة بثلاث طرق: (١)

إنها مُجَسْدَنة عبر خبرة جسدية في العالم، وهو ما يقرن الخبرة الحسية الحركية بالخبرة الذاتية، (٢) إن منطق مجال الانطلاق (المصدر) ينشأ من البنية الاستدلالية للجهاز الحسي الحركي (٣) إنها تكون ممثَّلة عصبيًا في الأوزان التشابكية العصبية المترابطة مع الوصلات العصبية. إضافة إلى ذلك، فإن نسقنا من الاستعارات الأساسية والمتراكبة هو جزء من اللاوعي المعرفي، ومعظم الوقت لا يكون لدينا مدخل مباشر إليه أو سيطرة على استخدامه. وبالتالي، فإن المفاهيم المجرَّدة المبنية باستعارات متعددة متراكبة تمثِّل الجوانب الثلاثة للعقل التي هي التيمات المركزية لهذا الكتاب: اللاوعي المعرفي، وتجسدن العقل، والتفكير الاستعاري.

الفصل السادس

الواقعية المُجَسْدَنة:
العلم المعرفي مقابل فلسفة قَبْلِيَّة

لقد أوجزنا النتائج الثلاث من دراسة العلم المعرفي التي أخذناها كتيمات لهذا الكتاب. وإلى هذا الحد من الطبيعي أن ينشأ اعتراضان.

أولاً، ليس كل عالِم معرفي يقبل كل هذه الأمور بوصفها "نتائج". إذ إن العديد من العلماء المعرفيين قد نشأوا في ظل تراث الفلسفة التحليلية الذي يؤكِّد أن المفاهيم حرفية وغير مُجَسْدَنة. فأولئك الذين تعلَّموا أن يفترضوا مثل هذه الرؤية يميلون إلى أن يرفضوا على الفور سواء (١) وجود مفاهيم استعارية أو (٢) فرض أو تحديد بنية عقلية بالجسد والمخ أو بالاثنين.

ثانيًا، إن فلاسفة عديدين من فلاسفة ما بعد الحداثة وفلاسفة علم آخرين ما بعد كوهينين ينكرون أنه يمكن أن يكون للعلم المعرفي "نتائج" يمكنها أن توفِّر أساسًا لانتقاد رؤية فلسفية محدَّدة. وهم يجادلون بدلاً من ذلك بأن كل ما يمكنه أن يفعله هو أن يطرح دعاوى على أساس سرديات مبنية ثقافيًا. ومن المنظور ما بعد الحداثي الراديكالي، فإنه ما من علم، بما في ذلك العلم المعرفي، يمكنه أن يكون متحررًا من افتراضات فلسفية حاسمة تحدِّد النتائج

المزعومة. وبناء على ذلك، فإنهم يجادلون بأن العلم المعرفي لا يمكنه أن يعمل كأساس لانتقاد فلسفة قائمة ولا أن يوفِّر أساسًا لنظرية فلسفية بديلة.

إن كلا هذين الاعتراضين يثيران التساؤل حول إذا ما كان يمكن للعلم المعرفي أن يكون متحررًا من افتراضات فلسفية قَبْلِيَّة تحدِّد نتائجه. أما في الحالة الأولى، فإن السؤال هو إذا ما كان يمكن، أو ينبغي، للعلم المعرفي أن يكون متحررًا من افتراضات الفلسفة التحليلية. وأما في الحالة الثانية، فإن السؤال هو إذا ما كان يمكن قط للبحث العلمي في دراسة العقل بعامة أن يتيح نتائج ليست محدَّدة بفلسفة ما أو أخرى.

ودعونا نتناول هذين الاعتراضين على التوالي.

تصوران للعلم المعرفي

إن الفلسفة تشكِّل إلى حد كبير جزءًا ضمنيًا، وإن لم يكن دائمًا يتم تعرفه، من كل الأنظمة المعرفية الذهنية التي تحدِّد للعديد من الباحثين، التصور لما هو العلم المعرفي. وثمة على الأقل مقاربتان للعلم المعرفي محدَّدتان بالتزامات فلسفية مختلفة:

العلم المعرفي الخاص بالجيل الأول الذي افترض معظم المبادئ الأساسية للفلسفة الأنجلو أمريكية التقليدية والجيل الثاني الذي وضع معظم تلك المبادئ موضع السؤال على أسس إمبريقية.

إن هاتين النسختين من العلم المعرفي تلزم عنهما تصورات مختلفة جدًا لطبيعة الفلسفة، وبالتالي فإنه لحاسم أن تُفحَص افتراضاتهما الفلسفية فحصًا تفصيليًا.

الجيل الأول:

العلم المعرفي للعقل غير المُجَسْدَن

لقد اتخذ العلم المعرفي بدايته داخل سياق حدَّدته افتراضات فلسفية تقليدية أنجلو أمريكية (انظر الفصلين ١٢و ٢١). وقد تطور العلم المعرفي للجيل الأول في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، متركزًا على أفكار خاصة بالحساب الرمزي (A, Gardner, 1985). وقد قُبِلت بدون مساءلة الرؤية السائدة القائلة إن العقل غير مُجَسْدَن وحرفي كما هو في المنطق الشكلي أو التشغيل لنسق من العلامات. وفي تلك السنوات، توافقت الفلسفة الأنجلو أمريكية بشكل جيد جدًا مع أنساق تفسيرية معيَّنة كانت مهيمنة في ذلك العصر: الذكاء الصناعي في مراحله الأولى، وسيكولوجيا تشغيل المعلومات، والمنطق الشكلي، واللغويات التوليدية، والأنثروبولوجيا المعرفية في مراحلها الأولى، وقد لعبت كلها دورًا في العلم المعرفي للجيل الأول، ولم يكن هذا مصادفة. ذلك أن العديد من المشتغلين بهذه النماذج التفسيرية قد تم تدريبهم باستخدام افتراضات الفلسفة الأنجلو أمريكية.

وبناء على ذلك، فقد بدا طبيعيًا افتراض أن العقل يمكن أن تتم دراسته انطلاقًا من وظائفه المعرفية، مع تجاهل أية طرائق تنشأ بها تلك الوظائف من الجسد والمخ. وأصبح العقل، من هذا المنظور "الوظيفي"، يُرى على نحو استعاري بوصفه نوعًا من برنامج كمبيوتر مجرَّد يمكن أن يتم تشغيله على أية عدة صلبة ملائمة (أي جهاز كمبيوتر مناسب). وتمثَّل ناتج الاستعارة في النظر إلى العدة الصلبة، أو بالأحرى "عدة الدماغ" "wetware" بوصفها غير محدِّدة لأي شيء على الإطلاق بخصوص طبيعة البرنامج. أي أن خصائص

الجسد والمخ لا تساهم بشيء في طبيعة المفاهيم الإنسانية والتفكير الإنساني. وقد كان هذا بمثابة فلسفة بلا بدن philosophy without flesh. فما من جسد في هذا التصور للعقل.

إن العلم المعرفي المبكِّر وفق ذلك قد افترض ثنائية حادة تم فيها تحديد خصائص العقل انطلاقًا من وظائفه الشكلية، بشكل مستقل عن الجسد (C2, Havgeland 1985).

أما ما تمت إضافته من الذكاء الصناعي ومن المنطق الشكلي ومن اللغويات التوليدية فهو أنه يمكن أن يتم تمثيل التفكير باستخدام أنساق رمزية شكلية. وكما هو في لغة الكمبيوتر، فإنه لا يوجد أي معنى لهذه الرموز في ذاتها، وقد تمت رؤية التفكير بوصفه التشغيل لتلك الرموز وفقًا لقواعد شكلية لا يبدو بأي معنى من المعاني أنها يمكن أن تكون مضافة إلى الرموز.

لقد كان هناك طرحانِ حول المعاني، في الرؤية الأولى، المعاني هي ما تحسبه الرموز. إذ تكون المعاني محدَّدة بصورة كاملة بناء على العلاقات الداخلية بين الرموز. أما في الرؤية الثانية، فقد كانت الرموز المميِّزة للتفكير مأخوذة بوصفها *تمثيلات* داخلية لواقع خارجي. بعبارة أخرى، لقد كان ينبغي للرموز أن تعطى معنى عبر الإشارة إلى ذلك الواقع الخارجي، أي إلى الأشياء في العالم–الموضوعات وخصائصها والعلاقات بينها والفئات التصنيفية الكلاسيكية للموضوعات.

وبالتالي، فقد كان لمصطلح *التمثيل الذهني* معنيانِ مختلفانِ في هذين التراثين. في التراث، الأول تمت رؤية *تمثيل* ما بوصفه تمثيلاً لـ *مفهوم*، وهو ما كان يتم تحديده فحسب بناء على علاقاته بمفاهيم أخرى داخل نسق

شكلي. وبالتالي، ووفقًا لهذا الطرح، فقد كان التمثيل تعبيرًا رمزيًا داخليًا بشكل خالص لنسق شكلي معين. أما في التراث الثاني، فقد كان *التمثيل* مأخوذًا على أنه تمثيل رمز لشيء ما خارج النسق الشكلي.

إن العقل، وفقًا لكلا التصورين، قد تصادف أنه مُجَسْدَن في المخ بالمعنى السطحي الذي تحتاج فيه البرامج software جهاز تشغيل كي تعمل: لقد كان المخ هو جهاز التشغيل hardware الذي تصادف أن تعمل عليه برامج العقل the minds software. بيد أن المخ- جهاز التشغيل the brain-hardware كان يُرى بوصفه قادرًا على تشغيل أي برنامج ملائم، وهكذا فقد افترض أنه لا يلعب دورًا أساسيًا أو حتى مهمًا في تحديد برنامج العقل. لقد كان العقل، وظيفيًا، غير مُجَسْدَن.

وعلاوة على ذلك، فقد تم النظر إلى الفكر بوصفه حرفيًا، كما لم تدخل القدرات الخيالية في الصورة على الإطلاق. لقد كانت هذه نسخة حديثة من الرؤية الديكارتية التي ترى أن الفكر متعالٍ وكوني، وغير مُجَسْدَن، وحرفي. إن هذه الرؤية يشار إليها أحيانًا كنزعة *معرفية فلسفية*.

الجيل الثاني:

العلم المعرفي للعقل المُجَسْدَن

مع منتصف السبعينيات وحتى أواخرها، أخذ كيان البحث الإمبريقي ينبثق ليضع موضع التساؤل كل هذه المبادئ الأساسية الخاصة بـ "النزعة المعرفية" الأنجلو أمركية. واستجابة إلى هذا البحث تطورت رؤية مُنافِسة من

العلم المعرفي تم فيها التخلي عن الافتراضات المذكورة أعلاه في وجه نوعين من الأدلة: (١) اعتماد االمفاهيم والتفكير اعتمادًا شديدًا على الجسد و(٢) مركزية المَفْهَمَة وفكرة العمليات الخيالية: خصوصًا الاستعارة والتصوير والكناية والأنماط الأصلية والأطر والفضاءات الذهنية والفئات التصنيفية المشعة. إن هذه النتائج الإمبريقية ناقضت افتراضات الفلسفة الأنجلو أمريكية بصورة مباشرة. والنقاط التالية هي النقاط المحورية للرؤية المُجَسْدَنة للعقل للجيل الثاني:

• إن البنية التصورية تنشأ من خبرتنا الحسية الحركية ومن البنى العصبية التي تُحدثها. بل إن فكرة "البنية" ذاتها مميَّزة في نسقنا المفهومي بأشياء من قبيل خُطاطات الصورة والخُطاطات الحركية.

• إن البنى الذهنية ذات معنى بصورة جوهرية بسبب اتصالها بأجسادنا وخبرتنا المُجَسْدَنة. ولا يمكن لها أن تكون مشخَّصة بكفاءة برموز لا معنى لها.

• ثمة "مستوى أساس" من المفاهيم التي تنشأ في جزء من خُطاطاتنا الحركية وقدراتنا على الإدراك الجشطلتي وتكوين الصورة.

• إن الأمخاخ مبنية بحيث تُسقِط نماذج التحفيز من المناطق الحسية الحركية إلى مناطق لحائية أعلى. وهذه تؤلِّف ما ندعوه *استعارات أساسية*. وتتيح لنا الإسقاطات من هذا النوع أن نُمَفْهِم مفاهيم مجرَّدة على أساس نماذج استدلالية مُستخدَمة في العمليات الحسية الحركية التي تكون مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالجسد.

• إن بنية المفاهيم تشمل نماذج أوليَّة لأنواع مختلفة: حالات نمطية، حالات مثالية، صور نمطية اجتماعية، عينات ممثِّلة بارزة، نقاط إحالة معرفية، نقاط نهاية المقاييس المتدرجة، حالات الفزع الكابوسي وما إلى ذلك. وكل نمط من النموذج الأولي يستخدم شكلاً منفصلاً من التفكير. ومعظم المفاهيم ليست محدَّدة السمات بشروط ضرورية ووافية.

• إن الفكر مُجَسْدَن بما أن أشكال استدلالنا الأساسية تنشأ من أشكال الاستدلال الحسية الحركية وأشكال الاستدلال الأخرى المؤسَّسة على الجسد.

• إن الفكر خيالي بما أن أشكال الاستدلال الجسدي مرسَّمة على أساليب استدلال مجرَّدة بالاستعارة.

• إن الأنساق التصورية تعددية وليست أحادية الكيان. إذ إن المفاهيم تكون محدَّدة نمطيًا باستعارات تصورية متعددة، غالبًا ما تكون غير متوافقة مع بعضها البعض.

باختصار، إن العلم المعرفي للجيل الثاني هو في كل جانب من جوانبه علم معرفي للعقل المُجَسْدَن (C2, Verela et al. 1991). وتكشف نتائجه الدور المركزي لفهمنا المُجَسْدَن في كل جوانب المعنى وفي بنية ومحتوى تفكيرنا. إذ يرتبط المعنى بالكيفيات التي نسلك بها بشكل دال في العالم والتي نفهم بها العالم من خلال بنى جسدية وخيالية. وهذا يقف متناقضًا مع الجيل الأول من أن المعنى هو فقط علاقة مجرَّدة بين الرموز (في إحدى الرؤى) أو بين الرموز والأوضاع في العالم (في رؤية أخرى)، دون أن يكون له صلة بكيف يكون فهمنا مرتبطًا بالجسد.

إن ما ندعوه بالعلم المعرفي للجيل الأول مقابل الجيل الثاني لا صلة له بعمر أي فرد أو متى تصادف له أن يدخل المجال. إن هذا التمييز من الممكن تمامًا أن يطلق عليه "غير المُجَسْدَن" في مقابل "المُجَسْدَن" أو "افتراض مبادئ الفلسفة التحليلية الشكلية" في مقابل "عدم افتراض مبادئ الفلسفة التحليلية الشكلية".

إن التمييز هو أحد الافتراضات الفلسفية والمنهجية.

قضية الالتزامات الفلسفية الابتدائية

إن العلم المعرفي للجيل الأول، كما قد رأينا توًا، مؤسَّس على التزامات قَبْلِيَّة محدَّدة جدًا حول ما هي المفاهيم وما الفكر وما المعنى:

- *الوظيفية*: إن العقل أساسًا غير مُجَسْدَن، ويمكن أن يُدرَس بشكل مستقل استقلالاً كاملاً عن أية معرفة بالجسد والمخ، ببساطة بالنظر إلى العلاقات الوظيفية بين المفاهيم الممثَّلة رمزيًا.

- *تشغيل الرموز*: إن العمليات المعرفية، بما في ذلك كل أشكال التفكير، هي عمليات شكلية على الرموز دون اعتبار لما تعنيه تلك الرموز.

- *نظرية تمثيل المعنى*: إن التمثيلات الذهنية رمزية، فهي تتخذ معناها إما بعلاقات مع رموز أخرى أو بعلاقات بالواقع الخارجي.

- *الفئات التصنيفية الكلاسيكية*: إن الفئات التصنيفية محدَّدة بشروط ضرورية ووافية.

• *المعنى الحرفي*: كل معنى هو حرفي، فما من معنى استعاري أو تصويري بشكل أساسي.

إن هذه الرؤى حول طبيعة العقل لم تكن مؤسَّسة على نتائج إمبريقية. وإنما أتت من فلسفة قَبْلِيَّة.

وهذا هو عكس الموقف في العلم المعرفي للجيل الثاني الذي تأتي فيه التصورات الخاصة بطبيعة العقل من أدلة إمبريقية، وليس من افتراضات فلسفية قَبْلِيَّة.

إن العلم المعرفي للجيل الأول مؤسَّس على الفلسفة التحليلية ولذلك السبب، ينكر العديد من النتائج التي نذكرها.

وفي ظل كل هذا، يصبح السؤال هوكيف أفلح العلم المعرفي للجيل الثاني في أن يحرِّر نفسه من التأثير المهيمن للفلسفة التحليلية؟

افتراضات منهجية عامة في مقابل افتراضات فلسفية محدَّدة

إن ما ينبغي أن يتم تجنبه في العلم هو الافتراضات التي تحدِّد سلفاً نتائج البحث قبل أن يُنظَر إلى أية مادة علمية. كما أننا نحتاج أيضًا أن نتجنب كل الافتراضات التي تحدِّد ما يجب أن يؤخذ بوصفه مادة علمية بطريقة تحدِّد سلفاً الناتج. ولكي نحول دون أن تكون المادة العلمية محدَّدة بشكل مصطنع فإننا نحتاج افتراضات تكفل نطاقاً واسعًا من المادة العلمية بصورة ملائمة. ولكيما يصبح للمادة العلمية معنى – بحيث نرى فيها البنية– فإننا نحتاج المطالبة بالنص على أقصى حد من التعميمات كلما أمكن.

إن ما وصفناه الآن هو افتراضات منهجية. وفي تطبيقنا لمنهج ما نحتاج أن نكون متأكدين بقدر ما يمكن من أن المنهج ذاته لا يحدِّد قط النتائج الخاصة بالبحث الإمبريقي مقدمًا أو يحرِّفها بشكل مصطنع. إن المنهج الشائع لتحقيق هذا، خصوصًا في الدراسات التي سنناقشها، هو أن نسعى إلى حشد الأدلة المتآزرة مستخدمين أوسع مدى متاح من المنهجيات المختلفة. وبشكل مثالي، فإن الآثار التحريفية لأي منهج ما ستكون منسوخة بالمناهج الأخرى.

وكلما ازدادت مصادر الأدلة لدينا، كلما ازداد احتمال أن يحدث هذا. إذ حين يكون لدى المرء من خمسة إلى عشرة مصادر لجمع الأدلة المتضافرة، فإن احتمالية أن يُحرِّف أي افتراض منهجي معين النتائج تسقط بشكل لافت. وبالتالي، فإن ثمة التزامات معيَّنة تكون مطلوبة لأي بحث مسئول إمبريقيًا وهي تشمل:

الالتزام بالواقع المعرفي: إن نظرية وافية للمفاهيم والفكر يجب أن توفِّر طرحًا عن العقل يكون واقعيًا معرفيًا وعصبيًا.

الالتزام بالأدلة المتضافرة:

إن نظرية وافية للمفاهيم والفكر يجب أن تكون ملتزمة بالبحث عن الأدلة المتضافرة من مصادر عديدة بقدر ما يمكن.

الالتزام بالتعميم والشمول:

إن أية نظرية وافية يجب أن توفِّر تعميمات إمبريقية على أوسع نطاق ممكن حول الظواهر.

وما يختلف فيه العلم المعرفي للجيل الثاني اختلافًا شديدًا عن نظريات الجيل الأول هو أنه قاوم بثبات تقديم افتراضات فلسفية قَبْلِيَّة من الفلسفة التحليلية واللغويات التوليدية وما سواها، أي أية افتراضات سابقة على هذه الالتزامات المنهجية الأساسية.

إننا نحتاج افتراضات مثل هذه لنقلِّص إلى أقصى حد إمكانية أن تكون نتائج البحث محدَّدة سلفًا. كما أن افتراض أننا ينبغي أن ننشد تعميمات على أوسع نطاق ممكن من المعطيات لا يضمن لنا أن نجد أية تعميمات على الإطلاق، كما لا يحدِّد محتوى أية تعميمات موجودة.

الافتراضات لا تحدِّد النتائج

إن افتراضات مثل هذه لا تنبئك أي الإجابات -إن كانت هناك إجابات أصلاً- ستتوصل إليها حين تنظر في المعطيات الإمبريقية. على سبيل المثال، فإنها لا تحدِّد قبل النظر في المعطيات الإمبريقية، النتائج الثلاث التي نناقشها في هذا الكتاب. فهي لا تحدِّد سلفًا أنه يوجد (أو لايوجد) تفكير لا واعٍ، أو أن التفكير يمكن (أو لا يمكن) أن يكون استعاريًا، أو كيف يشكِّل الجسد (إن كان أصلاً يفعل ذلك) كيف نفكِّر. وإنما تظهر فقط هذه ''النتائج'' حين تطبَّق مثل هذه الافتراضات على نطاق عريض من المعطيات المتعددة الأنواع وتُستخدَم منهجيات عديدة مختلفة متآزرة.

على سبيل المثال، فمع بزوغ العلم المعرفي للجيل الثاني لم تكن هناك التزامات قَبْلِيَّة بوجود النماذج الأصلية، والاستعارات التصورية، وخُطاطات

الصورة، والفئات التصنيفية المشعة والتجسدن، وما سواها. ومع ذلك فقد كان هناك التزام بفهم نطاق واسع من الظواهر التي تشمل التعدد الدلالي (المشترك اللفظي) (أشكال لغوية مترابطة نسقيًا)، والاستدلال، والتغير التاريخي، والتجارب السيكولوجية، والتوسيعات الشعرية للغة اليومية، والإيماء الجسدي، واكتساب اللغة والنحو، والأيقونية في اللغات الإشارية. فالأدلة المأخوذة من هذه المجالات الإمبريقية المتباينة تتلاقى: إنها جميعًا تشكِّل معنى للاستعارات التصورية وخُطاطات الصورة، والفئات التصنيفية المُشِّعة، وهو ما لا تطرحه أية نظرية أخرى للمفاهيم حتى الآن (A2, Gibbs 1994, A1, Lakoff 1993). وقد تمثَّلت النتائج الصلبة حول البنية التصورية والاستدلالية في اكتشافات إمبريقية غير مستبقة مقدمًا. وبالفعل فقد كانت مدهشة تمامًا.

ففي حركة العلم المعرفي من الجيل الأول إلى الجيل الثاني أخذت العلاقة بين الفلسفة والعلم المعرفي آنذاك تنقلب. إذ في الجيل الأول، كانت الفلسفة هي المتحكمة في الكثير من العلم المعرفي، كما كانت المبادئ الأساسية للفلسفة المعرفية الأنجلو أمريكية مأخوذة بوصفها صادقة قبل البحث الإمبريقي، وكان المتوقع من العلم المعرفي هو أن يتطابق مع افتراضاتها. أما العلم المعرفي للجيل الثاني فيجادل بأنه يجب على الفلسفة أن تبدأ بعلم معرفي مسئول إمبريقيًا ومؤسَّس على الافتراضات المنهجية الآنفة وخصوصًا فرضية الأدلة المتضافرة.

إن هذه الوضعية هي ما يجيز لنا أن نستخدم كلمة *نتائج* مقترنة بالعلم المعرفي للجيل الثاني. وهي ما يتيح لنا أن نقيِّم الكفاءة الإمبريقية للدعاوى

الفلسفية عن المفاهيم والعقل واللغة. وهي ما يتيح لنا أن نبدأ البحث الفلسفي مجدَّدًا على أساس هذه النتائج. إذ كما رأينا، فإن ظاهرة الاستعارة المتراكبة تشمل كلاً من أنماط النتائج الأساسية الثلاث التي نتناولها: اللاوعي المعرفي، وتجسدن العقل، والتفكير الاستعاري. ولذلك فإن الاستعارة التصورية المتراكبة توفِّر مثالاً موسَّعًا لمنهجية الأدلة المتضافرة.

الأدلة المتضافرة على وجود الاستعارة التصورية

إذا كانت الاستعارة التصورية جزءًا من اللاوعي المعرفي، وإذا كنا لا نملك مدخلاً مباشرًا إليها فكيف لنا أن نعرف أنها توجد من الأساس؟ أي نوع من الأدلة يقوم عليها؟ إن الأنماط الثلاثة الأولى من الأدلة هي أدلة تعميم، تكون فيها بنية تصورية ما مأخوذة بوصفها موجودة إذا ما طلب منها أن تفسِّر التعميمات على المعطيات. ودعونا نبدأ باستعارة **الحب رحلة** المناقشة من قبل.

إن ترسيم **الحب رحلة** مطلوب ليفسِّر تعميمات خاصة بثلاثة أنواع على الأقل: تعميمات الاستدلال ، وتعميمات التعدد الدلالي، وتعميمات الحالات الجديدة.

تعميمات الاستدلال

لقد رأينا في الفصل الخامس أن ترسيم **الحب رحلة** يقرِّر التعميم الحاكم لاستخدام استدلالات مجال السفر المتعارفة للتفكير في الحب.

إن الوظيفة الأساسية للاستعارة التصورية هي أن تُسقِط نماذج الاستدلال من مجال تصوري ما على مجال تصوري آخر. والنتيجة هي أن الاستعارة التصورية تتيح لنا أن نفكِّر في مجال الوصول [الهدف] بطريقة لن نكون قادرين بدونها على أن نفكِّر فيه، كما هو حين نستخدم نماذج الاستدلال الخاصة بالسفر لنستخلص استنتاجات عن الحب، إن ما يجعل الترسيم *تعميمًا* هو أنه يغطِّي حالات متعددة تقابل فيها طرائق التفكير في السفر بشكل نسقي طرائق التفكير في الحب.

تعميمات التعدد الدلالي

إن كلمات مثل *مفترق طرق crossroads مغروز stuck* و *طريق مسدود dead end* هي كلمات معناها الأساس في مجال السفر. وكما قد رأينا، فإن مثل هذه الكلمات يمكن أيضًا أن تكون مستخدمة لتتحدث عن الحب، وحين يحدث هذا، فإنها تملك معنى في مجال الحب يكون مرتبطًا نسقيًا بالمعنى في مجال السفر.

إن مثل هذه الحالات من المعاني المترابطة نسقيًا لكلمة مفردة تتم الإشارة إليها بوصفها أمثلة *للتعدد الدلالي*. فترسيم **الحب رحلة** يقرِّر التعميم الرابط لكلمات مجال السفر المتنوعة ومعاني تلك الكلمات بالاستخدامات المناظرة لتلك الكلمات في مجال الحب.

لقد كانت التعميمات، في حالة التعميمات الاستدلالية، حول مفاهيم وليست حول *كلمات* أي ليست حول *السلاسل المُتعينة* المستخدمة لتعبِّر عن

الأفكار. أما في حالة التعدد الدلالي، فإن التعميمات تتعلق بالكلمات، أي السلاسل المُتعينة. وليس فقط بكلمات مفردة، وإنما بأنساق كاملة من الكلمات.

تعميمات الحالات الجديدة

إن نفس الترسيمات ذاتها التي تقرِّر التعدد الدلالي والتعميمات الاستدلالية للتعبيرات الاستعارية العرفية تغطي أيضًا الحالات الجديدة. فتعميمات الحالات الجديدة مهمة أهمية قصوى لإظهار أن الترسيم الاستعاري حي a live وليس "ميتًا" "dead".

وحتى الآن ساهمت تسعة أنواع رئيسية من الأدلة المتضافرة في استنتاج أن الاستعارة التصورية موجودة معرفيًا، لقد اطلعنا فحسب على ثلاثة أنماط من الأدلة: تعميمات حول (١) أنماط الاستدلال و(٢) التعدد الدلالي و(٣) التوسيعات الجديدة وهذا غالبًا كافٍ ليؤسِّس القضية.

بيد أن العلماء المعرفيين، مثلهم مثل سواهم من العلماء، تزداد سعادتهم حين تكون الأدلة دامغة بشكل قاطع. وعلاوة على ذلك، فإن العلماء المعرفيين ينحون إلى أن يكونوا شفونيين بعض الشيء حين يتعلق الموضوع بالأدلة؛ إذ يفضِّلون أن تكون الأدلة من حقلهم. وهكذا فإن اللسانيين ينزعون إلى أن يفضِّلوا الأدلة اللغوية، من قبيل التعميمات حول الاستدلال والتعدد الدلالي والحالات الجديدة. وكذلك يفضل اللسانيون التاريخيون أن تكون الأدلة تاريخية، سواء من التأثيل etymology أو من النحونة grammaticalization.

وكذلك ينزع علماء النفس المعرفيون إلى تفضيل أدلة تستخدم نماذج تفسيرية مألوفة لهم، مثل التهيئة المعرفية priming وحل المشكلات وما إليها. أما علماء علم النفس الارتقائي فيفضّلون معطيات اكتساب اللغة. مثلما أن محللي الإيماء الجسدي يفضّلون الأدلة الإيمائية الجسدية، ويفضّلون أن تكون من لغات إشارية [لغات الصم والبكم] على أن تكون من لغات منطوقة. كما أن محلّلي الخطاب يفضّلون أن تكون الأدلة من خطابات حقيقية سواء خطابات حية أو نصوص مكتوبة. وذلك هو السبب في أننا نحتاج أن نكون قادرين على أن نعوّل على أنماط إضافية عديدية من الأدلة.

التجارب السيكولوجية

تتضمن التكتيكات التجريبية – من أجل مسح لها انظر (A2 ; Gibbs 1994 , 252-257) – 161-167 الأنماط السبع التالية: *التهيئة المعرفية priming*، و*حل المشكلات problem solving*، و*التفكير الاستدلالي inferential reasoning*، و*تحليل الصورة image analysis*، و*التصنيف classification*، و*تحليل السلوك اللفظي verbal protocol analysis* و*فهم الخطاب discourse comprehension*. ولأن مدى المنهجيات المتضافرة داخل مثل هذه التجارب واسع تمامًا، فيمكننا تقنيًا أن نتناول كل نوع من أنواع هذه التجارب بوصفه يقدّم نمطًا مختلفًا من الأدلة المتضافرة. ولو عددنا كل منهجية تجريبية كمصدر متميز للأدلة المتضافرة سيكون لدينا خمسة عشر مصدرًا. وها هو بيان موجز بواحدة من تلك التجارب كي تكتسب المذاق الخاص بنوع الدليل الذي يأتي من التجارب في علم النفس المعرفي. لقد ابتكر ألبرتون (Albritton (A2,1992 تجربة، ليختبر الواقع المعرفي

لاستعارة **الحب قــوة فيزيقيــة** the Love Is A Physical Force (A1, Lakoff and Johnson 1980) إن ترسيم الحب قوة فيزيقية يمضي هكذا:

قوة فيزيقية ←——— الحب

موضوعات متأثرة بالقوة ←——— المحبون

Physical Force ———→ Love

Objects Affected By Force ———→ Lovers

وتتضمن التعبيرات الاستعارية العرفية التي تعبِّر عن هذا الترسيم:

أطاحت بي. she knocked me out، كنتُ مصعوقة به I was bowled over

لقد انجذبنا في الحال إلى بعضنا البعض. we were immediately attracted to each other، لقد كان بيننا مغناطيس. there was a magnetism between us، لقد كنا مشدودين إلى بعضنا البعض. we were drawn to each other، لقد اجتاحها. he swept her of her feet.

لقد أعطى ألبريتون Albritton المشاركين في التجربة قصصًا صغيرة مثل القصة التالية:

(١) التقى جون ومارثا في حفل منذ حوالي شهر (٢) ومنــذ ذلــك الحين لا يكاد أحدهما يُرَى بعيدًا عن الآخر. (٣) وقد كان الانجــذاب بــين جون ومارثا ساحقًا .(٤) لقد تطايرت الشرارات منذ اللحظة الأولى التي رأى فيها كل منهما الآخر. (٥) لقد كانت حالة كلاسيكية للحب من أول نظرة.

إن الجملتين الثالثة والرابعة في هذه القصة همـــا تعبيـــران لفظيـــان لاستعارة **الحب قوة فيزيقية**. وبعد ذلك عرض على المشاركين جملـــة مـــن جملتين أساسيتين مأخوذتين من القصة. أحدهما كانت تعبيرًا لفظيًا عن **الحب قوة فيزيقية** (مثلما هو في الانجذاب بين جون ومارثا كان ساحقًا) بينما كانت الأخرى محايدة (مثلما هو في "التقى جون ومارثا في حفـــل منـــذ حـــوالي شهر"). وفي هذه اللحظة يقدم البريتون Albritton جملة مختلفة عن القـــصة التي هي تعبير لفظي عن استعارة **الحب قوة فيزيقية** (مثلما هو فـــي "لقـــد تطايرت الشرارات من اللحظة الأولى التي رأى فيها كل منهمـــا الآخـــر"). وكانت مهمة المشاركين هي أن يقرِّروا إذا ما كانوا قد قرأوا جملة الاختبـــار فيما سبق أم لا.

لقد كانت التجربة مصمَّمة لتكشف إذا ما كانت الاســـتعارة "حيـــة" أي موجودة معرفيًا ونشطة في عقول المتكلمين، أم "ميتة"، أي غير موجودة في عقول المتكلمين الآن ومجرَّد بقية تاريخية لاستعارة حية من زمن سابق. إن فرضية الاستعارة الميتة تقول إن استعارة **الحب قوة فيزيقية** ليـــست حيـــة. فالجملتان الثالثة والرابعة مجرَّد استعارتين ميتتين، وهو ما يعني أنهمـــا الآن لهما معنى حرفي فحسب عن الحب. وبالتالي، فإن جميع الجمل في القـــصة حرفية. وبما أن كلتا الجملتين الأولى والثالثة حرفيتان في هذه الفرضية، وبما أنهما يردان في القصة قبل الجملة الرابعة ، فإن تأثيرهما على إدراك الجملة الرابعة يُفترَض أن يكون متطابقًا. أما فرضية الاستعارة الحيـــة فتقـــول إن استعارة **الحب قوة فيزيقية** حية. والجملتان الثالثة والرابعة في القصة همـــا تعبيران من تعبيراتها، في حين أن الجملة الأولى ليـــست كـــذلك. وبمـــا أن الجملة الثالثة هي تعبير عن استعارة **الحب قوة فيزيقية** فيفترض أنها تحفِّـــز

تلك الاستعارة، في حين لا يفترض أن الجملة الأولى تحفِّزها. ومن ثم، فإنه يفترض أن تجعل الجملة الثالثة إدراك الجملة الرابعة، التي هي أيضًا تعبير عن تلك الاستعارة، يحدث أسرع من الجملة الأولى، التي لا تحفِّز استعارة **الحب قوة فيزيقية.**

وقد كانت النتيجة هي أن كان المشاركون الذين قد تم التمهيد لهم بقراءة الجملة الثالثة، التي هي تعبير لفظي عن استعارة **الحب قوة فيزيقية،** أسرع بصورة لافتة في تشكيل حكم التعرف من أولئك الذين قد تم التمهيد لهم بالجملة الأولى. وبالتالي فقد أكَّدت التجربة فرضية أن استعارة **الحب قوة فيزيقية** حية، وناقضت النتائج فرضية الاستعارة الميتة.

لقد كانت هذه تجربة واحدة فحسب ضمن سلسلة تجارب قام بها ألبريتون Albritton (A2, 1992) وقد أكَّدت تجارب أخرى أيضًا أن الاستعارات التصورية موجودة معرفيًا وحية.

(A2, Kemper 1989, Gibbs and OBrien 1998, Nayak and Gibbs 1990, Gentner and Gentner 1982)

التغير الدلالي التاريخي

لقد برهنت سويتسر Sweetser (A1,1990) أن الاستعارة التصورية توفِّر "مسارات" للتغيرات الممكنة لمعنى الكلمة على مر التاريخ. على سبيل المثال، فهي تقدِّم أدلة واسعة النطاق على وجود استعارة **المعرفة رؤية** the Knowing Is Seeing على امتداد اللغات الهند أوروبية بأكملها، ضاربة بجذورها في الأزمنة القديمة إلى مدى بعيد. وتتضمن معطياتها حشدًا من

الحالات من فروع وأزمنة مختلفة تتغير فيها الكلمات من مجال الرؤية لتكتسب معاني إضافية في مجال المعرفة. على سبيل المثال، خذ الجذر الهند أوروبي *wied* ومعناه المعاد بناؤه هو "يرى" "see" ويتطور هذا في الرومانية في كل من *edion* "يرى" "see"

و *oida* "يعرف" "know" (التي نحصل فيها على "الفكرة" بالإنجليزية "idea" English). وهو ما يغدو في الإنجليزية، الاثنين كلمة الرؤية"يشهد/ شاهد" "witness" وكلمتي المعرفة "الفطنة" "wit" و"الحكيم" "wise". أما في اللاتينية، فإنها تظهر في *video* "يرى" "see"، بينما تصبح في الأيرلندية *fios* "المعرفة" "knowledge". ولمعنى الجذور الأخرى لـــ " يرى" "see" تواريخ مشابهة: إذ يتوافق أن يعني معنى جذور "يرى" أصلاً "يعرف" "know" على امتداد أسرة اللغات الهند أوروبية في أزمنة مختلفة وفي فروع مختلفة منها.

إن هذه جميعًا تطورات مستقلة، واقعة في أزمنة مختلفة وفي أمكان مختلفة مع جذور مختلفة. وهي لا يمكن أن تكون تغيرات عشوائية. ويتمثَّل طرح سويتسر Sweetsers في أنه يمكن أن يتم تفسيرها جميعًا لو افترض المرء أن استعارة **المعرفة رؤية** بزغت مبكرًا في الهندو أوروبية وتم تعلمها بصورة طبيعية جيلاً بعد جيل من متحدثي الهندو أوروبية. إذ إن وجود هذه الاستعارة التصورية في عقول المتكلمين جعل هذه التغيرات المستقلة طبيعية.

دراسات الإيماءات الجسدية العفوية

لقد كشف مكنيل McNeil (A3, 1992) أن الإيماءات الجسدية العفوية المؤدَّاة بصورة لا واعية المصاحبة للكلام غالبًا ما تتبع صورًا من مجالات انطلاق استعارات تصورية. على سبيل المثال، في إحدى دراساته المبكِّرة،

قال متحدث إنه لا يستطيع أن يقرِّر إذا ما كان يبقى في المنزل أم يذهب إلى السينما، وكانت الإيماءات الجسدية التي قام بها وهو يقول مكوّنة من رفع يديه أمامه باسطًا لهما، رافعًا وخافضًا يديه على التوالي كما لو كان كتفاه كفتي ميزان. لقد كان يتكلم عن الاختيار وكان يستخدم استعارة **الاختيار موازنة** Choosing Is Weighing، وقد كانت يداه الميزان القائم بوزن الاختيارين. إن مكنيل يحلِّل عددًا كبيرًا لأمثلة من هذا النوع.

دراسات اكتساب اللغة

كما لاحظنا فيما سبق، فقد وجد كريستوفر جونسون Christopher Johnson (A1, 1997 a,c) في دراساته عن اكتساب الأطفال لاستعارة **المعرفة رؤية** أن اكتساب مثل هذه الاستعارات التصورية يمضي عبر مرحلتين: الدمج [الخلط] والتمايز. إذ في مرحلة الدمج، تكون الرؤية مقترنة بتحصيل معرفة كما هو حين يرى الطفل أن الأب في البيت أو يرى ما سكبه هو. في هذه المرحلة، من الممكن أن يقول الطفل "انظر ماذا سكبت؟" "See what I spilled?" إلا أنه لا يقول "هل ترى ما أعني؟" في المرحلة الأولى يكون استخدام كلمة انظر see متعارف على أنها تعني كلاً من *يرى see* و*يعرف know* معًا، بيد أنه ما من استعارة في هذه المرحلة. أما في مرحلة لاحقة فإن فعل الرؤية *يرى see* يمكن أن يكون مستخدمًا استعاريًا ليعني *يعرف know* في حين ما من رؤية فعلية تتم مثلما هو في "هل ترى ما أعني؟" "See what I mean?"

إن هذا يعني أن معنيي الفعل *يرى see* لا يمكن أن يكونا مجرَّد مشتركات لفظية homonyms، كلمات لها الهجاء ذاته تصادف أن تكون مستخدمة لمفاهيم غير مترابطة. والسبب هو أن الفعل *يرى see* لا يمكن أن يكون متعلَّمًا بوصفه يعني *يعرف know* بشكل مستقل عن سياقات الرؤية أثناء المرحلة الأولى.

دراسات استعارة لغة الإشارة

إن معجم لغة الإشارة الأمريكية The Lexicon of American Sign Language ، المعروف اختصارًا بـ (ASL) زاخر بإشارات استعارية تعكس استعارات تصورية عامة متقاطعة ثقافيًا (A3, Taub 1997). على سبيل المثال، فإن العلامة التي تعني *اعرف know* لها الحركة السائدة للسبابة نحو الجبهة، مقتفية مسار معلومة آتية إلى الرأس.

كما أن الإشارة التي تعني *الماضي* تشير إلى المساحة التي وراء المُشير the signer، مقتفية tracing out استعارة أن الماضي وراءنا. وهي مستخدمة في تعبيرات مثل "دعونا نضع ذلك *وراءنا* "Let's put that *behind* us" أو "دعونا لا ننظر *خلفنا* إلى الماضي." "Let's not look *back* to the past." إن مثل هذه الأمثلة موجودة بالمئات في لغة الإشارة الأمريكية (ASL).

دراسات اتساق الخطاب

كما أشرنا في الفصل الثالث، فقد لاحظت سريني ناريانان في دراسة أمثلة استخدامات الاستعارة في القصص الجديدة عن الاقتصاد العالمي (B2,1997 a) أن الاستعارة التصورية ضرورية لتشكل معنى متسقًا لأمثلة الخطاب المكتوب من هذا النوع.

ما الذي تظهره الأدلة

إن الأشكال المختلفة من الأدلة تظهر أشياء مختلفة. لكن دعونا ننظر إلى ما ينتج عن كل نمط من أنماط الأدلة حالة بحالة.

إن التعميمات حول الاستدلالات والتعدد الدلالي تظهر الآتي: ثمة اقترانات منتظمة عبر مجالات تصورية باستخدام نماذج استدلال مجال الانطلاق [المصدر] لاستدلالات مجال الوصول[الهدف]. ويفسِّر الاقتران المنتظم الدقيق ذاته استخدام كلمات مجال الانطلاق لتسمِّي مفاهيم مجال الوصول [الهدف].

وتظهر التعميمات حول الحالات الجديدة أن الترسيم التصوري المتعارف مُنتِج في الواقع لحالات جديدة. وهذا يوضِّح أنها باستمرار موجودة سيكولوجيًا وليست مجرَّد بقية من مرحلة ما أسبق في تاريخ التطور.

كما تُظهِر أيضًا التجارب السيكولوجية أن الترسيمات العرفية ليست ميتة بل حية. إنها موجودة سيكولوجيًا، ويمكن لها أن تحفَّز وأن نفكِّر باستخدامها.

وتظهر المعطيات التاريخية أن مثل هذه الاستعارات التصورية لا بد من أن تكون موجودة في عقول الناطقين باللغات الهندو- أوروبية بكل فروعها عبر آلاف السنين.

أما الأدلة الخاصة بالإيماء الجسدي فتوضِّح أننا جميعًا من يومئون عفويًا أثناء الكلام، ومعظمنا يفعل، نستخدم بشكل لا واعٍ الاستعارات التصورية في تشكيل إيماءاتنا الجسدية.

كما تُظهِر أدلة اكتساب اللغة أن ثمة آلية طبيعية تُكتسَب بها هذه الاستعارات التصورية في تسلسل تطوري. وهي تظهر أيضًا أن استخدام فعل الرؤية *يرى see* ليعني *يعرف know* في المرحلة الثانية هو في الواقع استعاري وليس مجرَّد حالة من حالات المشترك اللفظي غير الاستعاري. إن فرضية المشترك اللفظي المتباين ستنبئ أن الفعل *يرى* يُفترَض أن يكون قادرًا أن يعني *يعرف* أو أي شيء آخر في المرحلة الأولى.

وكذلك تظهر أدلة لغة الإشارة الأمريكية أن عددًا مهولاً من العلامات الأيقونية توافق بشكل نسقي نماذج محدَّدة بترسيمات استعارية عرفية. وبالإضافة إلى مثل هذه العلامات العرفية، فإنه يمكن للعلامات الاستعارية الجديدة التي هي شواهد للاستعارت التصورية القائمة أن تكون مؤلَّفة في الحال، موضِّحة بذلك أن الاستعارة التصورية حية بالنسبة لمستخدمي لغة الإشارة الأمريكية ASL .

وأيضًا تظهر أدلة أنساق الخطاب أن ثمة استعارات عرفية للتفكير في موضوعات متخصصة مثل الاقتصاد. وهذه الاستعارات حية بصورة شديدة جدًا، إلى حد أنها مستخدمة لتستخلص الاستدلالات التي تجعل الخطاب متسقًا.

كيف يمكن للأدلة المتضافرة أن تساعد في أن يتحرر العلم المعرفي من تفلسف قبلي

وفقًا لتيار الفلسفة التحليلية السائد، فإن كل المفاهيم حرفية، وما من وجود لشيء من قبيل المفاهيم الاستعارية. لأن ثمة مبادئ من الفلسفة

التحليلية قد وضعت قيودًا على رؤى العلماء المعرفيين من الجيل الأول، بحيث إن العديد منهم ببساطة لم يقبل وجود استعارات تصورية على الرغم من المصفوفة المتنوعة من الأدلة التي ذُكِرت. وهذه حالة معاصرة لافتة لفلسفة تضع حدودًا على العلم. إذ تشرب العديد من العلماء المعرفيين، على مدار تعليمهم، مبادئ الفلسفة التحليلية سواء بشكل واعٍ أو غير واعٍ. ومن بين هذه المبادئ أن المفاهيم بالضرورة محدَّدة بوصفها حرفية. وإذا ما افترض هذا المبدأ، فإن الأدلة على الاستعارة التصورية لا تهم؛ لأن الفلسفة التحليلية ستستبعدها سلفًا. وحين يكون مثل هذا *التحديد* لما هو المفهوم مقبولاً سلفًا فلا يمكن لدليل يناقض ذلك التحديد الفلسفي أن يهم.

كيف أفلت العلماء المعرفيون من الجيل الثاني من مثل هذه النتائج؟ لقد قدَّموا الأدلة المتضافرة على الرؤى الفلسفية القَبْلِيَّة حول المفاهيم والمعنى واللغة. فقد كان العلماء المعرفيون من الجيل الثاني واعين بالقيود الموضوعة على العلم المعرفي من الفلسفة التحليلية، إلا أنهم رفضوا أن يقبلوا الفلسفة بوصفها الحكم النهائي للطروح العلمية.

إن الوعي الفلسفي يبدو مهمًا هنا. إذ إن العديد من العلماء المعرفيين للجيل الأول يقرون بفكرة أن الأدلة الإمبريقية ينبغي أن تأخذ الأولويَّة على الفلسفة القَبْلِيَّة. بيد أنهم لو لم يكونوا واعين كيف أن الفلسفة القَبْلِيَّة تشكل رؤاهم العلمية حول العالم، ذلك أنهم ببساطة لن يلاحظوا تأثيراتها. إذ إنهم يمكن أن يفترضوا، على سبيل المثال، أنه من المسلَّم به مقدمًا *بصورة ما* أن المفاهيم لا يمكن أن تكون استعارية، دون أن يكونوا واعين بمصدر الحكم المسبق. ولهذا السبب فإن العلماء المعرفيين يحتاجون أن يكونوا واعين بالفلسفة بقدر ما ينبغي على الفلاسفة أن يكونوا واعين بالعلم المعرفي.

رد على النقد ما بعد الحداثي للعلم

إن أي تلميذ لتاريخ وفلسفة العلم في القرن العشرين سيكون واعيًا أنه لا يمكن أن يكون هناك علم بدون بعض الفرضيات على أقل تقدير. إذ كما رأينا، فإن حتى العلم المعرفي للجيل الثاني يصوغ فرضيات منهجية، وهي مع كونها مقتصدة، فإنها على الرغم ذلك فرضيات فلسفية. وهذا يطرح التحدي ما بعد الحداثي: لا يمكن لـــ "نتائج علمية" أن تكون مستخدمة لتنتقد موقفًا فلسفيًا، بما أن تلك النتائج ذاتها مؤسَّسة على موقف فلسفي منافس. إذ إن العلم، كما يمضي الاتهام، ليس إلا سردًا فلسفيًا آخر بلا أية مكانة مميزة مقارنة بأي سرد فلسفي آخر. إننا جميعًا واعون جيدًا بهذه المحاجة وبوصفنا ما بعد كوهينين as post- kuhnians واعون جيدًا أيضًا بالمغالطات في الإمبريقية المنطقية الكلاسيكية، فما من أحكام ملاحظة صافية يمكن أن يتم الوصول منها إلى نظرية علمية عبر الاستقراء. إذ لا يمكن أن تكون هناك ملاحظات علمية خالية من الفروض. وما من منطق صحيح للاستقراء سينتج قوانين صحيحة مباشرة من معطيات الملاحظة.

إن العلم كما قد لاحظ كوهين بصورة صحيحة، لا يسير دائمًا وفق التراكم الخطي للمعرفة الموضوعية، فالعلم ممارسة اجتماعية وثقافية وتاريخية، ودائمًا ما يكون للمعرفة موقع معين، وما يعد معرفة يمكن أن يعتمد على أمور خاصة بالقوة والنفوذ. وبناء على ذلك، فإننا نرفض الأفكار الساذجة التي ترى أن العلم كله موضوعي موضوعية خالصة وأن قضايا القوة والسياسة لا تدخل في العلم على الإطلاق، وأن العلم يتقدم تقدمًا خطيًا، وأنه يمكن دائمًا أن يكون موضع ثقة. وعلاوة على ذلك، فإننا نرفض بقوة

الأساطير التي تقول إن العلم يقدِّم الوسيلة النهائية لفهم كل شيء وإنه ما من موقع للمعرفة الإنسانية بالنسبة لأي شيء يدعو نفسه علمًا.

بيد أن هذا لا يعني أنه ما من علم موثوق به أو مستقرأصلاً وأنـــه لا يمكن أن تكون هناك نتائج علمية دائمة. إذ إننا الآن لدينا صـــور لـــلأرض مأخوذة من القمر؛ مما جعل أية شكوك باقية حول أن الأرض كروية تزول. ومن غير الوارد أن نكتشف أن لا وجود لأشياء مـــن قبيـــل الخلايـــا أو أن الـــحمض النووي DNA ليست له بنية حلزونية مزدوجة. ذلك أن هناك نتائج علمية عديدة مستقرة. وفي الواقع، إننا نعتقد أن لدينا بعض الاستبصار بمـــا يجعل النتائج العلمية مستقرة، وسنناقش تلك الاستبصارات بعد ذلك في تناولنا للواقعية العلمية المُجَسْدَنة.

وهذا أيضًا يصدق على علم العقل. إذ من غير الوارد أن نكتشف أنـــه ما من خلايا عصبية أو موصِّلات عصبية، كما أنه من غير الوارد أيضًا أن نكتشف أنه ما من فارق بين الذاكرة القصيرة المدى والطويلة المدى. ذلك أننا نعرف من علم الأعصاب أن أمخاخنا تحوي خرائط طبوغرافية وأن أجهزتنا البصرية تحوي خلايا توجيه حسي. فالكثير مما تعلَّمناه حول المخ والعقل هو الآن معرفة مستقرة.

كما أننا نعتقد أن النتائج الثلاث المستقاة من بحوث العلم المعرفي التي يقوم عليها هذا الكتاب هي أيضًا مستقرة. ونحن نؤكِّد أنها تستحق أن تـــدعى "نتائج" بسبب كل الأدلة الداعمة لها. فوجود أشكال عديدة جدًا مـــن الأدلـــة المتضافرة يبرهن على أن ما نأخذه بوصفه نتائج محدَّدة ليس مجرَّد مترتبات لافتراضات مباطنة لمنهج معين من منـــاهج البحـــث. إن منهجيـــة الأدلـــة

المتضافرة والمجموعات الكبيرة من الأنماط المختلفة للأدلة تخفِّض إلى أقصى مدى احتمالية أن تكون النتائج مصطنعة من أية منهجية محدَّدة.

الواقعية العلمية المُجَسْدَنة

إننا سنستخدم نتائج العلم المعرفي من الجيل الثاني لنعيد التفكير في الفلسفة. وبذلك نكون ملتزمين على الأقل بشكل ما من الواقعية العلمية. إننا نؤسِّس حجاجنا على وجود ثلاث نتائج علمية مستقرة على الأقل – العقل المُجَسْدَن، واللاوعي المعرفي، والتفكير الاستعاري. وتمامًا كما أن الأفكار المتعلقة بالخلايا والحمض النووي DNA في البيولوجيا مستقرة ومن غير الوارد أن يُكتشَف أنها أخطاء، فإننا كذلك نعتقد أن ثمة أدلة متضافرة أكثر من كافية لتؤسِّس على الأقل هذه النتائج.

وللمفارقة، فان هذه النتائج العلمية تتحدى الرؤية الفلسفية الكلاسيكية للواقعية العلمية، ذلك أنها واقعية علمية موضوعية غير مُجَسْدَنة ويمكن أن تُحدَّد سماتها بالدعاوي الثلاث التالية:

١– ثمة عالم مستقل عن فهمنا له.

٢– يمكن أن تكون لدينا معرفة راسخة به.

٣– أن مفاهيمنا ذاتها وأشكال تفكيرنا محدَّدة السمات لا بأجسادنا وأمخاخنا، وإنما بالعالم الخارجي بذاته. ويتبع ذلك أن الحقائق العلمية ليست فحسب حقائق كما نفهما، وإنما حقائق مطلقة.

بوضوح إننا نقبل (١) و (٢) ونعتقد أن (٢) تنطبق على الاكتشافات الثلاثة الخاصة بالعلم المعرفي الذي نناقشه على أساس الأدلة المتضافرة. إلا أن تلك الاكتشافات تناقض (٣) إذ إن مبدأ التفكير غير المُجَسْدَن طُبِّق للأسف لينتج نسخة متهالكة من الواقعية العلمية: الواقعية العلمية غير المُجَسْدَنة. أما الأدلة التي سننظر فيها فتتعلق بتجسدن العقل، وتمكِّننا، كما سنرى، من أن نحافظ على واقعية علمية في شكل مُجَسْدَن، واقعية واقعية معرفيًا وعصبيًا: واقعية علمية مُجَسْدَنة.

إن اشتباكنا الفيزيقي مع البيئة في سلسلة متصلة من التفاعلات في القلب من الواقعية المُجَسْدَنة. إذ ثمة مستوى من التفاعل الفيزيقي في العالم تطورنا إليه لنشتغل بنجاح شديد، وجزء مهم من نسقنا التصوري مضبوط على مثل هذا الاشتغال. إن وجود مثل هذه (المفاهيم الأساسية المستوى) المحددة سماتها بناء على الإدراك الجشطلتي والتصوير الذهني والتفاعل الحركي هو أحد الاكتشافات المركزية للعلم المعرفي المُجَسْدَن.

على سبيل المثال، يلاحظ كل من برلين Berlin و بريدلف Breedlove وريفين (A4 , 1974) Raven وهون (Hunn A4, 19777) في دراسات مفصَّلة عن الفئات التصنيفية للنبات والحيوان الخاصة بالتزيلت Tzeltal أن في المستوى الأساسي (ما يدعونه المستوى "الشعبي العام") يكون المتحدثون التزيلتيون دقيقين إلى أقصى درجة (بنسبة ٩٠ إلى ٩٥ في المائة) في تعرف النباتات والحيوانات وفقًا للتصنيف البيولوجي العلمي. أما في المستويات الأدنى – الأنواع وتنويعاتها – فإن دقتهم تهبط بشدة إلى حوالي ٥٠% فأقل. باختصار، إننا مجهَّزون بصورة أفضل لأن نتعرف النباتات والحيوانات على

مستوى الجنس the genus، أي في المستوى الأساسي، منا في المستويات البيولوجية الأدنى (لمزيد من المناقشة انظر A4, Lakoff 1987) إن نسقنا المُجَسْدَن للمفاهيم الأساسية المستوى تطور لـ "يلائم" الطرائق التي اقترنت بها أجسادنا، عبر مسار التطور، مع بيئتنا، في جانب منه من أجل البقاء، وفي جانب ثانٍ من أجل الازدهار الإنساني متجاوزًا مجرَّد البقاء، وفي جانب ثالث كان هذا التطور بالصدفة، ولا يعني هذا أن كل مفهوم أساسي المستوى يوجد بسبب قيمته البقائية ، إلا أنه بدون نسق مُجَسْدَن من هذا القبيل مقترن ببيئتنا ما كان لنا أن نبقى. فالمستوى الأساسي للمفهوم هو حجر الزاوية للواقعية المُجَسْدَنة.

إن أحد الأشياء التي يؤدِّيها العلم بنجاح في حالات عديدة (وإن لم يكن في جميع الحالات) هو أنه يمدِّد قدراتنا الأساسية المستوى الخاصة بالإدراك وتناول الأشياء بواسطة التكنولوجيا، فآلات مثل التلسكوبات والميكروسكوبات والسبكتروسكوبات مدَّدت إدراكنا الأساسي المستوى، كما وسَّعت تكنولوجيات أخرى قدراتنا على تناول الأشياء. وإضافة إلى ذلك، فإن الكمبيوترات وسَّعت قدرتنا الأساسية على العمليات الحسابية. إن مثل هذه التعزيزات للقدرات الجسدية الأساسية تمدِّد المستوى الأساسي الخاص بنا، ذلك المستوى الذي هو في القلب من الواقعية المُجَسْدَنة.

إن ما يُجسِّم الواقعية المُجَسْدَنة، متيحًا لنا أن نتجاوز الملاحظة المجرَّدة وتناول الأشياء ، هو الاكتشافات العديدة المهمة حول مفاهيمنا المُجَسْدَنة وقدراتنا التخيلية. والكشف الأول المهم هو أن ثمة "استدلالات" إدراكية وحركية، وأن ثمة منطقًا ممثَّلاً عصبيًا للإدراك وللحركات الدافعة. والكشف

الثاني الحاسم هو وجود الاستعارة التصورية، التي تتيح لنا أن نفهم مجالاً من الخبرة وفقًا لمجال آخر، محافظة في مجال الوصول [الهدف] على البنية الاستدلالية لمجال الانطلاق [المصدر]. وتسمح لنا الرياضيات أن ننمذج النظريات الاستعارية وأن نحسب بدقة الاستدلالات الخاصة بالفئات التصنيفية الحرفية الأساسية المستوى. ويمكن حينئذٍ لمثل هذه الاستدلالات أن تُسقَط على موضوعات الدراسة العلمية لتعطي بيانات تفسيرية للمعطيات الموجودة ولتصوغ تنبؤات. وما يتيح هذا هو أن النظريات الاستعارية يمكن أن تكون لها مقتضيات حرفية أساسية المستوى.

إن للنظريات العلمية المهمة استدلالات حول موضوعات الدراسة المتعددة، على سبيل المثال، اكتساب اللغة، والدلاليات التاريخية، ودراسات الإيماء الجسدي وتجارب التهيئة المعرفية. إن كل موضوع من موضوعات البحث هذه هو إذاً بمثابة سرير اختبار لنظرية من هذا النوع. إننا نتحدث عن الأدلة الخاصة بنظرية علمية بوصفها متضافرة حين تكون كل النتائج تدعم الفرضية التفسيرية نفسها.

كما أن مثل هذه الأدلة المتضافرة تختبر استدلالات مختلفة لموضوعات دراسة مختلفة، ومع ذلك فإنها تؤكِّد النظرية ذاتها. وما يجعل الأدلة المتضافرة مقنعة هو أن النظرية لا يمكنها أن تنبع من أي مجموعة *واحدة* من الفروض المنهجية. بل إن ثقتنا فيها تتزايد كلما احتشدت الأدلة المتضافرة من منهجيات متنوعة. وترتفع درجة التأكد بصورة أساسية مع ارتفاع عدد موضوعات البحث المستقلة بذاتها التي لها منهجيات مستقلة بذاتها لاختبار استدلالات النظرية.

إن الواقعية العلمية المُجَسْدَنة متوافقة إذًا مع كل من نجاح العلم وما تعلمناه في التراث الكوهيني: من أن النظريات تتغير عبر الزمن وغالباً ما لا تغطي النظريات الجديدة ظواهر معروفة من قبل، وأن النظريات يمكن أن تكون غير قابلة للقياس المشترك وأن السياسة والثقافة والقضايا الشخصية تتدخل في العلم. إن العلوم الناجحة هي تلك التي توجد لها أدلة متضافرة واسعة النطاق وعميقة. بيد أنه ليست كل مجالات العلم على قد م المساواة فيما يتعلق بالمعايير التدليلية، إذ يكون بعض هذه المجالات أكثر في أدلته المتضافرة وأكثر في موضوعات الدراسة الآتية منها هذه الأدلة، منها في مجالات أخرى.

علاوة على ذلك يمكن أن يكون الوضع هو أن حدود الأنساق الإنسانية التصورية ستجعل من المستحيل أن تكون هناك نظريات علمية كونية وعامة عمومًا كليًا. وعلى سبيل المثال ، فإن النسبية العامة وميكانيكا الكوانطم هما نظريتان متنافرتان ولكل واحدة منهما كم هائل من الأدلة المتضافرة. إن مُنظِّري نظرية الأوتار string theorists ينشدون نظرية موحَّدة للفيزياء، إلا أننا لا نعرف حتى الآن ويمكن ألا نعرف قط – إذا ما كان ذلك ممكنًا. فكل ما يمكن أن يكون ممكنًا هو نظريات جزئية، نظريات نطلق عليها "مُثْلَى موضعيًا" – متنافرة لكنها شاملة على نطاق واسع (وإن تكن ليست شاملة شمولاً كليًا) فإنها نظريات مدعَّمة بأدلة متضافرة جديرة بالاعتبار. وربما تكون النظريات المُثْلَى موضعيًا هي أفضل ما يمكننا أن نفعله مستخدمين العقول الإنسانية، إلا أننا لا نعرف. فميكانيكا الكوانطم والنسبية العامة يمكن أن تكونا نظريتين مُثليين موضعيًا، إلا أنه لا يجمعهما قاسم مشترك عالميًا.

إذ كما يرى كوهين، فإن تاريخ العلم ينتج حالات من الثورات العلمية. وبالنسبة إلينا، فإن هذه الحالات التي تحل فيها استعارات جديدة محل استعارات قديمة، والتي تكون فيها الاستعارة الجديدة غير متناسبة مع الاستعارة القديمة؛ ومن ثم يكون المجال المعرفي بأكمله مُمفهمًا من جديد. وهذا يمكن أن يحدث حتى في العلوم التي يكون فيها للنظريات القديمة كم هائل من الأدلة المتضافرة. وفي مثل هذه الحالات، يجب أن يكون للنظريات الجديدة أيضًا قدر من الأدلة المتضافرة، على الأقل قدر يقارب أدلة النظرية القديمة على الرغم من أن التفاصيل يمكن أن تكون مختلفة تمامًا. لكن تظل الأدلة المتضافرة على نطاق واسع معيارًا حاسمًا فيما يخص القبول العريض لنظرية علمية جديدة أيًا ما كانت العوامل الأخرى التي يمكن أن تتدخل. باختصار، إن الواقعية العلمية المُجَسْدَنة تعتد بكل من المعرفة العلمية المستقرة والثورات العلمية. إن استبدال الواقعية العلمية المُجَسْدَنة بالواقعية العلمية غير المُجَسْدَنة لهو مكسب للواقعية، وليس خسارة؛ نظرًا لأنها تجعل فهمنا لما هو العلم متفقًا مع أفضل ما وصل إليه العلم العصبي والعلم المعرفي لعصرنا. إنها تتيح لنا أن نفهم العلم فهمًا أفضل وكذلك تتيح لنا أن نقِّدر إسهامات كوهين في الوقت ذاته الذي نقر فيه، كما فعل هو، نجاح العلم.

فيما وراء الذات والموضوع

إن الواقعية المُجَسْدَنة يمكنها أن تلبي حاجة العلم من بعض الوجوه؛ لأنها ترفض الثنائية الحدية المتعارضة الصارمة للذات – الموضوع بينما تخلق الواقعية العلمية غير المُجَسْدَنة هوة أنطولوجية لا يمكن تجسيرها بين

(موضوعات) هي (خارجية هناك) (out there) وذاتية هي (داخلية هنا) (in here). وما أن يتم الفصل حتى لا يكون هناك حينئذٍ سوى تصورين ممكنين فحسب، وكلاهما تصوران مخطئان بنفس القدر للموضوعية: إذ تكون الموضوعية إما معطاة من الأشياء ذاتها (الموضوعات) أو من البنى المتذاوتة [البين ذاتية] للوعي المشترك لدى كل الناس (الذوات).

إن التصور الأول خاطئ لأن انفصام الذات – الموضوع خطأ، إذ ما من موضوعات ذات أوصاف وفئات تصنيفية قائمة بذاتها. كما أن التصور الذاتي خاطئ؛ لأن التذاوت الخالص، وإن لم يكن شيئا آخر سوى اتفاق اجتماعي أو جماعي، يغفل اتصالنا بالعالم. أما البديل الذي نقترحه، الواقعية المُجَسْدَنة، فيعتمد على حقيقية أننا متصلون بالعالم عبر تفاعلاتنا المُجَسْدَنة. فمفاهيمنا المُجَسْدَنة بصورة مباشرة (مثلاً، المفاهيم أساسية المستوى، والمفاهيم الجهوية، ومفاهيم العلاقات الفضائيَّة) يمكنها أن تلائم ملاءمة يوثق بها تلك التفاعلات المُجَسْدَنة وأشكال فهم العالم التي تنشأ منها. إن مشكل الواقعية العلمية غير المُجَسْدَنة هي أنها تأخذ جانبين متضافرين وغير قابلين للانفصال عن كل خبرة – الوعي بالكائن الحي المعايش للخبرة والكيانات والبنى المستقرة التي يواجهها – ويُقيمها ككيانات منفصلة ومتمايزة تُدْعَى ذوات وموضوعات. إن ما تفتقده الواقعية غير المُجَسْدَنة (ما يُدْعَى أحيانًا الواقعية "الميتافيزيقية" أو "الخارجية") هو أننا كمخلوقات مُجَسْدَنة متخيِّلة *لم نكن قط معزولين أو منفصلين عن الواقع من الأساس*. ذلك أن ما جعل العلم دومًا ممكنًا هو تجسْدُننا، وليس تعالينا على هذا التجسْدُن، وخيالنا وليس تحاشينا لهذا الخيال.

الفصل السابع

الواقعيَّة والحقيقة

واقعيَّة مباشرة وتمثيلية ومُجَسْدَنة

ربما يكون أقدم المشكلات الفلسفية هو مشكل ما هو الحقيقي what is real وكيف نستطيع أن نعرفه، إذا ما كان يُمكننا أن نعرفه. لقد بدأت الفلسفة اليونانية بذلك السؤال. وقد كانت القضية بالنسبة لليونانيين هي إذا ما كانت، كما افترضت الديانة اليونانية، أقدارنا محكومة بأهواء الآلهة أم أن قدرتنا على التفكير، كما أكَّدت الفلسفة اليونانية، قد أعطتنا فهمًا وافيًا للعالم لنبقى ونزدهر.

إن الفلاسفة اليونانيين قد تساءلوا كيف نستطيع أن نفعل هذا. وكان جوابهم أننا نستطيع أن نعرف بشكل مباشر. وبالنسبة إليهم، فإن المعرفة التي عملت كانت **معرفة بالوجود** Knowledge of Being. فقد رأي أرسطو، على سبيل المثال، تطابقًا بين الأفكار في الذهن وماهيات الأشياء في العالم. وقد حل ذلك التطابق مشكل المعرفة. إذ استنتج أرسطو أننا نستطيع أن نعرف؛ لأن عقولنا تستطيع أن تقبض بصورة مباشرة على ماهيات الأشياء في العالم. وقد كانت هذه هي *الواقعيَّة المتيافيزيقية* المطلقة. فلم يكن ثمة انفصام بين الأنطولوجيا (ما هو هناك what there is) والإبستمولوجيا (ما تستطيع أن تعرف)؛ لأن العقل في اتصال مباشر مع العالم.

ومع ديكارت شقت الفلسفة فجوة بين العقل والعالم. لأنه إذا لـم يكـن العقل والعالم شيئًا واحدًا، فإنهما يجب إذًا أن يكونا نـوعين مختلفـينِ مـن الأشياء. فالجسد the body كان لحمًا flesh ومن العالم؛ بينما العقل لا. فالعقل، المنفصل عن الجسد والعالم، لم يكن بوسعه أن يكون على اتصال بـصورة مباشرة بالعالم. أما الأفكار (فيما عدا تلك التي كان يفتـرض أنهـا فطريـة innate) فقد أصبحت "تمثيلات" داخلية للواقع الخارجي، دائمًا أبدًا بعيدة عـن العالم إلا أنها بصورة ما "ممثِّلة" له. وقـد فـصم هـذا الميتافيزيقـا عـن الإبستمولوجيا، ومازال ذلك الانفصام يبتلي الفلسفة حتى اليوم. فما أن يتم فهم العقل بوصفه غير مُجَسْدَن حتى تغدو الفجوة بين العقل والعالم غيـر قابلـة للتجسير. ولهذا السبب ظل التقدم قليلاً بصورة فاضحة حتى هذا اليوم داخل المحاولات الفلسفية في تشخيص " مطابقة التمثيـل للواقـع" (C2, Putnam, 1981) وفي الواقع، فإن التمثيلات قد تقلَّصت في النـسخة الأكثـر شـيوعًا وشهرة، إلى أقصى درجاتها – مجرَّد تمثيلات رمزيـة، ذات رمـوز هـي كيانات مجرَّدة ليس لها من خصائص عدا كون أحدها مميزًا عن الآخر (على سبيل المثال، C2, Fodor 1975, 1981, 1987).

إن "واقعيَّة النسق الرمزي" هذه توسِّع الهوة بين العقل والعـالم إلـى أقصى درجة، نظرًا لأن الكيان المجرَّد للرمز لا يتشارك في أي شيء مع أي شيء في العالم، ولا حتى في الواقع الفيزيقي. كما أنه ما مـن أي ارتبـاط طبيعي بين الرموز والأشياء في العالم. ففي واقعيَّة النسق الرمزي؛ لا تبلـغ فجوة العقل – العالم حدها الأقصى فقط بل إنها اعتباطية إلى أقصى حـد ، بحكم أنه ما من شيء – لا ارتباط ولا تشابه ولا حتى فيزيقيـة مـشتركة–

ليجعل المطابقة غير اعتباطية. إن تجسْدُن التفكير، كما كشفه العلم المعرفي، يوفر فهمًا جديدًا للتوافق بين العقل والواقع، وهي الرؤيـــة التـــي ســـندعوها *الواقعيَّة المُجَسْدَنة*. وهي أقرب إلى الواقعيَّة المباشرة لليونانيين منهـــا إلـــى الواقعيَّة التمثيلية غير المُجَسْدَنة للديكارتية والفلسفة التحليليـــة، التـــي هـــي منفصلة بشكل أساسي عن العالم. إن الواقعيَّة المُجَسْدَنة، برفـــضها الفـــصل الديكارتي، هي، بالأحرى، واقعيَّة راسخة في قدرتنا على أن نسلك بنجاح في بيئاتنا الفيزيقية. وهي لذلك واقعيَّة قائمة على التطور. فقـــد أمـــدَّنا التطـــور بأجساد وأمخاخ مُكيَّفة تتيح لنا أن نتكيف مع، وحتى نحوِّل، محيطاتنا البيئية.

إن الواقعيَّة هي بصورة أساسية خاصة بنجاحنا في السلوك في العالم. ذلك أن الشخص "غير الواقعي" هو شخص سيء التكيـــف، شـــخص غيـــر متواصل وغير متجانس مع العالم. ذلك أن الواقعيَّة ترتبط بكوننا على صلة بالعالم بطرق تتيح لنا أن نبقى وأن نزدهر وأن ننجز أهدافنا. لكن أن نكـــون على صلة يقتضي شيئًا ما يتم الاتصال به – جسدًا.

إن تجسْدُن العقل هكذا يجعلنا أقرب كثيرًا إلى الواقعيَّة المباشرة التـــي افترضها اليونانيون مما تفعله الواقعيَّة غيـــر المُجَـــسْدَنة، وواقعيَّـــة النـــسق الرمزي الخالص الخاصة بالفلسفة التحليلية اليوم. فهي تتوقف عـــن كونهـــا قادرة على أن تعرف الأشياء في ذاتها، إلا أنها، عبر التجسْدُن، تُفسِّر كيـــف نستطيع أن تكون لدينا معرفة، وإن لم تكن مطلقة، هي على الرغم من ذلـــك كافية أن تُمكِّننا من أن نسلك ونزدهر.

إن الواقعيَّة المباشرة لليونان يمكن لها إذًا أن تُوسم بـــأن لهـــا ثلاثـــة جوانب:

١- **الجانب الواقعي:** افتراض أن العالم المادى يوجد، وبيان كيف نستطيع أن نسلك بنجاح في العالم.

٢- **جانب المباشرة:** غياب أية فجوة عقل – جسد.

٣- **جانب الإطلاقية:** رؤية العالم بوصفه بنية فريدة، موضوعية بشكل مطلق نستطيع منها أن تكون لنا معرفة موضوعية صحيحة بشكل مطلق.

إن واقعيَّة النسق الرمزي من النوع الموجود في الفلسفة التحليلية تقبل (٣) وتُنكر (٢) وتزعم أن (١) يأتي من (٣)، مع الوضع في الحسبان فكرة "المطابقة" غير المُفسَّرة علميًا. أما الواقعيَّة المُجَسْدَنة فتقبل (١) و (٢) لكنها تُنكر أن لدينا أي سبيل لـ (٣).

إن هذه الرؤى الثلاث كلها "واقعيَّة" بسبب قبولها لـ (١). فالواقعيَّة المُجَسْدَنة قريبة من الواقعيَّة المباشرة لليونانيين في إنكارها لفجوة العقل – الجسد. وهي تختلف عن الواقعيَّة المباشرة، وواقعيَّة النسق الرمزي في إبستمولوجيتها؛ لأنها تُنكر أنه يمكن أن تكون لنا معرفة موضوعية ومطلقة بالعالم في ذاته.

وبحكم أن الواقعيَّة المُجَسْدَنة تُنكر، على أسس إمبريقية، أنه يوجد وصف صحيح واحد وواحد فقط للعالم، فقد يبدو للبعض أنها شكل من أشكال النسبية. ومع ذلك، وفي حين أنها تتناول المعرفة بوصفها نسبية – بالنسبة لطبيعة أجسادنا وأمخاخنا وتفاعلاتنا مع بيئتنا – فهي ليست شكلاً من أشكال النسبية المتطرفة؛ لأنها تملك تفسيرًا لكيف تكون المعرفة الواقعيَّة المستقرة، في كل من العلم والعالم اليومي، ممكنة. ولذلك التفسير جانبان. أولاً، أن ثمة

مفاهيم مُجَسْدَنة بصورة مباشرة من قبيل المفاهيم الأساسية المستوى، ومفاهيم العلاقات الفضائيَّة ومفاهيم بنية الحدث. ولهذه المفاهيم أصل تطوري وهي تُمكِّننا من أن نسلك بأقصى درجة من النجاح في تفاعلاتنا اليومية في العالم. وهي أيضًا تُشكِّل الأساس لمعرفتنا العلمية المستقرة.

ثانيًا، إن الاستعارات الأساسية تجعل من الممكن تمديد هذه المفاهيم المُجَسْدَنة إلى مجالات نظرية مجرَّدة. والاستعارات الأساسية يمكن أن تكون أي شيء سوى أن تكون بنى اجتماعية اعتباطية؛ نظرًا لأنها مُقيَّدة إلى حد بعيد بكل من طبيعة أجسادنا وأمخاخنا، وبواقع تفاعلاتنا اليومية. إن الواقعيَّة المُجَسْدَنة تدرك، مع ذلك استبصارًا مركَّزيًا للتفكير النسبي، أعني، أنه في حالات عديدة مهمة تتغير المفاهيم عبر الزمن وتتنوع بتنوع الثقافات وتتخذ بنى متعددة غير متوافقة، وتعكس أوضاعًا اجتماعية. كما توفِّر أيضًا الواقعيَّة المُجَسْدَنة ميكانزمات لتشخيص هذه التغيرات، والتنوعات والتعدديات وأوضاع "البنية الاجتماعية".

ويبدو أن تشكيل الاستعارات المتراكبة والتوليفات التصورية الأخرى هو الميكانزم الرئيسي لها (A7. Fauconnier and Turner 1994).

طلائع فلسفية للواقعيَّة المُجَسْدَنة

إن الواقعيَّة المُجَسْدَنة التي نطوِّرها هنا ليست مخلوقة من عدم. فقد دُشِّنت بفيلسوفين من أعظم فلاسفة العقل المُجَسْدَن، جون ديوي وموريس ميرلوبونتي. إذ على الرغم من الاختلافات العريضة في المزاج والأسلوب،

فإن كلاً من ديوي وميرلوبونتى يعتقد أن الفلسفة يجب أن تكون على معرفة بأفضل فهم علمي متاح. وقد استفاد كل منهما استفادة واسعة النطاق من علم النفس الإمبريقي، وعلم الأعصاب وفسيولوجيا زمنهما. وقد دافع كل منهما عن أن العقل والجسد ليسا كيانين ميتافيزيقيين منفصلين، وعن أن الخبرة مُجَسْدَنة وليست أثيرية ethereal وأنه حين نستخدم كلمتي "العقل" و"الجسد"، فإننا نفرض بنى تصورية مُحدَّدة بشكل مصطنع على العملية المتكاملة الجارية التي تُؤلِّف خبرتنا.

لقد ركَّز ديوي (C2, 1922, 1925) على الدورة المعقَّدة الكاملة لتفاعلات الكائن الحي مع البيئة التي تُشكِّل خبرتنا وقد بيَّن كيف تكون الخبرة في آن واحد جسدية واجتماعية وذهنية وعاطفية. أما ميرولوبونتى (C2, 1962) فقد دافع عن أن "الذوات" والموضوعات ليست كيانات مستقلة، بل إنها على العكس من ذلك تنشأ من خلفية أو "أفق" خبرة متدفقة متكاملة نفرض عليها مفاهيم "الذاتي" و"الموضوعي".

و قد أفاد حديثاً فاريلا Varela و وتومسون Thompson وروش Rosch (C2, 1991) من العلم المعرفي والفينومينولوجيا وممارسات الوعي البوذي ليشرحوا تصورهم "التمثيلي" للخبرة. لقد شرحوا المبدئين الأساسيين من نسختهم للواقعيَّة المُجَسْدَنة: "أولاً، أن المعرفة تعتمد على أنواع الخبرة التي تأتي من امتلاك جسد له قدرات حسيِّة حركيِّة متنوعة، وثانيًا، أن هذه القدرات الحسيِّة الحركيِّة الفردية هي ذاتها مغروسة في سياق بيولوجي وسيكولوجي وثقافي أكثر إحاطة (C2, 1991, 173).

كما قد استكشف مفكرون فلسفيون آخرون مثل الفريد نورث وايتهيد Alfred North whitehead وتيري وينوجراد Terry winograd وفرناندو فلورس Fernando Flores ودريوليدر Drew Leder ويوجين جندلين Eugene Gendlin، أبعادًا لشكل ما من الواقعيَّة المُجَسْدَنة. أما ما يُميِّز رؤية الواقعيَّة المُجَسْدَنة التي نطرحها فهو الإفادة التي نفيدها من الأدلة الإمبريقية من العلم العصبي المعرفي الحديث والعلم المعرفي المُجَسْدَن. إن هذا البحث الإمبريقي يجعل من الممكن لنا أن نستكشف بصورة مُفَصَّلة تفصيلاً مناسبًا أعمال العقل المُجَسْدَن في بنائه للخبرة بواسطة المعرفة العصبيَّة. إنها تتيح لنا أن نفسِّر لماذا لدينا الفئات التصنيفيَّة التي لدينا، ولماذا لدينا المفاهيم التي لدينا، وكيف يُشكِّل تجسْدُننا تفكيرنا وبنية الفهم التي تُشكِّل الأساس لما نأخذه على أنه حقيقي.

الواقعيَّة والحقيقة

إن نظريات المرجع و الحقيقة، في الفلسفة التحليلية المعاصرة، مركزية لأن البرنامج التحليلي يعتمد عليها ليسد الفجوة بين الرموز والعالم. وتجعل واقعيَّة النسق الرمزي الخاصة بالفلسفة التحليلية العبء الواقع على مشكلات المرجع والحقيقة أثقل وأثقل، بحكم أن واقعيَّة النسق الرمزي تبلغ بالمسافة والاعتباطية بين التمثيلات الرمزية أقصى مدى.

إن ما يجب على الفلسفة التحليلية أن تعود إليه هو "نظرية مطابقة الحقيقة" التي يتم فيها تجسير الصدع بين الرموز المجرَّدة وما تشير إليه في العالم بواسطة تصور "المطابقة"، وهو تصور ضئيل المحتوى جدًا. فالفلسفة

التحليلية تحتفي بواقعيتها وتهوِّن من شأن الصدع الذي أقامته بين الرموز والعالم، مع أن المشروع يعتمد بصورة حاسمة على "المطابقة" التي عليها أن تُجسِّر فجوة الرمز – العالم.

نظرية مطابقة الحقيقة في نسختها البسيطة الحدسية

يمكن تقديم نظرية المطابقة في أبسط أشكالها على النحو التالي: إن تعبيرًا خبريًا ما يكون صادقًا حين يوافق الكيفية التي تكون عليها الأشياء في العالم. ويكون كاذبًا حين يخفق في أن يوافق الكيفية التي تكون عليها الأشياء في العالم.

وبصياغتها على هذا النحو، كيف يمكن للمرء أن يعترض؟ إذ تبدو أمريكية بقدر ما تكون فطيرة التفاح وبريطانية بقدر ما يكون العَلَم البريطاني. لكن حين يتم شرح هذا بمزيد من التفصيل تبدأ المشكلات في الظهور. إذ ماذا يعنى الفعل "يطابق" حين يكون هناك صدع عقل – عالم وتكون هناك حاجة إلى أن يقال فيما تكمن المطابقة بين الرموز والعالم. فمن غير الكافي أن يقال "بوف! ! poof بل لتكن هناك مطابقة". إن المطابقة متروكة لنظرية الإحالة، وهي نظرية يفترض أنها تُجسِّر فجوة الرمز العالم. إلا أن نظريات الإحالة ظلت قليلة العون نتاجًا لما سنراه كسبب عميق لهذا. إذ ثمة نمطان أساسيان لنظريات الإحالة في الفلسفة التحليلية. الأول يقول إن معنى التعبير يحدِّد ما يحيل إليه. أما الثاني فيقول إن الإحالة يتم تحديدها سببيًا، أي بأفعال الإحالة من قبل أناس معينين. إن نظريات النمط

الأول يعود جذرها إلى عمل جوتلوب فريجه. فالنظرية الفريجية هي أن المعاني القصدية senses، التي هي كيانات مجرَّدة مستقلة عن كل من العقل والجسد، تنتقي بصورة ما المراجع بشكل صحيح، لكن ما من بيان علمي لكيف يكون هذا. أما في نسخة ريتشارد مونتاجا Richard Montague، فإن المعاني القصدية الفريجية أو "المقاصد" هي دالات رياضية تنتقي الإحالة. بيد أن هذا يتركنا في الظلام فيما يتعلق بكيف يُفترَض أن يفعل الناس هذا. أما جون سيرل فسيجعل العقل – المخ هو محدِّد الإحالة الفريجية إلى واقع موضوعي. إلا أن الواقع الموضوعي يكون خارجيًا بالنسبة إلى العقل– المخ ومستقلاً عنهما، ولا يقدِّم سيرل تفسيرًا علميًا لكيف ينبغي أن تُجسَّر الفجوة.

إن إحدى نظريات الإحالة من النمط الثاني هي نظرية كريبك بوتنام السببية the Kripke-Putnam Causal theory، وهي ذات قسمين: (١) إن الأفراد التاريخيين يدلُّون، بفعل الإشارة، على المرجع الثابت لكلمة مُحدَّدة و (٢) إن كلاً من هوية الموضوع وعلاقة ذلك الموضوع بالاسم تظل ثابتة على نحو ما عبر التاريخ. إلا أنه ما من تفسير مُعطَى لأي من القسمين. فما من تفسيرلكيف يمكن لفعل الإشارة الخالص والتسمية أن يؤسِّسا تعيينًا "صارمًا" للرمز إزاء العالم أو كيف يكون ذلك "التعيين الصارم" قادرًا على أن يبقى في موضعه عبر آلاف السنين.

إن ما هو قاصر في كل هذه الطروح هو صياغة المشكل، أي افتراض أن الحقيقة هي مسألة مطابقة بين الرموز وعالم مستقل عن العقل والمخ والجسد. ولكيما نرى جوانب القصور، فإننا نحتاج أن نعاين النسخ التقنية الأكثر شيوعًا من نظرية المطابقة.

إن المستوى الأول من التقنية المتزايدة يأتي من ملاحظة أن *التعبيرات الخبرية*، التي هي إما جمل منطوقة أو مكتوبة، تعبِّر عن *قضايا*. والقضايا، بدورها، عبارة عن بنى مؤلَّفة من رموز، وهذه البنى الرمزية القضوية تؤخذ بوصفها مطابِقة للواقع، أو فاشلة في أن تطابقه. وتُرَى البنية الداخلية للقضايا، بأشكال متنوعة، بوصفها ذات بنية من بين عدد من البنى، بنية موضوع – محمول و بنية محمول – محاجة وسواها.

وتتمثل الدعوى في أنه، بفضل هذا البناء من الرموز، يمكن أن تكون القضية مصوغة لتطابق بنيةً ما في العالم وبذلك تضع دعاوى الحقيقة حول العالم.

إن القضايا تُقدَّم لتحيِّد الاختلافات بين اللغات. والأمثلة النمطية المعطاة بسيطة تمامًا: إذ من المفترض أن كلاً من "البَرَد أبيض" "Snow is white" و[بالألمانية] "*Schnee ist weiss*" تسمِّي القضية *ذاتها*، أعني تأكيد أن المفاهيم الخاصة بما ندعوه *البَرَد* وما ندعوه على أنه *أبيض* تتلازم معًا بطريقة تطابق الطريقة التي يتلازم بها البَرَد والبياض في العالم.

وهكذا، فإن تقديم القضايا يقلب الفجوة بين الكلمات والعالم إلى فجوتين:

فجوة (١): الفجوة بين جمل اللغات الطبيعية والقضايا، التي هي بنى لغوية محايدة مؤلَّفة من رموز مجرَّدة.

فجوة (٢): الفجوة بين بنيات الرمز والعالم.

ومع ذلك، فإن هذه الوسيلة التقنية من القضايا اللغوية المحايدة في شكل بنى رمزية لا تحل المشكل الخاص بكيف تستطيع القضايا أن تطابق العالم بأي شكل أكثر مما يفعل التقرير الحدسى البسيط بالنسبة للجمل. ويجب على المرء مع ذلك أن يظهر كيف تستطيع الجمل أن تطابق العالم. والآن فقط يجب على المرء أن يظهر شيئين: كيف تستطيع جمل لغة معيَّنة أن تطابق قضايا رمزية وكيف تستطيع القضايا الرمزية أن تطابق العالم.

إن الفلسفة التحليلية الشكلية تقدِّم مستوى إضافيًا من التعقيد – مستوى نماذج المواقف. فالتطابق بين تعبير خبري والكيفية التي يكون عليها العالم تكون الآن مفتَّتة إلى ثلاثة تطابقات، وتصبح الفجوة الآن ثلاث فجوات:

الفجوة (١): الفجوة بين اللغة الطبيعية والرموز في "لغة شكلية" تكون مستخدمة لتمثل جوانب من اللغة الطبيعية.

الفجوة (٢): الفجوة بين رموز اللغة الشكلية ومجموعات من الكيانات المجرَّدة الاعتباطية في نموذج المجموعات النظري للغة.

الفجوة (٣): الفجوة بين النماذج النظرية للمجموعات الخاصة بالعالم والعالم ذاته.

إن نظرية المطابقة في مأزق خطير من جميع الجهات. فالفجوة الأولى، الفجوة بين اللغات الطبيعية والأنساق الرمزية الشكلية، كان يفترض أن تملأها اللغويات الشكلية. إلا أنه لم يتم الوفاء بذلك الوعد، وبدا أنه لا يمكن أن يتحقق. إذ تمثَّلت أول محاولة ناضجة في الدلالات التوليدية لليكوف وماكولى Lakoff and McCawley's، وكان مسعاها هو أن تربط المنطق

الشكلي واللغويات التوليدية. كما أنه مع منتصف السبعينيات، قوَّضت نتائج مثل تلك التي ذكرناها أعلاه والخاصة بتجسُّدن مفاهيم العلاقات الفضائيَّة، (خُطاطات الصورة)، والفئات التصنيفيَّة الأساسية المستوى، ونماذج متنوعة من الأنماط الأوليَّة والفئات التصنيفيَّة المُشعَّة ، ومفاهيم اللون، والمفاهيم الجهوية والاستعارات التصورية إمكانية أن تستطيع لسانيات واقعيَّة معرفيًا وعصبيًا أن تكون مُكيَّفة داخل الإمكانيات المحدودة للتركيب الشكلي ونظرية النموذج. و في السنوات التي تلت هذا، أبرز تطور حقل اللغويات المعرفية ظواهر أكثر وأكثر لم يكن من الممكن أن يُفسِّرها النموذج النظري للنحو الشكلي والدلاليات الشكلية (انظر الفصل الثاني والعشرين). وعلى الرغم من أن مشروع اللغويات الشكلية لازال ساريًا في التنويعات القائمة من النحو الشكلي والدلاليات الشكلية، فإن المدى العريض من الظواهر اللسانية المتحققة معرفيًا فيما وراء نطاقه يبدو بشكل مباشر في صدام مع أي احتمال للنجاح. وبالفعل، فإن البحث في النماذج التفسيرية للسانيات المعرفية لا يخاطب حتى معظم هذه الظواهر.

و أما الفجوة الثانية، بين اللغة الشكلية والنماذج النظرية للمجموعات، فإنها في مأزق من نوع مختلف. إذ كما أكَّد باستمرار كوين Quine وبوتنام Putnam، فإن التعبيرات الخبرية في لغة شكلية ما (نسق رمزي) تتولى على نطاق واسع تحديد النماذج التي يمكن أن تُرسَّم عليها الرموز (لمزيد من التفصيل، انظر الفصل الواحد والعشرين). و كما يوضِّح بوتنام (C2, Putnam 1981)، فإن عدم تحديد الإحالة هذا يحكم مشروع تعيين مطابقات الرمز للنموذج بطريقة هي المطلوبة لتلبي متطلبات نظرية المطابقة.

إن نظرية النموذج الشكلية لا تستطيع أن تسد الفجوة الثانية لسبب إمبريقي أيضًا: إذ إن معاني الكلمات والبنى النحوية في اللغات الطبيعية الفعلية لا يمكنها أن تكون معطاة بناء على نماذج المجموعات النظرية (انظر A4, Lakoff, 1987). ويبدو هذا واضحًا حين ننظر إلى التفاصيل. فمفاهيم العلاقات الفضائيَّة (خُطاطات الصورة)، التي تناسب المشاهد البصرية ليست قابلة لتحديد سماتها بناء على بنى المجموعات النظرية. كما أن المفاهيم الحركيِّة (أفعال الحركة الجسدية) التي تطابق خُطاطات الجسد الحركيِّة، لا يمكن أن تكون مُحدَّدة السمات بنماذج المجموعات النظرية.

إن نماذج المجموعات النظرية لا تملك نوع البنية المطلوبة لتطابق المشاهد البصرية أو الخُطاطات الحركيِّة، لأن كل ما بها هو كيانات مجرَّدة، مجموعات لتلك الكيانات ومجموعات لتلك المجموعات. فهذه النماذج لا تملك بنية ملائمة للمعنى المُجَسْدَن– ولا خُطاطات حركيِّة، ولا ميكانزمات بصرية أو تصورية، ولا استعارة.

وأما الفجوة الثالثة، التي يمكن أن تكون أصعبها جميعًا في تجسيرها، فلا تكاد حتى أن تكون قد نوقشت. وهي الفجوة بين نماذج المجموعات النظرية والعالم الواقعي. فمعظم الفلاسفة الشكليين لا يرون المشكل؛ لأنهم قد تبنوا ميتافيزيقا يبدو أنها تجعل المشكل يتلاشى، وتلك الميتافيزيقا تمضي هكذا: إن العالم مؤلَّف من موضوعات منفصلة لها خصائص حتمية وواقعة في علاقات مُحدَّدة في أي وقت من الأوقات. وهذه الكيانات تُشكِّل فئات تصنيفية تُدعى أنواعًا طبيعية، وهي مُحدَّدة بشروط ضرورية ووافية.

و إذا ما كنتَ تفترض هذه الميتافيزيقا الموضوعية، فإنه يُفتـرَض أن يتبع ذلك أن تكون نماذج المجموعات النظرية قادرة على أن تُرسِّـم علـى العالم: كيانات مجرَّدة على أفراد العالم الواقعي، مجموعات على خصائص، مجموعات من الخانات الفارغة على علاقات وهكذا. إلا أن ترسيمًا من هذا النوع يجب أن يُجسِّر الفجوة بين النموذج والعالم. ومع ذلك فإنه لم يحـرز تقدمًا من أي نوع في البرهنة على أن العالم علـى النحـو الـذي تـدَّعى الميتافيزيقا الموضوعية أنه عليه. كما أنه ما من أحد قد حاول حتى أن يُطبِّق نموذج مجموعة نظرية من هذا النوع على العالم. ونادرًا ما نوقش المـشكل بأي صورة من صور التفصيل الحقيقي.

وما أن ينظر المرء بجدية إلى المشكلات الكائنة في تجسير الفجـوات الثلاث حتى يستطيع أن يرى لماذا تكون نظرية المطابقة في مأزق حتى في ألفاظها. إلا أن الموقف يغدو مثيرًا لليأس بشكل أبعد كثيرًا إذا ما نظر المرء إلى مسألة الحقيقة من منظور معرفي وعصبي. ذلك أن نظرية المطابقـة لا تناسب ببساطة الوقائع المعرفية والعصبيَّة من النوع الذي كنا نناقـشه. أمـا الآن فدعونا ننتقل إلى مناقشة السبب.

التجسْدُن والحقيقة

إن ما نفهمه مما يبدو العالم عليه تُحدِّده أشياء عديدة: أعضاؤنا الحسيِّة، وقدرتنا على أن نحرِّك الموضوعات ونتلاعب بها، والبنية المُفَصَّلة لمخنـا وثقافتنا وتفاعلاتنا في بيئتنا، هذا على أقل تقدير. *وما نأخذه على أنه حقيقـي في موقف ما يعتمد على فهمنا المُجَسْدَن للموقف*، وهو ما يكون بدوره مُشكَّلاً

بكل هذه العوامل. فالحقيقة بالنسبة إلينا، أية حقيقة يمكن أن يكون لدينا سبيل إليها، تعتمد على مثل هذا الفهم المُجَسْدَن.

إن نظرية مطابقة الحقيقة الكلاسيكية غير مُجَسْدَنة. فالجهاز الحسي الحركي لا يلعب فيها دورًا. كما أن الاشتغال الجسدي أيضًا لا يلعب فيها دورًا. وكذلك فإن المخ هو الآخر لا يلعب فيها دورًا. فما من جسد على الإطلاق في نظرية مطابقة الحقيقة.

بيد أن الحقيقة ليست ببساطة علاقة بين الكلمات والعالم، وكأنه ما من كائن له جسد ومخ متداخلان. وبالفعل، فإن الفكرة ذاتها الخاصة بأن الكائنات مُجَسْدَنة بكل هذه الطرق المُشكِّلة للمفهوم بوسعها أن تصل إلى حقيقة غير مُجَسْدَنة مؤسَّسة على مفاهيم غير مُجَسْدَنة ليست فحسب متغطرسة، بل إنها غير واقعيَّة كلية.

ولكيما نرى لماذا يطرح التجسْدُن مشكلات مستعصية على نظرية مطابقة الحقيقة، فإنه يجب علينا أن ننظر إلى التجسْدُن بمزيد من التفصيل.

مستويات التجسْدُن

ثمة على الأقل ثلاثة مستويات لما ندعوه تجسْدُن المفاهيم: المستوى العصبي، والخبرة الفينومينولوجية الواعية، واللاوعي المعرفي.

إن التجسْدُن العصبي يتعلق بالبنى التي تشخِّص مفاهيم وعمليات معرفية في المستوى العصبي. فالدورات العصبيَّة الواسمة لمفاهيم اللون، ونماذج أسلوب ريجير لمفاهيم العلاقات الفضائيَّة والنماذج العصبيَّة للمفاهيم الجهوية لناريانان هي أمثلة على ذلك.

ومن المهم أن نتذكر أن المستوى العصبي، بالطبع، يتم الوصول إليه عبر البحث العلمي، بما في ذلك التقنيات التجريبية المعقَّدة وجرعة التجريد النظري الشديدة. إذ إن حتى الأشعات المقطعية PET scans، التي تعرض علينا صورًا، تتطلب كثيرًا من التنظير من أجل أن نحصل على معنى ما *لما* تكون الصور صورًا له. فحين نتحدث عن "الدوائر العصبيَّة"، فإننا، بالطبع، نستخدم استعارة مهمة لنُفَهِم بنية عصبية بتعبيرات إلكترونية. إن استعارة الدائرة مستخدمة على نطاق واسع في أوساط العلم العصبي، وتؤخذ بوصفها توفِّر استبصارات مهمة أهمية حاسمة حول سلوك المخ. ذلك أن "الحقائق" الخاصة بالمستوى العصبي يتم التصريح بها على نحو متداول بناء على هذه الاستعارة. ونحن نذكر هذا لأن المستوى العصبي يُنظر إليه بصورة مشروعة تمامًا بوصفه مستوى "فيزيقيًا"، ومع ذلك فالكثير مما نأخذه على أنه حقيقي بخصوصه يتم التصريح به بناء على استعارة الدائرة العصبيَّة، وهو ما يتجرد بعيدًا عن قنوات الأيون وخلايا الربط العصبي.

أما المستوى الفينومينولوجي فهو واعٍ أو له مدخل إلى الوعي.إذ إنه يتألف من كل شيء نستطيع أن نكون منتبهين إليه، خصوصًا حالاتنا الذهنية، وأجسادنا، وبيئتنا، وتفاعلاتنا الفيزيقية والاجتماعية. وهذا هو المستوى الذي نتحدث فيه عن "شعور" الخبرة والطريقة التي تظهر بها الأشياء لنا والصفات الجوهرية أي الخصائص الفارقة للخبرات من قبيل وجع الأسنان، أو مذاق الشيكولاتة الغامقة أو صوت الكمانجة أو حمرة الكرز الناضج. فمعظم ما هو معروف بوصفه تأملاً فينومينولوجيًا خاص بهذا المستوى. ومع ذلك، فإن الفينومينولوجيا أيضًا تفترض بنى لا واعية تبرز بنية خبرتنا الواعية وتجعلها ممكنة.

إن *اللاوعي المعرفي* هو القسم الأعظم من جبل الجليد الذي يرقد أسفل السطح، أسفل القمة المرئية التي هي الوعي. وهو يتألف من كل تلك العلميات العقلية التي تبني وتجعل كل الخبرة الواعية ممكنة، بما في ذلك فهم واستخدام اللغة. فاللاوعي المعرفي يفيد من جوانب أجسادنا الإدراكية والحركيّة و يوجّهها، خصوصًا تلك التي تدخل في المفاهيم الأساسية المستوى ومفاهيم العلاقات الفضائيَّة. إذ إنه يتضمن كل معرفتنا وعمليات تفكيرنا اللاواعية. ولذلك فإنه يتضمن كل جوانب المعالجة اللغوية – الأصوات، والفونولوجيا، والصرف، والتركيب، والدلاليات، والتداوليَّة، والخطاب.

إن اللاوعي المعرفي مطروح لكي يُفسِّر الخبرة الواعية والسلوك الذي لا يمكن له أن يكون مفهومًا على نحو مباشر انطلاقًا من حدوده الخاصة. أي أن اللاوعي المعرفي هو ما يجب أن يكون مفترضًا ليُفسِّر التعميمات الحاكمة للسلوك الواعى ويُفسِّر كذلك نطاقًا واسعًا من السلوك اللاواعى. كما أن تفاصيل هذه البنى والعمليات اللاواعية يُوصل إليها عبر أدلة متضافرة مجموعة من منهجيات متنوعة مستخدمة في دراسة العقل. وما تم استنتاجه على أساس مثل هذه الدراسات هو أنه يوجد مستوى من التنظيم والتشغيل العقلي المبنى بدرجة عالية بحيث يشتغل على نحو لاواعٍ، ولا مدخل له إلى الانتباه الواعي.

إن قول إن اللاوعي المعرفي موجود لهو إلى حد كبير مثل القول إن "الحساب" العصبي موجود. فاستعارة **الحساب العصبي** The Neural Computation تستخدم أعدادًا وحسابات عددية في تمثيل "التحفيزات"

و"المحظورات" و"العتبات"، والأوزان العصبيَّة المتشابكة"، وما إلى ذلك. ومن المفترض أن نفهم ما يحدث داخل المُركَّب المهول للكيمياء العصبيَّة في المخ. وكذلك فإن عمليات وبنى اللاوعي المعرفي المُفَصَّلة (مثلاً، الفئات التصنيفيَّة الأساسية المستوى، والنماذج الأوليَّة، وخُطاطات الصورة، والأسماء، والأفعال، وحروف المد) يفترض أن تُشكِّل معنى للسلوك الواعى.

إن المستويات الثلاثة بوضوح ليست مستقلة عن بعضها البعض؛ ذلك أن تفاصيل سمات اللاوعي المعرفي والخبرة الواعية تنشأ من تفاصيل البنية العصبيَّة. وما كانت لتكون لدينا مفاهيم العلاقات الفضائيَّة التي لدينا دون خرائط طبوغرافية أو خلايا توجيه حسي. كما أنه ما كانت لتكون لدينا مفاهيم اللون التي لدينا بدون نوع الدائرة العصبيَّة التي تخلق الفئات التصنيفيَّة للون. إن المستوى العصبي ليس مجرَّد عدة صلبة [جهاز كمبيوتر] ما تصادف لها أن تكون قادرة على أن تُشغِّل برامج موجودة بشكل مستقل عنها. بل إن المستوى العصبي يحدِّد بصورة بارزة (مصحوبًا بخبرة العالم الخارجي) ما يمكن للمفاهيم أن تكون عليه وما يمكن للغة أن تكونه. إن فهمًا تامًا للعقل يقتضي أوصافًا وتفسيرات على المستويات الثلاثة. فالأوصاف على المستوى العصبي وحده – على أقل تقدير في ظل فهمنا الراهن له – ليست كافية لأن تُفسِّر كل جوانب العقل. إذ إن جوانب عديدة من العقل خاصة بشعور الخبرة وبالمستوى الذي تشتغل فيه أجسادنا في العالم، أي ما ندعوه المستوى الفينومينولوجي. كما أن جوانب أخرى من العقل تعتمد على تأثيرات أنماط الاتصالية العصبيَّة من مستوى أعلى فعال بصورة سببية، هي ما يبنى اللاوعي المعرفي.

إن البشر ليسوا مجرَّد أمخاخ، ليسوا مجرَّد دوائر عصبية. كما أنهم ليسوا مجرَّد حزم من الخبرات النوعية وأنماط التفاعل الجسدي. ولا هم أيضًا مجرَّد بنى وعمليات لـ اللاوعي المعرفي. بل إن المستويات الثلاثة جميعها حاضرة – وما هو أكثر بكثير مما لا نناقشه هنا. فالتفسيرات على المستويات الثلاثة ضرورية (على الرغم من أنها بالتأكيد ليست وافية) من أجل طرح كفوء للعقل الإنساني.

مستويات مأزق الحقيقة The Levels – of –Truth Dilemma

ها هو المشكل الذي تطرحه مستويات التجسُّدن على نظرية مطابقة الحقيقة الكلاسيكية: إن دعاوى الحقيقة يمكن أن تكون في مستوى ما غير متوافقة مع تلك التي في مستوى آخر. ويقدم اللون مثالاً واضحًا على ذلك. إذ إننا في المستوى الفينومينولوجي للخبرة الواعية ندرك الألوان بوصفها كائنة "في" الموضوعات التي "تكون" ملوَّنة. وفي هذا المستوى، ثمة حقائق مشتركة: العشب أخضر، السماء زرقاء، الدم أحمر. فـ *الأخضر* و*الأزرق* و *الأحمر* هي محمولات أحادية الموقع منطبقة على العشب والسماء والدم.

وها هو ما ستقوله نظرية المطابقة عن جمل مثل "العشب أخضر". إن كلمة *عشب* تسمِّى أشياء (أو حاجة ما stuff) في العالم. وكلمة *أخضر* تسمِّى خاصية تباطن أشياء في العالم. وإذا كانت خاصية الأخضر تباطن الأشياء العشبية، إذًا فإن جملة "العشب أخضر" حقيقية.

إن هذا تفسير فينومينولوجي أول للحقيقة، لأنه يمنح ضمنيًا امتيازًا لذلك المستوى على دعاوى الحقيقة العلمية. ولا صلة لعلم اللون هنا بالموضوع. إن كلمة " أخضر" لها معنى يعكس خبرتنا (الفينومينولوجية) الواعية بوصفها خواص ملازمة في الموضوعات أنفسها، أي أن معنى *الأخضر* " هو محمول أحادي الموقع دال على خاصية فيزيقية في العالم. وإذا كان العشب أخضر فإذًا ثمة إخضرار في العشب.

لقد أُخِذَت الحقيقة في قدر كبير من التراث الفلسفي الغربي على أنها دعاوى الحقيقة المطلقة والعلمية التي تتخذ أولوية على دعاوى الحقيقة غير العلمية. ونحن نعرف من الفسيولوجيا العصبيَّة لرؤية اللون أن الألوان لا توجد بشكل ملازم في الموضوعات أنفسها. وإنما هي مخلوقة بمخروطاتنا اللونية والدائرة العصبيَّة جنبًا إلى جنب مع قابلية أسطح الموضوعات لانعكاسات طول الموجات وظروف الضوء في المكان. وإذًا، *على المستوى العصبي الأخضر خاصية تفاعلية متعددة المواقع، بينما الأخضر على المستوى الفينومينولوجي هو محمول أحادى الموقع مُميِّز لخاصية توجد بشكل ملازم في موضوع بعينه*. ها هنا المأزق: دعوى حقيقة علمية مؤسَّسة على معرفة خاصة بالمستوى العصبي تناقض دعوى حقيقة في المستوى الفينومينولوجي.

إن المأزق ينشأ لأن النظرية الفلسفية للحقيقة بوصفها تطابقًا لا تُميِّز مستويات مثل هذه وتفترض أن كل الحقائق يمكن أن تُقرَّر معًا من منظور محايد. ومع ذلك توجد "حقائق" متمايزة في مستويات مختلفة؛ ولا يوجد منظور محايد بين هذه المستويات. ذلك أن تقرير كل من الحقائق

الفينومينولوجية والعصبيَّة معًا يتطلب النظر إلى كلا المستويين معًا. فالمشكل هو أن الحقيقة بما هي نظرية مطابقة تقتضى حقيقة واحدة متسقة مستقلة المستوى. وهذا يثير التساؤل حول أيهما ينبغي أن تُعطَى له الأولوية، للخبرة الفينومينولوجية أم للعلم.

بالإمكان أن نتبنى استراتيجية العلم الأولى ونقول إن جملة "العشب أخضر" هي دومًا كاذبة false، بما أن معنى كلمة /خضر هو أنها خاصية ملازمة أحادية الموقع وهي ليست الطريقة التي يعمل بها اللون فعليًا. ووفق هذه الاستراتيجية ما من كلمة من كلمات اللون يمكنها قط أن تُنتج محمولات حقيقية. فالمشكل مع هذه الاستراتيجية، بالطبع، هو أنها تنتهك ما نعنيه بـ "الحقيقة" وتتطلب منا أن ننكر نطاقًا كاملاً من الحقائق الخاصة بخبرتنا الفينومينولوجية.

كما أن ثمة استراتيجية أخرى ممكنة مع الحفاظ على استراتيجية العلم الأولى: أعدْ تعريف /الأخضر بوصفه محمولاً متعدد المواقع بإدخال مخروطاتنا اللونية والدائرة العصبيَّة وظروف الإضاءة في المكان وما إلى ذلك في معنى /خضر. إلا أن المشكل هنا هو أن هذه الاستراتيجية تنتهك ما يعنيه معظم الناس بصورة طبيعية بـ /خضر. وعلاوة على ذلك، فإنها ستجعل شروط الصدق خاطئة بالنسبة لسلسلة الجمل التي يجب أن يكون فيها لـ /الأخضر معناه الفينومينولوجي. إن في أذهاننا جملاً مثل "معظم الناس يرون العشب بوصفه فطريًا أخضر." فلو أن /الأخضر في هذه الجملة معطى المعنى المتعدد المواقع، مع تضمين المخروطات اللونية والدائرة العصبيَّة، حينئذٍ لن تظهر أو حتى يمكنها أن تظهر موضوعات "خضراء فطريًا". إذ يجب في هذه الجملة أن يُعطَى الأخضر معناه المعتاد في المستوى

الفينومينولوجي. ذلك أن الحقائق العلمية الخاصة باللون، الحقائق المعتمدة على معرفة المستوى العصبي ليست هي ما يهم الناس اعتياديًا وهم يستخدمون الكلمات اليومية.

إن كلاً من الاستراتيجية الفينومينولوجية الأولى والاستراتيجية العلمية الأولى قاصرة بطريقة أو بأخرى، ذلك أننا إذا ما أخذنا الاستراتيجية الفينومينولوجية الأولى سنفقد ما نعرف علميًا أنه حقيقي بخصوص اللون. إذ إننا نجعل الميتافيزيقا العلمية الخاصة باللون خاطئة. حيث إن "شروط صدقنا لا تعكس ما نعرف أنه حقيقي. وإذا ما أخذنا استراتيجية العلم الأولى فإننا سننتهك المعاني الاعتيادية للكلمة وما يعنيه الناس العاديون بـ "الحقيقة".

الحقيقة تعتمد على الفهم

لقد أدركنا هذا المأزق في دراساتنا السابقة (A1, Lakoff and Johnson 1980; A4, Lakoff 1987)، ورأينا أنه يمكن تجنبه من خلال الاعتداد بدور الفهم المُجَسْدَن. ذلك أنه ما من حقيقة بالنسبة إلينا بدون فهم. وأية حقيقة يجب أن تكون في شكل مُمَفْهَم إنسانيًا وقابل للفهم إذا ما كان لها أن تكون حقيقة بالنسبة إلينا. إذ لو لم تكن حقيقة بالنسبة إلينا، فكيف سنستطيع أن نفهم كونها حقيقة أصلاً؟

الحقيقة المُجَسْدَنة

إن شخصًا ما يأخذ جملة ما بوصفها "حقيقية" بالنسبة إلى موقف معيَّن إذا كان ما يفهمه هو أو تفهمه هي تتفق فيه الجملة وهي تُعبِّر مع ما يفهم هو أو تفهم هي أن الموقف عليه.

إن المستويات الفينومينولوجية والعصبيَّة توفِّر صيغًا مختلفة للفهم، الصيغة الأولى بلغة الخبرة اليومية، والثانية بلغة علمية. في الحالة الأولى، نحن نخبر الألوان بوصفها قارة في الموضوعات وأن الخبرة تحدِّد صيغة الفهم التي يكون فيها "العشب أخضر" حقيقية. أما في الحالة الثانية، فإن الفسيولوجية العصبيَّة لرؤية اللون تحدِّد صيغة مختلفة جدًا للفهم ستكون فيها "العشب أخضر" كاذبة إذا ما أُخِذ الأخضر بوصفه قارًا في العشب. وما من تناقض هنا. كما أنه ما من حقيقة مفردة محايدة المنظور. وذلك تمامًا ما يُفترض أن يكون.

إن الحقيقة المُجَسْدَنة ليست، بالطبع، حقيقة موضوعية مطلقة. وهو ما يتفق مع كيف يستخدم الناس كلمة *حقيقي*، أعني بالنسبة للفهم.

إن الحقيقة المُجَسْدَنة ليست أيضًا حقيقة ذاتية بصورة خالصة. إذ إن التجسْدُن يمنعها من أن تكون ذاتية بصورة خالصة. ولأننا جميعًا نملك المفاهيم الأساسية المستوى ومفاهيم العلاقات الفضائيَّة المُجَسْدَنة ذاتها على أفضل وجه، فسيكون هناك قدر مهول من "الحقائق" المشتركة، كما هو في حالات واضحة من قبيل القطة على البساط، أو ليست على البساط.

إن الحقائق الاجتماعية أيضًا يكون لها معنى بصورة أفضل وفق هذا الطرح مما هي عليه وفق نظرية المطابقة. إذ تكون مؤسَّسة على أشكال واسعة النطاق من الفهم للثقافة والمؤسسات والعلاقات البين شخصية بما في ذلك الممارسات الاجتماعية والخبرة بها جميعًا. فما يُسمَّى حقائق مؤسَّسيَّة هو حقائق فقط بالنسبة إلى فهم اجتماعي واسع النطاق (C2, Searle 1969, 1995). على سبيل المثال، من يكون بطل بطولة العالم لملاكمة الوزن الثقيل يعتمد

على أي اتحاد من اتحادي الملاكمة العالميين الأساسيين تعتقد أنت أن له الحق في أن يمنح البطولة.

إن الحقيقة الاجتماعية يمكن أن تكون مُجَسْدَنة فقط نظرًا لأنها لا تُشكِّل معنى بدون فهم. وعلاوة على ذلك، فثمة حقائق اجتماعية متصارعة مؤسَّسة على أشكال فهم متصارعة.

كما أن أشكال الفهم المختلفة لطبيعة مثل هذه المفاهيم المتنازعة من عدالة و حقوق، وديمقراطية وحرية تقودنا إلى أن تكون لدينا صور من الفهم مختلفة ومتنازعة بشكل لافت حول ما يكون عليه المجتمع؛ ومن ثم حول ما يُؤلِّف الحقيقة الاجتماعية. خذ جملة "التعديل الدستوري عادل" "Affirmative action is just"، إنك ستأخذ هذه الجملة بوصفها حقيقية [صادقة] أو كاذبة اعتمادًا على فهمك لما يُشكِّل العدالة الاجتماعية.

إن الواقعيَّة العلمية المُجَسْدَنة تُفضي إلى تصور مناظر للحقيقة المُجَسْدَنة بالنسبة للعلم. وكما رأينا فيما سلف، فإن عبارات مثل "ثمة خلايا" هي حقائق علمية راسخة، حقائق مُجَسْدَنة معتمدة على قدرة الأداتية العلمية في أن تمدِّد قدراتنا الأساسية المستوى على أن ندرك ونتناول الأشياء. أو فلنأخذ الاستعارة النظرية "الحساب العصبي". فهذه استعارة علمية مركزية في العلم العصبي ذات لوازم [مقتضيات] متينة جدًا وراسخة إلى حد أنها نالت منزلة الحقيقة المُجَسْدَنة. ولكونها استعارة، فلا يمكن، بالطبع، أن تكون لها منزلة الحقيقة الحرفية في نظرية المطابقة. ومع ذلك، فإن الاستعارة توفِّر شكلاً من الفهم الحاسم تمامًا للعلم العصبي.

إن طرحًا مُجَسْدَنًا من هذا النوع عن الحقيقة لن يرضي، بالطبع، أنصار نظرية المطابقة التقليدية؛ لأن النظرية كانت محمولة على وجود ميتافيزيقا عقل واحد موحَّد مستقل بالنسبة لكل من اللغة والعالم – في كل السياقات. في حين أن ما اكتشفه الجيل الثاني للعلم المعرفي هو أنه ما من ميتافيزيقا واحدة موحَّدة ولا من هو قط مستقل العقل والجسد.

إن مسألة ما نأخذه على أنه حقيقة هو لذلك موضوع للعلم المعرفي؛ لأنه يعتمد على طبيعة الفهم الإنساني: ماذا تكون الأنساق التصورية، وماذا تكون الاستعارات، وكيف نستخدمها، وكيف نؤطِّر المواقف، وما الذي يؤسِّس مفاهيمنا. إن الحقيقة، لهذا السبب، ليست شيئًا ما خاضعًا للتحديد من قبل فلسفة قَبْلِيَّة.

الفينومينولوجيا والوظيفية والمادية:

قضية تفضيل ميتافيزيقا ذات مستوى واحد فحسب

إن وجود هذه المستويات الثلاثة من الوصف والتفسير المطلوبة لدى الجيل الثاني من العلماء المعرفيين تواجهنا بمشكل كلاسيكي، وهو: هل ينبغي أن يقوم المرء بالتزام ميتافيزيقي لمستوى واحد فحسب من هذه المستويات إلى حد استبعاد ما عداه من مستويات، أم ينبغي أن يدافع عن تعددية ميتافيزيقية؟ أي، هل نريد أن نقول إن مستوى واحدًا فحسب من هذه المستويات هو المتصل بالتفسير؟

لقد كان هناك فينومينولوجيون، على سبيل المثال إدموند هوسرل وهربرت دريفوس، يصرون على أن المستوى النهائي للتفسير، فيما يتعلق بالحقائق الخاصة بالخبرة الإنسانية، هو المستوى الذي يقوم على التحليل الفينومينولوجي للخبرة المعيشة. إلا أن هذا يُميِّز فقط الميتافيزيقا الخاصة بمستوى الخبرة الذي يكون واعيًا أو له مدخل للوعي. وثمة وظيفيون، على سبيل المثال نوام تشومسكي وجيري فودور Jerry Fodor، يفضِّلون مستوى اللاوعي المعرفي (كما يتصورنه). وأخيرًا، ثمة ماديون اختزاليون، على سبيل المثال باترشيا وبول تشرشلاند Patricia and Paul Churchland ، يُؤثِرون المستوى العصبي بوصفه مصدر التفسير الوحيد والنهائي لكل جوانب المعرفة. وبالإضافة إلى ذلك، ثمة حالات مختلطة. فجون سيرل John Searl على سبيل المثال يعتقد أن التفسير يكون مناسبًا على المستوى الفينومينولوجي والعصبي إلا أنه يرفض حقيقة [واقع] اللاوعي المعرفي (C2, 1995). وثمة علماء نفس ارتقائي وظيفيون يدرسون اكتساب الطفل للغة والمفاهيم، ويفضِّلون المستوى الفينومينولوجي واللاوعي المعرفي كليهما بوصفهما متصلين بتفسير اكتساب المفاهيم واللغة.

أما نحن، المؤلفين، فإننا ندرك صلاحية المستويات الثلاثة؛ لأننا نرى أن المستويات الثلاثة معًا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتقديم وصف وتفسير كامل للفكر واللغة وظواهر معرفية أخرى من قبيل الذاكرة والانتباه. إن بعض التعميمات يمكن أن يتم ذكرها بتعميم تام فقط باستخدام ميتافيزيقا المستوى العصبي، على سبيل المثال التفسير الخاص ببنية الفئات التصنيفيَّة للون أو دور الخرائط الطوبوغرافية للمجال البصري في تفسير الخصائص

الطوبولوجية لمفاهيم العلاقات الفضائيَّة. بينما تتطلب تعميمات أخرى ميتافيزيقا اللاوعي المعرفي، على سبيل المثال بيان الترسيمات الاستعارية، أو البنى النحوية. كما تظل تعميمات أخرى تتطلب ميتافيزيقا المستوى الفينومينولوجي، على سبيل المثال حقيقة أن ألفاظ الألوان الأساسية لها دلاليات معجمية ذات محمول أحادى الموقع دال على خاصية متأصلة في الموضوع. إننا نقبل كل هذه المستويات بوصفها أساليب مهمة للفهم يمكن لـ"الحقائق" أن تكون محدَّدة بالنسبة إليها. وإجمالاً، فإن الحقيقة المُجَسْدَنة تتطلب منا أن نتخلى عن وهم أنه يوجد وصف صحيح فريد لأي موقف بسبب المستويات المتعددة لتجسْدُننا، فما من مستوى واحد يمكن للمرء فيه أن يعبِّر عن كل الحقائق التي يمكن أن نعرفها حول موضوع معين للبحث. لكن حتى إن لم يكن هناك وصف واحد صحيح، فإنه يمكن أن تكون هناك مع ذلك أوصاف صحيحة عديدة، اعتمادًا على صور فهمنا المُجَسْدَنة في مستويات مختلفة أو من منظورات مختلفة. إن كل فهم مختلف لموقف يوفِّر التزامًا بما هو واقعي [حقيقي] بخصوص ذلك الموقف. وكل التزام بواقع [حقيقة] من هذا النوع هو نسخة من الالتزام بالحقيقة.

إن ما نعنيه بـ"الواقعي" real هو ما نحتاج أن نطرحه تصوريًا لكيما نكون واقعيين realistic أي لكيما نسلك بنجاح في أن نحيا وأن نحقِّق غايات وأن نصل إلى صور فهم للمواقف التي نكون فيها تكون قابلة للتشغيل. إذ حين نقول على سبيل المثال إن بنية من بنيات العلم المعرفي من قبيل "صيغة الفعل " أو "المفهوم" أو "خُطاطة الصورة" "واقعيَّة"، فإننا نعني الشيء ذاته الذي يعنيه أي عالم: التزامًا أنطولوجيًا بنظرية علمية، ولذلك يمكن أن تكون

مستخدمة لتصوغ تنبؤات ويمكن أن تساهم في إعطاء تفسيرات، مثلما يكون الالتزام الأنطولوجي لعالم الفيزياء بـ "الطاقة" و"الشحنة" واقعيًا. ومع أنه لا يمكن لأيٍّ منهما أن يُلاحَظ ملاحظة مباشرة، إلا أنهما يلعبان كلاهما دورًا حاسمًا في التفسير والتنبؤ. والشيء ذاته يمكن أن يقال عن الحساب العصبي، والاستعارات التصورية والنماذج الأوليَّة والفونيمات والمورفيمات والأفعال، وما سواها.

العقل المُجَسْدَن بدون نزعة استئصالية

إن الفونيمات والأفعال واقعيَّة real. إنها كيانات في اللغة بالطبع، إلا أنه ما من أحد ممن يأخذونها على أنها واقعيَّة يعتقد أنها كيانات فيزيقية. وإنما نأخذها على أنها واقعيَّة لأنها لازمة إذا ما كان لنا أن نفهم طبيعة اللغة. ومن ثم سيكون على أية نظرية لغة ذات كفاءة تفسيرية أن تتناولها. أي أنها ستكون واقعيَّة بالنسبة إلى فهم ما، وهو، في هذه الحالة، الفهم العلمي للغة.

إن *النزعة الاستئصالية Eliminativism* هي الموقف الفلسفي الذي يقول إن الأشياء الوحيدة التي تكون واقعيَّة هي الكيانات الموجودة فيزيقيًا. وبوضوح، فإننا بوصفنا مناصرين للواقعيَّة المُجَسْدَنة لسنا استئصاليين. لكننا، في الوقت ذاته، *فيزيقيون*، بمعنى أننا نعتقد أن ثمة أساسًا ماديًا أبعد لما نأخذه، من منظور علمي، على أنه واقعي. أي أننا ندافع، مع آخرين في مجال العلم المعرفي، عن أن ثمة أساسًا فيزيقيًا في الجسد والمخ لمثل هذه الكيانات في نظريات علمية عن العقل واللغة كالفونيمات، والأفعال، والاستعارات.

إن ما يعنيه أن تكون فيزيقيًا، دون أن تكون استئصاليًا، يمكن إيضاحه على أحسن ما يكون بنقاش بحث النمذجة العصبيَّة المُناقَش في الفصل الثالث وفي الملحق.ويعد النموذج التفسيري للبحث الخاص بالنظرية العصبيَّة للغة لمجموعة بيركلي The research paradigm of the Neural Theory of Language (The NTL Paradigm) Group at Berkeley نموذجًا تفسيريًا متعدد المستويات يساهم كل مستوى فيه بشيء ما ضروري للتفسير في العلم المعرفي. وهو ما يعني أن نموذجًا من هذا النوع يزعم ضمنيًا أن داخل علم معرفي وافٍ تفسيريًا ثمة حقائق في كل مستوى من المستويات لا يمكن أن تكون مُقرَّرة بصورة وافية في مستوى ما آخر.

إن النموذج التفسيري للنظرية العصبيَّة للغة The NTL paradigm هو حالة من نموذج تفسيري مشترك يلتقي فيه معظم العلماء المعرفيين، على الأقل بصورة مبدئية.

النموذج التفسيري المشترك

النموذج المشترك هو:

مستوى القمة: المعرفي

مستوى الوسط: الحساب العصبي

مستوى القاع: البيولوجي العصبي

في هذا النموذج التفسيري يتمثل مستوى القمة في وصف البنى والميكانزمات المعرفية بمصطلحات وظيفية. وهو يشمل تصورات من قبيل الفونيمات والأفعال والمفاهيم. أما مستوى القاع فهو وصف للنسق العصبي

للمخ بمصطلحات بيولوجية. وهو يشمل تصورات قنوات الأيون، ومحاور الألياف العصبيَّة، والزوائد الشجرية، والشبكات العصبيَّة، وما إليها. وأما دور مستوى الحساب العصبي فهو أن يربط الاثنين ليُنَمْذِج البنية العصبيَّة للمخ أو لجانب ما منها، بينما يستخدم ذلك النموذج ليُفسِّر جوانب التفكير واللغة ووظائف معرفية أخرى.

إن معظم العلماء المعرفيين لديهم التزام نظري بواقع [بحقيقة] أشياء من قبيل الفونيمات والأفعال والمفاهيم، ليس بالمعنى ذاته الذي يعنيه الالتزام بواقع [بحقيقة] المقاعد والصخور، إلا أنه على الرغم من ذلك التزام في مستوى ما ملائم للفهم. وكذلك، فإن علماء الأعصاب المعرفيين العاملين في الحساب العصبي لديهم التزام نظري بواقع البوابات العصبيَّة، وأوزان المشتبكات العصبيَّة، والعتبات، والعمليات الرياضية "المؤداة بالخلايا العصبيَّة" (الجمع، والطرح، والضرب، والتفاضل، والتكامل، والجمع الموجَّه، وما إلى ذلك). وبالطبع، *فإن الأعداد المستخدمة في مثل هذه الحسابات ليست قائمة بشكل حرفي في أجسام الخلية*. إن الرياضيات المستخدمة في الحسابات هي جزء من استعارة علمية مهمة أهمية خطيرة لفهم كيف تعمل الخلايا العصبيَّة: استعارة **الحساب العصبي**. وهذه هي الاستعارة المركزية لعلم الأعصاب الحسابي، وهي تبدو استعارة ملائمة، أي أنها تشخِّص بدقة كيف تعمل الشبكات العصبيَّة البيولوجية. وفي علم الأعصاب الحسابي، الذي ينظر إلى الاستعارة بوصفها من المسلَّمات، يُنظر إلى أوزان المشتبكات العصبيَّة (التي هي عبارة عن أرقام) بوصفها خصائص للشبكات العصبيَّة، كما يُفهم التعلم بوصفه تغيرًا في أوزان المشتبكات العصبيَّة الذي هو في النماذج التقنية تغير أرقام. إن الواقعيَّة

المُجَسْدَنة تفهم التزامات الواقع العلمي بكيانات استعارية مثل هـذه بوصـفها الأرقام الواردة ضمن نموذج حسابي يشار إليـه بوصـفه "أوازن مـشتبكات عصبية".

وأخيرًا، فمن المهم أن نلاحظ أن علماء البيولوجية العصبيَّة وعلمـاء علم الأعصاب الحسابي عمومًا ما يستخدمون استعارة **الحساب العصبي** دون ملاحظة أنها استعارة. وفعليًا، فمن الشائع إلى أقصى حـد بالنـسبة لعلمـاء البيولوجيا العصبيَّة الحسابية أن يُشكِّلوا ما يسميِّه اللغويون "توليفة تصورية" لمجالي انطلاق [مصدر] ووصول [هدف] الاستعارة.

(A7, Fauconnier and Turner 1994, 1996). و في هذه التوليفة تكون بنى مجال الوصول [الهدف] البيولوجية (الحاوية لأجسام الخلية والزوائد الشجرية والمشتبكات العصبيَّة وقنوات الأيون) مجلوبة معًا مع الدائرة العصبيَّة لمجال الانطلاق [المصدر] (الحاوي لأفكار الدائرة مثل الروابط والبوابات وكـذلك الأرقام الدالة على أوزان المشتبكات العصبية والتحفيز والمنع). وفي خطاب مولَّف من هذا النوع تكون البنى البيولوجية مُمَفْهَمَة كما لـو أنهـا "غيَّـرت (الأرقام الدالة على) أوزان المشتبكات العصبيَّة"، و"المنع المُرسَل" والبوابات المشكَّلة وما إليها. إن التوليفات التصورية من هذا النوع هي المعيـار فـي الخطاب العلمي.

الفيزيقية غير الاستئصالية

لقد رأينا أن الواقع والحقيقة يحدثان بالنسبة إلى فهمنا فـي مـستويات عديدة ومن منظورات عديدة. وهذا غير متسق مع البرنـامج الاستئـصالي

الكلاسيكي في فلسفة العلم، الذي يؤكد أن التعينات الواقعيَّة الوحيدة والحقائق الوحيدة تكون في "المستوى الأدنى"، حيث المستوى العصبي: أي مستوى الكيمياء العصبيَّة والفسيولوجيَّة الخلويَّة.

وفي الواقع ما من علماء أعصاب يعتنقون هذا الموقف، كما يمكن أن يُرى من خلال كلية حضور استعارة **الحساب العصبي**. وإذا ما تكلمنا بدقة، فإن "الدوائر العصبيَّة" مع لوغارتمياتها [حلولها] العددية الحسابية العصبيَّة ليست جزءًا مباشرًا من الكيمياء العصبيَّة والفسيولوجيا الخلوية التي تتحدث عن أشياء مثل هذه كقنوات الأيون والنواقل العصبيَّة وقابلية الخلية للسريان. إلا أن استعارة **الحساب العصبي** التي تحدِّد حقل علم الأعصاب الحسابي (التي تربط المستوى الأوسط بمستوى القاع في النموذج التفسيري المشترك)، هي ضرورية تمامًا من أجل فهم واف لكيف يعمل المخ والجسد. وما من علم أعصاب جاد بوسعه أن "يستأصل" هذه المستويات العليا المبنية استعاريًا للفهم العلمي التي تؤخذ فيها الحسابات المستخدمة للأرقام بوصفها واقعيَّة.

والأمر ذاته صحيح بالنسبة لنماذج السلوك اللغوي والمعرفي التي يبنيها اللسانيون المعرفيون وعلماء معرفيون آخرون، على سبيل المثال، بنى مثل الأنساق التصورية والتكوينات النظرية من قبيل الفئات التصنيفيَّة الأساسية المستوى، والاستعارات التصورية، وخُطاطات الصورة والنماذج الأوليَّة. وحين توجد أدلة متضافرة كافية تؤخذ التكوينات النظرية التي من هذا النوع بوصفها "واقعيَّة". وبما أننا لسنا، ولا يسعنا أن نكون، واعين بها فإنها مفترضة كجزء من اللاوعي المعرفي، وما ندعوه "اللاوعي المعرفي" هو كلية تلك الميكانزمات المعرفية النظرية فوق المستوى العصبي الذي لدينا

أدلة كافية عليه، لكن ليس لدينا مدخل واعٍ إليه. ومثل كل ميكانزم من الميكانزمات المعرفية التي تُؤلِّف اللاوعي المعرفي ككل، فإنه يؤخذ، بوصفه ظاهرة عامة، على أنه واقعي. وهذا مهم لفلسفة العلم من الجهة التالية. ولننظر إلى النموذج التفسيري للنظرية العصبيَّة للغة NTL في نسختها المبسَّطة، ذات المستويات المعرفية والعصبيَّة الحسابية والبيوعصبية:

مستوى القمة: معرفي

مستوى الوسط: حسابي

مستوى القاع: بيو-عصبي

في نظرية فيزيائية استئصالية، سيمضي التفسير في اتجاه واحد فقط، من القاع إلى القمة، مع أخذ المستوى البيوعصبي فحسب بوصفه واقعيًا، في حين تؤخذ المستويات الأخرى بوصفها ظواهر عرضية.

أما في النموذج التفسيري للنظرية العصبيَّة للغة، فإن هذا ليس هو الحال. لأن النموذج التفسيري فيزيقي، بمعنى أنه لا يزعم أنه توجد أية كيانات غيبية غير فيزيقية من قبيل النفس أو الروح أو عقل ديكارتي غير مُجَسْدَن. إذ إن المخ كله، في النهاية، عبارة عن كيمياء عصبية وفسيولوجيا عصبية. إلا أنه ليس استئصاليًا بطريقتين: أولاً، إن كل مستوى مأخوذ بوصفه واقعيًا، بحكم أن لديه أنطولوجيا نظرية ضرورية لتُفسِّر الظواهر. ثانيًا، إن التفسير والتحفيز يمضيان في اتجاهين. وكي نفسِّر كيف تعمل الكيمياء العصبيَّة والفسيولوجيا العصبيَّة في شبكات من الخلايا العصبيَّة، فإننا نحتاج مستوى نظريًا من الحساب العصبي. إن تفسير ما تفعله الخلايا

العصبيَّة الفيزيقية ينبع من المستوى الأوسط إلى مستوى القاع. وهذا شكل من التفسير من القمة إلى القاع غير استئصالي.

ثم بعد ذلك، لننظر إلى معمار الدائرة العصبيَّة على مستوى الحساب العصبي. إن القاع محفِّز نحو القمة ببنى فيزيقية على المستوى البيوعصبي: خرائط طوبوغرافية، وحقول المركز– المحيط الاستقبالية –، وما إلى ذلك. وكذلك أيضًا فإن القمة محفِّزة نحو القاع بظواهر معرفية من قبيل التهيئة المعرفية، وإسقاط الفرض المُسبَق، ومفعولات "التحفيز المنتشر" الأخرى في المستوى المعرفي.

إن البنى في المستوى المعرفي تتطلب التفسير من القاع إلى القمة. فبنية الفئات التصنيفيَّة للون مفسَّرة بمخروطات اللون وبالدائرة العصبيَّة لنسق المخ الخاص برؤية اللون. كما أن بنية خُطاطة الصورة مفسَّرة جزئيًا بخرائط طوبوغرافية وبوابة [منافذ] عصبية (R2, Regier 1995). أما طبيعة بنية الحدث والجهة اللغوية فمفسَّرة جزئيًا ببنية أنساق التحكم العصبي الإرادي (B2, Narayanan 1997 a, b).

وعلاوة على ذلك، فإن النموذج التفسيري كله، المشتمل على المستويات الثلاثة، يصبح له معنى فحسب انطلاقًا من حقيقة أننا كائنات عضوية حية عاملة في بيئة فيزيقية واجتماعية وأننا تطورنا لنعيش في بيئة من هذا النوع. فالوجود ذاته الخاص بأنساق اللون لدينا يمكن أن يتم تفسيره فقط نسبة إلى حقيقة أن للأسطح قابليات للعكس، بحيث إن مكونات كيميائية معيَّنة في مخروطاتنا الشبكية يتم تغييرها بأطوال موجات معيَّنة للضوء، وما إلى ذلك. وكذلك، فإن وجود خُطاطات الصورة يغدو له معنى فحسب لأن

العلاقات الفضائيَّة التي تسمها نافعة لنا: الاحتواء، ومسارات الحركة، والمركزية ، وديناميات القوة [ديناميات الجهد] ، والتوازن، والتماس، وما إلى ذلك. والأمر ذاته صحيح بالنسبة للاستعارة التصورية، كما قد رأينا في نقاشنا للاستعارة الأساسية. إن الاستعارات الأساسية يمكن أن تكون مفسَّرة جزئيًا بالمصطلحات الأعصابية الموصوفة لدى ناريانان (B2, 1997a,b). لكن من أجل أن تتشكَّل الصلات العصبية فلا بد من أن توجد ترابطات [تلازمات] فيزيقية واجتماعية في خبرة الكائنات العضوية الحية مع حجمنا والخصائص والقدرات الفيزيقية والحاجات الاجتماعية. إن هذا الجانب الإيكولوجي والتطوري من النموذج التفسيري للنظرية العصبيَّة للغة هو أيضًا غير استئصالي. أي أنه أكثر من مجرَّد بيولوجيا أعصاب، وهو أساسي أساسية مطلقة لتفسير لماذا لدينا لأنساق التصورية واللغوية التي لدينا.

بإيجاز، إن النموذج التفسيري للنظرية العصبيَّة للغة هو مثال على فيزيقية غير استئصالية لثلاثة أسباب: أولاً، كل المستويات مأخوذة بوصفها واقعيَّة. ثانيًا، إن التفسير والتحفيز ينتشران من القمة إلى القاع وكذلك من القاع إلى القمة. وثالثًا، فإن التفسير والتحفيز يمكنهما فقط أن يكونا وافيين نسبة إلى اعتبارات إيكولوجية وتطورية أوسع.

الواقعيَّة المُجَسْدَنة تدخل

لقد رأينا أن النتائج الإمبيريقية الأساسية للجيل الثاني من العلماء المعرفيين تتطلب واقعيَّة مُجَسْدَنة. فالواقعيَّة المُجَسْدَنة ضرورية بصورة

مماثلة لكيما يصبح للعلم المعرفي معنى. وكيما ترى لماذا هي مطلوبة، تأمل الاعتراض التالي: كيف يمكن لك أن تكون فيزيقي النزعة حين تعتقد في واقعيَّة أشياء غير فيزيقية من قبيل الحساب العصبي واللاوعي المعرفي؟

في فلسفة تكون الميتافيزيقا فيها مستقلة عن، وسابقة على، الإبستمولوجيا، من يكون فيزيقي النزعة هو فيلسوف يزعم أن الأشياء الوحيدة التي توجد "موضوعيًا" – أي التي توجد مستقلة عن أي فهم من قِبَل أي كائن – هي الأشياء التي تكون فيزيقية. ومع ذلك، فلكي ما يُمَفْهِم المرء أي شيء فيزيقي لا بد للمرء من أن يستخدم فهمه. إذ إنه في الواقعيَّة المُجَسْدَنة، حيث تعتمد الحقيقة على الفهم، لا يوجد صدع ميتافيزيقا – إبستمولوجيا من هذا النوع. ومن ثم فإن عبارة *الفيزيقي النزعة* تتخذ معنى مختلفًا جدًا، معنى يتعلق بطبيعة التفسير والتحفيز العلمي وما يأخذه المرء بوصفه واقعيًا من أجل التفسير العلمي، *فالفيزيقي النزعة* هو شخص يعتقد أن ثمة أساسًا ماديًا لكل الكائنات المأخوذة بوصفها واقعيَّة داخل أية نظرية علمية.

إن الواقعيَّة المُجَسْدَنة إذًا تفضي إلى علم محسوس. إذ بمجرَّد ما يتم تمييز مستويات الفهم، يستطيع المرء أن يتحدث بشكل محسوس عمَّا هو واقعي أو غير واقعي، حقيقي أو كاذب نسبة إلى تلك المستويات من التفسير العلمي. فالمرء يستطيع أن يناقش إذا ما كانت بنى الشبكة العصبيَّة الخاصة بمعمار معين واقعيَّة أو إذا ما كان حقيقيًا أن الحساب العصبي يعمل وفقًا لنظرية ما أو أخرى. وليس على المرء أن يعتقد أن الأعداد المستخدمة في الحساب واقعيَّة فيزيقيًا بشكل فردي، وإنما أن القيم النسبية لتلك الأعداد تتفق بطريقة ما متلائمة مع الواقع الفيزيقي. وعلى مستوى اللاوعي المعرفي،

يستطيع المرء أن يناقش إذا ما كانت الاستعارات التصورية أو الفونيمات واقعيَّة، وإذا ما كانت، فما هي خواصها. وبناء على ذلك يستطيع المرء أن يعطي الفيزيقي النزعة نظرية عصبية عن كيف تنشأ وتعمل في المخ الاستعارات والفونيمات ككيانات مفهومة علميًا. ومما له معنى تام في الواقعيَّة المُجَسْدَنة أن تكون فيزيقي النزعة حتى وأنت تتحدث عن أشياء غير فيزيقية من هذا القبيل بوصفها واقعيَّة نسبة إلى أشكال التنظير العلمي. إن الأنواع الوحيدة من الكيانات والبنى غير الفيزيقية المأخوذة بوصفها "واقعيَّة" هي تلك التي تكون مفترضة على أساس الأدلة المتضافرة والتي تكون مطلوبة من أجل التفسير العلمي.

اللاوعي المعرفي الفعَّال

أن تقول إن اللاوعي المعرفي فعَّال يعنى أن تقول إن الميكانزمات المعرفية المفترضة نظريًا التي تُؤلِّفه تؤدي عملاً معرفيا واقعيًا، بحيث إنها تلعب دورًا مركزيًا في المَفْهَمَة والتفكير ولذلك فهي قصدية وتمثيلية ومشخِّصة للحقيقة.

ومؤخراً، زعم جون سيرل (C2, 1995, 127-148) أن ما دعوناه ودعاه علماء معرفيون آخرون اللاوعي المعرفي هو مجرَّد "خلفية" بلا أية خصائص ممَّا نعزوها إليها. وفي الواقع، فإن سيرل لا يعتقد في واقعيَّة اللاوعي المعرفي على الإطلاق. "كيما نصوغ القضية بلا مواربة، فإنني أعتقد أنه في معظم حالات اللجوء إلى اللاوعي في العلم المعرفي لا تكون لدينا حقيقة فكرة واضحة عما نتحدث عنه" (C2, Searle 1995, 128).

إن سيرل يصوِّر الخلفية بوصفها "فئة معيَّنة من السببية الفسيوعصبية. و هي فسيولوجيا عصبية بدون أية بنية واقعيَّة. ويفضِّل سيرل نسخة التشغيل الموزَّع المتوازي الخاصة بالارتباطية، الخاصة بـ "نمذجة الشبكة العصبيَّة، حيث توجد تغذية دالة وناتج دال، إلا أنه ما من خطوات تشغيل للرموز في المابين؛ وإنما ثمة فحسب سلسلة من العقد ذات قوى مختلفة في الربط بينها والإشارات تمر من عقدة إلى أخرى، وأخيرًا تعطي التغيرات في قوى الربط الاقتران الصحيح للتغذيات [المدخلات] والنواتج [المخرجات] (C2, Searle 1995, 140-141).

إن مثل هذه الخلفية، فيما يزعم سيرل، بوسعها أن تُشكِّل قدرات بمقدورها أن تمكِّن الوعي بدون أية بنية أو سمة من بنيات أو سمات التفكير العقلي. وهكذا تكون الشبكات العصبية غير المبنية باطمئنان غير عقلية، كما أنها غير تصورية وغير قضوية. إن الخلايا العصبيَّة تعمل أسفل مستوى الوعي، إلا أنها لا تحتاج أن تؤلِّف مستوى لا واعيًا من البنية التصورية. والخلايا العصبيَّة ليست خاصة بأي شيء. وهكذا إذا كان ليس للخلفية وجود إلا فقط في المستوى العصبي، حيث لا يكون لذلك المستوى بنية قضوية يمكن تصورها أو بنية تصورية أخرى، فإن الخلفية حينئذٍ لن ترتفع إلى لاوعي معرفي – أي إلى مستوى حقيقي لبنية تصورية ذات خصائص فعَّالة للعقل.

وعلى العكس من ذلك، فإننا نستطيع أن نرى أن اللاوعي المعرفي فعَّال وواقعي تمامًا بالنظر إلى معايير سيرل ذاتها للمعنى التصوري والبنية العقلية. ذلك أننا إذا ما نظرنا بعناية نستطيع أن نرى أن للوعي المعرفي كل الخصائص التالية: إنه قصدي، وتمثيلي، وقضوي؛ ومن ثم مشخِّص للحقيقة،

وسببي. ولنبرهن على هذا سنأخذ أربعة أمثلة من اللاوعي المعرفي: المفاهيم أساسية المستوى، والأطر التصورية، ومفاهيم العلاقات الفضائيَّة، والاستعارات التصورية.

أولاً، خذ المفاهيم الأساسية المستوى (مثلاً *المقعد*)، التي تكون مشخَّصة بالتصوير العقلي، والحركة الدافعة، والإدراك الجشطلتي. ولأننا كائنات مُجَسْدَنة فاعلة في العالم، فإن مفهومًا أساسي المستوى مثل *المقعد* هو قصدي وتمثيلي. إن ما يجعله *قصديًا* هو أن المفهوم ينتقي الأشياء التي توافق صورتنا العقلية عن مقعد، وتوافق برنامجنا الحركي للجلوس في مقعد، وتوافق إدراكنا الجشطلتي للمقاعد. كما أن الصور العقلية والبرنامج الحركي والجشطلت الإدراكي تُشكِّل معًا تمثيلاً مُجَسْدَنا لأفراد الفئة التصنيفيَّة. وهذا ليس مجرَّد تمثيل رمزي، أي ليس مجرَّد ترميز داخلي لواقع خارجي. وإنما هو البنية المُجَسْدَنة التي هي مكوِّنة للخبرة بمقعد.

ثانيًا، لنأخذ الأطر الدلالية (A6, Fillmore 1982b)، التي تقدِّم بنية تصورية شاملة مُحدِّدة للعلاقات الدلالية بين "الحقول" الكاملة من المفاهيم والكلمات المتصلة التي تعبِّر عنها. إن إطار مطعمنا، الذي يسم معرفتنا العاملة بالمطاعم، ليس فقط قصديًا وتمثيليًا بل هو أيضًا *قضوي*. إن الإطار يشخِّص المعرفة الخلفية المبنية التي نسبة إليها يصبح لمفاهيم مثل *المطاعم* و*السقاة* و *قوائم الطعام* و*فواتير الحساب* معنى. إنه يحوى المعلومات القضوية: نادل يحضر قائمة الطعام، ويأخذ طلبك ويُحضِر طعامك إليك وما إلى ذلك. إن المعلومات *القضوية قصدية*: إنها حول السقاة/ و قوائم الطعام، والطعام، وما إلى ذلك. إن الإطار *يمثِّل* بنية الخبرة الخاصة بالمطاعم.

إضافة إلى ذلك، فالأطر التصورية التي تقطن لا وعينا المعرفي تساهم دلاليًا في معاني الكلمات والجمل. وبالتالي، فإن كلمة نادل مُحدَّدة نسبة إلى إطار المطعم. تأمَّل جملة "عمل كنادل لعشرين عامًا، إلا أنه لم يأخذ قط طلبًا للطعام من زبون، ولم يوصِّل قط طعامًا، ولم يكتب أو يوصِّل فاتورة حساب، و لم يعمل حتى في مطعم قط أو حصل على أية وظيفة من أي نوع آخر لها علاقة بتقديم الطعام". إن المرء سيكون على وشك الانفجار ليفهم كيف كان بإمكان هاري أن يعمل كنادل وكيف يمكن لمثل هذه الجملة أن تكون حقيقية [صادقة] إذا ما أخذنا المعنى المعتاد لكلمة نادل. ويتمثَّل المشكل في أن العناصر المفتاحية للإطار التي يُحدَّد وفقًا لها النادل مُنْكَرَة هنا. وبالتالي، فإن الأطر في اللاوعي المعرفي يجب بالتأكيد أن تكون أجزاء من معاني الجمل، حين تكون الكلمات التي في تلك الجمل مُحدَّدة بالنسبة إلى الإطار. وفي مثل هذه الحالات، فإن الأطر التي في اللاوعي المعرفي تساهم قطعًا في المحتوى الدلالي للكلمات وفي معاني الجمل. وفضلاً عن ذلك، فحتى حين يكون إطار ما مستخدمًا بصورة خالصة كخلفية بلا أية عناصر معجمية في الجملة المُحدَّدة بالنسبة إليه، فإن الإطار نمطيًا سيدخل *سببيًا* في استدلالات مصنوعة على أساس ما يكون في الجملة. خذ جملة "بعد أن أكلنا قمنا وغادرنا" وهي مقولة في سياق إطار مطعم، وستجد أن المرء يستدل بشكل طبيعي أننا أخذنا الفاتورة ودفعنا الحساب. باختصار، إن الأطر المستخدمة كخلفية مولِّدة للاستدلال. وتوليد الاستدلال هو معًا سببي وجزء مما نأخذ الدلاليات على أنها خاصة به.

وبعد، دعونا نتناول مفاهيم العلاقات الفضائيَّة وخُطاطات الصورة. إن مثل هذه المكونات من اللاوعي المعرفي يمكن أن تكون *سببية* لأشكال الفهم. فحين نفهم نحلة بوصفها *في* *in* الحديقة، فإننا نفرض بنية وعاء تخيلي على

الحديقة والنحلة *داخل* *inside* الوعاء. إن البنية المعرفية المفروضة على الحديقة تدعى *خُطاطة صورة الوعاء*. وتلك البنية المعرفية تلعب *دورًا سببيًا* في إحداث الفهم – مَفْهَمَة النحلة بوصفها في شيء ما. وكذلك، حين نفهم قطة بوصفها *وراء* شجرة *behind* a tree فإننا نفرض واجهة a front وظهرًا back على الشجرة. إن هذا المفهوم من مفاهيم العلاقات الفضائيَّة *سببي* بما أنه يفرض على المشهد شيئًا ما ليس هناك في الخارج: واجهة وظهرًا على الشجرة. وأخيرًا، دعونا ننتقل إلى الاستعارة التصورية. كما سنرى أدناه، فحين نُمَفْهِم الكريسماس [عيد ميلاد السيد المسيح] بوصفه *يأتي متقدمًا* *coming a week ahead* السنة الجديدة بأسبوع، فإننا نفرض على السنة الجديدة أمامية [واجهة] استعارية metaphorical front تتيح للكريسماس أن يكون *متقدمًا* *ahead* بمَفْهَمَة للأزمنة بوصفها موضوعات مُتحرِّكة في فضاء استعاري. إننا أيضًا نحدِّد الشروط الخاصة بالحقائق الاستعارية: إن السنة الجديدة لا تأتي متقدمة على ahead الكريسماس بأسبوع؛ بل العكس هو الصحيح. إن الاستعارة التصورية بالتالي تلعب دورًا سببيًا في شيء ما واقعي نقوم به، أعني أنها تمفهم الزمن بناء على الحركة في الفضاء.

و كما سنرى في القسم الثالث، فإن النظريات الفلسفية مبنية باستعارات تصورية تقيِّد الاستدلالات التي يمكن أن يتم استخلاصها داخل النظرية الفلسفية. فالاستعارات التصورية (اللاواعية نمطيًا) التي تكون مشكِّلة للنظرية الفلسفية لها *الناتج السببي* لتقييد كيف يمكنك أن تفكِّر داخل إطار عمل فلسفي.

بإيجاز، إن اللاوعي المعرفي فعَّال بصورة مُحْكَمَة: قصدي، وتمثيلي، وقضوي، ومُشخص للحقيقة، ومولِّد للاستدلال، وتخيلي، وسببي. وحقيقة أنه فعَّال توضح أنه واقعي. إن أسلوب فعاليته يوضِّح أنه يملك بنية تصورية واقعيَّة – بنية على مستوى القصدية والتمثيل، والقضايا والحقيقة، والاستدلال – وليس مجرَّد بنية في المستوى العصبي.

الفصل الثامن

الاستعارة والحقيقة

قد تبدو مسألة إذا ما كان الفكر مُجَسْدَنًا، والاستعارة تصورية من قبيل القضايا المتحذلقة الملتبسة. إلا أنهما ليسا كذلك. وإنما هما ينفذان إلى الأسئلة الأعمق عما نكون ككائنات إنسانية وكيف نفهم عالمنا اليومي. وإذا كنتَ تعتنق الرؤى التقليدية عن الاستعارة، فإنك حينئذٍ ترث الرؤى الخاصة بما يكون الواقع وما تكون الحقيقة وكيف تكون اللغة مرتبطة بالعالم، وإذا ما كنا نستطيع أن تكون لدينا معرفة موضوعية، بل وحتى عما تكون الأخلاق.

لقد رأينا أن الرؤية التقليدية للاستعارة زائفة إمبريقيًا؛ لأن الاستعارة تصورية والتفكير اليومي استعاري على نطاق واسع. ولذلك فإن الرؤى الخاصة بالواقع والحقيقة واللغة والمعرفة والأخلاق التي هي مّقيَّدة بالنظرية التقليدية للاستعارة يجب أيضًا أن تكون زائفة. وهذا مزعج ؛ لأنه يضع العديد من أكثر رؤانا المشتركة أساسية عن العالم و كذلك نظرياتنا الفلسفية التي توسِّع تلك الرؤى موضع التساؤل.

لكن كيف يمكن أن يكون واردًا أن يرتبط تحدي النظرية التقليدية للاستعارة بتقويض الرؤية العامة للواقع والحقيقة والإمكانيات الخاصة

بالمعرفة المباطنة لمعظم الفلسفة الغربية؟ إن الاستعارة عادة ما تُرَى بوصفها لا صلة لها بموضوعات من هذا النوع – وتلك تمامًا هي القضية! فالنظرية التقليدية ينبغي عليها أن تعالج الاستعارة بوصفها لا صلة لها بالأسئلة الأساسية الخاصة بطبيعة العالم ومعرفتنا به؛ وإلا فإن جزءًا أساسيًا من رؤيتنا المشتركة للعالم ستكون معرَّضة للخطر.

وكيما نرى بالضبط لماذا تكون المخاطر الفلسفية شديدة جدًا، دعونا ننظر مرة أخرى إلى النظرية التقليدية للاستعارة.

النظرية التقليدية

لقد دامت النظرية التقليدية للاستعارة لخمسة وعشرين قرناً من الزمان في الأدبيات الفلسفية والأدبية، ولا يمكن تجاوز ثقل كل ذلك التراث بسهولة بواسطة الأدلة الإمبريقية على وجود الاستعارة التصورية. إذ ظلت النظرية التقليدية تحتضن عددًا من المعتقدات الزائفة إمبريقيًا حول الاستعارة التي صارت راسخة رسوخًا عميقًا للغاية إلى حد أنها ظلت تؤخذ بوصفها حقائق ضرورية، تمامًا مثلما ظلت النظرية التقليدية تؤخذ بوصفها مُحدِّدة. وها هي المبادئ المركزية للنظرية التقليدية:

١– الاستعارة مسألة خاصة بالكلمات وليس بالفكر والاستعارة تقع حين تكون كلمة مُستخدمَة لا لما تعنيه اعتياديًا، وإنما لشيء آخر.

٢– اللغة الاستعارية ليست جزءًا من اللغة العادية المتعارفة. وإنما هي بدلاً من ذلك جديدة وتنشأ نمطيًا في الشعر، والمحاولات البلاغية في الإقناع والاكتشاف العلمي.

٣- اللغة الاستعارية منحرفة. ففي الاستعارة، الكلمات ليست مستخدمة بمعانيها المستحقة.

٤- التعبيرات الاستعارية العرفية في اللغة اليومية العادية هي "استعارات ميتة" أي تعبيرات كانت ذات مرة استعارية، إلا أنها صارت متجمِّدة في تعبيرات حرفية.

٥- الاستعارات تعبِّر عن تشابهات. أي أن ثمة تشابهات سابقة الوجود بين ما تعيِّنه الكلمات في المعتاد وما تعيِّنه حين تكون مستخدمة استعاريًا.

إن هذه ليست قائمة صدفوية. وإنما هي نظرية متجذرة بعمق في التراث الفلسفي الغربي و تُشكِّل معنى بديهيًا للكثيرين؛ لأنها توافق نظرية شعبية شائعة إلى أقصى حد عن اللغة والحقيقة.

نظرية الحس العام للغة والحقيقة

يتألف العالم من موضوعات وكائنات حية لها خصائص معيَّنة وهي، في أي زمن، تقع في علاقات معيَّنة إزاء بعضها البعض. ولا توجد سوى طريقة واحدة يكون عليها العالم. وتتألف لغتنا من كلمات تعبِّر عن أفكار تطابق حرفيًا العالم. ودور اللغة الأساسي هو أن تعبِّر عن، وتوصِّل، مثل هذه الحقائق الأساسية عن العالم.

إن هذه النظرية الشعبية ليس كل ما فيها خاطئًا. إذ فيما يتعلق بالمفاهيم الأساسية المستوى، فإن نظرية الحس المشترك صحيحة بصورة أساسية.

وفي ظل مركزية المفاهيم الأساسية المستوى في فهمنا المُجَسْدَن وتفشيها في خبرتنا الدنيوية، يغدو لنظرية الحس المشترك معنى. وهذا تأويل مُجَسْدَن لنظرية الحس المشترك. وليس التأويل المعتاد. ذلك أن نظرية الحس المشترك عادة ما يتم تأويلها بوصفها نظرية موضوعية، لايدخل فيها الجسد ولا الفهم المُجَسْدَن على الإطلاق.

لقد حوَّل قسم كبير من الفلسفة الغربية نظرية الحس المشترك الشعبية إلى نظرية موضوعية متخصصة. فما يُؤلِّف معنى للمفاهيم الأساسية المستوى قد تم تحويله إلى نظرية يفترض فيها أنها حقيقية [صادقة] بالنسبة لكل تفكير ولغة. وهي نظرية امتلكت تأثيرًا شديدًا جدًا لأكثر من ألفيتين، وقد أخفت هيمنتها طيلة ذلك الزمن عن الرؤية تأثيرًا من أقوى التأثيرات على حيواتنا اليومية – ألا وهو التفكير الاستعاري الاعتيادي. لماذا، بالضبط، تخفي نظرية الحس المشترك الطبيعة الحقيقية للتفكير الاستعاري؟ ولماذا يُفترَض أنها تسبَّبت في النظرية التقليدية الزائفة عن الاستعارة؟ والجواب، باختصار، هو هذا:

لو كانت نظرية الحس المشترك حقيقية [صادقة]، فإن الاستعارة لن تخدم الوظيفة المركزية للغة، المفترض أنها تعبِّر عن وتوصِّل حقائق حرفية عن العالم. وبسبب هذا، فإن الاستعارة تقليديًا خُفِّضَت إلى نظرية للمجازات، قُصِد منها أن تعالج استخدامات اللغة التي لا يعتقد فيها أن الحقيقة موضع تناول: الشعر، التأنق البلاغي، الخطاب القصصي وما إلى ذلك. إن إقصاء الاستعارة من نطاق الحقيقة يُفسِّر لماذا تُركِت الاستعارة بشكل تقليدي للبلاغة

والتحليل الأدبي، بدلاً من أن تؤخذ جديًا من قبل العلم والرياضيات والفلسفة التي يُنظَر إليها بوصفها مشاريع تنشد الحقيقة.

إننا نستطيع الآن أن نرى لماذا تمضي النظرية التقليدية للاستعارة يدًا في يد مع التأويل الموضوعي لنظرية الحس المشترك للغة والحقيقة. ولنتأمل تلك الأجزاء من النظرية التقليدية للاستعارة التي يتضمنها ذلك التأويل لنظرية الحس المشترك. أولاً، لأنه يجب على الأفكار أن تكون حرفية، إذا ما كان لها أن تطابق العالم، ولا تستطيع أن تكون استعارية. ولذلك، فلا بد للاستعارة من أن تكون مسألة كلمات، لا أفكار. وذلك سبب أن فكرة *الاستعارة التصورية* ذاتها على خلاف مع تأويل نظرية الحس المشترك.

ثانيًا، لو أن كلمات الحياة اليومية العادية مُستخدَمة بمعانيها "المستحقة"، فإنها ستكون حينئذٍ حرفية. ولذلك فلا بد للغة الاستعارية من أن تكون "منحرفة"، وسيلة لقول شيء واحد في حين تعني شيئًا ما آخر.

ثالثًا، على افتراض أن وظيفة لغة الحياة اليومية العادية هي التواصل حول العالم كما هو واقعيًا وموضوعيًا، فإن اللغة التي لا تسلك بهذه الكيفية ليست لغة الحياة اليومية العادية. ولا بد لها من أن تكون إما شعرية أو بالأخص بلاغية أو قصصية. وذلك هو السبب في فكرة أن الاستعارة يمكن أن تكون *عرفية* وجزءًا من التفكير الطبيعي المعتاد على خلاف مع نظرية الحس المشترك.

رابعًا، إذا ما قُبِل أصلاً أن يكون تعبير عرفي يومي استعاريًا، فإنه لا يمكن أن يكون استعارة "حية"، وإنما يمكن فقط أن يكون استعارة "ميتة"،

أي إنه لا يمكنه بعد ذلك قط أن يكون استعارة حقيقية. إن الاستعارة الميتة هي في الواقع حرفية ولا بد من أن تُعزَى سمتها الاستعارية الظاهرة إلى مرحلة تاريخية أسبق من اللغة.

إن الفرضيات الأربعة الأولى للنظرية التقليدية عن الاستعارة تلزم عن التأويل الموضوعي لنظرية الحس المشترك للغة والحقيقة، وإن كانت لا تلزم عن التأويل الواقعي المُجَسْدَن. أما الفرضية الخامسة، من أن الاستعارة مؤسَّسة على التشابه، فمتوافقة مع التأويل الموضوعي لنظرية الحس المشترك وتتضمن جوانب معيَّنة منها.

وبما أنه يُتصوَّر في النظرية الموضوعية أن كل المعاني حرفية، فإنه ما من استعارة لديها قدرة أن تعبِّر عن دعاوى الحقيقة. وإنما تستطيع فقط أن تصنع دعاوى حقيقة إذا ما كانت تفعل ذلك بصورة غير مباشرة من خلال التعبير عن معنى حرفي آخر. وهذا، بدوره، يتطلب علاقة منتظمة بين استخدام استعاري للغة وما تعبِّر عنه بشكل غير مباشر، لكن حرفي. إن نظرية أن الاستعارة مؤسَّسة على التشابه توفِّر مثل هذه العلاقة وهي متوافقة مع التأويل الموضوعي لنظرية الحس المشترك للحقيقة واللغة.

وعلاوة على ذلك، فإن شرط التشابه يملك تضمينًا مهمًا. إن التعبير الاستعاري، نمطيًا كلمة أو عبارة في جملة، يملك معنى اعتياديًا لا يتوافق مع مادة الموضوع الخاصة ببقية الجملة. ولذلك فإنه يبدو شاذًا. ومن ثم؛ فلا بد له من أن يعني شيئًا ما آخر سوى ما يبدو أنه يعنيه، إذا ما كان له أن يصبح له أي معنى. فماذا عساه أن يعني؟ إن نظرية التشابه تملك جوابًا: لا بد من أنه يعني شيئًا ما مشابهًا لمعناه الاعتيادي.

ومن أجل أن تكون الاستعارة مؤسَّسة على التشابه على هـذا النحـو فلا بد من اعتناق مكونين من مكونات التأويل الموضوعي لنظريـة الحـس المشترك:

١- كل المفاهيم يجب أن تكون حرفية ويجب أن تـسمِّي موضـوعيًا أشياء موجودة وفئات تصنيفية موجودة موضوعيًا في العالم.

٢- يجب أن يكون التشابه محدَّدًا بخصائص مشتركة توجد فعليًا بشكل موضوعي في العالم. وعلى الرغم من أن شرط التشابه لا يلزم عنه ولا هو لازم عن التأويل الموضوعي لنظرية الحس المشترك، فإنه يوافق ذلك التأويل بشكل جيد جدًا وتلزم عنه أجزاء معيَّنة مهمة.

إننا نستطيع الآن أن نرى لماذا كان هناك داخل الفلسفة رؤيتان بعيدتا العهد عن طبيعة الاستعارة. إذ بما أنه لا بد للمفاهيم من أن تكون قادرة على أن تطابق بدقة العالم كما هو بحق في ذاته، فلا يمكن أن يكون هناك شـيء من قبيل المفاهيم الاستعارية. وكل ما يمكن أن يكون هناك هو اسـتخدامات استعارية للغة. وتلك الاستخدامات يمكن لها أن تكون إما (١) *حرفية بشكل غير مباشر*، بحيث لا بد لمعناها من أن يكون مُخفَّضًا لمفاهيم حرفية وإمـا (٢) *وهمية بلا معنى*، بحيث لا تعبِّر عن أفكار حرفيـة علـى الإطـلاق؛ وبالتالي لا يكون لها معنى، وإنما تكون فقط تحليقات للخيال.

إن نظريات النوع الأول تخفِّض كل استعارة إلى لغة "مستحقة" لكـن غير مباشرة و حرفية، في حين أن نظريات النوع الثاني تعالجها إما بوصفها لا صلة لها بالمعنى والتفكير العقلاني أو بوصفها تشويـشًا خياليًـا للتفكيـر العقلاني، ذلك الذي، لحسن الحظ أو سوئه، يُقَلْقِل المعنى.

لقد كان أرسطو، أبو النظرية التقليدية، حرفيَّ النزعة، كما هو جون سيرل، الذي تقتضي نسخته من نظرية أفعال الكلام كل القضايا، أي أن كل شيء يمكن أن يكون حقيقيًا [صادقًا]، ينبغي أن يكون حرفيًا. أما دونالد دافيدسون Donald Davidson وريتشارد رورتي Richard Rorty ، وهما منظِّران مناهضان للمعنى، فهما يُنكران أن تكون للاستعارة أية صلة بالمعنى أو الحقيقة (C2, Davidson 1978; Rorty 1989). وعمومًا، فإن رؤى الاستعارة داخل الرومانسية وما بعد الحداثة تقع تحت نظريات مناهضة المعنى. وبالتالي فحين يحلِّل رومانسي مثل نيتشه أو ما بعد حداثي مثل دريدا استعارات شخص ما، فإنه ينظر إلى استخدام الاستعارة في صياغة [تشكيل] موقف ما على أنه ينسخ أية دعاوى حقيقة مطلقة كان يصوغها المؤلف. إن دافيدسون يمثِّل حالة غير مألوفة لفيلسوف موضوعي مناهض للمعنى فيما يخص الاستعارة. إذ يُنكر على الاستعارة أي دور جاد في الحقيقة وهو ما يجعله يستطيع أن يُحافظ على التصور التقليدي القائل إن الحقيقة كلها حرفية.

إن هؤلاء الفلاسفة إما أنهم موضوعيون يريدون أن يحافظوا على نظرية الحس المشترك الشعبية أو نسبيون جذريون يريدون أن ينبذوها. والموضوعيون يمكن أن يكونوا إما حرفيين (مثل أرسطو أو سيرل) أو مناهضين للحرفية، في حين أن النسبيين الجذريين، بالطبع، لا يمكنهم سوى أن يكونوا مناهضين للحرفية. وما يشترك فيه هذان التراثان المتباينان تباينًا شديدًا، فيما يبدو، هو افتراض أن الاستعارة، في النهاية، لا يمكن أن تكون لها أية صلة على نحو مباشر بالحقيقة الموضوعية. فإما أنها ببساطة طريقة أخرى للنص على الحقيقة الحرفية، وإما أنها تقوِّض أي دعاوى للحقيقة الموضوعية.

لماذا تفشل النظرية التقليدية

إن كل الأدلة على الاستعارة التصورية التي ناقشناها في الفصول السابقة هي أدلة ضد النظرية التقليدية للاستعارة. وبما أن التأويل الموضوعي لنظرية الحس المشترك للغة والحقيقة تلزم عنه المبادئ الأربعة الأولى للنظرية التقليدية، فإن حقيقة أن النظرية التقليدية زائفة يلزم عنها أن التأويل الموضوعي لنظرية الحس المشترك هو أيضًا زائف. وسوف نناقش بعض تضمينات هذا فيما يتلو. لكن من المهم، الآن، أن نرى، نقطة بنقطة، لماذا بالضبط يكون كل مبدأ من مبادئ النظرية التقليدية عن الاستعارة زائفًا.

المبدأ (١): إن الاستعارة مسألة كلمات، لا مسألة تفكير. فالاستعارة تقع حين تكون كلمة مستعملة لا لما تعنيه بشكل اعتيادي، وإنما لشيء ما آخر.

إن مثال **الحب رحلة** يكشف المغالطة في المبدأ (١) بوضوح. إذ لو كانت الاستعارة مجرَّد مسألة كلمات، إذًا فإن كل تعبير لغوي مختلف ينبغي أن يكون استعارة مختلفة. وبالتالي فكل جمل المثال ينبغي أن تكون استعارات مختلفة اختلافًا كليًا، بلا أدنى اشتراك فيما بينها. إذ ينبغي أن تكون "لقد وصلت علاقتنا إلى طريق مسدود" "Our relationship has hit a dead-end street" منفصلة عن وغير مرتبطة بـ "علاقتنا تدور عجلاتها في الفراغ" "our relationship is spinning its wheels"، التي بدورها ينبغي أن تكون مختلفة عن، وغير مرتبطة بـ "أننا ماضون في وجهات مختلفة" "we're going in different directions"، و"علاقتنا في مفترق طرق" "our relationship is at a crossroads" وهكذا. ولكن هذه ليست ببساطة تعبيرات استعارية منفصلة ومختلفة وغير مرتبطة. وإنما هي جميعًا شواهد على استعارة

تصورية واحدة، هي **الحب رحلة** المشخَّصة بالترسيم التصوري المتقاطع المجالات المذكور في الفصل الخامس. ذلك أنه توجد استعارة تصورية واحدة هنا، وليس دستة من التعبيرات اللغوية غير المرتبطة التي تصادف أن تكون مستخدمة استعاريًا. إن الاستعارة هي بشكل مركزي مسألة تفكير، وليست مجرَّد مسألة كلمات. فاللغة الاستعارية هي انعكاس لتفكير استعاري. فالتفكير الاستعاري، في شكل ترسيمات متقاطعة المجالات أساسي ، واللغة الاستعارية ثانوية.

المبدأ (٢): إن اللغة الاستعارية ليست جزءًا من اللغة العرفية المعتادة. وإنما بدلاً من ذلك هي جديدة ونمطيًا تنشأ في الشعر والمحاولات البلاغية للإقناع والاكتشاف العلمي.

لقد كان أرسطو أيضًا مخطئًا بخصوص كون اللغة الاستعارية في طبيعتها شعرية وبلاغية فقط و ليست جزءًا من اللغة اليومية العادية. إذ إن تعبيرات مثل "هذه العلاقة لن تمضى إلى أي مكان" "This relationship isn't going anywhere" أو "إننا في مفترق طرق فيما يخص علاقتنا" "we're at a crossroads in our relationship" هي تعبيرات يومية معتادة وليست تعبيرات شعرية أو بلاغية جديدة. إن مثل هذه التعبيرات يمكنها أن تكون جزءًا من لغتنا اليومية؛ لأن ترسيم **الحب رحلة** هو جزء من طريقتنا اليومية المعتادة لمَفْهَمَة الحب و التفكير فيه.

المبدأ (٣): إن اللغة الاستعارية منحرفة. ففي الاستعارة لا تكون الكلمات مُستخدَمة بمعانيها المستحقة.

إن التفكير الاستعاري سويٌّ، وليس منحرفًا. فمَفْهَمَة الحب بوصفه رحلة هي طريقة من طرائقنا السَّويَّة لمَفْهَمَة الحب. إذ إن تعبير "إننا في مفترق طرق فيما يخص علاقتنا" هو تعبير سويٌّ و ليس منحرفًا.

كما أن انعدام السلامة الإمبريقية لنظرية أرسطو لافت بشكل خاص؛ لأن النظرية قد تم التسليم بها لزمن بعيد جدًا إلى حد أصبح يُعتقد معه أنها تعريف وليست نظرية. ذلك أن مصطلح الاستعارة كان بالنسبة للعديد معرَّفًا بتلك الشروط. إلا أن طبيعة الاستعارة هي موضوع خاص بالدراسة الإمبريقية، وليست موضوعًا لتعريف مُسبَق.

المبدأ (٤): إن التعبيرات الاستعارية العُرفية في اللغة اليومية العادية هي "استعارات ميتة" أي تعبيرات كانت ذات يوم استعارية، إلا أنها أصبحت مُتجمِّدة في تعبيرات حرفية.

إن تعبيرات استعارية عُرفية مثل "في مفترق طرق" "at a crossroads" في "العلاقة في مفترق طرق" "The relationship is at a crossroads" أحيانًا ما تلتبس خطأ مع "الاستعارات الميتة"؛ إذ كما رأينا فيما مضى، فإن مثل هذه الحالات حية للغاية وواقعية معرفيًا. كما أن ثمة حالات واقعية من الاستعارات الميتة، إلا أن الاستعارات العُرفية التصورية ليست من بينها.

إن الاستعارة الميتة هي تعبير لغوي دخل اللغة منذ زمن بعيد كمُنْتَج لاستعارة تصورية حية. إلا أن الترسيم التصوري قد كفَّ منذ زمن عن أن يوجد، ولم يعد التعبير الآن يملك إلا معنى مجال وصوله الأصلي. وأحد الأمثلة الجيدة على ذلك كلمة *pedigree* [وهي تعني الآن في الإنجليزية

شجرة نسب] و قد أتت من *ped de gris* الفرنسية التي تعني "قدم القطا [الطهيوج] "a grouse's foot". فقد كانت مؤسَّسة على استعارة صورة كانت فيها صورة قدم القطا مرسَّمة على رسم شجرة عائلة لها الشكل العام ذاته. ومنذ ذلك الحين صار رسم شجرة العائلة يدعى *a ped de gris* – "قدم قطا" "a grouse's foot" – الذي اتفق له أن ينطق "pedigree". أما هذه الأيام، فقد توقف ترسيم الصورة من قدم القطا إلى رسم شجرة العائلة عن أن يوجد كجزء حي من نسقنا المفهومي. وعلاوة على ذلك، فإن الناطقين بالإنجليزية لم يعودوا يطلقون على قدم القطا a grouse's foot *a ped de gris*. إذ إن جوانب الترسيم التصورية واللغوية على حد سواء ميتة.

ومن المثير بما يكفي أنه من الممكن لاستعارة تصورية أن تبقى حية، في حين أن الكلمة المعبِّرة ابتداءً عن تلك الاستعارة يمكن أن يحدث لها أن تفقد معناها الاستعاري.

ولكي ترى هذا تأمل الكلمتين *يُمسك* [يقبض على] *grasp* و*يستوعب comprehend*. إنَّ *يُمسك grasp* يمكن إما أن تعنى يقبض على شيء بإحكام hold an object rightly أو أن يفهم understand فكرة. وكما سنرى أدناه، ثمة استعارة عامة **الأفكار موضوعات [أشياء]**. **Ideas Are Objects** مع الترسيم الفرعي **الفهم إمساك Understanding Is Grasping** (أي، **الإمساك ← الفهم**) (that is, **Grasping → Understanding**).

إن هذا الترسيم الفرعي يرسِّم معنى كلمة *يُمسك grasp يقبض بإحكام hold tightly* على المدلول المناظر لمعنى كلمة *يفهم* ذاتها. وهذا الترسيم ينتج لوازم مثل:

- لو أن موضوعًا تخطَّى رأس المرء، إذًا فإن المرء لم يُمسكه.
- لو أن فكرة "تخطَّت رأس المرء" إذًا فإن المرء لم يفهمها.

- If an object has gone over one's head, then one hasn't grasped it.
- If an idea has "gone over one's head", then one hasn't understood it.

إن هذا الترسيم الاستعاري حي جدًا ومُستخدَم ليس فقط لتعبيرات مثل "إنني لا أمسك بما تقول" "I don't grasp what you're saying" و"ذلك تخطَّى رأسي" "That went over my head"، وإنما أيضًا لتعبيرات استعارية جديدة مثل "الآن اِطرح لي شيئًا أستطيع أن أمسكه" "Now throw me one I can catch" الذي قد تقوله كتعليق لشخص ما يقول شيئًا ما يتخطى رأسك.

والآن تأمل *comprehend يستوعب* التي هي مستخدمة في اللاتينية لتعني كلاً من *يُمسك بإحكام hold tightly* و *يفهم*، بيد أنها الآن تعني *يفهم* فحسب. وقد عملت *comprehend يستوعب* في اللاتينية مثلما تعمل *grasp يُمسك* الآن في الإنجليزية. بعبارة أخرى، فاللاتينية امتلكت الاستعارة التصورية ذاتها **الفهم إمساك Understanding Is Grasping**، وطبَّقتها على *يستوعب comprehend*. إلا أنه بحكم أنها مقترضة في الإنجليزية، فإن كلمة *comprehend يستوعب* قد فقدت معنى مجال انطلاقها الخاص بأن *يمسك بإحكام* its source-domain sense of *hold tightly*. وبالتالي، فعلى الرغم من أن الإنجليزية تمتلك الاستعارة الحية **الفهم إمساك** في نسقها التصوري، فإن تلك الاستعارة تنطبق على كلمة *يمسك grasp* وليس على كلمة *يستوعب comprehend*.

هل *comprehend يستوعب* تُعد شاهدًا على "استعارة ميتة" ؟ لا، لأن ترسيم **الفهم إمساك** مازال ترسيمًا حيًا جدًا. وإنما *comprehend يستوعب* هي ببساطة كلمة تغير معناها بفقد معنى مجال انطلاقها القديم الخاص بـ *الإمساك بإحكام holding tightly*.

إن القضية هي أن مصطلح *الاستعارة الميتة* ينطبق فقط على مدى محدود جدًا من الحالات، مثل *pedigree قدم القطا*. وفي الواقع، فإنه يتطلب بعض الجهد كيما يتم الوصول إلى مثل هذه الحالات. إلا أن حالات مثل *pedigree قدم القطا* تعمل بشكل مختلف عن حالات مثل *يستوعب comprehend*، التي مازال فيها الترسيم الاستعاري التصوري حيًا، غير أن الكلمة قد توقفت عن أن تكون تعبيرًا استعاريًا لذلك الترسيم. وكذلك فإن *pedigree قدم القطا* أيضًا مختلفة اختلافًا تامًا عن تعبيرات هي استعاريًا عُرفية مثل *ليست ماضية إلى أي مكان not going any where* التي تمثِّل شاهدًا على الترسيم الحي **الحب رحلة**.

إن حالات الاستعارات الميتة مثل *pedigree قدم القطا* هي النقيض نفسه لحالات مثل ترسيم **الحب رحلة**، الذي هو حي للغاية إلى حد أنه يحافظ على إنتاج مزيد من أمثلة التعبيرات الاستعارية الجديدة في الأغاني العاطفية والقصائد، وكتب المساعدة الذاتية، واحتفالات الزواج. إن الاستعارات العُرفية، مثلها مثل مبادئ الفونولوجيا والنحو، ثابتة نسبيًا، ولا واعية، وأوتوماتيكية، وحية جدًا إلى حد أنها مُستخدَمة بانتظام بدون انتباه أو جهد ملحوظ.

كما أن إحدى السبل السهلة لقول إذا ما كان ترسيم استعاري ما حيًا هي أن ترى إذا ما كان يمكن لتعبير استعاري جديد أن يكون شاهدًا على ذلك الترسيم، وهو ما رأيناه في مثالي "الطريق السريع للحب" "freeway of love". إذ لو أن ترسيمًا استعاريًا ما يستطيع أن يُولِّد تعبيرات استعارية جديدة في الشعر، والخطابة، والأغاني، إذًا فإن الاستعارة حية.

المبدأ (٥): إن الاستعارات تعبِّر عن تشابهات. أي إن ثمة تشابهات موجودة سلفًا بين ما تعيِّنه الكلمات اعتياديًا، وما تعيِّنه حين تكون مستخدمة استعاريًا.

ثمة على الأقل أربع حجج ضد الافتراض القائل إن الاستعارة تعبِّر عن تشابه حرفي بدلاً من كونها ترسيمًا متقاطع المجالات. الحجة الأولى هي الأبسط. ففي حالات عديدة، لا يكون هناك حتى مجرَّد تشابه سابق الوجود. على سبيل المثال، ما من تشابه سابق الوجود بين المفهوم (الهيكلي) المباطن the inherent (skeletal) concept للحب ومفهوم الرحلة. ومع ذلك، فإن الاستعارة العرفية **الحب رحلة** تخلق من مفهوم **الحب رحلة** كيانًا مُجسَّمًا، له بالطبع تشابهات مع الرحلات – بالضبط التشابهات المعبَّر عنها في الترسيم، بما أن الترسيم يخلق التشابهات.

الحالة الثانية هي حالة يتصادف فيها أن يشترك مجالا الانطلاق والوصول في شيء ما، إلا أن الاستعارة لا تعبِّر تمامًا عن تشابه. تأمل استعارة **المعرفة رؤية** Knowing Is Seeing كما هي ظاهرة في أمثلة مثل "أرى ما تعنيه" "I see what you mean"، و"تلك حجة غائمة" "That's murky argument" و"دعونا نُلقي بعض الضوء على الموضوع". ذلك أن الحال في مجال انطلاق الرؤية، هو أن الرؤية تفضي نمطيًا إلى المعرفة. وبالتالي،

يشتمل كل من مجال الانطلاق الخاص بالرؤية ومجال الوصول الخاص بالمعرفة على المعرفة. ومع ذلك فإن هذه الجمل لا تعبِّر عن تشابه بين المصدر والهدف. لأن المرء لا يستطيع حرفيًا أن يرى ما يعنيه شخص ما آخر، إذ لا يمكن أن يكون هناك تشابه حرفي بين معرفة ما يعنيه شخص ما آخر ورؤية ما يعنيه شخص آخر. فالاشتراك البسيط للمفاهيم بين المصدر والهدف لا يضمن أن استعارة ما تعبِّر عن تشابه.

ثالثًا، التشابه تصور تماثلي: إذ لو كانت الاستعارات لا تعبِّر سوى عن تشابهات فحسب، لكان ينبغي لها أن تكون متماثلة، ولما كان ينبغي أن يكون هناك تمييز المصدر – الهدف [الانطلاق – الوصول]. ولكان ينبغي للمصدر أن يكون قابلاً للتعبير عنه بلغة الهدف تمامًا مثلما يكون الهدف قابلاً للتعبير عنه بلغة المصدر. إلا أن ذلك ليس هو ما يحدث في العديد من الحالات. فالكلمات التي تصف جوانب الرحلات يمكن أن تكون مستخدمة لتشخِّص الحب، بينما لا يحدث العكس. إن تعبيرات الحب لا تشخِّص مفاهيم الرحلة المناظرة. فالسيارات، على سبيل المثال، لا يشار إليها بوصفها "علاقات". وهذا يصدق على الحالات العُرفية والجديدة على حد سواء. كما أن التغير الدلالي أيضًا يعمل بهذه الطريقة. فالكلمات التي تعنى *يرى* قد يتوافق لها أن تعني *يعرف* على امتداد الأسرة الهند – أوربية بالنسبة لجذور مختلفة في أزمنة مختلفة في لغات مختلفة. إلا أن العكس ليس صحيحًا. وكذلك، فحين نخمِّن عفويًا، فإننا نتتبع صورًا من مجال الانطلاق [المصدر] بنقاش مجال الوصول [الهدف]، ولكن ليس بصورة معاكسة. وعدم التماثل ذاته يصدق في حالة التفكير. إذ نستورد بنية استدلالية خاصة بالرحلات لنمفهم الحب، لكننا لا نستخدم أشكال تفكيرنا الخاصة بالحب لنمفهم الرحلات ونفكِّر فيها.

وتأتي الحجة الرابعة من حقيقة أن المفاهيم يمكن أن تكـــون مُمَفْهَمَـــة استعاريًا بطرق غير متساوقة عبر استعارات تصورية مختلفة. على ســـبيل المثال، إن الزواج غالبًا ما يكون مُمَفْهَمًا إما بوصفه شركة تجارية أو علاقة والد – طفل. وكلاهما ممكن في ثقافتنا. وإذا ما كان مُمَفْهَمًا كشركة تجارية، فإن العلاقة حينئذٍ تكون مرئية كعلاقة متساوية. وعلى العكس، إذا مـــا كـــان الزواج مُمَفْهَمًا بوصفه علاقة والد – طفل، فإن العلاقة حينئذ تكون مرئيـــة كعلاقة غير متساوية. إن الزواج في ذاته مفهوم سيِّال بما يكفي فـــي هـــذه الثقافة إلى الحد الذي يمكنه معه أن يسمح بكلا التمفهُمين – وإن لـــم يكـــن يسمح بهما معًا في آن واحد.

افترض أن الاستعارة بالضرورة قد عبَّرت عن تشابه موجـــود ســـلفًا حينئذٍ فإن استعارة **الزواج كشراكة تجارية** Marriage As Business Partnership metaphor ستعبِّر عن علاقة مساواة موجودة سلفًا. أي أن الـــزواج ســـيكون عليه فطريًا أن يشتمل على مساواة الرفيقين. بيد أن استعارة **الزواج كعلاقـــة أب – ابن** أيضًا توجد. وهي تطرح علاقة غير متساوية. فلو أن الاســـتعارة عبَّرت عن تشابه موجود سلفًا، إذًا فإن الزواج كان لا بد له مـــن أن يكـــون فطريًا علاقة غير متساوية. بيد أن علاقة الزواج لا يمكن لها أن تكون معًـــا فطريًا متساوية وفطريًا غير متساوية. وبما أن كلتا الاستعارتين توجدان، فإن نظرية التشابه تقتضي تناقضًا! أما نظرية الترسيم فلا تقتضي ذلك، بمـــا أن كلا الترسيمين لا يحتاجان أن يكونا محفَّزين بشكل متزامن. لكل هذه الأسباب فإن فرضية التشابه زائفة.

بعض المتضمنات الفلسفية للتفكير الاستعاري

إن حتى الأمثلة القليلة البسيطة التي عايناها حتى الآن تحوي متضمنات جذرية للفلسفة. إذ ليس بالأمر القليل أن تقول إن الفكر اليومي المعتاد يمكن أن يكون استعاريًا. حيث إننا نستطيع أن نرى متضمنات عديدة جدًا للفلسفة، حتى في هذه المرحلة التمهيدية وقبل أن نمضي لنحلل مفاهيم مهمة فلسفيًا:

• إن التلازمات في خبرتنا اليومية تقودنا لا محالة إلى أن نكتسب استعارات أساسية تربط خبراتنا وأحكامنا الذاتية بخبرتنا الحسيِّة الحركيِّة. وهذه الاستعارات الأساسية توفِّر المنطق والتصوير والشعور الكيفي [النوعي] بالخبرة الحسيِّة الحركيِّة للمفاهيم المجرَّدة. ونحن جميعًا نكتسب هذه الأساليب الاستعارية للتفكير أوتوماتيكيًا وبشكل لا واعٍ، وما من خيار لنا فيما إذا كنا نستخدمها أم لا.

• إن العديد من مفاهيمنا المجرَّدة، إن لم تكن جميعًا، مُحدَّدة في قسم مهمْ منها باستعارة تصورية. والمفاهيم المجرَّدة لها شقان: (١) هيكل عظمي متأصل حرفي غير استعاري، هو ببساطة ليس غنيًا بما يكفي له أن يعمل كمفهوم مكتمل النضج؛ و(٢) مجموعة من التمديدات [التوسيعات] الاستعارية العُرفية المستقرة التي تكسو الهيكل العظمى المفهومي بطرق متنوعة لحمًا (غالبًا بصورة لا تتناسق فيها الواحدة مع الأخرى).

• إن الدور الأساسي للاستعارة هو أن تُسقط نماذج استدلال من مجال الانطلاق [المصدر] على مجال الوصول [الهدف]. ولذلك السبب، فإن الكثير من تفكيرنا استعاري.

• إن التفكير الاستعاري هو ما يجعل التنظير العلمي المجرَّد ممكناً.

• إن المفاهيم الاستعارية غير متجانسة مع نظريـــة مطابقـــة الحقيقـــة الكلاسيكية. وإنما بدلاً من ذلك، المطلوب هو الحقيقة المُجَسْدَنة.

• إن المنطق الشكلي ليس لديه موارد لتشخيص أي جانب من جوانـــب المفاهيم الإنسانية والفكر الإنساني المناقشة حتى الآن في هذا الكتاب. فالفكر هو ذلك المنطق الشكلي غير المُجَسْدَن والحرفي وغير التـــصويري وغيـــر الاستعاري.

• إن الفكر والبنية التصورية مشكَّلان بأجسادنا وأمخاخنـــا وأســـاليب اشتغالنا في العالم. ولذلك فإن الفكر والمفاهيم غير متعاليين، أي غير مستقلين كلية عن الجسد.

• إن الكثير من المتيافيزيقا اليومية تنشأ مـــن الاســـتعارة. وســـتعطي التحليلات التي ستلي في بقية الكتاب المزيد مـــن القـــوام لهـــذه الـــدعاوى. وستسمح لنا أيضًا أن نستكشف متضمنات أبعد مدى تمامًا بالنـــسبة لفلـــسفة الفكر الاستعاري غير الواعي.

وكما سنرى، فإن أكثر مفاهيمنا أساسية – الزمن والأحداث، والسببية، والعقل، والذات، والأخلاقية – هي استعارية بصور متعددة. إن الكثير جـــدًا من الأنطولوجيا ومن البنية الاستدلالية لهذه المفاهيم هي استعارية إلى حد أنه إذا ما أفلح أحد بشكل ما في أن يستأصل التفكير الاستعاري، فإن المفـــاهيم الهيكلية الباقية ستفتقر افتقارًا شديدًا إلى حد أنه ما من أحد منا سيغدو بوسعه أن يؤدي أي تفكير يومي أساسي.

إن استئصال الاستعارة سيستأصل الفلسفة. إذ بدون سلسلة كبيرة جـدًا من الاستعارات التصورية ما كان يمكن للفلسفة أن تنطلق.

كما أن السمة الاستعارية للفلسفة ليست مقصورة على التفكير الفلسفي. إنها حقيقية بالنسبة لكل التفكير الإنساني المجرَّد، خصوصًا العلم. فالاستعارة التصورية هي ما يجعل معظم الفكر المجرَّد ممكنًا. وهي ليست فحـسب لا يمكن أن يتم تجنبها، بل إنها أيضًا شيء لا ينبغي أن يُؤسف عليه، وإنما على العكس، إنها الوسيلة ذاتها التي نكون بها قادرين علـى أن نـشكِّل معنـى لخبرتنا. إن الاستعارة التصورية هي واحدة من أعظم مواهبنا الذهنية.

القسم الثاني

العلم المعرفي للأفكار الفلسفية الأساسية
الأحداث والسببية والزمن والذات
والعقل والأخلاقية

الفصل التاسع

العلم المعرفي للأفكار الفلسفية

ثمة أفكار معيَّنة تعد أساسية جدًا بالنسبة للبحث الفلسفي بحيث يتوجب على أية مقاربة متماسكة للفلسفة أن تناقشها. ولأن التجريبية فلسفة تبدأ من نتائج العلم المعرفي للجيل الثاني، فإننا سنبدأ بالسؤال عمَّا تم اكتشافه إمبيريقيًا بخصوص مثل هذه المفاهيم داخل العلوم المعرفية. وحينئذٍ فقط يمكننا أن نتساءل عمَّا يجب أن تساهم به استبصارات العلم المعرفي الجديدة واللغويات المعرفية في فهم مثل هذه المفاهيم الفلسفية الأساسية.

إن مشروعنا على النقيض من المشروع الفلسفي الشائع المتمثل في تطبيق منهجية فلسفية بصورة خالصة على موضوع بحث ما. على سبيل المثال، توجد حقول فرعية من الفلسفة تُدعى "فلسفة الـ -،" يُطبَّق فيها شكل تقليدي من التحليل الفلسفي على موضوع بحث ما. وبالتالي، فقد يحاول فيلسوف، في فلسفة اللغة، أن يحدِّد معنى مفهوم فلسفي مهم مثل السببية. كما أنه من النمطي لفيلسوف تحليلي ألا يقارب مثل هذه المهمة إمبريقيًا بالطريقة التي سيقاربها بها، لنقل، أحد اللغويين المعرفيين. فالفيلسوف التحليلي سيستخدم بشكل اعتيادي التقنيات الفلسفية التي تدرَّب، أو تدرَّبت، على استخدامها: تعريفات بالشروط الضرورية والوافية، وربما أدوات المنطق الشكلي.

وفي مقابل هذا، يقارب اللغوي المعرفي السببية من خلال محاولة حصر كل التعبيرات السببية في الإنجليزية وفي لغات أخرى عبر العالم وذكر التعميمات الحاكمة لكل من معانيها وأشكالها اللغوية. ومن ثم فإن مقاربتنا للتحليل التصوري تستخدم أدوات العلم المعرفي واللغويات المعرفية لتدرس إمبريقيًا مفاهيم مثل الزمن، والسببية، والذات، والعقل. والنتيجة في كل حالة من هذه الحالات هي محاولة من طراز "العلم المعرفي لـ –". وها هنا في القسم الثاني من الكتاب، سنمارس العلم المعرفي للأفكار الفلسفية، أي دراسة الأفكار الفلسفية الأساسية بوصفها موضوع بحث للعلم المعرفي. وهكذا، يكون هناك علم معرفي للزمن، وعلم معرفي للسببية، وعلم معرفي للأخلاقية، وما إليه.

كما نواصل، في القسم الثالث من الكتاب، تطبيق المنهجيات الإمبريقية على الفلسفة ذاتها كموضوع للبحث، متناولين، على سبيل المثال، نظرية أرسطو عن السببية كموضوع للبحث يتم تحليله من منظور معرفي. وهذا ما ندعوه بـ "العلم المعرفي للنظريات الفلسفية".

وهو يوظِّف طرائق من العلم المعرفي ليدرس بنية ومحتوى نظريات فلسفية معيَّنة. وهو ما يجعلنا ننخرط في العلم المعرفي لموضوعات عامة مثل الميتافيزيقا والإبستمولوجيا والنظرية الأخلاقية كما هي ممارسة لدى مفكرين فلسفيين عظام. وبعد أن يتم مثل هذا العمل الإمبريقي فقط يمكن لفلسفة مسئولة إمبيريقيًا أن تتبثق.

أما الأفكار التي سنناقشها هنا، في القسم الثاني، فهي من تلك الأفكار التي يجب أن تكون متضمنة في قائمة أفكار أي شخص وتعد أساسية بالنسبة

للخطاب الفلسفي: الزمن، والأحداث، والسببية، والذات، والعقل، والأخلاقية. ونحن نأخذ الأفكار كما تقع في اللاوعي المعرفي لمتحدثي الأيام الراهنة. ويعد هذا مشروعًا مختلفًا كل الاختلاف عن دراسة الأفكار المبنية بوعي لفلاسفة عظام مثل فكرة أفلاطون عن الخير أو فكرة كانط عن الاستقلالية، أو فكرته عن الأمر المطلق.

وإن كنا سنناقش أفكارًا من تلك النوعية في القسم الثالث من الكتاب كجزء من نقاشنا للبنية التصورية الشاملة للنظريات الفلسفية.

إلا أن كل فكرة من الأفكار المجرَّدة التي سنناقشها - الأحداث، والسببية، والزمن، والذات، والعقل، والأخلاقية تسفر عن كونها استعارية على نطاق واسع. وعلى الرغم من أن كل فكرة تملك هيكلاً عظميًا تصوريًا غير استعاري رهن التحديد، فإن كلاً منها لا يكتسي لحمًا إلا باستعارة تصورية، لا بطريقة واحدة، بل بطرق عديدة وباستعارات مختلفة. وكل فكرة من هذه الأفكار الفلسفية الأساسية، كما سنجادل، ليست حرفية بصورة خالصة، بل إنها بشكل أساسي ولا مفر منه استعارية. وعلاوة على ذلك، فما من واحدة منها يمكن أن يقال عنها إنها أحادية البناء، أي ذات بنية كلية ثابتة وحيدة، بل إن كلاً منها بمثابة مُرقَّعة استعارية، حيث تكون أحيانًا مُمَفْهَمَة باستعارة واحدة وفي أحيان أخرى باستعارة مغايرة.

والاستعارات نمطيًا *ليست* اعتباطية أو محدَّدة ثقافيًا أو حوادث تاريخية جديدة أو ابتكارات شعراء أو فلاسفة عظام؛ بل إنها تميل إلى أن تكون اعتيادية وعُرفية ونسبيًا ثابتة ومستقرة وغير اعتباطية وواسعة الانتشار على امتداد ثقافات ولغات العالم. إضافة إلى ذلك، فإنها ليست مجرَّدة بصورة خالصة، بل إنها بدلاً من ذلك قائمة على خبرة جسدية.

وفي كل حالة من هذه الحالات ستثار أسئلة فلسفية أساسية معيَّنة: إذا كانت المفاهيم الفلسفية الأساسية ليست حرفية بشكل كامل وإنما استعارية إلى حد كبير، فماذا سيحدث للميتافيزيقا والأنطولوجيا؟ وماذا يعني للمعرفة ذاتها أن تكون مؤلَّفة من مفاهيم استعارية؟ وما الذي يعنيه النص على حقائق تستخدم هذه المفاهيم؟ وإذا كان ثمة مكون استعاري بارز في مفهوم السببية، فهل يعني هذا أنه لا توجد أسباب في العالم؟ وإن كانت لا توجد، فما الذي يعنيه هذا؟ وإذا كانت أكثر المفاهيم أساسية في المفاهيم التي نستخدمها لفهم العالم والتفكير فيه ليست أحادية البنية وإنما بدلاً من ذلك متعددة البنى على نحو غير منتظم، فهل يعني ذلك أننا لا يمكن أن نحظى بفهم منتظم لأي شيء؟ وإذا كان مفهومنا للأخلاقية تشكِّله استعارات عديدة متقلِّبة، فهل يعني ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك ثوابت أخلاقية؟ وإذا كان مفهومنا للذات تشكِّله استعارات عديدة متقلِّبة، فهل يعني ذلك أنه لا يوجد ولو شيء واحد نكونه؟ وهل يعني ذلك أن الفكرة الما بعد حداثية عن الذات المزاحة عن المركز صحيحة؟ إن كل هذه الأسئلة وأكثر منها بكثير سيتم طرحها أثناء تناولنا للعلم المعرفي للأفكار الفلسفية الأساسية.

ما البحث الفلسفي؟

يمكن أن يبدو، بالنسبة للعديد من الفلاسفة، أن هذا المشروع لا صلة له بالبحث الفلسفي. ذلك أن الفلاسفة على امتداد التاريخ حين بحثوا في الزمن، والأحداث، والعلل، والعقل، وما إلى ذلك، كانوا يتساءلون عمَّا تكونه هذه الأشياء في ذاتها بشكل ميتافيزيقي. ولنأخذ الزمن كمثال. إذ إن التأمل

الميتافيزيقي التقليدي أراد معرفة الزمن في ذاته. أما التساؤل عن كيف يُمَفْهِم الناس الزمن فكان يؤخذ على أنه غير ذي صلة بما هو *فعليًا* الزمن. فالكيفية التي يُمَفْهِم بها الناس الأشياء يفترض أن تكون جزءًا من موضوع دراسة السيكولوجيا وليس الفلسفة التي ترى نفسها بوصفها استكشافًا لطبيعة الأشياء في ذاتها.

وهكذا، فقد ظل الفلاسفة يتساءلون عمَّا إذا كان الزمن في ذاته متناهيًا أم غير متناهٍ، وعمَّا إذا كان متصلاً أم منفصلاً، وعمَّا إذا كان ينساب، وعمَّا إذا كان مرور الزمن هو ذاته بالنسبة لكل شخص ولكل شيء في كل مكان، وعمَّا إذا كان الزمن اتجاهيًا، وإذا كان كذلك فهل اتجاهه نتيجة للتغير، أم للسببية، أم الإمكانية، وهل يمكن أن يكون هناك زمن بدون تغير، وهل يرتد على نفسه، وما إلى هذا من أسئلة. أما كيف يتوافق لنا أن نُمَفْهِم الزمن فقد ظل يُنظر إليه بوصفه غير ذي صلة بمثل هذه الأسئلة. إذ من المفترض فيما يبدو أن البحث الفلسفي يستطيع أن يمضي دون معرفة أو اهتمام بتفاصيل كيف يتوافق للكائنات الإنسانية أن تُمَفْهِم ما يُدرَس.

أما البحث في اللغويات المعرفية، خصوصًا في الدلاليات المعرفية، فيفضي بنا إلى الاختلاف مع هذا. ذلك أن الفلسفة تُمارس من قبل كائنات إنسانية تملك أنساقًا تصورية وتفكِّر باستخدامها وتستخدم اللغة التي تعبِّر عن المفاهيم التي في تلك الأنساق التصورية. إذ حين يسأل فيلسوف ما إنساني إلى أقصى درجة سؤالاً مثل "ما الزمن؟" فإن لكلمة *الزمن* معنى ما لدى هذا الفيلسوف، حيث تتواجد سلفًا لدى هذا الشخص مَفْهَمَة ما للزمن في نسقه أو نسقها التصوري. وما يعنيه السؤال يعتمد على تلك المَفْهَمَة. إذ إن معنى أي

سؤال فلسفي يعتمد على ما هو النسق التصوري المستخدم لفهم السؤال. وتلك قضية إمبريقية، قضية يتناولها العلم المعرفي بشكل عام والدلاليات المعرفية بشكل خاص.

وينطبق الشيء ذاته على أي جواب مقترح. ذلك أن أي جواب على سؤال مثل سؤال "ما الزمن؟" يُعطَي بناءً على النسق التصوري الفلسفي الذي يكون الجواب فيه جوابًا ذا معنى. وهذا النسق التصوري الفلسفي هو جزء من الأنساق التصورية للفلاسفة القائمين بالبحث. وليست الأنساق التصورية للفلاسفة أكثر قابلية للولوج إليها بشكل واعٍ من تلك التي لدى أي شخص آخر. ولفهم ما يُنظر إليه بوصفه جوابًا ذا معنى، يجب على المرء أن يدرس الأنساق التصورية للفلاسفة المنخرطين في ذلك البحث. إن ذلك أيضًا يعد سؤالاً إمبريقيًا آخر مُلْقَى على العلم المعرفي والدلاليات المعرفية.

باختصار، إن الاضطلاع بالبحث الفلسفي يتطلب فهمًا مسبقًا للنسق التصوري الذي يتم من خلاله هذا الاضطلاع. وتلك وظيفة إمبريقية للعلم المعرفي والدلاليات المعرفية. وهي الوظيفة التي نبدأ في افتتاحها في هذا القسم من الكتاب. وما لم تتحقق هذه الوظيفة، فإننا لن نعرف إذا ما كانت الإجابات التي يقدِّمها الفلاسفة على أسئلتهم هي دالة للمَفْهَمَة المنبنية في الأسئلة ذاتها. على سبيل المثال، لو أن أحدًا يستنتج أن الزمن لا نهائي، فهل يكون الجواب قائمًا على مَفْهَمَة قَبْلِيَّة للزمن تستلزم أنه لا نهائي؟

وبالطبع يحق للمرء أن يسأل إذا ما كان أي شيء من هذا يهم. إذ يمكن أن يكون الوضع، بشكل مبدئي، هو أن الفلاسفة لديهم فهم وافٍ لأنساقهم

التصورية وأن بحث العلم المعرفي المتقدم لن يغير أي شيء على الإطلاق. لكن لو كنا نعتقد أن هذا حقيقي لما كنا أزعجنا أنفسنا بكتابة هذا الكتاب.

لكننا نعتقد أن الدراسة التفصيلية للعلم المعرفي للأفكار الفلسفية تغيِّـر بشكل خطير فهمنا للفلسفة كمشروع ويجب أن تغيِّر كيفية ممارسة الفلـسفة وكذلك نتائج البحث الفلسفي.

الفصل العاشر

الزمـــن

يعد هذا بحثًا في مفهوم الزمن. أي أنه بحث في الآليات المعرفية التي نستخدمها كجزء من اللاوعي المعرفي لمَفْهَمَة الزمن، أي للتفكير فيه والحديث عنه. وهو لا يبدأ بتصورات مبنية بشكل واعٍ للزمن، بل يبدأ بدلاً من ذلك بتصورات الزمن العرفية اللاواعية المستخدمة أوتوماتيكيًا والتي هي جزء من أنساقنا التصورية اليومية.

إننا نمتلك تصورًا ثريًا ومركَّبًا للزمن مبني في أنـــساقنا التـــصورية. ولكيما نفهم ما نتحدث عنه حين نستخدم كلمة مثل *الزمن*، فإننـــا لا بـــد أولاً من أن نحلِّل الكيفية التي نُمَفْهِم بها الزمن ونفكِّـــر فيـــه. إن الـــزمن لـــيس مُمَفْهَمًا وفقًا لحدوده الخاصة، بل إنه مُمَفْهَم بدلاً من ذلك في جزء مهم منـــه استعاريًا وكنائيًا.

إلا أن هذا الاكتشاف سوف يثير أسئلة صعبة ليس فقط فيمـــا يتعلـــق بفلسفة الزمن، بل فيما يتعلق بالبحث الفلسفي بعامة. إذ ما الـــذي يمكـــن أن يعنيه، إذا ما كان يعني أي شيء أصلاً، أن نتساءل حول ميتافيزيقا مفهوم هو مقياس مهم مشكَّل استعاريًا وكنائيًا؟ إلا أننا كما سنرى، بعد قليل، لا نملـــك

مفهومًا قائمًا تمامًا بذاته للزمن. بل إن كل صور فهمنا للزمن قائمة على مفاهيم أخرى من قبيل الحركة والفضاء والأحداث.

الأحداث والزمن

لننظر إلى كيف نقيس الزمن الذي يستغرقه شيء ما، على سبيل المثال حفل موسيقي. إن ما نفعله هو أننا نقارن الأحداث - بداية ونهاية حدث الحفل الموسيقى مقارنة مع أوضاع آلة ما مبنية لـ "قياس الزمن".

إن كل آلة من هذا النوع تعتمد على أحداث متكررة بانتظام، وتكرارها يؤخذ بوصفه محدِّدًا للفاصل الزمني "ذاته". وهكذا تعتمد المزاول على الحركة المتكررة المنتظمة للشمس. كما تعتمد الساعات إما على الحركة المتكررة للبندولات أو على حركة التروس الموجَّهة بإطلاق الزنبركات، أو بالإطلاق المنتظم المتكرِّر لجزئيات أوتوماتيكية فرعية. وفي كل هذه الحالات تكون فواصل الزمن "ذاتها" محدَّدة بالتكرار المتتابع لأحداث فيزيقية من نفس النوع. إن القول إن حفلاً موسيقيًا يستغرق "قدرًا معينًا من الزمن" يعني القول إن الحدث الخاص بالحفل الموسيقى يقارن بتكرار ما لأحداث مثل حركة بندول ما أو دوران تروس ساعة.

إن هذا ينطبق حتى على المخ، بل إن للمخ فيما يقال"ساعته" الخاصة به. فما الذي يمكن أن يعنيه هذا؟ حيث يتم إرسال أربعين نبضة كهربية في الثانية عبر المخ. ويعتقد بعض علماء الأعصاب في الوقت الراهن أن هذا النبض ينظِّم الومضات العصبية في المخ وبالتالي العديد من إيقاعات الجسد -

وسواء أسفرت هذه النظرية المحدَّدة عن كونها صحيحة أو غير صحيحة، فإنها تعطي فكرة ما عمَّا يمكن أن تكونه ساعة "داخلية". إن حركة هذا النبض هي حدث متكرِّر منتظم يُفترض فيه أنه أساس الترابطات بين العديد من إيقاعاتنا الجسدية، الإيقاعات التي تعطينا إحساسًا حدسيًا بالتوقيت والزمن. فالإحساس بالزمن داخلنا تشكِّله أحداث داخلية منتظمة ومتكرِّرة مثل الومضات العصبية.

إننا لا نستطيع أن نلاحظ الزمن نفسه – حتى لو كان الزمن يوجد كشيء بذاته. لكننا فقط نستطيع أن نلاحظ أحداثاً ونقارنها. ذلك أنه توجد في العالم أحداث متكرِّرة نقارن بها أحداثًا أخرى. فنحن نحدِّد الزمن بواسطة الكناية: إن التكرارات المتوالية لنمط من أنماط الحدث تنوب عن فترات "الزمن". وبالتالي، فإن الخصائص الحرفية الأساسية لمفهومنا للزمن هي نواتج لخصائص الأحداث:

إن الزمن جهوي وغير قابل للعكس؛ لأن الأحداث جهوية وغير قابلة للعكس، فالأحداث لايمكنها "ألا تحدث".

الزمن متصل لأننا نَخْبُر الأحداث بوصفها متصلة.

الزمن قابل للتقسيم لأن للأحداث الدورية بدايات ونهايات.

الزمن يمكن أن يُقَاس لأن تكرارات الأحداث يمكن أن تُحصى. إن ما ندعوه مجال الزمن يبدو أنه مجال تصوري نستخدمه لطرح أسئلة معيَّنة حول بعض الأحداث من خلال مقارنتها بأحداث أخرى: أين تكون واقعة بالنسبة لأحداث أخرى، وكيف يمكن أن تُقاس بالنسبة لأحداث سواها، وما إلى ذلك. وما هو حرفي ومتأصل بخصوص المجال التصوري للزمن هو أنه

ممَّيز بمقارنة الأحداث. وهذا لا يعني أننا لا نملك خبرة بالزمن؛ بل العكس تمامًا. أي أن ما يعنيه هو أن خبرتنا الفعلية بالزمن تكون دائمًا بالنسبة لخبرتنا الفعلية بالأحداث. كما يعني أيضًا أن خبرتنا بالزمن معتمدة على مَفْهَمَتنا الجسدية للزمن بناء على الأحداث. وتعد هذه نقطة رئيسية: إن الخبرة لا تأتي دائمًا سابقة على المَفْهَمَة، لأن المَفْهَمَة هي ذاتها مُجَسْدَنة. وعلاوة على ذلك، فإنه يعني أن خبرتنا بالزمن مترسخة في خبرات أخرى، مثل الخبرات بالأحداث. إذ نختار أحداثًا معيارية معيَّنة بوصفها "مقاييس" زمنية: حركة العقارب لساعة قياسية أو الوميض المتتابع للأرقام في ساعة رقمية. وهذه بدورها محدَّدة بالنسبة لأحداث أخرى – حركة الشمس، أو البندول أو التروس، أو إطلاق جزئيات أوتوماتيكية فرعية.

إن الزمن الحرفي هو مسألة مقارنة حدث، إلا أن ذلك هو فقط بداية مفهومنا للزمن.

الصياغة الاستعارية للزمن

حين نسأل كيف يُمَفْهَم الزمن، فإننا لا نكاد نمضي حتى نواجه استعارة تصورية. إذ كما سنرى، فمن المستحيل لنا بالفعل أن نُمَفْهِم الزمن بدون الاستعارة. وهكذا، فإننا نستخدم عددًا من الاستعارات في مَفْهَمَة الزمن، وكل استعارة تأتي بميتافيزيقاها الخاصة.

وتثير الميتافيزيقا التصورية التي تقدمها استعاراتنا التصورية للزمن أسئلة فلسفية مهمة. على سبيل المثال، ما الزمن "في ذاته"، إن كان هناك أي شيء كهذا أصلاً؟ وكيف لنا أن نتحدث عن حقيقة التعبيرات الخاصة بالزمن

التي تستفيد من استعارة تصورية ما وميتافيزيقاها؟ وما الـذي تـؤول إليـه الأسئلة الميتافيزيقية في موقف مثل هذا؟

الزمن الفضائي

إن الزمن مفهوم أساسي بقدر ما هو لدينا. ومع ذلك، فإن الزمن، فـي الإنجليزية وفي لغات أخرى، في معظم الأحيان، لا يُمَفْهَم ولا يُتَحَدَث عنـه بألفاظه الخاصة به. بل إن ما يُعد فهمًا زمنيًا خالصًا لا يشكِّل سوى القليـل جدًا من فهمنا للزمن. ومعظم فهمنا للزمن هو نسخة استعارية مـن فهمنـا للحركة في الفضاء.

وينبغي أن يقال من البداية إن الحركة في أنساقنا التـصورية ليـست مفهومة بالطريقة ذاتها المفهومة بها في الفيزياء. فالزمن، في الفيزياء، مفهوم أكثر أوليَّة من الحركة، والحركة محدَّدة بوصفها تغير الموقع عبر الزمن.

لكن الموقف معكوس معرفيًا. إذ تبدو الحركة أكثر أوليَّة ويبدو الزمن مُمَفْهَمًا استعاريًا بناء على الحركة. حيث توجد منطقة في الجهاز البـصري لأمخاخنا مخصَّصة لاكتشاف الحركة. بينما لا توجد مثـل هـذه المنطقـة لاكتشاف الزمن الكوني. وذلك يعني أن الحركة مُدرَكة بشكل مباشر ومتاحة للاستخدام بوصفها مجال انطلاق لأنساق الاستعارة الخاصة بنا.

إن لنسق الاستعارة الخاصة بالزمن في الإنجليزيـة بنيـة بعينهـا. إذ تتضمن الاستعارة الأكثر أساسية للزمن مُلاحِظًا في الحاضر يواجه المستقبل، بينما يكون الماضي خلف هذا المُلاحِظ. وسنشير إلى هذه الاستعارة بوصفها استعارة **تَوجُّه الزمن:**

استعارة توجه الزمن

موقع المُلاحِظ ← الحاضر

الفضاء القائم في مواجهة المُلاحِظ ← المستقبل

الفضاء القائم خلف المُلاحِظ ← الماضي

وتتضمن التعبيرات اللغوية عن هذا الترسيم الاستعاري تعبيرات مثل:

إن كل ذلك أصبح *خلفنا* الآن. دعونا نضع ذلك *خلفنا*. إننا نتطلع *قدمًا* للمستقبل. إن ثمة مستقبلاً عظيماً *أمامه*.

That's all *behind* us now-Let's put that in *back of* us. We're looking *ahead* to the future. He has a great *in front of* him.

وتعد هذه طريقة شائعة لتوجيه الزمن في لغات العالم. بل إن حتى هنري دفيد ثورياي في *والدين Walden* قد وصف حالة من هذا النوع: "لقد عشت مثل هنود بيوري Puri، الذين يقال عنهم إن "لديهم كلمة واحدة فقط لكل من الأمس واليوم والغد، وإنهم يعبِّرون عن اختلاف هذه المعاني بالإشارة إلى الخلف بالنسبة للأمس وإلى الأمام بالنسبة للغد وإلى أعلى بالنسبة لليوم الراهن."

وعلاوة على ذلك، فإن كلمة /kal/ ، كما أوضح جيمس د. ماكولي تعني في الهندية كلاً من "الأمس" و"غدًا" كما تعني كلمة /Parsom/ كلاً من "أول أمس" و"بعد غد". كما نجد النسخ الهندية من أغلفة أشرطة ألبوم *الأمس واليوم والغد* لفريق الخنافس تقول *Kal Aaj kal*، وهنا يحدِّد التعاقب أية Kal

هي "الأمس" وأية Kal هي "الغد". والقضية هنا هي أن تَوجُّه الزمن منفصل معرفيًا عن الجوانب الأخرى من الزمن. فالكلمات الهندية تعبِّر عن يوم واحد من اليوم الراهن وعن يومين من اليوم الراهن، إلا أنها محايدة بالنسبة لاتجاه هذه الأيام. وإن كانت، بالطبع، لا توجد مشكلة بالنسبة للمتكلمين الهنود في معرفة أي اتجاه هو الاتجاه المقصود، نظرًا لأن لدى الهنود نسقًا زمنيًا ثريًا بالنسبة للمستقبل وأن الفعل يدل على المستقبل في مقابل الماضي.

أين يكون المستقبل في الخلف

إن بعض اللغات، مع ذلك، تضع الماضي في مواجهة المُلاحِظ والمستقبل في الخلف. وهذا مثلما هو في لغة الأيمارا Aymara، وهي لغة شيليانية Chilean للأنديز (A1,Nunez et al. 1997).

إن استعارة **الماضي في المواجهة** The Past is In Front مترسخة من خلال خبرة كونك قادرًا على أن ترى نتائج ما فعلته للتو أمامك. وهكذا، فإن"الزمن الماضي" في الأيمارا هو عبارة عن *mayra pacha* (زمن العين)، حيث تعني *mayra* "العين"، "الرؤية"، "المواجه"، وتعني *pacha* "الزمن". أما الزمن المستقبل فهو *q'ipa pacha*، حيث تعني *q'ipa* "الوراء"، و"الخلف". على سبيل المثال، فإن *maymara* هي حرفيًا "سنة العين" [أي السنة المرئية]"eye year" أو "السنة المواجهة"" front year" وهي تعني "السنة الماضية" وبالمثل، فإن *uka ancha mayra pachan pasiwa* تُتَرْجَم حرفيًا إلى الانجليزية على هذا النحو "ذلك ما حدث في سنوات العين العديدة (المواجهة)".

"that several eye (front) time happened"

وتعني "ذلك حدث منذ زمن بعيد". وفي المقابل، فإن *q' ipüru* التي تُتَرْجَم حرفيًا بـ"يوم سابق" "back-day" (أو يوم خلفي behind-day) "تعني "يومًا ما في المستقبل" "Some day in the future". وكذلك، فإن *q'ipa marana* التي تُتَرْجَم حرفيًا بـ" سنة متأخرة back year-in .. (أو سنة خلفية behindyear-in) تعني "في السنة الآتية (أو السنة القادمة)".

إن استعارة **توجه الزمن** Time Orientation ذات مجال انطلاق فضائي، إلا أنها لا تذكر شيئًا عن الحركة - أما المُلاحِظ فإما أن يكون ثابتًا أو مُتحرِّكا. وكما تصادف فإن ثمة استعارتين إضافيتين للزمن ترتبطان بصورة نمطية باستعارة توجه الزمن. وكلتاهما تتضمن الحركة، غير أن المُلاحِظ في إحديهما يكون ثابتًا والزمن مُتحرِّك، في حين يكون المُلاحِظ في الأخرى مُتحرِّكا والزمن ثابت.

استعارة الزمن المُتحرِّك

تنطبق استعارة **الزمن المُتحرِّك** the Moving Time metaphor على خُطاطة فضائيَّة محدَّدة جدًا:

ثمة مُلاحِظ ثابت منعزل مواجه في اتجاه ثابت. وثمة سلسلة طويلة طولاً لا متناهيًا من الموضوعات المُتحرِّكة تمر على المُلاحِظ من الأمام إلى الخلف. والموضوعات المُتحرِّكة مُمَفْهَمَة بوصفها ذات واجهات fronts في اتجاه حركتها.

إن هذه الخُطاطة توفِّر الأساس لترسيم استعاري تكون فيه عناصر وبني هذه الخُطاطة الفضائيَّة مرسَّمة على مجال وصول الزمن.

استعارة الزمن المُتحرّك

موضوعات ← أزمنة

حركة الموضوعات ← "مرور" الزمن

التي تمر على المُلاحِظ

وبوضع هذه الاستعارة مع استعارة توجه الزمن فإن هذا يعطينا الترسيم المركَّب التالي:

موقع المُلاحِظ ← الحاضر

الفضاء المواجه للمُلاحِظ ← المستقبل

الفضاء القائم خلف المُلاحِظ ← الماضي

الموضوعات ← الأزمنة

حركة الموضوعات ← "مرور" الزمن

التي تمر على المُلاحِظ.

إن ما يفعله ترسيم الزمن المُتحرِّك هو استخدام المعلومات الكائنة في الخُطاطة الفضائيَّة ليعطينا فهمًا للزمن بوصفه مُتحرِّكا. على سبيل المثال:

ثمة مُلاحِظ واحد فقط ← ثمة حاضر واحد فقط

الموضوعات جميعها تتحرك ← الأزمنة تتحرك في الاتجاه ذاته

في الاتجاه ذاته.

الموضوعات المُتحرِّكة تواجه ⟵ الأزمنة تواجه في اتجاه حركتها.

في اتجاه الحركة.

إن الترسيم، عمومًا، يرسِّم المعرفة والاستدلالات الخاصة بخُطاطة مجال الانطلاق على المعرفة والاستدلالات الخاصة بالزمن. على سبيل المثال، لنفترض أننا نلتقط موضوعين من المجال الفضائي كما تصفه الخُطاطة الفضائيَّة. وبما أنهما مُتحرِّكان على التوالي، فإن أحدهما يكون متقدمًا على الآخر. فإذا ما افترضنا أننا نطلق عليهما الموضوع (١) والموضوع (٢)، فإن الترسيم إذًا يرسِّم الحقائق الفضائيَّة على الحقائق الزمنية. وهاهي بعض الأمثلة:

الموضوع (٢) ⟵ خلف الموضوع (١).	الزمن (٢) في المستقبل بالنسبة للزمن (١)
الموضوع (٢) متقدم ⟵ على الموضوع (١).	الزمن (٢) في الماضي بالنسبة للزمن(١).
إذا كان الموضوع (١) متقدمًا ⟵ على الموضوع(٢)	إذا كان الزمن (١) في الماضي بالنسبة للزمن (٢)
والموضوع (٢) متقدمًا على الموضوع(٣)،إذًا فإن الموضوع (١) متقدم على الموضوع(٣) ⟵	والزمن (٢) في الماضي بالنسبة للزمن(٣)، إذًا فإن الزمن (١) في الماضي بالنسبة للزمن (٣)

إذا كان الموضوع (١) خلف الموضوع (٢) والموضوع (٢) خلف الموضوع (٣)، إذًا فإن الموضوع (١) خلف الموضوع (٣)

إذا كان الزمن (١) في المستقبل بالنسبة للزمن (٢) والزمن (٢) في المستقبل بالنسبة للزمن (٣)، إذًا فإن الزمن (١) في المستقبل بالنسبة للزمن (٣)

وبهذه الكيفية، تكون بنية الاستدلال الخاصة بخُطاطة مجال انطلاق الحركة في الفضاء مرسَّمة على بنية استدلال مجال وصول مرور الزمن. وها هي بعض الأمثلة اللغوية لاستعارة **الزمن المُتحرِّك**:

سيأتي زمن لا توجد فيه آلات كاتبة. مضى زمن طويل منذ أن كان بوسعك أن ترسل خطابًا مقابل ثلاثة سنتات. لقد *أتى* وقت الفعل. الموعد النهائي *يقترب*. إن زمن بداية التفكير في الانحلال البيئي الحتمي قائم *هنا here*. إن عيد الشكر *قادم* علينا. لقد *حلَّ* الصيف. الزمن *يطير* منا. وقت تخفيضات نهاية الصيف مرَّ. في هذه الاستعارة تُمَفْهَم الأزمنة، بما هي نمطيًا موضوعات مُتحرِّكة، بوصفها مُواجِهة في اتجاهها للحركة. ومن ثم، فإن الأزمنة المستقبَلِيَّة تواجه المُلاحِظ في الحاضر.

أستطيع أن أرى *وجه* الأشياء the *face* of things وهي آتية. لا أستطيع أن *أواجه* المستقبل. دعونا نقابل المستقبل *أمامنا*. Let's meet the future *head-on*.

ونتيجة لهذا تكون للأزمنة واجهات fronts وظهور backs ويمكن تصورها بوصفها تسبق وتتلو بعضها بعضًا. وعلاوة على ذلك، فإن الأزمنة في المستقبل تتلو زمنًا معينًا وهي في الماضي تسبق زمنًا معينًا.

في الأسابيع التالية للثلاثاء القادم، لن يكون هناك إلا القليل جدًا للقيام به. خلال الأسبوع السابق للثلاثاء الماضي كانت الأمور هنا مستعرة بشكل فظيع. في هذه الاستعارة، يكون الزمن الحاضر هو الزمن القائم في الموقع ذاته الذي يشغله المُلاحِظ الثابت. وهذا هو السبب في أننا نتحدث عن هنا و الآن. ذلك أن موقع المُلاحِظ يعمل بوصفه نقطة مرجعية بالنسبة لكلمتي السابق والتالي. ومن ثم، فإن اليوم السابق يكون في الماضي واليوم التالي يكون في المستقبل. في اليوم السابق، تجولت جولة طويلة. في الأسابيع التالية، لن تكون هناك إجازات.

أدلة على الترسيم

إن التحليل الذي قدَّمناه للتو يمتلك بنية برهانية ضمنية ينبغي إيضاحها. فالترسيم هو تقرير لتعميم بخصوص كل من البنية الاستدلالية واللغة. ومن ثم، فإن الترسيم ذاته الذي يرسِّم الانتقالية الخاصة *بالأمام* في الانتقالية الخاصة بـ *في الماضي المرتبط بها* يرسِّم أيضًا المعاني الفضائيَّة للتعبيرات اللغوية *وراء*، *يسبق*، *يتلو*، *يأتي*، *يصل*، *يقارب*، *يمر*، *يحل*، *يطير*، وما إليها من تعبيرات على معانيها الزمنية. كما أن الترسيم ذاته يُعمَّم على الاستعارات الشعرية، مثلما هو في استخدام *يعدو* في الأبيات التالية من المشهد الثالث في *ماكبث*.

فليأتِ ما يأتي

الزمن والساعة يعدوان حتى عبر أقسى الأيام.

Come what come may

Time and the hour runs through the roughest day.

وهكذا، فإن الترسيم ذاته يقرِّر تعميمات بخصوص كل من (١) أنماط الاستدلال، و(٢) دلالات الوحدات المعجمية المتعددة الدلالة، و(٣) التعبيرات الشعرية. وتشكِّل أنماط الاستدلال والوحدات المعجمية والتعبيرات الشعرية أدلة على وجود الترسيم.

وقد وفَّرت التجارب التمهيدية التأكد من الأدلة على وجود هذه الاستعارة. (2A, Boroditsky 1997). كما أكد توب Taub أيضًا وجودها من خلال دراساته للغة العلامات الأمريكية American Sign (A3, Taub 1997) Language. وفيما يتعلق بالإيماءات الجسدية فيمكنك أن تختبرها بنفسك. إذ يفترض أنه أمر طبيعي بالنسبة لأي متكلم من العامة أن يستخدم الإشارات الجسدية التالية عند تلفظه بالجمل التالية. ذلك ما يحمله لنا مستقبلنا! (مشيراً إلى الأمام). لقد كان ذلك في ماضينا! (مشيراً إلى الوراء).

وسيبدو من غير الطبيعي بالنسبة لمثل هذا المتكلم أن يقول الجمل ذاتها مع عكسه لهذه الإيماءات الجسدية: (مشيرًا إلى الوراء) وهو يقول: ذلك ما يحمله لنا مستقبلنا!، و(مشيرًا إلى الامام) وهو يقول: لقد كان ذلك في ماضينا!

ويمكن اختبار هذا بأحد أمرين: إما بجعل المشاركين في التجربة يحكمون على طبيعية هذه الإيماءات الجسدية أو بواسطة تجارب الإيماء الأساسية. وفي مثل هذه التجارب تومض صورة الشخص المشير إلى الأمام أو الوراء ومضة سريعة على الشاشة ويكون على الأشخاص المشاهدين أن يضغطوا على زر أمامهم بأسرع ما يمكنهم ليقولوا إذا ما كانت الجملة الإنجليزية تقول " ذلك في مستقبلنا" أم "ذلك في ماضينا". والمفترض أن

أولئك المراقبين يكونون أسرع حين تكون الإشارة إلى الأمام مصحوبة بجملة في المستقبل وحين تكون الإشارة إلى الوراء مصحوبة بجملة في الماضي.

تنوع مادة الزمن

في تنوع محدود لاستعارة **الزمن المُتحـــرّك** the Moving Time، تـــتم مَفْهَمَة الزمن لا بناءً على تعددية الموضوعات المُتحرّكة بشكل متعاقب وإنما بدلاً من ذلك يُمفهَم بوصفه مادة منسابة. ولذا، فإننا نتحدث عن *جريان الزمن* *the flow of time* وكثيراً ما نُمَفْهِم الجريان الخطي للزمن بناء على مادة خطية مُتحرّكة معروفة - نهر مثلاً. وبما أنه يمكن لأية مادة أن تقاس – حيث يمكن أن يوجد الكثير أو القليل منها - فإننا نستطيع أن نتحدث عن الكثيـــر مـــن الزمن أو القليل من الزمن، أو عن كم كبير أو كم صغير من الـــزمن الـــذي يمر بنا. وتبدو هذه التنويعة على ترسيمة **الزمن المُتحرّك** هكذا:

مادة ←——————زمن

كمية من المادة ←——— فترة من الزمن

حجم الكمية ←——— مدى الفترة

حركة المادة المارة ←——— مرور الزمن

بالملاحظ:

إن الترسيم يرسِّم المعرفة الخاصة بكميات المواد على المعرفة الخاصة بفترات الأزمنة:

كمية صغيرة من المادة ←	فترة "صغيرة" من الزمن مضافة
مضافة إلى كمية كبيرة	إلى فترة "كبيرة"تنتج فترة
من المادة تنتج كمية كبيرة	"كبيرة"
لو أن الكمية أ من ←	لو أن الفترة أ من
المادة أكبر من الكمية	الزمن أطول من الفترة
ب من تلك المادة	ب من الزمن والفترة ب
والكمية ب أكبر من	أطول من الفترة ج،
الكمية ج، إذًا	إذًا فإن الفترة أ أطول
فإن الكمية أ أكبر	من الفترة ج.
من الكمية ج.	

إن هذا الشكل من التنويع، بين التعددية والكتلة، طبيعي في الأنساق التصورية. إذ نجد، عمومًا، علاقة مطردة بين التعدديات والكتل، وهي ما يطلق عليها *تحول خُطاطة الصورة من التعددية إلى الكتلة*

the multiplicity-to-mass image-schema transformation. (A4, Lakoff 1987, 428-429,440-444)

وتقوم هذه العلاقة على خبرة من أكثر الخبرات اليومية شيوعًا، وهي أن: أية مجموعة من الأفراد المتشابهين الواقفين بجوار بعضهم البعض يبدون حين يُرَون من بعيد مثل كتلة ما.

المُلاحِظ المُتحرّك، أو رقعة الزمن

أما الاستعارة الرئيسية الثانية للزمن فهي استعارة **المُلاحِظ المُتحـــرّك** the Moving Observer. وفيها بدلاً من أن يكون المُلاحِظ ثابتًا في موقع واحد، يكون مُتحرّكا. كما يكون كل موقع في طريق المُلاحِظ زمنًا. وموقع المُلاحِظ هو الحاضر. وبما أن الأزمنة هنا تُمَفْهَم بوصفها مواقع علـــى رقعـــة مـــن الفضاء، فإنه يمكننا أن ندعو هذه الاستعارة على نحو ملائـــم تمامًـــا كمـــا دعوناها استعارة **رقعة الزمن** the Time's Landscape metaphor.

استعارة المُلاحِظ المُتحرّك

المواقع على مسار حركة المُلاحِظ ← أزمنة

حركة المُلاحِظ ← "مرور " الزمن

المسافة المقطوعة من المُلاحِظ ← مقدار الزمن "المار"

وكما سبق، فإن هذه الاستعارة ترتبط بشكل متكرر مع استعارة **وجهة الـــزمن**، التي يكون المستقبل فيها في الأمام والماضي في الوراء. وبتـــرابط هاتين الاستعارتين نحصل على الترسيم التالي:

موقع المُلاحِظ ← الحاضر

الفضاء المواجه للمُلاحِظ ← المستقبل

الفضاء وراء المُلاحِظ ← الماضي

المواقع مسار حركة المُلاحِظ ← الأزمنة

حركة المُلاحِظ ← "مرور" الزمن

المسافة المقطوعة من المُلاحِظ ← مقدار الزمن "المار"

مادام الزمن هو مسار على الأرض التي يتحرك فوقها المُلاحِظ، فإن له امتدادًا ويمكن قياسه. ومن ثم فإن مقدار الزمن يمكن أن يكون طويلاً أو قصيرًا. كما يمكن أن يكون مدى الزمن أيضًا محدَّدًا؛ ولذا يستطيع المرء أن يؤدِّي فعلاً ما خلال زمن معيَّن. وهذا الترسيم الاستعاري يولِّد تعبيرات مثل:

ستكون هناك مشاكل *على امتداد الطريق*. هل ستبقى وقتًا *طويلاً* أم وقتًا *قصيرًا*؟ كم سيكون *طول* مدة زيارته؟ لقد *امتدت* زيارته إلى روسيا *إلى* سنوات عديدة. دعونا *نمد* المؤتمر *أكثر من* أسبوعين. المؤتمر *يُجرى من* الأول *إلى* العاشر من الشهر. لقد وصلتْ *في* الوقت المحدَّد. إننا *مُقدِمون على* رأس السنة. إننا *نقترب من* رأس السنة. سيحصل على درجته العلمية *خلال* سنتين. سأكون هناك *في* دقيقة. لقد غادر *في* الساعة العاشرة. لقد *تجاوز* الوقت المحدَّد. إننا *في* منتصف سبتمبر. لقد *بلغنا* يونيه بالفعل.

في هذه الأمثلة، تحظى التعبيرات الموقعية التالية بمتصلات زمنية: *طويل*، وقصير، ويمتد، نمد، عبر، *على*، *يُجْرَى*، *من*، *إلى*، *يأتي*، *يقبل*، *يقترب*، *قريب من*، *خلال*، *داخل*، *في*، *يتجاوز*، *من خلال*، *يبلغ*، *يصل*، *على امتداد الطريق*. إن كل كلمة من هذه الكلمات تظهر التعدد الدلالي المطرد ذاته بين الدلالات الفضائيَّة [المكانية] والزمنية. والتعميم بخصوص ما هو مُطَّرِد هنا يعطيه الترسيم.

وعلاوة على ذلك، فإن هذا الترسيم للمفاهيم الفضائيَّة على المفاهيم الزمنية سيرسِّم المعرفة والاستدلالات الخاصة بالحركة عبر الفضاء على المعرفة والاستدلالات الخاصة بمرور الزمن. وها هي بعض الأمثلة:

المُلاحِظ في **الموقع** (١)، **والموقع** (٢) أمام **الملاحِظ**. ← بالنسبة **للزمن** (١).

الزمن (٢) في المستقبل

الملاحِظ في **الموقع** (١)، **والموقع** (٢) وراء **الملاحِظ**. ← **الزمن** (٢) في الماضي بالنسبة **للزمن** (١).

مسافة قصيرة مضافة إلى مسافة طويلة تشكِّل مسافة طويلة. ← زمن قصير مضاف إلى زمن طويل يشكِّل زمناً طويلاً.

إذا كانت المسافة أ أطول من **المسافة ب** و**المسافة ب** أطول من **المسافة ج**، إذاً فإن **المسافة أ** أطول من **المسافة ج**. ← **إذا كانت الفترة أ** "أطول" **من الفترة ب** و**الفترة ب** "أطول" من **الفترة ج**، إذاً فإن **الفترة أ** "أطول" من **الفترة ج**.

وبفضل مثل هذه الترسيمات للمعرفة ونماذج الاستدلال يتسنى للترسيمات الخاصة بالكلمات والعبارات الفضائيَّة أن تُرسَّم على المعاني المناظرة في مجال الزمن. ولنأخذ على سبيل المثال، *قريب إلى*. إن جزءًا من معنى *قريب إلى* في دلالتها الفضائيَّة هو التالي:

• إذا كنا قريبين إلى **الموقع أ**، إذًا فإن لدينا فقط مسافة قصيرة نسافرها لنبلغ **الموقع أ**.

• إذا كان **الموقع أ** قريبًا إلى **الموقع ب** و**الموقع ب** قريبًا إلى **الموقع ج**، إذًا فإن المسافة ليست بعيدة جدًا من **الموقع أ** إلى **الموقع ج**. وإذا ما طبقنا ترسيم **المُلاحِظ المُتحرِّك** المذكور أعلاه على هذه النماذج من الاستدلال الخاصة بالقرب الفضائي، فإننا نحصل على نماذج الاستدلال المناظرة الخاصة بالقرب الزمني، وهو ما يشخِّص ما يعنيه القرب الزمني:

• إذا كنا قريبين من **الزمن أ**، إذًا فإن ما لدينا هو فقط زمن قصير ننتظره لبلوغ **الزمن أ**.

• إذا كان **الزمن أ** قريبًا من **الزمن ب** و**الزمن ب** قريبًا من **الزمن ج**، إذًا فإن **الزمن أ** ليس بعيدًا جدًا من **الزمن ج**.

مقارنة الاستعارتين

إن تفاصيل هاتين الاستعارتين العامتين للزمن تبدو مختلفة نوعًا ما، بل إنها فعليًا غير متوافقة مع بعضها البعض. خذ، على سبيل المثال، *القدوم* في "الكريسماس قادم" حيث (**الزمن مُتحرِّك**) و*القدوم* في "إننا مقدمون على

الكريسماس" حيث (**المُلاحِظ مُتحرِّك**). إن كلا المثالين من القدوم زمنيان، إلا أن الأول يتخذ زمناً مُتحرِّكًا كمسند إليه خاص به بينما يتخذ الآخر مُلاحِظًا مُتحرِّكًا بوصفه المسند إليه الخاص به. والشيء ذاته ينطبق على مضى/ *أمضى Pass* في "ذلك الزمن قد مضى" حيث "الزمن مُتحرِّك" و *pass أمضى* في "لقد أمضَّى [جاز] الوقت بسرور" حيث (**المُلاحِظ مُتحرِّك**).

ويمكن مُلاحظة الاختلاف بين هاتين الاستعارتين للزمن في جملة "دعونا نرحِّل الاجتماع أسبوعًا للأمام." "Let's move the meeting ahead a week." إن هذه الجملة غامضة، حيث إن تعبير *نرحِّل للأمام move ahead* يوافق كلتا الاستعارتين. إذ إن الأزمنة، في استعارة **الزمن المُتحرِّك**، مُتحرِّكة. فإذا ما كان قد تقرر للاجتماع زمن مستقبلي ما وكان ذلك الزمن يواجه الحاضر، إذًا فإن ترحيل [تحريك] الاجتماع إلى الأمام سيعني ترحيله أمام الزمن الذي كان مُقرَّرًا له، أي أنه سيكون أقرب إلى الحاضر. وعلى العكس من ذلك، في استعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك**، يكون المُلاحِظ مُتحرِّكًا ومواجِهًا المستقبل. فإذا كان الاجتماع مُقرَّرًا في زمن مستقبلي، إذًا فإن ترحيل الاجتماع إلى الأمام سيعني ترحيل [تحريك] الاجتماع أمام الموضع الذي سيكون فيه المُلاحِظ في ذلك الوقت، أي أبعد في المستقبل. وهكذا، فإن نفس التعبير يمكن أن يكون له معنيان متضادان كليًا اعتمادًا على أي استعارة تصورية (**الزمن المُتحرِّك** أم **المُلاحِظ المُتحرِّك**) هي المستخدمة في سياق بعينه. فالاختلاف بين هاتين الاستعارتين للزمن يفسِّر غموض "دعونا نرحِّل الاجتماع أسبوعاً للأمام" وكذلك فإن الاختلافات في تفاصيل الترسيمات تظهر أنه لا يمكن للمرء أن يقول برضا وحسب إن التعبيرات الفضائيَّة يمكن أن تستخدم لتُمَفْهِم الزمن وتتحدث عنه دون تحديد

لتفاصيل ما، كما لو كان هناك تناظر واحد فقط بين الزمن والفضاء. أمَّا حين نكون واضحين فيما يتعلق بالنص على الترسيمات، فإننا نكتشف أن ثمة ترسيمين مختلفين وغير متوافقين.

الثنائية

كما رأينا، فإن استعارتي **الزمن المُتحرّك والمُلاحِظ المُتحرّك** يمكن لهما معًا أن تكونا مصحوبتين باستعارة **توجه الزمن** the Time Orientation، التي يكون فيها المُلاحِظ في الحاضر، والمستقبل أمامه والماضي وراءه. إضافة إلى ذلك، فإن استعارتي **الزمن المُتحرّك والمُلاحِظ المُتحرّك** تمكن رؤيتهما بوصفهما يجمعهما شيء عام مشترك، ألا وهو أن "مرور" الزمن مُمَفْهَم وفقًا لحركة نسبية بين المُلاحِظ والأزمنة المُمَفْهَمَة وفقًا للفضاء.

إن الاستعارتين، إذا ما تكلمنا بدقة، غير متوافقتين مع بعضهما البعض: إذ في إحديهما، الأزمنة عبارة عن أشياء تتحرك مارة بمُلاحِظ ثابت؛ في حين أن الأزمنة، في الأخرى، مواقع في رقعة ما يتحرك عليها مُلاحِظ ما. إلا أنهما في الواقع تنويعتان لبعضهما البعض مختلفتان في أضيق الحدود. باختصار، إنهما *معكوسا الأرضية – الشكل figure-ground reversals* بالنسبة لبعضهما البعض. ففي استعارة **الزمن المُتحرّك**، المُلاحِظ هو الأرضية والأزمنة هي أشكال تتحرك بالنسبة إليه. أما في استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك**، فإن المُلاحِظ هو الشكل والزمن هو الأرضية – حيث تكون الأزمنة مواقع ثابتة والمُلاحِظ يتحرك بالنسبة إليها.

وكما سنرى، فمن الشائع بالنسبة للاستعارات أن تأتي في أزواج تكون عبارة عن معكوسي الأرضية - الشكل بالنسبة لبعضهما البعض. وسنشير إلى مثل هذه الأزواج من الاستعارة بوصفها **ثنائيات** وإلى الظاهرة بوصفها *الثنائية*. إن ثنائية الموقع - الموضوع تحدث لسبب بسيط وهو أن: ترسيمات استعارية عديدة تتخذ الحركة في الفضاء كمجال انطلاق. ومع الحركة في الفضاء تكون هناك إمكانية عكس الشكل والأرضية. وتلك الإمكانية، كما سنرى، كثيرًا جدًا ما تتحقق.

كما توجد أشكال أخرى من الثنائية. وقد رأينا من قبل ثنائية الكتلة - التعددية المتجلية في التنويعتين الخاصتين بالزمن المُتحرِّك: الأزمنة الفردية المُتحرِّكة وجريان مادة الزمن.

حالات جديدة

لقد كنا نناقش ترسيمات تصورية ثابتة والتعبيرات العرفية الثابتة لهذه الترسيمات. إلا أن نفس الترسيمات العرفية الثابتة يمكن لها، مع ذلك، أن تُوسَّع لتنتج تعبيرات استعارية جديدة. ومثل هذه التعبيرات الاستعارية يمكن أن تُفهم فورًا باستخدام ترسيمات عُرفية يتم تفعيلها في الحال، مثل تلك التي قدَّمناها، ولننظر إلى الأمثلة التالية: لقد *تسربت* اللحظات الثمينة من بين أصابعي.

The Precious seconds *oozed* through my fingers.

لقد *التف* الموعد النهائي علىَّ *التفاف الحيَّة*.

The deadline sneaked by me.

لقد كان الموعد النهائي *يزحف* [يتقدم] نحوي مثل فرقة موسيقى عسكرية.

The deadline was marching toward me like a brass band.

لقد *انهمرت* علينا الأيام.

The days cascaded by.

إن كلمات [وعبارات] مثل *تسربت* *ooze* *ويلتف* *التفاف الحية* *sneak*، *ويتقدم* [يزحف] *march* *وينهمر* *cascade* ليست طرائق عُرفية معتادة للتعبير عن مرور الزمن. إلا أنها جميعًا تدل على الحركة؛ وهي جميعًا توحي بأن الزمن يتحرك حول أو نحو مُلاحِظ ما. لأن المسند إليه في كل جملة هو تعبير زمني والفعل فعل من أفعال الحركة الفيزيقية، وترسيم **الزمن المُتحرّك** مفعّل، ونحن نفهم هذه التعبيرات في بعض جوانبها باستخدام ذلك الترسيم. وذلك الترسيم ضروري بالتأكيد في فهم هذه الجمل، إلا أن ثمة ما هو أكثر ضمن ذلك. على سبيل المثال، إذا ما كنتَ تصف شيئًا ما بوصفه متسربًا من بين أصابعك، فإن هذا يوحي بأنه يتحرك ببطء وأنك تريد أن تبطِّئه أو تحاول أن توقفه. كما أن وصف شيء بأنه يلتف عليك التفاف الحية يوحي بأنك لا تلاحظه وأن الخطأ ليس خطأك في عدم مُلاحِظته. وكذلك فإن وصفك لشيء ما بأنه يتقدم نحوك مثل فرقة موسيقى عسكرية يوحي بأنك لا تستطيع فعل شيء مع أنك تلاحظه. في حين أن ما ينهمر عليك هو شيء يتحرك بسرعة، وبشكل مبهر، وربما على نحو عنيف نوعًا ما. وفي كل حالة من هذه

الحالات، يكون الزمن مُمَفْهَمًا بوصفه مُتحرِّكاً أمامك أو نحوك، إلا أن ثمة شيئًا ما أكثر من ذلك يتم فهمه داخل السياق. وفي هذه الحالات، تكون لدينا تعبيرات لغوية جديدة علينا أن نفهمها، إلا أن آلية الفهم غالبًا ما تكون في معظم الأحوال مجرَّد تفعيل لتناظر مستقر وموجود سلفًا بين مفاهيم عبر مجالات تصورية.

الزمن في لغات أخرى

إن استعارتي **الزمن المُتحرِّك والمُلاحِظ المُتحرِّك** غير قاصرتين على اللغة الإنجليزية. وإن كانت ما تزال هناك حاجة للقيام بالمزيد من الدراسات التفصيلية، فإن مسحًا تمهيديًا يشير إلى أن هذه الاستعارة شائعة في لغات العالم. وبوسع المرء أن يختار أمثلة عديدة، إلا أننا نختار أمثلتنا من لغة الهوبي Hopi. والهوبي لغة مشهورة بسبب إشارة بنجامين لي ورف (D,Whorf 1956) إلى أنه لا توجد في الهوبي مفاهيم للزمن أو استعارات. غير أن زعم ورف غير قائم على أساس من العمل الميداني الجاد حول الزمن في لغة الهوبي. وقد قام بهذا العمل الميداني إيكهيرت مالوتكي واكتشف أن ورف كان مخطئًا خطئًا فظيعًا فيما ذهب إليه. إذ تقدم دراسة مالوتكي الرصينة، بعنوان "الزمن الهوبي" Hopi Time، (D, Malotki 1983)، ما يزيد على أربعمائة صفحة لتعبيرات الزمن في لغة الهوبي، منها أكثر من مائتي صفحة هي استعارات للزمن. وها هي بعض الأمثلة التي تقدم لنا بعضًا من نكهة نتائج مالوتكي.

إن لدى الهوبي فعلاً يعني *يصل*، وهو ذو دلالة فضائيَّة اعتيادية، إلا أنه يمكن أيضًا أن يستخدم للزمن. وفي الحالة التالية نجد الزمن مُمَفْهَمًا بوصفه شيئًا يتحرك ويمكنه أن يصل. ويبدو بوصفه مثالاً على استعارة **الزمن المُتحرّك.**

"الآن [الوقت المناسب] بالنسبة إليه قد جاء [وصل]".

" Now the [appropriate time] for it has arrived."

كما أن لدى الهوبي أيضًا فعلاً يعني *يقارب*. وفيه يُرى الزمن بوصفه موقعًا يستطيع الناس أن يقاربوه، كما هو في استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك.**

"لقد قاربوا اليوم الماضي".

"They approached the last day."

وهاهي حالة تتم فيها مَفْهَمَة الشتاء بوصفه موقعًا يستطيع الناس أن يتحركوا نحوه: "إننا نتحرك نحو الشتاء."

"We're moving toward winter".

ومن أجل كم غزير من الأمثلة، نحيل القارئ على دراسة مالوتكي الهائلة.

تجسيد استعارات الزمن وكنايات الزمن الفضائيَّة

لماذا لدينا مثل هذه الاستعارات للزمن؟ ولماذا يفترض أن توجد الاستعارات ذاتها في لغات مختلفة اختلافًا شديدًا على امتداد العالم. إن الجواب يتمثل في أن هذه الاستعارات تنشأ من خبرتنا اليومية المُجَسْدَنة

والأكثر شيوعًا للعمل في هذا العالم. إذ إننا نشارك يوميًا في "مواقف حركيـــة"– أي إننا نتحرك بالنسبة للآخرين، والآخرون يتحركون بالنسبة إلينا. ونحـــن نربط آليًا الحركة (سواء كانت من قبلنا أو من قبل آخرين) بتلـــك الأحـــداث التي تزودنا بإحساسنا بالزمن، وهو ما سندعوه بـــ" الأحداث المحدِّدة للزمن": إيقاعاتنا الجسدية، وحركات الساعات، وما إليها. بإيجاز، إننا نربط الأحداث المحدِّدة للزمن بالحركة، إما من قبلنا أو من قبل الآخرين. على سبيل المثال، إننا نربط المسافة المجتازة [المقطوعة] بالفترة. وبالتالي، تُربط الحركة، فـــي أي موقف حركي، بالأحداث المحدِّدة للزمن.

وفي مثل هذه المواقف الحركية، فإننا ننظر نمطيًا إلى الأمام، إما فـــي اتجاه حركتنا أو نحو الأشياء المُتحرِّكة أو الأشخاص المُتحرِّكين نحونا. وفي تلك المواقف الحركية، تكون تلك الأشياء التي سنغدو قريبين إليها ومواجهين لها وكذلك الأشخاص الذين سنغدو قريبين منهم ومواجهين لهم في المـــستقبل المباشر أمامنا. أي أنه يكون هناك تلازم بين مستقبل يُواجِه وما هو أمامنا.

وهكذا، فإن المواقف الحركية تتضمن الاقترانات الحرفية التي تمثِّل الأسس الخِبْروية لاستعارات **توجه الزمن، والزمن المُتحرِّك، والمُلاحِظ المُتحرِّك.**

توجه الزمن

ما سنواجهه في المستقبل أمامنا.

ما نواجهه في الحاضر يوجد حيث نحن (حاضر بالنسبة إلينا).

ما واجهناه في الماضي وراءنا.

الزمن المُتحرّك

ما سنواجه في *المستقبل يتحرك نحونا*.

ما نواجهه *الآن يتحرك حولنا* (يمر) بنا.

ما واجهناه *في الماضي تجاوزنا*.

المُلاحِظ المتحرّك

ما سنواجهه في *المستقبل هو ما نتحرك نحوه*.

ما نواجهه *الآن هو ما يتحرك حولنا*.

ما واجهناه في *الماضي هو ما تجاوزناه*.

إن هذه الاقترانات الحرفية في المواقف الحركية اليومية تجمع معًا مجالات انطلاق ووصول هذه الاستعارات والعناصر المرسَّمة في هذه الاستعارات.

وفي المواقف الحركية الحرفية التي تنعقد فيها هذه الاقترانات تكون الكناية ممكنة. والسبب في ذلك بسيط وهو أن: أي موقف حركي يحدِّد خُطاطة تصورية مركَّبة واحدة يكون فيها مجالا الزمن (أي الأحداث المحدِّدة للزمن) والحركة حاضرين معًا كجزء من كل واحد. إذ حيث يكون هناك شيئان مقترنين في خُطاطة كهذه، يمكن لأحدهما أن ينوب كنائيًا عن الآخر. على سبيل المثال، يمكن للفترة الزمنية أن تنوب كنائيًا عن المسافة، كما في "سان فرانسيسكو نصف ساعة من بيركلي". حيث، *نصف ساعة*، الزمن

المستغرق لقطع هذه المسافة ينوب عن المسافة. كما يمكن للكناية أن تمضي في الاتجاه العكسي كذلك؛ إذ يمكن للمسافة أن تنوب كنائيًا عن الزمن، كما هو في "لقد نمتُ خمسين ميلاً وهي تسوق". حيث تكون *خمسون ميلاً*، المسافة المقابلة لمقدار الزمن المستغرق في النوم. [كل هذه الأمثلة الموصوفة بكونها كنائية تنتمي وفق البلاغة العربية إلى المجاز المرسل، حيث تكون العلاقة في الحالة الأولى هي الزمانية وفي الحالة الثانية هي المكانية، المترجم]

إن استعارات الزمن راسخة في المواقف الحركية الحرفية التي يتلاقى فيها معًا مجالا الزمن والحركة في الخبرة. ولتنظر إلى موقف حركي حرفي تسير فيه في ممشى وترى تقاطعًا في مواجهتك up ahead of you. قد تقول لرفيقك "لا أعرف ما الذي *في مواجهتنا*." إن *في مواجهتنا* تشير إلى موقع فضائي، وهو ما يقترن بالزمن الذي ستصل فيه إلى ذلك الموقع الفضائي. إن هذا النوع من الاقتران يوفِّر الأساس لاستعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك** الخاصة بالزمن، وهي التي ترد حين تشير إلى موقف غير حركي. وفي مثل هذه الحالات، تستبدل بالتناظرات الحرفية للمواقف الحركية ترسيمات من مجال الحركة إلى مجال الزمن (أي الأحداث المحدِّدة للزمن). ومن ثم، فإننا حين نقول "لا أعرف ما الذي *في مواجهتنا* في القرن القادم"، فإننا نستخدم استعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك** للزمن.

إن كل ما يظهره هذا هو أن استعارات **توجه الزمن، والزمن المُتحرِّك، والمُلاحِظ المُتحرِّك** التي تتكرر على نطاق واسع عبر العالم ليست اعتباطية، بل إنها محفَّزة بخبرة من أكثر الخبرات اليومية أساسية. ومثل هذا

الشيوع للمواقف الحركية وللبنية التلازمية داخل المواقف الحركية يفسِّر لماذا يجب أن تتواجد تلك الاستعارات بالشكل الذي تتواجد به ولماذا ينبغي لها أن تكون شائعة.

لماذا تقع الأحداث ضمن الزمن وفي أزمنة

تنشأ استعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك** تلقائيًا كجزء من اللاوعي المعرفي في الأنساق التصورية عبر العالم؛ لأن المواقف الحركية التي تتسبب في تلك الاستعارة تقع كل يوم في الخبرة الفعلية لكل فرد. وفي تلك الاستعارة، تكون أية فترة ثابتة من الزمن بمثابة إقليم ذي حدود على طريق يتحرك عبره مُلاحِظ ما. باختصار، إن فترة ما من الزمن تتم مَفْهَمَتها، في هذه الاستعارة، بوصفها وعاءً. والأحداث الممتدة لفترة أقل من تلك الفترة تتم مَفْهَمَتها وفق ذلك، بواسطة هذه الاستعارة، بوصفها واقعة داخل ذلك *الامتداد* من الزمن *span* of time، كما هو في جملة "لقد جرى ميلاً كاملاً في خمس دقائق" التي تعيِّن فيها في حدث الجري ميلاً داخل وعاء زمنى استعاري (أي، إقليم ذي حدود).

وكذلك تتم مَفْهَمَة الأحداث المرئية بوصفها لحظية أو بوصفها كيانات غير ممتدة مفردة بواسطة ذلك الجزء من استعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك** التي تُمَفْهِم الزمن بوصفه واقعًا في مواقع زمنية، كما هو في جملة مثل جملة "لقد وقع الإعدام في الساعة ١٠,٦ مساء".

الفلسفة والحس المشترك

تبدو هذه الاستعارة الفضائيَّة للزمن وكأنها جزء آلي من لا وعينا المعرفي الذي لا يبني فقط الطريقة التي نُمَفْهِم بها العلاقة بين الأحداث والزمن، بل يبني كذلك الطريقة التي نخبر بها الزمن. وذلك هو السبب في أنه من الضروري لنا أن نفكِّر في الأحداث بوصفها واقعة *في* أوقات *at* times أو *في* الزمن *in* time: باختصار، إن هذه الاستعارة تشكِّل جزءًا من فهم حسنا المشترك لخبرتنا.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه تترتب عليه نتيجة مهمة أهمية استثنائية بالنسبة للفلسفة. ولننظر إلى المُحاجة التالية:

إن التحليل المطروح فيه أن مفهومنا للزمن يتم تحديده بواسطة أحداث منتظمة متكررة (مثل الأربعين دورة في الثانية التي تحدث في أمخاخنا، وفقًا لبعض النظريات) لا يمكن أن يكون صحيحًا. والسبب هو أن الأحداث، وفقًا لفهم حسنا المشترك، يجب أن تحدث *في* الزمن، وهكذا فإنه يجب أن يوجد الزمن قبل الأحداث.

لكن مثل هذا الفهم للحس المشترك لا يوافق حقائق الجسد والمخ. إذ إننا لا ندرك الزمن بشكل مستقل عن الأحداث. وعلاوة على ذلك، فإن الزمن في المخ يمكنه أن يتولد فحسب بواسطة أحداث المخ المنتظمة المتكررة (مثل الأربعين دورة المفردة في الثانية). وكما قد أوضحنا، فإننا لا نستطيع أن نقيس الزمن في ذاته، أيًا كان ما يمكن له أن يعنيه. وإنما يمكن لنا فقط أن نحدِّد *الزمن* على أنه ذلك الذي يمكن أن يقاس بأحداث متكررة منتظمة. وبناء

عليه، فإننا لا نستطيع أن نأخذ فهم الحس المشترك للزمن بقيمته [الاسمية] الظاهرة من منظور معرفي. ومع ذلك، وكما رأينا، فإننا إذا ما بدأنا من الرؤية القائلة بأن الزمن مُمَفْهَم من خلال مقارنة الأحداث، فإنه يمكننا أن نتوصل إلى تحليل وافٍ لفهم الحس المشترك للزمن بشكل جيد للغاية.

وهنا فإن ثمة مغزي ينبغي الالتفات إليه. وهو أنك لو قبلت المشروع الدلالي المعرفي سيتم استبعاد أشكال معيَّنة من تفلسف الحس المشترك. ويمكن لهذه التحليلات أن تظهر ببساطة على أنها تتناقض تناقضًا مباشرًا مع الافتراضات المسبقة للأسئلة الفلسفية للحس المشترك.

كناية الحدث عن الزمن

لقد ناقشنا أن ثمة كناية يمكن أن ترد بشكل متزامن مع استعارات الزمن – وهي كناية الحدث عن الزمن the Event-for-time metonymy. إذ حين نقول إن "الحفل الموسيقي لرباعي كرونوس يقترب"، فإن حدوث الحفل الموسيقى ينوب عن زمن الحفل الموسيقى والزمن مُمَفْهَم بوصفه يقترب. وكذلك، حين نقول "هاري أصيب بأزمة قلبية أثناء حفل موسيقى الروك، فإن حفل موسيقى الروك ينوب كنائيًا عن "طول" الزمن الذي وقع خلاله حفل موسيقى الروك.

إلا أن ثمة سؤالاً بخصوص التفاصيل يطرح نفسه الآن. لقد لاحظنا فيما مضى أن البنية الحرفية الملازمة لمجال الزمن مشخَّصة بناء على "الأحداث المحدِّدة للزمن". (أحداث متكررة منتظمة مثل تأرجح البندول

أو انطلاق جزئيات أصغر من الذرة أو الأربعين دورة المفردة في الثانية) التي تحدِّد "ساعة" "clock" a. ومثل هذه الأزمنة (أي الأحداث المحدِّدة للزمن) تُمَفْهَم إذًا بناءً على الحركة في الفضاء بواسطة الترسيمات الاستعارية **للزمن المُتحرّك والمُلاحِظ المُتحرّك**. فالأزمنة إذًا مُمَفْهَمَة بوصفها مواقع أو أقاليم ذات حدود في الفضاء أو بوصفها أشياء أو مواد تتحرك. وتكون الأحداث واقعة بالنسبة لتلك المواقع في الفضاء أو أشياء تتحرك. وما أن يقع هذا التزاوج للأحداث مع الأزمنة المُمَفْهَمَة استعاريًا، حتى يمكن لكناية الحدث عن الزمن أن تقع منتجة جملاً مثل تلك التي ناقشناها.

فائدة استعارات الزمن

إن أحد الموضوعات التي لن نفتأ نكرِّرها هي أن الاستعارة التصورية واحدة من أدواتنا الذهنية المحورية. فهي الآلة الرئيسية للتفكير المجرَّد، إنها الوسيلة التي بواسطتها تُوظَّف البنى الاستدلالية للمجالات الملموسة في المجالات المجرَّدة. وهذا ينطبق على الزمن بقدر ما ينطبق على أي مجال آخر من المجالات المجرَّدة.

إننا نعايش الحاضر فقط، وعلينا أن نُمَفْهِم الماضي والمستقبل. صحيح أن لدينا ذاكرة ولدينا صورًا عمَّا نتوقعه، إلا أن الذكريات والتوقعات ليست مرتَّبة ترتيبًا تفصيليًا وفق تسلسل زمني.

فلنفكِّر في الفوائد التي نجنيها، لنقل، من استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك** التي تكون فيها الأزمنة مواقع في الفضاء والفواصل الزمنية مسافات. إن الساعات القياسية تستخدم هذه الاستعارة مع عقارب الساعة بوصفها المُلاحِظ

المُتحرّك وموقع العقارب في الفضاء بوصفه ممثِّلاً للـزمن. كمـا توظِّـف الساعات الرقمية هذه الاستعارة بشكل غير مباشر، مـن خـلال الاسـتعارة المتوسطة المتمثلة في أن الأرقام نقاط على خط. وتبيِّن الأرقام على الخط ما يمثل استعاريًا لحظات الزمن.

وتعد هذه الاستعارة أيضًا مركزية بالنسبة للتراث الثقـافي فـي إنـشاء التواريخ والتقويمات الزمنية – خطوط الزمن موزَّعة عليها الأحداث. وهي تتيح لنا أن نصوِّر التغير الخاص بالزمن بوصفه تغيرًا خاصًا بالفضاء. على سـبيل المثال، في الحساب، يتيح لنا استخدام الإحداثيات الديكارتية أن نستخدم اسـتعارة أن الأزمنة مواقع في الفضاء لنصوِّر الزمن بوصفه المحور السيني the x-axis؛ إذ في حالة أن منحنى يحدِّد بيانيًا المسافة الخاصة بالزمن، يكون التغير الفـوري في زمن محدَّد هو ميل الخط المماس للمنحنى – خط في الفضاء. وهكذا فإنهـا تتيح لنا أن نتعامل رياضيًا مع الفيزياء والعديد العديد من المجـالات الأخـرى. وعلاوة على ذلك، فإنها تتيح لنا أن نتـصور خطـط المـستقبل، أن نتـصور الأغراض التي يفترض أن تتحقق في الزمن بوصفها موزَّعة في الفضاء، مـع مقاييس للزمن ممثَّلة استعاريًا بوصفها مقاييس للفضاء.

كما أن لاستعارة الزمن بوصفه مُتحرِّكًا أو منسابًا أمامنا استخدامًا مهمًا أيضًا: إنها تتيح لنا أن نقيس مدى إلحاحية الأحـداث "الوشـيكة". إذ تلـوح الأحداث "القريبة" منا أكبر وتعطي إحساسًا بالإلحاحية– وهي كذلك تتيح لنـا أن نتصور نظام الأحداث القادمة– أيها يسبق وأيها يلي. وتتيح لنا أيـضًا أن نطبِّق إحساسنا بالسرعة بالنسبة للأشياء المُتحرِّكة في الفضاء على أحـداث الماضي والمستقبل.

ميتافيزيقا استعارات الزمن

إننا، بواسطة استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك**، نفكّر في الأزمنة بشكل طبيعي وآلي ولا واعٍ بوصفها مواقع أو أقاليم في الفضاء. وفي ظل مثل هذه المَفْهَمَة، نتصور الأحداث بوصفها واقعة في مواقع الزمن تلك أو في تلك الأقاليم الخاصة بالزمن. لكن ألا يُظهِر هذا أن الزمن، استعاريًا، أو على الأقل معرفيًا، أكثر أساسية من الأحداث، ما دام أن الأوعية والمواقع يجب أن توجد قبل أن يكون أيُّ شيء في تلك الأوعية أو المواقع؟

لا على الإطلاق، إذ إن ما تُظهِره كل هذه الأمثلة هو أن أنساقنا التصورية الاستعارية تقودنا بشكل طبيعي إلى أن نُمَفْهِم فترات الزمن بوصفها أوعية للأحداث الممتدة ولحظات الزمن بوصفها مواقع للأحداث اللحظية. فهي لا تقول شيئًا من أي نوع عن أي من الأسبقية الميتافيزيقية النسبية للزمن على الأحداث أو الأسبقية المعرفية المطلقة للأحداث على الزمن. بل إن استنتاج أن الأزمنة توجد سابقة على الأحداث ليس إلا لازمًا من لوازم استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك** الطبيعية والكلية والآلية واللاواعية. إلا أن هذا اللزوم الاستعاري لا يُعطِي الأزمنة أسبقية معرفية أو استعارية على الأحداث.

إن أمثلة مثل هذه مهمة إلى أقصى حد بالنسبة للفلسفة. والسبب في ذلك هو أن الطبيعة الاستعارية لنسقنا التصوري، إن لم تكن مُدْرَكة، فإنها يمكن أن تضلِّل الفلاسفة، وثمة شيئان يقودان إلى مثل هذه الأخطاء الفلسفية. الأول أن الفيلسوف يمكن أن يخفق في أن يدرك الاستعارة التصورية؛ ومن ثم يمكن أن

يرى جملاً استعارية بوصفها حرفية ويأخذها بقيمتها الظاهرة. وما أن يأخذ المرء استعارة ما بوصفها حرفية، حتى يقع الخطأ الثاني وهو أن يسلِّم بنظرية مطابقة الحقيقة وبناء عليه ينظر إلى العالم الموضوعي بوصفه مبنيًا بواسطة الاستعارة. وثمة مثال لنمط ثانٍ من الاستدلال المغالط من هذا النوع، وهو يمضي على هذا النحو: يمكن أن يكون صحيحًا أن "جون قد جرى ميلاً خلال خمس دقائق" أو أن "الإعدام وقع في الساعة ١٠:٠٦ مساءً". بعبارة أخرى، يمكن أن يكون صحيحًا أن حدثاً ممتدًا يمكن أن يقع *خلال* *Within* فترة من الزمن أو أن حدثًا لحظيًا يقع *في* لحظة من الزمن. إذا كانت **س** يمكن أن تقع *في* *in* أو *عند* *at* **ص**، إذًا فإن **ص** يجب أن توجد مستقلة عن **س**. وبناء عليه، فإن فترات ولحظات الزمن يجب أن توجد مستقلة عن الأحداث. وبالتالي، فإنه يجب أن يكون للزمن وجود مستقل عن الأحداث.

إلا أن المفتقد، بالطبع، هو أن كلاً من الجمل والمواقف التي يمكن أن يكونوا محقين فيها مُمَفْهَمَة بواسطة استعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك**. إذ في الموقف، يكون فهم الزمن نفسه الذي يكون *فيه* المرء **أو** *عنده* هو ذاته متصور استعاريًا. ولذلك، فإن الزمن الموقعي locational time – الزمن ذا الأقاليم التي نكون *فيها* أو *عندها* – لا يوجد بشكل مستقل عن الاستعارات الفضائيَّة للزمن. إذ إن الحقيقة الخاصة بالزمن المتصور استعاريًا تعتمد على المَفْهَمَة الاستعارية لكل من الجملة والموقف.

إن أوغسطين يُمَسْرِح هذه الأخطاء في الفصل الحادي عشر من *اعترافاته* (ـه) في نقاشه لما يؤلِّف زمنًا طويلاً. إذ يتساءل متى حقًا يكون زمن ما طويلاً؟ أيكون طويلاً حين يكون حاضرًا، أم حين يكون ماضيًا أم

مستقبلاً؟ ويطرح أ.ن بريور A.N.Prior (1993, 38-39) السؤال ذاته حول السيرورات. متى تكون سيرورة ما طويلة؟ متى تكون جارية، أو متى تكون ماضية أو مستقبلية؟ وبوصفه سؤالاً ميتافيزيقيًا حرفيًا حول الزمن فما من جواب، فقط بحكم أن أي جزء قصير من سيرورة ما يمكنه أن يقع في أي زمن حاضر. أما إجابة أوغسطين فمثيرة، إذ يقول إن الماضي والحاضر والمستقبل جميعًا "توجد بطريقة ما في النفس، وسوى ذلك لا أجدها في أي مكان آخر". إن العالِم المعرفي الذي يتحدث عن العقول بدلاً من النفوس قد يردِّد صدى أوغسطين بمصطلحات معاصرة، قائلاً إن فكرة "أطوال الزمن" ذاتها تصورية، وفعليًا استعارية. بل إن تصورنا عن "زمن طويل" أو "عملية طويلة" هو نتاج استخدامنا للاستعارة الفضائيَّة.

إن مفارقة سهم زينون يمكن أيضًا أن تُرَى بوصفها موضِّحة لخطأ أخذ استعارة ما على أنها حرفية (على الرغم من أنه لم يفهمها على هذا النحو). إذ يجادل زينون بأنه لنفترض أن الزمن فعليًا هو تسلسل من النقاط المكوِّنة خطًا للزمن، ولننظر إلى رحلة سهم ما، في أي نقطة في الزمن يكون السهم في موقع ما ثابت، وفي نقطة لاحقة يكون في موقع آخر ثابت. إن رحلة السهم ستكون مثل سلسلة من الأطر الساكنة التي تؤلف فيلمًا. وبما أن السهم متموقع في موضع واحد ثابت في كل مرة، فأين، فيما يتساءل زينون، تكون الحركة؟ إن الزمن كما يجادل زينون، ليس مقسَّمًا إلى لحظات. وبمصطلحاتنا، فإن فكرة أن الزمن سلسلة خطية من النقاط هي فكرة استعارية، وهي نتاج لرؤية الأزمنة بوصفها مواقع في استعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك**. والخطأ، مرة أخرى، هو أخذ ما هو استعاري بوصفه حرفيًا.

وبالمناسبة، فإن مفارقة سهم زينون لم تحظَ إلا باستجابة معرفية بسيطة. إذ إن ثمة جزءًا في المخ يتتبع الحركة. ومتتبعات الحركة لدينا تتعرف على السهم بوصفه مُتحرِّكًا. أي إن أمخاخنا تمنحنا طرائق متعددة لإدراك ومَفْهَمَة العالم. فالحركة ليست مفهومًا استعاريًا. والفكرة هي أن الزمن سلسلة خطية لنقاط متناهية. وتقدِّم خبرتنا المباشرة المبنية بشكل غير استعاري استجابة بسيطة وهي: بالطبع أن السهم يتحرك. لكن بالإضافة إلى ذلك، فإن لدينا مَفْهَمَة استعارية لا واعية للحظات الزمن بوصفها مواقع في الفضاء. ونحن نستخدم هذه المَفْهَمَة، على سبيل المثال، حين نستوعب صورة موضوع مُتحرِّك في وقت ما: "هذا سام يقود أمام بيتنا مباشرة في الساعة ١٠:٠٦ مساءً." بعبارة أخرى، إن لدينا أكثر من طريقة واحدة لمَفْهَمَة الحركة – واحدة حرفية وواحدة استعارية. إذ نستطيع أن نُمَفْهِم الحركة على نحو مباشر، كما هو حين نفكِّر في سام وهو يقود أمامنا وفي عقارب الساعة وهي تتحرك، لكنه يمكننا أيضًا أن نُمَفْهِم الحركة مستخدمين مَفْهَمَة استعارية للزمن بوصفه خطًا عليه مواقع ارتكاز. وفي الاستعارة، وفي الاستعارة فقط، يوجد موقع زمني. وبناءً على الاستعارة، يمكننا أن نثبِّت موقع ارتكاز في الزمن. وداخل الاستعارة، في موقع الارتكاز هذا، لا يمكن أن تكون ثمة حركة؛ لأن الحركة لا يمكنها أن تقع عبر أقاليم الزمن إلا في الاستعارة. إن مظهر المفارقة يأتي من إسناد وجود حقيقي إلى مواقع ارتكاز استعارية. وقد تمثلت ألمعية زينون في أنه اخترع مثالاً فرض علينا التناقض: الحركة الحرفية والحركة المُمَفْهَمَة استعاريًا بوصفها سلسلة من المواقع الثابتة في نقاط ثابتة في الزمن.

إن مثل هذه الملاحظات لزينون وأوغسطين ليست مجـرَّد أحجيـات محيِّرة كان يُحلَم بها في الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى، أحاجٍ هي اليوم لا صلة لها بالموضوع، بل إنها استبصارات مبكرة ضـمن حقيقـة أن أنساقنا التصورية ليست حرفية. فهي تظهر أن أكثر المفـاهيم شـيوعًا فـي استخدامنا اليومي والتي بناءً عليها نقرِّر حقائقنا لا يمكن أخـذها بوصـفها موافقة للواقع الموضوعي موافقة حرفية.

جريان ميتافيزيقا الزمن

إن تاريخ فلسفة الزمن حافل بأخطاء فلسفية من هذا النوع الذي يصل فيه الفلاسفة إلى استنتاجات من خلال مسألة أننا نحاكم الجمـل الاسـتعارية اليومية حول الزمن على أنها حقيقية. وفي كل حالة مـن هـذه الحـالات، يفترض الاستدلال أن الجملة الاستعارية صادقة حرفيًا وأن نظرية مطابقـة الحقيقة صادقة حرفيًا. وهذا يقود، دون غرابـة ، إلـى أن تُؤخـذ الألغـاز والمفارقات الفلسفية بجدية وأن تُناقش بـشكل لا ينقطـع. ولنأخـذ الفكـرة الاستعارية الخاصة بجريان الزمن تلك التي تنشأ من النسخة الخام لاستعارة **الزمن المُتحرِّك**. ففي تلك الاستعارة، كما رأينا، الزمن مادة سيَّالة، مثل نهر ما، يتدفق أمامنا. وفي هذه الاستعارة، الحاضر هو جزء النهر الذي يمر من أمامنا، والمستقبل هو جزء النهر المتدفق نحونا، والماضي هو جزء النهـر الذي تدفق فعلاً مارًا بنا حيث نكون.

إن لهذه الاستعارة لازمًا مهمًا إذا ما أُخِذَت قيمتها الظاهرة مأخذ الجد. في مجال الانطلاق، حيث ثمة نهر حرفي يجري، يوجد الجـزء المُتحـرِّك

نحونا من النهر في الحاضر. وإن كان يجري نحونا، فإنه لا بد من أنه يتدفق من مكان ما يوجد فيه في الحاضر. إن الاستعارة تحتفظ بهذا المنطق وترسِّمه على منطق استعاري للزمن: إذا كان الزمن يندفع نحونا، فلا بد من أنه يتدفق من "مكان" ما في المستقبل حيث هو يوجد الآن. بعبارة أخرى، إن استعارة جريان الزمن يلزم عنها أن المستقبل يوجد في الحاضر.

والآن يأخذ كثيرون منا استعارة مثل "الزمن يجرى بنا سريعًا" على أنها حقيقية. افترض أنك تأخذ هذه الاستعارة بوصفها حرفية، أي أنك تسلِّم أنه يوجد فعلاً "جريان" للزمن مارًا بنا. إن هذا يلزم عنه أن يكون المستقبل متدفقاً نحونا من مكان ما، وأنه يوجد حالياً في "المكان" المستقبلي. باختصار، إنها تتضمن أن المستقبل، على الأقل بعضًا منه، لا بد من أن يكون في الحاضر، وهذا، بالطبع، مجرَّد لازم فقط عن استعارة **الزمن المُتحرِّك**. وإذا لم تكن تدرك الطبيعة الاستعارية للمسألة، فإنك قد تكون مدفوعاً لأن تسأل، كما يفعل بعض الفلاسفة، "إذا كان الزمن يجري، فإن عليه أن يجري بمعدل متناسب مع الزمن. أفلا يجب أن يكون هناك نظام ما أعلى للزمن يجري الزمن ذاته وفقًا له؟" إن السؤال ينشأ من أخذ الاستعارة حرفيًا. وسيكون من السخيف أن تعالجها بوصفها سؤالاً ميتافيزيقيًا عميقًا.

استعارة الفضاء للزمن

أما الآن فدعونا نعاين حالة أخرى أكثر درامية. وفقًا لاستعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك**، فإن الأزمنة مواقع في الفضاء. وفي أي زمن حاضر، يكون المُلاحِظ مُتحرِّكًا قدمًا نحو مواقع هي أزمنة مستقبلية. وفي مجال انطلاق الاستعارة،

يجب على أية مواقع تتحرك نحوها أن توجد قبل أن تصل إليها. وكذلك، يجب على المواقع المستقبَلِيَّة أن توجد، كما قد وجب على المواقع السابقة التي تجاوزتها من قبل. باختصار، إن لازم هذه الاستعارة هو أن الماضي والمستقبل يوجدان في الحاضر. ومن ثم، فإنه يمكننا أن نقول أشياء مثل "إننا نستطيع أن نرى بعيدًا بما يكفي في المستقبل لنرى أنه(هكذا!) يبدو شاحبًا".

إن هذه الاستعارة أيضًا تقودنا إلى أن نرفض الفكرة الموصوفة ببلاغة من قبل ستيفن هوكنج في *تاريخ موجز للزمن A Brief History of Time* (E, 1988)، وهي فكرة أن الزمن قد بدأ مع **الانفجار العظيم**. إن استعارتنا الاعتيادية بأن الزمن بُعد مثل الأبعاد الفضائيَّة تقودنا إلى أن نتساءل، "لكن ماذا حدث قبل **الانفجار العظيم؟**"، وإذا كانت كل الأحداث يمكنها أن تقع *في* الزمن، إذًا فإنه من المفترض أنه كان كذلك بوسع حدث **الانفجار العظيم [أي أن يكون حدث الانفجار العظيم نفسه قد وقع في الزمن؛ مما يعني أن الزمن كان حاضراً عند حدوث الحدث، المترجم]**. وهو سؤال له معنى في ظل استعارتنا. أما فكرة أن الزمن ذاته قد بدأ مع **الانفجار العظيم** فلا تجعل لاستعارتنا معنى. إذ لن يكون **الانفجار العظيم** واقعيًا *في* الزمن، وإنما محدِّدًا لبداية الزمن. إن نظرية أينشتاين عن النسبية العامة تستخدم نسخة الاستعارة التي تحوِّل الزمن إلى رقعة، أي التي يُمَفْهم الزمن فيها بوصفه بُعدًا شبه فضائي. في نظرية النسبية، ثمة أجزاء معيَّنة من الاستعارة الشائعة مستبعدة، على سبيل المثال، المُلاحِظ المُتحرِّك والتزامن المطلق. إذ ثمة متصل زماني – مكاني، فضاء رباعي الأبعاد، والزمن بعد من الأبعاد. وما ندعوه اعتياديًا قوة الجاذبية ليس في هذه النظرية الاستعارية قوة وإنما انحناء الزمن –

المكان؛ أي أن النسبية العامة تحتوي استعارة نُمَفْهِم بها الجاذبية بوصفها انحناء للمكان. إن استعارة **الزمن بوصفه فضاء** تتيح استعارة **الجاذبية بوصفها انحناء للفضاء**. ومما يرتبط بهذا أنها تتيح لرياضيات الهندسة الريمانية Riemannian geometry أن تُستخدَم لتصف القوة بناء على خصائص الفضاء.

وقد لاحظ الفلاسفة أن أخذ نظرية النسبية العامة بوصفها صادقة حرفيًا يلزم عنه أن الماضي والحاضر والمستقبل تتواجد جميعًا "دفعة واحدة". أي أن النظرية كما يبدو تشير إلى حتمية واستحالة الإرادة الحرة أو حتى أحداث احتمالية عشوائية، كما تقتضيه ميكانيكا الكم.

وبالطبع، إذا ما أدرك المرء أن النسبية العامة تستخدم استعارتنا العامة لمَفْهَمَة الزمن استعاريًا بناء على الفضاء، فإنه لن يحتاج إلى التوصل إلى مثل هذه الاستنتاجات الميتافيزيقية. إذ يستطيع المرء أن يرى النسبية العامة بوصفها استعارية. وهذا لا يجعل النسبية العامة زائفة أو وهمية أو ذاتية، ما دام يمكن لاستعاراتها أن تظل مناسبة. أي إنه يمكن أن تلزم عنها تنبؤات غير استعارية يمكن التحقق من صدقها أو زيفها. بشكل عام، إن القول إن العلم استعاري لا يعني التقليل من شأنه. ولأن الاستعارات تحتفظ باستدلالات، ولأن تلك الاستدلالات يمكن أن تكون لها عواقب غير استعارية، فإن المرء يستطيع غالبًا أن يختبر إذا ما كانت استعارة علمية ما مناسبة أم لا. وبالفعل، فإن الاستعارة هي ما يتيح للنماذج الرياضية أن تكون مرتبطة بالظواهر الموجودة في العالم وأن يُنظر إليها بوصفها نظريات علمية. وسوف نعود إلى هذه القضايا قريبًا، لكن دعونا نلخِّص بإيجاز بعض النتائج

الأوليَّة. إن استعارتنا الاعتيادية أن الأزمنة مواقع في الفضاء (في حالة **المُلاحِظ المُتحرِّك**) تبني جزئيًا خبرتنا بالزمن. وهي حاسمة بالنسبة لمثل هذه الأشياء المدهشة من قبيل التقاويم، والساعات، والتواريخ، والنظريات الفيزيائية. ومع ذلك فإنها تظل استعارة. أما إذا ما أُخِذَت بوصفها حرفية، فإن كل أنواع الصعوبات تنشأ: إذ يبدو أن النسبية العامة تقول إن المستقبل والحاضر والماضي توجد جميعًا معًا. وأخذها بوصفها حرفية يبدو أنه يستبعد الإمكانية الأكثر وعدًا من نظرياتنا الكونية، **الانفجار العظيم**. إن المغزي الموجز هو: نعم، **الزمن بوصفه الموقع الفضائي** هو مفهوم استعاري. مع ذلك، يمكن لها في بعض الحالات أن تكون جزءًا مكوِّنًا من فهمنا الأفضل لما هو حقيقي. لكنها يمكنها، بوصفها استعارة، أن تقودنا إلى الصمت إن لم نكن حذرين. ألا يمكننا أن نستأصل كل الاستعارة – بما في ذلك استعارة **الأزمنة بوصفها مواقع فضائيَّة؟** لا، لا يمكننا. لأننا لا نملك مفهومًا حرفيًا بشكل خالص مكتملاً بذاته للزمن وافيًا بالاستدلالات التي نستنتجها فيما يتعلق بخبرتنا بالزمن.

الزمن بوصفه ثروة وبوصفه مالاً

إن واحدة من أكثر سمات الثقافة الغربية لفتًا للانتباه هي أن الزمن مُمَفْهَم فيها عامة بوصفه ثروة وبشكل خاص بوصفه مالاً. وها هي بعض الأمثلة من الإنجليزية على استعارة **الزمن ثروة:**

لديك بعض الوقت *المتبقى*. لقد *استهلكتَ* كل وقتك. لدي *وفرة* من الوقت لأفعل ذلك. ليس لدى وقت *كاف* لفعل ذلك. لقد *أخذ* ذلك ثلاث

ساعات. لقد بدَّد ساعة من وقتي. هذا الطريق المختصر *سيوفِّر* عليك الوقت. إن القيام بهذا العمل لا *يستحق* أسبوعين من وقتي. *نفد* الوقت. إنه *يستخدم* وقته بكفاءة.

أحتاج المزيد من الوقت. لا أستطيع أن *أوفِّر* وقتاً لذلك. لقد أعطيتني *كثيرا من* وقتك. آمل ألا أكون قد أخذت من وقتك *أكثر من اللازم*. *شكرا على* وقتك.

إن استعارة **الزمن ثروة** هي ترسيم ينطبق على خُطاطة تصورية تشخِّص ما تعنيه ثروة ما. وتتألف هذه الخُطاطة من مجموعة من العناصر وسيناريو موضِّح للعلاقات بين هذه العناصر. وهذا ما تبدو عليه خُطاطة الثروة:

خُطاطة الثروة

عناصر الخُطاطة:

ثروة

مستخدم الثروة

غرض ما يتطلب قدرًا من **الثروة**

قيمة الثروة

قيمة الغرض

السيناريو المكوِّن للخُطاطة:

الخلفية:

المستخدم يريد أن يحقِّق **غرضًا**.

الغرض يتطلب قدرًا من **الثروة**.

المستخدم لديه، أو يحتاج استخدام، **الثروة**.

الفعل:

المستخدم يستهلك قدرًا من **الثروة** ليحقِّق **الغرض**.

النتيجة:

مقدار **الثروة** المستخدَم لم يعد متاحًا **للمستخدِم**.

قيمة الثروة المستخدَمة فُقِدَت بالنسبة **للمستخدِم**.

قيمة **الغرض** المتحقق كسبها **المستخدِم**.

إن هذه الخُطاطة تشخِّص المقصود نمطيًا بـ*ثروة* (فعليًا، ثروة غير متجددة). وفي ظل هذه الخُطاطة تُحدَّد مفاهيم أخرى بالنسبة إليها، مفاهيم مثل **الندرة، والفعالية والتبديد والتوفير**. وهاهي بعض الأمثلة:

مفاهيم محدَّدة بالنسبة لخُطاطة الثروة

الإنفاق الفعلي: مقدار الثروة المستخدَمة.

الإنفاق المثالي: المقدار الأقل من **الثروة** التي يمكن أن تكون مستخدَمة.

الندرة: نقص ما يكفي من **الثروة** لتحقيق كل **أغراض** المرء.

الفعالية: نسبة **الإنفاق المثالي للإنفاق الفعلي.**

التبديد: الفارق بين **الإنفاق الفعلى والإنفاق المثالي.**

التوفير: الفارق بين **الإنفاق الفعلى** وإنفاق أكبر كان سيحدث لولا ذلك.

التكلفة: قيمة الإنفاق الفعلي.

جدارة (الغرض): الدرجة التي تجاوزت بها **قيمة الغرض قيمة الثروة** المطلوبة.

إن استعارة **الزمن ثروة** هي ترسيم ينطبق على عناصر خُطاطة **الثروة** في مجال الانطلاق، ترسيم خُطاطة **الثروة** على خُطاطة مماثلة هي **الزمن ثروة** في مجال الوصول. ويبدو الترسيم على هذا النحو:

استعارة الزمن ثروة

الثروة ← **الزمن**

مستخدِم الثروة ← **الفاعل (مستخدم الزمن)**

الغرض الذي ← **الغرض الذي يتطلب**

يتطلب الثروة **الزمن**

قيمة الثروة ← **قيمة الزمن**

قيمة الغرض ← **قيمة الغرض**

وبشكل مماثل، فإن المفاهيم المحدَّدة بالنسبة إلى خُطاطة **الثروة** مرسَّمة على المفاهيم المماثلة لخُطاطة **الزمن ثروة:**

الإنفاق الفعلي: مقدار **الزمن** المستهلَك.

الإنفاق المثالي: أقل مقدار من **الزمن** يمكن أن يُستخدَم.

الندرة: نقص **الزمن** الكافي لتحقيق كل **أغراض** المرء.

الفعالية: نسبة **الإنفاق المثالي للزمن** بالنسبة **للإنفاق الفعلي للزمن.**

التبديد: الفارق بين **الإنفاق الفعلي والإنفاق المثالي للزمن.**

التوفير: الفارق بين **الإنفاق الفعلي للزمن** وإنفاق أكبر لـــ **الزمن** كان سيحدث لولا ذلك.

التكلفة: قيمة الإنفاق الفعلي للزمن.

جدارة (الغرض): الدرجة التي تتجاوز بها **قيمة الغرض قيمة الـــزمن** المطلوب لتحقيقه. ونتيجة هذا الترسيم أن الكلمات المحدَّدة بناء على خُطاطة **الثروة**، التبديد والادخار، والجدَّارة، والتوفير، وما إليها، تكتسب معنى فـــي مجال الزمن. وهذا ما يجعل هناك معنى في هذه الثقافة للحديث عن **تبديـــد الوقت وتوفير الوقت.** في حين أنه في ثقافات أخرى ليست فيهـــا اســـتعارة **الزمن ثروة**، لن يكون هناك معنى لمثل هذه التعبيرات.

الزمن بوصفه مالاً

تنشأ استعارة **الزمن مال** من خلال أخذ المال بوصفه حالة خاصة من الثروة، أي باستبدال المال بالثروة عبر خُطاطة **الثروة**. ويتم تحديد كلمات مثل *يوازن* [الوقت] *وينفق*، *ويستثمر ويستفيد ويفقد* بناء على خُطاطة **الثروة** الناتجة بسبب **المال**. وإذا ما أخذنا إذًا ترسيم **المال ثروة** واستبدلنا **المال بالثروة**، فإننا نحصل على ترسيم **الزمن مال**.

استعارة الزمن مال

المال	←	**الزمن**
مُستخدِم المال	←	**مُستخدِم الزمن (الفاعل)**
الغرض الذي يتطلب المال	←	**الغرض الذي يتطلب الزمن**
قيمة المال	←	**قيمة الزمن**
قيمة الغرض	←	**قيمة الغرض**

إن هذا الترسيم يزوِّد مجال الزمن بمعاني خاصة بمجال المال مثل *يوازن*، *وينفق*، *ويستثمر*، *ويستفيد*، *ويفقد*؛ ومن ثم فإنه يتيح لنا أن نفهم جملاً مثل الجمل التالية:

علي أن *أوازن* وقتي. لقد *أنفقتُ* وقتًا أكثر من اللازم على ذلك الأمر. لقد *استثمرتُ* كثيرًا من الوقت في هذا المشروع. إنك لا تستخدم وقتك *بشكل* مفيد. لقد نتج عن هذا الخطأ *فقدان* كبير للوقت.

وهكذا، فإننا نستطيع أن نرى بالتفصيل ما يعنيه لترسيم استعاري مثل **الزمن ثروة** أن يحظى بحالة خاصة وهي **الزمن مال**.

جعل الاستعارة مادية في المؤسسات

إن إحدى الرؤى الخاطئة المتبناة على نطاق واسع بخصوص الاستعارة هي أن الاستعارات بالضرورة غير حقيقية. وما ينبغي أن يكون واضحًا منذ الآن هو أن الأقوال الاستعارية يمكنها أن تكون حقيقية بالقدر ذاته الذي تكون عليه أي أقوال غير استعارية. ولعله ينبغي لترسيمات **الزمن ثروة والزمن مال** أن تجعل هذا واضحًا. إذ من الحقيقي في هذا المجتمع أنه يجب علينا أن نوازن وقتنا. كما أنه يمكن أن يكون حقيقيًا أن شخصًا ما يستطيع أن يبدِّد ساعة من وقتنا. مثلما أنه حقيقي أيضًا أن أجهزة منزلية معيَّنة مثل الغسَّالات يمكنها أن توفِّر الوقت علينا. ومن الصحيح كذلك أننا لا نستخدم دائمًا وقتنا بشكل مفيد. ومن الصحيح أيضًا أننا نستثمر الكثير من الوقت في كتابة هذا الكتاب.

وقد توافق لثقافتنا أن تحظى بمؤسسات كبرى عديدة تعامل استعارتي **الزمن ثروة والزمن مال** معاملة مادية. وإحدى هذه المؤسسات هي مؤسسة تدفع للناس وفقًا لمقدار الزمن الذي يعملونه - بالساعة أو بالأسبوع أو بالسنة. كما أن ثمة مؤسسة أخرى هي مؤسسة جداول المواعيد، التي بموجبها تتم موازنة الزمن - كما أن ثمة أيضًا مؤسسات ساعات الزمن وساعات العمل التي هي طرائق لاقتران الدخل مع الزمن المُستغرَق في

العمل. وبالطبع توجد مواعيد نهائية تحدِّد الحدود لموارد الزمن. إلا أنه ليست كل ثقافة تحظى بمؤسسات كتلك، ولا تحظى كل ثقافة باستعارة **الزمن ثروة**. إذ وفقًا للأنثروبولوجية اليزابيث برندت، في (التواصل الشخصي) لا يوجد حتى لدى البيوبلس the Pueblos في لغاتهم وسيلة لقول جملة معادلة لجملة "لم يكن لدي وقت كافٍ لذلك". وإنما يمكنهم أن يقولوا "طريقي لم يأخذني إلى هناك" أو "لم يسعني أن أجد سبيلاً إلى ذلك" إلا أن تلك الأمثلة ليست أمثلة على الزمن المُمَفْهَم بوصفه ثروة. إن الرؤية التي لا يُنظَر فيها إلى الزمن على أنه ثروة، التي ليس فيها اندفاع لإنجاز الأشياء بأقصى كفاءة ممكنة، يُنظَر إليها أحيانًا بشكل ساخر من قبل هؤلاء الذين ليسوا جزءًا من الثقافة الأمريكية الأهلية بوصفها "الزمن الهندي". في حين أن رجال الأعمال الغربيين الذين يسعون لإنشاء مصانع في بلدان العالم الثالث غالبًا ما يرون السكان الأصليين ممن لا يُمَفْهِمون الزمن بوصفه ثروة على أنهم كسالى. إذ إن جزءًا من التغريب يتثمل في استيراد المؤسسات التي تعامل استعارتي **الزمن ثروة والزمن مال** معاملة مادية.

إن الثقافات التي لا يُمَفْهَم ولا يُمأسَس فيها الزمن بوصفه ثروة تذكرنا أن الزمن بذاته ليس بالفطرة شبيهًا بالثروة. وثمة أناس في العالم يعيشون حياتهم دون أدنى فكرة عن موازنة الزمن [الوقت] أو القلق حول إذا ما كانوا يبدِّدونه. ووجود مثل هذه الثقافات يكشف كيف أن ثقافتنا الخاصة قد جعلت استعارة بعينها ذات حضور مادي في المؤسسات الثقافية، وبذلك جعلت من الممكن لتعبيرات استعارية أن تكون حقيقية.

سرقة الزمن

هناك أولئك الذين يعتقدون أن **الزمن ثروة** ليست استعارة، وإنما حقيقة أساسية – حيث الزمن ببساطة حالة خاصة حرفية من خُطاطة الثروة. ولعل المثال التالي، المناقش من قبل لدى ليكوف (A4, 1987)، ينبغي أن يجعل المرء يفكِّر مرتين بشأن مثل هذه الدعوى.

في ١٤ نوفمبر عام ١٩٨٤ ظهر التالي في "ذا سان فرانسيسكو كرونيكل":

سرقة الموظفين الكبار للزمن

إن الموظفين على امتداد الأمة سيسرقون هذا العام ما قيمته ١٥٠بليون دولار من وقت العمل المُستحَق في وظائفهم وهو ما يسميه المختصون في التوظيف بـ"إساءة الاستخدام المتعمدة والقصدية" لساعات العمل المدفوعة الأجر. لقد قرَّرت الدراسة، التي أجرتها شركة روبرت هاف الدولية المؤتلفة، أن سرقة وقت العمل هي الجريمة الأولى من الجرائم الموجَّهة ضد العمل في أمريكا، وأنها تتجاوز جرائم اختلاس الممتلكات والاحتيال على التأمين واختلاس الأموال مجتمعة.

وقد قال روبرت هاف، رئيس الشركة، وقد صرح باسمه، إن الزمن هو الثروة الأثمن بالنسبة للعمل؛ لأنه (لا يمكن استبداله بما سواه أو استعادته، أو استرداده".

وهو يحدِّد سرقة الزمن في الأشياء التالية: ترك العمل قبل مواعيد الانتهاء أو الوصول متأخرين، وتمديد ساعات الغداء، والمكالمات الهاتفية

الشخصية الزائدة، وإدارة العمل الشخصي خلال الساعات الخاصة بعمل الشركة، والإجازات المرضية الكاذبة، والثرثرة المستمرة في مواضيع لا جدوى من ورائها بالنسبة للعمل.

وقد أظهرت الدراسة أن عدد الساعات المسروقة أسبوعيًا بالنسبة لكل موظف تصل إلى ٤ ساعات و٢٢ دقيقة. إن أحد الأشياء التي نعرفها حول الثروات هو أنها يمكن أن تُسرق. وإذا كان الزمن ببساطة ليس إلا حالة خاصة من الثروة، فإنه ينبغي إذًا أن تكون إمكانية أن يُسرق الزمن أيضًا ليست إلا حقيقة بسيطة. وهذا فعلاً هو ما يدور حوله تأكيد روبرت هاف. ومع ذلك، فإن معظم القراء لا يمكنهم أن يأخذوا هذا الاقتراح مأخذ الجد. إذ تبدو سرقة الزمن وكأنها استعارة جديدة، وليست حقيقة حرفية، أو حتى استعارة عرفية. ومع ذلك، فإن هذه الاستعارة يمكنها أن تصبح قانونًا كما قد اقترح روبرت هاف. واقتراح روبرت هاف على هذا العالم يمكنه، مبدئيًا، أن يُوجد مؤسسات ثقافية وقانونية تضفي الوجود المادي على توسيع استعارة **الزمن ثروة**. وفي ظل هذه المؤسسات، يمكن أن ينطبق على أولئك الذين يقرؤون منكم هذا الكتاب في أوقات العمل الرسمية أنهم فعلاً يسرقون الزمن وأنهم يمكن أن يكونوا خاضعين للمقاضاة على ذلك.

إن المغزى الفلسفي يتمثل في الآتي: إن كون **الزمن مالاً** ليس جانبًا موضوعيًا من العالم، مستقلاً عن الكائنات الإنسانية والمؤسسات الإنسانية. وتستطيع المؤسسات الاجتماعية أن تعامل استعارات مثل استعارة **الزمن مال** معاملة مادية، وبواسطة هذه المعاملات المادية الاجتماعية للاستعارة يمكن للحقائق الاستعارية أن تُبْتَكَر. إذ يمكن أن يكون حقيقيًا أنك وازنت وقتك

بشكل جيد أو أنك استثمرته كما ينبغي. وإذا ما كان لمقترحات روبرت هاف على العالم أن تجد سبيلها إلى الوجود، فمن الممكن أن يغدو حقيقيًا تمرير قانون ينص على أنه يمكنك أن تسرق الوقت. إن الحقيقة قائمة على الفهم، وهو غالبًا فهم استعاري. والمؤسسات الإنسانية يمكنها أن تفرض مثل هذه لأشكال من الفهم الاستعاري وأن تُبدِع حقائق استعارية.

تجربة للتفكير: ل يمكننا أن نُمَفْهِم الزمن بدون استعارة؟

حاول أن تفكِّر في الزمن بدون أية استعارة من الاستعارات التي ناقشناها. حاول أن تفكِّر في الزمن بدون حركة وبدون فضاء – بدون رقعة تتحرك فوقها وبدون أشياء أو مواد تتحرك نحوك أو بعيدًا عنك. حاول أن تفكِّر في الزمن دونما تفكير فيما إذا ما كان *سينفد* أو أنك تستطيع أن *توازنه* أو *تبدِّده*. لقد وجدنا أنه لا يمكننا أن نفكِّر في الزمن (ودون ذلك بكثير أن نتحدث عنه) بدون تلك الاستعارات. وهو ما يقودنا إلى أن نؤمن بأننا نُمَفْهِم الزمن باستخدام تلك الاستعارات وأن مثل هذه المَفْهَمَة الاستعارية للزمن مَفْهَمَة تكوينية، على الأقل في جزء مهم منها، لمفهومنا للزمن. فماذا سيكون الزمن، بعد كل ذلك، بدون جريان، دونما زمن يمضي بنا، دونما مستقبل يقترب منا؟ ماذا سيكون الزمن إذا لم يكن للزمن *أطوال*؟ هل سنظل نَخْبُر الزمن إذا لم يكن بوسع الزمن أن *يزحف* نحونا أو *يطير* منا؟ هل سيظل الزمن زمنًا بالنسبة إلينا إن لم نستطع أن *نبدِّده* أو *نوازنه*. إننا نعتقد أن الجواب هو لا.

هل يوجد الزمن مستقلاً عن العقول؟

لنعاين السؤال الأنطولوجي الكلاسيكي: هل يوجد الزمن مستقلاً عن العقول، وإذا ما كان، فما هي خصائصه؟

إننا نرفض السؤال. ذلك أنه سؤال مفعم بالجواب. في حين أن كلمة *الزمن* تسمِّي مفهومًا من النوع الذي ناقشناه - مشخَّصًا جزئيًا في جانب منه بترابط الأحداث ومشخَّصًا في جانب آخر منه بالاستعارة. وترابط كل من الأحداث والاستعارة معًا يبنيان خبرتنا، بإعطائهما خبرة زمنية لنا. وهذه الخبرة، مثل خبراتنا الأخرى، هي خبرة فعلية. ومن ثم؛ فإن الزمن هو شيء "مُبدَع" بواسطة أجسادنا وأمخاخنا، ومع ذلك فإنه يبني خبرتنا الفعلية ويتيح لنا فهمًا مهمًا لعالمنا ولفيزيائه ولتاريخه.

وبسبب طبيعة مفهمتنا للزمن ولدوره في خبرتنا، ولمنفعته، وحدوده، فإن أي جواب سيحظى بصمته المُطْبِق. ذلك أننا إذا ما أخذنا مفهومنا الاستعاري للزمن على أنه حرفي، فإننا سنصل إلى نتائج سخيفة، وهي أن: المستقبل يوجد سلفًا، والماضي يستمر في الوجود، والأسهم لا يمكنها أن تتحرك في رحلة طيرانها، وإصدار قانون يمكنه أن يجعل سرقة الزمن ممكنة، وأن الزمن يمكنه أن يتحرك ويقف ساكنًا، وأنه كان ثمة زمن قبل الانفجار العظيم وما إلى ذلك.

هل نقول إذًا إن مفهومنا للزمن متشكل استعاريًا فحسب؟ لا على الإطلاق. وتمامًا كما هو في حالة الحب، يوجد قدر معين من البناء غير الاستعاري لمفهومنا للزمن. وكما رأينا، فإن الجوانب الحرفية من الزمن مثل

الاتجاهية وعدم القابلية للعكس تنشأ من التشخيص الأساس للـزمن بوصـفه مقارنة للأحداث حيث تكون الأحداث المحدِّدة منتظمة ومتكرِّرة. وعلى الرغم من ذلك، *فإننا* نخلق مفهوم الزمن ونُمَفْهِم الأحداث بـشكل طبيعـي ولا واعٍ بوصفها واقعة *في* الزمن أو *في* أزمنة. وليس لدينا خيار في الأمر. إذ إننـا جميعًا نفعل هذا لأن لدينا أجسادًا وأمخاخًا إنسانية، تمامًا مثلما أننـا جميعًـا "نرى" فئات الألوان المختلفة كما هي في العالم لأن لدينا أجـسادًا وأمخاخًـا إنسانية.

أما ما نقترحه فهو أن مفهومنا للزمن مبني معرفيًا بواسـطة عمليتـين، عملية كنائية (قائمة على تلازمات مع الأحداث) وعملية استعارية (قائمة على الحركة والموارد). ومن منظور معرفي، فإن الأحداث والحركة أكثر أساسـية من الزمن. ذلك أن مفهوم الزمن يكتسب بنيته الملازمـة بفـضل الأحـداث المحدِّدة للزمن. والآلية المعرفية التي تنجز هذا هي الكناية المتمثلـة فـي أن خاصية الأحداث الجهوية وغير القابلة للعكس والقابلة للتقسيم والقابلة للقيـاس تكون مفروضة على الزمن بواسطة الأحداث المحـدِّدة للـزمن. أمـا الآليـة الاستعارية فتتيح للمرء أن يستخدم خبرات الحركة في الفضاء لـيُمَفْهِم هـذا المجال الخاص بتلازم الحدث من خلال إعطائه مفهمتنا الاستعارية المألوفـة للزمن.

ومع ذلك فإن بناءنا البيولوجي والمعرفـي للـزمن لا يجعلـه ذاتيًـا أو اعتباطيًا أو ثقافيًا فقط. ولنعاين بناءنا للزمن بواسطة الارتباط بالأحـداث أو بواسطة الاستعارات الفضائيَّة، وسنجد أننا جميعًا نبنيه بالطريقـة ذاتهـا بشكل لا واعٍ، وآليًا، وبطريقة مترسِّخة في أجـسادنا وأمخاخنـا وخبرتنـا

الجسدية المطردة. ذلك أن الاستعارات الفضائيَّة ليست اعتباطية؛ وإنما هي محفَّزة تحفيزًا عميقًا. ولذا فإنها تتيح لنا قياس الزمن، فكرتنا ذاتها عن التاريخ، وعن علم الفيزياء، وعمَّا هو أكثر كثيرًا مما لا يمكن تقديره. ومن ثم فإن الاستعارات الفضائيَّة تعد، بطرق عديدة وعديدة جدًا، استعارات ملائمة. ومع ذلك، فإنها يمكن ألا تعد كذلك من بعض الوجوه، ويمكن، نظرًا لكونها استعارات أن تفضي بنا إلى الصمت إذا ما أخذناها حرفيًا.

لكن هل يمكننا أن نتجنب مثل هذه الاستعارات وأن نفكِّر في ونتحدث عن الزمن بشكل حرفي فحسب؟ لا، ذلك أن أنساقنا التصورية واللغوية لا تسمح لنا بهذا. لكن ألن يكون شيئًا جيدًا؟ والجواب هو لا على الإطلاق. ذلك أنه سيستأصل أثرى طريقة للتفكير لدينا في المفاهيم المجرَّدة. هل يمكننا أن "نؤلف" اللغة، أن نشكِّل لغة منطقية اصطناعية تتخلص من جميع الاستعارات، وتشخِّص الزمن حرفيًا؟ ثمة إجابتان على هذا: أولى، وهي أننا إذا ما تخلصنا من جميع الاستعارات لن يصبح لدينا مفهوم للزمن، فيه أطوال للزمن، وجريان للزمن، وتبديد للزمن. وثانية، وهي أن مثل هذه "اللغات" المنطقية هي مجرَّد أنظمة رمزية. ولا تحتوي أية أفكار. إذ إن أية بديهيات يبتكرها المرء بحيث يمكنه أن يستخدم كلمة *الزمن* لها لا بد لها بطريقة ما من أن تتوافق مع مفهومنا الاستعاري الاعتيادي للزمن إذا ما كان لها أن تكون بالفعل بديهيات *للزمن*. إن الاستعارات لا تتلاشى. وإن كانت مختفية في مكان آخر. وتظهر لوازمها في فهمنا لتلك "اللغة الشكلية المؤلَّفة وبديهياتها".

أين يتركنا هذا؟

إنه يتركنا مع فهم أعقد بكثير لطبيعة مفهومنا للزمن مما نتصور. فهل يعطينا ميتافيزيقا موضوعية للزمن؟ والجواب هو لا. ذلك أنه يوحي بدلاً من ذلك بأن مجرَّد الفكرة في حد ذاتها غريبة نوعًا ما. إذ حين يكون المفهوم ذاته محدَّدًا بواسطة الكناية وباستعارات متعددة، يكون من الغريب التساؤل عمَّا هو الملازم الفعلي موضوعيًا لذلك المفهوم. لكنك إذا ما أصررت على طرح ذلك السؤال، فإنه سيؤول بك الحال إلى فعل شيء من الأشياء التي فعلها الفلاسفة من قبل، مثل: اختيار جانب من جوانب الموضوع الذي تريد أن تركِّز عليه وادعاء أن هذا الجانب هو فعلاً الزمن، سواء كان الزمن بوصفه جريانًا، أو الزمن بوصفه خطًا متصلاً بلا حدود، أو الزمن بوصفه سلسلة خطية من النقاط، أو الزمن بوصفه بُعدًا واحدًا شبه فضائي في نظرية رياضية للفيزياء. أما ما لن يكون محتملاً أن تكون قادرًا على أن تفعله فهو أن تصل إلى فهم حرفي موضوعي واحد موحَّد لتلك المادة التي تفي تمام الوفاء بكل جوانب المفهوم.

ولكن هل يعني هذا أن المشروع بلا جدوى؟ لا على الإطلاق. بل إن دراسة الزمن، حتى في ظل حدود المفاهيم الاستعارية التي لدينا هي مشروع رائع ومفيد إفادة هائلة. إلا أنه مشروع يقتضي الدراسة الإمبريقية الجادة للمخ والعقل واللغة.

الفصل الحادى عشر

الأحداث والعلل

قد يبدو من الصعب أن تجد مفاهيم أكثر مركزية للفلسفة من مفاهيم الأحداث والعلل والتغيرات والأوضاع والأفعال والأغراض. وسنشير إلى هذه المفاهيم بوصفها *مفاهيم بنية الحدث Event-structure concepts*. فقد ظلت تقليديًا هذه المفاهيم مهمة فلسفيًا لأنها تُعد مركزية بالنسبة لما يشكِّل المعرفة العامة – معرفة العلل والتغيرات والأغراض وما إلى ذلك. إذ سنواجه صعوبة شديدة في أن نجد قصة إخبارية واحدة في جريدة من الجرائد لا تكون مهتمة بالعلل والأفعال والتغيرات والحالات.

أية *أفعال ستسبِّب تغيرات* في *حالة* الاقتصاد؟ وفي عملية السلام في الشرق الأوسط؟ وفي نظام الرعاية الصحية الخاص بنا؟ وهكذا، وهكذا. كما أنه من الصعب أن نجد نقاشًا لأي شيء على الإطلاق بدون استخدام لهذه المفاهيم.

ولأن لدينا أغراضًا ولأننا نسلك في العالم لكيما نحقِّق هذه الأغراض، فإننا مهتمون اهتمامًا كبيرًا جدًا بالسببية ونظيرها السلبي المتمثل في المنع. إذ تحتل السببية في كل من العلوم، والعلوم الاجتماعية، وفي صناعة السياسة

الاجتماعية، وفي صناعة القرارات القانونية، مكانة مركزية. حيث نريد أن نعرف ماذا يسبِّب ماذا، وماذا يمنع ماذا. هل أفلام البرنو تسبِّب العنف الجنسي؟ هل ستمنع الأحكام القاسية الجريمة؟ هل تدخين سجائر الماريوانا يؤدِّي إلى إدمان المخدرات؟ إن فهمنا للسببية يُعد بالتأكيد أمرًا مركزيًا لأي خطط نصوغها من أجل الفعل في العالم.

وفي التأويل المعتاد لمثل هذه الأسئلة يفترض في السببية أنها شيء ما في العالم، أمر موضوعي لا تقول لنا المَفْهَمَة الإنسانية من خلاله شيئًا حول إذا ما كان يوجد أو لا يوجد سبب –سبب حقيقي. وتعكس المقاربات الوضعية التقليدية للفلسفة رؤية الحس العام: العلل هي العلل، بغض النظر عن كيف نُمَفْهِمها. وفي المقابل، فإن مَفْهَمَة شيء ما بوصفه علة لا تجعله علة. والشيء ذاته ينطبق على الأحداث، والأفعال، والتغيرات والحالات. فمفاهيم بنية الحدث ظلت تُرَى في التراث الوضعي بوصفها مركزية وأساسية، وهو ما يعني:

• أن مفاهيمنا عن العلل [الأسباب] والأفعال والحالات والتغيرات تمثِّل سمات موضوعية من العالم: إنها مكونات للواقع مستقلة عن العقل – أي جزء من الأنطولوجيا الأساسية لما يوجد. ومن ثم، فإن مفاهيم السببية، والفعل، والحالة، والتغير هي مفاهيم حرفية وليست استعارية.

• كما يعني أن ثمة منطقًا حرفيًا عامًا مفردًا للسببية يشخِّص بكفاءة البنية السببية للعالم وكل استدلالاتنا السببية.

وكما فعلنا في حالة الزمن، فإننا سننظر إلى الأدلة الخاصة بطبيعة المفاهيم أولاً. وعلى أساس تلك الأدلة سنجادل بأن كل هذه الأقوال غير صحيحة. إذ يبدو، بدلاً من ذلك، أن:

• مفاهيم بنية الحدث، على سبيل المثال، الحالة، والفعل، والسبب [العلة] مُمَفْهَمَة استعاريًا بناء على تصورات أكثر "تخصصية" (على سبيل المثال، الحركة والقوة المنطلقتان ذاتيًا). فالاستعارة مشكِّلة، بشكل دال، لكل مفاهيم بنية الحدث. وعلاوة على ذلك، فإننا نعقل الأحداث والعلل مُستخدِمين هذه الاستعارات. إضافة إلى ذلك، فإن هذه الاستعارات تنبثق من خبرتنا الجسدية اليومية. فأنماط الاستدلال القائمة على الجسد هي المصدر لأنماط الاستدلال المجرَّد المُشخِّصة لكيف نعقل من خلال استخدام مفاهيم بنية الحدث.

• ونتاجًا لذلك، لا يوجد مفهوم حرفي مفرد للسببية، ولا منطق حرفي مفرد للسببية يشخِّص المدى الكامل لاستدلالاتنا السببية المهمة. فاستعارات السببية مركزية لتفكيرنا السببي، وهناك العديد منها.

بإيجاز، إن ما ندعيه بخصوص العلل [الأسباب] والأحداث يشابه إلى حد بعيد جدًا ما قلناه حول الزمن. فمفاهيم العلة والحدث وكل مفاهيم بنية الحدث الأخرى ليست مجرَّد انعكاسات لواقع مستقل عن العقل، وإنما هي مفاهيم إنسانية بشكل أساسي. وهي تنشأ من البيولوجيا الإنسانية. وبدلاً من أن تكون معانيها ذات بعد حرفي فقير للغاية، فإنها استعارية بصور لافتة لا يمكن استئصالها.

وكما حدث مع الزمن، فإن رؤية الأحداث والعلل التي ستنبثق ليست وضعية ولا ذاتية. إذ إننا سننكر في الوقت ذاته الذي نُمَفْهِم فيه العلل أن العلل تطابق موضوعيًا عالم الوضعيين المستقل عن العقل. بل إننا سننكر أيضًا أن هناك عللاً أصلاً، بقدر ما سننكر أن تكون كل التصورات الخاصة بالسببية ذاتية بشكل خالص؛ وذلك أنها محتملة تاريخيًا ونسبية بصورة جذرية. ولذا فإننا لن نصوغ دعوى ذاتية، وإنما بدلاً من ذلك ستفضي بنا الدلائل إلى مسار ثالث: أي إلى مقاربة خِبْروية للعلل والأحداث.

أحجيتان حول السببية

كما سنرى، فإنه توجد في الأنساق التصورية اليومية مفهمات عديدة متمايزة جدًا للسببية، ولكل منها منطقها المختلف. وهذا يولِّد ما سندعوه بـ **أحجية المفهوم السببي** the Causal Concept Puzzle: كيف يمكن لكل هذه المفهمات المتمايزة، في ظل ما لكل منها من منطق متمايز، أن تكون مفهمات للشيء ذاته؟ وبشكل مماثل، فإنه توجد، في الفلسفة، نظريات عديدة متمايزة للسببية، ولكل منها منطق مختلف. ويشكِّل هذا **أحجية النظرية السببية** the Causal Theory Puzzle: كيف يمكن لكل هذه النظريات الفلسفية المتمايزة، في ظل ما لكل منها من منطق مختلف، أن تكون نظريات للشيء ذاته؟

أحجية المفهوم السببي

دعونا نتناول عددًا قليلاً من مفاهيم السببية المستخدمة فعليًا داخل نماذج سببية في العلوم الاجتماعية. وسنكتفي بأربعة أمثلة:

المسارات السببية Causal Paths: إن التغير يعتمد على "المسار" the "Path" الخاص بتغيرات أخرى. وثمة مثال معروف للمؤرخ الاقتصادي بول ديفيد يتمثل في لوحة مفاتيح الآلة الكاتبة **لكويرتي** the QWERTY keyboard إذ في الأيام الأولى للآلة الكاتبة كانت مفاتيح الآلة الكاتبة يُدَق عليها بشكل أكثر بطئًا من السرعة المعقولة للكُتَّاب السريعين. ونتاج هذا تعطلت هذه المفاتيح. وقد تم تعديل لوحة مفاتيح كويرتي بما يتناسب مع كُتَّاب الآلة الكاتبة البطيئين. وما أن تم اختيار مسار كويرتي، أي ما أن عُدِّلت وتم إتقانها من قبل كتَّاب الآلة الكاتبة على امتداد البلاد حتى لم يعد هناك مجال للعودة إلى ما كان من قبل، حتى حين تم الاستغناء عن الآلة الكاتبة بشكل كامل. وعلى نحو شبيه بهذا، فإن مُنظِّري العلاقات الدولية يجادلون بأن ثمة "مسارًا" للديموقراطية، وما أن تبدأ أمة ما في الحركة على هذا المسار، حتى يصبح من المستحيل عكس اتجاه هذا التغير وأن التطور النهائي للديموقراطية لا يحتاج إلا إلى دَفْعَة في التوقيت الصحيح. ويتم استخدام هذا للجدل بأن من المؤكد أن الحكومات التي ليست بجيدة جدًا ينبغي أن تحصل على المعونة الأمريكية، العسكرية والاقتصادية؛ لأنها وإن كانت ما تزال بعيدة عن الديموقراطيات إلا أنها "على المسار الصحيح".

تأثير الدومينو The domino effect: لقد تم تقديم هذه النظرية بوصفها أحد مبررات الذهاب إلى الحرب في فيتنام: لأنه ما أن يسقط بلد في الشيوعية حتى تتداعى بقية البلدان الواحدة بعد الأخرى إلى أن يتم استخدام القوة لمنع بلد من السقوط. وقد تم الجدل بأنه إذا ما استخدمت الولايات المتحدة القوة لتمنع فيتنام من "السقوط" في الشيوعية، فإن انتشار الشيوعية في آسيا حينئذٍ سيتوقف.

العتبات Thresholds: أحياناً يكون هناك تنامٍ للقوة بدون تأثير، لكن ما أن يبدأ التغيير حتى يصبح غير قابل للسيطرة عليه. وقد تم استخدام هذا كحجة لاستمرار الولايات المتحدة في منح المساعدات الأمريكية للأنظمة غير الديمقراطية حتى في الحالات التي لا تسفر فيها هذه المساعدات عن تأثير ملحوظ في التحول إلى الديموقراطية.

نظرية السطح المتصدع في العلاقات الدولية

The Plate tectonic theory of international relations:

حين تستخدم القوة تجاه شيء ضخم، فإن أثرها يتأخر حتى لما بعد الفعل الخاص بالسبب أو العلة. وهذا مشابه لأثر العتبة، إلا أنه قاصر على الحالات الضخمة واستخدامات القوة على المدى البعيد جدًا. وقد اسْتُخدِمت هذه النظرية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي كتبرير قائم على مغالطة منطقية لانتشار الحرب الباردة الواسعة النطاق من قبل الولايات المتحدة على امتداد سنوات عديدة.

وهناك نماذج سببية استعارية تم اقتراحها بالفعل في العلوم الاجتماعية. ولكل منها منطقه الخاص في العلوم الاجتماعية، ولكل منها منطقه الخاص به المأخوذ من مجال فيزيقي ما. وكل منطق منها مختلف على نحو ما. ففي منطق الدومينو، لكن ليس في منطق المسار السببي، يتم إيقاف التغيير باستخدام القوة. وفي منطق الدمينو يتم منع التغيير. أما في منطق السطح المتصدع the Plate tectonic logic فيتم التأثير على التغيير. بينما في منطق الدومينو تكون فقط القوة الكافية ضرورية للحفاظ على الدومينو من التساقط.

هذا في حين أنه في منطق المسار السببي تكفي فقط دَفْعَة قليلة الآن ومن ثم تكون ضرورية. لكن في منطق السطح المتصدع يكون قدر هائل من القوة ضروريًا على امتداد فترة طويلة.

إن أحجية المفهوم السببي تتمثل في هذا: ما الذي يجعل كل هذه الأنواع من النظريات السببية سببية؟ إذا كان للسببية منطق واحد فحسب، إذًا فإن هذه الحالات ذات الأنواع المختلفة من المنطق لا ينبغي لها أن تكون أمثلة لمفهوم وحيد للسببية. ومع ذلك فإنها جميعًا مقبولة على نطاق واسع بوصفها نظريات سببية. لكن ما الذي يجمعها معًا تحت عنوان السببية؟

إلا أن للأحجية أيضًا جانبًا آخر يتمثل في: أن كل هذه النماذج معبَّر عنها استعاريًا. فما هي الاستعارات السببية المُستخدَمة في النماذج السببية؟ وهل توجد نظرية للنماذج السببية الاستعارية – نظرية للمدى الخاص بالاستعارات السببية ومنطق كل منها المتاح ليعبِّر عن أشكال السببية؟ وما هي النماذج المنطقية الممكنة للسببية؟

أحجية النظرية السببية

لقد صاغ الفلاسفة على مدار التاريخ تشكيلة عريضة متنوعة من نظريات السببية، وقد كانت كل منها مختلفة بصورة أساسية عمَّا عداها؛ ولذا كان لكل منها منطقها المميز الخاص بها. والأحجية تشبه إلى حد كبير جدًا الأحجية السابقة: ما الذي يجعلها جميعًا نظريات للسببية؟ إن الفلاسفة يمكن أن يختلفوا فيما يتعلق بما هي النظرية *الصحيحة* للسببية، إلا أن الجماعة

الفلسفية تقرها جميعًا بوصفها نظريات عن نفس الشيء. لماذا وجب على الفلاسفة أن يتوصلوا إلى هذا المدى المحدَّد من نظريات السببية؟ كما أن نظريات فلسفية أخرى - لنقل، نظريات للعقل أو للغة أو الأخلاق - لم تخطأ قط في إدراك نظريات السببية. فما الذي يجعل هذه النظريات المتمايزة نظريات للشيء ذاته؟

وفي ظل المدى المتسع لهذه النظريات الفلسفية يبدو الجواب غير واضح. وها هي بعض الأمثلة الكاشفة عن قدر اتساع هذا المدى:

• إن بعض الفلاسفة ماقبل السقراطيين قد رأوا السببية بوصفها مادية، بوصفها قاطنة في المواد المتشكلة منها الأشياء. بينما رآها آخرون بوصفها قاطنة في الشكل - في أشكال أو أنماط التغير.

• لقد رصد أرسطو كلا هذين النمطين من العلل - المادية material والصورية formal- كما سجل كذلك اثنتين أخريين، وهما الغائية final والفاعلة efficient. والعلة الغائية هي إما غرض حاكم لفعل الفرد أو غرض قاطن في العالم. أما العلة الفاعلة فهي استخدام للقوة يسفر عن تغيير.

• أما في معظم الفلسفة الحديثة فقد تم التقليل من شأن العلل المادية والصورية والغائية أو التخلي عنها. حيث أُخِذ يُنظَر بشكل أساسي للعلة على أنها العلة الفاعلة efficient causation.

• لقد لاحظ هيوم في سياق انتقاده لفكرة العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة أننا نَخْبُر فقط "اقترانًا ثابتًا" (أي تلازمًا) بين ما ندعوه "علة" "cause" وما ندعوه "أثرا" "effect". هذا في حين رأي تجريبيون آخرون السببية

بوصفها قاطنة في الشروط الضرورية أو في انتظامات الطبيعة. أما كولنجود فقد رأي العلة بوصفها نوعًا من الأداة أو "الرافعة" "lever" لتحقيق تغيير في العالم الطبيعي. وقد أدرج ضمن ذلك تنويعتين: فعلاً تطوعيًا من قبل فاعل ما ومجموعة من الشروط السائرة على منوال واحد في الطبيعة المصحوبة ببعض التغيير.

• بينما يزعم هارت وأونور Hart and Honore أن العلل هي إما ظروف استثنائية أو أفعال إنسانية مُتعمَّدة هي بمثابة الشروط الضرورية لحدث ما.

• في حين رأي آير Ayer العلة بوصفها إما شرطًا ضروريًا أو شرطًا كافيًا.

ومن ضمن الرؤى الواسعة الانتشار نجد الآتي:

العلل هي الجوهر المادي.

العلل أشكال.

العلل أغراض.

العلل استخدامات للجهد أو "القوة".

العلل شروط ضرورية.

العلل سابقة زمنيًا على الآثار.

العلل قوانين الطبيعة.

العلل انتظامات الطبيعة.

العلل اقترانات أو "تلازمات ثابتة".

وهنا يمكننا أن نرى كلا أحجيتينا بوضوح: لماذا ينبغي لأشياء عديدة مختلفة للغاية أن يطلق عليها جميعًا السببية؟ ولماذا أنتجت الفلسفة هذه النظريات المحدَّدة للسببية وليس سواها؟

الابتداء بالدارسة الإمبريقية للفكر واللغة

إننا نبدأ مرة أخرى بتقرير أن أية أسئلة نسألها وأية إجابات نجيبها حول السببية ومفاهيم بنية الحدث الأخرى لا يمكن لها أن تصاغ إلا داخل إطار لغة إنسانية ما ونسق تصوري إنساني. لأن أي فهم لكل من الأسئلة والإجابات الخاصة بمفاهيم بنية الحدث يجب عليها لهذا السبب أن تبدأ بتحليل إمبيريقي للنسق المفهومي المُستخدَم في طرح تلك الأسئلة وفي الجواب عليها. ولذا فإنه يجب علينا أن نسأل فحسب، مُستخدِمين المعايير الإمبيريقية التي ناقشناها من قبل، عمَّا هو نسقنا التصوري اليومي للأحداث، والأفعال والعلل، والتغيرات.

أما ما يترتب على هذا فهو الوضع الراهن لفهمنا للنسق التصوري لمفاهيم بنية الحدث. إذ كما سنرى، ثمة نسق للترسيمات الاستعارية التي تشخِّص كيف تكون بنية الحدث مُمَفْهَمَة. والأدلة التي سنقدِّمها، كما فعلنا من قبل، تنتمي على نطاق واسع إلى نوعين: تعميمات على التعدد الدلالي وتعميمات على أنماط الاستدلال. وعلى الرغم من أن الأدلة المأخوذة من مصادر أخرى – مثل التعبيرات الجديدة، والتغير التاريخي ودراسات الإيماءات الجسدية والتجارب السيكولغوية – لم يتم جمعها معًا بعد، فهذا لا يمنع من وجود المنهجية ولا ينبغي له أن يجعلها صعبة التطبيق. وسنناقش الإمكانية الخاصة بأدلة إضافية فيما يتلو.

المفاهيم الحرفية الهيكلية للأحداث والعلل

لقد اكتشف اللغويون الدارسون للتعبير ومنطق *الجهة* في لغات العالم ما يبدو أنه بناء مشترك للأحداث عبر لغات العالم (D, Comrie 1976). وكما لاحظنا في الفصل الثالث، فإن ناريانان اكتشف بشكل مماثل بنية عامة واحدة حاكمة لكل أجهزة السيطرة العصبية الخاصة بالحركات الجسدية. وعلاوة على ذلك فقد وجد أن هذه البنيات واحدة، مما يوحي بأن بناءنا لكل الأحداث، الملموسة، أو المجرَّدة، ينشأ من الكيفية التي نبني بها حركات أجسادنا.

وتوفِّر البنية التي اكتشفها ناريانان هيكلاً حرفيًا لتصورنا الخاص ببنية الحدث. ولنتذكر ما عليه هذه البنية:

الحالة الأوليَّة: أيًا كان المطلوب للحدث يتم تحقيقه.

البداية: ابتداء السيرورة الخاصة بالحدث.

نهاية البداية: نهاية ابتداء السيرورة وابتداء السيرورة الرئيسية.

السيرورة الرئيسية: الوجهات المركزية للحدث.

المقاطعات الممكنة: انقطاعات السيرورة الرئيسية.

الاستمرارية الممكنة أو **التكرار الممكن**: ديمومة أو تكرار السيرورة الرئيسية.

الحالة الناتجة: الحالة الناتجة عن السيرورة الرئيسية.

إن هذه هي الكيفية التي نبني بها كلاً من حركاتنا الجسدية والأحداث في العالم بعامة. وعلى الرغم من أن هذه بنية هيكيلية عارية، إلا أنها تسفر

عن بنية استدلالية ثرية. على سبيل المثال، فإنك إذا لم تبدأ، فإنك لن تنهي. وإذا لم تكن مستعدًا للبداية، فإنه لن يمكنك أن تبدأ. وإذا ما كنتَ تكرِّر السيرورة، إذًا فإنها قد حدثت من قبل. وإذا كنتَ في الحالة الناتجة، إذًا فإنك كنتَ عبر السيرورة الرئيسية.

إن الاستعارات الأساسية تكسو هذا الهيكل لحمًا، ليس فقط باللغة وإنما أيضًا، وكما سنرى، بالبنى الاستدلالية. على سبيل المثال، إن الحالات [الأوضاع] مُمَفْهَمَة بوصفها حاويات، بوصفها أقاليم محدَّدة في الفضاء. والتغيرات مُمَفْهَمَة بوصفها حركات من موقع إلى موقع. وهكذا مع العديد والعديد من الحالات. إن البنية الاستدلالية الملازمة للهيكل والبنية الاستدلالية الثرية للاستعارات هما معًا اللتان تزوِّدان على نحو مترابط قدرتنا الثرية ثراءً هائلاً على المَفْهَمَة وتعقل الأحداث.

السببية الحرفية الهيكلية

إن مَفْهَمَة العلل تتطابق مع مَفْهَمَة الأحداث تطابق اليد مع القفاز. كما أن للسببية أيضًا بنية هيكلية، وهي بنية أساسية لكل سببية. ومع ذلك، فعلى العكس من البنية الهيكلية للأحداث، فإن البنية الهيكلية للسببية محدودة وفقيرة إلى أقصى حد بحيث إنه يكاد يكون من المتعذر استخلاص أية استدلالات مهمة منها. وسنرى أن هذا صحيح من خلال مسح لكل تنوع الحالات التي نصنِّفها على أنها علل. إلا أنه ينبغي أن يكون واضحًا أن المشترك بين كل أنماط السببية، في الوقت الذي أجرينا فيه هذا المسح، كان بالفعل في حده الأدنى تمامًا. إن ثراء أشكال التفكير السببي التي نمارسها فعليًا تنشأ من مصدرين: هما نمط أصلي سببي وتنويعة واسعة من الاستعارات الخاصة بالسببية.

وها هو ما وجدنا أنه يشكِّل المفهوم الهيكلي الحرفي للسببية: *العلة عنصر محدِّد لموقف ما*، ونحن نعني بـ"موقف" حالة، أو تغيرًا، أو سيرورة، أو فعلاً. وبالطبع فإن هذا يُعد على المستوى الاستدلالي ضعيفًا إلى أقصى حد. إذ إن كل ما يتضمنه هو أنه *إذا كانت العلة غائبة ولم نعلم شيئًا أكثر، فإنه لا يمكننا أن نستنتج أن الموقف قد وجد*، إلا أن هذا لا يعني أنه لم يوجد، إذ يمكن أن تكون علة أخرى قد قامت بالوظيفة. وبالطبع فإن التضمين الوحيد هنا سلبي بشكل كامل: إذ إننا في ظل الافتقار إلى علة كهذه والافتقار لأية معرفة أخرى، نفتقر إلى تبرير استنتاج أي شيء. ولكيما نرى كيف يكتسي المفهوم الهيكلي الحرفي كيانه، فإننا نحتاج أن ننظر إلى المصادر الفعلية للاستدلال السببي- النمط الأصلي المركزي للسببية والاستعارات، التي بدونها لن يكون التفكير السببي ممكنًا، وسنبدأ بالنمط الأصلي المركزي للسببية.

السببية من النمط الأولي

في القلب من السببية توجد حالتها الأكثر أساسية: أي التلاعب بالأشياء بالقوة، الاستخدام الإرادي للقوة الجسدية لتغيير شيء ما تغييرًا فيزيقيًا من خلال الاتصال المباشر داخل البيئة أو المحيط المباشر للمرء - إن الفاعلية الإنسانية الإرادية الواعية الفاعلة بواسطة قوة فيزيقية هي ما يوجد في قلب مفهومنا للسببية.

(A1, Lakoff and Johnson 1980, chap. 14).

فالسببية من النمط الأولي هي التطبيق المباشر للقوة المسفرة عن حركة أو تغيير فيزيقي آخر.

إن الفئة التصنيفية لأشكال السببية إشعاعية: ذلك أن العلل الحرفية الأقل في نمطيتها الأوليَّة هي تنويعات حرفية، لنقل تنويعات في درجات المباشرة أو في إذا ما كان الأثر [المعلول] موجبًا أو سالبًا. أما أشكال السببية الأخرى غير المركزية فهي استعارية، إذ تستخدم في معظم الأحيان استعارة **العلل قوى** Causes Are Forces واستعارة ما لبنية الحدث، كما سنرى بعد ذلك.

إن كل أعضاء فئة السببية تشترك في الشرط الحرفي في حده الأدنى المتمثل في أن العلة هي عامل محدِّد لموقف معين، إلا أن المفهوم في ذاته ضعيف جدًا إلى حد أننا لا نكاد نستخدمه على الإطلاق وهو وحيد في تفكيرنا السببي.

بنية فئة أنواع السببية

إن فئة أنواع السببية هي فئة إشعاعية a radial category لها البنية التالية:

• ثمة هيكل حرفي، هو الشرط الضعيف لوجود عامل محدِّد لموقف ما. وهذا ينطبق على كل الحالات.

• إن مركز الفئة هو التلاعب بالموضوع: الاستخدام الإرادي المباشر للقوة الفيزيقية على موضوع ما؛ مما يسفر عنه تغيير ما فيه.

• إن الامتدادات الحرفية للنمط الأولي تنطبق على(أ) الحركة المفروضة من موضوع على آخر (سببية كرات البلياردو) و(ب) السببية

غير المباشرة و(ج) السببية الناتجة عن فاعل غير مباشر، و(د) السببية الممكِّنة، وهكذا.

• امتداد النمط الأولي (حيث تكون القوة الفيزيقية بارزة) إلى الحالات التي تكون فيها السببية المجرَّدة مُمَفْهَمَة استعاريًا انطلاقًا من القوة الفيزيقية بواسطة الاستعارة الأساسية القائلة إن **العلل قوى** Causes Are Forces.

• ثمة حالة خاصة من الفاعلية الإنسانية هي الولادة. وهذا هو الأساس في استعارة أن **السببية توالد** Causation Is Progeneration (انظر النقاش اللاحق).

• إن بعض الامتدادات الاستعارية للنمط الأولي المركزي قائمة على اقترانات شائعة داخل النمط الأولي المركزي:

• إن العلة الواقعة قبل المعلول [الأثر] في الحالة النمطية الأوليَّة هي أساس الاستعارة الأساسية القائلة إن **الأسبقية السببية هي أسبقية زمنية**. Causal Priority Is Temporal Priority.

أما مصاحبة المعلول للعلة فهي أساس الاستعارة القائلة إن **العلل متصلات** Causes Are Correlations.

إذ حين تكون هناك حركة من فاعل إلى متقبل، فإن العلة تتولد في موقع الفاعل. وهذا هو أساس الاستعارة القائلة إن **العلل مصادر** Causes Are Sources، وهو ما يتم التعبير عنه باستخدام كلمة *من from*.

كما أنه يوجد المزيد من الامتدادات الاستعارية، وسنناقشها لاحقًا.

إلا أن ما نجده هنا هو مفهوم للسببية مبني بإحكام شديد. وهو ذو شرط حرفي ضروري، على الرغم من أنه هيكلي ونمط أولي مركزي قوي - إنه التلاعب بالموضوع - الذي يمتد بكيفيات منتظمة، حرفية واستعارية معًا، إلى تنويعة واسعة من المفاهيم السببية غير المركزية والمتمايزة.

أما الآن فإننا سننتقل إلى استعراض مفاهيمنا الاستعارية للسببية. وتعد هذه المفاهيم مصادر الثراء الحقيقي لأشكال تفكيرنا السببي. إذ بدونها ما كان للسببية سوى أن تكون صَدَفَة عارية. وسنعرض في الأقسام الثمانية التالية أفضل ما لدينا من فهم لنرتِّب زمنيًا نسق الاستعارات الخاص بالعلل والأحداث.

استعارات بنية الحدث الأساسية

إن فهمنا الأكثر أساسية لما هي الأحداث والعلل يأتي من استعارتين أساسيتين وهما ما سندعوهما استعارتي **الموقع لبنية الحدث** و**الموضوع**.

the Location and Object Event-Structure metaphors.

وكلتاهما تفيدان من الاستعارتين الأساسيتين **العلل قوي** Causes Are Forces و**التغيرات حركات** Change Are Movements إلا أنهما، مع ذلك، تختلفان في أن إحداهما تُمَفْهِم الأحداث انطلاقًا من المواقع، بينما تُمَفْهِمها الأخرى انطلاقًا من الموضوعات [الأشياء].

استعارة الموقع لبنية الحدث

الحالات مواقع (دواخل لأقاليم محدَّدة في الفضاء).

States Are Locations (interiors of bounded regions in space).

التغيرات حركات (داخل أو خارج أقاليم محدَّدة)

Changes Are Movements (into or out of bounded regions).

العلل قوي. Causes Are Forces.

السببية حركة مفروضة (من موقع على آخر).

Causation Is Forced Movement (from one location to another).

الأفعال حركات مندفعة ذاتيًا.

Actions Are Self-propelled Movements.

الأغراض محطات وصول.

Purposes Are Destinations.

الوسائل مسارات (إلى محطات الوصول).

Means Are Paths (to destinations).

الصعوبات عوائق للحركة.

Difficulties Are Impediments To Motion.

حرية الفعل غياب لعوائق الحركة.

Freedom of Action Is The Lack of Impediments To Motion.

الأحداث الخارجية موضوعات [أشياء] ضخمة مُتحرِّكة (تمارس القوة).

External Events Are Large, Moving Objects (that exert force).

الأنشطة الهادفة البعيدة المدى رحلات.

Long-term, Purposeful Activities Are Journeys.

إن هذا ترسيم واحد مركَّب له عدد من الترسيمات الفرعية.

ومجال الانطلاق [المصدر] هو مجال الحركة في الفضاء. ومجال الوصول [الهدف] هو مجال الأحداث. إن هذا الترسيم يزوِّدنا بفهمنا الأكثر شيوعًا وشمولاً للبنية الداخلية للأحداث، ويستخدم معرفتنا اليومية بالحركة في الفضاء لفعل ذلك. حيث إن لدينا معرفة ثرية ثراءً هائلاً بالحركة في الفضاء، وهي تأتي من حركاتنا الخاصة ومن حركات الآخرين التي ندركها. إن بعض الحركات هي حركات نحو مواقع مرغوبة (تدعى محطات وصول). كما أن هناك بعض حركات أخرى تبدأ في إقليم محدَّد فضائيًا وتنتهي في آخر. مثلما توجد بعض حركات أخرى تكون مفروضة، وأخرى غير مفروضة. أما قوة الحركة المفروضة فيمكن أن تكون داخلية أو خارجية. فإذا كان شخص ما يتحرك إلى موقع مرغوب، فإنه لا بد له من أن يتبع مسارًا. إلا أن ثمة أنواعًا عديدة من العوائق التي يمكنها أن تمنع شخصًا ما من الحركة إلى الموقع المرغوب، على سبيل المثال مرتفعات أو تضاريس الأرض.

إن ما يفعله هذا الترسيم هو أنه يتيح لنا أن نُمَفْهِم الأحداث وكل جوانبها – من أفعال وعلل، وتغيرات، وحالات، وأغراض وما إلى ذلك – انطلاقًا من خبرتنا ومعرفتنا الواسعة النطاق بالحركة في الفضاء. ولكيما نرى بالضبط ما يفعله هذا الترسيم وما فيه من عمق، فإننا سنمضي عبره، متناولين ترسيماته الفرعية الواحدة بعد الأخرى.

الحالات مواقع

الترسيم:

مواقع ← حالات

أمثلة:

إنني *واقع في* الحب. إنها *خارج* اكتئابها [لقد خرجتْ *من* اكتئابها] she's out of her depression. إنه *على حافة* الجنون. إنه *في* اكتئاب عميق. إنها *قريبة من* أن تفقد عقلها. إننا *بعيدون عن* السلامة.

إننا نعني بـ "المواقع" أقاليم محدَّدة في الفضاء. ولكل إقليم محدَّد منها داخل، وخارج، وحدود. فأن تكون *على حافة* الجنون يعني أنك على حدود حالة تتجه نحو الداخل. والقضية هنا هي إذا ما كنتَ *ستتجاوز الحافة* إلا أن الأقاليم المحدَّدة يمكن أيضًا أن تكون ذات أحجام وأبعاد مختلفة. ولننظر مثلاً إلى "اكتئاب *عميق*" "*deep* depression". وهنا لا بد لحالة كونك مكتئبًا من أن تكون مُمَفْهَمَة بوصفها إقليمًا محدَّدًا ذا بعد رأسي. والبعد الرأسي تفرضه

استعارة تصورية أخرى معروفة جيدًا، وهي **السعيد أعلى** Happy Is Up و**(الحزين أدنى)** (Sad Is Down). كما أن تصور الاكتئاب *العميق* يتطلب أن تكون هناك مسافة يُعتد بها من الأعمَّاق إلى الحدود، وهو ما يلزم عنه أنه إذا ما كنتَ في *أعماق* اكتئاب ما أن لديك طريقًا طويلاً لتخرج منه.

ولتحاول أن تتخيل أنك تُمَفْهِم حالة ما بدون أن تكون إقليمًا محدَّدًا في الفضاء. هل تستطيع أن تُمَفْهِم حالة ما بدون داخل وخارج؟ بدون حدود – إما حادة أو متدرجة؟ بدون مواقع داخلية بعيدة عن الحدود؟ إننا نحاول أن نُمَفْهِم حالة ما بدون هذه السمات الخاصة بالأقاليم المحدَّدة في الفضاء، إلا أننا ببساطة لا نستطيع فعل ذلك. بعبارة موجزة، إن الاستعارة التصورية **الحالات مواقع** (أقاليم محدَّدة في الفضاء) تبدو مركزية لمفهوم أية حالة. فهي ليست مجرَّد زينة أو زائدة تصورية ممكن الاستغناء عنها. ودعونا نعاين ثلاثة أنواع من الأدلة على أن الحالات مُمَفْهَمَة استعاريًا بوصفها أقاليم محدَّدة في الفضاء. وتأتي *الأدلة الخاصة بالتعدد الدلالي [المشترك اللفظي]* من استخدام التعبيرات في *in*، خارج *out*، حافة *edge*، عميق *deep* وما إليها. إذ لكل كلمة من هذه الكلمات معنى فضائي ومعنى يتعلق بالحالات. وهذا الترسيم الفرعي يربط تلك المعاني بطريقة منتظمة بالنسبة لكل كلمة. وبدون مثل هذا الترسيم، كان سيتوجب على المرء أن يدرج كلا المعنيين لكل كلمة كما لو لم يكونا مرتبطين. وهذا بدوره سيغيِّب الطبيعة المنتظمة للعلاقة بين المعاني. *فالترسيم الاستعاري يصوغ تعميمًا على كل هذه الحالات من تراسل المشترك اللفظي* يكون فيه لكل كلمة لها معنى ظرفي لإقليم محدَّد معنى حالة مقابلة لهذا المعنى الظرفي. ومن ثم فإن كل كلمة أو عبارة تُظهِر العلاقة

المنتظمة بين المعنى الفضائي لكلمة ما ومعنى الحالة هي جزء من دليل المشترك اللفظي على وجود الترسيم.

أما الشكل الثاني من الأدلة على وجود ترسيم استعاري فهي **الأدلة الاستدلالية**. على سبيل المثال، إن الطرف الأول لكل زوج من الأزواج الواردة أدناه هو شكل استدلال صادق بالنسبة لأقاليم ذات حدود محدَّدة في الفضاء. مثلما أن الطرف الثاني لكل زوج من الأزواج الواردة أدناه هو شكل استدلال صادق بالنسبة للحالات. فالترسيم الاستعاري من أقاليم محدَّدة في الفضاء إلى حالات يرسِّم كلَّ شكل من أشكال الاستدلال الصادقة على الأقاليم المحدَّدة على أشكال الاستدلال المقابلة الصادقة على الحالات.

- إذا كنتَ *داخل [في]* *in* إقليم محدَّد، فإنك لستَ *خارج* ذلك الإقليم المحدَّد.
- إذا كنتَ *داخل [في]* *in* حالة ما فإنك لستَ *خارج* تلك الحالة.
- إذا كنتَ *خارج* إقليم محدَّد، فإنك لستَ *داخل [في]* ذلك الإقليم المحدَّد.
- إذا كنتَ *خارج* حالة ما، فإنك لستَ *داخل [في]* تلك الحالة.
- إذا كنتَ *متعمقًا في* *deep in* إقليم محدَّد، فإنك تكون *بعيدًا عن* أن تكون *خارج* ذلك الإقليم المحدَّد.
- إذا كنتَ *متعمقًا في* حالة ما، فإنك تكون *بعيدًا عن* أن تكون *خارج* تلك الحالة.
- إذا كنتَ *على حافة* *on the edge of* إقليم محدَّد، إذًا فإنك *قريب من* أن تكون *في* *in* ذلك الإقليم المحدَّد.

• إذا كنتَ *على حافة* حالة ما، إذًا فإنك *قريب من* أن تكون *في* تلك الحالة.

إن الترسيم الاستعاري يصوغ تعميمًا على كل تلك الحالات من التماثل الاستدلالي *inferential correspondence*. وكل تماثل استدلالي من هذا النوع هو بناء على ذلك جزء من أدلة الترسيم. ونلاحظ أن الترسيم ذاته يتعمَّم على كل من تماثلات المشترك اللفظي والتماثلات الاستدلالية. وأما النوع الثالث من الأدلة على هذا الترسيم الفرعي فهو الدليل الشعري، التعبيرات الجديدة التي تكون قابلة للفهم بفضل هذا الترسيم الفرعي. ولنعاين هذا البيت من سوناتة شكسبير الثالثة والسبعين:

ذات الموت الثانية التي تشمِّع الجميع في الراحة.

Death's second self, that seals up all in rest.

وبالطبع، فإنه يوجد في هذا البيت الشعري عدد من الاستعارات التصورية. وللمزيد من التفاصيل بهذا الخصوص انظر (A1,Lakoff and Turner1989, 17ff) لكن لنكتفِ هنا فقط بالنظر إلى "تشمِّع الجميع في الراحة". حيث *الراحة* *Rest* هنا حالة فحرف الجر *في* *in* يشير بشكل طبيعي إلى أن الحالة مُمَفْهَمَة بوصفها الداخل الخاص بإقليم محدَّد في الفضاء. والآن فلننظر إلى يشمِّع Seal up. إذ لا يمكنك أن تشمِّع إلا شيئًا في نطاق محدَّد من الفضاء الفيزيقي. ولأن أية حالة من المعتاد أن تُمَفْهَم استعاريًا بوصفها إقليمًا محدَّدًا في الفضاء الفيزيقي، فإن شكسبير يمكنه أن يمدِّد الاستعارة إلى الموت *المشمِّع* Death *sealing up* لكل شخص في حالة الراحة.

إن مثل هذه الشواهد في الشعر الإنجليزي يمكن أن يقال عنها أي شيء سوى أنها نادرة. وذلك أن كل شاهد من هذه الشواهد يشكل جزءًا من الدليل الشعري على أن الاستعارة العرفية توجد، بما أنه يمكنها أن تُوسَّع بأشكال جديدة.

وحاليًا، فإننا على علم بأنه لم تجر تجارب سيكولوجية لاختبار واقع هذا الترسيم، إلا أنه من السهل تصميم تجربة من هذا النوع. وللقيام بذلك فلترسم رسمين:

رسم أ: عبارة عن دائرة ذات سهم عابر لحدودها ورأسه للداخل.

رسم ب: عبارة عن دائرة ذات سهم عابر لحدودها ورأسه للخارج.

والآن أعد مهمة تعرض فيها على المشاركين إحدى الجملتين التاليتين:

جملة أ: جون في اكتئاب.

جملة ب: جون خارج [تجاوز] اكتئابه.

لكن، أولاً ، قم بتهيئة المشاركين بعرض أحد الرسمين عليهم. ثم اعرض إحدى الجملتين واطلب منهم أن يضغطوا على زر حين يفهمون الجملة.

والآن ضع في اعتبارك هاتين الفرضيتين:

الفرضية ١: الحالات مُمَفْهَمَة استعاريًا بوصفها دواخل interiors لأقاليم محدَّدة في الفضاء.

الفرضية ٢: أنه لا توجد مثل هذه الاستعارة التصورية. وأن الحالات هي مفاهيم مجرَّدة فحسب. وأن استخدام الحرف *في in* والظرف *خارج out* مع الحالات ليس متصلاً بالتالي باستخدامها للإشارة إلى دواخل وخوارج أقاليم محدَّدة في الفضاء الخارجي.

إن الرسمين يحدِّدان الدواخل في مقابل الخوارج الخاصة بأقاليم محدَّدة في الفضاء الفيزيقي. فإذا كانت الفرضية رقم (٢) صحيحة، فإنه يفترض ألا يكون هناك صلة استعارية بين الحالات والأقاليم المحدَّدة في الفضاء. أما إذا كانت الفرضية رقم (١) هي الصحيحة، فإن الرسم (أ) ينبغي له أن يجعل المهمة مع الجملة (أ) أسرع مما هي عليه مع الجملة (ب)، كما ينبغي للرسم (ب) أن يجعل المهمة مع الجملة (ب) أسرع مما هي عليه مع الجملة (أ). إن القضية هنا قضية إمبريقية تتعلق بإذا ما كانت استعارة **الحالات مواقع** متحققة معرفيًا. ونأمل في أن تُجرى تجارب من هذا النوع.

لقد كانت خطتنا هي أن نمضي عبر الترسيمات الفرعية لترسيم استعارة الموقع لبنية الحدث ترسيمًا فرعيًا بعد الآخر، لنوفِّر بذلك نقاشًا لكل ترسيم من هذه الترسيمات الفرعية على امتداد النقاش المطروح أعلاه لاستعارة **الحالات مواقع**. وهو ما كان سيتيح أن يتم النص على كل ترسيم فرعي، فنعطي عددًا من الجمل التي تشكِّل أدلة المشترك اللفظي، ثم نناقش أنواعًا مختلفة من الأدلة: أدلة للمشترك اللفظي، وأدلة استدلالية وشعرية وتجريبية – وربما بالإضافة إلى ذلك أية أدلة أخرى موجودة سواء كانت تاريخية أو إيمائية أو من لغة الإشارة.

وفي حقيقة الأمر، فإنه كان يمكننا القيام بهذا، إلا أنـــه كـــان ســـيبدو مُضجرًا بعض الشيء. هذا في حين أنه يمكن للقراء أن يجمّعوا مثـــل هـــذه الأدلة لأنفسهم من الترسيم الفرعي والجمل المكوِّنة لأدلة المشترك اللفظـــي والأدلة الاستدلالية. ولهذا السبب، فإننا سنوجز ببساطة التمثيل إما بتقديم جمل أو بعض أشكال أخرى من الأدلة ولكن بإيجاز فحسب. أما حـــين نـــشعر أن أشكال الأدلة غير واضحة فإننا سنناقشها صراحة بالتفصيل.

التغيرات

الحركات ← تغيرات

لقد خرجتُ *من* اكتئابي. I *came out of* my Depression.

لقد ذهب *إلى* حد الجنون. He *went* crazy

لقد *بلغ الحافة*. He *went over the edge*

لقد *دخلتْ* حالة من الحبور. She *entered* a state of euphoria.

لقد *وقع في* اكتئاب. He *fell into* a depression

لقد ذهب *عميقًا في* اكتئابه. He *went deeper into* his depression

في الشمس، *انتقلت* الملابس في ظرف ساعة من مبلولة إلى جافة.

In the sun, the clothes *went from* wet *to* dry in an hour.

إن الملابس *في منزلة بين* أن تكون مبلولة وجافة.

The clothes are *somewhere between* wet *and* dry.

إن هذا الترسيم الفرعي يبني على ترسيم **الحالات مواقع** ويُمَفْهِم تغير الحالة بوصفه حركة من إقليم محدَّد في الفضاء إلى آخر. وتتضمن أدلة المشترك اللفظي أفعالاً وحروفًا للحركة مثل: *يذهب*، *ويأتي*، *ويدخل*، *ويقع*، *ومن*، *وإلى*، *وداخل*، *وبين*. ولكل من هذه الكلمات معنى في مجال الحركة الفضائيَّة ومعنى آخر في مجال تغير الحالات. كما يرسِّم الترسيم الفرعي **التغيرات حركات** Changes Are Movements معاني الحركة على التغير المماثل لمعاني الحالة.

والترسيم الفرعي ذاته يرسِّم استدلالات الحركة على استدلالات تغير الحالة.

• إذا كان شيء ما *يتحرك من* **الموقع (أ)** إلى **الموقع (ب)**، فإنه يكون أولاً *في* **الموقع (أ)** وبعد ذلك *في* **الموقع (ب)**.

• إذا كان شيء ما *يتغير من* الحالة (أ) *إلى* الحالة **(ب)** فإنه يكون أولاً في الحالة (أ) وبعد ذلك *في* الحالة **(ب)**.

• إذا كان شيء ما *يتحرك من* **الموقع (أ)** *إلى* **الموقع (ب)** عبر فترة من الزمن، فإنه تكون هناك نقطة يكون فيها *بين* **الموقع (أ)** و**الموقع (ب)**.

• إذا كان شيء ما *يتحرك من* الحالة (أ) *إلى* الحالة **(ب)** عبر فترة من الزمن، فإنه تكون هناك نقطة يكون فيها *بين* الحالة (أ) والحالة **(ب)**.

وكما مضى من قبل، فإن الترسيمات ذاتها التي تربط المعاني المناظرة للكلمات: *يأتي*، *ويذهب*، *ويقع*، *ويدخل*، *ومن*، *وإلى*، *وداخل* و*بين*، تربط أيضًا أنماط الاستدلال المناظرة. وكل تناظر من هذه التناظرات المفسَّرة بواسطة الترسيم تشكِّل دليلاً من أدلة الترسيم.

إن ثمة نوعين من الأمثلة الخاصة بتغيرات الحالة، وكليهما مُمَفْهَم بناء على الحركة. النوع الأول هو *التغير المتواصل للحالة* الذي يكون فيه متصل متدرج من الحالات. ويُمَفْهَم هذا النوع بوصفه حركة متواصلة عبر متصل من المواقع. أما النوع الثاني فهو *سيرورة*، وهو مُمَفْهَم بوصفه متتالية خطية من الحالات. فالسيرورات مُمَفْهَمَة بناء على حركات عبر متتالية خطية من المواقع.

السببية

نظرًا لأن تغيرات الحالة مفهومة بوصفها حركات من إقليم محدَّد إلى آخر، فإن التغيرات المسبَّبة للحالة تفهم بوصفها حركات مفروضة من حالة إلى أخرى. ولذا، فإن استعارة **الموقع لبنية الحدث** the Location Event-Structure metaphor لديها ترسيمان فرعيان إضافيان هما:

القوى ⟵ علل [أسباب]

الحركة المفروضة ⟵ تسبيب

وها هي بعض أمثلة أفعال الحركة المفروضة التي تُستخدم لتعبِّر عن السببية المجرَّدة:

إن قيادة فرانكلين ديلانو روزفلت *أخرجت* البلاد من الكساد.

FDR's leadership *brought* the country out of the depression.

السباق الوطني *ألقى* بالجماهير في حالة سعار.

The home run *threw* the crowd into a frenzy.

لقد *قاد*ها إلى الجنون. He *drove* her crazy

لقد سحبت مفاوضاتهم كلا الطرفين من على شفير الحرب.

Their negotiations *pulled* both sides from the brink of war.

لقد *دفعته* تلك الخبرة إلى الحافة. That experience pushed him over the edge. لقد *دفعتْ* خُطبتها الجماهير إلى الغضب. Her speech *moved* the crowd to rage. لقد *قذفتْ* الأخبار بسوق الأسهم إلى تسجيل أعلى المعدلات.

The news *propelled* the stock market to record heights.

لقد زجَّت المحاكمة بمحامي أوج سمبسون إلى بريق الشهرة.

The trial *thrust* O.J.'s attorneys into the lime light.

إن الأفعال يحضر، *ويلقى*، ويقود، ويسحب، ويدفع، ويقذف، ويزج، ويحرِّك هي كلها أفعال للحركة المفروضة بمعانيها الفيزيقية الأساسية.

إلا أنها في الأمثلة السابقة مستخدمة لتدل على السببية المجرَّدة: التغير المسبَّب من حالة إلى أخرى.

إن كل فعل من هذه الأفعال يخصِّص، بشكل مثير للانتباه، نوعًا مختلفًا من الحركة المفروضة – على سبيل المثال فإن الفعل يحضر، يتطلب في استخدامه الفضائي ممارسة مطردة للقوة. إذ يلزم عن "لقد *أحضرتُ* كوبًا من الماء لبيل" إنني كنتُ أمارس القوة على الكوب طول الوقت الذي كان يتحرك فيه [الكوب] إلى بيل. مثلما أن الفعل *يُحضِر bring* بوصفه فعلاً سببيًا مجرَّدًا يتضمن أن التسبيب امتد خلال فترة تغير الحالة. على سبيل المثال، "لقد

أوصلتُ الماء إلى الغليان". "I *brought* the water to a boil" يلزم عنه أن القوة السببية (في هذه الحالة، الحرارة) كانت مستخدمة على امتداد فترة التغير حتى حالة الغليان. وكذلك، فإن "قيادة فرانكلين ديلانو روزفلت أخرجت البلاد من الكساد".

ولنقارن يحضر *bring* مع *يُلقي throw*، وسنجد أن الفعل *يُلقي*، بوصفه فعلاً للحركة المفروضة، يصف موقفًا تُمارَس فيه القوة بشكل فوري أو لزمن قصير جدًا، وأن الحركة تحدث بعد انقضاء القوة: "لقد *ألقى* [رمى] الصخرة على السور" "He *threw* the rock over the fence" وبالمثل فإن القوة السببية للفعل يُلقي [يرمي]"، في معناها السببي، تُمارَس بسرعة أو بشكل فوري، وتغير الحالة الناتج عن ذلك يقع بعد ذلك، على سبيل المثال، "إن انهيار سوق الأسهم ألقى بالبلاد في اضطراب"

"The Stock market Crash Threw the country into turmoil".

فأفعال مثل *يُحضر ويُلقي* [يرمي]، *ويقود* و *يسحب ويدفع* و *يقذف ويحرِّك* توفِّر دليلاً على وجود الترسيمين: **الأسباب قوى** Causes Are Forces و**التسبيب حركة مفروضة** Causation Is Forces Movement.

ويكمن دليل التعدد الدلالي [المشترك اللفظي] في أن لكل فعل معنى مركزيًا في مجال الحركة المفروضة، كما أن له معنى سببيًا متعارفًا بشكل منتظم بمعنى الحركة المفروضة بواسطة ترسيم **السببية حركة مفروضة** the Causation Is Forced Movement mapping. إذ تمثِّل كل كلمة من هذا النوع جزءًا من الأدلة على هذه الترسميات.

أما الأدلة الاستدلالية فتوفِّرها العلاقة المنتظمة بين منطق الحركة المفروضة ومنطق السببية:

- الحركة المفروضة: ممارسة القوة تسبق أو تصاحب الحركة.
- السببية: حدوث السبب يسبق أو يصاحب تغير الحالة.
- الحركة المفروضة: الحركة لن تقع بدون ممارسة لقوة ما.
- السببية: تغير الحالة لن يقع بدون سبب [علة].
- الحركة المفروضة: القوة تقع على الكيان الذي يتحرك.
- السببية: السبب يقع على الكيان الذي يغيِّر الحالة.

وفي هذه الأمثلة، يكون منطق السببية هو منطق الحركة المفروضة، في ظل ترسيمات **الأسباب قوى** و**السببية حركة مفروضة**. وكما سنرى فإن هناك أنواعًا أخرى من المنطق السببي محدَّدة من قبل استعارات أخرى للسببية والأحداث.

وليس من الصعب الحصول على أدلة أخرى من أمثلة جديدة. فعلى الرغم من أن أفعالاً خاصة بالحركة المفروضة مثل *يرمي* *hurl* و*ينتزع* و*يقذف* *fling* و*يجر* *drag* ليست لها معانٍ سببية تقليدية مجرَّدة، إلا أنه يمكن أن تستخدم في تعبيرات استعارية جديدة تدل على سببية مجرَّدة. وها هي بعض الأمثلة على ذلك:

لقد رمى الانخفاض المفاجئ في الأسعار بمنطقة المزرعة في فوضى.

A sudden drop in prices *hurled* the farm into chaos.

إن اختطاف الفتاة الصغيرة انتزع البلدة من إحساسها بالأمان.

The kidnapping of the young girl tore the country from its sense of security,

إن غزو بيرل هاربور *قذف* بالولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية:

The invasion of pearl Harbor *flung* the United States into World War II.

لقد جرت الولايات المتحدة حلفاءها إلى الالتزام بحرب الخليج.

The United States *dragged* its allies into a commitment to the Gulf War.

إن ترسيمات **العلل قوة** و**السببية حركة مفروضة** سترسِّم بشكل منتج ومنتظم المعاني الخاصة بأفعال الحركة المفروضة هذه على المعاني السببية الملائمة. ويتم تحقيق هذا بواسطة الترسيمات ذاتها التي تربط معاني الحركة المفروضة الخاصة بأفعال مثل *يحضر* و*يُلقى* بمعانيها السببية الاعتيادية المجرَّدة. كما تربط الترسيمات ذاتها أيضًا منطق الحركة المفروضة بمنطق السببية.

وحتى هذا الحد، فإن لدينا من الأدلة ما هو أكثر من كافٍ على وجود الأجزاء التالية من استعارة بنية الحدث:

الحالات مواقع (دواخل أقاليم محدَّدة في الفضاء).

States Are Locations (interiors of bounded regions in space).

التغيرات حركات (داخل أو خارج أقاليم محدَّدة).

Changes Are Movements (into or out of bounded regions).

العلل قوى Causes Are Forces.

السببية حركة مفروضة (من موقع إلى آخر).

Causation Is Forced Movement (from one location to another).

تضمينات فلسفية:

ينبغي علينا، قبل أن نواصل مع بقية الاستعارات الخاصة ببنية الحدث، أن نتوقف للحظة لنتأمل لماذا يعد كل هذا مهمًا. إن الاستخدامات السببية لأفعال مثل *يحضر*، *ويلقى*، *ويرمي*، *ويطلق*، *ويسحب*، *ويدفع*، *ويقود*، *وينتزع*، *ويزج*، *ويقذف*، ليست مجرَّد فضول لغوي، ذخيرة من كلمات عديدة للشيء ذاته. وإنما القضية هنا هي أن هذه الأفعال، بمعانيها السببية المجرَّدة لا تسمِّي جميعًا المفهوم ذاته. بل إن كلاً منها يسمِّي مفهومًا مختلفًا نوعًا ما – شكلاً مختلفًا من السببية المجرَّدة. إذ لكل منها منطقه الخاص به، المختلف نوعًا ما عن الأفعال الأخرى. وكل منها هو نتاج شكل من الحركة المفروضة المرسَّمة على المجال المجرَّد للأحداث.

ولترى هذا، فلتجرِّب تجربة فكرية أخرى، تأمَّل نوع السببية المجرَّدة الذي تشخِّصه كل جملة من الجمل التالية:

إن فرانكلين ديلانو روزفلت *أخرج* البلاد من الكساد. السباق الوطني *ألقى* بالجماهير في حالة سعار. لقد *دفعته* تلك الخبرة إلى الحافة. انهيار سوق الأسهم *قذف* بالبلاد إلى الكساد. لقد زجَّتْ المحاكمة بمحامي ج أو سمبسون إلى بريق الشهرة.

لقد رمى الانخفاض المفاجئ في الأسعار منطقة المزرعة في فوضى.
إن اختطاف الفتاة الصغيرة *انتزع* البلدة من إحساسها بالأمان.

لقد جرَّت الولايات المتحدة حلفاءها إلى الالتزام بحرب الخليج.

والآن حاول أن تُمَفْهِم كل هذه الأنواع المحدَّدة من السببية بشكل مجرَّد تمامًا، دون مفهمتها بناء على الحركة المفروضة. إلا أننا نشك أنك ستستطيع أن تفعل أكثر مما استطعنا أن نفعل. إذ تبدو استعارة **السببية حركة مفروضة** ضرورية لمفهمتنا لأشكال التسبيب المجرَّد. وبما أن مفهوم السببية يجب أن يتضمن كل أشكاله الممكنة. كل أمثلته الخاصة – فإنه يترتب على ذلك أن تكون استعارة **السببية حركة مفروضة** مكوِّنة بشكل حاسم لمفهوم السببية.

الأفعال

يُنظر إلى الأفعال، في نسخة استعارة **الموقع لبنية الحدث**، بوصفها حركات ينفذِّها فاعل ما في ظل القوة الخاصة بهذا الفاعل. بعبارة أخرى،

الأفعال حركات منطلقة ذاتيًا [مندفعة ذاتيًا].

Actions Are Self- propelled Movements.

ويأتي الدليل الخاص بهذا الترسيم من استلزاماته: إذا كانت الأفعال مُمَفْهَمَة بوصفها حركات منطلقة ذاتيًا، إذًا فإن الجوانب التالية من الأفعال يفترض أن تكون مُمَفْهَمَة بوصفها الجوانب المناظرة للحركة:

مساعدات الفعل مساعدات للحركة.

Aids To Action Are Aids To Movement.

كيفية الفعل هي كيفية الحركة.

Manner Of Action Is Manner Of Movement.

الفعل الحذر هو حركة حذرة.

Careful Action Is Careful Movement.

سرعة الفعل هي سرعة الحركة.

Speed Of Action Is Speed Of Movement.

حرية الفعل تعنى غياب العائق عن الحركة.

Freedom of Action Is The Lack Of Impediment To Movement.

تعليق الفعل يعني توقف الحركة.

Suspension Of Action Is The Stopping Of Movement.

وهذا في الواقع، هو الحال، على نحو ما تظهره الأمثلة التالية. إن كل مثال يتخذ لغته وبنيته الاستدلالية من الحركة، إلا أنه يكون قابلاً للتطبيق على الأفعال بعامة.

- **مساعدات الفعل مساعدات للحركة**

إنه *إبحار سلس* من هنا فصاعدًا.

It is smooth sailing from here on in.

إنه بداية من هنا منحدر تمامًا.

It is all *downhill* from here.

إن الحصول على المنحة *أعطانا فقط الدعم* الذي احتاجه المشروع.

Getting the grant *gave* us just the *boost* the project needed.

كيفية الفعل هي كيفية الحركة

إننا *نقفز إلى الأمام*.

We're *skipping right along*.

لقد *خضناه*.

We *slogged through* it.

إنه *يتخبط*.

He is *flailing around*.

إنها *منكبة على نفسها*.

She is *falling all over herself*.

إنه لا يسير بخطى منتظمة.

He is *out of step*.

إنها *تسير بخطى منتظمة*.

She is *in step*.

• **الفعل الحذر حركة حذرة**

إنني *أسير على قشر بيض*.

I'm *walking on eggshells.*

إنه *يسير على مسامير من الثلج*.

He is *treading on thin ice.*

إنه *يسير على خيط رفيع*.

He is *walking a fine line.*

• **سرعة الفعل هي سرعة الحركة**

لقد *حلّق في عمله*.

He *flew* though his work.

إنه *يمضي عائمًا*.

It is *going swimmingly.*

لتدع الأمور *تتحرك بخطى ملائمة [سريعة]*.

Keep things *moving at a good clip.*

لقد *تباطأت الأمور إلى حد الزحف*.

Things have *slowed to a crawl.*

إنها *تمضي قفزًا ووثبًا*.

She is *going be leaps and bounds.*

إنني أتحرك *حركة الحلزون [السلحفاة]*.

I am moving *at a snail's pace.*

• حرية الفعل هي غياب العوائق عن الحركة

يا عمال العالم، *أطيحوا* بقيودكم!

Workers of the world, *throe off your chains!*

إنني لا أريد أي شيء يقيدني.

I don't want anything to *tie me down.*

إنني أشعر أنني *سجين* في هذه الوظيفة.

I feel *imprisoned* in this job.

إنني مصطاد في زواجي [واقع في فخ زواجي].

I'm *trapped* in my marriage.

اكسر روتينك اليومي.

Break out of your daily routine.

• تعليق الفعل هو توقف للحركة

لقد *أوقفوا* المشروع.

They *halted* the project.

سأضع حدًا لإسرافه في الشراب.

I'll put *a stop to* his carousing.

لقد بلغ العمل حد *الجمود.*

The work came to a *standstill.*

صعوبات

بما أن الفعل مُمَفْهَم بوصفه حركة منطلقة ذاتيًا، فإن الصعوبات في الفعل تُمَفْهَم بوصفها أي شيء يمكن أن يعوق الحركة.

الصعوبات هي عوائق للحركة.

Difficulties Are Impediments to Movement.

توجد في الإنجليزية على الأقل خمسة أنواع من الصعوبات مماثلة لخمسة أنواع من عوائق الحركة: الحواجز، وتضاريس الأرض، والأعباء، والقوة المضادة وغياب مصدر للطاقة. والآن نبدأ بالحواجز.

الحواجز:

لقد *تخطى* هاري طلاقه.

Harry got *over* his divorce.

إنها تحاول أن *تتفادى* القوانين.

She's tying to get *around* the regulations.

لقد *تجاوز* المحنة [المحاكمة].

He went *through* the trial.

لقد اصطدمنا *بحائط صلد*.

We ran into *a brick wall.*

لقد *حصرناه في زاوية*:

We've got him *boxed into a corner.*

وفي كل مثال من هذه الأمثلة، يكون جانب من جوانب البنية الاستدلالية لمجال الانطلاق مستوردًا ضمن مجال الوصول. ودعونا نبدأ بـ *تخطى over* في "هارى *تخطى* طلاقه". إذ إنك، في المجال الفضائي حين تتخطى عائقًا فيزيقيًا مثل حائط أو تل في طريقك إلى وجهة ما، فإنك *تواجه* العائق، *ويتطلب منك طاقة زائدة* لتتخطاه، وحينئذٍ لا يعود عائقًا. فاستعارة **بنية الحدث** ترسِّم بهذه البنية الاستدلالية على مجال الأحداث. فإذا كان هاري قد تخطى طلاقه، فإنه إذًا قد *واجهه وأخذ منه طاقة زائدة* وما أن تخطاه حتى *لم يعد يمثِّل صعوبة*.

وكذلك في المجال الفيزيقي، فإنك حين تتفادى عائقًا، فإنك لا تواجهه، أي أن هذا *يتخذ منك جهدًا زائدًا لتتجنبه*. وتُرسِّم استعارة **بنية الحدث** بنية الاستدلال هذه على مجال الحدث على النحو التالي: فلو أنك *تتفادى* القوانين، إذًا فإنك *لا تواجهها*، إلا أن هذا *يتطلب منك جهدًا زائدًا لتتجنبها*.

وتعمل الصعوبات المُمَفْهَمَة بوصفها تضاريس للأرض بالطريقة ذاتها. إذ لو أنك مغروز فيزيقيًا في وحلة ما، إذًا فإنه *من الصعب جدًا أن تتحرك أصلاً إلى الأمام*، ومن *غير المؤكَّد إذا ما كنتَ ستكون قادرًا أن تبلغ وجهتك*. ومن ثم، فإذا ما كنتَ موحولاً في مشروع ما، إذًا فإنه سيكون *من الصعب جدًا أن تحرز أي تقدم* بالمرة، ومن *غير المؤكَّد إذا ما كنتَ ستبلغ هدفك*، أي أن تنجح في المشروع.

وفي كل مثال من الأمثلة التالية، نجد كلاً من اللغة ومنطق العوائق الفيزيقية للحركة مرسَّمين على لغة ومنطق الصعوبات في تحقيق الأغراض:

تضاريس الأرض:

إنها *بين الصخر والوعر*.

She's *between a rock and a hard place.*

لقد كان الطريق كله *صاعدًا*.

It's been *uphill* all the way.

لقد كنا *موحولين*.

We've been *bogged down.*

لقد كنا *نتلمس* طريقنا عبر *غابة* من القوانين.

We've been *hacking* our way *through a jungle* of regulations.

الأعباء:

إنه *يحمل* حملاً ثقيلاً.

He's *carrying* quite a load.

لقد *أثقلتها* كثرة التكليفات.

She's *weighed down* by a lot of assignments.

لقد كان يحاول أن يضع على *عاتقه* كل المسئولية.

He's been trying to *shoulder* all the responsibility.

حِلْ عن *قفاي*!

Get *off my back*!

القوى المضادة:

كف عن *الضغط* على.

Quit *pushing* me around.

إنها *تجره من أنفه*.

She's *leading him around by the nose*.

إنه *يطوّقها من ظهرها*.

He's *holding her back*.

غياب مصدر الطاقة:

إنني *بلا وقود*.

I'm *out of gas*.

إن *قوة دفعنا تنفد*.

We're *running of steam*.

حرية الفعل

حين يتحدث الفلاسفة حول مفهوم الحرية، فإنهم عادة ما يتحدثون عن حرية الإرادة أو الحرية السياسية. إلا أن كل مفهوم من هذين المفهومين يقوم، بدوره، على تصور أكثر أساسية لحرية الفعل. وهذا التصور مُمَفْهَم وفقًا لاستعارة **بنية الحدث**. فالفعل مُمَفْهَم في استعارة **بنية الحدث** بوصفه حركة منطلقة ذاتيًا والصعوبات في الفعل بوصفها الأشياء التي تعوق الحركة المنطلقة ذاتيًا. ولذا فإن حرية الفعل هي غياب العوائق عن الحركة المنطلقة ذاتيًا.

حرية الفعل هي غياب العوائق عن الفعل.

Freedom Of Action Is the Absence of Impediments To Movement.

ونتيجة لذلك، فإن تحقيق الحرية مُمَفْهَم بوصفه استئصالاً لعوائق الحركة:

نزع [تحطيم] الأغلال، والهروب من السجن، وتحطيم الأسوار، وفتح الأبواب، وتنظيف الحقول، والخروج من الجحور [المكامن]، وتعلم المشي، وما إليها.

الأغراض والوسائل

إن الأغراض مُمَفْهَمَة في استعارة **بنية الحدث** بوصفها محطات يفترض الوصول إليها.

- **الأغراض محطات وصول.** Purposes Are Destinations.

إن الأدلة على هذا الترسيم الفرعي هي جماع استلزاماته ووسائله اللغوية للتعبير عنها. إذ نجد، في كل مثال من الأمثلة، أن لغة ومنطق الحركة نحو، أو بلوغ أو عدم بلوغ وجهة ما يتم توظيفهما من مجال انطلاق عبر الفضاء ويُستخدَمان للحديث عن والتفكير في تحقيق الأغراض أو الفشل في تحقيقها.

- **تحقيق غرض ما هو وصول إلى محطة ما**

Achieving A purpose Is Reaching A Destination

لقد *بلغنا الغاية*.

We've *reached the end.*

إننا *نرى الضوء في نهاية النفق*.

We are *seeing the light at the end of the tunnel.*

أمامنا *طريق قصير فقط لنصل*.

We only *have a short way to go.*

إننا *في المكان الذي أردنا أن نذهب إليه*.

We're *where we wanted to go.*

إن *الهدف بعيد للغاية*.

The *goal is a long way off.*

• افتقاد الغرض افتقاد للاتجاه

Lack of Purpose Is Lack of Direction

إنه فحسب *يطفو هنا وهناك*.

He is *just floating around.*

إنها *تنساق بلا هدف*.

She is *drifting aimlessly.*

إنه *يحتاج اتجاهًا ما*.

He *needs some direction.*

• الوسائل سبل

Means Are paths

افعله *بهذه الطريقة* [على هذا النحو].

Do it *this way.*

لقد فعلتها *بالطريقة الأخرى* [العكسية].

She did it the *other way.*

افعلها *بأية طريقة* تستطيعها.

Do it *any way* you can.

أيًا كان ما تريد أن *تمضى فيه* فلا بأس به بالنسبة لي.

However you want to *go about* it is fine with me.

ويمكن لهذه الترسيمات أن تتراكب على بعضها البعض لتنتج ترسيمات استعارية مركَّبة:

الأغراض محطات وصول

زائد

الفعل حركة منطلقة ذاتيًا

ينتج

الفعل الهادف حركة ذاتية الانطلاق إلى محطة ما.

إذًا بوضع فهم الأغراض بوصفها محطات والأفعال بوصفها حركات منطلقة ذاتيًا معًا نحصل على تصور الفعل الهادف بوصفه حركة منطلقة ذاتيًا إلى محطة [أو وجهة ما]. وكما سلف، فإن الأدلة هي مجموعة الاستلزامات والأشكال اللغوية التي تعبِّر عنها.

• **إن ابتداء فعل هادف [أو غرضي] هو انطلاق على طريق [أو سبيل] ما**

Starting A purposeful Action Is Starting Out On A Path

إننا *نشرع حالاً في الانطلاق*.

We are just *starting out.*

إننا *اتخذنا الخطوة الأولى*.

We have *taken the first step.*

لقد *حدَّدنا* [ميَّزنا] *سبيلنا* .

We have *marked out a path.*

• **إحراز تقدم حركة إلى الأمام**

Making Progress Is Forward Movement

إننا *نتحرك إلى الأمام*.

We are *moving ahead.*

دعونا *ننطلق إلى الأمام*.

Let's *forge ahead.*

دعونا *نحافظ على التحرك إلى الأمام* [التقدم إلى الأمام].

Let's keep *moving forward.*

لقد أنجزنا الكثير من *الحركة إلى الأمام*.

We made lots of *forward movement.*

• **مقدار التقدم مسافة مقطوعة.**

Amount of Progress Is Distance Moved.

لقد *قطعنا شوطاً طويلاً* [طريقاً طويلاً].

We've *come a long way.*

لقد *غطينا كثيرًا من الأرض.*

We're *covered lots of ground.*

لقد *وصلنا به إلى هذه المسافة* [أو إلى هذا الشوط].

We've made it *this far.*

• عدم إحراز تقدم حركة للوراء.

Undoing Progress Is Backward Movement

إننا *ننزلق للوراء.*

We are *sliding backward.*

إننا *منزلقون للوراء.*

We are *backsliding.*

إننا في حاجة إلى أن *نعود من حيث أتينا .*

We need to *backtrack.*

لقد حان الوقت لأن *ننقلب على أعقابنا .*

It is time to turn around and *retrace our steps.*

• التقدم المتوقع قائمة مواقيت سفر، وقائمة المواقيت تعني مسافرًا يبلغ محطات وصول مخطَّط لها سلفًا في أوقات محدَّدة من قبل:

• Expected Progress Is A Travel Schedule, A Schedule Is A Traveler Who Reaches Prearranged Destinations At prearranged Times

إننا *متأخرون عن الجدول الزمني* للمشروع.

We're *behind schedule* on the project.

لقد *بدأنا* في المشروع *قبل الموعد* المحدَّد.

We *got a head start* on the project.

إنني أحاول أن *ألاحق [الملاحقة].*

I'm trying to *catch up.*

أخيرًا أحرزتُ *قليلاً من التقدم.*

I finally *got a little a head.*

- **غياب التقدم هو غياب للحركة**

إننا في ركود.

We are *at standstill.*

إننا *لن نبلغ أي مكان.*

We *aren't getting any place.*

إننا *لن نذهب إلى أي مكان.*

We aren't going anywhere.

إننا *لن نصل إلى أي مكان في ظل هذا.*

We are *going nowhere with this.*

الأحداث الخارجية

إن أحد أهم الترسيمات الفرعية في استعارة **الموقع لبنية الحدث** هو الترسيم الفرعي المستخدم ليُمَفْهِم الأحداث الخارجية. تخيَّل أنك تحاول أن تحقِّق غرضًا ما، وأنه مُمَفْهَم بوصفه وصولاً إلى وجهة ما. إذ إن الأحداث الخارجية يمكنها إما أن تساعدك أو أن تعوقك. وهي بالتالي مُمَفْهَمَة بوصفها موضوعات كبيرة مُتحرِّكة أو مواد يمكنها أن تمارس قوة عليك، إما أن تساعدك على الحركة إلى وجهتك أو أن تعوق حركتك. وفي الإنجليزية توجد ثلاث حالات خاصة: موضوعات عامة جدًا (تسمَّى "أشياء")، وموائع fluids (خصوصًا السوائل liquids)، وأحصنة!

الأحداث الخارجية موضوعات كبيرة مُتحرِّكة

External Events Are Large Moving Objects

حالة خاصة ١ : الأشياء

كيف *تسير الأشياء[الأمور]*؟

How're *things going*?

يبدو أن *الأشياء [الأمور] تسير* معي وليس ضدي هذه الأيام.

Things seem to be *going with* me, rather than *against* me these days?

الأشياء [الأمور] انقلبت إلى الأسوأ.

Things took a turn for the worse.

الأشياء [الأمور] تسير في اتجاهي.

Things are *going my way.*

ففي "يبدو أن *الأشياء [الأمور] تسير معي*" تتحرك الأحداث الخارجية، المُمَفْهَمَة بوصفها موضوعات تمارس قوة، في الاتجاه الذي أريدها أن تمضي فيه، لتساعدني على أن أصل إلى وجهاتي [محطاتي]، أي تحقيق أغراضي. هذا في حين أنه في *"الأشياء [الأمور] تسير ضدي"* العكس هو الصحيح، فالقوة مرئية الآن بوصفها معيقة لحركتي نحو وجهاتي [محطاتي]؛ وبالتالي معيقة لتقدمي في تحقيق أغراضي.

حالة خاصة ٢ : الموائع:

إنك ستمضي مع *التيار*.

Yo goota go *with the flow.*

إنني أحاول فقط أن *أحفظ رأسي أعلى الماء*.

I'm just trying to *keep my head above water.*

مد وجزر الأحداث..

The tide of events……..

رياح التغيير ...

The winds of change

تيار التاريخ ...

The flow of history…

إنني أحاول أن *أحدِّد مواقفي*.

I'm trying to *get my bearings*.

إنه *أعلى البحيرة بلا مجداف*.

He's *up a creek without a paddle*.

إننا جميعًا *في مركب واحد [في نفس المركب]*.

We're all *in the same boat*.

لو "أننا جميعًا *في مركب واحد*"، إذًا فإننا نكون خاضعين لنفس القوى التي تحرِّك المركب في هذا وذاك الاتجاه. إذ إن قوة الأمواج ستأخذنا إلى الوجهة النهائية ذاتها - الوضع النهائي ذاته. وإذا ما غرق المركب، ما من أحد منا سيحقِّق أغراضه. واللازم عن ذلك هو أنه من مصلحتنا الجماعية أن نساعد في الحفاظ على بقاء المركب طافيًا.

كما أنه في جملة "ستمضي *مع التيار*" تشكِّل الأحداث الخارجية سائلاً مثل نهر يندفع بقوة شديدة إلى حد أنك لن تستطيع أن تصل إلى وجهة ما لا يتخذها النهر. ومن ثم، فإن أي جهد لبلوغ أية وجهة أخرى (تحقيق أي غرض خاص بك) سيكون بلا طائل. وإنما يمكنك فحسب أن تتبع تيار الأحداث الخارجية وترى أين سينتهي بك. وهنا، كما هو في حالات أخرى، ثمة معرفة حول حالة خاصة في مجال الانطلاق (كوننا في نفس المركب أو كوننا خاضعين لاندفاع النهر بقوة كاسحة).

وهي المُرسَّمة بالترسيمات العامة على مجال الوصول الخاص بالأحداث.

حالة خاصة ٣ : الخيول:

حاول أن *تحكم زمام* الموقف.

Try to keep *a tight rein* on the situation.

و لا *الخيول الجوامح* يمكنها أن تجعلني أمضي.

Wild horses couldn't make me go.

أمسك خيولك ! [يقابلها في العربية: *اكبح زمام نفسك*، المترجم]

Hold your horses!

"*ياه ه ه* !" (تقال حين تبدأ الأمور تفلت من الأيدي).

"*Whoa*" (Said When things start to get out of hand).

وهنا تشير *الخيول الجوامح* إلى أن "حتى أقوى القـــوى الخارجيـــة" لا يمكنها أن تمنعك. أما *أمسك خيولك* فتستخدم حين يكون شخص ما على وشك أن يسلك بشكل متهور، كما لو أن ثمة قوة شديدة تحرّك الشخص. وهذا أحد أمثلتنا المفضّلة؛ لأنه يظهر كيف يمكن للصور التاريخية التي يتم الاحتفـــاظ بها من خلال الآليات الثقافية (الأفلام المصوّرة للخيول الجامحة التي غالبًا ما تجر عربات زلاّقة) أن يتم الحفاظ عليها في النسق التصوري واللغوي الحي. والقضية في هذه الحالة، كما هي في الحالات الأخرى، هي سيطرة الأحداث الخارجية المُمَفْهَمَة بوصفها كيانات يمكنها أن تمارس القوة عليك. وهنا فإن تلك الكيانات هي الخيول التي يمكن السيطرة عليها بالشدة والمهارة والانتباه، وإن كانت بخلاف ذلك تخرج عن السيطرة. إن هذه الحالة الخاصة وفق ذلك تركّز على الأحداث الخارجية التي تكون خاضعة للسيطرة، إلا أنها تتطلـــب عزمًا ومهارة وانتباهًا لكيما تمارس هذه السيطرة.

الأنشطة البعيدة المدى

الأنشطة البعيدة المدى رحلات.

Long-Term Activities Are Journeys.

أخيرًا، دعونا نعاين الرحلات. إن أية رحلة تتخذ فترة ممتدة من الزمن، وتغطِّي مسافة كبيرة من الأرض، وعادة تتضمن توقفًا في عدد من المحطات على الطريق قبل أن يبلغ المرء محطة نهائية، إذا ما كانت هناك محطة نهائية. وفي ظل بقية استعارة **بنية الحدث**، فإن الرحلات تناظر الأنشطة البعيدة المدى، التي يتوسطها عادة عدد من الأغراض، وهذه الأغراض الوسيطة (أو المتوسطة) هي محطات متوسطة والغرض الأخير هو المحطة الأخيرة، والأفعال المؤدَّاة هي حركات، والتقدم هو حركة نحو محطة، ووضع البداية هو الموقع الابتدائي، وتحقيق الغرض هو بلوغ المحطة الأخيرة. ويمكن لكل جانب من جوانب مجال انطلاق استعارة **بنية الحدث** أن يقع في نوع ما من أنواع الرحلات، ومن ثم فإن الرحلات مفيدة جدًا للحديث عن العديد من أنواع الأنشطة البعيدة المدى.

إن بعض الرحلات يمكن أن تكون أو لا تكون ذات محطات مُوصَى بها أو نهائية. كما أن بعض الرحلات هي مجرَّد تجوالات [تسكعات]. هذا في حين أن بعضًا منها شبه مبني وبه محطات متوسطة وربما غامضة، لكن ليس به محطة (جهة وصول) نهائية. وكذلك ثمة رحلات مخطَّطة بشكل جيد جدًا ولها مسار ومحطات وصول محدَّدة تمامًا من قبل. ولعل هذه المرونة ذاتها التي يتحلى بها مفهوم الرحلة هي ما يجعله مفيدًا إلى أقصى حد في التفكير الاستعاري.

ملخَّص

لقد قمنا للتو بجولة عبر فرع من استعارة **بنية الحدث** وهو **الموقع**. وهي واحدة من أعمق وأكثر الاستعارات استخدامًا في نسقنا التصوري؛ لأنها تبين وسيلتنا الأساسية لمَفْهَمَة معظم مفاهيمنا الأساسية: الأوضاع، والتغيرات، والعلل، والأفعال، والصعوبات، وحرية الفعل، والأغراض، وما رأيناه هو أن خبرتنا السائدة في الحركة عبر الفضاء هي الأساس لنسق استعاري ضخم نفهم بواسطته الأحداث، والعلل، والفعل الهادف. وهذه الاستعارات أساسية لتفكيرنا وتحدِّد الأشكال المتنوعة لمنطق السببية التي ناقشناها. ومع ذلك، فإن هناك، كما سنرى، أنساقًا أخرى وأشكالاً أخرى لمنطق السببية.

ثنائية بنية الحدث

لقد رأينا في نقاشنا للزمن أن الاستعارتين الفضائيتين للزمن هما عبارة عن زوجين – استعاراتان تتداخلان في المحتوى، إلا أنهما تختلفان في توجه الشكل والخلفية. وبناءً عليه فإن الأزمنة، في استعارة **الزمن المُتحرِّك** the Moving Time metaphor، تتحرك والمُلاحِظ ثابت، هذا في حين أن المُلاحِظ في استعارة **المُلاحِظ المُتحرِّك** the Moving Observer metaphor يتحرك والزمن ثابت. كما أن بنية **الحدث** تظهر أيضًا ثنائية استعارة كهذه.

تشريح بنية الحدث

إن ما ندعوه استعارة **الموقع لبنية الحدث** – the Location Event Structure metaphor يركِّز على المواقع. فالأوضاع مُمَفْهَمَة بوصفها مواقع (أقاليم محدَّدة فضائيًا).

إن هذا الترسيم الأولي يُعد الإمكانية لما يمكن أن يكون عليه التغير والسببية. وتترابط استعارة **التغيرات حركات** مع استعارة **الأوضاع مواقع** ليفسِّرا التغير الطارئ على كيان ما بوصفه حركة ذلك الكيان من موقع إلى آخر. كما تترابط استعارة **العلل قوى** مع هاتين الاستعارتين لتقدِّم مَفْهَمَة للسببية بوصفها الحركة المفروضة لكيان من موقع إلى آخر.

وفي ظل هذه المؤشرات الاستعارية الثابتة يتم تحديد الترسيمات الأخرى بشكل جيد جدًا. فالأغراض مُمَفْهَمَة طبيعيًا بوصفها مواقع مرغوبة – محطات وصول يريد المرء أن يصل إليها. والحركات المنطلقة ذاتيًا التي يبذل فيها الفاعل جهدًا تجاه نفسه – أو نفسها ليتحرك تتماثل طبيعيًا مع الأفعال. أما عوائق الحركة والسبل إلى المواقع المرغوبة فتتماثل بشكل طبيعي حينئذٍ مع الصعوبات والوسائل. باختصار، إن المؤشر الأساسي هو **الأوضاع مواقع**. وفي ظل أن **العلل مواقع** و**التغيرات حركات**، فإن بقية الاستعارات تقع في مواضعها.

الثنائية

إن استعارة **الأوضاع مواقع** لها ثنائي، هو استعارة **الأوصاف [المُسندَات] ملكيات** the Attributes Are Possessions التي تُرى فيها الأوصاف [المُسندَات] بوصفها أشياء [موضوعات] يملكها المرء. وبناء على ذلك، يمكن أن يكون *عندك* صداع أو أسلوب سهل أو سمعة طيبة. ولكي ترى حدًا أدنى من الاختلاف قارن بين كلٍّ من: هاري في مشكلة. (**الأوضاع مواقع**) هاري لديه مشكلة (**الأوصاف [المُسندَات] ملكيات**).

في الحالة الأولى، المشكلة مُمَفْهَمَة بوصفها موقعًا أنت فيه، وفي الحالة الثانية هي شيء يمكن أن تملكه. إن الفارق يمكن أن يُرى بوصفه تحولاً في الشكل والخلفية. في الحالة الأولى، هاري هو الشكل والمشكلة هي الخلفية المتموقع بالنسبة إليها الشكل. وأما في الحالة الثانية، فإن هاري هو الخلفية والشكل، والمشكلة متموقعة بالنسبة إليه هو. فالخلفيات مأخوذة، بالطبع، بوصفها ثابتة والأشكال بوصفها مُتحرِّكة بالنسبة إليها.

وتترابط استعارة **الأوصاف [المُسندَات] ملكيات** مع استعارة **التغيرات حركات** واستعارة **العلل قوى** لتشكِّل نسقًا ثنائيًا **لبنية الحدث**. فإذا كان الوصف [المُسنَد] مُمَفْهَمًا بوصفه موضوعًا قابلاً للامتلاك، إذًا فإن إضافة **التغيرات حركات** تجعل التغير بشكل استعاري اكتسابًا لموضوع قابل للامتلاك (حيث ينتقل الموضوع [الشيء] إليك) أو افتقادًا لموضوع قابل للامتلاك (حيث يتحرك الموضوع [الشيء] بعيدًا عنك). وبالتالي، فإن هاري لا يمكنه فحسب أن يكون عنده صداع *have* a headache، بل يمكن أن *ينال get* صداعًا أو *يفقد lose* صداعه، أي أن صداعه يمكن أن *يزول عنه go away*.

[يُلاحَظ أن هذه الاستعارة ليست مطردة تمامًا في العربية مع فعل الفقد، وإن كانت مطردة مع أفعال أخرى تنتمي إلى حقله الدلالي مثل راح، ذهب، تلاشى الخ، إذ يمكن في العربية أن يكون عندك صداع أو لديك صداع، لكنك لا تفقد الصداع، ذلك أن الفقد في العربية لا يكون في الأغلب إلا للأشياء الثمينة أو الغالية والحميمة، وكذلك أيضًا الاكتساب. وإن كان هذا بالطبع لا يمنع إمكانية تلفظ أو كتابة عبارات من هذه النوعية في العربية، فغالبًا ما تكون في سياقات ساخرة، وتُأمل العبارات الخاصة بهذه الاستعارة

في العربية يكشف أن ثمة إرادة ذاتية للآلام والمنغصات؛ ولذلك فإنها تنتج تعبيرات من قبيل: أصابني صداع، ذهب عني الصداع، أو راح الصداع ..إلخ. أي إن ثمة نوعًا من الإسقاط الميتافيزيقي بالنسبة للآلام بعامة في العربية، ولعل ذلك يعود إلى النظرة الميتافيزيقية للأمراض والآلام في الثقافة العربية بوصفها ابتلاء من قوة عليا أو اختبارًا وابتلاء من الله، المترجم].

وفي ظل هذه الرؤية للتغير بوصفه اكتسابًا أو فقدًا، تنتج استعارة **العلل قوى** تصورًا للعلة [السببية] بوصفها الحركة المفروضة لشيء قابل للامتلاك لـ أو من كيان ما. بمعنى أن العلة يمكن أن تُرى إما بوصفها *إعطاءً giving* أو *أخذًا taking*. ومن ثم فإن الضوضاء يمكن أن *تمنحك [تجلب لك]* صداعًا والأسبرين يمكن أن *يزيله take it away*.

بإيجاز، ثمة رافد **شيئي** لاستعارة **بنية الحدث**، وهذا هو ترسيمه:

الأوصاف ملكيات

التغيرات حركات للملكيات (مكتسبات أو مفقودات).

العلة تحول للملكيات (إعطاء أو أخذ).

وهذا الترسيم ينتج أمثلة مثل الأمثلة الآتية:

عندي صداع (الصداع ملكية).

نلتُ صداعًا. (التغير اكتساب – حركة إلى).

زال عني صداعي (التغير فقد – حركة من).

الضوضاء *منحتني [جلبت لي]* صداعًا (العلة إعطاء – حركة إلى).

الأسبرين *أزال* عني صداعي. (العلة أخذ – حركة من).

إن التوازي بين فرعي **الموقع** و**الشيء** من استعارة **بنية الحدث** يمتد حتى إلى ما هو أبعد. حيث إن الأغراض مُمَفْهَمَة داخل ثنائية الموقع بوصفها مواقع مرغوبة (محطات وصول)، في حين أن الأغراض مُمَفْهَمَة في ثنائية الشيء بوصفها أشياء [موضوعات] مرغوبة (أشياء تريد أن تحصل عليها). ويمكن معاينة لب الثنائية ببساطة شديدة جدًا في التقابل الآتي:

استعارة بنية الحدث الموقعية

الحالات مواقع.

التغيرات حركات (إلى مواقع أو من مواقع).

العلة حركة مفروضة (على مواقع أو من مواقع).

الأغراض مواقع مرغوبة (محطات وصول).

استعارة بنية الحدث الشيئية

الأوصاف [المُسندَات] ملكيات.

التغيرات حركات لملكيات (مكتسبات أو مفقودات).

العلة تحول للملكيات (إعطاء أو أخذ).

الأغراض أشياء مرغوبة.

الأغراض في الفرع الشيئي

دعونا الآن نعاين استعارة **بنية الحدث الشيئية**. في ظل الترسيم الفرعي **الأغراض أشياء مرغوبة**، تتم مَفْهَمَة تحقيق غرض ما بوصفه حصولاً على [اكتسابًا لـ] شيء مرغوب.

اكتساب شيء مرغوب ← تحقيق غرض

أمثلة:

لقد *سلَّموه* الوظيفة للتو. لقد كانت الشهرة والثروة في قبضتي، لكن مرة أخرى *هربا* مني.

إذا كانت *لديك* فرصة في الترقية، *امضِ* إليها.

لقد ظللتُ *قريبًا* من بطولة العالم، لكنها ظلت *تهرب* مني. لقد *وضع يديه على* مزرعة جونسون، *لكنها أفلتتْ من بين أصابعه*. إنها تطارد حلمًا مستحيلاً. إن لديه *مساعي* مهمة. *اقبض على* وظيفة جيدة. اغتنم الفرصة!

ولهذا الترسيم الفرعي بنية فرعية لحالة خاصة شائعة. وهي حالة خاصة يكون فيها الموضوع [الشيء] المرغوب شيئًا يؤكل. وهذه الحالة الخاصة متعارف عليها في الفرع **الشيئي** من نسق بنية الحدث، وهي تنتج الترسيم الفرعي التالي:

- **تحقيق غرض هو الحصول على شيء يُؤكل**

لقد *تذوق* النصر. لقد *ابْتُلِعتْ* كل الوظائف الجيدة.

إنها *جائعة* للنجاح. لقد *أسالت* الفرصة *لعابي*.

هذه فرصة يجري لها *الريق [تسيل اللعاب]*.

إن الأساليب التقليدية للحصول على شيء يُؤكَل هي الصيد، واصطياد السمك والزراعة. وكل حالة من هذه الحالات الخاصة معروفة أيضًا ضمن نسق بنية الحدث، مما يولِّد بنية فرعية استعارية واسعة المدى. ومن ثم، فإن الصيد، واصطياد السمك والزراعة مستخدمة جميعًا لمَفْهَمَة محاولة تحقيق غرض ما.

• محاولة تحقيق غرض هي محاولة للصيد

إنني *أتصيد* وظيفة. لقد *اقتنصت* ترقية.

العلَم *في الحقيبة* The pennant is *in the bag*. [علم للبطولات الرياضية]

إنني مصوِّب *[منشن]* على ترقية. إنني *أصوِّب [منشن]* على أن يكون مساري المهني في السينما. إنني أخشى أن أكون قد *أهدرت* فرصي. (والطريقة النمطية للصيد هي أن تستخدم مقذوفات (رصاصًا، سهامًا.. إلخ).

• محاولة تحقيق غرض هي بمثابة اصطياد للسمك

إنه *يتصيد* الإطراءات. لقد *رست* عليَّ الترقية. لقد *أحكمتُ الشِّباك* على وظيفة جيدة.

لقد *استللتُ* خيطًا عن سيارة مستعملة جيدة.

I've *got a line out* on a good used car.

حان وقت *الصيد أو إعداد الطُعم*.

• محاولة تحقيق غرض ما هي زراعة

حان الوقت *لأجني* بعض العوائد. تلك الوظيفة *برقوقة* a *plum*. تلك *ثمار* عمله. العقد *ناضج للقطف*.

ويمكن وفق ذلك أن تُمثَّل استعارة **بنية الحدث الشيئية** على النحو التالي؛ مع ملاحظة أن الفراغات المتروكة في أول بعض الأسطر تشير إلى البنية الهيراركية للحالة الخاصة.

استعارة بنية الحدث الشيئية

- **الأوصاف [المُسندَات] ملكيات.**
- **التغيرات حركات لملكيات (مكتسبات أو مفقودات).**
- **العلل تحول لملكيات (إعطاء أو أخذ).**
- **الأغراض أشياء مرغوبة.**
- **تحقيق غرض ما هو حصول على شيء [أواكتساب لشيء] مرغوب.**
- **تحقيق غرض ما هو حصول على شيء ما يؤكل.**
- **محاولة تحقيق غرض ما هي محاولة للصيد.**
- **محاولة تحقيق غرض ما هي محاولة لصيد السمك.**
- **محاولة تحقيق غرض ما هي زراعة.**

المتضمنات الفلسفية لثنائية بنية الحدث

إن حقيقة أننا نستطيع أن نقلب الشكل والخلفية في الإدراك – كما هو في حالة مكعبات نيكر Necker cubes – توضّح أن تنظيم الشكل – الخلفية هو

بعد منفصل للإدراك. بعبارة أخرى، إن جوانب أخرى من مشهد ما يمكن أن يُتصوَّر أنها ثابتة في حين أن تنظيم الشكل – الخلفية متغير. إلا أنه لا بد من اختيار ما للشكل والخلفية. ذلك أن الإدراك يتطلب اختيارًا للشكل والخلفية. إذ إننا لا ندرك المشاهد التي تكون محايدة بين الشكل والخلفية.

إن ظاهرة الثنائية تذكِّرنا أن الشيء ذاته ينطبق على المفاهيم. إذ يمكن للثنائيات الاستعارية أن تقلب الشكل والخلفية داخلها، لكن لا بد من اختيار ما للشكل والخلفية بالنسبة للمفاهيم الإنسانية. وبناءً عليه، فإنه لا توجد استعارة **بنية حدث** محايدة ذات مجال انطلاق محايد بين الشكل والخلفية. وإنما ما لدينا بدلاً من ذلك هو ترسيمان متقابلان تمامًا.

إن الشكل والخلفية هما جانبا المعرفة الإنسانية [الإدراك الإنساني]. إلا أنهما ليسا سمتين لحقيقة موضوعية مستقلة عن العقل. ولذا، يميل توجيه الشكل – الخلفية إلى أن يكون غائبًا عن دراسات المفاهيم المنجزة في التراث الموضوعي التي يكون المعنى فيها مؤسَّسًا بشكل مزعوم على حقيقة ''موضوعية'' وليس على معرفة إنسانية. وهكذا، فإن تمايزات الشكل والخلفية حاسمة للمفاهيم الإنسانية.

إن أهميتها الفلسفية تصبح جلية حين ننظر إلى ثنائية بنية الحدث. ولنعاين السببية. إن السببية مُفَهْمَة استعاريًا بشكل مختلف في استعارتي **بنية الحدث:**

• الموقع Location: إن السببية [العلة] هي الحركة المفروضة من كيان ما (الكيان المتأثر The affected Entity على موقع جديد (المعلول The Effect).

الشكل = الكيان المتأثر Affected Entity.

الخلفية = المعلول Effect.

مثال: "لقد دفعت ضربة البيسبول الجماهير **(الشكل)** إلى الجنون **(الخلفية)**"

"The home run sent the crowd (Figure) into a frenzy (Ground)".

• الشيء: السببية [العلة] تحويل شيء قابل للملكية [مملوك] (المعلول) إلى أو من كيان ما (الكيان المتأثر).

الشكل = المعلول

الخلفية = الكيان المتأثر

مثال: "الموسيقى الصاخبة منحت [جلبت] صداعًا **(الشكل)** لكل ضيف من الضيوف **(الخلفية)**."

"The loud music gave a headache (Figure) to each of the guests (Ground)".

إن هاتين المفهمتين للسببية [للعلة] لهما توجهان متقابلان للشكل والخلفية. ففي استعارة الموقع، الكيان المتأثر هو الشكل، وهو يتحرك إلى الموقع الجديد (الخلفية). أما في استعارة الشيء، فإن المعلول [الأثر] هو الشكل؛ وهو يتحرك إلى الجزء المتأثر.

إلا أن اختلاف الشكل – الخلفية في هذه الحالات يقود إلى اختلاف إضافي. إذ إن الشكل مُمَفْهَم، في كلتا الحالتين، بوصفه مُتحرِّكًا، والخلفية

بوصفها ثابتة. وفي كلتا الحالتين، توجد قوة سببية مطبَّقة على الشكل، مُتحرِّكة بالنسبة للخلفية. لكن في الحالتين، يتم تطبيق القوة السببية على أشياء مختلفة.

• في حالة الموقع، تنطبق القوة السببية على الجزء المتأثر؛ لأنه هو الشكل.

• في حالة الشيء تنطبق القوة السببية على المعلول، لأنه هو الشكل.

بعبارة أخرى، إن اختلاف الشكل – الخلفية يحفِّز اختلافًا إضافيًا في المَفْهَمَة.

إن ما يعنيه هذا هو أنه *لا توجد مَفْهَمَة للسببية تكون محايدة بين هذين البعدين!* إذ لا يستطيع المرء أن يزيل اختلاف الشكل – الخلفية هكذا، ويقول إن ما يبقى متطابق. ذلك أنه ليس كذلك. ففي استعارة **الموقع** تكون القوة السببية منطبقة على الكيان المتأثر، بينما تكون القوة السببية في الاستعارة **الشيئية** منطبقة على الأثر.

ويعد هذا مهمًا؛ لأنه عادة ما يُسلَّم في النقاشات الفلسفية للسببية بأنه يوجد مفهوم واحد مجرَّد للسببية ذو بنية مفهومية واحدة ونمط استدلال واحد. وقد رأينا في نقاشنا لنسخة **الموقع** أنه توجد نسخ مختلفة للسببية بوصفها حركة مفروضة وأن لها أنماط استدلال مختلفة. وهنا نجد نسخة أخرى مختلفة للسببية. وكما سنرى في الأقسام التالية، فإن هناك نسخًا أخرى أيضًا.

والسؤال الذي ينشأ بصورة طبيعية هو: ما الذي يجعل هذه المفاهيم المختلفة على قدر سواء مفاهيم للسببية؟ ما الذي يجمعها معًا، إن لم يكن لها نفس البنية التصورية ونسق مشترك من أنماط الاستدلال؟ إذ نجد في الحالتين

المذكورتين أن الاستعارة الفرعية **العلل قوى** هي الاستعارة المشتركة بين الاثنين. وكما سنرى، فإن هذا ينطبق على بعض الحالات الأخرى من السببية، وإن كان لا ينطبق عليها كلها.

كلمة العلة والبنية السببية

قد يظن المرء أن كلمة *العلة* [*السبب*] هي ببساطة حرفية وأنها لا تحتوي هذه الاستعارات على الإطلاق. ومع ذلك، حين ننظر إلى نحو *العلة* the grammar of cause في ضوء أبحاث الاستعارة، فإننا نستطيع أن نرى أن *العلة* بنيتين تركيبتين متكافئتين تتماثلان مع الاستعارتين (١) **السببية بوصفها حركة مفروضة** من كيان متأثر إلى أثر [معلول].

(1) Causation As Forced Movement Of An Affected Entity To An Effect.

و(٢) **السببية بوصفها تحويل أثر [معلول، نتيجة] إلى كيان متأثر.**

(2) Causation As Transfer Of An Effect To An Affected Entity.

إن هاتين البنيتين الاستعارتين المتكافئتين يمكن أن تتم رؤيتهما في جمل مثل هاتين الجملتين:

لقد تسبَّبتُ في أن تسقط الزهرية.

لقد سبَّبتُ الألم لعدد غفير من الناس.

في جملة "لقد تسبَّبتُ في أن تسقط الزهرية" "I caused the vase to fall"، لدينا اللازم التركيبي لـ **السببية بوصفها حركة مفروضة**. إن المفعول به المباشر *الزهرية* [هذا على أساس أن الزهرية في الجملة الإنجليزية مفعول به ولنوضِّح هذا فلنترجم هذه الجملة بـ "لقد جعلتُ *الزهرية* تسقط"، المترجم] هو الكيان المتأثر؛ والقوة السببية مطبَّقة عليه. ويوضِّح الفعل *تسقط* الأثر [المعلول]. أما في جملة "لقد سبَّبتُ الألم لعدد غفير من الناس." "I caused pain to a great many people.، فإن المفعول به المباشر the direct object *الألم* هو الأثر [المعلول]، ليدل على اتجاه التحويل، وتدل *لعدد غفير من الناس* على الكيان المتأثر، والذي يتمثل الدور الدلالي له في دور المتلقي [المستقبل].

واللافت معجميًا بهذا الخصوص هو أن كلمة *العلة* استعارية في بعض جوانبها دون الأخرى. إنها ليست استعارية في صيغتها الفونولوجية؛ كما أن السلسلة الفونيمية ليست مأخوذة من مجال تصوري ما آخر. إلا أن بنية التكافؤ النحوي استعارية. فهي ذات بنيتين نحويتين متكافئتين تعكسان مَفْهَمَتين استعاريتين مختلفتين.

وقد يظن المرء أن بنيتي التكافؤ الاستعاريتين ذاتيهما ستنطبقان على كل من كلمة *العلة* [*السبب*، *يسبب*] والبنى السببية. لكن اللافت أن هذا ليس هو الحال. إذ في حين أن كلمة العلة ذات بنيتين تركيبيتين متكافئتين تعكسان كلتا الاستعارتين، فإن البنية السببية في الإنجليزية تعكس فقط استعارة **السببية بوصفها الحركة المفروضة**. The causation As Forced Movement metaphor

ولنرى هذا، دعونا ننظر إلى جملة سببية مثل:

لقد أدفأتُ اللبن إلى درجة حرارة الجسم. I warmed the milk to body temperature

إن كلمة *warm* [دافئ، يُدفئ] هي أساسًا صفة يمكن أن تعمل إما كفعل لازم an intransitive verb في بنية الشروع an inchoative construction أو كفعل سببي متعدٍّ a causative transitive verb ضمن بنية سببية لها الدلاليات التالية:

العلة (*فعّلت*) الكيان المتأثر *إلى* الوضع الناتج.

The Cause (*verbed*) the Affected Entity to the Resulting State.

في هذه الحالة ضمير المتكلم I [*تاء الفاعل*] هو العلة the Cause، و*اللبن* هو **الكيان المتأثر** و*درجة حرارة الجسم* هي **الوضع الناتج**، بينما تدل *إلى* على اتجاه التغيير. إن ما لدينا هنا هو نحو **السببية بوصفها حركة مفروضة.**

تراتبيات بنية الحدث

لننظر إلى ما يتصوره معظم الناس بخصوص السيارة الكهربائية. كيف يفهمون ما هي السيارة الكهربائية؟ إنهم يأخذون الفكرة الاعتيادية عن السيارة ذات المحرّك الوقودي، ويستبدلون المحرك الكهربائي بالمحرك الوقودي، ثم يتخلصون من كل شيء يرتبط بمحرّك الوقود (خزان الوقود، وغرفة احتراق الوقود، ومنفذ الوقود المحترق) ويستبدلون بكل ذلك ما يرتبط بالمحرّك الكهربائي (بطاريات، قابس إعادة الشحن) ثم يتركون بعد ذلك بقية

الأشياء كما هي (العجلات، والإطـــارات، والمقاعـــد، والهيكـــل، والمِقْـــوَد، والزجاج، وما إلى ذلك).

إن العلماء المعرفيين يُطلِقون على هذه العملية *الميـــراث inheritance*. إننا "نرث" كل المعلومات التي يمكننا أن نرثها من فكرتنا النمطية الأوليَّة عن السيارة، شريطة أن تكون متسقة مع المعلومات الجديدة. وهذا النـــوع مـــن الإرث يعد ميكانزمًا معرفيا شائعًا إلى أقصى حد.

لقد رأينا من قبل نمطين للبنية التراتبية في نسق اســـتعارة – تراتبيـــة الحالة الخاصة وتراتبية اللزوم. ودعونا نبدأ بتراتبيات الحالة الخاصة.

تراتبيات الحالة الخاصة

لنعاين **الصعوبات عوائق للحركة**، التي هي جزء من اســـتعارة **بنيـــة الحدث الموقعية**. وهناك عدد من الأنواع الخاصة: الحـــواجز، وتـــضاريس الأرض، والأعباء، والقوى المضادة، ونقص الطاقة. وفي ظل الترسيم العام

الصعوبات عوائق للحركة

تشكِّل الفئات الفرعية من عوائق الحركة ترســـيمات فرعيـــة جديـــدة لحالات خاصة:

الصعوبات حواجز.

الصعوبات تضاريس طبيعية للأرض.

الصعوبات أعباء.

الصعوبات قوى مضادة.

الصعوبات افتقارات للطاقة.

وهناك مثال آخر هو الترسيم العام **الوقت ثـروة**، وترسـيم الحالـة الخاصة **الوقت مال**، التي يمثِّل فيها المال حالة خاصة من الثروة. وبوضوح، فإنه لا يتم ترسيم كل الحالات الخاصة من الثروات، فالوقت ليس فحمًـا أو بترولاً أو خشبًا. وإنما فقط الحالة الخاصة بالمال هي المتعارف عليها فـي ترسيم. ذلك أننا لا نجد مداخل لما يتم إقراره عُرفيًا وللتنوع الثقافي إلا فـي أنساق الاستعارة.

تراتيبات اللزوم

إن ثمة نمطًا رئيسًا ثانيًا للبنية التراتبية التي رأيناها مـن قبـل وهـو *تراتبية اللزوم*. ففي حالة:

الأفعال حركات منطلقة ذاتيًا

نرى أن الاستلزامات المتنوعة various entailments لتلـك الاسـتعارة أصبحت أيضًا عُرفيَّة conventionalized بوصفها ترسيمات:

مساعدات الفعل مساعدات للحركة.

Aids To Actions Are Aids To Movement.

أسلوب الفعل هو أسلوب الحركة.

Manner of Action Is Manner Of Movement.

الفعل الحذر حركة حذرة.

Careful Action Is Careful Movement.

سرعة الفعل هي سرعة الحركة.

Speed of Action Is Speed Of Movement.

حرية الفعل هي انعدام إعاقة الحركة.

Freedom Of Action Is The Lack Of Impediment To Movement.

تأجيل الفعل إيقاف للحركة.

Suspension Of Action Is Stopping Movement.

على سبيل المثال، إذا كانت **الأفعال حركات منطلقة ذاتيًا**، فإنه يلزم عنها أن يكون **الفعل الحذر حركة حذرة.**

ويتوافق لهذا الاستلزام أن يكون عُرفيًا بوصفه ترسيمًا فرعيًا.

تنويعات على استعارة بنية الحدث الموقعية

لم نعاين حتى الآن إلا الاستعارتين المركَّبتين الرئيسيتين لمَفْهَمَة بنية الحدث – استعارة **بنية الحدث الموقعية** واستعارة **بنية الحدث الشيئية**. إلا أن الأفكار بوصفها عامة ومهمة عمومية وأهمية الأحداث والأفعال والعلل تتم مَفْهَمَتها باستمرار بما هو أكثر من مجرَّد طريقتين. ولذا، فإننا نحتاج الآن أن نعاين بعضًا من التعقيد الباهر للوسائل الاستعارية المُستخدَمة لمَفْهَمَة

الأحداث والمفاهيم المتعلقة بها. وسنبدأ بثلاث استعارات تستخدم بعضًا من الاستعارات الأساسية ذاتها المُستخدَمة في استعارة **بنية الحدث الموقعية**، وإن كانت تضيف أيضًا استعارات أساسية مختلفة لتقدم منظورها المتميز الخاص عن الأحداث.

استعارة النشاط المُتحرِّك

إن الاستعارة الأولى هي استعارة تُمَفْهَم فيها النشاطات بوصفها أشياء تتحرك ويُمَفْهَم فيها إتمام النشاطات كما تمفهم تلك الأشياء التي تبلغ محطة وصول. وتتضمن الأمثلة الآتي: "المشروع *تباطأ إلى حد الزحف*" "The project has *slowed to a crawl.*"

و"الكتاب *يمضي في الاتجاه الصحيح*" "The book is *moving right along.*"

إن المثال الثاني يحوى شاهدًا على كناية شائعة [يعد هذا المثال وفق تصنيفات البلاغة العربية مجازًا مرسلاً، وليس كناية، المترجم] من نوع الأثر للعملية، ينوب فيها الكتاب، أثر نشاط الكتابة عن نشاط الكتابة ذاته. وبدون كناية الكتاب عن كتابة الكتاب، سيقول المرء "الكتابة *تمضى في الاتجاه الصحيح*." إن هذه استعارة أساسية تنشأ من النشاطات الشائعة التي تقتضي تحريك الأشياء. على سبيل المثال، فإنك حين تمسح طاولة ما، لا بد لذراعك أن يتحرك لكي تمسحها. فالحركة جزء من المسح، وكلما زادت حركة ذراعك زاد المسح. وينطبق الشيء ذاته على اندفاع السير، وعلى تقليم العشب، أو دفع أي شيء أصلاً. إن التلازم بين النشاط والأشياء التي تتحرك

في أداء النشاط تنتج عنه استعارة **النشاطات أشياء تتحرك**. وهذه الاستعارة الأساسية ترتبط بصورة طبيعية باستعارات أساسية أخرى، هي: **الأوضاع مواقع**، و**العلل قوى**، و**الأغراض محطات وصول**، لتنتج تنويعة فريدة هي **استعارة النشاط المُتحرّك** the Moving Activity Metaphor. وتتضمن الأمثلة التي تُظْهِر تفاعل هذه الاستعارة الأساسية مع استعارات أخرى الآتي:

التجديد *في مفترق طرق* The renovation is *at a crossroads* (**الأوضاع مواقع**). لقد *سرَّعنا* *accelerated* بناء الجسر الجديد (**العلل قوى**). لقد *أُخضع* المجلس المشروع لقوانين الولاية (**العلة حركة مفروضة**). الاستاد الجديد the new stadium *مُعطَّل* *bogged down* (**الصعوبات عوائق للحركة**). إن التعديل الضروري *في نهايته* الآن (**الأغراض محطات وصول**).

ترسيم استعارة النشاط المُتحرّك

النشاطات أشياء تتحرك.

إتمام نشاط ما هو بلوغ للمحطة المقصودة.

كما أن هناك استعارات أساسية أخرى هي جزء من الترسيم:

الأوضاع مواقع.

العلل قوى.

العلة حركة مفروضة (أو منع للحركة).

الصعوبات عوائق للحركة.

استعارة الموقع للفعل

ثمة استعارة أساسية أخرى للأفعال مبنية على الخبرة الشائعة الخاصة بأنك تكون قادرًا على أداء فعل معين فقط حين تكون في موقع محدَّد، على سبيل المثال، إنك تستطيع أن تُشعِل المَوْقِد فقط حين تكون بجوار المَوْقد. إن هذا التلازم بين أداء فعل ما وكونك في موقع معين شائع جدًا إلى حد أن أصبح يشكِّل الأساس لاستعارة أساسية، هي **فعل بعينه يعنى كونك في موقع بعينه** An Action Is Being In A Location.

ففي هذه الاستعارة، يتم أداء الفعل حين يكون الفاعل في موقع الفعل. وحين يكون الفعل مرئيًا بوصفه غرضًا، تتم رؤية الموقع بوصفه محطة وصول. أما الفعل المسبَّب فهو حركة مفروضة على الموقع. والفعل الممنوع هو إيقاف مفروض لوصول الحركة إلى الموقع. وها هي بعض الأمثلة:

إنني *أميل إلى* الرحيل. لقد *دفعوه إلى* الترشح للرئاسة. لقد حثوني على الهرب. لقد تم *توريطي* [جرِّى] في *drawn into* سرقة المصرف. لقد أوقفوني *عن* الرحيل. لقد اتخذت *خطوات* تجاه إلغاء خطتي. إنها *قريبة من* الاستقالة. لقد *تراجعتْ عن* الاستقالة. لقد *اقتربتْ* جدًا *من* الاستقالة. إنه يزحف نحو غزو دولة أخرى.

ربما يكون المثال الأكثر شهرة والأسوأ في التحليل هو "إنني *عازم على* الرحيل" "I'm *going to* leave" إن هذا المثال غالبًا ما يساء تحليله بوصفه ببساطة خاصًا بالمستقبل. إلا أنه فعليًا شاهد من شواهد استعارة **الموقع – الفعل**. ولتلاحظ أنك تستطيع أن تستخدمه في الماضي "لقد كنتُ عازمًا على

الرحيل" "I was going to leave". وهو ما يلزم عنه مستقبل متوقع: فلو أنـك تتحرك إلى موقع فعل ما، فإنك لستَ هناك بعد، إلا أنك تتوقع أن تكون هناك في المستقبل.

استعارة الموقع للفعل

فعل ما يعني كونك في موقع ما

إن هذه الاستعارة الأساسية تشكِّل استعارة مركَّبة من خلال ارتباطهـا بالاستعارتين الأساسيتين التاليتين:

العلل قوى.

الأغراض محطات وصول.

ويلزم عن الترسيمات الفرعية الإضافية الآتى:

"الاقتراب" من فعل بعينه اقتراب من موقع بعينه.

تسبيب فعل ما هو فرض حركة على موقع ما .

منع فعل ما هو إيقاف المسافر عن بلوغ موقع ما.

استعارة الوجود بوصفه الموقع

ثانيًا، توجد الاستعارة المبنية على حقيقة أن الأشياء التي توجد توجـد في موقع ما. وعلاوة على ذلك، فإن وجودنا متلازم مع كوننـا متمـوقعين مباشرة حيث نحن: هنا! إن هذا التلازم هو الأساس للاستعارة الأساسية:

الوجود هو كونك متموقعًا هنا.

إن الوجود وفق هذا مُمَفْهَم بوصفه حضورًا في إقليم محدَّد حول مركز إشاري ما، أي حول المكان الذي تكون فيه. وينتج عن ربط هذه الاستعارة باستعارة التغير حركة الآتي:

الصيرورة هي المجيء هنا.

Becoming Is Coming Here.

التوقف عن الوجود هو الرحيل [الموت].

Ceasing to Exist Is Going Away.

وينتج عن إضافة **العلة حركة مفروضة** الآتي:

التسبب في الوجود هو حركة مفروضة هنا.

التسبب في توقف الوجود حركة إبعاد مفروضة.

Causing To Cease To Exist Is Forced Movement Away.

ولهذا السبب، فإننا نتحدث عن أشياء كائنة *في الوجود* و*آتية إلى* الوجود، و*ذاهبة عن* الوجود، كما أننا نتحدث، بشكل مماثل، عن الخلق [الإبداع] بوصفه إحضار شيء إلى الوجود. فالكتاب المقدس يتحدث عن الله بوصفه مُحْضِرًا bringing forth السموات والأرض. أما التسبب في إيقاف شيء ما عن الوجود فيُرَى بصورة طبيعية بوصفه *انتزاعًا* [*إزالة*] *removal* أو *تخلصًا من* شيء ما، كما هو في "لقد أزلت كل الأخطاء التي في النص" "لقد تخلصت من كل الأدلة".

وهناك حالة خاصة من هذه الاستعارة تدرك الحياة بوصفها شكلاً من الوجود:

كونك حيًا هو كونك متموقعًا هنا.

أن تولد هو أن تأتى هنا.

الموت هو الذهاب بعيدًا [الرحيل]. Death Is Going Away.

التسبب في الموت هو انتزاع مفروض.

حين يولد طفل، نرسل تهانينا على مجيء الطفل the child's arrival. كما أنه يمكن أن يعبَّر عن الرغبة في الحياة بوصفها رغبة في *البقاء هنا* لمدة طويلة. وكذلك فإننا نتحدث عن الموت كنائيًا بوصفه رحيلاً *departure* أو *مغادرة leaving* أو *ذهابًا عنا going away*. مثلما أنه يتم الحديث عن قتل شخص ما بوصفه *تخلصًا* منه، أو *إزاحة* له، أو *تطييرًا* له blowing him away.

التعقيد التصوري الكامل للتغير والسببية

لقد رأينا، حتى الآن، أدلة وافرة على تعقيد نسقنا الاستعاري الخاص بالأحداث والعلل. وأول شيء ينبغي أن يكون واضحًا حتى الآن هو أنه لا يمكن للعلل أن تكون منفصلة عن الأحداث. فالعلل مُفَهْمَة في معظم الأحوال بوصفها قوى، ولا بد لكل قوة أن تمارس على شيء ما ينتج أثرًا ما بقدر ممارستها. وتعتمد أشكال السببية على نوع القوة ذاتها وعلى ما تمارس عليه القوة وعلى أنواع التغيرات التي تنتجها. والنتيجة هي أشكال مختلفة من منطق السببية ككل. وهذه الأشكال المختلفة لمنطق السببية ليست ناتجًا بسيطًا لمنطق

وحيد للعلة أو القوة مرتبط بمنطق وحيد للتغير. ولأن هنـــاك أنواعًـــا عديـــدة مختلفة من التغيرات، ولأن هناك طرائق عديدة مختلفة جدًا تستطيع القوى أن تنتج بها التغيرات، فإن لدينا عددًا كبيرًا من الاستعارات لمَفْهَمَة العلة والتغير. وقد رأينا من خلال الأمثلة التي ذكرناها أنه من غير الوارد بالنسبة للمـــرء أن يمكنه أن يجد منطقًا حرفيًا وحيدًا للعلة والتغير يفسِّر كل الحـــالات التـــي تـــم تناولها. لكن حين ينظر المرء إلى الوفرة الحقيقيـــة لمثـــل هـــذه التـــصورات الاستعارية للسببية والتغير، فإنه يصبح واضحًا أن مثل هذا المـــشروع يبـــدو مستحيلاً تمامًا. وما يلي في هذا القسم هو معاينة مـــوجزة لعـــدد كبيـــر مـــن الاستعارات التي تنتج هذه الوفرة في الأشكال المنطقية للسببية والتغير.

ولدينا في هذا القسم هدفان. الهدف الأول التدليل على التعقيد الكامـــل للسببية والتغير. والهدف الثاني هو الوصول إلى استنتاجات فلـــسفية مهمـــة محدَّدة تعتمد على فهم ذلك التعقيد. وسوف نناقش إجمالاً تسع حالات.

الاتجاه Direction

إن البقاء في وضع ما مُمَفْهَم بوصفه تحركًا في الاتجاه ذاته، والتغيـــر مرئي بوصفه انتقالاً إلى اتجاه جديد.

التغير انتقال

البقاء في وضع ما ذهاب في الاتجاه ذاته.

التغيير انتقال.

وتتضمن الأمثلة الآتي: "لقد *اندفع* في الكلام" و "اللبن *أصبح* متخثـرًا" "The milk *turned* sour". إن هذه الاستعارة تترابط مـع اسـتعارة **السببية حركة مفروضة** لتنتج تحولاً [انتقالاً] مفروضًا، كما هـو فـي "لقـد حـوّل الرصاص *إلى* ذهب".

الأشكال Shapes

إن الأوضاع، بالإضافة إلى كونها مُمَفْهَمَة بوصفها مواقع، يمكـن أن تُمَفْهَم كذلك بوصفها أشكالاً. وبالتالي يمكننا أن نسأل عن حالة سـيارة مـا قائلين "السيارة في أي شكل؟" "What shape is the car in?" وهذه الاسـتعارة تترابط أيضًا مع استعارة **العلل قوى**، وهو ما يلزم عنه أن تُمَفْهَـم الـسببية بوصفها التغيير المفروض للشكل، كما هو في "إنه يريـد أن *يعيـد تـشكيل* الحكومة"، و"إنها *مُصلِحة reformer*" [لا تفي بالطبع ترجمة كلمـة reformer بـ مُصلحة باستعارة تغيير الشكل المرتبطة بعملية الإصلاح، ذلك أن الكلمة في العربية لا تتضمن في بنيتها أو جذرها ما يحيل على "الشكل" كمـا هـو الحال في الكلمة الإنجليزية، وإن كان قد يُفهَم ضمنيًا أن الإصلاح قد يتضمن تغييرًا للشكل، المترجم]، و"لقد *حوّله* التأمل إلى قديس". ويمكننـا أن نـنص على هذا الترسيم كالتالي:

الأوضاع أشكال

الأوضاع أشكال.

العلل قوي.

السببية تغيير مفروض للشكل

الإحلال

حين يكون هناك تغيير درامي، تغيير خطير جدًا إلى حد أن الشيء المغيَّر مُمَفْهَم بوصفه شيئًا مختلفًا في المكان ذاته:

التغيير إحلال.

أي كيان مغيَّر بشكل كامل هو كيان مختلف في المكان ذاته.

وتتضمن الأمثلة الآتي:

"إنني رجل *مختلف* الآن"، "بعد التجربة، ذهب الماء وبقى الهيدروجين والأوكسجين كل *في مكانه*"، "تحت تأثير التنويم المغناطيسى *حل محل* السيدة الجليلة الرقيقة مجرمة متآمرة."

تغيير فئة التصنيف

حين نحوّل شيئًا إلى شيء من نوع آخر، فإننا نمارس قوة ونغيِّر حرفيًا هذا الشيء. ونعبِّر عن هذا بجمل مثل "لقد *حوَّل* هاري قطعة الخشب *إلى* قارب".

إننا غالبًا ما نغيِّر فئاتنا التصنيفية بدون تغيير الأشياء التي في هذه الفئات التصنيفية، إلا أننا نُمَفْهِم تغيير الفئة التصنيفية كما لو كنا قد غيرنا الأشياء التي في الفئات التصنيفية. وإذا افترضنا أنه قد تم تمرير قانون يجعل تدخين السجائر جريمة، فإننا سنجد أننا نُمَفْهِم هذا بوصفه تغييرًا للأشياء

ذاتها، ونستخدم النحو ذاته المذكور أعلاه بوصفه: "القانون الجديد يحوّل مُدخِّني السجائر *إلى* مجرمين."

والحقيقة هي أن القانون سيصيب مُدخِّني السجائر، إنه سيفعل شيئًا لهم. وبشكل لافت، فإن قانونًا كهذا ستتم مفهمته استعاريًا طبقًا للآتي:

تغيير الفئة التصنيفية لكيان ما هو تغيير الكيان (إلى كيان في فئة تصنيفية مختلفة).

حين يعيد القانون وضع مُدخِّني التبغ في فئة تصنيفية جديدة بوصفهم مجرمين، فإنه لا يغير حرفيًا مُدخِّني التبغ، وإنما يغير فئتهم التصنيفية بالنسبة للنظام القانوني. وإن كان هدف القانون هو تغيير المدخنين، وجعلهم غير مدخنين من خلال الضغط القانوني عليهم. إن هذا الواقع الخاص بإعادة التفيئ [إعادة صياغة الفئة التصنيفية]– الذي يمكنه أن يغيِّر أو يضع ضغطًا من أجل التغيير على ما يتم إعادة تفيئه – منعكس في الاستعارة.

التسبيب تحويل Causing Is Making

[طبعًا توجد مشكلة في ترجمة making لأن ترجمتها تختلف من سياق إلى آخر إذ إنها تتضمن التحويل والتغيير والتصيير والعمل والصنع، والتشكيل... إلخ، المترجم]

هناك استعارة ثانوية للسببية يُمَفْهِم فيها التسبيب بوصفه صنعًا making. حين تحوّل شيئًا، فإنك تمارس القوة على موضوع ما، تغيِّره إلى موضوع من نوع جديد ذي دلالة جديدة. على سبيل المثال، "لقد حوّل الرصاص *إلى* ذهب" "He *made* lead *into* gold".

وحين نُمَفْهِم السببية بوصفها تحويلاً، فإننا نُمَفْهِم أنه توجد قوة سببية ممارسة بشكل مباشر على شخص أو موقف لتغييره إلى شخص أو شيء من نوع مختلف. وذلك يمكن أن يكون إما شيئًا من النوع الذي لن يفعله الشخص بطريقة أخرى، أو نوعًا من المواقف التي لن تحدث بطريقة مغايرة. ومما تضمنته الأمثلة "لقد *جعلتُه* يسرق المال" "I *made* him steal the money" و"اختبار الحامض النووي *جعل* من الواضح made it clear أنه اقترف جريمة القتل". والترسيم ببساطة هو:

التسبيب صنع Causing Is Making.

الآثار موضوعات [أشياء] مصنوعة Effects Are Objects Made .

التوليد

يمكن أيضًا أن يتم فهم السببية بلغة بيولوجية:

السببية توليد.

الأسباب [العلل] آباء.

الآثار [النتائج] نسل Effects Are Offspring.

أمثلة شائعة أيضًا:

الحاجة *أم* الاختراع Necessity is the *mother* of invention. لقد كان تيلر Teller *أبا* القنبلة الهيدروجينية. لقد *بُذِرتْ بذور* الحرب العالمية الثانية في معاهدة فرساي.

الأسبقية السببية

إن الحالة المتعارف عليها هي أن الأسباب تسبق آثارها [نتائجها] أي أن الأسبقية السببية تتطابق مع الأسبقية الزمنية. وفي هذه الحالة، يمكن أن تُمَفْهَم الأسبقية السببية استعاريًا بوصفها أسبقية في الزمن:

الأسبقية السببية أسبقية زمنية

وتتضمن الأمثلة:

يجب عليك أن تجذب الباب *قبل* أن ينفتح.

لقد انفتح الباب *بعد* أن جذبه. *حين* يكون لديك نقص في الحديد، تكون مصابًا بفقر دم. *بما أن* لديه نقصًا في الحديد، فإنه مصاب بفقر دم. إذا خرجت بدون ملابس شتوية، *حينئذٍ* ستصاب ببرد.

إن كل تعبير من هذه التعبيرات الزمنية يعبِّر عن علاقةٍ سببية. ولنلاحظ أنه لا ينبغي أن تكون هناك أسبقية زمنية حرفية في هذه الحالات. على سبيل المثال، إن الجمل المذكورة مع *حين* و*بما أن* تعبِّر عن تزامن السبب والنتيجة. أما الحالات الأخرى التي تكون فيها نتيجة سببية لكن لا توجد فيها أسبقية زمنية حرفية فهي:

حين يتوقف قلبك عن النبض، تموت. *بما أنه* حصل على معظم الأصوات، فإنه فاز بالانتخابات لقد أصبحت عمياء *بعد* أن انقطع عصبها البصري.

المسارات السببية

حين يسافر الناس، سواء كانوا يقطعون مسيرة متوسطة المدى على أقدامهم أو يقودون إلى مكان ما، فإنهم يميلون إلى أن يواصلوا في المسارات والطرق التي بدءوا فيها. ونتيجة لهذا، فإن الناس يميلون إلى أن ينتهي بهم المطاف في الأماكن التي تقودهم إليها المسارات والطرق التي كانوا عليها من قبل. وهكذا، فلو أنك مسافر، فإن المسار أو الطريق الذي تكون عليه بالفعل هو عنصر محدِّد وحاسم في أين سينتهي بك المطاف. وفي مثل هذه المواقف التي يكون فيها سير بالفعل في مسار، تكون المسارات عناصر محدِّدة للمواقع النهائية.

إن استعارة **بنية الحدث الموقعية** تُمَفْهِم **الأوضاع بوصفها مواقع والأفعال بوصفها حركات منطلقة ذاتيًا**. وهذه الترسيمات الشائعة تجعل من الطبيعي أن تُمَفْهَم مواقف السير في مسار ما بوصفها منطبقة على أحداث بالطريقة التالية:

استعارة المسار السببي

الحركة المنطلقة ذاتيًا ← فعل.

المسافر ← فاعل.

المواقع ← أوضاع.

مسار واحد ← اتجاه طبيعي للفعل.

الوجود في مسار ← سببية طبيعية.

التوجه نحو ← يسفر عن.

نهاية المسار ← الوضع النهائي الناتج.

إن هذه الاستعارة تُرسِّم موقف السير في مسار موجود سلفًا على موقف اتجاه موجود سلفًا للفعل: إن الفاعل المتبع سلفًا لاتجاه طبيعي للفعل سيميل إلى أن يواصل ذلك الاتجاه للفعل إلى أن يصل إلى الوضع الناتج عنه. ولذلك فإن اتجاه الفعل الذي يكون عليه المرء يلعب دورًا حاسمًا في تحديد الوضع النهائي للفاعل. وها هي بعض الأمثلة الخاصة باستعارة المسارات السببية:

تدخين الماريوانا [سجائر الحشيش] *يقود إلى* إدمان المخدرات. أيها الفتى، إنك في طريقك إلى فعل *سيقودك* إلى الدمار. إنها *في سبيلها* إلى تدمير ذاتها. إذا بقيت *سائرًا في الطريق* الذي *تسير* فيه، فإنك ذاهب إلى المشاكل. إنك *تتجه* نحو المشاكل.

الروابط السببية

إن الاستعارة الأخيرة في هذه المجموعة تخص الروابط السببية. ولنعاين استعارة **بنية الحدث الشيئية** التي نجد فيها أن **الأوصاف ملكيات**، و**التغير حركة**، و**الأسباب [العلل] قوى**، و**السببية تحويل** (الأثر إلى الطرف المتأثر). ولنطبّق استعارة **بنية الحدث الشيئية** على ما نعرفه على موقف يكون فيه شيئان [موضوعان]، **أ** و **ب**، مرتبطين معًا ارتباطًا وثيقًا. وتُرسِّم الاستعارة معرفة مجال الانطلاق:

• إذا كان الموضوع **ب** مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالموضوع أ، وإذا كانت **س** تتضمن الموضوع أ، إذًا فإن الصلة بين الموضوع أ والموضوع **ب** سينتج عنها أن **س** تتضمن الموضوع **ب**.

على المعرفة الخاصة بمجال الوصول:

• إذا كانت الخاصية [الصفة] **ب** متلازمة تلازمًا سببيًا وثيقًا بالخاصية [الصفة] أ، وإذا كانت **س** تتضمن الخاصية أ، إذًا فإن التلازم السببي الوثيق بين الخاصية أ والخاصية **ب** سينتج عنه أن **س** أيضًا تتضمن الخاصية **ب**.

بإيجاز، إن استعارة **بنية الحدث الشيئية**، المطبَّقة على المعرفة الشائعة الخاصة بصلة أو رابطة، تنتج عنها استعارة **الرابطة السببية** the Causal Link metaphor.

إن منطق الروابط السببية يظهر بوضوح في جمل مثل "الأيدز *مرتبط* ارتباطًا وثيقًا بفيروس الأتش أي في the HIV virus" و "الأيدز محكوم بفيروس الأتش أي في." وهو ما يعبِّر عن علاقة سببية مؤداها: فيروس الأتش أي في يسبِّب الأيدز.

ولنلاحظ أنه إذا كان القيد أو الرابط رخوًا أو ضعيفًا، فإن الاستدلال السببي يمكن ألا يمضي. ذلك أن **ب** ستمضي بالتأكيد حيث تمضي أ فقط إذا كان الرابط مُحْكَمًا وقويًا. أما إذا كانت **ب** مرتبطة ارتباطًا واهيًا أو ضعيفًا بـ أ، إذًا فإن **ب** لا يمكن أن تلازم أ حين تستحوذ **س** على أ. ذلك أنه إذا كان الرابط ضعيفًا، فإنه يمكن أن ينقطع وإذا كان واهيًا (كما هو مع حبل مُرْخَى)، فإن **ب** لا تصل إلى الوجهة ذاتها التي تصل إليها أ. ولذلك، فإن جملة مثل "سرطان الثدي لا يرتبط إلا ارتباطًا واهيًا فحسب بالمبيدات الحشرية" ليست تعبيرًا سببيًا قويًا.

إن هذه الحالات التسع ينبغي أن توفر الشعور بثراء وسائلنا الاستعارية لمَفْهَمَة أشكال مختلفة من السببية والتغيير، كل منها وفق منطقها الخاص. كما أنه ينبغي لهذا الحشد الوافر من الحالات أن يبدِّد أية أوهام حول أن كل أشكال السببية هي شواهد لمفهوم حرفي واحد ليس له إلا منطق واحد. إلا أنه على استعارات السببية ألا تتوقف هنا، لأنه مازالت هناكَ حالات رئيسية تستحق النقاش.

السببية الطبيعية والماهية

الطبيعة بوصفها فاعلاً

إن لدينا استعارة تُمَفْهَم فيها الظواهر الطبيعية بوصفها فواعل إنسانية. ونرى هذا في جمل مثل "الريح هبَّت فاتحة الباب."

"The wind *blew* open the door."

و "الأمواج هشَّمت القارب إلى قطع."

"The waves *smashed* the boat to pieces."

وبما أن الأسباب قوى، والفاعلين الإنسانيين يمارسون القوة، والظواهر الطبيعية فاعلون إنسانيون، فإن الأسباب [العلل] الطبيعية مُمَفْهَمَة استعاريًا بوصفها قوى ممارسة من فاعل إنساني. وبالتالي، فإن الأفعال اللغوية المعبِّرة عن الأفعال التي يقوم بها فاعل إنساني – *يحضر*، *يرسل*، *يدفع*، *يسحب*، *يقود*، *يحفِّز*، *يطلق*، *يُعطِي*، *يأخذ* – يمكنها أن تعبِّر عن السببية بظواهر طبيعية: *ارتطم* مُذنَّب بـ سطح المريخ.

A comet *slammed into* the surface of Mars.

لقد تلقى سطح الأرض *ضربة* من الأحجار النيزكية.

The surface of the earth has taken a *beating* from meteorites.

الأحجار النيزكية حفرت حفرًا ضخمة في القمر.

Meteorites have *dug out* craters on the moon.

استعارة الطبيعية بوصفها فاعلاً إنسانيًا

فاعلون إنسانيون ← ظواهر طبيعية.

قوى ممارسة من فاعلين ← أسباب طبيعية.

تأثيرات القوة الممارسة

من الفاعلين ← أحداث طبيعية.

وطبقًا لهذه الاستعارة، يُمَفْهَم الحدث الطبيعي الخاص بانفتاح الباب بالريح على النحو التالي: الريح ظاهرة طبيعية، فاعل استعاري. والقوة المتولدة من ذلك الفاعل هي سبب طبيعي [علة طبيعية]. والحدث الطبيعي لانفتاح الباب بالريح مرئي استعاريًا بوصفه أثرا [نتيجة] لتلك القوة المتولدة من الفاعل (الريح). وهذه العملية الاستعارية شائعة جدًا إلى حد يكاد يجعلها غير ملحوظة.

إن هذه الاستعارة تنطبق أيضًا على أي شيء يعد شاهدًا على ظاهرة طبيعية. وسنتناول حالتين هنا، العمليات الطبيعية والخصائص الطبيعية. إن التقدم في العمر والموت عملية طبيعية. وكظاهرة طبيعية، فإن هذه العملية

يمكن أن تُرَى بوصفها فاعلاً يمارس قوة، ومن ثم بوصفها سببًا لميتات محدَّدة. وهكذا، نستطيع أن نقول "الشيخوخة قتلته" أو "الشيخوخة كانت سبب موته." وبناء على ذلك، يمكننا أن نشخِّص ظاهرة الموت بوصفها فاعلاً (على سبيل المثال، **الحاصد الشرس** the Grim Reaper) ونقول، في مَفْهَمَة الموت بوصفه رحيلاً، "لقد أخذها الموت منا" أو "**الحاصد الشرس** أخذها منا" (انظر: A1, Lakoff and Turner 1989) ومن الشائع، بواسطة هذه الآلية، أن يُمَفْهَم وجود العمليات الطبيعية ذاتها بوصفها أسبابًا والأحداث الطبيعية بوصفها آثارًا [نتائج] لتلك الأسباب.

نشوءات

لننظر إلى جمل مثل "*نشأت* مشكلة في البوسنة" و "*نشأ* اضطراب سياسي هناك." إن الفعل اللازم ينشأ يُستخدَم ليعبِّر عن حدوث أثر– أثر طبيعي. والمصدر السببي للأثر يؤخذ، حين يتم التعبير عنه، على أنه الموقف الوثيق الصلة بالموضوع. ويمكن التعبير بالطبع عن المصدر السببي كما هو في قولنا "الاستعارات الأساسية *تنشأ* من التلازمات في الخبرة اليومية".

ومن اللافت أن السببية الطبيعية هنا مُمَفْهَمَة بوصفها حركة صاعدة. فالسؤال "what's *up*" "ماذا *طرأ*؟" يسأل عمَّا هي الآثار الراهنة للموقف الذي أنت فيه. كما تعبِّر جملة "*نشأت* صعوبة في مرحلة التخطيط" عن أن الصعوبة كانت أثرًا طبيعيًا لعملية التخطيط. وبالطبع، فإن إسناد شيء ما إلى الموقف، وليس إلى أي شخص محدَّد، يمكن أن يكون طريقة للإخفاء بشكل تداولي للمصدر السببي غير الطبيعي ذاته.

السببية الطبيعية حركة صاعدة

الحركة الصاعدة ← السببية الطبيعية.

الشيء المُتحرِّك للأعلى ← أثر طبيعي.

الموقع الأصلي ← الموقف، مأخوذًا بوصفه سببًا طبيعيًا [علة طبيعية].

مصادر سببية

في النوع الأكثر أساسية للسببية، يتم ممارسة قوة فيزيقية لتحريك شيء أو تغيير مظهره. وفي مثل هذه الحالات، أيًا كان ما يمارس القوة فلا بد نمطيًا من أن يتحرك من موقع مصدر ابتدائي إلى وضع تكون ممارسة فيه القوة. وفي مثل هذا الموقف يوجد تلازم بين تطبيق القوة السببية والحركة من موقع ابتدائي. وهذا التلازم هو الأساس الخاص باستعارة السببية التي تُمَفْهَم فيها الأسباب بوصفها مصادر، وتعبِّر كلمة من عن دلالة المصدر تلك.

الأسباب مصادر

أمثلة:

لقد أصبحت ثرية من استثماراتها، لقد أصبح ذراعه متقرحًا من قذف العديد جدًا من الكرات. لقد مات هاري من الالتهاب الرئوي. إنني مرهق من العمل طول اليوم.

حين تكون المصادر وحدها هي المذكورة، تؤخذ السببية على أنها طبيعية في ظل المصدر.

انبثاقات

إن جملة مثل "*انبثقت* صعوبة أثناء عملية التخطيط" تعبِّر عن شيء يشبه إلى حد كبير جدًا، "*نشأت* صعوبة أثناء عملية التخطيط". أي أنها تعبِّر عن أثر يبدو طبيعيًا في ظل الموقف. ومرة أخرى، فإن السببية معبَّر عنها بالحركة، إلا أن الحركة هنا خارجية outward وليست صاعدة upward. ومرة ثانية، فإن المصدر السببي في ظل غياب أي ذكر للمصدر السببي يؤخذ على أنه الموقف. وحين يتم التعبير عن المصدر السببي فإنه تتم مَفْهَمتُه بوصفه وعاءً ويتم استخدام صيغة الجر *انطلاقًا من* [أو بسبب] the preposition *out of*.

لقد أطلق النار على العمدة *انطلاقًا من* [بسبب] اليأس. لقد انبثقت الفوضى في أوربا الشرقية *من* انتهاء الحرب الباردة.

السببية الطبيعية حركة للخارج

الحركة للخارج ← سببية طبيعية.

الشيء المُتحرِّك للخارج ← أثر طبيعي.

الوعاء الأصلي ← الموقف، مأخوذًا بوصفه سببًا طبيعيًا.

إن كل هذه الحالات الثلاث هي حالات للسببية الموقفية الطبيعية، حيث تؤخذ المواقف على أنها أسباب [علل] طبيعية وحدوث الأثر على أنه شكل للحركة بعيدًا عن الموقف.

الماهيات

والآن دعونا نعود إلى الخصائص الطبيعية. إن النظرية الشعبية للماهيات شائعة في هذه الثقافة وفي ثقافات أخرى حول العالم. وطبقًا لتلك النظرية الشعبية، فإن لكل شيء ماهية تجعله نوع الشيء الذي هو عليه. إن أية ماهية هي عبارة عن تشكيلة من الخصائص الطبيعية التي تكمن في أي شيء كان هي الماهية الخاصة به. وبما أن الخصائص الطبيعة هي ظواهر طبيعية، فإن الخصائص الطبيعية (الماهيات) يمكن أن تُرَى بوصفها أسباب [علل] السلوك الطبيعي للأشياء. وعلى سبيل المثال، فإنها خاصية طبيعية أن الأشجار مؤلَّفة من الخشب. كما أن للأشجار سلوكيات طبيعية: إنها تتمايل مع الريح ويمكن أن تحترق. وتلك الخاصية الطبيعية للأشجار – أي كونها مكوَّنة من الخشب (الذي هو جزء من ماهية أية شجرة) – مُمَفْهَمَة استعاريًا بوصفها سببًا لسلوك الأشجار المتمايل والحارق. وهذا هو ما يطلق عليه أرسطو *العلة المادية* the *material cause*.

ونتاجًا لهذا، فإن النظرية الشعبية للماهيات تنطوي على جزء يُعد سببًا. وسننص عليه على النحو التالي:

لكل شيء ماهية تلازمه وذلك يجعله نوع الشيء الذي هو عليه.

إن ماهية كل شيء هي علة [سبب] السلوك الطبيعي لذلك الشيء.

وهذه عبارة عن استعارة تُفهَم بواسطتها الماهيات بناءً على أسباب [علل] السلوك الطبيعي. ولغويًا، فإن النظرية الشعبية للماهيات مبنية داخل نحو اللغة الإنجليزية. إذ إنه توجد بنى نحوية يتضمن معناها التصور الخاص بماهية ما. وإحدى هذه البنى هي من الشكل "**س** ستكون **س**" كما هو في "الأولاد يظلون أولادًا" "Boys will be boys" التي تعبِّر عن أن للأولاد ماهية، وأنهم سيسلكون وفقًا لماهيتهم، وأن ما يفعلونه هو، بناءً على ذلك، سلوك طبيعي. كما تتمثل بنية أخرى معبِّرة عن الماهية في استخدام فعل في زمن المضارع البسيط مع فاعل [مسند إليه] جمع أو اسم جنس كما هو في "الطيور تغرِّد" "Birds sing"، و"الخشب يحترق" "wood burns"، و"السناجيب تأكل المكسرات" "squirrels eat nuts"، و"أنثى فرس النبى تفترس رفيقها". "The female praying mantis devours her mate." وفي هذه البنية يعبِّر الفعل عن سلوك طبيعي للفاعل [المسند إليه] الذي هو نتيجة سببية لماهية الفاعل [المسند إليه].

وكما سنرى في القسم الثالث، فإنه بالإضافة إلى أن النظرية الشعبية شائعة جدًا إلى حد أنها مبنية في نحو لغتنا، فإن فكرة أن الماهيات تسبِّب السلوك الطبيعي تحظى بتاريخ طويل ومهم في الفلسفة.

الاستدلال في العالم

لماذا الاستدلالات علل [أسباب]

لننظر إلى تعبيرات مثل: "لقد كنت مُجْبَرًا على ذلك الاستنتاج"، و"لقد أجبرتني المادة على تغيير نظريتي"، و"لقد ساقته الأدلة الدامغة دافعة وصارخة [رغمًا عنه] إلى استنتاج لم يُرِد أن يواجهه"،

"The overwhelming evidence dragged him kicking and screaming to a conclusion he didn't want to face"

و"إنه ينوى أن يقاوم تلك الحجة بغض النظر عن مدى قوتها." وتلاحظ إيف سويتسر Eve Sweetser (A1, 1990) أن مثل هذه الجمل هي انعكاس لغوي لاستعارة تصورية عميقة، هي عبارة عن ارتباط **التفكير حركة** Thinking Is Moving بـــ **الاستدلال قوة** Reason Is A Force. وفي هذه الاستعارة **الأفكار مواقع وكونك في موقع يعني أن لديك فكرة** Ideas Are Locations and Being In A Location Is Having An Idea. وبالتالي فإن أي "استنتاج" منطقي هو مكان يحرِّكنا إليه الاستدلال بالقوة. وذلك هو السبب في أنـــه يمكـــن أن نكـــون " *مُجْبَرين* بالوقائع" أو أن "نحاول أن *نقاوم قوة* حجة ما" أو أن نكون *مقهورين* بوزن [ثقل] الأدلة".

إن الاستدلالات يمكن أن تمفهم بوصفها عللاً [أسبابًا] بواسطة توليفـــة استعارية، هي عبارة عن تأليف طبيعي من استعارتين: **الاســـتدلالات قـــوى والعلل [الأسباب] قـــوى**. وهذا يفسِّر لماذا يكون السؤال "هـــل الاســـتدلالات علل؟" سؤالاً فلسفيًا متواترًا. وهي، في نسقنا التصوري، عبارة عن علل، إلا أنها غير مباشرة تمامًا، بواسطة اســـتعارتين وتوليفـــة تـــصورية لهـــاتين الاستعارتين. ومن ثم، فإن تفيئ الاستدلالات بوصفها عللاً ليس فقـــط غيـــر حرفي، وإنما غير حرفي بصورة ثلاثية. وهذا ما يمـــنح الفلاســـفة فـــسحة للتمهل. فالروابط قائمة وهكذا يمكن أن يتم الدفاع عن القضية، إلا أن عـــدم مباشرة الروابط وعدم حرفيتها يتيحان للمُدافِع عن الحرفية أن يزعم العكس. ولا يوجد، بالطبع، جواب حرفي بسيط على السؤال. ومن منظور معرفـــي،

فإنه يمكننا أن نُمَفْهِم الاستدلالات أو لا نُمَفْهِمها اعتمادًا على إذا ما كنا نستخدم توليفة هاتين الاستعارتين. ومع ذلك، فلأن الاستعارتين عميقتان جدًا في نسقنا التصوري، فإن التوليفة توليفة طبيعية إلى حد بعيد جدًا بحيث يبدو بالنسبة لكثيرين أنها تشخص حقيقة عميقة.

السببية الإبسيتمية

إن استنباط وجود السببية في العالم من الأدلة ينشأ من الأثر [النتيجة]. ولأنك تعرف الأثر، فإنك تفكِّر "بأثر رجعي"، في ظل ما تعرفه عن العالم، فيما يتعلق بمعرفة السبب. وعلى مستوى الاستدلال الجاري، تكون قد ذهبت *من* أدلة الأثر *إلى* معرفة العلة [السبب]. أما استعاريًا، فإن ما أخذك من أدلة الأثر إلى معرفة العلة [السبب] هو قوة الاستدلال (بما أن **الاستدلالات قوى**). وبما أن **العلل [الأسباب] قوى**، فإن الاستدلالات، كما ناقشنا فيما سلف، يمكن أن تتم مَفْهَمَتها بوصفها عللاً [أسبابًا].

إن النتيجة الاستعارية هي عكس اتجاه السببية على المستوى المعرفي، كما لاحظتْ سويتسر Sweetser (A1, 1990). فإذا كانت أ قد سببت الأثر **ب**، إذًا فإن معرفة **ب** هي العلة الاستعارية لمعرفة أ. وبما أن كلاً من السببية الدنيوية والمعرفية يمكن أن يتم التعبير عنها بواسطة *لأن because*، فإن كلاً من الجملتين التاليتين يمكن أن تكون صادقة، الأولى صادقة على المستوى الدنيوي والأخرى صادقة على المستوى المعرفي.

لقد كتب زوجي أطروحتي على الحاسوب لأنه يحبني. (سببية دنيوية) زوجي يحبني، لأنه كتب أطروحتي. (سببية معرفية).

إن المتحدثة، في الحالة الثانية، تصل إلى استنتاج أن زوجها يحبها، مستدلة من الدليل أن زوجها كتب أطروحتها على الحاسوب. وبواسطة استعارة أن الاستدلالات علل يمكن أن يتم استخدام كلمة *لأن* في الجملة الثانية لتعبِّر عن الاتجاه السببي الاستعاري للاستدلال.

الغائية: لماذا نرى العالم بوصفه عقلانيًا

إننا، ببنائنا لخطة فعل لتحقيق غرض ما، نستخدم تفكيرنا الذي ينبئنا أننا ينبغي أن نقوم بالفعل أ لنحقِّق النتيجة **ب**. كما أننا نفترض أن هناك اقترانًا بين هذه الخطة العقلية وما سوف يقع في العالم. ونحن نخبر ذلك التلازم آلاف المرات يوميًا حين تعمل مثل هذه الخطط في خبرتنا اليومية. حيث يكون التلازم بين (١) أفعال مؤدَّاة على أساس العقل لتحقيق غرض و(٢) العلاقة السببية بين الأفعال المؤدَّاة ونتيجتها.

وهذا التلازم المنتظم هو الأساس لاستعارة من أهم استعاراتنا الأساسية، وهي **السببية فعل لتحقيق غرض** Causation Is Action To Achieve A Purpose، حيث **الأسباب [العلل] استدلالات** Causes Are Reasons (لماذا سيحقِّق في الواقع الفعل الغرض). إن هذه هي الاستعارة التي تنبئنا أن العالم عقلاني، وأن ما يحدث يحدث لسبب. وهذه الاستعارة الأساسية هي الأساس لتصورنا اليومي للغائية، *أن هناك أغراضًا في العالم*.

إن هذه الاستعارة ليست نادرة. وهي يمكن أن تكون أي شيء آخر عدا كونها قاصرة على النقاشات الفلسفية. إنها تقع على امتداد الخطاب اليـومي، وإن كان يُحتمَل أن تكون أكثر ورودًا في الخطاب العلمي وفـي خطابـات أخرى عن الطبيعة. ولنعاين أمثلة مثل:

إن الأشجار تنمو في اتجاه الشمس *لكي تحصل* على الـضوء الـذي تحتاج إليه. إن الأيونات الموجبة *تحتاج إلى* الكترون آخر. إن جهاز المناعة يقاتل المرض.

وإذا ما عاينت تراث الكتابة العلمية ستجد أمثلة كهذه الأمثلة في كـل مكان. على سبيل المثال، تأمل جملة مثل "لقد تعرف العلماء علـى الجـين *الخاص بـ* العدوان". إن عبارة الخاص بـ *for* هنا تدل على أن للجين هدفًا. وها هي بعض الأمثلة المأخوذة من إصدار علمي حـديث (Vol. 275, March 14, 1997).

إن التأثيرات الآتية من الأسـفل إلـى الأعلـى Bottom-up influences مسئولة عن توهمات معيَّنة يُخْدَع فيها المخ بإدراك شيء مختلـف اختلافًـا واضحًا عن الصورة المُدْرَكة من قِبَل الشبكيات البصرية (p. 1583).

ومع ذلك، *لكي ينجز* هذا اللحاء *وظيفته يجب أن يتعاون مع* المنـاطق الحسية المترابطة التي تحتفظ بالمعلومات وتستخدمها لفترات أقـصر مـن الزمن (P. 1582).

إن معظم الخلايا العصبية في مرحلة الاشتغال المبكرة جدًا تلك *تسجِّل* فحسب ما يجرى على الشبكية (p. 1584).

وبالطبع يوجد اختلاف بين مَفْهَمَة العالم والتفكير فيه طبقًا لهذه الاستعارة والتصديق فعليًا أن الاستعارة حقيقة.

إن أرسطو، كما سنرى في الفصل الثامن عشر، يأخذ هذه الاستعارة بوصفها حقيقة. فالعلل المُمَفْهَمَة وفق هذه الاستعارة هي ما يدعوه أرسطو بـ *العلل الغائية final causes*، أي العلل التي تشكِّلها الأغراض، إما أغراض شخص أو أغراض مُمَفْهَمَة بوصفها كائنة في الطبيعة.

وبالمناسبة، فإن كلمة *غائية final* مستخدمة لأن الأغراض، في استعارة **الأغراض محطات وصول**، مُمَفْهَمَة بوصفها نقاط النهاية في مسار الفعل.

السببية بوصفها اقترانًا وسببية احتمالية

حين تنتج علة ما أثرًا، من الشائع أن تجد الأثر قريبًا من العلة بشكل فيزيقي. إن هذا التطابق في الخبرة الشائعة بين السببية والتلازم هو الأساس لاستعارة تكون السببية مُمَفْهَمَة فيها بناء على التلازم [المصاحبة].

وبناءً على ذلك، فمن الشائع أن تجد جملاً مثل الجمل التالية المعبِّرة عن السببية: الارتفاع في الضغط *يلازم* ارتفاع الحرارة. يرتفع الضغط مع الارتفاع في الحرارة. لقد *جاء* التشرد مع الريجانيين [نسبة إلى رئيس الولايات المتحدة الأسبق رونالد ريجان، المترجم].

إن كل جملة من هذه الجمل هي عبارة عن تقرير سببي. وفي كل حالة من هذه الحالات تتم مَفْهَمَة السببية بوصفها ملازمة [مصاحبة]، وتتمثل لغة المصاحبة [الاقتران] المستخدمة في: *يلازم* [يصاحب] *accompany* *يذهب مع go*

with، *يأتي مع* *come with*. فالسببية مفهومة، في كل حالة من هذه الحالات، بناء على التلازم، كما هو في تلازم الضغط مع الحرارة. وسنحيل إلى الاستعارة المعمَّمة على مثل هذه الحالات بأنها استعارة **السببية تلازم [متصل]** Causation Is Correlation. ويمكن النص على الترسيم على النحو التالي:

السببية تلازم

تلازم ب مع أ ← تسبيب ب بواسطة أ.

المتغير المستقل ← العلة.

المتغير التابع ← الأثر.

Correlation of B with A → Causation of B by A.

Independent Variable → Cause.

Dependent Variable → Effect.

من الشائع إلى أقصى حد في الحياة اليومية للناس أن يُمَفْهِموا بلغة التلازم. وهناك مثال جدير بالملاحظة ورد في حملة الانتخابات الرئاسية الأمريكية عام ١٩٩٦. إذ نجد السيناتور [عضو مجلس الشيوخ] روبرت دول في خطاب ضمن حملته أمام الرئيس بيل كلينتون يشير إلى تلازم يتمثل في أن: استخدام المخدرات بين المراهقين ارتفع بنسبة ١٠٤% خلال فترة حكم كلينتون. لقد كان يلوم كلينتون على زيادة استخدام المخدرات. وفي فعله لذلك، فإنه كان يستخدم استعارة **السببية تلازم** وهكذا يصوغ دعوى سببية

(استعارية) بمجرَّد النص على تلازم حقيقي ليس له محتوى سببي بشكل حرفي. وقد فهم ملايين الأمريكيين هذا التصريح الخاص بالتلازم بوصفه دعوى حول السببية. إن استعارة **السببية تلازم** هي في القلب من مفهوم السببية الاحتمالية. إلا أن مفهوم السببيّة الاحتمالية مفهوم معقَّد. إنه مؤلَّف من استعارة **السببية تلازم** زائد استعارة أخرى شائعة جدًا، هي استعارتنا المبدئية للاحتمالية، أي **الاحتمالية توزيع** probability Is Distribution. وهذه الاستعارة قائمة على حقيقة المقامرة: إن احتمالية أن **س** سوف تحدث في المستقبل لفرد ما داخل مجموعة يساوى توزيع مرات الحدوث الخاصة بـ **س** في الماضي على المجموعة ككل (أو على عينة كبيرة بقدر كافٍ منها).

فإذا كنتَ تُلقي نردًا، فإن الرقم أربعة (وكذلك كل رقم من الأرقام الأخرى) سيظهر مرة كل ست مرات ضمن عينة كبيرة بما يكفي. ويكون توزيعها في تلك العينة واحدًا إلى ستة أو واحدًا في الستة. ومن الصحيح كذلك أن احتمالية أن تحصل على رقم أربعة في رمية واحدة للنرد هي أيضًا مرة واحدة في ست رميات. إن الاحتمالية تساوى التوزيع القَبْلِي في المقامرة وفي العمليات العشوائية المشابهة.

إن هذا التلازم الخاص بالمقامرة هو الأساس الخاص باستعارتنا الأكثر شيوعًا للاحتمالية، أي إن:

التوزيع لتواتر حدث ما في الماضي بالنسبة لمجموعة من السكان ← الاحتمالية الخاصة بمثل هذا التواتر في المستقبل بالنسبة لفرد عشوائي في تلك المجموعة.

إن هذه الاستعارة شائعة جدًا إلى حد أنها يمكن أن يتم إدراكها بوصفها حقيقة وليس استعارة. على سبيل المثال، افترض أنك كنت تقرأ النتيجة التالية:

إن نصف النساء اللاتي أصيبتْ أمهاتهن بسرطان الثدي ينمو لديهن أيضًا سرطان الثدي. لو أنكِ تقرئين هذه النتيجة وأنت امرأة أصيبتْ أمها بسرطان الثدي، فإنه يمكنكِ أن تستنتجي بشكل صحيح جدًا أن لديكِ فرصة واحد إلى اثنين لنمو سرطان الثدي لديكِ. وإذا استخلصتِ هذا الاستنتاج، سيكون بواسطة استعارة **الاحتمالية توزيع**. ولتأخذ مثالاً آخر، افترض أنك تقرأ نتيجة مختلفة:

خُمس النساء في منطقة خليج سان فرانسيسكو ينمو لديهن سرطان الثدي. وإذا كنتِ امرأة تعيشين في هذه المنطقة، فإنه يمكن لك أن تستنتجي بواسطة هذه الاستعارة أن لديك احتمال واحد إلى خمسة لنمو سرطان الثدي. لكن افترضي أنكِ تقرئين كلا النتيجتين، فأيهما ينطبق؟ هل يكون لديكِ احتمال واحد في الاثنين أم احتمال واحد في الخمسة؟ أم لا هذا ولا ذاك.

إن استعارة **الاحتمالية توزيع** هي استعارة، وليست حقيقة. والاحتمالية خاصة *بك*، أما التوزيع فلا. والسبب في أن الباحثين في الطب مهتمون بالتوزيعات هو أنهم يعتقدون أنه يمكن أن يكون هناك عامل سببي ما في نشوء سرطان الثدي وهو إما أن يكون جينيًا أو إقليميًا وأن التفاصيل التوزيعية يمكن أن تساعد في أن تقودهم إلى اكتشافه. فالإحصائيات التوزيعية يمكن أن تكون موجبة بأن مثل هذا العامل يوجد. إلا أن ذلك، بذاته، لا يقول شيئًا حرفيًا عنكِ أو عن احتمالية أنك ستصابين بسرطان

الثدي. إذ يمكن أن تكوني مختلفة جدًا عن الأشخاص الموجودين في الدراسات إلى حد أن احتمالية أنك ستصابين بسرطان الثدي يمكن أن تكون أقل كثيرًا جدًا.

لكنك لا تعرفين. وانعدام اليقين هذا يرتبط ارتباطًا وثيقًا باستخدامنا اليومي لاستعارة **الاحتمالية توزيع**. إلا أن ما يربط نقص المعرفة لدينا واستخدامنا لهذه الاستعارة هو مع ذلك استعارة شائعة أخرى، أعني استعارة **الفعل غير المتيقن مقامرة** Uncertain Action Is Gambling. وشواهد هذه الاستعارة شائعة إلى أقصى حد:

سأجرب فرصي I'll *take my chances*. *المخاطر* عالية the *stakes* are high. إن *ورقتها الرابحة* جاهزة *في كمها*. [حصلتْ على *ورقة رابحة في يدها*] She's got *an ace up her sleeve*. الاحتمالات ضدي the *odds* are against me. إنه يحتفظ *بكل الأوراق* الرابحة He's holding *all the aces*. إنها قُرعة It's a toss-up. لو لعبتَ *أوراقك بشكل* صحيح تستطيع أن تفوز. أين كانت حين كانت الأسهم [*الفيشات*] في الأرض؟ where is she when *the chips are down*? إنه يلعب وأوراقه *إلى* صدره He's playing it *close to his vest*.

دعونا *نرفع الرهان* Let's *up the ante* ذلك *حظ اليانصيب* [*السحب*] That's *the luck of the draw*.

ففي هذه الاستعارة، تتم مَفْهَمَة أي فعل يكون عليك أن تتخذه وأنت لا تعرف كل المعلومات المرتبطة به بوصفه مقامرة. وهذه هي استعارتنا الأساسية للفعل بلا معرفة متيقنة.

بل إن استعارة أن **المعرفة غير اليقينية مقامرة** Uncertain Knowledge Is Gambling يلزم عنها لازم استعاري. ولتتذكر أن كون أن الاحتمالية تقترن تمامًا بالتوزيع يصدق على المقامرة. ولهذا السبب، تكون استعارة **الاحتمالية توزيع** لازمًا. فليست صدفة أنها جزء مألوف من أنساقنا التصورية. كما أنها ليست صدفة أننا نستخدمها بشكل شائع جدًا في المواقف التي تنقصنا فيها معرفة العوامل المرتبطة بها.

إن السببية الاحتمالية مفهوم تقني مؤلَّف من الاستعارتين الشائعتين: **السببية تلازم** و**الاحتمالية توزيع**. وها هو بيان استعارة **السببية الاحتمالية**:

ص مقترنة بـ **الفارق**	← **ص** تسبِّب **الفارق ف**
ف في **توزيع س**	في **احتمالية حدوث**
في الماضي داخل جماعة ما	**س** في المستقبل لعضو
ككل	من تلك الجماعة.

وهنا يمكننا أن نرى كيف تكون **السببية تلازم** مقترنة بـ **الاحتمالية توزيع**. وبالطبع، فإن هناك أناسًا كثيرين يأخذون هذه الاستعارة على أنها حقيقة، أي إن سببية الفارق في الاحتمالية يمكن أن تقاس حرفيًا بتلازم الفارق في التوزيع.

وبالطبع، إن المختصين في الإحصاء يعرفون بشكل أفضل. إذ إنهم يعرفون أن مجرَّد تلازم التوزيع لا يثبت شيئًا ما لم يكن متعلقًا بنظريات سببية. وهناك مثال كلاسيكي مضاد، حيث يتلازم مقاس الحذاء، بين تلاميذ

المدارس الصغار، بدرجة عالية مع مهارات القراءة. ومع ذلك لا توجد علاقة سببية بين مقاس القدم والقدرة على القراءة. وإنما يوجد، بدلاً من ذلك، عامل وسيط: هو العمر.

إن الاستخدام الحاذق للسببية الاحتمالية يتألف من أخذ النظريات السببية الممكنة في الاعتبار واستبعاد العوامل الوسيطة البديلة على أساس دراسات أعمق لتلازمات التوزيعات. وبإيجاز، فإن القضية يجب أن تصاغ على أساس أن تلازمات التوزيع العالية تشير إلى السببية وأن القضية لا يمكن أن تصاغ بشكل عقلاني انطلاقًا من مجرَّد استعارة **السببية الاحتمالية**.

وفي الحالة الكلاسيكية الخاصة بإذا ما كان التدخين يسبِّب السرطان، لم يكن التلازم الخالص للتدخين مع السرطان كافيًا. وما تم إظهاره بالإضافة إلى ذلك هو أن ثمة عوامل مربكة محتملة يمكن أن تكون قد حُذِفت.

مدى المفاهيم السببية والسببية الحرفية

لئلا يُظَن أن المسح الذي قمنا به حتى الآن يستنفد كل تنويعات المفاهيم السببية، ينبغي أن نوضِّح أنه ما تزال هناك حالات كلاسيكية عديدة لم نتناولها. إذ هناك *السببية الانفعالية*، التي يُمَفْهَم فيها إدراك ما أو تفكير ما بوصفه مثيرًا خارجيًا يولِّد فينا بقوة انفعالاً ما. ("لقد أذهلني جمال غروب الشمس"). كما أن هناك *السببية الأدواتية*، التي تُسْنَد فيها السببية إلى أداة ما، مثل ("العتلة ستفتح ذلك الباب"). وهناك أيضًا *السببية التمكينية [المُمَكِّنة]* التي

تتضمن فيها السببية إما الغياب أو الانتزاع القوي لعائق الفعل، كما هو في ("لقد ترك الحرَّاس الشخصيون الاغتيال يقع.") ("لقد مكَّن الضباب اللصوص من الهرب.") وإضافة إلى ذلك، هناك السببية المتضمنة في مَفْهَمَة *الوراثة البيولوجية* التي تُرَى فيها السمات بوصفها أشياء مملوكة تُنقل من الأب إلى الطفل، مثل ("لقد نقل تقاطيعه الحسنة إلى ابنه").

ويتمثل المزيد من تعقيد الصورة في درجات المباشرة السببية. ولنقارن:

جون قتل بيل. .John killed Bill

جون تسبَّب في أن يموت بيل. .John caused Bill to die

جون جعل بيل يُقتل. .John had Bill killed

جون جلب الموت لبيل. .John brought it about that Bill died إن الجملة الأولى تصف نمطيًا السببية المباشرة كحدث مفرد، أما الجملة الثانية فتصف السببية غير المباشرة حيث يوجد حدثان، هذا في حين تصف الجملة الثالثة سببًا وسيطًا، وأخيرًا، تتضمن الجملة الرابعة سببية غير مباشرة إلى حد كبير جدًا. ومع ذلك، وعلى الرغم من مدى تنوعها، فإنها جميعًا أشكال للسببية.

لقد أنهينا الآن مسحنا للاستعارات الخاصة بالأحداث والعلل. ولذا دعونا الآن نعود إلى الجواب على الألغاز التي بدأنا بها وإلى نقاش الأهمية الفلسفية لهذا التحليل.

الجواب على لغز المفهوم السببي

إن الإجابات على الألغاز المطروحة أعلاه تتأتى من التحليل المعرفي لمفهومنا المعقَّد اليومي والمعتاد للسببية، بكل بنيته الداخلية الحرفية والاستعارية معًا. ذلك أن تلك البنية الإشعاعية المعقَّدة هي ما يوحِّد المفاهيم المتنوعة للسببية في فئة تصنيفية واحدة. وما يجعل تلك البنية تتماسك معًا هو (١) الشرط الضروري الحرفي، أي وجود عامل محدِّد لموقف ما، و(٢) النموذج الأصلي المركزي الحرفي، أي الفاعلية الإنسانية المباشرة التي تشكِّل الأساس لكل التمديدات [الاتساعات]. لكن دعونا نتناول أولاً لغز المفهوم السببي. ولنلاحظ أن الفاعلية الإنسانية المباشرة، أي النموذج الأصلي المركزي للفئة التصنيفية للسببية، تتحلى بالخصائص التالية:

استخدام القوة يسبق التغيير.

استخدام القوة مجاور للتغيير.

لن يقع التغيير بدون استخدام القوة.

إن استعارة **الأسباب قوى** تُرسِّم هذه الخصائص على خصائص أشكال مركزية للسببية (لكن ليس عليها جميعًا):

الأسباب تسبق التغييرات.

الأسباب مجاورة للتغييرات.

لن يقع التغيير بدون السبب.

إن مثل هذه الحالات المركزية جيدة لوصف التغييرات

والتي لا تعتمد على تغييرات أخرى،

والتي تحدث بشكل متزامن مع الفعل الخاص بالسبب،

والتي تكون متدرجة، أي التي تتكشف مع حدوث السبب والتي تكون قابلة للسيطرة عليها.

ومع ذلك، فإن التصورات غير المركزية للسببية بوصفها قوى تعد جيدة لوصف أنواع أخرى من التغييرات، أي التغييرات

التي تعتمد على تغييرات أخرى،

والتي تتأخر عن الفعل الخاص بالسبب،

والتي تكون مفاجئة،

والتي ما أن تبدأ، حتى تدوم ولا تعود قابلة للسيطرة عليها.

إن الحالات الخاصة بالنظريات السببية في العلوم الاجتماعية التي استشهدنا بها هي من النوع الأخير، النوع غير المركزي.

المسارات السببية: التغيير يعتمد على تغييرات أخرى.

التأثير المتداعي [الدومينو]: التغييرات تديم أنفسها.

العتبات: التغيير يتأخر عن الفعل الخاص بالسبب، ويديم نفسه، ويصبح غير قابل للسيطرة عليه.

نظرية القشرة الأرضية المتصدعة للعلاقات الدولية:

The plate tectonic theory of international relations:

يتأخر التأثير طويلاً عن الفعل المستمر الخاص بسبب كبير.

إن كل نظرية من هذه النظريات السببية استعارية. وهي جميعًا حالات خاصة من **السببية حركة مفروضة** Causation Is Forced Movement. وكل نوع مختلف من الحركة المفروضة له منطق مختلف يتم ترسيمه على السببية بواسطة **الأسباب قوى**. ذلك أن استعارة **السببية حركة مفروضة** هي ما يوحِّد كل هذه الأنواع المختلفة جدًا من الظواهر بوصفها أنواعًا من السببية.

هل النظريات السببية زائفة بالضرورة

حين تكون استعارية؟

إن السؤال يطرح نفسه بشكل مباشر: هل حقيقة أن هذه النظريات استعارية وأن لها أشكالاً منطقية مختلفة يطعن فيها بوصفها فعلاً نظريات سببية؟ إن الرؤى الفلسفية التقليدية للسببية قد تقود إلى هذا الاستنتاج. فلتفترض أن هناك أحدًا يتبنى، كما يفعل فلاسفة عديدون، ما سندعوه **نظرية السببية الصادقة الوحيدة**. إذ طبقًا لهذه النظرية يوجد مفهوم صادق واحد فقط للسببية. وهو حرفي، وله منطق واحد فقط. وعلاوة على ذلك، فإن السببية الحقيقية [الصادقة]، كما تتم مَفْهَمَتها، هي سمة موضوعية للعالم. وإذا قبلت هذه النظرية الخاصة بما يجب أن تكون عليه السببية، فإن أشياء معيَّنة ستنتج حينئذٍ عن ذلك، أولاً، إن الشرط المنطقي الواحد الوحيد يقول إن هذه الأشياء لا يمكنها جميعًا أن تكون أشكالاً من السببية، بما أنه لكل منها منطق مختلف. ثانيًا، خذ الشرطين الخاصين بأن السببية يجب أن تكون حرفية وأن

السببية، كما تُفَهْهَم، يجب أن تكون سمة موضوعية للعالم، وسترى أن هـذا سيستبعد كل هذه النظريات بوصفها نظريات سببية صادقة [حقيقية]؛ لأن كل واحدة منها استعارية. ولا يمكن للاستعارات أن تكون سمة موضوعية للعالم. فالأقطار ليست قطع دومينو أو أسطحًا قارية أو مسافرين في مسار. وإذا كان يجب أن تكون السببية حرفية وأن يكون لها منطق واحد فقط، إذًا فإن معظم النظريات السببية في العلوم الاجتماعية لن تعد بوصفها نظريات سببية.

وبالطبع، فإننا نختلف مع تلك الاستنتاجات التي ستنجم عن مثل هـذه الفرضيات الفلسفية التقليدية. ذلك أن مفهومنا ذاته للسببية متعدد الأبعـاد: إذ إنه يتألف من البنية الإشعاعية الكلية وفي القلب منهـا الفاعليـة الإنـسانية وامتدادات عديدة. وما نعنيه بالسببية هو كل تلك الحـالات بكـل أشـكالها المنطقية. وما نأخذه على أنه الحالة المركزية هو الفاعلية الإنـسانية. وقـد يقرِّر المرء أنه يحب نمطًا واحدًا من السببية أكثر من نمط آخر، لكن بقدر ما يخص اللاوعي المعرفي للناس العاديين، فإنها جميعًا تعد سببية.

إن الاستعارة مركزية بالنسبة لمفهومنا للسببية. بل إن معظم تصوراتنا للسببية تستخدم الاستعارة بطريقة غير قابلة للاستئصال، مع أشكال منطقيـة من المفاهيم التي يتم استيرادها من مجالات أخرى بواسطة الاستعارة. كمـا أنه توجد أشكال غير استعارية من السببية، مثل الفاعليـة الإنـسانية، إلا أن المفاهيم السببية، في أغلبها، توظف الاستعارة التصورية. لكن هذا لا يعنـي أن استخدام المفاهيم السببية الاستعارية غير مشروع. ولنتأمل للحظة الشرط الحرفي الضروري الخاص بالسببية، حتى وإن كان هيكليًا: التصور الخاص بعامل محدِّد. إذ يبدو أنه توجد عوامل محدِّدة حقيقية في العالم، عوامل محدِّدة

من أنواع عديدة مختلفة. فالنظريات السببية في العلوم الاجتماعية تنشد عوامل محدِّدة من أنواع مختلفة. ويمكن أن يكون لكل نمط من أنماط العوامل المحدِّدة المنشودة منطق مختلف. ذلك أن الاستعارات التصورية للسببية المستخدمة في العلوم الاجتماعية تُخْتَار بسبب أشكالها المنطقية. حيث إن كل نظرية سببية استعارية تصوغ دعواها فيما يتعلق بما هي أنماط العوامل المحدِّدة التي توجد في موضوع البحث وبما هو المنطق الخاص بكل نمط من أنماط العوامل المحدِّدة.

إلا أنه يمكن أن يتصادف أن تكون مثل هذه الدعاوى زائفة (كما هو في حالة نظرية الدومينو) أو ربما حتى أن تكون هُرَائية (على نحو ما نخمِّن فيما يتعلق بنظرية القشرة الأرضية المتصدعة)، إلا أن هذا لا يعني مبدئيًا أن كل مرة يُستخدَم فيها شكل استعاري للسببية تكون النظرية زائفة لأنها تستخدم استعارة تصورية. وكما سنرى في نقاشنا اللاحق للنسبية العامة، فإن النظريات الاستعارية يمكن أن تكون لها نتائج قابلة للاختبار.

لغز النظرية السببية

إن هذا يأتي بنا إلى اللغز الثاني الذي يتشابه جوابه مع الأول. ذلك أن النظريات المتنوعة التي اقترحها الفلاسفة على مدار القرون تعكس البنية الإشعاعية لمفهومنا الاعتيادي للسببية. بعبارة أخرى، إن كل دعوى فلسفية حول طبيعة السببية يجيزها نمط مقابل للسببية في مفهومنا للسببية الإشعاعية. إلا أن العديد من تلك الدعاوى، بالطبع، هي دعاوى استعارية.

إن استعارة **الظواهر الطبيعية فواعل إنسانية** The Natural Phenomena Are Human Agents تقودنا إلى تصور الأسباب الطبيعية بوصفها قوى ممارسة عبر الفاعلية الإنسانية. وفكرة أن الماهيات توجد بوصفها ظواهر طبيعية تقود إلى تصور الماهيات بوصفها أسبابًا. وقد كانت تتم مَفْهَمَة الماهيات تقليديًا في الفلسفة بوصفها مادية أو شكلية وكذلك كانت الرؤية اليونانية القديمة للعلل المادية والشكلية نتيجة لاستعارة شائعة للسببية التي وجدت معنا منذ ما قبل اليونانيين القدماء، أي أن **الظواهر الطبيعية فواعل إنسانية**. وقد كانت الآلهة اليونانية تشخيصات لهذه الاستعارة.

كما أن هذه الاستعارة تجيز أيضًا رؤى فلسفية أخرى للسببية. فانتظامات الطبيعة هي عبارة عن أنواع من الظواهر الطبيعية وهكذا أيضًا كان يتم تقديم انتظامات الطبيعة بوصفها عللاً [أسبابًا]. وحين تُشخَّص الظواهر الطبيعية بواسطة قوانين الطبيعة التي تفرض قيودًا معيَّنة، تؤخذ تلك القيود المفروضة على الطبيعة بوصفها أسبابًا [عللاً].

إن حقيقة أن الفاعلية الإنسانية تقتضي ممارسة للجهد (أو "القوة") بشكل مباشر تتماثل مع الرؤية الشائعة الخاصة بأن السببية تقتضي استخدامًا للقوة لتحدث تغييرًا. وهذه نظرية فلسفية شائعة.

إن استعارة أن **الأسبقية السببية هي أسبقية زمنية** Causal Priority Is Temporal Priority تصدق على الرؤية الفلسفية الشائعة حول أن الأسباب سابقة زمنيًا على الآثار.

كما أن الشرط الضروري الهيكلي والحرفي الخاص بـأن الأسباب [العلل] عوامل محدِّدة يصدِّق على الدعوى الفلسفية الشائعة حول أن الأسباب شروط ضرورية.

وكذلك، فإن استعارة **السببية تلازم** تصدِّق على الرؤية الإمبريقية الشائعة القائلة، منذ هيوم (على نحو ما تم تأويلها على نطاق عريض) حتى نانسي كارترايت Nancy Cartwright، إن السببية تلازم. إلا أنه توجد حالتان لا نستطيع أن نناقشهما الآن وإنما يجب أن نؤجِّلهما إلى ما بعد، وهما: العلل الغائية والسببية الداخلية. إذ إنه يجب علينا قبل أن نناقش ماذا تكون العلل الغائية أن نمضي أولاً عبر النسق الاستعاري الخاص بالعقل في الفصل القادم. أما السببية الداخلية فيجب أن تنتظر إلى الفصل ما بعد القادم الذي نصف فيه نسق الاستعارات الخاصة بالبنية الداخلية للذات.

ونستطيع، من خلال هذا النقاش، أن نرى إلى أي مدى تنشأ النظريات الفلسفية للسببية من مفاهيمنا الحرفية والاستعارية الاعتيادية للسببية. وذلك أن كل نظرية محدَّدة للسببية تنتقي نمطًا أو أكثر من أنماطنا الاعتيادية للسببية وتصر أن السببية الحقيقية [الفعلية] تتألف فقط من ذلك النمط أو تلك الأنماط. وفي الحالات التي يعتنق فيها الفلاسفة نظرية السببية الوحيدة الصادقة، يكونون مُجبَرين أن يختاروا من بين المفاهيم الشائعة للسببية المفهوم الذي يعتقدون أنه المفهوم الوحيد الصحيح. وحينئذٍ يأخذونه بوصفه حرفيًا ويسندون إليه وجودًا موضوعيًا فريدًا في العالم، على النحو الذي تقتضيه نظرية السببية الحقيقية [الصادقة] الوحيدة.

العواقب الفلسفية الشاملة

لقد بدأنا بتحليل دلالي معرفي لمفاهيم الأحداث والسببية. ويترتب على قبول المرء لذلك التحليل الكثير. وفي ظل أن السببية مفهوم إشعاعي متعـــدد القيم وذو معاني استعارية بشكل متأصل، فإن نظرية السببية الحقيقية الوحيدة لا تصبح فقط زائفة، وإنما أيضًا سخيفة. وما أن نعرف أنها متعـــددة القـــيم وليست أحادية، وأنها استعارية على نطاق واسع حتى يتبين أنها ليست مـــن نوع الأشياء التي يمكن أن تكون ذات منطق وحيد أو يمكن أن تكون ســـمة موضوعية للعالم.

وبما أن مفهوم السببية يتضمن حالات فرعية استعارية على نحو غير قابل للاستئصال، فإنه لا يمكن لتلك الأشكال من السببية، بوصفها مُمَفْهَمَـــة استعاريًا أن تكون حرفيًا سمات موضوعية للعالم. إذ لا يمكن أن تكون هناك سببية حقيقية وحيدة. إلا أن ذلك لا يعني أن السببية لا توجد، أي إنه لا توجد عوامل محدِّدة في العالم. وإذا ما تخلى المرء عن نظرية مطابقـــة الحقيقـــة وتبنى التفسير الخِبْرَوى للحقيقة بوصفها مؤسَّسة على الفهم المُجَسْدَن، سيجد حينئذٍ أن هناك رؤية محسوسة تمامًا للسببية. ولا ندعي أننا نعرف إذا ما كان العالم يحوي، في ذاته، "عوامل محدِّدة" بيد أن العالم كمـــا نُمَفْهِمـــه بـــشكل اعتيادي يحوي تلك العوامل بالتأكيد. إن تلك العوامل المحدِّدة تتمثل في كـــل أنواع المواقف المختلفة جدًا التي ندعوها سببية.

إذ حين نرى أو نفترض عاملاً محدِّدًا من نوع ما، نُمَفْهِمه باســـتخدام شكل من الأشكال التي لدينا للسببية، سواء كان حرفيًا أو استعاريًا. فإن كان هذا الشكل استعاريًا فإننا نختار استعارة نُمَفْهِم بها الموقف، ويُفضَّل أن تكون

استعارة ذات منطق متلائم مع نوع العامل المحدِّد المُلاحَظ. ونستطيع باستخدام تلك الاستعارة أن نصوغ الدعاوى الخاصة بذلك العنصر المحدِّد. ويمكن أن تكون تلك الدعاوى "صادقة" بالنسبة لفهمنا الذي يمكن أن يكون هو ذاته حرفيًا أو استعاريًا. إلا أن هذا لا يستأصل كل المشكلات الخاصة بالحقيقة فيما يتعلق بالاستعارة. بل إنه يرحِّل العديد منها إلى موضع آخر، وإن كان موضعًا أكثر ملاءمة. وهو ما يقودنا إلى طرح السؤال التالي، وهو "متى تكون المَفْهَمَة الاستعارية لموقف ما ملائمة؟" فهل هو استخدام ملائم للاستعارة أن تطبِّق استعارة **المسارات السببية** على الديموقراطية في مجال السياسة الخارجية؟ لكننا لا نستطيع أن نستخلص استنتاجات على أساس استعارة **المسارات السببية** إلا بناء على قرار خاص بملاءمة الاستعارة.

ملاءمة الاستعارة في العلم

يزعم برتراند راسل في *مبادئ الرياضيات* أن "القوة تخييل رياضي وليس كيانًا فيزيقيًا... ذلك أنه بفضل فلسفة حساب التفاضل والتكامل، يصبح التسارع حدًا رياضيًا خالصًا ولا يعبِّر عن أية حالة محدَّدة لـ''جزيء متسارع'' (C2, 1903, 482).

إن راسل محق تقنيًا، بوصفه واقعيًا علميًا كلاسيكيًا، في طرحه لفروضه تلك. كما أن قوانين نيوتن، المصوغة رياضيًا، هي عبارة عن معادلات – قيود. فالتسارع هو مجرَّد حد رياضي، وليس كيانًا فيزيقيًا، وكذلك فإن القوة، التي هي مساوية لتسارع مرات الكتلة، ليست أيضًا كيانًا

فيزيقيًا. وانطلاقًا من منظور قوانين الفيزياء المأخوذة بوصفها حقيقة حرفية، يجادل راسل بشكل صحيح: أن القوة لا توجد. وإذا كانت القوة تخييلاً ، فإن السببية لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوى ذلك.

إن راسل يجادل على أساس نظرية مطابقة الحقيقة، آخذًا الصياغة الرياضية لقوانين الفيزياء بوصفها صادقة حرفيًا. وهو يجادل، انطلاقًا من هذا الأساس، أن القوة لا يمكن أن توجد. ولاشك أن الحجة لا خطأ فيها، ومع ذلك فإن مقدماته ليست كذلك. ويمكننا أن نرى ما يجري في حالات مثل هذه الحالة بشكل أفضل قليلاً من خلال معاينة النظرية النسبية العامة لأينشتاين. إن الزمن، في النسبية العامة، كما ذكرنا في الفصل السابق، مُمَفْهَم استعاريًا بوصفه بعدًا فضائيًا [مكانيًا]. ومن ثم يمكن مَفْهَمَة القوة الجاذبة استعاريًا بمصطلحات مكانية [فضائيَّة] بشكل خالص بوصفه منحنى في الزمكان وقد رأينا جميعًا الشكل التوضيحي لهذه الفكرة مع الرسم الشائع للوح مطاطي مع كرة ثقيلة في المنتصف تشد اللوح وتحني سطحه. وحين تتم دحرجة بلية "في خط مستقيم" على اللوح يظهر الخط المتقاصر [جيوديسي] geodesic الذي يمثل خطًا مستقيمًا على سطح منحنٍ.

وبناءً على ذلك، يبدو لنا المسار الذي تتخذه البلية على السطح المنحني منحنيًا بالنسبة إلينا، كما لو أن الكرة التي في مركز اللوح قد جذبته بالقوة. وكذلك، يجادل أينشتاين بأن أي جسم ذى كتلة ضخمة يفرض انحناء على الزمكان الرباعي الأبعاد. إن ما ندعوه قوة الجاذبية هو "فعليًا" انحناء الزمكان، و"شد" الجاذبية لموضوع ما [شيء ما] ليس شدًا على الإطلاق وإنما

هو فحسب الموضوع المُتحرِّك مع الخط المتقاصر عبر مساحة منحنية للزمكان.

لكن ما عسانا أن نفعل بهذا؟ فلو أنني أخبط على كتاب ويسقط على الأرض، فهل أقول إنه لم تكن هناك قوة تجذبه إلى الأرض (كما ادعى نيوتن)، وإنه بدلاً من ذلك كان يتبع منحنى في الزمكان؟

إن أينشتاين، من منظورنا، قد أبدع نظرية استعارية مفيدة. وقد استطاع أينشتاين باستخدامه استعارة **الزمن بوصفه بعدًا مكانيًا**، أن يستخدم إذًا رياضيات الهندسة الريمانية. وقد سمحت له الهندسة الريمانية أكثر من ذلك، في ظل استعارة **فضائيَّة [مكانية] الزمن** أن يُمَفْهِم القوة استعاريًا بلغة المنحنى الزمكاني ومن ثم أن يبدع توحيدًا رياضيًا جميلاً، توحيدًا أتاح إمكانية الحسابات الخاصة بالنتائج الإمبريقية.

لكن ما الذي ثبت بالضبط حين "تأكَّدت" نظرية أينشتاين؟ لقد زعمت نظرية أينشتاين أن جسمًا ضخمًا مثل الشمس يفترض أن يُشكِّل منحنى زمكانيًا بارزًا في جواره المباشر. فإذا مر شعاع ضوء بقرب الشمس، فإنه يُفترَض أن يتبع مسارًا منحنيًا. وقد نُظِر إلى هذا على أنه يوفر اختبارًا لنظرية جذب الجاذبية في مقابل نظرية المنحنى الزمكاني. ومن المفترض أنه لا كتلة للضوء؛ ومن ثم يُفترَض أنه لا يوجد "جذب" وأن الضوء ينبغي أن يمضي في خط مستقيم بجوار الشمس. إلا أنه إذا كان الزمكان منحنيًا بجوار الشمس، فإن مثل هذا الشعاع الضوئي ينبغي أن يمضي عبر مسار منحنٍ، سواء كان كتلة أو لم يكن كتلة.

وقد لوحِظ، أثناء كسوف للشمس، وضع نجم لم يكن من المعتاد أن يُرَى بجوار الشمس حين تشرق. وإذا كان الزمكان منحنيًا، فإن الضوء الآتي من النجم يجب أن يتحرك في مسار منحنٍ بجانب الشمس ويجب أن يظهر النجم منزاحًا درجات قليلة. وقد تم القياس أثناء كسوف عام ١٩١٩، وتم التحقق من حسابات أينشتاين الخاصة بأين يجب أن يظهر النجم. وقد أُخِذت نظرية أينشتاين بوصفها مؤكَّدة – ومفسَّرة حرفيًا: لا توجد قوة للجاذبية. وظللنا نطلق على تلك القوة المنحنى الزمكاني.

إن نظرية أينشتاين تحتاج ألا يتم تأويلها حرفيًا. ويستطيع المرء أن يقول: إن أينشتاين أبدع نسقًا استعاريًا جميلاً للقيام بحسابات الحركة الخاصة بالضوء في حقل الجاذبية. وقد مكَّنته استعارة الفضاء بوصفه بعدًا زمنيًا من أن يستخدم رياضيات مفهومة تمامًا ليقوم بحساباته. ولاشك أن هذا إنجاز استعاري هائل. إلا أن ذلك لا يعني أن علينا أن نفهم تلك النظرية بوصفها المشخِّصة للطبيعة الصادقة موضوعيًا للكون.

إن ما يجعل المرء يتمرد على التأويل الحرفي للنسبية العامة هو التضمين الخاص بأنه حين يُلقِي شخص ما كُرة من قمة بناء مرتفع، لا تكون الكُرة خاضعة لأية قوة جاذبية، وإنما هي بدلاً من ذلك تتحرك فحسب مع خط متقاصر في مساحة منحنية من الزمكان. إن الاستجابة العلمية الحرفية تتمثل في أن إنكار ذلك مثله مثل إنكار أن الأرض تدور حول الشمس والادعاء بدلاً من ذلك أن الشمس تشرق وتغرب وتدور حول الأرض بشكل حرفي.

وبالطبع، فإن أي فيزيائي سيقول لك أن آخر شيء تحتاج أن تفعله حين تقوم بحساب المسار الخاص بكُرة ملقاة من مبنى مرتفع هو أن تستخدم النسبية العامة لتقوم بحساباتك. وبالنسبة للسرعات التي هي أقل كثيرًا من سرعة الضوء، فإن نظرية نيوتن ستعمل بشكل جيد تمامًا للحصول على الأرقام الصحيحة. إلا أن هذه ليست قضية الفلسفة! ذلك أن السؤال الذي تطرحه الفلسفة الكلاسيكية هو سؤال خاص بالأنطولوجيا، وهو: هل توجد قوة الجاذبية حقًا بوصفها قوة أم أنها حقًا منحنى زمكاني؟ وذلك هو السبب في لماذا سيريد من هو مهتم بالأنطولوجيا أن يسأل حول إسقاط كُرة من مبنى مرتفع.

إن القضية المطروحة هنا ليست مجرَّد وجود قوة الجاذبية. فافترض أن المرء يقوم بالحركة النظرية لنظرية الأوتار الفائقة التي تمثِّل بالنسبة لكل القوى ما مثلته نظرية أينشتاين بالنسبة للجاذبية. افترض أننا ننظر إلى نظرية الأوتار الفائقة من منظور نسق استعارات **بنية الحدث**.

في استعارة **بنية الحدث الشيئية**، تُمَفْهَم الخصائص بوصفها أشياء، بوصفها موضوعات استعارية مُمْتلَكة.

أما في استعارة **بنية الحدث الموقعية**، فتُرَى الخصائص بوصفها "أوضاعًا" "states"، بوصفها مواقع استعارية يمكن أن يكون الشيء داخلها أو فيها.

إن الجزئيات مُمَفْهَمَة في النظرية التقليدية للجزئيات الأوليَّة بلغة استعارة **بنية الحدث الشيئية**، حيث كانت تُرَى الجزيئات بوصفها مالكة لخصائص مثل

الكتلة والشحنة والدوران. لكن استعارات **بنية الحدث الموقعية** هي عبارة عن ثنائيات [أزواج]، تختلف بعكس الخلفية والشكل. إن نظرية الأوتار الفائقة تجعل حركة الاختيار للزوج الآخر، استعارة **بنية الحدث الموقعية**.إن الجزيئات الأوليَّة، وفق هذه الاستعارة، لا *تمتلك* خصائص، وإنما هي؛ بدلاً من ذلك، موقعية وليست أشياء منفصلة عن الفضاء التي هي "فيه"، بل إنها جوانب من الفضاء ذاته. إن الجزيئات توجد في فضاء ذى عشرة أبعاد، الأبعاد الأربعة الخاصة بالمكان والزمن الفيزيقيين وستة أبعاد أخرى صغيرة جدًا. وهي ليست نطاقًا في الفضاء [المكان]، وإنما هي عبارة عن خيات [حلقات] صغيرة جدًا– خطوط مغلقة بحرف صغير، إلا أنها المحيط المتناهي. ومن هنا يأتي اسم "الوتر" "string". إن أية خية [حلقة] مفردة a single loop، تمتد على مساحة واسعة من الزمن يمكن تمثيلها بصريًا بوصفها مثل خرطوم طويل، مع مقطع مستعرض شبيه بحلقة صغيرة وامتداد كبير جدًا. وكل جزيء لا يتألف من حلقة واحدة، وإنما من حلقات عديدة، كل منها يمتد في واحد من ستة أبعاد صغيرة جدًا. والحلقات المتعددة ليست ساكنة ولكنها "تتذبذب"، والنغمات التوافقية المختلفة للأوتار تناظر الجزيئات الأوليَّة المختلفة. وتصبح تصورات مثل الشحنة والدوران جوانب من الفضاء، خصوصًا من الأبعاد الستة المتناهية الصغر التي تتحلق عبرها الأوتار. وبالتالي يمكن أن تتم مَفْهَمَة الجزيئات الأوليَّة بلغة هندسية بشكل خالص. إنها جوانب من الفضاء – حلقات متعددة الأبعاد داخل الأبعاد الملتوية الستة المتناهية الصغر التي وفقًا لها يتم تمثيل الشحنة والدوران وما إليهما. وهي تمتد في بعد الزمن عبر كل النقاط التي توجد فيها في الزمن. فهي تمتد في الأبعاد الفضائيَّة الثلاثة بموازاة كل

المواقع التي تمر عبرها على امتداد "حيواتها". وبالتالي، فإنها "ممتدة" ["طويلة"] في هذه الأبعاد.

ففي نظرية الأوتار الفائقة، تتم مَفْهَمَة كل القوى – الجاذبة، والكهرومغناطيسية، والقوى النووية القوية والضعيفة – بوصفها انحناءات في فضاء عشاري الأبعاد. وما يفعله هذا هو أنه يتيح للرياضيات ذاتها، الهندسة الريمانية، أن تكون مُسْتَخدَمة لحساب كل ما ندعوه اعتياديًا "قوى". لكن بالطبع، إذا ما أخذ المرء هذه النظرية حرفيًا، لن توجد قوى على الإطلاق بوصفها قوى. ذلك أن كل ما اعتدنا على أن نُمَفْهِمه بوصفه قوى هي جميعًا الآن انحناءات في فضاء عشاري الأبعاد.

أما إذا أخذنا نظرية الأوتار الفائقة حرفيًا، فلن توجد قوى على الإطلاق. وسنعيش في كون متعدد الأبعاد بشكل جذري، كون ذي عشرة أبعاد!

فهل نحن "فعلاً" نحيا في عالم ذي عشرة أبعاد أو أكثر من عشرة أبعاد، والعديد منها صغيرة جدًا وبلا قوى عدا الكثير من الانحناءات في الفضاء المتعدد الأبعاد؟ أم أن نظرية الأوتار الفائقة هي استعارة تقنية مبدعة وخلاقة تتيح كل العمليات الخاصة بحسابات القوة أن تتوحد باستخدام الرياضيات ذاتها – الهندسة الريمانية؟

إن هذين الطرحين ليسا بديلين يستبعد أحدهما الآخر. إذ من منظور النسق التصوري الإنساني اليومي، فإن نظرية الأوتار الفائقة استعارية، كما هي النسبية العامة وكما هي ميكانيكا نيوتن. ذلك أن أخذ أية نظرية من هذه النظريات العلمية استعاريًا يعني السماح بـ "وجود" العلل من منظورنا

اليومي. فالواقعية المُجَسْدَنة تسمح لكلا المنظورين أن يُنظر إليهما على أنهما "صادقان" بالنسبة للشخص ذاته. ودعونا نشرح كيف يكون كلا هذين المنظورين ممكنين معًا.

الموقف الخِبْرَوى ووجهات النظر المُجَسْدَنة

لقد كشفت دراسة عملية التصنيف الفئوي الإنساني أن نسقنا التصوري منظَّم حول مفاهيم من المستوى الأساسي، وهي مفاهيم محدَّدة بالنسبة لقدرتنا على أن نشتغل على أفضل وجه ممكن في بيئتنا، في ظل ما تتيحه لنا أجسادنا. إن مفاهيم الفاعلية الإنسانية المباشرة – *الدفع والجذب*، و*الضرب*، و*الإلقاء*، و*الرفع والإعطاء*، و*الأخذ*، وما إليها – هي من بين ثوابت المستوى الأساسي لنسقنا المفهومي بعامة ونسقنا الخاص بالمفاهيم السببية بشكل خاص.

إذ لا توجد لدينا طريقة أكثر أساسية لفهم العالم مما هو لدينا عبر مفاهيمنا المُجَسْدَنة ذات المستوى الأساسي وخبرات المستوى الأساسي التي يتم تعميمها. إن مثل هذه المفاهيم الأساسية أساسية ليس فقط لمَفْهَمَتنا الحرفية للعالم وإنما لمَفْهَمَتنا الاستعارية كذلك.

إن فهمنا من المستوى الأساسي، الذي يوظِّف مفاهيم المستوى الأساسي، مطلوب لأي تفسير على الإطلاق للحقيقة. ولتفترض إنني أرفع كوبًا، إن فهمي الأكثر أساسية لفعل كهذا سيتضمن مَفْهَمَة من المستوى الأساسي بلغة مفهوم الرفع، وهو ما سيتضمن بدوره البرامج الحركية العامة

المستخدمة في حالات نمطية للرفع ومَفْهَمَة لمفهوم *فوق up* الخاص بالعلاقات الفضائيَّة.

إن رفعي لكوب يمكن أن يُفهَم من منظورات عديدة. ذلك أنه من منظور المستوى الذري الفرعي لا يوجد رفع ولا يوجد كوب. كما أنه من منظور نظرية الأوتار الفائقة لا يوجد كيان للقوة، وإنما فقط انحناءات في فضاء متعدد الأبعاد. لكن انطلاقًا من الموقف الخِبْـرَوى الإنساني، فإن الطريقة المُثلى لي لكي أُمَفْهِم الموقف، في ظل أغراضي الطبيعية، تكون بناءً على مفاهيم المستوى الأساسي الخاصة بـ *الرفع* وبـ *الكوب*. فرفع شيء ما يتضمن مباشرة الاستخدام المباشر "للقوة". ومن هذا المنظور، توجد "القوة" في ظل الفهم الذي أسقطه بشكل طبيعي على مثل هذا الموقف. ومن وجهة نظر النَسق التصوري الإنساني في اللاوعي المعرفي، يوجد مفهوم للسببية خاص بالفاعلية الإنسانية بوصفها النمط الأولي المركزي. ومن وجهة النظر الإنسانية الاعتيادية، توجد القوة وتوجد السببية، وإن رفع كوب ما لهو شاهد على كل من ممارسة القوة والسببية.

إن أنساقنا التصورية تحتوي أيضًا على مفاهيم استعارية، كما رأينا معًا. وكثيرًا ما توظف النظريات الفلسفية والعلمية تلك المفاهيم الاستعارية. وعلاوة على ذلك، فإن مفاهيمنا الاستعارية الأساسية ليست اعتباطية أو ذاتية أو حتى محدَّدة ثقافيًا في أغلبها. كما أنها مُجَسْدَنة إلي حد كبير، ولها أساس في خبرتنا الجسدية. بل إن حتى أكثر النظريات العلمية صعوبة واستعصاء، مثل نظرية النسبية العامة ونظرية الأوتار الفائقة، توظِّف مثل هذه الاستعارات المُجَسْدَنة الأساسية كاستعارة **الزمن بوصفه بعدًا فضائيًا** Time

As Spatial Dimension واستعارة **بنية الحدث الموقعية**. وأحد الأشياء المهمة التي كشفها العلم المعرفي بوضوح هو أننا نملك وسائل تصورية متعددة لفهم المواقف والتفكير فيها. وما نأخذه بوصفه "حقيقيًا" يعتمد على كيف نُفَهِم الموقف الذي لدينا. فالشمس، من منظور خبرتنا البصرية الاعتيادية، تشرق؛ إنها تصعد بالفعل من وراء الأفق. أما من منظور المعرفة العلمية، فإنها لا تفعل ذلك.

وكذلك، فإننا حين نرفع شيئًا ما نَخْبُر أنفسنا ونحن نمارس قوة لنتغلب على قوة تجذب الشيء إلى أسفل. ومن وجهة نظر خبرتنا المعتمدة على المستوى الأساسي، فإن قوة الجاذبية توجد فعلاً، بغض النظر عما تقوله النظرية العامة للنسبية. لكن إذ كنا فيزيائيين مهتمين بحساب كيف سيتحرك الضوء في حضور كتلة ضخمة، فإن الأجدى حينئذٍ هو تبني منظور النسبية العامة التي لا توجد فيها قوة جاذبة.

وهذا لا يعني أن أحد المنظورين صادق موضوعيًا في حين أن الآخر ليس كذلك. ذلك أن كليهما منظوران إنسانيان. فالمنظور الأول، المنظور غير العلمي، حرفي بالنسبة للأنساق التصورية الإنسانية القائمة على الجسد. أما المنظور الآخر، المنظور العلمي؛ فهو استعاري بالنسبة للأنساق التصورية الإنسانية القائمة على الجسد. ومن المنظور العلمي الاستعاري لنظرية النسبية العامة ونظرية الأوتار الفائقة، لا توجد قوة جاذبة ككيان – وإنما هي بدلاً من ذلك انحناء [منحنى] زمكاني. أما من المنظور الحرفي غير العلمي فإن القوى توجد.

والآن، فإذا أخذنا نظرية علمية ما أو أخرى بوصفها حقيقية حرفيًا، وإذا كنا نُصر أنه توجد فقط حقيقة واحدة، وأنها أفضل حقيقة علمية لدينا، إذًا فإن القوة، كما لاحظ راسل، لا توجد وكذلك السببية. ومع ذلك، فإذا كان يمكننا أن نقر أن تكون النظريات العلمية مُدْرَكة بالنسبة للبنى التصورية الاستعارية التي تمثِّلها بالنسبة للكائنات الإنسانية، فإنه يمكننا حينئذٍ أن نقر طرائق متعددة لمَفْهَمَة العالم، بما في ذلك كل من الطرائق العلمية والطرائق غير العلمية. فالتسليم بالمنظورات المتعددة التي توضحها التحليلات المعرفية يتيح لنا أن نحافظ على كلا المنظورين، المنظور العلمي الذي لا توجد فيه السببية، ومنظورنا اليومي الذي توجد فيه السببية.

السببية والواقعية: هل توجد السببية؟

حين يتساءل شخص ما "هل توجد السببية؟" فإن ذلك الشخص عادة ما يريد أن يعرف إذا ما كانت هناك ظاهرة موحَّدة مفردة (تدعى "السببية") موجودة موضوعيًا في العالم المنفصل عن العقل، وعاملة طبقًا لمنطق وحيد. وعلاوة على ذلك، فهو يفترض، أو هي تفترض، أن ثمة جوابًا بسيطًا مباشرًا بنعم أو لا. وكما رأينا، فإن الموقف أكثر تعقيدًا من ذلك.

إلا أن الافتراضات المسبقة الكامنة وراء هذا السؤال البسيط كما يبدو زائفة إلي حد بعيد. وذلك، أولاً، أن *السببية* كلمة في اللغة الإنسانية وتعيِّن فئة تصنيفية إنسانية، فئة تصنيفية إشعاعية ذات تعقيد فائق. وفي تلك الفئة الإشعاعية المعقَّدة، ليست هناك مجموعة من الشروط الضرورية والكافية

التي تغطي كل حالات السببية. وبناء على ذلك، فإن السببية كما نفهمها ليست ظاهرة موحَّدة. إنها ببساطة لا تعيِّن فئة موجودة موضوعيًا من الظواهر، ومحدَّدة بشروط ضرورية وكافية، وتعمل بمنطق وحيد في العالم المستقل عن العقل. ولأن الافتراضات الكامنة وراء السؤال لا أساس لها حتى الآن، فإنه لا يوجد جواب بسيط ومباشر للسؤال.

إن هذا يستأصل الواقعية المحدودة الأفق التي تفترض أن لغتنا هي ببساطة انعكاس للعالم المستقل عن العقل؛ ومن ثم فإن مثل هذه الأسئلة بسيطة ومباشرة. إلا أن استئصال الواقعية المحدودة الأفق لا يستأصل كل أشكال الواقعية، ولا يقتضي إما المثالية أو النسبية الكاملة.

إن ما يبقى هو واقعية مُجَسْدَنة تدرك أن اللغة الإنسانية والفكر الإنساني مبنيان ومقيَّدان بالخبرة الإنسانية. وفي حالة الفيزياء، ثمة بالتأكيد عالم مستقل عن العقل. لكن لكي نُمَفْهِمه ونصفه لا بد لنا من أن نستخدم مفاهيم إنسانية ولغة إنسانية. والمؤكَّد هو أن تلك المفاهيم الإنسانية المُجَسْدَنة، مفاهيم المستوى الأساسي، تتوافق بشكل جيد جدًا مع الخبرة الفيزيقية المتوسطة المستوى، ولذلك فإنها تحظى بأولوية معرفية بالنسبة إلينا. وها هنا نشعر أننا مرتاحون لقول إن السببية توجد بالنسبة لحالات اعتيادية من الاستخدام المباشر للقوة الفيزيقية في حيواتنا اليومية. والحالة المركزية الأوليَّة النمط في خبرتنا الأساسية المستوى لا تمثِّل لنا مشكلاً في الجواب على السؤال. لقد لكمني في ذراعي. لقد سبَّب لي ألمًا. نعم، توجد السببية.

إلا أن السؤال، مع ذلك، إشكالي تمامًا فيما يتعلق بكل موضع آخر؛ لأننا نتحرك بعيدًا عن الحالة المركزية ذات النمط الأولي للسببية إلي معاني

أخرى مختلفة جدًا ذات أشكال منطقية مختلفة ومعايير مختلفة لتحديد ما هو حقيقي. والسؤال ليس بسيطًا إلي هذا الحد فيما يتعلق بالمسارات السببية، والروابط السببية وما إليهما. بل إن هذه الحالات تقتضي نظرية *مُجَسْدَنة* لمطابقة الحقيقة، حيث تؤخذ مَفْهَمَات الموقف المُجَسْدَنة، الاستعارية وغير الاستعارية، في الحسبان. وفي مثل هذه الحالات توجد السببية أو لا توجد بالاعتماد معًا على العالم وعلى مفهمتنا له.

وفيما وراء الخبرة الفيزيقية المتوسطة المستوى– في الكون الأصغر للجزيئات الأوليَّة والكون الأكبر للثقوب السوداء – فإن مفاهيمنا الأساسية المستوى تخذلنا. ومَفْهَمَة مثل هذه الخبرة تقتضي أداة الاستعارة التصورية الرائعة. لكن ما أن نتحرك إلي مجال الاستعارة التصورية بالتنظير حول المستويات الصغرى والكبرى، حتى نجد أن أي تصور حرفي يومي معتاد للسببية يخذلنا. وحين تكون نظرياتنا استعارية ولا تحوي مفهومًا للسببية، نجيب عن السؤال الخاص بإذا ما كانت السببية توجد اعتمادًا على إلي أي مدى نأخذ نظرياتنا حرفيًا.

بإيجاز، إن سؤال "هل توجد السببية؟" ليس سؤالاً ساذجًا يجاب عنه بنعم أولاً. بل إنه يبسِّط بشكل خطير للغاية شيئًا رأينا إلي أي مدى هو معقَّد تعقيدًا هائلاً.

الفصل الثانى عشر

العقـــل

من المستحيل فعليًا أن نفكِّر في العقل أو أن نتحدث عنه بأي صـــورة جدية دون مفهمته استعاريًا. إذ إننا حين نُمَفْهِم جوانب العقل بعبارات مثـــل الإمساك بالأفكار، أو الوصول إلي استنتاجات، أو أنه غير واضح، أو ابتلاع زعم ما، فإننا نستخدم الاستعارة لنضفي معنى على ما نفعله بعقولنا.

إلا أن نسق الاستعارات الخاصة بالعقل لدينا واسع المدى جدًا إلي حد أننا لن نستطيع أن نصفه كله هنا. ولذا؛ فإننا سنتناول من هذا النسق ما يكفي فحسب لاستخلاص بعض الاستنتاجات الفلسفية المهمة. وستتوازى نتائجنا مع ما وجدناه في كل من حالة الـــزمن والـــسببية والأحـــداث: أولاً، إن نـــسق الاستعارة المُمَفْهِم للفكر نفسه لا يعطينا فهمًا وحيدًا شاملاً وتماســـكًا للحيـــاة العقلية. وإنما هو بدلاً من ذلك يقدِّم لنا استعارات تصورية غير متوافقة مـــع بعضها البعض. ثانيًا، إن نسق الاستعارة الخاص بالعقل يوفِّر المادة الخـــام للنظريات الفلسفية الشائعة.

العقل بوصفه نسق الجسد

لقد أظهرت إيفا سويتسر (A1,1990) أنه يوجد نسق فرعي واسع المدى للاستعارات الخاصة بالعقل المُمَفْهَم فيها العقل بوصفه جسدًا. ولعله يمكن رؤية المخطَّط الرئيسي لهذا النسق الفرعي في الترسيم العام التالي:

العقل جسد **The Mind Is A Body.**

التفكير اشتغال فيزيقي Thinking Is Physical Functioning.

الأفكار كيانات ذات وجود مستقل. Ideas Are Entities with An Independent Existence.

التفكير في فكرة ما هو اشتغال بشكل فيزيقي من جانب كيان ما موجود بشكل مستقل Thinking of An Idea Is Functioning Physically With Respect To An Independent Existing Entity.

توجد أربع حالات خاصة واسعة الانتشار من هذه الاستعارة مُمَفْهَم فيها التفكير بوصفه أربعة أنواع مختلفة من الاشتغال الفيزيقي، وهي: تحريك، وإدراك الموضوعات، والتلاعب بها، والأكل. ودعونا الآن نتناول كل واحدة منها.

التفكير حركة

إن إحدى طرائقنا الرئيسية للحصول على المعلومات تكون من خلال الحركة في العالم. وهذا هو الأساس لاستعارتنا **التفكير حركة** Thinking Is Moving التي تتألف من الترسيم التالي:

العقل جسد. The Mind Is A Body.

التفكير حركة. Thinking Is Moving.

الأفكار مواقع. Ideas Are Locations.

الاستدلال قوة. Reason Is A Force.

الفكر العقلاني حركة تتجه اتجاهًا متعمدًا خطوة بخطوة وفي توافق مع قوة الاستدلال.

عدم القدرة على التفكير هو عدم قدرة على الحركة.

خط التفكير طريق.

التفكير في س يعني الحركة في المنطقة المحيطة بـ س.

التواصل توجيه.

الفهم متابعة.

إعادة التفكير اجتياز مرة أخرى للطريق.

واضح من خلال جمل مثل "كان عقلي *يتسابق*،" "My mind was *racing*" و" سرح [شرد] عقلي للحظة،" "My mind wandered for a moment"، و"ظل هاري *يتمادى مع رحلات الوهم*،" "Harry Kept *going off on flights of fancy*" أن الفكر يمكن أن يُمَفْهَم بوصفه حركة motion. كما هو واضح أن الأفكار مواقع من خلال جمل مثل "كيف *وصلت إلي ذلك الاستنتاج*؟" "How did you *reach that conclusion*?"

و"لقد *وصلنا إلي نقطة حاسمة* في الجـدل،" "We have *arrived at the crucial point* in the argument," و"*أين* أنت في النقاش؟" "*Where* are you in the discussion?"، ولنلاحظ أن المواقع توجد بشكل مستقل عن الأشخاص المتموقعين فيها. وأن تكون غير قادر علـى التفكيـر يعني بالطبع كونك غير قادر على الحركة: "إنني *عالق* [غارز]! لا أسـتطيع أن *أمضي ولو خطوة واحدة في هذا الاتجاه من التفكير*."

"I'm stuck ! I can't *go any farther along this line of reasoning*."

ولننظر الآن إلي ما يعنيه أن تكون *مدفوعًا إلي استنتاج* to *be forced to a conclusion* . افترض أنك وصلت إلي نقطة معيَّنة في تفكيرك، فأن تكـون مدفوعًا إلي استنتاج يعني أنك وصلت إلي موقع فكرة أخـرى مـن خـلال التفكير بشكل عقلاني، سواء كنتَ تريد ذلك أم لا. إن الاستدلال إذًا مرئـي بوصفه قوة شديدة وطاغية بشكل نموذجي تحرِّك المفكرِّ من موقع فكرة إلي موقع فكرة أخرى. كما أن الاستدلال يشبه إلي حد كبير جدًا قوة الطبيعة؛ إذ إن أي استنتاج تجد نفسك مدفوعًا إليه بواسطة الاستدلال هو استنتاج طبيعي. وأن ترفض أن تصل إلي استنتاج طبيعي يعْني أنك تقاوم قوة الاستدلال، أي أن تصبح غير متعقل أو لا عقلانيًا. وهكذا فإن قـوة الاسـتدلال مُمَفْهَمَـة بوصفها قوة موجِّهة نحو خط معين من التفكير. وذلك هو السبب فـي أننـا نتحدث عن *كوننا مقودين* إلي استنتاج ما. إذ حين تكون مقودًا إلي اسـتنتاج ما، فإنك تفكِّر بشكل متوافق مع الاستدلال، أي وفق المسارات التي يـدفعك الاستدلال إلي أن تفكِّر عبرها وصولاً إلي الموضـع الـذي يأخـذك إليـه الاستدلال. لأنه حين تكون مقودًا إلي استنتاج ما، فإنك لا تكون طبقًا لـذلك

مسئولاً بشكل شخصي عن بلوغ ذلك الاستنتاج. فالمسئول ليس أنت، وإنما القوة الطبيعية للاستدلال ذاته.

إذ أن تفكِّر بشكل عقلاني يعني، أولاً، أن تفكِّر عبر المسارات المقتضاة من قبل قوة الاستدلال. كما أنه يعني ثانيًا أن *تمضي خطوة خطوة* دون *إغفال أي خطوة*، بحيث تكون متأكدًا من أنك على الطريق الذي يقتضيه الاستدلال – ثالثًا، إن الحركة نحو استنتاج ما تعني أن تكون مباشرًا بقدر ما يمكن، دونما التفكير *بشكل دائري* أو *الانتقال المفاجئ من موضوع إلي آخر* أو *الانحراف بعيدًا عن الموضوع*.

إن كلمة *topic الموضوع* مشتقة صرفيًا بالصدفة من كلمة *topos* اليونانية التي تعني "مكاناً ما" [يمكننا القول إن ثمة تشابهًا فيما يتعلق بكلمة الموضوع في العربية، إذ إنها اسم مفعول مشتق من الفعل وضع ، وبالطبع تبدو الصلة قوية بين الوضع والموضع والموضوع وارتباط كل منها بالمكان، المترجم] فأن تفكِّر في موضوع معين يعني استعاريًا أن تتحرك في نطاق مكان معين. ولذلك، يمكننا أن نتحدث عن *العودة* إلي الموضوع، *والابتعاد* عن الموضوع، *ومقاربة* موضوع ما. إن التواصل مُفَهَم، وفق ذلك، بوصفه توجيهًا [إرشادًا]، ومن ثم فإن فهم ما يتم توصيله يعني متابعة شخص ما يوجِّهك عبر منطقة ما. وهكذا، فإننا حين لا نعود قادرين على فهم شخص ما يمكننا أن نقول أشياء مثل : *أبطئ قليلاً*." "*Slow down.*"، "إنك *منطلق أسرع من اللازم* بالنسبة لي." "You're *going too fast* for me."

"إنني لا أستطيع *أن أتابعك*." "I can't *follow you*" "لا أستطيع أن *أجاريك*." "I can't *keep up with you*" "*إلي أين سيفضي* بك هذا؟" "*Where are you going* with this?"

"هل يمكنك أن *تعود* إلي ذلك *ثانية*؟" "Can you *go over* that again?"

إن استعارة *التفكير حركة* Thinking Moving هي أساس تصورنا للعلل الغائية Final causes، المُمَفْهَمَة فيه الغايات purposes بوصفها علل الأفعال المؤدَّاة لإنجاز تلك الغايات. فاستعارتا **العلل قوة** Causes Are Forces و**الأفعال مواقع** Actions Are Locations تترابطان مع استعارة **الاستدلال قوة** Reason Is A Force لتنتج الاستعارة المركَّبة لـ **التسبيب العقلي** Rational Causation . لنفترض أنني أعرف أن النتيجة **ب** يمكنها فقط أن تنتج بأداء فعل معين هو أ. ولنفترض أنني أريد أن تحدث **ب** إذًا، فإن *قوة الاستدلال تحركني لـ* أداء أ ومن ثم تحقيق النتيجة **ب**. ذلك أن رغبتي في **ب** هي عبارة عن علة عقلية لأدائي لـ أ. وهذه بعض حالات ما يدعوه أرسطو *العلل الغائية*، أما الحالات الأخرى فستناقش في الفصل الثامن عشر الذي نحلِّل فيه استعارات أرسطو الأساسية.

ولنوجز، فقد كنا نتناول الحالة الخاصة من الاستعارة المؤلَّفة من **العقل جسد** The Mind Is A Body و**التفكير اشتغال فيزيقي** Thinking Is Physical Functioning وفي هذه الحالة، فإن نمط الاشتغال هو الحركة. والآن دعونا *ننتقل إلى* الحالة الخاصة التالية، التي يكون فيها، كما *سنرى*، النمط الملائم للاشتغال الجسدي هو الإدراك.

التفكير إدراك

إننا نحصل على معظم معرفتنا عبر الرؤية. وتقودنا أكثر الخبرات اليومية شيوعًا تلك إلي مَفْهَمَة المعرفة بوصفها إبصارًا. وعلى نحو مماثل، فإن هناك مفاهيم أخرى مرتبطة بالمعرفة تُمَفْهَم وفق مفاهيم مماثلة مرتبطة بالإبصار. وعمومًا، فإننا نستقي جزءًا مهمًا من منطق معرفتنا من منطقنا

في الرؤية. ونقدِّم هنا الترسيم الذي يسقط منطقنا في الرؤية علـــى منطقنـــا في المعرفة.

العقل جسد.

The Mind Is A Body.

التفكير إدراك.

Thinking Is Perceiving.

الأفكار أشياء مُدْرَكة.

Ideas Are Things Perceived.

المعرفة إبصار.

Knowing Is Seeing.

التواصل عَرْض.

Communicating Is Showin

محاولة إحراز معرفة هي بحث.

Attempting To Gain Knowledge Is Searching.

أن تصبح منتبهًا [واعيًا] يعني أن تكون مُلاحظًا.

Becoming Aware is Noticing.

المساعدة في المعرفة مصدر ضوء.

An Aid To knowing Is A Light Source.

أن تكون قادرًا على أن تعرف يعني أن تكون قادرًا على أن ترى.

Being Able To know is Being Able To See.

أن تكون جاهلاً يعني أن تكون غير قادر على أن ترى.

Being Ignorant Is Being Unable To See.

عوائق المعرفة عوائق في الرؤية.

Impediments To Knowledge Are Impediments To vision.

الخداع إعاقة قصدية للرؤية.

Deception Is Purposefully Impeding Vision.

المعرفة من "منظور" أ تعنى الإبصار من وجهة نظر أ.

Knowing From A "Perspective" Is Seeing From A Point Of View.

الشرح التفصيلي هو رسم لصورة.

Explaining In Detail Is Drawing A Picture.

توجيه الانتباه هو تأشير.

Directing Attention Is Pointing.

لفت الانتباه يعني النظر إلي.

Paying Attention Is Looking At.

أن تكون متلقيًا يعني أن تكون سامعًا.

Being Receptive Is Hearing.

الأخذ بجدية يعني الإنصات.

Taking Seriously Is Listening.

الإحساس هو شم.

Sensing Is Smelling.

رد الفعل الانفعالي شعور.

Emotional Reaction Is Feeling.

التفضيل الشخصي تذوق.

Personal Preference Is Taste.

إن هذه استعارة شائعة فائقة للعادة. إذ حين نقول "*أرى* ما تقول"، فإننا نعبِّر عن التواصل الناجح. كما أن *تغطية ما* هي محاولة *لإخفاء* شيء ما، لمنع أشخاص ما من معرفته. مثلما أن خداع الناس يعني أن *تضع سدًا أمام أعينهم*، أو *ستارًا من الدخان* أو أن *تضبِّب القضية*. وكذلك فإن الكتابة *الواضحة* هي الكتابة التي تتيح للقراء أن يعرفوا ما يتم توصيله، في حين أن الكتابة غير الواضحة أو *الغائمة* تجعل من الصعب على القراء أن يعرفوا ما يقال.

إن محاولة اكتساب معرفة بشيء ما *مُمَفْهَمَة* بوصفها نظرًا إليه أو بحثًا عنه، كما أن إحراز المعرفة *مُمَفْهَم* بوصفه *اكتشافًا discovering* أو *عثورًا على finding*. كما يوصف الشخص الجاهل بأنه *في الظلام in the dark*، بينما يوصف العاجز عن المعرفة بأنه *أعمى blind*. وكذلك فإن تمكِّن الناس من أن يعرفوا شيئًا ما يعني أن *تلقي الضوء shed light* على الموضوع. مثلما أن الشيء الذي يمكنك من أن تعرف شيئًا ما هو *تنوير enlightening*، إنه ما *يمكِّنك أن ترى*. والوقائع التي *تظهر للضوء* هي الوقائع التي أصبحت معروفة (لأولئك الذين كانوا ينظرون).

وحين نتحدث عن شخص ما قائلين إن *لديه غشاوات has blinders* على عينيه، أو أنه لا يستطيع أن *يرى أبعد من أنفه*، فإننا نعني أن بؤرة اهتمامه تقلِّص نطاق ما يمكن أن يفكِّر فيه وتجعل من المستحيل عليه أن يرى أشياء معيَّنة. كما أننا حين نتحدث عن *الإشارة إلى شيء ما* بحيث يمكنك أن تراه، فإننا نعني أننا نوجِّه انتباهك إلي هذا الشيء إلي حد يمكنك معه أن تعرفه. وإذا ما قال لك شخص ما "هل من المفروض أن *أرسم لك* الصورة؟" "Do I have to *draw you a picture*?"، فإن ذلك الشخص يسأل إذا ما كان عليه أن يشرح شيئًا ما بالتفصيل. لكن لو أنني أفهم، فإن *الصورة لدي*.

إن التصور الخاص بكل من المنظور وزاوية الرؤية ووجهة النظر وموقع المعاينة يُستقي من هذه الاستعارة. إذ حين تشاهد مشهدًا ما يجب عليك أن تنظر إليه من موقع ما. لأنك لا تستطيع أن ترى أشياء بعينها إلا من موقع بعينه. أمَّا إذا كنت بعيدًا، فإن التفاصيل الصغيرة يمكن أن تكون غير قابلة للرؤية. حيث يمكن لبعض الأشياء أن تكون مختفية عن رؤيتك. والضمني في هذا هو أنك تستطيع أن ترى مشهدًا ما بشكل أفضل باتخاذ مواقع متعددة للنظر. وبشكل استعاري، فإن الشخص الذي ليس لديه سوى منظور واحد فحسب لرؤية العالم يمكن أن يكون جاهلاً بالأشياء المختفية عن ذلك المنظور. مثلما أن الاقتراب مهم أيضًا هو الآخر. إذ كيما تعرف شيئًا ما، فإنك تحتاج إلي أن تكون قريبًا بما يكفي لرؤية التفاصيل، لكن ليس قريبًا جدًا إلي حد يجعلك لا تستطيع أن ترى الشكل الكلي للأشياء. إذ إنك لا تريد أن تكون كمن *لم يستطع أن يرى الغابة بسبب الأشجار*.

ولأن الرؤية تلعب مثل هذا الدور المهيمن في قدرتنا على تحصيل المعرفة، فإن استعارة **التفكير إدراك** Thinking Is Perceiving مرتبطة، في معظم الأحوال، بالرؤية. ومع ذلك، فإن الحواس الأخرى تلعب هي أيضًا دورًا، وإن كان أقل. ولننظر إلي ما يعنيه استعاريًا الإنصات إلى شخص ما كما هو في "إنني دائمًا *أنصت إلي* ما يقوله أبي لي". حيث يعني ذلك أنك، إلي جانب الانتباه إلى كلماته، تأخذ ما يوصّله إليك بجدية. أما *كونك أصم being deaf تجاه ما يقوله أبوك لك* فيعني أنك غير متلقٍ لمحتوى ما يقوله – أي إنك لا *تسمع* ما يحاول أن يوصّله إليك.

أما حين تقول إنه "يوجد شيء لا تبدو *رائحته* سليمة هنا"،

"Something doesn't *smell* quite right here"

فإنك تومئ إلي أنك تحس عقليًا أن ثمة شيئًا خارجًا عن النظام. أما حين تشعر بقوة أنك محق، فإنك تربط معًا إحساسًا عقليًا برد فعل انفعالي قوي. وأما حاسة التذوق فتستخدم لتوصيل التفضيل الشخصي للمرء. إذ الفكرة الحلوة *A Sweet thought* هي الفكرة التي تحبها، في حين أن الفكرة غير *المستساغة* a *bitter* thought هي الفكرة التي يكون لديك توجه سلبي إزاءها.

التفكير تلاعب بالموضوع

ثمة طريقة أخرى نحصل بها على المعلومات، من خلال فحص الأشياء [الموضوعات] objects والتلاعب manipulating بها.

ويشكل هذا الأساس لاستعارة أخرى رئيسية للتفكير.

العقل جسد.

The Mind Is A Body.

التفكير تلاعب بالموضوع.

Thinking Is Object Manipulation.

الأفكار موضوعات متلاعب بها.

Ideas Are Manipulable Objects.

التوصيل إرسال.

Communicating is Sending.

الفهم إمساك [قبض].

Understanding Is Grasping.

عدم القدرة على الفهم عدم قدرة على الإمساك.

Inability To Understand is Inability To Grasp.

الذاكرة خزانة.

Memory Is A Storehouse.

التذكر استرجاع (أو استعادة).

Remembering Is Retrieval (Or Recall).

بناء فكرة هو بناء شيء.

The Structure Of An Idea Is The Structure Of An Object.

تحليل الأفكار هو تفكيك الأشياء.

Analyzing Ideas Is Taking Apart Objects.

في هذه الاستعارة، الأفكار أشياء [موضوعات] يمكن أن *تلعب بها play with* أو أن *تتقاذفه toss around*، *أن تقلّبها في عقلك*. إذ إن تفهم فكرة يعني أن *تقبض* عليها it *grasp*، أن *تحصّله get it*، أن *تجعلها راسخة في عقلك*. كما أن التواصل هو *تبادل للأفكار*، وبالتالي، فإنك تستطيع أن *تعطي* شخصًا آخر أفكارًا وأن *تمرِّر* أفكارًا لأناس آخرين. والتدريس هو عبارة عن *وضع أفكار في* عقول الطلاب، حشو رؤوسهم بالأفكار. وهكذا، فإن الفشل في أن تفهم يعني الفشل في

أن تقبض على [تمسك] كما هو حين *تتخطى رأسك فكرة* أو *تفوت عليك فكرة*. إذ إن مشكلات الفهم تنشأ حين تكون الفكرة *مراوغة slippery*، مثلما يحدث حين *يُلقِي إليك شخص ما أشياء متعددة دفعة واحدة*، أو حين *يرمي إليك الكرة في زاوية*. وحين يكون الموضوع المتناول صعب الفهم عليك جدًا، فإنه يُرَى بوصفه مجاوزًا لإدراكك [لالتقاطك] beyond your grasp.

ومثلما أن للأشياء بنية فيزيقية، فإن للأفكار أيضًا بنية تصورية. إذ يمكنك أن *تضع أفكارًا مع بعضها البعض* لتشكل أفكارًا مركَّبة. ويمكن للأفكار المركبة أن تكون *منسوجة crafted* و*محاكة fashioned* و*مشكَّلة shaped* و*معادة التشكيل reshaped*. إذ يمكن لأية قضية أن تكون متعددة الجوانب. كما أن تحليل الأفكار يعني تقسيمها [تفكيكها] بحيث يمكنك أن ترى أفكارها المكوِّنة.

إن هذه الاستعارة تترابط مع استعارة **المعرفة رؤية**، بحيث يمكننا أن *نقلِّب فكرة ما* في رؤوسنا *لنرى كل جوانبها*. إذ يمكننا أن *نوقف [نعلِّق] الفكرة* للفحص *hold the idea up* to scrutiny أو أن *نضع الفكرة تحت الميكروسكوب*.

إن الاستعارات الثلاث التي ناقشناها للتو توجد عبر لغات عديدة على امتداد العالم. أما الاستعارات الأربع الأخرى التي سنناقشها، فإنها أقل انتشارًا.

اكتساب الأفكار أكل

حتى الآن لم نرَ سوى ثلاث طرائق تتم فيها مَفْهَمَة العقل بتعبيرات جسدية. وفي هذه الطرائق الثلاث، التفكير مرئي بوصفه اشتغالاً جسديًا - بوصفه تحريكًا، وإدراكًا للأشياء، وتلاعبًا بها. وتنصب الاهتمامات المركزية لتلك الاستعارات على تحصيل المعرفة، والاستدلال، والاستيعاب والتواصل. أما الآن، فإننا ننتقل إلى استعارة أخرى مختلفة جدًا وإن كان العقل مُمَفْهَمًا فيها أيضًا وفقًا للجسد، إلا أن محور الاهتمام هنا هو عقل جيد الاشتغال، مُمَفْهَم بوصفه جسدًا سليمًا. إذ تمامًا مثلما يحتاج الجسد النوع السليم من الطعام، الصحي، والمغذِّي والفاتح للشهية - كذلك يحتاج العقل أيضًا النوع السليم من الأفكار الأفكار الصادقة، النافعة، والمثيرة. وهذا هو الترسيم:

العقل الجيد الاشتغال جسد سليم.

A well-Functioning Mind Is A Healthy Body.

الأفكار طعام.

Ideas Are Food

اكتساب المعرفة أكل.

Acquiring Ideas Are Eating.

المثير من الأفكار فاتح شهية (مقبِّلات) للطعام.

Interest in Ideas Is Appetite For Food.

الأفكار الجيدة أطعمة صحية.

Good Ideas Are Healthful Foods.

الأفكار النافعة أطعمة مغذية.

Helpful Ideas Are Nutritious Foods.

الأفكار الرديئة [السيئة] أطعمة ضارة.

Bad Ideas Are Harmful Foods.

الأفكار المربكة أطعمة مقززة [مقرفة].

Disturbing Ideas Are Disgusting Food.

الأفكار المثيرة، الممتعة أطعمة شهية.

Interesting, Pleasurable Ideas Are Appetizing Foods.

الأفكار غير المثيرة أطعمة ماسخة [بلا نكهة].

Uninteresting Ideas Are Flavorless Foods.

اختبار طبيعة الأفكار شم أو تذوق.

Testing The Nature of ideas Is Smelling Or Tasting.

تناول [الأفكار] مضغ.

Considering is Chewing.

قبول [الأفكار] ابتلاع.

Accepting Is Swallowing.

الاستيعاب الكامل هضم.

Fully Comprehending Is Digesting.

الأفكار غير القابلة للاستيعاب غير قابلة للهضم.

Ideas that Are Incomprehensible Are Indigestible.

إعداد الأفكار لتكون مفهومة إعداد للطعام.

Preparing Ideas To Be understood Is Food Preparation.

التوصيل إطعام.

Communicating Is Feeding.

الأفكار الجوهرية لحم.

Substantial Ideas Are Meat.

إن الولع [الاهتمام] بالأفكار an interest in ideas مُمَفْهَم بوصفه شهية للطعام كما هو في لديه *ظمأ للمعرفة a thirst for knowledge*، *وشهية للتعلم* an *appetite for learning*، *وفضول لا يُشبَع* an *insatiable curiosity*، هذا في حين أنك لا تريد أن *تبتلع swallow*، أي تقبل، الأنواع الخاطئة من الأفكار. أما الأنواع السليمة من الأفكار فهي ضرورية، ويجب علينا أن نختبرها. لأن الأنواع الخاطئة من الأفكار سيئة بشكل أو آخر. إذ إنها زائفة، أو مشوَّشة، أو غير مثيرة للاهتمام، أو غير قابلة للاستيعاب. ولذا، فإنها، أي الأفكار الخاطئة، مُمَفْهَمَة بوصفها طعامًا غير صحي أو مقزِّزًا أو ماسخًا أو غير قابل للهضم. وبما أنك غالبًا مالا تشغِّل بشكل كامل عواقب الأفكار التي تقبلها، فإن اختبار مدى مقبوليتها سلفًا يعد أمرًا حاسمًا، وهذا ما تدور عليه هذه الاستعارة على نطاق واسع.

وبشكل استعاري، فإنك تختبر بالشم والتذوق. فلو أن الفكرة ذات *رائحة زفرة smells fishy* أو *نتنة*، فهذا يعني الحكم عليها بأنها غير صحية أي زائفة. كما أن *الوقائع النيئة raw facts* ليست ملائمة لأنها غير قابلة للهضم، أي إنها ليست معدَّة بحيث يمكن استيعابها بشكل كامل. والشيء نفسه ينطبق

على *الأفكار نصف المخبوزة* [*النصف سوى*] *half-baked ideas*. كما أن *النظريات المعادة التسخين [البائتة]* *Wormed-over theories* هي عبارة عن مخلَّفات، أفكار قديمة ليست *مستساغة* *palatable* بنفس القدر الذي كانت عليه حين ظهرت بوصفها جديدة. أما الأفكار *الفاسدة* *rotten* ideas فهي غير صحية unhealthful ولذلك فإنها غير نافعة، فالفكرة الفاسدة من غير الوارد أن تعمل. في حين أن *الأفكار الطازجة* *fresh ideas* أكثر قدرة بكثير على أن تكون فاتحة للشهية، أي مثيرة. بينما الأفكار *الماسخة* *Bland* غير مثيرة فحسب. كما نجد أن الأفكار *المقززة* *disgusting* أو *غير المستساغة* *unsavory* أي الأفكار التي *تجعلك راغبًا في التقيؤ أو شاعرًا بالغثيان*، هي أفكار مزعجة وليست مقبولة بالنسبة لعقل جيد الاشتغال. وثمة حالة خاصة شائعة لمادة هي في آن واحد مقزِّزة وغير صحية للأكل وهي *الروث* [*خراء*] *shit*. ولذا، فإن كلمة *خراء* [*روث*] يمكن استخدامها للإشارة إلي الأفكار غير الصادقة. ولذلك، فإن لدينا تعبيرات مثل "ذلك كثير من *الخراء*" "That's a lot of *shit*"، و"ذلك *روث* بهائم؟" "That's bull *shit*"، و "لا تلقِ على بـ *الروث*" "Don't *bullshit* me"، و"إنك لا *تخري* على، هل تخري؟" you're not *shittin*' me are you? أما الهضم في هذه الاستعارة فيعني التشغيل العقلي الكامل المطلوب للفهم الكامل. ولذلك فإن بعض الأفكار تحتاج إلي المزيد من الإعداد كيما تكون قابلة للهضم؛ وهي تلك الأفكار التي يجب أن *توضع على نار هادئة* *put on the back burner* أو أن تكون *مطهوَّة بهدوء* *stewed over*. فالفكرة التي لا يمكن استيعابها فورًا هي فكرة يجب أن *تمضغ* لبعض الوقت. والمضغ chewing أيضًا يعطيك فرصة لاختبار طعمها.

إذًا توجد أفكار لا يرغب الآكل في أن يقبلها، أفكار لا بد أن تكون *مغلَّفة بالسكر* *sugar-coated* أو *مبصوقة في حلقه* أو *حلقها* *forced down* his or her *throat*. وهكذا، فإن الاستعارة تقدِّم معايير لمقبولية الفكرة- إذ يجب أن تكون زكية الرائحة smell good، مثيرة للشهية appetizing، مطهوَّة جيدًا coocked properly، وممضوغة بالكامل. وحينئذٍ فقط يُفترَض أن تكون مقبولة ومبتلعة *swallowed*. أما حين تزدرد أفكارًا غيرَ مقبولة، أي أفكارًا لا يجدر بك أن تبتلعها فإنها يمكن أن تترك *طعمًا رديئًا في فمك*. وحين تتذوق فكرة غير سائغة، فإنك تقول "*إخ!*" "*Yuck!*".

وأحيانًا تكون الأفكار غير قابلة للاستيعاب لأن فيها الكثير جدًا من المحتوى: "هناك *الكثير جدًا* الذي على أن *أهضمه* هنا". أما إذا أردتَ أن تتأكد من أن قدرة الأشخاص على الهضم ليست متخمة overloaded فإنه يمكنك أن *تطعمهم بالملعقة* *spoon-feed them*. أمَّا إذا أردتَ منهم أن يقبلوا أفكارًا قد يجدون أنها مزعجة، فيمكنك أن *تغلِّفها بالسكر*. وإذا كنتَ تريد أن تخدعهم، أي أن تجعلهم يقبلون فكرة سيرفضونها إذا أمكنهم أن يمضغوها أو يتذوقوها، فإنك تحتاج حينذاك أن تجعلهم *يبتلعونها بأكملها*. والشخص الساذج هو الشخص الذي يبتلع الأفكار بأكملها.

ولعله قد أصبح من الواضح الآن لماذا نتحدث عن فكرة يمكنك فعلاً أن *تقضمها* *bite into*، *فكرة بها لحم* a *meaty idea*، في مقابل مجرَّد *مضغ الشحم* *chewing the fat* فالفكرة التي تكون جوهرية Substantial مُمَفْهَمَة بوصفها ممتلئة لحمًا a meaty idea . فهي فكرة مرئية بوصفها مغذِّية، وهو ما يعني استعاريًا أنها نافعة. في حين أن الشحم ليس مُغذيًا وإن كان يمكن أن يكون لذيذًا tasty. ولذا، فإن المحادثة الممتعة التي لا تحصل فيها على أية أفكار نافعة، حيث الهدف ليس هو الحصول على أفكار وإنما مجرَّد تمضية

الوقت، ممثلة بأنها مضغ *للشحم chewing the fat*، أما لماذا الشحم، فلأن الأفكار ليست جوهرية أو مفيدة مثل الأفكار ذات اللحم، كما أنها مضغ لأنك لا تأكل ولا تبتلع أية أفكار. وإضافة إلي ذلك، ثمة استعارة تصويرية في *مضغ الشحم*، مصوِّر فيها تحريك الفم أثناء الكلام بوصفه شكلاً من المضغ.

ثم ماذا عن لفظ *اجترار regurgitating* الأفكار عند اختبارها؟ إن تلك الأفكار هي في الواقع الأفكار غير المبلوعة أو المهضومة - أي غير المقبولة أو المستوعبة، وإنما *الممضوغة* فحسب، أي هكذا يُنظَر إليها. إذ يشكِّل *الطعام بالنسبة للفكر* أفكارًا ملائمة للالتهام العقلي صحية ومُغذِّية وفاتحة للشهية، أي جيدة ونافعة ومثيرة.

وفي حقيقة الأمر، فإن هذه الاستعارة هي أكثر تركيبًا حتى من ذلك، وإن كنا لن نناقش هذه الجوانب الأخرى من التركيب إلا بشكل عابر. فإذا كان المرء يُمَفْهِم العقل الجيد الاشتغال بوصفه جسدًا سليمًا، فإنه لا يستطيع أن يتجاهل مسألة المران العقلي. مثلما أن التعليم ليس مجرَّد مسألة إطعام الطلاب بالأفكار الصادقة والنافعة، وإنما هو أيضًا مسألة منحهم تدريبًا عقليًا صارمًا لتطوير *عقول قوية*. ولعل هذا هو السبب في أن المشكلات المقدَّمة في الكتب التعليمية يطلق عليها *تدريبات*.

المقاصد المؤنسنة والفريجية

إن الاستعارات الأربع التي اختبرناها حتى الآن هي استعارات يومية اعتيادية للعقل. والعقل مُمَفْهَم في كل واحدة منها بلغة جسدية، كما لو كان العقل شخصًا مستقلاً بوظائفه الجسدية الخاصة: مُتحرِّكًا، ومُدْرِكًا، ومتلاعبًا بالأشياء، وآكلاً. بإيجاز، إن الفكرة الفلسفية للعقل بوصفه إنساناً صغيراً a homunculus تنشأ من نسق استعارتنا اليومي.

إلا أن هذه الاستعارات العُرفيَّة تحتوي أيضًا داخلها فكرة فلسفية أخرى مهمة. وهي أن الأفكار، في كل استعارة من هذه الاستعارات، هي عبارة عن كيانات استعارية توجد بشكل مستقل عن المفكِّر: مواقع، وموضوعات [أشياء]، وطعام. وإضافة إلي ذلك، فإن كل استعارة من هذه الاستعارات الخاصة بالأفكار هي تطابق بين أفكار وأشياء في العالم: مواقع وموضوعات وطعام.

وبهذا الخصوص، فإن هذه الاستعارات جميعًا تملك خاصيتين من الخصائص الحاسمة للمعاني أو المقاصد الفريجية. وذلك أن الأفكار في هذه الاستعارات تملك وجودًا موضوعيًا علنيًا مستقلاً عن أي مفكِّر. وبفضل كل استعارة من هذه الاستعارات، يوجد تطابق بين الأفكار والأشياء في العالم.

إننا لا نقول إن الأفكار بوصفها مشخَّصة بهذه الاستعارات هي المعاني الفريجية وذلك أنها بالتأكيد ليست كذلك. والآن نلاحظ ببساطة فقط أنها تشترك مع المقاصد الفريجية في خاصيتين حاسميتين، ولعله بوسعهما أن يفسِّرا لنا لماذا ينظر فلاسفة عديدون إلي رؤية فريجه بوصفها رؤية "بديهية" ذلك أن النظريات البديهية تميل إلى أن تستخدم الأفكار التي لدينا فعلاً.

استعارات العقل

والتحول اللغوي في الفلسفة

ونتحول الآن إلي ثلاث استعارات يومية للعقل تلعب دورًا مهمًا في تحديد مقاربات العقل واللغة المشخَّصة لمعظم الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية. وأولاً، لدينا استعارة مُفَهْهَم فيها الفكر بوصفه لغة.

استعارة الفكر بوصفة لغة

التفكير نشاط لغوي (تحدثًا أو كتابة).

Thinking Is Linguistic Activity (Speaking Or Writing).

الأفكار البسيطة كلمات.

Simple Ideas Are Words.

الأفكار المركَّبة جمل.

Complex Ideas Are Sentences

توصيل سلسلة الفكر كاملة تهجٍّ.

Fully Communicating A Sequence Of Thought Is Spelling.

الحفظ كتابة.

Memorization Is Writing.

إننا حين نقول "دعني *أسجّل* هذا في *عقلـــي*،" "Let me make a *mental* *note* of that"

فإننا نستخدم استعارةً الأفكار فيها عبارة عن أشكال لغوية *مكتوبة* في العقل. وكذلك تستخدم الاستعارة ذاتها جمل مثل: "*إنها كتاب مفتوح* بالنسبة لي"، "أستطيع أن *اقرأ عقلها*"، "*أخطئ قراءة نواياه*"، "إن لديها *كتالوجًا كاملاً من الأفكار العظيمة* للبستنة"، أي إن الأفكار هي تعبيرات لغويـــة مكتوبـــة. ولازم هذه الاستعارة المهم هو أنه إذا كان يمكنك أن *تقرأ* عقل شخص مـــا،

فإن كل أفكاره حينئذٍ يجب أن تكون في صيغة لغوية مقروءة. إلا أن لـــدينا أيضًا تعبيرات استعارية مُمَفْهَمَة فيها الأفكار بوصفها لغـــة منطوقـــة، كمـــا هو في:

بالكاد *أسمعني أفكّر*.

I can barely *hear myself think.*

إنه *مفكر واضح الحروف*.

He's an *articulate thinker.*

إنها لا *تنصت إلي ضميرها*.

She doesn't *listen to her conscience.*

لقد *قال لها ضميرها* ألا تفعل ذلك.

Her conscience told her not to do it.

إنني لا أحب *صوت أفكاره*.

I don't like the *sound of his ideas.*

ذلك *يفصح عن فكرة جيدة*.

That *sounds like a good idea.*

إننا نرى استعارة **الفكر بوصفه لغة** في حالات عديدة:

إنها بالنسبة لي *أشبه بالأغريقية*.

It's *Greek* to me.

الليبراليون والمحافظون لا *يتحدثون نفس اللغة*.

Liberals and conservatives don't *speak the same language.*

إنها لا تستطيع أن *تترجم* أفكارها إلي خطط محدَّدة تحديدًا جيدًا.

She can't *translate* her ideas into well-defined plans.

أفكاره *فصيحة* [*بليغة*].

His ideas are *eloquent.*

ما معجم الأفكار الفلسفية الأساسية؟

What is the *vocabulary* of basic philosophical ideas?

إن الحجة *مختصرة*.

The argument *abbreviated.*

إنه *يقرأ ما بين السطور*.

He's *reading between the lines.*

إنه *عارف بلغة الحاسوب*.

He's *computer literate.*

لا *أقرأ الكثير فيما* يقوله.

I *wouldn't read too much into* what he says.

في نسخة اللغة المكتوبة من هذه الاستعارة تبدو فكرة التهجي مهمة. إذ إنك حين تتهجي فإنك توصّل بعناية بنية الكلمة المكتوبة بشكل متعمَّد خطوة بخطوة. وهذا يُرسِّم بعناية توصيل بنية الفكر بشكل متعمد خطوة بخطوة – كما هو في جمل مثل "النظرية *مفصَّلة* [*متهجاة*] *spelled out* في الفصل الرابع" و"هل على أن *أتهجاها* لك؟" هذا وإن كانت الجملة الأخيرة تقال عن أية فكرة أقل في تركيبها. إذ تمامًا مثلما أن الحرف هو تفصيلة في بنية الكلمة، فإن كل حرف من حروف [مادة من مواد] القانون في جملة مثل "اتبع *حرفية* القانون" "Follow the *letter* of the law" يُعد استعاريًا بالنسبة لتفصيلة من تفاصيل البنية التصورية للقانون. كما تدخل علامات الترقيم أيضًا في هذه الاستعارة. إذ إن علامة الترقيم تنوب كنائيًا واستعاريًا عن معنى علامة الترقيم. على سبيل المثال، فإن علامة الاستفهام تشير إلي شيء غير معروف، كما هو في "إنه *علامة استفهام كبرى* بالنسبة لي." "He's *a big question mark* to me."؛ ولأن النقطة كعلامة ترقيم تشير إلي نهاية جملة، فإن كلمة نقطة في هذه الاستعارة تدل على نهاية ما يتم توصيله كما هو في "لتكن في المنزل بحلول منتصف الليل – *نقطة!*" فالاستعارات النحوية متضمَّنة في هذه الاستعارة أيضًا كما هو في "أريد لهذا أن يتم – دونما *لوّات ifs* أو *ووات* أو *لكنّات*!" "I want this done-no *ifs, ands* or *buts!*"

إن ما تفعله هذه الاستعارة هو أنها تُمَفْهِم الفكر بلغة الرموز، كما لو كان الفكر متوالية من الحروف المكتوبة. فهي تحوّل السمة الداخلية الخاصة للفكر إلي شيء خارجي علني. وهي تحوي لازمًا مهمًا وهو أن للفكر بنية يمكن تمثيلها بدقة بناء على سلاسل خطية من الحروف المكتوبة. ولنتذكر معًا هذه الجوانب الأربعة لهذه الاستعارة الشائعة:

١) للفكر خصائص اللغة.

٢) الفكر خارجي وعلني.

٣) بنية الفكر قابلة للتمثيل بدقة كسلسلة خطية من الرموز المكتوبة.

٤) كل فكرة تطابق تعبيرًا لغويًا؛ ومن ثم فإن الفكرة قابلة للتعبير عنها لغويًا.

والآن دعونا ننتقل إلي استعارة أخرى شائعة على درجة عالية من الأهمية الفلسفية:

استعارة الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا

التفكير [التعقل] جمع.

الأفكار المتناولة في التفكير أرقام محسوبة في الجمع.

الاستدلالات نواتج [محصلات].

التفسير حساب.

ففي تعبير "*/جمع اثنين واثنين معًا*" التفكير مُمَفْهَم بوصفه جمعًا. إذ يُمَفْهَم الاستدلال الواضح، الذي يؤديه شخص ذو عقل بسيط، بوصفة لا يتجاوز ما يقوم به أصحاب أكثر العقول بساطة، أي حالة جمع واضحة. كما يمكن أيضًا أن نرى الاستدلال مُمَفْهَمًا بوصفه محصلة كما هو في "ما الذي *يضيفه هذا إلى* الكل؟" وهو ما يعبِّر عن ارتباك المرء إزاء ما يُفترَض أن

يُستَدَل عليه من مجموعة من الأفكار. وكذلك يستطيع المرء أن يعبِّر عن الإحباط لكونه غير قادر على استنتاج معنى استدلالي من كل المعلومات التي في حوزته بقوله، "إنها لا تضيف شيئًا"، وهو ما يعبِّر عن الإحباط تجاه عدم الحصول على محصلة معقولة من إضافة قائمة معيَّنة من الأرقام. ومرة أخرى، فإن هذه الاستعارة تظهر في جمل مثل "ماهي *المحصلة النهائية*؟" حيث يسأل المرء عما ينبغي أن يستدل عليه من كل المعلومات المتاحة له.

وبالطبع، فإن فكرة العدِّ counting تعد مركزية بالنسبة لهذه الاستعارة. إن العدَّ يفترض أن المرء يقرر ما يعدُّه، أي ما يُضمِّنهُ في الجمع. وفي هذه الاستعارة، تدل كلمة يعد *count* على ما المعلومات التي ينبغي أن تكون مضمَّنة في تفكير المرء كما هو في جملة مثل "لا أعرف إذا ما كان ينبغي لنا أن نعد ذلك [نعتد بذلك] "I don't know if we should *count* that"، و"ذلك لا يعد [لا يعتد به]." "That doesn't *count*." وكذلك، حين *يعوِّل* المرء *على* شخص ما one *counts on* someone، فإن هذا يعني اعتماد المرء على شخص ما وهو يفكِّر. إن جمع قوائم مهمة من الأرقام يعد مهمًا بسبب التقليد الخاص بالحساب. فالحساب هو شكل من الشرح الذي تقول فيه لماذا لديك الميزانيات التي لديك بناء على حساب الأرصدة والديون. وفي هذه الاستعارة، الممثَّل فيها الاستدلال على أنه جمع، نجد أن التفسير الاستدلالي هو شكل من أشكال الحساب، كما هو في "*اعطني كشف حساب*لماذا حدث هذا."

إن فكرة أن الحساب هو الشكل المثالي للتفكير [للتعقل] ترتد إلي زمن قديم يعود على الأقل إلي اليونانيين القدماء. بل إن هذه الاستعارة تُمَفْهِم الفكر نفسه بلغة الحساب الرياضي وتنطوي هذه الاستعارة على لوازم مهمة، وهي:

• مثلما أن الأعداد يمكن أن تكون مُمثَّلة بدقة بسلسلة من الرموز، فإن الأفكار كذلك يمكن أن تكون مُمثَّلة بدقة بسلسلة من الرموز المكتوبة.

• مثلما أن الحساب الرياضي آلي ، كذلك الفكر أيضًا.

• مثلما أنه توجد مبادئ كلية نسقية للحساب الرياضي الذي يعمل خطوة بخطوة، كذلك توجد مبادئ كلية نسقية للفكر تعمل خطوة بخطوة.

وأخيرًا، هناك استعارة شائعة أخرى تُمَفْهِم العقل بوصفه نسقًا آليًا أشبه بالآلة.

استعارة العقل بوصفه آلة

العقل آلة.

The Mind Is A Machine.

الأفكار منتجات الآلة.

Ideas Are Products Of The Machine.

التفكير تجميع آلي متتابع الخطوات للأفكار.

Thinking Is The Automated Step-By-Step Assembly Of Thoughts

.

التفكير العادي هو التشغيل العادي للآلة.

Normal Thought Is The Normal Operation Of The Machine.

العجز عن التفكير إخفاق في تشغيل الآلة.

Inability To Think Is A Failure of The Machine To Function.

ولا شك أننا حين نتحدث عن شخص ما بوصفه فعلاً *مُنتِجًا للأفكار* بمعدل عالٍ نُمَفْهِم العقل بوصفه آلة والأفكار بوصفها منتجات. وفي هذه الاستعارة، تدل جمل مثل "أيها الفتى، *العجلات تدور* الآن "Boy, *the wheels are turning* now" على أن المفكِّر ينتج الكثير من الأفكار. في حين أن جملة مثل "إنني *صدئ* قليلاً" "I'm a little *rusty*" هي عبارة عن تفسير لماذا المفكِّر بطئ في إنتاج الأفكار. بينما تدل جملة "أصابه *عطل عقلي*" "He had a *mental breakdown*" على أن المفكر لم يعد قادرًا على تقديم فكر مُنتِج.

إن لوازم هذه الاستعارة تتمثل في أن الأفكار ينتجها العقل بأسلوب آلي اعتيادي متتابع الخطوات وقابل للوصف، وأن لكل فكرة بنية يفرضها اشتغال العقل.

غياب تصور متساوق للعقل

تعد الاستعارات التي قدَّمناها للتو استعارات مركزية بكل معنى الكلمة بالنسبة لتصورنا لما هي الأفكار وما هو التفكير العقلاني. هل ستكون الأفكار أفكارًا لو لم نستطع أن نلتقطها [نمسكها]، أن ننظر إليها بعناية، أو أن نقسِّمها؟ ماذا سيكون الفكر إن لم نستطع أن نتوصل إلى استخلاصات أو نمضي خطوة خطوة، أو نأتي مباشرة إلي الموضوع؟ هل ستصبح الأفكار أفكارًا إن لم نستطع أن تدعها تحتشد لفترة، وأن تُطعِمها بالملعقة أو تغلِّفها بالسكر أو تهضمها؟ هل سيكون التفكير هو ذاته، إن لم نستطع أن نسجِّل ملاحظات ذهنية، أو نترجم أفكارك الملتبسة إلى خطط، أو أن توجز الحجة،

أو تقذف بالأفكار؟ إننا نعتقد أن الجواب هو لا. لأن هذه الاستعارات تحدِّد تصورنا لما هي الأفكار وما هو التفكير. إلا أن هذه الاستعارات ليست جميعًا متساوقة. ليست متساوقة لتُمَفْهِم الأفكار بوصفها في آن واحد مواقع يمكن أن تكون فيها، وموضوعات [أشياء] يمكن أن تتلاعب بها أو تحوِّلها. كما أنها ليست متساوقة لتُمَفْهِم التفكير بوصفه في آن واحد حركة ورؤية. مثلما أنها ليست متساوقة كذلك لتُمَفْهِم الأفكار بوصفها أشياء تصنعها، وطعامًا تستهلكه. وعلاوة على ذلك، فإن اللوازم المتمثلة في أن الأفكار ينتجها التفكير وأنها توجد بشكل مستقل عن التفكير هي أيضًا غير متساوقة.

إلا أن عدم التساوق هذا عَبْر استعارات مختلفة معتاد في الأنساق التصورية الإنسانية.

وذلك أننا لا نملك مجموعة واحدة من المفاهيم غير الاستعارية الأحادية المعنى المتسقة للعمليات العقلية والأفكار.

إذ بعيدًا عن هذه الاستعارات، لا يوجد لدينا مفهوم لكيف يعمل العقل. بل إن حتى فكرة *يعمل* تُستقَي من استعارة **العقل بوصفه آلة**. كما أنه حتى لكي *نقبض* على ما قد تكون عليه الأفكار بذاتها، لا بد لنا من أن نُمَفْهِم الأفكار بوصفها أشياء قابلة للقبض عليها. ولكي نقارب دراسة الأفكار من أي وجهة نظر حدسية يعني أن نستخدم للأفكار الاستعارات التي لدينا من قبل. وما يجب أن تفعله نظرية للعقل أو نظرية للأفكار هو أن تنتقي مجموعة فرعية متساوقة من لوازم هذه الاستعارات. وبفعل ذلك، فإن أية نظرية متساوقة ستترك وراءها بالضرورة اللوازم الأخرى، غير المتساوقة

مع تلك، التي هي أيضًا "حدسية" وكل نظرية من هذا القبيل هي حدسية ومتساوقة استعاريًا، بيد أنها ليست شاملة. إلا أنه يبدو أنه ما من نظرية شاملة ومتساوقة وهي أيضًا حدسية استعاريًا - أي مؤلَّفة من لوازم الاستعارات السابقة.

استعارات العقل

والفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية

إن الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية تقوم على نسخ تقنية من استعارات العقل والفكر التي حلَّلناها منذ قليل. ولنرى كيف تتلاءم هذه الاستعارات مع بعضها البعض، فإننا نحتاج أن نلخِّص لوازم الاستعارات اليومية المتنوعة للعقل التي ناقشناها حتى الآن. وكما رأينا، فإن لوازم الاستعارات المذكورة فيما سبق تتضمن التالي:

العقل بوصفه جسدًا

١- الأفكار ذات وجود موضوعي عام مستقل عن أي مفكر.

٢- الأفكار تماثل الأشياء في العالم.

الفكر بوصفه حركة

٣- الفكر العقلاني مباشر، ومتروٍّ ومتدرج الخطوات.

الفكر بوصفه تلاعباً بالموضوع

٤- التفكير تلاعب بالموضوع.

٥- الأفكار موضوعية. ومن ثم فإنها تعنى الشيء ذاته لكل شخص، أي أنها كلية.

٦- التوصيل إرسال.

٧- بنية فكرة ما هي بنية موضوع ما [شيء ما].

٨- تحليل الأفكار تقسيم للموضوعات [الأشياء].

الفكر بوصفه اللغة

٩- للفكر خصائص اللغة.

١٠- الفكر خارجي وعلني.

١١- بنية الفكر قابلة للتمثيل بدقة كسلسلة خطية من الرموز المكتوبة من النوع الذي يؤلِّف لغة مكتوبة.

١٢- كل فكرة قابلة للتعبير عنها باللغة.

الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا

١٣- مثلما أن الأعداد يمكن أن تُمثَّل بدقة بسلسلة من الرموز المكتوبة، كذلك يمكن للأفكار أن تُمثَّل بكفاءة بسلسلة من الرموز المكتوبة.

١٤- مثلما أن الحساب الرياضي آلي (أي لوغارتمي)، كذلك الفكر أيضًا.

١٥- مثلما أن هناك مبادئ كلية نسقية للحساب الرياضي تعمل خطوة خطوة، كذلك توجد مبادئ كلية نسقية للفكر تعمل خطوة خطوة.

١٦- مثلما أن الأعداد والرياضيات كلية، كذلك الأفكار والفكر كُليَّان.

العقل بوصفة آلة

١٧- كل فكر مركَّب يملك بنية يفرضها وضع الأفكار البسيطة مع بعضها البعض بشكل آلي وبأسلوب منتظم متدرج الخطي قابل للوصف.

وكما قد يتوقع المرء، فإن استعارة **الفكر بوصفه لغة** تلعب دورًا مركزيًا في ممارسة الفلسفة التحليلية. حيث الجملة عبارة عن تأليف مركَّب فريد مكوَّن من كلمات مرتبة وفق نظام معين. وفي هذه الاستعارة، الأفكار البسيطة كلمات والأفكار المركبة جُمَل. ولذا يلزم عن هذه الاستعارة لازم محدَّد يتمثل في أن أية فكرة مركَّبة تكون مؤلَّفة من ربط متفرد لأفكار بسيطة. ولذا أيضًا، فإن تحليل أي مفهوم مركَّب إلي مكوناته التصورية النهائية لا يوجد له إلا تحليل صحيح واحد، وواحد فقط. وفي الفلسفة التحليلية، يعد مثل هذا التحليل تعريفًا للمفهوم: إنه يوفِّر الشروط الضرورية والوافية للعناصر التكوينية للمفهوم لتشكِّل المفهوم الكامل. وبالتالي، يوجد بالنسبة لكل مفهوم **س** نظرية صحيحة لـ **س** الواحدة الصادقة - أي تفسير صحيح موضوعيًا للبنية الداخلية الفريدة للمفهوم **س**. وتمثِّل نظرية السببية

الوحيدة الصادقة، التي ناقشناها أعلاه، حالة خاصة في ذلك. وأكثرية الفلسفة التحليلية الكلاسيكية، فيما عدا عمل فيتجنشتين الأخير، مشغولة بتعريفات من هذا النوع الذي عليه أن يشكِّل **س** الوحيدة الصحيحة بالنسبة لـ **س** مفهوم ما.

إن القُرَّاء المتآلفين مع فلسفة اللغة والعقل الأنجلو أمريكية المعاصرة سيجدون العديد من اللوازم التي ذكرناها مألوفة لديهم ويذكر ميشيل دوميت Michael Dummet، في *أصول الفلسفة التحليلية* *The Origins of Analytic Philosophy* (CZ, 19.93) أن فريجه يميِّز بين "الأفكار" و"الدلالات"، وأن فريجه يرى الأفكار بوصفها سيكولوجية وذاتية وخاصة – أي بالأساس غير قابلة للتوصيل؛ ومن ثم ليست جزءًا من المعاني المشتركة الجماهيرية التي يتم توصيلها عبر اللغة. وهو يرى أن الدلالات التي تمضي معًا لتؤلِّف الأفكار لا يربطها أي رابط بالسيكولوجيا الإنسانية، وهو ما يجعلها متحرِّرة من البعد الذاتي. ولكون الدلالات والأفكار غير سيكولوجيتها، وجماهيرية وموضوعية وقابلة للتوصيل فإنها قادرة على تكوين معاني التعبيرات اللغوية. وهذا التمييز هو ما يشير إليه دوميت بوصفه " إخراج الأفكار عن العقل"، وهو ما يكمن فعليًا خلف كل فلسفة اللغة الأنجلو أمريكية. ذلك أن الأفكار، المتحرَّرة من العقل، موضوعية، وقابلة للتشخيص بناءً على التماثلات المباشرة للأشياء في العالم.

إن هذه الرؤية الفريجية للأفكار تتماثل مع اللازمين١ و٢ المذكورين أعلاه. إنه التصور الفريجي للفكرة بوصفها موضوعية ومطابقة للأشياء في العالم مما يولِّد نظرية مطابقة الحقيقة كما هي في الفلسفة الأنجلو أمريكية للغة.

إن هذه التصورات الفريجية زائد لوازم استعارتي **الفكر بوصفه لغة** و**الفكر بوصفه تلاعبًا بالموضوع** تحدِّدان "الانقلاب اللغوي" الذي صنعته الفلسفة التحليلية. حيث تؤخذ استعارة **الفكر بوصفه** لغة حرفيًا. إذ يُنظر إلي الفكر بوصفه يملك خصائص اللغة: الخارجية، والعلنية، والقابلية للتمثيل في رموز مكتوبة، والقابلية للتوصيل؛ وبحكم ذلك، فإن الأفكار موضوعات [أشياء]، وهي موضوعية وكلية، وممكن إرسالها إلي الآخرين، والأهم من كل ذلك أنه يمكن تحليلها إلي أجزائها المكوِّنة. وهذه التصورات تطابق اللوازم من ٥ إلي ١١ المذكورة أعلاه. إن التصور القائل إن الفكر قابل للتشخيص بوصفه منطقًا رياضيًا يمكن أيضًا أن يكون مرئيًا بوصفه استفادة من اللوازم المذكورة أعلاه. فالمنطق الرياضي يبدأ بافتراض أن المرء يستطيع أن يمثِّل الأفكار بكفاءة بواسطة سلاسل من الرموز المكتوبة التي من نوعية الرموز التي يجدها المرء في اللغة المكتوبة. إن استعارة **الفكر بوصفه اللغة** The thought As Language، وخصوصًا اللازم رقم (١١)، هي اللوازم المنطقية داخل الاستعارة اليومية للاستعارة المتخصصة الخاصة بـ "لغة منطقية". إذ إن تصور أن الاستدلال يمكن أن يُرَى بوصفه شكلاً من أشكال الرياضيات له لازمه المنطقي في الاستعارة اليومية **للفكر بوصفه حسابًا رياضيًا**، خصوصًا في اللوازم من ١٣ إلي ١٦، التي تُمَفْهِم الفكر بوصفه شكلاً كليًا من الحساب الآلي المستخدِم لسلاسل من الرموز المكتوبة.

وهنا نجد لدينا، في تصورنا الاستعاري اليومي للفكر، أساس تصور أن الفكر يمكن تمثيله بلغة منطقية، مع تصور الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا ومعنى اللغة المنطقية التي يتيحها التطابق مع الأشياء في العالم. إن استعارة

اللغة للفكر هذه تشكِّل بتنويعات معيَّنة رؤية العالم الأساسية للفلسفة الأنجلو أمريكية. أي أن لدينا، في اللوازم المتجمعة من استعارتنا اليومية للعقل أساس الفلسفة التحليلية من راسل إلي كارناب مرورًا بكوين Quine ودافيدسون ومونتاجيه Montague وفودور Fodor.

وقد شكَّلت الفرضيات ذاتها في اللغويات أساس الدلاليات التوليدية لليكوف وماكويلي Lakoff and McCawley، وهي الدلاليات المأخوذة فيها الأشكال المنطقية على أنها البنيات المباطنة في الاشتقاقات التحويلية ضمن نموذج النحو التحويلي. وقد تطورت من الدلاليات التوليدية نظرية **لغة التفكير** الخاصة بالعقل لجيري فودور Jerry Fodor. بل إن تلك الفرضيات ذاتها تكمن وراء فكرة الذكاء الاصطناعي (**ذ ص**) artificial Intelligence (AI). لقد افترض الذكاء الاصطناعي الكلاسيكي أن الأفكار يمكن أن يُعبَّر عنها جميعًا بكفاءة بلغة منطقية ("لغة" حاسوب مثل لغة معالجة القوائم LISP) وأن الفكر مسألة حساب رياضي وأنه يسير بأسلوب خطوة خطوة. وقد ترتب على هذه الافتراضات أن الحواسيب يمكنها أن "تفكِّر عقلانيًا". وقد كانت هذه الرؤية هي الأساس لاستعارة العقل التي تبناها الجيل الأول من العلم المعرفي **العقل حاسوب**، والمفهوم فيها الحاسوب على النحو التالي: إن الحاسوب عبارة عن آلة تعقل بواسطة حوسبات رياضية تستخدم لغة، وتعبيراتها عبارة عن موضوعات [أشياء] متلاعب بها، وهي توصِّل من خلال الإرسال وتتذكر بواسطة التخزين.

إن استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا** تربط بين لوازم متنوعة من استعارات أخرى: **العقل آلة**، و**التفكير حساب رياضي**، و**التفكير لغة**،

و**التفكير حركة**، و**التفكير تلاعب بالموضوع**. والحاسوب في هذه الاستعارة عبارة عن أداة مجرَّدة، إنه عدة ناعمة [برمجية] software وليس عدة صلبة hardware، فالعقل هو العدة الناعمة، والمخ هو العدة الصلبة. وسنناقش في الفصل التاسع عشر استعارة **مجتمع العقل** the Society of Mind لعلم نفس الملكات التي كانت شائعة في عصر التنوير. وقد أضاف مارفين مينسكي Marvin Minsky هذه الاستعارة إلي استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا** في كتابه مجتمع *العقل* *Society of Mind* (E,1986) الذي يجادل فيه بأن برنامج الحاسوب الخاص بالعقل مقسَّم إلي برامج فرعية ذات وظائف تخصصية. كما تستفيد نظرية العقل الحوسبية لدانيال دينيت من هذه الاستعارة (Daniel Dennett(c2, 1991.

بل إن حتى فلسفة عقل مناهضة للذكاء الاصطناعي مثل فلسفة جون سيرل تستخدم العديد من اللوازم الاستعارية المذكورة أعلاه. إذ بقدر ما نستطيع أن نقول، فإن فلسفة العقل لدى سيرل توظِّف من اللوازم الاستعارية الواردة أعلاه اللوازم: من ١ إلى ٣، ومن ٥ إلى ١٢. فسيرل، في **حجته عن الحجرة الصينية** Chinese Room Argument، يشكو من نسخة استعارة العقل بوصفه حاسوبًا التي لا تتضمن اللازم (٢) المذكور أعلاه، حيث تكون الصلة المباشرة بين الكلمات والعالم التي يفترضها فريجه، ويتبعه في ذلك سيرل، ضرورية بالنسبة للأفكار لكيما تكون ذات معنى. لكن بعيدًا عن هذا، فإن سيرل يقبل العديد من المبادئ ذاتها التي تتواكب لتؤلِّف استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا**.

ومع ذلك، فإننا لا نريد بأي حال من الأحوال أن نعطي الانطباع بأن هذه النظريات متطابقة تمامًا. وذلك لأنها تختلف عن بعضها البعض بطرائق عديدة. إذ يمكن لبعض تلك الطرائق أن يُعبَّر عنها بناء على ما تقوم به نظرية معيَّنة من استخدام للوازم الاستعارية المذكورة أعلاه؛ في حين لا يمكن هذا لبعض آخر منها. وها هي بعض الأسئلة التي تقدِّم لها النظريات الفلسفية الأنجلو أمريكية إجابات مختلفة:

هل لوازم استعارة **الفكر بوصفه حسابًا رياضيًا** تعد مقبولة؟

هل يمكن للخطاب العقلاني أن يقع في "اللغة العادية"؟ أم أنه يتم رفض اللغة العادية بوصفها غير منطقية وتُستبدَل بها لغة منطقية رياضية مثالية لكيما يتتابع الخطاب العقلاني؟

هل يتم تشخيص المعنى بناء على المرجع والحقيقة، بواسطة اللازم رقم (٢) ونظرية مطابقة الحقيقة؟ إن راسل، وفيتجنشتين في أعماله المبكرة، وكارناب، وكذلك كوين قد أصروا جميعًا على أن اللغة العادية غامضة ومبهمة للغاية بالنسبة للخطاب الفلسفي العقلاني وبالنسبة للخطاب العلمي. ولذلك، فإنهم قد قبلوا كل لوازم الحساب الرياضي من ١٣ إلى ١٦ وافترضوا أن ما يفي بالخطاب العقلاني هو فقط لغة منطقية للفكر مصوغة داخل المنطق الرياضي (لغة "منظَّمة بصرامة وفق مصطلحات كوين). كما افترضوا جميعًا أن المعنى يتم تشخيصه بناء على المرجع، أي بناء على نظرية مطابقة الحقيقة، قابلين باللازم رقم (٢).

وبإيجاز، فإنهم جميعًا أجابوا على السؤال الأول بنعم، وعلى الثاني بلا، وعلى الثالث بنعم. فقد اختلفوا هنا مع الكتابات اللاحقة لفيتجنشتين، ومع أوستن ومع ستراوسن الذين قبلوا اللغة العادية ورفضوا الحاجة إلى لغة منطقية رياضية.

وثمة موقف ثالث اتخذه ليكوف وماكويلي في دلالياتهما التوليدية، كما اتخذه مونتاجيه وفودور. إذ أجابوا جميعًا بنعم على السؤالين الأول والثالث، وأقروا بكفاءة اللغة العادية، وقد افترضوا أن اللغويات ستوفِّر الصلة بين المنطق الرياضي بنظريته عن مطابقة الحقيقة من الجهة الأولى واللغة العادية من الجهة الثانية. إلا أنهم اختلفوا في فرضياتهم حول اللغويات، إذ افترض ليكوف وماكويلي أن الدلاليات والنحو غير قابلين للانفصال في ظل أن الفئات النحوية تنشأ من الفئات الدلالية وأن الأشكال المنطقية يمكن أن تكون بنيات مجانية في نحو تحويلي، أما مونتاجيه فقد افترض نحوًا مقوليًا [فئويًا]، يمكن أن يسند فيه للأشكال اللغوية السطحية شروط الصدق مباشرة باستخدام نظرية نظام أعلى للوظائف، بينما افترض فودور نحوًا تشومسكيًا بلا أساس دلالي. كما كانت أيضًا هناك اختلافات عديدة أخرى.

وثمة سؤالان إضافيان يختلف حولهما الفلاسفة، وهما:

هل الأفكار كلية، وفق اللازمين ٥ و ٦، أم أن المعاني، وفق القبول باللازم ٢، نسبية ولكنها تتيح للمرجع أن يتنوع؟

وفي ظل التسليم باللازم رقم (٢)، هل يكون المرجع ثابتًا تعبيرًا بتعبير أم بشكل كلي؟

وفيما يتعلق بهذين السؤالين، فقد جادل كوين بأن المرجع يتنوع والمعنى نسبي، وأن المعنى ثابت كليًا. وقد أقر ديفيدسون وبوتنام هذا الطرح. أما فريجه وراسل وكارناب فقد جادلوا بأن الأفكار كلية.

وفي مرحلة لاحقة لذلك، دافع فودور أيضًا عن هذا الطرح، وإن يكن قد قدَّم بعض التنازلات الثانوية لصالح الكلية holism. هل للفكر وجود مستقل عن العقل؟ أم أن الفكر منتج بواسطة العقل، كما يلزم عن استعارة العقل بوصفه آلة؟ أما أولئك الذين ينتمون إلي تراث الذكاء الاصطناعي فيقبلون استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا** ومعها **العقل بوصفه آلة**. ومع ذلك، هناك نسختان مختلفتان من استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا**، إحداهما تقر باللازم٢، فكرة المعنى بوصفه المرجع، أما الثانية فترفض اللازم٢. وداخل الجيل الأول من العلم المعرفي، كان هناك من هم مثل ديدر جنتنير Dedre Gentner الذي رأي العقل بوصفه حاسوبًا وتمثيلاته شبه اللغوية بوصفها "تمثيلات داخلية لواقع خارجي" بحيث إنها تمنح المعنى بواسطة الصلات المباشرة بالعالم. وقد نُظر إلي تركيب استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا** من قبل عديدين في الجيل الأول من العلم المعرفي بوصفه متوافقًا تمامًا مع الطرح الفريجي للمعنى بناءً على المرجع. وفي المقابل، كان هناك أولئك، من أمثال روجر سشانك Roger Schank ومارفين مينسكي، ممن رأوا "الدلاليات" بوصفها ما تفعله الآلة، بوصفها الاستدلالات والعمليات التي تقوم بها. في حين نجد سيرل الذي قبل اللوازم من (١) إلى (٣) ومن (٥) إلى (١٢) يعترض بقوة على مثل هذه الرؤية، زاعمًا أنه، بدون دلاليات تربط الرموز مباشرة بالعالم، لا يكون بمقدور العقل المُمَفْهَم بوصفه حاسوبًا أن يفهم أي شيء. وقد رد

أنصار الذكاء الاصطناعي بأن معنى وفهم اللغة لا يحدث من خلال المرجع (عن طريق اللازم ٢)، وإنما من خلال الوظائف الاستدلالية للآلة والطريقة التي تعمل بها على العالم.

إن هذا الاستعراض الموجز لم يُقصد به على الإطلاق أن يكون تامًا. وإنما قُصِد منه أن يوضّح فقط ثلاثة أشياء: أولاً، أن نظرياتنا الفلسفية التقنية للعقل واللغة مبنية من توليفات متنوعة من الاستعارات المشتركة على نطاق واسع للعقل. فالمبادئ المحدَّدة لنظرية العقل هي لوازم فردية بشكل نموذجي للاستعارات التي تشكِّل المفهمات الاعتيادية للعقل. ثانيًا، أن الاختيارات من بين تلك اللوازم الاستعارية يمكنها أحيانًا أن تفضي إلي اختلافات فلسفية. وثالثًا، أن مسألة أن مثل هذه الفرضيات الفلسفية هي لوازم للاستعارات اليومية تجعل النظريات الفلسفية التي تستخدمها تبدو بالنسبة لأناس عديدين "حدسية". والنظرية الحدسية هي تلك النظرية التي تستخدم أفكارًا موجودة سلفًا في اللاوعي المعرفي. إلا أن المفارقة تتجلى في أن كل مثل هذه النظريات الفلسفية الموجودة في التراث الأنجلو أمريكي ترفض فكرة الاستعارة التصورية ذاتها. وفعليًا، فإن استعاراتنا ذاتها الخاصة بالعقل تحوي لوازم توحي بأن مثل هذه الاستعارات التصورية لا ينبغي أن توجد. وهناك سببان لهذا: الأول، أنه توجد في **العقل بوصفه** نظام **الجسد** كل كيانات مجال الانطلاق المرسَّمة على الأفكار – وهي المواقع والموضوعات والطعام – بشكل مستقل عن المفكِّر. وينتج عن هذا اللازم أن للأفكار وجودًا موضوعيًا مستقلاً عن المفكِّرين. إلا أنه لا يمكن أن يكون للاستعارات التصورية وجود مستقل عن المفكِّرين. لأن الاستعارات التصورية لا يمكنها إلا أن تكون فقط

مُنتَجات للعقول المُجَسْدَنة المتفاعلة مع البيئات، وليست أشياء موجودة موضوعيًا في العالم. ولذلك تقتضي مثل هذه النظريات، في مواجهة كل ما نناقشه، أنه لا يمكن للاستعارات التصورية أن توجد. أما السبب الثاني فهو أن استعارة **الفكر بوصفه لغة** ترى الأفكار بوصفها تعبيرات لغوية، أي كيانات أحادية. إلا أن فكرة الاستعارة التصورية ذاتها تقتضي ألا تكون الأفكار كيانات أحادية، وإنما أن تكون بدلاً من ذلك ترسيمات تصورية متقاطعة المجالات تدخل فيما تكونه الفكرة. ولذلك فإن كل فكرة استعارية هي ثنائية وليست أحادية – إذ تملك مصدرًا وهدفًا يتم بناؤه على الأقل بواسطة ذلك المصدر. وكذلك فإن استعارة **التفكير بوصفه حسابًا رياضيًا** تُمَفْهِم الأفكار بوصفها أرقامًا، والتي هي أيضًا كيانات أحادية. كما ترى استعارة **العقل بوصفه آلة** الأفكار بوصفها مُنتَجات لآلة وأن مثل هذه المُنتَجات هي كيانات أحادية أيضًا. ولهذا فإن كل هذه الاستعارات الخاصة بالأفكار في تعارض مع فكرة الاستعارة التصورية ذاتها.

إلا أنه ما من شيء يستدعي الدهشة في كل هذا؛ لأن الكيانات التي نواجهها في الحياة اليومية تملك بشكل نمطي وجودًا مستقلاً عنا، وهي كيانات أحادية بحيث إنها لا تعوّل على أي شيء آخر لتشخّص طبيعتها. وبما أن استعارتنا التصورية اليومية الخاصة بالعقل يجب أن تتخذ من الخبرة اليومية الأساس بالنسبة لكل استعارة خاصة بالعقل، فليس من الغريب في شيء أنه ينبغي للأفكار أن تكون مُمَفْهَمَة وفقًا لكيانات أحادية توجد بشكل مستقل عنا. وإنها لنتيجة منطقية لنظرية الاستعارة التصورية أن يتوجب علينا أن تكون لدينا استعارات يومية خاصة بالأفكار لا يمكن فيها للأفكار أن تكون استعارية!

وفي ظل أن الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية قد بُنِيَت من تلك الاستعارات اليومية الخاصة بالأفكار، فإنه لم يكن بوسع الفلسفة التحليلية أن تُجيز وجود الاستعارات التصورية، وما كان لنسخة أخرى منها قط أن تفعل ذلك. لأن ذلك كان سيعني توقف كل الأفكار المحورية للفلسفة التحليلية: موضوعية المعنى، والنظرية الكلاسيكية عن مطابقة الحقيقة، والتصور الخاص بلغة منطقية مثالية، وكفاءة الشكل المنطقي، والتعريف بناء على الشروط الضرورية والوافية، وما إلي ذلك من مكونات هذه الفلسفة.

غرابة الفلسفة الأنجلو أمريكية

ولتتصور الآن عالمًا معرفيا معنيًا بالدراسة الإمبيريقية للعقل، خصوصًا اللاوعي المعرفي وملتزمًا في النهاية بفهم العقل بناءً على المخ وبنيته العصبية. إذ ستبدو المقاربات الأنجلو أمريكية لفلسفة العقل واللغة من النوع الذي ناقشناه أعلاه، بالنسبة لعالِم متخصص في العقل من هذا النوع، غريبة حقًا. ذلك أن المخ يستخدم خلايا عصبية، وليس رموزًا شبه لغوية، كما أن الحوسبة العصبية تعمل بواسطة تفعيل انتشار الزمن الفعلي الذي لا هو قريب من الاستنباطات شبه البرهانية الموجودة في المنطق الرياضي، ولا هو مثل اللوغارتميات [طرائق الحل الحسابية] غير المُجَسْدَنة في الذكاء الاصطناعي الكلاسيكي، ولا هو مثل الاشتقاقات في نحو تحويلي ما.

إن العلماء المعرفيين الباحثين عن تفسير للفهم قائم على أساس طبيعي لا بد لهم من أن يعودوا إلي المخ والجسد لأسباب إمبريقية. إذ لا يمكنهم أن يبدأوا بشكل قَبْلي من نماذج جهاز نظري ما لأحد المناطقة. كما أنهم لن

يبدأو بشكل قبْلي بنظرية للمعنى لا علاقة فيها للمعنى بالعقل أو المخ أو الجسد أو الخبرة، وإنما يكون فقط معطى بناء على المرجع والحقيقة. لأن المعنى في نظرية معرفية مؤسَّسة على علم الأعصاب لا يمكنه أن ينشأ إلا من خلال الجسد والمخ والخبرة الإنسانية كما هي مشفَّرة في المخ. إن مقاربة الفلسفة الأنجلو أمريكية للعقل واللغة تبدو بالنسبة للعالِم المعرفي في التراث الإمبيريقي هجينة تمامًا. وينطبق هذا بشكل خاص على ما يدعوه ميشيل دوميت الفكرة المركزية الكامنة وراء كل من الفلسفة الأنجلو أمريكية والفينومينولوجيا في تراث بريتنانو Brentano وهوسرل، أي إخراج الأفكار عن العقل". إذ ما عساه أن يكون أكثر غرابة بالنسبة للعالِم المعرفي من النظر إلي الفكر بوصفة خارجيًا بالنسبة للعقل، وأن يكون علم البيولوجيا وعلم النفس الإنسانيين لا صلة لهما بطبيعة الفكر؟ لماذا سيجد فلاسفة عديدون جدًا مثل هذا التصور حدسيًا؟ ولماذا لا يجد ببساطة معظم دارسي الفلسفة ومعظم الفلاسفة مثل هذه الأفكار الخاصة بالفلسفة الأنجلو أمريكية سخيفة؟ لماذا لا يضحكون فحسب حين يقال لهم إن معاني الجمل في أية لغة لا علاقة لها بالعقل الإنساني أو بأي جانب من جوانب السيكولوجية الإنسانية؟ إن هذا بلاشك يتطلب التفسير.

وقد قدَّمنا للتو ذلك التفسير. وهو أن الأفكار المركزية للفلسفة الأنجلو أمريكية هي عبارة عن نسخ من أفكار موجودة لدينا من قبل. فهي تنشأ من نسقنا التصوري الاستعاري للعقل. وهذا هو ما يجعلها "حدسية". وحقيقة، فإن أي فلسفة لا تعتمد على الدراسة الإمبيريقية لموضوع دراستها لا بد لها دائمًا من أن تعتمد على مثل هذه التصورات الحدسية التي يوفِّرها نسقنا التصوري اللاواعي، وخصوصًا نسق الاستعارة التصورية لدينا.

إننا لا نرغب بأي حال من الأحوال أن نقول إن أية رؤية فلسفية أو علمية تستخدم الاستعارة التصورية أو اللوازم الاستعارية هي خاطئة لمجرَّد أنها تستخدم الاستعارة. بل على العكس تمامًا من ذلك، لأن الاستعارة التصورية ضرورية لأي مشروع ذهني مجرَّد، كالتنظير. أما قضية صلاحية أي نظرية، سواء كانت فلسفية أو علمية، فهي في النهاية إمبريقية. وذلك هو السبب في لماذا أولينا كل هذا القدر الكبير من الانتباه للأدلة. وينبغي أن يكون واضحًا الآن لماذا اختلفت كليةً الفلسفة القائمة على الخبرة (الضرورية) – أي الفلسفة التي تأخذ العلم المعرفي للجيل الثاني بجدية – عن النسخة "الفطرية" من الفلسفة التحليلية إن الفلسفة التحليلية الفطرية تأخذ الفلسفة التحليلية كأمر مسلَّم به وتضيف فحسب نتائج إمبريقية متسقة معها. لكن نتائج العلم المعرفي للجيل الثاني على خلاف جذري مع أي شكل من أشكال الفلسفة التحليلية، سواء كان "فطريًا" أو غير فطري.

الفكر الاستعاري

في الفلسفة المعاصرة للعقل

كما لاحظنا فيما مضى، فقد كان العلم المعرفي للجيل الأول واقعًا في نطاق الفلسفة الأنجلو أمريكية للعقل، والتي كانت "الوظيفية" تمثِّل التيار الرئيسي فيها حتى أوائل الثمانينيات. ووفقًا لـ ن. بلوك: (N. Block (C2, 1980 "مهما يكن مقدار الإلغاز التي يبدو منذ البداية أن حياتنا العقلية تتحلى بها، فإن التحليل الوظيفي للعمليات العقلية يحلها على نحو تُرَى فيه هذه العمليات بوصفها مؤلفة من حوسبات آلية بقدر آلية العمليات الأوليَّة للحاسوب الرقمي – وهي عمليات غبية

جدًا إلي حد أن اللجوء إليها في التفسيرات السيكولوجية لا يتضمن إشارة إلي طرح السؤال. والتصوران الأساسيان للوظيفية بهذا المعنى هما التمثيل والحوسبة. كما أن الحالات السيكولوجية مرئية بوصفها تمثيلاً للعالم بشكل نسقي بواسطة لغة الفكر، والعمليات السيكولوجية مرئية بوصفها حوسبات تتضمن هذه التمثيلات".

باختصار، إن البرنامج الوظيفي في فلسفة العقل الأنجلو أمريكية يتألف من استعارتين:

استعارة العقل بوصفه حاسوبًا

حاسوب فيزيقي	←	**الشخص (خصوصًا، المخ)**
برنامج الحاسوب	←	**العقل**
رموز شكلية	←	**مفاهيم**
لغة الحاسوب	←	**نسق تصوري**
متواليات رمزية شكلية	←	**أفكار**
تلاعب رمزي شكلي	←	**تفكير**
معالجة لوغارتمية	←	**التفكير خطوة خطوة**
قاعدة البيانات	←	**الذاكرة**
محتوى قاعدة البيانات	←	**المعرفة**
القدرة على الحوسبة بنجاح	←	**القدرة على الفهم**

استعارة التمثيل

العلاقات بين الرموز الشكلية ← معاني المفاهيم والأشياء في العالم

إن استعارة العقل بوصفه حاسوبًا تُدمِج نسخة من استعارة **الفكر بوصفه لغة**، التي تعد فيها المفاهيم رموزًا في "لغة ما للفكر". كما أن استعارة **التمثيل** the Represntation metaphor هي نسخة من فكرة فريجه الغريبة القائلة إن المعاني المتاحة جماهيريًا في اللغة الطبيعية "موضوعية" ومستقلة عن السيكولوجيا أو البيولوجيا الإنسانية، أي إنها مستقلة عن العقول والأمخاخ الإنسانية. إن استعارة **التمثيل** تُمَفْهِم المعنى بطريقة ملائمة للفكرة الفريجية - بناء على العلاقات بين الرموز في لغة للفكر والأشياء في العالم. ويشير سيرل إلى هذا بوصفه "المطابقة" بين الكلمات والعالم. وفي فلسفة العقل الوظيفية، تتم رؤية مثل هذه العلاقات بين الرموز والأشياء استعاريًا بوصفها معاني المفاهيم، وبفضل مثل هذه العلاقات تتم مَفْهَمَة الرموز الشكلية المجرَّدة استعاريًا بوصفها "ممثِّلة للواقع". وكما في الفلسفة الأنجلو أمريكية عمومًا، فإن استعارة **التمثيل** تفترض أنه لا توجد علاقة من أي نوع للمعنى بالعقول أو الأمخاخ أو الأجساد أو الخبرة الجسدية، وإنما هي معرَّفة فقط بوصفها علاقة بين الرموز الشكلية المجرَّدة والأشياء في عالم خارجي مستقل عن العقل.

استعارات ا لتلاعب بالرموز

إن استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا** تتخذ من فهمنا لما هو الحاسوب مجال انطلاقها. إلا أن ذلك الفهم هو ذاته استعاري بطريقتين مهمتين، وذلك بحكم أن المفاهيم الخاصة بلغة شكلية وبالتلاعب بالرموز هي ذاتها مُمَفْهَمَة بواسطة الاستعارة.

استعارة اللغة الشكلية

علامات مكتوبة للغة طبيعية ← رموز شكلية مجرَّدة

لغة طبيعية ← "لغة" شكلية

جمل ← متواليات من الرموز محكمة الصياغة

تركيب نحوي ← مبادئ لتركيب الرموز الشكلية

استعارة التلاعب بالرموز

موضوعات فيزيقية ← رموز شكلية

وضع الموضوعات في تقارب ← علاقة التسلسل

التلاعب بالموضوع ← تغيير متواليات الرموز إلي متواليات أخرى من الرموز

إن علم الحاسوب مؤسَّس على النظرية الرياضية للغات الشكلية، شكل مجرَّد من الرياضيات المُمَفْهَمَة والمعلَّمة بناء على استعارتي **اللغة الشكلية والتلاعب بالرموز**. وفي ذلك الشكل من الرياضيات، ليست الرموز الشكلية المجرَّدة علامات مُجَسْدَنة فيزيقيًا بالفعل للغة طبيعية ما. وإنما هي كيانات مجرَّدة تجريدًا خالصًا بدون بنية داخلية، وهي منفصلة عن بعضها البعض، وهي بلا معنى في ذاتها. إن "التسلسل" ليس في الواقع وضعًا للموضوعات بجوار بعضها البعض في حيز فيزيقي، وإنما هو بالأحرى وضع للرموز في

نظام ما – أي علاقة رياضية شكلية تفي بالبديهيات الخاصة بشبه المجموعات. والمتواليات المتسلسلة من الرموز (الرموز الموضوعة في نظام محدَّد) ليست حرفيًا موضوعات فيزيقية مركَّبة يتم التلاعب بها فيزيقيًا في الفضاء الفعلي؛ وإنما هي، بدلاً من ذلك، كيانات رياضية مجرَّدة تشكِّل توليفات يمكن أن يتم تغييرها إلي توليفات أخرى. وعلاوة ذلك، فإن هذا "التغيير" لا يقع في زمن واقعي.

إن استعارتي **اللغة الشكلية** و**التلاعب بالرموز** مفيدتان في إدراك معنى موضوع الدرس الرياضي المجرَّد هذا. إذ يتم تقديم موضوع الدرس لدارسي الحاسوب باستخدام هاتين الاستعارتين. وتقريبًا يكاد يكون أن كل عالم حاسوب يُمَفْهِم موضوع الدرس ذلك بهذه المصطلحات على الأقل أحيانًا، وإن كان المختصون بحق يعرفون بالطبع أنها مجرَّد استعارات. ومن المهم أن نرى بالضبط لماذا هي استعارات وليست أقوالاً حرفية. إن أية لغة طبيعية تنطوي على نظام صوتي ونظام فونولوجي ونظام صرفي. أمَّا "اللغات" الشكلية فلا. كما أن التنغيم في اللغة الطبيعية يكون على مستوى منفصل عن المقاطع الفونيمية، أي أن تضاريس تنغيم ما تمتد نمطيًا على مقاطع عديدة ويمكن أن يكون لها معنى منفصل عن معنى المقاطع. هذا في حين أنه في "اللغات" الشكلية لا يوجد شيء مثل التنغيم. كما أن "اللغات" الشكلية ليست ذات معنى. وإنما هي محدَّدة على أساس الشكل الخالص، مثلما أن التعبيرات في أية لغة شكلية يتم التلاعب بها دون أي اعتبار لمعنى الرموز. وفي المقابل، فإن اللغات الطبيعية ذات معنى، ومعانيها تنشأ بشكل طبيعي من الخبرة الإنسانية اليومية. وعلاوة على ذلك، فإن المعنى مبنيٌّ داخل النحو

والبنية المعجمية للغات الطبيعية. وبينما لا بد من أن تُسند إلي رموز اللغات الشكلية مراجع مفردة، مع إزالة كل غموض، فإن التعبيرات في اللغات الطبيعية هي اعتياديًا متعددة الدلالات، أي أن لها معاني متعددة مترابطة بواسطة مبادئ معرفية (انظر : A4, Lakoff 1987). بإيجاز، إن اللغات الطبيعية ليست حالات فرعية من "اللغات" الشكلية. إن تصور "اللغة" في استعارة **اللغة الشكلية** مُقَولَب على فكرة لغة افتراضية غير معروفة مكتوبة في نص خطي يتم حل شفرته، كما هي، على سبيل المثال، **ب الخطية** Linear B. هذا في حين أن أية لغة فعلية ستُحَل شفرتها، بالطبع، بناءً على نظامها الصوتي والفونولوجي والصرفي، ودلالياتها المتعددة الدلالات. ولذلك فإن استعارة اللغة الشكلية لا ترسِّم معظم الجوانب الأساسية من أية لغة طبيعية، ولذا، فإنه لا يمكنها أن تكون قولاً حرفيًا، في حين أنه للسبب ذاته لا يمكن لأية لغة شكلية أن تكون لغة إلا بشكل استعاري.

الذكاء الاصطناعي القوي

ثمة ثلاثة توجهات يمكن للمرء أن يتخذها تجاه مَفْهَمَة العقل بوصفه حاسوبًا كما هو مذكور في استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا**. أولاً، يستطيع المرء أن يلاحظ، على نحو ما نفعل، أنها استعارة ويمكنه أن يدرسها بالتفصيل. ثانيًا، يستطيع المرء أيضًا أن يتعرف على طبيعة العقل الاستعارية وأن يأخذها بجدية كنموذج علمي للعقل، من أجل الدفاع عن هذه الرؤية (انظر: A2, Gentner and Grudin 1985)، ويتخذ العديد من الممارسين لما يدعى النسخة الضعيفة من الذكاء الاصطناعي هذا الموقف.

وهناك موقف ثالث يُسمَّى "الذكاء الاصطناعي القوى". إذ حين يتم تصديق استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا** بوصفها حقيقة علمية عميقة، يفسِّر المصدِّقون الحقيقيون الأنطولوجيا والأنماط الاستدلالية التي تفرضها الاستعارة على العقل بوصفها الماهية المحدِّدة للعقل ذاته، وتكون المفاهيم، بالنسبة إليهم، عبارة عن رموز شكلية، ويكون الفكر عبارة عن حوسبة (التلاعب بتلك الرموز)، ويكون العقل برنامج حاسوب.

إن ماهية العقل، بالنسبة للمصدِّقين الحقيقين، هي الحوسبة. وفي النظرية الكلاسيكية للتصنيف الفئوي (A4, lakoff 1987) تحدِّد الماهية الفئة الحاوية لكل شيء مع تلك الماهية وليس ماعداها من أشياءِ أخرى. وأما الفئة المحدَّدة بالحوسبة بوصفها ماهية فهي فئة الحواسيب، الفعلية والمجرَّدة. وتتضمن حالات خاصة كلاً من الحواسيب الفيزيقية و"الحواسيب الإنسانية" أي البشر الذين يفكِّرون.

إن مبادئ التصنيف الفئوي الكلاسيكي تعمل هنا: إذ بما أن برامج الحواسيب والعقول يشتركان في الخصائص الأساسية ذاتها، فإنها لا بد من أن تشكِّل فئة عليا أكثر تجريدًا -هي فئة الأنظمة الذكية. وتصبح العقول الإنسانية وبرامج الحاسوب مجرَّد حالات خاصة من الأنظمة الذكية. إذ ما أن تؤخذ استعارة **العقل بوصفه حاسوبًا** على أنها المحدِّدة لماهية العقل ذاتها، حتى لا تعود على الإطلاق مرئية بوعي بوصفها استعارة، وإنما بوصفها "الحقيقة". إن أنصار النسخ الأقوى من الذكاء الاصطناعي يختلفون عن الوظيفيين ذوي الخلفيات الفلسفية على نحو مهم: إنهم نمطيًا لا يشترطون استعارة **التمثيل**. أي أن فكرة "التمثيل" في الذكاء الاصطناعي، بوصفة علاقة

بين رموز مجرَّدة وأشياء في العالم لا تعد ضرورية أو أنها مستبعدة بوعي. وإنما بدلاً من ذلك، ينشأ الفهم المنطوي على معنى عبر الحوسبات ذاتها. فإذا كان الحاسوب يستطيع أن يجعل الحوسبات صحيحة - إذا كان يستطيع أن يتلاعب بشكل صحيح بالرموز المعطاة له كمدخلات ويولِّد المخرجات الصحيحة - فإن الحاسوب إذًا يفهم. وكذلك، يزعم الذكاء الاصطناعي القوي أن الفهم الإنساني يتمثل فحسب في جعل الحوسبات - التلاعب بالرموز الشكلية - صحيحة.

حجة الغرفة الصينية الاستعارية

لسيرل

لقد ظلت **حجة الغرفة الصينية** لسيرل، لقرابة عقدين من الزمن، واحدة من الأمثلة الأكثر شهرة على الحجة الفلسفية داخل فلسفة العقل الأنجلو أمريكية. وهي حجة فلسفية موجَّهة ضد الذكاء الاصطناعي القوي، وهي الحجة الفلسفية الأكثر شهرة واستشهادًا بها في مواجهة الذكاء الاصطناعي القوي.

لقد أنكر سيرل بوصفه، بالطبع، أحد دعائم التراث الفلسفي الأنجلو أمريكي، أن يكون هناك شيء من قبيل التفكير الاستعاري الذي نناقشه هنا. وما سنظهره (متبعين في ذلك اقتراح جيورجي لازلو Gyorgy Laszlo) هو أن هذه الحجة الشهيرة في التراث الأنجلو أمريكي هي، بشكل أساس وعلى نحو لا يمكن اختزاله، استعارية. وهذا عرض للقسم الثالث من الكتاب، الذي سنجادل فيه بأن الفلسفة بشكل عام استعارية على نحو لا يقبل

الاختزال. إن هدفنا في هذا الجزء ليس الجدل ضد الاستنتاج الذي يصل إليه سيرل، أي أن الحواسيب لا يمكنها أن تفهم أي شيء. ولقد توافق لنا أن نؤمن، وإن يكن لسبب مختلف كلية، أنه لا بد للمعنى من أن يكون مُجَسْدَنًا. وهدفنا فحسب هو أن نوضّح بالتفصيل كيف أن سيرل يوظّف الفكر الاستعاري في حجته عن الغرفة الصينية توظيفيًا حاسمًا وكيف أنه لم يكن ليستطيع أن يصل إلي الاستنتاج الذي وصل إليه بدون الاستدلال الاستعاري. وها هي الحجة كما ظهرت في *الأمريكي العلمي* *Scientific American* (C2, Searl 1990, 26-27):

حجة الغرفة الصينية

لسيرل

لنأخذ لغة لا تفهمها. وفي حالتي أنا، فإنني لا أفهم اللغة الصينية. وبالنسبة لي، تبدو الكتابة الصينية أشبه ما تكون بخطوط ملتوية عديدة جدًا لا معنى لها. والآن فلنفترض أنني موضوع في غرفة بها سلال مليئة برموز صينية. ولنفترض أيضًا أنني أُعطيتُ كتابَ قواعد مكتوبًا باللغة الإنجليزية لربط رموز صينية برموز صينية أخرى. إن القواعد تعيِّن هوية الرموز بشكل كامل من خلال أشكالها ولا تقتضي مني أن أفهم أيًا منها. وقد تقول القواعد أشياء من قبيل "خذ علامة ملتوية الخطوط من السلة رقم واحد وضعها بجوار علامة ملتوية الخطوط من السلة رقم اثنين." ولنتخيل أن هناك أشخاصًا خارج الغرفة يفهمون الصينية يسلمونني مجموعات صغيرة من

الرموز وأنني استجابة لذلك أعالج الرموز طبقًا لكتاب القواعد وأرجع إليهم المزيد من المجموعات الصغيرة من الرموز. والآن فإن كتاب القواعد هو "برنامج الحاسوب" والأشخاص الذين كتبوه هم "المُبرمِجون" وأنا "الحاسوب". والسلال المليئة بالرموز هي "قاعدة البيانات"، وأن المجموعات الصغيرة المسلَّمة لي هي "أسئلة" وأن المجموعات التي أرجعتها آنذاك هي "إجابات". والآن، لنفترض أن كتاب القواعد مكتوب بحيث تكون "إجاباتي" على الأسئلة غير متمايزة عن تلك التي لناطق باللغة الصينية. على سبيل المثال، إن الأشخاص الموجودين بالخارج قد يعطونني بعض الرموز غير المعروفة لي التي تعني "ما لونك المفضَّل؟" وقد أرد عليهم بعد استشارة القواعد برموز غير معروفة أيضًا بالنسبة لي لكنها تعني "لوني المفضَّل هو الأزرق، لكنني أيضًا أحب الأخضر كثيرًا." إنني أفي بشروط اختبار تيورنج Turing test لفهم اللغة الصينية. ويظل الحال على ما هو عليه، وهو أنني جاهل جهلاً كاملاً باللغة الصينية. وما من سبيل يمكنني أن أصل إليه لأفهم اللغة الصينية داخل النسق كما هو موصوف، بما أنه ما من سبيل أستطيع من خلاله أن أتعلم معاني أيٍّ من الرموز. لأنني مثل الحاسوب أعالج الرموز لكنني لا أُلحق معنى بالرموز.

إن موضوع تجربة الفكر هو هذا: إذا كنتُ لا أفهم الصينية بمفردي على أساس تشغيل برنامج حاسوب لفهم الصينية، إذًا فإن أي حاسوب رقمي آخر لن يفعل بمفرده انطلاقًا من ذلك الأساس. لأن الحواسيب الرقمية تعالج فحسب الرموز الشكلية طبقًا للقواعد الموجودة في البرنامج. وما ينطبق على

الصينية ينطبق على أشكال أخرى من المعرفة كذلك. إلا أن مجرَّد معالجة الرموز ليست كافية بذاتها لتضمن المعرفة والإدراك والفهم والتفكير وما إلي ذلك. وبما أن الحواسيب، كحواسيب، هي أجهزة لمعالجة الرموز، فإن مجرَّد تشغيل برنامج الحاسوب ليس كافيًا لضمان المعرفة.

إن هذه الحجة البسيطة تعد حاسمة في مواجهة دعاوى الذكاء الاصطناعي القوي. وهذه الحجة مؤسَّسة على هذه الاستعارة الغريبة لفهم اشتغال حاسوب ما بوصفه الشخص الموجود في الغرفة الصينية:

استعارة الغرفة الصينية

الشخص الذي في الغرفة الصينية ← حاسوب فيزيقي

كتاب القواعد ← برنامج الحاسوب

رموز صينية ← رموز شكلية

معالجة الرموز الصينية ← معالجة الرموز الشكلية

سلال الرموز الصينية ← قواعد البيانات في لغة الحاسوب

الرموز المسلَّمة ← مدخلات رمزية

الرموز المُرْجَعة ← المخرجات الرمزية

إن ما يجعل هذه الاستعارة قابلة للتصديق هو أنها، بدورها، مؤسَّسة على استعارات شائعة. وقد رأينا بالفعل اثنتين منها: استعارة **اللغة الشكلية**

واستعارة **معالجة [التلاعب بـــ] الرموز**. وبواسطة استعارة **اللغة الشكلية** تتم مَفْهَمَة الكيانات الرياضية المجرَّدة الخالية من المعنـــى اســـتعاريًا بوصـــفها الرموز المكتوبة للغة طبيعية لا تستطيع أن تفهمها. ويختار ســـيرل اللغـــة الصينية، التي لا يستطيع معظم الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية أن يفهموهـــا، بوصفها اللغة الطبيعية لتطابق الاستعارة. كما أنه بواسطة استعارة **معالجـــة [التلاعب بـــ] الرموز** تتم مَفْهَمَة صياغة التوليفات المجرَّدة للكيانات الرياضية استعاريًا بوصفها المعالجة الفيزيقية لموضوعات فيزيقية. ولمطابقـــة تلـــك الاستعارة، يجعل سيرل الشخص الموجود في الغرفة الصينية بالفعل يعـــالج [يتلاعب بـــ] موضوعات فيزيقية، ويعد هذان اختيارين جمـــاليين مهمـــين بالنسبة لاستعارة سيرل المهيبة. وبما أنهما يطابقان الاستعارات المُـــستخدَمة في تدريس علم الحاسوب، فإنهما تبدوان طبيعيتين.

كما تستفيد استعارة الغرفة الصينية أيضًا من استعارة شائعة جدًا فـــي الإنجليزية وهي استعارة **الآلة بوصفها شخصًا** التي تظهر في جمل مثل:

هذه المكنسة الكهربائية تستطيع أن *تلتقط* أصـــغر حبيبـــات الرمـــل. سيارتي اللكسيز الجديدة تستطيع أن *تختار* أفضل طريق إلي منتجع التـــزلج و*تأخذني إلي هناك* في أقصر وقت ممكن. لدي ميكروويف يستطيع أن يخبز *الكيكة* في ست دقائق. سيارتي *ترفض* أن تدور. آلة البيع هذه *ممانعة* قلـــيلاً؛ ومن الأفضل أن أركلها.

في هذه الاستعارة تتم مَفْهَمَة اشتغال آلة ما بوصفه أداء لتلك الوظيفـــة من قبل شخص، ويُرَى الإخفاق في الاشتغال على أنه رفض للأداء.

وكما نرى، فإن سيرل يستخدم حالة خاصة من استعارة **الآلة بوصفها شخصًا** في **حجة الغرفة الصينية**، حين يُمَفْهِم الحاسوب بوصفه شخصاً –هو ذاته– يحرِّك الرموز فيزيقيًا من حوله. إن هذا المثال لاستعارة **الآلة بوصفها شخصًا**، مأخوذة جنبًا إلي جنب مع حالتيه الخاصتين من استعارتي **اللغة الشكلية ومعالجة [التلاعب بـ] الرموز**، يجعل قدرًا كبيرًا من استعارة **الغرفة الصينية** يبدو طبيعيًا؛ لأنها تستخدم استعارات تصورية لدينا سلفًا في أنساقنا التصورية. وحين تؤخذ هذه الاستعارات معًا، تبدو استعارة الغرفة طبيعية في مَفْهَمَة الحاسوب بوصفه شخصًا يعالج فيزيقيًا علامات الكتابة الصينية التي لا يفهمها طبقًا للقواعد.

وهنا يفيد سيرل إفادة حاسمة من حقيقة أن الاستعارات التصورية ترسِّم أنماط الاستدلال من مجال الانطلاق إلي مجال الوصول. وبوضع استعارة **الغرفة الصينية** على هذا النحو، يكون هناك ترسيم استعاري لازم: عجز سيرل عن فهم معنى علامات الكتابة الصينية يُرسَّم على عجز الحاسوب عن فهم معاني الرموز الشكلية. وهذا استدلال استعاري بامتياز! لكن لنلاحظ، بشكل عرضي، ما ليس مُرسَّمًا. إن سيرل – الشخص الموجود في الغرفة الصينية – يفهم الكثير بالتأكيد. إنه يفهم اللغة الإنجليزية، ويفهم كتاب القواعد، ويفهم أنه في غرفة وأنه يعالج [يتلاعب بـ] موضوعات، وأن الموضوعات هي رموز. كما أنه يفهم أنه لا يفهم الرموز.

إلا أن استعارة سيرل المختلقة لا ترسِّم شيئًا من هذا الفهم. إنه يُضمِّن ترسيمين "إنني الحاسوب" و "كتاب القواعد هو برنامج الحاسوب"، لكنه يستبعد بشكل محدَّد ترسيم " فهمي لكتاب القواعد هو فهم الحاسوب للبرنامج."

ومن ثم، فإن سيرل لا يستخلص أن الحاسوب يفهم البرنامج على نحو ما يفهم هو كتاب القواعد. كما أنه لا يستخلص أن الحاسوب يفهم أنه يعالج الرموز الشكلية، تمامًا مثلما يفهم هو أنه يعالج [يتلاعب بـ] الرموز الصينية. وهو أيضًا لا يستخلص أن الحاسوب يفهم أنه لا يفهم الرموز التي يعالجها، تمامًا مثلما يفهم هو أنه لا يفهم الرموز الصينية. إن سيرل يبني استعارة **الغرفة الصينية** بعناية إلي حد أنه ما من فهم مما ذكر قد تم ترسيمه على الحاسوب. بل إن كل ما أُسند إلى الحاسوب هو عجز الفهم.

ومن المهم أن يُفهم أن حجة سيرل لا يمكن تأويلها بوصفها حجة حرفية. إذ لو كانت كذلك لما كان الترسيم الذي ذكرناه استعاريًا، وإنما تقرير لفئات تصنيفية فرعية حرفية وقد رأينا أن تأويلاً كهذا لا يعمل، لأن استعارتي **اللغة الشكلية ومعالجة [التلاعب بـ] الرموز**، كما رأينا، ليستا تقريرين حرفيين.

والأكثر أهمية أن ننظر إلي ترسيم سيرل الحاسم لدرجة فهمه لعلامات الكتابة الصينية على درجة فهم الحاسوب للرموز الشكلية. ومن أجل أن يكون هذا حرفيًا وليس استعاريًا لا بد من أن تكون درجة فهم علامات الكتابة الصينية حالة فرعية حرفية لدرجة فهم الحاسوب لرموزه الشكلية. إن دعاوى الذكاء الاصطناعي القوي ترى أن الحاسوب يمكنه أن يفهم إذا قام بالحوسبة بشكل صحيح. وإذا كان سيرل الموجود في الغرفة الصينية هو حرفيًا نوعًا من أنواع الحاسوب، فإن سيرل يُفترَض أن يكون قادرًا على أن يفهم علامات الكتابة الصينية التي يعالجها [يتلاعب بها] بنجاح. أما إذا كان لا يستطيع أن يفهمها، إذًا فإن الحاسوب لا يستطيع أن يفهم.

إن شكل الحجة يمضي على النحو التالي:

١) سيرل نوع من أنواع الحاسوب.

٢) إذا كانت الحواسيب تستطيع أن تفهم بواسطة معالجة [التلاعب بـ] الرموز، إذًا فإن سيرل يستطيع أن يفهم بواسطة معالجة [التلاعب بـ] رموز لا معنى لها.

٣) بما أن سيرل لا يستطيع أن يفهم بواسطة معالجة [التلاعب بـ] رموز لا معنى لها، فإن الحواسيب لا تستطيع أن تفهم بواسطة معالجة [التلاعب بـ] رموز لا معنى لها. إن العيب في هذه الحجة كحجة حرفية يكمن خفيًا في العبارة الأولي. وكما يوضّح (التواصل الشخصي) لجيورجي لاسزلو، فإن عقل سيرل في الغرفة الصينية لا يشكل حرفيًا أي جزء فرعي من حاسوب ما. إذ ما من شيء في حاسوب رقمي عام الغرض يمكن لعقل سيرل في الغرفة الصينية أن يكون حالة خاصة منه! كما أن فهم سيرل لكتاب القواعد ليس حالة فرعية حرفية من فهم الحاسوب لبرنامجه. لأن الحاسوب لا يفهم البرنامج وإنما يشتغل طبقًا له. وما يفترض أن العبارة الأولي تقوله هو أن الاشتغال الآلي الشامل لسيرل، تاركًا عقله وما يفهمه بعيدًا عنه، هو مثال على اشتغال شامل للحاسوب. لكن حين تصبح العبارة الأولي واضحة بحيث تستبعد عقل سيرل وفهمه بوصفه حالة خاصة لأي جانب من جوانب حاسوب ما، فإن الحجة حينئذ تفشل. وواقعة أن عقل سيرل يفشل في أن يفهم لا تعد حالة حرفية خاصة لأي جزء أو جانب ما من حاسوب يفشل في أن يفهم. ولهذا السبب لا يمكن لحجة سيرل أن تكون شكلاً حرفيًا من القياس الشرطي في صورة نفي المقدَّم modus tollens.

وكما رأينا، فإن هناك أسبابًا أخرى كذلك لكون هـذه ليـست حجـة حرفية، أعني استخدام سيرل لاستعارات **اللغات الشكلية**، و**المعالجة الرمزية [التلاعب الرمزي]**، و**الآلة بوصفها شخصًا**. والسبب في أن **حجـة الغرفـة الصينية** تبدو دامغة بالنسبة لأناس كثيرين ليس هو وضعيتها غير الصحيحة كحجة حرفية للقياس الشرطي المبني على نفي المقدم a literal modus tollens argument، وإنما هو بالأحرى وضعيتها كحجة استعارية. وفـي ظـل أننـا نستخدم بشكل ضمني استعارات **اللغة الشكلية**، و**معالجة [التلاعـب بـ الرموز**، و**الآلة بوصفها شخصًا**، فإن **حجة الغرفة الصينية** تعمـل كحجـة استعارية قوية. فهي تبدو دامغة لأنها تستخدم استعارة موجودة لدينا بالفعل.

إلا أن اللافت بالنسبة إلينا في **حجة الغرفة الصينية** هو أن العديد جدًا من فلاسفة العقل الأنجلو أمريكيين، بمن فيهم سيرل نفسه، يأخذونها على أنها حرفية. إلا أنه ما كان بوسعهم أن يسلكوا بخلاف ذلك، وهـذا لأن الفلـسفة الأنجلو أمريكية لم تدرك، بسبب ما فيها من استعارات راسخة، لا اللاوعـي المعرفي ولا الاستعارة التصورية.

العقل الاستعاري

كما رأينا في الفصل الثالث، فإن العقل مُجَسْدَن، ليس بأي معنى تافـه (على سبيل المثال كما هو في أن العدة الخاصة بـالمخ The wetware of the brain تشغِّل برمجية العقل The software of the mind) وإنما بالمعنى العميـق الذي تتشكل فيه أنساقنا التصورية وقدرتنا على التفكيـر بواسـطة طبيعـة

أمخاخنا وأجسادنا وتفاعلاتنا الجسدية. إذ لا يوجد عقل منفصل ومستقل عن الجسد، كما لا توجد أفكار ذات وجود مستقل عن الأجساد والأمخاخ. إلا أن استعاراتنا الخاصة بالعقل تتصارع مع ما يكتشفه العلم المعرفي. ذلك أننا نُمَفْهِم العقل استعاريًا بناءً على خُطاطة صورة لوعاء يحدِّد فضاء هو داخل الجسد ومنفصل عنه. والعقل مُعطَى بواسطة هذه الاستعارة داخلاً وخارجًا. والأفكار والمفاهيم داخلية، وموجودة في مكان ما في الفضاء الداخلي لعقولنا، بينما ما تشير إليه هو أشياء في العالم الفيزيقي الخارجي. وهذه الاستعارة متأصلة بعمق شديد إلي حد أنه يصعب التفكير حول العقل بأي طريقة أخرى سواها.

لكن هل يوجد تصور حرفي بشكل خالص للعقل؟ إن ثمة تصورًا حرفيًا هيكليًا فقيرًا للعقل: العقل هو ما يفكِّر ويُدرِك ويعقل ويتخيل ويريد. لكن ما أن نحاول أن نتجاوز هذا الفهم الهيكلي للعقل، ما أن نحاول أن نوضِّح ما يشكِّل التفكير والإدراك وما إليهما حتى تدخل الاستعارة. وذلك أن الاستعارات التي استشهدنا بها حتى الآن، وما سواها من استعارات أخرى عديدة جدًا إلي حد يتعذر معه أن نذكرها هنا جميعًا، تعد ضرورية لأي تعقل تفصيلي حول الأفعال العقلية.

إن فهمنا لما هي الأفعال العقلية مشكَّل استعاريًا بناءً على أفعال فيزيقية مثل الحركة والرؤية والتلاعب بالموضوعات والأكل وكذلك أنوع أخرى من الأنشطة مثل الجمع والحديث والكتابة، وصنع الأشياء. ولا يمكننا أن نتفهم أو نعقل العقل بدون مثل هذه الاستعارات. إذ ليس لدينا ببساطة فهم حرفي بشكل خالص وثري للعقل بذاته يتيح لنا أن نمارس كل تفكيرنا المهم حول الحياة

العقلية. ومع ذلك فإن مثل هذه الاستعارات تُخفي ما لعله يعد الخاصية الأكثر مركزية للعقل، أي سمته المُجَسْدَنة. إن ما ندعوه "العقل" هو حقًا مُجَسْدَن. وما من انفصال حقيقي بين العقل والجسد. وما من كيانين مستقلين يلتقيان معًا على نحو ما ويتزاوجان. إن كلمة *العقلي* تنتقي تلك القدرات والأداءات الجسدية التي تشكل انتباهنا وتحدِّد استجاباتنا الإبداعية والبناءة تجاه المواقف التي نواجهها. فالعقل ليس كيانًا ما مجرَّدًا ومُلغزًا نستدعيه لنربط خبرتنا. بل إن العقل جزء من البنية الذاتية والنسيج الذاتي لتفاعلاتنا مع عالمنا.

الفصل الثالث عشر

الـــذات

إذا كانت دراسة العقل، كما قد رأينا للتو تطرح أسئلة من قبيل ما هـــو التفكير، وما هي الأفكار، وماذا يفعل المفكِّرون، فإن دراسة الذات the self ، في المقابل، تهتم ببنية حيواتنا الداخلية: من نكون حقًا، وكيـــف تثـــار هـــذه الأسئلة كل يوم بأشكال لافتة. وما ندعوه "حيواتنا الداخلية" يتعلق على الأقل بخمسة أنواع من الخبرة التي هي نتائج للعيش في عالم اجتماعي فـــي ظـــل أنواع الأمخاخ والأجساد التي نملكها.

أولاً، هناك الطرائق التي نحاول بها أن نسيطر على أجسادنا والتي بها "تند عن السيطرة." ثانيًا، هناك حالات تتصارع فيها قيمنا الواعية مع القـــيم الضمنية في سلوكنا. ثالثًا، هناك تفاوتات بين ما نعرفه ونعتقده عن أنفـــسنا وما يعرفه ويعتقده البشر الآخرون عنا. رابعًا، هناك خبرات نتخذ فيها وجهة نظر خارجية، كما هو حين نحاكي آخرين أو نحاول أن نرى العـــالم كمـــا يرونه هم. وأخيرًا، هناك أشكال الحوار الداخلي والرقابة الداخلية التي ننخرط فيها. وما نجده لافتًا بشأن مثل هذه الخبرات الخاصة بالذات هو مدى شيوعها – إنها شائعة جدًا إلى حد يمكن القول معه إنها مرشَّحة لأن تكون خبرات كلية. ومع ذلك كما سنرى، فإننا لا نملك طريقة واحدة مطردة ومتساوقة لمَفْهَمَـــة

حياتنا الداخلية تغطي كل أنواع تلك الحالات. وإنما نملك، بدلاً من ذلك، نسقًا من التصورات الاستعارية المختلفة لبنيتنا الداخلية. إذ توجد تضاربات معيَّنة داخل النسق، ويوجد عدد قليل من مجالات الانطلاق المُستقَاة من الفضاء، والملكية والقوة، والعلاقات الاجتماعية. ولعل الأكثر إدهاشًا هو أن نسق الاستعارات ذاته يمكن أن يوجد في ثقافات مختلفة جدًا، كما سنوضح لاحقًا في حالة الأمثلة اليابانية.

الكينونة والذات في اللاوعي المعرفي

لقد كان أندرو ليكوف وميلس بيكر هما أول من كشفا البنية العامة لنسقنا الاستعاري الخاص بحيواتنا الداخلية .(Al, Lakoff and Becker 1992)

فقد أظهر تحليلهما أن هذا النسق قائم على تمييز أساس بين ما يدعوانه **الكينونة** the Subject و**الذات** أو **أكثر من ذات**.

فالكينونة هي موضع الوعي والخبرة الذاتية والفكر والإرادة و"ماهيتنا"، أي كل شيء يجعلنا على ما نحن عليه بشكل متفرد. وهناك على الأقل **ذات** واحدة Self one، ومن المحتمل أن يكون هناك **أكثر من ذات**. وتتألف **الذوات** من كل شيء آخر حولنا – أجسادنا، وأدوارنا الاجتماعية، وتاريخنا وما إلي ذلك.

وما يترتب على ذلك هو تكييف وتوسيع لافتين للنسق الذي كشفاه. فهو يختلف مبدئيًا بطريقتين: إنه يوسِّع مدى الحالات المتناولة إلي حد عظيم، ويظهر كيف تنشأ كل استعارة من نوع أساس من أنواع الخبرة. والمهم

فلسفيًا فيما يتعلق بهذه الدراسة، هو أنه لا يوجد تصور واحد موحَّد لحيواتنا الداخلية. كما لا يوجد تمييز واحد **للكينونة – الذات**، بل تمييزات عديدة. وهي كلها استعارية ولا يمكن أن يتم اختزالها لأي تصور حرفي **للكينونة** Subject و**الذات** Self. وبالفعل، لا يوجد تساوق على امتداد التمييزات. ومع ذلك فإن التصورات المتنوعة **للكينونة** و**الذات** بعيدة عن أن تكون اعتباطية. بل إنها على العكس من ذلك تعبِّر بوضوح عن خبرات كلية لـ"حياة داخلية"، كما أن الاستعارات الخاصة بمَفْهَمَة حيواتنا الداخلية راسخة رسوخًا واضحًا في خبرات كلية أخرى. وتبدو هذه الاستعارات غيرَ قابلة للتجنب وأنها تنشأ بشكل طبيعي من الخبرة المشتركة. وعلاوة على ذلك، فإن كل استعارة من هذا الفرع تُمَفْهِم **الكينونة** The Subject بوصفها أشبه بشخص، له وجود مستقل عن **الذات**. و**الذات**، في هذا النطاق من الحالات، يمكن أن تكون إمَّا شخصًا أو موضوعًا أو موقعًا.

وتتمثل الدلالة الفلسفية النهائية للدراسة في أن الطريقة ذاتها التي نُمَفْهِم بها اعتياديًا حيواتنا الداخلية غير متسقة مع ما نعرفه علميًا عن طبيعة العقل. إذ توجد دائمًا، في نسق مفهمتنا لحيواتنا الداخلية، **كينونة** هي موضع الفكر ولها بشكل استعاري وجود مستقل عن الجسد. وكما رأينا من قبل، فإن هذا يناقض النتائج الأساسية للعلم المعرفي. ومع ذلك، فإن مثل هذا التصور **لكينونة** ما ينشأ حول العالم بشكل متماثل على أساس خبرات كلية وغير قابلة فيما يبدو للتغير. وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه يعني أننا ننمو ولدينا رؤية لحيواتنا الداخلية هي في الأغلب لا واعية، وأننا نستخدمها في كل يوم من أيام حياتنا لفهم ذواتنا، وأنهما غير متساوقتين وغير متوافقتين داخليًا مع ما نتعلمه من الدراسة العلمية للعقل.

بنية نسق استعارة الكينونة - الذات

إن تصوراتنا الاستعارية للحياة الداخلية تتوفر على بنية تراتبية. حيث توجد في المستوى الأعلى الاستعارة العامة الكينونة - الذات التي تُمَفْهِم شخصًا ما بوصفه منقسمًا إلي شعبتين. والطبيعة الدقيقة لهذا الانقسام محدَّدة بشكل أكثر دقة في المستوى الأدنى مباشرة، حيث توجد خمس حالات محدَّدة من الاستعارة، وهذه الحالات الخمس الخاصة من الاستعارة الأساسية **الكينونة - الذات** راسخة في أربعة أنماط من الخبرة اليومية:

(١) التلاعب بالموضوعات، (٢) التموقع في الفضاء، (٣) الدخول في علاقات اجتماعية، (٤) الإسقاط التقمصي، وهو ما يعني إسقاط نفسك تصوريًا على شخص آخر، كما هو حين يحاكي طفل أباه. أما الحالة الخاصة الخامسة فتأتي من **النظرية الشعبية للماهيات:** كل شخص مرئيٌّ بوصفه ذا ماهية هي جزء من **الكينونة**. ويمكن أن يكون للشخص أكثر من ذات واحدة، إلا أن ذاتًا واحدة فقط من تلك الذوات هي المترافقة مع تلك الماهية. وهذه هي المسمَّاة **الذات** "الفعلية" أو "الحقيقية".

وأخيرًا، فإن كل حالة من هذه الحالات الخمس الخاصة من استعارة **الكينونة- الذات** العامة تنطوي على حالات خاصة أكثر. وفي هذا المستوى الثالث من التخصيص ينبثق الثراء الحقيقي لتصوراتنا الاستعارية للكينونة والذات. ودعونا الآن ننظر إلي هذا النسق بالتفصيل.

استعارة الكينونة – الذات العامة

لعله ليس بالأمر التافه أن كل استعارة لدينا حول حياتنا الداخلية هي حالة خاصة من خُطاطة استعارة عامة فريدة. وهذه الخطاط لا تكشف فحسب شيئًا عميقًا حول نسقنا التصوري، بل إنها تكشف أيضًا شيئًا عميقًا حول خبرتنا الداخلية، وهو أننا نَخْبُر ذواتنا بالأساس بوصفها منقسمة.

ذلك أن الشخص، في استعارة **الكينونة -الذات العامة**، مقسَّم إلى **كينونة وذات** أو أكثر من **ذات** وتكون **الكينونة** داخل مجال وصول تلك الاستعارة. و**الكينونة** هي ذلك الجانب من الشخص المتمثل في الوعي المجرِّب وموقع الفكر والإرادة والحكم، والذي *يوجد*، بطبيعته، *فقط في الحاضر*. فهذا هو ما تمثله **الكينونة** في معظم الحالات، ومع ذلك، فإن ثمة نسقًا فرعيًا مختلفًا على نحو لافت. وفي هذا النسق الفرعي، تكون **الكينونة** أيضًا هي موضع ماهية الشخص – ذلك الشيء المستمر الذي يجعلنا ما نحن عليه. واستعاريًا، فإن **الكينونة** مُمَفْهَمَة دائمًا بوصفها شخصًا.

أما الذات فهي ذلك الجزء من الشخص الذي لا تنتقيه **الكينونة** وهذا يتضمن الجسد، والأدوار الاجتماعية، والأوضاع الماضية والأفعال داخل العالم. بحيث يمكن أن تكون هناك أكثر من **ذات** واحدة. وتُمَفْهَم كل **ذات** استعاريًا إمَّا بوصفها شخصًا أو موضوعًا أو موقعًا.

إن مجال انطلاق الخُطاطة الأساسية لاستعارة **الكينونة – الذات**، التي تعد محايدة بالنسبة لكل الحالات الخاصة، هو وفق ذلك عام جدًا، ويحوي فقط شخصًا (**الكينونة**)، كيانًا عامًا أو أكثر من كيان عام (**ذاتًا** أو أكثر من **ذات**)، وعلاقة معمَّمة وهاهو بيان الترسيم العام:

الخُطاطة الأساسية لاستعارة الكينونة – الذات

أشخاص وكيانات	الشخص الكامل
شخص	الكينونة
شخص أو شيء	ذات
علاقة	علاقة الكينونة– الذات

ونعود الآن إلي الحالات الخاصة لهذه الاستعارة. حيث كل حالة منها تضيف شيئًا ما. على سبيل المثال، ففي الحالة التي نحن بصدد أن نناقشها يتم تقليص "الشخص أو الشيء" في مجال الانطلاق إلي موضوع فيزيقي ويتم تحديد علاقة مجال الانطلاق بوصفها بعلاقة سيطرة.

الذات موضوع فيزيقي

إن الإمساك والتلاعب بالموضوعات الفيزيقية هو أحد الأشياء التي نتعلمها مبكرًا جدًا والغالبية يفعلون ذلك. ولا ينبغي أن نندهش من أن السيطرة على الشيء هي إحدى الاستعارات الخمس الأكثر أساسية لحياتنا الداخلية. ولكيما نسيطر على الأشياء، لا بد لنا من أن نتعلم أن نسيطر على أجسادنا. إلا أننا نتعلم كلا شكلي السيطرة معًا. فالسيطرة على **الذات** والسيطرة على الأشياء خبرات غير منفصلة منذ الطفولة الباكرة. ومن ثم فلا عجب أن تكون لدينا كاستعارة – استعارة أساسية هي – **السيطرة على الذات سيطرة على الأشياء** Self Control Is Object Control.

السيطرة على الذات سيطرة على الأشياء

شخص ← الكينونة

موضوع فيزيقي ← الذات

سيطرة ← السيطرة على الذات بواسطة الكينونة

عدم السيطرة ← عدم السيطرة على الذات بواسطة الكينونة

استعارة السببية الداخلية

إن إحدى أشيع طريقتين لممارسة السيطرة على موضوع ما هي أن تحرّكه بممارسة القوة عليه. وبما أن السيطرة على الذات هي سيطرة على شيء، فإن الحالة الخاصة للسيطرة على شيء بوصفها حركة الشيء المفروضة تُعطينا الاستعارة المركّبة **السيطرة على الذات هي الحركة المفروضة على الذات بواسطة الكينونة** Self Control Is The Forced Movement of The Self By The Subject.

السيطرة على الذات هي الحركة المفروضة على موضوع

SELF CONTROL IS THE FORCED MOVEMENT OF AN OBJECT

شخص ← الكينونة

موضوع فيزيقي ← الذات

حركة مفروضة ← سيطرة على الذات بواسطة الكينونة

نقص الحركة المفروضة ← عدم السيطرة على الذات بواسطة الكينونة

وهذه بدورها لها حالتان خاصتان. في الحالة الأولي، الجسد مفهوم بوصفه الجانب الوثيق الصلة بالذات. والسيطرة على الجسد مرئية من ثم بوصفها الحركة المفروضة على موضوع فيزيقي. وثمة مثال جيد هنا هو "لقد رفعتُ ذراعي" I lifted my arm" وهو غامض. خذ المعنى الخاص بأنني أجذب ذراعي اليسرى بذراعي اليمنى، على فرض أن ذراعي اليسرى عاجزة وأنني أرفعها بذراعي اليمنى. إذ إن ذراعي اليسرى آنذاك تعمل حرفيًا بوصفها موضوعًا أرفعه بذراعي اليمنى كما أرفع أي موضوع آخر.

أما المعنى الآخر لـ"لقد رفعتُ ذراعي" فهو المعنى الاستعاري. وهو يعني حرفيًا أنني مارست سيطرة على جسدي، تسبَّبت في أن ترتفع ذراعي اليمنى. إلا أنه مُمَفْهَم ومعبَّر عنه استعاريًا بلغة الحركة المفروضة على موضوع ما.

السيطرة على الجسد هي الحركة المفروضة على موضوع

شخص ← الكينونة

موضوع فيزيقي ← الجسد (مثال للذات)

الحركة المفروضة ← سيطرة على الجسد بواسطة الكينونة

نقص الحركة المفروضة ← عدم سيطرة على الجسد بواسطة الكينونة

أمثلة تتضمن الآتي:

"رفعتُ ذراعي." "I *lifted* my arm."

"أستطيع أن *ألعّب* أذنيي" "I can *wiggle* my ears."

"لاعب اليوجا ثنى جسده داخل حلقة صغيرة"

"The yogi *bent* his body into a pretzel."

"*أسقطتُ* صوتي." "I *dropped* my voice."

"سحبتُ نفسي من الفراش."

,,I *dragged* myself out of bed."

"رددتُ نفسي *عن* ضربه."

,,I *held* myself *back* from hitting him,,

"غطَّستُ نفسي في الأريكة"

,,I *plopped* myself down on the couch.,,

"بعد أن أطيح به [سقط] *البطل* نفسه من الحلبة".

,,After being knocked down, the champ *picked*

Himself up from the canvas.,,

وثمة حالة ثانية من **السيطرة على الذات هي الحركة المفروضة على موضوع** تنشأ حين تكون هذه الاستعارة مرتبطة بالاستعارتين الشائعتين **الفعل حركة** و**العلل [الأسباب] قوى**.

والناتج هو أن **الكينونة** المتسبِّبة في فعل ما بواسطة **الـذات** مُمَفْهَمَـة بوصفها محرِّكة لموضوع بالقوة. وهناك مثال جيد على ذلك، وهو "لقد كان على أن أجعل نفسي *تتحرك* في هذا المشروع".

"I've got to get myself *moving* on this project."

وهو مفهوم على أن وعيي الخِبْروي يجب عليه أن يتسبَّب في أن تبدأ ذاتي في العمل في هذا المشروع.

التسبُّب في أن تعمل الذات

هو الحركة المفروضة على موضوع ما

شخص ← الكينونة

موضوع فيزيقي ← الذات

حركة مفروضة ← تسبُّب الكينونة في أن تعمل الذات

نقص الحركة المفروضة ← الإخفاق في التسبُّب في أن تعمل الذات

أمثلة :

إنك *تدفع* نفسك بقسوة شديدة.

You're *pushing* yourself too hard.

سيحتاج الأمر إلى بلدوزر *لتجعله* يستمر في هذه الوظيفة.

It would take a bulldozer to *get him* going on this job.

إنه *جالس* فحسب في إجازة العمل، لا أستطيع أن *أزحزحه*.

He's just *sitting on* the work order, I can't *budge* him.

إن ما رأيناه للتو يعد مثالاً جيدًا لكيف ينشأ مركَّب استعاري من استعارات أساسية. ولكي نبيِّن بنية نسق الاستعارة الخاص **بالكينونة والذات**، فإننا اتبعنا نوعًا من الرحلة الموجهَّة تظهر العلاقات بين الاستعارات. وهاهي الخطوات التي اجتزناها:

الخطوة (١): في ابتدائنا بـ **السيطرة على الذات سيطرة على موضوع [شيء]**، أضفنا الحركة المفروضة كحالة خاصة من السيطرة على موضوع لجعل **السيطرة على الذات هي الحركة المفروضة على موضوع ما [شيء]**.

الخطوة (٢): ثم في ظل أخذ الجسد بوصفه حالة خاصة من **الذات**، حصلنا على **السيطرة على الجسد هي الحركة المفروضة على موضوع ما**.

الخطوة (٣): وتبادليًا، بإضافة **العلل قوى والفعل حركة إلي السيطرة على الذات هي الحركة المفروضة على موضوع ما**، حصلنا على **التسبُّب في أن تعمل الذات هو الحركة المفروضة على موضوع ما**.

وفي ظل البدء مرة أخرى بـ **السيطرة على الذات هي سيطرة على موضوع**، يمكننا أن نرى بنية أبعد في النسق. وثمة طريقة أساسية أخرى لممارسة السيطرة على موضوع ما هي أن تمسك به، أن تحفظه في ملكيتك. إن هذه الحالة الخاصة للسيطرة على موضوع تولِّد استعارة أخرى مهمة للحياة الداخلية، وهي استعارة **السيطرة على الذات امتلاك لموضوع ما**.

السيطرة على الذات امتلاك لموضوع

شخص ← الكينونة

موضوع فيزيقي ← الذات

ملكية ← سيطرة على الذات

فقد الملكية ← فقد السيطرة على الذات

ما الذي يعنيه أن *تفقد نفسك* to *lose yourself* في نشاط ما؟ إنه يعني أن تكف عن أن تكون في سيطرة واعية وأن تكون غير قادر على أن تكون منتبهًا لكل شيء تفعله. على سبيل المثال، افترض أنك ترقص. فإنك ستحاول أن تسيطر بوعي على كل حركاتك. لكن إذا كانت الرقصة سريعة ومعقَّدة، فإنك قد لا تكون قادرًا على أن تحافظ على السيطرة الواعية على كل حركة. إذ يمكن أن تقتضي الرقصة منك أن *تدع نفسك تمضي* to *let yourself go* أن *تفقد نفسك* to *lose yourself* في الرقصة، أن تسمح لنفسك أن ترقص فحسب وأن تعايش [تَخْبُر] الرقص دون أن تكون مسئولاً بشكل واعٍ عن كل حركة. إن الأثر يمكن أن يكون منعشًا وبهيجًا، خبرة إيجابية جدًا خصوصًا حين ينتج عن فقد المرء لنفسه التحرر من ضغوط الأعباء اليومية.

إن استعارة **السيطرة على الذات امتلاك لموضوع** تشخِّص فكرة *افتقاد نفسك losing yourself* لكن ليس كل افتقادات السيطرة تعد خبرات إيجابية منعشة. إذ يمكن أن يكون فقدان السيطرة مروِّعا وسلبيًا. وفقدان السيطرة في حالات من هذا النوع غالبًا ما يُمَفْهَم بوصفه شيئًا سلبيًا يسلب **الذات** ملكيتها، يستولي عليها، يقبض عليها، يطيح بها بعيدًا.

على سبيل المثال، فإنك يمكن أن تفقد السيطرة بسبب مشاعر سلبية، كما هو حين تكون *مسكونًا بالتوتر Seized by anxiety* أو *في قبضة الخوف in the grip of fear*. إذ يمكن أن تفعل أكثر مما قصدت أن تفعله، في ظل عواقب سلبية ممكنة، كما هو حين تصبح *خارجًا عن شعورك carried away*. وربما تكون الخبرة الأكثر ترويعًا لفقدان السيطرة هي حين يشعر المرء أن أفعاله مسيطر عليها من شخص آخر، كائن معادٍ، كما هو حين يشعر المرء أنه **مملوك Possessed**. إن استعارة **السيطرة على الذات هي امتلاك لموضوع** هي وفق ذلك طريقة لمَفْهَمَة مدى واسع من الخبرات الواقعية جدًا، الإيجابية والسلبية.

ويمكن لهذه الاستعارة أيضًا أن تكون موسَّعة لتشمل "امتلاك" جسد المرء من قبل كينونة أخرى، نمطيًا، من قبل الشيطان أو كائن فضائي أو روح. وها هي النسخة الموسَّعة من الاستعارة:

السيطرة على ذات آخر

هي سيطرة على ملكية آخر

شخص ← الكينونة

موضوع فيزيقي ← الذات

الملكية ← السيطرة على الذات

فقد الملكية ← فقد السيطرة على الذات

شخص ما آخر ← كينونة ما أخرى

أخذ الملكية ← السيطرة على الذات

إن هناك عددًا من النسخ لاستعارة "الملكية" هذه. ففي الهند، أن تكون مملوكًا من روح خيرة أو إله يُرَى على أنه أمر إيجابي. وفي ثقافات عديدة على امتداد العالم يُنظر إلي حالات الإغشاء بوصفها أشكالاً لامتلاك الذات من قبل **كينونة** أخرى، ربما من قبل روح قوية أو حكيمة، ويتم المران على التقنيات الخاصة باستحضارها.

أمَّا في الثقافة الأمريكية، فإن الاستملاك [الاستحواذ]- بمعنى فقدان السيطرة لصالح **كينونة** أخرى - غالبًا ما يُرَى بوصفه شريرًا ومرعبًا. ومنذ فيلم *غزو ناهبي الجسد Invasion of the Body snatchers*، أصبح الاستملاك من قبل الفضائيين واحدًا من أكثر تيمات أفلام الرعب الأمريكية شيوعًا. إلا أنه لا يتوجب على المرء أن يذهب إلي دور السينما كيما يجد شواهد هذه الاستعارة في الحياة الأمريكية. ذلك أن إدمان الكحول مُمَفْهَم نمطيًا بلغة الاستملاك [الاستحواذ]، على نحو ما يقول ديمون رووم "لقد كان الروم هو من يتكلم، وليس أنا". كما أن الأشخاص الذين يعتقدون أنهم مملوكون [ممسوسون] يُنظَر إليهم على أن لديهم أعراض خلل عقلي، كما يتضح من الإجابات على استبيان مينسوتا للشخصية: "لقد شعرتُ مرة أو مرتين في حياتي أن أحدًا ما كان يجعلني أفعل الأشياء التي أفعلها من خلال تنويمي."

الذات الممتوقعة مكانيًا

إن الناس، بشكل نمطي، يشعرون أنهم مُسيطِرون في محيطاتهم المألوفة وأنهم أقل سيطرة في الأماكن الغريبة. وهذا هو الأساس الخِبْروي لاستعارة أساسية أخرى تعد مركزية بالنسبة لحياتنا الداخلية: **سيطرة الكينونة على الذات مُمَفْهَمَة بوصفها الوجود في مكان مألوف.**

السيطرة على الذات هي الوجود في الموقع المألوف للمرء

SELF CONTROL IS BEING IN ONE'S NORMAL LOCATION

شخص ← الكينونة

موقع مألوف ← الذات

الوجود في موقع مألوف ← الوجود في وضعية السيطرة على الذات

عدم الوجود في موقع مألوف ← عدم الوجود في وضعية السيطرة على

الذات

وهناك حالتان خاصتان من هذه الاستعارة، تمثِّلان الشكلين الأكثر شيوعًا من المواقع المألوفة. الشكل الأول يرتبط بالبيئات المحيطة، فضاء ما محصور أو محدود يحتله المرء اعتياديًا: بيت المرء، ومكان العمل، والأرض، وما شابه. وفي هذه الحالة تكون **الذات** مُمَفْهَمَة بوصفها حاوية، أيًا كان ما، أو بغض النظر عما، يحدِّد البيئات المحيطة المألوفة. أما كون **الكينونة** خارج السيطرة فيُمَفْهَم بوصفها كائنة خارج الحاوية [الوعاء]، أي بعيدًا عن البيت، أو عن مكان العمل، أو الأرض، أو بعيدًا عن جزء **الذات**

المفهوم اعتياديًا أن **الذات** تسكنه، أي الجسد أو الرأس أو العقل أو الجمجمة. على سبيل المثال، "لقد كنتُ بجوار نفسي" "I was beside myself" إن *تاء المتكلم* the *I* *تحيل على* **كينونتي** – على وعيي الخِبْروي. وإذا كانت **الكينونة** *بجوار* **الذات**، فإنها أيضًا خارج **الذات**، أي خارج الجسد، وهو ما يعني أنها خارج المكان الذي تسكنه اعتياديًا. وذلك هو السبب في أن "لقد كنتُ إلي جوار نفسي" تعني أنني كنتُ خارج السيطرة المعتادة. وبالمثل، فالوجود *في الخارج للغداء* يعني أن المرء بعيد عن مكان العمل المعتاد [هذا طبعًا في ظل النظام الأمريكي الذي يتناولون فيه غذاءهم في العمل، المترجم] الذي هو أحد المحيطات المعتادة للمرء. وبموجب هذه الاستعارة، فإن تعبيرًا مثل "إنه *في الخارج للغداء*" يعني أن **كينونته** – أي مركز وعيه وفكره وحكمه – لا يعمل بطريقة تتيح له ممارسة السيطرة على **الذات**.

الذات بوصفها حاوية

شخص ← الكينونة

حاوية ← الذات

متموقع في حاوية ← سيطرة على الكينونة من قبل الذات

أمثلة:

لقد كنت *بجوار* نفسي. إنه متبعثر .He's *spaced out* إنه *في الخارج للغداء* .He's out to lunch الأنوار مضاءة [مفتوحة] لكن *لا أحد بالمنزل* The lights are on but *no one's home*. عزيزي إنك *تسقط* .Dude, you'r *tripping* يوشع لتقلك الأرض: *ادخل*، **يوشع**. .Earth to Joshua: *Come in*, Joshua. إنني

اليوم *لست هنا* I'm *out of it* today. هل أنت *خارج* عقلك/رأسك/جمجمتك Are you *out of* your mind/head/skull?

أما الشكل الثاني من الموقع المألوف بالنسبة إلينا فهو الأرض، حيث نكون مسيطرين على آثار قوة الجاذبية. وفي هذه الاستعارة، يمثل *الوجود على الأرض* السيطرة الطبيعية على **الذات**، في حين يشير *التحليق في السحب* إلي افتقاد **الكينونة** للسيطرة على أشياء مثل التفكير والحكم والانتباه.

السيطرة على الذات بوصفها الوجود على الأرض

شخص ← الكينونة

الوجود على الأرض ← أن تكون مسيطرًا على الذات

عدم الوجود على الأرض ← ألا تكون مسيطرًا على الذات

البعد عن الأرض ← درجة من درجات عدم السيطرة على الذات

الوجود أعلى ← نشوة

أمثلة :

لقد *وضع قدميه على الأرض*. إنه *على أرض ثابتة*.

لقد *سقطتْ الأرض من تحتي*. *سنضرب الأرضية من تحته*. We'll *kick the props out from under* him. لقد بقيتُ **طافيًا** في المحاضرة. *Floating* in lecture. لقد *وضع رأسه في السحاب*. لقد بلغتْ *مدارج أخرى من النشوة*. I Kept *off* I'm *high as a kite*. إنني *أحلّق كطائرة*. She reached *new heights* of ecstasy.

إنني *في السماء التاسعة* I'm *on cloud nine*. ابتسامتها جعلتني *أحلّق* .Her smile sent me *soaring*

وبالمناسبة، فإنه توجد، كما أوضح ليكوف وبيكر A.Lakoff and Becker (A1, 1992)، استعارتان متزاوجتان للسيطرة على الذات – أن تكون مالكًا **للذات** وأن تكون متموقعًا حيث تكون **الذات**. ومع ذلك، فإن السيطرة، في كلتا الحالتين، مدلول عليها بالطريقة ذاتها، أي بوجود **الكينونة** و**الذات** في نفس المكان.

أما نقص السيطرة فمدلول عليه بوجود **الكينونة** و**الذات** في أماكن مختلفة. إن كل استعارة منهما لها توجه متعارض فيما يتعلق بالشكل والأرضية في استعارة الموقع، **الذات** أرضية (موقع معتاد) و**الكينونة** شكل متموقع أو غير متموقع هناك. أما في استعارة الملكية [الاستملاك]، فإن توجه الشكل – الأرضية معكوس: أي أن **الكينونة** هي الأرضية (حيث تكون الملكية متموقعة أو غير متموقعة) و**الذات** شكل، ملكية يمكن أن تكون حيث تكون **الكينونة**.

الذات المُبعثَرة

من الصعب عليك أن تؤدي أداء طبيعيًا حين يكون انتباهك مشتتًا بين كثرة من المطالب، كما هو حين تكون عليك مطالب أو مسئوليات أو اهتمامات متباعدة –أو حين لا تستطيع أن تركِّز انتباهك على أي مطلب، كما هو مثلاً حين تكون في حالة ارتباك عاطفي. إذ يكون من الصعب عليك

في موقف كهذا أن تمارس سيطرة واعية على الذات. ذلك أن القدرة على تركيز الانتباه، في نسق استعارة **الكينونة-الذات** تتمثل في قدرة **الكينونة**. إذ إن السيطرة على الانتباه هي جزء من سيطرة **الكينونة** الطبيعية على الذات.

وفي كلتا الاستعارتين المتزاوجتين اللتين ناقشناهما الآن، تُفْهَم السيطرة الطبيعة على الذات على أن **الكينونة** و**الذات** موجودتان في نفس المكان. أما حين تكون **الذات** مبعثرة، فإن **الكينونة** و**الذات** لا يمكنهما أن يكونا في نفس المكان كما تكون السيطرة مستحيلة.

السيطرة المنتبهة على الذات

هي استجماع للذات

شخص ← الكينونة

حاوية جامعة ← الذات السوية

حاوية متشظية ←الذات المبعثرة

التموقع في مكان واحد ← السيطرة المنتبهة السوية

عدم التموقع في مكان واحد ← نقص السيطرة المنتبهة السوية

أمثلة:

تمالك نفسك *Pull* yourself *together*. إنها لم *تستجمع نفسها بعد* she hasn't *got it together* yet. في هذه الأمثلة الواضحة، **الكينونة** فاعل نحوي، و**الذات** the Self مفعول به نحوي. ومع ذلك، فإنه يوجد نمط نحوي آخر يُستخدَم مع هذه

الاستعارة، وهو نمط تكون **الذات** فيه هي الفاعل [المسند إليه] النحوي، و**الكينونة** غير معبَّر عنها.

أمثلة :

إنه *متماسك* He's *real togther*.

إنها *تملأ المكان* She's all over the place.

إنه **متبعثر** تمامًا He's pretty Scattered.

الخروج خارج ذاتك

إن استعارة أن السيطرة على الذات تموقع داخل **الذات** يلزم عنها لازم مهم. إذا كنت داخل سياج ما، فإنك لا تستطيع أن ترى ما هو خارج ذلك السياج. وفي ظل استعارة أن **المعرفة رؤية**، فإن الرؤية من الداخل هي معرفة من الداخل – معرفة ذاتية. أما إذا ما أردتَ أن تعرف كيف يبدو سياجك من الخارج، فإنه يجب عليك أن تذهب إلي الخارج وتنظر؛ حيث الرؤية من الخارج هي معرفة من الخارج – معرفة موضوعية.

استعارة وجهة النظر الموضوعية

شخص ← الكينونة

حاوية ← الذات

الرؤية من الداخل ← معرفة ذاتية

الرؤية من الخارج ← معرفة موضوعية

أمثلة:

إنك تحتاج أن *تخرج خارج* ذاتك [نفسك].

You need to *step outside* yourself.

ينبغي أن *تنظر نظرة صحيحة* إلي ذاتك.

You should *take a good look at* yourself.

لقد كنت *أراقب* نفسي ولا أحب ما أرى.

I've been *observing* myself and I don't like what I see.

ينبغي أن *تراقب ما تفعل*.

You should *watch what you do*.

إن الاستعارات الأساسية **للكينونة** و**الذات** التي ناقشناها حتى الآن قائمة على تلازمين أساسيين في الخبرة اليومية: (١) التلازم بين السيطرة على الذات والسيطرة على الموضوعات الفيزيقية و(٢) التلازم بين الشعور بالسيطرة ووجود المرء في محيطات [بيئات] معتادة [مألوفة]. وننتقل الآن إلي استعارة أساسية ثالثة، قائمة على نوع ثالث من التلازم: إنه التلازم بين كيف يقيِّم من حولنا كلاً من أفعالنا وأفعال الآخرين وكيف نقيِّم نحن أفعالنا.

الذات الاجتماعية

منذ مولدنا، ونحن ندخل في علاقات شخصية واجتماعية مع أناس آخرين، بداية من الأبوين وأعضاء العائلة الآخرين. ومنذ المولد أيضًا، يتم تقييم ما نفعله من الأبوين ومن آخرين: "لا تضرب أختك"، "تناول طعامك"، "لا تسكب عصيرك على القطة"، لوِّح بيدك لأبيك وهو خارج" وما إلي ذلك من نواهٍ وأوامر. إننا جميعًا نتعلم أن نقيِّم أفعالنا بناءً على كيف يقيِّم الآخرون ما نفعله وما يفعله الآخرون. كما أننا نتعلم أيضًا أن هناك قيمًا ضمنية في الأدوار الأسرية، فالأشياء التي يكون من المناسب للأبوين أن يفعلاها لا يكون من المناسب لنا أن نفعلها، وأن أبوينا لا يفعلان الكثير مما نفعله.

إننا نطوِّر، على امتداد الطفولة، قيمًا تجاه أفعالنا الماضية، وأدوارنا الأسرية، وخططنا المستقبَلِيَّة - أي تجاه كل الجوانب التي ندعوها **الذات**. أمَّا ما تكون عليه تلك القيم فيعتمد على مدى ارتباطها بالقيم التي يضعها أبوانا والآخرون على ما نفعله ويفعله الآخرون. باختصار، إننا نتعلم علاقات تقييمية بين **الكينونة** و**الذات** بناءً على علاقات بينشخصية واجتماعية وسط أولئك المحيطين بنا. ومن ثم فإنه توجد علاقة تلازم يومي مستمرة منذ الميلاد بين خبرة علاقاتنا الاجتماعية التقييمية فيما بين أنفسنا والآخرين والعلاقات التقييمية التي تطوِّرها **كينوناتنا** تجاه **ذواتنا**.

استعارة الذات الاجتماعية

شخص واحد ← الكينونة

شخص آخر ← الذات

علاقة اجتماعية تقييمية ← علاقة الذات - الكينونة التقييمية

إن السمة العامة لهذه الاستعارة، أي حقيقة أن مجال الانطلاق خاص بعلاقات اجتماعية تقييمية عمومًا، تتيح ثراءً استعاريًا لافتًا بحق. إنها تتيح لنا أن نرسِّم معرفتنا الواسعة حول علاقات اجتماعية محـدَّدة علـى حيواتنـا الداخلية.

ولننظر فحسب إلي القليل من العلاقات الاجتماعية المحدَّدة التي تنطبق عليها هذه الاستعارة: الخادم - السيد، الطفل-الأبوين، الأصدقاء، العاشـقين، الخصوم، المتحاورين، الناصحين، الرعاة [القائمين بالرعاية].

لكن دعونا نبدأ بالصراع الداخلي، حيث تتم مَفْهَمَة علاقة **الكينونـة - الذات** بوصفها تخاصمية. ففي هذه الحالات، سيظهر جانب ما مـن الـذات (مثلاً، الانفعالات) في مكان الذات ككل (مثلاً، "إنه يصارع الرغبة فـي أن يتناول قطعة حلوى أخرى"). وهاهي بعض الأمثلة.

الكينونة والذات بوصفهما خصمين

"إنه *في* حرب *مع* نفسه بخصوص من يتزوج؟" "إنه *يـصارع* نفـسه بخصوص ما إذا كان يدخل الكنيسة."إنها *متنازعة* [*إنها تـصارع نفـسها*]" She's *conflicted*. "إنها *على خلاف مع* نفسها بخصوص ما إذا كانت ترحـل أم تبقى." "إنه *يمنح* نفسه *وقتًا عصيبًا*". "لماذا *تعذِّب* نفسك؟" "كـف عـن *أن تكون خسيسًا* إلي هذا الحد مع نفسك." "إنك فحسب *تجعل* نفسك *تعاني*" "إنـه *يصارع* انفعالاته" "إنها *أعدى أعداء* نفسها".

أما في علاقة الطفل - الأبوين، فإن أيًا من الأبوين لديه مدى من المسئوليات لحماية الطفل، الذي هو عاجز بدون الأبوين أو أحدهما. وهذا يتضمن التغذية، والرعاية، والإراحة، والمواساة، والحماية، والتعليم، والضبط، والمكافأة، والعقاب. حين تجاوز التغذية المدى الصحي السوي، فإنها يمكن أن تصبح تسيبًا وتدليعًا وتدليلاً وإفسادًا.

الكينونة بوصفها الأب والذات بوصفها الطفل تتضمن:

"لم *أفطم* نفسي حتى الآن عن الحلوى." "إنها تحب أن *تُدلِّع* نفسها." "أظن أنك *تُدلِّل* نفسك أكثر من اللازم قليلاً." "إنك تحتاج أن *تجعل* نفسك أكثر *انضباطًا* بعض الشيء." "لك الحق أن *تتسيب* مع نفسك." "إننا جميعًا نحتاج أن *نرعى* أنفسنا." "لقد قمتُ بما علي من *واجبات*، أعتقد أنني *سأكافئ* نفسي ببسكويتة آيس كريم." "كل شخص يحتاج أن *يحنو* to *mother* على نفسه الآن وبعد ذلك." "إنني أنوي أن *أعزم* نفسي على آيس كريم".

وبما أنه يُفترَض في **الكينونة** أن تكون مّسيطِرة على الذات، فإن الاستعارة النقيضة غير واردة؛ إذ إننا لا نُمَفْهِم **الكينونة** بوصفها **الطفل والذات** بوصفها **الأب**. وعلى النحو ذاته فإننا نصوغ **الكينونة** استعاريًا بوصفها **الراعية**، وليس على الإطلاق بوصفها **موضوع الرعاية**. وها هي بعض الأمثلة الإضافية لأنواع نموذجية من العلاقات الاجتماعية التي تكسو علاقة **الذات بالكينونة** في هذه الاستعارة لحمًا.

الكينونة والذات بوصفهما صديقين: "أظن أنني الليلة *سألتصق* بنفسي فحسب." "إنني *أحب* نفسي *وأحب* أن أكون *معها*." "إنني أحتاج أن أكون *صديقًا* أفضل لنفسي."

الكينونة والذات بوصفهما مُتحاورين:

"إنني *أناقش* الأمور مع نفسي طيلة الوقت." "إنني *أحاور* الأشياء مع نفسي قبل أن أقوم بأي شيء مهم." "كنتُ *أناقش* نفسي هل أغادر." "لقد *أقنعتُ* نفسي أن أبقى في المنزل."

الكينونة بوصفها راعية للذات:

"إنك تحتاج أن تكون *كريمًا* مع نفسك."، "لقد *وعدتُ* نفسي بإجازة"، "عليَّ *مسئولية* تجاه نفسي أن أوفِّر وقتًا للتمرين." "إنها *ترعى* نفسها جيدًا." "لقد *مرَّض* نفسه حتى استعاد صحته".

الكينونة بوصفها السيد والذات بوصفها الخادم:

"عليَّ أن *أدفع* نفسي للقيام بغسيل الملابس". "*قلتُ لنفسي* أن تستعد للرحلة جيدًا قبل حلول الموعد."، " لقد *وبَّخت* نفسي لأنني لم أكن مهذبًا." "إنني *محبط في نفسي*".

الكينونة مُلزَمة أن تلبي معايير الذات:

"*لا تخن* نفسك."، "*كن صادقًا* مع نفسك". "لقد *جعلتُ* نفسي *أدنى*". " لقد *أحبطتُ* نفسي".

إن هذه الحالة الأخيرة مثيرة بشكل خاص. ذلك أن دور المرء الاجتماعي وموقعه في المجتمع، هو جزء من الذات. إذ يأتي الدور الاجتماعي بالتزامات معيَّنة تتمثل في أن علينا مسئوليات لنقوم بها. لكن بما أن حكم المرء وإرادته هما جزء من **الكينونة** ودور المرء الاجتماعي هو

جزء من **الذات**، فإن ثمة انقساماً داخلك بين الجزء الذي عليه الالتزامات الاجتماعية والجزء الذي لديه الحكم والإرادة اللذان يحدّدان كيف تسلك. بإيجاز، إن على **الكينونة** التزاماً تجاه **الذات** ولا خيار **للذات** سوى أن تثق في **الكينونة** لتنهض بتلك الالتزامات. إن **الكينونة** يمكنها أن تقرّر أن تكون *صادقة* مع **الذات** (وأن تبجّل هذه الالتزامات) أو أن *تخون* **الذات** (أن تفشل في أن تبجّل تلك الالتزامات) ومن ثم *تجعل* الذات *أدنى*، *تُحبِط* **الذات**. ولنلاحظ الاختلاف بين "أحبطتُ نفسي" "I disappointed myself" حيث (تخفق **الكينونة** في أن تلبي معايير **الذات**) وبين "لقد كنتُ مُحبَطاً في نفسي" "I was disappointed in myself" حيث (تُخفِق **الذات** أن تنهض بالتزام تجاه **الكينونة**). إن الجملتين تتوافقان مع نوعين مختلفين من العلاقات الاجتماعية بين **الكينونة** و**الذات**، كما هما موضّحان أعلاه.

إن هذه القائمة من أنماط العلاقات الاجتماعية يمكن أن تكون أي شيء سوى أن تكون ثابتة. إذ يبدو أن أي شكل من أشكال العلاقة الاجتماعية التقييمية سيعمل.

استعارة الذوات المتعددة

ثمة فارق مهم بين صراع القيم وعدم الحسم بشأن القيم. إن استعارة **الذوات المتعددة** تُمَفْهِم القيم المتعددة بوصفها **ذواتاً** متعددة، حيث كل **ذات** تجسّد الدور الاجتماعي المرتبط بتلك القيمة. أما عدم الحسم بشأن القيم فيصاغ استعاريًا بوصفه عدم حسم **الكينونة** حول أي **ذات** تقترن بها.

استعارة الذوات المتعددة

شخص ← الكينونة

أشخاص آخرون ← ذوات

أدوارهم الاجتماعية ← القيم المرتبطة بالأدوار

أن تكون في المكان ذاته ← أن تكون لديك القيم ذاتها

أن تكون في أماكن مختلفة ← أن تكون لديك قيم مختلفة

وها هي بعض الأمثلة على القيم بوصفها أدورًا اجتماعية **للذوات:** "إنني *أتأرجح* بين ذاتي العلمية وذاتي الدينية". "مازلت *أعود إلى* ذاتي الروحية". "مازلت *أتأرجح* بين العالم والواعظ فيّ".

الإسقاط على شخص آخر

بداية من الطفولة الباكرة ونحن قادرون على التقليد - أن تبتسم حين يبتسم لك أحد، أن ترفع ذراعك حين يرفع أحد ذراعه، أن تلوِّح حين يلوِّح أحد.

إن التقليد يوظِّف القدرة على الإسقاط، أن يُمَفْهِم المرء نفسه بوصفه يسكن جسد شخص آخر. وليس التقمص العاطفي إلا امتدادًا لهذه القدرة في حقل الانفعالات - ليس فقط أن تتحرك كما يتحرك شخص آخر، بل أن تشعر كما يشعر شخص آخر.

إن القدرة على الإسقاط هي الأساس لاستعارة مركزية أخرى في نسق **الكينونة - الذات**. وفي هذه الاستعارة، يتم إسقاط **كينونة** ما على أخرى في موقف افتراضي. على سبيل المثال، حين أقول "لو كنتُ منك، ..." فإنني أمفهم استعاريًا **كينونتي**، وعيي الذاتي، بوصفها تقطن **ذاتك** في موقف افتراضي. ويمكننا أن نبيِّن الترسيم على النحو التالي:

استعارة إسقاط الكينونة

موقف واقعي ← موقف افتراضي

كينونة (١) ← كينونة (٢)

توجد على الأقل حالتان خاصتان ممكنتان لإسقاط من هذا النوع. في إحداهما، ما ندعوه **الإسقاط النُصْحِي** Advisory Projection، أسقط قيمي عليك بحيث أعايش [أخبر] حياتك من خلال قيمي. أما في النمط الآخر، **الإسقاط التقمصي** Ephatic Projection، فإنني أعايش [أخبر] حياتك، لكن من خلال إسقاط قيمك على خبرتي الذاتية.

الإسقاط النُصْحِي

القيم الخاصة بـ(١) ← القيم الخاصة بـ(٢)

أمثلة:

"لو كنتُ منك، سألكمه في أنفه"، "لقد حلمتُ أنني برجيت بردو وأنني قبَّلتَني". "I dreamed that I was Brigitte Bardot and I kissed me"، "إنك محسن جدًا تجاهي؛ لو أنني منك لكرهتُني".

You're too charitable toward me; if I were you, I'd hate me.

"إنك شخص قاسٍ بلا ضمير؛ لو كنتُ منك لكرهتُ نفسي".

You're cruel person with no conscience; if I were you, I'd hate myself.

الإسقاط التقمصي

القيم الخاصة بـــ(٢) ← القيم الخاصة بـــ(١)

أمثلة:

"لو كنتُ منك لشعرتُ فحسب أنني فظيع جدًا".

"أستطيع أن أرى لماذا تظنني أحمق"

"أشعر ألمك"، "لقد حلمتُ أنني برجيت بردو ووجدتُني غير جذابة مثلها تمامًا".

"I dreamed that I was Brigitte Bardot and found me just as unattractive as she does"

" في ظل ما تعتقد أنني فعلتُه معك وكيف تشعر به، لـــو كنـــت منـــك لكرهتُني أيضًا".

"Given what you think I've done to you and how you feel about it, if I were you, I'd hate me too."

" أعتقد أنك على ما يرام، لكن، في ظل توجهاتك إزاء أفعالك، لو كنتُ منك لكرهتُ نفسي أيضًا".

I think you're just fine, but, given your attitudes about your actions, if I were you, I'd hate myself too.

الذات الماهوية

كما رأينا في نقاشنا لاستعارات السببية، فإن لدينا **نظرية شعبية للماهيات**، كل موضوع، وفقًا لها، له ماهية تجعله نوع الشيء الذي يكونه، و ذلك هو المصدر السببي لسلوكه الطبيعي. كما توجد أيضًا نسخة من **النظرية الشعبية للماهيات** التي تنطبق على الكائنات الإنسانية: إضافة إلى الماهية الكونية للعقلانية التي يشارك فيها كل البشر، ذلك أن لديك، كفرد، **ماهية** تجعلك متفردًا، تجعلك أنت. و**ماهيتك** هي ما يجعلك تسلك كما تسلك وليس كما يسلك شخص آخر. إن لدينا في أنساقنا التصورية استعارة عامة جدًا ماهيتنا فيها هي جزء من **كينونتنا** – وعينا الذاتي، وبؤرة فكرنا وحكمنا وإرادتنا. وبناءً عليه، من نكون ماهويًا [جوهريًا] مرتبط بكيف نفكِّر، وما الأحكام التي نتخذها، وكيف نختار أن نسلك. ووفقًا للنظرية الشعبية، فإن ماهيتنا هي ما ينبغي، مثاليًا، أن يحدِّد سلوكنا الطبيعي. ومع ذلك، فإن مفهومنا عمن نكون ماهويًا هو في أغلب الأحوال غير متوافق مع ما نفعله في الواقع. إن عدم التوافق هذا بين جوهرنا وما نفعله فعليًا هو موضوع استعارة **الذات الماهوية** [الجوهرية]. وفي هذه الاستعارة، توجد **ذاتان**. **الذات** الأولي (**الذات** "الفعلية" أو "الحقيقية") متوافقة مع **ماهية** [**جوهر**] المرء ومُفَهْمَة دائمًا بوصفها شخصًا. أما **الذات** الأخرى (**الذات** غير "الفعلية" أو

"الحقيقة") فغير متوافقة مع ماهية المرء ومُمَفْهَمَة إمّا بوصفها شخصًا أو حاوية [وعاءً] تختبئ فيها **الذات** الأولي.

وتوجد ثلاث حالات خاصة لاستعارة **الذات الماهوية**. الأولي هي **الذات الداخلية**. ومن الشائع بين الناس أن يكونوا مهذَّبين في العلن، أن يحجموا عن التعبير عن مشاعرهم الحقيقية خشية أن يؤذوا أو يهينوا شخصًا آخر، وهذه هي **ذاتنا الخارجية**. ومن الشائع أيضًا بين الناس أن يسلكوا بشكل مختلف جدًا في المجال الخاص عما يسلكون في العلن، وهذه هي **ذاتنا الداخلية** إن ذاتنا الداخلية تختبئ، استعاريًا، داخل **ذاتنا الخارجية**. و**الذات الداخلية** هي **الذات** "الفعلية" **الذات** المتوافقة مع من نحن فعليًا، مع جوهرنا. إنها تختبئ إما لأنها هشة ومخزية، أو لأنها بشعة ومخزية. أو الاثنان. أما في الحالة الثانية، فإن **الذات الفعلية الخارجية** the External Real Self ("**الأنا الفعلية**" the "Real Me")، **الذات** التي يراها الجمهور بشكل معتاد هي **ذات** لطيفة إلي حد كبير، **الذات الفعلية**، **الذات** التي تعكس ماهيتك [جوهرك]، من تكون فعلاً. لكن في الداخل تكمن **ذات** أخرى قبيحة، **ذات** ليست من تكونه ماهويًا [جوهريًا]، إلا أنها يمكن أن تظهر إذا ما تراجع حارسك.

افترض أنك مكتئب أو أنك ضائق الصدر أو مخمور وأنك تقول شيئًا فظًا أو تفعل فعلاً فظًا لصديق. إنك، بالطبع، يمكن أن تعتذر، مفسِّرًا سلوكًا ما بقولك "لم أكن نفسي بالأمس"، "إنني آسف، إلا أنك تعرف أنه لم يكن أنا" أو إنني آسف، لقد ظهر جانبي الردئ".

وتأتي الحالة الثالثة، حيث تمضي ***الذات الحقيقية*** على هذا النحو. افترض أن كل حياتك التي تحياها هي كذبة، وأنك تسلك بطريقة لا تناسب

طبيعتك الحقيقية، **ماهيتك [جوهرك]**. وافترض، أكثر من ذلك، أنك لا تعرف أية طريقة أخرى لتسلك بها، إلا أنك ترغب أن تتغير، أن تجد سبيلاً لتحيا كما قُصِد لك أن تكون، متوافقًا مع ما أنت عليه فعلاً، مع **ماهيتك [جوهرك]**.

في استعارة الذات **الماهوية [الجوهرية]** the Essential Self، هذا الموقف هو موقف تسكن فيه **كينونتك** ذاتًا غير متوافقة مع طبيعتك الحقيقية، **ماهيتك** [جوهرك]. ولكيما تتغير سيكون عليك أن تجد طريقة أخرى يمكن أن توجد، ذاتًا أخرى متوافقة مع ماهيتك [جوهرك]. وهو ما يدعي "العثور على ذاتك الحقيقية" "finding your true self."

وهاهي استعارة **الذات الماهوية [الجوهرية]**، والحالات الخاصة الثلاث مع أمثلة لكل حالة منها.

استعارة الذات الجوهرية

شخص (١) ← الكينونة، مع الجوهر

شخص (٢) ← ذات (١) الذات الفعلية (تناسب الجوهر)

شخص (٣) ← ذات (٢) ليست الذات الفعلية، (لا تناسب لجوهر)

قيد: **قيم الكينونة هي قيم الذات (١)**

الذات الداخلية: الذات (١)، **الذات الفعلية**، مخبَّأة داخل **الذات (٢)، الذات الخارجية**، لأن **الذات الفعلية** هشة وخجولة، **فالذات الفعلية** قبيحة ولا تريد أن يعرف أي شخص أنها توجد، أو أنها الاثنان معًا. أمثلة:

إن حنكتها ليست سوى *مظهر*. إنك لا ترى قط ما يحبه فعلاً في *الداخل*. إنه خائف أن يكشف ذاته الداخلية. إنها حلوة في *الخارج* ووضيعة في *الداخل*. القبضة الحديدية *في القفاز المخملي*. لقد *ظهرت* ذاته الخسيسة. إنه لن يكشف *نفسه* للغرباء. إنها نادرًا ما *تُظهِر ذاتها الحقيقية*. أينما يتحداه أحد، فإنه *يرتد إلي* نفسه. **إنه** *يرتد إلي* قوقعته ليحمي نفسه.

الذات الفعلية الخارجية (الأنا الفعلية) (Real Me): **الذات (٢)**، التي هي قبيحة بصورة ما، مخبَّأة داخل **الذات (١)**، **الذات الفعلية** التي هي لطيفة إلي حد كبير. لكن حين تدع **الذات الفعلية** حارسها أسفل، فإن **الذات القبيحة** تظهر.

أمثلة:

إنني لستُ نفسي اليوم. ذلك *لم يكن أناي الفعلى* بالأمس. *لم تكن ذاتي الفعلية* هي التي تتكلم.

الذات الحقيقية: طيلة حياة المرء، و**الكينونة** تقطن **الذات (٢)**، التي هي غير متوافقة مع **ماهية [جوهر] الكينونة**. إن **الذات (١)**، التي هي متوافقة مع **ماهية [جوهر] الكينونة**، غير معروفة في مكان ما، وتحاول **الكينونة** أن تعثر على **ذاتها** "الحقيقية"، الذات المتوافقة مع ماهيتها [جوهرها]، مع من هي فعلاً. أمثلة:

"لقد وجد *ذاته* في الكتابة." " إنني أحاول أن *أتلمس* ذاتي." لقد ذهبتْ إلي الهند *لتبحث عن* ذاتها الحقيقية، لكن كل ما عادتْ به كان زوجًا من الصنادل." "مازال **يبحث عن** ذاته الحقيقية".

إلي أي مدى يعد هذا النسق عالميًا؟

بعض الأمثلة اليابانية

حين بدأ هذا التحليل يتخذ شكلاً، كنا نعتقد أن هذا التصور يمثِّل خصوصية للعقل الناطق بالإنجليزية أو للعقل الغربي. إلا أن يوكيو هيروس، أستاذ اللغويات، بجامعة تسوكوبا Tsukuba، في اليابان، كشف لنا أن اللغة اليابانية تتضمن أمثلة تشبه الأمثلة الإنجليزية وأنها مفهومة بالطريقة ذاتها التي تُفهَم بها الأمثلة الإنجليزية.

وقد كشف النظر في أمثلة هيروس اليابانية أنها موقظة للذهن. لقد كتب علماء الأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي بشكل موسَّع حول مدى اختلاف المفهوم الغربي للذات عن المفهوم الياباني لها. إلا أن المختلف جذريًا هو التصور الياباني للعلاقة بين الذات والآخر، وليس بالضرورة التصور الياباني للحياة الداخلية. ويتضح، من خلال أمثلة هيروس Hirose، المتوفِّرة من خلال التواصل الشخصي، أن تصورنا الاستعاري للحياة الداخلية مشابه للتصور الياباني بشكل لافت. وإذا أخذنا في الاعتبار الاختلافات الجذرية بين الثقافتين الأمريكية واليابانية، فإن هذا يطرح السؤال الخاص بإلي أي مدى تعد خبرات الحياة الداخلية والاستعارات المُستخدَمة لتفكِّر فيها عالمية [كلية]. وإذا كان ليس لدينا سبيل للوصول إلي الحيوات الداخلية لأولئك الذين يحيون في ثقافات مختلفة جذريًا، فإن لدينا سبيلاً للوصول إلي أنساقهم الاستعارية وللطريقة التي يفكِّرون بها وهم يستخدمون تلك الأنساق من الاستعارة.

إننا ندرج أمثلة هيروس هنا على سبيل الاستفزاز والإثارة. ذلك أنه لم يجر إلا القليل جدًا من البحث عن الأنساق الاستعارية للحياة الداخليـــة فـــي لغات أخرى. ولاشك أن ثمة حاجة لإجراء هذا البحث قبل أن يمكننا حتى أن نفكِّر في استخلاص نتائج جادة قائمة على أساس إمبيريقي حول إذا ما كانت توجد خبرات كلية للحياة الداخلية.

استعارة إسقاط الكينونة

حرفيًا: "لو كنتُ منك، (سوف) أصل إلي أن أكرهني."

"لو كنتُ منك، سأكرهني". (كينونتك تكره كينونتي).

حرفيًا: "لو كنتُ منك، سوف أصل إلي أن أكره الذات".

"لو كنتُ منك، سأكره نفسي" (كينونتك تكره ذاتك).

استعارة وجهة النظر الموضوعية

حرفيًا: " من المهم أن تخرج خارج قوقعة الذات وأن تنظر جيدًا إلـــي الذات ".

"من المهم أن تخرج خارج نفسك وتنظر إلي نفسك جيدًا".

استعارة الذات المتناثرة

حرفيًا: "إنه يجعل أرواحه his spirits مفرَّقة [مشتتة] dispersed"

"إنه مشتَّت distracted".

حرفيًا: "لقد جعل مشاعره تتركَّز".

"لقد استجمع نفسه".

حرفيًا: "لقد جذب [شد] أرواحه وقيدَّها."لقد استجمع نفسه".

استعارة السيطرة على الذات امتلاك لموضوع

حرفيًا: "لقد كان مأخوذًا وملتصقة به روح شريرة".

" لقد كانت تستملكه روح شريرة."

حرفيًا: "لقد فقد الذات في القراءة". "لقد فقد نفسه في القراءة".
حرفيًا: "لقد فقد [نسي] الذات بسبب الغضب الشديد جدًا".

" لقد كان خارج نفسه من الغضب [لم تكن لديه سيطرة على نفسه]."

ولتلاحظ أن ضمير *الملكية* [*Ware*] يمكن استخدامه فقط في اليابانية في التعبيرات التي توظِّف إمَّا استعارة **فقد الذات** أو استعارة **الكينونة الغائبة**. ولنلاحظ أن هاتين الاستعارتين يمثلان ثنائيًا داخل النسق.

السيطرة على الذات هي أن يكون المرء في موقعه المألوف

حرفيًا: "لقد عاد أخيرًا إلى الذات". "لقد عاد أخيرًا إلى حواسه [عقله]"
"He finally came to his senses".

حرفيًا: لئلا أكون متساهلاً مع الذات، فقد وبَّختُ الطفل".

"لقد وبَّختُ الطفل على الرغم من نفسي [بشكل غير واعٍ].

استعارة الذوات المتعددة

حرفيًا: "بخصوص هذا المشكل أتكئ على نفســـــ(ـــي) كعالِم". "إنني ميال إلي أن أفكِّر في هذا المشكل كعالِم".

استعارة الذات كخادم

"لقد قال لنفسه أن تكون كريمة مع الناس".

استعارة الذات الداخلية

حرفيًا: "إنه نادرًا ما يُخرِج ذاته الفعلية". "إنه نادرًا مـــا يُبـــرِز ذاتـــه الفعلية" "إنه دائمًا يرتدي قناعًا في العلن".

استعارة الذات الحقيقية

"لقد وجد [نفسه/ذاته الحقيقية] في الكتابة."

استعارة الذات الاجتماعية

حرفيًا: "خداع الذات ردئ."

" يجب ألا تخدع نفسك."

استعارة الذات الفعلية الخارجية

حرفيًا: "أشعر كما لو أن ذاتي ليست ذاتي اليوم."

"أشعر كما لو أنني لست ذاتي المعتادة اليوم."

استنتاجات وأسئلة مطروحة

كما رأينا للتو، فإن لدينا مدى ثريًا ثراء غير اعتيادي من المفاهيم الاستعارية لحياتنا الداخلية، وهي حتى الآن تنشأ من خمس استعارات أساسية فحسب، واحدة منها قائمة على **النظرية الشعبية للماهيات [للجواهر]** وأربعة أخرى نابعة من تلازمات أساسية في خبرتنا اليومية منذ الطفولة المُبكِّرة.

١- التلازم بين السيطرة على الجسد والسيطرة على موضوعات فيزيقية.

٢- التلازم بين وجود المرء في محيطاته المألوفة وخبرة الشعور بالسيطرة.

٣- التلازم بين كيف يقيمِّ أولئك المحيطون بنا أفعالنا وأفعال الآخرين وكيف نقيِّم نحن أفعالنا.

٤- التلازم بين خبرتنا الخاصة والكيفية التي نتخيل بها أنفسنا مُسقَطين على الآخرين.

إننا نحصل، من خلال هذه المصادر البسيطة، على نسق تصوري ثري ثراءً مهولاً لحيواتنا الداخلية. وعلاوة على ذلك، فإن حقيقة أن النسق ينشا من مثل هذه الخبرات الأساسية يوفِّر تفسيرًا ممكنًا لوجود الاستعارات ذاتها في لغة وثقافة مختلفة جدًا عن لغتنا وثقافتنا كاللغة والثقافة اليابانية. كما أنه يطرح السؤال حول إلي أي مدى يمكن أن يكون هذا النسق الاستعاري منتشرًا على امتداد العالم.

ما الذي يمكننا أن نستنتجه في ظل تحليل من هذا النوع؟ على سبيل المثال، هل يمكن لتحليل استعارة تصورية حول كيف نفهم حيواتنا الداخلية أن يقول لنا أي شيء فيما يتعلق بما هي عليه فعلاً حيواتنا الداخلية؟

يبدو أن هذه الاستعارات تردّد أصداء حقيقية. إذ يبدو أنها تدور حول الخبرات الداخلية الفعلية، وأننا نستخدمها لنصوغ لأنفسنا عبارات صادقة عن حيواتنا الداخلية، عبارات مثل: " إنني أتصارع مع نفسي، من أتزوج"، أو "لقد فقدتُ نفسي في الرقص". أو " لم أكن نفسي بالأمس". إن حقيقة أننا نستطيع أن نصوغ عبارات صادقة [حقيقية] حول حيواتنا داخلية التي تستخدم هذه الاستعارات تفترض أن هذه الاستعارات تستجيب بصور دالة لبنية حيواتنا الداخلية كما نخبرها فينومينولوجيًا. إن هذه الاستعارات تُمسِك بمنطق الكثير من الخبرة الداخلية وتشخّص كيف نفكّر فيها.

إننا، بالطبع، واعون فعليًا أن هذه الصيغ من المَفْهَمَة لخبرتنا الفينومينولوجية للذات لا يلزم عنها أن البنى التي تفرضها هذه الاستعارات هي فعلية على المستوى الأنطولوجي. أي أنه لايلزم عنها أن نكون مقسّمين فعليًا إلى **كينونة** وماهية [جوهر] و**ذات** أو **أكثر من ذات.**

كما أن أحد أهم الأشياء التي نتعلمها هو أنه لا يوجد في هذا النسق بناء متسق لحيواتنا الداخلية، ذلك أن هذه الاستعارات يمكن أن يناقض بعضها البعض. ولننظر هنا في حالتين فرعيتين من استعارة الذات الاجتماعية. إذ إن معايير السلوك، في حالة **السيد - الخادم** موضوعة من قبل **الكينونة** أي من قبل **السيد**. أما في الحالة التي لا يكون فيها التزام من **الكينونة** تجاه **الذات**، فإن **الذات** هي التي تضع معايير السلوك **للكينونة**.

ويمكننا أن نرى هذا في أدنى الحالات اختلافًا، "لقد كنتُ محبطًا في نفسي" حيث (تضع **الكينونة** المعايير) في مقابل "لقد أحبطتُ نفسي"، حيث (تضع **الذات** المعايير). بإيجاز، إنه لا يوجد لدينا مفهوم مفرد أو أحادي **للكينونة** أو لبنية حيواتنا الداخلية، وإنما لدينا بدلاً من ذلك مفاهيم عديدة غير متسقة فيما بينها.

إن هذه الدراسة تطرح قضية مهمة. ولننظر إلي حقيقة أن العديد من هذه الاستعارات يبدو مناسبًا، بحيث يبدو أنها تقبض على شيء ما من الشعور النوعي للحياة الداخلية. وذلك أننا حين نُمَفْهِم استعاريًا قرارًا صعبًا بلغة الصراع الداخلي، فإن العديد منا يعايشون الجوانب الخاصة بصراع كهذا. إذ حين نُمَفْهِم السلوك بحساسية تجاه أجسادنا استعاريًا بوصفه رعاية لأنفسنا، فمن الشائع أن نخبر الشعور بالرعاية وبكوننا مرعيين. كما أننا حين نفعل شيئًا ما كان ينبغي لنا أن نفعله ونوبِّخ أنفسنا عليه، فإن كثيرين منا يعايشون شعورًا بالخزي. وكذلك حين نخون أنفسنا، يمكننا أن نعايش الشعور بالذنب. إن مثل هذه الظواهر تثير سؤال البيضة والدجاجة: هل تُطابِق الاستعارة خبرة نوعية سابقة الوجود أم أن الخبرة النوعية تأتي من مَفْهَمَة ما نفعله بواسطة تلك الاستعارة؟

إن الجواب ليس واضحًا. إذ من الممكن أن تفعيل الاستعارة، أي تفعيل الصلات العصبية بين مجالي الانطلاق والوصول، أن يفعِّل أيضًا مفهوم مجال الانطلاق (مثلاً، الخيانة)، الذي يفعِّل بدوره الشعور المرتبط بمفهوم مجال الانطلاق ذلك (مثلاً، الذنب). إننا لا نعرف إذا ما كان الأمر هكذا أم لا، إلا أنه أحد الأسئلة المثيرة التي تطرحها معرفة أننا نُمَفْهِم حيواتنا الداخلية بواسطة الاستعارة.

الفصل الرابع عشر

الأخـــلاقية

تدور الأخلاقية حول الخير الإنساني. فكل مثلنا الأخلاقية، مثل العدالة والإنصاف، والشفقة والفضيلة والتسامح والحرية والحقوق تنبع من اهتمامنا الإنساني الأساس بما هو أفضل لنا وكيف ينبغي لنا أن نحيا.

إن العلم المعرفي، وخصوصًا الدلاليات المعرفيـــة، يعطينـــا الوســـيلة للتحليل المفصَّل والشامل لما تكون عليه مفاهيمنا الأخلاقية وكيـــف يعمـــل منطقها. وإحدى النتائج الرئيسية لهذا البحث الإمبيريقي هـــي أن لا وعينـــا المعرفي مسكون بنسق ضخم من الترسيمات الاســـتعارية لمَفْهَمَـــة أفكارنـــا الأخلاقية، والتفكير فيها، وتوصيلها. إذ إن كل مفاهيمنا الأخلاقية المجـــرَّدة هي فعليًا مبنية استعاريًا.

التأسيس الخِبْروي

للنسق الاستعاري الأخلاقي

إن ثمة نتيجة أخرى لافتة تتمثل في أن المدى الخاص بالاســـتعارات التي تحدِّد مفاهيمنا الأخلاقية مقيَّد إلي حد ما (فهو على الأرجح لا يتجـــاوز

دستتين من الاستعارات الأساسية) وفي أنه توجد قيود جوهرية على المدى الخاص بالاستعارات الممكنة للأخلاق. وهذه الاستعارات مترسِّخة في طبيعة أجسادنا وتفاعلاتنا الاجتماعية؛ ومن ثم فإنها قد تكون أي شيء آخر سوى أن تكون اعتباطية وغير مقيَّدة. إذ تبدو كلها مترسِّخة في خبراتنا المتنوعة عن السلامة [الخير] well-being، خصوصًا السلامة الفيزيقية. بعبارة أخرى، لقد وجدنا أن مجالات الانطلاق لاستعاراتنا الخاصة بالأخلاق قائمة نمطيًا على ما ظل البشر يرونه على مر التاريخ وعبر الثقافات بوصفه إضافة إلي سلامتهم. على سبيل المثال، فمن الأفضل أن تكون *معافى healty* ولستَ مريضًا. كما أنه من الأفضل أن يكون كل من الطعام الذي تأكله والمياه التي تشربها والهواء الذي تستنشقه *نقيًا*، بدلاً من أن يكون ملوَّثًا. ومن الأفضل أيضًا أن تكون *قويًا*، ولستَ ضعيفًا. مثلما أنه من الأفضل كذلك أن تكون *مُسيطِرًا* ولست فاقدًا للسيطرة أو مُسيطَرًا عليك من آخرين. فالبشر ينشدون *الحرية*، لا العبودية. كما أنه من الأفضل أن تكون لديك *ثروة* كافية لتحيا في رخاء بدلاً من أن تحيا مفتقرًا. كما يفضِّل البشر أيضًا أن يكونوا متصلين اجتماعيًا، ومحميين، ومرعيين، *ومُحتضَنين*، عن أن يكونوا معزولين، أو مكشوفين، أو متجاهَلين، أو مُهمَلين. ومن الأفضل أن يكونوا قادرين على أن يعملوا في *النور*، بدلاً من أن يكونوا خاضعين للخوف من الظلام. ومن الأفضل أيضًا أن يكونوا *منتصبي القامة upright* و*متوازنين balanced*، على أن يكونوا منعدمي التوازن أو غير قادرين على الوقوف.

وعلى امتداد العالم والتاريخ، ظل البشر في معظمهم يقيِّمون هذه الأنواع من الخبرات تقييميًا أعلى من تقييمهم لنقائضها إلي حد أنهم يعتقدون أنها تسهم في سلامتهم [خيرهم]. ويبدو أن هذه الرؤى تشكِّل نظرية شعبية

واسعة الانتشار لما تعنيه السلامة الفيزيقية وهي، بالطبع، نظرية مثالية فحسب، مادام في استطاعة المرء بسهولة أن يفكِّر في مواقف يسفر فيها أحد هذه المعايير العامة عن أنه مناقض لخيرنا [رفاهنا] الفعلي. على سبيل المثال، فقد لا يلقى طفلٌ ثريٌ الانتباهَ الضروريَّ من أبيه أو أمه، كما أن الحرية المُفرِطة قد تتكشف فعليًا عن أنها ضارة، وكذلك يمكن أن تصبح الروابط الاجتماعية الوثيقة أكثر من اللازم جائِرة، مثلما أن التربية المبالغ فيها يمكن أن تفضي إلي نوع من الارتباك. إن الأخلاق يُنظر إليها بشكل أساسي بوصفها تعزيزًا للسلامة [للخير] خصوصًا بالنسبة للآخرين. ولهذا السبب، فإن هذه النظريات الشعبية الأساسية الخاصة بما يؤلِّف السلامة الأساسية تشكِّل الأساس بالنسبة لأنساق الاستعارات الأخلاقية حول العالم. على سبيل المثال، مادام أن معظم الناس يجدون أنه من الأفضل أن تكون لديهم ثروة كافية ليحيوا حياة مريحة بدلاً من أن يكونوا فقراء، فإننا لن نكون مندهشين أن نجد أن السلامة [العافية] مُمَفْهَمَة بوصفها ثروة. إن زيادة السلامة [العافية] مكسب *gain* a والنقص *خسارة loss*. وبما أنه من الأفضل أن تكون معافى من أن تكون مريضًا، فليس غريبًا أن نجد *اللا أخلاقية* مُمَفْهَمَة بوصفها مرضًا. فالسلوك اللا أخلاقي غالبًا ما يُرى بوصفه عدوى يمكن أن تنتشر دون سيطرة عليها. وما دام الاحتضان شرطًا أساسيًا تمامًا للتطور الإنساني، فليس غريبًا أن تجد أخلاقاً للتعاطف والرعاية. ولأن القوة تمكِّننا من أن ننجز أهدافنا وأن نتغلب على العوائق، فإننا نرى القوة الأخلاقية [الصلابة الأخلاقية] -قوة الإرادة- بوصفها ما يجعل مواجهة وقهر الشر ممكنين.

وقد يبدو ابتداء من غير المحتمل تمامًا، كما فعلت في الأصل بالنسبة إلينا- أن يمكن لمثل هذه القائمة البسيطة من الخيرات الفيزيقية، في ظل كل الاستثناءات التي يمكن للمرء أن يتخيلها، أن تكون هي الأساس فعلاً لكل استعاراتنا التي نفهم بواسطتها مفاهيمنا الأخلاقية المجرَّدة. إلا أن ذلك تحديدًا هو ما يكشفه تحليلنا المعرفي. وحين بدأنا نحلِّل البنية الاستعارية لهذه المفاهيم الأخلاقية، كانت مجالات الانطلاق قائمة مرة بعد أخرى على هذه القائمة البسيطة من الجوانب الأوليَّة للسلامة الإنسانية - الصحة، والثروة، والقوة، والتوازن، والحماية، والاحتضان، وما إليها.

ولكي نفهم الفكرة الأساسية كيف يكون فهمنا الأخلاقي استعاريًا بشكل كامل، فإننا نحتاج إلي أن ننظر في بعض تفاصيل العديد من أهم الاستعارات الخاصة بالأخلاق التي تحدِّد التراث الأخلاقي الغربي. (ولأجل تناول واف لهذه الاستعارات، انظر:

(C1, Johnson 1993 and A1, lakoff 1996a). وما أن نلقي نظرة على المنطق الداخلي لكل استعارة من هذه الاستعارات، حتى نستطيع آنذاك أن نطرح السؤال الحاسم حول ما الذي يربط معًا، إذا ما كان هناك أي شيء يربط، هذه الاستعارات ضمن نسق أخلاقي أكثر أو أقل اتساقًا في ثقافتنا.

نسق الاستعارة الأخلاقية

السلامة ثروة وحساب أخلاقي

إننا جميعًا نُمَفْهِم السلامة [العافية] بوصفها ثروة. ونفهم الزيادة في السلامة [العافية] بوصفها *مكسبًا*، وانخفاض السلامة بوصفه *خسارة* أو *تكلفة* a *coast* كما أننا نتحدث عن *الإفادة profiting* من الخبرة، وعن أن لدينا *حياة*

ثرية *a rich life*، وعن *الاستثمار investing* في السعادة، وعن *تبديد wasting* حيواتنا. إن السعادة متصورة بوصفها سلعة قيِّمة أو مادة يمكن أن يكون لدينا منها ما هو أكثر أو أقل، بحيث إنه يمكننا أن نكسب، أو أن نستحق أو أن نخسر.

وكما سنرى، فإن **السلامة [العافية] ثروة** Well-Being Is Wealth ليست مفهومنا الاستعاري الوحيد للسلامة، وإنما هو مكوِّن لأحد أهم المفاهيم الاستعارية التي لدينا. إنه الأساس لنسق استعارة واسعة المدى نفهم بواسطتها تفاعلاتنا والتزاماتنا ومسئولياتنا الأخلاقية. إن ذلك النسق، الذي ندعوه استعارة **المحاسبة الأخلاقية**، the Moral Accounting metaphor (A1,Taub 1990) يربط **السلامة ثروة** باستعارة أخرى وبخُطاطات المحاسبة المتنوعة، على النحو التالي. إذ علينا أن نتذكر أن السببية مرئية في النسخة **الشيئية** من استعارة **بنية الحدث** the Object version of the Event-Structure metaphor، بوصفها تمنح أثرًا لطرف مصاب (كما هو في "الضوضاء منحتني صداعًا"). إذ حين يتفاعل شخصانِ سببيًا مع أحدهما الآخر، عادة ما تتم مَفْهَمَتُهما بوصفهما منخرطين في مبادلة، بمعنى أن كلاً منهما ينقل أثرًا للآخر. والأثر الذي يساعد تتم مَفْهَمَته بوصفه مكسبًا؛ أما الذي يؤذي فيُمَفْهَم بوصفه خسارة. ومن ثم فإن الفعل الأخلاقي مُمَفْهَم بلغة التبادل المالي.

إن الفكرة الأساسية وراء المحاسبة الأخلاقية بسيطة: إن **زيادة** سلامة الآخرين هي استعاريًا زيادة لثروتهم. كما أن **انخفاض** سلامة الآخرين هو استعاريًا انخفاض لثروتهم. بعبارة أخرى، إن فعل شيء خَيِّر لشخص ما هو استعاريًا إعطاء ذلك الشخص شيئًا ذا قيمة، على سبيل المثال، مال. أمَّا فعل

شيء ما ردئ لشخص ما فهو استعاريًا أخذ شيء ذي قيمة من ذلك الشخص. والزيادة في خير الآخرين تمنحك رصيدًا أخلاقيًا؛ أما إيذاؤهم فيشكِّل دينًا أخلاقيًا تجاههم، أي أنك تدين لهم بزيادة في خيرهم كثروة.

إن العدالة تتحقَّق حين تكون الدفاتر متوازنة. وتمامًا مثلما يكون الإمساك بدفتر الحساب بالمعنى الحرفي حيويًا للعمل الاقتصادي، كذلك يكون الإمساك بدفتر الحساب الأخلاقي حيويًا للعمل الاجتماعي. وتمامًا مثلما أنه من المهم أن تكون الدفاتر المالية متوازنة، فإنه من المهم كذلك أن تكون الدفاتر الأخلاقية متوازنة.

ومن المهم أن نضع في أذهاننا أن مجال انطلاق الاستعارة، مجال التبادل المالي، ذاته ينطوي على نزعة أخلاقية: إذ إنه من الأخلاقي أن تدفع ديونك ومن غير الأخلاقي ألا تدفعها. وحين يكون الفعل الأخلاقي مفهومًا استعاريًا بلغة التبادل المالي، فإنه يتم تحويل الأخلاقية المالية إلي الأخلاق بعامة: إذ يوجد إلزام أخلاقي ألا تدفع فحسب ديونك المالية بل أن تدفع أيضًا ديونك الأخلاقية.

خُطاطات المحاسبة الأخلاقية

إن الاستعارة العامة **للمحاسبة الأخلاقية** Moral Accounting مُدْرَكة في عدد صغير من الخُطاطات الأخلاقية الأساسية: التبادل، والجزاء [العقاب]، والانتقام، والتعويض، والإيثار [الغيرية]، وما إليها. إن كل خُطاطة من هذه الخُطاطات الأخلاقية محدَّدة باستخدام استعارة **المحاسبة الأخلاقية**، إلا أن

الخُطاطات تختلف فيما يتعلق بكيف تستخدم هذه الاستعارة؛ أي أنها تختلف فيما يتعلق بمنطقها الأصيل. وهاهي الخُطاطات الأساسية.

التبادل

لو أنك تقوم بشيء جيد بالنسبة لي، إذًا فإنني أدين لك بشيء ما، إنني *مَدين لك*. وإذا ما فعلتُ لك شيئًا جيدًا بالقدر ذاته، فإنني حينئذٍ أكون قد رددتُ لك ونكون متعادلين. إن الدفاتر متوازنة. وهذا يفسِّر لماذا تستخدم كلمات مثل *يَدين owe*، و*دَيْن debt* و*يُرد repay* للحديث عن الأخلاق، ولماذا منطق المكسب، والخسارة، والدَّيْن، والرد مستخدم *للتفكير* في الأخلاق.

وحتى في الحالة البسيطة للتبادل، نجد أنه ينشأ مبدآن متمايزان للفعل الأخلاقي من استعارة **المحاسبة الأخلاقية**:

١- الفعل الأخلاقي هو إعطاء شيء ذي قيمة إيجابية؛ والفعل غير الأخلاقي هو إعطاء شيء ذي قيمة سلبية.

٢- يوجد إلزام أخلاقي أن يدفع المرء ديونه الأخلاقية؛ والفشل في أن يدفع المرء ديونه الأخلاقية هو لا أخلاقي.

وبناءً على ذلك، فإنك حين تفعل شيئًا جيدًا لي، تدخل في نطاق الشكل الأول من الفعل الأخلاقي. وحين أفعل لك شيئًا جيدًا بالقدر ذاته، أدخل في كلا الشكلين من الفعل الأخلاقي. إنني أفعل شيئًا جيدًا لك وأدفع ديوني. وهنا يعمل المبدآن في تناغم.

العقاب والانتقام

إن التعاملات الأخلاقية تصبح معقَّدة في حالة الفعل السلبي. والتعقيدات تنشأ لأن المحاسبة الأخلاقية محكومة بنسخة أخلاقية من حساب حفظ الحسابات التي يكون فيها كسب رصيد ما مساويًا لخسارة حساب مَدِين، وكسب حساب مَدِين مساويًا لخسارة رصيد.

افترض أنني أفعل شيئًا لأوذيك. وفقًا لـ **الخير ثروة**، فإنني أمنحك شيئًا ذا قيمة سلبية. ومن ثم فإنك تدين لي بشيء له قيمة (سلبية) مساوية. وبناءً على استعارة **الحساب الأخلاقي** the metaphor of Moral Aritmetic، فإن إعطاء شيء سلبي يعد مساويًا لأخذ شيء إيجابي. وبإيذائك، أكون قد أعطيتُك شيئًا ذا قيمة سلبية (أذى) وبالمقابل أكون قد أخذتُ منك شيئًا ذا قيمة إيجابية (خيرًا). وذلك هو السبب في أنه حين يؤذي شخص ما شخصًا آخر تثار قضية إذا ما كان ذلك الشخص "سيفلت بها." إذ إنني بإيذائك، أضعك في مأزق أخلاقي محتمل بالنسبة للمبدئين الأول والثاني الخاصين بالمحاسبة الأخلاقية المذكورة أعلاه. وها هما قرنا الإحراج:

القرن الأول: لو أنك تفعل شيئًا مُؤذيًا لي مساويًا لما فعلتُه لك، فإنك ستكون قد فعلتَ شيئًا له تأويلان أخلاقيان. وفق المبدأ الأول، ستكون قد سلكتَ بشكل لا أخلاقي بما أنك قد فعلتَ شيئًا مُؤذيًا لي، ذلك ("أن خطأين لا يصنعان صوابًا"). أما وفق المبدأ الثاني، فإنك قد سلكتَ بشكل أخلاقي، بما أنك قد دفعتَ ديونك الأخلاقية ("رددتَ لي بسخاء").

القرن الثاني: إذا لم تفعل شيئًا لتعاقبني على إيذائي لك، فإنك تكون قد سلكتَ بشكل أخلاقي وفقًا للمبدأ الأول: ستكون قد تجنبتَ فعل الأذى. إلا أنك ستكون قد سلكتَ بشكل لا أخلاقي وفقًا للمبدأ الثاني: ذلك أنه بـ"تركي أفلتُ

بفعلتي" لن تكون قد قمتَ بواجبك الأخلاقي المتمثل في التعويض "جعلي أدفع" عما فعلتُه.

إنك، بغض النظر عما تفعل، تنتهك أحد المبدئين. ومن ثم فإنه عليك أن تختار. عليك أن تعطي الأولوية لمبدأ من المبدئين. ومثل هذا الاختيار يعطي نسختين مختلفتين من المحاسبة الأخلاقية: إن **أخلاقية الخير المطلق** The Morality of Absolute Goodness تضع المبدأ الأول أولاً. في حين أن **أخلاقية العقاب** The Morality of Retribution تضع المبدأ الثاني أولاً. وكما قد يُتوقَّع، فإن الناس المختلفين والثقافات الفرعية المختلفة لديهما حلول مختلفة لهذا المأزق، البعض يفضّلون العقاب، بينما يفضّل آخرون الخير المطلق. على سبيل المثال، في المجادلات الدائرة حول عقوبة الإعدام، يرفع المعارضون لعقوبة الإعدام الخير المطلق على العقاب، مُصرِّين على أنه لا ينبغي قط تكرار الشر. أما أولئك الذين يؤيدون عقوبة الإعدام فإنهم نمطيًا يُعطون الأولوية للعقاب: حياة مقابل حياة.

إن الفارق بين العقاب والانتقام هو فارق خاص بالسلطة الشرعية. إذ حين تكون موازنة الدفاتر الأخلاقية منفَّذة من قِبَل سلطة شرعية، فإنه يكون عقابًا. أما حين تكون موازنة الدفاتر الأخلاقية منفَّذة بشكل أهلي بدون السلطة الشرعية، فإنه يكون انتقامًا. فلو أن قاضيًا يحكم على شخص ما بالإعدام لقتله لأخيك، فإنها عدالة عقابية؛ نظرًا لأنه لدى القاضي سلطة شرعية. لكن إذا أخذتَ أنت على عاتقك أن توازن الدفاتر الأخلاقية بقتل قاتل أخيك، فإنك تقوم بالانتقام.

يلعب أيضًا نظام العقاب دورًا مركزيًا في تحديد مفهومنا للشرف. فالأشخاص الشرفاء هم أولئك الذين يمكن أن يُعوَّل عليهم في دفع ديونهم الأخلاقية. بعبارة أخرى؛ إن الشخص الشريف يفعل ما هو صواب ومُنصِف، ولا يدع الديون الأخلاقية تتراكم عليه. إن الشرف هو شكل من رأس المال الاجتماعي الذي يحرزه الناس لأنهم من النوع الذي يدفع ديونه الأخلاقية. أمَّا الخزي فهو شكل من الدَّين الاجتماعي الذي يراكمه المرء بعدم دفع ديونه الأخلاقية. والاحترام هو ما تحرزه بسبب الحفاظ على شرفك. كما أن هذا النظام العِقابي هو أيضًا الأساس لـ"أخلاقية الشرف" والمجتمعات التي تشدِّد تشديدًا كبيرًا على الشرف تطوِّر دستورًا يكون طبقًا له على الشخص الذي يتم تحدي شرفه واجب الدفاع عنه. إن إهانة شخص ما هي عبارة عن إيقاع أذى استعاري على ذلك الشخص. ويكون على الطرف "المجروح" حينذاك واجب إعادة موازنة الدفاتر الأخلاقية بإيقاع أذى مساوٍ على الشخص الذي بدأ التحدي.

التعويض

لو أنني أفعل شيئًا مُؤذِيًا لك، إذًا فإنني أمنحك شيئًا ذا قيمة سلبية (أذى) وآخذ منك، بالحساب الأخلاقي، شيئًا ذا قيمة إيجابية (خيرًا). وإذًا فإنني أَدِين لك بشيء ذي قيمة إيجابية مساوية. ولذلك أستطيع أن أقوم بتعويض - تعويض عما فعلتُه- بدفع شيء لك له قيمة إيجابية مساوية. وبالطبع، فإن التعويض [الرد] التام، في حالات كثيرة، مستحيل، لكن التعويض الجزئي قد يكون ممكنًا. إن المزية المهمة للتعويض هي أنه لا

يضعك في مأزق أخلاقي بالنسبة للمبدئين الأول والثاني. إذ لا يجب عليك أن تقوم بأي أذى، ولا يوجد أي دَيْن أخلاقي عليك أن تدفعه، مادام التعويض التام، حيثما يكون ممكناً، يلغي كل الديون.

الغيرية [الإيثار]

لو أنني أفعل شيئًا جيدًا لك، فإنني إذًا وفق الحساب الأخلاقي أمنحك شيئًا له قيمة إيجابية. وتكون أنت مَدِيناً لي. أمَّا في ظل النزعة الغيرية [الإيثار]، فإنني ألغي الدَّين، مادمتُ لا أريد أي شيء في المقابل. وإن كنتُ مع ذلك أبني رصيدًا أخلاقيًا.

إدارة الخد الآخر:

لو أنني أوذيك فإنني (وفق **الخير ثروة**) (by Well-Being Is Wealth) أمنحك شيئًا له قيمة سلبية، و(بالحساب الأخلاقي) آخذ منك شيئًا ذا قيمة إيجابية. ولذلك، فإنني أَدِين لك بشيء ذي قيمة إيجابية. وافترض أنك حينئذٍ ترفض كلاً من العقاب والانتقام. فإنك تسمح لي أن أوذيك أكثر أو ربما حتى أن تفعل شيئًا جيدًا لي. ووفقًا لـ **الحساب الأخلاقي**، لا يختلف الأمر، سواء إيذاؤك أكثر أو قبول شيء جيد منك، في أنه يجلب حتى دَيْنًا أكبر: إذ إنك بإدارة الخد الآخر، تجعلني حتى مَدِيناً لك أخلاقياً بشكل أكبر. وإذا كان لدي ضمير فإنه يفترض أن أشعر حتى بالمزيد من الذنب. إن إدارة الخد الآخر

تتضمن رفض العقاب والانتقام وقبول الخير الأساسي - وحين يعمل ذلك، فإنه يعمل بواسطة هذه الآلية الخاصة بـ **الحساب الأخلاقي**.

الكرما: المحاسبة الأخلاقية مع الكون

إن النظرية البوذية عن *الكرما* لها نظير أمريكي معاصر: ما يمضي يعود [في العربية كله سلف ودين، وداين تُدان، وفي العامية المصرية: الخير ما بيروحش، المترجم]. إن الفكرة الأساسية هي أن توازناً ما من الأشياء الجيدة والسيئة ستحدث لك، حيث يوازن الجيدُ السئ. وتستطيع أن تُحدث التوازن بأفعالك: ستحصل على ما تستحقه. بقدر ما تفعل من أشياء خيِّرة للآخرين، بقدر ما سيحدث لك من خير. وبقدر ما تفعل من أشياء سيئة للآخرين، بقدر ما سيحدث لك من سوء.

لكن في نسخة أخرى من التوازن الأخلاقي مع الكون، تكون الأشياء الجيدة والسيئة التي تحدث لك متوازنة. ولذا، فإننا نجد الناس أحياناً يقولون أشياء مثل، "لقد ظلت الأمور فاسدة لفترة طويلة، لا بد لها من أن تتحسن". أو "إن أشياء كثيرة جدًا جيدة تحدث لي، لقد بدأت أخشى."

الإنصاف

وفقاً لاستعارة **الحساب الأخلاقي** the Moral Accounting metaphor، العدالة هي تسوية حسابات، وهو ما يسفر عن موازنة الدفاتر الأخلاقية. فالعدالة مفهومة بوصفها الإنصاف، الذي ينال به الناس ما *يستحقون*، أي حين ينالون *استحقاقاتهم العادلة*.

ومع ذلك، توجد تصورات مختلفة عديدة لما ينبغي أن يكون عليه الأساس الخاص بجمع الدفاتر الأخلاقية بطريقة مُنصِفة. ومنذ الوقت الذي نتعلم فيه السير على قدمينا نتعلم ما هو مُنصِف وما ليس مُنصِفًا. إذ من المُنصِف أن تُوزَّع الكعكات بالتساوي، وأن يحصل كل فرد على فرصة في اللعب، وأن يمنح اتباعُ القواعد كلَّ شخص فرصة متساوية في الفوز وأن يؤدِّي كل شخص وظيفته ويُدفَع له مقابل عمله بشكل متساوٍ مع من سواه ممن يقومون بنفس العمل.

وبشكل عام، فإن الإنصاف يخص التوزيع المُنصِف للأشياء ذات القيمة (سواء كانت قيمًا إيجابية أو سلبية) وفقًا لمعيار ما مقبول. والأشياء التي يتم توزيعها يمكن أن تكون إمَّا أشياء وخيرات فيزيقية.. (مثل الكعك أو البالونات أو النقود) أو عدا ذلك أشياء استعارية (مثل فرص العمل، أو عرض المشاركة في نشاط ما، أو مهام تُؤدَّي، أو عقوبات أو إطراءات). وبناء عليه، فإن الإنصاف مقيَّم بالنسبة لأي عدد من النماذج:

المساواة في التوزيع (شخص واحد "شيء" واحد) المساواة في الفرصة.

التوزيع الإجرائي (التلاعب بالقواعد التي تحدِّد ما تحصل عليه).

الإنصاف المبني على الحقوق (تحصل على ما لك حق في الحصول عليه).

الإنصاف المبني على الحاجة (بقدر ما تحتاج، بقدر ما يكون لك حق في أن تأخذ).

التوزيع السُّلَّمي (بقدر ما تعمل، بقدر ما تنال).

التوزيع التعاقدي (تحصل على ما تتفق عليه) التوزيع المتساوي للمسئولية (نشترك في العبء بالتساوي).

التوزيع السُّلَّمي للمسئولية (بقدر ما تزداد قدراتك، بقدر ما تزداد مسئولياتك).

التوزيع المتساوي للقوة

نجد في تصور من أهم التصورات الأساسية للأخلاق أن الفعل الأخلاقي يعني التوزيع المُنصِف وأن الفعل اللا أخلاقي يعني التوزيع غير المُنصِف. وكما توضِّح القائمة السابقة، فإنه يوجد عدد من النماذج المختلفة لتشغيل تفاصيل الإنصاف. ومعظم الناس يتعاملون مع العديد من هذه النماذج أو معها كلها دفعة واحدة، على الرغم من أنها ليست متسقة فيما بينها. إن العديد من اختلافاتنا الأخلاقية ينشأ من الصراعات بين تصورين أو أكثر من هذه التصورات للإنصاف. على سبيل المثال، توجد كثرة حاشدة من الحالات التي يتفق فيها الناس عمومًا على ضرورة بعض قواعد التوزيع الإجرائية، إلا أنهم يجدون أحيانًا أن اتباع تلك الإجراءات "المُنصِفة" تسفر عن توزيع للخيرات أو الفرص يتضارب مع إحساسهم بالإنصاف المبني على الحقوق أو التساوي في إنصاف التوزيع. ولا يوجد نمطيًا تصور محايد مَظلِّي للإنصاف يمكنه أن يحل صراع القيم.

الحقوق بوصفها سندات ديون أخلاقية Rights as Moral I.O.U.'s

يوجد تصوران أساسيان للحقوق، أحدهما محدَّد طبقًا لنسق **الحساب الأخلاقي** والآخر محدَّد طبقًا لرؤيتنا لـ **الحدود** [القيود] **الأخلاقية** Moral Bounds (انظر أدناه). ووفقًا لاستعارة **الحساب الأخلاقي** The Moral Accounting metaphor، الحقوق هي خطابات ائتمان تخوِّلك أن تمتلك خيرات أخلاقية معيَّنة، أي شروطًا وجوانب معيَّنة من الخير.

في مجال انطلاق استعارة **الحساب الأخلاقي** (أي؛ الحساب المالي)، تُدْرَك الحقوق بوصفها حقوق ملكية المرء. فإذا كان المصرف يحفظ نقودك، فإن لك حق استردادها بناء على طلبك. وإذا اقترض شخص ما منك مالاً، فإن لك حق استرداده. ويُنتج ربط هذه الفكرة الخاصة بحقوق الملكية المالية باستعارة **الخير ثروة** Well-Being Is Wealth فكرة حق أوسع – حق خير المرء، حالات خاصة منها الحياة والحرية والسعي للسعادة. فامتلاك حق محدَّد مساوٍ لامتلاك سند مديونية قابل لاسترداد أشكال محدَّدة مختلفة من الخير الإنساني، مثل حرية التصويت، وسبل الوصول المتساوية للمناصب العامة، والفرص المتساوية في التوظيف.

إن الحق، وفق هذا، هو شكل من رأس المال الاجتماعي الاستعاري الذي يمكِّنك أن تطالب بديون معيَّنة من آخرين. كما أن الواجب متصوَّر بوصفه دَيْنًا دائمًا: يجب عليك أن تدفع ديونك الأخلاقية مهما تكن. ولذلك، فإن مفاهيم *الحق right* و*الواجب duty* مفاهيم استعارية من النظام الثاني. وهي الديون والأرصدة التي لدينا فيما يتعلق بالديون والأرصدة الأخلاقية المحدَّدة التي نراكمها.

الخير بوصفه ثروة ومنفعة ذاتية أخلاقية

إن الأخلاق تنشغل نمطيًا بتعزيز خير الآخرين وتجنب أو منع إيـذاء الآخرين. ومن ثم، فقد يبدو أن سعي المرء لمنفعته الذاتيـة لا يكـاد يُـرَى بوصفه شكلاً من الفعل الأخلاقي. وبالفعل، فـإن تعبيـر "المنفعـة الذاتيـة الأخلاقية" قد يبدو أنه ينطوي على تناقض في الألفاظ. مع ذلك يوجـد زوج من الاستعارات يقلب مسعى المنفعة إلي فعل أخلاقي.

الاستعارة الأولي هي استعارة اقتصادية: استعارة آدم سميث لـ **اليـد الخفية** the Invisible Hand. لقد افترض سميث أنه إذا ما كنا جميعًا، في سوق حر، نسعى إلي منفعتنا الخاصة، إذًا فإن يدًا خفية ستعمل على أن تضمن أن تبلغ ثروة الجميع أقصى حد لها. أم الاستعارة الثانية فهـي **الخيـر ثـروة**. وعندما يتم ربط استعارة سميث الاقتصادية مع استعارة **الخير ثروة** تتـشكل استعارة للأخلاقية: **الأخلاقية هي السعي للمنفعـة الذاتيـة** Morality is The Pursuit Of Self-Interest.

وبالنسبة لأولئك الذين يؤمنون بأخلاقية **المنفعة الذاتيـة** Morality of Self-Interest، لا يمكن أن يوجد نقد أخلاقي لكون المرء يحاول أن يزيد منفعته الذاتية إلى أقصى حد، مادام أنه لا يتعارض مع منفعة أي شخص آخر.

إن أخلاقية المنفعة الذاتية تتوافق بشكل جيد جدًا مع رؤيـة التنـوير للطبيعة الإنسانية، وهي الرؤية التي يُرَى الناسُ فيها بوصفهم حيوانات عاقلة، والعقلانية بوصفها عقلانية الغاية – الوسيلة– العقلانية التي تزيـد المنفعـة الذاتية إلى أقصى حد.

الصلابة الأخلاقية

يمكن أن يكون لدى المرء إحساس بما هو أخلاقي وما هو لا أخلاقي ومع ذلك يظل ليست لديه القدرة على أن *يفعل* ما هو أخلاقي. إن الشرط الأساسي للفعل الأخلاقي هو صلابة الإرادة؛ إذ بدون صلابة أخلاقية كافية، لن يكون المرء قادرًا على أن يسلك بناء على معرفته الأخلاقية أو أن يحقِّق قيمه الأخلاقية. وبالتالي، من الصعب تخيل أي نسق أخلاقي لا يعطي دورًا مركزيًا للقوة الأخلاقية.

إن استعارة **الصلابة الأخلاقية** Moral Strength مركَّبة. وهي تتألف من كلٍّ من المقدرة على الحفاظ على وضعية أخلاقية مستقيمة ومتوازنة وأيضًا القدرة على قهر القوى الشريرة. إن جانب الاستقامة uprightness في هذه الاستعارة راسخ في الخبرة الخاصة بأنه من الأفضل، لأشياء أخرى كي تكون متساوية، أن تكون مستقيمة ومتوازنة. إذ حين يكون المرء مُعافَى ومسيطرًا على الأشياء، فإنه نمطيًا يكون مستقيمًا ومتوازنًا. ومن ثم فإن الاستقامة *الأخلاقية* مفهومة استعاريًا بلغة الاستقامة الفيزيقية: **أن تكون أخلاقيًا هو أن تكون مستقيمًا[منتصبًا]** Being Moral Is Being Upright، و**أن تكون لا أخلاقيًا أن تكون منحطًا** Being Immoral Is Being Low. وتتضمن الأمثلة : إنه مواطن **مستقيم** upstanding. إنها *أعلى وأعلى* She's on the *Up and up*. إنها **مستقيمة** بقدر ما يكونون She's as *upright* as they come. لقد كان شيئًا منحطًا أن تفعل ما فعلتَ. إنه *ملتو* He's *underhanded*. لن *أتوقف* قط من أجل شيء كهذا I would never *stoop* to such a thing! .

لذلك، فإن فعل الشر يتحرك من موقع الأخلاقية (الاستقامة [الانتصاب] uprightness) إلي موقع اللا أخلاقية (الوجود أسفل). ولذا، فإن **فعل الشر سقوط**. Doing Evil Is Falling والمثال الأشهر، بالطبع، هو السقوط من نعيم الجنة.

وبحكم أن الانتصاب الفيزيقي يتطلب التوازن، فإنه توجد استعارة لازمة عن ذلك: أن تكون خَيِّرًا هو **أن تكون متوازنًا** Being Good Is Being balanced. فالشخص الذي لا يستطيع أن يسيطر على نفسه بما يكفي لأن يبقى متوازنًا من المحتمل أن يسقط، أي أن يقترف أفعالاً لا أخلاقية في أية لحظة. وبناء عليه، لا يمكن أن يتم الوثوق في أن شخصًا *غير متوازن* سيفعل ما هو صالح [خير].

أما الجانب الثاني من استعارة **الصلابة الأخلاقية** فيتعلق بسيطرة المرء على نفسه وعلى الشر. إن الشر مُشيَّأ بوصفة قوة، سواء داخلية أو خارجية، يمكنها أن تجعلك تسقط وتفقد السيطرة، أي تجعلك تقترف أفعالاً لا أخلاقية. وهكذا، استعاريًا، فإن

الشر قوة (إما داخلية أو خارجية)

إن الشر الخارجي مفهوم استعاريًا إمّا بوصفه شخصًا آخر يتصارع معك للسيطرة عليك أو بوصفه قوة خارجية (للطبيعة) تنصب عليك. والشر الداخلي هو قوة رغبتك الجسدية، المُتصوَّرة استعاريًا إما بوصفها شخصًا، أو حيوانًا، أو قوة طبيعية (كما هو في *فيضانات* الانفعال" *floods* of emotion

أو "*نيران* العاطفة" "*fires* of passion")". وهكذا، لكي يبقي المرء مستقيمًا، لا بد من أن يكون قويًا بما يكفي لأن *يتصدى لـ* الشر to *stand up to* evil. ومن ثم، فإن الأخلاقية مُمَفْهَمَة بوصفها صلابة strength، بوصفها امتلاك *النسيج الأخلاقي* the *moral fiber* أو *العمود الفقري* *backbone* لمقاومة الشر. وبناءً عليه؛

الأخلاقية صلابة

لكن البشر ببساطة لا يُولدون أقوياء. ولذا فإن **الصلابة الأخلاقية** يجب أن تُبنَى. وتمامًا مثلما أن بناء الصلابة الفيزيقية يقتضي ضبط الذات وإنكار الذات ("بلا ألم، بلا مكسب") ("No pain, no gain")، كذلك تُبنَي الصلابة الأخلاقية أيضًا عبر ضبط الذات وإنكار الذات. وإحدى نتائج هذه الاستعارة هي أن العقاب يمكن أن يكون جيدًا لك حين يكون في خدمة الانضباط الأخلاقي. ومن هنا، التحذير "وفِّر العصا وافسد الطفل" "Spare the rod and spoil the child." ووفق منطق الاستعارة، فإن الضعف الأخلاقي هو بذاته شكل من اللا أخلاقية، إن الاستدلال يمضي على هذا النحو: إن شخصًا ضعيفًا أخلاقيًا من المرجَّح أن يسقط، وأن يستسلم للشر، وأن يقترف أفعالاً لا أخلاقية، وبالتالي يصبح جزءًا من قوى الشر. وبالتالي، فإن الضعف الأخلاقي هو لا أخلاقية ناشئة – لا أخلاقية منتظر أن تتحقق.

ويوجد شكلان للصلابة الأخلاقية، اعتمادًا على إذا ما كان الشر المواجَه خارجيًا أو داخليًا. و*الشجاعة* هي الصلابة على أن تقف في وجه [أن تتصدى

لـ) stand up to الشرور الخارجية وأن تتغلب على الخوف والمشقة. إن ***قوة الإرادة*** هي صلابة الإرادة الضرورية لمقاومة إغراءات الجسد. والمقابل للسيطرة على الذات هو *انغماس الذات في الملذات* ـــــ وهو مفهوم له معنى فقط إذا كان المرء يقبل استعارة الصلابة الأخلاقية. إن انغماس **الذات** مرئي في هذه الاستعارة بوصفه رذيلة، في حين أن الاقتصاد [التدبير] وإنكار الذات هما فضيلتان. إن الخطايا السبع المميتة هي لائحة شرور داخلية ينبغي أن تُقهَر: الطمع، والشهوة lust والشره gluttony، والكسل sloth، والتكبر Kpride والحسد envy، والغضب anger. وما يجعلها "خطايا" هو استعارة الصلابة الأخلاقية. أما الفضائل المقابلة لها فهي الإحسان charity، والكبح الجنسي sexual restraint، والاعتدال temperance، والكد industry، والتواضع modesty، ورضا المرء بنصيبه satisfaction with one's lot، والهدوء clamness. واستعارة الصلابة الأخلاقية هي أيضًا ما يجعل هذه "فضائل" ولكي نوجز، فإن استعارة الصلابة الأخلاقية تتألف من الترسيم التالي:

استعارة الصلابة الأخلاقية

أن تكون مستقيمًا ← أن تكون خَيِّرًا

أن تكون متدنيًا [منحطًا] ← أن تكون رديئًا

السقوط ← فعل الشر

قوة هادمة للاستقرار ← شر (داخلي أو خارجي)

قوة (أن تقاوم) ← فضيلة أخلاقية

إن استعارة الصلابة الأخلاقية لها مجموعة مهمة من اللوازم:

- لا بد للمرء، لكي يبقى خَيِّرًا في وجه الشر (أن "يقف أمام" الشر)، أن يكون قويًا أخلاقيًا.
- يصبح المرء قويًا أخلاقيًا من خلال ضبط الذات وإنكار الذات.
- إن الشخص الضعيف أخلاقيًا لا يستطيع أن يقف أمام الشر؛ ومن ثم فإنه في النهاية سيقترف الشر.
- لذلك، فإن الضعف الأخلاقي هو شكل من اللا أخلاقية.
- إن عدم السيطرة على الذات (عدم ضبط الذات) وانغماس الذات في الملذات (رفض التعهد بإنكار الذات) هما لذلك شكلان من اللا أخلاقية.

السلطة الأخلاقية

إن السلطة في المجال الأخلاقي مُنمذَجة بناء على الهيمنة في المجال الفيزيقي. فالسلطة الأخلاقية للأب مُنمذَجة استعاريًا بناءً على الهيمنة الفيزيقية للأب على الطفل الصغير. فالأب يملك سلطة إصدار الأوامر التي يجب على أطفاله أن يطيعوها. والسلطة الأبوية هي سلطة أخلاقية في الأسرة، متمثلة في القدرة على تحديد المبادئ الأخلاقية الحاكمة للأسرة (ومن ثم مصطلح الأبوية). وهذا ليس نموذجًا حرفيًا يجعل القوة حقًا. بل هو نموذج استعاري يوظِّف فيه منطق السلطة الأخلاقية منطق الهيمنة الفيزيقية. ولكي يفهم المرء القضايا المحيطة بالسلطة الأخلاقية، يجب عليه أن ينظر إلي نسختين شائعتين لمفهوم السلطة الأبوية.

نسخة (١): السلطة الشرعية

إن الأطفال الصغار يحتاجون إلى أن يُنبَّهوا إلي ما يؤذيهم وأن يُنبَّهوا حين يلحقون الضرر بالآخرين. إنهم يحتاجون أن يتعلموا ما هو آمن وما هو ضار، ما هو صواب وما هو خطأ، هذا وإلا سيتأذون أو يؤذون سواهم. فالأبوان عليهما مسئولية حماية وتغذية أطفالهما، وتعليمهم كيف يحمون ويرعون أنفسهم، وكيف يسلكون أخلاقيًا تجاه الآخرين. ولتكون أبًا جيدًا [أو أمًا جيدة]، فإن هذا يقتضي حكمة في كل هذه الأمور. وتلك الحكمة - أو غيابها- تكون متجلية كل يوم. كما أن على الوالدين أيضًا مسئولية أن يسلكا هما ذاتهما بشكل أخلاقي ليكونا مثالاً لأطفالهما.

إن المسئولية والحكمة والسلوك الأخلاقي من قبل الأبوين هي ما يبرِّر السلطة الأبوية ويخلق الإلزام الأخلاقي للأطفال أن يطيعوا أبويهما. إذ ينبغي على الأطفال أن يطيعوا والديهما لأن والديهما عليهما مسئولية تغذيتهم، وحمايتهم، وتعليمهم، ولأن والديهما يعتنيان بهم، ولأن لدى والديهما المعرفة والحكمة ليمارسا مسئولياتهما من تربية وحماية وتعليم، ولأن والديهما ذاتهما يقدِّمان مثالاً من خلال السلوك الأخلاقي. إن الوالدين يكسبان احترام وطاعة أطفالهما بواسطة التغذية والحماية والتعليم بشكل فعال، وبواسطة السلوك أخلاقيًا. ومثل هذا الاحترام المكتسب هو ما يجعل سلطتهما شرعية.

إن للأطفال الحق في الرعاية والحماية الكافيين وفي التعليم اللائق، وعلى الوالدين واجب أخلاقي أن يوفِّرا هذه الأمور، وحين يؤدِّي الوالدان واجبهما الأخلاقي يكتسبان الحق في الاحترام والطاعة. فأداء الوالدين للرعاية والحماية والتعليم هو ما يفرض على أطفالهما الواجب الأخلاقي في أن يطيعوهما. أما إذا أخفق الوالدان في أن يرعيا أو يحميا أو يعلِّما، فإنهما

حينئذ لا يكسبان احترام وطاعة أطفالهما. فالوالدان المسيئان أو المهملان أو اللا أخلاقيان لا يكسبان مثل هذا الاحترام ولا تكون لهما سلطة أبوية شرعية.

النسخة ٢: السلطة المطلقة

وفق هذه النسخة، السلطة الأبوية مطلقة. إذ على الأطفال التزام أخلاقي أن يطيعوا والديهما وأن يظهروا الاحترام، ببساطة لأنهما أبواهما، بغض النظر عما يكونان عليه أو ما يفعلانه.

إن هاتين النسختين هما، بالطبع، حديتان [على طرفي نقيض]. وتوجد لهما تنويعات من كل نوع، إلا أن الحالات الحدية تبرز القضية العامة لشرعية السلطة في المجال الأكثر محدودية الخاص بالسلطة الأبوية، والذي هو المصدر الاستعاري لمفهومنا العام للسلطة الأخلاقية. ولذا، فإن نسخ السلطة الأخلاقية العامة ستتنوع وفقًا لنسخ السلطة الأبوية. إن الاستعارة التي تشخِّص السلطة الأخلاقية بناءً على السلطة الأبوية هي كما يلي:

السلطة الأخلاقية هي السلطة الأبوية

شخص السلطة أب

An Authority Figure Is A Parent

الفاعل الأخلاقي طفل

A Moral Agent Is A Child

الأخلاقية طاعة

Morality is Obedience

ترسيم المعرفة:

- والداك يضعان أهم مصالحك في القلب ويعرفان ما هو الأفضل لك؛ ولذلك ينبغي عليك أن تطيعهما وتقبل تعاليمهما.
- إن السلطة الأخلاقية تضع أهم مصالحك في القلب وتعرف ما هو الأفضل لك؛ ولذلك ينبغي عليك أن تطيع وتقبل تعاليم السلطة الأخلاقية.

توجد أنواع عديدة من السلطات الأخلاقية – آلهة وأنبياء وقديسو الأديان المختلفة؛ وأناس (من قبيل القادة الروحيين، والأشخاص المكرَّسين لخدمة الجماهير، والأشخاص الذين لديهم حكمة خاصة)؛ ونصوص (مثل: الكتاب المقدس، والقرآن، والتاو تي تشنج Tao Te Ching [كتاب التاوية المكتوب في القرن السادس قبل الميلاد، وهو عبارة عن عمل شعري فلسفي، وكاتبه هو الحكيم لاوتسي Sage Laozi، [المترجم])؛ ومؤسسات ذات غرض أخلاقي (مثل الكنائس، وجماعات حماية البيئة). وسيعتمد ما يُنظَر إليه بوصفه سلطة أخلاقية بالنسبة لشخص محدَّد على معتقدات ذلك الشخص الأخلاقية والروحية وكذلك على فهمه أو فهمها للسلطة الأبوية.

النظام الأخلاقي

وترتبط بمفهوم السلطة الأخلاقية ارتباطًا وثيقًا فكرة نظام أخلاقي مثالي يبرِّر السلطة الأخلاقية لأفراد معينين. إن هذه الاستعارة مؤسَّسة على

النظرية الشعبية للنظام الطبيعي the Folk Theory of the Natural Order التي يعد النظام الطبيعي وفقًا لها نظام الهيمنة الذي يسري في العالم. والأمثلة الأساسية لتراتبية الهيمنة هذه هي:

الله أقوى طبيعيًا من الناس. والناس أقوى طبيعيًا من الحيوانات والنباتات والموضوعات الطبيعية.

الكبار [البالغون] أقوى طبيعيًا من الأطفال. والرجال أقوى طبيعيًا من النساء. وطبقًا لهذه النظرية الشعبية، فإن الأقوى والممنوح بصورة أفضل في الطبيعة يميل إلي أن يهيمن على الضعيف. وفي استعارة **النظام الأخلاقي** يتم ترسيم هذا النظام الطبيعي للهيمنة على النظام الأخلاقي:

النظام الأخلاقي هو النظام الطبيعي

إن هذه الاستعارة تحوِّل التراتبية الشعبية لعلاقة القوة الطبيعية إلي تراتبية التفوق الأخلاقي والسلطة الأخلاقية:

لله سلطة أخلاقية على البشر. وللبشر سلطة أخلاقية على الطبيعة (الحيوانات، النباتات، الأشياء).

للكبار سلطة أخلاقية على الأطفال. وللرجال سلطة أخلاقية على النساء.

إن استعارة **النظام الأخلاقي** لا تُشَرْعِن علاقات القوة وترسِّخ مسارات السلطة الأخلاقية فحسب، بل إنها أيضًا تولِّد تراتبية المسئولية الأخلاقية التي

يكون فيها لدى أولئك الذين هم في السلطة في مستوى معين مسئوليات تجاه أولئك الذين لهم عليهم تلك السلطة. وهكذا، وطبقًا لهذه الاستعارة، فإن على البشر مسئوليات تجاه الطبيعة، وعلى الكبار مسئوليات تجاه الأطفال.

إن عواقب استعارة **النظام الأخلاقي** كاسحة وجسيمة ونعتقد أنها أخلاقيًا مقزِّزة. إن هذه الاستعارة تُشَرْعِن فئة معيَّنة من علاقات القوة القائمة بوصفها طبيعية ولذلك أخلاقية. وبهذه الطريقة، فإنها تجعل حركات اجتماعية معيَّنة، مثل النسوية، تبدو غير طبيعية وبناء عليه مناقضة للنظام الأخلاقي. إنها تُشَرْعِن الرؤية الخاصة بأن الطبيعة ثروة [مورد] للبشر وأن البشر ينبغي أن يكونوا أمناء مخلصين على تلك الثروة [ذلك المورد]. وبناءً عليه، فإنها تقوِّض رؤى بديلة للطبيعة، على سبيل المثال، الرؤية الخاصة بأن للطبيعة قيمة متأصلة ولا ينبغي أن تكون خاضعة للإرداة الإنسانية.

إن تراتبية **النظام الأخلاقي** ممتدة عمومًا في هذه الثقافة لتشمل علاقات أخرى من التفوق الأخلاقي: الثقافة الغربية على الثقافة غير الغربية؛ أمريكا على البلدان الأخرى: المواطنين على المهاجرين [الوافدين]، المسيحيين على غير المسيحيين، الأسوياء على الشواذ gays، الأغنياء على الفقراء. وبمناسبة كل هذا، فإن استعارة **النظام الأخلاقي** تمنحنا فهمًا أفضل لما هي الفاشية: إن الفاشية تُشَرْعِن مثل هذا النظام الأخلاقي وتسعى لفرضه من خلال قوة الدولة.

حدود أخلاقية

وفقًا لاستعارة **بنية الحدث** يُمَفْهَم الفعل بوصفه شكلاً من الحركة الذاتية الانطلاق. والأغراض بوصفها محطات وصول نحاول أن نصل إليها. أما الفعل الأخلاقي فتتم رؤيته بوصفه حركة محدودة، حركة في مناطق مسموح بها وعبر مسارات مسموح بها في حين يُرى الفعل اللا أخلاقي بوصفه حركة خارج النطاق المسموح به، بوصفه ضلالاً عن الطريق الموصوف أو اختراقًا للحدود المرسومة. إن تشخيص الأفعال الأخلاقية المسموح بها أخلاقيًا يعني رسم المسارات والمناطق التي يمكن للمرء أن يتحرك فيها بحرية. أما الأفعال اللا أخلاقية فهي تلك التي تنتهك بشكل ما هذه الحدود، إما بالتعارض مع أفعال الأشخاص الآخرين المسموح بها أخلاقيًا أو بدخول المناطق المحظورة التي تكون أخلاقيًا *خارج الحدود*.

وطبقًا لهذه الاستعارة، يكون السلوك "المنحرف" لا أخلاقيًا لأنه يتحرك في مناطق غير مصرَّح بها ونحو وجهات محظورة. ومادام أن الفعل مُتصوَّر بوصفه حركة ذاتية الانطلاق في مسار ما، فإن الشخص الذي ينحرف عن المسارات المعتادة يقول إنه من الصحيح المُضي في "طريق أخرى". وعلاوة على ذلك، فإن بعض المسارات المنحرفة ستقود إلي محطات وصول جديدة بشكل كامل، أي إلي غايات جديدة كليًا. وهذا يقطع شوطًا طويلاً تجاه تفسير العداء الحاد الذي يثيره لدى بعض الناس أي سلوك ينظرون إليه بوصفه منحرفًا. وطبقًا لاستعارة **الحدود الأخلاقية**، فإن من يتحرك بعيدًا عن المسارات المسموحة أو خارج الأرض المسموحة يفعل ما

هو أكثر من مجرَّد السلوك بشكل لا أخلاقي. إنها [أي المرأة] ترفض الأغراض، الأهداف، صيغة الحياة ذاتها للمجتمع الذي تكون فيه. وبفعلها ذلك، فإنها تضع الأغراض التي تحكم معظم حيوات الناس اليومية موضع التساؤل. إن بعض الناس ينظرون إلي مثل هذا "الانحراف" عن المعايير الاجتماعية بوصفه، وفق ذلك، مهدِّدا للنظام الأخلاقي برمته، بما أنه يوحي بأن غاياتهم وأغراضهم وحدودهم ليست مطلقة وبأنها ليست الوحيدة المسموح بها أخلاقيًا.

قيود على الحرية

بما أن حرية الفعل مفهومة استعاريًا بوصفها حرية الحركة، فإن الحدود الأخلاقية يمكن أن تكون، وغالبًا ما تكون، مرئية بوصفها قيودًا على الحرية. وعمومًا، فإننا ننشد الحرية القصوى لنتابع غاياتنا المختلفة. وفي التراث الأخلاقي الغربي، ظلت الأخلاقية تُتَصوَّر في أغلب الأحوال بوصفها توسيع الحرية الفردية إلي أقصى حد. ومع ذلك، لا يمكن لحرية من هذا النوع أن تكون مطلقة، مادام أن بعض أفعالنا الحرة قد تتضارب مع حرية شبيهة لأناس آخرين. ونتيجة لذلك، فإن مسألة القيود المشروعة على الحرية تكمن في قلب مجادلات أخلاقية وسياسية عديدة. على سبيل المثال، فإن الناس الذين يريدون أن يفرضوا رؤاهم الأخلاقية على الآخرين يُرَوْنَ بوصفهم مقيِّدين لحرية الآخرين، ومن ثم ينشأ السؤال فيما يتعلق بإذا ما كان يوجد أي أساس مبَرِّر أخلاقيًا لوضع مثل هذه الحدود.

الحقوق بوصفها الحق في اختيار الطريق

Rights as Right-of-ways

كما رأينا من قبل، فإن أحد التصورين الأساسيين للحقوق هو تصور الحق بوصفه سند مديونية an I.O.U. يشكِّل رصيدًا أخلاقيًا استعاريًا قابلاً للاسترداد مقابل جوانب متنوعة من الخير. أما التصور الرئيسي الآخر فمحدَّد بناء على استعارة **الحدود الأخلاقية** the Moral Bounds metaphor. وحين تُفهَم الأفعال استعاريًا بوصفها حركات ضمن مسارات، فإن أي شيء يعوق آنذاك تلك الحركة يمثِّل قيدًا على حرية المرء. وبناءً على ذلك، يصبح الحق [أي حق] هو حق الطريق، منطقة يستطيع المرء عبرها أن يتحرك بحرية دونما تدخل من أناس آخرين أو من مؤسسات أخرى. إن التحرك بحرية ليس مجرَّد حركة فيزيقية بل إنه، وفق استعارة **بنية الحدث** the Event-Structure metaphor ، فعل من أي نوع. وبما أن الحدود الأخلاقية تدع مناطق من الحركة الحرة مفتوحة وتغلق مناطق أخرى، فإنها تحدِّد حقوق الفعل الحر والحرية وتحميهما من التدخل.

إن تلك الحقوق تفرض واجبًا مماثلاً على آخرين ليحدوا من حرية الفعل تلك - على سبيل المثال، فإن المؤيِّدين لحقوق الملكية، مثل المنمِّين للملكية الفعلية، يرون القوانين البيئية بوصفها قيودًا على حق التصرف الحر في ملكيتهم ولذلك فإنهم يريدون أن يلغوا تمامًا القوانين الحكومية بوصفها تمثِّل قيدًا على الحقوق. وعلى الصعيد الآخر، فإن الأشخاص الذين يؤمنون أنه من حق البشر أن يحظوا ببيئة نظيفة وصحية ومتنوعة بيولوجيًا يرون التطور غير المنظَّم بوصفه "تعديًا" على حقوقهم. إن الحدود الأخلاقية

والقانونية يمكن أن تتم رؤيتها إذاً من منظورين: ما يمثل قيدًا لشخص على الحركة الحرة هو حماية لشخص آخر ضد الاعتداء. وهذا هو المنطق الاستعاري الذي تحدِّد به الحدود الأخلاقية والقانونية صراعات الحقوق.

الماهية الأخلاقية

وفقًا **للنظرية الشعبية للماهيات**، فإن للموضوعات [الأشياء] طبائع، محدَّددة بمجموعات من الخصائص التي تحدِّد سلوكها. وهكذا أيضًا مع البشر: لكل شخص ماهية أخلاقية تحدِّد سلوكه أو سلوكها. وتلك الماهية الأخلاقية تُسمَّى "شخصية" المرء.

تخيَّل الحكم على شخص ما بأنه بالفطرة عنيد أو موثوق به. إن حكمك ذلك يعني أنك تُسند إلي ذلك الشخص سمة فطرية [متأصلة]، خاصية جوهرية تحدِّد كيف يسلك أو تسلك في مواقف معيَّنة. وإذا كانت السمة سمة أخلاقية، فإنه تكون لدينا حينئذٍ حالة خاصة من استعارة **الماهية** – استعارة **الماهية الأخلاقية**. وتوجد في علم النفس الاجتماعي نسخة متخصصة من هذه الاستعارة تُدعي "نظرية سمات الشخصية". إلا أننا هنا نناقش النسخة الشعبية.

ووفقًا لاستعارة **الماهية الأخلاقية**، فإن البشر يولدون ومعهم، أو يطوِّرون في حياتهم الباكرة، خصائص وعادات أخلاقية جوهرية تبقى معهم طول الحياة. ومثل هذه الخصائص إذا كانت خصائص وعادات أخلاقية تُدْعَى *فضائل*، وأما إذا كانت لا أخلاقية فإنها تُدْعَي *رذائل*، ويُطلَق على

مجموع الفضائل والرذائل المسندة إلي شخص ما "شخصية" ذلك الشخص. وحين يقول الناس "إن لديها *قلبًا من ذهب*"، أو "لا توجد لديه *عظمة واحدة خسيسة في جسده*" "He doesn't have a *mean bone in his body*" أو " إنه *عفن حتى النخاع*" "He's *rotten to the core*"، فإنهم يوظِّفون استعارة **الماهية الأخلاقية**. أي أنهم يقولون إن الشخص المعني لديه خصائص [صفات] أخلاقية جوهرية معيَّنة تحدِّد أنواعًا معيَّنة من السلوك الأخلاقي أو اللا أخلاقي. إن استعارة **الماهية الأخلاقية [الجوهر الأخلاقي]** تنطوي على ثلاثة لوازم مهمة.

- إذا كنتَ تعرف كيف يسلك الشخص، فإنك تعرف ما هي شخصية ذلك الشخص.
- إذا كنتَ تعرف ما هي شخصية الشخص، فإنك تعرف كيف سيسلك ذلك الشخص.
- إن شخصية الشخص الأساسية تكون قد تشكلتْ في الوقت الذي يصل فيه إلي البلوغ (أو ربما في وقت أبكر من ذلك).

إن هذه اللوازم تشكِّل موضوعات معيَّنة للنقاش حاليًا بخصوص السياسة الاجتماعية. ولنأخذ، على سبيل المثال، قانون "ثلاث ضربات [ثلاثة أخطاء] وتكون في الخارج" "Three strikes and you're out" الذي يكتسب الآن شعبية في الولايات المتحدة. وتتمثل الفرضية في أن الانتهاكات الماضية المتكرِّرة للقانون تدل على خلل في الشخصية، على نزوع فطري [متأصل] للسلوك غير القانوني سيفضي إلي جرائم مستقبَلِيَّة. وبما أن الشخصية

الأساسية للمجرم تكون قد تكوَّنتْ في الوقت الذي يصل فيه إلي البلوغ، فإن المجرمين فاسدون [عفنون] حتى النخاع ولا يمكن لهم أن يتغيروا أو أن يعاد تأهيلهم. ولذلك فإنهم سيبقون يقترفون جرائم من نفس النوع إذا ما سمح لهم أن يمضوا أحرارًا. ولحماية الجماهير من جرائمهم المستقبَليَّة، فإنه لا بد من احتجازهم مدى الحياة.

أو لنأخذ الاقتراح الداعي إلي أخذ الأطفال غير الشرعيين بعيدًا عن الأمهات القاصرات وإيداعهم في دور للأيتام أو الرعاية. إن الفرضية هي أن هؤلاء الأمهات لا أخلاقيات، أي إنه قد فات أوان تغييرهن لأن شخصيتهن قد تشكَّلت سلفًا. وإذا بقى الأطفال مع هؤلاء الأمهات فإنهم سيطوِّرون هم أيضًا شخصية لا أخلاقية لكن إذا انتزع الأطفال من الأمهات قبل أن تتشكَّل شخصيتهم، فإن شخصية الأطفال يمكن أن تتشكل بطريقة أفضل.

وتُستخدَم المقدمة المنطقية ذاتها لتبرِّر برامج اجتماعية مثل مشروع هيد ستارت Head Start Project: لو أنكم أنجبتم أطفالاً وأنتم مازلتم صغارًا ولم تنضجوا بعد، فإنه يمكنكم إذًا، قبل أن تكون شخصيتهم قد تشكَّلت، أن تغرسوا فيهم فضائل مثل المسئولية والانضباط الذاتي، والاكتراث التي ستبقى عمرًا.

إن كلية وجود وقوة استعارة **الماهية الأخلاقية** كانت متجلية إلي أقصى حد في محاكمة أو. ج. سيمبسون O.J. Simpson لقد كان سيمبسون بطلاً، والأبطال مُمَفْهَمون بوصفهم أشخاصًا أخيارًا [صالحين] بالفطرة؛ ومن ثم فقد ظل السؤال الذي يكرِّره الناس هو "كيف يمكن لشخص خير [صالح] أن يفعل أشياء رديئة؟" والفكرة ذاتها الخاصة بأن بطلاً، شخصًا محدَّدًا بوصفه خَيِّرًا

بالفطرة، يمكن أن يقترف جريمتي قتل وحشيتين لا تتوافق ببساطة مع استعارة **الماهية الأخلاقية**. وحقيقة أن محاكمة سيمبسون خلقت هذا القدر الهائل جدًا من التنافر المعرفي يعد شهادة على قوة هذه الاستعارة.

النقاء الأخلاقي

إن أي مادة تكون نقية حين لا يكون بها خليط من أي مادة أخرى. وعدم النقاء الشائع هو قذارة - وهكذا، فإن المواد التي تكون نقية هي نمطيًا نظيفة، والمواد التي تكون قذرة يُنظَر إليها عادة على أنها غير نقية. إن هذا التلازم بين النقاء والنظافة يولِّد استعارة **النقاء نظافة** Purity is Cleanliness. وهكذا، حين تكون الأخلاق مُمَفْهَمَة بوصفها نقاء والنقاء بوصفه نظافة، فإننا نحصل على الاستعارة المشتقة **الأخلاق نظافة** Morality Is Cleanliness. لا يوجد شيء فطري [متأصل] في فكرة النقاء التي تصطف مع الخير. يمكن أن يكون هناك *شر نقي* [خالص] *pure evil* تمامًا مثلما يوجد *خير خالص* [نقي] *pure goodness*. ومع ذلك، فإن النقاء في المجال الأخلاقي يتخذ قيمة إيجابية -حيث البقاء *نقيًا* هو شيء جيد [خير] ومرغوب، في حين أن عدم *النقاء* (على سبيل المثال، أن يكون لدى المرء *أفكار غير نقية* [*دنسة*] *impure thoughts*) يُرى بوصفه رديئًا.

إن النقاء وفق ذلك متناقض مع كونك ملوَّثًا، وموصومًا، وملطَّخًا، ومبقَّعًا. وفي أغلب الأحوال، يكون الجسد، في استعارة **النقاء الأخلاقي**، هو مصدر عدم النقاء. ويُرَى الجسد، في النسخ الأكثر حدية من الاستعارة، بوصفه مثيرًا للاشمئزاز وحتى شريرًا.

وتوجد نسخة فلسفية شهيرة لهذه النظرية الشعبية تختص بسيكولوجيا استعارية للملكة وهي تنظر إلى *الإرادة* بوصفها مصدر الفعل الأخلاقي. إذ يجب أن تبقى الإرادة نقية في تدبرها واختيارها الأخلاقي. وأن تكون *نقيًا* هنا يعني أن تكون عاقلاً، متبعًا فقط لأوامر العقل، وألا تجعله ملطَّخًا بأي شيء من الجسد، مثل الرغبات، أو الانفعالات، أو العواطف. إن *الإرادة* أو *القلب* يكونان نقيين حين يعملان تحت قيادة العقل وليس تحت تأثير الجسد، الذي يُرَى بوصفه قوة دخيلة تتصارع مع العقل من أجل السيطرة على الإرادة.

إن النقاء الأخلاقي يتضاد مع عدم النقاء (أي اللا أخلاقية) ومع أي شيء مقزِّز. وهذا يولِّد تعبيرات مثل:

"إنها *نقية نقاء* البَرَد الهاطل"، "إنه رجل عجوز *قذر*"، "اللهم إني أسألك أن تهبني قلبًا *نقيًا*. وأن تدعني بلا *بقعة* من الخطيئة"، "لقد كان ما فعلتَه شيئًا *مقزِّزًا*!" "إذا تم انتخابي، *سأنظِّف* المدينة!"

إن ثمة لوازم بعيدة المدى لهذه الاستعارة. وتمامًا مثلما أن الأوضار الفيزيقية يمكن أن تُفسِد مادة ما، كذلك يمكن للأوضار الأخلاقية أن تُفسِد شخصًا أو مجتمعًا. وتمامًا مثلما أن المواد يمكن أن تنقَّى من الأوضار [الشوائب] كذلك يجب أن يُنقَّى الناس والمجتمعات من العناصر أو الأفراد أو الممارسات الفاسدة. وغالبًا ما يكون **النقاء الأخلاقي**، داخل الفرد، مقرونًا بـ **الماهية الأخلاقية**. وإذا كانت الماهية الأخلاقية لشخص ما نقية، إذًا فإن ذلك الشخص متوقع منه أن يسلك أخلاقيًا. أمَّا إذا كانت ماهية شخص ما فاسدة، أي صارت غير نقية بسبب تأثير شرير ما، فإنه سيسلك، أو إنها ستسلك، بشكل لا أخلاقي. وفي هذا السياق، يصل السؤال عن إعادة التأهيل الأخلاقي

إلي السؤال عما إذا كان من الممكن أن يُتَّقى سلوك المرء ويستعاد نقاء الإرادة. إن المعتقد الخاص بالخطيئة الأصلية يتمثل في رؤية أن الماهية الأخلاقية الإنسانية موصومة ومدنَّسة فطريًا وأن البشر لذلك سيسلكون بشكل لا أخلاقي حين يُترَكون لحيلهم الخاصة.

الأخلاقية بوصفها صحة

إن الصحة تلعب، بالنسبة لمعظم الناس، دورًا مهمًا في عيشهم حياة كاملة وسعيدة. ولذلك، ليس غريبًا أن توجد لدينا استعارة أساسية، هي **الخير صحة** Well-Being Is Health، التي نفهم من خلالها الخير الأخلاقي عمومًا بواسطة جانب واحد محدَّد منه، الصحة. إن إحدى النتائج الحاسمة لهذه الاستعارة هي أن اللا أخلاقية، بوصفها مرضًا أخلاقيًا، تعد وباءً، يمكنه، إذا لم يُكْتَشف، أن ينتشر عبر المجتمع كله وأن يصيب كل شخص. وهذا يقتضي مقاييس قوية لنظام الصحة الأخلاقية، مثل الحَجْر الصحي ومراقبة صارمة للمقاييس لتأكيد النقاء الأخلاقي. وبما أن الأمراض يمكنها أن تنتشر من خلال الاتصال فإنه ينتج عن ذلك أنه لا بد من عزل الأشخاص اللا أخلاقيين بعيدًا عن الأشخاص الأخلاقيين، خشية أن يصبحوا لا أخلاقيين، أيضًا. وهذا المنطق يباطن حجج الذنب بواسطة الاقتران، وغالبًا ما يلعب دورًا في المنطق الكامن وراء الطيران المدني والأحياء المعزولة، والإرشادات الخاصة بأحكام قوية حتى على المنتهكين غير العنيفين.

إن أناسًا عديدين في هذه الثقافة يميلون إلي أن ينظروا إلي الشوائب [الأوساخ] بوصفها أسبابًا للمرض. وهذا يؤسِّس رابطة تصورية بين **النقاء الأخلاقي والأخلاقية بوصفها صحة.** إن هذه الصلة بين النقاء الأخلاقي والصحة الأخلاقية واضحة في كتاب الصلاة العامة للكنيسة الإنجيلية التي يعترف الناس فيها على هذا النحو "إننا خطاة *وغير أنقياء* بالفطرة، وما من *صحة* فينا." إن *الصحة* هنا هي صحة أخلاقية.

التقمص الأخلاقي

إن التقمص هو القدرة على تبني منظور شخص آخر، أي أن ترى الأشياء كما يراها ذلك الشخص وأن تشعر بما يشعر به ذلك الشخص. وهو مُمَفْهَم استعاريًا بوصفه القدرة على أن تُسقط وعيك [شعورك] على أشخاص آخرين، بحيث إنه يمكنك أن تَخْبُر *ما* يَخْبُرون، *بالكيفية* التي يَخْبُرونها. ويعد هذا استعاريًا، لأننا لا نستطيع أن نقطن حرفيًا وعي شخص آخر. إن منطق التقمص الأخلاقي هو هذا: إذا كنتَ تشعر بما يشعر به شخص آخر، وإذا كنتَ تريد أن تشعر بإحساس بالخير، فإنك إذًا ستريد أن يَخْبُر ذلك الشخص الشعور بالخير. ولذلك، فإنك ستسلك لتزيد من خير ذلك الشخص. إن أخلاقية التقمص ليست مجرَّد أخلاقية **القاعدة الذهبية** the Golden Rule ("افعل للآخرين بقدر ما تريد أن تجعلهم يفعلون لك")

("Do unto others as you would have them do unto you.")، لأن الآخرين يمكن ألا يشاركوك قيمك. أمَّا التقمص الأخلاقي فيقتضي، بدلاً من

ذلك، أن تجعل قيمهم قيمك. وهذا يشكِّل مبدأ أقوى كثيرًا أعني "افعل للآخرين بقدر ما أرادوا أن تفعل لهم."

"Do unto others as they would have you do unto them."

وهكذا يوجد تصوران أساسيان للتقمص الأخلاقي. إن *التقمص المطلق* هو ببساطة الشعور كما يشعر شخص آخر، بدون قيود. إلا أن أناسًا قليلين جدًا هم من سيعتنقون أصلاً هذا المبدأ بوصفه مبدأ أخلاقيًا، نظرًا لأننا ندرك أنه أحيانًا ما تكون لدى أناس آخرين قيم غير ملائمة أو حتى لا أخلاقية. ومع ذلك، فإننا، معظم الوقت، لا نُسقِط فحسب على الأشخاص الآخرين قدرتنا على أن نشعر كما يشعرون، بل أيضًا نسق قيمنا الخاص. وهذا هو *التقمص المتمركز على الذات*، الذي هو بعيد عن محاولة الاتساع للأشخاص الآخرين في الوقت ذاته الذي نحافظ فيه على قيمنا.

الرعاية الأخلاقية

إن الأطفال يحتاجون لكي يحيوا ويتطوروا حتى يصبحوا أشخاصًا راشدين طبيعيين، إلي الرعاية. إنهم يحتاجون إلي التغذية والحماية من الأذى، والمسكن، والحب، وأن يُحافَظ على نظافتهم، وأن يعلَّموا، وأن يُعتني بهم.

وإلي جانب كون أن هذه الأمور تعد أساسية لوجودهم ذاته، فإن تلك الرعاية تعلِّمهم أيضًا كيف يعتنون بالأشخاص الآخرين. وتعلُّم كيف تتم العناية بالآخرين يقتضى التقمص، والاهتمام بالآخر، والمسئولية، وعناية المرء بذاته، وما إلي ذلك. ويُعد التقمص ضروريًا لفهم ما يحتاجه الأطفال.

إن الاهتمام بخيرهم يدفعك أن تسلك بالنيابة عنهم. فالأطفال يُنظَر إليهم بوصفهم أصحاب حق في الرعاية، وأن على الأبوين مسئولية في أن يوفِّراها. إن أحد الأبوين الذي لا يرعى الطفل رعاية كافية يسرق وفق هذا من ذلك الطفل استعاريًا شيئًا هو حق له. ذلك أن إخفاق أحد الوالدين في أن يرعى الطفل هو شيء لا أخلاقي.

إن استعارة **الأخلاقية بوصفها رعاية** ترسِّم هذه الضرورة العملية للرعاية على الالتزام الأخلاقي برعاية الآخرين. وبتصور الأخلاقية بوصفها رعاية، يتم إسقاط فكرة الأخلاقية القائمة على الأسرة على المجتمع عمومًا بواسطة الترسيم التالي:

استعارة الأخلاقية بوصفها رعاية

الرعاية الأسرية	**الرعاية الأخلاقية**
الأسرة	**← المجتمع**
الوالدان الراعيان	**← الفاعلون الأخلاقيون**
الأطفال	**← الأشخاص المحتاجون للمساعدة**
الأفعال الراعية	**← الأفعال الأخلاقية**

إن الأخلاقية بوصفها رعاية تمتلك منطقًا مختلفًا ولوازم مختلفة عن أخلاقية قائمة على مبادئ مطلقة وواجبات مماثلة. إن لب الرعاية هو التقمص للآخرين والتعاطف معهم. وهي لا تركِّز على حقوق المرء الخاصة

بل على المسئولية الأساسية في العناية بأشخاص آخرين. وتمامًا مثلما أنه توجد تصورات مختلفة للتقمص، فإنه توجد كذلك رؤى مختلفة لما تتطلبه الرعاية. وبناءً على نموذج *التقمص المطلق*، فإن الرعاية تتطلب منك أن تسلك بحيث تجعل من الممكن للآخرين أن يحققوا أهدافهم وفقًا لنسقهم القيمي الخاص. وفي المقابل، وبناءً على نموذج *التقمص المتمركز على الذات*، يجب عليك أن تفهم كيف يرى الآخرون الأشياء وكيف يشعرون بها، إلا أن اهتمامك الدقيق يوجِّهه نسقُك القيمي الخاص. إنك تكافح لتساعدهم على أن ينموا وأن يتبنوا قيمك الخاصة.

وثمة بعد آخر حاسم **للرعاية الأخلاقية**، وهو المسئولية التي عليك لترعى نفسك. ذلك أنك لا تستطيع أن تعتني بشكل مناسب بالآخرين إذا لم تكن تعتني بذاتك. وهذه تعد واقعة سيكولوجية والتزامًا أخلاقيًا معًا. وتتمثل الواقعة السيكولوجية في أنه بدون الاحترام الملائم للذات والتقدير المناسب للذات والاهتمام المعتدل بخيرك الخاص، لا تستطيع ببساطة أن تعرف كيف ترعى أشخاصًا آخرين. أما الالتزام الأخلاقي فينبع من استعارة **الرعاية الأخلاقية** ذاتها. إن عليك مسئولية أن ترعى كائنات إنسانية، أنت نفسك واحد منها. وطبقًا لمنطق الاستعارة، فإنه مثلما أنه لا أخلاقي ألا تعتني بنفسك العناية الملائمة، فإنه لا أخلاقي كذلك ألا تعتني بالأشخاص الآخرين.

إنه ما من أحد أناني بطبيعته فيما يتعلق بالرعاية الأخلاقية للذات. إن الشخص الأناني يضع مصلحته الذاتية قبل احتياجات وخير أولئك الذين عليه واجب أن يرعاهم. أمَّا الشخص الذي يتولى ببساطة معظم احتياجاته الأساسية، الذي يجعل الرعاية الذاتية شرطًا مسبقًا للعناية بالآخرين، فليس أنانيًا.

وأخيرًا، فإنه توجد نسختان أساسيتان من **الرعايـــة الأخلاقيـــة** Moral Nurturance، واحدة تخص الأفراد والأخرى تخص العلاقـــات الاجتماعيـــة. وفي هذه النسخة الأخيرة، فإن ما يرعاه المرء هو *الروابط الاجتماعية* التـــي تربط الناس معًا في مجتمعات محلية. وكما لاحظ جليجان (Giligan (E, 1982، فإن "أخلاقيات العناية [الرعاية]" تشدّد تشديدًا خاصًا على التعاون والتـــسوية [التوفيق] في خدمة الحفاظ على الأواصر الاجتماعية والمشتركة التي توحّدنا. إلا أنه توجد حالات يمكن أن تتصارع فيها النسختان الفردية والاجتماعية من **الرعاية الأخلاقية**. وعلى سبيل المثال، فإن الالتزام بالرعاية الاجتماعية قـــد يتطلب منك أن تعمل لتحافظ على روابط اجتماعية لأنـــاس فـــي مجتمعـــك المحلي هم أنفسهم لا يؤمنون بالرعاية. أو إنك قد تواجه مواقف يجب عليك فيها أن تضحي ببعض من تعهداتك تجاه الأفراد لكي تجعل المجتمع يتماسك في أوقات الاضطرابات الاجتماعية.

ما الذي يربط استعاراتنا عن الأخلاقية معًا؟

إن مسحنا للاستعارات الخاصة بالأخلاقية ليس شاملاً بأي حال. إذ إن قائمة أكثر اكتمالاً ستتضمن أيضًا، مثلاً، **الأخلاقية نـــور** Morality Is light / **اللا أخلاقية ظُلمة** Immorality Is Darkness، و**الجمال الأخلاقي** Moral Beauty و**التوازن الأخلاقي** Moral Balance و**الكمـــال الأخلاقـــي** Moral Wholeness، إلا أنها تحوي الأمثلة الأكثر أهمية وتمثيلاً. إن هذه الاستعارات تحدّد القـــسم الأكبر من التراث الأخلاقي الغربي، إلا أنها ليست مقصورة علـــى الثقافـــة الغربية. إذ إنها أيضًا واسعة الانتشار حول العالم، بحكم أن مجالات انطلاقها تأتي بالأساس من الخبرات الإنسانية الأساسية الخاصة بالخير.

وإذا كانت لم تجرِ حتى الآن أبحاث عبر ثقافية لتقرِّر إذا ما كـــان أي منها هو حقًا عالميًا [كليا]، إلا أن بعضًا منها، مثل **الصلابة الأخلاقية** Moral Strength و**الحساب الأخلاقي** Moral Accounting يعدان مرشَّحين جيدين.

إن ما رأيناه حتى الآن واضـــح: إن مفاهيمنـــا الأخلاقيـــة المجـــرَّدة استعارية، ونحن نفكِّر بواسطة تلك الاستعارات. كما أننا نعتقـــد أن الأدلـــة الخاصة بالسمة الاستعارية للفهم الأخلاقي حقيقية تمامًا. وإن كنا لم نرصـــد منها سوى جزء قليل فحسب.

أما الآن فإننا ننتقل من هذه الدعوى المستقرة نسبيًا إلي حد كبير إلـــي دعوى أخرى أقل وضوحًا بكثير وأكثر تخمينية إلي حد بعيد. وهذه الدعوى تتعلق بالقضية الخاصة بما الذي يربط هذه الاستعارات العديدة، إذا كان هناك أي شيء يربطها، معًا ضمن رؤية أخلاقية متسقة. ذلك أنك يمكن أن تشعر، وفق خبرتك الخاصة، وأنت تقرأ هذه الاستعارات عبر هذه القائمة، أنها يجب على نحو ما أن تتوافق معًا. لكن كيف؟ ما الذي يربطها، ويمنح اســـتعارات بعينها الأولوية على سواها، ويجعلها تشكِّل نسقًا متسقًا يمكن للمرء أن يعمل بالفعل انطلاقًا منه؟

إن ما نحن بصدد اقتراحه هنا لا يحظى بهذا الكيان الهائل من الأدلـــة المتضافرة التي تدعمه على نحو ما هو متاح بالنسبة للاستعارة التـــصورية. إلا أن الفرضية التي نقترحها تفسِّر كيف يمكن لاستعاراتنا أن تكون منظَّمـــة داخل الأنساق التي نصفها، وهي تُظهِر أيضًا كيف يمكن أن يتم انتقادها.

لقد افترض ليكوف في دراسته للاستعارات التي تباطن كلاً من الليبرالية السياسية الغربية والنزعة المحافظة Lakoff (A1. 1996a)، أن هذين التوجهين السياسيين قائمان في النهاية على نماذج مختلفة للأسرة[العائلة]. وهو يزعم أن التيار الرئيسي من النزعة المحافظة يرتكز على ما يدعوه نموذج "الأب الصارم" "Strict father" model، في حين "أن التيار الرئيسى من الليبرالية قائم على نموذج "الأب الراعي" [الوالد الراعي] "nurturant parent" model. وبما أن كل نموذج من النموذجين للأسرة يتضمن أخلاقيته الخاصة، فإن كلاً من الليبرالية السياسية والنزعة السياسة المحافظة تعبِّر عن رؤى مختلفة للأخلاقية. إذ إن كل نموذج من نموذجي الأسرة ينظِّم الاستعارات المشتركة ثقافيًا الخاصة بالأخلاقية بطرائق مختلفة، فيمنح الأولوية لاستعارات معيَّنة ويقلِّل من استعارات أخرى. وعلاوة على ذلك، فإن كل استعارة محدَّدة للأخلاقية (مثل **الصلابة الأخلاقية** أو **الرعاية الأخلاقية**) تحصل على تأويلها الخاص اعتمادًا على نموذج الأسرة الذي تتماهي معه. وكما سنرى فيما يلي، فإن الصلابة الأخلاقية في نموذج **الأب الصارم** تحظى بأولوية عليا بوصفها المفتاح للسلوك بشكل أخلاقي، في حين أن الصلابة الأخلاقية في نموذج **الأب الراعي** تعد مهمة أيضًا، إلا أنها لا تفوق التقمص والمسئوليات عن الرعاية.

إن تحليل ليكوف السياسي يطرح الإمكانية المثيرة حول أن الأخلاقية، كذلك، يمكن أيضًا أن تكون قائمة على نماذج الأسرة. وتنطوي هذه الفرضية على دلالة جيدة لسببين أساسيين. السبب الأول هو أن الحساسية الأخلاقية بالنسبة للرضيع وللطفل الصغير هي أخلاقية الأسرة فحسب. أما السبب

الثاني، فهو أن الأغلبية العظمى من التعليم الأخلاقي للطفل ينبع من الموقف الأسرى. ومع أنه بوضوح، توجد تأثيرات اجتماعية هائلة على تطور الطفل وقيمه، إلا أن كل هذه التأثيرات يتم ترشيحها عبر أخلاقية أسرة الطفل. على سبيل المثال، فإذا كان الطفل لا يَخْبُر احترام الآخرين وكذلك احترام الذات داخل الأسرة، فإنه من الصعب إلي أقصى حد أن يستدمج هاتين القيمتين من المجتمع على نطاق واسع.

إن فرضيتنا حول الفهم الأخلاقي تتمثل إذًا في أن نماذج الأسرة هي التي تنظِّم استعاراتنا الخاصة بالأخلاقية ضمن منظورات أخلاقية متسقة نحيا بواسطتها حيواتنا. ولكي نرى كيف يعمل هذا، فإننا نحتاج أن نبحث نموذجي الأسرة الأساسيين لنرى كيف أن كل واحد منهما يُسند أولويات مختلفة إلي استعارات معيَّنة؛ وبموجب ذلك يخلق توجهات أخلاقية مختلفة.

ومن ثم، فإننا نحتاج أن نصف كلاً من نموذج **الأب الصارم** ونموذج **الأب الراعي** للأسرة، إلي جانب الأنساق الأخلاقية التي تلزم عن كل واحد منهما. وحينئذ نستطيع أن نتساءل عما إذا كان يمكن لهذين النموذجين للأسرة أن يُصبحا الأساسين الخاصين بفهمنا للأخلاقية بعامة.

أخلاقية أسرة الأب الصارم

إننا نعيش في عالم ملئ بالمخاطر والمزالق والصراع. ولكيما نبقى في عالم كهذا فإننا نحتاج أن نكون أقوياء ونحتاج أن نُرسِي قيمنا بثبات في المكان. وينبثق نموذج أسرة **الأب الصارم** استجابة لهذا الإدراك للحياة

بوصفها صعبة وخطيرة. إنه نموذج للأسرة موجَّه نحو تنشئة أطفال أقوياء ومستقيمين أخلاقيًا يكونون قادرين على مواجهة تهديدات وشرور العالم. وها هو النموذج الأساسي لأسرة **الأب الصارم**.

إن الأسرة هي أسرة نووية تقليدية، على الأب فيها مسئولية أساسية في دعم وحماية الأسرة. وللأب سلطة تحديد السياسية التي ستحكم الأسرة. وبسبب سلطته الأخلاقية، فإن أوامره ينبغي أن تُطاع. إنه يعلِّم أطفاله الصواب من الخطأ بوضع قواعد صارمة لسلوكهم وبضرب مثل أخلاقي بحياته الخاصة.

وهو يفرض القواعد الأخلاقية من خلال الثواب والعقاب. والأب أيضًا يحصل على تعاون أطفاله بإظهار الحب وبتقديرهم حين يطيعون القواعد. لكن لا يجب أن يتم تدليل الأطفال، خشية أن يصبحوا فاسدين. إن الطفل الفاسد يفتقر إلي القيم الأخلاقية الملائمة ويفتقر إلي الصلابة الأخلاقية والانضباط الضروري للحياة بشكل مستقل ومواجهة تحديات الحياة.

أما الأم فعليها مسئولية يومية للعناية بشئون العائلة وتربية الأطفال ومساندة سلطة الأب. ويجب على الأطفال أن يطيعوا والديهما، بسبب السلطة الأخلاقية للوالدين.

وعبر طاعتهم يتعلمون الانضباط والاعتماد على الذات الذي هو ضروري لمواجهة تحديات الحياة. وينمِّي هذا الانضباط الذاتي فيهم شخصية أخلاقية قوية. إن الحب والرعاية جزء حيوي للحياة الأسرية إلا أنهما لا ينبغي قط أن يتفوقا على السلطة الأبوية، التي هي ذاتها تعبير عن الحب

والرعاية – الحب القاسي tough love. وبينما ينضج الأطفال، فإن فضائل الاحترام للسلطة الأخلاقية، والاعتماد على الذات، والانضباط الذاتي تتيح لهم أن يستدمجوا قيم أبيهم الأخلاقية. وبهذه الطريقة فإنهم يستدمجون السلطة الأخلاقية لأبيهم – إنهم يصبحون حاكمين ذاتيين لأنفسهم ومشرِّعين ذاتيين لأنفسهم. وفي نسخ بعينها، يكون الأطفال مستقلين بأنفسهم ويكون من غير الملائم للأب أن يتدخل في حيواتهم.

إن هذا النموذج أَمْثَلَة an idealization مقصود منها أن تقبض على البنية والقيم الأساسية التي تحدِّد أُسَر **الأب الصارم**. وسيكون لها تنويعات كما هو حين تستبدل بـ "الأب الصارم" "الأم الصارمة التي تجسِّد السلطة الأخلاقية، والصلابة الأخلاقية، والانضباط الذاتي الضروري لحكم الأسرة.

إن نموذج الأسرة **الصارمة الأب** يحمل حزمته المميِّزة الخاصة من القيم. وهو يحدِّد أخلاقية الأسرة **الصارمة الأب**.

وهو، كما تتوقع، يعطي الأولوية العليا لاستعارات **السلطة الأخلاقية**، و**الصلابة الأخلاقية** و**النظام الأخلاقي** Moral Order.

إن الأسرة **الصارمة الأب** تُرَى بوصفها عاكسة لنظام أخلاقي ملائم يكون فيه الأب مؤهَّلاً طبيعيًا أن يسيِّر الأسرة ويكون فيه للوالدين سيطرة على أطفالهما. إن السلطة الأخلاقية للأب الصارم تأتي من هيمنته الطبيعية وقوة شخصيته. وقوته الأخلاقية وانضباطه الذاتي يجعلانه التجسد المطابق للأخلاقية، يجعلانه نموذجًا لأطفاله.

إن **التقمص الأخلاقي** و**الرعاية الأخلاقية** لهما مكان في هذه الأخلاقية الأسرية، إلا أنهما دائمًا تابعان للهدف الأساسي لتنمية الصلابة الأخلاقية وإقرار السلطة الأخلاقية المشروعة. بعبارة أخرى، إن الرعاية الأخلاقية هي دائمًا من أجل تنمية الصلابة الأخلاقية.

وللتقمص الأخلاقي مكانته، إلا أنه لا يمكن أن يُسمَح له قط أن يتضارب مع الحاجة إلي ضبط الأطفال من أجل خيرهم الخاص.

إن الثواب والعقاب في هذه الخُطاطة أخلاقيان، ليس فقط لأنهما كذلك، وإنما لأنهما يُساعِدان الطفل على أن ينجح في عالم الصراع والمنافسة. ولا بد للأطفال، لكي يبقوا وينافسوا، أن يتعلموا الانضباط ولا بد أن يطوِّروا شخصية قوية. إن الأطفال يتم ضبطهم و(عقابهم) لكيما يصبحوا منضبطين ذاتيًا. والانضباط الذاتي والشخصية يتطوران عبر الطاعة. إن طاعة السلطة وفق هذا لا تختفي حين يبلغ الطفل النضج. إذ إن كونك ناضجًا يعني أنك أصبحت منضبطًا ذاتيًا بشكل كافٍ؛ بحيث يمكنك أن تكون مطيعًا لسلطتك الأخلاقية الخاصة – أي أن تكون قادرًا على أن تنفِّذ الخُطط التي تصوغها والتعهدات التي تلتزم بها.

أخلاقية أسرة الأب الراعي

لننظر الآن إلي نسق أخلاقي مقابل مبني حول نموذج مُؤَمْثَل ثانٍ للأسرة – أسرة **الأب الراعي**.

إن الخبرة الأوليَّة وراء هذا النموذج هي خبرة العناية والاعتناء بنـــا، وجعل رغبات المرء في تفاعلات الحب تتلاقى، والعيش بسعادة بقـــدر مـــا يمكن واستخلاص المعنى من التفاعل والعناية المتبادلين.

إن الأطفال يتطورون أفضل تطور بعلاقاتهم ومن خـــلال علاقـــاتهم الإيجابية مع الآخرين، ومن خلال مساهمتهم في مجتمعهم المحلـــي، ومـــن خلال الطرائق التي يحقِّقون بها قوتهم الكامنة ويجدون السرور في الحيـــاة. ويصبح الأطفال مسئولين، ومنضبطين ذاتيًا، ومعتمدين على أنفـــسهم عبـــر العناية بهم واحترامهم وعبر العناية بالآخرين. ويعد الدعم والحماية جزءًا من الرعاية، وهما يتطلبان قوة وشجاعة من جانب الوالدين. وبصورة مثالية، فإن الأطفال يتعلمون، وهم ينضجون، الطاعة بسبب حبهم واحترامهم لوالـــديهم، وليس بسبب الخوف من العقاب.

إن التواصل المفتوح، الثنائي المسار، والمبني على الاحترام المتبـــادل يعد حاسمًا. فإذا كان يفترض لسلطة الوالدين أن تكون مشروعة، فلا بد لهما من أن يُخْبِرا الأطفال لماذا تخدم قراراتهما قضية الحماية والرعاية. إذ يجب عليهما أن يسمحا لأطفالهما أن يطرحوا الأسئلة حول لماذا يفعل والداهم مـــا يفعلانه، وينبغي على كل أعضاء الأسرة أن يشاركوا في القرارات المهمـــة. ومع ذلك، فإنه يجب على الوالدينِ المسئولينِ، بالطبع، أن يتخـــذا القـــرارات النهائية، ويجب أن يكون ذلك واضحًا.

إن الحماية تعد شكلاً من أشكال العناية، وتأخذ الحماية من الأخطـــار الخارجية جزءًا مهمًا من اهتمام الوالدين الراعيين. ذلـــك أن العـــالم ملـــئ بالشرور التي يمكن أن تؤذي الأطفال، وواجب الوالدينِ الـــراعيينِ هـــو أن يدافعا عنهما.

إن الهدف المبدئي للرعاية بالنسبة للأطفال هو أن يكونوا متحققينَ وسعداء في حيواتهم وأن يصبحوا راعينَ لأنفسهم. وهذا يتضمن تعلم الرعاية الذاتية بوصفها شرطًا ضروريًا للعناية بالآخرين. إن الحياة المتحققة يُفترَض فيها أن تكون، في جزء مهم منها، حياة راعية [حاضنة]– حياة مكرّسة للأسرة والمسئولية تجاه المجتمع. وما يحتاج أن يتعلمه الأطفال أكثر هو التقمص للآخرين، والقدرة على الرعاية، والتعاون، والحفاظ على الروابط الاجتماعية التي لا يمكن أن تتم بدون الصلابة والاحترام والانضباط الذاتي والاعتماد على الذات الذي يأتي عبر العناية بك وعنايتك بالآخرين.

وعلى الرغم من أن هذا النموذج مختلف جدًا عن نموذج **الأب الصارم** إلا أنهما مع ذلك يشتركان معًا في شيء واحد مهم جدًا. وهو أنهما يفترضان أن نظام تربية الطفل سيعاد إنتاجه في الطفل. ففي نموذج **الأب الصارم**، يتم استدماج الانضباط من قبل الطفل، بحيث إنه يصبح مع نضجه، منضبطًا *ذاتيًا* ولديه القدرة على ضبط سواه. كما أنه في نموذج الأب الراعي يتم استدماج الرعاية داخل الطفل لتصبح في النهاية رعاية ذاتية (أي القدرة على اعتناء المرء بذاته) وتصبح لديه القدرة على أن يرعى سواه.

إن أخلاقية **الأب الراعي** وفق ذلك تمثِّل مجموعة مختلفة جدًا من الأولويات في استعاراتها للأخلاقية عن تلك المنبنية داخل أخلاقية **الأب الصارم**. والاستعارة المهيمنة هي **الأخلاقية رعاية** Motality Is Nurturance. والرعاية مرئية بوصفها الأساس لكل التفاعلات الأخلاقية داخل الأسرة.

كما يُمنح أيضًا **التقمص الأخلاقي** تشديدًا خاصًا بوصفه شرطًا ضروريًا للعناية اللائقة بكل أعضاء الأسرة الآخرين.

وبالتالي فإننا نسأل "هل تحب لو أن أختك فعلتْ معك ما فعلتَه معها؟" "ماذا تظن *أنه* يشعر حين تعامله بتلك الطريقة؟".

إن **السلطة الأخلاقية** تابعة لشخصية وسلوك الوالدين الراعيين ومُشَرْعَنة بهما. ولا تلعب استعارة **النظام الأخلاقي** في هذا النموذج إلا دورًا محدودًا للغاية أو أنها لا تلعب أي دور. أما الصلابة **الأخلاقية [التماسك الأخلاقي]** Moral Strength فهي مهمة، إلا أنها مفهومة بالنسبة لالتزام الأب الراعي بأن يكون قويًا أخلاقيًا وأن يمارس تلك القوة في حماية الأطفال والعناية بهم. ويتمثل جزء من مسئولية الرعاية في تنمية الصلابة الأخلاقية في الطفل. إن أخلاقية **الأب الراعي** هي وفق ذلك نسخة محدَّدة، مُكيَّفة طبقًا لخلفية الأسرة، لما يدعوه جليجان (Gilligan (E, 1982 "أخلاقيات العناية".

إن أخلاقية **الأب الراعي** ليست شديدة الإباحية بذاتها. إذ مثلما أن ترك الأطفال يفعلون أي شيء يريدون أن يفعلوه ليس جيدًا لهم، كذلك فإن مساعدة الأشخاص الآخرين أن يفعلوا أي شيء يسرهم لا يعد هو الآخر رعاية صحيحة. ذلك أن ثمة حدودًا لما ينبغي أن يُسْمَح للأشخاص الآخرين أن يفعلوه، والرعاية الحقة تتضمن وضع الحدود وتوقع أن يسلك الآخرون بمسئولية. وبالطبع، فإن هناك ما يدعوه ليكوف النسخ "المَرَضِية" من أخلاقية **الأب الراعي** التي تكون إباحية إباحية مفرطة وغير حصيفة.

وتمامًا مثلما أنه توجد نسخ من أخلاقية **الأب الصارم** في اليهودية والمسيحية، كذلك توجد نسخ من أخلاقية **الأب الراعي** في كلا هذين التراثين الدينيين. ومن اللافت للغاية أن الشيخيناه [الحضور في حضرة الرب] Shekhinah مفهومة في التراث القبلاني the Kabbalistic tradition داخل

اليهودية بوصفها تجليًا أنثويًا رعائيًا لله. كما أن العذراء مريم في الكاثوليكية غالبًا ما تُرَى بوصفها تقدِّم نموذجًا أنثويًا للرعاية الربانية.

هل كل الأخلاقية قائمة على نماذج الأسرة؟

إن نموذجي **الأب الصارم** و**الأب الراعي** للأسرة، كلاً منهما بأخلاقيته الخاصة المميَّزة، هما عبارة عن أمثلات idealizations. وفي الواقع، فإن نماذج الأسرة التي يَخْبُرها الناس فعليًا نادرًا ما تبلغ هذه الأمثلات. والشائع أكثر من سواه هو أن موقف أسرة المرء إما أن يكون نسخة ما محدَّدة من إحدى النسختين أو أنه عدا ذلك توليف من عناصر متنوعة من كلا النموذجين. ومدى التنويعات والتوليفات الموجودة لهذين النموذجين واسع إلي أقصى حد (A1, lakoff 1996a). في حين أن الأمثلة الصافية لأي شكل من شكلي أخلاقية الأسرة نادرة. ومع ذلك، فإننا نعتقد أن هذين النموذجين يقبضان على شيء مهم جدًا فيما يتعلق بالأخلاقية الإنسانية، أي أنه في النهاية قائم على تصور ما للأسرة ولأخلاقية الأسرة. والتفكير في الأخلاقية عمومًا بوصفها شكلاً من أخلاقية الأسرة تقتضي استعارة أخرى نفهم فيها كل الإنسانية بوصفها جزءًا من الأسرة المهولة الواحدة، التي تدعى عادة "**الأسرة الإنسانية**" "Family of Man" (أي أسرة كل البشر). إن هذه الاستعارة يلزم عنها التزام أخلاقي، يُلْزِم كل الناس، أن يعاملوا بعضهم البعض على النحو الذي ينبغي علينا فيه أن نعامل أفراد أسرتنا.

استعارة أسرة الإنسان

الأسرة ← النوع الإنساني

كل طفل ← كل كائن إنساني

الأطفال الآخرون ← كل كائن إنساني آخر

العلاقات الأخلاقية الأسرية ← العلاقات الأخلاقية الكونية

السلطة الأخلاقية الأسرية ← السلطة الأخلاقية الكونية

الأخلاقية الأسرية ← الأخلاقية الكونية

الرعاية الأسرية ← الرعاية الأخلاقية الكونية

وبما أن الاستعارة تُسقط البنية الأخلاقية الأسرية على بنية أخلاقية كونية، فإن الالتزامات الأخلاقية كونية تجاه كل الكائنات الإنسانية. وتمامًا مثلما أن كل طفل في الأسرة خاضع للسلطة الأخلاقية ذاتها والقوانين الأخلاقية ذاتها، فإن كل شخص في العالم كذلك ملتزم أن يرعى كل شخص آخر.

إن استعارة **الأسرة الإنسانية** عامة جدًا إلى حد أنها لا تحدِّد لنا بدقة كيف ينبغي لنا أن نسلك. وإنما هي تولِّد فحسب واجبات أخلاقية محدَّدة حين يكون جانب من ترسيم "أخلاقية الأسرة" مملوءًا بنموذج محدَّد للأسرة، سواء كان نموذج **الأب الصارم** أو **الأب الراعي**.

إن ما تقوم به استعارة **الأسرة الإنسانية** هو توفير الخُطوة الحاسمة للحَركة من الأسرة إلي أخلاقية كونية. ويصبح السؤال حينئذٍ هو إذا ما كانت

ستفهم خُطاطتنا الأخلاقية الكونية استعاريًا بوصفها أخلاقية **الأب الصارم** أم أخلاقية **الأب الراعي**. لكن قبل أن نختبر الإطار الأساس لكل من هذين النموذجين، فإننا نحتاج أن نفهم المدى الخاص بعدد المرشَّحين المتاحين لملء ثغرات **الأب** الاستعاري في كل نموذج من النموذجين.

من الأب؟

من الأب في الأسرة الإنسانية؟ إن الجواب عن هذا السؤال يحدِّد طبيعة رؤية المرء النهائية للسلطة الأخلاقية. ولعله يمكن القول إن المرشَّحين النمطيين لدور الأب الكوني universal parent هم الإله والعقل الكلي universal Reason والشعور الأخلاقي الكلي universal Moral Feeling والمجتمع ككل.

الإله بوصفه الأب (أو الأم)

بالنسبة لمعظم المؤمنين، الإله الأب God the Father هو السلطة الأخلاقية المطلقة، وهو بشكل مطلق الكائن الأقوى والأكمل الذي أرسى النظام الأخلاقي، وهو مصدر كل القانون الأخلاقي، ومن يُعاقِب اللا أخلاقية ويُثيب السلوك الأخلاقي. إن الاختلافات الحاسمة بين الرؤى الأخلاقية الدينية تعتمد، وفق ذلك، بالأساس على رؤى مختلفة للأسرة والتصورات المختلفة لـ **الأب**، إما بوصفه الأب الصارم أو الأب الراعي أو مزيجًا ما من الاثنين. أي إن فكرة **الإله بوصفه الأم** لم تُستخدَم تقريبًا قط لتعرض نموذج الأب الصارم. إن **الإله بوصفه الأم** يُنظَر إليه نمطيًا بوصفه بالأساس والدًا راعيًا a nurturant parent.

إن أخلاقية **الأب الصارم** الدينية تحدّد أجزاء كبيرة من التراث الأخلاقي الغربي. وبناء على نموذج **الأب الصارم**، فإن الإله القدير خلق كل ذلك وفقًا لخطته الإلهية ونظامه الأخلاقي. وهو يصدر تعاليم [وصايا] أخلاقية في شكل قوانين أخلاقية مُلْزِمة لكل المخلوقات العاقلة. وواجبنا هو أن نتعلم قوانين الله وأن نطوِّر الصلابة الأخلاقية لنطيعها في عالم ملىء بالشر، الداخلي والخارجي معًا. وفي الحكم النهائي، فإن الله سيعاقب الأشرار ويثيب الأخيار والمطيعين أخلاقيًا.

الإله بوصفه الوالد الراعي

وبالمقابل، فإن الحالة النمطية الأولية لله بوصفه **الوالد الراعي** تشدّد على استعارة **الإله بوصفه الحب** God As Love. وهذا عادة ليس هو "الحب القاسي" **لله الأب الصارم**، وإنما هو بالأحرى الحب الراعي الرحيم المُكابِد الحاضر في التأويلات المتنوعة للعهد الجديد. وهنا لا يوجد حديث عن الثواب والعقاب وإنما فقط عن الحب غير المشروط والشامل من كل الجهات الذي يتدفق نحونا نحن غير المستحقين.

وفي هذه النسخة التي تُعد مركزية بالنسبة للمسيحية، فإن الإله هو الوالد الراعي لكل الإنسانية. والمسيح هو الحامل لرعاية الإله ونعمة الإله هي تلك الرعاية الممنوحة لنا بكرم لا نستحقه.

إن هذه ليست أخلاقية طاعة القوانين الأخلاقية الصادرة عن السلطة الإلهية. بل، إنها بدلاً من ذلك، أخلاقية العناية بالآخرين انطلاقًا من العطف والتقمص. إن الناس يحبون سواهم، وفق هذه الرؤية، لأن الإله أساسًا قد

أحبهم أولاً ورعاهم. والفعل الأخلاقي مفهوم بوصفه الفعل الراعي، أي بوصفه مساعدة الآخرين عبر الشعور بالتقمص، وإظهار التعاطف، والسلوك انطلاقًا من الحب. إن فكرة الإله بوصفه المُحِب المطلق، والراعي المُكابِد أشد المكابدة غالبًا ما تقترن مع تصور **الإله بوصفه الأم**.

العقل الكلي بوصفه الأب الصارم

لقد قادت، تاريخيًا، أزمة الإيمان بالنسبة للتنوير إلي ظهور الرؤية القائلة إن الأخلاقية ليست مؤسَّسة على أوامر إله مطلق القوة، وإنما على نمط آخر للأب، **العقل الكلي** (بوصفه السلطة الأخلاقية المطلقة). إن العقل الكلي مستبدل بالعقل الإلهي. وسوف نتناول تفاصيل هذه الاستعارة بعناية أكثر في الفصل العشرين، ضمن تناولنا لنظرية كانط عن الأخلاق.

وبإيجاز، فإن مفتاح هذه الرؤية يتمثل في فكرة أن السلطة الأخلاقية للأب يمكن أن تُستَدْمَج داخليًا بوصفها **العقل الأخلاقي الكلي**. إن هذه النقلة تقتضي، كما سوف نرى بالتفصيل في الفصل الخاص بكانط، علم نفس للملكات محدَّدًا تحديدًا استعاريًا، بحيث يكون العقل وفقًا له مفهومًا بوصفه شخصًا يمتلك سلطة أخلاقية داخل "**مجتمع العقل**" "Society of Mind" a المؤلَّف من قدرات عقلية متنوعة (مثل، العقل، الإرادة، الشعور، الإحساس). ويُصدِر **العقل الأخلاقي الكلي** بفضل سلطته الأخلاقية أوامر، هي بالنسبة إلينا، قوانين أخلاقية. وتتلقى ملكة الإرادة تلك الأوامر، وإن كانت مع ذلك تمتلك حرية أن تسلك إما طبقًا لها أو ضدها.

الشعور الأخلاقي الكلي

إن إحدى تنويعات أخلاقية علم نفس الملكات تقلب ببساطة عباءة السلطة الأخلاقية من **العقل** إلي **الشعور**. وقد اعتقدت بعض النظريات الأخلاقية للتنوير أنه ليس **العقل** العاجز هو الذي يدير العرض، وإنما **الشعور** Feeling أو **الوجد** Passion هو الذي يحرِّكنا للفعل. إذ حين يستدعي الشعور الصور، يعاد تحديد وظائف الملكات الأخرى بناءً على قوة الشعور لتنتج الفعل.

ويوجد نمطيًا شكلان من الشعور:

(١) الرغبة، المتصوَّرة بوصفها قوة جسدية تقودنا للفعل لإشباع حاجاتنا واحتياجاتنا، و(٢) التعاطف الأخلاقي، الذي هو عاطفة الإحسان [الخيرية] تجاه البشر الآخرين. **والتعاطف الأخلاقي** متصوَّر بوصفه شعورًا قائمًا على التقمص وأنه يحرِّكنا لننشد خير الآخرين.

المجتمع بوصفه أسرة

إن المرشَّح الرئيس الرابع للأبوة الأخلاقية هو المجتمع بعامة. والمجتمع مفهوم بوصفه أسرة، يُرسِي فيها **الأب الصارم** الاستعاري معايير اجتماعية. والمعايير الاجتماعية متصوَّرة بوصفها معايير أسرية. وبناءً على ذلك، فإننا نقول "المجتمع *يُقطِّب* جبينه تجاه الفحش العام" "Society *frowns* on public indecency" و"المجتمع *يبين* بشكل كامل امتهان الأطفال" "Society absolutely *condemns* child abuse" و"لن *يتسامح* المجتمع مع السلوك الداعر"

"Society won't *tolerate* obscene behavior"، و" من غير *المسموح* بـه أن يُعامَل الناس بهذه الطريقة" "It is *not allowed* to treat people that way" ومـا إلي ذلك. إن **الأب الصارم** في هذه الحالات لا يمكن أن يكـون هـو **الله** أو **العقل**، وإنما هو قيم المجتمع كما هي مشيَّأة objectified ومتحولة إلي أعراف conventionalized عبر التاريخ. وحين يحدث هذا، فإننا حتـى نـصل إلـي الحديث عن "**الإرادة العامة**" "General Will" للناس. وفي بعـض الحـالات يمكن أن يكون **الأب الصارم** مُجَسْدَنًا في أناس محدَّدين لـديهم سـلطة فـي المجتمع، مثل الشخصيات الرسمية المنتخبة أو الأكليروس.

إن هذه الحالات تمثِّل الأَمْثِلة الاستعارية الأكثر شيوعًا لـ **الأب** (أو **الأم**) في الأخلاقية الكلية [الكونية]. وتوجد أَمْثِلة أخرى، إلا أن هذه الأَمْثِلـة تغطـي الأغلبية الكبرى من التقاليد والنظريات الأخلاقية. وما أن يتم تحديـد دور "الأب" أو "الأم" في استعارة **الأسـرة الإنـسانية** the Family of Man metaphor، حتـى يُطرَح حينئذٍ السؤال الخاص بإذا ما كان الأب مفهومًا داخل إطار **الأب الـصارم** Strict Father أم داخل إطار **الوالد الراعي** Nurturant Parent.

النظريات الأخلاقية بوصفها أخلاقيات أسرية

من الواضح أن أخلاقيات عديدة مؤسَّسة على أخلاقيات الأسـرة. أي أنها مرتكزة على ومحفوزة بنموذج معيَّن للأسـرة يـنظِّم نـسقًا مـا مـن الاستعارات الخاصة بالأخلاقية داخل منظور خُلقي أكثر أو أقل اتساقًا. وهذا يطرح السؤال حول كيف يعمل العديد من نظرياتنا الأخلاقية بهذه الكيفية. إننا نعرف ببعض الحالات التي تكون فيها نظرية أخلاقية ما مؤسَّسة بوضـوح

على الأسرة، إلا أننا نحتاج أن نختبر الحالات الأقل وضوحًا. ماذا عن العقلانية ونظريات العاطفة، وأخلاق الفضيلة، والنزعة الذاتية، والأخلاق الوجودية، والنزعة النفعية، والأشكال المتنوعة من النسبية؟ ماذا عن المنظورات اللاهوتية في مقابل المنظورات الإنسانية؟.هل من الممكن لكل هذه المنظورات أن يغطيها نموذجان أوليان للأسرة؟.

إننا لا نزعم بالتأكيد أن تحليلنا يغطِّي فعليًا كل أشكال الفهم الأخلاقي والخبرة الأخلاقية، أو أنها حتى تصف بدقة كل رؤية ممكنة داخل التراث الأخلاقي الغربي. ومع ذلك، فإن "نموذج الأسرة" يبدو أنه فرضية شاملة إلي أقصى حد وأنه فرضية تفسيرية استبصارية ذات دافعية نفسية وقوة تحليلية لافتة.

أما ما يلي ذلك فهو استعراض موجز جدًا لكيف أن بعضًا من بعض النظريات الأخلاقية الكلاسيكية يمكن أن تكون مفهومة بوصفها إما نسخًا من أخلاقية **الأب الصارم** أو أخلاقية **الوالد الراعي** الكلية universal Morality Nurturant Parent.

الأخلاق المسيحية

إن السلطة الأخلاقية في الديانات التوحيدية، كما رأينا أعلاه، هي الإله **الأب القدير** God the Father Almighty، الخالق والعائل لكل ما يكون ومصدر كل ما هو خير. وبناء على تأويل **الأب الصارم**، فإن الإله هو مانح القانون الحازم وغير الصفوح الذي يُثيب التُقاة ويُعاقِب الخُطاة. ومفتاح العيش

الأخلاقي هو الاستماع لأوامر الله واصطفاف إرادة المرء مع إرادة الله. وهذا يقتضي صلابة أخلاقية عظمى؛ لأن على المرء أن يقهر هجمات الشيطان وإغواءات الجسد. وحين يُدرَك الإله بوصفه **الوالد الراعي** (وأحياناً بوصفه **الأم الراعية**)، فإنه الحامي والراعي المُحِب كل الحب والرحيم كل الرحمة لأهله. إن الله محبة Love، وعيسى، في التراث المسيحي، هو الحامل لذلك الحب الراعي [الحاضن] والمُضحِّي من أجل كل الإنسانية. وعلى الرغم من أنه يوجد مكان للقانون الأخلاقي نجد المسيح يقول: ("لا تظنوا أني جئتُ لألغي الشريعة أو الأنبياء ما جئتُ لألغي، بل لأكمل") إنجيل متى الإصحاح الخامس: ١٧) أي أن الأمر الأخلاقي والشريعة الأخلاقية ليسا هما البؤرة المركزية. بل بدلاً من ذلك، تدور الأخلاقية حول إذكاء "طهارة القلب" "purity of heart" إلى الحد الذي سنصل معه، عبر التقمص، إلي الآخرين بأفعال الحب.

الأخلاق العقلانية

مرة أخرى، كما رأينا أعلاه وكما سوف نرى بشكل مفصّل فيما بعد، فإن العقلانية الأخلاقية تتصور **الأب** بوصفه **العقل الكلي** المملوك من قبل كل الناس والقائل لكل شخص ما المطلوب أخلاقيًا منه أو منها. وتنزع العقلانية إلي التصديق على أخلاقية **الأب الصارم**. إن العقل هو مانح حازم للقانون والحكم. وهو يقتضي الطاعة المطلقة لأوامره ويجعلنا مسئولين عن إخفاقاتنا المتعمدة في أن نطيع. وتتم مكافأتنا على ذلك، لا بحياة أبدية أو خير مادي ظاهر، وإنما بإحساسنا الداخلي الخاص بتقدير الذات واحترام الذات، الذي

يأتي من معرفتنا بأننا قمنا بواجبنا. كما أن صور عقابنا على الفعل الآثم تتمثل كذلك في الذنب الداخلي والخزي وعدم احترام الذات. إن الصلابة الأخلاقية تأتي على قمة الأولويات، ذلك أنها الشرط الأساس لكوننا قادرين أن نفعل ما يأمرنا به **العقل** أخلاقيًا.

وفي حين أنه ليس من المستحيل الحصول على أخلاقية عقلانية لـ **الوالد الراعي** (ربما تكون نسخ معينة من النزعة النفعية من هذا النوع)، فإن **العقل** ليس مفهومًا على نحو نمطي بوصفه راعيًا. ذلك أن **العقل** *يوجِّه*، *ويضع القانون*، *ويعطي الأوامر*، ويحكم، *ويؤنِّب*، وما إلي ذلك. وتقريبًا فإننا لا نتصوره قط بوصفه يرعى، ويشعر، ويعتني، وما إلى ذلك.

النفعية

إن النفعية قد تبدو وكأنه لا يمكنها أن تكون لها أي صلة بالأخلاقية الأسرية. وهي غالبًا ما تُرَى بوصفها مبدأ عقليًا قائمًا داخل النظرية الاقتصادية للتنوير، وهي مبدأ يركِّز على توزيع نطاق السعادة إلى أقصى حد بناءً على حساب أخلاقي. إلا أن النفعيين الكلاسيكيين، بالطبع، جيرمي بنتام وجون سيتورات ميل، ينظرون فعليًا إلي هذا المبدأ بوصفه الأخلاقية الراعية المطلقة إنها أخلاقية موجَّهة نحو تحقيق الخير الإنساني. وهي تقتضي من كل شخص أن يعمل to act بحيث يحقِّق الحد الأقصى من السعادة الممكنة في موقف معين. وقد يقتضي هذا أحياناً تضحية شخصية بخير المرء الخاص لكي يزيد خير الآخرين ككل. وقد كان هيوم وميل على حد سواء واضحين

في رؤية الأخلاقية بوصفها محفَّزة بالأساس بعاطفة أخلاقية مشتركة على نطاق واسع يدعوانها الإحسان والشعور بالرفيق والتعاطف.

وهكذا، فإن النوع الإنساني أسرة كبيرة. وتمامًا مثلما أنه ينبغي على أعضاء أسرة الفرد أن يعتنوا بأعضاء الأسرة الآخرين ويرعوهم، كذلك ينبغي علينا جميعًا أن نفعل الشيء ذاته للنوع الإنساني كله. وتمامًا مثلما أن التضحية بالذات يمكن أن تكون مطلوبة داخل الأسرة، فإن الفرد كذلك ليس هو المرجع الأخير [الغاية القصوى] داخل المجتمع. قد يبدو "مبدأ المنفعة" فحسب مثل أمر مطلق لـ **أب صارم (العقل)**، إلا أنه أيضًا مُدْرَك من قِبَلِنا بواسطة تقمصنا الأساس ومشاعرنا الأساسية بسعادة الآخرين.

أخلاق الفضيلة

إن الفضيلة خاصة بالشخصية. فأخلاقيات الفضيلة تقوم على تطوير شخصية أخلاقية قوية وحكيمة ومعتدلة المزاج لتقودك إلي اختيار ما هو أفضل و إلى أن تسلك أخلاقيًا. وكما سنرى في الفصل العشرين، فإن أخلاقية كانط هي أخلاقية **أب صارم**؛ ولذا فإنه يميل إلي أن يفهم الفضيلة فهمًا ضيقًا جدًا بوصفها الصلابة الأخلاقية ليقوم المرء بواجبه كما يأمره به العقل. إلا أن لدى أبي أخلاق الفضيلة، أرسطو، تصورًا إغريقيًا أرحب كثيرًا للفضيلة.

إن الفضيلة، لدى أرسطو، تدور حول تنمية عادات وأوضاع للشخصية تقود المرء إلي أن يختار بشكل طبيعي ما هو خير وصواب. فالأخلاقية تدور حول *النمو* [*النماء*]، حول تنمية الشخص لقدراته أو قدراتها وممارستها

إلى أقصى مدى لكي تحقِّق أفضل ما فيها. وهكذا فإن أخلاقية أرسطو تدور حول الرعاية، الرعاية الضرورية لمساعدة الشخص على أن يصبح كائنًا إنسانيًا متوازنًا بشكل جيد، ومعتدلاً ومتحقِّقًا أكمل تحقق. إن هذه الرعاية والتربية الأخلاقية تبدأ بالأسرة، التي بدونها يكون مكتوبًا على الأخلاقية الفشل. ومع ذلك، فلا بد من المحافظة عليها بالرعاية المتواصلة للمجتمع الأوسع. وذلك هو السبب في أن كتاب *السياسة* لأرسطو ليس إلا امتدادًا لـ *الأخلاق النيقوماخية*. إن ما تنتجه هذه العناية المتواصلة، حين تنجح، هو الرقي الإنساني (*الفضيلة* الإغريقية) (Greek *arête*). ووفق ذلك تكون أخلاق أرسطو غائية، ومرتكزة على النماء ومعتمدة اعتمادًا مطلقًا على النشاط الراعي للمجتمع بأكمله. إن علاقاتنا الأخلاقية تجاه رفقائنا المواطنين ينبغي أن تكون راعية وينبغي أن تهدف لتحقيق الخير والرقي الإنساني.

أخلاقيات الأسرة المتساهلة

إن كل الأخلاقيات السابقة تُقِر أنساقًا واضحة من القيم، معايير صارمة للسلوك وضرورة الصلابة الأخلاقية والانضباط الأخلاقي. وسواء كانت أخلاقيات **الأب الصارم** أو **الوالد الراعي**، فإنها تضع قيودًا شديدة على أفعالنا. وفي مقابل ذلك، يبدو أنه يوجد منظوران أخلاقيان رئيسيان آخران لا هما **الأب الصارم** ولا **الوالد الراعي**. بل إنهما بدلاً من ذلك مُنَمْذَجَان على ما هو معروف بوصفه "الأسرة المتساهلة". وفي الأسرة المتساهلة لا توجد قواعد صارمة والأطفال لا يكونون مسئولين عن أفعالهم. والأسرة المتساهلة هي ما يدعوه ليكوف الشكل "المَرَضِي" من أسرة الوالد الراعي، مادام أنه

يُعتقَد خطأ أن ترك الأطفال يفعلون أي شيء يسرهم هو شكل ملائم من الرعاية. ويبدو أن نمطي الرؤية الأخلاقية التاليين يمثِّلان نسختين من هذا النموذج المَرَضي.

الأنوية الأخلاقية

إن الأنوية الأخلاقية هي رؤية ترى أن الفعل يكون صائبًا إذا ما كان يوسِّع إلي أقصى حد خيري الخاص. وتحدِّد الأشكال الفجة منها الخير بوصفه ليس شيئًا آخر أكثر من كونه اللذة، في حين أن الأشكال المركَّبة تدرك مدى عريضًا من النشاطات الإنسانية التي تتسبب في الازدهار الفردي.

وهي أيضًا تدرك أن التفاعل الاجتماعي هو جزء مهم لهذا النمط من العيش الإنساني.

ويوجد على الأقل تأويلان رئيسيان للأنوية. التأويل الأول يعالجها بوصفها أخلاقية رعاية تقلَّصت داخل ذاتها بتقليصها الرعاية إلي شيء لا يتجاوز مجرَّد الرعاية الذاتية. وبناءً على هذه القراءة، فإن الأنوية هي انحراف عن نموذج الرعاية، والطفل الفاسد والأناني وفق هذه القراءة يعتقد خطأ أن الأشخاص الآخرين لا قيمة لهم في الواقع إلا إذا كانوا يخدمون مصلحته أو مصلحتها الشخصية.

أما القراءة الثانية فتنظر إلي الأنوية بوصفها شكلاً من المصلحة الذاتية الأخلاقية. أي، إذا كان كل شخص يتبع مصلحته أو مصلحتها الذاتية الفردية، إذًا فإن المصلحة الأخلاقية للجميع ستكون مخدومة بواسطة **يد خفية** ما.

وهذه النسخة الثانية تمتلك بعض القيم الخاصة بنموذج **الأب الصارم**، خصوصًا الصلابة الأخلاقية، والانضباط الذاتي، والسيطرة على الذات.

الأخلاق الوجودية

قد يبدو، للوهلة الأولى، أن الوجودية تمثل التحدي المطلق لفكرة الأخلاقية القائمة على الأسرة. وقبل أي شيء آخر، فإنها تقدِّم نفسها بوصفها شكلاً من النسبية الأخلاقية التي ترفض الفكرة ذاتها الخاصة بماهية أخلاقية وقيم مطلقة وأوامر عقلية. فهي تنكر أن هناك أية ماهية إنسانية سابقة الوجود أو أية غاية إنسانية مطلقة يمكنها أن تحدِّد الفعل الأخلاقي. إذ إن كل ما نملكه هو حريتنا وضرورة صنع اختيارات (ذلك أن عدم الاختيار هو ذاته اختيار). إن *الحرية* و*الأصالة* هما شعاراها. إذ إنك تصبح غير أصيل حين تدع أخلاقية شخص آخر تحدِّد أفعالك. إلا أنه من غير الواضح، مع ذلك أنه يمكن أن يكون للأصالة أي معنى في هذا الإطار. ذلك أنه لا توجد "ذات" "self" لتكون صادقًا معها. إذ كيف يمكنك أن تكون "غير أصيل"حين لا تكون هناك أنت "أصيلة"؟ إن هذا يتركك مع الحرية. إن **الأب (الله، العقل، الإرادة العامة، الماهية)** قد مات، ولذا فأنت حر (ضمن حدود الموقف) أن تختار ما ستكون عليه. ولنقل إنك تختار أن تسلك بشكل راعٍ. ولا بأس سوى أن هذا لا يمكن، في ظل هذه الرؤية، أن يكون جزءًا من أي إطار أوسع لتبرير فعلك. إن الدكتور في رواية *الطاعون* لكامو يختار أن يبقى في **مدينة الموت** انطلاقًا من القلق على رفاقه الذين يموتون بسبب الوباء. *إننا* قد ننظر إلي هذا كقراء بوصفه شيئًا نبيلاً، ذلك أن لدينا نسقًا قيميًا ينظر إلي الرعاية بوصفها مهمة. ومع ذلك فإنه لا يوجد من منظور الوجوديين أي أساس، من أي نوع،

لإطراء هذا الفعل. ذلك أن على المرء فحسب أن يختار أن يثبت مثل هذه العناية أو الاهتمام. وهكذا، فإن الوجودية تبدو شكلاً من أخلاقية **الأسرة المتساهلة**. إذ نضع نحن الأطفال الذين ليسوا تحت سلطة أي أب اختياراتنا دون مساعدة أو توجيه من أبائنا الاستعاريين (**الله، العقل، الشعور، المجتمع**). أي إن ذلك لا يعني أننا نسلك بدون أخلاقيات على الإطلاق. وإنما أننا نسلك بأخلاقيات اختيارنا الخاص، أخلاقيات ليست مفروضة علينا. إذ يمكن أن تكون الوجودية مرئية بوصفها مثلاً للطفل المتمرد الرافض الأب كلية والواجد لطريقه، أو طريقها، الخاص في العالم.

النسبية الأخلاقية

أيًا كان ما يمكن أن تكون عليه نماذج الأخلاقيات المختلفة للأسرة، تظل كل الأخلاقيات السابقة والنظريات الأخلاقية فيما عدا الوجودية تشترك في الفرضية التأسيسية المتمثلة في أنه توجد مقاييس أخلاقية كلية. إلا أن النسبية الأخلاقية ترفض هذه الفرضية الأساسية. فهي تدعي أنه لا توجد ماهيات كلية تقوم عليها قيم أخلاقية مطلقة كلية. إذ إن كل المقاييس الأخلاقية تُرى بوصفها متناسبة مع كل المجتمعات المحدَّدة التي تنشأ فيها.

وداخل إطار نماذج أخلاقية الأسرة التي نتناولها، تمثِّل النسبية الأخلاقية تحديًا للفرضيات المباطنة لاستعارة **الأسرة الإنسانية**. فالنسبية الأخلاقية تنبع من إنكار هذه الاستعارة. وهي تقول إنه لا توجد أسرة كلية لكل النوع الإنساني. وإنما توجد بدلاً من ذلك أعداد غفيرة من " الأسر"

الأخلاقية المختلفة، لكل منها قيمها الأسرية الخاصة (أي إن لكل منها أخلاقياتها الخاصة المميزة). بعبارة أخرى، إن كل أسرة (أي كل مجتمع محلي أخلاقي) تعطي أخلاقيتها الأسرية الخاصة، وأنه لا توجد وجهة نظر كلية فوق كل هذه الأسر المحدَّدة لتحكِّم قيمها ومثلها الخاصة.

هل كل الأخلاقية استعارية؟

إن الجواب عن هذا السؤال، كما نرى، هو النفي. إذ إنه ما من شيء استعاري بصورة متأصلة فيما يخص مثل هذه الدعاوى الخاصة بأخلاقية خِبْروية أساسية كتلك المتمثلة في: " الصحة خير"، و"أن يُعتنَى بك أفضل من ألا يُعتنَى بك"، و"ينبغي أن يكون كل شخص محميًا من الأذى الفيزيقي"، و"من الخير أن تكون محبوبًا".

ومع ذلك، فإننا بمجرَّد ما أن نطوِّر مثل هذه الدعاوى إلى أخلاقية إنسانية ناضجة حتى نجد فعليًا أن كل تصوراتنا الأخلاقية المجرَّدة – العدالة، والحقوق، والتقمص، والرعاية، والصلابة، والاستقامة وما إليها – محدَّدة بواسطة استعارات. وذلك هو السبب في أنه لا يوجد نسق أخلاقي ليس استعاريًا. إننا نفهم خبرتنا بواسطة هذه الاستعارات التصورية، ونفكِّر طبقًا لمنطقها الاستعاري، ونصوغ أحكامنا على أساس الاستعارات. وهذا هو ما نعنيه حين نقول إن الأخلاقية استعارية.

ولأن مفاهيمنا الأخلاقية الاستعارية مترسخة في جوانب الأخلاقية الخِبْروية الأساسية، فإنه يغلب عليها أن تكون مستقرة عبر الثقافات وعبر الحقب الزمنية الممتدة.

ويبقى السؤال عما إذا كانت كلية سؤالاً إمبريقيًا، وإن كانت لم تُنجز حتى الآن أبحاث تحسم هذا. إلا أن الأدلة المتاحة حتى الآن توحي بأنها مرشَّحة بصورة جيدة جدًا لأن تكون مفاهيم أخلاقية كلية.

ومع ذلك، من المهم أهمية قصوى أن يتم تكييف هذه الدعوى الخاصة بالكلية مع مسألة أن الكيفية التي تُطوَّر بها كل استعارة في موقف معين يمكن أن تتنوع تنوعًا عريضًا من ثقافة إلي ثقافة أخرى. على سبيل المثال، إن التوازن، إذا ما تم الحديث بشكل عام، يمكن أن يكون منظورًا إليه على نطاق كلي بوصفه شيئًا جيدًا، وكذلك التوازن الأخلاقي. إلا أن *ما* يصبح متوازنًا وما يعنيه بدقة تحقيق التوازن يمكن أن يتنوع تنوعًا شديدًا عبر الثقافات. إن **التوازن الأخلاقي** يعد شيئًا جيدًا في أمريكا وأوروبا، إلا أنه في بعض الثقافات، كالثقافة اليابانية، يتخذ أهمية مجاوزة بكثير لأي شيء موجود في الغرب.

إن مفاهيمنا الأخلاقية، إذًا، ليست مطلقة، إلا أنها أيضًا ليست اعتباطية وغير مقيَّدة. والتفكير في هذين التعارضين الاستقطابيين بوصفهما البديلين الوحيدين يعني أننا نفقد الأبعاد الأكثر أهمية من فهمنا الأخلاقي.

إن حقيقة أن مفاهيمنا الأخلاقية مترسخة ومتموضعة تمنحها استقرارًا نسبيًا، هذا في حين أن خاصيتها التخيلية تتيح لنا أن نطبقها بحساسية على مواقف جديدة. ويُظهِر وينتر Winter (A1,forthcoming) بتفصيل شديد فيما يتعلق بالمفاهيم القانونية كيف أن هذا التموضع وهذه المرونة يجعلان الاستدلال القانوني ممكنًا في وجه الظروف المتغيرة دومًا.

هل يساهم العلم المعرفي في الفهم الأخلاقي؟

إننا نفترض أن المعرفة الخاصة بالطبيعة الاستعارية لمفاهيمنا الأخلاقية تشكِّل فارقًا ضخمًا في فهمنا الأخلاقي. ذلك أن العلم المعرفي، على أقل تقدير، يزوِّدنا بأدوات تحليلية تمنحنا فهمًا أعمق بكثير للأخلاقية مما كان متاحًا لنا من قبل. لكن ما الذي يعينه، بدقة، أن يكون لدينا هذا الفهم الأخلاقي الأعمق؟ وكيف يؤثِّر على الطريقة التي نفكِّر ونحيا بها؟

إن معظم الفلاسفة يعتقدون أن مثل هذه المعرفة من العلم المعرفي ليس لديها إلا القليل أو أنه ليس لديها أي تأثير على التفكير الأخلاقي أو كيف ينبغي لنا أن نحيا. وينحِّي المتشككون النتائج الآتية من العلوم المعرفية بدعوى أن الأبحاث الإمبريقية عن العقل لا صلة لها بالأخلاق بطريقتين:

أولاً: إنهم يصرون على أن معرفة كيف يفكِّر الناس فعليًا لا صلة لها بكيف ينبغي لهم أن يفكِّروا. ولا توجد دعاوى معيارية، فيما يقولون، يمكن أن تُستَقَى من المعرفة الإمبريقية لفهمنا الأخلاقي.

ثانيًا: إنهم يزعمون أن تحليل الاستعارة التصورية لا يمكنه، في أفضل الأحوال، أن يكون أكثر من أداة مفيدة لإيضاح مفاهيمنا الأخلاقية، كما أنهم يدَّعون أن تلك المفاهيم الأخلاقية توجد مستقلة عن الاستعارات.

لكن دعونا نتناول كل اعتراض من هذه الاعتراضات على حدة. إن الاتهام الأول المتمثل في تأكيد أن المعرفة الإمبريقية بمعرفتنا الأخلاقية يمكن ألا يكون لها متضمنات معيارية مبني على تعارض ثنائي زائف بين الوقائع والقيم وقد أظهر أوين فلاناجان Owen Flanagan (C1, 1991) علاقة

السيكولوجية الأخلاقية بالنظرية الأخلاقية من خلال إظهاره أنه لا يمكن لأخلاقية ما أن تكون وافية إذا ما كانت غير متسقة مع ما نعرفه حول التطور الأخلاقي والانفعالات واختلافات النوع وهوية الذات. ويجادل جونسون Johnsom (C1, 1993) بأن الوقائع الخاصة بالمَفْهَمَة والتفكير تضع قيودًا على ما يمكننا أن نطلبه أخلاقيًا من أنفسنا ومن الآخرين. وعلى سبيل المثال، فإن أي رؤية للأخلاقية تتضمن مبادئ أخلاقية مطلقة محدَّدة بمفاهيم حرفية لا يمكنها أن تكون واقعية معرفيًا بالنسبة للبشر، الذين غالبًا ما تتضمن فئاتهم التصنيفية الأخلاقية البنية الإشعاعية والاستعارة التصورية والكناية. ويشير عمل داماسيو Damasio (B1, 1994) مع المرضى المصابين في المخ الذين فقدوا القدرة على أداء أنواع معيَّنة من التفكير العملي لأن خبرتهم الانفعالية قد أصابها التلف إلي أن التدبر الأخلاقي لا يمكن أن يكون نتاج عقل خالص مزعوم. ذلك أن التدبُّر الأخلاقي يقتضي دومًا مراقبة انفعالية وتفاعلاً للشعور والعقل.

إن القضية هنا تتمثل في أن المعرفة الإمبريقية الخاصة بالسيكولوجيا الإنسانية والمعرفة تضع قيودًا على ما ستبدو عليه أخلاقية واقعية معرفيًا. وهناك مثال جيد على هذا يتمثل في اختبار ليكوف للدراسات التنموية الذي يكشف مشكلات رئيسية مع الأسس القائمة عليها الأسرة في تصور أخلاقية **الأب الصارم** Lakoff (A1, 1996a, chapter 21).

والأدلة التي يقدِّمها ليكوف من ثلاثة مجالات للبحث السيكولوجي – هي نظرية التعلق، ونظرية التنشئة الاجتماعية، ودراسات العنف الأسري – وهي تظهر أن نموذج **الأب الصارم** لا ينتج، في الحقيقة، طفلاً من النوع

المفترض فيه أن يزدهر. هذا في حين أن المفترض هو تنشئة أطفال يكـون لديهم ضمير ويكونون أقوياء أخلاقيًا، وقادرين على مقاومـة الإغـواءات، ومستقلين، ولديهم القدرة على اتخاذ قراراتهم الخاصة المستقلة، ومُحتـرِمين للآخرين. إلا أن مثل هذه الأبحاث، خصوصًا أبحاث التنـشئة الاجتماعيـة، تُظهر أن أسرة **الأب الصارم** يغلب عليها إنتاج أطفال مُعتمدِين على سـلطة الآخرين، ولا يمكنهم أن يرسموا مسارهم الأخلاقي الخاص بـصورة جيـدة جدًا، وهم أيضًا أقل ضميرًا وأقل احترامًا للآخرين وليست لديهم قدرة أكبـر على مقاومة الإغواءات وإن كانت هذه النماذج البحثية الراهنة الثلاثة تُنـتِج أدلة متضافرة فيما بينها في الوقت الراهن، فلعله يمكن للأبحاث المستقَبْلِيَّة أن تغيِّر الصورة على نحو ما. ومع ذلك، تظل المسألة الحاسمة هي أن الأبحاث الإمبريقية من هذا النوع متناسبة مع تقييمنا المعيـاري للـرؤى الأخلاقيـة المختلفة. ويظل السؤال حول إذا ما كانت أخلاقية **الأب الصارم** ناجحة نمطيًا في تطوير نوع من الفاعلين الأخلاقيين الجديرين بالتقدير هي قضية إمبريقية خاضعة للاختبار والتثبُّت.

أما الحجة الاختزالية الثانية ضد ملاءمة العلم المعرفي للأخلاقية هـي أننا ببساطة، ما أن نحدِّد الاستعارات الأساسية التي نفهم بواسـطتها معظـم مفاهيمنا الأخلاقية الأساسية، حتى نواصل التنظير الأخلاقي التقليـدي. وأن الطريقة التي نفهم بها تلك المفاهيم الأخلاقية يُعتقَد أنها منفصلة كليـة عـن المفاهيم ذاتها.

ويدعي أصحاب هذه الحجة أن المفاهيم الأخلاقية هي مفاهيم حرفيـة، على الرغم من أنه يتصادف لنا أننا نفهمها بواسطة الاستعارة. إن مشكل هذه

الرؤية هو أن الاستعارات ليست هي ذاتها المفاهيم الأخلاقية ولا تلعب أي دور في منطق الخطاب الأخلاقي. وبناءً على ذلك فإن المنظِّر الأخلاقي التقليدي يقول أشياء من قبيل: "بالطبع توجد استعارة **الصلابة الأخلاقية**، وهي توجد لأن الصلابة الأخلاقية أساسية بالنسبة للأخلاقية. وبالطبع، توجد استعارة **الاستقامة الأخلاقية** Moral Uprightness، لأن كونك مستقيمًا أخلاقيًا هو كل ما تدور حوله الأخلاقية. وبالطبع، توجد استعارة **الحدود الأخلاقية** Moral Boundaries، بما أن الأخلاقية تحدِّد قيودًا على الأفعال الإنسانية المسموح بها أخلاقيًا. إن الاستعارات هي مجرَّد طريقتنا في إدراك القيم الأخلاقية المطلقة والأوامر الأخلاقية التي توجد بذاتها".

ومن المهم أهمية قصوى أن نرى أن هذه الاستراتيجية الاختزالية الكاملة قائمة على إساءة فهم عميقة لما يعنيه القول بأن الأخلاقية استعارية. إذ إنها تفترض سلفًا رؤية خاطئة خطأ عميقًا فيما يخص من أين تأتي المفاهيم والقواعد الأخلاقية.

إن الرؤية التقليدية للمفاهيم الأخلاقية والتفكير الأخلاقي تقول الآتي:

إن التفكير الإنساني مقسَّم إلي فئات، اعتمادًا على جوانب الخبرة الموجَّه إليها. إذ توجد أحكام عملية، وأحكام تقنية، وأحكام متعقِّلة، وأحكام جمالية، وأحكام أخلاقية.

ولكل نمط من الحكم يوجد نمط مقابل مستقل لمفهوم حرفي. ولذلك، فإنه يوجد نسق فريد من المفاهيم التي تتعلق فقط بالقضايا الأخلاقية. وهذه المفاهيم الأخلاقية حرفية ويجب أن تكون مفهومة فقط " بذاتها" أو بفضل

علاقاتها بمفاهيم أخرى أخلاقية بشكل خالص. وتكون القواعد والمبادئ الأخلاقية مؤلَّفة من مفاهيم أخلاقية بشكل خالص مثل هذه، مفاهيم من قبيل: *الخير*، *والحق*، *والواجب*، *والعدالة*، *والحرية*. ونحن نستخدم عقلنا لنطبِّق هذه المفاهيم والقواعد الأخلاقية على مواقف فعلية ملموسة لكي نقرِّر كيف ينبغي أن نسلك في حالة معيَّنة.

لماذا لا يمكن للرؤية التقليدية أن تعمل

إن الرؤية التقليدية للمفاهيم الأخلاقية والفكر الأخلاقي تبني وجهة نظرها على إنكار أن مفاهيمنا الأخلاقية استعارية. ولذلك، فإن السؤال الإمبريقي الخاص بإذا ما كانت مفاهيمنا الأخلاقية وتفكيرنا الأخلاقي استعاريين يُعد سؤالاً مهمًا أهمية قصوى. ذلك أنهما إذا *كانا* استعاريين، فإنهما إذًا *لن يكونا* أحاديي المعنى، *ولن يكونا* مفهومين بألفاظهما الخاصة، *ولن يكون* هناك مجال "أخلاقي" ما متناغم ومستقل بنسقه الخاص الفريد من المفاهيم الأخلاقية. ودعونا ننظر إلي كل نقطة من هذه النقاط الحاسمة بعناية أكثر لكيما نرى لماذا نحتاج أن نرفض الرؤية التقليدية.

لا توجد مفاهيم أخلاقية خالصة

لا يوجد نسق من المفاهيم الأخلاقية الخالصة التي يمكن أن تكون مفهومة "في ذاتها" أو "انطلاقًا من حدودها الخاصة" بل إننا، بدلاً من ذلك، نفهم الأخلاقية بواسطة ترسيمات بنيات من جوانب ومجالات أخرى من

خبرتنا: الثروة، والتوازن، والنظام، والحدود، والنـــور/الظـــلام، والجمـــال، والصلابة، وما إليها. وإذا كانت مفاهيمنا الأخلاقية استعارية، إذا فإن بينتهـــا ومنطقها يأتيان أساسًا من مجالات الانطلاق التي تؤسِّس الاستعارات.

وهكذا فإننا نفهم الأخلاقية بواسطة بنيات مُستمدَّة من نطاق عـــريض من أبعاد الخبرة الإنسانية، بما في ذلك المجالات التي لم يُنظر إليها قط مـــن قبل الرؤية التقليدية على أنها مجالات "أخلاقية". بعبارة أخـــرى، إن *القيـــود* على تفكيرنا الأخلاقي مُستورَدة في معظمها من مجالات وجوانب تـــصورية أخرى من الخبرة.

إننا لا نزعم أنه *لا* توجد مفاهيم أخلاقية غير اســـتعارية. إذ يبـــدو أن بعض مفاهيمنا الأخلاقية تنطوي على "نواة" صغرى غير اســـتعارية. ومـــع ذلك، فإن هذه النواة بشكل نمطي رقيقة جدًا ودون مستوى التحديد إلي حـــد بعيد، بحيث إنه لا يمكنها أن تلعب سوى دور محدود أو ألا تلعـــب أي دور في تفكيرنا بدون أن يتم كساؤها باستعارات متنوعة. وهكذا، فإن أي تحليـــل شامل لمفهوم أخلاقي سيكشف واحدة أو أكثر من البنيات الاســـتعارية التـــي تعمل كأساس لتفكيرنا. وعلى سبيل المثال، فلننظر إلي مفهومنا لـــ *الحقوق*. إذ يبدو أن نواته الدنيا غير الاستعارية تعود إلي مرحلة مبكرة ترجـــع إلـــي مرحلة الرضاعة وتعلم المشي.

١- في مرحلة مبكرة جدًا، يكتسب الأطفال الرضع والبادئون في تعلم المشي فكرة أن شيئًا ما (مثل لعبة أو بزَّازة pacifier) ينتمي إليهم -*يملكونه*، ولهم أن يتصرفوا فيه كما يشاءون. ومن ثم، فإن إبعاد ملكيـــة مـــا يرونهـــا أساسًا خاصة بهم يقودهم إلى الاعتراض بصوت عالٍ.

٢- إن الأطفال الرُّضَّع والبادئين في تعلم المشي يردون بقوة ونشاط على القيود المُفرِطة المفروضة على حركات أجسادهم. ومن ثم يتم الإعتراض على منع الحركة الجسدية العادية.

٣- منذ مرحلة الرضاعة، ونحن نتخذ رد فعل تجاه الإصابة بألم ما.

إن الملكيات الأساسية والحركة الجسدية العادية والتحرر من الإصابة بألم تبدو، حرفيًا، أنها هي المواضع التي يبدأ منها تصورنا للحقوق.

وبشكل مماثل، فإن الحقوق المجرَّدة في مرحلة النضج مؤسَّسة على نسخ استعارية من هذه النسخ الأبكر للحقوق. كما أن المفاهيم المجرَّدة مُمَفْهَمَة بوصفها (١) حقوق ملكية، (٢) حرية فعل (بواسطة **الفعل حركة منطلقة ذاتيًا**)، (٣) التحرر من الأذى (الأذى الحرفي والأذى الاستعاري معًا). وتعد حقوق لوك الخاصة بكل من الحق في "الحياة والحرية ومزاولة الملكية" نسخًا من هذه الحقوق المجرَّدة. كما أن استبدال توماس جيفرسون "للسعادة" بـ "الملكية" قائم على الاستعارة الشائعة **تحقيق هدف هو حصول على شيء مرغوب**. وبدون هذه الاستعارات المتنوعة، يكون مفهومنا للحقوق هزيلاً حقًا.

ثانيًا: فلننظر إلي تصوراتنا لكل من *الانبغاء ought* و*الوجوب should*. إنهما في الحدود الدنيا يتضمنان نموذجًا ديناميًا للإجبار - يكون فيه الفاعل الأخلاقي *مُجبَرًا* عقليًا أو *تحت ضغط* أن يسلك بطريقة معيَّنة. لكن حتى هنا، يكون *الإجبار الأخلاقي* و*إجبار العقل* استعاريين سلفًا، مادمنا لا نستطيع أن نفهمهما إلا بواسطة استعارت تصورية قائمة على القوة الفيزيقية.

وفيما وراء هذا الإحساس الأدنى بالإجبار الأخلاقي، يكتسب *الانبغاء* و*الوجوب* معانيهما من استعارات إضافية متنوعة مثل **الأخلاقية تقمص**، و**الخير ثروة**، و**الصلابة الأخلاقية**. وفي بعض الحالات، على سبيل المثال، ستُملي استعارة **الصلابة الأخلاقية** مسارًا محدَّدًا من الفعل، في حين أن **التقمص الأخلاقي** قد يُملي مسارًا مختلفًا جدًا للفعل. كما تنتج أولوية الاستعارات المختلفة للأخلاقية *ينبغيات oughts* و *وجوبيات should*. *إن ما لا نملكه ولا نستطيع أن نملكه هو أن يكون لدينا أسلوب ما خالٍ من الاستعارة لمَفْهَمَة مفاهيم أخلاقية مجرَّدة أو مواقف أخلاقية كاملة.*

لا يوجد عقل أخلاقي خالص

إن هذه الرؤية للمفاهيم الأخلاقية بوصفها استعارية بعمق تضع فكرة عقل أخلاقي "خالص" موضع التساؤل. ولقد كان من المفترض لكل هذه المسألة الخاصة بوجود عقل أخلاقي خالص أن تولّد مفاهيم وقواعد خالصة يمكنها أن تحدِّد أخلاقية كلية مطلقة. ومع ذلك، فإذا لم تكن لدينا مفاهيم أخلاقية خالصة محدَّدة فقط بناءً على حدودها الخاصة، إذًا فإن فكرة عقل أخلاقي خالص تصبح فائضة عن الحاجة. وإذا وُضِع في الاعتبار أن معظم مفاهيمنا الأخلاقية مبنية بواسطة الاستعارة، إذًا فإن أنماط الاستدلال الخاصة بالتفكير الأخلاقي تأتي، في القسم الأكبر منها، من مجالات انطلاق الاستعارات. وهكذا، حتى إذا ما كان يوجد هناك شيء من قبيل " عقل عملي خالص"، وهو ما ننكره، فإنه لن يكون فاعلاً للعمل الأساس لتفكيرنا الأخلاقي.

لا توجد أخلاقية متناغمة

إننا لا نملك نسقًا متسقًا متجانسًا متناغمًا من المفاهيم الأخلاقية. وعلى سبيل المثال، فإن لدينا بنيات استعارية غير متسقة ومختلفة لتصورنا للخير، وهي موظَّفة في التفكير الأخلاقي. وسيعتمد ما نستخدمه منها، مثل **الخير ثروة** في مقابل **الخير صحة**، على البناء التراتبي المفروض من قبل الأنساق الأخلاقية المبنية على الأسرة. وكذلك من قبل أغراضنا ومصالحنا والسياق المحدَّد الذي نجد أنفسنا فيه. ولا يوجد مفهوم مفرد، متسق داخليًا يدمج هذين البنائين الاستعاريين.

وعلاوة على ذلك، إذا كنتَ تنظر إلي النسق الكامل الخاص بالمفاهيم المحدَّدة استعاريًا التي تشكِّل فهمنا الأخلاقي، فإنها أيضًا لا تتوافق كلها معًا بطريقة متسقة اتساقًا دقيقًا. كما أن **الصلابة الأخلاقية**، كما رأينا، ليست دائمًا متوافقة مع **التقمص الأخلاقي**، وذلك هو السبب في إعطاء الأولوية بشكل نمطي لواحدة أو للأخرى داخل نسق أخلاقي محدَّد. ففي أخلاقية **الأب الصارم** تتخذ **الصلابة الأخلاقية** الأولوية على **التقمص الأخلاقي**، في حين أن الأولوية معكوسة في أخلاقية **الوالد الراعي**.

الأخلاقية مترسخة

وبناءً على ذلك، فإن الفكرة ذاتها عما هي الأخلاقية تأتي من تلك الأنساق الخاصة بالاستعارات المترسخة في خبرتنا والمقيَّدة بخبرتنا الخاصة بالخير والاشتغال الفيزيقيين. وهذا يعني أن مفاهيمنا الأخلاقية ليست

اعتباطية وليست غير مقيَّدة. كما أنه يعني أيضًا أننا لا نستطيع أن نؤلِّف على هذا النحو مفاهيم أخلاقية من جديد. إذ إنها، على العكس من ذلك، متقيدة بشكل لا يخل بخبرتنا الجسدية الخاصة بالخير: الصحة، والصلابة، والثروة، والنقاء، والسيطرة، والرعاية، والتقمص، وسواها. إن الاستعارات التي لدينا للأخلاقية محفَّزة بهذه الخبرات الخاصة بالخير [الرفاه]، والتفكير الأخلاقي الذي نقوم به مقيَّد بمنطق مجالات الانطلاق الخِبْرَوية هذه الخاصة بالاستعارات.

ولهذا السبب، فإن الرؤى المابعد حداثية على الأقل الأكثر تطرفًا بالنسبة للأخلاق تعد خاطئة. إذ إنها تدَّعي أحيانًا أن الأخلاقية ليست شيئًا آخر أكثر من مجرَّد سرديات مختارة اعتباطيًا نفرضها على خبرتنا وأن كلَّ قيمنا هي بنى اعتباطية. هذا في حين أن رسوخ استعاراتنا الخاصة بالأخلاقية يُظهر لماذا تكون مثل هذه الأشكال الحدية من البنائية الاجتماعية خاطئة. وقد رأينا بعض الطرائق التي تستورد بها مجالات الانطلاق القيود داخل مفاهيمنا الأخلاقية ورأينا أيضًا كيف أن مجالات الانطلاق هذه مرتبطة بخبرنا الجسدي الأساسي. ومع أن مثل هذه القيود تتيح تشكيلة واسعة جدًا من الأخلاقيات، فإنها تُرسِي كلاً من الشكل العام والمادة العامة للأخلاقية الإنسانية. أي أنها تُضفِي القيود العامة على ما ستبدو عليه أخلاقية ما.

لا توجد أخلاق وجوبية

إن السمة الاستعارية للأخلاقية تنطوي على تضمين آخر بعيد المدى – وهو تضمين يضع التصور ذاته الخاص بأساس "وجوبي" للأخلاق

a "deontological" basis of ethics موضع التساؤل. وقد أصبح من الأمور التقليدية على الأقل منذ كانط، أن يتم التمييز بين النظريات الأخلاقية التي تعد *وجوبية* وتلك التي تعد *غائية teleological* أو *عواقبية conseqentialist*. والرؤى العواقبية هي تلك التي يكون فيها الفعل الصائب محدَّدًا بالخواتيم أو العواقب الجيدة التي تنتج عنه. ويكون الفعل صائبًا أخلاقيًا إذا ما أسفر عنه وضع يُنتِج خيرًا أكثر مما سينتج عن أي فعل آخر بديل. ويشخِّص جون رولز Jhon Rawls مثل هذه النظريات بوصفها تزعم أن "الخير" (أي العواقب) يأتي متقدمًا على "الحق" (أي على المبادئ الأخلاقية الصحيحة). فما هو "حق" [صائب] محدَّد وفق ذلك بوصفه ما يحقِّق أفضل العواقب.

وفي المقابل، تزعم النظريات التي تُنْعَت بالوجوبية أن مبادئنا الأخلاقية فريدة من نوعها، وأن لها مصدرًا مستقلاً عن حساباتنا للعواقب والخواتيم والأوضاع الجيدة التي يمكن أن نريد أن نحقِّقها. ويُعتقَد، نمطيًا أن مفاهيمنا وقواعدنا الأخلاقية تأتي مباشرة من عقل كلي وأنها تكون مُلزِمة كليًا لكل الناس، بغض النظر عن غاياتها وأغراضها. وهذا هو ما يعنيه رولز حين يقول إن "الحق" (المبادئ الأخلاقية) يسبق "الخير" (العواقب). فالحق يمكن أن يتم تحديده تحديدًا مستقلاً بشكل كامل عن الخير.

إن مثل هذا الانقسام المدَّعى بين المبادئ والغايات يبدو إشكاليًا بدرجة عالية في ضوء السمة الاستعارية للكثير من تفكيرنا الأخلاقي. ونرى، في معظم تفكيرنا حول الأخلاقية، أن أنماط الاستدلال التي نستخدمها تأتي من مجالات الانطلاق التي نفهم بواسطتها الخير [الرفاه] استعاريًا. بل إن صيغنا ذاتها الخاصة بالنص على المفاهيم الأخلاقية المجرَّدة والانخراط في التفكير

الأخلاقي المجرَّد تنشأ من صيغ الخير المادي، أي "العواقب". إذ إننا حين نستخدم أنماط استدلال مشتقة استعاريًا كهذه الأنماط لنفكِّر في الأخلاقية، تكون المبادئ التي نحصل عليها ونستخدمها مرتبطة ارتباطًا لا ينحل بالغايات والأهداف والأغراض. ولذلك، فإن الصورة الوجوبية للتدبر الأخلاقي لا تتناسب تمامًا في مثل هذه الحالات.

إن الوجوبيين the deontologist سيردون بلا شك بالإصرار على أننا نستطيع أن نحافظ على الأخلاقية (بوصفها مصدر المبادئ الأخلاقية منفصلة كلية عن مجالات أخرى (مثل الخير المادى) حينما نفكِّر في المغازي الأخلاقية. ويلزم عن هذه الرؤية أن يصبح تعلم الأخلاقية هو فحسب تعلم أنماط موجودة سلفًا من التفكير الأخلاقي وتعلم كيف يتم تطبيقها على حالات متعينة.

ومع ذلك، فإنه من المهم أن يُرى أن هذه القضية تعد قضية إمبريقية فيما يتعلق بطبيعة التفكير الإنساني وأنه لا يمكن حسمها سلفًا. وإن كنا نورد في هذا الكتاب بعض أنواع الأدلة الإمبريقية على الواقع المعرفي للاستعارة التصورية. كما أننا نجادل بأن الاستعارة التصورية حقيقية [ملموسة] في فهمنا الأخلاقي وأنها الأساس للكثير من تفكيرنا الأخلاقي. وسيظل تحديد إذا ما كان هذا يصدق على كل الحالات مهمة لا تنتهي، إلا أن حالات التفكير الأخلاقي التي عاينها حتى الآن تضع الفكرة الوجوبية للعقل المؤكِّد للمبادئ الأخلاقية دون أي رجوع لتصورها للخير (أي للعواقب) موضع التساؤل. ذلك أنه لايبدو من المعقول أن يتم تصور مبادئ أخلاقية تولد مكتملة وغير محفَّزة من العقل الخالص، كما لو كان يتم تحديدها بناءً على أغراض وخيرات وغايات إنسانية. وعلاوة على ذلك، فإن الأدلة المعرفية تناقض هذا.

لا توجد أخلاقية مقسَّمة إلي فئات مستقلة

بما أنه لا توجد مفاهيم "أخلاقية خالصة" يتم تحديدها بمفردها "في ذاتها"، إن وجد أي منها أصلاً، ألا بقدر ضئيل، فإننا ينبغي أن نتشكك إلي أقصى حد في فكرة وجود مجال أخلاقي بشكل خالص.

إننا نعرف من خلال تحليلنا لدور الاستعارة في التفكير الأخلاقي أنه يعتمد على بنية استدلالية مُستورَدة من مجالات لا يُفكَّر فيها نمطيًا بوصفها "أخلاقية". ولعل استعارة **المحاسبة الأخلاقية** the Moral Accounting مثال جيد على ذلك، كما هي كذلك كل الاستعارات التي ترتبط مجالات انطلاقها بخبرتنا الجسدية، مثل أن نكون منتصبين [مستقيمين] upright، ومتوازنين، ومسيطرين، وأصحاء، وأنقياء.

إننا إذًا نطبِّق مثل هذه النماذج من التفكير على مجالات أخرى لا يُفكَّر فيها نمطيًا بوصفها أخلاقية. وعلى سبيل المثال، فقد حلل ليكوف Lakoff (A1, 1996 a) دور أخلاقيات **الأب الصارم** و**الوالد الراعي** في تشكيل المحافظة السياسية والليبرالية السياسية. وإذا كان ليكوف محقًا في هذا، إذًا فإن الأخلاقية ليست مجالاً منفصلاً عن السياسة. ذلك أن مثل هذه الاستعارات الأخلاقية تؤثر أيضًا بقوة على تفكيرنا في التعليم ومفاهيمنا الاجتماعية، وهو ما يعني أن نسقنا التصوري للأخلاقية يجب أن يدخل في تنظيرنا التعليمي والاجتماعي وصنع السياسة.

وبما أن معظم فهمنا الأخلاقي يأتي، بواسطة الاستعارة، من نطاق عريض لمجالات أخرى من الخبرة، وبما أننا نطبِّق تلك الاستعارات على

عدد من المجالات الخِبْروية المختلفة، فإنه ينبغي علينا أن نكون حذرين من محاولة تقسيم الأخلاق إلى فئات مستقلة. ذلك أن ترسيمات الاستعارات المتعابرة المجالات تفترض شبكة معقَّدة من العلاقات التي تفرض أفكارنا الأخلاقية على جوانب أخرى من حيواتنا، بما فيها من اعتبارات تقنية وعلمية وسياسية وجمالية ودينية واجتماعية.

وكوننا واعين بالمدى الشاسع لأنساقنا الأخلاقية والتشابك المعقَّد لهذه الخيوط المتنوعة من خبرتنا يتطلب منا ألا نتحول إلي متعصبين أخلاقيين يعاملون *كل* قرار تافه بوصفه ينطوي على فحوى أخلاقية. وإنما بدلاً من ذلك، علينا أن ندرك نطاق الأهمية الأخلاقية الذي يتراوح من قضايا ذات وزن أخلاقي ضئيل أو لا وزن أخلاقي لها، مثل أية درجة من درجات الرصاص تفضلها في قلمك الرصاص أو إذا ما كنتَ تفضل أن تضع المربَّى على شرائح خبزك، وصولاً إلي أسئلة من الوزن الأخلاقي الثقيل، مثل إذا ما كنتَ من المنادين بالسلام أم لا. إن بعض قراراتنا وفق ذلك لها تأثير ضئيل أو لا تأثير لها سواء على خيرنا نحن أو خير البشر الآخرين أو خير عالم آخر عدا العالم الإنساني الذي نقطنه، وكذلك تلك القرارات التي لا يُعتقد أنها ذات أولوية كاختيارات أخلاقية. ومع ذلك، فإننا نحتاج إلى أن نكون واعين فحسب بالمدى الذي نعتقد أن له مثل هذه التأثيرات الأخلاقية وتكون له بالفعل مثل هذه التأثيرات.

ولكي نُجمِل هذه النقاط الست السابقة، فإننا مُجبَرون، بمجرَّد ما أن نأخذ بجدية السمة الاستعارية لفهمنا الأخلاقي، أن نتخلي عن الرؤية التقليدية للمفاهيم الأخلاقية والتفكير الأخلاقي.

ذلك أننا لا نستطيع قط أن نستأنف مرة أخرى العمل كالمعتاد، سواء في تفكيرنا الأخلاقي أو في تنظيرنا الأخلاقي. إذ إنه لا يوجد عقل أخلاقي خالص ولا توجد مفاهيم أخلاقية خالصة يتم فهمها بمفردها "في ذاتها" أو بالنسبة فقط لمفاهيم أخلاقية أخرى خالصة. إن فهمنا الأخلاقي استعاري، وهو يستقي بنية وأنماط الاستدلال من نطاق واسع من المجالات الخِبْروية التي تشمل قيمًا وخيرات وغايات وأغراضًا. كما أن نسق مفاهيمنا الأخلاقية لا هو متناغم ولا هو متسق اتساقًا تامًا، ولا هو ثابت ومنتهٍ وبالتأكيد فإنه ليس مستقلاً.

لقد استحضر العلم المعرفي شيئين أساسيين أساسية مطلقة للفهم الأخلاقي: أولاً، فهمًا أعمق لما يكونه التفكير الأخلاقي ومن أين يأتي؛ وثانيا، القدرة على معاينة التفاصيل الرهيفة المتمثِّلة في معرفة أية استعارات أخلاقية محدَّدة تستخدمها أنت والآخرون والدور الذي تلعبه كل استعارة في الاستنتاجات الأخلاقية التي يتم الوصول إليها.

وبقدر ما هو مهم أن تكون قادرًا على ملاحظة الدور الذي تلعبه الأخلاقية الاستعارية في القرارات الأخلاقية الصريحة التي تقرِّرها ويقرِّرها الآخرون، فمن المهم بالقدر ذاته أن تدرك متى يدخل نسقنا الأخلاقي بطريقة خفية في مجالات حيوية من ثقافتنا: السياسة والدين (A1, Lakoff 1996 a) وحتى النظرية التعليمية وفهم أمور علمية مثل البيولوجيا التطورية (انظر الفصل الخامس والعشرين). كما أن الأحكام الأخلاقية حاضرة ضمنيًا بشكل فعلي في كل جانب من جوانب ثقافتنا ومن الحيوي أن نصبح منتبهين لها بوعي.

نهاية البراءة

إن هذه هي نهاية البراءة المعرفية في الفهم الأخلاقي. فمعالم الفكر الأخلاقي الاستعاري الآن واضحة تمامًا. ويمكن الآن استدعاء التفكير الأخلاقي الاستعاري اللاواعى للتأمل الأخلاقي. كما يمكننا الآن أن نلاحظ متى نستخدم **المحاسبة الأخلاقية** وفي أي من المواقف نستخدم أي شكل من أشكالها. كما أننا نستطيع أن نرى متى نستخدم (أو يستخدم الآخرون) استعارة **الصلابة الأخلاقية** لصياغة أحكام أخلاقية، ويمكننا أن نتساءل إذا ما كانت ملائمة. وكذلك يمكننا أن نلاحظ متى نستخدم (أو لا نستخدم) استعارة **التقمص الأخلاقي**، ويمكننا أن نتساءل عن الشكل الذي يتخذه تقمصنا. كما أننا نستطيع في مستوى أعلى أن نستكشف أي نموذج للأسرة ينظِّم رؤيتنا الأخلاقية الشاملة أو إذا ما كنا نستخدم أحيانًا نموذجًا بعينه وأحيانًا أخرى نموذجًا آخر.

إن هذا النمط من المعرفة الأخلاقية يجعلنا مسئولين ليس فقط عن أحكامنا الأخلاقية الخاصة وعواقبها وإنما يجعلنا أيضًا مسئولين عن ملاحظة أشكال ضمنية للحكم الأخلاقي على امتداد ثقافتنا.

المؤلفان فى سطور:

جورج ليكوف:

أستاذ العلم المعرفى واللغويات المعرفية فى جامعة بيركلى بكاليفورنيا، وعضو مؤسِّس فى معهد روكريدج. 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، خصوصًا تأطير الجدل السياسى الجماهيري. وهو مؤلِّف الكتاب المؤثر والشهير، "السياسة الأخلاقية: كيف يفكِّر 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 مستشارًا لمستطلعى الرأى الديموقراطيين ووكالات الإعلان، وأجريت معه لقاءات مطوَّله فى وسائل الإعلام الجماهيرية، وكذلك عمل كمستشار فى حملات سياسية كبيرة وأجرى دراسات واسعة لمعهد روكريدج.

وبالإضافة إلى عمله على الفكر السياسى واللغة السياسية، فإنه أيضًا ناشط فى مجاله الأكاديمي، إذ إنه يحاضر فى الكثير من الجامعات الكبرى فى عشرات البلدان حول العالم. وهو مؤخرًا 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 المعرفي، واللغيويات المعرفية، والفلسفة الأمريكية، وكانط والنظرية الأخلاقية، والنزعة الطبيعية الأخلاقية، وعلم الجمال.

كتبه:

- الاستعارات التى نحيا بها بالاشتراك مع جورج ليكوف.
- منظروات فلسفية حول الاستعارة.
- الجسد فى العقل: الأساس الجسدى للمعنى، والخيال، والفكر.
- الخيال الأخلاقى: تضمينات العلم المعرفى بالنسبة للأخلاق.
- الفلسفة فى الجسد: العقل المجسدن 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 الأيـــديولوجيا والتأســـيس المعرفى للعم، (دار سينا للنشر).
- المجاز، دار ميريت.
- ترجم ونشر عددًا من الأعمال المهمة فى مجال تخصصه.

التصحيح اللغوى: **نهلـــة فيصـــل**

الإشـــراف الفنى: **حســـن كـــامل**